



# فلسفه و مبارزه‌ی طبقاتی (۱) بورژوازی و انقلاب



# فلسفه و مبارزه‌ی طبقاتی (۱)

بورژوازی و انقلاب



تقدیم به زنده یاد

محمدجعفر پوینده

و

همه‌ی آنان که با قلم

تباهیِ دهر را

به چشم جهانیان پدیدار می‌کنند.



# فهرست

پیشگفتار.....	۹
انقلاب صنعتی انگلستان و عصر روشنگری.....	۱۵
انقلاب انگلستان و آغاز روشنگری.....	۱۵
سلب مالکیت.....	۱۹
انباشت بدوی و دریانوردی.....	۲۴
انقلاب نساجی.....	۲۷
انقلاب انگلستان.....	۲۸
عصر روشنگری.....	۳۰
انقلاب امریکا و بورژوازی رادیکال.....	۳۶
انقلاب فرانسه، پرده‌ی اول.....	۵۰
جهان آلمانی پس از انقلاب فرانسه.....	۵۷
ایمانوئل کانت.....	۶۶
مقدمه.....	۶۷
آلمان در زمانه‌ی کانت.....	۷۰
نقد یکم: نقد عقل محض.....	۷۴
نقد دوم: نقد عقل عملی.....	۹۳
انقلاب فرانسه، پرده‌ی دوم.....	۹۹

- آلمان پسا ژاکوبینی ..... ۱۰۲
- انقلاب فرانسه، پرده‌ی پایانی: بحران بورژوازی فرانسه ..... ۱۰۵
- بحران کانتی ..... ۱۱۲
- کانتِ تروریست، کانتِ اصلاح‌طلب ..... ۱۱۲
- آزادی کانتی ..... ۱۱۵
- فلسفه‌ی پسا کانتی ..... ۱۲۳
- هگل ..... ۱۴۶
- بناپارت - پیش‌درآمد ..... ۱۵۴
- بناپارت - موومان اول ..... ۱۵۶
- همزمان در آلمان - یک واریاسیون ..... ۱۶۵
- موومان دوم ناپلئون و هگل ..... ۱۷۰
- موومان سوم - هگل ..... ۱۷۸
- پس‌درآمد - آزادی و ضرورت ..... ۱۸۳
- رمانتیسم: ریشه‌ها ..... ۱۸۸
- از هنر به سوی کلیسا ..... ۱۸۸
- از کثرت به سوی وحدت ..... ۲۰۵
- کلیت رمانتیک در مبارزه‌ی طبقاتی: گام آخر ..... ۲۲۵
- ترور سفید و گندیدگی روح مطلق ..... ۲۴۱
- "وحشت" سفید و بورژوازی سردرگم ..... ۲۴۱
- استبداد در آلمان و گندیدگی روح مطلق ..... ۲۴۹



۲۵۶	..... پیوست اول
۲۵۶	..... طرح بحث
۲۹۷	..... نقدی بر روشنفکران و پروژه‌های ضد هژمونیک:
۲۹۷	..... در سوگ علوم اجتماعی یا یک اندوه روش‌شناختی!
۳۰۳	..... مثلث نیلی و حسن نیتِ اسدپور
۳۱۱	..... گرامشی و کشف علمی بزرگ ژوزف (!)
۳۲۸	..... هژمونی، کار یدی-کار فکری، ژاکوبینسم
۳۴۲	..... روشنفکر ارگانیک طبقه‌ی کارگر
۳۷۶	..... روشنفکران غیر حزبی و نگاه بی‌اعتمادِ کارگرانِ مسلح
۳۸۳	..... چپ و بحران نظری آن
۳۸۸	..... بحران نظری در سایه‌ی فروپاشی شوروی
۳۹۳	..... پیوست دوم
۴۰۲	..... فهرست منابع
۴۰۲	..... منابع فارسی
۴۰۴	..... منابع انگلیسی



## پیشگفتار

برای هر آنکه مجادلاتِ درونیِ چپ را در چند سالِ گذشته از نظر گذرانده باشد، ردیابیِ نبردی پنهان قابلِ کتمان نیست. نبردی که در آن دستورالعمل‌های مشخصی در زمینه‌های سیاسی، سبکِ کاری و نظری فرایندهایی چون تثبیت، جرح و تعدیل و یا سقوط را می‌پیمایند. اگر نظرِ روشنفکرِ فرومایه در این باره که تمامی این بحث‌ها نشان از پویاییِ درونیِ چپ دارد را بپذیریم، باز هم مسئله‌ی چراییِ گسترشِ چپ در سپهرِ گفتمانِ سیاسی ایران برای ما نامعلوم می‌نماید. حضور چپ نشان از چه چیزی دارد؟ و این پویاییِ درونی \_ اگر بپذیریم که واقعاً پویاییِ درونی‌ای وجود دارد\_ چه مؤلفه‌های مشخصی را در سطحِ سیاست طبقاتی خصلت‌نمایی می‌کند؟ این دو پرسش به ما کمک می‌کند تا پیکانِ نقدِ کمونیستی را برای نبردهای آتی آبدیده کنیم، اما پیش از آن باید ادعاهای خودِ این چپ را در این زمینه مورد ارزیابی قرار دهیم.

این چپ دموکراسی و عدالتِ اجتماعی را در سطحِ سیاسی، ایجادِ اتحادهای گسترده‌ی توده‌ای\_بخوانید فرا طبقاتی\_ برای سرنگونی و یا دموکراتیزاسیونِ درونی دولتِ مستقر را در سطحِ سبکِ کاری و نوعِ خاصی از تشتتِ نظریِ ضروری برای پیشبردِ فعالیتِ نظریِ درونی خود را در سطحِ نظری، چراغِ راه خود قرار می‌دهد.

اگر دموکراسی خواهیِ چپ از قضا بر جنگ افروزی و ویرانی و کشتارِ امپریالیسم به بهانه‌ی واهیِ دموکراتیزاسیونِ کشورهایِ منطقه صحّه می‌گذارد<sup>۱</sup>، اگر عدالت‌طلبی‌اش او را در تصدیقِ کیوبتی‌صاسیون و پاکسازی نژادیِ ارتجاعی‌ترین نیروهای منطقه یاری می‌رساند<sup>۲</sup> و اگر اتحادهای فراطبقاتی‌اش باعث می‌شود تا این چپ در بنیادها و نهادهای برنامه‌گذارِ براندازیِ مخملی در منطقه جایی برای تحلیل‌های خود باز کند<sup>۳</sup>، اما ادّعاهای مشخصِ این چپ درباره‌ی نظریّه و فعالیتِ نظری، به وضوحِ مواردِ پیش‌تعیّنِ خود را در ارتباط با واقعیتِ نبردهای طبقاتیِ مشخصِ امروز آشکار نمی‌کند.

به همین منظور بر آن شدیم تا ضمنِ گردآوریِ نه‌چندان مختصرِ تاریخِ نظریّه و نظریه‌پردازی در عصرِ مدرن و ارتباطِ آن با مبارزه‌ی طبقاتی، هم پیچیدگی مسئله را نشان دهیم و هم به جنبشِ کمونیستیِ ایران برای پاسخ به پرسش نه‌چندان سراسرِ چگونگیِ پیش‌بردِ فعالیتِ نظریِ جنبشِ کمونیستیِ کارگرانِ ادایِ دینی کرده باشیم. در این راه از نقد و خصلت‌نمایی "چه باید کرد"هایِ نظریِ چپ بورژوایی و خرده بورژواییِ چه در ایران و چه در جهان دریغ نکرده‌ایم.

<sup>۱</sup> مثلاً حمایت از تهاجمِ امپریالیستی به سوریه.

<sup>۲</sup> مثلاً حمایت از شووینیسْمِ کردی.

<sup>۳</sup> مثلاً حمایت از جنبشِ سبز و حضورِ تحلیلگرانِ چپ در خونخوارترین رسانه‌های امپریالیسم.

روش بررسی ما در روشن ساختن محتوای تلاش نظری متفکرین تاریخ مدرن بی‌شک وام‌دار تلاش‌های پیشین آنان است که به حق جایگاه رهبران نظری و سیاسی پرولتاریا را از آن خود ساخته‌اند.<sup>۱</sup> تلاش‌هایی که در صددند تا راه دشواری که پرولتاریا بر اساس هستی اجتماعی خود می‌باید از میان پندارهای ارتجاعی طبقات حاکمه بپیماید را از طریق نشان دادن روابط انضمامی این پندارها با چیستی این طبقات روشن سازند و این آخرین نبرد را به سوی پیروزی رهنمون شوند. به همین منظور از منظر تلاش حاضر تلاش نظری طبقات اجتماعی نه صرفاً بازتاب آیین‌های آنچه هستند، است؛ و نه واجد شکاف هستی‌شناسانه‌ی نومالی که عقل را به آن راهی نباشد؛ بلکه این تلاش نظری واجد روابط تاریخی انضمامی است که هر دم جوهر خود را در کشاکش نبردهای طبقاتی جاری روشن می‌کند. در "سه منبع و سه جزء چپ بورژوایی" چنین آمد:

"لحاظ کردن این نکته به جاست که درنگ کردن بر فهم و تحلیل غلط این جریان‌ات و نیز خطوط ربط این تحلیل غلط با نظرگاه‌های سیاسی ایشان به معنای تقلیل و احاله‌ی ایشان به خطاهای صرفاً معرفت‌شناسانه و روش‌شناختی ایشان نیست. این که «چرا به این شناخت‌های ناسره و خطوط ناصواب می‌رسند؟»، خود امری سواست، چراکه پاسخ پرسش و چرایی مزبور در پیوند با پاسخ پرسش و

<sup>۱</sup> مارکس، انگلس، لنین، لوکاچ، گرامشی و ...

چرایی وجود داشتن‌شان است و به منطق وجودی آن‌ها و هستی‌شناسی جامعه‌ی بورژوازی برمی‌گردد.<sup>۱</sup>

در این مجلد ابتدا به فعالیت نظری بورژوازی، آن زمان که بر طبل انقلاب می‌کوفت، پرداختیم چرا که معتقدیم بخش اعظم تشنگی نظری این چپ از طریق رازورزانه ساختن و در هم پیچیدن زبان نه چندان ساده‌ی ایده‌نالیسم آلمانی و نسبت آن با مارکسیسم تحقق می‌یابد. سپس با روشن ساختن مولفه‌های پراهمیت ایده‌نالیسم آلمانی از نظر تئوری مارکسیستی تلاش کردیم تا راه را برای مجلدهای بعدی این مجموعه که قصد بررسی فعالیت نظری انواع گرایش‌های مختلف چپ در پرتو مبارزه‌ی طبقاتی از یکسو و پاسخ‌های مشخصی که جنبش‌های مترقی کارگران به پرسش‌های مبارزاتی خود دادند از سوی دیگر، هموار کنیم. امیدواریم تا این تلاش به جوانان با مطالعه‌ی طبقه‌ی کارگر در شناخت نظری‌های منحنی چپ کمک کند و راه را برای پیشرفت تئوریک جنبش کمونیستی در تناظر با پیشرفت سیاسی-تشکیلاتی آن یاری دهد.

در ادامه، در پیوست اول، تلاش شد تا هم برای روشن ساختن بیشتر ضرورت بحث در شرایط کنونی و هم به منظور کاربست تلاش پیش‌رو در این شرایط، مجادلاتی که در سال ۱۳۹۵ بر سرب‌ارتباط بودن فعالیت نظری چپ با شکل‌گیری یک پراتیک جمعی، میان برخی از چهره‌های چپ<sup>۲</sup> شکل گرفت را بررسی کنیم.

<sup>۱</sup> چپ در انقیاد سرمایه و کاپیتال مارکس

<sup>۲</sup> کاوه دارالشفاء، فروغ اسدپور و امین حصوری

پس از آن به سراغ نقد کتاب «روشنفکران و پروژه‌های ضد هژمونیک» نوشته‌ی خانم فروغ اسدپور رفتیم. دلیل انتخاب این کتاب را می‌توان صراحت نظری و جامعیت آن برای خصلت‌نمایی فعالیت نظری چپ در ایران قلمداد کرد.

در پیوست دوم نیز کتابی به عنوان "بازیابی روشنگری: به سوی تعهد رادیکال" نوشته‌ی استفان برونر و ترجمه‌ی آقای حسن مرتضوی پرداختیم. اهمیت این کتاب را\_سوی از مترجم آن، که خود عضوی از پیکر غول‌آسای [میش‌های با لباس گرگ (!)] چپ به اصطلاح تئوریک است.\_ باید در ارتباط بی‌واسطه‌ی مطالب آن پیرامون عصر روشنگری با کتاب حاضر جست. استفان برونر در این کتاب نگاهی یکسر بورژوازی را در پوشش نوعی آوانگاریسم نظری مبتدل، در تحلیل انقلابات بورژوازی به کار می‌گیرد. فرایندی که کمابیش در تحلیل امثال مالجو و صداقت در تزریق تفکرات بورژوازی در اقتصاد سیاسی مارکسیستی<sup>۱</sup>، در تلاش امثال اسدپور در ایده‌نالیزه کردن رابطه‌ی تئوری و پراتیک<sup>۲</sup> و در اظهارنظرهای پراکنده‌ی خود آقای مرتضوی در مصادره به مطلوب کردن اندیشه‌ی مارکسیستی<sup>۳</sup>، نیز می‌توان مشاهده کرد.

---

<sup>۱</sup> مثلاً تبلیغ آراء پولانی.

<sup>۲</sup> در پیوست اول به آن خواهیم پرداخت.

<sup>۳</sup> مثلاً رجوع شود به اظهار نظر ایشان درباره دست بردن انگلس در جلد سوم کتاب سرمایه که در تداوم تبلیغات نظری چپ پیرامون مخدوش شدن تئوری مارکسیستی به دست انگلس معنای خاصی دارد که در این مجموعه به آن خواهیم پرداخت.

---

می‌ماند گفتنِ این نکته که در این مجموعه به جز بخش‌هایی که در آن فقط از یک منبع استفاده شده بود، از نظام ارجاعِ ای پی ای<sup>۱</sup> استفاده کردیم. همچنین گاهی برای برخی مطالب مراجع مختلفی موجود بودند که تلاش شد تا از منابعی که دسترسی به آن‌ها برای خواننده راحت‌تر بود، استفاده شود.

---

<sup>۱</sup> APA



# انقلاب صنعتی انگلستان و عصر روشنگری

«خسونت‌های بربروار و  
عنان‌گسیخته‌ی به اصطلاح نژادهای مسیحی  
در هر منطقه از جهان و بر ضد مردم هر  
کشوری که به تسخیر درآورده‌اند، در هیچ  
دورانی از تاریخ جهان و نزد هیچ نژادی،  
هر قدر هم وحشی و عقب افتاده و هر اندازه  
هم که بی رحم و بی شرم بوده‌اند، نظیر  
ندارد.»

ویلیام هویت

## انقلاب انگلستان و آغاز روشنگری

هر قدر هم که درباره‌ی تاریخ اندیشه قلم‌فرسایی کنیم، بدون توجه به آن  
رویدادها و وقایعی که به‌راستی می‌توانند این تحولاتِ فکریِ درونِ کله‌ی انسان  
را سرشت‌نمایی کنند، باز راه به جایی نخواهیم برد. برای هرکسی که در ایران  
دوران مدرسه را گذرانده باشد، این پرسش همواره به نوعی مطرح می‌شود که  
به‌راستی چرا اروپایی‌ها «پیشرفت» کرده‌اند و ما «درجا» زده‌ایم! اینک به خود  
واژه‌ی پیشرفت کاری نداریم، و آن تعریفی که معلمان مدرسه و نهادهای رسمی

و ایدئولوژیک حاکم درباره‌ی «پیشرفت» سر می‌دهند را، هرچه باشد، می‌پذیریم. این پیشرفت‌ها به وقایعی اشاره دارند که کمابیش از قرن شانزدهم آغاز شده بود. یعنی دورانی که با رشد سیاست‌های تجاری، رشد دریانوردی و سیاست‌های استعماری به یاد می‌آیند. دورانی که با استیلای استعمار هلند، پرتغال و اسپانیا آغاز گردید و با سیطره‌ی نهایی انگلستان بر دریاها خاتمه یافت. در میان تمام روشنفکران و معلمان و اساتید و صداهای رسمی و غیر رسمی کشور و حتی دستگاه نظری چپ ایران، در پرده یا صراحتاً، دلالت‌های این پیشرفت را می‌توان در کله‌ی مردم آن زمان مشاهده کرد. در کتاب‌های تاریخ مدرسه می‌خوانیم که این اندیشه‌ها از عظمت دوران طلایی اسلام و در طی جنگ‌های صلیبی به اروپا منتقل گشت. غرب‌زدگان ایرانی، برخی اهمیت اندیشه‌های یونانی را به‌عنوان دلایل این پیشرفت‌ها معرفی کرده، و برخی دیگر بر جنبش رفورماسیون دینی و عصر روشنگری تأکید می‌گذارند. اختلاف میان این روشنفکران این است که بالاخره این اندیشه‌ها از کجا آمده‌اند (!)، اما همگی این روشنفکران به نقش اساسی اندیشه‌ها در شکل‌گیری این «پیشرفت»، اتفاق نظر دارند. از آنجایی که یکی از ویژگی‌های خاص ناسیونالیسم ایرانی رقابت با ملل ضعیف به قصد همانندسازی با ملل قوی است<sup>۱</sup>؛ می‌توان گفت که این ناسیونالیسم در بی‌شرمی و

---

<sup>۱</sup> مثلاً می‌توان به نفرت این ناسیونالیسم از عرب‌ها و افغان‌ها و نیش تا بناگوش بازش در برابر ملل اروپایی اشاره کرد.

وقاحت انواع مختلف ناسیونالیسم را به زانو درآورده است. می‌توان گذر شب‌روانه‌ی این نوع ناسیونالیسم به کله‌ی متفکرین چپ را آرام‌آرام تعقیب کرد. «چپ»ها می‌خواهند از اروپایی‌ها و از دانشگاهشان چیز یاد بگیرند و بعد به طبقه‌ی کارگر ایران چیز یاد بدهند، و در این راه چه بهتر که لقب باسوادترین چپ خاورمیانه را نیز از آن خود سازند.<sup>۱</sup>

اما واقعیت چیز دیگری به ما می‌گوید. در میان این کشورها، اتفاقاً ملتی گوی سبقت را از دیگران ر بوده و قریب به یک سده تفوق هژمونیک و اقتصادی خود را بر جهانیان حفظ کرده است، که دست بر قضا در بی‌فرهنگی و بی‌ذوقی و بی‌سوادی، اگر نگوییم سرآمد، که با بسیاری دیگر از ملت‌های ضعیف اروپایی در رقابت بود. نام این ملت انگلستان بود. انگلستان ابداً به لحاظ علمی و فنی در صدر ملل اروپایی قرار نداشت. در علوم طبیعی، مثل ریاضیات و فیزیک، این فرانسویان بودند که به‌طور قاطعی جلوتر بودند. نظام آموزشی انگلستان در آن زمان تفاوت زیادی با مدارس علوم دینی نداشت، و این در حالی بود که فرانسوی‌ها پس از انقلاب مدرسه‌ی پلی تکنیک را ساخته بودند که در سرتاسر اروپا بی‌نظیر بود (هابزباوم<sup>۲</sup>، مهدیان، ۱۳۷۴، ص ۳۶). آلمانی‌ها نیز مؤسساتی مثل

<sup>۱</sup> رجوع شود به پیوست اول.

آکادمی پاریس برای آموزش فنی تأسیس کرده بودند که نظیر آن در سرتاسر بریتانیا یافت نمی‌شد (هابزباوم، مهدیان، ۱۳۷۴، ص ۳۵). اگر اقتصاددان ۱۷۷۰ ثروت ملل آدم اسمیت را می‌خواند، اما آثار فیزیوکرات‌ها و حسابداران درآمد ملی فرانسه مثل کنه، تورگو، دوپن، دونمور و لاوازیه<sup>۱</sup> را نیز مطالعه می‌کرد، علوم اجتماعی در حالی در صدر مسائل روز فرانسویان قرار گرفت که ابداً در انگلستان به آن توجهی نشده بود. اگرچه جیمز وات<sup>۲</sup> ماشین بخار را اختراع کرد، اما این کارنوی فرانسوی بود که تمام سازوکار و قوانین حاکم بر آن را کشف کرد. در سده‌ی هجدهم، دستگاه بافندگی ژاکار در فرانسه ساخته شد که تا آن زمان هیچ چیزی به پیچیدگی آن در انگلستان ساخته نشده بود (هابزباوم، مهدیان، ۱۳۷۴، ص ۳۵). انگلیسی‌ها در هنر نیز در آن قرون هرگز چیزی عرضه نکردند که مایه‌ی مباهات اروپایی‌ها باشد. هربرت رید<sup>۳</sup>، منتقد ادبی در کتاب *آناشسیسم سیاست شاعرانه* (هربرت رید، چاوشیان، ۱۳۸۵)، از بی‌سلیقگی انگلیسی‌ها ابراز حیرت می‌کند. اگر چه مدارس اسکاتلندی نیازهای تکنولوژیک انگلستان را که در آن زمان نیازهای ساده‌ای نیز بودند و هرگز از آنچه در ذهن بورژوازی کارگاهی می‌گذشت فراتر نمی‌رفتند را تا حدودی پاسخ می‌دادند، اما ابداً نمی‌توان

---

<sup>۱</sup> Antoine Lavoisier

<sup>۲</sup> James Watt

<sup>۳</sup> Herbert Edward Read

علت این «پیشرفت» را در کله‌ی انگلیسی‌ها جست‌وجو کرد. شاید کسی مخالفت کند و مانند برخی فلاسفه به روح فکری حاکم بر اروپا اشاره کند. این روح، اگر معنایش را مانند بسیاری از اصطلاحات این حضرات در بست بپذیریم، باز هم به هر شکلی که تعریف شود، نمی‌توانسته در انگلستان بیشتر از فرانسه و آلمان وجود داشته باشد. پس علت «پیشرفت» چه چیزی بود؟ اگر این پیشرفت را با معیار انقلاب صنعتی بسنجیم، چرا در انگلستان انقلاب صنعتی زودتر از هر جای دیگری آغاز شد؟ و چرا این تفوق هژمونیک نزدیک به یک سده بر جهان باقی ماند؟ در این متن می‌کوشیم تا از چند منظر این به اصطلاح پیشرفت را شرح دهیم.

## سلب مالکیت

نظام سرواژ در انگلستان در اواخر سده‌ی چهاردهم پایان یافته بود. بخش اعظم تولید کشاورزی در انگلستان را دهقانان خُرده‌مالک بر عهده داشته و زمین‌های بزرگ اربابی تنها در بخش‌های مختلف پراکنده بودند. بخش اعظم کارگرانِ مزدبگیرِ کشاورزی دهقانانی بودند که در املاک بزرگ کار می‌کردند. بخش دیگر نیز از کارگران مزدبگیری تشکیل شده بود که هم از لحاظ نسبی و هم به لحاظ مطلق کم‌شمار بودند. در چنین شرایطی مارکس پیش‌شرطِ انکشاف شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری در انگلستان را این‌گونه توضیح می‌دهد:

«پیش‌درآمد دگرگونی‌هایی که پایه‌ی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را ایجاد کرد، در ثلث آخر سده‌ی پانزدهم و نخستین دهه‌های سده‌ی شانزدهم به نمایش درآمد. توده‌ای از پرولتاریای آزاد و بی‌حقوق، با تجزیه‌ی رشته‌های پیوند خدمتکارانِ خانه‌زاد فئودالی، که بنا به گفته‌ی درست سر جیمز استوارت "عاطل و باطل همه جا، خانه و زندگی را پر کرده بودند"، به بازارهای کار پرتاب شدند (مارکس، مرتضوی، ۱۳۸۸، ص ۷۶۹).

این جدا شدن خدمتکارِ خانه‌زاد فئودالی از قطعه‌زمین خود عوامل مختلفی داشت. از جمله‌ی این عوامل می‌توان به توسعه‌ی آرام بوژوازی اشاره کرد. همانطور که رقابت میان پادشاهی‌های متفاوت در اروپا در اوایل سده‌ی شانزدهم، را می‌توان در رقابت بر سر توسعه‌ی بوژوازیِ داخل آن کشورها نسبت داد. توسعه‌ای که می‌رفت تا زمینِ زیر پای اشرافیت را برای همیشه از میان بردارد، زمینی که از سوی همین اشراف به‌عنوان یگانه منبع قدرت و ثروت تلقی می‌شد. از سوی دیگر، فئودال‌ها در روند تکیه‌ی قدرت سلطنتی بر بوژوازی، پایانِ دوره‌ی خوشِ قدرت و ثروت را می‌دیدند. این فئودال‌ها در راستای ابراز مخالفت خود با شاه و پارلمان به‌عنوان دم‌و دستگاهی که می‌رفت تا هر دم بوژوازی‌تر شود و، به منظور تثبیت هر چه بیشتر قدرت خود به‌عنوان زمین‌داران بزرگ، دست به عملی زدند که خود این عمل، توسعه‌ی دشمنشان را تسریع کرد. این کار چیزی نبود جز بیرون راندن دهقانان و خرده‌زمین‌داران و اشغال زمین‌های آنان. روند تخریب خانه‌های خرده‌زمین‌داران و تبدیل آن‌ها به پرولتاریای آزاد

نزد تمام فنودال‌ها به سرعت دنبال می‌شد. در این میان، مخالفین سلطنت انگلستان تحت قوانینی که تخریب زمین‌ها را ممنوع می‌کرد، سعی کردند تا به این مسئله واکنش نشان دهند. برای نمونه، می‌توان به قوانین هنری هفتم و هنری هشتم اشاره کرد، اما این قوانین یک سره بی‌فایده بوده، و زمین‌های گسترده‌ی کشاورزی به چراگاه تبدیل می‌شد. مسئله‌ی دیگری که از منظر انقلاب صنعتی اهمیت دارد را مارکس اینگونه توضیح می‌دهد:

«جنبش رفورماسیون دینی و به دنبال آن چپاول عظیم اموال کلیسا در سده‌ی شانزدهم به فرایند سلب مالکیت قهرآمیز مردم تکانه‌ی جدید و هولناکی داد و کلیسای کاتولیک در زمان جنبش رفورماسیون دینی مالک بخش اعظم خاک انگلستان بود. فروپاشی صومعه‌ها و غیره ساکنان آن‌ها را به پرولتاریا تبدیل ساخت. املاک کلیسا در سطح گسترده‌ای به نورچشمی‌های حریص دربار واگذار شد یا به ثمن بخش به مزرعه‌دارها و شهرنشین‌های سوداگر فروخته شد که اینان نیز مستأجرهای موروثی و قدیمی این املاک را در شمار وسیعی بیرون و زمین‌های زراعی آنان را یک کاسه و حق مالکیت تضمین‌شده‌ی قانونی روستاییان بی‌چیز را بر قسمتی از عشریه‌ی کلیسا بی‌سروصدا مصادره کردند. (مارکس، مرتضوی، ۱۳۸۸، ص ۷۷۳)

چنین روندهایی به فقیرسازی و بی‌نواسازی گسترده‌ای انجامید که ظاهراً بر کلیت اندام نظم اجتماعی انگلستان لرزه افکنده بود. تا حدّی که وضع قوانینی

به منظور حمایت از مستمندان، در زمان سلطنت ملکه الیزابت، بر وجود چنین توحشی صحّه می‌گذارد.

به سلطنت رسیدن ویلیام سوم نیز چنین روندی را تسریع کرد. تمام آنچه از انقلابِ جمهوری خواهی باقی مانده بود، بدون رعایت هیچ کدام از تشریفات قانونی با سبعتی هر چه تمام تر به تسخیر بورژوازی درآمد. پس از آن، در سده‌ی هجدهم، مخالفت هر چند ظاهری سلطنت با تصرف زمین‌ها به پشتوانه‌ای حقوقی و مشروعیت بخشی برای تسریع این تصرف تبدیل شد. قوانینی تصویب شد، که به مالکان بزرگ اجازه می‌داد تا به تعبیر مارکس زمین‌های دهقانان را به خود هدیه دهند. این تصرف و ویران‌سازی زمین‌ها به موازات توسعه‌ی تولید کارگاهی پیش می‌رفت و نیروی کار لازم برای آن را فراهم می‌ساخت. برای مثال، می‌توان به کارگاه‌های پشم فلاندرز<sup>۱</sup> و نقش آن در جذب نیروی کار رانده شده از مزارع اشاره کرد (مارکس، مرتضوی، ۱۳۸۸).

تا بدین جا توضیح دادیم که چگونه تصرف زمین‌های خرده دهقانان و املاک کلیسای کاتولیک تحت عنوان جنبش رفورماسیون دینی به فقر و سیه‌روزی میلیون‌ها نفر تبدیل گشته و آنان را اصطلاحاً بی‌کار و بی‌عار در تمام انگلستان پراکنده نمود. اینک باید نشان داده شود که حتی توسعه‌ی تولید کارگاهی و

---

<sup>۱</sup> Flanders



آزادسازی پرولتاریا از وسائل معاش، تبعیتی خودبه‌خودی را از سوی این آجداد کارگران به دنبال نداشت. کارگران از همان آغاز، با وجود فقر و تیره‌روزی، از تبعیتی خودکار در شرایط تولید سرمایه‌داری سر باز زدند. تحت چنین شرایطی بود که وضع قوانینی برای تحمیل کار بر پرولتاریا در دستور کار قرار گرفت.

ادوارد ششم در نخستین سال سلطنت خود قانونی وضع می‌کند که به موجب آن هر کس که از کار کردن سر باز زند، محکوم به بردگی برای فردی می‌شود که به او اتهام بی‌کار بودن را زده و توانسته این اتهام را در دادگاه اثبات کند. طبق قانون وضع شده توسط الیزابت، گدایان بالای چهارده سال و بی‌پروانه، چنانچه توسط کسی به کار گرفته نشوند و کسی آنان را به مدت دو سال به خدمت نگیرد، بار اول شلاق خورده و به آنان داغ زده می‌شود، و بار دوم به جرم خیانت به کشور، با بی‌رحمی، اعدام خواهند شد. مارکس این قوانین را این‌گونه توصیف می‌کند:

«به این‌گونه توده‌های روستایی را که ابتدا از زمین‌شان سلب مالکیت کرده، از خانه‌های خود بیرون رانده و به ولگردی کشانده بودند، اکنون با قانون‌هایی به شدت ارباب‌آور، به ضرب شلاق و داغ و درفش و شکنجه به پذیرش انضباطی وادار کردند که برای نظام مزدبگیری ضرورت داشت (مارکس، مرتضوی، ۱۳۸۸،

ص ۷۸۹.»

مارکس توضیح می‌دهد که در شرایط وجود یک جامعه‌ی سرمایه‌داریِ استقرار یافته، می‌توان مسئله‌ی دستمزدها را به قوانین آهنین عرضه و تقاضا واگذار کرد. اما در سده‌ی شانزدهم و هفدهم، بورژوازی تنها از رهگذر به‌کارگیری قدرت مقتدر دولتی می‌توانست دستمزد کارگران را به‌زور اسلحه تنظیم نموده و ساعت کاری آنان را افزایش بخشد؛ چرا که هنوز دستمزد به انقیاد قانون ارزش درنیامده بود.

در سده‌ی شانزدهم قوانینی در ارتباط با دستمزد کارگران وضع شد که به موجب آن درخواست دستمزد بالاتر از حدّ معینی جرم تلقی می‌شد. در چنین شرایطی بود که یکی از نمایندگان مجلس چنین گفت: «پیش‌تر فقرا چنان مزدهای بالایی را درخواست می‌کردند که صنعت و ثروت را به خطر می‌انداخت. اکنون مزد آنها چنان پایین است که باز هم صنعت و ثروت را، شاید بیشتر و به شیوه‌ی دیگری، مورد تهدید قرار می‌دهد (مارکس، مرتضوی، ۱۳۸۸، ص ۷۹۱)». از همان ابتدا صدور قهریِ قوانین به‌منظور تعیین دستمزد چنان کارگران را به فقر و سیه‌روزی کشاند که گاهی شدت فقر کلّ نظم اجتماعی را تهدید می‌کرد. این را در وضع قوانینی به‌منظور زنده نگه داشتن کارگران می‌توان مشاهده کرد.

## انباشت بدوی و دریانوردی

مراحل متفاوت انباشت بدوی را می‌توان به ترتیب میان اسپانیا، پرتغال، هلند، فرانسه و بریتانیا تقسیم نمود. بهترین مثال برای استعمار هلند را می‌توان در تجارت برده جست‌وجو نمود. این روند به‌حدی شدید بود که در آن زمان شکارچی آدم و مترجم و دزد به صورت یک شغل درآمدی بودند. به‌عنوان نمونه‌ای از سببیت استعمار هلندی، می‌توان به شهر مالاکا اشاره نمود که در سال ۱۷۵۰ که به تصرف هلندی‌ها درآمد، بیش از ۸۰،۰۰۰ نفر جمعیت داشت، اما در سال ۱۸۱۱ تنها ۱۸۰۰۰ نفر در آن روزگار می‌گذراندند. کشورهای استعمارگر با در اختیار گرفتن انحصار تجارت به‌طرزی غارتگرانه با تعیین قیمت‌ها از مردم محلی اخاذی می‌کردند. طبق آماري که کمپانی هند شرقی به پارلمان ارائه داد، این کمپانی و مقامات آن بین سال‌های ۱۷۵۷ تا ۱۷۶۶، ۶،۰۰۰،۰۰۰ پوند از هندی‌ها اخاذی نمودند. همچنین، در سال ۱۷۷۰، انگلستان با خرید تمام برنج تولیدشده در هند قحطی بزرگی در هند به وجود آورده و بیش از یک میلیون نفر را کشتند! در سال ۱۷۲۰، مبلغ ۱۰۰ پوند برای پوست سر سرخپوستان جایزه تعیین شد. تمام این روندها محصول مستقیم لوله‌ی توپ بودند (مارکس، مرتضوی، ۱۳۸۸، ص ۸۰۴ و ۸۰۵). انحصار تجارت، تعیین قیمت، برده‌سازی مدام، همه‌وهمه، تنها با تکیه بر قوای نظامی صورت پذیرفته و ابداً هیچ معنای دیگری نداشتند.

هلند به‌عنوان نمونه‌ی کامل نظامی استعماری در سال ۱۶۴۸ به اوج قدرت اقتصادی خود رسید (مارکس، مرتضوی، ۱۳۸۸، ص ۸۰۵). نبردهای استعماری به‌منظور توسعه‌ی این غارت‌ها در راستای توسعه‌ی سرمایه‌ی صنعتی در کشورها

آغاز شد. اینک، با توسعه‌ی تولید کارگاهی و افزایش بهره‌وری و اهمیت یافتن بیش از پیش منابع اولیه غارت این منابع اولیه و انهدام موانع تبدیل این ثروت‌ها به سرمایه به رقابتی بی‌امان برای دول اروپایی تبدیل شد. در هر دو مورد، انگلستان پیروز شد. انگلستان به مدد نیروی نظامی خود و نیروی دریایی قدرتمندی که در طی هزاران سال مرز کاملاً آبی با دیگر مناطق جهان تکوین یافته بود، موفق شد تا هلند، اسپانیا و پرتغال را در هم بکوبد. با شکست اسپانیا، آنان را برای همیشه از امریکا بیرون انداخت، فرانسویان را نیز در امریکا شکست داده و به‌عنوان تنها تجارت‌کننده‌ی اقلام هندی به اروپا و چین، توانست جایگاه خود را مستحکم سازد. هند، این گل سرسبد مستعمره‌ها، با جمعیت زیاد و گنج‌ها و مخازن بی‌شمار، نیازهای بریتانیا برای انباشت بدوی را با خون خود سیراب کرد. کم‌کم انگلیسی‌ها در نبردهای مختلف، انحصار تجارت برده را نیز از آن خود کردند و بدین‌طریق استیلای خود را بر سرتاسر نظام مستعمراتی توسعه دادند. مارکس این‌گونه می‌نویسد:

«با تکامل تولید سرمایه‌داری در دوره‌ی تولید کارگاهی، افکار عمومی اروپا آخرین بقایای شرم و وجدان خود را از دست داد.<sup>۱</sup> ملت‌ها با خودخواهی از هر عمل ننگینی که وسیله‌ی انباشت سرمایه قرار می‌گرفت به خود می‌بالیدند. مثلاً،

---

<sup>۱</sup> این اضمحلال شرم و وجدان امروزه در سکوت مرگبار افکار عمومی اروپایی در برابر جنایات خونین دولت‌های اروپایی در سرتاسر جهان، به‌ویژه خاورمیانه و آفریقا، همچنان نیز قابل مشاهده است.

سالنامه‌های بازرگانی ساده‌لوحانه‌ای که آ. اندرسون<sup>۱</sup> محترم نوشته است، را بخوانید در این اثر در بوق و کرنا این موضوع را پیروزی دولت‌مردان انگلستان می‌داند که انگلستان هنگام انعقاد قرارداد صلح اوترشت و با پیمان آزیتو امتیاز تجارت بردگان را نه تنها بین آفریقا و جزایر هند غربی انگلستان - که پیش از این هم به آن مبادرت کرده بود - بلکه بین آفریقا و امریکای اسپانیایی‌زبان، به‌زور از اسپانیا کسب کرده بود (مارکس، مرتضوی، ۱۳۸۸، ص ۸۱۱).

## انقلاب نساجی

اگرچه روانکاو و روانشناسی مدرن در اوایل سده‌ی بیستم بود که کودک را پدر انسان معرفی کرد، اما سرمایه‌داری بسیار پیش از این کودکان را به‌عنوان پدران نظم جدید در کارگاه‌های ریسندگی خود به بردگی در آورد. این مسئله تا حدی گسترده بود که بد نیست کودک را پدر سرمایه‌داری نیز بنامیم. اگرچه در این کار نباید نقش مادرانشان و بردگان سیاه را نادیده گرفت. در فاصله‌ی ۱۷۵۰ تا ۱۷۶۹، صدور منسوجات بریتانیایی بیش از ده برابر افزایش یافت. در سال ۱۸۱۴، بریتانیا در مقابل مصرف هر ۳ یارد پارچه‌ی نخی در داخل، ۴ یارد صادر می‌کرد. این رقم در سال ۱۸۵۰، به هر ۸ یارد در برابر ۱۳ یارد رسید. این رشد سرسام‌آور صادرات بر اساس پنبه‌ی امریکایی بود که به‌دست سیاهان کشت، و

<sup>۱</sup> A. Anderson

به دست کودکان و زنان کارگر انگلیسی تولید می شد (هابزباوم، مهدیان، ۱۳۷۴، ص ۴۲ و ۴۲). جهش هولناک در نساجی بریتانیا، برای اولین بار، توانست تراز تجاری با شرق را که تا پیش از آن که به وسیله ی گلوله ی توپ متوازن می شد تنظیم کند. پیش از انفجار در تولید نساجی، غرب در مقابل ادویه، چای، مواد غذایی، جواهرات و فلزات گران قیمت چیزی جز جنگ های فرقه ای و گلوله های توپ برای ارائه به مردم محلی نداشت. اما پس از انقلاب صنعتی مابقی ثروت هندی ها نیز در ازای پارچه های انگلیسی به یغما رفت. انگلستان انحصار تجارت تریاک از هند به چین را نیز در همین دوران، طی جنگ های تریاک، و به مدد قدرت نظامی نصیب خود کرد. همچنین جنگ های ناپلئونی بازار امریکای جنوبی را به کلی در اختیار انگلستان قرار داد. مردم فلاکت زده ی این قاره نیز داروندار خود را بر سر پارچه های ارزان قیمت انگلیسی باختند. در اوایل سده ی هجدهم، پارچه های انگلیسی همچو سلاحی مرگبار در کنار دیگر تسلیحات نظامی انگلستان، برای در هم کوفتن مردم دیگر نقاط جهان، جای گرفت.

## انقلاب انگلستان

همان طور که توضیح دادیم، در سده های پانزدهم و شانزدهم رقابت بین ملل اروپایی بر سر دو مسئله شکل گرفته بود. اولاً، غارت ملل دیگر در راستای انباشت اولیه در کشور خود، و ثانیاً، در هم کوفتن موانع حاصل از نظم پیشین به منظور تبدیل این ثروت ها به سرمایه. این دو فرایند را می توان تحت عنوان نظریه ی

انکشاف نظم بورژوازی صورت‌بندی کرد. دولت‌های سلطنتی بسیار زود پایه‌ی اقتدار و ثروت خود را در توسعه‌ی هرچه بیشتر و هرچه تمام‌تر سرمایه‌داری تشخیص داده و به بسیاری از نیروهای کهن پشت‌پا زدند. در انگلستان، مسئله‌ی ارضی و توفیقات استعماری به‌دست‌آمده توسط نیروی دریایی مقتدر، هر دو، باعث شد تا انگلستان از تمام ملل اروپایی پیشی گیرد. توسعه‌ی زود هنگام و سریع نظم بورژوازی اثرات خود را خیلی سریع‌تر از دیگر نقاط اروپا به نمایش گذاشت. سلطنت قدرتمند انگلستان، پس از مدتی، فهمید گرگی که با دست‌ان خود به آن غذا داده، می‌رود تا دست‌ان صاحبش را نیز گاز بگیرد. اما دیگر دیر شده بود. پس از دوره‌ی توسعه‌ی آرام سرمایه‌داری که با کمک و تلاش خود سلطنت محقق شد، دیگر گریز و گزیری از نبرد بر سر حفظ اقتدار سیاسی نبود. اما اینک چه کسانی قرار بود برای شاه بجنگند؟ بانک‌دارها؟ تجار؟ نظامی‌ها؟ تمام نیروهای کهنی که به حفظ جان شاه قسم خورده بودند، با بی‌میلی توسط خود شاه از نظم اجتماعی حذف شده بودند و دیگر نه شوالیه‌ای مانده بود و نه پیوندهای اجتماعی نیرومندی و نه فئودالی. شاه زمانی برای قدرت و ثروت بیشتر آنان را به بورژوازی فروخت، بدون آن‌که آگاه باشد روزی برای مقابله با خود این بورژوازی به آنان احتیاج دارد. در ۱۶۴۰، پارلمان نبردی را علیه اختیارات شاه چارلز اول آغاز نمود که به جنگی داخلی علیه شاه منجر گشته و به اعدام چارلز اول در ۱۶۴۹ منجر شد. پس از آن یک دوره‌ی ده ساله از جمهوری بورژوازی انگلستان اعلام شد. در سال ۱۶۶۰، چارلز دوم، فرزند چارلز اول، پس از آن‌که دوره‌ی ده ساله از

اصلاحات تمام اختیارات سلطنت را نابود کرد، به سلطنت منصوب شد. اما تلاش برای بازگرداندن اقتدار سلطنتی هرگز متوقف نشد. در سال ۱۶۸۸، جیمز دوم نیز برکنار شد و ویلیام سوم به سلطنت رسید. آغاز سلطنت ویلیام سوم را می‌توان به‌عنوان پایان یافتن آخرین تلاش سلطنت برای اعاده‌ی قدرت و حیثیت خود ارزیابی کرد. آخرین تلاش پیش از آن که آنان صرفاً به جاذبه‌ی گردشگری تقلیل پیدا کنند. با نابودی واقعی سلطنت در انگلستان، سیادت بورژوازی انگلستان یک سده پیش از انقلاب فرانسه تثبیت شد. با برکناری جیمز دوم، کسب سود، پول و ثروت به یگانه هدف دولت فخیمه‌ی انگلستان تبدیل شد. هدفی که امروزه کم‌وبیش تمام دولت‌های مدرن از آن پیروی می‌کنند. تحت سیادت بورژوازی، دیگر نه افتخاری باقی ماند، نه شرافتی و نه آرمانی؛ سودای سود و منفعت، هر دولتمردی را به زانو در می‌آورد و همه چیز را در هم می‌کوبد.

## عصر روشنگری

فهم عصر روشنگری بدون توجه به مبارزه‌ی طبقاتی در آن زمان، یعنی بدون در نظر گرفتن اتحاد بورژوازی و سلطنت در انجام اصلاحاتی به‌منظور در اختیار گرفتن هرچه بیشتر قدرت و ثروت در دوران استعماری در رقابت با دیگر پادشاهی‌ها، امکان‌پذیر نیست. انقلاب صنعتی و انکشاف سرمایه‌داری نیاز به محدود ساختن نیروهای برآمده از نظم کهن را ایجاد کرد. در ابتدا، شاهان نیز نسبت به چنین اصلاحاتی بی‌میل نبودند. تلاش برای اصلاحات از بالا در کلیسا و



جنبش رفورماسیون دینی که در هر کشوری به شیوه‌ی خاصی پیگیری شد را باید در این مسئله جست‌وجو کرد. از طرفی، رقابتی تکنولوژیک نیز در سطحی ابتدایی در جریان بود که مطالعه‌ی دقیق و کاوش در طبیعت را می‌طلبید. تحت چنین شرایطی، تجربه‌گرایی و انتقاد از کلیسا، در نبرد با شیوه‌های قدیمی‌تر تفکر، پا به عرصه‌ی وجود گذاشتند.

فرانسیس بیکن<sup>۱</sup>، صدر اعظم جیمز اول، به‌عنوان یکی از چهره‌های شاخص روشنگری بر تبیین علیّ تاریخ اصرار ورزید و گفت:

«احترام به روزگار باستان، اقتدار انسان‌هایی که در فلسفه بزرگ شمرده شده‌اند، و آن‌گاه اجماع عمومی، انسان‌ها را از پیشرفت در علم بازداشته است (جان ریز، معصوم‌بیگی، ۱۳۸۰، ص ۳۳).»

فرانسیس بیکن مراجعه به فلسفه‌ی یونان و کتاب مقدس را تلاشی رذیلانه برای کوتاه نمودن دست انسان از طبیعت می‌دانست و تلاش برای ایجاد علمی تجربی را که بر مطالعات عینی طبیعت استوار باشد تشویق می‌کرد. از طرف دیگر، ایزاک نیوتن، با کشف قانون جاذبه‌ی عمومی، ضربه‌ی محکمی به تفکرات کلیسایی وارد ساخت. زین‌پس، انسان عصر روشنگری نمی‌پذیرفت که بر روی زمین سختی می‌زید که در دریایی از نیروهای مرموز و الهی غرقه است. در این

<sup>۱</sup> Francis Bacon

اوضاع و احوال، این نظریات اولین اندیشه‌های ماتریالیستی و تجربه‌گرایانه را به‌منظور استقرار نظم جدید بورژوازی توسعه دادند. توماس هابز<sup>۱</sup>، یکی از ماتریالیست‌های مهم آن زمان بود که با نظریه‌ی جنگ همه علیه همه شهرت یافته بود. جان لاک<sup>۲</sup>، در انقلاب ۱۶۸۸، که شرح آن در بالا رفت، درگیر شده و پس از موفقیت انقلاب، کتابی به نام «حاکمیت مدنی» منتشر کرده و بر قراردادی بودن سلطنت و قابل فسخ بودن قراردادهای اجتماعی صحه گذاشت (جان ریز، معصوم‌بیگی، ۱۳۸۰، ص ۳۴). از نظر لاک، قرارداد باید مبتنی بر نظر اکثریت باشد. کتاب «حاکمیت مدنی» را شاید بتوان از نخستین تلاش‌های نظری نظام یافته در دفاع از شکل‌گیری نظم بورژوازی قلمداد کرد. لاک این نظر دکارت<sup>۳</sup> که تصوّرات فطری هستند را رد کرده، و انسان را در هنگامه‌ی تولد به لوح نانوشته‌ای<sup>۴</sup> تشبیه نموده که این لوح بر اساس تأثیرات محیطی نقش می‌پذیرد.

در عصر روشنگری مسئله بر سر ایجاد اصلاحات مبتنی بر عقل و تحولات گام‌به‌گام در راستای عقلانی‌سازی همه چیز بود. عقلانی‌سازی یعنی باور به

<sup>۱</sup> Thomas Hobbes

<sup>۲</sup> John Locke

<sup>۳</sup> René Descartes

<sup>۴</sup> *Tabula rasa*

اجتماعی بودن قراردادها و شکل دادن قراردادهایی که درست‌تر باشند. شاه باید خردمندان عصر روشنگری را برای انجام گام‌به‌گام این اصلاحات به خدمت گیرد.<sup>۱</sup> بایستی به کلیسا انتقاد وارد شود و کم‌کم از اختیارات نظم کهن کاسته شود. پادشاهان، ابتدا تا جایی که به تحولات فنی و تکنولوژیک و افزایش قدرت و ثروت خودشان منجر می‌شد، با روشنگری هم‌دل بودند، اما چندی بعد، همان التهایی که انگلستان آن را یک سده پیش از این تجربه کرده بود، می‌رفت تا دامان کلّ قاره‌ی اروپا را بگیرد.

پس از انقلاب امریکا، بحران روشنگری در اروپا پدیدار گشت. بورژوازیِ اروپایی، در رقابت با انگلستان و در رقابت با قدرت اشراف دیگر، آموزه‌های روشنگری را مؤثر ارزیابی نمی‌کرد. شاهان، که احساس خطر کرده بودند، از اعمال تغییرات بیشتر سر باز زده و می‌کوشیدند تا هرچه بیشتر امتیازاتی را که تا پیش از این داده شده بود بازستانند. بورژوازی فرانسه در مخمصه‌ی بحران‌های اقتصادی ناشی از شکست از انگلستان و ناتوانی از اجرای اصلاحات مورد نیازش، نابودی خود را هردم نزدیک‌تر می‌دید. اروپا، پس از دو سده استیلای تفکرات روشنگری، خود را با تناقضات ناشی از این وضعیت جدید دست‌به‌گریبان می‌دید. وضعیتی که برای همیشه چهره‌ی جهان را دگرگون ساخت. شاید بهترین توصیف

---

<sup>۱</sup> در بخش پیش دیدیم که چگونه چنین فرایندی به صورت واقعی در ایجاد اصلاحات بورژوازی به کمک سلطنت پیگیری می‌شد.

تئوریک از وضعیت پیچیده و خطرناک آن زمان را بتوان در فلسفه‌ی دیوید هیوم<sup>۱</sup> اسکاتلندی جست.

از نظر هیوم، این فقط تأثرات حسی ما هستند که تصاویری برای عقل ما فراهم می‌آورند. شاید ما در ذهن خود تصاویر ساده و بسیط یا تصاویر پیچیده و مرکب داشته باشیم، اما تصاویر مرکب نیز از این تأثرات حسی و ترکیب تصاویر ساده‌تر تشکیل شده‌اند. اگر ذهن ما هر بار با این تأثرات حسی مواجه است که فردا خورشید طلوع می‌کند، انسان هیچ راهی ندارد که بفهمد آیا واقعاً همیشه خورشید طلوع می‌کند یا نه. هیوم منکر نمی‌شود که چنین تصاویری را ذهن انسان می‌سازد، اما از نظر هیوم چون تنها راه ارتباط با واقعیت خارجی تجربه است، انسان راهی ندارد تا بیرون از تجربه بایستد و بگوید که رابطه‌ی بین اشیای خارجی و تجربه چگونه است. بنابراین، ما هرگز نمی‌توانیم از صدق و کذب احکامی که درباره‌ی طبیعت صادر می‌کنیم مطلع گردیم. این شک هولناک هیومی، تمام دستاوردهای روشنگری را به چالش طلبید. تجربه‌گرایی عصر روشنگری هرگز نخواهد توانست به سازمان دادن جامعه بر اساس مبادی عقل منجر شود، چرا که ما هیچ راهی برای شناخت جهان بیرون نداریم. تأثیر بحران اقتصادی فرانسه و شکست راهبرد روشنگری، به‌عنوان راهبرد بورژوازی اروپا، و سرخوردگی حاصل از آن را در

---

<sup>۱</sup> David Hume

ایجاد تفکرات ضد روشنگری می‌توان مشاهده کرد. ژان ژاک روسو<sup>۱</sup> نیز از تفکر بیکنی دست کشیده و تاریخ را نه تاریخ اصلاحات و عادلانه‌تر شدن جهان، بلکه تاریخ بی‌رحمانه‌تر شدن جهان می‌دید و تاریخ تمدن را تاریخ افزوده شدن زنجیرها به دست و پای انسان ارزیابی کرد. این توده‌های پارسی بودند که پاسخی درخور و قطعی به بحران روشنگری دادند، و در این میان، کانت<sup>۲</sup> تنها توانست به آن بیانی آگاهانه‌تر بدهد.

---

<sup>۱</sup> Jean-Jacques Rousseau

<sup>۲</sup> Immanuel Kant

# انقلاب امریکا و بورژوازی رادیکال

## (پیش‌درآمد انقلاب فرانسه)<sup>۱</sup>

در هجدهم ژوئن ۱۷۷۶، نمایندگان ۱۳ مستعمره در کنگره‌ی قاره‌ای بیانیه‌ای را به تصویب رساندند که تاکنون نیز مایه‌ی مباحثات و افتخار مردم امریکاست. این بیانیه، ضمن اعلام استقلال مردم امریکا از سلطنت انگلستان، حق بیش از نود درصد از جمعیت مذکر امریکا بر تعیین سرنوشت ملت را به رسمیت شناخت. در این بیانیه، سلطنت‌طلبان از حق رأی محروم شدند، و این بدین معنا بود که بورژوازی پس از چندین سده نشو و نمای آرام، اینک ردای انقلاب به تن کرده است. اقدامات عملی انقلابیون در جریان این انقلاب، تا پیش از این، در تمام کره‌ی خاکی نظیر نداشت. تمام نشریات سلطنت‌طلبان توقیف شد. با طولانی شدن جنگ، توزیع غذا در میان جمعیت طرفدار سلطنت ممنوع شد، و صدها کشتی حامل نخبگان سیاسی و نظامی نظم‌پیشین به انگلستان گریختند.

---

<sup>۱</sup> تمام فاکت‌های تاریخی و نقل قول‌ها از "تاریخ مردمی جهان" اثر کریس هارمن ترجمه‌ی پرویز بابایی و جمشید نوایی بخش ششم فصل اول به نام پیش‌درآمد انقلاب امریکا آورده شده است.

امروزه دیگر منطق انقلاب در عمق ناخودآگاه توده‌ها حک شده است. با وجود تمام دروغ‌پردازی‌های لیبرال‌ها، اینک تا صدای پای انقلاب به گوش می‌رسد، آن‌هایی که باید فرار کنند می‌دانند، آن‌هایی که باید حمله کنند می‌دانند، آن‌هایی که باید نظم را مستقر کنند می‌دانند و همه‌ی کسانی که می‌مانند، می‌دانند که در میان دو نظم کاپیتالیستی و سوسیالیستی مسئله نه بر سر تقبیح سرکوب و اعدام و زندان و نه حتی بر سر آزادی بیان و دموکراسی، بلکه بر سر این که چه کسانی اعدام و سرکوب و زندانی شوند و چه کسانی آزادی بیان و دموکراسی را به کف آورند، حل و فصل می‌شود. انقلاب امریکا نیز از چنین منطقی مستثنی نبود. انقلاب امریکا ناشیانه سخن می‌گوید، اما همه می‌دانند کودکی که تازه زبان باز کرده، مسافت طولانی از گفتن اولین هجاها و کلمات تا ساخت جملات کامل و رعایت دقیق قوانین نحوی را با چه سرعت زیادی می‌پیماید.

فهم انقلاب امریکا بدون در نظر گرفتن روندهای پیش از آن امکان‌پذیر نیست. تجارت پنبه در دوران استیلای نساجی بریتانیای کبیر طبقه‌ای متشکل از تجّار و زمین‌داران بزرگ را ایجاد کرده بود. در امریکا هر مستعمره توسط یک فرماندار اداره می‌شد، اما این فرمانداران همواره در میان سیاست‌های ابلاغ‌شده از جانب انگلستان و فشار ثروتمندان و خانواده‌های اشرافی در نوسان بودند. در

دوران شکوفایی اقتصادی، هیچ تضاد معناداری میان منافع این طبقه و سلطنت انگلستان به چشم نمی‌خورد. بنجامین فرانکلین<sup>۱</sup> در سال ۱۷۶۰ گفت:

«خوشا به حال ما که در لوای بهترین پادشاهان هستیم.»

اما دوره‌ای از انکشاف اقتصادی این طبقه لازم بود با دوره‌ای از تلاطمات سیاسی همراه شود تا آنچه ما تحت عنوان بورژوازی رادیکال می‌شناسیم، پا به عرصه‌ی وجود بگذارد تا سرانجام در سحرگاه ۱۸۴۸ به گورستان تاریخ رهسپار شود. جنگ هفت ساله میان انگلستان و فرانسه، به شکست فرانسه در هند غربی، از دست دادن کانادا و اخراج فرانسویان از قاره‌ی امریکا برای همیشه منجر شد. در طی جنگ، مستعمره‌نشینان از انگلستان نهایت پشتیبانی را به عمل آوردند. چرا که تسخیر تنگه‌ی می‌سی‌سی‌پی توسط فرانسوی‌ها از توسعه‌ی مستعمره‌ها به سمت باختر جلوگیری می‌کرد. پس از پایان جنگ در سال ۱۷۶۳، بحران‌های اقتصادی در امریکا، انگلستان و فرانسه پدیدار شد. بورژوازی انگلستان، بسی پیش از این‌ها، خود را از شر سلطنت خلاص کرده بود. اما سلطنت فرانسه دیگر قادر نبود توازن میان نظم پیشین با بورژوازی را مثل پیش از آن برقرار کند. در امریکا تضاد میان منافع بورژوازی مستعمره‌نشین با سلطنت بریتانیا وارد مرحله‌ی جدیدی شد.

---

<sup>۱</sup> Benjamin Franklin



وزرای انگلستان معتقد بودند که مستعمرات باید بخشی از هزینه‌های جنگ را بپردازند. آنان این جنگ را به سود مستعمره‌نشین‌ها ارزیابی کرده و تصمیم گرفتند تا مالیات‌های سنگینی را بر تجارت امریکا تحمیل کنند. این اقدامات مخصوصاً تحریم ملاس<sup>۱</sup> و تمبر به سرعت خشم طبقات حاکم امریکایی را برانگیخت. بحران‌های اقتصادی ناشی از جنگ و کمبود نقدینگی بورژوازی امریکا را نیز بسیار آزرده بود و اعمال مالیات‌ها وارد آمدن آسیب جدی به بسیاری از صنایع امریکا را قطعی می‌ساخت. بورژوازی امریکا از پرداخت هزینه‌ی جنگی که در تصمیمات آن نقشی نداشت امتناع کرده و از طریق مجمع مستعمراتی، تحریم تجاری انگلستان، تا زمانی که مالیات‌ها اعمال بشود، را به تصویب رساند. این بورژوازی ابداً قصد جدایی از سلطنت را نداشت و صرفاً لغو مالیات‌ها و بازگشت به دوران شکوهمند قدیم را پی می‌جُست. اما تضادهای طبقاتی تنها بین بورژوازی امریکا و بورژوازی انگلستان نبود.

نفرت توده‌ها از نخبگان اقتصادی و سیاسی که به نمادهای انگلیسی‌چنگ می‌زدند، در چنین موقعی شعله‌ور شد. گروه‌هایی در سال‌های ۱۷۶۵ تا ۱۷۶۶، در سرتاسر امریکا به پا خواستند و خود را فرزندان آزادی نامیدند. این فرزندان آزادی از بورژوازی امریکا نبوده، بلکه از اقشار فرودست، خرده‌مالکان و افزارمندان

---

<sup>۱</sup> ملاس (به فرانسوی: *mélasse*) عصاره ای غلیظ، تیره و چسبناک، و یک محصول جانبی در روند تهیه شکر از چغندر قند یا نیشکر است.

تشکیل می شدند. این گروه‌های رادیکال، با حمله به خانه‌های خائنین و درگیری مسلحانه با سربازهای انگلیسی، به سرعت اقدامات بورژوازی را به فراسوی تحریم تجاری سوق دادند. مردم در نیویورک، با حمله به یک سالن مجلل تئاتر، نفرت خود را از ثروتمندان نشان دادند. روزنامه‌ی نیویورک *ژورنال*، به‌عنوان نشریه‌ای تندرو، مدام از افزایش قیمت‌ها و اجاره‌بها و وضع معیشتی بسیار بد مردم انتقاد می کرد. واکنش انگلستان به این مسئله تند بود. سرکوب و اعمال خشونت‌آمیز انگلیسی‌ها به نارضایتی دامن زد. در ۱۷۷۰، انگلیسی‌ها در بوستون به روی مردمی که به آنان گلوله‌های برف پرتاب کرده بودند، آتش گشودند. در لندن، بازرگانان مرتبط با تجارت امریکا و همچنین دیگر شورشیان برای حذف مالیات‌ها به دولت بریتانیا فشار آوردند. انگلستان بسیاری از مالیات‌ها را حذف کرد، اما نوعی رادیکالیسم سیاسی در ساحت عمومی جامعه نشو و نما یافته بود که اعتبار سیاسی سلطنت انگلستان را هدف قرار می داد.

معمولاً نام انقلاب مجموعه‌ای از اقدامات قهرمانانه را به یاد می آورد. برخی انقلاب را به صورتی حماسی روایت می کنند، به صورت قهرمانانی که در دوران آرامش، مبارزه‌ی انقلابی را سامان می دهند و در دوران افزایش نارضایتی‌ها نحوه‌ی عمل توده‌ها را تعیین می کنند. برخی انقلاب را در لوله‌ی آزمایش بررسی می کنند. این دسته می خواهند با رجوع به آمارهای اقتصادی و با تکیه بر مدل‌های ریاضیاتی انقلاب را تبیین کنند. برخی دیگر انقلاب را چونان تراژدی‌ای می پندارند که اقدامات توده‌ها هیچ تأثیری در فرجام آن ندارد. تمام این روایت‌ها، به نوعی،

برای توضیح جنبه‌ای از انقلاب معتبر است، اما مشکل آن‌جاست که ترجمه‌ی انقلاب به هر کدام از این زبان‌ها مازادی را در دل خود می‌پروراند. مازادی که ما نام آن را کم‌دی می‌گذاریم. انقلاب اتفاقاً به صورتی کمیک آغاز می‌شود. جایی که اقدامات نخبگان سیاسی بیش از حد از نظر مردم نامتعارف به نظر می‌رسد. در همه چیز شخصیت‌ها، اغراقی خنده‌آور مشهود است. در سخن‌هایشان، در تصمیم‌هایشان و در ادا و اطوارشان. طنزی که واقعیتی دردناک را در خود روایت می‌کند، در مقابل توده‌ها نمایان می‌شود. این‌جا جایی است که طبقات حاکم اجرای نمایشی دیگر را تدارک می‌بینند و طبقات محکوم برای پایان یافتن نمایش مبارزه می‌کنند.

سلطنت انگلستان و مجمع مستعمراتی نیز به چنین وضعیتی دچار شده بود. جفرسن این وضعیت کمیک را به صورت حقّ صدوشصت‌هزار رأی‌دهنده‌ی بریتانیایی به‌منظور تصمیم‌گیری برای سرنوشت چهار میلیون امریکایی توضیح داد. تلاش برای پاک‌سازی نیروهای رادیکال پس از فرونشستن اعتراضات نتیجه‌ی عکس داد. عده‌ای در ایالت ماساچوست یک محموله‌ی چای که قصد شکستن تحریم تجاری داشت را به دریا ریختند. بنجامین فرانکلین از این واقعه به

صورت اقدامی ناعادلانه و خشن یاد کرد.<sup>۱</sup> فرمانداری به نام گیج<sup>۲</sup> در بوستون برگزیده شد. نیروهای نظامی وارد شهرها شدند و اعلام شد که اگر کسی قوانین مستعمره را نقض کند، برای محاکمه به زور به انگلستان برده می‌شود. تجار در ماساچوست به تداوم تحریم‌ها اصرار ورزیدند. بسیاری از کشاورزان به تحریم‌ها پیوستند. شدت اقدامات به حدی بود که تجار و زمین‌داران تنها از رهگذر تهییج و تبلیغات عمومی می‌توانستند در برابر قدرت انگلیسی‌ها مقاومت کنند. هر قدر که تلاش انگلیسی‌ها برای سرکوب بورژوازی امریکا شدت می‌یافت، تبلیغ و تهییج میان مردم به شکل رادیکال‌تری پیگیری می‌شد. اقدامات تلافی‌جویانه‌ی توده‌ها می‌رفت تا تحریم تجاری را به جنگ داخلی تمام‌عیاری بدل کند. از طرفی مکانیک‌ها، افزارمندان و کسبه‌ی خرد می‌خواستند در این مبارزه نمایندگان خود را بر اریکه‌ی قدرت بنشانند و از طرف دیگر بورژوازی امریکا استقلال عمل می‌خواست. جلساتی به صورت منظم و هفته‌ای در میان پیشه‌وران برگزار می‌شد. گاهی حتی این افزارمندان مجبور می‌شدند نمایندگان بورژوازی، که همچنان بر سر نحوه‌ی بیان سیاسی مطالبات خود مردد بودند، را کنار بگذارند. هم‌زمان با

---

<sup>۱</sup> بنا بر دلایلی که اینک برای ما روشن است؛ بورژوازی در انقلابی‌ترین شرایط خود نیز مهار زدن بر انقلاب را وظیفه‌ی عاجل خود می‌داند. چرا که همواره حضور رقیب جدی‌تری (پرولتاریا) را در پس پشت تحولات احساس می‌کند.

<sup>۲</sup> Gage

رادیکالیزه شدن مبارزات، بخش بزرگی از تجار و زمین داران در نیویورک و فیلادلفیا با هرگونه اقدامی علیه انگلستان مخالفت کرده و در شرایط بحرانی به صف ضد انقلاب پیوستند. اما، در نهایت، توده گیر شدن اعتراضات و کمیک شدن مجمع مستعمراتی، باعث شد تا بورژوازی مجموعاً از امکانات خود در جهت پیروزی انقلاب بهره گیرد.

این به معنی پایان عصر روشنگری بود. عصری که قرار بود پادشاه با مشورت نمایندگان سیاسی بورژوازی، جامعه را طبق مبادی عقل سامان داده و تداوم امور را تضمین کند. پس از انقلاب انگلستان، این نخستین باری بود که بورژوازی نه به اصلاحات از طریق نخبگان سیاسی اش، بلکه به تبلیغ و تهییج عمومی متوسل می شد. هر چیز که نابود شود باز می گردد، اما نه در کسوت پیشین. تام پین<sup>۱</sup> در ۱۷۷۶، جزوه‌ای به نام *عقل سلیم منتشر ساخت*. این جزوه، با بیانی سلیس و روان، با توده‌ها سخن می گفت و ظاهراً نیتش این بود که آموزه‌های روشنگری را به مردم آموزش بدهد اما در واقع با آوردن نقل قول‌هایی از جان لاک، ولتر و هابز در جهت آموزش چیزی به مردم تلاش می کرد که با آموزه‌های اصیل روشنگری بسیار فاصله داشت. او چنین نوشت:

---

<sup>۱</sup> Thome Paine

«ارزش مرد صادق برای جامعه هزار بار بیشتر از تمام آن شروران تاجداری است که تا کنون زیسته‌اند.»

او در این جزوه سخن منسوب به جرج سوم تحت عنوان «حق فرمانروایی» را به سخره گرفت و اصل و نسب او را به حرام‌زاده‌ای فرانسوی نسبت داد. او همچنین از شاه تحت عناوینی چون رئیس راهزنان و ... سخن گفت. پس بهتر است بگوییم هرچه نابود می‌شود، لباس خود را برای آیندگان باقی می‌گذارد. این اظهارات تام پین در زمانی به‌عنوان آموزه‌های روشنگری تبلیغ شدند که مبارزه‌ی طبقاتی در امریکا نیز همچو این اظهارات به کلی از محتوای روشنگری فاصله گرفته بود. در عصر روشنگری شرور خطاب کردن شاهان و یا حتی خطاب قرار دادن مردم ابداً محلی از اعراب نداشت. آموزه‌های روشنگری باید به شاهان انتقال داده می‌شد، نه به مردم. از طرفی، آموزه‌های روشنگری ابداً در مخالفت با شاه نبود، بلکه تنها قرار بود شاه را برای اصلاحات بیشتر ترغیب کند. اما، توده‌ها به سرعت عقل سلیم را بدون توجه به تفاوت تاریخی این جزوه با آموزه‌های روشنگری پذیرفتند.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> یکی از اظهارات خنده‌آور «چپ‌ها» بحث بر سر فهمیدن و یا نفهمیدن تئوری است. بارها شنیده‌ایم که گفته می‌شود مارکس، هگل را نفهمید؛ انگلس، مارکس را نفهمید؛ لنین، مارکس را نفهمید؛ و یا هگل، کانت را نفهمید و الی غیرالنهاییه جایگزین شود. این حضرات متوجه نیستند که طبقات اندیشه را از رهگذر شرایط مخصوص به خود درک می‌کنند (رجوع شود به پیوست اول).

صدوپنجاههزار نسخه از این کتاب به فروش رفت. مباحث این کتاب به سرعت در صدر موضوعات بحث مردم امریکا قرار گرفت. جلساتی به منظور بحث و گفت‌وگو بر سر این کتاب برگزار شد، و حتی در مدارس و کلیساها نیز آموزش داده و وعظ می‌شد. کریس هارمن<sup>۱</sup> در کتاب *تاریخ مردمی جهان* این گونه می‌نویسد:

«و این یکی از آن موارد در تاریخ بود که استدلال‌ها ناگهان مردم را بر آن می‌دارد که امور را به‌نحوی دیگر ببینند. جنبش رادیکال در پنسیلوانیا انگیزه‌هایی یافت و آماده شد تا اقدام‌های انقلابی صورت دهد.»

هارمن به این مسئله توجه نکرده بود که حتی پیش از انتشار این جزوه نیز مردم وادار شده بودند تا امور را به‌گونه‌ای دیگر ببینند و «*عقل سلیم*» تنها به این دیگرگونه‌دیدن امور بیانی آگاهانه اعطا کرد. به‌راستی فرق واقعی که استدلال‌ها مردم را بر آن می‌دارند که امور را دیگرگونه ببینند، با غالب مواقع دیگر در این است که این استدلال‌ها تشخیص داده‌اند که نظم اجتماعی دیگر به صورت پیشین نمی‌تواند ادامه یابد. همچنین، این استدلال‌ها دریافته‌اند که طبقات برای برون‌رفت از بحران باید امور را دیگرگونه ببینند. در گام بعدی، اگر طبقه یا طبقاتی این دیگرگونه‌دیدن را در راستای منافع خود دریابند، آن استدلال‌ها توده گیر می‌شوند.

---

<sup>۱</sup> Chris Harman

خود تام پین در سال ۱۷۷۵ با معرفی نامه‌ای از بنجامین فرانکلین وارد فیلادلفیا شد و در آن زمان هرگونه صحبتی علیه انگلستان را خائنانه معرفی می‌کرد. خود وقایع یک سال بعد بود که قرعه‌ی فال را به نام پین زد تا بتواند صحیح‌ترین نتایج را از مبارزه‌ی طبقاتی در امریکا اتخاذ کرده و راه نهایی، یعنی تأسیس جمهوری دموکراتیک، را در مقابل مردم قرار دهد.

نخبگان سیاسی و بخش قابل توجهی از بازرگانان همچنان بر سر پیوستن به جنبش استقلال‌طلبانه مردد بودند. انگلستان همچنان به لحاظ ایدئولوژیک بر بخش زیادی از نخبگان سیاسی طبقه‌ی حاکم امریکا مسلط بوده و بدین واسطه توانست سه کرسی از چهار کرسی مجمع مستعمراتی را در انتخابات از آن خود کند. انقلابیون در چنین لحظاتی درس تاریخی انقلاب را فرا گرفتند. فرایندهای موجود تنها می‌توانند بقای نظم موجود را تضمین کنند، در حالی که فراروی از آن نیازمند چیزی است که تا کنون وجود نداشته؛ جنبشی فعال بیرون از سازوکارهای تا کنونی و تشکیل سازوکارهای بدیل. تا پیش از انقلاب امریکا، چنین روندی در انقلاب‌های انگلستان نیز پیگیری شده و مهر خود را بر تمام انقلاب‌های تا کنونی تاریخ زده است. ایجاد سازوکارها و تشکیلات و، در یک کلام، تشکیل قدرتِ دوگانه میراث برحق انقلابات بورژوایی بود. میراثی که خودش آن را به پرولتاریا تحویل داده و اینک قریب به صد و هفتاد سال است که نسبت به آن عناد می‌ورزد و دربارهی آن دروغ‌پراکنی می‌کند.



جمعیتی حدود چهارهزار تن با تجمع خود تشکیل اجلاس نمایندگان را به منظور تصمیم‌گیری برای آینده‌ی مستعمره خواستار شدند. فراخوان صادره از سوی این جمعیت حمایت سربازان عادی را در پی داشته و مجمع مستعمراتی را به تسلیم شدن واداشت. پس از آن بود که جنگ داخلی آغاز شد.

انقلاب در شرایط ضعف، روزه‌روز بر اقدامات خشونت‌بار خود افزود. مصادره‌ی زمین‌های سلطنت‌طلبان، برهنه‌گردانی محافظه‌کاران در خیابان و قیراندود کردن قاضیان، رعب و وحشت زیادی را در میان محافظه‌کاران ایجاد کرد. ارتش انقلابی، با وجود کمبود امکانات و شکست‌ها و فرارهای بی‌شمار از مقابل ارتش منظم سلطنت انگلستان، با تداوم تبلیغ و تهییج توده‌ای سرانجام ارتش انگلستان را به زانو درآورد. بیشتر شهرهای مهم امریکا تا واپسین روزهای شکست ارتش سلطنت در دست انگلیسی‌ها بود و این خود از عدم توازن قوای نظامی و روی آوردن به جنگی انقلابی حکایت می‌کند. کمک‌های تسلیحاتی فرانسه نیز در این میان نقش مهمی را بر عهده داشت. فرانسه راه انتقام از انگلیس را در جنگ داخلی یافته بود.

پس از بیرون راندن انگلستان، اصلاحات انجام‌شده بی‌سابقه بود. اکثر امتیازات فئودالی در بخش‌های گسترده‌ای از ایالات شمالی به یک‌باره محو شدند. در برخی ایالات، برده‌داری غیرقانونی اعلام شد. از سوی دیگر، کوشش طبقات متوسط و فرودست برای به‌دست آوردن یک زندگی شرافتمندانه، پس از خروج انگلستان ناممکن از آب در آمد. با این‌که قوانین نظارت بر قیمت‌ها یا بخشش بدهی‌های

دهقانان خُرد تنها در برخی ایالات در مدت کوتاهی به اجرا درآمد، سرانجام با پذیرش قانون اساسی فدرالی و قدرت‌گیری بورژوازی بزرگ بر مجامع ایالتی پایان یافت.

محتوای انقلاب امریکا چندی بعد در آن سوی اقیانوس تمام و کمال روشن گشت. اگرچه این انقلاب، انقلابی بورژوایی بود، شرایط خاص امریکا چون مناسبات برده‌دارانه و توسعه‌ی کم صنعتی مانع از انکشاف کامل نشانه‌های یک انقلاب بورژوایی می‌شد. تنها در انقلاب کبیر فرانسه بود که ماهیت انقلاب امریکا نیز به کامل‌ترین شکل خود روشن شد. قانون اساسی انقلاب فرانسه با قانون استقلال امریکا تفاوت معناداری نداشت و شباهت میان این دو سند می‌تواند کلیت وضعیت حاکم در غرب را خصلت‌نمایی کند.

مردم اروپا انقلاب امریکا را به‌عنوان تحقق ایده‌های روشنگری خوش‌آمد گفتند. گویی هم‌تام پین و هم‌اروپایی‌ها و هم‌امریکایی‌ها هیچ‌کدام عصر روشنگری را «نهمیده بودند».<sup>۱</sup> البته بررسی محتوای طبقاتی عصر روشنگری به خوبی تغییر محتوای آموزه‌های روشنگری را توجیه می‌کند. دیگر دوره‌ی سازش با نظم پیشین به سر رسیده بود، و بورژوازی می‌رفت تا تمام آموزه‌ها و اندیشه‌های خود را در کسوتی انقلابی‌تر نوسازی کند. به‌راستی فرق طبقات با روشنفکران فرومایه‌ی خرده‌بورژوازی در این است که طبقات ماهیت وقایع و اندیشه‌ها را،

---

<sup>۱</sup> افسوس که در آن زمان آکادمیسین‌ها نبودند تا مردم اروپا و امریکا را متوجه اشتباهشان در نفهمیدن آموزه‌های روشنگری کنند! شاید اگر غربی‌ها متوجه اشتباهشان می‌شدند، همچنان پادشاهان بر جهان عقلانی حکومت می‌کردند و ما شاهد صحنه‌های دلخراش اعدام پادشاهان نمی‌بودیم!

ولو به صورتی غریزی، در ارتباط با منافع خود ارزیابی می‌کنند.<sup>۱</sup> اما، آکادمیسین‌ها، به‌علت جدادگی از دینامیسم واقعی و درونی مبارزه‌ی طبقاتی، حتی از این دریافت واقعی نیز عاجزند. به‌لحاظ عینی، اگر عصر روشنگری را به‌عنوان استراتژی انکشاف بورژوازی در اروپا در نظر آوریم، انقلاب امریکا هم به‌راستی پایان عصر روشنگری قلمداد می‌شود و هم تحقق والاترین آرمان‌های آن. همان‌گونه که هرچه نابود شود نه تنها لباس خود، بلکه بدرود خود را نیز بدرقه‌ی راه‌جانشینش می‌کند.

---

<sup>۱</sup> اندیشه وقتی از منفعت جدا باشد رو به زوال می‌گذارد (کارل مارکس، خانواده‌ی مقدس).

# انقلاب فرانسه، پرده‌ی اول

«به زودی ملت‌های بیدار شده کسانی را که تا کنون بر آن‌ها حکومت کرده‌اند به محاکمه خواهند کشید. شاهان به بیابان‌ها خواهند گریخت، به معاشرت درندگان وحشی که به آن‌ها شباهت دارند؛ و طبیعت حقوقش را بازپس خواهد گرفت.»

سن-ژوست، درباره‌ی قانون اساسی فرانسه، نطق‌های ایرادشده در کنوانسیون ۲۴ آوریل

وقایع انقلابی فرانسه از سال ۱۷۸۹ آغاز شده و تا مدت‌ها مایه‌ی رشک و حسرت مردم جهان بود. چندی بعد در سرتاسر جهان، به تقلید از انقلاب فرانسه، پرچم‌های سه‌رنگی برافراشته شد. اصطلاحاتی چون آزادی، پارلمان، دموکراسی و ... برای تمام مردم جهان معنای خود را از طریق وقایع انقلابی فرانسه پیدا کرد. چیزی حدود یک سده پس از آن پرولتاریای پاریس، در قیامی شجاعانه، دروذهای بی‌کران تمام پرولتاریای جهان را پذیرا شدند و برای ایجاد نخستین دیکتاتوری پرولتاریا تحسین تاریخ را دریافت کردند. اما، یک سده بعد، ژان لوک گدار<sup>۱</sup>،

---

<sup>۱</sup> Jean-Luc Godard

کارگردان چپ‌گرا، صراحتاً در فیلم تاریخ سینما<sup>۱</sup> اعلام کرد که مرگ را به زندگی در این کشور ترجیح می‌دهد. آلن بدیو<sup>۲</sup>، فیلسوف چپ‌گرای فرانسوی، نیز فرانسه را از لحاظ سیاسی بیمار و کننده و کشوری بی‌اندازه نفرت‌انگیز می‌داند که واقعیت سیاسی‌اش نه در آرمان جمهوری‌خواهی بلکه دقیقاً در واکنش علیه آن قرار گرفته است. مدت‌هاست که فرانسه، این اقتصاد بزرگ جهانی، دوشادوش خون‌خوارترین دولت‌های امپریالیستی جهان با حملات و مداخلات وحشیانه‌ی خود به نخستین بارقه‌های هر انقلابی لعن و نفرین می‌فرستد. اکنون، آرمان فرانسه همان لباس است که تنها جلادان و خونخواران به تن می‌کنند.<sup>۳</sup>

فرانسه قدرت‌مندترین و پرجمعیت‌ترین کشور اروپا در آن زمان دستخوش سلسله‌ای از بحران‌های عمیق اقتصادی شد. جنگ‌های هفت ساله با بریتانیا، تلاش برای تقویت انقلاب امریکا و بیرون راندن انگلیسی‌ها از امریکا، دمار از روزگار اقتصاد فرانسه درآورده بود. تا پیش از بحران، روندهای اصلاحات بورژوازی با

<sup>۱</sup> Histoire(s) du cinéma

<sup>۲</sup> Alain Badiou

<sup>۳</sup> چندی پیش تعدادی از لمپن‌های طبقه‌متوسط تهران، بی‌شرمانه، برای قربانیان حملات تروریستی در پاریس در مقابل سفارت فرانسه جمع شده و شمع روشن کردند. تعفن این اقدام بی‌شرمانه تا بدان‌جا بود که صدای خیلی از چپ‌ها هم درآمد که مردم خاورمیانه که در منازعات امپریالیستی سالانه صدها هزار قربانی تحویل تاریخ می‌دهند، چگونه می‌توانند وقاحت این لمپن‌ها را تحمل کنند.

قدرت خوبی توسط سلطنت مطلقه‌ی فرانسه پیگیری شده بود. بین سال‌های ۱۷۲۰ و ۱۷۸۰، حجم تجارت خارجی فرانسه چهار برابر شد (هابزباوم، مهدیان، ۱۳۷۴، ص ۶۹). سیاست استعماری فرانسه، علی‌رغم شکست‌های پی‌درپی از قوای نظامی انگلستان، در بسیاری از مناطق جهان فعال‌تر از انگلستان بود. جمعیت چهارصدهزار نفره‌ی اشراف و نجبای فرانسه، که در میان جمعیت بیست‌وشش‌میلیون نفره‌ی فرانسه طبقه‌ی اول ملت را تشکیل می‌دادند، در طی دوره‌ی روشنگری توسط سلطنت از بسیاری از امتیازات اشرافی خود بازداشته شده بودند. بسیاری از شغل‌های اداری و بوروکراتیک به متخصصان طبقه‌متوسطی واگذار شده بود، و این در حالی بود که اشراف برای بازستاندن این شغل‌ها تلاش می‌کردند و می‌کوشیدند از تمام امتیازات اشرافی خود استفاده کنند. این طبقه‌ی اول معمولاً نسبت به بورژوازی فرانسه بی‌نوا بود و قدرت و ثروت کافی در دست نداشت. اما نخبگانی سیاسی و نظامی در اختیار داشت که می‌توانست از طریق آنان در دربار نفوذ کرده و روند اصلاحات بورژوایی را کندتر سازد (هابزباوم، مهدیان، ۱۳۷۴، ص ۷۲ و ۷۳).

به موازات تلاش برای بازپس‌گیری مشاغل اداری، اشراف برای رقابت با بورژوازی به توحشی بی‌سابقه نسبت به دهقانان و کشاورزان روی آورده بودند. آن‌ها در مقابل کسری بودجه، از امتیازات اشرافی خود برای به خدمت گرفتن دهقانان استفاده کردند و خشم این بزرگترین طبقه‌ی فرانسه را نیز برانگیختند.

مقرری‌های فئودالی در کنار تورم بی‌سابقه، دهقانان را بیش از پیش بینوا ساخته بود.

از طرف دیگر، بورژوازی فرانسه بیش از هرچیز دیگر از خواست‌های بی‌واسطه‌ی خود مطلع بود: بهره‌برداری مؤثر از زمین، تجارت آزاد، و اداره‌ی فعال سرزمین ملی متجانس در یک سطح واحد، و الغای همه‌ی محدودیت‌ها و نابرابری‌های اجتماعی که در راه توسعه‌ی منابع ملی قرار گرفته بودند و اخذ مالیات منطقی؛ تماماً خواست‌هایی بودند که از طریق تورگو<sup>۱</sup>، اقتصاددان فیزیوکرات و وزیر لویی شانزدهم، پیگیری شده، اما به‌واسطه‌ی کارشکنی اشراف به شکست انجامید. اشراف، از یک سو، با استفاده از عناوین خود پول مفت به جیب می‌زدند و، از سوی دیگر، چون مانعی جدی بر سر راه توسعه‌ی بورژوازی فرانسه قد علم کرده بودند (هابزباوم، مهدیان، ۱۳۷۴، ص ۶۹).

بحران سلطنت، به نظر اشراف، فرصت مناسبی برای بازپس‌گیری آنچه پیشتر داشتند، تشخیص داده شد. تشکیل مجلس اعیان متشکل از اعضای تندروی اشراف و فراخواندن مجمع فئودالی قدیمی که از سال ۱۶۱۴ منسوخ گشته بود، به‌منظور پاسخی قطعی به سلطنت و بورژوازی تلقی شد. شاه برای حل بحران مالی به برنامه‌ای مالیاتی، که تمامی طبقات آن را بپذیرند، نیاز داشت. بنابراین، نمایندگان

---

<sup>۱</sup> Anne Robert Jacques Turgot

سه طبقه را به کاخ خود فراخواند. اعضای طبقه‌ی سوم (مردم، غیر از اشراف و روحانیان) بسیار مغرورانه به فراخوان واکنش نشان داده و تشکیل مجمعی ملی را اعلام کردند. شاه آنان را به تالار خود راه نداد و آنان نیز با تجمع در زمین تنیس اعلام کردند تا زمانی که شاه قانونی اساسی در اختیار آنان نگذارد، پراکنده نمی‌شوند. شاه با فراخواندن ارتشی متشکل از بیست هزار نفر، به این واقعه واکنش نشان داد (هارمن، بابایی - نوایی، ۱۳۸۶، ص ۳۴۰).

نمایندگان طبقه‌ی سوم، بیشتر تجّار و افزارمندان و زمین‌داران ثروتمند بودند و ابداً قصد سرنگونی سلطنت را نداشتند. چهارصد تن از نمایندگان طبقه‌ی سوم در شهرداری پاریس گرد آمدند و خود را شورای شهر یا کمون نامیدند. تشکیل نهادهای موازی با قدرت سلطنت در فرانسه نیز پیگیری شد. همچنین، انتخاب مردم به جای پادشاه، به‌عنوان کارگزار اصلی تحولات بورژوازی، نیز مانند امریکا و جوه اصلی این انقلاب را خصلت‌نمایی می‌کرد. انتشار جزوات و تشکیل جلسات سیاسی در میان طبقات مُرّقه و تبلیغ و تهییج عمومی در میان طبقه‌ی متوسط شدت گرفت. خبر احتمال وقوع کودتا و در هم کوفته شدن بورژوازی فرانسه توسط ارتش سلطنت‌طلب در شرایطی در پاریس انتشار یافت که فقر و نارضایتی و اقدامات بورژوازی تمام تهی‌دستان و طبقه‌ی متوسط را پشت سر بورژوازی متشکل کرده بود (هارمن، بابایی - نوایی، ۱۳۸۶، ص ۳۴۱).



در دوازدهم ژوئیه، مردمِ مناطق تهی‌دست راهپیمایی کرده و مسلح شدند. دو روز بعد، مردم به سمت دژِ باستیل، مظهر اقتدار سلطنت که بسیاری از مخالفان رژیم در آن زندانی بودند، حرکت کرده و خیال تسخیر آن را در سر می‌پروراندند. پس از سه ساعت شلیک گلوله و انفجار توپ، درست زمانی که مردم تهدید کردند مناطق پر رفت‌وآمدِ اطراف دژ را منفجر می‌کنند، دژِ باستیل تسلیم شده و انقلاب بر پاریس مسلط شد. در روزهای بعد از آن حوادث مشابهی در دیگر شهرهای فرانسه اتفاق افتاد (هارمن، بابایی - نوایی، ۱۳۸۶، ص ۳۴۳).

زنان مبارز و تهی‌دست پاریسی با حرکت به سوی ورسای بیست‌هزار مرد مسلح را پشت سر خود بسیج کرده و شاه را مجبور کردند تا به پاریس بیاید و تحت نظر انقلابیون قرار گیرد. این اقدام آخرین تلاش‌های شاه برای پی‌ریزی کودتای نظامی را خنثی کرد (هارمن، بابایی - نوایی، ۱۳۸۶، ص ۳۴۳).

مجمع ملی تمام حقوق فئودالی را لغو کرده و بیانیه‌ی حقوق بشر را با همان محتوای بیانیه‌ی استقلال امریکا تصویب کرد. این بیانیه بر حق تمام ملت فرانسه در دخالت در قانون‌گذاری، چه مستقیم و چه غیرمستقیم، تأکید کرد، حقوق مالکیت را پرش‌ناپذیر قلمداد کرد و به برابر بودن تمام اعضای ملت در برابر قانون صحه گذاشت. اگرچه نمایندگان «ملت» عموماً حقوق‌دان‌ها و ثروتمندان بودند، دهقانان، طبقه‌ی متوسط و تهی‌دستان شهری عمدتاً مطالبات خود را در

تحقق آرمان‌های بورژوازی می‌دیدند(هارمن، بابایی- نوایی، ۱۳۸۶، ص ۳۴۳).<sup>۱</sup> مفهوم «ملت»، به معنای تمامی آحاد جامعه، مفهومی انقلابی بود؛ زیرا بورژوازی هرگز تصور نمی‌کرد که روزی منافعش با منافع این آحاد تا بدین پایه تضاد پیدا کند.

بورژوازی فرانسه بین آرمان‌ها و منفعت عینی<sup>۲</sup> خود، از همان ابتدا، تردید نشان می‌داد. رژیم میانه‌روی لافایت<sup>۳</sup> بیان سیاسی چنین تردیدی بود. ژنرال لافایت که جامعه‌ی دموکراسی را در دوران تصدی سمت مشاور جنگی انقلاب امریکا به کف آورده بود، با تصویب قانون اساسی مشروطه‌ی جدید و احراز حق شاه مبنی بر به تعویق انداختن اجرای قوانین مصوب مجمع ملی، دولت جدیدی را تشکیل داد. اتحاد نوین میان شاه، ثروتمندان و فقرا دیری نپایید.

---

<sup>۱</sup> به تعبیر مارکس، «در هر دو انقلاب [= انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه و ۱۶۴۸ انگلستان]، بورژوازی درست همان طبقه‌ای بود که واقعاً پیشاپیش جنبش می‌تاخت. پرولتاریا و طیف غیربورژوازی طبقه‌ی متوسط هنوز یا منفعتی سِوای منافع بورژوازی نداشتند، یا طبقات فرعی دارای استقلال را تشکیل نمی‌دادند.» (Marx, 1848)

<sup>۲</sup> سیاست پرولتاری تنها سیاستی است که بین منفعت و آرمانش شکافی در میان نیست.

<sup>۳</sup> Lafayette

# جهان آلمانی پس از انقلاب فرانسه<sup>۱</sup>

انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه – که اغلب آن را با عنوان انقلاب کبیر فرانسه می‌شناسند – به‌واقع یکی از مهم‌ترین رویدادهای عصر جدید به شمار می‌رود؛ نه تنها از حیث مسائل درونی خود فرانسه، بلکه همچنین از جهت تأثیراتی که بر کل اروپا گذاشت. در این میان، اگر بخواهیم تأثیرات انقلاب فرانسه بر روی آلمان را بررسی کنیم (بازه‌ای که از همان سال ۱۷۸۹ آغاز شده و تا حدود ۱۸۱۵ دامنه داشته است)، باید اذعان داشته باشیم که اساساً *انقلابی* شبیه به *فرانسه در آلمان* رخ *نداد*؛ نه تنها در آلمان که در هیچ جای اروپا رخ *نداد*!

حال ممکن است این پرسش مطرح شود که چرا باید تاریخ آلمان در این دوره را متعاقب و تحت تأثیر وقایع فرانسه بخوانیم و بفهمیم؟ اگر این نکته را پیش چشم داشته باشیم که انقلاب فرانسه، لااقل از برخی جنبه‌ها، چیزی نبود مگر پیگیریِ رادیکالیسم نهفته در نهضت اصلاح دینی آلمانی، آن‌گاه آشکار می‌گردد که، مگر به‌واسطه‌ی درک این امر که تجربه‌ی آلمان از مدرنیته «تجربه‌ای از دست رفته»<sup>۲</sup> است، قادر به فراچنگ آوردن فهمی درست از تاریخ آلمان در این دوره نخواهیم بود. در این‌جا مقصود ما ارائه‌ی تصویری ایدئالیستی از انقلاب فرانسه نیست. به عبارت دیگر، ما نمی‌گوییم که انقلاب فرانسه پیاده‌سازیِ درستِ

---

<sup>۱</sup> این بخش عمدتاً اقتباسی از فصل‌های اولیه‌ی کتاب دیوید بلک‌برن با عنوان *سده‌ی طولانی نوزدهم*.

<sup>۲</sup> تعبیر از ربکا کامی.

همان چیزی بود که در آلمان محقق نشد. مسئله این است که آنچه در آلمان رخ نداد، در جنبه‌هایی دیگر در فرانسه ظهور و بروز پیدا کرده و محقق شد. به طور خلاصه، سخن ما این است که به طور کلی بایستی این تحولات را در مجموعه‌ای دنباله‌دار در نظر گرفت و نه چونان امور و رخدادهایی منحصر به فرد و تک‌افتاده.

چنان که گفته‌اند و شنیده‌ایم، انقلاب آلمان نه انقلابی سیاسی که انقلابی فکری و فلسفی بود. هرچند این تلقی یک‌سره نادرست نیست، اما نباید آن را بری از خطا نیز بدانیم. چه، مسئله‌ی اساسی نشان دادن این تحول فکری و فلسفی در بستری سیاسی است. چنان که تری پینکارد، یکی از شارحان ایدئالیسم آلمانی، می‌نویسد:

«این تصور که آلمان شدن "آلمان" نتیجه‌ی انفجاری بوده که در کار فلسفی و ادبی و علمی اواخر قرن هجدهم در آن نقطه از جهان رخ داده، به طوری که آلمان را از طریق دستاوردهای فلسفی و ادبی‌اش به کشوری با فرهنگی واحد تبدیل کرده است ... تصویری وسوسه‌برانگیز است ... اما این تصور اگر سراسر غلط نباشد، به جد گمراه‌کننده است. آلمان‌ها در این دوران به هیچ‌وجه "غیرسیاسی" یا به لحاظ عملی و سیاسی بی‌اعتنا نبودند.» (پینکارد، ۱۳۹۵، ص ۱۳ و ۱۴)

اینک این گمان می‌رود که می‌توانیم با بررسی وقایع مشخص تاریخی آلمان آن دوران هم از درکی «غیرسیاسی» از تکوین آلمان مدرن بهره‌ییم و هم به فهم نحوه‌ی تکوین فلسفه‌ی آلمانی، از سویی، و پیچ‌وخم‌های مبارزه‌ی طبقاتی، از دیگر سو، نایل آییم.

چنان که گفته شد، فهم تاریخ آلمان در عصر یادشده بدون بررسی تأثیرات انقلاب فرانسه بر آلمان به ناچار عقیم، و از جهتی حتی گمراه کننده، است. پس بحث را با گفته‌ای از ارنست موریتز آرنت (ناسیونالیست آلمانی) پیش می‌بریم که در سال ۱۸۱۴ چنین گفت: «ما بسیار به این انقلاب [=انقلاب کبیر فرانسه] مدیونیم، چرا که فرایند تطهیر ما را تسریع بخشید.» اگر در پی قرینه‌ای برای اثبات این سخن هستیم باید به نگرش نویسندگان، شاعران و فیلسوفان آن دوران آلمان رجوع کنیم. در آن زمانه، بیشتر نویسندگان، شاعران و فیلسوفان آلمانی - به استثنای گوته - انقلاب فرانسه را تجسم عقل، عدالت، آزادی و سعادت بشری قلمداد می‌کردند. توضیح آن که، انقلاب برای اینان در بدو امر هیچ نبود مگر نشانه‌ای شگرف در این راستا که بشریت به نحوی هر دم فزاینده در حال ترقی و پیشرفت است. باشگاه‌های مطالعه‌ی آن دوران، سرتاسر، به محل و محفلی برای مطالعه‌ی متون انقلابی بدل شد.

انقلاب فرانسه، نزد اهالی اندیشه و هنر آلمان، چونان سپیده‌دم یا طلوعی نوین است: تصور اینان از انقلاب با خصلت رازآمیز رهایی و نفی ظلم همراه است. برای نمونه می‌توان به دو اثر هنری اشاره کرد که چنین تصویری از انقلاب را در شعر و موسیقی پیش می‌نهند: یکی شعر «زندانی» اثر یوهان لودویگ تیک،<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup>Johann Ludwig Tieck (1773-1853)

شاعر رماتیک آلمانی که این اثر را در شانزده سالگی اش سرود، و دیگری اُپرای فیدلیو<sup>۱</sup> اثر لودویگ بتهوون آهنگساز شهیر آلمانی.

این وجه از انقلاب فرانسه دو جریان را در آلمان برجسته ساخت: روشنگری و جهان‌وطنی. آلمان‌ها از سویی خود را میراث‌دار روشنگری می‌پنداشتند و از سوی دیگر بر خصلت جهان‌وطنی روح حاکم بر ملت آلمان پای می‌فشرده‌اند. اما انقلاب فرانسه، در وهله‌ی نخست، هر دو جنبه‌ی یادشده در فرهنگ آلمانی را به پرسش کشید. اگر آلمان‌ها پیش‌گامان روشنگری هستند، پس چرا انقلاب در فرانسه رخ می‌دهد؟ و با برجستگی و اهمیت جهان‌شمول و کلی انقلاب فرانسه چه باید کرد؟ در چنین اوضاعی بود که آلمان‌ها خود را، نسبت به فرانسوی‌ها، در موضع ضعف می‌دیدند. چنان‌که تیک تا بدان‌جا پیش رفت که آلمان‌ها را در مقابل فرانسوی‌ها بربر تلقی می‌کرد. حال چرا چنین نگرشی بر قشر فرهنگی آلمان حاکم شد؟ به این سبب که آلمان‌ها باور داشتند که رهایی بشر در عصر جدید با اصلاح دینی آغاز شده و انقلاب فرانسه سعی در تکمیل کردن آن دارد.<sup>۲</sup> اما چرا باید کاری را که آلمان‌ها آغاز کرده‌اند، فرانسوی‌ها به پیش برند؟

---

## ۱ Fidelio

<sup>۲</sup> «بنا به این ایدئولوژی [=ایدئولوژی آلمانی مقصود نظر مارکس] که از زمان شیلر تا عصر توماس مان امری آشناست، آلمان هم به رام کردن انقلاب و هم به خلاصی از آن قادر خواهد بود، آن هم به لطف یک خیزش معنوی پیشین که از قبل بدان عقلانیتی دست یافته بود که فرانسوی‌ها فقط به شکلی ناشیانه، خشن، بی‌صبرانه و از طریق خودنمایی عجولانه‌شان به دنبالش بودند. آلمان، از آن‌جا که در نظریه،

در همین دوران، یکی دیگر از دیدگاه‌های غالب، که بیشتر از آن صاحب-منصبان رژیم کهن بود، اتخاذ نگرشی ضد انقلابی (اما نه با صراحت تمام) به انقلاب فرانسه بود. پادشاه پروس در مراحل نخستین انقلاب خطری را از سوی فرانسه متوجه خود نمی‌دید. پادشاه را نمی‌توان ضد انقلاب پنداشت، هر چند کسی شاهد هم‌دلی او با انقلاب نیز نبوده است. در این دوران، حاکمان پروس بیشتر درگیر رقابت و مجادله با حاکمیت اتریش بوده‌اند و وقایع پاریس را دورادور می‌پاییدند. تا جایی که به مواضع حاکمان آلمان نسبت به انقلاب فرانسه مربوط می‌شود، علی‌الظاهر، آنان در ابتدا نگرشی هم‌دلانه به انقلاب داشتند ولی پس از دوران ترور از انقلاب روی گرداندند؛ آنان خواهان «انقلابی بدون خشونت»

---

پیش‌تر بدین مقام رسیده بود، می‌توانست تلاش برای تحقق عملی آن را تا روز قیامت به تأخیر اندازد - رسالتی نامتناهی.

