

رنالیسم انقلابی - نقش دیالکتیک تئوری با پراکسیس در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس^۱

فرشید فریدونی

"کارگران جهان متحد شوید!" این فراخوان که مضمون مانیفست کمونیستی در کل به آن معطوف می‌شود، از این واقعیت گزارش می‌دهد که تنها از طریق اتحاد است که کارگران موفق به فراروی از جایگاه فرودست اجتماعی خویش به عنوان پرولتاریا و رهایی انسان خواهند شد. با وجودی که آرمان اتحاد کارگران از طریق تمامی جریان‌های کارگری، کمونیستی و سوسیالیستی مطرح می‌شود و با وجودی که برای هیچ کس پوشیده نبوده و نیست که کارگران فقط از طریق اتحاد و تشکل به منافع مادی خود دست یافته و به اهداف سیاسی خود جامه‌ی عمل می‌پوشانند، لیکن طبقه‌ی کارگر در قسمت اعظم تاریخ خویش یا به کلی پراکنده و بدون تشکیلات بوده و یا تحت سلطه‌ی احزاب سیاسی و جهت تحقق اهداف حزبی متشکل شده است.

پیداست که جنبش کارگری ایران نیز از این قاعده مستثنا نیست. برای نمونه می‌توان به تجربیات "شورای متحده‌ی مرکزی" رجوع کرد که تحت سقف آن تا سال ۱۹۴۶ میلادی حدود ۳۳۰ هزار تن از کارگران کشور متشکل شده بودند. از آنجا که این سندیکا برای دفاع از منافع شوروی در ایران تا تحقق اهداف جنبش کارگری کشور اولویت قائل می‌شد، در نتیجه چندان زمانی نگذشت که "شورای متحده‌ی مرکزی" به اتهام خیانت و وطن‌فروشی چنان وجهه‌ی خویش را نزد کارگران از دست داد که سرکوب آن برای دولت شاهنشاهی به کلی ساده گشت. به همین منوال می‌توان از تجربیات "جنبش شوارایی" کارگران در دوران قیام بهمن در سال ۱۹۷۹ میلادی یاد کرد. با وجودی که در این ایام و در فقدان قدرت مرکزی، انبوهی از شوراهای کارگری متشکل شده و مدیریت تولید و توزیع را در دست گرفته بودند، لیکن چندی نگذشت که عوامل اسلامیان این شوراها را تبدیل به شوراهای اسلامی کرده و سرانجام آن‌ها را سرکوب و منحل کردند.

بدون تردید یکی از عوامل اصلی ناکامی طبقه‌ی کارگر دولت استبدادی در ایران بوده و است که جهت تحقق منافع سرمایه‌های خصوصی، دولتی و نظامی حتماً مانع تشکل‌های زرد کارگری در کشور شده و می‌شود. لیکن پرسش قابل تعمق این است که چرا در دوران تزلزل و انحطاط دولت‌های استبدادی، کارگران ایران قادر نبودند که تشکل‌های طبقاتی خویش را بسازند و از آن‌ها در برابر قدرت مرکزی پاسداری کنند؟ به نظر می‌رسد که شکست‌های جنبش کارگری فقط بستگی به دولت استبدادی در ایران ندارد و از این رو، بحث پیرامون عوامل دیگری که منجر به ضعف و پراکندگی کارگران کشور می‌شوند، گشوده می‌شود. پیداست که ناکامی در سازمان‌دهی جنبش کارگری و شکست در پراکسیس نبرد طبقاتی، بلافاصله موضوع دیالکتیک تئوری با پراکسیس را به پیش می‌کشد. به خصوص به این دلیل که این شکست‌های متمادی در حالی به وقوع پیوسته‌اند که بسیاری از فعالان سیاسی صادقانه از جان و مال خود گذشته و جهت رهایی طبقه‌ی کارگر تا پای جانفشانی کوشیده‌اند. بنابراین این‌جا ضروری است که میان انگیزه و اندیشه‌ی مبارزه-

^۱ من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "طبقه‌ی کارگر و اندیشه‌ی رهایی" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۲۹ آوریل ۲۰۱۲ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

ی طبقاتی تفاوت گذاشت. انگیزه‌ی مبارزه، همان تاریخ مبارزات طبقاتی است که همه‌ی فعالان جنبش کمونیستی طبعاً وارث آن و از نظر اخلاقی موظف به پاسداری از آن هستند. منتها اگر قرار بر این است که ما به عنوان فعالان سیاسی یک نقش مؤثر اجتماعی در آینده‌ی ایران بازی کنیم، ضروری است که تجربیات این شکست‌ها را به صورت "آگاهی‌تئوریک" در نظریه‌ی خودمان بازتاب داده و به یک فلسفه‌ی سیاسی نوین دست بیابیم. به این معنی که ما باید در اندیشه‌ی مبارزاتی و شیوه‌ی سازمان‌دهی جنبش کارگری تجدید نظر کنیم. این شیوه‌ی اندیشیدن و ساختار سازمان‌دهی که باید در آن‌ها تجدید نظر شود، محصول همان سیستم فکری است که تحت تأثیر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم موجه شده و از طریق حزب توده در ایران رواج یافته است. تعمیم مارکسیسم - لنینیسم در ایران به دلیل سادگی و شکل شبه‌دینی آن است که در تداوم تاریخ فرهنگی اسلام‌زده‌ی ایرانیان رهایی انسان‌ها را به یک چیز خارج از خود آن‌ها، یعنی "حزب تراز نوین" نسبت داده و با استناد به ضرورت رشد نیروهای مولد به یک آینده‌ی نامعلوم واگذار می‌کند. این ایدئولوژی با استناد به آثار متأخر انگلس موجه می‌شود که رابطه‌ی تئوری با پراکسیس را قطع کرده و با یک درک غیر مارکسی از ماتریالیسم تاریخی و دیالکتیک معطوف به حرکت مادی و به اصطلاح ابژکتیو، یعنی تکامل زیربنا و سیاست توسعه‌ی اقتصادی می‌شود. انگاری که در روند رشد نیروهای مولد همواره تعداد کارگران افزایش یافته و از این طریق، شرایط تحقق سوسیالیسم نیز به صورت اجتناب ناپذیر و ابژکتیو مهیا می‌گردد. به این ترتیب، مارکسیسم - لنینیسم تبدیل به ایدئولوژی سرمایه‌داری دولتی و استقرار نظام بوروکراتیک جهت تشکیل اقتصاد با برنامه و تنظیم روابط اجتماعی می‌شود و از این بابت، جامعه‌ی طبقاتی را در شکل نوینی بازسازی می‌کند. از آن‌جا که استبداد در ایران مانع تکامل یک دانش جامعه‌شناسی انتقادی و مستقل شده و می‌شود و از آن‌جا که اغلب مکتوبات تاریخی، فلسفی و سیاسی یا در شوروی مدون و یا از طریق افرادی ترجمه شده‌اند که از منظر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم به جهان نگرسته و می‌نگرند، در نتیجه پیداست که چرا مخالفان سیاسی حزب توده نیز مانند اعضای همین حزب فکر و فعالیت می‌کنند. نتیجه‌ی این شیوه از اندیشیدن سیاسی و تشکل ساختاری را ما به وضوح در واقعیت موجود مشاهده می‌کنیم که تنها به پراکندگی گسترده و انشعاب‌های بی معنی حزبی و سازمانی محدود نمی‌شود، بلکه از تعمیم یک فرهنگ سیاسی منحط و مبتذل گزارش می‌دهد که به صورت اتهام‌های واهی، پرونده‌سازی، تخطئه‌ی مخالفان و زد و خورد‌های فیزیکی در میان جریان‌های مارکسیست - لنینیست رایج است. از آن‌جا که بنا بر درک روزمره‌ی ما ایرانیان؛ "عقل که نیست، جان در عذاب است"، در نتیجه آن روابط سیاسی که در میان جریان‌های مارکسیست - لنینیست رایج است، محصول ضعف تئوریک و فقدان شیوه‌ی تفکر انتقادی است. کسی که اصولاً قادر به شرکت در یک مجادله‌ی تئوریک و محتوایی نیست و هم‌زمان فعالیت سیاسی خود را با استناد به یک روند به اصطلاح ابژکتیو و اجتناب ناپذیر از حرکت مادی در روند تاریخ موجه می‌کند، در نتیجه جهت تحقق اهداف سیاسی خود نیز به ناچار به این راه کارهای ناجور کشیده می‌شود. ما این‌جا با عواقب متافیزیک در پراکسیس سیاسی مواجه هستیم که لوکاج سرچشمه‌ی آن‌را شرح زیر در بلشویسم می‌یابد:

«بلشویسم بر این فرضیه‌ی متافیزیکی متکی است که از شر می‌تواند خیر حاصل شود و ممکن است (...) که از دم دروغ گفت تا به حقیقت [رسید]. نویسنده‌ی این سطور نمی‌تواند این اعتقاد را تأیید کند و از این بابت در ریشه‌های موضع

بلشویستی یک مشکل غیر قابل حل اخلاقی می‌بیند. در برابر دموکراسی تنها چشم‌پوشی فوق‌العاده و از خودگذشتگی کسانی را می‌طلبد که در پی تحقق آن بی‌ریا و آگاه می‌کوشند. اما این وظیفه - اگر هم قوای فوق انسانی می‌طلبد - بر خلاف مشکل اخلاقی بلشویسم، غیر قابل حل نیست.^۲

بنابراین مسئله‌ی متافیزیک که لوکاچ بر آن انگشت می‌گذارد، سیستماتیک است و از این رو، تمامی جریان‌هایی را در بر می‌گیرد که فلسفه‌ی سیاسی آن‌ها از بلشویسم مشروب می‌شود. آن دسته از خوانندگان نقاد که کشمکش‌های تئوریک را تا کنون دنبال کرده‌اند، بدون تردید می‌دانند که موضوع ضرورت تجدید نظر در روش فعالیت سیاسی و نقد و نفی ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم جدید نیست. از همان دورانی که حزب توده در ایران تأسیس شد، راد مردانی مانند یوسف افتخاری و خلیل ملکی در برابر فلسفه‌ی سیاسی آن قد علم کردند. به همین منوال باید از تجربیات سیاسی در دوران قیام بهمن یاد کرد. در حالی که اکثر قابل ملاحظه‌ی سازمان‌های مارکسیست - لنینیست و در رأس آن‌ها حزب توده به دفاع از روحانیت "ضد امپریالیست" روی آورده بودند و در حالی که ضد انقلاب و تسلط روحانیان بر کشور در حال واقعی شدن بود، برخی از فعالان سیاسی به صورت انفرادی و گروهی به تحلیل دلایل ضعف نیروهای چپ و کمونیست پرداختند. از جمله باید از مقالات نشریه‌ی "نظم نوین" یاد کرد که یکی از پیشکسوتان بحث‌های انتقادی در میان "مارکسیست‌های ایرانی" به شمار می‌رود. هم‌اکنون بسیاری از سایت‌های فارسی‌زبان و همچنین فعالان سیاسی منفرد مستقیماً به نقد مسائل جنبش کمونیستی می‌پردازند و یا این‌که از طریق ترجمه‌ی متون فلسفی و انتقادی در جستجوی راهی جهت برون رفت از اوضاع بحرانی موجود هستند. از جمله باید از کشمکش‌های نظری میان فعالان "جنبش لغو کار مزدی" با "جنبش سندیکالیستی" و نزاع‌های معمول میان "هواداران رفرم" با "جریان‌های انقلابی" در میان ایرانیان یاد کرد.

پرسش‌های این نوشته نیز پیرامون همین مسائل طرح می‌شوند. به این عبارت که آیا امکان دارد که ما با رجوع تئوری انتقادی و انقلابی مارکس، به یک وحدت نظری، به یک فرهنگ مدرن و متقابل در برابر جریان‌های مارکسیست - لنینیست دست یابیم؟ آیا استفاده از دیالکتیک تئوری با پراکسیس نزد مارکس امکان تکامل یک فلسفه‌ی عملی امروزی را برای شرکت در نبرد طبقاتی ممکن و شکل نوینی از سازمان‌دهی جنبش کارگری را مستدل می‌کند؟ موضوع فرهنگی کلاً و مسئله‌ی نفوذ اسلام در میان کارگران خصوصاً چه موانعی را در برابر خودآگاهی آن‌ها و سازمان‌دهی جنبش کارگری می‌سازند؟ و سرانجام تئوری انقلابی چگونه به وجود می‌آید و آن چه نقشی را در پراکسیس نبرد طبقاتی جهت بسیج کارگران بازی می‌کند؟

مفهوم "تئوری" از زبان لاتین مشتق می‌شود که از معنی هستی‌شناسی در فرهنگ یونانیان باستان گزارش می‌دهد. به این معنی که بر خلاف ادیان سامی مانند: یهودیت، مسیحیت و اسلام معنی آفرینش در یونان باستان بندگی خدا، اطاعت از وحی الهی و تبعیت بی‌چون و چرا از پیامبر و فرمانروای خدا بر زمین نیست که بعداً به رستگاری مؤمنان و پاداش اخروی در بهشت برین می‌انجامد. معنی آفرینش در یونان باستان به این شرح بوده که انسان به این دلیل هست که

^۲ Lukacs, Georg (۱۹۷۵): Der Bolschewismus als moralisches Problem, in: Taktik und Ethik - Politische Aufsätze, Jörg Kammler/Frank Benseler (Hg.), S. ۲۷ff., Darmstadt/Neuwied, S. ۳۳

بنگرد و بیاموزد. مضمون این شکل از هستی‌شناسی از طریق یک اسطوره‌ی یونانی موجه می‌شود که از سرگذشت فردی به نام تئوروس گزارش می‌دهد. به این عبارت که وی به عنوان نماینده‌ی رسمی شهرهای یونان به دربار یکی از خدایان فرستاده می‌شود که در یک جشن سرنوشت‌ساز شرکت کند و در آن‌جا به حکمت، خردمندی و دانایی بنگرد، بشناسد و بیاموزد و پس از بازگشت به شهر آموخته‌های خود را به صورت پراکسیس سیاسی به کار بگیرد.^۳ به بیان دیگر، مفهوم "تئوری" در مضمون هستی‌شناسی یونانیان باستان به معنی "نگریستن خردگرا" است.

همان‌گونه که شاید خواننده‌ی نقاد آگاه باشد، مارکس متخصص فلسفه‌ی کلاسیک یونانی بود. وی دکترای خود را در مورد تفاوت فلسفه‌ی طبیعی دموکریت و اپیکور نوشت که یکی از مسائل آن همین رابطه‌ی تئوری با پراکسیس است. در حالی که دموکریت به "جهان محسوس" به صورت "ظاهر سوپزکتیو" می‌نگریست، اپیکور "جهان محسوس" را "تظاهر ایزکتیو" می‌شمرد. پیداست که این دو شیوه‌ی متفاوت از "نگریستن خردگرا" عواقب متفاوتی را در پراکسیس به بار می‌آوردند. از جمله باید از تفاوت نظری دموکریت و اپیکور در مورد خورشید یاد کرد. اپیکور فکر می‌کرد که خورشید فقط یک گلوله‌ی آتشین است که وی را گرم می‌کند. وی در تمامی دوران زندگی خود فقط یک بار از آتن به رم سفر کرد که یکی از بستگان خود را ملاقات کند. در برابر دموکریت فکر می‌کرد که خورشید فقط یک گلوله‌ی آتشین نیست، بلکه اسرار بسیار پیچیده‌ای را در خود نهفته است. از این بابت، وی بر خلاف اپیکور در جهان آواره شد و سر و کله‌اش از پیش نجوم شناسان فارسی، مصری و ایتوبی در آمد.^۴

