

نوادگان هُولُباخ، میراث‌خواران کائوتسکی:

تبارشناسی فلسفیِ «چی» که «اندر خم یک کوچه» است

نویسنده: آساره آسا

بهار ۱۴۰۳

منتشر شده در سایت ایدون

www.idoun.org

مقدمه:

امروز شاید تنها در کتاب‌های مهجور تاریخ اندیشه به نام هولباخ و نظراتش برخوردیم. پل-هانریش دیتریش فون هولباخ^۱ از زمره فیلسوف‌ها و اندیشمندان برجسته قرن هجدهم است که نامش در ردیف آنسیکلوپدист‌هایی چون دنی دیدرو، ولتر و دالامیر قرار می‌گیرد. او که با نگارش بیش از ۴۰۰ مقاله در آنسیکلوپدی در زمینه‌های مختلف از شیمی و زمین‌شناسی گرفته تا طبابت و کانی‌شناسی از دانشمندان و متفکران نامدار زمان محسوب می‌شد، با کتاب حجیم خود «منظومه طبیعت» شوری در میان مخالفان مذهب و آشوبی در میان مذهبی‌ها به راه انداخت.^۲ اما اگر در این مقاله قصد داریم به آرای این فیلسوف برجسته بپردازیم، به خاطر علاقه‌مان به تاریخ اندیشه نیست، بلکه ضرورتی است که خود را گاه و ناگاه از خلال بحث‌ها و جدل‌ها پیرامون بحران حزب به طور خاص، و نقش روشنفکران و کمونیست‌ها و مارکسیست‌ها و مداخله‌شان در مبارزه به صورت عام، آشکار می‌کند.^۳

اما بحث حزب و سازمان سیاسی طبقه کارگر و «کنشگری روشنفکران» و مداخله‌گری «کمونیست‌ها» در جنبش‌های اجتماعی و الی‌خصوص در جنبش‌های طبقه کارگر چه ارتباطی با آرای هولباخ دارد؟ پیش از پاسخ به این پرسش بخشی از منظومه طبیعت اثر هولباخ را با هم بخوانیم:

«اما در وضعیتی که خطاهای همگانی نوع بشر را در خود غرق کرده، اغلب انسان‌ها ناچارند پست باشند، یا هم‌نوعان خود را بیازارند؛ همه انگیزه‌های موجود آنها را به بدی کردن فرامی‌خواند. مذهب از انسان‌ها موجوداتی به‌دردنخور، بی‌خود و متزلزل می‌سازد، یا آن‌ها را بدل به متعصبین بی‌رحم، ضدبشر و بی‌تحمل و کوتاه‌نگر می‌کند. قدرت حاکمه آنها را له کرده و به شرارت و رذالت وامی‌دارد. قانون، جز جرائم بسیار کوچک، هیچ جرمی را مجازات نمی‌کند و نمی‌تواند بر زیاده‌روی‌هایی که حکومت مسبب آن است، عنان زند. درنهایت، تعلیم و تربیت که بی‌ارزش و خوار و خفیف پنداشته می‌شود یا به والدین بی‌اخلاق و بی‌ذکاوت واگذار شده یا به کشیشان شیاد که به دانش‌آموزان خود شرارت انتقال می‌دهند، شرارتی که خود از آن در رنج و

¹ In Fr. : Paul-Henri Thiry d'Holbach (1723-1789)

² *Système de la nature* معروف‌ترین اثر هولباخ است که در سال ۱۷۷۰ به نگارش درآمد و حاوی نقد صریح و بی‌رحمانه‌ای به مذهب و قدرت مذهبی است. هولباخ برای حفظ جان‌ش در برابر خشم کلیسا و دولت این کتاب را با نام مستعار ژان باتیست دومیرابو منتشر کرد و تنها بعد از مرگش هویت اصلی نویسنده برای عموم مشخص شد.

³ گرچه در این متن، به فراخور نیاز، به نظرات برخی فیلسوفان و متفکرین اشاره شده است، اما این متن به هیچ عنوان دقت خاص یک رساله فلسفی را ندارد. روشن است که پیچیدگی مباحث فلسفی و گستردگی نقد اندیشه‌ها و نظرات صلب‌شده در «چپ»، بسط دقیق‌تر و موشکافانه‌تر مسائل فلسفی را از حوصله این مقاله و نیز از توان نویسنده خارج می‌کند. بنابراین همین‌جا از خواننده به خاطر کم و کاستی‌های بحث ارائه‌شده پوزش می‌خواهیم و امیدواریم که این متن، علی‌رغم خلاءها و نواقصی که ممکن است بحث را گنگ کرده باشد، به تنها هدفی که دارد، یعنی ایجاد شک و سؤال در ذهن خواننده برسد.

عذابند؛ و به آنها باورهای غلطی را می‌قبولانند که خود از آن منتفع هستند. تمام اینها ثابت می‌کند که اگر می‌خواهیم درمانی مناسب برای انسان‌ها بیاوریم، باید تا سرچشمه‌های اولیه گمراهی آنان عقب برویم. تا زمانی که علل حقیقی‌ای که اراده‌های انسان‌ها را به حرکت در می‌آورد، موشکافی نکرده‌ایم، تصحیح گمراهی آنها خیالی است باطل. و تا زمانی که محرک‌های ناکافی یا خطرناکی را که همیشه به کار می‌روند، کشف نکرده‌ایم، نمی‌توانیم آنها را با محرک‌های واقعی‌تر، به‌دردبخورتر و مطمئن‌تر جایگزین کنیم. کسانی که اراده‌های سایر انسان‌ها در دست ایشان است، کسانی که سرنوشت ملت‌ها را رقم می‌زنند، بر اینان است که این محرک‌ها، محرک‌هایی که خرد مهبی‌شان می‌کند، را بجویند؛ یک کتاب خوب که بر قلب یک شاهزاده بزرگ اثر می‌گذارد، می‌تواند به علتی قدرتمند تبدیل شود که ضرورتاً روی رفتار تمامی مردم و روی شادکامی بخشی از نوع بشر اثر می‌گذارد.»

کافی است به جای «شاهزاده»‌های نادان و جاه‌طلب، حاکمان فاسد و سفاک جمهوری اسلامی و به جای «کشیش‌های شیاد»، «آخوندهای مکار» بگذاریم، تا از امروزی بودن نظرات هولباخ به شگفت درآییم و چه بسا زبان به تحسین او بکشاییم. اما این فقط صورت ماجراست؛ آنکه امروز از خواندن افکار او به وجد می‌آید، پیروی اندیشه‌ای است که «آگاهی» را محرک تحولات اجتماعی می‌داند؛ فرق هم نمی‌کند لیبرال‌های وطنی باشند که ریشه فلات مردمان در ایران را بر سر کار رسیدن ملاها بدانند⁴، یا دولت مکرون رئیس‌جمهور فرانسه باشد که دلیل شورش نوجوانان حاشیه‌نشین را «عدم تربیت صحیح» والدین این نوجوانان عاصی بدانند.⁵ درست به همین دلیل است که می‌گوییم گرچه نام هولباخ امروز غریبه می‌نماید، اما اندیشه‌ها یا بهتر است بگوییم غالب اندیشه او در زمانه ما جاری است. ما هولباخ را بدون اینکه نامش را بدانیم می‌شناسیم و چه بسا از زاویه دید او به جهان بنگریم و در قالب درک او پدیده‌ها را معنی کنیم.

⁴ امروز هر رسانه‌ای را باز می‌کنی پر است از «کارشناسی» که به طرزی خستگی‌ناپذیر از فساد و ناکارآمدی و حماقت و نادانی و شیادی و جنایتکاری عمال و اوباش و سردمداران جمهوری اسلامی دم می‌زنند. و بعد از اینکه خروار خروار توضیح‌واضحات به خوردت دادند، نوبت به ارائه راه‌حل می‌رسد: کافی است جای این غارنشینان جانی با ایده‌های گنبدشان را افراد مدرن، خوش‌فکر و باسواد و باذوق بگیرند. اینجا مخاطب با انبوهی از مارک‌های متفاوت روبرو می‌شود: از دموکرات جمهوری‌خواه و مشروطه‌خواه سلطنت‌طلب بگیر، تا جمهوری‌خواه غیردموکرات و مطلقه‌خواه سلطنت‌طلب! در عین تمام دعوای ظاهری و واقعی، کنه حرف همه یکی است: کافی است ایده‌ها تغییر کنند تا چیزها تغییر یابند.

⁵ بعد از آنکه نائل نوجوانی هفده ساله در ژوئن ۲۰۲۳ با شلیک مستقیم پلیس در یکی از شهرهای حاشیه پاریس کشته شد، موجی از شورش جوانان و نوجوانان حاشیه‌نشین فرانسه را درنوردید. رئیس‌جمهور مکرون در این میان عنوان کرد که اصولاً «مسئولیت به گردن خانواده‌هاست» و تهدید کرد که در صورتی که پدر و مادرها مانع پیوستن فرزندان‌شان به شورش‌ها نشوند، کمک هزینه‌های اجتماعی آنها را قطع خواهد کرد! وزیر قوه قضاییه او هم صراحتاً اعلام کرد که دو سال حبس و سی هزار یورو جریمه منتظر پدر و مادرانی است که فرزندان خود را خوب تربیت (!) نکرده‌اند و به همین خاطر بچه‌های‌شان شورش می‌کنند.

در این نوشته نشان خواهیم داد که این فقط لیبرال‌ها از هر قماش نیستند که این آموزه‌های هولباخ را، بی‌آنکه نامی از او ببرند، به هزار زبان و لهجه فریاد می‌زنند: بسیاری از «چپ‌ها» و «مارکسیست‌ها» شاید بتوان گفت اکثر قریب به اتفاق‌شان هم از روی دروس این ماتریالیست قدیمی مشق می‌کنند.

سؤالی که بالاتر مطرح شد دوباره و اینبار جدی‌تر مطرح می‌شود: هولباخ ماتریالیست قرن هژدهمی و نظراتش چه ارتباطی با «چپ» و مارکسیست‌ها و مخصوصاً مارکسیست‌های «راست‌آیین» دارد؟ مگر نه اینکه مارکسیست‌ها به یمن «نقد» «ماتریالیسم متافیزیکی» به «ماتریالیسم دیالکتیکی» رسیده‌اند؛ پس پیروان «ماتریالیسم دیالکتیکی» را چه کار با هولباخ شارح «ماتریالیسم متافیزیکی»؟ برای شروع یافتن این ربط از پلخانیف کمک می‌گیریم. پلخانیف در *رساله‌ای در باب ماتریالیسم* از هولباخ به عنوان «رفیق در [عرصه] فلسفه» یاد می‌کند، و گاه در مقالات دیگرش حتی برای شرح آرای فلسفی مارکس و انگلس از او مدد می‌جوید. میزان رجوع پلخانیف به نظرات هولباخ به حدی است که حریف نظری‌اش، الکساندر بوگدانف^۶ به او لقب «شاگرد هولباخ» اعطا کرده بود!

^۶ Alyaksandr Malinovsky (1873-1928) که بعد از ازدواج، نام همسرش را برای فعالیت برمی‌گزیند و با نام Alexandre Alexandrovitch Bogdanov شناخته می‌شود، پزشک، فیلسوف، اقتصاددان، نویسنده و یکی از شخصیت‌های انقلابی روسیه است. او در ۱۸۹۵ به عضویت حزب سوسیال-دموکرات روسیه در می‌آید و دو سال بعد «دروس اقتصاد سیاسی» را به رشته تحریر درمی‌آورد که در واقع متن کنفرانس‌هایی است که برای کارگران ارائه داده بود؛ لنین از این کتاب به عنوان «بیان عالی ادبیات اقتصادی ما» یاد می‌کند. بوگدانف از زمان شکل‌گیری فراکسیون بلشویک در ۱۹۰۳ تا دو سال بعد از قیام ۱۹۰۵ همگام و هم‌ارز لنین در مبارزه علیه تزار و منشویک‌ها در نقش رهبری فراکسیون ظاهر می‌شود. بعد از شکست قیام به فندلاند می‌گریزد و زندگی و فعالیت سیاسی‌اش را در همسایگی لنین ادامه می‌دهد. در ۱۹۰۷ اختلاف بین دو رهبر در مورد فعالیت سیاسی قانونی حزب بالا می‌گیرد. بوگدانف که در این برهه اکثریت جریان بلشویک را رهبری و نمایندگی می‌کند، باور دارد که باید نهادهای قانونی مثل دوما را بایکوت و انقلاب را از راه‌های غیرپارلماناریستی دنبال کرد. این جریان تحت رهبری بوگدانف که به خاطر فراخواندن نمایندگان سوسیال-دموکرات از مجلس تزاری به نام اترُویسم Otviziv به روسی یعنی فراخوان) معروف شد، به شدت در میان بلشویک‌ها انشقاق ایجاد کرد. درست در همین زمان و به همین خاطر است که لنین رقیب بلشویک و پلخانیف رقیب منشویک بوگدانف تلاش می‌کنند به او در میدان «فلسفه» حمله کنند، جایی که بوگدانف به وضوح نظرات «مارکسیسم عامیانه» و «ارتدوکسی» سوسیال-دموکراسی را به زیر سؤال برده بود. بوگدانف از سال‌ها پیش، هم‌زمان با فعالیت‌های سیاسی‌اش در بالاترین سطح رهبری فراکسیون انقلابی سوسیال-دموکراسی روسیه، و در میان کار پزشکی و تحقیقات علمی‌اش، به فلسفه توجه نشان می‌داد و اولین متن فلسفی خود را تحت نام «عناصر بنیادین یک برداشت تاریخی از طبیعت» در ۱۸۹۹ منتشر کرد. در همین متن هم به خوبی می‌توان تقابل ایده‌های فلسفی بوگدانف با ایده‌های حزب سوسیال-دموکرات روسیه را دید. اما دقیقاً به خاطر ضرورت مواجهه سیاسی و به قولی برخورد با «چپ‌روی»، لنین در ۱۹۰۹ در *ماتریالیسم و آمپریوکریتیسیسم* و پلخانیف در ۱۹۰۸ در طی نامه‌های سرگشاده‌ای که در نشریه «صدای سوسیال-دموکرات» (و سپس با نام *ماتریالیسم رزمنده*) چاپ شد، به شدت به بوگدانف و کتابش *آمپریوکریتیسیسم* (۱۹۰۵) تاختند. بوگدانف در این کتاب سیستم فلسفی خاصی ارائه می‌دهد که بر مبانی مونیسیم ماخ و آوناریوس استوار است. پلخانیف و لنین ایده‌های فلسفی بوگدانف را برنمی‌تابند، نه صرفاً چون این ایده‌ها صراحتاً در تضاد با ایده‌های فلسفی انگلس و مبانی «ماتریالیسم دیالکتیک» هستند، بلکه بیشتر به این خاطر که آنها مارکسیسم را «علمی» کامل می‌بینند، در حالی که بوگدانف می‌پندارد که در مارکسیسم یک خلاء فلسفی و شناخت‌شناسانه وجود دارد و باید آن را با «مونیسیم تجربه‌گرا» پر کرد. بعد از حملات لنین و پلخانیف اتریتیته بوگدانف از بین می‌رود و او و هوادارانش از فراکسیون بلشویک اخراج می‌شوند. «بلشویک‌های چپ» خود را حول ارگان *Vpered* سازماندهی می‌کنند و برنامه‌شان که توسط بوگدانف تدوین شده بود، عناصر اولیه تئوری فرهنگ پرولتری را در خود حمل می‌کند. (رجوع کنید -Yassour Avraham. *Bogdanov et son oeuvre*. In: Cahiers du monde russe et soviétique, vol. 10, n°3- 4, Juillet-Décembre 1969.

پلخانیف هر کسی نیست؛ او را به حق پدر سوسیالیسم روسی می‌خوانند. او بوده که سنت مارکسیسم را به روس‌ها معرفی کرده، در تشریح نظرات فلسفی و شناخت‌شناسانه مارکس و انگلس قلم‌ها زده و به زعم خود با رویزیونیسم برنشتاین مبارزه کرده، نتوانکانتی‌ها را به ضرب نقد کوفته و هیچ انحرافی را از «اصول» مارکسیسم برنتابیده؛ او یک مارکسیست ارتدکس به تمام معناست. ممکن است کسانی بگویند که پلخانیف منشویک به چپ ما چه؟ امروز هیچ کسی که سرش به تنش بیارزد، از خط مشی منشویک‌ها پیروی نمی‌کند. اما این خرده بی‌جایی است؛ چرا که خود لنین که کسی در ضدیتش با جریان منشویک کوچکترین تردیدی ندارد، سال‌ها بعد از دو پاره شده سوسیال-دموکراسی روسیه به منشویک و بلشویک، بر ضرورت مطالعه آثار پلخانیف و انتشارشان تأکید مؤکد می‌کند تا جایی که آنها را در «زمره درسنامه‌های اجباری کمونیسم» می‌گنجاند. لنین چهار سال بعد از انقلاب اکتبر در ۱۹۲۱ می‌نویسد: «اجازه دهید به سود اعضای جوان حزب در پراگ بیافزایم که شما بدون مطالعه تمامی نوشته‌های فلسفی پلخانیف -منظور من /موختن آنهاست- نمی‌توانید امیدوار باشید که به یک کمونیست واقعی و آگاه تبدیل شوید؛ زیرا تا کنون در هیچ کجای جهان بهتر از آثار وی در مارکسیسم نوشته نشده است.»^۷ (تمام تأکیدها از لنین است) توصیه لنین به خواندن آثار پلخانیف بی‌دلیل نیست؛ شاید هیچ کس بهتر از خود لنین نمی‌دانست که جهان‌بینی‌اش چه اندازه وامدار، و شاید بهتر باشد بگوییم، گرت‌برداری از جهان‌بینی پلخانیف است.^۸

لنین در پیشگفتار دومین چاپ کتابش در ۱۹۲۰ نظرات بوگدانف را -که در این زمان در سیاست بلشویکی نقشی نداشت و به تدریس اقتصاد و تحقیقات علمی و نیز تبلیغ و ترویج «فرهنگ ناب پرولتری» مشغول بود- همچنان بوژوایی و ارتجاعی می‌خواند. پلخانیف به نوبه خود در مواجهه‌اش با بوگدانف آنچنان سخت و غیرقابل انعطاف ظاهر می‌شود که حتی رسماً از خطاب کردن او به عنوان «رفیق» سرباز می‌زند و می‌نویسد: «من این اجبار (رفیق خواندن شما) را به رسمیت نمی‌شناسم، به این دلیل ساده و روشن که شما رفیق من نیستید. و شما رفیق من نیستید چون من و شما نمایندگان دو برداشت متضاد از جهان هستیم.» Le Matérialisme militat, p. 9 بوخارین اما باورد دارد که بوگدانف، به رغم غلط بودن بینش فلسفی‌اش و نظرات غیرارتدکسی‌اش، یک «رفیق» است و در سخنرانی‌ای که به مناسبت مرگ تراژیک بوگدانف ادا می‌کند، از او به خاطر خدماتش به بلشویک قدردانی می‌کند و او را «شهید علم» می‌خواند. (بوگدانف در سال‌های آخر عمرش سرگرم تحقیقاتی در مورد انتقال خون انجام بود و در پی یک آزمایش علمی که روی خود انجام داد، جانش را از دست داد.)

^۷ رجوع شود به پیشگفتار بر منتخب آثار فلسفی گئورگی پلخانیف، انتشارات (؟)، ص. ۲۸.

^۸ ممکن است عده‌ای بگویند که نزدیکی فکری-فلسفی لنین به پلخانیف فقط تا ۱۹۱۴ ادامه داشت. از این تاریخ به بعد، یعنی از زمانی که خواندن برخی آثار هگل (و دقیقاً به خاطر نوشتن حاشیه‌هایی بر منطقی هگل)، او ایدئولوژی ماتریالیسم عامیانه پلخانیف را نقد کرده و از آن گسست می‌کند. اما همین اصرار لنین بر خواندن آثار فلسفی پلخانیف در ۱۹۲۱، آن هم نه برای نقد، بلکه فقط به جهت /موختن، و تأکید بر اینکه بدون پلخانیف فیلسوف نمی‌توان کمونیست شد، باید سایه تردیدی بر این نظر بیاندازد. این تردید زمانی شدت می‌گیرد که برخورد مکانیکی لنین با «چپ رادیکال آلمانی-هلندی» به طور خاص و احزاب کمونیسم سایر کشورها را ببینیم. بازخوانی برخورد لنین با چپ رادیکال واقعاً سؤال برانگیز است: چرا لنین اصرار داشت که انقلاب باید به همان شیوه‌ای در سایر کشورهای اروپایی صورت پذیرد که در روسیه صورت پذیرفته و باید از همان راه و روشی پیروی کند که بلشویک‌ها را به پیروزی رسانده؟ (رجوع کنید به نامه سرگشاده به رفیق لنین از هرمان گورتر). چرا «بیست و یک شرط» از بیرون از احزاب کمونیست و از بالا به آنها تحمیل شد؟ اما تردید جای خود را به یقین می‌دهد زمانی که به سراغ حواشی لنین بر برخی آثار هگل می‌رویم. اینجا جای این نیست که به نقد درونی نظرات لنین بپردازیم و با تجزیه و تحلیل حواشی‌ای که بر هگل نوشته نشان دهیم که نویسنده کسی نیست جز لنین ماتریالیسم و آمپریوکریتیسیسم. با مقایسه دو اثر (ماتریالیسم و ... و حواشی بر هگل) به سادگی می‌توان دریافت که لنین دیالکتیک هگل را درک نمی‌کند، چون آن را از دیدگاهی که در ماتریالیسم و آمپریوکریتیسیسم بسط داده می‌خواند؛ و به همین خاطر هم به نقد نگاه فلسفی خود هم نمی‌رسد (که اگر رسیده بود، هرگز

پس تا اینجا روشن شد که برای درک بهتر نگاه فلسفی پلخائف-لنین (و البته پراتیک لنینیستی-کائوتسکیستی)^۹، اندکی کنکاش در نظرات هولباخ الزامی است.

هولباخ:

هولباخ ماتریالیست است و می‌پندارد که سرچشمه کژی‌ها و فلاکت‌های انسان در باور به روحی فرامکانی-فرازمانی است. او در منظومه طبیعت می‌نویسد: «مذهب شاهزادگان را فاسد می‌کند؛ این شاهزادگان قانون را فاسد می‌کنند، و قانون مانند خود ایشان ناعادلانه می‌شود؛ تمام نهادها به انحراف می‌گرایند؛ تعلیم و تربیت صرفاً انسان‌هایی شرور می‌سازد که از پیش‌داوری گمراه شده و مفتون چیزهای پوچ، ثروت و لذایذی هستند که فقط از راه‌های نامشروع می‌توانند به دستشان آورند...»^{۱۰}

در برابر دلیل ذهنی یا معنوی، هولباخ دلیل را مادی می‌داند: این ماده چیزی جز ترکیب ارگانیک فیزیولوژی انسان نیست. برای مثال هولباخ بر این باور است که خلیات انسان‌ها که حاصل نوع ترکیب خاص «جامدات و مایعاتی است که بدن هر فردی را شکل می‌دهد»، به خاطر عناصر و موادی که میزان‌شان از هر فردی به فرد دیگر تغییر می‌کنند و به خاطر تفاوت نوع ترکیب‌شان، با هم تفاوت دارند. خلاصه این خلیات هستند که کیفیات روانی انسان‌ها را تعیین می‌کنند. خلیات متفاوت به تصمیم‌گیری‌ها و انتخاب‌های متفاوت می‌انجامد. اما چرا انسان‌ها غالباً به یک شیوه عمل می‌کنند، یا فهم‌شان از چیز یکسان است؟ پیش از پاسخ به این سؤال باید یادآوری کنیم که هولباخ ماتریالیست است و به خاطر تقدم عین بر ذهن، شناخت را تنها از راه حواس و حواس را تنها منبع شناخت می‌داند یا به عبارت دیگر از نظر او دریافت‌های حسی باعث ایجاد «ایده‌ها» می‌شوند: «شناختن یک ابژه، حس کردن آن است»^{۱۱}. اما دریافت‌های حسی همه انسان‌ها هرگز کاملاً شبیه هم نیست، پس ایده‌های آنها از یک چیز هم لاجرم متفاوت است. او در این رابطه می‌گوید: «چشم‌های مختلف باید به صورت گوناگون ببینند، و ایده‌های بسیار متفاوتی در مورد ابژه‌ها، حتی ابژه‌های واقعی‌ای که می‌بینند، بدهند؛ اما در عین حال، «تمام افراد بشر به طور خلاصه

به حاضر به انتشار مجدد این کتاب در ۱۹۲۰ نمی‌شد). به این خاطر است که می‌گوییم تمام جملات لنین دال بر عامیانه بودن فهم پلخائف از ماتریالیسم و مارکسیسم، صرفاً عباراتی تهی هستند.

^۹ اما اگر بین نظرات تئوریک پلخائف و لنین، علی‌رغم اختلافاتشان در عرصه سیاست، یک نزدیکی غیرقابل انکار و حتی شاید بتوان گفت یک اینهمانی وجود دارد، لنین را با کائوتسکی چه کار؟ مگر نه اینکه لنین او را تکفیر کرده و مرتد شمرده؟ برای یافتن پاسخ این سؤال خواندن مقاله «کائوتسکی «مرتد» و شاگرد او لنین» توصیه می‌شود. این مقاله را در آدرس زیر بیابید.

<https://idoun.org/2023/01/25/%da%a9%d8%a7%d8%a6%d9%88%d8%aa%d8%b3%da%a9%db%8c-%d9%85%d8%b1%d8%aa%d8%af-%d9%88-%d8%b4%d8%a7%da%af%d8%b1%d8%af-%d8%a7%d9%88-%d9%84%d9%86%db%8c%d9%86/>

^{۱۰} *Système de la nature*, p. 695

^{۱۱} *Ibid.*, p. 25

ایده‌های یکسانی از جوهرهایی دارند که بر روی ارگان‌های آنها به صورت ملموسی اثر می‌گذارند. آنها همگی به حد کفایت روی کیفیاتی که تقریباً به یک شیوه دریافت می‌کنند، توافق دارند». با این توضیحات به پرسش اول برگردیم: چرا به‌رغم دریافت‌های حسی متفاوت، ایده‌های انسان‌های مختلف از یک چیز یکسان است؟ از نظر هولباخ اگر انسان‌ها اغلب اوقات به یک شیوه عمل می‌کنند و غالباً در برابر یک چیز حسی یکسان ابراز می‌کنند، به این خاطر است که زبان را یارای آن نیست که تمام آنچه را حواس دریافت می‌کنند، بازگو کند. به نظر هولباخ حتی وقتی که انسان‌ها روی ایده‌های‌شان، روی محتوای تفکر و نوع قضاوت و هیجانات و تمایلات و علایق‌شان اتفاق نظر دارند «توافق‌شان به خاطر اینکه همگی به یک شیوه یک ابژه را می‌بینند یا حس می‌کند نیست»، بلکه آنها ایده‌های خود را خود را کم و بیش به یک شیوه بیان می‌کنند چون «زبان‌شان به اندازه کافی وسیع نیست و نمی‌تواند باشد که تفاوت‌های نامحسوس را که بین شیوه‌های (مختلف)‌شان در دیدن و حس کردن وجود دارد، نشان دهد». هولباخ با گفتن اینکه «هر انسان به این ترتیب یک زبان برای خودش تنهایی دارد و این زبان برای دیگران غیرقابل فهم است»^{۱۲} یکی از اوج‌های ایده‌آلیسم را تئوریزه می‌کند که بعدها سولیپسیسم خوانده می‌شود.

