

■ رایا دونایفسکایا ■

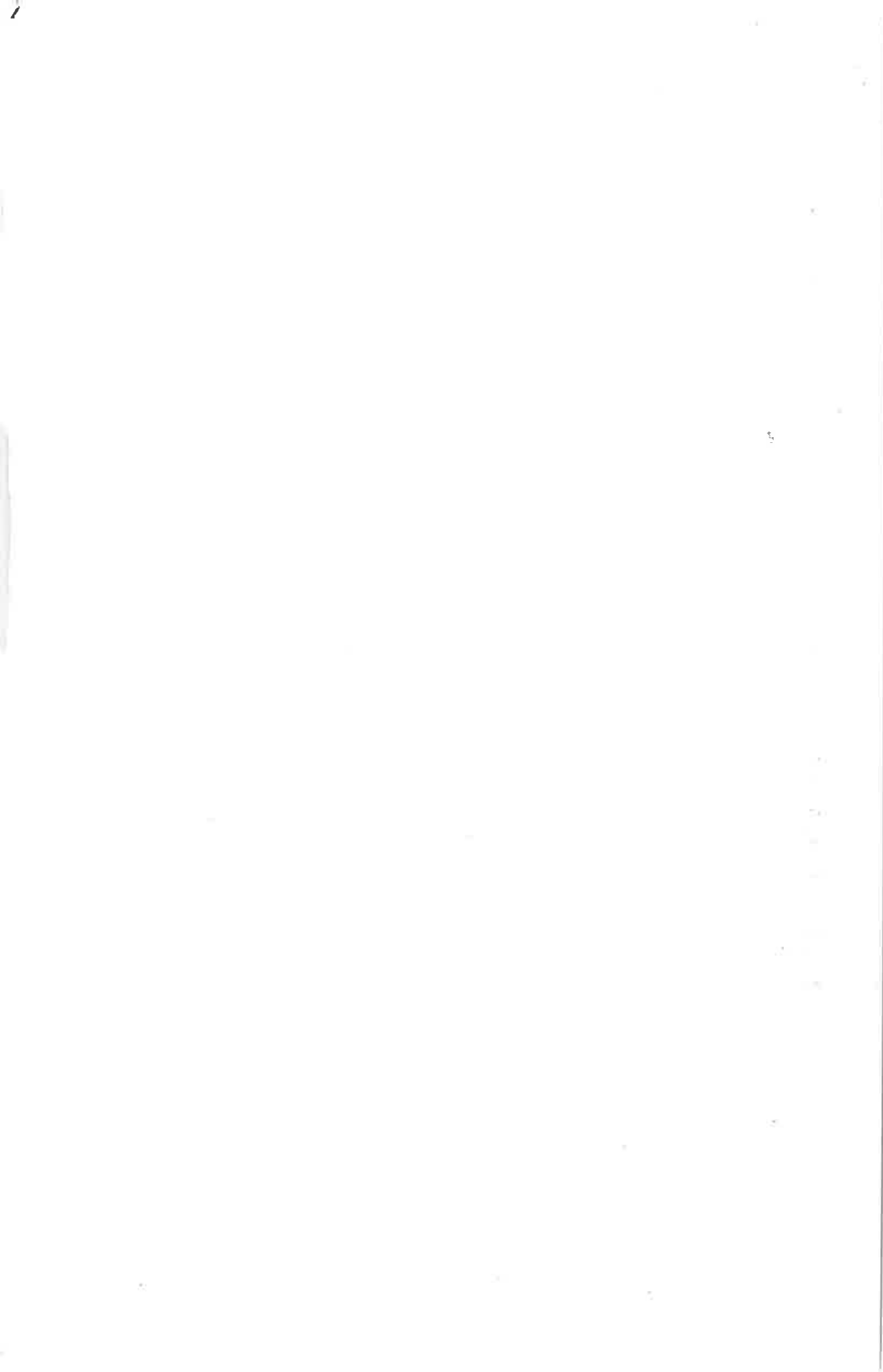
فلسفه وانقلاب

از هگل تا سارتر و از مارکس تا مائو

■ مترجمان: حسن مرتضوی • فریدا آفاری ■



نگارخانه



فلسفه و انقلاب

از هگل تا سارتر و از مارکس تا مائو

رایا دونایفسکایا

فلسفه و انقلاب

از هگل تا سارتر و از مارکس تا مائو

مترجمان: حسن مرتضوی و فریدا آفاری



انتشارات چشمه

دونایفسکایا، رایا، ۱۹۸۷ - ۱۹۱۰، Dunayevskaya Raya
فلسفه و انقلاب: از هگل تا سارتر و از مارکس تا مائو / رایا دونایفسکایا؛ مترجمان:
حسن مرتضوی / فریدا آفاری. تهران: خجسته، ۱۳۸۲.
۴۲۴ ص. فلسفه؛ ۳.

ISBN 964 - 6233 - 56 - 2

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
عنوان اصلی:

Philosophy And Revolution: From Hegel to Sartre And From Marx to Mao.

کتابنامه: ص. ۳۹۲ - ۴۰۷

۱. انقلاب و سوسیالیسم -- تاریخ الف. مرتضوی، حسن، ۱۳۴۰ - مترجم. ب. آفاری،

فریدا، ۱۳۴۲ - مترجم.

۳۳۵/۴۱۱

۸ د ۹ الف / ۵۵۰ HX

۲۶۷۴۱ - ۸۲ م

کتابخانه ملی ایران



انتشارات خجسته

رایا دونایفسکایا

فلسفه و انقلاب

از هگل تا سارتر و از مارکس تا مائو

حروفچینی: شبستری

چاپ و صحافی: پژمان

شمارگان: ۱۰،۰۰۰ نسخه

چاپ دوم: ۱۳۸۹

ارزش: ۸،۰۰۰ تومان

ناظر فنی چاپ: جعفر یکرنگیان

Email: khojasteh_press@yahoo.com

فروش الکترونیکی

www.persianbook.net

نشانی: خیابان انقلاب، مقابل دبیرخانه دانشگاه تهران، بازارچه کتاب
تلفن ۰۲۸۳۰۶۶۴۶، فاکس: ۰۶۶۹۵۹۹۲۳، صندوق پستی: ۱۳۱۴۵-۵۹۹

ISBN 964-6233-56-2

EAN 9879646233560

شاپک ۲-۵۶-۶۲۳۳-۹۶۴

ای.ای.ان: ۰۲۸۳۰۶۶۴۶۲۳۳۵۶۰۹۸۷۹۶۴۶۲۳۳۵۶۰

● قدردانی‌ها

از مؤسسه‌های انتشاراتی زیر سپاسگزارم که به من اجازه دادند تا از کتاب‌های‌شان نقل قول کنم:

George Allen & Unwin, Ltd، لندن، برای نقل قول‌هایی از گ. و. اف. هگل، *پدیدارشناسی ذهن*، ترجمه‌ی جی. بی. بیلی و *علم منطق*، ترجمه‌ی و. اچ. جانستون و ال. جی. استروترز؛

George Braziller, Inc، نیویورک، برای نقل قول‌هایی از ژان پل سارتر، *موقعیت‌ها*، ترجمه‌ی بنیتا آیسلر؛

Basic Books, Inc، نیویورک، برای نقل قول‌هایی از ژان هیپولیت، *مطالعاتی درباره‌ی مارکس و هگل*، ترجمه و ویرایش جان اونیل؛

Clarendon Press، آکسفورد، برای نقل قول‌هایی از *منطق و فلسفه‌ی ذهن* هگل با ترجمه‌ی ویلیام والاس، *فلسفه‌ی طبیعت* با ترجمه‌ی ای. وی. میلر؛ و *نیکلای والتینوف، رویارویی‌ها با* لنین؛

Collier Books، نیویورک، برای نقل قول‌هایی از جی. ان. فیندلی، *فلسفه‌ی هگل: مقدمه و بررسی مجدد*؛

Columbia University Press، نیویورک، برای نقل قول‌هایی از دیوید یاروسکی، *مارکسیسم شوروی و علوم طبیعی*؛

Doubleday، نیویورک، برای نقل قول‌هایی از *انسان‌باوری سوسیالیستی*، ویرایش توسط اریش فروم، والتر کافمان، هگل، *بازتفسیر، متون و حواشی*؛ و *لشک کولاکفسکی، بیگانگی عقل*؛

Grove Press, Inc. نیویورک، برای نقل قول‌هایی از رژی دبره، *انقلاب در انقلاب؟* با ترجمه‌ی بابی ارتیز، و فرانس فانون، *دوزخیان زمین* با ترجمه‌ی کنستانتس فارینگتون؛

Harvard University Press، کمبریج، برای نقل قول‌هایی از *خاطرات تروتسکی در تبعید*، ۱۹۳۵؛ و سیمون کوزنتز، *رشد اقتصادی پس از جنگ*؛ کپی‌رایت توسط President and Fellows دانشگاه هاروارد؛

Holt, Rinehart and Winston، نیویورک، برای نقل قول‌هایی از کارل لویث، *از هگل تا نیچه: انقلاب در اندیشه‌ی قرن نوزدهم*؛

Humanities Press, Inc.، نیویورک، برای نقل قول‌هایی از هگل، *درس‌های تاریخ فلسفه*، ترجمه‌ی ای. اس. هالدین و فرانسیس اچ. سیمون؛

International Publishers، نیویورک، برای نقل قول‌هایی از وی. ای. لینن، *منتخب آثار*، جلد‌های ۸ و ۱۰؛ و کارل مارکس، *صورت‌بندی‌های اقتصادی پیش‌سرمایه‌داری*، با ویرایش اریک هابسبام، ترجمه‌ی جک کوهن؛

Charles H. Kerr & Company، شیکاگو، برای نقل قول‌هایی از کارل مارکس، *سرمایه*، جلد اول و سوم، ترجمه‌ی ساموئل مور و ادوارد اولینگ؛ و *درآمدی بر نقد اقتصاد سیاسی*، ترجمه‌ی ان. ای. استون؛

Alfred A. Knopf, Inc.، نیویورک، برای نقل قول‌هایی از ژان پل سارتر، *در جستجوی روش*، ترجمه‌ی هازل ای. بارنز؛

Merlin Press، لندن، برای نقل قول‌هایی از گئورگ لوکاک، *تاریخ و آگاهی طبقاتی*، ترجمه‌ی رادنی لیوینگستون؛

Monthly Review Press، نیویورک، برای نقل قول‌هایی از رژی دبره، *انقلاب در انقلاب؟*؛

New Left Books، لندن، برای نقل قول‌هایی از لویی آلتوسر، *قوانت سرمایه*، ترجمه‌ی بن بروستر؛ و کارل گُرش، *مارکسیسم و فلسفه*، ترجمه‌ی فرد هالیدی؛

News & Letters، دیترویت، برای نقل قول‌هایی از تمدن آمریکایی در *دادگاه*؛ *توده‌های سیاه‌پوست به عنوان پیشاهنگ*؛ *سیاه، قهوه‌ای و سرخ*، جنبش برای آزادی در میان سیاهان، *چیکانوها و سرخپوست‌ها*؛ *جنبش آزادی بیان و انقلاب سیاهان*؛ *یادداشت‌هایی درباره‌ی آزادی زنان*؛ *ما به صداهای گوناگون سخن می‌گوییم*؛ و *کارگران با خودکارسازی پیکار می‌کنند*؛

Oxford University Press، لندن، برای نقل قول‌هایی از ایزاک دویچر، *پیامبر مسلح*؛ *پیامبر بی‌سلاح و پیامبر مطرود*؛

Pantheon Books، نیویورک، برای نقل قول‌هایی از موشه لویین، آخرین پیکار لنین، ترجمه‌ی ای. ام. شریدان اسمیت؛

Pathfinder Press, Inc.، نیویورک، برای نقل قول‌هایی از لئون تروتسکی، احتضار سرمایه‌داری و وظایف بین‌الملل چهارم: برنامه‌ی گذار؛ زندگی من: تلاشی برای شرح حال خود؛ انقلاب مداوم؛

Fredrick A. Praeger, Inc.، نیویورک، برای نقل قول‌هایی از ایمرناگی، نظر ایمرناگی درباره‌ی کمونیسم؛ و لئوپولد سدار سنگور، درباره‌ی سوسیالیسم آفریقایی؛

University of Michigan Press، آن آرپور، برای نقل قول‌هایی از لئون تروتسکی، تاریخ انقلاب روسیه، ترجمه‌ی ماکس ایستمن؛

University of Notre Dame Press، نتردام، برای نقل قول‌هایی از نیکولاس لوبکویتز، تئوری و عمل: تاریخ یک مفهوم از ارسطو تا مارکس؛

رایا دونایفسکایا

● پیشگفتار مترجمان

فلسفه و انقلاب؟ آن هم در عصرِ تردیدهای بزرگ، در دوران سرگشتگی انسانِ تنها که «دیگر نوری کوره‌راهش را روشن نمی‌کند»، در دورانی که «برادرانِ غریبه دیگر همدیگر را در آغوش نمی‌گیرند» و انسان در مقابلِ زندگی که حتی کاریکاتورِ آن چیزی نیست که سده‌های پیشین به او ارزانی داشته بود چنان ناکام مانده که دیگر نمی‌تواند «در ظلمات ره بسپارد»؟ و که این دو واژه چه طنینِ غریبی دارد! نخستین جمله‌ی نظریه‌ی رمان اثر گئورگ لوکاچ چنین است: «خوشا به سعادتِ دوران‌هایی که آسمانِ پرستاره نقشه‌ی تمام راه‌های ممکن است». دوران حماسه به تعریف لوکاچ نیازی به پرسش نداشت چرا که همه‌ی پاسخ‌ها را در اختیار داشت. اما انسان حماسی سده‌ی بیستم چنین نبود. از پس هر رویدادی انبوهی پرسش قدعلم می‌کرد و با سماجت خواهانِ پاسخ بود. حتی گاهی رویدادی از پس پرسش‌هایی شکل می‌گرفت تا در عمل به آن پاسخ داده شود. با این همه تجارب تلخ و ناگوار این سده از همان آغاز با پرسشی ساده و هم‌زمان سخت تردیدآمیز گره خورده بود: «پس از انقلاب چه خواهد شد؟» تجربه‌ی انبوهی از انقلابات و جنبش‌های رهایی انسان که شکست خورده و عقیم ماندند، دیگر به ما اجازه نمی‌دهد که با رویکردی ذهنی و از پیش تعیین‌شده به این پرسش پاسخ دهیم: آرزوهای سودایی، رویاهای جوانی و آرمان‌های مست‌کننده در مقابل این خط قرمز توقف می‌کنند، در خود فرو می‌روند و هر آغازگاهِ جدید (برخلاف سده‌ی نوزدهم) ناگزیر از مصاف با آن است. و اینجاست که ما تشنه‌ی دستیابی به پاسخ این پرسش هستیم.

می‌گویند «دوران‌های سعادت‌مند فلسفه ندارند و به عبارت دیگر تمام آدم‌ها در چنین دورانی فیلسوف‌اند». اما دورانِ تراژیک کنونی که هویت انسان در چنبره‌ای از

یک دست‌شدن و دهکده‌ی جهانی به فراموشی سپرده شده چه سخت نیازمند فلسفه است! فلسفه به تعبیر هگل «اندیشه‌ی زمانه» است، چند و چون کردن روح حاکم است. اما ما در دورانی که هنوز خیلی از آن دور نشده‌ایم، سرنا را از سرگشاد آن می‌نواختیم. «اصول مقدماتی فلسفه» ژرژ پولیتسر به ما می‌آموخت که به همه چیز پاسخ داده شده است و کافیست به سادگی دست دراز کنیم تا میوه‌ی دانش بشری را از درختِ معرفت بچینیم. همه‌ی اینها در سرزمینی ممکن بود که پژوهش و تحقیق و «جدیت، رنج و عذاب، صبر و استقامت و کار و تلاش نفی» جایی در آن نداشت. شعارگونه هر آنچه را که سنتِ مرسوم بود می‌پذیرفتیم و به آنجا می‌رسیدیم که ادعا می‌شد دیگر نیازی به پژوهش نداریم. استادان بزرگ همه را پاسخ گفته‌اند. و جالب اینجاست که نمی‌دانستیم استادان چه می‌گویند! آری فلسفه می‌آموختیم و به گفته‌ی خود دیالکتیکی می‌اندیشیدیم اما در عمل معنای آن برایمان قالب‌ریزی تمامی پدیده‌های اجتماعی و طبیعی براساس اصول به اصطلاح «دیالکتیک» بود و نمی‌دانستیم: «دیالکتیک فقط یک طرح‌واره‌ی عینی نیست که به طرز قطعی ساخته و پرداخته و سپس "به کار بسته شده" و با موقعیت‌های گوناگون سازگار می‌شود. سوژه‌ی انسانی در جریان پراکسیس خود پیوسته دیالکتیک انقلابی‌اش را از نو ابداع می‌کند. دیالکتیک روش اندیشه نیست بلکه باید در خود و برای خود تبیین شود» (فلسفه و انقلاب، ص. ۲۶).

فروپاشی دولت‌های کمونیستی که تحت نام مارکسیسم، انسان‌ها را در بند کشیده بودند، مایه‌ی خشنودی بسیاری در جهان شد. اما استقرار «سرمایه‌داری بازار آزاد» نه فقط انسان‌ها را آزاد نکرد بلکه به تشدید نابرابری‌ها انجامید. در این شرایط خلا عظیمی در تفکر درباره‌ی بدیل به وجود آمده است. انواع ناسیونالیسم‌های شوینستی و افکار قهقرایی به روی صحنه آمده و این در حالی است که جنبش توده‌ای عظیمی بر ضد جهانی شدن سرمایه و جنگ و تروریسم در بسیاری از نقاط جهان رشد کرده است.

اما درست در زمانی که درک انتقادی از نظام سرمایه‌داری نیازی بس فوری است، بخش‌های بزرگی از روشنفکران چپ به جای پروراندن، غنی کردن و پالودن مبانی مفهومی مورد نیاز از همه‌ی آنها دست شسته‌اند. «پست‌مارکسیسم» جای خود را به کیش پست‌مدرنیسم با اصول احتمالات، گسیختگی و ناهمگنی و دشمنی آن با هر

نوع مفهوم تمامیت، نظام، ساختار، فرایند و «روایت‌های بزرگ» داده است. پست‌مدرنیسم با ارائه‌ی تئوری نیچه مبنی بر ذاتی بودن «مبارزه برای قدرت» و تئوری‌های یک‌جانیه و خطرناک دیگری درباره‌ی «نسبیت‌گرایی فرهنگی» بدیلی را که هدفش خودتکاملی انسان و روابط نوین انسانی باشد، مردود دانسته است.

اگرچه آثار مارکس را بسیاری متعلق به دورانی سپری شده می‌دانند، اما در آغاز قرن بیست و یکم جان تازه‌ای یافته است. زیرا قدرت نقد او از نیروی مخرب سرمایه چیزی نیست که بتوان از آن چشم پوشید. نابرابری‌های بی‌سابقه‌ی کنونی در ثروت و قدرت همراه با تغییرات تکنولوژیکی گسترده و ویرانی‌های زیست‌محیطی و نیز انحصاری شدن و از هم گسیختگی اجتماعی بیش از پیش به این احساس دامن می‌زند که زمان بازگشت به مارکس فرا رسیده است. فرایندی که روح دیالکتیک را احضار می‌کند، همان واقعیتهایی که «مبشر و اثبات‌کننده‌ی» «مرگ» مارکس است یعنی همگانی شدن سرمایه که هر گوشه و کنار زمین و تمامی قلمروهای زندگی را به اشغال خود در می‌آورد، روشنفکران، فعالان سیاسی و دانشگاہیان را به بازنگری مجدد آنچه آثار مارکس برای زمانه‌ی ما در بر دارد، سوق داده است. این موضوع را در همه جا از گفتمان‌های ژورنالیستی درباره‌ی ضرورت رویارویی با «شیخ مارکس» تا تحلیل‌های تئوریک از انسجام نقد مارکسی از سرمایه‌داری جهانی شده می‌توان یافت.

با این همه، ویژگی عجیب در این بازگشت کنونی به مارکس، سکوت نسبی درباره‌ی هگل و دیالکتیک است. این رویکرد به رغم تأکید مارکس در سرمایه و آثار دیگرش بر این که روش او در بنیاد خویش دیالکتیکی بوده و دیالکتیک هگل برای او «خاستگاه هر نوع دیالکتیکی» است، تداوم داشته است. بحث‌های کنونی درباره‌ی هگل و مارکس غالباً به قطارهایی می‌مانند که در تاریکی شب از کنار هم می‌گذرند و به ندرت یکی به دیگری توجه می‌کند. در دورانی هستیم که دیگر کسی نمی‌داند تفکر دیالکتیکی چیست و چرا اساساً دیالکتیک پا به عرصه‌ی وجود گذاشت. اما در هر مرحله از تاریخ مارکسیسم، تئورسین‌هایی که ضرورت فرا رفتن از موانع به‌ظاهر لاینحلی را درک می‌کردند که جنبش رادیکال با آن مواجه بود، به هگل رجوع می‌کردند. لنین در ۱۹۱۴ هنگامی که قصد داشت به فروپاشی مارکسیسم رسمی در ابتدای جنگ جهانی اول واکنش نشان دهد، خود را وقف خواندن علم منطق هگل کرد. همین موضوع در مورد مکتب فرانکفورت و نئومارکسیست‌های فرانسوی در

دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ صادق است که در دورانی به هگل رو آوردند که فاشیسم و صعود استالینسم مشخصه آن است. به همین ترتیب در دهه‌ی ۱۹۵۰، در مواجهه با مبارزات آزادیبخش عصر پس از جنگ جهانی دوم، رایا دونایفسکایا (۱۹۱۰-۱۹۸۷) فلسفه‌ی انسان‌باوری مارکسیستی را با برخورد مستقیم با دیالکتیک هگلی تکامل داد.

زندگی و آثار دونایفسکایا بیانگر ترکیبی نادر از دخالتی پرشور در جنبش‌های رهایی و کندوکاو عمیق فلسفی است. او که در ۱۹۱۰ در اوکراین زاده شده بود، در نوجوانی به ایالات متحد مهاجرت کرد. در دهه‌ی ۱۹۲۰ در جنبش‌های رهایی‌بخش کارگری، سوسیالیستی و سپاهان شرکتی فعال داشت. از ۱۹۳۷ تا ۱۹۳۸ منشی لئون تروتسکی بود اما در زمان پیمان هیتلر-استالین در ۱۹۳۹ به دلیل مخالفت خود با دفاع تروتسکی از شوروی به عنوان جامعه‌ای «سوسیالیستی» از موضع او گسست و از پی آن تئوری سرمایه‌داری دولتی را پروراند. او استدلال می‌کرد که برنامه‌ی اقتصادی روزولت، آلمان هیتلری و به ویژه روسیه‌ی استالینی، بیانگر گونه‌های متفاوت مرحله‌ی جدیدی از سرمایه‌داری جهانی بودند که در آن بتواره‌پرستی برنامه‌ریزی دولتی در صدر اولویت‌ها بود. در ایالات متحد این مرحله شکلی دمکراتیک و در آلمان هیتلری و روسیه استالینی شکلی استبدادی داشت. در دهه‌ی ۱۹۴۰، رایا دونایفسکایا به ادامه‌ی پژوهش تئوری انتقادی خود از سرمایه‌داری دولتی و مباحثه با روشنفکران چپ ضداستالینیست در این زمینه و در مورد اهمیت بازگشت به فلسفه‌ی هگل پرداخت.

دونایفسکایا در دهه‌ی ۱۹۵۰ با بررسی مجدد شالوده‌های هگلی اندیشه‌ی مارکس دورنمای فلسفی جدیدی را تکامل داد که کمی بعد انسان‌باوری مارکسیستی نام گرفت. در همان دهه، مکاتباتی طولانی با هربرت مارکوزه، تئوریسین انتقادی، و کمی بعد با اریش فروم، دیگر عضو اندیشمند مکتب فرانکفورت، درباره‌ی دیالکتیک داشت. دونایفسکایا در اثر خود به نام *مارکسیسم و آزادی* (۱۹۵۸)، که مارکوزه بر آن پیشگفتاری انتقادی نوشته بود، نخستین ترجمه‌های انگلیسی خود از بخش‌های عمده‌ی دست‌نوشته‌های *اقتصادی و فلسفی* ۱۸۴۴ مارکس و خلاصه‌ای را که لنین درباره‌ی علم منطق هگل نوشته بود، در قسمت ضمیمه آورد. وی با بازاندیشی و بسط مفاهیم انسان‌باور مارکس در پرتو مبارزات کارگرانی که جزء

رهبری اتحادیه‌های کارگری نبودند، جنبش آزادی زنان، آمریکایی‌های آفریقایی تبار و جوانان از دهه‌ی ۱۹۵۰ تا دهه‌ی ۱۹۸۰، فلسفه‌ی زهائی را از طریق بازگشت مداوم به دیالکتیک هگلی بسط و تکامل داد. این امر از یک سو نقدی ریشه‌ای از مارکسیست‌های ضد هگلی مانند لویی آلتوسر را ایجاب می‌کرد و از سوی دیگر مستلزم نقدی مشفقانه اما با این همه منسجم از دیالکتیسیست‌های عمده که بسیاری‌شان مارکسیست‌های هگلی بودند، از جمله مارکوزه، گئورگ لوکاچ، کارل کرش و تئودور آدورنو بود. دونایفسکایا در بحث‌های بعدی خود از دیالکتیک، اهمیت خاصی به نوشته‌های تئورسیسین خلاق آفریقایی - کارائیبی، فرانسیس فانون، و انسان‌باوران مارکسیست ناراضی اروپای شرقی داد که در فلسفه و انقلاب (۱۹۷۳) قابل مشاهده است. وی در سومین اثر اساسی خود، رزا لوکزامبورگ، آزادی زنان و فلسفه‌ی انقلاب مارکس (۱۹۸۲) پس از پرداختن به اهمیت رزا لوکزامبورگ و جنبش آزادی زنان، به بررسی دست‌نوشته‌های قوم‌شناسی مارکس در رابطه با آزادی زن و جهان سوم پرداخت و شکاف عظیم میان دید «تک‌خطی» انگلس از تکامل انسان و دید دیالکتیکی مارکس را مورد بحث قرار داد.

مهم‌ترین دشواری در خواندن کتاب حاضر که پژوهشی است درباره‌ی رابطه‌ی فلسفه با انقلاب، همانا فصل اول می‌باشد که رایا دونایفسکایا در آن به بررسی فلسفه‌ی هگل می‌پردازد. بی‌تردید بسیاری از خوانندگان این بخش را دیرباب خواهند یافت. در این فصل با بررسی یک مقوله‌ی مرکزی دیالکتیک هگلی به نام منفیت مطلق سه اثر سترگ هگل یعنی پدیدارشناسی ذهن، علم منطق و فلسفه‌ی ذهن کندوکاو می‌شود. متأسفانه در زبان فارسی ما بیشتر به آثار ترجمه‌شده درباره‌ی هگل دسترسی داریم تا خود متون اصلی آنها^۱. هیچکدام از این سه کتاب عمده به زبان فارسی برگردانده نشده^۲ و در نتیجه اکثریت روشنفکران از آنچه هگل گفته اطلاع چندانی جز در زبان‌هایی اروپایی ندارند. به یاد داشته باشیم که خواندن آثار هگل

۱. از جمله می‌توان به فلسفه‌ی هگل اثر استیس با ترجمه‌ی دکتر حمید عنایت، درآمدی بر هگل اثر ژاک دونت با ترجمه‌ی زنده‌یاد محمدجعفر پوینده؛ هگل اثر پیتر سینگر با ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند؛ فلسفه‌ی هگل اثر لئو راوچ با ترجمه‌ی عبدالعلی دست‌غیب؛ در شناخت اندیشه‌ی هگل، اثر روزه‌گارودی با ترجمه‌ی باقر پرهام اشاره کرد.
۲. به استثنای پیشگفتار پدیدارشناسی ذهن که آقای دکتر محمود عبادیان ترجمه کرده‌اند.

حتی برای آلمانی‌ها نیز بسیار دشوار است و هگل هیچ چیز را بیش از این زننده نمی‌دانست که آسان‌پسند جلوه کند!

هگل نخستین اثر معروف خود^۳، پدیدارشناسی ذهن (۱۸۰۷) را تحت تاثیر تجربه‌ی انقلاب فرانسه نوشت. انقلابی که با پیام «آزادی، برابری، برادری» آغاز شد ولی به دوران وحشت انجامید. در بخش‌هایی از پدیدارشناسی ذهن مانند «آزادی و ترور مطلق»، مسئله‌ی عدم کفایت فلسفه‌ی روشنگری در مقابله با تضادهای دهشتناک درونی انقلاب فرانسه به روشنی بیان شده است. برخلاف نظر متداول که فلسفه‌ی هگل و دیالکتیک را به مفاهیم «تز، آنتی تز و سنتز» تقلیل داده است، این مقوله‌ها از آن هگل نبوده است. دیالکتیک هگل مقوله‌ی منفیت به معنای رشد بی‌وقفه‌ی ایده‌ی آزادی را ارائه می‌کند. این منفیت از مفهوم فراروی ریشه می‌گیرد که در آن مقوله‌ای منطقی، مقوله‌ای پیشین را نفی می‌کند اما محتوی آنرا درک و به مرحله‌ی بالاتری ارتقا می‌دهد. مارکس با وجود انتقاد شدیدش از فلسفه‌ی حق هگل و سازش او با دولت پروس، در «نقد دیالکتیک هگل» مقوله‌ی «دیالکتیک منفیت» را «اصلی‌جنبنده و زاینده» نامید. «هگل خودآفرینی آدمی را به عنوان یک فرایند در می‌یابد. عینیت‌یابی را به شکل عکس نقیض، به شکل برونی‌شدن و به شکل فرارفتن از این برونی‌شدن درک می‌کند... رابطه‌ی واقعی و فعال آدمی با خویشتن به عنوان موجود نوعی، یعنی به عنوان ذات انسانی، تنها به این دلیل ممکن است که آدمی عملاً تمام توانایی‌های نوع خویش را تولید می‌کند و این امر نیز بار دیگر فقط به مدد فعالیت جمعی انسان‌ها و در نتیجه‌ی تاریخ امکان‌پذیر است» (دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، کارل مارکس).

با تکیه بر این پیشش مارکس، دونایفسکایا در بازگشت خود به هگل بر مقوله‌ی «منفیت مطلق» یا «نفی دوم» تاکید کرد. در فلسفه‌ی هگل، «نفی اول» صرفاً بیانگر آن چیزی است که ضدش هستیم. اما «نفی دوم» یا «نفی مطلق» دارای محتوایی مثبت یا ایجابی و پرورش فراتر ایده‌ی آزادی است. برخلاف اکثر فیلسوفان مارکسیست و غیرمارکسیست که در مقوله‌ی «مطلق» هگل، «پایان تاریخ»، «پایان تضاد» یا «گریز از واقعیت» را می‌بینند، دونایفسکایا مدعی است که مقوله‌ی «نفی مطلق»، آغازی نوین

۳. هگل پیش از ۱۸۰۷ آثار دیگری دارد که به نوشته‌های آغازین یا نوشته‌های دوران سنا و برلین شهرت دارند از جمله System der sittlichkeit در ۱۸۰۲-۱۸۰۳ م.

و حاوی «منطقی است که از طریق آن انسان می‌تواند خود را آزاد کند». از نظر او این مفاهیم به بهترین و روشن‌ترین صورت در فصل‌های آخر آثار عمده‌ی هگل پرورانده شده‌اند: «دانش مطلق» در پدیدارشناسی ذهن (۱۸۰۷)، «آیده‌ی مطلق» در علم منطق (۱۸۱۲) و «ذهن مطلق» در فلسفه‌ی ذهن (۱۸۳۰).

در ترجمه‌ی کتاب حاضر، متن انگلیسی چاپ چهارم آن در سال ۲۰۰۳ (چاپ اول ۱۹۷۳، چاپ دوم ۱۹۸۲، چاپ سوم ۱۹۸۹)، انتشارات Lexington Books مرجع قرار گرفته است، با این تفاوت که در ترجمه‌ی حاضر مقدمه‌ی نویسنده به چاپ سوم به پایان فصل سوم منتقل شده است. به نظر ما این مقدمه که حاوی نظرات جدیدتر و انتقادی‌تر نویسنده درباره‌ی لنین و هگل می‌باشد، پس از مطالعه‌ی بخش اول کتاب قابل‌فهم‌تر است. اکثر اوقات به‌خصوص در ترجمه‌ی نقل‌قول‌ها از آثار هگل به چاپ آلمانی فلسفه و انقلاب در ۱۹۸۱ توسط Europa Verlag رجوع کرده‌ایم. تمامی زیرنویس‌ها از خود نویسنده است مگر در مواردی که با «م» مشخص شده که توضیحات تکمیلی مترجمان است. در خود متن نیز تمامی مطالب داخل کروشه از آن نویسنده است جز در مواردی که با «م» مشخص شده است.

در پایان از خانم آذر آکنده‌کوهی که با مقابله و ویرایش متن، آنرا روانتر و زیباتر ساختند و همچنین از همکاری و کمک‌های افراد زیر صمیمانه سپاسگزاریم: کامران آفاری، ژانت آفاری، کوین آندرسون، پیتر هیودیس، تورج حاجی مرادی. امیدواریم خوانندگان ما را از نظرات خویش بی‌نصیب نگذارند.^۴

مترجمان

بهمن ۱۳۸۲

۴. در تهیه‌ی این مقدمه از کتاب‌ها و مقالات زیر استفاده شده است:

1. Peter Hudis and Kevin Anderson, "Raya Dunayevskaya's Concept of Dialectic" in *The Power of Negativity: selected Writings on the Dialectic in Hegel and Marx by Raya Dunayevskaya*, Lanham: Lexington Books, 2002
2. Ellen Mieksins Wood, *Democracy against Capitalism: Renewing Historical Materialism*, Cambridge University Press, May 1995
3. Raya Dunayevskaya, *Marxism & Freedom*, Humanities books, 2000
۴. نظریه‌ی رمان اثر گئورگ لوکاج، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، انتشارات قسه، تهران ۱۳۸۰.

... ..

... ..

... ..

...

... ..

فهرست

- ۲۳ پیشگفتار بر چاپ سوم (۱۹۸۹) از لویی دوپره
۳۱ پیشگفتار بر چاپ آلمانی (۱۹۸۱) از اریش فروم
۳۳ مقدمه‌ی ۱۹۷۳
۳۹ مقدمه‌ی ۱۹۸۲

بخش اول. چرا هگل؟ چرا اکنون؟

- فصل اول: منفیت مطلق به عنوان آغازگاهی جدید
۴۹ حرکت بی‌وقفه‌ی ایده‌ها و تاریخ
۵۴ الف: پدیدارشناسی ذهن یا تجارب آگاهی
۶۸ ب: علم منطق یا رویکردها به عینیت
۸۶ ج: فلسفه‌ی ذهن: حرکتی از عمل؟

فصل دوم: قاره‌ی جدید اندیشه

- ماتریالیسم تاریخی مارکس
۱۰۱ و جدایی‌ناپذیری آن از دیالکتیک هگلی
۱۰۶ الف: دهه‌ی ۱۸۴۰: زایش ماتریالیسم تاریخی
۱۱۸ ب: دهه‌ی ۱۸۵۰: گروندرریسه، آن زمان و اکنون
۱۲۳ ۱. «دوران‌های پیش‌رونده‌ی صورت‌بندی‌های اجتماعی»
۱۲۸ ۲. «دستگاه خودکار» و کارگر
۱۳۷ ج: ماجراهای کالا به عنوان بتواره

فصل سوم: شوک ناشی از بازشناسی و دوگانگی فلسفی لنین ۱۵۹

مقدمه بر چاپ سوم: اندیشه‌های جدید درباره‌ی

۱۹۱ دیالکتیک سازمان و فلسفه

۲۰۱ بخش دوم: بدیل‌ها

مقدمه: در آستانه‌ی جنگ جهانی دوم

۲۰۳ رکود در اقتصاد و در اندیشه

۲۰۹ فصل چهارم: لئون تروتسکی در مقام تئوریسین

۲۱۱ الف: تئوری انقلاب مداوم

ب: ماهیت اقتصاد روسیه یا تبدیل یک

۲۲۱ امر خاص ثابت به یک امر عام جدید

۲۲۹ ج: رهبری، رهبری

۲۳۵ فصل پنجم: اندیشه‌ی مائو تسه‌دون

۲۳۶ الف: گسست‌ها و تداوم‌ها

۲۳۶ ۱. کشمکش چین-شوروی

۲. سال تعیین‌کننده ۱۹۶۵ و «انقلاب

۲۴۰ فرهنگ کبیر پرولتری» ۱۹۶۶-۱۹۶۹

۲۴۷ ب: از تضاد به تضاد در تضاد

۲۵۴ ج: بیگانگی و انقلاب

۲۵۵ ۱. مصاحبه در هنگ‌کنگ

۲۶۲ ۲. سنگ وو-لین: چالش چپ

فصل ششم: ژان پل سارتر

۲۷۵ غریبه‌ای مشاهده‌گر

۲۷۹ الف: «اروش پیش‌رونده - پس‌رونده»

۲۸۶ ب : دیالکتیک و بتواره

بخش سوم: واقعیت اقتصادی و دیالکتیک آزادی ۳۰۳

۳۰۵ فصل هفتم: انقلاب‌های آفریقایی و اقتصاد جهانی

۳۱۵ الف: استعمار نو و تمامیت بحران جهانی

۳۳۰ ب : مناسبات جدید انسانی یا داستان غم‌انگیز بیافرا

۳۴۰ فصل هشتم: سرمایه‌داری دولتی و قیام‌های اروپای شرقی

۳۴۴ الف: حرکت برخاسته از عمل، خود شکلی از تئوری است

۳۴۹ ب : تئوری و تئوری

۳۶۰ ج : بار دیگر پراکسیس و جستجو برای جهان‌شمولی

۳۶۵ فصل نهم: شور و شوق‌های تازه و نیروهای جدید

بُعد سیاه، جوانانِ ضد‌جنگ ویتنام،

کارگرانِ خارج از قشر رهبری اتحادیه‌ها و آزادی زنان

۳۹۵ کتاب‌شناسی انتخابی

۴۱۳ واژه‌نامه‌ی انگلیسی به فارسی

... هنگامی که شکل تنگ و محدود بورژوازی کنار گذاشته شود، ثروت چه چیزی است جز جهان شمولیِ نیازها، توانایی‌ها، لذت‌ها و نیروهای تولیدی افراد که در مبادله‌ای همگانی تولید می‌شود؟ چه چیزی است جز تکامل همه‌جانبه‌ی کنترل انسان بر نیروهای طبیعت، چه طبیعت خویش و آنچه اصطلاحاً «طبیعت» نامیده می‌شود؟ چه چیزی است جز بسط مطلق گرایشات خلاقانه‌ی انسان، بدون کوچک‌ترین پیش‌شرطی جز تکامل تاریخیِ پیشین که تمامیت این تکامل را - یعنی تکامل کلی نیروهای انسانی - به معنای دقیق کلمه که با هیچ ملاک و معیار مرسوم‌ی سنجش‌پذیر نیست - به غایتی در خود تبدیل می‌کند؟ چه چیزی است جز وضعیتی که در آن آدمی خود را به هیچ شکل تعیین‌شده بازتولید نمی‌کند و تنها تمامیت خود را می‌آفریند و در جستجوی آن نیست که همان بماند که گذشته بدان شکل داده است بلکه در حرکت مطلق برای شدن است؟

کارل مارکس، گروندریسه

● پیشگفتار بر چاپ سوم (۱۹۸۹)

لویی دوپره*

کتاب کنونی، چاپ جدیدِ تئوریک‌ترین اثر رایا دونا یفسکایا است. در این کتاب، سوسیالیست روسی - آمریکایی کوشیده است تا مارکس را از قید تفاسیری آزاد سازد که به نام نظام‌هایی که با انقلاب‌های سیاسی تثبیت یافته‌اند، اهمیت انقلابی فلسفه‌ای را محدود می‌کنند که در پس تئوری او وجود دارد. نویسنده مدعی است که چنین فلسفه‌ای، از ابتدا تا انتها، منطقِ هگل است. حزب کمونیست مستقر در مسکو در همان اوایل قرن حاضر که لوکاچ و کرش قرائتِ هگلیِ مشابهی را ارائه کرده بودند، چنین تفسیر چپ‌گرایانه‌ای را رد کرده بود. با این همه تفاوتی چشمگیر دیدگاه رایا دونا یفسکایا را از این مواضع قدیمی تر جدا می‌کند. تفاسیر لوکاچ و کرش تاثیر انقلابی فلسفه‌ی هگل را به نظم اجتماعی - اقتصادی محدود می‌کردند. دونا یفسکایا کل رهایی انسان را نه تنها از پلشتی‌های جامعه‌ی سرمایه‌داری بلکه به همان اندازه از سرمایه‌داری دولتی ستمگرانه‌ی حکومت‌های کمونیستی مستقر هدف قرار داده است. وی در تئوری مبارزه‌ی طبقاتی خود موضوعات متنوعی چون فمینیسم، آزادی سیاهان و حتی ناسیونالیسم جدید کشورهای جهان سوم را مطرح می‌کند. این تئوری در جنبشی به عمل بدل شد که «انسان‌باوری مارکسیستی» (Marxist Humanism) نام گرفت.

پیش‌تر، مفسران دیگری از جمله شاف، فروم و مجموعه‌ی متنوعی از اگزیستانسیالیست‌های فرانسوی این عنوان را از آن خود کرده بودند. آنان تقریباً فقط

* Louis Dupré، رییس سابق انجمن هگل آمریکا، استاد فلسفه مذهب در دانشگاه یل (Yale) و مؤلف کتاب‌های متعددی از جمله مبانی فلسفی مارکسیسم و نقد اجتماعی مارکس

به آثار جوانیِ مارکس، به ویژه دست‌نوشته‌های پاریس ۱۸۴۴* که مفهوم بیگانگی انسان را بررسی کرده بود، توجه می‌کردند. بدین‌سان با جدا کردنِ مارکس جوان از مارکس دوران پختگی در آثار اولیه و بعدی او گسستی را به وجود آوردند (همان coupure معروف آلتوسر)؛ این گسست با چرخش به آثار بعدی مارکس، به تفسیری ضدانسانی انجامید که مشخصه‌ی ساختارگرایان چپ بود. رایا دونايفسکایا نیز خاستگاه دیدگاه انسان‌باورِ مارکس را در دست‌نوشته‌های پاریس می‌جوید (وی برای نخستین بار دو مقاله‌ی «مالکیت خصوصی و کمونیسم» و «نقد دیالکتیک هگلی» را از دست‌نوشته‌ها به انگلیسی ترجمه کرد). اما او در این دست‌نوشته‌ها کلید قرائت کل آثار مارکس را یافت. چنان‌که در کتاب *مارکسیسم و آزادی* خود (ص. ۵۹) دغدغه‌ی نهایی مارکس را نه کمونیسم که انسان‌باوری عنوان می‌کند. مگر خود مارکس به شدت از «کمونیسم خام و بدون اندیشه» دقیقاً به دلیل صرف توجه به ساختارهای اجتماعی-اقتصادی نادیده گرفتن فرد انتقاد نکرده بود؟ تأکید یکجانبه بر موضوع مالکیت تنها موجب انحراف از وظیفه‌ای بنیادی تر یعنی ساختن جامعه‌ی راستین انسانی می‌شود. شناخت دیگری که دونايفسکایا از آثار اولیه بر گرفت، تاثیر قاطع دیالکتیکِ هگل بر مارکس در دوران پختگی اش بود. نویسنده تأکید می‌کند که این دیالکتیک روشی نیست که در فعالیت انقلابی «به کار گرفته شود». این دیالکتیک عصاره‌ی آن فعالیت است. برخلاف موضع دُکترینِ حزب حاکم، دیالکتیک انقلاب با تثبیت یک نظام سیاسی و اجتماعی ویژه به هنگام برچیده شدن ساختارهای سرمایه‌داری از حرکت باز نمی‌ایستد. دونايفسکایا با خواندن آثار مارکس چنین برداشت می‌کند که دیالکتیکِ سوژه‌ی انسانی، فراتر از هر تغییر اجتماعی-اقتصادی به سوی انقلابی مداوم در حال حرکت است.

ما الگویی از اندیشه را می‌شناسیم که «انسان‌باورهای» مارکسیستی چون فروم و مارکوزه مطرح کرده‌اند. اما با اینکه تفسیرهای آنها بر دست‌نوشته‌های پاریس متکی است، تفسیر دونايفسکایا نقطه ثقل خود را در سرمایه‌جست‌وجو می‌کند. قرائت انسان‌باور و هگلی دونايفسکایا از باصلابت‌ترین اثر مارکس در درک ما از تئوری

* این کتاب با عنوان *دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴* توسط انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۷۷، مترجم حسن مرتضوی انتشار یافته است. - م.

مارکسیستی سهم بسیار چشمگیری دارد. از این رهگذر، دفترچه‌های فلسفی لنین برای دونایفسکایا نقش راهنمایی مقدماتی را داشت، اما به هیچوجه آنرا کلام آخر نمی‌دانست. وی از آنها آموخت که چگونه نفی دیالکتیکی بیانگر روش و اهداف انقلاب اجتماعی است که در اثر مارکس توصیف شده بود. با این همه، سرانجام حتی لنین هم از فهم کامل اهمیت کشف خویش ناتوان ماند و معنای آنرا تقریباً یکسره به ساختارهای اجتماعی-اقتصادی محدود کرد. تا زمانی که دیالکتیکی مارکسیستی با جنبشی که ذات سوژه‌ی انسانی‌اش است پیوند نیابد، به ناگزیر اما به طرز نامنسجمی، در این یا آن ساختار ویژه‌ی پسامرایه‌داری متوقف خواهد شد.

رایا دونایفسکایا در دوران اولیه‌ی فعالیت خود نارسایی چنین انقلاب محدود و از نظر دیالکتیکی ناکافی را برای رهایی کل انسان‌ها نشان داد. در حقیقت، او مدعی است که این انقلاب فقط به شکل جدیدی از سرمایه‌داری یعنی سرمایه‌داری دولتی می‌انجامد. همانطور که در کتاب مارکسیسم و آزادی نشان داد، مشخصه‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری نه تولید بی‌برنامه و مالکیت چندگانه بلکه کار بیگانه‌شده است. آنچه آشکارا در رژیم‌های کمونیستی دوران ما به تداوم خود ادامه می‌دهد این است که کار سوسیالیستی در این نظام‌ها کمتر از سرمایه‌داری «بیگانه‌شده» نیستند. آنچه مارکس در ارتباط با بتواره‌پرستی کالاها (fetishism of commodities) مطرح کرده بود نه سوءاستفاده‌ی خاص اقتصادی بلکه سلطه‌ی کار بیجان بر کار زنده است. در کشورهای کمونیستی بتواره‌پرستی دولت جایگزین بتواره‌پرستی پیشین کالاها شده است. (در مورد نقد دونایفسکایا از سرمایه‌داری دولتی، خاطرات دقیق کوین آندرسون را با عنوان «رایا دونایفسکایا، ۱۹۱۰ تا ۱۹۸۷، اقتصاددان و فیلسوف مارکسیست» در مجله‌ی بررسی اقتصاد سیاسی رادیکال (*Review of Radical Political Economics*), ۱۹۸۸ توصیه می‌کنم). البته اثبات این تز در مورد روسیه‌ی استالینیست کار دشواری نبود. اما همین تز در مورد مفهوم به ظاهر منسجم‌تر انقلاب «مداوم» تروتسکی و پیکار «بی‌وقفه»ی مائو نیز کاربرد داشت. در فصلی روشنگرانه و به شدت نقادانه در مورد تروتسکی، منشی سابق او (در دهه‌ی ۱۹۳۰) نشان می‌دهد که چگونه این انقلابی روسی حتی در دوران تبعیدش هرگز نتوانست از مفهوم سرمایه‌داری دولتی فراتر رود. دیالکتیک هگلی برای تروتسکی اصلی عینی

و تک معنا بود که می‌بایست با اوضاع و احوال اجتماعی تطبیق می‌یافت، اما با این همه هرگز از ساختار انتزاعی‌اش خارج نشد. مائو نیز انقلاب را همواره صرفاً در قالب جنبشی می‌دید که هدف آن با افزایش تولید، دستیابی به بالاترین سطح سرمایه‌داری دولتی بود.

لنین دست‌کم در دفترچه‌های فلسفی خود تا حدی ماهیت ذهنی و بنابراین همواره در حال تغییر دیالکتیک انقلابی را درک کرد. وی هنگامی که نخستین فصل سرمایه را در پرتو منطق هگل از نو خواند، پی برد که دیالکتیک فقط یک طرح‌واره‌ی عینی نیست که به طرز قطعی ساخته و پرداخته و سپس «به کار بسته شده» و با موقعیت‌های گوناگون سازگار می‌شود. سوژه‌ی انسانی در جریان پراکسیس خود پیوسته دیالکتیک انقلابی‌اش را از نو ابداع می‌کند. دونایفسکایا اعتقاد دارد: دیالکتیک باید «در خود و برای خود تبیین شود» نه اینکه «روش اندیشه» تلقی شود، یعنی آنگونه که حتی رزا لوکزامبورگ (و در حقیقت خود مارکس یک‌بار در یادداشتی به انگلس) ادعا کرده بود. از نظر دونایفسکایا ماتریالیسم تاریخی عبارت از «خودتعیینی ایده» است (رزا لوکزامبورگ، *آزادی زنان و فلسفه‌ی انقلاب مارکس*، ۱۹۸۲، ص. ۱۲۵). همین‌گذار از تئوری به عمل بیانگر حرکتی فلسفی است و نه وانهادن فلسفه. مگر خود مارکس جوان نوشته بود که «عمل فلسفه خود تئوریک است. نقدی است که وجود فردی را در برابر ذات و فعلیت خاص را در مقابل ایده می‌سنجد»؟ موضع مارکس از نظر تفسیرگر رادیکال او هرگز تغییر نکرد. انتشار یادداشت‌های مقدماتی برای سرمایه (به اصطلاح *گروندریسه*)^۳ نشان داد که ساختار استدلالی این اثر تا چه حد وام‌دار منطق هگل است.

شاید برداشت دونایفسکایا تا حدی مبتنی بر قرائت‌گزینشی متون مارکس باشد. با این همه گویی تأثیر پایدار هگل انکارناشدنی است. وی این موضوع را با تحلیل آموزنده‌ی خود از نخستین فصل سرمایه در آخرین اثرش، *رزا لوکزامبورگ*، تأیید می‌کند. تردید دارم که پس از ژان هیپولیت مفسر دیگری بهتر از دونایفسکایا در قرائت هگلی سرمایه موفق شده باشد. تئوری مارکس نیز «تقلیدی» از دکتورین هگلی

* این کتاب با عنوان *گروندریسه*، مبنای نقد اقتصاد سیاسی با ترجمه‌ی باقر پرهام و احمد تدین، انتشارات آگاه، تهران بهار ۱۳۶۳ در دو جلد منتشر شده است. - م.

«مفهوم» (بنا به ادعای لنین) نیست. درست بر عکس! تئوری مارکس در اساس با مقاصد هگل مخالف و در حقیقت بنیاد نوع جدیدی از دیالکتیک هگلی است. دانشجویان هگل شاید مایل به پذیرش ادعای نویسنده نباشند که مارکس دیالکتیکی را «تعمیق بخشید» و درونی کرد که هگل منحصرأ به قلمرو شناختی محدود کرده بود. برابر دانستن پراکسیس انقلابی با «ایده‌ی مطلق» در دیدگاه دونایفسکایا موضوعی سؤال برانگیز است. خود هگل نظم عملی را با روح عینی معادل می‌دانست که به روح مطلق می‌انجامد اما با آن یکی نبود. رایا دونایفسکایا همانند تمام مارکسیست‌ها از اولویت نهایی پراکسیس بر تئوری دفاع می‌کند، موضعی که قاطعانه آنها را از سنت هگلی و تقریباً یکسره غربی جدا می‌کند. تز آنها، نه به تفسیری متفاوت بلکه به دگرگونی رادیکال می‌انجامد.

با این همه، فلسفه و انقلاب آشکارا نشان می‌دهد که چگونه این بحث‌های به‌ظاهر انتزاعی درباره‌ی معنای نهایی دیالکتیک مستقیماً به موضوعات مشخص مربوط می‌شوند. تز دونایفسکایا، او را برانگیخت تا ماهنامه‌ای را برای کارگران سوسیالیست انتشار دهد. همانطور که خود وی در مقدمه‌ی جدیدش به چاپ مجدد دانشگاه کلمبیا از کتاب مارکسیسم و آزادی (۱۹۵۸، ۱۹۸۹) بیان کرده است: «مفهوم درهم‌آمیختگی تئوری و عمل، بیانگر پرهیز ما از چاپ مقالات نظری در مجلات صرفاً تئوریک است. نکته‌ی موردنظر ما این بود که روشن‌فکر نباید فقط مطالعه کند بلکه باید برای روزنامه‌ای کارگری مانند اخبار و نامه‌ها (News & Letters) مطلب بنویسد». در کتاب حاضر، این نظر او را به آن جا سوق داد تا شورش‌های گوناگون دهه‌های اخیر در اروپای شرقی را از نگاه انسان‌باور دیالکتیکی خود تفسیر کند: مجارستان، آلمان شرقی، چکسلواکی و لهستان که همگی بیانگر تمایل یکسان به رهایی و فرارفتن از دولت سوسیالیستی موجود و حتی ضدیت با آن بودند. چنین دولتی شکست خورد زیرا در ساختار آن گرایش لگام‌گسیخته‌ای برای سرکوب نیروهای آزادی وجود داشت که جنبش سوسیالیستی در آغاز رها ساخته بود. مارکس در چنین روایتی به فراسوی کمونیسم اشاره دارد. نفی در نفی، یعنی اهرم هگلی انقلابات مارکسیستی، نخستین چیزی بود که مارکسیسم عینی احزاب کمونیستی حاکم خواهان نابودی‌اش بود. «روس‌ها بیش از هر چیز دقیقاً از آنچه در

مجارستان ۱۹۵۶ فوران کرد در هراس هستند. در تمام تغییرات پس از آن دوره، هیچ چیز حقیقتاً بنیادی دگرگون نشده است. این موضوع روشن تر از هر چیز در این واقعیت پیداست که دولت تک‌حزبی همچنان تمام قدرت را در اختیار دارد» (رایا دونایفسکایا در مجله‌ی پراکسیس بین‌المللی (Praxis International)، ۸ اکتبر ۱۹۸۸، ص. ۳۶۶).

انسان‌باوری پیگیرِ مارکس شاید با تأکید خاصی که در دورانِ پختگی برای تئوری اقتصادی قائل می‌شد، به سادگی پنهان شود. رایا دونایفسکایا برای مقابله با این گرایش، در سال‌های اخیر بیش از پیش به بررسی مارکس از جوامع پیشاسرمایه‌داری که در یادداشت‌های قوم‌شناسی او منعکس است و در واپسین سال‌های زندگی‌اش نوشته بود، توجه نشان داد. برخلاف انگلس (منشأ خانواده^۳)، مارکس این جوامع را نه مراحل مقدماتی به سوی فرهنگ سرمایه‌داری بلکه هسته‌های مستقلِ تکامل دیالکتیکی می‌داند. «مارکس برخلاف انگلس شتابی نداشت تا با تعمیم‌های ساده‌ای اعلام کند که آینده "مرحله‌ای بالاتر از کمونیسم بدوی است"» (رزا لوکزامبورگ، ص. ۱۸۶). تنوع تکاملِ دیالکتیکی، هر نوع امیدی را برای چیره شدن بر بیگانگی انسان صرفاً از طریق تغییر شکل مالکیت، باطل کرده است.

با این همه، صرف‌نظر از هرگونه داوری، در پایان کتابِ فلسفه و انقلاب خواننده بی‌گمان از دشواری‌های موجود در تفسیرهای سنتی درباره‌ی تئوری مارکس آگاه خواهد شد و این موضوع نه تنها درباره‌ی ماتریالیسم دیالکتیکِ رسمی بلکه حتی در مورد تفاسیر دیالکتیکی اصیل‌تری از ماتریالیسم تاریخی نیز مصداق دارد. و از این پس برای یافتن یک قرائت فلسفی راستین نیازی نیست که خود را به آثار اولیه‌ی مارکس محدود کنیم. رایا دونایفسکایا کیفیت ناآرام، بی‌قرار و ذاتاً دیالکتیکی اندیشه‌ی مارکس را از نظام‌سازی بی‌روح مارکسیسم رسمی و نیز «لغو» فلسفه توسط مرشدانش، لنین و تروتسکی، بر مبنای قطعاتی در آثار خود مارکس، احیا کرده است. از این رهگذر، وی به سرزنده‌ترین و مستقل‌ترین تئوریسین چپ افراطی در مارکسیسم معاصر تبدیل شده است. تفسیر او علاوه بر نمایش بیش‌نافذ و

* این کتاب با عنوان منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت با ترجمه‌ی خسرو پاسا، انتشارات جامی، تهران ۱۳۸۰، انتشار یافته است. - م.

خلاقانه‌ی او، بازتاب کنجکاوی پر شور و شوقش است. اکنون پس از سال‌ها لذت از آشنایی یکسره «دیالکتیکی» با رایا دونایفسکایا، هوشیاری چشمگیر او نسبت به موج‌ها و جریان‌های اجتماعی، تاریخی و فکری زمانه‌اش را ویژگی اصلی ذهن بسیار خلاق و متفکر او می‌دانم.

● پیشگفتار بر چاپ آلمانی (۱۹۸۱)

اریش فروم

کمتر نظام فکری مانند نظام اندیشگی کارل مارکس، کژدیسسه و گاه حتی به ضد خود بدل شده است. ژوزف شوپتر، اقتصاددان سیاسی برجسته و محافظه کار، یکبار این کژدیسگی را با مقایسه‌ای فرضی چنین بیان کرد: اگر کسی قاره‌ی اروپا را در زمان تفتیش عقاید کشف و گمان می‌کرد که تفتیش عقاید بازتاب روح انجیل است از خود رفتار کسانی را نشان می‌داد که معتقدند کمونیسم شوروی بازتاب افکار مارکس است.

اگر این کژدیسگی فقط در میان مخالفان مارکسیسم دیده می‌شد، تعجبی نداشت. اما شگفتا که این موضوع از «طرفداران» او نشأت گرفته است که می‌کوشند بقیه‌ی جهان را نیز متقاعد کنند که ایدئولوژی‌شان بیانگر آرا و اندیشه‌های مارکس است. بدین سان، تبلیغات شوروی در آمریکای شمالی و اروپا چنان موثر بوده که افراد نه تنها اعتقاد دارند نظام شوروی تحقق سوسیالیسم است بلکه به جای شکل بوروکراتیک ارتجاعی سرمایه‌داری دولتی با دولتی انقلابی مواجه هستند که هدف آن انقلاب جهانی است.

تنها زمانی می‌توان اندیشه‌های مارکس را درک کرد که دست‌کم بنیادهای فلسفه‌ی هگل را بشناسیم. اما تعداد بسیار اندکی با این بنیادها حتی به صورت تقریبی آشنا هستند و در بهترین حالت چند جمله‌ی شعارگونه را جایگزین شناختی راستین کرده‌اند. و حال وضعیت پیروان مارکس چگونه است، آنان که به نام او سخن می‌گویند و ادعای قابل تأمل تری از استالین دارند، کسانی مانند لنین، تروتسکی، مائو یا حتی «غریبه‌ای» چون سارتر؟ آنان نیز کمک زیادی به درک عینی این موضوع

نکرده‌اند؛ بخش بیشتر آنچه درباره‌ی این موضوع نوشته شده متناسب با نظرات سیاسی مؤلف آن جانبدارانه است.

تمامی اینها به این نتیجه‌گیری می‌انجامد که امروزه افرادی که خواهان آشنایی با تئوری‌هایی هستند که بخش بزرگی از جهان را تحت تأثیر خود قرار داده، در رسیدن به یک تصویر درست با دشواری‌های فراوانی روبرویند.

رایا دونایفسکایا به گونه‌ای استثنایی دارای شایستگی لازم برای پر کردن این شکاف در شناخت ما است. این شایستگی نه تنها از شناخت و توانایی او — ویژگی‌های بس نادر اما نه بی‌همتا — در این حوزه بلکه حتی از عینیت خلل‌ناپذیر او که مشخصه‌ی هر دانش پژوهی هست یا باید باشد سرچشمه نمی‌گیرد. بلکه نادرتر از همه این واقعیت است که وی این عینیت را در وجود خویش با نگرش سیاسی پرشوری درهم آمیخته و در همان حال این شور و اشتیاق نه غیرعقلانی است و نه متعصبانه. اما شاید مهم‌ترین عامل، همانا اعتقادِ راسخ نویسنده به این موضوع است که سوسیالیسم و آزادی به نحو تفکیک‌ناپذیری وحدت دارند و بدون یکدیگر نمی‌توانند وجود داشته باشند. او انسان‌باوری است رادیکال که عمیقاً معتقد است رفاه و بهبودی تمامی انسان‌ها می‌تواند از طریق یک انسان‌باوری جدید و بدون از دست دادن آزادی فردی تحقق یابد.

بحث درباره‌ی انقلاب‌های آفریقایی، شورش‌های اروپای شرقی، جنبش جوانان و جنبش آزادی زنان به این کتاب غنای بیشتری بخشیده است.

این کتاب را از صمیم قلب به تمام کسانی توصیه می‌کنم که جداً به نیروهای دست‌اندرکار شکل دادن یا دفرمه کردن حال و آینده علاقه‌مند هستند.

● مقدمه‌ی ۱۹۷۳

از آنجا که دگرگونی واقعیت موضوع مرکزی دیالکتیک هگلی است، در تمام دوران‌های بحرانی و گذار، هر بار که نقطه‌عطف تاریخی جدیدی فرا می‌رسد، هنگامی که پایه‌های جامعه‌ی مستقر تضعیف و بنیادی برای نظم اجتماعی جدیدی برپا می‌شود، فلسفه‌ی هگل دوباره و از نو تجدیدحیات می‌یابد. این واقعیت که در سال ۱۹۷۰ شمار چشمگیری از تحقیقات درباره‌ی هگل و ترجمه‌ی آثار او انتشار یافت و کنگره‌های هگل برپا و هم‌زمان از لنین به عنوان فیلسوف تجلیل شد، شاید اتفاق محض باشد: آن سال دویستمین سالگرد تولد هگل و صدمین سالگرد تولد لنین بود. با این همه، بحران فراگیر جهانی واقعیتی است خشن: بحران‌های اقتصادی، سیاسی، نژادی، آموزشی، فلسفی و اجتماعی. هیچ جنبه‌ای از زندگی، از جمله زندان‌ها، نیست که زیر بار این بحران‌ها و ضد مطلق آن در اندیشه کمر خم نکرده باشد. عطشی سیری‌ناپذیر برای دستیابی به فلسفه‌ی رهایی فوران کرده است. شاید فقط تنی چند از اساتید فلسفه با نویسنده‌ی *Soledad Brother*^۱ که در سال

* نام کتاب جورج جکسون (۱۹۴۱ - ۱۹۷۱) که شامل نامه‌های زندانش است. وی از رهبران جنبش سیاهان بود که ابتدا به جرم دزدی از یک پمپ بنزین به زندان محکوم شد. در زندان به مارکسیسم گروید و به یکی از رهبران جنبش رادیکال سیاهان و عامل جذب نیرو برای سازمان پلنگان سیاه تبدیل شد. انتشار نامه‌های زندان معروفیت زیادی برای وی به همراه داشت و پس از آنکه وی و دو تن از هم‌بندانش متهم به قتل یکی از نگهبانان زندان شدند، در محاکمه‌ای معروف به برادران سولداد (نام زندان جورج جکسون) مشهور شدند. جورج جکسون در ۲۱ اوت ۱۹۷۱ بنا به ادعای مقامات زندان ایالتی سان‌کوئنتین کالیفرنیا هنگام فرار کشته شد. بعدها دو متهم دیگر تبرئه شدند. — م.

۱۹۷۱ کشته شد، احساس همبستگی نشان داده باشند. اما آنچه عمیقاً ریشه‌دار است، بُعد آزادی سیاهان در «منفیّت مطلق» (Absolute Negativity)، در تمایل به آغازی جدید از طریق رفع «قیاسی» (sylogistic) بیگانگی است که باعث می‌شود کشف دیالکتیک آزادی توسط جورج جکسون در آن مکان دوزخی، زندان سان‌کوئنتین، را به هیچ‌وجه نتوان امری «اتفاقی» یا تقلیل فلسفه از سوی پلنگان سیاه^۵ به شعار مائوئیسم سیاسی یعنی «قدرت از لوله‌ی تفنگ بیرون می‌آید» دانست. خود هگل نیز در نقطه‌عطفی در تاریخ جهان زندگی کرده بود: تسخیر باستیل و انقلاب کبیر فرانسه که چه در اندیشه و چه در آزادی مردم افق جدیدی را گشود. به دلیلی شایسته و بایسته دیالکتیک هگلی را «جبر انقلاب» نامیده‌اند.

درست است که چنین علاقه‌ی عمومی و گسترده‌ای به هگل (چه در دورافتاده‌ترین گوشه و کنارها و چه در کلان‌شهرهای جهان) و امدمار مارکس، لنین و مائو است. همچنین درست است که «شور و شوق‌های جدید و نیروهای تازه» – جنبش‌های طرفدار آزادی سیاهان و زنان، جوانان ضدجنگ، کارگران خارج از قشر رهبری اتحادیه‌ها که می‌کوشند فلسفه و انقلاب را با هم وحدت بخشند یعنی وحدتی که بدون آن نمی‌توان «نظام» را از ریشه برکنند و خلاقیت آدمی را آزاد کرد – عامل امروزی بودن انسان‌باوری مارکس است. با این همه، چنان‌که بعداً خواهیم دید، حقیقت ندارد که این جمعیت علاقه‌مند با این تفسیرها درجا زده و زحمت مطالعه‌ی چیزی را از هگل به خود نداده‌اند.

مارکس، کاشفِ یک قاره‌ی تماماً جدید در اندیشه یعنی ماتریالیسم تاریخی، فلسفه‌ی رهایی خود را بر بنیان پراکسیس پرولتاریا و نیز دیالکتیک هگل استوار ساخت. با آغاز جنگ جهانی اول و فروپاشی تکان‌دهنده‌ی سوسیال‌دمکراسی معظم آلمان، لنین کشش ناگهانی به دیالکتیک هگلی را در خود احساس کرد؛ این در حالی بود که سخت در حال جستجو برای یافتن یک «مفهوم کلی مشخص» (concrete universal) بود، مفهومی از کلیت مردم یعنی «فرد به فرد انسان‌ها» – هر مرد و زن و کودک – که سرمایه‌داری را سرنگون و جامعه‌ای یکسره جدید را برقرار می‌سازد.

* Black Panthers سازمانی برای دفاع از حقوق سیاهان که در سال ۱۹۶۹ تشکیل شد و به مبارزه‌ی مسلحانه اعتقاد داشت. – م.

عیبیت عطش کنونی برای تئوری، مرا بر آن داشته است تا از دیدگاه نیازهای امروز به تحلیل مارکس از «جستجوی [پرولتاریایی] برای جهان‌شمولی» و نیز «در خودبودگی» (in-itselfness) مطلق‌های هگل بنگرم. در حالی‌که این «مطلق‌ها» معمولاً به عنوان «غایت‌ها» به گونه‌ای تحلیل می‌شوند که گویا منفیت مطلق در ذات آنها نیست، نویسنده‌ی حاضر آنها را آغازگاه‌های جدیدی برمی‌شمارد. «منفیت مطلق» عامل محرک و تاروپود «دانش مطلق» (Absolute Knowledge)، «ایده‌ی مطلق» (Absolute Idea) و «ذهن مطلق» (Absolute Mind) است و آثارها نمی‌کند. از آنجا که خاستگاه مارکس و «بازگشت» لنین به هگل در لحظات حساس تاریخی مسائلی دوران ما را روشن می‌سازد، دستاوردهای فلسفی آنها همچون آثار خود هگل برای بخش نخست این کتاب با عنوان «چرا هگل؟ چرا اکنون؟» تعیین‌کننده است.

در بخش دوم، «بدیل‌ها»، می‌کوشم تا دریابم چرا هم انقلابیون مارکسیست – لئون تروتسکی، مائو تسه‌دون – و هم فیلسوف غیرمارکسیست، ژان پل سارتر – غریبه‌ای مشاهده‌گر که مشتاق تغییر جهان است و نه فقط تفسیر آن – نمی‌توانند آن خلا نظری پایدار در جنبش مارکسیستی پس از مرگ لنین را پر کنند. به‌رغم فاجعه‌ی جنگ جهانی دوم، انقلابات پرولتاری در هیچ‌کجا نتوانست با گستره‌ی انقلاب روسیه که از جنگ جهانی اول سر بر آورد، برابری کند. با وجود تمام نکات تازه‌ای که ممکن است در اگزیستانسیالیسم سارتری به عنوان یک فلسفه یافت شود، برای توده‌ها نیرویی جهت‌دهنده نبود و به دلیل جدایی از توده‌ها دستاورد تازه‌ای به همراه نداشت. نقطه عطف کاملاً جدیدی در تاریخ مورد نیاز بود تا آن اوضاع، روشنفکر و کارگر، به هم برسند.

مرحله‌ی جدیدی از شناخت با ظهور و رشد حرکتی از عمل در اواسط دهه‌ی ۱۹۵۰ تحقق یافت. این حرکت با انقلاب‌های اروپای شرقی آغاز شد و با انقلاب در آفریقا که نویدبخش انقلاب سیاهان در آمریکا بود ادامه یافت. حتی روشنفکران آمریکا که در دوران مک‌کارتیسم دهه‌ی ۱۹۵۰ غرق در شعف ناشی از توهم «پایان ایدئولوژی» بودند، به ناگه از رخوت و سستی خود بیرون آمدند. نسل جدیدی از انقلابیون، سفید و سیاه، زاده شد. آنان حاضر نبودند در برج عاج دانشگاه احساس از خود بیگانگی خویش را از مخالفت‌شان با نژادپرستی و جنگ امپریالیستی آمریکا در ویتنام جدا کنند. به یک کلام، حرکت از عمل – چه در شکل انقلاب‌های آشکار در

اروپای شرقی، کوبا، آفریقا و چه در انقلاب‌های عظیم در پاریس و چکسلواکی و یا طغیان‌ها در ژاپن و آمریکا - حاضر نشد خواه در عمل و خواه در تئوری آرام گیرد. همین «شور و شوق‌های جدید و نیروهای تازه» - در اروپای شرقی و یا در آفریقا، در آسیا و جنوب آمریکا، در پاریس یا برکلی - محور بخش سوم با عنوان «واقعیت اقتصادی و دیالکتیک آزادی» را تشکیل می‌دهد.

باید اعتراف کنم که مقاومت در برابر وسوسه‌ی آغاز کردن از پایان کتاب یعنی با دغدغه‌های بلافصل دوره‌ی بحرانی مان بسیار سخت و دشوار بود زیرا در سرزمینی زندگی می‌کنم که تجربه‌گرایی بخشی از اندامواری آن است. اما پرداختن به این موضوع در ابتدای کتاب، فهم این نکته را ناممکن می‌کرد که چرا اکنون باید به هگل توجه کرد. دغدغه‌ای که لئون تروتسکی «سکه‌ی کوچک مسائل مشخص» نامیده بود، همیشه راهی بوده برای دور شدن از اصول انقلابی مارکس و نه از مطلق‌های رازآمیز هگل. در زمان حیات بین‌الملل دوم اوضاع از این قرار بود و به ویژگی بین‌الملل سوم پس از مرگ لنین نیز تبدیل شد. خلا تئوریک در جنبش مارکسیستی تا به امروز که فعالیت سیاسی مکانیکی و تهی از اندیشه می‌پندارد که پاسخی به عطش کنونی برای تئوری است، پایدار باقی مانده است. حقیقت ناگوار این است که برای شکل دادن به آغازگاهی جدید هیچ راهی به جز آنچه هگل «جدیت، رنج و عذاب، صبر و استقامت و کار و تلاش نفی» می‌داند وجود ندارد. همین است که مارکس در دوران پختگی خود، مدت‌ها پس از آنکه از «هگل‌گرایی» گسسته بود، مکرراً اعلام می‌کرد که دیالکتیک هگلی «خاستگاه... هر نوع دیالکتیک است».

همیشه اعتقاد داشتم که در عصر ما تئوری تنها زمانی می‌تواند کاملاً تکامل یابد که در آنچه توده‌ها انجام می‌دهند و می‌اندیشند ریشه داشته باشد. عمیقاً متأسفم که نمی‌توانم با ذکر نام، از آن دسته مارکسیست‌های انسان‌باوری قدردانی کنم که در نگارش فصل هشتم درباره‌ی طغیان‌های اروپای شرقی با من همکاری داشتند. همین موضوع را باید در مورد چند جوان چینی گفت که در مورد مفاهیم موردنظر در فصل «اندیشه‌ی مائو تسه‌دون» کمک کردند، اما خوشحالم که در این مورد می‌توانم دست‌کم دین خود را به چپو چائو، محقق جوان از پکن، اعلام کنم که در سال ۱۹۶۶ در هنگ‌کنگ با وی مصاحبه کردم و سپس در تحقیقات مربوط به این فصل یاریم کرد. دو نسخه از دست‌نوشته‌ی کل اثر حاضر را برای بحث و ویرایش به

کنفرانس‌های ویژه سیاه/سرخ، جوانان، کارگران خارج از قشر رهبری اتحادیه‌ها و آزادی زنان ارائه کردم. کتاب *فلسفه و انقلاب* همان اندازه که محصول تلاش خود من است، نتیجه‌ی کار آنان نیز به‌شمار می‌آید.

رایا دونایفسکایا

● مقدمه‌ی ۱۹۸۲

همه‌ی آنهایی را که شیرجه می‌روند، دوست دارم. تمام ماهی‌ها می‌توانند نزدیک سطح دریا شنا کنند اما فقط نهنگی عظیم‌الجثه می‌تواند پنج مایل یا بیشتر زیر دریا فرو برود. و اگر او نتواند به ته دریا برسد، تمام سرب‌های گالینا^۱ نیز نمی‌توانند وزنه‌ای را بسازند که او را به قعر دریا برساند. مقصودم آقای امرسون نیست؛ تمام غواصان فکری را می‌گویم که از همان آغاز جهان به اعماق فرو رفته و با چشمانی به خون نشسته بالا آمده‌اند.

هرمان ملویل

نیمه انقلاب - پاریس مه ۱۹۶۸ - که در اوج خود نیمه‌کاره ماند، برای روشنفکرانی که دهه‌ی ۱۹۵۰ را دوران «پایان ایدئولوژی» نام نهادند، انگیزه‌ای شد تا دهه‌ی ساکت ۱۹۷۰ را از دهه‌ی پرآشوب ۱۹۶۰ با همین برجسب متمایز سازند. اما همانطور که طغیان‌های اروپای شرقی در دهه‌ی ۱۹۵۰ ثابت کرد که مدعیان پایان ایدئولوژی اشتباه کرده‌اند، در دهه‌ی ۱۹۷۰ نیز نه مرگ اندیشه بلکه آغازهای جدیدی را در اندیشه و واقعیت شاهد بودیم. همانطور که حرکت جدید از عمل که در ۱۷ ژوئن ۱۹۵۳ با شورش در آلمان شرقی آغاز شده بود و در دهه‌ی ۱۹۶۰ با زاده شدن جهان سومی کاملاً جدید و نیز نسلی تازه از انقلابیون گسترش یافت، دستاوردهای تئوریک نیز زاینده‌ی مطالعات جدیدی درباره‌ی هگل و مارکس بودند. این مطالعات به بررسی گسست فلسفی لنین در سال ۱۹۱۴ که در چکیده‌ی علم منطق

* شهر Galena در ایالت ایلینویز در قرن نوزدهم که معادن سرب مشهوری داشت. - م.

هگل* دیده می‌شود، بسط یافته است. اگرچه ترجمه‌ی من از «دفترچه‌های فلسفی ۱۹۱۴-۱۹۱۶» لنین نخستین ترجمه‌ای بود که در سال ۱۹۵۷ در دسترس دنیای انگلیسی‌زبان قرار گرفت^۱، اما تنها در سال ۱۹۷۰ رابطه‌ی لنین با هگل به موضوعی سخت بحث‌آفرین تبدیل شد. در آن سال، دویستمین سالگرد تولد هگل و صدمین سالگرد تولد لنین و بسیاری از کنفرانس‌ها در سطح جهان درباره‌ی هر کدام، با یکدیگر هم‌زمان شدند.

به ویژه به خود می‌بالیدم که مقاله‌ای که با عنوان «شوک ناشی از بازشناسی و دوگانگی فلسفی لنین»^۲ به نخستین کنفرانس بین‌المللی تلوس ارائه کرده بودم، در شماره‌ی ویژه‌ی مجله‌ی فلسفی مخالفان یوگسلاو، پراکسیس (۵/۶ - ۱۹۷۰) از نو منتشر شد. روایت جدید و بسط‌یافته‌ای از این مطالعه را در سال ۱۹۷۳ در فصل مهمی از کتابم با عنوان *فلسفه و انقلاب: از هگل تا سارتر و از مارکس تا مائوگنجاندم*. من بلافاصله پس از انقلاب نیمه‌تمام مه ۱۹۶۸ به این کتاب پرداختم، دقیقاً به این علت که دیدگاهم از اوضاع در تقابل کامل با مدعیان پایان ایدئولوژی بود. احساس کردم که کندوکاو در قاره‌ی جدید اندیشه و انقلاب مارکس بیش از هر چیز آغازگاه‌های جدیدی را برای دهه‌ی ۱۹۷۰ آشکار خواهد کرد. این امر مستلزم بازگشت به ریشه‌های عمیق مارکس در دیالکتیک هگلی بود که هنگام بررسی تکامل خودجوش شورش‌های کارگران به عنوان دیالکتیک انقلاب از نو آفریده بود. بررسی ارتباط دیالکتیک هگلی - مارکسی با مسائل بغرنج دهه‌ی ۱۹۷۰ هدف کتاب حاضر قرار گرفت.

بخش اول، «چرا هگل؟ چرا اکنون؟» با بررسی هگل و در ادامه مارکس و لنین،

* Abstract of Hegel's Science of Logic این کتاب به صورت ناقص در دو دفتر با عنوان *یادداشت‌هایی درباره‌ی دیالکتیک* با ترجمه و مقدمه‌ی دکتر جواد طباطبایی، نشر بهروز، تبریز ۱۳۵۹، انتشار یافته است. - م.

۱. این ترجمه به عنوان ضمیمه در کتاب *مارکسیسم و آزادی* آمده است.
 ۲. من دیدگاه‌های خود را درباره‌ی این موضوع برای نخستین بار در شماره‌ی بهار ۱۹۷۰ مجله‌ی *تلوس* ارائه کردم. این دیدگاه‌ها در کنفرانس اکتبر ۱۹۷۰ بسط و تفصیل یافت که به شکل کتاب در به سوی مارکسیسمی جدید انتشار یافت (سنت لویی: انتشارات تلوس، ۱۹۷۳).

این واقعیت را مورد تأکید قرار می‌دهد که لنین نه به دلایل مدرّسی (scholastic) بلکه از آن‌رو که جنگ جهانی اول برای مارکسیسم رسمی بحران‌ساز بود، به خاستگاه‌های مارکس در هگل بازگشت. به همین ترتیب، جنگ جهانی دوم که به دنبال پیمان هیتلر - استالین برپا شد، ناگزیر سبب کنار گذاشتن صورت تحریف‌شده‌ی مارکسیسم هگلی از «مارکسیسم - لنینیسم» رسمی شد. به هرحال، «رازوری» (mysticism) «نفی در نفی» هگلی نبود که سبب شد سرزمین سرمایه‌داری دولتی که خود را کمونیست می‌نامید (روسیه) به «بقایای» هگل‌گرایی در مارکس جوان حمله برد. در عوض، هگل برای نظریه‌پردازان روسی آزردهنده بود زیرا دیگر نه مارکس جوان بلکه مارکس در دوران پختگی خود بود که «نفی در نفی» را به عنوان «انقلاب مداوم» از نو حیات بخشید - و حیات مجدد آن در صحنه‌ی تاریخی در اروپای شرقی شاهد آن بود.

از همان ابتدای کار در فصل نخست با عنوان «منفیّت مطلق به عنوان آغازگاهی جدید، حرکت بی‌وقفه‌ی ایده‌ها»، هگل «در خود و برای خود» (in and for himself) با توجه به آثار عمده‌ی فلسفی‌اش یعنی پدیده‌ارشناسی ذهن، علم منطق و فلسفه‌ی ذهن مورد تحلیل قرار گرفته است. در این امر به‌ویژه به سه قیاس نهایی هگل در بستر جدل‌های ایدئولوژیک کنونی درباری او توجه کرده‌ام. همچنین بارها این نکته را برای کنفرانس محققان هگل^۳ که درگیر تحلیل متنی دقیق آثار هگل بودند (و بنابراین تحلیل بند به بند خودم را از فصل نهایی علم منطق هگل یعنی «ایده‌ی مطلق» به آنها داده بودم) تکرار کرده‌ام که اهمیتی ندارد که «اعتبار پایدار اندیشه‌ی هگل در مقابل آزمون زمان ناشی از دلبستگی و قوت تحلیلی محققان هگل است یا ناشی از جنبش آزادی که از پایین غلیان می‌کند و به دنبال آن مطالعات جدیدی برای شناخت بیشتر مطرح می‌شود». نکته‌ی مهم این است که «بی‌تردید چون منفیّت مطلق حاکی از دگرگونی واقعیت، دیالکتیک تضاد و تمامیت بحران‌ها و دیالکتیک آزادی است، اندیشه‌ی هگل در تمام نقاط عطف تاریخ که هگل «زمان زایش تاریخ» نامیده بود، پا به حیات می‌گذارد».

۳. رجوع کنید به مقالاتی که به اجلاس ۱۹۷۴ انجمن هگل آمریکا ارائه کردم، در هنر و منطق در فلسفه‌ی هگل (آتلانتیک هایلند، نیوجرسی، Humanities Press، ۱۹۸۰).

کتاب فلسفه و انقلاب با دو نوع انتقاد متفاوت روبرو شده است. انتقاد اول از سوی انقلابیون جوان است؛ انتقاد دیگر از سوی محققان هگل چون پروفیسور جورج آرمسترانگ کلی مطرح شده است.

انقلابیون جوان می‌خواستند بدانند که چرا به جای شروع کردن کتاب با فصل نهم - «شور و شوق‌های جدید و نیروهای تازه» - فصل مربوط به هگل را درست در ابتدای آن آورده‌ام. آنها پیشنهاد خود را از آن روی درست‌تر می‌دانستند که این فصل مشخص و «امروزی» است و آنها نیز قطعاً در آن نکات آشنایی را می‌یابند که سپس دست و پنجه نرم کردن با هگل را برایشان آسان‌تر می‌کند. اگر چه هنوز از ساختار اثر حاضر که با هگل آغاز شده دفاع می‌کنم - چون تکاملی تاریخی و دیالکتیکی است - با این همه باید اعتراف کنم که به چند فعال سیاسی جوان که کلنجار رفتن با هگل را دشوار می‌دانستند، توصیه کردم که ابتدا فصل نهم را بخوانند؛ آنها نیز به نوبه‌ی خود به من گفتند که خواندن فصل نهم به آنها کمک کرد تا فصل اول را بهتر درک کنند. اما حقیقت آن است که بدون ریشه‌های عمیق مارکس در دیالکتیک هگلی هیچ قاره‌ی جدیدی از اندیشه و انقلاب وجود نمی‌داشت. در حقیقت، آنچه اکنون مورد نیاز است، مشاهده‌ی این امر است که هر دوی این جنبش‌ها یعنی از عمل به تئوری و از تئوری به عمل دست اندرکار ایجاد فلسفه‌ی انقلاب هستند.

از سوی دیگر، محققان هگل واکنشی نشان دادند که گویی من هگل را تحریف کرده‌ام یا دقیق‌تر به تبعیت از مارکس که چنین کرد عمل کرده‌ام^۴. این نظر را موجزتر از همه پروفیسور جورج آرمسترانگ کلی در کتابش با عنوان عقب‌نشینی هگل از *التوس*^۵ بیان کرده است: «خانم دونایفسکایا برای پیوند پیچیده‌ی فرهنگ، سیاست و فلسفه در ماتریس «ایده‌ی مطلق»، جایگزینی دیالکتیکی عنان‌گسیخته را مطرح می‌کند و آنرا با نام «روش مطلق» (Absolute Method) غسل تعمید می‌دهد، روشی که «سخت و سوسه‌انگیز است... زیرا عطش ما برای تئوری از تمامیت بحران جهانی کنونی برمی‌خیزد.» (ص. ۲۳۹) یقین دارم که پروفیسور کلی می‌داند که عبارت روش

۴. به لویی دوپره، «آثار اخیر درباره‌ی مارکس و مارکسیسم» در *مجله‌ی تاریخ ایده‌ها*، اکتبر-سامبر ۱۹۷۴، رجوع کنید.

۵. انتشارات دانشگاه پرینستون، ۱۹۷۸، صفحات ذکر شده در داخل هلال در ادامه‌ی مطلب به این چاپ اشاره دارد.

مطلق نه ساخته‌ی من بلکه از آنِ هگل است. بی‌گمان در مورد آشنایی با اشاره‌های مستقیم به این عبارت، وی از من خبره‌تر است. بنابراین، قاعدتاً مقصودش این بوده که «دیالکتیک عنان‌گسیخته» همان چیزی نیست که هگل به عنوان منفیت دوم (second negativity) خود در نظر داشت (که به آن «روش مطلق» نام داد). با این همه، این واقعیت به قوت خود باقی می‌ماند که منفیت مطلق چیزی نیست که من با نام «روش مطلق» «غسل‌تعمید» داده باشم. بلکه این هگل بود که چنین کرد. این که مارکس بر «منفیت به عنوان اصل جنبنده و زاینده» انگشت گذاشت دقیقاً به دلیل درک عمیق‌اش نه تنها از اقتصاد و سیاست بلکه از فرهنگ و فلسفه — و انقلاب بود. و بار دیگر در دوران بحران جهانی، این بار جنگ جهانی اول، لنین بر این بخش انگشت گذاشت و آنرا «نوعی جمع‌بندی بسیار خوب از دیالکتیک» دانست.

در حالی که پروفیسور کلی این عبارت هگل را مورد تأکید قرار می‌دهد که «هنگامی که قلمرو اندیشه زیر و رو شود، واقعیت به دشواری می‌تواند دوام بیاورد»، من توجه را به این عبارت هگل در ستایش از «ایده»^{۱۰} به دلیل رابطه‌اش با واقعیت جلب می‌کنم: «پاشنه‌ای که انقلاب قریب‌الوقوع جهانی روی آن می‌چرخید...» (فلسفه‌ی حق، ص. ۱۰). به یک کلام، عدم توافق ما بر سر امروز و رویکردمان به فلسفه و انقلاب است که در جهان معاصر به فلسفه‌ی انقلاب تبدیل می‌شود. پروفیسور کلی خود خواهان توجه به این واقعیت می‌شود: «اگر هگل به معنای واقعی کلمه در سنگرهای شهرهای درگیر در جنگ و ستیز و یا کانون‌های در حال انفجار روستایی حضور نداشته است، در مرکز جدال ایدئولوژیکی کنونی قرار دارد» (ص. ۲۲۴).

* در ترجمه‌ی حاضر بسیاری از واژه‌های اختصاصی هگل در گیومه گذاشته شده است تا معنی هگلی آنرا از معانی‌ای که سایر فیلسوفان به آن واژه‌ها نسبت داده‌اند متمایز سازد. برای مثال واژه‌ی «ایده» یا «مطلق» در فلسفه‌ی هگل به معنای کل فرایند بیان معنی یا مفهوم می‌باشد. برخلاف ایده‌آلیسم فیلسوفی مانند بارکلی که می‌پنداشت جهان آن چیزی است که ما می‌اندیشیم، بینش هگل از ایده‌آلیسم این بود که انسان با تلاش فراوان قادر به درک فکری پدیده‌های جهان است. ذهنیت با درک عینیت هر چه غنی‌تر شده و واقعیت را دگرگون می‌سازد. این فرایند بی‌انتهاست. (رجوع کنید به هگل: بررسی مجدد، نوشته‌ی ج. ن. فیندلی و دانشنامه‌ی منطق هگل، ترجمه‌ی هاریس و دیگران). — م.

پروفسور کلی شاید این عبارت خود را به عنوان «مدرکی» دال بر مکمل بودن فلسفه و انقلاب در دهه‌های ۱۹۷۰ یا ۱۹۸۰ بیان نکرده باشد. با این همه، من در فلسفه و انقلاب چنین نمودهایی از بحث‌های ایدئولوژیک را درباره‌ی هگل و مارکس در دو سطح به کار برده‌ام. در بخش دوم، «بدیل‌ها»، نظریه‌های انقلابیونی در شأن و مقام تروتسکی و مائو و نیز اگزیستانسیالیسم سارتر را که «غریبه‌ای مشاهده‌گر» نامیدمش، مورد تحلیل قرار دادم. در بخش سوم، «واقعیت اقتصادی و دیالکتیک انقلاب»،^۵ انقلاب بالفعل را در رابطه با موقعیت عینی اقتصادی و نیز نیروها و شور و شوق‌های جدید که در انقلاب فعالند، چه به «انقلاب‌های آفریقایی و اقتصاد جهانی» مربوط باشند و چه به «سرمایه‌داری دولتی و قیام‌های اروپای شرقی»، بررسی کرده‌ام. در حقیقت، به‌ویژه افتخار می‌کنم که نخستین بند فصل هشتم با شورش‌های خودجوش ۱۹۷۰ در گدانسک و شچچین (Szczecin) آغاز شده است زیرا این شورش‌ها بنیاد رویدادهایی است که در دهه‌ی ۱۹۸۰ رخ داده است. البته اینکه ناراضیان اروپای شرقی در نگارش این فصل یاری‌ام کردند، در نتایج آن که هنوز تازه به نظر می‌رسد، نقش به‌سزایی داشته است.

فصل خاصی که فعالان سیاسی جوان مشتاق خواندن آن در ابتدای کتاب بودند، به طرز فریبنده‌ای ساده به‌نظر می‌رسید زیرا خود در آن «شور و شوق‌های جدید و نیروهای تازه» (نه تنها بُعد سیاه** و جنبش ضد جنگ و یتنام بلکه جنبش رهایی زنان و چالش چپ در چین که شنگ و و-لین^۶ نام داشت) درگیر بودند و این مبارزات برایشان بسیار آشنا بود. اما حقیقت آن است که در این فصل همانند فصل اول، فلسفه موضوع آن است. هیجان‌انگیزترین گروه نژادی یعنی سیاه‌پوستان و آرمان آزادی دهه‌ی ۱۹۶۰ را در نظر بگیرید و بیان عمیق فرانتس فانون را از مبارزات آزادی‌خواهانه‌ی آفریقایی بخوانید، مبارزه‌ای که «رساله‌ای در باب عالم نیست بلکه

* در متن کتاب حاضر این بخش «واقعیت اقتصادی و دیالکتیک آزادی» نام دارد. -م.

** Black Dimension به نظر دونایفسکایا، تجربه‌ی سیاه بودن در جامعه‌ای نژادپرست و مبارزه‌ی سیاهان برای آزادی انسانی بُعد جدیدی به تفکر افزوده است. در فصل‌های بعد به این موضوع بیشتر پرداخته خواهد شد. -م.

۶. به صفحه ۲۶۲ کتاب حاضر و پس از آن رجوع کنید. نابودی دیوار دمکراسی در چین پس از مائو تداوم مبارزه با انقلابیون جوان را از مائو تا تنگ شیائوپینگ نشان می‌دهد.

تأیید نامنظم و نامرتب اندیشه‌ی بکری است که به عنوان مطلق مطرح شده است.» وی یقیناً این کار را به عهده‌ی دیگران نگذاشت تا فلسفه‌ی انقلاب را بپرووراندند. قرائت مجدد دوزخیان زمین نشان خواهد داد که چالش در اندیشه و در عمل برای فانون تا چه اندازه مهم تلقی می‌شد. فانون به آگاهی ملی متوسل می‌شد که به هیچ مرز و کرانه‌ی ملی محدود نمی‌شود بلکه پرچم و مفهوم جدیدی از انسانیت خود را به عنوان مبارزه‌ای برای همه گسترش می‌داد: «این انسانیت جدید کار دیگری جز تعریف انسان‌باوری جدید چه برای خود و چه برای دیگران نمی‌تواند بکند». این همان کتابی است که استیو بیکو و سایر انقلابیون سیاهپوست جوان آفریقای جنوبی خواندند و به بنیاد جنبش جدید آگاهی سیاهپوستان در ابعادی جهانی تبدیل شد.^۷ انقلاب سیاهان در آمریکا نیز جریان داشت و در اینجا نیز پرسش‌هایی را طرح کرد که از نیازهای بلاواسطه فراتر رفت و خواستار آن بود که بدانند در فردای پس از انقلاب چه خواهد شد. خوانندگان به‌ویژه ترس یک زن سیاهپوست طرفدار آزادی زنان را مجاب‌کننده خواهند دانست که اعلام داشت «وقتی اسلحه‌ها را زمین گذاشتیم»، شاید بار دیگر جارو به دست شویم. در حقیقت مسئله غامض روز در این پرسش نهفته است: «فردای انقلاب چه خواهد شد؟» این دقیقاً بی‌همتایی نیروهای کنونی انقلاب و نیز نشانه‌ی خرد آن است، خواه جنبش‌رهایی زنان باشد و خواه جنبش سیاهپوست‌ها، سفیدپوستان و جوانان.

به شکل جدیدی بیان‌دیشید که طی آن جنبش جوانان ضد جنگ ویتنام بار دیگر در شکل جنبش ضد هسته‌ای دهه‌ی ۱۹۸۰ پدیدار شد. همین امروز (۱۰ اکتبر ۱۹۸۱)، بیش از دویست و پنجاه هزار جوان در آلمان غربی راه‌پیمایی کردند. پیش از آن نیز برخورد یک هفته‌ای دیابلو کانیون^۸ و نیز تظاهرات عظیمی در سراسر اروپای غربی رخ داده بود. به یک کلام، شورش‌های دائمی، پایدار و بسی‌پایان در دهه‌ی ۱۹۸۰ - چه در اروپای شرقی و چه انقلاب سیاهان؛ خواه جنبش‌رهایی زنان و یا جنبش ضد جنگ و یا شورش‌های جوانان بیکار سفید و سیاه در انگلستان - همه نشانه‌ی مرحله‌ی جدیدی از شناخت است.

۷. به فرانتس فانون، سوتو و اندیشه‌ی سیاهان آمریکا اثر جان آلن و لو ترنر (دپتروت، News and Letters، ۱۹۷۸) رجوع کنید.

* یک نیروگاه هسته‌ای در آمریکا. - م.

اگر می‌خواهیم رد و اثر دهه‌ی ۱۹۸۰ را بیابیم، به هیچ‌وجه نباید به امروزی کردن صرف مارکسیسم مارکس محدود شد.^۸ یافتن این رد و اثر بنیادی ضروری است اما کافی نیست. برای پرداختن به معضلات عصرمان، مارکسیسم مارکس را باید بر پایه‌ی مبارزات آزادیخواهانه‌ی بالفعل در دوران حاضر و مرحله‌ی جدید شناخت از نو شکل داد. چه آغاز جدید را "ایده‌ی مطلق" بنامیم و چه رابطه‌ی جدید تئوری و عمل، نکته این است که فقط وحدتِ جدید عینیت و ذهنیت می‌تواند انرژی‌های خلاقانه و بکر را رها سازد.

فقط هنگامی که آرمان جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی جدید دیگر در حد «فلسفه‌ای بنیادی» باقی نماند و به عمل اجتماعی تبدیل شود - از ریشه برکندن مناسبات استثماراری و غیرانسانی سرمایه و کار و همزمان ایجاد روابط کاملاً نوین انسانی که ابتدا از رابطه‌ی زن و مرد آغاز می‌شود - می‌توانیم بگوییم که ما چالش عصر خود را چه در فلسفه و چه در انقلاب برآورده ساخته‌ایم. امیدوارم فلسفه و انقلاب در این راه سهم خود را ادا کرده باشد.

دیترویت، میشیگان

رایا دونایفسکایا

۱۰ اکتبر ۱۹۸۱

۸. به اثر جدیدم، رزا لوکزامبورگ، آزادی زنان، فلسفه‌ی انقلاب مارکس، رجوع کنید که در آن این اندیشه را بر مبنای آثار سابقاً ناشناخته‌ی مارکس در آخرین دهه‌ی زندگی‌اش بسط داده‌ام.

بخش اول

چرا هگل؟ چرا اکنون؟



منفیّت مطلق به عنوان آغازگاهی جدید

حرکت بی‌وقفه‌ی ایده‌ها و تاریخ

دیالکتیکِ منفیّت، اصلِ جنبنده و زاینده [است].

مارکس، نقد دیالکتیک هگلی

همانطور که پرومته با ربودن آتش از بهشت روی زمین خانه ساخت و در آن مسکن گزید، فلسفه نیز با گسترش خویش به جهان به مخالفت با جهان ظاهری پرداخت. و اکنون نوبت فلسفه‌ی هگلی است.

مارکس، فلسفه‌ی اپیکوری

...تا جایی که [عصر ما] وادارمان می‌کند که با محدودیت‌های خویش برخورد کنیم، می‌توانم بگویم که همه‌ی ما نویسندگان متافیزیکی هستیم... زیرا متافیزیک بحثی سترون درباره‌ی مفاهیم انتزاعی و بی‌ارتباط با تجربه نیست؛ تلاشی است زنده از درون شرایط انسان برای در برگرفتن تمامیت آن. سارتر، ادبیات چیست؟

تاریخ به شیوه‌ی خاص خویش روشنگر کارهای جدی فلسفی است. و تاریخ جنگ جهانی اول - که از یک سو سبب فروپاشی مارکسیسم رسمی (سوسیال‌دمکراسی آلمان) و از سوی دیگر باعث شد تا مبارزترین ماتریالیست یعنی لنین به مطالعه‌ی جدید ایده‌آلیسم هگلی بپردازد - درس‌های زیادی برای روزگار ما در بردارد. لنین با

این مطالعه به این نتیجه رسید: «ایده‌آلیسم هوشمند از ماتریالیسم کودن به ماتریالیسم هوشمند نزدیک‌تر است.

به جای ایده‌آلیسم هوشمند - ایده‌آلیسم دیالکتیکی؛ به جای کودن - متافیزیکی، تکامل نیافته، بی‌روح، نارس و ایستا»^۱.

از قضا در روزگار ما، هستند هگل‌پژوهانی که علاقه‌مندند هگل را به دانشگاه‌ها بازگردانده و او را از «تحریف‌های» مارکس در ابتدا و پس از آن لنین پاکیزه کنند؛ بدین‌سان به معنای واقعی کلمه با «کمونیست‌هایی» هم‌داستان می‌شوند که به دلایل خاص خود، آرزو دارند هگل در جهان بسته‌ی هستی‌شناسی حفظ‌گردد. به هر حال، فلسفه‌ی هگلی را چه یک هستی‌شناسی بسته و نفوذناپذیر بیندازیم و چه شاهراه گشوده‌ای که تکامل آدمی را چون یک تمامیت می‌داند و به دیالکتیک چون «جبر انقلاب» می‌نگرد، نکته این‌جاست که خود هگل هنگامی که وارد قلمرو «اندیشه‌ی محض» می‌شد، واقعیت را کنار نگذاشت.

کاملاً برعکس! نفوذ تاریخ‌عینی که در فلسفه‌ی هگلی و در اصل آزادی آن ریشه دوانده است، تا آنجاست که «جلوه‌های» (manifestation) متوالی «روح جهان» (World Spirit) پیوسته خود را برای تحقق این اصل ناقص می‌یابند و «از میان می‌روند». اما هر چه بیشتر جلوه‌های متنوع از میان می‌روند، «ایده‌ی خوداندیش» (self-thinking Idea) بیشتر پدیدار می‌شود، به‌ویژه در کشورهای «کمونیستی» که پیوسته می‌کوشند تا «ماتریالیسم علمی» مارکس را از «مطلق‌های» رازآمیز هگل جدا سازند. «مطلق‌های» هگل هم‌زمان نیروی جاذبه و دافعه اعمال می‌کنند.

این رابطه‌ی عشق و نفرت باعث شده تا ماتریالیست‌ها و ایده‌آلیست‌ها، پراگماتیست‌ها و تئودکارتی‌ها، «منفیّت مطلق» را بی‌اغراق کفن بگیرند. اما با این همه، هرگاه بحرانی ژرف جهان را در کام خود فرو می‌برد، علت این برخورد دوگانه پدیدار می‌شود. بدین‌سان، در رکود بزرگ [دهه‌ی ۱۹۳۰-۴۰]، چارلز ای. برد، در

۱. من نخستین کسی بودم که تفسیرهای فلسفی لنین را از آثار هگل ترجمه کردم. در اینجا از ترجمه‌ی خودم استفاده می‌کنم که به عنوان ضمیمه‌ی «ب» در نخستین چاپ کتابم، *مارکسیسم و آزادی* (نیویورک: Bookman، ۱۹۵۸)، ص. ۳۵۴، گنجانده شده بود. همچنین به ترجمه‌ی «رسمی» آن که مسکو در ۱۹۶۱ انتشار داد، مجموعه آثار لنین (از این پس معمولاً فقط به شماره‌ی جلد آنها اشاره خواهم کرد)، جلد ۳۸، ص. ۲۷۶، نیز رجوع خواهم کرد.

مقاله‌اش درباره‌ی هگل برای *دانشنامه‌ی علوم اجتماعی*^۲، تأکید می‌کند که این مارکس نبود که تفسیری انقلابی بر دیالکتیک هگلی «تحمیل کرد» بلکه ماهیت آن اساساً «انقلابی» است. بدین‌سان، هگل با ژرف‌ترین ذهن دانشنامه‌ای اوایل قرن نوزدهم که جنبش انقلاب کبیر فرانسه را به روش دیالکتیکی «ترجمه کرده بود»، در فرانسه‌ی دیکارتی تا دوران رکود بزرگ کاملاً ناشناخته بود. با این همه، پس از آن زمان سرزنده و فعال است. به نظر ژان هیپولیت طبیعی بود که بندتو کروچه^۳ در ایتالیای ۱۹۰۷، زمان را برای «بررسی نهایی» هگل غنیمت شمرد (در فلسفه‌ی هگل چه چیزی زنده و چه چیزی مرده است؟^۴)، [اما] «این تناقض عجیب یعنی مرتبط شدن هگل با جریان اگزیستانسیالیسم که منادیان آن نقادان نظام هگلی بودند» پیش‌بینی ناپذیر بود^۴.

درست است که اگزیستانسیالیسم، از همان آغاز در دین‌پرستی (religiosity) کی‌یرکه‌گارد^۵، از طریق هستی‌شناسی هستی و زمان^۵ هایدگر، تا شور و شوق انقلابی سارتر، طغیانی بر ضد «نظام» هگلی بود. اما سارتر پس از هستی و نیستی^۶، پس از تجربه‌های جبهه‌ی مقاومت و بحث‌های دوران پس از جنگ با ایدئولوگ‌های کمونیست، ضروری دانست که خشم و تغیر خود را از نکات مبتذلی که درباره‌ی «مطلق» گفته می‌شد، بیان کند: «مایه‌ی تأسف است که امروزه هنوز کسی بتواند بنویسد که مطلق انسان نیست»^۷. در ظاهر چنین به نظر می‌رسد که اگزیستانسیالیسم هم به لحاظ عینی و هم ذهنی باید مجذوب تمایز قاطعی شود که مارکس میان راه‌حل‌های اقتصادی - لغو مالکیت خصوصی - و روابط خلاقانه‌ی آدمی قائل می‌شد، به ویژه از آنجا که مارکس در دوران پختگی خود آنرا چنین بیان

2. *The Encyclopaedia of Social Sciences*

* Benedetto Croce (۱۸۶۶-۱۹۵۲)، فیلسوف معروف ایتالیایی. - م.

3. *What Is Living and What Is Dead in the Philosophy of Hegel?*

۴. به پیش‌گفتار ژان هیپولیت بر اثرش با عنوان *مطالعاتی درباره‌ی مارکس و هگل* با ترجمه‌ی جان اونیل (نیویورک، Basic Books، ۱۹۶۹)، ص. ۵ رجوع کنید.

** Kierkegaard (۱۸۱۳-۱۸۵۵) فیلسوف دانمارکی و پدر بزرگ اگزیستانسیالیسم. - م.

5. *Being and Time*

6. *Being and Nothingness*

۷. ژان پل سارتر، *موقعیت‌ها*، ترجمه‌ی بنیتا آیسلر (کپی‌رایت، نیویورک، George Braziller، ۱۹۶۵)، ص. ۳۱۵.

کرده بود: «تکامل نیروی انسانی که غایتی در خود است، قلمرو راستین آزادی»^۸.
 بعداً این موضوع را تحلیل خواهیم کرد که چرا اگزیستانسیالیسم در آن زمان
 نتوانست از همان عبارات خود مارکس دریابد که کمونیسم «هدف تکامل آدمی و
 شکل جامعه‌ی انسانی نیست». در اینجا لازم است خاطر نشان کنیم که در دهه‌ی
 پرتلاطم ۱۹۶۰، دیگر کافی نبود که از گزاره‌ی «انسان مطلق است» چنین استنباط
 کنیم که فرد مخاطب بوده است و نه زنان و مردان اجتماعی و تاریخی. «کمبود»ی که
 اگزیستانسیالیسم احساس می‌کرد نه در رابطه‌اش با هگل - مارکس بلکه بیشتر در
 رابطه با واقعیت موجود بود. و همین کمبود نیز مشخصه‌ی نسل جدید انقلابیون در
 آمریکاست. تجربه‌گرایی بخشی تام و تمام از اندامواری «آمریکایی» است و
 بنابراین حتی آنهایی که آرزو دارند سرمایه‌داری را ریشه کن کنند - جوانانی که با
 ایجاد رابطه میان احساس بیگانگی خویش در دانشگاه با تئوری مارکس درباره‌ی
 بیگانگی طبقاتی به انقلابی بودن خود واقف شده‌اند - آنچه را که تاریخ به هم وصل
 کرده است از هم جدا می‌کنند: آغازگاه‌های مارکس به عنوان یک «انسان‌باوری جدید»
 و اوج فلسفه‌ی هگل در «ایده‌ی مطلق». در همان حال، بالیدگی این دوران نه تنها
 برخورد با واقعیت موجود بلکه با دیالکتیک هگلی - مارکسی را نیز ناگزیر می‌سازد.
 نمی‌خواهم بگویم که می‌توانیم یکسره این ادعا را رد کنیم که «مطلق‌های» هگل
 فقط بیان مجدد «مطلق‌های» ارسطو است، حال اگر رجعتی به مفهوم فیلسوف - شاه
 افلاطون نباشد که بازتاب جامعه‌ی یونان بود؛ جامعه‌ای که در آن بردگان همه کارها را
 می‌کردند و طبقه‌ی روشنفکر که کاری را انجام نمی‌داد، تمام بار فلسفه‌پردازی را به
 دوش می‌کشید. بدون هرگونه چون و چرایی، تقسیم میان کار ذهنی و یدی
 مشخصه‌ی همه‌ی جوامع به‌ویژه جامعه‌ی کنونی بوده است. اما این اصل کلی
 نمی‌تواند پاسخگوی این پرسش مشخص باشد: چرا برخلاف آثار فیلسوفان یونانی
 که در دانشگاه‌ها باقی مانده‌اند، با نوزایی پیوسته، گوناگون و جدید بحث و بررسی
 آثار هگل روبرو هستیم؟ اگر همانطور که هگل بیان می‌کند، «هیچ چیز در حقیقت
 خود درک یا شناخته نمی‌شود مگر آنکه کاملاً تابع روش شود»^۹، چرا «مطلق‌های»

۸. مارکس، سرمایه (جلد اول، کپی رایت ۱۹۰۶، جلد دوم و سوم، کپی رایت، ۱۹۶۹، Kerr
 Charles H. and Company، شیکاگو)، جلد سوم، ص. ۹۵۴.

۹. علم منطقی، ترجمه‌ی وی. اچ. جانستون و ال. جی. استروتز (نیویورک، Macmillan، ←

هگل را تابع آن روش نکنیم؟ چرا فیلم "مطلق‌های" هگل را تا نخستین نمود آشکار و تعیین‌کننده‌اش در پدیدارشناسی ذهن به عقب برنگردانیم و "دانش مطلق" را به بوته‌ی آزمایش نگذاریم؟ چرا منطقی‌نهفته در علم منطقی هگل، "ایده‌ی مطلق" و "خودرہایی" (self-liberation) آنرا در تارک نظامش یعنی "ذهن مطلق" به آزمون نگذاریم؟

صرف‌نظر از مقاصد خود هگل - محافظه‌کاری سیاسی، دادباوری نظرورانه (speculative theodicy) - اگر کاشف "منفیت مطلق" حتی مدعی بود که بر «خلق معجزه» آگاه است، چگونه می‌توانست فقط با رسیدن قلمش به پایان کتاب *دانشنامه‌ی علوم فلسفی* حرکت بی‌وقفه‌ی دیالکتیک را متوقف کند؟ به هر حال، آنچه باید انجام دهیم بررسی فلسفه‌ی هگلی است به آن صورتی که هست یعنی حرکت آن. ما نه به خاطر هگل بلکه به خاطر خود به این کار ناگزیریم. ما نیازمند فلسفه‌ای هستیم که پاسخ‌گوی چالش روزگارمان باشد. آنچه هگل را با دوران ما همراه می‌کند همان است که او را برای مارکس سرزنده نگهداشته بود: قدرت و استحکام دیالکتیک منفیت چه در دوران انقلاب پرولتری و چه در «زمان زایش» تاریخ که هگل در آن می‌زیست. مارکس هرگز از تکرار این مطلب خسته نمی‌شد که نمی‌توان از فلسفه‌ی هگلی روی گرداند زیرا به‌رغم «بینش بیگانه‌شده»ی خود هگل، این فلسفه عمیقاً در جنبش بالفعل تاریخ نفوذ کرده است. از آنجا که عطش ما برای تئوری از تمامیت بحران کنونی جهان برمی‌خیزد، "روش مطلق" هگل و سوسه‌انگیز است. این امر که حتی تحلیل‌های ساده‌ی ژورنالیستی به "مطلق‌ها" می‌پردازند، مانند توصیف عصر ما به عنوان عصری که هم «انقلاب در انقلاب» را در بر می‌گیرد و هم «ضدانقلاب در انقلاب»، بازتاب جبری عینی برای بررسی جدید مفهوم هگل از "منفیت مطلق" است.

زمان مناسبی است که با هگل در قلمرو خودش یعنی "روش مطلق" روبرو شویم، روشی که گمان می‌رود هم‌زمان در حرکت دائمی باشد و سرسختانه از کرنش در مقابل هر "جوهر مطلق" (Absolute Substance) سر بر می‌تابد. این امر دقیقاً ناشی از دیالکتیک سوژه، فرایند دائمی شدن، خودجنبی (self-moving) و خودکوشی (self-active) و از خود فراترین (self-transcending) "منفیت مطلق" است.

الف) پدیدارشناسی ذهن* یا تجارب آگاهی

عصر ما زمان زایش است و دوره‌ی گذار. روح آدمی از نظم قدیمی امور که تاکنون مسلط بوده و نیز از شیوه‌های قدیمی تفکر گسسته است...

هگل، پدیدارشناسی ذهن

پدیدارشناسی ذهن و علم منطق — «سفر اکتشافی» هگل و منطقی مقولات انتزاعی او — فراخوانی است به انسان‌ها «تا اجازه دهند مردگان، مردگان را به خاک بسپارند»^{۱۰} و در همان حال زندگان پاسخگویی چالش روزگار باشند و «به اضطراب [روح] آن گوش فرا بسپارند»^{۱۱}. اما در حالی که علم منطق فاقد «حس ملموس» (concretion of sense) است، هیجان ناشی از فعلیت و فرا رسیدن دوران جدید در تاروپود پدیدارشناسی ذهن نفوذ کرده است^{**}. به همین ترتیب این «حضور» در مبارزه، در پیکار مرگ و زندگی آگاهی با جهان عینی، با خودآگاهی، با «دگر» (Other) زنده است، خواه این پیکار میان «ارباب و بنده» باشد و خواه میان خودآگاهی و آگاهی معذب (Unhappy Consciousness)^{**}؛ این «تجارب آگاهی» — تاریخی و «مطلق»، فردی و همگانی که همه «روح جهان» را که «زمانش فرا رسیده» استشمام می‌کنند —

** این کتاب به زبان انگلیسی هم به پدیدارشناسی ذهن و هم به پدیدارشناسی روح ترجمه شده است. — م.

۱۰. پدیدارشناسی ذهن، ترجمه‌ی جی. بی. بیلی (لندن، George Allen & Unwin، ۱۹۳۱) (از این به بعد از آن به نام پدیدارشناسی یاد می‌کنیم)، ص. ۱۳۰. همچنین به علم منطق، جلد اول، ص. ۳۵ رجوع کنید: «در "منطق" هیچ اثری از روح جدید که هم در آموزش و هم در زندگی پدیدار شده، دیده نمی‌شود.»

۱۱. درس‌های هگل درباره‌ی تاریخ فلسفه، ترجمه‌ی ای. اس. هالدین و فرانسیس اچ. سیمون (نیویورک، Humanities Press، ۱۹۵۵)، جلد سوم، ص. ۵۸۳.

** هگل پدیدارشناسی ذهن را با «قطعیت حواس» یا به عبارتی فرایند «حس ملموس» آغاز می‌کند. — م.

** هگل در پدیدارشناسی ذهن پس از بخش مربوط به ارباب و بنده، زمانی که بنده به «ذهنی از آن خود» دست می‌یابد، به «آگاهی معذب» می‌رسد. خودآگاهی از مراحل مختلف بیگانگی عبور می‌کند که یکی از آنها «آگاهی معذب» است. — م.

چنان هیجان‌انگیز است که خوانندگان را آماده می‌کند تا هگل را در سفر شاق طولانی و پیچاپیچ ۲۵۰۰ ساله‌ی فلسفه‌ی غرب دنبال کنند. ما آنرا از زادگاهش در یونان، حدود ۵۰۰ قبل از میلاد، تا جهش به سوی آزادی کامل در انقلاب کبیر فرانسه از ۱۷۸۹ تا ۱۸۰۶ تعقیب می‌کنیم، درست آن هنگام که ناپلئون سوار بر اسب وارد پروس شد همان وقت که هگل در حال تکمیل پدیدارشناسی بود.

غیرممکن است که بتوان واقعیت و روح را از هم جدا کرد، نه به این دلیل که هگل روح را بر واقعیت تحمیل کرد بلکه از آن رو که روح در واقعیت ماندگار است. در سراسر حیات ۱۶۶ ساله‌ی پدیدارشناسی، «آهنگ درونی عنصر تعیین‌کننده» اندیشه‌ی مفهومی^{۱۲} منتقدان و پیروان را به یکسان مسحور کرده است. مارکس، کاشف ماتریالیسم تاریخی، از ماتریالیسم کهن به دلیل ناتوانی در دست و پنجه نرم کردن با فعلیت^{۱۳} انتقاد می‌کرد. همین سبب شد تا ایده‌آلیسم «جنبه‌ی فعال»^{۱۳} را تکامل دهد:

* به پیروی از آقای داریوش آشوری در فرهنگ علوم اجتماعی، der moment را به معنی دم، لحظه و das moment را به معنی عنصر تعیین‌کننده می‌کنیم. - م.

۱۲. پدیدارشناسی، ص. ۱۱۷.

* actuality در انگلیسی و Wirklichkeit در آلمانی. در زبان هگلی نمی‌توان Wirklichkeit را به «واقعیت» ترجمه کرد زیرا واقعیتی را در بر می‌گیرد که در حال حرکت و تکامل است و ایستا نیست. از اینرو ما برای actuality از واژه‌ی فعلیت و برای actual از بالفعل استفاده کرده‌ایم که مقصود را برساند. - م.

۱۳. «نقص اصلی تمامی ماتریالیسم (از جمله ماتریالیسم فویرباخ) تا به امروز این است که ابژه، واقعیت، امر محسوس، را تنها به شکل ابژه یا شهود [Anschauung] درک می‌کند؛ و نه به عنوان فعالیت محسوس انسان، پراکسیس؛ نه به صورت امر ذهنی. همین است که در تقابل با ماتریالیسم، جنبه‌ی فعال به صورت انتزاعی توسط ایده‌آلیسم تکامل یافته است... فویرباخ می‌خواهد ابژه‌های محسوس به واقع از ابژه‌های اندیشه متمایز باشند؛ اما او خود فعالیت انسانی را به عنوان فعالیت معطوف به ابژه‌ها [gegenständliche Tätigkeit] درک نمی‌کند... بنابراین اهمیت «فعالیت» انقلابی، عملی - انتقادی را در نمی‌یابد». من ترجمه‌ی نیکولاس لوبکویتز از تزهایی درباره‌ی فویرباخ مارکس را مورد استفاده قرار داده‌ام اما دلیل دیگر آن این است که این فصل خاص همچنین شامل نقدی از «روش سؤال‌برانگیز» سیدنی هوک در مورد کل موضوع دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی مارکس است. رجوع کنید به نیکولاس لوبکویتز، تئوری و عمل، تاریخ یک مفهوم از ارسطو تا مارکس (نتردام، انتشارات دانشگاه نتردام، ۱۹۶۷)، صص. ۴۰۹، ۴۲۳، ۴۲۵.

پدیدارشناسی... حتی برای خود نیز فلسفه‌ی انتقادی، پنهان و رازآمیزی است. با این همه، تا جایی که به بیگانگی انسان می‌پردازد - حتی اگر انسان به شکل "روح" پدیدار شود - همه‌ی عناصر نقد در آن پنهان است و به شیوه‌ای فراتر از دیدگاه هگلی آماده و پرورنده شده‌اند. بخش‌های مربوط به "آگاهی معذب"، "آگاهی شریف"، پیکار میان آگاهی "شریف" و "پست" و غیره دربرگیرنده‌ی عناصر انتقادی - هرچند هنوز به شکل بیگانه‌شده - در تمامی قلمروهایی چون مذهب، دولت، زندگی مدنی و غیره و غیره هستند.^{۱۴}

به عبارت دیگر، با وجود این که "انسان" در هیچ بخشی از پدیدارشناسی حضور ندارد، با وجود این که هگل تکامل آگاهی و خودآگاهی را به عنوان روح خارج از کالبد تحلیل می‌کند، و با این که آزادی و عقل به همین ترتیب چون فعالیت‌های ذهن پدیدار می‌شوند و «بینش بیگانه‌شده»ی هگل، فقط «نمود انتزاعی، منطقی و نظرورانه‌ی حرکت تاریخ» را درک کرده است، مارکس به این نتیجه می‌رسد که دیالکتیک «فرا رفتن را به عنوان حرکتی عینی» آشکار می‌سازد. مارکس صرفاً به این دلیل که نشان دهد چه چیزی در «پس» پیکارهای آگاهی و خودآگاهی یعنی تاریخ واقعی آدمی نهفته است، بر فرا رفتن به عنوان حرکتی عینی انگشت نمی‌گذارد. مارکس همچنین بر ضد آن ماتریالیست‌های محدود و بسته‌ای استدلال می‌کند که قادر نبودند خودتکاملی فعلیت را ببینند، همانطور که نتوانسته بودند آنرا در پیکارهای آگاهی دریابند. در عوض، این درک که هیچ نیروی بیرونی نمی‌تواند حرکتی به جلو را سوق دهد، به هگل اجازه داد تا تکامل اندیشه را «موازی»^{۱۵} با تاریخ جهان ببیند.

۱۴. نقد دیالکتیک هگلی. من نخستین کسی بودم که دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی، ۱۸۴۴ مارکس را که اکنون معروف شده است، به انگلیسی ترجمه کردم. در اینجا از ترجمه‌ی خودم که در ضمیمه‌ی «الف» کتاب مارکسیسم و آزادی، چاپ ۱۹۵۸، گنجانده شده بود، استفاده کرده‌ام. بعدها ترجمه‌های متعددی از آن شده است. برای آشنایی با فهرست آنها به کتاب‌شناسی رجوع کنید.

۱۵. درس‌های تاریخ فلسفه، جلد سوم، ص. ۵۴۷.

نکته این نیست که آیا نقد مارکس را می‌پذیریم و مراحل متعدد بیگانگی سوژه، ابژه، آگاهی و خودآگاهی، خرد و انقلاب، و روح در از خودبیگانگی را (بگذریم از تقسیمات خود "مطلق") به عنوان بینشی «بیگانه» از خودتکاملی کار و مناسبات تولیدی درمی‌یابیم، یا آنکه همراه با هگل خود را به قلمرو اندیشه محدود می‌کنیم، و یا این که در مقابل مفهوم سارتر از "دگر" سر خم کرده و آنرا این‌گونه درک می‌کنیم که «جهنم همانا مردمان دیگر هستند». موضوع تعیین‌کننده فقط این نیست که برای هر مرحله از تکامل پدیدارشناختی یک مرحله تاریخی متناظر وجود دارد بلکه نکته این جاست که اندیشه، تجربه‌ی خود را به گونه‌ای شکل دهد که دیگر نگاه داشتن این دو ضد در قلمروهای جداگانه امکان‌پذیر نباشد. شیوه‌ی وحدت این دو ضد به صورت دیالکتیکی امری اجتناب‌ناپذیر است، چرا که از درون برمی‌خیزد. اگرچه هگل دوره‌های تاریخی را مشخص نکرده اما آنها را بر مراحل آگاهی نیز «تحمیل» نکرده است. تاریخ همچنان درونی‌ترین هسته‌ی مقولات فلسفی هگل است. حق کاملاً به جانب جی. ان. فیندلی است آن هنگام که می‌نویسد «بخش اعظم ابهام شدید متن هگل در این جا [بخش مربوط به "روح" در "از خودبیگانگی"] به دلیل حضور پنهان چارچوب تاریخی در آن است»^{۱۶}. به عبارت دیگر، مارکسیست‌ها و غیرمارکسیست‌ها به یکسان حقیقت یعنی مضمون تاریخی عمیقاً ریشه‌دار فلسفه‌ی هگلی را دریافته‌اند.

از آنجا که تحلیل هگل مفاهیم کلی (universals) را از «تجربه‌ی فردی جدا نمی‌کرد، یک مرحله از بیگانگی به اندازه‌ی "بیگانگی" در تمامیت خویش برجستگی خاصی می‌یابد. کدام‌یک از این تفاسیر، از دغدغه‌ی مذهبی جوسیا رویس در ارتباط با "آگاهی توبه‌کار" گرفته تا دلمشغولی هربرت مارکوزه درباره‌ی «واقعیت تکنولوژیک» و ادعای آن مبنی بر «غلبه بر آگاهی معذب»^{۱۷}، متکی بر «روح بیگانه‌شده» و یا "آگاهی معذب" هگل نبوده است؟

۱۶. هگل: بررسی مجدد (۱۹۵۸) (نیویورک، Collier، ۱۹۶۲)، ۱۱۸. این کتاب همچنین با عنوان فلسفه‌ی هگل، ۱۹۶۶ منتشر شده است.

۱۷. انسان تک‌ساحتی، (بوستون، Beacon Press، ۱۹۶۴)، صص. ۵۶-۸۳. به تحلیل ۱۹۴۱ مارکوزه از بیگانگی در خرد و انقلاب و نیز به «یادداشتی درباره‌ی دیالکتیک»، پیش‌گفتار ۱۹۶۰ وی به همان اثر (بوستون، Beacon Press) رجوع کنید.

ظهور مجدد و پیوسته‌ی یک حرکت - دیالکتیک به عنوان فرایند دائمی خودتکاملی، فرایند تکامل از طریق تضاد، بیگانگی و نفی مضاعف - با قطعیت حواس آغاز می‌شود و هرگز حتی در اوج خود یعنی "دانش مطلق" به جنبش بی‌وقفه‌ی خویش پایان نمی‌دهد. این فرایند همانا تکامل تاریخ آدمی از بندگی تا آزادی، و تکامل اندیشه از انقلاب فرانسه تا فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمان است. همانا هگل است که دیالکتیک انقلاب فرانسه را به "روش مطلق" دگرگون می‌سازد.

کثرت (و رنج) آگاهی در [فرایند-م] خودتکاملی که هگل برای «علم تجربیه‌ی آگاهی»^{۱۸} گرد آورده است، به انواع گوناگون تفاسیر (اغلب اوقات با خوانش و بازخوانش یک قطعه) امکان بروز داده است. اما تنها و فقط تنها به این دلیل چنین تحلیل‌های متنوعی ممکن است زیرا هگل دیالکتیک خود را از بررسی دقیق و موشکافانه‌ی حرکت تاریخ طی ۲۵۰۰ سال خلق کرده است. این واقعیت که تکامل پرمرات آدمی در دوره‌ی انقلاب فرانسه به اوج رسید، این نابغه را به قطع پیوند خود با درون‌گرایی معاصران فلسفی‌اش سوق داد.

حتی اگر کسی هم از حد متعارف فراتر برود و فقط دو تقسیم را بر کل پدیده/رشناسی تحمیل کند، باز هم «نادرست» نخواهد بود. بدین‌سان، این پرسش که «تا روز انقلاب چه اتفاقی خواهد افتاد؟» می‌توانست عنوان فصل مربوط به "آگاهی"، "خودآگاهی" و "عقل" باشد و سپس تمام مراحل باقیمانده از تکامل یعنی "روح"، "مذهب" و "ایده‌ی مطلق"، می‌تواند «پس از انقلاب چه خواهد شد؟» نام‌گذاری شود. حتی این ساده‌سازی، یا اگر مایلید چنین برداشت عامیانه‌ای، روح هگل را خدشه‌دار نخواهد کرد، به شرط آنکه با هدف نفوذ در تحلیل هگل از دیالکتیک تکامل و روش به عنوان خودجنبی انجام شده باشد. زیرا خودتکاملی همانا جوهر و نتیجه و روح و جانِ دیالکتیک، در تفکر و در زندگی، در تاریخ و در جامعه، و در فلسفه و ادبیات است. تمامی تاریخ از نظر هگل، تاریخ «پیشرفت و آگاهی از آزادی» است.^{۱۹}

۱۸. رجوع کنید به *مطالعات جدید در فلسفه‌ی هگل*، با ویرایش و. ی. استین‌کراثوس (نیویورک: Holt, Rinehart & Winston, ۱۹۷۱). آنچه به ویژه در این ویرایش به موضوع ما مربوط می‌شود، مقاله‌ی گوستاو امیل مولر با عنوان «وابستگی متقابل پدیدارشناسی، منطق و دانشنامه» است.

۱۹. *فلسفه‌ی تاریخ*، با ویرایش جی. زیبری (نیویورک: Wiley, ۱۹۴۴)، ص. ۱۲. طبعاً در ←

اشکال بی‌بایان بیگانگی - از "آگاهی معذب" در «گرداب گیج‌کننده‌ی آشوب همواره خودزاد» شک‌گرایی گرفته تا «روح در از خود بیگانگی» آن هنگام که کل تاریخ فرهنگ جهان پیموده می‌شود - چنان غرق در تاریخ، سرشار از تجربه، ژرف در بینش فلسفی و در همان حال فردی و همگانی هستند که حتی در طرحی مبهم، تعقیب تکامل بی‌شمار هگل ناممکن است. برای مقصودمان، کافی است بکوشیم تا با "دانش مطلق" دست و پنجه نرم کنیم که در آن اگر قرار است حرف «ماتریالیست‌ها» را باور کنیم، "مطلق" بالفعل را بلعیده و آنرا تنها به عنوان مفهوم آزادی باقی گذاشته است؛ و اگر حرف محققان دانشگاهی را بپذیریم، پدیدارشناسی چون «دادباوری نظروارانه در شکل ذاتی متافیزیک فرایند و روش» جلوه می‌کند.^{۲۰} حقیقت این است که خصلت تاریخی مقولات فلسفی هگل در هیچ جای دیگر به اندازه‌ی "دانش مطلق"، آشکار نیست. مارکس که یقیناً پی برده بود که این فصل «خلاصه و جانمایه‌ی پدیدارشناسی است»، بر منفیت مطلق به عنوان «نتیجه‌ای» چنان مقاومت‌ناپذیر انگشت گذاشت که به رغم آنکه این دیدگاه «انتزاعی» و «بیگانه‌شده» بود، اما گریز از «حرکت تاریخ» را ناممکن می‌کرد. بنابراین اجازه می‌خواهم تا وارد آن مأمّن و واجب‌الاحترام فکری شویم و این بار نه به خطوطی کم‌رنگ و کلی بلکه به جزئیات آن بپردازیم.

→ دوره‌ای بحرانی مانند اوایل دهه‌ی ۱۹۲۰ آلمان، انقلابات واقعی به ذهن خطور می‌کرد. منظورم کارل گُرش است که ضمن نقل نظر هگل درباره‌ی ایده‌آلیسم آلمانی در کل که «انقلاب در شکل اندیشه‌ی آنها جا گرفته و بیان شده بود»، با شور و شوق بر این واقعیت تاکید داشت که منظور هگل «از این کلام، آن چیزی نبود که مورخان بورژوایی کنونی فلسفه مایلد انقلاب در اندیشه بنامند یعنی فرایندی زیبا و آرام که در قلمرو محض اتاق‌های مطالعه و به دور از قلمرو زمخت و ناهموار مبارزات واقعی انجام می‌شود. بزرگ‌ترین اندیشمندی که جامعه‌ی بورژوایی در دوره‌ی انقلابی خود عرضه کرده، "انقلاب در شکل اندیشه" را همچون جزئی عینی از کل فرایند اجتماعی انقلابی واقعی ملاحظه می‌کرده است». (کارل گُرش، مارکسیسم و فلسفه [۱۹۲۳]، New Left Books، ۱۹۷۰)، ص. ۳۹.

۲۰. رجوع کنید به راینهارت کلمنز مائورر، *Hegel und das Ende der Geschichte*: Interpretationen zur Phänomenologie (اشتوتگارت - برلین - کلن - ماینز، ۱۹۶۵)، ص. ۸۶. از آنجا که این بخش شامل تحلیلی بدیع از سه بند نهایی فلسفه‌ی ذهن است، هنگام بررسی کتاب اخیر به اثر مائورر رجوع خواهیم کرد.

هگل به فصل‌نهایی [پدیدارشناسی - م.م.] یعنی "دانش مطلق" نه به عنوان نتیجه‌ی نهایی بلکه به عنوان فرایند بی‌پایان شدن می‌پردازد. تأکید [او] بر به یاد آوردن تمامی مراحل تکامل فلسفی به منظور فهم و درکِ روش بوده است. بنابراین، اگرچه هگل این یادآوری (recollection) را با «تجربه‌ی حسی» بی‌میانجی آغاز می‌کند، اما دلیل این امر فقط ارتباط آن با "دگر" تا حدی به عنوان دریافت (perception) و در اساس به عنوان ادراک (understanding) نیست. از آن مهم‌تر، هدف درکِ فرارفتن* از تضاد میان خودآگاهی و ایژه‌ی آن در زندگی است. به این ترتیب، به جای آنکه به رشته‌ی بعدی یعنی خودآگاهی در نمود ارباب و بنده و یا در نمودِ واقعی‌گری (Stoicism)، شک‌گرایی (Scepticism) و یا آگاهی معذب‌پردازد، باز می‌ایستد تا مشخص کند چه چیزی نه تنها جانمایه‌ی بخش اول بلکه کل پدیدارشناسی و در حقیقت کل «نظام» اوست که تا آن زمان حتی یک صفحه هم از آن نوشته نشده بود. این آن چیزی است که هگل نوشته است:

ایژه در تمامیت خود نتیجه‌ی استنتاجی** (قیاس) و یا گذار از مفهوم کلی به

* transcend یا همان aufheben آلمانی در معنای هگلی‌اش عبارت از لغو یا نفی یک مقوله و ورود به مقوله‌ای بالاتر با تکامل مقوله‌ی پایین‌تر است. در این مفهوم هم‌زمان نفی و اثبات وجود دارد: عملی سلبی-ایجابی که با آن مقوله‌ای منطقی یا شکلی از طبیعت یا روح مقوله‌ای پایین‌تر را نفی می‌کند اما حقیقت آنرا در وضعیتی بالاتر به انضمام خود در می‌آورد. عکس آن immanent است که تاکنون درونی شدن، اندرباش، جاری و ساری و حل‌ولیت‌یافتن ترجمه شده است. متأسفانه هیچ‌کدام از اصطلاحاتی که در ترجمه‌ی transcend و immanent استفاده شده وافی به مقصود نیست (هر چند باید گفت که بسیاری از واژه‌های فلسفی با همین مشکل روبروست مانند posit, syllogism, mediation, and other). برای بحث بیشتر به مقدمه‌ی مترجم کتاب دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ رجوع کنید. - م.

** mediation یا vermittlung ما در ترجمه‌ی mediation در جستجوی واژه‌ای بودیم که به ریشه‌ی واژه‌ی آلمانی vermittlung یا مصدر vermitteln نزدیک باشد. متأسفانه در زبان فارسی هیچ واژه‌ای به تنهایی نمی‌تواند مفهوم هگلی انشقاق از طریق فرارفتن و نفی در نفی را برساند. بدیل‌های موجود در زبان فارسی این سه واژه هستند: ۱- انشقاق یا استنتاج ۲- وساطت یا میانجیگری ۳- فرارفتن و نفی در نفی. تمام این مفاهیم در اصطلاح mediation وجود دارند! سرانجام به این نتیجه رسیدیم که اصطلاح استنتاج (deduction) را به‌رغم مخالفت جی. ان. فیندلی، هگل‌شناس معروف، در تعریف mediation به کار ببریم. تا زمانی که اندیشه‌ی فلسفی در ایران تکامل بیشتری نیابد، این مشکل به قوت خود باقیست. - م.

جزیی از طریق تعین [مشخص نمودن - م] (Bestimmung) است؛ همچنین فرایند معکوس از جزیی به کلی از طریق فراروی و یا تعین صادق است.^{۲۱}

سادگی فریبنده‌ی این نتیجه‌گیری منطقی احتمالاً موجب می‌شود خواننده دریابد که هگل در اینجا به معرفی سه مقوله‌ی مرکزی علم منطقی که هنوز نانوشته بود می‌پردازد: «کلی» (Universal)، «خاص» (Particular) و «جزیی»^{۲۲}. باید دقت داشت که گرچه این مقولات در یک قیاس به هم گره خورده‌اند، اما هر کدام به تنهایی باقی می‌ماند و یا دقیق‌تر هیچکدام به دیگری تقلیل‌پذیر نیست. هگل این واقعیت را مورد تأکید قرار می‌دهد که نفی مضاعف که مشخصه‌ی حرکت از «انتزاعی» (کلی) به مشخص (جزیی) «از طریق خصایص (خاص)» است، هنگامی که عکس فرایند نیز جریان دارد صادق است. به عبارت دیگر، نفی در نفی، و نه «ستنز»، نیز مشخصه‌ی «فرایند معکوس از جزیی به کلی است»^{۲۲}. هگل در جمع‌بندی خویش نشان می‌دهد که این موضوع در هر مرحله از تکامل صادق است؛ بنابراین از همان بخش نخست تا آخرین بخش، این موضوع مشخصه‌ی کل پدیدارشناسی شمرده می‌شود.^{۲۳}

* معادل فارسی واژه‌ی آلمانی Bestimmung تعین یا تعیین کردن است. مترجم انگلیسی این واژه را به specification یا specific determination ترجمه کرده است که ما آنرا به مشخص نمودن نیز برگردانده‌ایم. از طرف دیگر specification یا particularization را نیز مشخص نمودن ترجمه کرده‌ایم. در فلسفه‌ی کانتی، گذار از کلی به خاص و از آن به جزیی تقسیم‌بندی ثابتی است. در فلسفه‌ی هگلی، این گذار شامل تکامل و تمایز یافتن بیشتر کلی است. خاص و جزیی صرفاً تقسیمات فردی کلی نیستند بلکه نمودهای تکامل یافته و متمایزتر مفهوم هستند. - م.

۲۱. پدیدارشناسی، ص. ۷۹۰

** Individual در لغت هم به معنای جزیی است و هم فرد. در متن حاضر مؤلف این دو معنا را به صورت مترادف به کار می‌گیرد تا رابطه‌ی این مقوله‌ی فلسفی را با فرد زنده نشان دهد. بنابراین ما نیز هر دو واژه جزیی و فرد را در متن برای واژه‌ی Individual استفاده خواهیم کرد - م.

۲۲. همان منبع.

۲۳. برای مشخص‌ترین بررسی رابطه‌ی انقلاب فرانسه با پدیدارشناسی، به ژان هیپولیت، تکوین و ساختار پدیدارشناسی هگل، مقدمه‌ای بر فلسفه‌ی تاریخ هگل رجوع کنید. کسانی که زبان فرانسه می‌دانند، می‌توانند از اثر هیپولیت، مطالعاتی درباره‌ی مارکس و هگل، به‌ویژه

بسیار مهم است که حرکت از انتزاعی به مشخص را چون خودجنبی درک کنیم و نه حرکتی که گویا به یک نوع شکل ایستای سه‌گانه پای‌بند است. اگر چه نه هگل بلکه فیخته و شلینگ فلسفه را چون تکامل تر-آنتی تر-سنتز توصیف کردند، اما این عبارت به غلط به عنوان نماد دیالکتیک هگلی بیان شده است. باید لحظه‌ای درنگ کرده تا نشان دهیم که سه مقوله‌ی یاد شده در اینجا یک «سه‌گانه»^{۲۴}، یا سنتز و یا شناخت مبتنی بر سنتز نیست، بلکه دیالکتیک خودتکاملی از طریق نفی مضاعف است. صرف‌نظر از اینکه پدیدارها چیستند، اندیشه به شیوه‌ای تجربه را شکل می‌دهد که هم تجربه را تعیین می‌کند و هم «شیوه‌هایی را که در آن آگاهی باید ابژه را چون خود بشناسد». نفی در نفی «بطلان» (Nullity) نیست. مثبت در منفی گنجانده شده است که راهی است به آغازگاهی جدید. این امر نه تنها مشخصه‌ی علم منطق که ویژگی زندگی نیز هست؛ و یا دقیق‌تر این حرکتی است در منطق، در پدیدارشناسی و در دیالکتیک به‌طور کلی؛ زیرا هم واقعیت تاریخ است و هم واقعیت زندگی. این حرکتی است بی‌وقفه و انقلاب واقعی مداومی که خون حیات‌بخش دیالکتیک است؛ نه به این دلیل که هگل آنرا بر منطق خویش یا بر پدیدارشناسی و یا بر دانشنامه‌ی علوم فلسفی «تحمیل» کرده بلکه از آن‌رو که ماهیت تکامل و واقعیت زندگی است.

هگل با تأکید بر «این روش درک ابژه»، خواننده را به یادآوری نکات گذشته و به

→ فصل‌های «اهمیت انقلاب فرانسه در پدیدارشناسی هگل» و «مفهوم زندگی و وجود از نظر هگل» استفاده کنند: «در اینجا می‌توان اهمیت مشخص اصل هگلی منفیت را دریافت. نظام هگلی، به جای اینکه یک دعوی لفظی باشد، منطق حاکم بر حیات تفکر است» (ص. ۲۱).

۲۴. بعداً وقتی که با منطق دست و پنجه نرم کنیم، صدای خنده‌ی هگل را در باره‌ی کل ساختار سه‌گانه خواهیم شنید که بر این امر پافشاری می‌کند که این ساختار در واقع چهارگانه است: «اگر عدد کاربرد داشته باشد، آنگاه در کل این جریان، میانجی دوم شرط سوم است و میانجی اول و آنچه میانجی شده شرط دیگر هستند. اما همچنین این سومین مجموعه‌ای است که علاوه بر نفی اول (و صوری) از منفیت مطلق و دومین نفی ترکیب شده است؛ اکنون شرط قبلی (نفی اول) خود شرط دوم است و شرط سوم اکنون ممکن است به عنوان شرط چهارم برشمرده شود، و شکل انتزاعی آن ممکن است به جای سه‌گانه، چهارگانه باشد» (علم منطق، جلد دوم، ص. ۴۷۸).

مرحله‌ی «عقل» ارجاع می‌دهد که در آن فلسفه‌های متکی به «خودِ ناب» (pure ego) را نقد کرده بود. وی خاطر نشان می‌کند که «این مرحله» - مرحله‌ی خودتکاملی - قبل از آگاهی به شکل «بینش ناب» و «روشنگری» که با عصر ما مناسبت بیشتری دارد، فرا رسید.^{۲۵}

این روشنگری، از خودبیگانگیِ روح را در این قلمرو نیز کامل می‌کند، جایی که روح در از خودبیگانگی به سوی آن گرایش پیدا می‌کند تا امنیت خویش را در قلمروی بجوید که در آن از آرامش ناشی از تعادل خود آگاه می‌شود. روشنگری با آوردن اسباب و اثاث متعلق به جهان اینجا و امروز، نظم و ترتیب خانهای ایمان را که روح در آن جا خوش کرده است، به هم می‌زند.^{۲۶}

نکته این است که تضاد در هیچ کدام از این مراحل حل نشد. اما نخست در شکل نفی ظاهر می‌شود که باید نفی دوم را نیز تاب آورد. بدین سان، اگرچه «روشنگری» «نظم و ترتیب خانهای ایمان را به هم می‌زند» و موفق می‌شود «اسباب و اثاث متعلق به جهان اینجا و امروز را وارد آن خانه» کند، «فرهنگ ناب» نمی‌توانست «وارونگی کلی واقعیت و اندیشه، بیگانگی کامل آنها را از یکدیگر» نفی کند:

در این قلمرو پی می‌بریم که نه واقعیت‌های مشخص چون قدرت دولت و ثروت، و نه مفاهیم متعین‌شان مانند خیر و شر، و نه آگاهی از خیر و شر (آگاهی‌ای که شریف و آگاهی‌ای که پست است) صاحب حقیقت واقعی هستند؛ پی می‌بریم که تمام این مراحل وارونه شده و به یکدیگر تبدیل شده‌اند و هر کدام ضد خود است.^{۲۷}

شاهراه دیگر مراحل بیگانگی، به بهشت ختم نمی‌شود. انقلابات ضروری^{۲۸}

۲۵. هنگام سخنرانی برای کارگران (به ویژه سیاهان)، پی بردم که نقل قول زیر نه تنها جزو معروف‌ترین بخش‌هاست بلکه قاطع‌ترین نمونه‌ای است که از زندگی آنان برگرفته شده است. رجوع کنید به کنفرانس سیاه / سرخ (دیترویت، News and Letters، ۱۹۶۹).

۲۶. پدیدارشناسی، ص. ۵۱۲.

۲۷. همان منبع، ص. ۵۴۱.

۲۸. شاید هگل به واژه‌ی انقلاب اعتراض می‌کرد اما خود او، در پیش‌گفتار به پدیدارشناسی

هرگز پایان نمی‌یابند. خود هگل این موضوع را در فلسفه‌ی طبیعت چنین بیان می‌کند: خاستگاه تمام انقلابات، به یکسان در علوم و تاریخ عمومی، تنها از این است که روح آدمی برای درک و فهم خویش، برای تصاحب خود، اکنون مقولاتش را تغییر داده و خود را با مناسبات واقعی‌تر، عمیق‌تر و درونی‌تر با خویش یگانه کرده است.

هسته‌ی اصلی موضوع از این قرار است که این حرکت با نفی مضاعف، خصلتِ فراروی از هر مرحله از بیگانگی و همچنین تمامی «علم تجربه‌ی آگاهی» است و «مطلق» را نیز در بر می‌گیرد، با وجود آنکه [در مطلق - م.] هدف فراهم آمده و وحدت جدیدی از اضداد برقرار شده است. اگر قرار است سرانجام رهایی در کار باشد^{۲۹} - یعنی شیرجه زدن در آزادی - تنها با چیرگی بر تضاد داخلی حاصل می‌شود. هر وحدت جدید از اضداد آشکار می‌سازد که تضاد از درون است.

چیرگی بر تضاد تنها با کنش (action) رخ می‌دهد. اگرچه کنش فقط به فعالیت اندیشه اطلاق شده است، عمل (practice) در اینجا محور قرار می‌گیرد. هگل می‌نویسد: «کنش، نخستین بخش‌پذیری نهفته در وحدت ساده‌ی مفهوم و بازگشت» از پس این بخش‌پذیری است»^{۳۰}. به نظر می‌رسد که مقصود صرفاً کنش در تفکر است. همانطور که مارکس جوان می‌گوید، هگل «اندیشیدن را از «سوژه»^{۳۱} و از

→ (ص. ۱۰۶)، می‌ترسید که توصیفش مبنی بر این‌که «روش چیزی جز ساختار کلیت در شکل ناب و ذاتی‌اش نیست»، هنگام مقایسه با این نظرش که تاکنون با مسئله‌ی روش فلسفی با اشکالی کاملاً منسوخ برخورد شده، «شاید تا حدی فخر و روشانه یا انقلابی به نظر رسد...». وی این موضوع را پیوسته انکار می‌کرد. با این همه، در *دانشنامه*، لاف می‌زند که «اندیشه نهادهای موجود را از قدرت‌شان محروم کرد. قانون اساسی در پیشگاه اندیشه قربانی می‌شود: مذهب مورد تاخت و تاز اندیشه قرار می‌گیرد... و از بی آن فیلسوفان به عنوان انقلابی، تبعید یا محکوم به مرگ می‌شوند...» (بند ۱۹).

