

کامران نیری در پاسخ به مطلب کوتاه من درباره‌ی انقلاب کوبا، تحت عنوان «در پایان یک دوره»، در دفتر پانزده «نگاه»، یادداشتی نوشته است که در دفتر قبلی این نشریه چاپ شد. ممکن است برای خوانندگان «نگاه» بررسی انقلاب کوبا و کالبدشکافی این انقلاب که نزدیک به پنجاه سال پیش رخ داده است، بیش‌تر یک جنبه‌ی تاریخ‌شناسانه داشته باشد. به هر حال، انقلاب کوبا در دنیای پس از سقوط اتحاد جماهیر شوروی، از هم پاشی بلوک شرق، اضمحلال کمونیسم روسی و از هم مهم‌تر غالب شدن الگوی سرمایه‌داری غرب و اقتصاد بازار در جوامعی که قبلاً خود را سوسیالیسم می‌نامیدند، چیزی بیش از یک زیرنگاشت کوتاه به صفحه‌ی تاریخ پر از تحول بیست سال اخیر نمی‌تواند باشد. ممکن است برخی بگویند، چرا در شرایطی که کشور بعد از کشور و حزب بعد از حزب نمی‌خواهد با ماترکه سوسیالیسم تداوی شود و کاملاً در جهت مخالف آرمان‌های سوسیالیستی حرکت کرده است، باید ادعاهای سوسیالیستی کشوری مانند کوبا را مذاقه قرار داد. از این‌ها مهم‌تر شاید گفته شود، آن چه در کوبا رخ می‌دهد، چه ربطی به وضعیت جنبش کارگری ایران دارد که در شرایط فعلی برای حقوق‌های معوقه‌ی خود مبارزه می‌کند و تا خواست سوسیالیسم کیلومترها فاصله دارد. این همه سر و صدا برای چیست؟ به باور من، آن چه در اساس پرداختن به انقلاب کوبا را مربوط به جنبش کارگری ایران می‌کند، نه تاریخ این انقلاب، بلکه تصویری است که دفاع از این انقلاب و وضعیت کنونی کوبا برای تحفیف آرمان‌های کارگری در ایران به دست می‌دهد.

جنبش کارگری ایران برای بیش از شصت سال شاهد این بود که احزاب، سازمان‌ها و شخصیت‌های چپ و مدعی کمونیسم، یکی پس از دیگری به این جنبش صبر و انتظار را در مقابل تحول اساسی جامعه عرضه کرده‌اند. از «حزب توده» در دهه‌ی بیست گرفته تا سازمان‌های چپ چریکی دهه‌ی ۴۰ و ۵۰ تا بخش وسیع طیف سازمان‌ها و احزاب چپ بعد از انقلاب ۵۷، همه به این جنبش گفته‌اند که تحول اساسی جامعه یا ممکن نیست و بنابراین آن‌ها باید در مقابل دولت حاکم کرنش کنند و یا با طبقات دیگر بسازند، و یا حتا اگر کارگران بتوانند قدرت را به دست بگیرند باید برای مدت‌ها به عنوان کارگر باقی بمانند، تا قدرت مادی جامعه به حدی برسد که زمان کمونیسم فرا رسد. این حرف و سخن را امروز نه فقط سندیکالیست‌های چپ فعال در جنبش کارگری ایران می‌گویند، که فکر می‌کنند حداکثر خواست کارگران در ایران باید در حد تقاضا برای ایجاد نوعی اتحادیه و تشکل از جمهوری اسلامی باقی بماند، بلکه مدعیین کمونیسم دواآشهی گذشته که امروز دوراندیش و واقع بین شده‌اند نیز می‌گویند. فصل مشترک این جریان‌های مختلف، در این است که گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم، یعنی گذار از نظامی که در آن نیروی کارگر خرید و فروش می‌شود و به او دست مزد پرداخت می‌کنند، به نظامی که در آن نیروی کارگر خرید و فروش نمی‌شود و دیگر او برده مزدی نیست، یک دوره‌ی تاریخی طولانی است که تا مراحل نهایی آن، کارگر کماکان برده‌ی مزدی باقی می‌ماند و نحوه‌ی سهم‌بری آن در جامعه به میزان دست مزدی که

به او پرداخت می‌شود محدود است و حق کنترل و تخصیص مازاد تولید در جامعه در اختیار حزب و دولتی است، که به نام او و برای او این کار را انجام می‌دهد. تاریخ نود سال اخیر جنبش کارگری، پر از مراحل است که به کارگران گفته‌اند برده‌ی مزدی بمانید؛ زیرا جامعه باید بدو صنعتی شود. برده‌ی مزدی بمانید؛ زیرا زمین‌های زوال کار مزدی وجود ندارد. برده‌ی مزدی بمانید؛ زیرا جامعه در محاصره‌ی نظامی و اقتصادی است. برده‌ی مزدی بمانید؛ زیرا باید بدو انگیزه‌ی مادی شما با انگیزه‌ی های اخلاقی و عرفانی جایگزین شود. مدافعین این تصور از «رهایی» کارگران، می‌گویند که موضوع بر سر این است که باید دینامیسم مبارزه‌ی طبقاتی را درک کرد و پرسید که آیا «قدمی در زمین‌های زوال کار مزدی برداشته شده است یا نه؟» و یا «آیا امکانات بهتری برای ایجاد یک جامعه‌ی آزاد تولید کنندگان خودمختار به دست آمده است یا خیر؟» بی شک هر درجه بهبودی در موقعیت معیشت و سازمان‌یابی کارگران، زمین‌های بهتری برای ایجاد یک جامعه‌ی آزاد سوسیالیستی فراهم می‌کند. ولی این محدود به آن چه حزب حاکم در کوبا انجام داده است، نیست. به عنوان مثال، از نظر تاریخی، سرمایه‌داری آلمان موقعیت عینی بسیار بهتری برای گذار به سوسیالیسم به وجود آورده تا آن چه در کوبا رخ داده است. میلیون‌ها کارگر متشکل، تحصیل کرده، آشنا به فرهنگ غنی و جامعه بسیار پیش‌رفته‌ای که از آخرین سطح تکنیک و علم برخوردار است، زمین‌های عینی بهتری برای سوسیالیسم است تا جامعه‌ی کوبا. ولی علی‌رغم

این تفاوت، قطعا کامران نیری احزاب سوسیال دمکرات و سوسیال مسیحی‌ای که در دوره های مختلف در تحول جامعه‌ی آلمان به وضعیت کنونی آن نقش داشته‌اند را یار و هم راه کارگران معرفی نمی‌کند.