«بدین‌سان آلمان، که اصلاح دینی خود را از سر گذرانده بود، می‌توانست از این طوفان کمین‌کرده در پس دروازه‌هایش رها شود و در مقام سلیس‌ترین و بی‌غرض‌ترین شاهد و ناظر انقلاب عمل کند. آلمان‌ها از آن‌جا که در مسائل مربوط به دین به آزادی دست یافته‌اند، هیچ نیازی ندارند تا بر آزادی خود از آن دینی پافشارند که قدرت نهادی‌اش پراکنده و اقتدار دنیوی‌اش رقیق شده است. قیام علیه کلیسای رُم، پیشاپیش سلطه‌ی مهلک مطلق‌گرایی را سُست کرده و اجازه داده بود تا قلمرو سیاسی، بدون مانع یا اخلال، به صورتی درون‌ماندگار تکامل یابد تا از این طریق، هرگونه مخالفت صرفاً در قلمرو فکر باقی بماند. اقدام سرنوشت‌ساز لوتر در جدا ساختن دو قلمرو "لاهوته‌ی و ناسوته‌ی" زمینیه را نه فقط برای آزاد ساختن وجدان از قید اقتدار نهادی آماده کرده بود، بلکه همچنین این وجدان را در حوزه‌ی سیاسی امری حاشیه‌ای ساخته بود.» (کامی، ۱۳۹۵: ۳۹)

بودند. پیشرفت را طلب می‌کردند، حال آن‌که از لوازم احتمالاً خشونت‌آمیزش می‌گریختند. در ادامه بیشتر به این مسئله می‌پردازیم.

از نگرش اهالی فرهنگ و حاکمان آلمان به انقلاب فرانسه که در گذریم، باید نگاهی هم به تاریخ مردمی آن عصر بیندازیم. همزمان با انقلاب در فرانسه، در آلمان چه بر سر مردم می‌رفت؟ پاسخ این پرسش، در واقع، کلیدی است برای نایل شدن به فهمی نسبتاً جامع و کامل از رویدادهای دوران. در ۱۷۹۲، و با رادیکالیزه شدن انقلاب در فرانسه، کم‌کم شاهد شورش‌هایی در غرب آلمان هستیم: شورش‌هایی که البته از همان سال‌های ۹۰-۱۷۸۹ آغاز شده بودند، اما تقدیر آن بود که تا اوج گرفتن انقلاب در فرانسه چندان جلوه‌ای نداشته باشند. این شورش‌های غالباً دهقانی و بعضاً شهری، بیشتر بر سر افزایش قیمت‌ها و مالیات‌ها بود.<sup>۱</sup> مقارن با این شورش‌ها، شاهد شکل‌گیری باشگاه‌هایی در شهرهای مرزی آلمان نیز هستیم؛ باشگاه‌هایی که الگوهای ژاکوبینسم در فرانسه را تقلید می‌کردند. چنان‌که از پیش هم معلوم است، حاکمان محلی با مشاهده‌ی درآمیختن این شورش‌ها و باشگاه‌ها کاری جز سرکوب آنان در پیش نگرفتند. برخی نهادها، یک‌باره، هرگونه گردهمایی یا انتشار متن در محکومیت وضع موجود را ممنوع اعلام کردند. حاکم سیلسیا<sup>۲</sup> دستور داد هر کس نام انقلاب را بر زبان آورد،

<sup>۱</sup> برای گزارشی از چند نمونه از این شورش‌ها رجوع کنید به صفحه‌ی ۷۲ کتاب *سده‌ی طولانی نوزدهم*.

<sup>۲</sup> سیلیزی؛ منطقه‌ای که در حال حاضر بیشترین قسمت آن در لهستان واقع است.



دستگیر شود. فرانسیس دوم، حاکم جوان اتریش، نیز که در سال ۱۷۹۲ بر تخت پادشاهی نشست، تحت فشار سیاست‌های مشابهی را در پیش گرفت.

با توجه به توضیحات بالا، اینک باید به پرسشی حاد پردازیم: آیا انقلابی همچون انقلاب فرانسه در آلمان انتظار می‌رفت؟ بی‌تردید، نشانه‌هایی وجود دارد حاکی از آن که زمینه‌های این انقلاب فراهم بود. هر چند برخی از عوامل موجود در فرانسه، در آلمان غایب بود، اما بسیاری از سبب‌های انقلاب فرانسه را می‌توان در برخی (و نه همه‌ی) نقاط آلمان سراغ گرفت. در آلمان، بحرانی اجتماعی، همچون آتش زیر خاکستر، سوسو می‌زد: جمعیت زیاد شهری، وجود گداهای بسیار و حاد بودن مسئله‌ی بی‌خانمانی. در آن طرف ماجرا هم سرمایه‌داری مرکانتیلیستی در آلمان (همچون فرانسه) خون صاحبان صنایع خرد را به جوش آورده بود. اوضاع دهقان‌ها نیز تعریفی نداشت. درست شبیه به دهقان‌های فرانسوی، که در سال ۱۷۸۹ از مهم‌ترین و اصلی‌ترین نیروهای انقلاب بودند، دهقان‌های آلمانی نیز از صاحبان زمین و انحصارهای فئودالی در امان نبودند. هر چند برخی کوشیده‌اند تا این مجموعه وقایع را در قالب جدال‌های دینی و مذهبی آن دوران تبیین کنند، اما زمینِ سختِ واقعیت بر ما آشکار می‌سازد که این نگاهی کاملاً خرد به مسئله است. حال با این پرسش روبه‌رو می‌شویم که چرا در این آشوب و بلوا انقلاب در آلمان تداوم نداشت؟ می‌توان دو دلیل عمده برای این عدم تداوم ارائه کرد. نخست این که، حاکمیت آلمان در برخی موارد، نهایتاً، عقب نشست و امتیازاتی به دهقان‌ها داد. نتیجتاً، شاهد آن بودیم که دهقان‌ها که می‌بایست در صف پیش‌گامان انقلاب باشند، به این سبب که فشار کمتری بر دوش خود احساس می‌کردند، انقلاب را تا نهایت منطقی‌اش پی نگرفتند. دوم

این که، تگه‌پاره بودن قلمرو سیاسی آلمان، مانع از آن می‌شد که اقشار محروم و ستم‌دیده بتوانند گرد هم آیند و سیاستی رهایی‌بخش را پیش برند. گفتن ندارد که پراکنده و متفرق بودن اعتراض‌ها، امکان سرکوب آن‌ها را هر چه راحت‌تر می‌ساخت.

چه بسا این ادعا مطرح شود که بورژوازی آلمان «غیرسیاسی» بوده و بیشتر با فلسفه اُنس داشته تا با سیاست. این مدعایی آشکارا نادرست است. چرا که اولاً شواهد کافی برای اثبات این امر در دسترس نیست. ثانیاً، چنین نبوده که بورژوازی فرانسه هم کاملاً خودآگاه انقلاب کرده باشد. گرچه نمی‌توان منکر این شد که بخش‌هایی از بورژوازی فرانسه مستقیماً از انقلاب سود می‌بردند، اما فشار اقشار محروم و ستم‌دیده را در تن دادن بورژوازی فرانسه به انقلاب نیز نباید نادیده گرفت. چنان که گفتیم، اسطوره‌ی آلمان «غیرسیاسی» از اساس نادرست می‌نماید. طبقه‌ی متوسط آلمان (متشکل از وکلاء، کارمندان، دفترداران و نویسندگان) مرتباً در حلقه‌های مطالعاتی خود سر خود را با مباحث سیاسی گرم می‌کردند. همچنین گزارش‌هایی موجود است مبنی بر این که انتشار و گردش متون مطبوعاتی سیاسی در دهه‌ی ۱۷۹۰ چیزی در حدود ۳۰۰ هزار نسخه با احتمالاً ۳ میلیون خواننده بوده است. بنابراین وجود سنت جنبش رفورماسیون دینی، عدم وجود تمرکز سیاسی و عدم بلوغ‌یافتگی سیاسی و اقتصادی بورژوازی آلمان،<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> بلوغ‌نیافتگی بورژوازی آلمان از حیث اقتصادی به این معناست که این طبقه هنوز با سرمایه‌داری گسترش‌یافته‌ای روبه‌رو نبوده، چرا که هنوز نمی‌توان از یک سرمایه‌داری تثبیت‌یافته در آلمان وقت سخن گفت. بلوغ‌نیافتگی سیاسی نیز پیامد بلافصل این موضوع است. بورژوازی آلمانی، به دلیل تثبیت

---

آلمانی‌ها را در برابر پرسش‌هایی دشوار قرار داد: جهان پیشِ رو چگونه ایجاد خواهد شد؟ مبارزه‌ی سیاسی در آلمان بیش از پیش رنگ و بویی فلسفی به خود گرفت. کانت در قلب بحران روشنگری اقداماتی بی‌سابقه را نوید می‌داد.

---

نشدن کامل سرمایه‌داری در آلمان، نمی‌توانسته از حیث سیاسی در قد و قامت بورژوازی فرانسوی یا بریتانیایی ظاهر شود.

# ایمانوئل کانت

اگرچه ایمانوئل کانت، این بت‌شکن اعظم در حوزه‌ی تفکر، در تروریسم بسیار از ماکسیمیلیان روبسپیر<sup>۱</sup> پیشی گرفته، اما همچنان شباهت‌های زیادی با او دارد، آن‌قدر که آدم ترغیب می‌شود به مقایسه‌شان. قبل از هرچیز در هر دو صداقتی انعطاف‌ناپذیر، تند و تیز، ناخوشایند و خشک و غیرشاعرانه را می‌توان یافت. به‌علاوه، هر دو از نوعی استعداد سوءظن قوی برخوردار بودند، یکی آن را به نقد ترجمه کرد و آن را علیه ایده‌ها به کار گرفت، در حالی که دیگری آن‌ها را علیه انسان‌ها به کار برد و بر آن فضیلت جمهوری خواهی نام نهاد. وانگهی، در سیمای هر دو بالاترین درجه‌ی تیپ مغازه‌دار [تنگ نظر] را می‌توان مشاهده کرد... به حکم سرشت هر دو مقدر به ترازو کردن قهوه و شکر بودند، اما سرنوشت موازنه‌ی دیگری برایشان تدارک دیده بود، و در کفهی یکی شاه و در کفهی دیگری خدا را گذارده بود... و آن‌ها هر دو وزنه‌هایی دقیق در ترازوی این موازنه بودند.

---

<sup>۱</sup> Maximilien Robespierre

هاینریش هاینه (هاینه، ۱۳۹۴)

## مقدمه

دشوار بتوان از فیلسوفان دوران‌ساز در تاریخ فلسفه سخن گفت و نامی از ایمانوئل کانت بر زبان نیاورد. کانت در ۲۲ آوریل ۱۷۲۴ در کونیگسبرگ<sup>۱</sup>، مرکز پروس شرقی، در خانواده‌ای مسیحی دیده به جهان گشود. ابتدا، به سبب پافشاری پدرش، به تحصیل علوم مذهبی پرداخت و بعدها در دانشگاه کونیگسبرگ ریاضیات و فلسفه فرا گرفت. گرچه کانت تا حدود ۶۰ سالگی اش آثار متعددی به رشته‌ی تحریر درآورده بود، اما تنها پس از انتشار *نقد عقل محض* در سال ۱۷۸۱ توانست شهرتی برای خود دست‌وپا کند؛ شهرتی که اگر نگوییم هر دم بر آن افزوده می‌شود، البته تا به امروز دوام آورده است. انتشار *نقد عقل محض* تأثیری برگشت‌ناپذیر بر تاریخ فلسفه داشت. چنان‌که می‌توانیم ادعا کنیم فلسفه‌ورزی بدون تسویه حساب با کانت اساساً هیچ محلی از اعراب ندارد. هرچند برخی از شارحین کانت مدعی شده‌اند که برای فهم دقیق فلسفه‌ی کانت باید آثار دوران پیشانقدی او را نیز مدنظر داشت،<sup>۲</sup> اما نقطه‌ی آغاز ما همان *نقد عقل محض*

---

### <sup>۱</sup> Königsberg

<sup>۲</sup> البته نمی‌توان انکار کرد که آثار پیشانقدی کانت نقش چشم‌گیری در تحولات فکری خود او داشته‌اند. برای نمونه، «کانت در "تاریخ طبیعی و تئوری آسمان‌ها" که در سال ۱۷۵۵ نوشته شد این فرضیه را که منظومه‌ی شمسی از سحابی‌ای ابری مرکب از ذرات مادی به وجود آمده و منطبق با قوانین نیوتونی به ساختار کنونی‌اش متحول شده است ارائه کرد. انگلس این اثر را از این بابت که مسئله‌ی "محرک

(و به تبع آن، نقد عقل عملی و نقد قوه‌ی حکم) خواهد بود. چرا که برخی از شارحان (از جمله فردریک بیزر) انتشار این کتاب را آغازگاه ایدئالیسم آلمانی دانسته‌اند. پیش از پرداختن به محتوای تفدهای سه‌گانه‌ی کانتی، لازم می‌دانیم توضیحاتی بدهیم درباره‌ی وضعیت فرهنگی‌ای که کانت در آن ظهور کرد. اشاره‌ای، هرچند مختصر، به خواست و خاستگاه سیاسی و اجتماعی کانت نیز خواهیم داشت، زیرا فهم اندیشه و فلسفه‌ی کانت خارج از این چارچوب عملاً ناقص باقی می‌ماند. از همین رو، پیش از پرداختن به نقد یکم (۱۷۸۱) به مقاله‌ی بسیار مهم «روشنگری چیست؟» (۱۷۸۴) او می‌پردازیم و به‌نحوی پس‌نگرانه این متن را مقدمه‌ی فهم اندیشه‌ی کانت در هر سه نقد در نظر می‌گیریم.

کانت در مقاله‌ی «روشنگری چیست؟»<sup>۱</sup> می‌نویسد: «روشنگری رهایی انسان از نابالغی‌ای است که خود بر خویش روا داشته.» گفتنی است برخلاف بسیاری از محققان دانشگاهی که این مقاله‌ی کانت را، چنان‌که به یک‌باره از آسمان به زمین افتاده باشد، بررسی کرده‌اند، ما این متن را در فضای آلمان و اروپای آن زمان قرائت می‌کنیم. تری پینکارد، به‌درستی، اشاره می‌کند که «از آن‌جا که این

---

اول" را نفی می‌کرد و ضمن آن زمین و تمامی منظومه‌ی شمسی را به‌مثابه‌ی امری در روند "شدن" تلقی می‌نمود، اثری نبوغ‌آسا توصیف کرد.» (حمید، ۱۳۸۵، ص ۹)

این نوشته‌ی کانت چندین و چند مرتبه به زبان فارسی ترجمه شده و در نسخه‌های گوناگونی در دسترس است. از آن جمله بنگرید به:

روشن‌نگری چیست، روشنی‌یابی چیست؟ (مجموعه‌مقالات)، ارهارد بار، ترجمه‌ی سیروس آراین‌پور، آگه، ۱۳۹۴.

کلمات در آستانه‌ی بیداری نوعی حسّ پیشرفت اجتماعی، سیاسی و فرهنگی در آلمان - و به‌واقع در کل زندگی اروپایی - متولد می‌شدند، و با نارضایتی روبه‌رشدی از وضع موجود (به‌ویژه میان نسل جوان) همراه بودند که تغییر را هم مطلوب و هم در شرف وقوع نشان می‌داد، تک‌تک کلمات کانت به گوش مخاطبی می‌رسید که از مدت‌ها پیش برای شنیدنشان آماده شده بود. (پینکارد، ۱۳۹۵ ص ۳۵) پس، در واقع، باید کار کانت را تئوریزه کردن خواست پیشرفت اجتماعی و سیاسی آن دوران در نظر بگیریم. دورانی که البته در آلمان چندان درخشان نبود، هرچند در چند قدم آن‌سوتر، همه چیز مهیا بود تا یکی از بزرگترین انقلاب‌های تاریخ بشر رقم بخورد. کانت البته رضا به داده نداده بود. از منظر او، این نابالغی حقیقتاً نابالغی خودخواسته‌ای است و، به هیچ روی، نشانگر وضعی طبیعی (و ازلی و ابدی) انسان نیست. «روشنگری» به انسان‌ها نشان داد که می‌توانند به بلوغ برسند و خودآیینی اخلاقی و سیاسی را تجربه کنند. «از این پس از ما خواسته می‌شد که زندگی خودمان را هدایت کنیم، برای خودمان فکر کنیم و با صدایی که گویی می‌خواست این اعتقاد را به خوانندگانش اعلام کند، کانت اعلام کرد که برای انجام دادن این همه تنها "شجاعت" لازم است.» (پینکارد، ۱۳۹۵، ص ۳۶) اما فلسفه‌ی کانت، تا به انتها، تنشی را با خود این‌سو و آن‌سو می‌کشید. تنش یادشده عبارت بود از این که کانت، از یک سو، نابالغی بشر را چیزی می‌دانست که ما انسان‌ها بر خود تحمیل کرده‌ایم. چنین نیست که گریز و گزیری از این نابالغی نباشد. بلوغ عقلی، اخلاقی و سیاسی کاملاً در دسترس است و «شجاعت» ما را بدان مسیر رهنمون می‌شود. از سوی دیگر، کانت نمی‌توانست متوجه این نکته باشد که این بلوغ تنها در پرتو شرایط تاریخی و اجتماعی و سیاسی مشخص و معینی متبلور می‌شود. گویی خود این نارسایی

اندیشه‌ی کانتی هنوز طینی از زمانه‌ی خود را به همراه دارد. این مسئله لاینحل باقی می‌ماند تا دست تقدیر هگل را نیز به پهنه‌ی تاریخ آورد و کارِ هنوز انجام‌نشده را به سرانجام برساند.

اینک با در نظر داشتن این نکته که کانت هیچ از دستش برنیامد مگر این که پاسخی درخور به لوازم شرایط زمانه‌اش بدهد، می‌توانیم سراغ *تقد*های سه‌گانه‌اش برویم و، از این منظر، آن‌ها را به نظاره بنشینیم و قرائت کنیم. پس هنگام ارائه‌ی توضیحاتی اجمالی – و متناسب با متن حاضر – درباره‌ی فلسفه‌ی کانت، همواره باید این نکته را پیش چشم داشته باشیم که «بیداری کانت از خواب دگماتیسم» نشان‌گر بیداری انسان به‌طور کلی از قسمی خواب دگماتیسم است. می‌ماند گفتن این که در ادامه پس از معرفی *تقد*های کانت، می‌کوشیم آن‌ها را در پرتو شرایط تاریخی آن دوران روایت کرده و، بیش از هر چیز دیگر، نسبت کانت با انقلاب فرانسه را بکاویم. تناظر (و تقابل) میان ماجراهای پرسروصدای انقلاب فرانسه و زندگی آرام کانت به‌طرزی شگفت‌انگیز درخور توجه است. هرچند کانت در تمام عمر خود، حتی یک بار، پایش را از شهر محلّ زادگاهش بیرون نگذاشت، اما فلسفه‌ی خود را در سرتاسر جهان، و پیش از همه در فرانسه‌ی انقلابی، گستراند. ایمانوئل کانت در ۱۲ فوریه ۱۸۰۴ جهان را بدرود گفت.

## آلمان در زمانه‌ی کانت

کشور آلمان (اگر اساساً بتوان در میانه‌ی سده‌ی هجدهم آن را به‌راستی یک «کشور» خواند) از امیرنشین‌های نسبتاً مستقلی تشکیل شده بود. روشنفکران و اندیشمندان آن دوران، در پیروی از نهضت اصلاح دینی و روشنگری،



می‌کوشیدند تا به لوازم معرفتی، و به تبع، سیاسی این دو جنبش واکنش نشان داده و پاسخ گویند. مردم عادی نیز گاه‌گاه با شکل دادن اعتراضاتی، البته در سطوح محدود، در پی آن بودند تا از خوانِ روشنگری و نهضت اصلاح دینی چیزی نصیب خود کنند. قدرت کلیسا، رفته‌رفته، رنگ می‌باخت و اقتدارهای دینی کهن، به تدریج، جای خود را به اقتدارهای حقوقی و سیاسی می‌داد. این گذار البته به هیچ وجه شکلی صلح‌آمیز و بی‌خطر نداشت. آلمانی‌ها، به‌ویژه دهقان‌ها، با اعتراض‌ها و شورش‌های گاه‌و‌ب‌گاه خود لرزه به اندام نظام حاکم می‌انداختند. اگرچه شدت و حدت این شورش‌ها بعضاً تا بدان پایه بود که ممکن بود به انقلابی وسیع بگردید، اما تکه‌تکه بودن آلمان مانعی اساسی برای تحقق این مهم بود. در آلمان هیچ قدرت مستقل و متحدی را نمی‌توان حاکم تمام امور دانست. به عبارت دیگر، چندان روشن نیست که چه عاملی این امیرنشین‌ها را به هم متصل می‌کرد! همین امر باعث می‌شد که این شورش‌ها از بازشناسی هدف و غایت خود در نهایت امر باز بمانند و نتوانند اعتراض‌های خود را تا منطق نهایی‌اش پیش ببرند. از دیگر سو، چنان‌که گفتیم، تکه‌تکه بودن آلمان سرکوب این اعتراض‌های پراکنده را هرچه ساده‌تر می‌ساخت. این پراکندگی شورش‌ها و عدم وجود مرکزیتی برای اتحاد معترضین، موجب شده بود تا این قیام‌ها و شورش‌ها پیوندی با یکدیگر نداشته باشد، و نیز سرکوبشان بی‌دردس‌تر باشد.

در یک کلام باید گفت که در آلمان، برخلاف فرانسه، زندان باستیلی در کار نبود. با اندکی ساده‌سازی، می‌توان گفت که زندان باستیل عامل وحدت‌بخش قیام‌ها در فرانسه بود. به این معنا که مشارکت‌کنندگان در آن قیام‌ها هدف مشخصی داشتند و توانسته بودند مقاصد خود را حول محوری مرکزیت‌بخش گرد

هم آورند. این مسئله در آلمان نتوانسته بود سامانی درست و حسابی داشته باشد. یک مسئله‌ی دیگر نیز وجود داشت و آن این که اساساً در آلمان، به سبب نبود مرکزیتی مشخص و مقتدر، امیرنشین‌ها به نوبه‌ی خود از اعطای امتیاز به سرکرده‌های این اعتراض‌ها ابایی نداشتند و با این کار آنان را، دست کم برای مدتی کوتاه، سر جای خود می‌نشانند.

برای فهم بهتر قضیه، می‌بایست دست به دامان استعاره‌ای مارکسیستی<sup>۱</sup> شویم، جسارت کرده و بگوییم که اندیشمندان آلمان، به طور بی‌واسطه، با یک قدرت سیاسی منسجم و واحد مواجه نیستند و در عوض خود را با مجموعه‌ای از عقاید و اندیشه‌ها و افکار روبه‌رو می‌بینند. چنان که گفتیم، این را باید اصلی‌ترین تفاوت مبارزه‌ی سیاسی در آلمان با مبارزه‌ی سیاسی در فرانسه‌ی نیمه‌ی دوم سده‌ی هجدهم دانست. این امر هرگز بدین معنا نیست که مبارزات طبقاتی آلمان در آن دوران صرفاً در قالب مبارزه‌ی اندیشه‌ها و عقاید و آرمان‌ها صورت می‌پذیرفت. دلالت استعاره‌ی بی‌پروای ما این است که مبارزه‌ی طبقاتی را باید از این مبارزه‌ی افکار و اندیشه‌ها ردیابی کرد. برای نمونه، تا پیش از ظهور کانت، کلیسا می‌کوشید اولاً، خدا را از طریق عقل اثبات کند و، ثانیاً، فرامین اخلاقی را از کتاب مقدس و دستورات آن فرا گیرد. کانت در مقابله با این مسئله، اولاً، نشان داد که عقل ما (البته اگر به درستی و محدود به حدود و مرزهای خویش به کار گرفته شود) از اثبات وجود خدا (و نیز ردّ آن) ناتوان است و، ثانیاً، فرامین اخلاقی

---

<sup>۱</sup> امر مادی خود را مستقیماً به ما نشان نداده و در قالب مجموعه‌ای از افکار و عقاید خود را به ما نشان می‌دهد.

را عقل ما، به نحوی خودآیین، وضع می‌کند یا باید وضع کند (شرح این مسئله در توضیح نقد عقل عملی کانت خواهد آمد). در نمونه‌ای دیگر، کانت آشنایی قابل توجهی با وقایع انگلستان داشت. گفتنی است که در انگلستان با کاستن از قدرت دم‌و دستگاه پادشاهی، پارلمانی برقرار شده بود که می‌توان آن را حاکمیت خرد جمعی در نظر گرفت. کانت این‌ها را از لوازم پیشرفت می‌دانست. وی کوشید تا با برقراری حاکمیت عقل در ضمن تصدیق و بازشناسی خودآیینی آن، توجیهی برای زیست عقلانی نخست در سطح فردی و سپس در سطح سیاسی دست‌وپا کند. پس، به یک معنا، می‌توان گفت کانت پیش‌شرط و لازمه‌ی دستیابی به عقلانیت در سطح سیاسی را بازشناسی عقلانیت خودآیین در سطح فردی می‌دانست و به این مهم همت گماشته بود.

در این بخش، هدف ما این نیست که بگوییم فلسفه‌ی کانت دقیقاً مبارزه‌ی طبقاتی را در کله‌ی کانت بازتاب می‌دهد، بلکه، هدف توضیح این نکته است که باید فلسفه‌ی کانت را ترجمانی، هر چند پیچیده و مبهم، از سطح یا سطوحی از مبارزه‌ی طبقاتی در جریان در نظر گرفت.<sup>۱</sup> با در نظر داشتن مباحث بالا، بیانی

---

<sup>۱</sup> «متفکر به‌راستی بزرگ کسی است که با آغاز کردن از منافع و موقعیت اجتماعی گروه خاصی به حداکثر حقیقت ممکن می‌رسد و در عبارت‌بندی آن توفیق می‌یابد، طوری که دامنه و تأثیر واقعی به آن می‌بخشد. زیرا در فلسفه ... تنها آن چیزی که به دگرگونی زیست انسانی کمک می‌کند اهمیت دارد ... بدین سبب هر کوشش برای مطالعه‌ی نظام فلسفی گذشته باید از آغاز، مناسبات میان عناصر بنیادی نظام و شرایط اجتماعی انسان‌ها را لحاظ کند که منشأ آن نظام و گسترش آن بوده‌اند.» (گلدمن، ۱۳۸۱، ص ۳۵)؛ پاورقی همان صفحه: «عبارت "حداکثر ممکن" خود نشان می‌دهد که متفکر باید پیشاهنگ گروه باشد، راه را نشان دهد و هیچ‌سازشی با تفکر بالفعل اعضای آن به عمل نیاورد.»

اجمالی از فلسفه‌ی کانت می‌آوریم. در این بیان می‌کشیم تا امهات مباحث کانت را پیش چشم داشته باشیم، و به تفصیل به جزئیات اندیشه‌ی کانتی نخواهیم پرداخت. به این منظور، ارائه‌ی پیش‌زمینه‌ای از مباحث فلسفی که کانت از دل آن‌ها سر برآورد را ضروری می‌دانیم.

## نقد یکم: نقد عقل محض

هر فیلسوفی برای اثبات فیلسوف بودن خود در تلاش است تا یا خود را در تداوم سنتی فکری معرفی کند و یا با گسست از سنتی فکری خود را بشناساند. کانت را باید جمعیتی از هر دو این موارد دانست. اگر روایت رایج تاریخ فلسفه‌ای را بپذیریم که بنا بر آن فلسفه‌ی مدرن را دو جریان عقل‌گرا (دکارت، اسپینوزا و لایبنیتس) و تجربه‌گرا (لاک، بارکلی، هیوم) نمایندگی می‌کند،<sup>۱</sup> کانت را به یک اعتبار، تداوم این جریان‌ها و به یک اعتبار دیگر، گسستی از هر دو جریان دانسته‌اند. در واقع، با نوعی ساده‌سازی می‌توان گفت که فلسفه‌ی کانت سنتز (تألیف یا ترکیب) عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی است.

کانت نقد نخست را با این سخن آغاز می‌کند که:

---

<sup>۱</sup> این تقسیم‌بندی را نخستین بار کونو فیشر در دهه‌ی ۱۸۷۰ مطرح کرد. فیشر، فیلسوفی کانتی بود و برای این که راه‌گشا بودن کانت برای تفکر فلسفی را نشان دهد، از این تقسیم‌بندی سود جست. این تقسیم‌بندی در سده‌ی بیستم مقبولیتی عام یافت و تقریباً جایگزین تقسیم‌بندی قدیمی افلاطونی/ارسطویی شد. (هریس، ۳۳: ۱۳۸۹؛ پاورقی مترجم)

«سرنوشت غریب و خاص عقل بشری این است که در یکی از گونه‌های شناخت، پرسش‌هایی بر دوشش گذاشته شود که نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت، چه این پرسش‌ها چونان مسائلی برآمده از سرشت خود عقل به عقل داده شده‌اند، اما خود عقل نیز از پاسخ گفتن به این پرسش‌ها عاجز است. زیرا که پاسخ گفتن به این پرسش‌ها مستلزم این است که عقل از کلیه‌ی قوایش فراتر رود و آن قوا را خارج از محدوده‌ی مجاز خویش به کار گیرد.» (Kant, 1998 [1871], p 99؛ ترجمه‌ی آزاد)

کانت مواجهه‌ی خود را با این مسئله از دریچه‌ی صورت<sup>۱</sup> احکام و نحوه‌ی توجیه<sup>۲</sup> احکام صورت‌بندی می‌کند. از جنبه‌ی صورت، احکام به دو گونه‌ی تحلیلی<sup>۳</sup> و تألیفی (ترکیبی)<sup>۴</sup> تقسیم می‌شوند. حکم تحلیلی حکمی است که محمول آن در موضوع «مندرج» باشد. مثلاً وقتی می‌گوییم «مثلث سه ضلع دارد»، در واقع هیچ چیز نگفته‌ایم مگر این که خود موضوع (مثلث) را تحلیل کرده و آن را گشوده‌ایم. به عبارت دیگر، داشتن سه ضلع جزء لاینفک تعریف مثلث است. به بیان ساده‌تر، با اّتصاف سه ضلع به یک شکل هندسی، خودبه‌خود مثلث را تعریف کرده‌ایم و با گفتن این که مثلث سه ضلع دارد چیزی به تعریف مثلث نیفزوده‌ایم،

<sup>۱</sup>form

<sup>۲</sup>justifying

<sup>۳</sup>analytic

<sup>۴</sup>synthetic

بلکه صرفاً بیانی روشن تر و سراسرتر به آن داده‌ایم. گفتنی است که یکی از ویژگی‌های حکم تحلیلی این است که انکارش مستلزم این است که دچار تناقض شوید! یعنی نمی‌توان از مثلثی که کمتر یا بیشتر از سه ضلع دارد سخن گفت و دچار تناقض نشد. کانت چنین احکامی را احکام تحلیلی<sup>۱</sup> می‌داند. در مقابل، احکام ترکیبی احکامی هستند که محمول آن‌ها در موضوعشان مندرج و نهفته نیست. ما با اِتصاف محمول به موضوع، در واقع چیزی به موضوع بار کرده‌ایم. مثلاً اگر بگوییم «این سنگ سیاه است» حکمی تألیفی صادر کرده‌ایم. سیاهی، جزء تعریف سنگ نیست. می‌توان سنگ‌هایی را برشمرد که سیاه نیستند و رنگ دیگری دارند. نکته‌ی قابل توجه دیگر این است که در صورت انکار این احکام دچار تناقض نمی‌شویم. یعنی می‌توان سیاهی یک سنگ را منکر شویم، بی‌آن که تناقضی در حرفمان وارد شده باشد.<sup>۲</sup> تقسیم‌بندی تحلیلی/تألیفی در واقع ناظر به صورت احکام است. اما در اندیشه‌ی کانت تقسیم‌بندی دیگری را نیز شاهدیم و آن تقسیم‌بندی ناظر به توجیه کردن احکام است: پیشینی و پسینی. به ساده‌ترین بیان، یک توجیه زمانی که مستقل از تجربه باشد، پیشینی است و زمانی که با توسل به تجربه حکم کنیم، حکم‌مان حکمی پسینی است. ناگفته پیداست که احکام تحلیلی همگی به

---

<sup>۱</sup>وجه تسمیه‌اش هم این است که، عملاً، با تحلیل خود آن حکم بر اساس قوانین درونی خودش، و نه با ارجاع به عالم تجربه، به قضاوتی درباره‌ی آن حکم می‌رسیم.

<sup>۲</sup>گفتنی است که سخنان ممکن است کاذب باشد. یعنی ممکن است سنگی سیاه باشد و ما سیاهی آن را منکر شویم. در این حالت دچار کذب شده‌ایم و نه تناقض. در حالی که اگر از «مثلثی چهارضلعی» سخن برانیم، دچار تناقض شده‌ایم؛ چه از پیش پذیرفته‌ایم که هر مثلث، تنها و تنها، سه ضلع دارد؛ نه کمتر و نه بیشتر.

صورت پیشینی توجیه می‌شوند. یعنی بدون رجوع به تجربه درمی‌یابیم که «مثلاً سه ضلع دارد» یا «پدر من مرد است» یا «مادر من زن است». حکم تحلیلی پسینی هم نداریم، زیرا، چنان که گفتیم، برای توجیه احکام تحلیلی بی‌نیاز از رجوع به تجربه هستیم. احکام تألیفی نیز همگی (به جز مواردی که درباره‌ی آنها در ادامه سخن می‌گوییم) به‌نحو پسینی توجیه می‌شوند. یعنی برای اثبات سیاهی یک سنگ راهی نداریم مگر رجوع به تجربه و آزمودن این مسئله.

آنچه کانت تا بدین‌جا گفته است، چیزی جز ارائه‌ی صورت‌بندی‌ای دقیق (البته در قالبی نوین) از معرفت‌شناسی پیش از خودش نیست. هر آنچه پیشینیان عملاً و در مقام تحقق بدان پای‌بند بوده‌اند را کانت صرفاً سامان بخشیده و به‌طرزی منظومه‌وار بیان داشته است. اما بداعت فلسفه‌ی کانت و محرک اصلی اندیشه‌ی او پاسخ‌گویی به این مسئله است: آیا حکم تألیفی پیشینی داریم؟ اساساً باید گفت که پاسخ کانت به این پرسش، مثبت است. حکم تألیفی پیشینی حکمی است که صدق و کذبش در درون خودش نهفته نیست، اما از طرف دیگر، برای توجیه آنها به عالم تجربه نیز نمی‌توانیم رجوع کنیم. از منظر کانت، متافیزیک سنتی (و به‌زعم او، غیرانتقادی) ملزم به برساختن چنین احکام تألیفی پیشینی‌ای است. یعنی برای اثبات این که «خدا وجود دارد» یا «روح فناپذیر است» نه می‌توانیم به تحلیل خود موضوع‌های این احکام (در این‌جا «خدا» و «روح») بسنده کنیم (پس این احکام تحلیلی نیستند) و نه می‌توانیم با رجوع به تجربه و عالم خارج آنها را موجه سازیم (پس این احکام پسینی هم نیستند). کانت بر این قضیه پای می‌فشارد که چنین احکامی وجود دارند. مشهورترین (و در عین حال یکی از مناقشه‌انگیزترین) نمونه‌هایی که کانت از آنها سخن می‌گوید گزاره‌های

ریاضیاتی هستند:  $۱۲=۵+۷$ . این گزاره هم ضروری است و هم مستقل از تجربه اثبات می‌شود. افزون بر این، کانت معتقد است که در تجمیع اعداد ۵ و ۷ عدد ۱۲ نهفته نیست و ما با استنتاج ۱۲ از جمع ۷ و ۵ در واقع چیزی به موضوع این گزاره افزوده‌ایم.<sup>۱</sup> لبّ مطلب ما تا بدین‌جا چیزی جز این نبوده است که یکی از اصلی‌ترین پروژه‌های فکری کانت، و نیز یکی از محرک‌ها و همچنین نوآوری‌های اساسی کانت، اثبات امکان گزاره‌های تألیفی پیشینی است. در ادامه، با لوازم و پیامدهای امکان حکم تألیفی پیشینی بیشتر سروکار خواهیم داشت.

اینک، پرسش اصلی پیش روی ما این است که اولاً، «چگونه می‌توان چنین احکامی را توجیه کرد؟» و ثانیاً، «این که آیا متافیزیک را هم می‌توان به شیوه‌ای مشابه توجیه کرد یا خیر؟» (پینکارد، ۲۰۱۳۹۵، ص ۴۰) پاسخی که کانت به این پرسش‌ها می‌دهد این است که سامان‌دهی چنین ساختار معرفتی‌ای ربطی به اعیان و ابژه‌های موجود در جهان ندارد، بلکه این «ساختارهای عام و ضروری ذهن هستند که گزاره‌ی تألیفی پیشینی را ممکن می‌سازند.» (پینکارد، ۱۳۹۵، ص ۴۰) سخن کانت، به‌طور ساده‌شده، این است که ساختارهای عام ذهن ما بر سازنده‌ی عالم خارج هستند. کانت از مکان و زمان به‌علاوه‌ی مقولات دوازده‌گانه سخن می‌گوید و بر آن است که انسان‌ها به‌واسطه‌ی کاربست این مقولات بر عالم خارج

---

<sup>۱</sup>مباحث کانت در این زمینه در فلسفه‌ی ریاضیات بسیار مناقشه‌انگیز بوده و بحث‌های جنجالی و داغی را موجب شده است. در این‌جا، به هیچ وجه، قصد ورود در این مباحث را نداریم. هدف ما صرفاً این است که نشان دهیم کانت برای اثبات ممکن بودن احکام «تألیفی پیشینی» نمونه‌ی قابل توجهی هم از ریاضیات می‌آورد. برای توضیحاتی روشن‌گر در این باب بنگرید به: (نقیب‌زاده، ۷۴-۱۶۷: ۱۳۶۴)



قادرند تصویری از آن به دست آورند. گفته‌ی پینکارد در این زمینه بسیار روشنگر است:

«او با دنبال کردن این سیر تفکر نتیجه گرفت شرایطی که ذیل آن‌ها فاعلی می‌تواند به فاعلی خودآگاه بدل شود، همان شرایط ممکن شدن ابژه‌های تجربه است و این یعنی تمام سؤالات مربوط به متافیزیک را می‌توان با بررسی شرایطی که تحت آن‌ها به فاعل‌هایی خودآگاه تبدیل می‌شویم، پاسخ داد و یکی از این شرایط این است که ما به عنوان سوژه‌هایی خودآگاه به شکلی خودانگیخته (یعنی بدون آن که تحت تأثیر علی هیچ امر دیگری باشیم)، به جای برگرفتن کیفیات آگاهیمان از تجربه، کیفیات خاصی از آگاهی خودمان را به درون تجربه‌مان وارد می‌کنیم. بنابراین، مقادیر چشمگیری از خصلت‌های تجربه‌ی ما از خودمان و از جهان، هرگز "آینه" یا "بازتاب" بخش‌های از پیش موجود عالم نیستند، بلکه خودمان به شکل خودانگیخته آن‌ها را به تجربه "عرضه کرده‌ایم".» (پینکارد، ۱۳۹۵، ص ۴۴ و ۴۵)

در توضیح این سخن پینکارد باید خاطر نشان ساخت که از آنجایی که فهم ما از جهان خارج فهمی برساخته و خودانگیخته است، به تبع، جهان خارج پیش و بیش از هر چیز منوط است به آگاهی از سرشت قوای معرفتی خودمان. به عبارت دیگر، کانت بر این باور است که ما پیش از این که درگیر سنجش مسائل معرفتی شویم، می‌بایست عقل، فاهمه و قوای معرفتی خود را بشناسیم و بسنجیم. انسان نمی‌تواند بدون داشتن شناختی دقیق از سرشت قوای معرفتی خود به شناخت عالم خارج رجوع کند، نمی‌تواند بدون تعیین دقیق حدّ و مرز کاربست خود پا را پیش

نهد و به شناخت عالم خارج پردازد.<sup>۱</sup> یکی دیگر از نکات مدنظر پینکارد در نقل قول بالا از او، اشاره به مسئله‌ی خود/نگیختگی است. مسئله‌ی خودانگیختگی و نقش فعال انسان در شناخت عالم خارج (در مقابل نقش منفعل آن در فلسفه‌های پیشاکانتی) با اشاره به /انقلاب کپرنیکی قابل فهم است.

اما انقلاب کپرنیکی که کانت از آن سخن می‌گوید به چه معناست؟ خود کانت می‌نویسد:

تا کنون فرض می‌شده است که کلّ دانش ما باید با ابژه‌ها مطابقت کند. اما همه‌ی کوشش‌ها برای آن‌که، طبق این فرض، از راه تثبیت چیزی که نسبت به ابژه‌ها پیشینی باشد، یعنی از راه مفاهیم، معرفت ما به ابژه‌ها را گسترش دهند به شکست انجامیده است. از این رو، باید بیازماییم که آیا اگر فرض را بر آن بگذاریم که ابژه‌ها باید با معرفت ما مطابقت کنند، موفقیت بیشتری حاصل می‌آوریم یا خیر. (کانت، ۱۳۹۵، ص ۸۷)

کپرنیک برای تبیین حرکات اجرام فلکی علاوه بر بررسی حرکت خود آن‌ها، حرکت ناظران روی زمین را نیز مدخلیت می‌داد. کانت هم پیرو کپرنیک بر این باور بود که قوانین حاکم بر قلمرو تجربه قوانینی هستند ناظر به خود آدمیان و نه

---

این مسئله بعدها مورد انتقاد هگل واقع شد. هگل می‌گفت که اقدام به انجام چنین کاری درست مانند این است که بخواهیم شنا را خارج از آب به کسی بیاموزیم و بعد از او بخواهیم با آن مقدمات دل به آب بزنند. کاری که شکست آن از پیش معلوم است. به باور هگل، تعیین دقیق حد و مرز قوای معرفتی آدمی، صرفاً از دل به کارگیری آن قوا برای شناخت عالم خارج است که به دست می‌آید. در بحث از هگل با جزئیات بیشتری به این مسئله می‌پردازیم.

ناظر به ابژه‌ها و عالم خارج. به سخن دیگر، معرفت انسان‌ها از اشیاء بسته و محدود به آن چیزی است که خود انسان‌ها در آن قرار می‌دهند. می‌توان با یک مثال قضیه را کمی روشن‌تر ساخت. در فلسفه‌های پیشانقدی (پیشاکانتی) تصور غالب بر این بود که انسان‌ها باید شناخت خود را از شیئی که در مقابلشان قرار گرفته با آن شیء مطابقت دهند (سویه‌ی هنجاری)، یا به عبارت دیگر، شناخت انسان‌ها از عالم خارج چنین است که آنان تصور خود را از اشیاء مقابلشان با آن‌ها مطابقت می‌دهند (سویه‌ی توصیفی).<sup>۱</sup> کانت این رابطه را معکوس کرد. یعنی زین‌پس اصالت با خارج نیست. چنین نیست که ما باید تصور خود را با شیء خارجی (ابژه) مطابقت دهیم، بلکه، به‌عکس، اصالت اساساً در خود انسان‌هاست و این خود ساخت قوای معرفتی آدمی است که عالم خارج را برمی‌سازد. ایدئالیسم کانت معنای خود را در این‌جا بازمی‌یابد. ایدئالیسم، در این زمینه، بدین معناست که عالم خارج برساخته‌ی ذهن ماست. توضیح این امر آن‌که ما با کاربرست قوای معرفتی خود بر عالم خارج صرفاً آن را نمی‌شناسیم، بلکه در عین حال آن را برمی‌سازیم. بنابراین، مثلاً این پرسش که آیا ما در عالم خارج علیت داریم یا خیر، پرسش بی‌موردی است. علیت یکی از مقولات است که ما جهان را از آن دریچه می‌بینیم. سوژه‌ی کانتی قادر به پاسخ دادن به این پرسش نیست که آیا علیت واقعاً در خود جهان خارج هم ساری و جاری است یا نه. چرا که پیشاپیش معنای عینیت (ابژکتیویته) و عالم خارج دستخوش تغییر شده است. عالم خارج برای سوژه‌ی

---

<sup>۱</sup> در ادامه باید به این مسئله پردازیم که کانت این فرایند را فرایندی هنجاری (توصیه‌ای) در نظر می‌گرفت و یا گمان می‌کرد صرفاً در حال توصیف فرایندی است، که به هر جهت، روی می‌دهد.

کانتی چیزی نیست مگر همان عالمی که ما آن را از دریچه‌ی مقولات می‌بینیم و می‌فهمیم.

در این مرحله از سیر اندیشه‌ی کانتی به تمایز میان پدیدار (فنومن)<sup>۱</sup> و شیء فی‌نفسه (نومن)<sup>۲</sup> می‌رسیم. کانت ساحت نااندیشیدنی و ناشناختنی هستی را شیء فی‌نفسه می‌خواند. شیء فی‌نفسه، به این سبب که تحت مقولات دوازده‌گانه و نیز مکان و زمان در نمی‌آید، شناختش از عهده‌ی قوای شناختی ما خارج است. اما این شیء فی‌نفسه سبب‌ساز پدیدارشدن چیزی از آن شیء بر ما می‌شود<sup>۳</sup> که کانت آن را پدیدار می‌خواند و قوای شناختی انسان‌ها با آن امور سروکار دارد. اما ما خود پدیدارها را چگونه می‌شناسیم؟

بنا بر نظر گاه کانتی، ما پیشاپیش شهودی محض از مکان و زمان داریم. پینکارد در توضیح این شهود از مکان می‌نویسد، «نوعی آگاهی شهودی از "کلیت" بی‌نهایت مکان که لازمه‌ی امکان ساخته شدن احکام و قضایای هندسی است.»

<sup>۱</sup>phenomen

<sup>۲</sup>nomen

آلبته این ایراد به کانت وارد شده است که اگر نومن ناشناختنی است، چطور می‌توانیم بگوییم که نومن علت وجودی فنومن است؟ پاسخ کانت این است که مقصود از علت در این‌جا همان علت مورد نظر در مقولات نیست و در معنای مجازی به کار رفته است. این مسئله تا به امروز هم حل نشده باقی مانده است و دستگاه کانتی هنوز نتوانسته پاسخی درخور و تمام‌کننده به آن بدهد. بعضاً برای گشودن این گره گفته‌اند که نومن را باید مرز شناخت بدانیم و نه متعلق شناخت.

مثال برای توضیح این سخن این است که اگر بخواهیم حکم کنیم که بین دو نقطه روی خط، می‌توان خط سومی هم ترسیم کرد، حتماً باید «مکان را به مثابه‌ی چیزی که در آن شمار بی‌نهایتی از این نقاط متصور است، فرض کنیم.» در مورد زمان نیز چنین چیزی برقرار است. برای تکرار عملیات حساب (جمع ۵ به علاوه‌ی ۷) نیز باید همین شهود محض از زمان را داشته باشیم. یعنی هنگام جمع دو عدد ساده، همواره این فرض را در ذهنمان داریم که اگر بخواهیم این جمع را تا بی‌نهایت ادامه دهیم، کارمان چه معنایی دارد. «بنابراین، کانت نتیجه می‌گیرد که زمان و مکان "ایدئال" هستند، چرا که نمی‌توانند ابژه‌ی تجربه‌ی حسی مستقیم باشند و، در نتیجه، باید فقط و فقط در باز نمود "محض" ما از آن‌ها برایمان قابل دستیابی باشند.» (پینکارد، ۱۳۹۵، ص ۴۲ و ۴۳) شهود محض زمان و مکان همان چیزی است که ما را قادر می‌سازد تا ابژه‌ها را به تجربه‌ی خود درآوریم. ما برای شناخت پدیده‌ها علاوه بر داشتن شهودی از مکان و زمان، از مقولات دوازده‌گانه‌ی فاهمه نیز کمک می‌گیریم و تحت فرایند شاکله‌سازی<sup>۱</sup> از عالم بیرون، شناخت می‌یابیم. بررسی تک‌تک مقولات فاهمه و ارائه‌ی توضیحی بسنده از فرایند شاکله‌سازی، از عهده‌ی این مطلب خارج است و ما تنها به دلالت‌های کلی این مباحث می‌پردازیم.

در همین راستا، می‌بایست به فهم درستی از نسبت مفهوم زمان (و نیز مکان) در اندیشه‌ی کانت و حقیقت برسیم. برای بررسی این مسئله، لازم است اشاره‌ای به این نکته داشته باشیم که حقیقت، پیش از کانت، همواره فارغ از زمان بوده

---

<sup>۱</sup>schematization

است. چه در فلسفه‌ی یونان (افلاطون و ارسطو و دیگران) و چه در سده‌های میانه و آنچه فلسفه‌ی مسیحی خوانده می‌شود، حقیقت همواره سرمدی در نظر گرفته می‌شده. یعنی اینان حقیقت را چونان چیزی فارغ از زمان و مکان قلمداد می‌کرده‌اند و اساساً حقیقت از آن حیث که حقیقت است، باید جدای از این عالمِ خاکی باشد. حقیقت باید لایتغیر باشد و با گذشت زمان و جابه‌جایی مکانی، دستخوش تغییر نشود. یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های دوران کهن و دوران مدرن را باید در همین تاریخی کردن حقیقت (یا تاریخی نگریستن به حقیقت) جست. عموماً هگل را نخستین فیلسوفی می‌دانند که از پیوند میان «حقیقت» و «تاریخ» سخن گفته است. هرچند تردیدی نیست که آغازگر اصلی این پیوند همانا هگل است، اما می‌توان ردّی از این نگرش در فلسفه‌ی کانت هم یافت. کانت با مطرح ساختن مفهوم زمان پرتو نوینی بر مفهوم حقیقت نیز افکنده است. در فلسفه‌ی کانت، حقیقت همان چیزی است که زمان‌مند است. نمی‌توان بیرون از زمان ایستاد و سخن گفت. به‌زعم کانت، ما نمی‌توانیم تصویری خارج از زمان و غیرزمان‌مند داشته باشیم، و نتیجه‌ی این امر آن است که حقیقت همان چیزی خواهد بود که تخته‌بند زمان است. البته تصور کانت از زمان با تصور هگل بسیار متفاوت می‌نماید و نمی‌توان هر دو نگرش را یکی دانست. اما روشن است که گامی که کانت در این راستا برداشت، بی‌تردید راه هگل را در رسیدن به حقیقتِ زمان‌مند و در حالِ شدن (صیوروت) هموار کرده است. بدین ترتیب، آنچه در بررسی مفهوم زمان در اندیشه‌ی کانت برای ما اهمیت دارد، نه تعریفِ صرفِ زمان از نظر کانت است و نه میزان انسجامِ منطقیِ آن (این مسائل البته در جای خودشان مهم هستند). آنچه باید توجه شما را بدان جلب کنیم، همین تغییر

پارادایمی<sup>۱</sup> است که در اندیشه‌ی کانت اتفاق می‌افتد. این تغییر هم کانت را، دست کم از این حیث، از پیشینیانش می‌گسلد، هم راه هگل را می‌گشاید و هم تعریف حقیقت را تا به امروز متحول کرده است.

در این جا به یکی از نکات قابل توجه و تأثیرگذار کانت می‌رسیم: *تعارضات*<sup>۲</sup> عقل محض نظری درباره‌ی جهان. کانت، در ادامه‌ی مباحثش در زمینه‌ی تحدید عقل نظری، از تعارضات عقل محض سخن می‌گوید. این تعارضات احکامی جدلی‌الطرفین‌اند که، بنا به نظر کانت، هرگز نمی‌توان صدق و صحت یکی از طرفین را نشان داد و طرفین به وضعیت تکافوی ادله می‌رسند؛ بدین معنا که می‌توان ادغان کرد که نظر موافق و مخالف، هر دو، به یک میزان اعتبار دارند. چنان که تا کنون باید روشن شده باشد، این احکام فقط و فقط به این دلیل جدلی‌الطرفین هستند که عقل، هنگام واکنش نشان دادن به این پرسش‌ها، پا را فراتر از حدود خویش نهاده و دلیلی مطالبه کرده که ارائه‌ی آن از وسع عقل نظری خارج است. البته، برخی از این تعارضات، در ادامه‌ی پروژه‌ی فکری کانت و از طریق عقل عملی مرتفع می‌شوند، لیکن عقل نظری، به هیچ حیلتی، مگر در افتادن در مغالطه، نمی‌تواند پاسخی بدان‌ها بدهد.

<sup>۱</sup>paradigm shift

<sup>۲</sup>antinomies

بعضاً آن را به احکام «جدلی‌الطرفین» یا «خلاف‌آمدها» برگردانده‌اند. مقصود احکامی است که در آن‌ها هیچ یک از طرفین نمی‌توانند برهانی قاطع بر مدعای خود بیاورند و غائله را پایان دهند.

کانت از چهار حکم جدلی‌الطرفین بنیادین سخن می‌گوید که ما به‌اختصار آن‌ها را بررسی می‌کنیم. اولین تعارض درباره‌ی مسئله‌ی حُدُوث<sup>۱</sup> و قَدَم<sup>۲</sup> جهان است. وقتی حکم می‌کنیم که جهان قدیم است (یعنی آغازی ندارد)، بی‌درنگ، مسئله‌ی توالی حوادث و پدیدارها به ذهن ما خُطور می‌کند. اگر جهان ابتدای زمانی نداشته باشد، چطور می‌توانیم پدیده‌های سلسله‌ای را تبیین کنیم؟ حال اگر برای جهان آغازی را فرض کنیم و حکم به حدوث آن بدهیم، چطور می‌توانیم چرایی خودِ این آغاز را تبیین کنیم؟ یعنی نمی‌توانیم توضیح دهیم چه اتفاقی روی داده که این سلسله آغاز شده است؟

دومین تعارض درباره‌ی بسیط یا مرکب بودن جهان است. آیا جهان از مجموعه‌ای از اجزای به‌هم‌پیوسته به وجود آمده است و یا این که می‌توان به یک مورد بسیط اشاره کرد که جهان از آن ساخته شده است. اگر بپذیریم که جهان از امری بسیط ساخته شده، این سؤال پیش می‌آید که چرا نمی‌توانیم آن ماده‌ی بسیط را بشکافیم؟ چرا باید آن را ماده‌ای تقسیم‌ناپذیر و آغازین بدانیم؟ اما اگر اساس تشکیل جهان را ماده‌ای مرکب در نظر بگیریم، خودبه‌خود این پرسش را

<sup>۱</sup>حدوث یعنی چیزی در ابتدا نبوده باشد و در زمانی معین به وجود بیاید (و حادث شود).

<sup>۲</sup>قدم یعنی چیزی از همان ابتدا موجود بوده باشد و نتوان گفت که از یک زمان به بعد به وجود آمده است.



پذیرفته‌ایم که آن ماده‌ی مرکب خودش از اجزایی بسیط تشکیل شده است؟ یعنی از هر طرف که برویم به بن‌بست می‌خوریم.<sup>۱</sup>

تعارض سوم به مسئله‌ی علیّت و چگونگی پیدایش جهان مربوط می‌شود. توضیح این تعارض آن است که با دنبال کردن سیر علیّی به این نتیجه می‌رسیم که در نهایت می‌بایست به علیّتی اولیه قائل شویم. این علت اولیه دیگر نمی‌تواند معلول علتی پیش از خود باشد؛ یعنی باید خارج از علل طبیعی قرار بگیرد. این در حالی است که در چارچوب فلسفه‌ی کانتی، ما صرفاً علل طبیعی را می‌شناسیم و، از این جنبه، می‌بایست قائل شویم به این که خود این علت نیز علتی طبیعی دارد و این سیر را الی غیرالنهائیه ادامه دهیم. روشن است که هم فرض تسلسل علل<sup>۲</sup> و هم فرض عاملی خارج از سلسله‌ی علل طبیعی<sup>۳</sup>، در چارچوب فلسفه‌ی کانتی، باطل می‌نمایند.

---

ظاهراً کانت در این جا به لایب‌نیتس اشاره دارد، و نظریه‌ی مونادهای بسیط و بی‌دروپنجره‌ی وی را به نقد می‌کشد. «به نظر کانت، لایب‌نیتس با قائل شدن به نظریه‌ی مونادها که آن را اجزای لایتجزایی فرض کرده و بدان‌ها در عین حال جنبه‌ی روحانی و مادی داده است، موفق نشده است جوابی قطعی برای مسئله‌ی مرکب و یا بسیط بودن جهان پیدا کند.» (مجتهدی، ۱۳۹۰: ۸۵)

<sup>۲</sup>تسلسل علل بدین معناست که سلسله‌ی علت و معلول‌ها هرگز به پایان نمی‌رسد و هیچ‌گاه نمی‌توان به علتی نخستین دست یافت.

<sup>۳</sup>که بناست او را همان علت اولیه (=خدا) در نظر بگیریم.

تعارض بعدی و پایانی «از لحاظ موجودیت جهان مطرح شده است: از طرفی به نظر می‌رسد که در این جهان در مقابل امور اضافی و اعتباری باید موجودی باشد واجب ... ولی از طرف دیگر گویی هیچ جا نه خارج از جهان و نه در داخل آن موجودی که لازم و واجب و علت جهان باشد، وجود ندارد.» (مجتهدی، ۱۳۹۰، ص ۸۶)

مواجهه با این تعارض‌ها یکی از نقاط کلیدی فلسفه‌ی کانت است، چه کانت این تعارض‌ها را بسیار جدی گرفته بود. به صورتی که بعدها در *نقد عقل عملی*، نظریه‌ی اخلاق خود را بر این سامان نابه‌سامان بنیان نهاد. بررسی چگونگی بنیادگذاری اخلاق کانتی بر این معرفت‌شناسی را در ادامه توضیح خواهیم داد. اجازه دهید پیش از آن به نسبت و پیوند میان «مرجعیت عقل» و «خودانگیختگی» در زمینه‌ی فلسفه‌ی کانتی پردازیم.

پیشتر در توضیح خودانگیختگی گفتیم که باید این موضوع را در فلسفه‌ی کانت در نسبت وثیق آن با انقلاب کپرنیکی فهمید. بدین معنا که بعد از انقلاب کپرنیکی کانت، دریافته‌ایم که انسان‌ها دیگر متعلق شناخت خود را با قوه‌ی شناخت خود می‌سنجند، نه بالعکس. یعنی تصویر واقعی و مادی ایزه‌ی شناخت با تصویر ذهنی باید سازگار باشد. در این معنا، شناخت ما از عالم خارج همواره شناختی برساخت‌گرایانه است. یعنی قوه‌ی شناخت ما دیگر قوه‌ای منفعل نیست و به نحوی خودانگیخته سر در کار برساختن جهان دارد. خودانگیختگی مورد نظر شارحان کانت نیز به همین مسئله اشاره دارد. مرجعیت عقل نیز در همین بستر است که سر بر می‌آورد. مرجعیت عقل نیز هیچ معنایی ندارد جز این که زین پس

داور و محک تمامی دعاوی انسان (از سطوح معرفتی گرفته تا اخلاقی و دینی) همانا عقل است.

اما این مسئله دلالت اجتماعی و سیاسی قابل توجهی دارد که پیش تر اشاره‌ی مختصری نیز بدان داشتیم. با توجه به حرکت رو به جلویی که جامعه‌ی آلمان آغاز کرده بود، کانت توانست از پس صورت‌بندی فلسفی این تحرک اجتماعی برآید. به تعبیر تری پینکارد، «حاصل استدلال نسبتاً پیچیده‌ی کانت تکان‌دهنده بود. در پس تمام تجربه‌ی ما از جهان، واقعیت گریزناپذیر خود/نگیختگی بشر نهفته است، واقعیت فعال بودن بشر در تفسیر این تجربه و بخشیدن شکل و صورتی به آن به صورتی که اکنون پیش روی خود می‌بینیم. نه طبیعت می‌تواند این کار را برای ما انجام دهد و نه خدا؛ ما باید خود مسئولیتش را بر عهده بگیریم.» (پینکارد، ۱۳۹۵، ص ۵۵) تلاش کانت برای صورت‌بندی نظری چنین بحثی را باید متناظر بدانیم با تلاش جامعه‌ی آلمان در تحقق بخشیدن به پیشرفتی که به سنجهی عقلانیت متعهد است.

در این مرحله به یکی از پرسش‌های اساسی فلسفه‌ی کانت برمی‌خوریم: نسبت میان خودانگیختگی و عینیت.<sup>۱</sup> با توجه به این که معرفت ما، از منظر کانت، سوییهای خودانگیخته دارد، آیا نمی‌توان این فلسفه را به نسبی‌گرایی متهم کرد؟ اگر بناست هر شخصی بر اساس خودانگیختگی فردی خود پیش برود، آیا مسئله‌ی تعدد تفسیرها از واقعیت موجود پیش نمی‌آید؟ اگرچه عده‌ای روی این مسئله‌ی مهم انگشت نهاده و کانت را به نسبیت‌باوری متهم کرده‌اند، اما این پرسش در

---

<sup>۱</sup>objectivity

قالب فلسفه‌ی کانت پاسخی روشن دارد. «من»<sup>۱</sup> کانتی، در تقابل با «من» شخصی یا فردی پسامدرن، «من»ی کلی است که از چارچوب‌هایی کلی پیروی می‌کند (یا باید پیروی کند). کانت با در نظر داشتن پس‌زمینه‌ی شکاکیت هیومی در ذهن خود، به این مسئله تظن داشت که نمی‌توان بدون مطرح کردن خودانگیختگی چونان امری «کلی» از این شکاکیت (و به تبع، از این نسبی‌گرایی) گریخت. خودانگیختی مدنظر کانت، به تعبیر پینکار، «نه ملک طلق اذهان تحصیل کرده و برتر، بلکه ویژگی هر تجربه‌ی بشری یا، آن‌طور که خود کانت می‌گوید، ویژگی نوعی "خودآگاهی کلی" است.» (پینکار، ۱۳۹۵، ص ۶۱) خودانگیختگی همان چیزی است که برای انسان آزادی را به ارمغان می‌آورد، زیرا بدین طریق است که مدخلیت انسان در سطح معرفت‌شناختی و اخلاقی تصدیق می‌شود. خودانگیختی یعنی چیزی بیرون از انسان مانند نوعی نیروی ماورایی عمل نکرده و آن را در منقاد خود نمی‌گیرد. اما مدخلیت فوق تا چه اندازه‌ای کارگر است و دامنه‌اش چقدر است؟ هنجارمندی در این جا وارد صحنه می‌شود.

هنجارمندی در دو سطح عمل می‌کند: معرفتی و اخلاقی.

هنجارمندی معرفتی ناظر است بر مقولات فاهمه که سبب‌ساز شناخت جهان‌شمول عالم خارج می‌شوند. در منظر کانت، بین سیاهان و سفیدان و ... هیچ تمایزی میان مقولات در کار نیست. همان قدر که انسان‌های اروپای متمدن قادرند جهان را در انقیاد مقوله‌ی علیت ببینند، به همان اندازه اعضای فلان قبیله در فلان نقطه‌ی دورافتاده از جهان به اصطلاح متمدن نیز قادر به این کار هستند. هنجارمندی

<sup>۱</sup>T

به این معناست که نحوه‌ی به کار بستن قوای شناختی ما انسان‌ها، علی‌العموم، مشابه است و ذهن ما خودبه‌خود پیرو آن قوانین است و تنها در زمینه‌ی آن هنجارهاست که کارکرد دارد.

هنجارمندی اخلاقی نیز به این معناست که احکام اخلاقی در چارچوب هنجاری مشخصی کارکرد دارند. یعنی اگرچه هر سوژه‌ی اخلاقی‌ای باید به‌طور مستقل و از سر خود آیینی خویش به این احکام برسد، این چارچوب هنجاری امر مطلق است که محتوای این احکام را روشن می‌سازد. به‌طور خلاصه، هنجارمندی عبارت است از قوانینی که سوژه‌ها خود باید به آن‌ها برسند، حال آن‌که این قوانین عام و جهان‌شمول هستند.

در واقع، خودانگیختگی یادشده تنها در کنار قسمی هنجارمندی (هم در سطح معرفتی و هم در سطح اخلاقی) است که می‌تواند دعوی کلیت داشته باشد. افزون بر این‌ها، سازواری نظام کانتی را می‌توانیم در همین مسئله هم ببینیم. این نگرش معرفت‌شناختی به «کلی» بودن این خودانگیختگی متناظر است با کلی و جهان‌شمول بودن خودآیینی در سطح اخلاقی. یعنی به همان طریقی که قوانین شناخت عالم خارج جهان‌شمول است، قوانین اخلاقی نیز همین خصلت را دارند. در این سیاق، هنجارمندی مفهومی است که جلوی نسبی‌گرایانه بودن خودانگیختگی و خودآیینی را می‌گیرد.

پس اگر شکاکیت هیومی، فیزیک نیوتونی و شکست متافیزیک سنتی فلسفه‌ی کانت را در سطح معرفتی خود به پیش بردند، می‌توانیم ادعا کنیم که این خودانگیختگی بود که در سطحی دیگر، و در کنار هنجارمندی کانتی، این فلسفه را پیش برد. چنان‌که روشن است، خودانگیختگی کانتی تنها در کنار هنجارمندی

است که می‌تواند از نسبی‌گرایی پرهیزد. هنجارمندی ناظر است بر هنجارهایی که ذیل آن‌ها می‌توان از کلیت خودانگیختگی (در سطح معرفتی) و خودآیینی (در سطح اخلاقی) دم زد.

پس، به عبارتی، می‌توانیم بگوییم که فلسفه‌ی کانتی با درانداختن مفاهیم خودانگیختگی و خودآیینی جا را برای آزادی گشود تا این آزادی در مرحله‌ی بعد که همانا مرحله‌ی هنجارمندی است سویه‌ای جهان‌شمول به خود بگیرد. از نظر کانت، چنان‌که گفتیم، سوژه‌ی معرفتی یعنی سوژه‌ی آزاد خودانگیخته‌ای که در سطح معرفتی تن به هنجارمندی می‌دهد و، چنان‌که خواهیم گفت، سوژه‌ی اخلاقی یعنی سوژه‌ی آزاد خودانگیخته‌ای که در سطح اخلاقی تن به هنجارمندی می‌دهد.

با این تفاسیل، اگر بخواهیم به جان کلام کانت در نقد عقل محض اشاره کنیم، باید از تأکید او بر خودانگیختگی بشر و نیز نوعی آزادی رادیکال سخن برانیم. کانت گرچه با ترسیم نظم علی در دایره‌ی طبیعت و ترسیم شکلی از جبرگرایی علی‌الظاهر راه را بر آزادی بشر بست، اما به‌واقع با مطرح کردن بحث خودانگیختگی و قوه‌ی شناختی فعال<sup>۱</sup>، امکان آزادی بشر را در وسعتی فراخ‌تر گشود. گفتنی است که کانت پروژه‌ی خودانگیختگی و آزادی بشر را در ادامه‌ی کار خود و با مطرح کردن خودآیینی اخلاقی و اراده‌ی آزاد هرچه بیشتر پیش برد. به جرأت می‌توان گفت که کانت رسالت خویش، که همانا ارائه‌ی صورت‌بندی‌ای نظری از جنبش روشنگری بوده است، را به بهترین وجه انجام داد.

<sup>۱</sup>فعال در همان معنایی که برساننده‌ی جهان است.

«به نظر می‌رسید که جهان قدیم به تدریج زیر گرمای نقد کانت ذوب شده است.» (پینکارد، ۱۳۹۵، ص ۶۶) هر چند این جهان جدیدی که کانت مُنادی آن بود، به هیچ وجه خود خالی از تضاد و بحران نبود و این مسئله را بیش و پیش از هر کس دیگری، هگل دریافت!

## نقد دوم: نقد عقل عملی

کانت پس از نقد عقل محض و ارائه‌ی صورت‌بندی ویژه‌ی خود از کارکرد عقل و نیز به میان کشاندن سهم خودانگیختگی بشر در شناخت عالم خارج، اینک باید گام دوم خود را بردارد و مسیر دشوار خودانگیختگی تا آزادی را به سرانجام برساند. نقد دوم کانت درباره‌ی اخلاق و امکان کنش آزادانه‌ی اخلاقی است. پرسش کانت در این نقد عبارت است از این که چه کاری باید انجام دهیم؟ و چگونه در مسیر سنجش اخلاقی مدنظر خودم، مدام به تجدیدنظر پردازم. ادعای کانت این است که خودِ آزادی ما پیش‌فرض و پیش‌شرط امکان عملی‌شدن اخلاق است. «با این حال، اگرچه من باید فکر کنم که آزادم، چرا نتیجه بگیرم که واقعاً آزاد هستم؟» (پینکارد، ۱۲۹۵، ص ۷۵) کانت پاسخ این پرسش را از دل تمایز میان نومن و فنومن بیرون می‌کشد. انسان‌ها تا جایی که در ساحت پدیداری سیر می‌کنند، تحت تأثیر سلسله‌ی علت و معلولی هستند. این قوانین جبری طبیعی به کنش‌های انسان (البته در ساحت پدیداری) تعیین می‌بخشند. حقیقت وجود فی‌نفسه (و نومنال) انسان اما از کوران سلسله‌ی علل طبیعی در امان است. کانت تصریح می‌کند که انسان به شکل نومنال آزاد است، هرچند به‌واقع قادر نیست برای این آزادی خود استدلالی آورده و پایه‌ای نظری فراهم سازد. کانت این نوع آزادی را

آزادی‌ای استعلایی می‌داند. معنی آزادی استعلایی این است که گرچه من نمی‌توانم این آزادی را از حیث نظری اثبات کنم، اما در عمل برای ممکن شدن اخلاق چاره‌ای جز پیش‌فرض گرفتن آن ندارم. بدین معنا که ما انسان‌ها، در عین این که خودمان را بخشی از جهان طبیعی می‌دانیم، هم‌زمان منطقی سوپزکتیو (اما کلی) درباره‌ی جایگاه خودمان در جهان هم داریم.

«کانت آدمیان را دقیقاً به همین شیوه‌ی دو گانه متصور می‌شود، یعنی هم به‌عنوان موجوداتی محسوس و طبیعی که بر اساس قوانین طبیعت به‌طور علیّی تعیین یافته‌اند، و هم به‌منزله‌ی موجوداتی معقول یا مطلقاً عاقل که از موجبیت علیّی مستقل‌اند و قادرند بر اساس قوانین ناظر به آزادی عمل کنند. در نتیجه، کانت اظهار می‌دارد که اراده‌ی بشر تابع دو عامل مؤثر است.» (سالمن و هیگینز، ۱۳۹۵، ص ۱۲۴)

کانت سپس در پی طرح‌ریزی صورتبندی سه‌گانه‌ی خود از امر مطلق می‌رود. کار امر مطلق این است که وظیفه‌ی اخلاقی‌ای که بر گرده‌ی ماست را متحقق کند. این در حالی است که خود وظیفه‌ی اخلاقی مستلزم آزادی اخلاقی و خودآیینی است تا بتواند کارگر اُفتد. امر مطلق همچنین مجرای است که این خودآیینی و آزادی از طریق آن برآورده می‌شوند. آزادی استعلایی ما هم به معنی توانایی ما بر ایجاب فعل خودمان است. یعنی قوانینی را طرح ریزیم که در عین حالی که این قوانین کاملاً برآمده از عقل خودمان هستند، اما هم‌زمان این قوانین بتوانند نیرویی تحمیل‌کننده بر ما داشته باشند. کانت در وهله‌ی نخست در پی تثبیت خودآیینی ماست و در وهله‌ی بعد در پی تعهد به عینیت و کلی بودن این قوانین. پس از ماجراجویی نظری جالب توجهی، کانت به سه صورت‌بندی از امر



مطلق می‌رسد: (۱) «تنها بر وفق دستوری عمل کن که با عمل کردن به آن دستور، در عین حال بتوانی اراده کنی که عمل تو باید به قانونی جهان‌شمول بدل شود.»<sup>۱</sup> (۲) «همواره، چه در مورد خود و چه در مورد دیگری، طوری عمل کن که گویی با بشریت نه به‌مثابه‌ی ابزار بلکه همواره به‌مثابه‌ی هدفی در خود رفتار می‌کنی.» (۳) «اخلاق یعنی نسبت یافتن همه‌ی افعال با یکدیگر برای ساختن قوانینی که تنها با آن‌ها قلمرو غایات ممکن می‌شود.»

نکته‌ی جالب توجه در زمینه‌ی امر مطلق کانتی این است که این تنجیزها از امر مطلق به هیچ روی نباید پشتوانه‌ی اخلاق در نظر گرفته شوند. امر مطلق، شرط امکان اخلاق است؛ درست همان‌گونه که داشتن در کی پیشینی از من استعلایی خود تجربه را امکان‌پذیر می‌سازد.

یکی از نکاتی که کانت در نظریه‌ی اخلاقی خویش روی آن پا سفت می‌کرد، گریز از آمیال تصادفی بود. به‌زعم کانت ما تنها زمانی می‌توانیم فلان کنش خود را اخلاقی بنامیم که این کنش فقط در تلقی آن کنش‌چونان یک وظیفه ریشه داشته باشد، و به هیچ روی متأثر از امیال ما نباشد. برای نمونه، اگر شما

---

انتساب کانت به روشنگری را بیش از هر جای دیگری می‌توانیم در این حکم کانتی ببینیم. عقل روشنگری می‌کوشید تا با نقد شکاکیت به ایده‌ای جهان‌شمول در زمینه‌ی معرفت‌شناسی برسد و آن را به حوزه‌های اخلاق و سیاست نیز تسری بدهد. اما اشکال کار نیز دقیقاً در همین نقطه بروز می‌یافت. این کلی‌گرایی در اخلاق به سوی نوعی اخلاق فرمالیستی (و بی‌توجه به محتوا) سوق یافت که این سوپیه‌ی آن مورد انتقاد هگل واقع شد. احتمالاً گفته‌ی آدورنو («روشنگری توتالیتراست») اشاره‌ای باشد به چنین تلاشی از جانب اصحاب روشنگری.

دست‌گیری از فقرا را وظیفه‌ی اخلاقی خود قلمداد کرده و تنها از سر وظیفه‌ی بدان روی آورید کارتان اخلاقی است؛ اگر صرفاً دلتان به حال فقرا می‌سوزد و یا برای تسکین عذاب وجدان خود آن کار را انجام می‌دهید، نمی‌توان کارتان را اخلاقی دانست. گریز کانت از امیال تصادفی دلالت مشخصی برای این فلسفه دارد، چه این گریز دقیقاً هم‌راستای همان گریز از شکاکیت در معرفت‌شناسی اوست. همان‌گونه که کانت در معرفت‌شناسی در پی فراگرفت قسمی امر کلی بود، در اخلاق نیز آنچه حائز اهمیت است باید ناظر بر امری کلی باشد و این مهم تنها از طریق وظیفه یا تکلیف اخلاقی محقق می‌شود. کانت از اصول موضوعه‌ی اخلاق برای رسیدن به «خیر اعلی» کمک می‌گرفت. اما از این نکته نیز غافل نبود که «اگرچه قانون اخلاق همواره از ما می‌طلبد که هر شکل از خواست شخصی سعادت را زیر پا بگذاریم، نمی‌توان از انسان‌ها انتظار داشت که خوشبختیشان را تماماً به کناری بنهند و فراموش کنند، پس باید مفهومی از "خیر اعلی" شکل دهیم که از صرف خیر اخلاقی "اعلی‌تر" باشد و در عین حال خیر اخلاقی را تابع امر دیگری نکند». (پینکارد، ۱۳۹۵، ص ۹۳) کانت در ادامه برای ممکن ساختن دستیابی به این خیر اعلی از وحدت فضیلت و سعادت سخن به میان می‌آورد و برای حلّ کلّ این مسئله نیز مجبور می‌شود دو اصل وضع کرده و آنها را بدیهی بشمارد. یکی جاودانگی نفس (یا روح) و دیگری وجود خدایی که این سعادت را به نسبتی عادلانه در میان فضیلت‌مندان تقسیم کند.<sup>۱</sup> «هر دوی این‌ها به این

<sup>۱</sup> برای شرحی دقیق از استدلال‌های کانت در مرتبه‌ی عقل عملی در دفاع از وجود خدا بنگرید به فصل

دلیل اصول "موضوعه" اند که اگرچه حقیقتشان قابل اثبات نیست، ما با متعهد شدن به الزامات نامشروط قانون اخلاق خودساخته‌مان، ناگزیر آن‌ها را برای خود ضروری می‌یابیم. ما خودمان را متعهد به وضع چنین اصولی می‌کنیم تا توضیح دهیم که چگونه تعهدات پیشینمان (به قانون اخلاق) در وهله‌ی نخست ممکن شده‌اند.» (پینکاردر، ۱۳۹۵، ص ۹۳ و ۹۴)

بایسته است اگر به یکی از تفاوت‌های کلیدی اخلاق کانت و هگل اشاره کنیم. این نکته را می‌توان در تأکید کانت بر گریز از امیال تصادفی دید. مطابق با تصویری که از اخلاق کانت ترسیم کردیم، سوژه‌ی اخلاق کانتی نسبت به علیت طبیعی بی‌توجه است. یعنی دقیقاً بایستی اراده‌ی آزاد خود را در خلاف جهت علیت طبیعی به کار بندد.<sup>۱</sup>

کانت سپس در تلاش است تا با پیش نهادن ایده‌ی «کلیسای درون»، کلیسایی که از دل قوانین اخلاقی فردی بیرون آمده و بناست خود را در قالب اخلاقی جمعی و مدنی بنمایاند، مبارزه‌ای با کلیسای رسمی مسیحیت را شروع کند. یکی از پیش‌فرض‌های کانت این است که محتوای اراده‌ی الهی با محتوای اراده‌ی آزاد

---

درباره‌ی *خدا*، مایکل اف. پامر، ترجمه‌ی نعیمه پورمحمدی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳.

<sup>۱</sup> این در حالی است که در اندیشه‌ی هگل، آزادی به معنای عمل کردن برخلاف ضرورت نیست، بلکه آگاهی داشتن از این ضرورت است (مضمونی که هگل آن را وام‌دار اسپینوزا است). به بیان دیگر، سوژه‌ی هگلی به جای نفی انتزاعی وضعیت طبیعی و اعمال کردن اراده‌ی آزاد خود، آزادی را از دل خود وضعیت بیرون کشیده و کاری می‌کند تا بن‌بست‌ها و شکاف‌های وضعیت، خود را برون‌رفت را نشان دهند. این رویکرد را بهتر از هر جای دیگری می‌توانیم در موضع‌گیری هگل نسبت به ژاکوبین‌ها ببینیم.

انسان و کلیسای درون سازگار خواهد افتاد و از این مسئله به این نتیجه می‌رسد که فرامین کلیسا نباید مغایرتی با فرامین کلیسای درون داشته باشند. این امر در فلسفه‌ی کانت را باید در امتداد جنبش اصلاح کلیسا خواند، چه کانت، به حق، خود را میراث‌دار راستین چنین جریانی می‌دانست.<sup>۱</sup> از این حیث است که «ما در کانت عمیق‌ترین و پیشرفته‌ترین متفکر این فرهنگ فردگرایانه‌ی بورژوازی کلاسیک را خواهیم دید».<sup>۲</sup> (گلدمن، ۱۳۸۱، ص ۲۸)

البته کانت نظریه‌ی اخلاقی خود را به سطح اخلاق مدنی نیز کشاند، اما در آن‌جا نیز نتوانست از چارچوب‌های اخلاقیات بورژوایی فراتر رود. برای نمونه، می‌توان به دفاع کانت از برابری قانونی و مخالفت با برابری در مالکیت اشاره کرد. «نگرش کانت در باب قانون و دولت نیز در درکی صوری از قانون استوار بود. مفهوم بورژوایی مالکیت خصوصی، در آراء حقوقی او غلبه‌ای چشم‌گیر داشت. شالوده‌ی عقاید کانت در باب قانون و اهمیت مترقی آن عقاید از لحاظ تاریخی با این واقعیت تدارک شده است که او "قانون و نظم" بورژوایی را که با قانون مالکیت مشروط می‌شد در مقابل قواعد من‌عندی و ضد حقوقی فئودالی قرار می‌داد. رأی او درباره‌ی حق فردی مالکیت نه تنها بر این اندیشه که هر فردی مالک هر آن چیزی است که پیش از فرد دیگری دارای آن بوده است، بلکه بر حق برابر همه نسبت به هر آنچه که قبلاً مالک آن بوده‌اند استوار بود. در نگرش او در باب دولت، مفهوم تملک مشترک که در حق خصوصی مستتر بود به مفهوم دولتی از اراده‌ی همه‌ی افراد، شامل مردمی که در یک دولت سازمان یافته‌اند بسط داده می‌شد.» (حمید، ۱۳۸۵، ص ۳۳)

<sup>۲</sup> «جهان‌نگری کانت حتی در دوران زندگی وی، شاخص‌ترین نظام فلسفی بورژوازی آلمان را تشکیل می‌داد و به استثنای دوره‌ی هگل تا به امروز چنین بوده است... آزادی، فردمداری، برابری در مقابل قانون این‌ها سه عنصر بنیادی جهان‌نگری‌ای هستند که با وساطت بورژوازی اروپا به پیدایی آمدند.» (گلدمن، ۱۳۸۱، ص ۳۶ و ۳۷)

## انقلاب فرانسه، پرده‌ی دوم

شلوارپوشان، گروه‌های ضربتی انقلاب که خود را نماینده‌ی مردم فقیر می‌دانستند، در سرتاسر فرانسه گروه‌های منسجم و نیروهای ضربتی انقلابی را رهبری می‌کردند. شلوارپوشان، با نوعی ایدئولوژی متناقض<sup>۱</sup>، از کسبه‌ی کوچک دفاع کرده و مالکیت «بزرگ» را نکوهش می‌کردند. این گروه‌ها همچنین خود را نماینده‌ی تمام ملت فرانسه می‌پنداشتند. شلوارپوشان، پس از ایجاد اتحاد و حتی کمی پیش از برگزاری سالگرد انقلاب فرانسه با حضور شاه، احساس کردند که به آنان خیانت شده است. تداوم بحران اقتصادی و عدم بهبود اوضاع تهی‌دستان و خرده‌بورژوازی در زمانی اتفاق افتاد که این آقشار یک سال پیش از این، استفاده از روش‌های انقلابی را فرا گرفته بودند (هابزباوم، مهدیان، ۱۳۷۴، ص ۷۹).

آشراف از دست دادن همه‌چیز را بر نمی‌تافتند و از هر نوع کارشکنی به‌واسطه‌ی نیروهای سیاسی و نظامی خود استفاده می‌کردند. بسیاری از آنان به خارج از فرانسه گریخته بودند و به توطئه‌چینی مشغول بودند. شاه مخفیانه به دیگر پادشاهان اروپا برای حمله به فرانسه و بازگرداندن سلطنت مطلقه‌اش نامه

---

<sup>۱</sup> از زمان سر برآوردن شلوارپوشان تا به امروز نیز این اغتشاشات نظری و سیاسی موجود که به حق چیزی شایسته‌ی نام خرده‌بورژوازی هستند.

می‌نوشت. در چنین شرایطی بود که بورژوازی، سوار بر موج انقلاب، بحران‌های فزاینده‌ی اقتصادی را با نفرت از کارشکنی‌های اشراف در مقابل چشمان «ملت» گره زد. توده‌ها بار دیگر از سلطنت به خشم آمده بودند. این خشم زمانی قدرت گرفت که تلاش پادشاه برای فرار از فرانسه ناکام ماند. در آن زمان، بخش‌هایی از بورژوازی کماکان پایان سلطنت را به معنای پایان حقّ مقدّس مالکیت می‌دیدند و سعی می‌کردند به توده‌ها نشان دهند که شاه ربوده شده است (هابزباوم، مهدیان، ۱۳۷۴، ص ۸۳).

ارتش قوای سلطنتِ خارجیان در بیرون از مرز گردآمدند و جنگ آغاز شد. مادام که خبر شکستِ فرانسوی‌ها بیشتر می‌شد، حمایت از نیروهای سیاسی تندرو که اشراف را برای این شکست‌ها مقصر قلمداد می‌کردند، افزایش یافت. در ژوئن ۱۷۹۳، فرانسه از هر سو توسط ارتش‌های آلمان و انگلستان درنوردیده شده بود و بورژوازی فرانسه در شرف سقوط بود. ۶۰ ایالت از ۸۰ ایالت فرانسه نیز بر علیه پاریس شوریده بودند. بورژوازی خود را در میان دوراهی نابودی یا توسل به اقداماتی مبهم می‌دید. مردم با حمله به زندان‌ها و اعدام کسانی که فکر می‌کردند سلطنت‌طلب هستند، موج دوم انقلاب را آغاز کردند. ژاکوبینسم، با اقداماتی بی‌سابقه، درس‌های جاودانی را به انقلابیون سرتاسر جهان آموخت. دوران وحشت با اعدام هفده‌هزار تن از اشراف و لغو تمام و کمال امتیازات فئودالی حتی بدون پرداخت غرامت، کنترل بر قیمت‌ها و تحول انقلابی ارتش شناخته می‌شود. شلوارپوشان همچنین با ضرباتی سهمگین به کلیسا و پایگاه‌های مذهبی تعداد زیادی از کشیش‌ها را اعدام و یا متواری ساختند. حتی مبدأ تاریخ نیز دگرگون

شد و تمام علائم و بقایای رژیم قدیم در کمتر از چهارده ماه به گورستان تاریخ سپرده شد. تمام سیاستمداران خطر گیوتین را در صورت انجام هر اقدامی علیه انقلاب بر گردهی خود حس می کردند. شلوارپوشان، تهی‌دستان و دهقانان در کلوب‌های انقلابی متشکل شدند و کنترل قیمت‌ها و امور سیاسی را به شیوه‌ای انقلابی به دست گرفتند. ارتش‌های بریتانیا و آلمان نیز شکست خورده و بلژیک و فلورانس به دست قوای انقلابی سپرده شد (هابزباوم، مهدیان، ۱۳۷۴، ص ۸۴ و ۸۵).

ژاکوبنیسم سه درس مهم به انقلابیون آموخت. سه درسی که بورژوازی نسبت به آن نفرت شدیدی احساس می کند. اول، تمایز بین توده‌های مسلح، منسجم و مصمم با شکم‌بارگان نظامی ارتش‌های دائمی است. در دوران ژاکوبنی، ارتش فرانسه چند برابر شد و نشان داد که ارتش انقلابی تا چه حد می تواند شکست‌ناپذیر باشد، چرا که قدرت خود را از ژاکوبنیسم به عنوان تحقق آرمان‌های دمکراتیک حقیقی توده‌ها، یعنی مشارکت دمکراتیک در امور زندگی‌شان، کسب می کند. دومین درس مهم ژاکوبنیسم، الگوی مشارکت فعال توده‌ای یا، به قول گرامشی، اراده‌ی ملی است. نهادهای بی‌شماری از پایین به بالا که تحولات سیاسی و اقتصادی را به دستان توانمند توده‌ها واگذار می کنند. مسئله‌ای که در کمون پاریس و بعدها در انقلاب اکتبر پیگیری شد. سومین درس بزرگ ژاکوبنیسم این بود که هر انقلاب حقیقی بی‌تردید جنبه‌ای بین‌المللی پیدا می کند و بدون در هم کوفتن قوای نظم پیشین در سطحی بین‌المللی، از کسب هر دستاوردی ناتوان است.

ژاکوبنیسم از آن‌جایی محکوم به نابودی بود که توسط طبقه‌ای صالح به اجرا در نیامد. هر چه جنگ به پایان خود نزدیک می‌شد، ژاکوبنیسمی که برای حفظ

بورژوازی به سایر توده‌ها حق تعیین سرنوشت و مشارکت در امور خود را اعطا کرده بود، میان خواست بورژوازی برای از سرگیری بازار آزاد و توده‌های متشکل و مسلح دچار سرگیجه شد، و تلوتلوخوران راه خود را به سوی ترمیدور پیمود. شلواریوشان خیلی زود از عدم حمایت از ژاکوبنیسم پشیمان شدند. اینک دولت نظامی فارغ از نیاز به مردم چون پیش در آمدی بر بناپارتیسم به عنوان سویه‌ی دیگر میراث ژاکوبنی قابل مشاهده می‌شد. دولت جدید جانشین ژاکوبنیسم، دیگر نه حاصل اتحادی میان طبقات که گویی ناشی از یک اقلیت نظامی منسجم بدون نیاز به اقدامات توده‌ای بود.

## آلمان پسا ژاکوبنی<sup>۱</sup>

بورژوازی اروپایی پس از به راه انداختن موج عظیمی از اقدامات رادیکال، خود از نتیجه‌ی اعمال خود به وحشت افتاد. ژاکوبنیسم اگرچه آنچه ناشدنی به نظر می‌رسید را انجام داد، اما آن نیروهای اجتماعی احضار شده برای اجرای این اقدامات روزبه‌روز بیشتر به مالکیت و تنظیم بورژوازی امور ریشخند می‌زدند. روبسپیر بارها کلوب‌های ژاکوبنی را به خاطر تهدید قانون مالکیت شمامت کرد. برای بخش عمده‌ای از روشنفکران و سیاسیون بورژوا در سرتاسر اروپا، آرمان فرانسوی به کابوس فرانسوی بدل شد. یکی از نویسندگان رمانتیک پس از اعدام لویی شانزدهم و برآمدن دوران ترور نوشت که «این ابلهان، رؤیایا و آرمان‌های ما را بر باد دادند. این‌ها، زین‌پس، دیگر نمی‌دانند چه می‌کنند.» آلمان واکنش

<sup>۱۱</sup> این بخش عمدتاً اقتباسی از فصل‌های اولیه‌ی کتاب دیوید بلک‌برن با عنوان *سده‌ی طولانی نوزدهم*.



نشان دادن علیه انقلاب فرانسه را آغاز کرد. آلمان‌ها که تا دیروز در عطش انقلاب آه‌آه می‌زدند، از فردای دوران ترور بر زبان آمدن نام انقلاب را کاری نحس و ناپسند می‌شمردند. شاعرانی که تا پیش از این در ستایش انقلاب شعر می‌سرودند، اینک قاتل ژان پُل مارا (یکی از انقلابیون فرانسه) را می‌ستودند. فرزند انقلاب، برای آلمان‌ها، مُرده به دنیا آمده بود!

آلمان وارد دوران جدیدی شد و زمانه‌ی «بیداری از خواب غفلت» فرا رسید. این «بیداری» را دو جریان عمده پیش می‌بردند: یک جریان که درگیر روایتی ژیروندنی از انقلاب فرانسه شدند، آنان خود را مخاطب میراث و متون انقلابی آبه سی‌یس و ژان پُل مارا و ژاکوبن‌ها می‌دانستند (که در اقلیت بودند) و جریان دیگر که قدرشناس فضایل واقعی یا عمدتاً تخیلی امپراتوری شدند. این دسته هر آنچه در آلمان «سنتی» یا «ارگانیک» بود را قدر دانسته و بر صدر می‌نشانند. بورژوازی اروپایی که راه رهایی از بحران روشنگری را در تحولات انقلابی می‌جست، اینک هم از اصلاحات روشنگری و هم از تحولات انقلابی گریزان بود. به نظر می‌رسید پرسشی که زود هنگام پاسخ خود را یافته بود اینک دوباره به معضلی جدی بدل شده است.

باری، اصلی‌ترین تأثیر انقلاب فرانسه بر آلمان مربوط به دوران پس از جنگ است که باعث از بین رفتن «امپراتوری مقدس روم»<sup>۱</sup> شد. تغییرات نهادی در آلمان را باید، در نهایت، محصول مستقیم و غیرمستقیم نیروهای فرانسوی دانست.

---

<sup>۱</sup> بد نیست اگر این شوخی را به خاطر داشته باشیم که «امپراتوری مقدس روم» هیچ‌گاه نه امپراتوری بوده، نه مقدس و نه اساساً به روم ارتباطی داشته است.

در شکل مستقیم، شاهد آن هستیم که این تغییرات نهادی بیشتر در ایالات اقماری فرانسه و در زمین‌های منضم به غرب آلمان روی می‌دهد. در شکل غیرمستقیم هم باید به موج جدید اصلاحات از بالا بنگریم؛ این موج اصلاحات زمانی پدیدار شد که ایالات مورد هجوم فرانسوی‌ها، به سبب تحقیر، برای احیا و تقویت رژیم خود به پا خاستند.

در سال ۱۷۹۲ شاهد جنگ و درگیری‌ای میان آلمان و فرانسه هستیم. یکی از دلایل جنگ این بود که مجلس فرانسه از اعطای مقادیری از مقرری‌ها و مالیات‌های شاهزاده‌های آلمانی در برخی مناطق دست کشید. فرانسه نیز خود اوضاع چندان خوبی نداشت. در این احوال، امپراتوری آلمان، به‌ویژه دولت پروس، هرج و مرج درونی فرانسه را ارمغان و فرصتی می‌دید که می‌تواند در پناه آن پیشرفت کند. اما جنگ مانع از تحقق این مهم می‌شد. چرا که آلمان، یا به عبارت بهتر، دولت پروس در جنگ با فرانسه پیاپی شکست می‌خورد؛ ارتش دولت پروس نه به قدر کفایت سرباز داشت و نه ادوات جنگی چندان پیشرفته‌ای. با همه‌ی این‌ها، نمی‌توان بر این امر سرپوش نهاد که نبردهای ۱۷۹۲-۱۸۰۶ تغییرات برگشت‌ناپذیری در آلمان به وجود آورد.

با شکست دولت‌های اتریش و پروس شاهد نقشه‌ی جدیدی از آلمان هستیم: مرزها دوباره شکل گرفت، وضع تقسیم و تمرکز جمعیتی دگرگون شد، شکل-های قدیمی حاکمیت کم‌کم از میان رفت و دولت‌های جدیدی سر بر آوردند. در نتیجه، اینک بخش‌های وسیعی از خاک آلمان، زیر سیطره‌ی فرانسه است. به یکی از نمونه‌های جالب در این زمینه دقت کنید. مجلس ملی فرانسه در سال ۱۷۹۰

قانونی تصویب کرد مبنی بر این که دولت فرانسه حق ندارد هیچ «جنگ فاتحانه-ای» داشته باشد، اما ارتش فرانسه یک بار در سال ۱۷۹۲ و دیگر بار در اواسط دهه‌ی ۱۷۹۰ راینلند را اشغال کرد و نهایتاً در سال ۱۸۰۲ این ناحیه را به بخشی از خاک خود ضمیمه کرد. یکی از تأثیرات غیرمستقیم این وقایع در آلمان این بود که بعضاً برخی از دولت‌های کوچک امپراتوری کاملاً خود را در اختیار فرانسه قرار می‌دادند. «امپراتوری مقدس» به فلاکتی عجیب افتاده بود: تقریباً همه چیز خود را، البته به غیر از نامش، از دست داده بود.

## انقلاب فرانسه، پرده‌ی پایی: بحران بوزوازی

### فرانسه

طبقات مختلف نتایج متفاوتی را از یک واقعه می‌گیرند. اگر پرولتاریای پاریس از ژاکوبینیسم لغو تمایز نظامی‌ها و غیرنظامی‌ها، گسترش دموکراتیک حق اجرای عدالت، لغو ارتش متخصص دائمی در حکم اقلیت ممتازی که قوای قهریه را در انحصار خود می‌گیرد و دفاع از خود برای اکثریت تولیدکنندگان را در قالب کموناردها فرا گرفت، نظامی‌گری و متمرکز کردن قوای سیاسی و بوروکراتیک جامعه در دست یک قوای نظامی سازمان‌یافته درسی بود که بوزوازی فرانسه از ژاکوبینیسم فرا گرفته بود. زحمت‌کشان، با لغو ارتش، اراده‌ی خود را بر اقلیت ممتاز جامعه تحمیل کردند، اما ثروتمندان ارتش را مظهر اراده‌ی اقلیت بر فراز جامعه و قهر و سرکوب را چون حقوق خصوصی و تحت تملک خود می‌دیدند.

رژیم جدید که از حمایت سیاسی طبقات برخوردار نبود، در قالب هیئتی پنج‌نفره جمهوری را اداره می‌کرد. اعضای این هیئت پنج‌نفره را دیرکتوار می‌نامیدند. این دولت جدید برای مقابله با مشکلات خود روزه‌روز بیشتر بر قوای نظامی تکیه می‌کرد (جیلدیا<sup>۱</sup>، معصوم‌بیگی، ۱۳۹۴، ص ۳۴). اما چه بحرانی در کار بود که اجازه نمی‌داد دیرکتوارها، مانند جمهوری‌های پیش از خود، حمایت طبقات را به دست آورند؟

طبقات حاکمه در فرانسه از ضرورت جنگ به‌عنوان مفرّی برای بحران‌های داخلی و مقابله با توطئه و دسیسه‌های سلطنت‌طلبان آگاه بودند. در این میان، مردی متهور ظهور کرد که توانست چهره‌ی جهان را برای همیشه دگرگون سازد. تمام مردم جهان با نام ناپلئون آشنایی دارند. اما برخی به‌اشتباه ناپلئون را صرفاً برای ابتکار نظامی و فتوحاتش تحسین می‌کنند. مقیاس فتوحات ناپلئون، چه نسبت به پیش از خودش و چه نسبت به پس از خودش، چندان هم دندان‌گیر نبود و حتی نبوغ نظامی ناپلئون نیز در مقابل بسیاری از اقدامات حیرت‌آور ژنرال‌های ارتش‌های مدرن، خصوصاً تعدادی از افسران نازی، ناچیز جلوه می‌کند. اگر تاریخ را بر روی کاناپه‌ی روانکاو ببریم، با وجود تمام مقاومت‌هایی که از خود نشان می‌دهد خواهیم فهمید که ناپلئون با تمام فاتحان پیش از خود و پس از خود تفاوت دارد و درک این تفاوت از رهگذر درک اوضاع و احوال پرتنش اروپا قابل ممکن می‌شود.

