

# جامعہ شناسی مارکس

تألیف  
هانری لوفور

## Sociologie de Marx

Par  
Henri Lefebvre

مترجم: دکتر روح اللہ عباسی



هانری لوفور

# جامعه‌شناسی مارکس

ترجمه: دکتر روح الله عباسی

Sociologie de Marx  
Henri Lefebvre (1901-1991)  
Rouhollah Abbassi  
E-mail : rouhollahabbassi@yahoo.fr  
Association Culturelle et Artistique  
Franco – Iranienne

جامعه‌شناسی مارکس  
- نویسنده: هانری لوفور  
- مترجم: دکتر روح الله عباسی  
- طرح جلد: امیر کشفی  
- نشر الکترونیکی: انجمن فرهنگی و هنری ایران و فرانسه

ACAFI - 2008

[www.acafi.free.fr](http://www.acafi.free.fr)

۴	فصل اول : اندیشه مارکسیستی و جامعه شناسی
۱۶	فصل دوم : پراکسی ( عمل اجتماعی )
۳۵	فصل سوم : جامعه شناسی شناخت (معرفت) و ایدئولوژی
۵۴	فصل چهارم : مارکس و طبقات اجتماعی
۷۳	فصل پنجم : جامعه شناسی سیاسی - نظریه حکومت
۱۱۳	نتیجه گیری

فصل اول

اندیشه مارکسیستی و جامعه‌شناسی

این بررسی مختصر، جزئی از مبحثی را تشکیل می‌دهد که جای دیگر به عنوان قرائت جدیدی از آثار مارکس<sup>۱</sup> عرضه شده است. آیا در اینجا مسئله تفسیری از مارکس مطرح است؟ نه، ابتدا مسئله تأویل اندیشه مارکسیستی که توسعه متناقض اندیشه مارکسیستی و جهان جدید آن را لازم ساخته مطرح است. پس مبحث خود را بر این تأویل و این مناظر و مرایا استوار می‌سازیم. به تذکار حرکت دیالکتیکی واقعیت و حقیقت پرداخته و مطالعه خود را با این تذکار آغاز می‌کنیم و سرانجام آنرا در نتایج خود باز خواهیم یافت. در بین راه فرضیه‌ها را به عمق می‌رسانیم و مباحث را گسترش می‌دهیم.

الف - مذهب، به عنوان یک واقعیت، حقیقت خود را در فلسفه می‌یابد. این بدان معناست که، اولاً، فلسفه انتقاد اساسی مذهب را عرضه می‌نماید، ثانیاً، فلسفه جوهر آن را جدا می‌کند. یعنی بیگانگی‌ی اولیه و بنیادی‌ی وجود بشری- ریشه هر نوع بیگانگی، ثالثاً فلسفه می‌تواند نحوه ایجاد و پیدایش آن را نشان دهد. این حقیقت در نتیجه مبارزات تلخ، روشن می‌شود. فلسفه درحالی که از مذهب مولود شده است، در قلمرو آن توسعه می‌یابد و مبارزات دشواری را- که الزاماً پیروزمند هم نیستند- برمی‌انگیزاند.

ب - حقیقت فلسفه، وقتی که به نوبه خود بعنوان واقعیت ملحوظ گردد، کجا قرار دارد؟ این حقیقت فلسفی در سیاست است. ایده‌های فلسفی، یا بهتر بگوییم تظاهرات (تظاهرات جهان و جامعه و انسان فردی) که به وسیله فلاسفه تکوین یافته‌اند، همیشه نوعی رابطه با مبارزات و فلسفه‌های زندگی‌ی سیاسی داشته‌اند. بدان صورت که یا فلاسفه علیه قدرت‌های حاکمه زمان سخن می‌گفته و یا به کمک آنها می‌شتافته‌اند. عقل فرهنگی انسان از دو راه متضاد و جدای ناپذیر بوجود می‌آید: عقل حکومت (قانون، قدرت سازماندهی‌ی حکومت، قدرت ایدئولوژیکی‌ی آن)، عقل فلسفی (کلام منظم، منطقی، هم‌آهنگی و توافق سیستماتیک). درغایت این توسعه‌ی تاریخی و دیالکتیکی چه چیزی وجود دارد؟ سیستم «فلسفی - سیاسی»‌ی کامل، یعنی سیستم فلسفی سیاسی‌ی هگل. این سیستم، به علت تکامل خاتمه یافته خود، دچار انفجار می‌شود. انتقاد اساسی که این عمل را به نتیجه می‌رساند، اجزای قابل استفاده سیستم مورد بحث را اخذ می‌کند. متد (منطق و دیالکتیک) و مفاهیم (کلیت، نفی و بیگانگی).

ج - آیا مفهوم سیاست و مفهوم حکومت به خودی خود کافی هستند؟ آیا اینها حقیقت این واقعیت، یعنی تاریخ را، در اختیار دارند و شامل می‌باشند؟ نه. این نظریه در سطح هگلیانیسم برجای می‌ماند. حقیقت مفهوم سیاست (درنتیجه، حقیقت مفهوم حکومت) درمفهوم اجتماعی وجود دارد. مناسبات اجتماعی امکان می‌دهند که صورت‌های سیاسی را درک کرد و توضیح داد. اینها مناسبات زنده و فعال بین انسان‌ها هستند (گروه‌ها و طبقات، افراد). برخلاف آنچه که هگل می‌پنداشت، آنچه را که او «جامعه مدنی» می‌نامید، بیش از جامعه سیاسی، واقعیت و حقیقت دارد. البته این موضوع صحت دارد که مناسبات اجتماعی به طریق ملموس و مطلق وجود ندارند. این مناسبات پا درهوا نیستند. آنها دارای یک شالوده‌ی مادی هستند: نیروهای مولد، یعنی وسایل کار و تشکیلات این کار. ولی ابزار فنی فقط دریک چهارچوب تقسیم کار اجتماعی به کار می‌روند و کارآیی دارند: در رابطه مستقیم با مناسبات اجتماعی‌ی تولید و مالکیت. با گروه‌ها یا طبقات موجود (و دربرخورد). مجموعه‌ی این مناسبات فعال، امکان تحدید و تعیین مفهوم پراکسی (عمل اجتماعی) را فراهم می‌آورد. این تئوری‌ی دیالکتیکی واقعیت و حقیقت، نمی‌تواند از یک عمل و تجربه جدا باشد. تئوری و پراتیک (تجربه) بر مفهومی اساسی متکی هستند، یعنی گذار

<sup>1</sup>!!Marx. Sa vie, son oeuvre; avec un exposé de sa philosophie, Paris, Press Universitaire de France, 1964, coll. « Philosophes » ; cf. pp. 42 et sq. Cf. aussi les oeuvres choisies; Gallimard; 1964, coll. « Idées ».

یا فراتر یا تجاوز (که آنها را به هم مربوط می‌کند، زیرا علاوه بر تئوریک‌ی و پراتیک‌ی بودن، واقعی و ایده‌آلی هستند و موقع آنها در تاریخ و در فعل و عمل است). گذار مارکسیستی، محتوی انتقادی از تحلیل هگلی‌ی مختوم است - که در آن حرکت دیالکتیکی، زمان تاریخی، عمل پراتیک‌ی یکدیگر را نفی می‌کنند. مذهب می‌تواند و بایستی بر خود غالب آید: هم اکنون این غلبه در فلسفه و به وسیله آن حاصل شده است. گذار دین‌ها در امحای آن است. از خود بیگانگی‌ی (تنزل) مذهب (دین). ریشه هر نوع بیگانگی، ریشه کن خواهد شد.

گذار فلسفه عبارت از چیست؟ گذار فلسفه با گذار مذهب فرق دارد، بغرنج‌تر است. جا دارد که ابتدا به اعاده حیثیت محسوس دست یابیم و غنا و مفهوم آن را علیه فلسفه‌ی سنتی (به انضمام ماتریالیسمی که بر شیء «مجرد» اتکا می‌کند) باز یابیم. این را معمولاً ماتریالیسم مارکسیستی می‌نامند. جنبه تخیلی، سیستماتیک و منتزع (ذهنی) فلسفه از بین می‌رود. فلسفه به سادگی و بطور محض از بین نمی‌رود، فلسفه، بویژه روح انتقاد اساسی و اندیشه دیالکتیکی را برجای می‌گذارد و این کار را با اخذ آنچه وجود دارد، بوسیله جنبه‌ی موقتی که حل می‌شود و تخریب می‌گردد، انجام می‌دهد، یعنی نفی‌ی فلسفه برای ما تعدادی مفهوم باقی می‌گذارد و یک پروژه‌ی موجود انسانی را افتتاح می‌کند (شگفتی‌ی کامل، آستی میان معقول و واقعی (معقول و منقول)، میان ذات و اندیشه، تملک طبیعت در خارج از آن و در خود آن...). انسان «جوهری» دارد، ولی این جوهر از نظر زیست‌شناسی و مردم‌شناسی، از هنگام نخستین تظاهرات انسانی داده نشده است. این جوهر خود تکامل می‌یابد. این جوهر (خلاصه، تراکم فعلی و فعال) حتی اساس تکامل تاریخی است.

نوع بشری تاریخی دارد و انسان ابوالبشر نیز همانند هر واقعیت شکل می‌گیرد. فلاسفه نه تنها به انحاء مختلف این جوهر را تدوین ساخته‌اند، بلکه فلاسفه در تکون و تشکل آن با اتخاذ برخی مشخصات قاطع تکامل اجتماعی و با تلخیص کردن آن شرکت جسته‌اند. فیلسوف نمی‌توانست این پروژه فلسفی را تحقق بخشد، که خود ناقص و ذهنی (منتزع) بود. بنا براین، گذار فلسفه (فراتر شدن آن)، شامل تحقق آن و درعین حال پایان از خود بیگانگی‌ی فلسفی می‌باشد. اندیشه انسانی در جریان مبارزه‌ی حاد با حکومت و با جامعه‌ی سیاسی و با تمام صورتهای از خود بیگانگی (که هر یک مستقلاً تمایل دارند با پذیرفتن جوهرهای ثابت و ابدی - یعنی مذهب، سیاست، تکنیک، هنر و غیره - خود جهان شوند، یعنی کلیت یابند و جهانی گردند و نه بدون دگرگونی، زیرا بالاخره می‌بایستی از لاک فلسفی بیرون آمد) در جهان تحقق خواهد یافت. فکر انسانی در عمل جهانی می‌شود.

فراتر شدن مفهوم سیاست با زوال حکومت و انتقال و احاله وظایف و عقلیت (کاردانی) متخذه بوسیله حکومت (که هم منافع ویژه حکومت و هم منافع بوروکراسی و پرسنل دولتی بر آن استوار است) به مناسبات اجتماعی‌ی سازمان یافته، توأم است. دقیق‌تر بگوییم، دموکراسی راز حقیقت تمام صورت‌های سیاسی را در اختیار دارد. این صورت‌های سیاسی سرانجام به دموکراسی مختوم می‌شوند. ولی دموکراسی زنده و پایدار نیست مگر در پرتو مبارزه برای بقا و حفظ خود و با گذار به سوی جامعه آزاد شده از حکومت و از بیگانگی‌ی سیاسی. بدین ترتیب، عقلیت ذاتی مناسبات اجتماعی، علیرغم برخوردها، و یا بهتر بگوییم به دلیل این برخوردها که محرک و خلاق می‌باشند، تحت اختیار درمی‌آید. اداره امور جایگزین فشار قدرت حکومت بر انسان‌ها می‌گردد. سرانجام به یک ایده اساسی می‌رسیم. مناسبات اجتماعی (به انضمام مناسبات قضائی تملک و مالکیت)، هسته کلیت اجتماعی را تشکیل می‌دهند؛ یعنی،

ترکیب آن، وساطت (رابطه) میان «قاعده» (نیروهای تولیدی، تقسیم کار) و «روبناها» (نهادها، ایدئولوژی‌ها). این مناسبات اجتماعی بدون اینکه همانند اشیاء بطور ملموس وجود داشته باشند، بزرگترین ثبات و استحکام را نشان داده‌اند. این‌ها می‌توانند درآینده تشکیل مجدد فرد را بر پایه‌ی قواعدی نو، ماورای آنچه که او را نفی می‌کرد و او را به یک خیال تجریدی تقلیل می‌داد یا او را در انزوا می‌انداخت، امکان پذیر سازند. عقلیت ذاتی که از مسیر مبارزات تاریخی طبقات و گروه‌ها (مردمان، ملت‌ها، کسور طبقات) تشکیل و تکامل یافته، امکان شکفتگی خواهد داشت. پراکسی به این عقلیت تقلیل نخواهد یافت. برای درک این پراکسی (کردار جمعی) در تمام دامنه و وسعت خود می‌بایستی عمل نیروهای خارجی را بر انسان، عمل نیروی بیگانگی و عقل بیگانه شده، یعنی ایدئولوژی‌ها را نیز دریافت. نبایستی نه از غیر عقلیت صرف نظر کرد و نه از ظرفیت‌های خلاق که بر عقلیت ذاتی‌ی جامعیت، محیط و غالبند. این عقلیت با مشکلات خود با فقدان‌ها و امکانات خود معذک به همان قوت در مرکز پراکسی جای دارد. اگر در مطالعه خود تا مغز اندیشه مارکس (که از هگل می‌گیرد و آن را تغییر شکل می‌دهد) پیش برویم، به کشف یک نظریه و تحقیقی عام در باره مناسبات بین فعالیت انسانی و آثار او می‌رسیم. ما به مسئله فلسفی مناسبات بین فاعل و مفعول (مسند و مسندالیه، عامل و معمول) که از تجرید تخیلی مستخلص گردیده اعتقاد داریم. «فاعل»، به عقیده مارکس، انسان اجتماعی است، یعنی فرد، با در نظر گرفتن روابط حقیقی‌اش با گروه‌ها، طبقات و مجموعه‌ی جامعه. مفعول، عبارت است از اشیاء محسوس، محصولات و آثاری که تکنیک‌ها و ایدئولوژی‌ها، نهادها و آثار، به معنای محدود کلمه (هنری، فرهنگی)، در میان آنها داخل می‌شوند. ولی رابطه انسان با آنچه که مخلوق عمل اوست دو جنبه‌ایست. از یک طرف انسان خود را در آن به تحقق می‌رساند- هرگونه فعالیت‌ی دارای هدفی است که انسان بدان هدف شکل (صورت) می‌دهد و دارای محصولی (ثمری) است که انسان عامل، دیر یا زود، از آن بهره‌برداری می‌کند. از طرف دیگر و یا بهتر بگوئیم درعین حال، موجود انسانی، در آثار خود فانی می‌شود. انسان در ثمرات اعمال خود گم می‌شود، ثمراتی که علیه او عمل کرده و او را به تبعید می‌کشاند. گاه موجب بروز یک جبریت می‌شود که او را به اسارت می‌کشد، یعنی تاریخ. گاه آنچه آفریده‌ی اوست، یک ضرورت مستقل می‌شود که او را به اسارت و بردگی می‌کشد، یعنی حکومت و سیاست. گاه آنچه را که اختراع اوست، او را مدهوش و سرمست می‌کند، یعنی توانایی‌ی ایدئولوژیکی. گاه دستاورد او، یعنی شیئی یا بطور دقیق‌تر شیئی مجرد- کالا، پول- او را به یک شیئی، یک کالا مبدل می‌سازد؛ یک شیئی که مورد خرید و فروش قرار می‌گیرد.

کوتاه سخن، رابطه انسان (اجتماعی و فردی) با اشیاء عبارت است از استحاله و از خود بیگانگی (تنزل)، تحقق خود و فنا. هگل این حرکت مضاعف را درک کرده بود، ولی به نحوی غیرکامل و ناتمام و اندیشه مارکسیستی، با معکوس کردن طرف‌های قضیه، این عکس را معکوس می‌کند، یعنی اندیشه و تکون انسانی را (که هگل آن را بطور معکوس فهمیده بود) مستقیم برپای می‌نهد.

هگل، بیشتر در مورد تحقق (یعنی آفرینش یا ایجاد یک محصول) یک کالا، یک اثر، بیگانگی و تورط استغراق فعالیت در شیئی را منظور می‌داشت. و در استلاب (یعنی خصلت مجرد شیئی مخلوق) تکامل آگاهی بشری را مشاهده می‌کرد: یعنی انسانی که مبدل و منحصر به- فقط- وجدان خود شده باشد.

در باره رفع بیگانگی، هگل آن را یک جنبه و نظری در می‌یابد. یعنی رفع بیگانگی را تنها به فعالیت وجدان فلسفی مربوط می‌ساخت. به عقیده مارکس انسان‌ها در جریان مبارزات واقعی، یعنی پراتیکی، بر بیگانگی‌ها پیروز می‌شوند. زیرا تئوری، وسیله‌ای (یک عنصر پایه، یک مرحله، یک واسطه) لازم و

غیرکافی در این مبارزات متعدد و متنوع می‌باشد.

در نظر مارکس، یک بیگانگی به طور روشن و صریح تعریف و معین نمی‌شود، مگر نسبت به رفع ممکن بیگانگی: به وسیله امکان پراتیکی و مؤثر رفع بیگانگی. بدترین بیگانگی عبارت است از سدی که مانع تکامل می‌گردد. این حرکت سه گانه (حقیقت - فراتر شدن گذار - رفع از خود بیگانگی) بطور کامل با متون مارکس، توالی آنها و حرکت محض اندیشه‌ی مارکسیستی، انطباق دارد. برای معرفت، مشی انتقادی با دربر داشتن و شمول گشتاور(عزم) منفی، اساسی می‌باشد. معرفت، بدون انتقاد ظواهر (تصورات) مقبوله و واقعیت استقرار یافته- بویژه در قلمرو و حوزه علوم واقعیت انسانی- وجود ندارد. ولی انتقاد اساسی، انتقاد مذهب است. چرا؟ زیرا مذهب جدایی انسان را از خودش، تفکیک حرام از حلال (پاک از ناپاک- مقدس از نامقدس) و طبیعت و ماوراء طبیعت را ریشه دار و تصدیق می‌کند. «انتقاد مذهب شرط هر انتقادی است. بنیاد این انتقاد عبارت است از: انسان مذهب را می‌سازد، این مذهب نیست که سازنده انسان می‌باشد»<sup>ii</sup>.

از خود بیگانگی تنها با فنا و ضلال سردرگمی در جواهر خارجی یا در نفس و ذات بلاشکل (محدود) متعین نمی‌شود، بلکه تعیین آن نیز و به ویژه بوسیله انشقاق درونی، بین عینی و ذهنی و بوسیله افراد و انزوای متقابل این دو گرایش که وحدت حرکت آنها را درهم می‌شکند، صورت می‌گیرد. مذهب عبارت است از وجدان انسان که خود را باز نیافته است و یا اینکه در راه وصول به واقعیت اساسی خود، این واقعیت از نظرش دور گشته و اغوا و سرگردان شده است. این انسان، خود یک موجود مجرد (تجریدی) نیست، بلکه یک انسان (فرد) اجتماعی است. درحالی که جامعه و حکومت، آفرینندگان وجدانی مغلوط منقسم و منفصل، یعنی مذهب می‌باشند. و این در مقیاسی که جامعه و حکومت، دنیای کاذبی را تشکیل می‌دهند، فلسفه ادعا می‌کند که حقیقت این دنیا را بیان می‌کند، و به معنایی هم آن را بیان می‌کند. فلسفه مذهب را به عنوان نظریه عام این دنیای کاذب، ملخص جامع الاطراف این دنیا، منطق عامیانه (عوام الناس)، مقام منبع روحانیت و مصداق و توجیه اخلاق، افشا و معرفی می‌کند. فلسفه انسان را از «غیر-فلسفه»- یعنی از ظواهر خیالی و غیر واقعی که بدون انتقاد بنیادی مورد قبول قرار گرفته‌اند- رهایی می‌بخشد. بنابر این فلسفه عصاره و لب لباب روحانیت عصر خود است<sup>iii</sup>. فلسفه (که به عمل انسان اعتقاد دارد) حقیقت را در تاریخ و توسعه جوامع اولیه جستجو می‌کند.

و معذک فلسفه چیزی به جز تئوری (نظریه) نیست. فلسفه که به عنوان حقیقت از جهان غیر فلسفی، از مذهب، از اساطیر و از سحر سرچشمه می‌گیرد، به نو به خود دنیایی جدید و غیرفلسفی در برابر خود بوجود می‌آورد. این جهان عبارت از چیست؟ این جهان عبارت است از فعالیت عملی- از زندگی روزمره تا زندگی سیاسی. فیلسوف با این فعالیت‌ها برخورد می‌کند.

فیلسوف، نه قادر است بدین فعالیت‌ها وصول یابد و نه به اندماج آنها برسد و نه آنها را دگرگون سازد و سرانجام بدین نتیجه می‌رسد که فلسفه فی‌ذاته غیرکافی است. وجدان فلسفی در رابطه‌ی خود با غیر فلسفی انقسام می‌یابد و نمی‌تواند از این جدایی اجتناب کند. فلسفه از یک طرف موجب بروز نظریه «ارادیت»، و از طرف دیگر موجب بروز نظریه «وضعیت یا اثباتی» می‌شود.

خصلت دوگانه وجدان فلسفی بوسیله ایجاد دو گرایش متضاد بیان می‌گردد. یکی از این دو گرایش،

<sup>ii</sup> . Contribu on à la philosophie du droit de Hegel (1843-1844), premières lignes.

<sup>iii</sup>! Préface à la thèse de doctorat de Marx, sur Démocratie et Epicure.



مفهوم و اصل فلسفه را نگه می‌دارد. این گرایش عبارت از خصلت نظری (تئوریک) است که انرژی عامل و فعال را از فلسفه اتخاذ می‌کند: توانایی موجود در روح (فکر) که به انرژی مؤثر و فعال تبدیل می‌گردد. این گرایش هدفش تحقق بخشیدن به فلسفه است. گرایش دیگر، فلسفه را مورد نقد و انتقاد قرار می‌دهد و ماجراهای زندگی مردم، نیازمندیهای آن را در رده اول قرار می‌دهد. هدف این گرایش الغا و ابطال فلسفه است. این دو گرایش یا دو قسمت، حرکت را تقسیم کرده و جلوی آن را سد می‌کنند.

در حقیقت اشتباه اساسی گرایش نخست را می‌توان به صورت زیر مدون ساخت: این گرایش تصور می‌کرد که می‌تواند فلسفه را بدون امحا و الغای آن تحقق بخشد. به گرایش دوم به صورت زیر می‌توان پاسخ داد: نمی‌توان فلسفه را، بدون تحقق بخشیدن آن، باطل ساخت.

بطور کلی علی‌رغم مذهب، فلسفه می‌خواهد جهانی شود. فیلسوف همانند انسان مذهبی، از تحقق خواست‌های خود عاجز است و در همان مقیاسی که آن را به انجام می‌رساند، رو به نیستی می‌رود. فیلسوف خود به خود ضایع می‌شود. فیلسوف، جهانی غیرفلسفی را نشان می‌دهد، که می‌کوشد در آن نفوذ کند و آن را دگرگون سازد. ولی فلسفه از دخول در این جهان عاجز است. فلسفه نمی‌تواند با نیروهای خود، واقعیت را با حقیقت تعویض کند.<sup>۴۷</sup>

سیمایی که فلسفه از انسان تصویر می‌کند، قابل تحقق‌پذیری نیست. بنابر این در اینجا یک بیگانگی فلسفی وجود دارد (که تلاش می‌کند تا جهان را احاطه کند و تاریخی- جهانی شود).

انتقاد اساسی نشان می‌دهد: «فلسفه چیزی به جز مذهب نیست، که بصورت «مثل» درآمد به باشد و سپس فلسفه چیزی به جز صورتی دیگر و نحوه وجود دیگری از بیگانگی ی «انسانی» نیست. فکر فلسفی چیزی بجز «فکر جهان بیگانه» نیست و فیلسوف که فی‌نفسه صورت مجرد جهان بیگانه است، خود را مقیاس جهان بیگانه می‌داند»<sup>۵۷</sup>.

درحقیقت، تدابیر و تکون‌های فلسفی، وابسته به گروه‌ها و طبقات موجود است. فلاسفه از واقعیت تمثیل‌هایی را جذب می‌کنند که همیشه دارای مفهوم سیاسی هستند، یعنی رابطه‌ای با منافع گروه‌ها و طبقات و با مبارزاتشان دارند.

فلسفه از مذهب متمایز است، زیرا آن را مورد انتقاد قرار می‌دهد و با حکومت متفاوت است، زیرا راه حل‌های دیگر، برای مسائلی دیگر، غیر از مسائل و راه‌حل‌هایی که جنبه سیاسی‌ای دارند، پیشنهاد می‌کند. معذک تمثیل‌های فلسفی، تمثیل‌های گروه‌ها و طبقات مسلط می‌باشند. آن گرایش‌های فلسفی که نشان دهنده منافع، هدف‌ها و آفاق آینده مظلومان بوده‌اند، همیشه ضعیف بوده و مغلوب شده‌اند. فلاسفه به دلایل ویژه خود، با مذهب و حکومت ائتلاف می‌کنند. با وجود سازش، نزاع و اختلافات، بطور غیرقابل اجتناب فلسفه را درهم می‌شکنند. از این هم بیشتر، مدون‌ترین و منظم‌ترین و جزئی‌ترین فلسفه‌ها به یک بوروکراسی پیوسته‌اند.

هر بوروکراسی، درحقیقت مالک یک سیستم آگاهی است که آن را توجیه می‌کند و کادرهای آن را در برمی‌گزیند و به ترقی آنها، در سلسله مراتب و اختیارات آنها، صورت قانونی می‌دهد. ماتریالیسم (مادیت)

<sup>۴۷</sup>! Tous ces textes sont groupés dans les oeuvres choisies de Marx, Gallimard, 1964, coll. « Ideés », et dans Marx, Presses Universitaires de France, 1964, coll. « SUP-Philosophes ». Nous en dégageons ici le sens d'une manière aussi brève et condensée que possible.

<sup>۵۷</sup>! Manuscrits de 1844, pp. 126, 129, 130, dans la traduction BOTTIGELLI (Edition Sociale, 1962).

فلسفی، می‌تواند بیان به جا و مناسب قاعده (پایه) جامعه‌ای بوروکراسی شده باشد: جامعه متشکل از قشرهای اجتماعی بدون هدف بازرگانی و انتفاعی: معمارها، وکلا، نویسندگان و غیره که در بطن جامعه‌ی شهرنشین جای دارند.

«جامعه‌ی مدنی» در جامعه‌شناسی عبارت است از: تجمع چند قشر جامعه که هدف اصلی، عملیات مدنی (زندگی‌ی مدنی) باشد و معمولاً غیر انتفاعی است. حرفه‌ها- اصناف در «جامعه‌ی مدنی» ی روحانیت- بیشتر با دستگاه محض موسوم به بوروکراسی‌ی سیاسی مناسبت می‌یابد، ولی پیوسته تداخل‌ها، مبادلات، و توافق‌ها وجود دارد.<sup>۶</sup> خلاصه‌ی می‌بایستی از فلسفه تجاوز کرد. یعنی از طرفی آن را تحقق داد (طرح آن را به انجام رساند) و از طرف دیگر بیگانگی‌ی فلسفه، تجرید فلسفی و دگماتیسم منظم (جزمیت منظم - وثوقیت منظم - یقینیت منظم) را دور ریخت.

حقیقت فلسفه در کجا واقع است؟ در تاریخ حکومت. ملخص مبارزات اجتماعی، نیازهای اجتماعی، حقیقتی را که ما کشف می‌کنیم، حقیقت اجتماعی است.<sup>۷</sup> از لحظه‌ای که در آن، واقعیت تاریخی و اجتماعی عرضه می‌شود، دیگر فلسفه‌ی مستقل، علت هستی و وسیله وجودیت را از دست می‌دهد. به جای آن حداکثر می‌تواند خلاصه‌ای از کلی‌ترین نتایجی را که از تکامل تاریخی حاصل می‌آید، پدید آید. این نتایج چه می‌باشند؟ آنها را یادآوری می‌کنیم: تصویری از امکان انسانی، روشها، مفاهیم، فکر انتقادی‌ی اساسی که از توافق فلسفی رها شده‌اند. این تجریدها به خودی‌ی خود ارزشی ندارند. این تجریدها به چه درد می‌خورند؟ نقش آنها عظیم است و نمی‌بایستی ارث فلسفی را به حقارت گرفت. این ارث امکان می‌دهد تا مصالح و مواد تاریخی به رشته نظم درآید. فلسفه وسایل پربهایی را به ارث می‌گذارد، مشروط بر اینکه از این میراث، همانند فلاسفه، متوقع و خواستار نسخه یا نمونه‌ای نباشیم که بنا بر آن دوره‌های تاریخی می‌توانند پی‌ریزی شوند. فلسفه ما را به آستانه مسائل حقیقی می‌رساند: توضیح و تشریح گذشته و حال و توضیح ممکن، تنظیم مصالح و مواد واقعیت و تبدیل واقعیت برحسب فرض‌هایی که در بر دارد. فلسفه وسایلی چند را در اختیار ما می‌گذارد تا بدین مسائل تقرب یافته و این مشکلات را مطرح و حل کنیم.<sup>۸</sup> خلاصه، فلسفه با عبور از مطالعه انتقادی‌ی مذهب و انتقاد حکومت سیاسی، ما را تا علوم واقعیت انسانی می‌رساند و نه دورتر.

مارکس غالباً به عنوان یک عالم اقتصاد شناخته شده است. به او نظریه جبر اقتصادی را نسبت می‌دهند (چه برای تأیید آن و چه برای انتقاد از آن) که بنا بر آن، نیروهای تولیدی و سطح آنها به وسیله نوعی مکانیسم و اتوماتیسم، سایر مناسبات و صور متشکله‌ی جامعه، یعنی مناسبات مالکیت نهادها و ایده‌ها را به دنبال خود می‌کشد. این تفسیر (آیا باز باید تکرار کرد؟)، تیتز فرعی‌ی کتاب سرمایه، یعنی «انتقاد اقتصاد سیاسی» را فراموش می‌کند.

آیا سرمایه‌داری نیست که واقعیت اقتصادی، کالا، پول، ارزش اضافی و سود را شالوده خود قرار داده است؟ برخلاف سرمایه‌داری، که در آن وساطت پول مناسبات انسانی بین اشخاص را به روابط کمی‌ی بین اشیاء مجرد تبدیل می‌کند، جامعه قرون وسطایی، بر اساس روابط مستقیم بین موجودات بشری، یعنی

<sup>۶</sup> Cf. Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel, trad. MOLITOR, t. IV, des oeuvres philosophiques, pp. 97 et sq.

<sup>۷</sup> Le re à Ruge, Septembre 1843.

<sup>۸</sup> Textes de l'Idéologie allemande, cf. Le matérialisme historique, Oeuvres choisies, pp. 124 et sq., Gallimard, 1964, coll. « Idées ».

روابط مخدوم و خادم، نهاده شده است، ولی این روابط علنی است. در یک جامعه‌ی تغییر شکل یافته، مناسبات دوباره - بدون اینکه صورت خادم و مخدوم داشته باشد - علنی و آشکار می‌گردد.<sup>۹</sup> اما اقتصاد سیاسی، به عنوان علم، عبارت است از شناخت نوعی پراکسی: توزیع اشیاء در دوره غیر وفور بین گروه‌هایی که مقامشان از حیث اهمیت، نفوذ و اعمال در ترکیبات و ساختارهای اجتماعی نامتساوی باشد. اقتصاد سیاسی می‌بایستی متوقف شود و می‌تواند از سطح خود تجاوز کند. تجاوز اقتصاد سیاسی بایستی در جامعه وفور که حداکثر امکانات فنی را مورد استفاده قرار می‌دهد و به وسیله آن انجام پذیرد. این تجاوز شامل تجاوز حقوق - یعنی مجموع ضوابط و قواعدی که فعالیت‌ها و ثمرات را در جامعه هنوز به مرحله وفور نرسیده توزیع می‌کند - می‌باشد.

بنابراین اقتصاد سیاسی چیزی به جز علم قلت و قحطی نیست. این درست است که هر جامعه‌ای در گذشته و حال دارای یک «پایه» اقتصادی بوده و هست. این پایه، مناسبات اجتماعی را تا جایی که فعالیت‌های گروه‌ها و افراد را محدود کند تعیین می‌نماید. این پایه برای آنها موانعی بوجود می‌آورد و با محدود ساختن آنها امکانات آنها را تثبیت می‌کند. افراد با به کار انداختن امکانات خود (بعنوان نمایندگان گروه‌ها و طبقات) ابتکاراتی اتخاذ می‌کنند که به پیروزی یا شکست منجر می‌گردند، ولی واقعیت اقتصادی مفروض را در یک واقعیت اجتماعی ی‌بغرنج تر، عالی تر و دگرگون تر، درج می‌کنند. معذک تغییر شکل جامعه‌ی سرمایه‌داری مستلزم دگرگونی پایه‌ی اقتصادی است: مناسبات تولیدی و مالکیت، سازمان کار و تقسیم اجتماعی‌ی کار.

بدین ترتیب است که کتاب سرمایه، جامعه‌ای - یعنی جامعه بورژوا - و یک نحوه تولید، یعنی کاپیتالیسم (سرمایه‌داری) را مورد بررسی قرار می‌دهد. کتاب سرمایه، این دو جنبه از واقعیتی واحد را، که به عنوان کمال و تامیت ملحوظ است، در بردارد. سرمایه‌داری ی‌رقابتی در عین حال از دو نظر درک می‌شود: استدراک ظاهری و بررسی ی‌اعتراضی.

از نقطه نظر استدراک ظاهری، اثر تحقیقاتی ی‌مارکس، به تنظیم خود به خودی این جامعه (جامعه بورژوا) و مکانیسم تعادل، متمایل به حفظ ساختارها یا ترکیبات آن، نائل می‌گردد: تشکیل نرخ سود معدل، نسبت‌های تولید مجدد گسترده (تراکمی یا متراکم). سرمایه‌داری ی‌رقابتی، یک سیستم را تشکیل می‌دهد. در بطن این سیستم برای کار انسانی، صورتی مدون می‌گردد: کالا. مناسبات تولیدی و مالکیت خاص سرمایه‌داری بر نیروهای تولیدی و همچنین بر نیروهای اجتماعی، نوعی ساخت (ترکیب) تحمیل می‌کنند.

از نقطه نظر بررسی ی‌اعتراضی، مارکس نشان می‌دهد که چگونه پرولتاریا از راه مبارزه علیه بورژوازی - یعنی طبقه حاکم و مسلط - به سوی شناخت سرمایه‌داری سایق (متوجه - روان) می‌گردد. باز هم فراتر می‌رود و ثابت می‌کند که سرمایه‌داری ی‌رقابتی، محکوم به محو شدن است. دو نیروی «اجتماعی - اقتصادی» آن را تهدید می‌کنند و به انحلال یا تخریب و در هم کوبیدن ساختارهای داخلی ی‌آن، گرایش دارند: طبقه کارگر و انحصارات (اینها نتیجه تمرکز و متراکم شدن اجتناب‌ناپذیر سرمایه‌ها هستند).

کوتاه سخن، در کتاب سرمایه یک نظریه اقتصاد سیاسی وجود دارد، ولی این اثر، یک کتاب علم اقتصاد

<sup>۹</sup> Cf. Capital I, 1, 4.

نیست. این اثر شامل چیزهای دیگری هم هست: راه‌گذار اقتصاد سیاسی از معبر انتقاد اساسی و بنیادی ی آن. تفسیر به زبان اقتصادی- یا بهتر بگوئیم تفسیر اقتصادی- با تبدیل آن به جنبه‌ای از کلیت واقعی، همانند کلیت ادراکی، که آن را فرا یابد و طرح و بیان نماید، این اثر را معلول و ابتر می‌کند.

مارکس در کتاب ایدئولوژی آلمانی (۱۸۴۵) می‌نویسد: «ما فقط یک علم را قبول داریم، علم تاریخ». مارکس، در این اثر که با همکاری انجلس تهیه شده، اصول «ماتریالیسم تاریخی» را عرضه می‌دارد. اینجا نقطه‌ی عزیمت- تفسیر «تاریخ لسان - تذکره نگارانه»- اندیش‌ی مارکسیستی است. در بادی امر، نسخه (فرمول) نامبرده در بالا روشن جلوه می‌کند. این نسخه، تأیید و ثابت می‌کند که تاریخ یک علم بنیادی است: علم وجود بشری. معذک، با خوض و غور، این پرسش پیش می‌آید که، مارکس در اینجا چه می‌خواهد بگوید؟ چگونه و چرا این علم را تا این حد برتر می‌داند؟ و غرضش از تاریخ چه بوده است؟

خوب، اگر تاریخ علم منحصر به واقعیت بشری است، چگونه مارکس توانست به تحقیقات اقتصادی بپردازد؟ آیا مارکس با گذار از تاریخ لسانی (تذکره نگاری) به اقتصاد لسانی (بررسی اقتصادی)، از یک علم جزئی (که لحظه‌ای زیاد ارزیابی شده بوده باشد)، به سوی علم جزئی‌ی دیگر عبور کرده است؟

پاسخ بدین پرسش‌ها در مقدمه و مؤخره کتاب سرمایه و همچنان در لا بلای این اثر نهفته است؛ مارکس در کتاب سرمایه، جریان شدن (پیدایش) و تکون سرمایه‌داری‌ی رقابتی را در کلیت خود عرضه می‌کند. پایه‌ی کار بر این فرض استوار است که اثر مورد بحث در مجموع و سراسری عبارت است از: تحقق جامعه سرمایه‌داری- به عنوان یک واقعیت که بوجود می‌آید- بزرگ می‌شود (نمو می‌کند)، افول می‌یابد و می‌میرد. و عین این حقیقت، در طبیعت، در موجودات اجتماعی، افراد، ایده‌ها، نهادها، همه تحقق می‌یابد. تاریخ سرمایه‌داری (رقابتی) در سطوح چندگانه بسط و گسترش می‌یابد؛ در ترازهای مختلف قرار می‌گیرد. خواننده (پژوهشگر) در این اثر- اقتصاد سیاسی (تئوری کالا و پول، ارزش اضافی، نرخ سود، تراکم سرمایه، و غیره)؛ تاریخ عام (مخصوصاً تاریخ انگلستان، تاریخ بورژوازی و سرمایه‌داری‌ی انگلیس)؛ جامعه‌شناسی (مشاهدات و ملاحظات مختلف در باره جوامع گوناگون ما قبل سرمایه‌داری، در باره خانواده‌ی بورژوازی، در باره‌ی رؤیت طبقات مرئی از درون آنها و غیره) را باز می‌یابد. آیا نمی‌توان گفت که مارکس طرح یک تاریخ کل به معنای دقیق را ترسیم کرده است، که تاریخ- به عنوان شناخت و علم- آن را نمی‌رساند؟ تاریخ به عنوان روند (پروسسو) و تاریخ به عنوان علم، هر چند متقارب (هم‌گرا) باشند، منطبق نیستند. وقتی می‌گوئیم واقعیت تاریخی، یا به زبان گویاتر، تاریخت (هیستوریسته)، منظورمان حدوث تام موجود بشری، تولید آن (به معنای وسیع و دقیق کامل کلمه) به وسیله‌ی خودش در فعالیت عملی‌ی اوست. موجود بشری مولود طبیعت است؛ پیدا می‌شود، سر برمی‌فرازد، و محکم و استوار می‌گردد. آنچه که حدوث می‌یابد، محصول کار، محصول مبارزه علیه طبیعت و علیه نفس خودش می‌باشد. در این حدوث دراماتیک، صورتهایی و سیستمهایی پدیدار می‌گردند. حدوث انسان اجتماعی، همانند انسان طبیعی، موجب پیدایش تعادل‌های نسبی و لحظه‌ای می‌شود؛ این حدوث ساختارهایی را تولید می‌کند که برخوردار از یک ثبات موقتی هستند. حدوث، این ثبات‌ها و این ساختارها را دیر یا زود اخذ می‌کند. آنها را حل می‌کند و تخریب می‌نماید. این ساختارها مدتی بر جای مانده و حفظ می‌شوند. بدین جهت لازم است که این ساختارها فی نفسه و لئفسه، مورد مطالعه واقع شوند.

پس انسان (فردی و اجتماعی) خود را به عنوان موجود تاریخی می‌شمارد. «جوهر» او، که سراسر تاریخی است، در تاریخ باز و گسترده می‌شود. او در پراکسی شکل می‌گیرد، خلق می‌شود و خود را تولید

(حاصل) می‌کند. هر چه در اوست، همه اثر (دست آورد) و کار است، که نتیجه‌ی عملیات متقابل افراد، گروه‌ها، طبقات و جوامع است. ولی تاریخ فقط می‌تواند برخی از جوانب این تاریخ کل (تام) را در برگیرد. این انسان می‌تواند و بایستی بکوشد تا این تاریخ را هر چه عمیق‌تر اخذ کند. معذک «تشکیل اجتماعی - اقتصادی»، به گفت‌ی مارکس، جوانب متعددی دارد، دارای ترازهای مختلف است و نمی‌تواند در حیطهٔ جوانب محدود بررسی شود. هر کدام از رشته‌های اقتصاد، روانشناسی، جمعیت‌شناسی، مردم‌شناسی، حرفی برای خود دارند. جامعه‌شناس که چه عرض شود.

برحسب تفسیری که هنوز در روسی‌ی شوروی گسترده است، ماتریالیسم تاریخی، معادل جامعه‌شناسی‌ی عمومی است. دارای همان ارزشی است که جامعه‌شناسی‌ی عمومی در کشورهای سرمایه‌داری دارد. ماتریالیسم تاریخی، بنا به مارکسیسم رسمی [جاری در روسیه شوروی‌ی]، شامل قوانین عمومی‌ی همه‌ی جوامع بشری با وسعت و اهمیت بیشتری است، یعنی قوانین حدوث صادق در بررسی‌های تاریخی: تضادهای محرک، تغییرات کیفی‌ی جهشی، تغییرات کمی‌ی تدریجی.

برای اندیش‌ی مارکسیستی، تفسیری ناگویاتر از این وجود ندارد. در واقع چگونه می‌توان قوانین عام دیالکتیک را که جامعه‌شناسی‌ی ماتریالیستی به توسع‌ی اجتماعی اعمال می‌کند متصور شد؟ یا این قوانین عام را به فلسفه‌ی مربوط می‌کنند؛ عرضه و ارائه ماتریالیسم تاریخی به عنوان بخشی از ماتریالیسم دیالکتیک، سیستم «فلسفی - سیاسی». و در اینجا به راحتی آماج تیر انتقاد فلسفی بطور عام می‌شوند. در اینجا فکر می‌کنند که می‌توان خطوط و مشخصات جوامع را بر مبنای فلسفه - به طریق قشری و انتزاعی - استنتاج کرد. بدین ترتیب به تراز تئوریک هگلیانیسم و حتی عقب‌تر از آن می‌افتند. یا اینکه این قوانین را به یک متودولوژی (روش تحقیق) مربوط می‌کنند؛ و در نتیجه، آن را به عنوان ابزار فراگیری و دریافتی، برای تجزیه و تحلیل جوامع واقعی مورد استفاده قرار می‌دهند و برای محتوا و تجزیه‌ی جوامع واقعی، جایی منظور می‌دارند. در آن صورت جامعه‌شناسی‌ی عینی، بایستی بر مبنای روش دیالکتیک تدوینی‌ی هگل و تغییر شکل شده به وسیله‌ی مارکس، ساخته و متشکل شود. از اینجا به بعد ماتریالیسم تاریخی می‌تواند به عنوان «پیشگفتار و مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی» پذیرفته شود، ولی نه به عنوان «دانش جامعه‌شناسی!» از طرف دیگر، این نظریه مطرود از ناحیه ما، تجزیه‌ی دیالکتیکی حدوث و جنبه‌های آن را نادیده می‌گیرد. یعنی از طرفی روندها، محتواها؛ و از طرف دیگر صورت‌هایی که از آن استخراج می‌شوند - یعنی سیستم‌ها و ساختارها - به حساب نمی‌آیند و از قلم می‌افتند. و یا اینکه از طرفی، نمو (کمی، اقتصادی، نمو تولیدات مادی) و از طرف دیگر، توسعه (کیفی، اجتماعی، توسعهٔ مناسبات انسانی و بغرنجی و غنای آنها). مفهوم تکون (شدن) ناقص می‌شود و تقریباً صورت متافیزیکی به خود می‌گیرد - علی‌رغم ادعاهای اعتقادات به تاریخیت عینی و ماتریالیسم و دیالکتیک و به علم.

مارکس یک فلسفه‌ی تاریخ ایجاد نکرده است. از این نظر نیز با هگل قطع رابطه کرد. او برای انسان، تولید انسان بوسیلهٔ کار - بر مبنای طبیعت و نیاز، به منظور اکتساب بهره‌بری (تصاحب وجود طبیعی خود) - را به عنوان کلیتی متصور شد. پس مارکس یک علم تاریخ را متصور شد که از قید محدودیت آزاد است: تاریخ حوادث و تاریخ نهادها. این علم بایستی در اثر همکاری با سایر علوم، تکامل وجود بشری را - در همهٔ جوانب و در کلیه‌ی سطوح فعالیت عملی‌ی خود - متقارب سازد. عبارت «ماتریالیسم تاریخی» یک فلسفه‌ی تاریخ را نشان نمی‌دهد، بلکه پیدایش انسان کلی، موضوع هر نوع علم واقعیت انسانی و عینی‌ی عمل را می‌نمایاند. خاطر نشان می‌کنیم که این شکل به یک تاریخ فرهنگ و نیز به یک تاریخ اقتصادی

خلاصه نمی‌شود. البته مارکس از دادن تعریفی برای وجود بشری خودداری می‌کند. مارکس روی خود انسان (بشر) حساب می‌کند، تا در پراکسی خودش را تعریف و تعیین کند. چگونه می‌توان انسان را از طبیعت، که با آن رابطه‌ای دیالکتیکی، وحدت و جدائی، مبارزه و اتحاد دارد، جدا کرد؟ سرنوشت بشر چنین است که طبیعت را دگرگون سازد، اطراف و دورامون و شخصیت خود را تصرف کند.

اکنون که تفاسیر اقتصادی و تاریخ‌نگاری‌ی اندیشه‌ی مارکس را کنار زدیم، آیا باید برویم و تفسیری جامعه‌شناسانه را برگزینیم؟ آیا مارکس را یک نفر جامعه‌شناس بینگاریم؟ البته که آن هم نه. این تفسیر تا حدودی درآلمان و اتریش رواج داشت. این تفسیر، آغاز کار را بر حذف فلسفه‌ای که به مارکس استناد داده استوار نموده بود- بدون استخراج معنای فلسفه و فرمول‌بندی و تدوین نظریه‌گذار فلسفه‌ی مزبور (تحقق) در وسعت و عظمت آن. پس این تفسیر به دلخواه، اندیشه‌ی مارکس را دست و پا می‌برید، گفت و شنوهای بدون انتها را- که هدفش فرود و غرق در بی‌زانتینیسیم دوران قرون وسطائی بود- میدان می‌داد. در این منظر مطروحه، مارکسیسم در خط مکتب اثباتی‌ی «کنت» می‌افتاد. اندیشه‌ی مارکس که دست و پا بریده می‌شد، به کندی می‌گرایید و برندگی‌ی خود را از دست می‌داد. متد دیالکتیک، به سود «واقعیت»، به تیرگی می‌رفت و اعتراض انتقادی به سود ملاحظه و مشاهده ضعیف می‌نمود. در کتاب سرمایه، استعمال مفهومی کلیدی، یعنی مفهوم کلیت، تضاد دیالکتیکی را در تاریکی نمی‌انداخت. برعکس، تضاد حدتی می‌یافت که در منظومه‌ی هگل گم شده بود؛ انسان‌ها و آثار- بین غیریت و انسلاب، بین گروه‌ها و طبقات، بین قواعد و ساختارها و بین روبناها و تناقضات، در اثر و نظر مارکس تکثیر و تشدید می‌شد. در دامنه‌ی جامعه‌شناسی، برعکس، ملاحظه‌ی جامعه‌به‌عنوان یک کل (کل‌انگاری‌ی جامعه)، تضاد را کوچک نشان می‌دهد. فرایافت طبقات و مبارزات طبقاتی، پوشیده و مخفی می‌شود. «جامعه»؟ به آسانی با ملت (ناسیون) و اتای ناسیونال (حکومت ملی) همانندی می‌نماید. جامعه‌شناس لسانی (سوسیولوژیسم) وقتی که با اندیشه‌ی مارکسیستی مربوط شود، به آسانی در کادرایدئولوژیکی و سیاسی، که به شدت آماج انتقاد مارکس در برنامه «گوتا» [۱۸۷۵] جای دارد، وارد می‌شود. جامعه‌شناسی‌ی اثباتی، که خود را به مارکسیسم می‌چسباند، همیشه به اصلاح طلبی‌گرایش نشان داده است. و بدین جهت درنظر بعضی مذموم و در نظر برخی ممدوح جلوه می‌کند. این جامعه‌شناسی در مسیر مکتب اثباتی، امروزه علناً محافظه‌کار شده، در صورتی که در اصل این علم - در ارتباط با جناح چپ رومانیتسیم- در باره معرفت و انتقاد از سن سیمون و فوریه، جدا نبود.

به دلایل بسیار، ما مارکس را جامعه‌شناس معرفی نمی‌کنیم. آنان که با دیدن عنوان این کتاب، چنین ادعائی اظهار داشته باشند، نشان می‌دهند که یا این کتاب کوچولو را باز هم نکرده‌اند، یا از داشتن سوء نیت ابا ندارند. اگرما در اینجا بدین امکان اشاره می‌کنیم، بدان دلیل است که در جریان مشاجرات، از این بدتر هم مشاهده کرده‌ایم. مارکس جامعه‌شناس نیست، معذک در مارکسیسم یک جامعه‌شناسی وجود دارد.

چگونه می‌توان این قضایا را که ناهمساز می‌نمایند دریافت؟ با احتساب دو گروه فریافت‌ها و استدلالات:

الف) اندیشه‌ی مارکسیستی، وحدت واقعی و شناخت، وحدت طبیعت و انسان، وحدت علوم ماده و علوم اجتماعی را تأیید می‌کند. اندیشه‌ی مارکسیستی در حدوث و در فعلیت، کلیتی را اکتشاف می‌کند که شامل ترازها و جنبه‌های گاه متمم، گاه متمایز، گاه متناقض می‌باشد. یعنی اندیشه‌ی

مارکسیستی فی نفسه، نه تاریخ است، نه جامعه‌شناسی، نه روانشناسی، نه... و غیره، ولی شامل این نقطه نظرها، این جنبه‌ها، و این ترازهاست. آری اصالت اندیشه‌ی مارکس، تازگی و سود دراز عمر آن، در همین جا نهفته شده است.

از پایان قرن نوزدهم، می‌کوشند تا اثر مارکس و بویژه کتاب «سرمایه» را به تبعیت از علوم جزئی که از آن به بعد جنبه‌ی تخصصی یافته‌اند - و که مارکس هرگز مجاورت آن علوم را نمی‌پذیرفت - موضوع اندیشه خود قرار دهند و در این گذر، مجموعه‌ی نظری (تئوریک) «سرمایه» را به یک کتاب تاریخ اقتصاد سیاسی، یا جامعه‌شناسی، یا باز هم فلسفه، تقلیل دهند.

اندیشه‌ی مارکسیستی را نمی‌توان در این مقولات ضیق جای داد: فلسفه، اقتصاد سیاسی، تاریخ، جامعه‌شناسی. اندیشه‌ی مارکسیستی در مفهوم «اشتراک رسته» که می‌کوشد اشکالات مولود از تقسیم جزء به جزء کار را در علوم انسانی - نه بدون بروز اغتشاش و درهم و برهمی - رفع و اصلاح کند، نیز جای ندارد. تحقیقات و جستجوهای مارکسیستی به یک کلیت متفاضله متوجه است که با مرکزیت دادن به تجسس و فریافتهای نظری، حول یک مبحث پیش می‌رود: یعنی رابطه‌ی دیالکتیکی بین انسان اجتماعی فعال و آثار (متنوع و پرشمار، متناقض).

ب) تخصص جزء به جزء علوم واقعیت انسانی، از زمانی که مارکس سرمایه‌داری‌ی رقابتی را ارائه داد، دارای معنایی است. کلیت دیگر نمی‌تواند همانند عصر مارکس، از طریقی واحد، هم از درون و هم از برون (نسبت به ممکن)، در ملاحظه و اعتراض درک شود. و معدک ما نمی‌توانیم جدائی‌ی علوم جزئی را تصدیق کنیم. این جدائی، کلیت را فراموش می‌کند: جامعه به عنوان یک کل و انسان کلی. ولی واقعیت انسانی بغرنج می‌شود، این بغرنجی‌ی متزاید، جزء تاریخ به معنای وسیع کلمه است. به علاوه، ما فقط با یک کلیت در هم شکسته سر و کار داریم که اجزاء آن با هم مقابله می‌کنند و گاه ولو اینکه متخاصم هم نباشند، از هم جدا می‌شوند: «نحوه» سرمایه‌داری، «نحوه» سوسیالیستی، «نحوه» جهان‌سومی، فرهنگ‌های مختلف، اشکال مختلف حکومت. بدان حد که بر آن شدند که فریافت‌های «نحوه» و «جهانشمولی» (موندیالیته) را به جای کلیت، به منظور گسترش و توسعه‌ی تکنیک در مقیاس جهانی، بپذیرند.

وحدت دانائی و خصلت کل واقعیت، با یک رسته‌ی واژه‌نامه که در حال استقرار است، با پیش فرضیه‌های ضروری در علوم اجتماعی، برجای مانده است. پس امکان دارد که آثار مارکس را با قبول یک جامعه‌شناسی‌ی خانواده، شهر و ده، گروه‌های جزئی، طبقات، جوامع بطور کلی، شناخت بطور کلی و حکومت و غیره... مورد آزمایش و مطالعه قرار داد. و این کار را می‌توان در مقیاسی مقبول و عالی بدون محدود ساختن حقوق علوم دیگر - اقتصاد سیاسی، تاریخ، جمعیت‌نگاری، روانشناسی - انجام داد. از طرف دیگر ممکن است بتوان پیدایش جامعه‌ی «جدید»، جزئیات و تناقضات آن را با ادامه اثر مارکس، با پژوهش بر اساس سرمایه و با روش تحقیقاتی‌ی مارکس، مورد بررسی قرار داد.

فصل دوم

پراکسی (عمل اجتماعی)



مارکس در سراسر عمر خود با هگل برای در هم کوبیدن حصن حصین هگلی (کاخ‌ی به معنای کافکا) مبارزه کرد تا مایملک خود را از او اخذ کند و یا بهتر بگوئیم، از ورشکستگی‌ی سیستم مطلق هگل آنچه را که لازم و ممکن بود نجات دهد.

رابطه‌ی مارکسیسم با هگلیانیسم از مدتهای خیلی پیش معماها آفرید و مباحثی برای تحقیق عرضه داشت. رابطه‌ی دیالکتیکی، یعنی متعارض بین دو اندیشه، در عین حال انفصال و اتصال و هم تداوم و تبادل وجود دارد.

مارکس خیلی دیر، پس از نوشتن کتاب سرمایه، با تعیین دقیق وجه تمایز بین روش او و روش هگل، موفق به تدوین روش دیالکتیکی‌ی خود می‌شود. مع الوصف خیلی زود مفهوم گذار را (که آن خود مأخوذ از هگل است) به جای سنتز (هم نهاد) - که نقطه‌ی اوج و غایت و عامل از حرکت باز دارنده‌ی تز و آنتی تز (پادنهاد - برابر نهاد) در ساخت منظومه‌ی هگلی است - قرار داد.

از سرگیری و طرح اندیشه‌ی هگلی، نکته به نکته، مو به مو و بخش به بخش، و نشان دادن آن که در کجا و در چه مورد اندیشه مارکسیستی ادامه دهنده اندیشه هگلی است و نیز شناساندن ما به تفاوت بنیادی‌ی اندیشه مارکسیستی با اندیشه‌ی هگل، بیرون از میدان جستجوی کنونی‌ی ما است.

در اینجا به تعیین نقطه انفصال یا شکاف بسنده می‌کنیم، که در اثر موقعیت‌ها و شرایط بغرنج به فراموشی سپرده شده یا عمداً پوشیده مانده است. انفصال در مورد مسئله‌ی حکومت پدیدار می‌شود. حکومت به عقیده و برای هگل، فیلسوف حکومت، ایده را متجسم می‌سازد. حکومت جامعه را منسجم و متعالی می‌کند. بدون حکومت، عناصر و گشتاورهای حقیقت اجتماعی، یعنی مشاغل، «پیشه‌ها» و اصناف، گروه‌های جنبی از قبیل خانواده و شهر و سرانجام نیازها و آداب و قراردادها (مثلاً اخلاقیات عینی یعنی عرف و سنت و عادات، و اخلاقیات ذهنی یعنی احساس تعهد و وظیفه) گسیخته و متلاشی می‌گردند. با بودن حکومت مدرن، مبتنی بر اساسنامه و تشکیلات، تاریخ به کمال می‌رسد. دیگر نه چیزی وجود دارد که از زمان انتظار داشته باشیم و نه از عمل. برعکس، از دید مارکس حکومت به جای اینکه شرایط را ایجاد کند و آنها را بوسیله طریقه‌ای متافیزیکی به زیر لوای خود جمع نماید، خود چیزی به جز نهادیکه تابع شرایط تاریخی‌ی خویش است نمی‌باشد. بنا به استعمال و بکاربری‌ی واژه‌ای که مارکس هنوز به هنگام انتقاد بنیادی از حقوق و حکومت هگل بکار نمی‌برد، نهاد‌های تشکیلاتی دارای قاعده‌ای (پایه‌ای) هستند و روبناها را تشکیل می‌دهند. ولی در باره‌ی عقیده و تز هگلی، که طبقه متوسط را (و نیز بوروکراسی‌ی حکومتی را که بدان وابسته است) طبقه عام می‌داند، طبقه‌ای که حامل آگاهی و معرفت است، مارکس آن را با شدت مطرود می‌داند. آیا انتقاد مارکسیستی انتقادی تئوریک است؟ آری. و حتی تا ریشه‌ی تئوری، تا کنه تجزیه و تحلیل فرایافتهای پیش می‌رود. ولی این انتقاد در آن واحد و اساساً عملی (پراتیک) هم هست. منظومه‌ی هگلی، عمل و پراتیک را تحریم می‌کند، زیرا افق را مسدود و حدوث را متوقف می‌کند. مارکس بعنوان مرد عمل به میدان اندیشه پای می‌نهد. مارکس برای مردم سالاری (دموکراسی)، برای سوسیالیسم و کمونیسم، برای پیشرفت و تطور جامعه مبارزه می‌کند. مارکس یک استراتژی طراحی می‌کند، طرحی متکی به طبقه‌ی کارگر، زیرا این طبقه اجتماعی با نهاد‌های اجتماعی‌ی موجود مخالفت می‌ورزد و نهاد‌های موجود را نفی می‌کند. مارکس نمی‌تواند آنچنان منظومه‌ی (سیستم) فلسفی را که حکومت موجود را به رسمیت بشناسد (به معنای وسیع و شدید واژه، مقدس و قانونی بداند) تأیید کند. توجه داشته باشیم که منظومه‌ی هگلی یک سیستم فلسفی‌ی کامل و تام است:

آری سیستم (المنظومه). انتقاد از حکومت و انتقاد از فلسفه، متوازیاً و همدوش از خلال انتقاد ریشگی سیستم فلسفی - سیاسی پیش می‌روند.

ولی این گسیختگی مانع تداوم نیست. همچنان که در علوم طبیعت، از انقلاب «گالیله - دکارت» سخن گفته می‌شود، همانسان می‌توان از انقلاب هگلی و مارکسیستی در معرفت و شناخت بشر حرف زد. در اینجا صحیح‌تر آن است که جهش (انقلابی) در این زمینه به «کانت» و «کانتیسم» مستند شود. این انقلاب در چه مورد و در کجاست؟ در آنجا که به عقیده ی هگل اولاً و به عقیده ی مارکس ثانیاً، موضوع و هدف تحقیق و شناخت مسئله ی زمان است. قبل از آنها در علوم و فریافتهایی که تا آن وقت تدوین یافته بود، نقش نخستین به فضا احاله می‌شد. البته زمان، حتی در پیشرفته‌ترین «مکانیسم»، حذف نشده؛ بلکه منتج از فضاست و بوسیله ی آن تعیین یافته؛ بدان وابسته و تابع بوده. در آثار هگل و به عقیده ی او، حدوث مقام اولویت را اشغال می‌کند: حدوث تاریخی، توالی ی اشکال و لحظات آگاهی ی (وجدان) بشری. وقتی که هگل به تدوین و تنظیم فلسفه می‌پردازد، زمان را ساکن انگاشته و متوقف می‌سازد و برای آن موعد و غایت نهائی را در حکومت موجود و در سیستم خودش تثبیت نموده و بدینسان ژرفترین اندیشه ی خود را تخریب می‌کند. مارکس اندیشه ی هگل را از سر گرفته و عمق آنرا در می‌یابد. حدوث حقیقتاً جهانشمول می‌گردد. مگر نه این است که طبیعت و جامعه تاریخاً درک می‌شوند. انسان و انسانیت زماناً متمایز و متصف می‌گردند. زمان کار اجتماعی، توزیع فعالیت‌ها در زمان، پیدایش صورتها و ساختارها (ترکیبات) در زمان. آثار موسوم به فلسفی، این تعمق و ژرفا نگری ی زمان را با روشی همخوان و متوافق دنبال می‌کنند، تا آن حد که تعمق به ژرفترین نقطه رسیده و هر گونه تدوین فلسفی و صورت بندی را که قطعی و ابدی انگاشته می‌شد منجر می‌نماید. به مرتبه ی شناختن انسانیت و آدمیت رسیدن: یعنی جدا کردن و اخذ آنچه که در جریان طریقه حدوث، از آن و در آن، مولود می‌شود. هگل نتوانست برای آزادی سیستمی ارائه دهد. سیستم دانایی ی او خطرناک است. ولی معذک هگلیانیسم شناخت زمان را که بنیاد هر نوع شناختی از انسان است پی ریزی کرده است.