تحول تاریخی جوامع سرمایه داری به خودی خود مشروعیتی برای دفاع از نیروهای مادی‌ای که این تحول را به وجود آورده‌اند، نیست. در غرب، تحول جوامع به سرمایه داری، یعنی نظامی که در آن نیروی کارگر خرید و فروش می‌شود و او برده‌ی مزدی است، به روشی متفاوت از آن چه در روسیه‌ی شوروی، کوبا و چین رخ داده است، صورت گرفته است. این که تحول سرمایه داری از شرایط پیشاسرمایه داری به ابتکار و توسط سرمایه داران فردی صورت گرفته (مانند بریتانیا و آمریکا) و یا با شرکت دولت و سرمایه داران فردی (مانند ایران، ژاپن و آلمان) و یا تماما از طریق دولت (مانند روسیه‌ی شوروی و چین) در ماهیت امر فرقی به وجود نمی‌آورد. همگی این تحولات مختلف،

جامعه را به وضعیتی در آوردند که در آن کارگر برده‌ی مزدی است. انقلاب کارگران، انقلابی اقتصادی علیه همین وضعیت است و لاغیر.

این که به نام انقلاب، جامعه را سرمایه داری کرده‌اند یا به نام رفرم و توسط پارلمان، در خصوصیات سیاسی جامعه‌ای که شکل می‌گیرد قطعا تاثیر می‌گذارد و از این رو، سرمایه داری بریتانیا با سرمایه داری چین و روسیه متفاوت است. ولی این تنوعات روبنایی نباید نادیده گرفتن تشابه اساسی این جوامع باشد: کارگر در همه‌ی این جوامع برده‌ی مزدی است؛ دست مزد می‌گیرد و کار می‌کند؛ سرمایه داران و یا دولت آنان مازاد محصول را کنترل و تخصیص می‌کند؛ و هر دور انباشت سرمایه، موقعیت کارگر را ماندگارتر می‌نماید.

اگر اختلافی بین روایت من با کامران نیری درباره‌ی انقلاب کوبا است، در این جاست. به وضعیت جنبش کارگری ایران نگاه بکنید، متوجه می‌شوید که چگونه مدافعین سابق سوسیالیسم روسی و خلقی سابق امروزه به کارگران دست کشیدن از

آرمان خواهی ضد سرمایه داری شان را توصیه می‌کنند و به آنان یادآور می‌شوند، گذار به سوسیالیسم اگر زمانی ممکن باشد، به آینده‌ای بسیار دور مربوط می‌شود که تا رسیدن به آن باید صرفا به خواست ایجاد اتحادیه‌ای که موقعیت آنان به عنوان برده‌ی مزدی را قدری بهتر می‌کند، رضایت بدهند.

خلع سلاح کارگران از آرمان انقلابی‌شان برای الغای موقعیت خود به عنوان برده‌ی مزدی، وجه مهم سوسیالیسم‌های مختلف نود سال اخیر است. این که چنین امری توسط قهرمان جنبش انقلابی ضد باتیستا در کوبا صورت گرفته و یا قهرمان جنبش انقلابی چین و فاتحین پکن و یا قهرمانان مقاومت زندان‌های رژیم شاه و جمهوری اسلامی، در محتوای آن تفاوتی به وجود نمی‌آورد. بزرگ ترین خدمت به جنبش جهانی کارگران برای سوسیالیسم، که برای آن محو کار مزدی، اساس هر گونه تحول واقعی در موقعیت کارگر است، در زدودن توهمات گذشته و جایگزین کردن آن‌ها با آرمان‌های واقعی کارگران است. متاسفانه کامران نیری این امر مهم را در نظر نمی‌گیرد.

جایگاه انسان در جهان بینی مارکس

جعفر رسا

مارکس شخصیت بسیار جنجال برانگیزی است. بخشا به این علت که قسمت قابل ملاحظه‌ای از نظرات او به صورت تمام نشده و دست نوشته باقی مانده‌اند. آن بخش از آثارش که در زمان خود او چاپ شد، در واقع فقط بخش محدودی از نظراتش را در بر دارند. مهم‌ترین نوشته‌های مارکس درباره‌ی مبنای فکری و جهان بینی عمومی‌اش هر چند به طور پراکنده در لابلای آثاری که از او در زمان حیاتش منتشر شد وجود دارد، ولی به هیچ وجه تمامیت این نظرات را شامل نمی‌شوند. متاسفانه بسیاری از این آثار بسیار مهم، پنجاه سال بعد از مرگ مارکس هم منتشر نشدند. بسیاری از مارکسیست‌های دوره‌ی انترناسیونال دوم و حتی بعد از انقلاب اکتبر از وجود چنین آثاری اطلاع نداشتند، چه رسد به این که آن‌ها را خوانده باشند. آثاری مانند

«گروندریسه»، «دست نوشته‌های فلسفی اقتصادی مارکس» و «ایدئولوژی آلمانی» برای شروع در تیراژ محدودی به چاپ رسید و مورد توجه کمی قرار گرفت.

طی دهه‌ی ۵۰ میلادی، و بعد، به علت شکسته شدن سلطه‌ی بلامنازع کمونیسم روسی و رشد جریان‌های انتقادی به این جریان، توجه به آثار اولیه‌ی مارکس به ویژه آن بخش که به مبانی فلسفی جهان بینی او بیشتر مربوط می‌شود، بالا گرفت. ریشه‌یابی تناقض بین آن چه به نام کمونیسم روسی شناخته می‌شد و آن چه مارکس در نوشته‌های اولیه‌ی خود درباره‌ی کمونیسم نوشته، به تناقض‌یابی در مورد آثار اولیه و متاخر مارکس کشید. محققین متفاوتی شروع کردند مارکس را بر اساس دوره‌ی جوانی و پیری او از هم جدا کنند. علاوه بر دوگانگی

مارکس جوان و پیر، دوگانگی‌های دیگر از جمله مارکس اوماننیست و جبرگرا، مارکس ولونتاریست و غیره برای تبیین این گونه تناقضات ردیف شدند. در این شک نیست که هر متفکری، و البته مارکس هم از این قاعده استثنائی نیست، به مرور زمان نظرات، باورها و عقایدش را تکمیل، بهبود و حتی بازبینی می‌کند. اما آیا واقعا، آن مجموعه نوشته‌هایی که جزو مبانی مهم نظرات مارکس هستند، از جمله آثاری مانند «دست نوشته‌های فلسفی اقتصادی مارکس»، «ایدئولوژی آلمانی»، و «نقد فلسفه حقوق هگل» از نظر شناخت‌شناسی و ذات‌شناسی با آثار بعدی او اساسا متفاوت هستند؟ یا این که سیر تکوین نظرات اساسی مارکس، ریشه در همین آثار دارد و تاکید و توجه بعدی مارکس به اقتصاد سیاسی و سیاست، صرفا ادامه‌ی

منطقی تفحص نظری اولیه‌ی او هستند؟ من در این جا مایلیم این پروبلماتیک را دنبال کنم. به نظرم ابداع دوگانگی‌هایی از جمله مارکس پیر و جوان، اومانیزم و جبرگرا اساسا ناشی از بدخوانی مارکس، رجوع جنبش‌های غیرکارگری و غیرکمونستی به مارکس و یا محدود کردن نظرات مارکس به جملات و نقل قول‌های بسیار معینی هستند، تا این که در متن سیر تکوین عقاید مارکس فهمیده شده باشند.

