

درباره‌ی مسئله‌ی اساسی فلسفه

ماتریالیسم یا ایده‌آلیسم

مدخل:

یکی از مهم‌ترین پروسه‌هایی که روند سازمان‌یابی سوسیالیستی را در عرصه‌ی مبارزات کارگری به کیفیت مطلوب و مؤثر می‌رساند (یعنی: مقدمتاً زمینه‌ی شکل‌گیری تشکل‌های فراگیر طبقاتی کارگران را فراهم‌تر می‌کند) گسترش کمی و کیفی تبادلات دانش مبارزه طبقاتی در درون و بیرون نهادها و مناسبات کارگری است. با این وجود، آن اندک نوشته‌هایی که امروزه روز به‌بهانه و تحت عنوان *دانش مبارزه طبقاتی* به‌نگارش درمی‌آیند و توقع تبادلی آموزشی در درون طبقه کارگر را نیز یک می‌کشند (منهای جنبه‌ی سیاسی-ایدئولوژیک‌شان)، به‌لحاظ مفاهیم بنیادی مارکسیستی - در اغلب موارد - چیزی بیش از ژورنالیسم سطحی و بی‌خاصیت نیستند. چنین شیوه‌ای از تولید مفاهیم مربوط به انقلاب اجتماعی و آزادی انسان، قبل از این‌که اعتلاء، تکامل و پیکرتراشی نوینی از مارکسیسم را در پی داشته باشد، روح خلاق و انقلابی مارکسیسم را در قربان‌گاه ساده‌سازی‌های عامیانه‌ی خویش به‌بند می‌کشد. این «ضد روند» را باید چنان دگرگون کرد تا انقلاب سوسیالیستی در بستر حقیقی خود و جریان خلاق خویش (که درحال حاضر سازمان‌یابی طبقاتی و سوسیالیستی طبقه کارگر است) بازگردد.

آن‌چه که در روزگار کنونی (یعنی: حاکمیت سرمایه در پوشش مذهب) طبقه‌ی کارگر ایران را به‌اسارت مضاعف و چندجانبه می‌کشاند، فقط پارامترهای سیاسی و یا اقتصادی نیست. به‌عبارت روشن‌تر: عامل بازدارنده‌ی مبارزات کارگری صرفاً بیکاری، قرارداد موقت و سفید امضا، اعتیاد، تن فروشی و نهایتاً بازداشت و شکنجه و اعدام توسط دستگاه‌های دولتی و شبه‌دولتی نیست. درحقیقت، می‌توان چنین استدلال کرد که کاروان اسارت و سرکوب جمهوری اسلامی، در مقابل مبارزات کارگری و برآمد دیگر جنبش‌های اجتماعی، بدون سلطه‌ی اجتماعی و ایدئولوژیک طبقه‌ی صاحبان سرمایه قدرت کنونی خویش را نخواهد داشت. این سلطه‌ی برآیندگونه و ایدئولوژیک، برآمده از همه‌ی گروه‌بندی‌های رنگارنگ بورژوازی است؛ و همانند دیوی هزارسر همه‌ی ارزش‌های انسانی را باژگونه به‌تصویر می‌کشاند تا به‌توده‌های کارگر و زحمت‌کش حقتنه کند و سرنگونی خویش را به‌تعویق بیندازد.

از این‌رو، ضروری است که مبانی اساسی «دانش مبارزه طبقاتی» متناسب با تعادل و توازن طبقاتی در عرصه‌ی جهانی، رشد شاخه‌های مختلف علم و ویژگی‌های مبارزه طبقاتی در ایران پیکرتراشی و بازتولید شود تا امکان تبادل آن در گستره‌ی طبقاتی فراهم‌تر گردد؛ و به‌زمینه‌ی نظری کارگران پیشرو در بررسی چالش‌های طبقاتی تبدیل گردد. بدین ترتیب، کارگران و زحمت‌کشان به‌این امکان اساسی دست می‌یابند تا با افقی روشن‌تر، یقینی محکم‌تر و تبیینی صریح‌تر چالش‌های طبقاتی خود را وسعت بخشیده و به‌سرانجام طبقاتی آن (که لغو کار مزدی است) دست یابند. گرچه پیکرتراشی، بازتولید و تبادل مبانی «دانش مبارزه‌ی طبقاتی» سازمان طبقاتی ویژه‌ی خویش را می‌طلبد و این مشروط به‌گسترش اعتلایی مبارزات کارگری است؛ اما نباید فراموش کرد که تلاش اندیشه‌ورزانه و خلاق در این زمینه - خود - یکی از پروسه‌های گسترش اعتلایی مبارزات کارگری است.