بنابراین مارکس نتیجه می‌گیرد که فلسفه باید وارد یک رابطه‌ی بازتاب یافته نسبت به جهان واقعی شود و در حالی که به پراکسیس می‌پردازد، با وجود این همواره تئوریک بماند. به این معنی که مارکس خواهان تکامل یک تئوری جهت فعالیت سیاسی بود که همواره خود را در رابطه با تجربیاتش به شرح زیر منضبط می‌سازد:

«این یک قانون روان‌شناسی است که آن ذهن تئوریک که از درون خود آزاد شده است، تبدیل به انرژی پراتیک می‌گردد، به صورت اراده از قلمرو تیره‌ی آشفته‌ی دینی بیرون می‌ریزد، خود را در برابر واقعیت به هر حال موجود این جهانی می‌گرداند. (...) تنها پراکسیس فلسفه، خود تئوریک است.»^۵

از این منظر، مارکس به نقد سیستم هواداران اپیکور، استوا و اسکپتیک که آن‌ها را فلسفه‌های خودآگاهی می‌شمرد، روی آورد که با تأکید، این نکته را برجسته سازد که تا چه اندازه رابطه‌ی تئوری با پراکسیس ناشناخته است.^۶ بنابراین مارکس از همان بدو فعالیت تحقیقاتی خود معطوف به رابطه‌ی تئوری با پراکسیس می‌شود. منتها این مفهوم "رنالیسم انقلابی" که من به شیوه‌ی تفکر انتقادی وی نسبت می‌دهم، بین سال‌های ۱۸۴۳ تا ۱۸۴۵ میلادی به وجود آمده است.

^۳ Vgl. Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – eine biographisch-systematische Studie über den frühen Marx, in Forschung Band ۳۹, Campus Verlag, Frankfurt/New York, S ۳۱f.

^۴ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenzen der demokritischen und epikurischen Naturphilosophie nebst einem Anhang, in: MEW – Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin (ost), S. ۲۷۱f.

^۵ Ebd., S. ۳۲۶

^۶ Vgl. ebd., S. ۳۰۹

این دوران از فعالیت روزنامه‌نگاری مارکس در هیئت تحریریه‌ی روزنامه‌ی راین آغاز می‌شود و تا تدوین تزه‌های فویرباخ ادامه می‌یابد.

به این صورت که مارکس در این دوران تحولات بسیار شگرف فکری را تجربه کرد و به کشفیات مهم تئوریک دست یافت که البته از برش و در تداوم فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی به وجود آمدند. به این صورت که هگل در درسگفتارهای خود تحت عناوین "تاریخ جهان" و "خرد" در فرانکفورت از این فرضیه عزیمت می‌کند که بنیان مسیحیت بر اصل خودآگاهی انسان از آزادی برقرار شده است. از این منظر، تاریخ مسیحیت به صورت تاریخ تکامل خرد بشری موجه می‌شود و روند تاریخ جهان به صورت تکامل آگاهی انسان از آزادی به نظر می‌آید. به این ترتیب، درجات آزادی به صورت بیان دانش واقعی "روح جهان" از خودش تلقی می‌شود. البته به نظر هگل این دانش با کمک افراد متخصص تاریخ جهان که بر فراز روح ملت‌ها قرار گرفته‌اند، به صورت تولید تفکر، هنر و فلسفه به پیش رانده می‌شود.^۷ نتیجه هم در واقعیت همان خرد خودبنیاد است که هگل آن را "ایده‌ی مطلق" می‌نامد. یعنی همان اندیشه‌ای که به گمان هگل تمامی آثار اسطوره‌ای و دینی از آن زدوده شده‌اند و از شکل استعلائی به فلسفه‌ی درون‌ذاتی دگرگون گشته است. به این ترتیب، هگل مدعی می‌شود:

«دانش انسان از خدا، دانش خدا از خویش است.»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، یک چنین درکی از موجودیت خدا بسیار جنجالی و اسرارآمیز به نظر می‌رسد. اما کسی که با دیالکتیک هگل آشنا است، می‌داند که هگل از طریق "ایده‌ی مطلق" همیشه مفروضات فلسفی را مشمول روند زمان کرده و نفی آن‌ها را تا ایجاد "وحدت خردمند" در نظر می‌گیرد. به بیان دیگر، این فرضیه در واقعیت از دو موضوع گزارش می‌دهد. اول این‌که، خداوند یک تصور انسانی، یعنی محصول دانش انسان است. دوم این‌که، دانش نیاز به زمان دارد و هر چه دانش بشری از خدا بیشتر شود، به همین منوال نیز موجودیت خدا برای بشر بی‌معنی‌تر از گذشته گشته و دست خدا جهت دخل و تصرف در جهان واقعی کوتاه‌تر می‌شود. از این پس، خرد خودبنیاد می‌شود و رویکرد "ایده" از ایمان دینی به "اندیشه‌ی خردمند" به وقوع می‌پیوندد.

در ارتباط با موضوع این نوشته و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل دو امر ضمنی قابل توجه است. اول این‌که، هگل در فلسفه‌ی خویش یک رابطه میان "اوضاع موجود"^۸ با "اوضاع مطلوب"^۹ ایجاد می‌کند که البته یک شکل ایده‌آلیستی دارد. به این معنی که این فلاسفه، هنرمندان و ادیبان هستند که از طریق تفکر، "روح جهان" را متکامل کرده و تحت تأثیر قدرت مفهوم است که واقعیت به وجود می‌آید و جامعه به پیش رانده می‌شود. پیداست که با اولویت سوژه بر ابژه، هستی-شناسی هگل یک شکل ایده‌آلیستی به خود می‌گیرد. به این معنی که تکامل تاریخ محصول عوامل سوژه‌کتیو جامعه‌ی

^۷ Vgl. Hegel, G-W-F: (۱۹۲۳): Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Lasson, Georg (Hrsg.), Bd. ۸ - ۹, Leipzig, S. ۲۳۵

Vgl. Hegel, G-W-F (۱۹۵۵): Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte: Die Vernunft in der Weltgeschichte, Hoffmeister, Johannes (Hrsg.), Bd. ۱۸a, Hamburg, S. ۲۳f., ۲۹f., und

^۸ Sein

^۹ Sein sollen

بشری، یعنی "روح جهان" است. دوم این که، ما این‌جا با یک تئوری بسیار محافظه‌کار و جنجالی از خردگرایی و آزادی مواجه هستیم. محافظه‌کار به این معنی که تحت "اوضاع موجود" باید زمان کافی برای ترویج دانش قائل شد و جنجالی به این معنی که تکامل "روح جهان" از منشأ مادی خود بی‌خبر می‌ماند. بنابراین اتفاقی نیست که پس از گذشت این همه سال و با وجود این همه نقد که بر هگل وارد آمده است، فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی در میان اқشار محافظه‌کار پیروان پر و پا قرص دارد.

یکی از منتقدهای جدی هگل، لودویگ فویرباخ بود که انگیزه‌ی تکامل ماتریالیستی یک "فلسفه‌ی آتی" را در سر داشت. وی ضرورت تجدید فلسفه را در تفاوت تجربیات تاریخ فرهنگی می‌دید که میان یونانیان باستان با دوران تسلط مسیحیت بر اروپا وجود داشت. وی در کتاب "ماهیت مسیحیت" بر این نکته تأکید می‌کند که مسیحیت اندیشه، هنر و دانش انسانی را با این قصد سرکوب می‌کرد که جهت تحکیم سلطه‌ی کلیسا تمامی احساس انسانی را صرفاً به خدا معطوف سازد. البته یک چنین روشی فقط مختص به تاریخ سیاه دین مسیحیت نمی‌شود و ما در دوران معاصر هنوز با این روش‌ها در دین اسلام مواجه هستیم. برای نمونه چندی پیش یکی از علمای دینی جمهوری اسلامی با کمال افتخار و در برابر بیش از ۵۰۰ نفر مدعی شد که دین اسلام حتا برای مستراح مسلمانان نیز احکام صادر کرده است که مبادا مسلمانان آن‌جا از وجود خدا غافل شوند.