به هر حال، در این سال‌ها رجوع به کارهای اولیه‌ی مارکس، که اساسا پلمیک‌های فلسفی هستند، بالا گرفته است. تحولات عظیمی در این سال‌ها رخ داده است. انقلابات شکست خوردند، بلوک‌های جهانی از هم پاشیدند، و بسیاری از احزاب و جریانات سیاسی در حال اضمحلال مشغول دوباره تعریف کردن هویت خویش هستند. در چنین فضایی، طبیعی است که آدم‌ها سعی کنند به ریشه‌ی مسایل دست بیاندازند، اشکالات و اشتباهات خودشان را در یک چهارچوب عمومی‌تر بررسی کنند، و موقعیت خودشان را در یک متن وسیع‌تر بفهمند. اغلب در چنین بازنگری‌یی، فلسفه و موضوعات فلسفی برجسته می‌شوند. برای برخی، حل مسایلی از قبیل این که سرنوشت بشر چه خواهد بود، مهم‌تر از راه انداختن یک آکسیون یا یک اعتصاب معین برای کسب یا دفاع از حقوق انسانی می‌شود. این‌ها همه قابل فهم است. اما متاسفانه بسیاری که در چنین تلاشی شرکت می‌کنند، اگر اساسا به نفی مبانی پایه‌ی مارکسیسم نرسیده باشند، به جای آن که برخورد انتقادی مارکس به فلسفه را دنبال کنند، غرق در فلسفه صرف می‌شوند.

البته برای بخش عمده‌ی چپ ایران، مارکسیسم در حد نوعی تئوری کسب قدرت سیاسی خلاصه و فهمیده شده است. این با نگرش ضد دولتی آن‌ها هم خوانی داشت و به این اعتبار جوانب عمومی جهان بینی مارکس در زمینه‌ی ذات شناسی و شناخت شناسی، درباری جایگاه انسان در تاریخ و سرشت او، و موضوعاتی از این دست بسیار کم‌تر مورد توجه و بررسی قرار گرفته بود. این تا حدودی یک عامل مهم سطحی نگری معرفتی و کم عمق بودن نظرات مارکسیستی این چپ را در گذشته توضیح می‌دهد. پناه بردن بعدی آن‌ها به فلسفه و تکرار انتقادات قبلا طرح شده، و پاسخ گرفته، به جهان بینی مارکس هم به همان اندازه بی تفاوتی اولیه‌ی آن‌ها به فلسفه‌ی مارکسی سطحی بود. به هر حال، این نکته‌ای است که در بررسی نظرات مارکس روشن‌تر خواهد شد. برای شروع اجازه دهید

قدری زمینه‌ی مسایلی که در آن مارکس نظرات خود را بیان کرد، بررسی کنیم.

۱- مجادله‌ی فلسفی قبل از مارکس

از وقتی که قدرت مطلق کلیسا در پایان قرون وسطی شکست و دوره‌ی روشن‌گری در قرن شانزدهم در غرب شروع شد، فلاسفه و متفکرین سعی داشتند به جای اصول اختیاری مذهبی، اصولی جهان شمول و منطقی برای بشر تدوین کنند. باور عمومی آن‌ها، این بود که تکامل بشر همواره منطقی بوده است، پس بشر باید بتواند به شیوه‌ی منطقی برای آتیه‌ی خود راه حل پیدا کند. راه حلی که نه متکی به خرافات و ایمان مذهبی، بلکه استنباط عقلانی از منافع عام بشری است. راسیونالیسم یا عقل‌گرایی به این معنا یک وجه مهم از سیر تکامل اندیشه در غرب است. اما سؤالی که بلافاصله مطرح می‌شود، این است که چه چیزی عقلانی است؟ ذهن بشر چگونه تشخیص می‌دهد، که کدام چیز عقلانی است و چگونه می‌تواند به ماهیت آن پی برد؟

از دکارت و هیوم تا بیکن و کانت، تلاش فلاسفه برای کشف این حقیقت بوده است. امپرسیسیسم، یا تجربه‌گرایی، آن چه را واقعی می‌دانست که محسوس باشد. از این رو، برای این مکتب فلسفی چیزی قابل شناخت است که بتوان آن را به طور تجربه‌ای - یعنی از طریق قوای حسی بشر - دریافت. هر چیز دیگر محصول تخیل و لذا غیر قابل اتکا است. اشکال چنین باوری، این است که نمی‌تواند توضیح دهد چگونه می‌توان قانون مندی پدیده‌ی را توضیح داد

که در خود قابل حس شدن نیست. به عنوان نمونه، چگونه می‌توان پروسه‌ی تعقل و خلاقیت ذهن بشر برای طرح و تصور مسایلی را توضیح داد که هنوز توسط او تجربه نشده‌اند؟ نتیجه‌ی جدل فلسفی سه قرن شانزدهم تا هجدهم به کانت ختم می‌شود، که می‌گوید در تحلیل نهایی حدود شناخت بشر محدود است. آن چه برای بشر قابل فهم است، ظاهر یک شئی است، ذات شئی یک پدیده در خود و لذا غیر قابل درک توسط قوای فکری انسان است. در نتیجه، بشر فقط با توسل به ایمان و اصول اخلاقی معینی صحت آن چه را که قابل شناخت نیست، می‌تواند بپذیرد. به این اعتبار، شکوفایی ذهن بشر و حصول حقیقت توسط او در فلسفه‌ی کانت محدود است.

هگل این سیستم فلسفی را نمی‌پذیرد. به نظر او، هر چیز منطقی قابل بررسی است و ذهن بشر می‌تواند آن را بفهمد. به باور او، تمام تکامل بشر چیزی نیست مگر تکامل خودآگاهی او. بنابراین، هیچ محدودیت تخطی ناپذیری برای ذهن بشری وجود ندارد. هیچ اصل تغییری ناپذیری هم وجود ندارد. همه چیز در حال تغییر است. هیچ چیز ایستا نیست. همه چیز نه به صورت اشیا، بلکه به صورت پروسه‌ی های در حال تحول وجود دارند. هگل یک سیستم فلسفی منطقی برای توضیح همین نکته ایجاد می‌کند. برای هگل، تکامل بشر به سوی تعالی و هماهنگی است. این که جامعه‌ی بشری در تضاد به سر می‌برد، ناشی از این است که آحاد بشر از یک درک واحد، از یک خودآگاهی جهان شمول درباری آن چه باید از نظر همه آن‌ها منطقی باشد،