همه‌ی نظریه‌پردازان و مبلغین ریز و درشت نظام اسلامی حاکم چنین تبلیغ می‌کنند که «انقلاب اسلامی» با «انقلاب در ارزش»ها آغازیدن گرفته و با «انقلاب در ارزش»ها تداوم یافته است. نتیجه‌ی چنین آغاز و تداومی (البته با چاشنی جنگ، تخریب تولید متمرکز داخلی به‌نفع مافیای تجارت، خصوصی‌سازی اسلامی - یعنی: خودمانی‌سازی - و سرکوب خونین

هرگونه‌ای از دگرخواهی طبقاتی و اجتماعی) گسترش فزاینده‌ی هرگونه‌ی متصورى از بی‌ارزشی‌های انسانی بوده است؛ که امروزه (منهای هیأت‌های رنگارنگ عزاداری، سفرهای زیارتی و غیره) بیان نظری خود را در انواع و اقسام محافل، فرقه‌ها، ارتباطات و دیدگاه‌های ماورائیت‌گرایانه، خرافاتی و جادوآب‌ورانه نشان می‌دهد. مدیتیشن، اِکین‌کار، خودشناسی، ذن، انواع گوناگون صوفی‌گری‌ها، شبکه‌ی متنوع فال‌گیرها و غیره که به‌جزوات و کتاب‌های فراوان نیز مجهزاند؛ و اغلب تقلید خودباخته‌ای از نمونه‌های فرنگی خویش می‌باشند و خود را مدرن نیز جا می‌زنند، تنها گوشه‌ای از این محافل و فرقه‌ها را نشان می‌دهد که عمدتاً در لایه‌های متوسط اجتماعی زمینه‌ی گسترش دارند.

گرچه بخش‌های پایینی جامعه (از جمله کارگران ساده و کم‌درآمد) به‌دلیل فقر و فاقه‌ی روزافزون فرصت و اصولاً علاقه‌ای به‌حضور در چنین محافل و فرقه‌هایی را ندارند؛ اما این بی‌علاقگی ناشی از عدم فرصت بدین معنا نیست که آن‌ها در محفل‌ها و گروه‌هایی گرد هم می‌آیند که موضوعیت خود را از چگونگی روابط و مناسبات تولید ویا موضع‌گیرهای طبقاتی می‌گیرند. در این مورد عقربه‌ی سنجش تبادلات و ارزش‌های انسانی ۹۰ درجه می‌چرخد و بخش‌های پایینی جامعه را به‌هیأت‌های سینه‌زنی، تکایا، پیش‌نماز مسجد محل و در یک کلام در طیف محافل و مراکزى قرار می‌دهد که موضوعیت آن‌ها خرافه، ماورائیت و خداآب‌وری دولتی است. به‌هرروی، تنوع و گستردگی این محافل و ارتباطات (اعم از دولتی و غیردولتی) تا آن‌جایی است که می‌توان چنین قضاوت کرد که جامعه‌ی ایران علی‌رغم روی گرداندن بخش‌های وسیع جمعیت از مذهب دولتی، اما مجموعاً جامعه‌ای ماورائیت‌باور (یعنی: خداآب‌ور) است. چراکه ماورائیت‌گرایی و ماورائیت‌باوری به‌هرصورت متصور- جوهره‌ی نظری خداآب‌وری و دین است؛ و «دین» اوج خویشتن گم‌کردگی انسان از خودبیگانگی است که نگاهی کله‌پا به‌خویش، هستی، مناسبات تولید و دیگر انسان‌ها دارد.

گرچه ارتباطات و دیدگاه‌های ماورائیت‌گرایانه‌ی بخش‌های متوسط جامعه در مقابله با ایدئولوژی اسلامی-دولتی (که خدا را با توسری، گلوله، رشوه و مانند آن حُقه می‌کند) گاه اپوزیسیون‌گونه رفتار می‌کنند و بعضاً ترکِش سرکوب اسلامی نیز دامن آن‌ها را می‌گیرد؛ اما حقیقت این است که این محافل و دیدگاه‌ها در ماورائیت‌گرایی خویش (که سلب‌کننده‌ی اراده‌ی عملی و انقلابی انسان است) اشتراکات بسیاری با ایدئولوژی اسلام دولتی دارند؛ و اساساً هم‌زادِ عکس‌العمل‌گونه‌ی آن محسوب می‌شوند.