---

<sup>۱</sup> Robert Gildea

رژیم جدید دیرکتورهاها، پس از سرنگونی ژاکوبن‌ها، جنگ را دوباره آغاز کردند. ناپلئون در سال ۱۷۹۶ به ایتالیا حمله کرد و آن را از چنگ اتریشی‌ها در آورد. ناپلئون، پس از آن، با بیرون راندن بوربن‌ها<sup>۱</sup> از قلب اروپا جمهوری‌هایی را در سوئیس، رم و ناپل برقرار ساخت. ناپلئون با این جنگ‌های پی‌درپی صلاحیت خود را برای هدایت قوای نظامی فرانسه، از یک سو، و مذاکره و به کرسی نشاندن حرف خود بر دولت‌های متخاصم، از سوی دیگر، نشان داد. او به کمک تالیران، وزیر خارجه‌ی جمهوری، مجوز حمله به مصر را برای پایان دادن به تجارت سودآور بریتانیا با هند به دست آورد. آن‌ها، طی نبردهایی، مالکان مصری را شکست داده و به قاهره وارد شدند، اما پس از آن زنجیره‌ای از بحران‌ها موجب شد تا تمایز میان پشت جبهه و مقابل جبهه برای ناپلئون خدشه‌دار شود. پس از ورود ناپلئون به قاهره، نیروی دریایی او در حملاتی غافل‌گیرکننده غرق شد. ناپلئون تلاش کرد تا راه خود را از سوریه و از طریق جنگ با امپراطوری عثمانی باز کند؛ اما شکست خورد (جیلدیا<sup>۲</sup>، معصوم‌بیگی، ۱۳۹۴، ص ۳۵).

حمله به مصر منجر به شکل‌گیری ائتلافی به نام جنگ ائتلاف دوم گردید که در طی آن امپراتوری عثمانی، بریتانیا، روسیه و اتریش به فرانسه‌ی زیاده‌طلب اعلان جنگ دادند. شکست‌ها به ناپلئون محدود نشد، ژنرال ژوردون و ژنرال آردونات در آلمان امروزی از امپراتوری اتریش شکست خوردند و جمهوری فرانسه بار دیگر در ۱۷۹۹ به محاصره درآمد. اما این شکست‌ها را باید در

<sup>۱</sup> Bourbon

<sup>۲</sup> Robert Gildea

بحران‌های داخلی فرانسه جست‌وجو کرد. تداوم جنگ‌ها نارضایتی شدیدی را در میان مردم برانگیخته بود. این نارضایتی‌ها متحدانی را در رژیم پیشین یافته بودند. کشیش‌ها و اسقف‌ها که یا اعدام شده بودند و یا به کوه‌ها و مصاحبت با وحوشی از نوع دیگر محکوم شده بودند، اینک در میان توده‌ها نفوذ داشتند. دسته‌های سربازان فراری که سرک‌ش بودند و در صورت دستگیری اعدام می‌شدند، به سلطنت‌طلبان پیوسته بودند؛ زیرا می‌دانستند تنها از طریق سقوط جمهوری جان به در خواهند برد. شورش‌های دهقانی، اغلب، با حمایت اشراف و کشیش‌ها به راه می‌افتاد و بر اندام بورژوازی فرانسه لرزه می‌انداخت. از سوی دیگر، جمهوری‌خواهان و ژاکوبین‌ها که در میان تهی‌دستان و کارگران و خرده‌بورژوازی ناراضی نیرو داشتند، از شکست در جبهه‌های خارجی و خیانت‌های داخلی این نتیجه را گرفتند که باید وضعیت را به صدای دل‌نواز گیوتین‌ها سپرد (جیلدیا، معصوم‌بیگی، ۱۳۹۴، ص ۳۶). بازگشت ژاکوبنیسم نیز در چنین شرایطی محتمل بود، اما بورژوازی می‌دانست که ژاکوبنیسم، برای بار دوم، دیگر به این راحتی و سادگی تسلیم نخواهد شد و چه‌بسا که جامعه را به فراسوی چشم‌اندازهای بورژوازی سوق خواهد دهد.

بورژوازی، بدون هیچ پشتوانه‌ای، بدون توانایی ایجاد وفاق و هژمونی در میان دیگر طبقات، بر خود می‌لرزید و برای حلّ بحران‌های خود روزه‌روز بیشتر به ارتش وابسته می‌شد. در این میان، نام ناپلئون حتی پیش از فتوحاتش، برای این بورژوازی نامی آشنا بود. ناپلئون، در دسامبر ۱۷۹۳، صفوف سلطنت‌طلبان را در

بندر تولون<sup>۱</sup> در هم کوفته بود و در ۵ اکتبر ۱۷۹۵ شورش سلطنت‌طلبان بر ضد مجلس کنوانسیون را در هم کوفت (جیلدیا، معصوم‌بیگی، ۱۳۹۴، ص ۳۳).

با آغاز شکست‌ها، ضرورت اعلام بسیج عمومی، استفاده از تمام ظرفیت‌ها و در هم شکستن نیروهای مرتجع و واپس‌گرا احساس می‌شد. اما مسئله این بود که ژاکوبینسم نشان داده بود محدودیت‌های بورژوازی را تحمل نخواهد کرد و شلوارپوشان قدیم این بار تسلیم نخواهند شد. از طرفی، خطر شورش‌های دهقانی و سلطنت‌طلبان و تصرف کامل فرانسه توسط قوای سلطنتی قویاً احساس می‌شد. این بحران، به‌راستی، بحرانی عملی برای بورژوازی فرانسه بود. معمایی که پاسخ به آن به‌عنوان راه حلی معمول در عرصه‌ی سیاسی سرمایه‌داری درآمده است، در آن زمان پرسشی بدون پاسخ بود. جمهوری فراخوانی برای ارتش داد تا نیازهای نظامی خود را برآورده سازد، اما در چنین وضعیتی کسی را یارای کمک به جمهوری نبود (جیلدیا، معصوم‌بیگی، ۱۳۹۴، ص ۳۷).

بازگشت ناپلئون از مصر به سوی پاریس، پس از تحمل شکست‌هایی در سوریه، در چنین وضعیتی روی داد. بورژوازی، در هر دو آلترناتیو موجود، تنها نابودی خود را می‌دید و ابداً هیچ راه حلی برای این بحران‌های فزاینده نداشت. دیرکتوارها پیروزی سلطنت‌طلبان در انتخابات ۱۷۹۷ را با باطل اعلام کردن نتایج انتخابات و مقابله‌ی نظامی پاسخ دادند. از طرفی، این بحران سیاسی لاینحل بین خود دیرکتوارها اختلاف افکنده بود؛ به‌گونه‌ای که یکی از دیرکتوارها به تماس با دربار لویی هجدهم متهم شده بود. کمیسیون‌های نظامی چهل‌وهفت افسر

<sup>۱</sup> Toulon

سپاهیان ضدانقلابی را به اعدام محکوم کرده و سلطنت‌طلبانی که پس از سقوط ژاکوبن‌ها به فرانسه بازگشته بودند و در انتخابات رأی آورده بودند را با تهدید به مرگ از مجلس بیرون انداختند (جیلدیا، معصوم‌بیگی، ۱۳۹۴، ص ۴۰). اقدامات این‌چنینی، رقیب سرسخت‌تر و پیگیرتر را به میان آورد. ژاکوبن‌ها به پیش‌برد منطق انقلابی بر ضد کشیش‌ها و سلطنت‌طلبان تا سطح نهایی خود پای می‌فشرده‌اند. آنان به خوبی در *انجمن دوستداران آزادی و برابری* سازمان یافته بودند و توانستند در انتخابات ۱۷۹۸ رأی زیادی به دست آورند، اما دیرکتورها در ۱۱ مه قانونی را تصویب کردند که به موجب آن ۱۲۷ نماینده از دستیابی به کرسی بازداشته شدند، که در میان آنان ۸۷ نماینده از ژاکوبن‌ها بودند (جیلدیا، معصوم‌بیگی، ۱۳۹۴، ص ۴۱). مسئله دقیقاً بر سر این بود که بورژوازی تا چه زمانی می‌تواند با تکیه بر قوای ارتش در مقابل تمام طبقات ایستادگی کند. اخبار شکست دیرکتورها در مجلس با اخبار شکست ارتش در مرزها قرین گشته بود.

دیرکتورها راه حل را به صورت غریزی یافتند، اما کفایت اجرای آن را نداشتند. دیرکتواری به نام باراس در ۱۸ ژوئن ۱۷۹۹ کودتایی را سامان داد و سه تن از دیرکتورهای رقیب را وادار به کناره‌گیری کرده و دست‌نشانده‌های خود را جایگزین کرد. وزارت خارجه و وزارت جنگ را به افراد دیگری سپرد و فراخوان پیوستن ملت به ارتش را صادر کرد و وامی بزرگ را برای جبران کسری بودجه تصویب کرد. او همچنین قانونی را به تصویب رساند که به موجب آن اعضای خانواده‌های اشراف گروگان گرفته شوند تا از تحرکات اوباش مسلح جلوگیری شود. تمام این اقدامات با شکست ژنرال فوشه در ایتالیا ناکام ماند.



اندکی بعد انگلستان با سرنگون کردن جمهوری باتاویان<sup>۱</sup> که دست‌نشانده‌ی فرانسه بود، هلند را از چنگ فرانسه بیرون آورد (جیلدیا، معصوم‌بیگی، ۱۳۹۴، ص ۴۲).

این شکست‌ها موج جدیدی از ضدانقلاب را موجب شد. در آلپ، ضدانقلابیون محلی با سربازان فراری ایتالیا متحد شدند. در غرب فرانسه، دهقانان، پیشه‌وران و سربازان نیرومند که در ارتباط با دربار بوربن و بریتانیا قرار داشتند، با ارتشی ۱۲ هزار نفره شهرهای جمهوری‌خواه را هدف گرفتند. در این نبرد هزار شورشی و صد جمهوری‌خواه کشته شدند. رهبر ونیزی در ۱۴ اکتبر لومانس را به تصرف درآورد و یک ضدانقلابی مشهور نورماندی که به انگلستان پناهنده شده بود، برای از سرگیری مبارزات خود به فرانسه بازگشت (جیلدیا، معصوم‌بیگی، ۱۳۹۴، ص ۴۳).

با پیشرفت خطر سقوط جمهوری ژنرال ژوردون ژاکوبین طرحی را به عنوان «طرف در خطر» به مجلس پانصد نفره ارائه داد. او در دفاع از این طرح به ضرورت بازگشت وحشت‌افکنی (دوران ترور) تأکید کرد، اما این طرح توسط لوسین بناپارت، برادرناپلئون بناپارت، و نفوذ او رد شد و خطر ژاکوبینسم نیز تا مدتی به تعویق افتاد. او می‌دانست که برادرش در راه است.

---

<sup>۱</sup> Batavian

# بحران کانتی

## کانتِ تروریست<sup>۱</sup>، کانتِ اصلاح طلب

نهایتاً، اگر بخواهیم به جمع‌بندی مختصری از پروژه‌ی کانتی در نقد نخست و دوم برسیم، می‌بایست به پیوند «خودانگیختگی» و «هنجارمندی» در فلسفه‌ی کانت بپردازیم. به‌طور خلاصه، و چنان‌که گفتیم، فلسفه‌ی کانت هم‌زمان حامل تنشی درونی است.<sup>۲</sup> «معرفت‌شناسی کانت، حامل این وعده بود که بدیلی برای انواع روان‌شناسی احساس‌گرا فراهم خواهد آورد.» (کامی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۱) توضیح این امر آن است که کانت عمیقاً در پی آن بود تا در برابر احساس‌گرایی و شکاکیت به سوی فلسفه‌ای ناظر به کلیت (هم در معرفت‌شناسی و هم در اخلاق) برود. اما، به‌سبب همان تنش درونی یادشده، نمی‌توانست در هر دو نقد از الگویی ثابت پیروی کند. او در نقد یکم، معرفت‌شناسی‌ای تکامل‌گرا و تدریجاً

---

<sup>۱</sup> تعبیر از ربکا کامی.

<sup>۲</sup> «تردید کانت در باب انقلاب فرانسه، تبلور تنشی وسیع‌تر است که در کلیت نظام فلسفی او حضور دارد - ستیزی میان تعهدهای متافیزیکی رقیب که در حوزه‌های گوناگون فلسفه‌ی او (اخلاقی، علمی، زیباشناختی و سیاسی) جریان دارند - ستیزی میان تعهدی "تکامل‌گرا" به پیشرفت تدریجی [...] و تعهدی "آفرینش‌گرا" به ناپیوستگی و مجزاً بودن، نوعی شیفتگی نسبت به آغازهای دفعی، گسست‌های تند و شتاب‌زده، و صور پیش‌بینی‌ناپذیر انتقال و گذر (تکوین زیست‌شناختی، تجدید حیات اخلاقی، نوع زیباشناختی).» (کامی، ۱۳۹۵، ص ۵۲ و ۵۳)

رو به جلویی (پیشرفت‌باور) را پیش کشید و بدین طریق فلسفه‌ای نقادانه بنا کرد که گرچه رادیکالیسمی جدی در خودش داشت، اما به سبب همان تکامل‌گرایی درونش آن را در راستای زدودن «خاطره‌ی حکومت وحشت» به کار بستند. آبه سی‌یس<sup>۱</sup> چنین کرد. همچنین، «ناپلئون به فیلسوف دربار خویش مأموریت داد تا چکیده‌ای از پروژه‌ی انتقادی کانت تهیه کند، آن هم بر اساس این حدس (اشتباه) که این چکیده می‌تواند برای رژیم او، مشروعیت و جلا به بار آورد.» (کامی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۱ و ۱۴۲) چنین تلاشی از سوی خوانندگان کانت حاکی از آن است که کارکرد راستین معرفت‌شناسی کانت عملاً همین است. اگر نوشته‌های سیاسی کانت را نیز پهلوی نوشته‌های معرفت‌شناختی وی مرور کنیم، درمی‌یابیم که کانت از حیث سیاسی نیز به چنین طریقی خود را می‌شناساند؛ برای نمونه می‌توان به طرح وی مبنی بر تشکیل دادن مجمعی عمومی از کشورهای جهان برای برقراری صلح پایدار در جهان و داشتن سامانی برای رتق وفتق امور نگرست.<sup>۲</sup> مجموعه‌ی نقد معرفت‌شناختی کانت و نوشته‌های سیاسی او، به راستی، کلی به هم پیوسته را شکل می‌داد که اجزای آن با یکدیگر سازگار می‌افتاد.

---

<sup>۱</sup>امانوئل ژوزف سی‌یس (۱۷۴۸-۱۸۳۶) یکی از نویسندگان مهم رساله‌های دوران انقلاب کبیر فرانسه که مشهورترین نوشته‌اش طبقه‌ی سوم چیست؟ است. او انقلابی‌ای رادیکال بود و رساله‌ی خود را با این سه پرسش آغاز کرد: «۱- "طبقه‌ی سوم" چیست؟ همه چیز. ۲- تا به حال در نظم سیاسی چه بوده است؟ هیچ چیز. ۳- چه می‌خواهد؟ چیزی شدن. او در ادامه به ناپلئون پیوست (سی‌یس، ۱۳۸۹)

<sup>۲</sup> «مشاهده‌ی تحول آکنده از تضاد و قویاً کند جامعه‌ی آلمان از فئودالیسم به سرمایه‌داری، کانت را به این نتیجه رسانید که روند تاریخی آکنده از تضاد، شرط لازم بهبود نژاد انسانی است. به عقیده‌ی او

در مقابل اما فلسفه‌ی کانت چهره‌ی دیگری هم داشت؛ چهره‌ای موحش:

«بنزامن کنستان نخستین کسی بود که دریافت نوشته‌های کانت هم حاوی شرحی بر گذشته‌ی نزدیک [سال‌های انقلاب] و هم دربرگیرنده‌ی هم‌تایی ترسناک برای آن است. او در ۱۷۹۸ کانت را در پیوند با خوفناک‌ترین گفته‌اش به چالش کشید: فرمان مطلق و تزلزل‌ناپذیر به گفتن حقیقت تحت هر شرایطی. مثال بدنام کانت، که کنستان آن را اندکی بزرگ می‌کند، مثال قاتلی است که بر در خانه‌ای می‌کوبد که قربانی بالقوه‌اش در آن پنهان شده است. وظیفه‌ی بی‌قیدوشرط من آن است که به هیچ تردید و دودلی‌ای به پرسش مربوط به محل اختفای آن انسان بی‌گناه پاسخ گویم، آن هم با آگاهی کامل از پی‌آمدهای مهلک‌اش. در حال‌وهوای پساتریمیدوری، این نوع وفاداری دقیق به قانون، بی‌شک می‌توانست موجب تداعی افکاری رعب‌آور شود.» (کامی، ۱۳۹۵، ص ۴۲)

آفرینش‌گری نهفته در پس نقد دوم کانت کار دستش داد! دیری نپایید که هسته‌ی سخت و انعطاف‌ناپذیر و خشن این فلسفه بر ملا شد. اگر بنا را بر فرمان‌بری از وظیفه و بی‌اعتنایی به عواطف و احساساتی که ممکن است احساس تکلیف را به‌طرز نامطلوبی (از نظر کانت) متأثر کنند بگذاریم، آن‌گاه آن روی سکه‌ی این نگرش همانا فرمان‌بری از دستور انداختن سرِ حافظان نظم قدیم خواهد بود. کانت با تهی کردن اخلاق از هر نوع محتوایی و تبدیل آن به فرمی محض، عمل اعدام کردن را به وظیفه‌ای بدل کرد که باید فارغ از هر تأثیر و تأثیری خود را متحقق

---

برای قبول این ادعا ضروری است تا به تاریخ نه در چارچوب محدودیت‌های باریک ملی بلکه از

نقطه‌نظر تاریخ جهانی نگریم.» (حمید، ۱۳۸۵: ۳۴)

کند. هگل، به فراس‌ت، این دگر‌دیسی را درک کرد به سویی‌ی هولناک اخلاق کانتی پی برد و بدین سبب بود به که شباهت میان بریدن سر پادشاهان و خرد کردن کلم‌ها اشاره کرد.

کانت چکامه‌ی انقلاب را سرود؛ با تمام بالا و پایین‌هایش، تمام پیشروی‌ها و پسروی‌هایش، تناقض‌ها و بن‌بست‌ها و حفره‌هایش. کانت چکامه‌ی انقلاب را سرود؛ بی آن‌که هیچ فرجامی برای کار خودش متصور باشد، چه در فلسفه و چه در سیاست. کانت چکامه‌ی انقلاب را سرود، اما انقلاب هرگز به کانت وفادار نماند. این‌که چه بر سر انقلاب آمد و چه شد که فلسفه‌ی کانت را دیگر یارای تبیین و توضیح انقلاب نبود، و چرا برای فهم رازهای سربه‌مهر انقلاب باید تا ظهور هگل و مارکس انتظار بکشیم، خود داستان دیگری است.

## آزادی کانتی

از شگفتی‌های فعالیت نظری در جامعه‌ی طبقاتی این است که معمولاً حد‌نهایی استدلال‌های هر محقق، در ابتدای آفرینش نظری‌اش بر خودش مکشوف نمی‌شود. انگار که تضاد طبقاتی به مثابه‌ی خداوندگاری از روح خود بر جسم بیجان اندیشه می‌دمد؛ این اندیشه کله‌ی اندیشمند را بدرود گفته و مستقلاً به حرکت خود ادامه می‌دهد. همین فرایند دردسر ساز است که گاهی متفکر را به این انگاره‌ی نه چندان نادرست رهنمون می‌شود که آیا واقعاً خودش از ابتدا اینگونه می‌اندیشیده؟! و آیا باید مسئولیت چنین افکاری را بر عهده بگیرد یا خیر؟ شاید سکوت کانت در اوج انقلاب را بتوان ناشی از چنین دردسری قلمداد کرد.

کانت هیچوقت به دفاع آشکار از انقلاب فرانسه نپرداخت اما تمام جامعه‌ی آلمانی فعالیت نظری کانت را ترجمانی از انقلاب فرانسه می‌دیدند. ترجمانی که از رهگذر جنبش رفورماسیون دینی میسر شده بود. جامعه‌ی آلمانی انقلاب فرانسه را تولد جهانی جدید می‌دید و فلسفه‌ی کانت را امکان تحقق این فلسفه بدون ریختن قطره‌ای خون از طریق اصلاحات آرام. اما همانطور که در بخش پیش دیدیم. اگر چه ایده‌ئال سیاسی کانت چه در رابطه با مذهب و چه در رابطه با دولت، نوعی ایده‌ئال سیاسی نزدیک به انگلستان بود، اما محتوای استدلال‌های او سویه‌ی دیگری را بر جامعه‌ی آلمان آشکار ساخت؛ همان سویه‌ای که موجب شد تا هاینریش هاینه کانت را روبسپیر آلمان بنامد.

کانت با ارجاع دادن آزادی بشر به ساحت نومنال نوعی دوئالیسمِ رادیکال را بازتعریف کرد. چیزی که ثنویت دکارتی نیز پیش از آن به آن اذعان داشته بود. این دوئالیسمِ رادیکال از یکسو عبارت بود از آزادی نامشروط که به هیچ عنوان عقل قادر به اثبات آن نیست اما آن را برای هر عملی به ناچار پیشفرض خود قرار می‌دهد و از سوی دیگر بدن جسمانی و طبیعت که تابع سلسله علل مشروط بودند و قوای فعال فاهمه آن‌ها را صورت می‌بخشد.

کاری که کانت علاوه بر دکارت کرد با ارجاع این آزادی نامشروط به ساحت نومنال، این آزادی را نوعی خصلت نامشروطِ نوع بشر قرار داد. این آزادی تا جایی که به سطح نومنال مرتبط می‌شد آزادی همه بود و هرکسی را آزاد می‌گذاشت. خصلت جمعی این آزادی یکی از پیامدهای اندیشه‌ی کانت بود. می‌توان گفت پیامد بعدی عبارت بود از اهمیت بسیار بیشتر این آزادی در برابر طبیعت جسمانی نوع بشر و محدودیت‌هایی که طبیعت در برابر او قرار می‌داد.

این دو پیامد آزادیِ رادیکال در سایه‌ی دوالیته‌ی کانتی چیزی بود که در انقلاب ژاکوبنی کاملاً قابل مشاهده بود.

توسعه‌ی دموکراتیکِ امور اجتماعی که از طریق کنترل دموکراتیکِ کلوب‌های ژاکوبنی بر امور اقتصادی مثل کنترل بر قیمت‌ها و امور سیاسی مثل روند محاکمه‌ی اشراف تحقق یافته بود دقیقاً خصلت جمعی این آزادی را نشان می‌داد. از سوی دیگر تحول انقلابی و رادیکال همه‌چیز حتی مبدا تاریخ، تبدیل کلیساها به آغل گوسفندان و ویرانی ناگهانی جهان قدیم بدون توجه به پیامدهای نابودی ناگهانی چنین جهانی دقیقاً بر وزن بیشتر و تمام عیاری که کانت بر این این آزادی نومنال قرار داده بود دلالت می‌کرد.

نتیجه از نقطه نظر انقلاب بورژوازی چیزی جز هرج و مرج<sup>۱</sup> نبود. بورژوازی که برای نجات انقلاب خود به ویرانی تمام مقدسات نظم کهن رضا داده بود؛ به هیچ عنوان نمی‌توانست به خطر افتادن اصل مقدس مالکیت خصوصی را تحمل کند همانطور که پیش از این اشراف شکست خورده به بورژوازی هشدار می‌دادند که نابودی سلطنت به معنی نابودی مالکیت است، تحولات فرانسه نیز به این هشدار جامه‌ی واقعیت می‌بخشید. هرج و مرج یاد شده در فضای روشنفکری آلمان و فرانسه بحران نظری عمیقی را ایجاد کرد. این بحران نظری با رویگردانی

---

<sup>۱</sup> اگر چه حاکمیت ژاکوبنی به طور واقعی چیزی جز بازار به شدت کنترل شده در سایه‌ی اراده‌ی ملی نبود اما خواست نیاکان پرولتاریا برای پیشبرد انقلاب و به مخاطره افتادن مالکیت خصوصی بود که از منظر بورژوازی معنایی جز هرج و مرج نمی‌توانست داشته باشد. همواره در طول تاریخ بورژوازی هرگونه تعرضی به اصل مقدس مالکیت را به صورت آشوب و هرج و مرج درک می‌کرده است.

از فلسفه‌ی کانت مصادف شد. یا کوبی کانت را متهم کرد که تمام نظم کهن را یکباره ویران کرده در حالی که هیچ چیز را جایگزین آن نکرده است! نقدی که بدون یک کلمه بیش و کم می‌توان به نقد ژاکوبینسم از جانب بورژوازی آلمان، سایر ملل اروپایی و حتی خود بورژوازی فرانسه نسبت داد. همه چیز در دم نابود شد و هیچ چیز (!) نتوانست جای آن را بگیرد. شاید بتوان این جمله را اینگونه نوشت: همه چیز نابود شد و هیچ چیز که بتواند حاکمیت بورژوایی را بار دیگر برقرار کند نتوانست جای آن را بگیرد.

کانت در مرحله‌ی بعدی با تمایزی که میان دو ساحت نومنال و فنومنال برقرار کرد، هر نوع عملی که صرفاً ناشی از خودانگیختگی بشر بود را «دستور» نامید. مثلاً گزاره‌ای وجود دارد که مصرف روزانه سه فنجان قهوه برای قلب مفید است. اما اینکه فرد تصمیم بگیرد روزی سه لیوان قهوه بنوشد یا ننوشد، یک دستور است. ما در طول روز دستورهای زیادی را صادر می‌کنیم از خیلی از دستورها تبعیت می‌کنیم و از خیلی از دستورها تبعیت نمی‌کنیم، پس از آن درباره‌ی اینکه کدام یک از این دستورها درست بوده و کدام یک غلط بوده‌اند تصمیم‌گیری می‌کنیم. بنابراین خود این تصمیم‌گیری تقسیم‌بندی دیگری را در دل خود مفروض دارد. دستورهایی هستند که بالفعل به آن‌ها عمل می‌کنیم در واقع این تصمیم‌گیری‌ها صرفاً سوژکتیو هستند و تصمیماتی هستند که باید از آن‌ها پیروی کنیم، این دستورات صرفاً اژکتیو هستند چرا که تمام ابناء بشر باید به آن پایبند باشند. اما آیا طریقی وجود دارد که این دستورات را شناسایی کنیم؟ کانت معقد است که همین اصول اولیه یعنی خودانگیختگی، آزادی، آزادی نومنال و بهره‌مندی همه‌ی بنی بشر از این آزادی پیش‌شرط لازم برای دستیابی به محتوای



این دستورات را فراهم می‌کند. اولاً چون این آزادی استعلایی است پس قوانین هنجاری باید جهانشمول باشند یعنی بر اساس دستوری رفتار شود که تمام ابناء بشر بتوانند بر اساس آن رفتار کنند. دوماً چون همه آزاد هستند این دستورات نباید آزادی دیگر افراد را خدشه دار کنند و سوماً چون این دستورات از آزادی نامشروط به دست می‌آید نباید هدفی را در بیرون از خود دنبال کنند و باید هدف در خود باشند.

اگر گزینه‌ی اول و دوم برای ژاکوبنیسم در حد شعار باقی ماند، - چرا که در فردای انقلاب هر گروه اجتماعی بر مبنای منافع بی‌واسطه‌ی خود قدم می‌گذاشت. - گزینه‌ی سوم نه تنها اجرا شد، بلکه برای انقلاب بورژوازی به یک فاجعه منجر شد. ژاکوبنیسم بدون توجه به تبعاتی که در هم کوفتن یکشبه‌ی نظم قدیم برای انقلاب بورژوازی داشت و بدون توجه به پیامدهایش به عنوان هدفی در خود و بی‌واسطه پیگیری شد و نزدیک بود موجودیت خود این بورژوازی را نیز به فنا بدهد. دقیقاً چنین گزاره‌هایی دوشادوش رادیکالیزاسیون بورژوازی گام بر می‌داشت و معنی پیدا می‌کرد. این مسئله نیز از نظر اندیشه‌ی بورژوازی پس از مشاهده‌ی تبعات ژاکوبنیسم قابل پذیرش نبود.<sup>۱</sup>

در گام بعد کانت سوالی را مطرح می‌کند که بسیار جالب است. فرض کنیم این دستورهای جهان شمول و نامشروط را پیدا کردیم، چگونه چنین دستورهایی برای توده‌ی مردم الزام آور می‌شوند؟ چطور باید مردم را متقاعد کنیم تا طبق آن‌ها عمل کنند؟ پاسخ و سیر اندیشه‌ی کانتی از اینجا به بعد دچار ابهام و

<sup>۱</sup> به طور مثال می‌توان به تشبیه‌ی هگلی بریدن سرها با کندن کلم‌ها اشاره کرد.

سرگشتگی می‌شود. کانت استدلال می‌کند که چون این دستورات از خودانگیختگی و آزادی بشر هستند و چون این آزادی ذاتی بشر و نامشروط است پس مردم به آن عمل می‌کنند. کانت این التزام به عمل به اصول اخلاقی را مبتنی بر «واقعیتِ عقل» توضیح می‌دهد، چون خودانگیختگی قابل استنتاج از هیچ داده‌ی متافیزیکی بنیادی تری نیست، پس ما ذاتا به آن آگاهی داریم و از آن تبعیت می‌کنیم. پینکارد در اینباره اینگونه می‌نویسد:

«بنابراین "واقعیتِ عقل" به عنوان بیانی از تناقضِ کانتی، در نهایت به جای اینکه از حیث نظری اثبات شود، به عنوان امری که عملا انکارناپذیر است حذف می‌شود. ممکن نیست این دیدگاه را نداشته باشیم و هنوز انسان‌هایی آزاد باشیم (پینکارد، ۱۳۹۵، ص ۹۲).»

اما این پاسخ نابسنده‌تر از آن است که این نابغ‌ی بزرگ را راضی نگه دارد، او در ادامه به این مسئله اعتراف می‌کند که حتی ممکن است فردی مجبور شود برای عمل به قوانین جهان‌شمول عقل بر خلاف منافع شخصی‌اش عمل کند و سعادت‌مند نشود! برای همین کانت اعلام می‌کند که اگر چه ما نمی‌توانیم اثبات کنیم اما باید به دو اصل برای تحقق اخلاق ایمان بیاوریم، پینکارد در اینباره اینگونه می‌نویسد:

«ما در اعمالمان به شکلی نامشروط ملزم به پیروی از این «خیر اعلی» هستیم تا به این وجه جهانی بسازیم که در آن فرد با فضیلت به همان میزان که لازم است سعادت‌مند نیز باشد. از آنجا که این امر صرفا ایده‌ئالی است که هرگز در این جهان قابل دستیابی نیست و در عین حال ما باید بتوانیم باور کنیم که می‌توانیم آن را کسب کنیم، کانت نتیجه می‌گیرد که ما باید دو اصل را وضع کنیم و بدیهی

بشماریم: اول اینکه جاودانگی روح تحقق دارد ( زیرا فعلیت بخشیدن به خیر اعلی به زمانی بی کران نیاز دارد)، و دوم اینکه خدایی هست که سعادت را با نسبت‌هایی عادلانه میان فضیلت‌مندان جهان تقسیم می‌کند ( زیرا وحدت فضیلت و سعادت مستلزم وجود هماهنگی میان فضیلت و طبیعت است، امری که بشر به تنهایی قادر به برآورده کردنش نیست) (پینکارد، ۱۳۹۵، ص ۹۳).»

در اینجا کانت به سمت نوعی ایده‌ئال روشنگری گام برمی‌دارد. ایده‌ئالی که قرار بود تا کلیسا را تحت سیطره‌ی عقل در بیاورد. کانت در نقد اول کلیسا را به کلی از حوزه‌ی عقل اخراج می‌کند، در نقد دوم بر این خروج پافشاری می‌کند ولی در نهایت نوعی اصلاحات دینی را از ناکجا آباد در فلسفه‌اش احضار می‌کند. این تناقض کانتی معضلی بود که خود بورژوازی نیز به نوعی با آن درگیر بود. خود وضعیت هر نوع اصلاحات تدریجی کلیسا را برای بورژوازی ناممکن کرده بود. خودانگیختگی بشر نه تنها به ایجاد یک کلیسای عقلانی منجر نشد بلکه کلیسا را به کلی به ویرانی کشانده بود. بورژوازی به دلایلی که امروزه آنچنان برای ما ناشناخته نیست به هیچ عنوان طرفدار نابودی مذهب نبود، بلکه مذهبی می‌خواست که با الزامات جهان جدید (بخوانید عقل) سازگار باشد. اما عقل کانتی واقعا هیچ جایگاهی برای چنین دینی قائل نبود و با این دین همچو سگ مرده‌ای رفتار کرده بود.

کانت در ادامه‌ی استدلال‌هایش ایده‌ئال اخلاقی را تحقق نوعی جمهوری تلقی کرد. جمهوری در واقع از نظر کانت تعیین این نظم اخلاقی بود. در واقع تناقض بین آزادی و ضرورت هیچ کجا به اندازه‌ی توصیف کانت از جمهوری بارز نبود. از یکسو کانت جمهوری را تحقق آزادی می‌دانست و صراحتا اعلام می‌کرد که

هر انسانی آزادانه جمهوری را انتخاب می‌کند. از نظر کانت جمهوری حق استفاده از اقتدار علیه شهروندان را ندارد اما از سوی دیگر نمی‌تواند کارکرد جمهوری را به درستی توضیح دهد. کانت دقیقاً در جای دیگری این حق را که دولت باید شهروندانی که آزادی دیگران را نقض می‌کنند به تبعیت از قانون وادارد، تصدیق می‌کند. تناقض کانتی دقیقاً در این است که از سویی اگر اقتدار دولتی را برای جمهور قائل شود، جمهوری را به عنوان تحقق ایده‌آل اخلاقی که بر آزادی استعلایی بشر مبتنا دارد زیر سوال می‌برد و اگر چنین اقتداری را در نظر نگیرد، هیچ راه حل عملی برای ملزم ساختن شهروندان به تبعیت از نظم اخلاقی نمی‌یابد.

این نیز معضلی بود که بورژوازی را کلافه ساخته بود، اقتدار نهادهای قدیمی اینک فروریخته‌اند اما چه نوعی از اقتدار قرار است تا جایگزین آن شود؟ انتخاب توده‌ها کلوب‌های ژاکوبنی و دموکراسی پایین به بالا بود. اما بورژوازی ژاکوبنیسم را به عنوان هرج و مرج و نبود اقتدار می‌دانست. اگر چه خود کانت نوعی نظام مشروطه شبیه به انگلستان را در نظر داشت اما آزادی کانتی تماماً از این ایده‌آل سیاسی تن زده بود. این دقیقاً حرکت اندیشه از درون کله‌ی اندیشمند بود که باعث شده بود تا هیچوقت کانت طرفدار پرشور انقلاب نشود. کانت در واقع رادیکالیسم بورژوایی را توصیف کرد و تناقضات کانتی دقیقاً تناقضات رادیکالیسم بورژوایی را نمایندگی می‌کرد.

# فلسفه‌ی پسا‌کانتی

شاهزادگان آلمانی گویی از خودخواهی بلاهت‌بارانه‌ای در رنج و عذاب بودند. آن‌ها، از یک سو، دل در گرو پیشرفت‌های صنعتی و اجتماعی و اقتصادی داشتند، ولی از سوی دیگر آشوب و التهاب چنین پیشرفت‌هایی را تاب نمی‌آوردند. از یک سو، می‌خواستند مانند «فرانسه» بشوند و از دیگر سو، نمی‌خواستند مانند «فرانسه» بشوند و در پی / انقلابی بی‌خطر (!) بودند. نقل است که شاهزادگان آلمانی، که در بادی امر از انقلاب فرانسه به وجد آمده بودند، از پی در رسیدن دوران ترور به غلط‌کردم افتادند و هر آن کاری که لازم بود را انجام دادند تا چنین انقلابی در آلمان تکرار نشود. پیروزی مقطعی در آن دوران، البته از آن آنان بود و انقلاب بورژوازی در آلمان تا همیشه به تأخیر افتاد.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> آلمان هیچ‌گاه به معنای دقیق کلمه انقلابی بورژوازی را از سر نگذارند. بورژوازی که، حتی به‌زعم کسی چون مارکس، تا حول‌وحوش نیمه‌ی سده‌ی ۱۹ هم هنوز می‌توانست نقشی پیشرو و انقلابی در فرایندهای اجتماعی ایفا کند، در انقلاب ۱۸۴۸، با همکاری با ارتجاع برای سرکوب طبقه‌ی کارگر، برای همیشه نقش انقلابی خود را در آلمان از دست داد. انقلاب‌های ۱۸۴۸ فرایندی بود که طی آن انقلاب بورژوازی رفته‌رفته معنای خود را، دست‌کم در اروپای غربی، از دست می‌داد و حیثیت انقلابی طبقات اجتماعی، به طبقه‌ی کارگر تحویل داده می‌شد. برای توضیحاتی مفصل‌تر در زمینه‌ی ارتجاعی شدن بورژوازی و پیش‌تازی پرولتاریا در مقام طبقه‌ی مترقی، بنگرید به: (لوکاچ، ۱۳۹۱، ص ۱۶ تا ۲۲)

در این بخش می‌کوشیم نشان دهیم که ظهور کانت، با تمامی نارسایی‌ها و بن‌بست‌هایش، ضرورتی تاریخی در دل خود نهفته داشت (و از همین جهت تقدم وی نسبت به هگل را نیز توجیه می‌کنیم) و نیز نشان خواهیم داد که تاریخ باید چه چیزی را از سر می‌گذراند تا آنچه در دست کانت بود را به هگل تحویل بدهد. عقل روشنگری، به‌ناگزیر، در چنبره‌ی زنجیره‌ای از تناقض‌ها گرفتار آمده بود و بسیاری نشان داده بودند که عقل، که بناست فراتر از هر معیار دیگری تثبیت شود، خود زیر پای خود را خالی کرده است. چنان‌که در توضیح فلسفه‌ی کانت خاطر نشان ساختیم، کانت خود را صریحاً و تماماً به صورت‌بندی نظری روشنگری متعهد ساخته بود. در واقع، سخن این است که فهم نقدهای کانت بدون در نظر گرفتن جنبش وسیعی که در جریان بود و مشتاقانه شنیدن چنین سخنانی را انتظار می‌کشید، ناممکن یا دست‌کم عقیم است. می‌توان صحت این مدعا را در بررسی تطبیقی روشنگری چیست؟ پاسخی به یک پرسش و نقد عقل محض یافت.

اما تناقض‌هایی که سیطره‌ی عقل با آن‌ها روبه‌رو شد، ناشی از چه چیزی بود؟ سنگ محک بودن عقل، دست‌کم از دو حیث، به پرسش گرفته شد. اولی در پهنه‌ی سیاسی و اجتماعی بود، و دیگری در ساحت معرفتی. البته، چنان‌که در سرتاسر این متن گوشزد کردیم، به هیچ وجه نمی‌توان این دو وجه را مجزای از هم در نظر آورد. تشّت معرفتی پس از کانت، هم‌هنگام با نابه‌سامانی اوضاع سیاسی زمانه پیش می‌رفت. قصد ما این نیست که به‌نحوی بازتاب‌انگارانه مباحثات

معرفتی را معلول مجادلات سیاسی و اجتماعی بدانیم. اما نباید از این نکته نیز غافل شویم که درهم آمیزی چندسویه و متقابل این مباحثات و مجادلات را تنها به‌نحوی مارکسیستی می‌توان فهمید. این بدین معناست که گرچه تأملات نظری پسا‌کانتی‌ها صرفاً و کاملاً بازتابی از آشوب سیاسی دوران نبود، اما این تأملات تنها در بستر چنین تحولات مادی شگرفی می‌توانست روی دهد.

نشان دادن پیوند این مباحثات نظری و مجادلات سیاسی کار چندان دشواری نیست. از یک سو، عقل، که بنا بود محک و معیار هر چیزی باشد، به انقیاد ترور انقلاب فرانسه درآمد. عقلی که می‌باید اوضاع سیاسی را به سامان می‌ساخت، توجیه‌گر گیوتین شده بود.<sup>۱</sup> البته می‌توان این ادعا را مطرح کرد که دوره‌ی ترور را باید انحراف از اصول نخستین انقلاب دانست. اما این ادعا، چه از حیث تاریخی و چه از حیث منطقی، نادرست می‌نماید. از حیث تاریخی نادرست است، به این سبب که نمی‌توان تمایزی ماهوی برقرار کرد میان قدرت آغازکننده‌ی انقلاب و قدرت آغازکننده‌ی ترور. در واقع، ترور<sup>۲</sup> سوییهِ عقلانی خود را در نفی نظم نابرابر کهن می‌دید، و روشن است که سوییهِ عقلانی هر انقلابی را باید در همین

---

<sup>۱</sup> سیطره‌ی این عقل، که سوییهِ مکانیکی نیز به خود گرفته بود، را می‌توان در نیت طنزآمیز آتالی دکتر ژوزف گیوتین مشاهده کرد. ایشان گیوتین را به این سبب اختراع کرد تا اعدام افراد، که تا پیش از آن با درد و رنج بسیاری همراه بود، به کاری ساده و بدون درد، و در عین حال پیش‌یافته، بدل شود!

نفی نظام کهن بیابیم. ادعای یادشده از حیث منطقی نیز نادرست است، زیرا گرچه ترور لزوماً توالی منطقی انقلاب فرانسه نبود، باز معنای خود را تنها به واسطه‌ی پیوند با خود انقلاب می‌گرفت. به‌واقع، ترور چیزی نبود مگر بالفعل شدن سویه‌های نهفته در جرقه‌های نخستین انقلاب. ترور نه انحرافی از عقلانیت حاکم بر انقلاب، که رادیکال شدن آن عقلانیت بود. باری، این بحث را هنگام بررسی نسبت هگل با انقلاب فرانسه بیشتر و دقیق‌تر پی می‌گیریم. خلاصه این‌که، همان‌گونه که فردریک بیزر یادآور شده، «آنچه در طلیعه‌ی قرن چنان قاطع و یقینی می‌نمود، اکنون در گرگ و میش غروب آن، مشکوک و مظنون به نظر می‌رسید.» (بیزر، ۱۳۹۳، ص ۵۶ و ۵۵)

از دیگر سو، در ساحت معرفتی نیز اندیشمندان و فلسفه‌ورزان بسیاری بودند که اعتمادشان به عقل هر دم کاسته می‌شد. در توضیح اندیشه‌ی کانت یادآور شدیم که عده‌ای تابعیت مطلق از فرمان عقل و بی‌توجهی به هر چیزی غیر از آن را در پرتو دوره‌ی ترور می‌فهمیدند. همان‌گونه که سوژه‌ی اخلاقی کانتی می‌باید تنها و تنها به عقل پای بندد و به فرمانِ صورتی<sup>۱</sup> و خالی از محتوای<sup>۲</sup> عقل عمل کند، سوژه‌ی ترور روبروسپیری نیز بریدن سر آدم‌ها را فرمانی سرپیچی‌ناپذیر قلمداد

---

<sup>۱</sup> formal

<sup>۲</sup> content



می‌کند که باید بی‌هیچ توجهی به ابعاد عاطفی و پیامدهای ناگوار آن گردن نهاد. احتمالاً همین پیوند، به صورتی ضمنی و به شکلی ناخودآگاه، در ذهن بسیاری از هم‌روزگاران کانت وجود داشته است.

فلسفه‌ی کانت، به سبب دشواری و ابهام‌های فراوانش، با تفاسیر و -بعضاً- سوء تفاسیر چندی مواجه شد. از میان این جدال‌ها و مناقشات تفسیری دوتای آن‌ها اهمیت معتنا بهی برای ما دارد. در سال ۱۷۸۲، کریستین گارو<sup>۱</sup>، یکی از پیشگامان اصحاب روشنگری برلین به انتشار بررسی نقادانه‌ای از *نقد عقل محض* دست زد (البته بعدها مناقشات پیرامون این مسئله در گرفت که اساساً نویسنده‌ی آن بررسی نقادانه چه کسی بوده است، زیرا سردبیران نشریه‌ای که این بررسی در آن منتشر شد، نوشته‌ی گارو را آن قدر دستکاری کردند که خود گارو معتقد بود چیزی از متن اصلی باقی نمانده است). اگر بخواهیم مدعای ناقد (نقادان) را خلاصه کنیم، باید بگوییم آنان داغ ننگ سوپراکتیویستی بودن را بر پیشانی فلسفه‌ی کانت زدند و در این راستا از جمله تأکید کردند بر این بحث که مکان و زمان صرفاً «قوانین سوپراکتیو قوه‌ی بازنمایی ما هستند»<sup>۲</sup>. ما در این مقام به سنجش مدعای گارو و نیز بررسی دقیق پاسخ کانت کاری نداریم. اما گفتنی است که این جدال، که

<sup>۱</sup> Christian Garve

<sup>۲</sup> شرح دقیق این نقد و نیز واکنش کانت به آن را در این جا می‌توانید بیابید: (Beiser, 2008: 88-92)

البته تا به امروز هم ادامه یافته، یکی از جدال‌های اصلی بر سازنده‌ی ایدئالیسم آلمانی بوده است. واکنش‌های سپسین‌گسائی چون فیشته و شلینگ و هگل نشان از آن داشت که این جدال، چندان هم جدال بی‌محتوا و بی‌موردی نبوده است و این مسئله واقعاً حیثیتی حیاتی برای کل فلسفه‌ی آلمانی داشته است. در نهایت، این که آیا فلسفه‌ی کانت فلسفه‌ای سوپراکتیویستی است یا نه، به خودی خود، گرهی از کار ما نمی‌گشاید.

گفتیم که اتهام سوپراکتیویستی بودن فلسفه‌ی کانت، تنها یکی از واکنش‌های جدی، و نه لزوماً مهم‌ترین آن‌ها، به نوشته‌های کانت بود. راستش، به طریقی دیگر اتفاقاتی جالب توجه‌تر و البته برای ما مهم‌تر هم در میان بود. دومین واکنش بسیار مهم در مجموعه‌ای عامه‌پسند زیر عنوان «نامه‌هایی در باب فلسفه‌ی کانتی»<sup>۱</sup> گردآمده بود. نویسنده‌ی این مجموعه، ک. ال. راینهولت<sup>۲</sup> در تفسیر فلسفه‌ی کانت تأکید خود را بر روی نتایج عملی یا اخلاقی اندیشه‌ی کانت گذاشته بود. «در نتیجه، فلسفه‌ی کانت در وهله‌ی نخست نه به منزله‌ی نظریه‌ی تازه‌ای در باب معرفت یا حتی نقدی بر مابعدالطبیعه، بلکه، به جای آن، به منزله‌ی دفاع مبتکرانه‌ای از آزادی، اخلاق و دین توجهات را در سطحی وسیع به خود جلب کرد: آموزه‌ای

<sup>۱</sup> "Letters on the Kantian Philosophy"

<sup>۲</sup> K. L. Reinhold (1757-1823)

در باب "باور عملی" که هم‌هنگام قادر بود مشروعیت (محدود) جهان‌بینی علمی مدرن را به رسمیت بشناسد.» (سالمن و هیگینز، ۱۳۹۵، ص ۲۱۴ و ۲۱۵؛ تأکید از ماست). با در ذهن داشتن این مسئله که فلسفه‌ی کانتی فلسفه‌ی اخلاقی و فلسفه‌ی ناظر به عمل شناخته شد، اینک درمی‌یابیم که ربط دادن اخلاق کانتی به اخلاق روبسپیری چندان هم بی‌جا نبوده است.

شناخته شدن فلسفه‌ی کانتی در این سیاق، و سپس پیوند ضمنی آن با عصر ترور در انقلاب فرانسه، چندان اتفاق خوشایندی برای عقل و عقلانیت نبود. عقل روشنگری و صورت‌بندی کانت از آن با بن‌بست‌هایی جدی مواجه شده بود. اما چگونه می‌توان تناقض‌ها و بن‌بست‌های عقل را به نحوی درون‌ماندگار<sup>۱</sup> فهمید؟ چنان‌که فردریک بیزر گفته است:

توضیح آن‌که اگر عقل چنان است که می‌باید تمامی باورها را با سنجهی نقد بسنجد، باید سنجهی خویش را نیز به محک سنجش بسپارد. معاف ساختن سنجهی عقل از بررسی دقیق و موشکافانه چیزی نیست مگر توسل به «جزم‌باوری [یا دگماتیسم]»، یا پذیرش عقاید به مصلحت مرجعیت، که دقیقاً نقطه‌ی مقابل مدعیات عقل است. بنابراین، نقد عقل ناگزیر به *فرائد* (meta-criticism) عقل بدل می‌گردد. اگر عصر

---

<sup>۱</sup> Immanent

روشنگری عصر نقد بود، دهه‌ی ۱۷۹۰ عصر فرانقد بود... بی‌شالوده‌انگاری<sup>۱</sup>، مناقشه‌ی وحدت وجود، نیهیلیسم، ظهور تاریخ‌باوری و مجادله‌ی نظر-عمل همگی جریان‌های قاطع و تعیین‌کننده‌ای بودند که در جهت تضعیف ایمان به عقل و دامن زدن به بحران عصر روشنگری بروز کردند. (بیزر، ۱۳۹۳، ص ۵۸)

در ادامه، برخی از این مباحثات و مجادلات را در پرتو اندیشه‌های پساکانتی برمی‌رسیم. پس از این که کسانی چون راینهولت و فیشته کوشیدند تا فلسفه را بر پایه‌ی قسمی اصل نخستین<sup>۲</sup> برسازند، بخشی از رمانتیک‌ها به شدت این تلاش را آماج انتقادات و حملات خود قرار دادند. آنان در چندین و چند مرحله‌ی استدلالی نشان دادند که تلاش برای ابتنا کردن فلسفه بر اساس اصل یا اصول بنیادین، همواره تلاشی ناکام خواهد بود و «اصول نخستین و نظام عقل باید تنها به‌مثابه‌ی ایدئال‌هایی سامان‌بخش یا به‌مثابه‌ی غایاتی در نظر گرفته شوند که صرفاً می‌توانیم به آن‌ها نزدیک شویم و هرگز نخواهیم توانست حتی با کوششی بی‌پایان بدان‌ها دست یابیم». (بیزر، ۱۳۹۳، ص ۶۲) گفتن ندارد که هگل نه نهضت شالوده‌انگاری و نه نهضت بی‌شالوده‌انگاری را تماماً نپذیرفت و خود را در هیچ یک از این دو

---

<sup>۱</sup> Anti-foundationalism

<sup>۲</sup> Grundsätze

دسته تعریف نکرد، هرچند عمیقاً تحت تأثیر نقدهای بی‌شالوده‌انگاری به شالوده‌انگاری قرار گرفت و فلسفه‌ی خود را چنان تدوین کرد که در دام شالوده‌انگاری نیفتد.

از دیگر چالش‌هایی که عقل روشنگری با آن‌ها مواجه شده بود، یکی مناقشه‌ی وحدت وجود نام گرفته و دیگری نیهیلیسم. پرچم‌دار چنین چالش‌هایی یا کوبی<sup>۱</sup> بود. یا کوبی عقل روشنگری را در معنای عقلی مکانیکی، ماشین‌انگارانه و طبیعت‌باورانه می‌فهمید. سخن او این بود که با پذیرش این معنای عقل (که در نظر یا کوبی بالاترین جلوه‌ی خود را در فلسفه‌ی اسپینوزا یافته است) یا به الحاد و بی‌خدایی راه می‌برد یا به تقدیرباوری. اگر کلّ عالم را بر اساس عقلی مکانیکی تبیین و تفسیر کنیم، آن‌گاه دیگر جایی برای خدا به‌مثابه‌ی آفریننده‌ی این جهان وجود نخواهد داشت (الحاد) و اگر بخواهیم خدا را در مقام علت اولی‌ی کلّ این جهان در نظر بگیریم و باز کلّ این فرایند علی را به‌نحوی مکانیکی تبیین کنیم، آن‌گاه روشن است که برای خدا هیچ اختیاری قائل نشده و به دام تقدیرباوری افتاده‌ایم. در نهایت، باید گفت که یا کوبی، که از قسمی جهش ایمانی برای رسیدن به دین و اخلاق دفاع می‌کند، با هیچ شکلی از دین و اخلاق طبیعی و عقلانی هم‌دل و همراه نیست. این واکنش او به عقل روشنگری به چالش بعدی دیگر، یعنی همان چالش نیهیلیسم (واژه‌ای که یا کوبی آن را ابداع کرده)، منتهی

<sup>۱</sup> Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819)

شد. درک یاکوبی از نیهیلیسم با آنچه عموماً امروزه از این واژه به ذهن ما متبادر می‌شود متفاوت است. در نظر یاکوبی،

مسئله‌ی نیهیلیسم صرفاً محدود به بحران اخلاقی حاصل از ضعف ایمان مسیحیان نیست؛ نیهیلیسم همچنین متضمن چالشی شک‌آورانه و در عین حال بنیادی در خصوص تمامی باورهای ماست. (بیزر، ۱۳۹۳، ص ۶۷)

لوازم این بحث معرفت‌شناختی ناظر به نیهیلیسم را یاکوبی از دل تمایز کانت میان نومن/فونمن (شیء فی‌نفسه/پدیدار) بیرون کشید. از منظر یاکوبی، این که ما هرگز نمی‌توانیم شیء فی‌نفسه را بشناسیم و سروکارمان تنها با پدیدار است، به این معناست که همه‌ی جهان برساخته‌ی ذهن ماست و هیچ چیز بیرون از ما وجود ندارد؛ نه خدا، نه جهان خارج و نه دیگر اذهان! در معرفت‌شناسی امروزین، این نگرش را خودتنهانگاری<sup>۲</sup> می‌خوانند. معلوم است که از نظر یاکوبی، فلسفه‌ی کانت با آن تمایز کذایی‌اش به چیزی به جز وجود خویش راه نمی‌برد؛ تازه اگر بپذیریم که در آن زمینه موفق شده است. مخلص کلام این که، در نگاه یاکوبی هیچ پایانی برای فلسفه‌ی مدرن جز الحاد و نیهیلیسم متصور نیست.

---

<sup>۱</sup> other minds

<sup>۲</sup> solipsism

اینک به سراغ چالش دیگری می‌رویم که گریبان‌گیر سیطره‌ی عقل و عقلانیت در فلسفه‌ی مدرن (که تا بدین‌جا دقیق‌ترین و کامل‌ترین بیان خویش را در فلسفه‌ی کانت یافته) شده است. مسئله‌ای که پیش‌تر با عنوان تاریخ‌باوری از آن یاد کردیم. این چالش در تقابل با روشنگران آلمانی پدید آمد؛ کسانی که اصول و پایه‌های عقل را اموری کلی و بی‌طرف و لامکان و لازمان می‌دانستند. یعنی این‌ها اصول و پایه‌هایی هستند که همه‌ی افراد در همه‌ی مکان‌ها و زمان‌ها، اگر به‌طرزی روش‌مند عقل بورزند، بدان‌ها ملتزم خواهند بود. در این میان کسانی چون هردر و یوهان گئورگ هامان پیدا شدند و این مسئله را پیش کشیدند که ما با چه مجوزی مبادی و اصولی را که خود بدان‌ها رسیده‌ایم، کلی و غیرتاریخی می‌دانیم. «اصول مزبور فقط عرصه‌ی تجلی خودآگاهی عصر خویشند.» (بیزر، ۱۳۹۳، ص ۶۸) چنین رویکردی را، به‌حق، خاستگاه پست‌مدرنیسم دانسته‌اند. اما لوازم این تاریخ‌باوری برای عقل روشنگری چه بود؟ نسبی‌نگری. بی‌تردید، فلسفه و روشنگری حقیقت‌جوی آلمانی نسبی‌نگری را اصلی‌ترین خصم خود می‌یافت. این مسئله زمانی آشکارتر می‌شود که در نظر بگیریم یکی از محرک‌های اصلی کانت برای نشان دادن اعتبار علوم (مشخصاً علم نیوتونی) نبرد با نسبی‌نگری هیوم بود، هرچند نمی‌توان تأثیر خود هیوم را در *بیداری کانت از خواب دگماتیسم* نادیده گرفت. اما چگونه می‌توان مدعی شد که این تاریخ‌باوری هم جزو بن‌بست‌های درون‌ماندگار عقل روشنگری است؟

به گفته‌ی فردریک بیزر، دیدگاه‌های هامان و هردر «از دل واکنش علیه تاریخ‌نگاری رایج در عصر روشنگری ... سر برون آورد». تاریخ‌نگاران عصر روشنگری وقایع تاریخی را در سنگ محک اخلاقی خود می‌سنجیدند و بدون هیچ توجهی به بستر فلان نگرش اخلاقی یا بهمان آیین، از موضع اخلاقی خود آن را به داوری می‌نشستند. اگر بپذیریم که این تاریخ‌نگاری عمیقاً متأثر از عقل و آرمان‌های روشنگری بود، آن‌گاه چرایی واکنش تاریخ‌باوران نسبت به این رویکرد هم روشن می‌شود.

تاریخ‌باوران دو انتقاد عمده بر چنین تاریخ‌نگاری‌ای وارد می‌ساختند: نخست این که به زعم آنان، تاریخ‌نگاری روشنگران از زمینه و بستر امور جدا می‌ماند و دوری می‌گزیند؛ و دوم این که آنان فرهنگ‌های ادوار گذشته را با تعابیر و سنجه‌های خویش به قضاوت می‌نشینند. (بیزر، ۱۳۹۳، ص ۶۷)

دیدیم که فلسفه‌ی کانتی در آن دوران بیشتر به سبب فلسفه‌ی عملی‌اش شهره شد. هم از این جهت که دوران ترور در انقلاب فرانسه را تداعی می‌کرد و هم از این جهت که در سطح نظری از طریق تلاش‌های راینهولت معرفتی گردید. همچنین دیدیم که فلسفه‌ی کانتی به نوعی بحران ناظر به خود عقل راه برد که ما آن را بحران کانتی نام نهادیم. در واقع، بحران کانتی هیچ نیست مگر بحران روشنگری، البته منوط به همان فرضی که فلسفه‌ی کانت را بارزترین جلوه‌ی عقل



روشنگری می‌داند. اما فلسفه‌ی کانتی در همین مرحله متوقف نشد. برای فهم این که این فلسفه چه مراحل را از سر گذراند و دستخوش چه تفاسیری شد تا چونان میراثی گرانقدر به دست هگل رسید، باید نگاهی بیندازیم به اندیشه‌های فیشته و شلینگ. چنان که بسیاری از شارحان به درستی اشاره کرده‌اند، نمی‌توان گذار از کانت به هگل را بدون فهم فلسفه‌ی فیشته و شلینگ فهمید. پس از ارائه‌ی شرحی بسیار مختصر از محورهای اصلی فلسفه‌ی فیشته و شلینگ است که می‌توانیم اذن ورود به جهان رمانتیک‌ها و هگل داشته باشیم.

ظهور فیشته را باید در همان زمینه‌ی شناخته شدن کانت با فلسفه‌ی عملی بررسی کنیم:

گزاره‌هایی که گمان می‌کردم هرگز تغییر نمی‌کنند برای من تغییر کرده‌اند. چیزهایی برایم اثبات شده‌اند که گمان می‌کردم هرگز امکان ندارد اثبات شوند - به‌طور مثال، مفهوم آزادی مطلق، مفهوم تکلیف و نظایر آن‌ها - از این بابت احساس شادی زایدالوصفی می‌کنم... لطفاً از بابت این قول معذورم بدار، اما نمی‌توانم خود را متقاعد کنم که پس از نقد کانتی، هر آن کس که قادر به اندیشه‌ورزی مستقل باشد متفاوت با آنچه من می‌اندیشم اندیشیده باشد، و به یاد دارم که هرگز با کسی دیدار کرده باشم که هیچ اعتراض بنیادی‌ای علیه نظام [موجوبیت‌گرایانه‌ی قبلی] من داشته باشد. با اشخاص صادق زیادی روبه‌رو شده‌ام که احساسات

متفاوتی داشته‌اند - نه اندیشه‌هایی متفاوت (زیرا به هیچ روی توان اندیشه‌ورزی نداشته‌اند). (به نقل از سالمن و هیگینز، ۱۳۹۵، ص ۲۱۸)

این‌ها سخنان فیثته است خطاب به یکی از دوستانش، پس از مطالعه‌ی نقد عقل عملی کانت. آنچه برای فیثته در فلسفه بیش از هر چیز دیگری حائز اهمیت است، کوشش برای برپایی نظامی از آزادی بشر است. بنیادی‌ترین محرک فیثته برای فلسفه‌ورزی، وفق دادن ضرورت طبیعی و اراده‌ی اخلاقی در نقد دوم کانت بود. تلاش فیثته در نظام فلسفی خود بنیان نهادن نظامی بود که در آن آزادی و اراده‌ی اخلاقی بشر بالاتر از هر چیز دیگری قدر بیند و بر صدر نشیند، نه این که تابعی باشد از مجموعه‌ای از لفاظی‌های نظری و معرفت‌شناختی. نکته‌ی جالب توجه این است که فیثته که خود را میراث‌بر مباحث عقل عملی در فلسفه‌ی کانت می‌دانست، پس از نگارش رساله در باب بازپس‌گیری آزادی اندیشه از شاهزادگان اروپایی، که آن را تا کنون سرکوب کرده‌اند و کمک به اصلاح قضاوت عامه در باب انقلاب فرانسه «شهرت اولیه‌ای نیز در مقام ژاکوبینی پرشور حاصل آورد». (سالمن و هیگینز، ۱۳۹۵، ص ۲۱۹)

فیثته قوه‌ی عملی را ژرف‌ترین بنیاد «من»<sup>۱</sup> می‌دانست. توضیح آن که ما برای این که بتوانیم تجربه‌ای از جهان ابژکتیو زمان‌مند و مکان‌مند داشته باشیم، نه به

<sup>۱</sup> "I"

قوه‌ای نظری که از طریق مقولات پیشینی<sup>۱</sup> این تجربه را برای ما شدنی کند (مانند کانت)، بلکه به «من» ای آزاد و به لحاظ عملی کوشنده نیاز داریم. این «من» آزاد بناست از طریق اثبات آزادی عمل به تعیین بخشی جهان از حیث نظری برسد. فیشته در این معنا، عقل نظری را بر پایه‌ی عقل عملی برمی‌سازد. با اندکی اغماض می‌توان گفت جای نقد اول و نقد دوم در فلسفه‌ی فیشته عوض می‌شود. اگر در فلسفه‌ی کانت تحقق جهان ابژکتیو به شرطی استعلایی و نظری نیاز داشت، در فلسفه‌ی فیشته شرط تحقق جهان ابژکتیو مادی «من» ای آزاد است. از آنجایی که فیشته، نه از جهان مادی، که از شرط استعلایی جهان مادی می‌آغازد (در این جا، «من» ای آزاد و به لحاظ عملی کوشنده)، هنوز این فلسفه را فلسفه‌ای ایدئالیستی می‌دانند. برخی حتی تعبیر «ایدئالیسم استعلایی» (سالمن و هیگینز، ۱۳۹۵، ص ۲۲۶) را به کار می‌برند و برخی دیگر، تعبیر دقیق‌تر «ایدئالیسم اخلاقی» (Beiser, 2005: 29) را.

یکی دیگر از مباحث جاری درباره‌ی فیشته ناظر است به این مسئله که آیا فیشته را باید تماماً تداوم کانت بدانیم یا این که می‌توان گسستی میان این دو دید. پاسخ به این مسئله بسی دشوار است و البته تنها تا جایی هم برای بحث ما اهمیت دارد که بینیم فیشته برای بن‌بست‌ها و تناقض‌هایی که عقل کانتی را گرفتار کرده بود یا گرفتار می‌کرد، چه تدبیری داشت؟ پیشتر گفتیم که یکی از اصلی‌ترین چالش‌های پیش روی فلسفه‌ی کانتی به مسئله‌ی شیء فی‌نفسه مربوط می‌شود. یاکوبی دقیقاً با انگشت گذاشتن روی تمایز میان پدیدار و شیء فی‌نفسه

بود که مسئله‌ی نیهیلیسم را پیش کشید. فیشته، که نمی‌خواست مصائب شیء فی‌نفسه‌ی کانتی بر سر او هم آوار شود، کوشید تا از هرگونه ارجاعی، «ولو ارجاعی حداقلی یا جنبی» هم به شیء فی‌نفسه بگریزد.<sup>۱</sup> فیشته در عوض کوشید تا نشان دهد که تجربه‌ی ما از ایزه‌ها و اعیان، خود نتیجه‌ی سرشت خودآگاهی است. لذا در این راستا وی خودآگاهی را نوعی کارکرد و فعالیت خودآفرینش‌گر تعریف کرد. بدین ترتیب، وی مسئله‌ی ایزه‌کتیویته یا عینیت را چیزی از جنس خودآگاهی دانست، با این تفاوت که خودآگاهی را در قالب قسمی کارکرد و فعالیت و ناظر به عقل عملی می‌فهمید و نه چیزی مربوط به عقل نظری و مقولات پیشینی قوای فاهمه‌ی ما.

بر اساس همین تداوم یا گسست از کانت بوده که دو تفسیر عمده از فلسفه‌ی فیشته وجود دارد. یکی از این تفاسیر آن را شکلی از ایدئالیسم مطلق می‌دانند که خود تکامل ایدئالیسم استعلایی کانت است؛ به این جهت که اولاً شیء فی‌نفسه را کنار می‌زند (یا درست‌تر، تمایز پدیدار و شیء فی‌نفسه را از میان برمی‌دارد) و ثانیاً سوژه‌ی استعلایی را کلیت می‌بخشد. اما تفسیر دیگر فلسفه‌ی فیشته را نوعی ایدئالیسم سوژه‌کتیو قلمداد می‌کند که در آن سوژه به این سبب که نمی‌تواند از دایره‌ی آگاهی خویش پا بیرون بگذارد، کل جهان خارج و باورهای ملحق به آن را از عقل عملی استنتاج می‌کند. باری، بهترین تعبیر برای فلسفه‌ی فیشته همان

<sup>۱</sup> برای توضیح بیشتر بنگرید به: (سالمن و هیگینز، ۱۳۹۵، ص ۲۷۷ و ۲۷۸)

«ایدئالیسم اخلاقی» است. زیرا کل پروژهی فکری فیثته را می‌توان، به تعبیر فردریک نوبهاوزر، چنین جمع‌بندی کرد:

«مسئله‌ی فیثته بدل به مسئله‌ی فهم این معنی می‌شود که چگونه مجموعه‌ی مشخصی از اعمال بشری - کردارهای اخلاقی - به‌مثابه رویدادهایی واقع در ظرف جهان تجربی، می‌توانند هم به لحاظ علی موجب باشند و هم نتایج تعیین‌بخشی آزادانه‌ی اراده باشند.» (نوبهاوزر، ۱۳۹۲، ص ۷۱)

یا:

«سروکار فیثته به هنگام کوشش برای مبرهن داشتن سازگارپذیری عقل نظری و عقل عملی با اثبات امکان عقل عملی است، [یعنی] با توضیح این که چگونه، با فرض جبرباوری ایجاب‌شده از جانب عقل نظری، همچنین ممکن است باور داشت که انسان‌ها به این معنی که ظرفیت خودآیینی اخلاقی دارند آزادند. هدف فیثته از مبرهن داشتن وحدت نظام‌مند عقل چیزی نیرومندتر است، یعنی، برهان ایجابی [برای اثبات] واقعیت عقل عملی ... انگیزه‌ی هر دو [طرح] نهایتاً اهتمام بنیادی واحدی است: میل به تأیید برداشت کانت از خودآیینی علیه کسانی که منکر آنند که بتوان از باور به آزادی بشر به‌نحو معقولی دفاع کرد.» (نوبهاوزر، ۱۳۹۲، ص ۸۵)

با این تفصیل، معین کردن این که آیا فیشته از کانت گسست کرده و یا ایدئالیسم استعلایی کانت را بسط داده است، هرگز نمی‌تواند کاری سراسر و بی‌زحمت باشد. در واقع، شاید پاسخ درست این باشد که فلسفه‌ی فیشته از دل تنش‌های کانتی بیرون آمده، اما باز هم نتوانسته که به آرامشی هگلی<sup>۱</sup> دست یابد. این مسئله البته بی‌ربط به خود واقعیت نمی‌تواند باشد اگر توجه داشته باشیم که فیشته در دوران آشوب می‌زیست و فلسفه می‌ورزید.

پس از فیشته، این بار نوبت شلینگ بود که غوغایی به پا کند؛ یکی دیگر از هم‌اتاقی‌های دوران دانشجویی هگل، در کنار هولدرلین. شلینگ، که در ابتدای امر انقلابی پرشوری بود، در مقام فیلسوفی محافظه‌کار زندگی را بدرود گفت. وی، در کنار رمانتیک‌های دیگری چون گوته، کار خود را با نقد «خصوصیت ضرورتاً مکانیستی و تقلیل‌گرایانه‌ی جهان‌بینی نیوتونی» آغاز کرد و «کوشید تا نگرش کل‌باورانه‌تری نسبت به طبیعت بپروراند که هم‌هنگام دست کم با فلسفه‌ی استعلایی جدید کانت و فیشته سازگار باشد». وی «به تدریج هم خود را مصروف تلاش‌هایی برای برساختن نوعی Naturphilosophie یا «فلسفه‌ی طبیعت» نظام‌مند کرد». (سالمن و هیگینز، ۱۳۹۵، ص ۲۴۵) شلینگ، پس از مواجهه با دوگانه‌ی نومن و فنومن، طبیعت و جوهر اسپینوزایی را محور و آغازگاه فلسفه‌ی خود قرار داد و در پی قسمی فلسفه‌ی وحدت یا نظام این‌همانی رفت. «فلسفه‌ی

<sup>۱</sup> اگر اصلاً به کار بردن چنین تعبیری درباره‌ی فلسفه‌ی هگل، روا باشد.

طبیعت کار خود را با طبیعت به منزله‌ی "عینیت محض" آغاز می‌کند و سپس نشان می‌دهد که چگونه طبیعت دستخوش نوعی فرایند خودپرورانی ناآگاهانه می‌شود که در فرآوری شروط بازنمایی خویشتن خویش، یعنی در ظهور ذهن روح به اوج می‌رسد. فلسفه‌ی طبیعت بدین‌وجه نشان می‌دهد که چگونه سوپژکتیویته از ابژکتیویته‌ی محض برمی‌خیزد. «پس در این معنا، شلینگ را باید دارای نوعی نگاه پویا نسبت به «طبیعت» در نظر بگیریم، نگاهی که خود فیثته آن را، بیش و پیش از همه، از اسپینوزا و سپس گوته و کانت برگرفته بود. به همان طریق که نفس (ذهن) و بدن در اندیشه‌ی اسپینوزا دو روی یک سکه‌اند، طبیعت و روح (آگاهی) نیز با هم‌دیگر تناظر دارند. با این تفاوت که شلینگ، طبیعت را «روح دیدارپذیر» می‌خواند و روح را «طبیعت دیدارناپذیر». بدین ترتیب است که می‌توانیم همبستگی چشمگیری میان فلسفه‌ی شلینگ و مؤلفه‌های فکری رمانتیسم بیابیم. برای نمونه، نگرستن به طبیعت چونان نظامی جان‌دار و خودسامان‌بخش، به‌طور قطع گسستی است از نگرش مکانیکی به جهان در اندیشه‌ی اصحاب روشنگری.

در این جا قصد توضیح و شرح و بسط فلسفه‌ی شلینگ را نداریم. اما می‌کشیم تا معنا و دلالت فلسفه‌ی شلینگ را، در فلسفه‌ی آلمانی، دریابیم. برای شناخت جایگاه شلینگ باید به کانت برگردیم و نسبت این فلسفه را با کانت و پسا‌کانتی‌ها بفهمیم. کانت، چنان‌که از پروژه‌ی فکری‌اش برمی‌آید، در پی پایان دادن به فلسفه (هستی‌شناسی) بود. اگر تمامی نقدهای کانتی را کاملاً بپذیریم،

آن‌گاه فلسفه چیزی جز قسمی معرفت‌شناسی نخواهد بود. کانت، به‌زعم خویش، همه‌ی دعاوی متافیزیک‌اندیش‌ها را به منطق نهایی خود رسانده بود. در نتیجه، متافیزیک، که البته گریزی هم از آن نبود، علمی قلمداد نمی‌شد که در آن پیشروی‌ای را شاهد باشیم. دعاوی متافیزیسین‌ها همواره بر سر مباحث بی‌پایانی بود که کانت آن بحث‌ها را «جدلی‌الطرفین» نام نهاد. یعنی بحثی که هیچ‌گاه استدلالی تمام‌کننده به سود یکی از طرفین بحث وجود نخواهد داشت.

پس از کانت، فیثته مهم‌ترین فیلسوفی بود که معنای این کار را دریافت. فیثته، با پذیرفتن این مسئله که هستی‌شناسی نمی‌تواند علمی متقن باشد و نمی‌تواند پایه‌ی آزادی قرار گیرد، عملاً نقدهای کانت به متافیزیک را پذیرفت، و از این جهت، به بسط نقد عقل عملی همت گمارد و تا حدّی می‌توان گفت که عقل عملی را پایه‌ی عقل نظری قرار داد.

فلسفه‌ی کانت، دو‌گانه‌ای دیگر را هم سبب شد: متافیزیک/نیهیلیسم؛ یا نپذیرفتن نقدهای کانتی به متافیزیک و بازگشت به شکلی از متافیزیک پیشاکانتی، یا پذیرفتن نقدهای یادشده و بسط آن‌ها تا در رسیدن «میهمان



ناخوانده»<sup>۱</sup> ی نیهیلیسم. فیشته راه دوم را برگزید.<sup>۲</sup> او هم انتقادات کانتی به متافیزیک را پذیرفت و به دام متافیزیک اندیشیِ خام نیفتاد، هم در جهت بسط و تکوین نقد عقل عملی کانت کوشید و هم، عمدتاً، در صفِ نیروهای مترقیِ زمانه‌ی خویش ایستاد.

اما انتخاب شلینگ چه بود؟ شلینگ، از همان ابتدا، نسبت به کانت موضعی ارتجاعی گرفت و این مسئله تا واپسین درس گفتارهایش و، متناظر با آن، مواضع سیاسی ارتجاعی و محافظه‌کارانه‌اش تداوم یافت. خاستگاه موضع غیرانتقادی شلینگ در کجا نهفته بود؟ چنان که روشن است، کانت نشان داد که نمی‌توانیم به‌طرزی خام و بی‌دردسر ابژکتیویته را سراغ بگیریم. دقیق‌تر بگوییم، شکاکیت هیومی برای فلسفه‌ی کانتی روشن کرده بود که با ارجاع بی‌واسطه به امر ابژکتیو (عینی) نه می‌توان کلیتی برقرار ساخت، نه ضرورتی؛ نتیجتاً، نمی‌توان هیچ پایه‌ی متقنی برای علم تدوین کرد. تداوم این منطق به شکل بی‌سرانجامی از نسبی‌نگری منتهی می‌شود و در آن مرحله، تشخیص سره از ناسره‌ی دریافت ابژکتیو ما، به کلی، زیر سؤال می‌رود. هم کانت این بود که یک بار، برای همیشه، متافیزیک را به محک شکاکیت هیومی بزند و آمیزه‌ای از دل آن‌ها بیرون بکشد، که شاهد

<sup>۱</sup> تعبیر از نیچه.

<sup>۲</sup> این که چطور بسط کانتی فلسفه توسط فیشته با نیهیلیسم ارتباط دارد، در اخراج فیشته از دانشگاه، آن هم به جرم خدا‌ناباوری، خود را نشان می‌دهد.

آنیم. در نتیجه، از موضع کانتی، بازگشت به متافیزیک کلاسیک (بدون توجه کردن به نقدهای هیومی) کاری عبث و متزلزل است.

کانت مرزهای سوپراکتیویته و ابژکتیویته را به ما نشان داد. جهان کانتی، خود را دقیقاً به همان شکلی که واقعیت (فی‌نفسه) دارد، به ما نمی‌نمایاند. ذهن کانتی نیز جهان را به نحوی من‌درآوردی<sup>۱</sup> بر نمی‌سازد و در این ساختن از قواعدی هنجاری پیروی می‌کند. کانت نقص‌ها و بن‌بست‌های نگرش‌های اشتباه به سوپراکتیویته و ابژکتیویته هر دو را نشان می‌دهد و به نقد می‌کشد.

شلینگ در کدام موضع این مباحثه قرار گرفت؟ او نه پایان فلسفه، در معنای یادشده، را جدی گرفت؛ نه به بسط مباحث کانت و فیثته در زمینه‌ی عقل عملی دل بست؛ نه در دوگانه‌ی کذایی متافیزیک/نیهیلیسم گزینش دقیقی داشت، چه از ترس گرفتار شدن در دام نیهیلیسم به متافیزیکی پیشاکانتی پناه برد. تبلور این چرخش و واپس‌گری را، از زبان دنیل بریزیل، خوانیم:

«شلینگ در سال ۱۸۴۱ بار دیگر در برلین اقامت گزید. در این شهر بود که وی به مقام مشاور سلطنتی دربار و استاد فلسفه گماشته شد و رسالت ریشه‌کن‌سازی "تخم اژدهای مکتب هگل" را بر عهده گرفت. شلینگ در درس‌گفتارهایش در برلین به‌ندرت بر فلسفه‌ی سیاسی و

<sup>۱</sup> Arbitrary

اجتماعی انگشت نهاد و از این بابت موجب دل‌سردی مراجع مدنی و مستمعانش (که افراد برجسته‌ای چون کی‌یرکگور، باکونین و انگلس را در برمی‌گرفت) شد ... او در این مقطع نظرگاه جدیدش را در تضاد با فلسفه‌ی کاملاً "سلبی" کانت، فیشته و هگل - و نیز فلسفه‌ی خودش در دوره‌ی ینا - "فلسفه‌ی ایجابی" توصیف می‌کرد. « (سالمن و هیگینز، ۱۳۹۵، ص ۲۴۶ و ۲۴۷)

# هگل

هگل در همان عصری پا به عرصه‌ی فلسفه گذاشت که رمانتیک‌های آلمانی فعالیت فلسفی-ادبی خود را به اوج رساندند، در دهه‌ی پر تلاطم ۱۷۹۰. مسائل عملی و ضرورت‌های انقلاب (که البته هنوز به عنوان «ضرورت» درک نمی‌شدند)، طبقه‌ی انقلابی آن عصر را درگیر انتخاب‌های عاجل و حیاتی کرده بود. بورژوازی مانند هر طبقه‌ی انقلابی دیگری، پاسخی از پیش آماده برای مواجهه با معضلات و انتخاب‌های تاریخی خود نداشت. روشنگری، خوش‌بینانه، وعده داده بود که با واژگون کردن قدرت‌های کهن می‌توان زندگی نوین انسانی را بر اساس قواعد عقل پایه‌ریزی کرد. اما بلافاصله پس از انقلاب روشن شد که واقعیت اجتماعی، ماده‌ی خامی نیست که بتوان با طرح و نقشه‌های از پیش آماده‌ی ذهنی به آن شکل داد. به عکس واقعیت چنان عنصری فعال و پیش‌بینی‌ناپذیر نمایان شده بود.

مسئله‌ی نحوه‌ی پیش‌برد انقلاب و شیوه‌ی مواجهه با مسائل سیاسی و اجتماعی وضعیت انقلابی، جناح‌های مختلف بورژوازی را در مقابل هم قرار داد. بخش‌های مختلف بورژوازی در واقع با امکانات و انتخاب‌های خود درباره‌ی این مسائل حیاتی از یکدیگر متمایز می‌شدند.

بحران روشنگری، که در واقع بحران نظری بورژوازی اروپا در مواجهه با پیامدهای انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه بود، پاسخی به‌هنگام و جامع را طلب می‌کرد. رفع این بحران (که در تحلیل نهایی بحرانی عملی و واقعی بود) مستلزم تدوین پاسخی نظری بود که بتواند یک‌سویگی‌ها و نارسایی‌های طرح روشنگری را برطرف و

در عین حال هسته‌ی اصلی آن، یعنی حاکمیت عقل بر همه‌ی شئون زندگی انسانی، را حفظ کند. تنها چنین پاسخی می‌توانست مسیر پیشروی بورژوازی را ترسیم کند و در عین حال از عقب‌نشینی به گذشته احتراز کند.

رمانتیک‌های آلمانی و هگل از پس آن‌ها، هر کدام به شیوه‌ی خود کوشیدند پاسخ‌هایی برای این مسئله تدوین کنند. آنچه در نهایت این دو پاسخ را از یکدیگر متمایز ساخت، نسبت آن‌ها با ضرورت‌های اجتماعی-تاریخی و به بیان دقیق‌تر نیازها و محدودیت‌های عینی بورژوازی به‌عنوان طبقه‌ی حاکم جدید بود.

رمانتیک‌ها از ناخرسندی از وضعیت موجود جامعه‌ی آلمان و هراس از پیامدهای انقلاب، به نوعی انزواگرایی پرهیزگارانه و انفعالی رسیدند که راه چاره‌ی بحران اجتماعی را در بازگشت به هماهنگی و آرامش سده‌های میانه می‌جستند. اما این آن نسخه‌ای نبود که بورژوازی در مقام طبقه‌ی حاکم بتواند به کار ببندد. هگل در مقابل، هر چند درون‌مایه‌ی کلی اندیشه‌ی خود را عمیقاً وام‌دار رمانتیک‌ها بود، اما توانست ضرورت‌های این عصر جدید را دریابد و ضمن وفادار ماندن به مضمون اساسی روشنگری (یعنی مرجعیت و حاکمیت عقل)، راهی برای پاسخ‌گویی به بحران آن بیابد.

اصل اساسی روشنگری باور به مرجعیت نهایی عقل بود. تمام نهادها، باورها و اشکال مختلف اقتدار جامعه‌ی کهن باید با عقل مستقل و خودبنیاد انسانی سنجیده می‌شدند و هیچ مرجع قضاوتی، چه زمینی و چه آسمانی، اعتباری فراتر از عقل نداشت. استحکام و قدرت اقناع ایده‌ی روشنگری بسته به ایمان به مرجعیت عقل بود و بحران روشنگری از زمانی آغاز شد که این اصل از چند جبهه مورد هجوم واقع شد.

در ۱۷۳۸ «رساله در باب طبیعت انسانی»<sup>۱</sup> دیوید هیوم<sup>۲</sup> منتشر شد. تجربه‌گرایی و شکاکیت هیوم تا آن‌جا پیش می‌رفت که علّیت (کلیت و ضرورت علی) در جهان طبیعی را انکار می‌کرد و این تهدیدی حیاتی برای بنیان‌های هرگونه شناخت نظام‌مند از جهان، از جمله علم طبیعی، بود. در واکنش به فلسفه‌ی هیوم بود که کانت کوشید تا خوش‌بینی مفرط به توانایی‌های عقل را تعدیل کند. هر چند کانت در جبهه‌ی روشنگری ایستاده بود، اما نقدهای سه‌گانه‌ش مسائل لاینحل جدیدی را پیش روی فلسفه‌ی آلمانی گشود که در نهایت موجب شد تا آلمانی‌ها نیز نقد خاص خود به روشنگری را صورت‌بندی کنند.

در فاصله‌ی سال‌های ۱۷۸۰ تا ۱۸۰۰، چند معضل فلسفی عمده در فلسفه‌ی آلمانی مطرح شد که همگی در نهایت به نقدهایی بر باور خوشبینانه‌ی روشنگری به مرجعیت عقل بدل شدند.

در اواخر دهه‌ی ۱۷۹۰، یاکوبی<sup>۳</sup> با مبدأ قرار دادن فلسفه‌ی اسپینوزا به‌عنوان نمونه‌ی عقل‌گرایی فلسفی و پیگیری منطق درونی آن به این نتیجه رسید که عقل‌گرایی پیگیرانه نهایتاً به دوراهی ناگزیری منجر می‌شود: خداناباوری و باور به جبر‌گرایی مکانیکی یا عقب‌نشینی از اصل مرجعیت عقل در زندگی اخلاقی. این نقد برای فلسفه‌ی روشنگری که می‌پنداشت عقل انسانی خصلتی جهان‌روا و

<sup>۱</sup> A Treatise of Human Nature

<sup>۲</sup> David Hume

<sup>۳</sup> Friedrich Heinrich Jacobi

طبیعی دارد و می‌تواند مبنای تأسیس نوعی اخلاق و مذهب طبیعی بدون اتکا به مرجعی فراانسانی باشد ضربه‌ای مهلک بود.

کمی پیش‌تر، در اواخر دهه‌ی ۱۷۷۰، تاریخ‌باوران آلمانی از جمله هردر<sup>۱</sup> (که بعدها رمانتیک‌ها در باب اهمیت اصالت تاریخی و قومی اندیشه‌ها از او الهام گرفتند)، با دست گذاشتن بر اهمیت زمینه‌ی تاریخی و فرهنگی ارزش‌ها و شیوه‌ی زیست انسانی، مدعای روشنگری درباره‌ی امکان نوعی اخلاق و آیین حکومت‌داری جهان‌روا را به چالش کشیده بودند.

نقد روشنگری به نتایج و ایدئال‌های اخلاقی آن محدود نشد و به حوزه‌ی معرفت‌شناسی رسید. عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی روشنگرانه، با وجود اختلافات‌شان در اصل امکان‌پذیری حصول شناخت حقیقت متفق بودند. این باور در نزد هر دو گروه بر این پایه استوار بود که نوعی اصول نخستین برای شناخت وجود دارد که هر انسان عادی می‌تواند با شروع از آن‌ها، حقیقت را دریابد. این اصول نخستین برای عقل‌گرایان اصول اولیه‌ی بدیهی و برای تجربه‌گرایان آن چیزی بود که آن‌ها را تصورات بسیط تجربه<sup>۲</sup> می‌نامیدند. در اوایل دهه‌ی ۱۷۹۰، گروهی از فلاسفه‌ی جوان آلمانی این باور به اصول نخستین شناخت را نقد کردند. نقد آنان از جهات مختلف به این نتیجه‌ی مشترک می‌رسید که فرض اصول نخستین به تناقضی برای خود امکان شناخت منجر می‌شود، چرا که عقل در کار یافتن اصول نخستین نیازمند همین اصول نخستین است، اما هنوز آن‌ها را در دست ندارد.

---

<sup>۱</sup> Johann Gottfried Herder

<sup>۲</sup> Simple ideas of experience

موفقیت این انتقاد و گسترده‌گی دامنه‌ی آن (که بنای عظیم ایدئالیسم استعلایی کانت را نیز هدف می‌گرفت)، پایه‌ی ظهور معضل نیهیلیسم<sup>۱</sup> در فلسفه شد. اگر هیچ بنیاد قابل اتکایی برای شناخت وجود نداشته باشد، ارزش‌ها و داوری‌های انسان هیچ حقیقت و سندیتی نخواهند داشت و چیزی معتبرتر از ترجیحات و تمایلات فردی، پشتوانه‌ی آن‌ها نیست.

یاکوبی، در ۱۷۹۹، در جستجوی متهم اصلی پیدایی نیهیلیسم، انگشت اتهام را به سوی فلسفه‌ی کانت و فیخته گرفت. او معتقد بود که این فلسفه، شناخت از جهان بیرون را مشروط و محدود به سازوکار درونی ذهن فرد می‌کند و، از این منظر، شناخت نمی‌تواند چیزی بیش از شناخت فرد از ذهن خود باشد.

هگل، همچنین، خطای کانت را در زمینه‌ی بحث جدلی‌الطرفین‌ها نشان داد. به تعبیر ژاک دونت<sup>۲</sup>:

«از دید هگل، خطای آموزه‌ی کانت در کجاست؟ از یک سو این آموزه غافل از آن است که "فقط چهار تناقض برکشیده از دنیا وجود ندارد، بلکه در تمام چیزها، با هر ماهیتی که داشته باشند، از جمله در هر بازنمود، در هر مفهوم و در هر اندیشه‌ای تناقض یافت می‌شود." از سوی دیگر همین آموزه، تضادهای نادری را به ناروا ابدی می‌سازد که در صدد آشکار ساختن شان برآمده است. در واقع، در همه چیز و در همه جا با تضادهایی روبه‌رو می‌شویم که ابدی نیستند، حرکت می‌کنند و حل می‌شوند. شکوفایی و محوی همواره‌ی تضادها، سازنده‌ی ذات

<sup>۱</sup> Nihilism

<sup>۲</sup> Jacques D'Hondt



زندگی-ذهن هستند. اگر تضادها متوقف می‌شدند، همه چیز از حرکت باز می‌ماند، اعم از زندگی، یا حرکت ساده‌ی مکانیکی که مستلزم گذار بی‌وقفه‌ی "عناصر" متضاد در یکدیگر است و یا حتی فرایند زیستی، تعادل همواره از دست رفته و بازیافته.» (دونت، ۱۳۷۷، ص ۳۱)

بحران نهایی روشنگری اما از دل بزرگ‌ترین پیروزی آن ظاهر شد؛ انقلاب فرانسه. تا پیش از انقلاب تصور می‌شد که فراخوان روشنگری برای نقد و طرد همه‌ی مظاهر کهن اقتدار و سلطه و بازسازی زندگی اجتماعی و اخلاقی بر طبق اصل عقل، می‌تواند طرح و نقشه‌ی عمل انقلاب قرار گیرد. کانت، در ۱۷۹۳، به عقل به‌عنوان قوه‌ی عملی می‌نگریست که فراتر از اصول اخلاق، حتی می‌تواند اصول حکومت‌داری را نیز معین کند. این استدلال کانت بر زمینه‌ی آموزه‌های چند ده ساله‌ی روشنگری ادعایی عجیب و ناهم‌ساز نبود و در آن دوره‌ی مشخص تاریخی به‌عنوان تأییدی ضمنی بر سیاست‌های ژاکوبن‌های فرانسوی درک می‌شد. اما هر چقدر انقلاب در نقد و ردّ شکل‌های کهن اقتدار و سلطه موفق بود، در استقرار قواعد و قوانین عقلانی موعود شکست خورد. به نظر می‌رسید که نوعی آشوب و هرج‌ومرج جایگزین نظم پیشین شده و به کار بستن اصول عقلانی در عرصه‌ی جامعه و سیاست به آسانی اندیشه‌پردازی در این‌باره نیست. این ناکامی و آشوب متعاقب آن، زنگ خطر بازگشت ارتجاع را به صدا درآورده بود. طبقه‌ی انقلابی به جهان‌بینی جدیدی نیاز داشت.

این جهان‌بینی جدید باید از هسته‌ی ایده‌ی روشنگری در مقابل حملات ارتجاعی و بازگشت‌طلبانه محافظت می‌کرد و، در عین حال، در پرتو تجربه‌ی انقلاب، طرح و نقشه‌ی عمل در عصر جدید را بازیابی و اصلاح می‌کرد.

در چنین اوضاع و احوالی، تلاش نظری هگل در پیوند تنگاتنگ با انقلاب، روشنگری و فلسفه‌ی آلمانی آغاز شد. او یک سال پیش از انقلاب در ۱۷۸۸ برای تحصیلات عالی وارد بنیاد توبینگن<sup>۱</sup> شد و در آن‌جا با هولدرلین<sup>۲</sup> و شلینگ که بعدها در ردیف رهبران جنبش رمانتیک قرار گرفتند دوست و هم‌اتاق شد. هر سه‌ی آن‌ها با حرارت رویدادهای انقلاب و مباحثات جاری در فرانسه‌ی انقلابی را پیگیری می‌کردند. تعهد به آرمان سیاسی انقلاب فرانسه از این دوره تا انتهای حیات هگل همراه او شد و مسیر و هدف تلاش فکری او را معین ساخت هر چند هنوز از سرخوردگی و تردید عمومی درباره‌ی انقلاب و پیامدهایش خبری نبود. در فاصله‌ی سال‌های ۱۷۹۳ تا ۱۷۹۶ به برن نقل مکان کرد. هگل در این سال‌ها وقت خود را صرف پژوهش درباره‌ی مسئله‌ی نهادینگی مذهب<sup>۳</sup> و مطالعه‌ی اقتصاد سیاسی انگلیسی کرد. در این دوره هگل همچنان به اصول فلسفه‌ی کانتی وفادار بود و «از اوج‌گاه نهایی آن انتظار انقلاب در آلمان»<sup>۴</sup> را داشت.

هگل، در ۱۷۹۷، در فرانکفورت به هولدرلین پیوست و تا سال ۱۸۰۱ در آن‌جا ماند. در فاصله‌ی سال‌های ۱۷۹۷ تا ۱۸۰۲ نهضت رمانتیسم آلمانی به رهبری شلگل، نوالیس، شلایرماخر، شلینگ و هولدرلین شکوفا شد. رمانتیسم به‌عنوان واکنشی به بحران روشنگری و وضعیت نابه‌سامان جامعه‌ی آلمان در اواخر سده‌ی

<sup>۱</sup> Tübingen

<sup>۲</sup> Friedrich Hölderlin

<sup>۳</sup> Positivity of Religion

<sup>۴</sup> نامه به شلینگ، ۱۷۹۵

هجدهم ظهور کرد و از این جهت تأثیری تعیین کننده بر فضای فکری آلمان بر جای نهاد. به همین دلیل و نیز به سبب دوستی و نزدیکی هگل با هولدرلین و شلینگ، وی در سال‌های اولیه از این نهضت بسیار تأثیر پذیرفت و بعضی از مؤلفه‌های بنیادی آن را در فلسفه‌ی خود جذب کرد. تأکید رمانتیک‌ها بر ایدئال وحدت در سطوح مختلف زیست انسانی، درک ارگانیک از طبیعت، تأکید بر اهمیت زمینه‌ی تاریخی و فرهنگی (روح قومی) و نقد فردگرایی و بیگانگی اجتماعی که محصول ناگزیر رشد و گسترش روابط تولید سرمایه‌داری بود، همگی تأثیر تعیین کننده‌ای بر فلسفه‌ی آتی هگل بر جای نهادند.

پس از فرانکفورت، در سال ۱۸۰۱، هگل به دنبال کسب کُرسی تدریس در دانشگاه به ینا<sup>۱</sup> رفت و این بار به دیگر دوست قدیمی خود، شلینگ، پیوست. در ینا بود که برای نخستین بار از ایدئالیسم ذهنی<sup>۲</sup> فیشته و کانت فاصله گرفت و از نظرگاه ایدئالیسم مطلق یا ایدئالیسم عینی<sup>۳</sup> شلینگ جانبداری کرد. هر چند، کمی بعد، هگل از ایده‌ی «شهود عقلی»<sup>۴</sup>، که پایه‌ی ایدئالیسم مطلق شلینگ بود، فاصله گرفت و در «پدیدارشناسی روح» (۱۸۰۶) دیالکتیک آگاهی خود را طرح کرد. سال‌های بعدی (۱۸۰۶-۱۸۱۵) برای هگل سال‌های ناپلئون، «روح جهان بر پشت اسب» بود. هگل ناپلئون را فرزند انقلاب فرانسه می‌شناخت و برای این

<sup>۱</sup> Jena

<sup>۲</sup> Subjective idealism

<sup>۳</sup> Absolute idealism / Objective Idealism

<sup>۴</sup> Intellectual intuition

عقیده دلایل کافی داشت. او امیدوار بود که حمله‌ی ناپلئون به پروس بتواند بالاخره انقلاب فرانسه را به آلمان بیاورد، امری که هگل پیش‌تر در پی صلح آلمان با فرانسه‌ی انقلابی در ۱۷۹۹ از آن ناامید شده بود. در انتهای همین دوره بود که «علم منطق» را منتشر کرد.

پس از شکست ناپلئون در واترلو در ۱۸۱۵، هگل در ایده‌های سیاسی پرشور پیشین خود تجدیدنظر کرد. به نهضت اصلاحات پروس که جناحی از بوروکرات‌های دولتی آن را پیش می‌بردند نزدیک شد و در ۱۸۱۶ (سال انتشار *دائرةالمعارف علوم فلسفی*) به مقام استادی دانشگاه هایدلبرگ<sup>۱</sup> و در ۱۸۱۷ به کرسی فلسفه‌ی دانشگاه برلین رسید. نهضت اصلاحات در واقع نسخه‌ی آلمانی اصلاحات ناپلئونی بود که تجدید ساختار دولت، برچیدن مناسبات فئودالی و تقویت نهادهای مدنی را در سر داشت. دوران اصلاحات چندان طول نکشید و، در ۱۸۱۹، واکنش ارتجاعی دولت و پادشاه پروس، فردریش ویلهلم چهارم<sup>۲</sup>، ختم آن را اعلام کرد. دامنه‌ی سانسور و تعقیب قضایی مخالفان «خراب‌کار» به دانشگاه نیز کشیده شد و هگل باز هم بیشتر تحت فشار قرار گرفت. با این وجود تا زمان مرگ در سال ۱۸۳۱ در کرسی استادی دانشگاه برلین باقی ماند.

## بناپارت - پیش درآمد

---

<sup>۱</sup> Heidelberg

<sup>۲</sup> Friedrich Wilhelm V

بنایپارت در ۱۹ اکتبر ۱۷۹۹ در فر ژوس پیاده شد و در ۱۶ اکتبر به پاریس رسید (جیلدیا، معصوم‌بیگی، ۱۳۹۵، ص ۴۵). افسانه‌ی هجدهم برومر تا زمان کودتای برادرزاده‌ی ناپلئون آن قدر مهم قلمداد نشد. او، در این کودتا، سی‌یس<sup>۱</sup> را در کنار خود داشت. سی‌یس تا پیش از آمدن ناپلئون در نظر داشت تا قانون اساسی جدیدی تنظیم کند که بتواند ژاکوبینسم و نخبگان نسل پیشین را تحت نمادهایی چون عظمت‌طلبی فرانسه آشتی دهد. گاهی پیش می‌آید که نخبگان سیاسی پاسخ را به صورتی ذهنی صورت‌بندی می‌کنند، اما خودشان نیز از نحوه‌ای که این پاسخ‌ها به صورت انضمامی در می‌آیند، تعجب می‌کنند. همان‌طور که مارکس در کمون پاریس متعجب شد و لنین در اکتبر ۱۹۱۷ غافل‌گیر شد، سی‌یس نیز، پس از ظهور بنایپارتیسم، از این که دست چنین آشتی‌ای میان طبقات از آستین امپراتوری فرانسه بیرون آمده است، تعجب کرد. تالیران، که یکی از توطئه‌گران کودتا بود، به ناپلئون گفت که تو قدرت را می‌خواهی و سی‌یس قانون اساسی جدید را؛ پس به هم بیوندید. زمانی که ناپلئون محافظان خود را بیرون گذاشت و وارد مجلس شد، با فریادهای مرگ بر دیکتاتور و زنده باد قانون اساسی جمهوری سوم عاجزانه مجلس را ترک کرد. لوسین بنایپارت شایعه کرد که ژاکوبن‌ها در مجلس دشنه به دست گرفته و قصد دارند ناپلئون را بکشند و دوران وحشت دوم را برقرار کنند. (جیلدیا، معصوم‌بیگی، ۱۳۹۵، ص ۴۵ و ۴۶) ارتش، مجلس را تصرف کرده و نمایندگان را به‌زور سرنیزه از مجلس بیرون کرد. پس از آن، شورای سه‌نفره‌ای به رهبری سی‌یس و ناپلئون به ارائه‌ی پیش‌نویس قانون اساسی جدید گماشته شدند. نقشه‌ی سی‌یس خوب بود، اما

---

<sup>۱</sup> Emmanuel Joseph Sieyès

ایرادش در این بود که به خود سی یس احتیاجی نداشت. ناپلئون سی یس را مجبور کرد تا گروهی سه نفره از کنسول‌ها را بپذیرد. ناپلئون برادر خود لوسین را به وزارت کشور گماشت، و او با به همه‌پرسی گذاشتن قانون اساسی جدید و تقلب نتایج، آن را به تصویب رساند. بناپارت در نظر داشت تا تفاوت جمهوری خواهی و ژاکوبینیسم را نشان دهد، چیزی که بورژوازی مدت‌ها در پی آن بود.