بنا به نظر هولباخ، «یک ایده که چیزی نیست جز تغییرات نامحسوس مغز ما، ارگان زبان را به کار می‌گیرد یا به واسطه حرکت‌هایی که این تغییرات در زبان باعث می‌شود، خود را نشان می‌دهد. زبان به نوبه خود باعث خلق شدن ایده‌ها، افکار، هیجانات در موجوداتی می‌شود که دارای ارگان‌های حساس به دریافت حرکت‌های مشابه هستند. در نتیجه این حرکات [حرکت‌های ناشی از تغییرات مغز در تماس با محسوسات]، اراده شماری از انسان‌ها باعث می‌شود که تلاش مرکب‌شان تحولی در یک وضعیت ایجاد کند یا حتی روی سرتاسر کره خاکی‌مان تأثیر بگذارد.» از چنین زبان فردی‌ای، ایده‌هایی فردی بیرون می‌آید که گاه می‌توانند چهره عالم را عوض کنند: «اینگونه است که یک اسکندر برای سرنوشت آسیا تصمیم می‌گیرد؛ اینگونه است که محمد چهره کره خاکی را تغییر می‌دهد؛ اینگونه است که علل نامحسوس، به واسطه زنجیره‌ای ضروری از حرکت‌های حک‌شده در مغزهای انسان‌ها، وحشتناک‌ترین و گسترده‌ترین معلول‌ها را خلق می‌کنند.»^{۱۳} به این ترتیب، یکی از بزرگ‌ترین متفکرین ضدذهن‌گرایی دلایل تغییرات بزرگ و عمیق تاریخی را به ایده‌های فردی فرومی‌کاهد.

هولباخ نه تنها اندیشه‌های فردی را علت بزرگ‌ترین دگرگونی‌ها می‌داند، بلکه فرد را پایه و اساس جامعه در نظر گرفته و می‌پندارد فرد پیش و جدا از جامعه وجود دارد: «انسان‌ها که به خاطر نیازهای‌شان به یکدیگر به هم جذب می‌شوند، واحدهایی را شکل می‌دهند که آنها را ازدواج، خانواده، دوستی، رابطه می‌نامیم...»^{۱۴} در واقع بنا به نگاه هولباخ، اگر جوامع انسانی وجود دارند، به خاطر گوناگونی و اختلاف بین افراد است. اگر این اختلاف وجود نمی‌داشت، انسان‌ها همچنان منفردانه در انزوای خود

¹² Ibid., p. 202

¹³ Ibid., p. 184

¹⁴ Ibid., p. 59

باقی می‌ماندند و هرگز جامعه درست نمی‌شد: «گوناگونی‌ای که بین افراد از نژاد انسانی وجود دارد، بین آنها نابرابری به وجود می‌آورد و این نابرابری پایه [یا تکیه‌گاه] جامعه است. اگر انسان‌ها همگی از یک میزان نیروی بدنی و استعداد ذهنی بهره می‌بردند، دیگر هیچ نیازی به یکدیگر نداشتند: آنچه وجود آدمیزادگان فانی را برای یکدیگر ضرورت می‌بخشد، این اختلاف و گوناگونی در قوا و نابرابری‌ای است که این قوا بین انسان‌ها ایجاد می‌کند، بدون این نابرابری انسان‌ها جدا از هم زندگی می‌کردند.»^{۱۵}

قطعاً این جملات ما را به یاد نقد طنزآلود مارکس از برداشت فردگرایانه اقتصاد سیاسی از شکل‌گیری تقسیم کار و مبادله می‌اندازد. بله «رابینسوناد» اقتصاد سیاسی، همان پیوند میان رابینسون کروزوئه‌های فلسفه ماتریالیستی است! همراهی ماتریالیسم با سرمایه‌داری عجیب نیست (این موضوع را پایین‌تر می‌شکافیم)، آنچه عجیب است تحسین و تمجید پلخائف از هولباخ به عنوان «رفیقش در فلسفه» است! پلخائف اما خود به درستی به ایده‌آلیستی بودن نتیجه‌گیری‌های ماتریالیسم اشاره کرده و آن را از «ضعف‌های» ماتریالیسم قرن هژدهم می‌داند. او در شرح و بسط برداشت مونستی از تاریخ می‌نویسد: «هولباخ اطمینان می‌دهد که اعوجاج یک اتم در ذهن یک شاهزاده بعضی اوقات می‌تواند مهر خود را برای یک قرن روی سرنوشت تاریخی یک ملت بزند. این مسأله قطعاً فقط یک نمونه خاص از برداشت ماتریالیستی از تاریخ را نشان می‌دهد؛ اما این نمونه خاصی است که فقط به شرایط آن زمان علم پاسخ می‌دهد. ضعف ماتریالیسم هولباخ از طریق بازگشت هوادارانش به ایده‌آلیسم معنی می‌شود: «عقیده بر جهان حکم می‌راند». امروز ماتریالیسم دیالکتیکی ایده‌آلیسم را از آخرین سنگر خود فراری می‌دهد.»

اما چیزی که باعث می‌شود پلخائف نفهمد که چنین درک ایده‌آلیستی چطور به ناگاه سر از آستین ماتریالیسم بیرون می‌زند، و دلیل آن را «فقط به شرایط آن زمان علم (قرن هژدهم)» ربط می‌دهد، نقطه حرکت مشترکش با هولباخ است: تقدم عین بر ذهن. برای روشن کردن این موضوع باید به انگلس «واضع» «ماتریالیسم دیالکتیکی» رجوع کنیم.^{۱۶}

¹⁵ Ibid., p. 140

¹⁶ واقعیت این است که انگلس در *لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی* از عبارت «دیالکتیک ماتریالیستی» استفاده می‌کند و به جز یک زیرفصل که نام «ماتریالیسم دیالکتیکی» بر خود دارد، این اصطلاح را در باقی متن به کار نمی‌برد. این ژوزف دیتسگن بود که برای اولین بار اصطلاح «ماتریالیسم دیالکتیکی» را عامدانه به کار می‌برد و سعی در توضیح آن دارد. اما نمی‌توان دیتسگن را «واضع» «ماتریالیسم دیالکتیکی» به معنی‌ای که در سوسیال-دموکراسی جاافتاده و تا به امروز ادامه دارد دانست. او در واقع برای اولین و آخرین بار از اصطلاح «ماتریالیسم دیالکتیکی» در نوشته‌ای به نام *گشت و گنا/رهای یک سوسیالیست در عرصه تئوری شناخت* استفاده می‌کند. دیتسگن این مقاله را دقیقاً بعد از خواندن نوشته انگلس *لودویگ فوئرباخ و...* در Die Neue Zeit (یعنی بعد از اینکه درمی‌یابد که انگلس او را در این نوشته مفتخر به کشف «دیالکتیک ماتریالیستی» کرده)، به رشته تحریر درمی‌آورد و سعی می‌کند در آن نظرات خود را با توسل به واژگان انگلس توضیح دهد. اما دقیقاً در خلال همین توضیحات است که تفاوت بینش فلسفی خود را با انگلس به نمایش می‌گذارد. به نظر او ماتریالیست‌ها در تقابل خود با ایده‌آلیست‌ها همانقدر برخطا هستند که ایده‌آلیست‌ها در تقابل‌شان با ماتریالیست‌ها. او هر دو جریان فلسفی را «هپروتی» می‌خواند و بر نگاه تنگ‌بینانه و یکجانبه‌گرایی هر دو بینش انگشت می‌گذارد و آن را ناشی از جدا انگاشتن ماده و ذهن می‌داند. بنابراین «ماتریالیسم دیالکتیکی» از نظر او که عبور از این یکجانبه‌گرایی است در واقع نقد پیش‌فرض ماتریالیسم یعنی اصالت ماده و پیش‌فرض ایده‌آلیسم اصالت ذهن است. «ماتریالیسم دیالکتیکی» از نظر دیتسگن فلسفه جدیدی است که قائل به دوگانگی جهان و تقسیم آن به ماده و روح نیست. دیتسگن در هیچ کدام از آثار مهم بعدی خود از این عبارت استفاده نمی‌کند و ترجیح می‌دهد برای توضیح منطقی

انگلس و نقد ماتریالیسم متافیزیکی

انگلس در *لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی*، بحث خود را پیرامون «ایده‌آلیسم و ماتریالیسم» با این جمله آغاز می‌کند: «سؤال بنیادین هر فلسفه‌ای، مخصوصاً فلسفه مدرن، سؤال از رابطه تفکر و هستی است.» منظور از رابطه در وهله اول، رابطه تقدم و تأخر است: آیا روح، تفکر یا ذهن بر ماده، طبیعت یا هستی مقدم است یا برعکس؟ بنا به نظر انگلس این پرسش تنها دو پاسخ دارد: پاسخی ایده‌آلیستی یا پاسخی ماتریالیستی. او در ادامه می‌نویسد: «آنها که بر تقدم روح بر طبیعت تأکید می‌کند [...] اردوگاه ایده‌آلیسم را شکل می‌دهند. دیگرانی که طبیعت را به مثابه عنصر مقدم در نظر می‌گیرند، به مکاتب مختلف ماتریالیسم متعلق‌اند.» انگلس بر شناسه دیگری در تشخیص اردوگاه ماتریالیست از ایده‌آلیست تأکید می‌کند: «چه رابطه‌ای میان ایده‌های ما در مورد جهانی که ما را در بر گرفته و خود این جهان وجود دارد؟ آیا اندیشه ما قادر به شناختن جهان واقعی هست؟» این سؤال در زبان فلسفی به مسأله «اینهمانی تفکر و هستی» برمی‌گردد.

اینکه انگلس در برابر «اردوگاه ایده‌آلیسم»، از عبارت «مکاتب مختلف ماتریالیسم» استفاده می‌کند، بی‌دلیل نیست. نمی‌توان وجود «مکاتب مختلف» ماتریالیستی را نادیده انگاشت، چون شیوه شناخت ماتریالیسم «جدید»، و ماتریالیسم «کهنه» یکی نیست؛ ماتریالیسم کهنه «مکانیکی» می‌اندیشید، در حالی که ماتریالیسم جدید «دیالکتیکی» می‌اندیشد. انگلس بلافاصله بعد از معرفی پایه‌های مشترک مکاتب مختلف ماتریالیسم، از دو خصیصه‌ای که ماتریالیسم قرن هژدهم را ماتریالیسمی تنگ و بسته کرده یاد می‌کند: ماتریالیسم قرن هژدهم یا ماتریالیسم فرانسوی «مکانیکی» و «متافیزیکی» است.

در مورد مکانیکی بودن ماتریالیسم قرن هژدهم استدلال انگلس این است: در این دوران، از بین تمامی علوم طبیعی تنها مکانیک و آن هم تنها مکانیک جامدات که بود که به دستاوردهای جدی‌ای رسیده بود. پس عدم پیشرفت متقارن در علوم دیگری چون شیمی و زیست‌شناسی و غیره باعث شده بود که ماتریالیسم وجهی صرفاً مکانیکی داشته باشد، و توضیحاتش در باب تمام پدیده‌های طبیعی از مدل مکانیک پیروی کند.

متافیزیکی بودن ماتریالیسم قرن هژدهم هم از نظر انگلس به «عدم توانایی‌اش در درک از جهان به مثابه پروسه، به مثابه ماده‌ای در مسیر حرکت تاریخی» برمی‌گردد. با اینکه در آن زمان تصدیق می‌شد که طبیعت در حرکتی مداوم است، اما به خاطر دَوّار بودن این حرکت، ایده پیشرفت در ماتریالیسم فرانسوی نادیده گرفته می‌شد؛ به این معنی که حرکت طبیعت همیشه نتایج یکسانی به بار می‌آورد و بداعتی در آن نیست. انگلس در توضیح این حرکت دَوّار که در حقیقت چرخه است و نه حرکت، دوباره

و تئوری شناخت خود از عبارات فلسفه «دیالکتیکی» یا «مونیسیم» استفاده کند. برای آشنایی بیشتر با نظرات دیتسگن به این دو مقاله منتشر شده در سایت «ایدون» مراجعه کنید: «دیتسگن فیلسوف (فراموش‌شده) ما» و «نقد ناقد نقد»

به سطح اندک پیشرفت علوم طبیعی در آن دوران استناد می‌کند. به نظر او این درک از حرکت دایره‌وار و تکرارشونده طبیعت گریزناپذیر بود، چراکه علوم در مرحله طفولیت بودند و نمی‌توانستند به این درک برسند که «جانداران فعلی نتیجه یک سری طولانی تکامل‌یابنده از ساده تا پیچیده هستند». انگلس با توضیح اینکه چرا برداشت ماتریالیسم غیرتاریخی در قرن هژدهم از طبیعت ناگزیر بود، به طور ضمنی بیان می‌کند که در ماتریالیسمی که بر متافیزیک غلبه کرده، یعنی در ماتریالیسم دیالکتیکی، تاریخ و طبیعت حرکتی پیش‌رونده و تکامل‌یابنده دارند.

ماتریالیسم انگلس (یا ماتریالیسم جدید) از تمام علوم در قوانین به یکسان بهره می‌برد و به این ترتیب نه مکانیکی و یکجانبه که همه‌جانبه و دیالکتیکی است و با تکیه بر کشف داروین بر عکس ماتریالیسم متافیزیکی که ثابت و ساکن است، حرکتی تکامل‌یابنده دارد. ماتریالیسم دیالکتیکی اما به‌رغم عبورش از ماتریالیسم متافیزیکی، در اساس خود با آن مشترک است. یعنی ضمن اینکه باور دارد که ماده بر ذهن مقدم است، می‌پندارد که ماده حرکتی نه دایره‌وار که پیش‌رونده دارد و نه صرفاً از قانون مکانیکی که از «قانون برتر طبیعت» پیروی می‌کند. در واقع، بنا به نظر انگلس ماتریالیسم پس از فوئرباخ با کنار گذاشتن یا بهتر بگوییم با عبور از دو خصیصه ماتریالیسم قرن هژدهم، مکانیکی و متافیزیکی بودن، خصلت دیالکتیکی به خود می‌گیرد.

ما در ادامه نشان خواهیم داد که اتفاقاً متافیزیکی و مکانیکی بودن ماتریالیسم، ریشه در دو بنیادی دارد که از نظر انگلس در «تمام مکاتب ماتریالیسم» مشترک هستند: تقدم ماده بر ذهن و فهم جهان. یعنی نشان خواهیم داد که نمی‌توان به مقدم بودن ماده (به مفهوم سنتی آن) بر ذهن باور داشت و به درک متافیزیکی از پدیده‌ها نرسید. نمی‌توان روش شناخت ماتریالیستی را پذیرفت و به درکی غیر از درک مکانیکی از جهان رسید. به عبارت دیگر، سکونی که در ماتریالیسم قرن هژدهمی وجود دارد نه آنطور که انگلس می‌پنداشت، یعنی به خاطر عدم پیشرفت علم در آن زمان (عدم ظهور یک داروین)، بلکه در جدایی ماده از روح نهفته است که تقدم عین بر ذهن به بار می‌آورد. و مکانیکی بودن آن نه به خاطر رشد نامتقارن علوم، بلکه به خاطر حذف یا کم‌رنگ کردن نقش ذهن در عینت یافتن چیزهاست که باور به شناخت بی‌واسطه حسی موجب آن است.

دو خصیصه ماتریالیسم:

با بررسی دو خصیصه مشترک در همه ماتریالیسم‌ها، قرار است به این پرسش پاسخ دهیم: آیا می‌توان از تقدم ماده بر ذهن شروع کرد و به شناخت از چیز رسید؟ یا آیا می‌توان در بینش اصالت ماده حقیقت جهان را (یا جهان را آنگونه که هست) فهمید؟

تقدم ماده بر ذهن: باور به تقدم ماده بر ذهن درست مانند عکسش، باور به تقدم ذهن بر عین، مستلزم پذیرش ضمنی جدایی این دو از هم است. در واقع باید گفت که جدایی ذهن و عین، چه در ماتریالیسم و چه در ایده‌آلیسم، پیش از تقدم یکی

بر دیگری صورت می‌پذیرد. به عبارت دیگر، دو چیز باید از هم جدا باشند تا بتوانند پیش و پس از هم بیایند. اما این دو چیز، عین و ذهن، صرفاً از هم جدا نیستند، بلکه ضد یکدیگر هم هستند. ذهن چیزی است که عینت ندارد و عین چیزی است جز ذهن. پس جدایی عین و ذهن از هم به خاطر تضادشان است و این هم‌زمان به معنی محدود شدنشان توسط دیگری است. به عبارت دیگر، چه ماده بر ذهن و چه ذهن بر ماده مقدم باشد، نتیجه یکی است: ذهن به واسطه عین و عین به واسطه ذهن محدود شده است. پس، نتیجه ضمنی رابطه تقدم و تأخر ماده و روح، باور به ذهن خارج از عین و عین خارج از ذهن است. تقدم ماده بر ذهن در عین حال به معنای اصالت ماده است: ماده قائم به ذات است و بدون ذهن وجود دارد، اما ذهن فرعی و وجودش وابسته به ماده است. به عبارت دیگر، روح مجرد، روح بدون هستی وجود ندارد، اما ماده بدون روح یا فهم، یا بدون انسان چرا.

اما ماده‌ای که یکسره از ذهن تهی باشد و در افتراق و بی‌تفاوتی از ذهن وجود داشته باشد، ثابت و ساکن است، ابدی و ازلی است و هیچ تغییر و تبدیلی در او صورت نمی‌گیرد و همواره با خود این‌همان است. به عبارت دیگر، قائل شدن به تقدم عین بر ذهن، که ایده جدایی این دو را در خود دارد، در عین حال به معنی سکون ماده و نفی حرکت است. بدین ترتیب روشن می‌شود که دلیل متافیزیکی بودن ماتریالیسم را باید در پیشفرضش، یعنی اصالت ماده، جستجو کرد و نه آنطور که انگلس می‌گفت در عدم رشد علوم (به طور خاص عدم تکوین نظریه تکامل داروین). به همین دلیل است که حتی امروز که پیشرفت علم با زمان انگلس قابل قیاس نیست، نگاه متافیزیکی، این درک ایستا بر پدیده‌ها، همچنان به قوت خود باقی است.

اما آیا واقعاً نمی‌شود متافیزیکی بودن ماتریالیسم را از او زدود، اما نقطه عزیمت آن (جدایی ماده و ذهن) را حفظ کرد؟ یعنی نمی‌شود برای رفع این مشکل عنصر حرکت را به ماده افزود و نقطه شروع را نه ماده بی‌حرکت بلکه ماده‌ای متکامل‌شونده، فرض کرد؟ چون در این حالت هم باز ماده از روح جدا در نظر گرفته شده، این راه‌حل هم منطقاً به مشکل برمی‌خورد و آن تضاد بین جزء و کل است. گفتیم که بیرونی بودن عینت از ذهنیت، هم‌زمان به معنای محدود و در نتیجه جزئی بودن آنهاست. عین منفک از ذهن نه کلی که جزئی است که در برابر دیگری‌اش قرار می‌گیرد، و به همین دلیل خود نامتعیین است (نفی خود را در خود ندارد). ماده به عنوان یک چیز نامتعیین، به عنوان چیزی عاری از هر چیز (چه تناقضی!) چگونه می‌تواند از خود چیزی بیافریند؟ مبنای حرکت ماده چیست؟ به صورت منطقی می‌توان این سؤال را اینگونه پرسید: اگر نتیجه پیشتر در مقدمه وجود نداشته باشد چطور می‌تواند از آن بیرون آید؟ اگر روح پیشتر در ماده نباشد، چطور می‌تواند محصول ماده باشد؟ و اگر روح به صورت ضمنی در ماده نهفته است، پس دیگر تضاد و رابطه تقدم و تأخر ماده و روح چه مبنای عقلی‌ای دارد؟ هستی‌ای که در بردارنده آگاهی نباشد، یا به عبارت دیگر عاری از هر گونه شعوری باشد، چیست غیر از خلاء و نیستی؟ پس دوباره به این نتیجه

می‌رسیم که این خودِ حرکت از دوگانگی جان و جهان^{۱۷} است که به فهم متافیزیکی از جهان می‌انجامد. این دوگانگی روح و ماده، یا جدایی عین و ذهن است که ماتریالیسم، یعنی مکتب اصالت ماده را متافیزیکی (به معنای فاقد حرکت) می‌کند. برای داشتن درکی سیال از جهان باید پیش از هر چیز دوآلیت عین و ذهن را به دور افکنیم، اما با یگانه دانستن عین و ذهن در واقع اصل نخستین ماتریالیسم و همزمان ایده‌آلیسم را رد می‌کنیم. بینش‌های ایده‌آلیستی و ماتریالیستی با عزیمت از جدایی عین از ذهن، به توضیح منطقی‌ای از رابطه کل و جزء نمی‌رسند: اولی ذهن را کل فرض می‌کند و دومی عین را. اما چون رابطه ذهن با عین رابطه تضاد است، به تضاد کل و جزء و بنابراین به اضمحلال کل می‌رسد. چراکه کلی که جزء را در بر ندارد خود جزئی است و نمی‌تواند کل باشد. پس نگاه ماتریالیستی درست مانند عکسش، نگاه ایده‌آلیستی، به شناخت چیز نائل نمی‌یاد.

رابطه اینهمانی ذهن و عین. آیا ذهن قادر به شناخت حقیقت جهان هست؟ نوع و نحوه پاسخ به این پرسش از نظر انگلس صف ایده‌آلیست‌ها را از ماتریالیست‌ها جدا کرده. او می‌گوید که هگل قائل به این همانی ذهن و عین است، یعنی به نظر هگل چیز برابر با شناخت از چیز است. اما پاسخ ماتریالیسم به این پرسش چیست؟ آیا از نظر ماتریالیسم ذهن قادر به شناخت عین است؟ پاسخ به این سؤال ساده نیست، شاید برای همین باشد که در نوشته انگلس، *فوترباخ* و ...، این موضوع مسکوت می‌ماند و او صرفاً به رابطه اینهمانی ذهن و عین نزد هگل اشاره می‌کند.

در واقع ماتریالیست می‌خواهد چیز را آن طور که «هست» بشناسد و در جواب این پرسش که چیز چه «هست»، پاسخ می‌دهد که چیز همان است که حسش می‌کنم. در ماتریالیسم مدرن برای شناخت چیز کافی است به مجموعه حواس رجوع کرد؛ مجموعه محسوسات که در ذهن به مجموعه کیفیات چیز تعبیر می‌شوند، تعینات چیز هستند. به این ترتیب، چیز چیزی نیست جز کیفیاتش که به واسطه حواس درک‌شان می‌کنیم. چیز در نگاه ماتریالیستی به عنوان مجموعه حسیات، یک کل حسی است و به همین عنوان در خود متناقض است؛ چراکه *کل را نمی‌توان به واسطه حواس درک کرد*. حواس تنها قادر هستند جزءها را نشانه بگیرند، در صورتی که کل وجودی عقلی دارد و نه حسی. به عبارت دیگر نگاه ماتریالیسم تنها قادر است درختان را ببیند و نه جنگل را.^{۱۸} حواس ایده وحدت را دریافت نمی‌کنند؛ به همین خاطر ذهنی که تنها شناخت ممکن را حسی می‌داند،

^{۱۷} وقتی از «دوگانگی» جان و جهان صحبت می‌کنیم، از تصور وجود جانی بدون جهان و جهانی بدون جان صحبت می‌کنیم. و به همین معنا «یگانگی» جان و جهان یعنی اینکه یکی بدون دیگری تصورناپذیر است. جان و جهان در بینش دوآلیستی دو جوهر جدا فهمیده شده‌اند. اما به نظر می‌رسد که شباهت ظاهری واژه‌های جان و جهان در زبان فارسی تصادفی نباشد. در واقع جهان، کیهان، ژان، جان و ژن همگی هم ریشه‌اند. «جان» معرب ژان، است که از آن «زن» و «زندگی» و «زایش» بیرون آمده. زن یا ژن آن است که روح یا «جان» می‌آفریند. و «جهان» معرب واژه کیهان (در/بند/گیهان)، آن است که زندگی در آن جاری است، یا «جان دارد». بدون زندگی (روح: جان) جهان معنا ندارد.

^{۱۸} این موضوع با مثالی که بالاتر از هولباخ نقل کردیم واضح‌تر می‌شود. جامعه از نظر هولباخ ترکیبی است افراد: وجود افراد نه تنها به جامعه بستگی ندارد، بلکه آنها می‌توانند بدون جامعه هر کدام در گوشه‌ای «همانطور که هستند» به حیات خود ادامه دهند.

ذهنی است که چیزی جز کثرت نمی‌بیند و رابطهٔ درونی این کثیرها با یکدیگر را نمی‌فهمد؛ پدیده‌ها در امتداد یا در کنار هم بر او ظاهر می‌شود و او قادر نیست یکی بودن‌شان، رابطه‌شان را با یکدیگر درک کند. کلی که او می‌سازد یک کل مکانیکی است که از روی هم سوار شدن کثرت‌ها شکل می‌گیرد. حذف یکی یا دیگری تغییری در ماهیت این کل حسی نمی‌کند. کثیرها همچون اجزای یک ماشین روی هم قرار می‌گیرند و ارتباطی با یکدیگر ندارند، پس این کلی که حاصل جمع اجزاست تا ابد با خودش برابر و بی‌حرکت است. کل ارگانیک، بر عکس، کلی زنده و پویاست که دلیلی منطقی‌ای برای وجود هر جزء خاص دارد و وجودش به تک تک اجزا بستگی دارد. تغییر در هر جزئی کل ارگانیک را دگرگون می‌کند. پس به صورت منطقی می‌بینیم که مکانیکی بودن/اندیشهٔ ماتریالیستی هم ریشه در جدایی ذهن و عین/از هم دارد. یعنی نمی‌شود از جدایی مطلق شروع کرد و به فهمی غیر از فهم مکانیکی از جهان رسید. اما فهم مکانیکی به خاطر یک وجهی و محدود بودنش، فهم به معنای مطلق کلمه نیست. به عبارت دیگر، چون فهمی است سطحی و ناقص به شناخت حقیقت «آنگونه که هست» نمی‌انجامد (چون تنها کلی است که حقیقی است).

