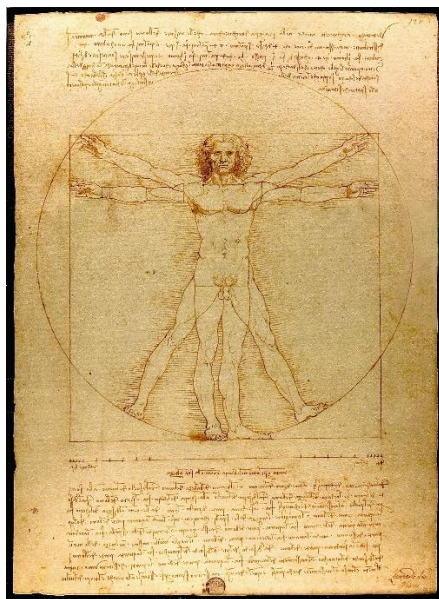


انسان باوری مارکس برای امروز

رایا دونایفسکایا



ترجمه‌ی علی رها



یادداشت مترجم: در سال ۱۹۶۵ همایشی فلسفی-سیاسی از اندیشمندان سراسر جهان برگزار شد که سپس توسط اریک فروم در مجموعه‌ای زیر عنوان *انسان‌باوری سوسیالیستی* گردآوری و منتشر شد. در این همایش اندیشمندان برجسته‌ای چون ارنست بلوخ، لوسین گلدمن، کارل کوسیک، هربرت مارکوزه، آدام شفت، لئوپولد سنگور، ایروینگ فیشر، رایا دونایفسکایا و بسیاری دیگر شرکت داشتند. متن انگلیسی این مجموعه در پیوند انتهای مقاله قابل دسترسی است. متن پیش رو ترجمه‌ی مقاله‌ی رایا دونایفسکایا در این همایش است. دونایفسکایا، فیلسوف انقلابی فقید (۱۹۸۷-۱۹۱۰)، بنیان‌گذار انسان‌باوری مارکسیستی در آمریکا و نویسنده‌ی آثاری چون «مارکسیسم و آزادی»، «فلسفه و انقلاب»، و «رزا لوکزامبورگ، جنبش‌رهای زنان، و فلسفه‌ی انقلاب مارکس» است.

در طی دهه‌ی «بین‌الملل اول» (۷۴ - ۱۸۶۴) بود - دهه‌ای که هم شاهد جنگ داخلی در آمریکا بود و هم شاهد کمون پاریس - که مارکس پیش‌نویس‌های متعدد *کاپیتال* را تجدید ساختمان کرد^۱ و دو ویراست اول جلد نخست را منتشر کرد. *کاپیتال* یک مفهوم نوین از نظریه، یک رابطه‌ی دیالکتیکی جدید بین نظر و عمل را ارائه کرد، و تأکید را از ایده‌ی تاریخ به‌مثابه‌ی تاریخ نظریه به تاریخ تولید تغییر داد. *کاپیتال* پس از بیش از یک دهه تمرکز مارکس بر اقتصاد و پژوهش‌های تجربی پیرامون مبارزات طبقاتی زمان خود، نشانگر «بازگشت» او به انسان‌باوری فلسفی خود اوست. جای شگفتی نیست که این بازگشتی در یک سطح انضمامی‌تر است که به‌جای کاهش مفاهیم انسان‌باورانه‌ی اولیه‌ی مارکس، آنها را عمیق‌تر کرد. این امر در قسمت «روزانه‌ی

^۱ شیوه‌ای که فریدریش انگلس در پیش‌گفتار جلد دوم *کاپیتال* مارکس (ویراستار) صفحه‌بندی‌های دست‌نوشته‌های اصلی را فهرست بندی می‌کند، گویای حکایت تجدید ساختمان است. برای تحلیل من در این باره، نگاه کنید به کتاب *مارکسیسم و آزادی*، صص ۸۷-۹۱. [نگاه کنید به ترجمه‌ی فارسی این اثر، نشر دیگر، ۱۳۵۸، صص. ۱۲۲-۱۱۱ (م).]

کار» مشهود است که مارکس تحت تأثیر جنبشی توده‌ای برای کوتاه کردن روز کار که پس از اتمام جنگ داخلی در ایالات متحده درگرفته بود، ابتدا در ۱۸۶۶ تصمیم به نگارش آن گرفت. این در «بت‌وارگی کالاها» مشهود است که همان‌طور که مارکس به ما اطلاع می‌دهد، پس از کمون پاریس «به‌طور قابل‌ملاحظه‌ای» تغییر یافت. این در مقولات بدیعی که برای تحلیل اقتصادی آفریده بود و در کاربست خلاقانه‌ی دیالکتیک هگلی نمایان است. انسان‌باوری به عظیم‌ترین اثر مارکس نیرو و جهت می‌بخشد. با این حال، اکثر محققان غربی مارکسیسم به واگذار کردن رابطه‌ای تلویحی بین **دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴**^۲ که امروز معروف شده‌اند و **کاپیتال** قانع هستند، یا پیوستگی بین آنها را فقط تا آنجا روشن می‌کنند که به مبانی اخلاقی مارکسیسم مربوط است.^۳ به دیده‌ی من، این به روی کسانی که خواهان دگرگون کردن انسان‌باوری مارکس - هم به‌مثابه‌ی فلسفه و هم یک واقعیت تاریخی - به یک انتزاع هستند، در را باز می‌گذارد؛ انتزاعی که بهره‌کشی انضمامی اقتصادی، و فقدان بالفعل آزادی سیاسی را پنهان می‌کند؛ همین‌طور نیاز به الغای شرایطی که بازدارنده‌ی «تحقق بخشیدن» به فلسفه‌ی مارکس، یعنی، وحدت مجدد توانایی‌های فکری و جسمی فرد است؛ فرد «همه‌جانبه‌ای» که پیکر و روح انسان‌باوری مارکس است.

دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ فقط «هموارکننده‌ی راه» به‌سوی «سوسیالیسم علمی» نبود. انسان‌باوری صرفاً مرحله‌ای نبود که مارکس در سفری اکتشافی به «اقتصاد علمی» یا «سیاستی واقعاً انقلابی از درون آن عبور کرد.» فلسفه‌ی انسان‌باوری، همانا مبنای وحدت تفکیک‌ناپذیر نظریه‌ی مارکسیستی است که نمی‌تواند به «اقتصاد»، «سیاست»،

^۲ اکنون دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ در چندین ترجمه‌ی انگلیسی، از جمله ترجمه‌ی چاپ مسکو، موجود است. اما ترجمه‌ی تی. بی. باتامور بیشتر از همه در دسترس است، و در کتاب اریک فروم، *مفهوم انسان نژد مارکس*، منتشر شده است. به‌جز رساله‌ی «کار بیگانه شده»، من از ترجمه‌ی خودم استفاده می‌کنم، لذا به شماره‌ی صفحات رجوع نمی‌کنم.

(T.B. Bottomore, New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1961).

^۳ به ویژه نگاه کنید به:

The Ethical foundations of Marxism by Eugene Kamenka (New York: Ferdrick A. Praeger, 1962).

«جامعه‌شناسی» پاره‌پاره شود، چه برسد به این که با مخلوق تک‌ساحتی استالینستی که هم خروشچف و هم مائوتسه تونگ به آن چسبیده‌اند، شناسایی شود.

از میان تمام ویراست‌های *کاپیتال*، از ویراست ۱۸۶۷ تا زمان مرگ مارکس در ۱۸۸۳، فقط ویراست فرانسوی (۷۵-۱۸۷۲) شامل تغییراتی است که، همانطور که مارکس در پی‌گفتار آن نوشت «از نسخه‌ی اولیه، ارزش علمی مستقلی» داشت. کنش انقلابی توده‌های پاریس که «آسمان‌ها را به توفان کشیدند»^۴ و سرنوشت را در دستان خود گرفتند، دو معضل نظری بسیار بنیادین را برای مارکس روشن کردند: انباشت سرمایه و بت‌وارگی کالاها. همان‌طور که تحلیل مبارزه برای کوتاه کردن روزانه‌ی کار برای تجدید ساختمان *کاپیتال* محوری گشت، این افزوده‌ها نیز برای روح آن حیاتی شد، یعنی، برای آینده‌ای که در زمان حال نهادینه است. تغییرات بر دو نوع بودند. یکی در حکم پیش‌بینی آن چیزی است که ما امروز سرمایه‌داری دولتی می‌نامیم - رشد نهایی قانون تراکم و تمرکز سرمایه «در دستان یک سرمایه‌دار واحد، یا یک شرکت واحد»^۵ دومی، روشن‌تر بت‌وارگی کالایی نهفته در شکل ارزش است که از «خود شکل»^۶ سرچشمه می‌گیرد. مارکس نتیجه گرفت که فقط کار *آزادانه* متحد شده می‌تواند قانون ارزش را الغا کند؛ فقط «انسان‌های آزادانه متحد شده»^۷ می‌توانند بت‌وارگی کالاها را مرتفع کنند.

در این لحظه‌ی تاریخی، هنگامی که قدرت‌های استقرار یافته‌ی دولتی مدعی «عمل کردن» و یا اتکای خود به مارکسیسم هستند، بازسازی مفهوم خودِ مارکس از عمل که همانا آزادی است، اساسی می‌شود. مفهوم آزادی که همواره نقطه‌ی عزیمت و بازگشت مارکس بود، توسط دقیق‌ترین و بدیع‌ترین تحلیل از «قوانین سخت» توسعه‌ی

^۴ *جنگ داخلی در فرانسه*، اثر کارل مارکس، به وفور در دسترس است، هم به‌عنوان جزوه‌ای جداگانه، هم در *منتخب آثار و مجموعه‌ی آثار* مارکس.

^۵ *Capital*, Vol. I, (Chicago: Charles Kerr & Co., 1906), p. 688

^۶ همانجا، ص. ۸۲.

^۷ همانجا، ص. ۹۲.

سرمایه‌داری انضمامی شده است. این نشان می‌دهد که پرولتاریا به‌مثابه‌ی «عنصر» (یا ابژه‌ی صرف یک جامعه‌ی استثماری)، چگونه به «سوژه» تبدیل می‌شود، یعنی علیه شرایط کار بیگانه‌شده طغیان می‌کند، و *از این راه* «نفی در نفی» یا خودرهایی کسب می‌کند. به یک کلام، *کاپیتال* نقطه‌ی اوج ۲۵ سال زحمت است که مارکس در ۱۸۴۳ آغاز کرده بود، یعنی هنگامی که از جامعه‌ی بورژوایی گسست و با آمیختن آنچه به دیده‌ی او عالی‌ترین دستاورد اندیشه بود - اقتصاد سیاسی انگلیس، آموزه‌ی انقلابی فرانسه، فلسفه‌ی هگلی - باهم آمیخت و به یک نظریه‌ی رهایی، به یک فلسفه‌ی نوین کنش انسانی تبدیل کرد که او آن را «یک طبیعت‌گرایی یا انسان‌گرایی تمام‌وکمال» نامید.

انقلاب ۱۹۵۶ مجارستان، انسان‌باوری مارکس را از یک بحث مدرسی به مسأله‌ی مرگ و زندگی تبدیل کرد. سال بعد، هنگامی که موقتاً «صدها گل» در چین شکفته شد و پیش از آنکه دولت تمامیت‌خواه باعث پژمردن ناگهانی آنها شود، کشش به آن

شدت یافت.^۸ از ۱۹۵۸ تا ۱۹۶۱، انقلاب‌های آفریقا دال بر زایش یک جهان سوم نوین بودند که فلسفه‌ی بنیادین آن‌ها نیز انسان‌باوری بود.^۹

^۸ کتاب زیر برای خواننده‌ی انگلیسی ضروری است:

The Hundred Floweres Campaign and the Intellectuls, Roderick MacFarqubar (New York: Ferdrick A. Praeger, 1960).

آنگاه باید ندای قیام در چین با اروپای شرقی مقایسه شود. تا امروز کتاب‌ها، جزوات و مقاله‌ها در باره‌ی انقلاب مجاستان بی‌شمار شده است. چندتایی که به نظر من برای دنبال کردن انسان‌باوری مارکس نقش مهمی ایفا کردند به قرار زیر است:

Imre Nagy on Communism (New York: Ferdrick A. Praeger, 1957).

Francois Fejto, ***Behind the Rape of Hungary*** (New York: David McKay Company, 1957);

The Hungarian Revolution, A White Book, ed. Nelvin J. Lasky (New York: Ferdrick A. Praeger, 1957).

