

نقد ناقد نقاد:

یا چطور با دیتسگن دوست حسین ناقد بنیامین و بنیامین نقاد سوسیال-دموکراسی را نقد کنیم؟

نویسنده: آساره آسا

خرداد ۱۴۰۰

منتشر شده در سایت ایدون:

<http://idoun.org/>

«خود چیز، در واقع، نه در هدف مد نظرش، بلکه در رشد تدریجی تحققش تحلیل می‌رود، درست همانند نتیجه که کل فعلی واقعی نیست: کل همزمان با شدنش فعلی/واقعی است.» هگل، پدیدارشناسی روح

«داوری غلط یک پیشداوری است. حقیقت و خطا، شناخت درست و شناخت نادرست، فهمیدن صحیح و فهمیدن غلط [همگی] یک اقامت‌گاه مشترک در قوه تفکر [به مثابه] ارگان شناخت، دارند. بیان جهانشمول واقعیت‌های تجربه حسی، تفکر به طور عام است که خطاها از جمله آن محسوب می‌شود. اما خطا خود را در این امر از حقیقت متمایز می‌کند که مدعی است واقعیت‌های مشخصی را که بیان می‌کند به یک هستی بزرگتر، جامع‌تر، عام‌تر از چیزی که تجربه حسی می‌آموزد می‌آراید. ادعا ذات خطاست. مروارید شیشه‌ای بدلی نیست اگر ادعا نکند که مروارید صدف است.» دیتسگن، ذات کار فکری انسانی

والتر بنیامین، فیلسوف و نقاد ادبی؛ کمتر کسی از اهالی فلسفه را می‌توان یافت که گوشه چشمی به نقد جامعه سرمایه‌دارانه داشته باشد و از او سطری نخوانده باشد یا دست کم نام او را نشنیده باشد. اما همانطور که در مقاله «دیتسگن فیلسوف [فراموش‌شده] ما»^۱ گفتیم، ژوزف دیتسگن فیلسوف مہجوری است که با خواست و اراده جریانات رسمی سوسیالیسم و کمونیسم به محاق فراموشی سپرده شد. در آن مقاله اندکی از دلایل فراموش شدن دیتسگن گفتیم؛ اما جالب است بدانیم که فقط این جریانات حاکم بر جنبش کارگری نبودند که دیتسگن را به عنوان فیلسوفی غیرلازم یا حتی خطرناک از جرگه اندیشمندان جنبش کارگری حذف کردند؛ دست کم یکی از نحله‌های فکری ناقد این جریانات نیز در این بایکوت دست داشته و با سانسور نظرات دیتسگن، به مخدوش کردن چهره او کمک شایانی کرده است. این حذف و هجو اینبار از قلم بنیامین، فیلسوف محبوب بخشی از نسل نخبگان سرخورده از شکست‌ها و ناکامی‌های لنینیسم و سوسیال-دموکراسی تراوش می‌کند. در ۱۹۴۰ دو سال پیش از خودکشی، بنیامین در «تزهایی در باب مفهوم تاریخ» در دو تز خود به سوسیال-دموکراسی می‌تازد و دیتسگن را به عنوان نماینده و سخنگوی آن مورد عتاب قرار می‌دهد؛ شناخت اندکی از نظرات دیتسگن کافی است تا تخم شک نسبت به انصاف بنیامین در مورد دیتسگن و صحت قضاوتش در مورد سوسیال-دموکراسی در ذهن کاشته شود. این شک با کنکاشی در باب آنچه سوسیال-دموکراسی بوده و آنچه دیتسگن از آن در سر دارد، به یقین بدل می‌شود.

هر چند دلیل نگاه یکسویه و ساده‌سازنه بنیامین به دیتسگن را باید در نقد غیرتاریخی او به سوسیال-دموکراسی جست و خود این نقد را به عنوان تلاشی مقدماتی برای فهم عروج فاشیسم، در محدودیت تاریخی خود بنیامین درک کرد، اما مشکل اینجاست که این نگاه و نقد غیرتاریخی بنیامین در میان قشر قابل توجهی از نسل‌های پس از سرکوب دهه خونین شصت شمسی، به عنوان آخرین حرف در مورد سوسیال-دموکراسی پذیرفته شده است. این اقبال به اندیشه‌های بنیامین و پذیرش بی‌نقد و بررسی‌شان را باید از جمله نشانه‌ای از این معضل عظیم همگانی دید که اندیشه‌ها و ایده‌ها را نه چون بیان حرکت تاریخ، بلکه به مثابه حرکت‌دهنده تاریخ می‌دانند. مارکس در *ایدئولوژی آلمانی* از برداشتی از تاریخ دفاع می‌کند که «بر رشد فرایند تولید واقعی مبتنی است». برخلاف کاری که بنیامین می‌کند -یعنی توضیح ظهور فاشیسم بر مبنای ایده‌های رایج در سوسیال-دموکراسی اولیه که در اینجا از زبان دیتسگن جاری شده-، مارکس معتقد است که برداشت تاریخی صحیح «بر مبنای تولید مادی زندگی بلافصل و بر اساس فهم شکل مناسبات که در ارتباط است با این تولید مادی و توسط آن خلق شده [...] تمام اشکال شعور (یا آگاهی)، مذهب، فلسفه، اخلاق و غیره توضیح داده می‌شوند». مارکس اضافه می‌کند که این چنین برداشتی «مجبور نیست، مانند برداشت ایده‌آلیستی از تاریخ، یک مقوله را در هر دوره بیابد، بلکه همواره بر خاک واقعی تاریخ باقی می‌ماند؛

¹ idoun.org... «دیتسگن، فیلسوف [فراموش‌شده] ما» - ایدون

پراتیک را بر مبنای ایده توضیح نمی‌دهد، شکلگیری ایده‌ها را بر مبنای پراتیک مادی توضیح می‌دهد؛ بنابراین به این نتیجه می‌رسد که تمام اشکال و محصولات آگاهی می‌توانند، نه به لطف نقدهای روحانی [...]. بلکه صرفاً از طریق واژگونی مناسبات اجتماعی واقعی که این چرندیات ایده‌آلیستی از آن زاده شده‌اند، حل و فصل شوند.^۲

اما شاید طرح سنجش اعتبار نقد بنیامین بر نظرات دیتسگن در فضای عمومی غیرلازم بود، اگر در چارچوب یک بحث روشنفکری صرف به هدف تقابل نظرات دو متفکر با هم باقی می‌ماند؛ اما در پی جستجوی خود در تولیدات فارسی‌زبان دربارهٔ این موضوع به مقاله‌ای در نوع خود «جالب» برخوردیم که تحت عنوان «نقد ماتریالیستی تزیهای بنیامین دربارهٔ مفهوم تاریخ» در سایت «نقد» منتشر شده است.^۳ نویسنده با توپ پر اما دست خالی سعی کرده بنیامین فیلسوف را سر جای خود بنشاند و به خواننده بفهماند که لباس نقد تاریخ بر تن بنیامین گشاد است. اگر نویسندهٔ این مقاله، آقای آرشدوست‌حسین، این کار با نگرشی واقعاً ماتریالیستی دست به این کار زده بود و جا به جا، به جای استدلال در غیرتاریخی بودن برداشت‌های بنیامین، مبارز نبودن او را بر سرش نمی‌کوفت و نقدش به فیلسوف به قول او صوفیست از حد تشر و ناسزا فراتر می‌رفت، کار ساده بود و احتمالاً نیازی هم به نوشتن این خطوط نبود. اما متأسفانه ایشان، فارغ از نگاه بعضاً سطحی و نقدهای کم و بیش مبتذلش به بنیامین، با آنچه در مورد دیتسگن می‌گوید، به نوعی اشتراک نظر خود را با بنیامین در عدم فهم او از جریان تاریخی سوسیال-دموکراسی به نمایش می‌گذارد. برخورد ایشان با سوسیال-دموکراسی و دیتسگن در ابتدا موجب سرخوردگی و تأسف و سپس انگیزه‌ای برای نوشتن این سطور شد. بدون توضیح بیشتر به اصل مطلب پردازیم.

اما قبل از پرداختن به موضوع، ابتدا روشن می‌کنیم که نقد پیش رو تمام نظرات بنیامین را در بر نمی‌گیرد: هم از آن جهت که نویسنده این سطور اشرافی بر گسترهٔ نظرورزی بنیامین ندارد و هم اینکه نیازی به شناخت دقیق و مو به موی اندیشهٔ او در حوزه‌های مختلف نیست تا نشان داده شود که تا چه حد فهم بنیامین از یک پدیدهٔ تاریخی-در اینجا سوسیال-دموکراسی- غیرتاریخی ست؛ نقد او به سوسیال-دموکراسی خود به قدری گویا هست که هرگونه هراسی از ناقص بودن برداشت ما از آن را دور کند. دوم اینکه نقد ما به نقد بنیامین که توسط آقای دوست‌حسین نگاشته شده، هر چند حول بحث مورد نظر یعنی نقد بنیامین به دیتسگن می‌چرخد، اما برای روشن‌تر شدن برخی مواضع نظری دوست‌حسین، در چند نکته از چارچوب بحث اصلی خارج شده‌ایم.

^۲ *L'idéologie allemande*, p. 97-99

^۳ <https://wp.me/p9vUft-Rs>

یک.

میکائیل لووی، مفسر بنیامین که به گفته خود زندگی فکری اش به دو دوره پیش از شناخت بنیامین و پس از شناخت او تقسیم می‌شود، در مورد تز یازدهم از «تزهایی در باب مفهوم تاریخ» می‌نویسد: «اگر بنیامین در تز دهم مخصوصاً با کنفورمیسم استالینی تصفیه حساب می‌کند، در تز یازدهم به کنفورمیسم سوسیال-دموکراسی می‌تازد. در هر دو مورد، نقطه عزیمتش میل فهمیدن علل بنیادین شکست جنبش کارگری آلمان در برابر فاشیسم هیتلری است.»^۴

بنیامین چطور بنیامین در این تز به سوسیال-دموکراسی حمله می‌کند. او در این تز می‌نویسد:

«کنفورمیسم که از همان ابتدا در بطن سوسیال-دموکراسی خانه داشت، نه تنها در تاکتیک‌های سیاسی آن، بلکه در دیدگاه‌های اقتصادی آن هم تنیده بود. کنفورمیسم یکی از علل فروپاشی بعدی سوسیال-دموکراسی است. هیچ چیز بیش از این باور که باید در جهت جریان آب شنا کرد، کارگران آلمان را فاسد نکرد. توسعه فناوری از نگاه آنان شیب این جریان بود که به خیال خود در جهت آن شنا می‌کنند. از اینجا، فقط یک قدم تا توهمی فاصله وجود داشت که بنا بر آن کار در کارخانه، در جریان پیشرفت تکنیکی، یک موفقیت سیاسی در نظر گرفته شود. اخلاق کهن پروتستان کار رستخیز خود را تحت شکل زمینی‌شده‌اش در بین کارگران آلمان جشن گرفت. برنامه گوتا پیشتر حامل رد پای این خلط و آشفتگی بود. این برنامه کار را به مثابه «منبع هر ثروت و هر فرهنگی» تعریف می‌کرد. مارکس که شر را حدس می‌زند، پاسخ می‌دهد که انسانی که مالک چیز دیگری غیر از نیروی کارش نیست، «باید برده دیگر انسان‌هایی باشد که مالک ... شده‌اند.» به رغم این [حرف مارکس]، خلط و آشفتگی بیشتر و بیشتر گسترش می‌یابد و کمی بعد دیتسگن اعلام می‌کند که: «کار منجی عصر جدید نام گرفته ... در ... بهبود ... کار ... ثروتی نهفته است که اکنون می‌تواند آنچه را که هیچ منجی‌ای هنوز به انجام نرسانده سرانجام بخشد.»