۲۹. *پدیده‌شناسی*، ص. ۸۰۸.

* به نظر می‌آید که منظور هگل بازگشت به وحدت مفهوم و واقعیت در سطحی بالاتر است - م.

۳۰. همان منبع، ص. ۷۹۳.

۳۱. رجوع کنید به «نقد دیالکتیک هگلی» در ضمیمه‌ی «الف» در *مارکسیسم و آزادی*، ص.

موجود انسانی که می‌اندیشد «جدا کرده» و با «فایده‌های انسانی کردن» (dehumanization) ایده‌ها، این توهم را به وجود آورده است که فعالیت‌های دانش می‌تواند از جهان بیگانه‌شده فراتر رود؛ در صورتی که تنها کنش‌های مردم واقعی می‌تواند این جهان را برجیند. با این همه، حتی در انتزاعیات هگل، انگیزه‌ی وجود (existence) یعنی زمان و واقعیت به شدت احساس می‌شود. هگل آنها را جزئی اساسی از «آخرین تجسم روح، "دانش مطلق"» می‌داند، و خاطر نشان می‌سازد که علم تا وقتی که روح وارد مرحله‌ی آگاهی از خود نشده، در زمان و واقعیت پدیدار نمی‌شود.

درست است که هگل در قلمرو اندیشه می‌ماند و به زمان «هم‌چون تقدیر و ضرورت روح» جلوه‌ای آرمانی می‌بخشد. با این همه، "زمان" بی‌درنگ کارها را انجام می‌دهد. خودِ هگل به ما می‌گوید که صرفاً به این دلیل که به قلمرو "دانش مطلق" وارد شده‌ایم، نباید حواس را فراموش کنیم: «... چیزی که به تجربه درنیاید یا (به عبارت دیگر) چیزی که به عنوان حقیقت احساس نشود... شناخته شده نیست»^{۳۲}.

به هر سو که می‌نگرید حرکت را می‌یابید، "سوژه‌ی" خودآفرین (self-creating Subject) که اصل بنیادی "مطلق" است و از این رهگذر از «مطلق‌های توخالی» فیلسوفان دیگر متمایز می‌شود. هگل بارها و بارها خاطر نشان می‌کند که:

حرکت در ذات خود فرایند شناخت شمرده می‌شود - دگرگون کردن آن ماهیت ذاتی به امری واضح، دگرگونی "جوهر" به "سوژه"، دگرگونی ابژه‌ی آگاهی به ابژه‌ی خودآگاهی یعنی به ابژه‌ای که در همان حال از آن فراتر رفته و به کلام دیگر [دگرگونی ابژه‌ی آگاهی - م.] به مفهوم. این فرایند دگرگونی یک چرخه است...^{۳۳}

۳۲. پدیدارشناسی، ص. ۸۰۰.

* Substance یا جوهر به چیزی ثابت اشاره دارد، در حالی که سوژه در فلسفه‌ی هگلی به حرکت و تکامل. در زبان انگلیسی سوژه عمدتاً به معنای فرد به کار می‌رود اما در زبان هگلی حرکت و تکامل ایده است. - م.

۳۳. همان منبع، ص. ۸۰۱.

اکنون معلوم می‌شود که این «فرایند دگرگون‌کننده»، «تاریخ» است: «فرایند پیش بردن این شکل شناخت از خود، وظیفه‌ای است که روح به عنوان تاریخ بالفعل به انجام می‌رساند»^{۳۴}. بنابراین تمام عبارات مبهم در صفحه‌ی بعد که ظاهراً درباره‌ی فیلسوفانی چون دکارت، لایبنیتس، اسپینوزا تا کانت، فیخته و شلینگ است، عملاً با دوره‌های مشخص تاریخی سروکار دارد. خواننده‌ی جدی نمی‌تواند از یاد ببرد که حملات هگل به «شهودباوری توخالی» در همان ابتدا در «پیش‌گفتار» آمده بود^{۳۵} (که در واقع پس از اتمام اثر نوشته شده است). «بوالهوسی دلبخواه اظهارات پیامبرگونه»^{۳۶}، برداشت هگل از «جدیت، رنج و عذاب، صبر و استقامت و کار و تلاش نفی» نبود.

در مقابل چنین «بوالهوسی دلبخواه»، هگل ما را مستقیماً به منفیّت جدیدی سوق می‌دهد: «دانش» نه تنها از خود بلکه از نفی خویش و یا محدودیت خویش آگاه است. آگاهی از محدودیت خود، همانا به معنای درک این موضوع است که چگونه می‌توان خود را قربانی کرد... این شکل آخر که «روح» از آن عبور می‌کند یعنی «طبیعت»، فرایند بلاواسطه زنده‌ی تکامل آن است...»^{۳۷}

یقیناً این شیوه‌ی وارونه‌ی ارائه‌ی «طبیعت» است. برخی از فیلسوفان معروف این موضوع را لفظ‌باورانه تحلیل کرده‌اند، گویی «طبیعت» از «روح» «پدیدار شده است». هر چند آنان بر خطا هستند اما حقیقت این عبارت آنقدر ساده نیست که برای رسیدن به آن وارونه کردن نظر هگل کافی باشد. نخست به این دلیل که هگل به سرعت نشان می‌دهد که جنبه‌ی دیگر «روح»، «تاریخ» است. مفسران امروز در تعبیر خود چنین اشتباهات بزرگی را مرتکب نمی‌شوند. اکنون دشواری دیگری پدید می‌آید زیرا به نظر می‌رسد آن هنگام که به نقطه اوج آخرین بند نائل می‌آیم

۳۴. همان منبع.

۳۵. خواننده علاوه بر ترجمه‌ی رایج بیلی که ما از آن نقل قول کرده‌ایم، باید به ترجمه‌ی جدید با پیشگفتار والتر کوفمان رجوع کند: هگل، یک بازتفسیر، متون و حواشی (نیویورک، Doubleday، ۱۹۶۵)، صص. ۳۶۸-۴۵۸.

۳۶. پدیدارشناسی، ص. ۱۰۷.

۳۷. همان منبع، ص. ۸۰۶.

هگل در را به بر روی همهی واقعیت فرو می‌بندد. گفته می‌شود که "دانش مطلق" با یادآوری اشکال روحی [Geister] آنگونه که در خود هستند و آنگونه که سازمان ملکوت معنوی خود را به دست می‌آورند، راه خود را یافته است... هر دو با هم، و یا "تاریخ" درک شده [begriffen] (از لحاظ ذهنی)، به یکباره یادآوری و جُلجُنای* "روح مطلق"، واقعیت، حقیقت، قطعیت تاج و تخت‌اش را شکل می‌دهد که بدون آن بی‌جان، مهجور و تنهاست.^{۳۸}

در حقیقت، همانطور که می‌بینیم ما نه به بهشت بلکه به جُلجُنای "روح مطلق" فرود آمده‌ایم! هگل می‌کوشد تکان ناشی از رسیدن به مرگ در نوک قله یعنی "دانش مطلق" را ملایم کند. البته عالمان الهیات همانند دیگران توجه ما را به این نکته جلب می‌کنند که هگل فلسفه‌ی خویش را جایگزین الهیات مسیحی کرده است. این نظر درباره‌ی هگل هم‌زمان هم درست است هم نادرست. در اینجا فلسفه جایگزین الهیات شده است. اما هگل که درباره‌ی شکل جدیدی از روح جهانی به گونه‌ای سخن گفته بود که گویی «بار دیگر از زهدان دانش زاده شده است - مرحله‌ی جدید وجود، جهانی تازه، و تجسم یا جلوه‌ی جدیدی از "روح"»^{۳۹}، به چیزی بیش از «تجسم‌های دیگر» "روح جهانی" اشاره دارد.

تمامی این فصل، فوران «فعالیت استنتاجی ساده در اندیشیدن» بوده است^{۴۰} که به «رهایی» "روح" در "تاریخ" و "علم"، در "طبیعت" و در "خاطره" و نیز در زایش «جهانی تازه» انجامیده است. حقیقت این است که این «جهان تازه» ملموس نیست و

* Golgotha محلی که در آن عیسی مسیح به صلیب کشیده شد. اشاره هگل به مرگ. - م.

۳۸. همان منبع، ص. ۸۰۶.

۳۹. همان منبع، ص. ۸۰۶.

۴۰. همان منبع. قاعدتاً این موضوع برای خواننده‌ی آمریکایی جالب است که هگل به دنیای نو توجه واقعی نشان می‌داد. هیپولیت در *مطالعاتی درباره‌ی مارکس و هگل* (ص. ۴۷) از *Dokumente zu Hegels Entwicklung* گفته‌ی هگل را نقل می‌کند: «مالیات بسته شده از سوی پارلمان انگلستان بر چای وارداتی به آمریکا کمترین میزان بود، اما به باور آمریکایی‌ها همین پذیرش این مالیات که به‌خودی خود ناچیز بود، حق ارزشمند برپا کردن انقلاب آمریکا را به آنان داد».

همچنان به عنوان یکی از مقولات مفهومی در علم منطق باقی خواهد ماند، و پدیدارشناسی «مقدمه» ای بر آن بوده است. اما این امر نمی‌تواند این واقعیت را بپوشاند که «دانش مطلق» به هر حال غایت نیست. هگل از همان آغاز پدیدارشناسی، در پیشگفتار خود، بر یکتا بودن دیدگاهش تأکید داشته است: «به نظر من... همه چیز به فهم و بیان حقیقت نهایی، نه تنها به عنوان «جوهر» بلکه به عنوان «سوژه»، نیز وابسته است»^{۴۱}.

و اکنون که ما به فصل نهایی رسیده‌ایم، بارها و بارها، به تکرار «حرکت» یعنی «دگرگونی» «جوهر» به «سوژه» می‌پردازد. از قضا نه مطلق که تازه دستخوش جُلجُلتای خود شده است، بلکه آغازگاه جدید و نقطه عزیمت تازه «غایت» شمرده می‌شود. به عبارت دیگر، هگل فقط به این دلیل که به «مطلق» رسیده متوقف نمی‌شود. نفی «مطلق»، بنیادی است برای سطح جدیدی از حقیقت که در علم منطق به آن پرداخته است. جهان عینی و «ایده»ی خوداندیش بدین‌سان نیز نقطه‌ی توقف ندارند. حرکت بی‌وقفه است.

ب) علم منطق یا رویکردها به عینیت

«ایده» فقط در این خودتعیینی صدای خود را خواهد شنید.

هگل، علم منطق

فلسفه توهم نیست؛ جبر تاریخ است.

مرلوبوتنی، در ستایش فلسفه

مفهوم فلسفه نزد هگل که همانا آنرا «اندیشه‌ی زمان خود» می‌داند، هم از «مطلق‌های توخالی» معاصران فلسفی‌اش فاصله می‌گیرد و هم پاسخی به چالش دوران است، به گونه‌ای که فلسفه‌های گذشته را جذب می‌کرد ولی با این همه تداومی تاریخی تلقی می‌شد که یکسره نو بود. همچنانگونه که عصر انقلاب‌ها کاملاً جدید بود.

اگرچه در مقابل مبارزات ملموس‌تر آگاهی و خودآگاهی در پدیدارشناسی روح،

هگل در علم منطق با مقولات فلسفی انتزاعی سروکار دارد، با این همه از اصل آزادی که کل نظام فلسفی اش بر آن استوار است، جدا نمی‌شود.

یک فرایند دیالکتیکی یگانه از فعلیت و از اندیشه غلیان می‌کند و به «شیء در خود»^{۴۰} و یا هیچ «مطلق» تو خالی دیگری اجازه نمی‌دهد تا از آزمون این دیالکتیک جدید بگریزد. ساختار منطق به جای ایجاد نردبانی برای رسیدن به «مطلق»، خود و هر یک از قلمروهای خویش را چون یک چرخه آشکار می‌سازد. هر قلمرو – «هستی» (Being)، «ذات» (Essence)، «مفهوم»^{۴۱} – با مقولاتی جدید و بر اساس زمینه‌های تازه‌ای دوباره از نو آغاز می‌شود. هنگامی که به «ایده‌ی مطلق» می‌رسیم، آن نیز به بنیادی برای «نمودهای» دیگر چون «طبیعت» و «ذهن» تبدیل می‌شود. علاوه بر این، هگل از همان آغاز روشن می‌سازد که پذیرش هر مقوله‌ای به همان صورت که هست «شیوه‌ای خام و بی‌فرهنگ» است.^{۴۲}

نخستین پرسشی که هگل مطرح می‌کند این است: «علم از چه چیزی باید آغاز شود؟» در این نقطه ما به علم منطق رسیده‌ایم پس از آنکه تمامی پدیدارشناسی را بررسی کرده و به «دانش مطلق» رسیده‌ایم، صرفاً از این روی که هگل بپرسد «علم از چه چیزی باید آغاز شود؟» افزون بر این، به ما گفته می‌شود که اگر دنبال چیزی

* thing-in-itself به عقیده‌ی امانوئل کانت، قوه‌ی درک انسانها فقط قادر به درک پدیدارها (phenomena) یا نمودها (appearances) و نه «شیء در خود» است. چرا که شیء در خود فراتر از تجربه قرار دارد. رجوع شود به نقد خرد ناب (این کتاب توسط شمس‌الدین ادیب سلطانی با عنوان سنجش خرد ناب، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۲، ترجمه شده است). – م.

** concept در زبان انگلیسی و begriff در زبان آلمانی، به معنای خود سوژه‌ی منطقی است: اندیشیدن منطقی که از کل حرکت خودادراکی تکامل می‌یابد. به دلیل رابطه‌ی واژه‌شناختی آن با فهمیدن، امروزه از واژه‌ی concept به معنای «مفهوم» در ترجمه‌ی آن استفاده می‌شود. برخلاف مضمون شسته و رفته‌ی فکر که ما آنرا «تعریف» می‌نامیم، در واژه‌ی «مفهوم» حرکت خود ادراک مستتر است. واژه‌ی مرتبط دیگر با این مقوله vorstellung است به معنای داشتن ایده‌ای عام، مبهم، یا ناقص از چیزی یا عقیده یا دیدگاهی ذهنی که در زبان انگلیسی به notion یا representation ترجمه می‌شود که می‌توان در فارسی از واژه‌های «تصور» و «بازنمایی» برای آن استفاده کرد. در گذشته مترجمان انگلیسی مدتها برای ترجمه‌ی begriff و vorstellung از واژه‌ی notion استفاده می‌کردند که در زبان فارسی هم به غلط از ترجمه آن یعنی آموزه استفاده می‌شد. – م.

بلاواسطه و بی‌بو و بی‌خاصیت هستیم که هنوز در یک رابطه‌ی استنتاجی قرار نگرفته است، باید بدانیم که «چیزی در "آسمان"، "طبیعت"، "روح" و هر جای دیگر وجود ندارد که حضوری بی‌واسطه و نیز استنتاجی نداشته باشد»^{۴۳}. همین درونمایه در انتهای "دکترین مفهوم"^{۴۴} - "ایده‌ی مطلق" - تکرار خواهد شد؛ در آنجا بار دیگر با ضرورت آغازی تازه روبرو می‌شویم! «نه در فعلیت و نه در اندیشه، چیزی ساده و تجریدی از آن نوع که عموماً تصور می‌شود، وجود ندارد. چنین موجودیت ساده‌ای توهم محض است»^{۴۵}.

دو حرکت از منطق سر بر می‌آورد. اگر چه یک فرایند دیالکتیکی یگانه و بی‌همتا "اندیشه" و "فعلیت" را در بر می‌گیرد، خواننده بلاواسطه با یک حرکت جدلی روبرو می‌شود. بدین سان پس از سه بند کوتاه، که دو تا از آنها در باب هستی و نیستی که (هر دو در یک صفحه!) به "شدن" تبدیل می‌شوند، بیست و دو صفحه "ملاحظات" را به دنبال دارد. این عنوان خنثی نمی‌تواند بی‌حوصلگی واقعاً «بلشویکی» و سازش‌ناپذیر هگل را نسبت به معاصرانش پنهان کند، همان کسانی که هگل انتزاعیات‌شان را به «هندوهای» تشبیه می‌کند که «با تکرار... اوم اوم اوم... برای همه‌ی مفاهیم یک نام دارند: برهما. این آگاهی تنبل و بی‌محتوا که به عنوان آگاهی در نظر گرفته می‌شود، "هستی" تلقی می‌شود»^{۴۶}. البته "دکترین هستی" نزد هگل، "دکترین شدن" نیز هست. در حقیقت این همان سرنخ اصلی است که در کل "منطق" به چشم می‌خورد. برای درک کامل حرکت «اندیشه‌ی محض»، باید ببینیم که چرا هگل روی یاکویی* انگشت گذاشت. وی ابتدا در "ملاحظاتش" درباره‌ی "هستی" و سپس بیش از یک دهه بعد، "سومین رویکرد به عینیت" را یکسره به شهودباوری

۴۳. همان منبع، ص. ۱۸۰.

۴۴. در این جا از واژه‌ی Notion به جای Concept که ترجمه‌ی دقیق‌تر Begriff است استفاده شده است زیرا در ترجمه‌ی استاندارد والاس و بیلی نیز از این واژه استفاده شده است (به توضیحات مترجم فارسی در این مورد توجه کنید. - م).

۴۵. همان منبع، جلد دوم، ص. ۴۷۱.

۴۶. همان منبع، جلد اول، ص. ۱۰۹.

* Friedrich Heinrich Jacobi (۱۷۴۳ - ۱۸۱۹) فیلسوف آلمانی که مدافع ایمان و احساس در تقابل با عقل بود. - م.

یاکوبی اختصاص داد. هگل در ۱۸۱۲ آشکارا نظریه‌های یاکوبی را «احتمالاً فراموش شده»^{۴۷} تلقی می‌کرد، با این حال در ۱۸۲۷ به این نتیجه می‌رسد که چنین رویکردی به عینیت همواره زمانی روی می‌دهد که سوژه در فرایند مبارزه با تضاد، صبر از کف داده، از مراحل پایان‌ناپذیر نفی به مرحله‌ی «شهود» عقب‌گرد می‌کند. از آنجا که برای افراد بی‌قرار دوران ما، هیچ چیز بیش از «سومین رویکرد به عینیت» قانع‌کننده‌تر به نظر نمی‌رسد، در اینجا به کتاب *منطق کوچک‌تر*^{۴۸} رجوع می‌کنیم که در آن هگل دست‌کم سه فصل را به «رویکردهای اندیشه نسبت به جهان عینی» اختصاص داده است.

سومین رویکرد به عینیت که بر هیچ نوع «ستیزی» دلالت نمی‌کند، حاکی از نوعی فروپاشی است. از نخستین رویکرد حرکتی رو به پیش وجود دارد که تمام اندیشه‌ی پیش از کانت را در بر می‌گیرد - ایمان ساده، متافیزیک کهن، درک انتزاعی، فلسفه‌ی مدرسی و جزم‌گرایی - و به دومین رویکرد می‌رسد که به تجربه‌باوری و کانت‌گرایی اختصاص یافته است. هگل به جای حرکت رو به جلوی بی‌وقفه از تجربه‌گرایی و «فلسفه‌ی انتقادی»^{۴۹} و رسیدن به دیالکتیک هگلی، حرکت قهقراپی به «شهود» (Intuition) را پی می‌گیرد یعنی «مکتب یاکوبی که تمام روش‌ها را طرد می‌کند»^{۴۹}. از نظر هگل هیچ چیز غیرقابل‌فهم‌تر از نبودِ روش نیست. ریشه‌های اندیشه‌ی هگل آن‌چنان ژرف در جهان عینی ریشه دوانده است که هیچ چیز به

۴۷. همان منبع، ص. ۱۰۷.

۴۸. آنچه غالباً از آن به نام *منطق کوچک‌تر* یاد می‌شود که در آمریکا به عنوان *منطق هگل* (ترجمه‌ی ویلیام والاس، ۱۸۹۲) منتشر شده، در واقع همان *منطق* است که هگل آنرا به عنوان کتاب اول *دانشنامه‌ی علوم فلسفی*، بندهای ۱-۲۴۴، بازنویسی کرد؛ بندهای ۲۴۵-۳۷۶ شامل *فلسفه‌ی طبیعت* (ترجمه‌ی ای. وی. میلر، ۱۹۷۰) است و *فلسفه‌ی ذهن* (ترجمه‌ی ویلیام والاس و ای. وی. میلر، ۱۹۷۱)، بندهای ۳۷۷-۵۷۷، *دانشنامه* را کامل می‌کند. از ۱۹۷۰ به بعد، هر سه کتاب به زبان انگلیسی در دسترس است (انتشار توسط Clarendon Press، آکسفورد) و چون در زبان انگلیسی و سایر زبان‌ها ارجاع به *دانشنامه* از طریق نقل‌قول شماره‌ی بندها بسیار ساده‌تر از ذکر صفحات است، در این‌جا نیز از همین روش برای نقلِ تمامی ارجاعات به کتاب‌های *دانشنامه* استفاده خواهد شد.

* critical philosophy نام فلسفه‌ی کانت. - م.

۴۹. *دانشنامه*، بند ۷۷.

اندازه‌ی شهود بی‌مغز «او را به خشم نمی‌آورد». هگل تأکید می‌کند که همین امر یاکوبی را مجبور ساخت به «متافیزیکِ جزم‌گرای گذشته که از آن بحث خود را آغاز کردیم، بازگردد». به این ترتیب، «ماهیت ارتجاعی» آن^{۵۰} آشکار شد.

این عقب‌گرد در این واقعیت مشاهده می‌شود که یاکوبی «استنتاج را به بلاواسطگی (immediacy) یعنی شهودی» با «حرف رمزش، "این یا آن"» تقلیل داده است^{۵۱}. هگل خط تمایز آشکاری میان چنین تقلیل‌گرایی و «دکترین ذات» خود رسم می‌کند. وی دکترین خود را یکسره «بحث وحدت ذاتاً خودایجاب‌کننده‌ی (self-affirming) بی‌واسطگی و استنتاجی» می‌داند. خواننده‌ی نکته‌سنج می‌تواند خشم و خروش هگل را که از «یک‌سویگی» شهودباوران به اوج رسیده حس کند، زیرا می‌بیند که شهودباوران «حقیقت» را که برخاسته از «ماهیت مضمون» است به ذهن‌گرایی ناب تقلیل می‌دهند:

[به نظر آنان] از آنجا که ملاک حقیقت نه در خصلت مضمون بلکه در واقعیت آگاهی یافت می‌شود، تمام حقیقت هیچ مبنای دیگری جز دانش ذهنی و این ادعا ندارد که ما واقعیت معینی را در آگاهی خود کشف می‌کنیم. یعنی آنچه را در آگاهی خود کشف می‌کنیم، تا سطح واقعیت آگاهی همگان بزرگ جلوه داده شده و حتی به عنوان ماهیت ذهن جا زده می‌شود^{۵۲}.

به‌طور خلاصه، دام چیده شده بر سر راه کسانی که قادر نیستند دریابند که فلسفه با چه چیزی به علم دگرگون می‌شود و چگونه از فعلیت یعنی فرایند تاریخی سبز برمی‌آورد، همانا دگرگونی آگاهی شخصی تا سطح «واقعیت آگاهی همگان و حتی جا زدن آن به عنوان ماهیت ذهن» است^{۵۳}.

هگل این موضوع را از همان ابتدا در «ملاحظات» که به دنبال سه بند نخست

۵۰. همان منبع، بند ۷۶.

۵۱. همان منبع، بند ۶۶.

۵۲. همان منبع، بند ۷۱.

۵۳. رجوع کنید به فصل پنجم کتاب حاضر، «اندیشه‌ی مائوتسه دون»؛ در آنجا کوشیده‌ام کاربرد این موضوع را در عصر حاضر نشان دهم.

درباره‌ی «هستی»، «نیستی» و «شدن» می‌آید، مطرح کرده است: «آنچه در علم نقش اول را دارد باید ابتدا خود را از لحاظ تاریخی نیز نشان دهد»^{۵۴}.

هگل برای متمایز کردن «مطلق»های خویش از «مطلق‌های توخالی» معاصران فلسفی‌اش، نشان می‌دهد که هر قلمرو – «هستی»، «ذات»، «مفهوم» – به تعبیری، «مطلق» خویش را در بر دارد. این همان معنایی است که سارتر با مقصود یا بی‌مقصود بیان کرده بود: وی گفته بود آنچه در ما اگرستانسیالیست‌ها اصیل است، این است که جنگ و اشغال کشور «ما را واداشت تا «مطلق» را در قلب خود نسبت بیاپیم»^{۵۵}. تا جایی که به هگل مربوط است، شکل «مطلق» که در «دکترین هستی» پدیدار می‌شود، نسبی است، همانگونه که مقولات آن – کیفیت، کمیت، اندازه – ناقص هستند.

از لحاظ مفهومی، «مطلق» که در هر قلمرو خاص پدیدار می‌شود، «ناقص» است. علت فقط این نیست که «مطلق»، مثلاً در دکترین هستی، نوع نسبتاً ساده و پایینی است – «بی‌اعتنایی مطلق» – و در نوع خود «به ذات دست نمی‌یابد»^{۵۶}، هرچند به آن نیز گذر می‌کند. حتی وقتی که به بنیاد «ذات» می‌رسیم و کارمان با «هستی» و سنجه‌های کمی‌اش تمام می‌شود و آنگاه به ذاتی‌هایی چون «همسانی» (Identity)، «تفاوت» (Difference)، «تضاد» (Contradiction)، «نمود» (Appearance)، «وجود» و «فعلیت» رو بر می‌گردانیم، تضاد تازه شدیدتر می‌شود. مقولات متغیّر برای مبارزه‌ی مرگ و زندگی گرد آمده‌اند و ترکیب نشده‌اند.

اکنون، چه درباره‌ی مقولات دکترین هستی به عنوان مراحل اولیه‌ی تکامل اندیشه بیندیشیم و چه آنها را مراحل اولیه‌ی آزادی بشر بدانیم یا مراحل جداگانه‌ی تکامل در جامعه‌ای معین یعنی همانگونه که به عنوان مثال مارکس درباره‌ی کالا در سرمایه‌داری می‌اندیشید، این مقولات با حرکت به مرحله‌ی متفاوتی از تکامل چه در تاریخ، چه در فلسفه و چه در مناسبات تولیدی «اقتصاد» به سادگی فرو می‌پاشند.

۵۴. علم منطق، جلد اول، ص. ۱۰۱.

۵۵. ژان پل سارتر، ادبیات چیست؟ (نیویورک: Washington Square Press، ۱۹۶۶)، ص.

۱۴۸.

۵۶. علم منطق، جلد اول، ص. ۴۶۰.

بدین‌سان، هنگامی که مارکس از بازار که در آن «آزادی، برابری و مالکیت و بنّام* در آن به تنهایی حاکم‌اند»^{۵۷} خارج شد (همانطور که هگل دکترین هستی را با سنجش‌های کمی‌اش ترک گفت) و به فرایند حیاتی کارگام نهاد و در آنجا با مناسبات کار و سرمایه در محل تولید روبرو شد، کاملاً از مفهوم محدود هگلی کار فراتر رفته بود.^{۵۸} وی هگل را متهم کرد که دیالکتیک خود را به شکل بیرونی (آگاهی) محدود کرده است و نه به شکل درونی (انسان). اما مارکس بزرگ‌ترین اثر تئوریک خود را با تحلیل فرایند کار به اتمام نرساند، همانطور که هگل کتاب منطق خود را با «دکترین ذات» به پایان نرساند. آنچه در این بخش هیجان‌انگیز است، شکلی است که «مطلق» خود را در آن پدیدار می‌سازد.

آن هنگام که خروج از قلمرو انتزاعی هستی به امری لازم بدل می‌شود تا در باب واقعیت ذاتی اندیشه کنیم، مقولات دکترین هستی از هم می‌پاشند. هگل مقولات جدیدی چون «همسانی»، «تفاوت» و «تضاد» را معرفی می‌کند. فیلسوفان هنوز هگل را به دلیل آنکه تضاد را در مرکز واقعیت قرار داده بود، «بخشیده‌اند». هگل بر سر عقیده‌ی خود ماند. وی پافشاری می‌کرد که «تضاد ریشه‌ی همه‌ی حرکات و زندگی است. و فقط تا زمانی که چیزی «تضادی» را در بر داشته باشد حرکت می‌کند و تکانه و فعالیت دارد»^{۵۹}. علاوه بر این، هگل در ادامه‌ی جدا کردن راه خود از

* Jeremy Bentham (۱۷۴۶ - ۱۸۳۲)، فیلسوف، سیاستمدار و حقوقدان انگلیسی و واضع دکترین فایده‌باوری. - م.

۵۷. سرمایه، جلد اول، ص. ۱۹۶.

۵۸. نیکلاوس لوبکویتز تقریباً تنها فیلسوف - یزدان‌شناسی است که به رغم ضدیتش با مارکس به دقت نظر او را درباره‌ی تحلیل هگل از مقوله‌ی کار تدقیق کرده است: «به‌طور خلاصه، مارکس هگل را متهم نمی‌کند که با کار به گونه‌ای برخورد می‌کند که گویی یک فعالیت فکری است. در عوض وی را متهم می‌کند که تاریخ انسان را در پدیده‌ارشناسی برحسب دیالکتیک آگاهی توصیف می‌کند، نه براساس دیالکتیک کار. مارکس هنگامی که بیان می‌کند که کار ذهنی انتزاعی تنها کاری است که هگل به رسمیت می‌شناسد، ساختار پدیده‌ارشناسی و در حقیقت کل فلسفه‌ی هگل را در نظر دارد و نه فزاینده‌ی مربوط به کار در پدیده‌ارشناسی و سایر آثار هگل» (تئوری و عمل، ص. ۳۲۲). مارکس این نظر هگل را «فاقد صفات انسانی‌کردن ایده‌ها» می‌نامد.

۵۹. علم منطق، جلد دوم، ص. ۶۷.

متافیزیک قدیمی روشن می‌کند که «ذات» فقط چیزی در «پس» «نمود» نیست. از همان ابتدای دکترین ذات، هگل حتی واقعیت نمایش (Show) را نیز به اثبات می‌رساند چراکه «ذات» نیز باید پدیدار شود. ما تنها از وحدت «وجود» و «نمود» به «ذات» می‌رسیم. حقیقت همیشه مشخص است.

با رسیدن به «فعلیت» که ماتریالیست‌های تاریخی تمامیت بحران سرمایه‌داری را در آن می‌بینند، تمام تضادها، بنیادها و شرایط تکامل یافته و حادث می‌شوند. آنچه هگل انجام می‌دهد این است که از همان آغاز «مطلق» را وا می‌دارد تا نمود خود را مستقیماً در «فعلیت» نشان دهد. آنچه مدعیان «مطلق‌های توخالی» حتی کمتر در می‌یابند، این است که «مطلق» نمی‌تواند «فعلیت» را به شیوه‌ای رضایت‌بخش تکامل دهد. تضاد میان «مطلق» و «واقعیت» آشکار می‌شود. درست است که ما با مطلق که در دکترین مفهوم به اوج می‌رسد یعنی «ایده مطلق»، رو در رو نیستیم. خود (self) که عمل فرارفتن از تضاد را در اینجا انجام می‌دهد، از اصل انتزاعی این عمل (لابیتیتس) به «جوهر مطلق» (اسپینوزا) رسیده است:

تعیین‌یافتگی نفی است - این اصل مطلق فلسفه‌ی اسپینوزاست، و این بینش درست و ساده بنیاد وحدت مطلق «جوهر» است. اما اسپینوزا از نفی به عنوان تعین‌یافتگی و یا کیفیت فراتر نمی‌رود و آنرا به عنوان مطلق یعنی نفی خود نفی‌کننده (self-negating negation) به رسمیت نمی‌شناسد... بنابراین، «جوهر» فاقد اصل شخصیت است...^{۶۰}

این واقعیت که حرکت جدلی در منطق، اینجا در «فعلیت» رخ می‌دهد، انگیزه‌ی عینی و نیز کشمکش تاریخی را در فراسوی کشمکش مقولات با هم نشان می‌دهد. لازم است که فرد، حتی به گونه‌ای طاقت‌فرسا هم که شده باشد، به این امر آگاهی یابد که این حرکت کشمکشی است واقعی که در حرکت عینی و نیز اندیشه وجود دارد.^{۶۱}

۶۰. همان منبع، ص. ۱۶۸.

۶۱. «اندیشه‌ی آزاد و فلسفی پیوند مستقیمی با آزادی عملی دارد؛ اولی ایده‌هایی را دربارهی جهان‌شمولی مطلق، عام و واقعی در اختیار می‌گذارد... براساس این رابطه‌ی عام میان آزادی سیاسی و آزادی اندیشه، فلسفه تنها زمانی در تاریخ ظاهر می‌شود که نهادهای آزاد شکل گرفته باشند» (درس‌های تاریخ فلسفه، جلد اول، ص. ۹۵).

چنان‌که پس از بررسی رویکرد لنین به فلسفه‌ی هگلی خواهیم دید، وی با اعتماد به نفس در جنبش سوسیالیستی شکاف بزرگی را پدید آورد زیرا تشابهاتی که وی میان گرایش‌های موجود در جنبش و تغییرات در سرمایه‌داری برقرار می‌کرد، از لحاظ ماتریالیستی و فلسفی ریشه در دیالکتیک داشت. نکته در اینجا این است که هر چند ظاهراً به نظر می‌رسد که با رسیدن به «دکترین مفهوم» گویا به پایان حرکت جدلی رسیده‌ایم، اما این نمودی فریبنده است. درست است که برخلاف ۳۰ «ملاحظه»ی «دکترین هستی» و ۱۴ «ملاحظه»ی «دکترین ذات»، ما تنها با ۲ «ملاحظه» در دکترین مفهوم روبرو هستیم. اما در واقع حرکت جدلی به عنوان «گرایش‌های» فلسفی متوقف نمی‌شود. برعکس! پیکار اندیشه‌ها چنان در کل باز نمود «ایده‌ی مطلق» یکپارچه (integral) می‌شوند که فلسفه‌های دیگر به جای آنکه جداگانه و به شیوه‌ای که گویا «نکته‌ای جانبی» هستند مورد بررسی قرار گیرند، مستقیماً در متن پدیدار می‌شوند. از طریق این تضاد «مثبت در منفی»، هگلیانیسم در مقابله با «دگرها» (Others) به اوج می‌رسد.

طنز ماجرا در این است که هر چند فیلسوفان دانشگاهی اولویت خاصی برای تاریخ اندیشه در مقابل تاریخ واقعی قائل هستند، از بحث درباره‌ی ماهیت جدلی رویکردهای هگل به عینیت خودداری کرده‌اند، گویی فلسفه‌ی هگلی به عنوان «جمع‌بندی» تمام فلسفه‌های گذشته، صرفاً از لحاظ کمی برای «ذهن دانشنامه‌ای» هگل ارج و قرب می‌آورد. همچنین کمونیست‌ها که هیچگاه از جدا کردن «ماتریالیسم علمی» مارکس از «ایده‌آلیسم رازآمیز» هگل خسته نمی‌شوند همین عنوان [ذهن دانشنامه‌ای - م] را به کار می‌برند.^{۶۲}

تا جایی که به هگل مربوط است، انگیزه‌ی ایده‌ی آزادی و کشش عینی تاریخ از هم جدایی‌ناپذیرند: «هنگامی که افراد و ملت‌ها مفهوم انتزاعی آزادی تمام‌عیار را درک کنند، هیچ چیز مانند آن چنین قدرت مهارناپذیری نخواهد داشت، تنها به این دلیل که این مفهوم در ذات ذهن و فعلیت آن است»^{۶۳}. و این همان چیزی است که به

۶۲. برای بررسی اهمیت این موضوع در آلمان متلاطم اوایل دهه‌ی ۱۹۲۰، رجوع کنید به مارکسیسم و فلسفه اثر کارل کرش (به یادداشت ۱۹ در صفحات قبل نگاه کنید).

۶۳. فلسفه‌ی ذهن، بند ۴۸۲.

معنای دقیق کلمه مقولاتِ دکترین ذات را در آن مرحله که «فعلیت» از شکل «مطلق» به عنوان «جوهر» به شکل «امکان»، «ضرورت»، «علیت» و «دوسویگی» رهسپار می‌شود، از هم می‌گسلد؛ یعنی زمانی که به «دکترین مفهوم» که هگل آنرا به عنوان «قلمرو «ذهنیّت» یا «آزادی»»^{۶۴} مشخص کرده بود، نزدیک می‌شویم.

اکنون که در «دکترین مفهوم» هستیم و با مقولات اصلی آن یعنی «کلی»، «خاص» و «جزیی» (فردی) روبرو می‌شویم، مقصود هگل در پدیدارشناسی با قوت تمام روشن می‌شود؛ آن هنگام که «دانش مطلق» «اعلام کرد» که این مقولات حرکت کل «نظام» - علم منطق و پدیدارشناسی، فلسفه‌ی طبیعت و فلسفه‌ی ذهن - را تعریف می‌کنند. حرکت از انتزاعی به مشخص از طریق مشخص نمودن^{۶۵} مستلزم نفی مضاعف است. هگل هیچ راه‌گزینی را برای نادیده گرفتن این آفرینندگی مطلق یعنی نیروی محرک و نیروی آفرینندگی پرصلابت آن که در تمام تکامل نقش دارد، باقی نمی‌گذارد. ما به نحو بسیار آشکاری در حال نزدیک شدن به نقطه عطف کل حرکت «مفهوم» هستیم - منفیّت دوم که نهایتاً از تضاد میان «مفهوم» و «واقعیت» فراتر خواهد رفت. هگل در جهت آمادگی برای این منفیّت تعیین‌کننده می‌نویسد:

حفظ مثبت در منفی آن، و محتوای پیش‌فرض در نتیجه، مهم‌ترین بخش شناخت عقلی (rational cognition) است؛ همچنین برای باور به حقیقت مطلق و لزوم چنین ضرورتی ساده‌ترین تعمق مورد نیاز است، حال آنکه در ارتباط با نمونه‌های مورد استناد، کل منطق شامل آنهاست^{۶۵}.

این موضوع صرفاً «یادآوری چیزهای گذشته»^{۶۶} نیست. یادآوری باید آنچه را شامل شود که هرمان ملویل «شوک ناشی از بازشناخت» نامیده بود. «دکترین مفهوم» مقولاتِ آزادی، ذهنیّت، عقل و منطقِ حرکتی را تکامل می‌دهد که انسان با آن خود را آزاد می‌سازد. به‌رغم این واقعیت که مفاهیم کلی آن در شمار

۶۴. علم منطق، جلد دوم، ص. ۲۰۵.

۶۵. * particularization به یادداشت شماره اول مترجمان در صفحه‌ی ۶۱ رجوع کنید. - م.

۶۵. همان منبع، ص. ۴۷۶.

۶۶. * اشاره به اثر معروف در جستجوی زمان از دست رفته اثر مارسل پروست. - م.

مفاهیم کلی اندیشه هستند، با این حال مشخص می‌باشند. هگل مکرراً تکرار می‌کند که حتی وقتی "مفهوم" خود را از طریق "دگربودگی" تحقق می‌بخشد و به «"دگر" خود» تبدیل می‌شود؛ حتی وقتی «با فرا رفتن از این واقعیت»، «واقعیت مطلق را برقرار می‌سازد» چنان‌که «نتیجه» همانا «حقیقت» است؛ در یک کلام، حتی وقتی "سوژه" همه چیز را «درک کرده»، حتی در آن موقع نیز [دچار-م] بدفهمی شده است. "مفهوم"، «با اشکال داوری از این قبیل که "سومین حالت بلاواسطگی و استنتاج است" یا این که "مفهوم" همانا وحدت بلاواسطگی و استنتاج است، به نحو مناسبی درک نشده است، زیرا "مفهوم" در سومین حالت غیرفعال نیست بلکه همانند این وحدت، حرکت و فعالیت خوداستنتاجی است»^{۶۶}.

این حرکت بازنیاستاده است. دیالکتیک هنوز دست‌اندرکار است. غیر از این هم نمی‌تواند باشد: «ابتدا مفهوم کلی بود، نتیجه همانا جزیی (فرد)، مشخص و سوژه است... همچنین دیگر ذهنیت از عینیت جدا نیست؛ نفی در نفی «درونی‌ترین و عینی‌ترین عامل جنباننده‌ی "زندگی" و "روح" است»^{۶۷}.

«دکترین مفهوم» بیانگر تعیین ذهنی انسان یعنی نیاز به تسلط بر خود است. آنچه در مقولات اندیشه‌ای ساخته و پرداخته می‌شود، تاریخ واقعی انسان‌هاست. خواه مفهوم هگلی ارتباط با خود، در «ترجمه»ی مارکس به انقلاب «وارونه» شده باشد خواه نه، نکته این است که برای هگل نیز دگرگونی پیوسته‌ی واقعیت و اندیشه است که خود را برای «دنایای جدید» آماده می‌کند. از همین رو، هگل نیز از همان ابتدای «دکترین مفهوم» پیوسته می‌کوشد تا دیالکتیک خود را از دیالکتیک کانت جدا کند: نحوه‌ای که فلسفه‌ی کانتی رابطه‌ی اندیشه را با وجود حسی دریافت، همواره مایه‌ی شگفتی خواهد ماند؛ این فلسفه در یک رابطه‌ی صرفاً نسبی نمود محض، از حرکت باز ایستاد و به‌طور کامل وحدت بالاتر آن دو [اندیشه و وجود حسی] را در "ایده" به‌طور عام و در ایده‌ی درک شهودی به‌طور خاص، مورد تصدیق و تأیید قرار داد؛ اما این فلسفه در این رابطه‌ی نسبی و این ادعا که "مفهوم" از واقعیت کاملاً جداست. و جدا هم خواهد ماند، از حرکت

۶۶. همان منبع، ص. ۴۷۹.

۶۷. همان منبع، ص. ۴۷۸.

بازماند؛ بنابراین، آنچه را که به عنوان شناخت محدود اعلام کرده بود، به عنوان حقیقت تأیید کرد و آنچه را به عنوان حقیقت شناخته بود و از آن مفهوم معین را ساخته بود، تصویری سطحی و ناقص از اندیشه اعلام کرد^{۶۸}.

در ۲۵۰ صفحه‌ی بعدی کتاب، هگل از آن نقطه که کانت با قرار دادن «شیء در خود» نفوذناپذیر میان اندیشه و تجربه «باز ایستاده بود»، بحث را ادامه می‌دهد. «شکاف بزرگ» میان کانت و هگل در فصل پایانی پدیدار می‌شود که هم‌جان‌مایه و هم‌جمع‌بندی کل اثر است. نه تنها «ایده» بلکه «روش» نیز «مطلق» است. نخستین جمله‌ی آن فصل پایانی خطاب به کسانی که گمان می‌کنند دیالکتیک عمل و دیالکتیک اندیشه در مسیرهای جداگانه‌ای به پیش می‌روند، چنین می‌گوید: «اکنون «ایده‌ی مطلق» به همسانی «ایده‌ی تئوریک» (Theoretical Idea) و «ایده‌ی عملی» (Practical Idea) تبدیل شده است؛ هرکدام از آنها به خودی خود یک‌جانبه هستند...»^{۶۹} و هیچ‌کدام نمی‌تواند فراتر از تضاد برود. و این تمامی ماجرا نیست. اگر هنگام رسیدن به «ایده‌ی مطلق» در جستجوی پایان همه‌ی تضادها هستیم، بهتر است در جای دیگری به کندوکاو ادامه دهیم، زیرا در این نقطه خواننده یا یک شوک واقعی روبرو می‌شود. هگل به روشنی بیان می‌کند که «ایده‌ی مطلق» بالاترین تضاد را در خود دارد.

هر چند هگل در همان سطور به ما می‌گوید که «ایده‌ی مطلق» به تنهایی همانا «هستی»، «زندگی» جاودان، حقیقت خودشناس (self-knowing truth) و کل حقیقت است» اما به جای توقف در آنجا، ابتدا به خودتعیینی رو برمی‌گرداند که روش و «ایده» است: «بنابراین، ایده فقط در این خودتعیینی، صدای خود را خواهد شنید»^{۷۰}. البته معاصران ما بیشتر نگران خودمختاری [خودتعیینی] ملت‌ها هستند تا «ایده»، اما هدف یعنی «آزادی» و «مسیر خودسازی» که از طریق آن [به آزادی] دست

۶۸. همان منبع، ص. ۲۲۶.

۶۹. همان منبع، ص. ۴۶۶.

۷۰. همان منبع، ص. ۴۶۷.

* self-determination یا selbstbestimmung هم به معنای خودتعیینی ترجمه می‌شود و هم به معنای خودمختاری. — م.

می‌یابیم، چندان از خودتعیینی "ایده" و "آزادی"، چنان‌که در نگاه نخست به نظر می‌رسد، دور نیست. به هر حال، هگل در پی آن است که پس از مشاهده‌ی غلبه‌ی تضاد میان مضمون و شکل در اندیشه، تنها باید «عنصر کلی شکل آن یعنی "روش" را در نظر گیرد.

تکامل روش دیالکتیکی از زمین تا آسمان با سه گانه‌ی تز، آنتی‌تز و سنتز (که هرگز فرمول‌بندی هگل نبوده است)، فاصله دارد. خصلت زمینی‌رهایی در تاروپود مفاهیم کلی هگل ریشه دوانده و با آنکه این مفاهیم در اندیشه محصور هستند، مشخص و از زندگی و تکامل سرشارند. هیچ کدام از این وحدت‌ها - خواه وحدت سوژه و ابژه، خواه وحدت تئوری و عمل و یا وحدت مفهوم و واقعیت - و نیز نقد فلسفه‌های دیگری که هگل «حقیقت» آنها را به‌تمامی دریافته است، صرفاً امری ذهن‌گرا یا بیرونی نیستند. آنها عملاً از حرکت خود تاریخ به ما شناخت می‌دهند. علاوه بر این، هگل «مطلق»‌های خود را از ضرورت اینکه تابع این دیالکتیک تکامل شوند، مستثنی نمی‌کند. «بنابراین روش هم جان است و هم جوهر، و هیچ چیز در حقیقت خود نه شناخته می‌شود و نه درک مگر این که کاملاً تابع روش باشد؛ این روش ویژه‌ی هر امر جزئی (فردی) است زیرا که فعالیت آن همانا "مفهوم" است»^{۷۱}. اگرچه اندیشه از نظر مورخ فلسفه «واقعی» است، اما انگیزه‌ی نفی آنچه پیش روی او مطرح است، حتی اگر انگیزه‌ی دگرگونی خود واقعیت نباشد، تدارک برای چنین دگرگونی است. هنگامی که هگل "شناخت ترکیبی" (Synthetic Cognition) را بر ضد "شناخت تحلیلی" (Analytic Cognition) به کار گرفت، چنین نوشت: «می‌توان به درستی این مرحله‌ی به یکسان ترکیبی و تحلیلی از "داوری" را که بر اساس آن مفهوم کلی اصلی، خود را از خویش به عنوان "دگر" خود تعیین می‌کند، مرحله‌ی دیالکتیکی نامید»^{۷۲}.

البته دیالکتیک نه به معنای «دور ریختن» شناخت تحلیلی و نه «لغو» تعاریفی است که با شناخت ترکیبی همراه است. دیالکتیک مفهوم واقعیت را به خود واقعیت‌ها و مفاهیم کلی را به مفاهیم خاص مرتبط می‌کند. عنصر «ناقص» در این

۷۱. همان منبع، ص. ۴۶۸.

۷۲. همان منبع، ص. ۴۷۳.

واقعیت نهفته است که قبل از آن که «روش مطلق» در مبارزه درگیر شود، آن اضداد نوعی همزیستی مسالمت‌آمیز داشتند. اضداد به جای آنکه بگذارند نفی در نفی فراتر از تضاد برود، کنار هم قرار گرفته بودند یا به گونه‌ای که هگل بیان می‌کند، «بدون آن که تماسی با هم داشته باشند در مقابل آگاهی قرار گرفته بودند».^{۷۳} اکنون که «مرحله‌ی دیالکتیکی» فرا رسیده است، حرکت بی‌وقفه خواهد بود.

گرچه تا به حال دکترین مفهوم که اوج سه کتاب علم منطق است فقط بخش نخست کتاب سوم را شامل می‌شود، اکنون این دکترین همه چیز است و حرکت آن «فعالیت کلی و مطلق، حرکت خودتعیینی و خودتحقق‌بخشی» است.^{۷۴} برخلاف روش شناخت پرششگرانه و تحلیلی که در آن این روش «وسیله‌ای» بیش نیست، در شناخت «حقیقی» یعنی دیالکتیکی، تمایزی میان وسیله و هدف وجود ندارد. برای رسیدن به هدف راه دیگری جز وسیله در اختیار نداریم. بار دیگر نیازمند آغازگاه‌های جدیدی هستیم. اکنون که به تمامیت مشخص یعنی مفهوم کلیدی نظام فلسفی هگل رسیده‌ایم، «مشخص از لحاظ درونی تمایز یافته است...»^{۷۵} این از آن نوع تمایزاتی است که انقلابیون جدی روزگار ما با آن در دگرگونی استالینستی دولت کارگران به ضد خود یعنی یک جامعه‌ی سرمایه‌داری دولتی، مواجه هستند. رویارویی با ضدانقلاب درون انقلاب، آغازگاه‌هایی بس چشمگیرتر از آنچه هگل از نظر فلسفی در جستجوی آن بود می‌طلبد. همین است که هگل با ما معاصر می‌شود.

«مفهوم کلی» مشخص خود را به عنوان فعالیت مطلق، فعالیت بدون محدودیت، یا بیرونی یا درونی، نشان می‌دهد؛ زیرا روش همانا شکل «ایده‌ی مطلق» و خودجنبی همانا روش است. به هیچ کدام از اضداد اجازه نمی‌دهد که با یکدیگر صرفاً همزیستی مسالمت‌آمیز داشته باشند یا به گفته‌ی هگل «بدون داشتن تماسی در مقابل آگاهی قرار گیرند»، «بلکه همه را در نبرد درگیر می‌کند».

حرکت «ایده‌ی مطلق» مانند حرکت منطق در کل به این شکل بوده است: از شناخت اضداد و انکار این که آنان «ثابت» هستند تا مشاهده آنها به عنوان گذارهایی

۷۳. همان منبع، ص. ۴۷۷.

۷۴. همان منبع، ص. ۴۶۸.

۷۵. همان منبع، ص. ۴۷۲.

«در و برای خود»، از آگاهی به این که مفاهیم کلی چقدر پایه‌های عینی دارند تا تشخیص این که «ایده‌ی مطلق» نیز دستخوش خودتعیینی می‌شود. به شکل دیگری می‌توان این موضوع را بیان کرد: حرکت از انتزاعی به مشخص همانا آگاهی از این موضوع است که آغاز صرفاً «داده‌ای» تجربی نیست و امرِ بلاواسطه خود یک نتیجه‌ی استنتاجی است و تکامل‌های بعدی سپس به مفهوم مشخص به عنوان تمامیت مشخص می‌انجامد، امر مشخص جدیدی که حاوی تمایزی درونی (self-differentiation) است.

عجیب نیست که لنین، ماتریالیست انقلابی، هنگامی که خودمختاری ایرلند و خودتعیینی «ایده» را مشاهده می‌کرد^{۷۵}، فریاد برآورد که فصل مربوط به «ایده‌ی مطلق» «ماتریالیستی‌ترین فصل» است. این آمادگی هم‌زمان عینی-ذهنی لنین برای انقلابی آشکار بود.

ما ضرورتاً نه تنها به نفی نخست بلکه به نفی دوم یعنی نقطه عطف کل حرکت سوق داده می‌شویم: «این نکته‌ی ساده‌ی ارتباط با خود منفی (negative self-relation) است، درونی‌ترین خاستگاه تمام فعالیت‌ها، خودجنبی زنده و معنوی، جان‌مایه‌ی دیالکتیکی که تمام حقیقت را درون خود دارد و بر اساس آن به تنهایی حقیقت است؛ زیرا فرا رفتن از تضاد میان «مفهوم» و «واقعیت» و وحدتی که همانا حقیقت است، تنها بر این ذهنیت استوار است»^{۷۶}.

تا وقتی که «ایده» «برخیزد تا خودرهایی خویش را در فلسفه‌ی روح تکمیل کند...»، هگل «این تنها ذهنیت» را که کل فراروی از تضاد میان «مفهوم» و «واقعیت»، بر مبنای آن قرار گرفته، تکامل نمی‌دهد. در اینجا نکته‌ی تعیین‌کننده، ضربه‌ی خردکننده‌ای است که هگل در عوض رسیدن به اوج «مطلق» با تأکید بر منفیت مطلق وارد می‌آورد! هگل برای تأکید بیشتر مبنی بر این که نفی در نفی یک انتزاع نیست بلکه مشخص‌ترین تمامیت‌هاست، چند صفحه‌ی بعد چنین می‌نویسد:

هر مرحله‌ی جدید از برونی شدن (exteriorization) و تعیین بیشتر دادن، یک درونی شدن نیز هست و گسترده‌گی بیشتر همانا با حدت بیشتر همراه است.

* چنان‌که پیش‌تر ذکر شد، برای واژه انگلیسی self-determination هم از خودمختاری و هم از خودتعیینی استفاده شده است. - م.

متعاقباً غنی‌ترین مرحله همانا مشخص‌ترین و ذهنی‌ترین است و آنچه خود را به ساده‌ترین اعماق می‌رساند، قدرتمندترین و جامع‌ترین است.^{۷۷}

در سراسر فصل مربوط به «ایده مطلق»، هگل در جمع‌بندی منطق در تمامیت آن، پیوسته آنچه را که در اینجا دیالکتیک است با آنچه در «دکترین هستی» بود، آنچه در «دکترین ذات» شد و اینکه چگونه دیالکتیک جدیدی در «دکترین مفهوم» نه تنها «به‌طور عام» بلکه در «ایده‌ی مطلق» به‌طور خاص سر بر آورد، در تقابل قرار می‌دهد. هگل بارها و بارها تکرار می‌کند که بالاترین تضاد در خود «مطلق» است. از همان جمله‌ی نخست این فصل پایانی، وی تأکید می‌کند که امر تثوریک و امر عملی هر کدام «به خودی خود یک‌جانبه و دربرگیرنده‌ی خود «ایده» فقط به عنوان چیزی غیرقابل دسترسی و هدفی دست‌نیافتنی می‌باشد»^{۷۸}. اکنون که به نقطه عطف دیالکتیک یعنی «مرحله‌ای به یکسان ترکیبی و تحلیلی» رسیده‌ایم، هگل از ما می‌خواهد راه رفته را بازپیموده و به آنجا برسیم که ابتدا «دگر» را در «دکترین هستی» دیدیم، آنجا که حرکت دیالکتیک محدود به گذار به چیز دیگری بود. در مقابل این حقیقت، «دکترین ذات» نشان می‌دهد که «آن چیز دیگر» (something else) همان چیزی است که ما در حال بررسی‌اش بودیم، یعنی خود چیز (something itself). «دکترین مفهوم» آنچه را در حرکت عینی درونی بود آشکار می‌سازد: آن، «دگر خود» (Its own other) بود. اهمیت آن در همین موضوع است. آیا این موضوع صرفاً توهم (به گفته‌ی مارکس) هستی‌شناختی ایده‌آلیسم است که گمان می‌کند می‌تواند جهان عینی را در خود «جذب کند» یا آیا این ایده‌آلی است که هدف انسان است، و آیا می‌تواند هر دوی آنها باشد؟

کسانی که فکر می‌کنند هگل مانع دستیابی به این رابطه با خود است چرا که وی به عنوان فیلسوف در دولت پروس به آن دست یافته، در حقیقت ناگزیری زمان زایش تاریخ را منکر می‌شوند، یعنی آن هنگام که به گونه‌ای طرح‌واره یا به یک نظر، تصویری از آینده نه به شکل یک انقلاب بلکه به عنوان عصر انقلاب‌ها دیده می‌شود.

۷۷. همان منبع، ص. ۴۸۳.

۷۸. همان منبع، ص. ۴۶۶.

حتی زمانی که هگل آگاهانه فقط به قلمروها، رشته‌ها و علوم متفاوت می‌اندیشد، افکارش تنها به «تمامیت» معطوف است و هر کدام را به عنوان «بخشی» از یک زنجیره می‌بیند، زنجیره‌ای که هر کدام «یک قبل و یک بعد... و یا دقیق‌تر هر کدام فقط یک قبل دارد و در نتیجه‌گیری‌های خود بعدش را نشان می‌دهد»^{۷۹}. از نظر وی «تکامل نظام‌مندانه خود یک تحقق است» و «به عنوان یک تمامیت در این شکل، همانا طبیعت است»^{۸۰}.

دقیقاً آنجا که هگل انتزاعی‌تر از همیشه است و به نظر می‌رسد که در مقابل کل حرکت تاریخ دریچه‌ها را سفت و سخت بسته، همانجا اجازه می‌دهد تا خون حیات بخش دیالکتیک یعنی منفیّت مطلق جریان یابد. درست است که هگل به گونه‌ای می‌نویسد که گویی رفع نیروهای زنده‌ی متضاد می‌تواند با فراروی اندیشه‌ی صرف تحقق یابد اما با رساندن تضادها به نهایت منطقی خود، مسیرهای جدیدی گشوده می‌شود: یک رابطه‌ی جدید تئوری با عمل که مارکس آنرا به عنوان رابطه‌ی کاملاً جدید فلسفه با انقلاب پروراند. انقلابیون امروزی با پشت کردن به این موضوع خود را به مخاطره می‌اندازند.

شاید حق با پروفیسور فیندلی باشد که می‌گوید تفسیرهای هگل «می‌تواند به نظر آنهایی که در واقعیت‌های اندیشه‌ی انسانی چیزی رازآمیز و خدای‌گونه نمی‌بینند، بی‌روح و نادرست به نظر رسد»^{۸۱}. اما این موضوع نیز حقیقت دارد که کسانی که از انقلاب اجتماعی وحشت دارند، نمی‌توانند انقلاب بالفعل و یا انقلاب در اندیشه را «درک کنند»؛ و هگل با انقلابی کردن فلسفه، انقلاب واقعی را مقاومت‌ناپذیر می‌دانست. خود پروفیسور فیندلی تصدیق می‌کند که:

هرچند هگل در چارچوب جهان شعور متعارف و علم باقی می‌ماند و واقعیت آنرا تضعیف نمی‌کند، رویکردش به آن نه برحسب شعور متعارف است و نه بر مبنای علم؛ او واقعیت جهان را به شیوه‌ای انقلابی درک می‌کند، شیوه‌ای که از آن هیچ فیلسوف دیگری نیست^{۸۲}.

۷۹. همان منبع، ص. ۴۸۴.

۸۰. همان منبع، ص. ۴۸۵.

۸۱. هگل، بررسی مجلد، ص. ۳۴۶.

۸۲. همان منبع، ص. ۳۵۶.

قدرت آفرینش آزادانه همانا نیروی وحدت‌بخش این فصل‌نهایی درباره‌ی «ایده‌ی مطلق» است یعنی وحدت ایده‌ی تئوریک و عملی در آن شکلی از زندگی که فعالیت مفهوم است. و برای کسانی که بر این امر پافشاری می‌کنند که هگل هنگام سخن گفتن از واقعیت فقط از ایده‌ها سخن می‌گوید چقدر شگفت‌انگیز است که هگل پس از یکسان دانستن «آزادی» با «ایده» چنین می‌نویسد: «ایده» آنقدر ضعیف نیست که فقط حق یا اجباری برای موجودیت داشته باشد بدون آنکه بالفعل وجود داشته باشد»^{۸۳}. همین است که فصل مربوط به «ایده‌ی مطلق» عمدتاً به روش یعنی مرحله‌ی جدید همسانی تئوری و عمل که ما به آن رسیده‌ایم، اختصاص داده شده است و نه صرفاً به اشکال قدیمی شناخت تحلیلی یا ترکیبی، تجربی یا شهودی. شوک ناشی از همین شناخت، لنین را و او می‌دارد که آخرین صفحه را آستانه‌ی دگرگونی دیالکتیک ایده‌آلیستی به ماتریالیسم دیالکتیکی تفسیر کند: «این عبارت در آخرین صفحه‌ی منطق نکته‌ی بسیار برجسته‌ای است. ایده‌ی منطقی همانا به طبیعت گذار می‌کند. یک قدم تا فهم ماتریالیسم مانده است». هر نظری هم که درباره‌ی این تفسیر لنین داشته باشیم، یقیناً رشته‌ی خیالبافی تئوهگلی‌هایی را آشفته می‌کند که همواره به فلسفه‌بافی درباره‌ی «استنتاج» «طبیعت» از «اندیشه» مشغول هستند.

هیچ تلاشی به اندازه‌ی «یکسان‌سازی» هگل و مارکس ابلهانه نیست. و قصد هم نداریم این موضوع را نادیده بگیریم که هگل، دانشنامه‌ای‌ترین اندیشمند و روشنفکر غول‌آسای اوایل قرن نوزدهم که در قبال «مطلق‌های» توخالی فیلسوفان دیگر کاملاً خلاف قاعده عمل کرد، سرانجام آثارش را با مجموعه‌ای از مطلق‌ها به پایان رساند. اما در همان حال، با حضور همیشگی «خودجُنبی»، «خودتکاملی» و «خودرهایی»، جداناپذیری «درونی‌بودن» (immanence) از فرارفتن، و ابدی بودنِ ظهور «آغازگاه‌های جدید» از پایان‌های «مطلق» مواجه هستیم که برجسته‌ترین انقلابی‌اهل عمل، لنین، این ضرورت را دریافت که زمانی که خود را از لحاظ تئوریک برای انقلاب روسیه آماده می‌کرد، «ایده‌ی مطلق» را چنین جمع‌بندی کند: «به عبارت

دیگر: شناخت انسان نه تنها بازتاب جهان عینی است بلکه آنرا نیز می‌آفریند»^{۸۴}.

ج) فلسفه‌ی ذهن: حرکتی از عمل؟

آرزو مندم که این تاریخ فلسفه برای شما فراخوانی باشد برای درک روح زمان (der zeit) که ذاتاً در وجود ما حاضر است... هگل، درس‌های تاریخ فلسفه انقلاب می‌تواند به هر نیتی سرهایی را که فلسفه برای اندیشیدن به کار می‌برد، از تن جدا کند. اما اگر انقلاب مقدّم بر فلسفه می‌بود، فلسفه هرگز نمی‌توانست از سرهای بریده شده توسط انقلاب استفاده کند.

هاینریش هاینه، تاریخ مذهب و فلسفه در آلمان

نقص اصلی تمامی ماتریالیسم (از جمله ماتریالیسم فویرباخ) تا به امروز این است که ابژه، امر محسوس، را تنها به شکل ابژه یا شهود درک می‌کند؛ و نه به عنوان فعالیت محسوس انسان، پراکسیس؛ نه به صورت امر ذهنی. همین است که در تقابل با ماتریالیسم، جنبه‌ی فعال به صورت انتزاعی توسط ایده‌آلیسم تکامل یافته است...

مارکس، تزهایی درباره‌ی فویرباخ

هگل از همان نخستین سطور مقدمه‌ی فلسفه‌ی ذهن، توجه خود را به آن چیز جدیدی که با آن روبرو هستیم، یعنی «واقعیت راستین انسان»، «مفهوم کلی، انسان به عنوان انسان» معطوف می‌کند. طبعاً هگل می‌افزاید که این واقعیت راستین «همیشه باید به عنوان ذهن باشد». اما در اینجا ابتدا «ذهن»، «طبیعت» را پیش فرض خود قرار می‌دهد^{۸۵} و سپس همسانی سوژه و ابژه از قید «منقبت مطلق» خارج نمی‌شود؛ زیرا ویژگی اصلی ذهن «آزادی» یعنی منقبت مطلق مفهوم و یا یگانگی با خود (self-identity) است»^{۸۶}.

و کسانی که هنوز پافشاری می‌کنند که برداشت هگل از آزادی فقط در قالب مفاهیم است، باید پاسخ دهند که چرا وقتی هگل به آخرین بند از بخش یک با عنوان

۸۴. رجوع کنید به فصل سوم.

۸۵. دانشنامه، بند ۳۸۱.

۸۶. همان منبع، بند ۳۸۲.

“ذهن سوپژکتیو” – ذهن آزاد – می‌رسد، آنرا به عنوان امری بالفعل و تمام عیار توضیح می‌دهد: «هنگامی که افراد و ملت‌ها مفهوم انتزاعی آزادی تمام‌عیار را درک کنند، هیچ چیز مانند آن چنین قدرت مهارناپذیری نخواهد داشت، تنها به این دلیل که این مفهوم در ذات ذهن و فعلیت آن است... یونانی‌ها و رومی‌ها، افلاطون و ارسطو، و حتی رواقیون از آن بهره‌مند نبودند. برعکس! از نظر آنان تنها اصل و نسب (همانند شهروند آتنی و اسپارتی)، و یا قدرت شخصیت، آموزش و فلسفه (حکیم چه برده باشد چه در زنجیر، آزاد است) موجب می‌شد تا انسان حقیقتاً آزاد باشد»^{۸۷}. علاوه بر این، هگل با تأکید بر اینکه آزادی ذات انسان به عنوان انسان است، ادامه می‌دهد: «اگر آگاه شدن از این ایده – به عبارت دیگر، آگاه شدن از اینکه انسان‌ها آزادی را ذات، هدف و منظور (object) خود می‌دانند – موضوع ضروری باشد، با این حال همین ایده فعلیت انسان‌ها را تشکیل می‌دهد – نه آنچه که به عنوان انسان دارند بلکه آنچه که هستند»^{۸۸}.

هگل جوان، سرشار از اشتیاق به انقلاب کبیر فرانسه و نگران «کار منفی»،^{۸۹} چنین نوشت: «می‌خواهم نشان دهم که همانطور که ایده‌ی ماشین وجود ندارد، ایده‌ی “دولت” نیز وجود ندارد زیرا “دولت” یک چیز ماشینی است. تنها آن چیز که ایژه‌ی آزادی است شایسته است به نام ایده خوانده شود»^{۹۰}.

هگل سالخورده، در نظام نهایی خود، هنوز چنین می‌نویسد: «اراده، فردیت بلاواسطه و خودگمارده است – اما فردیتی است پالوده از تمامی آنچه جهان‌شمولی‌اش یعنی خود آزادی را محدود می‌کند»^{۹۱}. وحدت میان فرد و کلیت،

۸۷. همان منبع، بند ۴۸۲. هگل قبل از رسیدن به این مقطع، در بازنمود شفاهی آن روشن ساخته بود که نه تنها به فیلسوفان بلکه به توده‌های در حال شورش نیز می‌انداخت: «جنگ‌های خونینی رخ داده‌اند که در آن بردگان کوشیدند خود را آزاد سازند، و حقوق انسانی ابدی خود را به رسمیت بشناسانند» (بند ۴۳۳، الحاقیه).

۸۸. همان منبع، بند ۴۸۲.

* negative labor اشاره به نوشته‌های هگل درباره‌ی نوع کاری که بعداً مارکس آنرا کار از خود بیگانه خواند. – م.

۸۹. مستندات درباره‌ی تکامل هگل، نقل قول‌ها از ژان هیپولیت، مطالعاتی درباره‌ی مارکس و هگل.

۹۰. فلسفه‌ی ذهن، بند ۴۸۱.

مسیر منتهی به آزادی تمام‌عیار، همانا مسیری است که به «ذهن مطلق» می‌انجامد. در این جا، یعنی در اوج نظامِ هگلی، فلسفه نمود غایی «روح مطلق» است؛ با این همه هگل به «نظام‌ها» حمله می‌کند. همانطور که هگل «مطلق‌های» خویش را از مطلق‌های سایر فیلسوفان جدا می‌کند، نظام خود را نیز از سایر نظام‌های فلسفی متمایز می‌سازد. دقیقاً در این بخشِ آخر درباره‌ی فلسفه است که وی به همین مفهوم از نظام حمله می‌کند: «دقیقاً چیزی نظام نامیده می‌شود که «مطلق» را تنها به صورت جوهر درک می‌کند... نظام‌ها، «مطلق» را به شیوه‌ای کاملاً کلی بیان می‌کنند که در انواع (species) یا وجودها خانه کرده است اما این حضور چنان قوی است که این وجودها واقعیت بالفعل ندارند. نقص تمام این شیوه‌های تفکر و نظام‌ها این است که جوهر را به عنوان سوژه و ذهن تعریف نمی‌کنند»^{۹۱}.

اصلی موردنظر هگل از همان ابتدا یعنی در مقدمه‌ی پدیدارشناسی، این بوده است که «روح انسان رابطه‌اش را با نظم کهنه‌ی امور گسسته است...» و دست‌اندرکارِ دگرگونی خود است. او در سراسر زندگی‌اش به این اصل وفادار بود و بار دیگر آنرا در آخرین سخنرانی درباره‌ی تاریخ فلسفه تکرار کرد. در آنها از دانشجو‌یانش می‌خواهد تا «به اضطراب [روح] گوش فرا دهند، آن هنگام که موش کور درون آن می‌کوشد راه خود را به خارج پیدا کند. ما باید این تلاش را تحقق بخشیم».

البته، هگل این امر را به معنی آشکار شدن «روح جهان» یا «مطلق» می‌داند. با این همه فشارِ عینیِ دیالکتیکِ تاریخ چنان قوی است — و هگل فلسفه را «موازی» با آن می‌داند — که بی‌هیچ شبهه‌ای می‌توان «مطلق» را جامعه‌ی نوین بی‌طبقه «ترجمه کرد». جالب این جاست که مدافع این تز [که مطلق همان جامعه‌ی بی‌طبقه است - م.ا.] پروفیسور فیندلی است. او چنان برای بیان نابسندگی‌های دیالکتیکِ مارکسیستی — اگر نگوئیم عدم‌انسجام آشکار آن — بی‌تاب است که به تازگی نوشته است:

و می‌توان استدلال کرد که اگر کسی می‌خواهد «مطلق‌گرایی» را «ماتریالیسم دیالکتیکی» بنامد، آنگاه چنین «ماتریالیسم دیالکتیکی» را می‌توان در شکلی منسجم‌تر و پرداخته‌تر در فلسفه‌ی طبیعت و فلسفه‌ی ذهن هگل یافت و نه در «دیالکتیک» نامنسجم مارکس، انگلس، و کلاً مارکسیست‌ها. جامعه‌ی

بی‌طبقه‌ی واقعی یقیناً شکل بالاتر "مطلق" هگلی است، اما این جامعه‌ای است که در آن هر طبقه یا گروه بازتاب و نمودار کل جامعه‌ای است که در آن و برای آن زندگی می‌کند، نه جامعه‌ای که صرفاً با نفی ساختار طبقاتی مشخص شده باشد^{۹۲}.

دقیقاً این همان نکته‌ی موردنظر است: منفیت دوم پس از استنتاج (mediation) کمونستی نقش تعیین‌کننده می‌یابد. مارکس در نقد دیالکتیک هگلی چنین می‌نویسد: «تنها با فراروی از این استنتاج، که با این همه پیش فرضی لازم است، انسان‌باوری مثبت پدیدار می‌شود که از خود آغاز می‌شود». همین است که مارکس جوان در آن دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ تأکید می‌کرد که «کمونسم به خودی خود هدف تکامل انسان یعنی شکل جامعه‌ی انسانی نیست». و مارکس سالخورده در سرمایه، آزادی و جامعه‌ی بی‌طبقه را به عنوان «تکامل نیروی انسانی که غایتی در خود است» بیان می‌کند.

دوره‌های متفاوت تاریخی، نه تنها در میان اقشار متفاوت بلکه همچنین در میان ماتریالیست‌های انقلابی تفسیرهای متفاوتی را به وجود می‌آورند. بدین‌سان، یکی از حادترین نقدهای مارکس از هگل این است که به جای شروع از جهان مادی و عینی، همه چیز را در اندیشه متمرکز کرده است. هگل پس از کامل کردن منطق، ابتدا به "طبیعت" رو آورد: «بنابراین، کل منطق گواه آن است که اندیشه‌ی انتزاعی و "ایده‌ی مطلق" چیزی برای خود نیست تا وقتی طبیعت چیزی باشد». مارکس در ادامه می‌افزاید که هگل به این ترتیب مرتکب همان خطایی می‌شود که به دلیل آن به درک انتزاعی حمله کرده بود، یعنی حفظ آنتی‌تز میان "سوژه" و "ابژه"، و از این رهگذر آشکار می‌سازد که فیلسوف حتی زمانی که به یک مفهوم کلی مشخص می‌رسد باید بار دیگر به بازتاب [در اندیشیدن]^{۹۳} خارجی برای مضمون یافتن و عینیت‌یافتگی "مطلق" که با تکامل دیالکتیکی اندیشه به آن رسیده، بپردازد. و در اینجا مارکس به هگل به دلیل جدا کردن «اندیشیدن از سوژه» می‌تازد.

۹۲. پیش‌گفتار فیندلی (صص. xiii-xiv) به فلسفه‌ی طبیعت.

* Reflection دو معنی دارد: ۱- بازتاب و ۲- اندیشیدنی که هنوز خصلتی ذهنی و خارجی در رابطه با عینیت دارد. —

شرایط متفاوت تاریخی که لنین در سال ۱۹۱۴ با آن مواجه بود^{۹۳}، موجب شد تا «رو آوردن هگل به طبیعت» را نه به عنوان متفکری بیگانه که «اندیشه‌هایش ارواحی ثابت هستند که خارج از «طبیعت» و «انسان» قرار دارند» بلکه به عنوان فیلسوف ایده‌آلیستی تلقی کند که «از دور دستی به سوی ماتریالیسم دراز کرده است». از طرف دیگر، بلافاصله پس از جنگ جهانی دوم، اگزیستانسیالیست‌ها - درگیر نبرد با «جبرگرایی» مارکسیسم منجمد کمونیسم فرانسه که با تقلیل همه چیز از جمله «تاریخ» و «طبیعت» به «ماده»، آنها را تحت «قوانین آهنین» اقتصادی و علمی و رفتاری قرار می‌دادند - درک عمیق هگل را در تحلیل «طبیعت» به عنوان «برون‌بود» (exteriority) می‌ستودند. بحث‌های مفصل درباره‌ی گذار از «منطق» به «طبیعت» که به گفته‌ی مارکس هگلی‌ها را دچار «سردردهای شدیدی» می‌کرد، تا به امروز همچنان ادامه دارد. نکته‌ی جدید در دوران ما این است که انگیزه‌های بررسی جدید هگل از عمل، از انقلابات بالفعل، غرب و شرق، شمال و جنوب، برآمده است که یکسره نکات کاملاً جدیدی را برای شناخت مطرح می‌کند (ما به این موضوع در بخش سوم باز خواهیم گشت).

بی‌شک، هگل با این برداشت مخالفت می‌کرد که ساختار او به گونه‌ای تلقی شود که گویی «از پایین» پدیدار شده است. با این همه، نکته‌ی مورد بحث آگاهی خود هگل نیست، بلکه منطقی منفیّت مطلق است که وی از حرکت عینی تاریخ و نیز از «حرکت ناب تفکر» درک کرده است. درست است که ما اکنون به فضای متعالی نظام هگلی «در کمال خود» رسیده‌ایم. فلسفه‌ی ذهن به هیچ‌وجه به اندازه‌ی پدیدارشناسی ذهن و یا علم منطق اثری برانگیزاننده نیست؛ موضوعات آن نیز به نحو جامعی مانند مجموعه‌ای گسترده از سخنرانی‌ها، سه جلد درباره‌ی فلسفه‌ی مذهب^{۹۴}، سه جلد

۹۳. لنین اطلاعی از دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی، ۱۸۴۴ که اکنون معروف شده، نداشت زیرا آنها سال‌ها پس از انقلاب روسیه که لنین ریزانف را مامور گردآوری میراث مارکس از وارثان بی‌ارزشش کرده بود، کشف شدند. رجوع کنید به فصل سوم.

۹۴. نکته‌ی مورد نظر جایی برای دغدغه‌خاطر در مورد مفاهیم هگلی سیاست یا مذهب باقی نمی‌گذارد. اما از آنجا که فکر می‌کنم نقد هگل از کلیسا جزئیات تازه‌تری را درباره‌ی به اصطلاح حزب پیشاهنگ، بیش از آنچه کمونیست‌ها مطرح کرده‌اند روشن می‌کند یک نمونه را برای

درباره‌ی تاریخ فلسفه، و چهار جلد درباره‌ی فلسفه‌ی هنر و آخرین اثر کامل به قلم خود او یعنی فلسفه‌ی حق پرورش داده نشده‌اند. با این همه، کیفیت زمینی "آزادی" چنان سکرآور است که در تمامی ساختار فلسفه‌ی ذهن گنجانده شده است. در حقیقت، "آزادی" ساخت‌بندی جهانی است که هگل به عنوان ساختار دقیق کل نظام به وجود آورد. هرچند آنرا "روح جهانی" نام نهاده‌اند و حتی آن هم فقط «نمود» "روح مطلق" است، همواره این فعلیت آزادی است که برای آزادی ذهن ضروری است. حتی سازش شخصی هگل نه با دولتی عقلانی بلکه با غیرعقلانی‌ترین آنها، پروس، نمی‌تواند در تکامل دقیقاً فلسفی، مانعی را در برابر خودجئنبی به عنوان روش که همانا دیالکتیک است، به وجود آورد.

بدین‌سان، در پدیدارشناسی ذهن هنگامی که هگل سرانجام به "دانش مطلق" می‌رسد، خواننده نه با آخرتی زیبا بلکه با جُلجتای روح مواجه می‌شود. به این ترتیب، در علم منطقی، هنگامی که هگل به "ایده‌ی مطلق" نزدیک می‌شود، خواننده در آسمان آبی انتزاعی اوج نمی‌گیرد بلکه درمی‌یابد که "ایده‌ی مطلق" حامل بالاترین تضاد درون خود است. و بدین‌سان، سرانجام وقتی به اوج کل نظام، یعنی آخرین قیاس "ذهن مطلق" کل دانشنامه‌ی علوم فلسفی، می‌رسیم، هگل "ایده‌ی خوداندیش" را پیش روی ما قرار می‌دهد.

برای درک کامل تاثیر این منفیت مطلق و بی‌وقفه، اجازه می‌خواهم کمی جلوتر رویم. به جای آنکه منتظر فصلی نهایی کتاب حاضر بمانیم تا به گفته‌ی مارکس به

→ تعمق بیشتر می‌توان مطرح کرد. «رفرماسیون ناشی از فساد کلیسا بود. این فساد پدیده‌ای اتفاقی نبود: همچنین صرفاً سوءاستفاده از قدرت و سلطه به‌شمار نمی‌آمد. وضعیت مفسده‌آمیز امور غالباً به عنوان "سوءاستفاده" مطرح می‌شود؛ این امر بدیهی پنداشته می‌شود که بنیاد خوب بوده — نظام و خود نهاد بی‌نقص بوده است — اما چون شهوت، علائق ذهنی و به‌طور خلاصه، تخطی‌عامدانه‌ی انسان‌ها از اصول، موجب سوءاستفاده از چیزی شده که به خودی خود خوب بوده، غایت‌های خودخواهانه پیش‌برده شده است، و تنها کافی است که این عناصر اتفاقی از میان برداشته شود. در این نمایش، نهاد مورد بحث از بی‌آبرویی می‌گریزد و شری که آنرا بدنام می‌کند، نسبت به آن بیگانه به‌نظر می‌رسد. اما سوءاستفاده‌ی اتفاقی از یک امر نیک به‌راستی به یک امر خاص محدود می‌شود. فساد بزرگ و عمومی که بر بدنه‌ای به بزرگی و جامعیت کلیسا رخ می‌دهد، کاملاً چیز دیگری است. فساد کلیسا رشدی بومی بود». فلسفه‌ی تاریخ، ص. ۴۲۷.

«شور و شوق‌های جدید و نیروهای تازه» برای نوسازی جامعه بپردازیم، اجازه می‌خواهم در همین جا برخی از تحولات بالفعل دوران‌مان را بررسی کنیم. من این موضوع را تصادفی نمی‌دانم که در دوران ما، هنگامی که طغیان‌های بالفعل در امپراتوری توتالیتری استالین کمی پس از مرگ او فوران کرد، به دنبال آن بی‌درنگ حرکتی نیز در تئوری آغاز شد. جنبش برای آزادی، حرکت از عمل به تئوری، با کلنچار رفتن من با سه قیاس‌نهایی دانشنامه‌ی علوم فلسفی نیز مصادف بود^{۹۵}.

از آنجا که توده‌ها راه جدیدی به سوی آزادی یافته بودند، جهش جدیدی در شناخت نیز ممکن شد. علاوه بر این، شکل نامتمرکز کنترل‌کارگری بر تولید توسط شوراهای کارگری در ۱۹۵۶، همانند شوراها در نوامبر ۱۹۱۷، مظهر شکل جدید سازماندهی بود.

به عبارت دیگر، همانطور که انسان‌باوری مارکس در اروپای شرقی در اواسط دهه‌ی ۱۹۵۰ فارغ از دنیای آکادمیک و نیز جدا از جدل‌های روشنفکرانه‌ی اگزستانسیالیست‌ها، کمونیست‌ها و یزدان‌شناسان در غرب پا به صحنه‌ی تاریخ گذاشت، اشکال جدید و بالفعل از مناسبات انسانی نیز پدیدار شد^{۹۶}. شکل نامتمرکز و غیردولتی مناسبات انسانی از طریق شوراها به مفهوم کلی مشخصی نه فقط برای کارگران بلکه برای روشنفکران و جوانان تبدیل شد.

اکنون اجازه می‌خواهم تا به ساختار دانشنامه و شکل آن بازگردم. موضوع فقط

۹۵. در آستانه‌ی شورش آلمان شرقی در ژوئن ۱۹۵۳ بود که سه قیاس‌نهایی هگل را تفسیر کردم. فرمول‌بندی هگل، "اصل منطقی به طبیعت رو می‌آورد و طبیعت به ذهن" را چنین بررسی کردم: حرکت نه تنها از تئوری به عمل بلکه از عمل به تئوری و جامعه‌ی جدید است. این تفسیر انشعاب جدیدی در مارکسیسم، میان کسانی که در سطح تحلیل اقتصادی روسیه به عنوان سرمایه‌داری دولتی باقی مانده بودند و کسانی که به تکامل انسان‌باوری مارکسیسم در عصر سرمایه‌داری دولتی پرداختند، ایجاد کرد (رجوع کنید به *تبادل نامه‌ها درباره‌ی ایده‌ی مطلق هگل*، ۱۲ و ۲۰ مه ۱۹۵۳، دیترویت: News and Letters).

۹۶. فیلسوفی اهل چک در ۱۹۶۸ برایم چنین نوشت: «تقریباً سه سال پیش کتاب مارکسیسم و آزادی‌تان را خواندم. یک روز مقاله‌ای را به شما نشان می‌دهم که در آن نقل قولی از اثرتان آمده بود، یعنی این پرسش که آیا انسان می‌تواند در جامعه‌ی کنونی آزاد باشد. من صفحات فراوانی از گزیده‌های کتابتان را دارم و باید اعتراف کنم که این کتاب بر نقد من از وضعیت چک قبل از ۱۹۶۸ تاثیر گذاشته است.»

اکنون اجازه می‌خواهم تا به ساختار دانشنامه و شکل آن بازگردم. موضوع فقط آگاهی خود مؤلف نیست^{۹۷} که آنچه «به واقع» می‌گوید مخالف با آن چیزی است که مفسرانش فکر می‌کنند گفته است. بیش از آن، موضوع خودجئینی تفکر است که در سه قیاس نهایی به اوج رسیده. همچنین باید به خاطر سپرد که دانشنامه، به‌رغم آنکه روایت خلاصه‌ی «تجارب» آگاهی و «علوم» منطق و ذهن است، نکات زیادی دارد که کاملاً جدید هستند. می‌خواهم نه تنها به آشکارترین مورد یعنی فلسفه‌ی طبیعت کاملاً جدید آن اشاره کنم بلکه مقصودم «بازنویسی» هگل از آثار خویش است که مسائل چنان جدیدی را طرح کرده که پدیدار کاملاً تازه‌ای زاده شده است.

در طرح نخستین، دانشنامه با بند ۵۷۴ پایان می‌یابد، گویی بازگشتی صرف به آغاز است، به استثنای این امر که منطق به «اصل روحی» تبدیل می‌شود. با این همه، در بند ۵۷۵، روشن می‌شود که اکنون هگل تصمیم گرفته است ساختار را نه به عنوان یک واقعیت صرف، نه به عنوان یک سلسله‌مراتب و نه به عنوان نقطه‌ی اوج بلکه به عنوان یک حرکت ارائه کند. این سه کتاب - منطق، فلسفه‌ی طبیعت، فلسفه‌ی ذهن - اکنون به شکل یک «قیاس» مطرح می‌شوند: یعنی اکنون حرکت از انتزاع به مشخص از طریق مشخص نمودن تکامل می‌یابد. طبیعت که مقوله‌ی میانی است، به عامل استنتاجی تبدیل می‌شود و حرکت را تعیین می‌کند. نخستین قیاس چنین است:

نخستین نمود با قیاسی شکل می‌گیرد که بر نظام منطقی به عنوان نقطه آغاز مبتنی است، «طبیعت» مقوله‌ی میانی است که «ذهن» با آن جفت می‌شود. اصل منطقی به «طبیعت» و «طبیعت» به «ذهن» رو می‌آورد.

نخست توجه داشته باشید که حرکت فقط از «منطق» به «طبیعت» نیست بلکه همچنین از «طبیعت» به «ذهن» نیز هست. چه کسی فکر می‌کرد که «برون‌بود»،

۹۷. در اینجا به دشواری می‌توان فیلسوفان و مقولات فلسفی را از یک سو با منتقدان ادبی و «هنرگفتار» (Art Speech) از سوی دیگر مقایسه کرد. و به همین ترتیب، بحث‌های مربوط به این که چه چیزی «در» یک فلسفه است و چه چیزی فیلسوف «درباره‌ی» آن می‌گوید، چنان خالی از لطف است که بد نیست نگاهی اجمالی به اثر برجسته‌ی دی. ایچ. لاورنس با عنوان مطالعاتی در باب ادبیات آمریکا بیاندازیم: «هنرگفتار تنها حقیقت است. هنرمند معمولاً در غوغوی تمام‌عیاری است؛ اما هنرش، اگر هنر باشد، حقیقت زمانه‌اش را می‌گوید.»

طبیعت، نه تنها نمود و «ماده» (matter) صرف است بلکه به عنوان مقوله‌ی میانی نه تنها به «آغاز» یعنی به «منطق» بلکه همچنین به دگرگونی آن یعنی «ذهن» روی می‌آورد؟
ثانیاً توجه کنید که «طبیعت» خود به «نفی» تبدیل شده و «در خود گسست ایجاد می‌کند»^{۹۸}:

طبیعت که میان «ذهن» و ذات آن قرار گرفته است، در خود گسست ایجاد می‌کند اما نه تا حد افراط در انتزاع متناهی و نه خود به شکل چیزی جدا از آنها و مستقل که به عنوان دگرشان، فقط حلقه‌ای بین آنهاست: زیرا قیاس در «ایده» است و طبیعت اساساً به عنوان نقطه‌ی گذار و عامل منفی و تلویحاً چون «ایده» تعریف می‌شود^{۹۸}.

ای کاش پسا‌هنگلی‌ها از «افراط در انتزاع متناهی» دست کشیده بودند! به هر حال، در علم منطق نیز، «ایده‌ی عملی» بالاتر از «ایده‌ی ثئوریک» قرار می‌گیرد زیرا «عمل» نه تنها «شأن و کرامت» مفهوم کلی را دارد، بلکه همچنین «بلافاصله بالفعل» است. و هگل چنین ادامه می‌دهد:

فعلیتی که به عنوان داده (given) درک می‌شود، در همان حال به عنوان غایت مطلق تحقق یافته تعیین می‌شود — اما نه صرفاً به عنوان جهان عینی بدون ذهنیت «مفهوم» (مانند «شناخت» جستجوگر) بلکه به عنوان جهان عینی که پایه‌ی درونی و پایداری بالفعل آن در «مفهوم» است. این همانا «ایده‌ی مطلق» است^{۹۹}.

در اواسط دهه‌ی ۱۹۶۰ درک‌های جدیدی درباره‌ی ساختار دانشنامه به ویژه در رابطه با سه قیاس نهایی در میان فیلسوفان پدیدار شد^{۱۰۰}. حرکت از «طبیعت»،

* رایا دونایفسکایا در سال ۱۹۸۶ این جمله را تصحیح کرد. ترجمه‌ی جدید چنین است: «طبیعت که میان «ذهن» و ذات آن قرار گرفته است، در آنها گسست ایجاد می‌کند»، رجوع شود به «اندیشه‌های جدید درباره‌ی دیالکتیک سازمان و فلسفه»، ص. ۱۹۵ کتاب حاضر. — م.

۹۸. دانشنامه، بند ۵۷۵.

۹۹. علم منطق، جلد دوم، ص. ۴۶۵.

۱۰۰. رجوع کنید به راینهارت کلمنز مائورر، همان منبع. در سال ۱۹۷۰ نخستین ترجمه‌ی

آشکارا بازگشتی ساده از "منطق" «به خود» نبوده است. گذار به "ذهن" انجام شد، و این نیز صرفاً یک بیان مبتنی بر واقعیت نیست. از آنجا که نخستین قیاس که در آن "طبیعت" عامل استنتاجی است، «تلویحاً "ایده"» را در بر دارد، ما در زمینه‌ی دومین "قیاس" قرار داریم که در آن "ذهن" «به عنوان عامل استنتاجی در فرایند، "طبیعت" را پیش فرض قرار می‌دهد و آنرا با اصل "منطقی" جفت می‌کند. این قیاسی است که در آن "ذهن" در "ایده" به خود می‌اندیشد؛ فلسفه به عنوان شناخت ذهنی‌ای ظاهر می‌شود که آزادی هدف آن، و خود راه ایجاد آن است»^{۱۰۱}.

آشکارا منظور این نیست که «در یک سو» هدفی ذهنی و «در سوی دیگر» وسیله وجود دارد. یکپارچگی هدف و وسیله، فلسفه و واقعیت، که همگی بی‌وقفه در حال حرکت به آزادی هستند، تاریخ و آگاهی را چون مراحل گوناگون در تکامل آزادی نشان می‌دهد^{۱۰۲}. سرانجام، ما در «غایت» یعنی قیاس نهایی قرار داریم. «ناگهان» این زنجیره گسسته می‌شود. سه مقوله‌ای که ابتدا "منطق" - "طبیعت" - "ذهن" و سپس

→ فلسفه‌ی طبیعتِ هگل در دو چاپ همزمان انتشار یافت. ترجمه‌ی ای. وی. میلر شامل تفسیری از پروفیسور جی. ان. فیندلی درباره‌ی سه قیاس نهایی فلسفه‌ی ذهن بود. ترجمه‌ی پروفیسور پتری تفسیری بلند داشت تا آنجا که فلسفه‌ی طبیعت در سه جلد چاپ شد. این در حالی است که هنگام تحلیل قیاس‌های نهایی فلسفه‌ی ذهن، ترجمه‌ی والاس و نیز تمامی تحلیل‌های نئوهگلی‌های انگلیسی را که تفاسیرشان متکی بر آن ترجمه بوده است، مورد بحث قرار می‌دهد (به ویژه رجوع کنید به جلد اول، صص. ۹۲ - ۹۷).
۱۰۱. دانشنامه، بند ۵۷۶.

۱۰۲. پروفیسور مائورر تحلیل بدیعی از قیاس دوم، به تعبیری به عنوان وجود پدیدارشناسی، کرده است «... آنچه در ابتدا از فلسفه‌ی هگل، پدیدارشناسی، پدیدار می‌شود آشکارا به عنوان پیشگفتاری سنجشگرانه (prolegomenon) تلقی می‌شود. این فلسفه‌ی نظام‌مند تاریخ است... بنابراین نظامی از ذهنیت (در حال تکامل) از دو مین شیوه‌ی تجلی «ایده» است به همان نحو که توسط هگل در بخش نتیجه‌گیری دانشنامه مطرح شده است. بدین سان، به دلیل ذاتیت تجلی و ارزش مطلق ذهنیت، کمتر متافیزیکی است هرچند هستی‌شناسی آن بیشتر نشده است» (هگل و تفسیر تاریخی نهایی پدیدارشناسی ذهن، صفحه‌ی ۸۶).

متأسفانه پروفیسور مائورر برای رسیدن به این نتیجه‌گیری، استدلال خود را بیش از حد به خصوصیت با کسانی متکی کرده است که ممکن است تحلیل‌شان از معنای عمیق تاریخی فلسفه‌ی هگلی، «غلبه‌ی تاریخی متافیزیک» به نظر رسد (به ویژه رجوع کنید به بخش مربوط به هربرت مارکوزه و گئورگ لوکاچ).

«طبیعت» - «ذهن» - «منطق» بودند و سومین آن «باید» «ذهن» - «منطق» - «طبیعت» می‌بود، به انجام نمی‌رسند؛ نه تنها «منطق» به عامل استنتاجی تبدیل نمی‌شود بلکه در مجموع، «ایده‌ی» خوداندیش جایگزین منطق می‌شود. در بند ۵۷۷ چنین می‌خوانیم:

سومین قیاس، «ایده‌ی فلسفه است که برای مقوله‌ی میان‌اش، عقل خودشناس (self-knowing reason) یعنی مفهوم کلی مطلق دارد: مقوله‌ای میان‌ی که خود را به «ذهن» و «طبیعت» تقسیم کرده و از این رهگذر «ذهن» را مانند فرایندِ فعالیتِ ذهنی «ایده»، به پیش‌فرض خود تبدیل می‌کند و «طبیعت» را مانند فرایندِ «ایده‌ی موجود عینی و تلویحی، به نهایتِ مفهوم کلی دگرگون می‌سازد.

چنان‌که می‌بینیم، هگل به عنوان فیلسوف منفیت مطلق هرگز به ما اجازه نمی‌دهد که تقسیمات «یکگانه» (divisions of the One) را حتی زمانی که «ایده» و «مفهوم کلی مطلق» باشند، به فراموشی بسپاریم. اکنون آن یگانه نیز خود را «تقسیم می‌کند» تا «ذهن» به یک پیش‌فرض تبدیل شود. جای‌گزینی پیش‌فرض و عوامل استنتاجی با یکدیگر، آخرین نمود این موضوع است که خودجنبی بی‌وقفه است.

شورش‌ی که در آلمان شرقی در ۱۹۵۳ روی داد و با انقلاب مجارستان در ۱۹۵۶ به اوج رسید، در آغازگاه‌های جدید در تئوری نیز بیان شده است. در دهه‌ی ۱۹۶۰، این موضوع نه فقط در «شرق» بلکه در «غرب» نیز نمایان بود. گویی روش مطلق هگل به عنوان یک میانجی هم‌زمان عینی - ذهنی، جان یافته بود. «ذهنیت» - زنان و مردان زنده - چه در زندگی و چه در شناخت، کوشید تا از طریق رابطه‌ی کاملاً جدید عمل با تئوری، تاریخ را بسازد. گویی «مفهوم کلی مطلق» به جای آنکه یک انتزاع و فراسوی واقعیت باشد، مشخص و در همه جا حاضر بود.

این واقعیت که هم «کلی» و هم «خاص» و هم «جزیی» (فردی) می‌توانند «آغازگاه» باشند، هنگامی که انسان‌های واقعی برای تحقق «ماموریت تاریخی» (واژه‌های خود هگل در آثار اولیه‌اش) دگرگونی واقعیت، در تئوری و عمل وجود دارند، جنبه‌ی دیگری به مفهوم ذهنیت می‌دهد. ما این موضوع را هنگام بررسی پیامدهای ضمنی آن برای عصر خویش بسط خواهیم داد. در اینجا، در حالی که

مسیر خودتکاملی مطلق را به همان نحو که هگل می‌دید دنبال می‌کنیم، ایده‌ی خوداندیش همان است که همواره بوده است: خودتعیینی امر واقع، خرد و واقعیت در حال خودتکاملی به سمت ایده‌آل:

این طبیعت امر واقع است که سبب حرکت و تکامل می‌شود، و این حرکت همچون کنش شناخت است^{۱۰۳}.

سرانجام، در آخرین جمله، ابدیت «مسئولیت را به عهده می‌گیرد»: «ایده‌ی ابدی، با تحقق کامل ذات خود، برای همیشه دست به کار می‌شود و به عنوان "ذهن مطلق" خود را تولید می‌کند و مشعوف می‌شود». بزرگ‌ترین فیلسوفی که بورژوازی تاکنون پرورش داده، این حق را کسب می‌کند تا به آسوده‌گی بیارامد اما این حق را برای نسل‌های آتی قائل نیست. بسیاری از اساتید دانشگاهی «غرب»، به ویژه در آمریکا، به‌راحتی تفاسیر مارکسیستی را به عنوان «تحریف» نادیده می‌گیرند. یک استثنای برجسته کارل لویث است که به رغم مخالفتش با مارکس، با بی‌پروایی یکپارچگی دیالکتیکِ هگلی و مارکسی را نشان می‌دهد و تَصَلُّبِ هگل پژوهی از سوی اساتید هگلی را انگشت‌نما می‌کند، چرا که «روشنفکران بورژوازی دیگر در عمل نماینده‌ی یک طبقه با جهت‌گیری تاریخی نبوده و ابتکار عمل خود و نفوذ اندیشه‌ی خود را از دست داده‌اند»^{۱۰۴}. به نظر من، ضروری است از این حقیقت ساده آگاه باشیم (هر چند با درد و رنج) که نه تنها مقولات هگل سرشار از واقعیت هستند بلکه همچنین خود «ایده» واقعی است؛ زندگی می‌کند، در حرکت است و واقعیت را دگرگون می‌کند.

چندبُعدی بودنِ هگل، و پیش‌فرضِ او از توانایی نامحدود انسان برای درک «مطلق»، نه به عنوان چیزی دور از دسترس بلکه به عنوان بُعدی از انسان آشکار می‌سازد که آدمی چقدر از مطلق‌های ارسطو دور شده است. مطلق‌های ارسطو که در جامعه‌ای متکی بر برده‌داری زندگی می‌کرد، به «شکلی ناب» منتهی می‌شدند - ذهن انسان با ذهن خدا برخورد می‌کند و از شگفت‌انگیز بودن امور در اندیشه فرو می‌رود.

۱۰۳. دانشنامه، بند ۵۷۷.

۱۰۴. کارل لویث، *از هگل تا نیچه*، ص. ۱۲۰. همچنین رجوع کنید به مقاله‌ی پروفیسور لویث با عنوان «استنتاج و بلاواسطگی در هگل، مارکس و فویرباخ» در *مطالعاتی جدید در فلسفه‌ی هگل*.

چون مطلق‌های هگل از انقلاب کبیر فرانسه سر برآوردند، حتی اگر Geist را خدا بدانید، چنان کیفیتِ زمینی دارند، چنان بنیادین هستند و به جای فرا رفتن چنان درونی شده‌اند که هر تمایزی میان مقولات مفهومی، هر پیکار میان واقعیت و آرمان طیِ طریقی است طولانی به سوی آزادی.

در مطلق‌های هگل، «فرد اجتماعی» کاملاً تکامل یافته‌ای (به گفته‌ی مارکس)، هر چند به شکل انتزاعی، حضور دارد؛ همان که هگل فردیتی می‌داند «پالوده از تمامی آنچه جهان‌شمولی‌اش یعنی خودِ آزادی را محدود می‌کند». آزادی از نظر هگل فقط نقطه‌ی عزیمت او نبود؛ بلکه نقطه‌ی بازگشت او نیز تلقی می‌شد. این پلی است نه فقط به مارکس و لنین بلکه به مبارزاتِ آزادیخواهانه‌ی زمان ما.

حقیقتِ ساده این است که از لحاظ فلسفی، هگل حتی هنگامی که چون فیلسوفِ محافظه‌کارِ پروس بالیده بود، هرگز اشتیاق خود را برای درک تمامیتِ دستاورد دوران‌ساز زمانه‌اش، انقلاب کبیر فرانسه و پیامدهای «بی‌نهایت» آن، از دست نداد. نه این واقعیت که طرفداری‌اش از آیین لوتری چنان بود که جنبش «فرماسیون» را «پس» از آن رویداد [انقلاب فرانسه - م] قرار داد تا پروتستانسیم، همان «مذهبِ مکشوف»، به عنوان مرحله‌ای «بالتر» و آشتی‌دهنده‌ی ماهیت «خود-ویرانی» انقلاب به نظر رسد؛ و نه این واقعیت که تا مغز استخوان بورژوا بود، می‌توانست از آن رویداد [انقلاب فرانسه - م] و تکامل آن فرا رود.

حجاب رازآمیزی که هگل بر فلسفه‌اش کشیده بود، گویی تمام‌عیار بود. با این همه، کژفهمی فلسفه‌ی هگل خواهد بود اگر چنین بیندیشیم که مطلق او صرفاً بازتاب جدایی میان فیلسوف و جهان تولید مادی است یا مطلقاً است توخالی و نتیجه‌ی شهود محض یا روشنفکرانه‌ی ایده‌آلیست‌های ذهنی از فیخته تا یاکوبی^{۱۰۵} و شلینگ است؛ همانطور که پروفیسور بیللی به طرز درخشان بیان کرد، وحدت ساده‌ی سوژه و ایزه‌ی آنها، «به قیمت گنگ و نامفهوم شدن، عینیت یافت».

۱۰۵. برای کسانی که مایل به جایگزین کردن روانکاوی (هگل و یاکوبی چه «دوستان خوبی» بودند) با درک فلسفی رویکرد سوم هگل به عینیت هستند، اثری از هگل با سطحی کمتر انتزاعی را پیشنهاد می‌کنم: «شکلی که فلسفه در مورد یاکوبی نهایتاً به خود می‌گیرد، که در آن بلاواسطگی به عنوان مطلق تلقی می‌شود، نبود قوه‌ی ذهنی انتقادی، نبود هرگونه منطق را نشان می‌دهد.» (تاریخ فلسفه، جلد سوم، ص. ۴۲۱).

خواه بنا به نظر هگل، مسیحیت مبدا عزیمت تلقی شود و خواه بنا به نظر مارکس مبدأ حرکت همانا شرایط مادی برای آزادی باشد که انقلاب صنعتی خلق کرده است، عنصر اساسی کاملاً آشکار است: انسان باید مبارزه کند تا به آزادی دست یابد، در این میان «ماهیت منفی» جامعه‌ی مدرن آشکار می‌شود.

اینکه کاشف مجدد دیالکتیک نمی‌توانست تمام پیامدهای ضمنی آن نظیر حرکت انقلاب پرولتری را پیش‌بینی کند، فقط گواه یک واقعیت است: نبوغ هم نمی‌تواند بر مانع تاریخی چیره شود. در این مورد، تشخیص این که کار بیگانه‌شده (که هگل جوان به طرزی اندوهبار آترا چون «منفیّت مطلق» توصیف می‌کند) به عنوان «سوژه» نیروی فعالی است که واقعیت را دگرگون می‌سازد، خارج از حیطه‌ی هگل در دوران «پختگی» اش بود. اما این واقعیت که هگل جوان دست‌نوشته‌های نخستین نظامش را کنار گذاشت و هرگز به آنها رجوع نکرد، نمی‌توانست تاریخ را متوقف سازد. همچنین، آینده نیز هگل را تحت فشار قرار می‌داد، آینده‌ای که او از به رسمیت شناختن آن امتناع کرد اما همان آینده او را به رسمیت شناخت. بدین‌سان، انحصارگر معنای تاریخ جهان، خود پس از مرگ خویش وادار شد «شریک بگیرد» و خودجنبی دیالکتیک، از آن موانع تاریخی که هگل نمی‌توانست از آن فراتر رود، عبور کرد. در زمانی که انقلابات پرولتری دهه‌ی ۱۸۴۰ عصر جدیدی را آغاز کرد، فیلسوفی که می‌توانست آن صداها را از پایین جامعه بشنود خود یک انقلابی بود: کارل مارکس.

بنابراین پرسش واقعی در ارتباط با پوشش هستی‌شناختی خاصی که هگل بر روی مناسبات انسانی افکنده، مطرح نمی‌شود. پرسش واقعی این است: آیا این امکان برای عصری دیگر وجود دارد که بدون آنکه کاملاً از هگل گسیخته باشد براساس «مطلق‌های» هگل، به ویژه منفیّت مطلق، آغازگاه‌های جدیدی را بسازد؟ مارکس چنین نمی‌اندیشید. با این همه، او هرگز این خطا را مرتکب نشد که «مطلق‌های» هگل را چیزی در حد بازگشت به مطلق ارسطو بداند. زیرا نه تنها هگل در دورانی کاملاً متفاوت می‌زیست، بلکه به این دلیل که حتی شکل «تاب» حرکت اندیشه به هنگامی که بیست و پنج قرن کامل مورد ملاحظه قرار می‌گیرد، دیالکتیک منحصر بفردی را آشکار می‌سازد که در آن تکامل عینی و «اندیشه‌ی تاب»، به گفته‌ی هگل، به «موازات» هم حرکت می‌کنند. دقیقاً به همین دلیل که هگل راه‌پیمایی

طولانی بیست و پنج قرنِ اندیشه و تکامل آدمی را جمع‌بندی کرده بود، نقطه‌ی کانونی تئوری‌های مارکس به‌شمار می‌رفت و همچنان مناسب خود را برای روزگار ما حفظ کرده است. به هر حال، گسست از هگلیانیسم به عنوان «عرفان» مسئله‌ی اصلی نیست. مدت‌ها پیش کارل مارکس، کاشف ماتریالیسم تاریخی، به این پرسش تاریخی پاسخ داده است.

چالش طبقاتی با حاکمان، از پایین - تکامل مبارزات طبقاتی که در سال آخر زندگی هگل آشکار شد و به انقلابات تمام عیار در زمان مارکس تکامل یافت - آغاز عصری کاملاً تازه و بنابراین فلسفه‌ی کاملاً جدیدی یعنی «طبیعت امر واقع و شناخت» را رقم زد.

بنابراین، پرسش واقعی این نیست که چرا در اواسط قرن نوزدهم که انقلابات جدید سراسر اروپا را در بر گرفته بودند، گسستی تاریخی با هگل به وجود آمد. مسئله این است که چرا، پس از این گسست، مارکس، آفریننده‌ی ماتریالیسم تاریخی و نظریه‌پرداز انقلاب پرولتری، و لنین، برجسته‌ترین طرفدار مارکس و پراتیسین انقلابات پرولتری و «ملی» قرن بیستم، همواره به هگل رجوع کرده‌اند.



قاره‌ی جدید اندیشه

ماتریالیسم تاریخی مارکس و
جداناپذیری آن از دیالکتیک هگلی

تنها آنچه را که ابژه‌ی آزادی است می‌توان ایده نامید.
هگل، کهن‌ترین نظام برنامه‌ای ایده‌آلیسم آلمانی (۱۷۹۶)

جناب آقا، می‌دانم که حرفم را (درباره‌ی عدم توطئه برای شورش بردگان در
بخش دیگری از این استان) باور ندارید. اما فکر نمی‌کنید که همین ایده
(آزادی) هم دیگران و هم مرا برانگیخت که این تکلیف را بپذیریم؟
نات ترنر، اعترافات (۱۸۳۱)

آزادی چنان ذات آدمی است که حتی مخالفانش که با واقعیت آن مبارزه
می‌کنند، به رسمیت می‌شناسندش... اکنون برای نخستین بار این موضوع
اهمیتی منطقی یافته است... موضوع این است که آیا آزادی مطبوعات امتیاز
برخی انسان‌هاست یا امتیاز روح آدمی.
مارکس، مناظرات درباره‌ی آزادی مطبوعات (۱۸۴۲)

بعد سیاه (Black Dimension) که از نظر بسیاری پدیده‌ی دهه‌ی ۱۹۶۰ تلقی می‌شد،
حضور خود را به شکل بزرگ‌ترین قیام بردگان سیاه این کشور در همان سال ۱۸۳۱

یعنی سالِ مرگِ هگل به نمایش گذاشت. درست است که *اعترافات نات ترنر*^۱، برده‌ی شورشی در ساوت‌همپتون و بیرجینیا که قرار بود به دار آویخته شود، هیچ ارتباطی با آثار و مرگِ بزرگ‌ترین فیلسوفِ بورژوازی، گئورگ و. ف. هگل، در برلین نداشت. و همچنین این موضوع هم درست است که اگر کسی هم این دو رویداد را در آن زمان به هم پیوند می‌داد، برای پسری سیزده ساله در تریر به نام کارل مارکس هیچ معنایی نداشت. با این همه، حقیقت شگفت‌انگیز این است که در مدتی کوتاه‌تر از یک دهه، آن نوجوان که به مردی جوان بالیده و در مقام یک هگلی چپ رساله‌ی دکتری خود را کامل کرده بود، نه تنها در حال فرافکنی بینش پرومته‌وار خود از دنیای نوین بود بلکه خود را با چنان شدت و حدتی مستقیماً درگیرِ فعالیتی «عملی-انتقادی یعنی انقلابی» کرده بود که دو جهانِ جدا و دور از هم فلسفه و واقعیت، آلمان و ایالات متحده آمریکا، تئوری و انقلاب، در حقیقت مبشرِ زایش قاره‌ی جدید اندیشه، ماتریالیسم تاریخی یعنی فلسفه‌ی رهایی مارکس، شده بودند.

این که فلسفه‌ی «معطوف به بیرون» و «درگیر در کار جهان» مارکس حاکی از گسست با جامعه‌ی بورژوازی و هم‌زمان گوش سپردن به صداها‌ی جدید از پایین بود، برای نخستین بار در پاسخ پرشوروی به شورش بافندگان سلیزی در ۱۸۴۴ دیده می‌شود:

با آگاهی پرولتاریا به عنوان یک طبقه، خیزش سلیزی در [آن مقطع از آگاهی] آغاز می‌شود که خیزش‌های کارگری فرانسه و انگلستان پایان می‌یابند....
خرد تهیدستانِ آلمان با خردِ آلمان تهیدست تناسبی معکوس دارد.^۲

۱. ضمیمه‌ی چاپ جان اچ. کلارک با عنوان *نات ترنر و ویلیام استیرون، ده نویسنده‌ی سیاه* پاسخ می‌دهند (بوستون، Beacon Press، ۱۹۶۸). همچنین رجوع کنید به تمدن آمریکایی در *دادگاه. توده‌های سیاه پوست به عنوان پیشاهنگ* (دیترویت: News and Letters، ۱۹۷۰).

۲. در اینجا از ترجمه‌ای استفاده می‌کنم که در زندگینامه‌ی *کارل مارکس* (۱۹۱۸) اثر فرانتس مهرینگ، ترجمه‌ی ادوارد فیتزجرالد (نیویورک، Covici, Friede، ۱۹۳۵) گنجانده شده بود تا نظر خوانندگان را به این موضوع جلب کنم که در ۱۹۱۸ هنگامی که این زندگینامه انتشار یافت، انقلابیون و نه فقط رفرمیست‌ها، مارکس جوان را فیلسوف و انقلابی می‌دانستند و نه کسی که با تحلیل قوانین «آهنین» اقتصادی سرمایه‌داری به مقام «دانشمند» نائل شد.

هر کدام از چهار دهه‌ی باقیمانده در زندگی مارکس به براندازی جامعه‌ی طبقاتی موجود و نیز ایدئولوژی آن، نه تنها در آلمان بلکه در سراسر اروپا و نیز ایالات متحد آمریکا که بُعد سیاه آن به جزیی مکمل از فلسفه‌ی تاریخ مارکس تبدیل شد، اختصاص یافت.

مارکس از همان ابتدا هنگام نقد دیالکتیکِ هگلی، ریشه‌های آنرا در اندیشه و واقعیت چنان عمیق بررسی می‌کند که انقلاب در فلسفه و نیز فلسفه‌ی انقلابی را نوید می‌دهد. همین است که حتی در مرحله‌ی کوتاه به اصطلاح فویرباخی^۳، مارکس تئوری تاریخ خود را چنین نامید: «طبیعت‌باوری تمام‌عیار یا انسان‌باوری که خود را هم از ایده‌الیسم و هم ماتریالیسم متمایز می‌کند و در همان حال، حقیقت و حدث بخش هر دو است... که قادر به درک کنش تاریخ جهان است»^۴. واژه‌ی کلیدی تاریخ است، مفهومی که به‌رغم تغییر در «زبان» فلسفی، هرگز تغییر نکرد.

با این حال، این دیگران بودند و نه خود مارکس که کشف جدید او را ماتریالیسم تاریخی و ماتریالیسم دیالکتیکی نام گذاشتند^۵. از نظر مارکس نکته‌ی تعیین‌کننده این بود که انسان صرفاً نه ابژه بلکه سوژه است، نه تنها توسط تاریخ تعیین شده است

۳. نیکلاوس لوبکویتز در میان غیرمارکسیست‌ها و مارکسیست‌ها، یکی از معدود کسانی است که عمیقاً درک می‌کند که نفوذ فویرباخ بر مارکس «کمتر از آن چیزی است که عموماً گمان می‌رود». رجوع کنید به فصل مربوط به فویرباخ در کتاب وی با عنوان *تئوری و عمل: تاریخ یک مفهوم از ارسطو تا مارکس* (Notre Dame, Ind.)، انتشارات دانشگاه نتردام، (۱۹۶۷).

۴. مارکسیسم و آزادی، چاپ ۱۹۵۸، ص. ۳۱۳. تمامی شماره‌ی صفحات به ترجمه‌ی من از مقالات انسان‌باور مارکس مربوط می‌شود که به عنوان ضمیمه‌ی «الف» آن کتاب انتشار یافته بود.

۵. انگلس اصطلاح «ماتریالیسم تاریخی»، و پلخانوف اصطلاح «ماتریالیسم دیالکتیکی» را ابداع کردند (رجوع کنید به ساموئل اچ. بارون، *پلخانوف*، استانفورد، کالیفرنیا، انتشارات دانشگاه استانفورد، ۱۹۶۳). خود مارکس عبارت‌های دقیق‌تر اما طولانی‌تری مانند «شیوه‌ی تولید در حیات مادی» یا «پایه‌ی مادی» و «روش دیالکتیکی» یا صرفاً «انقلابی» را ترجیح می‌داد. در مقالات اولیه‌ی خود، فلسفه‌اش را «انسان‌باور» و سپس «کمونیستی» و بعدها «انترناسیونالیستی» اما همواره «انقلابی» می‌نامید. با این همه، ما از «ماتریالیسم تاریخی» به عنوان یک اصطلاح کوتاه برای بیان مقصود مارکس از «پایه‌ی مادی»، «روش دیالکتیکی»، «تاریخ و فرایند آن»، استفاده می‌کنیم تا برداشت دیالکتیکی-ماتریالیستی تاریخی و به‌ویژه مارکسی را از تاریخ مشخص نماییم.

بلکه خود خالق آن است. کنش تاریخ جهان همانا خودتکاملی کارگر و مبارزات طبقاتی اش است. «تمام تاریخ، تاریخ مبارزات طبقاتی است».

چنان‌که نشان خواهیم داد، موضوع فقط این نیست که تقریباً یک قرن به اضافه‌ی یک انقلاب اجتماعی با ابعاد فراگیر و تاریخی نوامبر ۱۹۱۷ طول کشید تا دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴ که اکنون معروف است، از گاو‌صندوق‌های سوسیال‌دموکراسی آلمان بیرون کشیده شود. بلکه نکته این جاست که تا به امروز هیچ چاپ کاملی از تمام آثار مارکس وجود ندارد^۶، با آنکه اکنون قدرت‌های دولتی وجود دارند که ادعا می‌کنند «مارکسیست» هستند^۷. بدتر تحریفاتی است که در مارکسیسم به وجود آمده است. همان‌طور که ادوارد برنشتاین، نخستین تجدیدنظرطلب در مارکسیسم، در ۱۸۹۵ می‌دانست که چه باید کرد تا مارکسیسم انقلابی به سوسیالیسم تحولی دگرگون شود - «داریست دیالکتیک را از میان بردارید»^۷ - به همین ترتیب، امروزه، سرمایه‌داری دولتی کمونیستی حملات خود را به «دیالکتیک هگلی» معطوف کرده است. هم‌زمان با حمله به «میراث هگلی»، تلاش می‌شود تا زمان زایش ماتریالیسم تاریخی از دهه‌ی ۱۸۴۰ به ۱۸۵۰، اواخر دهه‌ی ۱۸۵۰، به عقب انداخته شود^۸ یعنی زمانی که مارکس «پخته» و به «اقتصاددانی علمی» تبدیل شده

۶. ضمیمه‌ی ادبی تایمز، ۹ مه ۱۹۶۸، لندن، نه تنها عدم انتشار کلی آثار مارکس را در تمامیت خود مورد توجه قرار می‌دهد بلکه نقائص تخصصی در انتشار بسیاری از مجلدات چاپ شده را نیز گوشزد می‌کند. البته این امر به معنای آن نیست که غرب در انتشار چاپ کامل آنها «عجله» دارد.

* قرار است آخرین جلد از مجموعه‌ی کامل آثار مارکس در سال ۲۰۰۳ به چاپ برسد! برای توضیح مفصل‌تر نحوه‌ی انتشار آثار مارکس از گذشته تا به امروز به مقدمه‌ی دکتر مرتضی محیط بر کتابش با عنوان کارل مارکس، زندگی و دیدگاه‌های او، انتشارات اختران، تهران ۱۳۸۱ رجوع کنید. - م.

۷. در ۱۹۲۲، هنگامی که سوسیال‌دموکراسی و «دانش‌پژوهان» تاکید می‌کردند که رابطه‌ی مارکس با هگل صرفاً «لاس زدن» بوده است، گئورگ لوکاچ، در پیش‌گفتار خود به کتاب معروفش تاریخ و آگاهی طبقاتی (لندن: انتشارات مرلین، ۱۹۷۱) به درستی ادعا کرد که آنان به تمامی فراموش کرده‌اند «که مجموعه‌ی کاملی از مقولات تعیین‌کننده و مورد استفاده‌ی دائمی مارکس از منطقی هگل ریشه گرفته است. کافیست خاستگاه هگلی و اهمیت بنیادی و روش‌مندان‌ه‌ی تمایز تعیین‌کننده میان استنتاج و بلاواسطگی مارکس را به یاد آوریم».

۸. از میان تمامی کسانی که علاقه‌مندند قدمت برداشت ماتریالیستی از تاریخ را عقب

بود. این موضوع آشکارا نه تنها با دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴، بلکه با نقطه‌عطف انکارناپذیر، تاریخی، سیاسی و انقلابی یعنی مانیفست کمونیست (۱۸۴۷) و نیز خطابه به اتحادیه‌ی کمونیستی (۱۸۵۰) که ایده‌ی انقلاب مداوم را مطرح کرد، در تضاد است. و یقیناً باید شاهکار تاریخی هیجدهم برومر لویی بناپارت* را نادیده بگیریم که نخستین واژه‌اش «هگل» است!

به یک کلام، نه تنها فلسفه بلکه واقعیت، نه تنها دیالکتیک اندیشه بلکه

→ بیندازند، هیچکس بیش از لویی آلتوسر سفسطه و خودنمایی بی‌اندازه‌ی نشان نداده است. وی در کتاب خود با عنوان *در دفاع از مارکس* (۱۹۶۵)، ترجمه‌ی بن بروستر، لندن، پنگوئن، (۱۹۶۹) که درست‌تر آن است که *برضد مارکس* نامگذاری می‌شد، به تحلیل‌های شبه‌روانکاوانه متوسل می‌شود تا دشمنی‌اش را با «نقدِ دیالکتیکِ هگلی» در لوای «وارهانش» (abreaction) حیرت‌انگیز ضروری [مارکس] برای تسویه‌حساب با آگاهی «مغشوش» خود (ص. ۳۵) بیان کند. و در *قرائت سرمایه* (نیویورک: پانتئون، لندن: New Left Books) (که باید چگونه سرمایه را بخوانیم نامیده می‌شد)، آلتوسر تحلیل همه‌جانبه‌ی خود را از مارکسیسم به مجلات علمی و فرهنگی که در آنها برای خوانندگان روشنفکرش قلم می‌زند، محدود نکرده است. ۳۴۰ صفحه‌ی طولانی *قرائت سرمایه* در یک جزوه‌ی چهار صفحه‌ای کوتاه به نام «خطاب به کارگران» خلاصه شده که در آن به کارگران توصیه می‌کند که برای خواندن سرمایه از فصل اول آغاز نکنند. وی برای تأکید بر جدی بودن این توصیه، می‌افزاید: «این پیشنهادی است که آنرا ضروری تلقی می‌کنم». تحکم این توصیه در زیرنویس طولانی‌ای آشکار می‌شود که در آن فیلسوف ساختارگرا، تئوری منحصربه‌فرد، بدیع، و مشخصاً علمی مارکس را درباره‌ی بتواره‌پرستی کالاها به یک موضوع «واژه‌شناسی» تقلیل می‌دهد: «دشواری‌های خاصی که در جلد اول، به ویژه واژه‌شناسی آن، در فرازهای معینی از فصل اول، بخش اول و تئوری «بتواره‌پرستی» وجود دارند، بقایای میراث هگلی او هستند که «لاس زدن» با آنرا مارکس از نقاط ضعف خود برمی‌شمارد» («چگونه سرمایه را بخوانیم» انتشار در *اومانیته*، ۲۱ آوریل ۱۹۶۹). تصادفی نیست که آلتوسر، محقق موشکاف، به خواننده اطلاع نمی‌دهد که وی آنچه را که استالین در ۱۹۴۳ دستور داده بود، از نو تکرار می‌کند یعنی این که نباید از ساختار دیالکتیکی سرمایه پیروی کرد و «آموزش» سرمایه نباید با فصل اول آغاز شود. آلتوسر با تأخیری بیست و شش ساله نکته‌ی «جدید»ی را به رویونیسم فراگیر تئوریسین‌های روسی می‌افزاید و آن انتساب مغرورانه‌ی کل تئوری مارکس درباره‌ی بتواره‌پرستی کالاها به «میراث هگلی» است.

* این کتاب با همین عنوان توسط نشر طرح‌نو، با ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران ۱۳۷۷، منتشر شده است. — م.

دیالکتیکِ تاریخ، و نه تنها دیالکتیکِ دیروز بلکه دیالکتیکِ امروز در خطر است. خون حیاتِ بخشِ دیالکتیک، تداومِ حرکتِ تاریخ است. دیدنِ مارکس در تمامیتِ آثارش نه فقط «پرونده‌ی گذشته را روشن می‌کند» بلکه واقعیتِ امروز را نیز آشکار خواهد ساخت. بنابراین، در نظر داریم تکامل [این اندیشه - م.] را از زایش ماتریالیسم تاریخی و انقلابِ پرولتری ۱۸۴۴-۱۸۴۸ تا دهه‌ی ۱۸۵۰ - که مارکس با نگارشِ *گروندریسه* نشان داد نه تنها «اقتصاددانی علمی» بلکه تحلیل‌گرِ دیالکتیکِ رهایی در جوامع پیشاسرمایه‌داری شرق و مبارزات کارگران صنعتی با ماشین است - و سپس تا تالیفِ سرمایه که بزرگ‌ترین اثرِ تئوریک، دیالکتیکی، تاریخی و فلسفی و نیز اقتصادی وی به شمار می‌رود، دنبال کنیم. تکاملِ اندیشه‌ی مارکس هم تحت تاثیر جنگ داخلی آمریکا (۱۸۶۱-۱۸۶۵) و هم کمون پاریس (۱۸۷۱) گسترش یافت، یعنی دوره‌ای که طی آن مارکس به سازماندهی فعال بین‌الملل و نیز تئوریسین انقلابِ پرولتری تبدیل شد. مطلبی که مارکس در نامه‌ای به تاریخ ۲۷ ژوئن ۱۸۷۰ خطاب به دکتر کوگلمان جمع‌بندی کرده بود، به صدها شکل مختلف تکرار شده است:

آقای لانگه^۹، متعجب است که چرا انگلس، من و دیگران سگ مرده‌ی هگل را جدی می‌گیریم حال آنکه بوخنر، لانگر، دکتر دورینگ، فخنر و دیگران - طفلک‌ها - مدت‌ها قبل او را به خاک سپرده‌اند. لانگه آنقدر ساده‌لوح است که می‌گوید من «با سبکیالی نادری» در ماده‌ی تجربی گام برمی‌دارم. حتی به فکرش خطور نمی‌کند «حرکت سبکیال در ماده» چیزی جز بیانِ دیگرِ روش برخورد با ماده یعنی روشِ دیالکتیکی نیست.

الف) دهه‌ی ۱۸۴۰: زایش ماتریالیسم تاریخی

زمان، مکان تکامل انسان است.

مارکس، دستمزد، قیمت و سود

سال ۱۸۴۴ سال حساسی بود؛ در آن سال مارکس در پاریس اقامت داشت و به

۹. فریدریش آلبرت لانگه، مسئله‌ی کار: اهمیت آن برای حال و آینده، ۱۹۶۵.

مطالعه‌ی عمیق انقلاب فرانسه و اقتصاد سیاسی انگلستان پرداخت^{۱۰}؛ با کارگرانِ سوسیالیست و روشنفکرانِ سایر گرایش‌های سیاسی که پرودون چهره‌ی شاخص آنها بود، نشست و برخاست کرد؛ نقد خویش را از فلسفه‌ی حق هگل منتشر کرد (نقدی که پاییز سال قبل از آن، پس از گسستِ خویش از جامعه‌ی بورژوازی و اخراج از پروس نوشته بود). برخلاف نظر کسانی که آگاهی مارکس را از انقلاب پرولتری مربوط به بعد می‌دانند، مارکس در این رساله برای نخستین بار به پرولتاریا به عنوان «مبشرِ انحلالِ نظم موجود» که قادر به تحققِ «رهایی کاملِ انسان» است اشاره می‌کند. همانند تمام آثار عظیم آن سال، رساله‌ی مارکس نه تنها نقدی بر هگل بود بلکه منتقدانِ هگل از جمله «ماتریالیست‌ها» را نیز نقد می‌کرد. بدین‌سان، هنوز از این عبارت که «انسان مذهب را می‌سازد، نه مذهب انسان را» چندی نگذشته بود که از خداناباوری به معنای دقیق کلمه و از ماتریالیسم فلسفی (فویرباخ) گسیخت و در مقابل «حزب» چالشی را مطرح کرد:

اکنون که از خود بیگانگی انسان در شکل مقدس آن افشاء شده است، وظیفه‌ی فوری فلسفه که در خدمت تاریخ است، پرده برداشتن از آن در شکل دنیوی‌اش (unheiligen) می‌باشد... حزب سیاسی عملی در آلمان به دلایلی شایسته خواستار نفی فلسفه است. [خطای آن در این اندیشه نهفته است که]... می‌تواند با پشت کردن به فلسفه، به جای دیگری رو آوردن و نجوا کردن عباراتی پرخاش‌گرانه و بی‌معنا، آنرا نفی کند... نمی‌توان بدون تحقق بخشیدن به فلسفه از آن فراتر رفت.

۱۰. ای. لئونیف اسامی اقتصاددانان سیاسی را که مارکس در ۱۸۴۴ آثارشان را مطالعه کرده بود فهرست کرده است: اسمیت، ریکاردو، ژان باپتیست سه، سیموندی، بوره، پکوئر، اسکاربک، جیمز میل، مک‌کلوش... (سرمایه‌ی مارکس، ص. ۱۰). لوبکویتز، همان منبع، برآورد کرده است که مارکس حدود ۱۰،۰۰۰ صفحه از آثار مربوط به اقتصاد سیاسی را در زمان نگارش دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ و خانواده‌ی مقدس خوانده است. حتی فرد «ناب‌گرایی» در تئوری اقتصادی، چون ژوزف ای. شومپتر، شک ندارد که «قدمت زایش تفسیر اقتصادی از تاریخ به ۱۸۴۴ برمی‌گردد» («مانیفست کمونیست در جامعه‌شناسی و اقتصاد»، مجله‌ی اقتصاد سیاسی، ژوئیه ۱۹۴۹). به هر حال، تا جایی که به مارکس مربوط است، وی دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ خود را برای کتاب نقد اقتصاد سیاسی و ملی که قرارداد آنرا با ناشر آلمانی، لسکه، در فوریه ۱۸۴۵ بسته بود، آماده کرده بود.

مارکس تصمیم گرفت با این چالش روبرو شود و کار بر روی اثری را شروع کرد که آنرا «شرح مثبت من» نامید. همان دست‌نوشته‌های خطرناک ۱۸۴۴ که مقدر بود تقریباً یک قرن ماجرا (یا اگر مایلید فراموش‌شدگی^{۱۱}) را قبل از کشف و انتشار از سر بگذراند. معلوم نیست که آیا حتی انگلس هم این دست‌نوشته‌ها را دیده باشد^{۱۲}. اما بی‌تردید هر کاری که مارکس در آن تابستان سرنوشت‌ساز ۱۸۴۴ انجام داده بود، به گفته‌ی انگلس، «هنگامی که مارکس را در بهار ۱۸۴۵ ملاقات کردم، وی [برداشت

۱۱. در میان تمام دانشگاهیان آمریکایی که می‌کوشند مارکس جوان را به‌دست فراموشی بسپارند، هیچکس بیش از پروفیسور دونالد کلارک هاجز به ماتریالیسمی خام متوسل نشده بود. وی می‌نویسد: «در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴، پژوهش بیگانگی با مبادله‌ی اقتصادی خاصی میان فروشنده (alienor) و خریدار (alienee) درگیر است». وضعیت تحقیق درباره‌ی مارکس در آمریکا چنان اسفناک است که این ماتریالیسم خام در مجله‌ای فلسفی حتی به معارضه طلبیده نشد، گرچه دیدگاه شبه‌چپ‌گرایی پروفیسور هاجز درباره‌ی «برگذشتن» مارکس از «انسان‌باوری ادعایی [!]» اش به مک‌کارتیسم ایدئولوژیکی «چپ» انجامید. وی ملغمه‌ای از تجدیدحیات مارکس‌پژوهی در ایالات متحد و «رشد اقتصادی و سیاسی منطبق با آن در اتحادشوروی» را به وجود آورده است، با این ادعا که از «بازیابی... سطل زباله‌ی مارکس، تصویری انسان‌باور سر برآورده است... که مطلوب جامعه‌ی دانشگاهی است». (رجوع کنید به «مارکس جوان - ارزیابی مجدد»، *تحقیقات فلسفی و پدیدارشناختی*، جلد ۲۷، دسامبر ۱۹۶۶، صفحات ۲۱۶-۲۲۹). برای بررسی رشد واقعی مارکس‌پژوهی رجوع کنید به مقاله‌ام با عنوان «انسان‌باوری مارکس»، به‌ویژه یادداشت ۱۰، در مجموعه مقالات همایش بین‌المللی درباره‌ی انسان‌باوری سوسیالیستی، با ویرایش اریش فروم (نئی‌یورک: Doubleday، ۱۹۶۵).

۱۲. روشن است که انگلس از اینکه مارکس مطلبی را که در آن زمان «نقد اقتصاد سیاسی و ملی» می‌نامیدند، تمام نکرده بود بی‌طاقت شده بود و در ۲۰ ژانویه ۱۸۴۵ به مارکس چنین نوشت: «سعی کن کتابت را درباره‌ی اقتصاد سیاسی زودتر به پایان برسانی، حتی اگر از بسیاری جهات راضی‌ات نکند». دغدغه‌ی انگلس مسائل عملی بود: آنها با گروه‌های کارگری در تماس بودند و انگلس می‌خواست نظرات مارکس را به آنها بشناساند. از طرف دیگر مارکس کل ایده‌ی کتاب را کنار گذاشت زیرا چنان‌که به ناشر خود در اول اوت ۱۸۴۶ نوشته بود: «... به نظرم بی‌نهایت مهم می‌رسید که بنیاد شرح مثبت خود را از موضوع بر اثری جدلی استوار سازم». آن اثر جدلی که مارکس به آن اشاره می‌کند *ایدئولوژی آلمانی* بود که مارکس آنرا به «انتقاد چونده‌ی موشها» سپرده بود (پیش‌گفتار *درآمدی بر نقد اقتصاد سیاسی*، ۱۸۵۹).

ماتریالیستی] را ساخته و پرداخته بود و آنرا در عباراتی تقریباً به روشنی آنچه در اینجا بیان شد، برایم توضیح داد»^{۱۳}.

سه مقاله‌ی اصلی دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ - کار بیگانه‌شده، مالکیت خصوصی و کمونیسیم و نقد دیالکتیک هگلی - خبر از زایش فلسفه‌ی فعالیت انسانی، یکپارچگی فلسفه و اقتصاد داشت که مقدر بود به نام مارکسیسم شناخته شود. مقالات مربوط به اقتصاد - کار بیگانه‌شده، مالکیت خصوصی و کمونیسیم - روشن می‌کند که مارکس فقط هگل را «روی پاهای خود» قرار نداد یا به عبارت دقیق‌تر از او فراتر رفت بلکه اقتصاد سیاسی کلاسیک و نیز «کمونیسیم خام و بدون اندیشه» را که «صرفاً تجلی منطقی مالکیت خصوصی» است و «شخصیت انسان را کاملاً نفی می‌کند» به نقد کشید. نه اقتصاد سیاسی کلاسیک و نه کمونیسیم خام، بنیادی‌ترین تضاد سرمایه‌داری یعنی کار بیگانه‌شده را درک نکردند. هیچکدام پی نبردند که «در بیگانگی از ابژه‌ی کار صرفاً بیگانگی یعنی جدایی (Entäußerung)^{۱۴} از همان فعالیت کار متبلور می‌شود».

با این که مفهوم کار بیگانه‌شده‌ی مارکس ریشه‌های ژرفی در تئوری بیگانگی هگل داشت، اما تحلیل مارکس معکوس ساده (چه رسد به معکوس فویرباخی) آن نیست [یعنی] پرداختن به کار در حالی که هگل فقط به آگاهی پرداخته بود. مارکس همچنین مکرراً به اقتصاد سیاسی کلاسیک که کار را منشأ ارزش می‌دانست پرداخت. اما هیچکدام [هگل یا اقتصاد سیاسی - م.] کارگر را «سوژه» نمی‌دانستند:

۱۳. پیش‌گفتار انگلس (۱۸۸۸) به چاپ انگلیسی مانیفست کمونیست.

۱۴. در زبان آلمانی دو واژه‌ی نزدیک به هم Entfremdung و Entäußerung برای بیان مفهوم بیگانگی به کار می‌رود که معادل آن در زبان انگلیسی بنا به موضوع مورد نظر به ترتیب alienation و externalization ترجمه شده است. در زبان فارسی برای واژه نخست، بیگانگی و برای واژه دوم خارجیت‌یابی و برون‌هستی انتخاب شده که وافی به مقصود نیست. در ترجمه جدید دانشنامه‌ی منطق هگل به زبان انگلیسی، تعریف واژه‌ی Entäußerung چنین است: «به معنای جدا شدن، کناره‌گیری و در متون قضایی بیگانگی است. بیگانگی را باید در ترجمه‌ی Entfremdung به کار گرفت. معنی تحت‌اللفظی آن تهی شدن از خویش است. حرکت رو به خارج و آسیب‌پذیر کردن خود از اجزای این معنی است...» ما در این متن از همان واژه‌ی بیگانگی (و گاهی جدایی) در ترجمه‌ی هر دو واژه استفاده می‌کنیم تنها با این تفاوت که هر جا مقصود Entäußerung باشد در متن مشخص می‌شود. - م.

اقتصاد سیاسی از کار به عنوان روح حقیقی تولید آغاز می‌کند؛ با این همه هیچ چیز را ناشی از کار نمی‌داند و همه چیز را به مالکیت خصوصی نسبت می‌دهد... هنگامی که انسان از مالکیت خصوصی سخن می‌گوید، اعتقاد دارد که تنها باید با واقعیتی خارج از انسان برخورد کند. هنگامی که از کار سخن می‌گوید، باید مستقیماً با انسان برخورد کند. این‌گونه طرح جدید مسئله، راه‌حل آنرا در خود دارد.

با این همه، حل مسئله از طریق مبارزات طبقاتی که اقتصاد سیاسی کلاسیک درک نمی‌کرد، به معنای کنار گذاشتن نبرد ایده‌ها به عنوان نیرویی فعال نبود، نبردی که ماتریالیست‌های مکانیکی و شهودباور درک نکرده بودند. گسست فلسفی مارکس از فویرباخ مدت‌ها پیش از شرکت در مبارزات عملی - خواه مبارزات کارگری، زنان^{۱۴} یا انقلاب آشکار - انجام شده بود. این گسست در همان مقاله‌ای رخ داد که مارکس در آن ضمن ستایش از «شاهکار برجسته‌ی» فویرباخ در اسطوره‌زدایی از انتزاعیات هگلی از «فیلسوف [هگل] که خود یک شکل انتزاعی انسان بیگانه‌شده است» انتقاد کرده بود (ص. ۳۰۷). در حقیقت این گسستی دوگانه و یا در واقع گسستی سه‌گانه از اقتصاد سیاسی کلاسیک، از هگلیانیسم و از ماتریالیسم «قدیمی» بود، چرا که مارکس در حال بنا نهادن قاره‌ی جدیدی از اندیشه یعنی یک فلسفه‌ی فعالیت انسانی بود. وی در آغاز این جهان‌بینی جدید را نه گونه‌ای از ماتریالیسم و یا ایده‌آلیسم که انسان‌باوری نامیده بود:

در اینجا می‌بینیم که چگونه طبیعت‌باوری تمام عیار یا انسان‌باوری، خود را هم از ایده‌آلیسم و هم از ماتریالیسم متمایز می‌کند و در همان حال حقیقت وحدت‌بخش هر دو است. در همان حال می‌بینیم که چگونه فقط طبیعت‌باوری قادر به درک کنش تاریخ جهان است (ص. ۳۱۳).

نقد مارکس دانشمندان (scientists) را نیز از قلم نیانداخت. وی آنان را «ماتریالیست‌های انتزاعی» نامید که قادر نبودند درک کنند «زندگی را بر یک بنیاد و

علم را بر بنیاد دیگری استوار ساختن، پیشاپیش (a priori) یک دروغ است» (ص. ۳۰۰). و گویی که عملاً سرمایه‌داران دولتی روزگار ما را می‌دیده که خود را کمونیست می‌نامند، با شدت تمام به آنان چنین تاخته بود: «ما به ویژه باید از استقرار جامعه‌ای که چون انتزاعی در مقابل فرد پدیدار می‌شود، دوری کنیم. فرد موجودیت اجتماعی است» (ص. ۲۹۵).

«جهان‌شمولی دروغین» کمونیسم ناپخته قادر نیست درک کند که «خفت و خواری بی‌پایانی که انسان دستخوش آن است خود را در رابطه با زن نشان می‌دهد؛ مالکیت خصوصی ما را چنان احمق و یک‌سویه کرده است که زمانی چیزی را از آن خود می‌دانیم که متعلق به ما باشد، یعنی هنگامی که برای ما چون سرمایه وجود داشته باشد و یا مستقیماً مالک آن باشیم — آنرا بخوریم، بنوشیم، پوشیم، در آن زندگی کنیم — و به‌طور خلاصه آنرا مصرف کنیم... به جای تمام حواس جسمانی و معنوی، حس مالکیت وجود دارد که بیگانگی صرف از تمام این حواس است... دیدن، شنیدن، بوییدن، چشیدن، حس کردن، فکر کردن، مشاهده کردن، تجربه کردن، آرزو داشتن، فعالیت کردن، عشق ورزیدن...» (ص. ۲۹۷).

فرا رفتن از مالکیت خصوصی یک ضرورت است و به این مفهوم، «کمونیسم، شکل ضروری و اصل نیروبخش آینده‌ی بلاواسطه است. اما کمونیسم به معنای دقیق کلمه هدف تکامل انسان و شکل جامعه‌ی انسانی نیست» (ص. ۳۰۳).

یکپارچگی فلسفه و اقتصاد با شدت تمام خود را در این واقعیت نشان می‌دهد که موضع مارکس یعنی فلسفه‌ی انسان‌باور او در مخالفت با این نوع کمونیسم، نه در مقالات «اقتصادی» بلکه در «نقد دیالکتیک هگلی» مطرح می‌شود. علاوه بر این، همین موضوع خود را در آنجا نشان می‌دهد که در تقابل با نقد فویرباخ از «نفی در نفی» که گویی [فویرباخ] آنرا رازآمیزی صرف و توجیه فیلسوف برای رجعت به مذهب می‌داند، مارکس تأکید زیادی بر «عناصر ایجابی (positive moments) دیالکتیک هگلی» یعنی «فرا رفتن به عنوان حرکت عینی» و منفیت مطلق «به عنوان اصل جنباننده و زاینده» می‌گذارد. این رویارویی با منفیت مطلق در زمانی است که مارکس می‌نویسد:

کمونیسم همانا انسان‌باوری است که با فرا رفتن از مالکیت خصوصی نتیجه می‌شود. فقط با فرا رفتن از این میانجی، که با این همه پیش‌فرضی ضروری است، انسان‌باوری ایجابی (positive humanism) که از خود آغاز می‌کند، پدیدار می‌شود (صص. ۳۱۹ - ۳۲۰).

این دقیقاً همان چیزی است که کمونیسم رسمی حتی اکنون به عنوان دشمن عمده‌ی خود از آن در هراس است: منقبت مطلق نه تنها بر ضد سرمایه‌داری خصوصی بلکه علیه سرمایه‌داری دولتی است که خود را کمونیسم می‌داند. فائق آمدن این «فراوری» که هگل آنرا منقبت مطلق نامید، همان چیزی است که مارکس تنها راه برای ایجاد جهانی به راستی انسانی تلقی می‌کرد یعنی «انسان‌باوری ایجابی که از خود آغاز می‌کند».

هیچ چیز با این بینش برابری نمی‌کند. یکپارچگی منقبت دوم با انسان‌باوری مارکس که در پی کمونیسم می‌آمد، به واقعیت چنان نگران‌کننده‌ای پس از گذشت بیش از صد سال از شکل‌گیری این مفهوم تبدیل شد که استالین از ابتدای پیروزی‌اش بر گرایش‌های دیگر، ضرورت «حذف» نفی در نفی را دریافت. او حتی به خود زحمت نداد تا آنرا جزء «اصول دیالکتیک» بگذارد.^{۱۵}

پس از جنگ جهانی دوم، مقالات انسان‌باور مارکس همچنان تاریخ‌ساز بود.^{۱۶} خروشیچف به مراتب بیش از استالین آنها را زنده می‌دانست زیرا در اروپای شرقی انقلاب علیه کمونیسم خود یک «نفی در نفی» بود، حال آنکه خود کمونیست‌ها ارجاع به آثار مارکس جوان را امری مشخص می‌دانستند. بار دیگر پیکاری برای جدا کردن «مارکس جوان» و آلوده به «هگلیانیسم» از «اقتصاددان پخته» برپا شد.

۱۵. مقاله‌ی استالین درباره‌ی ماتریالیسم دیالکتیکی در چاپ‌های متعددی انتشار یافته است. این مقاله برای نخستین بار در کتابش با عنوان تاریخ حزب کمونیست روسیه (بلشویک) (نیویورک، بین‌الملل، ۱۹۳۹) گنجانده شده بود.

۱۶. بحث سه جانبه میان کمونیست‌ها، آگزیستانسیالیست‌ها و انسان‌باوران کاتولیک طبعاً نمی‌تواند تاثیر انقلاب واقعی در اروپای شرقی را داشته باشد که موجب حمله‌ی روسیه به «روزیونیسم» شد. نخستین حمله‌ی تئوریک به مقالات انسان‌باور مارکس توسط کی. ای. کارپوشین در مسئله‌ی فلسفه (فصل‌نامه‌ی روسی، شماره ۳، ۱۹۵۵) انجام شد. رجوع کنید به بخش‌هایی از آن که در مارکسیسم و آزادی، صص. ۶۲-۶۴ نقل شده است.

تضاد حتی مائو را نیز در امان نگذاشت و این با همه‌ی تلاشی بود که از غارهای ینان تا فرمان «جهش بزرگ رو به پیش»^{۱۷} در پکن، برای تصاحب [مفهوم تضاد - م.] برای مقاصد خویش به عمل آورد.^{۱۷}

گویی نفی دوم پیکاری بی‌وقفه و ابدی را پیش می‌برد. عجیب نیست که «ماتریالیسم علمی» بر مارکس جوان برچسب «پیش مارکسیستی» زد و از پذیرش ۱۸۴۴ به عنوان تاریخ زایش ماتریالیسم تاریخی اجتناب کرد. شاید این عدم پذیرش از سوی کمونیسم در نگاه نخست طنزآمیز به نظر رسد، زیرا حملات مارکس به هگل در هیچ‌جا به اندازه‌ی این مقالات تند نبوده است و خود مارکس واقعیت زاده شدن برداشت ماتریالیستی از تاریخ در ۱۸۴۴ را تصدیق کرده است:

نخستین کار برای حل موضوعی که مرا به خود مشغول داشته بود، تجدیدنظر انتقادی از فلسفه‌ی حق هگل بود؛^{۱۸} ... نتیجه‌گیری کلی‌ای را که به آن نائل شدم و از آن پس چون راهنمای مطالعاتم قرار گرفت، می‌توان به صورت موجز به این نحو بیان کرد: ... شیوه‌ی تولید در زندگی مادی خصوصیت کلی فرایند اجتماعی، سیاسی و معنوی زندگی را تعیین می‌کند. آگاهی انسان‌ها نیست که وجودشان را تعیین می‌کند بلکه، برعکس، وجود اجتماعی انسان‌ها آگاهی‌شان را تعیین می‌کند.^{۱۹}

همانطور که پیشتر دیدیم، همکار همیشگی مارکس، فریدریک انگلس، در پیشگفتار ۱۸۸۸ خود به مانیفست کمونیست چنین نوشت: «... هنگامی که مارکس را در بروکسل در بهار ۱۸۴۵ ملاقات کردم، وی [ماتریالیسم تاریخی] را ساخته و پرداخته بود...».