Bitter Harvest, Ed. Edmund O. Stillman, Intro. Francois Bondy (New York: Ferdrick A. Praeger, 1959).

برای گزارش شاهد‌های عینی، به‌ویژه درباره‌ی شوراهای کارگری، شماره‌های نشریه‌ی **ریویو** که توسط مؤسسه‌ی ناجی در بروکسل منتشر می‌شود، اساسی است. گزارش‌هایی هم در نشریه‌ی **اروپای شرقی** منتشر شده‌اند که درباره‌ی لهستان کارآمد هستند، به‌ویژه انتشار مجادله درباره‌ی انسان‌باوری مارکس بین دو فیلسوف برجسته‌ی لهستانی، آدام شف و لشک کولاکوفسکی. هردوی این فیلسوف‌ها ترجمه شده و در مجموعه‌ای زیر عنوان **رویزونیسم** منتشر شده‌اند.

Revisionism, ed. Leopold Labedz (New York: Ferdrick A. Praeger, 1962).

^۹ ***African Socialism*** by Leopold Sedar Senghor (New York:

American Society of African Culture, 1959); Sekou Toure,

“Africa’s Path in History”, English Excerpts in ***Africa south***, April-June 1960, Capetown; now available only abroad. See Also my

Nationalism, communism, Marxist-Humanism and Afro-Asian

Revolutions (American, 1958, and English, 1961, available at News & Letters, Detroit, Michigan).

[ناسیونالیسم، کمونیسم، مارکسیست-اومانیسم و انقلابات آفریقا-آسیا. نگاه کنید به لینک زیر:

<https://newsandletters.org/farsi-translations-of-marxist-humanist-writings-on-iran/>

در نیمه‌ی سده‌ی ۱۹۴۰ تا اوایل دهه‌ی ۱۹۵۰، جنگ سرد و مک‌کارتیسم، به منزوی کردن ایالات متحده از کشف دوباره‌ی رساله‌های انسان‌باورانه‌ی ۱۸۴۴ مارکس یاری رساندند. به هر حال اکنون آمریکایی‌ها فرصت دارند تا در بحثی همه‌جانبه آنچه به‌خاطر تأخیر در شروع از دست رفته بود را جبران کنند.^{۱۰} از سوئی، جنبش «آزادی همین الان» سیاهان و از سوی دیگر، بحران موشکی ۱۹۶۲ بر سر کوبا، که تهدید اتمی را واقعی کرد، به شعله‌ور ساختن بحث یاری رساندند. محقق نیز باید به شیوه‌ی خود با همانندی درونی مقولات اقتصادی، سیاسی، جامعه‌شناسی، علمی و فلسفی، سروکله بزند. این ژوزف شومپتر، اقتصاددان ضدهگلی و غیرمارکسیست بود که بر نبوغ «یده‌ی نظری» مارکس به‌مثابه‌ی دگرگونی «حکایت تاریخی به شعور تاریخی» انگشت گذاشت.^{۱۱}

^{۱۰} مقصودم این نیست که برخورد روشنفکران اروپای غربی را به‌خاطر تاخیر، یا سطح نازل بحث در ایالات متحده می‌پذیرم. چهار یا پنج سال پیش از آنکه اروپا برای بار نخست رساله‌های اولیه‌ی مارکس را کشف کند، در زمانی که اروپا زیر چکمه‌های فاشیسم بود، هربرت مارکوزه در اثر *خرد و انقلاب* به آنها پرداخت. این حقیقت دارد که با نبود ترجمه‌ی انگلیسی، اثر او که بر مبنای متن آلمانی آن رساله‌ها بود، بحث درباره‌ی این اثر بدیع پرفسور مارکوزه را به گروه‌هایی کوچک محدود کرد. این هم حقیقت دارد که برای متقاعد کردن چاپخانه‌های تجاری یا دانشگاهی در ضرورت انتشار رساله‌های انسان‌باورانه‌ی مارکس یا *دفتراهای فلسفی* لنین با مشکل بزرگی روبرو بودم. من موفق شدم هردوی این نوشته‌ها را به پیوست کتابم *مارکسیسم و آزادی* (۱۹۵۸) منتشر کنم. حتی این اثر نیز نتوانست خوانندگان وسیعی پیدا کند. تا این که اریک فروم در سال ۱۹۶۱ یک ترجمه از *دست‌نوشته‌های* ۱۸۴۴ مارکس را در کتاب *مفهوم انسان نزد مارکس* گنجانده و انسان‌باوری مارکس در ایالات متحده مخاطبان وسیعی یافت و باعث توجه بسیاری از نشریات آمریکایی شد. با این وصف، من هیچ دلیل موجهی برای تکبر روشنفکرانه‌ی مارکس‌پژوهان اروپایی نمی‌بینم، چراکه فقط پس از انقلاب مجارستان بود که بحث انسان‌باوری در اروپا و آمریکا به سطحی رسید که هم انضمامی و هم عاجل بود. وقتی من به تأخیر در بحث اشاره می‌کنم، مقصودم فاصله‌ی زمانی بین ۱۹۲۷، که تحت نظر ریانوف *دست‌نوشته‌های* ۱۸۴۴ توسط موسسه‌ی مارکس-انگلس روسیه منتشر شدند، و زمانی است که به آنها توجهی عمومی شد.

11 *A History of Economic Analysis* by Joseph Schumpeter (Oxford University Press, 1954).

من در جای دیگری^{۱۲} هر چهار جلد *کاپیتال* و رابطه‌ی آنها را با *دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴* به تفصیل تحلیل کرده‌ام. در این جا با توجه به محدودیت جا، به دو نظریه‌ی اساسی می‌پردازم - تحلیل مارکسیستی ارزش و بت‌وارگی کالاها - که در واقع یک نظریه‌ی واحد، قطعی و متحد درباره‌ی بیگانگی یا ماتریالیسم تاریخی است که به روشی دیالکتیکی ادراک شده باشد.