در نظریه مارکس، بیش از نظریه هگل، جنبه دوگانه زمان یعنی نمو و توسعه، جای دارد. «موجوداتی» که در حدوث با نوعی ثبات تولید می‌شوند، نمو می‌کنند. یعنی بعضی از خواص و کیفیاتشان متدرجاً افزایش می‌یابند. این خواص جنبه ی کمی دارند (پس قابل اندازه گیری اند). در همین زمان و در همین حدوث، خواصی جدید، تنوعاتی کیفی، بروز می‌کنند. نمو و توسعه توأم پیش می‌روند. بین این دو رابطه ای وجود دارد که تابع و تحت عامترین قوانین اندیشه ی دیالکتیکی می‌باشند. هرآن موجودی که فقط نمو کمی داشته باشد به زودی یک عجیب الخلقه می‌شود. معذک این دوجنبه ی حدوث (نمو و توسعه) متفاوتند و گاه از هم جدا و نسبت به هم واگرا می‌شوند. این قبیل غولها و عجایب المخلوقات وجود دارند و حتی نادر هم نیستند و شاید نمایانگر و نمود صورتی از افول و مرگ باشند. پس بدین ترتیب، نمو کمی و مداوم است. توسعه هم کیفی و غیر مداوم است. توسعه از مراحل جهشی می‌گذرد؛ توسعه (تطور) مستلزم آنهاست. نمو به سهولت قابل پیش بینی است. توسعه را کمتر از نمو می‌توان پیش بینی کرد. توسعه حتی ممکن است که حوادث غیر قابل مترقبه همراه داشته باشد، مثلاً احتمالات، وقوع حوادث شگفت آور با خصایصی جدید که نمی‌توان آنها را به گذشته و یا به سرنوشت نسبت داد. تاریخ مملو از آفرینش‌هایی است که از نظر نماد صوری و آثار، غنی‌تر از پیش بینی‌ها و انتظار و حوض و غور است.

آنگاه که آثار هگل به ویژه فلسفه‌ی حقوق او در پرتو مارکسیسم قرائت شود، در آن می‌توان به اکتشاف مفهوم پراکسی رسید. هگل حالتی را مورد بررسی قرار می‌دهد که خود آن را که جامعه‌ی مدنی نام گذاری می‌کند؛ و جامعه‌ی مدنی را از جامعه‌ی سیاسی (حکومت و موظفان آن، دیوانخانه‌ی و یا بوروکراتیکی) متمایز کرده و مورد بررسی قرار می‌دهد. جامعه‌ی مدنی مشتمل است بر نیازهای افراد و گروه‌ها، نیازهایی که زندگی اجتماعی در یک سیستم همساز و متوافق شکل می‌دهند و که تقسیم کار به ارضاء آنها گرایش دارد. جامعه‌ی مدنی همچنین شامل گروه‌های جزئی (فرعی) نیز هست: خانواده، تنه‌های پیشه‌ها (حرفه‌ها)، شهرها و گروه‌بندی‌های سرزمینی. همه‌ی این عناصر روی یکدیگر اثر می‌گذارند و از تأثیر متقابل آنها، مجموعه‌ای تشکیل می‌گردد، یعنی جامعه‌ی مدنی که در آن، واحد با حقوق، حکومت، دولت و دستگاه دیوانی‌ی حکومت معجون می‌شود.

در اثر هگل، در همین مراحل، مفهوم پراکسی یافت می‌شود، ولی در عین حال به چشم نمی‌خورد. به واقع در سیستم «فلسفی و سیاسی» ی هگل، حکومت مطلقه، و مؤید ربانی‌ی من عندالله، شرایط خود را تحمیل و اعمال می‌کند، شرایطی که اهمیت و سود آن چیزی بجز مصالح ساختمانی‌ی قضائی و سیاسی نیست. از آنجائی که هگل در این عناصر و شرایط، بجز مراحل «مومنانها - لحظات» توخالی‌ی ویژه‌ی واقعیت عالی، یعنی حکومت، چیزی نمی‌بیند، آنها را بی‌اهمیت می‌انگارد.

معنا و مفهوم پراکسی، در دستخط ۱۸۴۴ درمبحث اظهار نظر در باره فویر باخ، در کتاب *خانواده مقدس و ایدئولوژی‌ی آلمانی* (که با همکاری انگلس در سالهای ۱۸۴۴ - ۱۸۴۶ نگارش یافته) پدیدار می‌شود.

دستخط ۱۸۴۴، مقولات و مفاهیم بنیادی‌ی فلسفه، فریافت‌های ماتریالیسم و ایدالیسم را مطرود می‌کند. «جوهر» (شیئی قائم به ذات) به معنای فلسفی چیست؟ جوهر عبارت است از طبیعت مسخ شده‌ی (تنکیری و تزویری) متافیزیکی در جدائی اش از انسان. و معکوساً وجدان (شعور) چیست؟ وجدان عبارت است از روح (عقل) مسخ شده‌ی (منکر - متخنث) متافیزیکی‌ی انسان در جدائی اش از طبیعت.

با پراکسی‌ی انقلابی، دو تفسیر جهان هستی، یعنی ماتریالیسم و ایدالیسم، ساقط می‌شوند. این دو تفسیر، تضاد و در نتیجه وجود خود را از دست می‌دهند. ویژگی‌ی مارکسیسم، خصلت انقلابی آن (پس خصلت طبقاتی)، مولود یک موضع‌گیری‌ی ماتریالیستی نیست، بلکه زاده‌ی خصلت پراتیکی‌ی آن است که خیالبافی، یعنی فلسفه یا ماتریالیسم و ایدالیسم را پشت سر می‌گذارد. [یعنی گذار آن از فلسفه یا ماتریالیسم و ایدالیسم].

تعبیر و تفاسیر جهان در افکار پیشین، بویژه در اندیشه‌ی (بورژوازی) قرن هیجدهم پراکنده‌اند. اگر هم حقیقت است که فلسفه ماتریالیسم من حیث المجموع فلسفه‌ی طبقات مظلوم و انقلابی بوده که بورژوازی را هم شامل است، ولی نقش طبقه‌ی کارگر اساساً جدید است. این طبقه با تشریح و توضیح پراکسی (عمل جامعه بر مبنای صنعت، که این امکان را فراهم می‌کند تا به درک پراتیک آدمی بطور کلی نایل گردد) قاطعانه تفاسیر پیشین را که مربوط به مراحل قدیمی و گذشته‌ی مبارزه‌ی طبقاتی است پشت سر می‌گذارد.

مارکسیسم که از لحاظ تئوریکی (نظری)، اوضاع و احوال طبقه کارگر را روشن می‌کند و برای این طبقه آگاهی‌ی طبقاتی در سطح نظریه (تئوری) به ارمغان می‌آورد، فلسفه‌ای مادی نیست، زیرا مارکسیسم اساساً فلسفه نیست. مارکسیسم نه ایدالیست است و نه ماتریالیست، زیرا مارکسیسم اساساً و

عمقاً تاریخی است. مارکسیسم تاریخت شناخت را توضیح می‌دهد. مارکسیسم تاریخت وجود بشری و تشکل اقتصادی - اجتماعی را می‌گستراند.

نه تنها فلسفه هیچ چیزی را توضیح نمی‌دهد، بلکه فلسفه خود نیز بوسیله‌ی ماتریالیسم تاریخی تصریح و توضیح می‌گردد. فلسفه با سیر خیال پردازانه و پنداربا فانه‌ی انفعالی‌ی خود، تسلیم وضع موجود می‌شود. فلسفه جهان را تغییر نمی‌دهد بلکه تفاسیر جهان را دگرگون می‌سازد. برخورد تماشاگرانه (اندیشه‌پروانه) که نتیجه‌ی دورادور و کهن تقسیم کار است، چیزی بجز یک فعالیت ابتر معلول و جزئی نمی‌تواند باشد.

ولی حقیقت عبارت است از کل. فلسفه نمی‌تواند مدعی دارنده‌ی عنوان فعالیت عالی و کل باشد. نتایجی که از این فعالیت پندار با فانه حاصل شده، علیه و متضاد با واقعیاتی است که از تجربه بدست آمده است. مطلق‌های بی حرکت وجود ندارند، همچنانکه ماورای روحانیت عاری از وجود است. هر مطلق بمثابه‌ی نقابی برای توجیه استثمار انسان بوسیله‌ی انسان است. انتزاعات فلسفی، مثل ماهو، هیچگونه ارزشی ندارند و هیچ معنای دقیقی را هم نمی‌رسانند. حقیقت در عین حال ملموس هم هست. آیا قضایای فلسفی ابدی هستند؟

### [Les proposition de la philosophia perennis]

یا این قضایا بینه (توتولوژی) و تحصیل حاصل بدون محتوا می‌باشند، و یا این قضایا بوسیله‌ی یک محتوا‌ی تاریخی، به طریق آروینی و تجربی‌ی قابل تحقیق، معنایی ملموس می‌یابند. صعود بر فراز جهان بوسیله‌ی پندار ناب، به واقع یعنی: در لب بطن خیال محبوس ماندن. این بدان معنا نیست که در این راه به فلسفه‌ی اسمانیت «اسمیت - نومیالیسم (اسم بی مسمی)» می‌رسیم. کلیات (محمولات) بر «بنیاد (القاعده)» پراکسی نهاده شده‌اند، که این خود عینی است.

آیا از نظر کیفی انواع گوناگون و متمایز شناخت وجود دارد؟ مثلاً شناخت فلسفی و شناخت علمی؟ نه. اندیشه‌ی فلسفی انتزاعی فقط می‌تواند بعنوان منتزع شناخت‌های علمی خاص، یا درست تر بگوئیم، به عنوان خلاصه‌ی عام ترین نتایج حاصل از مطالعه‌ی توسعه و تکامل تاریخ مصداق و توجیه یابد.

مصداق و توجیه ماتریالیسم تاریخی مبتنی است بر:

یکی اعاده و بازگرداندن نیروی فعال اندیشه‌ی بشری، آن نیرویی که «در بادی‌ی امر»، یعنی پیش از تقسیم کار، زمانی که مستقیماً با عمل و پراتیک ارتباط می‌داشته، به خود بشر، و دیگری بر اثر تصمیم «فلسفی» به منظور احتراز از اغوا و فریب توهمات عصر و القصه آفرینش شریعتی‌ی واقعاً جهانشمول.

این توقع سه گانه که فلسفه را منقوش به مهر ختم نهایی می‌کند، ولی اطاله‌ی آنرا ادامه می‌دهد و که می‌تواند بعنوان توقع فلسفی (اندیشه مؤثر، اندیشه درست، اندیشه انسانی جهانگستر) تلقی گشته و مورد قبول واقع شود، در کتاب ایدئولوژی آلمانی و کتاب خانواده مقدس به قدر کفایت گسترده و تشریح نشده است. این توقع فلسفی در مرکز و بطن مباحث، مشاجرات قلمی و در نقد و انتقادات محتوی در متون بعدی به چشم می‌خورند.

در آثار مشهور به فلسفی‌ی مارکس، معنا و مفهوم پراکسی مقام اول را اشغال می‌کند. چنانچه گفته شد، این معانی و مفاهیم در نقطه مقابل فلسفه و بر خورد سیاحتگرانه (پندار با فانه) فلسفه، معین و واقع است. فویرباخ که فلسفه هگلی را به نام یک نوع انسان شناسی‌ی ماتریالیستی (مادی) طرد می‌کند، خود موفق نشده است که از برخورد فلسفی فراتر رود. اگر هم به شیء محسوس متوجه و متکی باشد، معذک در

ادراک محسوس، جنبه ذهنی محتوا را کنار می‌گذارد، یعنی: فعالیتی که شیء را صورت و شکل می‌دهد، که آنرا در ژرفا درک می‌کند و که خود را نیز در آن باز می‌شناسد. فویرباخ در شیء محسوس، محصول یا اثر (کار) یک فعالیت خلاقه، در عین حال محسوس و اجتماعی را نمی‌بیند. وقتی که فویرباخ فعالیت «پراتیکو - محسوس» را نا دیده می‌انگارد، به دلیل اقوی، جهل خود را «در دریابش» ادراک فعالیت پراتیکو - انتقادی، یعنی فعالیت انقلابی، نشان می‌دهد.<sup>۱۰</sup>

ایدالیسم (مینوگروی)، نسبت به ماتریالیسم فلسفی که پراکسی را کنار گذاشته، ذیقانه جنبه ادراک حسی و نیز اندیشه‌ی انسانی را با کنار گذاشتن انتزاعانه جنبه محسوس، اخذ و درک کرده است (تز نخست در باره فویرباخ).

فویرباخ در این توجیه و سمت یابی در پراکسی، بجز چندش (ناروائی - نامعقولی) چیزی ندیده است. ماتریالیسم فلسفی حتی عواقب و نتایجی وخیم تر دارد. این ماتریالیسم، تغییرات انسان را تابع ورود تغییرات در مواقع و شرایط و تربیت می‌داند و فراموش می‌کند که این انسان است که شرایط را تغییر می‌دهد و که تربیت کنندگان، خود به تربیت نیاز دارند.

بدین ترتیب گرایش این تئوری ماتریالیستی (مادی) به سوی تقسیم جامعه به دو بخش که یکی فوق دیگری جای دارد سابق است. به گویشی دیگر، فلسفه‌ی ماتریالیسم همانند ایدالیسم (مینوگروی)، حکومت را در اینجا به بهانه‌ی سازمان بلکه بدلیل تربیت توجیه می‌کند (برنهاد سوم).

«این مسئله که بدانیم آیا فکر انسانی می‌تواند به حقیقت عینی دست یابد یا نه؟ یک مسئله تئوریک (نظری) نیست، بلکه مسئله ایست پراتیکی. انسان بایستی در پراتیک حقیقت را یعنی واقعیت دقت و توان نیروی اندیشه خود را به ثبوت رساند. گفتگو و یک و دو کردن در باره واقعیت یا ناواقعیت اندیشه، به دور از پراکسی، مسئله ایست محضاً قرون وسطائی» (برنهاد دوم).

میدان برد شناختها و جهت و معنای آنها به رابطه شان با فعالیت پراتیکی مربوط است. مسئله‌ی شیوه سیاحتگری و خیالبافی‌ی شناخت باید بعنوان یک مسئله‌ی غلط به دور ریخته شود. تراپت مجرد (مفارق و ذهنی)، استدلال نظری (تئوریک)، جدا شده از پراتیک اجتماعی و تحقیق پراتیکی و آرمینی، هیچگونه ارزشی ندارند. گوهر (ذات) وجود بشری، اجتماعی است و گوهر جامعه، پراکسی است: عمل، کنش، واکنش. وقتی که تئوری از پراتیک جدا بماند، در مسائلی که نادرست مطرح و باز نموده شده و غیر قابل گشایشند، در اسرار و تصوف و عرفان سرگردان و سردرگم میشوند (تز یا برنهاد هشتم).

مطابق این متون، تعیین و تحدید پراکسی، مخصوصاً منفی است. پراکسی از آنچه که فلسفه بدان جاهل است و از قلم می‌اندازد، بوسیله آنچه که فلسفه نیست، معین و معرفی می‌شود. این یک تعیین مشاجره ایست که در آن منفی (نفی) بنیاد و اساس را نشان می‌دهد و مثبت برای اندیشه دیالکتیک. ضمناً توضیح و بیان مفهوم جدید منقوص می‌ماند. مارکس این توضیح را تا آنجایی نبرده است که بتواند مانع بروز بعضی سوء تفاهمات شود. معیار پراتیک، بدانسان که در تزدوم (در باره فویرباخ) ارائه شده، بعد ها برای طرد تئوری و به سود روحیه و اندیشه‌ی پراتیکی، به منظور اشغال یک موضع گیری تجربی (آروپنی) و

۱۰. البته باید خاطر نشان ساخت که نقطه نظر ما، در این مقال، تئوری «پراتیکو - جامد» ژان پل سارتر است که در (انتقاد خرد دیالکتیکی)، انتقاد فلسفی را در فکر مارکسیستی نمی‌شناسد، تأویل و اعاده محسوس را نمی‌بیند و در نتیجه نسبت به مردم شناسی فویرباخ به استقرار در مقامی پسرگراتر از او می‌رسد.

برای توجه تام به کارکرد و حسن تأثیر، از سرگرفته شده است. به خاطر تجربه یا حکمت عملی (آروینی)، اهمیت فلسفه و رابطه پراکسی با گذار از فلسفه، به نام انتقاد از فلسفه، از دست داده می‌شود. گروهی چنین داوری می‌کنند که علوم اجتماعی یا علوم واقعیت بشری، که در رأس آنها جامعه‌شناسی جای دارد، برای جایگزینی فلسفه عجز و نارسا کفایت می‌کند. به جای سمبل‌ها، اوهام و فرایافتهای فلسفی، که بوسیله خود آنها درهم و برهم شده‌اند، ملاحظات و واقعیات تجربی (اجتماعی انسانی، فرهنگی و الخ)، جایگزین می‌شوند. این حضرات اندیشمند، وقتی که در برابر ملاحظات دقیق ولی تکه پاره و البته محدود واقع می‌شوند، که فقط عودت و ترجیع به سوی نوعی فلسفی گرائی، مخفی یا علنی، ممکن است که به آن مشاهدات ابعاد و ژرفا دهد، دچار بهت و حیرت شده و انگشت به دندان می‌گزند. و یا اینکه - با نتیجه‌ای همانند، یعنی هیچگونه ماحصل - گروهی متخصص به یافتن تکنیک‌های پرت و پلا و پراکنده و جزئی راه یافته و بلافاصله، فیلسوفهایی سر می‌رسند تا به این توده بی‌شکل واقعیات، به این تکنیک‌ها، و به این نتایج حاصله، یگانگی و وحدتی خیال‌پرورانه بدهند. و بدینسان در اینجا، میان اثباتی‌گرایی و حکمت‌گرایی، میان عینی و ذهنی، مابین تجربه‌گرایی و اراده‌گرایی، نوسان می‌کنند.

گروهی دیگر هم که می‌گویند مارکس پراکسی را کشف کرده و این اکتشاف با ایجاد امکان تحقق رؤیاهای فلاسفه، وجود آنرا بیهوده نموده است. ولی آیا می‌توان مفهوم پراکسی را ساده انگاشت؟ چگونه می‌توان به بغرنجی، وصول و حصول یافت؟ ما قبلاً تضادها را موجود در پراکسی و نیز اختلافها، سطوح و تقطیبات را مشخص و متمایز نمودیم. بجز بر اساس فرایافتهایی که بوسیله و به کمک فلسفه (کلیات، محمولات ارسطویی) تدوین یافته‌اند، چه وسیله‌ای برای توضیح و تحلیل قدرت خلاقه‌ی پراکسی می‌توانیم سراغ کنیم؟ چگونه می‌توان فرایافته پراکسی را در قدرت خلاقیتش تجزیه و تحلیل کرد و آن را توضیح و تشریح ساخت؟

اگر ما کشف پراکسی را با امحاء فلسفه اشتباه کنیم، آیا خود بسوی یک فلسفه پراکسی، پراگماتیسم و غیره، که خود نیز یک فلسفه، یا مشتقی از فلسفه، یا بدلی از فلسفه عتیق است، نرفته ایم؟ کلیه این گرایشها در ابهامی وسیع و بدون اینکه ذره‌ای از فرضیه‌ها و تناقضاتشان، تبیین یافته باشند، در حرکات مارکسیستی عصر ما متلاقی و در برخوردند. به واقع و در عمل، مارکسیسم رسمی، برخوردی تجربی (آروینی) و اثباتی را زیر پوشش نسق و جمله‌پردازی‌ی فلسفی پذیرفته است. مارکسیسم رسمی، به علوم و فنون (بیشتر به علوم طبیعی تا به علوم واقعی انسانی) اعتمادی کامل و در بست عرضه می‌کند. بدین ترتیب با این خطر رو برو می‌شود که یک پراکسی تکنوکراتیکی را زیر یک مارکسیسم ایدئولوژی زده بپوشاند و توجیه کند. فلسفه پراکسی، بر اساس تدوین آ. گرامچی، وسیله‌ی موجه نمودن این چنین پراکسی معین و مشخص می‌شود: توجیه حزب، یعنی شاه جدید. و از این راه، این فلسفه با تسلیم تصدیق‌نامه فلسفی به پراگماتیسم تبدیل به فلسفه ماکیاولیسم می‌شود.

به عقیده ژ. لوکاچ در کتاب: تاریخ و آگاهی (وجدان) طبقاتی، آگاهی‌ی طبقه پرولتاریائی است که جای فلسفه کلاسیک را اشغال می‌کند. پرولتاریا تمامیت را ارائه می‌کند: تمامیت مأخوذ از واقعیت، گذشته، حال، آینده (ممکنات)، در نفی بنیادی واقعیت موجود.

بدبختانه، این آگاهی تاریخی‌ی طبقه کارگر در هیچ جای این طبقه وجود ندارد: در هیچ فرد واقعی، در هیچ گروه واقعی. این وجدان و آگاهی فقط در کله فیلسوف، که طبقه کارگر به شیوه سیاحت آفاق و انفس

از مغزش خطور می‌کند، ساخته می‌شود. اینگونه آگاهی، آماج این انتقاد می‌گردد که آگاهی‌آنی (نامتقین و بدوی) را از آگاهی سیاسی (محصول معجون عملی و ادغام شناخت ادراکی مدون بوسیله دانشمندان - یعنی روشنفکران - در آگاهی‌آنی) متمایز می‌کند.

لوکاچ فلسفه کلاسیک را با فلسفه پرولتاریا تعویض می‌کند. این فلسفه قدرت و اختیار فلسفی را، یعنی اختیار نمایش و تنظیم واقعیت را، به یک نفر متفکر واگذار می‌کند. کاری خطرناک، انحرافات تنظیم کلاسیکی را ادامه می‌دهد و مخصوصاً هنگامی که «متفکر» دسته جمعی می‌شود! نظریه لوکاچ در باره شناخت طبقاتی دارای همان مشکلات فلسفه‌ی پراکسی‌رامچی می‌باشد. هر دو نظر پرداز مارکسیستی، پایان و ختم فلسفه را بدون تحقق آن طراحی کردند. اشتباهی بسیار کلی و عام.

اکتشاف پراکسی، فلسفه‌ی مستقل، خیالبافانه و ماوراء الطبیعه را ابطال کرد. ولی پراکسی به سوی تحقق فلسفه نمی‌رود، مگر در حدود و با در نظر گرفتن اینکه یک پراکسی‌ی کاربردی (انقلابی) با تقسیم کار و دولت، تضاد میان جهان فلسفی (حقیقت) و جهان غیر فلسفی (واقعیت) را پشت سر می‌گذارد.

به دلایل متعدد، چه مربوط به عصر مارکس و چه بعد از مارکس، ولی همیشه در رابطه با توسعه تضاد فکر مارکسیستی در دنیای فعلی، لازم میدانیم که این مفهوم را روشن کنیم: پراکسی.

و این مطلب را نه تنها با گردآوری تلخیصاتی از مارکس و انگلس یا منقولات، بلکه با تنویر مفهوم از متلزمات و متناقضات آن، از توضیحات منتجه نشان می‌دهد که محتوای عناصر متعددی از جامعه‌شناسی است: جامعه‌شناسی نیازمندیها، جامعه‌شناسی اشیاء، جامعه‌شناسی شناخت، جامعه‌شناسی زندگی روزمره و جامعه‌شناسی زندگی سیاسی و غیره.

در متونی که از مارکس قرائت آنرا توصیه می‌کنیم، تحقیقات متوالی‌ی بیش از پیش درحول و حوش یک مفهوم عمل پراتیک (سیاسی) فراهم می‌آیند. مارکس همیشه انتقاد فلسفه را موجه دانسته است. مارکس هرگز مفهوم پراکسی را نفی نکرده است. مارکس، تا پایان زندگی در نظر داشت که شرحی در باره متدولوژی دیالکتیکی (اسلوب یا روش شناسی جدلی) بنویسد. ولی بدون اینکه این خواست خود را تحقق بخشد، به پایان عمر رسید. کار مارکس نه تنها ناتمام مانده، بلکه ناقص هم هست و تشریحات او غیر کافیهست، حتی در باره مدون‌ترین بخشهای کارش. و این نقایص در مقیاسی وسیع در بروز سوء تفاهمات بعدی تأثیر داشت.

برای بررسی‌ی هرچه کامل‌تر پراکسی در آثار مارکس، اگر بتوانیم ادعا کنیم که این کار ممکن است، می‌بایستی تعدادی پر شمار از متون را گرفته، گروه بندی کرده و به کمک روابطشان با هم، آنها را روشن و تصریح نمود. در اینجا ما انجام این کار را به دیگران واگذار می‌کنیم، همانطوریکه تعیین مجدد مناسبات میان هگل و مارکس و بسیاری از مسائل دیگر را معلق می‌گذاریم. در اینجا ما فقط پیشنهاد می‌کنیم که به برخی از ابهامات، به فرض اینکه قلم بطلان بدانها نکشیم، اشاره کرده و نقاط ضعفشان را بنمائیم. و نیز نشان دهیم که چگونه پراکسی بدانسان که مبدع آن، مارکس، آفریده، جای خود را به جامعه‌شناسی به معنای امروزی‌ی واژه واگذار می‌کند.

الف) مفهوم و معنای پراکسی (عمل اجتماعی)، مستلزم احقاق حق و اعاده حیثیت محسوس و تأویل و اعاده «پراتیک - محسوس» است که قبلاً بدان اشاره و توجه کرده ایم.

محسوس، همانطور که فویرباخ در یافته، شالوده‌ی هر معرفتی است. زیرا محسوس اساس وجود می‌باشد. محسوس نه تنها سرشار و غنی از معناست، بلکه خود، عمل و اثر است. جهان بشری بوسیله انسانها،

در طول جریان تاریخ آنها، بر مینا و اساس طبیعتی اصیل و ریشه‌ای، که خود را دگرگون شده بوسیله وسایل: ابزار، زبان، مفاهیم، علائم، به ما می‌نمایند، آفریده شده است.

«پراتیک - محسوس» غنائی دسترس و در عین حال فنا نا پذیر، پراکسی را به ما نشان می‌دهد. «پراتیک - محسوس»، مظهر دائمی پراکسی و تطبیق مداوم با زمان، چنان روشن و چشمگیر است که کافیسیت دیدگان را باز کنیم تا عظمت پراکسی را در اثر آدمیان، که شامل مناظر، شهرها، اشیاء معمولی مورد استعمال تا اشیاء نادر و کمیاب (آثار هنری) می‌باشد، ادراک و احساس کنیم. وحدت (یگانگی) محسوس و معقول، وحدت طبیعت و فرهنگ، از همه سو خود را بما عرضه می‌کنند. همانطور که مارکس خاطر نشان می‌کند حواس ما نظرپرداز می‌شوند و بی‌واسطگی، اسرار و ساطتهائی را که در بردارد، کشف می‌کند. (کشف الاسرار می‌شود). محسوس ما را به سوی مفهوم و معنای پراکسی هدایت می‌کند و این مفهوم غنای محسوس را می‌گسترده.

مناسبات میان موجودات زنده و انسانها، جزو این جهان محسوس اند، که باز شناخته شده، باز مکشوف گردیده و باز عیان شده است. زیرا در حقیقت موجود زنده و انسان، دیگر قبل از اینکه برای عامل (موضوع) آگاه وجدانی دیگر باشد، ابتدا شیء است. این موجود زنده و انسانی، بعنوان شیء محسوس وارد مناسبات اجتماعی کم و بیش سرشار از غنا و بغرنج می‌شود که او را به عنوان فاعل، کشف و آشکار می‌کند، یعنی بدو امکان می‌دهد که قدرت ذهنی خود یعنی: فعالیت و اندیشه و امیال را اعمال نماید.

ب) انسان (موجود بشری) ابتدا موجودی است نیازمند. انسان خیلی بیش از بسیاری از حیوانات، که تقریباً همه از لحظه تولد در وجود و محیط مجاور خود منابع و وسایلی می‌یابند که ادامه حیات آنها را امکان پذیر می‌سازد و که در غیر این صورت، انواع و افراد همه نابود می‌شوند، در وجود بشری سراسر، در تمام فعالیت‌های او، نیاز کلاً (نوعی و عام)، بعنوان اساسی و بنیادی تظاهر می‌کند و باز متظاهر می‌شود. در زندگی ی این موجود، همه چیز متناظر با یک نیاز و یا عامل ایجاد نیاز است. حتی موجودی که با فرهنگ و فن فاصله داشته باشد، و به دلیل قوی تر در زندگی اقتصادی، همانطوریکه نیازهای فردی وجود دارند (که اجتماعاً ارضا می‌گردند)، نیازهای اجتماعی ی محض، نیازهای سیاسی، نیازهای آنی، نیازهای مصنوعی، نیازهای طبیعی، نیازهای غیرطبیعی، نیازهای واقعی، نیازهای غیر اجباری و تحمیلی وجود دارد. شناخت و تمیز وجدان در موجود دیگری (موجود انسانی) یک واقعیت انسانی نمی‌گردد، یعنی اجتماعی نمی‌شود، مگر از لحظه ای که شناخت و تمیز نیازموجودی دیگر (موجود بشری) یک نیاز وجدان (آگاهی) گردد. بالاخره عقل، معقولیت در امور جمعی و فردی تظاهر نمی‌کند، مگر با توسعه نیازها و هنگامی که انسان مجتمع به عقل فعال و عامل نیاز داشته باشد.

انسان، موجود نیازمند، پس از تولد (فردی و تاریخی)، مدتها عاجز و بدون وسیله ی دفاع می‌ماند. آدمی در برابر این پرسش قرار می‌گیرد که: چگونه انسان توانسته است زنده بماند، این کودکانی که مورد بی‌مهری طبیعت بیرحم بوده اند؟ آیا به عقیده مارکس و فکر مارکسیستی، انسان بعنوان موجودی نیازی (نیازمند) امکان دارد که موضوع دانش خاصی باشد که شاید بتوان آن را مردم‌شناسی نام نهاد؟ بدون شک. دستخط سال ۱۸۴۴ طرح و گرده اولیه این دانش را ریخته است (به چاپ بوتیچلی صفحات ۹۲ تا ۱۰۶ مراجعه کنید). ولی این صفحات محتوای انتقاد از مطلب می‌باشند. مردم‌شناسی (که مردم‌شناسی فویر باخ نمونه آن است) می‌کوشد که یا انسان را در طبیعت غرق کند و یا او را از آن جدا سازد. بر عکس مطلبی را که باید گرفت عبارت است از اخذ رابطی تضاد و درگیری ی انسان با طبیعت: وحدت (پیشرفته



ترین انسان از طبیعت جدا نمی‌شود) و مبارزه (فعالیت انسان، ارضای نیازهای انسانی را از طبیعت می‌فکند، طبیعت را دگرگون می‌کند، می‌ترادیسد و آن را ویران می‌نماید). می‌توان به حق گفت که شفته و بنیاد انسان در طبیعت آنتولوژیکی یا وجودی و تاریخی است. (به دستخط ۱۸۴۴ ص ۱۱۹ مراجعه شود). از سوی دیگر، آنچه را که انسان انجام می‌دهد در یک حدود، یعنی در یک تاریخ وارد می‌شود. به کسی حق داده نشده است که تاریخ و طبیعت را آنتولوژیکی کند و یا بدینسان به شکل دیگری از جدا کردن انسانی از طبیعت، فلسفه‌ای بسازد.

پس مطالعه و بررسی نیازها، از آنجائیکه در حرکت عام نوع بشری وارد می‌شوند و همچنین بدان دلیل که فعالیت‌های بشر را که ماهیت انسانی می‌یابد بر می‌انگیزند، مورد بررسی واقع می‌شوند. بدین طریق است که حقیقتاً مفاهیمی از قبیل غنا و فقر نیازها، تنوع آنها، گذار از نیاز به اشیاء به نیاز به حضور (حضور آن موجود انسانی دیگر)، گذار از استعمال و مفید فایده بودن طبیعی به استعمال انسانی (ایضا ص ۹۲).

بررسی نیازها، بهم پیچیدگی و درهم‌شدگی تطور و طریقه دیالکتیکی را نشان می‌دهد. فرق انسان با حیوان در این است که انسان برای تأمین مواد مورد نیاز خود، به آفرینش ابزار دست یافته و رنج و کار را اختراع کرده است. نیاز در آن واحد عمل (فعالیت) و رابطه‌ی بفرنج خود انسان با طبیعت، با سایر موجودهای بشری و با اشیاء می‌باشد. وجود بشری بر طبیعت تسلط می‌یابد و جزئاً آنرا تصاحب می‌کند. کار چیزی طبیعی نیست. کار حتی به دو معنا «ضد - طبیعت» است: رنج کار مستلزم تلاش و انضباط است - کار، طبیعت حول بشر و طبیعت درون نفسی بشر را تغییر شکل می‌دهد. کار، خود تبدیل به یک نیاز (احتیاج) می‌شود. حواس انسان در کار و بوسیله کار پرورش می‌یابند و تلطیف می‌گردند. نیازها تغییر می‌کنند و پرورش می‌یابند، زیرا کار و رنج آنها را با ارائه چیزهایی جدید تغییر می‌دهد.

به این طریق انسان از سطح طبیعت سر بر می‌آورد، بدون اینکه قادر باشد خود را از آن جدا کند. تلذذ از طبیعت موجب سازش انسان با بنیاد و ریشه خود یعنی طبیعت می‌شود. این تلذذ و بهره‌گیری از طبیعت دمی چند به انفکاک، به مبارزه و به درماندگی پایان می‌دهد. کار، نیاز نشانه ناتوانی و عجز را با نیاز نشانه قدرت تلذذ و بهره‌گیری و نیز نشانه انجام هر عمل، جایگزین می‌کند. منقسم و متکثر. این موجود در معرض خطر مثله شدن: از خود بیگانگی (انسلاب)، واقع می‌شود. به جای نظریه هگلی (تئوری و منظمه هگلی) بایستی یک کل جایگیر شود: نیازها (مجموعه نیازها)، نیاز به تمامیت (یعنی نیاز به انجام و اکمال، نیاز به وفور و کلیت در اجرای کلیه فعالیت‌ها و تلذذ از همه امیال)، گذار از این حدود و ثغور در جهت انجام این کلیت است.

بدین ترتیب ما بنیاد دوگانه (مضاعف) پراکسی را کشف می‌کنیم. محسوس از یک طرف و از طرف دیگر فعالیت خلاقه‌ی برانگیخته از نیاز، که این خلاقیت بدان تغییر شکل می‌دهد. این پدیده تام و کل (نیاز، کار، تلذذ محسوس از شیء محسوس) در کلیه ترازها و سطوح یافت می‌شود. کار و رنج مولد است: مولد اشیاء و ابزار کار. ولی کار (یا رنج) مولد نیازهای جدید هم هست. نیازهای تولید و نیازهای به تولید. نیازهای جدید کمی و کیفی بر آنانکه موجد آنها هستند اثر می‌گذارد. بدینسان، نیاز قدم به قدم گسترش می‌یابد و این تا به عالی‌ترین و عمیق‌ترین، ظریف‌ترین و خطرناک‌ترین اشکال خود: میل حضور (و حضور میل)، قدرت میل (و میل قدرت). به معنایی، خصلت تاریخ، تماماً می‌تواند بوسیله تطور و توسعه

نیازها (از معبر تصنعات، فسادها، از خود بیگانگی‌ها یا انسلابها) تعریف شود. کمونیسم کارش توضیح نیاز آدمی تا حد نهایی و نیز رهایی‌ی او از انسلاب و بندگی در برابر اشیاء است.

هدف غائی عبارت است از حذف کار و رنج بوسیله فن یا تکنیک، ولی این ترم توسعه‌ی قابل پیش بینی، واسطه‌ای را الزام می‌کند: کار بعنوان نخستین نیاز. تضاد میان کار و غیرکار (میان تلاش انسانی و وسایل مأمور به کاهش و حذف این تلاش، به انضمام تکنیکها و ماشینها) یکی از مهمترین برانگیزندگان (محرکها) هست. غیر کار، عبارتست از بی‌عرضگی و بی‌کارگی و هم چنین ذاتیت هوشیار طبیعی، عجز از کارکردن و پاداش رنج. یعنی نیاز بعنوان محرومیت از تلذذ و تمتع کامل<sup>۱۱</sup>.

نوع بشری، از غیر - کار حیوانی به غیر - کار موجود پرتوانی می‌رسد که با عبور از کار طاقت فرسای (و زیرظلم) توده‌های انسانی و غیر - کار (بیکارگی) استثمارگران همین توده‌ها، ماده و طبیعت را از نظر تکنیکی مهار کرده و بر آن مسلط شده است.

ج) کار داخل حرکت دیالکتیکی نیاز کار - تلذذ می‌شود، که بواقع گشتاور پراتیکی و آروینی‌ی تاریخی آن است. در طی این حرکت، کار تعیین ویژه خود را اتخاذ کرده و حرکات دیگری با حرکت قبلی در هم می‌آمیزند. کار تقسیم می‌شود. تقسیم زیست‌شناسی و تقسیم فنی (که از دست افزار آغاز می‌گردد) و تقسیم اجتماعی پدید می‌آید. وظایف و مشاغل پای می‌گیرند، جدایی‌ی شهر و ده، همراه جدایی‌ی کار فکری و مادی (بدنی) می‌شود، زیرا شهر، مشاغل و نقش‌های رهبری را به خود اختصاص می‌دهد و این وظایف در چهار چوب مدنی است: پیش‌بینی، اداری، توجیحات سیاسی، روابط با سایر گروه‌های سرزمینی. شهر تا مدت‌های بسیار طولانی (بویژه در «نحوه تولید آسیایی» مربوط به امپراطوریهای مشرق زمین، زالوی (پارازیت) دهات می‌گردد. یعنی شهر نقشی غیر تولیدی دارد: نظامی، اداری، سیاسی. بعداً و بویژه در غرب اروپائی، شهر در امر کار تولیدی، جای ده را می‌گیرد. این طریقه کم‌کم منسجم می‌شود و متشکل می‌گردد تا وارد عصر سرمایه‌داری گردد. این امر تائیمت و پایان تاریخی طولانی است که طی آن نا برابری مشاغل (وظایف) شدیدتر و مشخص‌تر می‌گردد. کار تولیدی (و عمدتاً کشاورزی) نسبت به مشاغل (وظایف) دیگر: وظایف رؤسا، فرماندهان، جنگ‌آوران، کشیش‌ها و جادوگران و رمالان بیقدر می‌گردد. گروه‌ها (که در طول هزاران سال، هنوز طبقاتی نشده‌اند) برای توزیع چندی تولید اضافی اجتماعی، وارد مبارزه عمیق با هم می‌گردند. و معذک برترها و شاغلان ممتاز نمی‌توانند از تفتیش و مراقبت جامعه مربوط آزاد یا معاف شوند. آنها مجبورند که حیثیت و موقع اجتماعی خود را روبراه کنند، نقش‌هایی را ایفا نمایند، و برای حفظ شرایط برتر خود، فداکاری کنند. دولت که در نخستین مرحله نطفه‌گیری است، هنوز بدانها امکان نمیدهد که در برابر «ملت» وقاحت نشان دهند. مخصوصاً این عزیزکردگان، تا مدت‌ها مجبورند برای توجیه و تصدیق موقع خویش آثار و ارهائی ارائه دهند، بناهای تاریخی بر پای دارند، شهرها را زینت و رونق دهند، جشن‌ها و تفریحات ترتیب دهند.

در این اثنا، در این مشاغل ممتاز، نقش (شغلی) سربرون می‌کند، که حائز اهمیت زیادی است، نقش ایدئولوژیک (رسالت رهبری و هدایت و فرماندهی).

۱۱. متون مارکس در باره نیاز در سراسر آثارش (مخصوصاً دستخط ۱۸۴۴) پخش است. مارکس در انتقاد بر برنامه گوتا (۱۸۷۵) نوشته است: «وقتی که کار، نخستین نیاز زندگی شد، هنگامی که منابع ثروت جمعی به وفور غلیان کرد، آن وقت است که افق حقوقی محدود بورژوازی پشت سر گذاشته شده و جامعه بر پرچی منقوش خواهد کرد: زهرکس به حسب توانش، به هر کس به قدر نیازش».

این وظیفه ابتدا برعهده ی روحانیون (کشیش‌ها) بوده است. سپس به مغرداران (باسوادان) بیش از پیش متخصص شده: شاعران، فیلسوفان، دانشمندان، نویسندگان، واگذار گردیده است. قبل از طرح معنا و مفهوم ایدئولوژی، در اینجا وجود اجتماعی حامل ایدئولوژیها، گروه متخصص و مدیر(که طراحی می کند، که ادله و خط مشی صادر می کند) را متذکر می شویم.

د) لازم است که میان فعالیت هائی که مختص ماده هستند و فعالیت هائی که به موجود بشری می پردازند، تمایز قائل بود. فعالیت های دومی مولود تقسیم کار می باشند، و معدلک واژه ی «کار» در باره ی آنها دقیقاً گویا نیست. به جای کار مذهبی، کار سیاسی، کار فرهنگی، خواهیم گفت: نقش مذهبی، نقش سیاسی، نقش فرهنگی (نقش یا وظیفه).

می توانیم شکل این دو گروه فعالیت را با واژه های «پوائزی» و «پراکسی» نامگذاری کنیم. پوائزی به محسوس، شکل بشری می دهد و شامل روابط با طبیعت، کارهای کشاورزی، هنرهای دستی، کارهای هنری و خیلی عامتر، سیادت و تملک طبیعت (محیط بر او و محاط در او). (حوله و فیه) بوسیله ی انسان اجتماعی.

پراکسی شامل مناسبات انسان با انسانهای دیگر است، و بویژه معامله، فعالیت های مدیریت و وظایف دولتی که بتدریج تشکیل می گردند. پراکسی به معنای وسیع کلمه، پوائزی را در بطن می گیرد و پراکسی به معنای محدود کلمه، با تعیین خود محدود می شود و چیزی بجز پراگماتا و امور مشورتی بین اعضاء و جامعه را نشان نمی دهد.

این تمایز، نتیجه و مولود یک انفکاک، به نوبه خود تقسیم می شود. کار مولد (کشاورزی، کار دستی و سپس صنعتی) ارزش خود را نسبت به فعالیت محض خلاقه (یا بهتر بگوئیم که، تنها، بعنوان خلاقه جا زده می شود، کار یک فرد که اثری را به کمال میرساند) از دست می دهد. شیئی، محصول تولید، اثر، از هم متمایز می گردند. در پراکسی نیز (به معنای محدود)، فعالیت هائی سربرون می کنند و ممتاز می گردند، فعالیت های واسطه ای، یا میان واسطه ای گسترده: بازرگان، خطیب، سیاستمدار.

کار، در طول طریقه تطوری وسیع با خود، وارد دعوا و معارضه می شود. کار در آن واحد، هم فردی است و هم اجتماعی، هم جزئی است و هم کلی، هم فاصله است و هم جامع، هم کمی است و هم کیفی، هم ساده است و هم مرکب (بغرنج)، هم تولید کننده است و هم نازا، هم همگن است و هم ناهمگن. کار با «غیر - کار» (بیکارگی و راحت طلبی) وارد معارضه و تناقض می شود.

از کار به مثابه یک حرکت دیالکتیکی، شکل یا صورت یا فرمی سر بدر می کند، یعنی صورتی که بوسیله محصول کار مادی گرفته می شود: کالا.

در واقع، پراکسی، قبل از هر چیز، فعالیت است، رابطه ی دیالکتیکی بین طبیعت و بشر، اشیاء و آگاهی (که جدا کردن آنها از یکدیگر به پیروی از سلیقه فیلسوفها، که آنها را مجزا از هم دانسته و جنبه گوهری(مادی) برایشان قائل می شوند، مجاز نیست). ولی اگر هر پراکسی یک محتوی است، این محتوی صورتها (شکل ها) را می آفریند. پراکسی محتوی نیست، مگر بوسیله صورتی که ضد تناقضات آنست، که آنها را به نحوی ناکامل حل می کند و به محتوی بازگشته تا یک نوع همسازی بدان تحمیل کند. از این نظر، هر جامعه ای صورت آفرین است. در مورد توسعه پراکسی، از خلال دردرسها و دست و پا گیریها (مثلاً محو بسیاری از جامعه ها، به انضمام خوشبخت ترین و زیبا ترین جوامع)، به بقای خود ادامه داده و برخی صورتها را تکامل داده است. در اینجا یاد آور می شویم: صورتهای آداب، مناسبات شخصی ی

بلاواسطه، صورتهای وجاهت و زیبایی، منطق صوری (مولود خوض و غور در باره قول یا مقال (اعمال عقلی منظم و منطقی)، حقوق (قواعد قراردادها و مبادلات)، بالاخره کالا (صورتی که محصول در زیان تعمیم مبادله به خود می‌گیرد)، با همه عواقب و نتایج یا علاقه‌ضمنی: پول. کالا ویژگی خیلی مهمی دارد. کالا از محتوای خود، یعنی از کار، جدا نمی‌شود. کار به مثابه شیئی (استعمال) و به مثابه ارزش (مبادله) یک محصول انسانی است. کالا، نسبت به کار و تناقضات درونی کار مولد، هم اندازه‌گیری می‌شود و هم اندازه می‌گیرد. ارزش آن منوط به کاری است (به تأکید مارکس: زمان متوسط کار اجتماعی یا دسته جمعی) که حاوی آنست، ولی کار به نوبه خود بدانجا منجر می‌شود که فقط به عنوان تولیدکننده کالا و خود کالا (زمان نیروی کار)، دارای ارزش است. همینکه کالا براه افتاد، تا حد نهائی امکانات صورت پیش می‌رود. در پراکسی، دلیل وجود کالا، نقش واسطه بین کارهای مولد: تاجر، روز بروز مهمتر می‌شود. کار، در اثر عمل خود نزول رتبه می‌یابد و تحت شعاع می‌شود، پول مقام اصلی را احراز می‌کند و اهمیت واسطه‌ها بر فعالیت‌های خلاقه و تولیدی، برتری می‌یابد.

طی صد نخستین صفحه‌ی کتاب سرمایه، مارکس نشان می‌دهد که کالا عبارت است از صورتی که بوسیله یک شیئی (مال) در برخی شرایط اتخاذ می‌گردد. شیئی مضاعف می‌شود، یعنی دو وجه پیدا می‌کند. کالا، بدون اینکه واقعیت مادی خود را از دست بدهد، به هم ارزش مبادله تغییر شکل ظاهر می‌دهد. یک اعتلای ذات یا جوهر بر شیئی تحمیل می‌شود، بدانسان که آن را از مرحله کیفی به مرحله کمی، انزوا و تنهائی به مواجهه با سایر اشیاء از واقعی‌ی ذاتی به صورت محض (سکه، پول) عبور می‌دهد. وقتی که هر نوع کالائی بوسیله معادل عام: طلا، اندازه‌گیری شود، صورت به حد تکامل اعلی رسیده است.

این تحلیل ارزش مبادله و طرح توسعه و تکامل صورت، به قدر کفایت معروفند. وانگهی این هم درست است که به عقیده مارکس، صورت که تشکیل آنرا دنبال می‌کند، دارای قدرت عجیب استتار جوهر نفس خود و تولید نفس خود، از نظر انسانهائی است که در آن و از آن زندگی می‌کنند.

صورت به صنم ساحر و معبود تبدیل می‌گردد. شیئی با به زیر حجاب کشیدن ریشه‌های اصلی و راز تولد انسان (یعنی صورت بوسیله انسانها در برخی مناسبات بین آنها تولید گردیده)، او را به مملوک خود تبدیل می‌کند. این خصلت صنم سالاری کالا، پول، سرمایه، متوقف نمی‌شود و همچنان پیش می‌رود. این خصلت، مظاهری (تصوراتی) واقعی و ابرهائی ایجاد می‌کند که «واقعیت» (پراکسی) را که جزو مظاهر است می‌پوشانند. تحلیل می‌بایستی این ابرها را کنار زند و به درون مظاهر (تصورات) رسوخ یابد. صورت که صنم سالار معبود گردیده، دو خاصیت پیدا می‌کند: همانند شیئی (منتزع، محرد)، استقلال می‌یابد و مناسبات واقعی را زیر حجاب مخفی می‌کند. این تحلیل با تعمق حاصل می‌آید.

غور و ژرف اندیشی در صورتهای زندگی اجتماعی و بنا بر این تحلیل علمی آنها، در جهت کاملاً معکوس حرکت واقعی انجام می‌گیرد. این بررسی، پس از گذشت ماجراها، با معلومات و داده‌های مدون، با داشتن نتایج توسعه و تطور، آغاز می‌گردد. صورتهائی که بر تولیدات حاصل از کار، مهر کالاهائی نقش می‌کنند، و بنا بر این سیر و جریان آنرا از سابق، هادی بوده‌اند، ثبات صورتهای طبیعی‌ی زندگی اجتماعی را، از سابق دارا هستند و این درست قبل از موقعی است که انسانها در پی درک معنای جوهری و

مادی ی آن (و نه درک خصلت تاریخی ی این صورت‌ها، که به نظرشان، بیشتر تغییر ناپذیر می‌آید) بوده باشند.<sup>۱۲</sup>

پس صورت، مکار و فریبنده است. صورت مظاهری (تصوراتی) غلط را ارائه می‌دهد. مخصوصاً تأثیر ثبات، ابهام بین شیء طبیعی (ساکن و تغییر ناپذیر) و شیء اجتماعی (مجرد، بنا بر این از نظر تاریخی متشکل)، صورت جامعه را سراسر وارد طریقه‌ای (روندی) خاص می‌کند: شیئیت.

معدک این تعاریف و اشارات مهم مارکس، نمی‌توانند بعنوان یک نظریه (تئوری) چیزی یت (صنمییت، معبودیت)، که معنای جوهر مارکسیسم و کتاب سرمایه را تشکیل دهد، تنظیم شوند. مکتب لوکاچ، تئوری چیزی یت را بیش از حق ارزیابی کرده تا آنجا که از آن یک فلسفه و یک جامعه‌شناسی استخراج نموده (که در این تنظیم بندی با فلسفه اشتباه شده است). باید توجه داشت که شیء مجرد، صورت (کالا، پول، سرمایه) نمی‌تواند تا انتهای طریقه (تطور) چیزی یت (شیئیت) پیش برود. این شیء مجرد، نمی‌تواند از آن مناسبات انسانی، که در پی تسلط بر آن، دگرگون ساختن آن، و تبدیل آن به مناسبات بین اشیاء است، رهائی یابد. این شیء مجرد یا صورت همچنان، برای انسان، و بوسیله انسان فعال، شیء مجرد می‌ماند. پس این شیء مجرد فقط بر نظم مناسبات صوری ی بین انسانها حاکم است.

کالا‌ها، بخودی خود نمی‌توانند به بازار روند... برای ایجاد رابطه بین این کالاها، دارندگان کالا با کسانی که آنها را در اختیار دارند، باید خود نیز با هم بعنوان انسانهایی که چشمه و منشاء اراده آنها در کالا است، ارتباط برقرار کنند. این اشخاص باید همدیگر را به عنوان مالک‌های خصوصی به رسمیت بشناسند. این رابطه حقوقی، که قرارداد صورت یا فرم آن را تشکیل می‌دهد، که قانونی یا غیر قانونی تصور یافته، چیزی بجز رابطه اراده‌هایی نیست که در آن رابطه ی اقتصادی متجلی و منعکس می‌شود.<sup>۱۳</sup>

پس، شیء مجرد (یا صورت - شیء)، برای انسانها یک نظم صوری از مناسبات ببار می‌آورد: مناسبات یا روابط قراردادی. وجود یکی در دیگری شناخته می‌شود. یعنی در مجموع، صورت به دو قسمت تقسیم میشود: از یک سو کالا با نتایج و اثرات اجتماعی - اقتصادی، و از طرف دیگر، قرارداد با الزامات اجتماعی - حقوقی. تبادل و تناظر این دو جنبه بوسیله وحدت تطور بنیادی تأمین می‌گردد.

با بررسی اقتصادی ی مبادلات، در مطالعاتی دیگر، بررسی مناسبات حقوقی با اثرات و نتایج آن متناظر می‌باشد. هنگامی که راه برای پول و کالا هموار شود، هنگامی که نقش حاکمیت آنها در تاریخ اعلام گردد، آن وقت قانون روابط قراردادی بین موجودات بشری انتشار می‌یابد (قانون مدنی ی ناپلئون).

برای کسانی که بعد از تدوین صوری ی این قانون پای به عرصه ی وجود بگذارند، این قانون امکان می‌دهد که رمز جامعه جدید برایشان باز گردد، و جامعه بورژوازی و پیام (هنوز تیره و تار) آن شناخته شود.<sup>۱۴</sup> نباید فراموش کنیم که در زیرصورت (فرم) محتوا مستقر و استوار است: کار با حرکت دیالکتیکی خود (کار فردی و کار اجتماعی، کار جزئی و کار کلی، کار کیفی و کار کمی ارزیابنده، کار ساده و کار بفرنج).

نظریه (تئوری) «صورت - ارزش» به بررسی و به تئوری تقسیم کار مربوط می‌شود:

۱۲. سرمایه، جلد اول، فصل چهارم، ص ۶۰۹ به بعد، چاپ پلیاد.

۱۳. سرمایه، جلد اول، فصل دوم: مبادلات، ص ۶۱۹ به بعد، چاپ پلیاد.

۱۴. با کسب اجازه در بیان آنی طرح تبصره‌ای آورده می‌شود: بالزاک با انتخاب نقطه عزیمت خود از قانون مدنی بهترین جامعه‌شناسی جامعه بورژوازی، این صورت کامل مناسبات قرار دادی را ارائه داده است.

« وجود دنیای تجارت، مستلزم تقسیم کاری ی‌طور یافته است. یا بهتر و بیشتر، این تقسیم کار در حضور ارزش‌های استعمال متنوع، که همانند کالاهای خاص با هم مواجه و متلاقی می‌شوند، و که دارای شیوه‌ها و نحوه‌های کار متنوع‌اند، مستقیماً متظاهر می‌گردد. تقسیم کار، به مثابه مجموعه انواع خاص مشاغل تولیدکننده، مجموع کار اجتماعی مدنی را بعنوان کار خلاق ارزش استعمال، نشان می‌دهد. معذک تقسیم کار، از نقطه نظر کالا و در چهار جوب سیر مبادله، فقط در نتیجه آن، در ویژگی خود کالا‌ها، می‌تواند وجود داشته باشد<sup>۱۵</sup>. »

ه) وجود مشخص و ویژه هنر و فرهنگ، گرایش دارد که اثبات کند: تصاحب و تصرف طبیعت ذاتی انسانها بوسیله خودشان (از طبیعت موجود در وجودشان: احساس و حساسیت، نیازها و امیال) بیشتر از پوائزی است تا از پراکسی (به معنای دقیق و محدود واژه اخیر).

در هر فرهنگ، آثار هستند که طبیعت انسان را تصاحب می‌کنند. مع الوصف، این نظریه نباید بدون قید و شرط مدون و پذیرفته شود. تصاحب و تملک، نتیجه همکاری ی‌دائمی هر دو نوع فعالیت و وحدتی است که تا به انفکاک تداوم دارد. در اینجا بایستی بین تسلط بر طبیعت (برون بشر) و تصاحب طبیعت (درون بشر) تمایز قائل گردید. تسلط بر طبیعت می‌تواند خود بخود انجام گیرد، بدون اینکه امر تصاحب پیش برود. برخی از جوامع در امر تصاحب پیش رفتند (مثال: یونان) و جامعه‌های دیگر، سیادت بر طبیعت و در عین حال تسلط بر انسانها (مثال تاریخ: روم) را پیش بردند. جامعه‌ها، فرهنگها، تمدنها، خیلی تغییر کرده‌اند.

ما همچنان بایستی بخش منقاد و متصرف شره (تحت تصرف یا تسلط در آمده) و بخش منقاد نشده را از هم متمایز کنیم. این بخش اخیر جایش در طبیعت مادی نیست. در انسان، همچنین چیزهائی یافت می‌شود که بشر نمی‌شناسد و بر آن تسلط نمی‌یابد، چه در قلب فردیت و چه در بطن اجتماعی و تاریخ. این واقعیت که قسمتی (ولی فقط یک قسمت) از واقعیت انسانی، تاریخی و اجتماعی، شناخته شده باشد و تحت تصرف درآمده باشد، و قسمتی دیگر به حساب نیامده باشد و کورکورانه عمل کند، این یک واقعیت اجتماعی و تاریخی ی بسیار مهمی است. انسانها سازنده جامعه و تاریخند، ولی بدون اینکه بدانند چگونه، در معجونی مبهم از شناخت و جهل، عمل آگاهانه و عمل کورکورانه<sup>۱۶</sup>.

بخش تحت تسلط درآمده و بخش کور می‌توانند با هم مناسبات آرام داشته باشند. مضحکه و تعزیه ای دائمی و مبارزه ای کوبنده از لحظه ی شروع همزیستی خصمانه تا نظام جدید جریان می‌یابد. با در نظر گرفتن دانش و آگاهی مارکس در باره ی اندیشه یونانی<sup>۱۷</sup>، میتوان تمایز معروف به علل و عقول را به او استناد داد: نظرهای جبری، برخوردها و تصادفها، اراده‌ها و انتخابهای انسانها.

در جامعه ی فعال، این سه سلک با هم مواجه شده و مقابله می‌کنند. نظر سوم گرایش دارد که دو نظر دیگر را پایمال کند، بدون اینکه آنها را در خود حل کند و یا حذف نماید.

طرحی که خیلی هم رایج است، سطوح پراکسی را متمایز می‌کند: قاعده (نیروهای مولد: فن، سازمان کار)، روبناها (نهاده‌ها، ایدئولوژیها).

۱۵. مارکس: انتقادی بر اقتصاد سیاسی، چاپ پلیاد، ص ۳۰۴

۱۶. گویاترین متن مارکس در آغاز کتاب هیجده برومر لویی بناپارت.

۱۷. مخصوصاً به ملاحظات در باره رابطه بین مادگیری این فلاسفه و درک آنها از آزادی در رساله دکترای مارکس در باره ابيقور و دموقریت مراجعه کنید.

این طرح با برخی از متون مارکس متناظر است. آیا این طرح سراسر پراکسی را می‌پوشاند؟ آیا می‌توان آن را لازم و کافی انگاشت؟ نه. طرح دیگری هم که خیلی تعمیم یافته و که اقتصاد را بعنوان تشریح جامعه می‌انگارد و جامعه‌شناسی را فیزیولوژی اجتماعی حساب می‌کند، در وضع همان طرح بالاست. از این قبیل طرحها به نحو قشری جا می‌افتند و فریبنده و اغفال‌گر می‌شوند. این طرحها، واسطه‌ها، تداخلها، عکس‌العمل‌های متقابل و بویژه صورتها را کنار می‌گذارند. برای مثال، در طرح نخست، شناخت در کجا واقع است؟ شناخت با فنون (تکنیکها) و بنابر این با قاعده و با ایدئولوژی (پس با روبنا) رابطه نزدیک دارد. در این طرحها مقام زبان کجا واقع است؟ منطوق؟ حقوق؟ هر دو طرح گرایش دارند که فعالیت انسان، رابط زنده و چشمگیر (و مضاعف) بین انسانها و آثار را نادیده بگیرند. این طرحها همچنین لحظات و گشتاورهای دیالکتیکی بنیادی، چه نیازها و چه کار را کنار می‌گذارند. خلاصه در دو کلمه: این طرحها معنا و مفهوم پراکسی را کنار می‌نهند و یا لت و پار می‌کنند.

بدون اینکه تحلیل بوسیله سطوح را به دور بیندازیم، طرحی پیشنهاد می‌کنیم که با قریحه و قوه‌ی متصوره و الهام مارکس سازگار است. در پراکسی سه طراز وجود دارد: تکرار و نوآوری، در دو قطب، و بین آن دو، تخلق. پراکسی‌ی تکراری ارزش تکرار همان ژست، تکرار همان اعمال، در دوره‌های (سیکل) معین است. پراکسی تخلق به دنبال نمونه و الگو است. اتفاق می‌افتد که این پراکسی‌ی در حال تقلید، چیزی بیافریند، پس بدون اینکه بداند چگونه؟ و چرا؟ غالب اوقات تقلید می‌کند بدون اینکه بیافریند<sup>۱۸</sup>. ولی پراکسی اختراعی و خلاقه، در فعالیت انقلابی به عالی‌ترین سطح می‌رسد. این فعالیت، چه در شناخت و فرهنگ (ایدئولوژی) و چه در عمل سیاسی، می‌تواند به مرحله اجرا در آید.

معذک، عمل سیاسی تمام تغییرات جزئی را متمرکز و متراکم در یک پدیده کلی می‌نماید: انقلاب که نحوه‌ی تولید، مناسبات تولید و مالکیت، ایده‌ها و نهادها، نحوه و اسلوب زندگی را تغییر صورت می‌دهد. پراکسی انقلابی در روند و سیاق و تطور کلی، اجتماعی - تاریخی، انفصال‌هائی (پارگی‌هائی)، گسیختگی‌هائی (داخل می‌کند).

این تطور دارای دو وجه (جنبه، مظهر) است: کمی و کیفی. فنون، معرفت (شناخت)، تولید مادی، نیروهای مولده، پله به پله با نوعی تداوم، افزایش می‌یابند. تکامل کیفی جامعه - بویژه در مغرب زمین - دارای مشی و سرعت و مسلکی آشوب ساز است. این تکامل در بین راه بوسیله‌ی حرکات قهقرائی و رکودهای قطع می‌شود. این تطور در وجود بشری نوع و تنوعی از ایده‌ها و صورتها پدید می‌آورد که سرشار از غناست. در جریان همین تطور است که تغییر صورت‌های بنیادی‌ی جهش‌های تاریخی سر در می‌آورند. انقلابها خواستار امحای سراسری‌ی جامعه می‌باشند، بر پایه نمو نیروهای تولیدی، نسبتاً تدریجی، صورتها و نظامهای مستقر را به عقب می‌گذارند. انقلابها و جهش‌ها جامعه‌ها را چون تام و عام نشان می‌دهند. در جریان تغییر شکل و تبدیل خود، در فئودالیت، همانند یک تام، یک منظومه (سیستم) متجلی می‌شود و بنظر می‌آید. بهمین ترتیب سرمایه‌داری‌ی رقابتی.

پس بدین ترتیب پراکسی انقلابی است که در مناسبات اجتماعی معقولیت و محسوسیت ملموس (دیالکتیکی) وارد می‌کند. پراکسی بین مظاهر (تصورات) و واقعیت، بین مؤسسات (روبنها) و نیروهای مولده (پایه)، بین صورتها و محتواها، تلاقی و تصادف برقرار می‌کند. در اینجا است که ما به ایده بنیادی

۱۸. آغاز هیجده بروم: در باره اعمال تاریخی که گذشته را تقلید می‌کنند و لباسها و ژست‌ها و گفتار خود را از نمونه‌های مشهوری عاریه می‌کنند.

گذار دست می‌یابیم. گذار، آفریننده معقولیت دیالکتیکی، چون عقل زنده در جمجمه انسانها، و هم، عقلیت اجتماعی است.