## بناپارت – موومان اول

از آن‌جا که ناپلئون اعتبار خود را از انقلاب کسب می‌کرد، مقابله با ژاکوبین‌ها کاری دشوار بود. ناپلئون می‌دانست که بورژوازی تا حدّ معینی نسبت به انقلاب خوش‌بین است و، از طرفی، می‌دانست که متوقف کردن زودهنگام انقلاب توسط بورژوازی اغلب با دادن چند قربانی تمام می‌شود. ناپلئون دست به چنین کاری نزد و در انتظار فرصتی مناسب ماند. این فرصت زمانی که او در شب سال نو در ۱۸۰۰ به یک سالن اپرا می‌رفت به دست آمد. در بین راه به جان ناپلئون سوء قصد شد و او تقصیر را به گردن ژاکوبین‌ها انداخت (جیلدیا، معصوم‌بیگی، ۱۳۹۵، ص ۴۷ و ۴۸). واژه‌ی تروریسم شاید اولین بار در این‌جا - مشخصاً برای سرکوب ژاکوبینیسم - نزد بورژوازی منفور شد، چرا که هر کس که با تاریخ انکشاف بورژوازی اروپا آشنا باشد، می‌داند که واژه‌ی فرانسوی ترور یا وحشت چه نقش برجسته‌ای در انقلابات بورژوایی بر عهده داشته است. ناپلئون ۱۳۰ ژاکوبین را به سرزمین‌های استعماری در دوردست تبعید کرد، چرا که اعدام آنان ممکن بود در افکار عمومی به صورت اقدامی ضدانقلابی جلوه کند. جالب این است که

سلطنت‌طلبان در این اقدام نقش داشتند. آنان بناپارتیسم را تجلی بازگشت سلطنت می‌دیدند، ولی زمانی که ناپلئون قدرت را به دست گرفت، به لویی هجدهم چنین گفت: «باید از هر امیدی برای بازگشت به فرانسه دست برداری. باید از یک‌صد هزار جسد چشم‌پوشی.» (جیلدیا، معصوم‌بیگی، ۱۳۹۵، ص ۴۸). بناپارتیسم به سرعت تداوم افکار سی‌سیس را نشان می‌داد. ناپلئون فردی بود که هم سلطنت‌طلبان و هم ژاکوبین‌ها او را تحقق آرمان‌های خود می‌دیدند؛ جمهوری‌خواه رادیکالی که تاج بر سر می‌گذارد! ناپلئون بدین واسطه توانست سیطره‌ی بورژوازی را بر فراز طبقات حفظ کند و بدین واسطه تعداد زیادی از نخبگان سیاسی این طبقات را با خود همراه کرده و باقی، که کمی باهوش‌تر بودند، را به نواحی دوردست روانه سازد.

این مواجهه میان ناپلئون و ژاکوبین‌ها و فرایند گذار انقلاب از ترور ژاکوبین‌ها به امپراتوری بناپارت در فلسفه‌ی هگل نیز قابل پیگیری است. دقت در نظرات هگل در این باره به‌ویژه توضیح می‌دهد که چرا فلسفه‌ی او توانست نظرگاه بورژوازی در عصر پس از انقلاب را نمایندگی کند.

پیوند نظرگاه تاریخی هگل به تحولات اجتماعی (تاریخ به‌مثابه‌ی روند انکشاف روح و تحقق وحدت ذهن و عین) با مفهوم «ضرورت»، مبنای نگاه او به انقلاب را تشکیل می‌دهد. هگل به رویدادهای پس از انقلاب (که موجد بحران روشنگری بودند) از منظر ضرورت تاریخی نگاه می‌کرد.<sup>۱</sup> تنها از چنین نظرگاهی است که

<sup>۱</sup> «[هگل] تلاطمات گوناگون انقلاب را به اثرات تروماتیک فرایند به تأخیرافتاده‌ی دنیوی‌سازی (secularization) نسبت می‌دهد: فرانسه در حال بروز دادن رابطه‌ی حل‌وفصل‌ناشده‌اش با گذشته‌ی

می‌توان موضع دوگانه‌ی او را نسبت به سیاست ژاکوبین‌ها در دوره‌ی ترور درک کرد. هگل، از سویی، ترور را تحت عنوان «آزادی مطلق» به نقد می‌کشد. از این منظر، او ترور را چون نیرویی صرفاً مخرب می‌بیند که پس از نابود کردن نظام اجتماعی کهن، هیچ برنامه‌ای برای بازسازی جامعه و استقرار نظم جدید ندارد.<sup>۱</sup> تا این‌جا، دیدگاه هگل چندان چشم‌گیر، نبوغ‌آمیز یا انقلابی به نظر نمی‌رسد. او هنگامی خود را از هم‌عصرانش متمایز می‌کند که در هواداری از انقلاب و دستاوردهایش پافشاری می‌کند و، از این رو، ضرورت ترور برای سرکوب ضدانقلاب را تشخیص می‌دهد. در ادامه، هگل بین سقوط حکومت ژاکوبین‌ها و رفع ضرورت تاریخی ترور در نتیجه‌ی ظهور ضرورتی جدید رابطه برقرار می‌کند و، در این موضع، به چشم‌اندازی کلی دست می‌یابد که برای عاملین سیاست

---

مطلق‌گرای خود است. از آن‌جا که فرانسه بدون پشت سر نهادن نوعی بیداری دینی قبلی به انقلاب سیاسی خویش تحقق بخشیده است، پس تلاش‌های رهایی‌بخشش، به‌ناچار، کودکانه و بی‌اثر باقی می‌ماند. "این اصلی کاذب است... که انقلاب منهای نوعی اصلاح دینی ممکن است." (کامی، ۱۳۹۵، ص ۸۹)

<sup>۱</sup> «آزادی مطلق-و-ترور (این حرف ربط هگل، به‌واقع نوعی این‌همانی یا عطف بیان است) همان تجلی سیاسی خودِ روح است به درون انتزاع، به هنگام تقلای روح برای پاسخ‌گویی به فروپاشی نظام نمادین رژیم سابق.» (کامی، ۱۳۹۵، ص ۹۵) و «آزادی مطلق، یعنی ترور. این آزادی همان ماحول‌یای نامتناهی نفسی است که هیچ نفس دیگری را نمی‌شناسد. این نفس قادر به شناسایی هیچ سدّ و مانعی نیست، هیچ بیرونی، هیچ عامل میانجی‌گر، و هیچ سایه‌روشن محلی یا کژراهه‌ای که بتواند گذر از فردیت به تمامیت را به تأخیر اندازد یا ناخالص سازد، گذر از جزء به کل، از شهروند به دولت، و بالعکس.» (کامی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۷)



بورژوازی تنها به صورت جزئی قابل دسترسی بود. همین چشم‌انداز کلی و تاریخی از ضرورت است که هگل را به آن موقعیتی برمی‌کشد که می‌تواند از منظر خودآگاهی بورژوازی به سیر وقایع نگاه کند.

از منظر دیگر، اگر به بحران روشنگری همچون اصرار «واقعیت تاریخی» برای بازشناسی جایگاه خود از سوی «عقل» و جدال این دو نگاه کنیم، مفهوم ضرورت تاریخی در فلسفه‌ی هگل را می‌توان قضاوتی در هواداری از واقعیت دانست. راه حل هگل، نه عقب‌نشینی محافظه‌کارانه از خواست دگرگونی، بلکه دگرگون کردن واقعیت از طریق اجزایی از آن است که گرایش به عقلانی‌شدن دارند.

هگل از تجربه‌ی دوران ترور، ضرورت مقید ساختن آزادی، وجود اقتدار دولتی و واسطه‌گری نهادهای مدنی در رابطه‌ی توده‌ها و دولت را برگرفت و این‌ها بخشی از دلایل او برای استقبال از بناپارت به‌عنوان فرزند انقلاب بود. او به احساسات میهن‌پرستانه یا ارتجاعی در مقابل هجوم ناپلئون به آلمان تن نداد، چرا که از سویی، هنوز به ضرورت انقلاب باور داشت و، از سوی دیگر، می‌دید که پس از تجربه‌ی انقلاب فرانسه، بورژوازی آلمان جسارت بر هم زدن نظام اجتماعی و انقلاب را از دست داده است. درچنین بن‌بستی، آلمان با پیروزی ناپلئون می‌توانست انقلابی بدون انقلاب داشته باشد. مجموعه‌ای از اصلاحات دولتی، حقوقی و اقتصادی که ناپلئون به رژیم‌های کهنه‌ی اروپایی تحمیل می‌کرد می‌توانست راه را برای ورود آلمان به عصر جدیدی که انقلاب ۱۷۸۹ آغاز کرده بود، هموار کند، بی آن‌که آلمان دستخوش آشوب و بحران پساانقلابی فرانسه شود. بدین طریق، هگل نتایج انقلاب را مشتاقانه تأیید می‌کرد و، در عین حال، چاره‌ای برای اجتناب از هرج‌ومرج و ترور اندیشیده بود. خطوط کلی این برنامه

برای تحول اجتماعی، همان نسخه‌ای بود که بورژوازی اروپا تا نیمه‌ی سده‌ی نوزدهم برای کسب قدرت سیاسی استفاده می‌کرد، هر چند گاه‌وبی‌گاه با مقاومت بقایای رژیم فئودالی و شکست مواجه می‌شد.

### آلن وود این گونه می‌نویسد:

«فلسفه‌ی حق هگل بر پایه‌ی نظریه‌ی خیر آدمی چونان خودفعلیت‌بخشی روح استوار شده است. بنا بر ادعای هگل، ذات روح آزادی است. تصور هگل از آزادی شقّ متفاوتی از نظریه‌های کانتی و فیشته‌ای آزادی به‌مثابه خودآیینی و خودتعیین‌بخشی من (I) است. به‌زعم فیشته، رابطه‌ی من با نه-من (not-I) اولاً و بالذات سلبی است - نه-من در برابر کوشش من مقاومت می‌ورزد - اما وجود ذاتی من [قسمی] گرایش به یکپارچگی، وحدت و توافق است. این امر بدین معناست که نه-من به میانجی دگرگون شدن بر اساس غایات یا مفاهیم [=تصورات/concepts] عملی من با من به توافق می‌رسد - این فرایند، از نظر فیشته، نامتناهی است و هرگز یک بار برای همیشه به دست نمی‌آید. هگل در واکنش به این آموزه‌ها می‌گوید که آزادی را نباید فعالیتی در تقابل با عینیت یا غیریت در نظر بگیریم. آزادی همانا دستیابی به هماهنگی و یا توافق میان عامل عقلانی و غیریت است. بدین ترتیب، صورت‌بندی مرجّح او برای آزادی این است: "بودن با خود در دیگری" (*Beisichselbstsein in einem Andern*). مقصود هگل این است که ما هنگامی به آزادی دست می‌یابیم که با چیزی که در نسبت با عاملیت ما "غیر" محسوب می‌شود، به هماهنگی برسیم. برای نمونه، چونان شرط اختیاردهنده به آن یا برآورنده‌ی اهدافش. سپس این "غیر" دیگر عاملیت

ما را محدود نکرده و هیچ مقاومتی در برابر آن نمی‌کند، و این عدم محدودیت عاملیت است که آزادی‌اش را برمی‌سازد. از آن‌جا که به گمان هگل ما به شیوه‌های متفاوت چندی به این آزادی دست می‌یابیم، [اما] او جدّ و جهد برای آزادی را [فرایندی] نامتناهی در نظر نمی‌گیرد (و نیز چیزی سیری‌ناپذیر و به یک معنا بی‌ثمر، چنان‌که از منظر او در فیشته چنین است). اما او در این امر با فیشته توافق دارد که اراده‌ی آزاد راستین، اراده‌ای است که آزادی خودش را "صرفاً برای خود آزادی" اراده کند یا "اراده‌ی آزادی که اراده‌ی آزاد را اراده کند". اراده‌ی آزاد با "فسخ تضاد میان سوژکتیویته و ابژکتیویته" به این مهم دست می‌یابد.» (Wood, 2011: 300-1)

ناپلئون کوشید تا نظر سلطنت‌طلبان را به خود جلب کند. نخستین اقدام در این راستا، احیای مذهب بود. پیمانی میان رژیم جدید و کلیسای کاتولیک امضا شد و بسیاری از کلیساها که به انبار غله و اصطبل تبدیل شده بودند، بازگشایی شدند. ناپلئون به تبعیدیان سلطنت‌طلب اجازه داد تا بازگردند و املاک مصادره‌شده‌ی خود را بازستانند. ناپلئون برای دستیابی به آرمان‌های عظمت‌طلبانه‌ی خود به نخبگان سیاسی تمام طبقات احتیاج داشت و حمایت طبیعی جمهوری‌خواهان را داشت و به همین دلیل، قطع نظر سلطنت‌طلبان از بورین‌ها را در دستور کار خود قرار داد. برخی از سلطنت‌طلبان به ناپلئون گرویدند. مذاکراتی با سلطنت‌طلبان شورشی‌انده‌ای<sup>۱</sup> انجام شد و بسیاری اسلحه بر زمین گذاشتند. پس از پراکنده

<sup>۱</sup> Vendee

شدن و پیوستن برخی به ناپلئون سرنوشت خونینی انتظار بقیه را می کشید، باقی همه تیرباران شدند (جیلدیا، معصوم بیگی، ۱۳۹۵، ص ۴۸).

مجلس سنا قانونی تصویب کرد که بنا بر آن ناپلئون می توانست مادام العمر در مقام کنسول خدمت کند. این اقدام اعتراضاتی از سوی جمهوری خواهان را در پی داشت. همچنین فوشه، رئیس پلیس پاریس و از یاران نزدیک ناپلئون، استعفا داد. ناپلئون پیشنهاد تشکیل امپراتوری را زمانی داد که خطر قدرت گیری بوربن ها را جدی قلمداد می کرد. تشکیل امپراتوری اگرچه خطر سلطنت طلبان را به صورت جدی دفع می کرد، اما اعتراضات جمهوری خواهانه را در پی داشت. لازار کارنو که در ۱۸۰۰، در مقام وزیر جنگ، خدمت کرده بود، این گونه گفت: «اگرچه برای نجات جمهوری گونه ای از دیکتاتوری موقت لازم است، امپراتوری موروثی تهدیدی هم برای آزادی و هم برای برابری است.» ناپلئون در سال ۱۸۰۴ در کلیسای جامع نوتردام با تاج و شمشیر و چوگان شاهی که گفته می شد به امپراطوری به نام شارلمان تعلق داشته اما طلاکاران پاریسی چندی پیش به این هدف ساخته بودند، به عنوان امپراتور فرانسه تقدیس شد و تاج گذاری کرد (جیلدیا، معصوم بیگی، ۱۳۹۵، ص ۵۱ و ۵۲).

ناپلئون در ۱۸۰۸ سلسله مراتبی اشرافی پدید آورده بود. در ۱۸۱۵ شمار نجیب زادگان او به ۳۳۶۴ تن می رسید. سلسله مراتبی از سی و چهار شاهزاده و دوک، ۴۳۹ کنت، ۱۵۵۲ بارون و ۱۳۱۹ شوالیه. تقریباً ۶۰ درصد از اشراف جدید از میان نظامی ها، ۲۲ درصد از کارمندان بلند پایه، و ۱۷ درصد از سرشناسانی چون سناتورها و شهرداران بودند. عنوان امیر برای ارتشبد ها و مقام های عالی رتبه ی امپراتوری، عنوان کُنت برای ژنرال ها، وزیران، سناتورها و رؤسای هیئت قانون گذاری، عنوان

بارون برای سرهنگ‌ها، قضات عالی‌رتبه، شهرداران شهرهای بزرگ و رؤسای کالج‌های انتخاباتی اعلام شد. هدف از این کار جلب نظر اشرافیت قدیم از وفاداری به بوربون‌ها به پیگیری طریقی بود که ناپلئون آن را استراتژی درهم‌آمیزی و اختلاط یا هم‌آمیزی نخبگان رژیم سابق با سرآمدان انقلاب می‌خوان (جیلدیا، معصوم‌بیگی، ۱۳۹۵، ص ۵۶).

هگل فیلسوف واقعی را فرزند زمانه‌ی خویش می‌دانست. از منظر او، تصور این که فیلسوفی بتواند از عصر خود فراتر رود، تصویری احمقانه است. به همین منوال، هگل را نیز باید فرزند زمانه‌ی خودش بدانیم. چنین نگاهی را بیش از هر جای دیگر می‌توان در اندیشه‌ی سیاسی این فیلسوف دید. گرچه بسیاری از خوانندگان فلسفه‌ی هگل او را به سبب زبان پیچیده و استعاره‌های متافیزیکی‌اش جدا افتاده از روزگار خویش می‌بینند، اما بی‌تردید هگل را باید جزء فیلسوفانی دانست که در راستای فهم سازوکار سیاسی زمانه‌اش، جداً، کوشیده است. «اندیشه‌ی سیاسی هگل بیش از هر چیز دیگری، کوششی است تا به نحوی عقلانی نهادهای سیاسی زمانه‌اش را فراچنگ آورد.» (Wood, 2011: 297) هگل نه فیلسوف رادیکالی بود، نه یک محافظه‌کار کناره‌جو و ترسو. کار او بیش از هر چیز دیگری تلاش برای ارائه‌ی تبیینی عقلانی از سازوکارهای موجود نهادهای سیاسی (و در رأس آن‌ها دولت) بود، و در این راستا اصلاحاتی به دولت‌ها تجویز و پیشنهاد می‌کرد. هرچند این اصلاحات را نباید به عنوان اصلاحاتی از جانب یک سیاست‌مدار در نظر بگیریم، بلکه هگل معتقد بود کاستی‌هایی در دولت‌های کنونی وجود دارد که، اگر از منظر عقلانیت تاریخی بدان‌ها بنگریم، بایستی در فرایند پیش‌روی عقل در تاریخ از میان برداشته شوند. این مسئله بی‌درنگ ما را

به جمله‌ی مشهور هگل رهنمون می‌شود: «آنچه عقلانی است، بالفعل است؛ و آنچه بالفعل است، عقلانی است.» با نگاهی به رویکرد هگل به نهاد اجتماعی دیگری (کلیسا) می‌توانیم این رویکرد را بهتر دریابیم.

«این حکم دوسویه بیان می‌دارد که بالفعل [یا واقعی]، عقلانی است - یعنی در نهادهای فعلی، عقل است که حکمفرماست - و عقلانی، بالفعل است - یعنی ضوابط عقل در تاریخ محقق خواهد شد. فیلسوف با اطلاق این حکم در قلمرو کلیسا، می‌باید تشخیص دهد که اگرچه در کلیسا عناصری عقلانی وجود دارد، باز هم می‌باید کلیسا را از پاره‌ای جهات دگرگون ساخت تا ضوابط عقل را محقق سازد. اگر عقل همان‌قدر در پس تاریخ کلیسا باشد که در پس تاریخ سیاسی است، پس کلیسا را باید همدوش دولت دگرگون ساخت تا یکسره عقلانی گردد. هگل همان قید و شرطی را که در خصوص دولت و برای عقلانی کردن نهاد بالفعل آن تعیین کرد برای کلیسا هم معین داشت: چنین نیست که هر چیزی که وجود دارد شرط بالفعل بودن را هم بتواند احراز کند (§69). هگل با به میان کشیدن این قید و شرط - که بلافاصله پس از علنی ساختن طرح سازگارسازی خویش و به‌نحو کاملاً نیشداری آن را بیان داشت - آن فاصله‌ی انتقادی را که می‌خواست میان فلسفه‌ی وی و کلیسای رسمی پروس نهاده شود، به تمامی عیان ساخت.» (بیزر، ۱۳۹۳، ص ۲۳۸ و ۲۳۹)

مقصود هگل از این حکم دوسویه‌ی مشهور این است که کلیسا، دولت یا هر نهاد اجتماعی و سیاسی دیگری تا جایی که موجود است لزوماً عقلانی نیست. بلکه تا آن‌جایی که بالفعل است، عقلانی به حساب می‌آید. یعنی این‌که تا جایی که از پس افاده کردن محتوای عقلانی خود برآمده باشد، می‌توانیم آن را بالفعل

بدانیم. و گرنه مابقی سویه‌هایش پس‌ماندهای غیرعقلانی آن نهاد هستند که از گذشته به جا مانده و باید با تطوّر عقل در تاریخ آرام‌آرام کنار گذاشته شوند.<sup>۱</sup>

## همزمان در آلمان ۲ - یک واریاسیون<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> یکی از دقیق‌ترین تفسیرها در این زمینه از آن انگلس است (لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی در ایدئولوژی آلمانی) که ما در بخش‌های بعدی این مجموعه، به تفصیل، بدان می‌پردازیم.

<sup>۲</sup> این بخش عمدتاً اقتباسی است از فصل‌های اولیه‌ی کتاب دیوید بلک‌برن با عنوان *سده‌ی طولانی نوزدهم*.

<sup>۳</sup> «نسبت آلمان به انقلاب فرانسه، همچون نسبت آشیل به لاک‌پشت است - همواره به تعویق افکندنِ مواجهه با چیزی که پیشاپیش از آن سبقت گرفته است، و پیوسته دویدن جلوتر از چیزی که هرگز نمی‌تواند کاملاً بدان رسد. از این منظر انقلاب فرانسه، در واژگان روان‌کاوی، به‌مثابه‌ی همان امر واقعی ناممکن و دور از دسترس عمل می‌کند و "ایدئولوژی آلمانی" به‌مثابه‌ی همان فانتزی یا خیالی که تا ابد بی‌وقفه گرد این امر می‌چرخد. فلسفه با جابه‌جاییِ دائمیِ ابژه‌ی نامعلوم میل خود را تغذیه می‌کند - ابژه‌ای بس دور و بس نزدیک، همواره به‌یادآورده‌شده و پیوسته پیش‌رو، برای ابد به‌دست‌نیامدنی چرا که پیشاپیش حاصل آمده است. در این معنا، ایدئالیسم آلمانی چیزی نیست مگر به صحنه آوردن و اجرای مواجهه یا ملاقاتی که به شکلی مزمن رخ نمی‌دهد. همین فانتزی، معرّف "فلاکت آلمانی" در حوالی سال ۱۸۰۰ است. آنچه را که مارکس ایدئولوژی آلمانی می‌نامد می‌توان به‌مثابه‌ی نوعی زخم یا تروما درک کرد.» (کامی، ۱۳۹۵، ص ۴۷)

جنگ تقریباً در سال‌های ۰۶-۱۸۰۵ به نفع فرانسه فیصله یافت: امپراتور آلمان در ماه آگوست ۱۸۰۶ به صورت اجباری استعفا کرد. ناپلئون، برخلاف بسیاری دیگر از مناطق اروپا، در آلمان دولتی غیرجمهوری برقرار ساخت. آلمان حفاظی در برابر فرانسه بود؛ فرانسه چاره‌ای نداشت مگر این که آلمان را زیر اختیار خود داشته باشد. همچنین افراد دولت آلمان عموماً از اعضای خانواده‌ی بزرگ ناپلئون بودند؛ آنان برای حضور در سیاست فرانسه کارآموده می‌شدند.

تا سال ۱۸۰۶، وین اشغال شده بود، اتریش از آلمان جنوبی جدا افتاده بود و مناطق تحت نفوذ زیادی را از دست داد. برلین نیز در سال ۱۸۰۶ اشغال شد و در نتیجه، پروس مناطق بسیاری را از دست داد. در کوران چنین حوادثی چه بر سر مردم آلمان می‌رفت؟ زمانه، زمانه‌ی عدم امنیت و بی‌اطمینانی نسبت به آینده بود. رؤیاهای آلمانی‌ها بر باد رفته بود. بیش از نیمی از مردم آلمان تجربه‌ی حاکمان جدیدی را از سر می‌گذراندند. اوضاع به‌نحوی پیش می‌رفت که در برخی مناطق یک نسل پنج یا شش تغییر در حاکمیت را به چشم خود می‌دید. مردم با قحطی دست‌وپنجه نرم می‌کردند، چرا که دولت فرانسه بخش زیادی از مایحتاج خود را از مردم آلمان اخاذی می‌کرد. فرانسوی‌ها حتی برای ساختن جاده و سنگر و غیره مردم آلمان را به بیگاری می‌گرفتند. در کنار این‌ها، فرانسوی‌ها بسیاری از دستاوردهای فرهنگی آلمانی‌ها را نیز به یغما بردند. مشکلات اقتصادی و محدودیت‌های سیاسی به‌قدری فزاینده بود که قاچاق کالا چنان رواج یافت که حتی میزان آن از تجارت و مبادله‌های قانونی هم بیشتر شد.

همه‌ی این‌ها را باید در پرتو نظریه‌ی اقتصادی جهان‌خوارانه‌ی ناپلئون در نظر گرفت: اروپا باید بدل به تهیه‌کننده‌ی مواد خام و خدمت‌گزار فرانسه در زمینه‌ی



آجناس تولیدی شود. از این حیث، بعضی از مناطق در آلمان (مانند سیلسیا) بیشتر مناطق کشاورزی شدند و بعضی (مانند ساکسونی) بیشتر صنعتی. با این حال، عده‌ای از تاریخ‌دان‌ها بر این باورند که با وجود غارت‌های فرانسه، اقتصاد آلمان بیشتر برای رشد تحریک می‌شد. برای نمونه، جنگ به تولید اسلحه در آلمان رونق بخشید. از طرف دیگر، از آنجایی که آلمان از عذاب واردات بریتانیا در آمان بود، صنایع خُرد نیز آهسته‌آهسته در آلمان رشد یافتند. گفتنی است که هرچند حضور فرانسه در آلمان به سبب جنگ مشکلات عدیده‌ی کوتاه‌مدتی برای آلمان به بار آورد، اما نباید این را نیز از نظر دور داشت که این حضور تأثیرات مثبت بلندمدت‌تری هم در آلمان داشت: از جمله گسترش شبکه‌ی حمل‌ونقل در آلمان.

چهره‌ی اروپا در این دوران، هر دم، دستخوش دگرگونی بود. این دگرگونی‌ها عمدتاً ذیل دو نوع تغییر به وقوع می‌پیوستند: نخست، تغییراتی که فرانسه در مناطق اقماری‌اش ایجاد می‌کرد. دوم، تغییراتی که مناطق مستقل در واکنش به فرانسه و مناطق اقماری‌اش بدان‌ها تن می‌دادند. همه‌ی این تغییرات در اروپا باعث دگرگونی و زایشی در آلمان می‌شد. زایشی که البته درد زایمان فغان از آن ربوده بود.

در سال ۱۷۹۹ یکی از مقامات پروسی می‌گفت که انقلاب ۱۷۸۹ در فرانسه سبب‌ساز اصلاحاتی «از پایین» در آن‌جا خواهد شد، اما این اصلاحات در آلمان به صورت «تدریجی و از بالا» رخ خواهد داد. هرچند این سخن در بیشتر موارد درست به نظر می‌رسد، اما باید در نظر داشته باشیم که نمی‌توان تمام تغییرات و اصلاحات در آلمان را از بالا دانست، و آن سخن را باید کمی دقیق‌تر سازیم. برای مثال، می‌توان به شورش‌های دهقان‌ها و مطالبات آن‌ها اشاره داشت که در

بروز و ظهور برخی اصلاحات بی‌تأثیر نبودند. شکل اصلاحات در آلمان از جایی به جای دیگر، به‌ویژه بین شرق و غرب آلمان، کاملاً مشابه نبود.

با این همه، می‌توان ادعا کرد که هسته‌ی اصلی اصلاحات در آلمان در همه جا تقریباً سر و شکل یکسانی داشت: انحصار اصناف در هم کوفته شد و قدرت دولت حاکم و بوروکراسی مدرن رشد یافت و گسترش پیدا کرد. بخش زیادی از این اصلاحات را اشغال‌گران باعث شدند: شاهزاده‌های وابسته به کلیسا و حتی شاهزاده‌های مستقل از کلیسا را یا سرنگون کردند و یا از آنان خلع قدرت نمودند، عشریه<sup>۱</sup> را برای دهقان‌ها از میان برداشتند، قدرت نامحدود اربابان و زمین‌داران را محدود کردند و آنان را تحت انقیاد خود در آوردند، اصناف را نابود کردند، انحصارها را دچار استحاله کردند، در راستای آزادی یهودیان کوشیدند، از مدارای مذهبی با اقلیت‌های دینی سخن به میان آوردند و زمین‌های متعلق به کلیسا را از ید آن خارج می‌ساختند.<sup>۲</sup>

در این اوضاع، آلمانی‌ها تغییراتی حقوقی را نیز از سر می‌گذراندند. این تغییرات در نظام حقوقی همه‌ی جوانب زندگی را تغییر دادند: از شکل ازدواج و طلاق گرفته تا حقوق مربوط به مالکیت. به تبع این تغییرات حقوقی، شاهد تغییرات در قواعد اقتصادی، اجتماعی و سیاسی نیز هستیم. اما نتایج این تغییرات مشخصاً

<sup>۱</sup> چیزی شبیه به خمس.

<sup>۲</sup> خارج ساختن اموال و زمین‌ها از ید کلیسا، بخشی از همان روندی است که آن را سکولاریزاسیون نامیده‌اند.

چه بود؟ بیشتر نهادهای متعلق به نظم کهن از میان رفتند، دولت و کلیسا از هم جدا شدند، بوروکراسی اجرایی و مدیریتی بر پایه‌هایی جدید پی‌ریزی شد و چیزهایی از همین قبیل. در این میان، پرسشی سر بر می‌آورد: آیا مجاز نیستیم بگوییم که همه‌ی این اصلاحات، عملاً، نقطه‌ی اوج و کمال انقلاب فرانسه هستند؟ به سخن دیگر، آیا آلمان‌ها به‌طور تدریجی و مرحله‌ای به همان چیزهایی دست یافتند که فرانسوی‌ها از طریق انقلابی خشونت‌آمیز از سودای رسیدن به آن را داشتند؟ هرچند نمی‌توان تجربه‌ی اصلاحات از بالای آلمان‌ها را تجربه‌ای دقیقاً مشابه تجربه‌ی فرانسوی‌ها (از اصلاحات از پایین در نتیجه‌ی انقلاب) در نظر گرفت، اما باید، به‌نحوی منصفانه، بدین نکته هم توجه داشته باشیم که آلمان‌ها، زیر سایه‌ی اشغال‌گران فرانسوی، به بخش‌های زیادی از اصلاحات مورد نظر دست یافتند.

اینک البته با پرسش دیگری روبه‌رو می‌شویم: چرا باید تمامی این‌ها را اصلاحات «از بالا» بدانیم؟ دم‌دستی‌ترین پاسخ این است که عموم این اصلاحات، به‌واقع، از طریق فرانسوی‌ها به آلمان‌ها تحمیل می‌شد. اغلب این مستشاران نظامی فرانسه در آلمان‌بودند که می‌کوشیدند تا این اصلاحات را به آلمان تزریق کرده و در تحقق آن‌ها یاری‌گر آلمان‌ها نیز باشند.

نکته‌ی دیگری که باید بدان توجه داشت این است که گرچه در بادی امر این اصلاحات، علی‌الظاهر، به سود همه‌ی طبقات و گروه‌های اجتماعی در آلمان بود، اما گذر زمان نشان داد که اصلاحات یادشده، تنها برای عده‌ی خیلی از گروه‌های آلمانی خوشایند است. برای نمونه، می‌توان وضعیت دهقان‌ها را از نظر گذراند: گرچه برخی دهقان‌ها که از وضع نسبتاً بهتری برخوردار بودند در خرید زمین‌های

کلیسا مشارکت داشتند و از این راه سودهایی به جیب زدند، اما عموم دهقان‌ها هنوز در انقیاد فرانسوی‌ها بودند و برای آنان خدمت می‌کردند. به تعبیر دیگر، نه تنها از سلطه خارج نشدند، بلکه تن به سلطه‌ی شدیدتری دادند. این دهقان‌ها شاهد آن بودند که مالیاتی که به فرانسوی‌ها می‌دهند، عیناً همان عشریه‌ی سابق است. یعنی مالیات تنها نام جدیدی برای عشریه است. یکی دیگر از مسائلی که در کنار اصلاحات باید در نظر داشت، مسئله‌ی گسترش روزافزون فقر و بیکاری در آلمان است.

## موومان دوم ناپلئون و هگل

ناپلئون اروپا را تسخیر کرد و در سرتاسر اروپا اصلاحات سرمایه‌دارانه را اجرایی کرد. پاپ به زندان افتاد. امپراتوری مقدس روم ویران شد. اشراف اروپا یا در رژیم جدید ادغام شدند و یا نابود شدند. نظام کلیسای کاتولیک از آن زمان به این ساختار بی‌معنی و بی‌مصرفی که اینک شاهدش هستیم درآمد. امتیازات فئودالی در بسیاری از ایالات آلمان لغو شد و ارتش امرای پروس و اتریش در هم کوبیده شدند. دو مسئله باعث افول بناپارت شد. اولی قصد بناپارت مبتنی بر ستاندن هزینه‌ی جنگ و اصلاحات از گرده‌ی بورژوازی مناطق به تصرف در آمده و عدم توسعه‌یافتگی سیاسی این بورژوازی برای درک اهمیت این اصلاحات بود (همین امر بود که لیبرال‌ها را با سلطنت‌طلبان در اسپانیا متحد کرد) و دومی، حمایت سیاسی و تسلیحاتی انگلستان از مخالفان ناپلئون. ارتش چند ملیتی ششصد هزار نفره‌ای به مثابه‌ی اوج قدرت بورژوازی متحد اروپا به روسیه حمله‌ور شد و اندکی پس از فتح مسکو فروپاشید. از همان‌جا بود که روسیه به‌عنوان محور

ارتجاع اروپا معروف شد. چرا که همچو سدی در برابر انقلاب بورژوازی ناپلئونی عمل کرده و بسیاری از آرمان‌های بورژوازی اروپا را نقش بر آب کرد. ناپلئون تبعید شد، اما نتایج اصلاحات بورژوازی‌اش چهره‌ی اروپا را برای همیشه دگرگون ساخت. پس از ناپلئون اشراف دیگر نه به‌عنوان طبقه‌ای متحد بر فراز نظامی قدیمی که چون سرمایه‌دارانی که لباس جمهوری به تنشان زار می‌زد ظاهر شدند، و اشراف دیگر در سرتاسر قلمرو اروپا به جز روسیه نتوانستند به‌عنوان نیرویی مستقل قد علم کنند. عظمت ناپلئون را نه تنها در فتوحاتش، بلکه در کاری که با این فتوحات انجام داده بود باید جست‌وجو کرد.

پس از سقوط ناپلئون، جناح‌های مختلف اشراف و بورژوازی بر سر تاج‌گذاری لویی فیلیپ<sup>۱</sup> به توافق رسیدند. اشرافی که به ناپلئون نپیوسته بودند و پنهان شده بودند، با استفاده از نارضایتی‌های پس از شکست، اقدامات انتقام‌آمیزی را علیه جمهوری‌خواهان در جنوب فرانسه سامان دادند که به وحشت سفید معروف شد. اگرچه آنان خشم خود را بروز دادند، اما می‌دانستند که دیگر هرگز نمی‌توان تاریخ را به عقب برگرداند و ناپلئون زمین زیرپایشان را ویران کرده و تمام آنان فریب خورده‌اند.

فصل «ارباب و بنده» در پدیدارشناسی روح، شرح دیالکتیک انکشاف آگاهی از منظر هگل است. درون مایه‌ی ایدئالیستی فلسفه‌ی هگل در این جا کاملاً نمایان است، همان‌گونه که مفهوم دیالکتیک و نیز اولین نشانه‌ها از توجه فلسفه به نقش کار در مناسبات انسانی در این فصل چشم‌گیر است.

---

<sup>۱</sup> Louis Philippe I

مضمون اصلی «ارباب و بنده» سیر تکاملی آگاهی انسانی از سطح میل طبیعی تا خودآگاهی است. به بیان دیگر، هگل در این فصل می‌کوشد تا منطق درونی تکامل آگاهی را کشف و صورت‌بندی کند. با کمک گرفتن از روش دیالکتیک، او تلاش می‌کند نشان دهد که چگونه نابسندگی هر سطح از آگاهی منجر به فراروی به سطح بالاتر می‌شود و این فرایند تا دست‌یابی ذهن انسانی به خودآگاهی ادامه می‌یابد.

از نظر کانت، تحقق خودتعیین‌بخشی و خودفرمانی مستلزم آن بود که انسان بتواند خود قانون‌گذار خود باشد. اما «من» در کار بنیان گذاشتن قوانین خود، باز محتاج همین قوانین است. بدین ترتیب، «من» در آغاز تلاش برای خودتعیین‌بخشی در بن بست گرفتار می‌شود. پس از کانت، فیثته کوشید با حل کردن جهان عینی در «اگو» و اعطای مرجعیت مطلق به ذهن به صورت پیشینی، این مسئله را حل کند.

هگل تلاش برای تبیین فرایند پیدایش آگاهی انسانی را از نقطه‌ی پایان کار کانت و فیثته آغاز کرد. تلاش «من» هگلی در جستجوی خودفرمانی و خودآگاهی در ابتدای کار تلاشی فیخته‌ای است که در انتها پاسخی هگلی دریافت می‌دارد.

روایت هگل با «اگو»<sup>۱</sup>ی (خود) فیثته‌ای آغاز می‌شود که در تلاش است تا استقلال (به تعبیر هگل «برای خودبودگی»<sup>۲</sup> محض (هگل، ۱۳۸۷، ص ۴۶)) و

<sup>۱</sup> Ego

<sup>۲</sup> Being-for-itself

مرجعیت مطلق خود برای خود را ثابت کند. «خود» مورد مطالعه‌ی هگل، در این مرحله، چیزی بیش از موجودی طبیعی با آمیال حیوانی نیست و در مواجهه با پدیده‌های طبیعی از طریق مصرف کردن و نابود کردن آن‌ها، می‌کوشد استقلال خود را در مقابل طبیعت اثبات کند. اما، او به زودی درمی‌یابد که استقلال و مرجعیت مطلق خود برای خود در این سطح قابل دست‌یابی نیست. چرا که اولاً، عین<sup>۱</sup> طبیعی که مصرف می‌کند و به همین دلیل به آن وابسته است، از او مستقل است (چنان که کل طبیعت در این مرحله از «خود» مستقل است) و ثانیاً، پس از مصرف و نابودی عین طبیعی، «خود» باز با خود تنها می‌ماند. یعنی وجود دیگری در میان نیست که استقلال و مرجعیت او را تأیید کند.

به بیان هگل، وقتی انسان نخستین به انسان دیگری برمی‌خورد، از انسان بودن خود «اطمینان ذهنی» دارد. اما برای این که این اطمینان به علم تبدیل شود، انسان بودن او باید واقعی‌تری عینی باشد یعنی از سوی انسان‌های دیگر شناخته شود. پس برای تأیید استقلال مطلق «خود»، مرجعیت او باید توسط عین دیگری تأیید شود که اولاً، وجود او مستقل از «خود» باشد و در رابطه با او نابود نشود و ثانیاً، کاملاً مستقل از «خود» نباشد تا نیاز به این عین، وابستگی به وجودی خارجی تلقی نشود.

به این منظور، «خود» یا «من» باید جهان طبیعی و انسانی را دگرگون کند، باید جهانی که او را نمی‌شناسد را به جهانی بدل کند که او را می‌شناسد. این دگرگون کردن جهان را هگل «کنش» یا «فعالیت» می‌نامد. کنش و فعالیت که در کنه خود انسانی است، زیرا آدمی‌زا است (هگل، ص ۱۳۸۷، ص ۴۲ و ۴۳).

<sup>۱</sup> Object

نتیجه آن که، خود برای اثبات استقلال مطلق خویش، باید موجودات زنده را به واسطه‌ی کنش و فعالیت وادار به شناسایی مرجعیت خود کند. در مواجهه با دیگر «خود»ها (که خود مفروض ما هنوز آن‌ها را به عنوان «خود»های مستقل به رسمیت نمی‌شناسد)، نبردی تا پای جان بر سر «خودفرمانی» و «وابستگی» در می‌گیرد. همان سازوکاری که «خود»ی مفروض ما را به ضرورت شناسایی مرجعیت خود توسط دیگران آگاه کرد، در دیگر «خود»ها نیز عمل می‌کند و زمینه‌ساز این نبرد می‌شود. با وارد شدن به این نبرد مرگ و زندگی است که «خود» در مقام موجودی عقلانی اثبات می‌شود، چرا که موجودیت محض یا حیوانی‌اش را بر سر شناسایی شأن عقلانی و استقلال خود به خطر می‌اندازد. در فرجام این نبرد، یکی پیروز می‌شود و دیگری به شکست و اطاعت تن می‌دهد. به بیان هگل، خودآگاهی تنها در درون موجودیت طبیعی است که امکان پدید آمدن دارد. به این معنا، اگر «من» در این نبرد نابود شود، به طریق اولی به بازشناسی نیز دست نخواهد یافت. هنگامی که بازنده‌ی نبرد مرگ و زندگی از این حقیقت آگاه می‌شود، تسلیم را به مرگ ترجیح می‌دهد و تن به بردگی می‌دهد.

همچنین «من» پیروز با درسی که از مواجهه با عین طبیعی آموخته، می‌داند که باید دشمن شکست خورده‌اش را زنده، اما در تبعیت، نگاه دارد تا بتواند به عنوان وحدت وجود حیوانی مستقل و آگاهی وابسته، مرجعیت او را تأیید کند. او اکنون درمی‌یابد که نمی‌تواند با بنده همان‌طور رفتار کند که پیش‌تر با عین طبیعی رفتار می‌کرد. او نمی‌تواند بنده را نابود یا مصرف کند، چرا که در این صورت باز با خود تنها می‌ماند و به مرحله‌ی پیشین بازمی‌گردد. اکنون شناخت خدایگان از خود دیگر ذهنی و بی‌واسطه نیست، بلکه در نتیجه‌ی شناسایی شأن او از سوی



بنده عینی و واسطه‌مند شده است. خدایگانیِ او بدون بندگی بنده بی معنا می‌شود. دوگانه‌ی خدایگان-بنده در همین نقطه شکل می‌گیرد.

اما در همین رابطه‌ی خدایگان و بنده، عواملی در کار است که به نفی آن منجر می‌شود. خدایگان درمی‌یابد که بنده در مقام بندگی موجودی واقعاً مستقل نیست، چرا که او استقلال بنده را تنها در مقام موجودی طبیعی به رسمیت شناخته است و نه در مقام موجودی عقلانی. نتیجه آن که، بازشناسی مرجعیت خدایگان از سوی بنده ارزشی درخور خواست خدایگان ندارد. بنده تا آن‌جا که وارد نبرد مرگ و زندگی بر سر بازشناسی شده واجد «واقعیت انسانی» است، اما از آن‌جا که تسلیم و تداوم زندگی حیوانی را بر مرگ ترجیح داده بدل به موجودی مادون خدایگان شده است.

از دیگر سو، موقعیت خدایگان در این رابطه او را درگیر تناقضی می‌کند که پیش‌تر تحت عنوان «تناقض کانتی» از آن یاد کردیم. این بنده است که می‌باید شأن قانون‌گذاری خدایگان را به رسمیت بشناسد. اما بنده به‌ویژه پس از شکست در نبرد و پذیرش بندگی، تنها از این بابت واجد موقعیت و مرجعیت شناسایی است که بنده‌ی خدایگان است و در واقع خدایگان چنین جایگاهی را برای او به رسمیت شناخته است. به بیان دیگر، خدایگان هنوز موفق نشده تا برای شأن عقلانی‌ش، اعتباری بیرون از خود فراهم کند. در این رابطه، او قوانینی وضع می‌کند تا در نهایت شأن قانون‌گذاری خود را ثابت کند و این بازگشت به همان تناقضی است که سوژه‌ی کانتی در آن گرفتار بود.

به بیان هگل، برای فراروی بنده از مقام موجودی طبیعی، سه عنصر کار، ترس و خدمت (هگل، ۱۳۸۷، ص ۷۲) ضروری است. «ترس» که در لحظه‌ی شکست در نبرد مرگ و زندگی و نیز پس از آن در هر لحظه از بندگی نمود دارد، بنده

را از ناپایداری و ماهیت متزلزل زندگی طبیعی آگاه می‌کند. به این واسطه، بنده بیش از خدایگان از موجودیت طبیعی خود فاصله می‌گیرد. بنده با کار روی اعیان طبیعی نیازهای حیوانی خدایگان (از قبیل خوردن، نوشیدن و...) را برآورده می‌کند. بنده از طریق «کار»، از استقلال و تسلط خود بر طبیعت آگاه می‌شود و نیز به وابستگی موجودیت خدایگان به خود و کارش پی می‌برد. به همین دلیل هگل بیان می‌کند که تنها کار است که انسان را از حیوان متمایز می‌کند. اما کار بدون «خدمت» نمی‌تواند از سطح میل فراتر رود. خدمت است که بنده را مجبور می‌کند تا میل حیوانی مصرف را سرکوب کند و به این واسطه باز هم بیشتر از سطح موجودی طبیعی فراتر رود. اکنون بنده هرچند هنوز انسانی خودآگاه و مستقل نیست، اما موجودی فراتر از حیوان است.

هرچه این رابطه پیش می‌رود، بنده از استقلال خود از طبیعت بیش‌تر آگاه می‌شود و در سوی دیگر خدایگان بیش از پیش به کار و فعالیت بنده وابسته می‌شود، چرا که استقلال خدایگان در مقابل طبیعت (یعنی امکان برآوردن نیازهای حیوانی) تنها به واسطه‌ی کار بنده محقق می‌شود. بنده درمی‌یابد که حقارت و تسلیم او در مقابل خدایگان امری تصادفی و نه ضروری است. او همچنین از استقلال خود از طبیعت آگاه است و این آگاهی را به واسطه‌ی کار و فعالیت خود کسب کرده است. خدایگان نیز از بازشناسی ناکاملی که در رابطه‌ی خدایگان-بنده نصیبش شده ناراضی است و در سطح موجودیت طبیعی نیز وابسته‌ی کار بنده شده است. این سرآغاز «رفع جدلی و حتی انقلابی (هگل، ۱۳۸۷، ص ۷۶)» رابطه‌ی خدایگان-بنده است. در حقیقت سه عنصر ترس، کار و خدمت که در ابتدا به چشم عناصر اصلی سلطه‌ی خدایگان بر بنده دیده می‌شدند، اکنون به عناصر اصلی نفی همین رابطه و لوازم رهایی بنده از بندگی بدل می‌شوند.

در این نقطه از شرح هگل از فرایند خودآگاهی است که به شکلی جالب توجه، سوژه‌ی خودآگاهی تغییر می‌کند. خدایگان، که تا پیش از این پیش‌برنده‌ی دیالکتیک آگاهی بود، جای خود را به بنده می‌دهد. اکنون این آگاهی بنده است که در حدّ کمال خود می‌تواند به استقلال و خودفرمانی واقعی دست یابد. بنده‌ای که پس از بندگی بتواند بندگی‌اش را به‌طور دیالکتیکی رفع کند، انسان مطلقاً آزاد و خودفرمان است. هگل اکنون تاریخ را «تاریخ بنده‌ی کارگر» می‌بیند.

اگر تصدیق شأن عقلانی خدایگان از سوی بنده ناکافی است، به این علت است که شأن عقلانی بنده از سوی خدایگان تصدیق نشده است. بنابراین خدایگان برای اثبات استقلال و شأن عقلانی خود باید همین شأن و استقلال را برای بنده به رسمیت بشناسد. اما هگل این تحول را به چشم بخشش یا لطفی از جانب خدایگان به بنده نمی‌بیند. بنده نیز باید شناسایی خود را بر خدایگان تحمیل کند. او که در رابطه‌اش با خدایگان از واقعیت انسانی خود آگاه شده، اکنون در پی شناسایی این واقعیت از سوی دیگری است. این همان اراده‌ای است که او را در نبرد باشناسی ابتدایی به پیش راند، با این تفاوت که بنده اکنون تاریخ بندگی، تحقیر و ترس از مرگ و نیز توانایی کار و استقلال از طبیعت را با خود دارد.

پس گام بعدی شناسایی «متقابل» خدایگان و بنده، دیگر نه به‌عنوان خدایگان و بنده، بلکه به‌عنوان موجودات عقلانی «برابر» است. بدین‌سان، حقیقت خودآگاهی نزد هگل نه امری فردی و ذهنی، بلکه امری جمعی و بین‌الذهانی است. این خودآگاهی که تنها در جامعه و در رابطه‌ی انسان‌ها با یک‌دیگر قابل دستیابی است را هگل «روح» می‌نامد (هگل، ۱۳۸۶، ص ۱۸۴ و بیزر، ۱۳۹۱، ص ۳۰۲).

به این ترتیب هگل با وارد کردن «دیگری» انسانی به رابطه‌ی مجرد و انتزاعی انسان و طبیعت در فلسفه‌ی کانت و فیثته بُعدی اجتماعی بخشید. همچنین «من» هگلی در خدایگان و بنده، منی تاریخی است و خود نیز از این تاریخی بودن آگاه است. سیر تحول از من طبیعی به خدایگان و بنده و از آن‌جا به بازشناسی متقابل در هر مرحله به مرحله‌ی پیش وابسته است.

اکنون روشن بود که دستیابی به خودفرمانی تنها برای انسان اجتماعی و در رابطه با دیگران امکان‌پذیر است. هگل بن‌بستی که کانت در تبیین قانون‌گذاری خود برای خود با آن مواجه شده بود را با وارد کردن ذهن «دیگری» به عنوان مرجع شناسایی و اعتباربخشی به «من» شکست.

## موومان سوم - هگل

برای بررسی ایدئالیسم مطلق هگل، باید از صورت‌بندی دوست دوران جوانی او، شلینگ، از مفهوم مطلق آغاز کرد. شلینگ نخستین فیلسوف نسل خود بود که به اهمیت فلسفه‌ی اسپینوزا برای فرا رفتن از معضلات فلسفه‌ی انتقادی کانت و فیثته پی برد. او می‌اندیشید که تنها تفاوت میان فلسفه‌ی انتقادی کانت و فلسفه‌ی جزمی پیش از او در مبدأ آن‌هاست: فلسفه‌ی کانت من مطلق را نقطه‌ی شروع خود می‌گیرد و فلسفه‌ی جزمی ابژه (غیر من) را.

پیش از او، فیثته تمایز میان امر ذهنی (سوبژکتیو) و امر عینی (ابژکتیو) را با تکیه بر کنش فعال «من» توجیه کرده بود، به این معنی که «من» تمایز بین خود (امر ذهنی) و غیر خود (امر عینی) را برمی‌نهد.

شلینگ سعی داشت از وجه یگانه‌انگارانه‌ی فلسفه‌ی اسپینوزا کمک بگیرد تا نشان دهد که سوژه و ابژه دو نمود از یک واقعیت واحد هستند، همان‌طور که نزد اسپینوزا هر چیز موجود در جهان، نمودی از جوهر مطلق است. برای شلینگ «مطلق» وحدت ذهن و عین است، چیزی است که وجودش مشروط به وجود دیگری نیست.

اولین دستاورد این دیدگاه آن بود که شکاف میان امر ذهنی و امر عینی که از زمان کانت به معضلی برای مسئله‌ی امکان‌شناخت و محدوده‌های آن بدل شده و موجد مفهوم مشکل‌ساز «شیء فی‌نفسه» بود را از میان برمی‌داشت. همچنین، به هرگونه شکاکیتی که بر شکاف میان ذهنیت و عینیت بنا شده بود پاسخی قطعی و نامشروط می‌داد. از نظر شلینگ، تمایز میان امر ذهنی و امر عینی تمایزی صرفاً پدیداری و غیر واقعی است که با فرارفتن به نظرگاه مطلق از طریق آنچه او «شهود عقلی» می‌نامد برطرف می‌شود. این همان نقطه‌ای است که هگل راه خود را از شلینگ و تمام فلاسفه‌ی کل‌باور پیش از خود جدا می‌کند. در نظر هگل، تمایز میان امر ذهنی و عینی تمایزی واقعی است و وظیفه‌ی فلسفه توضیح و تبیین آن است. فلسفه می‌بایست توضیح دهد که امر مطلق چگونه خود را در ساحت‌های جداگانه‌ی ذهن و عین تفکیک می‌کند.

هگل با پذیرش تمایز میان این دو ساحت در پی آن بود که ضمن فائق آمدن بر شکاف میان ذهنیت و عینیت (از طریق ایده‌ی مطلق) که یکی از معضلات اصلی فلسفه‌ی کانت و فیثته بود، با به رسمیت شناختن تفاوت میان ذهن و عین فضایی برای «آزادی»، این هدف نهایی فلسفه باز کند.

در واقع، در تلاش برای دستیابی به همین هدف بود که هگل، ضمن پذیرش و درونی‌سازی نظرات اسپینوزا (و به تبع او شلینگ) درباره‌ی امر کلی (جوهر یا

مطلق)، نسبتی انتقادی با این فلسفه برقرار کرد. او فاصله‌گذاری با اسپینوزا را از تعریف جوهر آغاز کرد. جوهر اسپینوزا وحدتی بی تضاد و تمایز‌گذاری نشده بود. هگل با خط کشیدن بر این تصویر از جوهر، مطلق خود را به عنوان وحدتی ناهمسان با خود، حاوی تضاد و همواره در حال شدن عرضه کرد. به علاوه، هگل برخلاف اسپینوزا با احیای مفهوم علت غایی در چارچوب تصویری ارگانیکی از جهان، تلاش کرد تا دگرگونی نظام طبیعت و اجزاء آن را به غایت و تحول امر مطلق پیوند بزند. به این ترتیب، هگل وجهی سوژکتیو و ضمناً تاریخی به مطلق خود بخشید که می‌توانست رابطه‌ی دیالکتیکی میان طبیعت و آزادی را توجیه کند.

اما امر مطلق هگلی چگونه خود را نمایان می‌کند؟ امر مطلق یا ایده، از سوی، چیستی چیزها را معین می‌کند و، از سوی دیگر، هدف و مقصد تحول چیزهاست. به بیان دیگر، امر مطلق در عین این که چیستی جهان را معین می‌کند، خود از طریق اجزاء آن و در فرایندی تاریخی محقق می‌شود. جهان، چنان که اسپینوزا می‌اندیشید، کامل و بی‌نیاز از تحول نیست و غایت این تحول و شدن نیز آگاهی از آزادی است.

ایدئالیسم فلسفی در کار تبیین جهان ناگزیر از این فرض است که سازوکار جهان با سازوکار عقل منطبق است. «ایدئالیسم ذهنی» (آن‌طور که هگل می‌نامد) عقلانیت حاکم بر جهان را با تکیه بر عمل ذهن شناسنده توجیه می‌کند. ذهن در کار شناخت جهان، قواعد و قوانین خود را بر عینیت بار می‌کند. جهان همان‌قدر عقلانی است که ذهن می‌تواند در آن پیشروی کند. فراتر از آن محدوده، قلمرو ناشناختنی، قلمرو «شیء فی‌نفسه» آغاز می‌شود. هگل در مقابل این ایدئالیسم ذهنی، «ایدئالیسم عینی» را برمی‌نهد که فرض بنیادی آن این است که عقلانیت درون

جهان وجود دارد. مراد هگل از عقلانیت در واقع همان تعریف او از امر مطلق است: چپستی اجزاء توسط مطلق تعیین می‌شود و غایت تحول اجزاء تحقق مطلق است.

برای هگل و هم‌نسلان رمانتیک او که سخت مشغول مسئله‌ی خودآیینی و آزادی انسانی و نسبت آن با امر طبیعی و ضرورت بودند، فلسفه‌ی فیخته و اسپینوزا هر کدام از جهاتی بسیار جذاب و الهام‌بخش بود. نزد فیخته، «من» واجد اختیار مطلق و کاملاً خودآیین بود و این برداشت می‌توانست در کار دگرگونی نظم اجتماعی کهن و بنیان‌گذاری نظمی نوین، مبتنی بر آزادی انسان، بسیار سودمند باشد. از سوی دیگر، دیدگاه طبیعت‌باورانه و کل‌گرای اسپینوزا نیز می‌توانست به‌عنوان بنیاد قرائتی نوین از مذهب و پشتوانه‌ی فلسفی آرمان وحدت وجوه مختلف زندگی انسانی در تقابل با بیگانگی و انشقاق زندگی مدرن به کار رود. در نتیجه، برقراری نوعی پیوند میان این دو فلسفه می‌توانست بنیان فلسفی نوعی از زندگی انسانی باشد که بتواند ضمن فائق آمدن بر بیگانگی و جدافتادگی جامعه‌ی مدرن، فضایی برای خودآیینی و آزادی اراده‌ی انسانی باز بگذارد.

اما ایجاد پیوند و آشتی میان این دو، کاری بس دشوار بود. فلسفه‌ی اسپینوزا مطلقاً جبرباورانه بود و جایی برای آزادی و شوق دستیابی به آن در خود نداشت. از نظر اسپینوزا، تمام امور از جمله اعمال انسانی بر حسب ضرورت و به‌موجب قوانین ازلی معین شده بود و سرپیچی از قوانین و ضرورت‌ها حتی برای جوهر

(مطلق) نیز ناممکن بود. در مقابل، فلسفه‌ی فیثته سراسر فلسفه‌ی آزادی بود.<sup>۱</sup> برای فیثته، «من استعلایی» قانون‌گذار مطلق خود بود و من واقعی نیز می‌بایست چنین باشد. رادیکالیسم سیاسی فلسفه‌ی فیثته و جذابیت آن برای تحول‌طلبان آلمانی نیز از همین جا آب می‌خورد. اگر من واقعی به مقام خودآیینی و خودتعیین‌بخشی مطلق برای خود نرسیده و هنوز در بند قیود اجتماعی و تاریخی است، می‌بایست از طریق کنش فعال خود این مقام را کسب کند. هدف تمامی کنش‌های انسان می‌بایست دستیابی به آزادی و خودآیینی مطلق باشد.

در حالی که رمانتیک‌ها درگیر این ناهمسازی میان فلسفه‌های اسپینوزا و فیثته بودند، واقعیت بی‌رحمانه ضربه‌ی نهایی را بر آنان فرود آورد. آنچه در پس انقلاب ۱۷۸۹ به دست ژاکوبین‌ها در فرانسه اعمال شد، در واقع ترجمان فلسفه‌ی فیثته به زبان سیاست بود. رمانتیک‌ها شدت و خشونت آن را تاب نیاوردند و به دامن نوعی هماهنگی و آرامش ایدئال پناه بردند که در واقع عقب‌نشینی‌ای به نظم قرون وسطی بود.

اما هگل از تلاش برای ایجاد پیوند میان اسپینوزا و فیثته دست برداشت. او دوران ترور ژاکوبینی را تجسم ایده‌ی آزادی مطلق کانت و فیثته می‌دانست. قانون‌گذاری نامشروط من مطلق، ناگزیر به چنین نتیجه‌ای منجر می‌شد. آزادی در فلسفه‌ی کانت و فیثته عبارت بود از قانون‌گذاری «من» برای خود و عمل بر وفق این قوانین، به‌رغم امیال طبیعی و قواعد عرفی. این تعریف از آزادی بر

<sup>۱</sup> «آنچه فیثته را مجذوب ایدئالیسم استعلایی ساخت عقیده‌ی راسخ بود مبنی بر این که تنها این فلسفه قادر است آزادی انسان و ضرورت طبیعی، احساسات اخلاقی و احکام عقلی، احساسات و "اندیشه‌ها"،

را با هم سازش دهد.» (سالمن و هیگینز، ۱۳۹۵، ص ۲۱۸)



تکلیف مبتنی بود، انسان تا آنجا آزاد است و اخلاقی عمل می‌کند که بتواند بر خواست‌های طبیعی و محدودیت‌های بیرونی غلبه و مطابق با تکالیف اخلاقی خود عمل کند. اما مشخص نبود که چرا انسان باید بر خواست‌های طبیعی خود خط بکشد و بر وفق تکلیف عمل کند.

هگل برای غلبه بر این معضلات کوشید تا مفاهیم بنیادی فلسفه‌ی اسپینوزا و فیشته، یعنی ضرورت و آزادی، را با هم گره بزند. از منظر هگل، آزادی آگاهی از ضرورت است. ضرورت من به واسطه‌ی طبیعت آنچه هستم مشخص می‌شود و آزادی من تنها با آگاهی از این ضرورت و عمل بر وفق آن است که می‌تواند محقق شود. چنان که در دیالکتیک خدایگان و بنده دریافتیم، حقیقت وجود انسانی بازشناسی متقابل است: من از دیگری می‌خواهد شآن او را به عنوان موجودی عقلانی بپذیرد و در مقابل خود نیز شآن دیگری را در همین مقام می‌پذیرد. بدین طریق، هگل آزادی فرد را به آزادی همگانی پیوند می‌زند تا ضمن حفظ جایگاه آزادی و خودآیینی انسانی، از خطرات آزادی مطلق و نامشروط فردی اجتناب ورزد.

## پس درآمد - آزادی و ضرورت

اهمیت درون‌مایه‌ی «آزادی و ضرورت» در رویکرد هگل به اخلاق کانتی که بر پایه‌ی کشمکش دائمی میان میل طبیعی و وظیفه‌ی اخلاقی بنا شده بود، به خوبی نمایان می‌شود.

نزد کانت تحقق آزادی مستلزم آن است که فرد بتواند با تکیه بر عقلانیت خود و مستقل از فشار نیروهای غیرعقلی بیرونی و درونی (امیال طبیعی یا قواعد اجتماعی) برای خود قانون وضع کند. البته این قانون تا آنجا معتبر و اخلاقی است که تعمیم‌پذیر باشد، یعنی بتواند الگوی رفتار «همه»ی انسان‌ها در همه‌ی اوضاع قرار گیرد. با این وصف، حدّ نهایی آزادی، از منظر کانت، سلطه‌ی عقل محض بر امیال و خواست‌های انسانی است. فرد، در مواجهه با هر مسئله‌ی اخلاقی، می‌بایست امیال و احساسات درونی و نیز وابستگی‌های بیرونی را پس بزند و بر وفق عقل خود تصمیم بگیرد و عمل کند. آنچه عقل در باب رفتار اخلاقی حکم می‌کند، «وظیفه»ای است که می‌بایست در هر وضعیتی معیار عمل قرار گیرد. فرضی که به‌طور ضمنی در پس‌زمینه‌ی نظر کانت نهفته شده این است که گسست مطلق از امیال و ضرورت‌های اجتماعی امری «ممکن» است. جدال اصلی میان کانت و هگل درباره‌ی مسئله‌ی آزادی، نه بر سر اصل «وظیفه‌ی اخلاقی» که بر سر همین امکان گسست دفعی از آنچه اکنون موجود است شکل می‌گیرد.

اگر رابطه‌ی میان فلسفه‌ی اخلاق کانت و ایده‌آل‌های انقلاب فرانسه را در نظر آوریم (امری که هم کانت و هم هگل آن را تأیید می‌کردند)، طرح آزادی و ضرورت هگلی را می‌توان به‌عنوان بدیل آزادی‌خواهی مطلق و وظیفه‌باورانه‌ی کانتی-ژاکوبینی درک کرد. همچنین می‌توان شکست ژاکوبینیسم در مقام جنبشی سیاسی را شکست فلسفه‌ی کانت به‌عنوان نظریه‌ای برای انقلاب ارزیابی کرد.

تعریف هگل از آزادی به‌عنوان آگاهی از ضرورت (ضرورت طبیعی و ضرورت اجتماعی-تاریخی) در واقع نقدی است بر تصور آزادی مطلق فرد که با غلبه‌ی احساس وظیفه‌ی اخلاقی بر امیال طبیعی حاصل می‌شود. نکته‌ی حائز اهمیت آن است که هگل به نقد فلسفی نظریه‌ی کانت به‌عنوان بیان نظری

ژاکوبنیسم قناعت نمی‌کند و مستقیماً به اوضاع سیاسی و اجتماعی دوران ترور نیز انتقاد وارد می‌کند.

از منظر هگل، تلاش کانت و ژاکوبین‌ها برای نادیده گرفتن یا سرکوب واقعیت، منشأ شکست و ناکامی آن‌ها بود. از نظر او، واقعیت انسان به عنوان موجودی درون طبیعت و واجد امیال و نیازهای طبیعی و نیز امر واقعی تاریخی-اجتماعی که مجموعه‌ای پیچیده از فرهنگ، آداب و رسوم و مناسبات اجتماعی است، قابل چشم‌پوشی نیست. اگر غایت آزادی خودآیینی و خودتعیین‌بخشی انسان است، امیال و احساسات نیز جنبه‌هایی از همان «خود»ی است که می‌باید محقق شود. همچنین در مسیر تحقق آزادی در ساحت اجتماعی، گسست ناگهانی از تاریخ یک جامعه ناممکن است. تصور نابود کردن دفعی نظام اجتماعی و بنیان گذاشتن نظامی جدید بر طبق طرحی ذهنی و انتزاعی را پس از انقلاب فرانسه باید کنار گذاشت. امکانات عقلانی شدن را می‌بایست در درون واقعیت موجود جستجو کرد.

در واقع، هنگامی که هگل بر اهمیت نهادهای مدنی میانجی در پیشگیری از وقوع آشوب و هرج‌ومرج اجتماعی تأکید می‌کند، برای بازگشت به ضرورت فراخوان می‌دهد. ضرورت در این‌جا همان درون‌مایه‌ی تاریخ و فرهنگ قومی است که خود را در کالبد میانجی‌های اجتماعی نمایان می‌سازد. ویران کردن یا نادیده گرفتن این میانجی‌های اجتماعی (چنان که در تجربه‌ی ژاکوبنیسم دیده شد) به آزادی مطلق هر فرد و بی‌قانونی اجتماعی منجر می‌شود.

هگل، در جایی، آزادی را با تکیه بر مفهوم خودآیینی تعریف می‌کند: اراده‌ی آزاد، اراده‌ی است که قانون‌گذار خود باشد. هگل هم به‌مانند کانت معتقد بود که اراده‌ی بی‌قانون از سطح میل حیوانی فراتر نمی‌رود و چنین اراده‌ی نمی‌تواند

آزاد باشد. همچنین به مانند کانت می‌اندیشید که توانایی بنیادگذاری قواعد و قوانین برای «خود» شرط لازم آزادی است.

هگل، در جای دیگری، آزادی را به عنوان توانایی خودتعیین‌بخشی تعریف می‌کند: خودتعیین‌بخشی در واقع امتداد خودآیینی در ساحت افعال و اعمال است. اراده‌ی آزاد که قانون‌گذار خود است، می‌باید در عمل به قوانین در قالب رفتار نیز از نیروهای بیرونی آزاد باشد.

هگل همچنین تعریفی از آزادی بر اساس استقلال به دست می‌دهد. سوژه‌ی آزادی می‌بایست خودبسنده و بی‌نیاز از رابطه با دیگر چیزها باشد. اما چنین سوژه‌ای چه می‌تواند باشد؟

مفهوم عقلانیت زیربنای طرح هگل از آزادی است. سوژه‌ای که برای خود قانون وضع می‌کند، در کار وضع قوانین خواه‌ناخواه بر عقلانیت خود تکیه دارد. اگر در نظر داشته باشیم که عقلانیت از منظر هگل نه امری فردی و تصادفی، که پدیده‌ای جمعی و تاریخی است، مفهوم آزادی و سوژه‌ی آن نیز لاجرم به ساحتی تاریخی و جمعی منتقل می‌شود. در واقع، از نظر هگل تنها سوژه‌ی تاریخی-اجتماعی یا همان «روح» است که می‌تواند آزاد باشد. به همین دلیل است که در جایی می‌نویسد: «روح، خودبسنده بودن است و آزادی چیزی جز این نیست». عقلانیتی که آزادی سوژه‌ی تاریخی-اجتماعی بر آن بنا می‌شود، خود بیان دیگری از مفهوم ضرورت است.



# رمانتیسزم: ریشه‌ها

## از هنر به سوی کلیسا

در سال ۱۷۹۹، شاعر و منتقد ادبی مشهور به نوالیس، مقاله‌اش با عنوان مسیحیت یا اروپا<sup>۱</sup> را در حلقه‌ی ینا خواند و اعضای این حلقه را شدیداً کلافه کرد. نوالیس، در این مقاله، ایمان، سنت و وفاداری قرون وسطی را ستایش، و همچنین علم و قانون و فلسفه را مورد مذمت و نکوهش قرار داد. از نظر نوالیس، قرون وسطی تجلی تمام‌وکمال بیلدونگ<sup>۲</sup> بود. جایی که مردم از سر عشق و نفرت تصمیم می‌گرفتند و برای علاقه‌ی خود به عقیده‌شان جانشان را در جنگ‌هایی مثل جنگ‌های صلیبی فدا می‌کردند. هر کسی که با تاریخ قرون وسطی آشنا باشد، به‌خوبی می‌داند که هر آنچه موجب کشته شدن هزاران نفر در جنگ‌های صلیبی بود، عشق نبود. اما چگونه حلقه‌ی ینا به چنین وضعیتی دچار شده بود؟ و چگونه آن میراث عظیم روشنگری به چنین افکار جنون‌آمیزی رسیده بود؟ چگونه تنها کمی بعد از فیلسوف بزرگی چون کانت، عده‌ای چنین دم از بازگشت به نظم پیشین زدند و اتفاقاً کم‌طرفدار هم نبودند؟ اگر ما نیز در توهمی رمانتیک سهیم شویم و جهانی را تصور کنیم که در آن مارکسیسم به وجود نمی‌آید، برای همیشه

---

<sup>۱</sup> Die Christenheit oder Europa

<sup>۲</sup> Bildung

زاد و رشد، و فراز و نشیب فعالیت نظری در اروپا برایمان پوشیده می‌ماند و البته این چیزی بود که به مزاج آکادمیسین‌ها خوش می‌آمد.

در اوایل سال ۱۷۹۸، تازیانه‌های انقلاب همچنان بر گرده‌ی نظم پیشین سنگینی می‌کرد. مرتجعین سرتاسر اروپا هیچ پایانی را برای این کابوس دهشتناک متصور نبودند. فرانسوی‌ها رُم را به تصرف درآورده و پاپ پیوس ششم<sup>۱</sup> را روانه‌ی زندان کرده بودند. پاپ پیوس ششم در زندان جان خود را از دست داد و، به لحاظ قانونی، هیچ امکانی برای اعلام یک پاپ جدید توسط ارتش فرانسه وجود نداشت (Beiser, 1991, p 273). انقلاب بورژوازی نه به سبب قدرت مرتجعین، که به سبب تضادهای درونی خود ناچار شد رخت امپراتوری بر تن کند. در سال ۱۷۹۹، ناپلئون پس از شکست در مصر به پاریس آمد تا این اقدام ضروری را انجام دهد. برای اکثر جمهوری‌خواهان کوتاه‌فکر سرتاسر جهان متمدن، این به معنای پایان ایده‌ی جمهوری قلمداد شد. در آن زمان نیز مانند امروز کم بودند کسانی چون هگل که تهوّر و بی‌باکی لازم را برای در اختیار گذاشتن تمام توان خود در دست طبقه‌ی انقلابی، داشته باشند.

در اواخر سده‌ی هجدهم، یعنی در همان سال‌ها، گروهی از روشنفکران در ینا دور هم جمع شدند تا نشریه‌ای با نام آتنیوم<sup>۲</sup> را منتشر کنند. شلگل، نوالیس، هولدرلین، هردر، شلینگ و شیلر از اعضای این حلقه بودند. این حلقه هدف خود

<sup>۱</sup> Pope pius VI

<sup>۲</sup> Athenäum

را بیلدونگ می‌دانست. بیلدونگ یعنی آموزش و دسترس‌پذیری فرهنگ برای تمام توده‌ها، آموزش آنان و پیشرفت روحی، فکری و زیبایی‌شناسانه‌ی آنان. رمانتیک‌ها از آنچه فلسطینیزم می‌نامیدند، نفرت داشتند. فلسطینیزت یعنی فردی که در جهان کارکردها قدم برمی‌دارد. هر چیز را به کارکرد و سود و نفع آن می‌سنجد و از فرهنگ و زیبایی‌شناسی بویی نبرده است. با کمی اغماض، می‌توان فلسطینی را بورژوازی تازه‌به‌دوران‌رسیده‌ی اروپایی دانست. کسی که تمایل دارد تا همه چیز را به کمیت جیب خود تبدیل کند، از درخت و جنگل و زمین گرفته تا مروت و آگاهی و وجدان.

اعضای حلقه‌ی ینا در ابتدای مسیر خود آن‌چنان فاصله‌ای با فضای عمومی تفکر آلمانی نداشتند. آنان با مشاهده‌ی انقلاب کبیر فرانسه به شادمانی پرداختند و آن را غایت آزادی انسان نامیدند. در مراحل بعدی انقلاب، آنان جمهوری را ایده‌ی غایی و نهایی خودانگیختگی می‌دیدند و به دفاع از جمهوری می‌پرداختند. اما شیوه‌ی طرح این مسئله در آلمان کمی آنان را از واکنش کلی آلمان به انقلاب فرانسه متمایز می‌ساخت. عموم روشنفکران آلمانی غایت جمهوری را در آلمان درک می‌کردند، اما به راه رسیدن به آن با سوء ظن می‌نگریستند. آنان انقلاب را می‌خواستند، اما به نظرشان این انقلاب باید به‌واسطه‌ی اصلاحات از بالا در جامعه صورت بگیرد. رمانتیک‌ها نیز به چنین اصلاحاتی چشم امید داشتند، اما شکست پروژه‌ی انقلاب اجتماعی در آلمان را ناشی از «بی‌ذوقی»، «بی‌فرهنگی» و آموزش ندیدن توده‌ها می‌دانستند.<sup>۱</sup> پروژه‌ی رمانتیک قرار بود تا توده‌ها را

<sup>۱</sup> به یاد داریم که گرامشی در تبیین خود از احزاب، نوعی حزب خرده‌بورژوازی را تشخیص داده بود که هدف نهایی خود را آموزش توده‌ها می‌دانست و حتی ممکن است برای آگاهی دادن به توده‌ها



آموزش دهد و با ضرورت ایده‌ی آزادی آشنا سازد. در همین راستا، اهمیت بسیاری که جنبش رمانتیک برای هنر قائل بود قابل فهم است. رمانتیک‌ها هنر را به‌عنوان ایدئالی که بتواند آموزش روحیات توده‌ها برای انقلاب را پی گیرد ضروری می‌دانستند. شلگل می‌نویسد:

«ما نمی‌توانیم آزادی خود را بلافاصله به دست آوریم. برای آزاد شدن از خودخواهی و خوی حیوانی‌مان، ابتدا باید خود را برای آزادی مهیا کنیم و این تنها از طریق بیلدونگ امکان‌پذیر است (Beiser, 1991).»

دل‌بستگی رمانتیسم به هنر خالی از تناقض نبود. شلگل در مقاله‌ی *مرزهای زیبایی* تأکید کرد که برای رسیدن به حدود نهایی ذوق و لذت زیبایی‌شناختی باید هنر را به چشم چیزی خودمختار نظاره کنیم. هنر باید در جامعه‌ای آزاد اتفاق بیفتد. این آزادی<sup>۱</sup> آزادی جمهوری‌ای است که در آن حقوق تمام شهروندان برابر باشد. اما آیا مگر این فعالیت هنری پیش‌نیازی برای رسیدن به جمهوری نبود، پس چگونه این هنر تنها در یک جمهوری ایده‌آل محقق خواهد شد؟

میشل لویی در پژوهش خود درباره‌ی رمانتیسم به دشواری ارائه‌ی تعریفی از رمانتیسم اعتراف می‌کند، اما در عین حال از وجود گونه‌های مختلفی از رمانتیسم در تمام دوران تاریخ سرمایه‌داری به حیرت می‌افتد (سیر و لویی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۰). گویی رمانتیسم تضاد و نوعی بلاهت نظری است که در هر دوره‌ای شکلی

---

دست به اسلحه برود. شباهت‌های نظری این نوع از سیاست‌ورزی و فلسفه‌ورزی در طول این مجموعه مورد تأکید و موشکافی بسیار قرار خواهد گرفت.

ویژه به خود می‌گیرد، اما این شکل ویژه بر پایه‌ی نوع ثابتی از چالش نظری تحقق می‌یابد.<sup>۱</sup>

شلگل برای نخستین بار در اکتبر ۱۷۹۳ به سیاست علاقه‌مند شد (Beiser, 1991, p 245). او در ماینز<sup>۲</sup> با کارولین آشنا شده بود. کارولین<sup>۳</sup> فعال ژاکوبینی بود که به دلیل فعالیت‌هایش در زمان جمهوری ماینز در زمانی که ماینز به دست فرانسوی‌ها افتاده بود، شناخته شده بود. پس از عقب‌نشینی ژاکوبینسم در ماینز، ارتجاع در آلمان نیرومندتر از پیش شد. در آن زمان فارستر<sup>۴</sup>، فیلسوف و انسان‌شناس بزرگ، در پاریس به سر می‌برد. او که از سران جمهوری ماینز بود، برای رایزنی با ژاکوبین‌ها به پاریس رفته بود که خبر فتح ماینز توسط مرتجعین را شنید و به تبعیدی ناخواسته دچار شد. فارستر، در آن زمان، هدف حملات

---

<sup>۱</sup> برای نمونه، خانم اسدپور شکل خاصی از فعالیت نظری روشنفکران منفرد غیرحزبی در دانشگاه را برای پیش‌برد انقلاب و مبارزه‌ی طبقاتی ضروری برمی‌شمرند. اما تأکید می‌کنند که این روشنفکران باید «آزاد» باشند. اما چگونه این روشنفکران می‌توانند آزاد باشند؟ به سادگی در شرایطی که زرادخانه‌ی عظیم ایدئولوژیک طبقات حاکم متوقف شود. در شرایطی که پلیس سیاسی وجود نداشته باشد. در شرایطی که بودجه‌ی دانشگاهیان از کمپانی‌های چند ملیتی تأمین نشود و نتیجتاً در جامعه‌ای سوسیالیستی. آری روشنفکران باید در جامعه‌ای سوسیالیستی فعالیت کنند تا پیش‌شرط‌های تحقق سوسیالیسم را فراهم کنند. عجب کشف بزرگی؟!

<sup>۲</sup> Mainz

<sup>۳</sup> Caroline

<sup>۴</sup> Forster

کوبنده‌ی مرتجعین قرار گرفته بود. مرتجعین می‌گفتند که فلسفه و دانش فیلسوفان بدین گونه، در نهایت، به خیانت به کشور منجر خواهد شد.

شلگل در چنین زمانی به فعالیت سیاسی روی آورد و به دفاعی جدی از فارستر پرداخت. اما شیوه‌ی دفاع وی از فارستر همان شیوه‌ای است که تبدیل یک ژاکوبن پرشور به مرتجعی تمام‌عیار را پیش‌بینی‌پذیر می‌کند. به گفته‌ی شلگل، فارستر ژاکوبن بود و از «عقیده‌ی» خود دفاع می‌کرد. و تا آخر هم پای «عقیده‌ی» خود ماند! دفاع شلگل از فارستر نه به‌واسطه‌ی ایده‌آل جمهوری، نه به‌واسطه‌ی اقدامات ضروری انقلابی، بلکه به‌واسطه‌ی مردی که از عقیده‌ی خود دفاع می‌کند، تحقق می‌یابد. این شیوه‌ی طرح مسئله ما را به دیگر مسئله‌ی جدی اندیشه‌ی رمانتیک رهنمون می‌شود.

هولدرلین، شاعر آلمانی و هم‌اتاقی فیشته و شلینگ، در یادداشت‌های خود که در سال ۱۹۶۱ کشف شده و پژوهشگران آن را «حکم و هست» نام نهاده‌اند، می‌گوید که ما باید بین آن آگاهی‌ای که بی‌واسطه در مواجهه با خود کشف می‌کنیم و یک گزاره‌ی این‌همانی تفاوت‌قائل شویم. رمانتیک‌ها از این مسئله به عنوان خوداسنادی بی‌معیار نام می‌برند؛ یعنی نوع خاصی از آگاهی فرد از خویشتن وجود دارد که با دیگر آگاهی‌ها فرق دارد، اما برای آگاهی فرد از خودش ضروری است. اگر ما ناچاریم تا قوانین فاهمه را برای تمام ابژه‌ها و عقل خود اعمال کنیم و حدود و ثغور هر چیز را به‌واسطه‌ی قوانین حاکم بر قوای شناختی نوع بشر تنظیم کنیم، نوعی از آگاهی از خویشتن هست که نیازی به این معیار ندارد (پینکارد، ۱۳۹۵، ص ۲۱۳).

پذیرش نوعی از آگاهی که نیازی به این معیار ندارد، به چه معنی است؟ به معنی شکسته شدن دیوار سترگ کانتی در برابر وحی و متافیزیک و مذهب و هزار چیز دیگر. قرار بود تا کانت بزرگ با معرفت‌شناسی خود بر هر نوع متافیزیکی پایان دهد. اما اگر قرار باشد به وجود رخنه‌ای در این دیوار اذعان کنیم، آنچه از این دیوار عبور می‌کند باید چه ویژگی‌ای داشته باشد؟ این سوال خود از لحاظ منطقی غلط است، چرا که جستجوی عقلی برای ویژگی‌های یک ابژه آن را در زمره‌ی دیگر ابژه‌هایی قرار می‌دهد که خود موضوع فعالیت هنجاری عقل هستند. اما در این جا ما ناچاریم تا چیزی را بپذیریم که نیازی به این معیار ندارد و نمی‌توانیم درباره‌ی ویژگی‌های این چیز نیز حرفی بزنیم. پس این چیز هر چیزی می‌تواند باشد. در واقع، این چیز همه چیز است. در واقع، می‌توان گفت که معرفت‌شناسی کانتی نیز مثل عصب از قانون همه یا هیچ پیروی می‌کند. عظمت کار کانت را باید در همین ویژگی جست‌وجو کرد. هر اندیشه‌ای پس از کانت یا مجبور است تمام ابژه‌ها و همینطور «فردیت» خود را به دست تیغ برنده‌ی نقد بسپارد، و یا به کلی از حوزه‌ی عقل تبعید می‌شود و به دام توهم و بلاهت می‌افتد.

رمانتیسم ابتدا بر چنین آگاهی از خود تأکید می‌کند، اما اخراج از شأن عقل را نمی‌پذیرد. بنابراین، درگیر ادا و اطوار عجیب‌وغریبی می‌شود تا از این واقعیت طفره برود. این ادا و اطوار عجیب‌وغریب همان چیزی است که برای اغلب نظریه‌پردازان تعریف رمانتیسم را بسیار دشوار کرده است. اغلب شارحان متفق‌القولند که گویی تعریف رمانتیسم از هر نوع مفهوم‌پردازی نظری می‌گریزد.

در ادامه، علت این تن زدن رمانتیسیم از هر نوع مفهوم‌پردازی را توضیح خواهیم داد. اما، اینک باید به قسمی اضطراب رمانتیک اشاره کنیم؛ اضطراب پساکانتی.

تا بدین‌جا معرفت‌شناسی کانتی را به نوعی دیوار تشبیه کردیم. اما این دیوار مانع از رد شدن افراد نمی‌شود و فقط کسانی که مجوز عبور ندارند را «نفرین» می‌کند. شور رمانتیک ابتدا از این دیوار عبور می‌کند، اما کمی بعد دچار اضطراب می‌شود. اگر این آگاهی پیشاتأملی از خود وجود دارد و ما بی‌واسطه از خود آگاه هستیم، اما حیرتا که این "خود" به شدت ضعیف و ناتوان است! زمان‌مند است! مکان‌مند است! از دیگر اشیاء و طبیعت و دیگر افراد بیگانه است! نوالیس نیز، در تأملات فلسفی خود، راه مشابهی را پیمود، اما بلافاصله اضطرابی وجودی (بخوانید پساکانتی) دامنش را گرفت. نوالیس می‌نویسد:

«"من" باید تقسیم شود تا "من" بتواند باشد - و تنها این شوق "من" بودن است که با آن وحدت می‌بخشد - پس ایده‌آل نامشروط "من" محض، خصلت اصلی "من" بودن "من" به‌طور کلی است (پینکاردر، ۱۳۹۵).»

تا بدین‌جا صحبت نوالیس تفاوتی با هولدرلین ندارد. اما نوالیس در ادامه اعتراف می‌کند که آن نوع وجود یا هستی‌ای که در خودآگاهی فاش می‌شود برای همیشه دور از دسترس باقی می‌ماند؛ زیرا ما مخلوقات زمان‌مند و محدودیم. پینکاردر، از قول نوالیس، می‌نویسد:

«ادراک ما از آن هستی‌ای که در وجود فردی‌مان بر ما آشکار می‌گردد، یا همیشه در گذشته باقی می‌ماند یا چیزی است که باید در آینده به دست آوریم، و لذا همیشه و تا ابد از دسترس اکنون خارج است و در اکنون، احساس ما از

موجودمان، دقیقاً به دلیل همین زمان‌مندی و پراکندگی آگاهی ما میان گذشته و حال و آینده همچنان معضل باقی می‌ماند (پینکارد، ۱۳۹۵، ص ۲۲۱).»

سپس نوالیس اعتراض می‌کند که چگونه مخلوقاتِ زمان‌مند و مکان‌مند در جستجوی بنیانی مطلق برای هستی خویش هستند، در حالی که این هستی هر دم از دستشان می‌گریزد. نوالیس به نظام‌های فلسفی پیش از خود نفرین می‌فرستد و آن را ناشی از غم غربت می‌داند. پینکارد در ادامه، از قول نوالیس، می‌نویسد:

«بنابراین، خواست مفرط فلسفی برای ساختن نظامی کامل و یافتن "بنیان‌های" نهایی ریشه در ذات تصادفی و زمان‌مند فاعلیت انسان دارد. آن‌گاه ما با تصادف بی‌بنیادی که زندگیمان است چهره‌به‌چهره می‌شویم، می‌یابیم که شهود عقلی "هستی" بنیان وجود ماست، تصویری از استراحت‌گاهی ایمن در میانه‌ی زندگی، "وطن"ی که در آن تصمیم‌ها درباره‌ی وجود ما از قبل گرفته شده‌اند و ما دیگر نیازی به جستجوی بنیانی برای خودمان نداریم (پینکارد، ۱۳۹۵، ص ۲۲۲).»

اینک فرد رمانتیک خود را اسیر تناقض و وحشتی جان‌فرسا می‌کند. از طرفی، اعتراف می‌کند که این «من»، این سوژه‌ی "پیشاتاملی" کذایی، از یک هستی متعین برخوردار نیست و دائماً بنیادش در معرض هجوم زمان و عواملی است که از دید وی «تصادفی» هستند و، از طرفی، مجبور می‌شود به هستی خود بیش از پیش چنگ ببندد. تاریخ تفکر رمانتیک، تاریخ پاسخی است که هر رمانتیک

---

<sup>۱</sup> آگاهی‌ای که نیاز به اعمال قوای عقلی ندارد، آگاهی پیشاتاملی است و سوژه‌ای که چنین آگاهی‌ای دارد سوژه‌ی پیشاتاملی است.

منفرد باید به این وضعیت تراژیک خود بدهد. اما چون هر انسان رمانتیک با آگاهی خود به صورت آگاهی‌ای پیشاتأملی برخورد می‌کند، تعداد این پاسخ‌ها به تعداد رمانتیک‌هایی که نفرین حصار و دیوار کانتی را بر پیشانی دارند، پرشمار است. مثلاً خود نوالیس دو راه برای سازش با این وضعیت به دست می‌دهد. اولین راه او عبارت است از پناه بردن به خیال و توهم و پرداختن به هنر و شعر و شاعری. این راهی است که اغلب رمانتیک‌ها در آن اشتراک نظر دارند. مثلاً می‌توان به آهنگ «تصور کن»<sup>۱</sup> از جان لنون<sup>۲</sup> به عنوان یکی از آثار متأخر رمانتیک اشاره کرد. یا خیل پرشمار شاعران و نویسندگانی که بی‌وقفه در تلاشند تا جهانی شایسته‌ی خود را در ذهن خود متصور شوند. راه دوم، اجتناب از هرگونه نظام‌سازی و پرداختن به پاره‌گفتارهای فلسفی است. فلسفه‌ورزی و گفتگو با دیگران. مسئله‌ی این فلسفه‌ورزی چیست و چه تفاوتی با نظام‌سازی فلسفی دارد؟ این به معضل دیگری بازمی‌گردد که تفکر رمانتیک با آن دست‌به‌گریبان است.

گفتیم که هر فرد رمانتیک با نوعی آگاهی از خویشتن مواجه است که این آگاهی با دیگر انواع آگاهی که تابع نقد کانتی هستند تفاوت دارد. اما مواجهه‌ی هر فرد با آگاهی فرد دیگر، همان آگاهی از دیگر ابژه‌هاست. بنابراین، هر فرد رمانتیک نمی‌تواند دیگری را بدان‌گونه‌ای بشناسد که خودش را می‌شناسد. هیچ امکانی برای فهم طرف دیگر وجود ندارد، زیرا آگاهی پیشاتأملی و بی‌بنیان هر فرد تنها برای خودش واجد صفت آگاهی است و طبیعتاً آگاهی بی‌بنیان هر فرد

---

<sup>۱</sup> Imagine

<sup>۲</sup> John lenon

بر آگاهیِ کانتی از ابژه‌ها اصالت دارد. بنابراین، اساساً در تفکر رمانتیک امکان ایجاد سوژه‌ی جمعی، چه به صورتی استعلایی و چه به شکل تاریخی، امکان‌پذیر نیست. اینک کار برای رمانتیک بیچاره سخت‌تر هم می‌شود. رمانتیک، از طرفی، مجبور است بر فردیت بی‌بنیان خویش چنگ بیندازد و، از طرفی، فهم دیگر افراد نیز برایش غیرممکن می‌شود. راه حل دوم نوالیس به این هر دو معضل پاسخ می‌دهد. در تفکر رمانتیک افراد در جمع‌ها و تفکرورزی‌های فلسفی خویش «خود» را «ابراز» می‌کنند. به این واسطه، هم می‌کوشند هستی نامتعیّن خویش را تعین بخشند و هم می‌کوشند دیگری را فهم کنند. اما، هم این و هم آن، به واسطه‌ی پیشفرض‌هایی که اتخاذ کرده‌اند، تا ابد برایشان ممتنع است.

شلگل نیز به این فلسفه‌ی جمعی معتقد بود و آن را فلسفه‌ورزی هم‌دلانه نام‌گذاری کرده بود. شلایرماخر نوعی کلیسای هرمنوتیکی را پیشنهاد داد تا تمام افراد در آن برادر و برابر باشند و هرکسی بتواند خود را در آن ابراز کند و چون دیگران نیز از هستی پیشاتأملی او آگاه نیستند، باید آن را بپذیرند. شلایرماخر راه صلح و دوستی را پیدا کرد! همه باید با همه به گفت‌وگو بنشینند و صحبت کنند و هم‌دیگر را بپذیرا شوند. به عقیده‌ی شلایرماخر، هرگز نباید مجوزی برای تحمیل باور و عقیده‌ای راست‌کیشانه به کسانی صادر شود که در این ایده‌آل شریک نیستند. «وطن حقیقی» تنها در انجمن مذهبی آزاد با پذیرش تکثر ادیان امکان می‌پذیرد. چنین همان‌گویی‌هایی در تفکر رمانتیک کم نیستند و تنها از رهگذر همان من‌پیشاتأملی و پاسخ‌های سرشار از تناقض این تفکر می‌توان آن را خصلت‌نمایی کرد.



این دو معضل یادشده در تفکر رمانتیک را می‌توان، ذیل عنوان وحدت، بیان تازه‌ای بخشید. من پیشاتأملی و بی‌بنیان رمانتیک اینک زمان‌مند و مکان‌مند، پاره‌پاره و تکه‌تکه در دست رویدادهای تصادفی از وحدت با خود و از وحدت با دیگران ناتوان است. بنابراین، مسئله‌ی وحدت نیز در صدر تلاش نظری رمانتیسیم جای می‌گیرد. وحدتی که رمانتیسیم در ابتدا اعلام می‌کند از دست‌یابی به آن ناتوان است و سپس می‌کوشد از طریق رازورزانه کردن جهان به آن دست یابد. به تعبیر پینکارد:

«به این ترتیب، در نظر نوالیس، رمانتیک کردن جهان به معنای بازتعریف شاعرانه‌ی آن است به شکلی که وجود ما را در ذات پاره‌پاره، ناتمام و چارچوب‌ناپذیرش بهتر و کامل‌تر نمایان کند تا بتوانیم زندگی‌های معنادارتر و مستقل‌تری داشته باشیم و در عین حال نسبت به واقعیت جهان آن‌گونه که در خودش هست پاسخ‌گو بمانیم و این همه از طریق متوسل شدن به آزادی و طبیعت به دست می‌آید (پینکارد، ۱۳۹۵).»

اینک باید نوشته‌های سیاسی شلگل را بیشتر واکاوی کنیم. گفتیم که شلگل، در اکتبر ۱۷۹۳، در پی آشنایی با کرولین به سیاست علاقه‌مند شد و، علی‌رغم فعالیت پیشین خود بر روی ایده‌آل هنر یونان، از فارستر دفاع کرده و کوشید تا مطالعات منظمی را بر روی انقلاب فرانسه آغاز کند. شلگل در متن سیاسی خود ورسوچ<sup>۱</sup> از حق رأی همگانی دفاع کرد. اگرچه کانت چندان به چنین دمکراسی گسترده‌ای باور نداشت و آن را مخالف تفکیک قوا به‌عنوان یکی از اصول جدّی

---

<sup>۱</sup> Versuch

جمهوری می‌دانست، شلگل به پیروی از فیثته در برابر متون محافظه‌کارانه‌تر سیاسی کانت ایستاد. شلگل کوشید تا نشان دهد که چگونه فلسفه‌ی کانت با اظهارات سیاسی محافظه‌کارانه‌اش در تناقض است و برای این کار راه دشواری نیز در پیش نداشت. شلگل توضیح می‌داد که کانت برای سلب حق رأی عمومی باید اثبات کند که آیا واقعاً عده‌ای از به‌کارگیری قوای عقل ناتوانند؟ اگر کانت زنده بود بعید بود که بتواند چنین چیزی را اثبات کند. او همچنین از حقوق زنان نیز دفاع جانانه‌ای کرد و به تبلیغ برابری حقوق زن و مرد پرداخت (Beiser, 1991, p 250).

در ادامه شلگل کوشید تا به حلّ معضل تناقض حق رأی عمومی با تفکیک قوا پاسخ دهد. او این کار را با تمایز گذاشتن میان اراده‌ی مردم و آنچه آن را بازنمایی می‌کند پرداخت. اراده‌ی مردم در رأی‌گیری به منصفی ظهور می‌رسد، اما آنان که رأی اکثریت را به دست آورده‌اند باید کاملاً متفاوت از خواست مردم عمل کنند و می‌توانند از منظر وحدت ارگانیک به تصمیمات خود بنگرند. شلگل با این تلاش قدرت مردم را با آنان بیگانه می‌کرد. در واقع، امروزه نیز وضع به همین منوال است. مردم، هر چند وقت یک‌بار، به کسی رأی می‌دهند که به کلی با قدرت و اراده‌شان بیگانه است و مدام افرادی از نخبگان سیاسی طبقات حاکم جایشان را به عده‌ی دیگری می‌دهند. شلگل، در نخستین گام رادیکالیزه کردن کانت به نوعی الیتیسیم بورژوایی رضایت می‌دهد. در ادامه او با ویراستار خود قطع همکاری کرد و کوشید تا نشریه‌ی آتنیوم را بنیان‌گذاری کند. او بدین سبب که فکر می‌کرد به واسطه‌ی رادیکالیسم سیاسی‌اش نمی‌تواند با نشریات قبلی همکاری کند، این نشریه‌ی جدید را بنیان‌گذاری کرد.

## شلگل نوشت:

«برای فراچنگ آوردن تمام تشعشعات بیلدونگ در یک کلیت، همکاران مجبور نیستند از یک خطّ حزبی تبعیت کنند. بلکه آزاد هستند تا از یکدیگر متفاوت باشند. تنها اصلی که همه باید به طور مشترک از آن تبعیت کنند این است که فارغ از هر گونه نتیجه‌ای حقیقت را بگویند. (Beiser, 1991, p 255)»  
(تأکید از ماست)

چقدر فرم این نشریه به فرم فلسفه‌ورزی هم‌دلانه و یا کلیسای شلایرماخری شبیه است! گویی نوعی وحدت عملی و نظری، فارغ از تمام بی‌بندوباری این گروه، کم کم دارد پدیدار می‌شود. تأکید بر روی تنوع فردی و نوعی از کلیت و وحدتی که هیچ مابه‌ازای عینی ندارد، تمام فکر و ذکر رمانتیک‌ها را، چه در سطح فعالیت نظری و چه در سطح سبک کار، فرا گرفته بود.

در سال ۱۷۹۸، اولین شماره‌ی آتنیوم منتشر شد و به تمام سویه‌های فرهنگ مدرن حمله کرد. قانون، دولت، ازدواج و ... آتنیوم در برابر فرهنگ مدرن بر روی نوعی از فردگرایی افراطی پافشاری کرد که به افراد اجازه می‌داد تا برخلاف خواست‌ها و مقتضیات زمان خود به هر فعالیتی که دوست دارند، بپردازند. من پیشاتأملی رمانتیسیم در آتنیوم به شدت وقیحانه به تاخت‌وتاز به میراث روشنگری پرداخت.

در همین دوران بود که نشانه‌هایی از ارتجاع در نوشته‌های شلگل پدیدار شد. شلگل در مقاله‌ی فراگمنته<sup>۱</sup> به وضوح اعلام کرد که بهترین نوع جمهوری باید آشرافی و سلطنتی باشد. چرا که افراد تحصیل کرده باید بر افراد بی‌سواد حکومت کنند. ارزش یک پادشاه در این است که وفاداری ملی و وحدت ملی را در سرتاسر سرزمین خود ایجاد می‌کند. پادشاه، روح ملی را در شهروند بیدار می‌کند و اجازه می‌دهد تا وحدت ارگانیک جامعه به نشو و نما بپردازد!

این‌جا ایده‌آل فردی به طرفه‌العینی دود می‌شود و به هوا می‌رود و وحدت به‌عنوان اولویت سیاسی رمانتیسیم در دستور کار قرار می‌گیرد. در ادامه، به نوسان بین قسمی فردگرایی افراطی با میل زیستن در وحدتی ارگانیک اشاره خواهیم کرد. اما اینک باید بیشتر به نوشته‌های سیاسی نوالیس بپردازیم.

نوالیس نیز مسیر مشابهی را از حمایت پرشور از انقلاب فرانسه تا نوعی محافظه‌کاری ناب پیمود. او ابتدا مسئله‌ی خود را این‌گونه طرح کرد که چگونه ممکن است مردم به قوانین جمهوری احترام گذاشته و از آن تبعیت کنند؟ هیچ ضمانتی، جز عشق و ایمان، به ذهن نوالیس نرسید. اما عشق و ایمان به چه کسی؟ از نظر نوالیس، مردم نمی‌توانند قوانین را دوست داشته باشند، اما می‌توانند یک انسان را دوست داشته باشند. نوالیس نتیجه می‌گیرد که علاوه بر قانون و اشرافیت نوعی از کاریزما و ویژگی‌های فردی برای شاه لازم است تا بتواند جمهوری را بر کشور حاکم کند (Beiser, 1991, p 271).