کشف مارکس که «این آگاهی انسان‌ها نیست که هستی آن‌ها را تعیین می‌کند، بلکه برعکس، هستی اجتماعی آنهاست که آگاهی آنها را تعیین می‌کند»^{۱۳} نه به معنی کنار گذاشتن کار بیگانه‌شده بود و نه نظریه‌ی بیگانگی به‌مثابه‌ی هسته‌ی مرکزی دیالکتیک هگلی. اما تحلیل دقیق مارکس از فرایند کار در سرمایه‌داری، انضمامی‌تر، زنده‌تر و خردکننده‌تر - و البته انقلابی‌تر- از هر یک از مراحل بیگانگی در *پدیدارشناسی ذهن* هگل است. مارکس با روشی حقیقتاً هگلی بر خلاقیت تکیه می‌کند، اما برخلاف هگل، آن را بر فرایند بالفعل تولید استوار می‌کند. در آن جا، نه فقط در مواجهه با یک ایده، بلکه با *هستنده‌ی انسانی* که برخوردار از ایده است، مارکس مفهوم اولیه‌ی خود درباره‌ی «تکاپو برای جامعیت‌یابی»^{۱۴} کارگر را پرورش می‌دهد. «نیروهای جدید و انگیزه‌های نوینی» که اکنون مشاهده می‌کند نه فقط برای براندازی نظم کهن، بلکه برای ساختمان یک نظم جدید زاده شده‌اند، «جامعه‌ای که در آن رشد کامل و آزاد هر فرد اصل حاکم است.»^{۱۵}

مفاهیم اقتصادی، سیاسی و فلسفی *کاپیتال* چنان به‌طور ارگانیک با یکدیگر مرتبط هستند که وقتی نظریه‌پردازان روسیه در سال ۱۶۱۹۴۳ آشکارا با تحلیل

¹² *Marxism and Freedom*, especially Chapters V through VIII.

¹³ *A Contribution to the Critique of Political Economy* (Charles H. Kerr), p.11.

¹⁴ *Poverty of Philosophy* (Chicago: Charles H. Kerr), p.157

¹⁵ *Capital*, Vol. I. (Kerr ed.), p. 649.

¹⁶ *Pod Znamenem Marxisma (Under the Banner of Maxrism)*, Nos. 7-8/1943.

مارکسیستی ارزش گسستند، مجبور بودند ساختمان دیالکتیکی *کاپیتال* را نقض کرده و درخواست کنند فصل اول آن در «تدریس» حذف شود. این برای فلسفه‌ی «غرب» ابدأ تحسین‌آمیز نبود که هرگز پی‌آمدهای فلسفی این مجادله‌ی اقتصادی را درک نکردند، و از این‌رو، نفهمیدند چرا انتشارمجله‌ی نظری مارکسیسم شوروی (زیر پرچم مارکسیسم) که حامل سنت فلسفه‌ی دیالکتیکی مارکس بود، متوقف شد. از آن زمان به بعد، بدون هیچ توضیح یا اشاره‌ای به تفاسیر پیشین اقتصاد مارکسی، تجدیدنظر در تحلیل مارکسی ارزش به تحلیل متعارف کمونیستی تبدیل شد. تمامیت نظریه‌ی مارکسی، همواره باعث نفرت مارکسیسم مستقر بوده است. سقوط بین‌الملل دوم لازم بود تا در پایان سال ۱۹۱۴ لنین با گسست از پیشینه‌ی فلسفی خود، به‌طور کامل پیوند ارگانیک اقتصاد مارکسی و فلسفه‌ی هگلی را درک کند. از آن زمان به بعد، او در نقد کلیه‌ی مارکسیست‌ها، از جمله خودش، سازش‌ناپذیر شد. او در یکی از «کلمات قصار» خود نوشت «بدون مطالعه و درک *کل منطق* هگل، فهم کامل *کاپیتال* مارکس، به‌ویژه فصل اول، غیرممکن است. در نتیجه، هیچ‌یک از مارکسیست‌های نیم قرن گذشته، مارکس را نفهمیده است!»

در تاریخچه‌ی تحلیل اقتصاد سیاسی، از قسمت نهایی فصل اول *کاپیتال*، زیر عنوان «بت‌وارگی کالاها»، هیچ قطعه‌ای برجسته‌تر – و هگلی‌تر از نوشته‌های «دوران اولیه‌ی هگلی» مارکس – نیست. در آنجا فلسفه و اقتصاد، درست همانند پیوند محتوا و شکل در یک اثر عظیم ادبی، به‌طور تفکیک‌ناپذیر با یکدیگر پیوند خورده‌اند. وقتی پس از کمون پاریس تغییرات بیشتری در ویراست فرانسوی وارد کرد، آن پانزده صفحه مانند سیم‌های ویلون به‌طور تنگاتنگ به هم کشیده شده بودند. ما باید به‌خاطر بی‌اوریم که به دیده‌ی مارکس عظیم‌ترین دستاورد کمون «هستی فعال خود آن» بود. *کلیت* تجدید

من مقاله‌ی مهم این شماره پیرامون قانون ارزش را زیر عنوان «آموزش اقتصاد در اتحاد شوروی» به انگلیسی ترجمه کردم. این مقاله به‌همراه تفسیر من، «یک تجدید نظر جدید در اقتصاد مارکسی»، در *The American Economic Review* (سپتامبر ۱۹۴۴) منتشر شد. مناقشه‌ای که در آن نشریه پیرامون آنها ایجاد شد، و در آن پروفیسور اسکار لانگه، لیون روگین و پال آ. باران شرکت داشتند، یک‌سال به‌طول انجامید، که در پایان آن (سپتامبر ۱۹۴۵)، پاسخ من، «تجدیدنظر یا تأیید دوباره‌ی مارکسیسم؟»، منتشر شد.

سازماندهی جامعه توسط کموناردها، در ارتباط با کل مسأله‌ی شکل ارزش، بینشی نوین به مارکس ارایه کرد - شکل ارزش نه فقط بدان سان که تاریخاً تعیین یافته بود، بلکه همچنین بدان‌گونه که به نوبه‌ی خود تفکر بورژوازی را مشروط می‌کرد. تحت شرایط تولید سرمایه‌دارانه، فلسفه به یک ایدئولوژی، یعنی آگاهی کاذب، تنزل پیدا کرده بود. مقولات تفکری که مختص تولید سرمایه‌داری است، به وجهی غیرانتقادی توسط همگان پذیرفته شده بود، از جمله توسط آدام اسمیت و دیوید ریکاردو، که پایه‌گذاران کشف دوران‌ساز کار به‌مثابه‌ی منبع ارزش بودند. بنابراین، علی‌رغم کشف خود، قادر به حل بت‌وارگی کالاها نبودند. مارکس نتیجه گرفت که اقتصاد سیاسی کلاسیک، با سدّ تاریخی خود روبرو شد.