پراکسی انقلابی، مولود نمو و مندرج در تطور (توسعه تکامل)، همیشه با یک پراکسی سیاسی ی مخالف، محافظه کار، برخورد می‌کند. پراکسی اخیر می‌کوشد تا صورتها، نهادها (روبنها)، نظامات مستقر را حفظ کند. این پراکسی می‌کوشد تا آنها را، یا با همساز (تطبيق) ساختنشان با محتواهای تغییر یافته بوسیله ی نمو، و یا با حذف این تغییرات محتوا، حفظ کند. این تلاشها ممکن است بر حسب توانائی ی سیاسی ی گروه ها، طبقات، افرادی که این تلاش را بر عهده گیرند، کم و بیش به موفقیت برسند. تغییر اشکال ریشگی، لزوم تاریخ دارند، ولی می‌توانند از دو راه به ظهور برسند: از پائین به بالا بوسیله انقلاب در پراکسی بالکل، در کلیت اجتماعی، از بالا به پائین، بوسیله عملیات با قدرت نهاد ها، صورتها ی مکتسبه، رجال دولتی (مثلاً: بیسمارکسیسم در آلمان پس از شکست انقلاب ۱۸۴۸). فقط تغییرات مذکور در راه اول، که چیزی را بر جای نمی‌گذارند، قاطعیت دارند. سالکان راه دوم به جایی نمی‌رسند، ولی به عقیده ی مارکس اینان دگرگونیهای اساسی تر فراهم می‌آورند که خودشان را جاروب می‌کنند.

ما در اینجا، ایده ی بنیادی دیگری باز می‌یابیم. چه در اجتماعی و چه در انسانی، همه چیز به عمل و اثر منجر می‌شود. حتی ضرورت تاریخی ی گذار از ممکن به واقعیت بوسیله فعل - پراکسی - را ایجاب می‌کند، و در این راه ابتکار را مقامی است. هر امکانی گشاینده دو راه است: یکی راه انسلاب (از خود بیگانگی) که راهی است وسیع تر و دیگری راه عادی ی رفع انسلاب. انسلاب خود نیز گرایش دارد که جهانشمول شود. رفع انسلاب با مبارزه آگاهانه - بیش از پیش آگاه با ورود طبقه کارگر به میدان - بر ضد انسلاب، حاصل می‌شود. انسان اجتماعی همیشه و همه جا، اختراع می‌کند و می‌آفریند، همه جا و همیشه قربانی و صید آثار خویش است.

پراکسی در حد اعلا ی خود (خلق انقلابی) شامل نظریه ایست که بدان جان می‌دهد و صحت آنرا تحقیق می‌کند. پراکسی شامل تصمیم نظری (تئوریک) و تصمیم عمل فعال است. پراکسی مستلزم تاکتیک و استراتژی است. هیچ فعالیتی بدون طرح وجود ندارد، هیچ فعلی بدون برنامه انجام نمی‌گیرد. هیچ پراکسی ی سیاسی بدون استکشاف و شناخت ممکن و آینده وجود ندارد.

مفهوم پراکسی و پراکسی ی واقعی، گسترش غنای تعییناتی را که شامل است، آغاز می‌کند. امید است که واژه هگل، «تعیین» حواس ما را پرت نکند و نظریه را منحرف نسازد. پراکسی چون متعین است پس مفتوح می‌باشد. پراکسی همیشه راهی بسوی ممکن گشوده دارد. از نظر دیالکتیکی، تعین همین است: نفی که شامل مثبت است، گذشته را به نام ممکن تکذیب می‌کند و آن را چون تامت نشان می‌دهد. هر پراکسی در تاریخ با داشتن دو صورت واقع می‌شود: یکی نسبت به آنچه که انجام شده و دیگری نسبت به آینده ای که در آن باز می‌شود و که آن را می‌آفریند. تعین بمعنای دترمینیسم (جبری - قضا و قدری) نیست. این ابهام، ریشه بسیاری از سوء تفاهمات در مورد اندیشه مارکسیستی می‌باشد. دترمینیسم محصول گذشته است. یعنی صورتها، منظومه ها (سیستمها)، ساختارها (ترکیبات) که در راه نهاده شده اند. این نتایج، این آثار، همچنان به اعمال فعل ادامه می‌دهند. دترمینیسم ها، نه ابتکار انسانها را که با آنها برای امحای ها در مبارزه اند طرد می‌کند، و نه احتمالات، تصادفها و حوادث ممکن الوقوع را.

با پیروی از گسترش پراکسی (واقعیت و مفاهیم)، نقطه عزیمت ما زیست‌شناسی (علم الحیاة) است: جوامع موجود بشری به عنوان یک موجود زنده. ما به اختصار، از تطور این فعل انسانی و همچنین سطوح



واقعیتی که در آن می‌توان مشاهده نمود، عبور نمودیم: نژاد شناسی، تاریخ، اقتصاد، جامعه‌شناسی. ما در این راه پیمایی با صورتهای بزرگی که مولود این طریقه (تطور) بود، برخورداریم. آیا می‌توانیم، با حفظ مفاهیمی که مارکس پیشنهاد کرده، پس از پی‌ریزی اندیشه مارکسیستی، بوسیله مارکس، آنچه را که در قلمرو جامعه‌شناسی است، و به دانش ویژه معرفی شده است، مشخص نمائیم؟

آری. لاقلاً به عنوان فرضیات. جامعه‌شناسی مارکسیست، بروز و تظاهر صورتهای را دنبال می‌کند. این جامعه‌شناسی اثر عکس‌العملی (واکنشی) صورتهای را بر محتوا، و نیز اثر ساختارها را بر تطورها مورد بررسی قرار می‌دهد. نتیجه حدوث را، استعایاً (ناظر به گذشته)، روشن می‌کند، و از طرف دیگر آن را دگرگون می‌سازد. وقتی که صورتی متشکله تا حد نهائی ممکنات خود (که همیشه معین و بدین جهت محدود) پیش رفت، صورت‌های دیگری پدیدار می‌گردند، ساختارهای دیگری، منظومه‌های دیگری. این موجودات که مولود از حدوث هستند و می‌کوشند وضع خود را حفظ کنند، روی یکدیگر اثر می‌گذارند، چه در جامعه و چه در طبیعت. جامعه‌شناس موظف است که این مجموعه تأثیرات متقابل و این مجموعه واکنش‌ها را تجزیه و تحلیل کند، مورخ، فلان تطور (بنابر این پیدایش صورتهای و تشکیل ساختارها) را مطالعه کند، اقتصاددان، فلان صورت‌ها یا بهمان ساختارها را مستقلاً بررسی نماید. اثرات متقابل صورتهای و ساختارها آنها را به سوی غایت خود سوق می‌دهد.

بنابر این جامعه‌شناس، ثبات‌ها را، از آغاز آنچه که عامل منحل‌کننده آنهاست، و تعادل‌ها را بوسیله آنچه که آنها را تهدید می‌کند بررسی می‌کند: یعنی موجودات متشکله و ساخته شده از وجه بی‌ثبات آنها از نظر دیالکتیکی. بررسی پراکسی به انضمام جنبه خاص آنها (که به پوائزی نامگذاری کردیم)، یعنی بررسی یک محتوا، به عقیده ما، به یک جامعه‌شناسی صورتهای، بوسیله واژگون شدن دیالکتیکی که ذاتی متد است، منجر می‌شود.

پس ما برای جامعه‌شناسی مارکسیستی قلمرو معینی را مشخص می‌کنیم. اتخاذ روشی دیگر در بررسی‌ی مسئله، مثلاً با اخذ آنچه که در اثر مارکس برای ما نتیجه‌ای جامعه‌شناختی داشته باشد، از چهارچوب سنت آکادمیکی و قرون وسطائی خارج نخواهد بود. مارکس، در مقام جامعه‌شناس، به ما امکان می‌دهد که مناظر و مرایای یک جامعه‌شناسی مارکسیستی را معین کنیم.

این جامعه‌شناسی، جنبه انتقادی اندیشه مارکسیستی را مورد توجه قرار می‌دهد. ساختارهایی که زاده‌تطورها هستند و صورتهای برون‌شده از محتوا می‌کوشند که آنها را بی‌تحرك سازند. پس، انتقاد اساسی این ساختارها (ترکیبات) و صورتهای ذاتی‌ی شناخت می‌باشد و به عنوان یک قضاوت ارزش به یک قضاوت واقعیت اضافه نمی‌شود. نتایج پراکسی، آدمی را به انسلاب (از خود بیگانگی) سوق می‌دهد. نه اینکه این نتایج قدرتها و ظرفیت‌های انسانی را ساقط می‌کنند، بلکه بدان جهت که آنها قدرت خلاقه را از حرکت باز می‌دارند و مانع‌گذار می‌گردند.

بنا بر این مفهوم انسلاب، با نشان دادن رابطه عمومی بین انسانها و آثار، درگرد و غبار محو نمی‌شود. این مفهوم به یک جامعه‌شناسی ساختارها و صورتهای و به یک جامعه‌شناسی گسیختگی صورتهای و انحلال ساختارها منضم می‌گردد.

آخرین کلام در باره‌ی پراکسی: مارکس ملهم از پارمنید، در دستخط ۱۸۴۴ می‌نویسد:

«اندیشه و وجود متمایزند، ولی در عین حال یک واحد را تشکیل می‌دهند.» به عقیده او، فلسفه قادر نیست که وحدت وجود و اندیشه را دریابد، زیرا فلسفه بنای کار را بر اختلاف بین وجود و اندیشه نهاده و در

این اختلاف هم باقی می‌ماند. حل چیستان نظر تلاش‌یست که بر عهده پراکسی گذاشته شده است. پراکسی حقیقی، شرط یک نظریه واقعی است. در میان پراکسی‌های تکراری و تخریقی و پراکسی انقلابی، فقط پراکسی انقلابی حقیقت دارد. حل تضادهای نظری نیز ممکن نیست، مگر بوسیله پراتیکی، بوسیله یک انرژی پراتیکی. حل آنها به هیچ وجه کار شناخت به تنهایی نیست، بلکه نقش یا وظیفه‌ای حیاتی واقعی که فلسفه نتوانسته است حل کند بدان دلیل که فلسفه آن را به عنوان نقشی نظر در یافته است. در میان این تضادهای نظری و نگرورزی می‌توانیم: ذهنیت، عینیت، روحانیت، مادیت، فعالیت و انفعالیّت، که همه به طریق تجریدی ملحوظ شده‌اند، نام ببریم.<sup>۱۹</sup>

بدین ترتیب ما نظر مارکسیستی‌ی گذار فلسفه را ژرف‌تر در می‌یابیم. در پراکسی وحدت، خود را با وجود - آگاهی وحدت، خود را با طبیعتی محسوس یا مادی - عقل وحدت، خود را با ذاتیت باز می‌یابد. اصرار و تکیه بر پراکسی، هرگز نه تفسیر پراکماتیگ (آروینی)، نه تدوین یک فلسفه نو، و حتی نه فلسفه پراکسی را، یعنی هیچکدام را مجاز نمی‌شناسد. این نظریه بررسی تحلیلی و طرح خود پراکسی را ضرور می‌داند. این نظریه فلسفه را به مزبله تاریخ نمی‌سپارد، ولی آن را در حرکت دیالکتیکی‌ی آگاهی (وجدان) و وجود، صورتها و محتواها، قراب می‌دهد.

فلسفه در جریان تطور انسانی، صورت مشخصی بود (کاملاً مشخص و مجزا، خیلی جدا) از محتواها و این تصور از طرف دیگر دارای مزیت انتولوژیکی هم نیست که زمان تاریخی را توضیح علیت و غایت وجود بشری بداند. این «وجود» یک پایه انتولوژیکی را حفظ می‌کند. کجا؟ در «طبیعت». مردم شناسی دارای قلمروی است و انسان می‌تواند به نام: ساپیان فابر، لودن، و غیره تعریف شود. این تعریف هرگز حق ندارد انسان را از ریشه خود جدا سازد، فرهنگ را از طبیعت و اکتساب را از ذاتیت منفک نماید. همانند سایر علوم، جامعه‌شناسی بین هیچ و همه (تام - کل)، چیزی را اخذ می‌کند. جامعه‌شناسی حق ندارد مدعی شود که به تمامیت پراکسی نایل می‌شود و خود را دانش کل بداند.<sup>۲۰</sup>

۱۹. به چاپ بوتی چلی ص ۹۴ - ۱۰۶ - ۹۰ مراجعه شود.

۲۰. ژرژ گورویچ در چند جا مخصوصاً در یک برنامه آموزشی سوربن اهمیت جامعه‌شناسی مارکس را علیرغم قشریت فلسفی، اقتصادی، و تاریخت، خاطر نشان کرده است. ما در اینجا موضعی داریم که کمی با موضع گورویچ مغایر است: جامعه‌شناسی مارکس نه فقط از خلال آثار جوانی او استنتاج می‌شود، بلکه کتاب سرمایه حاوی وجوهی از آن می‌باشد. ما معتقد نیستیم که جامعه‌شناسی مارکس دارای سود استعادی باشد و غیره...

فصل سوم

جامعہ شناسی شناخت (معرفت)

و

ایدئولوژی

مفهوم ایدئولوژی یکی از اصیل‌ترین و وسیع‌ترین مفاهیمی است که بوسیله مارکس مطرح گردیده است. این مفهوم ضمناً یکی از دشوارترین و تاریک‌ترین مفاهیم نیز می‌باشد. هرچند که کلام جاری (لانگاز) آن را پذیرفته باشد، برای درک این مفهوم ملاحظاتی مقدماتی ضرور به نظر می‌رسد.

الف) همگان می‌دانند که خاستگاه واژه ی "ایدئولوژی"، مکتبی فلسفی (مکتبی تجربی و احساسی متمایل به ماتریالیسم) است که در اواخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم رواج و اهمیتی به سزا داشت. به عقیده ی فیلسوفهای این مکتب (Destutt de Tracy)، علمی بنام دانش ایده‌ها، یعنی مفاهیم مجرد، وجود دارد که پیدایش آنها را بررسی می‌کند و می‌تواند این پیدایش را تماماً بر مبنای احساس‌ها (Condillac) بازسازی کند. این علم ایده‌ها، ایدئولوژی نام دارد و فیلسوفهایی که این دانش را تعلیم می‌دهند، خود را ایدئولوگ نامند (ایده‌شناسان).

مارکس به معنای این واژه تغییر صورت داد (یا صحیح‌تر بگوئیم، با همراهی انگلس، آن دگرگونی را که در لحظات پایانی ی مکتب "ایدئولوگها" پدیدار شده بود، تثبیت و پایدار ساخت).

واژه ی ایدئولوژی، از این پس، کم اعتبار و منقص می‌شود. یعنی دیگر فقط نمایانگر یک نظریه توضیحی نیست، بلکه خود چیزی است که نیاز به توضیح دارد. این شیئی که خود نیازمند توضیح است، معنا و وسعت دیگری پیدا می‌کند. از نظر ایدئولوگهای فرانسوی، ایدئولوژی محدود می‌شد به توضیح مظاهر منفرد (تصورات) از راه یک روانشناسی علمی. به عقیده مارکس و انگلس، موضوعات (اشیاء) تحت مطالعه (نظر)، مجموعه ای از تصورات را تشکیل می‌دهند که نمایانگر یک عصر (دوران تاریخی) و جامعه ای مفروض می‌باشند. مثلاً: ایدئولوژی ی آلمانی. نخستین معنای واژه از بین نمی‌رود. مارکس بر آن می‌شود که برای تصورات عام، یعنی اجتماعی، نظریه ای بیانگر و مبین ارائه دهد. و در این راه به عناصری دست می‌یابد که به او امکان می‌دهند آنها را با شرایط تاریخی و جامعه شناختیشان مرتبط سازد.

ب) اگر ما، در تبیین و تنویر مفهومی، به جای تعاریف علمی (محدوده های علمی)، واژه هایی از قبیل "تیرگی" یا "شفافیت" (بعنوان صفاتی از جامعه ای مفروض) وارد کنیم، ممکن است در معرض این تهمت و افترا واقع شویم که، بجای تعاریف علمی (محدوده های علمی)، استعارات و تصاویری را قرار داده ایم.

معدلک آری، این «استعارات» یا این تصاویر در آثار مارکس وجود دارند و اینها برای او و در اندیشه اش، دارای بردی علمی می‌باشند: این ها مبانی (عناصر پایه ای- القاعده) شناخت را تشکیل می‌دهند.

معنا و غرض از روشنی (شفافیت)، حضور است، که متمایز از تصاویر است و حتی متضاد آن است.

«حالا که اقتصاد سیاسی با آب و تاب از ربنسون بازیها صحبت می‌کند، بیائیم و به جزیره ی او سری بزیم. ربنسون که طبیعتاً قانع و کم توقع است، معدلک درگیر در تلاش برای ارضای نیازمندیهای گوناگون خود است. مجبور است یک رشته فعالیت های مفید و متفاوت را به مرحله ی اجرا رساند. وسایل خانه بسازد، ابزار کار درست کند، حیوانات را اهلی نماید، به صید ماهی و به شکار پردازد و غیره. درباره نماز و روزه و سایر صلات متشابه چیزی نمی‌گوییم، زیرا خود ربنسون اقرار می‌کند که در آنها لذتی می‌یابد و چنین فعالیتی را نوعی تفریح توان بخش احساس می‌کند. سراسر مناسبات موجود، فیما بین ربنسون و اشیائی که آفریده ی خود او بوده و ثروت او را تشکیل می‌دهند، ساده و شفاف نمایانند. حالا بیائیم از جزیره ی دلگشا و نورانی ی ربنسون به ظلمت قرون وسطای اروپا نقل مکان کنیم. و این درست، زیرا بدان

جهت که «پایه»ی جامعه بر وابستگی ی مشخصی نهاده شده و که تمام مناسبات اجتماعی به مثابه ی مناسبات بین اشخاص پدیدار می نمایند<sup>۲۱</sup>.

بدین ترتیب، نیازی احساس نمی شود که فعالیت های گوناگون، صورتهایی عجیب و غریب (شکل های تصویری) از واقعیت خود را بگیرند.

این فعالیت ها چون خدمات، تدارکات و تحویل و تحول جنسی و نقدی، عرضه می شوند. صورت طبیعی ی کار، ویژگی ی آن - و نه تعمیم آن، نه خصلت انتزاعی ی آن، همانند تولید بازرگانی - صورت اجتماعی ی آن است.

در فعالیت زندگی ی روستایی و پدرشاهی (پدر سالاری)، خانواده ای کشاورز که برای رفع نیازهای ویژه خود تولید می کند: دام، گندم، پارچه، نخ، لباس. اینها همه برای خانواده عبارتند از محصولات مختلف (فرآورده های گوناگون) کار او، و نه چون کالاهایی که مورد مبادله متقابل قرار می گیرند. بالاخره گروهی از انسانهای آزادی را در نظر گیریم که با وسایل تولید اشتراکی کار می کنند و برطبق یک برنامه و نقشه، دسته جمعی نیروهای متعدد فردی را چون یک نیروی اجتماعی ی واحد بکار اندازند.... در این حالت مناسبات اجتماعی انسانها - در کارهای خود و با اشیاء مفیدی که از آنها حاصل است، ساده و شفاف (روشن) است. ملل بازرگان، به معنای اخص، فقط در خلال جهان باستان، همانند خدایان ابیفور، یا همانند یهودیها درخلل و فرج جامعه ی لهستانی، وجود داشته اند. این ارگانسیم های اجتماعی ی قدیمی، از نظر مناسبات تولیدی خیلی ساده تر و شفاف تر (مستقیم تر) از جامعه ی بورژوازی می باشند، ولی پایه ی آنها عبارت است از ناپختگی (نارسیدگی) و خامی ی انسان فردی - که تاریخ بند ناف آن را که وسیله ی ارتباط با جامعه ی طبیعی عشیره ای یا با شرایط استبداد و بردگی است - هنوز نبریده است.

زندگی ی اجتماعی، که پایه اش تولید مادی و مناسبات مولود از آن است، موقعی از ابر و مه عرفانی و تخیلی که چون روپوشی آن را فراگرفته نجات پیدا می کند که اثر و کار انسانهای آزاد متعاون که همه با آگاهی عمل می کنند و حاکم بر حرکت اجتماعی ی خود هستند، متظاهر گردد<sup>۲۲</sup>.

بنابراین به عقیده مارکس، آگاهی (اجتماعی) که مولود پراکسی است، فقط در شرایطی معین، انعکاس درست آن است: موقعی که پراکسی خودش در پوششهایی ابرآلود محاط نشده باشد و مناسبات میان موجودهای بشری، مستقیم و بدون وساطت "تیرگی"، مانده باشد.

پراکسی های اجتماعی، در ساختار های اجتماعی (ترکیبات اجتماعی) و در نحوه های تولیدی ی معین، مظاهر (Représentations) را تولید می کنند.

این مظاهر، کمبود روشنی (مناسبات مستقیم) یک جامعه را افزایش می دهند یا کم می کنند. این مظاهر، این جامعه را با انوار اشعه ای دروغین منور می کنند. گاه جامعه را در نیم سایه و ظلماتی به نام شریعتی بمراتب تیره تر از واقعیتی که از آن سر برون کرده اند، غوطه ور می سازند.

واقعیت اجتماعی، یعنی انسانها و گروههای بشری، در عملیات متقابلشان مولد ظواهری می باشند که مجدانه چیزهای دیگری غیر از توهمات بدون استحکام می باشند. این ظواهر عبارتند از: نحوه پدیداری

۲۱. لزومی ندارد درباره استعمال واژه «پایه-القاعده» بوسیله مارکس تذکری دهیم. این واژه نشان دهنده یک واقعیت اقتصادی نیست بلکه واقعیتی است جامعه شناختی و بدیهیست آنچنان پراکسی که به عقیده مارکس درترازی از نمو نیروهای مولد رابطه ای تاریخی را می نماید، مناسبات اجتماعی (روابط اجتماعی وابستگی شخصی) ترکیب (ساختار) را تشکیل می دهند و بنابراین، «پایه»ی واقعی جامعه قرون وسطایی می باشند.

۲۲. سرمایه، جلد اول، ۴-۱ تلخیص از ص ۶۱۰-۶۱۴، چاپ پلیاد.

فعالیت‌های انسانی در مجموعه‌ای که در لحظه‌ای مفروض تشکیل می‌دهند: اوضاع و کیفیات وجدان. این ظواهر، هرچند ناهم‌ساز، مع‌الوصف خیلی بیش از توهمات ساده یا دروغهای پیش‌پا افتاده مستحکم و استوارند. ظواهر دارای واقعیتی هستند و واقعیت هم ظواهری را شامل است. بویژه تولید امتعه (کالای تجاری) در تیرگی‌ی روپوشی ابرگونه مخفی است.

ما ناگزیریم بدان مراجعه کنیم، زیرا در آنجاست که می‌توان کلید رمز اندیشه جامعه‌شناختی‌ی مارکسیستی را یافت. کالا، در برابر اندیشه‌ی تحلیلی و از نظر آن، یک صورت محض است و بدین جهت هم شفاف و روشن است (transparence).

برعکس، همین کالا، در واقعیت پراتیکی و حال و احوال مطویه، هم کدورت است و هم علت کدورت. حتی وجود کالا، خود غریب و عجیب است. تا بدان حد که انسانها متوجه این عجب و بیگانگی نمی‌شوند. ”هر کالا در بادی امر و در نخستین نظر، چیزی پیش‌پا افتاده می‌باشد، که به خودی‌ی خود، قابل درک به نظر می‌آید. ولی بر عکس، تجزیه و تحلیل ما نشان داده است که کالا چیزی بسیار بغرنج و مملو از ظرافت‌های متافیزیکی و لغاظی‌های استدلالی‌ی تعصب‌آمیز و نکته‌سنج‌الهیون است.“ کالا خصلتی مجازی و استعاره‌ی (عرفانی) دارد: وجود کالا (متاع) معلول مناسبات موجودات بشری است، معذک کالا خارج از موجودات بشری وجود دارد و در مناسبات آنها تأثیر می‌گذارد، حتی آنها را به سوی شیئیت (منتزع) سوق می‌دهد.<sup>۲۳</sup>

قرنها وقت لازم بود تا، بر پایه‌ی روشی اصولاً انتقادی، شناخت اسرار مخفی، تبدیل و تبدل ”شیئ پرستی“ به قدرت پول و سرمایه، عیان و درک گردد.

بدینسان، کالا به عنوان صورت و سیستمی که مولد اثرات و محصولات (پول، سرمایه) است، نمی‌تواند مولد جامعه‌ای کدر و لامرئی (غیر حقیقی) نباشد. به زبان عامیانه، این ”کدورت“ [تیرگی – پرده حجاب] در عمل چنین توضیح داده می‌شود که، پول موجودات بشری را در اختیار می‌گیرد و که آنهایی که دارای پول هستند، با استفاده از وسایل محیل و نیرنگ و زد و بند، به قدرت می‌رسند و که سرانجام، قدرتهایی سری و مخفی، حکومت را تصاحب می‌کنند. بدین جهت ناروشنی‌ی (تیرگی و عدم صراحت) جامعه، یک واقعیت اجتماعی است. یا روشن تر بگوییم حتی یک واقعیت «اجتماعی - اقتصادی» است. فقط پراتیک انقلابی موفق شد با تبیین و تلفیق نظریه (حقیقی) و عمل (پراتیک حقیقت‌آفرین)، شرایط یک روشنی و واضح بینی (Transparence) را که طی دورانی طولانی تاریخی مغشوش مانده بود، برنما سازد و ارائه نماید.

پراتیک اجتماعی، شرایط وجودی‌ی مظاهر بی‌پا و موهوم را، یعنی تولیداتی که شریط نامبرده می‌بایستی روشن نمایند، محو می‌کند.

پس از درک این قضیه، در متون مارکس به دو تعریف مختلف از ایدئولوژی بر می‌خوریم، که باید استیضاح شوند و مستلزم تنویر فرایافت (concept) می‌باشند. ایدئولوژی ممکن است، انعکاسی وارونه، دست و پاشکسته و دگرگون شده از واقعیت باشد. در ایدئولوژی، انسانها و شرایط آنها معکوس تظاهر می‌کنند، همانند آنچه که در اطاق تاریک می‌گذرد. یعنی چیزی که مولود نوعی فرآیند (طریقه) حیاتی‌ی

خاص است. بسان واژگون نمائی ی تصویر بر روی پرده شبکه (رتین) که نتیجه ی یک طریقه ی (پروسسو) فیزیکی است.

افراد در مظاهر (تصورات) خود، واقعیت اصلی خود را معکوس مستقر می کنند و این جزئی لاینفک از این واقعیت است. وجدان (آگاهی) هرگز نمی تواند چیز دیگری غیر از موجود آگاه (باوجدان) باشد. ولی یک قانون ویژه ی مربوط به موجود آگاه، اختلافی را نسبت به خود وجدان بر وجدان تحمیل می کند: یعنی وجدان، آن را معکوس می نماید و به نحوی دیگر یعنی به صورتی که خارج از واقعیت است ادراک می کند. آن را بر روی پرده ای تصویر می کند، همان چیزی که در اطاق تاریک یا فانوس سحری، وقوع می یابد. این مظاهر (صور) موهومی ی واقعیت، که در آن وهم تابع این واقعیت است، یا به طبیعت و مناسبات آدمها با طبیعت مرجوع می شود و یا به مناسبات خود موجودات بشری بین هم ارتباط می یابد. پس ایدئولوژی به صورت و نمایی مغلوب از تاریخ (قضیه) - یا به انتزاعی که این تاریخ (قضیه) را کنار می گذارد- تبدیل می شود و تقلیل می یابد. هر ایدئولوژی، مجموعه ای از اشتباهات و اوهام و خداع (مخاتله) می باشد که بوسیله و بر مبنای آنچه را که خود دگرگون و جابجا می سازد، قابل توضیح است: یعنی تاریخ<sup>۲۴</sup>. بنا بر این احوال، مطالعه ی ایدئولوژی ها، مستوجب انتقادی بنیادی و توضیح وسیع تاریخی می گردد.

تشکیلات تیره و مه آلودی که از مغز انسانها بیرون می جهند، مظاهر (تصورات) عام (فلسفه، حقوق، مذهب، هنر و خود شناخت)، بدین جریان (پروسسو) حیاتی مادی، که با تجربه بدون این واسطه ها قابل درکند، افزوده می شوند. اخلاق، مذهب، ماوراء الطبیعه و سایر جوانب ایدئولوژی، اشکال متناظر وجدان، فقط به ظاهر مستقل جلوه می کنند. اینها نه تاریخ دارند، نه تکامل و نه توسعه. یعنی این ها هیچ گونه استقلال و خودمختاری نسبت به تولید و مبادلات مادی ی بین موجودات بشری ندارند.

این وجدان نیست که زندگی را معین می کند، بلکه زندگی است که وجدان را تعیین می دهد. فرمول مشهوری که غالباً بدون رابطه با متون همباف خود بکار رفته است. ولی این فریافت خیلی گویا و قاطع است. برای درک تاریخ، دو نحوه بیشتر وجود ندارد. یا نقطه عزیمت وجدان است و در آن صورت واقعیت وجود ندارد، یا نقطه عزیمت زندگی ی واقعی است که حصول بدان آنی است و به توضیح این وجدان که هیچگونه واقعیتی ندارد، می رسیم.

ماتریالیسم تاریخی به تخیلاتی که نقطه ی عزیمتشان تصورات و مظاهر، یعنی اوهام است، پایان می دهد.

” آنجایی که پندار درباره ی زندگی ی واقعی به پایان می رسد، دانش واقعی ی مثبت، یعنی نمود فعالیت پراتیک و نمایش طریقه توسعه تکامل پراتیک انسانها، آغاز می گردد.“

این فرآیند (processus)، خودکفا و مستقل است. این فرآیند، فی نفسه متضمن هم واقعیت است و هم معقولیت. شناخت بر لفاظی و ایدئولوژی خط باطل می کشد. مخصوصاً فلسفه از طریق نمایش واقعیت، محیط وجودی خود را از دست می دهد. چه چیز جای آن را می گیرد؟ خلاصه ی نتایج حاصل از تکامل تاریخی، که خارج از تاریخ، هیچگونه سود، هیچ معنا و هیچگونه ارزشی نمی دارند. آن مفاهیمی که از

گذشته به ارث رسیده‌اند، فقط می‌توانند تنظیم عناصر و مصالح تاریخی را تسهیل کنند و توالی اقشار را مشخص نمایند.

دنباله‌ی متن در همان کتاب ایدئولوژی‌ی آلمانی، این نظریه افراطی را صریحاً تصحیح می‌کند. وقتی که ایدئولوژی به اوضاع و شرایط واقعی خود مرجوع شود، دیگر، وهم تام و بطلان و کذب کامل نیست. این ایدئولوژی عبارت از چیست؟ عبارت است از نظریه‌ای که پیش فرضیات خود، پایه و معنای آن را نادیده گرفته و بدون رابطه عقلانی با عمل بر جای مانده است - یعنی بدون نتیجه و عواقب و یا نتایجی که متباعد با انتظارات و پیش‌بینی‌ها است. و یا به نظریه‌ای که سود خاصی، مثلاً سود یک طبقه را با بکاربری‌ی وسایلی از قبیل انتزاعات، تصورات ناقص و مسخ شده، یا «چیز پرستی»، مبدل ساخته است. بدین طریق، غیرممکن است قبول کنیم که هر ایدئولوژی تماماً موهوم است. در این جا باید گفت که پایه و بنیاد ایدئولوژی جابجا می‌شود. دیگر نمی‌توان گفت که مسئله بر سر نوعی سرنوشت ایدئولوژیکی است که وجدان را وادار می‌کند تا از و با وجود متفاوت گردد. پایه و اساس، واقعاً، تاریخی و جامعه‌شناختی می‌شود یعنی: تقسیم کار و نیز کلام (لانگاژ).

انسان دارای آگاهی و شعوری است و از این نقطه نظر فلاسفه که فریافت آگاهی (ضمیر) را کشف و تدوین کرده‌اند، محق می‌باشند: احساس با لذات (Bewusstsein - conscience de soi). ببینیم که فلاسفه کی و کجا دچار اشتباه شده‌اند؟ از زمانی که فلاسفه آگاهی (شعور) را از شرایط اهداف و مناسبات گوناگون و متناقضش با آنچه که آن (آگاهی) نیست جدا ساختند، وقتی که فلاسفه آگاهی‌ی (وجدان) «محض - ناب» را منظور و تدوین نمودند، و مخصوصاً وقتی که این «نابیت» [نزاهت] را به سوی ریشه‌های تاریخی متوجه و منتقل نمودند و بدینسان مشکلات تأملی و نظری لاینحلی را برای خود آفریدند. آری، البته از همان آغاز معصیتی بنیادین (آدم و حوایی) طهارت این آگاهی را ملوث می‌کند. این آگاهی نمی‌تواند از یک لعنت و مصیبت در امان بماند. مصیبتی که بصورت لکه‌هایی که در این مورد، بصورت اقشاری از هوای متلاطم، از اصوات و کوتاه سخن، از لانگاژ متظاهر می‌شود. قدمت لانگاژ برابر با قدمت آگاهی است، زیرا آگاهی (وجدان) بدون لانگاژ فاقد موجودیت و معناست، زیرا لانگاژ آگاهی‌ی واقعی، پراتیک، واجد وجود، برای سایر انسانهاست، پس بدینسان موجود برای وجودی به آگاهی رسیده است.

مارکس به کشف این مطلب می‌رسد که لانگاژ فقط وسیله یا ابزار یک وجدان (آگاهی) سابق الوجود نیست. لانگاژ درعین حال، محیط طبیعی و اجتماعی‌ی آگاهی، یعنی وجود آن است. لانگاژ همزمان و همراه نیاز به ارتباط، نیاز به «معامله» به معنای عام واژه، مابین موجودات بشری تولید می‌شود. پس وجدان (آگاهی) که جزو لاینفک کلام (لانگاژ) است، یک اثر اجتماعی است. حالا باید مشخص کرد که موجودات بشری چه چیزهایی برای ارتباط و انتقال به یکدیگر دارند و نیز باید دید که گفتنی‌هایشان چیست؟ در بادی امر، محیط محسوس، روابط بی‌واسطه و بلافاصله‌ی بین اشخاص است. همچنین، مسئله‌ی طبیعت، به عنوان قدرتی متخاصم، احساس می‌شود، که ضعف انسانی در برابر آن خلع سلاح است. وجدان بشری با وجدانی حیوانی، محسوس، از طبیعت آغاز می‌گردد، هرچند از همین زمان این آگاهی جنبه‌ی اجتماعی هم دارد. و این خود موجبات نخستین مسخ شدگی را فراهم می‌آورد: مذهب طبیعت؛ که روابط اجتماعی را که هنوز ابتدایی هستند به روابط طبیعی و بالعکس تبدیل می‌کند (travesti). چنین «وجدانی بدوی و عشیره‌ای» فقط به کمک افزایش تولید، تکامل ابزارتولید، افزایش



نیازمندیهای مردم و ازدیاد جمعیت، می‌تواند از خشونت و اوهام اولیه‌ی خود رهایی یابد. آنوقت است که تقسیم کار، که در ابتدای امر بیولوژیک (سکس، سن، قدرت بدنی) بود، فنی و اجتماعی می‌شود. تقسیمات کار (شهر و ده، وظایف اجتماعی و سیاسی، معامله و تولید، و البته فراموش نشود، تقسیم و جدائی کار از نظر فردی و اجتماعی، جزئی و کلی و غیره) متوالی و منطبق می‌شوند.

و اما در باره‌ی تشکیل ایدئولوژیها، مهمترین تقسیم عبارتست از جدائی‌ی کار جسمی از کار فکری، عمل خلاق (بر اشیاء، به کمک وسایل مادی) و عمل بر روی موجودات انسانی با استفاده از وسایل غیرمادی که در رأس آنها، کلام (وسیله‌ی ارتباط- زبان)، بنفسه مقام نخستین را اشغال می‌کند. از چنین لحظه‌ای است که وجدان (آگاهی) می‌تواند خود را از واقعیت رها کند و انتزاع و نظریه محض بسازد: الاهیات (به جای مذهب طبیعی)، فلسفه (به جای دین)، اخلاق (به جای سنت و عرف) و غیره.

تصورات (مظاهر) تدوین یافته، جای آگاهی‌ی بی واسطه را که در عین حال خشن و بدوی بوده و مورد سوء استفاده هم واقع می‌شده و که در تراز محسوس و طبیعت قرار می‌داشت، اشغال می‌کنند. وقتی که این مظاهر (تصورات) منتزع با "واقعیت"، یعنی با مناسبات اجتماعی‌ی موجود، تناقض پیدا کرد، این بدان معناست که تناقض وارد اندرون مناسبات اجتماعی گردیده و یا بهتر بگوئیم، این تناقض بین مناسبات و پایه‌ی قاعده‌ی آنها، یعنی نیروهای مولده (تقسیم فنی و سازمان اجتماعی‌ی کار) وارد شده است.

این اعراض (مظاهر) موجب تشکیل تئوری‌ها می‌شوند. در اینجا است که ما دیگر با اعراض (تصورات) غوطه‌ور و مجزا مواجه نیستیم، بلکه با ایده‌هایی، که "ایدئولوگ"ها بدان چسبیده و می‌کوشند بدانها شکل و صورتی سازگار و متوافق بدهند، سرو کار داریم. این ایدئولوگها می‌شوند متخصص. چگونه؟ در داخل این گروهها و طبقات حاکم. آنان که قدرت مادی (اقتصادی و سیاسی) را بر حسب مناسبات اجتماعی و قضایی در اختیار دارند، مالک و کلید دار قدرت روحانی (sprituelle) هم می‌شوند. مظاهر (اعراض- تصورات- مشاعر)، یعنی آگاهی‌ی اجتماعی (وجدان اجتماعی) بوسیله و از راه تدوین و فرمول بندی و تجمل و تجمیل [idéalisation] شرایط واقعی‌ی فعلی که - دقیقاً - تقدم اقتصادی، اجتماعی، سیاسی‌ی فلان گروه یا بهمان طبقه را میسر (میسور) می‌سازد، شکل می‌پذیرند.

آنان که عملاً دست اندر کار در عمل و پراکسی هستند، با امکانات عملی‌ی خود، ثقل خود را بر روی آگاهی و وجدان تحمیل می‌کنند. اینان با قدرت زیاد در تشکیل آن (آگاهی) و نیز در طرد تصورات و نماد هائی که مطابق امیالشان نیست، تشریک مساعی دارند. پس و بدین طریق ایده‌های آنها، ایده‌های حاکم و مسلط عصر خود می‌باشند، ولی بدان نحو که برای گریز و ابداع و اختراع، محلی نیز باقی می‌گذارند. مثلاً ملاحظه می‌شود وقتی که شاه، اشراف، بورژوازی، هر کدام به حساب و بر ای خود به فکر تسلط می‌افتند، یک تئوری سیاسی پدیدار می‌شود: تفکیک قوا.

برای شناخت ایدئولوژیها می‌بایستی شناخت و معرفت هر آنچه که در افلاک فوقانی‌ی جوامع مورد نظر می‌گذرد به حساب آید و منظور شود: طبقات و فراقسیون‌های طبقات، نهادها، مبارزات برای کسب قدرت، منافع متفرقه، متقارب یا متناقض.

و نیز این واقعیت را هم باید در نظر داشت که تدوین کنندگان این اعراض (مظاهر، تصورات، ظواهر)، یعنی "ایدئولوگها"، خود بندرت اعضای فعال فلان طبقه یا فلان گروه می‌باشند و بهمین جهت است که اینان، در جدا سازی و طرد تصورات و مظاهری از واقعیاتی که خود می‌نمایانند، توجیه می‌کنند و یا

محکوم می‌کنند، همکاری و تشریک مساعی دارند. متناظر با هر واقعیت متناقض، برخوردهای نظری (تئوریک) وجود دارد. ولی مظاهر (اعراض) نکته به نکته موبه مو، با آنچه که می‌نمایند (با نمادهای خود) متناظر نیستند. برعکس، حتی خیلی بیش از این حرفها هم از یکدیگر واگرا و متباعدند. و این واقعیت، امکان و محلی برای ایده‌های انقلابی جای باز می‌کند زیرا بدان جهت که در جامعه به راستی گروه یا طبقه‌ای انقلابی وجود دارد که برای نیل به هدفی پراتیک فعالیت می‌کند یعنی: دگرگون شدن شکل جامعه، تحقق حل جدی مشکلات آن، حل جامع و کلی تناقضات.

پس ایدئولوژی‌ها بنا بر توضیح و تبیین مارکس (و انگلس) دارای مشخصات زیر می‌باشند:

الف) ایدئولوژی‌ها همه بر قسمی "واقعیت" مبتنی می‌باشند، ولی واقعیتی جزئی و تکه پاره، زیرا این وجدان (آگاهی) بعلت شرایط محدود و محدود کننده‌ی نفس آگاهی، خود قادر نیست کل و جامع را دریابد، زیرا حرکت انقلابی و تاریخ از اراده‌ها، در شرایطی که در آن شرایط این اراده‌ها دخالت می‌کنند از چنگال اراده‌ها خارج می‌گردند.

ب) ایدئولوژی‌ها واقعیت را در خلال مظاهر فعلاً موجود، که بوسیله گروه‌های حاکم دست چین شده اند و مورد تأیید و تقبل آنهاست، منکسر می‌کنند.

عناصر جدید و مظاهر (نمادهای) آنها می‌توانند با عبور از خلل و فرج مسائل قدیمی، مناظر مطروحه‌ی گذشته (کهن)، یعنی سیستمی واژه‌ای قدیمی از سنت‌های مختلف متعدد، راه خود را باز کنند.

ج) چنین مظاهری، ناقص و منقوص - نه بعلت سرنوشتی تیره و تار، بلکه به دلایل تاریخی که در آن قرار می‌گیرند - مدعی مالکیت کلیت می‌شوند.

بنابراین، به جای کلیت واقعی، یعنی کلیت و جامعیت پراکسی (که دست و پای آن را شکسته و بر تکه پاره‌های آن مبتنی هستند)، جامعیتی منتزع، غیرواقعی و خیالی را جایگزین می‌کنند. سهام و نسبت‌های واقعی و غیرواقعی که وارد ایدئولوژی‌ها می‌شوند، بر حسب اعصار، شرایط و مناسبات طبقاتی تغییر می‌کنند.

روش ایدئولوژی‌ها عبارتست از تعمیم استکمالی‌ی برون گسترانه‌ی (extrapolation) چیزی واقعی، که تفسیر شده و تغییر جا یافته است. ایدئولوژی‌ها بالاخره به سیستم‌هایی (نظری، فلسفی، سیاسی، حقوقی، قضائی) منجر می‌شوند که همه دارای این صفت مشترکند که از حرکت تاریخی عقب افتاده‌اند. البته و معدک نباید فراموش کرد که هیبت و تلاش به سوی توافق و سازگاری جزو طینت سرشته‌ی هر ایدئولوژی به معنای واقعی‌ی کلام است. مثال روشنگر و کامل: فلسفه آلمانی در عصر مورد تدوین پایان قرن هیجدهم و نیمه اول قرن نوزدهم.

بدین ترتیب است که هر ایدئولوژی‌ی بزرگ، به وسیع‌ترین تعمیم‌گرایش دارد: به سوی جهان شمولی. ولی بلاحق و بی‌اساس، مگر درموردی که این ایدئولوژی نماینده یک طبقه انقلابی باشد، که برای مدتی گذرا حامل منافع و هدفی تاریخی جهان گستر است، کما آنکه که برای بورژوازی طالع و صاعد اتفاق افتاد.

د) پس ایدئولوژی‌ها (پندارها) دارای خصلت دوگانه‌اند:

از طرفی عام، نظری، تأملی و انتزاعی

از طرف دیگر نمادی‌ی منافع معین، محدود و خاص.

پندارها (ایدئولوژیها) می‌کوشند که برای همه پرسش‌ها، برای همه مشکلات، پاسخ پیدا کنند، بنابر این جهان بینی‌ها و بینش‌هایی را ارائه و پیشنهاد کنند. در عین حال، پندارها روش‌های زندگی و تعلیمات تربیتی و رفتارها و نیز "ارزش‌ها" را تحمیل نمایند (واژه ارزش‌ها که در این جا بکار رفته در آثار مارکس استعمال نشده است).

پس پندارها در مناسبات درست، خود را با پراکسی درک نمی‌کنند:

از یک طرف شرایط و اوضاعشان: مبادی و پیش‌فرضیه‌ها (پوستولاه‌ها) و از طرف دیگر نتایج و عواقب آنها. از سویی استعمال الزامی نظریات (تئوریها) خود را که خود معلول آنها هستند نادیده می‌گیرند و از طرفی، درباره آنچه که خود عامل یا علت و چگونگی آنهایند، ناآگاه می‌مانند. ولی ضمناً پندارها هم نمی‌توانند از پراکسی جدا شوند. پندارها هم بعنوان نتایج و هم بعنوان نقاط عزمیت عملیات مؤثر (کم و بیش) وارد پراکسی و با آن عجین می‌شوند. مظاهر پنداری (ایدئولوژیکی) همیشه بعنوان وسایل و ابزار در مبارزات گروهها (ملت‌ها، امت‌ها) و طبقات (فروعات طبقات) محسوب می‌شوند. ولی مظاهر پنداری موقعی دخالت مؤثر دارند که منافع و هدفهای گروه‌ها را با رساندن آنها به تراز تمامیت و جهان‌شمولی مسخ و ملبس سازند.

ه) پندارها نظر به اینکه دارای نقطه‌ای اتکاء در واقعیت (در پراکسی) می‌باشند، و یا بهتر بگوییم، چون در حدود و در مقیاسی در واقعیت قرار دارند، سراسر نادرست و غلط نیستند. به عقیده‌ی مارکس، مناسبت دارد که میان پندار، وهم، دروغ، یا بهتر بگوییم، میان پندار، اسطوره و مدینه‌ی فاضله (دنیای خیالی)، تمایزی قائل شد. هرچند هم که پندارها بتوانند محتوای توهمات (طبقاتی) و خدمتگزاران دروغ‌های محض و ساده باشند (در مبارزات سیاسی) و که با اسطوره‌ها و مدائن فاضله بدون رابطه هم نباشند. در تاریخ ایدئولوژی‌ها، مظاهر موهومی و توهمی و فریبنده، گاه به نحوی غیر قابل انفکاک با فریافته‌ها- یعنی با شناخت‌هایی که ترویج می‌کنند- مستور می‌نمایند و یا که خفه می‌کنند و یا اینکه برعکس بروز آنها را ممکن می‌سازند، در هم می‌آمیزند. گزینش در میان عناصر پندار (ایدئولوژی)، مرحله به مرحله، با تأنی و به یاری اندیشه‌ی نقاد، کم و بیش اساسی و قاطع، انجام می‌پذیرد.

بهترین نمونه و مثال: فلسفه‌ی (ایدئولوژی) آلمانی که به دلیل عقب‌ماندگی‌ی اقتصادی و اجتماعی‌ی آلمان قرن نوزدهم خیال‌پردازانه است و حال آنکه در انگلستان (به دلیل اقتصاد سیاسی، سرمایه‌داری‌ی رقابتی) تحقق می‌پذیرد و در فرانسه به دلیل فعالیت‌های سیاسی و انقلابی عملی می‌گردد.

اندیشمندان آلمانی، پراکسی معاصر خود را به متافیزیک منتقل و تبدیل می‌کنند. این اندیشمندان پراکسی را مسخ کرده و تقریباً آن را در سیستم‌های خود تبدیل به چیستان‌ی غیرقابل درک می‌سازند. این مسخ پراکسی و ادراک‌نشده‌ی آن، در ارتباط با قلمروهای انتزاعی وسیع و در عین حال محدود به سرزمین خود، در رابطه با طبقات مسلط و حوزه‌های حکومتی، متظاهر می‌شود. معذک، این اندیشه‌داران (ایدئولوگها) به آفرینش فریافته‌هایی نو می‌رسند، فریافته‌هایی که هدفشان عجین شدن در شناخت و نیز در پراکسی‌ی انقلابی است، مثلاً فریافت (مفهوم) حدوث دیالکتیکی. نقش اندیشه‌ی نقاد و عمل انقلابی عبارت می‌شود از: جدا ساختن محتوا از انفجار سیستم‌ها و انحلال پندارها (ایدئولوژی‌ها).

و) بنابر این، پندارها (ایدئولوژی‌ها) شامل و حامل انتزاعات غیرعلمی هستند و حال آنکه فریافته‌ها انتزاعاتی علمی می‌باشند (مثلاً فریافت ارزش مبادله یا فریافت کالا). ولی انتزاعات در مه و ابر انتزاع باقی

نمی‌ماند. می‌دانیم که بسوی پراکسی عودت می‌کنند. لازم است چگونگی این رجعت را مشخص کنیم. پندارها به دو طریق دخالت می‌کنند:

بوسیله فشار (اجبار) و بوسیله اصرار برای متقاعد ساختن.

پندارهای منتزع (ایده‌های انتزاعی)، فی‌نفسه هیچ قدرتی ندارند، ولی اشخاصی که قدرتها را در دست دارند (قدرتهای اقتصادی، سیاسی) برای به حق نشان دادن اعمال خود، مظاهر یا نما‌دها را مورد استفاده قرار می‌دهند. از سوی دیگر و بویژه مدون‌ترین پندارها (مظاهر-ایدئولوژیها-تصورات) به سوی لانگاژ مراجعت می‌کنند. پندارها داخل زبان (لانگاژ) می‌شوند و آن را مورد استفاده قرار می‌دهند، واژه‌ها و فرمول‌ها و جملات و عباراتی می‌سازند که خود اندیشه‌های گوناگون‌اند.

فقط از این راه است که آگاهی اجتماعی، آگاهی پراکسی‌ی چندگانه و متناقض‌تغییر می‌کند: با اکتساب کلمات و عبارات جدید و با حذف ساختارهای (ترکیبات) قدیمی. و بدین دلیل است که لانگاژ (کلام) از بیان نیات انسانها عاجز می‌ماند. لانگاژ دارای چنین قدرتی افسونگر نیست، و اگر هم باشد، خیلی موقت، چوبین پای و بی‌ثبات است. آنچه را که انسانها بر زبان می‌آورند یا ارائه می‌دهند، حاصل پراکسی است: حاصل کار و تقسیم کار و فعالیت‌ها و مبارزات واقعی. ولی آنچه که انسانها به مرحله عمل درمی‌آورند، فقط از راه لانگاژ (کلام و گفته شده‌ها) و بیان در وجدان وارد می‌شود. پندارها (ایدئولوژی‌ها) مرحله‌ی واسطه‌ای بین پراکسی و آگاهی (یعنی لانگاژ) را تشکیل می‌دهند. واسطه‌ای که ممکن است چون پرده‌ای مانع و حاجب مورد استفاده قرار گیرد و راه نیل به آگاهی را مسدود سازد. به همین ترتیب است که مذهب، خلاق‌واژه‌ها، رموز، تمثیلات، عبارات و امثال می‌شود. نظریه‌ی حقیقی، یعنی انقلابی نیز بایستی لانگاژ خود را خلق کند، آن را در آگاهی اجتماعی وارد و نافذ سازد. این نظریه‌ی حقیقی شرایط مساعد را موقعی می‌یابد که طبقه‌ای متصاعد و پیشرو، برای فهم و درک این لانگاژ جدید، پختگی و آمادگی لازم را داشته باشد و از عهده‌ی درک فرایافته‌ها برآید.

بدیهیست در این راه باید منتظر مواجهه با موانع و مصائبی پر درد سر بود. ایجاد این موانع تنها منوط به اراده موجودات برتر نیست، بلکه معلول حدود آفاق آنهاست که در میدان محدود پراکسی‌شان مسدود بوده و نیز محصول مظاهری (تصوراتی) است که به نام این ضیق و محدودیت مورد قبول قرار گرفته‌اند. فردی بورژوا یا فردی برخاسته از طبقه متوسط، هیچکدام اجباراً خبیث و کودن نیستند؛ ولی آنها نمی‌توانند از افق دورامون خود فراتر روند. این طرح و منظر تحت فرمول درآمد و مدون می‌شود و بوسیله لانگاژ که متعلق به سراسر جامعه است حفظ می‌گردد. ولی لانگاژ، واقعیت پراتیکی را تغییر شکل می‌دهد و این تغییر صورت، نه تنها در دهان پندارشناسان [ایدئولوگها] (فلاسفه، مثلاً)، بلکه در دهان تمام کسانی که تکلم می‌کنند پدید می‌آید. مارکس تأکید می‌کند که نه فکر و نه زبان، هیچکدام محیط مستقلاً را تشکیل نمی‌دهند.<sup>۲۵</sup>

در این و هم بر این گنج یا این امانت که به مجموعه‌ی جامعه بعنوان ودیعه سپرده شده، یعنی کلام (لانگاژ)، اوهام و اشتباهات و حقایق سطحی و حقایق ژرف وارد شده و روی هم انبار می‌شوند. در این صحنه همیشه اشکالی وجود دارد که عبارت است از گذار از جهان مظاهر (افکار) *Représentation*

(مظاهر فکری) به جهان واقعی، و این مشکل چیزی بجز دشواری ی گذار و انتقال لانگاژ در بطن زندگی نیست. پس اشکال دارای جنبه‌های متعدد است: لانگاژ موجود، پندارها (ایدئولوژیها)، پراکسی، طبقات جامعه و کنش و واکنش آنها. بدین ترتیب « بورژوا بوسیله و به یاری ی کلام (لانگاژ)، از این تسهیل برخوردار است و این امکان را دارد که می تواند، مخصوصاً، بدانجهت که لانگاژ اثر و ساخته خود بورژوازی است، تشابه مناسبات معاملاتی و تجاری را با مناسبات فردی، و بطور اعم مناسبات انسانی، حفظ و تثبیت نماید<sup>۲۶</sup>. »

بدین طریق، مارکس می کوشد موقع و موضع لانگاژ (کلام) را در پراکسی نسبت به پندارها، به طبقات، به مناسبات اجتماعی، معین کند. موقع و مقام لانگاژ مهم است ولی هرگز قطعی نیست. بار دیگر کالا را در نظر بگیریم. به معنایی، بدانجهت که پول مناسباتی اجتماعی را به شیء مسخ می کند، هر کالا به منزله ی علامتی (نشانگر) است. کالا درحقیقت و به راستی، ارزش (ارزش مبادله) نمی شود، مگر بعنوان پوشش و علامت کار انسانی مصروف برای تولید آن.

« هنگامی که در خصایل یا خصایص اجتماعی ی اشیاء یا در خصایل مادی ی مولود از تعیینات اجتماعی ی کار، چیزی بجز علائم ساده ملحوظ نگردد، بدانها بر پایه ی نحوه ی ویژه ای از تولید، معنایی خیالی و مصنوعی و قراردادی می دهیم که مورد به اصطلاح موافقت و تصدیق و رضایت عام انسانها قرار گرفته است». و این موجب تشکیل نوعی ایدئولوژی در قرن هیجدهم گردید که با توجیه و تنویر فرایافتی و علمی و صورتهای بغرنج متخذه بوسیله ی مناسبات اجتماعی سازگار نیست<sup>۲۷</sup>.

در تحلیل این صورت، یعنی لانگاژ (کلام)، همانند صورت دیگر، یعنی کالا، می بایستی خصلت صوری را متمایز ساخت، ولی هرگز نباید آن خصلت صوری را از علت وجودی ی آن یعنی: محتوا، حدوث، تاریخ، مناسبات اجتماعی و پراکسی جدا کرد.

برای درک بهتر مفهوم مارکسیستی ی پندار (ایدئولوژی) می توان آن را با «مظاهر گروهی ی» [صورتهای دسته جمعی] مکتب دورکهایم مورد مقایسه قرار داد. به معنایی، ایدئولوژی، «مظهری [صورتی] گروهی» است، ولی دورکهایم جامعه را به مثابه موجودی منتزع (مجرد) در نظر می گیرد، حال آنکه، به عقیده مارکس، ایدئولوژی از تأثیرات درونی ی متقابل (پراتیکی) گروهها و افراد حاصل می شود. بنابر این ایدئولوژی در بست، به عنوان کلیت، متعلق به اجتماعیت نیست، بلکه ایدئولوژی محصول ابتکارات و اختراعات فردی اجتماعی است که در آن چهارچوب اجتماعی، گروهها و طبقات برای تثبیت و تسلط خود مبارزه می کنند.

از طرف دیگر، ایدئولوژی از خارج بر آگاهی های فردی اثر نمی گذارد، زیرا خود خارج از زندگی ی واقعی افراد نیست. ایدئولوژیها زبان زندگی واقعی را ایجاد می کنند و بدین طریق ایدئولوژیها بر خلاف آنچه که جامعه شناسی ی دورکهایم ادعا می کند، مجری ی فشار جبری ی اجتماعیت بر فردیت نمی باشند. آنان که از ایدئولوژیها بهره برداری می کنند، به ندرت در برابر قهر و خشونت که مورد تأیید همین ایدئولوژیهاست تردید ابراز می کنند. در این حالت با اجباری خشن مواجهیم که بوسیله ی قدرت اعمال می شود؛ بر عکس، پندارها (ایدئولوژیها)، ذاتاً بعنوان ایدئولوژی، فرد را قانع می کنند، به او معنایی (جهت و

26. *Idéologie allemande*, t. VII des Oeuvres philosophiques, pp. 244-245, trad. MOLITOR (rec. fiée).

۲۷. سرمایه ۱ و ۲، پایان فصل، پلیداد ص ۶۲۷ و بقیه.

توجیهی) ارائه می‌کنند. از خارج، ایدئولوژی، منظومه‌ای (سیستمی) مسدود، متوافق و سازگار جلوه می‌کند. از داخل، به ایمان و اعتقاد راسخ، تسلیم و ملحق می‌شود. فرد به ایدئولوژی ایمان می‌آورد و خیال می‌کند که بدان وصول می‌یابد. به جای اینکه خود را تحقق بخشد، تنزل می‌یابد (از خود بیگانه می‌شود)؛ بلافاصله ملتفت و متوجه نمی‌شود و غالباً موقعی بیدار می‌شود که خیلی دیر شده است. پس ایدئولوژی نسبت به زندگانی‌های فردی، تعدادی توقعات و تقاضاها دارد، خواستها و توقعاتی که فرد با رضایت می‌پذیرد.

اگر فرد خود را وقف فداکاری برای ایدئولوژی می‌کند، اگر ایدئولوژی بر او جزا و عقوبتی (درونی و برونی) تحمیل می‌کند، فرد خواهان آنهاست و آنها را می‌طلبد. پس قدرت ایدئولوژیها با قدرت "مظاهر دسته جمعی" فرق دارد.

هر جامعه و حتی هر قدرت، می‌بایستی مورد قبول و پذیرش باشد. هر ساختار اجتماعی (هر نوع ترکیب اجتماعی) با مناسبات اجتماعی و قضایی (حقوقی) معین، اگر هم نتواند موافقت همه افراد جامعه‌ی مذکور را داشته باشد، می‌بایستی اقلماً موافقت بخشی عظیم از افراد آن جامعه را جلب کرده باشد. بدون این الحاق، نه گروهی اجتماعی وجود دارد و نه جامعه‌ای متشکل. پس جامعه‌شناس‌ها در اینکه بر «اجماع مردم» [توافق عام] تکیه می‌کنند، در اشتباه نیستند. ولی چگونه این «اجماع» [یا توافق مردم یا توافق ملی] حاصل می‌گردد؟ چگونه کشورگشایان، اربابان، خداوندگاران، آنانکه قدرت را در دست دارند، جور و ظلم را می‌قبولانند. مارکس و انگلس بارها گفته و تکرار کرده‌اند: اجتماع یا جامعه‌ای که فقط بر روی قهر و خشونت محض مبتنی باشد وجود ندارد. همه‌ی صورتهای اجتماعی، در نمو و توسعه‌ی جوامع، در تراز نیروی‌های مولد و مناسبات اجتماعی، دارای یک علت وجودی بوده‌اند. پس این ایدئولوژی است که تسلیم و رضای ستمدیدگان و استثمار شدگان را می‌رباید. ایدئولوژی آنها را (ستمدیدگان) آنچنان به خودشان معرفی می‌کند که علاوه بر سلب ثروتهای مادی‌ی آنها، رضایت آنها را برای الحاق «روحانی» نیز غصب و تصاحب می‌کند.

ایدئولوژی‌های طبقاتی، سه قیافه (چهره) از طبقه‌ای که برای تسلط مبارزه می‌کند طرح می‌نمایند:

- ۱- تصویری از خودش بوسیله خودش و برای خودش که آنرا تهییج می‌کند و می‌ستاید.
- ۲- تصویری از خودش برای طبقات و گروههای دیگر که آن را بزرگ می‌نماید.
- ۳- تصویری از سایر گروهها و طبقات که آن را در برابر همه بی‌ارزش می‌نمایند، و در برابر دیدگان خودشان بی‌اعتبار می‌سازد، آنها را می‌کوبد و آنها را قبل از مبارزه یا بدون مبارزه مغلوب می‌کند. به همین ترتیب اشرافیت فنودال، تصویری از خود، تصویری از دهقانان، تصویری از بورژواها، تصویری چندگانه و چند چهره پیشنهاد می‌کند: شوالیه، نوبل، ارباب.

بورژوازی نیز منظری (تصویری) از خود برای استعمال و استفاده‌ی خودش طرح می‌کند: حامل عقل انسانی، سپس نیک نفسی و نجیب، و بالاخره با لیاقت سازمان‌دهی خوب، تصویر می‌کند. بورژوازی طبقات دیگر را با سلیقه خود تصویر می‌کند: کارگر خوب و کارگر بد. ماجراجو و محرک. بالاخره بورژوازی خود را برای استعمال طبقات دیگر چنین تصویر می‌کند: پول. برای مصرف فواید عامه، برای خوشبختی انسانی، برای باروری و پیشرفت.

چنین وضعی علی‌رغم خواست ایدئولوژی، نمی‌تواند بطور قطع مستقر گردد. صورتهای دیگری از آگاهی و پندارهای دیگری پدید می‌آیند و مبارزه را به راه می‌اندازند. فقط یک ایدئولوژی (یا نظریه‌ای

حقیقی) می‌تواند علیه یک ایدئولوژی مبارزه کند. هرگز صورتی از آگاهی موفق به تدوین نمی‌گردد، یا یک ایدئولوژی نمی‌تواند بطور قطع تنظیم گردد. چرا؟ زیرا پراکسی همیشه رو به امکان (ممکن) راه می‌گشاید. پراکسی همیشه رو به آینده است. آنوقت است که «اجماع عام» که بوسیله یک ایدئولوژی در عصر شکوفائی و دوران سعادت و پرتوانی حاصل آمده بود، پوک گردیده و فرو می‌ریزد. این ایدئولوژی در برابر ایدئولوژی دیگری که انتقادی از وضع موجود را ارائه می‌نماید و طرحهای جدید پیشنهاد می‌کند، حل و زایل می‌شود.

اگر درعرضه و پیشنهاد ایدئولوژی‌ها بوسیله مارکس و انگلس تعمق کنیم، به طرح یک طبقه بندی و یک تکوین می‌رسیم:

الف) در ابتدا مظاهر وهمی هستند، زیرا آنها ما قبل شرایطی هستند که در آن شرایط مفاهیم امکان حدوث و تولید را دارند. مثلاً قبل از تولید فرایافت زمان تاریخی، مظاهری وجود می‌داشت که مربوط بود به حوادث و توالی‌های بروز آنها، به منابع، به موفقیت‌ها و شکست‌های تلاشهایی که بوسیله فلان جامعه یا فلان گروه تحت هدایت و رهبری فلان فرماندگان (رؤسا) بعمل آمده بود.