برخوردار نیستند. در عین حال، تمام تکامل بشر چیزی نیست مگر تلاش مداوم او طی یک پروسه تاریخی و جهانی و بسیار متنوع برای رسیدن به این خودآگاهی جهان شمول. از این رو، به باور هگل هستی بشری هدف مند است. چیزی به نام ایده مطلق، آن عاملی است که طی ادوار تاریخی ذهن بشری را برای حصول به این خودآگاهی جهان شمول شکل داده است. خودآگاهی بشری برای رسیدن به این حد متعالی یک پروسه تاریخی مدام را طی می‌کند. محرک این خودآگاهی، نیاز بشری است. خودآگاهی بشر هر بار خود را بیرونی می‌کند، در یک نمود خارجی متظاهر می‌شود، یعنی در یک شئی عینی متحول می‌شود. در این پروسه، خودآگاهی انسان خود را با شئی شدن از خود بیگانه می‌کند، یک تضاد جدید را به وجود می‌آورد که جایگزین تضاد حل شده قبلی در پروسه تعقل انسان می‌شود و لذا مجدداً به صورت یک خودآگاهی جدید و برتر تکوین پیدا می‌کند. این روند تاریخی و جهانی است. مثالی بزنیم. ایده مسکن را در نظر بگیرید. نیاز به یک سرپناه امن وجود دارد. این نیاز در ذهن ما خودش را به صورت ساختن یک چادر نشان می‌دهد. ایده چادر با ساخته شدن چادر، عینی می‌شود یا شیعی (objectify) پیدا می‌کند. به این اعتبار، ایده چادر از خودآگاهی بشر بیگانه می‌شود، و به محض ساخته شدن چادر، نیاز به سر پناه این بار ذهن بشر را در آستانه‌ی طرح یک نیاز جدید و برتر دیگر قرار می‌دهد: ساختن یک خانه خشتی در ذهن شکل می‌گیرد، با ساخته شدن آن، ایده‌ی خانه‌ی سنگی به وجود می‌آید و قص علیهذا. نکته‌ی مهم برای هگل، این است که شئی شدن ذهن توسط پروسه‌ی کار صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر، نتیجه‌ی پراتیک انسانی است. اما پراتیکی که توسط ذهن از پیش تعیین شده است. پراتیک، ابزار از خود بیگانه شدن خودآگاهی بشر و لذا عامل تکامل آن است. پراتیک انسانی در عین حال عامل جهان شمول شدن از خودآگاهی مشترک انسان هم خواهد بود. این وجه مهمی از فلسفه‌ی هگلی است، که توسط تعداد معدودی از منتقدین او و به ویژه مارکس بعداً مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد. بنابراین، برای هگل مساله از سطح تجریدی به سطح جامعه و اشکال تحول پراتیک انسانی در طول تاریخ منجر می‌شود. نقطه‌ی قوت او در این است که تحول اندیشه‌ی بشر را بر این مبنا در عرصه‌ی های بسیار متنوع و با دقت عجیبی برای ادوار تاریخی و جوامع مختلف توضیح می‌دهد.

کار هگل، وی را به این می‌رساند که نتیجه‌ی

تاکونونی تعقل بشر به ایجاد یک جامعه‌ی مدنی و یک نهاد سیاسی منجر شده است. تضاد بین این دو، عامل شقه شدن خودآگاهی انسان و مانع تحول آن به سطح ایده‌ی مطلق است. بنابراین، مساله رفع این تضاد و برداشته شدن مانع نهایی بر سر برداشتن قدم آخر است. او طبعاً مدعی بود، که سیستم فلسفی‌اش الگوی رسیدن به این سطح از تکامل خودآگاهی بشر را روشن کرده است. بنابراین، اگر ایده‌ی چنین تکاملی وجود دارد، پس باید آن ایده نیز شئی شده باشد. به قول هگل، هر چه واقعی است، عقلانی است. پس جامعه معاصر او باید بیان عقلانی این واقعیت می‌بود. از نظر او چنین هم بود. برای هگل، رفع تضاد بین جامعه‌ی مدنی، یعنی آن جا که برای شهروند فردیت و تعقیب منافع محدود فردی به حد اعلی می‌رسد، در مقابل التزام او به منافع جمعی بشر، در پروسه‌ی زمان او فراهم شده بود. سلطنت، مالکیت اشرافی (سیستم Estate) و بوروکراسی جواب این مساله بودند. سلطنت به این علت که بیان منافع جامعه، نه توسط طبقات با منافع متضاد، بلکه توسط یک فرد که فرای آن‌ها قرار داشت، ابراز می‌شد. موقعیت چنین نظامی هم دست خوش تقبل منافع فردی آحاد جامعه نبود، بلکه از پیش در یک سیستم موروثی تعیین شده بود. مالکیت اشرافی به این علت که به جای مالکیت فردی که بی ثبات بود، تداوم مالکیت را از طریق وارث شدن تنها پسر ارشد خانواده تضمین می‌کرد. بوروکراسی به این علت که به باور هگل، این تنها طبقه‌ی آگاهی بود که می‌توانست فرای منافع متضاد طبقات امورات جامعه را با توجه به منافع همگانی انجام دهد. بنابراین، دموکراسی پارلمانی، مالکیت فردی و بورژوازی، که تضاد بین جامعه‌ی مدنی و دولت را تشدید می‌کردند، در صورت وجود چنین وضعیتی دیگر از بین می‌رفتند.

۲- انتقاد مارکس به سیستم فلسفی هگل

«هر چه عقلانی است، واقعی است و هر چه واقعی است عقلانی»، جمله‌ی اول فلسفه‌ی حقوق هگل است. اما اگر آن چه عقلانی است واقعی است و اگر فلسفه تفکری است که محصور زمان خویش است، در آن صورت هر نقد فلسفی به خودی خود به یک نقد اجتماعی تاریخ معاصر تبدیل می‌شود. به این معنی، علاقه‌ی مارکس به فلسفه در اساس ناشی از علاقه‌ی او به سیاست بود. فلسفه، زبان معاصر او برای نقد اجتماعی محسوب می‌شد و به این علت او در نقد سیستم فلسفی هگل در وهله‌ی اول از نقد فلسفه‌ی

سیاسی او شروع می‌کند. هگلیسم هم می‌توانست یک استنباط محافظه کارانه داشته باشد و هم یک استنباط انقلابی. اگر آن چه عقلانی است واقعی است، می‌توانست این طور تفسیر شود که آن چه عقلانی است بالاخره واقعی خواهد شد، برعکس آن چه واقعی است عقلانی است به معنای توجیه و مشروع جلوه دادن واقعیت موجود هم می‌توانست تمام شود.