به‌خاطر واژگونی رابطه‌ی سوژه با ایزه، رابطه‌ی کار زنده با سرمایه‌ی مرده، شکل کالایی محصول کار به یک بت‌واره تبدیل شد. روابط بین انسان‌ها به‌سان روابطی بین اشیا پدیدار می‌شود، چراکه در جامعه‌ی بیگانه شده‌ی ما همه‌ی «آنها واقعا بدین‌گونه هستند.»^{۱۷} سرمایه‌ی مرده ارباب کار زنده است. بت‌وارگی کالاها افیونی است که، به/استثنای پرولتاریا که روزانه از سلطه‌ی کارمرده، از فشار کُشنده‌ی ماشین رنج می‌برد، به بیانی هگلی، خود را در نظر همگان به‌مثابه‌ی «سرشت خود ذهن»^{۱۸} جا می‌زند. بنابراین، مارکس نتیجه می‌گیرد که به‌جز کاری که *آزادانه* متحد شده باشد، کس دیگری نمی‌تواند بت‌وارگی کالاها را برطرف کند. بدیهی است که در سال ۱۹۴۳ نظریه‌پردازان روسی مصمم شده بودند که هیچ‌کس نتواند.

با تغییر شکل سرمایه‌داری خصوصی به سرمایه‌داری دولتی که خود را کمونیسم می‌نامد، ایدئولوژی ضروری برای پوشاندن بهره‌کشی از کارگر جوهر خود را عوض نکرد.

17 *Capital*, Vol. I, p.84.

۱۸ نگاه کنید به «سومین طرزتلقی از عینیت»: «ازاین‌رو، آنچه من در آگاهی خود کشف می‌کنم را به گزاره‌گویی امری بالفعل در آگاهی همگان مبدل می‌کنم و حتی به‌مثابه‌ی سرشت خود ذهن وانمود می‌کنم.»

(Hegel, *Logic*, first Wallace translation, Oxford University Press, 1892).

شکاف ایدئولوژیک بین چین و روسیه نیز روابط استثماری درون آن دو کشور را تضعیف نکرده است. اگر مارکس زنده می‌شد، به هیچ‌وجه در تشخیص این شکل جدید - برنامه‌ی دولتی و بت‌وارگی - دچار مشکل نمی‌شد، چراکه او رشد سرمایه‌داری دولتی را به‌مثابه‌ی تأثیر نهایی قوانین سخت رشد سرمایه‌داری پیش‌بینی کرده بود. نسل ما بیش از نسل‌های پیشین باید درک کند که مسأله بر سر مالکیت ملی‌شده درمقابل مالکیت خصوصی نیست. مسأله بر سر آزادی است. هر جا و هر زمان که آزادی محدود شده بود، مارکس هم در نظر و هم در عمل هر مانعی را مرتفع کرد. از این‌رو، هنگامی که اقتصاددانان سیاسی کلاسیک از «کار آزاد» به معنی کار دستمزدی سخن می‌راندند، مارکس به طعنه می‌نوشت: «برای آنها تاریخ وجود داشته اما دیگر وجود ندارد.»

باید بدیهی باشد که نظریه‌ی اصلی ارزش مارکس، یا کار «مجرد» و «ارزش‌زا»، همانا نظریه‌ی کار بیگانه‌شده است. مارکس در رساله‌های انسان‌باورانه‌ی خود توضیح می‌دهد که چرا داده‌های اقتصادی را «از جنبه‌ی مفهومی به‌مثابه‌ی کار بیگانه‌شده» تحلیل کرده است. «ما باید پرسش کنیم که انسان چگونه کار خود را بیگانه کرده است؟ چگونه مبنای این بیگانگی در ماهیت انکشاف انسانی است؟ ما پیشاپیش با تبدیل پرسش مربوط به منشاء مالکیت خصوصی به پرسشی درباره‌ی رابطه‌ی بین کار بیگانه‌شده و فرایند انکشاف انسان، برای حل این مسأله تلاش بسیاری کرده‌ایم. چراکه هنگام سخن گفتن درباره‌ی مالکیت خصوصی، شخص چنین می‌پندارد که با چیزی سروکار دارد که نسبت به انسان خارجی است. اما وقتی از کار سخن می‌گوید، مستقیماً با خود انسان سروکار دارد. این صورت‌بندی جدید مسأله پیشاپیش شامل راه‌حل آن است.»^{۱۹}

اما هنگامی که مارکس *کاپیتال* را تمام کرد، نیاز آفریدن مقولاتی جدید را احساس کرد تا بدان وسیله خصلت کار بیگانه‌شده در سرمایه‌داری را هم به‌عنوان فعالیتی در کارخانه و هم به‌مثابه‌ی کالایی در بازار تحلیل کند؛ جایی که «قلمرو منحصره‌فرد آزادی، برابری، مالکیت و بنتام است.»^{۲۰}

^{۱۹} نگاه کنید به «کار بیگانه‌شده»، در *مفهوم انسان نزد مارکس*، اریک فروم، صص. ۱۰۳، ۱۰۸.

مارکس نه فقط برای تشریح نظریه‌ی ارزش و ارزش اضافی، بلکه همچنین برای نشان دادن انحطاط روابط انسانی در خودِ مقطع تولید، مقولات ویژه‌ی اقتصادی آفرید. مارکس با شکافتن مقوله‌ی کار به‌مثابه‌ی فعالیت و نیروی کار به‌مثابه‌ی یک کالا - توگویی کارگر درواقع می‌تواند دست‌ان خود را از بدنش قطع کند ولی کماکان کارکرد خود را حفظ کند - نشان داد که چون نیروی کار نمی‌تواند از بدن جدا شود، این خودِ کارگر است که وارد کارخانه می‌شود. مارکس ادامه می‌دهد که در کارخانه توانایی کارگر به زائده‌ی صرف ماشین تبدیل شده و کار مشخص به یک توده‌ی جامد کار مجرد کاهش می‌یابد.