---

<sup>۱</sup> Fragmente

نوالیس در زمان تاج‌گذاری فردریش ویلهلم سوم<sup>۱</sup> به جشن و شادی پرداخت. فردریش ویلهلم سوم برخلاف پدر مستبد خود به مردم قول اصلاحات گسترده‌ی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی داد. البته برخی از این قول‌ها نیز به اجرا درآمد. نوالیس گمان می‌کرد شاه کاریزماتیک جمهوری رمانتیک خود را یافته است. بنابراین، نامه‌ای به وی نوشت و نظرات خود را درباره‌ی سلطنت در آن نوشت و کمی درباره‌ی ویژگی‌هایی که پادشاه باید داشته باشد، قلم‌فرسایی کرد. اما واکنش شاه ویلهلم سوم چیزی نبود که او تصور داشت. حقیقت این بود که شاه ویلهلم سوم صرفاً برای فرار از گیوتین و انقلابی شبیه انقلاب فرانسه راضی به چنین اصلاحاتی شده بود و مترصد بود تا در اولین فرصت دوباره قدرت سلطنت خود را بازگرداند. البته نقشه‌اش تا ابد به تأخیر افتاد. چرا که موج دوم انقلاب فرانسه همرا با موج سوم انقلاب ناپلئونی تمام پیکره‌ی نظم کهنه را در جای جای اروپا در هم کوفت. شاه ویلهلم سوم نامه را به کناری پرتاب کرد و بابتی حوصلگی گفت که بعضی‌ها توقعات عجیبی از شاه دارند، در حالی که توجه نمی‌کنند شاه هم مثل آن‌ها انسانی معمولی است و توش و توانی معمولی دارد (Beiser, 1991, p 273).

نوالیس کمی از واکنش شاه و عدم توجه مردم به کشفیات بزرگ نظری‌اش (!) جا خورد و تا حدی غمگین شد. آنچه نوالیس نتوانست درک کند این بود که شاه در عطش احیای بازگشت اقتدار به نظم پیشین می‌سوخت و برای احیای وحدت ارگانیک مورد نظر رمانتیک‌ها تره هم خورد نمی‌کرد.

<sup>۱</sup> Frederick William III

کمی بعد نوالیس نوشت که هم بورژوازی و هم اشراف دلایل قانع‌کننده‌ای برای ادامه‌ی نبرد دارند. بورژوازی برای آزادی، شرافت و قانون مبارزه می‌کند، و اشراف برای احیای ایمان، وفاداری و شرافت. نوالیس از این نبرد طولانی به ستوه آمده بود؛ به طریقی که دوست داشت در توهم رمانتیک خود به هر شکلی که شده تضادها را تخفیف دهد.

سرانجام در ۱۷۹۹، نوالیس متن مسیحیت یا اروپا را نوشت که با مخالفت صریح هم‌قطرانش مواجه شد. اگر تا پیش از آن جامعه‌ی یونانی ایده‌آل رمانتیک قلمداد می‌شد، این بار وضعیت به کلی متفاوت شد. ایده‌آل یونان باستان به واسطه‌ی شرکت شهروندان در امور سیاسی، دموکراسی، نظم تمام‌و‌کمال اقتصادی و سیاسی فرد و جامعه مورد رشک رمانتیک‌ها بود. اما این بار قرون وسطی همچون تحقق نظم واحد و جامعه‌ی برنامه‌مند و سرشار از عشق و ایمان مورد تحسین نوالیس قرار گرفت. اما چرا ایده‌آل قرون وسطی باید جای ایده‌آل یونان باستان را می‌گرفت؟ رمانتیک‌ها انسان را هدفی در خود می‌دانستند و چیزی که علت این غایت بودن انسان بود، چیزی نبود جز معنویت، درون‌گرایی و احساس وحدت بی‌حد و حصر با جهان پیرامونش. تمام این ایده‌آل‌ها در زمان قرون وسطی تحقق یافته بودند. جهان مدرن کاری جز بیگانه‌سازی و تصادفی‌سازی این غایت انجام نداد و بنابراین باید از تمام جهات مورد نقد قرار گیرد. از نظر نوالیس، کلیسای کاتولیک نماد بارز این وحدت بود. نوالیس حساسیت زیبایی‌شناسی و هنری کاتولیک‌ها را دلیلی برای جهان‌شمول بودن این مذهب معرفی کرد. تمام اعضای حلقه‌ی ینا با این متن به مخالفت برخاستند. این متن بعدها به مانیفست اتحاد اشراف بدل شد.

جنون و مرگ زود هنگام و بی‌بندوباری اعضای حلقه‌ی ینا اجازه نداد تا این حلقه زیاد دوام بیاورد. سرانجام، نیای اولیه‌ی رمانتیک‌ها با مرگ نوالیس در سال ۱۸۰۱ پراکنده شدند. باقی حلقه‌ی ینا، به جز شلینگ، همه مسیر کمابیش مشابهی از لذت هنری تا عضویت در کلیسای کاتولیک پیمودند. شلگل، در سال ۱۸۰۸، به مذهب کاتولیک گروید و، در سال ۱۸۰۹، به اتریش رفت تا به جریانات ملی‌گرا پیوسته و مبارزه‌ای علیه انقلاب ناپلئونی سامان دهد. در سال ۱۸۲۹، در سفری برای ارائه‌ی خطابه‌های خود در درسدن<sup>۱</sup> درگذشت. او پس از پیوستن به مذهب کاتولیک در سال ۱۸۰۸ این‌گونه نوشت:

«تمام زندگی و فعالیت فلسفی من جست‌وجوی بی‌پایانی بود به سوی وحدتی جاویدان ... یا پیوستن به چیزی خارجی، یک واقعیت تاریخی یا یک ایده‌آل پیش‌داده ... پیوستن به شرق، آلمان، آزادی در شعر. سرانجام در کلیسا نیز چون هر جای دیگری جست‌وجو برای آزادی و وحدت بیهوده بود. آیا این پیوستن نوعی جست‌وجو برای پناه و یا بنیانی نهایی نبود؟ (Beiser, 1991, p 262).»  
(تأکید از ماست)

## از کثرت به سوی وحدت

گفتیم که نقد عقل کانتی چون دیواری عمل می‌کند که اگر برای عبور چیزی از آن، بدون مجوز اعمال قوای شناختی، استثناء قائل شویم، آن «چیز» به

<sup>۱</sup> Dresden

«همه‌چیز» تبدیل می‌شود. اینک، پس از ارائه‌ی تاریخچه‌ای مختصر از رمانتیسم منظور ما کمی روشن‌تر شد. دیدیم که قائل شدن استثنا برای نوعی از خودآگاهی و ورود نوعی آگاهی پیشاتأملی در قلمرو عقل کم‌کم هر چیزی که بتوان به آن نام غیرعقلانی داد، از مذهب کاتولیک گرفته تا نظم قرون وسطایی، را به قلمرو عقل کشاند. همچنین گفتیم که هر کسی که بدون مجوز از دیوار سترگ کانتی عبور کند، به سرنوشتی دهشت‌بار سقوط می‌کند و تمام عمر خود را در جست‌وجوی پناهی می‌گردد تا فردیت تکه‌تکه شده و فناپذیر خود را در پس آن پنهان کرده و از مرگ ضروری آن جلوگیری کند. همچنین، دیدیم که نوعی نوسان شدید و مرگ‌بار از تأکید افراطی بر روی فردیت تا نوعی وحدت ارگانیک، حتی به قیمت قرون وسطایی بودن آن، در تفکر رمانتیک دیده می‌شود. آنچه تاکنون انجام شد، تشریح و واکاوی رمانتیسم بود، اما در این بخش واکاوی بیشتر رمانتیسم را در دستور کار قرار می‌دهیم. باید دید کثرت نظری، بی‌بندوباری و رازآمیزی رمانتیسم تا کجا در برابر تفکر مارکسیستی مقاومت کرده و رازهای سر به مهر خود را پنهان می‌کند.

در توضیح مختصری از فلسفه‌ی کانت چنین نوشتیم:

«در این مرحله به یکی از پرسش‌های اساسی فلسفه‌ی کانت برمی‌خوریم: نسبت میان خودانگیختگی و عینیت.<sup>۱</sup> با توجه به این که معرفت ما، از منظر کانت، سویه‌ای خودانگیخته دارد، آیا نمی‌توان این فلسفه را به نسبی‌گرایی متهم کرد؟ اگر بناست هر شخصی بر اساس خودانگیختگی فردی خود پیش برود، آیا مسئله‌ی

---

<sup>۱</sup>objectivity



تعدد تفسیرها از واقعیت موجود پیش نمی‌آید؟ اگرچه عده‌ای روی این مسئله‌ی مهم انگشت نهاده و کانت را به نسبت باوری متهم کرده‌اند، اما این پرسش در قالب فلسفه‌ی کانت پاسخی روشن دارد. «من»<sup>۱</sup> کانتی، در تقابل با «من» شخصی یا فردی پسامدرن، «من»ی کلی است که از چارچوب‌هایی کلی پیروی می‌کند (یا باید پیروی کند). کانت با در نظر داشتن پس‌زمینه‌ی شکاکیت هیومی در ذهن خود، به این مسئله تفتن داشت که نمی‌توان بدون مطرح کردن خودانگیختگی چونان امری «کلی» از این شکاکیت (و به تبع، از این نسبی‌گرایی) گریخت. خودانگیختگی مدّ نظر کانت، به تعبیر پینکارد، «نه ملک طلق اذهان تحصیل کرده و برتر، بلکه ویژگی هر تجربه‌ی بشری یا، آن‌طور که خود کانت می‌گوید، ویژگی نوعی "خودآگاهی کلی" است.» (پینکارد، ۱۳۹۵، ص ۶۱) در واقع، خودانگیختگی یادشده تنها در کنار قسمی هنجارمندی (هم در سطح معرفتی و هم در سطح اخلاقی) است که می‌تواند دعوی کلیت داشته باشد. افزون بر این‌ها، سازواری نظام کانتی را می‌توانیم در همین مسئله هم ببینیم. این نگرش معرفت‌شناختی به "کلی" بودن این خودانگیختگی متناظر است با کلی و جهان‌شمول بودن خودآیینی در سطح اخلاقی.»

نتیجتاً، «من» کانتی و سوژه‌ی کانتی سوژه‌ای استعلایی است. سوژه‌های منفرد باید خود را به این تجربه‌ی کلی بشر برسانند. باید در جایگاهی قرار گیرند که خودانگیختگی بشری به میانجی آنان عمل کند. چه در مسئله‌ی اخلاق و چه در مسئله‌ی شناخت، مسئله نه عملکرد فلان سوژه‌ی منفرد، که عملکرد قوای شناختی

---

<sup>۱</sup>T

به میانجی سوژه‌های منفرد است. پس بد نیست «من» استعلایی کانت را یک جایگاه یا پوزیسیون بنامیم. تمام سوژه‌ها در این جایگاه است که واجد خودانگیختگی برای ایجاد قواعد اخلاقی و شناخت «چیزها» هستند. این من استعلایی دیگر در دام من پیشاتأملی رمانتیک نمی‌افتد، چرا که بی‌زمان و بی‌مکان است، کلی است. خود را در معرض نابودی نمی‌بیند، زیرا در غیاب فلان سوژه‌ی منفرد من استعلایی کارگزاران و یا میانجی‌های دیگری پیدا می‌کند.

از سوی دیگر، سوژه‌ی منفردی که در این جایگاه قرار می‌گیرد از مرگ واهمه ندارد. ابدأً به ابراز وهمی چون "من" پیشاتأملی خود نمی‌اندیشد و تنها دغدغه‌ی انجام وظیفه‌ی خود را دارد. در واقع، در چنین وضعیتی سوژه‌ی منفرد تنها تعین خود را به نسبت با این "من" متعین جست‌وجو می‌کند. اما این که این "من" متعین چگونه متعین می‌شود، موضوع تاریخ فلسفه‌ی پیشرو است و کاری به نقد تفکر ارتجاعی‌ای که قصد بررسی آن را داریم، ندارد. اما تا کنون دیدیم که عقلی که خود را به نقد قوای فاهمه‌ی خود می‌سپارد، از جنس "من"ی متعین و کلی است که وظیفه‌ی عاجل سامان دادن همه چیز طبق مبادی عقل را بر عهده دارد و در دام مرگ و تلاش برای متعین کردن خود و یا جست‌وجوی پناه و مأمن برای خود نیست.

اما آیا این "من" استعلایی معضل دوم رمانتیسیم را نیز با خود حمل می‌کند؟ خیر. همان‌طور که این من استعلایی یک من کلی و جهان‌شمول است نیازی به وحدت یافتن با چیز دیگری ندارد و بنابراین، این من از خطر دوم نیز مبرا است. بنابراین، وحدت این «من» چون در خودش نهفته است در غم غربت و بیرون‌ماندگی نیز گرفتار نیست. از همین جا می‌توان به مسئله‌ای جدید نقب زد.

دمکراسی، از منظر کانت، چه تفاوتی با دمکراسی از نظر رمانتیسم دارد؟ برای کانت، دمکراسی ابزاری است که سوژه‌های منفرد در جایگاه سوژه‌ی من استعلایی قرار بگیرند و اعمال ضروری عقل را انجام دهند. اما برای رمانتیک‌ها افراد ضرورتاً باید متفاوت باشند و ضرورتاً باید همه حق ابراز خود و صحبت کردن برای خود را داشته باشند. این فتیسیسم دمکراسی، در تمام ادوار، دامن تفکر رمانتیک را رها نکرده است. چرا که برای رمانتیک‌ها مهم نیست سوژه‌ی دمکراتیک چه کاری قرار است انجام دهد. سوژه‌ی دمکراتیک، به محض شکل‌گیری کاملش، تعین خودآگاهی‌های پیشاتأملی متفاوت خواهد بود و اضطراب وجودی این فردیت‌های رمانتیک را کاهش می‌دهد.

این‌جا روشن می‌شود که چرا کانت چندان به حق رأی عمومی روی خوش نشان نمی‌دهد. از نظر کانت، شکل‌گیری من استعلایی و سامان دادن دانش بشری، ایده‌آل اخلاقی، سیاسی و عملی بر طبق مبادی آن از بالاترین اهمیت برخوردار است؛ حال به واسطه‌ی یک الیگارش‌ی یا آریستوکراسی و یا جمهوری، به واسطه‌ی یک انقلاب اجتماعی و یا اصلاحات از بالا و یا هر چیز دیگر. این پرسش‌ها صرفاً از رهگذر آن اقدامات ضروری قابل طرح شدن هستند و هیچ‌کدام به تنهایی از اصالت برخوردار نیستند. در هگل نیز این مسئله بسیار واضح‌تر پیگیری می‌شود. همان‌طور که هگل به‌نحوی پرشور از ناپلئون استقبال کرد، چرا که، ولو به صورتی رازآمیز، درک کرده بود که ایده‌ای وجود دارد که نسبت به تمام ایده‌ها اصالت دارد و بدون آن ایده صحبت از جمهوری یا سلطنت بی‌فایده خواهد بود. خود این مسئله نیز بدین سبب است که هگل تنها کسی بود که میراث کانتی را تا جایی که مرزهای هستی‌شناسی بورژوازی را در زیر تشعشعات اندیشه‌هایش حس کرد،

بسط داد. شاید همین احساس بود که سبب شده بود تا هگل در اواخر عمر خود خیلی عبوث و بداخلاق شود. هگل درباره‌ی رمانتیک‌ها چنین می‌گوید:

«رمانتیک‌های متقدم با رادیکال کردن برداشتی سنتی و مسیحی و اروپایی از خلوص دل به منزله‌ی "جان زیبا" آن را به تمرکزی خودتخریب‌گرانه بر سوژکتیویته و احساسات شخصی خود فرد بدل کردند؛ به این ترتیب، آن‌ها یا به فاعل‌هایی روان‌پریش تبدیل شدند که از انجام دادن هر عملی قاصر بودند (چرا که عمل وحدت معصومانه‌ی درونی روحشان را فاسد می‌کرد) یا ریشخندگرانی ریاکار شدند که هیچ تعهدی به هیچ چیز نداشتند و فقط می‌توانستند از برتری اخلاقی و زیباشناسانه بر دیگران داد سخن دهند» (پینکارد، ۱۳۹۵، ص ۲۰۴).

پس دیدیم که تفکر کانتی چگونه از این معضلات مبراست و چگونه تفکر رمانتیک خود را در دام وضعیتی تراژیک گرفتار می‌کند. همچنین دیدیم که

<sup>۱</sup> ناتوانی درونی و تمرکز خودتخریب‌گرانه بر سوژکتیویته‌ی فرد رمانتیک به نفی انتزاعی شرایط موجود و منزله‌طلبی و سخن راندن از برتری روحی و فرهنگی آنان منجر می‌شود. امروزه، تفاله‌های بازمانده از سنت هیپی‌های امریکایی که سر از شهرهای بزرگ ایران درآورده‌اند و با گذراندن بیشتر وقت خود در طبیعت و مصرف مواد و ماجراجویی‌های جنسی خود نیروی انتظامی را کلافه کرده‌اند، میراث‌داران برحق سنت رمانتیک هستند. اگر از بخت بدتان به این وحوش برخورد داشته‌اید، متوجه می‌شوید که تا چه اندازه از سرمایه‌داری نفرت دارند و سبک زندگی خود را چون الگویی جهان‌شمول برای برون‌رفت از این وضعیت معرفی می‌کنند. این فرومایه‌ها نمی‌فهمند که اگر در آن شهر، چند کیلومتر آن‌سوتر، چنین ثروت عظیمی تولید و تصاحب نشود این معترضان از گرسنگی در همان جنگل‌ها خوراک هم‌نوعان خود می‌شوند و همچنین نمی‌فهمند اساساً در دل چنین مناسباتی چنین زیبا‌های بازیافت‌ناپذیری تولید می‌شود.

چطور رمانتیسیم به نوع عجیبی از فتیش دمکراسی گرفتار می‌شود. حال باید دید که چرا این علاقه‌ی مفرط و فرمال به دموکراسی بعضاً به حمایت از بدترین نوع دیکتاتوری منجر می‌شود. زمانی که تفکر رمانتیک می‌کوشد تا فردیتی پیشاتأملی و حسّی را اصالت بخشد، با نوعی لاشه‌ی تکه‌تکه شده در زمان و مکان و در چنگال عوامل تصادفی اسیر مواجه می‌شود. دمکراسی رمانتیک جایی است که افراد ضرورتاً با هم تفاوت دارند، چرا که هرکسی پیشاپیش با "من" پیشاتأملی خود مواجه است. این افراد ذاتاً متفاوت اینک باید خود را ابراز کنند، اما نه برای قرار گرفتن در جایگاه سوژه‌ای جهان‌شمول و یا تغییر وضعیت بر اساس مبادی عقل یا هر چیز دیگری. صرفاً برای این که این «من» تکه‌تکه را در توهم خود تعین بخشند و مورد بازشناسی متقابل اعضای آن محفل دمکراتیک قرار دهند، دست به ابراز خود می‌زنند. اعضای حلقه‌ی رمانتیک در گیرودار تلاش برای رسیدن به کلیت دست به چنین کاری می‌زنند، اما عینیت هر دم این کلیت را درنوردیده و بیشتر مورد تمسخر و ریشخند خود قرار می‌دهد.<sup>۱</sup>

هرچه نابسندگی وضعیت بیشتر و شدیدتر ابراز شود، اعضای محفل بیشتر به یکدیگر می‌چسبند و بیشتر دچار ترس و وحشت می‌شوند. تلاش دمکراتیک رمانتیک‌ها در سیر حوادث بیش از پیش ناکارآمد می‌شود. فرد رمانتیک تلاش می‌کند تا با خودش به وحدت برسد، با جامعه‌اش به وحدت برسد، با طبیعتش به وحدت برسد. اما هرچه می‌گذرد تنها اضطراب وجودی‌اش بیشتر و شدیدتر می‌شود. این اضطراب شدید به خشم و نفرت از جهان مدرن می‌انجامد. فرد

<sup>۱</sup> چنان‌که مشاهده کردید، در بخش قبل از ناامیدی نوالیس از واکنش شاه به نامه‌اش صحبت کردیم.

رمانتیک ابتدا می‌کوشد جهان فعلی را رمانتیزه کند، اما جهان فعلی و مناسباتش از توهمات او تن می‌زنند. سپس در تلاش است تا آینده را رمانتیزه کند، اما زمان حال به او می‌فهماند که آینده را در چنگال خود دارد. او نهایتاً مجبور می‌شود گذشته را رازآمیز کند و می‌کوشد جهان گذشته را به عنوان ایده‌آل وحدت خود معرفی کند. فرد رمانتیک آن چیزی که از جهان مدرن طلب می‌کند را به دست نمی‌آورد و نهایتاً به تقابل تمام‌عیار با جهان مدرن می‌پردازد. اینک که دیگر دموکراسی، جمهوری، جهان مدرن و متعلقاتش برای کاهش اضطراب او کافی نیستند، همه‌ی آن‌ها را به دور می‌افکند تا به جهان سرشار از عشق و برنامه‌ریزی گام بگذارد. به جهانی که هیچ وقت وجود نداشته است.

این چیزی است که بارها آزموده شده است. امروزه به‌خوبی مشهود است که به‌اصطلاح دموکراتیک‌ترین نیروها چگونه به ارتجاعی‌ترین نیروهای منطقه می‌پیوندند. از ارتجاعی‌ترین دوران تاریخ به نیکی یاد می‌کنند<sup>۱</sup> و از وحشیانه‌ترین مداخلات امپریالیست‌ها دفاع می‌کنند. به یاد آورید که چند بار جنبش دموکراتیک ایران از امریکا خواست تا به ایران حمله کند. چگونه خیابان‌های ایران را در سال ۸۸ به ردّ نتیجه‌ی انتخاباتی که بیش از حد لیاقتش دموکراتیک بود سرشار از شوینیسیم و نژادپرستی کرد. به یاد آورید که جنبش دموکراتیک ایران که تا چندی پیش نظارت استصوابی شورای نگهبان را معارض با اصول دموکراتیک خود

---

<sup>۱</sup> مثلاً یوسف ابادزی، آکادمیسین سرشناس با مضامین چپ، ضمن حمایت پرشور خود از دموکراسی، از دوران دهه‌ی شصت - دورانی که جوانان بی‌شماری چه در جنگ و چه در زندان جان خود را از دست دادند - به‌عنوان دورانی طلایی به نیکی یاد می‌کند.

می‌دانست، چگونه دست به دامان شورای نگهبان شد تا احمدی‌نژاد را رد صلاحیت کند.<sup>۱</sup> در میان چپ‌های دمکراتیک می‌توان به دفاع پرشور آن‌ها از کیبوتصیزه کردن عین‌العرب [= کُبان] به بهانه‌ی دمکراتیک بودن دولت کُردها اشاره کرد. گوته‌فرید بن<sup>۲</sup>، از نمایندگان برجسته‌ی اکسپرسیونیسم آلمان، در زمان به قدرت رسیدن هیتلر از او دفاع کرد و مؤلفه‌های جهان جدیدی که فاشیسم قرار بود برقرار سازد را بدین صورت برشمرد:

«جنگ و ورزش و آمادگی برای جنگ و برده‌داری بدون عذاب وجدان و ضدیت با زن و نفرت از خارجی و نخبه‌گرایی و دولت قدرتمند(سه‌یر، لووی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۸).»

دیدیم که چگونه رمانتیسیم در تلاش برای حفظ تعین اجتماعی خود، شکل‌های مختلفی به خود می‌گیرد و چگونه این شکل‌های مختلف که مدام بین فردیت و نوعی از کلیت ارگانیک در نوسان است، پژوهشگران را در تعریف رمانتیسیم با چالش و مشکل جدی مواجه کرده است. برای تشریح بهتر این نوسان، تلاش

---

<sup>۱</sup> در میان تمام اصلاح‌طلبان فردی به نام اکبر گنجی در وقاحت و بی‌شرمی سرآمد است. او در متنی از اصلاح‌طلبان انتقاد می‌کند که چرا فقط خواستار رد صلاحیت احمدی‌نژاد هستید و رد صلاحیت رئیسی را در مطالبات خود نمی‌گنجانید. اگر ادامه‌ی منطق اصلاح‌طلبی را پی‌گیری کنید، می‌فهمید که این حضرات در زمانی که در قدرت سهیم هستند و از سهم خود راضی هستند، همین انتخابات نیم‌بندی که هر چهار سال برگزار می‌شود را هم نمی‌پسندند و آن را مغایر با اصول دمکراتیک خود می‌دانند.

<sup>۲</sup> Gottfried Benn

رمانتیک‌های اولیه برای ایجاد نوعی هم‌نهاد میان فلسفه‌ی فیثته و اسپینوزا ضروری است.

گفتیم که در آستانه‌ی انقلاب فرانسه و در سال‌های پس از آن، جنبش روشنگری آلمان و هواداران آن با دو مسئله‌ی مشخص مواجه بودند: اول، نسبت میان خودانگیختگی و خودفرمانی انسان و تعهد و پای‌بندی به واقعیت عینی. دوم، بیگانگی انسان از خود، جامعه و طبیعت پیرامون.

این دو پرسش در واقعیت‌های اجتماعی آلمان سده‌ی هجدهم و تحولات پیرامون آن ریشه داشت.

اولی، به‌عنوان پرسشی نظری، پیش‌تر در فلسفه‌ی کانت ذیل دوگانه‌ی طبیعت و آزادی طرح شده بود. اما بسیار پیش از آن و به‌عنوان مسئله‌ای عملی در پایان قرون وسطی و آغاز کوشش انسان برای کشف دوباره‌ی خود و جهان پیرامونش مطرح بود. تلاش برای رهایی از قید نهادها و باورهای کهن، تسلط بر طبیعت و ساختن نوع جدیدی از زندگی اجتماعی، لاجرم مسئله‌ی حدود آزادی انسان در رابطه با جهان طبیعی و اجتماعی را پیش می‌کشید. جنبش روشنگری شکل خاصی از پاسخ به این مسئله بود و آزمون نهایی خود را در انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه پس داد. ژاکوبینسم را می‌توان حدّ نهایی تلاش برای غلبه‌ی آزادی بر واقعیت دانست که شکست و سقوط آن ضرورت بازگشت به واقعیت را گوشزد می‌کرد. تلاش رمانتیک‌های آلمانی در پاسخ به مسئله‌ی اول را می‌توان تلاش برای ساختن هم‌نهادی از کنش آفریننده‌ی انسانی (که بن‌مایه‌ی آن تخیل است) و واقعیت جهان دانست.



در مواجهه با پرسش دوم، رمانتیک‌های آلمانی، از یک سو، بر فردیت و تعین سوژه‌ی انسانی دست گذاشتند و، از سوی دیگر، به جستجوی «وحدت» فرد با خود و جهان طبیعی و اجتماعی برآمدند. در مقابل کانت و فیشته که سوژه را تنها در قامت «من استعلایی» می‌شناختند، برای رمانتیک‌ها سوژگی تنها از آن‌جایی آغاز می‌شد که پای نبوغ و قدرت آفرینش و تخیل فردی به میان می‌آمد. آن‌ها در سوژه‌های انسانی آن چیزی را می‌جستند که منحصر به فرد و یگانه باشد و قدرت تخیل و آفرینش انسانی را تغذیه کند.

آرمان فلسفی رمانتیک‌ها، تجمیع فلسفه‌ی وحدت‌گرایانه‌ی اسپینوزا با فلسفه‌ی من‌محور فیشته بود. ساختن چنین هم‌نهادی می‌توانست هم‌زمان هر دو مسئله‌ی پیش‌گفته را حل و فصل کند. «من استعلایی» فیشته، حدّ اعلای خودفرمانی و خودانگیختگی انسان بود؛ سوژه‌ای که واقعیت پیرامونش را نیز خود برمی‌نهد. هر چند رمانتیک‌ها سوژه را تا بدین حد انتزاعی و عام نمی‌خواستند و نیز بر اهمیت وجود مستقل واقعیت و ضرورت‌های آن تأکید داشتند، اما در من استعلایی فیشته وجه خودفرمان و آفریننده‌ی سوژه‌ی انسانی را می‌یافتند. از سوی دیگر، وحدت‌گرایی طبیعی اسپینوزا می‌توانست پاسخی به مسئله‌ی بیگانگی و انزوای فرد در جهان جدید باشد.

این پاسخ فلسفی در عرصه‌ی زندگی اجتماعی به تلاش برای وحدت با خویشتن، وحدت با دیگران (جامعه) و وحدت با طبیعت، و در عرصه‌ی سیاسی به تصویری نه‌چندان روشن از جمهوری رمانتیک ترجمه شد. وحدت با خویشتن، وحدت میان جسم و ذهن انسان (یا طبق تقسیم‌بندی روشنگری: نفس و بدن)،

تلاشی است برای آشتی دادن احساسات و نیازهای انسانی برخاسته از آن با مقتضیات عقل.

دیدیم که چگونه میل رمانتیک‌های متقدم به وحدت موقتاً در کلیسای کاتولیک آرام گرفت. فردریک بیزر، پژوهشگر ایدئالیسم و رمانتیسم آلمانی، به مسئله‌ی بسیار جالبی اشاره می‌کند. او می‌گوید به‌هیچ‌وجه نباید مذهبی شدن رمانتیک‌ها را صرفاً به‌عنوان الگوی بازگشت به سنت قدیمی برداشت کرد، بلکه مسائل دیگری در کار هستند. به تعبیر بیزر:

«هیچ چیز مثل پانته‌ئیسیم<sup>۱</sup> جنبه‌های پیشرو مذهب رمانتیک را آشکار نمی‌کند مفهوم الوهیت به عنوان "hen kai pan" یا "یک و همه". پانته‌ئیسیم به عنوان متافیزیکی که نظم کهنه را به چالش می‌کشید، مذهب بسیاری از آلمانی‌های رادیکال در قرن هجدهم بود. در بستر آن دوران این مکتب دلالت‌های عمیق اجتماعی و سیاسی داشت که تماماً رادیکال بودند. اولاً که پانته‌ئیسیم برابر سازی تمام تفاوت‌های طبقاتی نظم پیشین بود. اگر خداوند به شکلی برابر در همه‌ی ما حضور دارد، تمام مردم در طبیعت خود برابر و از نظر معنویت در یک وضعیت هستند و سلسله مراتب سیاسی و اجتماعی لزوماً بازتاب نظم آفرینش یا نقشه‌ی مشیت الهی نیست. دوم اینکه پانته‌ئیسیم عام و جهان‌شمول است و باور به وجود یک ملت (یهودیان) یا گروه (کشیشان) ویژه که شاهدی ارجح بر وحی الهی هستند را تضعیف می‌کند (Beiser, 1991, p 242).»

<sup>۱</sup> وحدت وجود، یعنی خدا به صورتی درون‌ماندگار در این جهان و در همه‌چیز و همه‌کس وجود دارد.

اگر کاری که رمانتیک‌ها با فلسفه‌ی کانت و فیخته کردند و نتایج و مصائبش توضیح داده شد، اینک باید کمی به نیاز رمانتیسم به اسپینوزا و وحدت وجود بپردازیم. در واقع، آنچه شارحین آن را تلاش برای ایجاد هم‌نهادی میان فیخته و اسپینوزا می‌دانند، چندان دور از حقیقت نیست. این تلاش در واقع همان نوسان میان فردیت بی‌بنیاد و کلیت و هم‌آلود است که پیش‌تر بدان پرداخته شد. به قول هاینه، وحدت وجود به صورت مذهب مخفی در آلمان درآمده بود. این مذهب مخفی برای ادامه‌ی نقد نابرابری‌های اجتماعی نظم پیشین بر بنیان اسپینوزاگرایی ایستاده بود. اما چرا اسپینوزاگرایی در صدر مسائل فلسفی آلمان در زمانه‌ی پس از کانت در آمد؟

ایمانوئل کانت، پیش از ظهور اسپینوزاگرایی، مسئله‌ی ارگانسیم‌گرایی و اسپینوزاگرایی را بررسی کرده بود. طبق موقف کانت، هر ارگانسمی از دو جهت با ماده فرق دارد. در ماده اجزا بر ماده مقدمند و کل را برمی‌سازند، اما در ارگانسیم کل بر اجزا تقدم دارد. ویژگی دوم این است که ارگانسیم خودزا و خودسامان‌بخش است، در حالی که ماده نیازمند علتی خارج از خود است و خودسامان‌بخش نیست. این تعریف و توضیح کانت از ارگانسیم، نهایتاً او را به سمت ارائه‌ی تعریفی از کلیت سوق داد. از نظر کانت، دو نوع کلیت وجود دارد: کلیت تحلیلی کلیتی است که بر اساس عملکرد تک‌تک اجزای خود تحقق می‌یابد و کلیت ترکیبی که قابل تحویل به اجزای خود نیست.

در ادامه، کانت استدلال می‌کند که نمی‌توان کلیت جهان موجود را با اصول مکانیکی تبیین کرد و نوع نظامی که در جهان است چنین می‌نماید که گویی این جهان ممکن به امکان خاص است. بنابراین، جهان را نمی‌توان به اصول مکانیکی

تقلیل داد. بلکه چنین می‌نماید که می‌توان این جهان را به صورت یک ارگانیسیم در نظر گرفت. در واقع، تمام متفکران پساکانتی به چنین امکانی دل خوش داشتند. چرا که کانت با کشیدن سدّی عبورناپذیر در برابر قلمرو آزادی و قلمرو ضرورت، هر نوع تبیینی از چگونگی مواجهه‌ی عقل با جهان نومنال را غیرممکن ساخته بود. کانت آزادی را به قلمرو نومنال و امکان را به قلمرو فنومنال محدود ساخته بود. اگر کانت می‌توانست یک گام جلوتر بگذارد و وحدت این دو را تحت نوعی کلیت ارگانیک معرفی کند و این دو را درجات متفاوتی از وجود یک کلیت بداند، گویی فلسفه‌ی خود را از مغاک دوئالیسم کانتی نجات می‌داد و پروژه‌ی فکری خود را کامل می‌کرد. اما این مسئله، به نظر خود کانت، راه حلی بود پیشاکانتی. در نظر گرفتن کلیت ارگانیک آیا می‌توانست از آزمون عقل به سلامت عبور کند و آیا قوای عقل و مقولات دوازده‌گانه می‌توانستند از ارگانیک بودن کلیت اطمینان حاصل کنند؟

کانت در ادامه‌ی پژوهش خود به حیرت می‌افتد. چرا که گویی مغز انسان به گونه‌ای کار می‌کند که همه‌چیز را به صورت مکانیکی و مبتنی بر قوانین مکانیکی درک و فهم می‌کند. اما در نهایت غایت جهان و کلیت آن را قابل تقلیل به اصول مکانیک نمی‌داند. آیا این تناقض ذاتی عقل به گونه‌ای در دام کلیت معرفت‌شناسی کانتی گرفتار نمی‌شود؟ از یک سو، عقل ناممکن را می‌جوید و، از سوی دیگر، درمی‌یابد که دست‌یابی به ناممکن برای عقل غیرممکن است و قابل دستیابی نیست. کانت از این مورد نتیجه می‌گیرد که ارگانیسیم‌انگاری برای محقق

ارزش تنظیمی و اکتشافی دارد.<sup>۱</sup> ما در مسیر پژوهش خود می‌توانیم برخی پدیده‌ها را ارگانیک در نظر بگیریم، اما حقیقتاً هیچ‌گاه نخواهیم توانست با اطمینان اعلام کنیم که فلان چیز به صورت واقعی ارگانیک است. کانت هیچ‌گاه تصدیق نکرد که ارگانیسم‌ها وجود دارند. او بارها به این مسئله اذعان داشت که عقل هیچ راهی ندارد برای تشخیص این که فلان پدیده ارگانیک است یا یک ماشین پیچیده. در ادامه، کانت چندین نقد به ارگانیسم‌انگاری وارد می‌کند که اشاره‌ی مختصری به آن‌ها برای ادامه‌ی بحث ضروری است.

اولاً، کانت می‌گوید که هیچ راهی برای فهم این موضوع که اعیان موجود در طبیعت غایت‌مند هستند و برای رسیدن به اهداف خاصی حرکت می‌کنند، وجود ندارد. ثانیاً، کانت استدلال می‌کند که قوای عقلی ما چون بر اساس اصول مکانیکی برنامه‌ریزی شده است، قابلیت فهم ارگانیسم‌ها را ندارد. او عدم توانایی انسان در ساختن یک ارگانیسم را شاهدی بر این مدعای خود معرفی می‌کند.<sup>۲</sup> ثالثاً، وجود ارگانیسم‌ها به نوعی ماده‌زیست‌باوری خام منجر می‌شود که از اصول عقلی پیروی نمی‌کند و ماده را حاوی نوعی از حیات زنده معرفی می‌کند. این فیلسوف با عظمت تمام چالش‌های تفکر ارگانیسمی را برای آیندگان روشن کرد و استفاده از آن را برای اهداف اکتشافی و تنظیمی مورد بحث و بررسی قرار داد. اما چه

<sup>۱</sup> در آن زمان پیشرفت علم بروز ارگانیسم‌انگاری را اجتناب‌ناپذیر ساخته بود.

<sup>۲</sup> غافل از اینکه انسان دست‌اندرکار بزرگترین ارگانیسم تا کنون موجود بر روی کره‌ی زمین بود: جهان بورژوایی.

شد که بار دیگر تاریخ ارگانیک‌انگاری را تحت عنوان پانتئیسم و وحدت وجود بر روی میز گذاشت؟

تلقی اعیان و ابژه‌ها به صورت درجات مختلفی از یک چیز، می‌توانست مسئله‌ی عین و ذهن یا نومن و فنومن را به‌خوبی حل کند. پیش‌تر نشان دادیم که این کل‌باوری و وحدت وجود در سطح سیاسی نیز چه تبعاتی برای ادامه‌ی جنبش اصلاحات و مبارزه با نظم پیشین در بر داشت. حال، تکامل ایده‌ی کلیت را در ادامه‌ی فعالیت نظری آلمانی‌ها پیش می‌گیریم.

هگل ابتدا در بنیاد توینگن "نامه‌هایی در باب اسپینوزا" نوشته‌ی یاکوبی را مطالعه کرد. اما در سال‌های بعد، حین فعالیت نظری‌اش در برن و فرانکفورت همچنان بر روی فلسفه‌ی عملی کانت پافشاری کرد. هگل به‌عنوان یک فیلسوف پیشرو و مترقی که قرار بود تاریخ اندیشه را برای همیشه دگرگون کند، به قدمی عقب‌نشینی از معیار کانتی به متافیزیک و جزم‌گرایی پیش از آن راضی نمی‌شد. از نظر هگل، اسپینوزاگرایی چنین چیزی بود. هگل در سال‌های اقامتش در ینا و هم‌اتاقی بودن با هولدرلین و شلینگ مجبور شد به سبب حاد شدن بحران کانتی به شکلی تاریخی به اسپینوزا روی آورد. در آن زمان، شلینگ به‌شدت اسپینوزایی بود. هگل هیچ‌گاه اعلام نکرد که من اسپینوزایی شدم: «Ich bin Spinozist geworden!». هگل، به صورتی غریزی، کشش فضای فکری آلمان به سوی اسپینوزا را نفی انتزاعی نکرد و آن را چون ارتجاعی در برابر اندیشه‌ی سترگ کانتی به شمار نیاورد، بلکه کوشید به ضرورت وجود چنین بحثی پاسخ دهد. طبق معمول، نتیجه چیزی جز قطع و نفی واقعیت پیشین نبود. هگل، ضمن پذیرش

انتقادات کانت به اسپینوزا، نقد هندسه‌ی اسپینوزایی را چون میراثی از عقل‌گرایی جزمی دوران پیشین مورد نکوهش قرار داد. هگل چنین گفت:

«برای یک فلسفه هیچ چیز بدتر از این نیست که با یک فرض شروع کند، یعنی کاری که فلسفه‌ی اسپینوزا انجام می‌دهد (بیزر، ۱۳۹۳، ص ۱۶۳).»

در آن زمان، شلینگ در کتاب شرح نظام من هندسه‌ی اسپینوزایی را سرمشق خود قرار داده بود. هگل ابتدا به این موضوع اندیشید که وجود یک کلیت نه پیش فرض هر تحقیقی، بلکه باید نتیجه‌ی تحقیق باشد. چرا که کلیت اول (کلیتی که پیش فرض گرفته شده) در برابر نقد کانتی جان سالم به در نمی‌برد. اما نقد دوم ممکن است چنین شانسی داشته باشد. هگل تناقض قدیمی بی کران و کران‌مند را نیز به پیش کشید تا بتواند نقد فلسفه‌ی اسپینوزایی را بسط دهد. فردریک بیزر به‌خوبی در شرح خود بر هگل این چالش را نشان می‌دهد:

«طبق موقف اسپینوزا، تمامی اشیای فردانی در خداوند وجود دارند (هرچیزی که هست در خدا هست) (اخلاق، بخش نخست، قضیه‌ی ۱۵)، و اشیا فقط حالات<sup>۱</sup> صفات او هستند (بخش نخست، قضیه‌ی ۲۵). اما هر آنچه منشأ آن صفتی از صفات خداوند است باید سرمدی و بی کران باشد (بخش نخست، قضیه‌ی ۲۱). ولی از این امر پرسشی برمی‌خیزد: پس چگونه است که اشیای کران‌مند و زمان‌مند موجودند؟» (بیزر، ۱۳۹۳، ص ۱۶۴ و ۱۶۴)

<sup>۱</sup> modifications

در واقع، مشکل این است که کران‌مند و بی‌کران هم باید یکی باشند هم به‌واسطه‌ی وجود صفات متضاد نمی‌توانند یکی باشند. اگر یکی نباشند اصول وحدت وجود نقض می‌شود و اگر یکی باشند به دام تناقض منطقی می‌افتیم. هگل از اسپینوزاگرایان توقع داشت تا به این تناقض پاسخ دهند. خود اسپینوزا بدین شکل به این مسئله پاسخ داد که علت اشیا، صفات خداوند نیستند، بلکه علت اشیا صفات دیگر اشیا هستند. اما همه‌ی این صفات حالاتی از یک صفت هستند. اسپینوزا با این پاسخ این مسئله را به تسلسل دچار کرد. زیرا اینک باید پرسید آن صفتی که همه‌ی صفات حالات او هستند، بالاخره صفت خداوند است یا صفتی دیگر. اگر اولی را پی بگیریم، به نقطه‌ی اول می‌رسیم. اگر دومی را پی بگیریم، به تناقض. شلینگ در کتاب "شرح نظام من" این تناقض را مغالطه و سفسطه می‌داند و می‌کوشد چنین تناقضی را نادیده بگیرد. او سرانجام در آثار بعدی خود با نام‌های "برونو" و "شرح بیشتر" به تشویق هگل بر رفع این تناقض اصرار می‌ورزد، اما باز هم نمی‌تواند پاسخ درخوری به این تناقض بدهد.

پاسخ هگل شگفت‌آور بود و اسپینوزا و نقدهای کانت به اسپینوزا را به یک‌باره به تاریخ فلسفه بازگرداند. هگل در کتاب فرق خویش این‌گونه می‌نویسد:

«از میان برداشتن تضادهای ریشه‌دار، یگانه‌دلبستگی عقل است. اما این دلبستگی به معنی مخالفت با تضاد و حد‌گذاری<sup>۱</sup> به‌طور کلی نیست؛ چه، تضاد ضروری، یکی از عوامل زندگانی است، که خود را جاودانه رویاروی خویش فرا می‌نهد و از این راه به خود شکل می‌دهد؛ و در والاترین حد سرزندگی تمامیت

---

<sup>۱</sup> limitation



تنها از راه رجعت از عمیق‌ترین انشقاق<sup>۱</sup> ممکن می‌شود.» (به نقل از بیزر، ۱۳۹۳، ص ۱۶۸)

در واقع وحدت هگلی وحدتی ناتمام است که از راه خودفرق‌گذاری و ایجاد تمایز و انفکاک در خود یا همان پذیرش کران‌مند در خود تطور خود را به سوی وحدتی کامل‌تر طی می‌کند. هگل، بدین واسطه، توانست کلیت اسپینوزایی را خصلت‌نمایی کند. اگر وحدت اسپینوزایی وحدتی ثابت، ایستا و پایدار باشد، ارگانیسم اسپینوزایی چیزی جز یک ماشین بسیار بزرگ و پیچیده نیست. چرا که اولاً، وحدت تام اسپینوزایی باید هدف علت و غایتی خارج از خود باید داشته باشد که در این صورت کلّ مسئله نقض می‌شود. ثانیاً، طبق موقف کانتی اصول ارگانیسم قابل تحویل به قوانین مکانیک نیست. اگر قابل تحویل نباشد، پس پای قوانین و اصول دیگری در میان است. اگر این اصول قابل فهم نباشند، آن‌گاه نقد کانتی به ارگانیسم‌انگاری وارد است و اگر قابل فهم باشند. اگر بخواهیم در دام تسلسل نیافتیم تنها راه ممکن این است تطور و تکامل تاریخی وحدت، باید این قوانین را آشکار سازد. که این فرض وحدت تام و تمام کلیت اسپینوزایی را نقض می‌کند. از منظر هگل، کلیت، یک کلیت جهان‌شمول فراتاریخی و مکانیکی نیست که همه‌چیز را در بر گرفته باشد، بلکه کلیت مرحله‌ای از تحقق صورت‌بندی‌های تاریخی هستند. به همین سبب هگل پاسخ کاملی به اسپینوزا می‌دهد و تضاد و تاریخ را وارد فلسفه‌ی خود می‌کند. اما آیا انتقادات کانت به این کلیت وارد است؟ خیر. این کلیت همان عقل استعلایی کانتی است که از هر

<sup>۱</sup> fission

پیش فرضی در پژوهش اوضاع و احوال اجتماعی اجتناب می‌کند و با به رسمیت شناختن تضادهای موجود، کلیتی را شناسایی و بازنمایی می‌کند که اولاً، غایت آن درونی است؛ غایتش در خودش قابل فهم و پیگیری است. ثانیاً، این تطور و تحول دیگر نیازمند پیش فرض گرفتن نوعی نیروی زنده برای ماده نیست و تنها پس از پایان پژوهش نیروهای پیش‌برنده‌ی خود را آشکار می‌کند. ثالثاً، انسان‌ها اگرچه ناخواسته ایده‌ی هر دم را متحقق می‌کنند و لزوماً از آن آگاه نیستند برای همین لازم نیست آگاهانه دست به ساخت ارگانسیم‌ها زده باشند وقتی خودشان در ارگانسیم بزرگ جامعه دست به تحقق غایات و ایده‌های کلی در هر دم تاریخی می‌زنند. بنابراین، هگل تناقضات کانتی و اسپینوزایی را به گونه‌ای مرتفع کرد که فلسفه‌ی جدیدی به وجود آمد؛ فلسفه‌ی خودش.

## کلیت رمانتیک در مبارزه‌ی طبقاتی: گام آخر

در بخش پیشین درباره‌ی وحدت وجود و اسپینوزاگرایی، و پاسخی که منجر به فلسفه‌ی هگل می‌شد، اشاره کردیم. اما همان‌طور که روشن است، رمانتیسیم ایده‌ی وحدت وجود اسپینوزایی را رها نکرد. اینک می‌خواهیم کمی روی نظر هگل در باب کلیت مکث کنیم. سرنخی در این بحث وجود دارد که ما را به محتوای رمانتیسیم نزدیک می‌کند.

گفتیم که، از منظر کانت، دو نوع کلیت وجود دارد؛ کلیت تحلیلی و کلیت ترکیبی. همچنین گفتیم که کلیت تحلیلی کلیتی است که قابل تقلیل به اجزای خود است، اما کلیت ترکیبی چیزی بیش از مجموع اجزای خود است. بیزر معتقد است که هگل کلیت انتزاعی و کلیت انضمامی را بر همین مبنا استوار کرده است. باید دید که آیا واقعاً همین‌طور است؟

هگل کلیت انضمامی را کلیتی می‌داند که از بررسی عینی اجزاء و تضادهای درونی آن قابل بازسازی و بازنمایی است. به تعبیر بیزر: «الگوی ارگانیک الگویی غیر فروکاست‌گرایانه است، چرا که با نشان دادن نقش ضروری رویدادها در یک کل، آن‌ها را به لحاظ تاریخی تبیین می‌کند (بیزر، ۱۳۹۳)». چنین کلیتی با به رسمیت شناختن تضادها صیرورت ضروری آن و معنای تاریخی آن را تحت نوعی از کلیت کشف می‌کند؛ اما کلیت انتزاعی کلیتی متافیزیکی است که ساخته و پرداخته‌ی ذهن است و با نادیده گرفتن عینیت و تضادهای ضروری آن به حیات خود ادامه می‌دهد. آیا کلیت انتزاعی قابل تحویل به اجزاء است؟ بله. از آنجایی که این کلیت، کلیتی کامل و تمام‌وکمال است، خود به یک اندازه اجزاء

خود را در بر می‌گیرد. پس، از این منظر، حرف بیزر درست به نظر می‌رسد. اما در کلیت انضمامی، کلیت به یک میزان در اجزاء وجود ندارد. این بدان معنی است که تنها برخی اجزاء قابلیت تبیین کلیت را به لحاظ تاریخی دارا هستند. از این منظر، کلیت انضمامی از رهگذر تشخیص همین قابلیت بازنمایی کلیت، اهمیت رویدادها و اجزاء را مشخص می‌کند.<sup>۱</sup> لوکاچ در تاریخ و آگاهی طبقاتی می‌نویسد:

«البته علم تاریخ بورژوایی نیز به تحلیل‌های انضمامی می‌پردازد و حتی ماتریالیسم تاریخی را سرزنش می‌کند که یکتایی انضمامی رویدادهای تاریخی را نادیده می‌گیرد. اشتباه این تاریخ‌نگری در آن است که امر انضمامی را در فرد تجربی تاریخ (فرد در این جا ممکن است انسان، طبقه، یا مردمی معین باشد) و در آگاهی تجربی او (یعنی آگاهی موجود در روان‌شناسی فردی یا روان‌شناسی توده‌ای) جست‌وجو می‌کند. اما درست در همان جایی که تاریخ‌نگری بورژوایی می‌پندارد انضمامی‌ترین امر – یعنی جامعه به مثابه کلیت انضمامی، نظام تولید در مرحله‌ی معینی از تحول اجتماعی، و در نتیجه تقسیم طبقات – را یافته است، بیشترین فاصله را با آن دارد و در نتیجه چیزی سراپا انتزاعی را جایگزین امر انضمامی می‌کند.» (لوکاچ، ۱۳۷۸، ص ۱۵۹)

این پیش‌فرض اسپینوزایی وجود کلیت در همه‌ی اجزاء پیش‌فرضی متافیزیکی است و به همین دلیل، در نهایت، به انواع و اقسام گزاره‌های ایده‌ئولوژیک منجر

---

<sup>۱</sup> برای همین است که هگل درباره‌ی ناپلئون می‌گوید «روح را دیدم که سوار بر اسب می‌تاخت.» (نقل به مضمون) در واقع، روح هگلی تا حدی انضمامی است که بی‌واهمه آن رویداد تاریخ‌ساز را سوار بر اسب تشخیص می‌دهد.

شده و وضعیت علم بورژوازی را بیش از پیش بغرنج می‌کند. اما، در طرف مقابل، کلیت انضمامی در مواجهه‌ای عینی، ضمن به رسمیت شناختن تضادها، کلیت را به‌مثابه‌ی ضرورت تاریخی شکل‌بندی‌های [=صورت‌بندی‌های] اجتماعی فراچنگ می‌آورد. یکی از ویژگی‌های اساسی رمانتیسزم همین کلیت متافیزیکی اسپینوزایی است. متافیزیکی که به فراخور اوضاع و احوال تاریخی گاهی لباس پانتیسم و گاهی لباس هژمونی بر تن می‌کند. بله، درست شنیدید هژمونی! در بخش طرح بحث، تلاش وقیحانه‌ی آکادمیسین‌های غربی برای کج و معوج کردن نظریه‌ی هژمونی گرامشی را نشان دادیم. اینک، به خاستگاه‌های نظری عمیق‌تر نیاز آکادمیسین‌ها برای داشتن تئوری هژمونی خواهیم پرداخت.

گفتیم که، از نظر اسدپور و مکتب تنظیم، دو نوع هژمونی وجود دارد. اولی، هژمونی در سطح کارگزاران و دیگری، هژمونی در سطح ساختاری. در گام بعدی اسدپور بحث بلوک تاریخی بدیل و جذاب را مطرح می‌کند که حلقه‌ی واسطی بین این‌هاست و در واقع، به این دو وحدت می‌بخشد. اما این وحدت چیست؟ به لحاظ انضمامی، چه چیزی این وحدت را تحقق می‌بخشد؟ هژمونی در سطح کارگزاران چیست؟ به واسطه‌ی کدام امر انضمامی از هژمونی در سطح ساختاری متفاوت است؟

اسدپور معتقد است که می‌توان روشنفکران سیستمی را در شرایط بحرانی به سوی خود جلب کنیم. اما چگونه؟ با طرح یک بلوک تاریخی جذاب! گفتیم که خانم اسدپور از روشنفکرانی صحبت کردند که ترجیح می‌دادند روشنفکران ارگانیک طبقه‌ی کارگر باشند. اینک طبقه کارگر هم می‌تواند با طرح یک بلوک تاریخی جذاب روشنفکران سیستمی را به خود جذب کند! بلوک تاریخی جذاب

باید توسط روشنفکران ساخته شود. از طرفی تا بلوک تاریخی جذاب را نسازیم، روشنفکران نمی‌آیند. بلوک تاریخی همان کلیت انتزاعی است که در ذهن اسدپور و امثال او ساخته و پرداخته می‌شود. یک کلیت تمام‌وکمال اسپینوزایی که تمام ساختارهای اجتماعی را به یکسان در بر گرفته است. اینک فرقی ندارد که فعال حقوق زنان باشیم یا فعال حقوق کودک یا فعال حیوانات و یا فعال گربه‌های خیابانی. ما در بلوکی تاریخی زندگی می‌کنیم و باید بکوشیم یک بلوک تاریخی جذاب بسازیم. خداوند در همه‌ی ما به یکسان وجود دارد.

کم ندیده‌ایم دانشجویهای چپ‌گرایی را که فکر می‌کنند در صورت ارائه‌ی فلان پایان‌نامه با موضوعات و مباحثی چپ‌گرایانه می‌توانند مبارزه‌ی طبقاتی را یک یا چند گام به پیش ببرند. فلان فعال حقوق زنان که آزادی زنان را گامی در تحقق آرمان‌های سوسیالیسم می‌داند. فعالان محیط‌زیست که به هم زدن فلان اجلاس را در راستای مبارزات هژمونیک خود قلمداد می‌کند. اینک باید وجود نوعی پانتتیسیم را در تمامیت عرصه‌ی فعالیت سیاسی و نظری چپ تشخیص دهیم. کلیت کاملی که همه‌چیز را به یکسان در بر گرفته است و کافی است در یکی از اجزاء قرار گیریم تا بتوانیم نقش خود را در مبارزه‌ی طبقاتی ایفا کنیم. آیا در بخش طرح بحث از وقاحت ابلهانه‌ای که مبارزه‌ی طبقاتی را در دانشگاه و آن هم بر سر یک تفسیر از فلان رمان بالزاک می‌دانست، حیرت نکردید! در پس پشت این نظریات مبتذل خدای اسپینوزایی آرام گرفته است که به هیچ‌کدام از اعمالی که ما انجام می‌دهیم به دیده‌ی تبعیض نمی‌نگرد. از فحش دادن در کافه به نظم بورژوازی تا فعالیت در راستای حق‌به‌شهر همه‌وهمه ذیل کلیتی که در ذهن سوژه‌های رمانتیک آرام گرفته است. شاید اینک این سؤال پیش بیاید که آیا

کلیتی نیست که این اعمال و اجزاء و پدیده‌ها را در هم وحدت بخشد؟ البته چنین کلیتی وجود دارد، اما با آن کلیتی که در اذهان سوژه‌های رمانتیک وجود دارد، از بنیان متفاوت است. در ابتدای نقد کتاب خانم اسدپور نوشتیم:

«خانم اسدپور نیز می‌پذیرد که رابطه‌ای جدی و متقابل میان تئوری و پراتیک وجود دارد. او همچنین توضیح می‌دهد که در این میان روشنفکرانی ایجاد می‌شوند که با توجه به جایگاه طبقاتی‌شان نقش خود را در به قول خودشان تحولات جامعه ایفا می‌کنند. اما بلافاصله از پرداختن به گام بعدی که همین بررسی روابط متقابل این روشنفکران و تحولات جامعه در قالب وحدت یافتن تقسیم کار یدی و ذهنی تحت کنش طبقات است صرف نظر کرده و تلویحاً این روابط را به روش‌شناسی علمی تقلیل می‌دهند.»

اسدپور در ابتدای کتاب خود بحث تقسیم کار را مطرح کرد، اما وحدت آن را بررسی نکرد. اینک معلوم می‌شود که فراموش کردن کلیتی که این تقسیم کار را تعیین می‌بخشد از سر تصادف و یا بی‌حواسی نبوده است. اساس پروژه‌ی فکری اسدپور به حذف بررسی دقیق فرایندهای وحدت‌بخش تقسیم کار در یک کلیت اجتماعی نیاز دارد. از همین رو است که از نظر این حضرات، مبارزه‌ی هژمونیک جایگزین حزب می‌شود. در حالی که مبارزه‌ی هژمونیک، برای گرامشی، بدون وجود حزب به هیچ عنوان هیچ معنا و مفهومی نداشت. باید کلیت انضمامی حذف شود تا کلیت انتزاعی جای آن را بگیرد. در این فرایند پروژه‌ی تحریف آراء گرامشی کلید می‌خورد و تلاش می‌شود تا فرد رمانتیک غم غربت خود را به فراموشی بسپارد. اینک، سوژه‌ی رمانتیک خود را با خودش و جهان خود تحت عنوان هژمونی وحدت‌یافته تصور می‌کند. چرا که زین‌پس هر عملی (با فهم

هژمونی گرامشی به این شکل) گامی است مؤثر در راستای کسب قدرت سیاسی به دست طبقه‌ی کارگر. برای استاد دانشگاهی که می‌خواهد با دوران خوش جوانی خود ارتباط خوبی برقرار کند و، از طرفی، در محافظه‌کاریِ کثیفِ جمع‌آوریِ مقاله و رزومه برای ارتقاء درجه‌ی علمی خود در کثافت محض غوطه‌ور است، هیچ چیز جز تعریف هژمونی تحت شکلی از وحدت وجود نمی‌تواند کارساز باشد. برای فعال چپ غیرسازمانی (وحتی ضدّ سازمانی) حقوقِ زنان که نمی‌تواند از شکاف طبقاتی میان زنان چشم‌پوشد و، از طرفی، نمی‌خواهد تلاش برای اقدامات رفرمیستی در حوزه‌ی زنان را رها کند، بهترین راهِ چاره صورت‌بندی نوعی نظریه‌ی هژمونیک است که معنویت را در جسم بی‌جان و مرده‌ی فردیت پیشاتأملی‌اش بدمد. پس اینک می‌توانیم این سبک کار مبتذل امروزی، این «ان‌جی‌او» بازی‌ها را تحت عنوان نوعی از رمانتیسیم نقد کنیم. اگر از این‌ها سؤال شود که چرا این کارها را می‌کنند می‌گویند که دغدغه‌ی زنان دارند، دغدغه‌ی محیط زیست دارند و... این تلاش مذبحخانه برای تعیین فردیت خود، در نهایت، در نوعی اضطراب وجودی بی‌تاب است. به همین دلیل است که همیشه دچار تحولات بی‌شمار می‌شوند و بیش از چند سال نمی‌توانند جای خود را در این بلوک تاریخی (!) حفظ کنند. اما وحدت تمام این «ان‌جی‌او» بازی‌ها و فعال‌فلان چیز بودن و فعال بهمان چیز بودن، از قضا در جنبش واپس‌گرای سبز و انقلاب مخملی و فاشیسم و هزار چیز وحشتناک دیگر است که پدیدار می‌شود. سوژه‌ی رمانتیک هرگز به کلیت انتزاعی خود دست نمی‌یابد، اما در لحظه‌ای که کلیت بورژوایی را به‌عنوان کلیتِ مورد قبول خود بپذیرد، دورانی از فاشیسم آغاز می‌شود. سوژه‌ی رمانتیک را تصور کنید که در خیابان‌های تحت حاکمیت فاشیسم راه می‌رود و فکر می‌کند در جامعه‌ای غیرسرمایه‌داری با اقتصادی برنامه‌ریزی‌شده و سرشار از



ارزش‌های تاریخی زیست می‌کند، در حالی که تحت حاکمیت نوعی امپریالیسم تا بُن دندان مسلح و میلیتاریزه شده راه می‌رود.

حال معلوم می‌شود که چرا رمانتیسم با وجود تمام تشتت نظری‌اش و با وجود تمام شکل‌های مختلفی که می‌تواند به خود بگیرد، همچنان می‌تواند تحت عنوان رمانتیسم صورت‌بندی شود. حال باید نشان داد چه واقعیتی در اروپای آن زمان و سرتاسر جهان سرمایه تا امروز زمینه را برای بروز رمانتیسم فراهم می‌سازد. این گام نهایی تحلیل ماست. لوکاچ در اثر سترگ خود، تاریخ و آگاهی طبقاتی، مسئله‌ی آگاهی و طبقات را از نظر گذرانده و بررسی می‌کند. او ابتدا کار خود را با نقل قولی از انگلس در اثر بسیار مهم فلسفی‌اش، لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان، آغاز می‌کند:

«هرچند ذات تاریخ مبتنی بر این است که "هیچ چیز بدون قصد آگاهانه و هدف عامدانه روی نمی‌دهد"، برای درک تاریخ باید از این نکته فراتر رفت. چرا که از یک سو «اراده‌های فردی بی‌شمار و فعال در تاریخ» غالباً نتایجی سراپا متفاوت و حتی متضاد با نتایج قصدشده به بار می‌آورند، و در نتیجه انگیزه‌های آنها نیز در مجموع نتایج به‌دست آمده، فقط نقش و اهمیتی فرعی دارد. از سوی دیگر باید این نکته را روشن کرد که در پس خود این انگیزه‌ها چه نیروهای محرکی نهفته است و کدام علل تاریخی در مغز انسان‌های فعال [در تاریخ] به چنین انگیزه‌هایی بدل می‌شوند؟» (لوکاچ، ۱۳۷۸، ص ۱۵۴)

لوکاچ سپس می‌نویسد:

«گوهر مارکسیسم علمی شناخت این نکته است که نیروهای محرک واقعی تاریخ، مستقل از آگاهی (روانی) انسان به این نیروها وجود دارند.» (لوکاچ، ۱۳۷۸، ص ۱۵۴)

پس اگر این نیروها مستقل از آگاهی وجود دارند وضعیت پژوهشگر در گام اول تحقیق این است که با این نیروها همچو نیروهای کور طبیعت مواجه می‌شود. می‌توان نتایج نظری این گام از تحلیل را در تاریخ اقتصادی بورژوازی به‌خوبی مشاهده کرد. اما در گام بعدی، تحلیل مارکس بر خصلت تحولی و تاریخی این نیروها دست می‌گذارد و خصلت طبیعی و ایستای این نیروها را نقد می‌کند. اما این کار به چه واسطه‌ای تحقق می‌یابد؟ تأکید مارکس بر روی تاریخ به دو شیوه‌ی پرداختن علم بورژوازی به تاریخ مربوط می‌شود. شیوه‌ی اول، قوانین اجتماعی را چون اصولی طبیعی و ایستا قلمداد می‌کند و جوامع پیشین را صرفاً شکل تحقق‌نیافته‌ی این قوانین می‌داند و یا، از سوی دیگر، تاریخ را تاریخ افراد و کارهای افراد ارزیابی می‌کند. نقد این دو شیوه‌ی نگاه به تاریخ و مصائبی که هر کدام به دنبال دارد از حوصله‌ی این مطلب خارج است،<sup>۱</sup> اما مارکس در قعر فلسفه چنین می‌نویسد:

---

<sup>۱</sup> مارکس در هجدهم برومرلویی بناپارت در نقد نگرشی که تاریخ را تاریخ افراد و کنش‌های آن افراد می‌بیند، درباره‌ی تحلیل ویکتور هوگو از وقایع کودتای ۱۸۵۱ در فرانسه، می‌نویسد: «ویکتور هوگو به این اکتفا می‌کند که سرکرده‌ی مسئول کودتا را به باد ناسزاهای زهرآگین و شوخ‌چشمانه بگیرد. خود رویداد به نظر وی همچون رعد و برقی ناگهانی در آسمان صاف است. وی در این کودتا فقط ضرب

«بدین ترتیب [از دیدگاه نمایندگان این اقتصاد] تاریخ پیش‌تر وجود داشته، اما دیگر وجود ندارد.» (به نقل از لوکاچ، ۱۳۷۸، ص ۱۵۶)

مارکس به شیوه‌ای داهیانه این مسئله را چون بازتاب اسارت انسان‌ها در چنگال نیروهای تولیدی جامعه‌ی بورژوازی معرفی کرد. مارکس می‌گوید:

«فعالیت اجتماعی خود انسان‌ها در نظر آنان به صورت فعالیت اشیا در می‌آید، اشیایی که به جای سلطه بر آن‌ها، زیر سلطه‌شان می‌روند.» (به نقل از لوکاچ، ۱۳۷۸، ص ۱۵۸)

حال که این روابط میان انسان‌ها به روابط میان اشیا تقلیل داده شده است، پس چه جایگاهی برای آگاهی باقی می‌ماند؟ این‌جا مسئله این است که آگاهی، حتی اگر مبتنی بر واقعیت نباشد و نتواند اهداف ذهنی که برای خود تعیین می‌کند را تحقق بخشد، اما اهدافی عینی را متحقق می‌کند که بررسی عینی این اهداف تنها از رهگذر درک شکل‌بندی‌های اجتماعی در تمامیت خود امکان‌پذیر است. پس در این‌جا آگاهی یک‌سره بی‌ارتباط با واقعیت نیست، بلکه روابط مشخصی با واقعیت دارد که نشان‌دادن این روابط مشخص خود تمامیت اجتماعی را برای پژوهشگر عیان می‌کند. بدین سبب است که انگلس می‌گوید نشان‌دادن کذب و دروغ بودن این انگیزه‌ها کافی نیست، بلکه باید نیروهای تقویت‌کننده در پشت این انگیزه‌ها آشکار شود. اگر این تعریف را بپذیریم نه تنها آگاهی چیزی

---

شست یک فرد را می‌بیند. و متوجه نیست که با نسبت دادن چنین نیروی ابتکار شخصی بی‌سابقه‌ای در تاریخ به لوئی بناپارت به جای کوچک‌تر کردن او بر اهمیت وی می‌افزاید.» (مارکس، ۱۳۷۸، ص ۴)

یک سره بی ارتباط با واقعیت نیست، بلکه نشان دادن چگونگی آشکار شدن این آگاهی بدین شکل در ذهن افراد در قدم نهایی، تمامیت واقعیت را آشکار می‌کند. بنابراین، دلالت‌های مشخص هر نوعی از فعالیت نظری، از یک سو، و معنا و محتوای هر برهه‌ی تاریخی، از سوی دیگر، از یک مسیر می‌گذرند و، هر دو، در پایان یک مسیر آشکار می‌شوند. لوکاچ می‌نویسد:

" اگر آگاهی را به کلیت جامعه پیوند دهیم، می‌توانیم به اندیشه‌ها و احساس‌هایی پی ببریم که انسان‌ها در وضعیت معینی می‌توانند داشته باشند، البته اگر قادر به درک کامل این وضعیت و تأثیر منافع ناشی از آن بر عمل بی‌میانجی و بی‌درنگ خود و نیز بر ساختار کل جامعه باشند (ساختار کل جامعه با این منافع سازگاری دارد)؛ بدین ترتیب می‌توانیم به اندیشه‌ها احساس‌هایی پی ببریم که با وضعیت [و بستر عینی شکل‌گیری‌شان] سازگارند." (لوکاچ، ۱۳۷۸، ص ۱۶۰ و ۱۶۱)

بنابراین، می‌توان آگاهی طبقاتی را به شکل نوعی «از واکنش عقلانی مناسبی که با وضعیت شاخص معینی در فرایند تولید تناسب دارد»، تعریف کرد. (لوکاچ، ۱۳۷۸، ص ۱۶۱) در بخش توضیح فلسفه‌ی کانت گفتیم که «در این بخش، هدف ما این نیست که بگویم فلسفه‌ی کانت دقیقاً مبارزه‌ی طبقاتی را در کله‌ی کانت بازتاب می‌دهد، بلکه، هدف توضیح این نکته است که باید فلسفه‌ی کانت را ترجمانی، هر چند پیچیده و مبهم، از سطح یا سطوحی از مبارزه‌ی طبقاتی در جریان در نظر گرفت.» بنابراین، موضوع مطالعه‌ی ما آگاهی طبقاتی است. آیا انواع دیگری از آگاهی وجود دارد؟ طبعاً جواب مثبت است. اما مارکسیسم با آگاهی طبقاتی سروکار دارد. برخی از آداب و رسوم، فرهنگ گذشتگان،

برساخته‌های تمدن کهن و فرایندهای روان‌شناختی، چه در سطح آگاهانه و چه در سطح ناخودآگاه، هستند که ارتباطی به آگاهی طبقاتی ندارند<sup>۱</sup> (اگرچه برخی از آن‌ها حتی پیش‌شرط‌های شیوه‌ی تولید کنونی را تشکیل می‌دهند). بنابراین، واضح است که متون و حاصل تلاش هیچ متفکر، فیلسوف، شاعر و یا حتی فعال سیاسی را نمی‌توان کاملاً چون بازتابی از مبارزه‌ی طبقاتی در نظر گرفت. اما این بدین معنی نیست که آن دسته از گرایشاتی که دقیقاً با وضعیت «شاخص معینی در فرایند تولید تناسب دارد» قابل ردگیری و پژوهش نیستند.

در گام بعد، لوکاچ تلاش دارد نشان دهد که آگاهی طبقات مختلف، بسته به جایگاهی که نسبت به کلیت فرایند تولید دارند، تا چه حد می‌تواند متفاوت باشد. لوکاچ پرسش بسیار مهمی طرح می‌کند: «تا چه حد می‌توان کلیت اقتصاد جامعه‌ای را به‌طور کلی از درون این جامعه و بر اساس جایگاه مشخصی در فرایند تولید تشخیص داد.» (لوکاچ، ۱۶۲: ۱۳۷۸) پاسخ سؤال دقیقاً در همین «جایگاه مشخص» نهفته است. به لحاظ عینی چه جایگاهی در کلیت اجتماعی تاریخی وجود دارد که می‌تواند کلیت اجتماعی را فراچنگ آورد؟ یک بار دیگر اهمیت کتاب *بزرگ کاپیتال رخ می‌نماید*. اثری که بیشتر وقت یکی از بزرگترین

---

<sup>۱</sup> مثلاً جان بالبی، روان‌کاو بریتانیایی، از الگوهای دلبستگی صحبت می‌کند. این الگوها، الگوهای هستند که در دو سال اول و در طی ارتباط با مادر شکل می‌گیرند و ایده‌های کلی کودک درباره‌ی این که جهانی که در آن حضور دارد چگونه جهانی است (مثلاً امن است یا ناامن است یا ترسناک) را شکل می‌دهد. قطعاً این آگاهی نسبت به جهان پیرامون ربطی به آگاهی طبقاتی ندارد. اگرچه در مواجهه‌ی فرد با جهان پیرامونش - که مبارزه‌ی طبقاتی هم طبیعتاً در آن رخ می‌دهد - تأثیر می‌گذارد.

متفکران تمام اعصار(به اعتراف تمام اهل قلم، چه بورژوازی و چه پرولتری) را به خود اختصاص داد. مارکس، در این کتاب، با کشف قوانین عمومی مناسبات تولید سرمایه‌داری در واقع توانست به این سؤال پاسخ دهد. این قوانین و گرایش‌ها تنها متضمن تعیین اجتماعی دو طبقه هستند: بورژوازی و پرولتاریا. لوکاخ این گونه می‌نویسد:

«آمادگی یک طبقه برای دست‌یابی به تسلط [حاکمیت] بدین معناست که او، به پشتوانه‌ی منافع و آگاهی طبقاتی خود، می‌تواند مجموع جامعه را بر اساس منافع خویش سازمان دهد. در تحلیل نهایی، مسئله‌ی تعیین‌کننده و اساسی در هر مبارزه‌ی طبقاتی این است که کدام طبقه در لحظه‌ی مناسب و تعیین‌کننده، توانایی و آگاهی طبقاتی برای سازمان‌دهی کل جامعه را داراست.» (لوکاخ، ۱۳۷۸، ص ۱۶۳)

سپس لوکاخ با بررسی رابطه‌ی آگاهی و طبقات در جوامع پیشاسرمایه‌داری، خودمختاری واحدهای تولیدی و عدم توسعه‌یافتگی شیوه‌های کهن تولید را مانعی بر سر شکل‌گیری آگاهی طبقاتی برمی‌شمارد. این توسعه‌نیافتگی، وحدت و تمامیت عرصه‌ی تولید را بیش از پیش ناممکن ساخته و از شکل‌گیری یک دولت، به آن معنا که در جوامع سرمایه‌داری شاهد آن هستیم، جلوگیری می‌کند. لوکاخ می‌نویسد:

«در چنین اوضاعی، ریشه‌ی دولت یعنی واحد یکپارچه و منسجم و سازمان‌یافته‌ی جامعه، در زندگی واقعی جامعه سست می‌شود. بخشی از جامعه زندگی طبیعی خود را به پیش می‌برد که کاملاً مستقل از سرنوشت دولت است.»

در واقع، دولت در جامعه‌ی آسیایی «میانجی سلطه‌ی اقتصادی در جامعه نیست، بلکه خود سلطه‌ی اقتصادی بی‌میانجی بر جامعه است» (لوکاج، ۱۳۷۸). بنابراین، طبقات حاکم، در این جوامع، صرفاً با منافع بی‌واسطه‌ی خود طرف بودند و در صورت نابودی خود شخص آنان این منافع نیز از بین می‌رفت. اما بورژوازی به‌عنوان سلسله‌قوانین تمامیت‌بخش جامعه نه با افراد و اشخاص، بلکه با این سلسله‌قوانین کارکردی سروکار داشته و تعیین و تداوم آنان را در دستور کار خود قرار می‌دهد. به همین دلیل است که انکشاف بورژوازی در اروپا برابر است با انکشاف حقوق مدرن و پیدایش انتزاع فلسفی برای اجرای اعمال ضروری مشخص. «من» استعلایی کانت ابدأً در جوامع پیشاسرمایه‌داری امکان بروز و ظهور نداشت، چرا که جایگاهی که هر سوژه‌ی منفردی در آن بتواند قوانین اخلاقی و سیاسی جامعه را طبق مبادی عقل سازمان دهد، وجود نداشت. اندیشه‌ی بورژوایی، از همان ابتدا، خاستگاه‌های شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را کورکورانه جست‌وجو می‌کرد. برای همین بود که بورژوازی به کشف مبارزه‌ی طبقاتی نایل آمد. چرا که به قول لوکاج: «در دوره‌های پیش از سرمایه‌داری، استنتاج طبقات از واقعیت تاریخی بی‌واسطه، فقط از رهگذر تفسیر تاریخ از دیدگاه ماتریالیسم تاریخی امکان‌پذیر بود. اما در سرمایه‌داری، طبقات خود همین واقعیت بی‌واسطه و تاریخی‌اند.» (لوکاج، ۱۳۷۸، ص ۱۷۲) دقیقاً به همین دلیل است که هیچ درکی از مبارزه‌ی طبقاتی برای جوامع پیشین امکان‌پذیر نیست.

دیدیم که چرا تنها در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است که جامعه در یک تمامیت تولیدی پدیدار می‌شود و دیدیم که قوانین عمومی سرمایه‌داری تنها تعیین اجتماعی دو طبقه را تضمین می‌کند. لوکاج نتیجتاً می‌نویسد:

«بورژوازی و پرولتاریا یگانه طبقات ناب هستند. یعنی یگانه طبقاتی که وجود و تکامل‌شان به تمامی بر تکامل فرایند تولید استوار است و هر گونه برنامه‌ای برای سازمان‌دهی مجموع جامعه، صرفاً بر اساس وضعیت زندگی آنان تصورپذیر است. نگرش طبقات دیگر (خرده‌بورژوازی، دهقانان) از آن رو متزلزل و سترون است که هستی متعین [دازاین] آنان به تمامی بر جایگاهشان در فرایند تولید سرمایه‌داری استوار نیست، بلکه با بازمانده‌های جامعه‌ی رسته‌ای پیوندی ناگسستنی دارد. بنابراین، آنان خواستار پیش‌برد تکامل سرمایه‌داری یا فراروی از آن نیستند، بلکه می‌کوشند سرمایه‌داری را به‌طور کلی به عقب برگردانند و یا از شکوفایی همه جانبه‌اش جلوگیری کنند.» (لوکاچ، ۱۳۷۸، ص ۱۷۴)

پس در جامعه‌ی سرمایه‌داری طبقات دیگری وجود دارند که هستی متعین آنان به تمامی بر جایگاهشان در فرایند تولید سرمایه‌داری استوار نیست. این طبقات همواره با تعین خود، چه در سطح فردی و چه در سطح اجتماعی، دچار بحران نظری هستند و دائماً بیهوده تلاش می‌کنند تا از وضعیت موجود بگریزند، در حالی که هیچ امکان عینی‌ای بر سر راه این طبقات برای فرار از وضعیت موجود وجود ندارد. تلاش رمانتیک‌ها برای دستیابی به نوعی از تمامیت و همچنین تلاش آکادمیسین‌ها برای تحریف آراء گرامشی به‌منظور دستیابی به نوعی کلیت متافیزیکی را تا کنون بحث کردیم، اما حیف است تا نقل قول شلگل را که در بخش "رمانتیسیم ریشه‌ها" آمد دوباره مرور نکنیم:

«تمام زندگی و فعالیت فلسفی من جست‌وجوی بی‌پایانی بود به سوی وحدتی جاویدان... یا پیوستن به چیزی خارجی، یک واقعیت تاریخی یا یک ایده‌آل پیش‌داده... پیوستن به شرق، آلمان، آزادی در شعر. سرانجام در کلیسا نیز چون



هر جای دیگری جست‌وجو برای آزادی و وحدت بیهوده بود. آیا این پیوستن نوعی جست‌وجو برای پناه و یا بنیانی نهایی نبود؟» (تأکید از ماست.)»

بنابراین باید تشویش نظری و گوناگونی رمانتیسم را در عدم تعین اجتماعی [یا اقتصادی] این اقشار ارزیابی کرد. این اقشار مدام در نوعی ویرانی و اضطراب وجودی به سر می‌برند، چرا که در دو حدّ نهایی مبارزه‌ی بورژوازی و پرولتاریا چیزی جز نابودی خود را در نمی‌یابند. لوکاچ درباره‌ی دهقانان خرده‌زمین‌دار این‌گونه می‌نویسد:

«در واقع (حتی اگر بتوانیم این دهقانان را به معنای دقیق مارکسیستی طبقه بنامیم) نمی‌توانیم در مورد آنها از آگاهی طبقاتی سخن بگوییم؛ زیرا اگر آنها به آگاهی کامل از موقعیتشان دست یابند، بیهودگی ایستادگی‌هایشان در برابر ضرورت تحول تاریخی آشکار می‌گردد، و بدین ترتیب، بین منافع و آگاهی آنها رابطه‌ی **تقابل تناقض‌آمیز** دو جانبه برقرار می‌شود. و از آن‌جا که آگاهی طبقاتی به صورت آگاهی متناسب و سازگار با منافع طبقاتی تعریف شده است، شناخت فلسفی امکان‌ناپذیری تحول آگاهی طبقاتی این دهقانان در واقعیت تاریخی بی‌میانجی نیز ممکن می‌گردد.» (لوکاچ، ۱۳۷۸، ص ۱۷۷)

دیدیم که چگونه بورژوازی و متفکرانش، در هر برهه‌ی تاریخی، به فراخور بحران‌ها و چالش‌های عملی پاسخ‌های درخوری که وضعیت را در تمامیت خودش به تصویر کشد صورت‌بندی می‌کردند. دلیل در آن است که بورژوازی در آن زمان حقیقتاً انقلابی بود. (Marx, 1848) لوکاچ در مورد تفاوت این دو نوع از آگاهی چنین می‌نویسد:

«تفاوت این دو نوع تقابل را به‌طور خلاصه می‌توان چنین بیان کرد: در مورد سایر طبقات، وضعیتشان در فرایند تولید و منافع ناشی از آن، ناگزیر، از پیدایش هرگونه آگاهی جلوگیری می‌کند؛ اما در مورد بورژوازی این عوامل به پیدایش و گسترش آگاهی طبقاتی یاری می‌رسانند، ولی این آگاهی - از همان آغاز و به‌اقتضای ذات خود - گرفتار نوعی بداقبالی تراژیک می‌شود.» (لوکاک، ۱۳۷۸، ص ۱۷۷)

بدین سبب، در این جلد، رمانتیسزم را در انتهای فرایند تاریخی و شکست ناپلئون بررسی کردیم تا هم تمایز آن را با فعالیت نظری متناظر با طبقه‌ی انقلابی آن دوران نشان دهیم، و هم دلیل تداوم تاریخی چنین شکلی از تشویش نظری را برجسته کنیم. اگر این تداوم و شباهت رمانتیسزم در تمام دوران و همچنین خاستگاه‌های فکری و طبقاتی‌اش در این مجموعه روشن شد، دلایل این تداوم را به جلد‌های بعدی واگذار می‌کنیم.

# ترور سفید و گندیدگی روح مطلق

## ”وحشت“ سفید و بورژوازی سردرگم

آنچه وحشت دوران ژاکوبینی را از وحشتی که گریبان مردم رنج دیده‌ی این زمان را لحظه‌ای رها نمی‌کند، جدا می‌کند، می‌توان با استعاره‌ای روبسپیری فضیلت نامید. دوران وحشت و فضیلت یعنی دوران سروری طبقه‌ای که برتری اخلاقی و تاریخی خود را به اثبات رسانده است. اما این برتری تاریخی و اخلاقی از منظر هستی‌شناسی تاریخی‌ای است که جایگاهش در شرایط ویژه‌ی صورتبندی تولیدی جامعه برایش رقم زده است، پس طبقاتی که از این سطح توسعه‌ی تاریخی آگاهی برخوردار نیستند گویی نمی‌توانند این برتری را تصدیق کنند، از منظر پیشوایان سیاسی آنان، آنان سقوط کردند تا جباران دیگری زمام امور را در دست بگیرند.<sup>۱</sup> برای همین است که وحشت پیش شرط ضروری هر فضیلت است. تنها با ایجاد وحشت انقلابی در دل سایر طبقات اجتماعی است که فضیلت به امری جهانشمول تبدیل می‌شود. باید بخش‌های همچنان رزمنده‌ی طبقات حاکم گذشته را چون

---

<sup>۱</sup> مثلاً آنان فکر می‌کنند، انقلاب فرانسه احمقانه بود، چرا که شاهان قبلی رفتند تا فقط یک امپراطور جدید بیاید. شاید چنین منطق بلاهت‌باری را درباره‌ی انقلاب اکتبر نیز شنیده باشید.

استثنایی بر فضیلت نبود کرد تا وحشت و فضیلت چون قاعده‌ای عمومی برای سایر طبقاتی که تحت حاکمیت طبقه‌ی انقلابی زیست می‌کنند، درونی شود.

اما وحشت دیگری نیز وجود دارد. وحشتی که تلاش می‌کند تاریخ را به عقب برگرداند. وحشتی که نابودی برتری اخلاقی و تاریخی طبقه‌ی اجتماعی انقلابی را با نابودی آگاهی حاصل از این برتری به یکسان می‌طلبد. وحشت دوم امروزه برای پرولتاریا آشناست. غلبه بر این وحشت پیش شرط ضروری برقراری وحشت و فضیلت در قالب دیکتاتوری پرولتاریاست.

فرانسه‌ی پس از سقوط ناپلئون آستن وحشتی جدید بود. اما نه وحشتی ناشی از فضیلت که وحشتی ناشی از ارتجاع. پس از سقوط ارتش ناپلئون، به حداقل رساندن آسیب‌های وارده به بورژوازی و عدم قبول مسئولیت امپراطوری برای بورژوازی به عنوان اولویت اول سیاسی درآمد. تالیران کسی که در اواخر سلطنت ناپلئون او را رها کرده بود، عهده دار این مسئولیت شد، او با نمایندگان ارتش‌های پروس و روسیه در پاریس دیدار کرد و آن‌ها را وادار کرد تا بیانیه‌ای منتشر کنند و در آن اعلام کنند که با ناپلئون مذاکره نخواهند کرد. سپس به دیدار ناپلئون رفت و او را متقاعد کرد که بی هیچ شرطی از سلطنت کناره‌گیری کند (جیلدا، ۱۳۹۵، ص ۶۱).

تالیران تلاش کرد تا پیشنهاد نویس قانون اساسی جدیدی که بر پی‌ریزی یک دولت مشروطه‌ی میانه‌رو دلالت می‌کرد را پیش از بازگشت لویی هجدهم به تصویب

سنا برساند، اما لویی هجدهم پس از بازگشت ضمن لغو پیشنویس قانون اساسی مجلس سنا را منحل اعلام کرد و دستور تشکیل مجلس اعیان را صادر کرد. لویی هجدهم که جرئت نداشت تا بر میراث ناپلئونی به معنی التقاط تمام نخبگان سیاسی فرانسه‌ی کهن و نو دست اندازی کند، برای این مجلس اعیان ۸۰ سناتور امپراطوری را پذیرفت. اما شاه‌کش‌ها و ژاکوبن‌های رادیکال کنار گذاشته شدند و سلطنت‌طلب‌های تازه بازگشته به مجلس اعیان راه یافتند. همچنین لویی هجدهم یک منشور جدید را جایگزین قانون اساسی نوشته شده توسط تالیران کرد (جیلدیا، ۱۳۹۵، ص ۶۳).

اشراف بازگشته که نیروی اصلی پشتیبان لویی هجدهم را تشکیل می‌دادند. خواستار نابودی نخبگان سیاسی ناپلئونی بودند. چیزی که لویی هجدهم از تبعات آن وحشت داشت. سناتورهای امپراطوری از منشور دل‌خوشی نداشتند و اشراف هم آن را مسخره می‌کردند، در چنین شرایطی بود که روستاییان و انقلابیان تیغ انتقام و وحشت اشراف را بر سر خود احساس می‌کردند. در حالی که لویی هجدهم به مردم اطمینان می‌داد که کسانی که در زمان انقلاب و امپراطوری اموال کلیسا را خریدند در امان هستند اما دهقانان می‌دانستند که نیروی اجتماعی موجود در پشت سر این شاه چیز دیگری می‌خواهد (جیلدیا، ۱۳۹۵، ص ۶۴).

در چنین شرایطی بود که بازگشت ناپلئون با فریادهای زنده باد امپراطور دهقانان عجین گشت. ناپلئون از زندان گریخت و از جنوب فرانسه تا پاریس را بی هیچ

مقاومتی پیمود، لویی هجدهم از پاریس گریخت و ناپلئون دولت جدیدی را در پاریس ایجاد کرد. ناپلئون چنین لاف می‌زد:

«من نه تنها آنطور که گفته می‌شود امپراطور سربازانم، امپراطور دهقانان، لایه‌های تهیدست‌ام... منش مردمی به منش من پاسخ می‌دهد.» (جیلدیا، ۱۳۹۵، ص ۶۴)

بازگشت ناپلئون با تناقضی سهمگین همراه بود ناپلئون امپراطور بورژوازی بودن را تنها آموخته بود حال آنکه توده‌های دهقانان و تهیدستان از ترس وحشت اشraf به او روی آورده بودند. بورژوازی تمایلی به یک امپراطوری جدید نشان نمی‌داد. امپراطور یا باید تلاش می‌کرد تا حمایت بورژوازی را بدست آورد یا باید به فکر یک شورش گسترده‌ی دهقانی می‌افتاد، ناپلئون راه اول را برگزید او چنین گفت:

«کافی است علامتی بدهم، یا چشم بگردانم، و اشرافیت در همه‌ی قسمت‌ها قلع و قمع می‌شود... ولی من پادشاه شورش دهقانی نیستم.» (جیلدیا، ۱۳۹۵، ص ۶۵)

ناپلئون برای تشکیل دولت جدید به شاه‌کش‌ها روی آورد چرا که آنان تنها کسانی بودند که از رژیم لویی هجدهم کنار گذاشته شده بودند و قابل اطمینان بودند. فوشه رئیس پلیس پاریس و کارنو وزیر کشور شد. تمام جمهوری خواهان رادیکال که زمانی از ناپلئون نیز رویگردان بودند از ترس ضد انقلاب به او روی آوردند. مهم‌ترین این جمهوری خواهان بنژامین کنستان بود که به ناپلئون پیشنهاد داد تا برای جلب نظر تمام طبقات منشور لویی هجدهم را تایید کند. برای همین

متممی بر قانون اساسی ناپلئون نوشته شد و به همه‌پرسی گذاشته شد. از ۷,۵ میلیون رای اخذ شده تنها ۱,۵ میلیون رای موافق به این متمم داده شد. چرا که جنوب و غرب کشور در دست ضد انقلاب بود (جیلدیا، ۱۳۹۵، ص ۶۶).

پس از فرار لویی هجدهم، برادر زاده‌اش دوک دانگولم ارتشی از شبه نظامیان ضد انقلابی متشکل از ۱۰۰ هزار نفر گرد آورد و تلاش کرد تا پادشاهی لویی هجدهم را در جنوب فرانسه تحکیم کند. او ابتدا شکست خورد و به اسپانیا تبعید شد. اما پس از شکست ناپلئون در واترلو ضد انقلابیان تحت نفوذ او مناطق وسیعی از تولوز تا تولن را تصرف کردند و در جریان سرکوب خونینی که به ترور سفید معروف شد، انقام سرسختانه‌ای از انقلابیون گرفتند. آنچه توده‌های تهیدست و انقلابیان از آن وحشت داشتند بالاخره پس از سقوط قطعی ناپلئون تحقق یافت. اما آیا این به معنی بازگشت نظم پیشین بود؟ به هیچ وجه. این سرکوب‌ها به نام اشراف صورت گرفت اما به کام بورژوازی تمام شد.

پس از شکست ناپلئون در واترلو تمام تلاش‌ها برای جلوگیری از بازگشت لویی هجدهم و اعطای قدرت به سنا به عنوان نایب‌السلطنه‌ی پسر ناپلئون با اولین انتخابات مجلس و راهیابی سلطنت‌طلبان افراطی به آن به شکست انجامید. اینبار اشراف بعد از سال‌ها فرار و اعدام و تبعید فرصت انتقام پیدا کردند. تالیران و فوشه از قدرت برکنار شدند و ژنرال رامل فرماندهی گارد ملی به طرز وحشیانه‌ای به قتل رسید، همچنین قوانین سختگیرانه‌ی سانسور و سرکوب نشریات به اجرا

درآمد. مجلس جدید در طی طرحی ۸۵۰ تن را به اعدام و تبعید محکوم کرد. جیلدیا این عزیمت را با عزیمت سلطنت طلبان در یک نسل قبل تر و پس از انقلاب اول به سوی ایتالیا مقایسه می کند و این مقایسه آنچنان نامربوط هم نیست. همه‌ی اقدامات ضد انقلابی به تقلیدی از انقلاب صورت می گرفت (جیلدیا، ۱۳۹۵، ص ۶۶).

پس از آن خود مجلس نیز در ۵ سپتامبر ۱۸۱۶ به فرمان لویی هجدهم منحل شد. لویی هجدهم دکازه را که یک بورژوازی ثروتمند بود و در دولت ناپلئون و دولت تالیران صاحب منصب بود به سمت وزارت ارشد خود رساند. دکازه شورایی را به نام شورای دولتی ایجاد کرده بود که مشاورانش در آنجا بر تمام امور از نوشتن پیش نویس قوانین گرفته تا مدیریت افکار عمومی نظارت داشتند، سلطنت لویی هجدهم به واسطه‌ی شورای دولتی هم اشراف جاه طلب و هم جمهوری خواهی را بر سر جای خود می نشانند. حاکمیت بورژوازی از طریق همین شورا بر پیکره‌ی اجتماعی فرانسه دیکته می شد. این شورای دولتی سرانجام در سال ۱۸۱۷ حکم برگزاری انتخابات میان طبقه متوسطی که سالانه ۳۰۰ فرانک مالیات پرداخت می کردند را از شاه گرفت تا هم از مدعیات دموکراتیک تندروها عقب نماند و هم اشراف را سر جای شان بنشانند (جیلدیا، ۱۳۹۵، ص ۷۱).

تلاش برای موازنه میان لیبرالها و اشراف در ۱۳ فوریه ۱۸۲۰ در پی ترور وحشیانه‌ی ولیعهد شکست خورد. اشراف دکازه را مسئول این ترور دانستند و



دکازه برای دفاع از خود سرکوب مضاعف لیبرال‌ها را در دستور کار خود قرار داد. لیبرال‌های بیشتری از مجلس اخراج شدند. در ۱۸۲۳ لویی هجدهم درگذشت و آرتوآ به عنوان شارل دهم تاجگذاری کرد. شارل دهم شاهی بسیار مستبد بود. به سلطنت رسیدن شارل دهم دست اشراف را در تلاش برای بازگرداندن نظم قدیم بازگذاشت و این خود تمامیت دولت حاکم را از منطق بورژوازی منحرف ساخته و بخش‌هایی از بورژوازی را دوباره ناچار ساخت تا به فکر تدابیر دیگری بیافتند. واقعیت اجتماعی فرانسه به سمت و سوی دیگری حرکت می‌کرد. یک اپوزیسیون لیبرال در حال شکل‌گیری بود. اما این اپوزیسیون نزاعی را در دل خود حمل می‌کرد. نزاعی که از زمان بازگشت ناپلئون و حمایت فرودستان از او قابل ردیابی بود. گیزو در اینباره اینگونه می‌نویسد:

« نزاع دیرینه‌ای که امپراطور آن را خفه کرده بود و منشور کوشیده بود تا آن را از میان بردارد: نزاع میان فرانسه‌ی کهن و فرانسه‌ی نو، میان مهاجرت و انقلاب. در ۱۸۱۵ پیکار از نو سرگرفت، نه تنها میان احزاب سیاسی بلکه میان طبقات رقیب... «صد روز» در یک چشم به هم زدن کار برقراری صلح و آرامش را که مدت شانزده سال در فرانسه پیگیری شده بود، از میان برد.» (جیلدیا، ۱۳۹۵، ص ۶۵)

نزاع میان اپوزیسیون لیبرال و سلطنت طلبان اینبار از منظر دو طبقه‌ی اجتماعی متفاوت نبود. سلطنت طلبان از سرگیری مشروطه طبق قانون اساسی را به معنای

افتادن دولت در دست لیبرال‌هایی قلمداد می‌کردند که قادر به کنترل موج انقلابی در پس پشت خود نیستند و لیبرال‌ها عدم پیروی سلطنت‌طلبان از اصول مشروطه را خود دلیل ایجاد شورش و انقلاب می‌دانستند و برای جلوگیری از چنین انقلابی اصول مشروطه را طلب می‌کردند. این بار مسئله بر سر دو نظم اجتماعی متفاوت نبود. مسئله بر سر این بود که هم لیبرال‌ها و هم سلطنت‌طلبان هر یک برای جلوگیری از انقلاب به میدان آمده بودند: یکی اصول دموکراتیک را برای جلوگیری از بروز انقلاب تمام عیار و سرکوب توده‌ها می‌خواست و دیگری سلطنت مطلقه را به این منظور طلب می‌کرد (جیلدیا، ۱۳۹۵، ص ۷۳ و ۷۴).

محتوای نبردهای طبقاتی در فرانسه در حال تغییر بود. اینبار نبرد میان اشراف و لیبرال‌ها نه نبرد بورژوازی و اشراف که نبردی برای جلوگیری از نیروی نوین اجتماعی‌ای بود که بخش‌های مختلف بورژوازی به صورت غریزی در زیر پای خود احساس می‌کردند. دقیقاً وجود همین نیروی اجتماعی بود که در اپوزیسیون لیبرال شکافی را پدیدار می‌کرد. جناحی از اپوزیسیون سرنگونی سلطنت و اعلام جمهوری و یا به قدرت رساندن فرزند ناپلئون را خواستار بودند و جناحی دیگر اصلاحاتی را به منظور دفاع از دستاوردهای به قول خودشان دوران خوش رژیم ۱۷۸۹. این گروه بر عوام و توده‌ی بی‌فرهنگ نفرین می‌فرستادند که انقلاب ۱۷۸۹ را از مسیر اصلی‌اش منحرف کرد و کاری کردند تا عدم توازن بین آزادی و نظم راه را برای سلطنت‌طلبان باز کند (جیلدیا، ۱۳۹۵، ص ۷۶). حضور جناح محافظه‌کارتر در این اپوزیسیون که به "عوام" نفرین می‌فرستاد و حضور جناح

جمهوری خواه\_ و یا ناپلئون خواه\_ که همین عوام را در شکل بندی سیاسی فرانسه بازتاب می داد از همان زمان قابل تشخیص بود، اما دقیقاً وقایع ۱۸۴۸ بود که محتوای طبقاتی این جناح بندی را به وضوح آشکار ساخت: بورژوازی دیگر انقلاب نمی خواست. دقیقاً از همین دوگانه بود که در ابتدای این بخش، ترور سفید را به نام اشرافیت و به کام بورژوازی ارزیابی کردیم. چون بورژوازی به صورت غریزی از شورش آنچه خودش "عوام" و "بی فرهنگان" می دانست درهراس بود و دقیقاً ترور سفید همین مسئله را تا سال ۱۸۴۸ به تعویق انداخت.

## استبداد در آلمان و گنبدگی روح مطلق

ناپلئون از نقطه نظر روح مطلق هر آنچه ضروری عقل بود را در آلمان انجام داده بود. پروسی که در آغاز حمله ی ناپلئون دولتی در آستانه ی سقوط بود، در هنگام سقوط ناپلئون به یک قدرت مدرن اروپایی \_ که نمی شد از آن چشم پوشی کرد \_ تبدیل شده بود. خطوط راه آهن به سرعت سرتاسر آلمان را پیمود و موجبات صنعتی شدن آن را فراهم کرد. اشراف زادگان آلمانی از قدرت و مکتب بی ماندی بهره مند شدند. نیروهای ارتجاعی در آلمان بار دیگر قدرت گرفته بودند و تلاش می کردند تا نظمی را که ناپلئون برای همیشه نابود کرده بود احیا کنند، اما آنان نیز مثل برادران اشرافی شان در فرانسه تنها نظم فعلی را تثبیت می کردند. از سوی دیگر اصلاح طلبان آلمانی نیز تلاش داشتند تا دستاوردهای سیاسی انقلاب ناپلئونی را نیز مثل دستاوردهای اقتصادی اش حفظ کنند. اما اشراف توانستند شاه را متقاعد

کنند که یک انقلاب ژاکوبینی در آلمان نزدیک است و باید اقدامات متناسب با آن انجام شود. در سال ۱۸۱۹ فرمان کارلبارست صادر شد که به موجب آن قوانینی به منظور محدود ساختن ژاکوبین‌های آلمان تصویب شد. در طی این قوانین سانسور مطبوعات شدت گرفت و برخی اساتید دانشگاهی اخراج شدند (پینکارد، ۱۳۹۵، ص ۴۶۴).