ماتریالیسم که ناقد شناخت ذهنی و نظرورزان است، حواس را تنها معیار و تجربه را تنها راه شناخت می‌داند: از جزء حرکت کرده و به می‌خواهد به کل برسد. اما نمی‌تواند ضرورت در کنار هم قرار گرفتن اجزا را تنها با تکیه بر حواس درک کند، به همین خاطر کلی که می‌سازد یک کل ضروری و ابژکتیو نیست، بلکه حسی یا سوژکتیو است. ممکن نیست که شناخت حسی راز گوهر چیز را بفهمد. به خاطر همین ناممکن بودن است که هولباخ توصیه می‌کند به دنبال شناختی بالاتر از شناخت حسی نباشید، چون به هر حال چیزی بیشتر از یک شناخت حسی نصیب‌تان نمی‌شود و اصولاً به بیشتر از این هم نیازی نیست. برای مثال در منظومهٔ طبیعت می‌نویسد: «در تمام جوهرهایی که حواس ما را درگیر می‌کنند، ما فقط تأثیراتی را می‌شناسیم که این جوهرها بر ما تولید می‌کنند، تأثراتی که ما به آنها کیفیاتی اختصاص می‌دهیم...» با اینکه ما می‌دانیم که این کیفیات تأثرات چیز هستند، ولی نمی‌دانیم و نخواهیم دانست «خود» آن چیز چیست. «شناخت‌های سطحی یا هر چیزی که حواس ما برای مان فراهم می‌کنند، تنها چیزهایی هستند که ما می‌توانیم داشته باشیم؛ اینطور که ما شکل و ساختار یافته‌ایم، مجبوریم به همین مقدار بسنده کنیم و می‌بینیم که همین شناخت‌ها هم برای مان کافی هستند و به نیازهای مان پاسخ می‌دهند.»¹⁹

¹⁹ Ibid. p. 558

اینکه «شناخت سطحی» به «نیازهای» ما پاسخ می‌دهد هم نظری است بسیار عجیب. اگر شناخت سطحی به نیازهای انسان پاسخ می‌داد، پرسش از هستی، از روح، از خاستگاه جهان که از زمان آدم و حوا ذهن بشر را درگیر کرده ناشی از چیست؟ چرا انسان به دنبال خدا رفت و خداهایی ساخت که «خلقت» و چرایی جهان «انطور که هست» را از راه آنها توضیح دهد؟ قطعاً بسنده کرده به این که بشر به خاطر ترس از مرگ و نادانی از «علل طبیعی» خدا را خلق کرد، جواب ناقصی است. چرا که نزدیک‌ترین گروه از حیوانات به نوع انسان که قطعاً آنها هم از مرگ وحشت دارند، و علت رعد و طوفان را نمی‌دانند، هنوز به درگاه هیچ بتی و خدایی دعا نمی‌کنند که آنها را از بلایای طبیعی و گرفتاری نجات دهد و هرگز مذهبی نساخته‌اند که زندگی اخروی‌شان را ضمانت کند. اما اگر انسان به شناخت سطحی قانع بود و باور نداشت که چیز به ظواهرش خلاصه نمی‌شود و دنبال ارتباط پدیده‌ها با هم نمی‌گشت، آیا اصلاً باز هم انسان بود؟ «انسان» به عنوان نوع

در واقع ماتریالیسم که پیشتر عین را خارج از ذهن، و ذهن را خارج از عین فرض کرده بود، اینک تنها حواس را مجاز به شناخت چیز می‌داند و می‌خواهد از راه حواس به شناخت دست یابد. اما خیلی زود درمی‌یابد که از راه حواس نمی‌تواند به ماهیت و یا جوهر چیز برسد، یا به عبارت دیگر در سطح می‌ماند و از فهم پدیده‌ها در کلیت‌شان عاجز است. و به این ترتیب، به صورت ضمنی به عدم امکان «کل حسی» اعتراف می‌کند.^{۲۰} وانگهی، پیشفرض جدایی ذهن و عین، منطقاً ایده‌کل به معنای پیوستگی درونی پدیده‌ها را ملغاً می‌کند. اگر بین دو پدیده پیوندی درونی و ارگانیک وجود داشته باشد، پس این دو پدیده بدون یکدیگر وجود نخواهند داشت، حال آنکه این پیوند درونی با چشم سر قابل رؤیت نیست، و برای کشفش باید نگاهی دیالکتیکی داشت که اصل را بر وحدت و یگانگی عین و ذهن می‌گذارد. و این یعنی نفی اصل اصالت ماده. حال نظری که از جدایی جان و جهان شروع می‌کند، در جهان جز اجزا گسسته از هم نمی‌بیند که وحدتشان صرفاً صوری است و *خالی/از دلیل*. به زبان دیگر، نمی‌توان از دوگانگی مطلق شروع کرد و به وحدت مطلق رسید. البته انگلس ادعا ندارد که ذهن در ماتریالیسم دیالکتیکی به وحدت مطلق با عین می‌رسد. به نظر او این وحدت ناکامل است و با پیشرفت علم کامل‌تر می‌شود. بدین ترتیب، ماتریالیسم دیالکتیکی انگلس جا پای همان ماتریالیسم متافیزیکی می‌گذارد که کل را مجموعه‌ای بی‌کران از چیزهای جزئی می‌داند: درست مثل یک پازل که با زمان (پیشرفت علم) قطعات مفقود آن پیدا می‌شوند و سر جای‌شان قرار می‌گیرند.

دوآلیسم فلسفی و تحزب:

اکنون وقت آن است که بعد از مقدمات فلسفی به پرسش اول برگردیم. چه ارتباطی بین هولباخ و هوداران تحزب وجود دارد؟ مشخص است که هولباخ اینجا به عنوان نمایندهٔ بینش دوآلیسم ماتریالیستی و نه یک شخص حقیقی منظور نظر است. بینشی که درکش از جهان بر ایدهٔ دوگانگی روح و ماده، بیرون بودن ذهن از عین و تهی بودن عین از ذهن استوار است. و منظور از تحزب، فقط حزب لنینی نیست، بلکه منظور هر شکلی از سازماندهی سیاسی طبقهٔ کارگر است که خارج از بستر مبارزهٔ خود کارگران و زحمتکشان (مبارزهٔ روزمرهٔ خود خود آنها، نه مبارزهٔ پیشاهنگ‌های خودخوانده‌شان، نه روشنفکران ارگانیک‌شان، نه مارکسیست‌های مجهز به دانش مارکسیسم-لنینیسم یا هر دانش دیگری) شکل گرفته و ادعای داشتن آلترناتیو و برنامه مشخص و یا سودای ایجاد هژمونی طبقهٔ کارگر و انترناسیونالیسم و غیره داشته باشد.

فقط از جنس حیوان به خاطر داشتن قوهٔ خرد، که قوهٔ شناخت واحد و کلی است مجزا می‌شود. یعنی فرق حیوانی به نام انسان از حیوانات دیگر فقط در توانایی او برای پرسیدن از *ارتباط* پدیده‌ها با یکدیگر است. پس «شناخت سطحی» چون به کشف *ارتباط* درونی چیزها با هم نائل نمی‌آید، به هیچ عنوان آنطور که هولباخ می‌پندارد به نیازهای ما پاسخ نمی‌دهد.

²⁰ در ادامه با اشاره به نظرات لاک و الوسیوس ناتوانی ماتریالیسم در توضیح «اینهمانی ذهن و عین» را بیشتر بازمی‌کنیم.

گفتیم که ماتریالیسم حس گراست *sensualise* و بر این اساس می‌پندارد که چیز در خود تعیناتی دارد که از راه حواس به ذهن منتقل می‌شود و فهم در واقع بازنمایی این کیفیات چیز در ذهن است. در واقع در درک حسی، ذهن به عنوان چیزی جدا از حس، منفعل انگاشته شده و تعیناتش کمترین تأثیری بر فهم از چیز ندارد. اما بی‌تأثیر بودن تعینات ذهن بر شناخت عین این سؤال را پیش می‌کشد: چطور جوامع مختلف از یک چیز فهم‌های متفاوتی دارند؟ دیدیم که هولباخ این سؤال را در چارچوب فردی می‌بیند و تفاوت در حسیات *sensations* انسان‌ها را به خاطر تفاوت در خلقیات آنها می‌داند که خود ریشه در ساختار بیولوژیک‌شان دارد. او در ادامه می‌گوید که این دریافت‌های فردی فقط به این دلیل به یک چیز اشاره می‌کنند که زبان خصوصی وجود ندارد؛ نتیجه این می‌شود که اگر هر فردی زبان خصوصی می‌داشت، هیچ دو نفری مانند هم نمی‌اندیشیدند. (به‌راستی چرا زبان خصوصی وجود ندارد؟! پاسخ هولباخ به پرسش بالا آنقدر سوپزکتیو است که حتی در چارچوب فردی هم قانع کننده نیست، چه رسد به توضیح اختلاف فهم جوامع گوناگون و گروه‌های انسانی مختلف از یک چیز. به هر رو، باید به این پرسش پاسخ داد: چرا در حالی که تعینات چیز در خود چیز هستند، فهم یکسانی از یک پدیده وجود ندارد؟ یا بهتر بپرسیم: فهم چه کسی به «حقیقت» چیز نزدیک‌تر است؟ یا خیلی ساده: «حقیقت» چیست؟ جواب ماتریالیستی به این سؤال دو حالت خارج نیست: یا آغشته به سولپسیسیسم است، یا به دگماتیسم گرایش دارد.

برای توضیح این مسأله لازم است بحث اینهمانی عین و ذهن در مکتب ماتریالیستی را بار دیگر به اختصار مرور کنیم: ماتریالیسم قرن هژدهم ادعا می‌کند که هر چیزی را «همانطور که هست» می‌شناسد، و حواس را تنها منبع و تجربه را تنها راه شناخت می‌داند. اما دیدیم که با حرکت از دریافت حسی و تکیه به تجربه صرف، به تنها شناختی که می‌رسیم یک شناخت حسی است که جزئی، سوپزکتیو و فردی است. ماتریالیسم که در ابتدا «عین ناب» را اصل و مقدم در شناخت می‌دانست، اکنون برعکس ادعایش تنها چیزی که به دست آورده یک شناخت سوپزکتیو و فردی است. به همین خاطر است که می‌گوییم درکی که صرفاً بر حواس استوار است، عینی نیست؛ چرا که عینت یعنی کلی بودن. به عبارت دیگر، دریافت حسی فقط جز را نشانه می‌رود و قادر نیست ارتباط بین اجزا را بفهمد (برای مثال هر کس که از حس لامسه برخوردار است و تجربه نزدیک شدن به آتش را داشته، می‌داند که آتش گرم و سوزاننده است، اما این شناخت او از مرحله حس بالاتر نمی‌رود اگر نفهمد که چه ارتباطی بین گرمای آتش و سوختن چیزهاست. فقط فاهمه است که اولی را علت دومی می‌داند: یعنی مفهوم علت در حواس نیست؛ در صورتی که دریافت حسی را مبنا و اصل شناخت در نظر بگیریم، نخواهیم دانست آیا فردا دوباره آتش دست را خواهد سوزاند یا نه، یا آیا آتش همه جا سوزاننده است یا نه؟ یعنی شناخت ما از آتش کلیت ندارد و متعین نیست یا به قول هولباخ «سطحی» است.) حال آنکه باورمندان به اصالت ماده چون به حواس متکی هستند، نمی‌توانند ربط بین پدیده‌ها را ببینند، به همین دلیل هم شناخت‌شان از یک پدیده ذهنی و فردی است. این به این معنی است که هر کس در اصرار بر حقانیت دریافت حسی‌اش همانقدر

محقق است که دیگری. به همین خاطر نتیجه عملی شناخت ماتریالیستی از دو حالت خارج نیست: یا هیچ حقیقتی وجود ندارد، چون درک کلی‌ای از دریافت حسی بر نمی‌خیزد و هر کس دریافت حسی خاص خود را دارد؛ یا حقیقت فقط در یک دریافت حسی نهفته است، پس تمام دریافت‌های حسی دیگر که به حقیقتی غیر از حقیقت «من» برسند، غیرحقیقی هستند. اولین گزینه سولیپسیسم است، دومی دگماتیسم. سولیپسیست مدعی است که شناختش از چیز شخصی است و «من‌های» بشمار، هر یک حقیقت‌های شخصی خود را دارند: پس کلی، یا حقیقت، وجود ندارد یا اگر وجود دارد غیرقابل شناخت است (و به این ترتیب ماتریالیست به شک‌گرایی ابدی دچار می‌شود). دگماتیک بر عکس، بر وجود کل تأکید می‌کند و معتقد است که شناخت از کل ممکن است. اما چون شناخت را حسی می‌داند و حس کردن حس دیگری ناممکن است و کسی نمی‌تواند حسی جز حس خود را حس کند، می‌پندارد که کلی تنها شناخت مبتنی بر دریافت حسی «من» اوست و یا به عبارتی، فهم حسی خود را به تمام سوژه‌ها تعمیم می‌دهد و به اینگونه خود را به عنوان سوژه مطلق، تنها سوژه ممکن مطرح می‌کند. (به همین عنوان می‌توان گفت که دگماتیسم نقطه اوج سولیپسیسم است).²¹

بدین ترتیب، ماتریالیسم که اساس خود را تقابل با ذهنی‌گرایی قرار داده بود، در عمل یا به سولیپسیسم، عالی‌ترین نوع ذهنی‌گرایی، می‌انجامد که منکر امر کلی است (که در نتیجه انکار «کلی»، از آن انواع شک‌گرایی‌ها و نسبی‌گرایی‌ها زاده می‌شود). یا به سوژه‌ای می‌رسد که برای حفظ کل، ناچار است خود را تنها سوژه ممکن، ذهنی یگانه و مطلق به پندارد، و حقیقتی را که به آن رسیده، به عنوان حقیقت مطلق یا یگانه حقیقت جا بزند (و اینگونه به دگماتیک‌ترین نوع عقل‌گرایی *rationalisme* برسد). یا بهتر بگوییم، ماتریالیست حقیقتی را که از راه حواس به دست می‌آید، حقیقتی که صرفاً می‌تواند جزئی و محدود باشد (درست به این دلیل که حواس به تنهایی، جز از راه ذهن، کلیت را درک نمی‌کنند، یا عینیت محصول حس-ذهن است)، به عنوان حقیقت مطلق یا جهانشمول معرفی می‌کند: و اینگونه فهم خود از جهان را به دگم ابدی و ازلی و جهانشمول بدل کرده که به همین عنوان برای همگان لازم الاجراست.

همانطور که می‌دانیم، سنت فکری سوسیال-دموکراسی، ماتریالیسم دیالکتیک، به شدت به سولیپسیسم و شک‌گرایی‌ای که در پایش می‌آید، می‌تازد. حال می‌خواهیم بدانیم که آیا پیروان ماتریالیسم دیالکتیکی می‌تواند خود را از دگماتیسم، دیگر نتیجه اصالت ماده، برهاند یا خیر؟

²¹ برای مطالعه بیشتر این موضوع رجوع کنید به مقاله «من سوژه فلسفی: من (دروغین)، سوژه (خیالی) (اسطوره فلسفی)» نوشته حبیب ساعی.

<https://idoun.org/2019/10/26/%d9%85%d9%86%d8%8c-%d8%b3%d9%88%da%98%db%80-%d9%81%d9%84%d8%b3%d9%81%db%8c-%d9%85%d9%86%d9%90-%d8%af%d8%b1%d9%88%d8%ba%db%8c%d9%86%d8%8c-%d8%b3%d9%88%da%98%db%80-%d8%ae/>

انگلس مانند هر ماتریالیست دیگری تشکیک در وجود «چیز در خود»، یا چیز بیرون از ذهن را برنمی‌تابد، اما برخلاف ماتریالیست‌های قرن هژدهم (که غالباً به صورت ضمنی یا آشکار به ناشناخته ماندن گوهر چیز نزد انسان اعتراف می‌کردند)^{۲۲}، باور دارد که می‌توان «چیز در خود» را شناخت؛ او در واقع ایده را «بازتاب» ماده می‌داند، یا می‌گوید نظرات یا آگاهی به طور عام بازتاب «واقعیت» در ذهن است.

این درک آینه‌وار از ذهن نزد انگلس البته چندان نو و بدیع نیست. اولین بار شاید جان لاک، پدر تجربه‌گرایی مدرن، ذهن را به آینه‌ای تعبیر کرد که کیفیات موجود در عین یا چیز را به صورت ایده بازتاب می‌دهد.^{۲۳} اما خود او تأکید می‌کند که فهم جوامع مختلف از یک چیز یکسان نیست.^{۲۴} اما اگر در یک جامعه گروه‌ها و فرقه‌های مختلف سیاسی، مذهبی و فلسفی

²² برای مثال الوسیوس (1715-1771) Claude-Adrien Helvétius که بی‌شک یکی از مشهورترین ماتریالیست‌های قرن هژدهم است در کتاب خود، در باب روح، می‌پرسد: چطور می‌توان از وجود اجسام مطمئن شد؟ و پاسخ می‌دهد که در مقایسه با وجود بدهی خود ما، اجسام صرفاً وجودی/احتمالی دارند، و اضافه می‌کند: «نه اینکه من ادعای نفی وجود اجسام را داشته باشم، اما فقط مدعی هستم که ما از وجود اجسام کمتر از وجود خودمان مطمئن هستیم.» برای او وجود اجسام در حد یک «احتمال» مطرح است؛ «احتمالی که بدون تردید خیلی زیاد است»، اما به هر حال فقط یک احتمال است. او به این نتیجه می‌رسد چون روی وجود چیزهای دیگر توافق نظر وجود ندارد و چون «حقیقت یک نقطه نظر تجزیه‌ناپذیر است، نمی‌توان در مورد یک حقیقت گفت که کم و بیش حقیقی است»، در نتیجه نمی‌توان با اطمینان گفت که چیز چیست. *De l'esprit*, p. 188

²³ در ادامه سعی شده به پاره‌ای از نکات مهم تئوری شناخت لاک اشاره شود، اما این اصلاً به این معنی نیست که این تئوری فقط به این نکات خلاصه می‌شود. به همین خاطر به خواننده مشتاق توصیه می‌کنیم که برای فهم نظرات فلسفی لاک بدون واسطه به اثر او *An Essay Concerning Human Understanding* که به تازگی با عنوان «جستاری در باب فاهمه بشری» به فارسی ترجمه شده است، مراجعه کند. (در این مقاله تمام نقل‌قول‌های استفاده شده از ترجمه فرانسوی این اثر می‌باشد.)

²⁴ او در این باره می‌نویسد: «اگر من و شما در خلیج سلدانی (خلیج کوچکی در سواحل آفریقای جنوبی) دنیا آمده بودیم، افکار و ایده‌هایمان احتمالاً بهتر از ایده‌ها و تفکرات نخرائیده هوتانتوت (*Hottentots*) اصطلاحی تحقیرآمیز و استعماری است که اروپاییان برای نامیدن مردم Khoi ساکنین آفریقای مرکزی، به کار می‌بردند) نبود که در آنجا زندگی می‌کنند؛ و اگر اپوکاناکنا شاه ورجینیا *the Virginia king Apochancana* در انگلستان تربیت شده بود، احتمالاً همانقدر تئولوژیستین و ریاضی‌دان زبردستی می‌شد که هر کس که در انگلستان زندگی می‌کند.» این نگاه احتمالاً ساختارگرایی قرن بیستم را تداعی می‌کند و برای زمان خودش بسیار مترقیانه محسوب می‌شده، هر چند که نمی‌تواند محدودیات زمان خودش را پشت سر گذارد. لاک در واقع با طرح این مسأله به این شکل ضمن اینکه ایده‌های رایج راسیستی را که بر مبنای آن انسان به اروپایی دارای شعور و وحشی بی‌شعور تقسیم می‌شده مردود اعلام می‌کند (شاید نادانسته، چون او گرچه شدیداً مخالف بردگی انسان بود، اما انسان‌های سیاهپوست را به همراه محکومین به مرگ، از جرگه انسان‌ها بیرون گذاشته بود)، در واقع علیه نظریه ایده‌های ذاتی (دکارت)، یعنی ایده‌هایی که در ضمیر انسان به صورت نهفته وجود دارند، موضع می‌گیرد. از نظر او برعکس، ایده‌ها در ذهن بشر نیستند، بلکه از راه حواس و آزمون و خطا در ذهن شکل می‌گیرند. در واقع لاک می‌خواهد بگوید که اگر ایده‌ها ذاتی بودند، مثلاً ایده خدا در ذهن انسان وجود داشت، نباید هیچ انسانی یافت می‌شد که با ایده خدا بیگانه باشد. حال آنکه وجود مردمان دیگر سرزمین‌ها که باورهای متفاوت دارند و کودکان که هنوز هیچ باوری ندارند، ثابت می‌کند که ایده‌ها ذاتی نیستند. اما او با توضیح چرایی تفاوت میان ایده‌های مردمان آفریقا و انگلستان قرن هفدهم نشان می‌دهد که در توضیح ذهنی پدیده‌ها مانده و ناخواسته رویه زیرین ایده‌آلیستی ماتریالیسمش را نمایان می‌کند: «تمام تفاوتی که بین او (شاه ورجینیا، اپوکاناکنا) و یک انگلیسی که رشد بیشتری کرده، خیلی ساده به این برمی‌گردد که اولی قوای ذهنی خود را تنها در محدوده شیوه‌ها و حالات و ایده‌های سرزمینش به کار می‌برد، و قوای ذهنی او هرگز به سمت تحقیقات دیگر، یا جستجوهای عمیق‌تر هدایت نشده *never directed*، به نوعی که اگر او هیچ ایده‌ای از خدا ندارد، فقط به این خاطر است که جریان تفکرات را دنبال نکرده که به طور قطع به او رهنمون می‌شدند.» پس از نظر لاک، برای اینکه ذهن به حقیقت رهنمون شود می‌توان آن را از بیرون از مناسبات اجتماعی، «به جستجوهای عمیق‌تر» را هدایت کرد.

برداشت‌های غلطی از پدیده‌ها دارند، این به خاطر این است که برداشت‌شان حاصل پیوند «ایده‌هایی» است که به صورت «طبیعی» به هم بی‌ارتباط هستند. آنها به خاطر پیوند دادن خودسرانه دو «ایده» بی‌ارتباط به هم، به فهمی نادرست از پدیده‌ها می‌رسند. مثلاً ایده تاریکی شب و حضور اشباح دو ایده‌ای هستند که به صورت «طبیعی» ربطی به هم ندارند، اما به خاطر آموزش نادرست مربیان و دایه‌ها این پیوند در ذهن کودک حک شده و فرد حتی در بزرگسالی از این پیوند غیرطبیعی خلاصی ندارند. (به این خاطر او آموزش صحیح را اساس درست اندیشیدن می‌داند و اغلب ماتریالیست‌های فرانسوی هم به پیروی از او، آموزش را تنها راه رستگاری و به نوعی آموزگار دانا را منجی بشریت می‌دانستند.) روشن نیست که چرا مربیان ایده‌های بی‌ربط شب و تاریکی را به هم پیوند می‌دهند و به کودک اینگونه القا می‌کنند که شب زمان ظهور اشباح است؟ و مشخص نیست چه کسی برای اولین بار و چگونه کشف کرد که ایده تاریکی و شب به صورت «طبیعی» به هم ربطی ندارند. اما اصلاً چه نیازی است که ذهن به خطا دو ایده کاملاً جدا از هم را به هم بچسباند؟ و چه کسی تعیین می‌کند که کدام دو ایده «به صورت طبیعی» به هم پیوند می‌خورند یا از هم جدا هستند؟ چه معیاری برای تشخیص درستی و غلطی یک پیوند میان دو ایده («طبیعی بودن» یا «غیرطبیعی» بودن آن) وجود دارد؟ معیاری که لاک پیش می‌کشد، «کیفیات اولیه و ثانویه» هستند که عیناً توسط حواس به ذهن منتقل می‌شوند. از آنجا که همه انسان‌ها به یکسان از حواس پنجگانه برخوردارند و چون حواس کیفیات را «همانطور که هستند» به ذهن منتقل می‌کنند، چنانچه انسان‌ها به دریافت حسی خود اعتماد کنند و در آن دخل و تصرفی ندهند، در فهم و قضاوت‌هایشان خطا و اشتباه رخ نخواهد داد.²⁵ اما پیش کشیدن این معیار حسی تنها سؤال را جا به جا می‌کند، یا فقط صورت سؤال را کمی عوض می‌کند، بدون اینکه به آن پاسخ دهد. چرا برخی انسان‌ها به رغم دریافت یکسان این حواس (اولیه و ثانویه) باز هم در فهم‌شان از جهان بر خطا هستند؟ تجربه‌گرایی لاک، و متعاقب آن ماتریالیسم فرانسوی، قادر نیست به این سؤال پاسخی قانع‌کننده بدهد؛ لاک زمانی که به توضیح «جوهر چیز» (آنچه از نظر او در بردارنده کیفیات چیز است) می‌رسد، به روشنی نشان می‌دهد که ذهن جدا از عین قادر به فهم چیز نیست و یک بار دیگر ثابت می‌کند که اصولاً با حواس، با ذهن فردی، نمی‌توان به کنه چیز رسوخ کرد و درک کلی و جهان‌شمول از یک چیز رسید.

ذهن از نظر لاک جوهری است غیرقابل شناخت که تکیه‌گاهی است برای عملیات‌های ذهنی مثل تخیل، استدلال، و غیره. و ماده هم تکیه‌گاهی است مفروض که کیفیات چیز را در بردارد، و درست مانند ذهن، جوهری است غیرقابل شناخت. امروز با نگاه پسینی می‌توانیم درک لاک را چنین بیان کنیم: لاک، اولین تئوریسین «نظریه بازتاب»، در واقع به ناقص بودن آن

²⁵ روشن است که این پاسخ بسیار نابسنده است. اگر چنین بود همه انسان‌ها چنانچه در حواس‌شان نقصی نباشد، باید یک رنگ خاص را یک جور درک می‌کردند. اما چنین نیست؛ برداشت‌های یکسانی از یک رنگ خاص در جوامع مختلف نیست. مثلاً رنگ دریا همیشه آبی نبوده. در دنیای باستان، اصلاً رنگی به نام آبی وجود نداشته! واضح است که کیفیات اولیه و ثانویه دریا تغییری نکرده، پس چه چیزی عوض شده که دریا تغییر رنگ داده است؟ به راستی «دریا در خود» چه رنگی است؟

توجه داشته، یعنی به طور ضمنی به ما می‌فهماند که با حرکت از پیشفرض جدایی ذهن و عین نمی‌توان به شناخت عینی، به فهم از حقیقت چیز رسید؛ چراکه در این درک دوگانه‌گرا، چیز به عنوان مجموعه‌ای از کیفیات بر ما ظاهر می‌شود، اما «خود چیز» همیشه برای ذهن به صورت معما باقی می‌ماند.