آنچه در بحث و جدل مربوط به مارکس «جوان» و «پخته» مطرح بود، فلسفه‌ی

* Great Leap Forward رجوع شود به فصل پنجم - م.

۱۷. رجوع کنید به فصل پنجم.

۱۸. سرانجام نقد مارکس به زبان انگلیسی منتشر شده است: نقد کارل مارکس از «فلسفه‌ی حق» هگل. این نقد مقدمه‌ی خوبی به قلم ژوزف او مالی دارد که شامل یادداشت‌هایی درباره‌ی زندگی‌نامه‌ی مارکس نیز هست (انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۷۰).

۱۹. درآمدی بر نقد اقتصاد سیاسی (شیکاگو، Charles H. Kerr، ۱۹۰۴)، ص. ۱۱.

رهایی بود که با واقعیت ستیزگرانه سازگاری نداشت، صرفاً به این دلیل که اکنون این واقعیت به جای شکل مالکیت خصوصی، شکل مالکیت دولتی داشت. یکی از محققان، با دنبال کردن مقولات بنیادی فلسفی یعنی بیگانگی و شی‌واره‌گی (reification)، تداومی را در سراسر آثار مارکس نشان داده است.^{۲۰} اما به نظر من، مدرکی که نشان می‌دهد مارکس هرگز بینش انسان‌باور خود را هنگامی که «به جای آن» به «اقتصاددانی علمی» تبدیل شده بود کنار نگذاشت، در همین فرایند شدن و به وجود آوردن ماتریالیسم تاریخی در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ یافت می‌شود و نه صرفاً در مقولات فلسفی، حتی اگر هم ایده‌های بنیادینی چون بیگانگی و شی‌واره‌گی باشند. در آثار مارکس، هیچ مقوله‌ای فلسفی وجود ندارد که در همان حال مقوله‌ای اقتصادی نباشد. و هیچ مقوله‌ی اقتصادی نیست که در همان حال مقوله‌ی فلسفی نباشد. بعداً نشان خواهیم داد که چگونه این موضوع هم در گروندریسه و هم در سرمایه صدق می‌کند. در اینجا ضروری است که ما کماکان شاهد زایش ماتریالیسم تاریخی در «نقد دیالکتیک هگلی» باشیم و نشان دهیم که چگونه این مقاله‌ی کاملاً فلسفی، «اقتصادی» نیز است.

به‌رغم این واقعیت که مارکس «کشفیات راستین» فویرباخ را ارج می‌نهد، به نقصان فلسفی فویرباخ کمال دقت را نشان می‌داد:

فویرباخ نفی در نفی را صرفاً تناقض فلسفه با خویش می‌داند، گویی فلسفه پس از انکار الهیات (ترانسندنتالیسم)، آنرا تأیید کرده است... اما تا جایی که هگل نفی در نفی را مطابق با رابطه‌ای ایجابی که در آن درونی شده، درک می‌کند... تا همان اندازه حرکت تاریخ را، هر چند با بیانی انتزاعی، منطقی و نظورانه، کشف کرده است (ص. ۳۰۵).

مارکس در دیالکتیک هگلی، حرکت بالفعل تاریخ را درک می‌کرد. از همین رو تأکید می‌کرد هگل دیالکتیکی را کشف کرده است که «منشأ تمامی دیالکتیک است»^{۲۱}. مارکس که از همان ابتدا با اشاره به وجه ایجابی در اندیشه‌ی هگل، موضع خود

۲۰. سِر آیرینگ فتنجر، «مارکس جوان و سالخورده» در مجموعه مقالات همایش بین‌المللی مارکس و جهان غرب، ویراستار نیکولاس لوبکویتز (لندن و نتردام: انتشارات دانشگاه نتردام).

۲۱. سرمایه، جلد اول، زیرنویس ص. ۶۵۴.

را از فویرباخ جدا کرده بود^{۲۲}، فوراً هگل را نیز زیر ضرب نقد خود قرار می‌دهد، اما نه صرفاً به عنوان یک فویرباخی بلکه از موضع یک ماتریالیست تاریخی راستین و خاص که همانا موضع مارکس جوان بود. مارکس ۱۸۴۴، بیش از هر چیز هگل را از این باب بر خطا می‌داند که شیوه‌ی غیرانسانی «مادیت یافتن» (materialization) را دریافته بود:

آنچه [برای هگل -م.] ذات بیگانگی تلقی می‌شود که باید آشکار شود و از آن فرا رفت، این نیست که ذات انسان در تقابل با خویشتن خود را به شیوه‌ای غیرانسانی مادیت می‌بخشد، بلکه این است که [ذات انسان -م.] خود را در تمایز با اندیشه‌ی انتزاعی و در تقابل با آن، مادیت می‌بخشد (ص. ۳۰۸).

مارکس پس از نقد قوی‌ترین جنبه‌ی هگل - تئوری بیگانگی - به شایستگی عظیم فلسفه‌ی هگلی یعنی «خصلت یکسره منفی و انتقادی آن...» اشاره می‌کند. اما این امر فلسفه‌ی هگلی را از نقطه ضعف مرگ‌آورش نجات نمی‌دهد، نقطه ضعفی که همانا ذات فلسفه‌ای است که ابژه‌ها را تنها به عنوان اندیشه و حرکات اندیشه از آن خود می‌کند، زیرا

آنچه در نطفه پنهان است، همانا قوه‌ی نهفته و راز پوزیتیویسم غیرانتقادی و به همان اندازه ایده‌آلیسم غیرانتقادی... و از هم‌پاشی فلسفی و احیاء تجربه‌باوری موجود است (ص. ۳۱۱).

مارکس در ادامه افزود: به رغم دستاورد خارق‌العاده‌ی هگل - «دیالکتیک منفیت به عنوان اصل جنباننده و زاینده» - که هگل را قادر ساخت تا «ذات کار» را دریابد و «انسان عینی و راستین، انسان بالفعل، را نتیجه‌ی کارش بداند» (ص. ۳۰۹)؛ به رغم «جنبه‌ی ایجابی» - فراروی به عنوان حرکت عینی» - محدودیت‌های اندیشه‌ی انتزاعی ناگزیر راه را برای تقلیل فراروی به نمود صرف هموار کرد:

۲۲. «نقص اصلی تمامی ماتریالیسم (از جمله ماتریالیسم فویرباخ) تا به امروز این است که ابژه، امر محسوس، را تنها به شکل ابژه یا شهود درک می‌کند؛ و نه به عنوان فعالیت محسوس انسان، پراکسیس؛ نه به صورت امر ذهنی. همین است که در تقابل با ماتریالیسم، جنبه‌ی فعال به صورت انتزاعی توسط ایده‌آلیسم تکامل یافته است» (تزهایی درباره‌ی فویرباخ).

به این ترتیب، به عنوان مثال، پس از فراروی از مذهب و شناخت مذهب به عنوان محصولی از خودبیگانگی (Selbstentäußerung)، او هنوز خود را در مذهب به عنوان مذهب مورد تأیید قرار می‌دهد... انسانی که تشخیص داده است که در حقوق، سیاست و غیره زندگی بیگانه‌ای (ein entäußertes Leben) را پیش می‌برد، در این زندگی بیگانه‌شده (in diesem entäußerten Leben)، به معنای دقیق کلمه، زندگی واقعی انسانی خود را دنبال می‌کند (ص. ۳۱۷).

اکنون مارکس به «دروغ نهفته در اصول او» می‌تازد: «بدین‌سان خرد به معنای دقیق کلمه در بی‌خردی به مثابه‌ی بی‌خردی است». در حقیقت، اکنون مارکس می‌گوید که میان جهان فلسفی که در آن از بیگانگی‌ها «فراتر می‌رویم» و جهان واقعی که بیگانگی‌ها در آن به اندازه‌ی زندگی بزرگ هستند، دوگانگی کاملی وجود دارد که خودگواهی است کافی بر اینکه جهان فلسفی از عمل عاری است و «وجود» به جهان ذات راه نمی‌یابد. سرانجام، شاید «مطلق» هگل، به جای دستیابی به وحدت اندیشه و واقعیت، او را به سازش با واقعیت کشاند. و «دگر» آن جهان «خرد» زیبا یعنی خردگرایی انتزاعی، همانا خردگریزی تام و تمام جهان واقعی موجود است. دست‌نوشته قبل از آن که مارکس به موضوعی بپردازد که قبلاً خاطر نشان کرده بود به پایان می‌رسد و آن موضوع عبارت بود از اینکه «بعدها خواهیم دید که چرا هگل اندیشه را از سوژه جدا می‌کند» (ص. ۳۲۳). اما مارکس در جریان مبارزه‌اش با مفاهیم هگلی بر مبنای خود هگل، خاطر نشان می‌سازد که هنگامی که «انسان جسمانی بالفعل، ایستاده بر زمین سفت و سخت، که تمامی نیروهای طبیعی را با دم و بازدم خود استنشاق می‌کند» به «سوژه» تبدیل شود و فلسفه، انسان‌باوری، که انسان در کانون آن است، سرانجام «قادر شود با فهم‌کنش تاریخ جهان به «انسان‌باوری ایجابی که از خود آغاز می‌کند» رهسپار شود، مسائل تا چه اندازه متفاوت خواهند بود.

طرح همین ایده‌ی زایش «انسان‌باوری ایجابی» به عنوان نتیجه‌ی نفی دوم، یعنی پس از کمونیسم، در دفاع از هگل بر ضد فویرباخ که در ابتدای مقاله به «فراروی از فلسفه‌ی قدیمی» منتسب شده بود، حقیقتاً خارق‌العاده است. در اینجا، مارکسی قرار دارد که پیش از این از هگلی‌های جوان گسسته است و به شدت با انتزاعیات هگل که درز و ترک‌های ثوری بیگانگی‌اش را پنهان می‌کند مخالف است. مارکس معتقد

است که هگل فراروی را به سازش با جهان خردگریز کاهش داده است؛ او مفهوم کلیدی "دگر بود" (Otherness) هگلی یعنی جذب عینیت را «دروغ نهفته در اصول او» می‌داند. در اینجا مارکس پس از آنکه در تحلیل جهان بالفعل راهش را از هگل جدا می‌کند، سرانجام او را «روی پا قرار می‌دهد». و با این همه درست همین جا یعنی در این انشعاب «دقیقاً» فلسفی است که مارکس، هگل را به دلیل «بینشی که در بیگانگی بیان کرده... از تصاحب بالفعل ذات عینی‌اش از طریق فرا رفتن از این ذات در وجود بیگانه‌شده‌ی آن» ستایش می‌کند (ص. ۳۱۹). سپس تسویه حساب خود را با کمونیسم ارائه می‌کند که آنرا به دلیل فرا رفتن از مالکیت خصوصی می‌ستاید، اما تأکید می‌کند که فقط پس از «فرا رفتن از این میانجی است که یک جامعه به واقع انسانی خواهیم داشت».

این مقاله حاصل چنان «جدیت، رنج و عذاب، صبر و استقامت و کار و تلاش نفی» است که خوانندگان نیز «رنج» می‌برند (چرا که نه با نتایج حاضر و آماده بلکه با کنش خلاقیت روبرو هستیم). ما در آن شاهد آفرینش دیالکتیک مارکسی، ماتریالیسم تاریخی، هستیم.

وقت بسیار زیادی را به بررسی دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴، به ویژه «نقد دیالکتیک هگلی»، اختصاص دادیم زیرا آنها در حالت طبیعی خود نه تنها ایده‌هایی را در بر دارند که زمینه‌ساز مانیفست کمونیست و انقلاب بالفعل ۱۸۴۸ بودند که بنیادهای اروپا را لرزاند، بلکه تمام ایده‌هایی را شامل می‌شوند که مارکس یک ربع قرن وقت خود را صرف تکامل‌شان کرد. طبعاً، نمی‌توان برای کشفی دوران‌ساز چون برداشت ماتریالیستی از تاریخ یک سال «مشخص» را ذکر کرد. طبعاً نمی‌توان از این نظر دفاع کرد که تئوری مارکس درباره‌ی تاریخ و دیالکتیک‌رهایی (چه رسد به قوانین اقتصادی تکامل سرمایه‌داری، «قانون حرکت آن») به‌طور کامل و شکفته از مغز مارکس بیرون جهیده است، خواه در ۱۸۴۴ با دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی باشد خواه در سال ۱۸۶۷ با سرمایه، همانطور که مارکس در چاپ فرانسوی آن در ۱۸۷۲-۱۸۷۵ گواهی می‌کند.^{۲۳}

۲۳. مارکس در یادداشت خود برای خوانندگان فرانسوی، در ۲۸ آوریل ۱۸۷۵ (ضمیمه‌ی چاپ فرانسوی سرمایه) می‌نویسد: «به محض بازنگری کتاب به این نتیجه رسیدم که... مدارک

نمی‌گوییم که مارکس در ۱۸۴۴ و یا در شرح «شناخته‌شده» از ماتریالیسم تاریخی - ایدئولوژی آلمانی - و یا حتی در چالش سترگش با کل جهان بورژوایی در آستانه‌ی انقلابات پرولتری ۱۸۴۸ یعنی مانیفست کمونیست، با این عبارت پرتین که «کمونیست‌ها از پنهان کردن نظرات خود بیزارند» و این فراخوان که «کارگران تمام کشورها، متحد شوید!»، تمامی نظراتش را بیان کرده است. دقیقاً عکس این موضوع مورد نظر است. همان‌طور که این مانیفست تاریخی طبقاتی فرد را «فراموش نکرد» - «تکامل آزادانه هر فرد شرط تکامل آزادانه‌ی همگان است» - تئوری‌اش از تفسیر اقتصادی تاریخ نیز حتی یک لحظه هم از مبارزات زنده‌ی بالفعل جدا نشد: «تاریخ تمامی جوامعی که تاکنون وجود داشته است، تاریخ مبارزات طبقاتی است» و تمایز ایدئولوژیکی خود را با تمامی گرایش‌های دیگر سوسیالیستی ادامه داد. تمامی ایده‌های نهفته در مانیفست کمونیست، و بسیار ایده‌های جدید همراه با تکامل عینی بنیادی دستخوش خودتکاملی مداوم شدند. با این حال و با آن که مارکس اکنون کاشف قاره‌ی جدیدی از اندیشه بود، باز هم به دیالکتیک هگلی بازگشت.

نکته‌ی مورد تأکید ما در اینجا این است که بینش موجود در اصول عام ماتریالیسم تاریخی - شرایط مادی و عینی وجود انسان؛ خودتکاملی کار و کارگر در مقابل هر تکامل «عینی» ذهن؛ فرایندهای تاریخی در مقابل هر حقیقت ابدی؛ تکامل دیالکتیکی از طریق تضادها در مقابل تداوم مکانیکی یا انتزاعی، شهودباور و یا صرفاً تجربی آنچه که وجود دارد - نه از مارکس «سالخورده» جداشدنی است و نه از مارکس جوان. در حقیقت، مارکس که پس از یک دهه‌ی کامل تعمق در اقتصاد به نگارش دست‌نوشته‌های کاملاً اقتصادی خود در سال‌های ۱۸۵۷ - ۱۸۵۸ می‌پردازد، در هیچ اثری تا بدین اندازه «هگل‌گرا» نبوده است. و اکنون به گروندریسه‌ی معروف می‌پردازیم.

ب) دهه‌ی ۱۸۵۰: گروندریسه، آن زمان و اکنون

کار مازاد توده‌ها دیگر شرط تکامل ثروت اجتماعی نیست همانطور که بطالت عده‌ای اندک، دیگر شرط تکامل توانایی‌های جهان‌شمول ذهن آدمی نیست. در

→ تاریخی یا آماری بیشتری ارائه کنیم و تذکراتی انتقادی بر آن بیفزاییم و غیره و غیره... ترجمه‌ی فرانسه... دارای ارزش علمی مستقل از متن اصلی است و حتی خوانندگان آشنا به زبان آلمانی باید به آن مراجعه کنند».

این شرایط، شیوه‌ی تولید که متکی بر ارزش مبادله است فرو می‌پاشد و فرایند بلاواسطه‌ی تولید از نارسایی و شکل متضادش رها می‌شود... آنگاه سنجش ثروت دیگر نه براساس زمان کار بلکه بر مبنای وقت فراغت است. مارکس، گروندریسه

هیچکدام از «دلایلی» را که برای تأخیر انتشار دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ به مدت یک قرن عنوان می‌شود، نمی‌توان برای انتشار دیر هنگام یادداشت‌های ۱۸۵۷-۱۸۵۸ که اکنون در سطح جهان به نام گروندریسه معروف است، برشمرد^{۲۴}. آنها یادداشت‌های مارکس جوان و به اصطلاح «پیشامارکسیست» نیستند که هنوز به «ایده‌آلیسم هگلی» آلوده بود. و گناه قصور طولانی در انتشار آنها قبل از شروع جنگ جهانی دوم را نیز نمی‌توان به گردن سوسیال دموکراسی رفرمیست نهاد. چرا که دست‌کم از اواسط دهه‌ی ۱۹۲۰، این دست‌نوشته‌ها متعلق به مؤسسه‌ی مارکس-انگلس-لنین بودند که رییس آن، ریازانف^{۲۵}، با غرور در آن زمان اعلام کرده بود که آنها در نخستین چاپ کامل آثار مارکس و انگلس عمده‌ترین مطلب خواهند بود. به هر حال، آنها

۲۴. گروندریسه، مبنای نقد اقتصاد سیاسی (*Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*) عنوانی است که مؤسسه‌ی مارکس-انگلس-لنین به دفترچه‌های نهصد صفحه‌ای ۱۸۵۷-۱۸۵۸ داده بود. گرچه ریازانف این تکیه‌نگاری‌های مربوط به اقتصاد را که مارکس نه به قصد انتشار بلکه برای خود نوشته بود، در اواسط دهه‌ی ۱۹۲۰ کشف کرد، تنها در ۱۹۳۹-۱۹۴۰، آن هم فقط به زبان آلمانی، در مسکو انتشار یافت. شروع جنگ جهانی دوم زمان مناسبی برای توزیع گسترده‌ی آن نبود. تا همین امروز متن کامل آن به زبان انگلیسی انتشار نیافته است. [متن انگلیسی گروندریسه در سال ۱۹۷۳ توسط مارتین نیکلاس انتشار یافت. -م.] بخش مستقلی از آن درباره‌ی «دوران‌های پیشرونده صورت‌بندی‌های اقتصادی-اجتماعی» در انگلستان در سال ۱۹۶۴ با عنوان *صورت‌بندی‌های اقتصادی پیشاسرمایه‌داری* (با ویراستاری و مقدمه‌ی اریک جی. هابسبام، ترجمه‌ی جک کوهن؛ نیویورک، International، ۱۹۶۵) انتشار یافت؛ و چاپ ناقصی از آن اخیراً انتشار یافته است: گروندریسه، ترجمه و ویرایش دیوید مک‌لارن (نیویورک: Harper & Row، ۱۹۷۱).

۲۵. ریازانف، محقق برجسته‌ی انقلابی، مدت‌ها پیش از آنکه پیروزی استالین به نحو اجتناب‌ناپذیری به دادگاه‌های ننگین و فرمایشی مسکو ۱۹۳۶-۱۹۳۸ بیانجامد، قربانی وی شده بود.

پیش‌نویس کتابی به اهمیت سرمایه بودند که همگان آنرا به عنوان بزرگ‌ترین اثر مارکس تصدیق می‌کردند.

گروندریسه، محصول نویسنده‌ی فعال انقلابی مانیفست کمونیست است؛ کسی که سال‌های دراز از «هگلیانیسم» رها شده بود؛ مارکس «ماتریالیست»، «پخته»، «اقتصاددان علمی» و نیز «سازمانده‌ای» مقتدر، علت تاخیرش را در آماده‌سازی کتاب برای چاپ چنین توضیح می‌دهد:

۱. این اثر نتیجه‌ی پانزده سال تحقیق است... ۲. این اثر برای نخستین بار به دیدگاهی از مناسبات اجتماعی که بسیار اهمیت دارد بیان علمی می‌دهد. بنابراین در مقابل حزب موزم که اجازه ندهم این اثر با نثری سنگین و ثقیل مسموم شود...^{۲۶}

سرانجام، هنگامی که گروندریسه در ۱۹۳۱-۱۹۴۱ انتشار یافت، تنها دنیای کمونیست در مرده‌زاد آن مقرر نبود. این کتاب تا سال ۱۹۵۳ در «غرب» یعنی دوره‌ای که هنوز نمی‌توانست از کرختی ایدئولوژیکی خود بیرون آید، انتشار نیافته بود هر چند نمود توده‌ای بالفعل کمونیسم در غرب علاقه به پژوهش جدی و

۲۶. رجوع کنید به نامه‌ی مارکس به وایدمیر در اول فوریه‌ی ۱۸۵۹، که انتشار کتابش را اعلام کرده و چنین افزوده بود: «امیدوارم یک پیروزی علمی برای حزب‌مان به دست آورم». ای. لئونیتوف آن‌قدر وقیح است که با نقل این جمله می‌کوشد تا تأیید از حزب کمونیست را به مارکس نسبت دهد. این تئورسین عمده‌ی تجدیدنظرطلبی سال ۱۹۴۳ استالین در کاربرد تئوری ارزش مارکس در «جوامع سوسیالیستی»، می‌نویسد: «این واژه‌ها به نحو خیره‌کننده‌ای مشخصه‌ی رویکرد مارکس به کارش می‌باشد. وی اثر تئوریک خود را تحقق مهم‌ترین تکلیف خود در برابر طبقه‌ی کارگر و پیشاهنگ آن، حزب کمونیست، تلقی می‌کند». (سرمایه‌ی مارکس، نیویورک، International، ۱۹۶۶، ص. ۱۰۰). در واقع، به‌خوبی می‌دانیم که نه تنها چنین حزبی در ۱۸۵۹ وجود نداشت، بلکه پس از شکست انقلاب‌های ۱۸۴۸، مارکس از هر نوع ارتباطی با قیل و قال‌های «حزبی» مهاجران پرهیز می‌کرد و در عوض به موزه‌ی بریتانیا پناه برده بود. وی تا ۱۸۶۴ که به تأسیس نخستین جامعه‌ی بین‌المللی کارگران کمک کرد، به کار «حزبی» نپرداخت (رجوع کنید به بخش دوم، «کارگر و روشنفکر در نقطه عطف تاریخ: ۱۸۶۱-۴۸» صص. ۶۹-۷۷، و «جنگ و حمله به سرمایه‌ی مارکس»، صص. ۲۳۷-۲۳۹ در مارکسیسم و آزادی).

دانشورانه را به «مارکس‌شناسی»^{۲۷} به وجود آورده بود، رشته‌ای که با این همه عاقدانه به مارکس جوان محدود شده بود.

و دوباره، انقلابی دیگر - این بار انقلاب چین - موجب انتشار آن شد، ابتدا بخشی که بیش از همه در ارتباط با دوران ما بود یعنی «صورت‌بندی‌های پیشاسرمایه‌داری»^{۲۸}، و سپس متن کامل که به همین میزان در ارتباط با انقلاب تکنولوژیک خودکارسازی (automation) به زمان ما مربوط شده بود. در آن زمان بود که راز برملا شد: کنار گذاشتن دیالکتیک هگلی از سوی مارکس آن هنگام که به «اقتصاددان» و تئورسین تبدیل شده بود و آنگاه که در انقلاب پرولتری شرکت کرده بود، از حقیقت به دور بود.

قبل از انتشار گروندریسه، عموماً عقیده بر این بود که به محض آنکه مارکس مبارزه‌ی طبقاتی را «کشف» و تئوری ارزش اضافی را تدوین کرد، دیالکتیک هگلی را کنار گذاشت. مارکسیسم رسمی، سوسیال‌دمکرات‌ها و کمونیست‌ها چنین القا کرده بودند. انتشار گروندریسه کذب این ادعا را نشان داد. هر چند لحن تغییر کرده، خصومت تجربه‌باور با دیالکتیک تغییری نکرده است. یک مورخ مارکسیست بریتانیایی غفلت از گروندریسه را ناشی از دشواری‌های دانشجویان جدید با «هگلیانیسم» می‌داند.^{۲۸}

یقیناً حقیقت دارد که مارکس در هیچ جا، حتی در مقالات «مؤکد» فلسفی مارکس جوان، «هگلی» تر از این دفاتر «مؤکدا» اقتصادی‌اش نیست که به شکل طرح‌های تاریخی همه‌جانبه از تکامل آدمی و نه فقط سرمایه‌داری، از کار در آمد. و این موضوع، درست همین موضوع، است که مورخان حرفه‌ای را آزار می‌دهد، همان‌طور

۲۷. رجوع کنید به جمع‌بندی آیرینگ فتنجر از «مطالعات مارکسیستی، کشف دوباره‌ی پسری بومی»، Survey، ژوئیه - سپتامبر ۱۹۶۰.

* این بخش با همین عنوان با ترجمه‌ی خسرو پارسا، انتشارات دیگر، تهران ۱۳۷۹ به فارسی برگردانده شده است. - م.

۲۸. هابسبام از «تحلیل درخشان» مارکس تمجید می‌کند اما در ضمن به شدت مدافع این نظر است که منطق بی‌وقفه‌ی درونی مارکس در تکامل تاریخی، «به معنای دقیق کلمه» تاریخ نیست. رجوع کنید به مقدمه‌ی او (ص. ۱۱) بر صورت‌بندی‌های اقتصادی پیشاسرمایه‌داری مارکس. از این به بعد به این اثر با نقل شماره‌ی صفحات متن یاد شده رجوع خواهیم کرد.

که اقتصاد آن نیز اقتصاددان حرفه‌ای را آزار می‌دهد. همان‌طور که اقتصاددانان نمی‌توانستند درک کنند که اقتصاد مسابقه‌ای شکست‌خورده را با تاریخ انجام می‌دهد، مورخان نیز نمی‌توانند آنچه را که مارکس جوان در *خانواده‌ی مقدس* بیان کرده بود، ببینند:

تاریخ کاری انجام نمی‌دهد؛ صاحب ثروتی عظیم نیست، «دست به جنگ نمی‌زند»؛ در عوض انسان، انسان بالفعل و زنده، است که عمل می‌کند، تصاحب می‌کند و [با همه چیز] می‌جنگد. به هیچ‌وجه «تاریخ» نیست که از انسان‌ها به عنوان ابزاری برای تحقق اهدافش استفاده می‌کند - گویی که شخصی باشد مجزا؛ در عوض «تاریخ» چیزی جز فعالیت انسان برای تحقق اهدافش نیست.

مارکس در دوران پختگی خود با تمام تاریخ چنین می‌کند، بتوازه پرستی مورخان را نابود می‌کند و به جای آن حرکت تاریخ را دنبال کرده و از رهگذر آن مردم را به عنوان بخشی از «حرکت مطلق شدن» که تاریخ را شکل می‌دهند، مشخص می‌سازد. عدم درک گروندریسه ارتباط زیادی با «هگلیانیسم» ندارد بلکه مربوط به عدم درک از مارکسیسم مارکس است که «حاضر نیست» به یک جزم و قاعده تبدیل شود - خواه اقتصادی یا تاریخی، خواه فلسفی یا جامعه‌شناسی.

متأسفانه حتی محققان مارکسیست مستقل که از دیالکتیک هگلی شرمند نیستند و گروندریسه را «تعیین‌کننده‌ترین حلقه» در تکامل مارکسیسم می‌دانند، نیز نگذاشته‌اند مارکس از زبان خود حرف بزند و در عوض برای تأیید تحلیل خود از واقعیت امروز، نقل قول‌های پراکنده‌ای از آنرا مورد استفاده قرار داده‌اند. و این برخلاف تأکید آنان است که کسی که گروندریسه را درک نکرده باشد، غیرممکن است بتواند وحدت یکپارچه‌ی فلسفه و اقتصاد را دریابد.^{۲۹} از آنجا که واقعیت امروز ما را

۲۹. طنز ماجرا در این است که کمونیست‌هایی که رژیم سرمایه‌داری دولتی را به عنوان «کمونیسم» جا می‌زنند و منتقدان کمونیسم که از این امر دفاع می‌کنند که کشورهای پیشرفته از لحاظ تکنولوژی انسان‌های تک‌بُعدی خلق می‌کنند، به بخش مربوط به ماشین‌آلات در

با تضادهایی مانند زاده شدن جهان سوم و رشد هیولوار - خودکارسازی - که بر کشورهای پیشرفته از لحاظ تکنولوژی حاکم است روبرو ساخته، ناگزیر نیازمندیم که با دو بخش محوری گروندریسه یعنی «صورت‌بندی‌های پیشاسرمایه‌داری» و «ماشین‌آلات»، دست و پنجه نرم کنیم^{۳۰}.

۱. «دوران‌های پیش‌رونده‌ی صورت‌بندی‌های اجتماعی»

مارکس در نامه‌ای به تاریخ ۱۴ ژانویه ۱۸۵۸ به انگلس، ضمن آن که وی را مطلع می‌سازد که سرانجام تئوری منحصر بفرد خود را از ارزش اضافی بعد از بیش از یک دهه تحقیق به انجام رسانده است، از «آش شله‌قلمکار» گروندریسه چنین شکایت می‌کند: «کل آموزه‌ی سود را آن‌طور که تاکنون وجود داشته است دور ریخته‌ام. کاملاً بر حسب تصادف بار دیگر به منطقی هگل نگاهی کردم که در روش برخورد کمک بزرگی برایم بود».

«کمکی» که مارکس به آن اشاره می‌کند فقط در دو فصلی که در ۱۸۵۹ با عنوان *درآمدی بر نقد اقتصاد سیاسی* (*Zur Kritik der Politischen Ökonomie*) انتشار داد، به کار آمده بود^{۳۱}. و از این دو فصل، تنها فصل دوم یعنی «پول» از گروندریسه نقل شده، در حالی که نخستین فصل، کالاها، که مهم‌تر نیز است، زمانی تدوین شده بود که اثر نزدیک به انتشار بود. اما این هم مارکس را راضی نکرده بود:

بحران مالی ۱۸۵۷ در همان حال که محرکی برای آماده کردن بخشی از

→ گروندریسه چنگ زده‌اند (به ویژه رجوع کنید به «میراث مارکس: تاثیرات اجتماعی خودکارسازی» اثر ادوارد لپینسکی در واقعیت‌ها و چهره‌های لهستان و همچنین انسان تک‌ساحتی اثر هربرت مارکوزه).

۳۰. نقل قول‌هایی که از بخش‌های («تبادل کار زنده با کار عینیت‌یافته»، صص. ۵۹۲-۶۰۰ و «سرمایه و سود؛ نقش ماشین‌آلات» صص. ۶۳۱-۶۵۰) گروندریسه نقل خواهند شد، بنا ترجمه‌ی من هستند.

۳۱. *درآمدی بر نقد اقتصاد سیاسی* که در سال ۱۹۱۰ در آمریکا چاپ شد، شامل آن مقدمه در قسمت ضمیمه است، و پیشگفتار آن روشن می‌کند که چرا: «من مقدمه‌ی عمومی‌ای را که تهیه کرده بودم حذف کردم زیرا با تأمل دقیق‌تر، به نظرم می‌رسد که پیش‌بینی نتایجی که باید اثبات شود، ناراحت‌کننده است و خواننده‌ی علاقه‌مند به پیگیری نظراتم باید مصمم باشد که از خاص به عام بالا رود».

گروندریسه برای انتشار بود، به توقعاتی برای تحولات انقلابی که تحقق نیافت، دامن زد. به عبارت دیگر، آنچه حقیقتاً برای مارکس مطرح بود، تدارک تئوریک انقلاب بود. نه تنها یک دهه‌ی دیگر کار تئوریک بلکه اعتصابات و شورش‌ها و نیز زاده شدن نخستین جامعه‌ی بین‌المللی کارگران، جنگ داخلی آمریکا و بزرگ‌ترین رویداد سراسر زندگی مارکس یعنی کمون پاریس باید سپری می‌شد تا مارکس که گروندریسه را به سرمایه دگرگون ساخته بود، سرانجام از چاپ دوم (۱۸۷۳-۱۸۷۵) این اثر سترگ تئوریک به زبان فرانسه، راضی شد.

با این همه، هدف بخش حاضر دهه‌ی آرام ۱۸۵۰ است. در هیچ زمانی «کاربرد» دیالکتیک هگلی برای مارکس مطرح نبوده بلکه همواره تکامل دیالکتیکی برآمده از خود «سوژه» مورد توجه او بوده است. در نامه‌ای به انگلس، مورخ ۲ آوریل ۱۸۵۸^{۳۲}، نقد مارکس از لاسال درباره‌ی این موضوع، خالی از هرگونه ابهامی است: او به حکم تجربه‌ی تلخ خود یاد خواهد گرفت که رساندن یک علم از طریق انتقاد به نقطه‌ای که در آن بتواند به صورت دیالکتیکی عرضه شود، کاملاً متفاوت با آن است که نظام انتزاعی حاضر و آماده‌ی را از منطق با کوره‌سودای از آن به کار بست.

نکته‌ی موردنظر، نمود پدیده‌ی تماماً متناقض نابسندگی و در همان حال گریزناپذیری دیالکتیک هگلی بود. هیچ آزمایشگاهی بزرگ‌تر از گروندریسه برای مشاهده‌ی این فرایند وجود ندارد.

مارکس دفترچه‌های ۱۸۵۷-۱۸۵۸ را به صورت مجموعه‌ای از تک‌نگاری برای خود نوشت که شامل سه «فصل» نابرابر بود. نخستین فصل شامل مقدمه‌ی نیمه تمام ۴۳ صفحه‌ای است که کائوتسکی در سال ۱۹۰۳ انتشار داد. دومین فصل در مورد «پول» ۱۰۵ صفحه است و به عنوان بخشی از کتاب درآمدی بر نقد اقتصاد سیاسی برای انتشار بازنویسی شد. در این بخش همانند کتاب منطق، به دنبال هر موضوع، «یادداشت‌هایی» آمده که جدل‌هایی برضد سایر تئورسین‌ها است (تمام این «ملاحظات» دست‌کم شامل چهار کتاب می‌شد اما به انتهای کل سرمایه به عنوان

۳۲. تمام ارجاعات به مکاتبات بر اساس تاریخ است و نه بر اساس محل انتشارشان، تا به این ترتیب ترجمه‌ی آن به هر زبانی ساده باشد.

«تئوری‌های ارزش اضافی» افزوده شدند). سومین و آخرین «فصل» گروندریسه، «درباره‌ی سرمایه» شامل ۵۱۲ صفحه است و (چنان‌که یکی از طرح‌های کلی و نیز تمام مکاتبات مارکس درباره‌ی این موضوع نشان می‌دهد) هدف از آن زمینه‌سازی برای شش کتاب بود: سرمایه، مالکیت ارضی، کار مزدی، دولت، تجارت خارجی، بازار جهانی. اما تنها این موضوعات نبودند. همانطور که مقدمه نشان می‌دهد، در این بخش «روینا» ابداً نه به عنوان پی‌پدیدار (epiphenomenon) بلکه به عنوان جهان‌شمولی هنر یونان تحلیل شده است. این طرح خام، از بسیاری جهات حاوی برداشت کامل‌تری از کتاب منطقی و دقیق سرمایه است. گروندریسه دیدگاه تاریخی‌ستریگی را در قرنی نشان می‌دهد که در آن جهان فرهیخته، نیروهای مادی در حال گسترش را شرط، فعالیت و مقصود رهایی می‌دانست. این دیدگاه نه تنها جامعه‌ی موجود بلکه برداشتی از جامعه‌ی نوینی را مورد تحلیل قرار می‌دهد که بر نیروهای در حال گسترش انسانی استوار است. به‌رغم «بی‌شکلی» گروندریسه، گستره‌ی تاریخی آن^{۳۳} به مارکس اجازه داد تا در جریان بحث درباره‌ی رابطه‌ی کار «آزاد» به عنوان کار بیگانه‌شده با سرمایه، مسئله‌ی جوامع پیشاسرمایه‌داری را مطرح کند و به آن بازگردد. مارکس با طرح این پرسش که کارگر مزدی چگونه آزاد شد، می‌نویسد:

این موضوع خصوصاً به این معناست که کارگر از زمین که چون آزمایشگاه طبیعی‌اش عمل می‌کند، باید جدا می‌شود. این امر به معنای نابودی مالکیت ارضی آزاد خرد و همچنین مالکیت ارضی جمعی مبتنی بر کمون‌های شرقی است (ص. ۶۸).^{۳۴}

این بند آغازین معروف‌ترین بخش از اثری است که به جوامع پیشاسرمایه‌داری

۳۳. در اینجا عبارت‌بندی مارکس چنین است: «... اقتصاددانان با تمرکز بر انتزاع سرمایه به عنوان ماده‌ی خام و ابزار کار، سرمایه را به عنوان عنصر ضروری تولید ارائه می‌کنند. حتی سوسیالیست‌ها نیز می‌گویند ما به سرمایه نیاز داریم، نه به سرمایه‌داران. سرمایه چون شیء محض پدیدار می‌گردد و نه به عنوان یک رابطه‌ی تولیدی...»

۳۴. نقل قول‌هایی که با ذکر شماره‌ی صفحات در این بخش آمده مربوط به چاپ صورت‌بندی‌های اقتصادی پیشاسرمایه‌داری است، حال آنکه نقل قول‌های بدون شماره مستقیماً از گروندریسه هستند (رجوع کنید به یادداشت شماره ۳۰ این فصل).

می‌پردازد و با زایش جهان سوم جدید به‌طور کلی و چین کمونیست به‌طور خاص شهرت یافته است. در این بخش، با تأکید مارکس بر اینکه آدمی مایل نیست که «تنها به شکل آنچه که در گذشته بوده باقی بماند بلکه در حرکت مطلق شدن است»، «حال» به محل تقاطع آینده و گذشته در تاریخ تبدیل می‌شود.

هیچ اندیشه‌ای از مارکس چون «شیوه‌ی تولید آسیایی»، تحریف نشده است^{۳۵}، گویی این شیوه‌ی تولید برای همیشه راکد باقی می‌ماند، در حالی که تولید سرمایه‌داری پیوسته به «پیشروی» ادامه داده و حتی به «سوسیالیسم» می‌رسد. حقیقت ندارد که مارکس در بررسی شیوه‌ی تولید شرقی تنها «عقب‌ماندگی» را در نظر داشت. بر خلاف ۱۸۴۷ که مارکس مانیفست کمونیست را نوشت و با شناخت اندکی که از شرق داشت انقلاب‌های بورژوازی را به دلیل ویران کردن «دیوارهای چین بربریت» مورد ستایش قرار داده بود، در دهه‌ی ۱۸۵۰ در مخالفت کامل با جامعه‌ی غربی و جنگ‌های تحمیلی تریاک بر چین لحنی حاکی از تحقیر و خشم داشت. وی همچنین از شورش بزرگ تایپینگ^{*} ستایش کرد. مارکس در ۱۴ ژوئن ۱۸۵۳، در روزنامه‌ی نیویورک دیلی تریبون، این قیام را چنین تحلیل کرد:

۳۵. پروفیسور ویتفولگ یک مقوله‌ی به واقع «جهان‌شمول» به وجود آورده که استبداد شرقی نامیده می‌شود. وی که از اصالت این مخلوق راضی نیست، می‌کوشید آنرا به مارکس قبل از «خیانتش» به بینش‌های اولیه‌ی خود منتسب سازد. از طرف دیگر، جورج لیشتام، با این که مقاله‌ی برجسته‌ای در توصیف تکامل مارکس درباره‌ی این موضوع داشته و اهمیت آنرا برای تئوری نشان داده است («مارکس و شیوه‌های آسیایی تولید»، *St. Anthony's Papers*، جلد ۱۴، ۱۹۶۳)، چنان تحت‌تأثیر نقش منحصربه‌فرد ژرمن‌ها یعنی اروپایی‌ها در تمدن قرار گرفته است که می‌کوشد نوشته‌های مارکس را درباره‌ی شرق در روزنامه‌ها نادیده بگیرد. بدین ترتیب، وی در حالی که این بخش‌گرونده‌ریسه را «درخشان» می‌داند، بسیاری از مقالات مارکس را در روزنامه‌ی نیویورک دیلی تریبون که از «انقلاب چین» تمجید می‌کند، به باد فراموشی می‌سپارد، گویی آنها فقط مقالاتی با تأثیر ژورنالیستی بوده‌اند. پس چرا مارکس مستقیماً در سرمایه به شورش تایپینگ اشاره می‌کند؟ (رجوع کنید به مقالاتی که مارکس برای تریبون نوشته و به صورت یک کتاب با عنوان *ژورنالیسم آمریکایی مارکس و انگلس*، نیویورک، New American Library، ۱۹۶۶، انتشار یافته است).

* Taiping Rebellion (۱۸۵۱-۱۸۶۴) قیام دهقانان چینی برای مالکیت عمومی زمین‌های زراعتی و علیه بردگی، سوءاستفاده جنسی و بستن پاهای زنان، ازدواج‌های اجباری و مصرف تریاک. -م.

... شورش‌های مزمونی که تقریباً از ده سال گذشته چین را فرا گرفته است، اکنون به شکل یک انقلاب سترگ در آمده است: آیا قدرت‌های مجری نظم [انگلستان، فرانسه و آمریکا] که می‌کوشند از خاندان متزلزل منچو حمایت کنند، فراموش می‌کنند که نفرت علیه بیگانه‌ها... پس از فتح کشور توسط نژاد تاتارهای منچو به نظامی سیاسی تبدیل شده است؟

عدم تحرک انسان در چین باستان، و دیوان‌سالاری دولتی که در مقابل هر نوع تغییر در بردگی مردم خود مقاومت می‌ورزید، طبعاً از آن مواردی بود که مارکس بدون کوچک‌ترین ترحمی به باد انتقاد و حمله می‌گرفت. اما این امر به معنای آن نبود که وی «طرفدار» رژیم منحصر بفرد فئودالی آلمانی بود. آنچه وی را به همی این مراحل تکامل علاقه‌مند می‌کرد لحظه‌ای بود که تضاد نیروهای تولیدی و مناسبات تولید به نقطه‌ی انفجاری یعنی «دوران‌های انقلاب اجتماعی» برسد.

در همان حال، مارکس «عصر فروپاشی» را دوره‌ای می‌دانست که کارگر از تمام کیفیات به جز کار محروم شده است. جدا کردن زحمتکشان از زمین و راندن آنان به کارخانه، در تاریخ صفحه‌ای طلایی به‌شمار نمی‌آید و کارگران به هر طریق ممکن کوشیدند تا در مقابل آن مقاومت کنند:

تاریخ این واقعیت را ثبت می‌کند که ابتدا گدایی، آوارگی و جنایت را آزمود اما سپس این جاده از طریق چوبه‌ی دار، قاپوق و شلاق به راه باریکی ختم شد که بازار کار انتهای آن بود (از این روست که حکومت‌های هنری هفتم و هشتم و غیره چون شرط‌های وجود سرمایه تلقی می‌شوند) (ص. ۱۱۱).

روشن است که «جامعه‌ی جدید» هنگام زایش سرمایه‌داری، عصر طلایی کار تلقی نمی‌شود. یقیناً درست عکس آن صادق است. در هیچ کدام از آثار مارکس در این باره تردیدی وجود ندارد. این تغییر رویکرد به شیوه‌ی تولید آسیایی میان اواسط دهه‌ی ۱۸۴۰ و اواسط دهه‌ی ۱۸۵۰، نه «خیانت» بلکه حرکت بالفعل و رو به پیش شناخت و تئوری‌های مارکس بوده است.

مارکس در گروندریسه تأکید می‌کند که «تاریخ آسیا همانا وحدت تفکیک‌ناپذیر شهر و روستا است» که با ترکیب کشاورزی و مانوفاکتور و در نتیجه با «وحدتی

خودکفا» نیاز اندکی به تجارت و یا پیشرفت فردی دارد. مارکس بارها و بارها تأکید کرد که با ترکیب کشاورزی و صنعت و بنابراین با رسیدن به خودکفایی، این «دهکده‌های خودگردان»، هر چند بی‌آزار به نظر می‌رسیدند، اما همیشه بنیاد استبداد شرقی بوده‌اند. چنان‌که می‌بینیم نه تنها استبداد شرقی بلکه بدوئیت کمون نیز به پیدایش «بالاترین وحدت»، «پدر» و «مستبد» انجامید. همین موضوع است که آنرا به جامعه‌ای بسته‌ای تبدیل می‌کند که در آن جماعت چون «یک دولت» و دولت چون «سرامدترین زمین‌دار» می‌تواند «تمرکز قدرت را از طریق کارهای آبیاری زیر نظر خود» تحقق بخشد. علاوه بر این، نبود مالکیت خصوصی و سلطه‌ی دیوان‌سالاری دولتی بر کار مازاد کمون، این حکومت را تداوم می‌بخشد.

نکته‌ی مورد نظر مارکس این است که «انسان تنها از طریق فرایند تاریخ فردیت می‌یابد. او در اصل چون موجودی نوعی، موجودی قبیله‌ای، حیوان گله... جلوه می‌کند» (ص. ۹۶).

مارکس تمام این ملاحظات ژرف را تقریباً به عنوان حواشی صرف برای دلمشغولی عمده‌اش یعنی تحلیل تکامل سرمایه‌داری نوشته است. هر چند این ملاحظات می‌توانست پایه‌ای برای تئوری کشورهای توسعه‌نیافته باشد، کمونیست‌ها براساس ملاحظات کاملاً متفاوتی با تئوری مارکسیستی یا انقلاب جهانی، آنها را تغییر داده‌اند تا برای خط‌مشی سیاسی خود پشتیبان بتراشند. هدف ضدکمونیست‌های حرفه‌ای تا جایی که اساساً محققى از آنان به این مسائل علاقه داشت، این بود که با شرح و بسط نظریه‌ای مانند استبداد شرقی کارل ویتفوجل* که نقطه مقابل نظر مارکس است، مارکس را به «خیانت» به نظرات اولیه‌اش متهم کنند.

۲. «دستگاه خودکار» و کارگر

چنان‌که می‌بینیم، دفاتر اقتصادی ۱۸۵۷-۱۸۵۸، در دوران «پختگی» تئوری «علمی» مارکس، به جای آنکه از آثار مارکس جوان، «فیلسوف» جوان، فاصله گرفته باشد، در حقیقت به همان اندازه‌ی دوران پیش از گسست شناخت‌شناسی (epistemological)

* Karl Wittfogel (۱۸۹۶-۱۹۸۸) خاورشناس و مؤلف کتاب *استبداد شرقی* در ۱۹۵۷. م.

(break) مارکس، «هگل‌گرا» مانده است. چنان‌که مارکس بیان کرد، بازخوانی منطق هگل بی‌شک تصادفی بود. اما تحلیل منطقی و موشکافانه‌ی مارکس بر مبنای دیالکتیک هگلی از فرایند مبادله، تولید و گردش صرفاً «لاس زدن» تلقی نمی‌شود.^{۱۰} درست برعکس! در نامه‌ی ۱۴ ژانویه‌ی ۱۸۵۸، که در آن از «خدمت بزرگ» منطق به خود سخن می‌گوید، همچنین متذکر می‌شود:

اگر دوباره برای چنین کاری وقت داشته باشم، بسیار علاقه‌مندم که برای درک آدم‌های معمولی در دو یا سه صفحه‌ی چاپی توضیح دهم که در روشی که هگل کشف کرد اما در همان حال آنرا در عرفان پوشاند، چه چیزی عقلانی (rational) است.

با این همه عرفان نبود که تکامل دیالکتیکی را در قلمرو اقتصادی محدود کرد. مشکل در خود موضوع نهفته بود. به عبارت دیگر، تا زمانی که خود «سوژه» (پرولتاریا) دیالکتیک را آن‌گونه که از عمل سر برمی‌آورد، از نو خلق نکند و یا دوباره بازنیافرند، هیچ حرکت رو به پیشی در کار نخواهد بود. این موضوع در هیچ جا بیش از بخش مربوط به ماشین‌آلات آشکار نیست.

همان‌طور که زایش جهان سوم ضرورت جدید برخورد با بخش مربوط به جوامع پیشاسرمایه‌داری را مطرح کرد، تکامل تولید خودکار در کشورهای پیشرفته از نظر تکنولوژی نیز توجه را به بخش مربوط به ماشین‌آلات معطوف داشت. این دو بخش با هم قابل مقایسه نیستند، نه به این دلیل که موضوعات اصلی متفاوت هستند بلکه به این خاطر که مارکس تاریخ جوامع پیشاسرمایه‌داری را بازبینی نکرد.^{۱۱} اما از بازبینی بخش ماشین‌آلات در دهه‌ی میان تحریر دفاتر ۱۸۵۷-۱۸۵۸ و بازنویسی آن

* منظور پی‌گفتار دوم مارکس (۱۸۷۳) بر جلد اول کتاب سرمایه است. مارکس در آنجا می‌گوید که «... و در مواردی در فصل مربوط به نظریه‌ی ارزش با شیوه‌ی بیان خاص او [هگل] لاس زدم». - م.

* «دو نایفسکایا در اثر بعدی خود با عنوان رزا لوکزامبورگ، آزادی زن و فلسفه انقلاب مارکس، به «دفاتر قوم‌شناسی» مارکس درباره جوامع پیشاسرمایه‌داری می‌پردازد. این دست‌نوشته‌ها که در اواخر عمر مارکس نوشته شده بود، تا سال ۱۹۷۲ به چاپ نرسیده بود و در نتیجه نویسنده به هنگام نگارش فلسفه و انقلاب با آن آشنا نبود. - م.

در ۱۸۶۱-۱۸۶۳ و سپس انتشار سرمایه در ۱۸۶۷ و مجدداً در ۱۸۷۲-۱۸۷۵ دست نکشید؛ در حقیقت وی در واپسین روزهای زندگیش نیز هنوز در حال نگارش یادداشت‌هایی در این مورد بود.

علاوه بر این، هیچکدام از این «بازنویسی‌ها» نه برای گردآوری «واقعیت‌ها»ی (Facts) بیشتر و نه حتی از آن کمتر برای «فرمول‌بندی‌های» جدید اندیشه بود. در عوض، این بازنویسی‌ها به اقدامات کارگران در دهه‌ی ۱۸۶۰ مربوط بوده که با سکون دهه‌ی ۱۸۵۰ مغایرت داشت. به این ترتیب، آخرین کلام درباره‌ی موضوع ماشین‌آلات نه در گروندریسه بلکه در سرمایه یافت می‌شود. مقصودم این نیست که تحلیل مارکس در گروندریسه «نادرست» است، بلکه هنوز به اندازه کافی مشخص نیست. نه تنها حقیقت همیشه مشخص است بلکه خصلت دیالکتیک و «سوژه» [پرولتاریا] تقلیل‌ناپذیر است. حقیقت ساده و عمیق این است که طبعاً مبارزات طبقاتی بالفعل در سال‌های پرتلاطم دهه‌ی ۱۸۶۰ بالاترین شدت را داشتند.

بدین‌سان، بر خلاف تأکید [سرمایه] بر ماشین‌آلات به عنوان «هیولا» که کارگران بر آن چیره خواهند شد، در گروندریسه ضمن تأکید زیاده از حد بر ماشین‌آلات به عنوان فراهم‌آورنده‌ی پایه‌ی مادی برای اضمحلال سرمایه، کارگران کنار خط تولید چون «تنظیم‌کننده‌ی» آن تلقی می‌شوند. بنابراین، برخلاف شرح‌گویای سرمایه از مقاومت کارگران در برابر نظم و انضباط سرمایه در فرایند خود تولید، در گروندریسه هنوز بر شرایط مادی برای لغو کشمکش و تضاد تأکید می‌شود. به این ترتیب، تا وقتی که مبارزه‌ی بالفعل طبقاتی در محل تولید را به چشم ندیده‌ایم، تضاد «عام» سرمایه و سقوط نرخ سود به صورت جزئی کامل‌کننده در «سرنوشت کارگران» گنجانده نمی‌شود. گرچه مارکس در هیچ زمان گسترش نیروهای مادی را شرط، فعالیت و هدف آزادی نمی‌دانست، حقیقت ساده این است که در گروندریسه بخشی را درباره‌ی تکنولوژی «به معنی واقعی کلمه» به وجود آورد و پس از آن از ساختار کلی اثر گسست. در واقع، هنگامی که مارکس به گروندریسه برای نگارش سرمایه شکل تازه‌ای می‌داد، از همین مفهوم از تئوری گسست.

هنگام بررسی تغییرات در بخش ماشین‌آلات^{۳۶}، ناگزیر باید امروز را در نظر

۳۶. فریدریش انگلس برای علاقه‌مندان به دنبال کردن تغییرات سرمایه در جریان بازنگری‌های

داشت. این موضوع از آن جهت اهمیت دارد که با زایش خودکارسازی بالفعل، برخی از فیلسوفان مارکسیست ناگهان تحلیل گروندریسه مارکس را از آنچه او «آخرین مرحله در تکامل رابطه‌ی ارزشی تولید بر اساس ارزش» نامیده بود، تغییر دادند. مارکس در این قسمت به بررسی تاثیرات «دستگاه خودکار» هنگامی که تولید دیگر مبتنی بر ارزش نیست، پرداخته است. دیدگاه کنونی از تکنولوژی به گونه‌ای است که گویا تکنولوژی پرولتاریا را در خود «جذب» کرده است. به جای آن، بیش از پیش ضروری است که مارکس را در حین کار بر روی این بخش دنبال کنیم.

مارکس در نامه‌ای به انگلس در ۲۸ ژانویه ۱۸۶۳ می‌نویسد: «در حال حاضر مشغول بسط فصل مربوط به ماشین‌آلات هستم» و،

در این مورد سوالات بسیاری وجود دارد که در نخستین پیش‌نویس نادیده گرفته بودم... برای خودم به بازخوانی کامل دفترهای یادداشت‌م (چکیده‌ها) درباره‌ی تکنولوژی پرداختم و در یک کلاس عملی (صرفاً تجربی) برای کارگران شرکت می‌کنم... قوانین ریاضی را می‌فهمم اما ساده‌ترین واقعیت فنی را که نیاز به تجسم داشته باشد سخت‌تر از کودن‌ترین آدم‌ها درک می‌کنم.

چهار روز پیش از آن به انگلس نوشته بود که با دشواری زیادی روبرو است چرا که نمی‌فهمد «کار به اصطلاح ریسنده قبل از اختراع ماشین خودکار ریسنده‌ی چه بوده است» و بار دیگر می‌پرسد: «بنابراین، در ارتباط با کل نیروها، دخالت نیروی محرک ریسنده خود را در چه چیزی بیان می‌کند؟»

مارکس چندین ماه قبل از طرح این پرسش‌ها، انگلس را با طرح مسائلی درباره‌ی «طبقه‌بندی‌های کارگران در کارخانه‌های شما» مشغول کرده بود. اما آن موقع هدف از این پرسش‌ها این بود که بطلان نظر آدام اسمیت را درباره‌ی تقسیم کار نشان دهد. اسمیت معتقد بود که آنچه در جامعه صادق است - رقابت، «استقلال»، «برابری» - در کارخانه‌ها هم مصداق دارد. مارکس نشان می‌دهد که آنچه بر تقسیم کار در کارخانه

→ آن، فهرستی را براساس صفحات واقعی و تغییر کرده در پیش‌گفتار خود بر جلد دوم سرمایه تهیه کرده است. همچنین برای بررسی منطق، دامنه، دیالکتیک و انسان‌باوری سرمایه رجوع کنید به صص. ۹۰-۹۲ و نیز دو فصل مربوط به چهار جلد سرمایه در کتاب مارکسیسم و آزادی، صص. ۱۰۳-۱۴۹.

حاکم است رقابت نیست بلکه اقتدار سرمایه‌دار و «برنامه استبدادی» (despotic plan) آن یعنی ساختار سلسله‌مراتبی خود سرمایه است. با این همه، مارکس به‌رغم برداشت ماتریالیستی از تاریخ، همواره از این که دانشمندان و فیلسوفان در هر زمینه‌ای به جز تخصص خود داده‌های مفروض را حقیقت می‌پندارند، دچار حیرت می‌شود. به این ترتیب، در ۱۸ ژوئن ۱۸۶۲ به انگلس چنین نوشت:

نکته در خور توجه این است که داروین در قلمرو حیوانات و گیاهان بار دیگر تقسیم کار، رقابت، گشایش بازارهای جدید، «اختراعات» و «تنازع بقاء» مالتوسی را در جامعه‌ی انگلستان آشکار می‌سازد. این همانا جنگ هر انسان با انسان (bellum omnium contra omnes) هابزی^{۳۷} است که با نظر هگل در پدیدارشناسی که جامعه مدنی را «قلمرو معنوی حیوانات» توصیف می‌کند، شباهت دارد...

مارکس اندیشه‌ی مشابهی را مستقیماً در بخش مربوط به ماشین‌آلات در سرمایه مطرح می‌کند:

نقاط ضعف ماتریالیسم انتزاعی علم طبیعی یعنی ماتریالیسمی که تاریخ و فرایند آنرا حذف می‌کند، زمانی در برداشت‌های انتزاعی و ایدئولوژیکی سخنگویان آن آشکار می‌شود که فراتر از تخصص خود اظهار نظر می‌کنند.^{۳۷}

«تاریخ و فرایندش» موجب شد تا مارکس تصمیم بگیرد بخش کاملاً جدیدی را به مبارزه برای کاهش ساعات کار روزانه اختصاص دهد، و همان نیز به مفهوم جدیدی از تکنولوژی انجامید:

می‌توان در باب اختراعات تاریخچه‌ی مفصلی نوشت که پس از ۱۸۳۰ تنها هدف‌شان تأمین سلاح سرمایه بر ضد شورش‌های طبقه‌ی کارگر بود.^{۳۸}

سرمایه‌داری از افزایش ساعات کار روزانه برای استخراج ساعات بی‌مزد کار به

* منسوب به توماس هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹) و مولف اثر معروف لویاتان. - م.

۳۷. سرمایه، جلد اول، زیرنویس ص. ۴۰۶

۳۸. همان منبع، ص. ۴۷۶.

آنجا رسیده بود که می‌توانست این مازاد را طی همان کار روزانه به دست آورد. تکامل ماشین‌آلات با اجبار کارگران به جان‌کندن و همگام شدن با سرعت ماشین و کوشش برای اینکه انسان به زایدی ماشین تبدیل شود، به این دست‌آورد رسید. اما این امر تنها مقاومت کارگران را شدت بخشید. مارکس تمامی اعتصابات کارگران را با تیزبینی دنبال می‌کرد. مشخص، مشخص، مشخص – همانا این امر خلاصه‌ی روش موشکافانه‌ای است که بر اساس آن مارکس کشمکش کارگران را دنبال می‌کرد و آنرا از اضدادش یعنی تمرکز و تراکم سرمایه و تکامل ماشین‌آلات جدایی‌ناپذیر می‌دانست. دستگاه خودکار به نظام سازمان‌یافته‌ی ماشین‌آلاتی تبدیل شد که در آن هر حرکت با سازوکاری انتقالی از دستگاه خودکار مرکزی منتقل می‌شد؛ سرمایه از این رهگذر «عینی» می‌شد، حال آنکه «کارگر به زائده‌ی صرف شرایط از پیش موجود تولید تبدیل می‌شود»^{۳۹}. با این همه، نه ماشین بلکه مقاومت کارگران در مقابل «حرکت یک‌سان‌کننده» و «انضباط سربازخانه‌ای» آن باید نظاره شود^{۴۰}.

ما در دنیایی زندگی می‌کنیم که با دنیای توصیفی گروندریسه از ماشین‌آلات بسیار متفاوت است. گروندریسه گواه محدودیت دیالکتیک اما همچنین ضرورت دیالکتیک است. این محدودیت ناشی از وجود نقصان‌هایی در دیالکتیک «به عنوان یک روش» نیست، چه رسد به نیاز به جایگزینی آن با «ساختارگرایی» کلی و یا صورت دیگری از آن. برعکس! این محدودیت ناشی از این واقعیت است که دیالکتیک علم «کاربردی» نیست. دیالکتیک را باید از نو خلق کرد چرا که به‌طور خودجوش از سوژه‌ی در حال تکامل سر بر می‌آورد. در این مقطع، دقیقاً در این مقطع، بود که فرا رفتن راستین و در عین حال حفظ کردن رخ می‌داد. بدین‌سان، دیالکتیک مارکسیستی از دیالکتیک هگلی فرا رفت و آنرا حفظ کرد. با این همه، تا زمانی که «سوژه» یعنی پرولتاریای دهه‌ی ۱۸۶۰ دست به عمل نزده بود – اعتصابات و طغیان‌ها در اروپا، جنگ داخلی در ایالات متحد، بُعد سیاه – تحلیل دیالکتیکی ضرورتاً روشنفکرانه باقی مانده و به دور از پرولتاریایی بود که در آستانه‌ی انفجار و اعمال توده‌ای قرار داشت. دقیقاً به همین دلیل، همه چیز در نگاه

۳۹. همان منبع، ص. ۴۲۱.

۴۰. همان منبع، ص. ۴۶۳.

مارکس در دهه‌ی ۱۸۶۰ متفاوت بود و بر همین اساس تصمیم گرفت تا سرمایه را «از نو» آغاز کند.

در سراسر ده بخش فصلی «ماشین‌آلات و صنعت مدرن» در سرمایه، مارکس حتی لحظه‌ای هم دیالکتیک درونی یعنی رابطه‌ی اساسی سوژه و ابژه را که ناگزیر به تضاد آشتی‌ناپذیر مطلق می‌انجامد، کنار نگذاشت. هنگامی که به اقتصاددان‌هایی حمله کرد که مدعی بودند تضادی نمی‌تواند وجود داشته باشد زیرا از ماشین «به معنای دقیق کلمه» تضادی بر نمی‌خیزد، از این ایده به شگفت می‌آیم که ماشین‌ها علاوه بر سرمایه بودن، ستمگر، سلطه‌جو، بهره‌کش، سرشار از تناقض و و خودسر هستند. اما اکنون به جای اندیشه درباره‌ی هگل، به این دیدگاه جهانی جدید می‌اندیشیم. با این همه، خود مارکس کمی بعد هنگامی که تلاش جان استوارت میل را برای «پیوند دادن» نظریه‌ی سود دیوید ریکاردو که بر کار به عنوان سرچشمه‌ی ثروت متکی بود، با نظریه‌ی «پاداش ریاضت» ناسو سنپور^{۴۱} به تمسخر می‌گیرد، به هگل رجوع می‌کند: «او همان قدر که با تضادهای پوچ احساس راحتی می‌کند با تضاد هگلی که سرچشمه‌ی تمامی دیالکتیک است، احساس بیگانگی می‌کند»^{۴۱}.

اگر اقتصاد سیاسی که مارکس آنرا «علمی ملال‌آور» (dismal science) می‌نامید در شکل بازسازی شده‌ی مارکسی‌اش به درک قانون حرکت صورت‌بندی اجتماعی سرمایه‌داری کمک نمی‌کرد، وی هرگز بیش از یک ربع قرن را به آن اختصاص نمی‌داد. علم بازسازی شده نه تنها به معنای آن بود که کشفیات اصیل وی کاملاً متفاوت بود بلکه همچنین این مقوله‌های اقتصادی راستین چنان ریشه‌های فلسفی داشتند که وحدت جدیدی از اقتصاد، فلسفه و انقلاب آفریده شد. عقلانیت تاریخی را که مارکس در امید مردم کشف کرد، به توبه‌ی خود به این مفهوم بود که مردمان زنده با وحدت ثورّی‌رهایی و مبارزه برای آزاد شدن هم‌چون یک کل واحد، به فلسفه معنا می‌بخشند. انسان آزاد چنان سوژه‌ی راستین تاریخ است که مارکس دوره‌ای را که زندگی می‌کرد و دوره‌ای را که ما در آن زندگی می‌کنیم، پیش‌تاریخ آدمی می‌دانست. تا زمانی که انسان آزاد نباشد و تمامی استعدادهای درونی‌اش را که

* Nassau Senior (۱۷۹۰-۱۸۶۴) اقتصاددان انگلیسی و نخستین استاد اقتصاد سیاسی در دانشگاه آکسفورد. - م.

۴۱. همان منبع، زیرنویس ص. ۶۵۴.

جامعه‌ی طبقاتی، به ویژه سرمایه‌داری تولیدکننده‌ی ارزش، سرکوب می‌کند تکامل ندهد، تاریخ راستین آدمی آغاز نخواهد شد. ما همچنین در گروندریسه حضور باشکوه بینشی منسجم از آینده را پس از فرا رفتن از تولید ماشینی مبتنی بر ارزش اضافی احساس می‌کنیم:

... هنگامی که شکل تنگ و محدود بورژوایی کنار گذاشته شود، ثروت چه چیزی است جز... بسط مطلق گرایشات خلاقانه‌ی انسان، بدون کوچک‌ترین پیش‌شرطی جز تکامل تاریخی پیشین که تمامیت این تکامل را - یعنی تکامل کل نیروهای انسانی به معنای دقیق کلمه که با هیچ ملاک و معیار مرسوم سنجش‌پذیر نیست - به غایتی در خود تبدیل می‌کند... و در جستجوی آن نیست که همان بماند که گذشته شکل داده است بلکه در حرکت مطلق برای شدن است؟ (صص. ۸۴-۸۵).

غیرممکن است که گروندریسه را بخوانیم و متوجه نشویم که مارکس در حال تراشیدن تئوری‌هایی اصیل از سنگی بکر یعنی نه تنها تئوری‌های اصلی اقتصاد بلکه تئوری‌های مربوط به کل تکامل بشر است. گویی صدای مارکس را می‌شنویم که با صدای بلند فکر می‌کند و غیرممکن است که از ماهیت دیالکتیکی فراگیر در هر بخش از گروندریسه به عنوان مجموع و جوهر کل آن مطلع نشویم. «اقتصاد» مارکس بدون این دیالکتیک، از خون حیات بخش خویش یعنی نه تنها فلسفه‌ی تاریخ بلکه فلسفه‌ی انقلاب محروم می‌شد.

دیالکتیک هگلی بوته‌ی آزمایشی بود که در آن ماتریالیسم به فلسفه‌ی جهانی - تاریخی آزادی بدل شد؛ همان‌طور که پرولتاریا به عنوان «سوژه»ی خودرهایی بشر با گذاشتن نقطه پایانی بر تمام جوامع طبقاتی، تکامل دیالکتیکی پیش‌تاریخ بشر را در «حرکت مطلق شدن» به بیرون کشیدن تمام توانمندی‌های بالقوه‌ی انسان‌ها دگرگون ساخت.

گروندریسه بی‌هیچ شک و شبهه‌ای مسائلی بیش از این حقیقت ساده را روشن ساخته که مارکس در سنین پختگی مانند مارکس جوان، دیالکتیک هگلی را منبع تمام دیالکتیک‌ها از جمله دیالکتیک خویش می‌دانست. این واقعیت که در اینجا مطلق‌های هگل به خداآوری تقلیل نیافته بلکه همانند منفیت‌پدیدارشناسی در

جنبه‌ی خلاقانه‌شان به عنوان «حرکتِ مطلقِ شدن» تلقی می‌شوند، نشان می‌دهد که مارکس مسیری طولانی را در بازگشت خود به هگل طی کرده است. علاوه بر گسستِ کامل و آشکار از جامعه‌ی بورژوازی، جدایی از هگل نیز برای مارکس ضروری بود تا صداهای جدیدی - توده‌های مردم - را بشنود و همراه با آنان قاره‌ی جدیدی از اندیشه یعنی ماتریالیسم تاریخی را بنیان گذارد. اما هنگامی که این کار انجام شد و مارکس به‌طور مشخص دگرگونی اقتصاد سیاسی کلاسیک به «اقتصاد» مارکسی - فلسفه‌ی فعالیت انسانی، مبارزات طبقاتی و خودتکاملی کارگرانی که در صدد کسب رهایی خویش هستند - را شروع کرد، هر قدر آغازهای جدید بیشتری از درون واقعیت سر بر آوردند، روش دیالکتیکی ضروری تر شد.

مارکس در حرکتِ مطلقِ شدن، روح تاریخی همیشه حاضر و آینده درونی شده در حال راه، در روزگار خویش دنبال می‌کرد. از نظر مارکس، «ماتریالیسم» یا با واژگان دقیق‌تر مارکسیستی، شرایط تولید مادی، به معنای تولید و بازتولید وجود بالفعل اجتماعی انسان بود. تاریخ برای مارکس، برخلاف آنهایی که مارکس «ماتریالیست‌های مکانیکی» و «تجربه‌باوران انتزاعی» می‌نامید، هرگز «مجموعه‌ای بی‌روح از واقعیت‌ها» نبوده است. توده‌های در حال حرکت و واقعیت را دگرگون ساخته و تاریخ را از نو شکل می‌دهند. تحت تاثیر این توده‌های آفریننده، از جمله بُعد سیاه در جنگ داخلی آمریکا، و پس از آن توده‌های پاریس که «در عرش ولوله افکندند»، مارکس مطالعات اقتصادی خود را به شکل کتاب سرمایه در سال‌های ۱۸۶۷-۱۸۸۳ کامل کرد.

جهان پس از جنگ جهانی دوم بر گروندریسه مُهر اضطراب زد زیرا در سطح جهانی در تقاطع گذشته و آینده قرار داشتیم - تکنولوژی نه «به معنای دقیق کلمه» بلکه امری مرتبط با امکان‌گذار از «شیوه‌ی باستانی تولید» به سوسیالیسم بدون عبور از سرمایه‌داری، و از سرگذراندن صنعتی شدن بود. در این میان نقش انسان به عنوان انقلابی یعنی هم‌زمان متفکر و کنش‌گر چیست؟ سرانجام، نه تنها مکاتبات مارکس با نارودنیک‌ها درباره‌ی موضوع کمون اسلاو به عنوان گونه‌ای فرعی از «شیوه‌ی تولید آسیایی» بلکه یکی از آخرین نوشته‌هایش، این موضوع را روشن می‌کند که وی گروندریسه را صرفاً ماده‌ی خامی برای سرمایه نمی‌دانست. مارکس در مقدمه‌ی خود به چاپ روسی ۱۸۸۲ مانیفست کمونیست به این پرسش چنین پیشگویانه پاسخ داد:

اگر انقلاب روسیه به نشانه‌ای برای انقلاب پرولتری در غرب تبدیل شود، به نحوی که همدیگر را کامل کنند، مالکیت کمونی بر زمین در روسیه‌ی فعلی شاید آغازگاه تکاملی کمونیستی شود.

ج) ماجراهای کالا به عنوان بتواره

آقای واگنر* فراموش می‌کند که موضوع مورد نظر من نه «ارزش» و «ارزش مبادله» بلکه کالا است....

ثانیاً، این *vir obscurus***، بدون درک یک کلمه از سرمایه ... این واقعیت را کتمان می‌کند که من هنگام تحلیل کالا، در شکل دوگانه‌ای که ظاهر می‌شود توقف نکرده‌ام و صراحتاً به این موضوع پرداخته‌ام که در این معنای دوگانه‌ی کالا، خصلت دوگانه‌ی کاری بیان می‌شود که محصول آن است...

در بررسی مقوله‌ی ارزش، مناسبات بورژوایی را مدنظر داشتم نه آنکه این ثئوری ارزش را در مورد «جامعه‌ی سوسیالیستی»*** به کار برده باشم. مارکس، یادداشت‌هایی درباره‌ی «درسنامه‌ی اقتصاد سیاسی آدولف واگنر»، (۱۸۸۳) ۴۲.

جملات قصار: درک کامل سرمایه‌ی مارکس، به ویژه نخستین فصل آن، بدون مطالعه و فهم کلی منطقِ هگل غیرممکن است. در نتیجه، هیچکدام از مارکسیست‌های نیم قرن گذشته مارکس را درک نکرده‌اند!!

لنین، مفاهیم «علم منطق» هگل (۱۹۱۴)

* Adolph Wagner (۱۸۳۵-۱۹۱۷)، اقتصاددان و مؤلف کتاب چهار جلدی علم مالیه و بنیادهای اقتصاد سیاسی. - م.

** «آدم مشکوک». - م.

*** در متن آلمانی از واژه‌ی sozialstaat استفاده شده است. - م.

۴۲. متأسفانه آخرین اثری که ما به قلم مارکس در اختیار داریم، هنوز به انگلیسی ترجمه نشده است و به همین دلیل کوشیدم تا به تفصیل از آن نقل قول کنم. این اثر، یادداشت‌های حاشیه‌ای وی به درسنامه‌ی عمومی یا تئوریک اقتصاد سیاسی (B. I. Grundlegung, 2, Auglage, 1879) اثر ای. واگنر است. در اینجا از آرشیه‌های مارکس، کتاب شماره ۵، ویراسته‌ی ریزانف (مسکو ۱۹۳۰) ترجمه شده است.

مارکس با روش بیان منطقی تعمیم یافته، آن مضمون عام نهفته در خود چیزها و مناسباتشان را در بر می‌گیرد. در نتیجه، انتزاعیات او تنها در شکلی منطقی مضمونی را بیان می‌کند که پیشتر در چیزها نهفته است... رابطه‌ی کار با محصول نه پیش از تولید کالایی و نه پس از تولید کالایی در شکل ارزش بیان می‌شود.

انگلس به کائوتسکی، ۲۰ سپتامبر ۱۸۸۴

حال چراغ راه گذشته است، نه صرفاً به دلیل امتیازات ناشی از بازنگری بلکه به این دلیل که تاریخ به صورتی کژدیسه خود را تکرار می‌کند. بدین سان، نظرات غیرمنتظره و به نظر مدرسی استالین^{۴۳} درباره‌ی «آموزش» سرمایه، در یحیوی یک کشتار جهانی که روسیه را ویران و قدرت انسانی‌اش را نابود کرده بود، عملاً بتواره شدن همه‌ی چیزها و شی‌واره شدن کار به شیء صرف را آشکار ساخت^{۴۴}. برخلاف مارکس که به خواسته‌ی آنانی که با ناشکیبایی خواهان نتایج بودند و می‌خواستند او کار بر دشوارترین آغازها - تحلیل کالاها در فصل اول سرمایه - را

۴۳. نه نام استالین و نه نام نویسنده‌ی واقعی «آموزش اقتصاد» در پای آن مقاله‌ای که برای نخستین بار در مجله‌ی تئوریک روسی *Pod Zenamenem Marxizma* (زیر پرچم مارکسیسم)، شماره‌ی ۷-۸، ۱۹۴۳ انتشار یافت، نیامده بود. تجدیدنظری که در آن مقاله شده بود به تفسیر حاکم تبدیل شد. علاوه بر این، به گونه‌ای «آموزش داده بودند» که گویی هرگز تفسیر دیگری وجود نداشته است. با این همه یک دهه‌ی کامل طول کشید تا کتابی درسی نوشته شود (*Politicheski Uchebnik*، ۱۹۵۴). اکنون این دیدگاه نه تنها در مورد کمونیست‌های روسی و چینی بلکه در مورد تروتسکیست‌ها نیز صادق است. (رجوع کنید به بررسی من از تئوری *اقتصاد مارکسیستی* ارنست مندل، News and Letters، مه و ژوئن - ژوئیه ۱۹۷۰).

۴۴. میخائیل مارکوویچ، فیلسوف مستقل مارکسیست در یوگسلاوی، با بررسی «حیات بیگانه‌شده و ایدئولوژیکی دیالکتیک مارکسیستی» نتیجه گرفت: «یقیناً، رسم بر این بوده است که از دیالکتیک به عنوان راهنمای عمل سخن گویند. اما این موضوع فقط به معنای عقلانی شدن متعاقب مفاهیم و تصمیم‌های متنوع قدیمی است. به همین دلیل است که استالینیسیم دیالکتیک را در کلیت خود به آن نحو که اصل کلیدی آن - نفی در نفی - رد کرده بود، کنار نگذاشت. استفاده از شیوه‌ی بیان دیالکتیکی توهم تداوم در روش را به وجود آورده است. علاوه بر این: چنین دیالکتیک صوری و منحنی نیازمند اثبات این موضوع بود که هر چه در سوسیالیسم وجود دارد ضرورتاً همان چیزی است که باید باشد یعنی عقلانی است».

کنار بگذارند گردن نهاد، استالین خواهان گسست با ساختار دیالکتیکی برجسته‌ترین اثر تئوریک مارکس شد و دستور داد تا در «آموزش» روسی آن فصل نخست نادیده گرفته شود. مارکس با بسط آخرین بخش این فصل، مقوله‌ی جدید و بدیع مارکسی «بتواره‌پرستی کالاها» را خلق کرد؛ اما طنزآمیز است که تئورسین‌های مسکو این واقعیت را که مارکس «مسیرهای تازه‌ای در علم طرح‌ریزی کرده بود»، برای توجیه عدول خویش از روش‌شناسی دیالکتیکی مارکس و عدم آموزش سرمایه، به‌ویژه فصل اول، آنگونه که مارکس نوشته بود، مورد استفاده قرار دادند. آنها نه تنها ادعا می‌کردند که آموزش این اثر به همان نحو که نوشته شده بود، «فصل فروشی ناب» (pedantry) است بلکه آنرا نقض «یک اصل تاریخی» تلقی می‌کردند.

از آنجا که از نظر مارکس، تاریخ و تکامل دیالکتیکی بالفعل یکسان بودند، وی بحث خود را با «واحد» ثروت سرمایه‌داری یعنی کالای ناچیز شروع کرد. وی به این ترتیب توانست نشان دهد که نمود شکل ارزشی محصول کار بتواره‌ای است چنان مشخصاً مرتبط با سرمایه‌داری و چنان تاریخی که تمام ایدئولوگ‌ها را - از جمله اقتصاددانان سیاسی کلاسیک که کار را به عنوان منشأ تمامی ارزش‌ها کشف کرده بودند - محدود کرده است. تئورسین‌های استالینیست برعکس «اصل تاریخی» را به مبادله‌ی محصولات کار میان جوامع در سپیده‌دم تاریخ تقلیل دادند. آنان از این امر که گویی این مبادله‌ای کالایی بوده است، این نتیجه‌ی کژدیده را گرفتند که همانطور که «کالاها» قبل از سرمایه‌داری وجود داشته‌اند، پس از آن هم خواهند بود و در «سوسیالیسم» هم وجود خواهند داشت. رویزیونیست‌های روسی با زدودن خصلت مشخصاً طبقاتی سرمایه‌داری از شکل کالایی محصول کار، راه را برای انحرافی شگفت‌آور در تحلیل مارکسی از قانون ارزش به عنوان شاه‌فتر تولید سرمایه‌داری گشودند. در حالی که تا به حال، هم مارکسیست‌ها و هم غیرمارکسیست‌ها این قانون را در سوسیالیسم قابل اجرا نمی‌دانستند، اکنون تئورسین‌های استالینیستی تصدیق می‌کردند که قانون ارزش عملاً در روسیه که در همان حال «کشوری سوسیالیستی» است، عمل می‌کند.

زمان این اعلام رسمی شگرف - در ۱۹۴۳ که روس‌ها سیستم خط تولید آمریکایی را کشف کردند - هشدار به توده‌های روسیه بود که نباید به صرف ابراز شادت و قهرمانی خود که سبب پیروزی بر نازیسم شد، انتظار تغییری را در شرایط

کار و زندگی خود داشته باشند. برعکس! به کارگران گفته شد که باید سخت تر از گذشته کار کنند و این در حالی بود که به دانشجویان گفتند که مطالعه‌ی فصل یک به همان نحو که مارکس نوشته است، «فصل فروشی ناب» است.

این به هیچ‌روی نخستین تحریف ساختارِ دیالکتیکی سرمایه نبود. از زمان زایش رفرمیسم، ادوارد برنشتاین بر این امر پافشاری کرده بود که «جنبش» باید خود را از شر «داریست دیالکتیکی» رها سازد. اما کمونیست‌ها برای نخستین بار جرأت کرده بودند به سوی برجسته‌ترین اثر تئوریک مارکس دست دراز کنند.

اجازه دهید ببینیم چگونه فصل تعیین‌کننده‌ی اول یعنی کالاها در تمام دوره‌های بحرانی حیاتی مجدد یافته است. در آغاز جنگ جهانی اول و هنگام شکوفایی دوران انقلابی در اروپای غربی به دنبال انقلاب روسیه، لنین - که «لاس زدن» مارکس را با مقولات مفهومی کلی، خاص، جزئی هنگام بررسی اشکال ارزش بسیار مهم ارزیابی کرده بود - نتیجه گرفت که درک فصل اول سرمایه بدون فهم «کل منطق هگل» امکان‌ناپذیر است. در ۱۹۱۹ - ۱۹۲۲، گئورگ لوکاج چنین نوشت:

همواره این ادعا، که ناموجه هم نیست، مطرح شده که فصل مشهور در منطق هگل که به «هستی»، «نیستی» و «شدن» می‌پردازد، کل فلسفه‌ی او را در بردارد. با حقانیتی یکسان می‌توان این ادعا را مطرح کرد که [در سرمایه] فصلی که به ماهیت بتواره‌ی کالا می‌پردازد کل ماتریالیسم تاریخی را در خود در بردارد...^{۴۵}

۴۵. رجوع کنید به گئورگ لوکاج، «شی‌وارگی و آگاهی پرولتاریا» در تاریخ و آگاهی طبقاتی (۱۹۲۳)، ص. ۱۷۰. در حقیقت مایه‌ی تأسف است که به‌رغم آنکه لوکاج پس از سه دهه‌ی کامل تسلیم‌شدن به استالینیسم در انقلاب ۱۹۵۶ مجارستان شرکت جست، در ۱۹۶۷ برای معرفی این اثر سرنوشت‌ساز - که به تعبیری در تشویق مارکسیست‌های مستقل به ادغام دائمی دیالکتیک هگلی و مارکسیستی نقش انقلابی داشت - پیش‌گفتاری بر آن نوشت که در آن بسیاری از بینش‌های فلسفی اصلی خود را پس گرفت. لوکاج تنها به این موضوع اکتفا نکرد و به تکرار «تئوری» «سوسیالیسم در یک کشور» استالین پرداخت. جای آن نیست که به غم‌انگیزترین جنبه‌ی استالینی شدن وی پردازیم که بر رجعت نهایی وی به یک اثر کاملاً فلسفی - هستی‌شناسی وجود اجتماعی - تأثیر گذاشته بود، اثری که هنوز می‌باید به‌طور کامل

از طرف دیگر، بلافاصله پس از جنگ جهانی دوم، همگان از یزدان‌شناسان تا سارتر به ایراد گرفتن به مارکس پرداختند و در همان حال «انسان‌باوری» او را «کشف کردند». هنگام ظهور جهان سوم از یک سو و کشمکش چین- شوروی از سوی دیگر، توده‌ها و فیلسوفان به مواضع متضادی روی آوردند و ایدئولوگ عمده‌ی حزب کمونیست فرانسه، از لحاظ تئوریک به دوره‌ی زایش تاریخی رویزیونیسم رجعت کرد. در آن دوران برای نخستین بار برنشتاین خواستار برداشتن «داربست دیالکتیک» از آثار مارکس شده بود.^{۴۶}

با این همه، دیالکتیک در هر دوران بحرانی، انقلاب و ضدانقلاب، از نو ظاهر می‌شود، نه به این دلیل که فیلسوفان به ظهور آنان مدد می‌رسانند، بلکه به این خاطر که توده‌ها در کنش‌های تاریخی (روش خاص آنها برای «شناختن»)، دیالکتیک را پیوسته در «مفاهیم کلی مشخص» جدید، واقعی و تاریخی به نمایش می‌گذارند. یا این چنین به نظر مارکس می‌رسید که پس از کمون پاریس و مانیفست تحلیلی تاریخی‌اش یعنی جنگ داخلی در فرانسه^{۴۷}، دز تدارک چاپ دوم سرمایه بود و به طرز چشمگیری بخش «بتواره پرستی کالاها» را تغییر داد.

یک چیز مسلم است و در این مورد تمام مارکسیست‌ها و غیرمارکسیست‌ها با هم توافق دارند: از اواسط دهه‌ی ۱۸۶۰ تا اواسط دهه‌ی ۱۸۷۰، یعنی دوران جنگ داخلی و بُعد سیاه در آمریکا^{۴۷} و به دنبال آن دوران مبارزه برای کاهش ساعات کار

→ انتشار باید (رجوع کنید به مقاله‌ام «ابعاد فلسفی لوکاج»، در News and Letters، فوریه، مارچ ۱۹۷۳).

۴۶. نه تنها رویزیونیست‌ها بلکه انقلابیونی که با مارکس تفاوت داشتند، نتوانستند با واقعیت گسست خود از تئوری‌های مارکس روبرو شوند و در عوض ناگهان به سبک روکوکو او به شدت حمله کردند. رجوع کنید به نامه‌ی رزا لوکزامبورگ به لویی کائوتسکی درباره‌ی تئوری انباشت مارکس (نامه‌های زندان).

* این کتاب با عنوان جنگ داخلی در فرانسه، ۱۸۷۱ توسط باقر پرهام، نشر مرکز، تهران ۱۳۸۰ ترجمه شده است. - م.

۴۷. رجوع کنید به نامه‌ی مارکس به انگلس در ۷ اوت ۱۸۶۲: «من به هیچ وجه با نظرات درباره‌ی جنگ داخلی آمریکا موافق نیستم. فکر نمی‌کنم که همه چیز تمام شده باشد... یک هنگ نظامی متشکل از سیاهان اثری حیرت‌انگیز بر اعصاب جنوب می‌گذارد».

روزانه، تأسیس نخستین جامعه‌ی بین‌المللی کارگران و بزرگ‌ترین انقلاب در سراسر زندگی او یعنی کمون پاریس، پربارترین دوران زندگی مارکس بود. علت تکرار این واقعیت که پیش از این هم مورد تأکید قرار گرفت، این است که صرف‌نظر از این که عده‌ای علاقه‌مندند مارکس را دو پاره کنند - «اقتصاددان علمی» در مقابل «سازمانده»، بنیانگذار ماتریالیسم تاریخی در مقابل شارح «طبیعت‌باوری تمام‌عیار یا انسان‌باوری» - همگان در یک موضوع توافق دارند: اواسط دهه‌ی ۱۸۶۰ تا اواسط دهه‌ی ۱۸۷۰ دهه‌ی «پختگی مارکس» است. و دوست و دشمن به یکسان در این مورد تردید ندارند که این دوران گسست وی از هگل و اقتصاد سیاسی کلاسیک است.

با این همه، موضوع تعیین‌کننده و آنچه تاکنون به‌طور جدی درک نشده، این است که مارکس نه تنها از «ایده‌آلیسم بورژوایی» هگل و «ماتریالیسم بورژوایی» اسمیت و ریکاردو فراتر رفت بلکه از این مفهوم تئوری گسست. به جای ادامه‌ی بحث با سایر تئوریسین‌ها (خواه بورژوا و خواه سوسیالیست)، مارکس تمام «تئوری‌های ارزش اضافی» را به جلد چهارم سرمایه انتقال داد. ویرایش و بازویرایش جلد اول سرمایه توسط مارکس، گواه آن است که انتقال از تاریخ تئوری به تاریخ مناسبات تولیدی - مبارزات طبقاتی در محل تولید - به تئوری تبدیل شد. تحلیل این مبارزات طبقاتی به جای حکایت سوزناک شرایط وحشت‌انگیز کار، به مشخص شدن فلسفه‌ی رهایی مارکس منجر شد. مارکس پافشاری می‌کرد که «فهرست پرطمطراق "حقوق لاینفک بشر" تنها به توجیه استثمار کارگر کمک کرد و این واقعیت را پوشاند که همین شیوه‌ی تولید فعالیت کارگر را به شیء صرف دگرگون می‌سازد؛ چنان‌که مارکس ابراز داشت، در این کار بیگانه شده: «سلطه‌ی سرمایه‌داری بر کارگران عملاً همانا سلطه‌ی کار بی‌جان بر کار زنده است»^{۴۸}.

با انقلاب در مفهوم تئوری، انقلاب در خود تئوری فرا رسید. به این ترتیب،

۴۸. از آنجا که نخستین مؤخره‌ای که مارکس برای جلد اول سرمایه نوشت به زبان انگلیسی انتشار نیافته است، من آنرا ترجمه کرده و در اختیار آرشیو تاریخ کارگری در مجموعه‌ی رایا دونایفسکایا دانشگاه دولتی واین (دیترویت)، ۱۹۴۰-۱۹۶۹ قرار داده‌ام. کسانی که آلمانی یا روسی می‌دانند، می‌توانند این اثر را به زبان آلمانی و روسی در آرشیو مارکس-انگلس، جلد دوم (هفتم)، مسکو بیابند.

مقولاتِ بدیع اقتصادی مارکس - کار مشخص (concrete labor) و کار انتزاعی (abstract labor)، کار به عنوان فعالیت و نیروی کار به عنوان کالا، سرمایه ثابت و متغیر - نه تنها منجر به «قرائت» جدیدی از تئوری ارزش (زمان کار اجتماعاً لازم (socially necessary labor time) برای تولید اجناس به عنوان کالا) شد بلکه آنرا از تئوری ارزش اضافی (ساعات پرداخت‌نشده‌ی کار) لاینفک کرد. مارکس از یک سو انباشت سرمایه و از سوی دیگر نه تنها انباشت بینوایی بلکه آفرینش «گورکنان» سرمایه‌داری را شاهد بود. وی به هدف خود یعنی «تشخیص قانون حرکت سرمایه‌داری» دست یافته بود.

قانون حرکت سرمایه‌داری همانا قانون فروپاشی آن از طریق تعمیق تضادها، مبارزات طبقاتی و بحران‌های اقتصادی است که همچنین «شور و شوق‌های جدید و نیروهای تازه» را برای بازسازی مجدد جامعه بر مبنای آغازهایی کاملاً جدید می‌آفریند. پس چرا هنوز (۱۸۷۲ - ۱۸۷۵) لازم بود تا هم به واپسین بخش [سرمایه] درباره‌ی انباشت سرمایه بازگشت تا موضوع تمرکز نهایی آن در دستان «یک سرمایه‌دار یا شرکت سرمایه‌داری» ساخته و پرداخته شود و هم به نخستین فصل درباره‌ی کالاها به ویژه به «بتواره‌پرستی» آن، و به خوانندگان نیز اعلام کرد که چاپ فرانسه‌ی سرمایه «ارزش علمی مستقلی از کتاب اصلی دارد و حتی خوانندگان آشنا به زبان آلمانی نیز باید به آن رجوع کنند»؟

مارکس مدت‌ها بود که با «آگاهی فلسفی» خود «تسویه حساب» کرده بود و سرانجام آن «زبان» هگلی را که در ۱۸۴۴ به کار برده و بار دیگر در ۱۸۵۷ - ۱۸۵۸ در دوران پختگی ظاهر شده بود، عمدتاً کنار گذاشته بود. پرسش ما همان پرسشی نیست که آلتوسر طرح می‌کند: اگر او (مارکس) در گروندریسه هنوز احساس می‌کرد که باید با برخی از واژه‌های هگلی «لاس بزند»^{۴۹}، «آیا ما نیز هنوز به این درس نیازی داریم؟»^{۴۹}

پرسش واقعی این است: آیا این موضوع فقط یک «لاس زدن» بود؟ از نظر مارکس، فرا رفتن در شمار مقولات فرجام‌شناختی (eschatological)

* در متن واژه‌ی آلمانی kokettieren آمده است. - م.

۴۹. آلتوسر، در دفاع از مارکس، زیرنویس ص. ۱۹۷.

نیست، چه رسد به این که موضوعی در حد لاس زدن باشد. فرا رفتن مقوله‌ای تاریخی و دیالکتیکی است. همانطور که ماتریالیسم تاریخی، ایده‌آلیسم هگلی در تئوری را کنار گذاشت، فعالیت توده‌ای نیز در بالاترین سطح آفرینندگی خود - کمون پاریس - از طریق آشکار ساختن «شکل سیاسی دستیابی به رهایی اقتصادی»، بتواره پرستی دولت‌سالار را کنار گذاشت. و از این رهگذر مارکس - نه هگل، نه ریکاردو، نه آرمانشهریاباورها، نه آنارشویست‌ها بلکه فقط مارکس - توانست یکبار برای همیشه از تمامی بتواره پرستی نهفته در کالاها پرده افکنی کند. اگر تمامی این موضوعات حقیقت داشته باشد، پس چرا مارکس با این همه، اصطلاحات فلسفی چون «شی‌واره‌گی» کار و تداوم وجود بتواره پرستی کالاها را خلق کرد؟

مارکس نظر خودش را به خوبی بیان می‌کند مشروط بر این که بدانیم چگونه به او گوش دهیم و آن قدر صبور باشیم تا فرایندی را دنبال کنیم که موجب شد وی چنین دیر هنگام در زندگی اش، مقوله‌ی فلسفی جدیدی را از آن کنش یعنی کار بیافریند. مارکس در مقدمه‌ی خود بر سرمایه چنین هشدار می‌دهد:

هر آغازی در تمام علوم همیشه دشوار است. بنابراین درک فصل نخست، به ویژه بخشی که به تحلیل کالاها اختصاص داده شده، [از بقیه‌ی بخش‌ها - م.] دشوارتر است... شکل ارزش، که صورت کاملاً بسط یافته‌ی آن شکل پولی است، مضمونی بسیار ساده و ابتدایی دارد. با این حال، ذهن بشر بیش از ۲۰۰۰ سال بیهوده کوشیده است تا به گُنه آن پی ببرد، حال آن که از سوی دیگر دست‌کم به‌طور تقریبی موفق شده اشکالی را تحلیل کند که مضمونی غنی‌تر و پیچیده‌تر داشته‌اند. چرا؟ زیرا پیکر را به عنوان اندامواره‌ی کامل آسان‌تر می‌توان مطالعه کرد تا سلول‌هایش را. علاوه بر این، در تحلیل اشکال اقتصادی میکروسکوپ و معرّف‌های شیمیایی به کار نمی‌آیند. قدرت انتزاع باید جایگزین هر دو شود.^{۵۰}

اما پیش از آنکه «قدرت انتزاع» بتواند از سیر تکامل انسان ناشی شود و آنرا در بر گیرد، انباشت انبوه داده‌های تجربی محض شگفت‌انگیز بود. محل تمرکز نه ۲۰۰۰ سال بلکه قرنی است که طی آن اقتصاد سیاسی کلاسیک کار را به عنوان منشأ

ارزش‌ها کشف کرد بدون آنکه قادر باشد در شکل ارزش (value form) آن نفوذ کند. کندوکاو بی‌وقفه در یک محل - فرایند تولید که به کالا «نمود عینی» آنرا می‌بخشد - حقیقتاً حیرت‌آور است و نمی‌توان آنرا به سطحی «پایین‌تر» از تئوری ارزش و ارزش اضافی انتقال داد، یا به عبارتی پایین‌تر از قوانین اقتصادی دیگری که مارکس تحلیل کرده بود - قانون تمرکز و تراکم سرمایه و یا «قانون مطلق کلی» (absolute general law) تکامل سرمایه‌داری، یعنی ارتش ذخیره بیکاران که اقتصاددانان بورژوا تا دوران رکود بزرگ، دغدغهی آنرا به خود راه نداده بودند! برعکس، تغییرات بسیار مارکس در واپسین بخش فصل نخست یعنی «بتواره‌پرستی کالاها و راز نهفته در آن»، گواه نبوغ مارکس است. ابتدا مارکس حرکت برآمده از پایین را دنبال می‌کرد. سپس از لحاظ تئوریک آنرا در لحظه‌ی زایش انقلابی بالفعل - کمون پاریس - درک کرد.

مارکس فصل مربوط به کالاها را در سرمایه کم و بیش به همان شیوه‌ی نقدی بر اقتصاد سیاسی آغاز کرد و هیچ بخش جداگانه‌ای درباره‌ی بتواره‌پرستی نداشت. او توجه را به این واقعیت جلب کرد که «ثروت جوامعی که شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری بر آنها حاکم است، به شکل انباشت عظیمی از کالاها پدیدار می‌شود؛ واحد آن یک کالا است»^{۵۱}. اما درست پس از نشان دادن کالا به عنوان وحدت ضدین - ارزش مصرف و ارزش مبادله - توجه را به این موضوع جلب می‌کند که ماهیت دوگانه‌ی کالا نمود تضادی زنده یعنی خصلت دوگانه‌ی خود کار است: «من نخستین کسی بودم که این ماهیت دوگانه‌ی کار نهفته در کالاها را خاطر نشان و به صورت انتقادی بررسی کردم... این موضوع محور مرکزی برای فهم روشن اقتصاد سیاسی است...»^{۵۲} عملاً هنگامی کارگران را در حال کار می‌بینیم که همراه با مارکس وارد خود «فرایند مادی تولید» می‌شویم و در آنجا می‌بینیم که چگونه فرایند کار سرمایه‌داری هزاران کار مشخص را به یک انبوه انتزاعی تقلیل می‌دهد. اما در آنجا خواهیم دید که چطور این فرایند کار زیربنای دوگانگی در کالا است و بدین‌سان قادر می‌شویم شکل ارزش را از لحظه‌ای که محصول کار برای فروش عرضه می‌شود - خواه حتی برای معامله‌ی پایاپای - تا پیشرفته‌ترین شکل مبادله یعنی پول دنبال کنیم. لنین پیش از همه هنگامی که منطق را به پایان برده بود، اهمیت کامل این

۵۱. همان منبع، ص. ۴۱.

۵۲. همان منبع، ص. ۴۸.

روش‌شناسی را که در اینجا به کار رفته بود دریافت (هرچند که به دلیل شناختی که از سرمایه داشت، منطق را بهتر درک کرد). به همین دلیل است که وی سپس به خود یادآوری می‌کند:

همانطور که شکل ارزش ساده یعنی کنش فردی مبادله‌ی کالای معینی با کالای دیگر، در شکلی نامتکامل، شامل تمامی تضادهای سرمایه‌داری است، همانطور نیز ساده‌ترین تعمیم یعنی نخستین و ساده‌ترین شکل‌گیری مفاهیم (داوری‌ها، قیاس و غیره) حاکی از شناخت عمیق‌تر از ارتباطات جهانی عینی (objective world connections) است. در اینجا لازم است معنا، مفهوم و نقش واقعی منطقی‌هگل را جستجو کرد. دقت شود^{۵۳}.

مارکس با کندوکاوی عمیق در تمامی اشکال ارزش، سرانجام در دهه‌ی ۱۸۶۰ پرده از بتواره‌پرستی کالاها بر می‌دارد، اما هنوز این امر خشنودش نمی‌کند. بدین‌سان مارکس این بخش را چنین آغاز می‌کند:

کالا در نگاه اول چون چیزی پیش‌پاافتاده و به سادگی قابل فهم ظاهر می‌شود. تحلیل آن نشان می‌دهد که در واقعیت شی‌ای است بسیار عجیب با ظرافت‌های متافیزیکی و جزئیات یزدان‌شناسانه. تا زمانی که ارزش مصرف است، نکته‌ی رازآمیزی درباره‌ی آن وجود ندارد... اما به محض آنکه آن [میز] به عنوان کالا ظاهر می‌شود، به چیزی فراتجربی (ein sinnlich-übersinnlich Ding) تبدیل می‌شود. نه تنها با پایه‌های خود بر زمین قرار می‌گیرد بلکه در ارتباط با سایر کالاها گویی روی سر تکیه دارد و از سر چوبین خود ایده‌های عجیبی بیرون می‌ریزد که از "به رقص در آمدن خود به خود میز" غریب‌تر است^{۵۴}.

۵۳. مارکسیسم و آزادی، ص. ۳۳۹.

۵۴. سرمایه، جلد اول، ص. ۸۱. انگلس ضمن خواندن نمونه‌های چاپی به مارکس می‌گوید که «نکاتی که در اینجا به صورت دیالکتیکی به اثبات رسیده، می‌تواند به صورت تاریخی به صورت تفصیلی نشان داده شود» و مارکس در ۲۲ ژوئن ۱۸۶۷ پاسخ می‌دهد: «در ارتباط با بسط شکل ارزش، هم توصیه تو را گوش دادم و هم ندادم تا در این جنبه هم به صورت

این جادو از لحظه‌ای که محصول کار شکل کالایی را می‌پذیرد آغاز می‌شود، نه فقط به دلیل بیگانگی این محصول از تولیدکننده بلکه به این خاطر که ناشی از خود شکل است: «این همان چیزی است که من بتوازه پرستی نامیده‌ام که تا محصولات کار به عنوان کالا تولید می‌شوند، به آنها می‌چسبد و بنابراین از تولید کالاها جدایی‌ناپذیر است»^{۵۵}.

نکته این است که در خود این فرایند تولید، قبل از آنکه محصول کار از کارگر گرفته شود، فعالیت آدمی چنان برای او بیگانه می‌شود که صرف‌نظر از آن که چه چیزی را تولید می‌کند و چگونه از او بیگانه می‌شود، مُهر تضاد مطلق میان توانایی‌های مشخص انسان و زمان اجتماعاً لازم را خورده است که در آن در تقابل کامل با توانایی‌های مشخص خود مجبور به تولید است. اوست که باید به جهنمی که کارخانه نام دارد وارد شود؛ اوست که تابع فرایند مادی تولید و ساعت زمان است؛ کار است که ناگزیر ضمیمه‌ی ماشین می‌شود و ماشین به ارباب او تبدیل می‌گردد: «و درست همانطور که در جامعه، یک ژنرال و یا یک بانکدار نقش زیادی دارند ولی انسان ساده نقشی ناچیز دارد، کار انسانی هم همین نقش را دارد»^{۵۶}. تمام مناسبات انسانی شی‌واره شده و به شیء تبدیل می‌شوند.

→ دیالکتیکی رفتار کرده باشم. مقصودم این است که ضمیمه‌ای نوشته‌ام... سپس در پیش‌گفتار به خواننده‌ی «غیردیالکتیکی» خواهم گفت که از صفحات ۷-x چشم ببوشد و به جای آن ضمیمه را بخواند. سپس مارکس در چاپ دوم سرمایه این بخش را جرح و تعدیل کرد و مستقیماً در آن فصل گنجانند زیرا «موضوع برای کل کتاب بسیار تعیین‌کننده است».

۵۵. سرمایه، جلد اول، ص. ۸۳. در اینجا زیرنویسی که از چاپ انگلیسی حذف شده نه تنها به خودی خود مهم است بلکه همچنین نشان می‌دهد که مارکس تا چه حد به هر نشانه‌ای از شورش‌های کارگری توجه می‌کرد. هنگامی که در دهه‌ی آرام و خاموش ۱۸۵۰ هیچ نشانه‌ی نیافت، شورش تاپینینگ در چین نظرش را جلب کرد. زیرنویس چنین است: «به یاد داریم که کشور چین و میزها زمانی به رقص در آمدند که به نظر می‌رسید بقیه‌ی جهان دچار سکون شده‌اند _ pour encourager les autres (برای تشویق دیگران).» [اشاره به ظهور هم‌زمان شورش تاپینینگ در چین و تب احضار ارواح در دهه‌ی ۱۸۵۰ که در طبقات فرادست جامعه‌ی آلمان فراگیر شده بود. بقیه‌ی جهان در دوران ارتجاع که بلافاصله پس از شکست انقلابات ۱۸۴۸ حاکم شد، «دچار سکون» بودند. - م.]

۵۶. سرمایه، جلد اول، ص. ۵۱.

این که «رابطه‌ی تولیدکنندگان با مجموع کل کارشان به صورت رابطه‌ای اجتماعی پدیدار می‌شود که نه بین آنها بلکه بین محصولات کارشان برقرار می‌شود» ناشی از آن نیست که عمل مبادله غیرشخصی است. برعکس! «خصلت اجتماعی ویژه‌ی کار این محصولات است» که سبب می‌شود تا «خصلت کار انسان‌ها به نظرشان چون خصلتی عینی ظاهر شود که بر محصول آن کار مهر خورده است»^{۵۷}.

یقیناً خصلت رازآمیز کالاها ناشی از ارزش مصرف نیست. «بنابراین، خصلت معماگونه‌ی محصولات کار به محض آنکه شکل کالایی می‌یابند، از کجا پدیدار می‌شود؟ آشکارا از خودِ شکل آن»^{۵۸}. این خصلت همه را به دنبال خود می‌کشاند. بدین‌سان، مؤلفان این کشفِ دوران‌ساز که کار سرچشمه‌ی همه‌ی ارزش‌هاست — اسمیت و ریکاردو — نه تنها نتوانستند تئوری خود را به نتیجه‌گیری منطقی‌اش برسانند یعنی این که کار سرچشمه‌ی تمامی ارزش اضافی است، بلکه خود به زندانیان شکل ارزش بدل شدند. و دلیل این امر تنها این واقعیت نبود که آنها کاملاً در تحلیل مقدار ارزش غرق شدند. دلایل ژرف‌تری وجود داشت.

شکل ارزش محصول کار نه تنها انتزاعی‌ترین بلکه جهان‌شمول‌ترین شکلی است که محصول در تولید بورژوایی پیدا می‌کند و این تولید را به عنوان نوع خاصی از تولید اجتماعی مشخص کرده و از این رهگذر به آن خصلت تاریخی ویژه‌اش را می‌دهد. بنابراین اگر ما با شیوه‌ی تولید به عنوان شیوه‌ای برخورد کنیم که برای هر حالتی از اجتماع ذاتاً به‌طور ابدی ثابت است، ناگزیر ویژگی مشخص (differentia specifica) شکل ارزش، و متعاقباً شکل کالایی و تحولات آن یعنی شکل پولی، شکل سرمایه‌ای و غیره را نادیده خواهیم گرفت^{۵۹}.

به کلام دیگر آنها در اینجا با مانع تاریخی خود روبرو شدند. مارکس در سراسر این بخش، بارها و بارها «شگفت‌انگیز» بودن شکلی را نشان می‌دهد که سبب می‌شود مناسبات میان انسان‌ها ظاهر مناسبات میان چیزها را به

۵۷. همان منبع، ص. ۸۳.

۵۸. همان منبع، ص. ۸۲.

۵۹. همان منبع، زیرنویس ص. ۹۳.

خود بگیرد، با این همه تأکید می‌کند که در سرمایه‌داری این امر کاملاً طبیعی است: مقوله‌های اقتصاد بورژوازی شامل اشکالی مشابه هستند. آنها گونه‌های اندیشه‌ای هستند که با اعتباری اجتماعی، شرایط و مناسبات یک شیوه‌ی تولیدی معین و از نظر تاریخی متعین یعنی تولید کالاها را بیان می‌کنند.^{۶۰}

هر نکته‌ای را که بتوان درباره‌ی سایر اشکال جامعه گفت، آنها یک برتری بر سرمایه‌داری داشتند. مناسبات طبقاتی در سایر اشکال استثماری جامعه هیچ رمز و رازی نداشت. هیچ برده‌ای هرگز خود را با اربابش برابر نمی‌دانست. اما مناسبات در سرمایه‌داری چنان کژدیسسه و وسایل مبادله چنان یکسره شی‌گونه است که طبقات بی‌نهایت نابرابر، کار و سرمایه، برابر به‌نظر می‌رسند.

ساده‌کنندگان نظرات مارکس گفته‌اند که اشکال کار اقتصاد سیاسی کلاسیک در ندیدن نابرابری برخاسته از مبادله‌ای برابر، ناشی از عدم «درک مبارزه‌ی طبقاتی» بوده است. اگر مسئله فقط چنین بود، مارکس هنگامی که از جامعه‌ی بورژوازی گسست، به جای آنکه بیش از دو دهه با سماجتی انعطاف‌ناپذیر به کندوکاو پیوندهای درونی دقیق میان اندیشه و تولید، میان مقولات گوناگون اقتصادی «به معنای دقیق کلمه» پردازد و سرانجام شکل ارزش را به عنوان ویژگی مشخص سرمایه‌داری استخراج کند، تحلیل آنرا کنار می‌گذاشت. برای اثبات وجود استعمار در این نظام، تئوری مارکس درباره‌ی ارزش و ارزش اضافی، انباشت سرمایه و سقوط نرخ سود، بحران‌ها و «قانون کلی مطلق» بیکاری، کاملاً کفایت می‌کند.

همچنین اشاره‌ی مارکس به ناتوانی ذهن آدمی برای رسوخ به گنه شکل پولی به مدت ۲۰۰۰ سال فقط طعنه نیست. این واقعیت که بزرگ‌ترین متفکر عهد باستان، ارسطو، نتوانست پی به مخرج مشترکی ببرد که باعث می‌شود ارزش‌های مصرف متفاوت مانند صندلی و پارچه مبادله‌پذیر باشند - واقعیتی که هر بچه دبستانی اکنون می‌توان علت آنرا بگوید - دلیل دیگری است که نشان می‌دهد مانع تاریخی از «دانش» مبارزه‌ی طبقاتی بسیار پیچیده‌تر است. آنچه مارکس می‌گوید درست خلاف آن است. برده‌داری وجود طبقات را کاملاً آشکار ساخته بود، اما چون همه‌ی کارها را برده‌ها انجام می‌دادند، ارسطو نمی‌توانست کار را عامل یکسان‌ساز، برابر‌ساز و منشأ

ارزش ببینند. از طرف دیگر، انقلاب صنعتی امکانِ تقلیلِ انواعِ کثیر کارهای مشخص به یک انتزاع را به وجود آورد به گونه‌ای که تنها نشانه‌ی قابل تمایز آنها این بود که کارِ انسان بودند. بدین‌سان، شکلی که کار با مادیت یافتن در یک شی به آن دست می‌یابد، به بتواره تبدیل می‌شود و علم جدید اقتصاد سیاسی را نسبت به این واقعیت کور می‌کند که مناسباتِ انسانی به «مناسباتِ مادی میان افراد و مناسباتِ اجتماعی میان اشیا»^{۶۱} تقلیل یافته‌اند.

مارکس در همین باب تعمق کرد؛ این واقعیت ساده اما کورکننده که مناسبات انسانی در سرمایه‌داری چون شی ظاهر می‌شوند، زیرا «این همان چیزی است که واقعاً هستند»^{۶۲}. در دنیای شی‌واره‌ی ما غیر از این هم نمی‌تواند باشد. نمونه‌ی تمام عیار این بیگانگی آن است که حتی کار زنده هم شکل کالا را به خود می‌گیرد. و چنان‌که مارکس در یکی از واپسین نوشته‌هایش توضیح داد: «خصوصیت ویژه این نیست که کالا، نیروی کار، قابل فروش است، بلکه این است که نیروی کار به شکل کالا ظاهر می‌شود»^{۶۳}.

با این همه، کژدیسگی ظاهر فقط یک نمایش نیست. هم ذاتِ فاسد و هم شکلی ضروری ظاهر است. این همانا خلاصه و جوهر این شیوه‌ی تاریخی و گذرای تولید کالایی است. این امر حقیقت آن است. و چون این حقیقت آن است، کالا فقط واحد ثروت و یا فقط ترکیبی از اضداد - ارزش مصرف و ارزش - نیست. شکل ارزشی آن چیزی بیش از یک رابطه میان انسان‌ها و یا در تحلیل نهایی میان طبقات را «پنهان می‌کند». شکل ارزش نمودِ رابطه‌ی کژدیسه‌ی سوژه و ابژه است و چون ماشین بر انسان مسلط است، این رابطه برای سرمایه‌داران و ایدئولوگ‌های‌شان به مذهب جامعه‌ی سرمایه‌داری تبدیل می‌شود:

فرایندِ زندگی جامعه که متکی بر فرایند تولید مادی است، حجاب رازآمیز خود را فرا نمی‌افکند مگر آن که انسان‌هایی که آزادانه همبسته‌اند تولید را بگردانند و مطابق با برنامه‌ای طرح‌ریزی شده آگاهانه آنرا کنترل کنند^{۶۴}.

۶۱. همان منبع، ص. ۸۴.

۶۲. همان منبع.

۶۳. همان منبع، جلد دوم، ص. ۳۷.

۶۴. همان منبع، جلد اول، ص. ۹۲.

تنها انسان‌هایی که آزادانه همبسته‌اند می‌توانند بتواره را نابود کنند، زیرا تنها آنان آنرا از درون، از درون فرایند تولید، می‌شناسند و بنابراین تنها آنان این قدرت و شناخت راستین از واقعیت را دارند. در فرایند تولید و نه توزیع است که کنش کژدیسه سوژه به ابژه انجام می‌شود. و در خود جامعه است که همین مفهوم عینیت که کاذب است، پدیدار می‌شود. چنان‌که می‌بینیم، «جادوی بتواره» به خاستگاه خویش محدود نمی‌شود. برعکس! شی‌واره‌گی مناسبات انسانی واقعیتی است چنان قدرتمند که بر کل جامعه و از جمله خود سرمایه و اندیشه مسلط می‌شود.

کالا با سهولت فریبده‌ای به عادی‌ترین چیز تبدیل می‌شود اما افیونی است که تمام آگاهی‌ها را به آگاهی کاذب تقلیل می‌دهد تا آن حد که «علم ناب» هم نمی‌تواند با نفوذ در آن به شناخت راستین از واقعیت برسد. کالا به عنوان بتواره، با تقلیل ایده‌های «ناب» به ایدئولوژی صرف به گوسفند طلایی تبدیل می‌شود که انسانها در برابر آن زانو می‌زنند و در همان حال تحت تاثیر این توهم هستند که ابداً کار نامناسبی نمی‌کنند. این روح* سرمایه‌داری است.

آنچه از نظر بورژوازی بتواره بود، در تئوری مارکس به نوری تبدیل شد که کل سرمایه‌داری، تولید، مبادله و اندیشه‌ی آنرا روشن کرد. بی‌شک، دگرگونی پدیدار به مفهوم نمی‌توانست بدون دیالکتیک هگلی رخ دهد؛ اما این دیگر یک دیالکتیک فرارفته بود، هسته‌ی داخلی دیالکتیکی درونی که هگل نتوانست آنرا استخراج کند، نه تنها به این دلیل که در قلمرو اندیشه «می‌زیست» بلکه چون تا جایی که جهان بالفعل را نظاره می‌کرد، هنوز به عنوان یک فیلسوف، آدمی خارج از آن بود. تنها مارکس توانست ظهور این دیالکتیک را از داده‌های مشخص سرمایه‌داری در حال عمل و فعالیت‌گورکنان آن ببیند.

«ماتریالیسم»، به مفهوم موردنظر مارکس، به معنای دیدن مسیر بالفعل تاریخ از طریق تغییرات در تولید به جای به اصطلاح پیشرفت ذهن نبود. بلکه در تحلیل تولید سرمایه‌داری و زوال اندیشه‌ی آن، مارکس پرولتاریا را انسان‌های آزادانه همبسته‌ای دید که آغازهای جدیدی را برای چیزی غیر از تولید ارزش و نیز آغازهای جدیدی را

* در متن واژه‌ی آلمانی Geist آمده است. — م.

برای اندیشه خلق می‌کنند: مارکس هرگز عمل مستقیم را از فلسفه‌ی بنیادی‌اش جدا نکرد. هم هستی و هم آگاهی دگرگون می‌شوند. زندگی تنها از نظر پراگماتیست‌ها یا به گفته‌ی مارکس «تجربه‌باوران انتزاعی» مجموعه‌ای از واقعیت‌های بی‌روح است. از نظر ماتریالیست‌های تاریخی، جدایی‌ناپذیری واقعیت‌ها و ایده‌ها، عمل و نقد سایر تفسیرهای فلسفی از جهان، فلسفه و انقلاب تنها راه برای نابود کردن بت‌های کاذبی است که انسان را در سرمایه‌داری به اسارت می‌کشانند.

همانطور که فروپاشی مارکسیسم رسمی لازم بود تا لنین و آدار به دیدن رابطه‌ی درونی سرمایه با منطق شود، جاذبه‌ی سرمایه‌داری نیز لازم بود تا یک فیلسوف مسیحی ژرف‌اندیش و آدار شود دقیقاً مقصود مارکس را در سرمایه درک کند:

تحلیل پدیدارشناختی این مشکل جهانشمول [دوگانگی، تعارض] در بخش نخست سرمایه ارائه شده است. در این بخش مارکس خصلت تجاری (mercantile) هر چیزی را که تولید می‌کنیم به نمایش می‌گذارد. مارکس در مال‌التجاره (merchandise)، ساختار هستی‌شناختی تمام دنیای فیزیکی ما یعنی «شکل تجاری» آنرا آشکار می‌بیند. این خصلت هم بیگانگی انسان را از خویش و هم بیگانگی دنیای اشیا را از او مشخص می‌سازد.^{۶۵}

از طرف دیگر، با دگرگونی کمونیسم به ضد خویش یعنی سرمایه‌داری دولتی، تئورسین‌های روسی احساس کردند که گویی مارکس به واقع مُهر شیطان را بر تمامی محصولات تولید صنعتی زده است. احساس کردند که باید به نوعی خود را از شر مفهوم مارکسی کالا که انگلس «تمایز خاص» آن نامیده بود، خلاص کنند تا سپس بتوانند این ایده را که قانون مارکسی ارزش فقط در سرمایه‌داری کاربرد دارد، دور بیاندازند. اگر می‌توانستند دیالکتیک را از «تاریخ» جدا کنند، و نشان دهند که قبل

۶۵. لویث، از هگل تا نیچه: انقلاب در اندیشه‌ی قرن نوزدهم، ص. ۱۵۴. در حال حاضر نسخه‌ی اصلی به زبان آلمانی را در اختیار ندارم و در نتیجه نمی‌دانم آقای لویث چه واژه‌ای را برای merchandise.mercantile و غیره به کار برده است، اما بیش از هر چیز آنچه مرا ناراحت می‌کند، این است که مترجمان آمریکایی به قدری کم با واژه‌شناسی مارکس آشنا هستند که معروف‌ترین عبارت او یعنی «بتواره‌پرستی کالاها» را به بتواره‌پرستی «تجاری» یا «مال‌التجاره» ترجمه می‌کنند.

از سرمایه‌داری، در دوران آن و پس از آن هم کالا وجود داشته است؛ اگر، اگر، اگر... ۶۶. چنان‌که می‌بینیم، دیالکتیک مارکسی چیزی بیش از «کاربرد» دیالکتیک هگلی در داده‌های اقتصادی است. هر قدر هم دیالکتیک هگلی مارکس را به «حرکت آزاد در ماده» قادر ساخته باشد، وی نمی‌توانست بدون فرا رفتن از نه تنها دیالکتیک هگلی بلکه همچنین از «ماتریالیسم انتزاعی» و مورخان گردآورنده‌ی مجموعه‌های واقعیت‌های بی‌روح، بتواره‌پرستی کالاها را آشکار سازد.

به عبارت دیگر، همانطور که نشان دادیم، چون فرا رفتن از نظر مارکس نه مقوله‌ای فرجام‌شناختی بلکه تاریخی به شمار می‌رفت^{۶۷}، کشف سترگ مارکس

۶۶. کمونیست‌ها فکر می‌کنند که می‌توانند با اعلام این که خودکارسازی عصر طلایی است، تاریخ را عاری از دیالکتیک کنند، به شرط آن که کارگران از فرامین ماشین اطاعت کنند و مالکیت خصوصی وجود نداشته باشد که در خود و برای خود «بر بیگانگی فائق می‌آید». پروفیسور لیبینسکی، که هنگام تأسیس شورای اقتصادی در ژانویه‌ی ۱۹۵۷ به ریاست آن منصوب شد، در دهه‌ی ۱۹۶۰ چنان از مارکسیسم دور شده بود که می‌توانست چنین بنویسد: «اوقات فراغت نوع متمایزی از سرمایه‌ی ثابت را در وجود آدمی پدید می‌آورد» (کذا!) جالب این‌جاست که پروفیسور نامبرده که به هیچ‌وجه خود را به رساله‌ی پروفیسوری‌اش محدود نمی‌کند بلکه برنامه‌هایی را برای اقتصاد طرح‌ریزی می‌کند که کارگران باید از آن اطاعت کنند، بر همین صفحات از گروندریسه تأکید می‌کند. وی به قدری شیفته‌ی تحریفات خود در مفهوم مارکسی «کارخانه‌ی خودکار» است که جلد سوم سرمایه را تا سطح «یادداشت» (کذا!) تقلیل می‌دهد که خود مارکس آنرا منتشر نساخت. تنها نکته‌ای که وی فراموش می‌کند بیفزاید این است که «یادداشت‌ها» بی‌ی که انگلس آماده کرده بود، در دهه‌های ۱۸۶۰ و ۱۸۷۰ نوشته شده بودند؛ این در حالی است که دفترچه‌های معروف به گروندریسه پیش از آن به تحریر در آمده و همان‌هایی بودند که مارکس آنها را نه فقط برای آنچه به جلد سوم تبدیل شد و انگلس ویرایش کرد، بلکه برای جلد اول جرح و تعدیل کرد؛ جلد اولی که خود مارکس آنرا در سه چاپ مختلف آماده و در هر کدام به‌طور کامل تجدیدنظر کرده بود. و در این روایت نهایی، که هیچکس، نه دوست و نه دشمن، منکر نشده‌اند که سترگ‌ترین اثر مارکس است، بارها و بارها کارخانه‌ی خودکار و سرمایه‌ی ثابتی که به حرکت می‌اندازد را چون «هیولایی» توصیف می‌کند که «ثمربخش و متکاثر است» و انسان را به «زائده‌ی ماشین» دگرگون می‌کند، خواه این انسان در روسیه باشد خواه در ایالات متحد، خواه در لهستان خواه در چین.

۶۷. چنان‌که مارکس در ۱۱ آوریل ۱۸۵۸ به انگلس می‌نویسد، پی می‌برد که دیالکتیک هگلی برای ردیابی داده‌های تجربی اقتصادی از نظرگاه انتزاع ارزش، ضروری است: «گرچه این

— ماتریالیسم تاریخی — می‌بایست بُعد تازه‌ای را «می‌پروراند» که فقط می‌توانست از انسان‌ها، توده‌ها، طبقاتی که در حال شکل دادن به تاریخ بودند، پدیدار شود و چنین نیز شد. همین امر دقیقاً یکتایی دیالکتیک ماتریالیستی مارکسی را مشخص می‌سازد که هم ریشه‌ی طبقاتی دارد و هم انسان‌باور است. همین موضوع مارکس را قادر ساخت تا براساس پراکسیس کموناردهای پاریس که «در عرش ولوله افکندند»، پرده از بتواره پرستی کالاها بردارد و مناسبات اجتماعی کاملاً تازه‌ای را به عنوان «کار آزادانه‌ی همبسته» مطرح کند.

لنین این یکتایی را برای زمان خود در دولت و انقلاب بیان کرد. تذارکِ تئوریک برای این بینش جدید نه تنها از مارکس بلکه با بازگشت به هگل میسر شد که بدون او درک کامل دیالکتیک ناممکن بود. همین است که مارکس در سرمایه بارها تکرار کرد که دیالکتیک هگلی «سرچشمه‌ی تمامی دیالکتیک» است.

بار دیگر باید تکرار کرد که این موضوع نه در ۱۸۴۴ مطرح شده بود که مارکس برای نخستین بار فلسفه‌ی جهانی تازه‌ای را خلق کرد و قرار بود تا انسان‌باوری تازه‌ای ماتریالیسم و ایده‌آلیسم را متحد سازد، و نه در ۱۸۵۷-۱۸۵۸-۱۸۵۹ که مقولات جدید اقتصادی را به وجود آورد و بر مبنای آن ماتریالیسم تاریخی را دقیقاً توضیح داد و دیالکتیک را به صورت خردورزانه به کار برد. مارکس مستقیماً در خود سرمایه (نه تنها مهم‌ترین بلکه بدیع‌ترین اثرش که فاصله‌اش از آثار هگل به اندازه‌ی فاصله‌ی زمین از آسمان است) یادآور شد که دیالکتیک هگلی سرچشمه‌ی تمامی دیالکتیک (آشکارا دیالکتیک خودش نیز) می‌باشد. این عبارت زمانی نوشته شد که مارکس تماماً در قاره‌ی جدید اندیشه‌اش، نه صرفاً در نخستین دستاورد بلکه در شکل کاملاً تکامل یافته‌ی آن، در خلاقانه‌ترین لحظه از عمر خود بسر می‌برد یعنی زمانی که نابغه‌ای ویژه و انقلابی پرولتری و نیز «ضبط‌کننده‌ی» تاریخی توده‌های در حال عمل

→ انتزاع، انتزاعی تاریخی است و بنابراین تنها می‌تواند بر مبنای تکامل متعین اقتصادی جامعه ساخته شود». و در ۱۸۶۳ هنگامی که پیش‌نویس سرمایه را با فصل «نتایج فرایند تولید» تکمیل کرد، در همان حال به «بیگانگی» و فراروی از آن بازمی‌گردد: «این فرایند بیگانگی کار خود اوست. از همان ابتدا، کارگر در این فرایند بالاتر از سرمایه‌دار قرار می‌گیرد تا آنجا که سرمایه‌دار با تمام ریشه‌هایش در این فرایند بیگانگی فرو می‌رود و در آن به رضایت انتزاعی دست می‌یابد، در حالی که کارگران به عنوان قربانی‌اش از همان ابتدا به مخالفت با آن برمی‌خیزند و آنرا درک می‌کنند (آرشیوهای مارکس، جلد دوم [هفتم]).»

در برجسته‌ترین مقطع خلاقیت آنها - کمون پاریس - بود. حتی در این اوج نیز از طریق منفیت مطلق (مرحله‌ی *Aufhebung*، فرا رفتن و حفظ کردن)، شناخت مرحله‌ی خلاقیت پرولتری که سرانجام بتوازه پرستی نهفته‌ی کالاها را در خود شکل محصول کار - از جمله خود کار به عنوان آن کالا یعنی نیروی کار - آشکار می‌سازد، مارکس مفهوم هگلی خود تکاملی دیالکتیک را دریافت. شی بودن (*thinghood*) هگلی در عوض به شی‌واره‌گی تبدیل شد و ضد مطلق آن «کار آزادانه همبسته» است که در کمون پاریس دیده شد.

تصادفی نیست که در عصر سرمایه‌داری دولتی ما، تمام این واقعیت‌ها، مفاهیم و تحولات تاریخی بالفعل دوران مارکس و لنین مانع نمی‌شود که محافل مارکسیسم رسمی (سوسیال‌دموکراسی و کمونیست‌ها، بگذریم از دنباله‌روهای تروتسکیست) فقط دو گونه روایت از داستان «واقعی» رابطه‌ی مارکس با هگل را داشته باشند. یکی خاطرنشان می‌کند که مارکس جوان حتی به عنوان هگلی چپ به واقع کارش با هگل «تمام شده بود» و به «علم واقعی اقتصاد» رو آورد. روایت دیگر رابطه‌ای طولانی‌تری را تصدیق می‌کند اما تأکید می‌کند که این رابطه اساساً محدود به «روش» بود و حتی در این مورد نیز مارکس دیالکتیک را به «دیالکتیک ماتریالیستی» دگرگون کرد. البته حقیقت دارد که مارکس قبل از کشف برداشت ماتریالیستی از تاریخ می‌باید از «مطلق‌های» هگل می‌گسست. اما این موضوع به سادگی نمی‌تواند بازگشت مارکس را به هگل توضیح دهد: و هیچ تقلیل ساده‌انگارانه‌ای مانند اینکه هدف «وارونه کردن و روی پا قرار دادن هگل» بوده، نمی‌تواند این رابطه‌ی عمیق انداموار و مداوم را از بین ببرد. «مدرک مثبت» یعنی «مطلق‌های» هگل را در نظر می‌گیریم. یقیناً حقیقت دارد که در آنجا این گسست قطعی بوده است.

با این همه، نگاه دیگری لازم است چرا که این موضوع روشن است که زمانی که مارکس به انتهای تحلیل خود از فرایند تولید رسید و به «نتایج» آن در انباشت سرمایه پرداخت، واژه‌ی مطلق تعیین‌کننده شد. در اینجا است که «مطلق» به دو نیمه شکسته می‌شود. نخستین نیمه از این مطلق‌ها «تضاد مطلق میان ضرورت‌های فنی صنعت مدرن و خصالت اجتماعی است»^{۶۸}.

با این همه، چون «سازوکار تولید سرمایه‌داری اوضاع را به گونه‌ای سازمان می‌دهد که افزایش مطلق سرمایه همراه با افزایش عام تقاضا برای کار نیست»^{۶۹}، مارکس عنوان می‌کند که قانون مطلق کلی انباشت سرمایه‌داری موجب می‌شود که: هرچه ثروت اجتماعی، کارکرد سرمایه، گستره و نیروی رشد آن و بنابراین همچنین توده‌ی مطلق پرولتاریا و بارآوری کارش بیشتر باشد، ارتش ذخیره‌ی صنعتی بیشتر خواهد بود... این قانون مطلق کلی انباشت سرمایه‌داری است... بنابراین نتیجه می‌شود که به نسبتی که سرمایه انباشت می‌شود، شرایط کارگران، خواه مزدشان بالا باشد یا پایین، بدتر خواهد شد.^{۷۰}

اکنون بی‌تردید در حالی که مطلق‌های هگل اغلب «ترکیبی» و وحدتی هستند (وحدت تاریخ و فلسفه، تئوری و عمل، سوژه و ابژه)، مطلق‌های مارکس همواره سرشار از شکاف هستند (تضادهای مطلق و سازش‌ناپذیر، خواه تضاد پایه‌ی فنی و ماهیت اجتماعی و خواه تضاد انباشت سرمایه در یک قطب و فقر و بیکاری در قطب دیگر و خواه تضاد کار بی‌جان در مقابل کار زنده).

در حالی که «مطلق‌های» هگل همواره نقاط اوج هستند، مطلق‌های مارکس، مانند ماهیت «قانون حرکت جامعه‌ی سرمایه‌داری» همیشه در حال اضمحلال می‌باشند. و در حالی که «مطلق‌های» هگل ظاهراً درون چارچوب موجود دست‌یافتنی می‌باشند، مطلق‌های مارکس جامعه‌ی کنونی را از ریشه برمی‌اندازند. «سلب مالکیت‌کنندگان، سلب مالکیت می‌شوند»^{۷۱}. نابودی کهنه یک نابودی تمام عیار است. «نفی در نفی» اجازه می‌دهد تا ضعیف‌ترین بارقه‌ی جدید، «شور و شوق‌های جدید و نیروهای تازه» برای بازسازی جامعه سربرآورند، اما برنامه‌ای طرح‌ریزی شده برای آینده نیست.

ما به انقلاب پرولتری نزدیک می‌شویم و در آنجا توقف می‌کنیم. خواه به این دلیل که مارکس سرمایه را کامل نکرد، و خواه به این دلیل که نقد باید با آثار تاریخی

۶۹. همان منبع، ص. ۷۰۲.

۷۰. همان منبع، ص. ۷۰۷.

۷۱. همان منبع، ص. ۸۳۷.

مشخص مانند جنگ داخلی در فرانسه کامل شود، همه‌ی اینها ضد مستقیم آن چیزی را ثابت می‌کند که قرار بود ثابت شود. این امر تنها گواه آن است که مارکس به دنبال انتزاعیات نرفت چرا که از نظر او «حقیقت همواره مشخص است» و وی تنها به یک و فقط یک صورت‌بندی اجتماعی تاریخی یعنی سرمایه‌داری پرداخت. مطلق آن همانا سقوط آن است. منطق سرمایه همانا دیالکتیک جامعه‌ی بورژوازی است یعنی سرمایه‌ی متمرکز و متراکم در «دستان یک سرمایه‌دار واحد»^{۷۲} در یک قطب و شورش پرولتاریا در قطب دیگر. اما به همان ترتیب که تحول شکل کالایی از سوی مارکس به قیاس‌های «کلی»، «خاص» و «جزیی» هگل و یا «دکترین مفهوم» هگل به‌طور کلی مربوط می‌شود، «قانون مطلق کلی انباشت سرمایه‌داری» همانا «ایده‌ی مطلق» است که به یک نظم اجتماعی بسیار مشخص، بسیار خاص و از لحاظ تاریخی گذرا، مربوط شده است.

کمونیسم روسی می‌اندیشید که می‌تواند از عنوان سرمایه‌داری دولتی با این دستور که فصل اول در آموزش سرمایه حذف شود، بگریزد. چه توهمی! تنها موفق شد توجه را به این موضوع معطوف کند که نخستین جمله در فصل اول مشخص می‌کند که سرمایه‌داری «خود را» به شکل سرمایه‌دارانه‌ی خاصی «ارائه می‌کند»: «انباشت عظیم کالاها». همانطور که بخش اول این فصل بر جوهر کالاها متمرکز است، بخش آخر بر بتواره‌پرستی کالاها متمرکز است. ویژگی تولید سرمایه‌داری با پدیده‌ی کالا به عنوان «سلول» و شکلی آغاز می‌شود که با مسحور کردن مردم می‌شود تا مردم کار زنده را که مورد بهره‌کشی قرار گرفته و «شی‌واره شده»، و به کالایی فروختنی یعنی نیروی کار تبدیل شده، به عنوان شی تلقی کنند. روشنفکران ساختارهای سلسله‌مراتبی دولت، بعدها به سخن‌سرایی درباره‌ی «قوانین طبیعت» به

۷۲. همان منبع، ص. ۶۸۸. این تحول نهایی که مارکس آنرا به عنوان پی‌آمد منطقی قانون تراکم و تمرکز سرمایه پیش‌بینی کرده بود، یک «آینده‌بینی» نبود بلکه تنها به این منظور مطرح شده بود که نشان دهد حتی این موضوع نیز نمی‌تواند قانون ارزش را لغو کند. برعکس، نه این و نه تسلیم شدن به استعمار مانع از فروپاشی نظام نخواهد شد و تنها به نوع خاصی از «استعمار» منجر می‌شود: «تقسیم جدید و بین‌المللی کار، تقسیمی که مناسب تحولات مراکز اصلی صنعت مدرن است و بخشی از جهان را به قلمروهای عمده‌ی تولید کشاورزی تبدیل می‌کند تا منبع تأمین بقیه‌ی دنیا باشد که عمدتاً در قلمرو صنعتی فعال است».

عنوان «پایه‌ی عینی تکنولوژی» پرداختند^{۷۳}؛ اما تمام چیزی که ثابت کردند این بود که هیچ سرمایه‌دار خصوصی هرگز در تخیلی‌ترین رویاهای خود به اندازه‌ی کمونیسم خوابِ کارخانه‌هایی را ندیده بود که به‌طور خودکار بدون نیاز به «دستان غیرقابل کنترل انسان» کار کند!

۷۳. ای. آوریکن، «تاریخ تکنولوژی به عنوان علم و به عنوان شاخه‌ای از آموزش»، تکنولوژی و فرهنگ، زمستان ۱۹۶۱.



شوگ ناشی از بازشناسی و دوگانگی فلسفی لنین^۱

به عبارت دیگر: شناخت انسان نه تنها بازتاب جهان عینی است بلکه آنرا نیز می آفریند.

لنین، مفاهیم «علم منطق» هگل، دسامبر ۱۹۱۴

به نظر من گروه سردبیران و نویسندگان مجله زیر پرچم مارکسیسم باید یک نوع «انجمن دوستداران ماتریالیست دیالکتیکِ هگلی» باشند.

لنین، درباره‌ی اهمیت ماتریالیسم رزمنده، ۱۹۲۲

همزمانی شروع جنگ جهانی اول و اعطای رأی به اعتبارات جنگی حکومتِ قیصر از سوی سوسیال دموکراسی آلمان، بنیادهای فلسفی را که لنین مستحکم و نفوذناپذیر می دانست، به لرزه درآورد. ۴ اوت ۱۹۱۴، مفاهیم مشترک تمام گرایش‌های جنبش مارکسیستی را خرد کرد.

همگان تا ۴ اوت بر این باور بودند که شرایط مادی بنیادی برای ایجاد نظمی نوین به‌شمار می آید و هر چه شرایط مادی پیشرفته‌تر باشد پروتاریا برای گرفتن قدرت از دست بورژوازی آماده‌تر است. بر اساس این دیدگاه، هر چه حزب توده‌ای بزرگ‌تر و رهبری مارکسیستی آن پخته‌تر باشد، راه برای انقلاب هموارتر است.

۱. روایت‌های قدیمی‌تر این فصل در مجله‌ی تلوس (بهار ۱۹۷۱) و نیز به زبان صربی-کرواتی در مجله‌ی پراکسیس (بوداپست) شماره ۵-۶ در ۱۹۷۰ انتشار یافته بود.
* برای آشنایی با دیدگاه انتقادی‌تر دونایفسکایا درباره‌ی لنین رجوع شود به «اندیشه‌های جدید درباره‌ی دیالکتیک سازمان و فلسفه»، ص. ۱۹۱ کتاب حاضر و پس از آن. م.

شرایط مادی، واقعیت و توضیح‌دهنده‌ی ایده‌آل بود. عقیده به چیز دیگری، به معنای ایده‌آلیسم فلسفی، توجیه بورژوازی و تاریک‌اندیشی کشیشانه تلقی می‌شد.

پس از آن تاریخ، انقلابیون مارکسیست با تحول تکان‌دهنده‌ی جدیدی روبرو شدند: رهبران مارکسیست مسئول شوراندن کارگران بر علیه یکدیگر به جای مبارزه با دشمن واقعی‌شان، سرمایه‌داری جهانی، بودند. بدتر از همه، این رهبران مورد تأیید کل بین‌الملل، از جمله بلشویک‌ها، بودند و رهبری بزرگ‌ترین حزب توده‌ای آن زمان یعنی سوسیال‌دمکراسی آلمان را در دست داشتند. علاوه بر این، این وضعیت در کشوری رخ داده بود که در آن زمان در شمار پیشرفته‌ترین کشورها از نظر تکنولوژی بود. نابسندگی تمام مفاهیم قدیمی درباره‌ی رابطه‌ی میان پایه‌ی مادی و سطح آگاهی، ذهنیت و عینیت، عام و خاص لنین را مجبور کرد تا به جستجوی فلسفه‌ی جدیدی بپردازد. حتی اگر هم هگل وجود نداشت، لنین مجبور می‌شد او را خلق کند؛ زیرا دیالکتیک هگلی باید برای لنین بنیادی را برای بازسازی چشم‌انداز فلسفی فراهم می‌آورد. موضوع این نبود که لنین درباره‌ی مخالفت خود با هر نوع «وحدت بی‌تمایز» (indiscriminate unity)^۲ تردید داشت و یا مایل بود که افراطی‌ترین و صریح‌ترین شعار را کنارگذارد: شکست کشور خودی، شرکتمتر است؛ جنگ امپریالیستی را به جنگ داخلی تبدیل کنید (اما این موضع با نظر سایر انقلابیون آن زمان در تضاد بود؛ آنان که با فروپاشی بین‌الملل دوم از پا در آمده بودند، ضروری می‌دانستند که «مبارزه برای صلح» به مبارزه‌ای تبدیل شود که تمامی گرایش‌هایی را که به انترناسیونالیسم انقلابی خیانت نکرده بودند یکپارچه کند). بدین‌سان، از نظر لنین دیگر نیازی نبود تا پاره‌های از هم گسیخته‌ی بین‌الملل دوم را وصله‌پيله کند بلکه در عوض می‌بایست به‌طور کامل از بین‌الملل دوم جدا شد و بین‌الملل سومی را ایجاد کرد. رویدادهای ۱۹۱۴ سیاست‌های بلشویکی و سازمانی لنین را به محاق تردید فرو نبرد: مورد سؤال برانگیز ماتریالیسم قدیمی بود که فاقد

۲. این عبارت در نامه‌ی لنین به کولنتای آمده است: «شما تاکید می‌کنید که "ما باید شعاری مطرح کنیم که همه را متحد سازد!!" صادقانه به شما می‌گویم که چیزی که بیش از همه در حال حاضر از آن می‌ترسم وحدت بی‌تمایز است که اعتقاد دارم برای پرولتاریا از همه چیز خطرناک‌تر و زیان‌بارتر است" (نقل قول در یادها، جلد دوم، ص. ۱۶۰، ان. کی. کروپسکایا، نیویورک، International، ۱۹۳۰ [۹]).

اصل «دگرگونی به ضد» و «دیالکتیک به معنای دقیق کلمه» بود. این اصل همان بود که لنین در دیالکتیک هگلی مورد تأکید قرار داد.

در حالی که سایر انقلابیون بدون سر و سامان دادن مجدد به اندیشه‌ی خود به هر سو سرک می‌کشیدند، لنین مشتاقانه چشم‌انداز فلسفی جدیدی را جستجو می‌کرد. از همین رو، به محض رسیدن به برن در سپتامبر ۱۹۱۴، با وجود آنکه جنگ با شدت تمام ادامه داشت، برای دست و پنجه نرم کردن با آثار هگل به ویژه علم منطق راهی کتابخانه شد. گذران روزها در کتابخانه‌ی برن از سوی انقلابی سازش‌ناپذیری چون لنین آن هم در زمانی که همه‌ی دنیا و از جمله جنبش مارکسیستی در حال از هم گسیختن بود، باید عجیب و غیرقابل درک باشد. با این همه، لنین یک سال تمام به مطالعه‌ی منطق هگل پرداخت^۳. همانطور که شعار «جنگ امپریالیستی را به جنگ داخلی تبدیل کنید» به انشعاب بزرگی در مارکسیسم انجامید، چکیده‌ی منطق هگل^۴ در ادامه‌ی زندگی‌اش به بنیاد فلسفی تمامی آثار جدی او تبدیل شد: از امپریالیسم به مثابه‌ی بالاترین مرحله‌ی سرمایه‌داری و دولت و انقلاب در آستانه‌ی نوامبر ۱۹۱۷ گرفته تا آثاری که در جریان انقلاب نوشته بود و همچنین وصیتنامه‌ی او.

ارتباط متقابل اعصار به رخدادی هیجان‌انگیز می‌انجامد آن هنگام که اندیشه‌ی ماتریالیستی انقلابی و در همان حال تئوریسین و فعال سیاسی در برابر اندیشه‌ی یک فیلسوف ایده‌آلیست بورژوا قرار می‌گیرد که در تلاش خود از ۲۰۰۰ سال اندیشه‌ی غرب، دیالکتیک انقلابی را آشکار می‌سازد. پس اجازه می‌خواهم همراه با لنین به ماجرای رویارویی او با هگل بپردازم.

در ابتدا رویکرد لنین بسیار محتاطانه است و بارها به خود یادآوری می‌کند که هگل را «به شیوه‌ی ماتریالیستی» می‌خواند، و به معنای دقیق کلمه «خدا و

۳. لنین عملاً دو سال، ۱۹۱۴-۱۹۱۶، را در کتابخانه گذراند. وی مطالعات خود را درباره‌ی هگل در ۱۹۱۵ کامل کرد و سپس شروع به گردآوری داده‌ها برای اثر خود به نام امپریالیسم کرد.

۴. من از ترجمه‌ی خودم استفاده می‌کنم که به عنوان ضمیمه‌ی «ب» در نخستین چاپ (۱۹۵۸) مارکسیسم و آزادی انتشار یافت. شماره‌ی صفحات داخل پرانتز به آن اثر اشاره دارد در حالی که ارجاعات متن زیرنویس‌ها، به جلد ۳۸ مجموعه‌ی آثار لنین (مسکو) مربوط است که در آن ترجمه‌ی کتابچه‌های فلسفی یافت می‌شود.

فرومایگان فلسفی را که از خدا دفاع می‌کنند به سطل زباله می‌اندازد». با این همه، در همان حال با تشخیص اینکه دیالکتیکِ هگلی انقلابی است و در حقیقت دیالکتیکِ هگل مقدم بر «کاربرد» آن توسط مارکس در مانیفست کمونیست است، یکه می‌خورد و می‌گوید «چه کسی باور می‌کرد:

که این [حرکت و خودجنبی] هسته‌ی هگلیانیم، هگلیانیم انتزاعی و غامض (دشوار، یاوه؟) باشد؟... ایده‌ی حرکت و دگرگونی جهان‌شمول (۱۸۱۳، منطقی) قبل از کاربرد آن در زندگی و جامعه آشکار شده بود. این موضوع در ارتباط با جامعه (۱۸۴۷)^۵ زودتر از رابطه‌اش با انسان (۱۸۵۹)^۶ کشف شده بود (ص. ۳۳۱)*.

برای اینکه کاملاً تأثیر مطالعه‌ی آثارِ هگل را بر لنین درک کنیم، باید به یاد داشته باشیم که لنین از دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴ مارکس که اکنون مشهور شده، هیچ اطلاعی نداشت. هنگامی که لنین علم منطقی را می‌خواند از یک سو به سرمایه‌ی مارکس و از سوی دیگر به مبارزه‌اش با «ماتریالیسم خام» می‌اندیشید. به این ترتیب، حتی وقتی که مشغول بحث با هگل و تعیین معنای «هستی برای خود» در بخش «دکترین هستی» به عنوان «آبهای تاریک» است، می‌گوید که ایده‌ی تبدیل ایده‌آل* به واقعیت، بسیار ژرف و برای تاریخ اهمیت زیادی دارد. اما این امر حتی در زندگی خصوصی انسان نیز آشکارا از مصداق زیادی برخوردار است. برخلاف ماتریالیسم خام. توجه کنید: تفاوت ایده‌آل و مادی الزاماً فورانی (überschwenglich) و شدید نیست (ص. ۳۳۸)^۷.

۵. مانیفست کمونیست

۶. منشأ انواع.