در سال ۱۸۳۰ شارل دهم از فرانسه به بریتانیا تبعید شد و دوک اورلئان که خود زمانی به مرگ لویی شانزدهم رای داده بود به عنوان شاه بورژوا تاجگذاری کرد و یک سلطنت مشروطه دقیقاً مبتنی بر خواست لیبرال‌های اصلاح طلب شکل گرفت. در همین زمان در آلمان نیز لیبرال‌ها شورش کردند و شکست سختی خوردند. در همان سال آلمان با ایجاد اتحاد گمرکی و تجارت آزاد آلمان و یک جهش صنعتی روبه‌رو شد. ماشین بخار و سیستم پیشرفته‌ی حمل و نقل سرتاسر آلمان را در حالی که ارتجاعی‌ترین نیروها بر آلمان حکومت می‌کردند، پیمود (پینکارد، ۱۳۹۵، ص ۴۶۶).

هگل در سال ۱۸۳۱ درگذشت اگرچه دولت حاکم فکر می‌کرد که او بیش از حد با انقلاب همدل است و به او روی خوش نشان نمی‌داد، اما خود هگل هم بعد از سقوط ناپلئون گویی چیزی در چنته نداشت. او اعلام می‌کرد که تاریخ به پایان رسیده است. در وضعیتی که ترور سفید در فرانسه و تازیانه‌ی ارتجاع در آلمان بر پیکره‌ی اروپا می‌نواخت هگل از درک معنای این تحولات عاجز مانده و دم

از پایان تاریخ می‌زد. وقایع اروپا در آن سال‌ها حتی از نظر یک ناظرِ عادی هم به هر چیزی شبیه بود جز پایان تاریخ، اما انگار هگل رسالتِ نظریِ خود را به عنوانِ آخرین فیلسوفِ محترمِ بورژوا به پایان رسانده بود. می‌گویند چهره‌ی هگل در سال‌های پایانی عبوس بود. اگر چه همیشه نبوغِ شخصیِ افراد باید به حساب آید اما این نیروهای مشخصِ تاریخی هستند که توانِ خود را در کالبدِ کسانی که از نبوغِ کافی برای درک محتوای حقیقیِ این نیروها برخوردارند، می‌دمند. هگل متعلق به جهانی بود که به کلی رسالتِ تاریخیِ خود برای برقراری نظمِ اجتماعیِ جهانِ سرمایه به پایان برده و اینک پرسش‌های عمیق‌تری را چون میراثی برای آیندگان باقی می‌گذاشت. در چنین شرایطی نبردهایی به منظور تعیین تکلیف با میراثِ هگلی در گرفت نبردهایی که پیوست اول را با نقلِ قولی از مارکس درباره‌ی آن‌ها آغاز خواهیم کرد.

حقیقت این این نبردها در این بود که جهانِ بورژوایی برای خیلِ فارغ‌التحصیلانِ دانشگاهی جایی نداشت. پینکارد این مسئله را به این صورت توصیف می‌کند:

«اما نسبت به زمانِ هگل و گوته، اوضاع فرق کرده بود و نسلِ جوانتری که به انقلاب‌های نوخواسته‌ی ۱۸۳۰ می‌نگریست، در قلبش چیزی جز حس عمیقِ نفرت

نمی‌پروراند، نفرت از آینده‌ای که در آن هیچ شغلی که متناسب با تحصیلاتش باشد انتظارش را نمی‌کشد.<sup>۱</sup>» (پینکارد، ۱۳۹۵، ص ۴۶۷)

در میان این اقشار تحصیلکرده نبردی بر سر مسیحیت آغاز شد. یک جناح که بعدها به هگلی‌های راست معروف شدند به برداشتی کاملاً پروتستانی از هگل و تایید ضمنی نظم موجود در آلمان پرداختند و اما گروه دیگر سلاح نقد خود را برای ارائه‌ی برداشتی غیر مسیحی از هگل و نقد ضمنی ساختار سیاسی آلمان آماده کرده بودند. داوید فردریش اشتراوس<sup>۲</sup> دانشجوی الاهیات بود. او در اواخر زندگی هگل با او ملاقات کرده و پس از مرگ او کتابی به نام "زندگی عیسی" را منتشر کرد. در طی این کتاب بررسی دقیق زندگی عیسی به عنوان یک شخصیت تاریخی به حمله‌ای تمام عیار علیه آموزه‌های رسمی مسیحی در جامعه‌ی آلمان منجر شد. خود اشتراوس اولین کسی بود که اصطلاح هگلی‌های چپ را به شوخی مطرح کرد، اما جالب است که میان هگلی‌های چپ نیز شکافی شبیه به آنچه در میان اپوزیسیون لیبرال فرانسه موجود بود به چشم می‌خورد. پینکارد این شکاف را اینگونه توضیح می‌دهد:

<sup>۱</sup> دقیقاً شبیه چیزی که در انتظار تحصیل‌کردگان امروزی است.

<sup>۲</sup> David Strauss

« تفکرِ هگلی از تفسیرِ «چپ قدیمی»، که بر طبیعتِ انتقادیِ تفکرِ هگل و رابطه‌ی آن با وقایعِ نوظهورِ دهه‌ی ۱۸۳۰ تمرکز می‌کرد و رهبری آن را حقوقدان- فیلسوفی هوشمند به نام ادووارت گانس<sup>۱</sup> بر عهده داشت که هگل را بیش‌تر از طریقِ نقشِ عناصری مانند بازشناسی و کار در شکل‌گیری تاریخی هنجارهای ما و برداشت‌های جمهوری خواهانه‌تر و مدرنِ او تفسیر می‌کرد، به نوعی تفسیرِ «چپ جدید» نزدیک شد که نتایجی آشکارا غیر دینی از فلسفه‌ی هگل می‌گرفت. اما هر دو جریان چپ قدیمی و جدید توسط «راست قدیمی» به چالش کشیده شدند که همچنان دیدگاه‌های هگل را با مقولاتِ مسیحیتِ پروتستان تفسیر می‌کرد و معتقد بود که «روح جهان» هر آنچه را می‌بایست به دست آورده است. با این حال تفاوت این جریان‌ها به تدریج عمیقاً سیاسی شد و هگلی‌های چپ جدید موضعی اتخاذ کردند که کاملاً بیرون از جریانِ اصلیِ دانشگاهی قرار داشت؛ بسیاری از آنان هرگز قادر به ورود به دانشگاه نشدند و بسیاری دیگر اخراج شدند.» (پینکارد، ۱۳۹۵، ص ۴۶۸ و ۴۶۹)

همزمان با حرکتِ تاریخ، هگلی‌های چپ جدید در نقد بنیان‌های مسیحیت رادیکال‌تر شدند. در سال ۱۸۴۱ فردریش ویلهلم چهارم تاجگذاری کرد. به قدرت رسیدن او به معنای پایانِ رویایِ دموکراتیزاسیونِ آلمان از طریقِ اصلاحاتِ آرام بود. جنبش هگلی‌های چپ جدید نیز اگر چه در نقد مسیحیت رادیکال بودند اما

<sup>۱</sup> Eduard Gans

نمی‌توان آنان را از نظرِ سیاسی جز رادیکالیزاسیونِ جنبشِ رفورماسیونِ دینی در آلمان نام نهاد. پرسش نظریِ آن زمان برای هگلی‌های چپ این بود که حقیقتِ ارتجاع و استبدادِ آلمانی در چیست و چه راهی برای فرار از آن وجود دارد؟ در آن سال‌ها فردریش ویلهلم چهارم شلینگ را به برلین دعوت کرد تا شاید بتواند بر جدال‌هایِ نظری بر سر میراثِ هگلی پایان دهد. شلینگ ده سال پس از درگذشتِ هگل در جلسه‌ی معارفه‌ی خود با انبوهی از دانشجویانِ جوان و مشتاق مواجه شد. فردریش انگلس و میخائیل باکونین در این میان حاضر بودند. از طرفی هم هگلی‌های چپ امیدوار بودند تا شلینگ به عنوانِ فیلسوفِ بزرگی بازمانده از زمان اوجِ تفکرِ آلمانی به چیستیِ تحولاتِ آلمان پاسخ دهد و از سوی دیگر دربار هم انتظار داشت تا این پاسخ دستِ کم روند تحولاتِ فکریِ آلمان را از رادیکالیزاسیون منحرف کند (پینکارد، ۱۳۹۵، ص ۴۸۲).

هر دو انتظار شکست خورد، سخنرانی‌های بعدیِ شلینگ یک به یک خالی‌تر از جمعیت شد تا آنجایی که جلسات متوقف شد و شلینگ خوشحال از اینکه بیشتر وقت خواهد داشت تا به کار دانشگاهی بپردازد (!) از طرح سخنرانی‌های خود دست کشید.

واقعیتِ آن روزِ آلمان هرچه بود با چند سخنرانی و یا حتی با کلِ فعالیتِ نظریِ هگلی‌ها چپ آشکار نمی‌شد. این واقعیت به زمانِ بیشتری احتیاج داشت تا محتوای خود را به وضوح آشکار کند. از سوی دیگر دربار آلمان نیز در اشتباه بود چرا



که روند رادیکالیزاسیونِ هگلی‌های چپ ناشی از چیزی بود که بیرون از دانشگاه رقم می‌خورد. صدای هگلیِ چپ صدای طبقه متوسطی بود که به قولِ خانم اسدپور "جایگاهش تنزل پیدا کرده"<sup>۱</sup> و به این واسطه می‌خواهد تمامِ نظمِ اجتماعی را دگرگون کند اما در عمل کاری جز عبارت‌پردازی‌های پوچ انجام نمی‌دهد. این که گنبدیگی روحِ مطلق و استبدادِ آلمانی به چه معناست را به مجلد بعدی واگذار می‌کنیم. اما تا به اینجا ذکرِ این مسئله کفایت می‌کند که نوعِ جدیدی از رادیکالیزاسیون هم در آلمان به شکل جنبشِ هگلی‌های چپ و هم در فرانسه به شکلِ طرفدارانِ سلطنتِ فرزند ناپلئون و یا جمهوری، به وجود آمده بود.

پایان جلد اول

<sup>۱</sup> رجوع شود به پیوست اول

# پیوست اول

## طرح بحث

«به‌زعم اندیشه‌پردازان آلمانی، در چند سال گذشته، آلمان دستخوش انقلاب ناموزونی گردیده است. انحطاط نظام هگلی که با اشتراوس آغاز شد، به چنان تخمیر جهان‌روایی رسیده است که تمامی "قدرت‌های گذشته‌ی" درون آن را زایل کرده است. در میان آشفتگی عمومی، امپراتوری‌های نیرومندی برپا شدند فقط برای این که بلافاصله محکوم به نابودی گردند، پهلوانانی دم‌به‌دم پا به عرصه نهادند که به دست رقیبانی جسورتر و نیرومندتر به قعر ظلمات پرتاب شوند. این انقلابی بود که انقلاب فرانسه در برابر آن بازی کودکانه‌ای بیش نبود، پیکاری جهانی بود که نبردهای "دیادوکی" در برابر آن ناچیز جلوه می‌کند. اصول، یکدیگر را از اعتبار انداختند، قهرمانان اندیشه با شتابی شگفت‌انگیز جانشین یکدیگر گشتند. خلاصه، در سه سال ۱۸۴۲-۴۵ بیش از هر زمان دیگر در این سه قرن در آلمان خانه‌تکانی شده است. باری، همه‌ی این وقایع گویا در قلمرو

---

<sup>۱</sup> نبردهای دیادوکی نام نبردهایی است که پس از مرگ اسکندر میان سرداران او برای جانشینی وی صورت گرفت. این نبردها، که به تجزیه شدن امپراتوری اسکندر به چند پادشاهی کوچک منجر گشتند، به سببیت و خشونت بسیار معروفند.

اندیشه‌ی ناب صورت گرفته است. البته این‌جا سخن از رویداد جالبی است: گنبدی‌گی روح مطلق. هنگامی که آخرین جرعه‌ی زندگی‌اش فرو مرده بود، اجزای گوناگون این کاپوت مورتوم<sup>۱</sup> آغاز به انحطاط و تجزیه کرد، وارد ترکیبات جدیدی شد و جوهرهای تازه‌ای تشکیل داد. صاحبان صناعت فلسفی که تا آن هنگام از برکات روح مطلق زیسته بودند، اکنون بر ترکیبات جدیدی چنگ انداخته و هر یک با تمام قوا در صدد خرده‌فروشی سهم خود برآمدند. این امر لاجرم به رقابت انجامید. در آغاز رقابت به شیوه‌ای معتدل و متین و مدنی صورت گرفت. سپس، هنگامی که بازار آلمان اشباع شد و کالاها به رقم کوشش‌ها، در بازار جهانی به نحو مطلوبی خریدار نیافت، کار به روال عادی آلمانی کشید: تولید قلابی و ارزان، کاهش کیفیت، استفاده از مواد تقلبی، برچسب‌های جعلی، معاملات ساختگی، سفته‌بازی و سیستم اعتباری عاری از هر مبنای واقعی. رقابت به مبارزه‌ای سخت بدل شد که اکنون از آن به‌مثابه‌ی تحولی عظیم که موجد شگفت‌انگیزترین نتایج و دستاوردها بوده است تمجید و تعبیر می‌شود.

اگر بخواهیم این زیان‌باری فلسفی را که حتی در قلب همشهری شایسته‌ی آلمانی شور و شوقی میهن‌پرستانه برمی‌انگیزد، به ارزش حقیقی‌اش ارزیابی کنیم. اگر بخواهیم حقارت و تنگ‌نظری محلی این جنبش هگلیان جوان به‌طور کلی و

<sup>۲</sup> سر مرده؛ بقایایی پس از تقطیر که شیمی‌دان‌ها مطالعه می‌کنند. در این‌جا منظور بقایاست.

به‌ویژه تضاد تراژیک-کمیک میان توهّمات این قهرمانان را درباره‌ی دستاوردهای‌شان و درواقع درباره‌ی خود این دستاوردها آشکار کنیم، باید به کل منظره از دیدگاهی فراسوی مرزهای آلمان بنگریم.» (مارکس و انگلس، ۱۳۸۹، ص ۲۸۱ و ۲۸۱)

شاید امروزه کمتر کسی به این لحن طنزآمیز و سرشار از تمسخر مارکس در این آغازگاه/ایدئولوژی آلمانی توجه کند. این چه نبردی است که انقلاب فرانسه در مقابلش بازی کودکانه‌ای بیش نیست؟ این چه نبردی است که با شدت و سبعیت نبردهای دیادوکی قابل مقایسه است؟ اینان چه امپراتورهایی هستند که به قدرت می‌رسند فقط برای این که نابود شوند؟ و در نهایت، چرا برای نشان دادن حقارت و تنگ‌نظری محلی این جنبش هگلیان جوان به‌طور کلی و به‌ویژه تضاد تراژیک-کمیک میان توهّمات این قهرمانان درباره‌ی دستاوردهای خودشان، باید به کل منظره از دیدگاهی فراسوی مرزهای آلمانی بنگریم؟ چنان که می‌بینید، مارکس در ابتدای این نوشته توهّمات این هگلیان جوان را به سخره می‌گیرد، وگرنه حقارت و تنگ‌نظری محلی این جنبش با نبردهای دیادوکی و انقلاب فرانسه مانع‌الجمع است و به هیچ طریقی نمی‌توان فاصله‌ی میان توهم این اندیشه‌ورزان درباره‌ی دستاوردهایشان، از یک سو، و واقعیت تلاش نظری مذبحخانه‌ی این متفکران پس از مرگ فردریش ویلهلم سوم در آلمان، از سوی دیگر، را نادیده گرفت. مارکس ابتدا از دریچه‌ی نگاه این‌ها مسئله را بسیار مهم‌تر از انقلاب فرانسه ارزیابی می‌کند و سپس با انزجار اعلام می‌نماید که «باری، تمام

وقایع "انگار" در اندیشه‌ی ناب صورت گرفته است. «همین "انگار" چیزی بود که مارکس را می‌آزرد. همین انگاره‌ی ناب بودن اندیشه بود که بعدها مارکس و انگلس را مجاب کرد تا کتاب ایده‌ئولوژیِ آلمانی را «به نقد چونده‌ی موش‌ها واگذار کنند.» (مارکس و انگلس، ۱۳۸۹)

مارکس در ایده‌ئولوژیِ آلمانی از پیش‌گزاره‌هایی آغاز می‌کند که نه بر اساس کلیات مجرد و مفاهیم رازورزانه، بلکه بر اساس شرایط زیست واقعی انسان‌ها آغاز می‌شود. انسان‌هایی که خود وسایل معیشتشان را تولید می‌کنند و به شکل‌های خاصی با یکدیگر وارد مراوده می‌شوند؛ که این نیز تابع شرایط تولیدشان است. این‌جا مسئله نه بر سر این فلسفه یا آن فلسفه، بلکه مسئله بر سر هستی‌عینی و واقعی انسان‌هاست. انسانی که آفتاب بر سرش می‌تابد و پا بر زمین سخت دارد. انسانی که از بدو ساختن وسایل معیشت خود از حیوانات متمایز گشته و دیگر نه صرفاً تداوم زیست جسمانی خود، بلکه همچون شیوه‌ی زیستن خود و هستی اجتماعی خود را رقم می‌زند. این شیوه‌ی زیستن، زین پس، نه بر اساس گمانه‌زنی و لاف‌زنی‌های رازورزانه، بلکه از بررسی تجربی این شرایط فراهم می‌آید. آگاهی چنین انسانی به دست خودش و نیز به میانجی جایگاهی که در تقسیم اجتماعی کار و شیوه‌ی تولیدی که به صورت مستقل از اراده‌اش کسب کرده‌است، صورت می‌یابد. بر همین اساس است که مارکس هگلی‌های جوان را به عدم فراروی و بیشتر به نوعی واپس‌روی از سنت هگلی متهم می‌کند. از نظر مارکس، هگلی‌های راست و هگلی‌های چپ، هر دو، بر سلطه‌ی مفاهیم بر هستی

انسان صحّه گذاشته‌اند. با این تفاوت که یک دسته از این امر استقبال کرده و دیگری صرفاً بر ضدّ آن شورش کرده؛ و آن هم چه شورشی! برای مبارزه با مفاهیم چه چیزی بهتر از مفاهیم دیگر؟ مارکس این گونه می‌نویسد:

«آنان با اعلام اینکه تنها با "عبارات" مبارزه می‌کنند، بیان درستی برای فعالیت‌شان یافته‌اند. ولی فراموش می‌کنند که خود، برای مخالفت با این عبارات چیزی جز "عبارات" ندارند و هنگام مبارزه فقط با عبارات این جهان، به هیچ وجه جهان موجود واقعی را به مبارزه نمی‌طلبند. تنها نتایجی که این نقد فلسفی می‌توانست به بار آورد، روشنگری‌هایی (و آن هم یک‌سویه) درباره‌ی مسیحیت از دیدگاه تاریخ مذهبی بود؛ بقیه‌ی اظهاراتشان تنها شاخ‌وبرگ دادن به این ادعایشان است که در این روشنگری‌های نه چندان مهم، کشفیات مهم تاریخی-جهانی به عمل آورده‌اند.» (مارکس و انگلس، ۱۳۸۹)

در واقع، نقد هگلی‌های جوان نقدی است علیه هر آنچه انسان را محصول طبیعی اندیشه‌هایش می‌پندارد. نقدی که مسئله را بر سر صعود از زمین به آسمان و بررسی این تولیدات فکری از منظر ابزار، شرایط و روابط تولیدی صورت‌بندی می‌کند. نقدی که می‌بایست توضیح دهد که هر اندیشه‌ای کدامین پیش‌شرط‌های مادی را در خود مفروض می‌دارد و چگونه رابطه‌ی خود با این پیش‌شرط‌ها را در پس پشت عباراتی رازورزانه پنهان می‌سازد. اما آیا نقد این ایدئالیسم خود در ساحت ایده تحقق نیافته است؟ اگر هگلی‌های جوان خود سلطه‌ی مفاهیم را

می‌پذیرند، آیا این بر نوع خاصی از رابطه با واقعیت مادی آلمان دلالت ندارد؟  
 آیا می‌توان با انتشار یک کتاب از شرّ شرایط مادی برساننده‌ی ایده‌ای خاص و،  
 هم‌هنگام، خود آن ایده خلاص شد؟

اگر ایدئولوژی آلمانی نوشته شد تا به این بازار مکاره پایان دهد و این  
 «میش‌هایی که خود را گرگ می‌پندارند» را افشا سازد، خود موفقیت این پروژه  
 حامل تضادی بود که چاپ اثر را تا زمانی دور به تعویق انداخت. چرا که اگر با  
 نوشتن کتاب ایدئولوژی آلمانی بساط این فلسفه‌ورزی‌ها و فضای نظری حاکم بر  
 آلمان برچیده می‌شد، این خود شاهدهی بر حقانیت رویکرد هگلی‌های جوان بود.  
 مارکس در توصیف هگلی‌های جوان چنین می‌نویسد: «روزگاری آدم متهوری  
 تصور می‌کرد که انسان‌ها تنها از آن رو در آب غرق می‌شوند که تحت تأثیر  
 ایده‌ی ثقل‌اند. اگر آنان این تصور را از سرشان بیرون کنند، مثلاً با اعتراف به  
 این که چنین تصویری خرافی و ... است، از هر خطر غرق شدنی در آب مصونیت  
 خواهند یافت.» (مارکس و انگلس، ۱۳۸۹، ص ۲۷۸) اگر فلسفه‌ی هگلی‌های  
 جوان چیزی جز بعب کردن فلسفی طبقه‌ی متوسط آلمانی نیست، پس آیا با نقد  
 روش‌شناسانه و نظری این میش‌هایی که خود را گرگ می‌پندارند، می‌توان خود  
 را از شرّ پندارهای توهم‌آمیز آنان رها کرد؟ آیا می‌توان آنان را از ایده‌ی ثقل  
 نجات داد تا در این انحطاط نظری نابود نشوند؟ این دستان قانون‌مند تاریخ بود که  
 نشان داد تمامی حقارت و تنگ‌نظری هگلی‌های جوان را تنها انقلاب می‌تواند  
 جاروب کند. می‌توان تصور کرد که مارکس چگونه پس از انقلاب ۱۸۴۸ خود

را از شرّ تضاد نهفته در «ایدئولوژی آلمانی» موقتاً خلاص یافته دید.<sup>۱</sup> او تنها در سال‌های بعدی بود که توانست به تناقض یادشده پاسخی درخور بدهد.

درباره‌ی کاپیتال بسیار شنیده و گفته‌ایم. از زمان برجسته‌شدن مبارزات طبقه‌ی کارگر، کاپیتال همواره، از طرفی، چون کلاف کاموایی برای بچه‌گره‌های آکادمیک لحظات شاد و مفرحی را رقم زده و، از طرف دیگر، چون چراغ راهی در دست کارگران انقلابی بوده است. درک این کارکرد دوگانه‌ی کاپیتال مارکس نیز به تناقض یادشده باز می‌گردد. برخی می‌پندارند کاپیتال مارکس تنها در نقد آراء آدام اسمیت، ریکاردو و مالتوس و ... نوشته شده است. آیا چنین کاری با آنچه به‌عنوان پنداشت ماتریالیستی تاریخ در ایدئولوژی آلمانی ذکر آن رفت در تناقض نیست؟ آیا مارکس اینجا نیز با مفاهیمی چون ارزش، انباشت و سرمایه به جنگ مفاهیم اقتصاد سیاسی پیش از خود نرفته است؟ آیا شورش علیه ایده‌ها خود همان چیزی نیست که مارکس هگلی‌های جوان را بدان متهم می‌کند؟ اگر مارکسیست‌ها اقتصاد سیاسی بورژوایی و کژدیسیگی آن را چون بازتابی از عدم تکامل و کژدیسیگی روابط تولیدی تلقی می‌کنند، پس نقد این ایده‌ها به چه معنی است؟ این‌جا مسئله بر سر روش نیست (مانند عده‌ای که با عطشی سیری‌ناپذیر واژه‌ی دیالکتیک را به جای پاسخ تمام پرسش‌های جهان می‌نشانند).

<sup>۱</sup> در این مجموعه به تلاش نظری مارکس در این راستا خواهیم پرداخت.



حال اگر آن ایده نقد ایده را به نقد شرایطی که ایده از آن برخاسته پیوند زند چه؟ اگر این نقد نه نقدی اخلاقی و ارزش مدارانه\_ مانند نقد هگلی های جوان\_، بلکه بررسی تضادهای درون مانای خود شرایط و امکانات واقعی تحول انقلابی این شرایط (آن هم نه مبتنی بر مفاهیم، بلکه بر اساس روابط درونی حاکم بر خود آن شرایط) را آغازگاه خود قرار دهد، می توان بر چنین تناقضاتی فائق آمد. *کاپیتال* ارتباط فناپذیر بودن شرایطی که آشفته گی فکری اقتصاددانان بورژوایی را به همراه دارد، با نقد ایده های این اقتصاددانان، آشکار می سازد. *کاپیتال* از ایده آغاز می کند اما هرگز خود را در فضای تنگ نظرانه ی ایده محدود نمی کند. *کاپیتال* تناقض بین خصلت اجتماعی تولید و خصلت خصوصی آن را که به تجمع توده های عظیم کارگران رزمنده در یک سو، و ابزار و وسایل عظیم تولید در دست عده ای اندک در سوی دیگر و بروز بحران های آدواری و شدید منجر می شود را روشن ساخته و کارگران را به سوی برخورد هرچه آگاهانه تر با مبارزه ای که ناخواسته به آن وارد شده اند، فرا می خواند. *کاپیتال* امکان تحول سرمایه داری را نه از چیزی بیرون از آن، بلکه از پویایی درونی و قانون مندی های آن نشان می دهد. از این جهت است که مارکس ایده های رازورزانه و غلط را در پیوند با تناقضات درونی شیوه ی تولید کنونی به بوتی نقد می سپارد.

بدین ترتیب، مارکس آنچه در *ایدئولوژی آلمانی* نویدش را می دهد، در *کاپیتال* به اجرا در می آورد. او در *ایدئولوژی آلمانی*، اگرچه بر پنداشت های ماتریالیستی تاریخ دست می گذارد، نمی تواند نقد ایده های هگلی های جوان را به نقد شرایطی

که به این آشفته‌گی فکری منجر شده پیوند زند. در واقع، به همین سبب است که این کتاب به «نقد Jondey موش‌ها» واگذار می‌شود. از این جهت بود که ایدئولوژی آلمانی هیچ‌گاه در زمان حیات مارکس انتشار نیافت.

تلاش نظری مذبحانه‌ی هگلی‌های چپ پس از هگل ما را به یاد وضعیت کنونی چپ در ایران و جهان می‌اندازد. هر روزه قهرمانان جدیدی ظاهر می‌شوند و یافته‌های نظری‌شان را چون کیمیایی رشک‌انگیز در برابر چشمان دیگران به رخ می‌کشند. امپراتوری‌هایی شکل می‌گیرند، تنها برای این که نابود شوند و جای خود را به فرقه‌ها و تیپ‌ها و قهرمانان جدیدتر دهند. در این میان، با گسترش روزافزون دانشگاه‌ها و شکست مفتضحانه‌ی پروژه‌های راست‌گرایانه و نظریه‌های دست‌راستی، کم‌کم شاهد رقابتی هستیم که میان این روشنفکران در گرفته است. اتحاد، افتراق و دشمنی‌هایی که خصلت محلی و تنگ‌نظرانه‌ی آن به جنبش هگلی‌های چپ طعنه می‌زند. دیگر مسئله نه بر سر وحدت تئوری و عمل و نه صرفاً بر سر فعالیت نظری - تشکیلاتی بر سر موانع جنبش طبقه‌ی کارگر، که اینک بر سر دریافت فلان بورسیه و برگزاری فلان کلاس و ترجمه و چاپ فلان کتاب است. این رقابت که روزی به شیوه‌ای متمدانه در جریان بود، حال با بیشتر شدن تعداد این فارغ‌التحصیلان دانشگاهی و با روشن‌تر شدن منافع خاصی که این فعالیت نظری برایشان دارد، روزبه‌روز خصلتی وحشیانه‌تر و حقیرانه‌تر به خود می‌گیرد. نمونه‌ای از این نبردهای به‌اصطلاح دیادوکی را می‌توان در بحث‌های

اخیراً انجام گرفته در فضای مجازی بر سر اهمیت تئوری و رابطه‌ی تئوری و پراتیک دید.

کاوه دارالشفای اخیراً متنی با نام «بحران انباشت دانش در چپ ایران: کله‌ی بزرگ، بدن نحیف» منتشر کرده و در آن به بی‌ارتباط بودن فعالیت نظری چپ با مبارزات توده‌ای انتقاداتی وارد ساخته است. اما شیوه‌ی بررسی وضعیت و نحوه‌ی بیان این انتقادات به گونه‌ای است که نشان می‌دهد خود نویسنده حتی ذره‌ای نتوانسته در خصلت‌نمایی وضعیت توفیقی به دست آورد و، به اصطلاح، به نفرین کارآگاه<sup>۱</sup> دچار شده است. از نظر ما، دارالشفای صادقانه این بی‌عملی چپ را به موازات این مباحثات نظری رصد کرده و تا حدودی با شمّ سیاسی‌اش متوجه شده که یک جای کار می‌لنگد! اما واکاوی مقاله‌اش در ادامه نشان می‌دهد که خود او نیز نتوانسته از این وضعیت فراتر برود. او پس از نام بردن از تعدادی از سایت‌ها و برشمردن اهمیت نقش تئوریک‌ی که این سایت‌ها در ارتقای سطح نظری «چپ» ایفا کرده‌اند، شدت‌گیری این مباحثات را تنها به معنای باسواد شدن چپ در ایران ارزیابی می‌کند. وی چنین می‌نویسد:

---

<sup>۲</sup> نفرین کارآگاه این است که همیشه کلید حلّ معما در مقابل چشمان کارآگاه است، ولی او نمی‌تواند آن را تشخیص دهد.

«این سطح از تخصص‌گرایی، علی‌رغم اختلافات هر یک از این سایت‌ها با هم، بی‌شک نشانگر بالغ شدن چپ ایران به جهت فکری است. قطعاً سطح بحث‌های چپ ایران در قیاس با اوایل انقلاب رشد بی‌سابقه‌ای کرده و حتی به جرأت می‌توان گفت امروز چپ ایران در خاورمیانه یقیناً باسوادترین و ثنوریک‌ترین چپ است.»

از نظر دارالشفاء، این اختلافات میان این سایت‌ها هرچه باشد مهم این است که ما «باسوادتر» شده‌ایم و چپ ایران ثنوریک‌ترین چپ خاورمیانه است. دارالشفاء، در حالی که از خصلت‌نمایی و تحلیل طبقاتی این سایت‌ها طفره می‌رود، نشان می‌دهد که همچنان از تنگ‌نظری محلی یادشده مستثنی نیست. دارالشفاء نشان می‌دهد که گرچه به این فضا می‌بالد، باید کارگزارانی وجود داشته باشند که این دستاوردهای نظری را به محک اجرا درآورند. اما خودش نیز در این تقسیم‌کاری که در مقاله پذیرفته است، اندکی تردید روا می‌دارد و احساس می‌کند که کمی غیرمارکسیستی است:

«قطعاً تمامی سایت‌های نام‌برده، ادعای رفتن به ریشه‌ها را دارند؛ پس مشکل کجاست؟! بی تردید بانیان این سایت‌ها مایلند مباحثی که در سایت‌های‌شان طرح می‌کنند توسط روشنفکران چپ به میان توده‌های کارگر برود و به آنان عینکی برای بهتر دیدن وضع جامعه و خودشان بدهد؛ نکته اما این‌جاست که دقیقاً چه کسی باید این کار را بکند؟! روشنفکران چپ که خود سرگرم نوشتن و ترجمه

در این سایت‌ها هستند؛ آنان به‌زعم خودشان استعدادشان در کار فکری است؛ خیلی هم خوب، پرسش این است که پس کار یدی مبارزاتی را چه کسانی باید پیش ببرند؟! دانشجویان؟ کسانی که متن تولید نمی‌کنند، کسانی که با بدنه‌ی ناآگاه و ضربه‌خورده در تماس روزمره‌اند؟ کارمندان؟ معلمان؟ پرستاران؟ کارگران؟»

«تازه اگر این تقسیم کار را بپذیریم که عده‌ای به کار تولید متن و صادر کردن نظریه و ریختن نقشه مشغولند، و عده‌ای دیگر باید این ایده‌ها را توزیع کنند (!) باید گفت که کارگران و کارمندان و معلمان و پرستاران و تمام اقشار نامبرده درگیر چالش‌های روزمره‌ی معیشت و بحران‌های کار از دستمزد و بیمه گرفته تا بیکاری و سوانح شغلی هستند؛ تازه اگر وقت خواندن این همه مطالب غنی و البته لازم را با فرض برخورداری از سطح متوسط (و نه بالا) اشراف به مباحث تئوریک را داشته باشند، کی و چطور آن را منتقل و توزیع کننده؟!»

(تأکید از ماست)

دارالشفای ابتدا از این تولیدکنندگان تئوریک قدردانی می‌کند و سپس از نبود کسانی که این تئوری‌ها را به میان توده‌ها می‌برند می‌نالند. اما بعد به این شک می‌افتد که آیا اصلاً تقسیم کار یدی و ذهنی واقعیتی ارتجاعی، مختص سرمایه‌داری، نیست؟ پس چگونه نیروهای به‌اصطلاح ضد سرمایه‌داری باید چنین تقسیمی را بپذیرند؟ این‌گونه است که دارالشفای این آشفتگی فکری را با عبارت

«تازه اگر این تقسیم کار را بپذیریم» رها می‌کند و می‌نالد که کارگران نوشته‌های این انسان‌های فرهیخته و «باسواد» را نمی‌خوانند؛ چون درگیر مسائل معیشتی خود هستند و تازه سواد فلسفی هم ندارند!

آقای دارالشفای از این جهت به نفرین کارآگاه دچار است که خود بخشی از پاسخ را در متن می‌آورد، اما نمی‌تواند این مسئله را تا منطقی‌اش بسط دهد. دارالشفا چنین می‌نویسد:

«مشخص است که مخاطبان این سایت‌ها و مقالات کسانی هستند که از یک سطح مالی، وقت فراغت، دانش، دغدغه‌ی حداقل اعتراضی، حوصله و مجهز به ابزاری برای رصد این مقالات و سایت‌ها باشند. پس این افراد عموماً جزو طبقه‌ی متوسط<sup>۱</sup> جامعه هستند که تعداد ایرانی‌های مخاطب در سراسر جهان شاید به ده هزار نفر برسد(؟!)

کاوه دارالشفای ماتریالیست نیست. چرا که به اهمیت رابطه‌ی شعور و آگاهی انسان‌ها با جایگاه آن‌ها در سازمان تولید مادی جامعه آگاه نیست. از نظر دارالشفای، اهمیت نظریه نه از منظر مبارزه‌ی طبقاتی، بلکه از این جهت که «چپ» با سوادتر شده‌است و کسی هم نیست تا آن را به کارگران معرفی کند اهمیت می‌یابد. برای همین دارالشفای احساس می‌کند که چنان‌چه بین فعالیت نظری این حضرات و

پراتیک کارگران رابطه‌ای نباشد، به کلی میان تولیدات نظری این اقشار با مبارزه‌ی طبقاتی و دینامیسم جامعه رابطه‌ای وجود ندارد. دارالشفای نمی‌فهمد که این سایت‌ها، علی‌رغم این نبردهای دیادوکی، بر سر چه چیزهایی اشتراک نظر دارند. (دارالشفای گمان می‌کند اگر مخاطب این مطالب به جای طبقه‌ی متوسط، طبقه‌ی کارگر بود مشکل حل می‌شد.)

عدم پذیرش طبقه‌ی کارگر به عنوان سوژه‌ی انقلاب، نگاه رمانتیک به دمکراسی، عدم نیاز به حزب و فعالیت تشکیلاتی کارگران، سرسپردگی مطلق به امپریالیسم، نفی انتزاعی شرایط موجود، همه و همه متافیزیک بحث‌هایی است که، علی‌رغم تنگ‌نظری این حضرات، در میان گفتگوهای روزمره‌شان به چشم می‌خورد. اما دارالشفای کارگران را به سبب نخواندن نوشته‌های این حضرات به بهره‌مند نبودن از استعداد فلسفی و نظری متهم می‌کند. کارگرانی که انگلس آنان را میراث‌داران واقعی فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی معرفی می‌کند و مارکس از استعداد نظری آنان حیرت می‌کند. اینک این کارگران، در نگاه دارالشفای، به موجوداتی کم‌شعور تبدیل می‌شوند که درگیر معیشت خود هستند و از حداقل دغدغه‌ی اعتراضی برخوردار نیستند. این در حالی است که فعالین صنفی همین پرستاران و معلمان هم‌اینک در زندان به سر می‌برند و در دو سال اخیر جزو بخش‌های رزمنده‌ی طبقه‌ی کارگر بوده‌اند. بعید است که دارالشفای از آمار اعتصابات و میزان رزمندگی طبقه‌ی کارگر ایران بی‌اطلاع بوده باشد، پس نادیده گرفتن این واقعیت چه دلیلی می‌تواند داشته باشد؟ دلیل آن دقیقاً در عدم درک

درست و مارکسیستی از رابطه‌ی تئوری و پراتیک نهفته است. دارالشفا نمی‌تواند توضیحی دقیق از سرشت این فعالیت نظری (مقاصدش، کارکردهایش و اهمیتش برای مبارزه‌ی کارگران) ارائه دهد، چرا که خودش نیز توسط همین حضرات «باسواد» شده است و به‌مانند این روشنفکران، کارگران را پیاده‌نظام نظرورزی‌های آنان در نظر می‌آورد و برای توجیه این نگاه به اثر مارکس به نام گامی در نقد فلسفه‌ی حق هگل (اثری مربوط به نخستین دوران‌های تکوین اندیشه‌ی مارکسیستی روی می‌آورد. مارکس در این کتاب فیلسوف را به‌مثابه‌ی سرانقلاب و پرولتاریا را به‌عنوان دست انقلاب ارزیابی می‌کند، اما چند واقعه منجر می‌شود تا این نظر خود را رها سازد.

نخست، اعتصاب کارگران در سیلزی در آلمان بود که علی‌رغم فقر فلسفی موجود در آلمان رخ داده و راه‌حل‌های عملی و واقعی را برای تحول انقلابی آلمانی را نشان می‌داد که انفعال و خودفروختگی بورژوازی‌اش در عدم درک وظایف بورژوا-دموکراتیک و نظرورزی مذبوحانه‌ی خرده‌بورژوازی‌اش، امکان تحقق هرگونه پیشرفت را ناممکن ساخته بود. دوم، سفر مارکس به پاریس بود. مارکس در کتاب گامی در نقد فلسفه‌ی حق هگل نشان می‌دهد که همچنان از توهم رایج آلمانی‌ها مبنی بر شرایط خاص آلمان و برتری جنبش اصلاح دینی در برابر انقلاب فرانسه و همچنین از تنگ‌نظری محلی‌ای که خودش در ایدئولوژی آلمانی به آن می‌پردازد، مبری نیست! مارکس ابتدا در این کتاب واقعیت آلمان را غیرسیاسی ارزیابی کرده و نمی‌تواند از جنبش هگلی‌های جوان به‌عنوان بیان



کم‌ویش معقول مبارزه‌ی طبقاتی در آلمان پرده بردارد و سپس به حسّ حقارت رایج آلمانی‌ها در برابر فرانسه می‌پردازد؛ حسّ حقارتی که همیشه غرور آلمانی را به عنوان آنتی‌تزی خود به همراه داشته است. مارکس نیز تا پیش از خیزش شکوهمند کارگران با وجود تمام انتقاداتی که متوجه این حضرات کرد، هرگز نتوانست کاملاً از فضای فلسفی مبتدل آلمانی خود را برهاند. او این‌گونه نوشت:

«در فرانسه رهایی ناقص پایه‌ی رهایی همگانی است، در آلمان آزادی همگانی شرط لازم برای هر آزادی ناقص است. در فرانسه آزادی تمام‌عیار از دل واقعیت آزادی تدریجی بیرون می‌آید، در آلمان از ناممکن بودن این واقعیت.» (مارکس، ۱۳۸۱، ص ۶۹)

مارکس همچنان به رسم ایدئالیسم آلمانی «باسواد» بودن آلمانی‌ها را پیش شرط انقلابی کامل‌تر تلقی می‌کند. انقلابی که حتی نقص‌های انقلاب فرانسه را نیز از میان خواهد برد. به همین سبب، مارکس از تئوری انقلابی‌ای یاد می‌کند که قرار است با بردن آن به میان توده‌ها به نیروی مادی بدل شود. مارکس پس از بازدید از پاریس و مشاهده‌ی شباهت‌های مبارزه‌ی پرولتاریای پاریس و پرولتاریای آلمان توانست از چنگ این توهمات آلمانی خلاصی یابد.

اما مهم‌ترین مسئله انقلاب‌های ۱۸۴۸ بود. انقلاب‌های ۱۸۴۸ تا کمون پاریس روند تدریجی غیرانقلابی شدن بورژوازی و حتی ضدّ انقلابی شدن بورژوازی اروپایی را به جهانیان ثابت کرد. دیگر مسئله نه بر سر انتقال وظیفه‌ی بورژوازی

به پرولتاریا، بلکه مسئله بر سر تحول ناگزیر خودِ آن وظیفه بود. انقلاب‌های ۱۸۴۸، جنبش‌های گلی‌های جوان و توهّمات شبه‌انقلابی بورژوازی آلمان را به زباله‌دان تاریخ رهسپار کرد. بر خلاف اندیشمندان مبتذل امروزی، اهمیت کار مارکس در گرفتن صحیح‌ترین نتایج از مبارزات کارگران و گذاشتن صحیح‌ترین افق‌ها در مقابل آنان از طریق بررسی دقیق و گام‌به‌گام شرایط مشخص این مبارزات بود؛ نه نظورورزی‌های بی‌سروته، که ارائه‌ی تحلیلی دقیق از خاستگاه طبقاتی‌شان را مجموعه‌ی حاضر از وظایف خود می‌داند. مارکس در هژدهم برومر لویی بناپارت درباره‌ی خرده‌بورژوازی و پیشوایان سیاسی‌اش این‌گونه می‌نویسد:

«نباید تصور کرد که تمام نمایندگان دمکراسی دکان‌دار یا مفتون دکان‌دار هستند. اینان از نظر معلومات و موقعیت فردی خویش می‌توانند زمین تا آسمان با آن‌ها تفاوت داشته باشند. عاملی که آن‌ها را به نماینده‌گان خرده‌بورژوا مبدل می‌سازد این است که مغز آن‌ها نمی‌تواند از حدّی که خرده‌بورژوا در زندگی خود قادر به گذشتن از آن نیست فراتر رود و بدین‌جهت در زمینه‌ی تئوریک به همان مسائل و راه‌حلهایی می‌رسند که خرده‌بورژوا به حکم منافع مادی و موقعیت اجتماعی خود در زمینه‌ی پراتیک به آن می‌رسد. به‌طور کلی، رابطه‌ی نمایندگان سیاسی و ادبی یک طبقه با خود طبقه‌ای که نمایندگی آن را دارند نیز بر همین منوال است.» (مارکس، ؟، ص ۵)

این‌جا مسئله ابداً بر سر این نیست که فلان روشنفکر چه مقدار درآمد دارد و یا چقدر فراغت و دغدغه‌ی اعتراضی دارد یا ندارد، بلکه مسئله این است که آیا وی توانسته به نظریه‌ای درست از وضعیت مشخص مبارزه‌ی طبقاتی دست یابد و صورتبندی درستی از پرسش‌ها به دست دهد و نتایج و افق‌های مبارزاتی کارگران را روشن سازد و آگاهانه‌ساختن این مبارزه را به‌عنوان هدف خود پیگیری نماید؟ چنین رابطه‌ای همواره بین روشنفکران هر طبقه با طبقه‌ای که آن را نمایندگی می‌نمایند، وجود دارد. مسئله حتی در فلان حزب بورژوایی هم به صورت مبتذل «تولید» و «مصرف» دانش مطرح نیست. مسئله این است که نمایندگان بورژوازی دقیقاً به همان نتایج و راه‌حلهایی می‌رسند که خود بورژوازی در زندگی عملی‌اش به آن‌ها می‌رسد. این‌جا نماینده‌گی سیاسی بورژوازی تنها شرایطی که بورژوازی در آن به سر می‌برد را به صورت آگاهانه فهمیده و به آن پاسخ می‌دهند. در غیر این صورت، طبقات به نمایندگان سیاسی‌شان پشت کرده و غائله با یک کودتا و یا انقلاب مخملی و هر چیزی شبیه به آن ختم می‌شود. به همین علت، رابطه‌ی به‌غایت مکانیکی تولید و مصرف در این‌جا حاکم نیست در این‌جا با رابطه‌ی پیچیده‌ی طبقات و نماینده‌گان فکری و سیاسی‌شان مواجهیم که تن به مفهوم‌پردازی‌های غیر تاریخی و مجرد نمی‌دهد. این‌جا مسئله بسیار مشخص است و نیاز به ارزیابی‌ای عینی و همه‌جانبه وجود دارد مبنی بر این‌که آیا، در نهایت، فعالیت نظری این اقشار توانسته است برای مبارزات عملی کارگران

گره گشا باشد؟ و اگر نتوانسته است پس چه نقشی را در مبارزه‌ی طبقاتی مشخص کنونی ایفا می‌کند؟

نهایتاً دارالشفاء از بحران انباشت دانش سخن به زبان می‌آورد و با این کار نشان می‌دهد که با بحران کمبود دانش در مغزش مواجه است! دانش به‌عنوان هر آنچه از مواجهه‌ی انسان با طبیعت و خودش اندوخته شده‌است، ابداً چیز بدی نیست. ای کاش دانش ما، این‌گونه که دارالشفاء توضیح می‌دهد، زیادت‌ر شده بود و آن موقع تنها یک مرتجع می‌توانست از بحران انباشت دانش سخن براند. چیزی که دارالشفاء دیده بی‌فایده‌گی این دانش است (و چیزی که بی‌فایده است دانش نیست، بلکه عبارت‌پردازی پوچ است) و چون دارالشفاء نمی‌خواهد با این حضرات بر بخورد مجبور شده تا بحران انباشت دانش را از خود اختراع کند. گویی استفاده از کلمه‌ی انباشت این بحث کم‌مایه را مارکسیستی می‌کند. این فعالیت نظری ابداً به دانش طبقاتی کارگران اضافه نمی‌کند، چرا که افق‌ها و پیش‌شرط‌های دیگری را برگزیده و در مسیر متفاوتی گام برمی‌دارد و تحلیل گام‌به‌گام ارتباط چنین نظرورزی‌ای با واقعیت ایران و جهان کاری است که تنها مارکسیست‌ها خواهند توانست انجام دهند.

در مقابل مقاله‌ی دارالشفاء، امین حصوری پاسخی را منتشر کرده که از برخی جهات قابل توجه است. با وجود تمام تذبذبی که دارالشفاء در مقابل این دم‌ودستگاه نظری چپ از خود نشان می‌دهد و یک بار در اول مقاله بالا تا پایین آقایان را

مورد تعریف و تمجید قرار می‌دهد و هرچه از هر کدام یاد گرفته را با ذکر مورد شرح می‌دهد، تا مبدا از جانب این امپراتورهای تاریخ اندیشه طرد شود، باز هم آقای حصوری «لحن و ادبیات متن، از جمله برخی مخالف‌خوانی‌ها و قطب‌بندی‌های نالازم و تحریک‌آمیز آن» را نمی‌پسندد! گویا اندیشمندان این دوره و زمانه بسیار نازک‌دل و زودرنج شده‌اند و حتی تحمل لحن دارالشفاء را هم ندارند! در این چند سال اخیر این آقایان با کمترین اصطکاک و درگیری به کار خود ادامه داده‌اند، چرا که معتقدند به‌راستی در این سفره برای همه جا هست. اما اکنون که روزبه‌روز بر صفوف چپ‌های آکادمیک افزوده می‌شود و اندک رقابتی میان آنان به چشم می‌خورد، اینان که به‌سبب سالیان متمادی همزیستی مسالمت‌آمیزشان آستانه‌ی تحملشان شدیداً کم شده، در همان ابتدا به دارالشفاء تذکر می‌دهند که به هر حال ما چنین لحنی را نمی‌پسندیم! اما با وجودی که امین حصوری لحن دارالشفاء را نپسندیده است، جذابیت و سویی‌ی کم‌دی این مباحثه در این است که طرفین مباحثه بیش از آن که با هم اختلاف نظر داشته باشند، اشتراک نظر دارند!

حصوری در اینکه «وضعیت چپ خراب است» با دارالشفاء هم‌نظر بوده و در این که پیکر چپ از هم گسیخته و میان نظریه‌پردازان و پیاده‌نظامشان که کارگران «بی‌استعداد و بدون دغدغه‌ی اعتراضی هستند»، رابطه‌ای وجود ندارد، هم با دارالشفاء هم‌دل است. این‌ها هر دو به تقسیم کار فکری و یدی و رابطه‌ی مکانیکی بین تئوری و پراتیک باور دارند، اما اختلافشان در این است که به چهارتا سایتی

که ما روشنفکران زده‌ایم گیر ندهید، چرا که چهارتا سایت نمی‌تواند فی‌نفسه جلوی متشکل شدن چپ (!) را گرفته باشد. او این چنین می‌نویسد:

«آن بخشی از نیروهای چپ (فعالین یا فعالین بالقوه) که بنا به تاریخچه و شرایط زیستی‌شان از دانش نظری متوسط و یا حدی از علایق تئوریک برخوردارند، محدود به فعالین معدودی نیست که گرداننده یا همکار نشریات و «وبسایت‌های تخصصی نظری» هستند. بنابراین، نفس این‌گونه فعالیت‌های رسانه‌ای، به خودی خود، نمی‌تواند مانعی جدی برای شکل‌گیری دیگر تحرکات ضروری در درون چپ باشد (تا فرضاً توقف موقتی آن‌ها راهی برای برون‌رفت<sup>۲</sup> عرضه کند).»

بله، ما نیز با این گفته‌ی امین‌حصوری موافقیم. چهار سایت نمی‌تواند مانع تحرکات ضروری چپ شود، اما چهار سایت به‌علاوه‌ی رسانه‌های مسلط بورژوازی، به‌علاوه‌ی صدها دانشگاه و تلاش ایدئولوژیکی آن‌ها برای تحریف مارکسیسم، به‌علاوه‌ی نظام سرکوب و قهریه‌ی بورژوازی، به‌علاوه‌ی منحرف ساختن کارگران پیشرویی که برای دستیابی به تئوری انقلابی تلاش می‌نمایند، همه و همه با هم می‌تواند تحرکات ضروری و آگاهانه‌ی طبقه‌ی کارگر را مخدوش سازد. شاید هیچ‌کدام از فاکتورهای یادشده به تنهایی نتواند، اما قطعاً همه‌ی آن‌ها با هم دشمن طبقاتی ما را شکل می‌دهند و مبارزه بر علیه آن‌ها برای ما ضروری است. در ادامه‌ی حصوری می‌نویسد:

«جمع‌بندی فوق (در کنار عنوان مقاله و فرازهایی از متن) این پیغام نارسا را مخابره می‌کند که گویا در ساحت چپ امروز ایران سطح بالایی از دغدغه‌مندی نظری وجود دارد و حجم بالایی از "انباشت دانش نظری" رخ می‌دهد: یا همان "کله‌ی بزرگ". از دید من، این نگاه متکی بر درکی صرفاً کمی و صوری است. البته در میدان کمیت می‌توان نشان داد که در سالیان اخیر کتاب‌های زیادی در حوزه‌ی اندیشه‌ی مارکسیستی و دیگر سنت‌های انتقادی ترجمه و منتشر شده‌اند و وب‌سایت‌ها و نشریاتی هم در این زمینه فعالند. اما این امر به خودی خود به معنای آن نیست که چپ ایران توانسته است این نظریات نو را در پیکره‌ی خود (گیریم موقتاً در همان محدوده‌ی "کله") درونی سازد و از طریق مفصل‌بندی این نظریه‌ها با ضرورت‌های تاریخی، پروبلماتیک‌هایی جمعی (درون چپ) شکل دهد و حول آن‌ها روندهایی از جستجوگری جمعی پپروراند. در غیاب این هم‌بودگی و جستجوگری جمعی، حتی اگر بپذیریم که شمار افرادی که متأثر از مختصات فضای جدید حاکم بر ایران و جهان (از جمله تحولات رسانه‌ای و دیجیتالی طی یکی دو دهه‌ی اخیر) از سطح بالایی از دانش نظری مارکسیستی و غیره برخوردارند، افزایش یافته است، این به معنای آن نیست که آن "کله" شکل گرفته و اینک حتی حجیم و خود اسباب انفعال شده است.»

چقدر این‌ها زبان همدیگر را خوب می‌فهمند! حصوری با اصطلاح من درآوردی انباشت دانش مشکلی ندارد. با این که ممکن است کله‌ی چپ گنده شود و بتواند جلوی فعالیت عملی او را بگیرد هم مشکلی ندارد. اما معتقد است

که اگرچه کتاب زیاد چاپ می‌شود، اما هنوز چپ نتوانسته است مسائل جمعی را شکل دهد و از دل آن جستجوگری جمعی ایجاد کند. چون برای آقای حصوری هم، مانند هگلی‌های چپ، همه چیز در اندیشه‌ی ناب روی می‌دهد. از این بابت حیرت‌زده می‌شود که چرا پرسش‌ها و مسائل مشترکی میان این روشنفکران مطرح نمی‌شود؟ و هر کدام دغدغه‌ی نظری مخصوص خود را پیگیری کرده و به دنبال پروبلماتیکی مشترک، پرسش‌گری جمعی‌ای شکل نمی‌گیرد؟ حصوری از این مسئله غافل است که پرسش‌ها را طبقات مطرح می‌کنند، نه روشنفکران! روشنفکران، در بهترین حالت، به این پرسش‌ها بیان آگاهانه و منسجم می‌دهند. همچنین، حصوری این مسئله را نادیده می‌گیرد که اگر روشنفکران طبقه‌ای نتوانند پرسش‌هایی را به‌منظور پیش‌روی به سوی منافع خود صورتبندی نمایند، این طبقه چیزی جز خُرده‌بورژوازی نیست! طبقه‌ای که منطقی‌اً پاسخ دقیق هر پرسشی را در نابودی خود می‌یابد. آقای حصوری در ادامه به بحث دارالشفای درباره‌ی سازمان‌دهی و سازمان‌یابی می‌پردازد و در این باره پرسش‌هایی را مطرح می‌کند:

«در عصر غلبه‌ی ارزش‌های نئولیبرالی و هزیمت‌جهانی باورها و ارزش‌های چپ، چه افق‌ها و امکانات و موانعی پیش‌روی مقوله‌های سازمان‌یابی و سازمان‌دهی قرار دارد؟ برای مثال، حول چه نظریاتی می‌توان حداقلی از همگرایی استراتژیک میان چپ‌گرایان برای پاسخ‌گویی به چنین ضرورت‌هایی را ایجاد کرد؟ و پرسش مهم‌تر این که در جامعه‌ای با مختصات خاص ایران (سرماپه‌داری نامتعارف افسارگسیخته، در کنار سرکوب‌های سیستماتیک و ساختارهای نیرومند



مذهبی و سنتی و تاریخچه‌ای از شکست و ناکامی چپ) با چه افق‌ها و ابزارها و فرم‌های بدیلی می‌توان به ضرورت‌های سازمان‌یابی و سازمان‌دهی پاسخ گفت؟ در منظومه‌ی سرمایه‌داری جهانی امروز و قمر ایرانی آن، «طبقه‌ی کارگر» کیست و پتانسیل‌ها و موانع درونی انکشاف مبارزاتی آن کدامند؟ «طبقه‌ی متوسط» کیست و کارکردهای بازدارنده و قابلیت‌های آن کدام است؟ در نظم امروز سرمایه، جایگاه روشنفکران و کارکردهای آن‌ها در تحولات اجتماعی-سیاسی چگونه است؟ چه امکانات و موانعی پیش‌روی بسط سوژه‌گی سیاسی توده‌های تحت ستم (مشخصاً در جامعه‌ی ایران) وجود دارد؟ "انقلاب" در چه معنا، و طی کدام فرایندهای عملی و با چه چشم‌انداز بدیلی قابل تصور است؟ به نظر می‌رسد روی آوردن به هر شکلی از مبارزه‌ی انقلابی سازمان‌یافته (خواه مخفی، و خواه نیمه‌مخفی و غیر آن) نیازمند پاسخ‌گویی دقیق به این پرسش‌ها و دیگر پرسش‌های بنیادی و انضمامی است.»

مارکس مدت‌ها پیش عنوان کرده بود که در هر جامعه‌ای ایدئولوژی مسلط، ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم است و شکاف در این ایدئولوژی تنها از وجود شکاف در سازوکارهای درونی شیوه‌ی تولید، ممکن می‌شود. امروز، در سده‌ی بیست‌ویکم، آقای‌های‌حصوری از غلبه‌ی ارزش‌های نئولیبرالی صحبت می‌کنند! ایشان متوجه این مسئله نیست که تا سال‌ها بعد از انقلاب پرولتری هم احتمالاً ارزش‌های سرمایه‌داری به حیات خود ادامه خواهند داد. ایشان، از آن‌جایی که جهان را نه جهان واقعی، بلکه جهان ایده‌ها می‌بینند، نگاه درستی به این قضیه ندارد که در

جهانی که ارزش‌های نئولیبرالی حاکم است چه امکاناتی برای سازماندهی در مقابل «چپ» وجود دارد. همچنین آقای حصوری در جامعه‌ی سنتی و مذهبی و سرمایه‌داری نامتعارف نیز بدیل‌های سازماندهی «چپ» را نمی‌فهمد. امروزه دیگر روشن است که کسانی که بحث سرمایه‌داری نامتعارف را مطرح می‌نمایند، سر در آخور کدام نیروها دارند. ارزیابی سرمایه‌داری ایران به صورت نامتعارف و مذهبی و ... به جز معرفی چپ به عنوان متحد استراتژیک امپریالیسم، به‌منظور وارد کردن دمکراسی و سرمایه‌داری متعارف، کاربرد دیگری نیز دارد که در پرسش بعدی خود را عیان می‌کند: «در منظومه‌ی سرمایه‌داری جهانی امروز و قمر ایرانی آن، "طبقه‌ی کارگر" کیست و پتانسیل‌ها و موانع درونی انکشاف مبارزاتی آن کدامند؟» جالب توجه است که واژه‌ی چپ، در نزد حصوری، واژه‌ای بسیار طبیعی و روشن است. وقتی آقای حصوری از سازمان‌دهی سخن می‌راند، منظورش ایجاد مطالبات استراتژیک برای متحد شدن چپ‌هاست. وقتی از پراتیک سخن می‌راند، برایش تحرکات ضروری درون چپ (!) مطرح است، اما وقتی صحبت به طبقه‌ی کارگر می‌رسد برایش کیستی و چیستی کارگران یک پرسش نظری جالب است! درک ایران به‌عنوان یک سرمایه‌داری نامتعارف، پیش‌شرط ضروری برای تقلیل "کارگران" به پرسشی نظری را تشکیل می‌دهد. هر کس که با محفل‌گرایی رایج این هسته‌های به‌اصطلاح تئوریک آشنا باشد، می‌داند که چگونه در چنین محفل‌هایی جای مسائل انضمامی با مسائل انتزاعی، جای خیال با واقعیت در یک بازشناسی متقابل و توهم جمعی اعضای محفل عوض

می‌شود؛ تا جایی که وجود چپ برای آقای حصوری پدیده‌ای کاملاً عینی است (نه چیزی که افراد خود را به صورت ذهنی با آن همانندسازی می‌کنند) و پرسش از کارگر نیز مسئله‌ای کاملاً تئوریک است! حصوری نیز مانند دارالشفاء و مانند اکثریت چپ ایران، طبقه‌ی کارگر را سوژه‌ی واقعی انقلاب آتی ارزیابی نمی‌کند و بدین‌واسطه به مفاهیمی چون دولت مذهبی (!) دولت رانت‌خوار نفتی و ... متوسل می‌شود. برای همین در چند پرسش جلوتر به سوژه‌های سیاسی «تحت ستم» روی می‌آورد تا بتواند بیش از پیش تجلی سیاسی طبقه‌ی کارگر ایران را مخدوش سازد. آقای حصوری حتی معنای طبقه‌ی متوسط را هم نمی‌داند. کافی بود بگوید که معنای بورژوازی را هم نمی‌داند تا این پرسش برای خواننده ایجاد شود که اصلاً ایشان با چه مجوزی وارد چنین بحثی شده است؟! برای آقای حصوری و دوستانشان مبارزه‌ی طبقاتی نه بستری که شعور و هستی اجتماعی انسان را حد می‌زند و بدان تعیین می‌بخشد، بلکه به‌عنوان موضوعی که از دریچه‌ی ذهن پویا و هوشمند چپ‌ها صرفاً قابل شناخت است فهمیده می‌شود. در نهایت، حصوری بدین‌صورت نوشته‌ی خود را به پایان می‌برد:

«از چنین منظری، باید به رشد تدریجی گرایش به فعالیت‌های نظری خوشامد گفت و تا حد امکان آن را به محملی برای تمرین و تدارک کار جمعی (در کنار دیگر محمل‌ها) و پرورش گفتمان‌های مبارزاتی سرزنده‌تر بدل کرد. اگر از این اقبال برخوردار باشیم که بخشی از گرایش‌های نوظهور به نظریه با پراتیک‌های جمعی پیوند داشته باشند (یا بیابند)، برقراری تعاملات سازنده میان آن‌ها در جهت

ایجاد همسویی‌های استراتژیک در فعالیت‌های نظری آن‌ها، افقی دور از دسترس نخواهد بود. گستردگی ضرورت‌های پیش‌روی چپ ایران به‌طور عام و گستردگی دامنه‌ی دانش نظری به‌طور خاص، خواه‌ناخواه اشکالی از تقسیم کار استراتژیک میان نیروهای چپ را ضروری می‌سازد. مسئله اما بر سر پرورش ظرف‌ها و اشکال بدیلی از فعالیت‌های هم‌بسته و سازمان‌یافته (به درجات مختلف) است که چنین تقسیم کاری را در بستری دمکراتیک در خدمت برآورده‌سازی مؤثر ضرورت‌های مبارزه‌ی رهایی‌بخش قرار دهد.»

از آن‌جایی که ضرورت‌های چپ مورد علاقه‌ی آقای حصوری بسیار زیاد هم هستند، تقسیم کار استراتژیک ضروری است، اما چنین تقسیم کاری باید به صورت دمکراتیک باشد تا بتواند ضرورت‌های مبارزه‌ی رهایی‌بخش را برآورده سازد. از آن‌جایی که بحث بر سر تقسیم کار و رابطه‌ی روشنفکران طبقه با طبقه‌ای که آنان نمایندگی می‌کنند و سازمان و نظریه‌های چپ معاصر به درازا می‌انجامد، از خواننده‌ی صبور می‌خواهیم که ابتدا اجازه دهد تا بیشتر بر روی نگاه این «چپ» به تقسیم اجتماعی کار و نقش آن بر مبارزه‌ی «چپ» تمرکز کنیم.

تا به اینجا به خلاصه‌ای از مباحثات میان آقای دارالشفاء و امین حصوری اشاره شد. تلاش کردیم تا با استفاده از این مباحثات به عنوان نمونه نشان دهیم تا این روشنفکران چپ علی‌رغم تمام مباحثات پرشور روزمره‌شان مشخصاً بر سر یک نگاه غیر مارکسیستی به فعالیت‌تئوریک اشتراک نظر دارند. در ادامه تلاش

خواهد شد تا کتاب «روشنفکران و پروژه‌های ضد هژمونیک» به عنوان نمونه‌ای کامل از نگاه چپ به فعالیت تئوریک مورد ارزیابی و نقد، قرار بگیرد. هر خواننده‌ی پیگیری خواهد پذیرفت که این انتقادات دست کم با برخی جرح و تعدیل‌ها به سایر روشنفکران چپ کنونی ایران قابل تسری خواهد بود و نوشتن چنین نقدی دقیقاً از همین نقطه نظر برای ما اهمیت دارد.<sup>۱</sup>

در ادامه‌ی این بحث به کتابی با نام «روشنفکران و پروژه‌های ضد هژمونیک» نوشته‌ی فروغ اسدپور می‌پردازیم. این کتاب که نخستین بار در سال ۸۷ منتشر شده است، لایق آن است تا نام مانیفست دم‌ودستگاه نظری چپ معاصر ایران را از آن خود سازد. اسدپور برخلاف بسیاری از هم‌ترازان خود صدقات قابل تقدیری به خرج داده و کوشیده تا تصویر خود از روشنفکران چپ، جایگاه آنان و «چه باید کرد»های متناظر با آن، را به رشته‌ی تحریر در آورد. اسدپور در این کتاب از نقد مسعود نیلی و برخی روشنفکران موسوم به نئولیبرال آغاز می‌کند، به تقسیم

---

<sup>۱</sup> حقیقتاً ابتذال آشکار در این کتاب از نحوه‌ی نگارش گرفته تا جعلیات دیگر و تناقض‌گویی‌ها شاید این ایراد را متوجه ما کند که آیا تلاش نویسنده برای ارزیابی و نقد جزء به جزء این کتاب به اغراق در اهمیت این کتاب و یا بیش از حد جدی گرفته شدن آن نمی‌شود؟ اما کسی که با فضای کاملاً طبقه متوسطی چپ ایران آشنا باشد به سرعت درمی‌یابد که اهمیت این کتاب نه در اهمیت نظری آن که در این است که بحث با هر چپی درباره‌ی "چه باید کرد"های مرتبط با مسئله‌ی تئوری دقیقاً کلیت موجود در این کتاب را در ذهن تداعی می‌کند حتی اگر آن فرد این کتاب را نخوانده باشد!

اجتماعی کار می‌پردازد و پس از شرح تعریف خود از هژمونی به نقش و جایگاه روشنفکران در مبارزات اجتماعی می‌پردازد. اهمیت دیگر این کتاب در این است که نویسنده‌ی آن اخیراً مقاله‌ای در باب اهمیت فعالیت تئوریک نوشته و در آن عموم مسائل این کتاب را تکرار کرده‌است. بنابراین، می‌توانیم نظرات ارائه‌شده در این کتاب را نظرات فعلی نویسنده نیز بدانیم، و بعید است خانم اسدپور مخالفتی با آن داشته باشد.

اسدپور در ابتدا به تعریف مارکسیستی تقسیم اجتماعی کار می‌پردازد. او به‌درستی عنوان می‌کند که از نظر متفکرین بورژوا یا، به قول خودش نئولیبرال، تقسیم اجتماعی کار نه پدیده‌ای تاریخی، که پدیده‌ای طبیعی و عادی است. همچنین، او به‌درستی اعلام می‌کند که از منظر سوسیالیسم، رابطه‌ای درون‌مانا و جدی میان کار یدی و ذهنی وجود دارد و رشد اولی پیش‌شرط توسعه‌ی دومی است. در نهایت اسدپور چنین می‌نویسد:

«در شرایط تولید سرمایه‌داری پیشرفته‌ی کنونی قابلیت‌هایی برای کنترل و هدایت این امر و کاهش حداکثری آن وجود دارد که تنها در صورت مناسبات تولیدی ناشی از این نظام می‌تواند متحقق شود.» (اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۶۰؛ تأکید از ماست)

در ابتدا اجازه دهید بحث تقسیم اجتماعی کار از منظر تئوری مارکسیستی را مختصراً شرح دهیم. توضیحات ما تفاوت چندانی با توضیحات خانم اسدپور نخواهد داشت، و صرفاً آماده ساختن خواننده برای ورود به بحث خواهد بود.

مارکس در جلد نخست *کاپیتال* ابتدا به توضیح هم‌یاری می‌پردازد و توضیح می‌دهد که چگونه حاصل کار کارگر جمعی بسیار سریع‌تر از جمع جبری مدت زمانی که هر کارگر اگر تنها بود آن کار را انجام می‌داد انجام می‌شود. سپس در ادامه او تقسیم کار کارگاهی را بررسی می‌کند. از نظر مارکس، تولید کارگاهی خود به‌مثابه‌ی مرحله‌ای ضروری از تولید سرمایه‌داری و تشکیل‌دهنده‌ی پیش‌شرط‌های اساسی آن است. مارکس می‌نویسد:

«بنابراین نحوه‌ی پیدایش تولید کارگاهی و سربرآوردن آن از پیشه‌وری از دو طریق است. از سویی، تولید کارگاهی از ترکیب پیشه‌های مستقل و متفاوت زاده می‌شود. این پیشه‌ها در نقطه‌ی معینی استقلال خود را از دست می‌دهند و یکسویه می‌شوند تا آنجا که فقط عملیاتی جزئی و مکمل در فرایند تولید یک کالای ویژه بدل می‌گردند. از سوی دیگر، از همیاری پیشه‌وران یک پیشه‌ی خاص پدیدار می‌شود، تولید کارگاهی آن پیشه را به عملیات جزئی و گوناگون تجزیه و منفرد می‌سازد و تا آنجا آن‌ها را مستقل می‌کند که هر کدام به کارکرد اختصاصی کارگری مشخص بدل می‌شود (مارکس، مرتضوی، ۱۳۸۸، ص ۳۷۴).»

این تجزیه شدن پیشه‌ها به عملیات جزئی و گوناگون و استقلال یافتن آن چند پیامد دارد. اولاً، پیشه‌وری که باید برای تولید یک کالا دست به عملیات متفاوتی بزند، دائماً مجبور است کار خود را قطع کند و ابزار خود را عوض کند. این تجزیه شدن باعث افزایش شدت کار و کمتر قطع شدن کار می‌شود. ثانیاً، این تجزیه شدن تمام جذابیت‌های کار را نابود می‌سازد.<sup>۱</sup> ثالثاً، در این جا کارگر تنها به جزئی اندام‌وار از پیکره‌ی کلی کارگر جمعی بدل می‌شود. پیامد سوم یادشده خود منجر به وابستگی بیش از پیش کارگران به تولید اجتماعی می‌شود. با تعمیق چنین تقسیم کاری، پیشه‌ور دیگر نمی‌تواند به صورت انفرادی تولید کند و بیش از پیش به کار کردن در کارگاه‌ها وابسته می‌شود. کم‌کم مهارت‌های پیشه‌وران به تعدادی مهارت‌های جزئی، که بیرون از خصلت اجتماعی تولید هیچ کارکرد مشخصی ندارند، تجزیه می‌گردند. این‌جا، ما با دو مسئله مواجهیم که توجه نکردن به هر یک از این دو مسئله ایراداتی را به همراه دارد. اولاً، تقسیم شدن مهارت‌های واحدی به اجزاء بیش از پیش ساده و خسته‌کننده، و ثانیاً، وحدت یافتن این اعمال تحت نظام کارگاهی. مسئله‌ی دوم تا حدی جدی است که تفاوت در کار اجتماعاً لازم در هر زیرشاخه‌ی فرایند کلی تولید یک کالا، نسبت‌های عددی متفاوتی از کارگران را در هر زیرشاخه از تولید کارگاهی خلق می‌کند. این نسبت‌های عددی با تحول و تکامل ابزار تولید و تغییر در بهره‌وری کار است که تغییر می‌کنند.

<sup>۱</sup> این موضوع در پایان این بحث اهمیت بسزایی پیدا می‌کند.



مثلا در کارخانه‌ای که ماشین تولید می‌شود برای تولید یک موتور دو روز کار اجتماعا لازم و برای تولید اتاق یک روز کار اجتماعا لازم مورد نیاز است که اگر بخواهیم ماشین را در طول یک روز تولید کنیم در بخش موتور دو کارگر و در بخش اتاق یک کارگر باید داشته باشیم. به همین دلیل است که مارکس برای توصیف چنین رابطه‌ای واژه‌ی *اندام‌وار* و *ارگانیک* را به کار می‌گیرد تا رابطه‌ی این اجزاء به کلّ کاری که **کارگر جمعی** انجام می‌دهد را نشان دهد. همچنین، هر مرحله از تولید نیاز به تخصص متفاوتی دارد و هر تخصص ارزش متفاوتی را ایجاد کرده، و به تبع، دستمزد متفاوتی را ایجاد می‌کند. مارکس در ادامه این‌گونه می‌نویسد:

« با این همه جای آن نیست که نشان دهیم چگونه تقسیم کار نه تنها قلمرو اقتصادی بلکه تمامی قلمروهای دیگر جامعه را در بر می‌گیرد و در همه جا بنیادهای رشد حرفه‌ها، تخصص و ذره ذره شدن آدمی برجای می‌گذارد. همین پدیده‌ای که سبب شد آدام فرگوسن<sup>۱</sup>، استاد آدام اسمیت<sup>۲</sup>، فریاد برآورد: «ما ملتی از هیلوت‌ها را به وجود می‌آوریم و هیچگونه شهروند آزادی میان ما وجود ندارد(مارکس، مرتضوی، ۱۳۸۸، ص ۳۸۹).»

---

<sup>۱</sup> Adam Ferguson

<sup>۲</sup> Adam Smith

اما رابطه‌ی تقسیم کار با آزادی چیست؟ و چرا به قول آدام فرگوسن هیچ‌گونه شهروند آزادی در میان ما وجود ندارد؟ رمانتیک‌ها همواره تقسیم کار را به صورت عنصری فراتاریخی نفی انتزاعی کرده و آن را به‌عنوان عامل اصلی بردگی انسان معرفی کرده‌اند. به همین دلیل است که برخی از آنان به ستایش از قرون وسطی و شکل‌های ابتدایی‌تر تولید پرداخته‌اند. اما مارکس با نگاهی دقیق‌تر به جوامع پیشین، و همین‌طور تقسیم اجتماعی کار در میان آن‌ها، تعمیق آن را به‌عنوان پیشبرد خصلت اجتماعی تولید می‌ستاید و مسئله را بر سر تحول انقلابی آن، و نه نابود کردن و بازگشت به قبایل اولیه، طرح می‌کند. مارکس ارتباط بین شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و تقسیم اجتماعی کار را این‌گونه بیان می‌کند:

"سرانجام، این تقسیم کار کارگاهی نوع ویژه‌ای از همیاری است و بسیاری از امتیازات آن از ماهیت عمومی همیاری پدیدار می‌شود و نه از شکل خاص آن (مارکس، مرتضوی، ۱۳۸۸)."

از منظر مارکسیستی، تولید کالایی پیش‌شرط اساسی تولید سرمایه‌داری است. تولید کالایی یعنی تولیدکننده‌های منفرد کالاهای تولیدشده‌ی خود را به قصد فروش و قرار دادن در مقابل دیگر کالاها تولید می‌کنند. از این‌جا دو نتیجه گرفته می‌شود: اولاً، این کالاهای تولیدشده از نظر کیفی باید با هم متفاوت باشند؛ یعنی کالاهای متفاوتی باید تولید شود که هر یک به مواد خام و مهارت‌های ویژه‌ای

نیاز دارد<sup>۱</sup>. دوماً، بازار به‌عنوان مکانیزم قرار دادن این کالاها در مقابل هم باید تا حدّ معینی توسعه یافته باشد. پس دو شرط ضروری تولید سرمایه‌داری عبارت است از: تحول تقسیم اجتماعی کار پیشین به حدّی معین، و توسعه‌ی بازارها.

مارکس، از این رهگذر، تفاوت و شباهت‌های تقسیم کار در کارگاه و جامعه را تحلیل می‌کند. اولاً، این دو از دو سرمنشأ متفاوت آغاز می‌کنند. تولید کارگاهی تمرکز ابزار تولید متفاوت تحت یک واحد تولیدی خاص را آغازگاه خود قرار می‌دهد، و تقسیم اجتماعی کار از پراکنده بودن ابزار تولید در دستان سرمایه‌داران متفاوت آغاز می‌کند. از طرفی، این تقسیم اجتماعی کار است که تقسیم کارگاهی را تعمیق می‌کند و شدّت هر دم‌فزاینده‌ای بدان می‌بخشد.

اما مارکس توجه خواننده را به نکته‌ی با اهمیت دیگری جلب می‌کند. هر تقسیم کاری نهایتاً باید به کلّیتی اندام‌وار منجر شده؛ به گونه‌ای که تحقق هدف آن کلیت را تضمین کرده و به مخاطره افتادن این کلیت را از رهگذر به مخاطره افتادن اجزا کاهش دهد. اما چه چیزی به پیدایش تقسیم کار کارگاهی و تقسیم اجتماعی کار وحدت می‌بخشد؟ مارکس می‌نویسد:

"در حالی که درون کارگاه قانون آهنین تناسب عددی یا نسبت توده‌های معین، کارگر را تابع کارکردهای معینی می‌کند، در جامعه، بازی اتفاق و تصادف

<sup>۱</sup> این تفاوت در مهارت‌ها و کیفیت کارها بنیان تقسیم اجتماعی کار است.

به الگوی رنگارنگ توزیع تولیدکنندگان و وسائل تولیدشان میان انواع شاخه‌های کار اجتماعی می‌انجامد." او در ادامه می‌نویسد: "از سوی دیگر قانون ارزش کالاها نهایتاً تعیین می‌کند که چه مقدار از زمان کاری که در اختیار جامعه است می‌تواند صرف ساختن نوع خاصی کالا شود. اما این گرایش مداوم به تعادل تولید، تنها چون واکنشی در مقابل بر هم خوردن این تعادل نقش بازی می‌کند (مارکس، مرتضوی، ۱۳۸۸، ص ۳۹۰ و ۳۹۱)."

بنابراین، قانون آهنین نسبت‌ها در کارخانه به میانجی افزایش بیش از پیش بهره‌وری کار تقسیم کار را در کارخانه تضمین کرده و همچنین قانون ارزش کالاها در تقسیم اجتماعی کار به‌عنوان قانونی که برای حفظ تعادل می‌کوشد، عمل می‌کند. توجه به این دو عامل به‌عنوان عوامل متفاوتِ وحدت‌بخشِ این دو نوع از تقسیم کار بسیار با اهمیت است. چرا که اگرچه سرمایه‌داران با تمام قوا اعمال کنترل و قوای قهریه را برای بالا نگاه داشتن بهره‌وری کار در تقسیم کار کارگاهی مجاز می‌دانند، بالعکس، هر نوع تلاش برای بازسازی آگاهانه‌ی تولید اجتماعی در تقسیم اجتماعی کار را چون «تجاوز به حقوق خدشه‌ناپذیر مالکیت، آزادی و نبوغ خودمختار سرمایه‌دارهای منفرد تقبیح می‌کند. این نکته بسیار گویاست که توجیه‌گران پرشور نظام کارخانه‌ای در مقابل خواست سازمان‌دهی عام کار اجتماعی فقط این جنبه‌ی نفرت‌انگیز را می‌بینند که چنین عملی تمام جامعه را به یک کارخانه تبدیل می‌کند (مارکس، مرتضوی، ۱۳۸۸، ص ۳۹۱).»

اگر در مواجهه‌ی اولیه با موضوع چنین به نظر می‌رسد که سرمایه‌داری تقسیم کار

را تعمیق می‌بخشد، اما توجه به شیوه‌هایی که سرمایه‌داری به کمک آن از تقسیم کار دفاع کرده و آن را بازتولید می‌کند، برای ما اهمیت بسیاری دارد. تقسیم اجتماعی کار گرچه امتیازات عمومی هم‌یاری را داراست، اما تحت فرایندهای عمومی قانون ارزش و افزایش بهره‌وری کار قرار می‌گیرد از این رو هر تلاش آگاهانه‌ای برای به کنترل درآوردن آن به معنای مبارزه علیه هم‌یاری نیست.

تقسیم اجتماعی کار پیامد دیگری نیز با خود به همراه می‌آورد. شکسته شدن هرچه بیشتر کارهای تولیدی به اجزاء کوچک بخش‌هایی از نیروی کار را ایجاد می‌کند که آن‌ها صرفاً به ضرورت‌های تکنیکی این تقسیم کار آگاه بوده و نیازهای تکنولوژیک کلیت فرایند تولید را پاسخ می‌دهند. پیشبرد تعمیق تقسیم اجتماعی کار، در نهایت، به لشکری از توده‌های کاری با مهارت‌های به‌غایت ساده و پیش‌قراولانی از متخصصان و روشنفکران و ... منجر می‌شود که مهارت‌های پیچیده‌ی ذهنی که تا آن زمان قابل تقلیل به کارهای ساده‌تر نبودند را هدف قرار می‌دهد. تا بدین‌جا بحث ما به جز تأکید بیشتر ما بر روی فرایندهای وحدت‌بخش و هدایت‌کننده‌ی تقسیم اجتماعی کار با بحث اسدپور تفاوت چندانی نداشت. تا اینجا وحدت تقسیم اجتماعی کار را مدّ نظر داشتیم. حال اجازه دهید تا کمی این وحدت را از منظر تقسیم کار یدی و ذهنی بررسی کنیم.

اولاً، از نظرگاه تولید سرمایه‌داری، مسئله بر سر پیچیدگی مهارت‌ها و کار اجتماعاً لازم برای تولید نیروی کار با مهارت ویژه‌ای است، و این موضوع که مهارت موجود تا چه پایه اندام‌های عصبی و تا چه پایه اندام‌های حسی-حرکتی را درگیر می‌کند، ابدأ مطرح نیست. پس تقسیم کار یدی و ذهنی به چه معناست؟ مارکس در فصل یادشده می‌نویسد:

" پس اگر تولید کارگاهی تخصص یکسویه‌ای را تا حد چیره‌دستی به زیان کل توانایی کار کردن انسان تکامل می‌دهد، می‌کوشد تا نبود هر نوع تکاملی را به یک تخصص تبدیل کند. همراه با درجات سلسله مراتب، تقسیم ساده‌ی کارگران به ماهر و ناماهر نیز رخ می‌دهد. هزینه‌های کارآموزی برای کارگران ناماهر از میان می‌رود و برای کارگران ماهر این هزینه در مقایسه با پیشه‌وران، به دلیل سادگی کارکردهایش کاهش می‌یابد. در هر دو مورد ارزش نیروی کار سقوط می‌کند. استثنائات زمانی رخ می‌دهد که تجزیه‌ی فرایند کار به کارکردهای جدید و جامعی بیانجامد که یا ابدأ در کارگاه پیشه‌وری پدیدار نمی‌شود یا دست کم به این وسعت نبوده است. کاهش ارزش نسبی نیروی کار در نتیجه‌ی ناپدید شدن یا تقلیل هزینه‌های بازآموزی، مستقیماً حاکی از درجه‌ی بالاتر ارزش‌افزایی سرمایه است، زیرا هر چیزی که زمان لازم برای بازتولید نیروی کار را کاهش دهد، بر میزان کار اضافی می‌افزاید (مارکس، مرتضوی، ۱۳۸۸، ص ۳۸۵ و ۳۸۶) (تاکید از ماست)."

زمانی که از تقسیم کار فکری و یدی سخن می‌گوییم باید به یاد داشته باشیم که در راستای خودپویی‌های مراحل مختلف سرمایه‌داری و تحولات تقسیم کار اجتماعی، بخش‌های مختلفی که نیروی کار ماهر به حساب می‌آمدند، در اثر کاهش هزینه‌های بازآموزی و یا تجزیه فرایند کارشان به مهارت‌های ساده‌تر، دستمزدشان سقوط می‌کند و ما با پدیده‌ای ایستا مواجه نیستیم. همچنین، با توسعه‌ی این تقسیم کار کارکردهای جدید و جامعی ایجاد می‌شود که کسانی که این تکالیف را بر عهده می‌گیرند نیز در صف انتظار سرنوشتی مشابه به سر می‌برند. سرانجام، این دسته، به واسطه‌ی مکانیزم‌های یادشده، به جرگه‌ی کارگران می‌پیوندند.

ثانیاً، زمانی که صحبت از تمایز کار فکری و یدی در میان است، مسئله‌ی تمایز در ارزش نیروی کار در مراحل تولید و یا استثنائات یادشده است، و گرنه به لحاظ عینی و هستی‌شناختی سرمایه‌داری هرگز نمی‌تواند شکافی میان کار فکری و کار یدی ایجاد کند و روابط درونی این دو (که در واقع دو نوع کاملاً مجزاً و تک‌افتاده هم نیستند) در هر دوره‌ی تاریخی قابل بررسی است.

اما رابطه‌ی میان این به اصطلاح متخصصین با دیگر بخش‌های طبقه‌ی کارگر چگونه است؟ و کار فکری و کار یدی چگونه تحت قوانین نظام تولید سرمایه‌داری وحدت می‌یابند؟

الف) قانون ارزش: قانون ارزش، همان‌طور که گفتیم، به صورت گرایشی که دائماً در مقابل به هم خوردن تعادل تلاش می‌کند، دیده می‌شود. مارکس چنین گرایشی را به صورت قانون جنگِ همه علیه همه در جنگل توصیف می‌کند که در آن نبرد همه‌ی انواع با هم، کمابیش، بقای همه‌ی انواع را تضمین می‌کند. اگرچه در این بحث مجال پرداختن به جزئیات این قوانین نیست، گفتن همین نکته کافی است که تحت این مکانیزم‌ها بر هم خوردن تعادل بیشتر به صورت ورشکست شدن برخی واحدهای تولیدی و یا افزایش سود بیش از نرخ عمومی آن دیده می‌شود. این قانون است که مقدار مورد نیاز سرمایه به یک نیروی متخصص ویژه را کمابیش از طریق نوسانات دستمزد حول ارزش نیروی کار نظم می‌بخشد و بسیاری از متخصصان دیروز را به پرولترهای امروز تبدیل کرده است.

ب) دولت، بوروکراسی، سازمان: سرمایه‌داری از طریق ایجاد سازمان‌ها و سلسله‌مراتب غیردمکراتیک و نهادهای متنوع، متخصصان و مابقی نیروی کار را تحت انقیاد الزامات سرمایه درمی‌آورد. مثلاً نهادهایی هستند که به میان کارگران می‌روند، اطلاعات لازم را از میان آنان کسب کرده و به متخصصان تحویل می‌دهند. متخصصان پس از اجرای تحلیل‌های آماری و صورتبندی آنها، توصیه‌های خود را به مدیران و نهادهای اجرایی تحویل می‌دهند. این نهادها نتیجه را به متخصصان تحویل می‌دهند. متخصصان باز از نهادهای آماری کمک می‌طلبند، آمارگیرهایی که معمولاً کارگران موقت هستند دست به کار می‌شوند و ... همچنین به بورس‌های تحصیلی که شرکت‌های بین‌المللی به جامعه‌شناسان



می‌دهند می‌توان اشاره کرد. مردم آفریقای جنوبی به چه ماشین‌هایی علاقه دارند؟ فلان مذهب چرا بیمه را جایز نمی‌شمارد؟ مردم ایران چرا اینستاگرام را به فیسبوک ترجیح می‌دهند؟ و ... . سرمایه‌داری از طریق ایجاد نهادهایی بوروکراتیک کار متخصص و غیر متخصص را وحدت بخشیده و تحت الزامات سرمایه در می‌آورد. بسیاری از ارزش اضافی استخراج‌شده از طبقه‌ی کارگر به‌عنوان بورس‌های تحصیلی این نیروهای متخصص هزینه می‌شود. مقادیر معتناهی از این ثروت‌های ایجادشده خرج نهادهای تحقیقاتی و ... می‌شود و از طرفی، پروژه‌های این نهادها تداوم سلطه‌ی سرمایه بر کارگران و استخراج ارزش اضافی بیشتر را به همراه دارد.

ج) ایدئولوژی: رهایی از ایده‌ئولوژی چگونه امکان‌پذیر است؟ مارکس به‌درستی تشخیص می‌دهد که در هر جامعه‌ای ایدئولوژی مسلط، ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم است. اگر فرایند خودپدیداری ایده‌ئولوژی به مثابه‌ی بازتاب تضاد در درون خود شکل‌بندی‌های اقتصادی بازشناسی شود، در این صورت نبرد علیه ایده‌ئولوژی جز از طریق خوپویی‌های قطعی این تضاد که امر مبارزه‌ی طبقاتی را در خود مفروض می‌دارد ممکن نیست. این در حالی است که روشنفکران آکادمیک در قلب نهادهای وابسته به بورژوازی از مبارزه‌ی ایده‌ئولوژیکی دم می‌زنند. اینان از خود نمی‌پرسند که اگر افرادی از نیروهای متخصص باشند که به نوعی خود را از سلطه‌ی نهادها نجات داده و نیازی به دستمزد هم نداشته باشند، به چه واسطه‌ای می‌خواهند خود را از شر ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم رهایی بخشند؟ کسی که با

---

نبوغ شخصی خود بخواهد این کار را انجام بدهد، مارکسیست نیست. زیرا آگاهی را به چیزی فراسوی واقعیت مادی جامعه نسبت می‌دهد. از طرفی کسی هم که این مسئله را به بحث روش‌شناسی فرو می‌کاهد، مارکسیست نیست. زیرا روش را به جای پراتیک در جایگاه میانجی برهم‌کنش ایده و ماده قرار می‌دهد.

## نقدی بر روشنفکران و پروژه‌های ضد هژمونیک: در سوگ علوم اجتماعی یا یک اندوه روش‌شناختی!

اسدپور نیز می‌پذیرد که رابطه‌ای جدی و متقابل میان تئوری و پراتیک وجود دارد. او همچنین توضیح می‌دهد که در این میان روشنفکرانی ایجاد می‌شوند که با توجه به جایگاه طبقاتی‌شان نقش خود را در، به قول خودشان، تحولات جامعه ایفا می‌کنند. اما بلافاصله از پرداختن به گام بعدی که همین بررسی روابط متقابل این روشنفکران و تحولات جامعه در قالب وحدت یافتن تقسیم کار یدی و ذهنی تحت کنش طبقات است، صرف‌نظر کرده و تلویحاً این روابط را به روش‌شناسی علمی تقلیل می‌دهند. اسدپور در اوایل فصل «علوم اجتماعی و ارزش‌گذاری» (فصل ۳) از جملاتی بهره می‌گیرد که اگر تا آخر بحث خود به آن وفادار می‌ماند، احتمالاً می‌توانست بحث خود را به صورتی صحیح و مفید تا به انتها پیش ببرد. او می‌نویسد:

«به هر حال آنچه استنتاج شده این است که نه علم و نه فناوری، هیچ یک بر فراز سر جامعه یا بیرون از ساز و کارهای آن شکل نگرفته و فعالیت نمی‌نمایند، بلکه در چارچوب فعالیت تولیدی، اجتماعی، سیاسی و حقوقی خاصی عمل کرده

و محصولات خود را عرضه می‌نمایند و بنابراین از تناقضات جامعه‌ی سرمایه‌داری بی‌بهره نیستند.» (اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۹۰)

ایشان بلافاصله به نقد تعریف دکتر نیلی از روشنفکر می‌پردازد. نیلی، در گفتگوی خود، روشنفکر را تحت عنوان سه مقوله‌ی آکادمیک، سیاست‌مدار و تکنوکرات معرفی کرده و روابط متقابل این سه گروه را برای برآورده ساختن الزامات سرمایه‌داری به دقت تشریح می‌کند. نیلی می‌گوید:

«فرض کنید تورم افزایش می‌یابد. یک آکادمیسین وظیفه دارد عوامل این تورم را شناسایی کرده و به صورت علمی و کارشناسانه راه‌حل ارائه دهد. سیاست‌مدار در خط مقدم قرار گرفته و از یافته‌ها و اظهارات آکادمیسین استفاده کرده و وظیفه‌ی مهم تصمیم‌گیری بر عهده‌ی اوست. در نهایت این تکنوکرات است که در سازمان‌ها و نهادهای اجرایی این تصمیم را عملیاتی می‌کند.» (به نقل از اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۹۳)

کسانی که با سابقه‌ی نیلی آشنایی دارند می‌دانند که این‌جا دقیقاً با یک نماینده‌ی فکری-سیاسی جدی بورژوازی ایران طرف هستیم. چیزی که نیلی می‌بیند و باید هم به‌عنوان یک نماینده‌ی سیاسی جدی بورژوازی ایران ببیند، این است که شکل‌های مختلف تقسیم‌کار موجود چگونه در حل مشکلات پیش‌روی سرمایه و وحدت یافته و تداوم انباشت سرمایه در ایران را تضمین می‌کند. در حالی که اسدپور تنها ایرادی که به این سازوکار وارد می‌کند این است که این سازوکار

علمی نبوده! و این شکل از ارائه‌ی راهکار برای نظام موجود پوزیتیویستی است! اگرچه مثالی که نیلی برای شرح فرایند مورد نظرش از آن استفاده می‌کند، تا حدی پوزیتیویسم را تداعی می‌کند، تا جایی که از این نقل قول می‌فهمیم، آقای نیلی هرگز اشاره‌ای به پوزیتیویسم نکرده و کلیت فعالیت نظری دانشگاه را در ارتباط با سیاست‌مداران و تکنوکرات‌ها توضیح می‌دهد. آقای نیلی دقیقاً مسئله را درباره‌ی وحدت تئوری و پراتیک و نحوه‌ی اجرای نظرات ایدئولوگ‌های طبقه‌اش در ارتباط با واقعیات پیش‌روی سرمایه شرح می‌دهد. چیزی که در بحث اسدپور خبری از آن نیست. اما اسدپور، در ادامه، کاری که آقای نیلی شرح داده را به پوزیتیویسم فرو کاهیده و می‌نویسد:

«بخش عمده‌ای از متخصصان علوم اجتماعی به علت پذیرش رویکرد پوزیتیویستی و همچنین محدود کردن خود به مرحله‌ی شناخت تجربی و پوزیتیویستی به‌طور کلی، دارای مهارت بسیار زیادی برای اندازه‌گیری‌های کمی و تحلیل‌های "سطحی" شده و به ابزاری برای خود سیاستمداران برای مهندسی اجتماعی بدل گشته‌اند. با این تنزل رتبه و مقام، آنان خود را از ارائه‌ی توضیحات عمیق‌تر برای حل مشکلات زندگی بشر و به‌ویژه طبقات و اقشار فرودست محروم کرده‌اند.» (اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۹۴؛ تأکید از ماست)

اسدپور ابتدا بحث را مارکسیستی شروع می‌کند، اما به سرعت مسئله را تغییر می‌دهد! اگر آن‌گونه که خانم اسدپور در ابتدا نوشته‌اند، علم چون چیزی بر فراز

جامعه وجود ندارد و در پویایی درون جامعه به وجود می‌آید، پس چطور می‌شود که متخصصان علوم اجتماعی به یکباره با پذیرش پوزیتیویسم به ابزار سیاستمداران برای مهندسی اجتماعی بدل شوند؟ آیا پیش از این بر فراز جامعه بوده‌اند؟ آیا پیش از این ابزاری برای حل مشکلات پرولتاریا بوده‌اند؟ پس چه شده که آنان خود را از ارائه‌ی توضیحات عمیق‌تر برای حل مشکلات زندگی بشر محروم کرده‌اند؟ آیا علمی که بتواند مشکلات بشر را حل کند، همان علم بر فراز جامعه نیست؟ جالب این است که خانم اسدپور معتقد است که رتبه و مقام این متخصصان تنزل پیدا کرده است! در انتهای این متن، به سبب نگرانی واقعی اسدپور از جملات آقای نیلی و اشاره‌ی مداومش به بحث‌های یک در مورد روشنفکر عمومی، خواهیم پرداخت. اما پرسشی که مطرح می‌شود این است که رتبه‌ی این‌ها از کجا به کجا و نزد چه کسی یا کسانی تنزل پیدا کرده است؟ (در ادامه، به بحث اسدپور درباره‌ی کارگر جمعی و استفاده‌ی مکرر از واژه‌ی اقشار فرودست، بشریت و ... در مقایسه با کارگران یا طبقه‌ی کارگر، نیز خواهیم پرداخت.) خانم اسدپور می‌داند کار ذهنی، یعنی به قول خودش دومی (کار ذهنی)، از اولی (کار یدی) ناشی می‌شود، اما وقتی بحث به پوزیتیویسم کشیده می‌شود، نمی‌تواند رابطه‌ی گسترش پوزیتیویسم را در میان متخصصان در پیوند با تحولات اجتماعی (به تعبیر خودشان) و مبارزه‌ی طبقاتی (به تعبیر ما) تحلیل کند. این‌جا، پوزیتیویسم تنها یک روش غلط علمی است که در خدمت شرایط موجود است و متخصصین صرفاً فریب خورده و آن را پذیرفته‌اند! کافی است با جستجوی ساده

در اینترنت دریابیم که تقلیل دادن ایدئولوژی بورژوازی به پوزیتیویسم چقدر اشتباه است. بورژوازی از روش‌های دیگر علمی نیز بهره می‌گیرد و ابداً هیچ اهمیتی برای پوزیتیویسم و یا سیستم‌های پویا<sup>۱</sup> یا پراگماتیسم و هزار و یک فلسفه‌ی علم دیگر، جز در راستای منافعش، قائل نیست. اما چرا خانم اسدپور چنین کاری می‌کند؟ چرا که در مقابل بورژوازی پوزیتیویست و غیرعلمی، پرولتاریای رئالیست انتقادی قرار می‌گیرد! اسدپور اینک نه آگاهی را از تحولات اجتماعی و مبارزه‌ی طبقات، بلکه طبقات را از روش‌های علمی نتیجه می‌گیرد. به ادامه‌ی بحث اسدپور توجه کنید:

«پس باسکار<sup>۲</sup> نیز هر دو نکته‌ی مورد نظر مارکس را در تبیین خویش از تعریف علم و همچنین در تعریف روش علمی وارد می‌کند، که یکی همان راهیابی و نفوذ به عمق و کشف روابط ناپیدای پس‌پشت پدیدارهاست؛ دیگر این که، هم‌زمان با عمیق شدن شناخت و راهیابی به لایه‌های زیرین و یا ساختارهای عمیق‌تر، مفاهیم و مقوله‌های توضیحی ما نیز دستخوش تحول می‌شوند.» (اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۱۰۲)

---

<sup>۱</sup> Dynamic systems theory

<sup>۲</sup> Roy Bhaskar

اینک برای مقابله با ساز و کار مورد نظر نیلی، یعنی مثلثی که وی برای مقابله با موانع پیش روی انباشت سرمایه مد نظر دارد، کافی است از روش باسکار استفاده کنیم تا همه‌ی مشکلات حل شوند. اسدپور، در ادامه‌ی بحث، به شرحی به‌غایت ناقص از فلسفه‌ی روی باسکار می‌پردازد که پرداختن به آن در حوصله‌ی این مطلب نیست. اسدپور ابداً متوجه نیست که تا چه حد در سراسر متن رابطه‌ی تئوری و پراتیک را مکانیکی و غلط ارزیابی می‌کند. او پس از ارائه‌ی مثالی از فعالیت علمی برنشتاین<sup>۱</sup> درباره‌ی اصلاحات انجام شده‌ی مبتنی بر آن چنین می‌نویسد:

«اما از آن‌جا که این اصلاحات و تلاش‌ها دارای یک تصویر کلی از مناسبات اجتماعی و به‌ویژه روابط درونی آن نیستند، یا به بیان دیگر، فاقد شناخت علمی کافی از جامعه و ریشه‌های وجودی نظم موجود هستند، سرانجام همین نظم موجود با شکلی متفاوت و در سطحی دیگر، بی‌آن‌که خود این منتقدان بخواهند، بازتولید می‌شود.» (اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۱۱۰)

این‌جا مسئله دیگر نه بر سر کنش طبقات، بلکه بر سر این است که این منتقدان روش علمی نادرستی را در پیش می‌گیرند. اگر روش آن‌ها روش منطقی و بهتری بود، احتمال نظم موجود بازتولید نمی‌شد. اسدپور توضیح نمی‌دهد که اگر

---

<sup>۱</sup> Bernstein



بر فرض روش مورد نظرشان اجرا شود، توسط کدام طبقه و به واسطه‌ی چه سازوکارها و نهادهایی اجرا می‌شود. همان‌طور که توضیح نمی‌دهد که پژوهش آقای برنشتاین هم توسط همان مثلثی که آقای نیلی توضیح داده‌اند اجرا می‌شود. خانم اسدپور از این نکته غافل است که روش نادرست چه روابط تنگاتنگی با منافع طبقه‌ی حاکم دارد و احتمالاً روش‌های آلترناتیو آن تا چه حد به مبارزه‌ی طبقاتی کارگران وابسته است. روش درست توسط مارکس و باسکار تولید شده و اینک باید چنین روشی در نزد کارگران مصرف شود. ایشان مسائل را با همان عینکی نگاه می‌کنند که دارالشفا با آن به واقعیت می‌نگریست. اسدپور در این جا بخشی را به رابطه‌ی تئوری و پراتیک اختصاص داده است که باید بیشتر واکاوی شود.