از آن‌جا که احساس انسان‌ها از طریق اندیشه، هنر، دانش، عشق، اخلاق و سیاست بیان می‌شود، در نتیجه پیداست که نتیجه‌ی سرکوب آن‌ها تولید یک سپهر نامتناهی متفاوتی و تخیلی برای بروز احساسات است. ما همین تجربیات را در تاریخ اسلام و در تاریخ معاصر خویش نیز مشاهده می‌کنیم. به این عبارت که هر چه سرکوب این جهانی خشن‌تر است، به همین منوال نیز عالم تخیل گسترده‌تر و تمایل به جهان‌گریزی شدیدتر می‌گردد. مصداق این موضوع را می‌توان به خوبی در تمایل ایرانیان به شعر و تشبیه مشاهده کرد. از جمله باید از هویت‌های جعلی و شخصیت‌های سیاسی مجازی یاد کرد. به این عبارت که سرکوب دولتی باعث شده که انبوهی از افراد نه تنها با اسامی مستعار فعالیت کنند، بلکه می‌خواهند از خود یک شخصیت و هویت جعلی سیاسی نیز بسازند. این‌جا منظور بروز انواع و اقسام رهبران قلابی انقلاب است که حتا از بدیل‌سازی چهره‌ی خود نیز صرف نظر نکرده‌اند. به بیان دیگر، هر چه سرکوب جهان بیرونی شدیدتر شود، به همین منوال نیز جهان تخیلی و مجازی گسترده‌تر می‌گردد. ما عواقب چنین مناسباتی را به خصوص در دوران قیام بهمن مشاهده کردیم. به این صورت که تحت سرکوب ساواک و خشونت بی‌امان نظام شاهنشاهی بود که مردم ایران بدون در نظر گرفتن تاریخ مخرب، مرتجع و متعرض اسلامیان رهایی خود را در یک چیز خارج از خود، یعنی در یک ناجی به نام آیت‌الله خمینی جستجو کردند و به دام آن تئوری‌های کذبی افتادند که از روحانیت شیعه دموکرات و ضد امپریالیست می‌ساختند. این‌جا موضوع نقد فقط فریب نیست زیرا بدون خودفریبی دکان فریبکار نیز رونق نمی‌گیرد.

فویرباخ نیز مشخصاً همین روابط را در تاریخ مسیحیت مشاهده می‌کرد که نزد وی عوامل انحطاط فرهنگی اروپا محسوب می‌شدند. در حالی که در یونان باستان هنر، دانش و فلسفه شکوفا بودند، وی سلطه‌ی مسیحیت بر اروپا را عامل رکود فرهنگی و اضمحلال اجتماعی می‌شمرد. از این بابت، فویرباخ می‌خواست که از طریق تکامل یک فلسفه‌ی

ماتریالیستی که آن را "فلسفه‌ی آتی" می‌خواند، تمامی عوامل جنجالی، تخیلی و اسرارآمیز را از تفکر انسانی اخراج کند. به این ترتیب، وی در کتاب "ماهیت مسیحیت" و در برابر هگل مدعی می‌شود:

«دانش انسان از خدا، دانش انسان از خویش است.»^{۱۰}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با دگرگونی پارادیم فلسفی به صورت تعویض جای ابژه و "محمول"^{۱۱} با سوژه مواجه هستیم. به این عبارت که "روح انسان" فویرباخ جایگزین "روح جهان" هگل شده و مشخصاً در همین‌جا است که هستی‌شناسی فویرباخ از شکل هگلی آن متمایز می‌شود. به بیان دیگر، در حالی که هستی‌شناسی هگل از طریق "روح جهان"، یعنی غیرمستقیم و از طریق عوامل سوژکتیو وساطت می‌شود، هستی‌شناسی فویرباخی مستقیماً با رجوع به عوامل ابژکتیو موجه می‌گردد.^{۱۲}

منتها تجدید فلسفه در شکل فویرباخی آن، یعنی اخراج تمامی عوامل جنجالی، تخیلی و اسرارآمیز از تفکر انسانی، یک سری عواقب بسیار ناگوار برای هستی‌شناسی و همچنین برای رابطه‌ی تئوری با پراکسیس به وجود می‌آورد که ما به بهترین وجه ممکنه نقد آن‌ها را در تزه‌های فویرباخ مارکس می‌یابیم. البته این‌جا تأکید بر این نکته ضروری است که مارکس پس از مطالعه‌ی کتاب "ماهیت مسیحیت" تحت تأثیر فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ قرار گرفت. وی همراه با انگلس و آرنولد رویگه علاقه‌ی زیادی داشت که فویرباخ را برای همکاری با "سال‌نامه‌های آلمانی و فرانسوی" قانع کند. مارکس حتا یک نامه‌ی بسیار محترمانه به فویرباخ نوشت و در آن مانند کتاب "خانواده‌ی مقدس" فعالیت تئوریک وی را تحسین کرد. اما فویرباخ این نامه را بی پاسخ گذاشت. به احتمال زیاد فویرباخ می‌خواست که تکامل فلسفه‌ی ماتریالیستی را به صورت انفرادی دنبال کند و شاید علاقه‌ی زیادی نیز به همکاری با جمهوری خواهان نداشت، زیرا وی هوادار نظام سلطنتی بود. مارکس در همین ایام اقامت خود در پاریس بود که دو اثر بسیار مهم را مطالعه کرد. اولی کتابی بود که سیسموندی در نقد تئوری آدام اسمیت از اقتصاد ملی نوشته بود و دومی کتابی بود که ماکس اشتینر در نقد فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ و کمونیسم مارکس نوشته بود. از این پس، مارکس از هستی‌شناسی فویرباخ عبور و دیالکتیک تئوری با پراکسیس را مشخص‌تر از گذشته کرد.^{۱۳} وی همچنین از همکاری با فویرباخ منصرف شد. مارکس در تز اول فویرباخ به شرح زیر انتقاد خود را به فلسفه‌ی ماتریالیستی وی و مابقی اشکال ماتریالیستی وارد می‌آورد:

«ایراد اصلی تمامی ماتریالیسم کنونی (و هم چنین نوع فویرباخی آن) این است که موضوع، واقعیت، حسیت تنها تحت شکل/ابژه یا مشاهده درک می‌شود، [یعنی] غیر سوژکتیو، اما نه به صورت فعالیت حسی/انسانی [یعنی] پراکسیس، از این رو، جنبه‌ی فعال را در تقابل مجرد ماتریالیسم از ایده‌آلیسم که طبعاً فعالیت واقعی و احساسی را به این صورت نمی‌شناسد، تکامل می‌دهد. فویرباخ در پی ابژه‌های محسوسی است که از ابژه‌های متصور، واقعاً قابل تمایز اند؛ اما وی خود فعالیت انسانی را به صورت فعالیت موضوعیت‌یافته نمی‌نگرد. بنابراین وی در کتاب "ماهیت مسیحیت" تنها رفتار

^{۱۰} Feuerbach Ludwig (۱۸۴۱): Das Wesen des Christentums, Leipzig, S. ۱۸

^{۱۱} Prädikat

^{۱۲} Vgl. Richter, Helmut (۱۹۷۸): ebd., S. ۹۴f.