مارکس دقیقاً از همان جا که هگل به جامعه‌ی معاصر می‌پردازد و می‌خواهد به تضاد ظاهری بین جامعه‌ی مدنی و دولت پاسخ بگوید، شروع می‌کند و به جای سلطنت، مالکیت اشرافی و بوروکراسی به کشف کمونیسم، الغای مالکیت و پرولتاریا می‌رسد. این‌ها همه هنوز در سطح همان پلمیک فلسفی است. البته قبل از مارکس، زمین انتقاد فلسفه‌ی هگل تا حدودی توسط فویرباخ کوبیده شده بود. او، بر خلاف هگل، نشان داده بود که جهان مادی نه ساخته‌ی ذهن بشر، بلکه ذهن بشر ساخته‌ی این جهان مادی است. نقطه‌ی شروع فلسفه بنابراین نه از تکوین ذهن بشر، بلکه از تکوین طبیعت و جهان مادی بشر باید شروع شود. مساله نه دیدن رابطه‌ی ذهن و عین، بلکه برعکس دیدن ارتباط بین عین و ذهن است. این یک پیش رفت جدی، ولی ناکامل در جهان فلسفی آن زمان بود. در خود البته جدید نبود، ولی از آن جا که در نقد مبانی فلسفه هگل گفته می‌شد، بدیع بود.

بنابراین، بر خلاف هگل، برای مارکس مساله این نیست که تقابل بین جامعه‌ی مدنی و دولت در جهان معاصر به مانعی بر سر تکوین از خودآگاهی انسان تبدیل شده است. برای او جامعه‌ی معاصر بین فردیت انسان و وجود اجتماعی (ذات کمونیستی، اشتراکی، در اصلاح آلمانی Gemeinwesen اجتماعی هم به معنای اشتراکی بودن است و هم به معنای اشتراکی بودن) او شکاف انداخته است. در صورتی که انسان یک کلیت واحد است. این وضعیت ناشی از دوگانگی زندگی اجتماعی و خصوصی فرد است. زندگی اجتماعی نه امتداد زندگی فردی انسان، بلکه در تقابل با آن قرار دارد. برای مارکس، جامعه‌ی معاصر غیر انسانی است، عاملی بر سر تکامل بشر در تمامیت توانایی اوست. این نه آن طور که هگل معتقد است، ناشی از از خودبیگانه شدن خودآگاهی انسان است، بلکه از خودبیگانه شدن کار او در جامعه ناشی می‌شود. در جامعه‌ی سرمایه داری نتیجه‌ی پروسه‌ی کار کارگر به صورت شئی در می‌آید، اما از آن جا که نه کارگر، بلکه سرمایه دار مالک این شئی است، نتیجه‌ی کار او از کارگر بیگانه می‌شود. تمام تولید سرمایه داری



امکان جهان شمول شدن معاصر و نهایی انسان را می‌بیند، برای او این طبقه از اهمیت و رسالت تاریخی برخوردار می‌شود. «پرولتاریا طبقه‌ای است که در جامعه‌ی معاصر خواستار یک موقعیت سنتی موجود نیست، بلکه خواهان یک موقعیت انسانی است. طبقه‌ای است که برای رهایی خود باید خود را از همه‌ی عرصه‌های جامعه‌ی معاصر رها کند و برای این کار بدواً همه‌ی این عرصه‌ها را آزاد کرده باشد. وقتی پرولتاریا صحبت از اضمحلال نظم اجتماعی موجود می‌کند، او در حقیقت راز وجودی خودش را برملا کرده است، یعنی چیزی که در حقیقت اضمحلال موثر این نظام است.»

شرایط ظهور پرولتاریا با خود امکان فائق آمدن بر این شرایط را فراهم می‌کند. بنابراین، مساله نه بر سر فقر و محنت پرولتاریا، بلکه بر سر چگونگی پدید آمدن ثروت و وفور است که با امحای او باید فراهم شود. بنابراین، فقر نه در کنار ثروت، بلکه عامل وجود آن است. مساله نه بر سر توزیع ثروت موجود، بلکه ایجاد ثروت بیشتر، پدید آوردن نیازهای جدید و شرایط ارضای این نیازهاست. کلید فهم و تغییر واقعیت موجود در مکانیسم اقتصادی است، که انسان را به عنوان یک موجود خلاق مشخص می‌کند. بنابراین، مساله بر سر این نیست که آیا فقر محصول شرایط عینی معاصر است، بلکه بر سر فعالیت انسانی است. از این رو، مطالعه‌ی طبیعت فعالیت انسان، موضوع بعدی مارکس می‌شود. شرایط تاریخی‌یی که به ظهور پرولتاریا منجر شده بودند، امکان حل مشکلات سنتی فلسفه را در متن مطالعه تکامل تاریخی ممکن می‌کند.

بنابراین، بحث از دولت شروع می‌شود، به مالکیت خصوصی می‌رسد و سپس به بوروکراسی. از نظر مارکس، دولت باید با دموکراسی واقعی جایگزین شود. برای او، مالکیت خصوصی نه یک امر داده شده، که محصول روابط اجتماعی است و بوروکراسی نه یک طبقه‌ی جهان شمول، بلکه تظاهر نظام سیاسی جامعه‌ی مدنی است که در آن بی حقوقی سیاسی فرد وجود دارد.

۲- رهایی پرولتاریا

اما هنوز یک مساله‌ی مهم مانده است. پرولتاریا چگونه خودش را رها می‌کند؟ چگونه متوجه این واقعیت می‌شود، که می‌تواند و باید خود را رها کند؟ این ما را به مساله‌ی آگاهی می‌برد. برای مارکس آگاهی انسان نتیجه‌ی واقعیت عملی‌یی است، که انسان خود را شکل داده است. این جا تفاوت اساسی مارکس با فویرباخ و سایر هگل‌پان

این نکته و تبیین تئوریک آن یک دستاورد تاریخی مارکس است. بنابراین، برای مارکس نقطه‌ی شروع انسان و توسعه‌ی آزادانه‌ی تمامیت شخصیت و قابلیت‌های اوست.

دموکراسی واقعی نیز برای مارکس حالتی است، که بین فرد و ساختار سیاسی هیچ بیگانگی وجود ندارد. کسب قدرت سیاسی، تغییر ساختار دولتی به خودی خود برای ایجاد جامعه‌ی کمونیستی کافی نیست؛ زیرا دولت چیزی به جز ابراز نهادی از خود بیگانگی انسان از جامعه نیست. تحقق ذات کمونیستی انسان از مسیر الغای جامعه‌ی مدنی و دولت می‌گذرد. از آن جا که این عرصه‌ی اقتصاد است، که اساس ساختار دولت را تعیین می‌کند، بنابراین مطالعه‌ی دقیق‌تر این عرصه یک امر ضروری شد. در همین حد، می‌بینیم که مارکس به اصطلاح هومانیزست از همان اول یک مارکس با روش شناخت ماتریالیستی است.