سلطه‌ی ایدئولوژیک بورژوازی، گستره‌ی نفوذ مذهب و وسعت فرقه‌های رنگارنگ ماورائیت‌باور در جوامع غربی (یعنی: کشورهای پیش‌رفته‌ی سرمایه‌داری) حتی چشم‌گیرتر از کشوری مانند ایران است. تنها تفاوت در این است که بورژوازی در غرب سلطه‌ای «دموکراتیک»[!] دارد و به‌واسطه‌ی غارت آن‌چه که با عنوان «فوق سود» از آن یاد می‌شود، هنوز مجبور نیست که «خدا» را استبدادگونه با توسری و گلوله و رشوه به‌کله‌ی مردم بکوبد. به‌هرصورت، فراموش نکنیم که غول تعقل گم‌کرده، خودباخته و تحقیر شده‌ی بنیادگرایی اسلامی را غربی‌ها (به‌ویژه دولت ایالات متحده‌ی آمریکا) در مقابله با شوروی سابق، کمونیزم و سازمان‌یابی طبقاتی کارگران و زحمت‌کشان برنامه‌ریزی کردند؛ عربستان سعودی هزینه‌هایش را پرداخت؛ و پاکستان پناه‌شان داد تا سر از افغانستان درآورند و به‌یکی از بال‌های پرواز هواپیماهای بمب‌افکن بر فراز بالکان و عراق و دیگر نقاط جهان[?] تبدیل شوند.

بنابراین، می‌توان چنین نتیجه گرفت که بورژوازی در همه‌ی کشورها (اعم از پیش‌رفته و درحال توسعه و عقب‌نگهداشته شده) قبل از این که به‌تفنگ و زندان و چوبه‌ی دار متوسل شود، وضعیت خویش را آرمانی (یعنی: ماورائی) می‌کند و در قالب مذهب، فرقه‌های ظاهراً مدرن (اما باطناً ماورائیت‌باور) و جادوگری‌های «آپ تو دیت» به‌خورد جمعیت می‌دهد تا زمینه‌ی تفنگ و زندان و چوبه‌ی دار را فراهم کند؛ و هر جا که لازم داشت، به‌کارشان بگیرد. در این مورد، تفاوت تنها در ویژگی‌های تاریخی، اقتصادی و توازن قدرت‌های طبقاتی است؛ و فرق چندانی هم بین مسیحیت، اسلام، بودایی‌گرایی، یهودیت و غیره نیست.

با وجود همه‌ی این‌ها، می‌بایست توجه داشت که:

اولاً- کارگران و زحمت‌کشان (خصوصاً در جامعه‌ی ایران، که یک‌صد سال مبارزه‌ی ضداستبدادی را پیوستار دارند) به‌دلیل پایگاه و خاستگاه طبقاتی خود همواره این زمینه را دارند که در مواجهه با دست‌آورهای علمی و تبیین ماتریالیستی هستی، واکنش مثبت نشان داده و نتیجتاً به‌موضع و موقع طبقاتی خویش و هم‌چنین موقع و موضع هستی پی‌برده و مجموعاً رادیکال و سوسیالیستی عمل کنند. چراکه معنای حقیقی رایکالیسم دست بردن به‌ریشه‌هاست؛ و «ریشه» رابطه‌ی انسان و طبیعت است.

دوماً- در مورد بخش‌های متوسط جامعه‌ی ایران، به‌دلیل تفاوت در «شکل» ماورائیت بخشیدن به‌زندگی و هستی، بعضاً این زمینه‌ی نظری فراهم است که با طرح مسائل اساسی فلسفه‌ی ماتریالیستی، اساس توجیه و تبیین اسلامی را زیر سؤال بُرد و نتایج حاصله را (حداقل در قالب یک جنبش دموکراتیک) در مقابل جمهوری اسلامی قرار داد.

سوماً- گسترش تبادلات و گفتگوهای ماتریالیستی در تبیین انسان و هستی در هرگوشه‌ای از جهان به‌هم وابسته‌ی کنونی و هرجا که ممکن باشد، ناگزیر ساختاری ویژه می‌گیرد که هرچه باشد، ضدسوسیالیستی نخواهد بود؛ و سوسیالیسم برآمده از تبیین ماتریالیستی انسان و هستی هر مضمونی که داشته باشد، مستقیم یا غیرمستقیم گسترش سازمان‌یابی طبقاتی کارگران و زحمت‌کشان را زمینه می‌سازد. چراکه تبیین ماتریالیستی انسان و هستی گامی است برعلیه مناسبات از خودبیگانه، سلب اراده‌کننده، تسلیم‌آفرین و ماورائی. به‌هرروی، انسانی که حقیقت رابطه‌ی خود و هستی را می‌جوید، گرایش چندانی به‌گلوله‌باران صف اعتصاب کارگران نخواهد داشت؛ و اعتصاب‌کننده‌ی جویای رابطه‌ی انسان و هستی نیز هرترفندی را به‌چرایی می‌کشاند و کم‌تر فریب ترفندهای کارفرما و دولت را می‌خورد.