^{۱۳} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دین و دولت - از نقد تئوریک دین تا پراکسیس دین‌زدایی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم،

تئوریک را به صورت ناب انسانی در نظر می‌گیرد، در حالی که پراکسیس فقط در شکل ظاهری کثیف و یهودی‌وارش متمرکز می‌گردد. از این رو، وی معنی فعالیت "انقلابی"، "عملی و انتقادی" را درک نمی‌کند.^{۱۴}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا دو انتقاد بر فویرباخ وارد می‌آورد که مربوط به موضوع این نوشته می‌شود. اول این که موضوع، واقعیت و حسیت تحت شکل ابژه یا مشاهده در نظر گرفته می‌شود، اما نه به صورت یک فعالیت موضوعیت‌یافته که سوژکتیو است. در این‌جا فعالیت موضوعیت‌یافته یک مفهوم کلیدی است زیرا فعالیت انسان را در کلیتش، یعنی نه تنها از نظر مادی و ملموس، بلکه و همچنین از نظر احساسی، معنوی و زیبایی‌شناسی در بر می‌گیرد. به بیان دیگر، از منظر مارکس آن عوامل ابژکتیو و سوژکتیو که فعالیت انسان را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند، منسوب به پراکسیس می‌شوند. به این ترتیب، آن تفکری (تئوری) هم که با زمینه‌ی مادی در ارتباط است، پراکسیس محسوب می‌شود. برای نمونه یک شیء مادی مانند قالی فقط از محصولات مادی و ابژکتیو مانند پشم رنگی و نخ (که البته خودشان محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوژکتیو هستند) به وجود نیامده است بلکه نقش آن و شیوه‌ی بافت آن از زیبایی‌شناسی و تجربه‌ی تاریخی گزارش می‌دهند که سوژکتیو هستند. به بیان دیگر، قالی ایرانی در تفاوت با قالی چینی از تاریخ فرهنگی بخصوص ایرانیان گزارش می‌دهد که به صورت فعالیت آگاه انسان‌ها به وجود آمده است. پیداست فویرباخ که فلسفه‌ی آتی را در تقابل مجرد ماتریالیسم از ایده‌آلیسم تکامل می‌دهد، به کلیت فعالیت انسانی و تاریخ فرهنگی بشر که هم ابژکتیو و هم سوژکتیو است، دست نمی‌یابد.

دومین انتقادی که مارکس به فویرباخ وارد می‌آورد، می‌توان با استناد به کتاب "ماهیت مسیحیت" بهتر فهمید. فویرباخ در بررسی عبادت مسیحیان به این نتیجه می‌رسد که آن مؤمنی که از طریق عبادت خدا خواهان ارضاع کمبودهای زندگی واقعی خویش است، قادر به درک این موضوع نیست که بر طرف کردن این کمبودها تنها از طریق روابط متقابل نوع ماهوی بشر با طبیعت حل و فصل می‌شود. بنابراین وی مدعی است که اگر انسان از این روابط متقابل آگاه شود، بعداً به بهترین لذات زندگی، یعنی فعالیت ذهنی مانند تفکر، تحقیق پیرامون طبیعت و هنر دست می‌یابد. به بیان دیگر، فویرباخ بر این نکته تأکید می‌کند که این عبادت خدا نیست که منجر به عنایت الهی و رفاه انسان می‌شود، بلکه این تقسیم کار اجتماعی و همکاری انسان‌ها است که رفاه به بار می‌آورد. بنابراین فویرباخ موضوع از خودبیگانگی از نوع ماهوی بشر را مطرح می‌کند. به این صورت که مؤمنان مسیحی در پراکسیس یک زندگی پست و خودپسند را دنبال می‌کنند، در حالی که تئوری عبادت آن‌ها از رفتار ناب انسانی گزارش می‌دهد.^{۱۵} به بیان دیگر، فویرباخ این‌جا رابطه‌ی تئوری با پراکسیس را قطع می‌کند. انگاری که تئوری و پراکسیس دو سپهر متمایز از یکدیگر هستند و در کمال استقلال از یکدیگر به زیست خود ادامه می‌دهند. مارکس در نقد این نظریه‌ی غیر واقعی تز هشتم فویرباخ را به شرح زیر مدون می‌کند که دیالکتیک تئوری با پراکسیس را برقرار سازد:

^{۱۴} Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost), S. ۵

^{۱۵} Vgl. Feuerbach Ludwig (۱۸۴۱): ebd., S. ۳۰۶f.

«تمامی زیست اجتماعی ماهیتاً پراکسیس است. تمامی اسراری که منجر به رازآمیزی تئوری می‌شوند، راه حل منطقی خویش را در پراکسیس انسانی و در فهم این پراکسیس می‌یابند.»^{۱۶}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا دو بعد متفاوت از پراکسیس را عریان می‌سازد. اول این‌که، عوامل سوژکتیو موجود که همان ایمان مسیحیان است، باید با استناد به منشأ مادی آن مطرح شوند. بنابراین با عدول از کلیت و از طریق تقابل مجرد ماتریالیسم با ایده‌آلیسم تکامل یک فلسفه‌ی آتی غیر ممکن است. دوم این‌که، پراکسیس فقط به معنی فعالیت ابژکتیو نیست، بلکه تفکر و احساسات انسانی را نیز در بر می‌گیرد. به این معنی که انسان در روند تولید و بازتولید اجتماعی همواره با اتخاذ ابزار مناسب‌تر و تفکر نوین فعال می‌شود و به یک درجه‌ی بالاتری از زیست اجتماعی دست می‌یابد. ما این‌جا با تعویض پارادایم هستی‌شناسی هم مواجه می‌شویم. در حالی که نوع فویرباخی آن به انسان همان‌گونه می‌نگرد که وجود دارد، یعنی غیر سوژکتیو، یعنی همان انسان مسیحی که از طریق ایمانش با نوع ماهوی بشر بیگانه شده است. پیداست که از این منظر انسان یک نقش منفعل دارد. این همان نگرشی است که ما در زبان روزمره‌ی ایرانی به آن "خلایق هر چه لایق" می‌گوییم که مردم را به دلیل انفعال و بی‌اعتنائی به وضعیت اجتماعی خود نکوهش کنیم. انسان اما در پارادایم هستی‌شناسی مارکس، منفعل محسوب نمی‌شود. به این صورت که مارکس پراکسیس مولد (ابزار و تفکر) را جایگزین عوامل ناب طبیعی (داروینیسیم) می‌کند. از این پس، انسان دیگر فقط محصول طبیعت نیست، بلکه یک نقش فعال بازی می‌کند. به این صورت که انسان از طریق کار و در تبادل مادی با طبیعت نه تنها طبیعت بیرونی، بلکه طبیعت درونی خویش را نیز دگرگون می‌سازد. محصول این حرکت دیالکتیکی از "گوهر"^{۱۷} و سوژه، "طبیعت موضوعیت‌یافته" و "انسان موضوعیت‌یافته" است. بنابراین انسان از یک طرف، نه تنها یک موجود طبیعی و بخشی از طبیعت است، بلکه به مراتب بیشتر یک موجود اجتماعی محسوب می‌شود. انسان اما از طرف دیگر، طبیعت و همچنین خودش را نیز به صورت محصول فعالیت آگاهانه‌ی خود به وجود می‌آورد. انسان تقسیم کار و برنامه‌ریزی می‌کند و جامعه را به درجه‌ی بالاتری از توان تولیدی ارتقا می‌دهد. ما این‌جا با "جهان موضوعیت‌یافته" به صورت محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها مواجه می‌شویم. پیداست زمانی که هستی‌شناسی اشکال متفاوت به خود می‌گیرد، انتقاد هم از زاویه‌های متفاوت مطرح می‌شود. در حالی که مضمون انتقاد فویرباخ به مسیحیت نقد "آگاهی وارونه"، یعنی نقد بیگانگی مسیحیان با نوع ماهوی بشر است، انتقاد مارکس مستقیماً به هستی، یعنی به "جهان وارونه" و از هم گسیخته وارد می‌آید که آگاهی دینی را به وجود می‌آورد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انتقاد مارکس به فویرباخ و مابقی ماتریالیست‌ها از این زاویه وارد می‌آید که آن‌ها فعالیت موضوعیت‌یافته‌ی انسان را که بدون تردید سوژکتیو، یعنی از طریق احساسات و تحت تأثیر ذهنیت انسان (تئوری) به وجود می‌آید، به درستی نمی‌فهمند، زیرا ماتریالیسم را در برابر ایده‌آلیسم به صورت مجرد متکامل می‌کنند. به بیان دیگر، زمانی که پراکسیس ابژکتیو (آن چیز عینی که مشاهده می‌شود) بدون تأثیر عوامل سوژکتیو در نظر گرفته شود، در نتیجه تمامی ظواهر اجتماعی که در سپهر ایده‌ها، احساسات و آرمان‌های اجتماعی طرح می‌شوند،