این مظاهر (نموها - نمادها - صورتها) دارای خصلتی اسطوره‌ای، افسانه‌ای، حماسی و قهرمانی بودند. این مظاهر که بوسیله جوامعی منسجم و یک پارچه ساخته شده و هنوز انسجامشان آسیب ندیده و دچار تجزیه نشده بود، بوسیله روحانیون (کشیشها) یا شعرا تلطیف یافتند (یا صیقل خوردند). بهمین ترتیب مظاهر (نمودهای) باستانی (قدیمی) طبیعت و افعال و عملیاتی که تطورات و سیرویه‌های طبیعی را (در مقیاسی خفیف) دگرگون می‌ساختند. این مظاهر - با اقامه‌ی تفاسیر و تعبیری در باره‌ی ناتوانی و لیاقت غیر قابل اعتماد مداخله‌گری‌های بعضی اشخاص دیگر و یا مجموعه‌ی جامعه - تسلطی خیالی بر موضوع مجهول و ناشناخته را به انسانها و یا بهتر بگوییم به برخی اشخاص دیگر نسبت می‌دادند.

ب) به این تدوین‌ها تولیدات جهانزائی‌ها و خدا آئیها، طرح تصاویری از جهان، که غالباً منقوش بر زمینه زندگی‌های گروهها و تشکیلات شهر یا ده است، اضافه و مرتبط می‌شود. این ساز و پردازهای عظیم شامل تفسیری از جنس (نری - مادگی) و خانواده (سن و تقسیم کار) و عناصر متناقض غالباً دوگانه (ازواج متناقض): زمین و هوا، آب و آتش، مناسبات میان فرماندهان و فرمانبرداران، زندگی و مرگ، می‌باشند.

آیا این تصاویر وسیع جامعه، زمان و فضا و تاریخ که گرده‌ای از آن تقریباً رو به پدیداری است و نیز پیش تاریخ بشریت، تشکیل ایدئولوژی‌هایی را می‌دهند؟ هم آری و هم نه. آری، زیرا این تصاویر تولید و بروز نابرابریهای میان موجودات بشری و نیز تصاحب (تملک خصوصی) یک سرزمین بوسیله یک گروه و اخاذی در آمدها و منابع این گروه از تولید اضافی ناچیز اجتماعی بوسیله فرمانروایانشان را موجه و توجیه می‌کرد. نه، زیرا این بناها همه جزو آثار می‌باشند؛ این آثار بیشتر به ابنیه‌ی (تاریخی) شباهت دارند تا به منظومه‌های مجرد و منتزع. این آثار در سبکها (استیل)، معقولات و فرزانیها و «فرهنگ‌ها»، داخل می‌شوند. این بناها نشان می‌دهند که اربابان و خدایگان تا چه حد نیاز دارند در برابر مغلوبان و مظلومان، موقع خود را توجیه نمایند. این آثار درعین حال، هم تسلط را قانونی جلوه می‌دهند و تبرئه می‌کنند و هم بقای این تسلط را استوار و محافظت می‌کنند.

ج) به عقیده مارکس، به نظر نمی‌آید که بتوان اساطیر (میتولوژی) را پندار (ایدئولوژیها) دانست. اساطیر بیشتر به یک شعوروزی و شاعر منشی‌ی اصیل نزدیکند تا به ترکیبات و ساختارهای صوری. مارکس، اساطیر یونان، پستان شیرآفرین و منبع رضائی‌ی تغذیه‌ی هنر یونانی را زنده و توده‌ای و منبعی

همیشه تازه و پر طراوت و جوشان و با جذابیتی ابدی می‌دانست. اساطیر و خدایان، چهره‌های انسان یا بهتر بگوئیم سیماهایی از قدرتها و توانائی‌های او بوده‌اند. این صورتهای (تصاویر) شکل‌های تملک و تصاحب طبیعت خاص بشری بوسیله خودش را تکریم می‌کرده‌است: فعالیت‌های گوناگون، بازی‌های مختلف، عشق و لذت.

پندارهای مربوط به «جهان زائیهها» (جهان آفرینی)، اوهام و اساطیر، موقعی به مفهوم خاص کلام به ایدئولوژیها تبدیل می‌گردند که به عنوان و مثابه اجزائی (عنصر مقوم) در مذاهب و مخصوصاً در مذاهب بزرگ، که خود را جهانشمول می‌پندارند، دخول و نفوذ می‌کنند. از این لحظه است که تصاویر و استعارات و اقوال اسطوره‌ای، که جمال متجلی بوسیله و به صورت مظاهر را در معرض دید و آگاهی قرار می‌دهند، از سرزمین زادگاهی ی خود، جدا می‌شوند. استعارات و اقوال اسطوره‌ای معنایی دیگر پیدا می‌کنند. عامیت و ادعای جهان‌شمولی مذاهب بزرگ با این انتراع که لطف و طعم اصلی خود را از دست می‌دهد از یک سو و از طرف دیگر با جدائی ی بیش از پیش ژرف میان افراد، گروهها، توده‌های مردم و طبقات همراه می‌شود.

پیدایش مذاهب بزرگ، همراه تثبیت حکومت، تشکیل ملتها و تضاد طبقاتی است. مذاهب، شناخت آزاد و رهیده از اوهام و خرافات را بکار نمی‌برند، بلکه اوهام پیش از مرحله ی شناخت را مورد بهره برداری قرار می‌دهند. ادیان به این اوهام مظاهری خرافاتی و پنداری ی (ایدئولوژیکی) محض اضافه می‌کنند، یعنی مظاهری که برای پوشاندن و اختفای پراکسی تدوین شده و در جهت و با هدف کاملاً مشخصی وارد گردیده‌است. پس این ساز و پردازهای نظری، میان نوعی شعرپردازی ی مستعار و متخذه از نظریات جهان زائی ی ازمنه ی ماضی از یک طرف، و ازسوی دیگر، اسطوره ی محض و ساده‌ای که کردار و فعالیت‌های مسئول‌های حکومتی را توجیه می‌کنند، نوسان می‌کند. بدون بحث و تردید، به عقیده مارکس دین بطورکلی (دین در آن مقیاسی که خود را عام می‌داند و خود را مظهر و نمایان سرنوشت بوالبشر و نوع آدم می‌داند) نمونه و الگوی هرنوع ایدئولوژی است. هر انتقاد از انتقاد دین آغاز و تکرار می‌شود. انتقاد اساسی یعنی انتقادی که تا ریشه تعمق کند، الزاماً خودبیگانگی ی (تنزل و مسخ) دینی را خستگی ناپذیر مورد بررسی قرار می‌دهد. با متراکم ساختن اندیشه ی مارکس، می‌توانیم خصایص جامعه شناختی ی هر ایدئولوژی را روشن سازیم. ایدئولوژی بر بخشی از واقعیت یعنی ضعف انسانی تکیه می‌کند: مرگ، آلام، ناتوانی. با اتکاء بر تفسیرهای این بخش مفلوک، مثلاً وجدان و آگاهی ی بریده از کلیت که شاخ برگهائی بدان افزوده شده، در برابر هر نوع آفرینش و هر نوع تقدم و پیشرفت، مانع ایجاد می‌کند.

از آنجائی که ایدئولوژی بدین طریق با «واقعیت» رابطه ای دارد- واقعیتی که مورد تفسیر قرار گرفته و به سوی فراتر جابجا شده- می‌تواند به سوی این واقعیت عودت کند و قواعد و حدودی را به انسانهای واقعاً زنده تحمیل نماید. به بیان دیگر، ایدئولوژی می‌تواند- هرچند هم که غیرواقعی و صوری باشد و هرچند که نسبت به واقعیت انسانی جزئی باشد- در بطن زندگی دخول کند. ایدئولوژی نحوه ای از جهان بینی و زندگی یعنی - تا حدودی - یک پراکسی درعین حال وهمی و مؤثر، خیالی و واقعی را ارائه می‌دهد. ایدئولوژی تعدادی از افعال و موقعیت‌ها را- که نیاز به توضیح و توجیه دارند - تشریح می‌کند. مخصوصاً بدان دلیل که این افعال و موقعیت‌ها پوچ و نادرست هم هستند (یعنی در مرحله ی راه‌گذار می‌باشند).



پس هر ایدئولوژی نمایانگر یک جهان بینی (Weltanschauung) است که از برون و درون گستری و تفسیر ریشه می‌گیرند. [تعمیم باگسترش درونی و برونی و تفسیر].

سایر خصایص ایدئولوژی: ایدئولوژی می‌تواند تکامل یابد، پس ایدئولوژی می‌تواند یک "مشکل مشکوک (مزاحم؟)" هم داشته باشد، ولی این مشکل آن را در اساس متزلزل نمی‌کند. با تغییر دادن جزئیات، ایدئولوژی را - بدون اینکه به اساسش دست بخورد - حک و اصلاح می‌کنند. و این موجب بروز بحث‌های هیجان‌زده و هیجان‌انگیز میان طرفداران و تلفیق دهندگان، میان قشری‌ها و خوارج، میان قدما و رجال آینده می‌شود. در این مقال، یک ایدئولوژی به یک گروه وابسته می‌شود. (یا به یک طبقه، ولی همیشه به یک گروه فعال (عامل) در بطن طبقه‌ای که سایر گروه‌ها و اجزای (قشرها) آن، از دید ایدئولوژیکی، منفعل و غیرعامل می‌مانند، هرچند هم که بتوانند مؤثرترین و فعال‌ترین عناصر را تشکیل دهند).

در این گروه که ایدئولوژی را به خود مربوط ساخته، ایدئولوژی تبدیل به عقیده‌ی جمعی می‌شود و گروه خود را به یک فرقه مبدل می‌سازد. پس ایدئولوژی امکان می‌دهد که آنان که آن را نپذیرفته‌اند تحقیر شوند و نیز امکان می‌دهد که آنها برای ایمان آوردن بدان تبلیغ شوند و نیز امکان می‌دهد که آنها را محکوم کنند.

این عبارتست از یک کلیت کاذب که هر وقت با تحدیدات درونی و برونی مواجه شود (حدود و مقاومت محیط خارج از حدود) اندر خود فرو می‌رود. کوتاه سخن، این کلیت کاذب، یک سیستم (منظومه) را تشکیل می‌دهد. انسانها در روند تاریخی‌ی تولید خود و تولید وسایل مادی، منبعث از طبیعت اند. می‌دانیم که آگاهی و وجدان در سطح محسوس بوجود می‌آید، تا بدون اینکه از آن جدا شود، از آن عبور کند. در این رابطه‌ی پراتیکی که اساساً و ابتدائاً بوسیله کار تشکیل گردیده و سپس به پراکسی‌ی سراسری‌ی جامعه‌ای که در آن تقسیم کارها به صورت نابرابر و خرد و ریز تقسیم شده، جهت و معانی‌ی اشیاء (موضوعات)، اوضاع و احوال پدیدار می‌گردند. و این درجهت و معنای عام زندگی‌ی اجتماعی و تکوین (توجیه) آن انجام می‌گیرد. معذک، گروه‌های انسانی که به کار تولیدی‌ی مادی پرداخته بودند، طی قرنهای طولانی نتوانستند اندیشه‌ی ای را تدوین و تهیه کنند که موقعیت آنها، شرکت اساسی آنها را در پراکسی، یعنی جوهر فعالیت آنها را، بیان کند. تراز پایین نیروهای مولد، قحطی، مبارزات شدید بر سر مازاد تولید اجتماعی‌ی کم مقدار، موجب بروز زد و خورد‌های متعدد می‌شد. در جریان این برخوردها و مبارزات، اوضاع و شرایط تولیدات اضافی و گاه شرایط تولید، متلاشی می‌گردید. چه در زمان صلح و چه در دوران جنگ، منافع گروه‌های تولیدکننده فدا می‌شد. فراگستری‌ی (Transposition) این واقعیت از نظر رمزی (سمبولیک)، یعنی از نظر ایدئولوژی، فداکاریهای واقعی را در روپوش و غشائی از روحانیت و مثالیت (ایدآلیته)، پوششی کم و بیش کدر و بزک شده، با اعطای معنای مرموز ذبیح (قربانی) می‌پوشاند. ستم دیدگان، قربانی‌ی ستمگران می‌شدند و ستمگران قربانی‌ی نفس و ماهیت شرایط بیدادگری: ذبیح خدایان، قربانی‌ی سرنوشت‌ها و اضحیه‌ی اهداف عملیات سیاسی شان. نتیجه آنکه آن معنائهائی که عملاً در تولیدات و آثار آفریده شده بود، در آغوش یک تعالی‌ی مافوق معرفت بشری، یعنی نفی ایدئولوژیکی و رمزی‌ی این معانی، مستور می‌گردید. و این ماجرا تلاش گروهها و طبقات حاکم را برای تصرف وسایل تولید، استیلا و تصاحب مازاد تولید توجیه و تصدیق می‌کرد. تملک و تصاحب طبیعت بوسیله انسانها در ضوابط مالکیت انجام می‌گرفت، یعنی تملک و تصاحب خصوصی برای گروههای مرجح و ممتاز و طرد

سایر گروهها در بطن جامعه یا خارج از آن، بنابر این در کشمکش و مبارزه بی پایان. و بدین جهت یک میدان کم و بیش متغیر، بازتر یا بسته تر از مبارزات و همدستی ها، تحت علامت کلی و عام فداکاری (قربانی)، که بوسیله ایدئولوژی موجه و تصدیق شده بود، یعنی تحت رمزیت متعالی (خدایان یا آفریدگار یکتا، سرنوشت) مفتوح می شد. دین، این رفتار عام گروهها و طبقات ممتاز را بیان می کرد، دین، با گسترش و اتساع و تعمیم خود به ایدئولوژی تبدیل گردید که به سایر گروهها و طبقات (غیرممتاز و غیرمرفه) امکان می داد که یا به پایان ظلم امید داشته باشند و یا به شرکت در مزایای ظلم.

خطوطی که ما در دین خاطرنشان ساختیم (یا بهتر بگوییم در ادیانی که به یک تئوری ی مدون افزوده می شوند) در فلسفه متلاقی می شوند. با چگونگی های مختلف و ویژگیها. فلاسفه، معقولیت ناکامل مبهم در پراکسی را تدوین می کنند و آن را بطور مغشوش در زبان نمایش می دهند: کلام و عقل اول (لوغوس). بدین ترتیب فلسفه از دین و از شعر و از سیاست و بالاخره از شناخت دقیق علمی جدا می شود. فیلسوف که بدینسان میان این قدرتها و ظرفیتهای متمایز و مشخص جلوس کرده مدعی ی مزیت کلیت می شود. ولی دین هم همین ادعا را دارد و دولت و حتی دانش و هنر. پس فیلسوف ها فقط می توانند از فریافت کلیت حسن استعمال یا سوء استعمال، استفاده کنند و آن را تلطیفی هم بدهند، در صورتی که دیگران به بکاربری آن اکتفا می کنند. فلسفه برخلاف سایر فعالیت های ایدئولوژیکی، فی نفسه محتوای اصلی از گذار است. فلسفه ها مدون و مقنن می شوند، ولی این قوانین و تدوین ها با متلاشی شدن از بین نمی روند. سیستم ها (منظومات) به مسائل، به معقولات، به مباحث (مسائل دشوار، مباحث غامض و فریافتها) تجزیه و تقسیم می شوند. این سیستم ها (دستگاهها) شامل طرح های بشری، تلاشهای مجدانه و استدلالی و رموز (سمبل ها) واقعیت انسانی هستند. این عناصر متفرق می گردند، ولی منتقل می شوند. این ها در فرهنگ، در اندیشه و خلاصه در آگاهی (وجدان) وارد می شوند. بدین جهت رابطه فلسفه با پراکسی و آگاهی (وجدان) که در بطن پراکسی تشکیل می گردد، بغرنج بوده و خیلی بارورتر از رابطه دین یا دولت با همین پراکسی است. در میان تلاشهای فلسفی ی جامعیت [totalisation] (به دیگر زبان: مساعی در جهت یک سیستم [منظومه] در عین حال مسدود و شامل همه "موجودات")، اخلاقیات خصلت ایدئولوژیکی را به اوج افلاک می رسانند. اخلاق ها با اشاعه اصول مطلق و حقایق "اخلاقی" ی ابدی در فوق پراکسی جای می گیرند. اخلاق ها به ظلم چشیدگان، فداکاری تجویز می کنند و در مقابل، آنها را به پاداش امید می دهند. این اخلاقیات هم چنین به ظلم کنندگان در مواردی که اوضاع تسلط آنها در معرض خطر قرار گرفته باشد، فداکاری از جانب خود آنها را تجویز می کنند. پس هر نوع اخلاق، بوسیله طبقه حاکم بر حسب نیازها و منافع موقعیت آن، دیکته شده است. اخلاق فقط می تواند به یک کلیت قابل اعتراض و یک عامیت توهمی وصول یابد. عامیت (کلیت) عینی، در سطح اخلاق تحقق نمی یابد. اخلاق به جای نیازهای واقعی ی ستمدیدگان، به جای آرزوهای واقعی ی آنها، نیازها و آرزوهای خیالی که محصول فشار دائمی اربابان است، جایگزین می کند. در سرمایه داری، مخصوصاً نیازهای انسانی به نیازهای لطیف و منزه از یک سو و خشن و ابتدائی از سوی دیگر تقسیم می شود. این انشقاق بوسیله اخلاق بورژوازی تجویز و تصدیق می شود. این اخلاقیات بدانجا می رسند که «غیر-مالک» بودن را توجیه می کنند: موقعیت انسان جدا شده از اشیاء، جدا شده از آثاری که دارای معنایی هستند، به زندگی ی عینی (پراتیکی) معنایی می دهند.

«عدم مالکیت یعنی روحانیت در اوج نومییدی، عدم واقعیت تام انسان، واقعیت تام غیرانسانی، مالکیت بسیار مثبت گرسنگی، سرما، بیماریها، جنایات، افول انسانی، سرگردانی، غیربشریت تام و ضد-طبیعت»<sup>۲۸</sup>. ولی هدف، یعنی مال (ثروت)، محصول یا اثر انسان اجتماعی، وجود عینی این انسان را - چه برای او و چه برای دیگران - پی ریزی می کند. پس محرومیت از اشیاء (مال و منال: آثار- صنایع مستظرفه) به محرومیت از وجود اجتماعی و به محرومیت مناسبات انسانی ی هر انسان با سایرین و با خودش منجر می شود. اخلاق - بعنوان ایدئولوژی - روی این محرومیت سرپوش می نهد و حتی به جای آن خوشبختی و سعادت خیالی را (یعنی شایستگی، رضایتی فریبنده و مصنوعی در عدم موفقیت و تکامل خود) جایگزین می کند.

از این اقلام خیلی بیشتر، اقتصاد سیاسی (لااقل در اوایل پیدایش خود) فریافتهای علمی تدوین می کند: کار اجتماعی، ارزش مبادله، توزیع درآمد کلی و غیره.

اقتصاد سیاسی، در عین حال حاوی یک ایدئولوژی است: اقتصاد، دانشی اخلاقی است و حتی اخلاقی ترین علوم می باشد. اقتصاد سیاسی، نیازها و تنظیم آنها را بررسی می کند، [صرفه جوئی و زندگی مقتصد، پرهیز و امساک را تبلیغ می کند] یعنی هرچه تعیش کمتر، دارائی بیشتر... هرچه را نتوانی انجام بدهی، پول برایت انجام می دهد<sup>۲۹</sup>. بنابراین فریافت های علمی با ایدئولوژی ی اخلاقی، بدون اینکه عوامل این امتزاج بتوانند تمیز دهند، ممزوج می شوند. انتخاب و گزینش واقعیت، خیلی دیر به نام انتقاد ریشگی در ارتباط با پراکسی انقلابی انجام می پذیرد.

خلاصه هدف اصلی نظریه ی ایدئولوژی در اندیشه مارکس، همان مسئله ی قدیمی ی اشتباه (خطا) و رابطه اش با حقیقت است. این مسئله دیگر در الفاظ فلسفی، مجرد و تصور خیالی مطرح نمی گردد، بلکه در الفاظ عینی تاریخ و پراکسی طرح می گردد. تئوری ایدئولوژی برخلاف فلسفه بایستی بتواند امکان ترسیم مجدد راه زایش و پیدایش مظاهر (اعراض- صورتها)) را نشان دهد. تئوری ی ایدئولوژی از فلسفه دستاوردی اساسی را اخذ می کند: حقیقت، مخلوط با اوهام و اشتباه(خطا).

از سوئی خطا (اشتباه) و وهم و بطلان و از سوئی دیگر شناخت و دقت و یقین ممکن نیست. یک حرکت دیالکتیکی ی مداوم، از حقیقت به سوی اشتباه و از اشتباه به سوی حقیقت، با گذار از شرایط تاریخی که این مظاهر را بوجود آورده اند، رفت و آمد می کند. همانطور که هگل دریافته بود خطا (اشتباه) و وهم، لحظاتی از شناخت (معرفت) می باشند که از آن حقیقت حاصل آید. ولی حقیقت در حرکت فکری ی هگلی صورت نمی پذیرد. حقیقت قبل از شرایط و اوضاع تاریخی و اجتماعی نمی تواند ظاهر شود ولو اینکه بتوان طلیمه آن را از پیش احساس کرد. بدین طریق تئوری فلسفی ی تصویری و انتزاعی، به یک تئوری ی تاریخی و جامعه شناختی و شناختی که دنباله و اطاله ی فلسفه است- زیرا از آن کلیت و عامیت را حفظ می کند- تبدیل می یابد.

مظاهری که انسانها از جهان، از جامعه، از گروهها و از افراد می سازند، تا موقعی که اوضاع و شرایط مظاهر (صورتها) واقعی پخته و رسیده نشده اند، ابهام آمیز برجای می مانند. مثال بارز: صورت (نماد) زمان- صورت جامعه، شهر- قبل از بروز فریافت (مفهوم) مدونی از تاریخ و شناخت تاریخی، که همه از یک آگاهی اجتماعی فعال از تغییرات در پراکسی سر چشمه می گیرند. در طول مدتی که تیرگی های محیط

۲۸. خانواده مقدس، برلن، ۱۹۵۳، یادداشت سوم انتقاد، ص ۴۸ و غیره.

۲۹. دستخط ۱۸۴۴، چاپ بوتی چلی، ص ۹۷، ۱۰۲-۱۰۳.

بر واقعیت طبیعت محو می‌شوند، در زندگی اجتماعی، اسرار و رموز (یعنی تیرگی-کدورت-وهم) متراکم می‌گردند. در طول زمانی که عمل انسانی بر طبیعت (فنی، کار تقسیم شده) امکان می‌دهد که فریافتهای مربوط به طبیعت محسوس و مادی از ایدئولوژی جدا شود، فعل طبقات اجتماعی مظاهر اجتماعی را تیره و تاریک می‌کنند.

پراکسی گسترش و اتساع پیدا می‌کند و به بغرنجی می‌گراید، درحالی که آگاهی (وجدان) و دانش در همین پراکسی بیش از پیش مؤثرتر معجون می‌گردند، درک و دریافت آن دشوارتر می‌گردد. مظاهر اوهامی (مخصوصاً اساطیر و نظریات جهان‌زایشی) توانستند سابقاً در سبک‌ها و سلیقه‌ها، در فرهنگ‌ها، که در رأس آنها فرهنگ یونانی بود، تمرکز یابند. معذک آنها جای خود را به شناخت دادند. پراکسی انقلابی و مارکسیسم، بعنوان شناخت، ایدئولوژی را تخریب می‌کنند. مارکسیسم به عقیده مارکس، دیگر یک ایدئولوژی نیست. مارکسیسم بر ایدئولوژی، مهر و اثر خود را می‌نهد و پایان آن را تسریع می‌کند. مارکسیسم دیگر فلسفه نیست، مگر نه این است که از آن می‌گذرد (آن را پشت سر می‌گذارد) و آن را تحقق می‌بخشد. مارکسیسم یک اخلاق نیست، بلکه تئوری اخلاق‌ها است. مارکسیسم زیبایی‌شناسی [علم الجمال] نیست، ولی حاوی یک تئوری آثار هنری و اوضاع و شرایط آنها، زایش آنها و مرگ آنهاست. مارکسیسم نه به کمک قدرت اندیشه «محض»، بلکه در فعل و عمل (پراکسی انقلابی)، نقاب از شرایط ایدئولوژیها و بطور اعم آثار، فرهنگها، و تمدن‌ها بر می‌دارد.

بر مبنای پراکسی انقلابی آگاه است که اندیشه و عمل - بطور دیالکتیکی - درهم می‌آمیزند و که شناخت پراکسی را «منعکس» [بازتاب] می‌کند، یعنی شناخت به مثابه انعکاس بر پراکسی تشکیل و تکوین می‌یابد. تا این تاریخ، شناخت دقیقاً دارای این خصلت بود که واقعیت یعنی پراکسی را «منعکس» [بازتاب] نکند، ولی خصلت آن این است که واقعیت، یعنی پراکسی را، جابجا کند و نقل مکان دهد، آن را ناقص و ابتر کند و آن را با اوهام مخلوط سازد یعنی: یک ایدئولوژی باشد.

ایدئولوژی پس از شکوفائی سرشار، یک سلاح می‌شود، سلاحی که در مبارزه طبقات، آگاهانه مورد استفاده قرار می‌گیرد: ایدئولوژی مظهر (عرض - صورت) موهوم و خیال‌بافنده‌ی واقعیت اجتماعی، حدوث آن، گرایش‌های مخفی آن و آینده آن می‌باشد. در این مرحله مثلاً در مورد نژادپرستی (راسیسم) عنصر «واقعی» از بین نمی‌رود. درحقیقت، درنوع انسانی، انواع مختلف نژادها و اختلافات قبیله‌ای (طوایفی) وجود دارد. معذک، برون‌گسترانی و نقل مکان در راسیسم شدت عظیمی می‌یابد؛ «ارزش‌هایی» به برون‌تعمیمی واقعیتی مفروض می‌پیوندند و مجموع کل به صورت سیستم با خشونتی خارج از حد تنظیم می‌گردد. بنابر این نمی‌توان، بدون احتیاط زیاد، ایدئولوژی نژادپرستی را با فلان فلسفه، مثلاً اخلاق و انتقادیت کانت، مقایسه کرد.

تنظیم ایدئولوژی در قرن بیستم، در چهارچوب سرمایه‌داری و انحصاری وابسته به دولت، در چهارچوب امپریالیسم و جنگ‌های جهانی، به نقطه‌ی اوجی می‌رسد. درعین حال و بهمین دلیل، ایدئولوژی خلع اعتبار می‌شود. تنظیم ایدئولوژیک [تدوین‌پندار] بیش از حد، خود با نوعی «ایدئولوژی زدائی» همراه است. ولی این پدیده‌ی منفی، منجر به گذار ایدئولوژی نمی‌گردد. این پدیده موجب بروز حدت‌های شدید، تلفیق‌ها و غلیان‌های شگفت‌آور است. «ایدئولوژی زدائی» در اثر بی‌اعتباری و نفرت حاصل از زیاده‌روی‌های ایدئولوژیکی، چیزی بجز یک کاریکاتور شفافیت (روشنی) که می‌بایستی پراکسی انقلابی در رابطه با تدوین تئوریک (نظری)، بر اساس یافته‌های مارکس، تحقق بخشد، نیست. در این

موقعیت، جامعه‌شناسی ملهم از مارکس می‌تواند مناسبات میان این الفاظ (کلام‌های) نامشخص را مورد بررسی قرار دهد: ایدئولوژی و شناخت، خیال‌پردازی و پی‌بینی آینده، شعر و اساطیر. این جامعه‌شناسی می‌بایستی آزمایش انتقادی را از سرگیرد، زیرا عوامل مداوم در تغییرند. جامعه‌شناسی در این جا به کشف مبحث بسیار مطلوب و دلپذیری می‌رسد که امکان فراهم می‌کند تا اندیشه‌ی انتقادی و "مثبت‌ترین" نتایج (ملاحظات) به هم ملحق گردند: یعنی فاصله‌ی موجود میان ایدئولوژی و پراتیک، میان مظاهر [نمادهای] "واقعیت" و خود واقعیت.

فصل چہارم

مارکس و طبقات اجتماعی

سرمایه داری تحرک و انعطافی نشان داده است که مارکس نتوانسته بود پیش بینی کند. معذک ابا نداشته باشیم که بگوئیم پیش بینی های مارکس به تحقق پیوسته اند. مارکس بر اساس تجزیه و تحلیلی دقیق و بررسی ی مجموع، چه چیز را پیش بینی می کرد؟ مارکس، پایان سرمایه داری ی رقابتی را که تحت تأثیر دو نیروی سازنده قرار گرفته بود پیش بینی می کرد: از یک طرف طبقه کارگر و از طرف دیگر تمرکز متحده با درهم آمیختن سرمایه ها. این دو گرایش تحت تأثیرعمل مداوم که درعین حال از نظر دیالکتیکی متناقض بود، نتیجتاً به بقای دستگاه سرمایه داری ی رقابتی خاتمه دادند. این نیروهای اجتماعی و سیاسی، آن کلیت و عامیت جهانی را که سرمایه داری ی قرن نوزدهم با طبقه حاکمه اش بورژوازی به سویس سابق بود، درهم ریخت.

نتیجه ی این ماجرا چه بود؟ تقسیم "جهان"، یا به زبان عینی تر، تقسیم بازار جهانی به سه بخش: سرمایه داری ی انحصارگر، سوسیالیسم دولتی، و جهان سوم (مجموعه کشورهای عقب مانده که اقتصادشان در وضعی واقعند که به اصطلاحات غیر مارکسیستی، اقتصاد آغاز توسعه، و به اصطلاح مارکسیستی، تراکم اولیه، نامیده شده اند).

سرمایه داری ی انحصارگر، مولود تمرکز سرمایه ها (یعنی ارگانیزم های کلان سرمایه داری که مولود این تمرکز بودند و به انحاء گوناگون، برحسب کشورهای مختلف، کم و بیش طولانی و از نظر ساختار، با اشکال متنوع حکومت که چکیده های بورژوازی بعنوان طبقه حاکم و مسلط ولی در معرض تهدید واقع شده بودند، مرتبط شدند) نیز از خود توانائی بقا و نرمش و انعطافی که پیش بینی نشده بود نشان داد. در اینجا جر و بحث ما این واقعیت نیست. در میان علل و دلایل متعددی که می توانند این مطلب را توضیح دهند، فقط به ذکر فشار رژیم مخالف، تهدید (défi) متقابل دو سیستم اجتماعی و سیاسی، تسریع تغییرات فنی، تکان جنگ دوم جهانی- که به آرامش فکری ی بورژوازی مالتوزی که بر مکتسبات خود تکیه می داشت خاتمه داد- می پردازیم.

طی دورانی بدین طولانی، ممکن نبود که در روابط و مناسبات طبقات جامعه سرمایه داری (که مسلماً بورژوازی را در بر می داشت)، دگرگونی هائی متعدد بوقوع نیبوندند. طبقاتی جدید و قشر هائی از طبقات پا به عرصه وجود نهادند و طبقات و گروههایی نیز تار و مار شدند. مرزهایی از بین رفت یا بوجود آمد. و این دگر گونیها، به انواع مختلف برحسب کشورها، سطح نمو اقتصادی، درجه پیشرفت اجتماعی ی آنها، ساخت سیاسی و تصادفاتی که بر این ساخت اثر می گذاشت، بستگی داشت.

حتی فرایافت (Concept) طبقه، دگرگون، تاریک و جابجا گردید و با فرایافت های تقریباً همزاد (آگاهی ی طبقاتی، روانشناسی ی طبقاتی و غیره) به صور مختلف در هم آمیخت.

ما این مجموعه مسائل را کنار می گذاریم و به بررسی مفهوم (Notion) طبقه در نظریه مارکس، یعنی در چارچوب «اجتماعی - اقتصادی» سرمایه داری دوران رقابت آزاد، می پردازیم: حقیقت چنین است که ما معتقدیم که در اینجا و نیز در موارد دیگر، فرایافت های مدونه بوسیله مارکس، برای درک واقعیت انسانی، یک قرن بعد از ماجرا، ضرور ولی در عین حال غیرکافی هستند. صحت و سقم این تأکید را به تحقیقات و مطالعات دیگر احاله می کنیم. این مبحث خارج از بحث فعلی ی ما است.

چرا برای ارائه ی جامعه شناسی ی مارکس، بحث و مطالعه ی خود را از «نظریه ی طبقات» و «مبارزه طبقاتی»، با تعمق در جنبه های جامعه شناختی ی آن آغاز نکردیم؟

چنین‌گشایشی، در بررسی‌ی اندیشه‌ی مارکسیستی، کاملاً صورت‌پذیر بود. حتی برای ما غیرممکن بود که به مبحث خود- یعنی جامعه‌شناسی مارکس- بدون اشاره مکرر به مفهوم طبقات، به نظریه طبقات و مبارزات طبقاتی، تقرب کنیم. و معذک، جامعه‌ای که در آن به عقیده مارکس، تقطیب به طبقات متعادی [polarisation en classes antagonistes] اساسی می‌شود، جامعه‌ای است با تأخیر تاریخی، آخرین جامعه‌ی قبل از سوسیالیسم: جامعه‌ی سرمایه‌داری. سابقاً تمام جوامع، تمام مراحل تشکیل «اقتصادی- اجتماعی»، نمایانگر شکافها، تضادها، اختلافات و مبارزات بودند. هرآنجا که این تضادها وجود نداشته باشد، جامعه‌راکد می‌شود یا رو به فقهرا می‌رود.

جامعه‌ها، تغییر نمی‌کنند، پیشرفت نمی‌نمایند، یا متلاشی نمی‌شوند، مگر متعاقب اختلافات و تضادهای درونی‌ی موجود در آنها. معذک، تا رسیدن عصر سرمایه‌داری، این اختلافات، بیشتر به صورت علائم مشخصه‌ای تجلی می‌کنند تا به شکل مبارزات بنیادی. دوران فئودالیت را بعنوان مثال در نظر بگیریم. وجوه مشخصه‌ی این دوران تاریخی عبارت است از خصلت مستقیم، آنی و بلاواسطه‌ی مناسبات اجتماعی. یعنی رابطه‌ی شخص با شخص، و بنابر این مناسباتی آشکار یا علانیه.

این مناسبات علنی درعین حال مناسبات وابستگی در درون خانواده، نسل و نسب قریه‌ای و اربابی هستند: «اشرافی- شاهی»، «اربابی- رعیتی»، بالاخره تا مناسبات مالک و مملوک. وابستگی دهقانان امکان می‌دهد که مورد ظلم قرار گیرند و کار اضافی‌ی آنها به صورت اجاره‌ی ارضی مورد اخذی واقع شود. برای این اخذی، حیثیت و حشمت ارباب به متممی نیاز دارد: گروه‌های مسلح، که ضمناً در مواجهه‌ی اربابها با رقبا نیز بدرشان می‌خورد. البته چنین سیستمی زورگو و ستمگر است. معذک، این سیستم مانع از آن نیست که رعیت (کشاورز) وابسته به زمین نتواند از ابزار کار خود، یعنی از زمین خود و خانه خود، جدا شود. دامنه و حد استثمار و ظلم، در عرف و عادت مشخص می‌شود. ارباب، لااقل در اصل و از نظر تاریخی، رئیس جامعه‌ی دهقانی، ضامن احترام به عرف و سنت، قاضی و قدرت اجرائی‌ی حکم و قضاوت بوده است. پس این سیستم فئودالی دارای خصلت یک سلسله مراتب است (بالا دستی - پائین دستی)، نه خصلت «قطبی»ی مولود تقطیب اجتماعی. مارکس، هرگز گروهها، کاست‌ها، طبقات درحال تشکیل را با طبقاتی که تشکیل گردیده و در راه تقطیب اند، قاطی نمی‌کند و اشتباه نمی‌گیرد. به علاوه، از بررسی‌ی تاریخی چنین استنتاج می‌شود که ایدئولوژی‌های متکون و مدون، بوسیله طبقات درحال تشکیل و یا متشکل، شامل عناصری از بقایای گذشته اند و بصورت رسوب بر جای می‌مانند.

ایدئولوژی‌های طبقاتی، حقیقت طبقات را با به کاربردن تظاهراتی (صورت‌هائی) که از نظر تاریخی، اختلاف عصر و دوران داشته و همزمان نیستند، مستور می‌کنند. حتی می‌توان گفت که بورژوازی با توجه و تکیه بر جنبه‌ی ایدئولوژیکی، به عنوان طبقه‌ای که طبقات را نفی می‌کند متعین می‌شود (با مطرح ساختن و پیش کشیدن «جامعه» بطورکلی، یا (ملیت). سرانجام، مارکس موفق می‌شود که روندی (پروسه‌ای) را که دارای اهمیت ویژه ایست محقق سازد: «اجتماعی ساختن جامعه».

در اثر توسعه‌ی روز افزون وسایل ارتباطی و مبادلات، جدارها و ویژگی‌ها سقوط می‌کنند. دقیقاً در آغوش جامعه‌ای که «با» و «در اثر» بغرنجی و آشفتگی، «اجتماعی» می‌شود، طبقات متعادی و متضاد پدیدار می‌گردند. تقطیب، اختلاف، تضادهای این طبقات در این اجتماعیت و نیز بوسیله‌ی این اجتماعیت (اجتماعی شدن)، یعنی برخورد و نفاق عمیقی که به عقیده‌ی مارکس، سوسیالیسم می‌تواند آن را حل کند، استحکام می‌یابد. البته مشروط بر اینکه ایدئولوژیها این موقعیت را به زیرحجاب مستور



نکنند و پروسه (روند) را متوقف نسازند و مانع حل مشکل نشوند. ما، در بررسی‌ی خود، مسئله‌ی ایدئولوژی را به همه‌ی این دلایل، قبل از مسئله‌ی طبقات مورد بررسی قرار دادیم. تقطیب جامعه به طبقات که مناسبات آنها اساساً مبارزه جویانه است، فقط در اثربخشی واقعیت اقتصادی بوجود می‌آید: تعمیم کالا. وقتی که «همه چیز» به فروش می‌رسد، می‌توانیم بگوییم که جامعه به دو گروه متخاصم تقسیم و جدا می‌شود: کسانی که می‌فروشند، کسانی که در «اشیاء» فروخته شده قرار می‌گیرند. ولی این فرمول بندی فقط به ظاهر واضح و روشن نما به نظر می‌آید. از نزدیک ببینیم اوضاع در واقع چیست؟ و آن را مورد بررسی قرار دهیم. تجزیه‌ی اساسی را از سر می‌گیریم.

می‌دانیم که کالا یک صورت (فرم) است. مارکس برای درک و برجسته نمودن این «صورت» در حالت محض و خالص، در آغاز کتاب سرمایه عمده‌اً محتوای درهم و برهم روانشناختی و جامعه‌شناختی‌ی عملیات مبادله یعنی نیازمندیها، مذاکرات و چانه زنی‌ها را کنار می‌گذارد. مارکس برای این بررسی روش تقلیل و قیاس و تحویل<sup>۳۰</sup> (reduction) را بکار می‌برد و این تقلیل و تبدیل امکان می‌دهد که ساختار مورد تجزیه قرار گیرد. اکنون این تجزیه را در فصل نخست کتاب سرمایه پیگیری می‌شویم. شیئی (موضوع مورد بررسی) به دو جزء تقسیم می‌شود: به کیفیت (qualité) و کمیت (quantité) به ماده (matière) و صورت به ارزش استعمال (متناظر با یک احتیاج، سودمندی، مطلوبیت) و ارزش مبادله. وقتی که با روش قیاس و تحویل، جنبه‌ی کیفی اشیا (کالا)، یعنی آنچه که واقعیت ارزش استعمال آنهاست، به کنار نهاده شد (تقلیل و حذف شد)، فقط یک (خاصیت) صفت لاحق از آنها باقی می‌ماند که امکان می‌دهد این اشیا مورد مقایسه کمی قرار گیرند: یعنی این واقعیت که همه محصول کار انسانی هستند که نتیجه‌ی صرف کار می‌باشند (بنا بر اثبات مارکس: نشان دهنده‌ی کار متوسط، اجتماعاً لازم برای تولید آنها).

۳۰. می‌توانیم این روش را با تبدیل و تحول قیاسی فنومنولوژیکی (Phenomenologique) هوسرل (Husserl) نزدیک بدانیم که قسمتی از محتوای شعور یا حتی کل این محتوا را داخل پراتنز می‌گذارد و همچنین می‌توان این روش را با قیاس و تحول سمانتیک (دلالتی) سوسور (Saussure) که سخن را از لانگاژ (کلام) جدا می‌کند نزدیک دانست. اختلاف خیلی مهم: مارکس تدقیق می‌کند که تبدیل (تحول قیاسی) در پراکسی فی نفسه بطور مداوم انجام می‌گیرد. این یک عمل فکری (ذهنی) نیست بلکه یک حرکت دیالکتیکی واقعی است. ما، بار دیگر بر این واقعیت اصرار می‌ورزیم: غالب خوانندگان و مترجمین (شارحین) کتاب سرمایه صورت را در تئوری اساسی ارزش مبادله و کالا نشانخته‌اند (درست ارزیابی نکرده‌اند). اینان بدین کلمه معنایی سطحی داده‌اند. معنایی شبیه معنای صورت در جمله عوام پسند زیر: «چوب نزد نجار صورت یک میز یا یک صندلی را گرفت». حال آنکه معنای کلمه صورت در تئوری مورد بحث دقیق و مؤکد است. این معنی را باید به معنای صورت در عبارت زیر دانست: صورت منطقی، صورت ریاضی. مارکس نشان می‌دهد و تأکید می‌کند که، صورت، خود یک ساختار می‌باشد. ما می‌بایستی در این جا تعدادی از مسائل - از قبیل مسئله مناسبات بین صورتهای مخصوصاً بین صورت لانگاژ و صورت کالا - را کنار بگذاریم. از نظر تاریخی شکی نیست که پیدایش و بروز ارزش مبادله، یعنی کالا به مثابه صورت، موجب شده‌اند که لانگاژ را بعنوان صورت بشناسند: لوغوس (کلام) یونانی با موارد استعمال و شناخت‌های صوری آن (منطق، بلاغت و بیان، سفسطه و دستور زبان - صرف و نحو). آنالیز و عرضه‌ی این مناسبات و اثرات متقابل آنها مستلزم تهیه‌ی کتابی در این رشته تخصصی است. ما در این جا این مبحث را گسترش نمی‌دهیم فقط آن را خاطر نشان می‌کنیم. کتاب اول سرمایه متنی است قابل ستایش و بسیار دشوار و تقرب بدان و فهم آن بدون داشتن فرهنگ و معلوماتی وسیع غیرممکن است. بهترین تقرب - کلمه‌ای که در زبان مرسوم علوم انسانی جاری است - مسلماً از طریق فلسفه هگل انجام می‌گیرد. ولی برای آمادگی و تهیه این تقرب بهتر آن است که ابتدا بدون جهل از قضایا، فلسفه کلاسیک سپس فنومنولوژی و حتی اگزیستانسیالیسم و استروکتورالیسم مورد بررسی قرار گیرند و بعد قرائت کتاب سرمایه آغاز شود. اضافه کنیم که امروزه، هیچ «تقریبی» چنین قرائت جدیدی را بر نمی‌انگیزاند، مگر تجربه‌ی عملی دنیای «جدید» و لزوم تنویر آن به کمک مفاهیم، اصل خود مفهوم صورت از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ شالوده معرفت علمی بوسیله فلسفه و مخصوصاً بوسیله منطق و علمای علم منطق تکون و استقرار یافته است. علم با جدا ساختن فرایافت از همیاف علمی و نظری و همچنین از ساختمان بدون (منظوم) فلسفه کلاسیک، این مفهوم را از فلسفه کلاسیک عاریه می‌کند. آنانکه این جنبه اساسی معرفت را نفهمند ناگزیر در یک پوزیتیویسم علمی فرو خواهند افتاد. اینان علم را به توده‌ای از واقعیات که بوسیله تأکیدات و پیش حدسیات و پوستولاهای دلخواه فرضی به هم ارتباط دارند تبدیل می‌کنند. اصرار و اتکای ما در این جا نتیجه تلاشی طولانی است در راه وصول به تأویل و اعاده ملاحظاتی صوری در فکر دیالکتیکی (منطق صوری و غیره). بنابراین این به هیچ وجه مسئله تعبیر (تفسیر) فرمالیستی یا استروکتورالیستی [اترکیبی] کاراجتماعی مارکسیسم نمی‌باشد.

پس کالا به مثابه چیزی دو وجهی پدیدار می‌گردد.<sup>۳۱</sup> بدینسان، شیئی که (چیزی که) در ذات خود به دو قسمت منقسم شده، با اشیاء دیگر (چیزهای دیگر)، مناسبات صوری رابطه تعادل برقرار می‌کند. به عبارت دقیق‌تر، رابطه‌ی شیئی دو جنبی با اشیاء دیگر، خود رابطه‌ی دو جنبه‌ای است. در تمام اشکال، در تجزیه و آنالیز، این جنبه مضاعف است (جنبه دوگانه).

رابطه‌ی :

$$XA = YB$$

را در نظر بگیریم که در آن

(مقداری X از کالای A معادل مقداری Y از کالای B است) یا

(مثلاً بیست متر پارچه [قیمتی معادل] یکدست لباس دارد)

پارچه، ارزش خود را در لباس متجلی می‌بیند. کالای نخست نقش فعال را دارد و کالای دومی نقش منفعل (مفعول) را بازی می‌کند. کالای دومی بعنوان معادل کالای اولی که ارزشش بعنوان صورت نسبی عرضه می‌شود، عمل می‌کند.

«صورت (فرم) نسبی و صورت معادل، دو جنبه‌ی مرتبط و جدائی‌ناپذیرند ولی در عین حال جنبه‌های [حدین] دو حد‌نهایی، متناقض [رو در رو] می‌باشند، که مستقل و مجزا از یکدیگرند، یعنی قطب‌های همان بیان ارزش می‌باشند».

اکنون با دقت، تجزیه و تحلیل ترکیبی‌ی (ساختاری‌ی) مارکس را از رابطه مورد بحث بررسی می‌کنیم. فرم مضاعف یا صورت «دو تا شده» (نسبی، معادل)، دو عنصر متمم را در مقابل هم نهاده که قطبی از آن دو، موجب طرد قطب دیگر می‌شود، یا از راه تقطیب بین آنها جدایی بوجود می‌آورد. این مناسبات صوری جایگزین حقیقت محسوس و مادی‌ی شیئی می‌گردند و این جایگزینی شیئی را تبدیل به کالا می‌کند: به شیئی مجرد (منتزع).

شیئی مورد بررسی بعنوان چیزی مجرد (چیز-محصول) وارد یک جدول دوگانه (دوبعدی) یا جدولی که دو مدخل دارد می‌شود.

$$XA = YB$$

$$YB = ZC$$

$$ZC = \dots$$

$$XA = YB = ZC = \dots$$

تعداد طرف معادله‌هایی که در این جدول وارد می‌شوند بینهایت است. این عبارات در واقع بمعنای توزیع و تعدیل متشابه و منصفانه‌ی [péréquation] زمانهای (اوقات) کار اجتماعی محتوا در اشیاء می‌باشند. این عبارات به خصایص ویژه کار اجتماعی مربوط و مرجوع می‌گردند: ساده و بغرنج، جزئی و کلی، کیفی و کمی. صورت (فرم) با ترکیب (ساختار) تقطیبی خود، بدون حرکت دیالکتیکی‌ی کار

۳۱. در بادی امر کالا به عنوان شیء دو وجهی، یعنی ارزش استعمال و ارزش مبادله به نظر می‌رسد. سپس ملاحظه کردیم که کلیه مشخصاتی که کار تولیدی ارزش‌های مبادله‌وقتی که در ارزش محض بیان می‌گردند از بین می‌روند. من برای نخستین بار این خصلت دوگانه کار نمایان شده در کالا را برملا ساختم (سرمایه جلد اول بخش نخست).

اجتماعی [جمعی] قابل درک نیست. معذک کار اجتماعی، در اینجا، در این صورت [مضاعف] دوگانه (دو وجهی) با تعینات متناقض خود، فقط مستلزم [رابطه‌ی تضمینی] <sup>۳۲</sup> است.

وانگهی مجموعه‌ی صوری‌ی کالاها، با تسلسل زنجیره‌ی واقعی‌شان، بطور لایتناهی مفتوح نمی‌ماند. این مجموعه‌ی صوری با گسترش و توسعه‌ی خود، مشخص و متعین می‌گردد. در اینجا، نقش صورت عام مطرح است - ارزش عام که می‌تواند کالائی مفروض باشد، ولیکن در عمل اجتماعی، نام کالای مشخص و معروفی را دارد: پول، نقره و طلا.

اکنون عمل این صورت کاملاً متوافق را در تصور خود بررسی می‌کنیم. کالاها به صورت گردشی اطراف جهان، مداری را تشکیل می‌دهند. کالاها یکی پس از دیگری جای همدیگر را اشغال می‌کنند. هر وقت کالایی ناپدید گردد و بوسیله مصرف از بین برود، کالایی دیگر - معادل آن - جای خالی را پر می‌کند. این زنجیر همچنان نقش خود را ادامه می‌دهد. نتیجه‌ی این حرکت رشته زنجیری و مداری چیست؟ تعادلی عام در مبادلات که فقط موقعی برهم می‌خورد که یک یا چند جا خالی باقی بماند و یا خلأهایی مدار را قطع کند. این مدار، خود، فی‌نفسه هم آهنگ وانمود می‌شود. چنین است دید لیبرالیسم که این را می‌پذیرد، پیشنهاد می‌کند و با پذیرش اتوماتیسم دورانی‌ی (دوره‌ای) مجموعه، تعمیم کالا را تبلیغ و تشویق می‌نماید. بدبختانه یا خوشبختانه، چنین بینش و درکی درباره‌ی هماهنگی‌ی ذاتی کالا که به تفاریق در اثر «آزادی‌ی داد و ستد»، با کنارگذاری موانع موجود در مقابل ارزش مبادله‌ی پیروزمند بروز می‌کند، این بینش غلط از آب در می‌آید.

چنین درکی ممکن و به جا و مناسب می‌بود، اگر و به شرط آنکه موجودات بشری‌ی داخل در جریان (مثلاً همه پیشه‌ور)، همگی دارای خصیصه‌های مولد و مصرف‌کننده بودند - و نیز بدون اینکه بین این دو خصیصه (مولد و مصرف‌کننده)، با میانجیگری ساده‌ی واسطه‌ها یعنی بازرگانان، پارگی وجود داشته باشد. ولی کالائی وجود دارد که این مدار را قطع می‌کند و هم آهنگی را برهم می‌زند.

« این کالا را که "کار" می‌باشد با "t" نمایش می‌دهیم. »

برای اینکه نقش این کالا همانند نقش سایر کالاها باشد و بدون اینکه مدار کالائی را قطع کند، در آن قرار گیرد، لازم و کافی است که کارگر خود را جسماً و روحاً به هر خریداری بفروشد. موقعیت برده و حتی پادوها و خدمه‌ی شاهان و اشراف قرون وسطی چنین بوده است. معذک در این حالت، ارزش این کارگر و مقام صحیح او در زنجیر کالاها مشخص نمی‌شود، زیرا این کارگری که جسم و جانش را فروخته، خود خریدار نیست. برای اینکه کارگرها خریدار نیز باشند، یعنی توسعه و گسترش کالا وجود داشته باشد، می‌بایستی که کارگر فروخته نشود. در چنین شرایطی کارگر «T» چه چیزی را بعنوان مال التجاره می‌تواند بفروشد؟ نه خودش را و نه سراسر وجودش را، بلکه زمان کار و نیروی کار خود را. آنوقت است که این کارگر آزاد می‌ماند و وارد سیستم [منظومه‌ی] کالائی [مال التجاره‌ی] می‌گردد، یا بهتر بگوییم از طرفی در این مدار واقع می‌شود، بدانسان که در آن مدار هم فروشنده است و هم خریدار و از طرف دیگر در مجموعه قراردادهایی که صاحبان و مبادله‌گران کالاها را بهم مربوط می‌کند قرار می‌گیرد و صورت

۳۲. اگر تشابه میان کالا و کلام را دنبال کنیم، می‌توان گفت که کار جمعی نسبت به صورت کالا، دارای خصلت پارادایماتیک (مثالی - نمونه‌ای) است، صورت به هر «شئی» معنای یک کالا را می‌دهد و آنرا وارد یک مجموعه (در یک رشته) با خصلت سنناتیک (ترکیبی، فعلی اسمی) می‌نماید.

حقوقی ی آن با مجموعه صوری ی ارزش‌های مبادله مضاعف می‌شود. کسی که مالک «کار» خود است و چیزی بجز کار خود در اختیار ندارد، از آن به بعد با دو عنوان داخل این مدار دو بعدی می‌شود: بعنوان مولد و بعنوان خریدار، همچنین بعنوان فروشنده و طرف معامله. بطورکلی کالا بعنوان یک شیئی یا مجموعه‌ای از اشیاء تحمیل نمی‌شود، بلکه بیشتر بعنوان منطق تحمیل می‌گردد. خصلت کلی ی آن - یا خصلت جامع و فراگیر: مهاجم و قادر به شمول و تعمیم - از صورت مایه می‌گیرد. عمل و نقش آن بعنوان یک شیئی فقط از این طریق انجام می‌گیرد. فقط از این راه است که اصنام اقتصادی - کالا، پول، طلا و سرمایه - در موجودات بشری نفوذ می‌کنند و بر آن اثر می‌گذارند. برنهاد (قضیه) شیئیت [réification] به اساس و لب نظریه ی «اجتماعی - اقتصادی» محتوا در کتاب سرمایه توجه نمی‌کند. باز هم باردیگر اصنام با زندگی فعال خود استقلال می‌یابند، خودمختار می‌شوند و قوانین خود را بر مناسبات انسانی تحمیل می‌نمایند و فقط بعنوان اشیاء منتزع و مجرد می‌توانند عامل باشند: با تقلیل و تبدیل موجودات بشری به مقام و موقعیت اشیاء منتزع یعنی: با ادخال آنها در صورت‌ها و با تبدیل آنها به این صورت‌ها، به نحوه ی عمل آنها و به ترکیب و ساخت آنها. در ذات کالا، منطقی بعنوان صورت وجود دارد، منطقی که خود دنیائی را تشکیل می‌دهد، یعنی دنیای مال التجاره (کالا). این دنیا بدانجهت که صوری است با صورت زبان (لانگاژ) و با فعل معقول رابطه‌ای دارد: با کلام (لوقوس) و منطق به معنای محض. این دنیا با خود، بدون انحراف از زبان جاری، حرف می‌زند، این دنیا یک عقلانیت را بر می‌انگیزاند: محاسبه، و ارزیابی ی کمی ی اشیاء.

معدلک، آیا ممکن نیست که عمل این صورت - یعنی زبان - بر صورتها اثر گذارد و در بین سایر صورتها بر کالا اثر نهد؟ بدین ترتیب، جهان کالا در پراکسی (عمل - تجربه) تنفذ می‌کند، بدان داخل می‌شود و یا می‌توان گفت که آن را جذب می‌کند. موجودات بشری به شیئی مبدل نمی‌شوند. شیئیت انسان فقط در عصر بردگی (قبل و خارج از گسترش کالا) یا در فحشاء (که نقش بزرگی در تعمیم بازار بازی می‌کند، ولی قادر به تعیین و تحدید آن نیست) امکان پذیر است. اگر موجودات بشری در برابر این روند بطور دراماتیک (توانفرسا) مقاومت نورزند، ممکن است به انتزاعات جاندار، به تخیلات زنده و پرنج تبدیل گردند.

ولی منطق کالا با مداخلات خود در پراکسی و کنش و واکنش [فعل و انفعال] بغرنج خود با سایر صورت‌های شعور و جامعه، موفق به استقرار نمی‌شود و مسدود هم نمی‌گردد. کار انسانی با تعیینات بغرنج خود بطور کامل وسیله این صورت مأخوذ نمی‌شود و با آن بعنوان یک محتوای مناسب و تام، ذاتی و ملازم نمی‌گردد. مدارمبادلات نمی‌تواند مسدود شود. این مدار در روی حرکتی مفتوح می‌شود که آن را همراه خود می‌کشاند، حرکتی تاریخی و دیالکتیکی [جدلی]. پارادوکس (مفارقة - تناقض): صورت کالا نمی‌تواند تعمیم یابد مگر با مفتوح شدن روی شیئی دیگری، که از آن شیئی تجاوز می‌کند. حرکت از صورت فراتر می‌رود وقتی که انسانهای تهیدست بی‌سلاح پدیدار می‌شوند که چیزی بجز کار خود در اختیار ندارند و از این لحاظ است که می‌بایستی آنها را کارگران نامید. کالائی که اینان می‌آورند و به بازار می‌ریزند با کالاهای دیگر فرق دارد. این کالا دارای خاصیتی دوگانه (دوبعدی) و خاص است. از طرفی دارای یک ارزش است، مورد مبادله قرار می‌گیرد، ارزش آن در مدار کالاها بوسیله کمیت کار اجتماعی ی متوسط لازم برای تولید و تولید مجدد معین می‌گردد. ولی این کالا، ضمن مصرف شدن و استعمال، ارزشی تولید می‌کند که بزرگتر از ارزش خود آن است. اگر نیروی کار شامل این خاصیت تولید ارزش اضافی نمی‌بود،

هیچگونه دلیلی وجود نداشت که آن را برای تحرک ابزاری که منتج از کار گذشته می‌شوند بکار برند. کار از این لحاظ، دیگر تنها مجموعه‌ای از تعین‌های ذاتی‌ی محتوای صورت کالا نیست. کالا این صورت را در برمی‌گیرد و بر آن سلطه می‌یابد. تسلسل‌های کالاها در این سطح مجدداً تشکیل می‌یابند: تولید ارزش اضافی و تراکم سرمایه. صورت کالا، صورت قرارداد در جامعه‌ای تاریخی و در یک پراکسی‌ی عینی به سطوحی از واقعیت تبدیل می‌شوند. این جامعه و این پراکسی‌ی الزاماً تقطیب می‌شوند: از یک طرف کسانی که صورتها (کالا، پول و سرمایه، قراردادها) را به کار می‌برند و مورد استفاده قرار می‌دهند و از طرف دیگر کسانی که این محتوای فعال و مولد را در اختیار دارند، ولی فقط همان را در اختیار دارند: کار، یعنی نیرو و زمان کار اجتماعی. در اقتصاد سیاسی، پرولتار عبارت از روزمزدی است که سرمایه را تولید می‌کند و آن را سودآور می‌سازد.<sup>۳۳</sup>

بنابراین، پیدایش طبقات و مبارزه مداوم آنها از نظر تئوریک براساس صورت‌ها، نقشها (وظایف) و ساختارها (ترکیب‌ها) که تاریخشان بوسیله‌ی فریافت‌ها، قابل درک می‌گردند، تحقق می‌یابند. تجزیه در سه طراز و سه سطح همزمان دنبال می‌شود: صورت محض (منطق)؛ رابطه صورت و محتوی نتایج واقعی (منطق دیالکتیک)؛ کار اجتماعی و تضادهای درونی آن (حرکت دیالکتیکی، که حدود و تعین‌های قبلی را دربرمی‌گیرد و عرضه و بیان کلی را امیسر می‌سازد). همانطوری که اعلام داشتیم، می‌توان گفت که از حیث نظری واقعیتی جامعه‌شناختی - یک پراکسی - در برابر دیدگان ما بوجود می‌آید که نتیجه‌ی رابطه دیالکتیکی بین صورت و محتوی در حرکت تاریخی است. برای ما کافی بود که نخستین صد صفحه کتاب سرمایه را تلخیص کنیم و به تفسیرهای سطحی خاتمه دهیم.<sup>۳۴</sup>

بنابراین، برخورد بین بورژوازی که وسایل تولید را در اختیار دارد، یعنی از طرفی نتایج کار گذشته، سرمایه‌ی ثابت، ماشین‌ها و مواد اولیه، و از طرف دیگر، پول موجود سرمایه متغیر، مزدهای احتمالی و فرضی و پرولتاریا دارای شالوده‌ای است. برحسب عادت به کلمه‌ی شالوده کلمه‌ای دیگر افزوده شده است: کلمه‌ی عینی. علت این تحشیه چیست؟ یک شالوده یا عینی است و یا عینی نیست؟ شالوده، ضمناً ذهنی نیز می‌باشد: در وحدان، یعنی درمناسباتی که به سوی آگاه شدن گرایش دارند. «شالوده» بطوری تفکیک‌ناپذیر، عینی و ذهنی را جدا ناپذیر با هم متحد می‌سازد، بدون اینکه برخورد بین آنها را مخفی کند. مبارزه طبقاتی که درعین حال هم خیلی عینی است و هم ذهنی، بطور مداوم متظاهر می‌شود، گاه مخفی و گاه بارز، گاه مستور و بی‌صدا و گاه منفجر. اگر هم این برخورد قطع شود فقط ظاهری است.

پیش از این، به جامعه‌شناسی‌ی مارکسیستی به نام فکر خود مارکس، مطالعه تأثیرات متقابل بین صورتها و محتواها، ساختارها و جنبش‌ها، بین وظایف (عمل‌ها) و شیوه‌های مولد را استناد دادیم. در اینجا این طرح منظری و پیش‌انگاری را از سر می‌گیریم و به تدقیق و ژرفایش می‌پردازیم. جامعه

۳۳. به کتاب سرمایه، جلد سوم، فصل ۲۳ (درباره تراکم سرمایه) مراجعه کنید.

۳۴. سطحی‌ترین تعابیر و تفاسیر خصلت دوگانه (مضافع) کالا را - با معرفی آن به نحو روان‌شناختی بوسیله خصلت استعمال (حد مورد التناذ، اشتباه اقتصادی) - نادیده می‌انگارد. ما این تعبیر را تفسیر بی‌مایه و سطحی را - با اصرار بر تشابه (همانند نگری) فیما بین کالا و کلام (لانگاز)، بنابر این با اصرار بر خصلت مضاعف کالا همانند خصلت مضاعف علامت (علامت در علم زبان‌شناسی. مترجم)، - طرد کردیم. نظریه شیئیت لوکاچ از این هم فراتر مرود. تئوری لوکاچ نظریه مارکس را نیز ناشناخته می‌نماید. نتیجه‌ی ای‌وخیم: تئوری شیئیت در عین حال هم پیدایش تئوریک سرمایه‌داری را حذف می‌کند و هم سراسر جامعه‌شناسی بورژوازی را (و نیز امحا و انتقال آن را به سوی «چیزی دیگر»).