البته چنین مخلوقی که «کارگری تجریدی» باشد وجود ندارد؛ شخص یا معدن‌چی، یا خیاط، یا یک کارگر فلزکار یا نانوا است. با این حال، سرشت‌کژدبسیه‌ی تولید سرمایه‌داری به گونه‌ای است که انسان سرور ماشین نیست؛ ماشین سرور انسان است. با وساطت ابزاری ماشین که خود را در تیک‌تیک ساعت کارخانه «نمایان» می‌کند، تا زمانی که انسان کمیت معینی محصول در یک زمان معین تولید کند، مهارت او بی‌مقدار می‌شود. زمان کار دست‌نشانده‌ی ماشینی است که باعث استحاله‌ی عجیب و غریب کلیه‌ی کارهای مشخص به یک توده‌ی تجریدی می‌شود.

به‌دیده‌ی مارکس، تحلیل او از کار مشخص و مجرد، سهم بدیع او در اقتصاد سیاسی است، «محوری که حول آن ادراک روشن اقتصاد سیاسی می‌چرخد.»^{۲۱} مارکس در فرایند تحلیل «ولع گرگ‌سانانه‌ی» سرمایه‌دار «به ارزش اضافی» به‌مثابه‌ی «هیولای زنده‌ای سودبخش که تکثیر می‌شود»^{۲۲} دو مقوله‌ی جدید دیگر آفرید: سرمایه‌ی ثابت (ماشین‌ها) و سرمایه‌ی متغیر (کار دست‌مزدی). او اصرار ورزید که کل کار، چه پرداخت شده یا نشده، کاری اجباری است. و خود این کار فعالیت‌ی چنان بیگانه است که به شکلی از سرمایه تبدیل می‌شود.

21 همانجا، ص. ۴۸.

22 همانجا، ص. ۲۱۷.

البته دقت و نیز اصالت چنین توصیفی از کار بیگانه‌شده، صرفاً یک مقوله‌ی «قیاسی دیالکتیک هگلی» نیست. این یک مقوله‌ی دیالکتیکی تجربه‌گرایانه است که مارکس توسط آن تراز کاملاً نوینی از حقیقت را بازمی‌آفریند. به هنگام خوانش صفحات بی‌شمار مارکس درباره‌ی فرایند کار تحت سرمایه‌داری، کسی که فقط انگیزه‌ای سیاسی داشته باشد، یا تاریک‌اندیشی خودفریب باشد، می‌تواند نتیجه بگیرد که مارکس بالیده نظریه‌ی کار بیگانه‌شده را کنار گذاشت، یا این که کار بیگانه‌شده «پس‌مانده‌ای از دوران هگلی چپ» مارکس است و به پیش از زمانی مربوط می‌شود که مارکس از «هدیان‌گویی هگلی» به سوی «ماتریالیسم علمی» راه گشود. درعین حال، از آن جا که مقولات اقتصادی مارکس خصلت بی‌چون‌وچرای طبقاتی دارند، زدودن محتوای طبقاتی آن‌ها غیرممکن است. با این که امروز شبه‌مارکسیست‌هایی با صدای بلند «خنثی شدن» این مقولات را اعلام می‌کنند، آنها این مقولات را برای سرمایه‌داری و فقط به سرمایه‌داری به کار می‌برند. از آن جا که قانون ارزش مارکسی، عالی‌ترین تجسم سرمایه‌داری است، حتی استالین هم - دست‌کم تقریباً تا دو دهه پس از کسب قدرت کامل، برنامه‌ی دولتی، حزب واحد فراگیر - که مدعی بود روسیه سرزمینی «سوسیالیستی» است، جرأت نداشت به کارکرد قانون ارزش اذعان کند. تنها در بحبوحه‌ی جنگ جهانی بود که نظریه‌پردازان روسی آشکارا با مفهوم مارکسی گسستند. البته بوروکراسی حاکم در عمل از مدت‌ها قبل مسیری استثمارگرانه پیش گرفته بود.

در سال ۱۹۴۷، آندره آزدانوف لجام‌گسیخته (یا دست‌کم با فریادی بلند) از «کارگران فلسفی» درخواست کرد که «یک قانون دیالکتیکی جدید» - انتقاد و انتقاد از خود - را جایگزین دیالکتیک هگلی کنند. در سال ۱۹۵۵، نقد مفاهیم مارکسی، متوجه انسان‌باوری او بود. و. آ. کارپوشکین زیر عنوان «پرورش دیالکتیک ماتریالیستی در دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴ مارکس» نوشت: «مارکس ابتدا فیلسوفی بود که به ورای محدودیت‌های فلسفی رفت و از نظرگاه زندگی عملی و نیازهای عملی پرولتاریا، معضل اصلی فلسفه را به‌مثابه‌ی یک شیوه‌ی تغییرانقلابی حقیقتاً علمی و دانش جهان بالفعل تحلیل کرد.»^{۲۳}

اما کمونیست‌های روسی، تا آن‌جا که تغییر انقلابی به معنی سرنگونی خودِ آنها باشد، قصد حمایت از «تغییر انقلابی» را نداشتند. بنابراین، وقتی در سال بعد انقلاب مجارستان کوشید با تحقق بخشیدن به فلسفه، واقعیت را دگرگون کند، یعنی آزادی از کمونیسم روسی را به یک واقعیت تبدیل کند، آتش مسلسل به آن مجادله پایان بخشید. از این‌رو، تخطی از نص صریح نظریه‌ی مارکسی، نابودی خودِ آزادی را به دنبال داشت. بلافاصله پس از آن، نظریه‌پردازان روسی علیه کلیه‌ی مخالفان کمونیسم مستقر که به ناحق به آنها برچسب «رویزیونیست» می‌زدند، حمله‌ای زهرآگین و افسارگسیخته آغاز کردند. علی‌رغم چرخش‌هایی خارق‌العاده و «انعطاف‌پذیر» همچون پیمان هیتلر-استالین در آستانه‌ی جنگ جهانی دوم، و جبهه‌ی متحده‌ی مائوتسه تونگ و چیانگ‌کیچک، و اخیراً شکاف بین روسیه و چین، متأسفانه بسیاری از محققان غربی این برچسب را پذیرفتند و کمونیست‌های حاکم را «جزم‌اندیش» خطاب کردند. در عین حال، ذره‌ای از حقیقت که در میراث دوگانه‌ی فلسفی لنین وجود دارد - بین ماتریالیسم عامیانه‌ی **ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم** و دیالکتیک خلاق **دفترهای فلسفی** - برای ضد-لنینیسم ذاتی «غرب» عرصه‌ای برای جولان فراهم ساخته است. من در جای دیگری^{۲۴} «اندیشه‌ی مائو»، به ویژه **درباره‌ی عمل و درباره‌ی تضاد** او که تصور می‌شد «سهمی اصیل در مارکسیسم» ادا کرده است را در ارتباط با قدرت‌یابی او، بررسی کرده‌ام. من در اینجا خود را به این موضوع محدود می‌کنم که بحث انسان‌باوری را هم خطر مبدل شدن به یک مسأله‌ی مدرسی محض، و هم جداسدن از مجادله‌ی «سیاسی» درباره‌ی «رویزیونیسم» تهدید می‌کرد. خوشبختانه مارکسیسم فقط در کتاب‌ها موجودیت ندارد و در تصاحب قدرت‌های دولتی هم نیست، بلکه در زندگی روزمره‌ی کارگرانی است که در تلاش بازسازی جامعه بر آغازهای نوین هستند.