* در اینجا منظور لنین این است که مفهوم حرکت ابتدا در علم منطقی (۱۸۱۲-۱۸۱۶) تدوین شد و سپس این مفهوم در مورد جامعه با انتشار مانیفست کمونیست (پایان سال ۱۸۴۷) به کار برده شد و سومین مرحله توسط داروین در اثر معروف وی به نام منشأ انواع (۱۸۵۹) به کار رفت. - م.

** به خاطر داشته باشیم که در فلسفه‌ی هگل، ایده‌آل فقط ذهنی نیست بلکه عینی نیز هست. - م.

۷. جلد ۳۸، ص. ۱۷۶.

کشف این رابطه میان ایده‌آل و مادی در آثار هگل، لنین را به دیدن این واقعیت سوق داد که روح انقلابی دیالکتیک را مارکس بر هگل تحمیل نکرده بلکه در خودِ هگل وجود داشته است. لنین پیش‌تر هنگام خواندن «دکترین هستی»، همسانی اضداد و تبدیل آنها را به یکدیگر مورد تأکید قرار داده بود: «دیالکتیک، دکترین همسانی اضداد است - این که چگونه می‌توانند باشند و چگونه به وجود می‌آیند - و اینکه تحت چه شرایطی همانند شده و به یکدیگر دگرگون می‌شوند...» (ص. ۳۲۸)^۸ هنگام تحلیل «دکترین ذات»، تأکیدش بیش از همه بر خودجنبی است. با ادامه‌ی تفسیرش درباره‌ی «قانون تضاد»، تأکید وی چندان بر همسانی اضداد نیست و بیشتر به گذار از یکی به دیگری و شدت یافتن تضاد از یک سو و از سوی دیگر به شناخت جامعی از تمامیت توجه نشان می‌دهد، چنان‌که حتی علیّت یعنی لولو خورخوره‌ی «نو تجربه‌گرایی» (neo-empiricism)، در آن به «لحظه»‌ای از کل تبدیل می‌شود:

بنابراین، علت و معلول - لحظات صرف هر نوع وابستگی متقابل، پیوند (عام) و پیوند زنجیره‌ای رویدادها - صرفاً حلقه‌هایی در زنجیر تکامل ماده هستند.

توجه شود. مقوله‌ی علیّت، خصلت همه‌جانبه و فراگیر پیوند جهانی را فقط به طرز یک سویه، آشفته و ناقص بیان می‌کند (ص. ۳۳۵)^۹.

در بخش‌هایی مربوط به ذات، لنین با آن نوع ماتریالیسم و تجربه‌گرایی ناپیگیری که با تکیه بیش از حد بر علم و مقوله‌ی علیّت، حتی تا حد «قوانین اقتصادی آهنین»، می‌کوشد رابطه‌ی ذهن و ماده را توضیح دهد و «ذات» را پیوسته در مقابل «نمود» قرار می‌دهد گویی از این رهگذر تمامیت یک مسئله بیرون کشیده می‌شود، قطع رابطه می‌کند. آنچه آن هنگام برای لنین تعیین‌کننده شده بود، مفهوم هگلی «لحظات» (moments) یا مراحل درونی یا برونی فرایند دانش و تاریخ بود:

۸. همان منبع، ص. ۱۴۳.

۹. همان منبع، ص. ۱۵۹.

عصاره‌ی مطلب این است که هم جهان نمود و هم جهان در خود، اساساً لحظاتی شناخت طبیعت توسط انسان است یعنی گام‌ها و تغییرات در شناخت (یا تعمیق آن) (ص. ۳۳۳) ۱۰.

لنین همچنین این بحث با خود را ادامه می‌دهد. فعال سیاسی، ماتریالیست و مرد حزبی هنگامی که ارزیابی جدید خود را از دیالکتیک به سرانجام می‌رساند، آشکارا در حال تجربه‌ی «منفیت مطلق» بود. در همان حال، هنگام نقد بی‌رحمانه‌ی «عرفان و فضل‌فروشی» هگل، با شور و شوق تمام ژرفای دیالکتیک را که «اندیشه‌ی این نابغه» ۱۱ است مورد تأکید قرار می‌دهد. لنین در نتیجه‌ی یافتن دیالکتیک انقلابی در هگل با شوک بازشناسی ۱۲ روبرو شده بود که ما با مرور آن شاهد تزریق خون حیات‌بخش دیالکتیک - دگرگونی واقعیت و نیز اندیشه - هستیم. زمانی که لنین به «دکترین مفهوم» می‌رسد - و همین جاست که با گذشته‌ی فلسفی خویش قطع رابطه می‌کند - عناصر ماتریالیستی حاضر در هگل را مورد تأکید قرار می‌دهد:

هنگامی که هگل می‌کوشد - گاهی حتی به خود فشار می‌آورد و به شدت نگران می‌شود - فعالیت هدفمند انسان را در زمره‌ی مقولات منطقی بگنجانند، با این گفته که این فعالیت «قیاس» است و سوژه نقش یک جور «عضو» را در «شکل» منطقی قیاس دارد و غیره؛ آنگاه دیگر این موضوع نه فشار است و نه بازی. در اینجا با مضمونی بسیار عمیق روبرو هستیم که کاملاً ماتریالیستی است. باید آنرا وارونه کنیم: فعالیت عملی انسان که میلیاردها بار تکرار شده است، باید منجر به آن شود که آگاهی انسان به تکرار اشکال گوناگون منطقی بیانجامد تا آنها بتوانند اهمیت یک اصل بدیهی (اکسیوم) را کسب کنند. به این موضوع دقت شود (ص. ۳۴۳) ۱۳.

۱۰. همان منبع، ص. ۱۵۳.

۱۱. این جمله در متن لنین به زبان انگلیسی است.

۱۲. «برای نوابغ، در سراسر دنیا، که دست در دست هم حلقه‌ای را می‌سازند، شوک ناشی از بازشناسی تمام حلقه را در می‌نوردد» (هرمان ملویل).

۱۳. جلد ۳۸، ص. ۱۹۰.

چکیده‌ی علم منطق هگل لنین، ذهن فعالی را نشان می‌دهد که با خود و نیز با هگل در حال بحث است و به خود توصیه می‌کند که به هگل «باز گردد» تا اندیشه‌ها، تاریخ، علم، سرمایه‌ی مارکس و تئوری‌های رایج را به‌طور کامل «مورد بررسی قرار دهد» و جهشی است به سوی دکترین «مفهوم» که وی آنرا به این صورت ترجمه کرده است: «دقت شود: آزادی = ذهنیت ("یا") هدف، آگاهی، تلاش؛ دقت شود» (ص. ۳۸۶)^{۱۴}. دقیقاً به این دلیل، چکیده برای خوانندگانش نیز تجربه‌ی هیجان‌انگیزی را به ارمغان می‌آورد.

پرتوی که بر رابطه‌ی فلسفه با انقلاب در زمان لنین می‌تابد به اندازه‌ای پرتالو است که چالش‌های روزگار ما و بدین‌سان انجماد فلسفه و خفه کردن دیالکتیک رهایی را نیز آشکار می‌سازد. همین است که فیلسوفان روسی لنین را نخواهند بخشید. همین است که بی‌وقفه به نقد پنهان دفترچه‌های فلسفی لنین، حتی در صدمین سالگرد تولد او، ادامه می‌دهند. آنان در این رهگذر، تمایز و حتی آغازگاه کاملاً جدید لنین در فلسفه را به سوی ارتقاء و خودتکاملی اندیشه در ۱۹۱۴، با تئوری ناپخته‌ی عکس‌برداری ماتریالیستی که وی در کتاب ماتریالیسم و امپریوکریسیسیسم (۱۹۰۸) شرح و بسط داده بود، مغشوش می‌کنند. در حالی که لنین می‌نویسد: «به عبارت دیگر: شناخت انسان نه تنها بازتاب جهان عینی است بلکه آنرا نیز می‌آفریند» (ص. ۳۴۷)^{۱۵}، آکادمیسین بی.ام. کدروف، مدیر مؤسسه‌ی تاریخ علم و تکنولوژی، ارزیابی جدید لنین را از «ایده‌آلیسم» به بحثی مبتذل در باب معنی‌شناسی تقلیل می‌دهد:

آنچه در اینجا اساسی است، واژه‌ی «به عبارت دیگر» است که می‌توان آنرا «به بیان دیگر» یا «به کلام دیگر» معنی کرد که به دنبال آن علامت «:» آمده است. این واژه تنها می‌تواند به معنای یک چیز باشد، شرح و تفسیری از یک یادداشت قبلی در مورد نظرات هگل... اگر معنای واژه‌ی «به عبارت دیگر» و علامت «:» که به دنبال آن آمده در نظر گرفته شود، بی‌شک این موضوع

۱۴. همان منبع، ص. ۱۶۴.

۱۵. همان منبع، ص. ۲۱۲.

روشن می‌شود که لنین در آن عبارت، فقط نظرات فرد دیگری را خلاصه کرده است، نه نظرات خود را!^{۱۶}

اشتیاق فراوان پروفیسور کدروف برای انکار این موضوع که دفترچه‌های فلسفی ۱۹۱۴ لنین «تضادی بنیادی با ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم دارد»، او را به چنان تقلیل‌گرایی مبتذلی کشانده است که برای «دفاع» از لنین مجبور است نافرهیختگی خود را به او نسبت دهد: «لنین کوچک‌ترین انحرافِ هگل را در این جهت که توانایی خلق جهان را به ایده، اندیشه یا آگاهی نسبت می‌دهد، قاطعانه رد و آنرا به ریشخندی گزنده می‌گیرد»^{۱۷}. کدروف با این ادعا خود را گول می‌زند که آن مرزهای فلسفی جدیدِ گشوده شده توسط لنین را بسته است.

با این همه، لنین که نابغه‌ی امر مشخص بود، خود محل دقتی را که مرزهای فلسفی برای او گشوده شد، مشخص می‌کند. در ۵ ژانویه ۱۹۱۵، هنگامی که جنگ جهانی با شدت تمام ادامه داشت، نامه‌ای به دائرةالمعارف گرانات (که مقاله‌ی «کارل مارکس» را برای آن نوشته بود) ارسال کرد و پرسید آیا هنوز امکان آن وجود دارد که «در بخش مربوط به دیالکتیک چند تصحیح را انجام دهم... از یک ماه و نیم پیش مشغول مطالعه‌ی مسئله‌ی دیالکتیک بوده‌ام و اگر هنوز وقت باشد می‌توانم مطلبی را به آن اضافه کنم...»^{۱۸} لنین نگارش چکیده‌ی علم منطق هگل را در سپتامبر ۱۹۱۴ شروع کرده بود. تاریخ مقاله [ی کارل مارکس] ژوئیه - نوامبر ۱۹۱۴ است. چکیده تا ۱۷ دسامبر ۱۹۱۴ کامل نشده بود. نامه‌ی لنین به گرانات ناخشنودی او را از تحلیل خود درباره‌ی دیالکتیک نشان می‌دهد. کروپسکایا در کتاب یادها اشاره می‌کند که لنین به مطالعات خود درباره‌ی هگل پس از تکمیل مقاله‌اش درباره‌ی مارکس ادامه داد. اما بهترین شاهد برای آن که دریابیم لنین چه هنگام احساس می‌کند که به دستاوردی نائل شده است، همانا نظرِ خودِ لنین نه فقط در نامه‌ها بلکه در خود چکیده است.

۱۶. بی. ام. کدروف، «در مورد مشخصات متمایز کتابچه‌های فلسفی لنین»، مطالعات شوروی در فلسفه، تابستان ۱۹۷۰.

۱۷. همان منبع.

۱۸. نامه‌های لنین (نیویورک، Harcourt, Brace, ۱۹۳۷)، ص. ۳۳۶.

به محض آنکه لنین به نخستین بخش مربوط به «مفهوم» چنین برچسب زد: «این قسمت‌های کتاب را باید چنین نامید: بهترین وسیله برای سر درد گرفتن»، به دنبال آن چنین تأکید کرد: «دقت شود. تحلیل هگل از «قیاس» (جزیی (فردی) - خاص - عام، خاص - جزیی (فردی) - عام و غیره) یادآور تقلید مارکس از هگل در فصل اول [سرمایه] است» (ص. ۳۳۹). لنین به تفسیر خویش درباره‌ی رابطه‌ی نزدیک میان سرمایه‌ی مارکس و منطق هگل ادامه می‌دهد:

اگرچه مارکس کتابی به نام منطق نوشت، منطق سرمایه را به جا گذاشت که از آن به‌ویژه باید برای مسئله‌ی موجود استفاده کرد. در سرمایه، منطق، دیالکتیک و تئوری شناخت ماتریالیسم (سه واژه ضرورت ندارد: همه آنها یکی است) در مورد یک علم به کار گرفته شده است، تمامی آنچه در هگل ارزشمند است اتخاذ شده و فراتر برده شده است (ص. ۳۵۳).^{۱۹}

لنین بسیار قبل از آنکه به این نتیجه‌گیری برسد، احساس کرد که باید خود را ابتدا از پلخانف، و ناگهان حتی از گذشته‌ی فلسفی خویش نیز جدا کند. سه جمله‌ی قصارگونه یکی پس از دیگری بیان می‌شود:

(۱) پلخانف نه از دیدگاه دیالکتیک ماتریالیستی بلکه از دیدگاه ماتریالیستی خام، مکتب کانت (و لادری‌گرایی را در کل) مورد انتقاد قرار می‌دهد... (۲) در ابتدای قرن بیستم، مارکسیست‌ها مکتب کانت و هیوم را از زاویه‌ی فویرباخی (و بوخنری) مورد انتقاد قرار می‌دادند و نه از دیدگاه هگلی. درک کامل سرمایه مارکس، به ویژه نخستین فصل آن، بدون مطالعه و فهم کل منطق هگل غیرممکن است. در نتیجه، هیچ‌کدام از مارکسیست‌های نیم‌قرن گذشته مارکس را درک نکرده‌اند!! (ص. ۳۴۰).^{۲۰}

دنیاله‌روانی (epigones) که اشاره‌ی لنین را به خود نیز انکار می‌کنند، باید توضیح بدهند که مقصود لنین از آن نکته‌ی اضافی که همراه با دو جمله‌ی نخست

۱۹. جلد ۳۸، ص. ۳۴۹.

۲۰. همان منبع، ص. ۱۸۰.

قصارگویانه‌اش گفته بود یعنی آنجا که می‌گوید «در ارتباط با مسئله‌ی نقد از کانتیسم، ماخیسم جدید و غیره» چیست؟ آیا مگر خود او در ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم مفصلاً به «ماخیسم» نپرداخته بود؟ البته موضوع اساساً این نیست که اسم افراد را ببریم و یا این موضوع را بررسی کنیم که این سخنان قصارگرافه‌گویی است یا نه. هیچکس عمیق‌تر از لنین درباره‌ی سرمایه مارکس، به ویژه جلد دوم، نوشته بود و یقیناً منظور لنین این نبود که تمام محققان سرمایه باید ابتدا زحمت کشیده و دو جلد علم منطقی را بخوانند. نکته‌ی تعیین‌کننده گسست لنین از مفاهیم قدیمی است که روشن‌تر از هر جای دیگری در این تفسیر بیان می‌شود که «به عبارت دیگر: شناخت انسان نه تنها بازتاب جهان عینی است بلکه آنرا نیز می‌آفریند». از آنجا که این امر نشان می‌دهد که لنین تا چه حد از تئوری عکس‌برداری ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم دور شده بود، آکادمیسین کدروف به تقلیل‌گرایی نافرهمیخته‌ی خود پناه می‌برد. متأسفانه، ناشناختی ذاتی «غرب» به گسست لنین از گذشته‌ی فلسفی‌اش که در آن شناخت نقش دیگری جز «بازتاباندن» امر عینی و مادی ندارد - به ناتوانی ذهنی در مقابله با تلاش کمونیست‌ها برای تضعیف میراث فلسفی لنین انجامیده است.^{۲۱}

مسلماً لنین نه از ریشه‌های ماتریالیستی مارکسیستی منحرف شده بود نه از نظرات انقلابی‌اش درباره‌ی آگاهی طبقاتی. در عوض، لنین از هگل درک کاملاً جدیدی را از وحدت ماتریالیسم و ایده‌آلیسم کسب کرده بود. سپس این درک جدید در آثار فلسفی، سیاسی، اقتصادی و تشکیلاتی لنین پس از ۱۹۱۵ راه یافت. لنین که همیشه بر امر مشخص تأکید می‌کرد، این نکته‌ی هگل را درباره‌ی «عدم فعلیت

۲۱. پروفیسور دیوید یاروسکی احساس می‌کند که تفاسیر لنین از علم منطقی هگل، «به‌نحو و سوسه‌انگیزی مبین چرخش جدیدی در اندیشه‌اش است» (مارکسیسم شوروی و علوم طبیعی، ۱۹۱۷-۱۹۳۲، نیویورک، انتشارات دانشگاه کلمبیا، ۱۹۶۱، ص. ۲۰). وی دگرگونی ادعای استالینی در مورد «حزبی‌گرایی» لنین را در قلمرو فلسفه به یکپارچگی استالینیستی به‌طور کامل نشان می‌دهد. با این همه، پروفیسور یاروسکی با عدم تحلیل جدی از دفترچه‌های فلسفی لنین در اثر خود، در را به روی محققان کم‌اهمیت‌تری می‌گشاید تا چنین بنویسند که گویی خط مستقیمی از لنین به استالین کشیده شده است نه دگرگونی [نظرات لنین] به ضد خود.

جهان» چنین معنی کرد: «جهان انسان را خرسند نمی‌کند، و انسان تصمیم می‌گیرد با فعالیت خود آنرا تغییر دهد».

چنان‌که می‌بینیم، لنین با دستیابی به درک جدیدی از ایده‌آلیسم، در انتزاع غوطه‌ور نشد. بلکه در این درک جدید از هگل، مفهوم «ایده‌ی مطلق» معنای ضمنی اهریمنی خود را از دست داد. این امر نه از این ناشی می‌شود که لنین از ماتریالیستی انقلابی به «ایده‌آلیستی بورژوایی» تبدیل می‌شود و نه این که مفهوم هگلی خدا و یا «روح جهانی» خودمکشوف را می‌پذیرد. در عوض، لنین می‌دید که اگرچه هگل تنها با موجودیت‌های اندیشه‌وش (thought entities) درگیر است، حرکت «اندیشه‌ی محض» صرفاً «بازتاب» واقعیت نیست. دیالکتیک هر دوی آنها یک فرایند است و «مطلق» همانا «منفیّت مطلق» است. درک لنین از نفی دوم که هگل آنرا «نقطه عطف» می‌نامد^{۲۲}، موجب شد تا لنین سرگرمی هگل را در بازی با اعداد یعنی این که دیالکتیک «سه گانه» است یا «چهار گانه» همراه با تقابل «ساده» و «مطلق» زیر سوال ببرد. لنین چنین تفسیر کرد: «تفاوت این دو برایم روشن نیست؛ آیا مطلق معادل با امر مشخص تر نیست؟» و به این ترتیب هم مطلق و هم نسبی را «لحظات» تکامل می‌داند.

هنگامی که لنین خواندن علم منطق را به پایان برد، او دیگر از این مفهوم که «ایده‌ی مطلق» به «سوی طبیعت» پیش می‌رود مشوش نشد. در عوض، ادعا می‌کند که هگل به این طریق «به سوی ماتریالیسم دست دراز می‌کند». وی می‌نویسد:

قابل ملاحظه است که کل فصل مربوط به «ایده‌ی مطلق» کلمه‌ای را درباره‌ی خدا بیان نمی‌کند (و حتی از روی تصادف نیز از «مفهوم» «الاهی» سخن نمی‌گوید) و غیر از این - به این موضوع دقت شود - تقریباً هیچ چیزی که مشخصاً ایده‌آلیستی باشد را در بر نمی‌گیرد، اما سوژه‌ی عمده‌اش روش دیالکتیکی است... و یک چیز دیگر: در این ایده‌آلیستی‌ترین اثر هگل، کمترین ایده‌آلیسم و بیشترین ماتریالیسم به چشم می‌خورد. «تناقض است» اما واقعیت همین است!

لنین هنگام خواندن تاریخ فلسفه‌ی هگل، آن هیجانی را که از خواندن منطق به او دست داده بود، تجربه نکرد. با این حال در این مرحله است که گسست خود را از پلخائف کامل می‌کند:

دقت شود. (بررسی بیشتر) احتمالاً پلخائف نزدیک به ۱۰۰۰ صفحه (درباره‌ی بلتف + برضد بوگدانف + برضد کانتی‌ها + مسائل اساسی و غیره درباره‌ی فلسفه [دیالکتیک]) نوشته است. در آنها هیچ چیز درباره‌ی "منطق بزرگ‌تر" و اندیشه‌هایش (یعنی دیالکتیک به معنای دقیق کلمه به عنوان یک علم فلسفی) گفته نشده است. هیچ چیز!! (ص. ۳۵۴) ۲۳.

البته لنین با ذهنی خالی به مطالعه‌ی علم منطق مشغول نشد. طبعاً نمی‌توان جمله‌ی قصار وی را درباره‌ی این که کسی نمی‌تواند فصل اول سرمایه را بدون فهم کل منطق درک کند، به معنای دقیق کلمه تفسیر کرد.

لنین یقیناً و عملاً یک دیالکتیسین به‌شمار می‌آمد، حتی آن هنگام که از نظر فلسفی پیرو پلخائف بود یعنی کسی که هرگز «دیالکتیک به معنای دقیق کلمه» را درک نکرده بود. البته تضادهای بالفعل در روسیه‌ی تزاری وی را برای این برداشت‌های جدید از دیالکتیک آماده کرده بود. دامنه، جهانشمولی و انترناسیونالیسم آن برداشت‌ها جدید بود. این بار نه تنها روسیه بلکه تمامی مسائل بین‌المللی امپریالیسم و حق تعیین سرنوشت ملل در مقیاسی جهانی، و از آن مهم‌تر دیالکتیک به عنوان دگرگونی به ضد و اهمیت رابطه‌ی فلسفه با انقلاب در شمار دغدغه‌های او بودند. در واقع، لنین هنگامی که ابتدا بر این نکته پافشاری کرد که دگرگونی ایده‌آل به واقعی «بسیار ژرف و برای تاریخ اهمیت زیادی دارد»، هنوز در «دکترین هستی» بود. اما در حالی که برای تمام مارکسیست‌ها، از جمله انگلس^{۲۴}، هستی به معنای

۲۳. جلد ۳۸، ص. ۲۷۷.

۲۴. تاریخ دو نامه‌ی انگلس به کنراد اشمیت در ارتباط با آنچه انگلس «تشابه خوب» میان تکامل وجود به ذات در هگل و تکامل کالا به سرمایه در مارکس می‌نامد، اول نوامبر ۱۸۹۱ و ۴ فوریه ۱۸۹۲ است. نقد لنین از انگلس چنین است: «از هم گسیختن یک کلیت و شناخت از اجزای متضاد آن... ذات... دیالکتیک... است. معمولاً به این جنبه از دیالکتیک (مثلاً در آثار

مبادله‌ی کالایی بود، از نظر لنین به این معنا بود که اجازه ندهیم ماتریالیسم مکانیکی موانع غیرقابل‌گذر میان ایده‌آل و واقعی به وجود آورد. نیازی نیست هراسی به خود راه بدهیم که در ارزیابی جدید لنین از ایده‌آلیسم، «هگلیانیسم صرف» یا اراده‌گرایی مائوئیستی وجود دارد. خواننده با مشاهده‌ی فعالیت ذهن لنین در عمل و دریافت وی از جنبه‌های جدید دیالکتیک در هر سطح آن، خواه هستی خواه ذات، به تجربه‌ی هیجان‌انگیزی دست می‌یابد. در حقیقت، لنین در قلمرو ذات، چنان‌که دیدیم، نه تباین ذات با نمود بلکه خودجُنبی، خودکُنشی و خودتکاملی را می‌ستاید. در واقع ذات در مقابل نمود قرار ندارد بلکه هر دو «لحظاتی» (تأکید از لنین است) از تمامیت می‌باشند.

لنین در ذات متوقف نماند نه به این دلیل که «باهوش‌تر» از انگلس بود بلکه به این دلیل که در دوره‌ی تاریخی کاملاً متفاوتی زندگی می‌کرد. از آنجا که خیانت به سوسیالیسم از درون جنبش سوسیالیستی برآمده بود، اصل دیالکتیکی دگرگونی به ضد، تشخیص ضدانقلاب درون انقلاب به امری اساسی تبدیل شده بود؛ یگانگی دیالکتیک به عنوان خودجُنبی، خودکُنشی، و خودتکاملی این بود که نه تنها باید بر علیه خائنان و فرمیست‌ها «به کار برده می‌شد»، بلکه همچنین نقدی بود بر انقلابیونی که امر ذهنی و عینی را چون دو دنیای جدا از هم تلقی می‌کردند. و چون «منفیّت مطلق» دوشادوش حرکت دیالکتیکی دگرگونی به ضد پیش می‌رود، برای هر جامعه‌ی موجود بزرگ‌ترین خطر پنداشته می‌شد. فقط همین موضوع است که می‌تواند تلاش ثورسین‌های روسی را برای مومیایی کردن لنین به جای تکامل آثار وی درباره‌ی دیالکتیک توضیح دهد.

برخلاف ماتریالیسم ناپخته‌ی ثورسین‌های روسیه، درک جدید لنین از دیالکتیک چنان برجسته است که حتی اشارات وی به «تاریک‌اندیشی کشیشانه» و «گلی سترون» چنان بسط می‌یابد که چنین معنایی از آن دریافت می‌شود: «گلی سترون که بر درخت زنده‌ی شناخت پربار، اصیل، قدرتمند، قدرقدرت، عینی شناخت مطلق انسان می‌روید».

→ پلخانوف) توجه کافی نشده است: همسانی اضداد به عنوان مجموع مثال‌ها تلقی می‌شود، "مثلاً یک دانه"، "مثلاً کمونیسم بدوی". همین موضوع نیز در مورد انگلس صادق است اما در مورد او "این امر در جهت ساده‌سازی بوده است..."

این نقل قول از تنها مقاله‌ی لنین است که مشخصاً در آن به دیالکتیک پرداخته بود، بر خلاف تفاسیرش که در حاشیه‌ی نقل قول‌های برگرفته از هگل به رشته‌ی تحریر درآمده است. هر چند مقاله‌ی «در باب دیالکتیک»^{۲۵} نیز برای انتشار تهیه نشده بود، اما دست‌کم با آن همچون «یادداشت» صرف برخورد نشد. این آخرین کلامی است که ما از تفسیرهای صرفاً فلسفی لنین در دوره‌ی تعیین‌کننده‌ی ۱۹۱۴-۱۹۱۵ در اختیار داریم. لنین دفترچه‌های فلسفی خود را برای انتشار آماده نکرده بود و این نمایانگر دوگانگی فلسفی او بود.

به این دلیل که گویی لنین همچنان در حال پرداختن به مطالعات اقتصادی، تزه‌های سیاسی و کار تشکیلاتی بود و از آنجا که جدل‌های جناحی بی‌وقفه ادامه داشت، بازماندگان لنین برای رویارویی با این بینش بسیار گیج‌کننده و به تمامی متناقض، آمادگی نداشتند: در یک سو ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم معروف بود که دیدگاه ماتریالیستی خامی داشت؛ و در سوی دیگر اشاره‌های بی‌شمار به دیالکتیک وجود داشت. دیالکتیک تاریخ، دیالکتیک انقلاب، دیالکتیک حق تعیین سرنوشت شامل مسئله‌ی ملی و انقلاب جهانی، دیالکتیک رابطه‌ی تئوری با عمل و برعکس، و حتی دیالکتیک رهبری بلشویک با تئوری، با خودکنشی توده‌ها به ویژه در مقابل امپریالیسم. این پرسش به میان می‌آید که چگونه کسی که «فیلسوف طبیعت‌باور» بود و حتی زمانی دراز باور داشت که «ماخیست‌ها» تا زمانی که «نظم بلشویکی» را قبول داشته باشند می‌توانند عضو بلشویک‌ها باشند، اکنون شیفته‌ی چیزی شود که آنرا «دیالکتیک به معنای دقیق کلمه» می‌نامید و این، و درست همین نکته، به فلسفه‌ی بنیادی لنین تبدیل شد؟

اما حقیقت مهم‌تر آن بود که لنین نه تنها با خائنان بلکه با انترناسیونالیست‌های منشویک و رزا لوکزامبورگ و «هلندی‌ها» (پانه کوک، رولاند هولست، گورتر) و بلشویک‌های خارج از کشور مبارزه می‌کرد. و ناگزیر این مبارزه بر سر چیزی بود که پیش از این «در اصول» مورد قبول بلشویک‌ها بود: حق تعیین سرنوشت ملت‌ها. علاوه بر این، چنین مبارزه‌ای با موضوع اقتصادی امپریالیسم آغاز شد و خود لنین

۲۵. هنگامی که این مقاله برای نخستین بار در ۱۹۲۷ به عنوان «ضمیمه‌ی» [کذا] ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم انتشار یافت (منتخب آثار، جلد ۱۳)، تاریخ نگارش آنرا به نادرست «حدود ۱۹۱۲ تا ۱۹۱۴» اعلام کردند.

مقدمه‌ی اثر بوخارین را در باب این موضوع امضا کرده بود. پس چرا وی مطالعه‌ی شخصی خود را آغاز کرد؟ در حقیقت، طنز موضوع در این است که همان فیلسوفانی که می‌کوشند لنین را به «اقتصاد»، «فیلسوف امر مشخص» محدود کنند، ابداً به خود زحمت نمی‌دهند که با روش‌شناسی^{۲۶} لنینیستی این امور «مشخص» مانند امپریالیسم و حق تعیین سرنوشت ملیت‌ها، دست و پنجه نرم کنند. باید بکشیم در همین موضوعات درک جدید دیالکتیکی لنین را از سرمایه‌ی مارکس، نه فقط به عنوان اقتصاد بلکه به عنوان منطق روشن‌سازیم، منطقی که اکنون این اثر را به عنوان «تاریخ سرمایه‌داری و تحلیل از مفاهیمی که آنرا جمع‌بندی می‌کند» (ص. ۳۵۳) تعریف می‌کند.^{۲۷}

تجربه‌گرایان که روشی ندارند، قادر به تشخیص روش دیگران نیستند. تا به امروز، تمام تحلیل‌های اقتصادی «مارکسیستی» را چنان مشابه می‌دانند که معتقدند بحث و جدل درباره‌ی حق تعیین سرنوشت ملی که در این دوره جریان داشت، «فقط یک موضوع سیاسی» بوده است. در حقیقت، نخستین چیزی که در دفترچه‌های مربوط به امپریالیسم^{۲۸} (که بلافاصله پس از تکمیل دفترچه‌های فلسفی‌اش آغاز شد) دیده می‌شود، این است که این دفترچه‌ها به هیچ‌وجه به مطالعه‌ی اقتصادی آخرین مرحله‌ی تکامل سرمایه‌داری محدود نیست بلکه طرحی از مقالات دیگر را نیز در بر دارد از جمله خود جنگ، مسئله‌ی ملیت‌ها و «مارکسیسم و دولت» که بعدها به دولت و انقلاب تبدیل شد.

توجه به آثار «صرفاً اقتصادی» همچون امپریالیسم، طرحی عمومی که در سال ۱۹۱۶ منتشر شد، نشان می‌دهد که روش‌شناسی آثار لنین و بوخارین نقطه‌ی مقابل هم هستند. به این ترتیب، در مقابل مفهوم بوخارینی رشد سرمایه‌داری در خط

۲۶. رجوع کنید به پاسخ ۱۹۵۱ من به تحلیل تروتسکیستی این موضوع، «شورش کارگران و برنامه‌ی روشنفکران» در مجموعه‌ی رایا دونایفسکایا.

۲۷. جلد ۳۸، ص. ۳۲۰.

۲۸. یادداشت‌های لنین در مورد پدیدارشناسی ذهن هرگز انتشار نیافت اما دفترچه‌های مربوط به امپریالیسم نشان می‌دهد که در حالی که مشغول آماده کردن جزوه‌ی مربوط به امپریالیسم بود، آنرا می‌خواند. دفترچه‌ها شامل ۷۳۹ صفحه‌ی بزرگ بودند در حالی که عملاً جزوه‌ی خلاصه‌شده‌ی آن انتشار یافت.

مستقیم یا از طریق نسبت‌های کمی، اثر لنین به اصل دیالکتیکی «دگرگونی به ضد» کاملاً وفادار می‌ماند. نکته‌ی کلیدی در دنبال کردن خودتکاملی سوژه به جای رشد «عینی» تدریجی، این است که بدین‌سان تقارن دگرگونی به ضد، دگرگونی سرمایه‌داری رقابتی به انحصاری و بخشی از کارگران به «اشرافیت کارگری» مشاهده می‌شود. از آن مهم‌تر، آگاه می‌شویم که این فقط «نفی اول» است. تکامل از طریق این تضاد، یافتن «نفی دوم» را ایجاب می‌کند، یا بنا به گفته‌ی مارکس برای یافتن اقبشار جدید انقلابی، «پایین‌تر و عمیق‌تر» در توده‌ها فرو رفتن.

به این ترتیب، لنین اعتقاد داشت درست همان موقع که سرمایه‌داری به این مرحله‌ی بالای «سازمانی»، انحصارگری (که به امپریالیسم گسترش یافت) می‌رسد، نیروهای تازه‌ی انقلابی ملی همچون «باسیل» (Bacilli) برای انقلاب پرولتری نیز عمل می‌کنند.^{۲۹} در حالیکه لنین در این مرحله از امپریالیسم فوریت تازه‌ای را برای طرح شعار حق تعیین سرنوشت ملی می‌دید، بوخارین شدیداً با این شعار به عنوان «تحقق‌ناپذیر و ارتجاعی» مخالفت کرد. از نظر او، راه مستقیم به انقلاب سوسیالیستی تنها راه ممکن بود. لنین گرایش به انقلابی‌گری انتزاعی را به جای بررسی نیروهای انقلابی مشخصاً تکامل‌یابنده «اکنون میسم امپریالیستی» نامید^{۳۰}، هگل همین را نمود پرش به «مطلق چون شلیک تیری از تفنگ» تلقی می‌کرد و سیاستمداران آنرا «چپ‌گرایی افراطی» می‌نامیدند.

در ظاهر امر، این عنوان کاملاً عجیب و غریب به نظر می‌رسید چراکه به یکی از رهبران بلشویک نسبت داده شده بود. با این همه، از آنجا که لنین همواره از این اصطلاح بر ضد بوخارین و تمام انقلابیون از جمله «هلندی‌ها» (که در عین حال آنها را «بهترین عنصر انقلابی و انترناسیونالیست بین‌الملل سوسیال دمکراسی» می‌دانست) استفاده می‌کرد، ناگزیر باید به بررسی عمیق این بحث پردازیم.

۲۹. مجموعه آثار، جلد ۱۹، ص. ۳۰۳. این مجلد شامل نوشته‌های عمده درباره‌ی حق تعیین سرنوشت ملی است.

۳۰. گانکین و فیشر، بلشویک‌ها و جنگ جهانی، همچنین در اینجا تزه‌های بوخارین نقل می‌شود (به ویژه رجوع کنید به صص. ۲۱۹-۲۲۳). اما آخرین و بهترین بحث‌ها درباره‌ی مبارزه با شوینیسیم ملی در دوران پس از تصاحب قدرت توسط بلشویک‌ها را می‌توان در آخرین پیکار لنین اثر موشه لوین یافت.

لنین مدتها قبل از نبود نهایی خود با استالین که او را به «شوینیسیم کبیر روسی» متهم می‌کرد و خواستار عزل وی از مقام دبیرکلی حزب شده بود^{۳۱}، در مبارزات خویش با بلشویک‌ها رویه‌ای سازش‌ناپذیر را پیش گرفته بود. نظر او این بود که حق تعیین سرنوشت نه تنها یک «اصل» است (نکته‌ی مورد توافق تمام بلشویک‌ها) بلکه «دیالکتیک تاریخ» است، نیرویی انقلابی که برای سوسیالیسم حکم کاتالیزور را دارد: دیالکتیک تاریخ چنان است که ملت‌های کوچک که به عنوان عاملی مستقل در مبارزه با امپریالیسم قدرت ندارند، به عنوان مخمر و باسیل کمک می‌کنند تا پرولتاریای سوسیالیستی یعنی قدرت واقعی در مبارزه با امپریالیسم به میدان بیاید^{۳۲}.

آن واژه‌ی کوچک، دیالکتیک، همواره پدیدار می‌شود؛ زیرا لنین دشمن قدیمی خود یعنی «اکنونیسم» را که هرگز مبارزه انقلابی توده‌ای را درک نکرده بود، تشخیص می‌داد. هنگامی که اکنونیسم برای نخستین بار در سال ۱۹۰۲ در روسیه پدیدار شد، تمامی انقلابیون با آن مبارزه کردند. تشخیص آن به عنوان دشمن ساده بود، چرا که اکنونیست‌ها آشکارا می‌کوشیدند فعالیت‌های کارگران را به مبارزات اقتصادی محدود کنند؛ بر این مبنا که چون سرمایه‌داری «اجتناب‌ناپذیر است»، «بنابراین» مبارزات سیاسی باید برعهده‌ی بورژوازی لیبرال باشد. اما اکنون در سال ۱۹۱۴ که جنگ امپریالیستی جریان داشت، انقلابیون مبارزات ملی مستعمرات و توده‌های ستمدیده را به این دلیل رد می‌کردند که حق تعیین سرنوشت را «تحقق‌ناپذیر» می‌دانستند و «بنابراین»، چنان‌که بوخارین بیان کرده بود، این مبارزات

۳۱. وصیت‌نامه‌ی لنین را ابتدا تروتسکی در ۱۹۳۵ با عنوان وصیتنامه‌ی سرپوش‌گذاشته شده‌ی لنین (Pioneer Publishers) منتشر کرد. خروشچف برای نخستین بار در سخنرانی معروف ۱۹۵۶ خود درباره‌ی استالین‌زدایی از آن نقل کرد. سپس در ۱۹۶۶ برای نخستین بار در مجموعه آثار لنین، جلد ۳۶، صص. ۵۹۳-۶۱۱، با عنوان «نامه‌ای به کنگره» انتشار یافت. این مجلد جدید مطالب دیگری را غیر از وصیتنامه شامل است. پیکارهای نهایی لنین با استالین درباره‌ی مسئله‌ی اقوام و «خودمختاری» یعنی ساختار دولت از آن جمله است. همچنین تفاوت‌هایی در ترجمه‌ها به چشم می‌خورد.

۳۲. مجموعه آثار، جلد ۱۹، ص. ۳۰۳.

«خیالیافی و ارتجاعی» تلقی می‌شد و تنها به «انحراف» از مبارزه برای «انقلاب جهانی» می‌انجامید.

از نظر لنین، این انترناسیونالیسم افراطی فقط ثابت می‌کرد که جنگ جهانی «عقل را از کار انداخته» و چشم انقلابیون را به این واقعیت بسته که «ستم ملی، مقاومت توده‌های وسیع مردم را ایجاب می‌کند...»^{۳۳} حتی شورش بزرگ ایرلند، انقلابیگری انتزاعی این انترناسیونالیست‌ها را که به جای بسیج توده‌ها مشغول بررسی «اقتصاد امپریالیستی» بودند تغییر نداد. لنین با آنها به مبارزه پرداخت و اندیشه‌شان را «اکنونیسم امپریالیستی» نامید، نه به این دلیل که «طرفدار» انقلاب نبودند بلکه از آن‌رو که به قدری غیردیالکتیکی برخورد می‌کردند که از مشاهده‌ی این موضوع ناتوان بودند که همین خشونت به زاده شدن نیروی انقلابی جدیدی انجامیده، نیرویی که برای انقلاب پرولتری نقش کاتالیزور را دارد.

دیالکتیک، همان «جبر انقلاب»^{۳۴}، از زمانی که هگل آنرا از گُش توده‌های مردم فرانسه به وجود آورد و به این طریق متافیزیک را انقلابی کرد، ماجراهای بزرگی را پشت سر گذاشته است. آنچه از نظر هگل انقلابی در فلسفه به‌شمار می‌آمد، با مارکس به فلسفه‌ی انقلاب یعنی یک تئوری کاملاً جدید رهایی تبدیل شد. انقلابات پرولتری ۱۸۴۸ که اوج آن کمون پاریس در ۱۸۷۱ بود. کشف مجدد دیالکتیک از سوی لنین، خودکوشی "سوژه" در مقابله "جوهر"، درست در هنگام فروپاشی بین‌الملل دوم، ظهور ضدانقلاب از درون جنبش‌های مارکسیستی و نیروهای جدید انقلابی در نهضت‌های ملی را هم‌زمان آشکار ساخت. علاوه بر این، این نیروهای جدید نه تنها در اروپا بلکه در سراسر جهان حضور داشتند. مطالعه‌ی اقتصادی لنین درباره‌ی امپریالیسم آشکار ساخت که سرمایه‌داری شیره‌ی جان بیش از نیم میلیارد نفر را در آفریقا و آسیا کشیده بود. این موضوع پس از به قدرت رسیدن بلشویک‌ها به نوآوری تئوریک کاملاً جدیدی بدل شد که در تزهای ارائه شده به

۳۳. همان منبع، ص. ۲۴۸.

۳۴. الکساندر هرتنسن، منتخب آثار فلسفی (مسکو، ۱۹۶۰)، ص. ۵۲۴.

* هگل در پیشگفتار پدیدارشناسی ذهن، ایده‌ی مطلق را نه یک «جوهر» ثابت بلکه «سوژه» یعنی رشد و تکامل ایده‌ای می‌داند که در پدیدارشناسی ذهن پرورش یافته است. س.م.

بین‌الملل سوم درباره‌ی مسئله‌ی ملی و استعماری در ۱۹۲۰، بیان گردیده است. لنین حتی زمانی که کشتار بسیار شدید بود و در موضع سیاسی‌اش تنها مانده بود نیز گامی به سوی انترناسیونالیسم انتزاعی عقب ننهاده. وقوع شورش عید پاک [ایرلندی‌ها] در سال ۱۹۱۶*، یعنی درست در زمانی که پرولتارها [در جنگ جهانی اول-م.] هنوز همدیگر را سلاخی می‌کردند، درستی موضع لنین را در باب حق تعیین سرنوشت ملت‌ها نشان داد.

در ۱۹۱۴-۱۹۱۵ لنین به مطالعه‌ی هگل، «فیلسوف ایده‌آلیست بورژوایی» رو آورد. و دلیل این کار، یقیناً کشف نیروهای محرک انقلاب نبود. اکنون برای درک کنش توده‌هایی که در سال ۱۹۱۶ در ایرلند سرنوشت خود را به دست گرفته بودند، دیالکتیکِ هگلی مفیدتر از بحث و جدل با رفقای بلشویک‌ش در باب مسئله‌ی ملی بود.^{۳۵}

در ۱۹۱۷، مخالفت با حق تعیین سرنوشت ملی باید خاتمه می‌یافت. اما در حقیقت، [این مخالفت] شکل جدیدی گرفت. این بار بوخارین مدعی شد که دیگر پذیرفتن حق تعیین سرنوشت ممکن نیست چرا که روسیه اکنون یک دولت کارگری است در صورتی که ناسیونالیسم به معنای گرد هم آمدن بورژوازی و پرولتاریاست و «بنابراین» گامی به عقب تلقی می‌شود. او فقط در مواردی مانند «هوتن‌توت‌ها**»، بوشمن‌ها*** و سرخپوست‌ها» این حق را می‌پذیرفت. لنین در واکنش به این موضوع به او چنین نوشت:

* Easter Rebellion، شورش مسلحانه‌ی ناسیونالیست‌های ایرلندی علیه بریتانیا در ۲۴ آوریل ۱۹۱۶ که عمدتاً در دوبلین متمرکز بود. اهداف اساسی شورشیان آزادی سیاسی و تأسیس جمهوری ایرلند بود. این شورش توسط ارتش بریتانیا بشدت سرکوب شد. اکثر رهبران آن به جوخه‌ی اعدام سپرده و بقیه شرکت‌کنندگان به زندان‌های درازمدت محکوم شدند. -م.
۳۵. لنین در پاسخ خود به بوخارین چنین نوشت: «من اهمیتی برای چسبیدن به واژه‌ی «بلشویسم» قائل نیستم. زیرا «بلشویک‌های قدیمی» ای را می‌شناسم که خدا مرا از شرشان نجات دهد». (گانکین و فیشر، بلشویک‌ها و جنگ جهانی، ص. ۲۳۵).

** Hottentots مردم بومی و کوچنده‌ی جنوب آفریقا که خود را Khoikhoi می‌نامیدند. هوتن‌توت نامی بود که استعمارگرایان به آنها داده بودند. -م.
*** Bushmen مردم بومی صحرای Kalahari که خود را Sahn می‌نامیدند. -م.

هنگامی که از این فهرست باخبر شدم، با خود فکر کردم چگونه است که رفیق بوخارین مردم باشقیر ناچیز را از یاد برده است. در روسیه بوشمن وجود ندارد و همچنین نشنیده‌ام که هوتن‌توت‌ها خواهان جمهوری خودمختار باشند ولی ما مردم باشقیر و قرقیز را داریم... ما نمی‌توانیم این حق را از هیچ‌یک از ملیت‌هایی که درون مرزهای امپراتوری سابق روسیه زندگی می‌کنند، سلب کنیم.^{۳۶}

بوخارین که تمامی مسائل از «حق تعیین سرنوشت ملت‌ها» تا سرمایه‌داری دولتی را مسائلی «تئوریک» می‌دانست، شاید مبتلا به شوینیسیم روسی نبود. اما وی مقدمات تئوریک را برای استالین به وجود آورد که چرخ تاریخ را مستقیماً رو به عقب یعنی سرمایه‌داری بازگرداند. در آخرین لحظه، و عملاً بسیار دیر هنگام، لنین رابطه‌ی خود را با استالین قطع کرد و از لحاظ تئوریک در بحث‌های خود با بوخارین از آن یک واژه، دیالکتیک به عنوان رابطه‌ی سوژه با اژه، و دیالکتیک به عنوان حرکت از انتزاع به مشخص، دست نکشید. لنین به جای جدا کردن مکانیکی سوژه و اژه، این دو را در یک مفهوم کلی مشخص - فرد به فرد انسان‌ها^{۳۷} - با هم پیوند داد. انقلابی‌گری انتزاعی همانا دشمن روش‌شناسی بود. تئوری سرمایه‌داری دولتی بوخارین، روی دیگر تئوری تکامل اقتصادی او در یک دولت کارگری، تئوری رشد مداوم و خط مستقیمی بود که از سرمایه‌داری رقابتی «سازمان‌یافته» به سرمایه‌داری دولتی «سازمان‌یافته» کشیده می‌شد. در مقیاس جهانی، این سرمایه‌داری، «هرج و مرج‌طلب» و دستخوش «قوانین کور بازار جهانی» باقی می‌ماند. «هرج و مرج‌طلبی توسط طبقات متعارض تکمیل می‌شود». تنها پرولتاریا با کسب قدرت سیاسی می‌تواند «تولید سازمان‌یافته» را به همه‌ی جهان گسترش دهد. اعتقاد بوخارین به انقلاب اجتماعی مانع از آن نشد که با کارگران نه مانند سوژه بلکه چون اژه رفتار کند.

۳۶. لنین، منتخب آثار (نیویورک، International، ۱۹۴۳)، جلد هشتم، ص. ۳۴۲. کل بخش چهارم، «برنامه‌ی حزب (۱۹۱۸-۱۹۱۹)، برای نکات تئوریک مورد بحث پرارزش است، و این امتیاز را دارد که در قالب تئوریک مطرح شده است و نه در طعنه‌های جناحی مشاجره‌ی اتحادیه‌های کارگری که در جلد چهارم یافت می‌شود.

* برگرفته از گزارش درباه‌ی بازنگری برنامه و نام حزب، ۸ مارس ۱۹۱۸. - م.

برای فهم افتراق میان دو رهبر بلشویک که سبب شد تا لنین در وصیت‌نامه‌ی خود بنویسد که بوخارین هرگز دیالکتیک را درک نکرده است، نگاهی دیگر به آنچه لنین «دیالکتیک به معنای دقیق کلمه» نامیده بود، لازم است. حتی اگر خود را به سنجش صرفاً کمی یادداشت‌های لنین درباره‌ی سه کتاب علم منطق محدود کنیم، بی‌شک مفهوم تعیین‌کننده در درک جدید لنین از دیالکتیک، در دکتترین «مفهوم» تکامل یافت: هفتاد و یک صفحه از چکیده‌ی علم منطق هگل لنین به «دکتترین مفهوم» اختصاص یافت حال آن‌که سیزده صفحه به پیشگفتارها و مقدمه، بیست و دو صفحه به دکتترین هستی و سی و پنج صفحه به دکتترین ذات. علاوه بر این، در دکتترین «مفهوم» است که از گذشته‌ی فلسفی‌اش می‌گسلد، و نه تنها پلخائف بلکه تمام «مارکسیست‌هایی» را که در نیم قرن گذشته، بدون آنکه ابتدا علم منطق را به‌طور کامل بخوانند، سرمایه را تحلیل کرده بودند زیر رگبار کلمات قصار خود گرفت. آنچه اکنون برای کلیت [علم منطق]، برای کتاب‌های جداگانه و برای مقولات انفرادی تعیین‌کننده بود، مفهوم منبیت دوم است که هگل آنرا به عنوان «نقطه عطف حرکت «مفهوم»» تعریف کرده بود. در اینجا لنین یادداشت می‌کند که این موضوع نه تنها «هسته‌ی دیالکتیک» بلکه «ملاک حقیقت (وحدت مفهوم و واقعیت) است».

این نتیجه‌گیری هگل که «فرا رفتن از تضاد میان «مفهوم» و «واقعیت» و وحدتی که همانا حقیقت است، تنها بر این ذهنیت استوار است»^{۳۷}، از نظر لنین به محوری تبدیل شد که هر چیز دیگری حول آن می‌چرخید. به عبارت دیگر، هنگامی که لنین به انتهای علم منطق رسید، به جای ترسیدن از ذهنیت که گویی فقط به معنای ذهنیت‌گرایی یا ایده‌آلیسم خرده‌بورژوایی می‌توانست وجود داشته باشد، اکنون چنین نوشت: «به این موضوع دقت شود. غنی‌ترین همانا مشخص‌ترین و ذهنی‌ترین است». چنان‌که دیدیم، هنگامی که لنین در آستانه‌ی «دکتترین مفهوم» بود، از اینکه هگل آنرا به عنوان «قلمرو ذهنیت یا آزادی» تعریف کرده بود، به وجد آمد و خود آنرا به این صورت نوشت: «دقت شود. آزادی = ذهنیت ("یا") هدف، آگاهی، تلاش. دقت شود». به عبارتی، دیگر شک نداشت که مقوله‌ی «علیت» نیست که رابطه‌ی ذهن و ماده را روشن می‌کند. در عوض، «آزادی»، «ذهنیت»، «مفهوم» («یا» قدرت آفرینش

آزادانه، حق تعیین سرنوشت ملت‌ها، خودکوشی توده‌ها، "ایده‌ی خوداندیش یعنی انقلاب مداوم" مقولاتی بودند که با آن می‌توان دنیای واقعی را شناخت و عینیت شناخت را به اثبات رساند. به این ترتیب، در انتهای بخش دو، در باب "عینیت"، لنین توجه را به «نطفه‌های ماتریالیسم تاریخی در هگل»، «هگل و ماتریالیسم تاریخی»، «مقولات منطقی و عمل انسان» جلب می‌کند. هنگامی که به بخش سوم، "ایده"، رسید، لنین با بی‌قیدی این موضوع را نوشت که گویی شناخت است که جهان را «می‌آفریند»؛ نه به این دلیل که وی دستخوش خیالی‌بافی‌هایی از این دست بود بلکه از آن‌رو که نشاط و سرور ناشی از یک شوک جدید را تجربه می‌کرد: شوک ناشی از تشخیص این موضوع که تاریخ واقعی انسان‌ها در "دکترین مفهوم" ساخته و پرداخته می‌شود. لنین با گذاشتن علامت تساوی میان "مفهوم" و انسان - «مفهوم (= انسان)» - نقل قولش را از هگل قطع می‌کند تا توجه را به این موضوع جلب کند که خود هگل از «سوژه» به جای «مفهوم» استفاده کرده بود: «یقینی که سوژه [در اینجا ناگهان به جای "مفهوم" آمده] در واقعیت تعین خویش در خود و برای خود دارد، یقینی درباره‌ی فعلیت خود و عدم فعلیت جهان می‌باشد...»^{۳۸} لنین این عبارت را چنین ترجمه می‌کند: «به عبارت دیگر، جهان انسان را خرسند نمی‌کند، و انسان تصمیم می‌گیرد با فعالیت خود آنرا تغییر دهد».

لنین مقولات اصلی "مفهوم" - کلی، خاص، جزئی (فردی) - را به روش‌شناسی مارکس در سرمایه، «به ویژه فصل اول» مرتبط ساخت^{۳۹}. کل موضوع مورد نظر لنین

۳۸. همان منبع، ص. ۴۶۰.

۳۹. به هیچ وجه تصادفی نبود که استالین دستور داد تا دقیقاً فصل اول سرمایه آموزش داده نشود. نادیده گرفتن گسست در ساختار دیالکتیکی سرمایه از سوی مارکسیست‌های «غربی»، پس از گذشت یک ربع قرن، اهمیت ویژه‌ای داشت چرا که فقط همین فصل است که بیشترین حمله به آن شده است. مقایسه کنید «مقدمه به سرمایه، جلد اول» اثر آلتوسر در لنین و فلسفه و سایر مقالات او (لندن، New Left Books، ۱۹۷۱) را با نقد پروسور پل آ. باران بر مقاله‌ام با عنوان «تجدیدنظرطلبی جدید در اقتصاد مارکسی» در *American Economic Review*، مجلد ۳۴، شماره ۳، سپتامبر ۱۹۴۴ و نیز با موضع جدید روسیه، مقاله‌ی باران، «گرایش‌های جدید در اندیشه‌ی اقتصادی روسی»، در مجلد ۳۵، شماره ۴، ۱۹۴۵؛ دیدگاه روسی در مجلد ۳۵، شماره ۱، مارس ۱۹۴۵ و پاسخ من در مجلد ۳۵، شماره ۴، سپتامبر ۱۹۴۵ انتشار یافت.

این است که برخلاف "مقیاس" کمی در "دکترین هستی" و "تضاد" بالفعل (به عبارت دیگر طبقاتی) در "دکترین ذات"، آنچه باید در "دکترین مفهوم" سفت و محکم بجسبیم، تکامل به عنوان استنتاج مطلق عام و خاص است.

به عبارت دیگر، در مبارزه برای حق تعیین سرنوشت، هنگامی که سرمایه‌داری به امپریالیسم تبدیل می‌شود، و در مبارزه برای نابودی ماشین دولتی، هنگامی که دولت بورژوازی به بالاترین شکل سازماندهی خود در سازمان دولتی اقتصاد رسیده، باید خستگی‌ناپذیر بود. بیش از هر چیز، ما نیاز به یک مفهوم کلی مشخص داریم که هنگامی که طغیان‌های اساسی انقلاب صحنه‌ی تاریخ را پر کند، با آزادی فردی منطبق باشد.

هر چند از آثار سیاسی لنین، پس از دفترچه‌های فلسفی منتشر نشده‌اش، تدارک تئوریک برای انقلاب آشکار به نظر می‌رسد، بحث و جدل میان بلشویک‌ها در حقیقت روشن کرد که فلسفه‌ی بنیادی هیچ‌یک از آنها درک نشده بود. لنین با تأکید بر دیالکتیک، پیوسته می‌کوشید عقیده‌ی خود را آشکار سازد که ثئوریسین‌ها باید دیالکتیک را به میان توده‌ها ببرند. هنگامی که توده‌ها، به جای تعدادی فیلسوف فرهیخته، دیالکتیک را درک کنند، وحدت ثئوری و عمل نه تنها در شناخت ("ایده‌ی مطلق") بلکه به بیان مارکس در «تکامل نیروی انسانی که غایتی در خود است»^{۴۰} کسب می‌شود؛ و همانطور که لنین مشخص کرده بود، تولید و دولت باید توسط «فرد به فرد» مردم اداره شود. به همین دلیل است که لنین اصرار داشت تا هیئت سردبیران مجله‌ی زیر پرچم مارکسیسم خود را «دوستانان ماتریالیست دیالکتیک هگلی» بدانند و نقل‌قول‌هایی را مستقیماً از خود هگل چاپ کنند. با رجوع به بحث‌های تئوریک با بوخارین، خواهیم دید که لنین خود را ناگزیر دید که آن واژه‌ی کوچک، دیالکتیک، را حتی در وصیتنامه‌اش بگنجانند. آنچه به هنگام مرگ نیز قلب او را می‌فشرد واقعیتی بود که آنرا «ریاست‌طلبی» کمونیست‌ها و «دروغ‌های کمونیستی» می‌نامید.^{۴۱}

به‌رغم نقش مهم بوخارین در انقلاب، مفهوم وی از انقلاب چنان انتزاعی بود که

۴۰. سرمایه، جلد سوم، ص. ۹۵۴.

۴۱. منتخب آثار، جلد نهم، ص. ۳۴۶.

تمام فعالیت انسانی تحت الشعاع آن قرار گرفته بود. به این ترتیب، وی به ناگزیر به مخالفت با خودجنبی سوق داده شد و دقیقاً به همین دلیل کارگر (labor) از نظر وی ابژه باقی ماند. بالاترین صفتی که بوخارین می توانست به کارگر به عنوان ابژه نسبت دهد، تبدیل آن به یک «انبوه» (aggregate) بود. بوخارین مردم را «ماشین های انسانی» می نامید.^{۴۲}

اینکه روشنفکری انقلابی این چنین در بیگانگی بنیادی فیلسوفان در جامعه ای طبقاتی اسیر شود که انسان ها را با اشیا یکسان بداند، موضوعی بود که بر ذهن لنین هنگام نگارش وصیتنامه اش سنگینی می کرد. حتی هنگام توافق لنین با بوخارین درباره ی نکاتی مشخص، مخالفتش با روش ارائه ی (presentation) او به حدی بود که ناگزیر به نقد آن نکات می پرداخت. بدین سان، یقیناً آن دو درباره ی دستاورد عمده ی انقلاب روسیه - نابودی مناسبات تولیدی بورژوازی - موافق بودند. اما هنگامی که بوخارین کوشید تا با تحت الشعاع قرار دادن مناسبات تولیدی با «مناسبات فنی»، آنرا به اندیشه ای انتزاعی تبدیل کند، برای لنین آشکار شد که بوخارین اساساً دیالکتیک را درک نکرده بود. بنابراین، هنگامی که از اقتصاد دوران گذار بوخارین به این مضمون نقل قول می کند که «زمانی که نابودی مناسبات تولیدی سرمایه داری به واقع معلوم شود، و عدم امکان تئوریک احیای آنها به اثبات برسد...» لنین چنین پاسخ داد: «عدم امکان» تنها از لحاظ عملی قابل اثبات است. مؤلف رابطه ی تئوری را با عمل به صورت دیالکتیکی طرح نمی کند.

دشواری ترین رابطه ای که با کسب قدرت دولتی باید بررسی شود، دقیقاً همین رابطه ی تئوری و عمل است؛ زیرا نه فقط در مورد مسئله ی ملی بلکه به ویژه در رابطه با توده های کارگر، شکاف عظیمی میان بلشویک های در قدرت و کارگران به وجود

۴۲. پیش نویس برنامه ی CI، در «مجموعه ی مقالات تئوریک ان. بوخارین»، Ataka، مه ۱۹۲۴، ص. ۱۲۱، مسکو (به زبان روسی). به تازگی اقتصاد دوره ی گذار به زبان انگلیسی انتشار یافته است (نیویورک، Bergman، ۱۹۷۱). برخی از آثار دیگر بوخارین که به زبان انگلیسی در دسترس است، عبارتند از اقتصاد جهانی و امپریالیسم، ماتریالیسم تاریخی، الفبای کمونیسم و مقالاتی که در سایر نوشته ها آمده، همانند مقالاتش بر ضد حق تعیین سرنوشت که در کتاب گانکین و فیشر، بلشویک ها و جنگ جهانی و کتاب های دیگر انتشار یافته است.

آمد. و حزب بی‌گمان به تباهی کشیده شد: «این فکر که ما پسرقت نخواهیم کرد امری واهی است». آنچه بیش از هر چیز لنین را می‌ترساند این بود که ناگهان «ریاست‌طلبی» حاکم شود. تا زمانی که آنان مفهوم کلی مشخص جدید، «فرد به فرد انسان‌ها» را به کار نگیرند، به نیستی کشیده خواهند شد:

هر شهروند، فرد به فرد انسان‌ها، باید چون قاضی عمل کند و در حکومت کشور نقش داشته باشد. و برای ما مهم این است که تمام زحمتکشان و فرد به فرد انسان‌ها در حکومت کشور بسیج شوند. این وظیفه‌ی بی‌نهایت دشواری است. اما سوسیالیسم را نمی‌توان توسط یک اقلیت، یک حزب، ایجاد کرد.^{۴۳}

اینجا جای تحلیل دگرگونی عینی و بالفعل دولت‌کارگری به ضد آن یعنی جامعه‌ی سرمایه‌داری دولتی یا غصب قدرت از سوی استالین نیست. از میان تمام تجدیدنظرهای «تئوریک» استالین، آنچه به موضوع ما مربوط می‌شود، مفهوم انحرافی حزب‌گرایی^{*} در فلسفه است که وی و وراث او به لنین نسبت داده بودند. خوشبختانه اثر پژوهشی و جامعه‌ی درباره‌ی رابطه‌ی فلسفه‌ی شوروی با علم وجود دارد که افسانه‌ی ایدئولوژیک کمونیستی و غرب را در ارتباط با «حزب‌گرایی در فلسفه» در لنین رد می‌کند:

در چنین تفسیری همچنین این موضوع نادیده گرفته می‌شود که منابع اصلی، از جمله ماتریالیسم و امپریوکریتیسیم هرگز آنچه را که [برترام - م.] ولفه^{**} و محققان شوروی به لنین نسبت می‌دهند، تأیید نمی‌کنند. منابع نشان می‌دهد که لنین از نوشتن آن کتاب هدفی سیاسی را دنبال می‌کرد و به هیچ روی درصدد نبود که موضوعات فلسفی و سیاسی را که مارکسیست‌های روسی

۴۳. منتخب آثار، جلد هشتم، ص. ۳۲۰.

* partyiness یا partiinost به زبان روسی. استالین آنرا برای تقلیل فلسفه به خط حزبی به کار برد. لنین در ماتریالیسم و امپریوکریتیسیم، partiinost را به معنی مسئولیت فیلسوفان در دفاع از مارکسیسم گرفته بود. - م.

** Bertram Wolfe یکی از بنیانگذاران حزب کمونیست آمریکا در ۱۹۱۹ که در سال ۱۹۲۹ علیه استالین موضع گرفت و سپس آثاری را درباره‌ی شوروی به رشته تحریر در آورد. - م.

درباره‌ی آن بحث و جدل می‌کردند، به هم پیوند دهد؛ هدف جدا کردن آنها بود... ۴۴

در دفترچه‌های فلسفی اثری از حزب‌گرایی، حتی آن مفهوم قدیمی «حزب ایده‌آلیسم» یا «حزب ماتریالیسم»، به چشم نمی‌خورد. آنچه مورد نظر ماست

۴۴. دیوید یورافسکی، مارکسیسم شوروی و علوم طبیعی، ۱۹۱۷-۱۹۳۲، ص. ۳۴. دو بخشی که بیش از همه به موضوع ما مربوط هستند، شامل «لنین و حزبی‌گرایی فلسفه»، صص. ۲۴-۴۴ و «انقلاب فرهنگی و فیلسوفان مارکسیستی»، صص. ۷۶-۸۹ است. شاید عجیب به نظر رسد اما بازنویسی تاریخ چنان به ویژگی عصر سرمایه‌داری دولتی ما تبدیل شده که حتی بر کسانی نیز که در انقلاب بر ضد نظام سرمایه‌داری دولتی و اربابی روسیه در اروپای شرقی مشارکت داشتند، اثر گذاشته است. پروفیسور لیشک کولاکفسکی که نقش برجسته‌ای در «اکتبر لهستان» (۱۹۵۶) و در تجدیدحیات جوش و خروش فکری دهه‌ی بعد (۱۹۶۶) ایفا کرده و به خاطر آن از حزب کمونیست اخراج شده بود، مقاله‌ی بسیار بحث‌انگیزی را برای اسلاویک ریویو در ژوئن ۱۹۷۰ نوشت. وی در «سرنوشت مارکسیسم در اروپای شرقی» حتی اشاره‌ای به دفترچه‌های فلسفی لنین نمی‌کند، گرچه نظرات فلسفی لنین که همواره بر ذهنش سنگینی می‌کرد، برای او که اکنون مهاجری در «غرب» است، آشکارا به واهمه‌ای واقعی تبدیل شده است. کولاکفسکی همراه با آن فراموشی، سیر رویدادها را به این صورت نقض می‌کند که «مقولات ژدانی» (چه رسد به مقولات استالینی که با «لنینیسم» معادل گرفته می‌شود) را در این ادعای خود می‌گنجانند که «سادگی مقدس (sancta simplicitas) مقولات لنینیستی و ژدانی در آنجا [روسیه] بی‌چالش باقی‌مانده است» (ص. ۱۷۷).

از آنجا که حتی مجاز نیستیم خاطر خود را با این واقعیت مکدر کنیم که تضادی کامل میان بازگشت ۱۹۱۴ لنین به دیالکتیک هگلی و فرمان ۱۹۴۷ ژدانف به تئورسین‌های روسی وجود دارد که «یک بار برای همیشه» دیالکتیک را به خاک بسپارند، هنوز نمی‌دانیم که کولاکفسکی حالا که خود را از «حبس در ترسی نوکر مآبانه» رها ساخته، به کجا رهسپار است (ص. ۱۷۶). وی که اکنون در سرزمین‌هایی زندگی می‌کند که «مجمع‌های فکری بزرگ‌تری» در آنها به وفور یافت می‌شود، آنجا که فیلسوفان زنده به «تلاش یکنواخت و ملال‌آور تحلیل مفهومی خو گرفته‌اند»، تنها نکته‌ای که از شجاعت و فلسفه‌ی بسیار منسجم وی آشکار می‌شود این تز است: «ویژگی‌های شاخص نوشته‌های فلسفی لنین — بی‌اعتنایی به استدلال‌ها و تحلیل‌ها، محدود کردن علاقه‌ی فلسفی به آنچه که از لحاظ سیاسی مناسب است و می‌تواند در خدمت وحدت جزمی حزب باشد، و فقدان تلاش برای درک محتوای اندیشه‌ی مخالفان... (ص. ۱۷۶). «گریز» وی از «محدوده‌های ارتدوکسی لنینیستی» به هر کجا که او را از لحاظ فلسفی کشاننده باشد، یقیناً زمانی که موضوع به گسست فلسفی لنین می‌رسد، به حقیقت نیانجامیده است.

افسانه‌ی مخوفِ حزب‌گرایی در فلسفه نیست بلکه در عوض دوگانگی میراث فلسفی است. لنین به جای آنکه علناً مخالفت فلسفی خود را با پلخانف، یا گسست خویش را از گذشته‌ی فلسفی اش نشان دهد، به جوانان شوروی توصیه کرد که «تمام آثاری را که پلخانف درباره‌ی فلسفه نوشته است...» مطالعه کنند و ماتریالیسم و امپریوکریتسیسم خود را مجدداً چاپ کرد. نیازی نیست با توضیحات ساده‌انگارانه درباره‌ی این اقدامات، از آن دست که یکی از بلشویک‌های قدیمی سابق مطرح کرده بود، خود را به دردمر بیان‌دازیم. او نوشته بود: «و با این همه لنین جسارت نداشت علناً بگوید که برخی از مهم‌ترین بخش‌های فلسفه‌ی خود را در سال ۱۹۰۸ به عنوان مطالبی بیهوده، دور ریخته است»^{۴۵}. دلیل «خصوصی» ماندن دفترچه‌های فلسفی ساده‌تر و پیچیده‌تر است و ربطی به بی‌شهامتی ادعا شده ندارد. ترازودی در جای دیگری، در اعماق دورانِ فترت، انقلاب و ضدانقلاب نهفته است. فاصله‌ی میان ۱۹۱۴ و ۱۹۱۷، میان ۱۹۱۷ و ۱۹۲۳ بسیار کوتاه بود. در روسیه انقلاب نوامبر بسیار بیباکانه بود و بسیاری از انقلابات در مناطق دیگر عقیم و ناکام مانده بودند. مسائل مشخص این رویدادِ سترگِ تاریخی – عینی، ذهنی و از جمله آنچه لنین عقب‌ماندگی فرهنگی می‌نامید – بسیار نفس‌گیر بود. بنابراین، کشش به سمت «مرحله‌بندی» بود. چه وقت چه چیزی را باید خواند؟ نخست آثار پلخانف و بعد ماتریالیسم و امپریوکریتسیسم را باید مطالعه کرد. با این همه خود لنین همچنان حتی در اوج قحطی^{۴۶} به مطالعه‌ی آثار هگلی ادامه داد. از کتاب ایلین درباره‌ی هگل چنان

۴۵. نیکلای والتینوف، رویارویی‌ها با لنین، ترجمه‌ی پل روستا و برایان پرس (لندن، انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۱۹۶۸)، ص. ۲۵۶.

۴۶. مؤسسه‌ی لنین در ۱۹۲۰ مدارکی دارد که لنین خواستار ترجمه‌های روسی علم منطق و پدیدارشناسی ذهن هگل و نیز آثار لایبویلا و فلسفه‌ی هگل به عنوان دکترین مشخص بودن خدا و انسان اثر ایلین شده بود. دیورین، در مقدمه‌ی خود بر دفترچه‌ها که سرانجام در ۱۹۲۹ انتشار یافت (IX, Leninski Sbornik) و آدوراتسکی در پیشگفتار خود بر چاپ ۱۹۳۳ آن (XII, Leninski Sbornik)، هر دو به مدارک مؤسسه‌ی لنین اشاره می‌کنند و سپس بدون آنکه به چیزی درباره‌ی توطئه‌ی مربوط به تاخیر در انتشار آنها اشاره کنند، شروع به دادن شعارهای ستایش‌آمیزی می‌کنند که هیچ موضوع مشخصی را مطرح نمی‌کند؛ آنها «اهمیتی سترگ» دارند، «جالب‌اند» و «نشانه‌های راهنمایی دارند که سمت و سوی آتی ساخت و پرداخت دیالکتیک ماتریالیستی را مشخص می‌کنند».

به هیجان آمد^{۴۷} که با اینکه نویسنده هم فردی مذهبی و هم دشمن دولت شوروی بود، به وساطت لنین از زندان آزاد شد.

دوگانگی در میراث فلسفی لنین غیرقابل تردید است. اما چگونه این امر می‌تواند بی‌اعتنایی به دفترچه‌های فلسفی را با این عذر توجیه کند که آنها صرفاً «یادداشت» بوده و «هرگز قصد انتشار آنرا نداشته» و بنابراین چیزی بیش از «تأملاتی بیهوده» نیست که نتیجه‌گیری کنیم که لنین این راه را به راه دیگر ترجیح می‌داده است؟ هیچکس نمی‌تواند این حقیقت را کوچک جلوه دهد که در حالی که تأکید پلخانف بر ماتریالیسم، او را به ماتریالیست‌های سده‌های هفدهم و هیجدهم سوق داد، لنین با «یادداشت‌هایی برای خود»، به تمرکز بر دیالکتیک، دیالکتیک هگلی، برای همه‌ی مارکسیست‌ها روی آورد. محال است که آن وظیفه‌ی عمومی روشنی را که برای سردبیران ارگان فلسفی جدید، زیر پرچم مارکسیسم، مقرر داشته بود کوچک جلوه داد یعنی ساخت و پرداخت «زمینه‌ی منسجم فلسفی» که وی آنرا به صورت زیر شرح داده بود:

- (۱) مطالعه‌ی نظام‌مند دیالکتیک هگلی از دیدگاه ماتریالیستی یعنی دیالکتیکی که مارکس عملاً در سرمایه و آثار تاریخی و سیاسی‌اش به کار برد
- (۲) با مبنا قرار دادن روش مارکس در کاربرد دیالکتیک هگلی که به شیوه‌ی ماتریالیستی درک شده بود، می‌توانیم و باید با دیالکتیک هگل از همه‌ی جهات برخوردار کنیم، و گزیده‌هایی را از آثار اصلی هگل انتشار دهیم... (۳) به

۴۷. در این مورد، کارهای ایلین روشنگرتر است زیرا می‌توان دریافت که چرا تحلیل هگل از مشخص بر لنین چنین تاثیر عمیقی گذاشت: «نخستین و بنیادی‌ترین نکته برای علاقه‌مندان به درک و تسلط بر آموزه‌های فلسفی هگل این است که باید رابطه‌ی خود را با جهان تجربی مشخص توضیح دهند... اصطلاح «مشخص» از واژه‌ی لاتینی "concrecere" می‌آید. "Crescere" به معنای "رشد کردن" است: "concrecere" به معنای درهم ادغام شدن و برآمدن از طریق رشد است... بنابراین مشخص از نظر هگل یعنی با هم رشد کردن... امر تجربی مشخص چیزی است در ردیف هستی (Sein)، چیزی واقعی (Realität)، فعلیت (Wirklichkeit)، چیزی موجود (Existenz)، چیز Dasein. این واقعیت در تمامیت خود جهانی را شکل می‌دهد، جهان کاملی از چیزها (Dinge, Sachen)، وجود (Existenzen)، واقعیات - جهان «عینی» قلمرو «عینیت». این جهان واقعی، عینی جهان مشخص نیز هست اما تنها یک جهان مشخص تجربی».

عقیده‌ی من گروه سردبیران و نویسندگان مجله‌ی زیر پرچم مارکسیسم باید یک نوع «انجمن دوستداران ماتریالیست دیالکتیک هگلی» باشند^{۴۸}.

همه‌ی اینها در ۱۹۲۲ روی داد یعنی سالی که بیشترین فعالیت ذهنی را داشت و به ماه‌های نخست ۱۹۲۳ و آخرین نبرد بزرگش با صدر رهبری گسترش یافت. این مبارزه بیش از هر چیز علیه اعمال خشن، گستاخانه و عهدشکنانه‌ی استالین، عمدتاً علیه گرجی‌ها یعنی بار دیگر در زمینه‌ی مسائل ملی بود. «یک کمونیست را بخارناید، با یک شوینیست کبیر روسی مواجه خواهید شد»^{۴۹}. تصادفی نیست که بوخارین نیز همین موضع را در مسئله‌ی ملی داشت.

لنین از رنج و عذاب در بستر بیماری به خود می‌پیچید - نه تنها رنج و عذاب جسمی بلکه رنج و عذاب از مشاهده‌ی دیوان‌سالاری زودرس دولت کارگری و گرایش آن به «پسرفت به سوی سرمایه‌داری» - و در همان حال در وصیتنامه‌ی خود به ارزیابی رهبران و همکاران خود پرداخت. آنچه در این جا به کار می‌آید، نکاتی است که درباره‌ی بوخارین می‌گوید:

بوخارین نه تنها ارزشمندترین و بزرگ‌ترین تئوریسین حزب است بلکه همچنین شاید به درستی بتوان او را در تمامی حزب محبوب دانست؛ اما در این که بتوان نظرات تئوریک وی را کاملاً مارکسیستی دانست، تردید بسیار وجود دارد زیرا در وی چیزی مدرسی وجود دارد. (او هرگز دیالکتیک را نیاموخت و من فکر می‌کنم هرگز به‌طور کامل آنرا درک نکرد)^{۵۰}.

۴۸. منتخب آثار، جلد ۱۱، صص. ۷۷، ۷۸. این نکته را با نظر لویی آلتوسر، فیلسوف کمونیست فرانسوی، مقایسه کنید که مدعی است: «امروزه یک شیخ به ویژه تعیین‌کننده‌تر از اشباح دیگر است؛ شیخ هگل. برای بازگرداندن این شیخ به تاریکی شب... «لنین و فلسفه و سایر مقالات».

۴۹. همچنین به شیوه‌ای که لنین نظرات خود را جمع‌بندی کرد توجه کنید «دقت شود: مسئله‌ی ملیت‌ها» توجه کنید: «دستگاهی که از آن خود می‌دانیم، در حقیقت هنوز با ما بیگانه است؛ معجونی بورژوایی و تزاری است و امکان خلاصی از آن در طی پنج سال گذشته وجود نداشته است... و قادر به دفاع از غیرووس‌ها در مقابل تاخت و تازهای آن مرد واقماً روسی، شوینیست کبیر روسی نبوده است، شوینیستی که در ذات خود مانند بوروکرات‌های شاخص روسی، حقه‌باز و مستبد است.» (مجموعه‌ی آثار، جلد ۳۶، ص. ۶۰۶).

۵۰. من از وصیتنامه‌ی سرپوش گذاشته شده‌ی لنین که توسط تروتسکی انتشار یافت، ←

«درک دیالکتیک» برای لنین آشکارا به خط مرزبندی (pons asini) تبدیل شده بود. هنگامی که تئوریسین عمده‌ی حزب چنین توصیف می‌شد، دیگر موضوع انتزاعی نبود. «درک نکردن دیالکتیک» آشکارا به امری تعیین‌کننده تبدیل شده بود. لنین، رهبر نخستین دولت کارگری در تاریخ، با مشاهده‌ی ظهور دیوان‌سالاری و شوینیسم ملی، نفوذ ذه‌نیت ریاست‌طلب (administrative mentality) در بلشویسم و غیربلشویسم تا آن حد که دستور دولتی شدن اتحادیه‌های کارگری داده شود، و اینکه نظرات تئوریسین عمده‌ی حزب، دیالکتیکی و بنابراین «کاملاً مارکسیستی» نبود، به این برداشت رسید که تمام این ویژگی‌ها در حال گسترش و مشکل‌آفرینی است زیرا در تمامیت خود به جای آزاد کردن قدرت‌های خلاقانه‌ی توده‌ها، آنها را سرکوب می‌کند. احساس وقوع خطر، لنین را برانگیخت تا نسبت به کسانی که بزرگ‌ترین انقلاب پرولتری را در تاریخ رهبری کردند به چنین ارزیابی‌های تنیدی بپردازد.

به گفته‌ی هگل ماهیت حقیقت این است که «با فرارسیدن زمان آن» خود را به زور آشکار می‌کند. او باید به این جمله اضافه می‌کرد که «حتی اگر این آشکار شدن صرفاً به شکلی مبهم باشد». اما هگل نمی‌دانست که عصر سرمایه‌داری دولتی چنان گندابی ایجاد می‌کند که دیدن حقیقت حتی هنگامی که پدیدار می‌شود نیز ناممکن خواهد شد. نیازی به توطئه‌ی «شرق» و «غرب» نبود تا دفترچه‌های فلسفی خارج از

→ نقل قول می‌کنم. لطفاً آنرا با ترجمه‌ی کنونی (مسکو، ۱۹۶۶) مقایسه کنید: «بوخارین نه تنها ارزشمندترین و عمده‌ترین تئوریسین حزب است بلکه به درستی محبوب کل حزب تلقی می‌شود؛ اما نظرات او را با شک و تردید می‌توان کاملاً مارکسیستی تلقی کرد زیرا چیزی مدرسی در او وجود دارد (او هرگز به مطالعه‌ی دیالکتیک نپرداخت و فکر می‌کنم که هرگز به‌طور کامل آنرا درک نکرد)» (جلد ۳۶، ص. ۵۹۵). آنتونیو گرامشی که از وصیتنامه‌ی لنین اطلاعی نداشت، عمیق‌ترین نقد را از ماتریالیسم تاریخی بوخارین نوشت و توجه را به نبود کامل «رویکرد دیالکتیکی» در آن جلب کرد. در «یادداشت‌های انتقادی بر تلاش بوخارین برای ارائه‌ی عامه‌پسند مارکسیسم» همچنین مقاله‌ی «تئوری و عمل از دیدگاه ماتریالیسم دیالکتیکی» بوخارین نقد شده بود. این مقاله‌ی آخر را بوخارین به کنگره‌ی بین‌المللی تاریخ علم و تکنولوژی که در ۱۹۳۱ در لندن برگزار شد، ارائه کرده بود. گرامشی معتقد بود که در این مقاله، دیالکتیک «از دکتترین آگاهی و جوهر درونی تاریخ و علم سیاست به زیرگونه‌های (subspecies) منطقی صوری و حکمت مدرسی ابتدایی تقلیل یافته است».

دسترس توده‌ها بماند - و بعد کوشیده شود آن دست‌نوشته‌ها را «فراتر» از درک توده‌ها جلوه دهند. این در سرشت ذهنیت ریاست‌طلبِ عصرِ سرمایه‌داری دولتی و خودکار ماست که فلسفه‌ی هگلی را قلمرو خصوصی «مطالعان» می‌داند و در همان حال اجازه می‌دهد تا برای نامتخصصان چون «حرف‌هایی یاوه و بی‌سروته» جلوه کند. و اگرچه در «شرق» در برابر بنیانگذار کشور خود سر خم می‌کنند و در «غرب» جایگاه غیرتخصصی لنین را به عنوان فیلسوف به ریشخند می‌گیرند، دست آخر هر دو قطب جداکردنِ هگل و مارکس، هگل و لنین، یعنی آنچه تاریخ به هم پیوند زده، را شیوه‌ی مناسبی می‌دانند. با مرگ لنین، آن دام دوگانه و وحشتناک بر سر راه بود: از یک سو خلا تئوریک که رهبران آماده‌ی پر کردن آن با «بدیل‌های» دیگر بودند و از سوی دیگر راه نجات جدید سرمایه‌داری با دولت‌سالاری.

● مقدمه بر چاپ سوم*

اندیشه‌های جدید درباره‌ی دیالکتیک سازمان و فلسفه

یادداشت ناشر: دو متن زیر توسط رایا دونایفسکایا در ۱۹۸۶، یکسال قبل از درگذشت وی، بدون عنوان نوشته شد. وی این دو مطلب را برای کتابی که در دست تهیه داشت بسیار مهم می‌دانست، کتابی که موقتاً به آن نام *دیالکتیک سازمان و فلسفه: «حزب و اشکال خودجوش سازمانی»* داده بود. متن کامل آنها که در کتاب حاضر بخش‌هایی از آن آمده، در ضمیمه‌ی مجموعه آثار رایا دونایفسکایا در دانشگاه دولتی وین، صص. ۱۱۲۱۶-۱۱۲۳۸ گنجانده شده است. این دو متن در اینجا با کمی اختصار و با موافقت بنیاد یادبود رایا دونایفسکایا انتشار می‌یابد.

... در کنار مبارزه‌ای که در حال حاضر با خودم درباره‌ی "مطلق‌ها" دارم (مبارزه‌ای که قدمت آن به سال ۱۹۵۳ می‌رسد یعنی آن زمان که برای نخستین بار "مطلق" را چون جامعه‌ای جدید «تعریف کردم»)^۱، اکنون نظرم را درباره‌ی لنین به‌ویژه در فصل ۲۰ بخش سوم منطق هگل، "ایده‌ی شناخت"، تغییر داده‌ام. بحثی که با خود دارم به شیوه‌های متفاوتی مربوط است که هگل نظرش را درباره‌ی "ایده‌ی شناخت" در علم منطق (که از این به بعد با نام علم به آن اشاره خواهد شد) و در دانشنامه‌اش (منطق

* رجوع کنید به مقدمه‌ی مترجمان. - م.

۱. ... نسخه‌ی میکروفیلمی که آرشیو کار و مسائل شهری وابسته به دانشگاه دولتی وین از آرشیوهای من تهیه کرده است (رایا دونایفسکایا، مجموعه آثار، جلد ۱۲)... [شامل] نامه‌ی من در ۲۰ مه ۱۹۵۳ درباره "ذهن مطلق" است.

کوچک‌تر)، بندهای ۲۲۵-۲۳۵، با تمرکز بر بندهای ۲۳۳-۲۳۵ نوشته است. این واقعیت که منطق کوچک‌تر همان اختصار را در ارتباط با "ایده‌ی مطلق" دارد که با "ایده‌ی شناخت"، [در نتیجه -م.] عمیق‌ترین و باشکوه‌ترین فصل علم را به بندهای ۲۳۶-۲۴۴ تقلیل می‌دهد، و این که لنین بند ۲۴۴ را در منطق کوچک‌تر به بند نهایی ایده‌ی مطلق در علم ترجیح می‌دهد، موجب شده که از ۱۹۵۳ با لنین «به بحث و جدل بپردازم». شاید این سال خیلی دور به نظر برسد اما جوهر آن، بدون بحث و جدل، عملاً در مقاله‌ای که به کنفرانس انجمن هگل آمریکا دادم، وجود داشت.

خواه لنین محق باشد یا نباشد که «درک نادرستی» از تفاوت میان دو بیان هگل در علم و منطق کوچک‌تر داشته باشد، مگر حقیقت جز این است که هگل با بخش فرعی B "اراده" که در علم نیامده بود، در را به روی نسل بعدی مارکسیست‌ها باز گذاشت تا مجذوب فصل دوم، "ایده‌ی شناخت"، شوند و این دو روایت را یکسان بدانند - همین امر به اعلام رسمی این موضوع ختم شد که عمل بالاتر از تئوری است؟ این مارکسیست‌ها کانتی‌هایی نیستند که اعتقاد داشته باشند تمام تضادها را می‌توان با اعمال «انسان‌های خیرخواه» رفع کرد.

فکر می‌کنم دلیلی ندارد که با پیش کشیدن یک عنوان فرعی، اجازه دهیم مارکسیست‌ها فکر کنند چون اکنون عمل «بالاتر» از تئوری است و "اراده" نه به عنوان خودسری بلکه به عنوان کنش قلمرو آنهاست، دیگر نیازی به مطالعه‌ی هگل ندارند.

خواهش می‌کنم حوصله به خرج دهید تا تفسیر لنین را از این فصل با تکیه بر آن بخش فرعی بررسی کنم؛ به این ترتیب دقیقاً مسئله را درک خواهیم کرد. در حقیقت، هنگامی که این موضوع را در سال ۱۹۵۳ نزد خود بررسی می‌کردم، اعتراض به لنین این بود که نیمه‌ی پایانی بند آخر ایده‌ی مطلق را در علم بی‌اهمیت دانسته و در عوض بند ۲۴۴ از منطق کوچک‌تر را ترجیح داده است - «که همچون طبیعت آزادانه پیش

* تمام ارجاعات به لنین به چکیده‌ی علم منطق هگل او اشاره دارد که در مجموعه آثار او، جلد ۳۸، صص. ۸۷-۲۳۸، گنجانده شده است. موضوعاتی که در اینجا مشخصاً مورد بحث است عبارت است از دکتربین "مفهوم"، بخش سوم، فصل‌های ۲ و ۳، "ایده‌ی شناخت" و "ایده‌ی مطلق".

می‌رود». توضیح دادم که لنین به این دلیل چنین گفته است که طعم ناگوار استالینیسیم را نچشیده بود. خوشحال بودم که یک انقلابی مارکسیست وجود داشته که به تحقیق در باب «ایده‌ی مطلق» هگل پرداخته است.

زمانی که به نظر می‌رسد لنین چکیده‌ی خود را کامل کرده و می‌نویسد «پایان منطق. ۱۹۱۴/۱۲/۱۷» (جلد ۳۸، ص. ۲۳۳)، به واقع کار را به پایان نبرده است. در پایان مطلب به این واقعیت اشاره می‌کند که مطالعه‌ی خود را از علم با بند ۲۴۴ منطق کوچک‌تر به پایان برده است. آشکارا، لنین فقط نیمه‌ی پایانی بند مربوط به «ایده‌ی مطلق» را در علم نادیده نگرفته است. حقیقت این است که لنین به‌طور جدی بررسی خود را با منطق کوچک‌تر در بخش مربوط به «ایده» آغاز کرده بود که در این کتاب با بند ۲۱۳ آغاز می‌شود. هنگامی که لنین فصل دوم، «ایده‌ی شناخت»، را به پایان رساند، به واقع به فصل سوم، «ایده‌ی مطلق» پرداخت بلکه ابتدا هفت صفحه به «ترجمه» (تفسیر) خودش اختصاص داد. اینها صفحات ۲۱۲-۲۱۹ جلد ۳۸ مجموعه آثار او هستند.

لنین در آنجا هر صفحه را به دو قسمت تقسیم کرد. یک طرف را «عمل در نظریه‌ی شناخت» نامید؛ در طرف دیگر نوشت: «به عبارت دیگر: شناخت انسان نه تنها بازتاب جهان عینی است بلکه آنرا نیز می‌آفریند». من چنان شیفته‌ی «هگل‌گرایی» او شدم که همواره آنرا تکرار می‌کردم. با این همه، در حال حاضر به مقصود او از تقسیم صفحه به دو بخش با این «ترجمه‌ها» توجه بسیار زیادی دارم. بدین سان (۱) «مفهوم = انسان»؛ (۲) «دگربودی که در خود است = طبیعت مستقل از انسان»؛ (۳) «ایده‌ی مطلق = حقیقت عینی». هنگامی که لنین به بخش نهایی فصل ۲ یعنی «ایده‌ی خیر» می‌رسد می‌نویسد: «پایان فصل ۲، گذار به فصل ۳، «ایده‌ی مطلق»». اما من فکر می‌کنم که وی هنوز در آستانه‌ی «ایده‌ی مطلق» قرار دارد. در حقیقت، تمام آنچه که پس از صفحه‌ی ۲۱۹ در یادداشت‌هایش می‌آید نشان از این موضوع دارد و بیانگر آن است که چرا لنین پس از پایان یادداشت‌هایش در مورد ایده‌ی مطلق، به مطالب خود ادامه می‌دهد و بار دیگر به منطق کوچک‌تر باز می‌گردد. به این ترتیب، وقتی لنین می‌نویسد که به پایان «ایده‌ی مطلق» [در علم] رسیده و بند ۲۴۴ [از دانشنامه منطق] را به عنوان پایانی درست نقل می‌کند چون «عینی» است، آنگاه به منطق کوچک‌تر باز می‌گردد و به بند ۲۴۴ می‌رسد که قبلاً به آن اشاره کرده بود.

اگرچه لنین در هنگام خواندن به تفسیرهایش ادامه می‌دهد و «ایده‌ی مطلق» را از علم نقل قول می‌کند، اما این دیگر «ایده‌ی مطلق» یا «روش مطلق» نبود که تعریف شائزده نکته‌های اش از دیالکتیک با آن پایان می‌یابد: «(۱۵) مبارزه‌ی مضمون با شکل و برعکس. دور انداختن شکل، دگرگونی مضمون. (۱۶). گذار از کمیّت به کیفیت و برعکس. (۱۵ و ۱۶ نمونه‌هایی از مورد ۹ هستند)». عجیب نیست که نکته‌ی ۱۴ به «منفیّت مطلق» اشاره دارد گویی تنها «بازگشت آشکار به قدیم (نفی در نفی)» است. به غیر از مارکس، موضوع نفی در نفی از سوی همه‌ی «مارکسیست‌های ارتدوکس» نادیده گرفته شد. بدتر از آن، به ماتریالیسم خام نزد استالین تبدیل شد که آنرا قانون بنیادی دیالکتیک نمی‌دانست. در این جا، به طور مشخص با لنین مواجه هستیم که به هگل بازگشت و تأکید کرد که درک کتاب سرمایه، به ویژه فصل اول آن، بدون خواندن کل علم غیر ممکن است و با این همه، کل این موضوع مایه‌ی شگفتی لنین نبود که هگل تضاد رفع نشده‌ای را از «دو جهان متضاد، یکی قلمرو ذهنیت (subjectivity) در حیطه‌ی ناب اندیشه‌ی شفاف و دیگری قلمرو عینیت (objectivity) در عنصر واقعیت چندجانبه‌ی بیرونی که قلمرو ناروشن تاریکی است» (ترجمه‌ی میلر، ص. ۸۲۰) بسط داد، زیرا لنین احساس کرد که عینی، «ایده‌ی عملی»، همانا رفع این تضاد است. همچنین از این واقعیت تعجب نکرد که هگل گفته بود «ساخت و پرداخت کامل تضاد رفع نشده میان غایت مطلق و محدودیت این واقعیت که با آن به شدت مخالفت می‌کند، به طور مفصل در پدیدارشناسی... بررسی شده است...» (ص. ۶۱۱ و صفحات بعد پدیدارشناسی، ترجمه‌ی بیلی)...

در حقیقت، هیچ چیز لنین را به «ایده‌ی تئوری» (Idea of Theory) هدایت و از وابستگی به «ایده‌ی عملی» دور نکرد، حتی وقتی هگل می‌نویسد: «ایده‌ی عملی» فاقد عنصر «ایده‌ی تئوریک» است... برعکس برای «ایده‌ی عملی»، این واقعیت که در همان حال با آن به عنوان محدودیتی غلبه‌ناپذیر مواجه می‌شود، چنان در ذات خود بی‌ارزش تلقی می‌شود که ابتدا باید تعین واقعی و ارزش منحصر بفردش را از طریق غایات خیر دریافت کند. لذا این خود اراده است که در مقابل دستیابی به هدفش قرار می‌گیرد. زیرا خود را از شناخت جدا می‌کند و واقعیت خارجی برای آن اراده، شکل هستی واقعی را نمی‌یابد؛ بنابراین، ایده‌ی خیر تنها در ایده‌ی حقیقت ادغام می‌شود... (ص. ۸۲۱، ترجمه‌ی میلر)...

من نمی‌توانم هگل را به خاطر آنچه «مارکسیست‌های ارتدوکس» به سر دیالکتیک او آورده‌اند سرزنش کنم.... برای بررسی کامل این پرسش، از یک لحاظ ناگزیر باید سفر دیگری به گذشته کنیم: در سال ۱۹۵۳، هنگام جدایی از لنین بر سر حزب پیشاهنگ، غرق در سه قیاس نهایی فلسفه‌ی ذهن شده بودم... در مقاله‌ام به انجمن هگل آمریکا در سال ۱۹۷۴، در انتقاد از دیالکتیک نفی آدورنو که آنرا «تک‌بعدی بودن اندیشه» نامیده بودم، گفتم که وی «نه تنها نقد مداوم را جایگزین منفیت مطلق بلکه حتی جایگزین خود "انقلاب مداوم" کرده است». آنچنان شیفته‌ی سه قیاس نهایی هگل شده بودم که در سراسر «غرب»، در جستجوی بحثی درباره‌ی آن بودم.

سرانجام در دهه‌ی ۱۹۷۰، پس از انتشار کتاب راینهارت کلمنز مائورر با عنوان *هگل و پایان تاریخ (Hegel und das Ende der Geschichte)* که این سه قیاس نهایی در آن مطرح شده بود، به‌رغم نقد تند و تیزش از مارکوزه کوشیدم پای او را به این بحث باز کنم. با این همه، مائورر با نگرانی می‌خواست این موضوع را مورد تأکید قرار دهد که نه تنها مارکسیست نیست بلکه کاملاً هم «هگلی» نیست. به هر حال، آشکارا علاقه‌ای به گفتگو با من نداشت و به یکی از همکاران جوان من که به دیدن او رفته بود گفتم «من با هگل ازدواج نکرده‌ام». اما همانطور که در کنفرانس سال ۱۹۷۴ در انجمن هگل آمریکا روشن کردم، فکر نمی‌کنم این موضوع مهم باشد که کسی که تحقیق جدی و جدیدی را درباره‌ی این سه قیاس نهایی نوشته به خاطر مرحله‌ی جدیدی از دانش‌پژوهی است و یا به دلیل «جنبش برای آزادی که از پایین فوران می‌کند و به دنبال خود تحقیقات جدید شناختی را به همراه دارد».

نکته این است که در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۹، ای. وی. میلر نامه‌ای به من نوشت و توجهم را به این موضوع جلب کرد که خطایی را در ترجمه‌ی والاس از بند ۵۷۵ فلسفه‌ی ذهن اصلاح نکرده بود. وی اشاره کرد که والاس در ترجمه‌ی عبارتی واژه‌ی آلمانی sie را در معنای ^۲sich ترجمه کرده بود، حال آن که در واقعیت فعل موردنظر در آن عبارت «از هم گسیختن» آنها بود و نه از هم گسیختن خود. اما به هر حال، این

۲. sie در زبان آلمانی به معنای «او» مونث و نیز «آنها» است و sich به معنای «خود» ضمیر انعکاسی است. — م.

موضوع مورد توجه من نبود. خود «گسیختگی» برای من اهمیت داشت؛ این واقعیت که طبیعت به میانجی (mediation) تبدیل می‌شود، یقیناً برای هیچ «ماتریالیستی» مشکلی ایجاد نمی‌کرد؛ شکل‌گذاری که قلمرو ضرورت را زیر پا می‌گذاشت بخش هیجان‌انگیز بود.

هگل هنگام طرح این سه قیاس جدید در ۱۸۳۰، ابتدا (بند ۵۷۵) ساختار دانشنامه را صرفاً واقعی عرضه کرد - منطق - طبیعت - ذهن. بنابراین باید آشکار باشد (ولی روشن است که آشکار نیست) که نه منطق بلکه طبیعت میانجی است. بند ۵۷۶ جهشی واقعی است چرا که این قیاس جایگاه خود «ذهن» است. در اوایل دهه‌ی ۱۹۵۰ مکرراً پایان این بند را نقل می‌کردم: «فلسفه چون شناختی ذهنی به نظر می‌رسد که آزادی هدف آن است و خود راهی برای ایجاد آن است». خوشحالی مرا نقد باشکوه هگل از مفهوم «یگانه» در مذهب هندو توجیه می‌کرد که هم آنرا «وحدت بی‌چهره‌ی اندیشه‌ی انتزاعی» و هم ضدنهایی‌اش، «داستان کسل‌کننده و کشدار جزئیات خاص» می‌نامید (بند ۵۷۳). در بند بعدی ۵۷۴ ما با موضع متقابل هگل مواجه می‌شویم که آنرا ژرف‌ترین مفهوم تاریخی او می‌نامم - «ایده‌ی خوداندیش» - و مرادم از تاریخ فقط گذشته یا تاریخ در حال تکوین یعنی زمان حال نیست بلکه آینده را هم در بر می‌گیرد.

«کار و تلاش، رنج و عذاب، صبر و استقامتِ نفی» من در این سی و سه سال به واقع نه از سوی مارکسیست‌های پس از مارکس و نه از سوی هگلی‌ها ستوده شده، هگلی‌هایی که پیوسته نظرم را به این موضوع جلب می‌کنند که قیاس نهایی (بند ۵۷۷) از «ایده‌ی "ابدی"» (eternal Idea) سخن می‌گوید که «جاودانه و با اشتیاق دست به کار می‌شود، می‌آفریند و به عنوان ذهن مطلق شادمان است»، و در همان حال کم و بیش این عبارت را در آن جمله نادیده می‌گیرند: «این طبیعت امر واقع است که سبب حرکت و تکامل می‌شود، و این حرکت هم‌چنین کنش شناخت است.»

... «ایده‌ی "ابدی"» از نظر من ابدیت نیست بلکه حرکت بی‌وقفه و خود حرکت است. من نه تنها نظرات هگل را تحریف نکرده‌ام، بلکه خود هگل است که روش مطلق را «ایده‌ی خوداندیش» می‌دانست. جورج آرمسترانگ کلی در کتابش، *عقب‌نشینی هگل از التوس*، می‌گوید: «برای پیوند پیچیده‌ی فرهنگ، سیاست و

فلسفه در ماتریس "ایده‌ی مطلق"، خانم دونایفسکایا جایگزینی دیالکتیکی عنان‌گسیخته را مطرح می‌کند و آنرا با نام "روش مطلق" غسل تعمید می‌دهد، روشی که "سخت و سوسه‌انگیز است... زیرا عطش ما برای تئوری از تمامیت بحران جهانی کنونی برمی‌خیزد".

«ایده‌ی "ابدی" در فلسفه‌ی ذهن نه تنها دیدگاهم را از روش مطلق در علم منطق تقویت کرده‌است بلکه اکنون که در موضوع دیگری برای اثر جدیدم درباره‌ی «دیالکتیک سازمان» کندوکاو می‌کنم - و در آن به شدت با لنین هم بر سر "ایده‌ی شناخت" و هم "ایده‌ی مطلق" به مخالفت برخاسته‌ام - مفهوم مارکس از «انقلاب مداوم» را "ایده‌ی ابدی" می‌دانم.

سوم ژوئیه ۱۹۸۶

... [در مورد] آخرین انتقاد از خودم درباره‌ی «سازمان»... من در این موضوع نیز با شیوه‌ی جدیدی به هگل برخورد می‌کنم. یعنی رابطه‌ی دیالکتیکی اصول (در این مورد دکتربین مسیحی) و سازمان (کلیسا) به گونه‌ای تحلیل می‌شوند که گویی از هم جدایی ناپذیرند. این موضوع در بستر فلسفه‌ی مذهب صورت نمی‌گیرد بلکه هگل در پدیدارشناسی روح با پرداختن به رابطه‌ی عینیت - ذهنیت، بلاواسطگی - استنتاجی، خاص - عام، تاریخ و "ابدیت" خط تمایز بزرگی میان خود و سایر فیلسوفان ایجاد می‌کند. من این افزوده به منطق - «سومین رویکرد به عینیت» - را یکسره جدید می‌دانم.

البته نمی‌توانم پنهان کنم که گرچه این "مطلق" نیست اما من دل‌بسته‌ی آن بخش اولیه‌ی طرح دانشنامه از منطق هستم زیرا هگل آنرا پس از بسط و تکامل "دانش مطلق"، "ایده‌ی مطلق" و "روش مطلق" نوشته است.

در اینجا حضور تاریخ از سر تصادف احساس نمی‌شود، یعنی پس از "مطلق‌های" پدیدارشناسی و علم منطق و نیز در انتظار این که هگل سرانجام فلسفه‌ی طبیعت و فلسفه‌ی ذهن را بسط و تکامل خواهد داد. در واقع، از نظر من، این همان چیزی است که موجب می‌شود تا ملاحظات جدلی بی‌شمار درباره‌ی سایر فیلسوفان و فلسفه‌ها در شکل سه رویکرد به عینیت خلاصه شود.

همانطور که می‌دانیم، این بار، یک رویکرد، و آن هم نخستین آنها، همه چیزها را

قبل از عصر مدرن در بر می‌گیرد. زمانی که هگل به عصر مدرن می‌پردازد و هم تجربه‌گرایی و هم نقادی را در رویکرد دوم می‌گنجاند، تأکید بیشتر بر این فشرده‌گی آشکار است.

توجه من به سومین رویکرد ناشی از این واقعیت نبود که در مخالفت با کسانی — شهودباوران (intuitionists) — بوده که ایمان را بالاتر از فلسفه قرار دادند. (نمی‌خواهم آن بحث قدیمی را مطرح کنم، چون من خداناباورم؛ از نظر من خداناباوری شکل دیگری از خداشناسی بدون خداست). در عوض، دیالکتیک است که برای من جذابیتی پایدار دارد. دیالکتیک هگلی به جای بیان زنجیره‌ای از پیشرفت بی‌پایان، پیشرفت را نیز همانند پیشرفت به صورت روشن نمایان می‌سازد و در حقیقت اگر شخص بکوشد با ایمان صرف از واپس‌گرایی بگریزد، آنرا تقریباً اجتناب‌ناپذیر می‌کند.

در اینجا بار دیگر تاریخ وارد می‌شود تا به هگل امکان دهد بنا به دوران تاریخی مورد بحث نظرات متنوعی را درباره‌ی شهودباوری ابراز کند. شهودباوری در دوران دکارت «مترقی» بود زیرا در آن موقع تجربه‌گرایی در را کاملاً به روی علم باز کرد. از طرف دیگر، شهودباوری در دوران یاکوبی واپس‌گرا شد.

در این جاست که در ارتباط با کلیسا، بیش از بسیاری از مخالفت‌های هگل با سلطه‌ی کشیشان در دانشگاه، مفهوم متفاوتی از «سازمان» را مشاهده می‌کنم.

سومین رویکرد (بند ۶۱) با نقدی بر کانت آغاز می‌شود که جهان‌شمولی‌اش چنان انتزاعی است که «عقل» چیزی بیش از یک نتیجه‌گیری با «مقولاتی بررسی نشده» به نظر نمی‌رسید. هگل در ادامه «نظریه‌ی افراطی متقابل که تفکر را فقط عمل خاص و به این دلیل آنرا ناتوان از درک «حقیقت» می‌داند» به همان اندازه اشتباه تلقی می‌کند.

هگل در ستایش از دکارت هم به این واقعیت اشاره می‌کند که تجربه‌گرایی در را به روی علم گشود، و هم به این نکته که دکارت آشکارا می‌دانست که عبارت مشهورش یعنی می‌اندیشم، پس هستم (Cogito ergo sum) یک قیاس نیست، به این دلیل ساده که در آن یک «پس» وجود دارد. این موضوع از آن جهت اهمیت دارد که بدین ترتیب نقد هگل می‌توانست به یک‌جانبه‌گی شهودباوران معطوف شود که ذهن را با آگاهی صرف معادل می‌شمردند: «بدین‌سان، آنچه در آگاهی‌ام کشف می‌کنم

اغراق شده و به صورت واقعیت آگاهی همگان و حتی ماهیت ذهن جا زده می‌شود» (بند ۷۱). همچنین به هیچ وجه این تمام انتقاد او نیست. آنچه درباره‌ی این رویکرد به عینیت بیش از همه مرا به هیجان آورد شیوه‌ای است که هگل در طرح "سازمان" به کار می‌برد. در همان بند ۶۳، هگل شدیداً به ایمان یا کوبی در مقابل "ایمان" حمله کرده بود: «این دو چیز از ریشه با هم متفاوت هستند. نخست ایمان مسیحی در خود مرجعیت کلیسا را در بر می‌گیرد؛ اما ایمان فلسفه‌ی یا کوبی هیچ مرجعی جز وحی شخصی ندارد». همانطور که می‌بینیم، اکنون هگل ناگهان "سازمان" را معادل اصل و دکترین قرار می‌دهد: «و ثانیاً، ایمان مسیحی پیکر غنی حقیقت عینی است، یک نظام شناخت و دکترین؛ در حالی که دامنه‌ی ایمان فلسفی بکلی چنان نامعین است که در حالی که برای ایمان مسیحی جا دارد، به همان سان می‌تواند باور به اولوهِیت دالایی لاما، گاو نر و یا میمون را بپذیرد...»

هگل ادامه می‌دهد (بند ۷۵): «و برای این که نشان دهیم که شناختی وجود دارد که بلاواسطه و یا با استنتاج نامرکب پیش نمی‌رود، می‌توانیم به نمونه‌ی منطق و کل فلسفه اشاره کنیم.»

به عبارت دیگر، ما به دیالکتیک بازگشته‌ایم و تنها پس از (بند ۷۶) است که هگل کلمه‌ی ارتجاع را در رابطه با کل مکتب یا کوبی یعنی دوره تاریخی «فلسفه‌ی اخیر آلمان» بیان می‌کند. «البته فلسفه، احکام و خودبزرگ‌بینی صرف را تحمل نمی‌کند و بازی آزادانه‌ی الاکلنگ استدلالی را مهار می‌کند» (بند ۷۷). آزادی و انقلاب (واژه‌هایی که من از همان جمله‌ی نخست هگل در مورد فلسفه‌ی اخیر آلمان «به عاریه گرفته‌ام») راه جدیدی را می‌گشاید. به این ترتیب، من روند دیالکتیک را در رویکرد سوم به عینیت، از نقد یک‌جانبه‌گی شهودباوران تا مسئولیت سازمانی می‌بینیم.

بخش دوم

بدیل‌ها

● مقدمه

در آستانه‌ی جنگ جهانی دوم: رکود در اقتصاد و در اندیشه

به دنبال شکست تمامی انقلاب‌هایی که به دنبال انقلاب موفق روسیه برپا شده بودند و مرگ لنین در ۱۹۲۴ و قدرت سرمایه‌داری ایالات متحد، سرمایه‌داری اروپا نفسی تازه کرد. اما این امر کافی نبود تا درازمدت سقوط سرمایه‌داری جهانی را به سوی خودیروانی متوقف کند. رکود بزرگ، جهان را به هم ریخت. در اوایل دهه‌ی ۱۹۳۰ همه چیز در اقتصاد، سیاست و اندیشه فرو پاشید و این تأیید نهایی ورشکستگی سرمایه‌داری بود.

تمدن آشکارا به پایان رسیده بود. همه چیز در حال دگرگونی به ضد خود بود. با پیروزی نازیسم در ۱۹۳۳، آشکار شد که توحش در بالاترین سطح آن نه در مناطق دورافتاده و «عقب‌مانده‌ی» جهان بلکه در قلب «اروپای متمدن» و از لحاظ تکنولوژیکی پیشرفته به وجود آمده است. از لحاظ اقتصادی، هرج و مرج نفس‌گیر بود و ارتش بیکاران میلیونی و ده‌ها میلیونی چنان سرکش و عصیانگر شده بود که سرمایه‌داری رقابتی، چه در دولت‌های دموکراتیک و چه در کشورهای فاشیست، یکی پس از دیگری جای خود را به دخالت دولت در اقتصاد داد.

از طرف دیگر، پرولتاریا کوشید تا با شورش‌های خودجوش، خود را از زیر بار فشارهای شدید سرمایه‌داری رها سازد - خواه به شکل مقاومت کوتاه‌اتریشی‌ها در مقابل الحاق به آلمان هیتلری و خواه به صورت تحصن‌های بزرگ در فرانسه که مانع قدرت‌گیری فاشیست‌های بومی شد و به دولت جبهه‌ی خلق انجامید. تحصن‌های عظیم در آمریکا به تشکیل کنگره‌ی اتحادیه‌های صنعتی آمریکا (Congress of Industrial Organizations) انجامید. خلاقانه‌ترین ماجرا یعنی انقلاب آشکارا پرولتری اسپانیا، به سرعت درهم کوبیده شد. این شکست را صرفاً نباید به پای

پیروزی فاشیسم گذاشت بلکه سلطه‌ی استالینیسیم بر دولتِ جبهه‌ی خلق، خودجوشی توده‌ها را سرکوب کرد. تمام نیروهای دمکراتیک از جمله آنارشیست‌ها از دریافتِ اسلحه از روسیه چنان خوشحال بودند (هر چند پول آن با طلا پرداخت شده بود) که هیچکس نقش جنایتکارانه‌ی استالینیسیم را برملا نکرد. آن دسته از تئوریسین‌های انقلابی که با استالینیسیم مخالفت می‌کردند و هیچ توهمی درباره‌ی «ماهیت انقلابی» حکومت جبهه‌ی خلق نداشتند، نتوانستند مقوله‌ی جدیدی از اقدامات خودجوش و از پایین مردم را بیافرینند. به کلام دیگر، هیچکس به این موضوع نیاندیشید که شیوه‌ای که کارگران اسپانیایی بر اساس آن در گرماگرم مبارزه با فاشیسم دست به اشغال کارخانه‌ها زدند، دیالکتیک جدیدی از رهایی را آشکار ساخته و چنین ترکیبی از اقتصاد و سیاست که شکلِ جدید حکومتِ کارگران بود، باید زمینه‌سازِ تئوری جدیدی نیز می‌شد.

در روسیه که برنامه‌ریزی دولتی کاملاً حاکم بود، دستگاه‌های دولتی نه تنها اقتصاد را زیر سلطه داشتند بلکه اتحادیه‌های کارگری را نیز جذب کرده بودند. کارگران با سخت‌ترین «قانون کار» ضدکارگری از جمله اردوگاه‌های کار اجباری که نقطه اوجی متناسب با توسعه‌ی ارتجاعی روسیه بود، تحت فشار شدیدی قرار گرفتند. چنین توسعه‌ای در جبهه‌ی داخلی به پایان خونینِ دسیسه‌آمیزترین محاکمات تاریخ انجامید که «ستاد کل فرماندهی انقلاب روسیه» را نابود کرد و در سیاست خارجی به امضای پیمانِ هیتلر-استالین انجامید که چراغ سبزی برای آغاز جنگ جهانی دوم بود.

اکنون که قدرتی دولتی، چین کمونیست، از منظری مارکسیست-لنینیستی، عنوان سرمایه‌داری دولتی را به درستی برای روسیه مورد تصدیق قرار می‌دهد، سرمایه‌داری دولتی به کلیشه‌ای تمام عیار بدل شده است. اما در زمان پیمان هیتلر-استالین اوضاع از این قرار نبود، در آن هنگام که برشمردن روسیه به عنوان بخشی لاینفک از مرحله‌ی جدید تکامل جهانی سرمایه‌داری، می‌توانست تفاوت تعیین‌کننده‌ای را در استراتژی انقلاب جهانی به وجود آورد. در عوض، نه تنها روسیه‌ی استالین و به اصطلاح شوراهای چینی مائو، بلکه حتی لئون تروتسکی که بیش از یک دهه با دیوان‌سالاری استالینستی مبارزه کرده بود، رهنمود انقلابی تری نداشتند جز آنکه به کارگران بگویند باید از روسیه به عنوان دولت «کارگران» هر چند منحط، دفاع کنند.

پس از مرگ لنین خلاء تئوریک در جنبش مارکسیستی پر نشد. دلیل این امر نه فقدان مبارزه‌ی مرگ و زندگی در مقابل غصبِ ردای لنین توسط استالین بود و نه فقدانِ مطالعاتِ آماریِ اقتصاد و انبوه تزه‌های سیاسی. این خلاء از آن رو وجود داشت که از تروتسکی به بعد مباحثه‌کنندگان از رویارویی با جنبش از پایین و درک علتِ گسستِ لنین از گذشته‌ی فلسفی خود که همانا مهیا شدن برای انقلاب پرولتری و بین‌الملل سوم جدید بود، ناتوان بودند. با شروع جنگ جهانی دوم، برای ایجاد رابطه‌ی جدید و مشابهی میان تئوری و عمل تلاشی صورت نگرفت و پرچم اساساً جدیدی برای انقلاب برافراشته نشد.

مالکیت دولتی، برنامه‌ی دولتی، «حزب» - بتواره‌هایی بودند که از کارگران جهان خواسته می‌شد جان خود را در راه آنها فدا کنند. لئون تروتسکی (که دیری نپایید توسط عوامل ان-کا-و-د^۶ به قتل رسید) به جای اعلام شکاف در استراتژی انقلاب جهانی روزگار ما، همچون لنین در جنگ جهانی اول که با شعار «جنگ امپریالیستی را به جنگ داخلی تبدیل کنید» مطرح کرده بود، از روسیه‌ی استالین دنباله‌روی کرد و این در حالی بود که مائو، در آن زمان و اکنون (پس از کشمکش چین-شوروی) آن‌قدر مشغول چینی کردن تئوری‌های استالین بود که از بابت عرصه‌های جدید تئوریک نگرانی به خود راه نمی‌داد. با این همه، «چینی کردن» فقط کاربرد «تاکتیکی» (بلوک چهار طبقه) (Bloc of Four classes) نبود. همچنین فقط تحمیل فرهنگ چینی بر تحلیل طبقاتی تلقی نمی‌شد بلکه جایگزینی کامل برای انقلاب پرولتری بود. این مفهوم بدیع یعنی محاصره شهرها توسط چریک‌های دهقان به معنای تبعیت پرولتاریا از ارتش دهقانان و پذیرش بورژوازی ملی بود.

برای درک حرکت دگرگونی به ضد خود در درون انقلاب، باید به تفاوت‌های دیالکتیکی در شیوه‌های تدارک تئوریک متفاوتی دقت کنیم که لنین و تروتسکی خود را برای رویارویی با سرنوشت تاریخی آماده می‌کردند. هر دوی آنها انقلابیون مارکسیست بودند. در زمان انقلاب اکتبر هر دو در یک سازمان فعالیت می‌کردند. درست است که در سال‌های طولانی، سخت و دشوار ۱۹۰۳ تا ۱۹۱۷ که گرایش

* NKVD کمیساریای خلق در امور داخلی (مخفف کلمات روسی Nardonji Komissariat Vnoutrennykh Del) خلف چکا و به دنبال آن گپئو بود. پس از آن کمیته‌ی امنیت دولتی (KGB) جانشین آن شد. از این بعد با نام پلیس سیاسی از آنها یاد می‌کنیم. - م.

بلشویکی با زحمت زیاد شکل سازمانی گرفت، تروتسکی سرسختانه، بی‌وقفه و بی‌محبا با آن مبارزه کرد. اما از شب انقلاب اکتبر تا مرگ لنین، تفاوتی میان آنها درباره «مسئله‌ی سازمان» بروز نکرد.

تروتسکی به غلط ادعا می‌کرد که انقلاب تفاوت‌های تئوریک را «حل کرده است». اما هنگامی که می‌گفت انقلاب تفاوت‌های سازمانی را «حل کرده» حق داشت. همین است که لنین، در جریان انقلاب، وی را «بهترین بلشویک» نامید. به عبارت دیگر، تروتسکی در اشتباه بود که می‌پنداشت شباهت در مواضع سیاسی و امتزاج سازمانی نشانه‌ی یگانگی روش‌شناسی و یکی بودن رابطه‌ی فلسفه با انقلاب است. لنین از دیالکتیک آن رابطه، نقاط حرکت تئوریک جدیدی را ایجاد کرد. سرانجام، دیالکتیک انقلاب واقعی و محدودیت آن، لنین را به تغییر برداشت خود از انقلاب جهانی آتی واداشت که «اگر نه از برلین پس از پکن» آغاز می‌شود.

این تزا نهفته باقی ماندند. این که ناکامی در بسط مفاهیم ضمنی این نقاط حرکت جدید در تئوری که در بین‌الملل سوم در ۱۹۲۰ خطوط کلی آن ترسیم شده بود، تا چه حد مسبب شکست انقلاب ۱۹۲۵-۱۹۲۷ چین بوده است؛ این که تا چه حد پیروزی استالین بر تروتسکی عامل انحراف انقلاب چین بود یا این که تا چه حد شرایط عینی «به معنای اخص کلمه» سبب ناکامی انقلاب شد، به هیچ‌وجه رابطه‌ای یک به یک نیست. با این همه، از نظر تروتسکی، استالین تنها خائن بود و نظرات تروتسکی می‌توانست به پیروزی بیانجامد. هیچکس، از جمله تروتسکی، اعتقاد نداشت که هیچ نظریه‌ای بتواند از موقعیت جهانی عینی فراتر رود. همیشه موضوع این بوده که چگونه تئوری انقلاب می‌تواند به چالش‌های زمانه پاسخ دهد.

هنگامی که نقطه عزیمت و نقطه بازگشت سوژه‌ی خودتکامل‌یابنده باشد - خواه اروپامحور، خواه چین‌محور - دیالکتیک تئوری انقلاب و دیالکتیک خودرهایی سد راه یکدیگر نخواهند شد. امکان آن وجود دارد که به‌طور مشخص، نیروهای جدید انقلاب همچون «عقل» تکامل یابند. به عقیده‌ی من، آنچه سد راه یک انقلابی در تحلیل دیالکتیکی انقلاب می‌شود - و یقیناً تروتسکی انقلابی بزرگی بود - نه مفهوم رهبری، خواه تروتسکیستی خواه مائوئیستی، بلکه مفهوم «سوژه‌ی» خودتکامل‌یابنده در زمانی است که توده‌ها سوژه باشند.

سومین بدیل در مقابل دیالکتیک رهایی که این بخش از فلسفه و انقلاب با آن سر

و کار دارد، اگزستانسیالیسم سارتری است. درست است که سارتر هرگز بخشی از جنبش توده‌ای نبود و از آن هم کمتر رهبر و فعالی انقلابی با شهرت و آوازه‌ی تروتسکی و مائو. سارتر غریبه‌ای مشاهده‌گر بود. با این همه، وی را باید در بحث بدیل‌ها به حساب آورد زیرا وی سخنگوی تقریباً یک نسل کامل است، نخستین نسل پس از جنگ که هم‌زمان کوشید داخل و خارج حزب کمونیست، داخل و خارج دیالکتیک خرد باشد اما یقیناً خود را به فلسفه و انقلاب «متعهد» می‌دانست.

نسلی جدید از انقلابیون، دهه‌ی ۱۹۶۰ را به گونه‌ای آغاز کرد که گویی فعالیت، فعالیت، فعالیت برای از ریشه برکندن هر آنچه کهنه است کافی است و مدعی بود اگر تئوری هم لازم باشد می‌توان «سر راه» آنرا به چنگ آورد. آنان اکنون از نیمه انقلاب عقیم مه ۱۹۶۸ در پاریس یک نکته را آموخته‌اند: همانگونه که بدون خودکنشی کاری از پیش نمی‌رود، بدون تئوری نیز نمی‌توانند کاری انجام دهند. بررسی خلاء تئوریک امری ضروری است.

واقعیت این است که حتی پس از آنکه چین مائو فرش سرخ زیر پای نیکسون انداخت، جذابیت «اندیشه‌ی مائوتسه دون» خیلی کم کاهش یافته است. ذهنیت کسانی که در عصر سرمایه‌داری دولتی ما زندگی می‌کنند آنچنان در شرایط اجتماعی-اقتصادی ریشه دوانده است که حتی برای روشنفکران رادیکال ضد دستگاه حاکم، گریز از کشش «ماتریالیستی» در جهت مخالف انقلاب تقریباً غیرممکن است. (ما این نکته را در بخش سوم مفصل‌تر مورد بحث قرار خواهیم داد). و اکنون که «اندیشه‌ی مائو به مقام خدایی رسیده و در «کتاب سرخ کوچک» شی‌واره شده، صرفاً شاهدگویا و پرطنین خلاء تئوریک نیست بلکه همانا این خطر وجود دارد که این اندیشه با جذب همه، ما را از دیالکتیک هگل-مارکس-لنین دور ساخته و به مسیر انحرافی و خطرناک تروتسکی-مائو-سارتر بیاندازد، مسیری که ما را به شبه‌دیالکتیک و شبه‌انقلاب‌هایی رهنمون می‌کند که دهه‌ی ۱۹۶۰ با آنها پایان یافت.



لئون تروتسکی در مقام تنورسپین

در هر نظام دوگانه... کاستی بنیادی، خود را از طریق عدم انسجامی مشهود می‌سازد که در یک لحظه آنچه را که لحظه‌ای پیش غیر قابل یگانه‌شدن یافته بود، یگانه می‌کند.

هگل، دانشنامه‌ی علوم فلسفی

حقیقت همیشه مشخص است و این موضوع هیچ‌جا بیش از مسئله‌ی روش‌شناسی که پایه‌ی انسجام درونی میان فلسفه و انقلاب است، صادق نیست. به دلیل سرشت حماسی کمیسر سابق جنگ، دشواری‌های تبعید که استالین کمی پس از مرگ لنین، تروتسکی را به آنجا روانه کرد و تهمت‌هایی که تا روز قتلش به دست آدمکشی از پلیس سیاسی استالین نثار هر حرکت او می‌شد، در بیشتر آثاری که درباره‌ی تروتسکی نوشته شده و او را ذهن‌گرا توصیف کرده‌اند حال و هوایی ذهنی وجود دارد. حقیقتی در این [تهمت - م.] وجود ندارد^۱. تحلیل‌های تروتسکی زمینه‌ی عینی

۱. تجربه‌ای شخصی نبود ذهن‌گرایی را در تروتسکی روشن می‌سازد. در اوج دادگاه‌های فرمایشی مسکو علیه او، مطبوعات بورژوازی «شایعاتی» را پخش کردند که استالین هیچ‌گاه انقلابی نبوده و همیشه یک عامل فتنه‌ی تزاری به‌شمار می‌آمده و اکنون دست به انتقام زده است. تروتسکی چنین توضیح داد: «اما استالین انقلابی بود!» وی با افزودن یک پی‌نوشت به مقاله‌ی آن روز خویش که اتهامات استالینستی را بر ضد خود افشا می‌کرد، بر این امر پافشاری کرد؛ مطلبی که وی دیکته کرد چنین بود: «مطبوعات خبری را به‌طور گسترده‌ای پخش کرده‌اند که گویا استالین مأمور فتنه در دوران تزار بود و اکنون در حال انتقام گرفتن از دشمنان گذشته‌ی خود است. هیچ اعتقادی به این نوع شایعات ندارم. استالین از جوانی یک انقلابی بود. تمام

داشت. پافشاری تروتسکی در تعلق خود به روسیه نه به دلیل ذهن‌گرایی بود و نه از آن رو که «مرد اکتبر» خوانده می‌شد (طرفدارانش از روی محبت او را چنین می‌نامیدند). بلکه او در تحلیل ماهیت طبقاتی اتحاد شوروی خطا کرده بود؛ تروتسکی حتی پس از پیمان هیتلر-استالین خواستار دفاع از آن کشور بود، دفاعی که از نظر او دلایل عینی معتبری داشت. حتی هنگامی که تبر آذمکش پلیس سیاسی استالین جمجمه‌اش را شکافت، باز معتقد بود که روسیه «دولت کارگران، هر چند منحنط، است».

تقلیل مفهوم سوسیالیسم به مالکیتی دولتی بر روش‌شناسی ای متکی است که مدت‌ها قبل از عدم درک تبدیل آن به ضد خویش در شکل مالکیت دولتی، تئوری انقلاب مداوم را بدون «سوژه‌ی» خود تکامل‌یابنده به وجود آورده بود. بدینسان، دوگانگی در تروتسکیسم نه تنها از یک طرف به مفهوم انقلاب جهانی و از طرف دیگر به فرمول دولت‌کارگری = مالکیت دولتی محدود شده بود، بلکه ریشه‌های عمیق‌تری در روش‌شناسی بدیع‌ترین تئوری او دارد. به عبارت دیگر، در کلیت‌بخشی (universalization) امر خاص، مالکیت دولتی و دوگانگی تروتسکی در برخورد با دیالکتیک نهفته است.

تئوری، تئوری مارکسیستی اصیل، بسیار جدی است. تئوری مارکسیستی چنان از واقعیت و فلسفه جدایی‌ناپذیر است که صرف‌نظر از پیش‌بینی‌های درخشان نمی‌تواند جایگزین چیزی شود که هگل «جدیت، رنج و عذاب، صبر و استقامت و کار و تلاش نفی» نامیده بود - و یقیناً پیش‌بینی ۱۹۰۵ تروتسکی که پرولتاریا قبل از کسب قدرت در کشورهای پیشرفته از لحاظ تکنولوژیک، ممکن است در روسیه‌ی عقب‌مانده به قدرت برسد، بسیار درخشان بود.

فاصله‌ی ۱۹۰۴ تا ۱۹۴۰ یقیناً آن قدر طولانی است که می‌توان «رنج و عذاب» نفی (یا نبود آنرا) را به بوته‌ی آزمون گذاشت، اما مهم‌تر، این است که تئوری چگونه پاسخگوی واقعیت بوده است. تئوری انقلاب مداوم ابتدا توسط مارکس در خطابی‌ی ۱۸۵۰ وی به اتحادیه‌ی کمونیستی مطرح شد که در آن با تحلیل شکست انقلاب‌های ۱۸۴۸، اعلام کرد که پرولتاریا نباید خود را به کمک به بورژوازی در نابودی فئودالیسم محدود کند بلکه انقلاب باید «به‌طور مداوم» ادامه یابد تا سوسیالیسم تحقق پذیرد.

→ شواهد زندگی وی مؤید این نکته است. بازسازی سرگذشت او پس از واقعه تقلید از استالین کنونی است که از یک انقلابی به یک رهبر بوروکراسی ارتجاعی تبدیل شده است».

هنگامی که این عبارات در شرایط بسیار متفاوت جنگ روسیه-ژاپن به سطح تئوری ارتقا یافت، به عنوان «تئوری پارووس و تروتسکی» معروف شد.

الف) تئوری انقلاب مداوم

پارووس در ۱۹۰۴، در مجموعه‌ای از مقالات با عنوان جنگ و انقلاب، درباره‌ی جنگ روسیه-ژاپن چنین نوشته بود:

جنگ بر سر منچوری و کره آغاز شده است؛ اما به مناقشه برای رهبری در آسیای شرقی بسط یافته است. در مرحله‌ی بعدی، کل مواضع روسیه در جهان در خطر خواهد بود؛ و جنگ با تغییری در توازن سیاسی جهان پایان خواهد یافت... و پرولتاریای روس ممکن است بتواند نقش پیشاهنگ انقلاب سوسیالیستی را ایفا کند.^۲

تروتسکی که دوازده سال از پارووس جوانتر بود، در زندگی من به صراحت تأیید می‌کند که تحلیل پارووس «مرا به مسائل انقلاب اجتماعی نزدیک‌تر ساخت و موضوع کسب قدرت توسط پرولتاریا را برایم به طرز قاطعی از یک هدف «نهایی» به وظیفه‌ی عملی زمان کنونی دگرگون ساخت». با این همه، کتاب ۱۹۰۵ تروتسکی - مجموعه‌ای از مقالات که از ۱۹۰۴ تا ۱۹۰۶ به رشته‌ی تحریر در آمد - و اوج آن یعنی تزه‌های طرح شده در چکیده‌ها و چشم‌اندازها که از انقلاب بالفعل ۱۹۰۵ سر برآورد، این پیش‌بینی را به سطح یک تئوری ارتقا داد. این کتاب را به حق می‌توان در این تحول، بدیع دانست. این اثر هشتاد صفحه‌ای درباره‌ی نقش پیشاهنگی پرولتاریا، نقش تبعی دهقانان، مسئله‌ی «حمایت دولتی پرولتاریای اروپا» و رابطه‌ی متقابل روسیه با انقلاب اروپا، مدت‌ها پیش از آنکه استالین تروتسکی را به «دست‌کم گرفتن دهقانان» متهم کند، به موضوع بحث تبدیل شد. اجازه دهید تا تزه‌های عمده‌ی آنرا به همان نحو که تروتسکی نوشته بود بخوانیم:^۳

۲. نقل قول از ایزاک دوچر در پیامبر مسلح (نیویورک، انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۵۴)، ص. ۱۰۴. همچنین رجوع کنید به زندگی‌نامه‌ی پارووس، تاجر انقلاب، اثر زد. ای. بی. زمان و و. بی. شارلو (لندن، انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۶۵).

۳. لئون تروتسکی، انقلاب ما (نیویورک، Henry Holt and Co.، ۱۹۱۸)، صص. ۸۴، ۸۶،

پرولتاریای کشوری که از لحاظ اقتصادی عقب‌افتاده‌تر است، ممکن است زودتر از پرولتاریای کشورهای پیشرفته از لحاظ سرمایه‌داری به قدرت برسد... مارکسیسم پیش از هر چیز یک روش تحلیل است - نه تحلیلی از متون بلکه تحلیلی از روابط اجتماعی ...

در سطور بالا نشان دادیم که پیش‌فرض‌های عینی انقلاب سوسیالیستی را تکامل اقتصادی کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری به وجود آورده است... بسیاری از عناصر توده‌های زحمتکش، به ویژه در میان توده‌های روستایی، جذب انقلاب خواهند شد و آنگاه برای نخستین بار دارای سازمان سیاسی می‌شوند که پرولتاریای شهری حکومت را به دست گیرد.

بدون حمایت مستقیم دولتی پرولتاریای اروپا، طبقه‌ی کارگر روسیه نمی‌تواند در قدرت بماند و نمی‌تواند حکومت موقت خود را به دیکتاتوری سوسیالیستی درازمدتی تبدیل کند... از طرف دیگر، بی‌تردید انقلاب سوسیالیستی در غرب به ما اجازه داد تا چیرگی موقت طبقه‌ی کارگر را مستقیماً به دیکتاتوری سوسیالیستی بدل کنیم...

هدف هر حزب سوسیالیستی، انقلابی کردن افکار طبقه کارگر است به همان ترتیب که تکامل سرمایه‌داری انقلابی در مناسبات اجتماعی پدید آورده است... نابودی روال عادی حزبی، از میان رفتن محافظه‌کاری سوسیالیستی و تبدیل مبارزه‌ی روشن نیروهای پرولتری بر ضد ارتجاع سرمایه‌داری به مسئله‌ی روز نشان‌دهنده‌ی تاثیر عظیم انقلاب روسیه است... یک انقلاب شرقی، آرمانگرایی انقلابی پرولتاریای غرب و تمایل آنرا به اینکه با دشمنانش به زبان «روسی» سخن گوید، برخواهد انگیخت.^۴

→ ۹۶، ۱۳۶-۱۳۷، ۱۴۲-۱۴۳. جوهر مهم‌ترین این عبارات به عنوان ضمیمه‌ی سوم جلد دوم گزیده شده است: «مراجع تاریخی درباره‌ی تئوری انقلاب مداوم»، تاریخ انقلاب روسیه (نیویورک، Simon and Schuster، ۱۹۳۷). این کتاب به صورت یک جلدی شمیمز توسط انتشارات دانشگاه میشیگان، آن آرپور، ۱۹۵۷، مجدداً منتشر شده است.

۴. بیشتر نظرات تروتسکی درباره‌ی تئوری انقلاب مداوم، هر چند به صورت پراکنده، به زبان انگلیسی در دسترس است. علاوه بر آنهایی که در زیرنویس شماره ۳ فهرست شده است،

اینها تزه‌های عمده‌ی تئوری مشهور انقلاب مداوم هستند که در سال‌های ۱۹۰۴-۱۹۰۶ شرح و بسط داده شد و تقریباً سی و پنج سال، یعنی در تمام دوران باقیمانده از زندگی تروتسکی، بارها تکرار شد. از لحاظ تئوریک می‌توان گفت که تمام زندگی وی مجموعه‌ای از افزوده‌ها به تزه‌های ۱۹۰۴-۱۹۰۶ است. با این همه، این موضوع بی‌اهمیت نیست که تروتسکی هرگز این تئوری را شالوده‌ی ایجاد یک گرایش یا گروه قرار نداد و خود وی آنرا در ۱۹۱۷ مطرح نساخت. انتخاب این سلاح تئوریک - تئوری انقلاب مداوم - از آن استالین بود و نه تروتسکی، با آنکه تروتسکی از همان آغاز نبرد با استالین با شور و شوق به دام افتاد.

مناقشه نه بر سر مرحله‌ی اقتصاد جهانی بود، نه بر سر قانون تکامل مرکب (law of combined development) که حتی برای سرزمین عقب‌افتاده‌ای مانند روسیه وجود پرولتاریایی متمرکز را ممکن می‌ساخت. همچنین نقش پیشاهنگی پرولتاریا یا نیاز آن به «کمک دولتی» از سوی سرزمین‌های پیشرفته‌تر از لحاظ تکنولوژیک مسئله‌ی مورد بحث نبود. موضوع جدال نقش توده‌ها بود، نه به این دلیل که لنین درباره‌ی نقش پیشاهنگی پرولتاریا تردید داشت و از گزینه‌ی مالکیت خصوصی دهقانان نمی‌ترسید؛ علت آن بود که وی نمی‌خواست نقش توده‌های دهقانی را در دیالکتیک انقلاب واقعی نادیده بگیرد. اکثریت مردم روسیه دهقان بودند و لنین هر نوع بحث و گفتگویی را که به این مسئله نمی‌پرداخت، «انتزاعی»، «پرطمطراق» و «توخالی» می‌دانست.

صرفنظر از انگیزه‌ی استالین در انگشت گذاشتن بر «دست‌کم گرفتن دهقانان» - که

→ رجوع کنید به مسائل انقلاب چین با ضمائم از زینویف، ویویتیچ، ناسونوف و دیگران، به ترجمه‌ی ماکس شاختمن (نیویورک، Pioneer، ۱۹۳۲)؛ این نظرات بار دیگر در مقدمه‌اش به کتاب هارولد ایزاک، تراژدی انقلاب چین (۱۹۳۷)، مطرح و به هنگام شده است. کل تئوری به عنوان یک تمامیت در جزوه‌ی «انقلاب مداوم» (نیویورک، Pathfinder، ۱۹۷۰) خلاصه شده که شامل پیشگفتار ویژه‌ای برای چاپ آمریکایی آن است. بیشتر آثار تروتسکی که توسط انتشارات Pioneer منتشر شده، از طریق انتشارات Pathfinder در دسترس است. سرانجام، ارزیابی مجدد از مواضع، ضمیمه‌ی کتاب استالین است (نیویورک، Harper & Row، ۱۹۴۱).

مسئلاً برای ضربه زدن به تروتسکی بود و ربطی به موضع به اصطلاح «صحیح» استالین نداشت - حقیقت این بود که مفهوم دهقانان نزد تروتسکی مسلماً یک «سوژه» خودتکامل‌یابنده نبود. این موضوع از افتراهای استالین بسیار فراتر است. مفهوم «سوژه» در دیالکتیک انقلاب نه تنها در روسیه بلکه در چین، نه تنها در ۱۹۰۵ یا ۱۹۱۷ بلکه در ۱۹۲۷ و ۱۹۳۷ نقش محوری داشت. این به معنای «انقلابیگری انتزاعی» است که لنین - خواه پس از کسب قدرت و خواه پیش از آن، خواه در شکست خواه در پیروزی - آنرا از لحاظ روش‌شناسی دشمن می‌دانست. همین است که لنین می‌کوشید خطوط کلی نقاط جدید عزیمت تئوری را ترسیم کند چنانچه تداوم انقلاب اکتبر در مقیاس جهانی «از طریق پکن و نه از طریق برلین» پدیدار شود. و از آنجا که این موضوع برای دوران ما نیز اهمیت تعیین‌کننده دارد، باید گام به گام دیدگاه‌های خود تروتسکی را دنبال کنیم.

تروتسکی می‌خواهد ما را متقاعد کند که موضع او درباره‌ی دهقانان برآمده از موضعش درباره‌ی نقش پیشاهنگی پرولتاریاست؛ اما در حقیقت از همان آغاز، برداشت وی از نقش پرولتاریا دستخوش همان انتزاعیاتی است که برداشت وی از دهقانان. مسئله همواره به این گونه بود که سازمان مارکسیستی با «اعمال نفوذ بر پرولتاریا»، آنها را چه قبل از کسب قدرت دولتی و چه پس از آن «رهبری» می‌کند تا سوسیالیسم به «نظامی جهانی» تبدیل شود. او همچنین پرولتاریا را نه به عنوان یک «سوژه» خودتکامل‌یابنده بلکه یک نیرو می‌دید. اوج این موضوع هنگام وقوع جنگ جهانی اول بود که واقعیت تکان‌دهنده‌ی خیانت مارکسیسم رسمی را به پرولتاریا آشکار ساخت. باید رابطه‌ی جدیدی میان فلسفه و انقلاب به وجود می‌آمد. همانطور که در فصل پیشین دیدیم، این ضرورت لنین را به بازگشت به هگل سوق داد. تروتسکی چنین جبری را در خود احساس نمی‌کرد.

یقیناً این نتیجه‌گیری بسیار مضحک و کاملاً بی‌معناست که «اگر فقط تروتسکی منطقی هگل را مجدداً مورد بررسی قرار می‌داد، همه چیز در مسیری درست قرار می‌گرفت»؛ و بدین‌سان، تفاوت‌های تئوریک میان لنین و تروتسکی «حل می‌شد»، همانطور که تروتسکی ادعا کرده بود که ۱۹۱۷ آنها را «حل کرده بود». تروتسکی از دیالکتیک غافل نبود. آنرا مسلم فرض می‌کرد. دیالکتیک جایی در پس ذهن او «درونی» شده بود. در جبهه‌ی مقدم سیاست، تروتسکی همواره یک انقلابی و

انترناسیونالیست بود. وی هیچگاه اثری از «خودخواهی ملی»، خواه روسی و خواه اروپایی، از خود نشان نداده بود. با این همه، انترناسیونالیسم در جنبشی که به مارکسیسم انقلابی وفادار مانده بود، موضوع مورد بحث نبود. مسئله‌ی مهم، ساخت و پرداخت مشخص رابطه‌ی فلسفه با انقلاب بود که راه را برای انقلاب پرولتری بگشاید. اگر تئوری‌های ۱۹۰۵ او پیش‌بینی ۱۹۱۷ بود، چنان‌که انقلاب ۱۹۰۵ «تمرین نهایی» انقلاب ۱۹۱۷ بود، آنگاه تئوری انقلاب مداوم می‌بایست در انقلاب ۱۹۰۵ و در دوره‌ی میان ۱۹۰۵ تا ۱۹۱۷ جان تازه‌ای می‌یافت. به این ترتیب، ما شاهد خودتکاملی آن، پیش‌بینی‌اش درباره‌ی انقلاب ۱۹۱۷ و زمینه‌سازی آن برای مبارزات ضدجنگی می‌شدیم که مستقیماً به انقلاب سوسیالیستی انجامید.

در عوض، تروتسکی به شدت با شعار لنین، «جنگ امپریالیستی را به جنگ داخلی تبدیل کنید» به عنوان شعاری «منفی» مبارزه کرد؛ وی خود را به شعارهای «مثبتی» چون «صلح بدون الحاق» محدود کرد. آشکارا، تروتسکی به جای اعتماد به نقش پشاهنگ انقلابی پرولتاریا، احساس می‌کرد که از پرولتاریا انتظاری بیش از «مبارزه برای صلح» نباید داشت. درست است که با ظهور انقلاب ۱۹۱۷ در صحنه‌ی تاریخ، وی ادعا کرد که تئوری انقلاب مداوم او به «اثبات رسیده است». اما وی چنین مفاهیمی را به ندرت در دوران ۱۹۱۴-۱۹۱۷ به کار بسته بود. در حقیقت تروتسکی این پیشنهاد را رد کرد که در فراخوان ضدجنگ سیمروالد نام لیکنخت را متمایز سازد یعنی تنها نماینده‌ی دلیر سوسیالیست [آلمانی - م.] که جرأت کرده بود برضد اعطای اعتبارات جنگی به قیصر رأی دهد. به این دلیل که تروتسکی این عمل را «تجسم» و «بیان مشخص» «آلمانی کردن مبارزه‌ای عام برای صلح» می‌دانست.^۵

۵. جالب اینجاست که پس از تصاحب قدرت توسط بلشویک‌ها، تروتسکی مقالاتش را در جنگ و انقلاب از نو منتشر کرد، پیشگفتار ۱۹۱۹ وی (چاپ مجدد در ۱۹۲۲) به تکرار اتهامات مقاله‌اش پرداخت. وی همچنین شعار لنین «دیکتاتوری دموکراتیک پرولتاریا و دهقانان» را مورد بحث قرار داد و چنین نتیجه گرفت: «انقلاب مارس این تفاوت‌ها را حل کرده است». تروتسکی، مجموعه آثار، جلد اول (فقط به زبان روسی، چاپ دوم، مسکو، ۱۹۲۳)، صص. ۲۶-۲۷. همچنین رجوع کنید به گانکین و فیشر، بلشویک‌ها و جنگ جهانی که مفصلاً تمامی مواضع درون بلشویسم و تروتسکی و کل «چپ سیمروالد» را مورد بررسی قرار می‌دهد.

از طرف دیگر، لنین احساس می‌کرد که دیالکتیک هر مسئله - پرولتاریا و دهقانان، «مسئله‌ی سازمان» و نیز مبارزه علیه جنگ - می‌بایست از نو ساخته و پرداخته شود، حال آنکه تروتسکی به مفاهیم قدیمی چسبیده بود. در حقیقت، در باب مسئله‌ی دهقانان به نظر نمی‌رسید که از ۱۹۰۴ به بعد چیزی تغییر کرده باشد، در آن زمان او گفته بود «تنها پس از آنکه پرولتاریای شهری سکان حکومت را به دست بگیرد، توده‌های روستایی دارای تشکیلات سیاسی می‌شوند». در ۱۹۰۹، تروتسکی نوشت که عقب‌ماندگی محلی همانا نفرین تاریخی جنبش دهقانی است:

«نخستین موج انقلاب روسیه [۱۹۰۵] بر مبنای هوش سیاسی محدود دهقان برپا شد، دهقانی که در دهکده‌ی خویش دست به تاراج ارباب خویش می‌زد تا زمین‌اش را تصرف کند اما بعد لباس سربازان را بر تن و به کارگران تیراندازی کرد».

حتی وقتی انقلاب ۱۹۱۷ نه تنها در شهرها بلکه در روستاها فوران کرد، تروتسکی در آن واحد اظهار کرد که دهقانان «با طغیان خود بلشویک‌ها را به قدرت سوق دادند» و نتیجه گرفت که آنها «برای آخرین بار در تاریخ خود» نقشی انقلابی ایفا کرده بودند.^۷

به‌رغم این ادعای تروتسکی که در مورد مسئله‌ی ارضی او خود را «شاگرد» و لنین را «استاد» می‌خواند؛ به‌رغم نقش بالفعل دهقانان در ۱۹۱۷ که خود وی آنرا چنین بیان کرده بود: آنان «با طغیان خود بلشویک‌ها را به قدرت سوق دادند»؛ به‌رغم این واقعیت که تاریخ چین، کشور مورد بحث در سال‌های ۱۹۲۵-۱۹۲۷، آکنده از مجموعه‌ای طولانی از شورش‌های دهقانی بود، تروتسکی یکسره به موضع ۱۹۰۵ خود بازگشت که دهقانان را حتی فاقد آگاهی ملی می‌دانست، چه رسد به آگاهی سوسیالیستی: «عقب‌ماندگی روستایی غالباً دوشادوش نبود جاده‌ها... و فقدان آگاهی ملی است».

گزارش بی‌درنگ مائو از نقش انقلابی دهقانان - و اکنون گزارش معروف هونان -

۷. لئون تروتسکی، زندگی من: تلاشی برای شرح حال خود (نیویورک، Pathfinder Press، ۱۹۷۰)، ص. ۲۲۲.