با مقایسه آراء لاک و ماتریالیست‌ها، می‌توان به وضوح تأثیرات را او بر جریان ماتریالیسم قرن هژدهم تشخیص داد.^{۲۶} کشف تأثیر لاک بر هولباخ زحمت خاصی لازم ندارد: هولباخ در باب تئوری شناخت عیناً نظر لاک را تکرار می‌کند، تنها نقد او به لاک این است که او تمام نتایج تئوری شناخت خود را بیرون نکشیده و هنوز به وجود خدا باور دارد.^{۲۷} به رغم این انتقاد، او در دو چیز دیگر که در واقع پیامدهای حس‌گرایی هستند با لاک شریک است. بالاتر گفتیم که به نظر هولباخ هم ذهن بشر قادر نیست به کنه پدیده‌ها پی ببرد و باید به درک سطحی بسنده کند. اکنون اضافه می‌کنیم که او هم مانند لاک معیاری ذهنی برای حقیقت در نظر می‌گیرد: دلیلِ خطا از نگاه لاک عدم استفاده صحیح از قوه ذهن است؛ از نگاه هولباخ، تحت نفوذ ایده‌های معنوی و روحانی قرار گرفتن دلیل خطاست. می‌بینیم که ماتریالیسم لاک و هولباخ ناچار است برخلاف مقدمه خود (ماده‌گرایی) عمل کند و به معیاری ذهنی متوسل شود، چراکه نبود این معیار، همانطور که الوسیوس بحث بر سر حقیقت را بی‌فایده می‌داند (پانویس شماره ۲۲). آنها را به نفی امکان شناخت حقیقت می‌کشاند. به همین دلیل، به نظر می‌رسد که تنها راه نجات «حقیقت»

²⁶ برای مثال الوسیوس در کتاب خود در باب انسان می‌نویسد: «با توجه به روشنایی که لاک با خود آورد، می‌دانیم که ما ایده‌ها و در نتیجه روح (ذهن) خود را مدیون ارگان‌های حسی هستیم.» او از این مقدمه نتیجه می‌گیرد که «تمام عملیات‌های ذهن به حس کردن خلاصه می‌شوند.» *De l'homme*, p. 129-130

²⁷ هولباخ متوجه نیست که وجود خدا یا یک روح مطلق که خاستگاه عین باشد، در درکی که شروع حرکت خود را بر جدایی عین و ذهن و متعاقب آن جدایی حس و خرد گذاشته، برای برقراری پیوند بین چیزها گریزناپذیر است. به عبارت دیگر اگر خدا به عنوان ذهن برتر و خالق وجود نداشته باشد، عینی که خالی از خرد و دلیل است، غیرضروری می‌شود: به این معنی که در درک حس‌گرا چنانچه وجود یک خالق بیرون از روابط پدیده‌های طبیعی فرض نشود، ضرورت ربط پدیده‌ها به هم بی‌توضیح می‌ماند. به این ترتیب، این تهی بودن عین از ذهن است که وجود خدا به عنوان نگه‌دارنده پدیده‌ها در کنار هم (بدون اینکه لزوماً ربط منطقی‌ای بین‌شان باشد) ضروری می‌کند. ماتریالیسم هولباخ «خدا»، این عامل ضرورت وحدت بین اجزا (جهان) را از محاسبات خود کنار می‌گذارد و می‌گوید سنگ می‌افتد، نه چون خدا چنین اراده کرده‌است، بلکه چون «طبیعت سنگ» افتادن است؛ اما چون کلی که از راه تجربه‌گرایی به دست آمده همیشه ناقص است، نمی‌توان با تئوری هولباخ فهمید که چرا «طبیعت سنگ» در کره‌ای دیگر برای مثال در ماه عمل نمی‌کند. پس می‌بینیم که در تئوری‌هایی که بر جدایی ماده و روح استوار هستند، برای توضیح «باید» و «ضرورت» چیزها باید (مثل کانت) جایی برای خدا یا یک ذهن برتر باز کرد؛ یا باید پذیرفت که «دلیل اینکه چرا چیزها باید اینگونه که هستند باشند» ناشناخته باقی می‌ماند. اما به رغم تضاد ظاهری، باور به مذهب و عدم‌باور به آن نتیجه متضادی به بار نمی‌آورد. مذهب به عامل وحدتی بیرون از جهان معتقد است که ذهن انسان عادی قادر به شناخت آن نیست، شناخت انسان عادی همیشه آغشته است به ناهمی و سطحی‌بودن. هولباخ هم درست مثل مذهب‌یون می‌پندارد ذهن انسان از شناخت سطحی فراتر نمی‌رود. اما هم مذهب و هم ماتریالیسم افرادی را نزدیک‌تر به حقیقت می‌دانند و اینان نقش واسطه را بین حقیقت و خلاق بازی می‌کند: ماتریالیسم در برابر مذهب می‌ایستد و کشیش و روحانی را از عرش به زیر می‌کشاند و به جای آن دانشمند و اندیشمند می‌نشانند. به همین خاطر هم در عمل هیچ فرق نمی‌کند که به اصالت ماده باور داشته باشیم یا برعکس به اصالت روح؛ دوگانه‌گرایی که در هر دوی این مکاتب فکری مشترک است، باعث می‌شود که «ذات» چیز، «چیز آنطور که واقعاً هست» برای ذهن بشری تا ابد پوشیده بماند، مگر به کمک واسطه‌ها، کشیش‌ها و رهبران مذهبی از یک طرف، و از طرف دیگر نخبه‌های دانشگاهی، متخصصین و دانشمندان علوم دقیقه.

در درک ماتریالیستی، باور به یک «سوژه-خود-مطلق‌پندار» باشد که فهمش از حقیقت تنها ممکن باشد. قائل شدن به سوژه مطلق در واقع راه برون‌رفتِ ماتریالیسم از شک‌گرایی است. حرکت از جدایی ذهن و عین، به صورت منطقی بر ناشناخته‌ماندن «چیز در خود» می‌رسد و تنها راه برای در غلطیدن در دام شک‌گرایی، توسل به یک معیار ذهنی، یک اصل «علمی» و آموزه‌های اخلاقی است که باید جهانشمول، همه مکانی و همه زمانی باشند: به این ترتیب، برای فهم عینی که خالی از ذهن است، وجود یک سوژه مطلق به عنوان دارنده حقیقت الزامی می‌شود. با این توضیحات به این پرسش بازمی‌گردیم: آیا «ماتریالیسم دیالکتیکی»²⁸ (که از نظر انگلس نوعی ماتریالیسم است چراکه از اصالت ماده حرکت می‌کند) می‌تواند جز به شیوه جزم‌گرایانه از حقیقت حرف بزند؟

²⁸ جا دارد چند کلمه‌ای هم در باب «ماتریالیسم دیالکتیکی» بگوییم. بالاتر با تحلیل جملات کلیدی انگلس توضیح دادیم، دید متافیزیکی و مکانیکی نتیجه مستقیم و اجتناب‌ناپذیر باور به «اصالت ماده» است. بینشی که اصالت را، در برابر ذهن، به ماده بدهد، نمی‌تواند «دیالکتیکی» بیاندیشد. پس «ماتریالیسم» (باور به اصالت ماده) منطقاً با «دیالکتیک» جمع نمی‌شود (همین موضوع برای ایده‌آلیسم صحیح است؛ هیچ ایده‌آلیسمی دیالکتیکی نیست). پس راه دیالکتیکی دیدن و فهمیدن جهان چیست؟ در وهله اول رد اصالت ماده یا اصالت ذهن، یعنی شروع از یگانگی ماده و ذهن، یا رد جدایی آنها و به این معنی شروع از رابطه آنها؛ رابطه‌ای که بدون آن نه ماده و نه ذهن وجود ندارد. چون رابطه شرط هستی است، پس کلی‌ترین مفهوم «هستی» نیست، بلکه «رابطه» است. پس فهم دیالکتیکی نیازمند پایه‌ای فرض کردن چیز دیگری است که نه عین است و نه ذهن و هم‌زمان هم عین است و هم ذهن. یک چیز کلی‌تر از عین و ذهن، باید مبنای حرکت باشد، یا مثل عین و ذهن (که به خاطر تضادشان جزئی هستند) جزئی نیست، بلکه مطلق است. مطلق نام دیگر وحدت عین و ذهن است. محتوای مطلق رابطه عین و ذهن است، رابطه‌ای که چیز خارج از آن وجود ندارد و به همین اعتبار مطلق است. می‌توان این مطلق را (رابطه عین و ذهن را) X نامید: برخی از جمله مارکس و دیستگن همین X را ماده نامیده‌اند، با این آگاهی که این ماده همان ماده ماتریالیست‌ها نیست، چون برخلاف ماده ماتریالیست‌ها خالی از ضدش (از ذهن) نیست. اما همین ماده نامیدن «مطلق» نتایج گیج‌کننده‌ای به بار آورده. ماده در نگاه دیستگن ماده-ذهن است، برعکس ماتریالیست‌ها که ماده را غیر ذهن می‌پندارند. او برای مثال می‌گوید: درست همانطور که شب روز نیست، اما جزئی از روز است، (یعنی به رغم اختلاف‌شان با یکدیگر یگانگی دارند) ذهن هم جزئی از عین است در عین اینکه در تضاد با عین است. درست است که برای نشان دادن متضاد شب از واژه روز استفاده می‌کنیم، اما برای اتحادشان هم از همین واژه استفاده می‌کنیم. به همین اعتبار می‌توان و باید ماده را در معنای کلی‌تر استفاده کرده. ماده دیگر چیز مقابل ذهن نیست، بلکه همزمان آن را دربرمی‌گیرد. این نقد دیستگن است به ماتریالیست‌های قرن هژدهمی؛ اما سوسیال-دموکرات‌ها از آنجا که از درک قرن هژدهمی از ماتریالیسم دیالکتیکی غوطه‌ور بودند، معنای این حرف دیستگن را در نیافته و او را یا مانند پلخائف به باد استهزا گرفته‌اند، یا مانند لنین آن را ناشی از خطاهای دیستگن دانسته‌اند. همانطور که بالاتر گفتیم، این خود دیستگن بود که برای شکافتن نظر انگلس در نقد ماتریالیسم متافیزیکی اصطلاح «ماتریالیسم دیالکتیکی» را به کار برد، اما کاملاً واقف بود که این استفاده از یک واژه (ماتریالیسم) برای هر دو برداشت چه مخاطراتی دارد و راه را برای تفاسیر اشتباه باز می‌کند. او در تمام توضیحش در تمایز ماتریالیسم «سوسیالیستی» یا دیالکتیکی، بر اشتباه بودن فرض جدایی عین و ذهن تأکید می‌کرد و به همین ترتیب نقد او نه صرفاً بر ماتریالیسم بلکه بر ایده‌آلیسم هم بود. او در جای دیگری اشاره می‌کند که اگر همچنان بینش جدید (یکی بودن ماده و روح) را ماتریالیسم می‌نامد، صرفاً برای مقابله کلامی با ایده‌آلیست‌هاست، «ماتریالیست‌های جدید همانقدر ایده‌آلیست هستند که ماتریالیست‌اند». در واقع منظور دیستگن از ماتریالیسم دیالکتیکی چیز نیست جز برداشتن تضاد میان ماتریالیسم و ایده‌آلیسم با از بین بردن دلیل دعوای‌شان (تقدم ماده بر ذهن یا برعکس). نه ماده بر ذهن مقدم است و نه ذهن بر ماده، هیچ چیز صرفاً عینی یا صرفاً ذهنی نیست، بلکه هر چیزی عینی-ذهنی است. معنای دیگر این حرف این است که «ماتریالیسم» تنها زمانی می‌تواند «دیالکتیکی» باشد که همزمان نفی خود را درون خود داشته باشد، یعنی در عین حال «ماتریالیسم» نباشد. معنای ماده در این «ماتریالیسم» جدید، همانطور که دیستگن می‌گفت جهان‌شمول است (پس در هر پدیده‌ای حتی خواب و خیال وجود دارد: هر چیزی که هست ماده است، حتی توهمات) و مطلق است (چون ضد خود یعنی روح را در خود دارد). و این چیزی جز «مونیسیم» نیست که در آن «رابطه» بنیادی‌ترین مفهوم است. در غیر این صورت، ماتریالیسم قرن هژدهم را «دیالکتیکی» کردن همانقدر ساده است که یافتن مربع سه‌گوش! ماتریالیسمی که در آن اصل یا بنیادی‌ترین مفهوم ماده حس‌شدنی است، را فقط به صورت مکانیکی می‌توان دیالکتیکی کرد.

داستان دانای کل و «آگاهی کاذب»:

انگلس درست از همان دستگاه نظری استفاده می‌کند که لاک در اختیارش قرار داده (تئوری بازتاب)، و از همان نقطه‌ای عزیمت می‌کند که ماتریالیست‌های قرن هژدهم (تقدم عین بر ذهن) اما درست به نتیجه‌ای عکس می‌رسد. او بر این باور است که «چیز در خود» را می‌توان شناخت، اما این شناخت را تکامل‌یافته و به این معنی «نسبی» می‌داند. اما آیا این درک از «شناخت نسبی» می‌تواند راه را برای وجود یک سوژه فراتاریخی، دانای کل و دارنده حقیقت مطلق ببندد؟ به این سؤال با بررسی موجز «آگاهی کاذب» پاسخ می‌دهیم.

اینکه از نظر انگلس پروسه شناخت چگونه شکل می‌گیرد، و اینکه چطور ماده خود را در ذهن منعکس می‌کند، یا چطور ذهن ماده را باز می‌نماید، روشن نیست. اما دست کم یک چیز معلوم است: هر ذهنی الزاماً واقعیت را «همانطور که هست» بازتاب نمی‌دهد، پس هر آگاهی‌ای حقیقی نیست یا به عبارت دیگر، آگاهی گاه می‌تواند «کاذب» باشد. انگلس در ۱۸۹۳ در نامه‌ای که فرانتس مرینگ می‌نویسد: «ایدئولوژی فرایندی است که یک به اصطلاح متفکر، بدون تردید با آگاهی اما با یک آگاهی کاذب، انجام می‌دهد. نیروهای محرکه واقعی که این فرایند را به حرکت در می‌آورند، برای متفکر ناشناخته باقی می‌مانند، اگر در غیر این صورت باشد، این فرایند دیگر ایدئولوژیک نیست. او همچنین نیروهای محرکه غلط و ظاهری (در ذهن خودش) متصور می‌شود. به این خاطر که این یک فرایند ذهنی است، متفکر از آن محتوا و شکل تفکر ناب را بیرون می‌کشد، خواه این شکل و محتوا اندیشه خاص خود او باشد یا مال پیشینیانش باشد. او فقط با مواد ذهنی سر و کار دارد؛ بدون اینکه با دقت بیشتری نگاه کند، فکر می‌کند که این مواد از ذهن می‌آیند و به دنبال این نمی‌رود که ببیند آیا این مواد خاستگاه دورتری دارند و آیا مستقل از اندیشه هستند یا نه. این شیوه عمل برای او بدیهی است، چون تمام کنش انسانی نیز با تحقق خود به واسطه میانجی‌گری ذهن، به نظر او در آخرین وهله روی تفکر بنا نهاده شده‌اند.» با خواندن جملات انگلس متوجه می‌شویم که «آگاهی کاذب» ریشه در ایده دارد. آگاهی کسی که برای فهم پدیده‌ها به جای اینکه خواستگاه مادی (یا به قول انگلس مستقل از اندیشه) بنگرد، دست در خرجین عقل خود کرده و توضیحی ذهنی از پدیده‌ها بیرون می‌کشد، آگاهی‌ای است کاذب.

اما «آگاهی کاذب» معنای وسیع‌تری هم دارد، و در واقع اصطلاحی است رایج در ادبیات مارکسیستی برای توضیح عدم تطابق عمل بخشی از پرولتاریا با منافع طبقاتی‌اش. آگاهی آن بخش از پرولتاریا که بر اساس ایدئولوژی‌هایی دست به کنش می‌زند که به جای نزدیک کردن او به هدفش، او را از آن دور می‌کنند، «کاذب» خوانده می‌شود. بر اساس توضیحات انگلس که در بالا آمد، متوجه می‌شویم که آگاهی وقتی کاذب می‌شود که ذهن منبعی غیر از عین داشته باشد، یا منبعش خودش (ذهنی) باشد؛ مثلاً آگاهی کارگران غیرمارکسیست کاذب است، چون به جای یافتن ریشه فلاکت‌شان در مناسبات تولیدی، علت را در میان ایده‌هایی برای مثال، نژادپرستانه، ملی‌گرایانه و تقدیرگرایانه و از این دست می‌یابد. این بخش از کارگران «نمی‌فهمند» که

به جای مبارزه با «هم‌سرنوشتان» طبقاتی خود باید با سرمایه‌داری مبارزه کنند. پس این آگاهی که از ایدئولوژی‌های ارتجاعی تغذیه می‌کند، از این جهت هم کاذب است که در جهت منافع طبقه نیست. اما چیزی که در اینجا مغفول می‌ماند توضیح این است که چرا پرولترهایی پیدا می‌شوند که نمی‌فهمند که برای فهم پدیده‌ها نباید به توضیحات ایدئولوژیک عناصر ارتجاعی بسنده کرد و باید به «خاستگاه دورتری» رفت که «مستقل از اندیشه» است؟

چرا گاه در بین کارگران ایده‌های نژادپرستانه حاکم می‌شود، چرا کارگران مرد با ستم به زنان خود چرخه سرکوب جنسی و جنسیتی را بازتولید می‌کنند، چرا کارگران هنوز مذهبی هستند؟ برای تمام این چراها و صدها چرا، چپ سنتی فقط یک پاسخ دارد: فریب! «کارگران فریب‌خورده آگاهی‌شان به ایدئولوژی ارتجاعی آلوده شده و بدین‌گونه قطب‌نمای منافع طبقاتی خود را گم کرده‌اند.» اما سؤال دقیقاً اینجا است که چرا بخشی از پرولتاریا تحت تأثیر ایدئولوژی‌های ارتجاعی قرار می‌گیرد و «فریب» می‌خورد؟ اکثر چپ‌ها با «تئوری فریب» که ساده‌شده تئوری «آگاهی کاذب» است، سعی می‌کنند دلیل «انحراف» عملکرد پرولتاریا از «موازین اصولی» و *آرمان‌های/تقلابی* خود را توضیح دهند (حال آنکه این اصول در بهترین حالت از درون برهه خاصی از مبارزه بیرون کشیده شده). این دسته از چپ‌ها، درست به خاطر اینکه به جای دیدن *کل واقعیت*، به جای رفتن تا «خاستگاه دورتر» و یافتن ارتباط آگاهی به اصلاح «کاذب» پرولتاریا و «مناسبات تولیدی»، بر «فاسد شدن» آگاهی او توسط ایدئولوگ‌های ارتجاع اصرار می‌کنند، از آنجا که یک عامل ذهنی را علت «انحراف» می‌دانند، خود بنا به حرف انگلس به تنها چیزی که می‌رسند یک «آگاهی کاذب» است. بنابراین، اگر حرف انگلس را بپذیریم که کذب آگاهی یعنی تا انتهای واقعیت نرفتن، آنگاه ناچاریم بگوییم که تنها آگاهی کسانی «کاذب» است که می‌پندارند اینکه بخشی از پرولتاریا «خلاف اصول» (اصولی که منطبق بوده با مبارزات طبقاتی دو قرن گذشته و امروز فقط به صورت دگم در ذهن ایشان وجود دارد) عمل می‌کند، به این خاطر است که تحت نفوذ بورژوازی و ارتجاع به طور کلی قرار دارند؛ این افراد آگاهی‌شان «کاذب» است زیرا برای فهم آگاهی کنونی پرولتاریا به دنبال «خاستگاه دورتر» آن (که از قضا بر خلاف آنچه انگلس می‌گوید هرگز مستقل از اندیشه نیست) نمی‌روند. یا بهتر بگوییم کسی که فکر می‌کند که یک آگاهی‌ای می‌تواند وجود داشته باشد که کاذب یا غیر واقعی باشد، نشان می‌دهد که خود به حرف انگلس عمل نکرده و در توضیح ذهنی چیزها باقی مانده و درست به این دلیل آگاهی‌اش، به معنای انگلسی کلمه، «کاذب» است. این مسأله را جور دیگری توضیح دهیم:

فعلاً با اینکه معیار «انطباق» ذهن با عین، یا آگاهی با واقعیت، چیست و چه کسی آن را در اختیار دارد، کاری نداریم. آنچه تا اینجا روشن شد این است که که آگاهی‌ای وجود دارد که می‌تواند عدم تطابق یک آگاهی خاص را با عینی که از آن برآمده تشخیص دهد و آن را کذب بداند. این چنین آگاهی‌ای محصول ذهنی است برتر، چون از یک طرف معیار کذب و صدق بودن یک آگاهی را در دست دارد، از طرف دیگر خود را مطابق با «واقعیت»، پس آگاهی حقیقی یا صادق می‌داند. یعنی از اینجا آگاهی‌اش حقیقی است که بازتاب بی‌کم و کاست «واقعیت» است. اما ذهنی‌ای که فقط بر کذب یک آگاهی انگشت می‌گذارد،

بدون/اینکه صدقش را بفهمد و آن را دربرگیرد (چون فهمیدن و فراگرفتن، ایده گرفتن و دربرگرفتن را با خود دارد)²⁹، نمی‌تواند برتر یا کلی‌تر باشد؛ چون با کاذب خواندن آگاهی، واقعی بودن آن را زیر سؤال می‌برد و اینگونه آگاهی کاذب در نزد آنکه آگاهی خود را صادق می‌داند، زمینه‌های مادی خود را از دست می‌دهد و به توهم بدل می‌شود. این ذهن صرفاً ادعای برتر بودن دارد، اما چون از نظرش آگاهی کاذب آگاهی‌ای است که زمینه مادی ندارد، نمی‌تواند توضیح دهد که چرا برخی اذهان به جای آگاهی واقعی، آگاهی کاذب تولید می‌کنند، یا به قولی دیگر جهان را وارونه می‌فهمند؟³⁰ آگاهی‌ای که هیچ زمینه مادی‌ای نداشته باشد، اصولاً چطور شکل می‌گیرد؟ مدافعان وجود آگاهی کاذب هیچ پاسخی ندارند که به این پرسش‌ها بدهند، یا پاسخ‌شان رنگ و بوی «تئوری فریب» دارد. «آگاهی صادق» با نادیده گرفتن زمینه مادی آگاهی‌ای که کاذب می‌خواندش در واقع اثبات می‌کند که زمینه‌های مادی این آگاهی را نمی‌فهمد و به این ترتیب بخشی از واقعیت را نادیده می‌گیرد و اینچنین نشان می‌دهد که خود ذهنی است جدا از عین. به همین خاطر جای سؤال است که ذهنی که از عین جدا باشد، چگونه می‌تواند در عین حال عین را عیناً بازنمایی کند؟ به زبان کمی فلسفی‌تر، آگاهی خود-صادق-خوانده با بیرون نهادن آگاهی-کاذب از خودش، دیگر نمی‌تواند ادعا کند برتر و کلی‌تر است، چون دیگری، یعنی ضد خود را دربر ندارد، و به این ترتیب به خود را به عنوان آگاهی جزئی اثبات می‌کند. در واقع اینگونه اسطوره «آگاهی راستین» با کذب خواندن یک آگاهی خاص فرومی‌پاشد. زمانی که دو حقیقت در تضاد با یکدیگر هستند، در واقع هیچ کدام کلی نیستند و یکدیگر را دفع می‌کنند و به یک کلیت انضمامی نمی‌رسند. «آگاهی راستین» که «آگاهی کاذب» را بیرون از خود می‌بیند، نمی‌تواند حقیقی باشد، چون خود کلی نیست، پس برای اینکه حقیقتش از دست نرود، ناچار است در برابر دیگری خود را به صورت جزم‌گرایانه کل بداند.³¹

²⁹ این مسأله در زبان فرانسوی و آلمانی روشن‌تر است. در فرانسه فعل *comprendre* فهمیدن با فعل *prendre* گرفتن هم‌ریشه است و فعل *saisir* هم‌زمان معادل فهمیدن و گرفتن است. در آلمانی هم فعل فهمیدن *begreifen* با فعل گرفتن *greifen* هم‌ریشه است.

³⁰ تعبیر وارونه دیدن جهان از مارکس است. او در ایدئولوژی آلمانی این وارونگی را ایدئولوژی می‌خواند. مارکس این عبارت را در نقدش بر فوئرباخ به کار می‌برد، اما نفس کاربرد آن نشان می‌دهد که هنوز درگیر «ایدئولوژی سابقش» است، ایدئولوژی‌ای که اتفاقاً در حال نقدش می‌باشد. «وارونگی آگاهی»، درست مثل وارونه کردن دیالکتیک هگل هنوز آغشته به درک فوئرباخی است. پایین‌تر به این مسأله نگاهی خواهیم انداخت، اما باز کردن مبسوط این موضوع در این مقاله نمی‌گنجد.