## مثلث نیلی و حسن نیت اسدپور

او این بخش را با نقل قولی از پاتریک مورای<sup>۱</sup> آغاز می‌کند:

«از آنجا که علم مارکسیستی تضادهای واقعی را شناسایی می‌کند، پس نقاط کانونی تنش و تغییر و تحول را نشان می‌دهد. با این کار، نخست به شناسایی و درک تغییرهای احتمالی در وضعیت و نظم موجود دست می‌یازد؛ و سپس با رشد

---

<sup>۱</sup> Patrick Murray

دادن استراتژی‌های اجتماعی و سیاسی که مبتنی بر "باید"هایی است که تنها جنبه‌ی سوپژکتیو (ذهنی) ندارند، وارد روند تغییر و تحول می‌شویم. اما این استراتژی‌های کنش از درون علم بیرون نمی‌آید. علم مارکسیستی یک کتاب آشپزی برای عناصر انقلابی نیست. مارکس، به پرودون، برونو بائر و دیگران انتقاد داشت که چنین استنتاجی از رابطه‌ی علم و پراتیک سیاسی دارند. از نظر مارکس، بر قرار کردن یک رابطه‌ی تناظر یک‌به‌یک میان تئوری و پراتیک نشانه‌ی تفکر ایدئالیستی است. ... باید میان فکر و واقعیت، بین تئوری و پراتیک تمایز قائل شد. نقد مارکسی می‌گوید علوم مربوط به جهان اجتماعی در واقع نقد آن جهان نیز هستند و مفهوم اخلاق عنصری تنیده شده در این نقد است و یک افزوده‌ی بیرونی بر علم نیست. یعنی بعد ارزیابی‌کننده و اخلاقی نباید [از بیرون] بر علم تحمیل شود.» (اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۱۱۲؛ تأکید از ماست)

اسدپور تصور می‌کند که این شخصیت‌هایی که ایشان به واسطه‌ی آن‌ها حرف‌های خود را به شیوه‌ای آکادمیک مستند می‌سازد، در جهان واقعی نیز از همان کاریزمایی برخوردارند که در میان هم‌دانشگاهی‌هایشان. در حالی که پاتریک مورای اگر از حداقل دانش مارکسیستی برخوردار بود، آن‌قدر راحت از "باید‌هایی که صرفاً جنبه‌ی سوپژکتیو ندارند" سخن به زبان نمی‌راند. پاتریک مورای با این حرف خود به نگاه «تنها» سوپژکتیو خود به به تئوری اذعان می‌کند. اگر این عمل است که مبنی بر باید‌هایی که صرفاً سوپژکتیو نیستند سخن می‌راند، پس تئوری تنها جنبه‌ی «سوپژکتیو» دارد. پاتریک مورای به‌عنوان استاد اسدپور

از نبردی که در ساحت فلسفی آلمان علیه سوپژکتیویته‌ی کانتی به دنبال بحران کانتی به وجود آمد، و صورتبندی هگل از این نزاع فلسفی و در نهایت پاسخ مارکسیستی به آن آگاه نیست. در تئوری مارکسیستی، تئوری ابداً جنبه‌ی سوپژکتیو ندارد. انتزاع در ساحت اجتماعی و تنها از رهگذر عملکرد اجتماعی سوژه‌های اجتماعی است که امکان‌پذیر می‌شود. برای نمونه، مارکس کار مجرد انسانی را در ذهن خود «تجربید» نکرده، بلکه برابری کالاهای مختلف در بازاری گسترش یافته است که پیش از مارکس چنین انتزاعی را انجام داده است. در تئوری مارکسیستی انتزاع تنها به شیوه‌ای انضمامی امکان‌پذیر است. در ادامه، مورای بنا به سنت تمام سوسیال‌خائنین به تحریف تاریخ می‌پردازد و مدعی می‌شود که مارکس پرودون، بائر و دیگران را، به سبب برقرار کردن رابطه‌ی یک به یک میان تئوری و پراتیک، نقد کرده است! چنین چیزی ممکن نیست. زیرا برونو بائر و پرودون ابداً چنین رابطه‌ای را برقرار نکرده بودند. مارکس در نقد پرودون می‌نویسد:

«حضرت پرودون به جای اقدامات عملی و خشن توده‌ها ... حرکت شیطنت‌آمیز مُخ خود را نشانده است. به همین دلیل، تاریخ را مردان فرهیخته و دانا می‌سازند، مردانی که می‌دانند چگونه اندیشه‌های سرّی خداوند را برابیند. مردم عادی فقط کافی است مکاشفه‌های آنان را به کار ببندند. اکنون می‌توان فهمید چرا حضرت پرودون دشمن رسمی هر نوع حرکت سیاسی است. راه حل معضلات

کنونی، از نظر او، در اقدام عمومی نهفته نیست، بلکه در چرخش دیالکتیکی ذهنیت اوست (فقرِ فلسفه، ؟).»

نقدی که مارکس به پرودون وارد می‌سازد بیشتر شبیه نقدی است که به امثال مورای و اسدپور وارد است. بائر و پرودون ابدأً چنین تناظر یک‌به‌یکی را میان تئوری و عمل قائل نبوده‌اند. آنان، دست بر قضا، بیشتر به نبود چنین رابطه‌ای (چه تناظر یک‌به‌یک و غیر از آن) باور داشتند، چرا که معتقد بودند که می‌توان با سلاح مفاهیم به جنگ مفاهیم شتافت. اما مورای درست می‌گوید که استراتژی کنش از درون علم بیرون نمی‌آید. این علم است که از درون کنش اجتماعی در دوره‌ی تاریخ خاصی پدیدار می‌شود. همچنین وی درست می‌گوید که بین تئوری و مبارزه‌ی طبقاتی رابطه‌ای یک‌به‌یک وجود ندارد. اما اگر رابطه‌ی یک‌به‌یک نیست، پس چگونه رابطه‌ای در این میان برقرار است؟ خانم اسدپور، در پاسخ، می‌نویسد:

«بنا به نظر مورای، استنتاج بی‌واسطه‌ی "سیاست" از درون نظریه ممکن نیست، زیرا مارکسیسم کتاب مخلوط کردن مواد مختلف و ایجاد یک سیاست انقلابی رهایی‌بخش نیست. به این معنا، گذار بی‌واسطه از تئوری به پراتیک ممکن نیست. این کنش با میانجی‌های مختلفی باید انجام شود. در همین رابطه، باسکار نیز باور دارد که ما قادر به گذار بی‌واسطه از درک و شناخت واقعیت به سمت الزامات عملی نیستیم.» (اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۱۱۲)

حال که اسدپور نظر مورای را تشریح کرد، توضیح می‌دهد که این میانجی‌ها چه هستند و برای این کار از نظر باسکار استفاده می‌کند:

«بر اساس نظریه‌ای که باسکار رشد می‌دهد، اگرچه دانش و شناخت شرط لازم برای امر رهایی است، اما شرط کافی برای آن نیست. زیرا رهایی معرفتی باید با شرایط غیرمعرفتی همچون میل به عمل، فعالیت انگیزه‌مند، شرایط محیطی، تسهیلات، امکانات، فرصت‌ها و صلاحیت‌های کارگزاران اجتماعی (ایجنت‌ها) گره بخورد.» (اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۱۱۲؛ تأکید از ماست)

ای کاش خانم اسدپور توضیح می‌دادند که میل به عمل، شرایط محیطی، امکانات و صلاحیت ایجنت‌ها چگونه امری غیرمعرفتی است. در حالی که در سنت‌های انقلابی کارگران همواره انضمامی‌ترین مسائل تشکیلاتی و سیاسی<sup>۵</sup> نشانه‌ی جدی‌ترین مسائل معرفتی بوده‌اند. همان‌طور که لنین پلخائف را پس از انشعاب سیاسی-تشکیلاتی در حزب سوسیال‌دمکرات روسیه به خیانت به میراث فلسفی‌اش متهم می‌کند و تسویه‌حساب با سوسیال‌دمکراسی آلمان، که ابتدا بر سر مسائلی چون رابطه‌ی مارکسیسم با میراث فلسفی هگل بروز یافت، به انشعابات سیاسی پی‌درپی و تغییر در صلاحیت ایجنت‌های (عاملان) اجتماعی منجر می‌شود. از طرف دیگر، حتی اگر بپذیریم که موارد مذکور غیرمعرفتی هستند، تنها در ذهن مکانیکی یک آکادمیسین ممکن است تئوری رهایی‌بخش در دانشگاه تولید شده و سپس با این میانجی‌ها مخلوط شود و امر رهایی را امکان‌پذیر کند. کتاب

آشپزی اتفاقاً نگاه همین حضرات است به رابطه‌ی تئوری و پراتیک؛ چرا که ابتدا باید علم‌رهایی‌بخش توسط باسکار بسط داده شود و سپس مقداری شرایط خوب و انگیزه به عمل به آن اضافه کرده و اگر ایجنت‌ها صلاحیت داشتند، آن‌گاه انقلاب شما آماده است!

برای اسدپور علم همه چیز است. بنابراین، او می‌کوشد تا با مستقر ساختن روش علمی خود رابطه‌ی تئوری و پراتیک را از این منظر جست‌وجو کند. اما افسوس که کار وی به انگاره‌ای پیشاهنگلی منجر می‌شود. هگل کانتی‌های زمانه‌ی خود را، به سبب نگاه نادرستشان به شناخت‌شناسی، قویاً و شدیداً نقد می‌کرد. کانتی‌ها باور داشتند که پیش از شناخت هر چیزی، بایستی از روش‌ها و چگونگی شناخت آن چیز آگاه شویم. از منظر هگل، این حرف مثل این است که بگوییم تا زمانی که شنا یاد نگرفته‌ایم حق نداریم در آب شیرجه بزنیم. اسدپور می‌نویسد که علم تنها مخاطب خود را در میان سیاستمداران نمی‌یابد، بلکه هر کس که جویای حقیقت باشد، می‌تواند از علم بهره ببرد. این‌جا لیبرالیسم نهفته در اندیشه‌های او عیان می‌شود. از نظر اسدپور، هر کس که بخواهد، می‌تواند از علم بهره ببرد! می‌تواند اثرگذاری داشته باشد! می‌تواند رای بدهد و کارهای بسیار دیگری نیز می‌تواند بکند! مشکل این است که در جهان امروز هر کس بخواهد و میل عمل داشته باشد، نمی‌تواند بیش از نوک دماغ خود را هم تشخیص دهد. نمونه‌ی بارزش هم خود خانم اسدپور است که با وجود این همه سال صرف عمر خود بر روی مسائل تئوریک، در نهایت، نتوانسته از «بی‌بی‌سی فارسی» و «صدای

امریکا» فراتر رود و دائماً درباره‌ی دولت غیردمکراتیک و رانت‌خوار نفتی صحبت می‌کند. اسدپور، با تکیه بر روش قوی علمی خود، حتی نتوانسته به آمارهای اقتصادی ایران رجوع کند و به سهم نفت از تولید ناخالص ایران نگاهی بیاندازد تا دائماً مسئله‌ی نادرست دولت رانت‌خوار نفتی را در سراسر متن خود تکرار نکند. اینک هر انسان صادقی که انتخابات در امریکا را دنبال کرده باشد، نمی‌تواند به مشخصاً غیردمکراتیک بودن دولت ایران اعتراضی کند؛ مگر آن که به نوعی در خدمت همین امریکایی‌ها باشد (البته شاید اقتصاد ایران و دموکراسی هم از دسته‌ی مسائل غیرمعرفتی هستند!). این‌ها همه شاهکارهایی است که خانم اسدپور با تکیه بر روش علمی خود به آن دست زده است و اینک می‌خواهد به دیگر جوانان بگوید که شما هم می‌توانید این کارها را بکنید!

خانم اسدپور این گزاره را که علم خدمت‌گزار گروه سیاسی یا طبقه‌ای خاص است، نفی می‌کند، اما مدام دچار آشفتگی شده و ناچار می‌شود به بی طرف نبودن سرشت علم نیز دست بگذارد. گاهی در چند جمله‌ی پشت سر هم، گاهی در چند پاراگراف، گاهی در چند صفحه. این تغییر را دائماً در نظریات ایشان می‌توان دید. این همان تذبذبی است که خصلت تاریخی دارد. این همان تذبذبی است که تنها وقایعی چون انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ در روسیه، انقلاب‌های ۱۸۴۸ در اروپا و کمون پاریس خواهند توانست بساط آن را جمع کنند. انحلال طلبانی که بین آرمان نوجوانی خود به سوسیالیسم و جایگاه فعلی خود دچار تعارض شده‌اند، همیشه در طول تاریخ این گونه قلم زده‌اند. در ادامه، با وجود این که مسیری که اسدپور طی

می‌کند مدام همین آشفتگی‌ها را برایش به بار می‌آورد، اما این آشفتگی مانع از دستیابی او به نتیجه‌ی نهایی نمی‌شود. اسدپور در ادامه می‌نویسد:

«سرمایه و قدرت دولتی در واقع دو نهاد اصلی هستند که علم و امکانات دانشگاهی را تحت فشار فزاینده‌ی انطباق خود با "رژیم انباشت" قرار می‌دهند.»  
(اسدپور، ۱۳۹۳، ۱۱۶)

جالب است که خانم اسدپور مدام جمله‌ی اصلی را سانسور می‌کند و سپس از جمله‌ای استفاده می‌کند که جمله‌ی سانسور شده را در خود داشته باشد. گاهی می‌گوید آکادمیسین‌ها جایگاهشان تنزل پیدا کرده، گاهی می‌گوید علم در خدمت منافع هیچ طبقه‌ای نیست، و اینک می‌گوید که سرمایه و قدرت دولتی به علم و امکانات دانشگاهی فشار می‌آورد؛ که یعنی علم و امکانات دانشگاهی دارند در مقابل سرمایه و قدرت دولتی مقاومت می‌ورزند. آن هم نه به سبب وجود جنبش دانشجویی، نه به سبب مبارزات کارگران و هژمونی آن‌ها میان روشنفکران، بلکه به مدد روش علمی باسکارا! اسدپور توضیح نمی‌دهد که چرا سرمایه‌داری با وجود توسعه‌ی وحشتناک دانشگاه‌ها در سراسر جهان در سده‌ی اخیر، اینک خود را ملزم می‌بیند به آن‌ها فشار بیاورد؟ اگر منظورشان نئولیبرالیسم است که این فشار بر تمام پیکر مناسبات موجود آمده. پس دیگر اهمیت دانشگاه در چیست؟ خانم اسدپور جهان را به صورت جهان ایده‌ها می‌بیند، در حالی که مسئله برای یک نماینده‌ی سیاسی بورژوازی کاملاً متفاوت است. این نماینده‌ی سیاسی به واسطه‌ی



قدرت دولتی و سیاسی به وجود آمده بر اثر استثمارِ میلیون‌ها نفر می‌تواند کمی واقعی‌تر به مسئله بنگرد. اسدپور می‌نویسد:

«از آن‌جا که در ایده‌های نخبگان وطنی یادشده، دموکراسی واقعی هیچ جایگاهی ندارد، در نتیجه قادر نیستند که یک رابطه‌ی درست میان علم، سیاست و پراتیک برقرار کنند.» (اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۱۱۶)

اسدپور متوجه نیست که مثلث نیلی فقط یک ایده نیست و چیزی است که وجود دارد و دارد کار می‌کند! و متوجه نیست که این، به تعبیر او، سیاست‌رهایی‌بخش نیز مجبور است چیزی داشته باشد که دست کم بتواند مثل این مثلث، مبارزه را به پیش ببرد. ممکن است مثل مثلث نباشد، اما نمی‌توان عملکرد هر کسی که می‌خواهد به حقیقت دست یابد را نیز جایگزین آن کرد!

## گرامشی و کشف علمی بزرگ ژوزف (!)

اسدپور سپس به مسئله‌ی هژمونی می‌پردازد و قصد دارد تا ضرورت حضور روشنفکران در مبارزه‌ی طبقاتی را از این طریق اثبات کند. او در این راه ابتدا دریافت خود از وقایع دهه‌ی شصت و هفتاد میلادی، که دقیقاً منطبق بر تحلیل‌های

چپ اروپایی است، را می‌آورد و سپس سراغ بحث‌های انقلابی بزرگ آنتونیو گرامشی<sup>۱</sup> می‌رود. او می‌نویسد:

«در دهه‌های شصت و هفتاد میلادی تحت تأثیر هژمونی گسترده‌ی فرهنگی چپ و روشنفکران ارگانیک طبقه‌ی کارگر، تعداد قابل توجهی از متخصصان حرفه‌ای وجود داشتند که عنصر روشنفکری در حرفه‌ی آنان پررنگ‌تر بود.»  
(اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۱۱۹)

ابهام موجود در این جمله جای بسی تأمل دارد. اسدپور در ابتدا از «هژمونی گسترده‌ی فرهنگی چپ و روشنفکران ارگانیک» سخن می‌گوید. استفاده از «و» نشان می‌دهد که، از منظر او، این دو، احتمالاً دو چیز جدا هستند، و آلا از «یا» استفاده می‌کرد. اما باز در ادامه می‌گوید که «تعداد قابل توجهی از متخصصان حرفه‌ای وجود داشتند که عنصر روشنفکری در حرفه‌ی آنان پررنگ‌تر بود». اگر هژمونی را از جمله حذف کنیم، جمله این‌گونه می‌شود: به دلیل وجود روشنفکران ارگانیک طبقه‌ی کارگر متخصصانی بودند که عنصر روشنفکری در آن‌ها پررنگ بود. اما از آن‌جا که این متخصصین به سبب هژمونی چپ عنصر روشنفکری پررنگی داشتند، پس آن‌ها هم احتمالاً روشنفکران طبقه‌ی کارگر بودند. پس جمله این‌گونه می‌شود: به سبب حضور روشنفکران ارگانیک طبقه‌ی کارگر،

---

<sup>۱</sup> Antonio Gramsci

روشنفکران ارگانیک طبقه‌ی کارگر وجود داشتند. یعنی در دهه‌های شصت و هفتاد میلادی، چون روشنفکران وجود داشتند، روشنفکران وجود داشتند! اگر وجود هژمونی را به جمله اضافه کنیم هم مشکل حل نمی‌شود: به سبب وجود هژمونی چپ و وجود روشنفکران، روشنفکران وجود داشتند؛ که باز هم این جمله ابداً معنی نمی‌دهد. وحشتِ اسدپور از مبارزه‌ی طبقاتی منجر به چنین یاوه‌سرایی‌هایی می‌شود. و آلا، «به سبب شورش‌های کارگری و مبارزه‌ی کارگران، طبقه‌ی کارگر در میان روشنفکران و اشرافیت کارگری نیز از هژمونی برخوردار بود» جمله‌ی سختی نیست که به مغز اسدپور خطور نکرده باشد.

دیدیم که اسدپور دائماً به استفاده از واژه‌هایی چون فرودستان، کارگر جمعی، نیروهای رهایی‌بخش و غیره تأکید داشت. از طرفی، ایشان درباره‌ی روش علمی و خصلت ستیزندگی روش صحیح علمی بر ضد مناسبات موجود، قلم‌ها فرساییدند. اسدپور، در ادامه، می‌گوید که تحولات اجتماعی و پرولتریزه شدن متخصصین موجب بروز نارضایتی می‌شود! بله، قطعاً موجب بروز نارضایتی می‌شود، و دقیقاً ارتجاعی‌ترین حرکات اجتماعی در غیاب نیروی مستقل کارگری را همین اقشار رهبری می‌کنند. بخش عظیمی از نیروی اجتماعی حزب نازی را کارگران یقه سفید و متخصصان طبقه متوسط تشکیل می‌داد. اسدپور قصد داشت تا هر کسی که به نوعی کاری می‌کند را تحت عنوان «کارگر جمعی» قرار داده و، از این طریق، خود را از شر مشکل سوژگی طبقه‌ی کارگر برهاند. وی اینک با طرح این مسئله که این اقلیت به سبب پرولتریزه شدن ناراضی می‌شوند، قصد دارد تا بر خصلت

ارتجاعی اقصاری که، از یک سو، پرولتریزه می‌شوند و، از سوی دیگر، به هیچ وجه نیروی عادت به آن‌ها اجازه نمی‌دهد از شأن و برجستگی و امتیازات اجتماعی خود دست بکشند، سرپوش بگذارد. اسدپور برای این کار دست به دامن بوردیو می‌شود.

طبق نظر بوردیو دو نوع سرمایه وجود دارد: سرمایه‌ی انسانی و سرمایه‌ی فرهنگی<sup>۱</sup>. نیروهای متخصص غیر از علوم انسانی سرمایه‌ی انسانی دارند و کسانی که علوم انسانی می‌خوانند، سرمایه‌ی فرهنگی دارند. حال، گروهی که سرمایه‌ی فرهنگی دارند بیشتر ممکن است انقلابی شوند؛ به همین سادگی! تمام این لفاظی‌ها را اگر در یک جمله خلاصه کنیم، این می‌شود که ما دانشمندان علوم انسانی<sup>۲</sup> مترقی و انقلابی هستیم و برای تغییر وضعیت موجود می‌کوشیم. توهمی که با نگاهی کلان به پایان‌نامه‌های چند سال اخیر پژوهشگران علوم انسانی در بهترین دانشگاه‌های دنیا به طرفه‌العینی دود می‌شود و به هوا می‌رود.

اسدپور می‌نویسد:

---

<sup>۱</sup> سرمایه‌ی انسانی و فرهنگی و ... جعلیات ایدئولوژیک بورژوازی هستند برای آن که دوگانه‌ی کارگر و کارفرما را تخت و هم سطح کنند: اگر بورژوا سرمایه اقتصادی دارد، کارگر هم واجد سرمایه‌ی انسانی است و دیگری واجد سرمایه‌ی فرهنگی. نمیتوان مارکسیست بود و از چنین نظرات مجعولی لحاف چهل تکه دوخت.

«هر چقدر این متخصصان بیشتر روی عنصر روشنفکری خود پافشاری کنند و از پذیرفتن "سرنوشت محتوم سرباز زنند" - به ویژه آنان که ترجیح می‌دهند با پذیرفتن نقش "روشنفکر ارگانیک فرودستان" یک ضد هژمونی ایجاد کنند، در آن صورت شانس کمتری برای برخورداری از امتیازها و استقلال نسبی قشر متخصصان حرفه‌ای دارند و جایگاه خویش را نسبت به قشر متخصصان حرفه‌ای از دست می‌دهند.» (اسدپور، ۱۳۹۳، ۱۲۰)

این کسانی که ترجیح می‌دهند روشنفکر ارگانیک طبقه‌ی کارگر شوند، و چون می‌گویند بشو می‌شود،<sup>۱</sup> همان کسانی هستند که گمان می‌کنند اگر از ایده‌ی ثقل‌رهایی یابند دیگر در آب غرق نمی‌شوند. در ادامه، به معنای واژه‌ی ارگانیک و آنچه اسدپور از آن مراد می‌کند نیز خواهیم پرداخت. اما این انگاره‌های اراده‌گرایانه، که اسدپور درباره‌ی روشنفکران به کار می‌گیرد، همان خصایص و خصلت‌های چپ امروز اروپایی را دارد. چپی که چون مستی تلو تلوخوران راه خود را از میان فلسفه‌ورزی‌های کودکانه و ماجراجویی‌های مسلحانه، به سمت گورستان تاریخ طی کرده‌است و اینک، تنها بوی تعفنش است که مشام مردمان را آزار می‌دهد.

<sup>۱</sup> آیه‌ای از قرآن که می‌گوید به هر چیزی می‌گوییم بشو، پس می‌شود؛ کُنْ فَيَكُونُ.

اسدپور سپس نقل قولی از هایک آورده و فهم فیلسوف سیاسی، از منظر هایک، را بررسی می‌کند و آن را با سخنان نیلی مقایسه می‌کند. هایک، که به گروهی از روشنفکران کلی باور دارد، می‌نویسد:

«با آنکه فیلسوف سیاسی نباید در مقام رهبری نشسته و تصمیم بگیرد که دیگران چه باید بیانداشند، اما وظیفه‌ی او نشان دادن راه‌ها و فرصت‌ها و عواقب کنش جمعی است و ارائه‌ی آن سیاست‌های جامع کلی است که اکثریت هنوز به آن‌ها اندیشه نکرده است. تنها پس از آن که یک چنین تصویر جامع و کلی از نتایج سیاست‌های جامع و کلی از نتایج احتمالی سیاست‌های مختلف ارائه شد، دموکراسی می‌تواند تصمیم بگیرد که چه می‌خواهد. اگر سیاست‌هنر ایجاد بستر ممکن‌هاست، فلسفه‌ی سیاسی‌هنر ممکن ساختن آن چیزی است که به نظر ناممکن می‌رسد. چنانچه فیلسوف سیاسی خود را محدود به مسائل مربوط به فاکت کرده و از دست یازیدن به انتخاب بین ارزش‌های مختلف بهراسد، آن‌گاه قادر به انجام وظیفه‌ی خود نخواهد بود. او نمی‌تواند خود را محدود به پوزیتیویسم دانشمندان کند، که کارکردشان محدود به طرح و ارائه‌ی فاکت بوده و هرگونه بحث درباره‌ی آنچه "باید" برایشان ممنوع است... در تلاش خود برای ایجاد یک تصویر منسجم، یکپارچه و جامع، او (منظور فیلسوف سیاسی است) درک خواهد کرد که ارزش‌های متضادی وجود دارند که او ناچار است بین آن‌ها دست به انتخاب زند. این همان چیزی است که مردم به آن آگاه نیستند. اگر فیلسوف سیاسی به گزینش ارزشی اقدام نکند، هرگز نمی‌تواند آن تصویر کلی را ارائه

کند. در این راه، او از طریق مقابله با اراده‌ی اکثریت<sup>۵</sup> بهترین خدمت را به دموکراسی می‌کند. او با پافشاری بر نظریه‌هایی که هنوز نظر اکثریت مردم نشده است و یا اکثریت هنوز به آن‌ها عادت نکرده است، ارزش خود را به نمایش می‌گذارد. روشنفکر اگر به سمت باورهای مردم - فقط بدین خاطر که باورهای مردم هستند - روی گرداند، در این حالت نه تنها به جایگاه و نقش خویش خیانت کرده، بلکه به ارزش‌های دموکراسی نیز خیانت کرده است.» (به نقل از اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۱۲۲ و ۱۲۳)

اسدپور با مقایسه‌ی گفته‌های نیلی و هایک فکر می‌کند که تناقضی یافته و با تمسخر از نیلی، به‌عنوان کسی که حرف استادش را نمی‌فهمد، یاد می‌کند. در حالی که استاد و شاگرد بهتر از خود اسدپور حرف یکدیگر را می‌فهمند و این خانم اسدپور است که این دو سخن را، به‌طور انتزاعی، از دو بستر تاریخی متفاوت انتزاع کرده است. هایک این سخنان را در ارتباط با بحران دهه‌های شصت و هفتاد میلادی به زبان می‌راند. سیاست‌هایی که اکثریت هنوز به آن اندیشه نکرده است. یا، در واقع، به بیان هایک، فلسفه‌ی سیاسی هنر ممکن کردن چیزی است که اکنون ناممکن به نظر می‌رسد. این دو سخن هیچ تناقضی ندارند. در شرایطی که سرمایه‌داری با بحران‌های ساختاری جهانی روبه‌رو می‌شود، به فیلسوفان سیاسی‌ای نیاز داریم که به سیاست‌های جامع‌کلی‌ای بیان‌دیشند که با سیاست‌های جامع‌کلی پیشین متفاوتند. اما اکنون که نئولیبرالیسم در سراسر پهنه‌ی گیتی، به‌عنوان یگانه راهبرد توسعه، جا خوش کرده، حرف آقای نیلی کاملاً درست

است و دیگر به هیچ عنوان نیازی به این فیلسوفان سیاسی احساس نمی‌شود. بلکه باید مثلث پیشنهادی وی، سیاست‌های جامع برگزیده در زمان هایدک را در یک همکاری تنگاتنگ به پیش ببرند. اما بر خلاف نیلی، اسدپور بار دیگر نشان می‌دهد که در جهان ایده‌ها سیر می‌کند و از درک نسبت ایده و واقعیت اجتماعی ناتوان است.

سپس اسدپور اندکی درباره‌ی مکتب تنظیم صحبت کرده و به دفاع از آن می‌پردازند. اما گویی خودش هم تردید می‌کند که این نظریه به چه درد می‌خورد، و بنابراین، می‌نویسد:

«من باور ندارم که ما بتوانیم از طریق این بحث‌ها به‌طور بی‌واسطه به تحلیل درخشانی از جامعه‌ی خود دست یافته و یک راه حلّ جادویی برای بیرون آمدن از رخوت کنونی ارائه کنیم.» (اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۱۲۹)

در ابتدا، گذر از این بحث‌ها به عمل بی‌واسطه ممکن نبود؛ اینک گذر از این بحث‌ها به واقعیت ایران نیز بی‌واسطه امکان‌پذیر نیست! ای کاش خانم اسدپور متوجه می‌بودند که استفاده از واژه‌ی بی‌واسطه صرفاً مسئولیت تشریح این واسطه‌ها را ایجاد می‌کند، نه فرار کردن از بحث را. اما ضرورت این بحث در کجاست؟ او می‌نویسد:

«پروژه‌های رهایی‌بخش باید دارای مبنای نظری استواری بوده و برآمده از تحلیل‌های علمی و درکی جامع و عمیق از واقعیت‌های پیچیده و چند وجهی



اجتماعی باشند و تجلی تخیل‌پردازی‌ها و آرزوهای شیرین ما نباشند.»  
(اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۱۳۰)

همه‌ی این کلمات پرطمطراق حتی ذره‌ای ضرورت بحث را توجیه نمی‌کند. اما، دست کم، ما نیز موافقیم که این تحلیل‌ها باید به‌طور بی‌رحمانه‌ای به واقعیت نزدیک باشند. او، در ادامه، می‌گوید که آشنایی با این مفاهیم می‌تواند یاری‌گر ما در دستیابی به چنین تحلیل‌هایی باشد. اما به شرطی که برخی جزم‌اندیشی‌های گذشته که مانع بررسی انضمامی مسائل خود ما می‌شدند و پیامدهای ناگواری در پی داشته‌اند را کنار بگذاریم. اسدپور می‌گوید که ما به بررسی‌هایی نیاز داریم که بی‌واسطه در خدمت کنش سیاسی و احزاب نیستند، بلکه به تحول در همه‌ی عرصه‌ها یاری می‌رسانند. یعنی فعالیت تئوریک خانم اسدپور و دوستانشان قرار است نه فقط پراتیک سیاسی و احزاب، بلکه همه چیز را متحول سازد. اما مشکل این‌جاست که همین حالا هم فعالیت نظری این حضرات، با واسطه‌های مختلفی، همین حرف‌های احزاب و کنشگران سیاسی و ... را ترویج داده و تبلیغ می‌نماید. دولت غیردمکراتیک دینی و رانت‌خوار نفتی چیزی است که همه‌ی احزاب سنتی چپ ایران، برای توجیه اطاعت رذیلانه‌شان از سیاست‌گذاری‌های امریکا در منطقه، دستاویز قرار می‌دهند. چیزی که خانم اسدپور و تمام دم‌ودستگاه تئوریک چپ، با تبصره‌های ناچیزی، بر روی آن تأکید می‌ورزند. حال باید دید که این مفاهیم و کشفیات بزرگ چقدر برای دستیابی به تحلیل‌های دقیق از وضعیت ایران سودمند و مهم هستند.

اسدپور به دستاورد نظری مهم جاناتان ژوزف<sup>۱</sup> می‌پردازد. دستاورد علمی بزرگی (!) که ژوزف از طریق «رشد رئالیستی و ماتریالیستی مقوله‌ی هژمونی نزد گرامشی، و در این راستا رشد مفاهیم "هژمونی ساختاری" و "هژمونی کارگزار-محور"» به دست آمده است. ژوزف، در ابتدا، مفهوم هژمونی نزد گرامشی را تلاش برای ایجاد وفاق و پرهیز از زور برای هم‌گرایی ذهنی توصیف کرده و می‌نویسد:

«اما این رویکرد، یک رویکرد کارگزار-محور (یا صرفاً اومانیستی) است و به این معنا رویکردی یک‌سویه است. به این دلیل که هژمونی را تنها همچون فرایندی متشکل از تعامل بین کارگزاران تلقی می‌کند، و در واقع موضوع هژمونی را صرفاً به‌منزله‌ی طرح‌ها و کنش‌های کارگزاران اجتماعی، گروه‌ها و افراد ارزیابی می‌کند. این امر منجر به یک نظریه‌ی ماکیاولیستی از سیاست می‌شود که تو‌گویی هژمونی یک پروژه‌ی آگاهانه یا یک نقشه‌ی زیرکانه و دسیسه‌کارانه‌ی گروه‌های مختلف اجتماعی است (مثلاً بحث‌هایک را به خاطر آورید).»

اسدپور، در ادامه، به نقل از ژوزف درباره‌ی گرامشی می‌گوید که «در ایتالیا، به‌سبب قدرتمند بودن سنت سیاسی و مطالعات فرهنگی، از منبع قدرتمند اقتصاد

---

<sup>۱</sup> Jonathan Joseph

سیاسی، یعنی مارکس، محروم بوده<sup>۱</sup> (!) و نوعی اراده‌گرایی را تحت تاثیر وقایعی چون قدرت گرفتن فاشیسم و ... در نظریه‌پردازی‌اش بازتولید کرده است (اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۱۳۱). «ژوزف، در نهایت، ظهور گرامشی را بازگشت ماکیاولی به صحنه‌ی سیاسی ایتالیا ارزیابی می‌کند. به همین سبب، ژوزف برای حل این مشکل چنین پیشنهادی ارائه می‌کند:

«اگر مشغله‌ی گرامشی در رابطه با استراتژی سیاسی، مفصل‌بندی ایدئولوژیکِ منافع و تعلقات، و رشد و تکامل تاریخی را بتوان به یک مفهوم عینی از واقعیت، به واقعیتی ساختارمند و دارای لایه‌بندی پیوند داد، آن‌گاه حوزه‌ی سیاسی از شکل تنگ خود رها شده و گسترده می‌شود. یعنی مشخص می‌شود که گروه‌های مختلف اجتماعی در درون یک بستر ساختارمند در بطن پراتیک‌های از پیش موجود و مکانیسم‌های مولد اجتماعی عمل می‌نمایند (اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۱۳۲).»

سپس اسدپور، به نقل از ژوزف، نقل قولی از گرامشی می‌آورد (!) و نشان می‌دهد که گرامشی هم چنین منظوری داشته. در نتیجه، خواننده گیج می‌شود که این دستاورد عظیم تئوریک بالاخره چه چیزی بود. فرض کنید مفهوم جاذبه نزد نیوتون را به‌طور ناقصی تعریف کنیم، سپس خودمان نقص تعریف را توضیح داده،

---

<sup>۱</sup> تصور اینکه گرامشی از اقتصاد سیاسی مارکسیستی محروم بوده واقعا عجیب است. این حضرات فکر می‌کنند این مفاهیم در آن دروه بلا استفاده افتاده بودند و اینک تاریخ قرعه را به نام ایشان زده که این‌ها را بردارند و از آن استفاده کنند. دقیقاً خرده بورژوا اینچنین خود را در مرکز جهان می‌پندارد.

و در گام بعدی توضیح دهیم که این نقص با اضافه کردن چه مفاهیمی از تعریف برطرف می‌شود. نهایتاً هم نقل قولی از نیوتون بیاوریم که منظور خود نیوتون هم همین بوده است؛ در این صورت ما دستاورد نظری بزرگی نداشته‌ایم. ما صرفاً شیادی کرده و موضوعات قدیمی را با عباراتی جدید مفصل‌بندی کرده‌ایم تا احتمالاً برای خود اعتباری به هم بزنیم، یا بتوانیم از پایان‌نامه‌ی خود دفاع کنیم.

طبق نظر ژوزف، «سازماندهی هژمونی در عرصه‌ی اجتماعی، مربوط به سازماندهی توأمان جامعه در عرصه‌ی سیاسی و تولیدی است (اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۱۳۲)». ژوزف عرصه‌ی سیاسی را هژمونی در سطح کارگزاران و عرصه‌ی تولیدی را هژمونی در سطح ساختاری می‌نامد. سپس ژوزف شروطی را برای این که گروهی بتواند هژمونی را کسب کند، برمی‌شمارد. اسدپور می‌افزاید که در زمان بروز بحران‌های سرمایه‌داری، از آنجایی که هژمونی در سطح ساختاری دستخوش نوسان می‌شود، نیاز به نوسازی و بازآرایی رژیم انباشت پدیدار می‌شود. این بازآرایی رژیم انباشت به تلاش برای تغییر در هژمونی در سطح روبنا منجر شده و به نزاع طبقاتی ختم می‌شود. اسدپور می‌نویسد:

«پروژه‌های هژمونیک و ضد هژمونیک به‌ویژه زمانی اهمیت خطیری می‌یابند که زیربنا دستخوش بحران است و تنش بین زیربنا و روبنا (رژیم انباشت و مکانیسم تنظیم) نمایان شده و زنگ خطر نواخته می‌شود. بلوک تاریخی معینی که در قدرت است، معمولاً قادر به انطباق خود با این تغییرها نیست و سیاست‌هایی

برای مهار آن‌ها تدارک ندیده است. در این جا شکاف بین هژمونی ساختاری، نیازهای خاص شیوهی تولید، و هژمونی کارگزار-محور، اعمال هژمونی بر جامعهی مدنی و سیاسی و شکل دادن آگاهی و وفاق، کاملاً شفاف می‌گردد.» (اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۱۳۸)

از نظر اسدپور، دو گروه/اجتماعی در چنین شرایطی وجود دارد. یکی گروهی که به نوسازی و مدرنیزاسیون روبنا برای بازتولید ساختارها و شرایط نظم موجود می‌پردازد، و دیگری گروهی که می‌خواهد از این فرصت استفاده کرده و اعمال یک کنترل مؤثرتر بر زیربنا را برای تحول رادیکال جامعه در دستور کار خود قرار می‌دهند. سپس گروه اول را کارگزار انقلاب انفعالی، و گروه دوم را حامل پروژه‌های ضد هژمونیک ارزیابی می‌کند. او می‌نویسد:

«انقلاب انفعالی تاچریسم با الهام از اندیشه‌های هایک، یورش موثر به پایه‌های بلوک تاریخی حاکم و دولت رفاه، و تلاشی گسترده و آگاهانه برای سازمان دادن بازتولیدگرانه‌ی روبنا در انطباق با تحول‌های ساختاری بود. به این معنا، انقلاب انفعالی<sup>۱</sup> بازسازماندهی جامعه، نوسازی اجتماعی یا یک پروژه‌ی مدرنیزاسیون برای نزدیک کردن زیربنا و روبناست. پروژه‌ی مدرنیزاسیون به معنای هدایت تغییرهایی است که امکان دارد به سوی تحولات رادیکال یا هرج و مرج و فروپاشی بگرایند. پروژه‌ی هژمونیک و بلوک تاریخی جدید تلاش

می‌نمایند تا تغییر تحولات ساختار اقتصادی را کنترل، مهار و هدایت نمایند.»  
(اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۱۴۰)

پس، تا این‌جا، طبق نظر اسدپور، گروه اول به انقلاب انفعالی می‌پردازد، و گروه دوم به انقلاب فعال. گروه اول صرفاً هژمونی در سطح کارگزاران را بازسازماندهی می‌کند، و گروه دوم جهت کنترل زیربنا و تحول دمکراتیک هژمونی ساختاری و هژمونی در سطح کارگزاران با هم. اسدپور همچنین دلیل شکست بلشویک‌ها را عدم توانایی در پیوند دادن هژمونی کارگزاران به هژمونی در سطح ساختاری عنوان کرده و می‌نویسد:

«تاریخ نشان داده است که بلشویک‌ها تنها در انقلاب اول [انقلاب در سطح کارگزاران] توفیق یافتند، و در انقلاب دوم [انقلاب در سطح ساختاری] در واقع شکست خوردند. زیرا محدودیت‌های ساختاری پیش پای خود را جدی نگرفته بودند. به جز آن، بلشویک‌ها دارای یک پروژه‌ی هژمونیک برای دوره‌ی پسا-انقلابی نبودند. شاید پرولتاریا در یک نظام دیکتاتوری تا مدتی به نوعی وحدت مکانیکی دست یابد، اما مسلم است که در درازمدت به نیروی هژمونیک جامعه‌ی مدنی تبدیل نخواهد شد، تا بتواند با اعمال هژمونی، به هم پیوستن زیربنا و روبنا را به شکل نوینی پیش ببرد.» (اسدپور، ۱۴۳: ۱۳۹۳؛ تأکید از ماست)

حال ببینیم تمام این‌ها از منظر فعالیت نظری گرامشی چه معنا می‌دهد. برای درک نظریات و آراء گرامشی، پیش از هر چیز، دو نکته را باید در نظر داشت.

اول این که، گرامشی بیشتر مطالب خود را، تحت سانسور فاشیست‌ها، به رشته‌ی تحریر در آورده است. دوم این که، گرامشی در آن شرایط تاریخی، به معنای سیاسی کلمه، کمونیست بوده است. او تمام نظرات کمینترن را پذیرفته و خود به‌عنوان نماینده‌ی حزب کمونیست ایتالیا مدتی در مسکو بوده و، به‌طور منظم، در جریان مصوبات کمینترن قرار گرفته و تمام آن‌ها را پذیرفته بوده است. معمولاً، این «چپ»، عدم توجه به هر دو نکته را برای برگرفتن نتایج مورد نیاز خود، به شکل غیرصادقانه‌ای، با هم ترکیب می‌کند؛ بدین شکل که نظراتی که تحت سانسور نوشته شده است را، بدون توجه به مواضع کلی گرامشی، تأویل به رأی می‌کند. از همین رو است که از نظر این «چپ»، گرامشی، هدف بهتری نسبت به لنین و مارکس برای دستاویز قرار دادن تفاسیر خلاف واقع بوده است.

خودِ گرامشی هرگز مدعی کشف مفهوم هژمونی نبوده، و لنین را، به‌عنوان نخستین کسی که توانست چنین مفهوم بدیعی را مطرح کند، قدر دانسته است. مسئله‌ی گرامشی نه بر سر جداسازی مکانیکی زیربنا و روبنا، بلکه بر سر توانایی یک طبقه برای ایجاد وفاق اجتماعی و ایجاد متحدانی از دل طبقات دیگر، به منظور تضمین سیطره‌ی اقتصادی و سیاسی خود، بوده است. لنین نخستین کسی بود که مفهوم سوژگی طبقه‌ی کارگر را تا پرولتاریا، به‌عنوان رهبر دیگر طبقات و اقشار ستم‌دیده، بسط داده و آن را در ساحت نظری و عملی، تا منطق نهایی خود، پیش بُرد. گرامشی می‌پرسد که کدام طبقه می‌تواند پیروز شود؟ و لنین پاسخ می‌دهد: طبقه‌ای که دیگر طبقات سیطره‌ی آن طبقه را در راستای تضمین

منافع خود شناسایی کنند. پس برخلاف نظر ژوزف، هژمونی به معنای ایجاد وفاق میان گروه‌های اجتماعی به سبب ایجاد هم‌گرایی ذهنی نیست، بلکه طبق آموزه‌های لنینیستی، ایجاد وفاق و اتحاد میان طبقات برای ایجاد هم‌گرایی عینی است. در انقلاب اکتبر، صلح و تقسیم زمین میان دهقانان فقیر، دو خواست عمده و عینی دهقانان بود که تنها تحت رهبری پرولتاریا، که دست کم برای چند سالی خود را در پیکره‌ی بلشویسم متجلی ساخت، امکان‌پذیر تلقی گردیده و واقعا هم امکان‌پذیر شد. اتخاذ مواضع مذکور در میان /س‌آرها به عنوان نماینده گان سیاسی دهقانان به انشعاب منجر گردید و قدرت سیاسی را در دستان پرولتاریا متمرکز کرد. گرامشی درباره‌ی مفهوم هژمونی می‌نویسد:

«بدون شک، واقعیت هژمونی مبتنی بر این فرض است که منافع و گرایش‌های گروه‌هایی که هژمونی نسبت به آن‌ها اعمال می‌شود باید به حساب آید، یعنی توازن معینی از سازش‌ها به وجود آید که، به عبارت دیگر، گروه رهبر، قربانی‌هایی از نوع اقتصادی-صنفاً متحمل شود؛ اما این نکته را هم باید دانست که این قربانی‌ها و سازش‌ها نمی‌تواند شامل حال امور اساسی شود، چون اگر هژمونی اخلاقی - سیاسی است باید اقتصادی نیز باشد، باید پایه‌اش بر کارکرد تعیین کننده‌ای باشد که گروه حاکم در حوزه‌ی تعیین کننده‌ی فعالیت اقتصادی اعمال می‌کند.» (گرامشی، ۱۳۹۵)



اولاً، پر واضح است که استفاده از کلمه‌ی گروه به خاطر سانسور فاشیستی بوده، و آلا اگر گرامشی نیز، مثل آقای ژوزف و خانم اسدپور، در فضایی آرام قلم می‌زد، قطعاً از واژه‌ی طبقه بهره می‌جست. ثانیاً، واقعا باعث شرم است که این به قول مارکس خرده‌فروشان و متقلبین این چنین از دل قطعه قطعه کردن بحث‌های قدیمی بحث جدید تولید می‌کنند. نسبت دادن هژمونی، در سطح اقتصادی، به دستاورد نظری ژوزف، آن هم در حالی که گرامشی صراحتاً از هژمونی در سطح اقتصادی سخن گفته، به‌راستی مایه‌ی ننگ این چپ تئوریک است. ثالثاً، همان‌گونه که می‌بینید، به تعبیر اسدپور، هژمونی تلفیقی از روبنا و زیربناست؛ گرامشی حتی یادآور می‌شود که امتیازات اقتصادی نباید در سطحی باشد که سیطره‌ی واقعی پرولتاریا را به خطر بیاندازد. اسدپور، پس از ارائه‌ی این مفاهیم جعلی که بر خلاف اصل خود به مراتب بی‌کاربرد و ارتجاعی است، به سراغ انقلاب انفعالی می‌رود.

این حضرات بدین سبب منظومه‌ای از مفاهیم جعلی را می‌سازند که اولاً، بحث‌ها را از بستر تاریخی‌شان جدا کرده و ثانیاً، می‌خواهند در ذیل تاریخ اندیشه جایگاهی برای خود دست‌وپا کنند. فهم انقلاب انفعالی بدون بررسی تاریخ ژاکوبینیسم و فهم اهمیت آن از نظرگاه مارکسیسم، از یک سو، و جنبش وحدت ایتالیا به‌عنوان ریزورگیمنتو و جنبش‌های مشابه در اروپا از سوی دیگر، ابداً قابل فهم و بررسی نیست.

به یاد داریم که اسدپور بحث خود را از تقسیم کار آغاز کرد. ایشان، در ابتدا، به‌درستی، به تحول‌پذیری تقسیم اجتماعی کار و تحول دمکراتیک تقسیم کار فکری و یدی اذعان کرد و چنین نوشت:

«در شرایط تولید سرمایه‌داری پیشرفته‌ی کنونی قابلیت‌هایی برای کنترل و هدایت این امر [تقسیم کار فکری و یدی] و کاهش حداکثری آن وجود دارد که تنها در صورت محو مناسبات تولیدی ناشی از این نظام می‌تواند متحقق شود.»  
(اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۶۰؛ تأکید از ماست)

خانم اسدپور، در ادامه، وقتی با خاطری آسوده کاهش تقسیم کار فکری و یدی را به روزگاری که مناسبات کاملاً محو شود موکول کردند، بدین‌طریق از جایگاه روشنفکران به عنوان «تولیدکننده‌ی» اندیشه دفاع کردند:

«منظور این است که دانش گسترده‌ای که به این شکل [روش علمی] و در این مسیر از پیش تعریف‌شده توسط متخصصان علمی و حرفه‌ای حاصل می‌شود، دارای قدرت "رهایی‌بخش" نیست و نمی‌تواند راه حلی برای یک زندگی خوب و رشدیابنده که دغدغه‌ی همیشگی بشر بوده ارائه کند.» (اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۹۶)

**هژمونی، کار یدی - کار فکری، ژاکوبنسم**

پس تحول رابطه‌ی تولید و مصرف دانش باید در فردای محو مناسبات اقتصادی رخ دهد و تنها مشکل متخصصان ما این است که راه زندگی سعادت‌مند را به مردم نمی‌آموزند. اما اگر دانش‌رهای بخش‌مورد نظر خانم اسدپور چراغ راه این متخصصان باشد، دیگر هیچ اشکالی در در این رابطه نیست. این دقیقاً نقطه‌ی مقابل ژاکوبنیسم است. ژاکوبنیسم، در این زمینه، یعنی تلاش مستمر برای لغو تمایز کار فکری و یدی از طریق ایجاد نهادهایی که کنترل مستقیم شهروندان را بر اداره‌ی امور تضمین کند. ژاکوبنیسم یعنی اراده‌ی جمعی. ژاکوبنیسم تقسیم کار فکری و یدی را به فردای محو مناسبات موقوف نمی‌سازد و هر دم ورود انسان‌های بیشتری را به عرصه‌ی سیاسی و کنترل دمکراتیک فرایندهای اثرگذار بر زندگی‌اش تضمین می‌کند. اهمیت ژاکوبنیسم برای گرامشی از این جهت است که انقلاب واقعی تنها می‌تواند ژاکوبنی باشد. یعنی از طریق شکل‌گیری اراده‌ی ملی و فراملی برای تحول انقلابی روحیات توده‌ها و مناسبات اقتصادی حاکم بر آنان می‌تواند تحقق پذیرد. اهمیت دیگر ژاکوبنیسم این است که نشان می‌دهد انقلاب پرولتری، به‌عنوان میراث‌دار ژاکوبنیسم، ابداً توسط اقلیتی از نخبگان نمی‌تواند انجام شود و باید با پیوستن هرچه بیشتر کارگران و دیگر اقشار ستم‌دیده‌ی تحت رهبری آنان به عناصر انقلابی تحقق پذیرد. گرامشی درباره‌ی ژاکوبنیسم این‌گونه می‌نویسد:

«ژاکوبنیسم مثالی است از چگونگی شکل‌گیری و عمل مشخص یک اراده‌ی جمعی که، دست کم بعضی جنبه‌های آن آفرینشی اصیل و نو بود. لازم است که

در امیر جدید (حزب کمونیست) از اراده‌ی جمعی و به طور کلی اراده‌ی سیاسی به معنای امروزی کلمه تعریفی ارائه کرد: اراده به معنای آگاهی کارآمد نسبت به ضرورت تاریخی، به معنای بازیگر اول درام واقعی و موثر تاریخی. «(گرامشی، ۱۳۹۵)

پرولتاریا، چه پیش از تسخیر قدرت سیاسی و چه پس از آن، مجبور است دست به ایجاد نهادهایی بزند که در شکل‌گیری این اراده‌ی جمعی کوشا باشند. نهادهای کارگری، سازمان‌ها و احزاب ابداً نمی‌توانند بنا به ماهیت طبقه‌ی کارگر چنین تقسیم کاری را در درون خود پذیرفته و برانداختن آن را به زمانی دور موکول کنند، بلکه تنها از طریق ایجاد سازوکارهایی به منظور تلاش برای حمله‌ی همه‌جانبه به چنین تقسیم کاری می‌توان تحقق انقلاب پرولتری را، در صورت کسب قدرت سیاسی، تضمین کرد. بنابراین، در جبهه‌ی کارگری، اگرچه حدی از تقسیم کار به صورتی فزاینده از سوی نظم سرمایه‌دارانه تحمیل می‌شود، اما کارگران از طریق مبارزه‌ی جدی و پیگیرانه در درون صفوف خود می‌توانند نطفه‌هایی از دولت کارگری سوسیالیستی آینده را در درون خود ایجاد کرده و در راستای سرنگون کردن مفت‌خواران گام بردارند. گرامشی به این جهت نام کتاب خود را *شهریار نوین* می‌گذارد که نام ماکیاولی برای مردم ایتالیایی زبان آشنا است؛ و آلا گرامشی ابداً ذره‌ای از اهداف و پیش‌شرط‌های انقلاب پرولتری عقب ننشسته و تنها شرایط تحقق آن را در ایتالیا بررسی می‌کند. او این‌گونه می‌نویسد:

«چه موقع می‌توان گفت که شرایط برای بیدار کردن و انکشاف اراده‌ی جمعی ملی- مردمی وجود دارد؟ و از این لحاظ باید به تحلیل تاریخی (اقتصادی) ساخت اجتماعی جامعه‌ی مورد نظر، توأم با معرفی دراماتیک کوشش‌هایی که در طی قرون برای بیدار کردن این اراده صورت گرفته و دلایل شکست‌های پیاپی و آن پرداخت.» (گرامشی، ۱۳۹۵)

ماکیاولی، برای گرامشی، نمونه‌ی یکی از همین تلاش‌هاست و از این جهت اهمیت دارد. نه بدین سبب که گرامشی به اقتصاد سیاسی دسترسی نداشته، بلکه او مسئله را به صورتی تاریخی در جامعه‌ی ایتالیایی بررسی می‌کند. گرامشی می‌نویسد:

«هیچ نوع تشکل اراده‌ی جمعی و ملی مردمی میسر نیست مگر آن که توده‌های عظیم بزرگان دهاتی همزمان پا به عرصه‌ی سیاسی بگذارند. مقصود ماکیاول از رفرم در میلیشیا (چریک‌های نیمه‌وقت) همین امر بود، و این همان کاری است که ژاکوبن‌ها در انقلاب فرانسه کردند. این که ماکیاول متوجه این موضوع بود، نشانه‌ی یک ژاکوبنیسم پیش‌رس است که نطفه‌ی (کمابیش بارور) مفهوم انقلاب اجتماعی است. تمام تاریخ از ۱۸۱۵ به این سو نشان‌دهنده‌ی کوشش‌های طبقات سنتی برای جلوگیری از شکل‌گیری این نوع اراده‌ی جمعی و حفظ قدرت "اقتصادی- اتحادیه‌ای" در یک نظام بین‌المللی حاوی تعادل انفعالی است.» (گرامشی، ۱۳۹۵)

پس، پا گذاشتن در عرصه‌ی سیاسی و شکل‌گیری اراده‌ی جمعی، مانند بسیاری از وظایف دیگر، فرایندی انقلابی است که تسخیر قدرت سیاسی تنها یک مرحله از آن را تشکیل می‌دهد. این مسئله بسیار از رابطه‌ی تولید و مصرف اندیشه که دارالشفاء، حصوری و اسدپور به آن اذعان دارند، متفاوت است. یک انقلابی بزرگ می‌داند که چگونه پراتیک از دل وضعیت موجود، وضعیت بعدی را تحقق می‌بخشد. او می‌داند که چگونه از تقسیم کار فعلی آغاز کرده و شرایطی را برای تحول انقلابی آن، دست کم برای سازمان‌ها و اتحادیه‌های کارگری، رقم بزند. این روند تحول وضعیت موجود به سوی وضعیتی عقلانی‌تر و آگاهانه‌تر همان دیالکتیک است که این حضرات سال‌هاست وقت خود را بر سر لفاظی پیرامون آن تلف می‌کنند. گرامشی در این مورد می‌نویسد:

«به سخن دیگر، موضوع این است که آیا "آنچه باید باشد" دلبخواه است یا ضروری؛ اراده‌ی مشخص است یا آرزویی یاوه، هوی و هوس، و سر در پی ستاره‌ها گذاشتن. سیاستمدار فعال آفریننده است، بیدارگر است؛ اما نه از هیچ، چیزی می‌آفریند و نه در خلا مه آلود هوی‌ها و رویاهای خویش گام می‌زند. پایه‌ی کار او واقعیت موثر است اما این واقعیت موثر چیست؟ آیا چیزی است ایستا و بی‌حرکت؟ یا رابطه‌ی نیروهایی است که در حرکت‌اند و تعادلشان در تغییر مداوم است؟ برای اعمال اراده به قصد ایجاد موازنه‌ی جدیدی از نیروهایی که در دنیای واقع موجودند و عمل می‌کنند، باید بر اساس آن نیروی خاصی عمل کرد که به نظر آدمی مترقی محسوب می‌شود، باید وسائل پیروزی را در اختیار

آن نهاد و در این صورت چنین حرکتی، حرکت در چار دیوار واقعیت موثر است، منتهی به قصد غلبه و فرارفتن از آن (و یا کمک به این غلبه و فراروی). بنا بر این آنچه باید باشد امری مشخص است نه مجرد و پنداری، و علاوه بر این، تنها تعبیر واقع گرایانه و تاریخ گرایانه‌ی واقعیت است؛ تنها تاریخ در حال ساخته شدن و فلسفه در حال ساخته شدن و تنها سیاست واقعی است.» (گرامشی، ۱۳۹۵)

پس آنچه باید باشد نیز برای یک دیالکتیسین (یا همان انقلابی) مشخص و انضمامی است، و ریشه‌ها و آغازگاه‌های آن ولو به طور نطفه‌ای در واقعیت مشخص کنونی یافت می‌شود. می‌توان دید که پرولتاریا، با پیشرفت مبارزه‌ی طبقاتی، چگونه سازمان‌ها و تشکیلات خود را به صورت نطفه‌ای برقرار کرده، و دولت کارگری آینده را از دل چنین نهادها و سازمان‌هایی منکشف می‌سازد. می‌توان دید که چگونه کارگران، در دل همین سازمان‌ها، تقسیم کار فکری و یدی را از طریق آموزش‌های مداوم سیاسی و تئوریک چون فرایندی خودویران کننده در می‌آورند. در ایران، توسعه‌ی حیرت‌آور انحصارها و صنایع بزرگ، اجتماعی‌شدن هرچه بیشتر روند تولید و ارائه‌ی خدمات را می‌توان دید. با این وصف، اگر کارگران بتوانند خود را از شر پندارهای طبقات دیگر خلاص کنند، می‌توانند آنچه، نهایتاً، بورژوازی از آن ناتوان است را تحقق بخشند. به تعبیر گرامشی، باید بر اساس آن نیرویی عمل کرد و تمام وسایل پیروزی را در اختیار آن نیرویی نهاد که به نظر آدمی مترقی محسوب می‌شود. باید بر آن گرایشی

تأکید کرد که آینده را هم‌اینک به صورت انضمامی در آورده است. لنین نیز دیالکتیسین بزرگی بود. او در باب تقسیم کار می‌نویسد:

«سرمایه‌داری به طور ناگزیر میراثی برای سوسیالیسم باقی می‌گذارد که از یک طرف عبارت است از آن تمایزات صنفی و حرفه‌ای بین کارگران که طی قرن‌ها پدید آمده است و از طرف دیگر عبارت است از اتحادیه‌هایی که فقط و خیلی آهسته و طی سالیان دراز می‌توانند رشد یافته و به اتحادیه‌های تولیدی با وسعت بیشتر و جنبه‌ی صنفی کمتر بدل گردند و بدل خواهند شد (که دیگر از صنف‌ها پیشه‌ها و حرفه‌ها برنگرفته بلکه رشته‌های تولیدی تام و تمامی را در بر می‌گیرند). و سپس از طریق این اتحادیه‌های تولیدی به محو تقسیم کار بین افراد و تعلیم و تربیت و آماده ساختن افرادی پردازند که از هرجهت تکامل یافته و و از هرجهت ورزیده باشند و از عهده‌ی هرکاری بر آیند (لنین، پورهرمزان، ۱۹۲۰، ۱۳۸۴، ص ۱۷۳۶ و ۱۷۳۷).»

او در ادامه این‌گونه می‌نویسد:

«برخی از جنبه‌های ارتجاعی اتحادیه‌ها به مفهوم فوق، در دوران دیکتاتوری پرولتاریا ناگزیر است. عدم درک این نکته دال بر عدم درک مطلق شرایط اساسی انتقال از سرمایه‌داری به سوسیالیسم است. ترس از این جنبه‌های ارتجاعی و کوشش برای فراجهدیدن از آن بزرگترین سفاهت است، زیرا معنایش ترس از آن نقشی است که پیشاهنگ پرولتاری در امر تعلیم و تربیت و جلب عقب‌مانده‌ترین



قشرها توده‌های کارگر و دهقانان به زندگی نوین برعهده دارد. (لنین، پورهرمز، ۱۹۲۰، ۱۳۸۴، ص ۱۷۳۶ و ۱۷۳۷) «

لنین نیز می‌توانست بگوید که تقسیم کار فکری و یدی تنها در صورت محو شدن تمام مناسبات ممکن است، اما دقیقاً وهله‌های تحول چنین تقسیم کاری را از دل تقسیم کار کنونی بیرون می‌کشد، و اتحادیه‌های صنفی را نه بر اساس آمال و آرزوها و سر به ستاره‌ها گذاشتن، بلکه بر اساس تحلیل دقیق شرایط روسیه ترسیم می‌کند. نباید از ترس وجود تقسیم کار کنونی از روی اتحادیه پرید، بلکه باید سازمان‌های پیشرفته‌تر را از دل همین اتحادیه‌ها منکشف ساخت. این امر نشان از درکی انضمامی و واقعی دارد که اسدپور و دوستانش با آب و تاب آن را دیالکتیک می‌نامند.

دیدیم که خانم اسدپور، پس از تحریف و دروغ‌پردازی در باب هژمونی، به انقلاب انفعالی پرداخته‌اند. دیدیم که انقلاب انفعالی، بدون درک ژاکوبنیسم ممکن نیست. حال، پس از ارائه‌ی توضیحات لازم درباره‌ی ژاکوبنیسم و ارتباط آن با تقسیم کار یدی و فکری، به سراغ تعریف گرامشی از انقلاب انفعالی می‌رویم.

پس از انقلاب ژاکوبنی و جذب حداکثری توده‌ها به فعالیت سیاسی و کنترل امور زندگی خویش و محو سریع تمام بازماندگان نظام پیشین، بورژوازی خود از آنچه روی داده بود به وحشت افتاد! روبسپیر بارها اذعان داشت که مالکیت به خطر افتاده است و کلوب‌های ژاکوبنی دارند زیادی تند می‌روند! بورژوازی

اروپایی نیز از نتایج ژاکوبینسم، که هر لحظه بیش از پیش از دستان بورژوازی فرانسه خارج می‌شد، به وحشت افتاده بود. در واقع، سقوط ژاکوبینسم آخرین باری بود که بورژوازی به یک انقلاب اجتماعی تمام‌عیار دست زد، چرا که شکل‌گیری طبقه‌ی دیگری را زیر پاهای خود احساس می‌کرد. بورژوازی فهمیده بود که اگر قرار باشد آفتاب ۱۷۸۹ دوباره بتابد، «باید بر جهانی غیربورژوایی بتابد». (هابزباوم، مهدیان، ۱۳۷۴، ص ۷۸) چنین بود که بورژوازی از هر حرکت اجتماعی نفرت پیدا کرده و برای تکمیل کار خود در دیگر کشورهای اروپایی و ایجاد دولت-ملت‌هایی تحت حاکمیت خود دست به اقداماتی زد که بعدها از طرف گرامشی انقلابِ انفعالی نام‌گذاری شد. ویژگی جنبش ریزورگیمنتو<sup>۱</sup> (وحدت ایتالیا) این بود که با کمترین مداخله‌ی توده‌های مردم میسر گشت. در این میان، بورژوازی به جای درهم کوفتن نیروی نظامی، پادشاهی و بوروکراسی (دیوان‌سالاری) برخاسته از آن، تنها آن‌ها را تسخیر کرده و با ایجاد تغییرات مورد نظر خود، از بالا، آن‌ها را در راستای اعمال حاکمیت طبقاتی خود به کار گرفت. جنبش ریزورگیمنتو را نه حزب لیبرال «عمل»، بلکه میانه‌روها رهبری کردند. این جنبش که بعدها به تحول‌گرایی معروف شد تنها از طریق جذب و اثربخشی مداوم بر روی عناصر فعال بخش‌های مختلف احزاب به شیوه‌ای انفعالی

---

<sup>۱</sup> Risorgimento

صورت گرفت. سایمون راجر<sup>۱</sup>، سوسیال‌دموکرات انگلیسی، در شرحی که بر آراء گرامشی نوشته (سیمون راجر، شجاعی، ۲۰۰۲، ۱۳۹۴)، می‌گوید که درباره‌ی ریزورگیمنتو اغراق شده و ریزورگیمنتو آن‌قدر هم از بالا نبوده و گاهی مردم نیز در آن به مبارزه پرداخته‌اند. از طرفی، او می‌گوید که تحولات بورژوایی همه‌وهمه از الگوهای شبیه ریزورگیمنتو پیروی خواهند کرد و حتی جنبش فاشیستی را نمونه‌ی انقلابی انفعالی معرفی می‌کند. او متوجه نیست که منظور گرامشی صرفاً حضور مردم در خیابان نیست (که در جنبش‌های فاشیستی و یا انقلاب‌های مخملی‌ای شبیه به جنبش سبز به وفور اتفاق افتادند)، بلکه مسئله بر سر ورود آگاهانه‌ی توده‌ها به ضرورت تاریخی و بازیگر مؤثر یک درام تاریخی بودن است<sup>۲</sup>. حال، طبق تعریف اسدپور، انقلاب انفعالی صرفاً انقلاب در سطح کارگزاران است، و بورژوازی چون زیربنا را در اختیار دارد، نیازی به انقلاب فعال نمی‌بیند. اولاً، نخستین انقلاب‌های انفعالی تاریخ، به‌منظور کسب قدرت اقتصادی توسط بورژوازی انجام شده و بورژوازی<sup>۳</sup> زیربنا و قدرت اقتصادی را در ایتالیای سده‌ی هجدهم به‌طور کامل در اختیار نداشته است. ثانیاً، امروزه نیز بورژوازی آن‌قدر احمق نیست که روبنا و زیربنا را از هم جدا کند، و انقلاب انفعالی را اتفاقاً برای تحول زیربنا و روابط اقتصادی می‌خواهد؛ مثلاً جنبش میدان

---

<sup>۱</sup> Simon Roger

<sup>۲</sup> البته بیش از این هم از سوسیال‌دموکرات‌ها نمی‌توان انتظار داشت.

در اوکراین را برای در هم کوفتن اقتصاد اوکراین توسط سرمایه‌های غربی می‌خواهد و چنین کاری تغییرات اقتصادی عظیمی را در سطح اقتصادی می‌طلبد. ثالثاً، این ادعای خانم اسدپور که می‌گویند "بلشویک‌ها در ابتدا و حزب کمونیست شوروی پس از آن برای اعمال هژمونی ساختاری، یعنی هژمونی در سطح اقتصادی، برنامه نداشتند"، بسیار حیرت‌آور است! کمونیسم جنگی و نپ حداقل دو برنامه‌ی اقتصادی جدی دولت شوروی بود. خانم اسدپور ابداً متوجه نیستند که بلشویک‌ها اتفاقاً هژمونی ساختاری را در اختیار داشتند و تا زمان فروپاشی شوروی هم در اختیار داشتند. مسئله در این‌جا دقیقاً بر سر نوع هژمونی است. در واقع سوال اسن است: "هژمونی‌ی چه کسی و چه طبقه‌ای؟"

اسدپور از توضیح دادن انقلاب فعال وحشت دارد، چرا که چنین توضیحی جایگاه خودش به‌عنوان روشنفکر را به خطر می‌اندازد. در نتیجه، مجبور می‌شوند انقلاب انفعالی را با منظومه‌ی ازپیش‌موجود مفاهیم جعلی آذین‌بندی کند. اسدپور، اگر تعریف دقیقی از انقلاب انفعالی ارائه دهد، آن‌گاه این مسئله کاملاً روشن می‌شود که تحول اجتماعی‌ای که مبتنی بر رابطه‌ی مکانیکی تولید و مصرف دانش باشد و توده‌ها صرفاً با پذیرفتن جایگاه روشنفکران دست به مداخله‌ی سیاسی بزنند، چیزی جز همان انقلاب انفعالی نیست. اسدپور اگر انقلاب فعال را به‌درستی توضیح بدهد، آن‌گاه به این نگون‌بختی دچار می‌شود که در انقلاب فعال دیگر مردم روزبه‌روز به اندیشه‌ورزی سیاسی ورود می‌کنند و دیگر جایی برای تقلب و جعل و گرانفروشی و فخرفروشی ایشان باقی نمی‌ماند؛ که دیگر نمی‌تواند دست

به رونوشتی جعلی از مفاهیمی که بر اثر سال‌ها تجربه‌ی مبارزه‌ی کمونیستی ایجاد شده است، پردازد. در انقلاب فعال، دیگر خبری از بورس تحصیلی و سوءاستفاده‌ی کسانی نیست که تنها بدین سبب که امکان اندیشیدن زحمتکشانشان به مسائل مرتبط با زندگی‌شان روزبه‌روز بیشتر از آن‌ها دریغ می‌شود، نام و آوازه‌ای کسب کرده‌اند. در انقلاب فعال، چه بسا این به اصطلاح تولیدکنندگان اندیشه به دادگاه‌های انقلابی واگذار شوند. برای اسدپور، توضیح انقلاب انفعالی بدین شیوه بسیار مفیدتر است. اما ایشان متوجه نیستند که بالاخره امکان ندارد تا ابد کسی پیدا نشود و پیرسد چگونه تأمین هژمونی کارگزاران بدون تأمین هژمونی ساختاری ممکن است؟ و چطور بلشویک‌ها برای اعمال چنین هژمونی‌ای برنامه نداشتند؟ بسیار خنده‌آور است که این‌ها، به مدد این مفاهیم جعلی، می‌خواهند به تمام جریان‌های سوسیالیستی تاریخ نیز نقد وارد کنند که بلشویک‌ها پروژه‌ی هژمونیک نداشتند؛ سهل است، دیکتاتور هم بوده‌اند. عبارت «پروژه‌ی هژمونیک نداشتند» تنها یاوه‌ای است تا کلمه‌ی دوم، یعنی دیکتاتور بودن، را به دنبال خود آورد؛ همان چیزی که قریب یک سده لجن‌پراکنی بورژوازی را تشکیل می‌داده است. کسی که با تاریخ روسیه آشنا باشد، به خوبی می‌داند که بلشویک‌ها دمکراسی بورژوایی را نقض کردند، تا آن را حداقل برای مدتی به ورای محدودیت‌های ارتجاعی بورژوایی توسعه دهند. خانم اسدپور، به شیوه‌ای هوشمندانه، لیبرالیسم در چپ تزریق می‌کنند!

اسدپور، پس از اتمام بحث مربوط به هژمونی، فصلی را درباره‌ی روشنفکران آغاز کرده و سرانجام از مقاصد اصلی خود از تمام بحث‌های مطرح‌شده در این کتاب پرده برمی‌دارد. اسدپور، در این فصل، به مفهوم روشنفکر از نگاه هایک می‌پردازد و نظرات او را نسبت به دمکراسی و چگونگی ایجاد وفاق در میان توده‌ها و ایجاد انوعی از جهان‌بینی و نحوه‌ی درونی‌شدن آن میان مردم را توضیح می‌دهد. در این میان، توضیح می‌دهد که چگونه روشنفکران آرگانیک بورژوازی راه حل‌های کلان را به مردم نشان می‌دهند و دمکراسی تنها وظیفه می‌یابد تا بر سر جزئیات این بحث‌ها دست به‌گزینش بزند. اسدپور، در این‌جا، به‌درستی نگاه هایک به مفهوم روشنفکر را شبیه به انقلاب انفعالی صورت‌بندی کرده است. اما چیزی که بسیار جالب توجه است، واقعی بودن و مشخص بودن سخنان هایک است. هایک می‌نویسد:

«برای مردم مهم نیست که این ایده‌ها از ارسطو برگرفته شده‌اند یا از لاک یا روسو یا مارکس. مردم معمولاً کتاب‌های آنان را نمی‌خوانند... اما مهم این است که ایده‌های آن‌ها بخشی از تفکر مردم می‌شود. وقتی ایده‌ها همگانی شد، بر روند کلی زندگی در یک جامعه تأثیر می‌گذارد. این ایده‌ها پیش از آن که وارد فرایند تأثیرگذاری شود، از یک پروسه‌ی گزینش، جرح و تعدیل، اصلاح و انطباق می‌گذرند... و به مردم انتقال داده می‌شوند. وقتی مردم آن اصول و ایده‌های کلی را، که از دو مرحله بالا عبور کرده‌اند، روی زندگی و مسائل معین و مشخص خویش به کار ببرند، آن‌گاه آن‌ها را شناخته‌اند. اما این که کدام ایده‌ها به مردم

منتقل شده و حمایت آن‌ها را برانگیزند، به ذهن یک فرد بستگی ندارد؛ بلکه وابسته به بحث‌هایی است که در سطح دیگری، میان افراد بیشتری که علاقه‌مند به ایده‌های کلی هستند، انجام می‌گیرد؛ افرادی که مسئله‌ی آن‌ها نه موضوعات مشخص، بلکه بررسی موضوعات مشخص در پرتو اصول کلی‌تر است. تغییرات گام‌به‌گام و جزئی که حاصل عملکرد این روند در ذهنیت مردم است، تنها وقتی به نتایج دلخواه ما منجر می‌شود که با مفاهیم کلی نظم اجتماعی که مورد نظر ماست هدایت شود. ارائه‌ی یک تصویر کلی منسجم و به‌هم‌پیوسته و جامع از آن نوع جهانی که می‌خواهیم مردم در آن زندگی کنند، کار ساده‌ای نیست. انسان‌های پراتیک که درگیر منافع و مشغله‌های روزانه‌ی خود هستند، نه وقتی دارند و نه علاقه‌ای که بخش‌های مختلف یک نظم پیچیده‌ی اجتماعی یا روابط درونی آن را بررسی کنند.» (به نقل از اسدپور، ۱۳۹۳، ۱۵۹؛ تأکید از ماست)

هایک، در این گفتار، از کار نهادی و سازمانی منسجمی سخن می‌گوید که وظایف گزینش، جرح و تعدیل و ایجاد تغییرات گام‌به‌گام و جزئی در روند اندیشیدن مردم را به پیش می‌برند. این‌جا دیگر واقعاً اندیشه تولید می‌شود و در میان مردم به مصرف می‌رسد. این‌جا ما با یک ایدئولوگ بورژوازی روبه‌رو هستیم که به صورت دقیق و واقعی روند مدیریت افکار عمومی و رابطه‌ی آن با دمکراسی را بررسی می‌کند. اما، در مقابل، اسدپور چه آلترناتیو انضمامی دیگری نسبت به این وضعیت ارائه می‌دهد؟ اسدپور ایراد کار هایک را نه در حاکمیت بورژوازی و استثمار و جنگ و فقری که میلیاردها نفر را به کام خود فرو برده، بلکه ایراد

کار را در این می‌بیند که هایک هژمونی را در سطح کارگزاران می‌بیند. و به تبع، اگر ما به خوبی آموزه‌های مکتب تنظیم را فرا بگیریم، می‌توانیم روشنفکران بهتری باشیم (!) اسدپور می‌نویسد:

«زیرا ما برخلاف هایک به تنزل دادن سطح آگاهی توده‌ها و دستکاری آن و فریب مردم نمی‌اندیشیم. بلکه به ارتقای این آگاهی و عروج توده‌های مردم به سطح خودرہانی و خودگردانی می‌اندیشیم.» (اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۱۶۹)

اسدپور، در مقابل پاسخ مشخص بورژوازی، به همین موضوع که ما به خودرہانی می‌اندیشیم، قناعت می‌کند و گمان می‌کند اگر از ایده‌ی ثقل رها شود، دیگر غرق نخواهد شد. در حالی که اتفاقاً کاملاً هم غرق شده است. اسدپور، به‌درستی، از هایک درباره‌ی روشنفکر ارگانیک بورژوازی صحبت می‌کند، اما زمانی که به سراغ روشنفکر ارگانیک طبقه‌ی کارگر می‌رود، آن را صرفاً به تصمیم عده‌ای متخصص و آکادمیک فرو می‌کاهد. در ادامه، ضروری است تا در همین مسئله‌ی ارگانیک بودن دقیق‌تر شویم. چرا که اگر اسدپور این کار را کرده بود، درباره‌ی "روشنفکرانی که ترجیح می‌دهند روشنفکر ارگانیک طبقه‌ی کارگر باشند"، سخن به زبان نمی‌راند.

## روشنفکر ارگانیک طبقه‌ی کارگر



ریشه‌ی کاربرد این‌چنینی واژه‌ی اُرگانیک و اُرگانسیم‌انگاری به سده‌ی هجدهم بازگشته و ارتباط تنگاتنگی با پیشرفت‌های علمی چون فیزیک، زیست‌شناسی و شیمی دارد. مسئله بر سر این بود که یافته‌های علمی آن زمان با اصول مکانیک دکارتی مغایرت داشتند و فلاسفه در تلاش بودند تا هستی‌شناسی خود را با این یافته‌های جدید علمی منطبق سازند. کانت، در قسمت‌های ۶۴ و ۶۵ نقد قوه‌ی حکم، دو ویژگی را برای ارگانسیم برمی‌شمارد: اولی این‌که، کل مقدم بر اجزاء است؛ و دوم این‌که، اجزا متقابلاً علت و معلول یکدیگر هستند. اگر تمام بحث‌های ایدئالیسم آلمانی درباره‌ی ارگانسیم را صرفاً به این دو بحث فرو کاهیم، باز هم این پرسش ایجاد می‌شود که اگر در ارگانسیم کل بر جزء مقدم است، پس چگونه اجزاء تصمیم می‌گیرند و یا ترجیح می‌دهند که روشنفکر ارگانیک طبقه‌ی کارگر باشند؟ و دومی این‌که، اگر ارگانسیم خودسامان‌بخش است و اجزاء متقابلاً علت و معلول یکدیگر هستند، چه چیزی باعث می‌شود تا این روشنفکران و طبقه‌شان با یکدیگر رابطه‌ای ارگانیک داشته باشند؟ بگذارید این پرسش را درباره‌ی هایدک مطرح کنیم تا نقص بحث اسدپور بیشتر روشن شود. اگر کل بر جزء مقدم است، پس هایدک چگونه روشنفکر ارگانیک طبقه‌ی بورژوازی است؟ هایدک می‌گوید:

«با آن‌که فیلسوف سیاسی نباید در مقام رهبری شایسته نشسته و تصمیم بگیرد که دیگران به چه بیاندیشند، اما وظیفه‌ی او نشان دادن راه‌ها و فرصت‌ها و عواقب کنش جمعی است و ارائه‌ی آن سیاست‌های جامع کلی است که اکثریت هنوز به آن‌ها اندیشه نکرده است. تنها پس از آن‌که یک چنین تصویر جامع و کلی از

نتایج احتمالی سیاست‌های جامع و کلی از نتایج احتمالی سیاست‌های مختلف ارائه شد، دمکراسی می‌تواند تصمیم بگیرد که چه می‌خواهد.» (به نقل از اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۱۲۲)

روابط متقابل این اجزاء چگونه است؟ هایک می‌گوید:

«اما این که کدام ایده‌ها به مردم منتقل شده و حمایت آن‌ها را برانگیزند، به ذهن یک فرد بستگی ندارد؛ بلکه وابسته به بحث‌هایی است که در سطح دیگری، میان افراد بیشتری که علاقه‌مند به ایده‌های کلی هستند، انجام می‌گیرد.» (به نقل از اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۱۵۹؛ تأکید از ماست)

هایک از این جهت روشنفکر ارگانیک بورژوازی است که به این دو پرسش پاسخ می‌دهد، نه این که ترجیح می‌دهد روشنفکر ارگانیک بورژوازی باشد یا به خودرہانی کارگران و یا در بند بودن آنان و یا به هر چیز دیگری می‌اندیشد یا نمی‌اندیشد. هایک به رابطه‌ی روشنفکران و بورژوازی پاسخ انضمامی می‌دهد؛ حال آن که خانم اسدپور گمان می‌کنند اگر به خودرہانی کارگران بیاندیشند، همه چیز به سادگی حل می‌شود. اسدپور سپس به سراغ رابطه‌ی روشنفکران و طبقه‌ی کارگر می‌رود و، پس از اشاره به چند فراز از گرامشی، چنین می‌نویسد:

«در عین حال روشنفکری که گرامشی از آن سخن می‌راند، همیشه در حالت و موقعیت حزبی و نهادی است. او از روشنفکران مارکسیست و سوسیالیست غیرحزبی و روشنفکران رادیکال، اومانیست و عمومی سخنی به میان نمی‌آورد.

در ضمن از تنش‌ها و اختلاف‌های احزاب چپ و روشنفکران نیز چیزی نمی‌گوید. در حالی که در تاریخ جنبش سوسیالیستی معمولاً نوعی تنش و بدبینی نسبت به روشنفکران منتقد حزبی و غیرحزبی در احزاب چپ وجود داشته است (مانند برخوردارهای کمینترن با لوکاچ و کارل کُرش<sup>۱</sup>). این موضوع خود را در شوروی سابق و در احزاب کمونیست اروپای غربی به شیوه‌های متفاوت نشان داد، و تبعات زیادی بر روابط میان این احزاب و روشنفکران داشته است، که در این نوشتار تنها به بیان انتقادهای برخی نویسندگان سوسیالیست بسنده خواهیم کرد.» (اسدپور، ۱۳۹۳، ۱۷۱؛ تأکید از ماست)

اسدپور در ادامه به شکاف میان روشنفکر و کارگر می‌پردازد. سپس می‌گوید که گرایش به دست کم گرفتن شعور و آگاهی انسان‌ها بسیار نزد هایک نیرومند بوده و در جمله‌ی بعدی درباره‌ی نگاه مکانیکی لنین به انتقال آگاهی از بیرون به درون طبقه سخن می‌گوید. واقعاً کنار هم قرار دادن لنین و هایک از دقت آکادمیسینی که مدعی بررسی دقیق و علمی با استفاده از روش باسکار است، بعید می‌نماید! ایشان می‌نویسد:

---

<sup>۱</sup> لوکاچ عضو حزب کمونیست مجارستان و کارل کُرش عضو حزب کمونیست آلمان بود!

«لنین در درونِ اردوگاه سوسیالیستی به خاطر طرح ایده‌هایی شبیه این که آگاهی باید از بیرون توسط روشنفکران انقلابی به درون توده‌ی مردم برده شود بسیار مورد نقد و چالش قرار گرفته است.» (اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۱۷۲)

اسدپور سپس، با ارجاع به آراء کارابل، از اهمیت فعالیت تئوریک نزد مارکس می‌نویسد. جالب این که اسدپور، برای اثبات اهمیت فعالیت تئوریک نزد کسی که در سراسر عمر خود بالغ بر ۱۰۰ جلد کتاب و مقاله منتشر کرده و هنوز از سوی هیچ جریان و نحله‌ی فکری در هیچ کجای جهان قابل نادیده گرفتن نیست، به آراء کارابل<sup>۱</sup> متوسل می‌شود! و سپس به نقل قولی از مارکس در نامه‌ای به آگوست بیل<sup>۲</sup> اشاره می‌کنند:

«به نظر این آقایان طبقه‌ی کارگر قادر به خودرهانی خویش نیست. به همین دلیل باید خود را تحت رهبری بورژوازیِ آموزش‌دیده و مالک قرار دهد، که تنها کسانی هستند که وقت و فرصت پرداختن و درک این موضوع را دارند که چه چیزی برای کارگران خوب و چه چیزی بد است. زمانی که بین‌الملل تشکیل شد، ما به‌وضوح شعار خود را چنین فرموله کردیم: رهایی طبقات کارگر بایستی به دست خود آن‌ها انجام شود. به همین خاطر، ما نمی‌توانیم با کسانی همکاری کنیم

---

<sup>۱</sup> Jerome Karabel

<sup>۲</sup> August Bebel

که می‌گویند کارگران بیش از آن آموزش نیافته‌اند که بتوانند خود را رها کنند، و نخست باید از بالا و توسط فلاسفه‌ی بورژوازی و خرده‌بورژوازی رها شوند...» (به نقل از اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۱۷۴ و ۱۷۵)

بسیار جالب است که خانم اسدپور، با وجود حساسیت شدیدی که معمولاً آکادمیسین‌ها به ثبت دقیق ارجاعات دارند، ابدأً ذکر از جزئیات این نامه به میان نیاورده است و صرفاً از این نامه به نام *نامه‌ای به بیل* یاد می‌کند و از همان کتاب کارابل به این نامه ارجاع می‌دهد. اولاً، این نامه، نامه‌ی معروفی است که در تاریخ ۱۸ سپتامبر ۱۸۷۹ نوشته شده است. ثانیاً، این نامه به نام *مارکس و انگلس*<sup>۱</sup> نوشته شده است. ثالثاً، این نامه به بیل، *براکه*<sup>۲</sup> و *لیکنشت*<sup>۳</sup> نوشته شده است. رابعاً، ترجمه‌ی این نامه خلاف واقع است و بخش‌هایی از نامه، عملاً، در این نقل قول حذف شده است و بخش‌های دیگری از ناکجا آباد به این نامه اضافه شده است.

---

<sup>۱</sup> در سایت [Marxists.org](https://www.marxists.org) به وضوح نوشته شده است که انگلس این نامه را به نام خودش و مارکس خطاب به کمیته مرکزی حزب سوسیال دموکرات آلمان نوشته است. رجوع شود به [https://www.marxists.org/archive/marx/works/1879/letters/79\\_09\\_15.htm](https://www.marxists.org/archive/marx/works/1879/letters/79_09_15.htm)

در این مجموعه به دلایل دشمنی آکادمیسین‌ها با انگلس پرداخته خواهد شد.

<sup>۲</sup> Wilhelm Bracke

<sup>۳</sup> Wilhelm Liebknecht

مسئله این است که اگر اسدپور می‌خواسته صرفاً بخش‌هایی از نامه را بیاورد، می‌توانسته بین بخش‌های مختلفی که مدّ نظرش بوده از ... [علامت سه نقطه] استفاده کند، اما بخش‌های نامه به گونه‌ای از هم جدا شده و به هم چسبانده شده است که گویی بخشی ممتد از نامه است. ابدأً برای ما مهم نیست که کارابل مرتکب چنین دروغ‌پردازی‌ای شده است، یا خانم اسدپور، یا هر دو. حتماً خانم اسدپور از کسی نقل قول می‌آورند که با ایشان موافقت. حال، بیایید یک بار به متن کامل نامه توجه کنیم:

«این پدیده‌ای اجتناب‌ناپذیر و ریشه دار در تحولات تاریخی است که افرادی از طبقات حاکمه به پرولتاریای رزمنده بپیوندند و عناصری علمی را با خود به همراه بیاورند. ما این مسئله را به وضوح در مانیفست حزب کمونیست عنوان کردیم، اما به دو نکته در این رابطه باید اشاره شود:

اولاً برای مفید واقع شدن برای جنبش پرولتاریایی، این افراد باید عناصر علمی حقیقی را با خود بیاورند. اما متأسفانه درباره‌ی اکثر عناصر بورژوایی که [در فراز و نشیب مبارزه‌ی طبقاتی] چرخیده‌اند، این مسئله صدق نمی‌کند. نه [جریان نشریه‌ی] "آینده" و نه [جریان] «جامعه‌ی جدید» هیچکدام چیزی با خود نیاوردند که بتواند حتی یک قدم جنبش را به پیش برد. در اینجا یک فقر مطلق از نظر عناصر علمی - چه نظری و چه عملی - وجود دارد. به جای [کوشش در جهت رفع] آن ما تلاش‌هایی را در راستای هماهنگ‌سازی اندیشه‌های سوسیالیستی -

که به صورت سطحی فراگرفته شدند- با نقطه نظرات گوناگونی که از دانشگاه یا جاهای دیگر آورده شدند، شاهد هستیم که به خاطر اینکه فرایند تلاشی بقایای فلسفه‌ی آلمانی در این تلاش‌ها دخیل است، هرکدام [از این تلاش‌های نظری] از دیگری گیج کننده‌تر است. به جای مطالعه‌ی کامل و دقیق دانش جدید [مارکسیسم]، هرکدام از آن‌ها ترجیح دادند تا آن را به منظور سازگار شدن با نظراتی که تا پیش از این داشتند جرح و تعدیل کرده، یک دانش خصوصی برای خود درست کنند و با ادعای آموزش آن به پیش بیانند. از این رو به تعداد کله‌های این حضرات نظراتی وجود دارد؛ به جای ایجاد شفافیت در یک زمینه‌ی مشخص، آنان -خوشبختانه منحصرأ در میان خودشان- استیصال و سردرگمی ایجاد کردند. حزب می‌تواند از عناصر علمی‌ای که اصل اولیه‌ی آن آموزش چیزی است که خودشان هم نیاموخته‌اند، به راحتی صرف نظر کند.

دوماً اگر افرادی از طبقات دیگر به جنبش پرولتریایی می‌پیوندند ابتدا به ساکن نباید بقایای تعصبات بورژوایی و خرده بورژوایی را با خود بیاورند و باید با تمام وجود، خود را با نقطه نظر پرولتریایی تطبیق دهند. اما همانطور که دیگر روشن شده است این حضرات با نظرات بورژوایی و خرده بورژوایی سیر و پر شده‌اند. در کشور خرده بورژوایی آلمان وجود چنین نظریاتی کاملاً توجیه دارد اما فقط خارج از حزب سوسیال-دموکراتیک کارگران. اگر این آقایان خود را در یک حزب سوسیال دموکراتیک خرده بورژوایی سازمان دهند کاملاً حق دارند

تا اینگونه رفتار کنند؛ حزب می‌تواند ائتلاف‌هایی را با آنها بسته به شرایط صورت دهد. اما در حزب کارگران آنها وصله‌ی ناجور هستند. اگر هم اینک دلایلی برای تحمل آنها وجود دارد، وظیفه‌ی حزب این است که آنها را فقط "تحمل" کند، اجازه ندهد آنان بر رهبری حزب تاثیر بگذارند و بدانند که انشعاب از آنان تنها مسئله‌ای است مربوط به رسیدن زمان مناسب؛ که به نظر می‌رسد اینک این زمان رسیده است. این که چگونه رهبری حزب نویسنده‌ی چنین مقاله‌ای [هوش برگ: مروری بر جنبش سوسیالیستی در آلمان] را در کمیته مرکزی خود تحمل می‌کند برای ما قابل درک نیست. اما اگر رهبری حزب کمابیش به دست چنین افرادی سقوط کند، حزب به سادگی اخته و از توان پرولتاریای اش تخلیه می‌شود.

تا جایی که به ما مربوط می‌شود، با نگاهی به کل گذشته‌ی ما تنها یک راه برای ما وجود دارد. تقریباً برای چهار سال ما بر مبارزه‌ی طبقاتی به عنوان موتورِ قطعی تحولات تاریخی، و مبارزه‌ی میان بورژوازی و پرولتاریا به عنوان شکل مشخص انقلاب اجتماعی در دوران امروز تاکید کرده‌ایم؛ برای ما غیر ممکن است تا با کسانی که قصد دارند تا این اصل-مبارزه‌ی طبقاتی- را از جنبش حذف کنند، همکاری کنیم. از زمان شکل‌گیری بین‌الملل [اول] ما این اصل را که رهایی طبقه‌ی کارگر باید به دست خودش بدست آید را چون شعار نبرد فرمول‌بندی کردیم. ما نمی‌توانیم با کسانی که معتقدند کارگران بیش از آن



آموزش نیافته هستند که خود را رهایی بخشند و باید از بالا توسط بورژوازی و خرده‌بورژوازی انسان دوست آزاد شوند، همکاری کنیم. اگر ارگان جدید حزب خطی را سازگار با نظرات این حضرات - که پرولتری نیست و یکسر بورژوایی است - اتخاذ کند، آن‌گاه چیزی - البته با تاسف - جز اعلام ضدیت و شکستن اتحادی که تا کنون با این حزب آلمانی نشان دادیم باقی نمی‌ماند. اما امیدواریم کار به آن‌جا نکشد.» (تأکید از ماست)

برای کمونیست‌ها تحریف آثار انقلابیون بزرگ ابداً پدیده‌ی تازه‌ای نیست. لنین، در ابتدای دولت و انقلاب، چه خوب می‌گفت که طبقات حاکم، نخست، در سرکوب و نادیده گرفتن آثار انقلابیون می‌کوشند و پس از مرگ آنان و شکست این پروژه، تحریف آثارشان را در دستور کار خود قرار می‌دهند. همان‌طور که حزب سوسیال‌دمکرات آلمان نشر نقد برنامه‌ی گوتا را ۱۴ سال به تعویق انداخته و تا مدت‌ها نظرات مارکس و انگلس را در زمینه‌های مختلف دستخوش تحریف‌ها و دروغ‌پردازی‌های خود قرار داد. به نظر می‌رسد که اکنون نیز چنین پروژه‌ای به دست عناصری از خرده‌بورژوازی و آکادمیسین‌ها ادامه دارد. همان‌طور که می‌بینید، در نسخه‌ی اصلی نامه پیش از عبارت «زمانی که بین‌الملل تشکیل شد...» جمله‌ی «تقریباً برای چهار سال ما بر مبارزه‌ی طبقاتی به عنوان موتورِ قطعیِ تحولاتِ تاریخی، و مبارزه‌ی میان بورژوازی و پرولتاریا به عنوان شکلِ مشخصِ انقلاب اجتماعی در دورانِ امروز تأکید کرده‌ایم؛ برای

ما غیر ممکن است تا با کسانی که قصد دارند تا این اصل-مبارزه‌ی طبقاتی- را از جنبش حذف کنند، همکاری کنیم.» آمده است. اما خانم اسدپور جمله‌ی «به نظر این آقایان طبقه‌ی کارگر قادر به خودرهانی خویش نیست. به همین دلیل باید خود را تحت رهبری بورژوازی آموزش دیده و مالک قرار دهد، که تنها کسانی هستند که وقت و فرصت پرداختن و درک این موضوع را دارند که چه چیزی برای کارگران خوب و چه چیزی بد است» را آورده است، که در هیچ کجای نامه قابل مشاهده نیست. پیش از این نیز نفرت اسدپور و آکادمیسین‌ها نسبت به مبارزه‌ی طبقاتی را نشان دادیم، اما حذف عبارتی که نبرد طبقاتی بین بورژوازی و پرولتاریا را به عنوان نیروی محرک اصلی تاریخ معرفی می‌کند، بسیار وقیحانه و غیرصادقانه است. از طرفی، اسدپور از واژه‌ی «طبقات کارگر» و «آنان» استفاده کرده است که در متن اصلی هر دو طبقه‌ی کارگر بوده است. خانم اسدپور که بارها در این کتاب کوشیدند با استفاده از واژه‌هایی چون "کارگر جمعی" و گذاردن واژه‌هایی چون "ستم‌دیدگان" در کنار مفهوم "طبقه‌ی کارگر"، که خود ناشی از تلاش نظری مارکس در طی بررسی‌ای «علمی» در کاپیتال بوده و دلالت‌های معینی یافته است را از اعتبار ساقط کنند، اینبار به خود متن مارکس نیز رحم نکرده و با استفاده از واژه‌ی "طبقات" و "آنان" تلاش خائنانه‌ی خود را مضاعف کرده است. همچنین، اسدپور از کلمه‌ی «فلاسفه‌ی بورژوا و خرده‌بورژوا‌ی انسان‌دوست» استفاده کرده، که غلط است و نظر مارکس در این‌جا نه صرفاً نظرات و ایده‌های بورژوایی و خرده‌بورژوایی، که خود این

حضرات بوده است. آمدن کلمه‌ی فلاسفه بیشتر مسئله را به یک مسئله‌ی نظری فرو می‌کاهد و این برای اسدپور بسیار مفید است. اسدپور نقل قول را از جایی آغاز می‌کند و در جایی به پایان می‌برد که ابدأ تصادفی نیست. مارکس در ابتدای نامه می‌گوید که این حضرات افکار سوسیالیستی را به صورت سطحی از دانشگاه‌ها آموخته‌اند و می‌خواهند مواضع خود را با آن تطبیق دهند. کاری که پیش‌تر دیدیم خانم اسدپور درباره‌ی انقلاب اکتبر انجام داده است. از طرفی، دیدیم که مارکس می‌گوید نظرات این اساتید ابدأ کمکی به جنبش کارگری نمی‌کند و حتی آن را یک گام نیز به جلو نمی‌برد! همچنین، مارکس می‌گوید که به تعداد این افراد نظریه وجود دارد؛ که دقیقاً وصف فعالیت نظری چپ روزگار ما نیز هست.

خانم اسدپور با وضعیت دشواری روبه‌رو شده که اکثر سوسیال‌خائنین تاریخ با آن روبه‌رو بوده‌اند. وی، از یک سو، نمی‌تواند دشمنی‌اش با تئوری مارکسیستی را عیان کند (زیرا می‌خواهد کارگران را فریب دهد)، و از سوی دیگر، حتی تحمل عبارات و دست‌نوشته‌های مارکس را ندارد. بنابراین، آن را در جای مناسبی آغاز کرده و دقیقاً در جای مناسبی قطع می‌کند. در انتها نیز مارکس مخالف صریح و قطع همکاری با حزب در صورت پیروی از خط‌مشی بورژوازی را مطرح می‌کند؛ که این خود نشان می‌دهد حضور عناصری از خرده‌بورژوازی آنان را با چه انحرافات جدی‌ای در حزب سوسیال‌دمکرات روبه‌رو ساخته بوده است.