^{۱۶} Marx, Karl (۱۹۵۸): ebd., S. ۷

^{۱۷} Substanz

خارج از پراکسیس قرار گرفته و بی اهمیت تلقی می‌شوند. پیداست کسی که اصولاً تأثیر ظواهر احساسی را بر واقعیت‌های اجتماعی انکار می‌کند، تئوری وی نیز در بهترین وضع ممکنه یک تئوری تشریحی و غیر دخالت‌گر است. به بیان دیگر، یک چنین تئوری قادر نیست که رابطه‌ی "اوضاع موجود" با "اوضاع مطلوب" را برقرار سازد. بنابراین فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ با وجودی که از طریق مشاهده و مستقیماً از جامعه متکامل می‌شود، اما در مقایسه با فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل که البته دچار جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم است، یک عقب‌گرد محسوب می‌شود. عقب‌گرد، زیرا فویرباخ دیالکتیک را یک متدولوژی جهت تکامل یک دین این جهانی می‌شمارد و روش نقد دین وی اصولاً تکامل دیالکتیک تئوری انتقادی با پراکسیس انقلابی را جهت دگرگونی "اوضاع موجود" به "اوضاع مطلوب" مسدود می‌سازد. از این بابت، مارکس هم به درستی به فویرباخ انتقاد می‌کند که فلسفه‌ی ماتریالیستی وی برای درک معنی فعالیت انقلابی، عملی و انتقادی ناتوان است. به بیان دیگر، روش "رنالیسم انقلابی" نتیجه‌ی آن انتقادی است که مارکس بر هستی‌شناسی فویرباخ و هگل وارد می‌آورد. به این ترتیب، مارکس به "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی پی می‌برد و دیالکتیک آن را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«انسان‌ها طی تولید اجتماعی برای زندگی خویش وارد مناسبات ضروری، بخصوص و مستقل از اراده‌شان می‌شوند، (یعنی) مناسبات تولیدی که با درجه‌ی معینی از رشد نیروهای مولد مادی مطابقت دارند. تمامی این مناسبات تولیدی، ساختار اقتصادی جامعه، یعنی زیربنای واقعی آن‌را می‌سازند که بنا بر آن، روبنای حقوقی و سیاسی بر پا می‌شود و آنان با اشکال بخصوص آگاهی اجتماعی متناسب هستند. شیوه‌ی تولید زیست مادی اصولاً موجب روند اجتماعی، سیاسی و ذهنی زندگی می‌شود. این آگاهی انسان‌ها نیست که هستی آن‌ها را، بلکه برعکس، هستی اجتماعی آن‌ها است که آگاهی‌شان را معین می‌کند. نیروهای مولد مادی جامعه در درجه‌ی معینی از رشد خویش با مناسبات تولیدی موجود یا با بیان حقوقی آن که مناسبات مالکیتی است و در چهار چوب آن تا کنون عمل کرده‌اند، در تضاد قرار می‌گیرند. این مناسبات که از بطن اشکال رشد نیروهای مولد نتیجه می‌شوند، به رشد خود آن‌ها زنجیر می‌بندند. سپس یک دوره‌ی انقلاب اجتماعی فرا می‌رسد. با تغییر زمینه‌ی اقتصادی، تمام روبنای عظیم کندتر یا سریع‌تر دگرگون می‌گردد. در نظاره‌ی این‌گونه دگرگونی‌ها همواره بایستی میان دگرگونی مادی شرایط اقتصادی تولید که به همان دقت علوم طبیعی قابل اندازه‌گیری است و دگرگونی‌های حقوقی، سیاسی، دینی، هنری و یا فلسفی - خلاصه، اشکال ایدئولوژیک که انسان‌ها از طریق آن‌ها به این نزاع آگاه می‌شوند و به نبرد بر می‌خیزند - تفاوت قائل شد.»^{۱۸}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با همان ابعادی آشنا می‌شویم که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخی برای درک آن‌ها اصولاً ناتوان هستند. به این معنی که هیچ کدام از آن‌ها کلیت را به صورت محصول فعالیت موضوعیت‌یافته درک نمی‌کنند. در حالی که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل از منشأ مادی خویش به کلی بی‌خبر است، ماتریالیسم فویرباخ اصولاً نقش ایده‌های اجتماعی را جهت دگرگونی "اوضاع موجود" انکار می‌کند. اما از آن‌جا که هستی‌شناسی مارکس از اولویت ابژه عزیمت می‌کند و کلیت را در مد نظر دارد، در نتیجه تمامی جوانب ابژکتیو و سوژکتیو را در نظر می‌گیرد. به بیان دیگر، مسئله‌ی مارکس فقط این نیست که انسان‌ها دین، فلسفه و

^{۱۸} Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in MEW Bd. ۱۳, S. ۳ff. Berlin (ost), S. ۸f.

ایدئولوژی می‌سازند، بلکه این هم است که دین، فلسفه و ایدئولوژی از انسان‌ها چه می‌سازند. مسئله‌ی مارکس فقط این نیست که انسان‌ها از طریق کار در کارخانه، روند تولید را می‌سازند، بلکه این هم است که این روند تولید از انسان‌ها چه می‌سازد. ما طرح این موضوع را در "جزوه‌های فلسفی - اقتصادی" مارکس تحت مقوله‌ی "ازخودبیگانگی" می‌یابیم. به این معنی که هر چه انسان بیشتر در روند تولید ادغام شود، به همان اندازه هم بیشتر با "فرایند کار"، "تقسیم کار اجتماعی"، "انسان‌های دیگر" و با "نوع ماهوی" خویش ازخودبیگانه‌تر می‌شود.^{۱۹} به همین منوال مسئله‌ی مارکس فقط این نیست که انسان‌ها از طریق "کار موضوعیت‌یافته" اشیا می‌سازند و خدمات اجتماعی و هنر تولید می‌کنند، بلکه این هم است که محصولات کار از انسان‌ها چه می‌سازند. این همان موضوعی است که مارکس در سرمایه از طریق مقوله‌ی "شیء‌وارگی" به نقد آن می‌پردازد. به این معنی که در جوامع مدرن سرمایه‌داری محصولات کار انسانی به صورت امور اجباری در آگاهی و حتا ضمیر ناخودآگاه انسان‌ها نیز رسوخ کرده و به صورت یک قدرت مستقل بر روابط انسان‌ها حکم‌فرمایی می‌کنند، و سرانجام مسئله‌ی مارکس فقط این نیست که انسان‌ها در نظام سرمایه‌داری کالا می‌سازند بلکه این هم است که کالا از انسان‌ها چه می‌سازد. این همان مسئله‌ای است که مارکس در سرمایه از طریق مقوله‌ی "بت-انگاری کالا" به نقد آن می‌پردازد. به این معنی، که قانون ارزش تمامی کالاها را در بازار چنان قابل تعویض و یکسان می‌کند و کالا را چنان از تولیدکنندگان مستقیم آن مجزا می‌کند که کالاها به کلی مستقل به نظر می‌آیند و انگاری که خواص خود را به ناظر منعکس می‌کنند، در حالی که این خواص محصول "کار موضوعیت‌یافته" است.^{۲۰} به بیان دیگر، مارکس فقط از تضاد نیروهای مولد با مناسبات تولید سخن نمی‌گوید، بلکه آگاهی از تضاد را هم در نظر می‌گیرد. این مقوله‌ها اشکال ایدئولوژیک هستند که به صورت "آگاهی از جهان وارونه" مانع "خودآگاهی" انسان‌ها می‌شوند. به این معنی که تضاد به عنوان عامل ابژکتیو دگرگونی و آگاهی از تضاد به عنوان عامل سوژکتیو دگرگونی مکمل و لازم و ملزوم هم‌دیگر هستند. بنابراین مارکس دین، ایدئولوژی و فلسفه را یک سری ظواهر حاشیه‌ای و بدون تأثیر بر "حرکت واقعی" نمی‌شمارد و ماتریالیسم را دشمنانه در برابر ایده‌آلیسم مستقر نمی‌کند.