اینجا با گزاره‌ای شوک‌آور روبه‌رو می‌شویم که ناچارمان می‌کند متن را لحظه‌ای زمین بگذاریم و بپرسیم واقعاً منظور دیتسگن از اینکه «کار منجی عصر جدید نام گرفته» چیست؟ آیا منظور او چیزی غیر از کار مزدی است؟ آیا او خواهان تداوم فقر و فلاکتی است که کار مزدی یعنی استثمار به بار آورده است؟

به نظر می‌رسد که حق با بنیامین باشد و «فیلسوف پرولتاریا» واقعاً نفهمیده که کار مزدی و رهایی از استثمار دو چیز مانع الجمع هستند. به نظر می‌رسد هیچ راهی جز همراهی با بنیامین در تصدیق «کنفورمیسم» سوسیال-دموکراسی و محکوم کردن دیتسگن به خاطر ترویج این «کنفورمیسم» نیست؛ مخصوصاً به این خاطر که مارکس دو سال قبل از انتشار این سخنرانی دیتسگن در روزنامه سوسیال-دموکراسی آلمان، برنامه گوتا را نقد کرده است؛ چطور ممکن است که دیتسگن که در زمینه

⁴ Walter Benjamin : *Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept d'histoire »*, p. 84

اقتصادی و سیاسی همیشه مفتخر به شاگردی مارکس بود، به این نقد بی تفاوت باشد؟! آیا او اصلاً این نقد مارکس را خوانده بود؟

خیر، حقیقت این است که تازه سه سال بعد از مرگ دیتسگن، نقد برنامه گوتا توسط انگلس منتشر شد! خب اینجا باید پرسید که آیا بنیامین عمداً این واقعیت را نادیده گرفته؟ آیا او نمی دانسته که بنا نبوده که نقد برنامه گوتا علنی شود و به دست عموم برسد؟ شاید اینگونه باشد. اما آیا او باز هم ناخواسته و نادانسته ادامه حرف مارکس را نادیده گرفته؟

مارکس قاطعانه این ایده برنامه گوتا را نقد می کند که می گوید: «کار منبع هر ثروت و فرهنگی است»؛ با این وجود، او این بند را چنین تصحیح می کند: «کار منبع ثروت و فرهنگ نیست مگر اینکه کار اجتماعی باشد» یا، چیزی که به همان معناست، «مگر اینکه در جامعه و توسط آن انجام پذیرد». «مارکس می افزاید: «این گزاره بی چون و چرا صحیح است، چرا که کار انفرادی (با فرض اینکه شرایط مادی اش محقق شده اند) اگر ارزش استفاده ای تولید کند، نمی تواند نه ثروت تولید کند و نه فرهنگ.» به وضوح می بینیم که هر چند که مارکس با صورتبندی برنامه گوتا مخالف است، و نیز بر ناقص بودن آن انگشت می گذارد - چرا که در برنامه گوتا فقط از کار اجتماعی به عنوان منبع ثروت یاد شده، در حالی که مارکس تذکر می دهد که علاوه بر کار اجتماعی، طبیعت هم منبع ثروت است - اما مطلقاً نفی نمی کند که ثروت توسط کار/اجتماعی خلق می شود؛ بر عکس با قید «بی چون و چرا» بر این مسأله تأکید می کند. او در ادامه متذکر می شود از این ثروت خلق شده توسط کار اجتماعی، سهم کسانی که کار می کنند، فقر و بی چیزی است و سهم کسانی که کار نمی کنند، ثروت و فرهنگ است. آیا باید معنای ضمنی این توضیح را به نفی کار از نظر او تعبیر کرد؟ ابداً! او به یک سازماندهی جدید کار می اندیشد. (برای مثال رجوع شود به سخنرانی اش در ۱۸ سپتامبر ۱۸۷۲ در آمستردام: در آنجا او به صراحت از نیاز به یک سازماندهی جدید کار می گوید.)

حال که مشخص شد که این عتاب بنیامین به دیتسگن که به خاطر بی تفاوت بودنش به نقد مارکس بی پایه است، به خود دیتسگن برگردیم. چطور باید این حرف دیتسگن را فهمید؟

شاید منظور دیتسگن را باید در قالب برداشت هگلی از کار به عنوان لحظه ای از شدن آگاهی در نظر گرفت. هگل در پدیدارشناسی روح از کار، پس از دو لحظه نخست ترس و خدمت، به عنوان سومین لحظه گذر از آگاهی برده به آگاهی از خود و برای خود یاد می کند. ترس و خدمت نمی توانند برای ارتقای آگاهی - از - خود برده به استقلال واقعی کافی باشند؛ این کار است که آگاهی برده را به آگاهی ای مستقل و استوار بر خود تبدیل می کند. «در شخص ارباب، هستی - برای - خود برای آگاهی برده یک دیگر است، یا هنوز صرفاً برای /وست؛ در ترس، هستی - برای - خود نزد خود است؛ در شکل بخشیدن به چیز، هستی - برای - خود برای او [آگاهی برده] به هستی - برای - خود خاص /و بدل می شود و او به آگاهی از این که آگاهی - در - خود و برای - خود است

نائل می‌شود.^۵ در واقع آگاهی که در مواجهه اولیه با آگاهی دیگر، به خاطر ترس از مرگ، تن به خدمت به او داده بود، و به این ترتیب برده دیگری شده بود، ابتدا با خدمتگزاری به ارباب به خود انضباط می‌بخشد و سپس با کار بر روی طبیعت و شکل دادن به چیزها بر ترس اولیه خود فائق می‌آید و به آگاهی مستقل دست می‌یابد و به این طریق از انقیاد ارباب رها می‌شود.

اما این برداشت هگلی از حرف دیتسگن چندان رضایت‌بخش به نظر نمی‌رسد؛ چراکه کمترین شناختی از نظرات و چارچوب فلسفی دیتسگن کافی است تا به خاطر آوریم که هیچ چیز از نگاه او خارج از روابطش قابل فهم نیست: هیچ پدیده‌ای تا زمانی که روابطش با سایر پدیده‌ها شناخته نشوند خود قابل شناخت نیست؛ اصولاً هیچ چیز بیرون از روابطی که آن را متعین می‌کند وجود ندارد. پس قاعداً کار هم همچون هر پدیده دیگری از نظر او نمی‌تواند یک موضوع غیرتاریخی و نامتعین باشد. علاوه بر این، گزاره «عصر جدید» صحنه‌ای است بر سوءظن به برداشت هگلی از سخن دیتسگن. به نظر باید نقل قول دیتسگن از زبان بنیامین را فراموش کرد و به سراغ خود دیتسگن رفت. او در سخنرانی‌ای تحت عنوان «مذهب سوسیال-دموکراسی» که بعداً در ۱۸۷۷ چاپ شده می‌گوید: «سازماندهی آگاهانه و روشمند کار اجتماعی منجی عصر جدید نامیده می‌شود.»^۶

اینها هستند کلماتی که زیر قلم بنیامین حذف شده‌اند: «سازماندهی آگاهانه و روشمند» کار و نه هر کاری بلکه «کار اجتماعی».^۷ اما دلیل این جرح و حذف چیست؟ باید آن را یک بی‌اعتنایی ساده به اصل رعایت امانت در نظر گرفت؟ یا شاید باید گفت که به نظر بنیامین آمدن یا نیامدن این کلمات چیزی نه از بار مطلب می‌کاهد و نه به آن می‌افزاید؟ به نظر می‌آید این آخری بهترین فرض باشد تا در این میان به اعتبار این متفکر برجسته لطمه نخورد؛ اما در عین حال با حذف این کلمات کلیدی بنیامین چیزی غیر از دیتسگنی به نمایش می‌گذازد که در حال تبلیغ به نفع طبقه استثمارگر است؟ به واقع، «سازماندهی آگاهانه و روشمند کار اجتماعی» چیزی بیشتر از آنچه بنیامین می‌پنداشته به ما می‌گوید. این مفاهیم ما را از شرایط و مناسباتی که این تفکر در آن شکل گرفته آگاه می‌کند. بنیامین با حذف آنها فقط محتوای حرف دیتسگن را مخدوش نکرده، بلکه به روشنی نشان می‌دهد که قضاوتش از سوسیال-دموکراسی تاریخی نیست، پس غلط است. به نظر می‌رسد که این حذف بیش از

^۵ *Phénoménologie de l'esprit*, p. 204

^۶ و چند پاراگراف قبل تر می‌گوید: «در بهبود بالقوه روش‌ها و ابزارهای کار، ثروتی نهفته است که اکنون می‌تواند چیزی را به انجام رساند که هیچ منجی‌ای تا اینجا نتوانسته سرانجام بخشد.» می‌بینیم که بنیامین نه تنها نظم جملات را به هم زده و یک جمله به میل خود ساخته، بلکه در این جمله تشخیص داده که کلمات «بالقوة روش‌ها و ابزارها» زیادی هستند. در ادامه از دلایل این حذف و جرح خواهیم پرسید.

^۷ بین این جمله‌ای که او از دیتسگن نقل می‌کند و اصل جمله فقط «منجی عصر جدید» مشترک است! که این هم اتفاقاً فرق بین آنهاست؛ آنچه مراد دیتسگن از «منجی» است هیچ ربطی به الاهیات بنیامین ندارد و باید آن را در ارتباط با فهم به شدت فوئرباخی او از رابطه انسان با مذهب فهمید که بسط آن در چارچوب این مقاله نمی‌گنجد.

اینکه نشانه‌ای از عدم صداقت بنیامین باشد، نشانه‌ای است از عدم فهم او از سوسیال-دموکراسی، از دلایل تاریخی ظهور آن، از ضرورت شکل و محتوایی که به خود گرفته و از تحول درونی‌اش.