^{۲۴} نگاه کنید به فصل "چالش مائو سه تونگ"، در جلد نازک **مارکسیسم و آزادی** (۱۹۶۴). برای یک تحلیل مشابه پیرامون تحریف‌گرایی حزبی در فلسفه‌ی لنین به "ت حزب در فلسفه" تک‌حزبی استالین، نگاه کنید به تحلیلی هوشمندانه و به خوبی مستند شده در کتاب زیر:

Soviet Marxism and Natural Science, 1917-1932 by David Joravsky (New York: Columbia University Press, 1961).

رهایی از امپریالیسم غرب، نه فقط در آفریقا بلکه در آمریکای لاتین (فیدل کاسترو هم در ابتدا انقلاب را «انسان‌باورانه» نامید)، پرچمی انسان‌باورانه برافراشت. آن‌گاه خط کمونیست روسی تغییر کرد. در حالی که در ابتدا ادعا می‌شد لنینیسم به هیچ نوع انسان‌باوری، یا به اصلاحات مطروحه توسط «سوسیالیسم انسان‌باور» نیازی ندارد، اکنون به این ادعا تبدیل شد که سوویت‌ها وارثان به حق «انسان‌باوری رزمنده» هستند. از این‌رو، م. ب. میتین که سمت باعظمت «رئیس هیئت سراسری متحده‌ی جامعه برای اشاعه‌ی دانش سیاسی و علمی» را به عهده دارد، اظهار کرد که گزارش خروشچف به کنگره‌ی ۲۱ حزب کمونیست روسیه به‌منزله‌ی «مفهوم فرهنگ و والای انسان‌باوری سوسیالیستی مارکسیست-لنینیستی» بود.^{۲۵} و در سال ۱۹۶۳، در سیزدهمین کنگره‌ی بین‌المللی فلسفه که در مکزیک برگزار شد، عنوان یکی از گزارش‌های هیئت شوروی «انسان‌باوری در جهان معاصر» بود.^{۲۶} از این‌رو، روشنفکران غرب به‌طور غریبی می‌توانند سپاسگزار کمونیست‌های روسی باشند که توپ را دوباره به زمین آنها پرتاب کردند. بار دیگر در مسیر بحث انسان‌باوری قرار گرفته‌ایم.

بگذارید آزادی اندیشه را چنان بی‌پایه نکنیم که چیزی بیش از آن‌سوی دیگر سکه‌ی کنترل تفکر نباشد. نگاهی به دروس رسمی‌شده‌ی ما در باره‌ی «مارکسیسم لنینیسم» به‌مثابه‌ی کلاس «دشمن‌شناسی» نشان خواهد داد که اینها گواهی‌هایی است «اصولی مخالف» آموزش دهند، در روش با آنچه در کمونیسم مستقر آموزش می‌دهند تفاوتی ندارند. نکته این است: اگر آزادی تفکر به معنای فلسفه‌ای بنیادی برای تحقق پیشبرد حرکت انسانیت نباشد، تفکر دست‌کم در مفهوم هگلی آن نمی‌تواند «یک / ایده» نامیده شود. دقیقاً از آن‌جا که نزد هگل «فقط آنچه ابژه‌ی آزادی است را می‌توان ایده نامیده»، حتی مطلق‌های او هوای زمینی آزادی را استنشاق می‌کردند. عصر ما نمی‌تواند به چیزی کم‌تر از آن عمل کند. این حقیقتی است که دیالکتیک مارکسی نه

²⁵ *Pravda*, Feb. 6, 1959, trans. in *The Current Digest of Soviet Press*, June 3, 1959.

²⁶ M. B. Mitin, report to the conference in *Voprosy Filosofii*, No. 11/1953. See also *Studies in Soviet Thought*, No. 4/1963 (Fribourg, Switzerland).

فقط سیاسی یا تاریخی، بلکه همچنین معرفتی است. اما این ادعا که مفهوم مبارزه‌ی طبقاتی مارکس یک «افسانه» است و «تجلیل» او از پرولتاریا صرفاً «حاصل نهایی فلسفه‌ی بیگانگی اوست»،^{۲۷} برخلاف نظریه و واقعیت است. در این مورد، انتقاد جورج لیشتهایم از این نوع تحلیل آمریکایی که «به نوعی همتای روشنفکرانه‌ی موعظه‌های آقای دال فقید درباره‌ی شرارت‌های کمونیسم است»،^{۲۸} اعتبار دارد.

انسان‌باوری مارکس نه نفی ایده‌آلیسم و نه پذیرش ماتریالیسم، بلکه حقیقت هر دو، و از این رو، یک وحدت نوین بود. «کلکتیویسم» مارکس در روح خود شامل عنصر فردیت است. مارکس بنا به ضرورت احساس کرد که خود را از «کمونیسم مبتذل و بی‌خردی که شخصیت انسان را کاملاً نفی می‌کند» جدا کند. از آنجا که کار بیگانه‌شده جوهر کلیت کژدیسیگی سرمایه‌داری است – چه سرمایه‌داری خصوصی یا دولتی، چه «متشکل» و چه «نابه‌سامان» – مارکس حمله به سرمایه‌داری را در ۱۸۴۴ با این بیانیه به پایان رساند که «کمونیسم به خودی خود هدف انکشاف، شکل جامعه‌ی انسانی نیست.» معنی آزادی بیشتر، بسیار بیشتر، از الغای مالکیت خصوصی بود. در نظر مارکس، الغای مالکیت خصوصی صرفاً «رفع نخستین» است. آزادی کامل به یک رفع دوم نیاز داشت. چهار سال پس از نگارش این رساله‌های انسان‌باورانه، مارکس اثر تاریخی *مانیفست کمونیست* را نوشت. اساس فلسفه‌ی او با کاربرد واژگانی جدید تغییر نکرد. برعکس. در آستانه‌ی انقلاب‌های ۱۸۴۸، *مانیفست* اعلام کرد: «آزادی فرد مبنای آزادی همگان است.» این مفهوم در پایان زندگی او بدون تغییر باقی‌ماند. اثر عظیم او، همانند فعالیت زندگی‌اش، هرگز از این مفهوم منحرف نشد که فقط «رشد توانمندی‌های انسان به‌مثابه‌ی هدفی در خود، قلمرو حقیقی آزادی»^{۲۹} است. باز هم عصر ما بهتر از هر عصر

27 *Philosophy and Myth in Karl Marx* by Robert Tucker (Cambridge University Press, 1961).