حالا اگر ما دو طرح ایده‌آلیستی هگل و ماتریالیستی فویرباخ را در کنار هم قرار دهیم، بعداً به مضمون نظریه مارکس نزدیک‌تر شده و به تفاوت هستی‌شناسی این سه طرح متفاوت پی می‌بریم. هگل مدعی بود: "دانش انسان از خدا، دانش خدا از خویش است." و فویرباخ در برابر هگل ادعا داشت: "دانش انسان از خدا، دانش انسان از خویش است." در حالی که هگل و فویرباخ هر کدام به شکلی رابطه‌ی تئوری با پراکسیس را قطع می‌کنند، بنا به استنتاج من، مارکس روش "رنالیسم انقلابی" را به صورت دیالکتیک تئوری با پراکسیس به شرح زیر برقرار می‌سازد:

«دانش انسان از خدا، دانش انسان از خویش است، همان دانشی که انسان را از خدا بی‌نیاز و تبدیل به آفریننده‌ی یک "جهان موضوعیت‌یافته" و یک نظم نوین، یعنی استقرار قلمرو آزادی می‌سازد.»

^{۱۹} Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch philosophische Manuskripte (۱۸۴۴), in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۲۰

^{۲۰} Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۸۶

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در حالی که طرح هگل به سپهر استعلائی راه می‌یابد و با منشأ مادی خویش به کلی بیگانه می‌شود، اما رابطه‌ی "اوضاع موجود" با "اوضاع مطلوب" را به صورت ایده‌آلیستی برقرار می‌سازد. بعداً طرح فویرباخ است که البته از موجودیت واقعی و سپهر درون‌ذاتی گزارش می‌دهد، اما بدون این که رابطه‌ی "اوضاع موجود" با "اوضاع مطلوب" را برقرار سازد.^{۲۱} در برابر این دو طرح، تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس کلیت را مد نظر دارد که هم از طریق نقد درون‌ذاتی، مناسبات ابژکتیو و متضاد ماتریالیستی را در یک تئوری انتقادی و علم‌گرا بازتاب می‌دهد و نفی می‌کند و هم از طریق دیالکتیک بخصوص خود نقد ایده‌های اجتماعی، احساسی، آرمانی و ایدئولوژیک را ضمیمه‌ی خویش می‌سازد. به بیان دیگر، مارکس از طریق تکامل یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا به بهترین وجه ممکنه درگیر یک نبرد ایدئولوژیک پیرامون آگاهی از تضاد می‌شود. این‌جا منظور همان سپهری است که خرد سوژه از تضاد آگاه می‌شود و تحت تأثیر آن است که به فعالیت سوژه‌کتیو، یعنی پراکسیس نبرد طبقاتی روی می‌آورد.

ما مضمون روش "رتالیسم انقلابی" مارکس را به خوبی در "پیشگفتار نقد فلسفه‌ی حق هگل" می‌یابیم که به بهترین وجه ممکنه از خودانگاری فعالیت تئوریک مارکس گزارش می‌دهد. به این صورت که تئوری انتقادی و عمل‌گرای وی که البته از طریق نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی زمینه‌ی مادی متضاد که وی آن را "بعد منفعل" می‌نامد، متکامل می‌شود و سپس به صورت جانبدار در کشمکش تئوریک پیرامون آگاهی از تضاد شرکت می‌کند و سرانجام به یک پراکسیس انقلابی دامن می‌زند. سوژه‌ی خودآگاه "انقلاب نیازهای رادیکال" پرولتاریا است^{۲۲} که تحت تأثیر این تئوری از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در می‌آید و "اوضاع موجود" را به شرح زیر به "اوضاع مطلوب" دگرگون می‌سازد:

«همان‌گونه که فلسفه در پرولتاریا تسلیحات مادی خویش، پرولتاریا در فلسفه تسلیحات ذهنی خویش را می‌یابد، و همین که رعد تفکر اصولی به این زمین ساده‌لوحه مردمی برخورد کند، رهایی آلمان‌ها به انسان‌ها تحقق می‌یابد (...). تنها رهایی پراکتیک و ممکن آلمان، رهایی از موضع تئوریک است که انسان‌ها را بالاترین موجود برای انسان‌ها می‌شمارد.»^{۲۳}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا دیالکتیک یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا را با پراکسیس آگاه و انقلابی برقرار می‌سازد. همان‌گونه که هابرماس نیز به درستی تشریح می‌کند، تئوری مارکس، یعنی ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی از دو منظر بازتاب یافته است. نخست به صورت تولید تئوری از پراکسیس اجتماعی، یعنی از واقعیت ابژکتیو بازتاب می‌یابد و بعداً به صورت آگاهی تئوریک بر پراکسیس سیاسی بازتاب می‌یابد.^{۲۴} به بیان دیگر، مارکس تئوری را نه جهت تفسیر فلسفی، تشریح جامعه‌شناسی، توجیه اوضاع موجود و یا منطقی کردن جامعه‌ی طبقاتی، بلکه جهت دگرگونی انقلابی آن متکامل می‌کند که ما مضمون آن را در تز یازده فویرباخ مارکس به شرح زیر می‌یابیم:

^{۲۱} Vgl. Richter, Helmut (۱۹۷۸): ebd., S. ۱۴۷

^{۲۲} vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, Berlin (ost), S. ۳۸۶

^{۲۳} Ebd., S ۳۹۱

^{۲۴} Habermas, Jürgen (۱۹۷۸): Theorie und Praxis, Frankfurt am Main, S. ۹

«فلاسفه تنها جهان را متفاوت تفسیر کرده‌اند، موضوع بر سر تغییر آن است.»^{۲۵}

در حالی که مارکس تا پیش از تدوین تزه‌های فویرباخ و در "جزوه‌های فلسفی - اقتصادی" خویش خواهان تحقق فلسفه، یعنی خرد می‌شود، اما وی با تکامل تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی رابطه‌ی فلسفه با فلسفه را قطع می‌کند. به این عبارت که نقد وی از یک فلسفه‌ی نوین به فلسفه‌های موجود وارد نمی‌آید. از این پس، مارکس با استناد به "جهان موضوعیت‌یافته" و "حرکت واقعی" که محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها، یعنی سوپژکتیو است، به نقد اقتصاد سیاسی و تفکرات فلسفی روی می‌آورد و از اشکال استعلاتی اسرار زدایی می‌کند. از این بابت، پیداست که چرا در آثار اقتصادی مارکس عمیق‌ترین انتقادهای فلسفی یافت می‌شود.

نتیجه:

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد تا کنون دنبال کرده، مارکس یک درک بسیار منسجم از فعالیت تئوریک خود داشته است. وی برای تدوین سرمایه از روش نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده سود برد و از خود یک تئوری مجرد و انتقادی که به صورت میانگین مناسبات واقعی و متضاد جامعه‌ی بورژوازی متکامل شده بود، به جای گذاشت. افزون بر این، نقد تئوریک مارکس از شیوه‌ی مدرن تولید سرمایه‌داری، یک تئوری دخالت‌گر و جانبدار است، زیرا در سپهر ایده‌های اجتماعی و در نبرد پیرامون کشف واقعیت دخالت و در نقد ایدئولوژی به عنوان "آگاهی از جهان وارونه" شرکت می‌کند و از آن‌جا که منجر به خودآگاهی پرولتاریا و فعالیت سیاسی جهت دگرگونی "اوضاع موجود" به "اوضاع مطلوب" می‌شود، در نتیجه یک روش "رنالیسم انقلابی" است. بنابراین ما این‌جا با یک تئوری مواجه هستیم که نه تشریح و نه توجیه می‌کند و نه در پی منطقی ساختن جهان وارونه‌ی نظام سرمایه‌داری است. از آن‌جا که تئوری انتقادی مارکس یک تئوری عمل‌گرا است که جهت تبدیل طبقه‌ی کارگر از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل متکامل شده است، در نتیجه بلافاصله بر پراکسیس نبردهای طبقاتی واکنش می‌کند و از این بابت، مارکس هم به درستی فعالیت تئوریک خود را یک پراکسیس سیاسی می‌دانسته است.