بنیامین با حذف این کلمات در عین حال مانع از نقد تاریخی، یعنی تنها نقد صحیح ممکن از نظرات دیتسگن می‌شود؛ تنها نقد صحیح^۸ نقد تاریخ است. این خود تاریخ است که به ما می‌گوید «سازماندهی آگاهانه و روشمند کار اجتماعی» به رهایی پرولتاریا که نیانجامید هیچ، بلکه باعث صعود سرمایه‌داری هم شد.^۹ نقد تاریخی^{۱۰} تنها نقد درونی است؛ هر نقدی غیر از این، یک نقد بیرونی است و مبتنی بر پیش‌فرض‌های خودساخته؛ نقد بیرونی صرفاً می‌تواند با تکیه بر معیارهای فردی و اخلاقی صورت بگیرد. نقد بیرونی یک نقد ذهنی است که به عینت و ضرورت ابژه نقد بی‌تفاوت است. از این رو تا اینجا، نقد بنیامین بر دیتسگن را فقط می‌توان یک نقد بیرونی در نظر گرفت که از یک نقد اخلاقی فراتر نمی‌رود.

دو.

بنیامین «پیشرفت‌گرایی» را به عنوان هسته مرکزی ایدئولوژی سوسیال-دموکراسی زمینه‌ساز ظهور فاشیسم می‌داند. این پیشرفت‌گرایی از نگاه بنیامین، خود را در جایگاه مرکزی‌ای که سوسیال-دموکراسی برای پیشرفت‌های فنی در پروسه کار قائل است نشان می‌دهد. او در ادامه^{۱۱} نیز یادهم می‌نویسد: «این برداشت مارکسیسم عامیانه از کار چندان در مورد این مسأله فکر نکرد که چطور کارگران باید از محصولات کار بهره‌برند وقتی که آنها را در اختیار ندارند. این برداشت فقط می‌خواهد از پیشرفت غلبه بر طبیعت آگاه شود [ولی] از پسرفت جامعه بی‌خبر باشد. این برداشت از همان زمان جریان‌های تکنیکی‌ای را معرفی می‌کند که بعدتر در فاشیسم هویدا می‌شود.» در برابر این برداشت سوسیال-دموکراسی از کار، که از نگاه بنیامین ضمن آماده کردن زمینه برای ظهور فاشیسم برای مهار طبیعت خیز برداشته، تصورات فوریه از کار اجتماعی را قرار می‌دهد که گرچه مایه خنده و استهزای فراوان بوده است، اما در عوض در آن از استثمار طبیعت خبری نیست، استثماری که سوسیال-دموکراسی، بر عکس استثمار انسان، به آن بی‌اعتناست. بنیامین نیز یادهم را چنین خاتمه می‌دهد «به چنین مفهوم فاسدی از کار [نزد سوسیال-دموکراسی]، طبیعتی، به عنوان مکمل این مفهوم، متعلق است که همانطور که دیتسگن آن را فرموله کرده «به طور رایگان اینجاست».

^۸ مثال انقلاب اکتبر یکی از مثال‌ها در این باب است. برای توضیح بیشتر رجوع کنید به مقاله «به بهانه اکتبر» در این آدرس:

<http://www.peykarandees.org/index.php/articles/1093-2018-03-05-12-00-31>

لووی در مورد این بخش می‌گوید: «بنیامین با ایدئولوژی «پیشرفت‌گرایانه» بخشی از سوسیالیسم «علمی» مقابله می‌کند [...] که طبیعت را به ماده اولیه صنعت، به یک کالای «مجانی»، به یک ابزار برای استیلا و استثمار بی‌پایان تقلیل می‌دهد. علیه این برخورد، بنیامین در یادکردن از اتوپی اولین سوسیالیست‌ها [...] و به طور خاص به رویاهای تخیل‌انگیز فوریه تردید نمی‌کند.» لووی متذکر می‌شود که بنیامین در این پیش‌کشیدن فوریه آن را در تقابل با مارکس یا انگلس قرار نمی‌دهد، بلکه او را در تقابل قرار می‌دهد با «مارکسیسم عامیانه که بین جریان‌های اصلی چپ مشترک بود». و در آخر این خبر خوش را می‌دهد که بنیامین در تصورات یوتوپی‌یایی فوریه هارمونی‌ای یافته که لغو استثمار کار انسانی و استثمار طبیعت را در «کار شوق‌آور» به هم پیوند می‌زند!

لحظه‌ای از بحث اصلی خود خارج شویم و به این گزاره فکر کنیم: «لغو استثمار کار انسانی و استثمار طبیعت»؟! جامعه‌ای در که در آن موجودات زنده انسانی طبیعت را استثمار نکنند به چه شباهت دارد؟ شاید نباید خیلی این برداشت تخیلی و شاعر‌مسلكانه در باب طبیعت را خیلی جدی گرفت. اما قضیه وقتی جدی می‌شود که نه بنیامین نیمه مارکسیست و نه لووی نیمه تروتسکیست، هیچ کدام از خود نمی‌پرسند که چطور ممکن است جماعتی بتواند در سطحی حتی نازل ارتزاق کند و به بقای خود ادامه دهد، بدون اینکه طبیعت را به خدمت بگیرد و از آن بهره‌برد یا به عبارت دیگر استثمارش کند؟ این چنین هارمونی‌ای که در آن هیچ چیز تخریب یا مصرف نشود برای اینکه موجود زنده‌ای به بقای خود ادامه دهد، همان بهشت وعده‌داده شده در قرآن نیست؟

به دیتسگن برگردیم و اینکه چطور باید این را از دیتسگن پذیرفت که «طبیعت به رایگان اینجاست». اصل این جمله را در بندی از سخنرانی دیتسگن با عنوان «فلسفه سوسیال-دموکراسی» می‌یابیم: «اینکه فقط کار است که، در طبیعتی که به صورت رایگان در دسترس است، تمام سرمایه‌ها به همراه منافع را تولید می‌کند، توسط علم اقتصادی ملی از زمان آدام اسمیت به رسمیت شناخته شده است.» دیتسگن مطلقاً با «طبیعتی که به طور رایگان در دسترس است» قصد ندارد بگوید که این طبیعت نامحدود و بی‌انتهاست و می‌توان هر بلایی سر آن آورد؛ برعکس، او از این فرض اقتصاد سیاسی می‌گوید که مطابق آن طبیعت همچون منبعی در دسترس همگان است و کسی (در تئوری) بر آن مالکیت ندارد. طبیعت از نظر اقتصاد سیاسی، بر خلاف کار انسانی، منبعی است داده شده و کافی است کار انسانی بر آن اعمال شود تا ثروت تولید گردد. البته مارکس در نقد برنامه گوتا با این برداشت به عنوان ایرادی قابل چشم‌پوشی برخورد می‌کند که وجود طبیعت در دست همگان را بدیهی فرض می‌گیرد. اما هنگامی که این جمله تقطیع‌شده دیتسگن مستمسکی می‌شود در دست بنیامین و مفسر او برای فاسد خواندن نظرات سوسیال-دموکراسی، ایشان خود را عیناً در تقابل با مارکس قرار می‌دهند؛ چون به هر حال از نگاه بنیامین روحانی مسلک و مفسر اکولوژیست او، درست بر خلاف آنچه مارکس گفته، طبیعت منبعی از ثروت نیست و نباید باشد.

یک نکته دیگر را نباید ناگفته گذاشت و آن نگاه غرض‌ورزانه لووی است نسبت به دیتسگن. لووی این مفسر وفادار بنیامین و در عین حال تروتسکیست عضو حزب نوین ضدسرمایه‌داری^۹ بی‌یال و دم و کوپال، در معرفی دیتسگن به خوانندگان که احتمالاً جز نام چیزی از او شنیده‌اند، می‌گوید: «سوسیال-پوزیتیویست آلمانی ژوزف دیتسگن، که امروز بالکل فراموش شده اما در سوسیال-دموکراسی نقطه عطف قرن بسیار محبوب بوده (و اغلب لنین در *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم* که یکی از «ارتدوکس»ترین آثار اوست از او نقل قول آورده).» بسیار جای تعجب دارد که لووی به جای اینکه بگوید دیتسگن همان کسی است که مارکس در پسگفتارش بر انتشار مجدد جلد اول سرمایه، از او به خاطر دفاع جانانه‌اش از این کتاب یاد می‌کند، به ارتدوکس‌ترین نوشته لنین ارجاع می‌دهد و قصد دارد اینطور القا کند که لنین مبنای تئوریک ارتدوکسی خود را از اندیشه دیتسگن وام گرفته است! چیزی که کذب محض است. بله، لنین بیش از ۱۰۰ بار از دیتسگن نام می‌برد، اما در اغلب موارد برای رد نظرات فلسفی دیتسگن که مطابق دریافت ماتریالیسمی که او می‌شناسد و می‌پذیرد نیست. در ضمن می‌توان این پرسش را نیز اضافه کرد که اگر واقعاً آنطور که لووی قصد دارد به خوانندگان القا کند نظرات دیتسگن همراستا با «ارتدوکسی» لنین است، چرا دیتسگن در حین قدرت‌گیری سوسیال-دموکراسی در آلمان، مورد نقدهای شدید از طرف رهبران فکری سوسیال-دموکراسی قرار گرفت و پیش از به قدرت رسیدن بولشویک‌ها در روسیه با اندیشه او تصفیه حساب شد و پس از آن هم چه از جانب سوسیال-دموکرات‌ها چه از جانب لنینیست‌ها به دست فراموشی سپرده شده؟! چرا دیگر یادی از او در هیچ کدام از مباحث فلسفی و سیاسی جریانات رسمی کمونیسم نشد؟! غیر از این است که نظرات فلسفی دیتسگن برای درک ماتریالیسم مکانیکی این جریانات دست و پا گیر بود و آنان ناچار بودند او را از سر خود باز کنند؟

اکنون که شمه‌ای از نقد بنیامین بر سوسیال-دموکراسی که از طریق مخدوش ارئه دادن نظرات دیتسگن میسر شده دیدیم، ببینیم آقای آرش دوست‌حسین چه نقدی به این تز (تز یازدهم بنیامین) دارد. ایشان که در نقد بنیامین شمشیر را از رو بسته و حتی از نقد شخصی بنیامین فروگذار نمی‌کند، در مورد این تز می‌فرماید: «این تنها تزی است که به آن نقدی ندارم». جل الخاق! به ناگاه «نگرش ایدئالیستی و صوفیستی والتر بنیامین» مقبول می‌افتد و «شیوه ماتریالیستی و تاریخی» ای که دوست‌حسین، به زعم دوست پیشگفتارنویسش، در نقد تزه‌ای بنیامین بکار می‌بندد، در مورد سوسیال-دموکراسی او را به همانجا می‌رساند که پیشتر فلیسوف ایده‌آلیست به آن رسیده بود!