³¹ لوکاچ با آگاهی از محدودیت‌های برداشت مکانیکی‌ای که از گفته انگلس در باب «آگاهی کاذب» مستفاد می‌شد، سعی می‌کند تفسیری دیالکتیکی از آن ارائه دهد. او در *تاریخ و آگاهی طبقاتی* با اشاره به نامه انگلس به مرینگ می‌نویسد: «ولی در این جا نیز روش دیالکتیکی به ما اجازه نمی‌دهد که صرفاً به اعلام «کذب» این آگاهی و به تقابل انعطاف‌ناپذیر صدق و کذب بسنده کنیم. به عکس، این روش مستلزم بررسی انضمامی «آگاهی کاذب» به مثابه عنصری از کلیت تاریخی و مرحله‌ای از فرآیند تاریخی زمانه خود است.» پس با «بررسی انضمامی» به این نتیجه می‌رسد که «آگاهی طبقات ماقبل سرمایه‌داری» کاذب بوده چون این طبقات به کنه روابط طبقاتی پی‌نبرده و منافع خود را نمی‌شناختند. و اگر هم برای مثال در جایی (انقلاب ۱۷۸۹ یا انقلاب اکتبر) «انقلابی» عمل کرده‌اند، آگاهی‌شان «عاریه‌ای» بوده، یعنی آگاهی‌ای که آنها را به انقلاب کشانده آگاهی «احزاب رهبری‌کننده آنها» بوده!! اینکه چرا دهقانان انقلاب کبیر فرانسه و دهقانان انقلاب اکتبر به ناگاه «آگاهی رهبران» را به «عاریت» گرفته‌اند و چطور یک «آگاهی عاریه‌ای» که از آن جهت که «عاریه‌ای» است آگاهی خود دهقانان نیست، می‌تواند چنان نیرومند ظاهر شود که تاریخ‌ساز باشد، از اسراری است که لوکاچ بی‌توضیح می‌گذارد. اما همین درک از «آگاهی عاریه‌ای» نشان می‌دهد که چقدر لوکاچ از دیالکتیکی دیدن رابطه بین آگاهی و هستی اجتماعی ناتوان است؛ گویا آگاهی طبقاتی

با این توضیحات روشن تر می شود چرا درکی که آگاهی را انعکاس ماده در ذهن بخواند، نمی تواند از نیاز به یک آگاهی مافوق، یک دانای کل، یک خدا، یک سوژه فراتاریخی، بگریزد. اگر شناخت انعکاس ماده در ذهن باشد، در واقع هیچ حقیقتی جز به صورت دگم یک فرد یا یک گروه باقی نمی ماند. در واقع تئوری بازتاب که جدایی ذهن و عین از یکدیگر را مفروض دارد، باید معیاری بیرون از خود عینیت، معیاری ذهنی برای تشخیص حق از باطل داشته باشد. این معیار ذهنی رفته رفته به صورت دگم

در جایی غیر از هستی/ اجتماعی و بر فراز آن قرار دارد. لوکاچ معتقد است که بین آگاهی طبقات پیشاسرمایه داری و منافع شان «تقابل تناقض آمیز» وجود دارد. به این ترتیب اگر دهقانان در برابر «ضرورت تحول تاریخی» می ایستند نه به این خاطر است که منافع شان در گروهی بقای مناسبات تولیدی به همین شیوه است، بلکه از نظر لوکاچ به این خاطر است که نمی فهمند که منافع شان چیست! اینکه لوکاچ چطور منافع طبقه دهقان را بهتر از خودشان می فهمد، به این خاطر است که دقیقاً برعکس آنچه ادعا می کند «به تقابل انعطاف ناپذیر صدق و کذب» بسنده کرده است. معیاری که او برای کذب خواندن آگاهی دهقانان در دست دارد، معیاری خارج از منافع دهقانان و بیرون از مناسباتی است که دهقان را دهقان می کند... او در مورد بورژوازی می نویسد: «در مورد بورژوازی نیز آگاهی و منافع طبقاتی رابطه تضاد و تقابل دارند. اما این تقابل نه متناقض بلکه دیالکتیکی است.» یعنی آگاهی بورژوازی هم کاذب است اما به صورت «دیالکتیکی» کاذب است. «جنبه تراژیک و دیالکتیکی وضعیت طبقاتی بورژوازی آن است که برای او از یک سو، نه فقط مطلوب که کاملاً ضروری است در هر مسئله ای منافع طبقاتی خود را به روشن ترین وجه بشناسد، اما از سوی دیگر اگر همین آگاهی روشن مسئله کلیت را نیز دربرگیرد، شوم و مرگبار می شود.» این به این معنی است که بورژوازی فقط می تواند به منافع خود آگاه باشد، اما آنجا که پای توضیح امر کلی یا به قول لوکاچ شناخت «ذات حقیقی جامعه ای که ساخته خود اوست» می رسد، در برابر «رشد آگاهی واقعی از وضعیت طبقاتی خویش» مقاومت می کند؛ چرا که اگر بورژوازی از «محدودیت های عینی نظام سرمایه داری» باخبر شود، باید «خود را نفی» کند. پس بورژوازی کلیت را درک نمی کند، چون درک کلیت همانا و اعلام انحلال خود همان! می بینیم که در نگاه لوکاچ هنوز آگاهی بر جهان حکم می راند؛ گویا برای اینکه بورژواها از بورژوا بودن خود دست بکشند، کافی است که به کاذب بودن آگاهی شان پی برده و اندکی هم «وجدان» داشته باشند: «اما پرده ای که بر ماهیت جامعه بورژوازی کشیده شده است، برای خود بورژوازی هم ضرورت دارد. زیرا هم گام با پیشرفت آگاهی [بخوانید تکامل پزیتیویستی دانش: آساره. آ.] تضادهای درونی و حل ناپذیر نظام سرمایه داری آشکارتر می گردند و در نتیجه طرفدارانش مجبور می شوند که از دو راه زیر یکی را برگزینند: یا با آگاهی کامل از این دانایی فزاینده روی برگردانند، یا تمام غرایز اخلاقی را در وجود خود سرکوب کنند تا بتوانند با وجدان/آسوده به حمایت از همان نظام اقتصادی ای بپردازند که فقط به منافع آن ها خدمت می کند.» (تأکید از ماست) این به این معنی است که اگر فرد بورژوا به فهم کلیت نائل بیاید، اما از طبقه خود دست نشود، یا از منافع طبقاتی خود چشم نبیوشد، به خاطر این است که «غرایز اخلاقی» را در وجود خود «سرکوب کرده» و وجدان ندارد! از نظر لوکاچ گویی هر فردی فارق از اینکه در کجای جهان و در کجای مناسبات تولیدی باشد درست است همان «غریزه اخلاقی» ای را دارد که لوکاچ! این جملات نیاز به تفسیر خاصی ندارد: از نظر لوکاچ «غرایز اخلاقی» فراتاریخی و غیر طبقاتی هستند!

باری! این درست است که آگاهی بورژوازی کاذب است، اما این کذب از این نمی آید که بورژوازی نمی تواند کلیت را ببیند چون دیدن کلیت او را به «نفی» خود می رساند. آگاهی بورژوازی از این جهت کاذب است که منافعش/یجاب می کند که نقطه نظر خاص خود را به عنوان نقطه نظر عام جا بزند و آگاهی ای جزئی و طبقاتی خود را آگاهی جهانشمول جلوه دهد. اما از نظر لوکاچ فقط پرولتاریاست که می تواند کلیت را بفهمد و آگاهی صادق داشته باشد؛ اما چرا؟ دلیل این موضوع روشن نیست. در عوض لوکاچ نمی تواند پنهان کند که پرولتاریا همیشه آنطور که انتظارش می رود (مطابق آگاهی از کلیت) عمل نکرده و نمی کند. همیشه در عمل اغلب اوقات فاصله ای چشمگیر بین آنچه او «باید» انجام دهد و آنچه به واقع انجام می دهد، بین مبارزه برای آرمان و مبارزه برای معیشت، بین مبارزه سیاسی و سندیکایی و ... وجود دارد. انحراف پرولتاریا از مبارزه برای «هدف نهایی» به چشم لوکاچ و لوکاچی ها نوعی از «آگاهی کاذب» است. اما لوکاچ اطمینان می دهد که جای نگرانی نیست، چرا که آگاهی کاذب پرولتاریا به سمت آگاهی صادق اش «میل» می کند: «اما حتی در آگاهی «کاذب» و ارزیابی های نادرست پرولتاریا از امور واقع، گرایشی به سوی حقیقت یافت می شود.» اما این حقیقت کجاست که پرولتاریا هر چه کند به «سوی آن گرایش» دارد؟ غیر از این است که حقیقتی و رای آنچه پرولتاریا زندگی و مبارزه می کند در ذهن لوکاچ وجود دارد؟

(تمام نقل قول ها از لوکاچ از فصل «آگاهی طبقاتی» کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی، نشر تجربه، با ترجمه زنده یاد محمدجعفر پوینده استخراج شده اند.)

خود را بر جهان تحمیل می‌کند. اما می‌دانیم که هیچ چیز بیرون از جهان وجود ندارد، یا فقط یک جهان وجود دارد، پس این معیار جایی در همین جهان به وجود آمده و فقط از این جهت بیرونی است که جزئی است: یعنی مربوط به یک شرایط خاص و اوضاع و احوال مشخص است، پس لاجرم جهانشمول نیست و اگر در شرایط دیگری به کار گرفته شود همچون نیرویی بیرونی عمل می‌کند. معیار بیرونی در یک کلام اصولی هستند که صرفاً در یک شرایط خاص صادق و درونی بوده‌اند و به خاطر تغییر آن شرایط از صدق افتاده‌اند و در نتیجه امروز چیزی جز مشتی دگم نیستند.

جمود فکری کاشفان «چیز در خود»:

نه انگلس، نه شاگردانش و نه شاگردان شاگردانش، هیچ یک در صدد پاسخ به این پرسش برنیامدند که تئوری بازتاب چگونه عمل می‌کند و چطور می‌تواند از تناقضات خود رها شود. لنین در *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم*^{۳۲} بدون اینکه توضیحی حتی مختصر از پروسه آگاهی بدهد، سرسختانه از تئوری انعکاس و پیشفرض آن (چیز در خود) دفاع می‌کند: به باور او چیز در خود یعنی بدون ارتباط با ذهن وجود دارد و آگاهی از آن چیزی نیست جز انعکاس ماده در ذهن.

معنی چیز در خود این است که چیز با خودش، فارق از هر اوضاع و احوالی و در هر مناسباتی، این‌همان است؛ بیرون از زمان و مکان قرار دارد و علت اصلی دریافت‌های حسی ماست. چیز در خود یعنی چیزی که بودن‌اش بی‌نیاز از ارتباط است. اما چیزی که با چیز دیگری در ارتباط نباشد، بنا به تغییر سایر چیزها، تغییر نمی‌کند، چنین چیزی دقیقاً تعیناتی در خود دارد. گفتیم که ماتریالیسم تعینات چیز را در خود چیز می‌داند؛ مثلاً برگ در نظر ماتریالیست‌ها «در خود» سبز است: به این ترتیب، وجود نور و چشم برای سبز بودن برگ اساسی نیستند، و هر چشمی در هر نوری باید برگ را سبز ببیند. اما در عمل اینگونه نیست. برگی که در نور روز سبز است، در شب سیاه است. و با چشمی که دچار کوررنگی است، در نور روز، قرمز به نظر می‌رسد؛ برای زیر سؤال بردن وجود چیز در خود، لازم نیست حتماً هگل بخوانیم، همین در نظر گرفتن تجربه از زندگی روزمره کفایت می‌کند که بفهمیم که برگ در خود نه سبز است، نه سیاه و نه قرمز. رنگ برگ در خود نامتعین است، همین استدلال را می‌شود

³² همانطور که در پانویس شماره ۶ توضیح دادیم، *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم* را باید پیش از هر چیز یک نوشته سیاسی دانست که وظیفه‌اش برخورد با «انحراف چپ‌گرایی» رشدیابنده در جریان بلشویک است. لنین که تا قبل از اوج گرفتن اختلافش با بوگدانف علاقه خاصی به فلسفه نشان نداده بود، برای مقابله با جریان چپ سوسیال-دموکراسی ناچار شد وارد عرصه فلسفه بشود و تکلیف «شاگردان ماخ» را یک بار برای همیشه روشن کند؛ اما در این جدال نظری نشان داد که تا کجا خود لنین «شاگرد پلخانیف» است. جدای از اینکه بسیاری از استدلال‌های لنین در این کتاب، اگر نگوییم قریب به اتفاق آنها، پیشتر توسط بوگدانف (در نقدهایش به پلخانیف) و حتی ماخ (در نقدش به کانتی‌ها) نقد شده بود، بسیاری از انتقادات او به ماخ، درست مثل انتقادات خود پلخانیف، حاصل بدفهمی و کج فهمی نظرات ماخ است. (پانه‌کوک به برخی از این کج‌فهمی‌ها در «لنین به مثابه فیلسوف» اشاره کرده است). در واقع تنها نقطه قوتی که لنین توانست به مدد آن جریان اترویست را از دور خارج کند، ارجاع به اتوریته انگلس بود که گویی بوگدانف جسارت کرده و علیه آن شوریده.

برای تمام «خواص» مطرح کرد، (هیچ چیزی در خود نه سبک است و نه سنگین بلکه سبکی و سنگینی هر چیز به نسبت چیز دیگری تعیین می‌شود، و غیره) و به یک چیزی رسید که در خود هیچ خاصیتی ندارد، و چیزی که خاصیت نداشته باشد، نامتعین است. به همین خاطر است که می‌گوییم چیز در خود نامتعین است. اما چیزی که نامتعین باشد یا هیچ چیز «خاصی» نباشد، یا هیچ کیفیتی نداشته باشد و یا هستی صرف باشد، منطقاً نیستی است؛ و شناخت نیستی ممکن نیست. با این توضیحات متوجه می‌شویم که اگر «چیز درخود» وجود داشته باشد، شناخت از آن ممکن نیست. به همین خاطر نتیجه‌گیری کانت از فلسفه انتقادی بسیار منطقی است: او می‌گوید چیز در خود غیرقابل شناخت است. و این کاملاً درست است. اما سؤال اصلی اینجاست: آیا اصلاً چنین چیزی که نشود آن را شناخت وجود دارد؟

اگر هیچ شناختی از چیز در خود ممکن نباشد، نباید خود این شناخت نیز ممکن باشد که «چیز در خود» را نمی‌شود شناخت.³³ پس چیزی که می‌شود آن را شناخت، نمی‌تواند جدا از ذهن (یا در خود) باشد، یا فقط چیزی را می‌شود شناخت که صرفاً در خود نباشد. اگر شناخت چیز ممکن باشد، پس دیگر آن چیز درخود نیست؛ چیستی چیز با در-خود-نبودن-چیز پیوند مستقیم دارد.

اما لنین به تعبیت از پلخائف و او هم با تفاسیر خود از *آنتی‌دورینگ* انگلس به این نتیجه می‌رسند و در واقع اصرار می‌کنند که نه تنها چیز در خود وجود دارد، بلکه قابل شناخت هم هست. اما چرا لنین این تناقض را نمی‌بیند که چیزی که در هیچ رابطه‌ای نباشد، یا هیچ تعینی نداشته باشد، قابل شناخت هم نیست؟ جواب: چون او «چیز در خود ناشناختنی» را به چیز «ناشناخته» تعبیر می‌کند؛ او می‌پندارد که چیزی که امروز ناشناخته است، فردا، به مدد پیشرفت علم و دانش، شناخته خواهد شد. در صورتی که منظور از چیز ناشناختنی گوهر یا ذاتی است که علت خواص چیز است و اما علت خودش معلوم نیست. چیز ناشناختنی یا در خود، حقیقتی است که دلیلش برای ما تا ابد پنهان است. در صورتی که آن چیزی که دیروز نمی‌شناختیم و امروز می‌شناسیم، «ناشناختنی» نیست. طرح تناقضی که در بالا گفتیم از نظر لنین غیرقابل تحمل است، چراکه او می‌پندارد نفی «چیز در خود»، یعنی نفی جهان خارج، جهان مادی، نفی عینیت بیرون از ذهن انسان. به همین خاطر است که او با تمام قوا به دفاع از «چیز در خود» برمی‌خیزد. اما هیچ عاقله انسانی پیدا می‌شود که بگوید جهان وجود ندارد؟ و پدیده‌های «طبیعی» و «اجتماعی» صرفاً حاصل ذهن من هستند؟³⁴ (ممکن است کسی در پروسه استدلال چنین چیزی را ضمناً بگوید، اما بعید

³³ این شروع نقد هگل به کانت است. دامنه تناقضات چیز در خود کانت اما به همین جا ختم نمی‌شود. «کانت چیز فی‌نفسه را بدین سبب مسلم می‌گرفت که [مانند ماتریالیست‌ها: آساره.آ] می‌پنداشت احساسات ما باید علتی بیرونی داشته باشند، از این رو ادعا می‌کرد که چیز فی‌نفسه علت ظواهر امور است. ولی چیز فی‌نفسه نمی‌تواند علت باشد، زیرا علت مقوله‌ای ذهنی است و مقولات بر چیز فی‌نفسه [به این خاطر که بیرون از زمان و مکان است: آساره.آ] انطباق‌پذیر نیستند.» (فلسفه هگل نوشته استیس، ترجمه حمید عنایت، ص. ۵۸)

³⁴ لنین برای اثبات خطر نفی «چیز در خود»، چپ و راست به «برکلی» ارجاع می‌دهد. اما خود برکلی اصرار دارد که بحث او بر سر این نیست که چیزهای مادی وجود ندارند و اجسام مادی که ما را احاطه کرده‌اند واقعیت ندارند، بلکه بحثش این است که این هستی مادی

است کسی از نبود جهان شروع کند! مثلاً کسی پیدا می‌شود که وجود فقر و نابرابری در جهان را انکار کند؟ یا بگوید که فقر و نابرابری فقط ناشی از تصور من هستند و در جایی جز ذهن من وجود ندارند؟ مسأله این نیست که نابرابری در جهان وجود دارد یا نه، مسأله این است که آنچه نابرابری خوانده می‌شود چیست؟ یکی مانند هولباخ نابرابری میان انسان‌ها را چیزی «طبیعی» می‌داند، یکی هم مانند برکلی هم احتمالاً این نابرابری را «خواست و اراده الهی» می‌داند، نفر سوم هم آن را ناشی از نابرابری در «مالکیت بر ابزار تولید و تقسیم کار اجتماعی» می‌داند. روشن است که نابرابری بدون تعیناتش یک واژه توخالی است، به این معنی که نابرابری در این سه دیدگاه یک چیز نیست؛ بنا به فهم از دلیل نابرابری، معنای نابرابری تغییر می‌کند و ما در برابر آن به یک شیوه عمل نمی‌کنیم. اگر نابرابری خواست خدا یا زاده طبیعتی بیرون از مناسبات انسانی باشد، ابدی و ازلی خواهد بود. اما نابرابری در دیدگاه آخر، ضرورتی بیرون از مناسبات تولیدی و روابط اجتماعی ندارد؛ پس به این ترتیب، ماهیتاً با نابرابری خدادادی و طبیعی متفاوت است. در معنای سوم، از بین رفتن نابرابری ممکن است، و به همین عنوان این نگاه اعتقادی به «نابرابری در خود» ندارد. اما اگر همچنان اصرار داشته باشیم که «چیز در خود» وجود دارد، پس باید بپذیریم که نابرابری در خود وجود دارد، و اگر در خود باشد، باید در هر زمان و مکانی وجود داشته باشد. چنانچه نابرابری را نابرابری فطرتی (فطرتی که خالق آن خدا یا طبیعت است) بدانیم، به طور ضمنی به بی‌ربط بودن آن به مناسبات اجتماعی-تولیدی اذعان کرده‌ایم، در نتیجه اهمیتی ندارد که در یک اجتماع communauté کمونیستی باشیم، یا یک جامعه سرمایه‌دارانه: نابرابری به خاطر در خود بودنش همیشه و همه‌جا پابرجاست! قائل شدن به وجود چیز در خود، در عین حال تصدیق این است که چیزها غیرقابل تغییرند. اما از آنجا که نمی‌توان وجود تغییر در چیزها را منکر شد، به ناچار به در خود بودن پدیده‌ها شک می‌کنیم.

بالتر به عدم امکان شناخت چیز در خود اشاره کردیم: اکنون اضافه کنیم که چیز در خود را نمی‌شود شناخت، چون چنین چیزی اصلاً وجود ندارد. هر چیزی که وجود دارد، در رابطه با چیز دیگری است یا چیزها در خود نیستند، بلکه در رابطه‌اند. به این معنی هیچ شناختی از چیز جز با در نظر گرفتن روابط سازنده‌اش ممکن نیست، چون چیز چیزی غیر از روابط سازنده‌اش نیست. خلاصه می‌کنیم: اگر به وجود چیز به عنوان چیزی مستقل از ذهن، چیزی به خودی خود موجود قائل باشیم، در این صورت این چیز تا ابد با خود این همان است، چون تغییر فقط جایی ممکن است که پیوند و ارتباطی بین پدیده‌ها وجود داشته باشد. چیز در خود فارق پیوند و ارتباط است، پس وجودی لایتغیر دارد. گفتیم که شناخت حسی کل را نمی‌بیند و در نمی‌یابد

مبنایی حسی دارد؛ یعنی اگر چیزی حس نشود، وجود ندارد (او دقیقاً از مقدمات لاک حرکت می‌کند، و با نشان داند تناقضات لاک به ایده‌آلیسم می‌رسد). بحث برکلی بر سر بودن یا نبودن جهان نیست، بلکه بر سر چیستی و چگونه بودن و قابل فهم بودن یا نبودن جهان است. و نتیجه حرفی که او می‌خواست به آن برسد این بود که جستجو کردن در مورد چیزی که هیچ دانشی در مورد آن نداریم غیر منطقی است. در واقع هدف او از ورود به این بحث نقد تناقض‌های تئوری شناخت لاک و شک‌گرایی‌ای که از آن برمی‌خواست بود. اما چفت و بست‌های تئوری شناخت برکلی (مثل هر تئوری دیگری که مبنای فهم را حواس و تنها راه شناخت را تجربه می‌داند) سست‌اند، و او خود از آن ور پشت‌بام می‌افتاد. نظریه شناخت برکلی برعکس نگاه رایج «سولپسیستی» نیست، بلکه «دگماتیک» است، چون برای او نرفتن جهان حسی‌اش ناچار است ایده خدا را به عنوان علت العلل نگه دارد.

که جز هیچ ضرورتی ندارد مگر در پیوندش با کل. از آنجا که کل ماتریالیستی کلی بی‌روح است (ماده بی‌ذهن)، پس به مانند یک ماشین عمل می‌کند، و تغییر اساسی یک جز از آن الزاماً بر دیگر اجزا تأثیر عمیق نمی‌گذارد؛ کل همواره همان است که بود، حتی اگر روابطی که کل را کل کرده‌اند دستخوش تغییرات اساسی شوند. ماتریالیسم به خاطر فهم حسی‌اش از جهان قادر نیست چیزها را در کل، در شدن و در مجموعه روابطشان ببیند. این بینشی که پدیده‌ها را نه در ارتباط با هم بلکه جدا جدا و یا «در خود» می‌بیند، لاجرم به درکی متافیزیکی و جامد از پدیده‌ها می‌رسد، و تنها ارتباطی که می‌تواند بین پدیده‌ها برقرار کند یک رابطه مکانیکی است. پدیده‌هایی که بدون ارتباط درونی در کنار هم قرار گرفته‌اند، در واقع اجزای مجزای یک کل مرده هستند؛ درست به همین علت روی دیگر این درک متافیزیکی این است که تغییر کل الزاماً به معنی تغییر اجزاء نیست. بر عکس با شروع از یکی بودن عین و ذهن، یک کل ارگانیک، کلی که روح در آن است، خواهیم داشت که در آن تغییر اساسی در اجزاء در عین حال به معنی تغییر ماهوی کل است.

از بارزترین مصداق‌های درک متافیزیکی جدا کردن طبقه و سرمایه از هم و برخورد به سرمایه و طبقه به صورت دو «چیز در خود» است که ربط معناداری با هم ندارند. در این درک از یک طرف سرمایه به مثابه یک هستی در خود در نظر گرفته می‌شود که به این عنوان، تغییر در مناسبات سازنده‌اش، تغییری در ماهیت آن نمی‌دهد؛ اما زمانی که نشود تغییرات در سرمایه را انکار کرد، -دقیقاً چون سرمایه به مثابه یک هستی در خود فهمیده می‌شود-، گویی این دگرگونی‌های سرمایه هیچ تغییری در طبقه کارگر و به تبع آن مبارزه طبقات با یکدیگر به وجود نمی‌آورد. مثال بارز درک متافیزیکی و مکانیکی در چپ فهم رایج از سرمایه به مثابه ماشین یا یک سیستم است. در این درک گویا پلیس و استثمار برای مثال، ربط درونی به یکدیگر ندارند، و صرفاً مثل پیچ و مهره‌هایی در یک «سیستم» کنار هم قرار گرفته‌اند؛ در جامعه بی‌طبقه («کمونیسم» که آن هم یک سیستم در نظر گرفته می‌شود!) می‌توان پیچ هرز استثمار را دور انداخت، ولی مهره پلیس را نگه داشت! جالب اینجاست که در فرهنگ عامه تغییر یک کل ارگانیک بدیهی است، اما در نگاه فلسفی این مسأله به سختی فهمیده می‌شود. مثلاً هر فرد عامی‌ای می‌داند که یک نفر بعد تصادفی که منجر به معلولیتش می‌شود، همان فرد سابق نیست. اما چرا وقتی به مفاهیمی انتزاعی‌تر مانند پول و کار و دولت و ... می‌رسیم، اذهان به سختی در ک می‌کنند که زمانی که صحبت از یک پیکر ارگانیک است، تغییر اساسی در یک جز، همزمان به معنی تغییر کل هم می‌باشد؟ چه بسا کسانی پیدا می‌شوند که می‌پندارند در جامعه «کمونیستی» هنوز پول، کار، پلیس، مبادله و ... (یا یکی از این مقولات) وجود خواهند داشت. درک متافیزیکی از سرمایه در نهایت نمی‌فهمد که سرمایه به عنوان کل در نهایت چیزی نیست، مگر مجموعه مناسباتی که کار و پول و پلیس و مبادله و دولت و ... را ضروری می‌کند و با از بین رفتن این مناسبات تمام این مقوله‌ها از بین خواهند رفت.