بنابراین، ضروری است که دست از ژورنالیسم سطحی و سیاست‌گرایانه برداریم و عقربه‌ی ارزش‌آفرینی‌های سوسیالیستی را تا آن‌جا بچرخانیم که مبنای اساسی مارکسیسم را به‌جای خرافه‌باوری و ماورائیت‌گرایی موجود- به‌زمینه‌ی تبادلات درونی و بیرونی مناسبات کارگری فرابرویانیم. این ضرورتی است که بدون پیکرتراشی و بازتولید دانش مبارزه طبقاتی (در تناسب با توازن قوای طبقاتی موجود در ایران و جهان) که الزام چرخش‌های کیفی را پیش‌نهاد دارد، غیرممکن است. انتشار عمومی درباره‌ی مسئله‌ی اساسی فلسفه گام کوچکی است در این راستا.

درباره‌ی مسئله‌ی اساسی فلسفه در اواخر سال ۱۳۶۵ به‌عنوان یک «درس‌نامه»ی آموزشی، کارگری، سوسیالیستی و سازمانی در داخل کشور- به‌رشته‌ی تحریر درآمد؛ و اینک (پس از ۲۱ سال دست به‌دست گشتن‌های مکرر) برای اولین بار در اختیار عموم قرار می‌گیرد. منهای ارزیابی از نتایج مثبت یا منفی چنین شیوه‌ای؛ قصد نویسندگان آن -اساساً- تدوین و نگارش یک درس‌نامه‌ی آموزشی-عملی در راستای سازمان‌یابی سوسیالیستی کارگران بود. باین وجود، نباید در شتاب‌زدگی چنین نتیجه گرفت که ترکیب متقاطع نویسندگان، آموزش‌دهندگان و آموزش‌گیرندگان درس‌نامه‌هایی همانند «درباره‌ی مسئله‌ی اساسی فلسفه» بدین باور بودند که سازمان‌یابی سوسیالیستی کارگران تنها در گرو آموزش و یا مشخصاً آموزش «فلسفی» است. به‌هرروی، همه‌ی افرادی که در تولید و تبادل چنین درس‌نامه‌هایی حضور مستقیم و فعال داشتند، بدین باور بودند که بدون آموزش «دانش مبارزه‌ی طبقاتی»، به‌مثابه‌ی پروسه‌ای ضروری و غیرقابل چشم‌پوشی؛ هم‌چنان که روند سازمان‌یابی سوسیالیستی کارگران نسبتاً آگاه و پیش‌رو مادیت تاریخی و انقلابی نمی‌گیرد، استقلال سیاسی و طبقاتی طبقه‌کارگر نیز از محدوده‌ی شعار و آرزو فراتر نخواهد رفت. چراکه با تکیه یک‌جانبه به‌جنبه‌ی عملی مبارزات کارگری، یعنی: بدون آموزش و تربیت کادرهای کارگری با پتانسیل رهبری سیاسی و سوسیالیستی، طبقه‌کارگر در خوش‌بینانه‌ترین صورت ممکن- به‌اهرم قدرتمندی تبدیل می‌شود که «دیگران» را به‌قدرت می‌رساند. گذشته از بررسی این که این

«دیگران» دارای کدام پایگاه و خاستگاه طبقاتی هستند، باور این بود که بدون یک سیستم آموزشی خلاق کارگران (به‌مثابه‌ی یک طبقه) به‌قدرت سیاسی دست نخواهند یافت.

گرچه تدوین مباحث آموزشی و درس‌نامه‌ها در «سازمان سرخ کارگران ایران» پراتیکی نبود که همه‌ی کارگران حاضر در این شبکه‌ی کارگری را -رأساً- دربرگیرد؛ اما با قاطعیت هرچه تمام‌تر می‌توان گفت که همه‌ی مفاهیم مورد تبادل و آموزش از بطن زندگی و مبارزه کارگری برخاسته بود. گرچه چنین پیش‌بینی شده بود که با رشد و گسترش کمی-کیفی مبارزه طبقاتی و سازمان‌یابی سوسیالیستی مباحث آموزشی هرچه بیش‌تر توسط کارگران تدوین و برنامه‌ریزی گردد (یعنی: روشنفکران انقلابی به‌تدریج در زمینه‌های دیگر به‌فعالیت بپردازند)؛ اما به‌قاطعیت می‌توان گفت که نقش کسانی که به‌لحاظ پایگاه و خاستگاه طبقاتی کارگر محسوب می‌شدند، در تولید مباحث آموزشی و تدوین درس‌نامه‌ها به‌هیچ‌وجه کم‌تر از روشنفکران انقلابی نبود. به‌هرروی، «درباره‌ی مسئله‌ی اساسی فلسفه» و دیگر درس‌نامه‌های باقی‌مانده و موجود؛ گرچه به‌کمک روشنفکران انقلابی، اما به‌طور مشخص با قلم جمعی کارگران سوسیالیست به‌تدوین درآمده است. این کارگران (اگر هنوز زنده و سوسیالیست باشند) در داخل کشور زندگی می‌کنند و هیچ‌یک از آن‌ها به‌تبعید یا مهاجرات نیامده‌اند.