۷. تاریخ انقلاب روسیه، ص. ۴۰۷.

گویی برای تروتسکی وجود نداشت. حتی اگر این موضوع را نیز در نظر بگیریم که ممکن است وی از وجود آن گزارش خبر نداشت چون پیش از پیش از حريم درونی رهبری دور شده بود، اما در ۱۹۳۸ هنگامی که مائو تسه دون در مرکز صحنه‌ی تاریخ قرار داشت و از طریق ائتلاف جدیدی با چیانگ کایشک برای مبارزه با تجاوز ژاپن از نو وارد صحنه‌ی ملی شده بود، تروتسکی هنوز ادعاهای مائو را که «شوراهای دهقانی» تشکیل داده بود به تمسخر می‌گرفت. وی بار دیگر چنین تکرار کرد: دهقانان که از لحاظ عددی پرشمارترین و پراکنده‌ترین (atomized) طبقه‌ی عقب‌افتاده و تحت ستم هستند، هر چند قادر به انجام شورش‌های محلی و جنگ‌های پارتیزانی هستند اما نیازمند رهبری طبقه‌ای پیشرفته‌تر و متمرکزترند تا این مبارزه به سطح سراسری ملی ارتقاء یابد.

سخنان خود تروتسکی از تمامی اتهامات استالین مبنی بر «دست‌کم گرفتن دهقانان» گویاتر است. علاوه بر این، ده سال پس از بحث و جدلی استالین - تروتسکی، دقیقاً هنگام معرفی اثر جدیدی درباره‌ی انقلاب چین (تواژدی انقلاب چین اثر هارولد ایساک)، تروتسکی موضع قدیمی خود را درباره‌ی دهقانان با ادعایی جسورانه تکرار کرد: «برداشت انقلاب مداوم بار دیگر تثبیت شد، این بار نه به شکلی پیروزی بلکه به صورت فاجعه». تروتسکی بدون توجه به دوره‌ی تاریخی، بدون توجه به کشور مورد بحث، و بدون توجه به موقعیت جهانی در این موضع خود سرسخت بود که «صرف‌نظر از این که نقش دهقانان تا چه حد انقلابی باشد، این نقش مستقل نیست، چه برسد به آنکه عمده باشد».

بنابراین جدایی واقعی میان تروتسکی و استالین نبود بلکه میان تروتسکی و لنین بود. این موضوع بیش از همه در نگرش آنها به توده‌ها، دهقان یا پرولتر، آشکار بود. آیا توده‌ها سازنده‌ی تاریخ هستند یا فقط باید تحت «رهبری» قرار بگیرند و به آنها دستور داده شود؟ آیا آنان نیروهایی هستند که حتی پس از سرنگونی سرمایداري، باید روز پس از انقلاب به نقش توده‌های منفعل بازگردند؟ از نظر لنین، نقش انقلابی دهقانان چیزی نبود که همراه با تزه‌های آوریل (۱۹۱۷) کنار گذاشته شود. لنین در این تزه‌ها اعلام کرده بود که شعار «دیکتاتوری دمکراتیک پرولتاریا و دهقانان» کهنه شده و از این زمان به بعد مبارزه باید برای دیکتاتوری پرولتاریا باشد.

برعکس! پس از کسب قدرت توسط پرولتاریا، لنین پافشاری می‌کرد که تا زمانی که انقلاب روستاها را در بر نگرفته و کمیته‌های ارضی دهقانان فقیر سرنوشت خود را به دست نگرفته باشند، انقلاب هنوز کامل نشده است.

روش‌شناسی لنین همیشه چنین بود که به توده‌ها - پرولتاریا، دهقانان و ملت‌های ستمدیده - چون "سوژه" خود تکامل‌یابنده می‌نگریست. در روزهای تاریک جنگ جهانی اول، هنگامی که کارگران همدیگر را در مرزهای ملی‌شان قتل‌عام می‌کردند، وی به مبارزه‌ی ملت‌های کوچک برای خودمختاری چشم دوخته بود:

دیالکتیک تاریخ چنان است که ملت‌های کوچک که به عنوان عاملی مستقل در مبارزه با امپریالیسم قدرت ندارند، به عنوان مخمر و باسیل کمک می‌کنند تا قدرت واقعی در مبارزه با امپریالیسم یعنی پرولتاریای سوسیالیست، به میدان بیاید.^۸

لنین در مخالفت با بسیاری از رهبران بلشویک، موفقیت انقلاب روسیه را در گروی قابل اجرا نبودن حق تعیین سرنوشت نمی‌دانست. «گستاخی» و «عهدشکنی» استالین در زمان حیات لنین باید دقیقاً در نگرش شونیستی کبیر روسی او به اقلیت‌های ملی، به ویژه گرجی‌ها، نگریسته شود. لنین در بستر مرگ، مبارزه با استالین درباره‌ی مسئله‌ی اقلیت‌های ملی را به دست تروتسکی سپرد. اما تروتسکی بنا به خصلت دائمی‌اش، بار دیگر دست به «مصالحه» زد. وی نتوانست چنان‌که به لنین قول داده بود، پرچم مبارزه با استالین را در کنگره‌ی دوازدهم به اهتزاز در آورد.^۹

۸. مجموعه‌ی آثار، جلد ۱۹، ص. ۳۰۳.

۹. «سازش‌گرا» واژه‌ای است که لنین در توصیف موضع تروتسکی هنگامی که خارج از گروه‌های بلشویک و منشویک بود و تلاش می‌کرد تا موجب «وحدت» آن دو شود، استفاده می‌کرد. تروتسکی در زندگی من این توصیف را می‌پذیرد و با استفاده از آن می‌کوشد ثابت کند که خطاهایی که مرتکب شده «معمولاً به مسائلی مربوط می‌شد که بنیادی یا استراتژیک نبودند بلکه در ارتباط با موضوعاتی فرعی چون سیاست سازمانی بوده» (ص. ۱۸۵). اما «سازش‌گرایی» به مرحله‌ای رسید که هشدار لنین را برای «نبرد مرگ و زندگی با شونیسم ملی مسلط» یعنی استالین، انجام نداد و همانطور که لنین می‌توسید، دست به «مصالحه‌ای زشت»

در ۱۹۲۰ وی به تزه‌های لنین در مورد مسئله ملی و مستعمره‌ها رأی داده بود. اما بار دیگر، همچون کل مسئله‌ی دیالکتیک، آنرا «مسلم دانست» بدون آن که هرگز مفاهیم کلی سوسیالیسم را در رابطه با موقعیت عینی در حال تکامل، از نو پیرواند، چه رسد به این که نقش جدیدی برای دهقانان قائل باشد. تروتسکی تنها یک بار این موضوع را به طور جدی بررسی کرد به این معنا که تزه‌های ۱۹۲۰ نقطه حرکت جدیدی را در تئوری به وجود آورد یعنی نقطه جدیدی نه بر مبنای تئوری انقلاب مداوم بلکه بر اساس موضع لنینیستی درباره‌ی مسئله ملی، و آن زمانی بود که مجبور شد به دلیل مقتضیات وحدت با زینویف در کمیته‌ی حزبی بر ضد سیاست مرگبار سازش طبقاتی استالین در چین، به این کار اقدام کند. اما در آن زمان وی از تز زینویف دفاع می‌کرد و این تز خود مستقیماً متکی بر موضع لنین بود.

تز نوشتن اصل مسئله نیست. لنین ضرورت حرکت جدیدی را در تئوری احساس می‌کرد زیرا «سوژه‌ی» جدیدی زاده شده بود. این «سوژه» - حق تعیین سرنوشت ملت‌ها - سوژه‌ای قدیمی به نظر می‌رسید. اما طی جنگ و حتی پس از موفقیت انقلاب روسیه معنای کاملاً جدیدی یافت.

آیا می‌توانیم این ادعا را درست بدانیم که مرحله‌ی سرمایه‌داری تکاملی اقتصاد ملی برای ملت‌های عقب‌افتاده‌ای که اکنون در حال رهایی خویش هستند، اجتناب‌ناپذیر است...؟

باید به این مسئله پاسخ منفی بدهیم... باید... زمینه‌های تئوریک این گزاره را فراهم آوریم که با کمک پرولتاریای پیشرفته‌ترین کشورها، کشورهای عقب‌افتاده می‌توانند به حکومت شورایی خود برسند و پس از گذار از مرحله‌ی معینی از تکامل به کمونیسم برسند، بدون آنکه مرحله‌ی سرمایه‌داری را سپری کنند.^۱

→ زد. بسیاری از نامه‌های لنین بعدها توسط تروتسکی در مکتب استالینی تحریف (نیویورک، Pioneer، ۱۹۳۷) منتشر شد. اما متن‌های رسمی، به اضافه‌ی نامه‌هایی که لنین به دیگران نوشت، برای نخستین بار به طور کامل در ۱۹۶۶، در مجموعه‌ی آثار، جلد ۳۶، چاپ شد. به ویژه رجوع کنید به «یادداشت‌ها، مسئله ملیت‌ها یا «خودمختاری»».

۱۰. منتخب آثار، جلد ۱۰، ص. ۲۴۳.

این موضوع را نباید نادیده گرفت که این اظهارات سنت‌شکنانه از زبان مردی بیان شده که چند دهه به مبارزه با نارودنیک‌ها (پوپولیست‌های) کشورش پرداخته بود، کسانی که اعتقاد داشتند روسیه می‌تواند مرحله‌ی سرمایه‌داری را دور بزند. همانطور که نهرو فکر می‌کرد هندوستان می‌تواند از طریق پانچیات (Panchyat) (شورای دهکده)، مستقیماً به سوسیالیسم برسد، نارودنیک‌ها هم می‌اندیشیدند که روسیه می‌تواند همان مسیر را از طریق میر^{۱۰} عبور کند. لنین به شدت با آنها مبارزه کرد و در این بحث تئوریک پیروز شد. یقیناً تاریخ داوری او را مورد تأیید قرار داده است.

فقط رویدادهایی بسیار بنیادی و عینی می‌توانستند چنین دگرگونی کاملی را در مفاهیم لنین به وجود آورده باشند. سه واقعه‌ی تکان‌دهنده سبب این دگرگونی بودند. نخست، انقلاب روسیه‌ی ۱۹۱۷ دولتی کارگری را مستقر ساخت که می‌توانست به کمک سرزمین‌هایی بشتابد که حتی از لحاظ تکنولوژیک از روسیه هم عقب‌افتاده‌تر بودند. دوم، انقلاب‌های مستعمرات نقش انقلابی نه تنها دهقانان بلکه مبارزات ملی را در عصر امپریالیسم روشن ساخت. سوم، در شرق، آفریقا و آمریکا بُعد جدیدی از مبارزات رنگین‌پوستان پدیدار شده بود. این رویدادها در تمامیت خود "سوژه" را مشخص‌تر کرد.

شناخت از مرحله‌ی کنونی تکامل امپریالیستی و مرحله‌ی خاص انقلابات ملی بود که از زمان خیزش ایرلندی‌ها در عید پاک ۱۹۱۶ لنین را به آنجا سوق داد تا تأکید کند که تمام ابتکار عمل‌ها در تمامی دوره‌ها در دست طبقه‌ی کارگر نیست. چنان‌که دیدیم، از نظر لنین موفقیت انقلاب روسیه به معنای آن نبود که حق تعیین سرنوشت دیگر قابل اجرا نیست. انقلاب فقط حقیقت دیالکتیک تاریخ را مورد تأکید قرار داد: همانطور که مبارزه‌ی ملت‌های کوچک برای استقلال می‌تواند انقلاب سوسیالیستی را آغاز کند، طبقه‌ی کارگر کشورهای صنعتی با انقلاب نیز می‌توانند به کشورهای توسعه‌نیافته کمک کنند تا از صنعتی‌شدن سرمایه‌داری بپرهیزند. البته این نقطه حرکت در تئوری - صنعتی شدن بدون سرمایه‌داری - مبتنی بر این گزاره بود که طبقه‌ی کارگر کشورهای پیشرفته می‌تواند به کمک برادران خود در کشورهای توسعه‌نیافته از لحاظ تکنولوژی بشتابد و خواهد شتافت.^{۱۱}

* Mir کمون ماقبل سرمایه‌داری روسی. - م.

۱۱. همان منبع، ص. ۲۴۲.

چنان‌که می‌بینیم، این برگ از تاریخ کمیت‌ترن نه تنها توسط استالین که سیاست‌هایش انقلاب ۱۹۲۵-۱۹۲۷ چین را به نابودی کشاند، بلکه توسط تروتسکی نیز تباه شد. تباهی آن به دست تروتسکی به دلیل «ذهن‌گرایی» یا «نقل قول غلط» نبوده است. نه، علت آن بسیار ژرف‌تر است. این موضوع به نحوه‌ی برداشت او از لنین مربوط می‌شود. به درک وی از دیالکتیک انقلاب و نقش پیشاهنگ پرولتاریا باز می‌گردد. پرولتاریا همواره برای او به «ابژه» تبدیل می‌شد. برخلاف بوخارین که از این موضوع تئوری‌ای ساخت که استالین عملی کرد، تروتسکی به ساختن تئوری‌ای در این باب نپرداخت. اما لنین نبود که آنرا «تصحیح کند»، پس گام بعدی تقلیل مفهوم دولت کارگران به مالکیت دولتی بود.

تا زمانی که لنین زنده بود و خودجوشی توده‌ها انقلاب روسیه را به پیروزی رسانده بود، ناتوانی در ارزیابی جدید از دیالکتیک بر مبنای واقعیت جدید ضایعه‌ای ایجاد نمی‌کرد. اما پس از مرگ لنین، بار دیگر سرمایه‌داری با شکست انقلابات در حال پیشرفت در اروپا نفس تازه کرد؛ همچنین با روند قهقرایی در روسیه جان تازه‌ای به کالبدش دمیده شد؛ و هیچ «قرائت» تازه‌ای از دیالکتیک نتوانست دگرگونی‌های جدید به ضد و ضد آنها - نیروهای جدید انقلابی درون پرولتاریا، دهقانان و جوانان - را متمایز کند. پس از آن، دیالکتیک تاوان گرفت. تروتسکیسم که اکنون تنها چراغ راهنما در مقابل توتالیتاریسم استالینی و با این همه دنباله‌رو آن بود، نسل جدیدی از انقلابیون را گیج کرد. آخرین دهه‌ی زندگی تروتسکی این تراژدی را آشکار ساخت.

ب) ماهیت اقتصاد روسیه یا

تبدیل یک امر خاص ثابت به یک امر عام جدید

هر نسلی از مارکسیست‌ها می‌باید به بازگویی مارکسیسم برای خویش بپردازد و محک و معیار صدق این مارکسیسم نه در «نوآوری» بلکه در «فعلیت» آن نهفته است؛ یعنی آیا می‌تواند به چالش‌های دوران جدید پاسخ گوید. به این ترتیب، تروتسکی بر این نکته پای می‌فشرد که هر قدر هم که نقش او در ۱۹۱۷ بزرگ بوده، اعتبار و آوازه‌ی او به دستاوردهایش پس از مرگ لنین وابسته است. پیروزی استالین بر

تروتسکی اهمیتی نداشت اگر تحلیل‌های تروتسکی درست از کار در می‌آمد و در نتیجه برای تداوم انقلاب جهانی بنیادی را برقرار می‌کرد. البته این درست است و دقیقاً در همین جاست که می‌توانیم تفاوت رویکردهای روش‌شناختی لنین و تروتسکی را ردیابی کنیم.

چنان‌که دیدیم، لنین به چالش موقعیت عینی جدید سرمایه‌داری انحصاری و امپریالیسم، هم از لحاظ فلسفی و هم از لحاظ «ماتریالیستی» با بررسی دیالکتیکی آن پاسخ داد. وی موقعیت عینی و ذهنی را چون کلی واحد و تمامیتی که ضد خود را شامل است، و از تضادش محرک حرکت رو به جلو سر بر می‌آورد، می‌نگریست. از طرف دیگر، تروتسکی هنگام مواجهه با مرحله‌ی جدید سرمایه‌داری جهانی و پدیده‌ی موحش استالینسم - نه فقط استالین به عنوان شخصیتی که لنین او را چنان «گستاخ و عهدشکن» ارزیابی کرده بود که در وصیتنامه‌اش خواستار «عزل» او شده بود بلکه استالینسم به عنوان نام روسی یک حزب یکپارچه و مجهز به قدرت دولتی و اقتصادی - بار دیگر دوگانگی قدیمی میان تئوری و عمل را در شکل جدیدی تکرار کرد: مفهوم او از انقلاب جهانی در مقابل «تئوری سوسیالیسم در یک کشور» استالین. تا وقتی که مرحله‌ی جدید تکامل اقتصادی آن قدر تحول نیافته بود که بتواند گرایش‌های گریز از مرکز درون حزب بلشویک را ببلعد، شاید به حق به نظر می‌رسید که این گرایش‌ها فقط بر تفاوت‌های سیاسی استوار بودند. با این همه، در ۱۹۲۸، دیگر بحث بر سر دعوای جناحی یا حتی فروکش موج انقلابی نبود. مسئله درونی بود. آدم‌های بهره‌مند از نپ، (سیاست اقتصادی جدید - م) ثروتمند شده بودند و دولت‌کارگران را چنان در معرض تهدید قرار داده بودند که استالین مجبور شد با «سوسیالیسم مورچه‌وار» بوخارین قطع رابطه و با شتاب برنامه‌ریزی تام و تمام دولتی^{۱۲} را «بدون کسب اجازه» اتخاذ کند.

۱۲. بدرغم زندگی‌نامه‌ی سه جلدی عظیم ایزاک دویچر از تروتسکی، هنوز هم باید زندگی‌نامه‌ی عینی که شایسته‌ی این مرد و زمانه‌اش باشد انتشار یابد. با اینکه در این زندگی‌نامه با بهتان‌های استالینستی یا مدیحه‌سرایی‌های تروتسکیستی روبرو نیستیم، این تحلیل‌ها در بهترین حالت (و اثر دویچر در میان «بهترین‌ها» است)، نظرات زندگی‌نامه‌نویس و نه سوژه‌ی آن زندگی‌نامه را مطرح می‌کند. در اینجا نمی‌توان پیامبر مسلح، پیامبر بی‌سلاح و پیامبر مطرود را

در پایان نخستین برنامه پنج ساله در ۱۹۳۲، کاملاً روشن بود که کل جهان سرمایه‌داری خصوصی مضمحل شده است. رکود بحران اقتصادی دهه‌ی ۱۹۳۰-م. چنان بنیادهای «تجارت خصوصی» را تحلیل برده و میلیون‌ها نفر را به صفوف ارتش بیکاران وارد کرده بود که کارگران، شاغل و بیکار، حیات سرمایه‌داری را در معرض تهدید قرار داده بودند. سرمایه‌داری موجود - با هرج و مرج، رقابت، استثمار و ورشکستگی - می‌بایست جای خود را به برنامه‌ریزی مرکزی می‌داد تا خود را از انقلاب پرولتری نجات دهد. چه در کشورهای ثروتمندی چون ایالات متحده که هنوز می‌توانست با طرح جدید (New Deal)، اقتصاد مختلطی را حفظ کند و چه در آلمان نازی با برنامه‌ی دولتی‌اش، یا ژاپن نظامی‌گرا با بخش دولتی (coprosperity sphere statification) شکوفایش، کل جهان به‌طور قطعی از مرحله‌ی انحصاری «ساده» به مرحله‌ی جدیدی رسیده بود. این مرحله‌ی جدید کدام بود؟ برخی مانند برونو ریتسی، آنرا «نظام اشتراکی بوروکراتیک» نام نهادند^{۱۳}؛ دیگران آنرا «سرمایه‌داری دولتی» نام گذاشتند. حقیقت این است که هیچ‌کدام از اینها بر مبنای مطالعه‌ی همه‌جانبه از اقتصاد روسیه، تئوری‌هایی را ساخته و پرداخته نکردند^{۱۴}.

→ مورد بررسی قرار داد اما دو موضوع را نیز نمی‌توان نادیده گرفت. یک موضوع به صفات فراوانی برمی‌گردد که دویچر در ستایش از تروتسکی به کار برده است اما این اثر را با توجهی استالینیستی به پایان می‌برد. به این ترتیب، اگرچه تروتسکی را به عنوان «شخصیت اصلی بزرگ‌ترین مجادله‌ی ایدئولوژیک» قرن ترفیع مقام می‌دهد، نتیجه می‌گیرد که «طنز تاریخ این تقدیر را رقم زد که خود استالینسم، به‌رغم او، پوسته‌ی ملی‌اش را از هم گسیخت». (جلد سوم، ص. ۵۱۶). دومین نکته‌ی بغرنج، که گویی هیچ ربطی به آنچه تروتسکی می‌اندیشید، می‌نوشت و یا در آن دوره انجام داد ندارد، در ارتباط با واپسین سال‌های تروتسکی است. از آنجا که دویچر با تشکیل بین‌الملل چهارم توسط تروتسکی مخالف است، آخرین جلد به بدترین و حقیرترین نوع شایعات اختصاص یافته که کوچک‌ترین شباهتی به زندگی تروتسکی ندارد: تروتسکی بنیانگذار بین‌الملل چهارم که زندگی‌اش را وقف احزاب تروتسکیستی به بهای فداکردن همه چیز از جمله تکمیل زندگی‌نامه‌ی استالین، کرده بود، در اینجا تحت الشعاع تروتسکی عاشق و فادارِ ناتالیا قرار می‌گیرد.

۱۳. برونو ریتسی، *Il Collectivismo Burocratico* (۱۹۳۹) (ایمولا، ایتالیا، Editrice Galeati, ۱۹۶۷).

۱۴. آنارشویست‌ها یک‌سال پس از انقلاب اکتبر، روسیه را جامعه‌ی سرمایه‌داری دولتی

تروتسکی فوراً و بی مطالعه هر دو عنوان را رد کرد. اکنون «اشکال مالکیت» همگی به شکل دولتی محدود شده بودند چرا که نه تنها گردهمایی‌های نخستین کارگران کارخانه‌ها در مورد تولید برچیده بلکه اتحادیه‌های کارگری نیز در دولت ادغام شده بودند^{۱۵}. با این همه از نظر تروتسکی، اشکال مالکیت سبب می‌شدند تا روسیه‌ی استالینستی همچنان دولتی کارگری، «هر چند منحن»^{۱۶}، باقی بماند. ویژگی استالینستی دیوان‌سالاری فقط به نقش «پلیسی» محدود شده بود که به دلیل «کارکرد توزیعی»^{۱۷} اش برای خود سهم بیشتری را از ثروت قائل بود. اگرچه چنین تمرکزی بر توزیع از سوی مارکس به عنوان مصرف نامکفی^{۱۸} بی‌اعتبار اعلام شده بود، تروتسکی دقیقاً همین روش‌شناسی را مورد استفاده قرار می‌داد. صرف‌نظر از روزگار سخت کارگران روسیه، صرف‌نظر از رهبری دیوان‌سالارانه‌ای که در رأس آن «استالین قابیل»^{۱۹} - اصطلاح تروتسکی - قرار داشت؛ صرف‌نظر از سیاست خارجی آن که پیمان با هیتلر را شامل می‌شد؛ و صرف‌نظر از این که دادگاه‌های فرمایشی مسکو «ستادکل فرماندهی انقلاب روسیه» را نابود کرد، تروتسکی همچنان روسیه را دولت کارگری می‌دانست. تروتسکی در بستر مرگ نیز میراثی که برای کادر خود - بین‌الملل چهارم - باقی گذاشت، هنوز «دفاع از اتحاد شوروی» بود.

کدام روش‌شناسی او را به چنین نتیجه‌ای رساند؟ گفته‌های خود او را نقل می‌کنیم:

→ نامیدند. حتی تروتسکیست‌ها در آلمان، مانند اوریان‌ها، اصطلاح سرمایه‌داری دولتی را در مراحل اولیه‌ی استالینسم به کار می‌بردند. با این همه نه آثارشست‌ها به بررسی کامل کارکرد اقتصاد شوروی پرداختند و نه در نخستین بحث‌ها در میان صفوف تروتسکیست‌ها این موضوع مورد نظر قرار گرفت. من نخستین بررسی کامل از پایه‌های اقتصادی سه برنامه‌ی پنج‌ساله را انجام دادم: رجوع کنید به اف. فارست، «ماهیت اقتصاد روسیه»، New International، دسامبر ۱۹۴۲، ژانویه و فوریه‌ی ۱۹۴۳، و بار دیگر دسامبر ۱۹۴۶ و ژانویه‌ی ۱۹۴۷.

۱۵. در زمان لنین، تروتسکی از کسانی بود که «ادغام» اتحادیه‌های کارگری را در دولت کارگران مطرح کرد. رجوع کنید به تحلیلیم از این بحث تعیین‌کننده در مارکسیسم و آزادی، صص. ۱۹۴-۲۰۰.

※ *under-consumptionism* نظریه‌ای که ادامه‌ی انباشت سرمایه را به خاطر «تولید بیش از حد» و عدم فروش محصولات تولیدی غیرممکن می‌داند. - م.

نخستین تمرکز ابزار تولید در دست دولت که در تاریخ رخ داده است توسط پرولتاریا با انقلابی اجتماعی حاصل شد، نه توسط سرمایه‌داران با ایجاد تراست^{۱۶}.

در حالی که لنین به شدت علیه تبدیل واقعیت دولت نوپای کارگران به امری انتزاعی که کژدیسگی‌های بوروکراتیک آنرا می‌پوشاند مبارزه می‌کرد، تروتسکی حتی پس از آن که استالینسم دولت کارگری روسیه را به ضد خود یعنی جامعه‌ی سرمایه‌داری دولتی دگرگون کرده بود همچنان آنرا به یک انتزاع تبدیل می‌کرد. در حالی که لنین هشدار داده بود که دولت کارگران دولتی است موقت، و می‌تواند «یا به سوسیالیسم گذار کند و یا به سرمایه‌داری یعنی به عقب بازگردد»، تروتسکی هر نوع هشداری را درباره‌ی اعاده‌ی احتمالی سرمایه‌داری «به صورت تدریجی» به اعاده‌ی «سرمایه‌داری خصوصی» منحصر می‌کرد. این واقعیات که کارگران تمام کنترل خود را بر تولید از طریق جلسات کارخانه از دست داده بودند و اتحادیه‌های کارگری خود نیز در دستگاه دولتی ادغام شده بودند، و حتی اینکه ابزارهای تولید به زیان ابزارهای مصرف، دقیقاً مانند سرمایه‌داری خصوصی، افزایش یافته بودند، مانع از این نشد که تروتسکی مالکیت دولتی را به یک بتواره تبدیل کند: مالکیت دولتی = دولت کارگران.

بتواره‌پرستی مالکیت دولتی مانند تمام بتواره‌پرستی‌های دیگر، مسیر ضدانقلاب در مناسبات تولیدی را از دید تروتسکی پنهان ساخت. تروتسکی، قانون اساسی استالینیستی را که به ضدانقلاب علیه انقلاب اکتبر مشروعیت بخشیده بود، صرفاً موضوعی تلقی می‌کرد که برای نخستین بار «پیش فرضی سیاسی برای زایش طبقه‌ی مالک جدیدی خلق کرده است». گویی طبقات از پیش فرض‌های سیاسی زاده می‌شوند! تصفیه‌های مرگبار کرملین فقط این موضوع را به تروتسکی ثابت کرد که «جامعه‌ی شوروی به صورت انداموار گرایش به دفع دیوان‌سالاری دارد!» چون از نظر او روسیه‌ی استالینیستی هنوز دولت کارگران بود، فکر می‌کرد محاکمات مسکو

۱۶. انقلاب خیانت‌شده، صص. ۲۴۷-۲۴۸. همچنین رجوع کنید به استدلال من علیه این نکات در جزوه‌ای که اخیراً نوشته‌ام: روسیه: جامعه‌ی سرمایه‌داری دولتی (دیترویت، News and Letters، ۱۹۷۳).

استالین را ضعیف کرده است. عملاً حکومت استالین با این محاکمات تحکیم شد و برای «جنگ کبیر میهنی» - جنگ جهانی دوم - آماده شد.

تروتسکی از امکان اعاده‌ی مناسبات سرمایه‌داری سخن می‌گفت اما همواره از نظر او این موضوعی بود که شاید اتفاق می‌افتاد و یا اتفاق خواهد افتاد، و نه فرایندی «که پیش چشمان ما»^{۱۷} و به شکل ترسناک اما نه به کلی غیرقابل پیش‌بینی سرمایه‌داری دولتی در حال تکامل یافتن بود^{۱۸}. علاوه بر این، حرکت از انحصار به سرمایه‌داری دولتی پدیده‌ای جهانی بود. تروتسکی این واقعیت را انکار و این تئوری را نفی می‌کرد.

با این همه مبارزه با استالین‌یسم حالت دفاع از خویش را گرفته بود، نه به این دلیل که تروتسکی تصویری ذهنی از جایگاه خویش به عنوان رهبر انقلاب روسیه داشت

۱۷. راکوفسکی که در کنار تروتسکی مهم‌ترین رهبر در اپوزیسیون چپ بود، این اصطلاح را زمانی ابداع کرد که نخستین موج رهبران اپوزیسیون چپ با اتخاذ برنامه‌ی پنج‌ساله توسط استالین تسلیم او شدند: «تسلیم‌شدگان از بررسی این موضوع طفره می‌روند که چه گام‌هایی باید طی شود تا صنعتی شدن و اشتراکی کردن نتایجی مخالف با آنچه که آنان انتظار داشتند به بار نیآورد... آنها پرسش عمده را به فراموشی سپردند: برنامه‌ی پنج ساله چه تغییری در مناسبات طبقاتی در کشور به وجود می‌آورد؟»، *بولتن اپوزیسیون روسیه*، شماره‌ی ۷، نوامبر ۱۹۲۹ [با ترجمه‌ی من].

۱۸. در ۱۸۷۲، مارکس در چاپ فرانسوی سرمایه، پیش‌بینی کرده بود که تکامل منطقی قانون تراکم و تمرکز سرمایه به سرمایه‌داری دولتی می‌انجامد. انگلس این موضوع را در *آنتی‌دورینگ* تکرار می‌کند که اثری است که مارکس آنرا خوانده و تأیید کرده بود؛ پس از مرگ مارکس، در نقد انگلس از برنامه‌ی ارفورت، نیز تأکید می‌شود که «دیگر نمی‌توان سرمایه‌داری را بی‌برنامه تلقی کرد». کائوتسکی در ۱۹۰۷ مسئله‌ی دولت‌سالاری را مستقیماً در برنامه‌ی ارفورت گنجانید. این موضوع تا جنگ جهانی اول، نه یک تئوری بلکه واقعیت تلقی می‌شد و نه تنها در کتاب *مردم‌پسند الفبای کمونیسم* بوخارین و پرئوبراژنسکی، متنی که در تمامی مدارس شوروی تدریس می‌شد، گنجانده شده بود بلکه در *نخستین مانیفست بین‌الملل کمونیستی* که لئون تروتسکی نوشته بود طرح شده است: «کنترل زندگی اجتماعی توسط دولت که لیبرالیسم سرمایه‌داری برضد آن دست به مبارزه شدیدی زده است، به یک واقعیت تبدیل شده است. نه بازگشتی به رقابت آزاد خواهد بود و نه سلطه‌ی تراست‌ها، سندیکاها و انواع ناپه‌نچاری‌های اجتماعی. این موضوع در این امر خلاصه می‌شود: چه کسی تولید دولتی را در آینده کنترل خواهد کرد: دولت امپریالیستی یا دولت پرولتاریای پیروز؟» *مواقف*. حیف شد که تروتسکی این موضوع را صرفاً به صورت تبلیغاتی بیان کرده بود.

بلکه از آن رو که از لحاظ عینی، هیچ چیز اساساً جدیدی را در تکامل سرمایه‌داری جهانی نمی‌دید. این جهان کاملاً در انحطاط فرو رفته بود و در «سکرات موت» خویش فاشیسم را از دل خود بیرون داده بود. هر چند «از لحاظ سیاسی»، استالین به شر تبدیل شده بود، اما «از لحاظ بنیادی» این امر مناسبات اقتصادی را در روسیه تغییر نداده بود: مالکیت دولتی دست نخورده باقی مانده بود. از نظر تروتسکی، از دهه‌ی ۱۹۱۴-۱۹۲۴ به بعد هیچ چیز جز رهبری تغییر نکرده بود. استالین «سازماندهی شکست‌ها» بود و تروتسکی می‌توانست سازماندهی پیروزی‌ها باشد. این موضوع را نباید به طعنه گرفت. یقیناً تروتسکی رهبر تنها انقلاب پرولتری پیروزمند در تاریخ بود. خواه به عنوان رییس کمیته‌ی انقلابی نظامی که شورش بالفعل را برنامه‌ریزی کرده بود و خواه به عنوان سازنده‌ی ارتش سرخ از صفوف دهقانان که در برابر تمامی حملات ضدانقلاب از ژنرال‌های تزاری و متخصصان دیگر پایداری کرده بود، خواه در مقام کمیسر جنگ و خواه به عنوان وزیر امور خارجه؛ تاریخ پیروزی‌های او را انکار نخواهد کرد.

اما اینها نشانه‌های یک تئوریسین مارکسیست نیست. از نظر تئوریسین انقلابی، موضوع مهم این است که مرحله‌ی جدید تکامل اقتصادی، صرف‌نظر از آن که چه نامیده شود، همواره در رابطه‌ای روشن و دقیق با تکامل ذهنی، شکل جدید طغیان کارگران یعنی اقبال جدیدی از مردم که همچنان به مخالفت با آن مرحله از تکامل سرمایه‌داری ادامه می‌دهند، مورد بررسی قرار گیرد. و از این مناسبات رابطه‌ای جدیدی میان تئوری و عمل ساخته و پرداخته می‌شود که طی آن فلسفه‌ی انقلاب و نیروها و شور و شوق‌های آن از یکدیگر جدا نمی‌شوند.

از آنجا که این عوامل بر تحلیل تروتسکی غالب نبود، نقد او از استالینیسم، اگرچه پایدار بود، عمدتاً پیرامون بوروکراتیسم و «ضربانگ» ماجراجویانه‌ی صنعتی کردن استالینیستی می‌چرخید. بدین سان، وی زندانی برنامه‌ی استالینیستی شد، همانطور که اقتصاددانان سیاسی کلاسیک به‌رغم کشف کار به عنوان سرچشمه‌ی تمام ارزش‌ها، زندانی بتواره‌پرستی کالاها باقی ماندند. عجیب نیست که در این فرایند، مفهوم سوسیالیسم به مفهوم مالکیت دولتی و برنامه‌ریزی دولتی تقلیل یافت. به‌رغم انکار تروتسکی، گواه این مدعا همانا واژه‌های خود تروتسکی

در بیانیه‌ای بنیادی چون مانیفست بین‌الملل چهارم درباره‌ی «جنگ امپریالیستی و انقلاب پرولتری» است:

پشت کردن به ملی شدن ابزارهای تولید به این دلیل که این امر به خودی خود به رفاه توده‌ها نخواهد انجامید، معادل با آن است که چون نمی‌توان بدون دیوار و سقف زندگی کرد، حکم به نابودی زیرساخت گرانیتی ساختمان بدهیم.

«مرد اکتبر» نمی‌توانست از این ژرف‌تر به منجلاب ایده‌ها و روش‌شناسی دیوان‌سالاری روسیه فرو غلتد که به جای تئوری، فرمولی ریاست‌طلب را برای حداقل هزینه‌ها و حداکثر تولید - خدایان واقعی همه‌ی حکومت‌های طبقاتی - ارائه کند. از آنجا که تروتسکی هیچ تقسیم طبقاتی بنیادی را در مبارزه بر علیه استالینسم نمی‌دید، مبارزه به ناگزیر به مسئله‌ی رهبری تقلیل یافت. هنگامی که تروتسکی تبعید شد، مسئله‌ی روش‌شناسی انقلابی را به مسئله‌ی شهود تقلیل داد: هیچ کار سترگی بدون شهود ممکن نیست - یعنی بدون آن حس ناخودآگاه که اگرچه با کار تئوریک و عملی ممکن است پرورانده و غنی شود، باید در سرشت فرد ریشه دوانده باشد. نه آموزش تئوریک و نه روال عملی روزمره، نمی‌تواند جایگزین آن بصیرت سیاسی شود که فرد را قادر می‌سازد با درک موقعیت، آنرا به عنوان یک کلیت سبک و سنگین و آینده را پیش‌بینی کند. این استعداد در زمان تغییرات و گسست‌های غیرمنتظره - شرایط انقلابی - اهمیتی تعیین‌کننده پیدا می‌کند. اعتقاد دارم که رویدادهای ۱۹۰۵ این نوع زندگی دیگر را در من آشکار ساخت^{۱۹}.

در اواخر دهه‌ی ۱۹۳۰، دوگانگی میان تئوری انقلاب جهانی و عمل دفاع از «سوسیالیسم در یک کشور» که گویی حقیقتاً یک کشور سوسیالیستی است، تناقضات بی‌شمار دیگری را به وجود آورد. از آنجا که تحلیل تروتسکی از ماهیت استالینسم فاقد خصلت طبقاتی بود، با «تئوری سوسیالیسم در یک کشور» چون

شکل جدیدی از رفرمیسم برخوردار شد که می‌باید با آن به معنای دقیق کلمه چنین مبارزه کرد:

تئوری استالین - بوخارین انقلاب ملی را نیز از مسیر بین‌المللی خارج می‌کند. سیاست کنونی بین‌الملل کمونیستی، رژیم و مجموعه‌ی افراد رهبری‌کننده‌ی آن، تماماً با کوچک شمردن نقش بین‌الملل کمونیستی تا حد نیروی کمکی که مقدر نیست وظایف مستقلاً را انجام دهد، منطبق است.^{۲۰}

تروتسکی طبعاً با عدم تشخیص مرحله‌ی جدید اقتصاد جهانی و ناتوانی در دیدن دگرگونی طبقاتی در روسیه، نمی‌توانست دریابد که استالینیست‌ها خواهان تصاحب قدرت جهانی هستند. پیمان هیتلر - استالین این برداشت تروتسکی را تغییر نداد که احزاب کمونیست در جنگ جهانی دوم همان کاری را خواهند کرد که سوسیال‌دمکرات‌ها در جنگ جهانی اول کردند و هر حزب به بورژوازی ملی خود تسلیم شد. بر اساس این نظر، سپس بین‌الملل چهارم خائنان را افشا و پرولتاریای «ناپخته» را به طرف خود جلب می‌کرد. همه‌ی این نظرات پس از انقلاب اسپانیا مطرح شده بود! عجیب نبود که بین‌الملل چهارم مرده‌زاد بود.

ج) رهبری، رهبری

تروتسکی مطالب زیادی درباره‌ی «تجدید سلاح» حزب بلشویک توسط لنین پس از آوریل ۱۹۱۷ که امکان کسب قدرت را در نوامبر فراهم آورد، نوشته است. اما هرگز کلمه‌ای درباره‌ی گسست فلسفی لنین ننوشته است. به هر حال، موضوع مورد نظر در اینجا «تجدید سلاح» نیست که به گوشه و کنایه گفته‌اند که مقصود گویی «پیوستن به» تئوری انقلاب مداوم تروتسکی بوده است. دغدغه‌ی ما این است که تروتسکی خود را «تجدید سلاح» نکرده بود، و هنگامی که با خیانت بین‌الملل دوم در ۱۹۱۴ و یا بین‌الملل سوم در اواسط دهه‌ی ۱۹۳۰ روبرو شد و سرانجام خواستار تشکیل بین‌الملل جدید چهارم شد، هیچ جا به تجدید سازمان فلسفی اندیشه‌ی خود

۲۰. کنفرانس تشکیل بین‌الملل چهارم، «جنگ امپریالیستی و انقلاب پرولتاری» (نیویورک، حزب سوسیالیست کارگران، ۱۹۳۹).

مبادرت نکرد. با این همه او کاملاً تشخیص می‌داد که اکنون مسئولیت تداوم مارکسیسم بر دوش اوست. این موضوع را در سال ۱۹۳۵ در خاطرات خویش چنین بیان کرده است:

پس از تسلیم او [راکوفسکی] دیگر کسی نمانده است... و من هنوز فکر می‌کنم که کاری که اکنون در آن درگیر هستم، صرف‌نظر از ماهیت ناقص و پراکنده‌ی آن، مهم‌ترین کار زندگی‌م است. مهم‌تر از ۱۹۱۷، مهم‌تر از دوران جنگ داخلی، یا هر دوره‌ی دیگر.

موضوع را به نحو روشن‌تری بیان می‌کنم: اگر در ۱۹۱۷ در سنت پترزبورگ حضور نداشتم، انقلاب اکتبر به شرط حضور و رهبری لنین رخ می‌داد... همین موضوع را می‌توان به‌طور کلی در مورد دوره‌ی جنگ داخلی گفت... به این ترتیب نمی‌توانم از ضرورت کارم حتی در دوره‌ی ۱۹۱۷-۱۹۲۱ سخن بگویم.

اما اکنون کارم به معنای مطلق کلمه ضروری است. در این ادعا ابداً تکبر نیست. فروپاشی دو بین‌الملل مسئله‌ای را مطرح کرده است که هیچ کدام از رهبران این بین‌الملل‌ها اساساً قادر به حل آن نیستند. فراز و نشیب سرنوشتم، مرا به تجربه‌ای مهم مجهز کرده تا بتوانم با آن برخورد کنم. اکنون دیگر کسی به غیر از افراد بین‌الملل دوم و سوم وجود ندارد. دست کم پنج سال کار بی‌وقفه لازم دارم تا جانشینی را تضمین کنم.^{۲۱}

کاش تروتسکی تئوری‌ای را می‌پروراند تا به چالش‌های زمان خود پاسخ می‌داد، حتی با آن که کادر رهبری این کار را انجام نداد! دلمشغولی تروتسکی همیشه مسئله‌ی رهبری بود. ریشه‌ی این دلمشغولی را باید در تبعیت «سوژه»ی خودتکامل‌یابنده از مسئله‌ی رهبری در اندیشه‌ی تروتسکی دانست؛ آنچه او را

۲۱. *خاطرات تروتسکی در تبعید* (کپی رایت، ۱۹۵۸ توسط President and Fellows از کالج هاروارد. کمبریج، انتشارات دانشگاه هاروارد، ۱۹۵۸)، صص. ۴۶-۴۷.

بدانجا کشاند که نه فقط مسئله‌ی رهبری را به سطح تئوری ارتقا دهد بلکه آنرا به لنین نسبت دهد!

برای این که شعارهای لنین در میان توده‌ها راه یابند، می‌بایست کادریایی وجود می‌داشت... شاه‌فتر اصلی در این فرایند حزب است همان‌طور که شاه‌فتر اصلی در سازوکار حزب، رهبری آن است.

این دقیقاً غیر آن چیزی است که شاه‌فتر اصلی فلسفه‌ی لنین بود. به‌رغم دریافت لنین در سال ۱۹۰۳ از حزب پیشاهنگ^{۲۲}، در ۱۹۰۵ اظهار کرد که پرولتاریا پیشاپیش حزب است. به‌رغم رهبری حزب بلشویک در ۱۹۱۷، هنگامی که رهبران نتوانستند مسئله‌ی قدرت کارگران را در دستور روز قرار دهند، لنین تهدید کرد که «نزد ملوانان خواهم رفت». در ۱۹۲۰ او در نظر داشت به «توده‌های غیرحزبی» روی آورد. به‌رغم «بیست و یک شرط» برای بین‌الملل کمونیستی که تازه تأسیس شده بود، وی نه تنها اظهار کرد که قطعنامه بیش از حد «روسی» است بلکه ثمره‌ی زندگی خویش را با کوبنده‌ترین انتقاد از رهبران همکارش به پایان برد. وصیتنامه نه تنها روشن ساخت که وی ردای خویش را برای هیچ‌کس باقی نگذاشته بلکه در آن عنوان شده بود که اگر شکاف‌های دبیرخانه‌ی سیاسی نشانه‌ی شکاف‌های طبقاتی باشد، آنگاه هیچ‌کدام از گفته‌های او نمی‌تواند مانع فروپاشی آن شود. و هیچ چیز نتوانست مانع آن شود. از طرف دیگر، تروتسکی همچنان از «ناپختگی» پرولتاریا سخن می‌گفت:

وظیفه‌ی استراتژیک دوره‌ی بعدی - دوران ماقبل انقلابی آشوبگری، تبلیغ، ترویج و سازماندهی - عبارت از چیرگی بر تناقضات میان ناپختگی پرولتاریا و پیشاهنگ وی می‌باشد...

در چنین اوضاع و احوالی «توسل به پرولتاریای جهانی» از سوی او توخالی به‌نظر می‌رسید و در عالم انتزاع باقی ماند. بین‌الملل چهارم بدون داشتن بنیادی در

۲۲. برای تحلیل مفصل تغییرات در مفهوم حزب نزد لنین از ۱۹۰۳ تا ۱۹۲۳، رجوع کنید به فصل ۶، «اشکال سازمان؛ رابطه‌ی سازماندهی خودجوش پرولتاریا با حزب پیشاهنگ»، مارکسیسم و آزادی، صص. ۱۷۷-۱۹۳.

«سوژه»ی خود تکامل‌یابنده و آفریننده، تنها می‌توانست مرده‌زاد باشد. چنان‌که نخستین جمله‌ی بیانیه‌ی بین‌الملل چهارم نشان می‌دهد، تمامی مسائل جهان به مسئله‌ی رهبری تقلیل پیدا کرده بود: «موقعیت سیاسی جهان در کل عمدتاً با بحران تاریخی رهبری پرولتاریا مشخص می‌شود».

مارکسیست‌ها علاقه‌مندند که بگویند انتزاعیات فقط به دشمن کمک می‌کند. هنگامی که ضدانقلاب استالینی پایه‌های عینی وجود خود - اقتصاد دولت‌سالار و استثمارگر روسیه - را کسب کرد، انتزاع «مالکیت دولتی = دولت کارگران» یقیناً به دشمن کمک کرد.

دوگانگی میان مفهوم انقلاب جهانی و مفهوم دفاع از روسیه‌ی استالینستی؛ میان سوسیالیسم به عنوان جامعه‌ای بی‌طبقه که فقط می‌تواند به عنوان جامعه‌ای جهانی تحقق یابد و سوسیالیسم = مالکیت دولتی جدا از اقتصاد جهانی؛ میان کارگران به عنوان پیشاهنگ و کارگرانی که لازم است به «نظامی شدن کار» تن دهند(!)؛ میان حزب به عنوان رهبر انقلاب پرولتری و حزب به عنوان حاکم بر غرایز و خواست‌های کارگران - چنان‌که دیدیم با تناقض میان دیالکتیک انقلاب و «سوژه»ی ویژه‌ای که اکثریت «توده‌ها» را در بر می‌گرفت و از قضا دهقان بود نه پرولتاریا، تمامی این دوگانگی‌ها در این میان شدت یافت. وقت آن رسیده است که رشته‌های تئوریک را به عنوان فلسفه و انقلاب به هم آوریم.

همان‌طور که آن «امر خاص ثابت» یعنی مالکیت دولتی، جایگزین هر نوع مشخص شدن امر عام یعنی سوسیالیسم شد، تعیین آنچه در چین در ۱۹۳۷ جدید بود نیز زیر آوار مقوله‌ای قدیمی، «بلوک چهار طبقه» مدفون شد. مائو در ۱۹۲۵-۱۹۲۷ فقط دیدگاه همکاری طبقاتی استالین را تکرار می‌کرد. پیشنهاد جدید مائو مبنی بر همکاری با چپانگ کایشک از همان مفهوم بلوک چهار طبقه برآمده بود. اما چین در ۱۹۳۷ همان چین ۱۹۲۷ نبود، نه تنها به این دلیل که حزب کمونیست چین، استالینست یا غیر آن، اکنون به یک نیروی توده‌ای بدل شده بود بلکه بیش از هر چیز به این دلیل که موقعیت عینی جهان با تجاوز ژاپن به چین تغییر کرده بود. برخورد تروتسکی به وضعیت چین در این اوضاع و احوال به عنوان تکرار صرف فاجعه‌ی ۱۹۲۵-۱۹۲۷، نه تنها قدرت مطلق را به استالین نسبت می‌داد

بلکه دیدگاه اروپایی خود او را آشکار می‌ساخت. و این نکته‌ی محوری کل تزا است: دیدگاه تروتسکی بیش از حد اروپایی مدار بود.

مقصودم این نیست که تروتسکی انترناسیونالیستی راستین نبود. او همیشه یک انقلابی جهانی بود و هرگز در مقابل خودخواهی ملی، روسی یا اروپایی، سر خم نکرد. در حقیقت، مسئله، نه جغرافیایی - اروپایی یا شرقی - و نه جهانی است، بلکه این است که "سوژه‌ی" خود تکامل‌یابنده چیست. به این ترتیب، از اصطلاح «اروپایی مدار» در اینجا به عنوان نمود عدم درک یک "سوژه‌ی" خود تکامل‌یابنده‌ی جدید استفاده می‌شود. در این مورد، سوژه همانا توده‌های چینی و عمدتاً دهقان بودند.

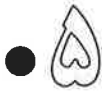
توجه دقیق به روش‌شناختی مارکس امری ضروری است، او نیز به دلیل مکان‌ی‌زندگیش، دوره‌ی تاریخی و موضوع جدی‌ترین مطالعات تئوریکش که انگلستان اواسط قرن نوزدهم بود، ضرورتاً اروپایی مدار بود. با این همه، این امر مانع از آن نشد از انقلاب تاپپینگ به عنوان نقطه‌ی حرکت محتملاً جدید تکامل جهان استقبال کند. برعکس! مارکس این تکامل جدید را دنبال کرد، نه تنها در دهه‌ی ۱۸۵۰ که دهه‌ی آرام پرولتاریای اروپا بود بلکه در دهه‌های ۱۸۷۰ و ۱۸۸۰ نیز که به بررسی روسیه پرداخت، گو آنکه تا آن زمان با آن چون بزرگ‌ترین توحش اروپایی و جامعه‌ای نیمه‌شرقی برخورد می‌کرد. سپس در مکاتباتش با انقلابیون روسیه، به‌طور کلی به بررسی امکانات جدید انقلاب در روسیه‌ی عقب‌مانده پرداخت، مشروط بر اینکه مورد حمایت پرولتاریای اروپا قرار گیرد. همین رویکرد به ساخت و پرداخت مشخص دیالکتیک‌رهایی، مشخصه‌ی آثار مارکس درباره‌ی اهمیت تاریخی کمون شرقی، استبدادی یا غیر از آن است. مسئله‌ی «درک دیالکتیک» برای مارکس و لنین فقط درک مقوله‌ای فلسفی نبود بلکه مسئله‌ی ساخت و پرداخت دیالکتیک بالفعل‌رهایی هم بود.

هر مارکسیستی طبعاً همین هدف را دارد اما هیچ رابطه‌ی بلاواسطه‌ی یک به یکی میان ذهن و عین، میان فلسفه و انقلاب وجود ندارد. از آنجا که آزمون فقط در خود زندگی انجام می‌شود، ما یک واقعیت بالفعل، دوره‌ی میان مرگ لنین و مرگ تروتسکی، را بررسی کردیم تا رابطه‌ی میان تئوری‌های سیاسی و مفاهیم فلسفی را

بکاویم. اگر دوگانگی تروتسکی ربطی به عدم «بازگشت» به دیالکتیک هگلی در نخستین انشعاب بزرگ مارکسیسم در ۱۹۱۴ نداشت، به انقلابی‌گری انتزاعی کاملاً مربوط بود، همان دشمن از لحاظ روش‌شناسی که لنین هنگامی که توجهش از حمله به خائنان به انتقاد از رهبران بلشویک معطوف شده بود، بر آن انگشت گذاشت: رهبرانی که در سال‌های ۱۹۱۷ تا ۱۹۲۴ تروتسکی یکی از آنان بود. به‌رغم فعالیت‌های بی‌شمار و مشخص تروتسکی و بوخارین به عنوان افراد و انقلابیونی برجسته، حقیقت ساده و دشوار این است: «من بارها تئوری پایه‌ای انقلاب مداوم را پرورش و تکامل دادم... دهقانان کاملاً از ایفای یک نقش سیاسی مستقل ناتوانند»^{۲۳}. این یکی از آخرین آثار تئوریک است که از تروتسکی در اختیار داریم، آن هنگام که جنگ جهانی دوم در دنیایی شروع شد که رکود بزرگ، ظهور فاشیسم، رشد چارچوار برنامه‌های دولتی نه تنها در «دولت کارگران» بلکه در جهان سرمایه‌داری خصوصی نازیسم و نظامی‌گری ژاپن و نیز در مقاومت ملی چین در برابر تجاوز ژاپن، آنرا تغییر داده بود.

این تئوری که از واقعیت‌های عصر امپریالیسم و سرمایه‌داری دولتی چنین فاصله‌ای گرفته بود، می‌بایست به خاطر توخالی بودنش فرو ریزد. دنباله‌روان تروتسکیست کنونی می‌توانند به تئوری انقلاب مداوم تروتسکی و «کمون‌های» مائو قسم بخورند، و این فقط نشان‌دهنده‌ی آن است که انتزاعیات بی‌محتوا و ذهنیت ریاست‌طلب بیشتر قدرتی دولتی را دستاویز قرار می‌دهند و چیزی را به شورش بنیادی توده‌ای واگذار نمی‌کنند.

دیالکتیک از تئوری و تئورسین‌ها تاوان می‌گیرد.



اندیشه‌ی مائوتسه دون

... بینش ناب... مرحله‌ی فرهنگ را کامل می‌کند. چیزی جز "خود" را در بر نمی‌گیرد... همه چیز را درک و تمامی عینیت را محو می‌کند.
هگل، پدیدارشناسی ذهن

از آنجا که ملاک حقیقت نه در خصلت مضمون بلکه در واقعیت آگاهی یافت می‌شود، تمام حقیقت هیچ مبنای دیگری جز دانش ذهنی و این ادعا ندارد که ما واقعیت معینی را در آگاهی خود کشف می‌کنیم. یعنی آنچه را در آگاهی خود کشف می‌کنیم، تا سطح واقعیت آگاهی همگان بزرگ جلوه داده و حتی به عنوان ماهیت ذهن جا زده می‌شود.
هگل، دانشنامه‌ی علوم فلسفی، سومین رویکرد به عینیت، بند ۷۱.

... برجسته‌ترین موضوع درباره‌ی ۶۰۰ میلیون چینی این است که آنها «فقیرند و ذهنی خالی دارند... بر صفحه‌ی خالی کاغذ که علامتی روی آن نیست، تازه‌ترین و زیباترین علائم را می‌توان نوشت...
مائوتسه دون، سخنرانی در کنفرانس کمیته‌ی مرکزی درباره‌ی روشنفکران، ۲۰ ژانویه‌ی ۱۹۵۶

چین معاصر، کانون تناقضات جهانی و مرکز طوفان انقلاب جهانی است. رفیق مائوتسه دون، آموزگار کبیر پرولتاریای جهان، در ارتباط با این موضوع

بسیار مهم که چین به کجا رهسپار است، ظاهراً فقط یک پیش‌بینی انتزاعی کرده است....

چوئن لای که اکنون نماینده‌ی عمومی طبقه‌ی سرمایه‌دار سرخ چین است، مست از باده‌ی پیروزیِ فوریه - مارس خود، با شتاب کوشید تا در سراسر کشور کمیته‌های انقلابی را برپا کند.... در شکل قدرت سیاسی تغییری سطحی رخ داده است. کمیته‌ی قدیمی حزبی در استانها و رهبری قدیمی یگان‌های نظامی ناحیه به «کمیته‌های انقلابی» تبدیل شده‌اند... چنان‌که توده‌ها می‌گویند «پس از این همه هیاهو، همه چیز به همان منوال گذشته باقی مانده است».

چین به کجا می‌رود؟ شنگ وو-لین، بیانیه‌ی هونان، ۱۹۶۸.^۱

الف) گسست‌ها و تداوم‌ها

۱. کشمکش چین - شوروی

در عصر سرمایه‌داری دولتی ما، انقلاب و ضدانقلاب چنان در هم تنیده شده‌اند که حتی اکنون که «انقلاب فرهنگی» به آخر خط رسیده و خط‌بندی‌های جهانی مانند سفر نیکسون به پکن آشکارا هیچ ارتباطی با انقلاب ندارد، «تب انقلابی» مائو همواره چنان دغدغه‌ی دانشگاهیان است که واپسگرایی نهفته در «اندیشه‌ی مائو تسه دون» را تشخیص نمی‌دهند، همان اندیشه‌ای که چنین مطرح می‌کند: «پیروزی کامل سوسیالیسم در یک یا دو نسل ممکن نیست؛ حل کامل این مسئله نیاز به پنج یا ده نسل و حتی بیشتر دارد».^۲

۱. شنگ وو-لین (Sheng Wu-Lien) نام اختصاری اتحاد نوین جوانان است که در سال ۱۹۶۷ تشکیل و به نام کمیته‌ی ائتلاف بزرگ انقلابی پرولتاریایی استان هونان شناخته شد. ترجمه‌ی سند آنان در بررسی مطبوعات چین، شماره‌ی ۱۴۹۰ (SMC) انتشار یافت که از متن چینی آن که در سازمان انتشاراتی کانتون پرچم سرخ، مارس ۱۹۶۸ آمده برگرفته شده بود. اکنون این سه سند گروه «چپ افراطی» و حملات رسمی به آن، در ضمیمه‌ی کتاب کلاوس منرت، پکن و چپ جدید: در داخل و خارج (برکلی، انتشارات دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۶۹)، یافت می‌شود.

۲. درباره‌ی کمونیسم دروغین خروشچف و درس‌های تاریخی آن برای جهان به دفعات در

این چرخش کامل در دورنمای جهانی ابتدا از نظرها پنهان ماند زیرا گوشه‌ای کوچک از حمله‌ای تام و تمام به خروش‌چف بود که از او به عنوان «تجدیدنظرطلبی» که به انقلاب خیانت کرده و طرفدار «همزیستی مسالمت‌آمیز» با سرمایه‌داری به‌طور عام و امپریالیسم آمریکا به‌طور خاص بود، یاد می‌شد. علاوه بر این، در راستای حمله به روسیه، این ادعا مطرح شد که کشورهای توسعه‌نیافته «مراکز راستین توفانی انقلاب جهانی هستند».^۳ البته این موضوع بسط اندیشه‌ی مائو به عنوان «تئوری انقلاب»، «انقلاب بی‌وقفه» و «انقلاب جهانی» بود. و چون سیاست «همزیستی مسالمت‌آمیز» خروش‌چف به چنین مائو این صورت ظاهر را داد که به تنهایی با امپریالیسم آمریکا خواهد جنگید، بسیاری از چپ‌ها مایل بودند چنین را ببخشند و صفحات سفید بیشتری را برای مائو باقی گذارند تا آنها را هر طور که مایل است پر کند.

کسانی هستند که هر حرکت مائو را - از جمله رویداد حاد کشمکش چین - شوروی (۱۹۶۰-۱۹۶۴) و «انقلاب فرهنگی کبیر پرولتری» (۱۹۶۶-۱۹۶۹) - اجرای دوباره‌ی یکی دیگر از مراحل تکاملی مداوم، از بنان در دهه‌ی ۱۹۳۰ تا کسب قدرت در ۱۹۴۹ و سپس «جهش بزرگ رو به پیش» در ۱۹۵۸ تلقی می‌کنند. چنین برداشتی که این مراحل را چون تمامیتی پیوسته می‌داند همان قدر نادرست است که مائو را «نابغه»‌ای بدانیم که همواره در حال تکامل است، دست‌کم نه از زمان تولد بلکه از زمان زایش حزب کمونیست چین (۱۹۲۱)^۴، و

→ چاپ‌های مختلف انتشار یافته است. کتاب ای. دواک بارت، چین پس از مائو، شامل مقاله‌ی «زنده‌باد پیروزی جنگ خلقی» و نیز دو «تصمیم‌گیری درباره‌ی انقلاب فرهنگی» اثر لین پیائو است. تمام مقالاتی که در اینجا مورد بررسی قرار می‌گیرد از طریق انتشارات رسمی چین در دسترس است زیرا هم در پکن ریویو و هم در جزوات جداگانه مجدداً چاپ شده‌اند.
۳. از مردم مناطق مستعمراتی که این انقلابات را به انجام رسانیده بودند، به این نحو تعریف جدیدی داده شد: «همچنین بورژوازی ملی میهن‌پرست و حتی پادشاهان و شاهزاده‌ها و بوروکرات‌هایی که میهن‌پرست هستند» (پیشنهادی در باب خط عمومی جنبش کمونیستی بین‌المللی، ص. ۱۵).

۴. خاستگاه‌های مارکسیسم را در چین به بهترین وجه می‌توان در لی‌تا-چائو و

جنبش چهارم مه (۱۹۱۹) که پیش از آن روی داده بود. هر چند درست است که در سال ۱۹۳۵ یعنی زمانی که مائو ریاست و رهبری بلامنزاع کمونیسم چین را بدست آورد، تجربیات خویش را در قالب «اصولی عام» تعمیم داد: «درباره‌ی جنگ طولانی»، «درباره‌ی تضاد»، «درباره‌ی عمل»، «درباره‌ی تصحیح خطاها» (تصفیه)، اما همه‌ی آنها، به این یا آن شکل، درباره‌ی عملی بودن تئوری هستند.

درست است که تئوری بدون عملی بودن آن مورد علاقه‌ی مائو نبود، اما برخلاف تزهایی که این روزها نوشته می‌شود تا «اثبات کنند» مائو «خلاق» و «تئوریسین» نبوده این موضوع چندان هم ساده نیست. همچنین برخلاف اندیشه‌ی اذهان فرهیخته‌ای که از «انقلاب فرهنگی» جا خوردند، موضوع بر سر فرتوتی و عدم عقلانیت مائو نیست.

خواه از او چون یک عملگرا و خواه چون یک تئوریسین سخن بگوییم، نکته‌ی تعیین‌کننده نه نقاط تشابه که گسست از گذشته است. این موضوع همان‌قدر در «اندیشه‌ی مائوتسه دون» تعیین‌کننده است که در تکامل عینی. این نکته حیاتی است، نه از آن رو که این گسست «غیرمنطقی» است بلکه به این دلیل که اجبار عینی طبقاتی را که بر اندیشه‌ی مائو تاثیر می‌گذارد آشکار می‌کند، و شکاف میان واقعیت چین - عقب‌ماندگی تکنولوژیکی آن در تولید به‌رغم پیشرفت در بمب‌های نیدروژنی - و واقعیت کشورهای صنعتی پیشرفته را در تولید خودکار نشان می‌دهد. موضوع این نیست که مائو «خودرأی» است یا نه - گرچه وی براستی بسیار خودرأی است. موضوع این نیست که وی در نوستالوژی گذشته بسر می‌برد؛ برعکس! مائو کاملاً مرد زمانه است. موضوع این است که وی اعتقاد دارد با «به دست گرفتن کنترل انقلاب» تولید افزایش می‌یابد.

«انقلاب بی‌وقفه»ی مائو با انقلابات خودجوش پرولتری که به جامعه‌ای بی‌طبقه می‌انجامند، هیچ ارتباطی ندارد. کاملاً برعکس! «انقلاب بی‌وقفه»ی او بیشتر مانند

→ **خاستگاه‌های مارکسیسم چینی** اثر موریس میسنر (کمبریج، انتشارات دانشگاه هاروارد، ۱۹۶۷) دید و نه در آثار مائو.

۵. رجوع کنید به چوتسه دون، جنبش چهارم مه، انقلاب روشنفکری در چین معاصر (استانفورد، انتشارات دانشگاه استانفورد، ۱۹۶۰).

تئوری «جنگ طولانی» است؛ این تئوری نه حرکتی خودجوش بلکه هدایت‌شده، منضبط و سراسر تاب و تحمل است. به عبارت دیگر، وقتی مائو خواستار «انقلاب» است، خواهان تولید بیشتر و بیشتر است. این همان چیزی است که مارکس انباشت بدوی سرمایه نامیده بود.^۶ آنچه چشم مائو را به این قرابت با سرمایه‌داری به تمامی می‌بندد، باور قاطعانه‌ی وی به اندیشه‌ی خویش می‌باشد؛ و اینکه تنها همین اندیشه سرمایه‌داری دولتی را «تحت کنترل رهبری حزب کمونیست» به «کمونیسم کامل» می‌رساند. حتی اگر این روند چند قرن هم طول بکشد، وی از توده‌ها انتظار پیروی دارد.

ما این موضوع را به نحو‌گویاتری در «انقلاب فرهنگی کبیر پرولتری» خواهیم دید، اما در اینجا باید کمی بیشتر در مورد کشمکش چین- شوروی درنگ کنیم زیرا مائو در باب این موضوع هم عینی‌تر و هم انتزاعی‌تر برخورد می‌کند یعنی در تکامل اندیشه‌اش پیگیر است. از ۲۲ آوریل ۱۹۶۰، با مقاله‌ی «زنده‌باد لنینیسم» در روزنامه‌ی پرچم سرخ که به مناسبت نودمین سالگرد تولد لنین انتشار یافته بود، کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست چین جلد‌های بی‌پایانی را بر ضد حزب کمونیست شوروی آغاز کرده است. دو سند کلیدی که در آن به روسیه حمله شده و بخشی از آن و یا به تمامی به مائوتسه دون نسبت داده شده و «تحت رهبری شخصی رفیق مائوتسه دون تهیه شده است»، عبارتند از «پیشنهادی در باب خط عمومی جنبش کمونیستی بین‌المللی» مورخ ۱۴ ژوئن ۱۹۶۳ و دیگری «درباره‌ی کمونیسم دروغین خروشچف و درس‌های تاریخی آن برای جهان» مورخ ۱۴ ژوئن ۱۹۶۴.

چکیده‌ی «نامه‌ی ۱۹۶۳» که تعریفی جدید از انترناسیونالیسم ارائه می‌کند، تنها به حمله به روسیه که دیگر «سنگ محک انترناسیونالیسم شمرده نمی‌شود» (ص. ۱۰) بسنده نمی‌کند و حتی فقط به معنای انتقال محور «انقلاب جهانی» از انقلابات پرولتری در کشورهای صنعتی به انقلابات ملی در کشورهای توسعه‌نیافته از لحاظ

۶. «انباشت، انباشت! این موسی و ده فرمان اوست!... انباشت به خاطر خود انباشت، تولید برای خود تولید: براساس این فرمول، اقتصاد کلاسیک رسالت تاریخی بورژوازی را بیان کرد و حتی لحظه‌ای هم خود را در ارتباط با درد زایمان ثروت فریب نداد. اما مویه و زاری در مواجهه با ضرورتی تاریخی چه سودی دارد؟» (مارکس، سرمایه، جلد اول، ص. ۶۵۲).

تکنولوژیکی یعنی آنچه اکنون مائو «مراکز توفانی انقلاب جهانی» می‌نامد، نیز نیست. نه، در این بیانیه، پدیده‌ای با کیفیت جدید در «اندیشه‌ی مائوتسه دون» پدیدار می‌شود که «پس از کسب قدرت توسط پرولتاریا، مبارزه‌ی طبقاتی برای یک دوره‌ی تاریخی طولانی به عنوان یک قانون عینی مستقل از اراده‌ی انسان ادامه خواهد داشت» (ص. ۳۶)؛ «پس از صنعتی شدن سوسیالیستی و اشتراکی شدن کشاورزی، چندین دهه و حتی شاید زمانی بس طولانی‌تر هم «مبارزه طبقاتی» و هم «مبارزات ایدئولوژیک» ادامه خواهند یافت. هدف از آوردن اصطلاح «مستقل از اراده‌ی انسان» این بوده که به این دو انحراف مرگبار از مفهوم مارکسی نظم اجتماعی جدید رنگ و بویی مارکسی بدهد. تنها چیزی که مائو فراموش کرد این بود که مارکس از این اصطلاح در توصیف سرمایه‌داری و نه سوسیالیسم استفاده کرده بود.

بدین سان، این قوانین «جدید» در «نامه‌ی» سال ۱۹۶۴ چنین بسط یافتند:

یکم، ضرورتاً باید قانون مارکسیستی-لنینیستی وحدت اضداد را در مطالعه‌ی جامعه‌ی سوسیالیستی به کار برد... دوم، جامعه‌ی سوسیالیستی دوره‌ی بسیار طولانی تاریخی را در بر می‌گیرد. در این جامعه، طبقه و مبارزه طبقاتی ادامه خواهند یافت... در اینجا [در جبهه‌ی ایدئولوژیک] زمان طولانی لازم است تا مشخص شود «چه کسی پیروز خواهد شد»... چند دهه نیز کافی نخواهد بود؛ موفقیت در همه جا مستلزم گذشت یک یا چند قرن است (صص. ۱۸۴-۱۸۵).

موضوع این نیست که مائو واقعاً خود را گول زده بود که تاریخ ثابت باقی می‌ماند و اجازه خواهد داد تا نسل‌های بعدی در آینده‌ای بس دور «اندیشه‌ی او را به بوته‌ی آزمون بکشند. وی انتظار داشت که محور جهانی جدیدی - پکن - جاکارتا - دنیای دوقطبی را در هم بشکند.

۲. سال تعیین‌کننده‌ی ۱۹۶۵ و «انقلاب فرهنگی کبیر پرولتاری» ۱۹۶۶-۱۹۶۹

پس از این همه هیاهو، همه چیز به همان منوال گذشته باقی مانده است.

بیانیه‌ی شنگ وو-لین

لین پیائو در گزارش خود به نهمین کنگره‌ی حزب که مَهر پایان «انقلاب فرهنگی» بر آن خورده بود، نقل قولی را از مائو می‌آورد که در ۱۹۶۷ گفته بود:

در گذشته ما مبارزات را در مناطق روستایی، کارخانجات، در قلمرو فرهنگی به اجرا در می‌آوردیم و جنبش آموزش سوسیالیستی را تحقق می‌بخشیدیم. اما تمام اینها نتوانست مشکل را حل کند زیرا شکل یا روشی پیدا نکردیم که توده‌های وسیع را برانگیزاند تا جنبه‌ی تاریک ما را همه‌جانبه و از پایین، آشکار سازد.^۷

روش‌شناسی‌ای که مائو کشف کرده و اکنون در قانون اساسی به عنوان «انقلاب فرهنگی کبیر پرولتری» ارج نهاده می‌شود و قرار است نمونه‌ای برای «تئوری مارکسیستی انقلاب مداوم باشد»^۸، شکل گاردهای سرخ را گرفت. شاید به نظر رسد که ناگهان سر و کله‌ی گاردهای سرخ از غیب پیدا شده است، اما هنگامی که در ۱۸ اوت ۱۹۶۶ یک میلیون نفرشان از راه رسیدند، شکل‌بندی شبه‌نظامی داشتند و به سخنان لین پیائو، وزیر دفاع، «نزدیک‌ترین رفیق مائو در مبارزه»، گوش می‌دادند که مفهوم آگهی دیواری را توضیح می‌داد که بر آن با حروف بزرگ نوشته شده بود: «ستاد فرماندهی را بمباران کنید». گاردهای سرخ فهمیدند که ستاد فرماندهی، ستاد حزب کمونیست است که در آن افرادی را خواهند یافت که «در مسند قدرت‌اند و راه بازگشت به سرمایه‌داری را پیش گرفته‌اند». هنگامی که این نوجوانان از میدان سرازیر

۷. نقل قول در فصلنامه‌ی چین ۱۹۶۹. پکن ریویو، شماره‌های ۱۸ و ۱۹، مدارک کنگره از جمله شکل نهایی قانون اساسی را انتشار داد که در فصلنامه‌ی چین که در بالا ذکر شد، مجدداً انتشار یافت.

۸. واژه‌ی «مداوم» در مقایسه با ترجمه‌های رایج «انقلاب پیگیر» موردنظر مارکس و تروتسکی و روایت «انقلاب بی‌وقفه» مائو جدید است. از آنجا که تئوری مائو با این تئوری مارکس ارتباطی ندارد و همچنین متضاد با تئوری تروتسکی است، ترجیح می‌دهم مشخصاً از واژه‌شناسی مائوئیستی استفاده بکنم (حتی اگر او به دلایل اپورتونیستی این واژه را به کار گرفته باشد) تا تئوری وی با تئوری تروتسکی خلط نشود. برای بررسی از دیدگاهی متفاوت، به استوارت شرام، «انقلاب بی‌وقفه» در چین رجوع کنید.

شدند، ظاهراً به چیزی سرسخت‌تر از «اندیشه‌ی مائو» مجهز شده بودند، گرچه هر کدام در دستان خود یک «کتاب سرخ کوچک» را می‌فشردند. به این شکل نمایشی بود که «رهبر نابغه و کبیر، آموزگار بزرگ، سرفرمانده‌ی کبیر، صدر مائو تسه دون» آغاز «انقلاب کبیر پرولتری» را اعلام کرد.

ماه بعد از آن، دوران خوش مطبوعات بورژوایی بود که تاخت و تاز بر ضد «تمام چیزهای کهن» در چین، از متون کنفوسیوسی و گنجینه‌های هنری گرانبها تا بسیاری از رهبران کمونیست را گزارش می‌کردند. حمله‌ی مائوئیست‌های جوان به امپریالیسم غربی حتی عجیب و غریب‌تر بود زیرا امپریالیسم زنده و وحشی آمریکا که بر سر متحد کمونیست، ویتنام شمالی، بمب فرو می‌ریخت، چندان مورد حمله نبود اما در مقابل «مدل موی هنگ‌کنگی» و «موزیک ارتجاعی بورژوا-فئودالی باخ، بتهوون و شوستاکویچ» به شدت مورد انتقاد قرار می‌گرفت.

ظرف چند ماه، این اوباش و اراذل از پرسه زدن در خیابان‌ها و کلاه بوقی بر سر «ضدانقلابیون» گذاشتن پا فراتر گذاشتند. در اواخر ۱۹۶۶، تعداد بیشتری گارد سرخ و «شورشیان سرخ» چپاول و غارت سفارتخانه‌های خارجی را رها کردند تا به مناطق سابقاً ممنوعه یعنی کارخانه‌ها و مزارع بپردازند. «کمیته‌های اشغال-کنترل» کوشیدند تا مدیران رسمی کارخانه‌ها را خلع ید کنند و در همان حال از همان روش آنها در سلطه بر کارگران و ممنوع کردن اعتصابات تقلید کردند. دیری نپایید که نه تنها مطبوعات غربی بلکه مطبوعات رسمی چین نیز از جنگ داخلی سخن می‌گفتند.

اما جنگ داخلی در کجا رخ داده بود؟ در سین‌کیانگ که واحدهای ارتش از «کمیته‌های اشغال-کنترل» نافرمانی کردند؟ در وجود «چند» ضدمائوئیست درون حزب کمونیست؟ و اگر این جنگ داخلی فقط در تخیل بیش از حد فعال مائو وجود داشت، هدف آن چه بود؟ چه شرایط عینی دگرگونی انقلاب فرهنگی را به آنچه هگل «گرداب گیج‌کننده‌ی آشوب همواره خودزاد» نامیده بود، سوق داد؟ تا چه حدی بی‌نظمی آن همانا نظم‌ش بود یعنی اینکه از بالا برنامه‌ریزی شده بود؟ تا چه حدی دیالکتیک درونی‌اش، آنرا به فراسوی مرزهای تعیین‌شده رانده بود؟

مطبوعات بورژوایی ضدمائوئیستی و نیز مائوئیست‌ها و توجیه‌گران آنها، همگی انقلاب فرهنگی را امری معادل با «دومین انقلاب» توصیف می‌کردند.

تحلیل‌گران بورژوازی مائو را مردی به تصویر کشیدند که گویی با نوستالوژی به روزهای راهپیمایی طولانی می‌نگرد، هرچند برخی وی را دچار تشنجات موقت پارانوایی می‌دانستند. مائوتسه‌ها و توجیه‌گران آنها تصویری از مائو رسم کرده‌اند (در واقع ۸۴۰ میلیون تصویر از او وجود دارد)^۹ که وی را همیشه جوان نشان می‌دهد، همیشه به پیش می‌رود و همیشه با بوروکرات‌های حزبی، دولت و ارتش که نسل جدید را از مسیر «انقلاب بی‌وقفه» به مسیر تجدیدنظرطلبی می‌کشاند، مبارزه می‌کند. در عوض باید به سال بحرانی ۱۹۶۵ بازگردیم که مائو در مصاحبه‌ای در ماه ژانویه به ادگار اسنو (Edgar Snow) گفت خود را «برای ملاقات با خدا آماده می‌کند». در نوامبر مائو از صحنه‌ی عمومی ناپدید شد و تا بهار ۱۹۶۶ که ابتدا در رودخانه‌ی یانگ‌تسه شنا کرد و سپس انقلاب فرهنگی را آغاز نمود، خود را نشان نداد. در آن سال در جهان خارج از چین چه اتفاقی افتاده بود؟

نخست در فوریه‌ی ۱۹۶۵ ایالات متحد تصمیم به بمباران ویتنام شمالی گرفت. چین که خود را چون دژ محاصره‌شده‌ای به تصویر کشیده بود که سرسختانه با آمریکای امپریالیستی روبرو شده و «تجدیدنظرطلبی روسی با آن ساخت و پاخت کرده»، ناگزیر با واقعیت روبرو شد: این ویتنام شمالی بود که در حقیقت به دژ در محاصره تبدیل شده بود. ظاهراً برکناری خروشچف در اکتبر ۱۹۶۴ از قدرت و انفجار نخستین بمب اتمی چین، پیروزی کاملی برای مائو در کشمکش چین-شوروی به شمار می‌آمد. بسیاری فکر می‌کردند که بازدید کاسیگین از چین، درست پس از حضور در هانوی در نخستین روز بمباران آن، به معنای کمک فعال و مشترک دو کشور به ویتنام شمالی خواهد بود. اما چنین چیزی اتفاق نیفتاد.

دوم آنکه به دنبال سخنرانی «خروج از سازمان ملل» سوکارنو در ۱۹۶۵ و استقبال از آن در چین به عنوان «عملی انقلابی که در سراسر جهان چون نخستین رعد و برق بهاری سال ۱۹۶۵ طنین انداخت»، در ۲۳ مه همان سال به مناسبت

۹. «بیش از ۸۴۰ میلیون نسخه از تصاویر صدر مائو و به عبارتی بیش از پنج برابر تعداد تصاویری که در شانزده سال گذشته چاپ شده بود، طی ۱۱ ماه پس از ژوئیه‌ی ۱۹۶۶ تا اواخر مه ۱۹۶۷ منتشر شده است... سی و سه تصویر متفاوت از رهبر بزرگ مردم جهان وجود دارد» (پکن ریویو، شماره‌ی ۳۱، ۲۸ ژوئیه‌ی ۱۹۶۷).

سی و پنجمین سالگرد تأسیس حزب کمونیست اندونزی، پنگ چن همراه با آیدیت* روی سکوی سخنرانی قرار گرفت. تمامی سخنرانی‌ها حاکی از «تشدید تهاجم انقلابی» در مقیاس جهانی بود و آشکارا از یک محور جدید جهانی بر ضد ناتو به رهبری امپریالیسم آمریکا، و پیمان ورشو به رهبری «تجدید نظر طلبی روسیه» سخن گفته می‌شد. البته هدف این محور سوم به رهبری پکن - جاکارتا، در برگرفتن «کل» جهان سوم بود.^{۱۰}

سومین موضوع که نه تنها مهم‌ترین بلکه محور اصلی «انقلاب فرهنگی» و قانون اساسی جدید بود، در بیانیه‌ی سپتامبر ۱۹۶۵ لین پیاو مشخص شد. «زنده‌باد پیروزی جنگ خلق»، استراتژی مائو در «محاصره‌ی شهرها» که راه رسیدن به قدرت در چین بود، را به اصل عام جدیدی برای «انقلاب جهانی» تبدیل کرد.

باید تأکید کرد که تئوری رفیق مائو تسه دون در مورد تشکیل مناطق پایگاهی انقلابی روستایی و محاصره کردن شهرها از طریق روستاها برای مبارزات انقلابی کنونی ملل و مردم ستمدیده در آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین با امپریالیسم و نوکرانش، اهمیت عملی چشمگیر و عامی دارد... اگر کل جهان را در نظر بگیریم، می‌توان آمریکای شمالی و اروپای غربی را «شهرهای جهان» دانست و آنگاه آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین «مناطق روستایی جهان» را تشکیل خواهند داد... در تحلیل نهایی، کل آرمان انقلاب جهانی منوط به مبارزات انقلابی مردم آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین است که اکثریت قاطع مردم جهان را تشکیل می‌دهند.^{۱۱}

* رهبر حزب کمونیست اندونزی - م.

۱۰. تمام این سخنرانی‌ها را می‌توان در پکن ریویو، ۴ ژوئن ۱۹۶۵ یافت. البته کنگره‌ی سه قاره که در هاوانا، سوم تا پانزدهم ژانویه‌ی ۱۹۶۶، برگزار شد، جهان را از منظر کاملاً متفاوتی می‌نگریست و تمامی نمایندگان چینی حاضر در آن اطمینان یافتند که این کنگره سازمان همبستگی خلق‌های آفریقایی - آسیایی را تبلیغ می‌کند.

۱۱. این جزوه در اصل به صورت جداگانه انتشار یافته بود؛ اما هنگامی که سفر برنامه‌ریزی شده‌ی نیکسون به پکن و سقوط لین پیاو علنی شد این جزوه به کلی ناپدید شد. این نکته به این معنا نیست که ایده‌های طرح شده در آن (که در حقیقت از آن مائو هستند) بر تلاش‌های چین در رهبری جهان سوم مسلط نیستند.

تنها مشکل این استراتژی جهانی که خود را از «جنبش انقلابی پرولتری» جدا کرده بود، جنبشی که «به دلایل گوناگونی موقتاً پا پس گذاشته است»، این بود که هنوز به چاپ نرسیده، اقدام به کودتا توسط نیروهای چپ در اندونزی با جنایتکارترین ضدکودتا به خاک و خون کشیده شد. ارتش اندونزی صدها هزار نفر از مردم اندونزی را با انگ «کمونیست» به قتل رساند. بدینسان، دورنمای فوری برای تشکیل یک محور سوم فرو ریخت. در همان حال، جنگ ویتنام چنان از سوی آمریکا شدت گرفت که تمامی احزاب کمونیست که در کشمکش چین-شوروی جانب چین را گرفته بودند، خواهان تشکیل جبهه‌ای متحد در مورد ویتنام شدند^{۱۲}. در حالی که اکثریت پولیت‌بورو آشکارا آماده‌ی تشکیل جبهه‌ی متحد با روسیه برای کمک به ویتنام بودند، مائو در مقابل تشکیل هر نوع جبهه‌ی متحد سرسختی نشان داد. این بار مرکزیت چین، نه فقط در مخالفت با روسیه بلکه به این عنوان که چین را تنها رهبر انقلاب جهانی می‌دانست، به کانون توجه او بدل شده بود. از نظر مائو، شکست اندونزی تنها یک آزمون برای تشخیص توانایی پولیت‌بورو در درک این داستان بود که باید «روی کوه نشست و جنگ ببرها را تماشا کرد»^{۱۳}.

۱۲. رجوع کنید به گزارشی درباره‌ی فریاد خشمگینانه‌ی مائو در جریان دیدار حزب کمونیست ژاپن از چین برای صدور بیانیه‌ای مشترک در ۲۸ مارس ۱۹۶۶ که گفته بود «ای پکنی‌های بزدل»؛ همچنین رجوع کنید به کیکوزو ایتو و مینرو شیباتا، «تنگنای مائوتسه دون»، فصلنامه‌ی چین، ژوئیه‌ی ۱۹۶۸، که همچنین در آن اثر یک مائوئیست ژاپنی، آتسویوشی نیجیما، «انقلاب فرهنگی کبیر پرولتری» نقل قول می‌شود.

۱۳. روس‌ها ماجرا را خوب می‌دانستند: «از همان ابتدا روشن بود که رهبران چین به یک جنگ طولانی در ویتنام نیاز دارند تا تنش‌های بین‌المللی را حفظ کنند... به دلایل زیادی می‌توان اثبات کرد که یکی از اهداف سیاست رهبری چین در مسئله‌ی ویتنام این بود که برخوردی نظامی را میان شوروی و آمریکا به وجود آورند (از نامه‌ی «مخفیانه»ی حزب کمونیست اتحاد شوروی به احزاب کمونیست جهان، انتشار در دی ولت (هامبورگ) و چاپ مجدد در نیویورک تایمز، ۲۴ مارس ۱۹۶۶).

از طرف دیگر، در این مقطع است که سرانجام مائو پلنوم را به صدور بیانیه‌ی ۱۴ اوت ۱۹۶۶ و ادار ساخت: «اجلاس عمومی معتقد است که برای مبارزه با امپریالیسم ضرورت تام

مطبوعات چینی و پوستره‌های دیواری روشن کردند که در دوره‌ی بحرانی از نوامبر ۱۹۶۵ تا مه ۱۹۶۶ که مائو از نظرها ناپدید شده و حدیث‌های غربی در مورد علت آن از بیماری تا «شاید حتی مرگ» گسترده بود، او «محیط غیرقابل تحملی» یکن را ترک کرد تا چیزی را تدارک ببیند که به «انقلاب فرهنگی پرولتری» شگفت‌انگیز تبدیل شد. در بازگشت به یکن و هنگام روشن ساختن مفهوم جدید «انقلاب فرهنگی» در یک پلنوم، آشکارا ترجیح داد که نیروی جدیدی از «نوجوانان سرگردان را بیافریند».

شعار مرکزی آخرین مرحله‌ی پرکشمکش به اصطلاح انقلاب فرهنگی کبیر پرولتری یعنی «به انقلاب بچسبید و بر تولید بیافزایید»، به طرز عریانی تناقض نفس‌گیر، سازش‌ناپذیر و بزرگی را که توده‌های مردم چین با آن مواجه بودند آشکار ساخت. اگر چه جریان از بالا به راه افتاد، اما توده‌ها از مرزهایی که «رهبر کبیر، آموزگار بزرگ، فرماندهی برجسته و سکان‌دار کبیر» تعیین کرده بود، فراتر رفتند. آنان خواهان کنترل کارگران بر تولید بودند و این مخالف با فرامین صدر مائوتسه دون بود؛ این خواست از سوی رهبر «اکنون میسم» ارزیابی شد؛ هر چند این اصطلاح در تاریخ مارکسیستی به رهبران رفرمیستی اطلاق می‌شد که خواهان محدود کردن فعالیت توده‌ای به مسائل اقتصادی در حیطه‌ی اتحادیه‌های کارگری بودند. دستاورد از پایین سال ۱۹۶۷، چیزی نبود که مائو در اوت ۱۹۶۶ با رها کردن قلابه‌ی به اصطلاح گاردهای سرخ^{۱۴} مدنظر داشت. وی اپوزیسیون خودجوش راستین را «چپ افراطی»، «آنارشیزم» و «غیرمسئول» نام نهاد. وی ارتش لین پیاو را به جان آنان انداخت. اما همین حرکت از پایین بود که حمایت مائو را از «انقلاب بی‌وقفه» به بوته‌ی آزمایش گذاشت.

→ دارد که با رویزیونیسم مدرن جنگید. راه میانه‌ای وجود ندارد... ما باید قاطعانه ماهیت واقعی این خیانت‌پیشگان [کمونیست‌های روسی] را برملا سازیم. "اقدام مشترک" با آنها غیرممکن است».

۱۴. علاوه بر نظرات رسمی در پکن ریویو، همچنین رجوع کنید به گوردون ای. بنت و رونالد ان مونتاپرتو، گارد سرخ، زندگی‌نامه‌ی سیاسی دای هسیائو-ای (نیویورک، Doubleday، ۱۹۷۱).

ب) از تضاد به تضاد در تضاد

...اگر سرمایه‌داری تنها به معنای سرمایه‌داری رقابتی یا تجارت آزاد تعبیر شود... آنگاه هرگز در چین سرمایه‌داری وجود نداشته است. اما اگر تصدیق کنیم که سرمایه‌داری دولتی عامل شکل‌دهنده‌ی بخشی یکپارچه و مهم از پدیده‌ای است که آنرا سرمایه‌داری می‌نامیم، آنگاه به نظر می‌رسد که سرمایه‌داری در چین چون پیرمردی ریش سفید است که برای خَلْفِ تنومند و بی‌باک خویش، مجموعه‌ای از تجارب بس ارزشمند باقی گذاشته است.

اتین بالاژ^{۱۵}

شاید فلسفه برای نامیدن چیزی مانند «اندیشه‌ی مائوتسه دون» که فاقد تکامل دقیق مفاهیم فلسفی است، واژه‌ی نامناسبی باشد. مائو با مفاهیمی انعطاف‌پذیر که می‌توانند به یک کیش تبدیل شوند - مشخصه‌ی یک مرد رند (artificer) تا یک انقلابی - و با نقل قول‌هایی که می‌توان آن‌ها را در یک شی، «کتاب سرخ کوچک» جا داد^{۱۶}، گزینه‌ی فلسفی قدرتمندی دارد. تضادفی نیست که در همان حال که استالین در قلمرو اقتصادی فلسفه‌ی رهایی مارکسیستی را به ضد آن بدل کرد، مائو پیش و پس از کسب قدرت دولتی، عمدتاً با تمرکز در قلمرو فلسفی مقوله‌ی «تضاد» را تقریباً غصب کرد.

هر چند این موضوع به عقب‌ماندگی تکنولوژیک چین مربوط نمی‌شود،

۱۵. اتین بالاژ در مقاله‌ای درباره‌ی زایش سرمایه‌داری، چنین ادامه می‌دهد: «و فقط به این دلیل که ما در عصر سرمایه‌داری دولتی، چه در کشورهای قدیمی غرب و "دمکراسی‌های توده‌ای" نوین، زندگی می‌کنیم، موضوع در دوران کنونی کاملاً به ما ارتباط می‌یابد». این مقاله از مجموعه‌ای است ارزشمند درباره‌ی تمدن چین و دیوان‌سالاری (نیوهاون و لندن، انتشارات دانشگاه ییل، ۱۹۶۴) که یکی از عمیق‌ترین بررسی‌ها را از تمدن چین به عمل آورده است، تمدنی که از کل جهان جدایی‌ناپذیر است. اتین بالاژ به راستی مرد دوران رنسانس است که «برج عاجش» او را از جهان متلاطم جدا نساخته است.

۱۶. چاپ‌های نقل قول‌هایی از صدر مائوتسه دون به واقع بی‌شمار است اما خواننده‌ی آمریکایی به راحتی می‌تواند آنها را در چاپ ای. دواک بارنت بیابد (نیویورک، انتشارات دانشگاه کلمبیا، ۱۹۶۷).

وابستگی انتقاد و انتقاد از خود به مقوله‌های فلسفی به جای مقوله‌های ارزشی، جزء مکمل اندیشه‌ی مائو است. به عبارت دیگر، با وجود شباهت بنیادی با استالین و در راستای ضرورت تولید و تولید بیشتر، آنچه در اندیشه‌ی مائو مرکزی است و او را از استالین متمایز می‌کند، برداشت او از دهقانان به عنوان نیروی انقلابی و اعتقاد او به «اصلاح» (rectification) است. این مقوله نه تنها به معنای تصفیه از بالاست بلکه گویا اندیشه، بالفعل می‌تواند بدون هیچ رابطه‌ای با پایه‌ی مادی تاریخی از نو شکل گیرد. چنانکه مائو در جزوه‌ی معروف «درباره‌ی برخورد صحیح با تضادهای خلق» عنوان کرد: «برای ساختن جامعه‌ی سوسیالیستی، همه، چه استثمارگران و چه زحمتکشان، باید از نو ساخته شوند. چه کسی می‌گوید که زحمتکشان به آن نیاز ندارند؟»

گسست جدی از مارکسیسم با استالین آغاز شد و مائو با تحریف و تبدیل مفهوم و واقعیت مبارزه‌ی طبقاتی به «بلوک چهار طبقه» آنرا ادامه داد. مائو هنگام پیوستن به جبهه‌ی متحد با چیانگ کایشک علیه حمله‌ی امپریالیستی ژاپن، به آن بلوک معنای چینی داد^{۱۷}. با این همه در انحراف فلسفی مائو (یا اگر مایلید سهم او) از دیالکتیک هگلی - مارکسی، چیزی بیش از چینی کردن وجود دارد. خط تیره را به این دلیل در عبارت هگلی - مارکسی گذاشتم چون چیزی که هر دو آنها را متحد می‌سازد «قانون تضاد» است که هگل کشف کرد و آنرا چنان ژرف تحلیل کرد که مارکس آنرا همراه با عینیت‌اش، «سرچشمه‌ی تمامی دیالکتیک» دانست. مائو همین قانون تضاد را دستکاری کرد تا برای موقعیت سیاسی همواره در حال تغییر مناسب باشد.

هگل با ابزارهای بتواره‌پرست شهودباوران ناآشنا نبود. وی یک فصل کامل، «رویکرد سوم به عینیت»، را به شهودباوری یا کوبی اختصاص داد، حال آنکه رویکرد اول تمام اندیشه‌ی ماقبل کانت را در برگرفت و رویکرد دوم به نقاط عطفی چون تجربه‌گرایی و کانتیسم پرداخت.

«رویکرد سوم به عینیت» نه تردستی ذهنی و نه ترکیب است، چه رسد به اینکه جهش دیالکتیکی به پیش باشد. در عوض، حرکتی به عقب، به جدایی اندیشه و

۱۷. برخلاف توجیهات مائو و محققان غربی، اپوزیسیون گسترده‌ای، به ویژه در میان جوانان چینی، در مقابل آن جبهه‌ی متحد وجود داشت. رجوع کنید به نیم والز، *یادداشت‌هایم در بیان*، به شکل پلی‌کپی، مؤسسه‌ی ور، استانفورد، کالیفرنیا، ۱۹۵۹ - ۱۹۶۱.

هستی است. این رویکرد در دوره‌ای تاریخی هنگامی دوباره پدیدار شد که مدت‌ها از دوره‌ی «می‌اندیشم پس هستم» دکارتی که دریچه‌های تازه‌ای را به روی واقعیت گشود، گذشته بود. از آنجا که ظهور دوباره‌ی آن جدایی تضادمند میان سوژه و ایزه چه در اندیشه و چه در واقعیت گامی رو به عقب بود، هگل فلسفه‌ی شهودباور یا کوبی را «ارتجاعی» می‌دانست.^{۱۸}

صرفنظر از این که چه پیشامد و خودتکاملی دیالکتیک، هگل را واداشت تا فصل‌هایی را درباره‌ی رویکردها به عینیت در چاپ دوم *دانشنامه بنویسد* و به تحلیل مفصل تر «سومین رویکرد» بپردازد، نکته این است که روایت مدرن بدیل شهودباور و اراده‌گرا در مقابل دیالکتیک، در حقیقت به مسیر قهرایی [در پیش گرفتن - م.] انباشت بدوی سرمایه انجامیده است. مائو برای مقاله‌های فلسفی خود هر نوع نامی را برگزیده است: از «درباره‌ی تضاد» تا «جهش بزرگ رو به پیش» و «انقلاب فرهنگی کبیر پرولتری». دوره‌ی مهم موردنظر ما سه سال پرآشوب «انقلاب فرهنگی کبیر پرولتری»، ۱۹۶۶ - ۱۹۶۹، را در بر می‌گیرد که طی آن ادعا شد که یک پدیده‌ی جدید جهانی با عنوان «مارکسیسم - لنینیسم - اندیشه‌ی مائوتسه دون» ظهور کرده است. از آنجا که این مبالغه یک شبهه شکل نگرفت، ما از ۱۹۳۷ آغاز می‌کنیم. درست است که فقط پس از کسب قدرت دولتی در ۱۹۴۹ بود که هر تجربه‌ی خاص مائو به قاعده‌ای جهان‌شمول تقدس یافت؛ با این همه، مقاله‌ی ۱۹۳۷ وی «درباره‌ی تضاد»^{۱۹} است که درونمایه‌ی آن انحراف مائوئیستی از مارکسیسم را تشکیل می‌دهد که از آن زمان تا به امروز تداوم داشته است.

روایت ویژه‌ی مائوئیستی از تئوری تضاد، تمایزی را میان «تضاد اصلی» و آنچه مائو «جنبه اصلی تضاد» می‌نامد قائل است؛ این تمایز تا حدی منجر به عقب و جلو بردن اختیاری تضادهای «اصلی» و فرعی می‌شود که در آن اصلی می‌تواند تبعی شود و تبعی اصلی، در همان حال که هر دو «پیچیده» هستند. مائو چنین توضیح می‌دهد:

۱۸. منطقی، بند ۷۶.

۱۹. «درباره‌ی تضاد» در جلد نخست (صص. ۳۱۱-۳۴۷) از مجموعه‌ی چهار جلدی منتخب آثار مائوتسه دون انتشار یافته بود (پکن، انتشارات زبان‌های خارجی). با این همه، از آن به بعد به دفعات به شکل جزوه چاپ شده است (نیویورک، International, ۱۹۵۳)؛ نقل قول‌های زیر مربوط به این جزوه هستند.

«در کشورهای نیمه‌مستعمره مانند چین، رابطه‌ی میان تضادهای اصلی و غیراصلی وضعیت پیچیده‌ای را پدید می‌آورد». (ص. ۳۴) «پیچیدگی» موقعیت همه چیز را واژگون می‌کند. مائو با دگرگون کردن دقت فلسفی به یک سستی فرصت‌طلبانه مطابق با میل خود، موضوعی را مطرح می‌کند که به واقع دغدغه‌ی اوست: چگونه می‌توان «از لحاظ عینی» تغییری را در خط سیاسی، به ویژه در مورد تشکیل جبهه‌ی متحد با چیانگ کایشک ضدانقلابی، ارائه کرد.

کل موضوع رابطه‌ی اقتصاد با سیاست برای اپوزیسیون درون جنبش انقلابی مسئله‌ی مرکزی است. مائو که هنوز در سطح فلسفی سخن می‌گوید، از مسئله‌ی «وحدت اضداد» به «ناموزونی» می‌رسد: «در جهان چیزی که کاملاً موزون باشد وجود ندارد». (ص. ۴۱) علاوه بر این، این «ناموزونی» می‌تواند رابطه‌ی زیربنا و روبنا را معکوس سازد: «هنگامی که روبنای سیاست، فرهنگ و غیره مانع تکامل زیربنای اقتصادی می‌شود، اصلاحات سیاسی و فرهنگی به عوامل اصلی و تعیین‌کننده تبدیل می‌شوند» (ص. ۴۰).

مائو آن قدر با ماتریالیسم تاریخی آشنا بود که بداند این موضع خلاف نظر مارکس، ماتریالیست انقلابی، است و نه هگل فیلسوف بورژوازی ایده‌آلیست. بنابراین می‌کوشد تا روی دست اپوزیسیون بزند:

آیا به این ترتیب ما خلاف نظر ماتریالیسم گفته‌ایم؟ خیر چنین نیست زیرا می‌دانیم که در تکامل کل تاریخ امور مادی امور معنوی را تعیین می‌کنند، وجود اجتماعی آگاهی اجتماعی را تعیین می‌کند. اما در عین حال... (ص. ۴۰).

هنگامی که مائو بسط دادن «در عین حال» را به پایان می‌رساند، نه تنها تمامیت را به اجزای جداگانه‌ی «ویژه» و «ناموزون» تجزیه می‌کند، نه تنها «روی دست» عینیت تئوری هگلی زده، بلکه تماماً تئوری مارکس را از ماهیت طبقاتی و تاریخمندی آن می‌زداید. هنگام شوریدن بر ضد «جزم‌اندیشان» (کسانی که مخالف ائتلاف با چیانگ کایشک بودند) که نمی‌توانند درک کنند چگونه پیروزی‌هایی که به شکست تبدیل شده‌اند می‌توانند به پیروزی تبدیل شوند، دیگر میان او و یک کنفوسیوسی نمی‌توان تمایز قائل شد: «ما چینی‌ها اغلب می‌گوییم: "چیزهای متضاد با هم یکدیگر را کامل می‌کنند"» (ص. ۴۹).

کاملاً آشکار است که مقاله‌ی «درباره‌ی تضاد» به جای ارائه‌ی سهمی بدیع در مارکسیسم، مشخص کردن عملی سیاستی منطبق با دوره‌ای خاص از جنگ ضدژاپنی بود. در حقیقت، خطا نیست که نتیجه بگیریم اگر مائو فرمانروای ۷۰۰ میلیون نفر نبود، هیچکس مقاله‌ی او را دارای ارزش فلسفی نمی‌دانست. خود مائو در آن مقاله تلاش نمی‌کند تا ضرورت یک تکامل و نه نوع دیگری را نشان دهد. وی دغدغه‌ی مبارزه با «جزم‌اندیشان» را دارد تا جنگ با ژاپن بتواند بدون سد و مانع بحث‌های ایدئولوژیک ادامه پیدا کند. ایدئولوژی فقط برای این ضروری است تا تضمین شود که توده‌ها بدانند تکامل «ناموزون» است و تضادها تغییر می‌کند. با وجود این، باید نگاه دیگری به این شالوده‌ی فلسفی بیاندازیم، حتی اگر فقط به دلیل استمرار آن درون‌مایه‌ی واحد، تضاد، در طول سه دهه‌ی کامل باشد.

پیروزی کمونیست‌ها در بدست گرفتن قدرت دولتی در چین در سال ۱۹۴۹، عصر جدیدی را از انقلابات پرولتری، قابل مقایسه با آنچه انقلاب روسیه در دوران جنگ جهانی اول به راه انداخته بود، پدید نیاورد. اگرچه انقلاب چین نتیجه‌ی جنگی داخلی بود و در پایان دو دهه جنگ چریکی فراسید، کمونیسم چینی با رهبری یک انقلاب ملی یا چنان‌که خود می‌گفتند «تکمیل انقلابات دمکراتیک بورژوازی با جنگ خلقی» به قدرت رسید. «ارتش آزادیبخش خلق» به جای «رهبری» پرولتاریا برای کسب قدرت، شهرها را محاصره کرده بود و به طبقه‌ی کارگر شهری گفته بود در واحدهای تولیدی خود باقی بمانند.

البته این سخن به معنای این نیست که توده‌ها از ارتش سرخ که رژیم فاسد و منفور چیانگ کایشک را سرنگون کرد، استقبال نکردند. رژیم چیانگ کایشک قبل از ایجاد جبهه‌ی متحد از سوی کمونیست‌ها، حتی نمی‌دانست چگونه با مهاجمان امپریالیست ژاپنی بجنگد. مقصود این است که نام غسل تعمید داده شده برای «بلوک چهار طبقه» ۱۹۲۵ - کارگران، دهقانان، خرده بورژوازی و سرمایه‌داران ملی - تنها «سرمایه‌داران بوروکراتیک» و «بورژوازی کمپرادور» را مستثنی کرده بود. کمونیست‌های چینی آشکاراً آنرا «سرمایه‌داری دولتی» نامیدند. در این مورد «گزارش پیش‌نویس قانون اساسی جمهوری خلق چین» (۱۵ سپتامبر ۱۹۵۴) چنین می‌گوید: شکل‌گذار برای دگرگونی سوسیالیستی صنعت و تجارت، سرمایه‌داری دولتی است. در اوضاع و احوال تاریخی چین می‌توانیم تدریجاً صنعت و

تجارت سرمایه‌داری را با اشکال گوناگون سرمایه‌داری دولتی دگرگون کنیم. سرمایه‌داری دولتی تحت کنترل دولتی به رهبری طبقه کارگر ماهیتاً با سرمایه‌داری دولتی تحت حکومت بورژوازی متفاوت است.^{۲۰}

ضربه‌ی تکان‌دهنده در اواسط دهه‌ی ۱۹۵۰ هنگامی وارد آمد که اپوزیسیونی در مقابل کمونیسم نه از راست بلکه از چپ یعنی از پرولتاریای انقلابی سر برآورد. از آنجا که این اپوزیسیون ابتدا در اروپای شرقی ظهور کرد، مائوتسه دون هنوز فکر می‌کرد که این جریان مخالف با کمونیسم روسی است. مائو کاملاً مطمئن بود که آنچه در مجارستان رخ داده در نتیجه‌ی «اشتباهات» روس‌ها بود و نمی‌تواند در چین اتفاق افتد. ملت کاملاً متحد بود. اقتصاد کشور که ابتدا با «پیکار برای کشتار» کمونیست‌ها و سپس با تجاوز ارتش ژاپن و دوباره با جنگ داخلی ویران شده بود، بازسازی شده بود. برنامه‌ی دولتی نرخ رشد به مراتب مطمئن‌تری را در مقایسه با هندوستان ایجاد کرده بود. این نخستین بار در تاریخ بود که یک حزب کمونیست نه تنها رهبری انقلابی بورژوازی را بدست گرفته بود بلکه ادعای آنرا داشت که به تنهایی همچنان رهبری دگرگونی در جهت سرمایه‌داری دولتی را برعهده خواهد داشت. مردم لازم نبود بترسند که «استثمار شوند» زیرا کمونیسم حاکم بود.

مائو چنان از خود مطمئن بود که به یک اصل قدیمی و زیبا متوسل شد، «بگذار صدگل بشکفتد، بگذار صد مکتب اندیشه رقابت کنند»:

برخی افراد در کشور ما هنگامی که رویدادهای مجارستان اتفاق افتاد، خوشحال شدند. آنان امیدوار بودند اتفاقاتی مشابه در چین رخ دهد و هزاران نفر از مردم در خیابانها علیه دولت خلق تظاهرات کنند.^{۲۱}

مفهوم مائو از تضاد تقریباً غیرطبقاتی ره به جایی نبرد. انقلاب مجارستان آشکار ساخت که پرولتاریای کاملاً متشکل در شوراهای کارگران، خواهان آزادی از

۲۰. اسناد نخستین جلسه‌ی اولین کنگره‌ی ملی خلق جمهوری توده‌ای چین (پکن، انتشارات زبان‌های خارجی، ۱۹۵۵)، ص. ۳۵.

۲۱. «درباره‌ی برخورد صحیح با تضادهای درون خلق» (پکن، انتشارات زبان‌های خارجی، ۱۹۵۷)، ص. ۲۰.

کمونیسم و حکومتِ خویش بر تولید به جای تبعیت از «هنجارهایی»^{۲۱} بودند که حاکمان‌شان برای آنها وضع کرده‌اند. و اکنون روشن بود که در چین آنان که «از رویدادهای مجارستان خوشحال شده بودند» بسیار بیشتر از تعدادی انگشت‌شمار بودند. مائو چند هفته تأکید داشت که تضادها «آشتی‌ناپذیر» نبودند و بنابراین می‌شد «از پس آنها برآمد». دست آخر، وی تعریف مجددی از مفهوم «خلق» ارائه داد. این تعریف کل ملت را در بر می‌گرفت زیرا دیگر «سرمایه‌داران دیوان‌سالار» یا «امپریالیست‌ها» وجود نداشتند:

حکومت خلقی ما حکومتی است که به راستی نماینده‌ی منافع مردم و خدمتگزار مردم است، با وجود این، هنوز تضادهایی میان حکومت و توده‌ها وجود دارند. اینها تضادهای درون خلقی‌اند؛ به‌طور کلی، بنیاد تضادهای درون خلقی یکسان بودن اساسی منافع مردم است.^{۲۲}

فراخوان مائو برای «وحدت - انتقاد - وحدت»، به ویژه وحدت، به گوش کسی فرو نرفت:

فلسفه‌ی مارکسیستی بر آن است که قانون وحدتِ اضداد، قانون بنیادی گیتی است. این قانون همه جا، در جهان طبیعی، در جامعه‌ی انسانی و در اندیشه‌ی بشر عمل می‌کند. اضداد در تضاد، هم با یکدیگر وحدت می‌کنند و هم مبارزه.^{۲۳}

به نظر می‌رسد که توصیف تضادها در سوسیالیسم به عنوان تضادهایی آشتی‌پذیر در بافت مارکسیستی قرار داده شده است. اما کل نکته این است که چنین توصیفی تنها و تنها زمانی مارکسیستی است که با جامعه‌ای بی‌طبقه سروکار داشتیم. و مسلماً چنین موضوعی در مورد چین صدق نمی‌کند. این بار، بسیاری از مردم نه به مفهوم تضاد از نظر مائو اهمیت دادند و نه آنرا «یک اصل فلسفی» دانستند، خواه نوع تضاد یادشده «آشتی‌ناپذیر» باشد خواه «آشتی‌پذیر»، «اصلی» باشد یا «غیراصلی».

* مقصود معیارهایی است برای میزان تولید توسط کارگران که هدف آن افزایش هر چه بیشتر تولید بود. - م.

۲۲. همان منبع، ص. ۱۷.

۲۳. همان منبع، ص. ۲۶.

اینجا دیگر «مدرسه ینان» نبود. بلکه زندگی کل مردم چین مطرح بود، و بسیاری صرفاً با این وعده قانع نشدند که چون تضادهای موجود «درون خلقی» و بنابراین «آشتی‌پذیر» هستند، می‌توانند حل شوند. این که چگونه حزب یعنی دانای کل می‌تواند از پس این تضادها «برآید»، مسئله‌ی روز بود. آنها پس از یک دهه حکومت کمونیستی هیچ بهبودی را در شرایط کار ندیده بودند، چه برسد به شکافی در سلطه‌ی حزب بر «درست‌اندیشی».

مردم چنان پیگیرانه انتقاد می‌کردند، اندیشه‌ها چنان فراوان هجوم می‌آوردند و چالش در برابر انحصار حزب کمونیست بر قدرت سیاسی چنان با هیاهوی بسیار همراه شد که ظرف شش هفته فرمان ایست صادر گردید.^{۲۴} حزب اعلام کرد که به جای شکوفه دادن صد گل، هزاران علفِ هرز سمی را کشف کرده است. و «البته» علف‌های هرز سمی باید از ریشه کنده شوند. چرخشی ۱۸۰ درجه در سیاست، اقتصاد و در چشم‌اندازهای مربوط به چگونگی ساختن «جامعه‌ی سوسیالیستی» رخ داد. ابتدا حرکتی بر ضد «راست‌گراها» و سپس «جهش بزرگ رو به پیش» در ۱۹۵۸ انجام شد. اکنون همه با آمارهای شکست «جهش بزرگ رو به پیش» آشنا هستند که به جای اینکه چین را «مستقیماً به کمونیسم» برساند آنرا تقریباً با شرایط قحطی مواجه کرد. به نظر من مهم‌تر است تا نظرات آن دسته از چینی‌هایی را بشنویم که «راست‌گرا» نبودند و در سال ۱۹۵۷ نه «شکوفه» شدند و نه «انتقاد» کردند. این جوانان، حرف مائو را که مبارزه‌ی «صد گل» را توطئه‌ی راست‌گرا می‌دانست باور کردند. آنها برای کاری پرمشقت داوطلب شدند تا «جهش بزرگ رو به پیش» امکان‌پذیر و «یک روز برابر با بیست سال» شود. با این همه، دیری نپایید که کار پرمشقت و بیگانگی‌های بی‌پایان میان رهبر و پیروان، دو دنیای متضادِ جداگانه به وجود آورد.

ج) بیگانگی و انقلاب

بخت و اقبال با من یار بود که با تنی چند که در اواسط دهه‌ی ۱۹۶۰ به هنگ‌کنگ

۲۴. رجوع کنید به رودریک مک‌فارکووار، پیکار یک صد گل (نیویورک، Praeger، ۱۹۶۰)؛ دنیس جی. دولین، چین کمونیست، خط‌مشی اپوزیسیون دانشجویی (استانفورد، کالیفرنیا: انتشارات دانشگاه استانفورد، مؤسسه‌ی هور، ۱۹۶۴).

پناهنده شدند مصاحبه کردم؛ آنها تازه مصائب «جهش بزرگ رو به پیش» را از سر گذرانده بودند که دستخوش هرج و مرج «انقلاب فرهنگی» شدند. مصاحبه در هنگ‌کنگ در مورد بیگانگی و انقلاب، خودگویا و روشن است.

۱. مصاحبه در هنگ‌کنگ

«در زبان چینی واژه‌ای را نمی‌توان یافت که معادل دقیق واژه بیگانگی باشد. نمادهای [خط] اندیشه‌نگار (ideograms) آنرا چنین توضیح می‌دهند: جدایی و فاصله». پناهجوی جوان از سرزمین اصلی چین (mainland China) هنگامی که دنبال واژه‌هایی می‌گشت که اوضاع آنجا را شرح دهد و بگوید چرا به هنگ‌کنگ گریخته، سخت درنگ کرد.

نام او را جید (Jade) می‌گذارم و بلادرنگ اذعان می‌کنم که در بعضی مواقع جید ترکیبی از آدم‌های متعددی است که با آنها مصاحبه کردم. برای حفظ امنیت آنها، چنین شیوه‌ای را برای گزارشگری این مصاحبه‌ها انتخاب کرده‌ام. علاوه بر این، ماجراهای آنان در بسیاری موارد مشابه بود چون آنها - هرچند اکنون پناهنده هستند - نمونه‌ی کسانی اند که هنگام کسب قدرت توسط کمونیست‌ها از چین فرار نکردند.

برعکس! در اوایل دهی ۱۹۵۰ به کشوری بازگشتند که میهن خود می‌دانستند: «می‌خواستیم کاری برای کشورمان بکنیم. می‌خواستیم به عنوان مردان و زنانی آزاد زندگی کنیم. کسی که ناگزیر تمام عمرش را در مستعمره بسر می‌برد، احساس آزادی نمی‌کند. حتی وقتی که مدارک و درجات لازم را برای اقامت در اروپا یا آمریکا داشته باشی، باز هم یک غربیه، یک «دانشجوی خارجی» باقی می‌مانی».

جید ادامه داد: «به عنوان یک چینی نمی‌توانستم زندگی در این مستعمره را که حتی شهروندی‌اش را از من دریغ کرده بود، تاب آورم».

«ورود به پیتا (دانشگاه پکن) رویایم بود. ما همگی خود را فرزندان جنبش چهارم مه [۱۹۱۹]^{*} می‌دانستیم. نام جدید آن کمونیسم بود اما فکر نمی‌کنم اکثر ما

* جنبشی که توسط دانشجویان آغاز شد و هدفش دمکراسی، آموزش و پرورش مدرن و حقوق زنان بود. -م.

کمونیست بودیم. گرایشات انسان‌باور در میان چینی‌ها بسیار قوی است. فکر می‌کنم روشنفکران به دلیل اندیشه‌های دموکراتیک مائو با او بر علیه ناسیونالیست‌ها همسو شدند. همگی فکر می‌کردیم که کمونیسم حقیقی‌ترین دموکراسی است. به هر حال، من شدیداً از طبقه تجار متنفر بودم. تقریباً همه در هنگ‌کنگ چیزی می‌فروشنند و من اصلاً نمی‌خواستم تاجر باشم».

شور و اشتیاق جید در ارتباط با رژیم مائوئیستی تا اواسط ۱۹۵۸ رنگ نباخته بود. از او درباره‌ی تأثیر انقلاب مجارستان بر چین پرسیدم. پاسخ داد: «فکر نمی‌کنم که انقلاب مجارستان بر آگاهی توده‌ها اثری گذاشت. مردم از اوضاع ناراضی بودند. بسیاری، به ویژه افراد مسن - دست‌کم ابتدا افراد مسن - احساس کردند که پس از هفت سال حکومت کاملاً نظامی، زمان کم کردن کنترل‌ها فرا رسیده بود. همچنین شنیده بودم که در «یومن» کارگران نفت اعتصاب کرده بودند. من این موضوع را از لین هسی‌لینگ، معروف‌ترین دختر دانشجوی منتقد در دانشگاه پکن، شنیدم. وی در دوران بحث‌های «بگذار صد گل بشکفتد، بگذار صد مکتب اندیشه رقابت کنند» در بهار ۱۹۵۷ بسیار محبوب بود. وی سخنران بسیار توانمندی بود و هر بار سه یا چهار ساعت ما را مسحور خود می‌کرد. می‌توانست ساعت‌های طولانی سخنرانی کند. هنگامی که رفتار متکبران‌های اعضای حزب کمونیست و سیستم رده‌بندی حزب را مسخره می‌کرد، می‌خندیدیم.

«هم او بود که به ما خبر داد که کتابی انتقادی درباره‌ی دوران استالین انتشار یافته بود، اما فقط به کادرهای بالاتر از رده‌ی یازدهم فروخته شده بود. درست است که وی به انقلاب مجارستان اشاره کرد اما اگر درست به خاطر آورم، این موضوع درست پس از زمانی بود که حزب، منتقدان خود را متهم کرده بود که می‌خواهند از «مجارستان تقلید کنند». اما لین هسی‌لینگ خود میان حزب کمونیست روسیه که شورش مجارها را سرکوب کرده بود، و حزب کمونیست چین که بحث صد گل را آغاز کرده بود، تمایز قائل بود. یادم است که آنچه بیش از همه او را می‌رنجانید، این بود که «شکوفایی و انتقاد» به اقشار بالا محدود بود. او تأکید می‌کرد که تنها زمانی که توده‌ها برای اظهار نظر آزاد باشند، مشکلاتی که ما با آن مواجه بودیم حل خواهند شد. اما همه‌ی اینها برای آن گفته می‌شد که راه ما به سوی سوسیالیسم راستین هموار شود. «تا جایی که به من مربوط بود، هنوز فکر می‌کردم که این دقیقاً همان راهی است

که ما می‌رویم. و همچنین فکر نمی‌کردم هیچ اشکالی داشته باشد که سخنرانان دانشگاه را وا دارند تا تیف‌دان‌ها را پاک کنند. از نظر من اینها نشانه‌ی فروپاشی جامعه‌ی دیوان‌سالار بود که همیشه برای تمدن چین دردسر ایجاد کرده بود. به این ترتیب فعالانه در پیکار ضد جناح راست در اواسط ۱۹۵۷ شرکت کردم. آن زمان در شانگهای بودم. در ۱۹۵۸ هنگامی که "جهش بزرگ رو به پیش" آغاز شد، داوطلب کار در یکی از سدهای بزرگ شدم. تازه در آنجا بود که سرخوردگی‌ام آغاز شد.

از حرف زدن ایستاد و به نظر می‌رسید که ناگهان حواسش به دوردست معطوف شده است. به این زن جوان پرشور نگرستم که کمتر از ۱۵۰ سانتیمتر قد داشت و ۴۰ کیلوگرم وزن. از او پرسیدم چگونه توانست کار شاق و برده‌واری را مانند سدسازی انجام دهد. پاسخ داد: «برده‌واری کار نبود که مرا به هم ریخت. بلکه هدر دادن تمام عیار آدم‌ها، بوروکراسی و ناکارآمدی حالم را خراب کرد. ما را با کامیون بردند آنجا. وقتی به محل رسیدیم، هیچ چیز آماده نبود. نه مکانی برای زندگی، نه حتی ابزاری که با آن بتوان کار کرد. بدوی‌ترین کار قابل تصور، گویی قرار بود کل سد را با دست بسازیم. حتی ابزارهای ساده‌ای مانند طناب و قرقره را برای بلند کردن تخته‌سنگ‌های سنگین نداشتیم. تخته‌سنگ‌ها را فقط با نیروی جسمانی جابجا می‌کردیم.

«اگرچه کار زودتر از ده صبح شروع نمی‌شد، اما مجبور بودیم ساعت پنج صبح بیدار شویم چون می‌بایست روزانه بیست مایل [حدود سی و دو کیلومتر - م.] از خوابگاه‌مان تا محل کار را پیاده می‌رفتیم. وقتی برای ناهار کار را متوقف می‌کردیم، تنها چیزی که برای خوردن داشتیم نان بود. پس از پایان کار در غروب غذای بهتری می‌خوردیم اما باید برای جلسه جمع می‌شدیم. نمی‌دانستیم تحمل کدام سخت‌تر است - فشار کار، کمی غذا یا جلسات. می‌بایست کاری را که در طول روز انجام داده بودیم شرح می‌دادیم و نظرم‌ان را نسبت به آن می‌گفتیم.

«اگرچه من داوطلب بودم، اکنون احساس می‌کردم که در حال انجام کاری اجباری هستم. زبانم را نگه می‌داشتم اما همیشه هم نمی‌توان ساکت بود، چون اگر زیاد ساکت بودی، رهبر دسته پس از آن به دیدنت می‌آمد و علت را می‌پرسید. احساس می‌کردم چیزی بیش از یک مورچه نیستم، نه فقط به دلیل کار دسته‌جمعی بی‌فکر و اندیشه بلکه از آن‌رو که هر وقت می‌خواستیم نه بگوییم، بلکه می‌گفتیم و تمام اعتماد

به نفس خود را از دست داده بودیم. روز به روز داشتن فکری از آن خود دشوارتر می‌شد. بسیار پیش می‌آمد که می‌خواستم خودم را در آن سد دفن کنم.

«سرانجام سلامتی‌ام از بین رفت. دچار بیماری شدم که به آن شکم‌درد عصبی می‌گویند. درد به حدی بود که اصلاً نمی‌توانستم چیزی بخورم. پس از چند ماه، دیگر نمی‌توانستم تحمل کنم و درخواست بازگشت به پکن را کردم. عجیب آنکه رهبر دسته موافقت کرد به این شرط که فوراً به دانشگاه برنگردم و جایی نگویم که از کار دست کشیدم. او می‌گفت که واقعاً قبل از برگشت به دانشگاه نیاز به استراحت دارم.

«از زمانی که فعالانه در مبارزه با جناح راست شرکت کرده بودم، برای نخستین بار تشخیص دادم که آنچه بیش از همه موجب ترس آنها می‌شد - اکنون دیگر میان خود و رژیم تفاوت قائل می‌شدم - واکنش جوانان بود. آنچه بیش از همه در جریان مبارزه‌ی صدگل موجب حیرت‌شان شد، برخورد جوانان بود چرا که همان نسلی که محصول جمهوری خلق جدید بود، به سرسخت‌ترین منتقدان آن تبدیل شده بودند. «به عقیده‌ی من»، جید چنان بر کلمه‌ی «من» تأکید می‌کرد که گویی مخالفت یک فرد با دولت و حزب بالاترین شجاعت ممکن است، و بار دیگر تکرار کرد: «به عقیده‌ی من، لقب‌های راست و چپ فقط بعداً مورد استفاده قرار گرفتند. در ابتدای بحث‌های صدگل، آشکار بود که باهوش‌ترین دانشجویان، همان‌ها که در شمار متعهدترین کمونیست‌ها بودند و رژیم بیشترین ارج و قرب را برای آنان قائل بود و همواره تأکید می‌کردند که کمونیستند و نمی‌خواهند به دوران پیشین بازگردند، با این حال جدی‌ترین منتقدان را تشکیل می‌دادند. همانطور که به شما گفتم، من برای ساختن سد داوطلب شدم و واقعاً فکر می‌کردم که این کار نه تنها راهی برای ساختن مملکت‌م است بلکه روشی برای «وحدت» کار فکری و یدی است. اما اکنون تک تک استخوانهایم درد می‌کرد و مغزم خسته بود، خسته».

جید از حرف زدن باز ایستاد. احساس کردم بازگویی داستان آن سد دوباره آن تجربه‌ی خردکننده را زنده کرده است و نمی‌خواستم سکوت را بشکنم. پس از چند لحظه دوباره صحبت را از سر گرفت و این بار به این موضوع پرداخت که چگونه از دوران استراحت استفاده کرد تا به مطالعه‌ی مارکسیسم بپردازد. شاید به نظر تناقض‌آمیز برسد اما ظاهراً مارکسیسم را به همه نیاموخته بودند؛ آموزش آن مختص

«کادرها» یعنی اعضای حزب کمونیست و سازمان جوانان کمونیست بود: «خوب، می‌دانید، همه خودشان را کمونیست نمی‌دانستند. در واقع درصد بسیار کمی از مردم چین عضو حزب کمونیست هستند. البته همه‌ی ما می‌بایست آخرین بیانات حزب کمونیست را می‌دانستیم و با «اندیشه‌ی مائو» درباره‌ی موضوعات روز آشنا می‌بودیم اما مطالعه‌ی جدی مارکسیسم چیز دیگری بود.

«کفری بودم. در هنگ‌کنگ و آمریکا مارکسیسم را به من نیاموخته بودند و اکنون مصمم بودم که خودم آنرا مطالعه کنم. مثلاً بازرگانان می‌توانستند در مدرسه‌ی شبانه‌ی آموزش سیاسی خلق دمکراتیک شرکت کرده و چهار ماهه در مارکسیسم متخصص شوند، اما من به راحتی نمی‌توانستم در کلاسی شرکت کنم که در آن آثار اصلی مارکس خوانده می‌شد.

«ده کتاب اساسی را یافتم و از کتابخانه آنها را درخواست کردم: چهار جلد منتخب آثار مائو، دو جزوه‌ی لنین - «امپریالیسم» و «دولت و انقلاب»؛ دو کتاب استالین اصول لنینیسم و تاریخ حزب کمونیست اتحاد جماهیر شوروی؛ و دو جلد منتخب آثار مارکس و انگلس. از آثار اصلی مارکس ترجمه‌های چینی زیادی وجود ندارد. با این همه برای کسانی که زبان خارجی می‌دانند و پولش را هم دارند، امکان دارد که بعضی از کتاب‌ها را از کتابفروشی‌های خیابان معروف وانگ فو چینگ در پکن بخرند. رفتن به این کتابفروشی‌ها مایه‌ی سرگرمی است.

«به من گفته بودند که به اندیشه مائو یعنی از لحاظ تئوریک مهم‌ترین مقالات او به نام‌های «درباره‌ی عمل» و «درباره‌ی تضاد» و نیز یکی از آخرین آثارش به نام «درباره‌ی برخورد صحیح با تضادهای درون خلق» توجه کنم. این مقالات به اضافه‌ی تاریخ حزب کمونیست اتحاد جماهیر شوروی استالین از نظر آنها همه‌ی آن چیزی بود که «مارکسیسم-لنینیسم» را تشکیل می‌داد. مشکل این بود که هر چه بیشتر می‌خواندم، بیشتر درباره‌ی برخی از اظهارات مائو شک می‌کردم، زیرا تجربه‌ام که همچنان در مطالعه‌ام دخالت می‌کرد، با عمل و تئوری او سازگار نبود. اما جرأت نداشتم این موضوع را با صدای بلند بگویم، حتی به خودم.

«در اواخر ۱۹۵۸ برای نخستین بار درباره‌ی اختلاف‌نظرها مطالبی شنیده بودم؛ پن سونین، سردبیر هسین هوا [بنگاه خبری رسمی]، ده نکته‌ی عدم توافق اتحاد شوروی با جمهوری خلق چین را فهرست کرده بود. وی این ده مورد را مرتباً تکرار

می‌کرد: جهش بزرگ رو به پیش، سه شعار سرخ، رویکرد «غیردیالکتیکی» به متخصصان که روسها می‌گفتند نباید آنها را بر مبنای این که چقدر «سرخ» هستند مورد قضاوت قرار داد بلکه تخصص آنها ملاک است، و غیره و غیره.

«با این همه، تا ۱۹۶۰ شوک واقعی رخ نداده بود، چیزهایی که ما نه رسماً بلکه از طریق شایعات برای نخستین بار شنیدیم، حاکی از تیراندازی متقابل مرزبانان چین و روسیه و خروج متخصصان روسیه همراه با طرح‌های اصلی‌شان بود. تمامی کارها متوقف شد. سپس مبارزه با تمام قدرت متوجهی روس‌ها شد. علاقه‌ی خاصی به آنها نداشتیم - در واقع تماس بسیار کمی میان روسها و چینی‌ها وجود داشت اما خود رژیم بود که همیشه روسها را بزرگ‌ترین دوستانمان جلوه داده و تاریخ حزب کمونیست اتحاد جماهیر شوروی استالین به اندازه‌ی آثار مائو مطالعه شده بود. و اکنون تنها چیزی که درباره‌ی آنها می‌شنیدیم این بود که «تجدید نظر طلب» شده‌اند. به جای نفرت از روسها، یک جور احساس انزوای کامل ما را در بر گرفت.

«سپس اتفاق دیگری افتاد که مرا به فکر کردن واداشت. آمدن دانشجویان آفریقایی به دانشگاه‌های ما شروع شد. ما به آنها، کشورهای‌شان و انقلاب‌شان خیلی علاقه داشتیم اما مجاز نبودیم که روابط دوستانه‌ای با آنها برقرار کنیم. آنها را در یک گتو^{۲۵} اسکان داده بودند. در همین حال، شرایط زندگی در چین به قدری دشوار شده بود که می‌خواستیم از این تازه‌واردان چیزهایی را که نداشتیم، مانند صابون، درخواست کنیم. جلویمان را گرفتند. بار دیگر سخت سرخورده شده بودیم. بیش از هر وقت دیگری کاملاً احساس می‌کردم که اوضاع در مسیری قهقرایی است. در همان حال، سلامتی‌ام را چندان باز نیافته بودم؛ حالا دیگر دچار خونریزی معده شده بودم. می‌خواستم فرار کنم. طرح فرارم را ریختم. دو سال طول کشید تا آنرا عملی کنم. و با این همه...»

‡ Ghetto زندگی اجباری در محلی جداگانه برای بی‌بضاعت‌ها و رنگین‌پوست‌ها یا اقلیت‌های مذهبی. - م.

۲۵. آشکارا هیچکس به مائو نگفته است که «سیاه زیباست». به‌رغم همه‌ی ستایش‌های وی از انقلابیون سیاهپوست در ایالات متحد، وی همواره از کلمه‌ی سیاه به معنایی تحقیرآمیز استفاده می‌کرد. به این ترتیب، در «انقلاب فرهنگی کبیر پرولتری»، مبارزه بر ضد کارگرانی آغاز شد که خواهان حقوق بالاتر بودند و مائو آنرا «اکنون میسم سیاه» نامید.

جید ساکت شد و به کوهی نگاه کرد که در بالای آن رادار سرزمین اصلی چین دیده می‌شد. بار دیگر شروع به حرف زدن کرد، گویی با خود سخن می‌گفت: «و با این همه، پس از بازگشت به هنگ‌کنگ - پارسال آمدم - دیری نپایید که دوباره دستخوش همان احساس‌های از خودبیگانگی قدیمی شدم که من را از این جزیره به سرزمین اصلی سوق داد. منظورم فقط حکومت استعماری انگلستان نیست بلکه به آن محققان به اصطلاح مستقل انگلیسی اشاره دارم - و آنها مانند آمریکایی‌ها در مانده نیستند که از پس شیرهی جانشان را در آموختن زبان چینی کشیده‌اند، اصلاً به خود زحمت نمی‌دهند چیزی درباره‌ی مردم چین بدانند.

«مضحک است، برخورد آنها به "موضوع تخصص‌شان یعنی چین" مانند برخورد با یک نوع حرفه مثلاً حفر کردن چاه نفت می‌ماند. مردم از نظر آنها فقط میلیونها آدم هستند - یک عدد، عددی که دلشان می‌خواهد آنرا کم کنند. همین و بس. مردم موردنظر آنها نه احساسی دارند، نه اندیشه‌ای و نه آرزویی. هیچکدام از آنها به عنوان نمونه مارکسیست نیست. بسیار خوب. می‌توانم این موضوع را درک کنم. چیزی که نمی‌فهمم کلبی مسلکی‌شان است. از نظر آنها مارکسیسم یک شوخی بزرگ است اما برای مردم چین مارکسیسم اصلاً شوخی بزرگی نیست. عجیب نیست که مائو این قدر یقین دارد که هیچ خارجی نمی‌تواند در چین به جایی برسد، چه رسد به اینکه رهبری آنرا به دست گیرد».

تا اینجا فقط برای پرسیدن سوالاتی سخنان او را قطع کرده بودم اما در این مقطع احساس کردم که باید موضع خودم را روشن کنم. به او گفتم چیزی که از من می‌داند این است که آمریکایی‌ام. اما نمی‌داند که مارکسیستی انسان‌باور هستم. و به عنوان مارکسیستی انسان‌باور از جدال قدرت میان دو جامعه‌ی سرمایه‌داری دولتی، چین و روسیه، که با خوش‌زبانی خود را کمونیست می‌نامند، جا نخورده‌ام. چیزی که تکام داده، عمیقاً در ادعای مائو ریشه دارد که «چندین دهه» و «حتی یک قرن!» ممکن است مبارزه‌ی طبقاتی «در تمامی کشورهای سوسیالیستی... به عنوان قانونی عینی و مستقل از اراده‌ی انسان» ادامه داشته باشد. این نظر به جای اینکه تئوری جدید انقلاب باشد، شرارت‌بارترین تئوری واپسگرایی است.

با این حرف، جید تقریباً از روی صندلی‌اش بالا پرید و فریاد زد: «واپسگرایی! همین است. دقیقاً همین است. مائو یک واپسگرا است! این همان کلمه‌ای است که

موقعی که می‌گفتم به نظر همه چیز در مسیری قهقراپی بود، به یادم نیامد. این کلمه به مغزم خطوط نکرده بود چرا که می‌ترسیدم با پیامدهایش روبرو شوم، با وجود آنکه مدتی بود احساس می‌کردم که مائو یک تجدیدنظرطلب واقعی است. واپسگرایی - این دقیقاً جمع‌بندی اندیشه‌ی مائو است».

عجیب نیست که مائوها از جوانان می‌ترسند و نه از آنهایی که برای سرنوشت‌شان در دست «خدایان شکست خورده» مویه می‌کنند. زیرا این رویاها و انرژی‌های جوانان است که خمیرمایه‌ی انقلاب‌هاست، توتالیتاریسم‌ها را منهدم و مائوها را سرنگون می‌کند.

۲. سنگ و و-لین: چالش چپ

در هونان که منطقه‌ی «خاص» مائو است، بلافاصله پس از بازدید وی از آنجا در پاییز ۱۹۶۷، بیست سازمان پدیدار شد که خود را کمیته‌ی ائتلاف بزرگ انقلابی پرولتاریایی استان هونان (Hunan Provincial Proletarian Revolutionary Great Alliance Committee) (به اختصار سنگ و و-لین) نامیدند. آنها کاری به مائو نداشتند اما اعلام کردند که «طبقه‌ی سرمایه‌دار "سرخ"» به رهبری چوئن‌لای «جریان مخالف» با «توفان ژانویه» است که کمون‌شانگهای را ایجاد کرد. آنها از مائو پرسیدند چرا نباید فوراً کمون‌هایی بر اساس مدل کمون پاریس ساخته شود؟ آنها خود را با نقل‌قول‌هایی از لینین مجهز کرده بودند چرا که وی بوروکراتیزه شدن زود هنگام روسیه را دیده بود و آترا «عمدتاً بازمانده‌هایی» از گذشته می‌دانست، ماشینی دولتی «که سطح آن فقط اندکی رتوش شده اما در تمام جنبه‌های دیگر یادگار نمونه‌وار ماشین دولتی پیشین است». این جوانان شجاع اعلام کردند «مأموریت تاریخی انقلاب فرهنگی کبیر هنوز راه درازی در پیش دارد تا به سرانجام برسد. ما تنها نخستین گام را در راه‌پیمایی طولانی برداشته‌ایم». سپس نشان دادند که چگونه اصطلاح «چپ افراطی» که علیه آنان به کار گرفته شده بود در «ستاد فرماندهی بورژوازی در گروه تدارکاتی کمیته‌ی انقلابی استانی طرح‌ریزی شده بود». آنان عنوان کردند که اکنون زمان این پرسش فرا رسیده که «چین به کجا رهسپار است»؟^{۲۶}

۲۶. نخستین بار توسط انتشارات بررسی چین، شماره‌ی ۱۹۰، ۴، ژوئن ۱۹۶۸ ترجمه و انتشار یافت.

متأسفانه کل مقاله را نمی‌توان نقل کرد اما نقل قول‌های مهم آن، نشان‌دهنده‌ی اپوزیسیون بالفعلِ درون چین در چارچوبِ اندیشه‌ی مائو است:

توفان انقلابی ژانویه تلاش سترگی از سوی خلق انقلابی تحت رهبری صدر مائو بود تا جهان کهنه را واژگون سازد و جهانی نوین بسازد... این امر نشان می‌دهد که انقلاب فرهنگی نه انقلابی برای معزول کردن مقامات، نه جنبشی که خلق را به زور با خود همراه کند و نه یک انقلاب فرهنگی خالص بلکه «انقلابی است که در آن یک طبقه، طبقه‌ی دیگری را سرنگون می‌سازد».

در این انقلاب جایی برای رفرمیسم که آن دو طبقه را به طبقه‌ای واحد ترکیب کند و یا گذاری مسالمت‌آمیز باشد، نیست. ماشین دولتی پیشین باید به تمامی خرد شود...

چرا صدر مائو که قویاً طرفدار «کمون» بود، ناگاه با تشکیل «کمون خلق شانگهای» در ژانویه مخالفت کرد. این موضوع را خلق انقلابی نمی‌تواند درک کند.

طبقه‌ی سرمایه‌دار «سرخ» در فوریه و مارس به برتری تقریباً چشمگیری دست یافت. مالکیت [بر ابزار تولید] و قدرت از دستان خلق انقلابی خارج و به بوروکرات‌ها بازگشت... علاوه بر این، شمار زیادی از خلق انقلابی توسط نهادهای دولتی - نهادهای امنیت عمومی، مدعی‌العموم و قضایی - که تحت کنترل طبقه‌ی سرمایه‌دار قرار گرفته‌اند، به زندان افکنده شدند.

چون لای که اکنون نماینده‌ی عمومی طبقه‌ی سرمایه‌دار سرخ چین است، مست از باده‌ی پیروزی فوریه - مارس خود، با شتاب کوشید تا کمیته‌های انقلابی را در سراسر کشور برپا کند. اگر این طرح بورژوازی اجرا می‌شد، پرولتاریا مدفون می‌شد...

دو نکته‌ی اساسی در آثار مربوط به ارتش وجود دارد:

(۱) اکنون روشن است که ارتش کنونی با ارتش خلق قبل از آزادی متفاوت است. قبل از آزادی، ارتش و خلق دوشادوش هم برای سرنگونی امپریالیسم،

سرمایه‌داری بوروکراتیک و فتودالیسم می‌جنگیدند... پس از آزادی، آماج انقلاب از امپریالیسم، سرمایه‌داری بوروکراتیک و فتودالیسم به آن‌هایی که مسیر سرمایه‌داری را پیش گرفته‌اند، معطوف شده است... برخی از نیروهای مسلح... به ابزار سرکوب انقلاب تبدیل شده‌اند...

۲) اکنون روشن است که یک جنگ انقلابی در کشور لازمست تا خلق انقلابی بتواند بر طبقه مسلح سرمایه‌دار سرخ چیره شود. روح خلاقانه و تب و تاب انقلابی که مردم در ماه اوت به نمایش گذاشتند، بی‌نهایت خیره‌کننده بود. مسلح شدن به یک «جنبش» بدل شد... برای مدت کوتاهی، شهرها در حالت «دیکتاتوری توده‌ی مسلح» قرار گرفتند. قدرت در بسیاری از صنایع، بازرگانی، ارتباطات و مدیریت شهری از چانگ پوشن، هواکوفنگ، لونگ شوچین، لیو تسویوم و نظایر آن گرفته و به دست‌ان خلق انقلابی سپرده شد. پیش از این، هیچگاه همانند ماه اوت خلق انقلابی در صحنه‌ی تاریخ در نقش اربابان تاریخ جهانی ظاهر نشده بود.

خلق انقلابی با نفرت خودجوش خود از بوروکرات‌هایی که می‌کوشیدند ثمره‌ی پیروزی را غصب کنند، شعار انقلابی پرطنینی را سر می‌دادند: «تسلیم کردن سلاح‌هایمان مانند خودکشی است». علاوه بر این، جنبشی خودجوش و سراسری از توده‌ها به نام «جنبش پنهان کردن سلاح‌ها» برای سرنگونی مسلحانه‌ی بورژوازی بوروکراتیک جدید شکل یافت....

نهمین کنگره‌ی ملی حزب که قرار است تشکیل شود... ناگزیر کنگره‌ی رفرمیسم بورژوایی خواهد بود که در خدمت غاصبان بورژوایی کمیته‌های انقلابی است... کنگره‌ی نهم نمی‌تواند به‌طور کامل این موضوع را که چین به کجا رهسپار است و ارتش‌رهای خلق (PLA) چین به کجا می‌رود حل و فصل نماید.

برای سرنگونی واقعی اشرافیت جدید و خرد کردن کامل ماشین دولتی پیشین، ناگزیر از ارزیابی هفده سال گذشته هستیم... انقلاب حقیقی، انقلابی در نفی هفده سال گذشته، اساساً هنوز شروع نشده است...

تضادهای اساسی اجتماعی که به انقلاب فرهنگی پرولتری انجامید، تضادهای بین حکومت بورژوازی بوروکراتیک جدید و توده‌ی مردم می‌باشند.

مسیری که چین در پیش بگیرد، مسیر جهان را نیز تعیین خواهد کرد. چین ناگزیر به سوی جامعه‌ی جدید کمون‌های خلق چین خواهد رفت!

بگذار بورژوازی بوروکراتیک جدید در مقابل انقلاب سوسیالیستی راستین که جهان را به لرزه در خواهد آورد، بر خود بلرزد. پرولتاریا در این انقلاب فقط زنجیرهای خود را از دست خواهد داد اما کل جهان را به دست خواهد آورد!

حمله به این اپوزیسیون جدید با هیچ محدودیتی روبرو نشد و در زمان برگزاری کنگره‌ی نهم حزب خبری از آنها شنیده نشد. راهی برای دریافت این مطلب که آیا هنوز زنده‌اند وجود ندارد، اما مائو دست‌کم باید بداند که اندیشه‌ها را نمی‌توان کشت. قانون اساسی جدید، به اندیشه‌ی مائوتسه دون مقامی قدسی بخشید و برای نخستین بار پس از دوران فئودالی جانشینی برای او تعیین کرد: لین پیاو.

سقوط لین پیاو از قدرت نشان می‌دهد که تمام آن تلاش‌هایی که برای تجویز آینده صورت می‌گیرد، چقدر آسیب‌پذیر است^{۲۷}. خودِ قانون اساسی پاسدار تضاد مطلق است و از این رهگذر زمینه را برای ظهور گورگنان نظام مهیا می‌کند.

مائو با فرو رفتن کامل در روبنایی که مارکس یقیناً آنرا آگاهی کاذب تلقی می‌کرد (فرهنگ ملی در مقابل ماهیت طبقاتی)، اعتقاد داشت که کشمکش میان او و کارگران، دهقانان و جوانان در عرصه‌ی سیاست را می‌توان با «شکل دادن مجدد به افکار همگان» و «آموزش روح انسان‌ها»، «حل کرد». مسلماً ایده‌آلیسم، بورژوایی یا

۲۷. به‌رغم تمامی مسائلی که چین درباره‌ی سقوط لین پیاو می‌گوید، یک نکته مسلم است: چین دیگر نمی‌تواند یک «انقلاب فرهنگی کبیر پرولتری پیروزمند» را نظیر آنچه موجب به زیر کشیدن «رفیق صمیمی» لیوشائوچی شد، تحمل کند.

مائوئیستی، موضوعی انتخابی نیست. در هر دورانی که توده‌ها شکستی را از سر گذرانده‌اند یا راه انقلابی جدیدی را به نمایش گذاشته‌اند که رهبران از پذیرش آن سر بر تافته‌اند، گرایش به وجود می‌آید که توده‌ها را غیرتاریخی، یا به گفته‌ی مائو «فقیر با ذهنی خالی» تلقی می‌کند. بدین سان، مائو وظیفه‌ی «ساختن تاریخ» را برای خود قائل می‌شود.

مائو شاید نوجوانان بی‌ریشه را برای درهم شکستن مخالفان خود ترجیح داده باشد، اما خود او «جهان‌وطنی بی‌ریشه» نیست^{۲۸}. اندیشه‌ی مائو تسه دون عمیقاً در چین، چین مدرن و جهان امروز ریشه دارد. مائو مصمم است نه تنها جهان دوقطبی را در هم بشکند بلکه بر آن سلطه یابد. او اینرا «انقلاب جهانی» می‌نامد. با این همه، اندیشه‌ی مائو نه در پرولتاریا و نه در میان دهقانان (گرچه اعتماد بیشتری به دهقانان داشت) ریشه ندوانید؛ او مدیحه‌سرای جنگ چریکی طولانی بود.

درست است که در سال ۱۹۲۷، در گزارشی توصیفی از وضعیت دهقانان در هونان، مشخص کرده بود که روحیه‌ی انقلابی دهقانان بسیار بیشتر از پرولتاریاست^{۲۹}. درست است که در نخستین تلاش برای کسب قدرت در یک منطقه‌ی محدود - شورای کیانگ‌سی - «واگذاری زمین به دهقانان» اصلی بود که از اعتقادش سرچشمه می‌گرفت. اما این درست همان چیزی است که خود وی به عنوان راه کسب قدرت در زمان حمله به «چپگرایان افراطی» در آن زمان (در اواسط دهه‌ی ۱۹۳۰) رد کرد. او در عوض با دهقانان طبقه‌ی متوسط و نیز «بلندپایگان خوب» به شرط آنکه «وطن‌پرست» و مایل به مقاومت در برابر حمله‌ی ژاپن باشند، وقت‌گذرانی می‌کرد. بدینسان، راه کسب قدرت با دهقانان اونیفورم‌پوش، ارتش - در حقیقت ارتشی چریکی اما به هر حال یک ارتش یعنی ارتشی ملی - گشوده شد. با فوران کشمکش چین - شوروی، کمی پس از آنکه مائو توانست روسیه را قانع کند تا

۲۸. خوانندگان علاقه‌مند به نظرات متضاد درباره‌ی «انقلاب فرهنگی» در میان محققان آمریکایی مسائل چین، جالب‌ترین نظر را در آخرین مقاله‌ی جوزف آر. لونسون با عنوان «چین کمونیست در زمان و مکان: ریشه‌ها و بی‌ریشگی‌ها»، فصلنامه‌ی چین، ژوئیه - سپتامبر ۱۹۶۹ خوانند یافت.