برای هگل، بوروکراسی تظاهر این است که دولت جهان شمول بودن انسان را متحقق کرده است. برای مارکس طبقه‌ی جهان شمول یک پدیده‌ی تاریخی مشروط است. طبقه‌ای جهان شمول است که مطالبات او برای جهان شمول بودن در یک مقطع معین با خواست همگانی جامعه سازگار است و توانایی تحقق این خواست را دارد. چنین طبقه‌ای، چیزی است که می‌تواند با جسارت مدعی شود که من هیچ هستم و می‌خواهم همه چیز شوم. با ظهور پرولتاریا تضاد بین فردیت و جهان شمول بودن انسان به حد اکمل می‌رسد. این تضاد با الغای پرولتاریا و تضاد بین طبقات از بین می‌رود. از آن جا که مارکس در پرولتاریا

چیزی نیست مگر تداوم و تشدید این از خودبیگانگی شدن کارگر در کارش. بنابراین، خلاقیت کارگر از او سلب می‌شود، آن چه به او وجه ممیزه انسان بودن را می‌دهد از او گرفته می‌شود و لذا آن چه می‌تواند عامل تکوین و رشد واقعی او شود از او سلب می‌گردد. به قول مارکس، کارگر در جامعه‌ی سرمایه داری نه در کار خود، بلکه در جایی آزاد است که تمایزی بین او و حیوان وجود ندارد، یعنی در خوردن، خوابیدن و تولید مثل! جامعه‌ی سرمایه داری نه عاملی برای تکوین انسانیت فرد، بلکه وسیله‌ای برای محکوم کردن او به داشتن یک زندگی حیوانی است. برای مارکس، مالکیت عامل تحقق شخصیت انسان نیست، بلکه نفی آن است. نه فقط برای آن‌ها که تملکی ندارند، بلکه حتا برای آن‌ها که مالک هستند. بنابراین، مساله نه بر سر تفویض مالکیت برای همه، بلکه الغای آن است. به قول مارکس، «وقتی پرولتاریا صحبت از نفی مالکیت خصوصی می‌کند، او در حقیقت اصلی را برای جامعه مقرر می‌کند که جامعه فی الحال برای او مقرر کرده است.» بنابراین، الغای مالکیت خصوصی، جهان شمول کردن موقعیت پرولتاریا است. کمونیسم نه نقطه‌ی شروع این بحث، بلکه نتیجه‌ی آن است. تنها در چنین جامعه‌ای است، که بالاخره «تکامل آزادانه هر فرد شرط تکامل همگان است.» انسان در عین برخوردار بودن از تمام امکانات برای رشد خلاقیت و استعدادهای فردی‌اش در تقابل با منافع همگانی جامعه قرار نمی‌گیرد. فردیت و اشتراکی بودن دو وجه متفاوت هویت واحد انسانی خواهد بود. بالاخره سرشت انسان با موجودیت اجتماعی او هم ساز می‌شود. فهم

جوان برجسته می‌شود. برای هگلیمان جوان، آگاهی هنوز به مفهوم هگلی کلمه‌ی خودآگاهی است. برای آن‌ها، رهایی یک امر ذهنی است. رهایی ذهن از موهومات، از پندارهای خیالی، از سنن، از خرافات و از اسطوره است. برای آن‌ها، رهایی از شرایط مادی که خود این موهومات را در جهان مادی به یمن فعالیت اجتماعی خود انسان به وجود آورده است، نیست. از نظر آن‌ها، به این اعتبار، مبارزه‌ی سیاسی اساساً یک مبارزه‌ی نظری است برای زدودن توهمات و نه یک اقدام اجتماعی برای زدودن شرایط عینی که خودآگاهی را به وجود آورده است. برای آن‌ها، مسأله اراده‌ی یک تفسیر بهتر و دقیق‌تر از واقعیت عینی است و نه تغییر این واقعیت. اما از نظر مارکس، واقعیت عینی به این معنا نیست که انسان در یک طبیعت مادی لایتغیر زندگی می‌کند، بلکه به این معناست که انسان در آن طبیعت مادی وجود دارد که خود خالق آن است. برای ایده‌آلیسم آلمانی، انسان یک موجود مجرد است و فعالیت انسانی نیز به همان اندازه انتزاعی. برای مارکس، انسان یک موجود تاریخی است و فعالیت او به همان اندازه اجتماعی. هیچ طبیعت قائم به ذات انسانی به این معنا وجود ندارد، بلکه تنها طبیعتی وجود دارد که محصول شرایط تاریخی و اجتماعی متعین انسان است. «این آگاهی انسان نیست، که وجود او را تعیین می‌کند. کاملاً برعکس، این وجود اجتماعی اوست که آگاهی‌اش را تعیین می‌کند.» اما مشخص‌ترین بروز فعالیت انسان چیست؟ کار است. برای مارکس تاریخ چیزی نیست مگر زنجیره‌ای از اشکال کار، که نسل بعد از نسل تکوین پیدا کرده‌اند. این درک متفاوت مارکس از مقوله‌ی آگاهی در حقیقت در درک متفاوت او از ذات‌شناسی انسان – یعنی در تلقی او از جایگاه و نقش انسان در تاریخ – ریشه دارد. به این معنا، او هم با فلاسفه‌ی ایده‌آلیست و هم منتقدین آن‌ها – یعنی هگلیمان جوان – متفاوت است. ماتریالیسم کهنه، ماتریالیسم مکانیکی‌ای که فویرباخ و هگلیمان جوان از آن خلاصی نیافته بودند، قادر نبود خود را از تلقی جامد و متافیزیکی در مورد جهان عینی و تفکر انسانی برهاند. در یک سو برای آنان، جهان عینی، عالم محسوس و «واقعیت» قرار داشت و در سوی دیگر ذهن بشر به عنوان آینه‌ای در برابر این دنیای عینی قرار داشت. جهان عینی داده شده و در خود و پویا در نظر گرفته می‌شد و تفکر انسانی تفسیری انعکاسی، پندارگرایانه و انفعالی از این دنیای خارجی. از سوی دیگر، برای فلاسفه‌ی ایده‌آلیست و به

ویژه هگلیمان آن دوره، جهان خارج چیزی به جز ساخته‌ی ذهن انسان نبود. تنوع و تکامل این جهان خارج نیز طبعاً تکامل و پیش‌رفت خود این ذهن انسانی به طرف تعالی بود. به عبارت دیگر، تفکر انسانی، پویا، فعال و درگیر در نظر گرفته می‌شد. دیدگاه دوم، دیدگاهی بود که از الهیات دوران قرون وسطی بر جای مانده بود و انکار ارزش جهان مادی پیرامونی و تأکید بر تعالی نفس روحانی بشر، نقطه‌ی شروع آن را تشکیل می‌داد. لذا هر گونه تحول بیرونی را ناشی از کنکاش ذهن تلقی می‌کرد. دیدگاه اول در ماتریالیسم مکانیکی دوران رنسانس فرانسه، همین طور مکتب تجربه‌گرایی (امپرسیسیسم) انگلیس ریشه داشت و اساساً در تقابل با فلسفه‌ی ایده‌آلیستی و خردگرایی شکل گرفته بود. این مکاتب فلسفی هر یک به نحو خود با تأکید بر اصالت ماده و یا تجربه‌ی حسی تحول جهان بیرون را امری مستقل از ذهن بشر و دخالت او می‌دیدند.