البته از آقای دوست‌حسین که حتی در رعایت نگارش درست اسم دیتسگن کمترین زحمتی به خود نداده، انتظار بی‌جایی است که بخواهیم او خود شخصاً نقل قول‌های دیتسگن را بررسی کرده و از صحت ادعای بنیامین اطمینان یافته باشد و پس از آن با او همراهی کند! طنز و شوخی به کنار، این همراهی دوست‌حسین و بنیامین در نقد به سوسیال-دموکراسی، در واقع

^۹ Nouveau Parti anticapitaliste (NPA)

نشانه‌ای است از اشتراک پایه جهان‌بینی هر دو که مبتنی است بر درک و دریافت منجمدشان از تاریخ. نه بنیامین نقاد سرسخت سوسیال-دموکراسی و نه ناقد بی‌شفقت او دوست‌حسین، سوسیال-دموکراسی را همچون پدیده‌ای تاریخی که باید آن را از خلال شدنش و در بستری تاریخی که ظهور فراهم کرده و ضرورت آن را موجب شده نمی‌بینند. این نگاه منجمد به پدیده‌ها نه تنها به وضوح به سیرورت آنها بی‌توجه است، بلکه به طور ضمنی ادعا می‌کند که می‌تواند هر پدیده را با استناد به اصول پیشینی و باورهای ازپیش‌پذیرفته‌شده خود، فارق از شرایط و مناسباتی که موجبات پدید آمدن آن را فراهم کرده، بشناسد. این نگاه ضرورتاً به قضاوتی غلط می‌انجامد؛ چراکه فهم محدود خود را از یک چیز، به عنوان فهمی عام قالب می‌کند و نمی‌داند هر پدیده‌ای صرفاً در روابط و مناسباتی خاص مجال بروز می‌یابد. چنین قضاوتی روابط، مناسبات و زمینه‌هایی که یک چیز را متعین می‌کنند نادیده می‌گیرد و می‌خواهد چیز را «درخود» بشناسد. این نگاه از این پیشفرض حرکت می‌کند که حقیقتی عام وجود دارد که می‌توان آن را بر هر پدیده خاص تطبیق داد و بر مبنای آن حقیقی بودن آن پدیده خاص را سنجید. دیتسگن بر ضد چنین پندار ایده‌آلیستی‌ای می‌گوید: «معیار خرد در معیار حقیقت جای دارد. حقیقت مانند خرد، مبتنی است بر بیرون کشیدن [عنصر] جهانشمول، [تدوین کردن] تئوری انتزاعی بر مبنای کمیت‌های معین داده‌شده جهان حسی. بنابراین این حقیقت به طور عام نیست که معیار شناخت حقیقی است، بلکه شناختی حقیقی است که حقیقت را تولید کند، یعنی عنصر عمومی یک /بژه متعین /را/ استخراج می‌کند/. حقیقت باید عینی باشد، یعنی باید حقیقت ابژه متعین خود باشد. شناخت‌ها نمی‌توانند در خود حقیقت باشند، آنها فقط می‌توانند به طور نسبی، در رابطه با یک ابژه متعین، بر مبنای واقعیت‌های خارجی حقیقت باشند. [...] بنابراین اینکه یک شناخت بتواند حقیقی نامیده شود یا نه، آنقدر به خود شناخت ربط ندارد که به حد و وظیفه‌ای که به عهده گرفته یا که بر عهده او نهاده شده. یک شناخت کامل ممکن نیست مگر در درون حدود متعین. [...] حقایق فقط در برخی شرایط اعتبار دارند و در برخی شرایط نیز خطاها می‌توانند حقیقت باشند. اینکه خورشید می‌درخشد یک شناخت حقیقی است به شرطی که آسمان صاف و بدون ابر باشد. [...] عام در درون یک حوزه داده‌شده از پدیده‌های حسی حقیقت است. در نظر گرفتن خاص یا فردی به جای عام درون یک حوزه داده‌شده از پدیده‌های حسی چیزی است که به آن خطا گفته می‌شود.»

حال پرسش این است: شرایط و مناسباتی که بنیامین و دوست‌حسین در پیروی از او، در قضاوت خود در مورد سوسیال-دموکراسی نادیده گرفته‌اند کدام‌ها هستند؟ شرایط و مناسباتی که نادیده گرفتن‌شان مانع شده که بنیامین و به تبع آن دوست‌حسین پا را از یک قضاوت اخلاقی در مورد سوسیال-دموکراسی -که خود را از خلال دست‌کاری در اندیشه دیتسگن به نمایش می‌گذارند- فراتر بگذارند؟

از آنجا که ما هم همراه با دیتسگن برآنیم که هیچ چیز را نمی‌شود بدون در نظر گرفتن مناسباتی که در آن شکل گرفته و متبلور شده شناخت، برای صحبت از سوسیال-دموکراسی ناچاریم زمینه بروز و بستر تاریخی‌اش را از نظر بگذرانیم؛ این بستر نمی‌تواند چیزی جز پایه‌ای‌ترین مناسبات، یعنی رابطه کار و سرمایه باشد.

سرمایه‌داری هرگز یک رابطه یکسان و این همان نبوده و نیست؛ تضاد کار و سرمایه که رابطه استثمار است از زمانی که چنین رابطه‌ای مطرح بوده دستخوش تغییر مداوم بوده است: این تغییرها را می‌توان در دو دوره کلی جمع‌بندی کرد. این جمع‌بندی توسط خود مارکس صورت گرفته که به طور مفصل در فصلی که به خاطر عدم انتشارش توسط خود مارکس به فصل منتشر نشده معروف است، صورت‌بندی شده است. همین‌طور در گروندریسه و سرمایه آنجا که مارکس سرمایه را با عبارت خاصاً سرمایه‌دارانه و نظایر آن مشخص می‌کند، می‌توان ردپایی از این تقسیم‌بندی یافت. این دو دوره تحت نام استیلای صوری سرمایه بر کار و استیلای واقعی شناخته می‌شوند. تمایز این دو دوره مبتنی است بر تفاوت شیوه استخراج ارزش اضافی به صورت مطلق و نسبی. مطلق یا نسبی بودن شیوه استخراج ارزش اضافی فقط یک تفاوت ساده در سطح فنی و اقتصادی نیست، بنا بر مبنای کدام شیوه ارزش اضافی استخراج شود، کلیت مناسبات اجتماعی دستخوش تغییر می‌شود. سرمایه‌داری که استیلای خود بر کار را ابتدا به صورت صوری آغاز می‌کند، در این دوره هنوز بر فرایند کار مسلط نیست، یعنی ارزش اضافه را از طریق فرایند کاری به دست می‌آورد که پیش از این وجود داشته. در این صورت استخراج ارزش اضافی منوط است به طولانی کردن روز کاری یا به کارگیری همزمان چند روز کاری که این کار با استخدام کودکان و زنان صورت می‌گیرد. بازتولید زندگی کارگران تحت انقیاد صوری در چرخه سرمایه گنجانده نشده است و در واقع سرمایه هنوز یک ترکیب ارگانیک نیست. در واقع در مقایسه با دوره بعدی سرمایه که رشد باروری با بکارگیری ماشین‌آلات و تکنیک‌های پیشرفته‌تر راه اصلی برای افزایش کار اضافی است، در این دوره این خود سرمایه است که عامل کار را به عنصری تعیین‌کننده در پروسه ارزش‌افزایی تبدیل می‌کند. در انقیاد صوری کار تحت سرمایه، سرمایه در رابطه‌اش با کار، از آنجا که بر پروسه تولید پیشین از خود تکیه زده، خود را همچون قدرتی بیرونی به کارگران تحمیل می‌کند. بنابراین پرولتاریا در تضادی که با سرمایه دارد، او را همچون چیزی تحمیلی و در عین حال نالازم می‌بیند و از همینجاست که انقلاب در چشم کارگران چون رهایی‌شان از قید و بند سرمایه و تصدیق وجود خود به عنوان تنها عنصر لازم در پروسه تولید به نظر می‌رسد. انقلاب طبقه کارگر محتوایی جز تصدیق خود پرولتاریا و برافراشتن استیلایش به عنوان طبقه و برقراری یک دوره گذار که از خلال آن همبود خود را روی کار خالق ارزش بنا می‌کند ندارد. پرولتاریا خود را در رابطه‌اش با سرمایه به مثابه عنصر مثبتی می‌بیند که باید شرایط طبقه کارگر بودنش را از این رابطه بیرون کشیده و آن را حفظ کند و از کار مولد رابطه‌ای بسازد که مبنای رابطه اجتماعی بین کارگران و همبودشان است. این چیزی است که از آن به عنوان برنامه‌گرایی یاد می‌شود.

برنامه‌گرایی بر حسب تغییرات حرکت سرمایه خود به دو دوره برنامه‌گرایی رادیکال که از ۱۸۴۸ تا ۱۸۷۰ ادامه می‌یابد و برنامه‌گرایی در شکل سوسیال-دموکراسی بعدی، که بعد از قیام شکست‌خورده کمون پاریس بالیدن گرفت، تقسیم می‌شود. در اینجا از توضیح خصایص برنامه‌گرایی که تحت شکل سوسیال-دموکراسی (تحت رهبری کائوتسکی و پلخائف و برنشتاین و لیبکنشت و دیگران) بروز کرد خودداری می‌کنیم و فقط به گفتن این موضوع بسنده می‌کنیم که اگر این سوسیال-دموکراسی در ادامه برنامه‌گرایی رادیکال دیده نشود، لاجرم در پی توضیح آن با توسل به اوج‌گیری ضد-انقلاب خواهیم بود که از لحاظ روش فهم غلط است و قضاوت ما را به کج‌راهه می‌کشاند. چرا که در پی توضیح ذهنی از رفرمیسم درونی سوسیال-دموکراسی، نخواهیم فهمید خود این ضد-انقلاب چطور توانست به بازیگر اصلی سوسیال-دموکراسی بدل شود و چرا اصلاً ضد-انقلاب به وجود آمد. و نیز نمی‌توانیم توضیح دهیم که چرا ضد انقلاب در سوسیال-دموکراسی به این شیوه عمل کرد و نه شیوه دیگری! هر برداشت دیگری از سوسیال-دموکراسی در دوره انقیاد واقعی، در واقع اگر چیز دیگری جز بیان مبارزات طبقه کارگر به عنوان طبقه سرمایه باشد، لاجرم در کی ذهنی از آن است.