۲۹. رجوع کنید به «گزارش پژوهشی درباره‌ی جنبش دهقانی در هونان»، منتخب آثار مائو تسه دون، جلد اول، صص. ۲۳ - ۵۹.

چین را در دانش اتمی خود شریک کند، بار دیگر ارتش، ارتش در جهان اتمی، بود که بر هر چیز دیگری مسلط شد.

به این ترتیب، مدت‌ها قبل از آنکه قانون اساسی جدید ۱۹۶۹ حزب را تحت سلطه‌ی ارتش قرار دهد و آنرا «ستون عمده»ی دولت بداند؛ مدت‌ها قبل از آنکه ارتش با حزب به عنوان دو ستون «دمکراسی نوین» نهادی شوند؛ در حقیقت حتی قبل از آنکه مائو ارتشی قوی داشته باشد، ارتش - چه چریکی و چه حرفه‌ای، چه مسلح به آخرین سلاح‌ها و یا چنان از نظر تجهیزات فقیر که [ادعا می‌شد] «سیاست باید بر اسلحه فرمان براند» - به عنوان راه کسب قدرت سرچشمه تمامی تئوری او بود. با این همه به مائو نباید به چشم فرمانده‌ای نظامی نگریست بلکه او فردی بود که سودای سلطه بر جهان را داشت. هر چند این سلطه ابتدا با هدف چیرگی بر دنیای کمونیستی آغاز شد، اما این امر به معنای «انقلاب جهانی» نبود. در عوض نشانه‌ی واپسگرایی یعنی پذیرش سرمایه‌داری دولتی به عنوان تنها مرحله‌ی تکامل جهان بود.

اکنون این شعار که «قدرت از لوله‌ی تفنگ بیرون می‌آید» مد روز در تمام بولیوی‌ها از جمله در نیویورک، مونیخ و پاریس است.^{۳۰} در یک استعداد مائو نمی‌توان شک کرد و آن نبوغ در مسائل نظامی است. تردید بر «جنبه‌ی» دیگری از او رواست، چرا که زمانی که کار به «شکل دادن مجدد اندیشه‌ها» می‌رسد، مائو یک «مبتکر» است. این دو جنبه همراه با هم بینش مائو را نسبت به جهان آتی می‌سازد. پس از انقلاب مجارستان و نیز پیکار «صد گل» که اپوزیسیون چپ را آشکار ساخت، شب‌چی که در تعقیب مائو بوده همانا انسان‌باوری مارکس است. هنگامی که برای نخستین بار کشمکش چین - شوروی آشکار شد، حملات به انسان‌باوری چندان مورد توجه قرار نگرفت زیرا مائو کاری کرده بود که هر بار این واژه استفاده می‌شد با

۳۰. اگرچه تئوری چه گوارا به طرز متفاوتی با تئوری جنگ چریکی مائو، «برپا کردن انقلاب» را به پرتوی آزمایش گذاشت و هر دو تئوری از مفهوم مورد نظر مارکس از انقلاب اجتماعی منحرف شدند، چپ جدید نه تنها تمام این تئوری‌ها بلکه تمامی کشورها را یک‌کاسه کرد، گویی روسیه، آمریکا، فرانسه و غیره و غیره مانند بولیوی هستند. برای بررسی بیشتر تئوری جنگ چریکی به فصل نهم کتاب حاضر رجوع کنید.

واژه‌ی بورژوازی همراه شود. وی با خروش‌چف به عنوان «انسان‌باور بورژوا» و «تجدیدنظرطلب» مبارزه می‌کرد. از طرف دیگر، در خود چین مائو کاری کرده بود که این حمله به نحو همه‌جانبه‌تری بسط یابد، ابتدا به این طریق که اندیشه‌ی «کادرهای رهبری» می‌بایست بر اساس آکادمی علوم چین، به ویژه بخش فلسفه‌ی آن از نور شکل بگیرد و دوم با حمله به یانگ هسین‌چن، رهبر مدرسه‌ی عالی حزب، که جرأت کرده بود به مخالفت با لحن سازش‌ناپذیر بیانیه‌های سیاسی بر ضد روسیه اقدام کند. در اینجاست که چو یانگ، که هنوز در آن موقع یکی از مبلغین برجسته‌ی مائو بود، در ۲۶ اکتبر ۱۹۶۳، درست در زمانی که کشمکش چین- شوروی به بالاترین سطح خود رسیده بود، سخنرانی «وظیفه‌ی مبارزاتی کارگران در فلسفه و علوم اجتماعی» را در چهارمین جلسه‌ی وسیع کمیته‌ی بخش فلسفه و علوم اجتماعی آکادمی علوم چین ایراد کرد:

رفیق مائوتسه دون شجاعت و نبوغ تئوریک چشمگیری را در بسط دیالکتیک از خود نشان داده است. وی برای نخستین بار در مارکسیسم-لنینیسم، به‌طور نظام‌مندانه‌ای تضادهای درون جامعه‌ی سوسیالیستی را در اثر خویش با نام «در برخورد صحیح با تضادهای درون خلق» آشکار ساخته است.

سپس چو حمله‌ای را به حزب کمونیست شوروی و انسان‌باوری آغاز کرد و در آن به دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ بازگشت:

تجدیدنظرطلبان مدرن و برخی از محققان بورژوا می‌کوشند تا مارکسیسم را معادل انسان‌باوری توصیف کنند و مارکس را یک انسان‌باور بنامند. برخی مارکس جوان را در مقابل مارکس پخته و انقلابی‌پروتری قرار می‌دهند. به خصوص از برخی نظرات وی درباره‌ی «بیگانگی» که مارکس در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ دوران جوانی‌اش ابراز کرده بود استفاده می‌کنند تا او را به عنوان مظهر تئوری بورژوازی طبیعت انسانی مجسم سازند. آنها به شدت می‌کوشند تا با استفاده از مفهوم بیگانگی، به اصطلاح انسان‌باوری را موعظه کنند. البته این کار بیهوده است.

مارکس و انگلس در مراحل اولیه‌ی تکاملی اندیشه‌شان در حقیقت تا حدی تحت تأثیر اندیشه‌های انسان‌باوری بودند که رابطه‌ی نزدیکی با ماتریالیسم مکانیکی و سوسیالیسم آرمانشهری داشت. اما با جمع‌بندی برداشت ماتریالیستی از تاریخ و کشف مبارزه‌ی طبقاتی به عنوان نیروی محرک تکامل اجتماعی، بی‌درنگ خود را از زیر بار این نفوذ رها ساختند.^{۳۱}

دلیل طولانی شدن این بحث (که تا آن زمان هفت ساله شده بود) در این بود که عنصری جدید یعنی حمله به یانگ هسین، مسئول مدرسه عالی حزب، باب شود. ادعا می‌شد که وی مخالف تداوم کشمکش چین-روسیه بود و در مقاله‌ای فلسفی دیالکتیک را وحدت نیروهای متضاد می‌دانست و، چنان‌که رسم استدلال چینی‌هاست، این موضوع را ریاضی‌وار به صورت «ترکیب دو در یک» بیان کرده بود.^{۳۲} از آنجا که مائو از این موضوع، همکاری با روسیه را برداشت کرده بود، فرمان داده شد که نشان دهند که دیالکتیک به جای آنکه «ترکیب دو در یک» باشد در حقیقت دقیقاً ضد آن یعنی «تقسیم یک به دو» است. اینها فقط حرف‌های پرطمطراق نبود. هر چند بنا به عبارت خاص مائو، «ارتش‌های فلسفی او» در اینجا دیالکتیک را گردن زدند تا در تلاشی ناپخته، آنرا هم در خدمت موافقان و هم مخالفان کشمکش با روسیه قرار دهند، اما نکته این است که مارکس برای نخستین بار دیدگاه‌های انسان‌باور خود را در «نقد دیالکتیک هگل» پرورش داد.

این مارکس است که مورد مخالفت مائوئیست‌ها قرار می‌گیرد و نه هگل. روسیه نیز مبارزه‌ی خود را با انسان‌باوری مارکس در ۱۹۵۵ در پوشش جدا کردن ماتریالیسم مارکس از «هگلیانیسم رازآمیز» آغاز کرده بود و آن‌ها نیز به ضد آن رسیدند. زیرا مارکس با استفاده از دیالکتیک انقلابی هگل به ایده‌آلیسم بورژوایی

۳۱. «وظیفه‌ی مبارزاتی کارگران در فلسفه و علوم اجتماعی»، صص. ۳۵-۳۶.

۳۲. در جریان اوج کشمکش چین-شوروی در ۱۹۶۳-۱۹۶۴، حدود ۹۰ مقاله در روزنامه‌ها و مجلات به مشاجره‌ی فلسفی درباره‌ی مبارزه‌ی تضاد در مقایسه با وحدت اضداد پرداختند. رجوع کنید به دونالد جی. مونرو، «موضوع یانگ هسین -چن»، فصلنامه‌ی چین، آوریل-ژوئن ۱۹۶۵. مشاجره درباره‌ی تضاد در دوران ۱۹۵۶-۱۹۵۸، در شماره‌ی زمستان-بهار ۱۹۷۰ مجله‌ی جدید مطالعات فلسفی در چین (وایت پلینز، نیویورک، IASP) از چینی ترجمه شده بود.

هگل و فاقد صفات انسانی کردن ایده‌ها توسط او حمله کرده بود. مارکس برای تکامل انسان‌باوری جدید و بدیع خود، ماتریالیسم و ایده‌آلیسم را وحدت بخشید و آن وحدت را از جامعه‌ی طبقاتی که ایده‌آلیسم و ماتریالیسم هر کدام مجزا از هم در آن گره خورده بودند، جدا ساخت. هدف مفهوم مارکس از مبارزه طبقاتی الفبا جامعه‌ی طبقاتی و ایجاد نظم اجتماعی نوین، مبتنی بر بنیادهای به راستی انسان‌باور بود. از طرف دیگر، مائو کاملاً مایل به پذیرش بنیادهای سرمایه‌داری دولتی است. درست است که پذیرش آن‌ها نزد مائو به شکل زیست‌گاه روسی آن نیست اما متأسفانه، هر چند زیست‌گاه تغییر کرده است، اما مائو به گونه‌ای عمل می‌کند که گویی فراخنای زندگی بشر بی‌انتهاست؛ او هرگز از فراخنای زندگی آدمی سخن نمی‌گوید بلکه از «قرن‌ها» صحبت می‌کند. مائو هرگز از دغدغه‌ی راسخ خود - اگر نگوییم وسواس - در ارتباط با مفهوم تضاد که از سوی او تحریف شده و چنین استنباط می‌شود که در مبارزات طبقاتی و در اندیشه، «جامعه‌ی سوسیالیستی نیز استثنا نیست» دست بر نمی‌دارد و از همین روست که واژه‌ها در حقیقت معنای خود را از دست داده‌اند.

بدین‌سان مفهوم «انقلاب بی‌وقفه» که مائو ابتدا در سال ۱۹۵۸ به عنوان «خط توده‌ای» باب کرد به جان‌کندن و مرارت توده‌ها در دوران جهش بزرگ رو به پیش، و یک دهه بعد در انقلاب فرهنگی کبیر پرولتری، تبدیل شد. سرانجام در ۱۹۶۹ قانون اساسی در صدد پاسداری از آن برآمد. بار دیگر خواست تولید بیشتر تحت رهبری حزب قرار گرفته است، حزبی که به اصطلاح از آنچه مائو «طرفداران مسیر سرمایه‌داری» نام نهاده بود، «پاک شده است». مقصود از رهبران حزب، به ویژه لیو شائوچی، است که ادعا می‌شود مسیر بازگشت به سرمایه‌داری را پیش گرفته بود. الوهیت بخشیدن به اندیشه‌ی مائو در این مورد و سایر موضوعات دیگر، اکنون چنان مقام قدسی یافته است که نه تنها از کمونیسم روسیه بلکه از مارکس و لنین نیز برتر تلقی می‌شود. بدین ترتیب، فردی به نام چائو یانگ «از یک واحد نظامی ارتش آزادی‌بخش خلق، بخش لجستیک» به ما می‌گوید:

با این همه، کارل مارکس به دلیل محدودیت‌های زمان خویش تنها جهت [انقلاب مداوم] را نشان داد... و.ا. لنین خطر بازگشت سرمایه‌داری را دریافت اما دیری نپایید که مرد... صدر مائو بر اساس یک سنت تاریخی جدید، برای

نخستین بار تئوری و عمل جنبش کمونیستی بین‌المللی را بسط و تکامل داده است.^{۳۳}

تمام این تئوری و عمل بر چه چیزی افزوده است؟ حقیقت این است که به‌رغم لفاظی‌های پرطمطراق انقلابی درباره‌ی انقلاب بی‌وقفه، واپسگرایی از تمام منافذ آن بیرون می‌ریزد: «گروه‌های تولیدی پرافتخار» الگویی هستند که کارگران باید سرمشق خود قرار دهند و اندیشه به اندیشه‌ی «یک فرد»، سکاندار دولت، مائوتسه دون، تقلیل یافته است. جنگ ایدئولوژیکی به زودی به پیروزی نخواهد رسید. به گفته‌ی مائو «این کار چند دهه نخواهد بود. یک یا چند قرن لازم است».

یقیناً تاکنون انحرافِ مرگبارتری از این به عنوان «اصلی مارکسیستی-لنینیستی» اعلام نشده است. این تئوری انقلاب نیست. تئوری واپسگرایی است و از آن جهت وخیم‌تر است که نه به نام فاشیسم بلکه به نام «مارکسیسم-لنینیسم» اعلام شده، و در حال حاضر به عنوان «مارکسیسم-لنینیسم-اندیشه‌ی مائوتسه دون» مشروعیت یافته است.

اکنون ناگزیر باید سیر «اندیشه‌ی مائوتسه دون» را در مجموع ترسیم کنیم و ببینیم ما را به کجا سوق داده است. پس از کسب قدرت، مائو سه بار تغییرجهت‌های بزرگی را به اندیشه‌ی خود داده، چرا که به ناگزیر با اپوزیسیون چپ روبرو شده بود. نخستین واکنش به انقلاب ۱۹۵۶ در مجارستان و پیکار «صدگل» در چین، جهش بزرگ رو به پیش ۱۹۵۸ با مفهوم «یک روز معادل بیست سال» بود که همانا به معنای پیش گرفتن «انقلاب بی‌وقفه» بود. این دوره به تمامی به فاجعه‌ی بزرگ اقتصادی منجر شد که دهه‌ی ۱۹۵۰ با آن خاتمه یافت. دومین بدعت بزرگ تاریخی، کشمکش ۱۹۶۰-۱۹۶۴ چین و شوروی بود که از لحاظ فلسفی بر اساس این واقعیت که به جای وحدت اضداد، مبارزه و آن هم مبارزه‌ی بی‌انتهای وجود دارد، و از لحاظ سیاسی با ایجاد یک محور جهانی جدید، راه خروج جسته می‌شد. این دوره با فروپاشی سیاسی قابل پیش‌بینی محور پکن-جاکارتا پایان یافت.^{۳۴}

۳۳. پکن ریویو، ۳ ژانویه ۱۹۷۰.

۳۴. وضعیت‌های افراطی هرگز آرامش مائو را به هم نمی‌زد. وی همیشه مدافع ایجاد «شرایط

سومین بدعت - «انقلاب فرهنگی کبیر پرولتری» - به نظر کاملاً جنبه‌ی داخلی داشت. این بدعت چنان‌که باید در قانون اساسی ۱۹۶۹ موجودیت پیدا کرد. قبل از آن که این قانون اساسی توسط «کل مردم»، و نه فقط توسط حزب کمونیست، تصویب شود، وارث منصوب شده‌ی مائو، وزیر دفاع لین پیائو، «ناپدید شد». انتصاب ریچارد میل هاوس نیکسون از سوی مائو - چوئن لای به عنوان «شرکتر» در مقابل «روسیه‌ی تجدیدنظرطلب» و به عنوان متحد، در دنیایی سه قطبی به ضرورتی ناگزیر بدل شد. جهانی که در آن هر کدام از مسابقه‌دهندگان می‌کوشند دیگران را با زیرکی شکست دهند. چراکه هدف هر کدام سلطه نهایی و یگانه بر جهان است. بازی در مسابقه‌ی جهانی سرمایه‌داری دولتی ضرورتاً فقط مستلزم مبارزه با «روسیه‌ی تجدیدنظرطلب» نبود بلکه نیازمند پشت کردن به رفیق متحد خود، ویتنام، در نبرد مرگ و زندگی آن با امپریالیسم آمریکا، و فشار آوردن به ویتنام شمالی برای امضای قرارداد پاکس آمریکانا (سیطره‌ی بلامنازع آمریکا بر تمام جهان - م). بود.

هنگامی که کار به چانه‌زنی با آمریکای غول‌پیکر کشید، روسیه هم مانند چین، حاضر نشد یک ذره از منافع ملی خود را تابع منافع ویتنام شمالی کند؛ با این حال مسئله این نبود. موضوع این بود که روسیه به عنوان ابرقدرت جهانی نتوانست کسی به ویژه «چپ» نوین را فریفته کند. با این همه، چین به عنوان یک عامل جهان‌سومی، هنوز هواداران خود را دارد؛ اگر آنها در شمار کسانی نباشند که گرایش‌های خود را به سرمایه‌داری دولتی با این موضوع توجیه کنند که تنها چین تا به آخر با امپریالیسم

→ مبارزه» بود. بدین‌سان، در جریان «انقلاب فرهنگی»، آشکارا تصدیق شد که مائو نظر تحقیرآمیزش را درباره‌ی بمب‌بیدروژنی در سال ۱۹۵۷ به نهر و بیان کرده بود: «این موضوع را با دولت‌مردی خارجی در میان گذاشتم. وی اعتقاد داشت که اگر جنگ اتمی درگیرد، کل بشر نابود خواهد شد. به او گفتم اگر بدترین وضع ممکن نیز پیش بیاید و نیمی از بشر بمیرد، نیم دیگر در حالی باقی خواهند ماند که امپریالیسم به خاک افتاده است و کل جهان سوسیالیستی خواهد شد؛ ظرف چند سال بار دیگر ۲۷۰۰ میلیون نفر و قطعاً بیشتر از آن وجود خواهند داشت. ما چینی‌ها هنوز کار سازندگی خود را کامل نکرده‌ایم و خواهان صلح هستیم. با این همه، اگر امپریالیسم اصرار بر جنگیدن دارد، راهی دیگری جز این نداریم که عزم‌مان را جزم کنیم و قبل از آنکه کار بازسازی را به پایان بریم، تا آخر با آن بجنگیم. اگر هر روز از جنگ برترسیم و نهایتاً جنگ فرا برسد، آنگاه چه خواهیم کرد؟»

آمریکا می‌جنگد، پس روشنفکران بی‌رگ و ریشه‌ای هستند که در مائو یک «پوپولیست» (با افزودن مقدار چشمگیری آتاریسیسم به آن!) را تشخیص می‌دهند، کسی که نه تنها به‌زمان عاجل می‌نگرد بلکه با نگاه یک شاعر، به افق آینده‌ی بشریت چشم دوخته‌است. بدیل ویژه‌ی مائوئیستی در مقابل دیالکتیکِ هگلی و تئوری انقلاب پرولتریِ مارکس، به معنای دست‌شستن مائو از هر گونه روش بود. جزم‌گرایی بوالهوسانه و عنان‌گسیخته و بتواره‌پرستی هم‌زمان «مارکسیسم - لنینیسم - اندیشه‌ی مائوتسه دون» و خود «انقلاب جهانی»، جایگزین دیالکتیک آزادی شد.

از نظر مارکس، کاشف ماتریالیسم تاریخی، روشن بود که ناتوانی در دیدن «تاریخ و فرایند آن»، یعنی تکامل دیالکتیکی بالفعل جامعه از طریق تضادهای طبقاتی، مسلماً مانع از آن خواهد بود که هرگونه جامعه‌ی حقیقتاً جدیدی ظهور کند. بنابراین، مارکس برخلاف «کمونیست‌های ناپخته»، با طرد سرمایه‌داری، در نفی نخستین یعنی الغاء مالکیت خصوصی متوقف نشد. مارکس به نفی دوم یعنی «انقلاب مداوم» نه بی‌انتها (به سبک مائو «یک قرن یا بیشتر») بلکه جزیی یکپارچه از آفرینش «انسان‌باوری جدید»، با «آغاز از خود» پرداخت.

چنان‌که دیدیم، مارکس جوان از هگل به دلیل آنکه طلب دائمی جهان‌شمولی را به فیلسوفان محدود می‌کرد، انتقاد کرده بود. در حقیقت وی نشان داد که چگونه طلب جهان‌شمولی، از آنجا که در بیگانگی در تولید ریشه دارد، نمی‌تواند جز با تکامل آزاد و کامل توده‌ها تحقق یابد.

بدیل مائو در مقابل این موضوع، جستجو برای آشتی دادن تمام تضادها، چه در تولید و چه در اندیشه، از طریق یک بتواره، کتاب سرخ کوچک - اندیشه‌ی مائوتسه دون - بوده‌است. علاوه بر این، این بتواره فاقد آن اوضاع و احوال تاریخی است که در آن «اندیشه‌ها» بیان شده باشند. در عوض یک اصل تنظیم‌کننده و توضیح‌المسائلی (catechism) به وجود می‌آورد که برای همه چیز و هر چیز مورد استفاده قرار می‌گیرد. مشکل این رویکرد، فقط ماهیت غیردیالکتیکی توضیح‌المسائل‌ها نیست. مشکل تضاد مطلق میان سه «انقلاب» مشخص - «ایدئولوژی و فرهنگ»، «علم» و «پیشبرد تولید» است. آنچه بر «روح» توده‌ها اثر نگذاشت، آنچه که بر ضد آن سر به شورش گذاشتند، و آنچه که همچنان برای مقابله با آن راه‌هایی را خلق می‌کنند، همانا «پیشبرد تولید» است که مدت‌هاست به عنوان

استثمار طبقاتی از آن رنج برده‌اند. از نظر آنها مهم نیست که چه کسی این سیاست را پیش می‌برد: چه مانند گذشته‌ی حزب باشد، چه ارتش، چه «ائتلاف سه‌گانه» - ارتش، حزب کمونیست و «کمیته‌های انقلابی» که همیشه تحت رهبری مائو بوده‌اند، خواه متحد، خواه متفرق، بنا به اینکه کدامیک از وراث منصوب شده مغضوب شده‌اند.

حقیقت این است که هیچکدام از آنها مناسبات تولیدی را که در عمل انباشتِ بدویِ سرمایه نهفته است ریشه‌کن نکرده‌اند، همان که بوروکرات‌های دولت - حزب - ارتش و در رأس آنها مائو را به وجود می‌آورد. زمانی که مائو اعلام کرد که تضادهای «جامعه‌ی سوسیالیستی» «آشتی‌ناپذیر» نیستند، گویی چیزی به عنوان ماتریالیسم غیرطبقاتی می‌تواند وجود داشته باشد؛ زمانی که از پذیرفتن راه‌حل کارگران سر باز زد، خواه از سوی شوراها یا کارگران بیان شده باشد و خواه توسط مارکس به عنوان «انسان‌باوری جدید» «فلسفه‌پردازی» شده باشد، مائو نمی‌توانست از پیمودن راهی که به خردگرایی بورژوازی ختم می‌شد و ماتریالیسم غیرانتقادی و ایده‌آلیسم غیرانتقادی را به وجود می‌آورد، سر باز زند. بنابراین، براساس منطقی بی‌رحم، «نماینده‌ی توده‌ها به ضد خود یعنی خدایی بت‌واره شده بر فراز آنها تبدیل شده است.

در حال حاضر همه کس از مشاور نیکسون، هنری کیسینجر، تا «مائوئیست‌های پوپولیست»، مائو را با چین چون وحدتی تمام‌عیار و ناگسیخته یکی می‌دانند؛ با این حال این واقعیت نیز نمی‌تواند شکاف‌های تعیین‌کننده میان مردم چین و حاکمان آنها و شکاف‌های درون «رهبری» را پنهان کند، و گواه این امر بیانیه‌ی شنگ وو - لین از یک سو و «تصفیه‌ی لین پیائو از سوی دیگر است. یقیناً از طریق «پراگماتیسم خوب قدیمی آمریکایی» راه خروجی وجود ندارد. آیا از طریق اگزیستانسیالیسم راهی وجود دارد؟



ژان پل سارتر

غریبه‌ای مشاهده‌گر

نحوه‌ای که فلسفه‌ی کانتی رابطه‌ی اندیشه را با وجودِ حسی دریافت، همواره مایه‌ی شگفتی خواهد ماند؛ این فلسفه در یک رابطه‌ی صرفاً نسبی نمودِ محض، از حرکت باز ایستاد و به‌طور کامل وحدت بالاتر آن دو [اندیشه و وجود حسی - م.] را در "ایده" به‌طور عام و در ایده‌ی درک شهودی به‌طور خاص، مورد تصدیق و تأیید قرار داد؛ اما این فلسفه در این رابطه‌ی نسبی و این ادعا که "مفهوم" از واقعیت کاملاً جداست و جدا هم خواهد ماند، از حرکت بازماند؛ بنابراین، آنچه را به عنوان شناختِ محدود اعلام کرده بود، به عنوان حقیقت تأیید کرد و آنچه را به عنوان حقیقت شناخته بود و از آن مفهوم معین را ساخته بود، تصویری سطحی و ناقص از اندیشه اعلام کرد. هگل، علم منطقی

البته به‌سادگی می‌توان انسانی قوی و از لحاظ جسمانی برتری را تصور کرد که ابتدا حیوانات و سپس انسان‌ها را اسیر می‌کند تا آنها را وادارد که حیوانات را برای او اسیر کنند؛ به‌طور خلاصه، کسی که از انسان همچون هر موجود طبیعی دیگر به عنوان شرطی طبیعی برای بازتولید خویش استفاده می‌کند (در عمل سلطه، کارِ خودش تحلیل می‌رود)؛ اما این نظر احمقانه است، هر چند از دیدگاه قبیله یا جماعتی معین صحیح است؛ زیرا در این دیدگاه فرد منفرد نقطه آغاز تلقی می‌شود. اما انسان تنها از طریق فرایند تاریخ فردیت پیدا می‌کند. مارکس، گروندرریسه

ژان پل سارتر پس از جنگ جهانی دوم، دو بار به عنوان پدیده‌ای کاملاً جدید، ظهور کرد و «توده‌ی وسیعی را به دنبال خود کشاند؛ روشنفکرانِ چپ نیز بی‌گمان در پی او روان شدند. اگر در اواسط دهه‌ی ۱۹۴۰ در اروپای غربی، علت این دنباله‌روی ایجاد فلسفه‌ای جدید یعنی اگزیستانسیالیسم بود، در اواسط دهه‌ی ۱۹۵۰ در اروپای شرقی تلاش سارتر برای یافتن «حلقه‌ی مفقوده» در مارکسیسم علت آن بود.

سارتر اگزیستانسیالیسم فرانسوی را در شکلی چنان بدیع پایه‌گذاری کرد که با نام او مترادف است. صرف‌نظر از این که تا چه اندازه لاس‌های سیاسی او با حزب کمونیست حاد بوده، نمی‌توان در نوآوری اگزیستانسیالیسم سارتر تردید کرد، اگزیستانسیالیسمی که برای رویارویی با «وضعیت‌های افراطی» و «واقعیت انسانی» مشخص او در تضاد با «ماتریالیسم» مارکسیستی و «جبرگرایی» زاده شد. اظهارنظر سارتر در ۱۹۵۷، در مقاله‌ی «اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم»، که مارکسیسم «فلسفه‌ی زمانه‌ی ماست که نمی‌توان از آن فراتر رفت»^۱، یقیناً خبر شگفت‌انگیزی بود که پس از ۱۹۶۰ غیرقابل‌انکار شد. و چنین اعلام نظری در شاهکارش، نقد عقل دیالکتیکی (*Critique de la raison dialectique*) گنجانده شده بود. به نظر می‌رسید که سارتر به عمد با کاهش دادن نقش اگزیستانسیالیسم به «انگل» در برابر فلسفه‌ی فراگیر مارکسی، گرویدن خود را به مارکسیسم کامل می‌کند. سیمون دوبوار این موضوع را به موجزترین شکل ممکن چنین بیان کرد: «وی به روش دیالکتیکی گرویده بود و می‌کوشید آنرا با اگزیستانسیالیسم بنیادی خویش سازگار کند»^۲. دقیقاً به همین دلیل بود که سارتر نه تنها بر مقاله‌ی طولانی خود یعنی «اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم»، نام جدید مسئله‌ی روش (*Question de méthode*) را نهاد، بلکه در یادداشتی به عنوان

۱. ژان پل سارتر، در جستجوی روش، صفحه‌ی xxxiv تمامی ارجاعات به ترجمه‌ی این کتاب توسط هازل ای. بارنز (نیویورک، Alfred A. Knopf، ۱۹۶۳) مربوط است. اما چون فکر می‌کنم که سارتر نه در جستجوی روشی جدید بلکه در حال اعلام آن است، در متن از عنوان خود سارتر، مسئله‌ی روش، استفاده می‌کنم. همچنین باید توجه کرد که پروفیسور بارنز برخلاف سارتر از حروف ایتالیک در بخش نتیجه‌گیری مقدمه استفاده نکرده است (صص. ۱۰۳-۱۱۱ کتاب به زبان فرانسوی، در جستجوی روش، صص. ۱۶۷-۱۸۱). در اینجا فرازهای نقل شده از این صفحات همانند متن اصلی فرانسوی، ایتالیک خواهد بود.

۲. سیمون دوبوار، قدرت شرایط، ترجمه‌ی ریچارد هوارد (نیویورک، ۱۹۶۴)، ص. ۳۴۶.

مقدمه نوشت که این پیشگفتار بر نقد از لحاظ منطقی در واقع به بخش پایانی آن به عنوان نتیجه گیری کتاب تعلق دارد. سارتر در مقام یک فیلسوف عمیقاً می دانست که روش شناسی، فشرده ترین بیان تئوری، نتیجه‌ی کنش متقابل و پیچیده‌ی روح زمانه، پایه‌ی طبقاتی، تحلیل تئوریک، فعالیت عملی، از جمله مبارزه با تئوری‌های رقیب، پراکسیس رقیب و روش شناسی‌های رقیب است. و به عبارت مورد علاقه‌ی سارتر روش شناسی یک «تمامیت بخشی» است.

کتاب قطور (۷۵۵ صفحه‌ای) نقد عقل دیالکتیکی (با مقدمه‌ی مسئله‌ی روش)، نخستین جلد از اثر جدید فلسفی سارتر را شامل می‌شود. دومین جلد کامل نشده است. با این همه، در ارتباط با موضوع بدیل‌ها که ما در حال بررسی آن هستیم - مسئله‌ی روش - به نوبه‌ی خود کامل است. سارتر می‌گوید دوره‌های آفرینش فلسفی به قدری نادرند که

میان قرن هفدهم و بیستم، سه دوره را می‌بینم که می‌توانم به نام مردانی از آنها یاد کنم که بر آنها تسلط داشتند: «لحظه‌ی» دکارت و لاک، «لحظه‌ی» کانت و هگل و نهایتاً «لحظه‌ی» مارکس. این سه فلسفه به نوبت به خاک مساعد برای رشد هر اندیشه‌ی خاص و به افقی برای تمامی فرهنگ بدل شده‌اند؛ تا زمانی که بشر نتواند از آن لحظه‌ی تاریخی که آنها بیان می‌کنند فرا رود، فرا رفتن از آنها ممکن نیست (ص. ۷).

در تباین با این دوره‌های سترگ آفرینش، ایدئولوگ‌هایی نیز هستند که باغبانند. در مقابل مارکسیسم که «خاک مساعد برای رشد هر اندیشه‌ی خاص» است، اگزیستانسیالیسم، «نظامی انگل وار است که در حاشیه‌های علم واقعی زندگی می‌کند» (ص. ۲۱). سارتر بی‌رحمانه خاستگاه‌های اگزیستانسیالیسم را تا کی‌یرکه گارد دنبال می‌کند و دلیل ظهور مجدد این «دانمارکی» را در قرن بیستم مورد بررسی قرار می‌دهد، آن هم زمانی که «مردم به این فکر می‌کنند که با قرار دادن پلورالیسم، ابهامات و تناقضات در مقابل مارکسیسم، با آن به مبارزه برخیزند» (ص. ۱۵). سارتر اگراهی ندارد که خود را نمونه‌ی این حکم مارکس بداند که ایده‌های حاکم در هر عصر ایده‌های طبقه‌ی حاکم است. در حقیقت، تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید مخالفت دانشجویان دوران او با «رویه‌های شیرین اساتید ما» به

دفاع از «خسونت» تبدیل شد: «این خسونتی حقارت‌بار بود (توهین، دعوا و مرافعه، خودکشی، جنایت، فجایع غیرقابل جبران) با این خطر که ما را به فاشیسم سوق دهد...» (ص. ۲۰).

سارتر زمان زیادی صرف می‌کند تا نشان دهد چگونه «مارکسیسم پس از آنکه ما را به خود جلب کرد، همچون ماه که امواج را به سمت خود می‌کشاند... ناگهان ما را سرگردان به حال خود رها کرد. مارکسیسم توقف کرد» (ص. ۲۱). گمان می‌رود که مقصود از مارکسیسم همانا «مارکسیست‌های امروزی»، «مارکسیسم تنبل»، باشد که در آن مقوله‌ای گل و گشاد، نه تنها کمونیست‌ها بلکه تروتسکیست‌ها و مارکسیست‌های مستقل، گنجانده شده است. سارتر نمونه‌های زیادی را بر ضد این «جزم‌گرایان» نقل می‌کند که نتوانستند فرد ویژه، رویداد مشخص، تجربه‌ی فردی، پدیده‌های نو، و به یک کلام، واقعیت انسانی را تشخیص دهند. آشکارا غریبه‌ی مشاهده‌گر ما می‌خواهد به بازی گرفته شود.

خوانندگان اروپای شرقی مخاطب مقاله‌ی اصلی بودند (مقاله برای مجله‌ی لهستانی تورچس (*Tworczosc*) نوشته شده بود). هدف سارتر جدید از «سال‌های پرمسرت»^۳ اگزیستانسیالیسم فراتر می‌رود، زیرا اکنون فشار برای اتحاد فلسفه و انقلاب دیگر یک لفاظی صرف نیست. درست است که بلافاصله در سال‌های پس از جنگ در فرانسه، توده‌ها در حال غلیان، حال و هوا انقلابی و روشنفکران «متعهد» بودند و - یقیناً هیچکس بیش از سارتر در این حال و هوای جدید نقش نداشت. اگزیستانسیالیسم سارتری جوانان را مجذوب خود می‌کرد و این از مرزهای فرانسه فراتر می‌رفت. این بیان که مبنایی به‌ویژه مارکسیستی داشت - «فیلسوفان فقط جهان را تفسیر کرده‌اند... موضوع تغییر دادن آن است»^۴ - به خصوصیت «مشترک» کل

۳. ژاک گیشارنو سال‌های ۱۹۴۴-۱۹۴۵ را چنین توصیف کرده است. مقاله‌ی او، «آن سال‌ها، اگزیستانسیالیسم، ۱۹۴۳-۱۹۴۵» جاذبه‌ی اگزیستانسیالیسم را شرح می‌دهد. همراه با آن مقالاتی از ژان هیپولیت، پی‌یر بورگلین و پی‌یر آرنو و مصاحبه‌ای با ژان پل سارتر، در شماره‌ی ویژه‌ی *Yale French Studies*، زمستان ۱۹۵۵ و ۱۹۵۶ آمده است.

۴. تزهایی درباره‌ی فویرباخ معروف مارکس که از اصل خود به جای روایت انگلس ترجمه شده، در نخستین ترجمه‌ی کامل انگلیسی *ابدنولوژی آلمانی* (مسکو، ۱۹۶۴) انتشار یافته است.

چپ تبدیل شده بود. و بار دیگر این موضوع برازنده‌ی هیچ فیلسوفی بهتر از سارتر نبود که مسلماً از محدود کردنِ خویش به تفسیر جهان سر بر می‌تافت و یقیناً به از ریشه‌برکنی آن گرایش داشت.

در حقیقت، اگزیستانسیالیسم سارتر چه تنها فلسفه‌ی راستین آزادی تلقی شود و چه آگاهی کاذبی که یک نسل کامل از انقلابیون را منحرف کرد، نباید شک کرد که [اگزیستانسیالیسم سارتری - م.] در برج عاج محصور نبود و با یکسان دانستن امر آزادی با انقلاب نفوذش را بر جوانان حفظ کرد. اما انقلاب‌ها رخ ندادند یا عقیم ماندند و اکنون سارتر جدید میدان آزمایش جدیدی را در اختیار داشت. اگر چه او فقط غریبه‌ای مشاهده‌گر بود، این امر می‌توانست به اصطلاح گواهی باشد بر کارآیی «ماتریالیسم»، منوط به اینکه به‌طور شایسته و بایسته با اگزیستانسیالیسم «درآمیخته» شود. با این همه، برای درک کامل سارتر جدید که جاذبه و دافعه‌ی اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم را سبک و سنگین می‌کند، باید دغدغه‌ی وی را در ارتباط با «روش‌شناسی» که معطوف به «خصالت بی‌همتا»ی آن چیزی است که «روش پیش‌رونده - پس‌رونده» می‌نامد، دریابیم. از دید سارتر همین موضوع است که موضع وی را در حفظ استقلال اگزیستانسیالیسم تا وقتی که در مارکسیسم ادغام شود، توجیه می‌کند.

الف. «روش پیش‌رونده - پس‌رونده»

سارتر سه «اظهارنظر» بنیادی برای ارائه‌ی «فرمولبندی مختصر» کیفیت بی‌همتا و جامعیت «روش پیش‌رونده - پس‌رونده» خویش مطرح کرده است. یکم: «شناخت دیالکتیکی انسان، بنا به نظر هگل و مارکس، مستلزم عقلانیت جدیدی است» (ص. ۱۱۱)؛ دوم: «روش ما اکتشافی (heuristic) است؛ این روش چیز جدیدی را می‌آموزد زیرا هم‌زمان پیش‌رونده و پس‌رونده است» (ص. ۱۳۳)؛ و سوم: «تمامیت بخشی» گذشته و حال و فرافکنی بر آینده: «انسان خود را با طرح و برنامه‌های خویش تعریف می‌کند». این اگزیستانسیالیسم «ادغام‌شده» در مارکسیسم، یا اگر مایل باشید، مارکسیسم آمیخته با اگزیستانسیالیسم است که خود را از شر «ماتریالیسم مکانیکی مارکسیست‌های کنونی» رها ساخته و چنان بسط یافته که

بعضی «رشته‌های علمی غرب» را نیز در بر می‌گیرد؛ هر چند تا زمانی که سارتر جلد دوم نقد را به پایان نرساند، به‌طور تمام و کمال بسط و تکامل نخواهد یافت. «روش» نشان خواهد داد که چگونه مارکسیسم می‌تواند «بُعد انسانی» را فتح کند.

سارتر به گونه‌ای عمل می‌کند که گویی نه او بلکه مارکس است که مفهوم «مارکسیسم practico-inert»^{*} را اختراع کرده است. سارتر مدعی است که «مارکسیسم ایده‌آلیستی» با «جبرگرایی» اش انسان را به ابژه‌ای بی حرکت (inert object) دگرگون ساخته و او را به «جهان اجتماعی که به همان‌سان دچار بی حرکتیِ مشروط است» پرتاب کرده است، جهانی که در آن انسان فقط می‌تواند جامعه را «ضمن آنکه بی‌وقفه از اصول ناظر بر بی حرکتی اش اطاعت می‌کند، به شیوه‌ای تغییر دهد که بمبمی ساختمانی را خراب می‌کند» (ص. ۸۵). در مقابل، سارتر طرح می‌کند که «پیشنهاد» صرف مارکس را باید به تفصیل مورد بحث و تأمل قرار داد. او معتقد است که آرزوی مارکس برای فرارفتن از تضاد میان برون‌بود (externality) و درون‌بود (internality)، کثرت و وحدت، تحلیل و ترکیب، طبیعت و ضدطبیعت، عملاً ژرف‌ترین سهم تئوریک مارکسیسم است. اما اینها «پیشنهاداتی است که باید بسط داده شوند؛ اگر فکر کنیم که این وظیفه کار ساده‌ای است، خطا کرده‌ایم».

چون هیچکس مایل نبوده «عقلانیتِ جدیدی را در چارچوب تجربه بنا کند»، سارتر هیچ‌آن‌زده اعلام می‌کند: «من به عنوان یک واقعیت اعلام می‌کنم، مطلقاً هیچکس، نه در غرب و نه در شرق، جمله یا کلمه‌ای عاری از خطاهای بزرگ درباره‌ی ما و معاصران ما ننوشته است» (ص. ۱۱۱). متأسفانه، در برآوردهای سارتر از حقیقت تاریخ «معاصر»، خواه به انقلاب فرانسه ۱۷۸۹-۱۷۹۴ مربوط باشد خواه به انقلاب مجارستان ۱۹۵۶ (که به آن باز خواهیم گشت) و خواه به چین کنونی مائو، «دیالکتیک زمان» از خود انسان «فراتر می‌رود». بدین‌سان سارتر می‌نویسد: «برای انسان در چین، آینده حقیقی‌تر از زمان حال است» (ص. ۹۷).

* سارتر از این مفهوم به آن دسته از ویژگی‌های هر جامعه‌ای اشاره می‌کند که سبب می‌شود اعمال آگاهانه‌ی فرد از رسیدن به اهداف خویش باز بماند. سارتر معتقد است که تحقق اهداف انسان در کار به آفرینش ابژه‌هایی می‌انجامد که مانع از تحقق اهداف انسانها می‌شود. مناسبات انسان‌ها شی‌واره می‌شود و انسان‌ها برای مبارزه با این بیگانگی به سازمان‌هایی برای مبارزات اجتماعی می‌پیوندند. این سازمان‌ها نیز پوسیده و به مانع تبدیل می‌شوند. - م.

از آنجا که برای یک فیلسوف، «وجود بیگانه‌شده» مفهومی تئوریک است و نه واقعیتی استثمار، پس به سادگی می‌تواند بیندیشد که ارائه‌ی ایده‌ی دیگری – مانند «دیالکتیک زمان» یا «آینده» – به معنای نیل به «فراروی ترکیبی» است؛ برعکس از زنان و مردان خواسته می‌شود تا امروز خود را فراموش کنند، گرچه انقلابی که به پا کرده‌اند آنها را برای آینده‌ای نامشخص پشت سر گذاشته است. لفاظی‌های اگزیستانسیالیستی درباره‌ی «قیاس‌ناپذیری وجود و دانش عملی» دقیقاً چه پیشنهادی برای معضل «پشت سر گذاشتن انسان در چین» از سوی جامعه‌ی سوسیالیستی دارد؟

هر نظری که درباره‌ی هستی و نیستی* داشته باشیم، درباره‌ی نوآوری یا ساخت و پرداخت دقیق آن و اینکه اثری کاملاً مستدل است، هیچ تردیدی وجود ندارد. هر چند که اگزیستانسیالیسم گروه‌های بیت‌نیک** اظهارات شاعرگونه‌ی فلسفه‌ی سارتری را دست‌او‌ب‌پس خود قرار داد: «هیچ قانون اخلاقی وجود ندارد»، «انسان شوری بی‌ثمر است»، «زندگی بی‌معناست»، «جهان توده‌ای تهوع‌آور است»، «جهنم همانا مردم دیگر است». این شعارها تنها پس از آنکه سارتر با مشقت زیاد مقولات فلسفی خود را ساخته و پرداخته کرد، مطرح شدند. «هستی» برای خود (Being for itself) (آگاهی انسان) و «هستی» در خود (Being in itself) (ابژه‌های واقعیت آگاه یا ناآگاه) نشان می‌دهند که طبیعت فرد این است که باید آزاد باشد. در برزخی که «نیستی»، «خلا»، «آگاهی» و ابژه‌هایی که از آن آگاه است ایجاد کرده است، مبارزه همانند مقابله میان «در خود» و «برای خود» بی‌وقفه است. ناکامی دائمی که در بن بست (No Exit) به رویارویی با «برای دیگر» ختم می‌شود، تنها به تصدیق این موضوع می‌انجامد که «جهنم همانا مردم دیگر هستند». اکنون درست است که درونمایه‌ی مسلط همانا این است: «احترام به آزادی دگر» و ازه‌ای تو خالی است». درست است که چون تئوری سارتر درباره‌ی مناسبات انسانی دست و پای آدمی

* Being and Nothingness این کتاب با عنوان هستی و نیستی، پدیده‌شناسی عالم هستی، ترجمه‌ی عنایت‌الله شکیب‌پور، انتشارات شهریار، به فارسی ترجمه شده است. – م.
** Beatnik جنبش بیانگر حس از خودبیگانگی جوانان در دهه‌ی ۱۹۵۰ در ایالات

را می‌بندد و آنرا فقط به دو «رویکرد بنیادی» - کران‌های به یکسان نفرت‌انگیز مازوخیسم و سادیسم - محدود می‌کند، نتیجه‌ی آن «ناکامی دائمی» است. فرد دچار عذاب و تنهایی است. ناکامی در پسرقتی بی‌انتهاست. اما این نکته نیز درست است که این تئوری خیالی از مناسبات انسانی با تئوری دیگر سارتر یعنی آزادی فردی در تضاد است. اکنون، از طرف دیگر، به نظر می‌رسد که همین ماهیت «فرد»، و همچنین توده‌ها، به سارتر اجازه می‌دهد تا به کاربردی منفعلانه (inert practicality) تقلیل یابد.

اعتقادات سارتر به عنوان روشنفکری متعهد که در حال حاضر پیرو مارکسیسم است، هر چه باشد و فعالیت‌هایش را بر هر مبنایی که قرار دهد، سارتر به عنوان فیلسوفی اگزیستانسیالیست، همواره خط مستقیمی را دنبال کرده که بر شکست‌ها و فقط شکست‌ها استوار بوده است. در دهه‌ی ۱۹۳۰ نه تحصن‌هایی که در فرانسه ادعاهای کاذب فاشیسم را در آن کشور نابود کرد، و نه انقلاب اسپانیا در اروپا بلکه شکست‌های پرولتاریا به دست فاشیسم آلمان و اسپانیا زمینه‌ساز هستی و نیستی بود. در دهه‌ی ۱۹۵۰، نه شورش مجارها علیه توتالیتاریسم کمونیستی بلکه رکود کمونیسم بود که زمینه را برای نگارش مسئله‌ی روش آماده کرد. همانطور که در هستی و نیستی لازم نیست با «دگر» به عنوان «جهنم» رویارو شد تا از عذاب، ناکامی و عدم امکان ایجاد وحدت میان آگاهی و هستی اطلاع یافت، همچنین لازم نیست منتظر رویارویی با practico-inert در نقد عقل دیالکتیکی شد تا خویشاوندی آنرا با «دگر» به عنوان «جهنم» تشخیص داد. همانطور که بی‌اعتنایی سارتر به تاریخ در هستی و نیستی به جای آنکه به او اجازه دهد تا شرایط انسانی را در تمامیت خویش در برگرد سبب شد تا تمامی راه‌های خروج برای حل تضادها بسته شود، در نقد عقل دیالکتیکی با «در بر گرفتن» تاریخ منهای توده‌ها در مقام «سوژه»، گشودن هر دری به سوی انقلاب ناممکن می‌شود. سرانجام، بنای شرایط انسانی بر شکست، ناکامی و

۵. فعالیت‌های سارتر در انقلاب الجزایر چشمگیر بود اما به لحاظ فلسفی معتقد بود: «انسان نباید با تاریخت تعریف شود - زیرا جوامع بدون تاریخ نیز وجود دارند - بلکه باید با امکان دائمی تجربه‌ی تاریخی فروپاشی‌هایی تعریف شود که گاهی جوامع یکنواخت را سرنگون کرده است (در جستجوی روش، زیرنویس ص. ۱۶۷).

تصادف دائمی - که همه‌ی آنها موقعیت‌های محدودی هستند و هر کدام پیوسته در حال اضمحلال - ناگزیر اختراع هستی‌شناسی practico-inert را بر تاریخ بالفعل تحمیل می‌کند که تنها از طریق نیرویی خارجی - گروهی در هم آمیخته یعنی «حزب» - می‌توانست برای حرکت عقلانی عمل کند.^۶

درست است که در هستی و نیستی، فردی (جزیی) همیشه فردی (جزیی) است و هرگز عام نیست، اما در نقد عقل دیالکتیکی، موضوع برعکس است. اما این فقط روی دیگر سکه است - سکون؛ فهرست کردن اضداد، و نه مبارزه‌ای جاندار، و یقیناً نه آن نوع مبارزه‌ای که در آن توده‌ها عقیده‌ی خود را بیان می‌کنند. نه تنها تاریخ تابع هستی‌شناسی شده است بلکه به «نمونه‌ها» یا «همسان‌انگاری» تبدیل شده است. همانطور که جورج لیشتهایم یادآور شده «انسان‌های سارتر با هم همکاری نمی‌کنند، آنها کنار هم انداخته شده‌اند یا به گفته‌ی خود او "ردیف شده‌اند" ... به این ترتیب ماهیت انسانی با شرایطی نشان داده می‌شود که شباهتی بارز با اردوگاه کار اجباری دارند».^۷

۶. ویژگی سارتر به عنوان اگزیستانسیالیستی غیرمارکسیست، ستایش از حزب است. سارتر در «ماتریالیسم و انقلاب» می‌نویسد: «ما باید انقلاب را حزب یا شخصی در حزب بنامیم که اقداماتش عاقدانه زمینه‌ساز چنین انقلابی است». «به همین ترتیب، ما نمی‌توانیم سیاهان آمریکایی را انقلابی بنامیم گرچه علائق آنها ممکن است با علائق حزبی منطبق باشد که برای انقلاب کار می‌کنند... آنچه سیاهان آفریقایی و یهودیان بورژوا می‌خواهند برابری در حقوق است که به هیچ وجه مستلزم تغییر ساختار در نظام مالکیت نیست. آنها صرفاً تمایل دارند در امتیازات ستمگران‌شان شریک شوند... بافندگان ابریشم لیون و کارگران ژوئن ۱۸۴۸، انقلابی نبودند بلکه شورشی بودند... از سوی دیگر، فرد انقلابی با فرا رفتن از وضعیتی که در آن قرار دارد تعریف می‌شود...» (فلسفه در قرن بیستم، جلد سوم، ویراسته‌ی ویلیام بارت و هنری دی. آیکن، نیویورک، Random House، ۱۹۶۲).

۷. جورج لیشتهایم، «سارتر، مارکسیسم و تاریخ»، تاریخ و تئوری، جلد دوم، ۱۹۳۶. لیونل آبل، یکی از تحلیل‌گران، نقد را صرفاً «استالینیسم متافیزیکی»، نامید، Dissent، بهار ۱۹۶۱: «تنها موجود یا شخصیتی را که در نقد سارتر می‌توان انسان نامید، گروه یا حزب سیاسی است. افراد و طبقات در مقایسه با آنها نانسانیت هستی را دارند. اکنون این یک متافیزیک است. و باید به‌طور مشخص تعیین شود. این متافیزیک استالینیسم است زیرا در برابر افریقایی هستی، شکلی از حزب کمونیست را در دورانی ارائه می‌دهد که به لحاظ تاریخی محدود و استالین رهبر آن بود».

همانطور که در هستی و نیستی به‌رغم بهره‌گیری از زبان تضاد، هیچ زمینه‌ی بالاتری از تضاد به مفهوم هگلی "ایده" پدیدار نمی‌شود، در نقد عقل دیالکتیکی نیز هیچ زمینه‌ی بالاتری از تضاد -م.ا] به مفهوم مارکسیستی قیام‌های خودانگیخته و مبارزات طبقاتی بالفعل پدیدار نمی‌شود. در حالی که در هستی و نیستی، فرایند اضمحلال همه چیز است، در نقد عقل دیالکتیکی، ترور یا هراس‌افکنی از سوی «جمع» همه چیز را در بر می‌گیرد. از هیچکدام از اینها، روش، جهت و تکامل سر بر نمی‌آورد. به‌گفته‌ی یک مورخ، ممکن است که نقد عقل دیالکتیکی، «شکست دائمی» هستی و نیستی را به «موفقیت دائمی» دگرگون کرده باشد. اما تعیین‌کننده‌تر این واقعیت است که با این همه پرولتاریا نه به عنوان خلاقیت بلکه به عنوان «مادیت» حضور دارد. توده‌ها هیچکدام از «ابعاد انسانی» فرد را در هستی و نیستی ندارند. درست است که در هستی و نیستی نیز نه تنها دو تئوری سارتر - مناسبات انسانی و آزادی فردی - در تنشی سازش‌ناپذیر قرار دارند، بلکه همانطور که هربرت مارکوزه خاطر نشان کرد، تئوری «انتخاب آزاد» در نظام گسترده‌ی فاشیستی تنها یک شوخی هولناک است. مارکوزه از این موضوع و نیز از روش‌شناسی غیردیالکتیکی یکسان‌انگاری آزادی و ناکامی، تحلیل عمیقی بدست می‌دهد:

تضادهای متقارن نه از طریق فرایند دیالکتیکی بلکه از طریق استقرار کاملی آنها به عنوان خصیصه‌های هستی‌شناختی تحقق می‌یابند. به این مفهوم، آنها از لحاظ زمانی هم‌زمان و از لحاظ ساختاری یکسان هستند.

انتخاب آزاد میان مرگ و بندگی نه آزادی است و نه انتخاب، زیرا هر دو انتخاب «واقعیت انسانی» را که فرض می‌شود آزادی است نابود می‌کند. برای خود (pour-soi)، اصل می‌اندیشم دکارتی (Cartesian Cogito) که به عنوان کانون آزادی در جهانی سرشار از سرکوب توتالیتری تثبیت شده است، دیگر نقطه‌ی پرش برای فتح جهان ذهنی و مادی نیست بلکه واپسین پناهگاه فرد در «جهان پوچ» ناکامی و شکست است. در فلسفه‌ی سارتر، این پناهگاه تماماً به ساز و برگی مجهز است که مشخصه‌ی عصر طلایی جامعه‌ی فردگرا بود.^۸

۸. هربرت مارکوزه، «اگزستانسیالیسم»، فلسفه و پژوهش پدیدارشناختی، مارس ۱۹۴۸.

با این همه، این نتیجه‌گیری که «در پس زبان نیهیلیستیِ اگزیستانسیالیسم ایدئولوژی رقابت آزاد، ابتکار عمل آزاد و فرصت برابر پنهان است»، گنه‌مطلب را بیان نمی‌کند. تراژدی واقعی این است که در «پس» زبان نیهیلیستی سارتر هیچ چیز وجود ندارد. دقیقاً هیچ چیز. و از آنجا که گذشته‌ای نیست و دنیای کنونی «پوچ» است، آینده‌ای هم نیست. برای روشنفکری منزوی، هیچ چیز ممکن نبود چنین «خلاق» به نظر رسد. نیستی: صفحه‌ای خالی از تاریخ که روی آن فرد می‌تواند آنچه را که می‌خواهد بنویسد.

سارتر خود تا حدی دریافته بود که فلسفه‌ی اگزیستانسیالیستی به بن‌بست رسیده، وگرنه چگونه می‌توان زیرنویسی از او را توجیه کرد که در آن به امکان «دگرگونی ریشه‌ای» اشاره می‌کند که «می‌توانست» کشمکش آشتی‌ناپذیر میان آزادی فردی تمام‌عیار که توسط «دگر» محدود نشده و رویکردهای «بنیادی» انسانی مازوخیسم و سادیسم را حل کند؟ یقیناً، این راه فراری بود که جنبش مقاومت^۹ برای خود خلق کرد. در همان حال، این امر نشانه‌ی نبود آن «تمامیت بخشی» است که سارتر به عنوان فیلسوف احساس می‌کرد^۹. درست است که آنچه برای سارتر «واقعی» بود، «واقعیت انسانی» هستی‌شناسانه‌ای بود که از صفات انسانی تهی شده و نویسنده‌ی هستی و نیستی برای آن زبانی جدید اختراع کرده بود. اما این هم حقیقت دارد که هیچ فیلسوف آکادمیکی این‌چنین از روی استیصال نه تنها خواهان تفسیر جهان بلکه در صدد تغییر آن نبود. همچنین، سارتر خصلت خرد‌بورژوازی خود را تشخیص می‌داد و هیچکس سخت‌تر از او برای پیروزی بر خاستگاه‌های بورژوازی تلاش نکرده است. اما به هر حال در تمامی موارد — و در اینجا است که تراژدی نهفته است — حقیقت این است که سارتر جدید و روش «اکتشافی»، «جامع»، «پیش‌رونده و پس‌رونده» اش چندان راهگشا نیست. این امر گواه بر این واقعیت است که بن‌بست در هستی و نیستی بخشاً، البته بخشی بنیادی اما به هر حال بخشاً، به این دلیل وجود داشت که او نتوانسته بود در فرد اجتماعی یا جامعه آنچه را که مارکس «تاریخ و

۹. جنبش مقاومت بر علیه فاشیسم در فرانسه طی جنگ جهانی دوم. —

۹. رجوع کنید به لئونارد کریگ «تاریخ و اگزیستانسیالیسم از نظر سارتر» در *روح انتقادی*، ویراسته‌ی کورت ولف و بارینگتون مور جونیور (بوستون، Beacon Press، ۱۹۶۷).

فرایند آن» نامیده بود، ببیند. این کیفیتی کاملاً متفاوت است و نه صرفاً تمایزی میان فردی و اجتماعی؛ این امر به معنی آن است که توده‌ها را چون سوژه ببینیم. اجازه دهید ببینیم که سارتر از این خلاقانه‌ترین عمل انقلاب یعنی از انقلاب مجارستان – تنها رویداد جدیدی که در مسئله‌ی روش به آن می‌پردازد – چه چیزی را تشخیص می‌دهد.

ب. دیالکتیک و بتواره

سارتر با سرکوب خونین انقلاب مجارستان توسط قدرت روسیه به این دلیل مخالفت کرد چون «ضروری» نبود و «امنیت سوسیالیسم را ارتقا بخشید». با این همه، از لحاظ فلسفی، بیشترین خشم خود را بر سر «مارکسیست‌های امروزی» فرو ریخت که قبل از «دومین مداخله‌ی شوروی» (۴ نوامبر ۱۹۵۶)، تصمیم خود را گرفته بودند و به این طریق روش خود را «به صراحت تمام» نشان دادند، روشی که در آن «واقعیات در مجارستان» به «عمل تجاوزکارانه‌ی شوروی بر علیه دموکراسی کمیت‌های کارگری، تقلیل می‌یابد» (ص. ۳۴). وی در ادامه می‌افزاید درست است که این شوراها «نهادی دموکراتیک» و «دموکراسی مستقیم» بودند. حتی می‌توان

عنوان کرد که در خود، آینده‌ی جامعه‌ی سوسیالیستی را در بر داشتند. اما این موضوع این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که آنها در نخستین مداخله‌ی شوروی در مجارستان وجود نداشتند؛ و ظهور آنها در آن خیزش چنان زودگذر و پردردسر بود که نمی‌توانیم از یک دموکراسی سازمان‌یافته سخن بگوییم (ص. ۲۴).

و چون شورا‌های کارگران دموکراسی سازمان‌یافته نبودند، و خودجوشی این سازمان‌ها «چنان زودگذر و پردردسر» بود، سرکوب قهرآمیز آنها به نظر سارتر دلیلی می‌شود که به خلاقیت اساسی‌شان نپردازیم، هر چند که وی مایل است در یک «ابهام غیرقابل عبورِ اگزستانسیالیستی» نفوذ کند.

در عوض، شارح «فردیت غیرقابل عبورِ ماجرایی انسان»، لباس تمام رسمی بازره «تمامیت‌بخشی» به تن می‌کند. نخستین قربانی «تمامیت‌بخشی»، سازمان خودجوش بالفعل یعنی همان شورا‌های کارگران بودند. بی‌شمار گرایش‌های جدید (چه در

انقلاب بالفعلِ مجارستان و یا در شبه‌انقلاب‌های لهستان) قریانی دوم تمامیت‌بخشی سارتری شدند: تمام موجودات انسانی و زنده به مقوله‌ی نامتمايز «تجدیدنظرطلبی» تقلیل یافتند. «تجدیدنظرطلبی»، یا حقیقتی است بدیهی و یا امری پوچ» (ص. ۷). سوم، این واقعیت که لقبِ تجدیدنظرطلب همانا «دگر» بود؛ شکنجه‌گران کمونیست^{۱۰} که از مدتها قبل فلسفه‌ی رهایی مارکس را به استبدادِ سرمایه‌داری دولتی دگرگون ساخته بودند، ظاهراً خاطرِ فیلسوفِ اگزیستانسیالیست را زیاد مشوش نکرده بودند چنان‌که هیچ‌یک از آنها که در اروپای شرقی مورد خطاب وی بودند شخصیت معینی به شمار نمی‌آمدند - مگر آنکه انتخابِ پرسش‌آفرینِ آن زمان و آن مکان برای حمله به گئورگ لوکاچ را «معین کردنِ شخصیت» بنامیم: «تصادفی نیست که لوکاچ - لوکاچی که غالباً تاریخ را نقض می‌کند - در ۱۹۵۶ بهترین تعریف را از این مارکسیسم یخ‌زده پیدا کرده است» (ص. ۲۸).

فکر و ذکرِ سارتر آنچه‌چنان به حملات شریرازی سال ۱۹۴۷ لوکاچ به اگزیستانسیالیسم معطوف است که خود نیز از «هستی» و «زمان» غافل شده است - دست کم از هستی‌ای چون گئورگ لوکاچ که در اوائل دهه‌ی ۱۹۲۰ در فلسفه‌ی مارکسیستی به راستی بدیع بود و پس از بیست و پنج سال سرسپردگی به استالینیسیم، انقلاب مجارستان چنان وی را جذب کرد که یکی از شرکت‌کنندگان آن انقلاب در حالِ تکوین بر ضد استالینیسیم شد. سارتر اساساً نه فقط گذشته بلکه حال را نیز فراموش می‌کند^{۱۱}؛ لوکاچ در اوایل دهه‌ی ۱۹۲۰ دیالکتیک انقلابی را احیا کرده

۱۰. ارزیابی مناسب از این موضوع را شخصیتی چون فیلسوف عمده‌ی کمونیسم لهستان در اختیار سارتر قرار داده است: ایده‌های سارتر درباره‌ی رویزیونیسم جالب است. وی می‌گوید که این اصطلاح یا توضیح واضح‌تر است و یا یک امر پوچ... «این اندیشه‌ی سارتر فراتر از تبلیغات توخالی ولی پرسروصدای معجزه‌گرانِ رویزیونیست است و به عقیده‌ی من شایسته‌ی تحلیلی عمیق‌تر است. پس می‌بینیم که سارتر نه تنها مدافع فلسفه‌ی مارکسیستی است بلکه تلاش می‌کند تا از آن در برابر حملات دفاع کند» (آدام شاف، فلسفه‌ی انسان، نیویورک، انتشارات مانتلی رویو، ۱۹۶۳، صص. ۳۷-۳۸).

* «آن زمان و آن مکان» اشاره به زمان و مکان انقلاب ۱۹۵۶ مجارستان است که لوکاچ از آن دفاع کرد. - م.

۱۱. عملاً آن گذشته‌ی خاص می‌باید در ذهن سارتر حضور داشته باشد زیرا مرلوپونتی،

بود، همان «دیالکتیک هگلی» که سوسیال‌دمکراسی با دور انداختنش، مقدمه‌ی خیانت به انقلاب را چیده بود و کمونیست‌ها تازه دست به کار شده بودند تا آنرا منجمد کنند. علاوه بر این، نه لوکاچ و نه سارتر «سوژه» نبودند. «سوژه» همانا انقلاب مجارستان بود که در صحنه‌ی تاریخ فوران کرد و به دست همان‌هایی نابود شد که سارتر ادعا می‌کرد تمام روابطش را با آنها «با کمال تأسف و به‌طور کامل» قطع کرده است.

به نظر مارکس دیالکتیکِ آزادی - خواه جنگ داخلی «آرام» یعنی مبارزه‌ی صدساله برای کاهش ساعات کار و خواه انقلابات آشکار ۱۸۴۸ و خواه کمون پاریس - نه تنها دیالکتیک هگلی را به عنوان «جبر انقلاب» «مشخص ساخت» بلکه همچنین و از همه مهم‌تر این دیالکتیک از تاریخ، تاریخ پرولتاریا، و از فعلیت مبارزات آزادی، پدیدار شد. بدین‌سان، دیالکتیکِ مارکسیستی صرفاً وارونه کردنِ فلسفه‌ی هگلی و روی پا ایستادنِ آن به جای سرش نبود. درست است که فلسفه‌ی هگلی روی سر ایستاده بود و می‌بایست به واقعیت تکیه زند. اما مارکس «توده‌ها» را نه «ماده»‌ی صرف که «عقل» می‌دانست. آنها نبودند که مارکسیسم را «عملی می‌کردند»، بلکه مارکس بود که پراکسیس آنها را عمومیت می‌بخشید. با این همه، از نظر سارتر، در نوشته‌های سال ۱۹۵۷ خود، نه حرکت از عمل بلکه نبرد ایدئولوژیک با «مارکسیسم تنبل» است که «ژرفای زیسته» را می‌سازد (ص. ۱۶۵). جایگزینی واقعیت مشخص با نظرات خود، تمام مواضع غلط او را آشکار می‌سازد و وی با تأکید بر خاص در مقابل عام، مشخص - اتفاق به اتفاق - در مقابل «ایدئولوژی انتزاعی جهانشمولی»، رویداد تاریخی در مقابل داوری پیشینی، «تجربه‌گرایی مطلق» در مقابل جزم‌گرایی، شاید جزم‌های فراوانی را از بین برده باشد. اما یک نوع

→ همکار او در له تان مدرن، که اخیراً رابطه‌اش را با او قطع کرده است، در نقدی بر ضد سارتر با عنوان ماجراهای دیالکتیک، اثر ۱۹۲۳ لوکاچ یعنی تاریخ و آگاهی طبقاتی را آغازگاه جدید «مارکسیسم غربی» می‌داند. رجوع کنید به دو فصل کتاب مرلوپونتی که در تلوس، شماره‌های ۶ و ۷، زمستان ۱۹۷۰ و بهار ۱۹۷۱ ترجمه شده است.

* *misplaced concreteness* اصطلاحی از آلفرد وایت‌هد (۱۸۶۱ - ۱۹۴۷)، فیلسوف انگلیسی. وی معتقد است که ماتریالیسم علمی، انتزاع را جایگزین تمامیت مشخص کرده و با این کار مرتکب خطا شده است. - م.

جزم‌گرایی ناگفته ولی فراگیر همچنان درونمایه‌ی اساسی کل آن چیزی است که سارتر می‌اندیشد، می‌نویسد و انجام می‌دهد. این جزم‌گرایی عقب‌ماندگی توده‌هاست که اکنون «practico-inert» نامیده می‌شود و هم فرد و هم توده‌ها را در بر می‌گیرد.

شاید بی‌انصافی باشد که سارتر را براساس کتاب نیمه‌تمام نقد مورد قضاوت قرار دهیم، به ویژه که اعلام داشته موضوع تاریخ به معنای دقیق کلمه را ابتدا در جلد دوم تحلیل خواهد کرد. اما ما دقیقاً موضوع روش را مورد توجه قرار دادیم؛ چرا که در این مورد کتاب سارتر کامل است و وی آنرا جمع‌بندی کل اثر خود می‌داند زیرا هیچ‌گواه روش‌شناسی دیالکتیکی به‌غیر از کل مضمونی که مقدم بر آن است، وجود ندارد. متأسفانه سارتر همچنین ادعا کرده است که جلد اول که به موضوع «کمیابی» و practico-inert می‌پردازد، «عناصر صوری هر نوع تاریخ» را در بردارد که همان دشمن قدیمی و همیشگی است که هگل به عنوان روش ترکیبی همسانی انتزاعی (abstract identity) خصلت‌بندی کرده بود. هنگامی که درک انتزاعی^{۲۲} بر کثرت مشخص تاریخ بالفعل تحمیل می‌شود - تاریخی که به ابژه‌ای تبدیل می‌شود که هگل در زبان فنی خود آنرا «کامل در خود به عنوان تمامیتی صوری و بی‌توجه به تعیین از سوی دیگری» توصیف می‌کند - آنگاه هیچ حرکت رو به پیش میسر نمی‌شود مگر از طریق نیرویی خارجی.

به نظر سارتر، از یک طرف انتزاع - «عناصر صوری هر نوع تاریخ» - و از طرف دیگر مارکسیسم و مبارزه طبقاتی وجود دارد؛ این دو همزیستی دارند اما هرگز به گونه‌ای با هم برخورد نمی‌کنند که گذاری از آن پدید آید و «گروهی سیاسی» این گذار را بر آنها تحمیل نکند. از سوی دیگر، به نظر مارکس، هیچ انتزاع فراتاریخی به عنوان «عناصر صوری هر نوع تاریخ» وجود ندارد. تنها یک تاریخ وجود دارد - تاریخ مشخص و بالفعل؛ و از آن فرایند که شامل تکامل تاریخی و منطقی است یعنی مبارزه‌ی طبقاتی به عنوان نیرو و منطق، ساختار طبقاتی پدیدار می‌شود. از آنجا که سارتر فرایند تاریخی را چون انتزاعی در سکون تلقی می‌کند، این فرایند بی‌حرکت

* scarcity در فلسفه‌ی سارتر، کمیابی ریشه‌ی هر نوع بیگانگی است و نه استثمار. - م.

** abstract understanding (Verstand) درکی که تضادها را جدا از هم نگه می‌دارد. - م.

می‌ماند. دقیقاً به این دلیل که او نمی‌تواند دریابد که مضمونِ مشخصِ دارای اشکالِ مشخصِ حرکت است، همواره به این سمت کشش می‌یابد که نیرویی بیرونی را به عنوان میانجی بپذیرد. به‌رغم نفرتِ وی از واژه‌ی کشش، همیشه به نظر می‌رسد که او از احکام آن اطاعت کرده و مقوله‌های پایین‌تر در سلسله مراتب نظیرِ فعالیتِ منفعلانه (inert practicality) را که خودش ایجاد کرده و مانعِ خودجُنبی می‌شود، مورد استفاده قرار می‌دهد. همان‌طور که در هستی و نیستی، «هستی در خود» و «هستی برای خود» در پایان به اندازه‌ی آغاز جدا از هم باقی می‌مانند، در نقد نیز، با اینکه فرد اکنون انسانی اجتماعی است، خودتکاملی وجود ندارد. گذشته طرد نشده اما به عنوان «گذشته» ای باستانی تلقی شده است.

با تمامی این گفته‌ها و پافشاری‌ها بر پراکسیس، سارتر هنگامِ تعمیم دادنِ این مفهوم که «اندیشه‌ی مشخص باید از پراکسیس زاده شود و باید به پراکسیس برگردد تا آنرا روشن کند» (ص. ۲۲)، کاری که انجام می‌دهد اولاً تابعِ کردنِ حرکت از عمل به بحث است و بحث و جدل عمده‌تاً با «دگر» است و ثانیاً زرادخانه‌ی فکری خود را نه برضدِ «مارکسیست‌های کنونی» - هرچند در کلام آنان را مورد نکوهش قرار می‌دهد - بلکه برضدِ مارکسیسمِ مارکس به کار می‌گیرد و تنها به این علت آنرا غرقِ تمجید می‌کند که نشان دهد مارکسیسم بدونِ «درهم‌آمیختگی» با اگزیستانسیالیسم، بی‌اثر و ناقص باقی می‌ماند. به این ترتیب، به محض اینکه سارتر «قصده ترکیبی» مارکس (ص. ۲۵) را در مطالعه‌ی مشخص و درخشانش از کودتای لویی ناپلئون در تقابل با بتواره کردنِ رویدادها توسط «مارکسیست‌های کنونی» قرار می‌دهد، در یک زیرنویس دو صفحه‌ای (صص. ۳۲-۳۳) دست به حمله به مارکس می‌زند: «باید تئوری آگاهی را بسط داد. با این همه، تئوری شناخت همواره نقطه ضعفِ مارکسیسم است» (زیرنویس ص. ۳۲). سارتر پس از نقل قولی از مارکس درباره‌ی برداشتِ ماتریالیستی از تاریخ و سپس نقل قولی از لنین در باب آگاهی به عنوان «بازتاب هستی»، نتیجه‌گیری کرده و پیروزمندانه خاطر نشان می‌کند: «در هر دو مورد بحث بر سر سرکوبِ ذهنیت است. مارکس ما را از آن فراتر می‌برد و لنین به آن نمی‌رسد». (ص. ۳۲). این که چنین تعمیمی برخلاف تمام آن چیزی است که مارکس نوشت و انجام داد - و سارتر جدید امیدوار است جان تازه‌ای در آن بدمد - او را مایوس نمی‌کند. وی سرسختانه از این موضوع دفاع می‌کند که جمله‌ای که از مارکس نقل

کرده (که از قضا جمله‌ی انگلس است و نه مارکس) و تکرار همان جمله‌ی است که سارتر قدیمی، ۱۴ سال قبل از آن در جمله‌ی خود به ماتریالیسم تاریخی مورد استفاده قرار داده بود^{۱۲} - «برداشت ماتریالیستی از جهان صرفاً حاکی از برداشتی از طبیعت، آن‌طور که هست، و بدون افزوده‌ای خارجی است» - با این جمله و حشمتناک برابر است: «او [مارکس] با از میان برداشتن تمامی ذهنیت و جذب شدن در حقیقت عینی محض، در جهان ابژه‌هایی گام بر می‌دارد که ابژه - انسان در آن اقامت دارد» (زیرنویس ص. ۳۲).

و بار دیگر: «هر دو برداشت مترادف با گسستن رابطه‌ی واقعی انسان با تاریخ است، زیرا در وهله‌ی نخست شناختن همانا تئوری محض، مشاهده‌ای بدون تعیین وضعیت، و در وهله‌ی دوم انفعالی ساده است» [مرجع بار دیگر آن تک نقل قول از مارکس و پاره جمله‌ای از لنین است] (زیرنویس ص. ۳۲). سارتر این ایده‌های پوشالی را که تازه به هم‌بافته و به مارکس و لنین نسبت می‌دهد، «ضد‌دیالکتیکی» و

۱۲. «ماتریالیسم و انقلاب»، له تان مدرن، مجلد اول، شماره‌های ۹ و ۱۰، ژوئن - ژوئیه‌ی ۱۹۴۶، در ۱۹۴۷، گاهنامه‌ی قدیمی سیاست این مقاله را ترجمه کرد. همین مقاله به عنوان فصل ۱۳ مقالات ادبی و فلسفی (نیویورک، Criterion Books، ۱۹۵۵) سارتر تکرار شد. در این چاپ زیرنویسی به این شرح از سارتر آمده است: «از آنجا که به ناحق به دلیل نیابردن نقل قول از مارکس در این مقاله مورد انتقاد قرار گرفته‌ام، مایلم اشاره کنم که انتقاداتم بر ضد او نیست بلکه علیه مکتبِ مَدْرَسِی مارکسیستی ۱۹۴۹ است. یا اگر ترجیح می‌دهید علیه مارکس از منظر مارکسیسم نئوآستالینیستی است».

با این همه حقیقت این است که نمی‌توان این مقاله را در ارتباط با «مکتب مَدْرَسِی مارکسیستی» ۱۹۴۹ دانست زیرا در ۱۹۴۶ نوشته شده است. همچنین نمی‌توان مخاطب آنرا «مارکسیسم نئوآستالینیستی» دانست زیرا این دیدگاه تنها پس از مرگ استالین پدیدار شد. هنگامی که سارتر مقاله‌ی اصلی خود را در سال ۱۹۴۶ می‌نوشت (و چنان‌که باید از استالین به عنوان مرجع مارکسیستی نقل قول می‌کرد)، آنچنان از اندیشیدن درباره‌ی «مارکسیسم نئوآستالینیستی» دور بود که هدف عمده‌اش فریدریش انگلس بود. سارتر به جای پرداختن به «نئوآستالینیسم» که هنوز از لحاظ تاریخی پدیدار نشده بود، نتوانست در مقابل نوشتن زیرنویسی در مورد انسان‌باوری مارکس به شرح زیر مقاومت کند: «بار دیگر، دیدگاه‌های مارکس در ۱۸۴۴ مطرح است یعنی تا قبل از آن ملاقات نامیمون با انگلس». مدت‌هاست که مشخصه‌ی عصر سرمایه‌داری دولتی ما این است که روشنفکران بیشتر دست اندرکار بازنگاری تاریخ هستند تا نگارش آن.

«پیشمارکسیستی» نام می‌دهد (زیرنویس ص. ۳۳؛ تأکید از سارتر است). وی با نخوت بیان می‌کند «در اظهاراتِ مارکس درباره‌ی جنبه‌های عملیِ حقیقت و روابط عامِ تئوری و پراکسیس، بسادگی می‌توان نشانه‌های شناخت‌شناسیِ واقع‌گرایی را کشف کرد که هرگز بسط نیافته است» (زیرنویس ص. ۳۳).

در خود متن، سارتر چنین ادامه می‌دهد:

تئوری بتواره‌پرستی که مارکس خطوط کلی آنرا ترسیم کرده، هرگز تکامل نیافته است؛ علاوه بر این، این تئوری آنقدر بسط نیافته که تمامی واقعیت‌های اجتماعی را در بر گیرد. به این ترتیب، مارکسیسم ضمن رد کردن اندامواره‌انگاری، فاقد سلاحی بر ضد آن است. مارکسیسم بازار را شیء می‌داند و ادعا می‌کند که قوانین تغییرناپذیر آن در شیء‌وارگی مناسبات میان انسان‌ها نقش دارد. اما هنگامی که ناگهان به قول هانری لافبر، به مدد یک نیرنگ تردستانه‌ی دیالکتیکی این انتزاع هیولایی را به عنوان امر مشخص راستین به ما نشان می‌دهد... آنگاه باور می‌کنیم که به ایده‌آلیسم هگلی بازگشته‌ایم (ص. ۷۷).

به‌دشواری می‌توانیم تعداد خطاهایی را که سارتر در کمتر از چهار جمله مرتکب شده برشماریم. بر اساس این اظهارات، مارکس در کار پرمشقت نگارش سه جلد سرمایه وقت خود را به باد داده است، کاری که هدف از آن تثبیت این موضوع بود که محور تئوری او و نیز واقعیت سرمایه‌داری نه در بازار - شکارگاه مطلوب آرمانشهرباورها، طرفداران تئوری مصرف نامکفی و خریداران سرمایه‌دار نیروی کار - بلکه در فرایند تولید و تنها در آنجا یافت می‌شود.

در حال حاضر ضروری است انبوه خطاهای متعدد سارتر را نادیده بگیریم تا بتوانیم رویکرد روش‌شناختی او را با رویکرد مارکس مقایسه کنیم. مارکس پس از یک قرن تلاش با گردآوری واقعیت‌ها و نیز ساخت و پرداخت تئوری، تحت تاثیر موج جدیدی از مبارزات طبقاتی در اروپا، جنگ داخلی در آمریکا و مبارزه برای کاهش ساعات کار، تصمیم گرفت که دست‌نوشته‌های عظیم خود را به شکل جلد اول سرمایه بازسازی کند. سال انتشار آن ۱۸۶۷ بود. در سال ۱۸۷۱ کمون پاریس اتفاق افتاد و در سال ۱۸۷۲ مارکس تصمیم گرفت تا در چاپ فرانسوی آن

تغییراتی اساسی وارد کند. «از قضا» این تغییرات دقیقاً در ارتباط با دو نکته‌ای است که بیش از همه توجه سارتر را در ۱۹۶۰ جلب کرد: بتواره‌پرستی کالاهای و انباشت سرمایه در جوامع صنعتی پیشرفته که به فروپاشی سرمایه‌داری می‌انجامد.

در هر دو مورد، همانطور که در فصلی مربوط به مارکس دیدیم، آنچه در میان بود «تاریخ و فرآیند آن»، به ویژه دوباره شکل دادن به تاریخ و از این طریق نه تنها رویدادگی^{۱۳} بلکه خودتئوری توسط پرولتاریا بود^{۱۴}. اگرچه دربارهی شی‌وارگی کار، سارتر به گونه‌ای عمل می‌کند که گویی مارکسیسم بدون اگزیستانسیالیسم فاقد «بنیاد انسانی» است، اما در واقع هنگام حمله به ماتریالیسم تاریخی، دقیقاً انسان‌باوری مارکس را که هدفش وحدت ماتریالیسم و ایده‌آلیسم است زیر رگبار حمله می‌گیرد یعنی همان که قرار است بنیاد انسانی باشد. با این همه، سارتر پافشاری می‌کند: «اشتباه نکنید؛ هیچ نوع فرارفتن همزمانی از ماتریالیسم و ایده‌آلیسم... وجود ندارد» و در پانویس چنین می‌نویسد «اگرچه گاهی مارکس ادعا می‌کند که چنین فرارفتنی امکان‌پذیر است». در همان حال سارتر مارکس ۱۸۴۸ را واقع‌گرایی انقلابی توصیف می‌کند که نمی‌توانست «ذهنیتی را خارج از جهان و جهانی را که با تلاش از طرف ذهنیت روشن نشده باشد...» به تصور آورد.

مارکسیست دیگری که سارتر او را به دلیل عدم درک «ذهنیت» مورد حمله قرار می‌دهد - این بار نیز نه از میان «مارکسیست‌های امروزی» - لنین است. با آنکه لنین

* سارتر در هستی و نیستی محل، گذشته، موقعیت و رابطه‌ی اساسی خود را با دگر facticity می‌نامد. این facticity آزادی را محدود می‌کند. - م.

۱۳. جالب این است که اقتصاددان‌ها که اهمیتی برای فلسفه قائل نیستند دقیقاً همان کاری را می‌کنند که فیلسوفان بی‌اعتنا به تاریخ. به این ترتیب، ژوزف شومپتر در تاریخ تحلیل اقتصادی (نیویورک، انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۵۴)، گرچه به دشواری می‌تواند بر تمجید خود از «ایده‌ی تئوری» مارکس که قادر است «روایت تاریخی را به تعقل تاریخی» دگرگون کند فائق آید، با این همه می‌کوشد تا «داریست دیالکتیکی» را کنار گذارد. وی با مارکس همچون یک اقتصاددان برخورد می‌کند و تمامی آنچه را که باعث می‌شود روایت تاریخی به عقل تاریخی دگرگون شود نادیده می‌گیرد؛ به ویژه نحوه‌ی تکامل «ایده‌ی تئوری مارکس از مبارزات پرولتاریا در محل تولید که محور سترگ‌ترین اثر «اقتصادی» آن نابغه یعنی سرمایه بوده است.

تحلیل‌های اقتصادی عمیقی نگاشته است، اما اظهارات «اکونومیستی» لنین که سارتر نقل می‌کند نه در شمار آنها بلکه از اثر فلسفی بسیار سطحی‌اش، ماتریالیسم و امپریوکریسیسم ۱۹۰۸ است که چراغ سبزی به ماتریالیسم خام بود. این اثری است که استالینست‌ها، خروشچیفست‌ها، مائوئیست‌ها و طرفداران آنها به آن تکیه دارند. هیچ دانشجوی جدی مارکسیسم، و مسلماً هیچ فیلسوفی، نمی‌تواند به گسست در اندیشه‌ی فلسفی لنین در زمان فروپاشی بین‌الملل دوم بی‌توجه باشد. زیرا این فروپاشی در مقطع شروع جنگ جهانی اول بود که لنین را نه تنها به قرائت مجدد هگل سوق داد بلکه سبب بازسازی روش اندیشه‌ی وی شد. همانطور که در فصل مربوط به لنین مشاهده کردیم، در آن زمان بود که وی به‌طور کامل جدایی‌ناپذیری فلسفه‌ی هگلی از مقوله‌های فلسفی و اقتصادی مارکسی را درک کرد. هیچ چیز گوایتر از این کلمات لنین نمی‌تواند دگرگونی نظرش را درباره‌ی تئوری بیان کند: «به عبارت دیگر: شناخت انسان نه تنها بازتاب جهان عینی است بلکه آنرا نیز می‌آفریند». کسی که در ۱۹۶۰ چنان می‌نویسد که گویی از نظر لنین آگاهی فقط بازتاب هستی «و در بهترین حالت، بازتابی تقریباً صحیح» است و بر اساس این جمله‌ی نصفه‌نیمه، سراسیمه به این نتیجه‌گیری نامعقول می‌رسد که «لنین با یک ضربه حق نگارش آنچه را که در حال نوشتن است از خود سلب می‌کند» (زیرنویس ص. ۳۲)، به دشواری می‌تواند روش «اکتشافی»، «فراگیر»، «پیش‌رونده - پس‌رونده»ی خود را توصیه کند. سارتر با بی‌قیدی از قوانین اجتناب‌ناپذیر بازاریار سخن می‌گوید، در صورتی که مارکس نشان داده بود که این قوانین اجتناب‌ناپذیر از تولید سر بر می‌آورند. سارتر موضوعات را وارونه بررسی می‌کند. مسلماً این قوانین در بازار به نمایش در می‌آیند، اما نمی‌توان آنها را جز در تولید مورد بحث قرار داد، و تولید تنها توسط انسان‌ها، به ویژه کارگران انجام می‌شود که به زائده‌ی ماشین تغییر یافته‌اند اما با «جستجو برای جهان‌شمولی»، زاینده‌ی «شور و شوق‌های جدید» بوده و بدینسان به نیروهایی برای سرنگونی سرمایه‌داری تبدیل شده‌اند. بی‌شک، بازار در رازآمیز کردن مناسبات انسانی نقش دارد زیرا تنها چیزی که انسان‌ها را در بازار به هم پیوند می‌دهد، پول است. اما این نکته موردنظر مارکس نبود.

برعکس! مارکس پافشاری می‌کرد که برای درک آنچه در بازار اتفاق می‌افتد،

ضرورتاً باید بازار را رها کرد و به کارخانه رفت. آنجاست که مناسبات میان انسان‌ها «شی‌واره» شده و به شیء تبدیل می‌شود. آنجا، در «فرایند مکیدن»^{۱۴} است که سرمایه به هیولایی غول‌پیکر تبدیل می‌شود اما به جای آنکه یک «انتزاع» باشد، «مشخص واقعی» است که «شیره‌ی کار زنده را می‌مکد» و آنرا به شیء تبدیل می‌کند. این امر به جای آن که نتیجه‌ی یک «نیرنگ ترده‌نای دیالکتیکی» باشد، حقیقت محض مناسبات انسانی در محل تولید است. بیش از هر چیز، «قوانین اجتناب‌ناپذیر» که از این فرایند، و نه از بازار، سر بر می‌آورند، فروپاشی این نوع نظام تولیدی جنون‌آمیز را که آدمی را به شیء تبدیل می‌کند، نه به دلیل «قوانین اجتناب‌ناپذیر» بلکه به دلیل مبارزات کارگران، اجتناب‌ناپذیر می‌سازند. آنها با «جستجو برای جهان‌شمولی» مبارزه‌ی دیالکتیکی را علیه شیء‌وارگی کار ایجاد می‌کنند؛ آنها سر به شورش بر می‌دارند و «شور و شوق‌های تازه و نیروهای جدید» هستند که این نظام هیولایی را واژگون می‌سازند.

مارکس بارها و بارها و به هزاران شیوه‌ی متفاوت و در هزاران جای تمامی آقارش - فلسفی، اقتصادی، تاریخی و حتی در تحلیل رابطه‌ی آثار هنری با ویژگی تاریخ - تمام اینها را بیان کرده است. یقیناً سارتر باید تمام اینها را بداند. پس چرا همچنان به شیوه‌ی اگزیستانسیالیستی مارکس را می‌خواند؟

مارکسیسم، ماتریالیسم و ایده‌آلیسم را هم در مقابل ماتریالیسم خام «کمونیسم ناپخته» و هم در مقابل ایده‌آلیسم بورژوازی «هگلی» و فاقد صفات انسانی شده که به رغم دیالکتیک انقلابی‌اش به آرمانی کردن عامیانه‌ی دیوان‌سالاری پروسسی تنزل یافت، وحدت بخشید. مارکس جوان چنین نتیجه‌گیری کرد: «بدین سان، لازم نیست چیزی درباره‌ی سازش هگل با مذهب، دولت و غیره گفته شود چرا که این دروغ، به اصل او مربوط می‌شود».

مسلماً سارتر تمامی اینها را می‌داند. پس چرا در این لحظه که می‌کوشد «مارکسیست» شود، آنچه را که مارکس درباره‌ی فویرباخ گفته بود^{۱۵} و یا در سطحی

۱۴. تنها در چاپ روسی آرشیه‌های مارکس و انگلس، جلد دوم (هفتم)، ص. ۶۹. این عبارت برگرفته از فصلی است که در اصل (دست‌نویس) قرار بوده خاتمه‌ی جلد اول سرمایه باشد.

۱۵. برای مقصود مورد نظر کتاب جنگ داخلی در فرانسه‌ی مارکس قانع‌کننده‌تر است تا تزهایی درباره‌ی فویرباخ.

متفاوت آنچه را که هگل درباره‌ی کانت گفته بود، درباره‌ی روش‌شناسی خود بیان نمی‌کند: اگر در دوره‌ی انقلاب در ذهن ما باقیمانده‌ی فعلیتی مستقل، جوهری مستقل با ضرورت درونی خود با سوژه رویارو شود؛ اگر به این مسئله واقف نباشیم که «فعلیت مستقل در حال گذار تمامی جوهریت خود را در اختیار دارد»^{۱۶} آنگاه در اندیشه به ناگزیر همان کار کانت را انجام خواهیم داد - آنچه را به عنوان شناخت محدود اعلام کرده بود به عنوان حقیقت تأیید کرد و آنچه را به عنوان حقیقت شناخته بود و از آن مفهوم معین ساخته بود، تصویری سطحی و ناقص از اندیشه اعلام کرد»^{۱۷}؛ و در عمل مانع می‌شویم که پرولتاریا ماشین دولتی را نابود کند. و این دقیقاً همان چیزی است که نه تنها توسط خروشچف - کادار^{۱۸} بلکه توسط منتقد آن عمل انجام می‌شود، منتقدی که با این همه در اندیشه با آنها همبستگی دارد.

انتظار می‌رفت که سارتر با بازگشت به اثری با دقت فلسفی، پس از آنکه طرفدار ماتریالیسم تاریخی شده بود یا دست‌کم در این مسیر قرار گرفته بود، بکوشد تا در تئوری به جدایی سوژه و ابژه پایان داده و پروژه‌ی «فرا رفتن» خود را به معنی سوژه‌ای که عینیت را در بر می‌گیرد و نه برعکس، مشخص کند. در عوض، سارتر با ایجاد بنیادی برای متافیزیک استالینیس، به نظر می‌رسد که یک‌سره از این واقعیت ناآگاه است که شناخت‌شناسی وی در قطب مقابل مارکسیسم مارکس است و نه کمونیسم. شناخت‌شناسی سارتر با همه‌ی سخن‌پردازی‌های او در باب پراکسیس از آن سرچشمه نمی‌گیرد. شناخت‌شناسی سارتری نه تنها «جبر انقلاب» نیست بلکه انتزاعی است که تاریخ را به تصاویر و همسان‌انگاری تقلیل می‌دهد. روش «پیش‌رونده - پس‌رونده» نه هگلی است نه مارکسی، بیشتر به روش هگلی‌های چپ‌گرا شبیه است که مارکس درباره‌ی آنها در *خانواده‌ی مقدس* چنین نوشته بود: «تاریخ مانند حقیقت به شخصی مجزا، سوژه‌ای متافیزیکی، تبدیل می‌شود که افراد واقعی صرفاً حامل آن هستند». روشنفکر خرده‌بورژوازی انقلابی، ضد استالینیس و ضد سرمایه‌داری، و قربانی

۱۶. منطقی، بند ۱۵۹.

۱۷. علم منطقی، جلد دوم، ص. ۲۲۶.

* Janos Kadar یکی از رهبران حزب کمونیست مجارستان که مدافع سرکوب انقلاب مجارستان توسط ارتش شوروی بود و سپس با حمایت دولت شوروی به نخست‌وزیری رسید. - م.

جدایی مطلق میان کار ذهنی و یدی که نقطه اوج قرن‌ها جدایی میان فیلسوفان و کارگران است، به نظر می‌رسد که همواره آماده است نقش خودرهایی کارگران را به «حزب» بسپارد، با اینکه «فلسفه» اش حاکی از آن است که به کارگران دستور داده شود سخت‌تر و سخت‌تر کار کنند. سارتر در نقد، رازواره‌ای تمام عیار از ترور استالینستی می‌آفریند، زیرا همیشه این «گروه سیاسی» است که «گروه عمل است» و بر «سکون» توده‌ها چیره می‌شود. در حقیقت، سارتر معتقد است که «آزادی جمعی خود را به شکل ترور باز می‌آفریند». پس بدون هیچ شگفتی نقد که قرار است درخواستی برای «چیرگی مجدد بر انسان در چارچوب مارکسیسم باشد» (ص. ۸۳)، با درخواست برای ادغام رشته‌های علمی «غرب» در مارکسیسم پایان می‌یابد. رشته‌های علمی غربی و نه حرکت توده‌ها - حرکتی که تاریخ گذشته و حال است - نقش «میانجی‌گری» را ایفا می‌کنند. و هنگامی که «میانجی‌گری» به «میانجی‌گر» (حزب) تقلیل نمی‌یابد، به انسان‌شناسی تقلیل پیدا می‌کند. «نمونه‌های ما آشکار ساخته‌اند که این فلسفه در کنه خود فاقد یک انسان‌شناسی مشخص است... نقص مارکسیسم ما را و می‌دارد که... بنا به اصولی که به ایدئولوژی ما خصلتی یگانه می‌بخشد، خود این ادغام را انجام دهیم...» (صص. ۸۳-۸۴). سارتر نتیجه‌گیری می‌کند: «نشان دادیم که اگر ماتریالیسم دیالکتیکی برخی رشته‌های علمی غرب را در خود ادغام نکند، اسکلتی بیش نخواهد شد».

شگفت‌آور نیست که پیش از عبارت نهایی مسئله‌ی روش که مدعی است هدف این رساله، «شتاب بخشیدن به مرحله‌ی از هم‌پاشی [اگزستانسیالیسم] بوده است، این جمله آمده است (تأکید از سارتر است): «حرکت تمامیت‌بخش فلسفه، [اگزستانسیالیسم] را جذب می‌کند و با فراتر رفتن از آن و حفظ آن، دیگر [اگزستانسیالیسم] پژوهش و ویژه‌ای نخواهد بود و به بنیاد تمامی پژوهش‌ها تبدیل می‌شود». زیرا به هر حال، سارتر جدید هنوز «بُعد انسانی» را «طرح و برنامه‌ی اگزستانسیالیستی» تعریف می‌کند (ص. ۱۸۱) و نه حرکت توده‌های مردم برای از ریشه برکنی جامعه‌ی طبقاتی کهنه و ایجاد جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی جدیدی که مارکس از آن به نام «نیروی انسانی به عنوان غایتی در خود»^{۱۸} یاد می‌کند.

سارتر در این سال‌ها زندگی خود را وقف این می‌کند که فلسفه‌اش را به «ایدئولوژی» یعنی «محدوده‌ای» درون مارکسیسم بدیع، تاریخی و دیالکتیکی تقلیل دهد، پس چرا چنین پیگیرانه بر روش‌شناسی خویش تأکید می‌ورزد؟ البته، نخستین پاسخ این است که اگرستانسیالیسم جزئی از وجود و اصالت اوست، پدیده‌ای که به‌طور خودجوش به وجود آمده و او با جدیت در طول زندگی‌اش آنرا ساخته و پرداخته است^{۱۹} - از تهوع* و بن‌بست تا هستی و نیستی و بار دیگر از له تان مدرن (*Les Temps Moderne*) تا کلمات** و مقالاتش در مجله‌ای که خود پایه‌گذاری کرده بود. در عین حال این «من» (Ego) سارتر نبود؛ فردی بود اجتماعی (مسئول یا نامسئول) که مایل به فرار از واقعیت طبقاتی بود. این امر، و فقط همین امر، بود که وی را به سخنگوی نخستین نسل پس از جنگِ روشنفکران تبدیل کرد. به‌طور خلاصه، در هنگام اشغال فرانسه و زمانی که تجربه‌ی زیسته اصلاً درباره‌ی «انتخاب» نبود، موضع فلسفی انتزاعی سارتر در مورد انتخاب آزاد و «آزادی فردی» بدون شرط این توهم را به وجود آورد که با «طرد» تاریخ، فرد می‌تواند «آزاد» شود. درک دومین پاسخ - پیامدهای جهان‌شمول انتزاعی به عنوان روش‌شناسی - آسان نیست، به‌ویژه که به نظر می‌رسد سارتر می‌بایستی به سادگی قادر بوده باشد که نه تنها تنش

۱۹. شاید منظور سارتر کاربست آن به کودکی‌اش هم بود، شاهد آن زندگینامه‌ی دوازده سال نخست زندگیش، کلمات، بود. در اینجا نمی‌توان به این موضوع پرداخت اما هنگام بررسی آن («یادآوری چیزهای گذشته در زمان آینده» در *The Activist*، مارس ۱۹۶۵)، به نبود مفهوم اجتناب‌ناپذیری یک پایان خاص و نه پایان دیگر پرداختم: «همچون سرنوشت در تراژدی‌های بزرگ یونانی، احساس اجتناب‌ناپذیری، بدون در نظر گرفتن پیامدهای متعاقب آن، نیروی وحدت‌بخش عناصر ناهمگون و رویدادهای اتفاقی است. همین نیروست که نبود آن در کلمات به چشم می‌خورد. احساس نهفته در سرخوردگی سیاسی و شخصی هیچ نقطه‌ی مقابلی ندارد. در نتیجه به نظر می‌رسد که کار نیمه‌تمام باقی مانده است. دقیقاً به این دلیل که نه عمل یا نبود آن بلکه فلسفه‌ی بنیادی آن عنصری تفرقه‌انگیز است، سارتر استاد درام نمی‌تواند داستان زندگینامه‌ی خود را «کامل» کند. بدین سان کلمات از آن عظمتی که باید محروم می‌شود.»

* Nausea از این کتاب سه ترجمه به فارسی وجود دارد: استفرغ، ترجمه‌ی احمد بهفروز، تهران، قائم‌مقام، ۱۳۴۱؛ استفرغ، ترجمه‌ی علی صدوقی، تهران، انتشارات فرخی، ۱۳۵۴ و تهوع، ترجمه‌ی امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵ - م.

** The Words توسط حسین قلی جواهرچی، تهران کاوه، چاپ دوم ۱۳۵۱ به فارسی ترجمه شده است. - م.

سیاسی بلکه مبارزه‌ی مرگ و زندگی در نبرد اندیشه‌ها را که از پراکسیس برمی‌خیزد و بدان بازگشت می‌کند، با «واژه‌ها» بیان کند. از لحاظ روش‌شناسی، ناتوانی خرده‌بورژوازیِ انداموارِ سارتر در درک ۲۰ مقصود مارکس از پراکسیس ابداً ربطی به «من» ندارد، چه رسد به ناتوانی در «قرائت» مارکس. ریشه‌ی این ناتوانی را باید در جدایی سارتر از پرولتاریا دانست.

در همان مقطعی که سارتر فکر می‌کند مارکس از تکامل تئوری باز ایستاد، چرا که می‌بایست به امر «روشنگری» عمل می‌پرداخت، مارکس از مفهوم بورژوازی تئوری گسست و مفهوم بدیع خویش از تئوری را از «تاریخ و فرایند آن» پروراند؛ تاریخ و فرایندی که نه تنها در مبارزه‌ی طبقاتی خارج از کارخانه بلکه درون آن یعنی در محل تولید صورت می‌گیرد، محلی که کارگر در آن با «دستگاه خودکار» که بر او فرمانروایی و او را به «زائده‌ای» صرف دگرگون می‌کند، روبرو می‌شود. همه‌ی حرف مارکس این بود که کارگر با اندیشه‌های خویش می‌اندیشد و مخالفت کامل خود را با این شیوه‌ی کار به شکلی غریزی و با آفرینش اشکال جدیدی از مبارزه و مناسبات انسانی جدیدی با رفقای کارگرش ابراز می‌کند. در حالی که از نظر مارکس، تاریخ زنده است چون توده‌ها به دلیل مبارزه‌ی روزمره در محل تولید آمادگی آنها دارند که به صورت خودجوش طغیان کنند و همانند کمون پاریس خلاقانه «در عرش ولوله بیافکنند»، از نظر سارتر، عمل چون فعالیتی منفعلانه و فاقد معنای تاریخی و آگاهی از پیامدها پدیدار می‌شود. در حالی که از نظر مارکس، خود فردیت از طریق تاریخ سر بر می‌آورد، به نظر سارتر تاریخ به معنای تبعیت فرد از گروه در هم آمیخته‌ای است که به تنهایی می‌داند عمل در کجا نهفته است. سارتر اگزیستانسیالیست به حق به

۲۰. اخیراً وی نشانه‌هایی از تأیید این مطلب را نشان داده است؛ رجوع کنید به مصاحبه در نیولفت ریویو، شماره ۵۸، ۱۲ نوامبر ۱۹۶۹: «هستی و نیستی تجربه‌ای درونی را بدون هماهنگی با تجربه‌ای بیرونی روشنفکری خرده‌بورژوا دنبال می‌کند، تجربه‌ای که از لحاظ تاریخی در لحظه‌ی معینی فاجعه‌بار می‌شود... روزی مشغول بازنگری یادداشت مقدماتی خودم بر مجموعه‌ای از نمایشنامه‌ها - مگس‌ها، جلسه‌ی سری، و غیره - بودم و به واقع از آنچه نوشته بودم شوکه شدم: "شرایط و اوضاع به هر نحو که باشد، انسان همواره آزاد است که بخواهد خائن باشد یا نباشد..." وقتی این قطعه را خواندم، به خود گفتم: "باور نکردنی است. من عملاً به آن اعتقاد داشتم". تراژدی این است که چنین «اعترافات» همواره فقط پس از گذشت زمانی طولانی اعلام می‌شوند.

کمونیست‌ها می‌خندید که فکر می‌کردند آدمی در نخستین روز مزدبگیری‌اش زاده شده است؛ سارتر «مارکسیست» حتی به رویدادِ تکان‌دهنده‌ای چون انقلاب روسیه از بُعد خودرهای آن از لحظه‌ی زایش و ایجاد اشکال کاملاً جدیدی از حکومت کارگران - شوراهای - نمی‌نگرد بلکه به آن از زمانی توجه می‌کند که با پیروزی استالین به ضد خود یعنی شروع توتالیتری برنامه‌های پنج‌ساله با دادگاه‌های فرمایشی مسکو و اردوگاه‌های کار اجباری تبدیل شد.

و با این همه، این همان فیلسوفی است که تئوری‌اش درباره‌ی آزادی فردی همچون قطبی جذاب، یک نسل کامل از جوانان را در دوره‌ی بلافاصله پس از جنگ در غرب، و در اروپای شرقی در اوایل دهه‌ی ۱۹۵۰ تحت تاثیر قرار داد. با این همه، تصادفی نیست که درست زمانی که وی مارکسیسم اگزیستانسیالیست شده خود را بسط داد، در مقابل مارکسیست‌ها و «چپ جدید» یا بخش بزرگی از آن بازنده شد، بخشی که در حال حرکت به سوی رابطه‌ای جدید از تئوری و عمل است و حرکتی از عمل را بنیاد خویش قرار داده است تا بتواند از لحاظ فلسفی پاسخگوی چالشی باشد که در صدد است آزادی را به واقعیت - نه یک نهاد - بدل کند. آنچه نفوذ اگزیستانسیالیسم را از بین برد نه طرفداری سیاسی از کمونیست‌ها، بلکه این واقعیت بود که سارتر نیز مانند کمونیست‌ها - استالینیستی یا ضداستالینیستی، تروتسکیست‌ها، مائوئیست‌ها و طرفداران آنها - هیچگاه خلا تئوریک پس از مرگ لنین را پر نکرد.

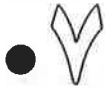
دشمن روش‌شناسی، انتزاعی است توخالی که در خدمت پنهان کردن انقلاب‌های تباه‌شده به کار می‌رود و از آشکار ساختن راه‌های جدید برای انقلاب در تئوری ناتوان است، چه رسد به واقعیت. هسته‌ی اگزیستانسیالیسم همواره ذهنیت خرده‌بورژوا بوده است. فلسفه‌ی وجودی قادر نیست با مارکسیسم «آمیخته شود» زیرا ذهنیتی است بدون «سوژه»، سودای انقلاب در سر دارد بدون «نیروهای جدید و شور و شوق‌های تازه» برای انقلاب، و در حال حاضر^{۲۱} برای گریز از واقعیت به

۲۱. اگرچه سارتر به‌طور کامل از حزب کمونیست که نقشی به غایت ارتجاعی در فرانسه در بهار ۱۹۶۸ اجرا کرد گسست، مفهوم حزب پیشاهنگ را (که ترجیح می‌داد "روشنفکران و انقلاب" نام نهد) در عوض هر نوع حرکت از پراکسیس رها نکرد. وی آن حرکت از پراکسیس را

«انقلاب جهانی» متوسل می‌شود، آن هم در لحظه‌ای که آنچه مورد نیاز است مشخص کردن وحدت فلسفه و انقلاب بر زمینه‌ای بومی به عنوان تنها زمینه برای انقلاب جهانی است. «بدیل‌ها»، انحرافی از «نیروهای جدید و شور و شوق‌های تازه» در آفریقا، اروپای شرقی، و ایالات متحد بودند، شور و شوق‌هایی که نمایانگر عصر گذار به زمان ما هستند.

بخش سوم

واقعیت اقتصادی و دیالکتیک آزادی



انقلاب‌های آفریقایی و اقتصاد جهانی

کشف طلا و نقره در آمریکا، قلع و قمع، بردگی و دفن جمعیت بومی در معادن، آغاز فتح و غارت هند شرقی، تبدیل آفریقا به هزارتویی برای شکار تجاری سیاه‌پوستان، نشانه‌ی سپیده‌دم سرخ‌فام عصر تولید سرمایه‌داری بود. مارکس، سرمایه

وقت‌مان را بر سر نیایش‌های عبث و تقلید تهوع‌آور تلف نکنیم. اروپایی را که هیچ‌وقت از حرف زدن درباره‌ی انسان خسته نمی‌شود اما هر جا که بتواند انسان‌ها را قتل‌عام می‌کند، رها کنیم... بیایید نیرو و فکر خود را در سمت و سوی دیگری به هم بیامیزیم. بیایید تلاش کنیم تا انسانی کامل را خلق کنیم که اروپا از آفریدن ظفرمند آن ناتوان بوده است. فراتس فانون، دوزخیان زمین

انقلاب‌های آفریقا فصل نوینی را در دیالکتیک اندیشه و نیز در تاریخ جهان گشود. همان هنگام که انقلاب‌های آفریقایی دست به کار ترسیم نقشه‌ی نوینی از جهان بودند و به تغییرات رادیکالی در کوتاه‌ترین زمان دست یافتند، نخوت و تکبر تمدن سفید نه تنها در میان طبقه‌ی حاکم بلکه حتی در میان چپ‌همچنان ادامه یافت. بدین‌سان، یک سوسیالیست^۱ درباره‌ی نقش آفریقا به گونه‌ای نوشت که گویا تئوری چنین انقلابی در شعار توم مبوئا، «یک نفر، یک رأی»، گنجانده شده است. بگذریم از اینکه شعار «یک نفر، یک رأی» در مقابل سلطه‌ی سفیدپوستان که خود را تمدنی

۱. سیدنی لنز، «انقلاب در آفریقا»، لیبراسیون، ژانویه-فوریه-مارس ۱۹۶۰.

* Tom Mboya (۱۹۳۰-۱۹۶۹) دولتمرد کنیایی و از رهبران اتحادیه‌های کارگری. -م.

دمکراتیک وانمود می‌کند، کمتر از انقلاب نیست. این روشنفکران راه درازی در پیش دارند تا به پای درک روشنفکران آفریقا از وظایف و مسئولیت‌های خود برسند، چه رسد به شجاعت، بی‌باکی و ازخودگذشتگی‌شان در راه مبارزه برای آزادی.

ایده‌ی آزادی را می‌توان به سادگی از زبان قوام نکرومه در اوایل دهه‌ی ۱۹۵۰، در آغاز مبارزه برای استقلال از امپریالیسم انگلستان بیان کرد: «آماده یا ناآماده، ما می‌آییم». یا می‌توان آنرا همانند لئوپولد سدار سنگور در خطابه‌ی ۱۹۵۹ وی به نخستین کنگره‌ی قانون اساسی که برای زمانی کوتاه مالی و سنگال را متحد کرد، چنین شرح و بسط داد:

سخن خود را با نقل قولی از داستایوسکی، نویسنده‌ی روسی، به پایان می‌برم: ملتی که وعده‌ی خود را با تاریخ زیر پا می‌گذارد و به خود به عنوان پیامبری منحصر بفرد باور ندارد، چنین ملتی منقرض شده و آماده است تا به موزه سپرده شود. آفریقایی سیاه تباه نشده چرا که هنوز دست به کار نشده است. اجازه دهید سخن بگویم و از آن مهم‌تر عمل کند. بگذارید پیامش را چون خمیرمایه‌ای برای ساختن تمدن جهانی به گوش جهانیان برساند.^۲

هنگامی که یک انقلاب آفریقایی به پیروزی دست یافت، سکوت‌توره، رهبر گینه درباره‌ی جهان واحد ما چنین نوشت:

علم برآمده از دانش کل بشر ملیت ندارد. جدل‌های احمقانه درباره‌ی خاستگاه این یا آن کشف مورد علاقه‌ی ما نیست چرا که چیزی بر ارزش این کشفیات نمی‌افزاید. بنابراین می‌توان گفت که وحدت آفریقا به جهان انسان‌باوری جدیدی را عرضه می‌دارد که اساساً بر همبستگی و همکاری عمومی میان مردم و عاری از تضادهای نژادی و فرهنگی و خودمداری و امتیازات تنگ‌نظرانه، بنا شده است. این امر فراتر از مسئله‌ی آفریقای غربی است و شرایط و آرزوهای مردم آفریقا با نزاع‌هایی که کشورهای بسیار پیشرفته را تقسیم می‌کند، تفاوتی شگرف دارد.^۳

۲. لئوپولد سدار سنگور، درباره‌ی سوسیالیسم آفریقایی (۱۱۹۵۹) (نیویورک، Praeger، ۱۹۶۸)، ص. ۶۵.
 ۳. سخنرانی‌های سکوت‌توره از چکیده‌های عبدالله دیوپ در «مسیر آفریقا در تاریخ»، آفریقای

هیچکس صحیح‌تر و همه‌جانبه‌تر از فرانتس فانون انقلاب‌های آفریقایی را مورد بررسی قرار نداده است:

در مستعمرات، زیربنای اقتصادی همانا روبناست. علت و پیامد یکی است؛ ثروتمندی چون رنگ پوست تو سفید است؛ سفید هستی چون ثروتمندی... چالش بومیان در مقابل دنیای استعماری رویارویی عقلانی دیدگاه‌ها نیست. این رساله‌ای درباره‌ی جهانشمول نیست بلکه تأیید آشفته‌ی ایده‌ای بدیعی است که به عنوان مطلق مطرح شده است.^۴

هر مسافری در آفریقای سیاه که به ندای آزادی حساس بود، ناگزیر تحت‌تأثیر خیزش جنبش‌های آزادیبخش در آن شرکت می‌کرد. پویایی شعار «آزادی همین حالا» حتی در ایده‌های قدیمی نیرویی را القا کرد که قادر بود در هر نوع زره بی‌اعتنایی نیز رسوخ کند. خواه به انقلاب‌های آفریقایی تنها از زاویه‌ی شعاری آن بنگریم: "Izwe Lethu"، "Uhuru"، "Ujamaa" و خواه به بخش دیگر و یکسره متفاوت جهان روی برگردانیم که در آن انقلابات متعددی بر ضد نظام‌های دیگر استثمار در جریان بوده است - انقلاب‌های اروپای شرقی علیه کمونیسم - بی‌شک از پایان دهی ۱۹۵۰ تا اواخر دهی ۱۹۶۰، مبارزات برای آزادی آشکارا به معنای جستجو برای فلسفه‌ای تمام‌عیار، یک انسان‌باوری جدید و یک جهان جدید نیز بود. حقیقت این است که در حالی که آفریقای «عقب‌مانده» سرشار از پویایی ایده‌هایی بود که ره‌گشای مسیرهای تازه‌ای به انقلاب به‌شمار می‌آمد، و در جستجوی راههای نوینی برای تکامل بود، جنگ سرد حاکم بر ایالات متحده «پیشرفته» در میان روشنفکران بورژوازی آن چنان بیماری فراگیری را شایع کرد که مدعی «پایان ایدئولوژی» شدند.

→ جنوبی (کیپ‌تاون)، آوریل - ژوئن ۱۹۶۰.

۴. فرانتس فانون، *دوزخیان زمین* (کپی‌رایت، ۱۹۶۳، *Présence Africaine*)، ترجمه‌ی کنتستانس فارینگتون (نیویورک، Grove Press، ۱۹۶۶)، صص ۳۲-۳۳.

* در زبان مردم سواحلی (Swahili) آفریقای شرقی این واژه به معنای «سرزمین مردم» است. - م.

** آزادی در زبان سواحلی. - م.

*** اتحاد در زبان سواحلی که ژولیوس نایرره باب کرد. - م.

مبارزات آزادیخواهانه در ۱۹۶۰، «سال آفریقا»، آغاز نشده بود. حتی زمانی که فقط مبارزات عصر خود را در نظر می‌گیریم، و نه آنهایی که در مقابل تکه تکه کردن آفریقا در قرن نوزدهم توسط سفیدپوستان مقاومت کردند و یا طغیان‌هایی مانند شورش مای مای^۴ در ۱۹۰۵ در تانزانیکا (تانزانیای امروز-م)، خواهیم دید که مبارزه توده‌ای در سال ۱۹۴۳ در ماداگاسکار آغاز شد. ژنرال دوگلی «فرانسه آزاد» این شورش را به خاک و خون کشید. آفریقای انگلستان نیز مملو از شورش و طغیان بود، گواه آن به ویژه اعتصاب عمومی در نیجریه^۵ است که رهبری آنرا سربازان جوان آفریقایی و بازگشته از جنگ به عهده داشتند که با نازیسم جنگیده بودند و اکنون آرزو داشتند تا از امپریالیسم انگلستان نیز آزاد شوند. اکنون که کانون توجه ما بررسی دهه‌ی ۱۹۶۰ است، امکان بررسی بنیادهای تاریخی جدیدی که درباره‌ی آنها پژوهشی نشده و حتی مورد تحلیل و مبنای عمل قرار نگرفته است، وجود ندارد. در سال ۱۹۴۷ در گردهمایی‌هایی در فرانسه حضور داشتم. در یکی از آنها، فردی از کامرون رویدادهای کاملاً بی‌سابقه‌ای را تعریف کرد اما در پاسخ به او فقط عرایضی درباره‌ی نیاز به «حزب پیشاهنگ» ابلاغ شد. این برخورد پرتو روشنی بر کل مسئله‌ی «ثوری» انقلاب می‌افکند. در سال شکست ژاپن، هنگامی که ناوگان امپریالیستی

* Maji Maji revolt شورش مردم تانزانیا در ۱۹۰۵ بر ضد استعمارگران آلمانی. -م.
 ۵. بهترین اثر درباره‌ی تحولات تاریخی و واقعی نیجریه‌ی پیش از استقلال، از آن جیمز اس. کولمان، نیجریه، پیش‌زمینه‌ی ناسیونالیسم (برکلی، انتشارات دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۵۸) است. برای بررسی جنبش مقاومت در قرن نوزدهم که به‌طور کامل در غرب ناشناخته است، رجوع کنید به محقق ایبوها، کی اوکا دایک، تجارت و سیاست در دلتای نیجریه، ۱۸۳۰-۱۸۸۵ (لندن، انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۶۵). و در ارتباط با احزاب آفریقایی، رجوع کنید به توماس هادکین، احزاب سیاسی آفریقا (لندن، پنگوئن، ۱۹۶۱). و در ارتباط با وضعیت فرانسه به مطالعه‌ی نوآورانه‌ی روث شاختر مورگنتاؤ، احزاب سیاسی در آفریقای غربی فرانسوی زبان (لندن، انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۶۴). با این همه، هیچکدام از اینها جایگزین مطالبی نمی‌شود که آفریقایی‌ها در دهه‌ی ۱۹۶۰ درباره‌ی خود نوشتند. رجوع کنید به آثار فرانتس فانون، لئوپولد سدار سنگوره، قوام نکرومه، ژولیوس نایره، بنجامین ننامدی آزکیوه، سی. ادومگو اجوکو و بقیه، به ویژه کسانی که هنوز مشغول مبارزه برای آزادی در آفریقای جنوبی، آفریقای پرتغال و غیره و غیره هستند (کسانی که نام‌شان در اینجا برده شده، در کتاب‌شناسی نیز آمده است؛ به ویژه رجوع کنید به ادواردو موندلین، مبارزه برای موزامبیک، و سکو توره درباره‌ی آمیلکار کابرال).

فرانسه هنوز به مستعمرات بازنگشته بود تا حکومت پیشین بر آنها را تحکیم بخشد، اهالی یائونده* خواهان برگزاری «نشستی» شده بودند تا به این سؤال که چه باید کرد پاسخ دهند. مردان، زنان و کودکان در این نشست شرکت کردند تا سرنوشت خود را به دست گیرند. آن کامرونی که به فرانسه آمده بود تا از سوی سوسیالیست‌ها، کمونیست‌ها و کنفدراسیون متحد کارگری (CGT) راهنمایی شود، حرف‌های پدرمآبانه تحویل گرفت. هنگامی که این کامرونی برجسته گفت که چون رهبران چنین حجم عظیمی از شرکت‌کنندگان را پیش‌بینی نکرده بودند، به اندازه‌ی کافی «کارت عضویت» برای ثبت‌نام نداشتند، شنوندگان حاضر در کنفرانس به او خندیدند. در میان شنوندگان اگزیستانسیالیست‌هایی بودند که آن‌ها نیز فکر می‌کردند تجربه‌ی زیسته‌ی آفریقای‌ها هنوز «تاریخی»، و «از لحاظ کمونیستی آگاهانه» نیست. به هر حال، تنها چیزی که به آن کامرونی گفتند عبارت از این بود که آنها [سوسیالیست‌های کامرونی - م.] «تئوری انقلاب»، را ساخته و پرداخته نکرده‌اند. نخست لازم است اتحادیه‌ها - CGT به اندازه‌ی کافی «کارت عضویت» داشت - و سپس «احزاب ناسیونالیستی» و سرانجام کادرهای «واقعاً» انقلابی و کاملاً مسلح به تئوری «حزب پیشاهنگ برای رهبری» را سازماندهی کنند.

به‌راستی در دهه‌ی ۱۹۶۰ هنگامی که با اعتراض غربی‌ها درباره‌ی زیاده از حد بودن تعداد «زبان‌های قبیله‌ای» روبرو هستیم، شرایط چندان تغییر نکرده است. پاسخ دندان‌شکنی که داده شد این بود که همیشه آفریقاییانی هستند که زبان قبایل دیگر را می‌دانند، و در حقیقت همین «قبیله‌گرایی» است که به‌رغم آنکه امپریالیسم سفید آنرا به آفریقای انگلیسی‌زبان، فرانسه‌زبان و آفریکانس زبان** تقسیم کرده، آگاهی قاره‌ای و توانایی برای ایجاد ارتباط را حفظ کرده است. به هر حال، صدای طبل یا صدای کامیونی با پرچم حزب، در زمانی کمتر از آنکه مسافر پایین بیاید، تمام دهکده را دور خود جمع می‌کند. با ندای آوازه‌خوانی که به صدای بلند کلمات شرمگین‌ترین قبایل را به گوش کسانی می‌رساند که از نعمت داشتن بلندگو بهره‌مند نبودند، دیری نمی‌پایید که گردهمایی به بیانیه‌ی چندصدایی درخواست آزادی یا بحث یا بررسی

* Yaounde شهری در کامرون. - م.

** Afrikaans شاخه‌ای از زبان هلندی و متداول در آفریقای جنوبی. - م.

بالفعل اصول و راه‌های مبارزه برای آن تبدیل می‌شد. در یک لحظه، باتابا^۶ از محل شایعه‌پردازی به مکانی سرشار از بحث‌های سیاسی تغییر می‌کرد که تا پاسی از شب ادامه داشت. گاهی درباره‌ی این که آفریقاییان اصلاً به‌خواب می‌روند هم تردید می‌کردم.^۶ با این همه، به رغم بسیج فوری توده‌ای و جستجو برای آغازگاه‌های جدید انسان‌باور که به وحدت فلسفه و انقلاب، تئوری و عمل بیانجامد و به هیچ‌وجه به روشنفکران محدود نبود بلکه فوری‌ترین ضرورتی بود که توده‌ها خود احساس می‌کردند، باید با هوشیاری به واقعیت غم‌انگیز کنونی توجه کنیم. زیرا همانطور که این انقلاب‌ها نقشی آفریقا را در کمتر از یک دهه تغییر دادند، به همان سرعت بر سر دوراهی قرار گرفتند. به این ترتیب، هر چند این انقلاب‌ها بدون هیچ سرمایه‌ای از ریشه‌هایی سخت بومی رستند، و به نیرو، شور و شوق و خرد خویش‌رهایی سیاسی خود را مستقل از «شرق» و «غرب» تحقق بخشیدند، پس از کسب قدرت از لحاظ خارجی چندان «غیرمتعهد» باقی نماندند.

* bantaba در گامبیا به مرکز اجتماعات عمومی در دهکده‌ها می‌گویند که در آن تمامی مسائل روز دهکده مورد بررسی قرار می‌گیرد. - م.

۶. رجوع کنید به مقالاتم در *آفریقای امروز*، ژوئیه ۱۹۶۲ و دسامبر ۱۹۶۲، و «نامه‌های سیاسی» که اکنون در مجموعه‌ی رایا دونایفسکا یا گنجانده شده است. هیچ‌کس بیش از جوانان گامبیایی ما را تحت تأثیر قرار نداد. گامبیا سرزمینی است که میزان باسوادی در روستاهای آن یک درصد و در پایتخت، بائورست، ده درصد است. اما حتی شهرها هم در آن زمان نمی‌توانستند از داشتن کتابخانه عمومی یا کتابفروشی، غیر از کتابفروشی فرقه‌ای کوچک، به خود بیالند. روزنامه‌ای نبود اما شواهد فراوانی وجود داشت که برادر بزرگ در حال نظاره است. با این همه، جوانان دبیرستانی نه تنها راه‌هایی را برای دعوت از من جهت سخنرانی در «فضاهای سرگشوده» یافتند، بلکه سطح بحث نیز به نحو قابل ملاحظه‌ای بالاتر از سطح بسیاری از کنفرانس‌هایی بود که در کالج‌های آمریکا دانشجویان را مورد خطاب قرار داده بودم. پرسش‌ها فقط «آکادمیک» نبودند و در بسیاری موارد به اوضاع روز و مسائل بین‌المللی مربوط می‌شدند و نیز موضوع وحدت اندیشه و عمل مطرح شد. درباره‌ی «رانندگی دسته‌جمعی» به ایالات جنوبی آمریکا و زنگاکوران در ژاپن و هم درباره‌ی جوانان سوسیالیست در انگلستان و «انسان‌باوری» در اروپای شرقی و آفریقا سؤال کردند. آنان فکر می‌کردند که این امتیاز را دارند که آخرین کشوری در آفریقای غربی هستند که آزادی خود را کسب می‌کنند، زیرا امیدوار بودند به جای استفاده از «پان آفریکانیسم» به عنوان چتری برای پوشاندن گرایشان رقیب، اندیشه و عمل را با هم وحدت بخشند. رجوع کنید به «در گامبیا در دوران انتخابات... راهی طولانی و دشوار برای رسیدن به استقلال وجود دارد». *آفریقای امروز*، ژوئیه ۱۹۶۲.

حقیقت این است که چیزی بیش از سر زشتِ ناسیونالیستی - امپریالیستی استعمار نو دوباره پدیدار شد. چنان‌که بحران کنگو ثابت کرد، استعمار نو خود را در شکل دیگری نشان داد: سازمان ملل. لومومبا کمکِ سازمان ملل را خواستار شده بود زیرا فکر می‌کرد می‌تواند از شوروی و آمریکا برای حفظ استقلال استفاده کند. اما به واقع خود مورد استفاده قرار گرفت. شکل جدیدی از مبارزه میان دو غول اتمی، روسیه و آمریکا، در دخالِ سازمان ملل نهفته بود. این واقعیت که با حضور جمهوری خلق چین در شورای امنیت، جهانِ دو قطبی، سه قطبی شده است، ماهیت طبقاتی آنرا تغییر نداده است. این سازمان همان چیزی است که پیش از آن مجمع ملل بود: به گفته‌ی لنین «آشپزخانه‌ی دزدها». بدین‌سان می‌توان دید که ۱۹۶۰ نقطه‌ی عطفی در مبارزه برای آزادی آفریقا و در همان حال هشدار بر ضد تراژدی در شرف وقوع بود. اما مهم‌ترین تراژدی‌ها یعنی جدایی رهبران از توده‌ها در آفریقای مستقل نه خارجی که داخلی بود. ما باید به این موضوع پردازیم زیرا بدون توده‌ها به عنوان خرد و نیرو، راهی برای گریز از جذب در بازار جهانی تحت سلطه‌ی تکنولوژی‌های پیشرفته در تولید و در تدارک جنگ هسته‌ای وجود ندارد.

تراژدی انقلاب‌های آفریقای کمی پس از پیروزی پدیدار شد چرا که رهبران به قدری نگران عقب‌ماندگی تکنولوژیکی کشورهای خود بودند که به یکی از دو قطب سرمایه‌ی جهانی رو آوردند. جدایی از توده‌ها به قدری عمیق شد که در نگاه رهبران جدید، آنها صرفاً نیروی کار تلقی می‌شدند. در نتیجه نه تنها دستمزدها سقوط کرد - افزایش آن بلافاصله پس از استقلال موقتی بود - و کمک دو غول هسته‌ای به آنان کاهش یافت، بلکه رهبران و توده‌ها به زبان‌های متفاوتی سخن می‌گفتند.

با این همه، در بررسی واقعیتِ اقتصادی دهه‌ی ۱۹۶۰، باید از افتادن در دام ماتریالیست‌های مکانیکی و اراده‌باوران و نیز ایدئولوگ‌های «تمدن‌های» دیگر و مزدوران پرهیز کنیم. ماتریالیست‌های خام اگر چه خود را مارکسیست می‌نامند، اما قوانین اقتصادی را قالبی آهنین می‌پندارند. گویی چون برای کشورهای توسعه‌نیافته از لحاظ تکنولوژیک راه برون‌رفتی وجود ندارد، آنها «باید» جذب بازار جهانی شوند. آنها که به ظاهر مخالف ماتریالیست‌های خام هستند - مائوئیست‌ها یا فردگرایان، اگزیستانسیالیست‌ها یا آنارشئیست‌ها - با کسانی که تحت تاثیر شدید قوانین اقتصادی هستند در یک موضوع اشتراک نظر دارند: تمام آنها اعتقاد دارند که می‌توانند به کارگران

دستور دهند «یک روز را معادل بیست سال» کنند. حقیقت مارکسیستی، حقیقت ساده همانا این است که همانگونه که واقعیت اقتصادی تنها واقعیت‌های آماری نیست بلکه اساس هستی است، و همان‌طور که بزرگ‌ترین نیروی تولید نه ماشین که انسان است، بنابراین انسان نیز نه فقط عضله بلکه مغز هم هست، تنها انرژی نیست، احساسات و عواطف و شور و شوق و نیرو و به یک کلام تمامیت وجود انسانی نیز هست. البته این نکته، و فقط همین، بزرگ‌ترین سهم مارکس در «علم اقتصاد» و یا دقیق‌تر در انقلابی کردن علم اقتصاد و دست یافتن به کل بُعد انسان است.^۷

مارکس در بازسازی سرمایه، مرکز ثقل پژوهش خود را بر شیوه‌ای قرار داد که سرمایه با آن کار زنده را استخراج می‌کند و شیره‌ی زندگی کارگر را می‌مکد. در همان حال مبارزات کارگران برای کوتاه کردن کار روزانه را مستقیماً در تئوری خود گنجانده. به گفته‌ی مارکس، این امر به دلیل مشخص بودن آن، از فلسفه‌ی آزادی‌گسترده‌تری در مقایسه با اعلامیه‌ی استقلال یا اعلامیه‌ی حقوق بشر برخوردار است. سرمایه‌دار، به عنوان نماینده‌ی کار بی‌جان (ماشین‌ها) که به مدد ساعات کار نامحدود بر کار زنده مسلط می‌شود، چنان طول عمر مرد و زن و کودک را محدود کرده که عملاً بقای بشر را تهدید می‌کند. این مبارزه که مارکس آنرا جنگی داخلی می‌نامد، با کوتاه کردن کار روزانه، هم کارگر و هم جامعه، از جمله سرمایه‌داران را نیز نجات می‌دهد یعنی کسانی را که حرص و طمع‌شان خود آنان را نیز تهدید می‌کند. مارکس با گنجاندن مبارزه‌ی طولانی برای کوتاه کردن کار روزانه به عنوان بخشی از ساختار سرمایه، چنان‌که دیدیم نشان داد که چگونه به‌طور کامل از مفهوم پیشین تئوری گسسته است. مارکس با پیگیری عمیق فرایند مبارزه‌ی مادی بالفعل به گونه‌ای که تجربه‌ی نوینی از آزادی بود، در حقیقت دنیای کاملاً جدیدی را در قلمرو شناخت کشف کرد. در همان حال، مادامی که مبارزات طبقاتی خاص، سرمایه‌داری را ریشه‌کن نکرده است، قوانین اقتصادی تکامل آن از طریق تمرکز و تراکم سرمایه به پیش می‌رود. در

۷. به دلیل همسان دانستن نادرست کمونیسم روسی با مارکسیسم، مامادو دیا، نویسنده‌ی سنگالی، معتقد بود که «انسان‌باوری غربی» همانا «جهان‌شمولی کهنه‌ای است که با جهان‌شمولی کاملی که تمامی نوع بشر را در بر می‌گیرد، متفاوت است». مامادو دی، ملت‌های آفریقایی و همبستگی جهانی (نیویورک، Praeger، ۱۹۶۱)، ص. ۱۱. این اثر هنوز ارزشمند است و باید مطالعه شود.

تمامی دوره‌ها، شاه‌فتر سرمایه‌داری - قوانین ارزش و ارزش اضافی آن - به معنای استثمار و شی‌وارگی کار بوده است. در تمامی دوره‌ها، تمرکز و تراکم نه تنها به معنای رشد سرمایه‌ی بزرگ و ضد آن یعنی ارتش بیکاران بلکه همچنین به معنای شور و شوق‌های جدید و نیروهای تازه برای بازسازی جامعه بر مبنای آغازهای نوین بوده است. در تمامی دوره‌ها، تولید جهانی و بازار جهانی مسلط بر سرمایه‌دار منفرد و نیز سرمایه‌داران ملی ناگزیر در مقابل فشارهای جدید از پایین سر فرود آورده است یعنی از صفوف پایین‌تر و ژرف‌تر اجتماع، و از ملیت‌های متفاوت، خواه مبارزه‌ی ایرلندی‌ها با انگلستان، کارگران ناماهر علیه کارگران ماهر در انگلستان، خواه بخش‌های جدیدی از توده‌ها، زنان^۸ و جوانان، یا شکل جدیدی از حکومت کارگری (کمون پاریس) علیه دولت‌سالاری.

اکنون اجازه می‌خواهم به تکامل اقتصادی بالفعل دهه‌ی ۱۹۶۰ در چارچوب بستر بازار جهانی پیردازم که توانسته دومین رکود بزرگ را دور زند و برنامه‌ریزی کند و حتی جنبش کارگری را، حال نه در مقابل اعتصابات بلکه در مقابل انقلاب کامل، «مهار» نماید. بدین سان، بازار با [این تصور - م.] خود را فریفت که کنترل کامل خود را بر جهان سوم جدیدی کسب کرده که نه استقلال اقتصادی بلکه آزادی سیاسی خود را به دست آورده است. از اینجاست که تراژدی‌های آفریقایی آغاز می‌شود. تراژدی حرکت قهقرایی در آفریقا از همه شدیدتر در نیجریه رخ داد، اما عجیب‌تر از آن در غنا اتفاق افتاد، آنجا کسی به دفاع از قوام نکرومه برنخاست؛ با وجود اینکه

۸. مارکس نه تنها در تمامی مبارزات مربوط به پرولتاریا بلکه در مبارزات مربوط به برابری زنان نیز فعال بود. وی به‌ویژه به مبارزات آمریکا علاقه‌مند بود، زیرا به گفته‌ی وی در آنجا «پیشرفت بزرگ در آخرین کنگره‌ی «اتحادیه‌ی کار» آمریکا مشهود است چرا که علاوه بر مسائل دیگر با زنان کارگر نیز با برابری کامل برخورد کرده است. در حالی که در این مورد، انگلیسی‌ها، و بیش از آنها عاشق‌پیشگان فرانسوی، دچار تنگ‌نظری هستند. هرکس که چیزی درباره‌ی تاریخ بدانند، درک می‌کند که تغییرات بزرگ اجتماعی بدون جوش و خروش زنانه غیرممکن بوده است». علاوه بر این، مقصود وی از برابری کامل، فقط مسائل اقتصادی یا حضور زنان به عنوان یک نیرو در انقلاب نبود بلکه زنان را به عنوان رهبر نیز تلقی می‌کرد. به این ترتیب، در همان نامه، توجه را به این واقعیت جلب کرد که بین الملل «بانویی، مادام لاو، را به عنوان عضو شورای عمومی انتخاب کرده است» (نامه به دکتر کوهگلمان، ۱۲ دسامبر، ۱۸۶۶).

او نخستین کسی بود که ملتی سیاه را به آزادی رساند، نخستین کسی که با آگاهی کامل از نیاز به تئوری انقلاب و نیز مشارکت توده‌ای در بازسازی کشور بر مبنای آغازگاه‌های جدید گام در مسیر آزادی گذاشت، نخستین کسی که تلاش کرد تا دورنماهایی را برای همه‌ی آفریقا تدارک ببیند.

این امر که لفاظی انقلابی نکرومه در قد و قامت تئوری انقلاب مطابق با سنت کامل مارکسیسم نبود^۹، به این معنا نیست که می‌توان آنرا فقط توجیه‌کننده‌ی نخبگان جدیدی دانست که رهبری آنها را نکرومه به عهده داشت، همان‌که به گفته‌ی نظامیانی که سرنگونش ساختند «فاسدترین» Osagyefo^{۱۰} بود. از سوی دیگر، این تأکید نکرومه که سقوطش چیزی بیش از یک توطئه‌ی نواستعماری نبوده است، را نمی‌توان به سادگی قبول کرد.

حقیقت این است که توده‌های کشور غنا به دفاع از نکرومه برخاستند و در عوض در خیابان‌ها به رقص و پایکوبی پرداختند. مجسمه‌هایی را سرنگون کردند که وی در همه جا برای تجلیل از خویش برپا کرده بود. دلیل کار آنان نه دریافت مواجب از «امپریالیست‌های غربی» و نه «عقب‌ماندگی» آنان بود که از درک فلسفه‌ی بزرگی آزادی عاجز بود. برعکس، مارکسیسم به «نکرومه‌ایسم» تقلیل یافته بود و دیگر شکاف میان فلسفه‌ی آزادی و واقعیت پر نمی‌شد. با این همه، این امر نمی‌تواند غنا را از مقام اول تاریخی سترگی خود محروم سازد چون نخستین کشوری بود که از امپریالیسم انگلستان استقلال سیاسی کسب کرد و تحت رهبری نکرومه که با برانگیختن شرکت توده‌های عظیم مردم در کسب این آزادی به آن دست یافت. اما

۹. یک توجیه‌گر نکرومه که قبلاً مارکسیست بود، با این ادعا که نکرومه به تنهایی برنامه‌ای را طرح‌ریزی کرده که متکی به ایده‌های مارکس، لنین و گاندی بود... (رویاوری واقعیت، انتشار در سال ۱۹۵۸ به نام گریس لی، جی. آر جانسون و پی‌یر چولویو، و در ۱۹۷۱ به عنوان اثری از سی. ال. آر. جیمز)، شاهکاری را به او نسبت می‌دهد. مبالغه‌ی جیمز مشابه مبالغه‌ی اطرافیان نزدیک نکرومه است که کل مارکسیسم را به «نکرومه‌ایسم» تقلیل داده‌اند. برای تحلیل عینی اقتصادی از شرایط غنا قبل از سقوط نکرومه، رجوع کنید به باب فیتچ و ماری اوپنهایم، «غنا، پایان یک توهم»، *مانتلی ریویو*، مجلد ۱۸، شماره ۳، ژوئن - اوت ۱۹۶۶. همچنین رجوع کنید به زندگینامه‌ی جورج پادمور، *انقلابی سیاه*، توسط جیمز آر. هوکر (نیویورک، Praeger، ۱۹۶۷).

* در زبان سواحلی به معنای منجی است. - م.

باید بی‌پرده نشان داد که سقوط او فقط ناشی از دلایل خارجی نبود بلکه دلایل داخلی نیز دست اندرکار بوده است.

مقصودم این نیست که استعمار نو فقط زاده‌ی تخیلات قوی ناسیونالیست‌های آفریقایی و یا کمونیست‌هاست. اما برای دیدن واقعیت با تمامی پیچیدگی‌هایش ما باید ابتدا به وضعیت اقتصادی جهان عینی و روابط متناقض موجود نه تنها میان کشورهای پیشرفته و توسعه‌نیافته از لحاظ تکنولوژی بلکه میان خود کشورهای پیشرفته نگاهی بیاندازیم. تنها پس از آن قادر خواهیم بود دلایل داخلی را مورد توجه قرار دهیم و بار دیگر رابطه‌ی میان حاکمان و حکومت‌شوندگان را در کشورهای آفریقایی تازه استقلال‌یافته مورد بررسی قرار دهیم.

الف) استعمار نو و تمامیت بحران جهانی

گمان می‌رفت که دهه‌ی ۱۹۶۰، «دهه‌ی توسعه» باشد. به جای این که این عنوان سازمان ملل برای دهه به واقعیت تبدیل شود، ما عملاً در رابطه با کشورهای پیشرفته از لحاظ تکنولوژی و «کمک» آنان به ملت‌های جدید حرکتی رو به عقب را شاهد بودیم. در شروع امر، محرک علاقه‌ی ناگهانی «غرب» تلاش برای کنترل امپراتوری‌های سابقش بود که اکنون دیگر مایملک استعماری آنها نبود. محرک این کمک، همچنین ترس از باختن کشورهای مستقل سیاسی به کمونیسم بود. این علاقه چندان به درازا نکشید. بررسی اقتصادی از سوی سازمان ملل در ۱۹۶۶، پس از برشمردن دوست صفحه جداول و تحلیل‌های آماری، ناگزیر چنین نتیجه‌گیری کرد:

شکاف‌های قابل ملاحظه در سطح فعالیت و میزان صنعتی شدن میان کشورهای صنعتی و در حال توسعه، هر کدام به عنوان یک کل، اساساً در سال ۱۹۶۱ در همان ابعاد سال ۱۹۳۸ باقی مانده است.^{۱۰}

برای تشخیص این‌که غرب چه بار سنگینی را بر دوش آفریقا نهاده است، به قدرت تصور خارق‌العاده‌ای نیاز نیست، به خصوص اگر به یاد آوریم ۱۹۳۸ سال

۱۰. سازمان ملل، *بررسی اقتصاد جهانی*، ۱۹۶۵ (نیویورک، ۱۹۶۶)، ص. ۲۳۴. همچنین رجوع کنید به جمع‌بندی ۱۹۶۹ «برنامه‌ریزی توسعه و ادغام اقتصادی در آفریقا» توسط دبیرخانه‌ی کمیسیون اقتصادی آفریقا در *مجله‌ی برنامه‌ریزی توسعه*، شماره ۱، سازمان ملل (نیویورک).

رکود بی‌پایان بزرگ و سلطه‌ی استعمار بود. این در حالی است که در ۱۹۶۰، «سال آفریقا»، بیش از شانزده کشور استقلال خود را به دست آورده بودند و سرزمین‌های پیشرفته و بانک جهانی ظاهراً با آغوش باز به استقبال آنان شتافته بودند. استعمار نو آشکارا نه ساخته‌ی کمونیست‌هاست و نه آفریقایی‌ها، بلکه واقعیت سرمایه‌داری جهانی کنونی است. هنگامی که تحلیل فقط محدود به یک سال پس از استقلال نشود بلکه شش سال «دهه‌ی توسعه» را در برگیرد، این موضوع بیش از پیش آشکار می‌شود: در حقیقت، موارد زیر را در نظر بگیریم: جریان‌های معکوس (بهره و سود و سرمایه‌ی بومی) و این واقعیت که بخش بزرگی از دریافت‌ها شامل انتقالات جنسی (transfer in kind) (بیشتر به شکل آنچه کالاهای «مازاد» نامیده می‌شود) و یا سرمایه‌گذاری مجدد با سودهایی بوده است که در خود کشورهای در حال توسعه کسب شده، روشن می‌کند که میزان قدرت خرید جدید، خارجی و باقیمانده پس از پرداخت مالیات که در دسترس کشورهای در حال توسعه قرار گرفته، تا سطح بسیار پایینی سقوط کرده است.^{۱۱}

عدم جریان سرمایه‌گذاری در کشورهای توسعه‌نیافته از لحاظ تکنولوژی، یقیناً ناشی از این امر نیست که گویا آنها چنان عقب‌مانده و چنان از لحاظ کادر فنی در مضیقه‌اند که نمی‌توانند از سرمایه استفاده کنند. حتی آدمی به محافظه‌کاری دیوید راکفلر در سال ۱۹۶۷ برآورد کرده بود که این کشورها به آسانی می‌توانند سالانه ۳ تا ۴ میلیارد دلار بیش از آنچه اکنون دریافت می‌کنند، جذب نمایند. نه، علت عدم سرمایه‌گذاری سرمایه‌های خصوصی «غرب» در این کشورها این است که اکنون پی برده‌اند می‌توانند نرخ سودهای بالاتری را در کشورهای توسعه‌یافته در اروپای غربی کسب کنند.

برای درک این وضعیت اسفناک و تمامی تاثیرات ضمنی آن، ابتدا کاهش را در بخش کشاورزی در کشورهای توسعه‌نیافته مورد بررسی قرار می‌دهیم و سپس آنرا با رشد چشمگیر اروپای غربی مقایسه می‌کنیم. بررسی سازمان ملل نشان می‌دهد که «میان سال‌های ۱۹۵۴ تا ۱۹۶۵، کل رشد تولید کشاورزی فقط یک درصد بوده که

بسیار پایین‌تر از رشد جمعیت است». از همه بدتر، سرانه‌ی تولید مواد غذایی جدا از تولید کشاورزی، در ۱۹۶۵-۱۹۶۶ در مقایسه با میانگین پنج سال میان سال‌های ۱۹۵۲-۱۹۵۳ تا ۱۹۵۷-۱۹۵۸، دو درصد کاهش یافته است. دست آخر آنکه «غرب مسیحی» هرگز آن مقدار ناچیز یعنی آن یک درصد رشد تولید ناخالص ملی خود را به کشورهای در حال توسعه پرداخت نکرد. در عوض، کمک‌های آمریکا در سال ۱۹۶۱، ۰/۸۴ درصد و در سال ۱۹۶۷، ۰/۶۲ درصد کاهش یافت، این در حالی است که کنگره آمریکا بودجه‌ی ریاست جمهوری را برای کمک‌های خارجی در سال ۱۹۶۸ از ۳۲ میلیارد دلار به ۲۳ میلیارد دلار کم کرده است که پایین‌ترین میزان در تاریخ بیست و دو سال پس از جنگ است! در سال مالی ۱۹۶۸، به آفریقا مبلغ ناچیز ۱۵۹/۷ دلار اختصاص داده شد^{۱۲}.

اکنون به «دهه‌ی هیجان‌انگیز ۱۹۵۰» از منظر تکنولوژی‌های پیشرفته نگاهی بیفکنیم:

سرانه‌ی تولید ناخالص داخلی در مناطق عمده از ۱۹۵۵ تا ۱۹۶۰

نرخ ترکیبی رشد ۱۹۶۰-۱۹۵۵	میانگین سالانه ۱۹۵۵-۱۹۵۰	
۲/۰	۳/۴	اقتصادهای توسعه‌یافته‌ی بازار
۰/۵	۲/۵	آمریکای شمالی
۳/۳	۴/۲	اروپای غربی
۸/۵	۷/۶	ژاپن
۱/۸	۲/۵	اقتصادهای در حال توسعه‌ی بازار
۱/۶	۱/۹	آمریکای لاتین
۱/۶	۲/۲	آفریقا
۱/۸	۲/۴	خاور دور
۲/۴	۳/۰	آسیای غربی

منبع: بررسی اقتصاد جهانی ۱۹۶۴ (نیویورک: سازمان ملل، ۱۹۶۵)، ص. ۲۱

۱۲. برای تحلیل اقتصادی و نیز سیاسی «دهه‌ی نومیدی»، رجوع کنید به گزارش آفریقا، دسامبر ۱۹۶۷، که شامل بخش ویژه‌ای با عنوان «پیش‌درآمدهای ۱۹۶۸» از رابرت کی. گاردینر، ویکتور تی. لووین، کالین لگوم و بازیل دیویدسون است.