این درک متافیزیکی از سرمایه به مثابه ماشین، درکی متافیزیکی از طبقه را نیز به دنبال دارد. همانطور که سرمایه برای اصحاب دوآلیسم ماتریالیستی «چیز در خود» (یا جمع اجزای یک کل مرده) است، طبقه نیز وجودی «درخود» یا قائم به ذات

دارد و نوع بودنش ربطی به سرمایه ندارد. این بی‌ارتباطی بین طبقه و سرمایه به اینجا می‌انجامد که مبارزه طبقاتی چیزی غیر از حرکت سرمایه فهمیده می‌شود. این درک متافیزیکی قادر نیست بفهمد که این خود مبارزه طبقاتی است که سرمایه را حرکت می‌دهد. در واقع دلیل قطع ارتباط ارگانیک بین کار و سرمایه، بین مبارزه طبقه کارگر با طبقه سرمایه‌دار و تغییر سرمایه، به بی‌حرکت و جامد فرض شدن طبقات برمی‌گردد. گویی طبقه کارگر از ابتدای خلقتش همواره با خود این‌همان بوده و خواهد بود. این برداشت متافیزیکی از طبقه کارگر، در واقع همان درک ذات‌گرایانه از پرولتاریا و مبارزاتش است.^{۳۵}

پیامد فهم از سرمایه و پرولتاریا به مثابه دو چیز در خود، به همین درک صلب‌شده از مبارزه طبقات می‌انجامد که امروز بر گستره چپ، از رادیکال‌ترین طیف آن تا راست‌ترین‌شان سایه افکنده است: همگی کم و بیش به دنبال راه حلی هستند که دو چیز «بی‌ارتباط» با هم را به هم ربط دهند. فرض جدا بودن سرمایه و مبارزه طبقه کارگر ما را به اینجا می‌رساند که برای مرتبط کردنشان نیاز یک نیروی بیرونی وجود داد. در درک‌های سنتی مارکسیسم دو «چیز در خود» باید به واسطه حزب و سندیکا (به عنوان یک آگاهی افزوده بر مبارزه) ارتباط یابند، و در درک‌های رادیکال‌تر، جای این واسطه را نقش‌آفرینی اکتویست‌ها (فعالان کارگری و غیره) پر کرده است. البته هیچ‌ا حدی از رادیکال‌ترین تا محافظه‌کارترین چپ‌ها، از چپ‌های رادیکال تا سوسیال-دموکرات‌ترین‌شان، به صراحت اعلام نمی‌کند که ما از نقطه نظر دوآلیستی به جهان می‌نگریم و به این خاطر پدیده‌ها برایمان در جدایی از هم ظاهر می‌شوند و درست به این دلیل که به دنبال ربط مکانیکی بین آنها هستیم! همه کم و بیش در کلام به ربط درونی پرولتاریا و سرمایه اذعان دارند، و همه صد البته خود را یک پا دیالکتیسین می‌دانند، اما در کنش‌ها و تجزیه و

³⁵ این درک ذات‌گرایانه از مفهوم پرولتاریا را با درک هولباخ از «ذات انسانی» مقایسه کنیم. از نظر هولباخ فرد انسانی ذاتی دارد که شناختنش باعث می‌شود که به درجه بندگی و تبعیت کورکورانه تنزل پیدا کند. او می‌نویسد: «به خاطر نادیده گرفتن طبیعت خاص خود است که نوع بشر به بندگی می‌افتد و تن به حاکمیت بد می‌دهد.» *Ibid.* p. 15 این درک فقط به خاطر یک بعدی بودنش اشتباه نیست: یعنی غلط بودن این نظر فقط در این نیست که «عدم آگاهی» را، یک عامل ذهنی را، به عنوان علت وضعیت بندگی می‌داند، بلکه به این خاطر هم اشتباه است که برای انسان ذاتی قائل است که می‌شود آن را شناخت! اینکه ذات را نمی‌شود شناخت به این خاطر است که ذات فراتر از مناسبات انسانی، جایی بیرون از وضعیت مادی انسان‌ها و بی‌ارتباط به آن تصور می‌شود. چنین ذات «طبیعی»‌ای که فارق از مناسبات اجتماعی وجود دارد، جهانشمول و لایتغیر خواهد بود.

می‌دانیم که مارکس در *ایدئولوژی آلمانی* بر وجود ذات لایتغیر بشری خط بطلان کشیده؛ او می‌گوید *ذات انسان رابطه‌اش* است. این روابط در طول تاریخ هرگز یکسان نبوده‌اند، پس آنچه ذات انسانی پنداشته می‌شود که بنا به تعریف باید ابدی و ازلی باشد، چیزی نیست جز روابط و مناسباتی که هرگز در طول تاریخ یکسان نبوده‌اند. گفتن اینکه ذات انسان مجموعه مناسباتش می‌باشد، در عین حال تصدیق این موضوع است که همه انسان‌ها در مناسبات هستند، و هیچ انسانی بنا به تعریف نمی‌تواند محصول مناسبات اجتماعی‌اش نباشد. این مناسبات مختلف هستند که انسان‌های مختلف با اذهانی که طور متفاوت متعین شده‌اند، با اخلاقیات، روحیات، نیازها و نظرات و ایده‌آل‌های متفاوت به بار می‌آورند. همین موضوع برای کارگران هم صادق است. کارگران در شرایط تاریخی و مناسبات اجتماعی و روابط تولیدی متفاوت «ذات» متفاوتی دارد؛ به همین خاطر هم صحبت از «ذات انقلابی پرولتاریا» بی‌معنی است. اما نوادگان هولباخ از آنجا که برای پرولتاریا ذاتی فراتاریخی قائل هستند، اغلب شکایت می‌کنند که پرولتاریا بنا به «ذات» خود عمل نمی‌کند. آنها در این «انحراف از ذات»، درست مثل سلف‌شان هولباخ، یک خلاء تشخیص می‌دهند: عدم آگاهی. این «انحراف از ذات» «باید» بنا به آگاهی‌ای که خود به آن رسیده‌اند تصحیح گردد.

تحلیل‌های خود ثابت می‌کنند که حقیقتاً به یکی بودن مبارزه طبقاتی و رشد سرمایه، یا رابطه درونی نوع کنش پرولتاریا و شیوه استثمارش باور ندارند. آنها با راه‌کارهای مکانیکی‌ای که ارائه می‌دهند، ناخواسته اعتراف می‌کنند که در عمل متافیزیسین هستند. این دسته از «مارکسیست‌ها و کمونیست‌ها و فعالین و فعالون» همین‌که می‌خواهند دو چیزی را که گویا هیچ پیوند ضروری‌ای با هم ندارند با چسب آگاهی به هم بچسبانند، یعنی نتوانسته‌اند معنی ارتباط پرولتاریا و سرمایه را بفهمند. یکی این چسب را حزب و سازمان سیاسی می‌داند، دیگری صدور بیانیه حمایتی و تبلیغ ایده‌های انقلابی در میان کارگران (که البته به لطف تئوری‌های جدید، کارگران به یک سوژه در میان خیل سوژه‌های تحت ستم تقلیل یافته‌اند! پس سهم دیگر سوژه‌های تحت ستم از تراکت‌ها و بیانیه‌های و روشنگری‌های این گروه دوم از سهم کارگران بیشتر نباشد کمتر نیست!)³⁶

اما برعکس، در صورتی که بپذیریم که نوع مبارزه‌ای که طبقه کارگر با آن خود را نمایش می‌دهد، مطابق است با شیوه استثمارش که شیوه بودن سرمایه است، به این نتیجه می‌رسیم که شکل‌گیری و بلوغ احزاب سوسیالیستی و کمونیستی در دوران خاصی از رشد سرمایه، نه یک افزوده بر آگاهی طبقاتی پرولترها، بلکه نمود مبارزه پرولتاریاست با سرمایه. در واقع، شکل‌گیری و بلوغ احزاب خود مبارزه طبقاتی بودند. وجود واسطه‌های طبقه کارگر در ارتباطش با سرمایه، نوع مبارزه‌ای بود که پرولتاریا در آن خود را به عنوان پرولتاریا در برابر سرمایه قرار می‌داد. به این معنی احزاب کمونیستی و سوسیالیستی و تشکلهای سیاسی و سندیکایی طبقه کارگر /حزب خود مبارزه طبقاتی است، و نه پیش نیاز آن. کسانی که امروز فکر می‌کنند که کارگران بدون وجود حزب و تشکلات سیاسی-صنفی نمی‌توانند با سرمایه مبارزه کنند، در واقع یک صورت یا شکل از ظهور مبارزه را جدا کرده، و به آن اعتباری جهان‌شمول بخشیده‌اند؛ درست مثل اینکه انسان را فقط انسان سفیدپوست بدانی: یعنی یک شکل یا یک کیفیت از چیز را از آن جدا کرده و آن را اصل و اساس چیز بدانی.

هواداران حزب را باید به حق نوادگان فکری هولباخ دانست، نه فقط به این خاطر که درک‌شان از پدیده‌ها خشک و جامد یا به قول انگلس متافیزیکی است؛ بلکه به همچنین به این خاطر که دقیقاً هولباخی فکر می‌کنند که می‌توان جهان را با تغییر آگاهی تغییر داد.

³⁶ این دوستان گرچه در ظاهر «حزب» و متعلقانش را نقد می‌کنند، اما همچنان تمام کنش‌هایشان معطوف به ایجاد «هژمونی» چپ است. حال سؤال اینجاست که چطور بدون حزب می‌شود هژمونی به وجود آورد؟ چطور می‌شود منکر نیاز به حزب بود و بعد به دنبال هژمونی دوید؟ اینجاست که می‌گوییم اصحاب این درک همه از چشمه ماتریالیسم متافیزیکی می‌نوشند، چون نه رابطه درونی «هژمونی» و «حزب» را می‌بینند و نه ضرورتی که شکلی از مبارزه طبقاتی یعنی نوع خاصی از رابطه سرمایه و کار آنها را در رابطه با هم به وجود آورده. در حالی که هژمونی و مبارزه طبقاتی در قالب احزاب کمونیستی و سوسیالیستی دو پدیده‌ای نیستند که بر حسب تصادف با هم پیش آمده باشند، و درست به خاطر این ربط درونی هژمونی و احزاب قدرتمند قرن بیستمی است که همان دلیلی که ضرورت حزب را از بین برده، ضرورت ایجاد هژمونی را هم از بین برده.

در بالا به اهمیت نقش فرد و شخصیت‌ها نزد هولباخ در رقم زدن نقش جدیدی بر صفحه تاریخ صحبت کردیم. در واقع محوری که سنت ماتریالیسم مدرن به نقش تعلیم و تربیت، ترویج آگاهی در جامعه و از این دست می‌دهد، حکایت از تناقض درونی‌ای دارد که با آن دست به گریبان است و لاجرم برای رفع آن به روشی مکانیکی توسل می‌جوید. ماتریالیسم مدعی است تنها شناختی به حقیقت امور دست می‌یازد که مبتنی بر دریافت حسی باشد و از راه تجربه به دست آمده باشد. شناخت حسی از آنجا که شناختی است بلافصل، منکر هر واسطه‌ای است. ماتریالیسم با اصرار بر شناخت حسی، وساطت مفاهیم کلی را در پروسه فهم نادیده می‌گیرد، اما در عین حال می‌بیند که این شناخت حسی کافی نیست؛ چرا که هر کسی که از حواس و مغز سالم برخوردار است، لاجرم باید خطایی در قضاوتش رخ ندهد و به نوعی از کنه هر امر «واقعی» آگاه باشد (یا واقعیت خود را بدون میانجی بر او هویدا کند)؛ اما چنین نیست! برای جبران نقص شناخت حسی، ماتریالیست‌های عصر روشنگری، روی آگاهی خواص (دانشمندان، اصحاب علم و ...) حساب باز می‌کند (اینکه چطور خود این خواص به این آگاهی، به این سرچشمه روشنایی، رسیده‌اند، از اسرار الهی است!) و می‌خواهد خلاء شناخت را با نور تعلیم و تربیت پر کند.³⁷ حال سؤال اینجاست که آگاهی‌ای که در فاصله با واقعیت به اصطلاح مادی قرار دارد، چطور می‌تواند آن را تغییر دهد؟ میانجی بین آگاهی و ماده، که در پیشفرض جدا از هم در نظر گرفته شده‌اند، چیست؟ هولباخ می‌گوید که یک فرمانروای دلسوز یا یک ولی مدبر نقش این میانجی را برعهده می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، یک عامل سوژکتیو، یک ذهن دیگر که در پرتوی نور علم به روشنایی رسیده است، به عنوان میانجی بین آگاهی و عینیت، در وضعیت مادی دخول می‌کند و آن را تغییر می‌دهد. مشکل این بینش این نیست که ایده‌ها علت نیستند و هیچ ایده‌ای هیچ تغییری در جهان ایجاد نمی‌کند. قطعاً ایده‌ها می‌توانند جزئی از علت تغییر باشد، اما اگر زمینه‌هایی از درون نداشته باشد، این تغییر یا هرگز روی نخواهد داد، یا به ضرب و زور رخ خواهد داد؛ و درست به همین دلیل است که ایده بردن آگاهی از بیرون به درون یک ایده مکانیکی است.

ایده بردن ایده به درون وضعیت که همچون یک ایده ایده‌آلیستی ظاهر می‌شود، دقیقاً منتج از پیشفرض جدا بودن عین از ذهن است. ذهن و عین در بیگانگی‌شان از هم، از هم تهی هستند: عین عاری از ذهنیت (شعور یا آگاهی) و ذهن بدون عینیت است. معنای این حرف این است که از یک طرف عین یا مادیت برای تغییر نیاز به یک محرک بیرونی، یعنی آگاهی دارد که خود از آن خالی است، و از طرف دیگر، ذهن خارج از وضعیت و به عبارت دیگر بی‌تعیین، به مثابه یک سوژه مطلق وجود دارد. در واقع، در پس اصالت ماده، ذهنی فرامکانی-فرازمانی خوابیده که از هر عینی آزاد است و می‌پندارد بنا به خواست و اراده می‌تواند

³⁷ این ایده که به فور در میان متفکرین قرن هژدهم یافت می‌شود، در واقع یکی از ایده‌ها در قرن هژدهم بود. دیدرو برای مثال تأکید یکجانبه الوسیوس را بر نقش اساسی شکل‌گیری انسان نقد می‌کند و نقش اساسی تری را به فیزیولوژی انسان می‌دهد. رجوع شود به «رد الوسیوس» Denis Didrot نوشته

بر فراز واقعیت به پرواز درآید و هر کجا لازم دانست فرود آید و چیزها را آنطور که «باید» باشند تغییر دهد. این چنین ذهنی خود را نه محصول مناسبات و روابط اجتماعی-اقتصادی-سیاسی، و در نتیجه، نه تعیین یافته توسط روابط تاریخی، بلکه بیرون از تمام روابط اجتماعی می‌داند. و از آنجا که مناسبات اجتماعی را عینیت بدون شعور می‌داند، در آنها نبود چیزی را می‌بیند که خود تنها دارنده آن است؛ آنچه روابط و مناسبات اجتماعی به مثابه عینت از آن خالی است، آگاهی است و آنچه خود او هست همین آگاهی است، پس برای تکمیل عین و تغییرش باید در آن «نفوذ» یابد (در این معنا ذهن علت حرکت ماده انگاشته می‌شود و ماتریالیسم بی‌سر و صدا کنه ایده‌آلیستی خود را نمایان می‌کند). ماتریالیسم از جدایی مطلق عین و ذهن شروع کرده و به پیوند مکانیکی بین این دو می‌رسد. در یک سمت عین ناب و در سمت دیگر ذهن ناب وجود دارد، ذهن باید به سمت عین سرازیر گردد تا عین تغییر کند. جالب اینجاست که چون ذهن سرچشمه خودش است، سرازیر شدنش به سمت عین تغییری در خود او ایجاد نمی‌کند. به حق باید ماتریالیسم را «ایده‌آلیسم ماتریالیستی» نام نهاد، و فهمید که چرا هولباخ ماتریالیست ناگهان سر از ایده‌آلیسم درمی‌آورد و به قول پلخائف در ماتریالیسم همچنان «عقیده بر جهان حکم می‌راند»!

اما «بردن آگاهی به درون»، «روشنگری»، «آگاهی رساندن» ما را یاد همان «نفوذ آگاهی» کائوتسکی نمی‌اندازد؟ سوسیال-دموکراسی در واقع اجرای این تئوری ماتریالیستی است. پیشتر در مقاله «صد سال پرسش: از چه باید کرد دیروز تا چه نباید کرد امروز» به اختصار از آراء کائوتسکی را در مورد رابطه حزب به عنوان عنصر آگاه در جنبش و طبقه کارگر صحبت کردیم. اگر بخواهیم کمی منصف باشیم، باید بگوییم که در این میان اسم کائوتسکی بد در رفته است و گر نه تمام جریان‌های سوسیال-دموکراسی از نهایت راست تا نهایت چپ، از برنشتاین تا لوکزامبورگ، از لنین تا گورتر و روله، از رویونیست‌ها تا چپ‌های رادیکال همه از این دستور العمل پیروی کرده‌اند.

لوکزامبورگ که سرتاسر زندگی سیاسی‌اش تلاشی است برای یافتن راهی که فرادستی «حزب» را روی «طبقه» از بین ببرد و پیوند مکانیکی سوسیال-دموکراسی را با زحمتکشان به پیوندی دیالکتیکی بین آگاهی را با خودانگیزگی تبدیل کند، سرانجام بعد از گسستش از سوسیال-دموکراسی و سرخوردگی‌اش از رفرمیسم استاد سابقش، کائوتسکی، و حزب متبوعش به دنبال عملی کردن این ایده‌آل خود است. در قطعنامه کنگره تأسیسی لیگ اسپارتاکوست (۳۰ دسامبر ۱۹۱۸ - اول ژانویه ۱۹۱۹) می‌خوانیم: «اکنون ساعت ندا می‌دهد که وقت آن رسیده که تمام عناصر پرولتری انقلابی (...) یک حزب جدید مستقل بسازند، حزبی با یک برنامه روشن، با یک هدف مشخص، با یک تاکتیک هماهنگ و با حداعلایی از قاطعیت، از نیرو و فعالیت انقلابی، به عنوان ابزار تزلزل‌ناپذیر انقلاب اجتماعی‌ای که آغاز گشته». و می‌توان در برنامه لیگ اسپارتاکوس چنین خواند: «لیگ اسپارتاکوس حزبی نیست که بخواهد بر فراز توده‌های کارگر یا به واسطه خود کارگران استیلایش را بناکند؛ لیگ اسپارتاکوس فقط می‌خواهد در هر فرصتی بخشی از خودآگاه‌ترین پرولتاریا باشد که به هدف مشترک آگاهند، بخشی که در هر قدم از مسیری که تمام توده‌های وسیع کارگر طی می‌کنند به آنها خودآگاهی و وظایف تاریخی‌شان را یادآوری کند». هدف سوسیالیستی‌ای که باید به آن دست

یافت از این قرار است: «[باید] که توده بزرگ زحمتکش به اینکه توده‌ای رهبری‌شونده باشد خاتمه دهد، حتی برعکس، بر آن باشد که همه زندگی سیاسی و اقتصادی را خود سامان بدهد، و آن را با خود-تعیین‌یابی هر دم خودآگاه‌تر و آزادترش هدایت کند». رزا لوکزامبورگ در سخنرانی در مورد برنامه، توضیح می‌دهد که «سوسیالیسم از راه حکم و دستور و بیشتر از آن، توسط حکومتی سوسیالیستی هر چقدر هم که بی‌نقص و کامل باشد، به قوع نخواهد پیوست و متحقق نخواهد شد. سوسیالیسم باید توسط توده‌ها، توسط هر پرولتر ساخته شود (...). ما باید از همین حالا قبل از هر چیز در تمام جهات، سیستم شوراهای کارگران و سربازان و مخصوص شوراهای کارگران را بسازیم و بگسترانیم (...). زحمتکشان باید تمام قدرت دولتی را در دست داشته باشند (...). کافی نیست که مثل انقلاب بورژوایی قدرت مرکزی رسمی واژگون شود و با چیزی مشابه خود یا با مشتی آدم جدید جایگزین شود. برماست که آن را از پایین به بالا بسازیم (...). برماست که قدرت سیاسی را فتح کنیم، نه از بالا بلکه از پایین». و با تکرار ایده‌ای که از سالیان دور برای او گران‌مایه بوده، [یعنی] ایده پیوند دیالکتیکی بین علم و طبقه کارگر، اضافه می‌کند: «توده باید با اجرای قدرت [چگونه] به اجرا درآوردن قدرت را یادبگیرد. راه دیگری برای فروکردن این امر در ذهن او وجود ندارد».^{۳۸} لوکزامبورگ گرچه به نقد «هدایت توده‌ها توسط رهبران رسیده» اما هنوز همچنان می‌خواهد «قدرت سیاسی را فتح» کند، اما بر عکس احزاب پارلمنتاریستی نه از بالا، بلکه به شیوه از پایین مثل شوراهای روسیه. اما تحسین‌هایش از بلشویک‌ها که گویا عاقبت توانسته‌اند توازنی بین کمونیست‌های حزبی و توده زحمتکش برقرار کنند، چندان طول نکشید. چراکه او «می‌دانست که در همان زمان شوراهای روسیه با یک رژیم دولتی شاق جایگزین شده بود و در آنجا «قدرت دیکتاتوری بازرسان کارخانه» جای پای خود را محکم می‌کرد. او باخبر بود که زندگی سوویت‌ها فلج شده و بوروکراسی تنها عنصر فعالی است که باقی مانده. او می‌دانست که قدرت واقعی نه در میان دستان کارگران و شوراهای‌شان بلکه در دست ده-دوازده رهبر حزب بود. [و اما] در مورد طبقه کارگر، طبقه کارگر «گاهی برای شرکت در جلسات دعوت می‌شود تا برای سخنرانی‌های رهبران کف بزند و یک نظر و یک صدا به قطعنامه‌های پیشنهادی رأی بدهد». این «نه دیکتاتوری پرولتاریا بلکه دیکتاتوری مشتی سیاستمدار، سیاستمدار در معنای بورژوایی آن، در معنای هژمونی ژاکوبینی» بوده. بلکه رزا موافق یک دیکتاتوری بود، اما این دیکتاتوری می‌بایست «اثر طبقه باشد نه اثر بخش کوچکی که به نام طبقه رهبری را در دست دارد».^{۳۹} لوکزامبورگ دچار تناقضی است که نه خود او و نه تمام کسانی که مانند او از دیکتاتوری به نام طبقه به کام حزب متنفر بودند نتوانستند آن را حل کنند. آنها حزبی می‌خواستند که دیگر حزب نباشد!

³⁸ به نقل از دانیل گرن از کتاب با عنوان رزا/لوکزامبورگ و خودانگیختگی، انقلابی منتشر شده در سایت «ایدون».

³⁹ همانجا.

برای مثال می‌بینیم که در گورتر هم همین تضاد آزاردهنده بین حزب و طبقه و رابطه از بالا به پایین بین رهبران و کارگران وجود داد. او در نامه سرگشاده‌اش به *لنین*⁴⁰ می‌نویسد: «اما آیا اینکه ما در انتخابات از این احزاب حمایت نمی‌کنیم به معنای آن است که از اعضا و هواداران این احزاب کارگری، از مستقل‌ها، از سوسیال-دموکرات‌ها از حزب کارگر و غیره جدا افتاده‌ایم و با آنها دشمن هستیم؟ برعکس، ما به دنبال این هستیم که تا جایی که ممکن است با آنها تماس برقرار کنیم. در هر فرصتی، ما آنها را به کنش مشترک فرامی‌خوانیم: به اعتصاب، به بایکوت، به شورش، به نبرد خیابانی، و مخصوصاً به ایجاد شوراهای کارگری و کمیته‌های کارخانه. ما در همه‌جا به دنبال آنها هستیم، اما نه مثل گذشته در عرصه پارلمانی، بلکه در کارگاه‌ها، در جلسات و در کف خیابان. آنجاست که امروز می‌توان آنها را یافت، آنجاست که ما آنها را به خود جذب می‌کنیم. این است پراتیک جدید، پراتیک کمونیستی که جای پراتیک سوسیال-دموکراسی را می‌گیرد.»

او تو روله یکی دیگر از دشمنان سرسخت پارلمانتاریسم و «رهبری رهبران» در مقاله‌اش «*انقلاب کار حزب نیست*»، در نقد هر سه حزب حاضر در صحنه انقلاب آلمان، حزب سوسیال-دموکرات آلمان، حزب مستقل سوسیال-دموکرات آلمان و حزب کمونیست آلمان، می‌نویسد: «حزب کمونیست آلمان نیز به یک حزب سیاسی تبدیل شده. به یک حزب در معنای تاریخی‌اش، همچون احزاب بورژوا، همچون حزب سوسیال-دموکرات و حزب مستقل سوسیال-دموکرات آلمان. رؤسا قبل از هر چیز سخن‌ورند. آنها حرف می‌زنند، وعده و وعید می‌دهند، دل‌فریبی می‌کنند، دستور می‌دهند. توده‌ها، اگر احیاناً حضور داشته باشند، خود را در برابر عمل انجام‌شده می‌یابند. توده‌ها فقط باید در صفوف به خط شوند و آهسته بروند و بایند. فقط باید خفه شوند و هزینه بپردازند. آنها فقط باید دستورات و فرامین را دریافت کنند و آنها را به اجرا درآورند. آنها فقط باید رأی دهند! رهبران‌شان می‌خواهند به پارلمان راه‌یابند. بنابراین باید آنها را انتخاب کرد. بعد از این، توده‌ها که به اطاعتی متدینانه و انفعالی گنگ در افتادند، این رؤسا هستند که در پارلمان به سیاست در عالی‌ترین سطح می‌پردازند»⁴¹. او معتقد است که راه انقلاب نه از پارلمان که از درون اتحادیه‌های انقلابی توده‌های کارگران می‌گذرد. اما چطور باید توده‌ها را در این تشکلهای انقلابی متشکل کرد؟ «ک.آ.پ.د. چه می‌کند؟ او تشکلات انقلابی کارخانه‌ها را می‌سازد. اتحاد عمومی کارگران را اشاعه می‌دهد.» چگونه؟ «کارخانه به کارخانه، شاخه به شاخه صنعت این اتحاد عمومی را می‌سازد و با این کار کادرهایی از توده‌های انقلابی تربیت می‌کند. ... او در توده‌های رزمنده اعتماد به نیروی خاص خودشان را می‌دمد.» (تأکیدها از ماست)

پس می‌بینیم که در چپ رادیکال هم در بر همان پاشنه‌ای می‌چرخد که در سوسیال-دموکراسی. عین فاقد عنصر آگاه فرض گرفته می‌شود و یک نبود یا عدم در عین تشخیص داده می‌شود و آن آگاهی است. یعنی تفاوت در لنینیسم و چپ رادیکال

⁴⁰ ترجمه فارسی این نامه را در سایت «ایدون» بیابید.