اما برای بررسی صحیح نظرات سیاسی‌ای که تا اینجا از دیتسگن خواندیم، باید متوجه بود که در واقع این نظرات بیانگر اندیشه‌هایی هستند که در دوره انقیاد صوری شکل گرفته‌اند و نباید آنها را در قالب سوسیال-دموکراسی پیش‌رفته جای داد که شکل جنبش در انقیاد واقعی بود؛ این را نه فقط از روی زمان نگارش و ایراد سخنرانی او پیش از ۱۸۷۰ که بعداً در ۱۸۷۷ منتشر شده، بلکه از روی محتوای این سخنرانی می‌توان به راحتی شناسایی کرد. فقط در این دوره است که ایده سازماندهی جدیدی از کار/اجتماعی و بیرون کشیدن ابزار کار از دست سرمایه‌دار و سپردن آن به دست کارگران به مثابه پی همبود کارگران جزئی از برنامه انقلابی است.

با این توضیح کوتاه احتمالاً پاسخ این پرسش هم - پرسشی که برای بنیامین، لووی و دوست‌حسین حتی مطرح هم نمی‌شود- روشن شده باشد که چرا مارکس حاضر نشد که نقد اصولی خود به برنامه گوتا را علنی کند. البته این آخرین باری نبوده که مارکس از بیان علنی نقد خود به سوسیال-دموکراسی آلمان اجتناب می‌کند (برای مثال نگاه کنید به نامه مارکس انگلس به ببل، لیبکنشت و براک در مورد انتشار مانیفست ارگان سوسیال-دموکراسی^{۱۰} در ۱۸۹۷ و نیز نامه مارکس به سورگه^{۱۱})

^{۱۰} رجوع شود به پانویس شماره ۳۹ مقاله «از چه باید کرد؟ دیروز تا چه نباید کرد؟ امروز» <http://idoun.org/> صد-سال-پرسش-از-چه-باید-کرد؟-دیروز-تا/

^{۱۱} رجوع شود به مقاله «ایراد از فرستنده نیست به گیرنده‌های خود دست بزنید!»

ایراد از فرستنده نیست، به گیرنده‌های خود دست بزنید! - ایدون... (idoun.org)

آیا از چشم‌پوشی مارکس از بیان نقد عمومی و علنی سوسیال-دموکراسی می‌توان چیز دیگری غیر از عدم تمایل او به تضعیف جنبش سوسیال-دموکراسی که از نگاه او اصیل‌ترین جنبش کارگری در آن دوران بوده استنباط کرد؟

سه.

بنیامین در سرآغاز تز سیزدهم خود جمله‌ای از دیتسگن را درج می‌کند: «هر روز علت ما روشن‌تر و مردم هر روز بیش از پیش باهوش می‌شوند.»

بنا به نظر میکائیل لووی «این جمله دیتسگن – باز هم به عنوان مثال شکل ایده‌آل «پیشرفت‌گرایی» سوسیال-دموکراسی پیش‌پاافتاده و محدود انتخاب شده است – بینش خوش‌بینانه خطی از تاریخ را ترسیم می‌کند که از خوانشی سطحی از روشنگری تغذیه شده است: رشد و بسط غیرقابل مقاومت و لاینقطع «روشنی» و «هوش». واقعیت تراژیک فاشیسم اینجاست تا این نوع خودرازاآلودگی با رنگ و بوی پوپولیستی را انکار کند.»^{۱۲}

نظر آقای دوست‌حسین در این باره چیست؟ او در مورد این جمله نقل‌شده از دیتسگن می‌نویسد «جمله دگماتیک و مکانیکی جوزف دیتزینگن [منظور ایشان دیتسگن است] در ابتدای تز را به نقد کشیدن، نقد صحیحی است» عجب! چه وفای غریبی در تاختن به دیتسگن مهجور از طرف بنیامین ایده‌آلیست و ناقد ماتریالیست او! دوست‌حسین با این حال از این «نقد صحیح» چندان رضایت ندارد، و می‌گوید «اما در کنار نقد به پراکسیس (منظور مشخص بنیامین پراکسیس نزد مارکس است) قراردادن، تبدیل به غلطی نه تنها تئوریک بلکه خطرناک در پراتیک می‌شود. اینکه پراکسیس به مثابه عملی آگاهانه که از بطن عملی کردن آزمون و خطای تئوریک نزد طبقه انقلابی متحقق می‌شود را دگماتیسم و پوزیتیویسمی به مثابه «هر روزی که می‌گذرد خلق ما زیرک‌تر می‌شود» یکی بگیریم، نه تنها صداقتی در نقد نداریم بلکه با رندی فیلسوفانه زیر پای انقلاب را خالی می‌کنیم.»

جالب اینجاست که دوست‌حسین در رد این جمله به قول خود «دگماتیک و مکانیکی» دیتسگن، تنها نگاه دگماتیک و مکانیکی خود را به نمایش می‌گذارد و بس! و از بس در نشان دادن کج‌فهمی بنیامین عجله دارد که فقط کج فهمی خود را از جمله بنیامین آشکار می‌کند!

¹² Walter Benjamin : *Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept d'histoire »*, p. 100

بنیامین می‌گوید: «سوسیال-دموکراسی نه تنها در تئوری بلکه در پراتیک بر مبنای برداشتی از پیشرفت متعین شده که با واقعیت پیوندی ندارد، بلکه از ادعایی دگماتیک متساعد شده است. پیشرفت، چنانکه در ذهن سوسیال-دموکرات‌ها نقش بسته بود، در بدو امر پیشرفتِ خودِ انسانیت بود (نه تنها پیشرفت استعدادها و شناخت‌هایش).» دوست حسین به قول خود بعد از مطالعه این تز به سه زبان مختلف، آن را چنین می‌فهمد و ترجمه می‌کند: «نظریه سوسیال-دموکراسی و حتی از آن بیش‌تر پراکسیس، از یک مفهوم مترقی [پیشرو] متعین شد، که خود را نه روی واقعیت، بلکه روی یک ادعای دگماتیک استوار ساخت. مترقی آنگونه که در ذهن سوسیال-دموکرات‌ها نقاشی شده، روزگاری که ترقی خود انسانیت بود. (نه فقط توانایی‌ها و دانش)» روشن است که با برداشت غلط از جمله بنیامین، یعنی پراکسیس سوسیال-دموکراسی را که مورد نقد بنیامین است به غلط پراکسیس مارکس تعبیر کردن، دوست حسین موفق می‌شود آسیاب بادی‌ای بسازد و ساز و برگش را بردارد و به جنگ آن برود؛ آخر بنیامین به چه جرأتی به «پراکسیس مارکس» اهانت کرده و آن را در برابر «جمله دگماتیک دیتسگن» گذاشته؟! باید شکوه و اعتبار پراکسیس مارکسی را به او برگرداند، و این کار شدنی نیست مگر با چنگ زدن به پراتیک بولشویک‌ها! ببینیم دوست حسین چگونه به آسیاب‌بادی‌اش حمله می‌کند؟

او می‌گوید «دگرگون شدن و تغییر یافتن یا به زبان خود مارکس *Entwicklung* را لاجرم رو به مثبت فهمیدن و ارزیابی کردن، تقصیر مارکس نیست. در زبان فارسی پیشرفت و تکامل را بجای معادل این مفهوم استفاده کردن، ماتریالیست‌های فارسی زبان را به بیراهه‌ای انداخته است که بنیامین اول مارکس را به آن بیراهه متهم و سپس نقد می‌کند.» از این جملات این برمی‌آید که گویا بنیامین از روی ترجمه نادرست فارسی مارکس را خوانده و بر اساس این ترجمه غلط از مفهوم رشد، مفهوم پیشرفت را بیرون کشیده. حتی اگر فرض کنیم که اینطور بوده باشد (!!!)، بنیامین در این تز (تر سیزدهم) اصلاً از رشد *Die Entwicklung* حرفی نمی‌زند و در واقع پیشرفت *Der Fortschritt* نهفته در مفهوم پراتیک سوسیال-دموکراسی را مورد نقد قرار می‌دهد که از قضا نمی‌شود آن را انکار کرد! جدای از اعتبار این بحث بنیامین، باز هم فرض کنیم که او از رشد صحبت می‌کند و نه از پیشرفت؛ دوست حسین معتقد است که رشد در نظر مارکس و انگلس معنایی الزاماً مثبت ندارد. او منظور خود را با ذکر یک مثال توضیح می‌دهد: «سیر پروسه تاریخ با پراتیک انقلابی بولشویک‌ها در ۱۹۱۷ مسیر تاریخ را تغییر داد. پروسه تاریخی دیگری را ساخت که اینجا دوباره رو به مثبت یا منفی رفتن آن، بستگی بی قید و شرط به پراتیک فاعلین و سوژه‌های آن داشت. به زبانی دیگر نه پروسه(های) تاریخی، تا ۱۹۱۷ باید برای آنها وجود داشت که آن گونه طی شوند و نه پروسه تاریخی پس از ۱۹۱۷ بایدی داشت که به استالینسم ختم شود. و همه این تفاوت‌ها البته که از منظر مارکس و انگلس در فهم عقلانی پراتیک انقلابی نهفته است.» این حرف به این معنی است که اگر بولشویک‌ها از همان ابتدای به قدرت رسیدن دست به کار حذف مخالفان نمی‌شدند، جریانات انقلابی کارگری را خفه نمی‌کردند، چکا نمی‌ساختند و هزاران انقلابی را که با سیاست‌های

سرکوب‌گرانه آنها به مخالفت برخاستند، روانه اردوگاه‌های کار اجباری نمی‌کردند، قیام کرنش‌ات را در خاک و خون خفه نمی‌کردند^{۱۳}، دیکتاتوری حزب را به نام پرولتاریا به کام خود برقرار نمی‌کردند و شورها را خالی از مفهوم نمی‌کردند و...، انقلاب پرولتری در روسیه نتیجه‌ای دیگر جز ایجاد سرمایه‌داری دولتی و متعاقب آن به قدرت رسیدن استالین و مابقی داستان داشت. اما چرا سرکوب کردند؟ چرا خفه کردند؟ چرا قلع و قمع کردند؟ و از آن مهم‌تر، چرا استثمار را برای لحظه‌ای متوقف نکردند؟ آیا مطابق درک دوست‌حسین باید پاسخ داد «فهم‌شان از پراتیک انقلاب عقلانی» نبود؟ نخیر، برعکس! آنها در مقامی که بودند یعنی یکی از رادیکال‌ترین شاخه‌های سوسیال-دموکراسی، کاری نمی‌توانستند بکنند جز آنچه کردند؛ چرا که دقیقاً فهم عقلانی‌شان از پراتیک انقلابی به اجرا گذاشتن برنامه جنبش کارگری، یعنی به قدرت رسیدن طبقه کارگر و حفظ این قدرت به هر قیمتی بود. اما آیا این برداشت از انقلاب همچون وحی به ذهن لنین کبیر نزول کرده بود؟ باز هم جواب منفی است؛ این برداشتی تاریخی از انقلاب است که خود محصول مبارزات پیشین طبقه کارگر درون حرکت سرمایه بود. این برداشت از انقلاب همان برنامه‌گرایی است که بر مبنای آن پیروزی طبقه کارگر در گروهی در دست گرفتن قدرت سیاسی و برقراری دیکتاتوری پرولتاریاست و تحقق ساختمان سوسیالیسم مستلزم رشد نیروهای مولده است و برای این امر نه تنها باید هر عامل مزاحم تحت هر عنوانی را از بین برد، بلکه می‌توان و باید از شیوه‌های سرمایه‌دارانه کارآزموده در استثمار بهره جست.