شناسی ی مارکسیستی می‌تواند و می‌بایستی تلاش‌های طبقه کارگر را بعنوان هدف اتخاذ کند، تا بتواند صورت ارزش مبادله کالائی و قوانین آن را به سود خود گرایش دهد، تا در نتیجه، با بکار بردن قوانین آن و تسلط بر آن، به تغییر صورت دادن این صورت، نایل گردد. این جامعه‌شناسی می‌کوشد تا مانع نزول مزد واقعی به زیر سطح ارزش نیروی کار در بازار گردد و می‌کوشد تا مزد را به سطح بالاتر از این ارزش ارتقا دهد و خود ارزش را (یعنی نیازهایی که برای حفظ نیروی کار بایستی ارضا شوند) نیز افزایش دهد. جامعه‌شناسی می‌تواند و می‌بایستی قلمرو خود را تا اقدامات و تلاش طبقه کارگر برای گذار از قوانین ارزش و بازار- دنیای کالا- بوسیله یک پراکسی‌ی عمل تجربی‌ی انقلابی، گسترش دهد.

این تقلای طبقه کارگر، که شایسته است به نام «مبارزه طبقاتی» موسوم گردد، مداوم و پیگیر ولی خیلی متغیر و متفاوت است.

«در جریان تولید سرمایه داری، طبقه ای بیش از بیش پرشمار از کارگران تشکل می‌یابد که از برکت تعلیم و تربیت، سنت و عادت، چون تغییرات آنی‌ی فصول، متحمل توقعات (خواست‌ها ی) رژیم می‌گردند. فشار بی‌صدای مناسبات اقتصادی، به تحمیل استبداد سرمایه داری نسبت به کارگر، پایان می‌دهد. البته گاه پیشامد می‌کند که به فشار و استعمال زور و خشونت، توسل جوید، ولی این مورد خیلی استثنائی است. در جریان عادی‌ی حوادث، سرنوشت کارگر به عمل قوانین طبیعی‌ی جامعه‌ی حاله می‌شود»<sup>۳۵</sup>.

این قوانین چیزی بجز قوانین ارزش مبادله و قوانین ارزش کالا نمی‌باشند. این قوانین، اگر چنانچه طبقه کارگر مطاوع، منفعل و مستسلم بماند، همانند قوانین طبیعی‌ی عمل می‌کنند. برای اینکه «جریان عادی»، که در آن موضوعات منتزع و مجرد قوانین خود را اعمال می‌کنند، قطع شود دخالت فعال پرولتاریا ضرور می‌نماید. در چنین حالتی معمولاً نیروی تصمیم طبقه حاکم «قدرت دولتی»، یعنی نیروی اداره و حکومت، بنوبه خود برای استقرار و اعاده‌ی جریان عادی‌ی حوادث دخالت می‌کند.

از این واقعیت، کلمه‌ی متداول «وخامت» که غالباً استعمال شده، فقط تصویری سطحی و عوضی و مسخ شده می‌دهد. درحقیقت موضوع مهم عبارت می‌شود از درجه «وخامت‌ها»، یعنی نیروی کشش و تحرک آنها، ولی این واژه فی‌نفسه علت را به جای معلول می‌گیرد و تظاهر و تبیین را به جای دلیل ارائه می‌کند. این واژه واقعیات را در زیر پدیده‌های قابل مشاهده می‌پوشاند. بدین جهت واژه کشش (وخامت) نمی‌تواند جایگیر کلمات، «تضاد»، «برخورد»، «تعادی» گردد، مگر در یک نگرش و طراحی‌ی عامداً اصلاح طلبانه. این طرح و نگرش، دوره‌های مبارزه حاد را مخفی می‌کند، پراکسی‌ی روشنگر، یعنی عمل اجتماعی‌ی سابق به سوی تبدیل مناسبات اجتماعی را کنار می‌زند. لهذا، برای تنویر بهتر این ماجرا، متذکر می‌شویم که طبقات و مبارزات طبقاتی در چندین سطح می‌توانند مورد مطالعه قرار گیرند:

الف - در سطح نیروهای مولد و مناسبات تولیدی:

طبقه کارگر یک نیروی مولد است. این خصلت اساسی در واحد تولیدی، یعنی درمؤسسه‌ی تولیدی، متظاهر است. محدود ساختن طبقه‌ی کارگر به این سطح، به معنای معلول ساختن واقعیت و امکانات آن می‌باشد. طبقه کارگر، در مقیاس جامعه من حیث المجموع، نیروی اجتماعی و سیاسی نیز می‌باشد. ولی این طبقه اولاً درتولید نقشی دارد که نتیجه تقسیم کار است. بورژوازی می‌تواند موجودیت خود را با

۳۵. به سرمایه جلد سوم، بخش هشتم، فصل ۲۸ مراجعه شود.

دگرگون ساختن مداوم شرایط و اوضاع و احوال و تولید و در این مقیاس حفظ نماید. لحظه‌ای که انجام این نقش متوقف شود جامعه که تحت تسلط اوست مورد تهدید قرار می‌گیرد: سکون، تجزیه، طفیلی‌گری. در کتاب مانیفست می‌خوانیم: «آنچه که مشخص‌کننده‌ی عصر بورژوازی است، عبارت است از دگرگونی‌ی پیاپی‌ی تولید، تنزل مداوم کلیه شرایط اجتماعی، فقدان امنیت و تلاطم و شورش». بنابر این، بورژوازی بین مالتوزیانیسم که هدفش حفظ وضع موجود محض و ابتدائی و ساده‌ازیک سو، و نیل به حداکثر نوآوری‌ی فنی و تکنیکی از سوی دیگر است، نوسان می‌کند. نظریه‌ی مالتوس، در دوره‌های کساد اقتصادی و واپس‌گرائی، برای بورژوازی که در موضع دفاعی است، به ایدئولوژی تبدیل می‌شود. دنباله‌روی و تقلید فنی در دوره‌های توسعه و تحرک و رونق در سطح نیروهای تولیدی، ایدئولوژی می‌شوند. در هر دو حال، ایدئولوژی‌ها در تراز نیروهای مولد پای به هستی می‌نهند.

اداره‌ی تشکیلاتی‌ی کار از ابزار و آلات و فنون جدا نمی‌شود. لزوم تمیز تقسیم‌فنی‌ی کار از تقسیم اجتماعی‌ی آن، بدانجهت است که فهمیده شود چگونه یکی از این دو بوجود آورنده دیگری در شرایطی مفروض است، وجه تمایز آنها از یکدیگر چیست و چه چیزی آنها را در سازمانی که قادر به عمل باشد به هم متحد می‌کند، و در نتیجه به اجبار می‌بایستی صورتهای کلی‌ی تقسیم کار را مورد بررسی قرار داد (برحسب کشور در بازار جهانی یا در داخل گروه‌بندی‌های کشورهای بین‌کشاورزی و صنعت و غیره)، البته بدون آنکه صورتهای خاص و منفرد حتی در درون کارگاه از نظر دور شود. از این به بعد، تمیز و تشخیص طبقات در جامعه‌ی جدید (سرمایه‌داری) بر مبنای حرفه مستقر نمی‌باشد. برعکس، مارکس در کتاب

«سرمایه» ثابت کرده است که تقسیم کار در بطن طبقه‌ای واحد، عامل ایجاد انواع کارهای مختلف می‌باشد. تقسیم اجتماعی‌ی کار، تقسیم فنی‌ی کار را دگرگون می‌کند، نه فقط بدانجهت که وظایف و نقوش اداره و رهبری و اتخاذ تصمیم در انحصار برخی از گروههای انسانی (که بالفعل و بالقوه جزء بورژوازی می‌باشند) قرار می‌گیرند، بلکه بدانجهت که تولید من حیث المجموع (مجموعه‌ی تولید) بر حسب منافع و اهداف طبقه‌ی حاکم و بنا بر نیازهای تلقیحی یا برانگیخته شده و بوسیله آنها هدایت شده است، نه بدون مخالفت‌ها، تضادها و برخوردها.

بررسی‌ی تولید، مناسبات تولیدی و تقسیم کار در کلیه جوامع طبقاتی، ساخت طبقاتی متحرک و بگرنجی را متظاهر می‌سازد. قاعده‌ی اقتصادی واحد- خود این شالوده- می‌تواند، تحت نفوذ عوامل گوناگون تجربی، پله‌بندیها و تغییرات قابل ملاحظه‌ای را موجب و متجلی سازد (مارکس). و این وضع بویژه در پوسته‌های نیم‌پرولتاریایی (مستضعفان) متظاهر می‌گردد. در تولید کشاورزی- که خصایصی چند آن را از تولید صنعتی، تا وقتی که کشاورزی به سطح فنی‌ی صنعت بزرگ ارتقاء نیافته است، متمایز می‌سازد- آنالیز ماقوع، طبقات، شاخه‌های طبقات و قشرهای اجتماعی متمایز‌ی را نشان می‌دهند: اجاره‌کاران، کشاورزان، کارگران کشاورزی، مالکان خرده‌پا، میانه‌حال و بزرگ (که به بورژوازی‌ی صنعتی وابسته هستند یا نیستند). این گروه‌بندیهای «اجتماعی- اقتصادی»، بر حسب خصایص تولید در بخش کشاورزی، بطور گوناگون تقسیم‌بندی می‌شوند: کمی یا کیفی، تخصصی یا غیرتخصصی.

بدین ترتیب، آنالیز و تجزیه‌ی طبقاتی در یک جامعه، تنها به حساب و به اعتبار تراز نیروهای تولیدی، پایان نمی‌گیرد. ترکیب (ساختار) و دگرگونیهای دائم الوقوع، بر روی یکدیگرتأثیر می‌گذارند. تنوع و تحرک بهیچ وجه از تقطیب طبقات جامعه، که پاشنه‌ی محور آنالیز است، ممانعت نمی‌کنند.

«دارندگان تنها نیروی کار، صاحبان سرمایه، ملاکین اراضی، که درآمدهایشان به ترتیب مزد، سود و مال الاجاره ارضی است- بنابراین کارگران روزمزد، سرمایه داران، مالکین ارضی- سه بخش عمده جامعه مدرن را که بر قاعده‌ی نحوه‌ی تولید سرمایه داری نهاده شده تشکیل می‌دهند»<sup>۳۶</sup>.

اهمیت مالکان اراضی رو به کاهش است. این طبقه رو به انحلال در بورژوازی که در پیشرفته‌ترین کشورها چیزی بجز قشر، کسر یا گروهی ویژه را تشکیل نمی‌دهند، سابق است.

بررسی‌ی تحلیلی‌ی طبقات بر مبنای تقسیم کار (فنی و اجتماعی) می‌بایستی تا مرز یا حد برخی اختلافات، که تعیین و تحدید آن دشواری باشد، ولی معذک دارای اهمیت زیادی است، پیش رود. مثلاً اختلاف بین کارهای تولیدی و کارهای غیرتولیدی. مارکس درباره این تشخیص و تمایز، متون متعددی را- بالاخص در مجادله و بحث‌های غالباً کم شناخته شده‌ی مربوط به تزه‌های (برنهادهای) آدام اسمیت- اختصاص داده است. این عالم اقتصاد، که برای کار اجتماعی معیاری محدود و مطلقاً اقتصادی بکار می‌برد، نمی‌خواست بجز کارهایی که از نظر مادی حاصل خیز بودند، کار دیگری را منظور دارد. آدام اسمیت سایر فعالیت‌ها را خارج از (امر) کار اجتماعی دانسته و آنها را جزو مقوله‌ی «خدمات» که تعریف مشخصی هم ندارد می‌دانست.

به عقیده‌ی مارکس، مسئله خیلی حساس تر و بغرنج تر از این است<sup>۳۷</sup>. هر جامعه، هر نوع ساخت و ترکیبی هم که داشته باشد (نحوه تولید هرچه باشد)، نیروهای تولیدی‌ی تحت اختیار خود را- مخصوصاً نیروی کار و بارآوری‌ی کلی را- به قسمی از اقسام توزیع می‌کند. این جامعه به نحوی نیازهای فردی و اجتماعی‌ی افراد خود را- نیازهایی که در آن اعمال نفوذ می‌کند- برمی‌انگیزد و در عین حال محدود می‌کند (تا حدی که وفور و برابری در وفور حاکم نباشند). از نظر اجتماعی، کارهای مربی، پزشک، هنرپیشه، فعالیت مخبرین (روزنامه نگاران) و فعالیت متخصصان سرگرمی، نیز همانند کارهای بنا یا کار فلزکار مورد احتیاج اند. معذک این فعالیت‌ها مولد محصولات ملموس و محسوس، قابل مصرف و مادی نمی‌باشند. این فعالیت‌ها برای تولید ضرور می‌باشند و معذک غیرمولدند. از طرف دیگر هدف نحوه تولید سرمایه داری و جامعه بورژوا، مستقیماً ارضای نیازمندیها، مخصوصاً نیازهای اجتماعی، نیست. ارضای نیازها فقط با وساطت بازار حاصل می‌شود و بر همین روال است که محصولات مصرفی از مرحله‌ی کالائی می‌گذرند. یا بهتر بگوییم: هدف تولید سرمایه داری، تولید محض محصول نیست، بلکه هدف آن تأمین سود است. کار در این جامعه، فقط در مقیاسی مولد است که برای سرمایه و سرمایه دار منفعت و سود ایجاد می‌کند. در نتیجه در این جامعه که تحت تسلط بورژوازی است، کارهنرمند، نویسنده، معمار بعنوان هنرمند (برخلاف آنچه که در قرون وسطی و رنسانس جریان یافت)، بعنوان کار اجتماعی منظور نمی‌گردد. ارزش آثار(هنری) به احتمالات روانشناسی، به امکانات پولی‌ی (به جیب) کسانی که نیاز ویژه‌ای به تفریح و سرگرمی و صعود به عالم خلصه احساس می‌کنند احاله شده است. معذک یک تماشاخانه مؤسسه‌ای است که می‌توان به منظور کسب سود در آن سرمایه گذاری کرد. در تماشاخانه به تماشاچی‌ها «محصولی»

۳۶. سرمایه، بخش آخر (نامتام) جلد چهاردهم، از ترجمه مولیتور، ص ۲۱۹ این آخرین بخش می‌بایستی آنالیز و عرضه کامل تمام طبقات و مناسبات طبقاتی در جامعه سرمایه داری (رقابت طلب) را شامل می‌بود.

۳۷. که شاید درمشاخره قلمی اندیشه آدام اسمیت به طرز اغراق آمیزی آن را ساده می‌نمایند.مراجعه کنید به «تئوری ارزش اضافی» که به زبان فرانسه تحت عنوان تاریخ شرایع اقتصادی به چاپ رسیده. مطبعه گوست، جلد ۱ و ۲.



ارائه می‌شود که مورد مصرف آنهاست و بهای آن را با درآمدهای حاصل از تولید کلی‌ی ارزش اضافی می‌پردازند. تناقض دیگر: تولید تسلیحات، کاملاً جزو کار تولیدی است.

تمایز میان کار تولیدی و کار غیرتولیدی - تمایزی که به تفکیکی صوری منجر نمی‌شود - بر تقسیم کار دستی (مادی) و کار عقلانی منطبق نیست.

«برای مولد بودن لازم نیست که انسان خود دست در کار نهد، کافی است انسان عضوی از سازمان کارکن (کارگر) دسته جمعی باشد و در آن نقش و وظیفه‌ای را ایفا کند.»<sup>۳۸</sup>

به زبان دیگر، می‌بایستی تقسیم کار را تحت جنبه‌های فنی (که نسبتاً مستقل از نحوه تولید می‌باشد) و اجتماعی (وابسته به نحوه تولید، به خصایص عمومی‌ی جامعه، به ترکیب طبقات، به فعالیت طبقه حاکم و به ایدئولوژی‌های آن) مورد ملاحظه قرار داد. در جامعه‌ی سرمایه‌داری، «کارکنان دسته جمعی» عبارت از مجموعه واحدهای تولیدی و مؤسسات سرمایه‌داری با تشکیلات لاحق از نظر تولید وسایل مادی و مخصوصاً سود می‌باشد.

نتیجه آنکه از نظر مارکس، مفهوم «کارکن (کارگر) دسته جمعی» با خصلت عام جامعه، با نحوه تولید تغییر می‌نماید. آنالیز کارها و تقسیم کار، برحسب اینکه مربوط به جامعه‌ی سرمایه‌داری باشد یا سوسیالیستی، فرق می‌کند. مخصوصاً تعیین کارهای مولد و غیرمولد، اجتماعاً لازم یا غیرلازم.

فنی‌ها و مهندسان، جزو کارکنان مولد می‌باشند. کشاورزی، صید، صنعت استخراجی، صنایع تبدیلی، ساختمان ابنیه و تعمیرات آنها، انتقال (حمل و نقل) کالا، می‌بایستی جزو فعالیت‌های تولیدی به حساب آیند. برخی از فعالیت‌های بازرگانی نیز (حفاظت، انبارداری، حمل و نقل کالاهای مصرفی) جزو فعالیت‌های تولیدی می‌باشند. سایر فعالیت‌های بازرگانی (تبلیغات)، غیرمولد می‌باشند و به همین ترتیب، «خدمات» مادی و فرهنگی، تعلیم و تربیت، تحقیقات علمی و باز بهمین ترتیب، دستگاه دولتی، دستگاه بانکی و مالی، نیروهای مسلح پلیس، موردیوانی، دستگاه توزیع بازرگانی و غیره.

در اینجا بدون انتقال و بدون معیار سنجش تمایز، از گذار کار تولیدی به مرحله‌ی کار غیرتولیدی اجتماعاً لازم تحول یافته ایم و از این کار غیرتولیدی به کار غیرلازم و حتی به فقدان کار و طفیلی‌گری‌ی اجتماعی رسیده ایم (مگر اینکه بپذیریم که هر فعالیت، هر وظیفه (نقش) خود را به این دلیل که واقعاً وجود دارد توجیه می‌کند) ..

الغرض، ملاحظه می‌شود که استعمال تمایز مورد قبول مارکس، دشوار و درعین حال لزوم اجباری دارد. مارکس، به واقع آنالیز را در بن بست مسائل جامعه‌شناسی‌ی دشواری قرار می‌دهد: بررسی انتقادی و عینی‌ی «وظایف»، «خدمات»، تحرک اجتماعی که موجب انتقال اعضای جامعه از یک گروه به گروه دیگر اجتماعی می‌شود.

مارکس، به عمد، اعمال نقش (وظیفه‌گی) جامعه‌شناختی را طرد کرده است. مارکس، این اعمال نقش جامعه‌شناختی را یک ایدئولوژی می‌داند، که بنابراین در جامعه بورژوازی، وجود مشاغل مختلف مستلزم یکدیگرند و تضادهای داخلی‌ی این جامعه را حل می‌کنند. تقسیم فنی و تقسیم اجتماعی‌ی کار در هم می‌آمیزند و وجود هر کدام وجود دیگری را موجه می‌کند. این ایدئولوژی در واقع تأیید می‌کند که وظایف

و خدمات «در خدمت» سرمایه‌داری هستند. و این چیزی مسلم و در عین حال نامعقول است و راه را برای تدوین یک «تئوری ی تمدن» مسدود می‌کند.<sup>۳۹</sup>

این بحث طویل و دشوار که هنوز پایان نیافته و طرح آن همچنان ادامه دارد، یکی از درخشان‌ترین صفحات مارکس را بوجود آورده است. این متن را به دلیل روش تخطئه‌گر، حدت و قریحه‌ی خلاقیت آن - که البته از ارزش جامعه‌شناختی‌ی آن بهیچ وجه نمی‌کاهد، بلکه برعکس بر این ارزش می‌افزاید - یادآور می‌شویم:

« فیلسوف ایده تولید می‌کند، شاعر شعر می‌سازد، کشیش دعا می‌آفریند، یک نفر استاد کتاب درسی می‌نویسد و غیره. یک نفر جانی جنایات تولید می‌کند.

« اگر رابطه‌ای که میان این رشته‌ی تولیدی و مجموعه‌ی جامعه وجود دارد، از کمی نزدیکتر مورد بررسی قرار گیرد، خیلی پیش داوریه‌ها کنار گذاشته خواهد شد. جانی فقط جنایت تولید نمی‌کند، بلکه حقوق جنائی و استادی را که مبحث حقوق جنائی تدریس می‌کند و حتی تألیف کتاب درسی ضروری که استاد مزبور تعلیمات خود را در آن به منظور شناخت حقیقت متراکم می‌کند، تولید می‌نماید. بنابراین در اینجا علاوه بر لذت شخصی‌ی مؤلف، افزایش ثروت ملی وجود دارد. جانی به علاوه، تشکیلات پلیس و محکمه‌ی جنایی، پاسبان‌ها، قاضی‌ها، مأموران اعدام، وکلای مدافع و مشاغل مختلفی که تقسیم اجتماعی کار را تکثیر کرده و نیروهای فکری را توسعه می‌دهد، نیازهای جدید و نحوه‌های ارضای جدید آنها را ایجاد می‌کند. شکنجه به تنهایی موجب اختراع دقیق‌ترین وسایل فنی گردیده و عده زیادی از کارکنان شرافتمند را به تولید این وسایل مشغول ساخته است.

«جانی همچنین تأثیرات و اثراتی را بوجود می‌آورد که اخلاقی و یا تراژیک است. بدین ترتیب به حرکت احساسات اخلاقی و یا جمال جامعه خدمت می‌کند. جانی علاوه بر تولید کتابهای درسی درباره حقوق جنائی، مواد قانونی مربوط به جنایت و قانون‌گذاران، مولد هنر، ادبیات، داستانها، حتی تراژدی‌ها نیز می‌باشد. جنایت کار در زندگی‌ی یکنواخت بورژوازی تنوعی بوجود می‌آورد. جنایت کار بورژوازی را علیه رکود حمایت می‌کند و این تنش مشوب، این تحرک فکر را تولید می‌کند که بدون آن، محرک رقابت نیز از بین می‌رود. بنابر این جنایت کار ضربه تحرک آمیز جدیدی به نیروهای تولیدی می‌دهد.»

در این متن شگفت‌انگیز، می‌توان به آسانی، و ترن (Vautrin) تعبیر «مارکسیستی»، نمونه کامل پرسناژ منفی در آثار بالزاک را مشاهده کرد.

این متن کافی است که نشان دهد مارکس با چه سعه‌ی صدر و بدون اظهار فضل و خودستایی، چگونه آنالیز جامعه‌ی بورژوا، نیروهای تولیدی و مناسبات طبقاتی را مشاهده می‌کرده است. مخصوصاً، توجه مارکس به مشاهده و آنالیز تقسیم کار در جامعیت خود معطوف است، بدون آنکه در طبقه بندی‌ی بخش‌ها و وظایف و سطوح که به صورت ساکن (غیر دیالکتیکی) منظور می‌شوند، دست و پای خود را گیر اندازد.

قبلاً با تکرار بر اهمیت صورت‌ها و بر سود علمی‌ی تأثیرات متقابل «صورت-محتوی» اصرار ورزیدیم. علت این اصرار چیست؟ زیرا قشرگرائی‌ی مارکسیستی و دگماتیسم مدعی مارکسیسم، مدتهای مدیدی تصور کرد که مجبور است تکیه بر محتوا کند و این تا آن حد است که صورتها را فراموش نماید.

۳۹. تاریخ شرایط اقتصادی، جلد سوم، صفحات ۱۵۷ و بعد از آن.

این نحوه‌ی برخورد، ظاهراً به ماتریالیسم فلسفی ارتباط داشت و در حقیقت اینچنین نیز می‌بود و آن در حدی که ماتریالیسم بار دیگر یک سیستم فلسفی سیاسی می‌شد. واژه «صورت» در نتیجه فقط به نحوی سطحی و خارجی درک می‌شد. صورت، در سراسر میدان برد و نیروی خود، مثلاً همانند عبارت «منطق صوری»، کنار گذاشته شده و فراموش شده بود. صورت کالائی، دیگر بعنوان صورت کالائی درک نمی‌شد و همچنین صورتهای سیاسی، قضایی، زیبایی (جمال)، فلسفی و غیره... این را فراموش می‌کردند که محتوا بدان جهت محتوا است که صورتی اتخاذ کرده، صورتی دریافت نموده و که از آن به بعد حرکت دیالکتیکی‌ی محتوا و صورت جنبه اساسی پیدا می‌کند.

آیا می‌توان گفت که تقسیم اجتماعی‌ی کار به تقسیم فنی‌ی کار، صورتی را که بوسیله نحوه تولید تعیین می‌گردد، می‌دهد؟ بدون شک. نیروهای مولد، محتوای مناسبات تولیدی هستند و این مناسبات می‌کوشند نیروهای تولیدی را در شبکه‌های خود تحت فشار گذارند و نیروهای تولیدی می‌کوشند این فشار را گسترش دهند، یا این موانع را درهم شکنند.

مناسبات تولیدی (به انضمام بازار، مزدگیران، نیروی پول و سرمایه) از نیروهای تولید جدا نمی‌شوند، ولی در وحدتی (دیالکتیکی‌ی متعارض) داخل می‌گردند. بهمین ترتیب است که جنبه‌ی جامعه‌شناختی و جنبه‌ی اقتصادی، بطور محض نمی‌توانند از هم جدا شوند و ضمناً درهم حل هم نمی‌گردند. برخی تکنوکراتها (ذوات الفنون) خیال می‌کنند که من بعد وضع چنین است. اینان چنین ارزیابی می‌کنند که تفوق روزافزون تکنیک، در هر رژیم که باشد (سرمایه‌داری یا سوسیالیسم)، واقعیت «اجتماعی-اقتصادی» به سوی حالت تعادلی تقرب می‌یابد. یعنی به تنظیمی متعادل، ماورای برخوردهای مشروح شده و تحلیل شده بوسیله مارکس می‌رسند. ما نمی‌توانیم وارد این بحث شویم. کافی است بگوئیم که بدین ترتیب خیال پروری‌ی تکنوکراتیک، یکی از نظر هائی را ارائه می‌دهد که بیش از هر فرمول مورد اعتراض قرار خواهد گرفت. ما، به دلایلی، گمان می‌کنیم که تصمیمات همیشه و فقط نتیجه دلایل تکنیکی نیست و که متغیرهای استراتژیکی هنوز به خصلت کلی‌ی جامعه و نحوه تولید بستگی دارند و که تکنیک، مناسبات اجتماعی و جنبه‌های متعادی و متعارض آن را جذب و حل نکرده است. به عبارت دیگر، ما معتقدیم که جامعه‌شناسی‌ی وابسته به مارکس و طرح منظری‌ی مارکسیستی، علت وجودی‌ی خود را از دست نداده است. از این هم فراتر: به جای تعویض و تبدیل این جامعه‌شناختی از راه یک تجربه محض و ساده و یا بوسیله یک ایدئولوژی (ایدئولوژی‌ی تکنوکراسی)، می‌بایستی به تأویل آن در تمام قدرت تحلیلی و جامعیت آن متوسل شد.

ب - در تراز مناسبات مالکیت و مناسبات قضایی:

هیچ جامعه‌ای بعنوان مجموعه‌ای از اعمال (وظایف)، عمل نمی‌کند. در بالای این وظایف (اعمال) «اقتصادی-اجتماعی» و صورتهای آنها، من حیث المجموع، مجموعه‌ی صوری‌ی دیگری برای تنظیم آن لازم است: قواعد، ضوابط، «ارزش‌ها»، اصول قضائی. آنچه که درباره هر جامعه صادق است درباره جامعه‌ی سرمایه‌داری باز هم صادق تر است. سلطه‌ی کالا با سلطه‌ی قرارداد مضاعف می‌شود. روابط قراردادی بین اعضای این جامعه (روابطی متعدد که حتی پرولترها را با «قرارداد کار» مربوط می‌کند) با خصلت چند تضادی‌ی خود، برخورد ایجاد می‌کند. چنین جامعه‌ای بیش از هر جامعه‌ی دیگر به یک آئین نیازمند است. بنابر این، اعتلای بورژوازی و تشکیل سرمایه‌داری، با حدوث و اشاعه قانون مدنی (ناپلئون) تعبیر می‌گردد. این مجمع‌القوانین مناسبات، مالکیت وابسته به مناسبات تولیدی‌ی ویژه این جامعه را

مدون می‌کند و نهادی را بر پای می‌نهد. این قانون که از حقوق روم الهام گرفته، تمام جوانب قرارداد را به ژرف نگریسته کرده و بدان صورتی متجانس و منطقی می‌دهد. جامعه بورژوازی فقط به نحوی پوشیده و مضمون در صورت، در این قانون مؤید و تثبیت شده است. دنیای (قلمرو) کالا، فقط بوسیله مضاعف آن در این قانون متظاهر می‌شود: جریان و مسیر مناسبات قراردادی.

مارکس و انگلس درباره نقش حقوق روم خیلی اصرار ورزیده‌اند. این حقوق - با تغییر و تحول و تلفیق - از خلال نحوه‌های تولیدی و جوامع (بردگی، فئودالیت، سرمایه‌داری و حتی سوسیالیسم) عبور کرده و دوام یافته است و این خود نشان می‌دهد که این حقوق نمی‌تواند بعنوان یک «روبنای» ساده یا نهاد تعریف گردد. حقوق روم بعنوان صورت مناسبات انسانی، دارای شالوده‌ای عمیق تر و پردوام تر از مناسبات تولیدی است. این حقوق روابط بین افراد و گروه‌ها را، تا وقتی که جامعه تحت تسلط مبادلات کالائی است و تا وقتی که جامعه به حالتی نامساوی در نا-فراوانی اموال محصول بوسیله‌ی کار اجتماعی را توزیع می‌کند، تنظیم می‌نماید.

عدالت حقوق، نتیجه‌ی آنی بی‌عدالتی است.

### Summum jus summa injuria

علی‌ای حال، صورت قضایی (حقوقی) نمی‌تواند از سایر صورتهای بزرگی که بر محتویات انسانی، محصولات، آثار، فعالیت‌ها: منطق صوری، صورت کالا، صورت استدلالی‌ی سخن و زبان، تحمیل شده، جدائی پذیر باشد.

پس، قانون (Le code) حائز اهمیت عظیمی است. تنها، فونکسیونالیسمیج کوتاه نظر، وظایف (اعمال) را به صورتیکه در تراز «اجتماعی-اقتصادی» مستقر گشته، با همین وظایف (اعمال) بدانصورت که در قانون تعیین شده و عرف و الگو گردیده، اشتباه می‌گیرد. بدون قانون (Le code) علیرغم وجود تقسیم کار، یا بهتر بگوییم، به علت آن (به علت پیچیدگی‌ی آن، و تقاطع و درهم آمیزی‌ی مناسبات که در واحد تولیدی‌ی سرمایه‌داری به نحوی دقیق تشکل یافته، ولی بدون نظم متوافق و سازگار درخارج از مؤسسات)، جامعه بورژوازی در انبوهی درهم و مشوب از ابتکارات فردی و برخورد بین منافع باقی می‌ماند. قانون این امکان را فراهم می‌آورد که این درهم و برهمی‌ی انبوه ذرات و منفردات (ماده‌های بسیط) - مبانی‌ی قائم بالذات و ثابتی که نتیجه‌ی مالکیت خصوصی است - در اثر و با استعلا به صورت متوافق و سازگار، توضیح گردد و روشن شود. قانون، کلید این معما را فراهم می‌کند. قانون، خصال ویژه‌ی این جامعه و از خود بیگانگی‌های اساسی را نشان می‌دهد (مثلاً انفکاک بین بخش خصوصی و دولتی، بین انسانها و افراد کشور، بین خودخواهی‌ی واقعی و آرزوی رؤیائی‌ی ایدآل جامعه).

قانون، علیرغم تلاش و جستجوی یک هماهنگی‌ی صوری‌ی نزدیک به منطق، دارای نوعی انعطاف و ظرفیت همسازی و تلفیقی است. قوانینی که بوسیله کشورها و ملل مختلف رسماً اشاعه یافته‌اند، هرچند هم که اصول مشترک داشته باشند، متشابه نیستند. به علاوه، یک رشته «قوانین فرعی» (ما در اینجا با پیروی و بررسی‌ی نوعی تشابه بین صورتهای فرمول بیان را از دانش زبان‌شناسی استعاره می‌کنیم) نیز تشکل می‌یابند و مدون می‌شوند. این قوانین فرعی بر قانون اصلی اعمال اثر و نفوذ کرده و دیر یا زود با آن در هم می‌آمیزند و آن را تغییر شکل می‌دهند. بدین ترتیب است که در جنب مجمع القوانين ناپلئونی، با وجود یا علیه آن، حقوق شرایط و اوضاع و احوال انسانی‌ی عینی: کارگران، زنها، کودکان، پیرها و بیماران، تشکل گردیده‌اند.

این «قوانین فرعی» بجز افزایش تعدادی اصلاحات، چیزی به مجمع قوانین اصلی نمی‌افزایند. یک انقلاب می‌تواند، ضمن حفظ و حک و اصلاح برخی از عناصر آن، قانون اساسی (مرکزی) را درهم شکنند. یک جامعه‌ی سوسیالیستی بوسیله تعدادی قراردادها و یک حق (سیستم حقوقی) مشخص می‌گردد. جامعه‌ی سوسیالیستی نمی‌تواند از «افق محدود حقوق بورژوازی» و اختلاط عجیب و غریب برابری‌های صوری و نابرابری‌های واقعی را که می‌کوشد منظم سازد، تجاوز کند. فقط جامعه کمونیستی، یا جامعه وفور نعمت که با آئین یا شعار: «به هرکس به اندازه نیازش و از هرکس به فراخور استعدادش» اداره می‌شود، خواهد توانست از قوانین و آئین‌نامه‌های مدون و ضوابط صوری و سنتی و عرفی فراتر رود و تجاوز کند. جامعه‌شناسی‌ی قضایی (حقوقی) یعنی مطالعه‌ی جامعه‌شناسی‌ی نهادهای مدون، تا سر رسیدن این لحظه‌ی تاریخی، جنبه بسیار مهم بررسی‌ی مناسبات طبقاتی را تشکیل می‌دهد، یعنی جامعه‌شناسی در طرح منظری‌ی (آفاق نگری و جهان بینی) مارکسیستی.

مناسبات قضایی (حقوقی)‌ی مدون، ترکیب حقیقی جامعه‌ای را که حامل و حاوی‌ی نابرابری است، تشکیل می‌دهد. تدوین شکل آنها، مناسبات تولیدی موجود در یک سیستم را تغییر می‌دهد. از این نظر و بدین معناست که می‌توان از «سیستم سرمایه داری» یا «سیستم سوسیالیستی» سخن به میان آورد. این، البته با قید احتیاطی جدی: شکل سیستم و تلاش در راه نیل به توافق و هماهنگی نمی‌تواند تضادها را از بین ببرند. برای این تضادها ضابطه‌ای الزام و تحمیل می‌شود. آنها را تخفیف می‌دهند، خفه می‌کنند، راه حل‌های نا کامل و نارسائی پیشنهاد می‌شود که از عهده حل تضادها بر نمی‌آیند. عمل تنظیمات و ساختها و ترکیبات که فقط در سطح ناچیزی انجام می‌پذیرد، هرگز در حفظ محتوا توفیق نمی‌یابد و نمی‌تواند آن را در کادری محدود نگهداری نماید. در تحت آن‌ها «قاعده» واقعیت ویژه‌ای را نگاه داشته و در موقع مناسب تظاهر می‌کند: دشواری‌ها، مشکلات، تغییرات فنی یا اقتصادی، به انضمام کسادی‌ها و بحران‌ها، در ما فوق ساخت قضایی، تعدادی روبنا مستقر می‌شوند که هدفشان تفسیر مجدد و تسخیر و محاط کردن آنچه که از ترکیب و ساخت اصلی لبریز شده است می‌باشد. واژه‌های «سیستم‌ها» و «ساخت‌ها»- ترکیب‌ها» را، همانند «وظایف» لفظی پذیرفتن، کار ساده لوحانه و غیر دقیقی است. در جامعه‌ی واقعی، یعنی در پراکسی، بین تمام این واژه‌ها شکافها، خلاءها و انحراف‌هایی وجود دارد. قطعات برمبنای تجربه به هم وصله کاری می‌شوند و حک و اصلاح می‌گردند. سوراخ و سنبه‌ها را پر می‌کنند (کی؟ قدرتها یا قدرت). خلاء هائی را پر می‌کنند، درحالی که صورتهایی جدید پدیدار می‌گردد. صرف نظر کردن از مفهوم کلیت به همان اندازه ناصواب است که درک تحت اللفظی آن یعنی منطقی و نه دیالکتیکی.

ج - در تراز روبناهای سیاسی:

در اینجا از طرح این مطلب خودداری می‌کنیم، زیرا یک فصل مخصوص برای جامعه‌شناسی‌ی مارکسیستی، یعنی تئوری حکومت اختصاص داده شده است.

د - در سطح ایدئولوژی‌ها:

در اینجا به گسترش نمونه‌ای دقیق که مارکس مطرح نموده می‌پردازیم: اندیویدوالیسم (فردگرایی). سرمایه دار فردی، خود را بعنوان مالک (خصوصی) سرمایه خود می‌داند: پول، وسایل تولید، سرمایه ثابت (تأسیسات، ماشین‌ها، ماده اولیه) و سرمایه متغیر (پول موجود برای «صندوق مردها»). او مؤسسه‌ی اقتصادی‌ی خود را بعنوان نتیجه ابتکارات و شم و ذکاوت معاملاتی‌ی خود می‌داند. ولی اگر واقعاً چنین می‌بود، چرخ جامعه نمی‌توانست حتی یک لحظه هم بگردد. جامعه قطعه قطعه شده و به صورت اجزای

منفصل درآمده و یا بهتر بگوئیم، دچار قاراشمیشی و پاشیدگی و توده‌ای بی شکل از اتم‌ها و ذرات در هم و بر هم می‌شد.

آنالیز مارکسیستی نشان می‌دهد که چگونه و برای چه قوانینی کلی و حتی تنظیماتی عام و خودکار، از تأثیرات عمل متقابل ابتکارات خصوصی سر بلند می‌کنند: گرایش به تشکیل سودی متوسط، امحای کم و بیش خشن و ناهنجار مؤسساتی که قادر به رقابت نیستند، تراکم گسترش یافته (درگیر در کساد و فتور و ناتوانی و بحران‌ها که رژیم را سر در گم می‌کنند).

پس اندیویدوالیسم (تک روی) یعنی چه؟ مخلوطی از واقعیت و وهم و پندار. سرمایه دارها به سختی می‌توانند نتایج فعالیت‌های خود را ادراک کنند و دریابند. این نتایج از دید آنها مخفی می‌مانند. اینان حتی با استعمال و استفاده از شناخت و قدرت، از کشف نبض بازار عاجز و به طریق اولی از تسلط بر آن عاجزترند. اندیویدوالیسم، وهم آمیز است. فردگرایی (خودگرایی) شکست افراد، موفقیت قابل اعتراض گروهکی را در تراکم پول و سرمایه همراه دارد. معذک اندیویدوالیسم در جامعه‌ی بورژوازی چیز بی خاصیت یا بیهوده‌ای نیست. اندیویدوالیسم انرژی‌ها را به حرکت درمی‌آورد. سوراخ و سنبه‌های واقعیت زندگی و فرهنگ را پر می‌کند. اعتماد بوجود می‌آورد. اندیویدوالیسم جنبه‌های غیرقابل تحمل واقعیت را مخفی می‌کند و جنبه‌های قابل قبول برای بورژوا را به رخ می‌کشد. اندیویدوالیسم به بورژواها امکان می‌دهد که کف نفس و خویشتن‌داری‌ی خود را حفظ کنند و در واقعیت غیر بشری خود که مناسب حال آنهاست و بدان ارضا حاصل می‌کنند و که بدان چسبیده‌اند، خود را انسان بیندارند. اندیویدوالیسم دارای مزایای متعدد اخلاقی و جمال است. به علاوه، طرح یک صورت عام تکامل فردی را میسر می‌سازد که در جامعه بورژوازی در حالت امکانی بدون محتوا باقی می‌ماند. فقط جامعه‌ای دیگر می‌تواند فرد مطروحه اندیشیده و رؤیایی بوسیله دوران بورژوازی را تحقق بخشد. بالاخره آخرین خصلت مهم اندیویدوالیسم این است که به جهان چنان مظهر و نمودی می‌دهد که پس از فوت شرایط اولیه ایجاد خود، باز همچنان به زندگی ادامه می‌دهد. اندیویدوالیسم با پایان سرمایه‌داری‌ی رقابتی که آن را بوجود آورده از بین نمی‌رود. درحالی که سرمایه‌داری‌ی «تشکیلاتی»، با واحدهای گول پیکر تولیدی و مدیریت با دستگاه اداری، می‌بایستی اندیویدوالیسم را به ایدئولوژیهای فرتوت و مشمول مرور زمان شده بسپارد. این نماد (تظاهر) هنوز هم به عنوان محرک و وسیله‌ای علیه سایر نمادهای (تظاهرات) مناسب تر مظاهر حجاب و توجیه مورد استعمال دارد.

جامعه‌شناسی‌ی صورتهای ایدئولوژیکی، معنای طبقاتی‌ی آنها را با روشی دیالکتیکی، یعنی درترازهای متعدد، درگذشته و حال، جستجو می‌کند: شرایط پیدایش، نقاط اثر، ابراز و تکرار، وظایف واقعی تظاهرات و توهمات، اختلاف مرحله و استعمال سبک کلبیون و بی‌اعتنائی و غیره. آنالیز انتقادی‌ی ایدئولوژی‌ها، وجه تمایز ظواهر و واقعیت را تعمق می‌کند. مدتهاست می‌دانیم که «واقعیت» اجتماعی‌ی ساده و محض وجود ندارد. مفهوم پراکسی و مفهوم ایدئولوژی، پیچیدگی و مناسبات دیالکتیکی آنها را برملا ساخته‌اند. واقعیتی وجود ندارد که مولد ظواهر نیز نباشد. پراکسی‌ی وجود ندارد (مگر شاید پراکسی‌ی خلاق، یعنی پراکسی دوران‌های پر عظمت انقلابی) که زاینده توهمات نباشد. درجوامع، ظواهر جزو واقعیت‌اند و توهمات جزو پراکسی می‌باشند. غیرواقعی دربرخی موارد، واقعی می‌شود. و برعکس به زبان دیگر، متد دیالکتیک به ما امکان می‌دهد که مفهوم واقعی را، ضمن الحاق صوری بدان، مورد تأیید قرار دهیم.

مطالعه‌ی جامعه‌شناختی‌ی ایدئولوژی‌ها، به واقع، به منزله تاجی است (به زبان استعاره‌ی و تشبیهی) که بر آنالیز طبقات و مناسبات طبقاتی مزین و نهاده می‌شود. ما با مطالعه‌ی جامعه‌شناختی‌ی ایدئولوژی، مفهوم ایدئولوژی را باز می‌یابیم. هر ایدئولوژی، مجموعه‌ای از توهومات، تظاهرات دست و پا شکسته و تغییر شکل یافته‌ای را که معذک در ارتباط با «واقعیت» (پراکسی) برای حقیقت نمائی و به منظور اندماج در این واقعیت و ادامه‌ی حیات می‌باشد، تنظیم و تدوین می‌کند. در غیر این صورت ایدئولوژی وجود ندارد، بلکه اغفال و فریبی علنی است. آنالیز ایدئولوژی‌ها، در مطالعه صورت‌هایی که نوعی نظم را- نسبی، موقتی و غالباً مورد شک و بحث- در عناصر تشکیل دهنده‌ی یک جامعه طبقاتی تحمیل می‌کنند، به سطح خود می‌رسد.

بنا بر اساس متد دیالکتیکی‌ی آنالیز و عرضه و ارائه و بیان، بدانسان که مارکس در کتاب سرمایه به عنوان نمونه برای ما گذاشته، صورت درترازی از آنالیز تبدیل به محتوا برای تراز عالی تر درسلسله مراتب صورتها می‌گردد. مثلاً مناسباتی که از نظر حقوقی مدون شده اند، به عنوان عناصر و محتوا برای تفکیری که ایدئولوژی‌های را می‌سازد، بکار می‌روند. این سلسله مراتب با صورت ایدئولوژیکی پایان می‌پذیرد. در این تراز، آنالیز می‌تواند به تم بندی‌ی (مبحث نگاری- موضوع بندی) عناصری که در اختیار دارد بپردازد. می‌تواند خود را وقف انتقاد از فلان ایدئولوژی نماید- مطالعه‌ی مجموعه ایدئولوژی‌ها و «ارزش‌ها» که تشکیل دهنده فرهنگ می‌باشند- یا این که خود را وقف تئوری‌ی آنچه را که «تمدن» نامیده اند نماید، تمدنی که از هرجهت دارای توحشی است که از برخی لحاظ درجهانی که به نام جهان «مدرن» موسوم است، رو به افزایش می‌باشد.

در تشریحی که قبلاً آمد، از انفصال سکون و تحرک، ساخت ترکیبی و ترکیب عرضی، تحلیلی و کلی، ژنتیک و فعلی، «همزمانی» و «ناهمزمانی» احتراز ورزیدیم. هیچکدام از این کلمات دارای معنای مناسب نیستند و هیچکدام از این معنای متضاد، بطور قاطع جا افتاده نیست. هیچکدام از این تضادها به هیچ وجه مناسب نیستند. تمام این واژه‌ها و این معنای متضاد، محتوی‌ی عناصری ایدئولوژیکی می‌باشند که با مفاهیم مخلوط شده اند. معذک از مجموعه‌ی آنها و از اتحاد جنبه‌های متضاد، فریافتی از تاریخ می‌باشند: حدوث تشکیل دهنده ثبات (نسبی)، سپس گذار و لبریز شدن و بالاخره انحلال یا درهم شکستن آنها. این مفهوم و درک از آن مارکس است که به طرز ناگهانی بوسیله او مدون گردیده. متد دیالکتیک بایستی اساساً جنبه‌ها و لحظات حدوث را به هم متحد کند. وحدت، نه تضاد تئوریک (نظری) را طرد می‌کند و نه مبارزات واقعی را. برعکس: وحدت آنها را در بر می‌گیرد.

بدیهی است که ما جنبه جامعه‌شناختی‌ی نظریه‌ی مارکسیستی‌ی طبقات را تماماً بررسی نکردیم. قبل از پایان دادن بدین فصل، بار دیگر چند تأیید و اثبات بنیادی را روشن کنیم.

نکته اول: بدون مبارزه طبقاتی، بدون مبارزه سیاسی، طبقه اجتماعی وجود ندارد. یک طبقه اجتماعی، تا وارد صحنه سیاسی در سطح عالی‌ی پراکسی با یک پراکسی‌ی انقلابی نشده است، وجودش فقط افتراضی است (یعنی طبقه فی ذاتها و نه لذاتها).

نکته دوم: طبقات تقطیب شده درمبارزه و تضاد، معذک واحدی را تشکیل می‌دهند. این واحد دارای تسمیه‌ی عام است: («جامعه»)، تسمیه‌ی خاص (ملت)، یا تسمیه‌ی منفرد یا مفرد (تقسیم کارهای متمم در واحدهای تولیدی). برخورد‌های متضاد به ما اجازه می‌دهند که بر وحدت اصرار و تکیه کنیم. برعکس، از لحظه‌ای که تکیه بر وحدت کردیم می‌بایستی عصاره و جوهر تضادآمیز آن را مبرهن نماییم.

مجتمع پروینی ی طبقات و اجزای طبقات اجتماعی، یعنی ترکیب جامعه برحسب حوادث عرضی (تصادفی و غیر قابل پیش بینی)، فرق می کند. مارکس در کتاب انقلاب و ضد انقلاب در آلمان هشت طبقه را می شمارد: فئودال ها، بورژواها، خرده بورژواها، دهقانان بزرگ و متوسط، دهقانان خرده پا، سرف ها (برده ها)، کارگران کشاورزی، کارگران صنعتی. معذک کتاب مبارزه طبقاتی در فرانسه هفت طبقه را به حساب می آورد: بورژوازی مالی، بورژوازی صنعتی، بورژوازی بازرگان، خرده بورژوازی، دهقانان، پرولتاریا، لومپن پرولتاریا. این بدان معنی است که تقریباً در همان تاریخ (۱۸۴۸) ترکیب اجتماعی در دو جامعه با توسعه نابرابر و در راه سرمایه داری، بطور وضوح با هم اختلاف دارد. آنالیز ترکیب طبقاتی می بایستی مقامی برای حوادث عرضی (تصادفی - غیر قابل پیش بینی) که در تاریخیت به وقوع می پیوندد، قائل باشد.

طبقات اجتماعی که بوسیله مارکس در سرمایه داری ی رقابتی به عنوان اساسی آنالیز شده اند، یعنی مالکین ارضی، سرمایه داری ی صنعتی و کارگران، درآمد خود را از سه منبع بدست می آورند: مال الاجاره ی ارضی و املاک، سود، مزد. معذک، مالک ارضی در آمد خود را از اجاره ی کاران، مقاطعه کاران و کارگران کشاورزی دریافت نمی کند، همانطوری که سرمایه دار درآمد خود را از کارگران خود در نمی آورد. مجموعه ارزش اضافی ی تولید شده، در یک مجموعه ی کلی وارد می شود: درآمد ملی. کتاب مارکس «سرمایه» می بایستی به تئوری درآمد و توزیع آن خاتمه می یافت. مناسبات تولیدی و مالکیت در عمل واقعی و مادی جامعه عبارتند از وسایل مکنده، یا ابزاری همانند پمپ اند تا حتی المقدور تولید اضافی ی کلی، یعنی به زبان دیگر، درآمد ملی را جذب کنند. توزیع بوسیله مجموعه اجتماعی انجام می گیرد. ایده ای که بنا بر آن، سرمایه دار «کارگر را استعمار می کند» ساده لوحانه و غیردقیق است. این بورژوازی است که به عنوان یک طبقه، پرولتاریا را به عنوان یک طبقه استثمار می کند - و همچنین سایر طبقات و اجزاء طبقات - و این استثمار از طریق برداشت هائی به طرق مختلف، اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، اداری، مالیاتی، حتی فرهنگی (تشکیل تفریحات و تولید هنری) از قسمت اعظم و ممکن درآمد ملی انجام می گیرد. توزیع درآمد بوسیله مجموعه ی اجتماعی و حکومت انجام می گیرد، چنین است ایده آن آخرین فصل کتاب سرمایه. طبقات حاکم و شاخه های آن به عنوان گروه های فشار عمل می کنند. و این اعمال فشار با بکار بردن قانون گزاری و شیوه های مختلف انجام می گیرد. آنالیز مارکسیستی ی طبقاتی می بایستی در چهارچوب جمعی که در عین حال جنبه جامعه شناسی و اقتصادی هستند قرار گیرد، که لازمه ی تحلیل مارکسیستی ی طبقات اجتماعی است. بدبختانه کتاب سرمایه، اثری است ناتمام. فصلی که می بایستی به آنالیز ساختاری (ترکیبی) و عرضی (تصادفی و غیر قابل پیش بینی) مختوم گردد، ناکامل مانده است. اگر مبتکر فکر مارکسیستی اثر خود را به انتها همی رسانده بود، اگر رساله متدولوژی دیالکتیک مطروحه در نیمه دوم زندگی خود را برجای همی گذاشته بود و اگر نظریه «اجتماعی - اقتصادی» جامعه ی سرمایه داری را به سامان همی رسانده بود، از بروز بسیاری از ادراکات غلط و سوء تفاهات، احتراز همی شده بودی!



فصل پنجم

جامعہ شناسی سیاسی

نظریہ حکومت

نظریه‌ی حکومت، به عقیده‌ی عام، در رأس اندیشه‌ی مارکسیستی جای دارد؛ و طبیعی است که در باره آن، اختلاف نظرهای حاد وجود می‌داشته و همچنان نیز وجود دارد. هیچکدام از جوانب اندیشه‌ی مارکسیستی، بدین پایه تحریف، ابتر و تیره نشده است.

فکر مارکس در باره‌ی حکومت، از بدو ژرف اندیشی‌ها و آفرینش آثارش پای گرفته: یعنی از لحظه‌ای که انتقاد بر فلسفه هگل را در باره حقوق و حکومت آغازید. کارل مارکس، برخلاف هگل، ثابت کرد که جوهر وجود بشری، سیاسی نیست، بلکه اجتماعی است. بشر، حیوانی سیاسی نیست. نیروهای اجتماعی، درحالی که راه خود را کورکورانه از طریق و مسیر زد و خورد‌ها، پژوهش می‌کنند، تسلیم به قدرت سیاسی می‌شوند، یعنی: به قدرت سیاسی اسلام می‌آورند. مناسبات اجتماعی (از آنجائی که تناقضاتشان، موجب بروز مبارزات طبقاتی می‌گردند)، حکومت را توضیح و توجیه می‌کنند نه معکوس آن بنا بر اندیشه هگل. هدف و جهت این انتقاد بنیادی، هر صورت سیاسی است. هر حکومت فرض می‌کند که انسانها اگر از نظر اجتماعی ملحوظ شوند، تاریخ خود را بدون آگاهی بر «چونی و چرائی» می‌سازند. پس حکومت اساساً دارای نوعی کم آگاهی، نبودن عقلانیت، نبودن تشکیلات در جامعه‌ای است که پایه اش را تشکیل می‌دهد. به علاوه، حکومت مدرن (حکومت‌های بعد از انقلاب کبیر فرانسه) مبتنی بر شکاف و تقسیم واقعیت انسانی، یعنی زندگی‌ی عمومی و زندگی‌ی خصوصی، شهروندی و فردیت می‌باشد. یعنی شکاف و تقسیمی که انسلاب سیاسی را تشدید می‌کند و که البته گذار از آن اجباری است.

به عقیده مارکس، حکومت ناشی از یک عقلانیت متعالی مافوق زندگی‌ی اجتماعی نیست؛ در بطن جامعه هم که بیان عقلانیت قائم به ذات آن است نمی‌باشد. سرچشمه‌ی علت وجود حکومت و نیز علت وجودی آن، ناشی از فقدان عقل - از ناپختگی - از نقص در شناخت واقعیت انسانی می‌باشد، یعنی از واقعیت اجتماعی است.

حکومت؟ حکومت عبارت است از قشری از جامعه که (در لحظه‌ای مفروض)، بر فوق آن صعود می‌کند، درحالیکه به وظایف اجتماعاً لازم، چیزهای بیهوده‌ای را که بکاربری و اجرای قدرت ممکن می‌سازد (چون سربار) بدان می‌افزاید. رجال حکومتی به عقلانیت ذاتاً عجین در پراکسی، یورش می‌آورند؛ از خصلت ناقص و ناکامل عقلانیت نامبرده استفاده کرده، آن را به سوی اهداف خود سوق می‌دهند و در صورت لزوم، آن را بر علیه مجموعه جامعه هم بکار می‌برند. پس ملاحظه می‌شود که حرکت دیالکتیکی‌ی حکومت در تاریخ و در اندیشه بغرنج است.

حکومت وقتی که خود را به بالای جامعه می‌کشاند، خود منافع‌ی ویژه داشته و از یک پشتیبانی‌ی (متکا) اجتماعی، یعنی یک بوروکراسی (نظام دیوانخانه‌ی) برخوردار است. دولت نیروهای متعددی را در اختیار می‌گیرد: تشکیلات، ایدئولوژی، نیروی قانون، قیادت و تصمیمات سیاسی. ولی نمی‌تواند خود را از جامعه‌ی واقعی، یعنی پایگاه و قاعده خود: طبقات اجتماعی و مبارزات طبقات، منتزع کند. برخوردار از یک واقعیت مشخص، ولی نه خود مختار - هر چند گراینده به خودمختاری - واقعیت آن تابع مناسبات اجتماعی است. بدین ترتیب، ولو اینکه دستگاه حکومتی دارای گرایش به بالا کشیدن خود به سوی قله‌ی جامعه باشد، معذک، خود تحت نفوذ طبقات موجود و اختلافات آنهاست. ضمناً، حکومت ضمن ایفای نقش دآوری در رقابت‌هایی که موجودیت جامعه را تهدید می‌کند، خدمتگزار طبقه مسلط یا طبقات مسلط و حاکم است. پس حکومت در آن واحد، میدان مبارزات سیاسی، «داو» بازی آنها، هدف، شکار، و لقمه‌ی آب به دهان اندازی است که برای تصاحب آن، سر و دست می‌شکنند.

هرچند مارکس، اندیشه و نظر خود را در این مقال خیلی کوتاه و مختصر بیان داشته معذک در نظر او، جدائی ی قدرت ها همزمان و متناظر با مرحله ای از تقسیم کار و توزیع مشاغل و مسئولیت ها در جامعه صورت گرفته است. یا دقیق تر بگوئیم، این جدائی قدرت ها، جنبه ای از تقسیم کار را تشکیل می دهد که مبتنی بر تقسیم کار فنی بوده، آن را دگرگون کرده و آن را به صورت دیگری در می آورد. پس از انفکاک میان فردی، اجتماعی، جنبه ی اقتصادی، جنبه ی سیاسی، وحدت انسانی مجدداً حول مسئله ی اجتماعی تشکیل می گردد (مناسبات اجتماعی که بوسیله عمل انقلابی تغییر شکل یافته اند) که جنبه ی سیاسی را جذب و حل خواهد کرد، جنبه اقتصادی را تشکل خواهد داد، برای فرد ممکن خواهد ساخت که بر اصول بنیادی جدید، آزادانه، بدون تحکمت و فشارهای خارجی بازسازی شود. بدین جهت: قلمرو اقتصادی، قلمرو اجتماعی، و قلمرو سیاست [L'ECONOMIQUE, LE SOCIAL, LE POLITIQUE]

همه ی این جوانب، ترازهائی از عناصر یا «گشتاورهای» واقعیت اند. ما حق نداریم آنها را ممزوج کنیم و نیز نمی بایستی هم آنها را از هم بدانسان جدا سازیم که تشکیل ماهیت هائی با جوهر های مجزا بدهند. هیچکدام از این «ترازها» نمی تواند مدعی ی حقیقت جاودانی گردد. بر عکس، قلمرو اجتماعی (اجتماعیت)، می تواند مدعی ی تقدم و ارجحیتی اساساً تاریخی باشد. طریقه و روند انقلابی که طبقه کار گر را توجیه می کند، در رابطه با حکومت دارای سه جنبه ی لاینفک زیر است:

۱ - گسترش مردم سالاری

۲ - استبداد پرولتاریا

[DICTATURE DU PROLÉTARIAT]

۳ - فرتوتی حکومت

[DÉPÉRISSEMENT DE L'ÉTAT]

دموکراسی عینی، قدرت اعمال زور اکثریت بر اقلیت.

آن سوسیالیسم حکومتی، که حکومت در آن، مدیر اقتصادی و مصدر و عنصر عالی ی جامعه می شود از کجا آمده؟ از شخصی که مارکس علیه او به تلخی و شدت، مبارزه می کرد: فردینان لاسال (FERDINAND LASSALLE).

بگو نگو های میان لاسال و بیسمارک، مذاکرات و مباحثات او در باره ی به رسمیت شناخته شدن حکومت در دراز مدت بوسیله ی طبقه ی کارگر، ادغام آن طبقه در این حکومت، تحدید فعالیت های اجتماعی و سیاسی ی آن، اینها همه معروف همگان است.

به معنائی می توان گفت که بیسمارک - رویاروی - لنین - بزرگترین نابغه ی سیاسی دوران معاصر است. نظام های مستبد ولی مقتدر و مؤثر که بکوشند آنچه را مارکس و انگلس «انقلاب از بالا» نامیده اند، به مرحله ی عمل در آورند، بیشتر به بیسمارکیسم نزدیکند تا به بناپارتیسم فرانسه.

چون این موضوع حائز اهمیت زیادی است، آن را از سر می آغازیم. به مکتوبات دوران جوانی ی مارکس که به آثار فلسفی مشهورند و برعکس، محتوای انتقادی بنیادی از فلسفه و سیاست است، که در آثار هگل، به عقیده مارکس به هم وابسته اند، مراجعه می کنیم.

قبل از مراجعه به اثر موسوم به: انتقادی از فلسفه هگل در باره حکومت، مقاله ای را که تحت عنوان:

انتقادی بر فلسفه حقوق هگل، در سال ۱۸۴۳ نوشته است، بخوانیم. مارکس می نویسد:

« انتقاد فلسفه آلمانی‌ی حکومت و حقوق که بوسیله هگل مؤثرترین، غنی‌ترین و قطعی‌ترین فرمول بندی و تدوین را یافت، آری انتقاد از این نظریه، در عین حال عبارت می‌شود از آنالیز (آنا کاوی) انتقادی‌ی حکومت مدرن (حکومت‌های سرمایه‌داری بعد از انقلاب فرانسه) و واقعیتی که جزء لاینفک آن است.<sup>۴۰</sup> بدون شک در اینجا مسئله‌ی آنالیز (آنا کاوی) انتقادی‌ی حکومت (مدرن) مطرح است و نه فقط آنالیز انتقادی‌ی فلسفه‌ی هگلی، که البته بعنوان ژرفترین تدوین‌تئوری‌ی (نظریه‌ی) وابسته بدان است؛ بنابر این مارکس بررسی را از انتقاد واقعیت‌سیاسی می‌آغازد.

«همچنین عبارت می‌شود از نفی‌ی قطعی‌ی هر صورت ماقبل آگاهی‌ی سیاسی و قضائی در آلمان، که فلسفه‌ی صوری و نظری‌ی حقوق، دقیقاً بیان عمیق‌ترین و عام‌ترین آن بوده و که به مرتبه‌ی دانش اعتلا یافته است. فقط آلمان توانسته است فلسفه‌ی صوری و نظری‌ی حقوق را تولید و تدوین کند. این فکر متعالی و منتزع حکومت مدرن، که واقعیت آن در یک ماوراست - و که این ماوراء در آنسوی رودخانه‌ی رن واقع شده و معکوساً نشانگر (تظاهر) [REPRÉSENTATION] آلمانی بودن حکومت مدرن، عبارت از نشانگری (صورتی) است که انسان واقعی را منتزع می‌کند. این نشانگری (تظاهر)، فقط موقعی امکان پذیر بود که زیرا و برای اینکه حکومت مدرن خود نیز انسان واقعی را منتزع می‌کند، و انسان کلی را به نحوی خیالی و تصویری ارضا می‌کند.»<sup>۴۱</sup>

عبارت اخیر بدان معناست که انسان سیاسی، شهروند - شهروند سیاسی - چیزی بجز یک خیال (سیاسی) نیست که در آن انسان واقعی، انسان کامل، فقط در عالم خیال، تکامل می‌یابد. به اوام ایدئولوژیکی‌ی قضائی و غیره، یک صورت سیاسی، یک وهم حکومتی افزوده یا بر فوق آن مستقر می‌شود. انسان در تراز حکومت، در حکومت، در آنچه که به حکومت وابسته است، تحقق نمی‌پذیرد، بر عکس، انسان با گذار [DÉPASSEMENT] از حکومت تحقق می‌یابد. نسخه یا فرمول به حد امکان واضح و صریح است.