⁴¹ Otto Rühle, *La révolution n'est pas l'affaire de parti*, p. 83-84

تفاوت در صورت است: چپ‌های رادیکال ادعای رهبری توده‌ها را ندارند، اما خود را ملزم می‌بینند که در مبارزهٔ پرولتاریا «بدمند»، او را به شورش و اعتصاب «دعوت» کنند. پس به این ترتیب متوجه می‌شویم که کائوتسکی فقط «آموزگار» لنین نبود، بلکه لوکزامبورگ و چپ‌ها هم از تعلیم او الهام می‌گرفتند. اما «آموزگار» خود کجا آموزش دیده بود؟

قطعاً این اشتباه محض است که تمام برداشت‌های جزم‌گرایانه، دوآلیستی و مکانیکی سوسیال-دموکراسی و متعاقب آن احزاب کمونیستی را در ایده‌های «نادرست» کائوتسکی بدانیم. یعنی اگر نفهمیم کدام واقعیت مادی موجب نظریهٔ جنبش دوگانه کائوتسکی شد، به قول انگلس به آگاهی‌ای کاذب می‌رسیم. و اگر فرض کنیم این تئوری کائوتسکی^{۴۲} «آگاهی کاذب» بود، نمی‌توانیم ضرورت وجودش را درک کنیم. در ادامه سعی می‌کنیم که نشان دهیم که این درک سوسیال-دموکراسی تنها درکی بوده که می‌توانسته حرکت سرمایه را در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم همراهی کند و درست به همین خاطر «غلط» خواندن آن اشتباه است.

آگاهی کاذب وجود ندارد، یا هیچ چیز در جهان بی‌معنا نیست:

نمی‌توان ناقد درک دوآلیستی، دوگانگی و جدایی ماده و روح بود، و همزمان کائوتسکی را مسبب برداشت‌های خشک و مکانیکی رایج در چپ دانست. برای فهم اینکه چرا درک دوگانه‌گرا نه‌تنها در سوسیال-دموکراسی که در کل جنبش کمونیستی پا گرفت و بر کل جنبش کارگری حاکم شد، برای اینکه خود به دام تئوری «آگاهی کاذب» نیافتیم، باید به زمینه‌های مادی شکل‌گیری احزاب کمونیستی و سوسیالیستی بنگریم. یعنی باید غالب شدن این تئوری دوآلیستی کائوتسکیستی-لنینیستی در جنبش را در چارچوب حرکت سرمایه بفهمیم و آن را به پای خطای تئوریک یک کائوتسکی یا یک لنین یا هر کس دیگری ننویسیم.

پیشتر در مورد چگونگی ایجاد، زمینه و ضرورت حزب صحبت کردیم و اینجا از بازگو کردن آن صرف نظر می‌کنیم.^{۴۲} اما حتی اگر از دلایل مادی شکل‌گیری نظریهٔ کائوتسکی بی‌اطلاع باشیم، باید بدانیم که او به خاطر علاقه‌شخصی به هولباخ یا ماتریالیست‌های فرانسوی نبود که تئوری دوآلیستی دو جنبش (جنبش سوسیالیستی و جنبش کارگری و نفوذ اولی در دومی)^{۴۳}

^{۴۲} رجوع شود به مقالهٔ «صد سال پرسش: از «چه باید کرد؟» دیروز تا «چه نباید کرد؟» امروز»

<https://idoun.org/2019/04/28/%d8%b5%d8%af-%d8%b3%d8%a7%d9%84-%d9%be%d8%b1%d8%b3%d8%b4-%d8%a7%d8%b2-%da%86%d9%87-%d8%a8%d8%a7%db%8c%d8%af-%da%a9%d8%b1%d8%af%d8%9f-%d8%af%db%8c%d8%b1%d9%88%d8%b2-%d8%aa%d8%a7/>

^{۴۳} رجوع شود به سه منبع/اندیشهٔ مارکس اثر کائوتسکی.

را طرح ریخت. تئوری دوگانه‌گرایی کائوتسکی تئوری سرمایه‌ای است که رو به رشد دارد. وانگهی، بی‌خود نیست که ماتریالیسم مدرن در دوران طفولیت سرمایه‌داری شکوفا شد. ماتریالیسم در واقع اندیشهٔ سرمایه بود و هست و قطعاً تئوری‌های خود را در قالب دوگانه‌گرایی ذهن و عین می‌آفرید و آفریده. سرمایه جز با یک ذهن دوگانه‌گرا نمی‌تواند فکر کند. این دوئیت ذهن و عین ذات نظری سرمایه است.

هم‌زمانی رشد جنینی سرمایه با تئوری‌هایی که کم و بیش وجود خدا را از محوریت می‌انداختند و توازی طفولیت سرمایه‌داری با بلوغ جریان روشنگری که انسان را به عنوان مرکز هستی به اوج اعلی می‌برد، به هیچ عنوان یک تصادف صرف نیست. روشنگری روح سرمایه است؛ فرض این است که سوژه‌ها بیرون تاریخ‌اند و بی‌تعیین‌اند و... «آزاد»ند. بر طبق مبانی این بینش، این سوژه‌های آزاد صرفاً به خاطر منافع‌شان، با هم در رابطه قرار می‌گیرند و جامعه را به وجود می‌آورند. از چند قرن پیش انقلاب بورژوازی و تصویب حقوق بشرش، پایه‌های مادی بندهای بیانیه حقوق بشر شکل می‌گرفت؛ در گذر (چند صد ساله) فئودالیسم به سرمایه‌داری تمام تعینات اجتماعی فرد رفته رفته (و تا اندازهٔ زیادی به ضرب و زور) فرو می‌پاشد. روشنگری آگاهی روابط تولیدی‌ای است که نیاز دارد تمام مرزهای سنتی در تعریف فرد در هم شکسته شوند و فرد نهایتاً به یک انتزاع تهی، به «انسان»، بدل گردد. این موجود جدا شده از تمام تعینات اجتماعی، از هفت دولت آزاد است و در این آزادی-از-همه-چیز با دیگران برابر است و صرفاً بنا به «ارادهٔ آزاد» خود وارد یک رابطه می‌شود. اندیشه روشنگری بیان فلسفی این نیاز مادی شیوهٔ تولیدی است که جز از راه به رسمیت شناختن «حق ذاتی آزادی و برابری» نمی‌تواند وجود داشته باشد. در این درک انسان «ذاتاً» آزاد است، پس باید کوشش کند که خود را از بندهای انقیادآور سنت برهاند و به جایی برسد که در آن مانعی برای تحقق این آزادی «ذاتی» وجود نداشته باشد. این «ذاتِ آزاد» آنجا متحقق می‌شود که انسان به زور در هیچ رابطه‌ای قرار نگیرد و هر عملش «ارادی و آگاهانه» انجام شود. در این درک انسان‌ها فقط وقتی وارد یک رابطه (مبادله) می‌شوند که به آن نیاز داشته باشند، یعنی وجود چیزی را در دیگری تشخیص دهند که خود فاقد آن هستند. بنا به این نگاه تنها چیزی که باعث می‌شود انسان‌ها با هم در ارتباط قرار بگیرند، تفاوت‌شان در نیازها و دارایی‌هایشان است: مالکیت به عنوان فاکتور تمایزبخش عمل می‌کند و آنکه چیزی دارد را در برابر آنکه هیچ ندارد می‌گذارد. به همین خاطر هم می‌گوییم، بیانیه حقوق بشر که در حقیقت چیکده نظرات فلسفی و خواست سیاسی متفکران قرن هژدهمی است، در واقع بیان نیاز سرمایه است. سرمایه به انسان‌های «آزاد و برابر» نیاز دارد؛ نیاز دارد که هر کس مالک چیزی باشد، و از «مال» او محافظت بشود. به همین خاطر هم در بند اول اولین اعلامیه حقوق بشر، آمده: «انسان‌ها آزاد و برابر به دنیا می‌آیند»، و دارای حقوق طبیعی هستند. بلافاصله در بند دوم این حقوق طبیعی اینگونه برشمرده می‌شوند: «حق آزادی»، و (درست پشت سر آن) «حق مالکیت و امنیت و مخالفت با هرآنکه به این حقوق تجاوز کند». درست در بند آخر باز به این نکتهٔ حیاتی برای بورژوازی برمی‌گردد: «مالکیت حق است تجاوزناپذیر و

مقدس، هیچ کس نمی‌تواند از آن محروم باشد، مگر زمانی که ضرورت عمومی که قانوناً مشاهده شده، این سلب مالکیت را بطلبد، و به شرطی که [در ازای این سلب مالکیت] یک غرامت منصفانه و از پیش تعیین شده در نظر گرفته شده باشد.»

پس می‌بینیم که ماتریالیسم مدرن یک انحراف نظری نیست، بلکه یک ضرورت نظری و جزء لاینفک رشد سرمایه است. به عبارت بهتر، سرمایه‌داری بر مبنای جهان‌بینی دیگری، بر اساس یک بینش دیگر، نمی‌توانسته رشد کند. این به این معنی نیست که سرمایه‌داری محصول تئوری‌های ماتریالیستی است (سرمایه‌داری را نتیجه فلسفه ماتریالیستی دانستن همان افتادن در درک ایده‌آلیستی است که جهان را محصول «خودآگاهی خرد» می‌داند؛ بلکه منظور این است که ماتریالیسم نمی‌توانسته در جا و زمان دیگری ایده‌آل‌دوران بشود، مگر در جایی که پروسه تولید زندگی اجتماعی در گذرگاه ورود به دورانی باشد که راز بقایش «آزادی خرید و فروش» نیروی کار (آخرین دارایی هر فردی) و «برابری حقوقی خریدار و فروشنده» است. ماتریالیسم در واقع نیاز تئوریک سرمایه است به اینکه به استثمارش زمینه‌ای «طبیعی» و «جهان‌شمول» بدهد. اما از این گذشته سرمایه نیاز داشت تا تقسیم کار هزاران ساله را سیال کند. گرچه در تمام جوامع بشری، همواره در کنار تقسیم کار جنسی، تقسیم کار در پروسه تولید وجود داشته، اما این تقسیم کار دوم هرگز مانند آنچه در سرمایه‌داری اتفاق افتاده، بر مبنای «حق» نبوده: در جامعه برده‌داری برده خود انتخاب نکرده برده باشد، بلکه به «زور» برده شده، در فئودالیسم رعیت بنا به اراده خود رعیت نشده، یا به قولی از «حق» رعیت شدن خود استفاده نکرده، بلکه بنا به «حکم آسمانی» رعیت شده است؛ فقط در سرمایه‌داری است که کارگر به «میل و اختیار» خود، و بر اساس حق «ذاتی مالکیت»، در تقسیم کار نقش استثمارشونده را بازی می‌کند. پس در سرمایه آنکه در تقسیم کار اجتماعی کار یدی را به عهده می‌گیرد، چون با میل و اختیار خود این کار را می‌کند، خود کار فکری را، آگاهانه و عامدانه، به «عالمان» می‌سپرد. به این ترتیب شکاف هزاران ساله میان کار فکری و یدی، در سرمایه‌داری چنان عمیق می‌شود که کارگر کاملاً از پروسه تولید و محصول کارش جدا می‌شود، و در محصول خلق‌شده از کارگر هیچگونه اثری از خلاقیت و ذهنیت او باقی نمی‌ماند. کارگر بازوی صرف اندیشه‌ای بیرون از خودش است. جهان سرمایه جهانی است تقسیم‌شده به جهان مغز و بازو، تفکر و کار، اندیشه ناب و ماده ناب. برای اینکه سرمایه بتواند سرمایه باشد، باید ذهن از عین جدا می‌شد و شد؛ در یک طرف، اندیشه ناب و در طرف دیگر، ماده ناب. در یک سمت، کاشفان روشنایی و دارندگان علم و آگاهی، در سمت دیگر غرق‌شدگان در ظلمات غریزه. در یک سو، جمع اذهانی که در فراسوی مناسبات در گشت و گذارند، نخبگان و کارشناسان و دانشمندان و رهبران و رؤسا و در یک کلام سرچشمه‌های شعور، در سوی دیگر، ماده خام، توده بی‌فرم مردم، عوام، بی‌سوادها و... بی‌شعورها. به حداکثر رساندن جدایی کار فکری، از یک طرف کار یدی، خالی کردن کار یدی از هرگونه شناختی نشان

می‌دهد که چقدر درک سرمایه از جهان ماتریالیستی است. درست به همین خاطر است که هر تغییر در «توده‌ها» نیازمند «دخاله» کسانی است که از آنها بهتر می‌اندیشند. تغییر ماده جز با «دخول» کردن در ماده ممکن نیست.^{۴۴}

نیروی کار در سرمایه‌داری به نهایت ممکن منتزع شده و هیچ کیفیت خاصی ندارد. کارگر سرمایه‌داری بی‌خاصیت‌ترین، بی‌فرم‌ترین، بی‌شناخت‌ترین نیروی استثمارشونده تاریخ است؛ او همان ماده محض ماتریالیسم است که بدون تزریق آگاهی به آن تا ابد با خود اینهمان خواهد ماند. دوآلیسم ذهن/عین و رابطه مکانیکی بین آنها نیاز سرمایه است. همین دلیل هم ظهور اندیشه دوآلیستی «نفوذ آگاهی» کائوتسکی در مورد رابطه «روشنفکران» و «مارکسیست‌ها» و حزب و عنصر آگاه طبقه کارگر (جنبش سوسیالیستی) و طبقه کارگر (جنبش کارگری) یک تئوری منطقی است. منطقی به این معنی که کاملاً قابل فهم است؛ هرگاه چیزی را بشود فهمید، آن چیز صدق خود را اثبات می‌کند. درست به همین دلیل کائوتسکیسم یک تئوری انحرافی، رفرمیستی و به این خاطر خطا و یک «آگاهی کاذب» نیست، بلکه به نسبت نیاز سرمایه و مبارزه با سرمایه قابل فهم است. این تئوری درست است چون نیاز سرمایه‌ای بوده که در حال استقرار هرچه بیشتر خود به عنوان تنها شیوه تولید اجتماعی است. یعنی درست است چون پایه‌های مادی داشته و یک انحراف و کژبینی نبوده.^{۴۵}

حقیقت یک پدیده را فقط می‌توان در مناسبات و بسترهای شکل‌دهنده‌اش شناخت؛ چراکه حقیقتی خارج از روابط و مناسبات وجود ندارد، و اصولاً حقیقت فقط می‌تواند مشروط و به این خاطر نسبی باشد. هیچ چیزی و به تبع هیچ نظریه‌ای در خود درست یا غلط نیست: در شرایطی درست و در شرایطی غلط است؛ به نسبت زمینه‌های مادی‌اش درست است، اما در بستری دیگر، در وضعیتی دیگر غلط است. اگر مانند نویسندگان مانیفست کمونیست باور داریم که «تاریخ تاریخ مبارزه طبقات است». بنابراین باید بپذیریم صدق و کذب هر تئوری و نگرشی در ترازوی مبارزه طبقات سنجیده می‌شود. مبارزه طبقات به نسبت تغییر شیوه‌های تولید تغییر کرده و هر تغییری در شیوه تولید مستقیماً نوع مبارزه طبقات با هم دگرگون را می‌کند. به این ترتیب، تئوری‌ای که پایه‌های مادی خود را از دست می‌دهد، دقیقاً چون مبنای صدق خود را از دست داده، نمی‌تواند جهانشمول باشد. هر تئوری خاص که ادعای جهانشمول و کلی بودن داشته باشد، غلط است. درست به همین دلیل است که ما می‌گوییم /ننسیسم به خودی خود خطا نیست، بلکه درست دانستنش امروز و به صورت همه‌زمانی-همه‌مکانی خطاست. آگاهی فقط زمانی «کاذب»

^{۴۴} این بر حسب اتفاق نیست که فوئرباخ در مبانی فلسفه آینده از «پرنسیپ زنانه تأمل حسی» و «پرنسیپ مردانه تفکر» صحبت می‌کند. چراکه او درست مثل ماتریالیست‌های قرن هجدهم ذهن و حس را در تضاد با هم می‌دانست. (رجوع کنید به تئوری انقلاب نزد مارکس جوان اثر میخائل لوی).

^{۴۵} اینکه این پایه‌ها و زمینه‌های مادی همچنان پابرجا هستند یا خیر در مقالات دیگر توضیح داده شده. رجوع شود به مقالات منتشرشده در سایت «ایدون»: «تکفیر مؤمنان: در پاسخ به آدرخش» و «به بهانه اکتبر» از حبیب ساعی؛ «ای قوم به حج رفته...بیایید بیایید! پاسخی به پرسش بهروز فرهیخته» از آساره آسا.

می‌شود که بپندارد جهانشمول و فراتاریخی است و در هر دوره و زمانی صادق است. یعنی آگاهی‌ای که نداند که «در خود» حقیقت ندارد، بلکه حقیقتش در نسبت با پدیده‌های دیگر است، کاذب است. و به همین خاطر هم درست آن لحظه که خود را حقیقت جهانشمول معرفی می‌کند، در عین حال پرده از کذب خود برمی‌دارد. *آگاهی که نداند/اندیشه‌ای مشروط و متعین و تاریخی است، یعنی از پایه‌های مادی خود و از بستر مناسبات و مبارزات طبقاتی‌ای که در آن شکل گرفته غافل باشد، خود را مطلق دانسته و درست به دلیل مطلق دانستن خود خطاست.* در صورتی که در نگاهی‌ای که نه از جدایی ماده و روح، بلکه از «رابطه» این دو حرکت می‌کند، هر آگاهی‌ای، هر اندیشه‌ای، هر تئوری‌ای و هر مفهومی تاریخی و به همین خاطر مشروط و محدود است و درست به این خاطر هر اندیشه و نظری گذرا و سیال فهمیده می‌شود و نه ثابت و جامد. تنها آگاهی، یا ذهنی که می‌داند «در خود» وجود ندارد، یعنی می‌داند که محصور در روابط تاریخی، و برآمده از شرایط مادی تولید اجتماعی است می‌تواند به راستی حقیقت را بشناسد. یعنی شرط شناخت حقیقت پیش از هر چیز اعتراف به جهانشمول نبودن، یا در ارتباط با عین بودن، یعنی جزئی از عین بودن است. این درست برعکس درکی است که پیشفرض حرکتش جدایی ذهن است. گفتیم که عین و ذهن جدا از هم دو چیز در خود هستند که بی‌ارتباط از هم وجود دارند، و درست به دلیل همین جدایی، ذهن به مطلق پنداشتن خود می‌رسد. قبلاً در طی مقالات مختلف توضیح داده شده که این زمینه‌ها دگرگون شده و سرمایه خود را از وجود واسطه‌هایش (در زبان سوسیالیسم: عنصر آگاه و حزب) بی‌نیاز کرده. پس به این صورت در می‌یابیم که آگاهی‌ای که دیروز عقلانی بوده امروز غیرعقلانی شده؛ امروز تحزب‌گرایی دیگر حقیقت مبارزه نیست. آنها که آگاهی‌رسانی و وساطت در مبارزه زحمتکشان و سرمایه‌داران را ضرور مبارزه می‌دانند، در واقع آگاهی دیروز را که به خاطر منطبق بودنش بر عین حقیقت داشته، به ایدئولوژی تبدیل می‌کنند: *ایدئولوژی آگاهی وارونه نیست، بلکه آگاهی صلب‌شده است.* آگاهی‌ای که دیگر بر هیچ چیزی منطبق نیست، هیچ واقعیت بیرونی‌ای ندارد و سرچشمه‌اش واقعیت مادی‌ای بوده که دیگر نیست. تا وقتی مبارزه طبقات وجود دارد، هیچ تئوری‌ای در باب مبارزه مطلق نیست؛ به این معنی که تئوری‌ای که خود را مطلق بداند، در حالی که مبارزه طبقات جاری است، ایدئولوژی است.

پس مسأله ضدیت با لنینیسم و تئوری‌های بیرون آمده از آن نیست؛ مسأله فهمیدن آن است چرا این تئوری‌ها به وجود آمده‌اند و وجودشان امروز تا چه اندازه در نسبت با واقعیت است (تا چه اندازه می‌توانند واقعیت را توضیح دهند) و تا چه اندازه ایدئولوژیک هستند (یا هیچ ربطی به واقعیت جاری ندارند). درست با این فهم (فهمیدن صدق آنچه کذب می‌دانیم)، ما اندیشه‌های لنین و لنینیسم را دور نمی‌ریزیم، بلکه از آن گذر می‌کنیم. و این به این معنی است که *آگاهی امروز ما در تضاد با آگاهی دیروز نیست، بلکه فهم آن است: ما امروز چون صدق این نگاه را می‌دانیم به کذبش پی می‌بریم. می‌دانیم چرا به وجود آمده و چرا دیگر نمی‌تواند وجود داشته باشد، مگر به عنوان ایدئولوژی یعنی یک آگاهی کنده‌شده از واقعیتش.*

مارکس و نقد ماتریالیسم:

می‌دانیم که مارکس بعد از اینکه از یافتن ناشر برای *ایدئولوژی آلمانی* ناامید شد، آن را به نقد جونده موش‌ها سپرد. اما اینکه مارکس از اینکه این کتاب مورد نقد موش‌ها قرار گرفته و نه کسانی که مارکس به آنها حمله کرده، هگلی‌های چپ، ابراز رضایت می‌کند، به این خاطر است که به هدف اصلی‌اش رسیده که آنطور که خودش می‌گوید عبارت است از «روشن شدن تکلیف‌مان با نظرات خودمان». چرا مارکس نیاز داشته تکلیفش را با نظراتش روشن کند؟ برای بهتر فهمیدن این پرسش باید فهمید که به قول خود او این «ایدئولوژی سابق» که در ایدئولوژی آلمانی با آن تصفیه حساب کرده، چه بوده است؟

مارکس در *ایدئولوژی آلمانی* نشان می‌دهد که ماتریالیسم فوئرباخ که در ضدیت با هگل (وارونه کردن هگل) درک حسی را مبنای شناخت قرار داده بود، از فهم تاریخ عاجز است: «فوئرباخ تا وقتی که ماتریالیست است، تاریخ به سراغش نمی‌آید و آنجا که تاریخ را لحاظ می‌کند، ماتریالیست نیست». به همین خاطر در یک پاراگراف درخشان در نقد این درک حسی می‌نویسد: «او (فوئرباخ) نمی‌بیند که جهان حسی که او را در برگرفته چیزی نیست که بلاواسطه از ازل داده‌شده باشد و همواره با خود این همان باشد، بلکه محصول صنعت و وضعیت جامعه است و در این معنا جهان حسی محصول تاریخی است، نتیجه فعالیت نسل‌های پی‌درپی که هر کدام روی شانه‌های نسل‌های پیشین سوار هستند، شکل‌گیری صنعت و تجارت را به جلو هل می‌دهد و نظم اجتماعی خود را تا جایی که نیازها تغییر می‌کنند، دگرگون می‌کند. حتی این ساده‌ترین ابژه‌های «اطمینان حسی» فقط از طریق رشد اجتماعی، صنعت و تجارت به او (فوئرباخ) داده شده‌اند. می‌دانیم که درخت گیلاس، تقریباً مانند تمام درختان میوه‌ده، از راه تجارت تنها همین چند قرن در منطقه ما پیش کاشته شده. و برای همین هم فقط به واسطه فعالیت یک جامعه متعین در یک زمان معین به فوئرباخ داده شده است.» می‌توان از این پاراگراف مارکس دو نکته را بیرون کشید: ۱. با شناخت حسی (شناخت بی‌واسطه) نمی‌توان پدیده‌ها را شناخت. تمام پدیده‌هایی که ابژه شناخت حسی‌اند در روابطی هستند که شرط وجود آن پدیده‌اند. پس فهم واقعیت چیز در گروی شناخت این روابط است. ۲. او در عین حال دوگانگی عین و ذهن را نشانه می‌رود. اینطور نیست که در یک‌طرف ما باشیم و در طرف دیگر عینیات حسی که ما را احاطه کرده باشند. چیزهای مادی آن طور که «اطمینان حسی» می‌پندارد «در خود» نیستند. به بلکه محصول «روابط» مشخصی هستند و فقط «به واسطه فعالیت یک جامعه متعین در یک زمان معین» به «اطمینان حسی» داده شده‌اند، بدون فعالیت انسانی چیزها «این طور که هستند» نمی‌بودند، و دقیقاً به خاطر جاری بودن زندگی چیزها «این طور که هستند» نمی‌مانند.

غالباً تصفیه حساب با ایدئولوژی سابق جدایی از هگلی‌های چپ و خود هگل معنی می‌شود. بسیاری می‌پندارند که تا قبل از ایدئولوژی آلمانی مارکس هگلی فکر می‌کرده و بعد از آن ماتریالیست شده. اما صرفاً با استناد به همین نقد مارکس بر تئوری شناخت فوئرباخ درمی‌یابیم که این نظر کاملاً اشتباه است. اما کسانی که می‌پندارند که مارکس ایده‌آلیست (هگلی) بوده

و در ایدئولوژی آلمانی ماتریالیست شده، غالباً به این جمله از او در این کتاب استناد می‌کنند: «این آگاهی نیست که به زندگی تعین می‌بخشد، این زندگی است که آگاهی را متعین می‌کند.» حال آنکه این جمله فقط در یک معنای به شدت تنگ و یکجانبه ماتریالیستی است. یعنی اگر زندگی را صرفاً ماده ناب ماتریالیستی فرض کنیم، می‌توانیم از این جمله صرفاً نقد ایده‌آلیسم را بیرون بکشیم. در صورتی که مارکس با استفاده از «زندگی» به جای «ماده» می‌خواهد هم زمان با نقد ایده‌آلیسم، میان خود و ماتریالیست‌ها هم فاصله بگذارد. واقعیت این است که مارکس جوان ماتریالیستی در معنای فوئرباخ می‌اندیشید و سرتاسر آثار دوران جوانی‌اش پر هستند از اندیشه‌هایی که به طور غیرمستقیم از بینش ماتریالیستی قرن هژدهم برآمده‌اند. با این درک بود که مارکس در *ایدئولوژی آلمانی* ضمن اعلام براءت از هگلیانیسم چپ با تفکراتی که کمونیسم را نه یک «جنبش» که یک «آرمان و ایده» می‌دانند «تصفیه حساب» می‌کند، و مخصوصاً با *تزهایی روی فوئرباخ* گسست خود را از بینش ماتریالیستی‌اش به نمایش می‌گذارد. مارکس در این دو متن می‌گوید: ایده‌آلیسم نه در ذهن روشن‌فکران و فیلسوف‌ها که در درون مبارزه طبقاتی کارگران شکل گرفته؛ برای تغییر نیاز نیست مثل ماتریالیست‌های قرن هژدهم به زمین خام ماده/توده «نفوذ» کرد.