اگر نقشی که بولشویک‌ها در انقلاب اکتبر و بعد رهبری طبقه کارگر بر عهده داشتند را بی‌اعتنا به مناسبات کار و سرمایه بسنجیم، فقط کاریکاتوری مضحک هم از این انقلاب عظیم و هم از رهبران آن ارائه خواهیم کرد: «سنجیدن اکتبر بر پایه تخیلات اتوپیک یا نمونه‌های نرماطیو، که امروز هم، درک مشخصی از آنها در دست نیست، مضحک است؛ باید انقلاب اکتبر را بر بستر جریان مبارزه طبقاتی در ارتباط با مراحل رشد سرمایه و مضامین تئوری مارکسیستی آن روز، یعنی سیر تکاملی تئوری جنبش سوسیالیستی فهمید.» این را حبیب ساعی می‌گوید که سعی کرده در مقاله‌ای با عنوان «بهانه اکتبر» از خلال بررسی دو معضل اصلی انقلاب اکتبر یعنی مسئله ارضی و مسئله سمتگیری در تولید صنعتی نشان دهد «چگونه حزب بلشویک، در جریان واقعی اجرای برنامه انقلابی خود یعنی برنامه سوسیالیستی آن دوران، به ضرورت‌های رشد نیروهای مولده در روسیه پاسخ داد؛ و مهم‌تر از آن اینکه این، نه خلاف جوهر برنامه‌ای آن بلکه در تطابق با آن بود. بلشویک‌ها به اعتراف تمام طرفین این جدال تاریخی، تنها جریانی بودند که توانستند قدرت را به دست گرفته و آن را حفظ کنند.»^{۱۴}

^{۱۳} برای توضیح بیشتر در مورد شورش کرنش‌ات رجوع شود به مقاله «شورش کرنش‌ات: آغاز یک پایان»

شورش کرنش‌ات: آغاز یک پایان – ایدون... (idoun.org)

^{۱۴} این مقاله را در این آدرس بخوانید:

<http://www.peykarandeesh.org/index.php/articles/1093-2018-03-05-12-00-31>

نیاز به توضیح خاصی ندارد که همین استناد به عملکرد بولشویک‌ها به عنوان نمونهٔ اعلاّی پراتیک که می‌توانست جور دیگری رقم بخورد و آن نشود که شد، از غایت ذهنی‌گرایی و در نتیجه درک ایده‌آلیستی دوست‌حسین از مفهوم پراکسیس مارکس پرده برمی‌دارد. او پراکسیس را نه چون بروز ذهنیت در عینیت، بلکه عمل دلبخواهانهٔ ماورای عینت می‌پندارد و به این ترتیب همان دوگانهٔ قدیمی سوژه و ابژه را بازسازی می‌کند که مارکس می‌خواست با توسل به مفهوم پراتیک (یا پراکسیس) یکبار برای همیشه تکلیفش را روشن کند. دوست‌حسین در حالی در دفاع از پراکسیس مارکس سینه چاک می‌کند که در تمام مدت نفهمیده که پراکسیس یعنی اینکه ذهن هم عینی است و عین هم ذهنی است؛ این نفهمی او را به جایی می‌رساند که حتی تز هشتم مارکس را مخدوش می‌کند و به جای اینکه بنویسد «هر زندگی اجتماعی ذاتاً پراتیک است. تمام رمز و رازهایی که تئوری را به سمت رازآلودگی می‌کشانند، راه‌حل عقلانی‌شان را در پراتیک انسانی و در فهم این پراتیک می‌یابند.» از قول مارکس می‌نویسد: «تنها چیزی که تئوری را از رازپنداری می‌زداید، همان درک عقلانی پراتیک انقلابی نزد سوژه (بشر) است.»

این هم از معجزات دوست‌حسین است که در میان گفتار مارکس در مورد پراتیک «سوژه» را احضار می‌کند. ما که از چنین کراماتی بی‌بهره هستیم ده بار دیگر هم این تز را بخوانیم نخواهیم توانست اثری از «سوژه» پیدا کنیم. این کرامت را گویا خود مارکس هم نداشته که به جای اینکه بگوید «سوژه» «نیروی محرکهٔ تاریخ است» می‌گوید «این انقلاب است که نیروی محرکهٔ تاریخ است». به هر روی، دوست‌حسین با احضار سوژه و اختشاش در تز هشتم مارکس بی‌رو در بایستی می‌گوید این درک عقلانی از پراتیک/انقلابی است که رازآلودگی در تئوری را از بین می‌برد و نه آنطور که مارکس می‌خواهد بفهماند خود پراتیک و فهم این پراتیک. دوست‌حسین که شاید در خواب هم نمی‌دید که با احضار «سوژه» در توضیح پراکسیس، تشت نگاه ایده‌آلیستی‌اش بر زمین بیافتد، در واقع از در مقابل مارکس بیرون می‌آید که در *ایدئولوژی آلمانی* گفته: «به محض اینکه این فرایند فعالیت حیاتی بازنمایانده شود، تاریخ دیگر آنطور که آمپریست‌ها می‌پندارند مجموعه‌ای از وقایع بدون زندگی نیست که خودشان هم هنوز انتزاعی هستند، یا آنطور که ایده‌آلیست‌ها می‌انگارند فعالیت خیال‌انگیز سوژه‌های خیالی.»

در ادامه جناب دوست‌حسین حکم صادر می‌کند که «می‌بایست با رویکرد امثال گیتزینگن [بخوانید دیتسگن!] جنگید، چون نتیجه‌ای جز انفعال و بی‌عملی را به دلیل این که تاریخ بالاجبار به سوسیالیسم ختم خواهد شد در پی ندارد.» این حکم دوست‌حسین را در بهترین حالت می‌توان ناشی از عدم شناخت لازم و کافی او از آرای دیتسگن دانست و به خاطر همین حکم صادر کردن در عین عدم شناخت، برخوردی دگماتیک و خودسرانه به شمار آورد. اما وقتی در تقابل با این رویکرد به قول او «دگماتیک» به برداشت رزا لوکزامبورگ استناد می‌کند و می‌گوید «یا سوسیالیسم یا بربریت» نزد لوکزامبورگ از همین فهم غیردگماتیک پیرامون پروسه تکامل / پیشرفت تاریخی منشاء می‌گیرد» باید از اساس به شناخت او از نظرات مبارزین و ادوار تاریخی مبارزهٔ طبقاتی شک کرد.

کسی که کمترین شناختی از نقد لوکزامبورگ بر نظریه انباشت مارکس دارد می‌داند که او معتقد بود که سرمایه خود به پایانش نزدیک می‌شود و برای سرعت بخشیدن به این کار، باید کارگران را با تبلیغ و تهیج به حزب سوسیال-دموکراسی جذب کرد. برای لوکزامبورگ تضادهای عینی شیوه تولید سرمایه‌دارانه از حوزه اقتصادی برمی‌خیزند که مبارزه طبقاتی را در پی خواهند داشت. پرولتاریا در این درک خارج از تضاد سرمایه قرار گرفته و کنش او نتیجه بحران است و نه عامل اصلی آن. در این درک لوکزامبورگ با کائوتسکی اشتراک نظر دارد که تضاد سرمایه تضاد اقتصادی عینی است. فرق او با کائوتسکی و برنشتاین که موضعی انتظارگرایانه اتخاذ می‌کنند، در این است که او فکر می‌کند می‌شود و باید این تضاد را عمیق‌تر کرد تا انقلاب زودتر به وقوع بپیوندد. پرولتاریا در هر دوی این مواضع خارج از رابطه تضاد است و یک بار برای همیشه داده شده و در رابطه لاینقطع با سرمایه نیست. هدف هر دو تصدیق پرولتاریا به عنوان طبقه مسلط است. او در «اعتصاب عمومی، حزب و سندیکاها» می‌نویسد: «سوسیال-دموکراسی روشنترین و آگاه‌ترین پیشاهنگ پرولتاریاست. او نمی‌تواند و نمی‌باید تقدیرگرایانه دست روی دست منتظر بماند که یک "وضعیت انقلابی" تولید شود، و یا که جنبش مردمی خودانگیخته از آسمان بیافتد. برعکس، او وظیفه دارد همچون همیشه جلوتر از جریان امور حرکت کند، و به دنبال سرعت بخشیدن به کارها باشد (...).»^{۱۵} در واقع لوکزامبورگ به همان سؤال جریان سانتریست سوسیال-دموکراسی پاسخ می‌دهد. اگر پاسخ سانتریست‌ها به این مسئله سوسیال-دموکراسی که چطور باید انقلاب را به پیش برد این است که باید کارگران را مهار کرد که سرمایه بتواند در طی رشد تضادهای خود اندک اندک به سوسیالیسم بغلبد، پاسخ لوکزامبورگ این است که باید کارگران را برای روز واقعه گرم نگه داشت و «به آنها رفتار صحیح رسیدن به سوسیالیسم را آموخت».^{۱۶} اگر برنشتاین منتظر «روز موعود» است، لوکزامبورگ می‌گوید می‌توان و باید «روز موعود» را با کنش‌های سیاسی جلوتر انداخت. در واقع، او با پاسخی که می‌دهد سعی می‌کند که از چارچوب سوسیال-دموکراسی فراتر برود، اما نمی‌تواند؛ چون مبنای تئوریک خود او مانع می‌شود که بتواند مبارزه طبقاتی را جزئی جدایی‌ناپذیر در شدن سرمایه ببیند و نه یک افزوده بر حرکت سرمایه. در واقع بین برداشتهای لوکزامبورگ از انباشت سرمایه و وقوع بحران در سرمایه‌داری و مواضع سیاسی‌اش هماهنگی و تناسبی غیرقابل انکار وجود دارد. او در «اصلاح یا انقلاب می‌نویسد»: «چنانکه می‌دانیم، پایه علمی سوسیالیسم بر سه پیامد تکامل سرمایه‌داری استوار است: نخست، و از همه مهم‌تر، هرج و مرج رو به رشد اقتصاد سرمایه‌داری است که به ناگزیر به نابودی آن می‌انجامد. دوم، اجتماعی کردن تدریجی فرایند تولید که نطفه‌های نظم اجتماعی آینده را خلق می‌کند. و سوم، سازماندهی و آگاهی طبقاتی رو به رشد پرولتاریا که عامل فعال در انقلاب آینده را تشکیل می‌دهد. [...] از نقطه نظر سوسیالیسم علمی، ضرورت تاریخی انقلاب سوسیالیستی خود را بیش از هر چیز در هرج و مرج فزاینده سرمایه‌داری

^{۱۵} به نقل از دانیل گرن در *رزا لوکزامبورگ و خودانگیختگی/انقلابی*.