در کتاب مسئله یهودی، تقریباً در همان دوره (در بیست و پنج سالگی)، مارکس چنین می‌نویسد:

«درست در شرایط وجودی حکومت سیاسی در حال توسعه‌ی کامل خود است که مناسبات یهودی بطور کلی و انسان دینی با حکومت سیاسی، بنابر این مناسبات دین با حکومت، خواهند توانست با سرشت ویژه، با صفا و صفوت و بی غل و غشی‌ی خود پدید آیند. آنگاه که دیگر موضع‌گیری‌ی حکومت در برابر دین از نقطه نظر تئولوژیکی (الهیات - خداشناسی) نباشد، موقعی که دیگر حکومت از نقطه نظر سیاسی در برابر دین قرار گیرد و به راستی وقتی که مسئله‌ی حکومت در میان باشد، انتقاد این رابطه، دیگر انتقاد تئولوژیکی نیست. آنوقت است که انتقاد می‌شود انتقاد حکومت سیاسی.»<sup>۴۲</sup>

باز در همان متن:

«در دین حکومت [LA RELIGION D'ÉTAT]، حکومت با جای دادن دین در بطن خود، الزاماً، برای خود محدودیت ایجاد می‌کند. رهایش سیاسی‌ی (L'ÉMANCIPATION POLITIQUE) دین به معنای رهایش دین تا حد نهائی، بدون تناقض نیست، زیرا رهائی سیاسی نحوه‌ی کامل بدون تناقض رهایش انسانی نیست.»

40. Œuvres philosophiques, éd. Costes, t.1, p. 95, trad. Molitor rec. fiée.

41. Ibid.

42. Ibid, p. 171

به واقع، وقتی که میان کلیسا و اِتا، یا بهتر بگوئیم میان دین و حکومت جدائی ایجاد شد، این جدائی چیزی بجز یک رهائی نیست، و یعنی آن آزادی ی حقیقی (LIBÉRATION) و استخلاصی (AFFRANCHISSEMENT) که تا به حد کمال رسیده باشند، نتواند بود. و این بدان دلیل که رهائی ی سیاسی، نحوه ی کامل و بدون تناقض رهائی ی انسانی نیست. بزبان دیگر، رهائی و آزادی (حریت) LIBÉRATION، فقط جزءاً منطبقند. رهائی [EMANCIPATION] به سوی آزادی (حریت) سابق می شود؛ رهائی در واقع، مرحله یا درجه و مرتبه ای یا به طریق اولی، لحظه ای (تاریخی) از آن (آزادی یا حریت) است. حد رهائی ی سیاسی بدان صورت است که «اِتا»، می تواند تاحدودی استخلاص [AFFRANCHISSEMENT] یابد، بدون اینکه انسان توانسته باشد انسانی آزاد گردد. «اِتا» می تواند حکومتی آزاد باشد، بدون اینکه انسان بتواند انسانی آزاد (حر) باشد.

و این قضایا در باره همه اِتاهائی که به استقلال می رسند صادق است؛ مثلاً «اِتا» های تازه به استقلال رسیده (مستعمرات تغییر شکل یافته ی سابق). آدم ها خیال می کنند، همینکه به استقلال ملی رسیدند، بلافاصله آزاد خواهند شد. وانگهی، می توان در یک اِتای آزاد برده و اسیر بود. پس، اِتا می تواند از دین رهائی یافته باشد، حتی اگر هم اکثریت بز رگی از شهروندان همچنان در بند دین اسیر باشند، بدانجهت که این اسارت جنبه خصوصی دارد. رابطه ی اِتا، بویژه اِتای آزاد (حر) با دین، چیزی بجز رابطه ای که مردم با دین ایجاد و بر قرار می کنند نیست. انسان تا حدی بوسیله اِتا رهائی می یابد، یعنی از نظر سیاسی، درحالیکه این رهائی خود محدود است؛ وقتی که اعلام می کند که با وساطت اِتا به لامذهبی (نجات از مذهب) نایل گردیده، یعنی وقتی که اِتا را لامذهب اعلام می کند، از نظر دینی محدود می ماند. اِتا، واسطه (رابط) میان انسان و آزادی انسان است. یا به زبان گویاتر، وقتی که اِتا از چنین بوخو وچنان عقال، ازقبیل «دین اِتا»، رهائی می یابد، هرگز چیزی بجز یک واسطه (رابطه - میانجی) میان انسان و خودش نیست، یعنی: مرحله ای واسطه ای در تحقق وجود انسانی.

اینک به متن مهم زیر (۱۸۴۴) مستخرج از مسئله یهودیت، نظری می افکنیم که مارکس در آن، تولید شکاف درونی را که در شرایط وجود «اِتای سیاسی»، میان انسان و شهروند، میان انسان بخش خصوصی و انسان بخش دولتی، و نیز شکافی را که موجب جدائی میان فرد و جامعه، میان فرد و خودش می شود، مورد انتقاد قرار می دهد:

« که در آن [فرد]، در زندگی و واقعیت و نه فقط در فکر و در وجدان (آگاهی)، یک زندگی مضاعف، یک زندگانی آسمانی و یک زندگانی زمینی را تعیش (اعاشه) می کند. ازطرفی، زندگی در جامعه سیاسی... که در آن ذاتاً ارزش وجود اجتماعی را دارد، و ازطرف دیگر زندگانی در جامعه ی مدنی که در آن به عنوان انسان بخش خصوصی، بقیه را به عنوان وسایل انگاشته، خود نیز به سطح وحد وسایل تنزیل می یابد و تبدیل به ملعبه ی نیروهای خارجی می گردد. « اِتای سیاسی» درمقایسه (مواجهه) با جامعه ی مدنی، همانند نسبت رابطه روحانیت میان آسمان و زمین است»<sup>۴۳</sup>

منظور آن، اِتای سیاسی (حکومت سیاسی) است که به اوج تکامل خود رسیده باشد، یعنی مدرن ترین اِتا (کامل ترین حکومت) و بنا بر این دمکراتیک ترین حکومت. اِتا، در جوهر خود دارای سرشت و خصلتی همانند دین است، حتی وقتی که از دین جدا شده و بر ضد آن در مبارزه باشد. در اِتا نوعی «دینیت اِتا» وجود

دارد که مربوط به وجود خودِ اِتا (حکومت - دولت - مملکت - کشور) می باشد، زیرا نسبت اِتا به زندگی واقعی، همان نسبت آسمان به زمین است؛ اِتا، مافوق زندگانی واقعی است، بر فراز آن آسمان پیمائی می کند و یا وانمود می کند که در بالای آن طیران دارد. تسلط اِتا در این مقال به صورت پیروزی دین بر جهان لامذهب (بیگانه) است.

« انسان، در واقعیتِ آتی ی خود، در جامعه مدنی، موجودی است بیگانه. آنجائی که خیال می کند برای خود (لذاته) و برای (و از نظر) دیگران، دارای ارزش یک فرد واقعی است، او چیزی بجز یک ظاهر (صورت) عاری از حقیقت نیست. در حکومت برعکس، که در آن دارای ارزش نوعی بشری (ژنریک) است، او عضوِ تصویری و خیالی ی یک قیمومیتِ تخیلی و تصویری است. او فردیت و تشخیص واقعی خود را از دست داده و آکنده از یک جامعیتِ غیر واقعی گردیده است.<sup>۴۴</sup> مارکس، تقسیم بندی ی حقوق را به حقوق انسان (حقوق بشر) و حقوق شهروند مورد انتقاد قرار می دهد. موجود بشری و ضمیر و وجدان او بین از سوئی اوهام سیاسی، قضائی، فلسفی، و از سوی دیگر آفاق وسیع ولی وهمی و واقعیت های کم پهنا و محدود نوسان می کند. حقوق شهر وند انتزاعی، تخیلی می باشند. این حقوق بجز این آقائی و سیادت (تسلط) تصویری ی خارج از فردیت واقعی، آنهم در یک جامعیتِ غیر واقعی، چیزی به فرد نمی دهد، در صورتیکه حقوق بشر اساساً عبارتند از حقوق فرد محبِ ذات و خودخواه؛ این حقوق در جامعه ی بورژواز عبارتند از حقوق مالک و حقوق مالکیتِ خصوصی. » زندگی سیاسی، در لحظاتی که به خود می آید و عمیقاً بر خودی ی خود (به عینه) آگاهی حاصل می کند، می کوشد وضع و شرایطِ خودِ جامعه ی مدنی و هم عناصرِ آن را خرد کرده و بدون تناقض، زندگی ی خود را همانند یک انسان واقعی، به معنای بشر، تشکل دهد. ولی واقعیت چنین است که زندگی ی سیاسی از عهده ی انجام این کار بر نمی آید، مگر بوسیله ی درگیری با تضاد و تناقض علیه شرایطِ خود و با اعلان انقلابِ پیاپی<sup>۴۵</sup>

زندگانی ی سیاسی، عامل در هم ریزی و فروپاشی ی زندگی ی روزمره، زندگی ی اقتصادی، زندگانی ی افراد واقعی است. زندگی ی سیاسی، وقتی که بخواهد متکامل و پر محتوا شود، وقتی که بخواهد اعلام کند که ما فوق زندگانی ی بیهوده و مسکین، یعنی بطور کلی، زندگانی ی روزمره قرار دارد، به تخریب شرایط ویژه ی خود متوسل می شود. این زندگی ی سیاسی با ورود به تناقض با خود، با اعلان انقلابِ پیاپی، شرایط و حال و احوالِ خود را نفی می کند. سر انجام درام سیاسی، بطور غیر قابل احتراز، از برکت احیاء و استقرار دین، مالکیتِ خصوصی و عناصری از مبانی ی جامعه ی مدنی همانند جنگ به صلح مرتفع می شود. در اینجا، مسلماً با مسئله ی ژاکوبینیسم مواجه هستیم، ولی درام عمیق تری هم وجود دارد. فرایافت «انقلابِ مداوم»، همانند فرایافت «انقلابِ تام»، مارکس را دلواپس، حتی درگیر، معذب و دچار وسوسه می کند. گاه این فرایافتها را می ستاید و می طلبد، گاه از آنها دوری می جوید. در متنی که ذیلاً نقل می کنیم، مسئله ی اساسی عبارت می شود از انتقادِ هر حکومت و هر سیاست. دوره هائی را می شناسیم که زندگی ی سیاسی به چنان شدت و آنچنان حدتی می رسد که شرایط (وجودی) خود را متلاشی می کند، و که انقلابِ پیاپی به اعاده و باز سازی ی گذشته و «مرگ سیاست بازی» مختوم می گردد.

44. Ibid, p. 177.

45. Ibid, p. 181

«اعضای حکومت (اتاء) سیاسی، مذهبی هستند به دلیل ثنویت (دوالیسم) موجود در زندگانی فردی و زندگی نوعی (ژنریک)، بین زندگانی در جامعه‌ی مدنی و زندگی سیاس. اعضای حکومت سیاسی، مذهبی (دینی) هستند زیرا رفتار عضو حکومت سیاسی نسبت به سیاست که در ماورای فردیت (و شخصیت) واقعی‌ی او واقع شده، آنچنان است که توگویی سیاست، خمیرمایه و جوهر و روح زندگی او را تشکیل می‌دهد.»<sup>۴۶</sup>

انتقاد مارکس از این هم فراتر می‌رود. مارکس، خود زندگی‌ی سیاسی را مورد انتقاد قرار می‌دهد. «آری، اعضای حکومت سیاسی، دینی هستند به همان پایه که دین در اینجا عبارت است از روح جامعه‌ی مدنی، بیان انفکاک و انسلاّب (از خود بیگانگی) انسان نسبت به انسان. دموکراسی‌ی سیاسی، مسیحی است بدان معنی که انسان، هر انسان و نه فقط یک انسان، دارای ارزش جوهر سیادت و عالیست؛ ولی این انسان فقط تظاهر بشری است که در وجود ممکن الحدوث خود ابتدائی و غیر اجتماعی می‌باشد، القسه، انسان چیزی بجز آنچه که هست نیست (بودر که وارد)، موجودی است گمشده، تنزل یافته، به چنگال مناسبات و روابطی اسیر آمده که همه غیر انسانی هستند، زیرا هنوز بمرحله‌ی مقام یک انسان واقعی‌ی ژنریک (بشر یا انسان نوع انسان) نرسیده است. نمایش تصویری خیال انگیز، رؤیائی، اصل موضوع (پوستولای) مسیحیت، یعنی سیادت و بلند مقامی و حاکمیت انسان به عنوان موجودی مولود از جوهری دیگر و خارجی و متمایز از انسان واقعی، در دموکراسی تبدیل به واقعیت محسوس، حضور واقعی، واقعیت مادی ملموس می‌گردد»<sup>۴۷</sup>

مارکس، بارها و بویژه در کتاب انتقاد بر فلسفه حکومت هگل، این برنهاد [تز - قضیه - پیشنهاد] [THÈSE] را گسترش داده است: رابطه‌ی دموکراسی نسبت به همه‌ی اشکال حکومتی، همانند رابطه‌ی مسیحیت است با سایر ادیان. مسیحیت برای انسان مقام شامخی قائل است، ولی انسانی که تنزل یافته (از خود بیگانه). همچنین دموکراسی هم انسان را به عرش می‌رساند، ولی انسانی تنزل یافته؛ یعنی انسانی غیر واقعی؛ این انسان، شکفته و باز یافته نیست. چرا؟ زیرا این دموکراسی، یک حکومت سیاسی (اتای پولیتیک) است. در اینجاست که مارکس بدینسان انتقاد حقوق بشر را از سر می‌گیرد. حقوق آدمیان، بدین بیان با حقوق شهروند تمایز دارند. خوب، انسان متمایز از شهروند کیست و یعنی چه؟ هیچ چیز بجز عضو یک جامعه‌ی مدنی. چرا انسان جامعه‌ی مدنی به نام انسان (بدون ترکیب با واژه‌ای دیگر، یا بدون پیشوند و بدون پسوند - واژه‌ای تنها) نامیده شده است و حقوقش، حقوق انسان؟ این واقعیت را چگونه می‌توان توضیح کرد؟ به دلیل و به واسطه‌ی رابطه‌ی حکومت سیاسی با جامعه‌ی مدنی. به دلیل جوهر و روح رهایی‌ی سیاسی.

«به اصطلاح، حقوق «ادعائی» ی بشر، متمایز از حقوق شهروند، چیزی بجز حقوق جامعه‌ی مدنی نیست، یعنی حقوق انسان محب الذات، خودخواه، انسان بریده از انسان و جدا از جوهر مشترک بشری. در اینجا، با آزادی به مفهوم یک عنصر (موند) مجزا و منزوی، تا خورده و توخود رفته (شکسته پشت) سر و کار داریم؛ حقوق انسان به آزادی مبتنی بر رابطه‌ی انسان با انسان نیست، بلکه بیشتر مبتنی بر جدائی‌ی انسان از انسان تعیین شده است.»

آری، حقوق بشر به آزادی، حقوق این جدائی، حقوق فرد محدود و منحصر به خودش (بنفسه - بعینه) می‌باشد. کاربری‌ی عملی حقوق انسان به آزادی عبارت است از حقوق انسان به مالکیت خصوصی و حقوق انسان

46. Ibid, p. 187.

47. Ibid.

به مالکیت خصوصی عبارت است از حقوق انتفاع و بهره برداری از ثروت خود و نیز تملک آن بدون رابطه با انسان‌های دیگر و مستقل از جامعه. خلاصه، داشتن حق برای انانیت یا حب ذات و سودجویی فردی. این آزادی فردی با تحقق و به مرحله‌ی عمل رسیدن خود، قاعده جامعه مدنی را تشکیل می‌دهد. کار به آنجا می‌کشد که هر انسان در وجود انسانی دیگر، به جای تحقق آزادی، محدودیت آزادی را می‌یابد. کوتاه سخن، هیچکدام از حقوق ادعائی بشر، از حقوق انسان محب ذات فراتر نرفته و به موجود اجتماعی نمی‌رسد.<sup>۴۸</sup>

باز در مسئله یهودی می‌نویسد:

«انسان سیاسی، چیزی بجز انسان منتزع و مصنوعی نیست، انسانی همانند شخص استعاری (مجازی) و اخلاقی».

هر نوع رهایی (EMANCIPATION) عبارت است از تقلیل و تحدید جهان آدمی، مناسبات انسانی با خود انسان (بنفسه). رهایی سیاسی، انسان را از طرفی به انسانهای جامعه مدنی، به فرد خودخواه تبدیل می‌کند، و از طرف دیگر به شهروندها و به شخص اخلاقی (معنوی - اعتباری) محدود و تبدیل می‌کند. در این رهگذر، اختلاف میان رهایی (EMANCIPATION)، استخلاص (LIBÉRATION) و حریت یا آزادی (LIBERTÉ) را یاد آور شویم:

رهایی محدودکننده یا مبدل است،

استخلاص منزل یا مرحله‌ی بیش نیست،

حریت بشر را تکامل می‌دهد.

«درست موقعی که انسان واقعی فردی، تبدیل به شهروند انتزاعی شد و که در زندگی تجربی خود، در کار فردی خود و بالاخره در مناسبات فردی خود به مقام انسان ژنریک (انسان بمعنای نوع انسان - بشر) رسید، درست وقتی که نیروهای خود را تشخیص مسلم داد و آنها را در نیروهای اجتماعی متشکل ساخت و که دیگر از خود، نیروی اجتماعی را تحت صورت سیاسی جدا نکرد، آنوقت است و فقط آنوقت است که آزادی واقعی انسانی بطور قطعی تکمیل می‌گردد.»

«درست موقعی که انسان فردی خود را باز یافت، وقتی که او به از خود بیگانگی (انسلاخ - تنزل ارزش شخصیت) سیاسی خود پایان داد، موقعی که نیروهای جدانشده از خود را پس گرفت و صاحب آن شد و که مثل انسان فردی، موجود اجتماعی شد، فقط آنوقت که نیروهای شخصی خود را به رسمیت شناخت و به آنها سر و صورت اجتماعی داد (و ما معنای دقیق این کلام را خواهیم شناخت)، یعنی وقتی که خارج از او، بالای سر او، مافوق او، تشکیل نیروی سیاسی - حکومت - وجود نداشت، آنوقت و فقط آنوقت است که حریت (آزادی) تحقق یافته و تکمیل می‌شود. راه این حریت پر است از خار مگیلان، موانع و حوادث، بویژه رهائش ها و استخلاص‌ها که مقام آزادی (حریت) را غصب می‌کنند!»

اکنون به کتاب انتقادی بر فلسفه هگل (۴۳-۱۸۴۲) مراجعه می‌کنیم: رابطه‌ی واقعی خانواده و جامعه مدنی با حکومت (اتاء) بوسیله‌ی هگل به عنوان فعالیت‌های درونی‌تصوری و وهمی‌ی آنها، ادراک و تدوین شده است.<sup>۴۹</sup>

48. Ibid, pp. 193 - 194.

49. Œuvres philosophiques, éd. Costes, t,IV, p. 231.



خانواده و جامعه‌ی مدنی از مبانی‌ی پیش‌انگاشته و عناصر فعال خاص و طبیعی‌ی حکومت‌اند. ولی در تصورات و تخیلات هگلی، رابطه معکوس می‌شود. وقتی که ایده تبدیل به موضوع فاعل شود، یعنی یک آگاهی یا بهتر بگوئیم یک مافوق آگاهی، یک مطلق گردد، آنوقت موضوعات واقعی، از قبیل جامعه مدنی، خانواده‌ها، شرایط پیشامدی، تبدیل به عزم نیروی (گشتاورهای) غیر واقعی‌ی ایده می‌شوند. و این جاست که به وضوح، انتقاد تصوف یا عرفان منطق ستائی (پانلوژیک - منطق پرستی) هگل پدیدار می‌گردد، و نحوه و روش هگلی استعلا و «اقنومی» [HYPOSTASE] ایده به مطلق، و پذیرش آن به عنوان فاعل، آشکار می‌شود. هگل اندیشه‌ی خود را بر مبنای موضوع محسوس (شیء) گسترش نمی‌دهد. هگل موضوع را از مبنای ایده‌ای منجز و تام، فی‌نفسه، در فلک منطق استنتاج می‌کند؛ آنوقت مقولات سیاسی، به گفته مارکس، بسان مقولات «منطقی - ماورای طبیعی» با ذهنی‌ترین و منتزع‌ترین شکل تولید می‌شوند. ولی دموکراسی به نحوی دیگر گذشته‌ی سیاسی و نظام یا منظومه «فلسفی - سیاسی» هگل را تصریح و روشن می‌کند:

«دموکراسی، چیستان‌گشایش یافته‌ی کلیه‌ی تشکیلات و اساسنامه‌ها است. ... هگل اساس و نقطه‌ی عزیمت را حکومت می‌داند و از آن و بر آن مبنا انسان را به حکومت ذهنی شده تبدیل می‌کند. دموکراسی، نقطه‌ی عزیمت را انسان قرار می‌دهد و انسان را به انسان مادی و ملموس مبدل می‌کند. همانگونه که دین انسان را نمی‌آفریند و انسان است که دین را ایجاد می‌کند، تشکیلات و اساسنامه‌ها و قوانین هم خلق را بوجود نمی‌آورند، بلکه خلق است که تشکیلات و اساسنامه‌ها و قوانین را می‌آفریند. دموکراسی، از برخی نقطه نظر‌ها، نسبت به کلیه‌ی اشکال سیاسی، شباهت دارد به مسیحیت نسبت به سایر ادیان. به همین ترتیب، دموکراسی جوهر و اساس هر شکل سیاسی است: انسان اجتماعی شده را می‌توان به منزله و همانند تشکل سیاسی خاص در نظر گرفت. دموکراسی نسبت به سایر تشکیلات عبارت است از نوع نسبت به جنس‌های خود (جوهر به وجود)، می‌توان این تشکل را در مقایسه با سایر تشکل‌ها مانند جنسی از جنس‌های مختلف یک نوع بدانیم. با این تفاوت که در این حالت، نوع، یعنی دموکراسی، به خودی خود و فی‌نفسه، به منزله‌ی وجود متظاهر می‌شود و بنابر این، رو در روی وجود هائی واقع می‌شود که متناظر با جوهر (نوع) نسبت به جنس خاص نیست. در سلطنت مشروطه، در جمهوری‌ی ملحوظ به عنوان صورت خاصی از حکومت، انسان سیاسی، دارای وجود ویژه‌ی خودش در کنار انسان غیر سیاسی یا انسان متعلق به بخش خصوصی است. بنا به توضیح هگل، مالکیت، ازدواج، قرار داد، در اینجا برای صورت مطلق حکومت سیاسی، به عنوان محتوایی پدید می‌آید که حکومت سیاسی در واقع تشکیل دهنده‌ی آن است.»

پس حکومت، بنابر این نظریه، به عنوان صورتی سازمان دهنده برای محتوایی بی صورت پدید می‌آید. بدون آن، خارج از آن، محتوا دچار هرج و مرج خواهد شد. این نظریه که غالباً هم مطرح و شنیده می‌شود، ساخته هگل است. «مارکس ادامه می‌دهد که در دموکراسی، حکومت سیاسی فقط یک محتوای خاص است، همانند نحوه‌ی از وجود خاص مردم... فرانسوی‌های مدرن (معاصر) این نظریه را چنین تفسیر کرده‌اند که در دموکراسی حقیقی، حکومت سیاسی محو می‌شود. «مارکس هم چنین گمان می‌کند که دموکراسی کامل و حقیقی، بهتر از سایر رژیم‌ها نیست، بلکه محو خود دموکراسی‌ی سیاسی (فی‌نفسه) یعنی حکومت می‌باشد. مارکس در این مقال ایده‌ای از سن سیمون (SAINT SIMON) را گسترش و شرح و بسط می‌دهد.

تمثیل سن سیمون را می‌دانیم:

«اگر در یک مملکت ده نفر از رجال سیاسی، ده فرمانده نظامی، ده شاهزاده را بر داریم، امور مملکت بی‌کم و زیاد کما فی السابق به جریان خود ادامه خواهد داد. ولی اگر ده نفر از دانشمندان اصلی، ده متخصص

اصلی فنی، ده نفر از مدیران فعالیت‌های صنعتی را بر داریم، جامعه دیگر نخواهد توانست به جریان خود ادامه دهد».

این ایده (عقیده) در آن عصر، مخصوصاً در پی مکتوبات سن سیمون، هنوز در فرانسه «جا نیافته بود». انتقاد تدوینی ی مارکس علیه هگلیان‌یسم، تنها انتقادی بر مفاهیم هگلی حکومت نیست که هدفش تعویض آن با یک تئوری ی مارکسیستی حکومت باشد. انتقاد فلسفه هگلی حکومت، طرح آغازی تئوری ی فرتوتی (افلاس) و محور دولت را منظور و مطلوب است. این انتقاد، انتقادی است که از تجزیه و تحلیل غیر صریح و محدودی که اعتراضاتی بدان افزوده شود، خیلی فراتر می‌رود.

مارکس به تفصیل رابطه‌ای را که هگل بین سندیکاها، پیشه‌ور ها، گروه‌های فرعی از قبیل خانواده، شهر با حکومت بر قرار می‌سازد مورد تجزیه (آناکاو) و تحلیل قرار می‌دهد. انتقاد نمایانگر و مشخص این رابطه ی ساخته ی هگل بین مشاغل و حرف با حکومت را، بنا به عقیده ی هگل، با - نوعی ریشخند - نشان داده و توضیح می‌دهد که اثر فقدان ثروت و دارائی و اوضاع کار و حال و احوال، کمتر موجب ایجاد فلان و بهمان وضع جامعه ی مدنی است تا زمینه‌ای (طبقات کارگر و رنجبر) که بر روی آن همه دوایر این جامعه نهاده شده؛ و این نحوه انتقاد آناکاو ی مارکسیستی را در باره قاعده‌ای که حکومت بر آن مبتنی است، جایگزین روش متافیزیکی هگلی می‌سازد.

هگل می‌نویسد:

« لازم است خاطر نشان ساخت که یکی از پیشداوری‌های متعدد و خطرناک عبارت از این است که مشاغل و حرف از نقطه نظر مخالفتشان با دولت (GOUVERNEMENT)، چنان معرفی شوند که گوئی این مخالفت، مبتنی بر اشغال موضعی اساسی است. از نظر سازمانی و اورگانیک، یعنی در مجموع و کلیت، عنصر مشاغل و حرف تثبیت نمی‌شود مگر با عمل و نقش واسطه. و به همین دلیل، مخالفت، خود نیز تا تراز تظاهر و سطحی بودن تنزل می‌یابد. اگر مخالفتی (OPPOSITION UNE) با تظاهر خود، فقط به سطح مربوط نبوده، ولی واقعاً یک مخالفت اساسی باشد، آنوقت می‌توان گفت که حکومت در حال نابودی (امحاء) است.<sup>۵</sup>»

غرض هگل چیست؟ اگر حرفه‌ها، اتحادیه‌ها (به زبان امروزی سندیکاها) و بالاخره جامعه مدنی را در ضدیت خود علیه دولت (GOUVERNEMENT) در نظر بگیریم، مرتکب اشتباه و اشتباه خطرناکی شده ایم. آنچه را که بایستی به حساب آورد عبارتست از عناصر من حیث المجموع، یعنی عناصری که در حکومت ادغام یافته‌اند. آنوقت آنچه که بر ملا می‌شود عبارت است از وساطت و آشتی؛ یعنی مخالفت در درجه دوم اهمیت قرار می‌گیرد. رابطه این گروه‌های خاص (سندیکاها، پیشه‌ها حرفه‌ها...) با حکومت (ETAT) بطور کلی، یعنی این واقعیت که در مجموع در گیر در کلیت‌اند، چیزی بجز عناصری از کلیت نمی‌باشند. اگر بر حسب تضاد، ضدیت یا مخالفتی صورت واقعی به خود بگیرد، یعنی تضاد‌های واقعی در بطن جامعه میان حکومت و حرفه‌ها پدید آید، آنوقت زیراب حکومت بوسیله این تضادها زده می‌شود. هگل با نبوغ فوق‌العاده خود، ولی همیشه محدود یا بهتر بگوئیم با محدود ساختن خود از طریق تکذیب خود، در می‌یابد که در کجا نظریه اش علیه خودش عمل خواهد کرد. او تأیید می‌کند که تناقض همه جا وجود دارد و ملتفت می‌شود

50. Ibid, pp. 146 – 147, trad. Rec fiée. Cf. également la traduction de HEGEL, dans la collection « L'Épée », éd. Gallimard, pp. 334 – 335. le traducteur, dans ce dernier volume, rend « état » par « assemblée » et par « ordre » ce qui n'éclaircit pas la question.

که اگر در درون حکومت تضاد وجود داشته باشد، حکومت تکه پاره خواهد شد و سپس رو به نابودی خواهد رفت: دیگر حکومتی وجود نخواهد داشت. مارکس دیالکتیک هگلی را بیش از خود هگل به جلو می برد.

انتقاد حکومت (و نیز حکومت دموکراتیک) به نحوی خیلی دقیق و شدید، به انتقاد از فلسفه مربوط می شود که در مقیاسی وسیع از انتقاد ساده بر سیستم هگلی فراتر می رود. نهادهای حرفه‌ها و پیشه‌ها و نهاد های سیاسی، وکالتی و تمثیلی و مثالی هستند. ولی جان کلام آنجاست که هر نمایندگی و مثال، نسبت به عینی، یعنی نسبت به موجودات بشری، مجرد و منتزع است. انتزاع مفاهیم (فرایافتهای) علمی در سطح معرفت نظری تصحیح می گردد؛ مفاهیم (فرایافتها - CONCEPTS) از تصحیح به تصحیح، از تحقیق به تحقیق، به سوی دریافت و ادراک و تبیین و ارائه و عرضه‌ی محسوس، یعنی کلیت، گرایش می یابند. تصورات (مظاهر، تظاهر) سیاسی، فقط به نحو سیاسی دگرگون می شوند، یعنی در فعالیت های واقعی‌ی وابسته به نیازهای سیاسی در جامعه و نیز دخالت نیروهای اجتماعی. روند کار خیلی ماجرا زاست، یعنی خیلی بیش از سطح معرفت نظری (تئوریک) تناقض انگیز است. وانگهی، خصلت تجربیدی‌ی تمثیلی (تصوری) سیاسی (از یک طرف، «نماینده‌ها» و از طرف دیگر نهادهای «تصوری») می تواند بوسیله رفرم‌ها بهبود یابد، ولی این رفرم‌ها فقط می توانند ما را به نقطه‌ی برسانند که آغاز شروع کار از آن نقطه باشد. پراکسی‌ی انقلابی هدفش تنها بهبود و اصلاح سیستم های تصویری و تمثیلی و مثالی نیست؛ بلکه هدفش حذف آنها و تعویض آنها با سیستم عقلانی‌ی امور و آزادی موجودات بشری است.

تصورات (مظاهر - تظاهرات) فلسفی با مظاهر سیاسی، دارای وجه مشترک تجرد و انتزاعی هستند. یعنی خصلتی که مدعی است ظواهر را درک می کند و آنها را اداره می نماید و بر آنها حکومت می کند. در اینجا نیز، عمل و تجربه‌ی انقلابی، هدفش امحاء و گذار از مظاهر و جایگزین کردن آنها بوسیله مناسبات مستقیم و مرئی میان موجودات می باشد: یعنی بوسیله‌ی حضورهای محسوس. تناظر میان تمثیلی و مظاهر فلسفی و سیاسی به خصلت تجریدی و انتزاعی‌ی نمایانگر محدود نمی شود. این تناظر خیلی دقیق تر است.

از طرفی، آزادی، عدالت، معرفت، عقل، در عین حال هم مظاهر سیاسی هستند و هم مظاهر فلسفی، که در آنها عناصری (مبانی) مستعار از واقعیت (پراکسی) با ایدئولوژی‌ها درهم آمیخته اند. تحقق دادن به فلسفه یعنی ادخال حقیقت و خوبی، حریت و عدالت در پراکسی و آن مقدر نیست مگر از طریق گذار، گذار از رهایش، به عنوان مظاهر سیاسی، عدالت به عنوان آرمان سیاسی، یعنی با انجام و نیل به اهداف دموکراسی در ماورای نهادهای سیاسی.

از طرف دیگر، مظاهر فلسفی همیشه مرتبط با گروههای سیاسی بوده اند. فلسفه از این دیدگاه و بدین معناست که ایدئولوژیکی است. ولی مخصوصاً بوروکراسیهای عظیم (کلان دیوانخانه‌ها)، یعنی آنهایی که متعلق به کلیسا یا حکومت هستند، بنیان گزاران سیستم‌ها (منظومه های سیاسی و اجتماعی) شده اند. دستگاه دیوانی (بوروکراسی) به یک اونتولوژی [ONTOLOGIE]، (علم وجودی و کائن) نیازمند است. ماتریالیسم (مادی گرایی) و متضاد آن روحانیت (سپیریتوآلیسم)، بدینسان بیانگر و توجیه آنچنان دستگاه حکومتی بودند که بنای یک متافیزیک را ایجاد و ممکن ساختند.<sup>۵۱</sup>

51. Cf. éd. Costes, t. IV, critique de la philosophie de l'état de Hegel, pp.182- 185. La critique des représentations philosophiques, cf. pp.186 et 224 : la critique des représentations politiques.

بدین ترتیب، تئوری‌ی گذار فلسفه (یعنی تحقق آن) با تئوری‌ی گذار انتزاع سیاسی (یعنی فرتوتی یا در ماندگی‌ی حکومت)، همخوانی و چفت و بست مستحکمی دارند.

بر وفق اندیشه مارکسیستی، چیزی به نام «دموکراسی‌ی حقیقی» وجود ندارد. ولی بر عکس دموکراسی است که حامل و ناقل حقیقت سیاسی است. دموکراسی اساساً در مبارزه برای دموکراسی شامل و راکز است. دموکراسی هرگز تماماً بدست نمی‌آید، زیرا دموکراسی به دلیل تناقضات درونی‌ی خود، ممکن است همیشه جلو برود و به عقب بازگردد، جنگ در جوار این نقطه‌ی بحرانی و پاشنه‌ی در این آستانه، همیشگی است: کوتاه سخن یعنی: گذار سیاست (که خود دموکراسی را هم در بر دارد)، فرتوتی‌ی حکومت (از پایه و بر مبنای خود حکومت دموکراتیکی فی نفسه).

ما، بخش اساسی‌ی جامعه‌شناسی‌ی سیاسی را مورد بررسی قرار دادیم: تجزیه و تحلیل دیوانخانه (بوروکراسی).

بیهوده نیست خاطر نشان شود که شایستگی و افتخار کشف اهمیت دستگاه دیوانی (بوروکراسی) و طلایه‌ی تحلیل آن، غالباً به «ماکس وبر MAX WEBER» استناد داده می‌شود. البته و مخصوصاً شایستگی ماکس وبر از این نظر مسلم است که از کتاب انتقادی بر فلسفه‌ی حکومت، آگاهی نداشت. ولی این را بدانیم که مارکس بر اساس تحسین هگل از بوروکراسی، بررسی و امتحان انتقاد بر آن یا از آن را آغازیده است. به عقیده‌ی هگل، کارمندان (دفتری موظفان)، شالوده و اساس طبقه‌ی متوسط را تشکیل می‌دهند و در این طبقه است که آگاهی‌ی حکومت جای دارد و بزرگترین فرهنگ نیز در آن نشسته است. بدین جهت حکومت موظف است که این طبقه را مورد حمایت قرار دهد. حکومت بهترین شرایط را در وجود «دنیائی از کارمندان» صلاحیت دار و لایق و فداکار که قدرت‌ها - که اگر در شرایطی هم احتمالاً قصد سوء استفاده از آن را داشته باشند - اجرای این سوء استفاده بوسیله حقوق محافل ویژه‌ای از جامعه («گروههای حرفه‌ها [ÉTATS] و پیشه‌وران [MÉTIERS] و سندیکاها [CORPORATIONS]»، یعنی یکان‌های (آحاد) تشکیل دهنده جامعه مدنی، که آنها نیز بوسیله حکومت تصلب و سروری یافته اند)، برای قدرتهای نامبرده، محدود می‌گردد. زیرا طبقه فرهنگی یعنی طبقه متوسط که در آن، کارمندان بزرگترین سهم را دارند، حقوق اتحادیه‌ها (CORPORATIONS) قرار دارد. در بالای طبقه‌ی فرهنگی، نهادها و سادات (سروران) جای دارند. در پائین، افلاک منافع ویژه مسقر می‌گردد. در بالا، منافع عمومی به نمایندگی‌ی حکومت و دولت (GOUVERNEMENT) مقام می‌یابند. پس هگل نقطه عزیمت را جدائی میان حکومت و جامعه‌ی مدنی (اتحادیه‌ها و حرف) انتخاب می‌کند. دموکراسی به عنوان رابطه و واسطه بکار می‌رود [پیشه صنعت اصناف، حرفه].

مارکس با نیشخند (به فرانسه) می‌نویسد: والسلام! نامه تمام! «[C'EST TOUT]» هگل با تشریح تجربی‌ی بوروکراسی، توصیفی عینی را با حسن نیتی که بوروکراسی نسبت به خودش دارد در هم می‌آمیزد و به همین خوشدلانه رضا می‌دهد. چون موضوع را در عمق مورد انتقاد قرار نمی‌دهد، محتوای بوروکراسی را نمی‌گستراند؛ هگل در همان مرحله‌ی صورت متوقف می‌ماند، در حالیکه صورت در این مورد به قدر هر مورد دیگر و حتی بیشتر نمی‌تواند از محتوا جدا شود. به واقع دموکراسی عبارت است از صورتی (فرمالیسم) که به محتوائی خارج از آن داده شده است.<sup>۵۲</sup>

نحوه‌ی مناسبات میان گروه‌های اجتماعی، بیانگر مظاهر (تجلیات - تظاهرات) آنها می‌باشد، یعنی نحوه‌ی بینش از خود، نحوه‌ی خود را درک کردن (و سوء درک خود). راست‌تر از این وجود ندارد که تقسیم اجتماعی کار - مستقر بر روی تقسیم فنی‌ی کار که موجب جدائی و شکاف است - پایه‌ساز و پی‌ریز بوروکراسی باشد: جدائی‌ی منافع خاص و سود عام، شکاف در داخل جامعه‌ی بشری، میان بخش خصوصی و بخش دولتی. ما، اینها را حالا می‌دانیم و هگل هم تأیید می‌کند و می‌پذیرد. ولی هگل با قبول (یا بیشتر: به دلیل قبول کردن) فرضیه‌ی مناسبات درست و مظاهر حقیقی در باره‌ی این «پایه»، این جدائی و این شکاف را تصدیق کرده و بر آن صحنه می‌نهد. هگل بررسی را از «فرضیه»‌ی اصناف بر می‌آغازد و لی آن را با تعمق نمی‌نگرد. او پختگی، رسیدگی و حتی تکامل قطعی عقلانیت را در این شرایط می‌پذیرد، مع الوصف تحلیل او از شرایط، معکوس آن را نشان می‌دهد. بوروکراسی (دیوانخانه‌ی) نمی‌تواند، بدون وجود واحدهای اجتماعی‌ی متمایز و خارج از یکدیگر که نیاز داشته باشند به نحوی خارج از تشکیلات درونی خود به هم مربوط باشند، «آری بوروکراسی بدون آن»، وجود داشته باشد.

پس رابطه اصناف و بوروکراسی نسبت به یکدیگر به صورت خاصی در می‌آید. مظاهر و تظاهرات و تجلیات فریبنده، مدعی حقیقت کامل و تام می‌شوند. چنین تظاهراتی را چه توان نامید؟ این تظاهرات (صور) یک «ایدئولوژی» را تشکیل می‌دهند؛ ولی هنوز عین این واژه در کتاب «انتقاد بر فلسفه حکومت» نیامده است. مارکس واژه فلسفه را بکار می‌برد و آن را موشکافانه تدقیق می‌کند: «اصناف ماتریالیسم (مادیت) بوروکراسی می‌باشند، بوروکراسی اسپریتوالیسم (معنویت) اصناف است.» به زبان دیگر، بوروکراسی، اصناف و حرفه‌ها را به مثابه‌ی واقعیت مادی می‌انگارد؛ اصناف هم بوروکراسی را به عنوان «ایدئالیته متالیپه» آرمانیت خود ادراک می‌کنند. در بطن جامعه‌ی مدنی‌ی ناسیاسی (غیر سیاسی)، صنف متشکل، فی الحال یک بوروکراسی است. در بطن جامعه‌ی سیاسی (حکومت)، بوروکراسی یک صنف است. صورت‌های دوگانه نامبرده‌ی جامعه، به صورت‌های مختلف مخلوط شده و هر کدام از آن دو صورت، دیگری را توجیه می‌کنند. تجلاتی (تظاهری) که وسعت یک فلسفه را دارد مدعی می‌شود که مناسبات آنها را قانونی جلوه دهد.

این تجلا، آنها را، یعنی بوروکراسی و اصناف را، به عنوان هماهنگی‌ی عقلانی معرفی می‌کند. این تجلا در حقیقت تضادها و برخوردها را مسخ می‌کند، روی آنها را می‌پوشاند، معذک تضادها و برخوردها را لا به لا نمایان می‌سازد. هر آنجا که بوروکراسی پای می‌گیرد، در آنجا سود حکومت - به نمایندگی همین بوروکراسی - تبدیل به حقیقت و ماهیتی مشخص می‌گردد (و همراه آن در عین حال، منافع خصوصی، یعنی منافع گروه‌های اجتماعی - و سود موسوم به منافع عام، منافع جامعه).

بدین طریق است که حکومت و بوروکراسی که تنگاتنگ به آن مربوط است وارد واقعیت شده و «واقعی» می‌شوند. از این به بعد است که بوروکراسی در مبارزه در راه منافع خاص، وارد مبارزه بر علیه اصناف می‌شود. برای احراز نتیجه، یعنی تثبیت خود، بدانجا منجر می‌شود که بر علیه مفروضات (علیه علت وجودی‌ی خود) وارد کارزار گردد. اکنون فرض کنیم که یک حرکت دسته جمعی (نهضت)، جامعه را مجموعاً به جلو سابق سازد؛ و که مناسبات اورگانیک بین اعضاء (گروه‌های جزئی) رو به تثبیت گراید؛ و که از آن لحظه به بعد جامعه در مجموع بکوشد تا از ضیق و نظر تنگی‌ی صنفی رهائی یابد؛ در اینجا بوروکراسی تلاش می‌کند که این گرایش به ثمر رسد. برای چه؟ زیرا اگر حکومت در جامعه‌ی مدنی، یعنی صنفی (کورپوراتیسم)، محو گردد، جامعه‌ی مدنی در حکومت، در جامعه سیاسی، یعنی در بوروکراسی، تکه پاره خواهد شد. و در نتیجه وضعی بغرنج پدید خواهد آمد، یعنی: تاکتیک و استراتژی‌ی بوروکراتها. در سطح مرتفع‌ترین مظاهر (تجلیات

- تصویرها) چه نتیجه‌ای به بار می‌آید؟ با محو مضاعف جامعه‌ی مدنی که به بطن جامعه سیاسی (بوروکراسی) تغییر مکان یافته و جامعه‌ی سیاسی در جامعه مدنی (اصناف و روحیه صنف گرائی)، اسپریتوالیسم و ماتریالیسم ضد آن محو خواهند گردید. مظاهر و تصورات فلسفی و سیاسی، قواعد، شالوده و علل وجودی خود را از دست می‌دهند. فلسفه به همراه احتجاجات و تضمینات و کاربریهای ایدئولوژیکی خود، همه نابود خواهند شد. عقلانیت متکامل که هگل به جامعه و حکومت استناد می‌دهد و که خودش از نظر فلسفی، مظاهر و تجلیات و توجیهات آن را تدوین و تنظیم می‌کند، آری این فلسفه، در شگفتی‌ی وسیعی، محدود جلوه می‌کند: «پندار» بر عقل پیشی می‌گیرد، یعنی: جابجائی‌ی «متافیزیکی» و رساندن شرایط محدود کننده‌ی واقعی و مضیق‌ها و موانع موجود در برابر جنبش به مقام مطلق. در شرایط اجتماعی‌ی مورد تأیید حکومت، محدودیت‌ها همانند متعالی‌ها مخصوصاً در فلسفه و نیر همانند دین و سایر امور و آثاری که بوسیله «پندار» یا روحیه و اندیشه جان می‌گیرند، پذیرفته می‌شوند. همان «روحیه‌ای» که اصناف را در جامعه و بوروکراسی را در حکومت می‌آفریند. روحیه صنفی با روحیه بوروکراسی گاه علیه همدیگر در ستیز می‌شوند، ولی در لحظاتی که حرکت جامعه وضع آنها را در مقابل خطر قرار دهد با هم متحد می‌گردند.

بوروکراسی یک صورت است. صورتی که یک محتوا در جامعه‌ای که تحت تسلط حکومت است به خود می‌گیرد و که هگل آن را نادیده می‌انگارد (یا به حساب نمی‌آورد) و فقط آن صورت را می‌بیند (و عقلانیت آن را تأیید می‌کند). بوروکراسی که عبارت از صورتی است مأخوذ از یک محتوا، که - کم و بیش آن را می‌پذیرد، ولی بدون اینکه بتواند با آن مواجهه و مقابله کند - دارای این ویژگیست که گرایش دارد از آن محتوا خود را جدا کند. بوروکراسی به تشکیل صوری‌ی این محتوا و تحمیل صورت بر آن اکتفا نمی‌کند، بلکه خود ش فرمالیسم می‌شود. بوروکراسی به عنوان فرمالیسم (صورت) است که خود را «آگاهی»‌ی «عالی»، «اراده حکومت» و قدرت حکومت به حساب می‌آورد. در آن و بوسیله آن، یعنی در فرمالیسم (صورت)، سودی خصوصی (سود آن) مدعی‌ی کل (عام) می‌شود، حال آن که، سود عام به درجه یا مرتبه‌ی سود خاص سقوط می‌کند. بوروکراسی، آلت و ابزار حکومت، از اختلاط و اغتشاشی که خود آفریده و آن را پا بر جای نگه می‌دارد، بهره برداری می‌کند. بوروکراسی «عامیت تخیلی‌ی سود خصوصی» را مورد حمایت قرار می‌دهد تا اینکه منافع «خصوصیت تخیلی‌ی سود عام»، را یعنی اندیشه و روحیه خود را، تضمین کند. بوروکراسی «اصناف» و اتحادیه‌ها را فقط در این مقام: خیال، تصورخیالی، تأیید می‌کند، که مدافع منافع اوست. این انتقال مقام ماهرانه ممکن است شانس موفقیت هم داشته باشد، زیرا هر صنف خواهان و جویای منافع خویش است و به همین جهت علیه بوروکراسی خود را مجهز می‌کند ولی بعد تسلیم آن می‌شود و از آن حمایت هم کرده، علیه اتحادیه‌ها، علیه سایر منافع خصوصی، با بوروکراسی همکاری کرده و از آن به عنوان یک وسیله و ابزار استفاده می‌نماید. پس کار به کجا خواهد کشید؟ بوروکراسی، «اتحادیه تام و کامل»، علیه اتحادیه‌ی «بوروکراسی‌ی ناقص و ناتمام» پیروز می‌شود. بوروکراسی، اتحادیه را چنان در هم می‌ریزد که بجز یک ظاهر چیزی از آن باقی نماند، این ظاهر را هم برای حفظ شرایط ویژه‌ی خود، یعنی شرایط حائز برتری بودن و تفوق، نگهداری می‌کند. پس اگر اتحادیه می‌کوشد و می‌جوید که در جامعه‌ی مدنی به نوعی حکومت صغیره احاله یابد، بوروکراسی چیزی بجز یک حکومت واقعاً به نوعی جامعه‌ی مدنی (غیر سیاسی) مستحیل و مسخ شده نیست.

در جریان این عمل، فرمالیسم حکومتی یا به زبان دیگر حکومت به مثابه‌ی فرمالیسم، به واقعیت مبدل می‌شود. این حکومت به عنوان قدرت مؤثر تشکیل می‌گردد، برای خود محتوایی درست می‌کند: یعنی وجود خودش. حاصل آن که بوروکراسی (دیوانخانه‌ی)، منسوجی از اوهام پراتیک است، بوروکراسی (دیوانخانه‌ی)، خود یک پراتیک است، ولی مملو از اوهام درباره‌ی خودش، مقامش، اهمیتش و صلاحیتش. واقعیت، تخیلات، اوهام، کاربری (تأثیر دار) در هم و برهم می‌شوند. بوروکراسی، حامل، پشتیبان، ناقلِ وهمِ حکومت، الزام آن و عقلانیت آن است. روحیه‌ی بوروکراسی شبیه است به روحیه‌ی یسوعی (دهائی) و الاهیاتی (مذهبی)، همچنانچه جامعه‌ی سیاسی شبیه است به دین و حکومت به کلیسا.

«البیروقراطیه هی جمهوریة الرهبان»

«بوروکراسی، یعنی جمهوری آخوندی»

(در متن مارکس به فرانسه)

“LA BUREAUCRATIE, C’EST LA REPUBLIQUE PRETRE”

تحلیل، بار دیگر ایجاب می‌کند که تشابه‌هنگلی میان واقعی و عقلانیت میان وجود و معرفت (آگاهی) به دور ریخته شود. چنین واقعیت متراکمی، مجوف و بافته از احوال وهمی و وراچی‌ی زائد از آب به در خواهد آمد. در بوروکراسی‌ی حکومتی، نوعی عقلانیت، ولی ناقص، فریبنده و حتی کذاب متجسم می‌گردد. اگر این عقلانیت تکامل یافته تظاهر کند، اگر غاصب حقوق و قدرت هائی باشد که فقط متعلق به وحدت ارگانیک جامعه‌ای که تناقضات را حل کرده و شکافها را پر نموده است باشد، اینها همه در قلمرو وهم و فریبندگی و کذب محض است. فقط لزوم یک ایدئولوژی (تظاهر و نمایانگر فلسفی‌ی منظم و مدون) برای پوشش و حفظ سیستم بوروکراتیک (دیوانخانه‌ی)، برای اختفای کمبودها (خلاها) و تغییر ماهیت‌ها و انحرافات نشان می‌دهد، که این ساختمان «بوروکراتیکو - اتاتیک» [دیوانی - حکومتی] فاقد الزامیت عقلانی است.

از این واقعیت که بوروکراسی، یعنی تجسد روح حکومتی، دارای اهداف و منافع ویژه‌ای است که از هدفها و منافع خاص حکومت متمایز است چه استنتاج می‌شود؟

اهداف و منافع بوروکراسی (دیوانخانه‌ی)، گهگاه و یا گاه به مدتی طولانی مغایر اهداف و منافع حکومتی است. دموکراسی، یعنی روحیه‌ی صوری‌ی (فورمل) حکومت، ملاحظه خواهد کرد که حکومت واقعاً بی‌روح است. بدین جهت خواهد کوشید تا این نقص [فقدان] را بر طرف کند؛ و این کوشش را به اخلاق کانتیسمی (کانتی) تبدیل خواهد ساخت: تبدیل به وظیفه‌ی صوری، به امری قطعی. بوروکراسی خواهد کوشید تا حکومت را اصلاح کند ولی به نظر خودش هدف و معنای عالی‌ی حکومت بهتر نخواهد شد. میان حکومت و بوروکراسی، اغتشاش و انحراف و دگرگونگی بوجود خواهد آمد که همانند همان تغییرات و درهمی‌های میان بوروکراسی و اتحادیه‌ها [اصناف، پیشه‌ها و غیره] خواهد بود. در اینجا اختلال و تغییر و تقلیب کلی میان صورت و محتوی [معنی] وقوع خواهد یافت. بوروکراسی، با روشی چشم‌بندانه، صورت محض را با محتوا؛ و محتوا را با صورت، یعنی هدف فورمل را با فعالیت پراتیک عوض خواهد کرد. پس هدفهای حکومت به اهداف بوروکراسی مبدل خواهد گردید و بر عکس، در هم و برهمی‌ی لاینحل تضاد و برخوردها را برطرف نخواهد کرد.

بوروکراسی، حلقه‌ای است که هیچ‌کس نمی‌تواند از آن خارج شود. ولی استعاره «حلقه چشم‌بندی انسان را دچار اشتباه می‌کند.» این حلقه در عین حال یک زنجیر سلسله مراتب مطبق از پائین به بالاست، دوایر اسفل در رأس (به نظر می‌آید که مارکس در این عبارت تصویر دانتی دوایر ((حلقات)) سلسله‌ای جهنم

را در درهم پیچیدگی شان دنبال می‌کند). این تدریج و سلسله مراتب بر چه مبتنی است؟ و چگونه وجود سلسله مراتب توجیه می‌شود؟ بر مبنای دانش و بدانمکاری.

اکنون به بررسی این دانش بوروکراتیک (فراست دیوانی)، صلاحیت اداری و کارشناسانی که آن دفاتر اداری را اشغال کرده اند می‌پردازیم.

این دانائی دارای خصوصیات ویژه ای است. این دانائی تلاش می‌کند تا مجموعه ای، یک مجمعی همخوان و متوافق، کوتاه سخن یک منظومه (سیستم) را تشکیل دهد. این خصلت منظومه ای که درستی آن از نظر فلسفی ثابت شده است حقانیت بوروکراسی را تضمین می‌کند، آن را به تراز معیار حقیقت اعتلاء می‌دهد، و اوهام و تظاهرات را کنار می‌گذارد. سیستم در برابر انتقاد مقاومت نمی‌کند. اولاً سیستم دانائی در عمل عبارت می‌شود از یک سلسله مراتب (درجه بندی) دانائی و بدانمکاری. در این سیستم، علم و آگاهی ی رأس اعلی، بیشتر از علم و آگاهی ی اعضای اسفل است. ولی جزئیات تجربی ی اعضای را می‌پذیرد. مادون ها، خیال می‌کنند که رأس (سر - مغز) قادر است عقلانیت، کلیت و عام را درک کند. بدین ترتیب متقابلاً یکدیگر را مورد سوء استفاده قرار می‌دهند (گول یکدیگر را می‌خورند). دانائی و بدانمکاری مضاعف می‌شود: جزء و کل، تجربی و عقلانی، واقعی و توهمی، مادی و روحی. همانند آنچه که در فلسفه می‌گذرد!

به قسمی که هر موضوع معروف، یا معروف انگاره، مضاعف می‌شود. هر چیز (موضوع) دو معنا می‌گیرد: یکی واقعی و پراتیک، دیگری بوروکراتیک (در بوروکراسی، بوسیله بوروکراسی، برای بوروکراسی).

معرفت ادعائی ی همخوان، با تدوین منظم همانند آنچه که در فلسفه می‌گذرد، تقسیم و مضاعف می‌شود: اثبات گرائی یا رافضی - اراده گرائی (پوزی تیویسم - ولونتاریسم). ولی درمورد نحوه ی رفتار و عمل بوروکراتیکی ی انسانها و اشیاء، از آنجائی که در این حال عملیات، قدرتها و اراده ها مداخله دارند، مسئله وخیم تر از مورد فلسفه است. در این محیط معکوس (جهان واژگون)، با موجودات واقعی، بر حسب وجود بوروکراتیکی و بر حسب تصویرشان در دنیای بوروکراتیک (دیوانخانه) برخورد و معامله می‌شود. معنای غیرواقعی جایجا شده، به راستی جایگزین معنای واقعی می‌گردد و روحانیت هم جایگزین مادیت می‌شود. بوروکراسی عقلانیت متفرق و بی نظم اجتماعی را به خود اختصاص می‌دهد؛ آن را تسخیر و تصاحب می‌کند؛ از این دم به بعد، این عقلانیت به مخالف خود تبدیل شده و وضع غیر معقول به صورت مضاعف (دو چهره ای) و غیر واقعیت (غیر واقعی گرائی) تجلی می‌کند. تقسیم یا تضاعف وخیم تر دیگری هم وجود دارد. دانمکاری (کاردانی) متحول شده و به رمز تبدیل می‌گردد و معرفت و دانش به سر و راز تحول می‌یابد. روحیه ی گروه تشکیل دهنده ی بوروکراسی (دیوانخانه) عبارت است از: رمز کاردانی و صلاحیت که تنگاتنگ بوسیله سلسله مراتب در درون و بوسیله خصلت مسدود اتحادیه بوروکراتیک از خارج، حسودانه حفظ شده است. درست همانندی و شباهت (آنالوژی) جدیدی با فلسفه و دین (با ایدئولوژی بطور کلی و عام). بدین ترتیب بوروکراسی حکومت را تسخیر کرده و وجود و موجودیت آن را در اختیار می‌گیرد. نقش و مقام بوروکراسی می‌شود واسطگی میان حکومت و افکار عمومی و در نتیجه مانع لوث و لجن مال شدن حکومت - یعنی حکومتی که روح عالی و تاج سر بوروکراتیسم (تاج سر دیوانخانه) است - می‌گردد. پس اساس مؤثر این دانش کذائی چیست؟ سلطه و سیادت. قدرت پرستی، روحیه و درخشان ترین خلقیات بوروکراتیکی را تشکیل می‌دهد. نتیجه ای که متضاد با سیستم کاردانی (دانمکاری) است. ایدئولوژی به همان نسبت دگرگون می‌شود. معنویات، یعنی نمایانگر آرمانی و آسمانی و تظاهر و نمایش موجودات واقعی، تبدیل به ماده گرائی کربه و خبیث می‌شود. ماتریالیسم اطاعت کورکورانه و منفعل، ماتریالیسم ایمان ابلهانه،



ماتریالیسم فعالیت محکوک در صورتها و سازمانها و امور ماشینی. برای فرد بوروکراتیزه (کارمند و مسئول عالی رتبه در سیستم)، هدفهای عالی حکومت تار و پود زندگی او می‌شود: سرنوشت دوران خدمتی و رزق و روزی او. نظر به اینکه موجودیت او در دفتر (اداری) خلاصه می‌شود، وجود حکومت برایش در وجود یک صورت و سازمان اداری خلاصه می‌گردد: مجموعه‌ای ثابت از روحیات بوروکراتیکی که تنها رابطه بین آنها به بالا دستی پائین دستی درجه بندی شده و اطاعت منفعل کورکورانه محدود می‌شود. شناخت واقعی، خالی و پوک می‌گردد؛ سیمای زندگانی واقعی، مرده‌گون می‌نماید، دانش دروغی و زندگی تخیلی دفتری (اداری) و مدارج و سلسله مراتب بوروکراتیکی به عنوان حقیقت جازده می‌شوند.

درست است که بوروکراسی ایدئولوژی خود را با ماتریالیسم خبیث و دنی‌عوض می‌کند، ولی اسپریتوالیسم کریه، ایدئالیسم خطرناک خود را نگه می‌دارد. بوروکراسی، خود را فعال مایشاء می‌پندارد. می‌کوشد، اراده را (اراده خود را) علت‌العلل و فاعل مطلق کند. شخص بوروکرات (کارمند دفتری و مسئول اداری) احساس می‌کند که نیازمند است موجودیت خود را بوسیله فعالیت خود نشان دهد و اثبات نماید؛ از این لحظه به بعد، دنیا و مافیها، موضوع و هدف تام فعالیت حیاتی او می‌شود.

ببینیم پاسخ و موضع‌گیری ی‌هگل در برابر اندیشه‌ای که «حقیقت اجتماعی ی سیستم فلسفی - سیاسی» او را جذب و اخذ کرده و مورد انتقاد بنیادی قرار می‌دهد چیست؟ هگل بوروکراسی را با یک تمائل (هویت)، با یک جوهر، با یک تجسم ایده، معاوضه می‌کند. ولی این جوهر، این اندیشه متجسد، در تناقض معجون است. همانند منظومه ی (سیستم) هگلی. همانند فلسفه و ایدئولوژی. تعریف و تعیین روش (متد) هگل مشکل نیست. روش هگل منطبق است. هگل، ملاحظاتی تجربی (آروینی) را گرفته و مورد استفاده قرار می‌دهد (تجربی که در جامعه ی پروس و هم در باره ی حکومت پروس و بطور کلی مربوط به «اتا»ی مدرن به عمل آمده است). هگل، ادخال این آروین‌ها را به عنوان خصوصیات (تفرداتی [PARTICULARITÉ] در یک مقوله ی عام، با کنار گذاشتن (ذاتیت‌ها و نوعیت‌ها) [SPECIFICITÉ] انجام می‌دهد. یعنی مکانیسم مرجوعیت و رابطه نوع و جنس [«SUBSOMPTION»]. هگل روش مجادله ی (دیالکتیکی) خود را با سوء استفاده از منطق و ادراک علیه خودش، تکذیب می‌کند. هگل، منطق تنه ی سیاسی را ارائه نمی‌دهد. فقط به این نکته اکتفا می‌کند که به منطق خود، تنه یا پیکره ای سیاسی بدهد: یعنی منطق خود را در یک سیستم «فلسفی - سیاسی» متجسد سازد.

هگل، وقتی که مسائل عینی را مطرح می‌کند دچار شلوغی افکار می‌شود، مثلاً در باره ی مسئله ی مربوط به روابط اداری میان سندیکاها (کورپوراسیون‌ها - دهات و شهرها) و دولت (GOUVERNEMENT) و مسئله انتصاب مدیران. گزینش؟ تأیید و پذیرش؟ انتصاب از بالا؟ هگل، معجونی را پیشنهاد می‌کند: انتخاب، ولی سپس همراه با تصویب مقامات. از همین سیستم مخلوط، دوگانگی عام سیستم هگل شناخته می‌شود. هگل با مکانیسم حقیقی ی منظومه اتا، که خود آن را تنظیم می‌کند، آشنا نیست: کار دادگاه‌ها، شهربانی، کار مقامات مسئول و قائم مقام‌های مقامات. حکومت، در حقیقت، بدانجهت که خارج و نیز بالای جامعه ی مدنی واقع است، علیه جامعه مدنی است، بدین ترتیب که در این رویارویی از طرف مقامات مسئول و قائم مقام‌ها که بوسیله خود اتا، ریشه دوانده، گماشته شده و قدرت یافته‌اند، حمایت می‌شود. شهربانی (پلیس)، دادگاه‌ها، ادارات، ارگانهای جامعه ی مدنی نیستند و کارشان هم مدیریت منافع عمومی نمی‌باشد، بلکه عبارتند از دفاتر نمایندگی «اتا» و که وظیفه شان هم محدود می‌شود به اداره کردن و سر و سامان دادن به کار «اتا» بر ضد جامعه مدنی.

آیا نیازی احساس می‌شود که در این مقال اصرار ورزیم و اثبات کنیم که انتقاد بنیادی ی فلسفه ی سیاسی، انتقاد بنیادی ی انا، انتقاد بنیادی ی بوروکراسی (انتقادی) همراه با تحلیل جامعه‌شناسانه این (عقلیات لامعقول)، به یک پراکسی ی انقلابی منجر خواهد شد: خود ادارگی ی «مردم سالارانه» ی تعمیم یافته و همه جا گسترده، آن هم بدون وجود بوروکراسی، «بدون انا»؟

امحای بوروکراسی موقعی حاصل است که منافع عام، عملاً منافع خاص گردد (و نه در خواب و خیال و نه در انتزاع خیال پرورانه)، و این شرط موقعی جا پیدا می‌کند که سود خاص، واقعاً به تراز منافع عام، در منافع مشترک همه جامعه، همه «اتحادیه‌ها»، سراسر جامعه ی مدنی اعتلا یابد. این طرح و گزارش مارکس و تفسیری که ما از آن بیان داشتیم به نتیجه عمده ی زیر منتهی می‌شود:

نخستین تعریف «کمونیسم».