اسدپور سپس به آگاهی متناقض کارگران اشاره می‌کند که، از یک سو، تحت تأثیر نیروی عادت و زیستن تحت انقیاد ایدئولوژی بورژوازی، و از سوی دیگر، تحت تأثیر تحقق نیافتن وعده‌های این شرایط، روی می‌دهد. اسدپور، در ادامه، به درک مکانیکی لنین مبنی بر انتقال یک‌سویه‌ی آگاهی به سوی کارگران انتقاد کرده و می‌نویسد:

«به نظر ژوزف (و همچنین بر پایه‌ی آرای آلتوسر)، این نوشته بازتاب درک مکانیکی لنین از رابطه‌ی عین و ذهن است، چرا که ذهن را انعکاس یک‌سویه منفعل عین می‌داند. در این جا ("چه باید کرد؟") از نظر لنین، شرایط وابستگی کارگر به سرمایه‌دار خود را به‌طور یک‌سویه‌ای در آگاهی اتحادیه‌ای و مبارزات اقتصادی کارگران عینیت می‌بخشد و مانع تکوین یک آگاهی انقلابی در آنان می‌گردد. به همین جهت نیز وجود عده‌ای روشنفکر انقلابی حرفه‌ای لازم است تا آگاهی انقلابی را به درون توده‌ها ببرند. با وجود انتقادهای واپسین لنین از خود در این مورد، چالش حول این موضوع هرگز گریبان او و مارکسیست‌های بعدی را رها نکرد.

زیرا صورت‌بندی لنین از مسئله حاوی تأکیدی یک‌سویه بر نقش "مثبت" و تربیت‌کننده‌ی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری بر فرایند تکوین آگاهی نزد توده‌های کارگر است. به همین جهت نیز در استراتژی او از موضوع آموزش یا رابطه‌گیری با هسته‌ی واژگون‌ساز در آگاهی متناقض کارگران و مردم بحثی در میان نیست.

به این ترتیب، آموزش یا پارامتر اصلی هژمونی در مرحله‌ی پیش از انقلاب یا مرحله‌ی پیش از کسب قدرت سیاسی، نزد لنین دست کم گرفته می‌شود. در همین راستا "حزب" نیز ترکیب واقعی کارگران و جامعه‌ی بیرونی را بازتاب نمی‌دهد، بلکه از عده‌ای فعال حرفه‌ای پیشرو تشکیل می‌شود که تبلور آگاهی واژگون‌ساز و انقلابی‌اند.<sup>۱۸۰</sup> به همین دلیل موضوع آموزش و آگاهی به مرحله‌ی پس از کسب قدرت سیاسی موکول می‌شود.<sup>۱۸۱</sup>» (اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۱۸۰ و ۱۸۱؛ تأکید از ماست)

خانم اسدپور، سپس، به ستایش از گرامشی پرداخته و عنوان می‌کند که گرامشی مسئله را جدی‌تر از لنین بررسی کرده است. او صرفاً بار دیگر با ارجاع به گرامشی مسئله‌ی آگاهی دوگانه را مطرح کرده و چنین می‌نویسد:

«پیش از فرارسیدن آن لحظه‌ی قطعی و تعیین‌کننده‌ی حزب (روشنفکران) باید آمادگی‌های لازم را در مردم ایجاد کرده باشد. به همین دلیل، یکی از وظایف مهم حزب کار فرهنگی است. "شهریار مدرن" (حزب کمونیست، یا روشنفکران ارگانیک طبقه‌ی کارگر در بستر همین بحث و نوشتار) باید به رفرم اخلاقی و ذهنی مردم بیانديشد و در صدد شکل‌گیری یک اراده‌ی جمعی، ملی و عمومی باشد.» (اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۱۸۳)

پس تا بدین‌جا دیدیم که خانم اسدپور ابتدا بدین‌سبب که روشنفکر، در نزد گرامشی، صرفاً روشنفکر حزبی است و نسبت به روشنفکران غیرحزبی بدینی

وجود دارد، به چپ و گرامشی نقد می‌کنند. سپس با نقل قول‌هایی از مارکس، آگاهی دوگانه را مطرح کرده و لینن را، به سبب یک‌سویه‌نگری و مکانیکی دیدن رابطه‌ی آگاهی و طبقه، نقد می‌کند و از گرامشی به‌عنوان کسی که به‌خوبی متوجه این رابطه شده، تقدیر می‌نماید.

خواننده به یاد دارد که خانم اسدپور بحث خود را از تقسیم اجتماعی کار آغاز کردند و تقسیم‌بندی بین کار فکری و کار یدی را از آن استنتاج کرده و عنوان کردند که تنها در صورت محو مناسبات کار و سرمایه است که این تقسیم کار به طریقی انقلابی دگرگون می‌شود. مشکل اصلی اسدپور در این است که تقسیم کار را می‌بیند، اما فرایندهایی که این تقسیم کار و وحدت ارگانیک خود را ذیل آن حفظ می‌کند، بررسی نمی‌کند. اما این فرایندها چه چیزی هستند؟ مارکس پس از توضیح تقسیم اجتماعی کار توضیح می‌دهد که در تقسیم کار کارگاهی، قانون آهنین نسبت‌های ارزش کارهای مختلف و در تقسیم اجتماعی کار، قانون ارزش که مبتنی بر رقابت بین سرمایه‌داران منفرد عمل می‌کند، این تقسیم کار را وحدت می‌بخشد. اسدپور متوجه نیست که بدون چنین سازوکارهایی تقسیم اجتماعی کار حتی یک روز هم نمی‌توانست شرایط تولید جامعه‌ی بورژوازی را بازتولید کند. جامعه‌ای را تصور کنید که روزبه‌روز در معرض تقسیم فزاینده‌ی کار قرار می‌گیرد، بدون آن که فرایندی هماهنگی لازم را میان بخش‌های مختلف آن ایجاد کند. چنین جامعه‌ای یک روز هم نمی‌تواند دوام بیاورد. اسدپور، در عین نپرداختن به این مسئله، به سراغ تفکیک کار فکری و یدی در جامعه می‌رود، اما

باز هم از پیوستگی متقابل آن‌ها و آن سازوکارهایی که هماهنگی لازم میان این دو بخش را ایجاد می‌کند، سخنی به میان نمی‌آورد. ما در این جا عواملی چون ایدئولوژی، نهادها و قانون ارزش را بررسی کردیم. همچنین، نشان دادیم که هایک چگونه به چنین تقسیم کاری، پاسخی جدی و انضمامی می‌دهد. در حالی که اسدپور آن را به تمایلات متخصصین منفرد در جامعه واگذار می‌کند. همچنین، نشان دادیم که یک جنبش انقلابی نمی‌تواند این تقسیم کار را صرفاً بپذیرد، و پذیرش آن باید از دل نفی انضمامی/انقلابی آن و ایجاد سازوکارهایی به منظور کاهش حداکثری آن رخ دهد. حال، می‌دانیم که برای مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر چیزی نیاز داریم که اولاً، تقسیم کار فکری و یدی را وحدت بخشد، و ثانیاً، فرایندهای مذکور به منظور کاهش حداکثری این تقسیمات را بازتولید کند. این چیز همان حزب، تشکیلات و سازمان است که اسدپور از آن وحشت دارد. چرا که در صورت وجود چنین سازمانی، جلوی فعالیت نظری «آزادانه‌ی» امثال ایشان گرفته خواهد شد و کارگران اجازه نمی‌دهند کار نشر و قلب و گران‌فروشی و نشر افکار سوسیالیستی سطحی در جنبش کارگری، بدون هیچ مانعی، تداوم یابد. چرا که در این صورت، نیروهای انقلابی مسائل تئوریک را بنا به نیاز مبارزات هرروزه و چشم‌انداز آینده‌ی این مبارزات مطرح کرده و این پرسش‌ها را از دل تحلیل انضمامی همین مبارزات بیرون می‌کشند، و آن‌ها را باز از دل تحلیل انضمامی همین شرایط پاسخ خواهند گفت. تنها در دل چنین شرایطی است که پرولتاریا می‌تواند به وحدت تئوری و عمل، این بار به صورتی مستقل، دست یافته

و گام‌های مطمئنی را به سوی تحول انقلابی شرایط تولید بردارد. اسدپور می‌خواهد این وحدت از طریق رهبری روشنفکران آکادمیک و از طریق نهادهای بورژوازی<sup>۱</sup> تحقق یابد. اسدپور فکر می‌کند که بورژوازی آگاه و انسان‌دوست به چپ‌ها رسانه می‌دهد، کرسی‌های دانشگاهی می‌دهد، کتاب‌هایشان را در تیراژ بالا چاپ می‌کند، و آن‌ها نیز می‌توانند، به سادگی، فعالیت نظری مورد نیاز جنبش کارگری را پیش ببرند. در حالی که در طول تاریخ حتی یک مورد موفق از چنین الگویی وجود نداشته است. اتفاقاً بورژوازی چنین جایگاهی را به چپ‌ها می‌دهد تا بتوانند فعالیت نظری مورد نیاز بورژوازی را در درون جنبش کارگری پیش ببرند و روشن است که این نهادها پیشاپیش توسط بورژوازی و گفتمان‌هایش تسخیر شده‌اند. به همین دلیل است که اسدپور، پس از این همه سال فعالیت تئوریک، نتوانسته حتی گامی از گفتمان سیاسی موجود فاصله بگیرد. این دسته از چپ‌ها فکر می‌کنند کارگران به آن‌ها احتیاج دارند، در حالی که آن‌ها مجبورند برای در امان ماندن از فساد که در نهادهای یادشده بازتولید می‌شود، خود را به کارگران نزدیک کرده و، به تعبیر گرامشی، بر آن نیرویی که مترقی است تأکید کرده، و تمام لوازم پیروزی را در اختیار آن قرار دهند.

برای همین است که برای انقلابیون بزرگ، مسئله‌ی کار فکری، آگاهی و آموزش و ... صرفاً در قالب سازمان و حزب مطرح می‌شود. چرا که در غیر این

<sup>۱</sup> دانشگاه‌ها، بنیادها، بورس‌های دولتی، کمپانی‌های دانش‌محور و ...



صورت، روشنفکر غیرحزبی باید پاسخ دهد که چگونه ارتباط مداوم با مبارزات کارگری و کارگران رزمنده تحقق یافته و او از این طریق می‌تواند نیازهای تئوریک آنان را تشخیص داده و از طریق کدام سنت بازمانده از مبارزات آنها به آن پاسخ دهد. همچنین، با نگاهی ژرف‌تر، درمی‌یابیم که اساساً خود حزب هم برآمده از مبارزات عینی طبقه‌ی کارگر است. این تصویری نادرست است که گمان کنیم حزب چیزی بیرون از طبقه‌ی کارگر است و مثلاً روشنفکران طبقه باید مستقلاً دست‌اندر کار تأسیس یک حزب شوند. بدین‌منظور، نباید حزب را مقصدی در نظر بگیریم که بناست بدان برسیم. بلکه حزب خود زاینده‌ی مبارزات پویای طبقه‌ی کارگر است. اسدپور با نادیده گرفتن این مسئله، گمان می‌کند حزب جدای از مبارزات واقعی شکل می‌گیرد و اینک روشنفکر طبقه باید تصمیم بگیرد که به آن حزب بپیوندد یا نه. حال آن‌که مارکسیسم به ما می‌آموزد که یک متفکر تنها در صورتی شایستگی لقب روشنفکر اُرگانیک طبقه‌ی کارگر را دارد که قادر باشد فعالیت نظری خود را در راستای مبارزات طبقه پیش برده و بکوشد تا جایگاه خود را در متن این مبارزات بیابد، و به تبع، پیوستن یا نپیوستن او به حزب طبقه‌ی کارگر تنها در این راستا معنادار است. به عبارت دیگر، پیوستن یا نپیوستن یک روشنفکر به حزب طبقه‌ی کارگر صرفاً بسته به انتخاب شخص روشنفکر در لحظه‌ی تصمیم‌گیری نیست. روشنفکران، با تعیین نسبت نظریات خود با مبارزات طبقه‌ی کارگر، پیشاپیش تصمیم گرفته‌اند که در کدام سو

بایستند! هر کسی که با تاریخ جنبش کمونیستی آشنا باشد بی‌درنگ با تاریخ احزاب و فجایع حزبی نیز آشناست، اما پرهیز از چنین اشتباهی تنها از تحلیل مشخص تاریخ این احزاب و ارتباطشان با طبقه‌ی کارگر امکان‌پذیر است و نفی انتزاعی حزب و پراکنده‌سازی کارگران صرفاً کار خرده‌بورژوازی و خائنین است. اسدپور نیز مانند دیگر آکادمیسین‌ها ترجیح می‌دهد صورت مسئله را پاک کند. او ابداً ضرورت کار حزبی را متوجه نمی‌شود، چرا که پیشاپیش خودش عضو حزب فراگیر بورژوازی است. گرامشی در این باره چنین می‌نویسد:

«آیا برای این که بتوانیم از "حزب سیاسی" صحبت کنیم، لازم است که عمل سیاسی (به معنای اُکید کلمه) صورت گیرد؟ می‌توان گفت که در جهان امروز در بسیاری از کشورها به اقتضای الزامات مبارزه یا به دلایل دیگر، احزاب فراگیر (ارگانیک) و اساسی مجبور شده‌اند تکه‌تکه شوند و هر تکه نام "حزب" و حتی حزب مستقل بر خود می‌نهد. بنابراین، غالباً، ستاد فکری حزب فراگیر به هیچ یک از این خرده‌حزب‌ها تعلق ندارد، بلکه همچون نیروی رهبری‌کننده و مستقل بر فراز احزاب عمل می‌کند، و گه‌گاه عموم مردم نیز آن را از این دید می‌نگرند. اگر از این دید شروع کنیم که یک روزنامه (یا گروهی از روزنامه‌ها)، یا مجله (یا گروهی از مجلات) نیز حزب‌اند، یا "فراکسیون حزب" یا "کارگزار حزبی معین" می‌توانیم این کارکرد را دقیق‌تر بررسی کنیم. می‌توان کارکرد

<sup>۱</sup> رستگاری در هدف نیست. بلکه در مسیر رسیدن در هدف است. (باسکال)

(روزنامه‌ی) تایمز در انگلستان را در نظر آورد و یا کارکردی را که روزنامه‌ی کویره دل‌اسرا در ایتالیا داشت، و همچنین کارکرد به اصطلاح "مطبوعات اطلاعاتی" را، که خود را به سبک "غیر سیاسی" می‌آرایند و حتی مطبوعات ورزشی و فنی را.» (گرامشی، ۱۳۹۵)

در این‌جا، گرامشی، برخلاف اسدپور، حزب را نه صرفاً قسمی دم‌ودستگاه بوروکراتیک خاص که به‌عنوان همان سازوکاری که به فعالیت مستقل نمایندگان سیاسی و فرهنگی طبقات وحدت می‌بخشد، بررسی می‌کند. این‌جا گرامشی از حزب فراگیری صحبت می‌کند که، بر فراز تمام احزاب، رهبری را بر عهده دارد. این حزب فراگیر چگونه چنین کارکردی را ایفا می‌کند؟ هایدک به این مسئله پاسخ جالبی می‌دهد:

«اما مهم این است که ایده‌های آن‌ها بخشی از تفکر مردم می‌شود. وقتی این ایده‌ها همگانی شد، بر روند کلی زندگی در یک جامعه تأثیر می‌گذارد. این ایده‌ها پیش از آن که وارد فرایند تأثیرگذاری شود، از یک پروسه‌ی گزینش، جرح و تعدیل، اصلاح و انطباق می‌گذرند ... و به مردم انتقال داده می‌شوند. وقتی مردم آن اصول و ایده‌های کلی را، که از دو مرحله‌ی بالا عبور کرده‌اند، روی زندگی و مسائل معین و مشخص خویش به کار ببرند، آن‌گاه آن‌ها را شناخته‌اند. اما این که کدام ایده‌ها به مردم منتقل شده و حمایت آن‌ها را برانگیزند، به ذهن یک فرد بستگی ندارد.» (به نقل از اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۱۵۹)

دقیقاً سلطه‌ی ایدئولوژیک یک طبقه است که به آن طبقه اجازه می‌دهد تا کارکردهای مختلف خود را در قالب خُرده‌احزاب و یا نا احزاب جداگانه تقسیم کرده و همچنان وحدت عمل خود را حفظ کند. از نظر گرامشی، حتی مطبوعات ورزشی نیز عضو چنین حزبی هستند. چرا که اصول و ایده‌های کلی را روی زندگی و مسائل مشخص خویش به کار می‌برند. اسدپور فکر می‌کند مستقل و آزاد است، اما ابداً متوجه سلطه‌ی حزبی بالای سرش نمی‌شود. چرا که ستاد فرماندهی چنین حزبی نامرئی و نادیدنی به نظر می‌رسد. قائل نشدن به سوژگی طبقه‌ی کارگر، دولت رانت‌خوار نفتی، دولت مذهبی غیردمکراتیک، حمایت از انقلاب مخملی، حمایت از پ.ک.ک و کوبانی همه‌وهمه مسائلی است که از طرف همین ستاد فرماندهی به سوی خانم اسدپور دیکته می‌شوند و ایشان، در مقابل، به کارگران می‌گویند که نیاز به حزب ندارند و به روشنفکران مستقل (!) نیاز دارند. این در حالی است که ابداً هیچ روشنفکر مستقلی در جامعه وجود ندارد. روشنفکران یا عضو حزب فراگیر بورژوازی هستند، و یا به نوعی در پی ایجاد شکل‌های سازمانی مرتبط با مبارزات طبقه‌ی کارگر.

اسدپور لنین را به خاطر موکول کردن آموزش به پس از تسخیر قدرت سیاسی نقد کرده و گرامشی را به سبب توجه به این مسئله در مقابل لنین قرار می‌دهد. خواننده‌ی هوشمند باید به یاد داشته باشد که در این‌جا دفاع از بحث‌های لنین و گرامشی به این معنا نیست که هیچ نقدی به عملکرد این دو انقلابی بزرگ وارد نبوده. همچنین، بررسی همه‌جانبه‌ی اشتباهات این انقلابیون وظیفه‌ی عاجل هر

کمونیستی است. این جا تأکید ما بیشتر بر سطحی بودن و وارد نبودن نقد خانم اسدپور و چپ آکادمیک موجود، به این انقلابیون است. گرامشی درباره‌ی احزاب چنین می‌نویسد:

«اما یک حزب سنتی وجود دارد که خصلتی اساساً "غیرمستقیم" دارد؛ به عبارت دیگر، در صورت ظاهر به‌عنوان صرفاً "آموزشی" (لوکوس و غیره) اخلاق‌گرا، فرهنگی (کذا) معرفی می‌کند، و این حزب، جنبش آنارشیستی است. مثلاً حتی عمل به اصطلاح مستقیم (تروریسم) نیز در حکم "تبلیغ" مطرح می‌شود. بر این اساس، می‌توان این قضاوت را که می‌گوید جنبش آنارشیستی خودمختار نیست، بلکه سایه‌نشین سایر احزاب است و می‌خواهد "به آن‌ها بیاموزد" تأکید کرد. می‌توان از نوعی آنارشیسم در هر حزب فراگیر صحبت کرد (مگر آنارشیست‌های فکری یا نظری، نسبت به احزاب بزرگ گروه‌های اجتماعی حاکم چیزی جز همین سایه‌نشینی هستند؟)» (گرامشی، ۱۳۹۵)

در این جا برای خواننده واضح است که گرامشی، در مقام یک کمونیست، از کلمه‌ی آنارشیست چه منظوری دارد. آنارشیسم، در نزد او، جنبشی ارتجاعی و خرده‌بورژوایی است. گرامشی حزبی که صرفاً خود را مسئول آموزش دادن به طبقات مختلف می‌داند، به‌عنوان حزب آنارشیست مورد انتقاد قرار داده و به‌درستی به این موضوع اشاره می‌کند که برای این حزب (حزب خرده‌بورژوایی) فکر و

اندیشه همه چیز است.<sup>۱</sup> کافی است توده‌ها آگاه شوند و نظریه‌ی باسکار را بیاموزند، آن‌گاه دیگر همه چیز کاملاً درست می‌شود. تصویری که خانم اسدپور از روشنفکرین نقش می‌زند، دقیقاً تصویر همین آنارشیست‌هاست؛ کسانی که درباره‌ی سرمایه‌داری به کارگران آموزش می‌دهند و جواب بحث‌های بورژواها را می‌دهند. این احزاب حتی مبارزه‌ی مسلحانه را نیز برای آموزش دادن به توده‌ها می‌خواهند و کاملاً نسبت به آگاهی، نگاهی غیرواقعی و تخیلی دارند. در حالی که آموزش تنها یک جنبه از فعالیت حزب سیاسی است. در ادامه، گرامشی اکونومیسم را نیز جنبشی خرده‌بورژوایی معرفی کرده و می‌نویسد:

«اکونومیسم همواره با عمل سیاسی و حزب سیاسی مخالف نیست، بلکه این‌ها را تشکیلات آموزش از نوع سندیکایی به حساب می‌آورد (گرامشی، ۱۳۹۵).»

تأکید بر روی خصلت آموزشی بودن آگاهی، باور به جدایی مکانیکی آگاهی و واقعیت؛ این‌ها همه خصلت‌نمای جنبش‌هنگلی‌های جوان بودند که مارکس از آن به عنوان «بعب کردن‌های طبقه‌متوسط آلمانی» نام می‌برد. جالب این است که مواجهه با چنین پدیده‌ای ابداً در تاریخ کمونیسم متوقف نشده و دائماً بازتولید شده است. همان‌طور که در آن نامه‌ای که خانم اسدپور سعی در تحریف آن

---

<sup>۱</sup> پر واضح است که چرا حزب خرده بورژوایی ناچار از سایه نشین بودن دو حزب طبقات بزرگ است. در این مجموعه این مساله را مورد واکاوی قرار می‌دهیم.

داشت، مارکس این تلاش نظری مذبوحانه را ۴۰ سال پس از نگارش ایدئولوژی آلمانی به نقد می‌کشد و آن را ناشی از جامعه‌ی شدیداً خرده‌بورژوازی آلمان می‌داند. از سویی، گرامشی نیز از ظهور احزابی که همه چیز را در آموزش می‌بینند و فکر می‌کنند برای "جلوگیری از غرق شدن کافی است از ایده‌ی ثقل رهایی یابیم"، صحبت می‌کند. این‌ها، همه‌وهمه حکایت از نوع خاصی از فعالیت نظری در تاریخ سرمایه‌داری است که در این مجموعه قصد ردیابی و خصلت‌نمایی آن را کرده‌ایم.

همچنین، اسدپور عنوان می‌کند که از آن‌جایی که تئوری لنینی سازمان، اهمیت آموزش را ندیده‌است، حزب را به صورت بازتابی از تمام آقشار کارگری در نظر نمی‌آورد. اما ابداً توضیح نمی‌دهد که این دو موضع چه ارتباطی با هم دارند. تا جایی که به لنینیسم مربوط است، ترکیب واقعی هیچ حزبی بازتابنده‌ی ترکیب طبقه‌ای که آن را نمایندگی می‌کند، نیست. همان‌گونه که اکثریت بورژوازی ایران، کودن‌تر از آن است که بفهمد حمایت از فلسطین چه اهمیتی برای منافعش دارد؛ ولی این را می‌فهمد که باید به فلان نماینده‌ی سیاسی‌ای رأی دهد که دست‌کم اصولی را برای مراوده با غرب برای خود می‌پذیرد. تفاوت این حزب با حزب پرولتری در این نیست که حزب پرولتری افراد ناآگاه را در خود می‌پذیرد، بلکه در این است که این حزب همان‌گرایش به نابود کردن و کم کردن فاصله بین آگاهی بخش‌های مختلف خودش و بین حزب و طبقه را به‌واسطه‌ی وظیفه‌اش در دستور کار خود قرار می‌دهد. چنین فرایندی به حق

می‌تواند نام *سانترالیسم دمکراتیک* را برای خود برگزیند؛ یعنی ارگانیک‌سازی که نقش کلّ در آن برجسته‌تر از اجزاء است، و از طرفی، جز از طریق اجزاء نمی‌تواند عمل کند. یعنی تصمیم‌گیری از طریق گفتگوهای آگاه‌ترین اقشار پیشروی کارگران و عمل واحد از طریق تمامی آنان. گرامشی در *شهریار نوین* چنین می‌نویسد:

«سانترالیسم دمکراتیک عبارت است از جست‌وجوی نقادانه‌ی شباهت‌ها در پس ظاهر شکل‌های متنوع و، از سوی دیگر، جست‌وجوی تمایزات و حتی تقابلات در پس آنچه در صورت همسان می‌نماید؛ هدف از این جست‌وجو، سازمان‌دهی و پیونددهی نزدیک میان امور مشابه است، اما به شیوه‌ای که این سازماندهی و پیونددهی به صورت ضرورتی القایی و تجربی کردار شود و نه به صورت حاصل یک روند راسیونالیستی (عقل‌گرایانه)، قیاسی و تجریدی، یعنی روندی که مختص روشنفکران ناب (یا الاغ‌های ناب) است. این کوشش مدام برای جدا کردن عنصر واقعیت ملی و محلی، در واقع عمل مشخص سیاسی، و تنها فعالیتی است که موجب ترقی تاریخی می‌شود. این کوشش مستلزم وحدت ارگانیک میان نظریه و عمل، میان گروه‌های روشنفکری و توده‌های مردم و میان رهبران و توده‌ها است.» (گرامشی، ۱۳۹۵)

گرامشی، در این‌جا، به‌وضوح نفرت خود را از روشنفکران ناب که با روندی صرفاً تجریدی و عقل‌گرایانه قصد دارند تا حرکت از مجرد به مشخص را انجام



دهند، ابراز می‌دارد. کسانی که می‌پندارند می‌توان از دل دانشگاه و محافل روشنفکرانه‌ی خود می‌توانند امور مشابه را پیدا کنند. او رابطه‌ی ارگانیک روشنفکران و کارگران و مبارزات آن‌ها را در مقابل این موضع قرار می‌دهد و به توصیف پیش‌شرط‌های این وحدت ارگانیک می‌پردازد.

اسدپور، در ادامه، در بخشی با عنوان «روشنفکران ارگانیک کارگری؛ دشواری‌های انسجام‌یابی» چنین می‌نویسد:

«کارابل بر این نظر است که گرامشی وفاداریِ گروه روشنفکران ارگانیکِ دارای خاستگاه کارگری نسبت به این طبقه را بیش از اندازه جدی می‌گیرد. در حالی که همیشه امکان آن هست که حتی آن دسته از روشنفکرانی که از درون طبقه‌ی کارگر برخاسته‌اند، به آرمان‌های آن وفادار نمانند؛ به‌ویژه زمانی که امکان «تحرک طبقاتی» به شکل فردی در جامعه‌ی بورژوایی فراهم باشد. روشنفکران پرولتری نیز لزوماً از وسوسه‌های "ترقی اجتماعی" برکنار نمی‌مانند، و میل به "ترقی اجتماعی" می‌تواند همچون محرک نیرومندی برای تخریب اخلاق پرولتری آنان عمل کند. مشکل بعدی به نظر کارابل، دشواری شکل‌گیری طیفِ روشنفکران ارگانیک طبقه‌ی کارگر در جامعه‌ی سرمایه‌داری است، زیرا بورژوازی در هنگام ظهور خود دارای ثروت هنگفت و پایگاه اقتصادی نیرومند در درون جامعه‌ی فتودالی بود و با تکیه بر آن مبنای نهادمندی برای رشد روشنفکران

ارگانیک خود داشت؛ در حالی که چنین امکانی - در آن ابعاد - برای پرولتاریا فراهم نیست.» (اسدپور، ۱۸۸: ۱۳۹۳؛ تأکید از ماست)

اسدپور پس از عنوان این جمله اعتراف می‌کند که البته وجود روشنفکران کارگری محاسنی هم دارد. او چنین می‌نویسد:

«با وجود همه‌ی این دشواری‌ها باید توجه داشت که نظریه‌ی جذب و پرورش روشنفکران ارگانیک دارای خاستگاه کارگری و مردمی از اهمیت ویژه‌ای برای گسترش ایده‌های سوسیالیستی بین اقشار مختلف مردم برخوردار است. زیرا این افراد زبان و رفتارهای اقشار خود را بهتر می‌شناسند، با حساسیت‌های فرهنگی آنان آشنایی بیشتری دارند، و در ضمن با آنچه ذهنشان را مشغول می‌دارد زندگی کرده‌اند. از این رو، برای نمایندگی خواست‌ها و نیازهای کارگران در نهاد یا حزب مربوط آمادگی بیشتری دارند. بدین معنا، موضوع "نمایندگی مستقیم" اقشار مختلف طبقه‌ی کارگر از همین امروز مطرح می‌شود.» (اسدپور، ۱۸۹: ۱۳۹۳؛ تأکید از ماست)

پس حُسنی که کارگربودن نماینده‌ی کارگران دارد این است که زبان کارگران را خوب می‌فهمد، وگرنه هیچ حُسن دیگری ندارد، و به علت وجود قابلیت جابه‌جایی فردی در جایگاه طبقاتی ممکن است این کارگران به هم طبقه‌ای‌های خود خیانت ورزند. حال، ببینیم خانم اسدپور برای این مشکل چه چاره‌ای اندیشیده است! او در ادامه می‌نویسد:

«در مورد دشواری وظیفه‌ی ایجاد یک گروه از روشنفکران ارگانیک، پیش از هر چیز باید گفت که تنها با هژمونی در سطح تعامل‌های میان کارگزاران روبه‌رو نیستیم، بلکه با سطحی از هژمونی ساختاری نیز روبه‌رو هستیم که به علت تضادها و بحران‌های شدید و دائمی خود موجب شکاف و وقفه در روند بازتولید نظم موجود می‌گردد. در اثر این شکاف‌ها و وقفه‌ها، در آگاهی متعارف مردم و همچنین روشنفکران بورژوا و تحصیل‌کردگان دانشگاهی و نظایر آن نیز اختلال و تناقض ایجاد می‌گردد. در نتیجه، با یک نوع وفاداری خودبه‌خودی از سوی "روشنفکران خاص" و یا روشنفکران ارگانیک بورژوازی نسبت به سیستم مواجهه نیستیم. یعنی همواره امکان آن هست که با طرح یک بلوک تاریخی بدیل و جذاب بتوان به‌ویژه در مقاطع بحرانی بخش قابل توجهی از "روشنفکران سیستمی" را به سوی خود جلب کرد. مثلاً به ایدئولوژی شایسته‌سالاری بورژوایی دقت کنید؛ بسیاری از تحصیل‌کردگان دانشگاهی با این ذهنیت تربیت می‌شوند که وجود آن‌ها برای جامعه غیر قابل چشم‌پوشی است و آنان تشکیل یک گروه نخبه را می‌دهند. اما پس از ورود به محیط کار، و به‌ویژه در رقابت بر سر فرصت‌های شغلی، درمی‌یابند که چنین نیست و لزوماً شایسته‌ترین‌ها به بهترین مشاغل دست نمی‌یابند. آن‌ها در عین حال به زودی متوجه می‌شوند که آنچه از آن‌ها خواسته می‌شود ارتباط زیادی به آنچه در دانشگاه فرا گرفته‌اند ندارد و باید به "ابزار کار غیرانتقادی و خاموش سیاست‌مداران" تبدیل شوند. در ضمن، در هنگامه‌ی بحران‌ها و پس‌لرزه‌های شدید اجتماعی و بازسازی جامعه بسیاری از اқشار تا

حدودی پرولتریزه شده و امتیازها و استقلال پیشین خود را از دست می‌دهند و کارهای آن‌ها به سطح وظایفی نسبتاً ساده و تکراری (روتین) فروکاسته می‌شود. بدین معنا، انتظارات آن‌ها از "حرفه‌ی آکادمیک" برآورده نمی‌شود. همین شرایط متناقض می‌تواند موجب پیدایش نارضایتی و رادیکالیسم ضد سرمایه‌داری و ضد سیستمی در آن‌ها بشود که در کشاکش تحولات اجتماعی برای یارگیری نیروهای رادیکال مؤثر واقع می‌شود.» (اسدپور، ۹۰-۱۸۹: ۱۳۹۳؛ تأکید از ماست) او در چند خط پایین‌تر این‌گونه می‌نویسد:

«این بخش از نیروی کار به علت جایگاه خود و "سرمایه‌ی فرهنگی و انسانی" خود در موقعیت متناقضی قرار دارد: از سویی، از پرولتریزه شدن و سقوط طبقاتی می‌هراسد و دارای امتیازهایی است که حاضر به از دست دادن آن‌ها نیست؛ و از سوی دیگر، فرودست سرمایه و مدیران بلندپایه‌ی آن است و در نتیجه تضاد و تقابلی نیز با آن‌ها حس می‌کند.» (اسدپور، ۱۹۰: ۱۳۹۳؛ تأکید از ماست)

خانم اسدپور در ابتدا می‌گویند که کارگران ممکن است به سبب امکان جابه‌جایی طبقاتی به آرمان‌های طبقه‌ی خود خیانت ورزند، اما بعد می‌گوید که چون کارگران به لحاظ فرهنگی کارگران را بهتر می‌شناسند، آن‌قدر هم بد نیست که بخشی از نماینده‌های کارگران از خود کارگران باشند. اسدپور سپس درباره‌ی متخصصین صحبت می‌کند، اما این‌جا ابداً صحبتی از خیانت در میان نیست! کارگران ممکن است به کارگران خیانت کنند، اما متخصصین به سبب سرمایه‌ی

فرهنگی زیادی که دارند هرگز به کارگران خیانت نمی کنند، و تا آخرین قطره‌ی خون برای آرمان‌های کسانی که چند برابرشان حقوق می گیرند مبارزه می کنند! این جا با نوعی وفاداری خودبه خودی از طرف این متخصصان روبرو نیستیم، و هر لحظه ممکن است این‌ها از خدمت به بورژوازی سر باز زنند! مطرح کردن این دو بحث در کنار هم، اندکی از مقاصد خانم اسدپور پرده بر می دارد<sup>۱</sup>.

کارگران به کارگران خیانت می کنند، اما متخصصین ذاتاً و خودبه خود وفادار نیستند و ممکن است به نیروهای ضد سرمایه داری بپیوندند. چرا؟ چون روزه روز متوجه می شوند که جامعه نیازی به آنان ندارد، و مهارت آنان به یک سری مهارت‌های ساده و نفرت انگیز فروکاسته می شود. کم کم دارد معلوم می شود که خانم اسدپور، در مقام یک آکادمیسین، سنگ چه کسانی را به سینه می زنند؛

<sup>۱</sup> بلی پرده افتاد و پایان گرفت

فسون کاری این شب بی درنگ

و من در شگفت

که چون کودکان

بخندم بر این خواب افسانه رنگ؟

و یا در نهفتِ دلِ تنگِ خویش

بگریم بر اندوه این سرگذشت (هوشنگ ابتهاج، پرده افتاد)

کسانی که «از سوی، از پرولتریزه شدن و سقوط طبقاتی می‌هراسند و دارای امتیازهایی هستند که حاضر به از دست دادن آن‌ها نیستند و، از سوی دیگر، فرودست سرمایه و مدیران بلندپایه‌ی آن هستند و، در نتیجه، تضاد و تقابلی را با آن‌ها احساس می‌کنند.» آیا این تعریف کلاسیک خرده‌بورژوازی و یا طبقه متوسط نیست؟ خرده‌بورژوازی‌ای که خودبه‌خود به بورژوازی وفادار نیست، و همیشه درگیر موقعیتی متناقض است؟ خرده‌بورژوازی که با خود فکر می‌کرده جامعه به تخصص او احتیاج دارد و می‌تواند از قبل تخصص خود به‌خوبی زندگی کند، اما اینک کارکردها و دستمزدش، او را، روزه‌روز به موقعیت کارگران نزدیک می‌سازند.

اسدپور توضیح نمی‌دهد که چرا این‌ها به نیرویی ضد سرمایه‌داری تبدیل می‌شوند. تاریخ پر است از مثال‌های نارضایتی این اقشار؛ که به فاشیسم و هزارویک ارتجاع دیگر راه برده است. اما چرا خانم اسدپور عدم وفاداری خودبه‌خودی به بورژوازی را درست بلافاصله بعد از عنوان کردن این نکته که گرامشی کارگر بودنِ روشن‌فکرانِ کارگری را زیاد از حد جدی می‌گیرد و نمایندگان کارگران ممکن است به آنان خیانت کنند، می‌آورد؟ به خاطر داریم که خانم اسدپور از تنزل جایگاه متخصصین، پذیرفتن پوزیتیویسم و محروم کردن خود از ارائه‌ی راهکار به رنجبران سخن راندند، اما اینک منظور خود را بیش از پیش آشکار می‌سازند. خانم اسدپور از این مسئله نگران است که کارکرد دانشجویان علوم اجتماعی، روزه‌روز، به مجموعه‌ای از روش‌های آماری ساده و

اَعمال ریاضی و مدل‌سازی‌های ساده‌تر فرو کاسته شده است و بسیاری از انتظارات آنان از حرفه‌های آکادمیک برآورده نمی‌شود. در حالی که این قوانین همان روند خودپویی سرمایه است که ایشان آن‌قدر سنگش را به سینه می‌زنند. خواننده در ابتدای متن متوجه نمی‌شود که چرا خانم اسدپور آن‌قدر نسبت به پذیرش پوزیتویسم از سوی آکادمیسین‌ها نگران است، و از چه تنزل جایگاهی صحبت می‌کنند. اما به این بخش از متن که می‌رسیم، تردیدی باقی نمی‌ماند که این همه سخنان خلاف واقع و تلاش برای لیبرالیزه کردن مارکسیسم و ارائه‌ی نگاهی سطحی نسبت به آن، از کجا آب می‌خورد. به یاد آورید که، در ابتدای متن، تجزیه شدن مهارت‌های متخصصین به سلسله‌ای از مهارت‌های ساده و نفرت‌انگیز و، به تبع، سقوط دستمزدها را توضیح دادیم و اشاره کردیم که این نکته در انتهای این بحث برای ما اهمیت بسیاری پیدا می‌کند.

خانم اسدپور به روشنفکران و متخصصان علوم اجتماعی پیشنهاد می‌کند که به جای پذیرفتن کارها و پروژه‌های نفرت‌انگیزی که بورژوازی برای آن‌ها در نظر گرفته است، ترجیح بدهند روشنفکر ارگانیک طبقه‌ی کارگر شوند! و از روش‌های علمی‌ای استفاده کنند که هم به کارگیری آن جذابیت بیشتری دارد، و هم درآمد بهتری نسبت به کارهای موردنظر سرمایه‌داران دارد. این توصیه‌ی خانم اسدپور به‌خوبی از سرشت این چپ آکادمیک پرده برمی‌دارد. خیلی از این به‌اصطلاح تئوریسین‌ها، اقتصاددانان و جامعه‌شناسان ساده‌ای هستند که اتفاقاً از حداقل دانش مارکسیستی نیز برخوردار نیستند، و بدون وجود مؤسسه‌های

مطالعاتی و چاپ کتاب و قراردادهای آن‌چنانی، اگر به‌قولی مثل بچه‌ی آدم سر کار می‌رفتند، الان نصف درآمد کنونی را هم نداشتند. اما آن‌ها دیگر خودبه‌خودی از بورژوازی پیروی نمی‌کنند و از این طریق تبدیل شدن به روشنفکر ارگانیک (!) طبقه کارگر، پول هنگفتی به جیب می‌زنند! خانم اسدپور مدام در مصاحبه‌هایشان از مطالعات دشوار مارکسیستی سخن به زبان می‌آورند. در ابتدا، هر خواننده‌ی صادقی با مواجهه با کلمه‌ی «دشوار» از حقارت کسی که آن را به کار می‌بندد، تعجب می‌کند. آخر چه جور انسانی در مقابل عموم اعلام می‌کند کاری که به آن مشغول است، «دشوار» است؟ این همه تواضع برای چیست؟<sup>۱</sup> اما، اینک این تأکید بر روی دشوار بودن درک‌پذیرتر است. خانم اسدپور، به‌عنوان یک تحصیلکرده، شرم دارند که از طریق اجرای آزمون‌های آماری برای شهرداری‌ها و کارهای این‌چنینی ارتزاق کنند، و به همین دلیل هم ترجیح می‌دهند روشنفکر ارگانیک طبقه‌ی کارگر بوده و به کارهای "دشوار" بپردازند. به همین سبب، این مسئله‌ی ساده که نمایندگان کارگران باید کارگر باشند را به این‌که این‌ها زبان کارگران را می‌فهمند، فرو می‌کاهند، و می‌کوشند متخصصین را نه حتی به‌عنوان متحد بالقوه استراتژیک طبقه‌ی کارگر، بلکه به‌عنوان روشنفکران بالقوه‌ی آنها (البته اگر بلوک تاریخی جذابی وجود داشته باشد!) معرفی کنند.

---

<sup>۱</sup> خانم اسدپور بهتر است سَری به کارگاه‌های قالی‌بافی اطراف تهران بزنند تا متوجه شوند کار دشوار چیست.



اینک مشخص می‌شود که چرا خانم اسدپور از هیچ‌گونه کوششی برای آمیختن گزاره‌های مارکسیستی با یاه‌سرای‌های آکادمیسین‌ها فروگذار نکرده، و در سراسر بحث خود کوشیدند از طریق مخدوش کردن مفاهیمی چون طبقه‌ی کارگر، مبارزه‌ی طبقاتی و آراء گرامشی، کم‌کم تقدّم آگاهی بر هستی اجتماعی را در تئوری مارکسیستی تزریق کرده و در نهایت چنین نتیجه بگیرند که:

«آن بخشی که دارای سرمایه‌ی فرهنگی بیشتری است، از آمادگی بیشتری برای پیوستن به بلوک تاریخی سوسیالیستی-رادیکال برخوردار باشد.» (اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۱۹۰)

اینک علت وسواس خانم اسدپور بر روی مقایسه‌ی بحث‌های هایک و نیلی معلوم می‌شود. اسدپور نمی‌خواهد باور کند که بورژوازی، دست‌کم تا قبل از روشن شدن اوضاع و احوال بحران کنونی، به فیلسوف سیاسی احتیاج ندارد، و ناخودآگاه به جایگاه رفیع هایک به‌عنوان فیلسوفی سیاسی رشک می‌ورزد. تحصیل‌کردگانی که می‌خواستند زمانی مثل هایک گره‌ای از کار جامعه (!) بگشایند، اینک مجبورند برای تبلیغات فلان شرکت با حقوقی اندک پرسش‌نامه پر کنند و یا پروژه‌های شهرداری را انجام دهند. به همین دلیل است که اینک ترجیح می‌دهند روشنفکر ارگانیک طبقه‌ی کارگر باشند و اینک به جرگه‌ی ناراضیان از نظم موجود پیوسته‌اند.

# روشنفکران غیر حزبی و نگاه بی اعتماد کارگران مسلح

خانم اسدپور در ادامه بخشی را به «روشنفکران غیر حزبی و احزاب کمونیست» اختصاص داده‌اند. یکی از ویژگی‌های این کم‌فروشان این است که این به اصطلاح دستاوردهای نظری خود را مدام تکرار می‌کنند، به طوری که انسان دچار سردرد می‌شود. اما، با این حال، در این جا برخی نکات را واضح تر بیان می‌کنند. اسدپور، ابتدا، با تأسف بسیار می‌گوید که منظور گرامشی از روشن فکر، در واقع روشن فکر حزبی است و او از روشنفکران خارج از حزب سخنی به میان نمی‌آورد؛ که البته این امری خلاف واقع است و گرامشی از آنان به عنوان روشنفکران ناب یا الاغ‌های ناب سخن رانده است. بعد نقل قولی از میلیباند<sup>۱</sup> می‌آورد:

«لنین روشنفکران و نقش اجتماعی ایشان را قبول داشت؛ اما فردگرایی، رفرمیسم و فرصت طلبی سیاسی (اپورتونیسیم) روشنفکران را رد می‌کرد... این یک موضع "کارگر-محور" است که بر اندیشه‌های بیشتر نویسندگان و روشنفکران مارکسیست اثر داشته است. مثلاً خود لنین در شب قدرت گیری بلشویک‌ها می‌گوید: "تنها طبقه‌ی کارگر و دهقانان و سربازان هستند که در

<sup>۱</sup> Ralph Miliband

صحنه‌ی انقلاب حضور دارند... متخصصان باید تحت نظارت (نگاه بی‌اعتماد) مردم به خدمت‌گزاری مشغول شوند.» (به نقل از اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۱۹۹ و ۲۰۰؛ تأکید از ماست)

لنین حتی در دولت و انقلاب به کار کردن متخصصین تحت نظارت کارگران مسلح اشاره می‌کند، و این دقیقاً به سبب همان وضعیت متناقضی است که اسدپور آن را شرح داد. این متخصصان، تحت هیچ شرایطی، از مزیت مادی و معنوی که جامعه‌ی بورژوازی به آنان وعده داده، دست نمی‌کشند. برای همین هم دائماً میان بورژوازی و پرولتاریا نوسان کرده و معمولاً هژمونی بورژوازی را تثبیت می‌کنند. میلیباند توضیح می‌دهد که لنین هرگز نظر خود را عوض نکرد. البته این درست است، اما شاید جالب باشد بدانید که در کنگره‌ی حزبی برای دستمزد بالای این متخصصان به لنین اعتراض شد و لنین در پاسخ گفت که ما مجبوریم حقوق بالا به این‌ها بدهیم و از طریق رشد نیروی متخصص، سرانجام، دستمزد آنان را کاهش دهیم. چرا که نمی‌توان هزاران نفر را به زور اسلحه مجبور به کار کرد، و در صورت فرار این متخصصان، اقتصاد کشور به کلی لنگ می‌شود (دومین کنگره‌ی بین الملل کمونیستی، ۱۹۱۹). لنین نظر خود را تغییر نداد، اما تاکتیک بلشویک‌ها نسبت به این خائنین بالقوه مصالحه و سازش بود.

در ابتدای این نقل قول آدم باورش نمی‌شود که بالاخره نویسنده دارد تعریف می‌کند یا نقد می‌کند. این که لنین فرد گرایی، فرصت‌طلبی و رفرمیسم این عده را

قبول نداشت، چنین خاطره‌ی هولناکی است که آکادمیسین‌ها هنوز از به یاد آوردن آن رعشه به اندامشان می‌افتد (!) علت این خودمتناقضی این اقشار در این است که آن‌ها در هر صورت، چه پرولتاریا پیروز شود چه بورژوازی تداوم یابد، به سیه‌روزی می‌افتند. از همین رو هم از هر دو طرف متنفر هستند. بورژوازی و پرولتاریا هیچ کدام تا زمانی نامعلوم این فرصت‌طلبان را تحمل نمی‌کنند و بالاخره شأن اجتماعی و منافع مادی این‌ها، دیر یا زود، دستخوش سقوط‌های هولناک می‌شود. اما جالب این‌که، از نظر میلیباند، لنین یک کارگر-محور است. مگر این‌گونه نیست که خانم اسدپور، تنها در چند صفحه پیش، لنین را به سبب یک سویه‌نگری به رابطه‌ی آگاهی طبقه‌ی کارگر و نماینده‌گان آن طبقه مورد نقد قرار دادند؟<sup>۱</sup> آدم وسوسه می‌شود بگوید که عظمت لنین در این است که کارگر-محورها او را زیادی روشنفکر می‌بینند و روشنفکران او را یک کارگر-محور می‌دانند. اما شاید هم این صرفاً به علت آشفتگی فکری خرده‌بورژوازی باشد. چنین آشفتگی فکری‌ای همانا ناشی از واقعیت مادی خرده‌بورژوازی است و به نحوی مستقل از اراده‌اش عمل می‌کند. در ادامه، اسدپور به نقل از میلیباند می‌نویسد:

---

<sup>۱</sup> در واقع اسدپور از هولِ حلیم در دیگ افتاده و درباره‌ی لنین مدام تناقض می‌گوید. در تداوم تکاپوی جهانی فاشیسم برای به زیر کشیدن مجسمه‌ی لنین از میادین شهرهای اروپای شرقی تلاش‌چپ‌ها برای مخدوش کردن تئوری انقلابی از هیچ دروغی فروگذار نکرده‌اند.

«از لنین به این سو همه‌ی رهبران احزاب کمونیست گفته‌اند که روشنفکران باید به مردم خدمت کنند. روشنفکران چپ در پذیرش این گفته و تصدیق وظیفه‌ی پیشاروی‌شان مشکلی ندارند. اما چه کسی خصلت و ماهیت این خدمت را مشخص می‌کند؟ رهبران احزاب؟» (اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۲۰۰)

کسی که چنین حرفی می‌زند، آنارشستی است که بوروکراتیزه‌شدن رهبری حزب را، نه از تحلیل انضمامی‌ای که این بوروکراتیزه‌شدن در بستر آن رخ می‌دهد، بلکه در ماهیت و سرشت خود حزب جست‌وجو می‌کند. این‌ها نمی‌فهمند که فُرم و محتوای کنونی‌شان ابداً خصلتی آزادانه ندارد و دقیقاً کارکردهای مشخصی را درون نظم موجود بر عهده دارند. اگر حزبی مبتنی بر سانترالیسم دمکراتیک عمل کند، بی‌تردید این وظایف از طریق رهبری حزب به روشنفکران واگذار شده، و این روشنفکران که خود در تعیین چنین وظیفه‌ای بر اساس شرایط انضمامی مبارزه نقش داشته‌اند، باید این وظایف را پذیرفته و عملی سازند.

اسدپور می‌گوید که چرا شکاف میان نظریه و پراتیک باید توسط حزب پر شود؟ در حالی که این پرسش ابداً معنی ندارد. چیزی که این وظیفه را برعهده می‌گیرد، همان حزب است. می‌توانید اگر ناراحتید اسم «شهریار نوین» بر روی آن بگذارید. اما، هر نهادی که وظایف حزبی را انجام دهد، حزب است. این «چرا» برای این است که خانم اسدپور بدجور شیفته‌ی وضعیت کنونی‌اند، و هر چیزی که این سازوکار حزبی را کمی نیرومندتر از اکنون ایفا کند، شدیداً

وحشت‌زده و نگران می‌شوند. زیرا چنین سازوکاری محتوای تئوریک مباحث ایشان را آشکار کرده و شأن او را به عنوان یک متخصص که به مطالعات دشوار مارکسیستی می‌پردازد، در هم خواهد شکست. مسئله این است که این شکاف به واسطه‌ی دانشگاه نمی‌تواند پر شود؛ یعنی بهتر است بگوییم دانشگاه حزب نیست! به واسطه‌ی محافل روشنفکرانه هم نمی‌تواند پر شود؛ یعنی محفل هم حزب نیست. اسدپور، در ادامه، می‌گوید با این که کار حزبی آن‌قدر هم بد نیست، نباید نقش روشنفکران غیرحزبی را نادیده بگیریم! اما چرا؟ او، در ادامه، چنین می‌نویسد:

«در نتیجه "مرکزیت دمکراتیک" در اروپای غربی به تدریج از فشار خود بر روشنفکران کاست و پذیرفت که کنجکاوی، نقد، اندیشه‌ورزی، پژوهش، پویایی و بی‌قراری فکری، جستجوی حقیقت و میزان زیادی از استقلال عمل، خصلت درونی روشنفکر است. به نظر میلیباند، سرکوب بی‌رحمانه‌ی روشنفکران به این شکل و تعیین کردن جایگاه و نقش آنان نه تنها جایگاهی در مارکسیسم ندارد، بلکه یک خطای بزرگ در احزاب کمونیست بوده است که بهای آن را با "فرار مغزها" پرداخت کردند.» (اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۲۰۱)

پس مسئله این نیست که وظایف این حضرات توسط فرایندهای دمکراتیک یا بوروکراتیک تعیین شود. این‌ها ابداً به هیچ وظیفه‌ای تن نمی‌دهند! چیزی که یک خرده‌بورژوا نمی‌تواند بپذیرد، همان وظایف منظم حزبی است؛ چرا که شأن

رفیعی که در ذهنش برای خودش قائل شده را به مخاطره می‌اندازد. بهتر است خیال خانم اسدپور راحت باشد که دلیل بوروکراتیزه‌شدن و افول احزاب کمونیست در هر چه باشد، در "فرار مغزها" نیست. مارکس و انگلس، در نامه‌ی خود، شروط جدی پیوستن تحصیل‌کردگان را ذکر کردند و به راحتی عنوان کردند که حزب کارگری می‌تواند از فعالیت تئوریک این حضرات چشم‌پوشی کند. در خود ایران نیز حزب توده انواع روشنفکران را، از مذهبی گرفته تا ملی‌گرا، تحت سیطره‌ی خود داشت، ولی این مسئله ابدأ نتوانست این حزب را از سرنوشت و انحطاطش نجات دهد.

در ادامه، اسدپور نقل قول عجیبی از نتل<sup>۱</sup> می‌آورد:

«مارکس یک روشنفکر بود، اما هگل روشنفکر نبود. مارکس البته انقلابی نیز بود، در حالی که هگل پروفیسور بود.» (به نقل از اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۲۰۲)

این جمله بسیار عجیب است و ما پرداختن به خطاها و انحرافات آن را به ادامه‌ی همین مجموعه واگذار می‌کنیم. اما خلاصه این که، اسدپور چنین برداشت می‌کند که منظور این است که هگل چیزی را گفت و مارکس آن را به کار

---

<sup>۱</sup> N.P Nettle

بست<sup>۱</sup>. در ادامه‌ی متن، خانم اسدپور بیشتر روی تجزیه‌شدن کار روشنفکران و سقوط منزلت اجتماعی‌شان تأکید کرده و این سقوط را بدین سبب که روشنفکران خصلت انتقادی خود را از دست می‌دهند، مورد نکوهش قرار می‌دهد. اما ما توضیح دادیم که غریزه‌ی طبقاتی خانم اسدپور چیز دیگری می‌گوید. او درگیر یک از خودبیگانگی است و منافع طبقاتی خود را در قالب دیگری صورت‌بندی می‌کند. چرا که باقی طبقات، به جز پرولتاریا، معمولاً از دلیل اصلی انگیزه‌های خود بیگانه هستند و اکثراً هم فکر می‌کنند اگر بر اساس این غرایز عمل کنند، جهان بهتری خواهیم داشت. خانم اسدپور در انتهای کتاب نقل قولی از لنتریک‌چیا<sup>۲</sup> می‌آورند:

«آن‌ها فراموش می‌کنند که مبارزه برای هژمونی گاهی در عرصه‌ی دانشگاه‌ها و به دور از شور و هیجان و ماجرا (یا به‌طور غیردراماتیک) اتفاق می‌افتد. گاهی درگیر نبردی هستیم که پیشروی در آن لحظه‌به‌لحظه و گاهی بر سر متن‌های کوچک بالزاک اتفاق می‌افتد.» (به نقل از اسدپور، ۱۳۹۳، ص ۲۱۴)

آیا این نگاهی مبتنی بر تحول تدریجی و نگاهی پوزیتیویستی به انقلاب نیست؟ آیا اهمیت تمام وقایع، در این نگاه، به نادرستی، یکسان قلمداد نمی‌شود؟

---

<sup>۱</sup> این تصویر انتزاعی از شکل‌گیری تئوری مارکسیستی یکی از افکار رایج و غلطی است که در این مجموعه به آن خواهیم پرداخت.

<sup>۲</sup> Frank Lentricchia



کدام مبارزه‌ی تاریخی تا کنون بر سر متون بالزاک پیروز شده یا شکست خورده است؟ این آکادمیسین‌ها درگیر توهمات خطرناکی هستند. به یاد داریم که چند سال پیش در پی محاصره‌ی عین‌العرب توسط داعش، ژنرال باهیجان پرسید که آیا آن شهر دانشگاه دارد تا برویم در آن سخنرانی کنیم؟ خانم اسدپور نیز مدت‌هاست سودای دانشگاهی مارکسیستی را در سر دارد. این مبارزه‌ی پرولتاریاست که بر سر تن دادن تئوری رهایی‌بخش به مفهوم‌پردازی‌های سطحی دانشگاه‌ها و یا احیاء و بازسازی سیاست رادیکال تعیین تکلیف خواهد کرد. همان‌طور که اگر انقلاب اکتبر به پیروزی نمی‌رسید، شاید امروز مارکسیسم تنها افسانه‌ای بیش نبود.

## چپ و بحران نظری آن

تا کنون برخی نظرات «چپ» درباره‌ی فعالیت نظری و ماهیت آن را توضیح دادیم. علت انتخاب متن خانم اسدپور این بود که ایشان نظر خود را به شکلی منسجم در باره‌ی فعالیت نظری چپ در کتاب خود توضیح داده بودند. برای همین تلاش شد تا از طریق کتاب ایشان مدخلی به بحث وارد کرده تا از طریق برخی ویژگی‌های آن، و برخی مقایسه‌های تاریخی، خاستگاه طبقاتی این چپ را، چه به‌لحاظ سیاسی و چه به‌لحاظ اقتصادی، نشان دهیم. این خاستگاه طبقاتی منجر به ویژگی‌هایی می‌شود که عموماً در تمام این ایدئولوگ‌ها به نوعی دیده می‌شوند. اولین چیز این است که این حضرات در حالی وظیفه‌ی پاسخ‌گویی به بحران نظری

را وظیفه‌ی عاجل خود برمی‌شمارند که خودشان همواره بخشی از فرایندی هستند که این بحران نظری را بازتولید می‌کند. اگر فعالیت نظری انقلابیون بزرگ در گره‌گاه‌های تاریخی به انضمامی‌ترین پرسش‌های مبارزه پاسخ می‌گویند، از یک آکادمیسین توقع نداشته باشید که اعلام کند پاسخ را، دست کم تا مقطع کنونی، یافته است. این‌ها هدف نهایی را، آن کارِ کارستان را به زمانی بسیار دور موکول کرده و تمام تلاش‌های خود را به نوعی در راستای این هدف خیالی صورت‌بندی می‌کنند. مارکس در هژدهم برومر لئوی بناپارت درباره‌ی نحوه‌ی عمل خرده‌بورژوازی چنین می‌نویسد:

«وقتی آن‌ها به بن‌بست می‌خورند و خود را در خطر رسوایی می‌بینند که مجبور می‌شوند به عملی ساختن تهدیدهای خود بپردازند کارشان دو پهلو پیدا می‌کند. بدین معنی که بیش از هر چیز از وسایل تحقق هدف احتراز می‌جویند و به جستجوی متمسکی برای مغلوبیت برمی‌خیزند.» (مارکس، ؟، ص ۷۶؛ تأکید از ماست)

هر کس که با این ایدئولوگ‌ها آشنا باشد، تصدیق می‌کند که اینان مدت‌هاست یک حرف را مدام تکرار می‌کنند، و از آن روز شیرینی حرف می‌زنند که بتوانند اقتصاد ایران، جامعه‌ی ایران یا فرهنگ ایران را، با استفاده از این تئوری‌ها که برایشان نقش برآورد، توضیح دهند. اما باز هم این رسانه‌های بورژوازی است که گاهی شوری در دل این‌ها می‌افکند و آنان را وادار به واکنش

می‌کند. یک روزنامه ابداً نمی‌تواند به این دلیل که امروز خبری نیست، چاپ نشود! یک ژورنال علمی و دانشگاه هم همین‌طور. این حضرات مجبورند هر روز سؤال‌های جدیدی مطرح کنند تا بتوانند از پایان‌نامه‌هایشان دفاع کرده و مدارج علمی را، با گام‌هایی بلند، طی کنند. اما چون سؤال‌ها را طبقات می‌پرسند و نه افراد، این‌ها در بهترین حالت صرفاً سؤال‌های قدیمی و پاسخ‌های قدیمی را جعل می‌کنند!

ویژگی دوم این افراد این است که ابداً به هیچ‌هم‌گرایی نظری و عملی‌ای نمی‌رسند. همان‌گونه که مارکس می‌گوید: «به‌جای مطالعه‌ی کامل و دقیقِ دانشِ حدید [مارکسیسم]، هر کدام از آن‌ها ترجیح دادند تا آن را به منظور سازگار شدن با نظراتی که تا پیش از این داشتند جرح و تعدیل کرده، یک دانشِ خصوصی برای خود درست کنند و با ادعایِ آموزشِ آن به پیش بیایند. از این رو به تعدادِ کله‌های این حضرات نظراتی وجود دارد.» همان‌طور که می‌بینید، این‌ها در طی یک دهه فعالیت نظری هر کدام برای خود برندی شده‌اند، اما ابداً هم‌دیگر را تصدیق نکرده و به پاسخی مشترک و جدی بر سر چیستی وضعیت موجود نمی‌رسند. دلیل آن این است که یک ناطقه نمی‌تواند پاسخی به وضعیت کنونی بدهد. بورژوازی پاسخ خود را در بحران دهه‌ی ۶۰ و ۷۰، به‌طور جدی فرموله کرد. کما این که نشان دادیم پاسخ‌های هایدک و نیلی چقدر نسبت به پاسخ‌های

<sup>۱</sup> که به این موضوع نیز مفصلاً در این مجموعه خواهیم پرداخت.

اسدپور واقعی‌تر و جدی‌تر هستند. بورژوازی، به‌واسطه‌ی جایگاهی که در تولید دارد، می‌تواند به‌عنوان یک طبقه حکومت کند و به مسائل عمومی و بحران‌ها پاسخ بدهد، اما خرده بورژوازی ابداً نمی‌تواند به مسائل پاسخی دهد.<sup>۱</sup> چرا که این ناطبقه نمی‌تواند متحد شود و اتحادش چیزی شبیه بناپارتیسم<sup>۲</sup> خواهد بود.

ویژگی سوم این افراد در این است که از فعالیت نظری در میان گروه‌های اجتماعی بزرگتر و افراد دیگر عمیقاً ناراحت می‌شوند. چرا که احساس می‌کنند در کاسبی‌شان خللی وارد شده است. این همان تنگ‌نظری محلی‌ای است که مارکس در میان هگلی‌های جوان تشخیص داده بود. مثلاً می‌توان در این رابطه به دعوای و دشنام‌های کودکانی که حضرات اشاره کرد. مطمئن باشید اگر این دعوای و سهم خواهی‌های کودکان نبود، برخی از این‌ها که اینک اسدپور را به‌سبب تلاش نظری مبتدلش نقد می‌کنند، هرگز به خود زحمت نمی‌دادند که بپرسند

---

<sup>۱</sup> «بورژوازی و پرولتاریا یگانه طبقات ناب هستند. یعنی یگانه طبقاتی که وجود و تکامل‌شان به تمامی بر تکامل فرایند تولید استوار است و هر گونه برنامه‌ای برای سازمان‌دهی مجموع جامعه، صرفاً بر اساس وضعیت زندگی آنان تصورپذیر است. نگرش طبقات دیگر (خرده‌بورژوازی، دهقانان) از آن رو متزلزل و سترون است که هستی متعین [دازاین] آنان به تمامی بر جایگاهشان در فرایند تولید سرمایه‌داری استوار نیست، بلکه با بازمانده‌های جامعه‌ی رسته‌ای پیوندی ناگسستنی دارد. بنابراین، آنان خواستار پیش‌برد تکامل سرمایه‌داری یا فرا‌روی از آن نیستند، بلکه می‌کوشند سرمایه‌داری را به‌طور کلی به عقب برگردانند و یا از شکوفایی همه‌جانبه‌اش جلوگیری نمایند.» (لوکاج، ۱۳۷۸، ۱۷۴)

<sup>۲</sup> در این مجموعه به بناپارتیسم خواهیم پرداخت.

بالاخره یک دهه پرداختن به دیالکتیک نظام‌مند (ترجمه و نوشتن درباره‌ی آن) چه دستاورد نظری‌ای به بار آورده است، و بالاخره آیا دیالکتیک، قبل از این گران‌فروشان، نظام داشته است یا نداشته است؟<sup>۱</sup>

ویژگی چهارم این افراد این است که به مبارزه‌ی طبقاتی باور ندارند. مثلاً تلاش‌های اسدپور را برای مخدوش کردن مبارزه‌ی طبقاتی به کمک تحریف مفاهیمی چون هژمونی، بلوک تاریخی، کارگر جمعی و غیره نشان دادیم. آنان به نوعی سازش طبقاتی را به‌عنوان راه حل اساسی عنوان می‌کنند. اما این سازش طبقاتی در هر کدام شکل ویژه‌ای پیدا می‌کند.<sup>۲</sup>

ویژگی پنجمشان این است که، به سبب موقعیت متزلزل طبقاتی‌شان، نوسان‌های هولناک و شدیدی از خود نشان می‌دهند و مدام بین راست و چپ در حال گذارند. در مواقعی نسبت به پرولتاریا بیشتر ضد سرمایه‌داری به نظر می‌رسند، و در مواردی در کسوت پیشتازان تاجریسم ظاهر می‌شوند. اما اگر دقت کنید، چه در چپ‌روانه‌ترین موارد و چه در راست‌روانه‌ترین موارد، به انقلاب اجتماعی باور ندارند. مثلاً اگر خیلی رادیکال شوند، باز به صورت محفلی دست به مبارزه‌ی

<sup>۱</sup> مفصلاً به بحث دیالکتیسین‌های نظام‌مند در مجله‌های بعدی پرداخته خواهد شد.

<sup>۲</sup> که در این مجموعه به آنان خواهیم پرداخت.

مسلحانه می‌زنند و اگر خیلی راست رو شوند، می‌روند در پارلمان شرکت کرده و یا از فلان کاندیدای ریاست جمهوری حمایت می‌کنند.

در نهایت، این جماعت چونان *جان زیبای* هگلی رفتار می‌کنند و گمان می‌برند می‌توانند با طفره رفتن از اتخاذ تصمیم‌های سیاسی در موقعیت‌ها و وهله‌های حساس تاریخی، دامان خود را از آلوده شدن به وضعیت دور نگاه دارند. این در حالی است که با مشارکت نکردن در وضعیت، در یک حالت، به *غار افلاطونی* خود پناه برده و، در حالت دیگر، به *نفی/انتزاعی* وضعیت راه می‌برند. به تعبیر ربکا کامی:

«توجه و سواسی به بهداشت اخلاقی خود سراپا آلوده به چشم‌چرانی و حیزی است. سرپیچی جان زیبا از دست یازیدن به عمل، خود به دو معنا، نوعی عمل است: این تصمیم متأثر از حادثی بودن هر کنشی است، و مضافاً این نقص را در جامه‌ی خشم پرهیزکارانه پنهان می‌کند. فردِ ناقد چنان سرگرم دسته‌بندی و فهرست کردن نیات شرورانه‌ی گرداگرد خویش است که از یاد می‌برد انگیزه‌ی مودیان‌های خود برای تنظیم این فهرست را در آن بگنجانند - مجموعه‌ای که به نحوی از یاد می‌برد تا خود را به‌عنوان یکی از اعضایش در بر گیرد.» (کامی، ۱۳۹۵، ۱۷۷)

## بحران نظری در سایه‌ی فروپاشی شوروی

این نوع فعالیت نظری چپ که از دهه‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی تا کنون ادامه دارد را باید از منظر بحران اتحاد جماهیر شوروی درک کرد. تاریخ تلاش‌های انجام‌یافته به‌منظور رها ساختن تئوری مارکسیستی از مارکسیسم رسمی دم‌دستگاه حزب کمونیست شوروی، به بررسی تاریخی و همه‌جانبه‌ای احتیاج دارد، اما به‌طور خلاصه می‌توان تمام پاسخ‌هایی که به‌طور کلی به چنین بحران جهانی‌ای داده شد را در سه گروه طبقه‌بندی کرد:

الف) گروه اول را بیشتر بوروکرات‌ها و کسانی که به‌طور کلی در بلوک شرق به نوعی از امتیازاتی برخوردار بودند، و یا برخی از سوسیالیست‌های صادق که از توحش سرمایه‌داری پس از فروپاشی به وحشت افتاده‌اند، تشکیل می‌دهند. اینان ساختمان اقتصادی بلوک شرق را سوسیالیستی ارزیابی می‌کنند و فروپاشی آن را ناشی از توطئه و نقشه‌های پلید امپریالیست‌ها می‌دانند. ایراد این نگاه در این است که تاریخ را به نوعی تاریخ توطئه و نقشه کشیدن ارزیابی می‌کند، بدون این که به وضعیت توطئه‌گران و کسانی که هدف این توطئه قرار گرفته‌اند، بپردازد. اینان مبارزه‌ی طبقاتی را نادیده می‌گیرند، و از تحلیل گام‌به‌گام حزب کمونیست شوروی، گرایش‌ات درون آن، و روابط آن با دیگر طبقات ناتوانند؛ و چون نمی‌توانند گذشته را بفهمند از حال و آینده نیز مبهوت می‌شوند. اینان ابداً نمی‌توانند «چه باید کرد» ارائه دهند و بیشتر به لعن و نفرین سرمایه‌داری مشغولند.

ب) گروه دوم کسانی‌اند که علت فروپاشی و انحطاط بلوک شرق را در خیانت رهبران حزب کمونیست شوروی می‌بینند. اینان تاریخ را تاریخ خیانت افراد می‌بینند، اما بدون توجه به شرایطی که خائنان و کسانی که با آنان خیانت شده است، این کار را می‌کنند. این‌ها از استالین هیولا می‌سازند و استالینسم را نه گرایش تاریخی مشخصی، که حاصل اندیشه‌های خودخواهانه و قدرت‌طلبانه‌ی استالین ارزیابی می‌کنند. مشکل این‌ها در این است که فکر میکنند کشتی حزب کمونیست بدین سبب به گل نشسته که در تسخیر ایده‌ی ثقل بوده است، و اگر این بار آدم‌های خوب را در رأس احزاب کارگری قرار دهیم، دیگر چنین مشکلی پیش نمی‌آید.

ج) گروه سوم که این چپ تئوریک بیشتر با آن‌ها موافق‌اند کسانی هستند که فکر می‌کنند علل شکست تاریخی چپ را باید در تئوری مارکسیستی جست‌وجو کرد. این‌ها همان کسانی هستند که به تناظر خطی و یک‌به‌یک بین تئوری و پراتیک قائل‌اند و فکر می‌کنند برای دستیابی به تجربه‌ی سوسیالیستی موفق، باید در تمام مبانی تئوریک دو سده مبارزه‌ی طبقاتی تجدید نظر کنند. این حرف مثل همان حرفی است که اساتید خاورمیانه‌شناسی اروپایی می‌زنند و علت جنگ‌های قومی و مذهبی در منطقه را، نه در دو قرن استعمار و مداخلات امپریالیستی، بلکه در ریشه‌های احکام اسلامی می‌جویند. در حالی که اگر در دوره‌ی خاصی *کاپیتال* به شکل خاصی قرائت می‌شده است، ریشه‌ی چنین قرائتی را باید در منافع گروه‌های درگیر و صف آرای طبقاتی آنان جست‌وجو کرد، نه



این که حقیرانه و تنگ‌نظرانه کوشید تا آنچه به نظر یک خرده‌بورژوا درست می‌آید را به کرسی بنشانیم. مشکل استالین این نبود که مارکسیسم را نفهمیده و یا مارکس اشتباه می‌کرده است. البته این به این معنی نیست که استالین لزوماً مارکس را درست فهمیده و مارکس هرگز اشتباه نکرده است. اما چنین تحلیلی، قسمی ساده‌سازی سطحی است که چون مبارزه‌ی طبقاتی را حذف می‌کند، درگیر مجادلات نظری بی‌پایان می‌شود. مشکل این است که این‌ها، این رویکرد غلط را به وضعیت امروزی جنبش کارگری نیز تسری داده و فکر می‌کنند تئوری خوب باید در میان این انسان‌های فهمیده تولید شود و سپس کارگران آن را به مصرف رسانند.

همان‌طور که پیشتر نیز گفتیم، میان تئوری و پراتیک رابطه‌ی مشخصی برقرار است که به فرمول‌بندی‌های آکادمیسین‌ها تن نمی‌دهد، و نیاز به بررسی مارکسیستی و تاریخی در این زمینه وجود دارد. بدین سبب بود که در این مجموعه تلاش شده تا رابطه‌ی تئوری و مبارزات طبقات را به صورتی تاریخی و انضمامی بررسی کرده و در خلال آن به برخی ناهنجاری‌های نظری ایجادشده در میان جنبش کمونیستی پاسخ دهیم. در جلد نخست این مجموعه، ابتدا از قدرت‌گیری بورژوازی و تلاش نظری متناظر با آن در کشورهای آلمان، فرانسه و بریتانیا آغاز کرده و در مجلدهای دیگر از تاریخ جنبش کارگری و ایدئولوژی‌های مختلف آن بحث خواهیم کرد. مارکس در نقد هگلی‌های جوان در ایدئولوژی آلمانی این‌گونه می‌نویسد:

«به ذهن هیچ یک از این فیلسوفان خطور نکرده است که در پیرامون رابطه‌ی فلسفه‌ی آلمانی با واقعیت آلمان و ارتباط نقدشان، با محیط مادی خودشان تحقیق کنند.»

در این مجموعه نیز ما چنین تلاشی را- البته در حد توانمان- در دستور کار خود قرار خواهیم داد. ما هرگز معتقد نیستیم که با انتشار این مجموعه بساط این نوع از فعالیت نظری مبتدل جمع می‌شود، اما امیدواریم تا این مجموعه بتواند به پرولتاریا، دست کم برای مبارزه با چنین انحرافات نظری‌ای، یاری رساند.

## پیوست دوم

در زمستان ۱۳۸۶، کتابی با عنوان *بازیابی روشنگری: به سوی تعهدی رادیکال* به قلم استفن اریک برونر و با ترجمه‌ی حسن مرتضوی (نشر چشمه) منتشر شده است. مترجم کتاب، که از حیث نظری و سیاسی با نویسنده هم‌دلی‌های فراوانی دارد، از نویسنده درخواست کرده تا مقدمه‌ای هم بر ترجمه‌ی فارسی آن بنویسد. کاملاً روشن است که مترجم محترم با نکات عمده‌ی کتاب هم‌دل و همراه و موافق است. مترجم ما، که با ترجمه‌های بعضاً مغلوطن خود داعیه‌ی پروراندن اندیشه‌ی مارکسیستی در ایران را دارد، از این نکته غافل است که تحلیل یکی از اندیشمندان جریانی که وی خود را متعلق بدان می‌داند، یک‌سره غیرتاریخی و غیرمارکسیستی است. نویسنده‌ی کتاب می‌نویسد:

«*بازیابی روشنگری* تفسیری را از روشنگری ارائه می‌کند که شاید هم ایران و هم ایالات متحد از آن سود ببرند. این کتاب نیاز به حساسیت جهان‌میهنی را به جای حساسیت ناسیونالیستی برجسته می‌کند؛ بر دغدغه‌ی عدالت اجتماعی برای استعمارشوندگان و محرومان تأکید می‌ورزد و بر مدارا و اعمال آزادی‌های مدنی نه تنها برای خودی‌ها بلکه برای کسانی که به‌نحو متفاوتی می‌اندیشند پای می‌فشرد. روشنگری درباره‌ی گرفتاری‌های کشورها و جوامع نیست بلکه درباره‌ی افرادی است که بی‌تاب و بی‌قرار از قیدوبندهایی هستند که بر آزادی آن‌ها

---

تحمیل می‌شود.» (برونر، ۱۳۸۶، ص ۱۱؛ تأکید از ماست)

نویسنده همچنین می‌نویسد:

«نلسون ماندلا در افریقا، جلال‌الدین محمد اکبر در هند، و کوروش کبیر در ایران از پیش‌گامان و طرفداران روشنگری هستند. میراث آن‌ها هنوز در شرق و، یقیناً، در غرب تحقق نیافته.» (برونر، ۱۳۸۶، ص ۱۲؛ تأکید از ماست)

برونر در این کتاب، ضمن ارائه‌ی نقدی ناقص و نامنجم بر دیالکتیک روشنگری (اثر مشترک تئودور آدورنو<sup>۱</sup> و ماکس هورکهایمر<sup>۲</sup>)، خود را کاملاً موظف می‌داند که به لنین و استالین حمله کند. برای نمونه:

«موسولینی و هیتلر همیشه لنین و استالین را ستایش می‌کردند. تمامی آن‌ها اراده‌باور بودند و به سیاست متکی بر اراده چنگ می‌زدند.» (برونر، ۱۳۸۶، ص ۱۶۳)

معلوم نیست که جناب آقای برونر، *استاد دانشگاه راتگرز*، بر اساس کدام اقدام یا کدام نوشته و نظر لنین، او را اراده‌باور می‌خواند. و از آن بالاتر، معلوم نیست برونر چگونه و بر اساس چه مستنداتِ تمامی شکل‌های اراده‌باوری را کنار هم می‌نشانند. این‌ها را بگذارید کنار این نکته که ایشان (حتی با فرض درستی دو نکته‌ی بالا) هیچ نقدی به اراده‌باوری (در هیچ کدام از معانی آن) وارد نمی‌سازد.

برونر که از ارائه‌ی تحلیلی تاریخی-طبقاتی از عصر روشنگری و نسبت فیلوزوف‌ها با آنان ناتوان است، از دوگانه‌ی اصلاح/انقلاب در معنای لیبرالی آن

<sup>۱</sup> Theodor W. Adorno

<sup>۲</sup> Max Horkheimer

سخن یاد می‌کند و بدین واسطه به لنین نقد وارد می‌کند که چرا نسبت به میراث روشنگری بی‌توجه بوده است. وی می‌نویسد:

«دغدغهی لنین این بود که طبقه‌ی کارگر را از اغواهای اصلاحات به نام انقلاب دور نگه دارد، در حالی که **فیلوزوف‌ها** با انقلاب مخالف و در همه جا خواهان رواج اصلاحات بودند.» (برونر، ۱۳۸۶، ص ۱۶۵)

نویسنده در بیان این حرف چندین و چند نکته را مدّ نظر نداشته است. یکی این که، چنان که مفصلاً تا بدین نقطه در این دفتر نشان داده‌ایم، این طبقات هستند که انقلاب می‌کنند و دگرگونی‌های اجتماعی را منجر می‌شوند. پس، اساساً این نکته که لنین «طبقه‌ی کارگر را از اغواهای اصلاحات به نام انقلاب دور نگه» داشته، از اساس کاذب است. فی‌الواقع، لنین به صورت‌بندی وضعیت و شرایط انقلابی طبقه‌ی کارگر در روسیه‌ی تزاری دست یازیده. به عبارت دیگر، طبقه‌ی کارگر روسیه‌ی تزاری پتانسیل انقلاب داشته و بلشویک‌ها این پتانسیل را در جهت درستش صورت‌بندی کرده‌اند. اگر این طبقه به چیزی کمتر از انقلاب پرولتری رضایت می‌داد، آن‌گاه باید بدین نکته اذعان می‌کردیم که از تاریخ و دگرگشت تاریخی عقب مانده است. نه این که لنین، رهبر حزب پیشاهنگ طبقه‌ی کارگر، را متهم کنیم که مانع پیش بردن اصلاحات شده، و چون می‌خواست به قدرت برسد، انقلاب و سرنگونی قدرت سیاسی را در دستور کار قرار داده. علاوه بر این، چنین نگاهی نسبت به لنین و نیز فیلوزوف‌ها خود سرپا به *اراده‌باوری* آغشته است. چگونه است که برونر در دو صفحه قبل تر لنین را به سبب *اراده‌باوری* محکوم و برخطا می‌داند، اما در این جا، از منظری *اراده‌باورانه*، به تحلیل تاریخ می‌نشیند. دیگر آن که، مقایسه‌ی انقلابی بودن یا اصلاح طلب بودن یک جریان با

جریانی دیگر، یا یک شخص با شخصی دیگر، از منظر همان اشخاص یا همان جریان‌ها عمیقاً نادرست است. مسئله انقلابی بودن یا اصلاح طلب بودن لنین نیست. همین‌طور، این‌که فیلولوزوف‌ها خود به انقلاب گرایش داشته‌اند یا به اصلاحات، اهمیت تعیین‌کننده و قاطعی ندارد. انقلابی بودن یا اصلاح‌طلبی، از منظر مارکسیستی، صرفاً از جهت وابستگی و تعهد به طبقات متخاصم اجتماعی است که معنادار است. در جهان امروز، کسی که خود را به طبقه‌ی کارگر متعهد می‌داند، تنها و تنها از طریق انقلابی بودن می‌تواند این تعهد را به سرمنزل مقصود برساند. نمی‌توان خود را متعلق به طبقه‌ای انقلابی (انقلابی از جهت جایگاه آن طبقه در شیوه‌ی تولید و از جهت نقش ساختاری‌ای که ایفا می‌کند)<sup>۱</sup> دانست، اما سیاست‌هایی اصلاح‌طلبانه در پیش گرفت. شخص یا جریانی که چنین می‌کند، همواره چند گام از مسیر واقعی تاریخ عقب‌تر است.

«با این همه، به همان اندازه که خطاست لنینیسم را تنها پیامدِ ممکن مارکسیسم بدانیم، به همین ترتیب نیز نادرست است که انقلاب ۱۷۸۹ را تنها انقلابی بدانیم که می‌توانست توسط بورژوازی انجام شود ... بسیاری از مارکسیست‌های راست‌آیین، به‌ویژه خارج از فرانسه، به‌طور خاص انقلاب انگلستان را ستایش می‌کردند. کارل کائوتسکی - و نیز رزا لوکزامبورگ - آن را به انقلاب فرانسه ترجیح می‌دادند» (برونر، ۱۳۸۶، ص ۱۶۵ و ۱۶۶)

<sup>۱</sup> مارکس در *خانواده‌ی مقدس* می‌نویسد: «مسئله این نیست که در لحظه‌ای معین این یا آن پرولتر و یا حتی کل پرولتاریا چه چیزی را هدف خود می‌داند. مسئله این است که پرولتاریا چه هست و بر اساس هستی خویش، از نظر تاریخی چه کاری را ناچار است انجام دهد.» (به نقل از لوکاج، ۱۵۳: ۱۳۷۸)

برونر در ابتدای قطعه‌ی بالا، در تقابل با لیبرال‌هایی که لنینیسم را تنها پیامد مارکسیسم می‌دانند، معتقد است که لنینیسم تنها پیامد مارکسیسم نیست. ما نیز معتقدیم که لنینیسم تنها پیامد مارکسیسم نیست. اما این امر از شدت وضوح هیچ نکته‌ی قابل توجهی برای ما ندارد. از روز هم روشن‌تر است که مارکسیسم (مانند هر مکتب و هر جریان دیگری) می‌تواند شاخه‌های متعددی از دل خود بیرون دهد. مسئله بر سر این است که ما امروزه باید از کدام شاخه دفاع کنیم و کدام شاخه را به نقد بگیریم. کدام شاخه می‌تواند رادیکالیسم ممکن‌الوقوع طبقه‌ی انقلابی را صورت‌بندی کند و کدام شاخه بر این رادیکالیسم افسار می‌زند. برونر به جای توضیح چرایی ظهور لنینیسم (و نیز بلشویسم) از دل مارکسیسم، می‌گوید روایت‌های دیگری هم از مارکسیسم وجود دارد که باید به سراغ آن‌ها برویم. اما چرا برونر با لنینیسم مخالف است؟ بدین سبب که، در نظر ایشان، لنینیسم به‌ناچار به استالینیسم راه می‌برد؛ به‌ناچار خود را در مائویسم بازمی‌یابد؛ به‌ناچار به دیکتاتوری منجر می‌شود، به‌ناچار از ستایش موسولینی و هیتلر برخوردار می‌شود و چیزهایی از این دست. باز هم مانند مورد قبلی، برونر دقیقاً مسئله‌ای را مورد انتقاد قرار می‌دهد که به‌طور ضمنی خود از آن بهره می‌جوید! اگر لنینیسم تنها پیامد ناگزیر مارکسیسم نیست، چرا استالینیسم و مائویسم و ... را باید تنها پیامد آن بدانیم؟

برونر، در ادامه‌ی قطعه‌ی فوق، می‌گوید اشتباه است انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه را تنها انقلاب بورژوایی بدانیم. ایشان گمان می‌کند که تنها خودش، به همراه کائوتسکی و لوکزامبورگ، از این مسئله آگاه است. کشف بزرگ برونر تنها زمانی رسوا می‌شود که بدانیم خودِ مارکس، پیش از هر کس دیگری، بدین نکته

آگاه بوده است. جالب تر آن که تروتسکی در جایی لنین را «کرامول<sup>۱</sup> پرولتاریایی سده‌ی بیستم» خوانده است.

همچنین، نگاه برونر به انقلاب‌های بورژوازی نگاهی فراتاریخی است. برونر بر این گمان است که انقلاب بورژوازی، فارغ از این که در کدام مکان و در چه زمانی به وقوع بپیوندد، انقلابی پیشرو و مترقی است؛ نکات مثبتی دارد و سوسیالیست‌ها باید به حمایت از آن برخیزند.<sup>۲</sup> اما، چنان که گفتیم، خود انقلاب‌های بورژوازی محصول تاریخی وضعیت‌های مشخصی هستند. خصلت مترقی انقلاب‌های بورژوازی نیز تنها تا زمانی برقرار است که در وضعیت‌های تاریخی مذکور باشند. نمی‌توان به‌نحوی انتزاعی خصلتی فراتاریخی از انقلاب‌های بورژوازی را برگرفت و آن را به تمام مراحل تاریخی تسری داد. تو گویی می‌توان خصلت‌های انتزاعی مترقی‌ای برای انقلاب‌های بورژوازی برشمرد که در همه‌ی دوران‌ها برقرار است. این در حالی است که به‌تصدیق می‌توان گفت که از کمون پاریس در سال ۱۸۷۱ بدین سو دیگر نمی‌توان از بورژوازی مترقی در سطح جهان (در سطح عمومی) سخن گفت. بدین سبب که زین پس بورژوازی به زنجیره‌ای جهانی متصل شده است. چرا کارگران همه‌ی کشورهای جهان باید متحد شوند؟ به این دلیل که بورژواهای همه‌ی کشورهای جهان پیشاپیش دست به اتحاد

<sup>۱</sup> از رهبران انقلاب انگلستان.

<sup>۲</sup> از این موضع نظری تا حمایت‌های (خواسته یا ناخواسته‌ی) چپ وطنی از به‌اصطلاح اصلاحات بورژوازی فاصله‌ی چندانی نیست.



زده‌اند. لوکاچ در مورد زیرکی لنین در فهم فعلیت/انقلاب و سیر بورژوازی از انقلابی بودن به ارتجاعی بودن، می‌نویسد:

«تاریخ مؤید لنین و چند تنی است که ندای فعلیت انقلاب را سر دادند. اتحاد با بورژوازیِ ترقی‌خواه که قبلاً در زمان مبارزه برای وحدت آلمان، موهوم بودنش به اثبات رسیده بود، فقط زمانی می‌توانست مطرح باشد که برای پرولتاریا به‌مثابه‌ی یک طبقه، دنباله‌روی از اتحاد بورژوازی با تزاریسیم امکان‌پذیر باشد. زیرا **فعلیت انقلاب بدین معناست که بورژوازی دیگر طبقه‌ای انقلابی نیست**. بی‌شک سیستم اقتصادی که بازیگر و ذی‌نفع اصلی آن بورژوازی است، در مقایسه با استبداد و فئودالیسم، مبین پیشرفت است، اما این خصلت پیشرو بورژوازی نیز دیالکتیکی است. پیوند ضروری میان مقدمات اقتصادی بورژوازی و درخواست آن برای تأسیس دموکراسی سیاسی یا حاکمیت قانون، که حتی صرفاً به‌نحوی نیم‌بند، همچون انقلاب کبیر فرانسه بر ویرانه‌های استبداد فئودالی نباشد، اکنون سست‌تر شده است. از یک سو، فرارسیدن شتابان انقلاب پرولتاریایی، اتحاد میان بورژوازی و استبداد فئودالی را ممکن می‌کند و به‌واسطه‌ی چنان اتحادی، شرایط لازم برای موجودیت و رشد اقتصاد بورژوازی تحت هژمونی سیاسی نیروهای حاکمه‌ی قدیمی مهیا می‌شود. از سوی دیگر، بورژوازی در جریان زوال ایدئولوژیک ناشی از این اتحاد، از وظیفه‌ی تحقق بخشیدن به درخواست‌های انقلابی سابق خود چشم پوشیده و آن را به انقلاب پرولتاریایی محول می‌کند.» (لوکاچ، ۱۳۹۱، ص ۲۰)

گفته‌ی لوکاچ را مقایسه کنید با سخن برونر مبنی بر این که «نه لنین نه استالین نه مائو نه پل‌پوت در مقابل جبرگرایی اقتصادی یا این ادعا که پیش از آن که انقلاب "پرولتری" بتواند اتفاق بیفتد، گذار از مرحله‌ی "بورژوازی" "ضرورت"

دارد، شکیبایی زیادی نداشتند.» (برونر، ۱۳۸۶، ص ۱۷۱) این حجم از فروکاست‌گرایی و روان‌شناسی‌گرایی از استاد دانشگاه راتگرز واقعاً عجیب می‌نماید. برونر به جای تحلیل تاریخی و طبقاتی دگرگونی‌های اجتماعی (چه انقلاب بورژوازی و چه انقلاب پرولتری) همه چیز را به بی‌صبری لنین و استالین فرو می‌کاهد. برونر مدام از تبیین و توضیح این قضیه طفره می‌رود که چرا با فرض صحت ماتریالیسم تاریخی بورژوازی را هنوز باید در دهه‌های اول سده‌ی بیستم در روسیه، طبقه‌ای انقلابی بدانیم! (هرچه نباشد جناب آقای برونر و مترجم محترم کتاب ایشان، خود را مارکسیست می‌دانند!)

برونر با فهم عمیقاً نادرست از برداشت گرامشی از انقلاب اکتبر می‌نویسد:

«عجیب نیست که حتی آنتونیو گرامشی - یکی از طلیمه‌داران نظریه‌ی انتقادی - ابتدا رویدادهای ۱۹۱۷ را "انقلابی علیه سرمایه می‌دانست".» (برونر، ۱۳۸۶، ص ۱۷۱)

بله. درست است. گرامشی انقلاب اکتبر را انقلابی علیه کتاب سرمایه (کاپیتال) دانسته. اما گویی برونر صرفاً عنوان نوشته‌ی گرامشی را از نظر گذرانده و خود مقاله را نخوانده است. گرامشی، در نوشته‌ی مذکور، می‌گوید که کتاب کاپیتال کارل مارکس، کتاب طبقه‌ی بورژوا در انقلاب روسیه است. دلیل آن هم روشن است. در سرمایه سخن از این است که با از میان رفتن نظم کهن (نظم فئودالی) و جایگزین شدن شیوه‌ی تولید سرمایه‌دارانه، زین‌پس تضادی میان کار و سرمایه برقرار می‌شود. از این جا به بعد است که طبقه‌ی کارگر سویه‌های انقلابی به خود می‌گیرد. اما گرامشی نمی‌گوید که بلشویک‌ها کار بدی کردند که پیش

از انقلاب بورژوازی سودای انقلاب پرولتری را در سر پروراندند. گرامشی می‌نویسد، بلشویک‌ها

«اندیشه‌ی تقویت‌کننده و درون‌ماندگار این کتاب را پس نزدند. این‌ها "مارکسیست" نیستند، داستان این است؛ آنان آثار استاد را برای گردآوردن آموزه‌ای سفت‌وسخت از بیانات جزمی‌ای که هرگز نباید به پرسش گرفته شوند، به کار نبردند. آنان اندیشه‌ی مارکسیستی را زیستند» (Gramsci, 1977, p 34)

جالب است که آقای برونر که خود این‌همه جزم‌اندیشی لنین را نقد می‌کند، خود از منظری جزمی‌نگرانه کاپیتال را می‌خواند. وی به جای قرائت کاپیتال در کنار تحلیل‌های سیاسی مارکس و نیز تغییر و تحولات جهانی و نیز ظهور بورژوازی فراملی و نیز برآمدن عصر امپریالیسم، صرفاً به تحلیلی اقتصادی (اکنونیستی) از قضایا اکتفا می‌کند.

کتاب بازیابی روشنگری در این معنا کتابی مارکسیستی نیست که نتوانسته ضرورت و چرایی خود روشنگری را توجیه کند و با ماندن در دل روشنگری، در واقع از قافله‌ی تاریخ جا مانده است؛ هرچند در مدعاهای خود مارکسیستی بنماید. اگر بلشویک‌ها با اعلان ارتجاعی بودن بورژوازی در سال ۱۹۱۷ کمی عجله کردند و ناشکیبایی به خرج دادند (که چنان‌که توضیح دادیم، نه عجله کردند و نه ناشکیبایی بودند)، آقای برونر و مترجم محترم‌شان کمی دیر رسیده‌اند. آنان در آغاز سده‌ی بیست‌ویکم، در دورانی که گند و کثافت از سروپای بورژوازی می‌بارد، در دورانی که می‌توان به‌حق بورژوازی را وحشی‌ترین طبقه‌ی کلّ تاریخ خواند، هنوز از سویه‌های مترقی و انقلابی بورژوازی دم می‌زنند. آقای برونر و مترجم محترم‌شان کمی نه، بلکه خیلی دیر رسیده‌اند!

# فهرست منابع

## منابع فارسی

اسدپور، فروغ (۱۳۹۳)، روشنفکران و پروژه‌های (ضد) هژمونیک، نشر اینترنتی پراکسیس.

برونر، استفن اریک (۱۳۸۶)، بازیابی روشنگری: به سوی تعهدی رادیکال، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، نشر چشمه.

بیزر، فردریک (۱۳۹۳)، هگل، ترجمه‌ی سیدمسعود حسینی، نشر ققنوس.

پینکارد، تری (۱۳۹۵)، فلسفه‌ی آلمانی ۱۸۶۰-۱۷۶۰؛ میراث ایدئالیسم، ترجمه‌ی ندا قطرویی، نشر ققنوس.

جیلدیا (۱۳۹۴)، فرزندان انقلاب، ترجمه‌ی اکبر معصوم‌بیگی، انتشارات نگاه، فصل اول.

حمید، حمید (۱۳۸۵)، کانت، هگل، هابرماس؛ رویکردی مارکسیستی، نشر دیگر.

دونت، ژاک (۱۳۷۷)، درآمدی بر هگل، ترجمه‌ی محمدجعفر پوینده، انتشارات فکر روز.

رید، هربرت (۱۳۸۵)، آنارشسیسم سیاست شاعرانه، ترجمه‌ی چاوشیان

سالمن، رابرت. سی و هیگینز، کتلین ام. (۱۳۹۵)، عصر ایدئالیسم آلمانی (جلد ۶ تاریخ

فلسفه‌ی راتلج)، ترجمه‌ی سیدمسعود حسینی، مؤسسه انتشارات حکمت و مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

سی‌یز، آبه (۱۳۸۹)، طبقه‌ی سوم چیست؟، ترجمه‌ی صالح نجفی، انتشارات گام نو.

کامی، ربکا (۱۳۹۵)، جشن ماتم؛ هگل و انقلاب فرانسه، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، نشر لاهیتا.

گرامشی، آنتونیو (۱۳۹۵)، شهریار جدید، ترجمه‌ی عطا نوریان، نشر اختران.

گلدمن، لوسین (۱۳۸۱)، کانت و فلسفه‌ی معاصر، ترجمه‌ی پرویز بابایی، مؤسسه انتشارات نگاه.

لوی، میشل (۱۳۹۰)، رمانتیسم و تفکر اجتماعی، ترجمه‌ی یوسف ابادری، ارغنون ۲.

لوکاج، گئورگ (۱۳۷۸)، تاریخ و آگاهی طبقاتی، ترجمه‌ی زنده‌یاد محمدجعفر پوینده، نشر تجربه.

لوکاج، گئورگ (۱۳۹۱)، تأملی در وحدت اندیشه‌ی لنین، ترجمه‌ی حسن شمس‌آوری و علیرضا امیرقاسمی، نشر اینترنتی.

مارکس، کارل (۱۳۸۱)، درباره‌ی مسئله‌ی یهود و گامی در نقد فلسفه‌ی حق هگل: مقدمه، ترجمه‌ی مرتضی محیط، نشر اختران.

مارکس، کارل (۱۳۸۸)، سرمایه، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، نشر آگاه، فصول ۱۱، ۱۲ و ۲۴.

مارکس، کارل (۱۳۸۷)، هجدهم برومر لوئی بناپارت، ترجمه‌ی باقر پرهام، نشر مرکز.

مارکس، کارل (X)، هجدهم بورمر لوئی بناپارت، ترجمه‌ی پورهرمان، انتشارات حزب توده.

مارکس، کارل و انگلس، فردریش (۱۳۸۹)، لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی، ترجمه‌ی پرویز بابایی، نشر چشمه.

مجتهدی، کریم (۱۳۹۰)، فلسفه‌ی نقادی کانت، کریم مجتهدی، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

- نقیب‌زاده، میرعبدالحسین (۱۳۶۴)، *فلسفه‌ی کانت (بیداری از خواب دگماتیسم)*، نشر آگه.
- نویهاوزر، فردریک (۱۳۹۲)، *نظریه‌ی سوپراکتیویته در فلسفه‌ی فیخته*، ترجمه‌ی سیدمسعود حسینی، نشر ققنوس.
- هابزباوم، اریک (۱۳۷۴)، *عصر انقلاب*، ترجمه‌ی علی‌اکبر مهدیان
- هارمن، کریس (۱۳۸۶)، *تاریخ مردمی جهان*، ترجمه‌ی پرویز بابایی و جمشید نوایی، انتشارات نگاه
- هاینه، هاینریش (۱۳۹۴)، *مقایسه‌ی کانت و روبسپیر*، ترجمه‌ی امیر کیان‌پور، وبسایت رادیو زمانه.
- هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۸۶)، *فنونولوژی روح*، ترجمه‌ی زیبا جلی، انتشارات شفیعی
- هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۸۷)، *خدایگان و بنده*، ترجمه‌ی حمید عنایت، انتشارات خوارزمی
- هریس، ارول ای. (۱۳۸۹)، *طرح اجمالی فلسفه‌ی اسپینوزا*، ترجمه‌ی سیدمصطفی شهرآیینی، نشر نی.

## منابع انگلیسی

- Beiser, Frederick C. (2005), *The Enlightenment and Idealism in The Cambridge Companion to German Idealism*, Edited by Karl Ameriks, Cambridge University Press, p. 18–36.
- Beiser, Frederick C. (2008), *German Idealism; The Struggle Against Subjectivism, 1781–1801*, Harvard University Press.

---

**Gramsci, Antonio** (1977), *The Revolution Against `Capital*, in Selections From Political Writings (1910–1920), Selected and Edited by Quintin Hoare, Translated by John Mathews, Published by Lawrence and Wishart, London, p. 34–37.

**Kant, Immanuel** (1998 [1781]), *Critique of Pure Reason*, Translated and Edited by Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge University Press.

**Marx, Karl** (1848), *The Bourgeoisie and the Counter-Revolution*, Neue Rheinische Zeitung, No. 169 (11 December 1848), Translated by Marx–Engels Institute, Transcribed for the Internet by director@marx.org, 1994, Marxists.org

**Wood, Allen W.** (2011), *Hegel's Political Philosophy in A Companion to Hegel*, Blackwell Publishing, p. 297–311.



”جغد مینروا پرواز خود را تنها با

سرگرفتن تاریک‌گاهی آغاز می‌کند.“

هگل