^{۱۶} *گزیده‌هایی از رزا لوکزامبورگ*، ص. ۲۲۰.

نشان می‌دهد که نظام را به بن‌بست می‌راند. اما اگر مانند برنشتین تصدیق کنیم که تکامل سرمایه‌داری در جهت نابودی خود پیش نمی‌رود آنگاه سوسیالیسم/ز/لحاظ عینی ضرورت نخواهد داشت.^{۱۷} اگر «هرج و مرج اقتصاد سرمایه‌داری» الزاماً نابودی‌اش را در پی دارد، و اگر نابودی سرمایه‌داری به معنای برقراری سوسیالیسم است، پس «عامل فعال در انقلاب» یک چیز زیادی می‌شود. این درک غلط لوکزامبورگ که باید به عنوان درکی خطی از رشد سرمایه و متعاقب آن فهم مکانیکی رابطه تضاد، به دور انداخته شود، هنوز صد سال پس از مرگ او همچنان در میان بخش وسیعی از مارکسیست‌ها پژواک دارد. به هر حال، این درک لوکزامبورگ از انقلاب و رابطه سرمایه که/مروزر می‌گوییم غلط است، در رابطه با زمینه ظهورش، یعنی رابطه تضاد کار و سرمایه آن دوران، قابل فهم و توضیح است، اما دلیل تکرار آن از جانب مارکسیست‌های امروز چیست؟ این عقبگرد تاریخی را چطور باید فهمید و توجیه کرد؟

البته عجیب هم نیست که آقای دوست‌حسین رزا لوکزامبورگ را تافته‌ای جدا بافته از سوسیال-دموکراسی فرض کند، او این کار را در مورد بولشویک‌ها هم انجام می‌دهد و فکر می‌کند اگر بگوید بولشویک‌ها از سوسیال-دموکراسی فاصله گرفتند چیزی از عقبه سوسیال-دموکرات‌شان می‌کاهد. او و بنیامین هر دو سوسیال-دموکراسی را شر مطلق می‌انگارند، چون فقط به نتیجه نگاه می‌کنند و نه به فرایند شدن آن؛ چون سوسیال-دموکراسی را به صورت مکانیکی از دلایل و زمینه‌های پیدایش جدا کرده‌اند، و آن را نه در رابطه با حرکت سرمایه بلکه با معیارهای ذهنی خود می‌سنجند.

در برابر این درک اما دوست‌حسین حتی یک گام از بنیامین که اسپارتاکیست‌ها یعنی هسته آتی حزب کمونیست را مورد نقد قرار می‌دهد - که جای بررسی آن اینجا نیست -، یک گام عقب‌تر است. او فکر می‌کند که تاریخ جنبش با بولشویک‌ها و اسپارتاکیست‌ها آغاز می‌شود و هر آنچه قبل از آن وجود داشته همه ضدانقلابی بوده است (البته به غیر از مارکس و انگلس!). او می‌گوید: «در این که اندیشه و ماهیت سوسیال-دموکراسی در کلیت آن اصلاً در قد و قواره سقفی که بنیامین انتظار آن را دارد نیست، البته شکی هم نیست. قبل از ۱۹۱۷ نیز اگر غیرمعنوی‌ها و غیرروحانی‌های زمخت متشکل در ایسکراء، خشتک سوسیال دموکراسی را بر سر ایمانداران به آن هم در سطح بین‌المللی و هم در سطح ملی آن در روسیه پرچم نکرده بودند و با تعیین کردن خطوط قرمز انقلابی و ضدانقلابی، طبقاتی و ضدطبقاتی، صفوف خود را از دیگران سوا نمی‌کردند و اجبار به تعیین تکلیف هم با خود و هم با دیگران نداشتند، صفوف خود را از منشویک‌ها - سوسیال روولوسیونرها و آنارشویست‌ها زیر سقفی گل و گشاد به اسم حزب سوسیال دموکرات روسیه متعین و مشخص نمی‌کردند؛ آنجا نیز چرخش عظیم تاریخ به سمت انقلاب نفرینیان زمین اتفاق نمی‌افتاد.» اما هرگز از خود نمی‌پرسد چرا به قول خودش «غیرمعنوی‌ها و غیرروحانی‌های زمخت متشکل در ایسکراء» زودتر از اینها «خشتک سوسیال-دموکراسی را بر سر ایمانداران پرچم نکردند»؟ اصلاً این «غیرمعنوی‌ها و

¹⁷ همان، ص. ۱۸۷-۱۸۶

غیرروحانی‌ها» چطور خود را با «منشویک‌ها - سوسیال رولوسیونرها و آنارشویست‌ها» زیر «سقف گل و گشاد» - حال بماند که آدم نمی‌داند سقف گل و گشاد چگونه سقفی است! - سوسیال-دموکراسی یافتند؟ آیا او از ستایش‌های لنین از کائوتسکی تا پیش از «مرد» شدنش چیزی شنیده است؟ آیا می‌تواند بفهمد که چرا لوکزامبورگ خواست یا بهتر بگوییم نتوانست زودتر از این‌ها دل از سوسیال-دموکراسی بکند؟ یا تاریخ جنبش برای او از جدا شدن بولشویک‌ها و اسپارتاکیست‌ها از سوسیال-دموکراسی آغاز می‌شود؟! آیا نمی‌داند در اوج بحران انقلابی آلمان جریان چپ آلمانی-هلندی موضعی رادیکال‌تر از جریان‌های داشتند لنین و لوکزامبورگ آنها را نمایندگی می‌کردند؟ آیا او می‌داند که سوسیال-دموکراسی شکل بروز جنبش کارگری بوده و نه ساخته و پرداخته برنشتاین و کائوتسکی؟ آیا او تظاهر می‌کند یا واقعاً نمی‌فهمد که سوسیال-دموکراسی هم مانند هر پدیده اجتماعی دیگری، چیزی ایستا و منجمد در تاریخ نبوده، بلکه تاریخ خود را دارد و فهم آن جز در پرتوی درک تاریخ تضاد بین سرمایه و کار ممکن نیست؟ آیا او خود را به کوچه علی‌چپ می‌زند یا واقعاً نمی‌داند که سوسیال-دموکراسی دروان دیتسگن با سوسیال-دموکراسی عصر لنین و لوکزامبورگ تفاوت درونی دارد (هر چند که این دومی از اولی بیرون آمده باشد)؟ هزاران آیی دیگر که برای پاسخ به هر کدام باید این گزاره را تکرار کرد که هر پدیده‌ای تاریخی است به این معنی که هیچ چیزی خارج از زمینه وجودی‌اش و مناسباتی که وجود آن را ضروری کرده شکل نمی‌گیرد، پس قابل فهم نیست.

می‌گویند خواب‌آلوده را می‌توان از خواب بیدار کرد، اما خودخواب‌زده را نه! فقط باید خود را به خواب زده باشی که بگویی با انقلاب اکتبر «تاریخ به سمت نفرینیان زمین چرخید»؛ چون اگر هم خواب باشی بیدار می‌شوی و می‌بینی بله درست است، «تاریخ به سمت نفرینیان زمین چرخید» و البته از روی آنها هم رد شد و له و لورده‌شان کرد، البته اینبار با هدایت رفقای بولشویک و شخص تروتسکی عزیز آقای دوست‌حسین.

بعد از این وقفه بلند، اکنون بندی از سخنرانی دیتسگن را، تحت عنوان «فلسفه سوسیال-دموکراسی» بخوانیم که این جمله نقل‌شده توسط بنیامین به طرزی خشونت‌آمیز از آن کنده شده است: «مسئله مشخص در مورد اینکه کجا و کی باید شروع کرد، آیا باید از پیمان‌نامه مخفیانه‌ای با بیسمارک شروع کرد یا از یک طومار اعتراضی به رایش‌تاک آلمان، آیا باید از باریکاردبندی پاریس آغاز کرد یا تحمیل حق رأی زنان به پارلمان انگلستان؟ - تمام اینها مسائلی واگرا، کهنه و بی‌معنی هستند. ما منتظر زمان خود هستیم، و نیز منتظر موادی که باید به قوه شناخت داده شود پیش از اینکه این قوه بتواند یک اندیشه عقلانی را دریابد. هدف ما هر روز روشن‌تر می‌شود و مردم هر روز هوشیارتر.»

همانطور که می‌بینیم بحث دیتسگن اصلاً آنطور که لووی باور دارد «پیشروی غیرقابل مقاومت و لاینقطع «روشنی» و «هوش»» یا یک ابراز نظر تو خالی بدون قید و بند در مورد «پیشرفت» خطی تاریخ نیست. این جمله دیتسگن بیش از هر چیز به نقد جنبش کارگری آن زمان برمی‌گردد، نقدی که مطابق است با برنامه کارگری که دیگر نمی‌تواند در اشکال پیشین مبارزه

کارگری، خواست حق رأی، حمایت از جبههٔ بورژوازی و از این دست، متحقق شود. در واقع دیتسگن می‌گوید که برای پایان دادن به فقر و بدبختی‌ای که سرمایه به کارگران تحمیل می‌کند، اشکال پیشین مبارزه دیگر جواب‌گو نیستند و به جای پراکنده کردن نیروی جنبش در هدف‌های گذرا و مقطعی، باید آن را در جهت متحقق کردن تنها یک هدف متمرکز کرد: لغو مالکیت خصوصی زمین و نیز انتقال ابزار تولید در دست کارگران.^{۱۸} پس اینجا چیزی که بیش از پیش روشن می‌شود و مردم بر آن آگاه‌تر می‌شود «انتقال ابزارهای تولید» به دستان کارگران است و نه آنطور که بنیامین می‌خواهد بگوید یک پیشرفت بدون موضوع و «در خود». با دانستن این پس‌زمینه، جای اینکه از حرف دیتسگن برداشتی «دگماتیک و مکانیکی» داشته باشیم نمی‌ماند.