آری چنین خواهد بود هماهنگی، همسازی و توافق اصولی و سازمانی ی مطلوب که در ماورای حتی مردم سالاری ی سیاسی (دموکراسی به عنوان «اتا» و جامعه سیاسی) حاصل شده است.

این راست است که به عقیده ی هگل و نیز به عقیده بوروکراسی، خصلت تعقلی (RATIONNEL) جامعه، در رابطه با نوعی مردم سالاری (دموکراسی) تأمین می‌یابد: هر شهر وند عضو جامعه ی سیاسی می‌تواند به مقام کارمندی برسد. و این تضمین تشابه و این همانی ی هویت بین جامعه سیاسی و جامعه مدنی، بین «اتا»، بوروکراسی و جمع شهروندان است. به همین ترتیب هر آدم کاتولیک می‌تواند کشیش شود. به همین ترتیب وقتی که دو ارتش متخاصم با هم روبرو می‌شوند، هر سربازی از یکی از آن دو ارتش می‌تواند فرار کرده به ارتش دیگر به پیوند. این استخدام کارمندان از طریق مسابقات انجام می‌گیرد. سیستم بوروکراسی ی دانش (دانمکاری)، در زندگی ی عملی، تبدیل به یک سیستم مسابقه می‌شود.

مارکس، با مزاح و مطایبه می‌گوید اگر «اتا» ی هگلی به واقع عقلانی بودی، برای پینه دوز شدن بر قراری ی امتحان مسابقه، ضرورت بیشتری داشتی.

حقیقت این است که، در این حکومت مدعی ی عقلانیت، امتحان مسابقه برای کارمند شدن، یک ماسمالی و ظاهر سازيست: به رسمیت و قانونی شناختن منظومه (سیستم) دانائی بوروکراتیکی به عنوان تفوق و برتری ی نوعی فراموشخانگی.

در اینجا رابطه عینی و استقرار وحدت وجود ندارد، بلکه بر عکس در اینجا دو نوع دانائی (دانم کاری ی مضاعف) وجود دارد: یکی علم زندگی در جامعه ی مدنی و دیگری دانشی که برای زندگی در «اتا» مورد نیاز است. فقط می‌توان گفت یک بوروکراتیکی تعمیدی ی دانش وجود دارد، به رسمیت شناسی ی رسمی ارتقای دانش کفر (آروینی و تجربی حاصل در کار و در تقسیم کار، پس مدنی) به دانش مقدس و مطهر (یعنی دانش بوروکراتیکی و دانش جامعه ی سیاسی، مخلوط یا ممزوجی از صلاحیت و رمز).

تئوری ی هگلی، ترابط منطقی و تعادل حکومتی (تئوری اینهمانی ی تحلیلی عالی) موقعی به مسخرگی می‌کشد که فیلسوف موضوع حقوق کارمندان را مورد بررسی قرار می‌دهد. این تئوری مضحک است زیرا خیلی زود مضاعف می‌گردد. شغل (وظیفه) مستلزم فداکاری و گذشت است؛ وظیفه (شغل - مسئولیت) احساس انجام وظیفه را الزام می‌کند؛ حکومت فقط موقعی استحکام می‌پذیرد که بر بنای اخلاقی از وظیفه عامه مستقر باشد. ولی وظیفه باید تبدیل به شغل گردد. شغل هم مستلزم حقوق است و این حقوق کارمند است، نه اخلاق، که موجب استحکام جامعه مدرن می‌شود!..

تئوری ی هگلی، در محدودی مضحکه می شود و ناراحتی تولید می کند وقتی که فیلسوف تضمینات جامعه را علیه سوء استفاده های قدرت و دفاع از آن را علیه بوروکراسی مورد بررسی قرار می دهد. هگل ادعا می کند که سلسله مراتب، فی نفسه، شامل و متضمن سیستم و وسایل حمایتی (تضمینی) است که در عین حال، هم نظارت می کند و هم خود را مورد تفتیش قرار می دهد. مارکس جواب می دهد که «حریف مخالف» بوروکراسی، در اینجا دست و پایش بسته است. در مقابل چکشی که به پائین فرو می آید، او سندان متوجه به بالاست. و این سیستم مشکل کسی را حل نمی کند. دفاع و حمایت علیه بوروکراسی کجاست؟ آری به راستی، کمترین بدی بوسیله بزرگترین بدی حذف شده است. (چیزی شبیه به دفع فاسد به افسد). البته درست هم هست که برخورد - برخورد حل نشده بین بوروکراسی و کورپوراسیون - می تواند نقشی بازی کند. «مارکس می گوید، مبارزه، امکان مبارزه [جامعه مدنی بر ضد جامعه ی سیاسی، مبارزه کورپوراسیون ها بر ضد حکومت و تنه علیه بوروکراسی] آری! تضمین: یعنی همین مبارزه...».

اما مارکس به آدمیت کارمندان مسئول، به اخلاقیات آنها که وزنه ی موازن مقابل مکانیسم دانائی (بدانمکاری) و فعالیت واقعی، توانستی بود، چندان اعتقادی ندارد. کوشش و تلاش و وظیفه ی کارمند مسئول و صاحب منصب (موظف های بخش دولتی)، آیا موجودیت و رزق و روزی زندگی روز مره اش نیست؟ هگل با طرح وزنه ی موازن مقابل اخلاقی (وزنه اخلاقی معادل)، این ایده را پیش می کشد که در جوهر و ماهیت کارمند، آدمیت (جنبه ی انسانی)، آدم کارمند را علیه [انحراف] خودش حفظ و حراست می کند. طرحی زیبا. چه وحدتی! تعادل روحانی! چه مقوله دوگانه ای! (دوپهلویی)! هگل مدعی است که بر روی این پایه، نقش طبقه ی متوسط، یعنی نقش موظف ها را بنا کند. یعنی نقش «سیستم دانائی» به عنوان طبقه ی اجتماعی ی جهان پهنا (اونیورسل).

هگل، روحیه بوروکراسی را بهتر توضیح می دهد وقتی که آن را ماشینی اسیر عادت معرفی می کند، وقتی که به بوروکراسی افقی منحصر به فرد از فلکی محدود اختصاص می دهد. جامعه شناختی ی بوروکراسی شامل هر نوع بوروکراسی، مخصوصاً جامعه شناسی ی بوروکراسی ی حکومت می شود. عقلانیت بوروکراتیکی نمی تواند بدین صورت مورد قبول واقع شود، تا چه رسد به اعتلا رساندن آن به حد مطلق. ولی انتقاد بر آن از انتقادی مضاعف جدا نتواند بود: یعنی انتقاد فلسفه، انتقاد حکومت.

ممکن است گفته شود که مارکس با این گونه انتقاد بنیادی از حکومت و از پشتیبان اجتماعی ی آن بوروکراسی، نظریه ی یک عقلانیت لازم و ملازم سنخی ی جامعه را طرد می کند. هگل، این عقلانیت را شناخته، به رسمیت شناخته و آن را مدون هم ساخته است. از لحظه ای که این عقلانیت پذیرفته نشود، حرکت یا سابق به سوی آنارشیسم خواهد بود، یا مراجعت و عودت به سوی ارادیت. می خواهند دستگاه حکومتی را برای خاطر رهائی عناصر متمایز و اعضای تنه ی اجتماعی، خرد کنند. می خواهند در آن واحد، خصلت ارگانیکی و هم عقلانی ی این تنه (خصلت مورد قبول اکثریت نظریه پردازان، جامعه شناسان، مورخان، اقتصادپون) را عوض کنند، یا بهتر گفته شود، به جای آن یا یک عمل بنیادی ی خلق الساعه ی غیر ارادی و بلاشرط، با عناصر آنارشیست، بگذارند، یا به دخالت اراده ای عالی، «پیش پذیره عقلانی» متوسل گردند.

پاسخ بدین ایرادات، در نامه ای که مارکس برای «روژ» (RUGE) در سپتامبر ۱۸۴۳ نوشته، یافت می شود. حکومت، دلایلی برای وجود خود دارد، ولی از آغاز لحظه ای مفروض در راه توسعه ی تاریخی و اجتماعی،

دلیلی که مولود و ناشی از این توسعه بوده و بر آن هم متکی است، امحای حکومت را ضرور می‌کند. نه تنها واقعیت و عقلانیت بر هم منطبق نیستند، بلکه ممکن است پیش‌آید که واقعیت معکوس عقلانیت باشد. ما با وجود سرمایه‌داری، با وجود حکومت، در «جهانی‌واژگون»، زندگانی می‌کنیم، که در آن، واقع‌ترین (وضع اجتماعی - اجتماعی) غیرواقعی‌ترین، به حساب می‌آید (با واقعیتی کمتر از واقعیت جنبه‌ی سیاسی) و در آن، اولی‌ها (کارگران، خلاقان) آخریها محسوب می‌شوند، و در آن، پائین‌ترها (واسطه‌ها، از هر قماش) خلاقان محسوب‌اند، و خلاصه کلام، در آن جهان واژگون، شرایط عینی و ملموس از قلم افتاده‌اند. گذار (عبور - پشت سر گذاشتن) از این موقعیت و اوضاع عبارت است از: عقلانی کردن بیشتر جهان و جامعه با ایجاد اتحاد (وحدت) حقیقی: «عقلانی - واقعیت»، با برقراری ی وحدتی عالی.

اکنون آنچه را که مارکس در نامه نامبرده در بالا که به «روژ» [RUGE] نوشته است می‌خوانیم:

«عقل همیشه وجود داشته است، ولی نه همیشه تحت صورت عقلانی. بنابر این انتقاد ممکن است از هر نوع صورت معرفت‌تئوریکی و پراتیکی و صورتهای ویژه ی واقعیت موجود، برای گسترش و توسعه واقعیت حقیقی، به عنوان هدف و آخرین نقطه ی مطلوب خود آغاز گردد. ولی در مورد زندگانی ی واقعی، حکومت سیاسی، حتی آنجائهایی هم که آگاهانه تحت تأثیر توقعات سوسیالیستی واقع نشده، در صورتهای مدرن خود، دقیقاً متضمن توقعات عقل می‌باشد.»

پس در حکومت، چیزی عقلانی، در نحوه عمل خود، در لیاقت و ظرفیت سازمانی اش وجود دارد. در همه حالات، عقل را در حدودی محقق و مستلزم می‌داند. هر آنجا که حکومتی وجود داشته باشد، این حکومت خود را مظهر و نماینده عقل معرفی می‌کند؛ و البته تا حدودی هم این نمایندگی و مظهریت در رجال حکومتی اش، در تشکیلاتش، در متخصص هایش، در مدیرانش و حتی در سیستم پولیسی اش، وجود دارد. ولی همه جا با تضاد میان تعریف نظری (تئوریکی) و پیش‌انگاشته‌های واقعی خود (PRÉSUPPOSITIONS RÉELLES) درگیر می‌شود. حکومت بدون تضاد و برخورد با خودش، وجود ندارد، یعنی حکومت، در نفس خود، حامل بذر (جرثومه) خودخوری (خودشکنی) است. پس حقیقت اجتماعی همه جا لمس می‌شود. همانطوریکه دین ملخص مبارزات نظری ی (تئوریکی) بشریت است، حکومت سیاسی ملخص مبارزات پراتیکی ی (عملی) اوست.

پس حکومت سیاسی (SUB SPECIE REI PUBLICAE) (یا از نقطه نظر حکومت سیاسی)، بیانگر همه مبارزات طبقاتی، همه نیازهای اجتماعی، همه حقایق اجتماعی است.

حکومت می‌بایستی از نزدیک مورد بررسی قرار گیرد. نمی‌بایستی به سادگی و به هر قیمت اسیر دگرگونی شود و یا شکسته گردد. حکومت بایستی به عنوان ملخص، به عنوان مجموعه نیازهای اجتماعی، مجموعه حقایق اجتماعی تحت بررسی واقع شود. انتقاد حکومت بایستی از این واقعیت سرچشمه گیرد که در آن حقیقتی وجود دارد که به نام آن، «اندیشه نظری» در آن، آنچه را که محاط در حکومت بوده ولی پوشاننده و مخفی است، باز می‌یابد. یک حقیقت اجتماعی ی فلسفه وجود دارد، همانطوریکه یک حقیقت اجتماعی ی سیاسی وجود دارد.

« طبقه رنجبر، در جریان تکامل خود، به جای جامعه ی مدنی ی سابق، جامعه ای (انجمنی) متشکل خواهد ساخت که طبقات و تضاد های آنها را طرد خواهد کرد. و دیگر قدرت سیاسی به معنای دقیق کلمه وجود نخواهد داشت، زیرا قدرت سیاسی دقیقاً خلاصه ی (چکیده) رسمی تضاد در جامعه مدنی است » [فقر فلسفه ۱۸۴۵].

تحلیل انتقادی ی بوروکراسی، انسان را بدین فرض می‌کشاند که مارکس از خیلی نزدیک، نهادها و اساسنامه‌های حکومت‌های گوناگون را مطالعه کرده باشد. هرگز چنین چیزی نیست. آنچه که برای مارکس جالب است حکومت به خودی خود نیست، بلکه رابطه‌ی حکومت با جامعه است که مورد توجه و علاقه اوست. تجزیه و تحلیل سیاسی، اساساً درباره «اوضاع (موقعیت) سیاسی» در داخل حکومت (امر تاکتیک) نیست، بلکه در باره «اوضاع (موقعیت) حکومت» در داخل جامعه می‌باشد. آنالیز سیاسی، اساساً به «موقعیت سیاسی» در داخل حکومت کاری ندارد (مسئله تاکتیک)، بلکه آنالیز در باره «موقعیت حکومت» در بطن جامعه است.

به نظر مارکس، جامعه‌شناسی ی سیاسی، یک عمل سیاسی است. پس به چه دلیل، این یا آن حکومت را فی‌نفسه به عنوان یک موضوع مشخص (هدف خاص مطالعه)، مورد بررسی قرار دهیم؟ بدیهیست که مارکس مطالعه ی حکومت‌های مختلف را بر پایه ی آنچه که مقابل دیدگان دارد انجام می‌دهد: انگلستان که در قافله ی نمو صنعتی در رأس قرار دارد، جایی که حکومت بر دوش توسعه اجتماعی و بر زندگی دموکراتیکی وزنه ای سنگینی تحمیل نمی‌کند، جایی که پرولتاریا به دشواری، ولی بدون اینکه در برابر خود با موانع غیر قابل گذر مواجه شود، راه خود را می‌گشاید. حکومت ممکن است که مولود قهر، فتح یک کشور بوسیله مهاجم‌های بیگانه باشد. ولی نمی‌تواند بدون «پایگاه اجتماعی»، بدون ایفای نقش (وظیفه)، پایدار بماند.

«جامعه برای دفاع از منافع مشترک، از بدو تشکیل، اصالتاً با تقسیم ساده کار، ارگانسیم‌های مخصوص به خود را آفریده است. این تشکیلات (ارگانسیم) که «نیروی حکومت»، قله آن را تشکیل می‌دهد، با گذشت زمان خود را در خدمت منافع خاص خود قرار می‌دهند؛ یعنی از محل خدمتگزاری ی جامعه به مقام اربابی ی جامعه ارتقا می‌یابند».<sup>۵۳</sup> بدین لحن، مارکس و انگلس پس از کمون پاریس با نشان دادن اینکه: «در اثر مبارزه ی پاریس، مبارزه ی طبقه کارگر علیه طبقه سرمایه دار و حکومت آن وارد مرحله ای جدید می‌شود»، حکومت را بطور عام توصیف می‌کنند. هر چند هم که حکومت مولود تقسیم اجتماعی ی کار است، ولی تغییر صورت داده و خود را در بالای (ما فوق) جامعه قرار می‌دهد. و از آنجا، وجود چنین «حکومتی» در فرانسه قطعیت دارد: «قوه ی اجرائی، با تشکیلات وسیع بوروکراتیکی و نظامی، با مکانسیم دولتی بغرنج و تودرتو و مصنوعی، قشونی نیم‌میلیونی از کارمندان و موظفان و ارتش دیگری متشکل از پانصد هزار سرباز، گروه وحشتناک پارازیتی (صخره ای عظیم ساخته از زالو) که همانند پوسته ای بدنه ی جامعه ی فرانسه را می‌پوشاند و همه سوراخ و سمبه‌های آنرا پر می‌کند، در عصر موناشرشی ی استبدادی، در برابر افول فئودالیت، که واژگونی آن را تسهیل کرد، تشکیل گردید.

مزایای اربابی ی کلان زمین داران و مالکان شهری، همه به تصرف قوه «حکومت» در آمد، اشراف زمین دار تبدیل به کارمندان و موظفان حقوق‌بگیر عالی رتبه شدند؛ نقشه ی جغرافیای حقوق مسلط متناقض قرون وسطائی تبدیل به نقشه منظم یک قدرت حکومتی گردید، که کارش تقسیم شده و همانند یک کارخانه متمرکز گردیده است.

نخستین انقلاب فرانسه که در هم ریزی همه ی قدرت‌های مستقل، محلی، سرزمینی، بلدی، ایالتی را وظیفه خود برای ایجاد وحدت بورژوائی ی ملت قرار داده بود، الزاماً مجبور بود که کاری را که موناشرشی ی مطلق آغازیده بود ادامه و توسعه دهد یعنی: تمرکز (سانترالیسم) و در عین حال گسترش، توزیع مزایا و سِمَت

53. Cf. Introduction de F. Engels à la Guerre en France (éd.fr., pp.16-17).

ها و دستگاه ابزار قدرت دولتی. ناپولئون، تکامل این مکانیسم حکومتی را سر و سامان داد. موناشرسی ی قانونی (سلطنت) و موناشرسی ی ژوئیه، تنها کاری که انجام دادند عبارت بود از افزایش تقسیم کار بیشتر، متزاید به نسبتی که تقسیم کار در درون جامعه ی بورژواز گروه های ذینفع جدیدی را ایجاد می کرد و در نتیجه مصالح تازه ای برای اداره حکومت پای به عرصه وجود می گذاشت. هر نفع مشترک، بلا فاصله به عنوان نفع عالی، عام، از جامعه جدا و از ابتکار اعضای جامعه خارج می شد و به هدف فعالیت دولتی تبدیل می گردید: مثلاً ساختن پل، خانه برای مدرسه و مالکیت مراکز اداری ی کوچکترین دهات، تا خط آهن، اموال ملی (دولتی) و دانشگاهها. ....»

این بنای عظیم که انقلابهای متوالی (۱۷۸۹، ۱۷۹۳، ۱۸۳۰، ۱۸۴۸) آن را به جای اینکه خراب کنند تکمیل کردند و که حزبهای مبارز برای احراز قدرت، آن را بهترین غنیمت و شکار، طعمه ی پیروزی می دانند، بر روی چه زیر بنائی (قاعده ای) مبتنی بود؟ بر روی پر شمارترین طبقه ی جامعه ی فرانسه: کشاورزان خرده پا. اینان توده ی عظیمی را تشکیل می دهند «که اعضای آن، همه در وضع همانندی زندگی می کنند، بدون اینکه با مناسباتی گوناگون با هم متحد باشند. نحوه ی تولید آنها، به جای اینکه بین آنها مناسبات متقابل ایجاد کند، آنها را از هم جدا ساخته است.»

هر خانواده، هر تکه زمین، یک واحد کوچک اقتصادی و اجتماعی ی مشخصی را تشکیل می دهند که می گوشت خود کفا باشد و بماند. «تکه ای زمین، کشاورز و (خانواده اش) زن و بچه هایش. در کنارش تکه زمینی دیگر، کشاورزی دیگر، (خانواده ای دیگر). تعدادی چند از این خانواده ها (قریه ای) دهکده ای را تشکیل می دهند و تعدادی چند دهکده (قرا) استانی را.»

دهقانان خرده پا، بدلیل شرایط اقتصادیشان یک طبقه را تشکیل می دهند، معذالک نظر به اینکه بین آنها مناسباتی بجز روابط محلی وجود ندارد، طبقه ای حقیقی را تشکیل نمی دهند. آنها از دفاع منافع طبقاتی ی خود عاجزند. آنها نمی توانند خودشان نماینده خود باشند. «نمایندگان آنها در عین حال بمه نزله ی اربابهای آنها هستند، همانند یک مقام مسئول بالا دست، همانند قدرتی دولتی ی مطلق.»<sup>۵۴</sup>

شهرت این صفحات حقانیت محض است. در باره ی همه چیز سنگ تمام گذاشته شده. تاریخچه به جدولی جالب مختوم می شود. تطور لغوی (به گفته ای مکرر) در مجموعه ای زنده متراکم می شود (با وجود گذشت زمان گفته ها زنده می نمایند). مارکس، نشان می دهد که چگونه مشاجره، عمل، انتقاد بنیادی، لطمه ای به عینیت علمی نمی زند، بلکه بر عکس وقتی که مشاجره، عمل و انتقاد با نبوغ و استحکام انجام گیرند، به عینیت ژرف منتهی می گردند. در این صفحات همه چیز گفته شده: مبانی ی (سرچشمه های) حکومت در تقسیم کار؛ نقش های سیاسی با ترازوی خفیف از نیروهای مولده، یعنی در قحطی (نسبی)؛ جنبه ی پارازیتی آن؛ روش آن در برداشت جوهر جامعه به منظور منسوب ساختن آن به خودش؛ نحوه اداره و دادن انسجام جامعه ای که از یکان های (آحاد) سرزمینی متفرق، تقریباً خود مختار، تشکیل گردیده. همانطوری که تحلیل «ایدئولوژی آلمانی» نشان داده است:

«شرایط واقعی، زندگی ی مادی ی افراد، که مطلقاً به اراده آنها وابسته نیست... بهیچ وجه بوسیله قدرت حکومت آفریده نشده است. بلکه بیشتر می توان گفت که شرایط واقعی و زندگی ی مادی ی افراد عبارتند از دو نیرو که حکومت را می آفرینند.»<sup>۵۵</sup>

54. Dix-huit Brumaire de Louis Bonapart, pp. 130-132, Paris Intern.

55. Deutsch Ideologie, éd. Costes, Œuvres philosophiques, VIII ; p. 157.

هر حکومت در کادر این شمای (تخطیط) عمومی، دارای ویژگی‌های مخصوص به خود است: قشری از جامعه خود را به فوق جامعه می‌رساند. در آلمان قرنهای شانزده تا نوزده، ناتوانی «قشرها و طبقات جامعه»، امکان تشکیل حکومت را داد (و نه، یا بهتر بگوئیم نه فقط همانند فرانسه، وجود یک طبقه مصمم و ناتوانش).

«ناتوانی هر قشر خاص - زیرا در اینجا نمی‌توان نه در باره اتحادیه‌ها صحبت کرد و نه در باره طبقات، تنها شاید بتوان در باره اتحادیه‌های<sup>۵۶</sup> در راه افول و طبقات در حال تشکل سخن گفت - به هیچکدام از اقشار امکان نمی‌داد که تسلط انحصاری داشته باشند. نتیجه‌ی اجباری‌ی دوران موناشرشی‌ی مطلق، قشر خاصی که اداره به دستش افتاد، استقلالی غیر عادی کسب کرد و باز بیشتر در بوروکراسی (دیوانخانه‌ی) مدرن کشانده شد. بدین ترتیب، حکومت به عنوان قدرت خود مختار تشکیل می‌گردید»<sup>۵۷</sup>

حادثه‌ی غیر عادی آنکه، مسئله‌ی اجتماعی (امور جامعه) از دست جامعه خارج شود و که پراتیک اجتماعی تبدیل به پراتیک سیاسی گردد. غیر عادی این است که چنین وضعی به جای اینکه حادثه و مرحله‌ی موقت و گذرا باشد و به زودی به کمک توسعه‌ی اجتماعی و زندگی پراتیکی جامعه زوده شود، پا بر جای و استوار گردد.

پس اگر حکومت ابتکارات موجه و حتی سود بخشی را اتخاذ کند، مثلاً در مورد توسعه‌ی اقتصادی، ممکن است که جامعه (جامعه‌ی مدنی) فی‌ماوقع (و علی‌ای حال) این ابتکار خود را از دست بدهد.

جامعه (مدنی)، مدیریت منافع مشترک اجتماعی را رها کرده است؛ جامعه، منافع مزبور را در اثر ضعف یا فشار به حکومت منتقل کرده و حکومت هم آنها را به منافع موسوم به عامه تبدیل ساخته و برحسب سلیقه خود اداره می‌کند و منافع خاص را مادون منافع گروه‌های حاکم و گروه‌های ارگانسیسم حکومتی قرار می‌دهد.

غالباً پیش می‌آید که مارکس را متهم به تناقض گوئی می‌کنند. مخصوصاً در مورد حکومت و نقش آن. گاه مارکس به حکومت، یک عمل واقعی و مثبت را استناد می‌دهد؛ گاه در حکومت چیزی بجز طفیلی‌گری (پارازیتیسم) نمی‌بیند.

البته، وقتی که مارکس نحوه تولید آسیائی را بررسی می‌کند، بر نقش‌های اقتصادی حکومت و کاربری و تأثیرات آن اصرار می‌ورزد. فقط ارگانسیسم‌های اداری معظم و منظم، یعنی (حکومتی)، توانستند کارهای مربوط به آبیاری، سد بندی‌ی رودخانه‌ها، زه‌کشی‌ی آنها را که همه برای کشاورزی و بازرگانی (که در این سرزمین‌های وسیع ضرور بود) به انجام رسانند. نخستین نیاز بهره برداری از آب به صورت عمومی - که در مغرب زمین، مقاطعه کاران بخش خصوصی را به تشکیل اتحادیه‌ها و انجمنها (ایتالیا و بلژیک فلاندر) کشاند، در مشرق زمین «که در آنجا تراز تمدن نازل از یک طرف، و نیز وسعت عظیم سرزمین‌ها از طرف دیگر، پیدایش اینگونه انجمنها و اتحادیه‌ها را میسر نمی‌ساخت» - دخالت دولت متمرکز را مطرح و تحمیل کرد.

بدین ترتیب، در این مناطق، جوامع دهقانی (کشاورزی - شبانی یا دهات) بر روی سطوح وسیع، هزاران سال یکسان و لا یتغیر بر جای ماندند.

56. Stände. Nous avons prrécédemment remarqué en analysant la critique marxiste de la philosophie politique de Hegel, la distinction entre les « états » (métiers, corps, constitué) et l'Etat (Stände et Stante).

57. Deutsch Ideologie, t.VII, pp. 184-185.

شهرهای طفیلی (در نتیجه کم تولید و پارازیت)، مراکز اداری و نظامی هستند، جزایری شهری در میان سرزمین‌های فلاحتی.

حکومت، که بر این پایه به سرعت قادر متعال (مستبد) می‌شود، خیلی زود هم متلاشی می‌گردد و باز تجدید سازمان می‌دهد. همین حکومت چنان است که در این امپراطوریهای آسیائی فلاحت ممکن است در مدت حکومت یک دولت متلاشی و دچار نزع روان گردد و در طول زمانی دولتی دیگر؟ تجدید حیات کند. پس حکومت، سلطان، موظفهای دولتی، تبدیل به ملاکان ارضی و تولیدات اضافی اجتماعی می‌گردند. و این وضع در دوران باستانی مصر، در هندوستان و در چین اتفاق می‌افتد. آمی توانیم در اینجا اضافه کنیم: آمریکای پیش از کریستف کلمب یا حتی امریکای بعد از فتح. متون متعددی از مارکس در باره «نحوه‌ی تولید آسیائی» در کتاب سرمایه (کتاب شماره ۱ جلد دوم)، در مقالات نیویورک دیلی تریبون (ژوئن ۱۸۵۳)، در مکاتبات با انجلس.<sup>۵۸</sup>

پس لااقل فرض کنیم که در اندیشه‌ی مارکسیستی نوعی ابهام وجود داشته باشد. معذک بدین نکته توجه کنیم که این به اصطلاح ابهام مرتفع شده است، ولی ابهام نامبرده از بدی حادثه، جای خود را به قشری گری‌ی مارکسیسم جزمی و بلاشبهه‌ی رسمی (اداری) احاله کرده است.

گاه نحوه تولید آسیائی را که به عناوین مختلف برایشان مزاحمت ایجاد می‌کند، کنار گذاشته اند. گاه جریان تاریخ را تخطیط [SCHEMATISÉ] کرده، بدانسان که جریان آن از مراحل متوالی عبور کرده: نحوه‌ی تولید آسیائی، نحوه تولید بردگی، تولید فئودال، تولید کاپیتالیستی. هر کدام از آنها (نحوه‌های تولیدی) بر روی خرابی‌های ما قبل روئیده شده و ما قبل را کم و بیش محو و نابود کرده است.

اگر قبول کنیم که به عقیده مارکس، چندین امکان برای توسعه و تحول وجود دارد و نه فقط یک بسط و گسترش خطی، آن وقت ابهام از بین می‌رود.

امکاناتی که در سیر تاریخ اروپا، تحقق یافته<sup>۵۹</sup>، منطبق بر مسیر تاریخی‌ی ره سپرده‌ی قاره‌های دیگر نیست [فرضیه‌ای که در جریان مباحث اخیر تدوین شده است]. تا آنجا که ناسازگاری و تنافر ظاهری، یعنی تنوع به نظر می‌رسد، این ناسازگاری، منشاء تاریخی مهمتر، بغرنجتر و غنی تری از آنچه که حضرات قشری گرا در نظر می‌گیرند، دارد.

آنچه که برای ما مسلم و مقبول است، عبارت از این است که تحلیل انتقادی مارکس از حکومت می‌بایستی به طرز خاص دریافت و ادراک شود: یعنی برای هر جور تولید (هر نحوه تولید)، برای هر مرحله‌ی تاریخی، برای هر سرزمین. و این ویژگی بر پایه‌ی دوگانه‌ی «ترکیبی» (ساختاری طبقات) «تصادفی» و ظروفی (پیروزمندی‌ها و تسلط، خصال فاتحان و ارتش هاشان وغیره).

حکومت نشان دهنده ویژگیهای جامعه می‌باشد، جامعه‌ای که خود اداره می‌کند، جامعه‌ای که حکومت از درون آن سر کشیده و برخاسته؛ می‌دانیم که دولت ملخص (چکیده - عصاره) مبارزات و زد و خورد هاست.

58. Nous pouvons ajouter dans l'Amérique précolombienne et même après la conquête, nombreux textes de Marx sur le « mode de production asiatique », dans le Capital (liv. I, t. II), dans ses articles du New York Daily Tribune (juin 1853), dans la correspondance avec Engels, dans Formen die der kapitalistischen Production vorhergehen. Discussion récente autour de theme, un des rare que le Marxisme officiel ait repris avec un certaine ini a ve (cf. La pensée, avril et octobre 1964).

59. Hypothèse formulé au cours de la discussion récente.



متعاسماً، مطالعه‌ی جامعه‌شناختی و تاریخی‌ی این جامعه، امکان می‌دهد که حکومت را با احتساب شرایط متعدد تشکیل آن، درک کنیم و توضیح دهیم.

به عقیده‌ی مارکس و نیز هگل، حقیقت همیشه عینی است، بدین جهت ویژه و خاص (خاص در بطن عام جای دارد). ولی مارکس در این مورد همانند موارد دیگر، فرمولهای هگل را مقلوب می‌کند و برپای استوار می‌سازد بصورت زیر:

«عینی، یعنی مسئله‌ی اجتماعی و نه سیاسی.»

در آثار مارکس، اینگونه تحلیل‌های عینی که شایان عنوان و صفت «جامعه‌شناختی اند» (تحلیل از نظر جامعه‌شناسی) بسیار توان یافت. ما تعدادی از آنها را متذکر شدیم. تحلیل‌های دیگری هم وجود دارد که آگاهی ما در باره‌ی آنها ناقص است. و که معذک، می‌توان آنها را به عنوان نمونه مورد استفاده قرار داد: پرده برداری‌ها از دادگاه کمونیست‌ها (مارکس در مقابل قضات کولونی ۱۸۵۱).<sup>۶۰</sup>

«روزگار و عمر آن خرافاتی که بروز انقلابها را به اراده و سوء نیت ماجرا جویان ربط می‌داد به سر رسیده است. امروز همگان می‌دانند که هر کجا تشنجی انقلابی بروز کند، منشاء آن در نیازمندیهای اجتماعی است که ارضای آنها خارج از قدرت نهاد‌های کهنه است. ممکن است این نیاز به شدت احساس نشود و یا بدان حد تعمیم نیافته باشد که بتواند موفقیت‌آنی حاصل آورد؛ ولی هرگونه تلاش واکنشی در اعمال فشار شدید، این نیاز را بیش از پیش نیرومند تر خواهد ساخت... اقدام و تلاش ما عبارت از مطالعه‌ی عللی است که موجب قیام اخیر بود و هم شکست تلخ آن را بوجود آورد... جنبش‌های فوریه - مارس ۱۸۴۸ کار افراد منزوی نبود، بلکه غلیان و تظاهرات آنی‌ی بدون تهیه‌ی قبلی مقاومت ناپذیر نیازها بود...» تحلیل طبقاتی، نیاز‌های اجتماعی و نارضائی هاشان در آلمان سال ۱۸۴۸ را پیامد دارد.

این چکیده‌ی جامعه‌شناسی‌ی سیاسی مارکس اگر بدین جا مختوم شود ناقص و حتی بی‌سرو ته خواهد بود. این نوع جامعه‌شناسی، سیر و سیاحتی و حتی چیزی شبیه تریب دایره خواهد ماند، زیرا به عقیده مارکس، این نحوه شناخت مانع می‌شود که اندیشه به عینت برسد و در نتیجه به شناخت نایل گردد. اندیشه مارکسیستی، اندیشه‌ای نیست که فقط به سوی عمل متوجه باشد. اندیشه مارکسیستی خود نظریه‌ی (تئوری) عمل است، یعنی ژرف‌اندیشی در باره پراکسی، یا در باره ممکن و غیر ممکن. شناخت حکومت و بوروکراسی (دیوان‌سالاری)، از فعالیت انقلابی که به گذار از آنها گرایش دارد، جدا نیست. ما می‌دانیم شناخت (معرفت) تا چه حد مستلزم انتقاد بنیادی (گستاور منفی - سلبی) است و بر عکس این انتقاد را می‌پذیرد و تداوم می‌دهد. ولی برد و کاربری‌ی اندیشه‌ی انتقادی، فقط بوسیله پراتیک انقلابی، یعنی انتقاد عملی وضع موجود می‌تواند معنی داشته باشد. عبور از انتقاد سیاسی به عمل سیاسی، دو مسئله را که جدا از هم نیستند پیش می‌کشد: مسئله‌ی جنبش و مسئله‌ی اسراتژی.

در اندیشه‌ی مارکس، حرکت (جنبش - نهضت)، مقام اساسی را دارد و غیر قابل جایگزینی است. ما، اشتباه و اغتشاش مکرر میان «جبریت» (دترمینیسم) و «جنبش» را مطرود می‌دانیم. حرکت که وسیع‌تر از هر جبریت است، جبریت‌های (دترمینیسم) متعدد (فیزیکی، بیولوژیکی، جغرافیائی و غیره) را پوشانده و در بر گرفته و آنها را بیدار کرده و به پایان خود می‌کشاند. این حرکت بینهایت بغرنج است، هر چند هم که به ترازها، به مراحل، به تاریخهای خاص و ویژه تحلیل پذیر باشد (مراتب فنی، اقتصادی، حقوقی، فلسفه، و

غیره..)، جوانب جزئی ی آن ضعیف می‌گردد، ولی نه تکوین بنیادی ی آن. از این نظر، به عقیده ی مارکس، این یک جهان بینی نیست، بلکه بیان و عرضه ی تجربه ی آدمی فی المجموع می‌باشد. این وضع، فقط تاریخیت به عنوان مجموعه ای از واقعیات و جهت نیست؛ این داده ای از پراکسی یا داده ای اساسی است. حرکت، مداخله اراده یا اراده های انسانی را در لحظات مناسب، امکان پذیر می‌سازد. بدون اینکه بگذارد و اجازه دهد که تماماً تحت تأثیر این مداخلات واقع شود و در برابر آن اسلام آورد. تسلط تکوین - طبیعت و تاریخ - یک هدف است، یک حد است، نه یک واقعیت قاطع. بالاخره تکوین (صیوره) موجب بروز غیر قابل مترقبه است. چگونه بدون وجود حوادث پیش بینی نشده، بدون اتفاقات غیر قابل پیش بینی، بدون چیز تازه ای که خارج از دترمینیسم های جاری نباشد، آفرینشی بتواند ممکن الوقوع باشد؟ چگونه ممکن است بتوان از یک تکوین (حدوث) صحبت کرد؟ ما به همه ی این چیزها واقفیم. در ترازوی که مورد توجه ماست، یعنی در سطح حکومت، در سطح نیروهای اجتماعی و دترمینیسم های سیاسی، حرکت (جنبش) چیست؟ آری، جنبش کارگری ی رنجبران، جنبش انقلابی.

بدون این حرکت، در جامعه ی فعلی که تحت تسلط حکومت مدرن است، هیچ دگرگونی به وقوع نخواهد پیوست. هر چه پیش آید، هر چه تحقق یابد، علتش حرکت انقلابی و دلیلش مبارزه علیه آن یا با آن است. فشار پرولتاریا، بی سرو صدا یا خشن و شدید، ناپیدا یا پیدایا، از نخستین لحظه ی مداخله، به عنوان قدرتی سیاسی (یعنی از لحظه ای که یک طبقه ی اجتماعی را تشکیل می‌دهد و بدین نام موجودیت می‌یابد)، در آن واحد، هم علت (هدف) و هم دلیل تاریخ می‌شود. فشار ممکن است تخفیف یابد یا تشدید شود؛ جنبش (حرکت) بر حسب تغییرات اوضاع و حال و احوال تصادفی ی عام و ساختار «اجتماعی - سیاسی» ی کشور، از مراحل نا برابر و ناهمسان عبور کند، ولی دیگر توقف و قطع حرکت ممکن نیست.

در تاریخ، تغییرات نیروهای مولده یا فنون (تکنیک ها)، علل و عوامل تغییر شکل ها و تحولات اجتماعی و حوادث (نه بدون وساطت های متنوع) بودند. مبارزات طبقاتی از خلال ایدئولوژی ها، دلایل (RAISONS) تغییرات بودند. با سر رسیدن پرولتاریا، علل و دلایل می‌بایستی با هم متقارب شوند تا در یک عقلانیت عالی ی جامعه متحد گردند. و این موجب یک جهش کیفی و باعث حل و محو تضاد های طبقاتی در اتحاد جدید می‌شود، بدون اینکه به امحای محض و بی درد سر منتج گردد.

جنبش، از نظر مارکس و اندیشه ی مارکسیستی، دیگر فقط تکوین (صیوروت) هگلی نیست، یعنی راهی که خود گشاینده و سازنده آن است خود به خود معین می‌شود و آینده ی خود را به نام رجعتی پیاپی به سوی خود می‌آفریند.

چنین تعینی نظری (تخیلی و دفتری و پشت میزی ی دور از پراتیک اجتماعی) دیگر کافی نیست. جنبش خودش به تجسس می‌پردازد و خودش در عمل (پراکسی) متعین می‌شود. موضوع جنبش، آگاهی از خود یا «روح مطلق» نیست. موضوع جنبش، اگر بتوانیم این واژه فلسفی (حکمتی) را بکار ببریم، عبارت است از طبقه گارگر. از این نگر، موضوع جنبش به بررسی ی جامعه شناختی (مبحث جامعه شناسی) مربوط می‌شود.

جنبش، بدین مفهوم دارای دو جنبه نامبرده در بالاست که در باره ی آن اصراری زیاد نخواهیم داشت: یکی جنبه ی کیفی، یکی جنبه ی کمی. جنبه ی کمی، عبارت است از نمو اقتصادی (تکامل فنی، افزایش محصولات مادی، محسوب بر حسب تن های گندم، فولاد، و غیره..). جنبه ی کیفی، عبارت است از توسعه ی اجتماعی (پیشرفتهای عمرانی ی اجتماعی، بهبود زندگانی ی اجتماعی، فعالیت تشکیلات که حال و اوضاع

سیاسی را بوسیله وضع و احوال اجتماعی از خلال راه دموکراسی و گذار از آن و تولید آثار «روحانی - معنوی» جایگزین می‌کند. این دو جنبه، الزاماً در پیشروی همگام نیستند. نمو کمی (نیروهای مولده)، ممکن است در طول مدتی متدرجاً پیش رود، که پس از آن جهش کیفی سر رسد. معذک در اندیشه ی مارکس، این دو جنبه ی جنبش از هم جدا نیستند. تکوین (صیوروت) یک جانبه، دست و پا بریده خواهد شد (به زبان فلسفی: انسلابی). به فرض اینکه بدون دخالت طبقه ی کارگر، نمو بتواند وجود داشته باشد، پیشرفت (توسعه) اجتماعی ممکن الوجود نیست.

جنبش بنیادی (کارگری، انقلابی)، در پی ی جویش و گشایش راه خود است. در باره ی تئوری ی صاف و صوف کردن این راه، احتراز آن از موانع غیر قابل عبور، بن بسته‌ها، ضلالت‌ها و تجارب گران خرج قرار دارد. جنبش، شکست ناپذیر نیست. موجودیت خود را با پیشروی اثبات می‌کند، ولی این پیشروی همیشه اطمینان بخش و پیروز مند نیست. جنبش، در جلو ی خود با موانع مواجه می‌شود. تئوری ی سیاسی، تئوری ی این جنبش است، زیرا جنبش به یک تئوری (نظریه) احتیاج دارد. این احتیاج، نیازی اجتماعی است. بدین ترتیب، توحید (یگانگی) تئوری و پراتیک، تدوین و صورت بندی می‌شود. تئوری با پراتیک چفت بست می‌شود، ولی رابطه ی آنها ساده نیست، پیش ساخته هم نیست، همیشه همانند نیست، همیشه با خودش هم همانند نیست. رابطه ی تئوری با پراتیک یک رابطه دیالکتیکی است، نه رابطه منطقی یا آروینی. حتی ممکن است که بین تئوری و پراتیک در لحظه ی تاریخی ی دشوار، برخورد و ناسازگاری پیش آید.

پس، تئوری به چه صورتی باید تدوین و صورت بندی شود؟ آیا به صورت یک برنامه؟ یا به صورت یک استراتژی (سوق الجیشی)؟

به نظر نمی‌آید که مارکس پروگرام را سراسر مطرود دانسته باشد. معذک مارکس برای پروگرام (برنامه)، فضیلت فوق العاده ای هم قائل نیست. و این فضیلت و خصوصیت عبارت از این است که برنامه، جنبش را، وقتی که جنبش در برابر شک و تردید واقع می‌شود، در جای خود درجا می‌زند یا لحظتاً عقب نشینی می‌کند، تحریک کند و توان بخشد.

«یک گام حرکت واقعی، مهمتر از یک دوجین پروگرام است.» (۲۲)

بیائیم بر سر استراتژی: این مفهوم در دانش معاصر (ریاضیات، جامعه‌شناسی، علم تاریخ)، بعد از آثار مارکس مدون شده است. معذک این مفهوم (یا علم) قبلاً در آثار کلاوزویتز (CLAUSEWITZ) مدون بوده است. بیهوده نیست خاطر نشان کنیم که این مؤلف ملهم از هگل بود و که لنین آثار او را برای درک بهتر تاریخ، جنگها و امکانات جنبش انقلابی، بررسی کرد.

پس، می‌توان مفهوم استراتژی ی سیاسی را، هرچند هم مارکس آن را توضیح نداده و به طریقه ی متودیک به کار نبرده باشد، وارد سازیم. می‌دانیم، این قبیل «تصورات» (CONCEPTS فرایافته‌ها) چگونه بوجود می‌آیند و تشکیل می‌شوند و صورت می‌پذیرند. «

برای شناخت این مطلب، فرایافت (تصور) «کار اجتماعی» بهترین مثال است. «تصور» (فرایافت) در تحت شرایط خاص در پراکسی وجود می‌آید: یعنی در آخر قرن هیجدهم. تقسیم پیشرفته کار الزام می‌کند که در جامعه ای که به عنوان مجموعه (کلیت) در نظر گرفته شده، وحدت کارهای جزئی مدرک شود. درعین حال، تکامل ماشینها و ورود ماشین هائی که خودکار شده اند، گذار کار مادی (استفاده از وسایل جدید و بیش پیشرفته) و جایگیری ی تجهیزات مناسب کار را در آینده ای نسبتاً دور نشان می‌دهند. فرایافت کار اجتماعی در مغز دانشمندان اقتصاد و در سطح اقتصادی (آدام اسمیت، ریکاردو، سپس خود مارکس) مدون می‌گردد؛

بعداً این فرایافت، خود بر تاریخ بطور عام اثر گذاشت؛ این فرایافت، امکان درک این واقعیت را داد که چگونه جوامع گذشته که این فرایافت را نداشتند کار کردند و تولید نمودند و از نظر ایدئولوژی، فعالیت‌های خود را متظاهر می‌نمودند. آیا این وضع در مورد استراتژی صادق نیست؟ خیلی پیش از این فرایافت، استراتژیهای نظامی و سیاسی وجود داشت. ماکیاوول (MACHIAVEL) نخستین کسی بود که به کشف و افشای فرایافت رسید؛ کلاوزیتز (CLAUSEWITZ) تدوین آن را پی‌گیری کرد. از آن به بعد فرایافت، همچنان تلطیف می‌شود (بوسیله تئوری‌های بازی‌ها، با منطق اوپراسیونل و غیره...). بدین طریق است که فرایافت بر گذشته اثر گذاشت.

مارکس استراتژیهای سیاسی را ادراک و تصور نمود. می‌توان به بسیاری از اشارات در شماری از متون، نام «استراتژی» داد، مشروط بر اینکه دو تبصره زیر رعایت گردد:

اولاً: به عقیده‌ی مارکس، هدف بنیادی که حاکم بر تاکتیک‌های لحظه‌ای است، عبارت است از تقویت طبقه کارگر و جنبش کارگری در مقیاس بین‌المللی.

ثانیاً: این استراتژی‌ی «سیاسی»، هدف اصلی‌اش پایان سیاست است: فرتوتی و طلیعه‌ی حکومت پس از تغییر تشکیلاتی (تبدیلات) انقلابی، مکش و حل موضوع سیاسی در موضوع اجتماعی [تبدیل سیاست به اجتماعیت].

تذکر مهم: اگر این تبصره‌ها حذف گردد، از مارکس یک عنصر «ماکیاولی» ساخته می‌شود، یا از ماکیاوول عنصر پیش‌کسوت مارکس درست شده است. بدین ترتیب، با شروع از مارکس، موضوع سیاسی (اتا) را به یک جوهر ابدی یا فوق‌زمانی تبدیل ساخته‌ایم که هرگز فرتوت و مردنی نخواهد بود و مسئله‌ی گذار هم شامل حال آن نمی‌شود.

می‌دانیم که مارکس مدتهای طولانی (پس از شکست انقلاب ۱۸۴۸)، روسیه تزاری را به عنوان دشمن عمده‌ی جنبش کارگری می‌دانست. بر اساس تحلیل‌های سیاسی‌ی مکرر، مارکس بدین نتیجه می‌رسید که تزار و حکومت او، ژاندارم اروپا و نگهبان و حامی‌ی مالکیت‌اند. و اگر جنگی شدید پیش‌آید رژیم تزاری دچار ورشکستگی و فروپاشی خواهد گردید. اگر مارکس در مقالات متعددی «پالمستون» وزیر انگلیسی را مورد حمله قرار می‌داد، افشاگری‌های او به دلیل جنگ کریمه نبود، ولی بدانجهت بود که جنگ، آنچنان طرح ریزی شده بود که تزار آسیب‌نبیند ولی در عین حال از شبه‌جزیره‌ی بالکان دور شود. به دلایلی متشابه، مارکس ناپولئون سوم را در سال ۱۸۷۰ عاملی تشخیص می‌دهد که مانع گردید که آلمان به تحقق یک وحدت سیاسی‌ی ضرور برای جنبش کارگری نائل گردد؛ ولی از تاریخ چهارم سپتامبر به بعد، صحنه عوض می‌شود و وحدت آلمان تحت قیادت بیسمارک انجام می‌پذیرد. بیسمارک، جمهوری فرانسه را که مورد پشتیبانی و حامی‌ی کارگران و ضرور برای جنبش بود، مورد تهدید قرار می‌دهد. یک رهبری‌ی عام-یعنی یک استراتژی-تصمیمات تاکتیکی را در باره نکات دقیق و حساس، در باره شرایط بحرانی، اتخاذ و اداره می‌کند. بدیهیست اگر مفاهیم (استراتژی و تاکتیک) به حساب نیاید، خیلی آسان است که مارکس و جامعه‌شناسی‌ی سیاسی‌ی او را به ناسازگاری و عدم هماهنگی، به تناقض‌ها، به موضع‌گیریهای ضد فرانسوی، ضد آلمانی، ضد انگلیسی و غیره متهم کرد.

مارکس، در راه تحلیل تناقض‌های سیاسی (پستی و بلندی‌های سیاسی) و تاکتیک‌ها، به منظور افشای دشمنان خود - دشمنان «جنبش» - قدرت و هیجان و مبارزه‌ی قلمی‌ی عجیبی به کار برده است. غالباً این

متون که در آنها تحلیل سیاسی با سبکی اصیل ارائه می‌شود کنار گذاشته می‌شوند. این موارد را نه به نظریه های مارکس ربط می‌دهند و نه به مارکسیسم، نه به آثار مارکس و نه به شخصیت او. البته شرایطی که این ماجراها را ایجاد کردند اکنون نزدیک نیستند؛ معذک، نه انسانها و نه حوادث مربوط به آنها نمی‌توانند هیچ انگاشته شوند.

در زیر نمونه‌ای از «جامعه‌شناسی سیاسی عینی» را نشان می‌دهیم:

پیکر سیاسی پالمرستون (PALMERSTON) بوسیله مارکس (PEOPLE'S PAPER - OCTOBRE 1853) <sup>۶۱</sup> «این وزیر، تقریباً همیشه موفق شد که اثریک نوآوری را ایجاد کند، هرچند هفتاد ساله بود و تقریباً از سال ۱۸۰۷ نقشی در صحنه‌ی سیاست بازی کرد و توانست امیدهای را بوجود آورد که معمولاً وابسته به مرد جوانی است که هنوز تجربیات خود را نشان نداده و خیلی قول و امید می‌دهد. او حالا یک پایش بر لب‌گور است و همیشه انتظار می‌رود که فعالیت جدیدی را آغاز کند. اگر فردا بمیرد، سراسر انگلیس تعجب خواهد کرد که مدت نیم قرن وزارت کرد. به فرض آنکه از نظر و به عنوان رجل سیاسی در سطح همه‌ی نقش‌های خود نیست، لاقبل به عنوان هنر پیشه در سطح ایفای هر نقشی می‌باشد. نوع (انواع ادبی) کمیک، نوع قهرمانی و حماسی، با لحن احساساتی و خانوادگی، تراژدی و مسخرگی، همه را می‌داند؛ ولی ممکن است که مسخرگی در سرشت او عجین باشد.

او خطیب درجه اول نیست ولی یک نفر حراف کامل است. حافظه‌ی بسیار قوی دارد، نرمشی پر از وقار، شناخت عمیق از تمام کلک‌ها، از همه انتریگهای احزاب و رجال پارلمان دارد، تا آن حد که قادر است به لطیف‌ترین صورت و با نرمشی شیرین، مشکل‌ترین مشکل را حل کند. با استفاده از پیش‌داوریها و پذیرش مراجعان، جسارت بی‌حیا او را نجات می‌دهد؛ مهارت خود خواهانه‌ی او موجب احترازش از خیانت خود به خودش می‌شود و سطحی بودن زیاد او، بی‌تفاوتی‌ی مطلق او، تنفر اشرافی‌ی او موجب می‌شوند که هرگز با خطر شدت عمل خود مواجه نمی‌شود.

از برکت خوش مشربی، او محبت همه را جلب می‌کند. و چون در همه موارد، خونسردی خود را حفظ می‌کند، مخالفان او تحت نفوذ احساسات واقع شده و قافیه را می‌بازند. وقتی که بر موضوع مورد بحث تسلط نداشته باشد، راه بازیگری را خوب می‌داند. وقتی که فاقد ایده‌های کلی است، لاقبل دارای آن مهارت دائمی است که از موضوعی ساده، چیزی کامل درست کند. روحیه‌ی خستگی ناپذیر و شکست‌ناپذیر از بیکاری گریزان است و اگر هم تشنه‌ی فعالیت نباشد، لاقبل سر و صدا راه می‌اندازد... آنچه را که جستجو می‌کند، خود موفقیت نیست بلکه ظواهر موفقیت است. وقتی که نمی‌تواند کاری انجام دهد، مایل است حداقل چیزی را تصور نماید. اگر نتواند دخالت مستقیم داشته باشد، می‌خواهد لاقبل نقش یک واسطه را ایفا کند. قادر نیست با دشمنی قوی، دست و پنجه نرم کند و دشمن ضعیف را جستجو می‌کند. او مرد کارهای بزرگ و طرحهای دراز مدت نیست؛ به دنبال هدف‌های بزرگ نیست، ولی خود را درگیر مشکلات می‌کند، فقط برای اینکه آنها را با هوچی بازی حل کند. او به دردسر نیاز دارد، برای اینکه خود را سرگرم کند. و اگر مشکلات را آماده نیابد، خودش مصنوعاً درست می‌کند. او احساس لذتی دارد از ظواهر مشاجرات و برخورد‌ها، مبارزات، مباحثات، در مبادله‌ی یادداشتهای سیاسی، در دستورات ممنوعیت کشتی‌های جنگی، تا آنجا که تمام زد و بندها به مشاجرات حاد پارلمانی منجر گردد و از این راه افتخار یک روزه‌ی نصیبش شود، یعنی هدف

61. Notes marginales au programme du par ouvrier allemande (&\_è()) éd. Pléiade, I, p.1411.

منحصر به فرد همه‌ی تلاشهای او. اختلافات بین‌المللی را با مهارت رهبری می‌کند؛ در این مقال کار را تا حدودی دنبال می‌کند؛ ولی همین که این امور نشان دهند که دارند جدی می‌گردند، او خود را کنار می‌کشد، البته پس از اینکه هیجان دراماتیک حاصل را که برایش ضرور است، احساس کرد. تحول تاریخ جهان در نظرش، گذران وقتی بیش نیست که برای سرگرمی شخصی والاتبار پالمرستون [PALMERSTON] اختراع شده است.

او، که تسلیم هر نفوذ بیگانه‌ای می‌شود، در حرف در مقابل آن مقاومت می‌ورزد. وارث کانینگ CANNING، از انگلیس مأموریت گرفته است که رژیم مشروطه را در قاره اروپا بگستراند؛ به همین جهت همیشه آماده است و بهانه در اختیار دارد که پیش‌داوریه‌های ملی را تحریک کند، علیه انقلاب در خارج کار کند و در آن واحد، سوء ظن و احساس حسادت را در قدرت‌ها بیدار نماید. با وجودی که از نظر اصالت خود محافظه‌کار است، موفق شده است در اداره همه امور خارجی دروغ و ناکاری را که جوهر ویجیسم WHIGGISM است، وارد کند.

او، زبان بازی‌ی دموکراتیکی و عقاید اولیگارش‌ی را مورد استفاده قرار می‌دهد؛ او می‌تواند سیاست مصالحه‌گرانه و رباخوارانه بورژوازی را در ورای لانگاز مغرورانه اشرافیت انگلیس عهد قدیم مخفی کند. او تخصص دارد که در موقعی که قطع رابطه می‌کند و انمود سازد که دارد حمله می‌کند و که دفاع از کسانی کند که بدانها خیانت کرده است. او می‌تواند ماهرانه به دشمن ظاهری کمک کند و هم پیمانی‌ی ادعائی را به نومیدی سوق دهد، در لحظه قطعی به سوی قوی‌ترها گراید و علیه ضعیف‌اقدام کند، و با [با استعمال پودر اسکامپت] اتخاذ راه فرار، با کلمات پرطمطراق گنده‌گوئی کند.

هر گاه که به قدرتهای خارجی خیانت کرده، آن کار را با عمیق‌ترین روش و مؤدبانه انجام داده است. همیشه ستمگران توانسته‌اند به حمایت او اعتماد داشته و روی او حساب کنند. و در عین حال با ستمدیدگان، سخاوتمندانه شیرین‌زبانی نشان دهد. تا به امروز، آن کسی که او را دشمن می‌داشته، می‌توانسته است برای موفقیت، احتمال شانس زیادی داشته باشد. و تا به امروز دوستی‌ی او چیزی بجز طلیعه‌ی آسیب و خرابی‌ی حتمی نبوده است. ولی اگر دانش سیاستمداری‌ی او به صورت درخشانی در نتایج حاصله از سیاست خارجی او مشاهده نمی‌شود، معذک، سیاست او در تفسیری که، ملت انگلیس که گفته‌های او را به عنوان واقعیت تلقی می‌کند، درخشان است.

اگر ما، دوره‌ای را که حزب محافظه‌کار حکومت کرد، استثناء کنیم (نوامبر ۱۸۳۴ تا آوریل ۱۸۳۵) و دوره ۱۸۴۱ تا ۱۸۴۶، او از انقلاب ۱۸۳۰ به بعد، مسئول تام سراسر سیاست خارجی‌ی انگلستان است... اوایل ورودش به زندگی‌ی سیاسی‌ی پارلمانی، کاملاً گویا هستند. سوم فوریه هزار و هشتصد و هشت، او به صحبت پرداخت برای دفاع.....دفاع از چه؟ راز گفت و شنودهای دیپلماتیک....».

چگونه به خود اجازه دادند که مارکس را بدان سرزنش کنند که فقط به کادرهای عمومی، دترمینیسم هائی در مقیاس تاریخی و توده‌ها می‌پردازد و که افراد را از قلم می‌اندازد؟

اکنون بدون اینکه در جزئیات سر در گم شویم، به شرح خطوط استراتژی‌ی سیاسی‌ی مارکس می‌پردازیم، زیرا این خطوط دست‌آورد جامعه‌شناسی و هم تحلیل‌های سیاسی اوست. به عقیده ما، در اندیشه مارکس، سه استراتژی برای جنبش انقلابی وجود دارد، یعنی سه امکان متمایز:

الف - جنبش، اکثریت «مردم» را در بر گرفته و آنها را گرد هم می‌آورد و قدرت را برای تحقق اهداف اقتصادی و سیاسی، بدون توسل به قهر به چنگ می‌گیرد.

ب - جنبش، اکثریت «PEUPLE» [مردم] را در بر می‌گیرد، ولی باید به حمله مبادرت کند و وسایل اقتصادی و سیاسی را از دست طبقات حاکم در آورد.

ج - جنبش، فقط قادر است اقلیتی از [مردم] را شامل شود، این اقلیت تا حدی شجاعانه برای مبادرت به جنگ با طبقات حاکم، مهیا، همساز و متوافق است.

واژه «مردم» در این گفتار معنی و مفهومی محدود دارد.

پیرامون هسته‌ی پرولتاریائی، اتحاد‌های تاکتیکی‌ی طبقات و شعبات وابسته، اقشار اجتماعی مختلف - کشاورزان، پیشه‌وران، بازرگانان، روشنفکران، حتی بورژوا لیبرالها - که می‌توان آنها را بوسیله واژه «مردم» معرفی کرد، گروه بندی می‌شوند. پس این واژه (PEUPLE) دارای معنائی سیاسی‌ی دقیق و معنای جامعه‌شناختی‌ی غیر دقیقی است.

نخستین اتفاق (تصادف) [CONJONCTURE]، شرایط و کش و قوس‌هایی بود که مارکس در جریان آنها، در انگلستان می‌زیست و طی‌ی آن انگلستان را مطالعه می‌کرد و بدانها آشنائی داشت. این حادثه یا اتفاق (تصادف)، عبارت بود از راه دموکراسی‌ی سیاسی، توسعه و تعمیق آن بوسیله انتخابات عام (مراجعه به آرای عمومی)، گذار آن (پشت سر گذاشتن آن) بوسیله فشار طبقه کارگری‌ی پرتوان، سازمان یافته، که به تدریج به استقرار یک سیطره‌ی سیاسی منجر می‌شد، آن هم بدون بکار بردن این وسیله‌ی عالی: شورش مسلحانه. راه اصلاح طلبی‌ی اقتصادی و اجتماعی، وسیله‌ای که فقط موقعی معنا دار و راه گشاست که با قدرت و شهامت اتخاذ شده باشد، بدانسان که حتی انقلابی شدید را هم مطرح و در نظر داشته باشد.

از نظر طبقه کارگر انگلیسی، مراجعه به آراء عمومی و قدرت سیاسی، هم معنا هستند. پرولترها، اکثریت جمعیت را تشکیل می‌دهند. پیروزی‌ی آرای عمومی در انگلستان، «موسوم به سوسیالیستی»، بیش از هر اقدام دیگر در قاره اروپا، پیشرفتی را به سوی سوسیالیسم نشان می‌داد؛ نتیجه‌ی این پیروزی، الزاماً سیطره و تسلط سیاسی‌ی طبقه کارگر می‌بود.<sup>۶۲</sup>

دومین موقعیت (شرایط - تصادف)، اوضاع آلمان بود که فئودالها (نجیب زادگان روستائی)، مواضع قوی را اشغال کرده بودند و در آنجا برخورد فئودالها با بورژوازی از لحظه‌ی تولد این بورژوازی پای می‌گیرد و وحدت ملی «از بالا» شکل می‌پذیرد. شکست ۱۸۴۸ نمایانگر پر معنائی بود. اگر طبقات حاکم مانعی بدان قدرت در برابر «جنبش» قرار نداده بودند، امکان می‌داشت که تغییر و تبدلی تدریجی اجتماعی، بر اساس یک وحدت ملی، بوسیله یک اصلاح (دگرگونی) سیاسی، حاصل آید. آیا بیسمارکیسم، که در واقع بدل بناپار تیسیم فرانسه است، این آرزو را به یأس تبدیل نمی‌کرد؟

«عقب ماندگی‌ی طبقه‌ی کارگر آلمانی در توسعه اجتماعی و سیاسی‌ی خود از طبقه کارگر فرانسوی یا انگلیسی، همانند و به سان (هم سنگ) عقب ماندگی‌ی بورژوازی‌ی کشور آلمان از بورژوازی‌ی کشورهای فرانسه و انگلیس است. چنین ارباب، چنین خادم [بیله دیگ بیله چغندر]. توسعه شرایط زندگی یک پرولتاریای پر شمار، محکم، متمرکز، هوشمند، مربوط است به توسعه‌ی شرایط زندگی‌ی یک بورژوازی‌ی متعدد، ثروتمند، متمرکز و توانا. توسعه‌ی (تکامل) طبقه کارگر هیچوقت خود مختار نیست».<sup>۶۳</sup>

62. New York Times, avril 1851.

63. New York Tribune, avril 1851.

حالت سوم بوسیله فرانسه نمایانده می‌شود. اقلیت‌های شهر نشین، انقلاب (دموکراتیک بورژوا) ۱۷۸۹ - ۹۳ را به انجام رساندند. این اقلیت‌های شهرنشین توانستند:

۱ - قسمتی از کشاورزان را به دنبال خود کشانند،

۲ - قسمتی دیگر را خنثی کنند،

۳ - با فئودالها و قشر سوم دهقانان بجنگند.