28 George Lichtheim, "Western Marxist Literature 1953-1963" in *Survey*, No. 50, January 1964.

29 *Capital*, Vol. III, pp. 954-55.

دیگری باید اصرار مارکس جوان را بفهمد که الغای مالکیت خصوصی فقط نفی نخستین است. «تا زمانی که این واسطه که به‌رحال پیش‌نهاده‌ای ضروری است نفی نشود، انسانیت مثبت نمی‌تواند ظهور پیدا کند.»

«انسانیت مثبت از خود» آغاز می‌کند، یعنی زمانی که کار فکری و جسمی در وجود آن که مارکس فرد «همه‌جانبه» نامید، دوباره وحدت یافته باشد. قطعاً عصر اتمی ما باید ستم‌برانه آگاه باشد که تحت سرمایه‌داری جدایی بین کار فکری و جسمی که زیربنای تمام جوامع طبقاتی است، به چنان حد غول‌آسایی رسیده است که یک تعارض زنده‌ی آشتی‌ناپذیر نه‌فقط ویژگی تولید، بلکه خود علم را ترسیم می‌کند. مارکس بن‌بست علم مدرن را پیش‌بینی کرده بود. او در ۱۸۴۴ نوشت: «داشتن یک مبنا برای زندگی، و مبنایی دیگر برای علم، پیشاپیش یک دروغ است.» ۱۲۰ سال است که ما با چنین دروغی زندگی کرده‌ایم. ماحصل آن خطر بقای خود تمدنی است که می‌شناسیم.

به دیده‌ی من، وظیفه‌ای که عصر ما با آن روبروست این است که، یکم، تشخیص دهیم جنبشی از سوی مبارزات بالفعل امروز، از سوی عمل به نظریه وجود دارد، و دوم، روشی را پرورش دهیم تا حرکت از سوی نظریه، بتواند آن جنبش را ملاقات کند. یک ارتباط جدید بین نظریه و عمل، یک قدردانی نوین از «سوژه»، از موجودات انسانی زنده‌ای که برای بازسازی جامعه مبارزه می‌کنند، اساسی است. زمان ما نه علم یا ماشین، که انسان‌ها را به چالش کشیده است. تمامیت بحران‌های جهانی، یک وحدت نوین بین نظر و عمل، یک رابطه‌ی جدید بین کارگران و روشنفکران را مطالبه می‌کند. جستجو برای یک فلسفه‌ی کامل را یک جهان جدید سوم توسعه‌نیافته به‌طوری برجسته آشکار کرده است. اما شواهد این جستجو در مبارزات رهایی‌بخش در رژیم‌های تمامیت‌خواه، و در غرب نیز موجود است. برای ادراک این جستجوی توده‌ای برای یک فلسفه‌ی کامل، ضروری است تا نه‌فقط سمج‌ترین مفهوم در تمام فلسفه‌ها - مفهوم «عقب‌افتادگی توده‌ها» - را طرد کنیم، [بلکه] درحالی که درگیر مبارزه با اتوماسیون، مبارزه برای پایان‌بخشی به تبعیض هستند، و همین‌الان درخواست آزادی می‌کنند، به افکار آنها گوش فرا دهیم. این ابدأ کناره‌گیری روشنفکرانه نیست، بلکه آغاز مرحله‌ی جدیدی در

شناخت است. این مرحله‌ی جدید در خود-رهایی روشنفکر از جزمیات فقط هنگامی آغاز می‌شود که، به بیان هگل، روشنفکر «ضرورت پیشروی اندیشه به سوی...حقایق انضمامی» را احساس کند.

حمایت از تحزب (اصل حزبی) به‌مثابه‌ی اصلی فلسفی، تجلی دیگری از جزم «عقب‌افتادگی توده‌ها» است که توسط آن روشنفکران جوامع سرمایه‌داری دولتی، برای دعاوی خود توجیه عقلانی دست‌وپا می‌کنند – این که به توده‌ها باید فرمان داد، مدیریت و «رهبری» کرد. آنها همانند ایدئولوگ‌های غرب به‌سادگی فراموش می‌کنند که ظهور انقلاب‌ها در زمان موعود بدین خاطر نیست که یک ماشین حزبی را مستقر کنند، بلکه به‌خاطر تجدید سازماندهی جامعه بر یک مبنای انسانی است. همان‌گونه که تحزب، یا حزب واحد یک‌پارچه در سیاست به‌جای رهاکردن انرژی خلاق توده‌های میلیونی جدید، انقلاب را فرومی‌نشانده، تحزب در فلسفه نیز به‌جای آن که بُعد جدیدی به تفکر بدهد، آن را خفه می‌کند. این نه برای شرق و نه غرب یک مبحث آکادمیک نیست. مارکسیسم یا یک نظریه‌ی رهایی‌بخش است و یا هیچ چیز نیست. مارکسیسم هم در اندیشه و هم در هستی، مبنایی نوین برای حصول به یک بُعد جدید/انسانی برمی‌نشانده که بدون آن هیچ جامعه‌ای حقیقتاً پایدار نیست. برای من به‌عنوان یک مارکسیست انسان‌باور، کل حقیقت انسان‌باوری مارکس هم به‌عنوان فلسفه و هم واقعیت، همین است.

منبع:

Socialist Humanism, edited by Erich Fromm, Anchor Books Doubleday & Company, New York, 1966.

<https://files.libcom.org/files/Socialist%20Humanism.pdf>