برای اینکه بفهمیم منظور از «تصفیه حساب» مارکس با «ایدئولوژی سابقش» چیست، باید به سیر اندیشه او از ۱۸۴۲ تا ۱۸۴۵ نگاه بیاندازیم. تنها با یک بررسی موشکافانه از آثار مارکس جوان به این نتیجه می‌رسیم که خود او چقدر در ایدئولوژی ماتریالیستی-فوئرباخی غوطه‌ور بوده و صحبت از مارکس «مارکسیست» تا قبل از ایدئولوژی آلمانی و تزهایی روی فوئرباخ چقدر غلط است. برای مثال بسیاری از مفسرین مارکس «مقدمه‌ای بر نقد فلسفه حق هگل» را یک متن «مارکسیستی» می‌دانند، اما متوجه لحن و محتوای فوئرباخی این متن نیستند. آنها به اشتباه گسست بزرگ مارکس مقالات مندرج در *سالنامه فرانسوی-آلمانی* می‌دانند، شاید برای اینکه او اولین بار در این متن واژه «پرولتاریا» را به کار می‌برد. اما مارکس آنچه در این متن از پرولتاریا می‌فهمد، چیزی نیست جز بازوی اجرایی رهایی‌مورد نظر «فلسفه انتقادی» یا «کمونیسم فلسفی». مارکس در این متن به تبعیت از فوئرباخ «فلسفه را سر و پرولتاریا با قلب رهایی بشریت» می‌داند. برای اینکه معنی واقعی قلب و سر را در اینجا دریابیم، باید به *تزهایی موقتی برای اصلاح فلسفه اثر فوئرباخ* رجوع کنیم، جایی که او تضاد بین سر و قلب را تئوریزه می‌کند. در نگاه فوئرباخ «سر» که فعال است، معنوی، آزاد و سیاسی است، در تقابل قرار می‌گیرد با «قلب» که منفعل، حساس، ماتریالیستی و اجتماعی (در تضاد با سیاسی)، رنج‌بر و نیازمند است. اما انفعال قلب به چه معناست؟ لووی در توضیح این مطلب برای قلب در نزد فوئرباخ چهار کیفیت برمی‌شمارد. ۱. قلب کمین‌گاه هیجانات و رنج‌هاست و منفعلانه آنها را تحمل می‌کند. ۲. قلب نیازمند است، یعنی به هستی‌ای بیرون از خود نیاز دارد. (در صورتی که هستی‌ای که فکر می‌کند، قائم به ذات است). ۳. قلب حساس است، یعنی دریافت‌کننده است و بر عکس اندیشه که بر ابژه‌ها مسلط است، قلب تأثیرپذیر و در استیلای ابژه‌هاست

۴. قلب ماتریالیستی یا ماده‌باور است. یعنی تعین اصلی و اساسی‌ای که ماده را از فهم و «فعالیت ذهن» متمایز می‌کند، این است که یک هستی منفعل است (ماده فقط یک تعین منفی و سلبی دارد و به همین علت فعال نیست).^{۴۶}

می‌بینیم که پرولتاریا برای مارکس پیروی هگلیانیسم جوان^{۴۷} «قلب» است: ماده خام ماتریالیست‌های قرن هژدهم است که خودش برای خودش کافی نیست؛ قادر نیست تغییر کند، چون از خود آگاهی ندارد و در برابر آنچه بر او تحمیل می‌شود بی‌واکنش می‌ماند و برای تحول به نیرویی بیرون از خود، یعنی به ضد خود، آگاهی یا «سر» نیاز دارد. درست به همین دلیل او در ۱۸۴۳ در مقدمه‌اش بر نقد فلسفه حق هگل اینچنین نتیجه می‌گیرد: «همانطور که فلسفه در پرولتاریا سلاح مادی خود

^{۴۶} آنچه در این پاراگراف آمد چکیده موجزی است از تفسیر جذاب میخوئل لوی Michael Löwy از بخشی از تحول فکری مارکس در جریان آشنای‌اش با «جنبش واقعی پرولتاریا» که در کتابی با عنوان «*ثغوری انقلاب نزد مارکس جوان*» شرح و بسط داده. او در این کتاب می‌نویسد:

«پرولتاریا پاریسی در ابتدای ۱۸۴۴ در نگاه مارکس همچون بیان انضمامی، همچون «تجسم» شریک فوئرباخ‌ی اندیشه فلسفی آلمان ظاهر می‌شود: قلب «فرانسوی» و «ماتریالیست» با «نیازها» و «رنج‌ها»‌یش که به خاطر خصوصیت ذاتی‌اش، *انفعال*، با فعالیت معنوی در تقابل قرار می‌گیرد. برای فهم تمام معنی این انفعال باید یادآور شد که از نظر فوئرباخ انفعال به معنای طرد *پراتیک*، «پراتیک منفعل» نیست، که نباید آن را با خودفعالیتی - حق انحصاری روح - اشتباه گرفت؛ چرا که این پراتیک منفعل یک جنبش ساده مادی است، صرفاً جواب به محرک‌های بیرونی است، یک واکنش خودخواهانه به دریافت‌های حسی (لذت و درد) و نیازهاست. به این دلیل فوئرباخ در *ذات مسیحیت* می‌نویسد: «خودخواهی پراتیکی‌ترین اصل یا مبنای جهان است» [باید توجه داشت که اینجا فوئرباخ را از پراتیک را نقطه عکس تئوریک و از خودخواهی متضاد عشق را در نظر دارد. آ. آ. و مارکس در *مسئله یهود* می‌نویسد: «نیاز پراتیک که دلیلش خودخواهی است، منفعل باقی می‌ماند.»

این تز فوئرباخ‌ی یک پیامد ضمنی سیاسی دارد که توسط روگه بسط داده شده است: امر اجتماعی خودخواهانه و پراتیک و امر سیاسی معنوی و فعال است. مارکس پیشتر در مقالات دوران *سالنامه فرانسوی-آلمانی* این پیامد را به دور انداخته بود، اما هنوز گسستش با روگه کامل نشده بود. و صرفاً در مقاله‌اش در «به‌پیش» بود که ایده «پرولتاریای منفعل» را رها کرد. از طریق این گسست قطعی از روگه، تصفیه حسابش با فوئرباخ شروع شد: چند ماه بعد، او در یازدهم تر و ایدئولوژی آلمانی می‌نویسد و در آنجا دوئیت فوئرباخ‌ی «پراتیک منفعل/فعالیت معنوی» را از طریق مقوله *پراکسیس/انقلابی* از بین می‌برد. «La théorie de la révolution chez le jeune Marx, p. 105-106»

خیلی جالب است که هنوز بخشی از فعالان و صاحب‌نظران چپ «روگه‌ای» فکر می‌کنند و معتقدند تا پرولتاریا سیاسی نشود، تمام اعتراضات اجتماعی و صنفی‌اش راه به جایی نمی‌برد. اما از طرف دیگر بسیاری هم مانند خود «مارکس جوان» می‌اندیشند؛ یعنی فکر می‌کنند که به‌رغم این جدایی میان «امر اجتماعی، خودخواهانه، منفعلانه» و «امر والای سیاست، آگاهی و فعالیت» پل زد و شرط آن هم آن است که دو گروهی که دشمنان وضع موجودند، یعنی «آنها» که فکر می‌کنند و به همین خاطر فعال هستند و پس سرکوب می‌شوند آگاهی‌شان را «در زمین بکر» که «کسانی که رنج می‌کشند و منفعل هستند (انفعال و رنج در آلمانی یک کلمه هستند) پس فکر می‌کنند» «نفوذ» دهند. مارکس جوان که خیلی زود دریافته بود که بورژوازی آلمان با انقلاب بیگانه است، چشم بر نیروی دیگری که مستعد انقلاب است «بشریت رنج‌بر که فکر می‌کند» باز کرد (رجوع شود به مقدمه‌ای بر *فلسفه حق هگل ۱۸۴۳*). اما این بشریت «رنج‌بر» در خود منفعل است و باید آن را *فعال* نمود. به این ترتیب در برابر «بشریتی که رنج‌بر است» نیاز به «بشریت متفکری است که سرکوب شده است». اما جالب است که مارکس اینجا برعکس عادت همیشگی‌اش از ترکیب‌های وارونه استفاده نمی‌کند، به جای اینکه بگوید «آنها که فکر می‌کند و رنج می‌کشد»، می‌گوید «آنها که فکر می‌کنند و سرکوب می‌شوند». چرا؟ پاسخ لووی بسیار قانع‌کننده است. او می‌نویسد: «تنها جواب ممکن این است که رنج به خاطر خصلت منفعل بودنش، نمی‌تواند با فکر که ذاتاً فعال است (فعالیتی که توسط جهان بورژوازی سرکوب شده است)، جمع شود. کاملاً بدیهی است که این برداشت هگلیانیستی جوان در تضاد با وضعیت مادی بود: مشخصاً این شورش‌های فعالانه توده‌های کارگر بود که توسط قدرت سرکوب و لت و پار شده بود، در حالی که «رنج اخلاقی» روشنفکران ناراضی منفعل باقی ماند... خاستگاه اجتماعی این پندار را باید در شرایط خاص آلمان-مواجهه بین هگلیان چپ و دولت، نبود جنبش کارگری-جست، و نیز باید در شرایط فرانسه به دنبال نقطه عزیمت تحول مارکس بعد از ۱۸۴۴ بود.» *Ibid.*, p. 85-86

را می‌یابد، پرولتاریا در فلسفه سلاح روحانی خود را می‌یابد، و به محض اینکه ساعقه اندیشه عمیقاً در این زمین بکر مردم نفوذ کند، رهایی آلمانی‌ها برای انسان شدن به انجام می‌رسد». از نظر مارکس در اینجا شرط لازم رهایی بشری، «نفوذ» «آذرخش» روشنایی از آسمان فلسفه در «زمین بکر»⁴⁷ است: این زمین بکر و دست‌نخورده جنبش پرولتری است که... عاری از اندیشه است. دوباره می‌بینیم که مارکس در اینجا دقیقاً از ماتریالیستی حرکت تاریخ را قلمی می‌کند. در نهایت این تز به صورتی بسیار روشن‌تر توسط کائوتسکی و پیروی آن لنین فرموله می‌شود. اما مارکس بعد از سکونت موقتی در فرانسه و معاشرت با زحمتکشان پارسی، از این نظر فاصله می‌گیرد و در *خانواده مقدس* علیه باوئر و شرکا می‌نویسد: «ادبیات جدید که در فرانسه و در انگلستان توسط طبقات پایین مردم به دست آمده، چه به نثر و چه به نظم، به او (به «نقد») نشان می‌دهد که این طبقات پایینی مردم می‌توانند به لحاظ معنوی خود را پرورش دهند، بدون اینکه برای اینکار نیاز به سایه مستقیم روح-مقدس نقد نقادانه داشته باشند.» در نامه‌ای که در همین زمان به فوئرباخ می‌نویسد با این کلمات شور و هیجان خود را از برخورد با پرولترهای کمونیست پارسی به نمایش می‌گذارد: «باید تحقیق و جستجو، عطش برای فراگرفتن، انرژی اخلاقی، میل فروکش نکردنی برای رشد را در کارگران فرانسوی و انگلیسی شناخت تا بتوان ایده‌ای از اصالت و شرافت بشری این جنبش در ذهن داشت.» روشن است که اینجا پرولتاریا آن «زمین بکری» نیست که باید برای فعال و بارور کردنش، فعل نفوذ را صرف کرد. بلکه صحبت از یک جنبش پویاست که قدرت خلق کردن دارد و رشد می‌کند و «تکامل» می‌یابد. درست در همین درک «تکامل‌گرا»ست که کنه اندیشه ماتریالیستی مارکس *خانواده مقدس* روشن می‌شود. در اینجا باز مارکس به سیاق ماتریالیست‌های قرن هژدهم آگاهی را به دو نوع آگاهی تقسیم می‌کند: آگاهی بالقوه و آگاهی بالفعل. آگاهی جزئی و گذرا و به همین خاطر «غیرحقیقی» و آگاهی کلی یا آگاهی کلی و نهایی و صادق. (لوکاچ بر اساس همین تقسیم‌بندی آگاهی پرولتاریا را به «آگاهی روان‌شناختی» و «آگاهی از مأموریت تاریخی» تقسیم می‌کند). مارکس می‌نویسد: «بحث بر سر دانستن این چیزی که فلان پرولتاریا، یا حتی تمام پرولتاریا به عنوان هدف موقتاً *بازنمایی* می‌کند، نیست. بلکه بحث بر سر آنچه پرولتاریا هست است و چیزی که باید به صورت تاریخی منطبق با

⁴⁷ در یکی از ترجمه‌هایی که از «سهمی بر نقد فلسفه حق هگل» که (متأسفانه) در اینترنت در دسترس است، «زمین بکر مادیت» به «زمین پرابتکار» ترجمه شده. معلوم نیست که آقایان مترجم و ویراستار، به ترتیب مرتضی محیط و کامران نیری، به چه دلیل *in diesen naiven Volksboden* را «زمین پرابتکار توده‌ها» ترجمه کرده‌اند؟! شاید به طور ناخودآگاه تمایل نداشتند که مارکس توده‌ها را به «زمین بی‌ابتکار» تشبیه کند و برای همین دقیقاً معنی عکس این عبارت را به کار برده‌اند. صفت *naiven* را در بهترین حالت می‌شود «بکر»، و «دست‌نخورده»، و در بدترین حالت ساده‌ لوح و بی‌تدبیر ترجمه کرد. در نسخه کاغذی‌ای که همین مترجم در ایران منتشر کرده، اینبار به ویراستاری آقایان حسن مرتضوی و محسن حکیمی، این غلط فاحش تصحیح شده، اما اینبار هم غلط‌های دیگری به جا مانده که عصاره حرف مارکس را خشکانده‌اند؛ مارکس می‌گوید: «به محض اینکه ساعقه اندیشه عمیقاً در این زمین بکر مردم نفوذ کند، رهایی آلمانی‌ها برای انسان شدن به انجام می‌رسد». مرتضی محیط ترجمه (و تعدیل!) می‌کند: «همین که آذرخش فکر عمیقاً در خاک بکر توده‌ها/ثر بگذارد، رهایی آلمانی‌ها و تبدیل آنان به موجوداتی انسانی تحقق خواهد یافت.» (تأکیدها از ماست) ترجمه *einschlagen* به «اثر گذاشتن» و نه «نفوذ کردن» نوعی تلاش (احتمالاً ناآگاهانه) برای پاک کردن لحظات *ماتریالیسم* قرن هژدهمی مارکس *جوان* و به نوعی «دیالکتیکی» جلوه دادن این نظر *دوآلیستی* است. (بماند که دیالکتیکی که /ثرش فقط به «اثر گذاشتن» خلاصه می‌شود، صرفاً یک روش مکانیکی است).

هستی‌اش انجام دهد. هدفش و فعالیت تاریخی‌اش برای او به صورت ملموس و قطعی در شرایط خاص بودنش درست مثل شرایطش در تمام ارگان‌های جامعه بورژوازی فعلی، ترسیم شده. لزومی ندارد که اینجا این مسأله باز شود که بخش بزرگی از پرولتاریای انگلیسی و فرانسوی از همین حالا از مأموریت تاریخی‌اش آگاه شده و بدون وقفه برای رشد این آگاهی تا روشن‌بینی کامل کار می‌کند.» پس می‌بینیم که مارکس جوان بین آگاهی پرولتاریا آنچنان که هست و آنچنان که باید باشد تمایز قائل می‌شود؛ این تمایز خود به خود رفع نمی‌شود، بلکه باید آن را رفع کرد. اینجا دیگر بحث بر سر این نیست که عنصر آگاه در پرولتاریا نفوذ کند، بلکه بحث بر سر کمک کردن پرولتاریاست که این آگاهی بدوی و نطفه‌ای‌اش را به اوج و تکامل برسانند (به قول تروتسکی کار انقلابیون این است که آگاهی غریزی کارگران را انقلابی کنند!) بدون شک، *خانواده مقدس* ماتریالیستی‌ترین لحظه تحول فکر مارکس است. نه فقط به خاطر اینکه او در اینجا آگاهی را به دو بخش فراتر و فروتر تقسیم می‌کند، و نه فقط به این خاطر که درکی ذات‌گرایانه از پرولتاریا و «مأموریت تاریخی»‌اش دارد، بلکه به این دلیل هم که این «مأموریت تاریخی» از پیش و به صرف «شرایط خاص بودنش» برایش «ترسیم شده». این نظر جدا از اینکه نگاه تقدیرگرایانه هولباخ را به ذهن متبادر می‌کند، از زاویه دیگر نیز به شدت ماتریالیستی قرن هژدهمی است؛ چراکه درست مثل اندیشمندان قرن هژدهم باور دارد انسان‌ها محصول اوضاع و احوال هستند و می‌توان با آگاهی (بخوانید اراده‌گرایانه و نیز به واسطه آگاهی) این اوضاع و احوال را تغییر داد. او در همین متن می‌نویسد: «اگر انسان‌ها به واسطه اوضاع و احوال شکل یافته‌اند، پس باید اوضاع و احوال را شکل داد.» (تأکید از ماست) بین این درک از مبارزه در *خانواده مقدس* و مقدمه‌ای بر فلسفه حق هگل اختلاف فراوان وجود دارد، اما یک چیز این دو نوشته را به صورت درونی و تنگاتنگی به هم وصل می‌کند: مارکس در هر دو متن، فلسفه و پرولتاریا، روشنفکران و کمونیست‌ها و جنبش پرولتری را در دو جهان مجزا می‌بیند و تلاش می‌کند بین این دو رابطه‌ای مکانیکی برقرار کند. این آن «ایدئولوژی سابقی» است که مارکس سعی کرد در نقد فوئرباخ و دیگر هگلیان جوان خود را از شر آن خلاص کند.

اما کائوتسکی و لنین احتمالاً نمی‌دانستند یا نخوانده بودند که مارکس با آگاهی پیشین خود تصفیه حساب کرده بود. اما آنها که می‌دانند، شاید نمی‌دانند «محتوای» این تصفیه حساب چه بوده است. آنچه مارکس را از این بینش ماتریالیستی دوآلیستی، «تئوری نفوذ»، *نجات داد*، چیزی نبود جز *پا گذاشتن در دنیای واقعی مبارزه*، در مبارزه واقعی پرولتاریای واقعی. مارکس از خلال لمس جنبش کارگری فرانسه از نزدیک، شرکت در جلسات آنها، با ارتباطش با پرولتاریای انگلیسی، و در پی آشنایی‌اش با جنبش چارتریسیم و با فهمیدن خیزش سیلیزی بود که دریافت جنبش پرولتری *خالی از روح نیست*، پرولتاریا در *مبارزه‌اش*، آگاهی و شعور دارد که باید آن را فهمید. جنبش کارگری خود آگاهی خود را می‌آفریند و خود آن را نقد می‌کند. معنی این حرف این نیست که پرولتاریا برای عمل نیاز به اندیشه ندارد، بلکه معنایش این است که در خود عمل پرولتاریا اندیشه وجود دارد، چون عمل چیزی نیست جز فعالیت آگاهانه. این آگاهانه بودن به معنی این نیست که «علمی» و بر اساس «اصول» و شناخت «قوانین» است، بلکه به این معنی است که معنا دارد. اما روشنفکری که مانند روگه می‌اندیشد، از فهم این «معنای

جنبش‌ها» باز می‌ماند، و می‌خواهد مثال کائوتسکی و شاگردانش به آن «معنا» بدهد. یعنی می‌خواهد آن را طوری تنظیم کند که «معنادار» شود.

جمع‌بندی:

سعی می‌کنیم این متن را که به خاطر پیچیده بودن موضوع و نیز به خاطر توان محدود نویسنده، به شکلی پراکنده و موجز و به همین خاطر شاید گاه مغشوش ارائه شده، با کمک تز سوم مارکس «جمع کنیم». در تز سوم از تزهایی در مورد فوئرباخ می‌خوانیم: «دکترین ماتریالیستی که می‌خواهد که انسان‌ها محصولات اوضاع و احوال و آموزش باشند، فراموش می‌کند که این مشخصاً انسان‌ها هستند که اوضاع و احوال را تغییر می‌دهد و از یاد می‌برند که مربی خود به آموزش دیدن نیاز دارد. برای همین است که این دکترین به ناگزیر جامعه را به دو بخش که یکی بر فراز دیگری است تقسیم می‌کند.»

یکم. انسان‌ها تنها محصول اوضاع و احوال نیستند، بلکه خالق آن هستند. این به این معنی است که روابطی که انسان‌ها در آن هستند مانند غل و زنجیر عمل نمی‌کند، که آنها را به صورت تقدیرگرایانه شکل داده باشد، بلکه درست چون محصول رابطه هستند پس تغییر می‌کنند و چون در جای دیگری جز در روابطشان وجود ندارند، تغییرشان به معنای تغییر رابطه که ذات جهان است می‌باشد. انسان‌ها مانند مولوکول‌های یک قالب یخ به هم قفل نشده‌اند، یعنی و رشد و حرکت دارند، به همین دلیل تغییر می‌کنند، و تغییرشان یعنی تغییر اوضاع و احوال. این تغییر «آگاهانه» به معنی ارادی نیست.

دوم. ماتریالیست‌ها از یک طرف می‌گویند انسان محصول شرایط است (ماده) است، اما از طرف دیگر خود را بیرون از ماده فرض می‌کنند. یعنی می‌پندارند که سوژه‌ای فراتاریخی هستند که از جایی بیرون از اوضاع و احوال آگاهی خود را کسب کرده‌اند. این دوگانه‌گرایی ماده و ذهن که پیشتر جهان را به دو قطب ذهنیت و عینیت قسمت کرده بود، اینک جامعه را به دو بخش مجزا تقسیم می‌کند.

سوم. این دو بخش مجزا در کنار هم نیستند، بلکه یکی بر فراز دیگری است، فراتر و مسلط بر دیگری است. اینکه مارکس بر این نتیجه بینش ماتریالیستی، یعنی جدا شدن بخشی از جامعه و بالاتر پنداشتن خود، انگشت می‌گذارد را نباید به عنوان یک هشدار اخلاقی فهمید. او با این برجسته کردن این نتیجه می‌خواهد بگوید که این جدایی جامعه به دو بخش آگاه و ناآگاه که یکی بر دیگری سوار است، ضرورتی است که به موجب آن چرخ‌های استثمار می‌چرخند.

پی‌نوشت: مارکس در پاسخ به دخترش جنی که پرسید «شعاری که سرلوحه خود قرار داده‌اید، چیست؟» گفت: «به همه چیز شک کن». شک کردن به ... «همه چیز» و نه فقط به آنچه بورژوازی و دشمنان می‌گویند. باید بیش از هر چیز به آنچه خودت می‌اندیشی، به حقیقتی که خودت به آن رسیده‌ای شک کنی. شک کردن به همه چیز شرط فهم است. شاید اگر مارکس به «شک» به عنوان راهنمای اندیشه باور نداشت، در نگاه دگماتیک خود می‌ماند و برای همیشه «توده» را معادل «رنج» و «انفعال» (در آلمانی برای هر این کلمات از *Leiden* استفاده می‌شود) و ذهن را عامل فعال در نظر می‌گرفت و احتمالاً مانند روگه که نگاهی تحقیرآمیز نسبت به جنبش سیلیزی داشت، این جنبش را محکوم می‌کرد. او اگر به او به دگم‌های هگلیانیستی جوان خود چسبیده بود، کمونیسم را مانند دیگر هگلیان جوان، صرفاً یک انسان‌گرایی احساساتی و سطحی معنا می‌کرد. اگر مارکس از موهبت «شک کردن به همه چیز» بی‌بهره بود، شاید هرگز نمی‌توانست به نقد «ایدئولوژی سابق» خود نائل بیاید و بفهمد که آنان که ادعای آموزگاری بشریت را دارند، خود جایی آموزش دیده‌اند؛ خودشان و نظراتشان مشروط هستند به اوضاع و احوالی که در آن رشد یافته‌اند و صد البته به مناسبات طبقاتی‌ای که در آن بازتولید می‌شوند و هیچ چیزی فراتاریخی نیست.

پایان

هفتم ژوئن ۲۰۲۴

نسخه تصحیح شده ۱۷ سپتامبر ۲۰۲۴

- Paul-Henri Thiry d'Holbach, *Système de la nature*, livre électronique issu de la bibliothèque numérique Wikisource.
- Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande, https://www.marxists.org/francais/engels/works/1888/02/fe_18880221.htm
- Mickael Löwy, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Editions Sociales, 1997, Paris
- John Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, J. Vrain, Paris, 1972
- Otto Rühle, *La révolution n'est pas une affaire de parti*, entremonde, Genève, 2010
- Karl Kautsky, *Les trois sources de la pensée de Marx*, les amis de Spartacus, Paris, 2000
- Georges Plékhanov, *Les question fondamentales du Marxisme, Le matérialisme militant*, Editions Sociales, Paris, 1974
- Georges Plekhanov, *la conception matérialiste de l'histoire*, https://www.marxists.org/francais/plekhanov/works/1904/00/plekhanov_19040000.htm
- Georges Plekhanov, *Essai sur le développement de la conception moniste de l'histoire*, https://www.marxists.org/francais/plekhanov/works/1895/00/plekhanov_18950000.htm
- Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme*, <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1908/09/>
- Claude-Adrien Helvétius, *De l'homme*, , livre électronique issu de la bibliothèque numérique Wikisource.
- Claude-Adrien Helvétius, *De l'esprit*, livre électronique issu de la bibliothèque numérique Wikisource.
- Josef Dietzgen, *Sämtliche Schriften*, I, II, III. Elibron Classics, 2006
- Karl Marx, Friedrich Engels, Joseph Weydemeyer, *L'idéologie allemande*, les éditions sociales, Paris, 2014
- Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, https://www.mlwerke.de/me/me01/me01_378.htm
- جورج لوکاخ، مترجم محمدجعفر پوینده، *تاریخ و آگاهی طبقاتی*، نشر تجربه، تهران، ۱۳۷۷
- گئورگی پلخانف، *منتخب آثار فلسفی پلخانف*، بی جا، بی تا.
- والتر ترنس استیس، مترجم حمید عنایت، *فلسفه هگل*، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱
- ولادیمیر ایلچ لنین، *دفترهای فلسفی (دفترهای هگل)*، روزبهان، تهران، ۱۳۹۲
- هرمان گورتر، *نامه سرگشاد به رفیق لنین*، منتشرشده در سایت «ایدون»
- <https://idoun.org/2022/07/31/%d9%86%d8%a7%d9%85%d9%87-%d8%b3%d8%b1%da%af%d8%b4%d8%a7%d8%af%d9%87-%d8%a8%d9%87-%d9%84%d9%86%db%8c%d9%86/>
- دانیل گرن، *رزا لوکزامبورگ و خودانگیختگی*، منتشرشده در سایت «ایدون»
- <https://idoun.org/2019/04/14/%d8%b1%d8%b2%d8%a7-%d9%84%d9%88%da%a9%d8%b2%d8%a7%d9%85%d8%a8%d9%88%d8%b1%da%af-%d9%88-%d8%ae%d9%88%d8%af%d8%a7%d9%86%da%af%db%8c%d8%ae%d8%aa%da%af%db%8c-%d8%a7%d9%86%d9%82%d9%84%d8%a7%d8%a8%db%8c/>