نکته‌ی بعدی قابل تعمق، رابطه‌ی "اوضاع موجود" با "اوضاع مطلوب" در اندیشه‌ی سیاسی مارکس است. از آن‌جا که مارکس از نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی یک کلیت دیالکتیکی به سوی تکامل تئوری عزیمت می‌کند، در نتیجه نمونه-برداری را نیز اصولاً جایز نمی‌شمارد. ما این موضوع را در نقل قول از "پیشگفتار نقد فلسفه‌ی حق هگل" مشاهده کردیم که مارکس مشخصاً از آلمان سخن می‌راند، زیرا برای وی تکرار تجربیات انقلاب فرانسه و تاریخ انگلستان در آلمان غیر ممکن است. مارکس به این نتیجه از طریق تجربیات خود در دوران روزنامه‌نگاری رسیده بود که بورژوازی آلمان به دلیل ضعف و به خصوص هراس از قیام پرولتاریا از وقوع انقلاب ممانعت می‌کند.

به بیان دیگر، اگر قرار است که یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا جهت خودآگاهی پرولتاریا و برای سرنگونی نظام جمهوری اسلامی به وجود بیاید، این تئوری باید از نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی کلیت دیالکتیکی به خصوص ایران، یعنی از نقد عوامل ابژکتیو مانند مناسبات متضاد سرمایه‌داری دولتی، نظامی و تجاری کشور از یک سو و از نقد عوامل سوپژکتیو

^{۲۵} Marx, Karl (۱۹۵۸): ebd., S. ۷

مانند تاریخ، فرهنگ و فلسفه‌ی سیاسی اسلامیان از سوی دیگر، متکامل شود. به گمان من تنها یک چنین تئوری قادر است که وحدت نیروهای کارگری و کمونیستی را به وجود بیاورد و طبقه‌ی کارگر را در پراکسیس سیاسی از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل تبدیل کند. این روش تکامل تئوری که مارکس آن را در اختیار ما گذاشته است، به درستی می‌تواند "رتالیسم انقلابی" نامیده شود. به بیان دیگر، از منظر مارکس نه نمونه‌برداری از وقایع تاریخی (کمون پاریس، انقلاب اکتبر) ممکن است و نه هر ملتی محکوم به تکرار تجربیات ناگوار ملت‌های دیگر می‌باشد.

حال با یک نگاه اجمالی به سیاست‌های جریان‌های مارکسیست - لنینیست به اصطلاح انقلابی بلافاصله تناقض فعالیت تئوریک آن‌ها با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس هویدا می‌شود. آن چیزی که نظریه‌پردازان این جریان‌ها می‌شناسند، فقط نمونه‌برداری برای ایران است. یک طیفی از آن‌ها از انقلاب اکتبر و دیگری از انقلاب چین نمونه‌برداری کرده که با همان فلسفه‌ی سیاسی و شکل سازمان‌دهی حزبی در ایران انقلاب کند. این دو طیف بر خلاف کشفیات تئوریک مارکس اصولاً مد نظر ندارند که وقایع تاریخی محصول کلیت دیالکتیکی و "حرکت واقعی" در کشورهای مذکور بوده و مشمول ابعاد زمانی، مکانی و تاریخ فرهنگی می‌شود و در نتیجه برای ایران غیر قابل تکرار هستند. ما یک چنین تمایل‌هایی را نیز نزد جریان‌های مارکسیست - لنینیست به اصطلاح رفرمیست (توده‌ای، فداییان اکثریتی) می‌بینیم که از تمامی عالم برای ایران نمونه‌برداری‌های حقوق بشری، دموکراتیک و اقتصاد سیاسی می‌کنند. اما مشتمل‌کننده‌ترین شکل از این نمونه‌برداری‌ها آن وقایع سیاسی بود که بعداً منجر به فروپاشی شوروی و "اردوگاه سوسیالیستی" شد. به این صورت که جماعتی با آرمان اصلاحات و انتخابات آزاد جمع شده و از شوروی برای ایران نمونه‌برداری می‌کردند و رفسنجانی را گورباچوف ایران می‌خواندند. جالب توجه است که بنا به حکم دادگاه میکونوس، در همان زمان رفسنجانی همراه با دیگر سران کشور در حال برنامه‌ریزی ترور فعالان اپوزیسیون در تبعید بود. یکی دیگر از این نمونه‌برداری‌های بسیار ناجور که ما نزد جریان‌های مارکسیست - لنینیست (سازمان کارگران انقلابی - راه کارگر) می‌یابیم، با استناد به تجربیات "دین‌شناسی رهایی‌بخش" در آمریکای لاتین برای توجیه تحولات دین اسلام استفاده می‌شود که البته مصداق تجربی آن تا کنون در ایران مشاهده نشده است. به همین منوال باید از نمونه‌برداری از وقایع "بهار عربی" و نتایج آن در سوریه و لیبی یاد کرد که نزد این جماعت مارکسیست - لنینیست به اصطلاح اصلاح طلب برای آینده‌ی ایران نیز معتبر می‌باشد.

بنابراین موضوع نقد این نوشته به مارکسیسم - لنینیسم به این شرح است که آن انرژی تئوریک که این ایدئولوژی آزاد می‌سازد، نه منجر به "نگریستن خردگرا" می‌شود و نه اصولاً با دیالکتیک تئوری با پراکسیس در مضمون مارکسی آن ارتباطی دارد. پیداست که تحت تأثیر این ایدئولوژی جریان‌های کارگری، کمونیست و سوسیالیست قادر نخواهند بود که به یک وحدت سیاسی دست بیابند و یک نقش مسلطی را در پراکسیس نبرد طبقاتی بازی کنند. از این بابت، دوباره بر این نکته تأکید می‌کنم که ما با حفظ انگیزه‌ی مبارزه، یعنی پاسداری از تاریخ جنبش کمونیستی باید در اندیشه‌ی سیاسی خود و البته با استناد به تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس تجدید نظر کنیم.

ادامه دارد!

منابع:

Hegel, G-W-F: (۱۹۲۳): Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Lasson, Georg (Hrsg.), Bd. ۸ - ۹, Leipzig

Hegel, G-W-F (۱۹۵۵): Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte: Die Vernunft in der Weltgeschichte, Hoffmeister, Johannes (Hrsg.), Bd. ۱۸a, Hamburg

Lukacs, Georg (۱۹۷۵): Der Bolschewismus als moralisches Problem, in: Taktik und Ethik - Politische Aufsätze, Jörg Kammler/Frank Benseler (Hg.), S. ۲۷ff., Darmstadt/Neuwied

Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in MEW Bd. ۱۳, S. ۳ff. Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch philosophische Manuskripte (۱۸۴۴), in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenzen der demokritischen und epikurischen Naturphilosophie nebst einem Anhang, in: MEW – Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, Berlin (ost)

Habermas, Jürgen (۱۹۷۸): Theorie und Praxis, Frankfurt am Main

Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – eine biographisch-systematische Studie über den frühen Marx, in Forschung Band ۳۹, Campus Verlag, Frankfurt/New York

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دین و دولت - از نقد تئوریک دین تا پراکسیس دین‌زدایی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، برلین