حزب انقلاب سوسیالیستی و پرولتاریائی، نباید دنباله روزاکوبیسم و یا بلانکسیم باشد. معذک، ژاکوبیسم و بلانکسیم، که جانشین و پیگیر آن بود، از واقعیات تاریخی می‌باشند، واقعیاتی از ویژگیهای فرانسه، بسیار دقیق و پر معنا، که حزب جدید باید آن را به حساب آورد. به همان ترتیب است گرایش آنارشیستی [بی‌سالاری - نافرمانی - خودجوشی] که آن نیز متوجه به «اقلیت‌های فعال» است. تجارب ۱۸۴۸ و ۱۸۷۱، این ارزیابی را تأیید می‌کنند.

همه‌ی اوضاع و شرایط ممکن (در قرن نوزدهم) بدین ترتیب در نظر گرفته شده‌اند. استراتژی‌ی حزب جدید آن را مورد استفاده قرار می‌دهد. و این اعلام، «انقلاب پیاپی» را ممکن می‌سازد. دیدیم، این بیان (تعبیر) مارکس که خودش در برابر آن تردید نشان داد - در نظر او دارای آن معنایی که بعد ها گرفت نیست: شدت عمل بدون توقف، حمله بدون تأخیر با استفاده از همه‌ی وسایل ممکن. این بیان (تعبیر)، مبارزه‌ای را نشان می‌دهد که منقطع نمی‌شود، ولی با اتخاذ استراتژی‌ها و تاکتیک‌های مناسب، از مراحل گوناگون می‌گذرد. این بیان (تعبیر)، امکان می‌دهد که برای همه‌ی مشکلات، همه‌ی برخوردها، جسورانه‌ترین راه حل پیشنهاد گردد. راه حلی که تا حد ممکن پیش می‌رود و توسعه می‌یابد. این بیان (تعبیر)، دوره انتقال را مشخص می‌کند:

تخریب «اتا»ی موجود، ساختمان یک «اتا»ی فرتوت و رو به افول.

«پرولتاریا بیش از پیش در سوسیالیسم انقلابی، در کمونیسم که بورژوازی آن را در نام «بلانکی» می‌یابد، مجتمع می‌شود. این سوسیالیسم، انقلاب پیاپی (مداوم، کشار) را اعلام می‌کند، یعنی استبداد طبقه‌ی پرولتاریا که به عنوان واسطه‌ی انتقال ضروری به سوی الغای مزایای طبقاتی و روابط تولیدی که بر آن مبنی است، تلقی می‌گردد.»<sup>۶۴</sup>

تصمیمات استراتژیکی بر مبنای چه معیار هائی اتخاذ می‌شوند؟ این تصمیم‌ها، نتیجه تحلیل ساختار اجتماعی (طبقات و اجزاء طبقات حاضر)، ارزیابی‌ی شرایط (این ارزیابی حاکم بر تاکتیک در عام‌ترین ضابطه استراتژی است)، بالاخره تحلیل شناختی انتقادی از حکومت است. هر آنجا که طبقات حاکم حکومتی مقتدر، بوروکراتیکی [دیوان بیگی] و نظامی بر پا نهاده‌اند، احتمال زیادی برای بروز قهر انقلابی وجود دارد و جنبش مجبور می‌شود که به شورش متوسل گردد. به نظر مارکس، عبور تدریجی به سوسیالیسم از راه «رفورمیسم سیاسی»، اقتصادی و اجتماعی، موقعی ممکن است که حکومت به مثابه قدرتی که در بالای جامعه سر برآورده و آلت (وسیله‌ی) طبقات حاکم است، نتوانسته باشد خود را قوی کند و بدون تناقض مستحکم گردد. مسئله مضاعف جنبش و استراتژی، ما را به آستانه‌ی مسئله دیگری، مخصوصاً خیلی پر درد سر، سوق می‌دهد، یعنی مسئله ملت (ناسیون) و واقعیت ملی.



هر چند هم در آثار مارکس، آناکاپها و تحلیل‌های متعددی از اوضاع و موقعیت‌های ملی عینی وجود داشته باشد، معذک نمی‌توان گفت که در آن تحلیل‌ها یک نظریه‌ی (تئوری) عام از حقیقت ملی، تدوینی از فرایفت (CONCEPT) به چشم بخورد. چنین به نظر می‌رسد که «جنبش»، دیگر از چهار چوب محدود ملل لبریز شده است. فقط استراژی باید آن را به حساب آورد.

«بورژوازی در هر کشور منافع ویژه خود را دارد، و چون سود برایش بزرگترین ارزش را دارد، نمی‌تواند از ملیت فراتر رود...» (هر چند و با وجود اینکه بازار جهانی که بوسیله سرمایه‌داری تشکیل گردیده و که مفهوم بورژوائی آزادی (مفهوم آزادی برای بورژوازی) جوامعی که از آن الهام می‌گیرند، هم اکنون راه را برای این گذار علامت‌گذاری می‌کنند).

«پرولترها در تمام کشورها در برابر یک سود و فقط یک سود، در برابر خصمی واحد و فقط یک خصم، در برابر یک نبرد و فقط یک نبرد، قرار گرفته‌اند، پرولترها دیگر اکثراً، طبیعتاً معاف و عاری از پیش‌داوری‌های ملی هستند؛ همه حرکات (جنبش‌های) آنها، جنبه‌ی انسانی‌ی ضد ملی دارد. فقط پرولترها می‌توانند ملیت را ملغی کنند...»

این متون (در سال ۱۸۴۶ (بمه ناسبت «جشن ملل» که در لندن برگزار شد)، به خوبی امید مارکس و بینش او را از جنبش با تقرب وضعیت انقلابی نشان می‌دهد. گذار از ملیت، از اکنون به مرحله‌ی نهائی رسیده است. در همان اوان، مارکس و انگلس با تشکیل تعدادی «کمیته‌های مترابط و نمایندگی» در کشورهای اروپائی، طرح یک انترناسیونال را پی‌ریزی می‌کنند. این کمیته‌ها اهداف متعددی دارند، از قبیل هدف زیر: رهائی از حدود و مرز ملیت.<sup>۶۵</sup>

وقتی که مارکس مسائل سیاسی‌ی عینی - استراتژی، تاکتیک، اتحادیه‌ها، برنامه - را مورد بررسی قرار می‌دهد، خود را مجبور احساس می‌کند که ملت (ناسیون - مردم) را به عنوان کادر فعالیت انقلابی ملحوظ دارد.

«کمونیسست‌ها را سرزنش کرده‌اند که در نظر دارند وطن و میهن دوستی را ملغی کنند. زحمت‌کشان محروم از وطن هستند، نمی‌توان از آنها چیزی را که ندارند گرفت. پرولتاریا بدون شک موظف است بر قدرت سیاسی تسلط یابد، خود را به عنوان یک طبقه ملی متشکل سازد و خود خود را به عنوان یک ملت (ناسیون - مردم) بسازد. پرولتاریا هم اکنون ملی است ولی نه ملی به معنائی که بورژوازی ملی است. ویژگی‌های ملی و ضدیت و تضاد فیمابین مردم (ملت‌ها)، با پیشرفت بورژوازی، آزادی تجاری، بازار جهانی، همسانی‌ی تولیدات صنعتی و شرایط زندگانی‌ی متناظر به آن، به تدریج محو می‌شوند. تسلط پرولتاریا این امحا را وسیع‌تر و سریع‌تر خواهد کرد.»

پس نمو اقتصادی، جهانی شدن بازاری، صنعتی، فنی، الزاماً بر ملل تفوق خواهند یافت. توسعه‌ی اجتماعی که بوسیله پرولتاریا متحرک می‌شود، به شرایط اقتصادی‌ی ضرور افزوده خواهد شد و تلاش تاریخی را به ثمر خواهد رساند.

«به هر نسبت که بهره‌گیری‌ی فرد از فردی دیگر (استثمار بشر بوسیله‌ی بشری دیگر) کاهش یابد (یا ملغی شود)، به همان نسبت استثمار یک ملت بوسیله‌ی ملتی دیگر تقلیل خواهد یافت (یا از بین خواهد رفت). با امحای تضاد طبقاتی در درون مردم (ملت)، خصومت متقابل ملت‌ها (ناسیون‌ها) محو خواهد شد.»

مبارزه پرولتاریا علیه بورژوازی از نظر محتوا (تاریخی، اجتماعی، پراتیک)، ملی نیست، معذک این مبارزه از نظر صورت (سیاسی) ملی است. نظریه ای بنیادی و اساسی که هنگام بررسی و تجزیه و تحلیل وصیت نامه سیاسی مارکس:

«حواشی و تحشیه هائی بر برنامه گوتا»، باز خواهیم یافت.

آیا می توان در برابر این متون مشهور قرار گرفت و دچار تحیر، شک زدگی و سرگردانی نشد؟ تأکیدی (تکیه ی کلامی) که در باره ی «صورت» شده، مؤید گفته های بالاست. مطالعه ی این صورتهای (فرم ها - قالب ها) در قلمرو جامعه شناسی است. معذک متون، محتوای نوعی تناقض، تباین و تردید و ابهام است. اگر چنانچه صورت از محتوا و همچنین تئوری از پراکسی جدائی پذیر نیستند، پس آیا ضرور نیست که واقعیت ملی معین و فریافت (CONCEPT) آن مدون شود و به جای ماسبق انگاری و پشت سرگذاری، آن را به عنوان هدف و نیز موضوعی که مستلزم روشنگری، توضیح و تنویری نظری (تئوریک) است بپذیریم؟ وقتی که مارکس، نحوه تولید را بررسی می کند، گذار آن را نیز ممکن می انگارد. مارکس از این فرضیه می آغازد که از طرفی، درعین حال هم مستلزم بینش و فرایافتی ی مناسبات «اجتماعی - اقتصادی» به مثابه کل، در یک تاریخیت، با نفی ی انتقادی بنیادی و ریشگی است و از طرف دیگر یک پراتیک انقلابی است، که بدین طریق به تراز عالی شناخت نظری رسیده است. آیا همین روش (متد) نمی تواند و نباید در مورد ملت (ناسیون - NATION) بکار آید؟ مارکس، ظاهراً این مسئله را که معذک خیلی فوری و وخیم است، با مهارت کنار گذاشته یا دور زده است. ملتها (ناسیون ها) و حکومت های متناظرشان که مورد توجه و علاقه جنبش است، سرمایه داری هستند، طبقات حاکم مسلط از بورژوازی بوده و کم و بیش بافتودالها مرتبند. اینها به جای خود، ولی هر ملت (ناسیون) در کادر عمومی ی نحوه ی تولید سرمایه داری، دارای ویژگیهای مربوط به خود است.

رابطه خاص با عام چگونه است؟ اگر بدین تراز بسنده کنیم، در واقع به تراز منطق و طبقه بندی اکتفا کرده ایم. و این به معنای حصول و وصول به عینیت و ملموس نیست.

یک بررسی ی اقتصادی، اجتماعی (جامعه شناختی)، تاریخی ی واقعیات ملی، ضرور است. این مطالعه و بررسی به انجام نرسیده یا ناچیز است. فقدانی وخیم! (خلائی هولناک!). تنها وجود چند شاخص و داده های چندی در باره توسعه ی ناموزون کشور های سرمایه داری، این خلاء را پر نمی کند.

آیا مقام مارکس از نظر سطح معیاری، به سطح (فرایافتها) و شناخت محدود شده است؟ می توان به شرط انصاف پذیرفت که مقام مارکس در این مورد عبارت است از:

آینده نگری ی او در باره ی گذار ناسیون از راه و بوسیله جنبش.

همچنین میتوان گفت که مارکس و انگلس در دو جبهه مبارزه می کرده اند:

اول، علیه نوعی چپ گرایی (که ناسیون ها، مسائل ناسیونالیستی، پرسشهای مربوط به استقلال مردم، ملتها و حق داشتن اختیار خودشان را هیچ می انگاشتند)؛

دوم، علیه یک «انحراف به راست» که تنگ نظری ملی را پذیرفته و نمایندگان آن تنگ نظری، ملت خود را همانند پرچم یا مدل (نمونه - الگو)، مافوق دیگران اعتلا می دادند و معرفی می کردند.

البته و بدون شک، این تأکیدات نادرست نیستند. معذک ما را از بینش ها (فرایافتها CPNCEPTS) به استراتژی (سوق الجیشی) و حتی به تاکتیک داخلی ی جنبش عبور می دهند. سقوط یا ترفیع نظریه ی (تئوری)؟ مسئله چنین است. چنین به نظر می آید که مفاهیم (فرایافتها) موفق نمی شوند بر جنبش تسلط

یابند و که این جنبش قوانین مربوط به خودش را داشته باشد، مثلاً قانون انقسام به گرایشها: چپگرائی (طایفه بازی - تشیع - تعصب)، انحراف راست گرائی (اپورتونیسیم)، مرکزگرائی (که برای مانوور دو طرفین [چپ و راست] تسهیلات زیاد فراهم می آورد). آیا با این روش، پراتیک (عمل)، مافوق تئوری (نظریه) قرار خواهد گرفت؟ اندیشه در تراز علم (دانش) خواهد ماند؟ آیا جامعه‌شناسی ی سیاسی تبدیل به جامعه‌شناسی ی گرایشهای سیاسی نخواهد شد؟

از طرف دیگر، این گرایشها در عصر مارکس، آن روشنی و صراحتی را که بعد ها یافتند یا به نظر می آید یافته باشند، نداشتند. و لاسال (LASSALE) به معنای چپ گرائی ی دو آتش (قانون کار مفرغ مزد)

#### [EHERNES LOHNGESETZ, BRAZEN LAW OF WAGES, LOI D'AIRAIN]

و در عین حال یک ناسیونالیست آلمانی ی طرفدار مداخله ی تام حکومت در کلیه ی امور جامعه. ولی راست گرایان پرودن (طرفداران نظریه پرودن)، آنها نظریه های خود را (در باره نقش تعاونی ها، بانکهای توده ای، و غیره)، در سراسر کشور های سرمایه داری می گسترانیدند و بنا براین، ویژگیهای ملی خود را نمی پذیرفتند. از زمان بین الملل اول رفورمیسم (متد اصلاحی)، رفتاری فیلسوفانه که بیشتر مخالف ناسیونالیسم بود، اتخاذ کرده و افراطی گرایان گرایش به پذیرش مفهوم «اتا» به معنای بنیادی ی سیاست، نشان می دادند. و این حال و اوضاع نمی توانست حل مشکلی را آسان کند.

آیا در «حاشیه و تحشیه ای بر برنامه گوتا»، آخرین مکتوب سیاسی ی مارکس، که تقریباً سی سال بعد از بنیانه حزب کمونیست نگاشته شده و هدف آن نیز چاپ و انتشار هم نبوده، پاسخی می توان یافت؟ جنبش، تبدیل به حزب می شود؛ حزب، حامل وعده ها و امیدها و نویدهای انقلاب است. جنبش ادعا می کند که از مارکس الهام گرفته است. و مارکس که هنوز زنده بود، هرچند فرسائیده از بیماری، می بایستی از این برنامه خود را منفصل کند. مارکس به رهبران، خصوصی ولی شکوهمندانه با لحنی بسیار جدی انتباه می دهد که: برنامه ی آنها به تراز نظریه (تئوری) نمی رسد. عمل آنها در تراز دانش (دانمکاری) نیست. پراتیک سیاسی ی آنها از سازش و زد و بند تشکیل شده است.

دعوا بر سر چیست؟ بر سر فریافت «اتا»، وابسته به ملیت و واقعیت ملی. مارکس علیه کی می رزمند؟ علیه شبخ لاسال، که ده سال پیش مرده و اندیشه اش همچنان به دخالت فکری در امور «جنبش» ادامه می دهد. نوعی «لاسالیسم» خیلی متفاوت با «مارکسیسم» وجود دارد که در پراتیک سیاسی بر مفاهیمی (فریافت‌هایی) که مارکس تدوین کرده بود سبقت می گیرد. لاسال، هرگز به تراز فریافت [CONCEPT] دست نیافت. لاسال نمی دانست حقوق (مزد) چیست؟ - یا حکومت چیست؟ او، تسلیم تصورات، احساسات، و ادراکات حسی ی خود بود. لاسال با پذیرفتن ضوابط موجود در جامعه، در حکومت [ETAT] و حتی در دولت [GOUVERNEMENT]، نوعی جمله پردازی ی اساسی را با نوعی آمپیریسم سیاسی مخلوط می کرد. لاسال که بیشتر مردم فریب (عوام فریب) بود تا انقلابی، علیرغم لیاقت و صفات خود، توانست از همان آغاز «جنبش»، آن را به راه فلاکت باری سوق دهد.

لاسال، تحت یک عبارت پردازی ی اساسی، تاکتیک و استراتژی ی مشکوک خود را وارد اذهان می کرد. موقعی که در برنامه گنجانده می شود که: در جامعه ی فعلی، وسایل کار در انحصار طبقه سرمایه دارهاست، مسئله ارضی را ماهرانه کنار می گذارد.

به گفته ی مارکس، این فرمول بندی - به دلایلی که امروز آشکار و شناخته شده - نشان می دهد که به مشاجرات و بگو نگوی های بین بیسمارک و لاسال ارتباط داشته. لاسال به مالکان ارضی حمله نمی کرد.

لاسال بدون شک و تردید، بیانیه کمونیست را که از حفظ داشت، مقلوب و دستکاری می‌کرد، تا اتحاد خودش را با فئودالها علیه بورژوازی مخفی کند. آری: زرنگ! سیاستمندی خیلی زبردست! لاسال، از نظریه (تئوری) مزد، بینش (فرایافتهای) مارکسیستی، ارزش و ارزش اضافی چیزی نفهمیده بود. برنامه الزام می‌کند که ثمره کار باعدالت محض توزیع گردد. این عدالت یعنی چه؟ ایدئولوژیهای بورژوازی مدعی هستند که این عدالت می‌تواند تحقق یابد و حتی هم اکنون هم بر پایه ی نحوه ی تولید فعلی تحقق یافته است. «قانون مفرغ» لاسال (قانون حد اکثر مزد) که از گوته و از «قوانین مهم مفرغ» این عبارت نوبل و سخاوتمندانه را استعاره کرده، واقعیتِ مزد و خصلتِ اجتماعی و تاریخی ی (نه هرگز «طبیعی») قوانینِ حاکم بر آن و امکانات مبارزه کارگری را مخفی می‌کند.

جمله ای زیبا در باره عدل و انصاف، در باره توزیع ثمر کار بر حسب حقی برابر برای همه اعضای جامعه، توقعات و مطالبات دوره ی انتقالی، یعنی دیکتاتوری ی انقلابی را روبند زده می‌پوشاند. این دوره می‌بایستی حکومت طبقات حاکم را در هم شکند، مالکیت و اداره وسایل تولید را اخذ کند، نیروهای تولیدی را افزایش دهد. محصول کار یعنی چه؟ یعنی مجموع کاری که جامعه تولید می‌کند. ولی مسئله بر سر این نیست که کل تولیدات به همه ی کارگران، و باز هم کمتر، به همه ی اعضای جامعه (به انضمام کسانی که کار نمی‌کنند) داده شود. تقسیم در آمد کلی، تابع قوانینی است. در عمل می‌بایستی وسایل تولید مستعمل را تعویض نمود و برای افزایش تولید، سرمایه گذاری کرد. می‌بایستی سرمایه ای ذخیره ای و احتیاطی برای مقابله با بلایای طبیعی مهیا و متشکل ساخت. می‌بایستی از کل تولید، هزینه های اداری و خدمات و امور اجتماعی لازم که از نظر مادی غیر تولیدی حساب می‌شوند، صندوقهای مقرر شده برای کودکان، برای بیماران، برای کهن سالان را تفریق کرد و غیره... .

این نحوه ی توزیع در آمد کلی، هم اکنون در جامعه بورژوازی، هم کورکورانه و هم بر حسب منافع بورژوازی، انجام می‌گیرد. در جامعه جدید، این توزیع با روشی عقلانی به کمک برنامه عملی خواهد شد. ولی این توزیع به زودی هم به سطح عدل و انصافِ مطلوب نخواهد رسید. در طول دوره انتقالی، جامعه ای که از نظم سابق سرمایه داری بیرون جسته، هنوز با خود اثرات و جراحاتی همراه خواهد داشت. بازارفروش، تولید برای بازار، قانون ارزش و مبادله متعادل، به دلایل اخلاقی از بین نخواهند رفت، محو آنها موکول به امکانی است که نیروهای تولیدی ی سازمان یافته برای گذار آنها فراهم آورده باشند. پس، «حق قانونی» حق بورژوا خواهد ماند، یعنی حق کسی که مبادلات کالاهای متعادل و عقد قرار دادها را مدیریت می‌کند. علیرغم پیشرفتهای، یعنی توسعه ی اجتماعی، حق تولید کنندگان همچنان متناسب با کار کمی و کیفی، انجامیده و ارائه شده خواهد بود. تساوی فقط عبارت خواهد بود از آنچه که کارِ آگاهانه و عاقلانه بر حسب مقیاس یا معیار مبادلات، انجام می‌دهد و نه بر حسب پول. پس این حق مساوی (معادل) عبارت است از حقی نا مساوی (نا متعادل). این حق مربوط می‌شود به کارهای نامساوی: پس در اساس و ماهیت، حق عدم تساوی است، مانند هر حق.

بنا بر این، مشکلات انتقال، جوهر حقوق را آشکار می‌کنند. طرح نظری ی جامعه ی جدید، مبتنی بر آنالیز (آناکاو) علمی ی واقعیت با برنامه آروینی و عملی، تضاد ایجاد می‌کند؛ این طرح نظری (پروژه ی تئوریک) در تراز فرایافتهای (CONCEPTS)، پا برجای است. این پروژه، فریافت حقوق را تدوین می‌کند. بر حسب خطی (شمائی) که به خوبی می‌شناسیم، فریافت حاصل گذشته را نیزاعاده و روشن می‌کند. قانون که مدعی ی برابری و عقلانیت است، همیشه نقشی را بر عهده داشته است: رفع و رجوع قحطی، توزیع به

ظاهر برابر تولیدات یک جامعه‌ی اساساً نابرابر. پس در حقوق (حق) در خلال قرون، دو جنبه وجود دارد: تدوین و صورت دادن «قانونی» ی عدم تساوی، فشار بر منافع مسلط به منظور انعطاف این صورت. حقوق (حق) در طرح گذار خود و نیز جامعه‌ای را که اداره می‌کند، روشن می‌شود. امروز می‌توان گفت که جامعه‌شناسی ی حقوق، نه از پراتیک اجتماعی جداست و نه از ایده‌ی گذار.

انتقاد حقوق (حق)، جزو معرفت و دانش آن است. حقوق (حق) در مرحله‌ی عالی جامعه‌ی کمونیستی، یعنی با وفور نعمت، می‌تواند متعالی و معنا دار شود.

« فقط آن وقت است که می‌توان از افق محدود حق (حقوق) بورژوائی رهائی یافت و جامعه خواهد توانست بر پرچم خود بنویسد: از هر کس به قدر توانائی اش، به هر کس به قدر نیازهایش.»

حق (حقوق) و دگرگونی‌های آن، متناسب با نحوه‌ی تولید است و به پیشرفت‌های ایده‌ی یا وجدان اخلاقی مربوط نیست. چه کسی می‌تواند به این حقیقت اعتراض داشته باشد؟ «آنهائی که با ظرافت کاربهای ایدئولوگ مآبانه و حقوق‌شناسانه‌ی خود، در ارتباط بسیار نزدیک با سوسیالیست‌های فرانسوی، سر و کله خود را متظاهر می‌سازند.»

ولی اکنون ما به اصل مطلب، یعنی به مسئله‌ی اساسی حکومت (و بنا براین به مسئله‌ی واقعیت ملی) می‌رسیم. در اینجاست که لاسال پرت و پلا گفته یا به مخالفان امتیازاتی غیر قابل دفاع داده است. او آغاز می‌کند که در برابر کارگران، دیگران توده‌ای مرتجع را تشکیل می‌دهند. فرمول توهین آمیز و غلط بورژوازی نیز در برابر فئودالها و قشر‌های متوسط که مصمم اند مواضع خود را که منتج از نحوه‌ی تولیدی‌ی سالخورده و منقضی‌عمرند، انقلابی می‌باشد. پرولتاریا در برابر بورژوازی انقلابی است و فقط اوست که می‌تواند دگرگونی‌ی جامعه را تحقق بخشد.

لاسال، تحت این جمله‌پردازی‌ی اغفال‌گر، با اختفای طرح‌های سیاسی، جنبش کارگری را فقط از دیدگاه تنگ‌نظرانه‌ی ملی دریافته (درکیده) و فراهم آورده است. بنا بر ادعا و اعلام برنامه، طبقه‌ی کارگران، قبل از هر چیز برای رهائی‌ی خود در ضابطه‌ی حکومتی فعلی می‌تلاشد. مارکس در اینجا خاطر نشان می‌کند که طبقه‌ی کارگر بایستی ابتدا خود را به عنوان یک طبقه در کشور خود که صحنه‌ی عملیات آنست متشکل سازد، در این حال، مبارزه‌ی او ملی است، نه در محتوا بلکه در صورت. مارکس به فرمول بیابینه‌ی حزب کمونیست مراجعه می‌کند. دشواریهای موقعیت را تدقیق می‌کند. کادر حکومت آلمان در کادر بازار جهان و منظمه‌ی (سیستم) حکومتهاست. بورژوازی، یا وسیع‌تر طبقات حاکم یک حکومت، می‌توانند سیاست بین‌المللی داشته باشند. به عنوان دلیل: بیسمارک.

طبقه‌ی کارگر آلمان برای کوبیدن آن (بورژوازی)، بایستی مسئولیت‌های بین‌المللی را بر عهده گیرد. در غیر آن صورت، انترناسیونالیسم، مادون لیبرالها (مبادله‌گران - آزاد)، که آنها نیز خواهان صلح، آزادی، اخوت مردم (PEUPLES) می‌باشند، خواهند ماند.

درماندگی و بی‌چارگی‌ی لاسال در این بود که خیال می‌کرد می‌توان جامعه‌ی جدید را به همان طوری که یک خط راه آهن کشیده می‌شود، ساخت: بوسیله‌ی قرضه‌ی ملی (استقراض حکومتی). لاسال، به حکومت و کمک حکومت و نقش آن، اعتمادی بی‌نهایت و ساده‌لوحانه داشت. لاسال، در خط سیاسی‌ی برنامه‌ی می‌افزاید که حزب کارگر آلمانی برای آزادی حکومت می‌رزمند: برای رفتار و کردار آزاد حکومت، برای یک حکومت آزاد (حر).

مارکس می‌پرسد، این خط سیاسی چه می‌خواهد بگوید؟ هیچ! بدین ترتیب حزب کارگر آلمان نشان می‌دهد که حتی از بینش یا فریافت، سوسیالیسم را لمس هم نکرده است. (حزب کارگر آلمان بویی از سوسیالیسم نبرده است). به جای اینکه جامعه را، بن‌پایه‌ی حکومت بداند، «حکومت را نوعی واحد مستقل می‌انگارد که پایه‌های عقلانی و اخلاقی‌ی مخصوص به خود و نیز حریت‌های ویژه به خود دارد».

ما با سبک و نحوه‌ی انتقادات علیه درک و «بینش‌هنگلی‌ی حکومت» آشنائی داریم. لاسال، پیرو افکارِ هگل که خیال می‌کرد مارکسیست است، جوهر حکومت را نفهمیده است. او اسیرِ توجیهات فلسفه‌ی هگل که برخی واقعیات را توصیف کرده و آنها را با عقلانیتِ مطلق اشتباه می‌گیرد، با چنین استدلالی حکومت ابدی را [با ایده [مثال] حکومت]، با حکومتی که «چیزی بجز یک استبداد نظامی با دار و بستِ بوروکراسی نیست، که تحت حمایت پلیسی قرار داشته و با زرق و برق پارلمانی جلوه‌گر شده و با چاشنی‌های فئودالی مزه‌گرفته و تحت نفوذ بورژوازی نیز هست، عوضی می‌گیرد»، یعنی با بیسمارکیسم، اندیشه‌ی نقادِ بنیادی و فعلِ سیاسی اهدافِ انقلابی را ترک می‌کند. «یعنی در واقع حکومت، ماشین دولتی است، یا به زبان دیگر، حکومت بدان معناست که پس از پیدایش و استقرار تقسیم کار، ارگانسمی ویژه، منفک و منفصل از جامعه را تشکیل می‌دهد.» از لحظه‌ی این اشتباه و التقاط، به فکر اصلاح و بهبود این ماشین می‌افتند؛ خود را در حدودی که بوسیله پلیس مجاز تشخیص داده شده و بوسیله منطق قدغن اعلام گردیده، محصور می‌کنند. بدین اکتفا می‌کنند که با جمله‌پردازی و بوق و کرنا، از کنترل دموکراتیکی‌ی این حکومت بوسیله مردم زحمتکش، از مالیات بر درآمد، آموزش و پرورش عمومی به هزینه حکومت، داد سخن دهند. در باره حریت و حکومتِ حر و راجی می‌کنند. حال آنکه، از این زاویه‌ی دید، یعنی دیدِ عملِ سیاسی، حریت به روشنی تعریف می‌شود. این آزادی عبات است از: «تغییر و تبدیل حکومت، یعنی ارگانی که بالای سر جامعه مقام گرفته، به تشکیلاتی که در بست، مادون و تابع جامعه است.» شعارِ بحد کمال روشن!

مارکس همچنان در سال ۱۸۷۵، روحیه‌ی ضد حکومتی‌ی خود را حفظ کرده است. برای اینکه نظر خود را علیه حکومت با شدت بیشتری ابراز دارد، تبصره‌ی قاطع زیر را می‌افزاید و بدینوسيله، تئوری را با ارزش سنجی تکمیل می‌کند: «حتی امروز، صورتهای حکومت - در مقیاسی که این صورتهای آزادی حکومت را محدود می‌کنند - کم و بیش آزادند.»

وزن بیش از پیش سنگین نهاد‌های حکومتی در جامعه‌ی جدید، تضادهای بین سیاست و اجتماعیت را تشدید می‌کند. حریت انسان «برروی» و «بوسیله‌ی» اجتماعیت معین می‌گردد، نه «برروی» و «بوسیله‌ی» سیاست. آیا حکومت جدید زندگی‌ی اجتماعی را خفه خواهد کرد، زیر بار زندگانی‌ی سیاسی، فرسوده خواهد کرد؟ آری، این است مسئله‌ای که «لاسالیون» کنار می‌گذارند و مارکس به قدرت مطرح می‌کند. و این اشاره علیه «واقع بینانی» است که به نام «واقعی» با پذیرش «واقع»، درحالیکه بجز خوش بینی‌های (خیالبافانه) در مفاهیم (فریافت‌های) اساسی، چیز دیگری را نمی‌بینند، از امکاناتِ انقلابی صرف نظر می‌کنند.

صورتِ حکومت چه تغییراتی را تحمل خواهد کرد؟ در جامعه‌ی جدید، چه وظایفی همانند وظایف فعلی‌ی حکومت مستقر خواهد شد؟ پاسخ به این پرسش نمی‌تواند بجز علمی باشد، یعنی در تراز تئوری و مفهوم‌ها (فریافته‌ها). مارکس با لحنی بسیار جدی می‌گوید که: «با جفت و جور کردن هزار جور واجور واژه مردم با واژه حکومت مسئله به اندازه یک وجب هم جلو نخواهد رفت...»

دوران انتقالی، ناظر خواهد بود که حکومت از مردم درس خشنی خواهد گرفت. این دوران، بر خود «دموکراسی» ی سیاسی پیروز خواهد شد، نه از راه تکمیل حکومت و جمهوری دموکراتیک، بلکه با تخریب حکومت فوق‌جامعه‌ی سرکشیده و همچنین جامعه‌ای که این وضعیت را امکان‌پذیر می‌سازد.

استبداد انقلابی پرولتاریا،

دموکراسی ی گسترده،

فرتوتی ی حکومت، با گذار خود (نفس) حکومت دموکراتیکی،

عبارتند از سه جنبه از جنبشی واحد، یعنی جنبش انقلاب.

کوتاه سخن، مارکس در این وصیت‌نامه سیاسی تأکید بر آن چیزی دارد که مداوم در باره حکومت گفته و همچنان به ساختن یک مفهوم (فرایافت) اساسی ادامه می‌دهد. کدام مفهوم (فرایافت)؟ مفهوم (فرایافت) خود انقلاب. انقلاب پرولتاریائی مستلزم و متضمن پایان حکومت است. چنین است رابطه‌ی درونی بین مفهوم (فرایافت) حکومت و مفهوم (فرایافت) انقلاب: رابطه‌ی دیالکتیکی، تضاد و وحدت، گذار از خلال (معیب - راه) یک نفی (سلب) دوره انتقالی. این دوره (مرحله) هدفش تخریب صاف و پوست‌کنده حکومت (روش آنارشی‌گری) نیست، بلکه اتخاذ مسئولیت‌های تحت‌تأمین حکومت و انحلال سیاست در اجتماعیت و بوسیله‌ی اجتماعیت (سوسیال). عقلانیت‌ناکامل ذاتی‌ی جامعه‌ی موجود ولی محدود بوسیله تضادهای داخلی اش که تحت مسئولیت حکومت در آمده یا حکومت آن را تصرف کرده باشد. سوسیال (اجتماعیت) بایستی به خود آمده و به سوی شکوفائی‌ی زندگی و این عقلانیت پیش روی کند. حکومت، نفساً و شخصاً عقلانیت را به پوچی و هیچ تبدیل خواهد کرد.

آیا مارکس در لحظاتی که این متون رامی نوشت تصور می‌کرد که انتباهات او گوش شنوا داشته باشد؟ به گوش کی؟ آیا امیدی داشت که جنبش، اندیشه‌های نظری و مفاهیم (فرایافته) را باز یابد و از آنها فاصله نگیرد؟ آیا فکر می‌کرد که رجال حکومتی، مغزهای سیاسی، «واقع‌بینان»، کارکشته‌گان مجرب، کنار گذاشته خواهند شد؟ از کسانی که برای آنها این پیام را می‌داد چه انتظاری داشت؟ [بیل، لیبکنت (BEBEL) (LIEBKNECHT) هدفش از خلال آنها یا ماورای آنها چه بود؟ آیا به عنوان یک نفر دانشمند، آب را از سر خود گذشته می‌دانست؟ بوسیله نیروهائی که خود را هم فکر او می‌دانستند، بوسیله رجال عامل که او را درک نمی‌کردند؟ آیا ناظر نزول سطح تئوریکی سقوط جنبش بود. و این هم در آلمان، سرزمینی که از نظر اندیشه و تئوری در سطح بالائی بود و در آنجا کارگران و رهبران وارثان اندیشه‌های فلسفی بودند؟ ما فقط می‌دانیم که این «یادداشت‌های حاشیه‌ای» با جدیتی اصیل به ندائی انتباهی عجیب منتهی شد:

«من گفتم و روح خود رها نمودم!»

«DIXI ET SALVAVI ANIMAM MEAM»

مارکس به ایجاد و آفرینش آثار یک نفر دانشمند و انقلابی تحقق بخشید. هر آنچه را که گفتنی بود گفت، آنچه را که در طاقت و توانش بود به انجام رساند. مفاهیم (فرایافته) همچنان با طراوت و تازگی‌ی دراز مدت خود، در برابر دیدگان ما پای استوارند، مفاهیمی (فرایافته‌ای) که بنا به قضاوت بسیاری از اشخاص نیک اندیش یا بد اندیش، خشک، سرد و نازا می‌باشند. مارکس پیام خود را داد، مفاهیم را به «جنبش» سپرد. از این بیش چه توانستی کرد؟ او کلمات [پیلات] را بر زبان نیاورد [مترجم: اشاره به صحنه‌ی محاکمه‌ی حضرت عیسی و تلفظ حکم قتل و دستشوئی پیلات به معنای سلب مسئولیت و شاید استغفار]، کنار گود نشست و از خود سلب مسئولیت هم نکرد. بی تفاوت نماند. دل‌سرد نشد.

آری، مارکس ملاحظه می‌کند که بین رجال حکومتی (که ادعای مارکسیست بودن می‌کنند) و نظریه‌ی حکومت، بین تجربه‌ی عملی کورکورانه و پراتیک منور از تئوری، فاصله‌ای زیاد وجود دارد. در پایان سخن، می‌توانیم در آن واحد بیم و امید او را احساس کنیم. آیا خاموشی‌ی آخرین روزهای حیات را در تلخی یا در صلح و صفای وجدانش به سر برد؟ آیا برای این پرسش پاسخی توان یافت؟



تجدید

برنامه ما به دو بخش تقسیم شده بود :

۱ - رهائی و استخلاص مفاهیم (فرایافتهای) بنیادی مدون شده بوسیله مارکس، بر اساس فلسفه آلمانی (هگل) - اقتصاد سیاسی انگلیسی (آ. سمیت، از ریکاردو) - A.SMITH; RICARDO و سوسیالیسم فرانسه (سن سیمن، فوری یه، پرودن) (SAINT SIMON ; PROUDHON) نه از راه گزینش (ELECTISME) و طریقه ی تلفیقی عقاید متضاد (SYNCRÉTISME)، بلکه با بکار بردن روش و متد انتقاد بنیادی فلسفه، اقتصاد سیاسی و «آرمان» سوسیالیستی. با در نظر گرفتن اینکه بینش های مکتسبه بوسیله پژوهندگان قبل از مارکس که همه در اثر تنگ نظری ناسیونالیستی و فردی آفاقی محدود دارند، نشان دهیم که چگونه انتقاد بنیادی در خلاء این بینش ها جای میگیرد، بدانها می پیوندد و آنها را با در هم کوبی حصارها، گسترش می دهد. بدین ترتیب، پیدایش فرایافتهای جدید (پراکسی، جامعه و مناسبات اجتماعی، انقلاب، و غیره) و نیز هم پیوندی آنها را بصورت یک مجموعه (کلیت - جامع) از طریق نفی (سلب)، یعنی گذار، دریابیم. تنویر این روند (طریقه) و این متد (روش) که بعداً به تیرگی رفته، زیرا اندیشه ملهم از مارکس اصالت انتقادی خود را از دست داده، بدان معنی که پیروی و پرستش اثباتی - مکتب «اثباتی» - روش نفی را از میدان بیرون کرده و جای آنرا گرفته است، اندیشه مارکس را در حرکت خود، در تشکیل خود، اعاده و احیا و تأویل کنیم و برای اینکه دچار «طراحی منطقی» یا نوعی «تفسیر» نشویم، بنیاد و پایه این تأویل را بر پایه متون اصل مستقر سازیم.

۲ - در آثار مارکس در پی یافتن متون متفرقی نگردیم که مؤید فلان یا بهمان بینش بعدی جامعه شناسی به عنوان دانش ویژه (تخصصی) است، ولی بکوشیم در آنها طرحی را که پاسخگوی بینش عام مورد قبول امروزی این دانش (جزئی) است باز یابیم. در نتیجه، سر انجام به بازیافت سبک (متد) زمینه موضوع بحث یک جامعه شناسی برسیم؛ مسلماً بدون اینکه در باره آنچه که سایر دانش های جزئی و سایر دانشمندان (اقتصاد دانان، مردم شناسان، مورخان، روانشناسان و غیره) بتوانند از آثار مارکس استخراج کنند به پیشداوری دچار شویم. در عین حال نشان دهیم چگونه سبک (متد) مارکس مستلزم پی ریزی تجدید، اکتشاف یا آفرینش یک جامعیت (کلیت دانش، کلیت واقعیت) می باشد.

اکنون ما می بایستی قضیه ضمنی مطروحه پیش گفته را تبیین و تحقیق نمائیم: یعنی اینکه اندیشه مارکس برای شناخت «دنیای» فعلی غیر کافی ولی در عین حال ضرور است. بایستی کار را از اندیشه مارکس آغازید، به تدوین فریافت های اساسی ادامه داد، آنها را تلطیف کرد، آنها را در صورت نیاز، با افزودن فریافتهای [CONCEPTS] دیگر، تکمیل کرد. این اندیشه، این اثر، به عنوان عنصری بنیادی و مهم، بارور و غیر قابل تحدید و بی کم و زیاد، جزو «جهان مدرن» فعلی است. مخصوصاً وقتی که اندیشه مارکس، مربوط به دانشی ویژه و جزئی ولی مهم، بنیادی و اصیل، بارور و غیر قابل تحدید، یعنی: جامعه شناسی در نظر گرفته شده باشد.

فعلاً بدون امتحانی دیگر، در اینجا بیابیم، این فریافت «سیتواسیون» (وضعیت - حالت - موقع - شرایط) را به عنوان نوعی پوستولا (امر مسلّم - اصل موضوعه) بپذیریم. همانظوری که وضعیتی اقتصادی وجود دارد، وضعیتی سیاسی وجود دارد، وضعیتی تئوریکی جهانی هم وجود دارد. بکوشیم «سیتواسیون» را معین کنیم که در نتیجه، فریافت (CONCEPT) را موجه و منطقی می نماید.

از نظر جریان ایده ای که اشخاص متعددی بدان معتقدند و شمار آن اشخاص رو به افزایش است که مارکس به زمان گذشته تعلق دارد و عصر او سپری شده است. «نه از نظر فولکلور (استنباط عوام) بلکه، از نظر فرهنگ (استنباط خواص)»، که هر دو هم یکی می باشند: آیا فرهنگ امروزی، همان اندیشه دیروز نیست،

اندیشه‌ای که در اوج بود؟ مارکس نمایانگر یک عصر (دوره‌ای) تاریخی است. او اشتباه کرده. پیشگویی‌های او درست در نیامدند. او پایان سرمایه‌داری، پایان حکومت، پایان فلسفه، پایان انسلاب انسانی را اعلام می‌کرد. پایان خیلی چیزها، خیلی، خیلی زیاد. آنچه را او پایان می‌پنداشت همچنان پابر جای مانده و حتی استحکام می‌گیرد. معذک آناکاویها و تحلیل‌های مارکس و تعمیماتی که از آناکاویها و تحلیل‌های خود مستفاد کرده، همه‌گویای واقعیت و آرزوهای قرن نوزدهم می‌باشند.

ما، قبلاً پاسخ دادیم که مارکس پایان سرمایه‌داری رقابتی را پیش بینی کرده بود و که این پیش بینی تحت دو فشار پرولتاریا و انحصارات تحقق یافته است. آیا سرمایه‌داری در نقطه‌ای از جهان پایدار مانده است؟ بدون شک. ولی معذک، تغییر شکل داده است. در برابر جامعه موسوم به «سرمایه‌داری» که هنوز (به وسایل دیگری غیر از وسایلی که در عصر مارکس به کار می‌رفت) به تسلط طبقه اجتماعی موسوم به «بورژواز» ادامه می‌دهد، نامعقول است که بگوئیم هیچ تغییری حاصل نشده و یا اینکه همه چیز تغییر کرده است. برای تشخیص تغییرات و متمایز نمودن آنها از آنچه که راکد یا رو به فقهراست، آیا نمی‌بایستی بر مبنای آناکاوی (آنالیز) مارکسیستی آغازید، دقیقاً از آناکاوی یا تحلیلی که در کتاب معروف به سرمایه یافت می‌شود؟

مخالفتان اندیشه مارکسیستی می‌گویند که ما طی یک سده به جامعه‌ای جدید وارد شده ایم، جامعه‌ای که زمینه آن از مدت‌ها قبل تهیه می‌شده و که خود مارکس هم - علیرغم خود، علیرغم انقلابی‌هایی که ملهم از او بوده اند - در تهیه آن دخالت داشته است. این جامعه نو به نحوی، هم شامل غیر مترقبه بوده و هم غیر قابل پیش بینی و که همچنان می‌توان آن را بر حسب عادت «تاریخ» نامید، استقرار می‌یابد.

در اینجا، استدلات و برخوردهای منقدان از مارکسیسم از هم جدا می‌شوند.

عده‌ای می‌گویند: «درک این طریقه و تسلط بر آن، بیش از حد وسیع و بغرنج است. بگذاریم نیروهائی را که در جهت این جامعه نو عمل می‌کنند به اعمال نقش خود ادامه دهند. وخامت‌ها و کشش‌های آنها خود نیز کارگر می‌افتند. دخالت‌های خود را فقط برای کنار زدن موانع محدود کنیم (در میان این موانع ممکن است محتملاً تأثیر ملهم از مارکسیسم، عمل انقلابی، که هدفش دگرگون ساختن آگاهانه‌ی جهان است، جای داشته باشد!)».

عده‌ای دیگر خواهند گفت: «بیائیم و از نظر تجربی بررسی نمائیم. دنیای نو را به کمک علوم جزئی، تکه تکه مورد بحث قرار دهیم. برای سر و صورت دادن بدان، دانسته‌های خود را بر حسب این علوم مؤثر و مشخص، بوسیله تأثیرات عملی آنها، بکار بریم».

گروه اول نئولیبرال‌ها هستند. لیبرالیسم آنها ممکن است، ارادیتی را بیوشاند. امروز، همانند دیروز - از نقطه نظر اندیشه لیبرالیستی - برای تعیین موانعی که در برابر عقل و آزادی قد علم می‌کنند، معیاری قابل اعتماد وجود ندارد. ما بارها در تاریخ قرن نوزدهم، ناظر طلاق و گسیختگی بین ایدئولوژی و سیاست لیبرال بوده ایم. بارها دمکراتهای لیبرال پنداشتند یا وانمود کردند که باور می‌داشتند که آزادی تحقق می‌پذیرد، زیرا آنها بر سریر قدرت بودند! بارها «به‌چپ» زدند و حال آنکه سر و کله‌شان «در راست» آشکار می‌شد و این موجب گردید که دمکراسی به جای اینکه به جلو برود و ژرفا یابد، یا به سوی گذار روان باشد، برعکس به تجزیه غم‌انگیزی کشیده شد.....

در گرایش ثانوی، به راحتی خطوط اثباتی (پوزیتیویسم) و سیانتیسم (طرفداری از نظریه علمی) دیده می‌شود که می‌توان آنها را «نئو-پوزیتیویست»، «نئو-سیانتیست» نامید. چرا «نئو» [نو]؟ زیرا آنها به علوم انسانی، برابر و یا حتی بیشتر از علوم طبیعی، متکی هستند. ظاهراً خصلت جزئی بودن، ناکاملیت و تخلخل

این علوم آنها را نمی‌آزارد. آنها می‌پذیرند که سیمای وجود بشری در تیرگی و تاریکی فرو رود. آنها «کلیت» [عامیت] را، هم در معرفت و شناخت و هم در تحقق آدمیت، طرد می‌کنند. آنها، بررسی عملی ولی جزئی‌ی واقعیت اجتماعی را تأیید و تجویز می‌کنند. البته می‌توان گفت که برخی از رشته‌های علمی اخیر - تئوری انفورماسیون، سیبرنتیک - دارای نقش و اثر بوده و حتی ادعای «کلیت یا جامعیت» هم دارند. «نو - پوزیتیویسم» نقطه نهائی را روی اعتراض می‌گذارد (با چنین می‌پندارد) و تسلیم ملاحظه و استنباط می‌شود. آنچه را که مورد بررسی قرار می‌دهد، آنچه را که ادراک و اخذ می‌کند، مندمج می‌سازد، زیرا آن را از یک سیستم، یا از یک ساختار، اخذ می‌کند؛ دانش و دانشمند، اجزای لاینفک و تشکیل دهنده و تشکیل شده آن اندماج هستند.

چنین به نظر می‌آید که هدف جامعه‌ای که پا بدان گذاشته ایم، شکل آن، یعنی تحت قانون منظم در آوردن آن باشد؛ یعنی تعمیم آن به جامعیت و کلیت. این تلاش بر دوش کی خواهد بود؟ بدیهست بر دوش حکومت و در کادر این حکومت، گروه‌های مشخص: تکنوکراتها. آیا موفق خواهند شد؟ آیا آنها خود متفرق نیستند؟ آیا نمایانگر منافع متباعد و واگرا نیستند؟ آیا آنها بر حسب اینکه در کادر بخش دولتی، سرمایه داری دولتی با به کار بردن وسایلی که این بخش در اختیارشان می‌گذارد، (لااقل در فرانسه) عمل کنند، یا بر حسب آنکه در بخش سرمایه داری «خصوصی» عمل کنند، متفاوت نیستند و با هم اختلاف ندارند؟ آیا در این جامعه، در این سرمایه داری و در این حکومت، به جای حل تضادها، خود تضادهائی جدید وارد نمی‌کنند؟ عقلانیت حکومتی و عقلانیت تکنیکی (عقلانیت ادراک تحلیلی و عملی) با هم انطباق دارند؟ ما باب این پرسش‌ها را همچنان مفتوح می‌گذاریم. در مواجهه با این تلاش، با همه این اوصاف، یک ایدئولوژی گسترده و شایع، اینجا و آنجا جان می‌گیرد. آیا آن اهمیت قاطع و انحصاری که به مفاهیمی (فراپافتی) معتبرنا استناد و احاله شده و که سزاوار نیست از راه تعمیم (ساختار، سیستم، نقش) مورد سوء استفاده قرار گیرد، زائیده این ایدئولوژی نمی‌باشد؟ آری! می‌توان چنین اندیشید؟ ما آن را تأیید می‌کنیم.

وانگهی، آیا بایستی این جامعه‌ی جدیدی را که مولود یک جهش است، تعیین و توصیف کرد. چه نامی روی آن بگذاریم؟ چندین تسمیه برای آن پیشنهاد شده است: جامعه صنعتی، جامعه تکنی سی ین (فنی) - ذوات الفنون)، جامعه مصرفی، جامعه توده‌ها، جامعه تفریحات، جامعه فراوانی نعمت، جامعه عقلانیت و غیره. هر کدام از این وجوه تسمیه، طرفدارانی دارد و مطبوعات پرسر و صدائی را بوجود آورده است. هر کدام از این فرضیه‌ها را بطور خلاصه از نظر می‌گذاریم.

منظور ما، در واقع، فرضیه‌های مربوط به خصلت اساسی جامعه، محصول جهشی است که با آن روبرو شده ایم. فرضیه به یک نامگذاری ملخص می‌شود که جنبه‌ای را برجسته می‌کند، آن را به صورت یک تعریف در می‌آورد، و این روش، فرضیه‌ای را که محتوای قضیه است می‌پوشاند. اکنون به جستجوی محتوا های درست یا غلط و استوار (تصادفی، بنیادی یا تعمیم یافته) موجود در این فرضیات بپردازیم. متأسفانه بررسی‌ی ما سریع خواهد بود.

**جامعه صنعتی!** اگر منظور ما از جامعه صنعتی این باشد که تولید صنعتی بیش از تولید کشاورزی است، آری این حقیقت دارد. باید حتی قبول کرد که مارکس باز (و به روایتی بتوان گفت دومین نفر بعد از سن سیمون) این جنبه اساسی را در ضابطه (چهارچوب - کادر) سرمایه داری رقابتی استخراج و بر ملا ساخته است. آیا می‌توان از آنچه که نصیب مارکس شد، تحلیلی عمیق از جامعه‌ی معاصر، یا جوامع، بطور کلی

استنتاج کرد؟ اگر منظور این باشد که تولید صنعتی بیش از پیش بر تولید کشاورزی پیشی می‌گیرد، این خیلی طبیعی است. بدین نامگذاری چسبیدن، به معنای پوشاندن اختلاف میان جوامع صنعتی است که مولود تاریخ آنهاست. با قبول اینکه واژه ترکیبی «جامعه‌ی صنعتی»، مبین نمونه یا نوعی (GENRE) از این جامعه است، جنس‌های (ESPÈCE) محتوای این جمعیت یا نوع، می‌توانند متفاوت باشند و تنها به «نوع» توجه کردن، موجب به حساب نیاموردن اختلافات ویژه می‌شود. به ویژه اختلاف میان جامعه سرمایه‌داری (یا جوامع سرمایه‌داری) و جامعه سوسیالیستی (یا جوامع سوسیالیستی). علیرغم واکنش‌های متقابل و مداخلات متعدد آنها، شکی نیست که این اختلافات وجود داشته و تشدید هم می‌گردند. از سوی دیگر، بلافاصله به جایی می‌رسیم که نمو اقتصادی و توسعه اجتماعی را از یکدیگر متمایز سازیم. دیدیم که چگونه مارکس این تمایز را بین کمی و کیفی وارد ساخت. ما در دنیای مدرن، مواجه و ناظر نمودهای اقتصادی بسیار عالی، حتی شگفت‌آور، ولی بدون توسعه اجتماعی هستیم. و مارکس بدین نکته توجه نکرده بود. یعنی نقش و دخالت وسیع حکومت (ETAT).

توسعه اجتماعی (و «فرهنگی») نمی‌تواند حاصل شود مگر بوسیله یک فشار انقلابی محکوک و مثبت در نهاد‌های منعطف، بوسیله تعمق و ریشه‌گیری مردم سالاری (دموکراسی)، بوسیله یک شبکه فعال سازمانی «پایه‌ای» که بیانگر نیازهای اجتماعی باشند. وقتی که این جنبه پراکسی ملحوظ گردد، خواهی نخواهی، به نظریه پژمردگی و میرائی (اضمحلال) حکومت سابق می‌شویم. آخرین نکته: در اقیانوس کشورهای توسعه نیافته (در راه توسعه یا عقب مانده)، فقط جزایری صنعتی، واقظاب نمو، که در آنها هنوز و برای مدتهای طولانی، تولید کشاورزی که هدفش تهیه منابعی برای صنعتی‌شدنی ناموزون و نامساوی برحسب کشورهاست، وجود دارد.

**جامعه مصرفی؟** فراموش می‌شود که کسانی که قدرت تولید را در اختیار دارند مصرف‌کنندگان خود را به وسایل مختلف، که در میان آنها، تبلیغات پرتوان‌ترین وسیله است، می‌آفرینند. فراموش می‌شود که این «جامعه مصرفی» به نیازهای اجتماعی توجهی ندارد، بلکه، فقط بر حسب معیار سود، به تأمین نیازهای انفرادی می‌پردازد. اگر راست باشد که نیازهای ابتدائی بتوانند ارضا شوند، می‌توان وجود و تظاهر نیازهای سطح بالاتر را مورد اعتراض قرار داد. این نیازها فقط به صورتهای مصنوعی و ساختگی بسیار شگفت‌انگیزی تظاهر می‌کنند. چنین به نظر می‌آید که ارضای نیازهای ابتدائی جامعه مصرفی، همراه با کاهش تا حد اقل و ابتدائی مصرف باشد. وانگهی، مسلم هم نیست که نیازهای ابتدائی (مسکن، تعلیم و تربیت و غیره) تأمین بشود. فقر پیشین جای خود را به فقر جدید وامی‌گذارد.

**جامعه وفور؟** آنانکه این تسمیه را ترویج کردند، خود محدودیت آن را نیز نشان دادند. در آمریکا، فقر وسیعاً وجود دارد؛ در میان اقلیت‌های وسیع (سیاهان، مهاجرهای اخیر، «کشاورزان - فارمر» و غیره). سطح زندگی نازل است. حیف و میل، مصرف بی حساب اجباری و تحمیلی برخی از گروه‌های پر مزایا، نمی‌توانند «فقر جدید» خیلی عمیق‌تر گروه‌های بسیار وسیع‌تری را بیوشانند.

**جامعه تفریحات؟** زمان آزاد غالب مردم افزایش نیافته است. حتی اگر هم ساعات کار کاهش یابد، زمان «مصرف اجباری ازدست‌شده» (مثلاً رفت و آمد)، «زمان به اصطلاح آزاد» را ناخنک می‌زند. برای سرمایه‌گذاری و توسعه می‌بایستی کار کرد؛ سرمایه‌گذاریهای مورد نیاز «خودکاری» در تولید، شاخه‌های جدید

صنایع، گشایش فضا، کمکها به کشورهای عقب مانده، عظیم هستند. چه برای کشورهای «اشتراکی» و چه برای کشورهای «سرمایه داری».

**جامعه‌ی شهری؟** آری، در اطراف «قطب‌های نمو». ولی نه، اگر کشاورزان آفریقا، آسیا، آمریکای لاتین را محسوب داریم، یا حاشیه نشین‌های مملو از دهقانان از ریشه در آمده.

**جوامع پر جمعیت و شلوغ؟** توگوئی مثل اینکه هر جامعه‌ای از هزاران سال پیش، بر روی این پایه، یعنی توده‌های انسانی، نهاده نشده بوده است.

**جامعه فنی؟** به نظر می‌آید که تفوق و تسلط فنی در «تجددحیاتی - مدرنیته» خصلتی بنیادی دارد. این مسئله، قابل ژرف اندیشی است. بسیاری از مردم سرعت ترقی فنی را با یک به اصطلاح «سرعت زمان تاریخی» با یک توسعه اجتماعی و فرهنگی اشتباه می‌کنند. حال آنکه چنین به نظر می‌رسد که پارگی و انفکاک این جنبه‌های پراکسی، خود نیز یکی از خصایل اساسی این «تجدد حیاتی» است. تسلط تکنیک (فنون) به ادامه یا احتمال به نجات سرمایه داری که صورت سازمان‌های عظیم (انحصاری، حکومتی) را گرفته و نقش تأمین ترقی تکنیک را ایفا می‌نماید، یاری می‌کند. به عقیده مارکس، بورژوازی قادر نیست خود را حفظ کند مگر با ایجاد انقلاب در شرایط سیستم تولید، بوسیله خودش، و در غیر اینصورت، انقلاب اجرای آن را بر عهده خواهد گرفت! باز به عقیده‌ی مارکس، رابطه‌ای، یعنی اختلافی، بین تسلط (تکنیک) بر جهان خارجی و تصاحب خصلت خود انسان، تصاحب وجود اجتماعی انسان، تصاحب زندگی روزمره انسان، تصاحب نیازها و امیال انسان بوسیله خود انسان، وجود دارد. وانگهی فن (تکنیک) فقط در موقعیت خاصی از شرایط جهانی تسلط دارد: برخورد «اردو گاهها»، اشتراکی و سرمایه داری، تهدیدهای متقابل «سیستم‌ها»، مسابقه تسلیحاتی و فتوحات سماوی فضائی.

ولی این موقعیت و شرایط جهانی می‌تواند بدون اشکال به صورت یک ساختار (ترکیب منظم) تثبیت گردد. حمایت گروه‌های مشخص - ذوات الفنون (تکنیسیان‌ها)، بوروکراتها (دیوان بیگی‌ها - یقه سفیدها) - که تاکنون بدون موفقیت به تشکیل طبقه گرایش دارند، آری این اتکاء اجتماعی تکنیک بدون خطر پیش نخواهد رفت. در اینجا مسئله توضیح خطرها و مشکلات مطرح است، نه تعریف و تحدید. به معنای تعریف و تحدید، گرایش دارد که خطرات را بپوشاند و چیزی را که بجز یک امکان پر درد سر نیست، به عنوان پایان یافته و مسلم عرضه کند. پس تعریف و تحدید، باز هم بیش از سایر تسمیه‌ها زیرضربه انتقاد بنیادی یعنی اندیشه دیالکتیکی قرار می‌گیرد.

ممکن است این دوره (جهش، انتقال) نتواند هیچگونه تسمیه دقیقی دریافت کند. به کجا می‌رویم؟ کی میدانند؟ کی می‌تواند آنرا بداند؟ می‌رویم، بدون آنکه بدانیم کجا می‌رویم. بدون غایت معلوم، با وجود عقلانیت ملازم این تکوین. آیا این «فراری به سوی جلو» نیست، که جامعه مدرن را به سوی آینده‌ای بد فرجام می‌کشاند، به سوی ممکن و غیر ممکن؟، از خلال وحشت و اعلام خطر هسته‌ای؟، خطرات امحاء، جنون عقلانی‌ی سبیرنتیک؟

اگر نخواسته باشیم در باره این پرسش‌های نامعین و نامحدود، سخن را بدینجا خاتمه داده باشیم، بر ماست که بکشیم ممکن و غیر ممکن را کشف کنیم. چگونه؟ بر اساس نظر مارکس، با پیروی از خط هادی: مفهوم گذار (گذار فلسفه، گذار اقتصاد سیاسی، به عنوان توزیع نایابی یا قحطی، حکومت و سیاست). آنوقت است که پرسش‌های دقیق‌تر (اگر هم محدود تر نباشد) سر بلند می‌کنند. آیا امکان دارد که کشورهای

سوسیالیستی که خود را ملهم از مارکس و مارکسیسم معرفی می‌کنند، پراکسی‌ی خود را به فرایافتهای تدوینی‌ی مارکس، بینش (فرایافتهای) انقلابی و آزادی، نزدیک کنند. آیا می‌توانند به شکاف و فاصله‌ی میان ایدئولوژی و تجربه عملی پایان دهند؟ آیا حکومت می‌تواند در سوسیالیسم فعلی به حال نزع در آید؟ آیا مدیریت و اداره‌ی اجتماعی جامعه می‌تواند برنامه ریزی دستوری را جایگزین گردد؟ آیا رهن گذشته می‌تواند آزاد گردد؟ و در باره کشور های سرمایه داری، آیا «اشتراکی کردن جامعه» می‌تواند ادامه یابد و تحت پوشش سرمایه داری بدان حد رسیدگی برسد که آن جامعه بر قرار گردد؟ یا بطور کلی تر، توسعه اجتماعی خواهد توانست، با یک جهش کیفی، به نمو کمی، که از آن در بسیاری از کشور ها (اگر نه در همه کشورها) به صورت شگفت آوری دنبال افتاده است، واصل گردد؟

تسمیه های پیشنهاد شده، همه سراسر مولود ایدئولوژیها، اساطیر، خیالبافیها، با حصه های نا مساوی هستند. انتقاد مارکسیستی آنها را محو می‌کند. برخوردهای جدیدی به تناقضات سابق افزوده می‌شود و جای آنها را می‌گیرند. مثلاً برخورد حاد میان:

کمی

[ (یا نمو (نمو مادی : اقتصادی)]

و

کیفی

[ (توسعه اجتماعی)]

و این همراه بغرنج شدن مناسبات اجتماعی، نقاب زده، تحت فشار عناصر مخالف می‌باشد. تسلط بر طبیعت خارجی تثبیت و مسلم می‌گردد، درحالیکه تملک خصلت انسان، بوسیله خودش، راکد مانده و حتی رو به قهقراست.

اولی بیشتر مربوط به نمو است.

دومی مربوط به توسعه .

**پایان**