مارکس در مقابل دوگانگی عینیت و ذهنیت جهان فلسفی دوره‌ی خود یک مقوله‌ی به همان اندازه پایه‌ای و تجریدی وارد می‌کند. مارکس به ماتریالیسم خود، ماتریالیسم پراتیک – ماتریالیسمی که دیالکتیک رابطه‌ی متقابل پراتیک انسانی با جهان عینی را دریافته است – لقب می‌دهد. ویژگی ماتریالیسم مارکس در جایگاه تعیین‌کننده‌ی است، که پراتیک به طور کلی و پراتیک انقلابی به طور اخص در نگرش و جهان بینی انتقادی آن داراست. این که مارکس مشخصاً لفظ کمونیست و ماتریالیست پراتیک را به طور مترادف به کار می‌برد، خود نشانه‌ای از نقش محوری مفهوم پراتیک انقلابی در مارکسیسم است. گفتم مفهوم (concept) پراتیک انقلابی، چون مارکسیسم چیزی بیش از ماتریالیسم در فلسفه به علاوه انقلابی‌گری در سیاست است. مارکس، پراتیک انقلابی را به عنوان یک مفهوم و مقوله‌ی فلسفی در تجریدی‌ترین سطح نقد و شناخت وارد کرده و به عنوان یک مفهوم تحلیلی به کار می‌برد. به تبیین این مقوله‌ی جدید، مارکس دوگانگی عینی و ذهنی بین فلاسفه را برهم می‌زند. برای او، از یک سو جهان عینی خود در عین حال محصول پراتیک عنصر فعاله نیز هست و این پراتیک انسانی نیز خود به همان اندازه واقعی، محسوس و عینی است. و از سوی دیگر، صحت تفکر انسانی – یعنی این سؤال که آیا این تفکر به درستی جهان پیرامون خود را «منعکس» و تفسیر کرده است – نه امری حسی، بلکه در گرو پراتیک است. پراتیکی که بر مبنای این تفسیر دست به تغییر جهان

بزند و لذا صحت خود را به ثبوت برساند. تا آن جا که مقصود از جهان عینی، جامعه‌ی بشری است، مارکس جامعه و تفکر انسانی را در حلقه‌ی پراتیک تحول بخش به هم پیوند می‌زند. تکامل جامعه جدا از عنصر ذهنی (فعال) این تکامل انسان قابل تبیین نیست، هم چنان که این عمل، جدا از متن اجتماعی خود نمی‌تواند تعریف و تبیین شود. «به این ترتیب، مارکس انسان را در جای واقعی خودش در تاریخ خویش قرار می‌دهد. انسان نه دیگر متفکر و مفسر منفعل جهان عینی، بلکه نیروی تحول بخش این جهان است. اوضاع عینی نه قیود اسارت، نه مقرراتی برای تبعیت برده وار، بلکه شرایطی برای فعالیت انسان و لذا زمینه‌ی اختیار و اقتدار اوست. این شرایط دامنه‌ی تاریخی تحول بخش انسان را تعریف می‌کنند، اما خود این دامنه، خود این شرایط با پراتیک انسانی دگرگون می‌شود. انسان به سازنده‌ی تاریخ خویش بدل می‌شود، باشد که تحت شرایطی که خود او تعیین نکرده است.» (منصور حکمت، «مارکسیسم و پراتیک انقلابی: درباره‌ی متدولوژی لنین»، بخشی از مقاله «در نقد وحدت کمونیستی: آناتومی لیبرالیسم چپ» (قسمت دوم)، «بسوی سویالیسم»، شماره‌ی ۲، آذر ماه ۱۳۶۴، صفحات ۱۲۴-۱۲۵) به علاوه، برای مارکس انسان از پدیده‌ای مجرد و قائم به ذات به موجودی اجتماعی بدل می‌شود. «ذات انسانی»، ذات اجتماعی انسان (و در بنیاد طبقاتی او) تعریف می‌شود. پراتیک انقلابی انسان، به طور مشخص تر، به صورت پراتیک انسان به عنوان جزئی از طبقه‌ی اجتماعی معین در روابط اجتماعی معین در نظر گرفته می‌شود. مارکس درک خود از تاریخ، ماتریالیسم تاریخی‌اش را بر اساس روابط و مناسباتی که انسان‌ها در تولید بین یک دیگر به وجود می‌آورند، بنا می‌کند. از این رو در «کاپیتال»، کتاب سرمایه، مهم‌ترین آثار مارکس که در زمان خود او منتشر شد، هم مارکس بر خلاف اقتصاددانان هم عصر خود جوهر نظام سرمایه داری را نه در رقابت، نه در تجارت، نه در تقسیم کار بین صنعت و کشاورزی یا تقسیم کار بین المللی، نه در تئوری اجاره و نه حتا در سرمایه نمی‌بیند. او در وهله‌ی اول به خود را بررسی پروسه‌ی کار، یعنی آن جا که انسان، نه به صورت آحاد منفرد، بلکه به صورت یک طبقه، به عنوان عنصر فعاله با موضوع تولید سر و کار دارد، متمرکز می‌کند. برای مارکس، منشاء سرمایه و بازتولید آن به عنوان یک رابطه‌ی اجتماعی ریشه در روابط و مناسباتی دارد که در اثر ویژگی پروسه‌ی کار در نظام سرمایه داری به وجود آمده است.

دقیقا به همین دلیل، مارکس خودویژگی نظام سرمایه داری را در شکل معینی که مازاد محصول پروسه‌ی کار توسط سرمایه دار تصاحب می‌شود، جستجو می‌کند و به تبیین مقوله‌ی ارزش اضافه می‌رسد. ارزش کار و ارزش نیروی کار برای او مقولات متفاوتی هستند، که اساس دخالت کارگر در پروسه‌ی کار و بازتولید شرایط تداوم دخالت او در این پروسه را روشن می‌کنند. مقولات و توضیحات بعدی مارکس درباره‌ی شرایط مشخص سرمایه داری بر همین اساس ساخته شده‌اند.

این نگرش جدید مارکس به تاریخ و جایگاه انسان در آن، یک دریچه‌ی جدید و بسیار مهم علمی برای فهم و تحلیل نه فط تاریخ و اقتصاد، بلکه تقریبا هر رشته‌ی دیگر علوم انسانی موجود در قرن نوزدهم را فراهم کرد. مطالعات انسان شناسی و جامعه شناسی بعدی، هنر شناسی، ادبیات، فلسفه، همه و همه یا از این نگرش متأثر شدند و یا تا آن جا که به بورژواها برمی‌گشت، مجبور شدند در مقابل این قدرت جدید فکری که به نام کارگر خودش را مطرح می‌کرد، مکاتب جدید فکری و دانشگاهی درست کنند. هر چه بود، اندیشه‌ی های مارکس به بستر اصلی بحث و مجادله‌ی فکری و اسکولاستیک قرن نوزدهم و قرن اخیر تبدیل شد. قدرت جریانات سیاسی سوسیالیستی قرن گذشته و اخیر، توفیق و پیش رفت خودشان را به مقدار زیادی به این پشتوانه‌ی فکری جامع مدیون هستند.