اکنون کشورهای پیشرفته از لحاظ تکنولوژیک در این دهه را با دوره ۱۹۱۳ - ۱۹۶۰ مقایسه می‌کنیم:

۱۹۶۰-۱۹۵۰	۱۹۵۰-۱۹۱۳	
۴/۴	۱/۷	فرانسه
۷/۶	۱/۲	آلمان
۵/۹	۱/۳	ایتالیا
۳/۳	۲/۲	سوئد
۲/۶	۱/۷	انگلستان
۳/۹	۲/۸	کانادا
۳/۲	۲/۹	آمریکا
۴/۲	۱/۹	میانگین

منبع: آنگوس مدیسون، رشد اقتصادی در غرب (نیویورک، صندوق قرن بیستم، ۱۹۶۴)، ص. ۲۸.

هیچ تردیدی درباره‌ی این رشد چشمگیر وجود ندارد، اما مسائلی بیش از رواج برنامه‌ریزی مطرح است. گرچه رواج برنامه‌ریزی به این رشد کمک کرد اما کشتارهای جنگ جهانی و شتاب رشد سرمایه به ویژه پس از ویرانی، از عوامل تعیین‌کننده‌ی آن بودا از طرف دیگر، چنان‌که بررسی سازمان ملل نشان می‌دهد، این عوامل به کشورهای توسعه‌نیافته از لحاظ تکنولوژی که برای آغاز کار خود هیچ سرمایه‌ای نداشتند، کمکی نکرد. هیچ تغییر بنیادی در رابطه‌ی کشورهای پیشرفته با توسعه‌نیافته در دهه‌ی ۱۹۶۰ رخ نداد.

کشورهای توسعه‌نیافته آموخته‌اند که انقلاب‌های جدید تکنولوژیک که به روند صنعتی شدن شتاب می‌بخشند، برای کشورهایی که سرمایه‌ی انباشت شده ندارند، هیچ ارزشی ندارد. آنها هنوز به کشاورزی تک‌محصولی متکی هستند و قیمت یگانه محصول آنها زیر ضرب ساختار قیمت بازار جهانی است و با برنامه‌ریزی یا بدون آن

تأثیر اندکی بر ساختارِ نواستعماری می‌گذارند. هنگامی که قیمتِ یگانه محصول آنها، همانند کاکئو در غنا در ۱۹۶۵، به نحو چشمگیری سقوط می‌کند، تمام پیش‌شرط‌ها برای سقوط فراهم می‌شود. به همین دلیل، حتی در کشوری مانند کوبا که خود را از تمایلات نابجای بازار جهانی در امان داشته و برنامه‌ریزی دولتی تمام و کمال است، قیمت شکر هنوز وابسته به زمان کاری است که از نظر اجتماعی لازم است و تولید جهانی آنرا تعیین می‌کند. به‌طور خلاصه، برنامه‌ریزی یا نبود آن مسئله‌ی تعیین‌کننده‌ای نیست بلکه وضعیتِ توسعه‌ی تکنولوژیکی و سرمایه‌ی انباشته، عوامل تعیین‌کننده هستند، و این عوامل تا زمانی تعیین‌کننده‌اند که خودکنشی توده‌ها مجاز نیست، همان خودکنشی که ثبات کل جهان را برهم می‌زند و آزادی آفریقایی‌ها را به‌دست آورد.

این عصری است که از دیدگاه «صرفاً اقتصادی»، پیش‌بینی مارکس در مورد فروپاشی سرمایه‌داری از حیطه‌ی ثوری به عرصه‌ی زندگی انتقال یافته است. دهه‌ی ۱۹۵۰ به وضوح مشکل سرمایه را به زبان شرایط تنگ و محدود سرمایه‌داری مورد تأکید قرار می‌دهد، در همان حال نیز بر این فرض افراطی مارکس پرتو می‌افکند که حتی اگر «سرمایه بیست و چهار ساعت کامل زمان کار [کارگر] را.... یکسره تصاحب کند»، سرمایه‌داری سقوط خواهد کرد^{۱۳}.

موضوع بحث مارکس این بود که نظام فرو خواهد پاشید چون ارزش اضافی تنها از کار زنده به وجود می‌آید و تنها از آن می‌تواند به وجود آید. با این همه گرایش متضاد در رشد سرمایه‌داری که بر این استثمار کار استوار است، این است که کمتر از کار زنده و بیشتر از ماشین‌ها استفاده کند. این تضاد میان نیاز به میزان کمتر کار زنده برای به چرخش در آوردن میزان بیشتری از کار بی‌جان، ارتش عظیمی از بیکاران و نزول هم‌زمان نرخ سود را به وجود می‌آورد.

در اوج رونق امپریالیسم، به نظر می‌رسید سودهای فوق‌العاده‌ی حاصل از تقسیم آفریقا و استعمار شرق با پیش‌بینی مارکس در تضاد است چنان‌که نه تنها اقتصاددانان بورژوا بلکه حتی مارکسیست‌هایی پرآوازه‌ای مانند رزا لوکزامبورگ نیز نوشتند که انتظار برای کاهش نرخ سود تا به تضعیف سرمایه‌داری بیانجامد، مانند آن است که در انتظار «خاموش شدن ماه» بمانیم.

هر قدر هم که انبوه سودها غنی باشد و هر اندازه ساعات پرداخت نشده‌ی کار بر کارگران تحمیل و بر دوش آنان سنگین شود، حقیقت این است که به آن اندازه سرمایه تولید نمی‌شود که چرخ نظام غیرعقلانی سرمایه‌داری را با محرک سودطلبی در مقیاسی همواره گسترش‌یابنده به گردش در آورد. شگفت آنکه نه یک اثر مارکسیستی در مورد کاهش نرخ انباشت سرمایه بلکه اثر سیمون کوزنتز با عنوان *سرمایه در اقتصاد آمریکا* ثابت کرد انباشت سرمایه با آهنگی دائمی در حال نزول است و این نه فقط در یک دوره‌ی کوتاه‌مدت بلکه در درازمدت نیز آشکار است. به این ترتیب، نرخ انباشت سرمایه از ۱۴/۶ درصد در ۱۸۶۹-۱۸۸۸ به ۱۱/۲ در ۱۹۰۹-۱۹۲۸ و ۷ درصد در ۱۹۴۴-۱۹۵۵ کاهش یافت. از این گذشته، این کاهش در نرخ انباشت به‌رغم این واقعیت رخ داد که از جنگ جهانی دوم به بعد، بارآوری کار سالانه ۳/۵ درصد افزایش یافت. به‌رغم رشد خیره‌کننده‌ی تولید انبوه، و به‌رغم گسترش سرمایه‌ی آمریکایی، هیچ رشد «خودکاری» در نرخ انباشت یا در «بازار» رخ نداده است.

به همین دلیل است که ما نتوانستیم از رکود دهه‌ی ۱۹۳۰ خارج شویم؛ این رکود صرفاً «جذب» جنگ جهانی دوم شد و سپس تولید تنها به دلیل گسترش دخالت دولت در اقتصاد، افزایش یافت. شروع دخالت جدی دولت در اقتصاد عملاً نه با جنگ جهانی دوم بلکه با رکود بزرگ آغاز شد. از ۱۹۲۹ تا ۱۹۵۷، تولید چهار برابر شد اما مخارج دولت نیز ده برابر افزایش پیدا کرد و از ۱۰/۲ میلیارد دلار در ۱۹۲۹ به ۱۱۰ میلیارد دلار در ۱۹۵۷ رسید. علاوه بر این، به‌رغم این واقعیت که آمریکا دارای بالاترین سطح تولیدات در جهان برحسب ساعت کار بود، سود آن در دهه‌ی ۱۹۵۰ کمتر از اروپای غربی بود. از همین رو سرمایه‌ی آمریکایی نه تنها کشورهای مستعمره بلکه اروپای غربی را نیز «تصاحب» کرد. به‌طور خلاصه، همان‌طور که بحران جهانی ۱۹۲۹ کاهش نرخ انباشت را در کشورهای پیشرفته آشکار ساخت، انقلابات آفریقایی-آسیایی دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ روشن ساخت که حتی در دوره‌های رونق، کشورهای پیشرفته فاقد سرمایه‌ی کافی برای رشد اقتصادهای توسعه‌نیافته هستند. مادامی که انباشت ارزش اضافی (یا ساعات پرداخت نشده‌ی کار)، هم‌چنان نیروی محرک تولید باشد - چه برای کارخانه‌های خصوصی و چه در مورد سفینه‌های فضایی - فشار طبقه‌ی حاکم برای تصاحب بیست و چهار ساعت کامل کار انسان

نمی‌تواند سرمایه‌ی کافی را برای صنعتی کردن سرزمین‌های «عقب‌مانده» ایجاد کند. تئوری مارکسیستی و واقعیت چنان به همدیگر نزدیک شده‌اند که به دشواری می‌توان امروزه کسی را یافت که ادعا کند که در جایی از جهان سرمایه‌ای اضافی و کافی برای رشد کشورهای توسعه‌نیافته از لحاظ تکنولوژیک وجود دارد. هنگامی که به اقتصادهای توسعه‌نیافته مانند هندوستان یا چین، آفریقا یا آمریکای لاتین، نگاه می‌کنیم، این امر آشکارتر می‌شود. این موضوع در اروپای غربی، آمریکا و روسیه نیز به همان اندازه آشکار است.

پس از دو قرن سلطه‌ی جهانی سرمایه‌داری، ایدئولوگ‌های سرمایه‌داری باید اذعان کنند: (۱) تا پایان قرن نوزدهم، هیچ کشوری خارج از اروپای غربی صنعتی نشده بود؛ (۲) از آغاز قرن بیستم، دو کشور وارد جهان صنعتی شده‌اند که ورود یکی با انقلاب اجتماعی بوده است؛ و اضافه شدن ژاپن و روسیه به مدار کشورهای صنعتی تأثیر چندانی بر کل جمعیت جهان نگذاشت؛ (۳) دو سوم مردم جهان هنوز گرسنه‌اند در حالی که ملت‌های صنعتی شده‌ی نخبه هم‌چنان سرگرم آفریدن شیوه‌هایی برای تصاحب هر چه بیشتر کار پرداخت نشده از کارگران خود و کارگران مستعمرات سابق خود هستند.

در اینجا قصدم صرفاً بیان این نکته‌ی بدیهی نیست که فقرا فقیرتر و ثروتمندان ثروتمندتر می‌شوند. و برای مارکسیست‌ها، مسئله‌ی جایگزینی واقعیت مشخص با نظرات خود مطرح نیست. برعکس! موضوع بر سر ضرورت پیدا کردن راه‌حل‌های انسانی برای مسائل «صرفاً» اقتصادی و بسیار «پیچیده» است. بدین‌سان قانون ارزش، به عنوان استثمار داخلی و سلطه‌ی خارجی، نمی‌تواند نقض شود مگر به دست استثمارشوندگان و کسانی که تحت سلطه هستند. از قدرت چنگال آهنین این قوانین هنگامی و فقط هنگامی کاسته می‌شود که بزرگ‌ترین «اصول نیروبخش» یعنی کار خلاق سرنوشت را در دستان خود بگیرد. برخلاف انقلاباتی که پیشاهنگ مراحل جدید تکامل هستند، سرمایه‌داری رو به زوال در زمان صلح، یعنی رکود، و در زمان جنگ در این دو قانون بنیادی رشد سرمایه‌داری - قانون ارزش و ارزش اضافی از یک سو و قانون تمرکز و تراکم سرمایه از سوی دیگر - تغییری نداده است. اینها ریشه‌های بحران عمومی سرمایه‌داری جهانی، چه خصوصی و چه دولتی، هستند. در حالی که در گذشته بحران‌های پیشین اقتصادی برای نابودی سرمایه‌ی کهنه و آغاز

مجدد چرخه‌ی رشد کفایت می‌کرد، اکنون حتی بحرانی به ژرفا و اسفناکی رکود بزرگ جهانی دهه‌ی ۱۹۳۰ نمی‌توانست تولید ارزش را تجدید کند. به گفته‌ی اقتصاددانان آکادمیک معروفی مانند سیمون کوزنتز:

به این ترتیب، ظهور رژیم خشن نازی در یکی از پیشرفته‌ترین کشورهای جهان از لحاظ اقتصادی پرسش‌های مهمی را درباره‌ی پایه‌های نهادی رشد اقتصادی مطرح می‌کند - یعنی آیا این پایه‌ها در نتیجه‌ی مشکلات گذرا، مستعد چنین کژدیسی و وحشیانه‌ای هستند^{۱۴}.

علاوه بر این، حتی در این شرایط وحشیانه، تولید ارزش که «به بیکاری خاتمه داد»، بنیادی را برای کشتار جمعی برقرار کرد. نام این وحشیگری رقابت بین‌المللی جنگ جهانی است. رشد فوق‌العاده‌ی اروپای غربی در دهه‌ی ۱۹۵۰ تنها گواه دیگری بر این واقعیت است که این رشد جدید در همان مقیاس به نابودی خارق‌العاده‌ی سرمایه در کشتار جمعی جنگ جهانی دوم وابسته بود. با رشد تولید به معنای افزایش سرمایه و نیز تمرکز و تراکم آن، تضادها عمیق‌تر شد. بنابراین، ناگزیر این گسترش به یک هفتم‌نخبه‌ی جمعیت جهان یعنی به کشورهای صنعتی شده محدود شد و کشورهای توسعه‌نیافته از این گسترش محروم ماندند. صنعتی‌کردن کشورهای توسعه‌نیافته، وظیفه‌ای ناخواسته و در حقیقت غیرممکن، برای سرمایه‌داری بود.

به این ترتیب، «بازگشت مجدد» ایالات متحد در دهه‌ی ۱۹۶۰ به صدر قدرت‌های بزرگ، با رشد «شورانگیز» آن (نه تنها در تسلیحات بلکه در تولید صنعتی) عامل تعیین‌کننده‌ای برای تمام‌عیار کردن بحران بود. زیرا صرف‌نظر از نیروهای «اقتصادی»، مقاومت و پتانسیل از یک سو و انقلاب سیاه در خود آمریکا از سوی دیگر، که به نوبه‌ی خود الهام‌بخش زایش یک نسل کامل و جدید از انقلابیون بود، باعث شد ایالات متحد نتواند به قدرت اقتصادی‌اش بنزد. روسای جمهوری یکی پس از دیگری در مورد ناخوشی روحی «نطلبیده»ی مملکت افسوس می‌خورند، آن هم در زمانی که ایالات متحد آمریکا هنوز از لحاظ ثروت اقتصادی،

۱۴. سیمون کوزنتز، *رشد اقتصادی پس از جنگ* (کپی‌رایت، ۱۹۶۴، President and Fellows of Harvard College، کمبریج، The Belknap Press، انتشارات دانشگاه هاروارد، ۱۹۶۴).

قدرت نظامی و قدرت صنعتی در صدر بود، چه رسد به توانایی کشتار اتمی‌اش. و امپریالیسم آمریکا می‌تواند با تکیه بر اندوخته‌ی طلای خود در فورت ناکس* «به صورت رقابتی» وارد بازار شود، آن هم فقط هنگامی که ارزش مارک آلمان و ین ژاپن (اگر از دلار صرف‌نظر کنیم) را با زور بالا نگهدارد، و از آن مهم‌تر، مرحله‌ی جهانی سرمایه‌داری - سرمایه‌داری دولتی - را با اجرای «سیاست نوین اقتصادی» خود در مورد کنترل‌های مزد و قیمت، به ویژه مزدها، (فازهای نیکسون) دنبال کند. به عبارت دیگر، حتی غول آمریکایی به مسیر سرمایه‌داری دولتی رانده می‌شود و بارآوری کارگر را نه تنها از طریق خودکارسازی و افزایش سرعت بلکه با کنترل‌های دولتی و بیکاری به عنوان ویژگی دائمی تولید «علمی»، اجباراً بالا نگاه می‌دارد.

بازار جهانی ابزاری در دست پیشرفته‌ترین کشورهاست تا با آن نه تنها کشورهای توسعه‌نیافته بلکه کشورهای توسعه‌یافته را نیز مورد بهره‌کشی قرار دهند. به این ترتیب، به‌رغم «معجزه‌ی دهه‌ی ۱۹۵۰» در توسعه‌ی اروپای غربی، بهموت** آمریکایی به‌گفته‌ی هارولد ویلسون به «بردگی صنعتی» (industrial helotry) تشبیه شده است. با تداوم این معجزه، بتواره‌پرستی جدیدی در مورد رشد پدید آمد. برای اینکه نشان دهند اروپای غربی برعکس زمان رکود بزرگ و دوران پس از جنگ دیگر تحت تاثیر اتفاقات ایالات متحد نیست، آمار و ارقام زیادی نقل می‌شد. این موضوع به رسمیت شناخته شد که اقتصاد آمریکا، در مجموع، حتی زمانی که مانند دهه‌ی ۱۹۵۰ تقریباً راکد بوده است، هنوز بزرگ‌تر از کل اروپای صنعتی است. اما با این حال ادعا می‌شد که چون اروپای غربی اهمیت برنامه‌ریزی را فهمیده و به اجرا گذاشته است - چون دولت‌ها چنان نقش مهمی را در اقتصاد ایفا کرده بودند - پس کشورهای توسعه‌یافته از لحاظ تکنولوژی اکنون نه تنها با رکودهای عمده روبرو نیستند بلکه «آنچه این روزها به عنوان چرخه‌ی بازرگانی پدیدار می‌شود عمدتاً بازتابِ مراحل گذرا در سیاست‌های دولتی است»^{۱۵}.

حقیقت درست عکس این مطلب است. بتواره‌پرستی رشد، کسادِ بازرگانی را چنان پنهان کرد که گویی صرفاً ناشی از تصمیم‌گیری‌های موقت دولتی است. اکنون

* Fort Knox شهری واقع در کنتاکی و محل رسمی انبار اندوخته‌ی طلای آمریکا. - م.

** Behemoth حیوان عظیم‌الجثه‌ای که در کتاب مقدس به آن اشاره شده است. - م.

۱۵. مدیسون، رشد اقتصادی در غرب، ص. ۹۹.

تصمیمات دولتی به تمامی معطوف به رشد، به اضافهی «استقلال» از صنعت آمریکاست اما حرکت واقعی در خلاف این جهت است؛ این ادعا که «الگو تماماً از ۱۹۵۸ به بعد تغییر کرده است»^{۱۶}، اعتباری ندارد. و ورود انگلستان به بازار مشترک در ۱۹۷۳ تغییری در این واقعیت نمی‌دهد.

بار دیگر، نکته این است که برنامه‌ریزی یا عدم برنامه‌ریزی دیگر مسئله‌ی محوری نیست؛ نخست به این دلیل که نوشدارو نیست، چه رسد به اینکه جایگزینی برای سازماندهی مجدد و اساسی مناسبات تولیدی باشد. نه اینکه برنامه‌ریزی ویژگی سرمایه‌داری معاصر نباشد^{۱۷}؛ حتی در کشوری مانند آمریکا که ادعای برنامه‌ریزی را رد می‌کند، در عمل به مورد اجرا گذاشته می‌شود. این توهم که در ایالات متحد، کشوری «با تجارت خصوصی» - حتی اگر چنین کشوری می‌توانست وجود داشته باشد - هیچ برنامه‌ی دولتی وجود ندارد، نمونه‌ی دیگری از همان چیزی است که مارکس «پایداری تعصبات عوامانه» نامیده بود^{۱۸}.

برای مشاهده‌ی دخالت دولت در اقتصاد و این که برنامه‌ریزی دولتی در حقیقت جهت سرمایه‌گذاری سرمایه‌ی خصوصی و سلطه‌ی کامل آنرا بر علم تعیین می‌کند، کافی است به آمارهای سالانه از زمان کنونی تا رکود بزرگ در گذشته نظری بیافکنیم. (۱) هزینه‌های دولت فدرال، حتی در «دهه‌ی شورانگیز ۱۹۶۰» که سرمایه‌گذاری سرمایه‌ی خصوصی فراوان بوده است، هرگز کمتر از ده درصد کلی تولید محصولات و خدمات نبوده است. در دهه‌ی ۱۹۵۰، هنگامی که اقتصاد بی‌رونق بود، عملاً تنها دولت مسئول سرمایه‌گذاری سرمایه قلمداد می‌شد.

(۲) قراردادهای کلان نظامی به معنای آن نیست که سرمایه‌ی خصوصی می‌توانست در چارچوب مرزهای ملی عمل کند، در حالی که سودهای ناشی از سرمایه‌گذاری در اروپا بالاتر بود و سودآوری «کمتر» آن در ایالات متحد امری

۱۶. همان منبع، ص. ۱۶۰.

۱۷. رجوع کنید به مطالعه‌ی آندرو شوئفلد از سرمایه‌داری مدرن، تغییر توازن قدرت دولتی و خصوصی (لندن، انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۶۵). «دولتی» نام مؤدبانه‌ی دخالت دولت در اقتصاد است. همچنین برای تحلیل سرمایه‌داری دولتی این دوره به مایکل کیدرون، سرمایه‌داری غرب پس از جنگ (لندن، ویدنفلد و نیکلسون، ۱۹۶۸) رجوع کنید.

۱۸. سرمایه، جلد اول، ص. ۶۹.

اجتناب‌ناپذیر بود زیرا سرمایه‌گذاری ثابت مسلط بود. کنترل دولتی اقتصاد از نوع نیکسونی آن، به ویژه کنترل مزدها، این روند را در ۱۹۷۲ معکوس ساخت: سودها سر به آسمان سایید. اما تورم هم به شدت افزایش یافت، بیکاری از بین نرفت و بحران دلار هم خاتمه نیافت. هیچ چیز «ناخوشی» کشور را درمان نکرد. در ۱۹۷۳، با دو بار کاهش بی‌سابقه‌ی ارزش دلار طی یک دوره‌ی چهارده ماهه، نماینده‌ی ارشد مؤسسه‌ی بروکینگز، فلو سی. فرد برگستن^{۱۹}، درباره‌ی «پایان دوره‌ی آرامش اقتصادی» هشدار داد.

(۳) در سال ۱۹۶۷ دولت فقط برای پژوهش و توسعه حدود ۲۴ میلیارد دلار هزینه کرد. این مبلغ بیش از تولید ناخالص ملی اکثر کشورهای جهان به جز دوازده کشور در جهان بود. در حالی که در شروع جنگ جهانی دوم سرمایه‌گذاری دولت در پژوهش فقط برابر با ۳ درصد کل پول پژوهش کشور بود، اکنون حدود ۶۳ درصد آنرا تشکیل می‌دهد. (۴) نظامی کردن اقتصاد بیش از هر چیز به چشم می‌خورد. حتی پیش از شدت‌گیری جنگ ویتنام، رشد آن سرعتی باورنکردنی داشت. واسیلی لئونتیف و ماروین هوفن برگ در این باره چنین می‌نویسند:

دولت فدرال ایالات متحد بیش از ۴۰ میلیارد دلار در سال صرف حفظ و نگهداری تأسیسات نظامی و تهیه اسلحه می‌کند. این مبالغ حدود ده درصد تولید ناخالص ملی را به خود اختصاص داده‌اند و میلیاردها دلار بیشتر از مجموع سرمایه‌گذاری خالص سالانه در صنایع تولیدی، خدمات، صنعت، حمل و نقل و کشاورزی است.^{۲۰}

امیل بنوا، ویراستار جلد مربوط به خلع سلاح، کاهش چشمگیر تولیدات صنعتی و افزایش بیکاری را به دنبال پایان جنگ کره نشان می‌دهد. علاوه بر این، با کاهش نظامی‌گری، مطلقاً افزایشی در سرمایه‌گذاری واقعی از سوی تولیدکنندگان کالاهای مصرفی رخ نداد، به نحوی که در سالهای ۱۹۵۸ - ۱۹۶۱، ۱۶ درصد پایین‌ترین نرخ سطح سال ۱۹۵۶ قرار داشت.

19. Brookings Institution Senior Fellow C. Fred Bergsten

۲۰. این مقاله در امیل بنوا، کنث ای. بولدینگ، خلع سلاح و اقتصاد (نیویورک، Harper & Row، ۱۹۶۳)، ص. ۸۹ انتشار یافته است.

نظامی کردن اقتصاد جهانی، ادعای رشد معجزه‌آسای «دهه‌ی خارق‌العاده‌ی ۱۹۵۰» و «دهه‌ی شورانگیز ۱۹۶۰» را تکذیب می‌کند. در فصل نهم، «شور و شوق‌های تازه و نیروهای جدید»، نشان خواهیم داد که این دو دهه - که توده‌ها در همه جا با نهادهای حاکم، مرفه و غیر از آن، به مخالفت برخاسته‌اند - به دلایلی خلاف آنچه اقتصاددانان نقل می‌کنند «شورانگیز» بوده است. در اینجا به دلیل آنکه مرکز توجه ما اقتصاد است، تنها باید به این موضوع اشاره کنیم که کشورهای «سوسیالیستی» و نیز کشورهای سرمایه‌داری خصوصی، نظامی شدن اقتصاد خود را چون صنعتی شدن راستین جلوه می‌دهند. اما این نوع صنعتی شدن به کشورهای توسعه‌نیافته از لحاظ تکنولوژی کمکی نمی‌کند، همان‌قدر که کمک «غرب» به پروژه‌ی ولتای غنا یا کمک روسیه به ساختن سد بلند آسوان مصر در صنعتی شدن کل اقتصاد این کشورها تاثیری نداشت یا پیشرفتی در تکنولوژی آنان حاصل نشد. سالنامه‌ی آماری روسیه در ۱۹۶۶ سهم «کشورهای سوسیالیستی» را در تولید صنعتی به شرح زیر بیان کرده بود:

سهم «کشورهای سوسیالیستی» در تولید صنعتی جهان

کمتر از ۳ درصد	۱۹۱۷
کمتر از ۱۰ درصد	۱۹۳۷
حدود ۲۰ درصد	۱۹۵۰
حدود ۲۷ درصد	۱۹۵۵
حدود ۳۸ درصد	۱۹۶۵

تمامی کشورهای سوسیالیستی از جمله اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی که خود تقریباً یک پنجم تولید صنعتی جهان را داراست.

Source: Narodnoe chozjajstvo SSSR v 1965g., Statistioeskij ezegodnik, Centralnoe statisticeskoe upravlenie (Moskow, 1966), p.82.

کمونیست‌ها برای توضیح این که چرا با وجود رشد تولید صنعتی و گذشت نیم قرن از انقلاب روسیه، سطح زندگی کارگران هنوز به سطح زندگی مردم در سرمایه‌داری خصوصی «نرسیده است»، ناگزیر بودند که به همان محوری بازگردند که

تمام تولید سرمایه‌داری حول آن می‌چرخد: بارآوری کار. از آنجا که بارآوری در «غرب»، به ویژه ایالات متحد، در بالاترین سطح است، آنها پاسخی کاملاً سرمایه‌دارانه به این مسئله داشتند: آنان به کارگران گفتند سخت‌تر و سخت‌تر کار کنند. بنا به نظر آنها، این موضوع تنها دلیل این امر بود که «چرا کارگر آمریکایی مزد بیشتری از کارگر لهستانی می‌گیرد»^{۲۱}. اعتصابات ۱۹۷۰ در لهستان گواه کافی بر آن بود که کارگران از قبول چنین «استدلالی» امتناع کرده‌اند.

شاه‌فنز تولید دولتی که خود را کمونیسم می‌نامد، دقیقاً همان شاه‌فنز تولید خصوصی است - قانون ارزش که از ارزش اضافی لاینفک است یعنی قانون پرداخت به کار مطابق با «ارزش» آن و یا استثمار کارگران که از استخراج ساعات پرداخت‌نشده‌ی کار جدا نیست. برنامه‌ریزی دولتی که به نام «سوسیالیسم» تقدیس شده بود، در حقیقت شکل حکومتی است که مارکس همواره آنرا به عنوان «برنامه‌ی استبدادی سرمایه» تعریف کرده بود. نظامی شدن اقتصاد، که در دو دنیای مسلح اتمی به غولی عظیم‌الجثه تبدیل شده، این بحران عمومی را تشدید کرده است. راهی برای فرار از پیامدهای تولید ارزش که ارزش اضافی (ساعات پرداخت‌نشده‌ی کار) را از کار زنده بیرون می‌کشد و با این همه در همان حال کارگران بیشتری را به صفوف بیکاران می‌راند، وجود ندارد. تنها ویژگی «جدید» خودکارسازیِ امروزی همانا درنده‌خویی رقابت جهانی است که منجر به جنگ جهانی می‌شود. صرف‌نظر از هر گونه تفاوتی میان تولید دولتی و خصوصی، قوانین بنیادی سرمایه‌داری - قانون ارزش و ارزش اضافی و نیز تمرکز و تراکم سرمایه - چه در داخل و چه در خارج عمل می‌کنند.

این موضوع همچنین در مورد رابطه‌ی میان کشورهای پیشرفته و توسعه‌نیافته نیز صادق است. به این ترتیب، روسیه در رابطه‌اش با مصر یا حتی متحد سابق خود، چین، تفاوت بنیادی با آمریکا در رابطه‌اش با آمریکای لاتین و آفریقا ندارد. سرمایه‌داری دولتی نیز همانند سرمایه‌داری خصوصی نمی‌تواند کشورهای توسعه‌نیافته را صنعتی کند. در تمامی موارد، انقلاب‌های تکنولوژیک میزان انباشت سرمایه لازم را برای تداوم جریان تولید خودکار در مقیاسی گسترش‌یابنده بیشتر کرده و با کاهش میزان کار زنده‌ی ضروری نسبت به کار بی‌جان یا همان سرمایه موجب کاهش نرخ سود شده‌اند.

۲۱. «سرمایه‌داری مدرن به کجا رهسپار است؟»، World Marxist Review، دسامبر ۱۹۶۷.

به عنوان نمونه، ایالات متحد نه تنها کشورهای توسعه‌نیافته را صنعتی نکرد بلکه با اقدام به سرمایه‌گذاری در اروپای غربی که نرخ سود در آنجا بالاتر بود، برای خود عنوان «برده‌دار صنعتی» را کسب کرد، بگذریم از اینکه حتی همین هم نتوانست اقتصاد آمریکا را از بحران مداوم بیرون آورد. در ارتباط با کمک به کشورهای توسعه‌نیافته از لحاظ تکنولوژیک برای «جهش» از برخی مراحل صنعتی شدن، بی‌درنگ فراموش شد که انرژی اتمی و ماشین‌های خودکار می‌توانند کاری کنند که معجزه‌های انجیل رنگ بیازند. این‌گونه تکنولوژی‌های پیشرفته به این کشورها ارائه نشد، اگر چه کارخانه‌های تولید برق که سوخت‌شان با انرژی اتمی تأمین می‌شود در مناطق دیگری مشغول به کار است. روسیه ادعا می‌کند که طرح‌هایی در دست دارد که در مناطق بی‌آب و علف دریاچه به وجود می‌آورد. محافل تجاری بزرگ در آمریکا می‌گویند طرح‌هایی در دست اقدام است که بندری بزرگ در آلاسکای شمالی با یک انفجار اتمی به وجود آورند. اما حتی اگر انرژی اتمی بتواند برای خلق دریاچه‌های ساخت انسان در صحرای بزرگ آفریقا و صحرای گوبی، یا برای از میان برداشتن کوه‌ها به کار رود تا باران در سرزمین‌هایی بیبارد که با خشکسالی مواجه هستند - اگر اینها را نه رویاهای آرمان‌شهری بلکه امکانات تکنولوژیک امروز بدانیم - نهایت ساده‌باوری است که تصور کنیم سرمایه‌داری، خصوصی یا دولتی، برای تحقق آنها تلاش خواهد کرد.

سرمایه‌داری این کار را نه برای کشورهای توسعه‌نیافته انجام خواهد داد و نه برای خود دست به چنین اقدامی خواهد زد. روسیه‌ی پرژنف مانند شرکت‌های خصوصی در آمریکا که خواستار «قراردادهای مبتنی بر قیمت تمام شده»^{۳۰} هستند، باید میلیاردها دلار برای تکامل موشک‌ها، آن هم نه برای اکتشافات پرآوازه‌ی فضایی بلکه برای تولید موشک‌های بالستیک قاره‌پیما، صرف کند. هر دو قطب سرمایه‌ی جهانی علم را واداشته‌اند تا برای جنگی اتمی مهیا شود، جنگی که شاید یکسره به پایان تمدنی بیانجامد که ما می‌شناسیم. تنها فرانسه نیست که سخت می‌کوشد به

* cost-plus قراردادی است که در آن قیمت فروش به‌طور ثابت معین نشده است و به فروشنده اجازه می‌دهد که قیمت را از روی قیمت تمام‌شده بعلاوه‌ی درصد معینی از این قیمت تمام‌شده تعیین بکند. فرهنگ بزرگ علوم اقتصادی، منوچهر فرهنگ، نشر البرز، تهران ۱۳۷۱. م.

باشگاه انحصاری هسته‌ای وارد شود بلکه چین مائو نیز به دلایلی مشابه همین هدف را در سر دارد: تسلط بر کار جهانی، زیرا در نهایت، کار، کار زنده، تنها منبع ارزش اضافی یعنی کار متبلور پرداخت نشده است.

دلیل تمام عیار بودن بحران همین است: کارگر دیگر نمی‌پذیرد که ابژه‌ی صرف باشد. آشکاری این موضوع در جهان توسعه‌نیافته، نشانه‌ی بلوغ سیاسی بالای عصر ما و این «شناخت کامل» است که رابطه‌ی سرمایه با کار هرگز به صنعتی شدن کامل یا به نوع دیگری از زندگی برای توده‌ها، نخواهد انجامید. به این ترتیب، اگر دیدگاهی درازمدت به اندازه‌ی نیم سده داشته باشیم، شکاف میان آسیا (به جز ژاپن) و آفریقا از یک سو و کشورهای صنعتی از لحاظ تکنولوژی از سوی دیگر پیش از این به ورطه‌ی عمیقی تبدیل شده بود، تا آن حد که هنگامی که روسیه و ژاپن به جناح‌های صنعتی پیوستند، این امر تاثیری بر کل جمعیت جهان نگذاشت: این دو کشور حدود ۳/۰ میلیارد نفر از جمعیت نزدیک به ۲ میلیاردی جهان را در بر می‌گرفتند. در این برآورد ۲۲ آمریکای لاتین و اروپای شرقی از قلم افتاده است! پس اگر ما گستره‌ی کامل موضوع رابطه‌ی کشورهای توسعه‌یافته و توسعه‌نیافته را در دوران پس از جنگ جهانی دوم بررسی کنیم که البته این دو کشور در میان کشورهای توسعه‌یافته را نیز در برمی‌گیرد، وضعیت اساساً بهبود نیافته است. اگر به کشور توسعه‌نیافته‌ای چون هند در آسیا نظر بیفکنیم، گستره‌ی کامل این شکاف فزاینده و پرنشدنی را در بالاترین سطح خود شاهد خواهیم بود. سرانه‌ی تولید ناخالص داخلی در آمریکا در ۱۹۵۸، ۲۳۲۴ دلار در برابر ۶۷ دلار هند بود یعنی نسبت ۳۵ به ۱! هیچ راه سرمایه‌دارانه‌ای برای حل این نابرابری باورنکردنی وجود ندارد.

مقایسه روسیه و چین چندان خبر از بهبود اوضاع نمی‌دهد. درست است که همکاری آنها در اوایل دهه‌ی ۱۹۵۰ از هر نوع همکاری دیگری در جهان غرب کارآمدتر بود، و چین، در مقایسه با هند، مسلماً نرخ رشد بالاتری داشته و دارد و

۲۲. کوزنتز، رشد اقتصادی پس از جنگ. آنچه پروفیسور کوزنتز در اثر ۱۹۷۱ خود، رشد اقتصادی ملت‌ها، به‌هنگام کرده است باید با اثری درباره‌ی کشورهای توسعه‌نیافته از لحاظ تکنولوژیک تکمیل شود و آن اثر ایروینگ لویی هورویتز، سه جهان توسعه (لندن، انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۶۶) است. همچنین به مطالعه‌ی گونر میردال، درام آسیایی (نیویورک، Pantheon، ۱۹۶۸) و آثار رنه دومون درباره‌ی آفریقا و کوبا رجوع کنید.

گردش کار عمیق اجتماعی آن با اقتصاد روستایی و ایستای هند با محدودیت‌های نظام کاستی و پرستش گاوها قابل مقایسه نیست. با این همه، ناخرسندی چین از سرعت صنعتی شدن خود و کشمکش چین - شوروی که چون چالشی جهانی پدیدار شد، می‌تواند از لحاظ آماری و با مقایسه‌ی کشورهای توسعه‌نیافته با غول آمریکایی ارزیابی شود. تولید کالیفرنیا به تنهایی بیش از چین با ۷۰۰ میلیون نفر جمعیت است: ۸۴ میلیارد دلار در مقابل ۸۰ میلیارد دلار. آفریقا - شرق، غرب، شمال، حتی با در نظر گرفتن رژیم ثروتمند و آپارتاید آفریقای جنوبی - کمی بیش از ایالت ایلینویز تولید می‌کنند: ۵۰ میلیارد دلار در برابر ۴۸ میلیارد دلار. به عبارت دیگر، همان‌طور که در مسیر سرمایه‌داری خصوصی راه‌حلی وجود ندارد، سرمایه‌داری دولتی که خود را "کمونیسم" می‌نامد، نیز به بن‌بست ختم می‌شود.

ب) مناسبات جدید انسانی یا داستان غم‌انگیز بیافرا

با این همه، اگر وضعیت انقلابی همچنان تعمیق می‌یافت، استعمار نو نمی‌توانست به این سادگی در آفریقا تجدحیات یابد. دیالکتیک آزادی که کشورهای آفریقایی را از زیر سلطه‌ی امپریالیسم رهانید، ثابت کرد که با فوران انقلاب می‌توان معجزه کرد. بی‌همتایی انقلاب این است که تجربه‌ی انسانی را چنان تغییر می‌دهد که مناسبات انسانی یکسره جدیدی پدیدار می‌شود. این مناسبات انسانی جدید جدایی سوژه و ابژه را پایان می‌دهد. رهایی نیروهای بکر که امپراتوری‌ها را به لرزه در آورد و آزادی را از آن خود کرد، همچنین دولت‌های امپراتوری را واداشت تا به مستعمرات سابق خود کمک کنند. یا زمانی که دوگل گینه را حتی از تلفن محروم کرد، شجاعت گینه‌ای‌ها الهام‌بخش چپ فرانسه شد تا به گینه رفته و به کمک آنها بشتابند. بنابراین، عنصر تعیین‌کننده این اعتماد به‌نفس توده‌ها بود که آنها - و نه اشیای بی‌جان خواه ماشین‌آلات و خواه نبود آنها - مسیر تاریخ را شکل می‌دهد.

خودجوشی عمل متحد آنها در حقیقت قانون ارزش را زیر ضرب گرفت یا به عبارت دیگر حق تصمیم‌گیری درباره‌ی تولید را از دست حاکمان بیرون کشید. دقیقاً به این دلیل که توده‌های آفریقایی در آغاز کار دریافته‌اند که آنان نه عضله که عقل هستند و سرنوشت خود را به دست گرفته‌اند، آنچه مارکس در روزگار خویش اصل نیروبخش جدید می‌نامید، پدیدار شد. این امر رشد تولید را حتی در جوامعی با

اقتصاد تک‌محصولی سبب شد. هیچ‌یک از کودتاهای نظامی در آفریقا به اندازه‌ی مدل مستعمراتی که بخش اعظم آمریکای لاتین را تحت سلطه در آورده است، دیرپا نبوده است. از آنجا که وضعیت هنوز سیال است و توده‌ها به هیچ روی نسبت به موضوع بی‌اعتنا نشده‌اند، ضروری است که با چشمانی باز این کودتاها را زیر نظر داشت. همان‌طور که بینش آزادی‌بی‌وقفه به استعمارزدایی انجامید، جدایی رهبران از همان مردم انقلابی به وابستگی به قدرت‌های دولتی کنونی جهان و ظهور استعمار نو منجر شد.

از آنجا که مسئله‌ی آفریقا برای مبارزات بالفعل، از جمله مبارزه برای جلب اذهان، هم مشخص و هم تعیین‌کننده است، ضروری است تا بار دیگر این موضوعاتِ خطیر را بررسی کنیم. واقعیتِ زشتِ جنگِ داخلی در نیجریه آشکار ساخت که آن کشور هرگز یک ملت نبوده است، نه آن وقت که مستعمره بود و نه آن وقت که آزادی سیاسی صوری (بسیار صوری) را از انگلستان کسب کرده بود، و کمتر از آن در زمانی که با کشف نفت در نیجریه‌ی شرقی هدف تمامی قدرت‌های بزرگ قرار گرفت. این کشور همیشه تابع امیران شمالی (northern-emir-dominated) بود؛ در اکتبر ۱۹۶۶، حدود ۳۰۰۰۰ ایبویی* قتل‌عام^{۲۳} و دو میلیون نفر دیگر به منطقه‌ی شرقی^{۲۴} رانده شدند؛ این منطقه به محض اعلام استقلال به نام جمهوری بیافرا توسط نظامیان «دولت مرکزی» اشغال شد.

* Ibo اهالی بومی جنوب شرقی نیجریه. - م.

۲۳. رجوع کنید به استانلی دیاموند، «چه کسی بیافرا را کشت؟»، New York Review of Books، ۲۶ فوریه‌ی ۱۹۷۰، ص. ۱۷. همچنین رجوع کنید به مقاله‌ام با عنوان «نیجریه: عقب‌نشینی، نه پیروزی»، News and Letters، ژانویه‌ی ۱۹۶۸.

۲۴. درست قبل از سقوط انوگو، از دوستی در آنجا نامه‌ای دریافت کردم. وی به نکاتی اشاره کرده بود که فکر می‌کرد باید برای همه بدیهی باشد از جمله اینکه ایبویی‌ها انتخاب دیگری پیش رو ندارند. موضوع نه انتزاعیات ایدئولوژیک که بقا یا نابودی مطرح بود. نویسنده‌ی آن نامه همواره خود را مارکسیست انسان‌باور می‌دانست. در زمان قتل‌عام ژوئیه‌ی ۱۹۶۶ وی سازماندهی اتحادیه‌ی کارگری در میدل‌بلت بود و به زحمت از آن جان بدر برد. این مرد جوان در اواخر دهه‌ی بیست زندگیش، گرچه ایبویی بود اما پیش از این به خارج از منطقه‌ی شرقی نرفته بود، با این همه چنین نوشت: «تا زمانی که زنده‌ام هرگز از منطقه‌ی شرقی خارج نخواهم شد، نه به این دلیل که ایبویی هستم بلکه چون آفریقایی هستم». وی در آن منطقه مرد. از پیروزی «نیجریه» ملتی به وجود نیامد، چه رسد به سیراب کردن عطش ایبویی‌ها برای آزادی.

طنز ماجرا در این است که ایبوها نخستین ناسیونالیست‌های نیجریه‌ای بودند که برای ایجاد رمز و راز ملت نیجریه در جریان پیکار برای آزادی از امپریالیسم انگلستان به هر تلاشی دست زدند. در حقیقت، آنان نخستین کسانی بودند که مبارزه برای آزادی را از دهه‌ی ۱۹۳۰ آغاز کردند. نامدی آزیکوه (زیک) که به‌واقع می‌توان او را پدر ناسیونالیسم نیجریه‌ای نامید، ابتدا بر مبنای سنت کامل ناسیونالیسم آفریقایی که همواره قاره‌گرا بوده است، ناسیونالیسم منطقه‌ای را محکوم کرد. خواه مبارزه‌ی وی برای استقلال نیجریه در زمان تبعید خودخواسته‌ی وی را در آکرا در ۱۹۳۵ در نظر بگیریم، خواه در لاگوس (از ۱۹۳۷ به بعد)، جان‌مایه‌ی فعالیت‌ها و اثر به جامانده‌اش در آن چیزی خلاصه می‌شود که به‌طور جامع در کتاب خویش، *تجدید حیات آفریقا (Renascent Africa)*، بیان کرده بود: آزادی قاره‌ی آفریقا از استعمار اروپا.

واقعیت‌ها و پیچیدگی‌های مبارزه‌ی آزادی‌خواهانه ناگزیر سبب شد تا مبارزات بالفعل در چارچوب مرزهای ملی که امپریالیسم غرب ایجاد کرده بود، انجام شود؛ با این همه جنبه‌ی منحصربفرد ناسیونالیسم آفریقایی از بین نرفت. و زمانی که ناسیونالیسم آفریقایی با ایده‌هایی که مبلغان آن گروه‌های کوچکی از روشنفکران بودند به جنبش توده‌ای تبدیل شد، خصلت خود را تغییر نداد. این موضوع به ویژه در مورد نیجریه صادق است زیرا زیک از همان ابتدا، توجه خود را به مبارزان جوان از قبایل گوناگون معطوف کرده بود، نسلی جدید که تحت تاثیر جنگ جهانی دوم «آزادی همین حالا» را می‌خواستند.

در ۱۹۴۵، نیرویی جدید، کارگران متشکل، با اعتصاب عمومی وارد صحنه‌ی تاریخ شدند. در میان تمام رهبران ناسیونالیسم نیجریه، از جمله یوروباه^۴ که «ناسیونالیسم فرهنگی» و «منطقه‌گرایی» را ترجیح می‌دادند، زیک تنها کسی بود که از اعتصاب عمومی حمایت کرد و به این طریق به ناسیونالیسم نیجریه‌ای کیفیت پروولتری بخشید. او تبدیل به یک قهرمان ملی شد. ناگفته پیداست که منظور این نیست که او به تنهایی یا کل ایبویی‌ها، ناسیونالیسم نیجریه‌ای را «اختراع کردند». این حقیقت کمتر شگفت‌انگیز و بیشتر کارآمد است. هم‌پیمانی با کارگران نیروی

* Yoruba نام قبیله‌ای در نیجریه. - م.

وحدت بخش جدیدی را در ناسیونالیسم نیجریه‌ایی آشکار ساخت که در چارچوب موجودیت مستعمره‌ایی به نام نیجریه حضور داشت.

اگر چه تعداد کمی از شمالی‌ها در اعتصاب عمومی شرکت کردند، اما این آغاز جنبش ناسیونالیستی نیجریه در شمال بود؛ رهبری این جنبش را نه محافظه‌کاران که از آن فقط برای مخالفت با ناسیونالیسم مبارز «جنوبی» استفاده می‌کردند، بلکه مبارزان شمالی بر عهده داشتند. اختصاص دادن یک صفحه از هر شماره‌ی روزنامه‌ی زیک به مقالاتی به زبان هوسایی (Hausa)، کمک بزرگی به این جنبش بود. طبعاً موضوع فقط بر سر زبان نبود بلکه ناسیونالیسمی بود که به آن زبان تبلیغ می‌شد، ناسیونالیسمی که هم با امپریالیسم بریتانیا مخالفت می‌کرد و هم با طبقه‌ی حاکم کشور. درست است که ناسیونالیسم نیجریه‌ای در شمال هرگز مانند جنوب و به ویژه شرق از حمایت توده‌ای برخوردار نشد. درست است که وقتی شمال «در کل» ناسیونالیسم را پذیرفت، تنها به این دلیل بود که مطمئن بود امپریالیسم بریتانیا شمالی‌ها را به عنوان حاکمان یک نیجریه‌ی «مستقل» انتخاب خواهد کرد. و هنگامی که زیک به مصدر قدرت رسید، با بالیوا متحد شد تا غرب بیاید و یوروباه‌ها را از دم‌کراسی محروم کند.

حقیقت ندارد که ناسیونالیسم نیجریه‌ای را می‌توان به این صورت خلاصه کرد. به عنوان نمونه، گردهمایی ۱۹۶۲ را در نظر بگیرید که کنگره‌ی ملی اتحادیه‌های کارگری، کنگره‌ی جوانان نیجریه و شورای اجاره‌نشین‌های لاگوس در اعتراض به بودجه‌ی ریاضت‌طلبانه‌ی دولت ترتیب داده بودند. سخنرانی که بیش از همه مورد تشویق قرار گرفت، جوانی هوسایی زبان بود که شرایط زندگی و کار تالاکاوا (توده‌های دهقانی) در شمال را توصیف می‌کرد [با این مضمون - م.ا] که «با زمانی که مستعمره بودیم تفاوت چندانی ندارد» زیرا اکنون، «با کمک زیک»، نظارت تام و تمام «امیرهای ما» بر تالاکاوا با روغن «ناسیونالیسم» تدهین شده است. وی چنین نتیجه گرفت: «آنچه ما نیاز داریم، یک انقلاب واقعی است. ما باید از شر آدم‌های رذل در پارلمان خلاص بشویم».

درست است که همراه با تشکیل خونتای نظامی در لاگوس (با کمک روسیه)، امپریالیسم انگلستان می‌خواهد نیجریه برای آنچه مارکس در روزگار خود هدف تحمیل نظم یا زورگویی نامیده بود، دست‌نخورده باقی بماند. اما استعمار نو، از

ناسیونالیسم نیجریه‌ای پدیدار نشد. در دهه‌ی ۱۹۵۰، جنگ سرد به سواحل آفریقا رسیده بود، و مناقشه‌ی جهانی میان دو گول هسته‌ای به نحو چشمگیری نه تنها بر ناسیونالیسم نیجریه‌ای بلکه بر کل ناسیونالیسم آفریقا اثر گذاشته بود.

تا دهه‌ی ۱۹۵۰، حتی وقتی رهبر بنیانگذاری مانند زیک از نقطه‌ی اوج خود در سال‌های ۱۹۴۵-۱۹۴۸ دور می‌شد و مطابق با قواعد تنظیم‌شده از سوی امپریالیسم انگلستان با ناسیونالیسم بازی می‌کند، این امر بر جنبش جوانان زیکستی که بدون او نیز به کار خویش ادامه داد، تاثیری نگذاشت. در حقیقت، فعالیت انقلابی در ابتدا چنان شدت یافت که با ممنوعیت جنبش زیکستی از سوی انگلستان، نام خود را جنبش آزادی نهاد و بر ضد «تمام اشکال امپریالیسم و برای استقرار جمهوری سوسیالیستی آزاد نیجریه، در خارج و داخل پارلمان، با استفاده از تاکتیک‌های انقلابی غیرخشن» به مبارزه‌ی خود ادامه داد.

از سوی دیگر، فشار نیروهای عینی، شدت‌گیری گرداب بازار جهانی و مرحله‌ی نوین مبارزه امپریالیستی برای سلطه سیاسی بر جهان در اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰، برای آن دسته از رهبران انقلابی بیگانه با خودجوشی و خودکوشی توده‌ها که استقلال سیاسی را به واقعیت تبدیل کرده بودند، به امری مقاومت‌ناپذیر بدل شد. در حقیقت، آنها «انتخاب یک جبهه» - «شرق» یا «غرب» - را جایگزین تعمیق انقلاب آفریقا کردند.

همین موضوع را می‌توان آشکارا در غنا دید یعنی نخستین کشوری که آزاد شده بود و نخستین کشوری که مسیر استقلال را پیش گرفت. در آنجا نیز شکاف میان رهبران و رهبری‌شوندگان چنان عمیق شده بود که به اعتصاب عمومی انجامید. در ۱۹۶۱، غنا آماده‌ی انجام برنامه‌های بسیاری بود - برنامه‌ی توسعه‌ی سه ساله، برنامه‌ی هفت ساله برای «کار و شادی» - که در عین آنکه هدف آن رشد صنعتی پایدار تا ۱۹۶۷ بود، صرفه‌جویی اجباری ۵ درصدی را به همراه داشت. روزی که معلوم شد این ۵ درصد از حقوق‌ها کاسته شده، اعتصاب عمومی در صنعتی‌ترین بخش اقتصاد برپا شد.

غنا تنها کشوری آفریقایی بود که سخت‌کوشید تا به تولید تنوع بپردازد. با وجود اینکه کاکائو همچنان محصول عمده مانده بود، غنا با طرح ولتا، دست به کار احداث یک مجتمع صنعتی شد. دقیقاً در سکوندی - تا کوریدی بود که کارگران راه‌آهن،

باراندازان، کارمندان بخش خصوصی، کارمندان دولت و زنان فروشنده‌ی بازار در مخالفت با کاهش حقوق به این اعتراض پیوستند. کارگران حمل و نقل در آکرا و کوماسی از اعتصاب کارگران پشتیبانی کردند. واکنش رهبران دقیقاً مشابه با واکنش رهبران دیگر کشورها بود. رهبران کارگری اعتصاب دستگیر شدند. مقامات اتحادیه کارگری که از کارگران ساده دفاع کرده بودند، از اتحادیه‌ها و مجمع حزب خلق اخراج و کارگران به زور به کار برگردانده شدند.

این تحولات درونی - و نه استعمار نو - بود که شکاف میان رهبران و رهبری‌شوندگان را تعمیق بخشید. در همان زمان جدایی از توده‌ها باعث شد تا رهبران به یک بازی بی‌طرفی در صحنه‌ی سیاسی جهان دست بزنند که در حقیقت به یک قطب سرمایه نسبت به قطب دیگر بی‌طرف‌تر بودند و با این همه از هیچ‌کدام هم چیزی عاید نشد. به این طریق، کل اقتصاد به اندازه‌ای جذب بازار جهانی شد که سقوط قیمت کاکائو یعنی کالای عمده، شالوده‌ی سرنگونی رژیم نکرومه را بنیاد نهاد. این سرنگونی یک‌شبه و با یک ضربه اتفاق نیافتاد؛ برعکس! این موضوع اوج حرکتی بود که یکی دو سال پس از استقلال آغاز شده بود، یعنی آنچه توده‌ها برای آن مبارزه کرده و به آن دست یافته بودند - آزادی سیاسی - به وردی توخالی بدون پایه‌ای مادی تبدیل شده بود.

هنگامی که در آوریل ۱۹۶۲ وارد آکرا شدم، اعتصابات عمومی پایان یافته بود. کنگره‌ی اتحادیه‌های کارگری زیر پرچم «پیش به سوی نکرومه‌ایسم» سازمان یافته بود. در مصاحبه‌ای با آقای ماگنوس - جورج، قائم‌مقام رییس فدراسیون اتحادیه‌های کارگری غنا، چیزی درباره‌ی اعتصاب نپرسیدم بلکه پرسیدم که آیا جنبش اتحادیه‌ای که در مجمع حزب خلق (CPP) ادغام شده بود، استقلال خود را از دست نداده است. آقای ماگنوس - جورج که فرد پر سر و صدایی بود، با پرخاشگری چنین پاسخ داد: نمی‌دانیم چرا اروپایی‌ها همیشه از ما می‌پرسند که ما چرا بخشی از CPP هستیم. کارهای ما به آنها مربوط نیست. ما درکشوری آزاد زندگی می‌کنیم و هر کاری که مایل باشیم خواهیم کرد. ما بخشی از CPP هستیم و هیچ کارت اتحادیه‌ای جداگانه‌ای نداریم. ما می‌خواهیم با برنامه توسعه‌ی سه ساله (ژوئیه ۱۹۶۱ تا ژوئیه ۱۹۶۴) بارآوری را بهبود بخشیم... حتماً خیلی برایتان جالب است که بدانید هر وقت سؤ تفاهمی با دولت پیش می‌آید،

کارگران ابزارهای شان را زمین می‌گذارند و هنگامی که گرفتاری‌شان رفع شد آزادانه به سر کار بر می‌گردند و وقت از دست‌رفته را جبران می‌کنند.

اما من از کارگران غنایی یا سایر فعالین اتحادیه‌های کارگری آفریقایی که ناگزیر با اتحادیه‌های کارگری غنا ارتباط داشتند، چنین چیزی نشنیدم. کارگران غنایی مجبور به اجرای شعار تبلیغات اتحادیه‌های کارگری آلمان شرقی بودند: «با جنبش افزایش بارآوری، امپریالیست‌ها را با دستاوردهای اقتصادی شکست دهید». به همین منوال، ای. جالو که رهبر اتحادیه‌های کارگری گامبیا بود و ماگناس - جورج او را «غلام حلقه‌به‌گوش امپریالیسم» می‌دانست، به من چنین گفت:

من برای رییس‌جمهور توره و نکرومه به عنوان مبارز احترام زیادی قائل هستم؛ آنها می‌کوشند تا سوسیالیسم را با واقعیت آفریقا سازگار سازند اما به واقع، AATUF (فدراسیون اتحادیه‌ی کارگری) با دلایلی ایدئولوژیک ساخته شد. و اکنون در غنا، اعتصاب کارگران را «بی‌انضباطی کارگری» می‌نامند. ما هرگز در مقابل چنین نگرشی به کارگران سر تسلیم فرود نمی‌آوریم. ما در مقابل سازمانی که اعتصاب کارگران را «بی‌انضباطی کارگران» می‌نامد، سر خم نخواهیم کرد.

مبارزی کهنه‌کار که به هنگام این مصاحبه در دفتر اتحادیه بود، چنین افزود: حکایتی قدیمی می‌گوید «آفتاب هرگز در امپراتوری انگلستان غروب نمی‌کند و مزدها هرگز افزایش پیدا نمی‌کند» و ما اکنون با همین چیزها درگیر هستیم. آنچه رهبران مان تشخیص نمی‌دهند این است که سازمان‌ها به سرعت، به ویژه در میان جوانان، پا می‌گیرند اما به سرعت هم ناپدید می‌شوند. اما انقلاب‌ها هرگز متوقف نمی‌شوند. ما شاهد انقلاب خود خواهیم بود.

در سنگال نیز داستان چنین بود. در حالی که رییس‌جمهور سنگور به شیوایی تمام درباره‌ی سوسیالیسم آفریقایی داد سخن می‌داد، در کشور هیچ تغییر اقتصادی بنیادی از زمان کسب استقلال سیاسی روی نداده بود. سنگال هنوز کاملاً از فرانسه

دنباله‌روی می‌کند و این امر فقط در قلمرو سیاست خارجی نیست. حقیقت این است که رابطه‌ی کارگر با مدیر در محل تولید و رابطه‌ی انبوه توده‌های مصرف‌کننده با کسب و کارهای خُرد کاملاً به وضعیتِ قبل از کسب استقلال سیاسی شبیه است. در حقیقت، هنگامی که از بلوارهای وسیع و زیبای داکار قدم‌زنان به سمت آلونک‌نشین‌های کوچک پس‌کوچه‌ها می‌رفتیم و از بازارهایی عبور کردیم که مالکیت آنها در دست غیرآفریقایی‌ها بود، دوست آفریقایی همراهمان چنان به خشم آمد که به تلخی گفت: «وقتی دومین انقلاب‌مان را شروع کنیم، این مهاجران سفیدپوست داکار را به یک الجزیره‌ی ثانی تبدیل خواهند کرد»^{۲۵}.

این موضوع تنها به آفریقای غربی محدود نمی‌شود. کشورهای که پس از استقلال سیاسی هیچ تغییری در وابستگی خود به «کشور مادر» نداده‌اند، از این قاعده مستثنی نیستند. مناطقی که رهبران آنان برای استقلال سیاسی مبارزه کرده و با کودتای نظامی سرنگون شده‌اند در همین شمار قرار می‌گیرند. این وضعیت آفریقای شرقی را نیز در بر می‌گیرد. نه فقط کشورهایی که حزب اپوزیسیون در آنها وجود دارد و همانند کنیا^{۲۶} به راه دیگری در توسعه اشاره می‌کنند بلکه در تانزانیا^{۲۷} که خود ژولیوس نایرره مسیر توسعه را در ارتباط با صنعتی شدن و رابطه با نخبگان موجود در حزبش تغییر داده است. در حالی که از نظر خارجی‌ها، اعلامیه‌ی معروف آروشای نایرره چیزی بیش از به رسمیت شناختن «صحت» نظرات کتاب *آغازی غلط در آفریقا* اثر رنه دومون نیست، تأکید نایرره بر توسعه‌ی کشاورزی به جای برنامه‌های خیره‌کننده‌ی صنعتی، به این دلیل که ۷۵ درصد تانزانیایی‌ها کار کشاورزی می‌کنند،

۲۵. احتمالاً می‌باید آخرین شوخی «زیرزمینی» (جوانان چپ) در سنگال را نیز ثبت می‌کردم: «ماکیاویلیسم چنان با دانش و شعر سنگور آمیخته است که وقتی سرانجام انقلاب کردیم، او می‌خواهد آنرا نیز رهبری کند!»

۲۶. رجوع کنید به اوجینگا اودینگا، *آزادی هنوز نه*، (نیویورک، Hill & Wang، ۱۹۶۷)؛ آنرا با روایتی قدیمی‌تر، مبیو کوینانگ، *مردم کنیا به نمایندگی از خود سخن می‌گویند* (دیترویت، News and Letters، ۱۹۵۵) مقایسه کنید.

۲۷. به ویژه رجوع کنید به سث سینگلتون، «صریح‌ترین تجربه‌ی آفریقا»، گزارش آفریقا، دسامبر ۱۹۷۱. آخرین اخبار توسعه‌ی تانزانیا به پروژه‌ی عمده‌ی چین در آفریقا - راه‌آهن تانزام از دارالسلام تا کمربند مس زامبیا - مربوط می‌شود که بنا به خبر نیویورک تایمز (۴ فوریه‌ی ۱۹۷۳)، «یک‌سال جلوتر از برنامه است و ممکن است حدود سال ۱۹۷۴ تکمیل شود».

نه تنها با واقعیت‌های اقتصادی آفریقا بلکه با خودتکاملی آفریقایی‌ها یک رویارویی از لحاظ تئوریک است.

غیرمارکسیست‌های متکبر که از «سادگی فریبنده‌ی دیالکتیک» سخن می‌گویند^{۲۸}، چنان از خود راضی‌اند که اجازه نمی‌دهند هیچ شناختی از دیالکتیک یا واقعیت آفریقا، آن‌گونه که آفریقایی‌ها و نه آمریکایی‌ها درک می‌کنند، منتشر شود. آنهایی که می‌کوشند مارکسیسم یعنی تئوری خودرهایی انسان را با کمونیسیم یعنی کردار استثمارطلبانه‌ی سرمایه‌داری دولتی مترادف جلوه دهند، مانع اتخاذ رویکردی عینی و عقلانی به موضوع تئوری و عمل می‌شوند. حتی اگر ناپرره خود را سوسیالیست مستقلی تلقی نکند (که می‌کند)، هنوز این واقعیت به قوت خود باقیست که در سراسر آفریقای تازه استقلال‌یافته، اکثریت عظیم مردم، به ویژه جوانان، سوسیالیسم را تنها راه برای رسیدن به آزادی حقیقی می‌دانند، سرمایه‌داری را یکسره رد می‌کنند و یقین دارند که حتی قدرت برتر کشورهای پیشرفته از لحاظ تکنولوژیک که فضای کیهانی را اکتشاف می‌کنند در حالی که میلیون‌ها نفر کشته می‌شوند و اجازه داده می‌شود از گرسنگی بمیرند، نمی‌تواند «بذر انقلاب» را که کاشته شده است، نابود کند.

این دیدگاه در میان تمام اقشار آفریقایی غالب است. حتی در جلسات رسمی سازمان ملل، رهبران آفریقایی توافق خود را با مارکس اعلام می‌کنند چرا که احساس می‌کنند او از طرفداران زنده‌ی آفریقا به واقعیات آفریقا نزدیک‌تر است. به این ترتیب، در دومین نشست اونکتاد (کنفرانس سازمان ملل درباره‌ی تجارت و توسعه) در دهلی‌نو در فوریه‌ی ۱۹۶۸، مدیر برنامه‌ریزی اقتصادی کشور مالی با نقل این عبارت مارکس از او که «شرایط اقتصادی بشر آگاهی اجتماعی او را تعیین می‌کند، نه آنکه آگاهی اجتماعی او شرایط اقتصادی را تعیین‌کند» به غرب درباره‌ی آینده دنیا هشدار داد.

چنان‌که پیشتر نشان دادیم، آن یک درصد اندک از تولید ناخالص ملی که قرار بود «غرب مسیحی» برای کمک به توسعه‌ی کشورهای تازه استقلال‌یافته‌ی آفریقایی-آسیایی کنار گذارد، هرگز واقعیت نیافت. علاوه بر این، کمک‌ها هنگامی

۲۸. کریستوفر برد، «دانش‌پژوهی و تبلیغات»، مسائل کمونیسیم، مارس-آوریل ۱۹۶۲.

کاهش یافت که تجارت کشورهای توسعه‌نیافته در بازار جهانی از ۲۷ درصد در ۱۹۵۳ به ۱۹ درصد در ۱۹۶۷ سقوط کرده بود^{۲۹}، و قیمت‌های محصولات اصلی ۷ درصد سقوط کرده بود و این در حالی بود که محصولات تولید صنعتی که کشورهای توسعه‌نیافته می‌باید وارد می‌کردند ۱۰ درصد صعود کرده بود. چنان‌که وانه سانگاره از لیبریا می‌گوید: «و بدتر از آن، آنها [کشورهای توسعه‌یافته] برای این شکاف فزاینده میان دو دنیا احساس گناه هم نمی‌کنند»^{۳۰}؛ به این ترتیب، پس از ۲ ماه کامل بحث، ۱۶۰۰ نماینده‌ی اعزامی از ۱۲۱ کشور عضو و ۴۴ سازمان بین‌المللی، اونکتاد را با خشمی فروخورده از بی‌عملی و بی‌اعتنایی قدرت‌های بزرگ ترک کردند.

در سال ۱۹۷۳، نیویورک تایمز (۴ فوریه‌ی ۱۹۷۳) در «بررسی اقتصادی آفریقا» برای سال ۱۹۷۲، می‌نویسد که تنها می‌توان از ناکامی تمام‌عیار سخن گفت. این ناکامی طرح آفریقایی‌کردن را به گفته‌ی «سه بازرگان غنایی» (تأکید از من است) به شدت تقلیل داده است، در حالی که «شهر دهشتناک» (لاگوس در نیجریه) مشغول تولید سود فراوان برای تاجران سفیدپوستی است که به سبب آن شهر را «تحمل می‌کنند». از این گذشته، از استعمار نو انگلستان در مقابل «کسب و کار» آمریکایی با ۲۰۰ میلیون دلار سرمایه‌گذاری که اکنون فقط پس از انگلستان در مقام دوم است، هیچ کاری بر نمی‌آید. این موضوع نمی‌تواند خشم مردم و مبارزه‌ی آنان را بر علیه این نوع «آفریقایی‌کردن» فرو نشاند.

آموزگاری آفریقایی به من نوشت گرچه ممکن است آرمانی به نظر رسد، با این حال «تئوری برای آفریقا در این مرحله حتی از کمک اقتصادی نیز واجب‌تر است. بدون چارچوبی تئوریک، همچنان به بیراهه می‌رویم». وی که با واقعیت آفریقا کاملاً آشنا بود، تأکید می‌کرد که تئوریسین‌ها باید از جدا کردن تئوری و عمل «به شیوه‌ی سنگور» اجتناب کنند، او که از انسان‌باوری مارکسیسم در تئوری سخن می‌گفت در واقع، به سیاست‌های گلیستی* در سطح داخلی و بین‌المللی میدان

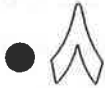
۲۹. و تا ۱۸ درصد در ۱۹۶۸، بنا به آخرین بررسی سازمان ملل، انتشار در ۱۹۷۰ (بررسی اقتصاد جهانی، ۱۹۶۸، نیویورک) که شکست کامل «دهه‌ی توسعه» را نشان می‌دهد. همچنین رجوع کنید به پی‌یر جله، غارت جهان سوم (لندن، انتشارات مانتلی ریویو، ۱۹۶۸).

۳۰. «گزارش سازمان ملل»، آفریقای امروز، اوت - سپتامبر ۱۹۶۸، ص. ۳۰.

* اشاره به شارل دوگل، رئیس‌جمهور فرانسه. - م.

می‌داد. آنان در عوض باید رابطه‌ی جدیدی از تئوری با عمل را بیافرینند که از عمل توده‌ها ناشی شده باشد. به گفته‌ی همان آموزگار، هم‌چنان در میان جوانان، از جمله کارگران، و میان آن دسته از روشنفکرانی که با قدرت موجود دولتی در کشورشان هم‌نظر نیستند، ایده‌هایی که مردم را به مبارزه برای آزادی برانگیخت، مورد بحث و جدل قرار دارد. مارکس و انسان‌باوری مورد انزجار نیست بلکه «نوع جدیدی از طرفداران آفریقا که معجون هضم‌ناشدنی از مارکسیسم، پان آفریکانیسم و نکرومه‌ایسم را به خورد مردم می‌دهند» مورد نفرت هستند، گویی سقوط نکرومه فقط ناشی از توطئه‌ی استعمار نو بوده است.

نمی‌توان واقعیت آفریقا را جدا از نیروهای عینی و متنفذ تولید جهانی، فشار بازار جهانی، و فلسفه‌ی بنیادی توده‌ها که مارکس «جستجو برای جهان‌شمولی» نامیده بود، درک کرد. واقعیت این است که این «اصل نیروبخش» جذب بازار جهانی نشده است و حتی اکنون، پس از این همه عقب‌نشینی، مبتلا به ناخوشی آمریکای مرفه نیست. جمود نعشی (rigor mortis) «آفریقایی‌های تیره‌روز» را فرا نگرفته است، آنها همچنان درباره‌ی رابطه‌ی فلسفه و انقلاب، نه تنها میان خود بلکه در سطح بین‌المللی به بحث می‌پردازند. نکته‌ی اصلی همانا توسل به اصل خلاقیت و فرایند متضادی است که بر اساس آن خلاقیت تکامل می‌یابد. این فرایند در آفریقا متوقف نخواهد شد: نگاهی دوباره به آفریقا در فصل نهم با توجه به مسیر دو طرفه‌ایی که میان آمریکا و آفریقا کشیده شده، این موضوع را آشکار خواهد کرد.



سرمایه‌داری دولتی و قیام‌های اروپای شرقی

زمان، مکان تکامل انسان است.

مارکس، دستمزد، قیمت و سود

دیدگاه ماتریالیسم قدیمی جامعه‌ی مدنی است؛ دیدگاه ماتریالیسم جدید جامعه‌ی انسانی یا انسانیت اجتماعی است.

مارکس، تزهایی درباره‌ی فویرباخ

اگر فنلاند، لهستان یا اوکراین از روسیه جدا شوند، هیچ اشکالی ندارد. هر کس که خلاف اینرا بگوید، شوینیسست است. دیوانگی است که سیاست تزار نیکلای را ادامه دهیم... اگر ملتی ملت‌های دیگر را سرکوب کند، نمی‌تواند آزاد باشد.

لنین، سخنرانی درباره‌ی مسئله‌ی ملی، هفتمین کنفرانس

سراسری حزب سوسیال دمکرات روسیه (بلشویک)

خیزش‌های خودجوش کارگران لهستانی در ۱۴ دسامبر ۱۹۷۰ بر ضد اعلام افزایش نامعقول ۲۰ درصدی قیمت‌مواد غذایی پیش از کریسمس به سرعت به اشکال جدیدی از مخالفت با حاکمان کمونیست تبدیل شد. کارگران کشتی‌سازی در گدانسک با خودداری از رفتن به سرکار به سمت ستاد مرکزی حزب کمونیست راه‌پیمایی کردند و در حالی که سرود «انترناسیونال» را می‌خواندند، با فریاد پلیس‌های کمونیست را که به سوی جمعیت آتش‌گشوده بودند، «گشتاپو! گشتاپو!»

می‌نامیدند. در مسیر دو مایلی راه‌پیمایی از کشتی‌سازی لنین تا ستاد مرکزی حزب، زنان خانه‌دار، دانشجویان و مردم به صفوف ۳۰۰۰ نفری آنها می‌پیوستند و هنگامی که به ستاد مرکزی حزب رسیدند و بمب‌های دست‌ساز خود را به سوی آن پرتاب کردند، تعدادشان به ۲۰،۰۰۰ نفر می‌رسید.

تعیین‌کننده‌ترین تظاهرات در شچین، بزرگ‌ترین شهر بندری رخ داد. تانک‌ها به سوی جمعیت غیرمسلح شلیک می‌کردند و مادر و دختری به دلیل اینکه نتوانسته بودند به سرعت فرار کنند، زیر تانک له شدند. سرباز جوانی ایستاده بود و می‌گریست. جای تعجب ندارد که سه لشکر مستقر روسیه در لهستان در پادگان‌های خود ماندند: ارباب‌های روسی به «رهبران» لهستانی تکیه کرده بودند تا کارگران‌شان را به قتل برسانند. شورش در سراسر کشور، از جمله خود ورشو گسترش یافت و در آنجا بمبی به سمت سفارت روسیه پرتاب شد. یک هفته شورش خشونت‌آمیز به سرنگونی گومولکا، لغو افزایش قیمت مواد غذایی و افزایش ناچیز دستمزدها - به علاوه سخنان پر آب و تاب رهبران «جدید» درباره‌ی ضرورت از بین بردن «شکاف ارتباطی» میان رهبران و کارگران - انجامید.

گمان می‌رفت که این شورش به‌طور کامل در تعطیلات پایان یابد، اما درست پس از آن، بار دیگر در گدانسک، در اشکالی تازه‌تر، سر برآورد، اشکالی که هرگز در یک کشور توتالیتار مشاهده نشده بود. بدین‌سان، تحصن‌هایی مانند تحصن در خودروسازی زران (Zeran) ورشو به طرفداری از کارگران برپا شد. کارگران کشتی‌سازی دو روز، پنجم و ششم ژانویه ۱۹۷۱، در محل کار خود حاضر شدند اما کاری انجام ندادند. در عوض، نه تنها آزادی دویست کارگر زندانی بلکه همچنین حضور دبیر اول حزب کمونیست، گیرک، برای گفتگو با خود را خواستار شدند. وی این خواست را پذیرفت، زیرا می‌دانست که این اعتصابات به رغم آنکه اشکال جدیدی داشتند، اما به‌هیچ‌روی «ناگهانی» نبودند. از چند ماه قبل اعتصابات ادامه داشت و به گفته‌ی کارگران «هیچ کس در ورشو به حرف‌مان گوش نمی‌دهد».

کارگران روی بدنه‌ی تانک‌ها شعارهایی به این مضمون می‌نوشتند: «ما کارگریم نه اوباش. ما مزد بیشتر می‌خواهیم». سپس رهبران «جدید» کامیون‌هایی پر از ORMOS - «پلیس کارگری» (کذا!) لهستان - را برای جلوگیری از تظاهرات اعزام

می‌کردند. هم‌چنان که در تظاهرات کارگران در پوسنان در ۱۹۵۶ شعار «نان و آزادی!» بود، این بار شعار «هیچ‌کس در ورشو به حرف‌مان گوش نمی‌دهد» سبب شد تا «گفتگو» میان «رهبران» و رهبری شوندگان آغاز شود. چنان‌که گیرک در سخنرانی خود در هفتم فوریه‌ی ۱۹۷۱ گفته بود، برقراری این «گفتگو» به قیمت نه «۶ نفر کشته» که گومولکا قبل از سقوط خود پذیرفته بود، بلکه ۴۵ کشته و دست‌کم ۱۱۶۵ مجروح تمام شد. هنوز هیچ‌کس از تعداد کامل دستگیرشدگان زندانی خبر ندارد.

تنها چهار سال قبل از آن، فیلسوف معروف، لیشک کولاکفسکی، را از حزب کمونیست و از کرسی استادی فلسفه در دانشگاه ورشو اخراج کرده بودند، تنها به این دلیل که به «جوانان سوسیالیست» گفته بود که در دهمین سالگرد «پیروزی» ۱۹۵۶، علتی برای جشن گرفتن وجود ندارد چرا که هیچ اصلاحات بنیادی آغاز نشده بود. در مقابل، شورش خودجوش توده‌ای در ۱۹۷۰ گومولکا را سرنگون و رهبران جدید را مجبور ساخت تا به «مدرنیزاسیون» که پیش‌تر همواره موجب بدتر شدن شرایط کارگران شده بود، از زاویه‌ی دیگری بنگرند. بیش از هر چیز، کارگران از قدرت خویش آگاه شده بودند.

اگر گمان کنیم که اعتصابات ۱۹۷۰-۱۹۷۱ به علت نبود پرچم‌های فلسفی مدافع فردگرایی یا اگزستانسیالیسم سارتری، یعنی مشخصه‌ی شورش ۱۹۵۶، به ویژه در میان دانشجویان، صرفاً درباره‌ی قیمت‌ها و دستمزد بوده است، به توهمی بزرگ‌تر گرفتار شده‌ایم. درست است که طغیان ۱۹۷۰ تنوع موضوعی شورش ۱۹۵۶ را نداشت. اما در مرحله‌ی نخست و مهم‌تر از همه، ماهیت طبقاتی شورش ۱۹۷۰، صرفاً به محل تولید محدود نشد بلکه قلب و روح توده‌ها را تحت‌تاثیر قرار داد. دوم، برپایی این شورش پس از گذشت تقریباً دو دهه‌ی کامل از شورش در سرتاسر اروپای شرقی، نشان می‌دهد که این طغیان‌ها نه نابود که زیرزمینی شده بودند. علاوه بر این، شورش در لهستان پس از کمک دولت آن کشور به امپریالیسم روسیه برای سرکوب طغیان مردم چکسلواکی در ۱۹۶۸، رخ داد. هنگامی که توده‌های لهستانی حاکمان خود را به مبارزه فراخواندند، هیچ توهمی درباره‌ی پیامدهای ممکن آن نداشتند. با این همه، به پا خاستن آنها علیه سرمایه‌داری دولتی ستمگری که خود را کمونیسم می‌نامد - چه در شکل لهستانی و چه در هیئت روسی آن - شاهد‌گویایی

از تداوم طغیان در اروپای شرقی است. این گواه زنده‌ای از مبارزات تقریباً بی‌وقفه در بیش از دو دهه بود: این همانا عصاره‌ی شورش خودجوش ۱۹۷۰-۱۹۷۱ به عنوانِ فعلیت و «جستجو برای جهان‌شمولی» است.^۱

برای درکِ کاملِ رویدادهای لهستان در ۱۹۷۰-۱۹۷۱، ناگزیر باید به نخستین طغیان توده‌ای در دورانِ توتالیتاریسم، یعنی به قیامِ کارگرانِ آلمان شرقی در ۱۷ ژوئن ۱۹۵۳، توجه کنیم که نشان داد هیچ قدرتی روی زمین نمی‌تواند با ارباب و وحشت مردم را به انقیادِ کامل بکشاند. پرولتاریای آلمان با ترک کارخانه‌ها و سرازیر شدن به خیابان‌ها برای بدست گرفتن سرنوشتِ خویش، عصر تازه‌ای را در مبارزاتِ آزادی خواهانه گشودند. به این ترتیب، حتی شعارِ ساده‌ای چون «نان و آزادی» آشکارا نشانه‌ی کاملاً جدیدی مبنی بر عدم‌پذیرشِ جداییِ فلسفه‌ی آزادی از انقلاب برای آزادی است. روشنفکران هنوز باید معنای این طغیان‌ها را که از پایین می‌جوشد و سربرمی‌آورد، در واقعیت و در اندیشه^۲، درک کنند.

الف) حرکت برخاسته از عمل، خود شکلی از تئوری است

مرگ استالین در مارس ۱۹۵۳، همچون پایانِ یک کابوس، خلاقیت بنیادی و باورنکردنی پرولتاریا را به همراه داشت. پس از گذشت فقط سه ماه، نخستین طغیان^۳ در یک رژیم کمونیستی توتالیترا، در آلمان شرقی، فوران کرد. این جنبش

۱. به عنوان نمودی جزئی اما کاملاً نمادین از این جستجو، جوانان سوسیالیست که زمانی از شورشیان پیشاهنگ حمایت کرده بودند، مورد انتقاد قرار گرفتند. این بار این نقد از جوانانی بود که «چیزی را جز چیدن قارچ و رقص‌های شبانه سازمان ن داده بودند» (رادبو ورشو، ۲۱ فوریه ۱۹۷۱، بحث «پریسکوپ»).

۲. دکتر ژوزف شولمر که در شورش اردوگاه کار اجباری در ورکوتا شرکت داشت، عدم درک روشنفکران را به شدت حس می‌کرد. «وقتی برای نخستین بار کلمات "جنگ داخلی" را بکار بردم، آنها دچار وحشت شدند. امکانِ شورش خارج از فهم آنها بود... به نظرم می‌رسید که آدم‌های کوچکی و بازار درک بهتری از اوضاع داشتند. ظاهراً "متخصصان" چیزی نمی‌فهمند.» (Vorkuta، نیویورک، هولت، ۱۹۵۵، ص. ۳۰۱).

۳. البته این موضوع قبل از گسست یوگسلاوی از حکومت اربابی استالین در ۱۹۴۸ بود. اگرچه این گسست ملی دستاوردی بزرگ محسوب می‌شد، اما واقعیت این است که کل کشور

بزرگ از پایین در ابتدا ظاهراً تأثیر زیادی بر روشنفکران نگذاشت اما در حقیقت مرحله‌ی جدیدی از شناخت زاده شده بود. در سه سال فاصله‌ی میان طغیان آلمان شرقی و انقلاب مجارستان، زمزمه‌های شورش چنان گسترده و عمیق بود که فیلسوفان روسی از ترس انقلاب، قبل از «اکتبر» لهستان ("Polish October") به «نفی» در نفی انتزاعی هگل» حمله کردند. اگرچه این حمله ظاهراً نقدی بر هگل تلقی می‌شد، اما تلاش پایان‌ناپذیر برای جدا کردن مارکس از مارکس «جوان» هگل‌گرا ثابت کرد که هدف حمله‌ی افسارگسیخته آن‌ها همانا دست‌نوشته‌های انسان‌باور و اولیه‌ی مارکس بوده است.^۴

در حقیقت، انسان‌باوری مارکس - در تئوری و نیز در واقعیت - به مرکز صحنه‌ی تاریخ آورده شد. ایمرناگی^۵، کمونیست ارتدکس، که در آن زمان در زندان بود، این موضوع را احساس کرد و امیدوار بود کمیته مرکزی تشخیص دهد روی آوردن توده‌ها به انسان‌باوری به این دلیل نیست که

می‌خواهند به سرمایه‌داری بازگردند... آنها آن دمکراسی مردمی را می‌خواهند که زحمتکشانشان ارباب کشور و حاکم بر سرنوشت خود باشند، دمکراسی که در آن به انسان‌ها احترام گذارده شود و زندگی اجتماعی و سیاسی با روح انسان‌باوری پیوند خورده باشد.^۵

→ با همان رهبر کمونیست، تیتو، این جدایی را آغاز کرد. این سرزمین همچنین جریان‌های نهفته‌ی شورش‌گری را قبل از ظهور مرحله‌ی جدید شناخت تجربه کرده بود. به زیرنویس بعدی نگاه کنید.

۴. وی. ای. کارپوشین، «ساخت و پرداخت دیالکتیک ماتریالیستی توسط مارکس در دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴»، مسائل فلسفه، شماره ۳، ۱۹۵۵ (فقط به زبان روسی). همچنین به مارکسیسم و فلسفه، صص. ۶۲-۶۶، رجوع کنید.

* Imer Nagy (۱۸۹۶-۱۹۵۸) یکی از رهبران رفرمیست حزب کمونیست. هنگام شروع انقلاب ۱۹۵۶ مجارستان، در مقابل خواسته‌های انقلاب تسلیم شد و با لغو نظام تک حزبی به عضویت مجارستان در پیمان ورشو پایان داد. پس از یورش ارتش شوروی به مجارستان در نوامبر ۱۹۵۶ دستگیر و در سال ۱۹۵۸ پس از محاکمه‌ای پنهانی اعدام شد. - م.

۵. «در دفاع از مسیر جدید»، نظر ایمرناگی درباره‌ی کمونیسم (نیویورک، Praeger, ۱۹۵۷)، صص. ۴۹.

نطق معروف خروشچف در کنگره‌ی بیستم حزب کمونیست روسیه در فوریه‌ی ۱۹۵۶ در ارتباط با استالین‌زدایی، غالباً به عنوان کاتالیزور شورش‌های اروپای شرقی تلقی می‌شود. در حقیقت، این نطق نه تنها سه سال پس از وقوع شورش ۱۷ ژوئن ۱۹۵۳ ایراد شده بود، بلکه هدف اصلاحات از بالا این بود که شورش‌های جدید را فرو بخواباند. آنچه در مورد این «کاتالیزور» در ارتباط با روشنفکران حقیقت دارد این است که عملاً به بحث‌های پرحرارتی - به ویژه در کلوب پتوفی در بوداپست - دامن زد که از مخالفت با «کیش شخصیت» که خروشچف آنرا اصطلاح زیبای یکپارچگی بربروار استالین نامیده بود، فراتر رفت و به «آزادی مطلق ذهن»، فردباوری، اگزیستانسیالیسم و انسان‌باوری مارکس رسید. در حالی که در ۱۹۵۳ روشنفکران جوانی چون ولفگانگ هاریش و فیلسوفان سالخورده‌ای مانند ارنست بلوخ از شورش کارگران فاصله گرفته بودند، در ۱۹۵۶ در لهستان، مجارستان، چکسلواکی و در سراسر اروپای شرقی، «ذهن تسخیرشده» در حال طغیان بود. با این همه، نه تنها با حرکت برخاسته از عمل ابتکار جدیدی رخ داده بود بلکه همین حرکت خود شکلی از تئوری بود.

به این ترتیب، در مجارستان، شورش نه تنها در مخالفت با استالینسیم شکل مشخصی یافت، بلکه به شکل «حکومت کارگری» یعنی شوراهای کارگران به جای اتحادیه‌های کارگری رسمی پدیدار شد. این شکل نامتمرکز از کنترل شرایط کار در محل تولید به جهانشمولی جدیدی تبدیل شد. شوراهای روشنفکران، شوراهای جوانان انقلابی، و همه نوع اشکال غیردولتی مناسبات اجتماعی در همه عرصه‌ها پدیدار شدند: از روزنامه‌ها و احزاب گرفته که یک‌شبه رشد و گسترش می‌یافتند - تا فلسفه‌های آزادی‌بنیادی و مناسبات انسانی کاملاً جدید.

۶. رجوع کنید به توماس آزل و تیبور مرای، شورش ذهن: نمونه‌ای تاریخی از مقاومت اندیشه در پشت پرده‌ی آهنین (نیویورک، Praeger, ۱۹۵۹). همچنین رجوع کنید به ایستوان مزاروش، *La Rivolta degli Intellettuali in Ungheria. Dai Dibatti su Lukacs e su Tibor Dery al Circolo Petofi* تورین، Einaudi, ۱۹۵۷). کتاب‌هایی که تابحال درباره‌ی انقلاب مجارستان انتشار یافته، بسیار زیاد است و نمی‌توان همه‌ی آنها را برشمرد (برخی از آنها‌یی که در کتاب حاضر استفاده شده در کتاب‌شناسی آمده است)، اما کتابی که در آن بیانیه‌های شورای کارگران و خاطرات اعضای آن انتشار یافته، باید مطالعه شود که می‌توان آنرا در *The Review* (بروکسل، مؤسسه‌ی ایمرناگی، ۱۹۵۹-۱۰۶۳) یافت.

یا یوگسلاوی را در نظر بگیرید که در آن بوروکراسی حاکم مدعی بود که با استقرار «خودگردانی» در ۱۹۵۲، کارگران کنترل واقعی بر تولید را کسب کرده‌اند، هر چند که هنوز دولت تک‌حزبی باقی مانده است. در حقیقت، صدها اعتصاب کارگری رخ داده بود. آنچه بیش از یک دهه دوام آورده بود، سرانجام در ۱۹۶۸ آشکار شد. در آن زمان م. پکوژلیچ (Pecujlic) در روزنامه‌ی دانشجو مورخ ۳۰ آوریل ۱۹۶۸ چنین نوشت:^۷

الغای انحصار متمرکز متحد و بوروکراتیک به شبکه‌ای از نهادهای خودگردان در تمامی شاخه‌های فعالیت اجتماعی (شبکه‌های شوراهای کارگران، واحدهای خودگردان و غیره) انجامید. از دیدگاه صوری - حقوقی، هنجاری و نهادی، جامعه خودگردان است. اما آیا مناسبات واقعی نیز چنین وضعیتی دارند؟ در پس ظاهر خودگردانی، در چارچوب واحدهای خودگردان، دو گرایش قدرتمند و متضاد از مناسبات تولیدی پدید می‌آید. در هسته‌ی هر مرکز تصمیم‌گیری، یک بوروکراسی در شکلی استحال یافته و نامتمرکز وجود دارد. این بوروکراسی شامل گروه‌های غیررسمی است که انحصار مدیریت نیروی کار و انحصار توزیع کار اضافی را بر ضد کارگران و منافع آنان بر عهده دارند و بر اساس جایگاه‌شان در سلسله مراتب بوروکراتیک و نه بر مبنای کار دست به تصاحب می‌زنند و می‌کوشند تا نمایندگان سازمان «خودشان»، منطقه‌ی «خودشان» دائماً در قدرت بمانند تا جایگاه آنها حفظ شود و همچنان جدایی سابق، کار تمام‌عیار و تولید غیرعقلانی برقرار بماند و بار به دوش کارگران انتقال یابد. رفتار آنها همانند رفتار نمایندگان مالکیت انحصاری است... از سوی دیگر، گرایشی عمیقاً سوسیالیستی و خودگردان وجود دارد، جنبشی که شروع به تلاطم کرده است...

به عبارت دیگر، آنچه به گونه‌ای کامل در ۱۹۶۸ پدید آمد، از مدت‌ها پیش بلوغ خود را آغاز کرده بود. میل پنهانی کارگران به شورش با مطالعه‌ی انسان‌باوری مارکس

۷. این نقل قول از فردی پرلمان است که همانند سایر منابع مربوط به دانشجویان، در کتابش با عنوان زایش جنبش انقلابی در یوگسلاوی (دیترویت، سیاه و سرخ، ۱۹۷۰) آمده است.

به طور جدی در دهه‌ی ۱۹۵۰ آغاز شد. به دنبالِ همایش‌ها و بحث‌های فکری و تماس با روشنفکران ناراضی در خود روسیه، مجله‌ی پراکسیس زاده شد که اکنون نه تنها به زبان صرب و کروات بلکه به زبان انگلیسی نیز منتشر می‌شود و یک نسخه‌ی بین‌المللی نیز از آن به چاپ می‌رسد. در حقیقت، نه تنها مناسبات بین‌المللی برای آن مهم است بلکه خود یک پدیده‌ی بین‌المللی است. این موضوع در صفحات بعدی بررسی خواهد شد. در اینجا به یکپارچگی تئوری و عمل در ارتباط با دانشجویان اکتفا خواهیم کرد زیرا جوانان با تلاش زیاد خود نگذاشتند تا دانشجویان از کارگران جدا شوند و علاوه بر این از تاکتیک‌های مبارزه‌ی طبقاتی در مقابل بوروکراسی [دانشگاه‌شان - م.] استفاده کردند. اوج مبارزه در ۱۹۶۸ با اشغال هفت روزه‌ی دانشگاه بلگراد و باز آمدن به خیابان‌ها و تلاش برای ایجاد رابطه با کارگران همراه بود. شعارهایی مانند «مرگ بر بورژوازی سوسیالیست»، «ما فرزندان کارگرانیم» و «اتحاد دانشجویان و کارگر»، بیش از همه در دانشگاه‌ها مورد استقبال قرار گرفت. همچنین دانشجویان یوگسلاو در مبارزه با بوروکراسی اتحادیه‌ی خود، نامه‌ای را در مخالفت با استفاده از یهودستیزی برای سرکوب روشنفکران مخالف مارکسیست به لهستان ارسال کردند. در بخشی از نامه‌ی دانشجویان دانشکده‌ی فلسفه‌ی دانشگاه بلگراد چنین آمده است: «از نظر ما، مارکسیست‌های جوان، امروزه تحمل حملات یهودستیزانه و استفاده از آنها برای حل مسائل داخلی در کشوری سوسیالیستی، غیرقابل درک است»^۸.

ضدیتِ روشنفکرانِ مخالف با موضع روسیه در جنگِ اعراب و اسرائیل، نه به علتِ جانبداری از یک طرف در جنگ، بلکه ضدیت با استفاده‌ی دولت از وضعیتِ ناشی از جنگ «برای حل مسائل داخلی» بود. بدین سان، آنچه در ژوئن ۱۹۶۷ در چکسلواکی آغاز شد یعنی همزمان با مخالفتِ چهارمین کنفرانس نویسندگان با این فرمان که همه‌ی کمونیست‌ها می‌باید از خط‌مشی روسیه در مورد جنگ اعراب و اسرائیل دنبال‌ه‌روی کنند، در اوت ۱۹۶۸ با تجاوز امپریالیستی روسیه به چکسلواکی

۸. همان منبع. این موضوع را با اتفاقاتی که در چکسلواکی در همین دوره رخ داده بود، مقایسه کنید: مایکل سلومان، *دفترچه‌های پراگ، انقلاب فروخورده*، ترجمه از فرانسه توسط هلن اوستیس (بوستون، Little, Brown and Co.، ۱۹۶۸، ۱۹۷۱). همچنین رجوع کنید به آنتونین لیهم، *سیاست فرهنگ* (نیویورک، Grove Press، ۱۹۷۲).

و استفاده از یهودستیزی توسط آلمان شرقی برای کتمان نقش خود به اوج رسید. رادیوی کماکان مقاوم چکسلواکی در بخش خبری خود در ۲۶ اوت ۱۹۶۸ چنین گفت: سرانجام دریافتیم که چه کسی مسئول ضدانقلابی است که در چکسلواکی وجود ندارد... «صهیونیسم بین‌المللی [عبارت محترمانه برای «جهودها»]. ظاهراً دوستان آلمان شرقی ما پس از جنگ جهانی دوم در این مورد متخصص شده‌اند... ادعا می‌شود ۲ میلیون نفر در آن دخالت داشته‌اند... اگر رهبری ارتش شوروی یا آلمان نوین مایل به یافتن آنها باشد، چرا نمی‌توان این دو میلیون صهیونیست را پیدا کرد؟ به هر حال، امروزه آلمانی‌ها تنها متخصصان واقعی هستند که قادرند با دقتی بی‌نظیر میان آریایی‌ها و نژادهای پست‌تر تمایز قائل شوند.

خواه نقطه حرکت ما شبه‌انقلاب پاریس یا بهار پراگ* و یا طغیان‌های ایالات متحد باشد (که در فصل بعد به آن خواهیم پرداخت)، عملاً سال ۱۹۶۸ نقطه عطفی به شمار می‌آید. چنان‌که میخائیلو مارکویچ، فیلسوف یوگسلاو، در مجله‌ی *دانشجو*، ۲۱ مه ۱۹۶۸، عنوان کرده بود:

نکته‌ی کاملاً تازه و بسیار مهم در جنبش انقلابی جدید دانشجویان پاریسی و همچنین آلمانی، ایتالیایی و آمریکایی این است که این جنبش به دلیل استقلال خود از تمامی سازمان‌های سیاسی موجود امکان‌پذیر بود. تمامی این سازمان‌ها، از جمله حزب کمونیست، به بخشی از نظام تبدیل شده‌اند؛ آنها جزئی از قوانین بازی روزمره‌ی پارلمانی بودند، و تمایل نداشتند که با به خطر انداختن جایگاه‌هایی که به آن دست یافته بودند خود را وقف این تهور دیوانه‌وار و در نگاه نخست اقدامی نومیدانه کنند.

ب) تئوری و تئوری

در این زمینه‌ی طغیان و مرحله‌ی جدید شناخت، کسانی که به تکانه‌های پایین

* Prague Spring جنبشی که با شعار «سوسیالیسم با چهره‌ای انسانی» در سال ۱۹۶۸ در چکسلواکی پا گرفت و در اوت همان سال با حمله‌ی ارتش پیمان ورشو سرکوب شد. سربازان شوروی پس از آن به مدت ۲۰ سال چکسلواکی را تحت اشغال خود نگه داشتند. — م.

اجتماع گوش فرا نمی‌دادند و نسبت به شکل فعلیِ تئوری برآمده از آن حرکت از عمل بی‌اعتنا بودند، اگر تمامی مخالفان رژیم کمونیستی را ضدانقلابیونی تمام‌عیار ننامیدند، دست‌کم انگ «رویزیونیست» زدند. تئوریسین‌های رسمی کمونیست به جز توجیهات ایدئولوژیک مناسبات استثماری موجود چیزی در دست نداشتند، با این حال آنان نیز به نوعی در اندیشه یا دست‌کم در نحوه‌ی ارائه‌ی تئوری‌های خود دستخوش تغییراتی شده بودند. بدین‌سان، بر خلاف مضمون توبه‌نامه‌های^۹ اجباری یوجین وارگا به هنگام انتشار تغییرات اقتصاد سرمایه‌داری در نتیجه‌ی جنگ جهانی دوم که مرحله‌ی جدیدی را در اقتصاد جهانی مطرح کرده بود، اکنون کمونیست‌ها هرچند هنوز کشورهای خود را «سوسیالیستی» می‌نامیدند، نه تنها وجود سرمایه‌داری دولتی را اذعان می‌کردند بلکه قدمتِ آنرا به زمان رکود بزرگ رساندند. علاوه بر آن خواستار توجه به این مطلب شدند که مرحله‌ی جدید امپریالیسم، ویژگی سرمایه‌داری دولتی آن است.^{۱۰}

آشکارا برنامه‌ریزی را در برابر نبود برنامه قرار دادن - گویی فقط «سوسیالیسم» قادر به برنامه‌ریزی است - در جهان دهه‌های ۱۹۵۰ - ۱۹۶۰ معنای خود را از دست داده بود. اما آنها اجازه دادند تا «سرمایه‌داری انحصاری دولتی» به عنوان مقوله‌ای در خود به وجود آید تا صرفاً بار دیگر بارآوری بیشتری را از کارگران «خود» بطلبند. به عبارت دیگر، موضوع این نبود که استالین‌زدایی ماهیت طبقاتی ماتریالیسم خام را تغییر داده بود. در عوض، جامعه‌ی «کاملاً» برنامه‌ریزی‌شده‌ی سرمایه‌داری دولتی که خود را کمونیست می‌نامید، می‌خواست خود را «اصلاح» کند، و روش‌های تعدیلی بازار سرمایه‌داری انحصاری دولتی «مختلط» را اقتباس کند و در همان حال شاه‌فتر سرمایه‌داری، قانون ارزش و ارزش اضافی، را حفظ کند. رهبران «جدید» در لهستان برای حمله به گومولکا، برای نخستین بار اصول مارکس را به این شرح به درستی بیان می‌کردند: «گرایشی وجود داشت که تولید را به خاطر تولید تکامل می‌داد و در انبوه آمارها و فهرست‌ها مهم‌ترین چیزی که نادیده می‌گرفت، این بود که چگونه و

۹. گزارش کامل تندنویسی‌شده‌ی بحث و حمله‌ی معروف به کتاب وارگا توسط Public Affairs Press، واشینگتن دی. سی. چاپ شده است.

۱۰. صدمین سالگرد انتشار سرمایه بهانه‌ای برای بحثِ شگفت‌انگیز کمونیست‌ها در سطح بین‌المللی درباره‌ی «سرمایه‌داری مدرن به کجا رهسپار است؟» بوده است.

چه وقت سطح زندگی ارتقا می‌یابد». از آنجا که برنامه‌ی ۱۹۷۱-۱۹۷۵، در محتوی همان برنامه‌ی قبلی باقی خواهد ماند، می‌توان یقین داشت که هیچ چیز بنیادی در مقایسه با سال‌های تعیین‌کننده‌ی ۱۹۶۷-۱۹۶۸ که اکنون در حال بررسی آن هستیم، تغییر نخواهد کرد.

جوهر بحث‌های تئوریک رسمی بین‌المللی کمونیسم رسمی در ۱۹۶۷ همه چیز را افشا کرده بود، چرا که «تولید به خاطر تولید» عبارتی بود که مارکس به تولید سرمایه‌داری اطلاق می‌کرد و ویژگی آنرا «کشتار بزرگ بی‌گناهان» می‌دانست.^{۱۱} کمونیست‌ها اکنون تصدیق می‌کردند که نه خودکارسازی و نه بازار جهانی چیزی را تغییر نداده بود. بارآوری کار تنها پاسخ و سرچشمه‌ی همه‌ی ارزش‌ها تلقی می‌شد. و در نتیجه، کارگران در کشورهای «سوسیالیستی» باید سخت‌تر و سخت‌تر کار کنند: «وگرنه چگونه دریافت حقوق بیشتر کارگران را در ایالات متحد نسبت به کارگران لهستانی می‌توان توضیح داد؟» راستی چگونه؟

درباره‌ی این واقعیت کلامی هم گفته نشد که روسیه، مانند همه‌ی کشورهای سرمایه‌داری امپریالیستی، قیمت‌های پایینی برای زغال سنگ لهستان می‌پردازد و لهستان را ناگزیر می‌کند تا قیمت‌های بالاتری را برای سنگ معدن آهن روسیه بپردازد. از این واقعیت ضمنی هم سخنی گفته نشد که لهستان نه تنها کشوری صنعتی، خودکار و ایده‌آل نبود بلکه ماشین‌آلات آن چنان قدیمی و از کار افتاده‌اند که تاریخ ساخت برخی از آن‌ها به اوائل قرن مربوط می‌شود که به این معناست که کارگران باید بیشتر عرق بریزند. و البته، هیچ یک از آن بوروکرات‌های روشن‌فکر جرأت این اعتراف را نداشت که بارآوری پایین کار کارگر لهستانی نه نشانه‌ی «عقب‌ماندگی» او بلکه در حقیقت معیار دقیقی بر سرکشی اوست.^{۱۲}

تلاش روسیه برای کتمان وابستگی تمام به بارآوری کار دقیقاً همان‌طور که نیروی محرک تولید هر کشور سرمایه‌داری است، تئوریسین‌های کمونیست را به

۱۱. سرمایه، جلد اول، ص. ۸۳۰.

۱۲. این موضوع در مورد روسیه که سرمایه‌داری دولتی از آن آغاز شد درست‌تر است (رجوع کنید به «سرمایه‌داری دولتی روسیه در مقابل شورش کارگران»، مارکسیسم و آزادی، صص. ۲۱۲-۲۳۹).

بتواره‌پرستی علم سوق داد^{۱۳} - علم نابی چون تحقیق در فضای خارج از زمین و ساخت بمب‌های ایدروژنی، توسعه‌ی تکنولوژیکی مانند خودکارسازی، و برابر گرفتن علم هم با ایده‌آلیسم و هم در مخالفت با ایدآلیسم، به ویژه انسان‌باوری مارکس، که در اواسط دهی ۱۹۵۰ به مرکز صحنه‌ی تاریخ نقل مکان کرده بود. در مخالفت با مبارزه‌ی کین‌توزانه‌ی تئورسین‌های روسی علیه «رویزیونیسم» یا در واقع انسان‌باوری، در دهی ۱۹۵۰، آنها در دهی ۱۹۶۰ تصمیم گرفتند که به انسان‌باوری بگردند اما آنرا به انتزاعی تمام‌عیار تبدیل کنند. آکادمیسین‌سالخورده‌ی لهستانی، پروفیسور ادوارد لیپسینکی^{۱۴}، در تبیین «علمی»‌اش از انسان‌باوری از همه وقیح‌تر بود؛ وی با نسبت دادن «نقش انقلابی» نه به کارگر بلکه به «کارخانه‌ی خودکار»، مفهوم تمامیت انسان را که از طریق الغای تقسیم کار ذهنی و یدی پدید می‌آید، بی‌اعتبار کرده است. در همان سال، در یادبود صدمین سالگرد انتشار سرمایه، اقتصاددان‌های کمونیست در کنفرانسی در چکسلواکی عنوان کردند که نه کارگر بلکه علم تازه‌ترین نیروی تولیدی است. ادعایی که نمی‌تواند توضیح دهد چرا خودکارسازی، در روسیه همانند آمریکا، و در اروپای غربی همانند ژاپن، به جز جلوگیری از اضمحلال کامل جهان کاری نکرده است.

در عین حال، فیلسوفان - و پرمدع‌تر از همه لویی آلتوسر، کمونیست فرانسوی - عدم توجه کامل خود را به واقعیت‌های تاریخی یعنی به واقعیت‌های زندگی با انکار این موضوع نشان دادند که رویزیونیسم جدید هنگامی زاده شد که علم به تنها نیروی مستقل، بی‌طرف و از پا درآورنده‌ی زندگی ارتقا یافت یعنی علم تنها جانشین «دیالکتیک غامض هگلی» یعنی دیالکتیک انقلابی مارکس تلقی شد.

۱۳. کسانی که فکر می‌کنند فقط در روسیه و نه در چین حاکمان به چنین بتواره‌پرستی علم تن داده‌اند، باید قانون اساسی ۱۹۶۹ یا دست‌کم هر کدام از نسخه‌های پکن ریویو را که در دسترس است، بخوانند. و البته واقعیت از هر چیز دیگری رساتر است: سرعت و سرمایه‌گذاری سنگین در راه «رسیدن به سرمایه‌داری» با تکامل بمب ایدروژنی.

۱۴. ادوارد لیپسینکی، لهستان، شماره‌ی ۸، ۱۹۶۷. همان‌طور که اعتصابات بزرگ گومولکا را از قدرت پایین کشید، کارگران لهستان نیز توضیحات «علمی» را نپذیرفتند. رجوع کنید به ترجمه‌ی انگلیسی سندی که مخفیانه از لهستان خارج شده است (چاپ مجدد توسط نیولفت ریویو، شماره ۷۲)، شورش کارگران کشتی‌سازی بر ضد رهبران حزب کمونیست (دیپترویت، News and Letters، ۱۹۷۲).

آلتوسر دقیقاً در مسیر گسست خویش از دیالکتیک و خداانگاری علم گام نهاد، و در همان حال از حملات بی‌وقفه به انسان‌باوری دست برداشت^{۱۵}، گویی این نام را خود مارکس برای فلسفه‌اش برنگزیده بود.

حقیقت این است که این علاقه‌ی فزاینده به ماهیت به اصطلاح بی‌طرفانه و غیرطبقاتی علم در زمانی پدید آمده که علم به مشخص‌ترین، کوبنده‌ترین و مرگبارترین شکل، پیش‌بینی صرفاً تئوریک مارکس را در ۱۸۴۸ ثابت کرده است: «پذیرش یک مبنا برای علم و مبنای دیگری برای زندگی پیشاپیش یک دروغ است». بیش از یک قرن است که با این دروغ زندگی می‌کنیم.

عجیب نیست که پدیده‌ای که کمتر از همه توجه این «تئوریسین‌ها» را جلب می‌کند، ویژگی شکل فلسفه‌ی رهایی مارکس به عنوان انسان‌باوری است که اروپای شرقی را در دهه‌ی ۱۹۶۰ فراگرفت. اگر چه سوسیالیسم «با چهره‌ی انسانی» به هیچ‌وجه به مردم اروپای شرقی که برای آزادی از کمونیسم مبارزه می‌کردند، محدود نبود — بلکه انقلاب‌های آفریقایی که برای آزادی خود از امپریالیسم غربی می‌جنگیدند و حتی در ابتدای کار، فیدل کاسترو هم که با ارتجاع داخلی و امپریالیسم آمریکا دست و پنجه نرم می‌کرد، در همین شمار بود^{۱۶} — حقیقت این

۱۵. رجوع کنید به تازه‌ترین اثر آلتوسر، *لنین و فلسفه و مقالات دیگر*، به ویژه گسست از ساختار دیالکتیکی مارکس در سرمایه که آلتوسر بر آن عنوان «چگونه سرمایه را بخوانیم» نهاده است. رویونیسم آلتوسر در مارکسیسم در قلمرو فلسفه و اقتصاد به حوزه‌ی روانکاوی نیز بسط یافته است. وی در زمانی که جنبش آزادی زنان مشغول مبارزه با جنسیت‌گرایی فروید است، نظرات فروید را به گونه‌ای غیرانتقادی پذیرفته است. این نمونه‌ی شاخصی از شوینیسم مردانه در «چپ» است (به مقاله‌ی وی درباره‌ی «فروید و لاکان» رجوع کنید).

۱۶. *نیولفت ریویو*، ژانویه - فوریه ۱۹۶۱، اعلامیه‌ی ۱۹۵۹ فیدل کاسترو را تجدیدچاپ کرده است: «ما به رغم آنکه میان دو ایدئولوژی یا دو موضع سیاسی و اقتصادی مطرح در سراسر جهان قرار داریم، از مواضع خود دفاع می‌کنیم. ما این موضع را انسان‌باوری نامیده‌ایم، زیرا روش‌هایش انسان‌باورانه است، زیرا می‌خواهیم انسان را از ترس‌ها، دستورالعمل‌ها و جزم‌گرایی‌ها رها سازیم. ما جامعه را دگرگون خواهیم کرد بدون آنکه آنرا به بند بکشیم یا مرعوب کنیم. مسئله‌ی بغرنج جهان این است که در وضعیتی قرار گرفته که یا باید سرمایه‌داری را انتخاب کند که مردم را در گرسنگی نگاه می‌دارد و یا کمونیسم را که هر چند مسائل اقتصادی را حل می‌کند اما آزادی‌هایی را سرکوب می‌کند که به شدت مورد احترام آدمی

است که اروپای شرقی انسان‌باوریِ مارکس را نه تنها به عنوان دیدگاهی فلسفی بلکه به عنوان انقلابی تمام‌عیار روی صحنه‌ی تاریخ آورد. این نکته کلیدی تحولات دهه‌ی ۱۹۷۰ تلقی می‌شود. بنابراین، ناگزیر باید به چکسلواکی بازگردیم، اما نه فقط به مقطعی که تانک‌های روسی در ۱۹۶۸ طغیان مردم چک را خرد کردند و اسناد آن به‌طور کامل در «غرب» موجود است، بلکه به دوره‌ای که این جنبش به قدرتمندترین رشد فلسفی خود دست یافت که به نظر می‌رسد ابداً بر «روح غرب» تاثیر نگذاشته است.

در اواسط دهه‌ی ۱۹۵۰، هنگامی که لهستان در تلاطم بود و مجارستان درگیر انقلاب بالفعل، چکسلواکی تقریباً باثبات‌ترین کشور اروپای شرقی به نظر می‌رسید. درست است که ناراضی‌ی به صورت جریانی زیرزمینی وجود داشت و در سال ۱۹۵۷، کارل کوسیک (Karel Kosik)^{۱۷}، مطالبی فلسفی بر ضد «جزم‌گرایی» نوشته بود، اما مجادلات چنان انتزاعی بود که مایه‌ی نگرانی روس‌ها نبود. در ۱۹۶۳، اوضاع کاملاً دگرگون شد. در کنفرانسی به افتخار کافکا در لیبلیس، درگیری علنی شد. بنابه تحلیل ادوارد گولدستوکر (Eduard Goldstucker) از این کنفرانس، مقاومت جدید از همانجا آغاز شد. نویسندگان مدرن چکسلواکی در جهان بیگانه‌ی کافکا، گمنامی انسان را در جامعه‌ای با نظم بوروکراتیک، و «بی‌خانمانی» خود را باز می‌شناختند. بنابراین، کنفرانس نه تنها تأییدی بر نبوغ کافکا بود بلکه به محلی برای ابراز مخالفت نویسندگان در مقابل نظم اجتماعی چکسلواکی در ۱۹۶۳ تبدیل شد^{۱۸}.

→ است... همین است که ما گفته‌ایم یک گام جلوتر از راست و چپ هستیم و این که انقلاب ما انقلابی انسان‌باور است چون نه تنها انسان را از ذات خویش محروم نمی‌کند بلکه او را هدف اساسی خویش می‌داند... به این دلیل است که می‌گویم این انقلاب سرخ نیست بلکه سبز زیتونی است...»

۱۷. کارل کوسیک اکنون در زندان است. وی تنها نیست. بسیاری از کسانی که نام‌شان در نامه‌ی بسیار تکان‌دهنده جیری پلیکان به آنجلا دیویس ذکر شده بود، در زمان سفر وی به روسیه، از او کمک خواستند (رجوع کنید به *New York Review of Books*، ۳۱ اوت، ۱۹۷۲، ص. ۳).

۱۸. پی‌تر لودز، «فلسفه در جستجوی واقعیت»، *مسائل کمونیسم*، ژوئیه - اوت ۱۹۶۹. همچنین رجوع کنید به *عناصر تغییر در اروپای شرقی*، به ویراستاری دیوید اس. کولیر و کورت

انسان‌باوری به سرخطِ آغازین قوی‌ترین آثارِ فلسفی و ژورنالیستی تبدیل شد. بدین‌سان، کارل کوسیک در ۱۹۶۳، اثر فلسفی مهمی به نام *دیالکتیک امر مشخص*^{۱۹} (*The Dialectic of The Concrete*) نوشت که در آن از نو مسئله‌ی فرد را مطرح می‌کرد: «هر فرد باید فرهنگ را جذب کند و زندگی خود را بدون واسطه پیش برد». علاوه بر این، «شخصیتِ انسان» همچنین کلیدِ درکِ مفهومِ پراکسیس است: «پراتیک بر کلیت انسان غالب است و او را در تمامیت خویش تعیین می‌کند». و بار دیگر: «آگاهی انسان عبارت از فعالیت سوژه است که واقعیتِ اجتماعی-انسانی را در وحدت هستی و معنا، واقعیت و عقل، سازمان می‌دهد». اهمیت این اثر نه تنها در خود آن بلکه در این واقعیت نهفته بود که نویسنده‌ی آن، گرچه از حزب جدا نشده بود اما در خود این ضرورت را احساس می‌کرد که در برابرِ واپس‌گرایی «جزم‌گرایانه‌ی» کمونیستی در زندگی و اندیشه، هر چند در عباراتی انتزاعی، اندیشه‌ی خود را بر زبان آورد. مخالفت دیگران حتی شدیدتر بود چرا که شرایطِ اقتصادی روز به روز برای کارگران و دهقانان، روشنفکران و جوانان، بدتر می‌شد.

نگاهی نزدیک به همایش‌های بین‌المللی^{۲۰} نشان خواهد داد که انتقاد در دهه‌ی ۱۹۶۰، در سراسر اروپای شرقی، مشخص و در تقابل با دیوان‌سالاری حزبی و نیز دولتی، در اقتصاد و در فرهنگ، موضوع فراگیری بوده است. فلسفه موشکافانه و ژرف‌بین بود. بدین‌سان، هنگامی که به آثارِ فیلسوف یوگسلاو، میخایلو مارکوویچ،

→ گلاسِر (شیکاگو، Regnery، ۱۹۶۸). تصادفی نیست که ضدحمله‌ی حزب کمونیست روسیه به انسان‌باوری در اروپای شرقی در ۱۹۶۳ تحت فشار آنچه در کنگره‌ی کافکا رخ داد آغاز شد و آشکار ساخت که انسان‌باوری «مشخصه‌ی نسلِ جوان در سراسر اروپای شرقی است». رجوع کنید به مقاله‌ی اویگن لمبرگ، «تغییر فکری در مارکسیسم-لنینیسم اروپای شرقی و مرکزی» در همان منبع.

۱۹. این اثر به زبان انگلیسی انتشار نیافته است، اما خواننده می‌تواند یک فصل از آن را در *تلوس*، پاییز ۱۹۶۸ بیابد. همچنین برای مقاله‌ی کوسیک «عقل و تاریخ» رجوع کنید به شماره‌ی بهار ۱۹۶۹.

۲۰. جنگ‌های فراوانی وجود دارد اما مجموعه مقالاتی که از آن نقل خواهم کرد، مربوط به *انسان‌باوری سوسیالیستی* به ویراستاری اریش فروم است (کپی رایت، ۱۹۶۵، Doubleday & Co. Inc، چاپ مجدد با اجازه‌ی ناشر). صفحاتی که در ادامه‌ی مطلب آمده است به این مجموعه مقالات اختصاص دارد.

می‌نگرید، از این گفته‌ی او که «دیالکتیک مارکسیستی از انسان‌باوری آن جدا نیست» (ص. ۷۹)، نه تنها تأکید او را بر این موضوع در می‌یابیم بلکه در آن شاهد دنبال کردن «حیات بیگانه‌شده و ایدئولوژیکِ دیالکتیک مارکسیستی هستیم» (ص. ۸۱). نقطه عزیمت وی لحظه‌ای است که جنبش کارگری به تشکلی گسترده با منافع شخصی تبدیل شده، یعنی هنگامی که برنشتاین برای نخستین بار «داربست دیالکتیکی» را رد کرد. پس از آن کشتی بین‌الملل دوم به گل نشست و با آغاز جنگ جهانی اول به‌طور کامل فرو پاشید. و سرانجام، توالتاریسم استالینستی ثابت کرد که رد «نفی در نفی» موضوعی انتزاعی و پیچیده نبود بلکه در حقیقت راه سرمایه‌داری بود که به پیمان هیتلر-استالین و پس از جنگ جهانی دوم به تلاش برای سلطه بر یوگسلاوی ختم شد یعنی کشوری که با خون خود فاشیسم را مغلوب ساخته بود. مارکوویچ خاطر نشان می‌کند که «استفاده از سبک بیان دیالکتیکی توهم تداوم در روش را به وجود آورده»، در صورتی که در حقیقت «چیزی بیش از توجیه متعاقب مفاهیم و تصمیمات متعدد سیاسی گذشته نبوده است. به همین دلیل است که استالینسم دیالکتیک را نه در کل بلکه اصل بنیادی آن - نفی در نفی - را کنار گذاشت» (ص. ۸۲).

یا فیلسوف لهستانی، برونیسلاو باژکو (Bronislaw Baczko)، را در نظر بگیرید. وی جهان‌شمول و فرد را یکسره از هم جدایی‌ناپذیر می‌داند:

از نظر مارکس، معیار جهان‌شمولی انسان، میزان فردیت نوع بشر است. از نظر او، فردیت نه نوع مشخصی از بشر و نه پی‌پدیدی تاریخی است. فردیت از نظر مارکس پدیدار مشخصی است که قابل تقلیل به هیچ شرایط خارجی مرتبط با آن نیست، با وجود آنکه پیش‌فرض تمام تنوع فردیت، فرصتی است که تاریخ و جامعه برای تکامل «غناى فرد» فراهم آورده است» (ص. ۱۷۵).

میلان پروشا (Milan Prucha) از مؤسسه‌ی فلسفه وابسته به آکادمی علوم پراگ، از بیم آنکه مبدا این فلسفه با انتزاعیات اگزیستانسیالیسم سارتری یکسان گرفته شود، نقد از سارتر را مشخص می‌کند:

حدت بخشیدن افراطی به [تضاد-م.م.] میان هستی و آگاهی در فلسفه‌ی سارتر سبب می‌شود که تضاد میان انسان و جهان ناپدید شود، زیرا بیگانگی متقابل آنها از هم چنان مطلق می‌شود که انتخاب‌های ذهنی از شرایط مادی که در

چارچوب آن این انتخاب‌ها امکان‌پذیر هستند، جدا می‌شوند. فلسفه‌ی اگزستانسیالیستی که هدفش بیان تراژدی موقعیت آدمی بود، به واسطه‌ی ایده‌آلیسم خود به یک خوش‌بینی سطحی تبدیل شده است (ص. ۱۴۰).

حرکت به سوی «سوسیالیسم با چهره‌ی انسانی» در بهار ۱۹۶۸ در چکسلواکی به اوج خود رسید. بیداری در بهار ۱۹۶۸ چنان همگانی بود که حتی حزب کمونیست رسمی، با گذاشتن دو بیچک به جای نووتنی (Novotny) منفور، تجدید حیات یافت. مردم چه می‌گفتند؟

در آخرین روز مارس، سازمانی منحصر به فرد در سراسر اردوگاه اروپای شرقی ظاهر شد: هزاران نفر در بنیانگذاری «ک. ۲۳۱»، سازمان زندانیان سیاسی سابق رژیم کمونیست کنونی شرکت کردند (ک. مخفف کلوب و ۲۳۱ شماره‌ی ماده‌ی قانونی بود که به استناد آن دشمنان سیاسی را به مجازات‌های سنگین محکوم می‌کردند).

همچنین، جمعیتی تأسیس شد که خود را «کلوب اعضای متعهد غیرحزبی» می‌نامید و هدف آن متحد ساختن افرادی بود که در هیچ‌یک از احزاب سیاسی موجود متشکل نشده بودند ...

دانشجویان و کارگران جوان به محل گردهمایی‌های عمومی سرازیر شدند که در آنجا مقامات عالی‌رتبه‌ی حزبی پاسخگوی پرسش‌هایی بودند که فقط چند ماه پیش به آن رو ترش می‌کردند یا آنرا غلغنه می‌دانستند. زایش دموکراسی احساس می‌شد.

با این همه، بزرگ‌ترین دستاورد تجربه‌ی چکسلواکی در دموکراتیزه کردن این بود که برای نخستین بار در بیست سال اخیر (عملاً چهل سال اگر خلا ثئوریک را پس از مرگ لنین در نظر بگیریم)، مارکسیست‌ها آزادانه مسائل بنیادی را مورد بحث قرار داده‌اند. پروفیسور سویتاک این پدیده را چنین بیان می‌کند:

«کارگران و روشنفکران یک دشمن مشترک دارند - دیکتاتوری بوروکراتیک دستگاه ... به این دلیل به نفع دموکراسی سوسیالیستی است که در مقابله با دستگاه نخبگان، میان کسانی که با دست و کسانی که با مغز خود کار می‌کنند، وحدت ایجاد کنیم. دستگاه نخبگان همواره مانع اصلی در برابر تجربه‌ی منحصر بفرد ملت از دموکراسی سوسیالیستی بوده و هست.»

زبان‌مان باز شده... ۲۱

این نخستین بار بود که نه تنها روشنفکران و دانشجویان بلکه تمامی مردم به معنای دقیقی کلمه علناً زبان به اعتراض گشودند. رسانه‌های جمعی به ویژه در کمک به دوبچک فعال بودند و برنامه‌های جدیدی را در مورد جنبه‌های مختلف زندگی آغاز کردند. آنها نه تنها جنایت‌های گذشته‌ی حزب کمونیست را فاش کردند که دست‌کم ۴۰ تا ۵۰ هزار نفر را در دهه‌ی ۱۹۵۰ به زندان انداخته بود، بلکه همچنین تریبونی را برای بیان نظرات مردم در اختیار آنها گذاشتند. افکار عمومی شنیده می‌شد: «زبان‌مان باز شده».

بی‌شک جوانان بی‌پروا تر از دیگران اعتراض خود را بیان می‌کردند اما کارگران نیز، حتی از طریق اتحادیه‌های کارگری رسمی، نظر خود را اعلام می‌کردند. آنان خواهان «دمکراسی در تولید» یعنی «برخورداری از بیشترین میزان کنترل در اداره‌ی کارخانه و هدایت کار در محل کار»^{۲۲} بودند. در واقع، خصوصیت کاملاً جدید این طغیان، اتحاد کارگر و روشنفکر بود و فیلسوفان با رفتن به میان معدنچی‌ها ابتکار عمل را به دست گرفتند؛ ابتکار عملی که نه تنها با طرح مسائل مربوط به شرایط کار بلکه با مسائل فلسفه — «سوسیالیسم انسان‌باور جهان‌شمول» — درگیر بود^{۲۳}.

۲۱. من اثر چکسلواکی، *انقلاب و ضدانقلاب* را مستقیماً از چکسلواکی درست پیش از اشغال آن دریافت کردم (دیترویت، News and Letters، ۱۹۶۸). به ویژه رجوع کنید به ص. ۲۱: «این خطر واقعی وجود دارد که خودگردانی کارگران به پوششی تبدیل شود برای آلت دست قرار گرفتن‌شان توسط مدیریت. تجربه‌ی ما (به عنوان نمونه، به اتحادیه‌های کارگری‌مان توجه کنید) و نیز تجربه‌ی یوگسلاوی و لهستان این موضوع را نشان می‌دهد. برای جلوگیری از چنین اتفاقی، اکنون نه فقط به اشکال خودگردانی که به اشکال دفاع از خود کارگران باید اندیشید» (زینک فیسر در Nova Svoboda، ژوئن ۱۹۶۸).

۲۲. همان منبع، صص. ۵۲-۵۳.

۲۳. رجوع کنید به *انسان و جهان‌ش، دیدگاهی مارکسیستی* از ایوان سویتاک (نیویورک، Dell، ۱۹۷۰). پروفیسور سویتاک و همچنین لیشک کولاکفسکی، فیلسوف پرآوازه‌ی لهستانی، از آن زمان مهاجر شده‌اند. بی‌تردید دیدگاه‌های آنان تغییراتی کرده است، اما به هیچ‌وجه این امر نمی‌تواند به این واقعیت خدشه وارد آورد که در لهستان و زیر حمله، انتشار کتاب مهم فلسفی کولاکفسکی، *بیگانگی عقل* (نیویورک، Doubleday، ۱۹۶۸)، در ۱۹۶۶ چیزی بیش از «تاریخ» پوزیتیویسم بوده و به گفته‌ی کولاکفسکی مناسب «زمان حال» است: «چگونه می‌توانیم این

بهار پراگ و مخالفت با تجاوز روسیه به چکسلواکی در ماه اوت، تأثیری جهانی داشت و نه تنها میان مخالفان کمونیسم بلکه در خود حزب کمونیست نیز انعکاس یافت. تظاهرات مسکو چشمگیرترین مورد بود و این به دلیل انزوا و شجاعت زیادی است که تظاهرکنندگان باید از خود نشان می‌دادند. شرکت‌کنندگان که از بابت تظاهراتی هفت دقیقه‌ای، حکم غیرانسانی حبس در زندان عایدشان شد، چنین پاسخ دادند:

سه دقیقه در میدان سرخ احساس آزادی کردم. خوشحالم که بابت آن سه سال زندان‌تان را بکشم.

وادیم دلونه، دانشجوی بیست و سه ساله که به زندان محکوم شد.

مگر ممکن است برای چیزی نادرست حاضر به تحمل زندان باشم؟
ولادیمیر درملیوگا، کارگر بیکار، محکوم به سه سال کار شاق، در پاسخ به این پرسش دادگاه روسی که آیا هنوز اعتراض خود را درست می‌داند یا نه.

من به آزادی‌ام عشق می‌ورزم و به زندگی ارج می‌گذارم... وقتی احساسم را نسبت به آن‌هایی به یاد می‌آورم که در دوره‌ی پیشین سکوت اختیار کردند، خود را مسئول می‌دانم... پیش از آنکه به میدان سرخ بروم، مدت زیادی در این مورد فکر کرده بودم...^{۲۴}.

لاریسا دانیل، محکوم به چهار سال تبعید برای اعتراض به تجاوز

→ واقعیت خاص را توضیح دهیم که طی قرن‌های متمادی، اندیشه‌ی انسان، قدرت کشف ویژگی‌های «ضروری» را به «عقل» نسبت می‌دهد و برای مدتی طولانی نمی‌توانسته ببیند که این ویژگی‌ها زاده‌ی خیال بوده است؟... بخش عظیم انرژی تلف شده و سماجت خارق‌العاده‌ای که در دادن این توضیحات صرف شد، بیش از پیش ارزش بررسی می‌یابند زیرا کاشفان کاملاً از عدم انسجام تکنولوژیک تلاش‌های خود آگاه بودند». (صص. ۲۱۵-۲۱۶).

برای بررسی دیدگاهی متضاد به فصل ۳، یادداشت شماره ۴۴ رجوع کنید.

۲۴. همچنین رجوع کنید به سخنرانی‌ای که قرار بود سولژنیستین در صورت پذیرش جایزه‌ی نوبل ایراد کند: «و اگر تانک‌های سرزمین پدری آسفالت‌های پایتختی خارجی را به خون آغشته کنند، لکه‌های قهوه‌ای برای همیشه بر چهره‌ی نویسنده باقی می‌ماند. یک جهان و یک نوع نژاد آدمی نمی‌تواند با شش، چهار و دو مقیاس ارزشی وجود داشته باشد: ما با این ناهمگونی نواخت‌ها، این ناهمگونی در نوسانات از پای در خواهیم آمد» (نیویورک تایمز، ۱۵ اوت، ۱۹۷۲، ص. ۲).

شرکت دولت لهستان در تجاوز ضدانقلابی روسیه به چکسلواکی، گمراه‌کننده‌ترین وجه آن بود. طغیان ۱۹۷۰-۱۹۷۱ بطلان این امر را نشان داد که شرکت دولت لهستان بیانگر احساسات مردم بوده است. حقیقت این بود که در حالی که دولت لهستان همچنان با روسیه و آلمان شرقی به توطئه‌گری سرگرم بود، مردم، از فیلسوف تا کارگران خط تولید، چنان‌که طغیان ۱۹۷۰-۱۹۷۱ در لهستان نشان داد، سرشار از نارضایتی بودند و هنوز هم هستند.

ج) بار دیگر پراکسیس و جستجو برای جهان‌شمولی

انسان تنها با نان زنده نیست اما برای زنده ماندن نیازمند نان است. شورش لهستان در ۱۹۷۰-۱۹۷۱ با این مسئله آغاز شد اما شورش‌های ضد سرمایه‌داری دولتی با این مسئله پایان نخواهد یافت. پیمان هیتلر-استالین با گشودن دروازه به روی جنگ جهانی دوم آشکار کرد که هر قدر هم که برنامه‌ی دولتی در دوران رکود بزرگ جذاب بوده باشد، تفاوتی بنیادی میان سرمایه‌داری خصوصی و سرمایه‌داری دولتی وجود ندارد. محور اصلی هر کدام همانا قانون ارزش است یعنی پرداخت حداقل مزد به کارگران برای بازتولید خویش و استخراج حداقل ساعات پرداخت‌نشده‌ی کار برای این که «تولید به خاطر تولید» در پیشرفته‌ترین سطح تکنولوژیکی و اتمی در جهان همچنان ادامه داشته باشد. هر نوع سرمایه‌داری، صرف‌نظر از میزان کنترل «بازار» یا «فرهنگ» با بحران‌های اقتصادی روبرو است. از آنجا که قانون ارزش با تنیده‌شدن در محصولات به عنوان زمان کار اجتماعاً لازم، قانون بازار جهانی نیز هست، سرمایه‌ی بزرگ بر سرمایه‌ی کوچک و توانایی هسته‌ای بر هر دو سروری می‌کند.

خواه در جهانی سه قطبی و خواه در جهانی دو قطبی زندگی کنیم، هر دو قطب سودهای جهانی در سر دارند. دو جهان متضاد کار و سرمایه ساکن هیچ قطبی نیستند. این دو جهان متضاد درون هر کشوری «جاخوش» می‌کنند. تازگی سرمایه‌داری دولتی، توتالیتاریسمی است که در تمامی جامعه - اقتصاد، هنر، جوانان دانشجو - و نه فقط در زندگی عمومی بلکه زندگی خصوصی رسوخ کرده است. هر چه جستجوی توده‌ها برای جهان‌شمولی راسخ‌تر و مشخص‌تر می‌شود، تئوری و عمل از هم جدایی‌ناپذیرتر می‌شوند. رابطه‌ی عمل و تئوری چنان جدید است که حرکت برخاسته از عمل، خود شکلی از تئوری است.

در لهستان، دو روشنفکر جوان دربارهی «طبقه‌ی جدید» تئوریهی را به وجود آوردند و آنرا «پوروکراسی برنامه‌ریزی مرکزی» نامیدند. آنها نشان دادند که طبقه‌ی حاکم «جدید» اساساً با سرمایه‌داری خصوصی تفاوتی ندارد: کارگر حداقل ضروری ابزار معاش را برای خود و کل قدرت دولت را بر ضد خویش تولید می‌کند. این نوشته‌ی نود و پنج صفحه‌ای به قلم یاسک کورون و کارول مُودزِلوسکی در زندان، سندی بود مبنی بر استثمار کارگران لهستان و فراخوانی برای سرنگونی طبقه‌ی حاکم. عنوان این نوشته بسیار ساده بود: «نامه‌ی سرگشاده به حزب»^{۲۵}. از نظر من، نقطه ضعف این عمل سیاسی متهورانه آن بود که آنان به عنوان جوانان حزبی برای حزب پیشاهنگ نقش ویژه‌ای قائل هستند، گویی تئوری ملکِ طلقِ روشنفکران است. با این همه، چنان‌که کورون و مُودزِلوسکی تصدیق کرده‌اند کارگران نخستین انقلاب را در اروپای شرقی آغاز کردند و نه روشنفکران. بی‌تردید این دو دهه‌ی طولانی طغیان باید تقریباً به نحو بی‌وقفه‌ای ثابت کرده باشد که نه تنها نمی‌توان توده‌ها را از اندیشه تهی کرد بلکه آنها اندیشه‌های خاص خود را دارند. فرایند تولید، قدرت نظامی و تمامی وسایل ارتباطی ممکن است در دست دولت باشد اما مغزها متعلق به همان بدن‌هایی هستند که استثمار می‌شوند؛ و هنگام اقدام فراگیر توده‌ها که کل ساختار توتالیتار را می‌لرزاند، پرولتاریا نه تنها «غریزتا» بلکه از لحاظ تئوریک نیز خلاق است.

از میان تمامی مفاهیم اصلی مارکس، مفهومی که هم طرفداران و هم دشمنان او کمتر از همه درک کرده‌اند، همانا پراکسیس یعنی یکی از بدیع‌ترین مفاهیم اوست^{۲۶}.

۲۵. این نامه در دو شماره‌ی ۲ و ۳ سیاست‌های جدید، مجلد ۵، بهار و تابستان ۱۹۶۶، و به عنوان جزوه‌ای جداگانه توسط سوسیالیسم بین‌المللی در انگلستان، انتشار یافته است.

۲۶. گئورگ لوکاچ جدی‌ترین سهم را در پروراندن مفهوم پراکسیس در اثر تاریخی خود در سال ۱۹۲۳، تاریخ و آگاهی طبقاتی، داشت. طنز ماجرا این است که هنگامی که سرانجام انتشار رسمی آنرا اجازه دادند، وی بسیاری از مطالبی را که در آن اثر گفته بود، پس گرفت. لوکاچ در مقدمه‌ی سال ۱۹۶۷ خود از یکی از شایستگی‌های اثر سال ۱۹۲۳ خود دفاع کرده است: «زیرا تجدید حیات دیالکتیک هگلی ضربه‌ی سختی به سنت رویونیستی زد... برای خواستاران بازگشت به سنت‌های انقلابی مارکسیسم، تجدید حیات سنت‌های هگلی الزامی بود... من با پیش‌دستی کردن بر انتشار مطالعات فلسفی لنین در چند سال بعد... آشکارا استدلال کردم که مارکس مستقیماً به هگل تأسی جسته است» (ص. xxi).

درست است که مارکسیست‌ها هرگز از حرف زدن درباره‌ی آن خسته نمی‌شوند اما اولاً ترجمه‌ی این واژه به «عمل»، مفهوم پراکسیس یعنی فعالیت ذهنی و یدی را از «فعالیت انتقادی - عملی» جدا می‌کند، فعالیتی که مارکس هرگز از خصوصیت انقلابی‌اش جدا نمی‌کرد. ثانیاً همانطور که این مفهوم در هر دوره‌ی تاریخی پس از مرگ مارکس، به گونه‌ای باز تفسیر می‌شد که با وضعیت ویژه‌ی آن دوره منطبق گردد، ادعای بدیهی بودن مفهوم عمل مبارزه‌ی طبقاتی یعنی انقلاب مانع از آن نشد تا به اصطلاح مارکسیست‌ها مبارزه‌ی طبقاتی را به رفرمیسم محدود کنند. ثالثاً تا ۱۹۱۴ - و این مهم‌ترین عامل در ابطال مفهوم پراکسیس بود - فقط رفرمیست‌ها نبودند که «داربست دیالکتیکی» فلسفه‌ی رهایی مارکس را کنار گذاشتند. انقلابیون نیز حتی اگر فلسفه را ضمیمه‌ای صرف برای تئوری انقلاب پرولتری تلقی نمی‌کردند، بی‌گمان آنرا فراخوانی برای انشعاب در بین‌الملل دوم نمی‌دانستند. لنین تنها انقلابی‌ای بود که ضرورت بازگشت به دیالکتیک هگلی را به عنوان زمینه‌ی تدارک انقلاب پرولتری و به عنوان شیوه‌ای برای آمیختن با خودکوشی، خودجنبی و خودتکاملی توده‌ها که انقلاب ۱۹۱۷ را تحقق بخشیدند، در خود احساس کرد. قاعدتاً وقتی انقلاب ۱۹۱۷ واقعیت یافت، تئوریسین‌ها از آن پیروی کردند اما هرگز از این فکر دست نکشیدند که خود مبتکر آن بودند.

به هر حال، در عصر ما، هنگامی که آنچه برای مارکس تئوری بود به‌طور ملموسی در حرکت از عمل به تئوری، به آزادی، به جامعه‌ای جدید تحقق یافت، باورنکردنی است که کسانی که اشکال جدید طغیان را تجلیل می‌کنند هنوز توده‌ها را به عنوان "خرد" درک نمی‌کنند. در عوض، آنان این شورش‌ها را به گونه‌ای تفسیر می‌کنند که گویی پراکسیس به این معناست که کارگران احکام صادره‌ی تئوریسین‌ها را عملی می‌کنند. در شب طولانی انحراف استالینیستی، ضدانقلاب یعنی دگرگونی دولت کارگری به ضد خود یعنی جامعه‌ی سرمایه‌داری دولتی، غیر از این هم نمی‌توانست باشد.

هیچ مرحله‌ی جدیدی از شناخت از آسمان نازل نمی‌شود بلکه تنها از طریق پراکسیس زاده می‌شود. هنگامی که کارگران آماده می‌شوند تا خیز جدیدی به سوی آزادی بردارند، آنگاه به مرحله‌ی جدیدی از شناخت می‌رسیم. اکنون که حتی ۱۷ ژوئن ۱۹۵۳ نیز به «تاریخ» پیوسته است، هنگامی که حرکت از عمل نیز خواست

خود را برای جهان‌شمولی آشکار ساخته است، هنگامی که این حرکت بارها در طی دو دهه تکرار شده، یقیناً وقت آن رسیده که رابطه‌ی جدید تئوری با عمل با فروتنی روشنفکرانه ساخته و پرداخته شود. بی‌شک، همانطور که کارگران به تنهایی نمی‌توانند به وحدت جدیدی از تئوری و عمل و نیل به انقلابی موفقیت‌آمیز دست یابند، روشنفکران نیز به تنهایی قادر به انجام آن نیستند. مانند «تئوری» و «پراتیک» در «ایده‌ی مطلق»، هر نیرو به خودی خود یک‌جانبه است.

توده‌ها نشان داده‌اند که «ذهنیّت» پرولتری تا چه حد متفاوت از ذهنیّت خرده‌بورژوازی است. آنان دیگر حاضر نیستند فقط نیروی انقلاب باشند، چرا که هم خرد آن و هم مشارکت‌کنندگان فعال برای پروراندن فلسفه‌ی رهایی عصر ما نیز به‌شمار می‌آیند. آنان دست به کار شده‌اند. آیا وقت آن نرسیده که روشنفکران با شروع از اندیشه و هستی‌کارگران، خلا تئوریک را در جنبش مارکسیستی پرکنند؟ این امر در هیچ زمانی چون امروز که نسل جدیدی از انقلابیون در اروپای غربی و شرقی زاده شده ضروری نبوده است، اما نسلی که چنان از «گذشته» بیزار است که هم از تئوری و هم از تاریخ رو برگردانده است. تداوم چه تاریخی و چه تئوریک مفقود شده است، گویی می‌توان به انقلاب میانبر زد. پند ژان پل سارتر به جوانان مبنی بر طرد تاریخ، «بدعتی» که با تاریخ به گونه‌ای برخورد می‌کند که گویی وجود نداشته است، نه تنها خود را به تکرار خطاهای تاریخ محکوم می‌کند بلکه به سکون می‌انجامد. کسی چون هیتلر در نبرد من می‌توانست از تاریخ بگسلد، نه جنبش جوانان انقلابی. همچنین نمی‌توان خود را با گفته‌ی کوهن - بندیت فریفت که می‌توان تئوری را «سر راه» کسب کرد^{۲۷}. پر کردن خلا تئوریکی که پس از مرگ لنین به جای مانده، وظیفه‌ای است که هنوز انجام نشده است^{۲۸}.

۲۷. رجوع کنید به دانیل کوهن - بندیت، کمونیسم منسوخ (نیویورک، McGraw-Hill، ۱۹۶۸).
 ۲۸. این موضوع صرفاً به «لنینیست‌ها» مربوط نبوده و در حوزه‌ی مسئولیت روشنفکران غیرمارکسیست نیز قرار دارد؛ حقیقت این است که شیوه‌ی برگزاری «دوره‌های مطالعاتی» «مارکسیسم - لنینیسم» در دانشگاه‌های ما مفتضح است. من مجبور شدم یادداشتی را در این مورد در مقاله‌ام برای همایش بین‌المللی در مورد انسان‌باوری مارکس ارائه دهم: «نباید مقام آزادی اندیشه به سطحی تنزل کند که روی دیگر سکه‌ی کنترل اندیشه باشد. نگاهی به

پیش از آنکه به بحث خود بپردازیم، باید به این نکته توجه داشته باشیم که فلسفه و اندیشه در هر دوره تاریخی، بازتابی از شرایط اجتماعی و فرهنگی آن دوره است. در دوره‌های پیشین، فلسفه بیشتر به دنبال پاسخگویی به سؤالات وجودی و اخلاقی بوده است، اما در دوره‌های جدیدتر، فلسفه به سمتی حرکت کرده است که در آن، فلسفه به عنوان ابزاری برای تحلیل و نقد ساختارهای اجتماعی و سیاسی به کار می‌رود. این تغییر در فلسفه، بازتابی از تحولات اجتماعی و فرهنگی است که در طول تاریخ رخ داده است. در دوره‌های اخیر، فلسفه به سمتی حرکت کرده است که در آن، فلسفه به عنوان ابزاری برای تحلیل و نقد ساختارهای اجتماعی و سیاسی به کار می‌رود. این تغییر در فلسفه، بازتابی از تحولات اجتماعی و فرهنگی است که در طول تاریخ رخ داده است.

→ مطالعات نهادی درباره‌ی "مارکسیسم-لنینیسم" که از نوع مطالعات "دشمن خود را بشناس" است، نشان می‌دهد که در روش‌شناسی، این نوع مطالعات هیچ تفاوتی با آنچه در کمونیسم مستقر آموزانده می‌شود ندارد، هرچند قرار است "اصولی متضاد" را آموزش دهند. نکته این است: تا زمانی که آزادی‌اندیشه به معنای فلسفه‌ی بنیادی برای تحقق جنبش رو به پیش انسانیت وجود نداشته باشد، اندیشه، دست کم در معنای هگلی، نمی‌تواند "ایده" نامیده شود» (انسان‌باوری سوسیالیستی، ص. ۷۱).



شور و شوق‌های تازه و نیروهای جدید

بُعدِ سیاه، جوانانِ ضدجنگ ویتنام، کارگرانِ
خارج از قشر رهبری اتحادیه‌ها و آزادی‌زنان

فردیتی پالوده از تمامی آنچه جهان‌شمولی‌اش یعنی خودِ آزادی را محدود
می‌کند. هگل، دانشنامه‌ی علوم فلسفی

نیروهای جدید و شور و شوق‌های تازه از قلب جامعه سر بر می‌آورند...
مارکس، سرمایه

دو قرن پیش، یکی از مستعمرات سابق اروپا تصمیم گرفت تا به سطح اروپا
برسد. این مستعمره، ایالات متحد آمریکا، چنان موفق بود که به هیولایی
تبدیل شد... رفقا، ما به خاطر اروپا، به خاطر خودمان و به خاطر بشریت،
باید خود را اصلاح کنیم، باید مفاهیم جدیدی بسازیم و بکوشیم انسان
جدیدی را پرورانیم.

فانون، دوزخیان زمین

رنگ سیاه دهه‌ی ۱۹۶۰ را به دهه‌ای هیجان‌انگیز تبدیل کرد. ما هم‌زمان شاهد
انقلابات آفریقایی و انقلاب سیاهان در آمریکا بودیم. جوانان سیاه با خودکوشی،
خودسازماندهی و خودتکاملی بر ضد سلطه و برتری سفیدها در جنوب آرام و
خاموش دست به مبارزه زدند و با تهوری بی‌سابقه هر چه را که بر سرشان آمد

پذیرفتند - از ضرب و جرح، بمب و زندان تا باطوم برقی، تیراندازی و حتی مرگ - و بی سلاح به مبارزه‌ی خود ادامه دادند. آنان عصر جدیدی از قیام جوانان، سفید و سیاه، را در سراسر کشور آغاز کردند. جنبش سیاهان مملو از شیوه‌های مبارزه بود: از تحصن، جلسات سخنرانی، بست‌نشستن، نمایش‌های خیابانی تا سفر دسته‌جمعی با اتوبوس برای دفاع از آزادی، راه‌پیمایی برای آزادی، مدارس آزادی^۱ و مقابله با تشکیلات حاکم، سگ‌های وحشی و شلاق‌های بول‌کانورز* در آلاباما، یا سربازان اونیفورم‌پوش شیک در پله‌های پنتاگون در واشینگتن دی. سی. علاوه بر این، این مبارزات نه تنها استراتژی و تاکتیک بلکه دربرگیرنده‌ی فلسفه و دورنمایی بنیادی برای آینده نیز بودند.^۲

۱. به مفهوم مدارس آزادی از زبان کارگری عضو SNCC، رابرت موزز، (پریس) در می‌سی‌سی‌پی در ۱۹۶۴ گوش دهید: «... ما مدارس آزادی تأسیس کردیم، شما مدارس خودتان را. وقتی این مدارس را ساخته‌ایم چرا باید در مدارس آنها ادغام‌شان کنیم؟ مگر از مدارس آنها چه می‌آموزید؟ اکنون بسیاری از سیاه‌پوستان آموزش‌هایی می‌بینند اما آیا به دردشان می‌خورد؟ آنچه واقعاً باید بیاموزند این است که کارها را چگونه سامان دهند تا جامعه دگرگون شود. این چیزها در مدارس آموخته نمی‌شوند...»