ذکر این موضوع خالی از فایده نیست که این درک از مبارزهٔ انقلابی همانطور که بالاتر اشاره شد، دقیقاً مطابق است با برنامه‌گرایی رادیکال. در واقع در اولین دورهٔ رشد سرمایه، یعنی استیلای صوری سرمایه بر کار، همانطور که گفته شد، سرمایه‌دار در برابر کارگر همچون یک عنصر زائد ظاهر می‌شود که خود را بر پروسهٔ تولید تحمیل کرده است؛ باید او را از این پروسه بیرون انداخت و کنترل کامل پروسهٔ تولید را در دست گرفت. برای این کار ضروری است که کارگران ابزار تولید از جمله زمین را از چنگال سرمایه‌دار بیرون بکشند و خود آن را در دست بگیرند تا به این طریق اتونومی خود را که پایهٔ جامعه «کارگران همبسته» است، پی‌ریزی کنند. در یک جمله، برای اینکه انقلاب و متعاقب آن جامعه «کارگران همبسته» تحقق یابد، همانطور که مارکس آن را فرموله کرده است، «خلع ید از خلع یدکنندگان» به عنوان ضربهٔ کاری به سرمایه الزامی است. این دومین مرحله از انقلاب دوگانه است که به خاطر محدودیت‌های تاریخی خود این درک از انقلاب هیچ وقت به وقوع نپیوست.

با این توضیحات به نظر می‌رسد که تیر بنیامین برای نشان دادن اینکه پیشرفت نزد دیتسگن یک ارزش است به خطا رفته باشد. اما اگر او به جای مثله کردن حرف دیتسگن به یکی از متون تفوریک و فلسفی او مراجع می‌کرد راحت‌تر می‌توانست حسن نظر دیتسگن نسبت به پیشرفت را اثبات کند. دیتسگن در *ذات کار ذهنی/انسانی* بارها از پیشرفت تمجید کرده و در واقع نگاه «تکامل‌گرایانهٔ دوران خود را به نمایش گذاشته. برای مثال در همین اثر می‌نویسد: «این کار پیشرفت است که انسان را از حدود نخستین خارج می‌کند و جهانش را وسعت می‌دهد و به تمایلات خفه‌شده‌اش که از آنها محروم بوده است آزادی می‌بخشد.»

با این جود، خود اندیشهٔ دیتسگن به ما اجازه نمی‌دهد که هواداری‌ای بی‌چون و چرا از پیشرفت بیرون بکشیم: پیشرفت مانند هر ارزش دیگری اگر به مثابه چیزی مطلق و جهانشمول از بالا به جماعتی تحمیل شود، به این خاطر که چشم بر تحولات درونی‌اش بسته و نیازهای خاص آن را نادیده می‌گیرد، خیلی زود غل و زنجیری می‌شود در پای آن جماعت؛ در یک کلام چنین

¹⁸ در بندی که پیش از بند یادشده آمده چنین می‌خوانیم: «نفع جماعت در این است که مالکیت زمین را لغو کند و تمام ابزارهای تولید که محصول کار هستند را به تملک جماعت درآورد، جماعتی که می‌داند چگونه وظایف و حقوق، کار و محصول کار را به طور مساوی و دموکراتیک بین اعضایش، بنا به نیازهای اجتماعی و مستقل از هوس‌بازی‌های فردی، تقسیم کند.»

پیشرفت تحمیلی‌ای از بالا و از بیرون ضدپیشرفت است. دیتسگن می‌گوید: «اینکه قدرت، طبقه حاکم یا اکثریت بخواهند به نیازهای خاص خود اعتبار یک خیر تجویزی بدهد همانقدر ضروری است که انسان ضرورتاً به پیراهنی که بر تن دارد نزدیک‌تر است تا به کتی که روی آن پوشیده است. در عین حال، زمانی که این خیر همچون خیر مطلق، همچون حدی غیرقابل عبور برای بشریت تجویز شود، به نظر ما دقیقاً باطل و حتی نیروی پیشرفت اجتناب‌ناپذیر برای آینده را در خطر قرار می‌دهد.»

اما باید گفت که تنها دیتسگن نیست که به پیشرفت‌های مادی و معنوی به چشم یک ارزش نگاه می‌کند. مارکس و انگلس هم با او در این مورد هم‌داستانند. این مارکس و انگلس هستند که در مانیفست کمونیست با حالتی حاکی از شوق از دست‌آوردهای بورژوازی در حال رشد می‌گویند و می‌نویسند: «بورژوازی از طریق تکامل شتابناک ابزارهای تولیدی و سهولت بی‌وقفه ارتباطات، همه را، حتی بدوی‌ترین ملت‌ها را به درون تمدن می‌کشانند. [...] بورژوازی در دوره سلطه طبقاتی کمتر از صدساله‌اش، نیروهای مولدهای به مراتب انبوه‌تر و عظیم‌تر از مجموعه نسل‌های پیشین ایجاد کرده است. رام کردن نیروهای طبیعت، کار با ماشین، استفاده از شیمی در صنعت و کشاورزی، کشتیرانی بخاری، راه‌های آهن، تلگراف برقی، قابل کشت‌کردن بخش‌هایی از جهان، قابل کشتی‌رانی کردن رودخانه‌ها، جمعیتی که مثل قارچ از زمین روییده است. چه کسی در قرن پیشین می‌توانست فکرش را بکند که یک چنین نیروی مولدهای در زهدان کار اجتماعی در حال چُرت زدن باشد؟!»^{۱۹}

حال سؤال این است که آیا آنها باید محتاطانه‌تر به پیشرفت‌های به دست‌آمده نگاه می‌کردند و برای پی‌ریزی همبود کارگری آینده روی این پیشرفت‌ها حساب نمی‌کردند؟ پاسخ این پرسش اگر مثبت باشد، پس همچنین باید باور کرد که سایه یک فرد می‌تواند از او جدا شود و آزادانه به گردش درآید!

جمع‌بندی:

در نظر نگرفتن شرایط و مناسباتی که در آنها یک اندیشه، یک فعل یا یک جهان‌بینی تولید می‌شود و تمایل به قضاوت آنها بر مبنای هنجارها و معیارهای اخلاقی یا ایده‌آل‌های خود از خیر و شر فقط می‌تواند قضاوتی بیرونی باشد و نه قضاوتی درون‌ماندگار که خود محصول رشد تاریخی آنهاست. قضاوتی‌هایی که بر اندیشه‌های ناب و اصول پیشینی بنانهاده شده باشند، قضاوت‌های اخلاقی بنابراین ذهنی‌ای هستند که نمی‌توان تأییدشان کرد مگر اینکه پیشتر عینت را جزئی از ذهنیت تصور کرده باشیم و نه برعکس. در حالی که دیتسگن به ما می‌گوید «هیچ اخلاقی، هیچ وظیفه‌ای، هیچ امر الزامی‌ای، هیچ ایده‌ای از خیر قدرت این را ندارد که به انسان آنچه را خیر، شر، درست و نادرست است آموزش دهد. چیزی خیر است که مطابق باشد بر

^{۱۹} مانیفست حزب کمونیست، ص. ۱۳-۱۲

نیازهای ما و چیزی شر است که با آن در تقابل باشد.» انسان موجودی است به صورت تاریخی مشروط، آنچه اخلاق و به طور عام ایدئولوژی‌اش را متعین می‌کند منافع هستند که به طور تنگاتنگ با شرایط اجتماعی و مادی‌اش پیوند دارند. پس هر نقد اخلاقی‌ای در برابر این برداشت ماتریالیستی از زندگی انسانی دود می‌شود و به هوا می‌رود. چیزی که کارگران هم‌عصر دیتسگن را متقاعد کرد که به سازماندهی مجدد کار اجتماعی توسط خود و برای خود به مثابه سنگ بنای آینده‌ای بهتر بنگرند، و به آنها «اجازه می‌دهد که نه تنها نجات از هزاران سال فلاکت‌بار را باور کنند، بلکه آن را با چشم خود ببینند و با انرژی به دنبال آن باشند، همانطور که دیتسگن می‌گوید، نیروی مولد اعجاب‌انگیز، باروری شگفت‌آور کار خود آنهاست» و نه آموزه‌های یک دیتسگن، یک مارکس، یک انگلس یا هر رهبر سوسیال-دموکرات دیگری.

اکنون اگر به کارگران اواخر قرن نوزدهم خرده بگیریم که چرا سوسیال-دموکرات بوده‌اند به جای اینکه ناقد سوسیال-دموکراسی باشند و چرا سعادت‌شان را از خلال پیشرفت‌های تکنیکی می‌جسته‌اند نه از طریق پشت کردن به این پیشرفت‌ها، به قول دیتسگن «این حقیقت را نادیده گرفته‌ایم که وظیفه ذهن ما این نیست که وضعیت آنچه را جهان به آن ارزانی داشته است [با آنچه فکر می‌کند درست است] جایگزین کند، بلکه وظیفه‌اش این است که بفهمد یک دوران، یک مردم یا یک فرد همواره چنان‌اند که می‌توانند باشند، یعنی آنچه در شرایط تعیین‌یافته می‌باید باشند.» به همین اعتبار می‌توان ادامه داد که خرده گرفتن بر کارگران که چرا امروز در احزاب بزرگ و تشکلات سراسری مانند آنچه در اواخر قرن نوزدهم و قرن بیستم بوده سازمان نمی‌یابند و حرف فعالین کارگری را برای متحد شدن در فلان و بهمان سازمان به هیچ نمی‌خرند، از همان توهمی می‌آید که می‌خواهد به قول دیتسگن، «اسپارت‌ها را بر اساس معیارهای خرده‌بورژوازی قضاوت کند» و نمی‌تواند درک کند که کارگران در مناسبات کنونی فقط می‌توانند آن باشند که هستند، قطعه‌قطعه شده در فرایند تولید، پس / انقلاب‌شان نه به قدرت‌رسیدن‌شان از راه اتحاد، بلکه نابودی طبقه بودن‌شان است به هر طریق ممکن.

- Benjamin Walter, *œuvres, III*, Edition Gallimard, 2000.
- Dietzgen Joseph, *L'essence du travail intellectuel humain*, Editions Champ Libre, Paris, 1973
- Dietzgen Joseph, *Sämtliche Schriften*, Elibron Classics, 2006.
- Hegel, *la Phénoménologie de l'Esprit*, GF Flammarion, Paris, 2012.
- Löwy Michael, *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept d'histoire »*, PUF, Paris, 2001.
- Marx, *Engels, L'idéologie allemande*, Les éditions sociales, Paris, 2014.
- Marx, *La critique du programme de Gotha*
<https://www.marxists.org/francais/marx/works/1875/05/18750500.htm>
- Simon Roland, *Histoire critique de l'ultragauche*, Editions Senonevero, Marseille, 2015
- لوکزامبورگ رزا، در گزیده‌هایی از رزا لوکزامبورگ، به کوشش پیتر هودیس و کوین ب-آندرسن، مترجم: حسن مرتضوی، نشر نیکا، ۱۳۸۶
- مارکس کارل، انگلس فردریک، *مانیفست حزب کمونیست*، ترجمه شهاب برهان، ۱۳۹۳
- ساعی حبیب، مقاله «به بهانه اکتبر»، منتشر شده در 14 اسفند 1396 در سایت اندیشه و پیکار

<http://www.peykarandeesh.org/index.php/articles/1093-2018-03-05-12-00-31>