بنابراین، درافزوده‌ی مارکس به تاریخ، مربوط به یک دوره‌ی معین نیست و به این اعتبار، مادام که نظام سرمایه داری وجود دارد، کماکان به قوت خودش باقی است. و به این اعتبار، به مارکس یک موضوعیت تاریخی فراتر از تاریخ معاصر خود او می‌دهد.

پس می‌بینیم زمان مارکس، زمانی که فلاسفه به زبان فلسفی با هم دیالوگ داشتند و مارکس در دعوی فلسفی آن‌ها شرکت داشت، وقتی ظاهر غامض و بیچیده شده‌ی سئوالات و موضوعات را کنار بگذاریم، در اساس مسایل بسیار ساده و روشنی مورد مناقشه هستند. در این جاست که به نظر من مهم‌ترین درافزوده‌ی نظری مارکس، آن چه کماکان به قوت خودش باقی است، و نه تغییرات مشخص نظام سرمایه داری و نه تکوین و پیچیدگی‌های بعدی آن در سهم این در افزوده تغییراتی به وجود نیآورده است، شکل گرفت. مارکس در لابلای این دعوی فلسفی در حقیقت به دو سؤال ظاهرا بسیار روشن و ساده پاسخ می‌دهد:

۱- آیا سعادت و خوشبختی انسان در نظام

سرمایه داری، حال هر اندازه پیش رفته باشد، ممکن است؟ و اگر نه؛

۲- آیا انسان می‌تواند این نظام را متحول کند و به چه نحو؟

سؤال اول می‌خواهد بگوید، آیا بالاخره زمانی می‌رسد که در این نظام خوش بختی برای بشر ممکن باشد یا این که در اساس چیزی در این نظام وجود دارد، که با سعادت بشر جور در نمی‌آید؟ سؤال اول، البته می‌تواند سئوالات متعدد دیگری را به دنبال داشته باشد. از جمله آیا اصلاحات تدریجی این نظام بالاخره در خود مفید هستند یا نه؟ همین طور پاسخ به سؤال دوم، سئوالات متعددی دیگری به هم راه دارد.

شما ممکن است بگوئید کسی در خیابان من را نگه نمی‌دارد و بپرسد «آیا این نظام سرمایه داری تغییر پذیر است؟ و انسان در ایجاد این تغییر چه نقشی می‌تواند داشته باشد؟». اما همین سئوالات به نحو دیگری گفته می‌شوند، که برایمان آشنا هستند. مثلا در برخورد به جامعه‌ی ایران، آدم می‌شنود که می‌گویند و می‌نویسند: «مگر این جامعه حالا عوض شدنی است.

مذهب در اعماق فکر مردم ریشه دارد، جامعه صنعت و تکنولوژی ندارد، تا وقتی یک رنسانس فکری در آن جامعه صورت نگیرد، تحقق پروژه‌ی سوسیالیسم یک خیال پردازی است. باید به چیزهای قابل حصول رضایت داد.» یا می‌گویند: «مگر ندیدید آمریکا در ۱۰۰ روز بر سر مردم عراق چه آورد، حالا شما فکر می‌کنید با این غول نظامی و این قدرتهای اقتصادی می‌شود در افتاد. یک ایران انقلابی و آن هم ایرانی که در آن کمونیست‌ها در قدرت باشند، توهم است. عمر خودتان را به این خیالات تلف نکنید.»

البته روایت و اشکال دیگری از این سئوالات می‌توان یافت. منظورم این است که شعور و انتظار مردم را این روزها دارند به این چیزها تقلیل می‌دهند، که یا غرب بالاخره کاری به حالا آن جامعه می‌کند، یا رشد نیروهای مولده بالاخره در یک پروسه‌ی تاریخی بسیار طولانی کاری به حال آن مردم و همین طور مردم سایر نقاط جهان خواهند کرد. در غیر این صورت، تصور این که آدم می‌تواند برای تغییر این اوضاع کاری بکند، آونتاریسم و ماجراجویی سیاسی است. به عبارت دیگر، قدر و سرنوشت ممکن است کاری برای بشر بکند و از دست خود او کاری بر نمی‌آید.

بنابراین، امکان و حدود دخالت انسان در تغییر سرنوشت خود چیست؟ چه شرایطی حدود فعالیت انسان را تعیین می‌کنند و تا چه اندازه او خود این حدود را معین می‌کند؟ تا چه اندازه

انسان ساخته‌ی شرایطی است، که به او می‌رسد و تا چه اندازه او توانایی ساختن همین شرایط را دارد؟ کسی که می‌خواهد از حد سطحی گرایي رایج فراتر برود و در مورد تاریخ انسان و نقش و جایگاه او در تعیین این تاریخ چیزی بگوید، باید به طور اجتناب ناپذیری به این سئوالات جواب بدهد و بتواند جواب خود را متکی به یک درک و جهان بینی فرای دوره و زمانه‌ی عصر مشخص کند.

قدرت جهان بینی مارکس، در این است که فرای هر گونه سطحی نگری عوام فریبانه می‌رود. انتقاد او به جامعه‌ی سرمایه داری بسیار عمیق‌تر از انتقاد به این یا آن فرم مالکیت یا حکومت است. انتخاب بین مالکیت دولتی و خصوصی، بین پارلمان و حکومت مشروطه، بین بازار و برنامه نیست. برای مارکس - همین طور که پیش‌تر اشاره کردیم - در وهله‌ی اول، اشکال نظام سرمایه داری در این است که بین فردیت انسان و وجود اجتماعی او شکاف انداخته است. شرکت او در مجادلات فلسفی دوره جوانی‌اش تا حدود زیادی اساس جهان بینی او در فهم نکته فوق را روشن می‌کند. اما این تازه شروع کار بود. توضیح چگونگی تکوین تاریخی این تضاد، شکل گیری مشخص آن در جامعه‌ی سرمایه داری و در نتیجه چگونگی تلاش آن موضوعی بود که بدون پرداختن به آن مبانی جهان بینی مارکس در سطحی بسیار کلی می‌ماند. از این رو، مارکس به یک نظریه‌ی تاریخ نیاز داشت و تنها پس از روشن شدن این نظریه بود که می‌توانست به شکل ویژه‌ی تضاد فردیت انسان و موجودیت اجتماعی او در جامعه‌ی سرمایه داری بپردازد و روشن کند که جنبش سوسیالیستی کارگری باید چه چیز را در این جامعه از پایه متحول سازد و چگونه می‌تواند از پس این مهم برآید.

* * *

آن چه خواندید، فصلی از کتاب «بازخوانی مارکس» به همین قلم، بود که برای درک دقیق‌تر آرا و عقاید مارکس در خصوص سوسیالیسم و تحول سوسیالیستی مفید است. خواننده‌ی علاقه مند برای پیگیری این بحث می‌تواند به کتاب مزبور مراجعه کند.

جعفر رسا

* * *