اکنون آنچه که اعضای SNCC در یک فرایند تدریجی یاد گرفته‌اند این است که لازم نیست تعریف [جامعه] از کار را بپذیرند. خودشان می‌توانند آنرا تعریف کنند. و کمی بهتر از گذشته می‌دانند معنای کارکردن چیست. یعنی این که انرژی صرف کنیم و چیزی را بسازیم که برایمان معنی داشته باشد... به عبارت دیگر این آدم‌ها آزادی را یافته‌اند...

آنها توانسته‌اند با کسانی مقابله کنند که روی گرده‌شان بوده‌اند. بلاهای زیادی سرشان آمده است: بمب‌گذاری، تیراندازی، کتک خوردن و چیزهایی از این قبیل. مردم با از سر گذراندن این جور چیزها، دورنمایی پیدا می‌کنند که پیش از این نداشتند. این یک بُعد جدید است...» [در تابستان ۱۹۶۴، جنبش حقوق مدنی سیاهان می‌سی‌سی‌پی در جنوب آمریکا، مدارس آزادی را برای نوجوانان سیاهپوست ترتیب داد. عده‌ای از دانشجویان سفیدپوست شمالی به عنوان معلم در این برنامه شرکت کردند و تحت تاثیر ایده‌های آن قرار گرفتند. - م.]

* Bull Connors رییس پلیس شهر بیرمنگام در آلاباما که در سال ۱۹۶۳ سگ‌های وحشی را به جان تظاهرکنندگان سیاهپوست خواستار حقوق مدنی انداخت. - م.

۲. تنها با بررسی توصیف پدر روحانی مارتین لوتر کینگ از مشخصات جنبش تحریم اتوبوس‌های مونتگمری در سال‌های ۱۹۵۵-۱۹۵۶ در گام‌های بلند به سوی آزادی و نام‌های فلسفی‌اش از زندان بیرمنگام می‌توان به ژرفای خودتکاملی کسانی پی برد که جنبش سیاه را

در فوریه‌ی ۱۹۶۵ پس از بمباران هانوی، جنبش ضد جنگ ویتنام پا گرفت. دانشجویانی که به جنوب رفته و به برکلی بازگشته بودند تا با multiversity*^۱ مقابله کنند، به زبانی سخن می‌گفتند که با گذشته بسیار متفاوت بود. چنان‌که ماریو ساویو (Mario Savio)، رهبر جنبش آزادی بیان، می‌گوید:

آمریکا شاید فقیرترین کشور جهان باشد. نه از لحاظ مادی. اما از لحاظ فکری ورشکسته و از لحاظ اخلاقی فقیر است. ما به صورتی پنهان فقیریم. کسی که خوب غذا می‌خورد، فقیر بودن را به دشواری درک می‌کند...

دانشجویان از اندیشه‌های سیاسی هیجان‌زده می‌شوند. هنوز به جامعه‌ی غیرسیاسی که می‌خواهند وارد آن شوند خو نگرفته‌اند. اما علاقه به اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی به این معناست که در جامعه‌ی آمریکا بی‌فایده هستی... مگر ایده‌هایی که برای مجتمع نظامی-صنعتی سودمند باشند.

کارخانه‌ها با خودکامگی اداره می‌شوند - کارخانه‌های بدون اتحادیه - و این‌جا بیشترین مشابهت را با دانشگاه‌ها دارد....

در مقابل، ساویو درباره‌ی رفقای دانشجویش بر این نکته تأکید می‌کند که «آنان کسانی هستند که سازش را یاد نگرفته‌اند».

نخستین دودستگی مهم جنبش درست در لحظه‌ای پدیدار شد که به جنبش توده‌ای ضد جنگ ویتنام تبدیل شد، اما این واقعیت ناشی از اختلاف عقیده بر سر شعار «برو به جهنم، ما به جنگ نخواهیم رفت» نبود، شعاری که در حقیقت نخستین

→ رهبری کرده‌اند. دکتر کینگ در این نامه خطاب به «دوستان روحانی»، تلاش آنها را برای محدود کردن جنبش به قانون‌گرایی رد کرده است. وی نوشت: «ما هرگز نمی‌توانیم فراموش کنیم که همه کارهای هیتلر در آلمان، "قانونی" و همه‌ی کارهای رزمندگان آزادی در مجارستان "غیرقانونی" بوده است... این امر مستلزم رویارویی با ساختار قدرت است». دکتر کینگ در ادامه افزود: «با استناد به گفته‌ی مارتین بوبر، فیلسوف بزرگ یهودی، می‌گویم که تفکیک نژادی، رابطه‌ی "من - آن" را جایگزین رابطه‌ی "من - تو" می‌کند و اشخاص را به شی‌تنزل مقام می‌دهد».

* اصطلاحی که رییس دانشگاه کالیفرنیا، برای توجیه نقیض دانشگاه به عنوان نماینده‌ی صنایع مختلف و دولت فدرال، خصوصاً پنتاگون، به کار برده بود. - م.

بار از زبان سیاهان شنیده شد. جوانان سیاه نسبت به دانشجویان سفید احساس بیگانگی می‌کردند چون بدون «کسب اجازه» از جنبش حقوق مدنی به سرعت به شمال مهاجرت کرده بودند. از نظر سیاهان این امر نمودی از نژادپرستی فراگیر در آمریکای نژادپرست بود و انقلابیون سفیدپوست را نیز در بر می‌گرفت، انقلابیونی که خود و نه توده‌های سیاه را «پیشاهنگ» می‌دانستند. سیاهان و سفیدها مسیرهای جداگانه‌ای را پیش گرفتند و بار دیگر، عینیت مبارزه‌شان برای آزادی از ذهنیت خودتکامل‌یابنده جدایی‌ناپذیر بود.

آگاهی سیاهان، ریشه‌های آفریقایی-آمریکایی، آگاهی از خود به عنوان یک مردم، یک ملت و یک نژاد این است: «سیاه زیباست»، سیاه انقلابی است. بسیاری از جوانان صفحه‌های مالکوم ایکس را حفظ کرده بودند. به هر حال اتفاقی نیست که آنان به‌ویژه پس از جدایی مالکوم ایکس از مسلمانان سیاه عالیجاه محمد و روی آوردن او به یک جهان‌شمولی انقلابی جدید با او احساس همبستگی کردند. در ۱۹۶۶ هنگامی که استوکی کارمایکل* در آن راه‌پیمایی معروف در جنوب در کنار جناب کینگ** و جیمز مردیت*** برای نخستین بار شعار «قدرت سیاه» را مطرح کرد، چیزی بیش از پایان سیادت دکتر کینگ را بر رهبری جنبش نشان داده بود. این شعار همچنین آغاز شکاف میان توده‌ها و تمام رهبران، از جمله خود کارمایکل بود. درست است که هنگامی که برای نخستین این شعار را توضیح داد، جمعیت از خود بیخود شد:

تنها راهی که می‌توانیم مانع سواری گرفتن سفیدپوست‌ها از خودمان بشویم، این است که زمام امور را بدست بگیریم. شش سال است که از آزادی سخن می‌گوییم و به هیچ جا نرسیده‌ایم. آنچه اکنون می‌خواهیم از آن سخن

* Stokely Carmichael (۱۹۴۱-۱۹۸۸) یکی از رهبران دانشجویان جنبش سیاهان در دهه‌ی ۱۹۶۰ که در سال ۱۹۶۷ به رهبری پلنگهای سیاه پیوست و در سال ۱۹۶۹ از این سازمان نیز جدا شد چرا که با موضع آنها مبنی بر همکاری با سفیدپوست‌های ضدنژادپرستی مخالف بود. -م.

** Reverend King لقبی برای کشیشان پروتستان است. -م.

*** James Meredith (۱۹۳۲ -) نخستین سیاهپوستی که در سال ۱۹۶۲ حق تعیین ثبت‌نام

در دانشگاه می‌سی‌سی‌پی را پیدا کرد. -م.

بگویم، قدرت سیاه است... سیاه بودن هیچ اشکالی ندارد چرا که من یکسره سیاه و خوریم. اکنون هراس نداشته باشید. و از امروز به بعد هر گاه از شما بپرسند چه می‌خواهید، می‌دانید چه باید بگویید.

و همه پاسخ دادند: «قدرت سیاه!، قدرت سیاه!، قدرت سیاه! اما هنگامی که این شعار سر زبان‌ها افتاد، استوکلای جای دیگری بود. نه او و نه هیچ رهبر سیاه دیگری هنگام شورش ۱۹۶۷ سیاهان در صحنه‌ی آمریکا حضور نداشتند. نه او و نه هیچ رهبر مبارز دیگری به صداهایی که از پایین می‌آمد، به ویژه صدای کارگران سیاه، گوش نمی‌دادند. یک کارگر سیاه از اوکلند کالیفرنیا، که از سوءاستفاده از شعار «قدرت سیاه» بیزار شده بود، چنین نوشت:

قدرت سیاه به جا کلاهی عظیمی تبدیل شده که کلاه‌هایی متضاد از جمله کلاه سرمایه‌داری سیاه هم به آن آویزان شده. وحدت احتمالی کارگران سیاه و سفید برای نابود کردن نظام سرمایه‌داری ضربه‌ای محکم به شکم تمام روشنفکران طبقه‌ی متوسط و گروه‌های نخبه، چه سیاه چه سفید است.

از نظر توده‌ها «برو به جهنم، ما به جنگ نخواهیم رفت» به معنای جنگیدن با دشمنان خانگی بود - مشاغل حقیر یا بی‌کاری مطلق؛ خانه‌های محقر یا بی‌خانمانی؛ نژادپرستی؛ «نظام». آنچه از آن سخن نمی‌گفتند، چون پولی برای انجام آن نداشتند، رفتن به خارج یا هر گونه واقعیت‌گریزی بود. از آن‌جا که سازش را هم چون جوانان سفید و پرحرفی را هم چون رهبران سیاه یاد نگرفته بودند، آنچه از گرسنگی و نژادپرستی در جامعه‌ی مرفه سفید که سیاهان را به گروهی جدا تبدیل کرده بود ظهور کرد، شورش بنیادی در شمال، جنوب، شرق و غرب در سال ۱۹۶۷ بود. البته آهنگ غالب این بود: «تا سفیدها را مجبور نکنی از چیزی دست نمی‌کشد». و با این همه هنگامی که انفجار به دیترویت رسید، مرحله‌ی جدیدتری از شورش سیاهان شکل گرفت. مانند تمام طغیان‌هایی که سراسر کشور را فرا گرفته بود، از بوستون تا هارلم اسپانیایی، از توسان تا نیوآرک، از کیولند تا ساکرامنتو و هشتاد شهر دیگر، فریاد خشم و نومیدی و ابراز انزجار از شرایط زندگی‌شان بلند و گویا به گوش می‌رسید. واتس در ۱۹۶۵ آژیر خطر را به صدا در آورده بود و دیترویت در ۱۹۶۷ مرحله‌ی تازه‌تری را آغاز کرد.

انفجار خشم سیاهان در دیترویت نه تنها دامن‌گیر پلیس محلی بلکه پلیس به‌طور کلی شد که هدف اصلی تک‌تیراندازان بودند. در دیترویت، سیاهان مستقیماً به کلاتری‌ها حمله کردند. در شورش دیترویت بسیاری چیزها برای نخستین بار اتفاق می‌افتادند. برخلاف شهرهای دیگر، در اینجا تصرف اجناس و تک‌تیراندازی به صورت مختلط [سیاهان و سفیدان هردو - م.] بود. خبرنگاری که در صحنه حضور داشت، چنین گزارش داد: «گویی سیاهان و سفیدها با هم خرید می‌کردند، فقط پول چیزی را نمی‌دادند.» یا آن‌طور که کارگری سفید و کارگری سیاه بیان کردند: آنها در این غارتگری چیزی را مجانی بر نمی‌دارند. بیش از هزار سال، از زمانی که زاده شده‌ایم، در حال پرداخت پول آن اجناس بوده‌ایم. ما خراهان این حق هستیم که به‌خاطر سیاه بودن مرتب توسری نخوریم.

شورش دیترویت برخلاف تقریباً تمامی شورش‌های دیگر، بیشتر علیه مالکان سفیدپوست، تجار سفیدپوست و یقیناً پلیس سفیدپوست بود تا «سفیدها». و با وجود آنکه علامت همه جا حاضر «برادر»^{*} بسیاری از فروشگاه‌های سیاهان را از به آتش کشیده شدن نجات داد، تجار سیاه‌گران فروش نیز در امان نبودند. در واقع، یک داروخانه که صاحب آن سیاه بود و یک هفته قبل از آن عده‌ای از سازمان CORE جلوی آن راه‌پیمایی اعتراضی انجام داده بودند، در همان اول کار به تاراج رفت. این شورش بر ضد جامعه‌ی طبقاتی بود.

استقرار نظم و قانون از لوله‌ی تفنگ به معنای ۴۳ کشته، ۱۵۰۰ نفر زخمی و ۴۰۰۰ زندانی با وثیقه‌هایی باورنکردنی (تا ۱۰۰،۰۰۰ دلار!) بود که حقوق مندرج در قانون اساسی را نقض کرده بود. اگرچه هیچ «مهاجم خارجی» در هیچ کجای آمریکا فرود نیامده بود، اگرچه هیچ شورش علیه دولت - «اقتدار تثبیت‌شده» - در جریان نبود، اگرچه فقط یک طرف تا بن دندان مسلح بود، شهر عملاً اشغال شده بود. «اقدامات اضطراری» نام مستعار حکومت نظامی بود.

ساختار قدرت و از جمله تشکیلات لیبرال در تلاش برای انکار مرحله‌ی جدیدی که شورش سیاه در دیترویت به آن دست یافته بود - برای این که شورش را

* Soul Brother اصطلاحی که در محاوره میان سیاهان و در خطاب به هم گفته می‌شود. - م.

صرفاً نژادپرستانه جلوه دهند - مجبور شدند به استوکی کارمایکل استناد کنند. اما در هنگام شورش دیترویت، او در هاوانا بسر می‌برد. او در حال حرف زدن بود و نه عمل کردن. آنها که فعالانه در شورش شرکت کرده بودند، اقدامات‌شان قدرتمند و آشکار بود: نابود باد زاغه‌های سیاه. نباید دو ملت وجود داشته باشد، یکی بسیار ثروتمند و دیگری تهیدست و فلاکت‌زده. بیاید یک ملت با مناسبات واقعاً انسانی داشته باشیم.

اقدامات ناسیونالیست‌های نخبه‌گرای سیاه در زاغه‌ها، خواه در کمبریج (مربلند) خواه در دیترویت و ویچیتا و الجین (ایلی‌نویز)، و خواه در نیوارک و میل‌واکی فقط تلاشی بود برای آنکه دستاوردهای خودجوش توده‌ها را به خود نسبت دهند. توده‌ها علیه یک نظام طبقاتی که چهره‌ای سفید داشت سر به طغیان گذاشته بودند، نه علیه «سفیدهایی» که بخشی از نظام استثماری نبودند.

حقیقت ساده این است که حکومت - ملی، ایالتی، شهری؛ پلیس، زندان‌ها و دادگاه‌ها - بر کوره‌ی نژادپرستی می‌دمند و خشم مردم را برمی‌انگیزانند و نه آشوبگران. سیاهان همیشه سنگ محک تمدن آمریکایی بوده‌اند^۳، دقیقاً به این دلیل که هم پاشنه‌ی آشیل آن - نژادپرستی - را آشکار می‌سازند و هم اینکه همیشه پیشاهنگ جنبش رو به پیش بوده‌اند: چه در مبارزه با برده‌داری هنگامی که در کنار سفیدپوستان طرفدار الغای برده‌داری می‌جنگیدند و چه هنگام زایش امپریالیسم که سیاهان یک‌تنه در مقابل آن ایستادند و عواقب نژادپرستانه‌ی ناشی از فتوحات سفید امپریالیسم در آمریکای لاتین و فیلیپین و گشایش اجباری دروازه‌های تجارت با شرق را احساس کردند. چه هنگامی که همراه با کارگران سفید چهره‌ی صنعتی آمریکا را با تشکیل کنگره‌ی اتحادیه‌های صنعتی آمریکا (CIO) از نو شکل دادند، و چه اکنون که انقلاب سیاه به دوره‌ی ناسیونالیسم یا انترناسیونالیسم پرولتری رسیده است. در سال ۱۹۶۷، سیاهان پرشور و هدمند، تنها به نشانه‌های ستم - صاحب‌خانه‌های سفیدپوست در زاغه‌ها، تجار سفیدپوست، کاسب‌های

۳. رجوع کنید به تمدن آمریکا در دادگاه، انتشار توسط کمیته‌های News and Letters در یک‌صدمین سالگرد اعلامیه‌ی رهایی، که در ۱۹۷۰ با بخش جدیدی با عنوان «نشست‌های بسته‌ی سیاهان در اتحادیه‌ها»، توسط چارلز دنی، ویراستار سیاهپوست News and Letters تکمیل شده است.

سفیدپوست - حمله‌ور شدند. این موضوع به دلیل آن نبود که آقای بزرگ را نمی‌شناختند. موضوع این بود که کارگران سفید را آماده‌ی پیوستن به عزم خود برای نابودی کل نظام نمی‌دیدند. آنان بهتر از رهبران نخبه‌گرا می‌دانند که بدون همکاری کارگران سفید، نمی‌توان نظام را ریشه‌کن کرد. اوج شورش سیاهان در دیترویت بود زیرا برای نخستین بار در طی سالها، چه در داخل و چه در خارج کارخانه‌ها، نمود همبستگی سفید و سیاه به چشم می‌خورد؛ هر چند این تازه ابتدای راه بود اما سرانجام ظاهر شده بود.

پس از این شورش‌ها عنصر تازه‌تری در مبارزات پدیدار شد چرا که سرمایه‌داران که از تخریب و ترس از انقلاب تمام‌عیار به قدر کافی وحشت کرده بودند، شروع به استخدام جوانان سیاه کردند. جلسات کمیته‌های کارگران سیاه در کارخانجات، که تا آن موقع فکر می‌کردند مهم‌ترین کار همانا عزل چند تن بوروکرات از مقام‌های خود برای دمکراتیزه کردن ساختار اتحادیه است، اکنون به گفته‌ی یک کارگر به کمتر از «تغییری کامل یعنی انقلاب» رضایت نمی‌دادند. به این ترتیب، گروهی در کارخانه داج در دیترویت خود را جنبش اتحادیه‌ای انقلابی داج نامید. کارخانه‌های دیگر نیز اقدامات مشابهی کردند.^۴ چند سال پیش، کارگران سیاه از شرکت در این گروه‌ها پرهیز می‌کردند، اما در ۱۹۶۸ حتی کارگری میانه‌رو توضیح داده بود:

محبوب‌ترین واژه در کارخانه انقلابی است. در گذشته، حتی وقتی که ادای رهبری اتحادیه را در نمی‌آوردیم و کارگران را «کمونیست» نمی‌نامیدیم، از کارگری که خودش را «انقلابی» می‌دانست، فاصله می‌گرفتیم. اکنون به او می‌گوییم: «چرا طرفدار انقلاب‌های خارجی هستی؟ خودمان همین جا، درست همین جا به آن نیاز داریم».^۵

۴. Drum, Elrum, Frum. برای نقد از این موضوعات و تحلیل نشریات کارخانه‌ای مانند استینگر و نشست‌های بسته‌ی کارگران در کارخانه‌ها در کل رجوع کنید به «نشست‌های بسته‌ی سیاهان در اتحادیه‌ها»، همان منبع.

۵. مبارزه بر ضد خودکارسازی در معادن در سال ۱۹۴۹ آغاز شد و در اواسط دهه‌ی ۱۹۵۰ در کارخانجات اتومبیل‌سازی و فولادگسترش یافت. نظرات کارگران را می‌توان در کارگران با خودکارسازی پیکار می‌کنند (دیترویت، News and Letters، ۱۹۶۰) یافت. در تقابل با گفتار

با این همه در مه ۱۹۶۸، همه‌ی چشم‌ها به فرانسه معطوف شد، زیرا در آنجا بود که تکامل «شور و شوق‌های جدید و نیروهای تازه» به نقطه‌ی اوج خود رسید. گستردگی و فراگیری شورش خودجوش توده‌ای، دامنه و تنوع اقدامات - از سنگر بستن در محله‌ی لاتن تا اشغال کارخانه‌ها و راه‌پیمایی‌های توده‌ای - نقطه عطفی با ابعاد تاریخی بود. برای نخستین بار در دهه‌ی پرتلاطم ۱۹۶۰، نیمه انقلابی در یک کشور پیشرفته از لحاظ تکنولوژیک رخ داد. برای نخستین بار پس از زایش نسل جدید انقلابیون، جوانان دانشجو و کارگران در اقدامات توده‌ای با هم متحد شدند. برای نخستین بار اتحاد کارگر-دانشجو، خود را نه تنها به عنوان شکلی جدید از مبارزه بلکه به عنوان قدرتی مقاومت‌ناپذیر نشان داد. هزاران دانشجوی شورشی به ده میلیون کارگر اعتصابی تبدیل شدند و در راه‌پیمایی شمار این کارگران،

→ یافت: «هنگامی که تولید با بحران روبروست - و در خودکارسازی همیشه تولید با بحران توأم است - کل جامعه نیز با بحران مواجه می‌شود. بله این حقیقتی است که نه تنها کارگران بلکه همگان از آن تاثیر می‌پذیرند. با این همه، افراد شکننده و ضعیف بیش از متنفذان آسیب می‌بینند. مصیبت و بدبختی میلیون‌ها بیکار با هیچ کس قابل قیاس نیست. آنان به واقع مردان، زنان و کودکان فراموش‌شده‌ی این «دهه‌ی پرشتاب دروغین ۱۹۶۰» بودند... تلاش کارگران برای نظم بخشیدن به اندیشه‌های‌شان روشن خوبی برای یافتن راه‌حل این بحران است... تنها کسانی که به‌طور کامل به این جنبش بزرگ از پایین و مبارزه‌ی فعالانه‌ی کارگران با خودکارسازی - خودکارسازی نه به آن نحو که باید باشد بلکه به آن طریق که در واقع است - بی‌اعتنا مانده‌اند، تکرار می‌کنم، می‌توانند اعتقاد داشته باشند که شکافی پرشدنی میان اندیشه و عمل وجود دارد. اندیشیدن و عمل کردن، خلاف نظر عده‌ای که مصمم به «رهبری کردن» هستند، به واقع جدا از هم نیست» (ص. ۶۲).

به این دلیل، هرکس که فکر می‌کند مبارزه‌ی معدنچی‌ها، سفید و سیاه، با خودکارسازی به اعتصاب عمومی ۱۹۵۰ منتهی شد، باید به آمارهای رسمی اعتصابات غیرمجاز در ۱۹۶۸ نگاهی بیفکند. شرکت تولیدکننده‌ی زغال بیتومینوس خواهان گنجاندن بندی مربوط به مجازات ویژه در قراردادهای اتحادیه‌ای علیه اعتصاب غیرمجاز شده بود، خواسته‌ای که از سوی بوروکرات‌های اتحادیه برآورده شد. در آخرین مورد که بیش از سی ماه به درازا کشیده بود، بیش از ۴۲۸،۰۰۰ ساعت شیفت کاری هدر رفته بود. مقصود این است که دست‌کم ۱۴،۳۰۰ معدنچی هر هفته دست به اعتصاب غیرمجاز می‌زدند! هیچ‌کدام از این اعتصابات برای افزایش دستمزد نبود؛ شرایط کار، به ویژه افزایش سرعت خودکارسازی، هدف این اعتصابات بود.

دانشجویان، زنان خانه‌دار، سالخوردگان و جوانان، به میلیون‌ها نفر رسید که دوگل را تضعیف کرد. با این همه واقعیت این است که این تنها یک نیمه انقلاب بود و نه انقلابی بالفعل. واقعیت این است که حزب کمونیست فرانسه از طریق کنفدراسیون متحد کارگری (CGT)، توانست هدف کارگران را به خواست‌های رفرمیستی محدود کند و در نتیجه دیگر نیازی نبود تا هنگامی که دوگل ضدانقلاب را سازمان داده بود، برای جلوگیری از تبدیل طغیان توده‌ای به انقلابی اجتماعی حمام خون راه بیاندازد؛ این رخدادهای نه تنها انقلاب بلکه همچنین فعالیت «پیشاهنگانی» مانند تروتسکیست‌ها را بی اعتبار می‌کند. تروتسکیست‌ها هر چند با اقدامات ضدانقلابی حزب کمونیست مبارزه کردند، اما همچنان مدافع مفهوم «حزب پیشاهنگ برای رهبری انقلاب» باقی ماندند.

دانیل کوهن - بن‌دیت^۶ کاملاً حق داشت که می‌گفت جنبش فراتر از احزاب کوچکی بود که می‌خواستند آنرا رهبری کنند. اما در دفاع از دید انتزاعی خود درباره‌ی فلسفه‌ی رهایی مرتکب خطا شد زیرا گمان می‌کرد می‌توان تئوری را در «سر راه» یافت. بدون تئوری، راه انقلاب مسیری خواهد بود که به هیچ جا ختم نخواهد شد. این انقلاب مرده‌زاد بود و تنها بر شمار بی‌پایان کتاب‌ها افزود. چنان‌که یک جوان انقلابی آمریکایی که در حوادث پاریس شرکت داشت گفته است:

در هیچ زمان، از ۱۸۴۸ تا ۱۹۶۸، به اندازه‌ی آنچه امروز شاهدش هستیم، این قدر تحلیل، راه‌حل، پاسخ به اقدامات انقلابی توده‌های لهستانی، آلمانی، چکسلواکی، و از همه مشخص‌تر توده‌های فرانسوی، تحمیل نشده است. از نظر سارتر، سنگرهای فرانسه و اعتصاب عمومی شباهت معینی به قیام نوع کاسترویی دارد. از نظر مارکوزه، شورش ماه مه مائوئیستی‌وار بود یعنی جنبه‌هایی از انقلاب فرهنگی چین را داشت. از نظر تروتسکیست‌ها، انقلابی بود بدون یک جزء سازنده - یک حزب پیشاهنگ «واقعی». از نظر برخی از آنارشویست‌های اگزستانسیالیست، این دیوانگی جمعی بود که افتخارش به این بود که نه مقصودی داشت، نه اهداف معینی، نه بدیلی... نقش کوهن - بن‌دیت و دیگران در این جنبش «کاشتن دانه» بود. [اما] گذر از ممکن

۶. رجوع کنید به کوهن - بن‌دیت، کمونیسم منسوخ.

به فعل فقط وظیفه‌ی کارگران نیست. تئورسین‌ها هم چنین وظیفه‌ای دارند.^۷

هرچند فرانسه در مه ۱۹۶۸ با کوبا در ژانویه ۱۹۵۹ تفاوت دارد، اما به نظر می‌رسد که فلسفه‌ی بنیادی بخش اعظم چپ جدید، شکلی از «جنگ چریکی» باشد که با عنوان «انقلاب در انقلاب؟»^۸ معروف شده بود. به‌ویژه جوانان و حتی آنهایی که این دیدگاه را نمی‌پذیرفتند که انقلاب فقط در روستاها و تنها در کشورهای توسعه‌نیافته از لحاظ تکنولوژیک «امکان‌پذیر» است، مسحور آن می‌شدند. برای آنانی که خود را «چریک شهری» می‌نامیدند، جاذبه‌ی آن در آمریکا بیش از فرانسه در تازگی‌اش نهفته بود که از بار گذشته رها بود.

جوانان آمریکایی، از جمله سیاهان، چنان ذهن تجربه‌گرایی دارند که حتی انقلابیونی که از کمونیسم نوع روسی و چینی جدا شده‌اند، یکسره و بدون انتقاد کاسترو را در آغوش گرفته‌اند. تجربه‌ی کوبا چنان هیجان‌انگیز بود که هرگز جهت رشد آنرا از زمان کسب قدرت زیر سؤال نبردند، چه رسد به فلسفه‌ی آن. یک مورد استثنای معروف، فیلسوف کمونیست سیاه و جوان، آنجلا دیویس، بود که در زندان پرسش «پس از آن چه خواهد شد؟» را طرح کرد: «دشووارترین دوره، ساختن جامعه‌ی انقلابی پس از تسخیر قدرت است».^۹ با این همه، این موضوع تأثیری بر تجربه‌اش در کوبا نگذاشت، «باید اضافه کنم که این نخستین تمایس طولانی‌ام با جامعه‌ای سوسیالیستی با چشم و دست خودم بودم، زیرا مدتی در مزارع به بریدن نیشکر مشغول بودم». دیدگاه این رهبر را با نظر زن سیاهپوستی از توده‌های جنبش‌رهایی زنان مقایسه کنید:

من کاملاً قانع نشده‌ام که رهایی سیاهان، به آن نحو که بیان می‌شود، حقیقتاً و واقعاً به معنای رهایی من باشد. مطمئن نیستم وقتی زمان آن فرا رسد که «تفنگم را زمین بگذارم»، همانند بسیاری از خواهران کوبایی‌ام جارویی به دستم ندهند.^۹

۷. یوجین واکر، فرانسه، بهار ۱۹۶۸ (دیترویت، News and Letters، ۱۹۶۸).

* مقصود تئوری مبارزه‌ی مسلحانه در کتاب *انقلاب در انقلاب* اثر رژی دبره است. م.
۸. «آنجلا دیویس از زندان سخن می‌گوید»، گاردین، ۲۶ دسامبر ۱۹۷۰. همچنین رجوع کنید به آنجلا ای. دیویس، *اگر فردا صبح بیایند* (نیویورک، Joseph Okpaku، ۱۹۷۱).

۹. دوریس رایت در News and Letters، اوت-سپتامبر ۱۹۷۱.

باید اضافه کنم که وقتی آنجلا آزاد شد، حاضر به امضای دادخواست مبارز آزادیخواهی از چکسلواکی به نام جیری پلیکان نشد که به او نوشته بود: «ما هم آنجلا دیویس‌ها و برادران سولداد* بسیاری داریم».

در مقابل صداهایی که از پایین اجتماع به گوش می‌رسد، کل کتاب *انقلاب در انقلاب؟* رژی دبره^۱، در این شور و اشتیاق شعله‌ور شده تا «حال را از گذشته آزاد کند» (صص. ۱۹-۹۱). این امر به «درسی اصلی» (صص. ۹۵-۱۱۶) محدود می‌شود که سخنگوی کاسترو که «چند پیامد آنرا برای آینده» توصیف می‌کند، سخت به آن وابسته است (صص. ۱۱۹-۱۲۶). به جای «سنت‌ها» یا انتزاعیات تئوریک، باید با امور واقع، «امر مشخص»، تجربه (کوبا) و از همه بالاتر با «کانون نظامی»^{**} روبرو شویم. هر چیزی که سر راه این معجزه‌ی راستین یعنی «کانون نظامی» قرار گیرد، می‌باید به زباله‌دان تاریخ انداخته شود. بدین‌سان فیلسوف فرانسوی در پوششی غیرتئوریک، «تئوری» را به ما ارائه می‌کند که به کلی از بنیادی‌ترین مفهوم مارکس، انقلاب اجتماعی، جدا شده است. وی «دیالکتیک جدیدی از وظایف» (ص. ۱۱۹) یعنی اطاعت بی‌قید و شرط از «جانشین هم‌ارز» (فرماندهی نظامی) را اعلام می‌کند. علاوه بر اشتیاق وافر به یکپارچگی - «دیگر نه جایی برای رابطه‌ی ایدئولوژیک کلامی با انقلاب وجود دارد و نه برای نوع معینی از جدل» (ص. ۱۲۳) - که مشخصه‌ی این دستورالعمل انقلاب «کردن» است، ۱۲۶ صفحه‌ی آن سرود ستایشی بی‌پایان از چریک‌هاست: «بداعت حیرت‌انگیز انقلاب کوبا در این است: نیروی چریکی حزب در نطفه است». (ص. ۱۰۶).

ارتش به عنوان وسیله و هدف، استراتژی و تاکتیک، رهبری و خود مردانگی چنان برین است که در حقیقت نه تنها تئوری و حزب بلکه خود توده‌ها را نیز می‌بلعد: می‌توان دید که طبقه کارگری با شماری محدود یا تحت نفوذ اشرافیت

* Soledad Brothers به زیرنویس صفحه‌ی ۳۳، مقدمه‌ی ۱۹۷۳ رجوع کنید. - م.

۱۰. ترجمه از متن فرانسه و اسپانیایی توسط بابی اورتیز (کپی رایت، ۱۹۶۷، انتشارات ماتلی ریویو؛ نیویورک، Grove Press، ۱۹۶۷). در ادامه‌ی مطلب شماره‌ی صفحات به این کتاب مربوط است.

** تئوری رژی دبره مبنی بر اینکه راه شروع انقلاب ایجاد کانون نظامی است - م.

رفرمیست اتحادیه‌ی کارگری، و دهقانانی منفرد و تحقیرشده، حاضر به پذیرش رهبری سیاسی این گروه با خاستگاه بورژوازی هستند.

در این برهه است که رهبر تمام عیار* وارد می‌شود چراکه با جایگزینی ارتش با حزب، پرولتاریا و دهقانان، نتیجه‌ی نهایی این است که «جانشین هم‌ارز» همه چیزدان؟ همه چیزبین و همه جا حاضر مترادف همه‌ی آنها می‌شود.

اکنون بیایید لحظه‌ای فراموش کنیم که نخستین تئوریسین جدید و برجسته‌ترین پراتیسیین جنگ چریکی نه فیدل کاسترو بلکه مائوتسه دون بود؛ علاوه بر این چشمان‌مان را به این حقیقت ببندیم که «اکنون» (۱۹۶۵) نه انقلاب کوبا بلکه جنگ ویتنام برای آزادی است که در پیکاری مستقیم با قدرتمندترین امپریالیست جهان، ایالات متحد آمریکا، درگیر است؛^{۱۱} و نهایتاً قبول کنیم که نیروی چریکی یک «حزب در نطفه» است - تمام این فرض‌ها دقیقاً به کجا می‌انجامد؟ اگر دستاوردها گواه آن است که «امروزه فعالیت شورشگری فعالیت سیاسی درجه اول است» (ص. ۱۱۶)، آیا وحدت قدیمی استالینیستی که جناح‌بندی را ممنوع می‌کرد تا ما را از «شر تأمل بیش از حد نجات دهد»، اکنون به «زمان حال» و «بدعت تئوریک و تاریخی این وضعیت [کوبا] تبدیل می‌شود» (ص. ۱۲۳)؟ و آیا غور و کنکاش‌های مارکس و لنین درباره‌ی انقلاب، به عنوان فعلیت و به عنوان تئوری، به «گذشته» حواله داده می‌شود و دبره اجازه می‌یابد تا «به نشانه‌ی هشدار... مسیر میان‌بری را نشان دهد»؟ جنگ چریکی راه میان‌بر به ناکجاآبادست. جنگی است طولانی که غالباً به شکست می‌انجامد تا به «پیروزی»؛ و جایی که به تصاحب قدرت دولتی می‌انجامد، به دشواری می‌تواند مانع فساد انقلاب شود.

* Leader Maximum اصطلاح رژی دبره درباره‌ی رهبر گروه چریکی. - م.

۱۱. که باعث نشد تئوریسین زبان‌باز فرانسوی از این اظهارفضل دست بردارد که چون چریک‌های ویتنامی از همان ابتدا «مناطق خودمختار» خود را به‌وجود نیاوردند، بنابراین مفهوم «دفاع از خود» کاسترو پدیده‌ای بی‌سابقه است. خصوصاً در ویتنام، و همچنین در چین، دفاع از خود دهقانان مسلح که در میلیشا سازماندهی شده بودند، نقش مهمی داشت... اما... به هیچ‌وجه مناطق خودمختاری را به‌وجود نیاوردند. این مناطق تنها به این دلیل پایرجا باقی ماندند چون جنگی تمام‌عیار در مناطق دیگر جریان داشت... (ص. ۳۰).

هنگامی که «چه‌گوارا» با صدای خود سخن می‌گفت نه با صدای دبره، از برخورد مستقیم با تئوری لنین، با حواله کردن آن به گذشته طفره نمی‌رفت:

این انقلاب منحصر به فردی است که برخی مدعی‌اند یکی از ارتدکس‌ترین فرضیات جنبش انقلابی را که لنین بیان کرده است، نقض می‌کند: «بدون یک تئوری انقلابی، جنبشی انقلابی وجود ندارد». مناسب است که بگوییم تئوری انقلابی به عنوان نمود حقیقتی اجتماعی، از اعلام آن فراتر می‌رود؛ یعنی حتی اگر تئوری شناخته شده نباشد، انقلاب می‌تواند موفق شود به شرط آنکه واقعیت تاریخی به نحو صحیحی تفسیر شده باشد و نیروهای درگیر در آن به نحو صحیحی مورد استفاده قرار گرفته باشند.^{۱۲}

حتی اگر فراموش کنیم که چه‌گوارا در همان دوره‌ای شهید شد که نوشداروی دبره به دستورالعمل چپ جدید برای چگونه «برپا کردن انقلاب» تبدیل شد، دوران پس از جنگ جهانی دوم مملو از جنگ‌های چریکی شکست‌خورده، از فیلیپین تا برمه و از مالزی تا ژاپن، بود. از طرف دیگر، دوران پس از جنگ جهانی اول، معجزاتی راستین را به وجود آورد، «معجزه‌ی» انقلاب روسیه که جهان را شعله‌ور ساخت. حتی امروزه با گذشت نیم قرن از آن و دگرگونی نخستین دولت کارگری به ضد آن یعنی جامعه‌ی سرمایه‌داری دولتی، چشم‌اندازهایی که انقلاب ۱۹۱۷ گشوده است، برجسته‌ترین شکل انقلاب جهانی به‌شمار می‌آید. این میراث مارکسیستی است، همان گذشته‌ای که تئوریسین برگزیده‌ی کاسترو آرزو دارد «حال را از آن آزاد سازد». مفهوم مارکس از انقلاب – توده‌های در حال حرکت، در جنبش خودجوش رو به پیش – چیزی نیست که بتوان آنرا «از بالا» ساخت.

آن زن سیاهپوست طرفدارِ رهایی زنان، با بیان ترس از این که هنگامی که اسلحه را زمین‌گذارند شاید بار دیگر جوارو به دستش دهند، بیانگر روحیه‌ی یکی از ضدنخبه‌گراترین نیروهای جدید و شور و شوق‌های تازه‌ای است که به صحنه‌ی تاریخی آمده‌اند و مسائل یکسره جدیدی را طرح کرده‌اند. درست است که اینها پرسش‌هایی هستند که جهان سرمایه‌داری خصوصی، به ویژه ایالات متحد را

۱۲. چه‌گوارا، یادداشت‌هایی برای مطالعه‌ی انقلاب کوبا.

مخاطب قرار داده است. اما زنان می‌گویند: «ما دیگر وسیله باقی نخواهیم ماند - وسیله‌ی جنسی بدون فکر، یا آدم‌آهنی‌هایی که خانه را می‌گردانند، یا کار یدیِ ارزان قیمتی که هر وقت کارگرانِ مرد در دسترس نیستند، به کار فرا خوانده می‌شوند و هر وقت مردان در دسترس بودند بیرون انداخته می‌شوند». این زنان همچنین خواهان به رسمیت شناخته شدنِ شعورشان بودند، و همین است که بیش از همه چپ جدید را شگفت‌زده کرده است، زیرا گرچه این جنبش از درون چپ جدید زاده شده اما همین مردان چپ جدید هستند که جنبش آزادی زنان با آن مخالفت می‌کردند. این زنان که در تمام مراحل جنبش‌های آزادی‌بخش شرکت کرده‌اند، از ادامه‌ی این که ماشین‌نویس، تکثیرکننده، و «نیروی کمکی زنانه»ی چپ باشند خودداری کرده‌اند. آنان خواهان پایان یافتن جدایی کار یدی و ذهنی هستند و این خواست نه تنها به عنوان یک «هدف»، نه تنها بر ضد جامعه‌ی سرمایه‌داری بلکه نیاز بلادرنگ خود چپ، به ویژه در ارتباط با زنان است. آنان همچنین از حمله به شوینیسم مردانه در جنبش سیاهان نیز ترسی نداشتند. زنان سفید و سیاه به هم پیوستند تا مبارزه‌ای را بر ضد تکبر استوکی کارمایکل راه بیاندازند که گفته بود: «تنها جایگاه زنان در جنبش همانا رختخواب است».

حمله‌ی آنان به نخبه‌گرایی و خودکامگی چنان سازش‌ناپذیر و تزلزل‌ناپذیر بود که ساختار گروه‌های جدید آزادی زنان - گروه‌های کوچکی که همه جا سر برآورده بودند - خود به جستجویی برای یافتن شکلی بدل شد که اجازه‌ی خودتکاملی را به زنان منفرد بدهد. جنبش به گروه‌های رسمی زنان بی‌توجه بود چرا که این گروه‌ها بیش از حد مقرراتی بودند و بیش از حد دغدغه‌ی زنان متخصص طبقه‌ی متوسط را داشتند. آنان می‌خواستند تمامی زنان - بیش از همه سیاهان، کارگران، چیکانوها، سرخپوستان را آزاد سازند^{۱۳}. خواه موضوع به حق سقط جنین مربوط می‌شد خواه به

* فرزندان مهاجران مکزیک که در ایالات متحد به دنیا آمده‌اند. - م.

۱۳. رجوع کنید به *یادداشت‌هایی درباره‌ی آزادی زنان: ما به صداهای گوناگون سخن می‌گوییم* (دیترویت، News and Letters، ۱۹۷۰). همچنین رجوع کنید به تونی کید، *زنان سیاه* (نیویورک، New American Library، ۱۹۷۰). سیل کتاب‌های مربوط به آزادی زنان تقریباً بی‌انتهاست؛ بخش اندکی از آن در کتاب‌شناسی آمده اما در کل، زندگی و زمانه‌ی ما در کتاب‌ها گنجانده نشده است.

دستمزد برابر یا کنترل بر زندگی خویش، همه جا سخن از اکنون بود. آزادی به معنی اکنون و همین امروز بود نه فردا، چه رسد به پس فردا. «اکنون» به معنای آن بود که نباید منتظر روز انقلاب بود، چه رسد به اینکه مسئله‌ی روابط مرد با زن را از مبارزه‌ی سیاسی کنار بگذاریم. این موضوع را زنان دیگر صرفاً مسئله‌ای خصوصی قلمداد نمی‌کردند زیرا این تنها مرسوم برای منفرد و ناتوان کردن زنان بود. همین موضوع که آزادی مسئله‌ی روز بود، به این معنا بود که زنان دیگر نمی‌خواستند تنها باشند و هزاران نفر در حال تشکیلی یک جنبش، یک نیرو بودند. مبارزات فردی و جمعی از تظاهرات توده‌ای اوت ۱۹۷۰ جدایی‌ناپذیر بود. و همچنین برای نخستین بار، تاریخ دیگر گذشته نبود بلکه در حال ساخته شدن بود. و اکنون که آنها در حال ساختن تاریخ بودند احساس نمی‌کردند که فردیت‌شان در عملی جمعی از بین رفته است بلکه هر کدام از آنها از طریق این فرایند تاریخی فردیت می‌یافتند.

به این ترتیب، به‌رغم تبلیغات خصمانه مبنی بر این که «دخترهای زشت سینه‌بند‌های خود را آتش می‌زنند» و مزخرفات دیگری که شوینیس‌های مذکر به هم می‌یافتند تا این جنبش را احمقانه جلوه بدهند، زنان بیشتری به آن می‌پیوستند. زنان گوناگونی که هرگز پیش از این به گروه و دسته‌ای ملحق نشده بودند، به فعال و متفکر تبدیل شدند. علاوه بر کسانی که خود را اعضای جنبش می‌نامیدند، هزاران نفر دیگر همان ایده را بیان می‌کردند - از سازمان‌های مادران بی‌بضاعت که کمک دولتی دریافت می‌کردند گرفته تا موج‌های جدیدی که در پی ایجاد اتحادیه‌ی کارگری در صنایع زنانه و مبارزه بر ضد تبعیضاتی بودند که اتحادیه‌های موجود از آن پشتیبانی می‌کردند. و صداهای بسیاری که ایده‌های جنبش آزادی زنان را بیان می‌کردند، از عطشی برمی‌خاست که خواستار ایفای بلادرنگ نقش‌های جدید در جامعه و مناسبات تازه بود و نه نتیجه‌ی مطالعه‌ی کتاب سیاست‌های جنسیتی کیت میل (فمینیست آمریکایی - م). یا صداها اثر دیگر درباره‌ی این موضوع که به اندازه‌ی اثر میلت جدی نبودند.

«مارکنیس‌های» امروز به جای درک حلقه‌ی تداوم تلاش‌های کنونی با آنچه مارکس شاهد ظهور آن بود و یا گوش دادن به صداهای جدید، خود بهترین نمونه‌ی مفهوم مارکس از ایدئولوژی به عنوان آگاهی کاذب هستند. آنان خود را رهبر و یا

دست‌کم سیاستمدارانی می‌دانند که می‌توانند «ارزیابی عقلانی از ایدئولوژی فمینیستی» ارائه دهند و زنان نافرمانِ جدید امروز را به چشم حقارت و به عنوانِ زنانی غیرسیاسی می‌نگرند، گویی این زنان چیزی نمی‌گویند که ارزش شنیدن داشته باشد و این جنبش هیچ اعتبار عینی ندارد. با این همه، پس از تظاهرات توده‌ای زنان، به ویژه در نیویورک در ۱۹۷۰، تمامی احزاب می‌خواهند از آنها استفاده کنند. گرفتاری دقیقاً در همین نهفته است.

بی‌همتایی جنبش آزادی زنان این است که جسورانه شرایط موجود از جمله شوینیسْم مردانه را نه تنها در نظام سرمایه‌داری بلکه در خود جنبش‌های انقلابی به مصاف می‌طلبد. ترس از افشای این شوینیسْم مردانه به ناتوانی می‌انجامد. رویارویی با واقعیت، نه از طریق اراده‌باوری محض بلکه با آگاهی کامل از تمامی نیروهایی که در مقابل ما صف کشیده‌اند، تنها راه تضمین همکاری با سایر نیروهای انقلابی، به ویژه کارگران، است که در موقعیت استراتژیکی در تولید قرار دارند و خود از بُعد سیاه نیز برخوردارند. اما این واقعیت که با وجود جامعه‌ی طبقاتی، امکان ندارد که به‌طور کامل بر این شوینیسْم مردانه چیره شد، این جنبش را بی‌اعتبار نمی‌کند همان‌طور که هر مبارزه‌ی دیگری برای آزادی بی‌اعتبار نیست. برعکس، وجود جنبش آزادی زنان به‌طور گسترده، ثابت می‌کند که زمان طرح این ایده فرا رسیده و این ایده جزئی از اندامواره‌ی آزادی است.

اشاره کردن به خودتکاملی «ذهنیت» در انقلاب سیاه این امتیاز را دارد که فاقد معانی بدی است که رادیکال‌های پیشین به هنگام سخن گفتن از «ذهن‌گرایی خرده‌بورژوازی» به آن نسبت داده‌اند. آگاهی سیاه، خواه آگاهانه خواه ناآگاهانه، به مفهومی هگلی ارتباط داشته باشد - «فرا رفتن از تضاد میان "مفهوم" و "واقعیت" و وحدتی که همانا حقیقت است، تنها بر این ذهنیت استوار است»^{۱۴} - روشن است که از نظر توده‌های سیاه‌پوست، آگاهی سیاه‌پوست، آگاهی از خود به عنوان آفریقایی - آمریکایی با تاریخی دوگانه و افتخاری ویژه، محرکی است در جهت کمال. این کمال به‌جای جدا شدن از عینیت، پایانی است بر جدایی ذهنی و عینی. حتی نخبه‌گراترین سیاه‌پوست هم به اندازه‌ی روشنفکر سفیدپوست در برخورد با کارگران متکبر نیست، چه رسد به برخورد روشنفکر سفید به زندانیان.

به این ترتیب، تأکید می‌شود که کارگر موجودی احمق نیست، اندیشه‌هایی از آن خود دارد و می‌خواهد نه فقط درباره‌ی عمل بلکه درباره‌ی «فلسفه» نیز اظهار نظر کند. در سال ۱۹۷۳، بعد از اعتصابات طولانی و پایدار ۱۹۷۲ در صنعت خودروسازی - به ویژه میان کارگران جوان کارخانجات جنرال موتورز در لردزتاون و نورود - سرانجام بوروکرات‌های اتحادیه ناگزیر شدند تا به «اندوه کارگران یقه‌آبی»^{*} اعتراف کنند. مطبوعات از بیگانگی کار به عنوان «موضوع جدید اجتماعی دهه» سخن می‌گفتند. بوروکرات‌های اتحادیه‌ی کارگران اتومبیل‌سازی آمریکا (UAW) سرانجام گردهمایی ویژه‌ای را - نه با کارگران خارج از رهبری اتحادیه بلکه با مدیران اجرایی - در ۲۸ فوریه ۱۹۷۳ خواستار شدند. آنها هنوز کار بیگانه‌شده‌ای را که با «خودکارسازی» پدید آمده بود و مارکس آنرا صد سال پیش توصیف کرده بود، به رسمیت نشناخته‌اند: «نظامی سازمان‌یافته از ماشین‌ها، که با سازوکاری انتقال‌دهنده حرکت را از یک ماشین خودکار مرکزی به آنها انتقال می‌دهد،... به جای یک ماشین منفرد، یک هیولای مکانیکی که بدنه‌اش کل کارخانه را پر می‌کند، و قدرت شیطانی‌اش در چرخشی پرشتاب و پرخروش رها می‌شود... سبک شدن کار حتی به نوعی شکنجه تبدیل می‌شود، زیرا ماشین کارگر را از کار کردن نمی‌رهاند بلکه کار را از هر نوع جذابیتی تهی می‌کند...».

بدین‌سان زندانی زندان سولداد** درباره‌ی شرایط غیرانسانی زندان نوشت و همچنین گفت: «من با مارکس و انگلس و لنین و مائو آشنا شدم - آنها نجاتم دادند»^{۱۵}. و به همین ترتیب جریان آنجلا دیویس*** و اکنش‌هایی را که تنها در دفاع از

* blue collar blues یقه آبی اشاره به کارگران کارخانه و کار ییدی است. blue همچنین در فرهنگ آمریکا رنگ غم و اندوه است. - م.

** اشاره به جورج جکسون است. به زیرنویس صفحه‌ی ۳۳، مقدمه‌ی ۱۹۷۳ رجوع کنید. - م.

۱۵. جورج جکسون، نامه‌هایی از زندان (نیویورک، Bantam، ۱۹۷۰). این آگاهی فلسفی، دیدگاهی انترناسیونالیستی و نیز پیوند دادن فلسفه با انقلاب، موردی استثنایی نبود. یک زندانی سیاه در ایالت واشینگتن درباره‌ی «جدال پیوسته‌اش با کل شرایط» نوشته و افزوده بود که چگونه در زندان «با شکنجه‌شدگان جهان سوم» احساس همبستگی می‌کرد. و زندانی سیاهپوست دیگری در جورجیا مقاله‌ای را پیدا کرده بود که من درباره‌ی انحطاط مارکسیسم

او پدید آورد - از هزاران دلار آرتا فرانکلین*** تا چند دلاری که زنان خانه‌دار هدیه کرده بودند - بلکه بیانیه‌هایی چه از جانب کمونیست‌ها و چه از جانب دیگران انتشار یافت که عنوان می‌کرد اف بی آی او را به خاطر زن بودن، سیاه بودن و استاد دانشگاه بودن دستگیر کرده است. جامعه‌ی سیاهان از این که سفیدها آنان را کودن می‌دانند، جان به لب شده‌اند.

منظورم این نیست که در جامعه‌ی سیاهان وحدتی کامل وجود دارد، اگرچه نژادپرستی فراگیر - که سبب می‌شود تا سنگین‌ترین فشارهای اقتصادی بر دوش سیاهان بیفتد - و انواع تبعیضات و جداسازی‌های قابل‌تصور یا غیرقابل‌تصور، محسوس یا غیرمحسوس از جانب سفیدها، یقیناً سیاهان را به عنوان یک مردم، یک نژاد و یک ملت درون ملت، به هم نزدیک‌تر می‌کند. در سال ۱۹۷۰، درست در آن لحظه که دانشجویان سیاه برای همبستگی با دانشجویان سفیدی که در دانشگاه ایالتی کنت کشته شده بودند به خیابانها آمدند، تجربه‌ی آنها از سفیدها، نه متعصب‌های سفید بلکه سفیدهای انقلابی، مأیوس‌کننده بود. برخلاف غلیان توده‌ای اعتراضات در سراسر کشور به کشتار دانشگاه کنت و تهاجم به کامبوج، برخورد سفیدها به رویدادهای جنوب یعنی کشتار سیاهان توسط پلیس و تیراندازی عظیم برنامه‌ریزی‌شده به خوابگاه زنان سیاه در دانشگاه ایالتی جکسون تقریباً سکوت محض بود. تمامی سیاهان، صرف‌نظر از اینکه به چه قشری تعلق داشتند، تأکید می‌کردند که نژادپرستی در حقیقت چنان ریشه‌دار و برگشت‌ناپذیر است که تمامی سفیدها را در چنگ خود گرفته است. بدین‌سان، سربازان سیاه‌پوستی که هنوز در ویتنام بودند، تبعیضی مشابه جنوب آمریکا را تجربه کردند. در یک بررسی دو ساله

→ توسط کمونیسم روسی نوشته بومد و هنگامی که نظرات خود را درباره‌ی «آنتی‌تر» می‌نوشت، از من پرسید: «به عنوان یک فرد چه باید انجام دهم تا سوسیالیسم در سطح بین‌المللی ارتقا یابد؟» به‌نظر می‌رسد که وی نزد خود چند زبان یاد گرفته بود و با دیگرانی که همان ایده‌ی یک جهان سوسیالیستی را داشتند مکاتبه می‌کرد.

*** Angela Davis (۱۹۴۴ -) نویسنده، استاد دانشگاه و فعال سیاه‌پوست آمریکایی که در سال ۱۹۶۸ به حزب کمونیست آمریکا پیوست. در جریان محاکمه‌ی جورج جکسون در سال ۱۹۷۰، آنجلا دیویس متهم به کمک به برادر جکسون در وارد کردن مخفیانه‌ی اسلحه به دادگاه شد. وی پس از دستگیری و ۱۶ ماه حبس، سرانجام از همه‌ی اتهامات تبرئه شد. - م.

*** Aretha Franklin یک خواننده‌ی زن سیاه‌پوست و معروف آمریکایی. - م.

اشکار شد که آنها به پلنگان سیاه به چشم عاملی «یکسان‌کننده» می‌نگرند. «آن جانور (سفیدها) کوکلاکس کلان^{۱۶} خود را دارد. پلنگان سیاه سفیدپوستان را می‌ترسانند همان‌طور که ما تمام عمرمان از کوکلاکس کلان می‌ترسیدیم»^{۱۶}.

منظورم این است که نقد آنها از یکدیگر با هشیاری در جامعه‌ی سیاهان مورد توجه قرار می‌گیرد، حتی وقتی که کار به افتراهای باورنکردنی نیوتون^{**} و کلیور^{***} علیه یکدیگر در زمان جدایی ناگهانی‌شان می‌کشد. آنچه دانشجویی از دانشگاه میشیگان در کنفرانسی از انقلابیون سفید و سیاه بیان کرد، همبستگی در جامعه‌ی سیاهان و تقسیم‌بندی‌های فلسفی را نشان می‌دهد:

شکاف میان هیوی نیوتون و الدریدج کلیور بسیاری از سیاهان را نگران کرده است... حمایت از پلنگان سیاه نه ناشی از حمایت توده‌های سیاه‌پوست از ایدئولوژی‌شان بلکه نتیجه‌ی همبستگی جمعی سیاهان و ستم‌دیدگان در همه جاست. همین موضوع در مورد آنجلا دیویس صادق است. شاید کسی به «کمونیسم» اهمیت ندهد اما همه به آنجلا اهمیت می‌دهند زیرا او زنی سیاه‌پوست است. یک خواهر، با اشاره به تصویر بیش از حد شرقی‌شده‌ی آنجلا که در مطبوعات چینی چاپ شده و در کتاب محمد سخن می‌گوید تجدیدچاپ شده بود، به من گفت که این موضوع نشان می‌دهد که حتی روس‌ها و چینی‌ها نیز نژادپرست هستند.

مردمی که من با آنها گفتگو کرده‌ام از فلسفه‌ی پراگماتیستی و نخبه‌گرایی که بیشتر پیشاهنگان بیان می‌کنند، به تنگ آمده‌اند. ما در جستجوی یک فلسفه‌ی کامل هستیم. پان‌آفریکانیسم به سبک آمریکایی یک کلیشه است. سفیدپوست‌ها از آن به عنوان دریچه‌ی فرار و مدروز تجاری استفاده می‌کنند. پان‌آفریکانیسم راستین مانند برادری راستین، آرمانی زیباست که جنگیدن

* Ku Klux Klan یک سازمان تروریستی که در سال ۱۸۶۶ بنا بر اعتقاد به برتری سفیدپوست‌ها و اهداف یهودی‌ستیز و کاتولیک‌ستیز تشکیل شد. -م.

۱۶. این بررسی توسط روزنامه‌نگاری سیاه برای نیویورک تایمز انجام شد و در Detroit Free Press، ۲۱ ژوئن ۱۹۷۰ گزارش شد.

** Huoy Newton (۱۹۴۲ - ۱۹۸۹) یکی از بنیانگذاران پلنگان سیاه. -م.

*** Eldridge Cleaver (۱۹۳۵ -) یکی از فعالان سابق سیاهان آمریکا. -م.

برای آن ارزشمند است. اما اکنون که دُم گربه‌ی سیاه سرمایه‌داری از کیسه بیرون زده است، شاهدیم و یا شاهد خواهیم بود که سیاه نیز می‌تواند فاسد باشد.

جوانان سیاه دنبال چیزی کامل هستند، چیزی که یک بار برای همیشه به جدایی میان واقعی و ایده‌آل خاتمه دهد.^{۱۷}

در پایان بحث گویی بررسی آگاهی سیاهان یا دست‌کم ارائه‌ی دیدگاه بین‌المللی تری از آن لازم به نظر می‌رسد. همانند دوزخیان زمین فانون که مدت‌ها قبل از سوی پلنگان سیاه تمجید شده بود، گرچه کانون توجه آنها بیشتر بر موضوع خشونت بود. با این همه، فانون نکات فراوانی درباره‌ی مسائل دیگری ابراز کرده بود؛ وی به‌ویژه منتقد رهبران بود. فانون یک بخش کامل را به «دام آگاهی ملی» و «کاهلی روشنفکران» اختصاص داده بود:

تاریخ به وضوح به ما می‌آموزد که مبارزه با استعمار مستقیماً در راستای ناسیونالیسم جریان نمی‌یابد.

بسیار پیش می‌آید که عدم‌آمدگی طبقات فرهیخته، نبود پیوندهای عملی میان آنها و توده‌های مردم، کاهلی آنها و بهتر بگوییم، بزدلی‌شان در لحظه تعیین‌کننده‌ی مبارزه به حادثه‌های تراژیک می‌انجامد (ص. ۱۲۱).

وی نه تنها پیش از کسب قدرت بلکه پس از آن نیز میان توده‌ها و رهبران حائل آشکاری قرار می‌دهد. سرانجام، با آن‌که فانون اعمال و حشمتناکی تمدن غرب را افشا می‌سازد و هر نوع الگو برای پیروی از آنرا مردود می‌شمارد و به رفقای آفریقایی‌اش می‌گوید: «بیایید وقت‌مان را بر سر نیایش‌های عبث و تقلید تهوع‌آور تلف نکنیم. اروپایی را که هیچوقت از حرف زدن درباره‌ی انسان خسته نمی‌شود اما هر جا که دستش برسد انسان‌ها را قتل عام می‌کند، رها کنیم...» (ص. ۲۵۲). اما او فقط سیاهان را در نظر ندارد. مشخصاً می‌گوید که با ناپدید شدن استعمار و «انسان استعمارشده»، «این انسانیت جدید راه دیگری جز تعریف انسان‌باوری جدیدی چه برای خود و چه

۱۷. گزارش در News and Letters، آوریل ۱۹۷۱، ص. ۱.

برای دیگران ندارد» (صفحه ی ۱۹۷). آشکارا، دیالکتیک آزادی نه موضوعی پراگماتیک است و نه فقط مختص به سیاهان^{۱۸}، چه رسد به این که ناسیونالیستی محدود باشد. هم جهانی است و هم انقلابی؛ هم کامل است و هم از لحاظ تاریخی مداوم. به گفته‌ی او این «انسان‌باوری جدیدی» است.

این انسان‌باوری جدید در حقیقت همانا رشته‌ی وحدت‌بخش قیام‌های اروپای شرقی و آفریقا، و طغیانگران جوان سفید و سیاه است و همه‌ی اینها به‌رغم ریش‌خندهایِ رادیکال‌هایی است که انسان‌باوری را «یاوه‌ای خرده‌بورژوازی» می‌دانند. اما یک کارگر سیاه خودروسازی، آنرا به بهترین وجه بیان کرد:

دیگر هیچ راه میانه‌ای وجود ندارد. آن روزها که می‌پذیرفتیم «از میان دو شر، شرک‌تر را باید انتخاب کرد» گذشته است. اکنون باید تا نهایت به پیش رفت. نژادپرستی مسئله‌ی ماست و برای این که از شر آن خلاص شویم، برای اینکه انسان‌باور شویم، به انقلاب نیاز داریم.

شاید در آستانه‌ی انقلاب نباشیم، اما این واقعیت که ایده‌ی انقلاب حتی هنگامی که در موقعیت پیش‌انقلابی نیز نیستیم ساکت نمی‌ماند، شاهد گویایی از بلوغ فلسفی-سیاسی عصر ماست. شاید هگل، یا مارکس یا لنینی نداشته باشیم اما چیزی را دارا هستیم که هیچ عصر دیگری با چنین ژرفایی از آن برخوردار نبوده است و آن عبارت است از حرکت از پراکسیس که جستجوی آن برای جهان‌شمولی با نیل به عمل متوقف نمی‌شود بلکه سخت خواهان وحدتِ تئوری و عمل است. و این است که در مقابل هر نوع پسرقتی درون انقلاب مقاومت می‌کند - و در همین امر یکتایی دیالکتیک نهفته است. واپسگرایی در جستجوی ویژه‌کردن وظایف است، خواهان «تثبیت» کلیت است تا وظایف توده‌ها را به «برپا کردن» انقلاب محدود کند، و نه زحمت اندیشیدن به «خودتکاملی».

حرکت از عمل در این دو دهه‌ی اخیر شورش و تلاش برای استقرارِ جوامع جدید آشکار ساخت که توده‌ها نه تنها خواهان سرنگونی جوامع استثمارگری هستند بلکه

۱۸. در حقیقت، وی برای بوداپست و سوتز جنبه‌ی تعیین‌کننده‌تری قائل بود تا برای جنگ کره. رجوع کنید به ویژه ص. ۶۲.

دیگر حاضر به قبول جایگزین‌های فرهنگی برای از ریشه برافکندن کهنه و مدیران جدیدی که حاکم بر شرایط کار و زندگی‌شان باشند، نیستند - و این امر خواه چه از طریق انقلابات آفریقایی علیه امپریالیسم غربی و سرمایه‌داری خصوصی و خواه از طریق مبارزات اروپای شرقی برای آزادی از سرمایه‌داری دولتی که خود را کمونیسم می‌نامید، و یا در هر کشوری خواه دژ امپریالیسم جهانی، آمریکا، خواه کشوری متفاوت چون چین، روی داد. هر چیزی که نتواند به تجدیدسازماندهی تمام و کمال زندگی و مناسبات انسانی یک‌سره جدیدی دست یازد، اکنون واپس‌گراست. این ویژگی جدید انقلاب‌های کنونی در تقابل با انقلاب‌هایی است که پس از جنگ جهانی اول برپا شد؛ آن هنگام که به نظر می‌رسید که سرنگونی کهنه کافی است و نگران مسائل پس از موفقیت انقلاب نبود. اگر پس از پایان جنگ جهانی دوم و پیدایش جهان سوم با انقلابات آفریقایی - آسیایی - خاورمیانه - آمریکای لاتین چنین توهماتی هنوز تداوم داشت، دهه‌ی ۱۹۵۰ به آنها خاتمه داد. با پایان یافتن این توهمات، با شروع انقلابات درون انقلابات، با تداوم خودتکاملی به‌گونه‌ای که یک‌بار برای همیشه به تفاوت میان "فردیت" و "جهان‌شمولی" پایان دهد، جبهه‌های جدیدی گشوده شد. بلوغ منحصر به فرد فلسفی - سیاسی، بی‌همتایی عصر ما را مشخص می‌سازد. نیاز به «نهی دوم»، یعنی انقلاب دوم، امری مشخص شده است. بار دیگر آفریقا را در نظر می‌گیریم. آفریقا با این واقعیت مواجه شد که معنای استقلال سیاسی پایان یافتن وابستگی اقتصادی نبود، بلکه برعکس، این بار سر زشت‌تو امپریالیسم پدیدار شده است. جدایی جدید میان رهبران و رهبری‌شوندگان پس از کسب استقلال ملی نیز به همین اندازه اهمیت دارد. هم‌زمان، تقسیمات جدیدی میان رهبری عرب و «توده‌های بی‌سواد» پدیدار شد. چه زنگبار را در نظر گیریم که در سرنگونی رهبران عرب خود موفق شد و چه سودان جنوبی که در این کار ناموفق بود، ضرورت یکی بود: انقلاب دوم^{۱۹}.

یا چین را در نظر می‌گیریم که مسلماً در جریان «انقلاب فرهنگی» هرگز از تأکید بر این شعار دست نکشید که «شورش کردن حق است». پس چرا به جای یک انقلاب اجتماعی واقعی و پرولتری به انقلابی «فرهنگی» روی آورد؟ هگل و مارکس بیش از

۱۹. کنث و. گروندی، جنگ چریکی در آفریقا (نیویورک، Grossman، ۱۹۷۱).

«متخصصان چینی» معاصر که در مقابل هر شعار به ظاهر انقلابی سر خم می‌کنند، می‌توانند این نوع گریز فرهنگی از واقعیت را توضیح دهند. این مارکسی «پیشامارکسی» نیست که تأکید می‌کند انتزاعیات فلسفی هگل در حقیقت حرکت تاریخی نوع بشر از طریق مراحل گوناگون آزادی است، و این که مراحل آگاهی در پدیدارشناسی در حقیقت نقد «کل قلمروهایی چون مذهب، دولت، جامعه‌ی بورژوازی و غیره و غیره است». هگل خود «فرهنگ ناب» را «وارونگی مطلق و عام واقعیت و اندیشه، بیگانگی آنها از یکدیگر... که هر کدام ضد خود است» می‌دانست (ص. ۵۴۱). آنجا که هگل از «فرهنگ» به «علم» یعنی وحدت تاریخ و درک فلسفی آن، حرکت می‌کند، مارکس تأکید می‌کند که اندیشه می‌تواند فقط از اندیشه‌ی دیگر فرارود؛ اما برای بازسازی خود جامعه، تنها اعمال مردان و زنان، توده‌های در حال حرکت، «فراروی» را انجام داده و از این طریق با «تحقق بخشیدن» به فلسفه آزادی را به واقعیت و مردان و زنان را به انسان‌هایی کامل تبدیل می‌کند.

نبوغ هگل، ارتباط او با دوران کنونی، این است که وی «تجارب آگاهی» را در تکامل درازمدت آدمی - از دولت - شهرهای یونان تا انقلاب فرانسه - چنان همه‌جانبه و چنان ژرف جمع‌بندی کرده است که گرایش‌های درون جمع‌بندی او از گذشته، تصویر کوتاهی از آینده را در اختیار ما می‌گذارد، به ویژه هنگامی که به صورت ماتریالیستی، به شیوه‌ی انسان‌باوری مارکسیستی و نه به شیوه‌ی اقتصاددانان عامیانه، درک شود.

آنچه ما در سراسر این کتاب نشان داده‌ایم این است: یک دیالکتیک اندیشه وجود دارد که در برگیرنده‌ی فرایند تکاملی از آگاهی تا فرهنگ و از آن تا فلسفه می‌باشد. یک دیالکتیک تاریخ وجود دارد که در برگیرنده‌ی فرایند تکاملی از برده‌داری تا سرواژ و از آن تا کار مزدبگیر آزاد می‌باشد. یک دیالکتیک مبارزه‌ی طبقاتی به‌طور عام و در سرمایه‌داری به‌طور خاص وجود دارد که در این شکل خاص با گذار از مراحل معین و مشخصی - از رقابت تا انحصار و از آن تا دولت - تکامل می‌یابد و در هر مورد اشکال جدید طغیان و جنبه‌های جدیدی از فلسفه‌ی انقلاب را مطرح می‌کند. فقط کسی مانند مارکس می‌توانست این مورد آخر [فلسفه‌ی انقلاب - م.] را ساخته و پرداخته کند. آنچه هگل نشان داد، خطرات نهفته در انقلاب فرانسه بود که پایان خوشی نداشت. این دیالکتیک آشکار ساخت که ضدانقلاب همانا درون

انقلاب وجود دارد. این بزرگ‌ترین چالشی است که بشر تاکنون با آن مواجه شده بود. ما نیز امروزه با این چالش روبرو هستیم. مائو که جرأت رها ساختن تلاش و کوشش‌های بنیادی توده‌ها را برای کنترل شرایط کار خویش نداشت، به سوی تغییرات «فرهنگی» و «پی‌پیدارانه» پسرفت کرد. شاید بتوان گفت که مائو فلسفه را نشناخته است، اما فلسفه، دیالکتیک هگلی، مدت‌ها قبل از آنکه او پا به منصفی ظهور گذارد، وی را شناخته بود و به روی صحنه آمدنش را پیش‌بینی کرده بود. ماهیت بتواره پرستی به اصطلاح انقلاب فرهنگی، نه بر ضد تولید استثماری بلکه بر ضد «چهار چیز کهنه»^{۲۰} بی‌بو و خاصیت (ایده‌های کهنه، فرهنگ کهنه، عادات کهنه و رسوم کهنه) بود. هیاهویی بدون هیچ‌گونه مضمون طبقاتی. تنها آن کسی که آینده‌ای ندارد از گذشته می‌هراسد! نامش هر کدام از اینها باشد، ماهیت نخبه‌باور حزب، ارتش و گارد سرخ و آنچه اکنون در قالب تنها «سکاندار کشتی دولت» بیان می‌شود، به اندازه‌ی جمله‌ی لویی چهاردهم روشن است: "L'état, c'est moi".^{*} به همین دلیل، شنگ و وو - لین^{۲۰} خواستار آن بود که به جای لفاظی، «کمون‌های پاریس» واقعی در سراسر کشور برپا شود.

خودتکاملی، خودکنشی و خودجنبی در دیالکتیک هگلی که در سال‌های ۱۹۱۴-۱۹۲۳ برای لنین زنده شد، سبب شد تا استالین دستور کنار نهادن «نفی در نفی» از «قوانین» دیالکتیک را صادر کند، گویی به فرمان سرمایه‌داری دولتی خودکامه می‌توان مسیر تاریخ را عوض کرد. بی‌اعتمادی به توده‌ها، ریشه‌ی مشترک تمامی ضدیت‌ها با «هگلیانیسم ایده‌آلیستی و رازآمیز» است. این مخالفت‌ها نه تنها خائنان آشکار بلکه روشنفکران متعهد به انقلاب پرولتری، غریبه‌ای مشاهده‌گر و مارکسیست‌های آکادمیکی را در بر می‌گیرد که (حتی وقتی مستقل از هر نوع قدرت دولتی هستند) تا مغز استخوان‌شان را مفهوم سرمایه‌دارانه‌ی عقب‌ماندگی پرولتاریا اشباع کرده است. همگی آنها از دیدن رابطه‌ی ثوری و تاریخ به عنوان رابطه‌ی تاریخی که توسط توده‌های در حال حرکت ایجاد می‌شود، ناتوان هستند.

تمامی این خرده‌گیران به هگل یک عنصر از حقیقت را بیان می‌کنند: نیاز به

* دولت من هستم. - م.

۲۰. رجوع کنید به بیانیه‌ی آنها که در فصل پنجم نقل شده است.

گسست از ایده‌آلیسم بورژوایی، از جمله ایده‌آلیسم بورژوایی هگل. زیرا، بدون کشف منحصر بفرد مارکس درباره‌ی بنیادهای ماتریالیستی تاریخ، دیالکتیک هگلی در بند ایده‌آلیسمی محبوس می‌ماند که تا آن اندازه انتزاعی بود که به دستاویزی برای توجیه دولت پروس بدل گشت. اگر مارکس از ایده‌آلیسم بورژوایی در شکل فلسفی آن و نیز ماهیت طبقاتی‌اش نگسسته بود نه می‌توانست فرمول جبری انقلاب را که در دیالکتیک هگلی نهفته است کشف کند و نه دیالکتیکی را باز آفریند که از درون مبارزات واقعی طبقاتی و انقلابات پرولتری سر برمی‌آورد و آن خودجنبی را به صورت «انقلاب مداوم» ترسیم کند. با این همه، در عصر ما، به ناگزیر باید با تحریف در دیالکتیک هگلی - مارکسی از سوی کمونیسم و هم‌سفران آن جدل کنیم.

زمانی که ثروتمندترین و قدرتمندترین نیروی نظامی روی زمین، فریادش نه از عجایب تولید، رفاه و غول هسته‌ای بودن بلکه از «روحیه‌ی عجیب ناخوشی در سراسر کشور» به آسمان بلند است، بشر آشکارا به پایان چیزی رسیده است. تمام تقصیرها را نباید ناشی از «روحیه» دانست. این ناخوشی ریشه‌های عمیق اقتصادی دارد: چه بحران پولی و چه بحران بیکاری ماندگار را در نظر بگیریم؛ چه چشمان به نظامی‌شدن بی‌وقفه و غول هسته‌ای شدن باشد و چه فقر عمیق و تعمیق رنگ سیاه آن در میان رفاه امپریالیسم سفید؛ چه به دستیابی به ماه سترون چشم دوخته باشیم و چه به توخالی بودن به اصطلاح دمکراسی آمریکا. اما واقعیت قدرتمند این است که تولید ناخالص ملی آمریکا که سر به تریلیون دلار می‌زند، در نبرد برای فتح ذهن انسان‌ها، نه تنها شکست خورده بلکه ذهن و روح خود را نیز از دست داده است.

کشمکش همیشگی با «هگلیانیسم» از سوی «چپ جدید» درست در زمان عطش برای فلسفه‌ای جدید و رهایی‌بخش، فقط گواه آن است که «راه سومی» در شیوه‌ی اندیشه وجود ندارد، همانطور که در مبارزه طبقاتی وجود ندارد. ذهن‌گرایی خورده بورژوایی همواره کارش به دفاع از این یا آن قدرت دولتی ختم شده است و این بیش از پیش در مورد عصر سرمایه‌داری دولتی ما صدق می‌کند که روشنفکرانش آکنده از ذهنیت ریاست‌طلبی برنامه‌ریزی، حزب پیشاهنگ و انقلاب «فرهنگی» به عنوان جایگزین انقلاب پرولتری می‌باشند. تمامیت این بحران مستلزم آن است که نه تنها به صداهایی که از پایین شنیده می‌شود گوش فوا دهیم، بلکه بر بنیاد آن به عنوان واقعیت و به عنوان حلقه‌ی تداوم تاریخی به ساختن بپردازیم.

خودتکاملی توده‌هایی که خود بر اصول دیالکتیک مسلط هستند، در اذهان روشنفکران نخبه‌گرا، به ویژه رهبران، بسیار غریب می‌نماید. با این همه، تمامی آغازگاه‌های جدید برای تئوری، فلسفه و بازسازی انقلابی جامعه، بر مبنای بنیادهای یکسره جدید انسانی، در دوران ما از طغیان‌های خودجوش سر برآورده‌اند. کسانی که برای حق تعیین سرنوشت خویش مبارزه می‌کنند شنیدند که «ایده» فقط در این خودتعیینی صدای خود را خواهد شنید. آنان منفیت دوم را «تجربه کردند». مبارزه آشکارا نه تنها بر ضد استثمارکنندگان بلکه علیه کسانی نیز هست که خود را به عنوان رهبر برگزیده‌اند.

از آن دوران که با این صداها برآمده از پایین در بهترین حالت به عنوان منابع تئوری برخوردار می‌شد، زمان زیادی گذشته است. حرکت برخاسته از عمل که خود شکلی از تئوری است مستلزم رابطه‌ی تماماً جدیدی از تئوری با عمل است. لنین حق داشت که می‌گفت خط سیر هگل از منطق به طبیعت به معنای آن است که «به سوی ماتریالیسم دست دراز کرده است» و «شناخت انسان نه تنها بازتاب جهان عینی است بلکه آنرا نیز می‌آفریند». همانگونه که می‌بینیم لنین این اندیشه را مشخص می‌کند: «جهان انسان را خرسند نمی‌کند، و انسان تصمیم می‌گیرد با فعالیت خود آنرا تغییر دهد». لنین در پی تکرار صرف تز قدیمی اش نیست که «بدون تئوری انقلابی جنبش انقلابی وجود نخواهد داشت». این بار لنین بر «سوژه»، انسان، ذهنی» چون «مشخص‌ترین»، شناخت چون دیالکتیک و فلسفه تأکید می‌کند - علم دایره‌ی دایره‌هاست. علوم متفاوت... بخش‌هایی از این زنجیر هستند»^{۲۱}. چه موضوع به تئوری مربوط باشد و چه به حزب - در ۱۹۲۰ لنین تأکید می‌کرد که «سوسیالیسم را نمی‌توان توسط یک اقلیت، یک حزب، ایجاد کرد» - تأکید لنین بر فلسفه بود: «ذهنیت مطلق»، سوژه به عنوان انسان و «مفهوم»، به عنوان وحدت ابژه و سوژه، ذهنی و یدی، تمامیت.

تراژدی انقلاب روسیه این بود که پس از کسب قدرت دولتی به این هدف دست نیافت و رهبران بلشویک در مصدر قدرت، از دوگانگی فلسفی لنین نیز سود جستند تا به «فلسفه‌ی ایده‌آلیستی» پشت کنند.

البته درست است که مارکس و لنین مسائل عصر خود را حل کرده‌اند و نه عصر ما را، که در حقیقت اگر جز این بود از بنیاد نادرست بود. اما بنیادهای قدرتمندی برای عصر ما مهیا شده است که با نادیده گرفتن آنها، خود را به خطر خواهیم انداخت، همانطور که بسی مرگبار خواهد بود اگر بر بنیادهای انسان‌باوریِ تئوریک و عملی که پس از اواسط دهه‌ی ۱۹۵۰ کشف شد به ساختن نپردازیم، همان انسان‌باوری که مارکس در زمان خود چنین نامی بر آن نهاد: «انسان‌باوری ایجابی» که از خود آغاز می‌کند. بازگویی گفته‌ی مارکس جوان در ۱۸۴۴ توسط مؤلف سرمایه که اکنون انسانی فرزانه و انقلابی طرفدارِ پرولتاریاست یعنی «تکامل نیروی انسانی که غایتی در خود است»، بی‌هیچ شک و تردیدی نشان می‌دهد که چگونه انقلابات ۱۸۴۸، جنگ داخلی آمریکا ۱۸۶۱-۱۸۶۵ و کمون پاریس ۱۸۷۱ «انسان‌باوری جدید» مارکس را تصدیق کرد. هر بنیاد دیگر، هر مبنای دیگر مانند «مالکیت ملی شده»، همراه با یا بدون «کانون‌های» نظامی، تنها می‌تواند به یک خودکامگی دیگر بیانجامد.

برای پایان دادن به ظهور مجدد یک جامعه‌ی استثمارگری، بیگانه‌شده و بیگانه‌کننده راهی به جز انقلاب اجتماعی وجود ندارد. این انقلاب از روابط میان مردم در محل تولید آغاز می‌شود و به عنوان شورشی بنیادی، با در بر گرفتن فرد به فرد مردم، «مرد و زن و کودک» ادامه می‌یابد و برای همیشه به دوگانگی کار ذهنی و یدی خاتمه می‌دهد چنان‌که «فردیتی [است] پالوده از تمامی آنچه جهان‌شمولی‌اش یعنی خود آزادی را محدود می‌کند».

تقلاً تحت تاثیر این توهم که می‌توان تئوری را «سر راه» کسب کرد و در نتیجه از تن دادن به «کار منفی» در جریان تدارک تئوریک برای انقلاب همانند تدارک برای مبارزه‌ی طبقاتی بالفعل پرهیز کرد، به اندازه‌ی آگاهی طبقه‌ی حاکم تماماً کاذب است.

در تقابل با این مفهوم که فعالیت بی‌پایان، هر چند بدون تفکر، «برای برپا کردن انقلاب» کافی است، باید گفت آنچه نیازمند آن هستیم همانا بیان دوباره‌ی مفهوم مارکس از «تحقق» فلسفه برای زمانه‌ی ماست یعنی این که فلسفه و انقلاب از هم جدایی ناپذیرند. مارکس پخته همانند مارکس جوان ماتریالیسم فویرباخی را رد می‌کرد و به جای آن باور داشت که دیالکتیک هگلی «منفیت دوم»، تنها «اصل زاینده» است، نقطه عطفی که به جدایی میان کار ذهنی و یدی پایان می‌دهد. مارکس پخته و همچنین مارکس جوان،

«تکامل نیروی انسانی که غایتی در خود است» را بر مبنای «حرکت مطلق برای شدن» استوار ساخت. تنها با چنین بینش پرمته‌واری است که می‌توان یقین داشت که یک کمون پاریس جدید نه تنها بیانگر «ابتکار عمل تاریخی پاریس زحمتکش، متفکر و غرقه در خون است... که با تلالویی ناشی از شورِ ابتکار عمل تاریخی‌اش می‌درخشد»، بلکه خود تکاملی‌اش را ادامه می‌دهد تا نظم اجتماعی یکسره جدیدی در مقیاس جهانی تثبیت شود.

امر تازه‌ای که مشخصه‌ی عصر ماست، «اصل انرژی‌بخشی» است که مسیر دو دهه حرکت از عمل را تعیین کرده و هم‌زمان آگاهی کاذب و انقلاب‌های عقیم را مردود می‌شمارد.

واقعیت خفقان‌آور است. دگرگونی واقعیت، دیالکتیکی خاص خود دارد. این دگرگونی مستلزم وحدت مبارزه برای آزادی با فلسفه‌ی آزادی است. تنها در آن زمان طغیان بنیادی، به آزادی احساسات، شور و شوق‌های جدید و نیروهای تازه و به عبارتی بُعد انسانی کاملاً جدیدی می‌انجامد.

عصر ما عصری است که می‌تواند چالش زمانه را با برقراری رابطه‌ی جدیدی میان تئوری و عمل پاسخ دهد، رابطه‌ای که گواه وحدت آن در خود تکاملی خود سوژه باشد. فلسفه و انقلاب در آن هنگام ابتدا استعدادهای ذاتی مردان و زنان را آزاد خواهد کرد و آنها به انسانهایی کامل تبدیل خواهند شد. خواه تشخیص دهیم خواه نه که این وظیفه را تاریخ برای عصر ما «مقرر» کرده است، این وظیفه تاکنون به انجام نرسیده است.

● کتاب‌شناسی انتخابی

شاید عجیب به نظر برسد اما پس از گذشت ۲۰۰ سال از تولدِ هگل و ۱۵۰ سال پس از تولدِ مارکس، هنوز مجموعه‌ی کامل آثارِ این دو فیلسوف به زبان انگلیسی در دسترس نیست. عجیب‌تر از آن هنوز هیچ چاپ کاملی از آثار مارکس به هیچ زبانی موجود نیست، هرچند قدرت‌های دولتی مقتدری وجود دارند که ادعا می‌کنند «مارکسیست» هستند. کامل‌ترین چاپی که وجود دارد به زبان آلمانی است که در آلمان شرقی منتشر شده (Werke، چهل جلدی) و دیگری به زبان روسی است (Sochineniya، چهل و شش جلدی)، (من از چاپ روسی شامل Arkhivy استفاده کرده‌ام).

با این همه این کتاب‌شناسی خواننده‌ی آمریکایی را در نظر دارد و با چند استثنا، مراجع خود را به آثاری محدود کرده‌ام که به زبان انگلیسی در دسترس هستند. استثنای عمده گروندریسه، اثر اصیل مارکس، است که کل آن ترجمه نشده است. بخشی از گروندریسه با عنوان صورت‌بندی‌های اقتصادی پیش‌سرمایه‌داری (با ترجمه‌ی جک کوهن) منتشر شده است.

مجموعه‌ی آثارِ لنین به زبان انگلیسی موجود است اما در آن نیز نقص‌هایی به ویژه در مورد مطالبِ مربوط به جدا شدنِ وی از استالین و دیدگاه وی به فلسفه وجود دارد. بنابراین در فصل مربوط به لنین از برخی منابع روسی استفاده کرده‌ام. با این همه، در کل، این کتاب‌شناسی کوتاه تنها زمانی خواننده را به منابع خارجی ارجاع می‌دهد که برای تزه‌های مطرح شده اهمیت تعیین‌کننده‌ای دارد اما به زبان انگلیسی در دسترس نیستند. هیچ چاپ کاملی از آثار مائو یا تروتسکی وجود ندارد اما کتاب‌ها و جزوات مربوطه به سهولت در دسترس خواننده‌ی انگلیسی زبان است.

کوشیده‌ام با حذف منابعی که در پانویسها آمده، به ویژه منابعی مانند مجلات و روزنامه‌ها، این کتاب‌شناسی را طولانی نکنم. در مورد شمار محدود آثار نقل شده برای بخش سوم یک نکته را باید توضیح بدهم. فصل‌های این بخش به زندگی و زمانه‌ی ما مربوط هستند: شمار بی‌پایانی از تک‌نگاری و مقالات به‌طور منظم انتشار می‌یابند. توجه من در عوض به صداهای برآمده از اعماق جامعه و دیالکتیک مبارزات آزادیبخش معطوف بوده است.

بخش اول. چرا هگل؟ چرا اکنون؟

هگل

هگل، گ. و. اف.، مجموعه آثار: چاپ بیست جلدی جشنواره به سرپرستی هرمان گلوکزر (اشتوتگارت، ۱۹۲۷-۱۹۳۰). این اثر با واژه‌شناسی هگل، ۴ جلد (۱۹۳۶ و چاپ‌های بعدی) کامل شده است.

منطق هگل، ترجمه‌ی ویلیام والاس از *دانشنامه‌ی علوم فلسفی* (لندن، انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۳۱، چاپ جدید ۱۹۷۰).

درس‌های تاریخ فلسفه، ۳ جلدی، ترجمه‌ی ای. اس. هالالدین و فرانسیس اچ. سیمسون (نیویورک، Humanities Press، ۱۹۵۵؛ لندن، Routledge & Kegan Paul، ۱۹۵۵).

درس‌های فلسفه‌ی مذهب، ۳ جلدی، با ویراستاری و ترجمه‌ی پدر روحانی ای. بی. اسپرز و جی. بوردون ساندرسون (نیویورک، Humanities Press، ۱۹۶۲).
پدیدارشناسی ذهن، ترجمه‌ی جی. بی. بیلی (لندن و نیویورک: مک‌میلان، ۱۹۳۱؛ چاپ جدید، لندن، Allen & Unwin).

فلسفه‌های هنرهای زیبا، ۳ جلدی (لندن: G. Bell & Sons، ۱۹۲۰).

فلسفه‌ی تاریخ، ترجمه‌ی جی. سبیرز (نیویورک، Wiley، ۱۹۴۴).

فلسفه‌ی ذهن، ترجمه‌ی ویلیام والاس از *دانشنامه‌ی علوم فلسفی* (آکسفورد، انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۸۹۴). چاپ جدید شامل ترجمه‌ی ملحقات توسط ای. وی. میلر (آکسفورد، Clarendon Press، ۱۹۷۱) است.

فلسفه‌ی طبیعت، ترجمه‌ی ای. وی. میلر (آکسفورد، Clarendon Press، ۱۹۷۰).
همچنین رجوع کنید به ترجمه و ویرایش ام. جی. پتری (۳ جلدی) که شامل تفسیر
مبسوطی نیز است (لندن: George Allen & Unwin، ۱۹۷۰).
فلسفه‌ی حق، ترجمه‌ی تی. ام. ناکس همراه با یادداشت (آکسفورد: انتشارات دانشگاه
آکسفورد، ۱۹۴۵).

نوشته‌های سیاسی، ویراسته و ترجمه‌ی تی. ام. ناکس با مقدمه‌ی زد. ای. پلژینسکی
(آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۷۱).

علم منطق، ۲ جلدی، ترجمه‌ی و. اچ. جانستون و ال. جی. استروترز (نیویورک:
مک‌میلان، ۱۹۵۱). همچنین رجوع کنید به ترجمه‌ی جدید ای. وی. میلر (لندن،
George Allen & Unwin؛ نیویورک، Humanities Press، ۱۹۶۹).

مارکس... و انگلس

مارکس، کارل، Sochineniya مجموعه آثار، ۹ جلدی، ۱-۴۶ (مسکو: مؤسسه‌ی
مارکس-لنین، ۱۹۵۵-۱۹۶۹). همچنین Arkhivy (آرشیوها)، جلد‌های I-VII،
ویراستاری توسط دی. ریازانف، آدورتسکی، و بقیه.

منتخب آثار، ۲ جلدی (نیویورک، International Publishers، ۱۹۳۳). این مجلدات
از جمله شامل آثار اصلی مانند ماتیفست کمونیست؛ کارمزدی و سرمایه؛ ارزش،
قیمت و سود؛ انقلاب و ضدانقلاب در آلمان؛ خطابه به شورای مرکزی اتحادیه‌ی
کمونیستی؛ مبارزه‌ی طبقاتی در فرانسه، ۱۸۴۸-۱۸۵۰؛ هیجدهم پرومر لویی
بناپارت؛ جنگ داخلی در فرانسه؛ خطابه به شورای عمومی جامعه‌ی بین‌المللی
کارگران؛ نقد برنامه‌ی گوتا، سوسیالیسم: تخیلی و علمی.

ژورنال‌های آمریکایی مارکس و انگلس، ویراسته‌ی هنری کریسمن (نیویورک، New
American Library، ۱۹۶۶).

جنگ داخلی در آمریکا (نیویورک، International، ۱۹۴۰).

کارل مارکس و فریدریش انگلس، مکاتبات، ۱۸۴۶-۱۸۹۵ (نیویورک،
International، ۱۹۳۴).

درآمدی بر نقد اقتصاد سیاسی، ترجمه‌ی ان. ایسی. استون (شیکاگو، Charles H.
Kerr، ۱۹۰۴).

نقد کارل مارکس بر فلسفه‌ی حق هگل، ترجمه‌ی آنت جولین و ژوزف اومالی (کمبریج، انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۷۰).

دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴، ترجمه و ویراسته‌ی رایا دونایفسکایا به عنوان ضمیمه‌ی مارکسیسم و آزادی (نیویورک، Bookman، ۱۹۵۸). همچنین رجوع کنید به ترجمه‌ی مارتین میلیگان (لندن، Lawrence and Wishart، ۱۹۵۹)؛ ترجمه‌ی تی. بی. بوتومور در مفهوم مارکس از انسان، اثر اریش فروم، چاپ دوم (نیویورک، Frederick Ungar، ۱۹۶۳)؛ و ترجمه‌ی ایستون و گودات در نوشته‌های مارکس جوان درباره‌ی فلسفه و جامعه (نیویورک، Doubleday، ۱۹۶۷). (ترجمه‌ی ایستون و گودات از همه مفصل‌تر است).

کارل مارکس و فریدریش انگلس، ایدئولوژی آلمانی (نیویورک، International، ۱۹۶۴).

گروندریسه (گزیده)، ترجمه‌ی دیوید مک‌لان (نیویورک، Harper & Row، ۱۹۷۱). تاریخ تئوری‌های اقتصادی از فیزیوکرات‌ها تا آدم اسمیت، ترجمه‌ی ترنس مک‌کارتی (نیویورک، The Langland Press، ۱۹۵۲). (این کتاب جلد اول تئوری‌های ارزش اضافی است).

کارل مارکس و فریدریش انگلس، خانواده‌ی مقدس (مسکو، مؤسسه‌ی انتشارات به زبان‌های خارجی، ۱۹۵۶).

نامه به آمریکایی‌ها (نیویورک، International، ۱۹۵۳).

نامه به دکتر کوگلمان (نیویورک، International، ۱۹۳۴).

فقر فلسفه، ترجمه‌ی اچ. کولج (شیکاگو، Charles H. Kerr، ۱۹۱۰).

صورت‌بندی‌های اقتصادی پیشاسرمایه‌داری (گزیده‌ای از گروندریسه)، با ویرایش اریک هابسبام، ترجمه‌ی جک کوهن (لندن، Lawrence and Wishart، ۱۹۶۴).

انگلس، فریدریش، شرایط طبقه‌ی کارگر در انگلستان در ۱۸۴۴ (لندن، George Allen & Unwin، ۱۹۲۶).

دیالکتیک طبیعت (نیویورک، International، ۱۹۴۰).

انقلاب آقای اویگن دورینگ در علم (آنتی دورینگ) (شیکاگو، Charles H. Kerr، ۱۹۳۵).

فویرباخ (شیکاگو، Charles H. Kerr، ۱۹۰۳).

مشتأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت (نیویورک، International، ۱۹۴۲).
جنگ دهقانی در آلمان (نیویورک، International، ۱۹۲۶).

لنین

لنین، وی. ای. Sochineniya (مجموعه آثار) جلدهای ۱-۴۶ (مسکو، مؤسسه‌ی مارکس-انگلس-لنین)؛ و همچنین به زبان انگلیسی در چاپ مؤسسه‌ی انتشار به زبان‌های خارجی، مسکو، ۱۹۶۱، در دسترس است.
منتخب آثار، ۱۲ جلدی (نیویورک، International، ۱۹۳۴).

منابع تکمیلی

آلتوسر، لویی، در دفاع از مارکس، ترجمه‌ی بن بروستر (لندن، انتشارات پنگوئن، ۱۹۶۹).
قرائت سرمایه، ترجمه‌ی بن بروستر (لندن، نیولفت بوکز، ۱۹۷۰).
آوینری، شولومو، اندیشه‌ی اجتماعی و سیاسی کارل مارکس (لندن، انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۶۸).
برلین، ایژایا، کارل مارکس (لندن، انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۶۰).
بوخارین، ان.، اقتصاد دوره‌ی گذار (نیویورک، Bergman، ۱۹۷۱).
ماتریالیسم تاریخی (نیویورک، International، ۱۹۲۵).
دونایفسکایا، رایا؛ مارکسیسم و آزادی... از ۱۷۷۶ تا امروز (نیویورک، Bookman، ۱۹۵۸) شامل ترجمه‌ی انگلیسی مقالات اولیه‌ی مارکس و چکیده‌ی علم منطق هگل اثر لنین؛ چاپ دوم شامل فصل جدید «چالش مائوتسه دون» (نیویورک، Twayne، ۱۹۶۴)؛ این کتاب همچنین به زبان‌های ایتالیایی (فیرنزه، La Nuova Italia، ۱۹۶۲)، ژاپنی (توکيو، Gendai-shishoshiya، ۱۹۶۶)، فرانسوی (پاریس، Champ Libre، ۱۹۷۱) و انگلیسی (لندن، Pluto Press، ۱۹۷۱) انتشار یافته است.
مارکسیسم انسان‌باور، خاستگاه و تکامل آن در آمریکا، ۱۹۴۱-۱۹۶۹ (مجموعه‌ی رایا دونایفسکایا، آرشیو تاریخ کارگری دانشگاه دولتی واین، دیترویت، میشیگان). به صورت میکروفیلم نیز در دسترس است.
دوپره، لویی، بنیادهای فلسفی مارکسیسم (نیویورک، Harcourt, Brace، ۱۹۶۶).
فتچر، آیرینگ، مارکس و مارکسیسم (نیویورک، Herder and Herder، ۱۹۷۱).

- فیندلی، جی. ان.، *فلسفه‌ی هگل*، چاپ دوم، (نیویورک، Collier، ۱۹۶۲).
- گانکین، او. و فیشر، اچ.، *بلشویک‌ها و جنگ جهانی* (استانفورد و لندن؛ H. Milford، ۱۹۴۰).
- گرامشی، آنتونیو، *شهریار مدرن و سایر نوشته‌ها* (نیویورک، International، ۱۹۶۸).
- هریس، اچ. اس.، *تکامل هگل، به سوی آفتاب*، ۱۷۷۰-۱۸۰۱، (آکسفورد، Clarendon Press، ۱۹۷۲).
- هرتسن، الکساندر، *منتخب آثار فلسفی* (مسکو، مؤسسه‌ی انتشارات به زبان‌های خارجی، ۱۸۶۰).
- هیپولیت، ژان، *مطالعاتی درباره‌ی مارکس و هگل*، ترجمه و ویراسته‌ی جان اونیل (نیویورک، Basic Books، ۱۹۶۹).
- یاروسکی، دیوید، *مارکسیسم شوروی و علوم طبیعی*، ۱۹۱۷-۱۹۳۲ (نیویورک، انتشارات دانشگاه کلمبیا، ۱۹۶۱).
- کامنکا، یوجین، *بنیادهای اخلاقی مارکسیسم*، (نیویورک، Praeger، ۱۹۶۲).
- کافمان، والتر، *هگل، بازتفسیر، متون و حواشی* (نیویورک، Doubleday، ۱۹۶۵).
- کدروف، بی. ام.، «درباره‌ی خصوصیت‌های متمایز دفترچه‌های فلسفی لنین»، *مطالعات شوروی در فلسفه*، تابستان ۱۹۷۰.
- کلی، جورج آرمسترانگ، *ایده‌آلیسم، سیاست و تاریخ: خاستگاه‌های اندیشه‌ی هگلی* (کمبریج، انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۶۹).
- کرش، کارل، *کارل مارکس* (نیویورک، جان ویلی، ۱۹۳۸).
- مارکسیسم و فلسفه، ترجمه‌ی فرد هالیدی (لندن، نیولفت بوکز، ۱۹۷۰؛ نیویورک، انتشارات مانتلی ریویو).
- لنین، وی. ای. «چکیده‌ی علم منطق هگل»، *مارکسیسم و آزادی*، چاپ اول (نخستین ترجمه‌ی انگلیسی)؛ همچنین رجوع کنید به *مجموعه آثار لنین*، جلد ۳۸.
- لئونیتف، ای.، *سرمایه‌ی مارکس* (نیویورک، International، ۱۹۴۶).
- لوین، موشه، *آخرین پیکار لنین*، ترجمه‌ی ای. ام. شریدان اسمیت (نیویورک، Pantheon، ۱۹۶۸).
- لیشتهام، جورج، *مارکسیسم: مطالعه‌ای تاریخی و انتقادی* (نیویورک، Praeger، ۱۹۶۱).

- لوبکویتز، نیکلاوس، *ثوری و عمل: تاریخ یک مفهوم از ارسطو تا مارکس* (نتردام، انتشارات دانشگاه نتردام، ۱۹۶۷).
- لویت، کارل، *از هگل تا نیچه: انقلاب در اندیشه‌ی قرن نوزدهم* (نیویورک، Holt, Reinhart and Winstom, ۱۹۶۴).
- لوکاج، گئورگ، *تاریخ و آگاهی طبقاتی*، ترجمه‌ی رادنی لیوینگستون (لندن، Merlin Press, ۱۹۷۱). همچنین با جلدشمیز، کمبریج، انتشارات MIT، در دسترس است.
- لوکزامبورگ، رزا، *انباشت سرمایه* (لندن، انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۵۱).
- نامه‌های رزا لوکزامبورگ، ویراسته‌س لوییز کائوتسکی (نیویورک، Robert McBride, ۱۹۲۵).
- مارکوزه، هربرت، *خرد و انقلاب: هگل و پیدایش ثوری اجتماعی* (بوستون، Beacon Press, ۱۹۶۰).
- نمی‌ها (بوستون، Beacon Press, ۱۹۶۸).
- ماتیک، پل، *مارکس و کینز* (بوستون، Extending Horizons Books, Porter Sargent, ۱۹۶۹).
- مائورر، رایسنهاتر کلمنز، *هگل و پایان تاریخ: تفاسیری بر پدیدارشناسی* (اشتوتگارت - برلین - کلن - ماینز، ۱۹۶۵).
- اولمان، بوتل، *بیگانگی* (کمبریج، انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۷۱).
- استاین‌کراوس، وارن ایسی، *مطالعات جدید در فلسفه‌ی هگل* (نیویورک، Holt, Rinehart, Winston, ۱۹۷۱).
- والنتینوف، نیکلای، *رویارویی‌ها با لنین* (لندن، انتشارات دانشگاه آکسفورد).

بخش دوم: بدیل‌ها

تروتسکی

- تروتسکی، لئون، *پنج سال نخست بین‌الملل کمونیستی*، ۲ جلدی (نیویورک، Pioneer, ۱۹۵۶، ۱۹۴۵).
- کنفرانس تشکیل بین‌الملل چهارم (نیویورک، حزب سوسیالیست کارگران، ۱۹۳۹).

- (بخشی از این سند به عنوان احتضار سرمایه‌داری و وظایف بین‌الملل چهارم: برنامه‌ی گذار، نیویورک، Pathfinder Press، ۱۹۷۰) انتشار یافته است.
- تاریخ انقلاب روسیه، ۳ جلدی، ترجمه‌ی ماکس ایستمن (نیویورک، Simon and Schuster، ۱۹۷۳؛ آن آربر، انتشارات دانشگاه میشیگان، ۱۹۵۹).
- زندگی من (نیویورک، Scribner's، ۱۹۳۱؛ نیویورک، Pathfinder Press، ۱۹۷۰).
- انقلاب ما (نیویورک، Henry Holt and Co.، ۱۹۱۸).
- انقلاب مداوم (نیویورک، Pioneer، ۱۹۳۱؛ نیویورک، Pathfinder Press، ۱۹۷۰) / مسائل انقلاب چین (نیویورک، Pioneer، ۱۹۳۲).
- انقلاب چین: مسائل و چشم‌اندازها (نیویورک، Pathfinder Press، ۱۹۷۰).
- انقلاب خیانت شده: اتحاد شوروی چیست و به کجا رهسپار است؟، ترجمه‌ی ماکس ایستمن (نیویورک، Doubleday، ۱۹۳۷).
- وضعیت واقعی در روسیه، ترجمه‌ی ماکس ایستمن (نیویورک، Harcourt, Brace، ۱۹۳۱).
- استالین: ارزیابی از یک مرد و نفوذ او، ترجمه و ویراسته‌ی چارلز مالموث (نیویورک، Harper & Row، ۱۹۴۱).
- مکتب استالینی تحریف (نیویورک، Pioneer، ۱۹۳۷؛ نیویورک، Pathfinder Press، ۱۹۷۰).
- خاطرات تروتسکی در تبعید، ۱۹۳۵ (کمبریج، انتشارات دانشگاه هاروارد، ۱۹۵۸).
- بین‌الملل سوم پس از لنین (نیویورک، Pioneer، ۱۹۳۶؛ نیویورک، Pathfinder Press، ۱۹۷۰).

مائوتسه دون

- مائوتسه دون، منتخب آثار مائوتسه دون، چهار جلدی (پکن، انتشارات زبان‌های خارجی، ۱۹۶۰-۱۹۶۵).
- در برخورد صحیح با تضادهای درون خلق (پکن، انتشارات زبان‌های خارجی، ۱۹۶۰).
- درباره‌ی کمونیسم دروغین خروشچف و درس‌های تاریخی آن برای جهان (پکن، انتشارات زبان‌های خارجی، ۱۹۶۴).

طرحی در ارتباط با خط‌مشی عمومی جنبش بین‌المللی کمونیستی (پکن، انتشارات زبان‌های خارجی، ۱۹۶۳).

نقل قول‌هایی از صدر مائو، ویراسته‌ی ای. دواک، بارنت (نیویورک، انتشارات دانشگاه کلمبیا، ۱۹۶۷).

[پکن ریویو، هفتگی (پکن)، چاپ رسمی اظهارات جدید مائو.]

سارتر

سارتر، ژان پل، هستی و نیستی، ترجمه‌ی هازل ایی. بارنز (نیویورک، Philosophical Library، ۱۹۵۶).

نقد عقل دیالکتیکی، جلد اول (پاریس، Librairie Gallimard، ۱۹۶۰).

مقالات ادبی و فلسفی، جلد اول (نیویورک، Criterion، ۱۹۵۵).

در جستجوی روش، ترجمه‌ی هازل ایی. بارنز (نیویورک، Alfred A. Knopf، ۱۹۶۵).
موقعیت‌ها، ترجمه‌ی بنیتا آیسلر (نیویورک، George Braziller،

ادبیات چیست؟ ترجمه‌ی برنارد فرچمن (نیویورک، Washington Square، ۱۹۶۶).

واژه‌ها، ترجمه‌ی برنارد فرچمن (نیویورک، George Braziller، ۱۹۶۴).

منابع تکمیلی

بالاژ، اتین، تمدن چین و دیوان‌سالاری، ویراسته‌ی آرتور رایت (نیو‌هاون، انتشارات دانشگاه ییل، ۱۹۶۴).

بارنت، ای. دواک، چین پس از مائو (پرینستون، انتشارات دانشگاه پرینستون، ۱۹۶۷).

دو بوآر، سیمون، قدرت شرایط، ترجمه‌ی ریچارد هوارد (نیویورک، Putnams، ۱۹۶۴).

در عتفون جوانی (ترجمه‌ی پتر گرین (کلیولند، World، ۱۹۶۲).

بنت، گوردون ای. و رونالد ان. مونتاپرتو، گارد سرخ، زندگی‌نامه‌ی سیاسی دای

هسیانو-مای (نیویورک، Doubleday، ۱۹۷۱).

چو تسه دون، جنبش چهارم مه، انقلاب روشنفکری در چین معاصر (استانفورد،

انتشارات دانشگاه استانفورد، ۱۹۶۰).

کلاب، او. ادموند، چین و روسیه (نیویورک، لندن، انتشارات دانشگاه کلمبیا،

۱۹۷۱).

دالین، الکساندر، تنوع در کمونیسم بین‌المللی (نیویورک، انتشارات دانشگاه کلمبیا، ۱۹۶۳).

دویچر، ایزاک، پیامبر مسلح، پیامبر بی‌سلاح، پیامبر مطرود (نیویورک و لندن، انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۵۴، ۱۹۵۹، ۱۹۶۳).

دونایفسکایا، رایا، ناسیونالیسم، کمونیسم، انسان‌باوری مارکسیستی و انقلابات آفریقایی-آسیایی (کمبریج، انگلستان، کلوب کارگری چپ کمبریج، ۱۹۶۱).
«یادآوری چیزهای گذشته در زمان آینده»، Activist، مارس ۱۹۶۵ (بررسی واژه‌های سارتر).

دانکوس، هلن کاره و استوارت آر. شرام، مارکسیسم و آسیا (لندن، پنگوئن، ۱۹۶۹).

فربانک، جان کینگ، ایالات متحد و چین، ویراست سوم (کمبریج، انتشارات دانشگاه هاروارد، ۱۹۷۱).

فارست، اف (رایا دونایفسکایا)، «ماهیت اقتصاد شوروی»، New International، دسامبر ۱۹۴۲، ژانویه ۱۹۴۳، فوریه ۱۹۴۳، دسامبر ۱۹۴۶، ژانویه ۱۹۴۷؛ رجوع کنید به مجموعه‌ی رایا دونایفسکایا.

کوژوه، الکساندر، مقدمه‌ای بر خواندن هگل، ترجمه‌ی جیمز اچ. نیکلاوس، آن بلوم جونور (نیویورک، Basic Books، ۱۹۶۹).

کریگر، لئونارد، «تاریخ و اگزیستانسیالیسم در سارتر»، در کورت ولف و بارینگتون مور جونور، روح انتقادی: مقالاتی به افتخار هربرت مارکوزه (بوستون، Beacon Press، ۱۹۶۷).

لونسون، ژوزف آر.، چین کفوسیوسی و چهره‌ی مدرن آن، سه جلدی (برکلی، انتشارات دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۵۸، ۱۹۶۴، ۱۹۶۵).

«چین کمونیست در زمان و مکان: ریشه‌ها و بی‌ریشه‌گی‌ها»، فصلنامه‌ی چین، ژوئیه-سپتامبر ۱۹۶۹.

چین مدرن: جنگ شفاهی (نیویورک، Macmillan، ۱۹۷۱).

مک‌فارکووار، رودریک، پیکار یک‌صد گل (نیویورک، Praeger، ۱۹۶۰).

منرت، کلاوس، پکن و چپ جدید: در داخل و در خارج (شامل مانیفست سنگ و و-لین) (برکلی، انتشارات دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۶۶).

میستر، موریس، لی تا-چائو و خاستگاه‌های مارکسیسم چینی (کمبریج، انتشارات دانشگاه هاروارد، ۱۹۶۷).

مرلوبوتتی، موریس، در ستایش فلسفه، ترجمه‌ی جان وایلد و جیمز ادی (اوانستون سوم، انتشارات دانشگاه نورث‌وسترن، ۱۹۶۳).

ماجراهای دیالکتیک (پاریس، ۱۹۵۵).

نواک، جورج، *انگريستانسالیسم در مقابل مارکسیسم* (نیویورک، Dell، ۱۹۶۶).
ریتسی، برنوو، *Il Collectivismo Burocratico* (ایمولا، ایتالیا، Editrice Caleati، ۱۹۶۷).

شرام، استوارت آر.، *اندیشه‌ی سیاسی مائوتسه دون* (نیویورک، Praeger، ۱۹۶۳).
مائوتسه دون (لندن، پنگوئن، ۱۹۶۹).

شورمان، فرانتس، *ایدئولوژی و سازمان در چین کمونیست* (پرکلی، انتشارات دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۶۶).

شوارتز، بنیامین آی.، *کمونیسم چینی و ظهور مائو* (نیویورک، لندن، Harper & Row، ۱۹۶۷).

اسنو، ادگار، *آن‌سوی دیگر رودخانه: چین سرخ کنونی* (نیویورک، Random House، ۱۹۶۱؛ چاپ جدید ۱۹۷۰).

رایت، آرتور، *مطالعاتی در اندیشه‌ی چینی*، شیکاگو، انتشارات دانشگاه شیکاگو، ۱۹۵۳.

بخش سوم: واقعیت اقتصادی و دیالکتیک آزادی

انقلاب‌های آفریقایی و اقتصاد جهانی

انجمن آمریکایی مدافع فرهنگ آفریقایی، *آفریقا از منظر سیاهان آمریکایی* (دیجون، Présence Africaine، ۱۹۵۸).

آزیکیه، بنجامین ننامدی، *تجدید حیات آفریقا* (آکرا، ۱۹۳۷؛ در مجموعه‌ی شومبورگ، نیویورک در دسترس است).

کولمان، جیمز، *نیجریه، پیش‌زمینه‌ی ناسیونالیسم* (پرکلی، انتشارات دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۵۸).

- دیویدسون، بازیل، *آفریقا، تاریخ یک قاره* (نیویورک، Macmillan، ۱۹۶۶).
- آزازی گینه (بالتیمور، پنگوئن، ۱۹۶۹).
- دیا، مامادو، *ملت‌های آفریقایی و همبستگی جهانی* (نیویورک، Praeger، ۱۹۶۱).
- دایک، کی. *اونوکا، تجارت و سیاست در دلتای نیجر (۱۸۳۰-۱۸۸۵)*، مقدمه‌ای بر *تاریخ اقتصادی و سیاسی نیجریه* (لندن، Clarendon Press، ۱۹۵۶).
- دومونت، رنه، *شروع نادرست در آفریقا*، ترجمه‌ی فیلیس اوت (نیویورک، Praeger، ۱۹۶۶).
- دونایفسکایا، رایا، «نامه‌های سیاسی: آفریقا» (دیترویت، News and Letters، ۳۰ آوریل، ۲۸ مه، ۶ ژوئیه، ۱۵ اوت ۱۹۶۲).
- «در گامبیا در جریان انتخابات... راهی طولانی و دشوار برای رسیدن به استقلال وجود دارد»، *آفریقای امروز*، ژوئیه ۱۹۶۲.
- «غنا: خروج از استعمار، به سوی آتش»، همان منبع، دسامبر ۱۹۶۲.
- «مارکسیسم انسان‌باور، Presence Africaine، مجلد ۲۰، شماره ۴۸، ۱۹۶۳.
- سرمایه‌داری دولتی و انسان‌باوری مارکس* (دیترویت، News and Letters، ۱۹۶۷).
- فانون، فرانسیس، *به سوی انقلاب آفریقایی*، ترجمه‌ی هاگون شوالیه (نیویورک، Grove Press، ۱۹۶۷).
- دوزخیان زمین، ترجمه‌ی کنستانس فارینگتون (نیویورک، Grove Press، ۱۹۶۶).
- پوست سیاه، *ماسک‌های سفید*، ترجمه‌ی چارلز لام مارکمن (نیویورک، Grove Press، ۱۹۶۷).
- فریدلند، ویلیام و کارل روزبرگ *جوئیور، سوسیالیسم آفریقایی* (استانفورد، انتشارات دانشگاه استانفورد، ۱۹۶۴).
- گراندی، کنث و.، *جنگ چریکی در آفریقا: یک تحلیل و پیش‌نمایش* (نیویورک، Grossman، ۱۹۷۱).
- هادکین، توماس، *احزاب سیاسی آفریقایی* (لندن، پنگوئن، ۱۹۶۱).
- هوکر، جیمز آر.، *انقلابی سیاه* (نیویورک، Praeger، ۱۹۶۷).
- جن، جنیز، *مونتو: فرهنگ جدید آفریقایی*، ترجمه‌ی مارجوری کرین (نیویورک، Grove Press، ۱۹۶۱).
- کنیاتا، جومو، *رویاروی قله‌ی کنیا* (نیویورک، Alfred A. Knopf، ۱۹۶۲).

- کیدرون، میشل، سرمایه‌داری غرب پس از جنگ (لندن، Weidenfeld & Nicholson، ۱۹۶۸).
- کوینانگ، مبیو، مردم کنیا به نمایندگی از خود سخن می‌گویند (دیترویت، News and Letters، ۱۹۵۵).
- کوزنتز، سیمون، رشد اقتصادی پس از جنگ (کمبریج، انتشارات ژانگه هاروارد، ۱۹۶۴).
- رشد اقتصادی ملت‌ها: کل تولید ساختار تولیدی (کمبریج، انتشارات دانشگاه هاروارد، ۱۹۷۱) و
- لگوم، کولین، فاجعه‌ی کنگو (لندن، پنگوئن، ۱۹۶۱).
- پان آفریکانیسم، یک راهنمای سیاسی کوتاه (نیویورک، Praeger، ۱۹۶۲).
- لومومبا، پاتریس، کنگو، سرزمین من (نیویورک، Praeger، ۱۹۶۲).
- مدیسون، آنگوس، رشد اقتصادی در غرب (نیویورک، Twentieth Century Fund، ۱۹۶۴).
- مزروعی، علی، به سوی پاکس آفریکانا (مطالعه‌ای در باب ایدئولوژی و جاه‌طلبی) (شیکاگو، انتشارات دانشگاه شیکاگو، ۱۹۶۷).
- مورگنتاو، روث، احزاب سیاسی در آفریقای غربی فرانسوی زبان (آکسفورد، Clarendon Press، ۱۹۶۴).
- نکرومه، قوام، خودزندگینامه‌ی قوام نکرومه (لندن، Thomas Nelson، ۱۹۵۹).
- استعمار نو (نیویورک، International، ۱۹۶۶).
- نایوره، ژولیوس، "اتحاد"، مقالاتی درباره‌ی سوسیالیسم (لندن، انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۶۸).
- اودینگا، اوجینگا، آزادی هنوز نه، خودزندگی‌نامه (نیویورک، Hill & Wang، ۱۹۶۷).
- اجوکوو، سی. ادموگو، افکار اتفافی درباره‌ی بیافرا (نیویورک، Harper & Row، ۱۹۶۹).
- اوکلو، جان، انقلاب در زنگبار (ناپروبی انتشارات آفریقای شرقی، ۱۹۶۷).
- اولیور، رونالد و جی دی. فیچ، تاریخ کوتاه آفریقا (لندن، پنگوئن، ۱۹۶۲).
- پدمور، جورج، انقلاب ساحل عاج (لندن، Dennis Dobson، ۱۹۵۳).
- پان آفریکانیسم یا کمونیسم؟ (لندن، Dennis Dobson، ۱۹۵۶).

سنگور، لئوپولد سدار، در باب سوسیالیسم آفریقایی (نیویورک، Praeger، ۱۹۶۸).
 شپرسون، جورج و توماس پرایس، آفریقای مستقل: جان شلیم دروئه و خاستگاه،
 اوضاع و اهمیت خیزش بومیان نیازیلند، ۱۹۱۵ (شیکاگو، Aldine، ۱۹۵۸).
 توره، سکو، تجربه‌ی گینه و اتحاد آفریقایی (پاریس، Présence Africaine، ۱۹۵۸).
 سازمان ملل، بررسی اقتصاد جهانی (انتشار سالانه) نیویورک (مجلدات مهم مورد
 استفاده در اینجا سال‌های ۱۹۶۵، ۱۹۶۸ و ۱۹۷۰ است).

سرمایه‌داری دولتی و شورش‌های اروپای شرقی

آزل، توماس و تیپور مرای، شورش ذهن: نمونه‌ای تاریخی از مقاومت اندیشه در پشت
 پرده‌ی آهنین (نیویورک، Praeger، ۱۹۵۹).
 دونایفسکیا، رایا، "Lenin i Hegel"، پراکسیس، شماره‌های ۶-۵، بلگراد، یوگسلاوی،
 ۱۹۷۰.

روسیه به عنوان جامعه‌ی سرمایه‌داری دولتی (دیترویت، News and Letters،
 ۱۹۷۳).

«خودجوشی عمل و سازمان اندیشه: به یاد انقلاب مجارستان» (نامه‌ی سیاسی)
 News and Letters، ۷ سپتامبر ۱۹۶۱.

فجتو، اف.، در پس تجاوز به مجارستان (نیویورک، David McKay، ۱۹۵۷).

فروم، اریش، انسان‌باوری سوسیالیستی (نیویورک، Doubleday، ۱۹۶۵).

کولاکفسکی، لیشک، بیگانگی عقل (گاردن سیتی، نیویورک، Doubleday، ۱۹۶۸).

به سوی انسان‌باوری مارکسیستی (نیویورک، Grove Press، ۱۹۶۸).

کورون، جاشک و کارول مدزلوسکی، نامه‌ی سرگشاده به حزب (لندن، بین‌الملل
 سوسیالیست‌ها، ۱۹۶۷).

کوزین، ولادیمیر وی.، خاستگاه‌های بین‌المللی بهار پراگ (لندن، انتشارات دانشگاه
 کمبریج، ۱۹۷۱).

لاسکی، ملوین جی.، انقلاب مجارستان (نیویورک، Praeger، ۱۹۵۷).

لیهم، آتونین، سیاست فرهنگ (نیویورک، Grove Press، ۱۹۷۲).

مارکوویچ، میخائلیو، «نظر گرامشی درباره‌ی وحدت فلسفه و سیاست»، پراکسیس،
 شماره ۳، بلگراد، یوگسلاوی، ۱۹۶۷.

- مزاروش، ایستوان، *ثئوری بیگانگی مارکس* (لندن، Merlin Press، ۱۹۷۰).
- La Rivolta degli Intellettuali in Ungheria* (تورین، Einaudi، ۱۹۵۷).
- ناگی، ایمر، *نظر ایمرناگی درباره‌ی کمونیسم* (نیویورک، Praeger، ۱۹۵۷).
- سولومون، میشل، *دفترچه‌های پراگ، انقلاب فروخورده*، ترجمه‌ی هلن اوستیس (بوستون، Little, Brown and Co.، ۱۹۶۸، ۱۹۷۱).
- اسویتاک، ایوان، *بشر و جهان‌ش، دیدگاه مارکسیستی* (نیویورک، Dell، ۱۹۷۰).
- X و ایوان اسویتاک، *چکسلواکی، انقلاب و ضلالت‌انقلاب* با مقدمه‌ی رایا دونایفسکایا و هری مک‌شین (دیترویت، News and Letters، ۱۹۶۸).

شور و شوق‌های تازه و نیروهای جدید

- تمدن آمریکایی در دادگاه، *توده‌های سیاه‌پوست به عنوان پیشاهنگ* (دیترویت، News and Letters، ۱۹۶۳، ۱۹۷۰؛ چاپ ۱۹۷۰ شامل رهبران سیاه در اتحادیه‌ها) چارلز دبی).
سیاه، قهوه‌ای و سرخ، جنبش برای آزادی در میان سیاهان، چیکانوها و سرخپوست‌ها (دیترویت، News and Letters، ۱۹۷۱).
- دو بووار، سیمون، *جنس دوم ترجمه و ویراسته‌ی اچ. ام. پارشلی* (نیویورک، Alfred A. Knopf، ۱۹۵۳).
- کید، تونی، *زن سیاه* (نیویورک، New American Library، ۱۹۷۰).
- کارمایکل، استوکلی و چارلز وی. *هامیلتون، قدرت سیاه، سیاست آزادی در آمریکا* (نیویورک، Vintage، ۱۹۶۷).
- کاسترو، فیدل، *تاریخ مرا خواهد بخشید* (نیویورک، Lyle Stuart، ۱۹۶۱).
- کلارک، جان اچ.، *نات ترنر و ویلیام استیرون، ده نویسنده‌ی سیاه پاسخ می‌دهند* (بوستون، Beacon Press، ۱۹۶۸).
- کلور، الدریدج، *جان بریغ* (نیویورک، Dell، ۱۹۶۸).
- کوهن-بندیت، دانیل و گابریل، *کمونیسم منسوخ* (نیویورک، McGraw-Hill، ۱۹۶۸).
- کروز، هارولد، *بحران روشنفکر سیاه* (نیویورک، William Morrow، ۱۹۶۷).
- دیویس، آنجلا ای. و سایر زندانیان سیاسی، *اگر فردا صبح بیایند* (نیویورک، The Third Press، ۱۹۷۱).
- دیویس، چارلز تی. و دانیل والدن، *سیاه بودن: نوشته‌های آفروامریکن‌ها* (گرینویچ،

- کان، Fawcett، ۱۹۷۰).
 دبره، رژی، *انقلاب در انقلاب؟* ترجمه‌ی رابی اورتیس (نیویورک، Grove Press، ۱۹۶۷).
 دنی، چارلز (مانیو وارد)، *قلب خشم‌آلود* (نیویورک، New Books، ۱۹۵۲).
 «رهبران سیاه در اتحادیه‌ها»، *New Politics*، جلد ۸، شماره‌ی ۳، تابستان ۱۹۶۹.
 کارگران با خودکارسازی پیکار می‌کنند (دیترویت، News and Letters، ۱۹۶۰).
 دونایفسکایا، رایا، «فرهنگ»، *علم و سرمایه‌داری دولتی* (دیترویت، News and Letters، ۱۹۷۱)؛ چاپ بعدی شامل مقاله‌ی «فلسفه، "سبک زندگی" و کارگران ایالات متحد».
 «یادبود ناتالیا سدوا تروتسکی»، News and Letters، فوریه‌ی ۱۹۶۲. (ترجمه‌ی فرانسه‌ی گزیده‌هایی از آن در جزوه‌ای به نام «به یاد ناتالیا سدوا تروتسکی» آمده است، پاریس، Les Lettres nouvelles، ۱۹۶۲).
 دو مقاله‌ی فلسفی (گلاسکو، گروه اسکاتلندی مارکسیست‌های انسان‌باور، H. McShane، ۱۹۷۰).
 فلکسنر، ال‌آنور، *قرن پیکار* (نیویورک، Atheneum، ۱۹۷۰).
 فلوگ، مایک، *اتحادیه‌ی آزادی مریلند: اندیشه و عمل کارگران* (دیترویت، News and Letters، ۱۹۶۹).
 فارست، اف. (رایا دونایفسکایا)، «روشنفکران سیاه در تنگنا»، *New International*، نوامبر ۱۹۴۴.
 فریدان، بتی، *راز زنانه*، (نیویورک، Norton، ۱۹۶۳).
 گوارا، چه، *جنگ چریکی* (نیویورک، انتشارات مانتلی ریویو، ۱۹۶۱).
 هول، جودیت و الن لوین، *تجدید حیات فمینیسم* (نیویورک، Quadrangle Books، ۱۹۷۱).
 هورویتز، ایروینگ ال. *سه جهان توسعه (ثوری و عمل لایه‌بندی بین‌المللی)* (نیویورک، انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۶۶).
 هوگز، لانگستون، *گنجینه‌ی آفریقایی* (نیویورک، Pyramid، ۱۹۶۱).
 جکسون، جورج، *Soledad Brother*، *نامه‌های زندان جورج جکسون* (نیویورک، Bantam، ۱۹۷۰).

- کارول، کی. اس. چریک‌ها در قدرت (نیویورک، Hill & Wang، ۱۹۷۰).
- کینگ، مارتین لوتر جونیور، گام‌های بلند به سوی آزادی (نیویورک، Harper & Row، ۱۹۵۸).
- لاکوتور، ژان، ویتنام: میان دو آتش‌بس موقت ترجمه‌ی کنراد کلن و ژوئل کارمایکل (نیویورک، Random House، ۱۹۶۶).
- مالکولم ایکس، خودزندگی‌نامه‌ی مالکولم ایکس (نیویورک، Grove Press، ۱۹۶۵؛ چاپ شمیز، ۱۹۶۶).
- میر، آگوست و الیوت رودویک، از مزارع کشاورزی تا گتوها (نیویورک، Hill & Wang، ۱۹۷۰).
- میلت، کیت، سیاست‌های جنسیتی (نیویورک، Doubleday، ۱۹۷۰).
- موندلین، ادوارد، پیکار برای موزامبیک (بالتیمور، پنگوئن، ۱۹۶۹).
- یادداشت‌هایی درباره‌ی آزادی زنان: ما به صداهای گوناگون سخن می‌گوییم (دیترویت، News and Letters، ۱۹۷۰؛ شامل رایا دونایفسکایا «جنبش آزادی زنان به عنوان عقل و نیروی انقلابی»).
- سایو ماریو، اوجین واکر و رایا دونایفسکایا، جنبش آزادی بیان و انقلاب سیاهان (دیترویت، News and Letters، ۱۹۶۵).
- وو نگوین جی‌آپ، جنگ خلق، ارتش خلق (نیویورک، Praeger، ۱۹۶۷).
- واره، سلستین، قدرت زنان (نیویورک، Tower، ۱۹۷۰).

● واژه‌نامه‌ی انگلیسی به فارسی

abstract labor

کار انتزاعی

absolute

مطلق

absolute idea

ایده‌ی مطلق

absolute general law

قانون مطلق کلی

absolute knowledge

دانش مطلق

absolute method

روش مطلق

absolute mind

ذهن مطلق

absolute negativity

منفیّت مطلق

absolute substance

جوهر مطلق

action

کنش

actual

بالفعل

actuality

فعلیّت

administrative mentality

ذهنیّت ریاست طلب

alienation

بیگانگی

analogy

همسان‌انگاری

analytic cognition

شناخت تحلیلی

appearance

نمود

arbitrary caprice

بوالهوسی دلبخواه

attitudes to objectivity

رویکردها به عینیت

automation

خودکارسازی

becoming

شدن

beginning

آغازگاه

being

هستی

category

مقوله

causality	علیت
cognition	شناخت
concept	مفهوم
conception	برداشت
concrete labor	کار مشخص
concrete universal	مفهوم کلی مشخص
concretion of sense	حس ملموس
concretization	مشخص کردن
consciousness	آگاهی
contingency	امکان - اتفاق
contradiction	تضاد
dehumanization	فاقد صفات انسانی کردن
determinate	تعیّن یافته، معین
determination	تعیّن یافتگی، مشخص کردن
difference	تفاوت
differentia specifica	تمایز مشخص
doctrin of essence	دکترین ذات
doctrin of notion	دکترین مفهوم
doctrin of being	دکترین هستی
empiricism	تجربه‌باوری
ends	غایت‌ها
epiphenomenon	پی‌پدیدار
eschatological	فرجام‌شناختی
essence	ذات
eternal idea	ایده‌ی ابدی
externality	برون‌بود
existence	وجود
existentialism	اگزیستانسیالیسم
exteriorization	برونی ساختن
exteriority	برون‌بود

externalization	بیگانگی - برون‌هستگی - خارجیت‌یابی
facticity	رویدادگی
fetishism of commodities	بت‌واره‌پرستی کالاها
for-itself	برای خود، آشکار، تکامل‌یافته
ground	مینا
hunnism	انسان‌باوری
idea of theory	ایده‌ی تئوری
identity	۱. همسانی ۲. هویت
immediacy	بلاواسطگی
immanence	درونی‌بودن
indiscriminate unity	وحدت بی‌تمایز
industrial helotry	بردگی صنعتی
in-itself	در خود، نهفته، ضمنی
in-itselfness	در خود بودگی، نهفته یا ضمنی بودن
individual	۱. فرد ۲. جزئی (در برابر کلی)
integral	یکپارچه
internality	درون‌بود
intuition	شهود
intuitionst	شهودباور
irrational	خردستیز، غیرعقلانی
lordship and bondage	ارباب و بنده
manifestation	جلوه
Marxist-Humanism	انسان‌باوری مارکسیستی
materialization	مادیت یافتن
mediation	استنتاج - واسطگی
mediator	میانجی‌گر
methodology	روش‌شناسی
mind	ذهن
moment	۱. لحظه ۲. عنصر تعیین‌کننده
mystical absolutes	مطلق‌های رازآمیز

mysticism	رازباوری - عرفان
negation	نفی
negation of negation	نفی در نفی
negativity	منفیّت
nothingness	نیستی
notion	تصور، بازنمایی
nullity	بطلان
object	ابژه
objectivity	عینیّت
one	یگانه
opposites	اضداد
organism	اندامواره
other	دگر
otherness	دگربود
particular	خاص
particularization	مشخص نمودن
perception	دریافت
phenomena	پدیده‌ها
posit	آشکار ساختن
practical idea	ایده‌ی عملی
practice	عمل
pure ego	خود ناب
rational	عقلانی
rational cognition	شناخت عقلی
reason	عقل، خرد
reciprocity	رابطه‌ی متقابل
recognition	بازشناسی
recollection	یادآوری
reification	شی‌واره‌گی
religiosity	دین‌پرستی

scepticism	شک‌گرایی
second negativity	منفیّت دوم
self	خود
self-activity	خودکوشی
self-affirming	خوددایجاب‌کننده
self-consciousness	خودآگاهی
self-creating subject	سوژه‌ی خودآفرین
self-development	خودتکاملی
self-determination	خودتعیین - خودمختاری
self-differentiation	تمایز درونی
self-identity	یگانگی با خود
self-knowing truth	حقیقت خودشناس
self-liberation	خودرهایی
self-moving	خودجنبی
self-negating negation	نفی خود نفی‌کننده
self-relation	ارتباط با خود
self-realizing	خودتحقق‌بخشی
self-transcending	از خود فرا رفتن
self-thinking idea	ایده‌ی خوداندیش
sense-certainty	یقین حسی
specification	مشخص نمودن
speculative theodicy	دادباوری نظرآورانه
spirit	روح
spontaneity	خودجوشی
stoicism	مکتب رواقی - بی‌اعتنایی به لذت و رنج
subject	سوژه
subjectivity	ذهنیّت
subjectivism	ذهن‌گرایی
substance	جوهر
sylogistic	قیاسی

synthetic cognition	شناخت ترکیبی
thing-in-itself	شی در خود
thought entities	موجودیت‌های اندیشه‌وش
transcendence	فراروی
under-consumptionism	مصرف نامکفی
unhappy consciousness	آگاهی معذب
universal	مفهوم کلی، اصل عام، کلی، جهانشمول
universalism	جهانشمول‌باوری
universalization	کلیت‌بخشی
universality	جهانشمولی
understanding	ادراک
value form	شکل ارزش



انتشارات خجسته، منتشر کرده است

مارکس و مارکسیسم

کتاب اول از مجموعه‌ی آرا و عقاید سیاسی

نویسنده: چارلز رایت میلز
مترجم: محمد رفیعی مهرآبادی
۲۷۲ صفحه، مصور



کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳)، فیلسوفی برجسته، بنیان‌گذار کمونیسم بین الملل و یکی از تأثیرگذارترین اندیشمندان در سده‌های نوزدهم و بیستم بود. عقاید مارکس، مجموعه‌ای عظیم از زمینه‌های فلسفی، اجتماعی، سیاسی و اقتصاد سیاسی را تشکیل می‌دهد.

نویسنده کتاب، چارلز رایت میلز (۱۹۱۶-۱۹۶۲)، استاد دانشگاه مریلند و دانشگاه کلمبیا، به گفته خودش «یک مارکسیست عادی» و به اندیشه‌های اساسی و بنیادی مارکس پایبند بود، لیکن بر لزوم بازنگری و تعدیل در اندیشه‌های مارکس، تأکید داشت. این کتاب، شامل دو بخش می‌باشد:

• بخش نخست: مروری بر خلاصه‌ای از زندگانی مارکس و سیر تکاملی آن، نقاط قوت و ضعف مارکسیسم کلاسیک و رویدادهای اروپا (و غرب) نظیر انقلاب‌های ۱۸۳۰، ۱۸۴۸ و کمون پاریس (۱۸۷۱) می‌باشد.

• بخش دوم: مروری است بر مارکسیسم کلاسیک از خاستگاه «هگلی» و «فویرباخ» آن تا سوسیالیسم علمی مارکس و انگلس و نیز، برپایی بین‌الملل اول و دوم.

انتشارات خجسته، منتشر کرده است

لنین و لنینیسم

کتاب دوم از مجموعه‌ی آرا و عقاید سیاسی

نویسنده: دیوید شوب
مترجم: محمد رفیعی مهرآبادی
۴۸۰ صفحه، مصور



ولادیمیر ایلیچ اولسایانوف، مشهور به «لنین» (۱۸۷۰-۱۹۲۴)، چهره‌ای سرشناس، برجسته و صاحب اندیشه در تاریخ سیاسی - اجتماعی قرن بیستم و منشأ تحولی بسیار مهم در کشور خویش بود. دیوید شوب، نویسنده کتاب، در روسیه به دنیا آمد و در همانجا تحصیل کرد و در سال ۱۹۰۳، به حزب سوسیال دمکرات روسیه، که لنین یکی از رهبران آن بود، پیوست. وی، در انقلاب ۱۹۰۵، شرکت داشت و با سردمداران حزب بلشویک و سایر احزاب غیر بلشویک از نزدیک آشنا بود.

داوری او درباره لنین، چنین است: «لنین از جمله رهبران مارکسیست جهان است که دل به سودای آرمان سازندگی جهانی نو و آدمی نو، در انقلاب سوسیالیستی، بسته بود».

این کتاب شامل دو بخش می‌باشد:

• بخش نخست: شامل شرح زندگی لنین، چگونگی شکل‌گیری اندیشه‌های وی و تحلیل شخصیت علمی و انقلابی او می‌باشد.

• بخش دوم: به تحلیل اندیشه‌های فلسفی، اجتماعی و اقتصادی لنین (اصول لنینیسم) می‌پردازد.



انتشارات خجسته، منتشر کرده است

استالین و استالینیسم

کتاب سوم از مجموعه‌ی آرا و عقاید سیاسی

نویسنده: آلن وود

مترجم: محمد رفیعی مهرآبادی

۱۹۲ صفحه، مصور



یوسیف ویساریونوویچ، مشهور به استالین (۱۸۷۹-۱۹۵۳)، رهبر و فرمانروای واقعی و معمار توسعه‌ی اقتصادی اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، که کشورش را به یک قدرت بزرگ جهانی تبدیل کرد.

استالین، طراح تشکیل رژیم‌های کمونیستی در اروپای شرقی و تا حدودی در چین و کره شمالی بود. تاثیر او بر اتحاد جماهیر شوروی و بلوک شرق، و بطور کلی در جهان، یک موضوع بحث انگیز بوده است.

آلن وود - نویسنده کتاب - استاد کرسی «تاریخ روسیه» در دانشگاه لانکاستر انگلستان است. وی در این اثر، کوشیده است تا نقش استالین را در تاریخ روسیه از انقلاب ۱۹۰۵، تا پنجم مارس ۱۹۵۳ (زمان مرگ استالین)، با دیدگاهی عینی و بی‌غرضانه، بررسی و جنبه‌های مثبت و منفی او را دقیقاً تحلیل و تبیین کند. تحلیل او از «استالینیسم»، عمیق، پرمعنا و درخور تأمل می باشد.



انتشارات خجسته، منتشر کرده است

تروتسکی و تروتسکیسم

کتاب چهارم از مجموعه‌ی آرا و عقاید سیاسی

نویسنده: آلکس کالینیکوس

مترجم: محمد رفیعی مهرآبادی

۲۱۶ صفحه، مصور



انتشارات خجسته

لئون تروتسکی (۱۸۷۹-۱۹۴۰)، شخصیتی برجسته در جنبش کمونیسم و یکی از رهبران انقلاب اکبر بود. وی، نقش مؤثری در پیروزی انقلاب بلشویکی و تشکیل دولت اتحاد جماهیر شوروی داشت. پس از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷، تروتسکی کوشید تا جنبشی را بنا نهد که بواسطه‌ی فعالیت طبقه کارگر، کاپیتالیسم در سراسر جهان فروپاشیده شود. تروتسکی، نویسنده، سخنران، سازمان‌دهنده‌ای طراز اول و بنیان‌گذار «بین‌الملل چهارم» بود.

آلکس کالینیکوس، استاد کرسی «سیاست» در دانشگاه یورک (York) می‌باشد. وی، یک مارکسیست هوادار تروتسکی است و مارکسیسم کلاسیک را مد نظر دارد. آلکس کالینیکوس دارای آثار با ارزش متعددی می‌باشد که تعدادی از آنها، به فارسی ترجمه شده است.

این کتاب ضمن پرداختن به شرح زندگی، عقاید و آثار تروتسکی، سیر تکاملی بین‌الملل چهارم را تا زمان حاضر، دنبال می‌کند.

انتشارات خجسته، منتشر کرده است

هیتلر و نازیسم

کتاب پنجم از مجموعه‌ی آرا و عقاید سیاسی

نویسنده: دیک گیری

مترجم: احمد شهسا

۱۲۸ صفحه، مصور



آدولف هیتلر (۱۸۸۹-۱۹۴۵)، بنیان‌گذار و رهبر حزب «ناسیونال سوسیالیست» (نازی) و پیشوای آلمان بود.

دیک گیری نویسنده کتاب، استاد «تاریخ نوین» در دانشگاه ناتینگهام است. وی با استفاده از آخرین تحقیقات، تحلیل فشرده و دقیقی از اساس «حکمرانی نازی» و تأثیر آن در «جامعه آلمان» بدست می‌دهد.

نویسنده، در این کتاب، به نکات زیر می‌پردازد:

- هیتلر و نقش مؤثر او در حکومت رایش سوم.
- عواملی که در به قدرت رسانیدن «حزب نازی» مؤثر بودند.
- سازمان و اساس حکومت در «رایش سوم»، که هیتلر موجد آن بود.
- منشأ بروز و بکارگیری ناپویدی یهودیان.
- چگونگی حمایت وسیع مردم آلمان از «حزب نازی».
- نحوه تبلیغات «نازی»ها و کارایی مثبت آن بر روی ملت آلمان.

انتشارات خجسته، منتشر کرده است

موسولینی و فاشیسم

کتاب ششم از مجموعه‌ی آرا و عقاید سیاسی

نویسنده: مارتین بلینک هورن

مترجم: محمد رفیعی مهرآبادی

۲۰۰ صفحه، مصور



امروزه واژه‌ی «فاشیسم»، به صورت یک واژه‌ی ماندگار در مباحث سیاسی درآمده و کاربردهای فراوان یافته است. بنیتو موسولینی (۱۸۸۳-۱۹۴۵)، در ابتدا یک سوسیالیست سرسخت بود که سرانجام به فاشیسم روی آورد.

فاشیسم چیست؟ چه شد که ایتالیای لیبرال به دامان فاشیسم افتاد و موسولینی بر مسند قدرت تکیه زد و یک تازی کرد؟ و چه شد که رژیم به ظاهر آهنین و شکست ناپذیر موسولینی، در ورطه‌ی سقوط افتاد و نابود شد.

مارتین بلینک هورن - نویسنده کتاب - استاد «تاریخ مدرن» در دانشگاه لانکاستر انگلستان، با رویکردی علمی و دانشگاهی و در پرتو تحلیل‌های عینی و واقع‌بینانه، به سوال‌های بالا، پاسخ‌های علمی و اندیشمندانه داده است.



انتشارات خجسته، منتشر کرده است

ماتو و مائوئیسم

کتاب هفتم از مجموعه‌ی آرا و عقاید سیاسی

نویسنده: ون - شون چی

مترجم: محمد رفیعی مهرآبادی

۲۲۴ صفحه، مصور



باشد که پدیده‌ها در لحظه‌ی ضرورت به نظم درآیند. زمین، در آسمان می‌چرخد زمان، در شتاب است. به انتظار هزاره‌ها ماندن، انتظاری بس طولانی است. بنابراین، برای زمان حال پیکار کنیم. ماتوتسه تونگ

مائو (۱۸۹۳-۱۹۷۶)، رهبری بزرگ، استراتژیستی بی‌نظیر، دولتمردی توانمند، فیلسوفی طراز اول و شاعری برجسته بود. مائو، می‌خواست یک چین قدرتمند و امپریالیسم‌ستیز را بنیان نهد. وی برای رسیدن به هدفش، مارکسیسم را مناسب‌ترین ایدئولوژی برای نیل به این هدف یافت.

مائو، پس از یک راه‌پیمایی طولانی (دوازده هزار کیلومتری)، بنیان حکومت خویش را پی‌ریزی می‌کند و آنرا به سر منزل مقصود می‌رساند.

مائو، فلسفه‌ی سنتی «کشورداری» در چین را با اصول مارکسیسم درآمیخت و اصل «هماهنگی بزرگ» در «فلسفه‌ی کنفوسیوس» را در قالب «سوسیالیسم» پیاده کرد. عملکرد مائو در دوران زمامداریش (۱۹۴۹-۱۹۷۶) را می‌توان کاملاً شبیه امپراتوران قدرتمند چین در گذشته‌ی دور دانست. مهم‌تراز آن، مائو کوشید نقش «آموزگار» مردم را ایفا کند. بنابراین، دو صفت «فرمانروایی» و «فرزانگی» را یکجا در خود جمع کرد.

Raya Dunayevskaya

Philosophy & Revolution

**From Hegel to Sartre
and
From Marx to Mao**

Translators:

Hassan Mortazavi

Frieda Afary

Khojaste Press

2004

Tehran, Iran, Po. Box 13145-599

Tel: 6460283

فلسفه ۳

فلسفه و انقلاب، کندوکاوی است در دیالکتیک انقلاب و ریشه‌های عمیق اندیشه‌های مارکس در دیالکتیک هگلی.

نویسنده در این کتاب می‌کوشد تا مارکس را از قید تفسیرهای نظام‌هایی که با انقلاب‌های سیاسی تثبیت یافته‌اند، آزاد کند. زیرا در این نظام‌ها، مفهوم انقلابی فلسفه‌ی مارکس، محدود شده است. در این نظریه که معروف به «انسان باوری مارکسیستی» است، قلمرو راستین آزادی همانا تکامل نیروی انسانی تلقی می‌شود که غایتی در خود است.

رایا دونایفسکایا، فیلسوف، نویسنده و فعال سیاسی روسی - آمریکایی، در سال ۱۹۱۰ در آکراین زاده شد. وی در جوانی به آمریکا مهاجرت کرد و در آنجا به یکی از فعالان جنبش‌های کارگری، سوسیالیستی و سیاهان بدل شد. وی بنیانگذار روزنامه‌ی کارگری-روشنفکری اخبار و نامه‌ها در آمریکا بود. رایا دونایفسکایا در سال ۱۹۸۷، درگذشت.

از آثار او می‌توان به مارکسیسم و آزادی (۱۹۸۵)، فلسفه و انقلاب (۱۹۷۳)، رزا لوکزامبورگ، آزادی زنان و فلسفه‌ی انقلاب مارکس (۱۹۸۲) اشاره کرد.



انتشارات خجسته

ISBN 964-6233-56-2



9 789646 233560