من در نگارش این درس‌نامه‌ها (ازجمله «درباره‌ی مسئله‌ی اساسی فلسفه») هیچ‌گونه نقش مستقیمی نداشتم؛ اما تبادل آموزشی این مفاهیم و مباحث (در اوج شکوفایی «سازمان سرخ») بخش اعظم مسؤلیت سازمانی‌ام را تشکیل می‌داد. از این‌رو، خود را ذی‌حق می‌دانم که به‌تدریج و متناسب با «روح زمانه» به‌انتشار برخی از آن‌ها بپردازم. طبیعی است که مسؤلیت پاسخ‌گویی به‌بررسی‌های نقادانه (در مورد درس‌نامه‌های منتشره) نیز به‌عهده‌ی من خواهد بود. ضمناً لازم به‌توضیح است که جدا از ادیت و نقطه‌گذاری مجدد متن، «مدخل» و تمام «پانویس»ها نیز از من است.

علت این که حجم مدخل و پانویس‌ها به‌لحاظ کمی بیش‌تر از «متن» شده است، این است که «درباره‌ی مسئله‌ی اساسی فلسفه» بنا به‌ویژگی درون‌سازمانی و درس‌نامه‌ای خویش کم‌تر حال و هوای یک مقاله‌ی معمولی را دارد و به‌همین دلیل بعضاً از عبارات و اصطلاحاتی استفاده می‌کند که از جنبه‌ی ترمینولوژیک برای کسانی که با شبکه‌ی ارتباطات «سازمان سرخ» رابطه‌ای نداشتند، قدری ناآشنا و گاه غیرعادی می‌نماید. از این‌رو، حجم بیش‌از متن پانویس‌ها می‌کوشد تا قدری از ثقل این ناآشنایی بکاهد.

سرانجام توضیح این نکته نیز لازم است که: اولاً- «سازمان سرخ کارگران ایران» هیچ‌گونه پیوندی با گروه «مشورت»، جریان «خبر کارگر» و دیگر محافلی که مجموعاً با صفت «خط پنج» از آن‌ها یاد می‌شود، نداشت؛ و دوماً- این شکل کارگری که مقدم روشنفکران انقلابی را با طیب خاطر گرمی می‌داشت، هرچه بود (یعنی: با همه‌ی دست‌آوردهای درخشان و ضعف‌های قابل بررسی‌اش)، به‌گذشته مربوط می‌شود و احیای مجدد آن بیش‌تر به‌یک شوخی کاریکاتورگونه می‌ماند تا واقعیتی در بستر جنبش کارگری ایران.

عباس فرد - لاهه - اول نوامبر ۲۰۰۷

درباره‌ی مسئله‌ی اساسی فلسفه:

از آن هنگام که رابطه‌ی انسان با محصول کارش، به‌مثابه‌ی شیء بیگانه و در نتیجه مسلط بر وی شکل گرفته، این رابطه فرد انسانی را به‌درک جهانی خارجی، بیگانه و متخاصم برده است؛ و از پس آن، رابطه‌ی انسان با خود کار به‌مثابه‌ی فعالیت بیگانه، فعالیتی مشقت‌بار و زحمت‌افزا، سلب نیروکننده و نهایتاً آفرینشی سترون بوده است [۱].

بیگانگی از محصول کار، بیگانگی با جهان هستی را برای آدمی پیش‌نهاد، که نمودی «درخود» داشته است. اما بیگانگی از کار، بیگانگی از خویش را به‌دنبال می‌آورد؛ زیرا کار هم‌چون فعل آگاهانه -خود- نفس زندگی و یا به‌عبارت دیگر «ذات خویشتن» است.

انسان موجودی نوعی است؛ و این نوعی بودن چه برای انسان و چه برای حیوانات پایه‌ها و اساس مادیت خود را در این زمینه محکم و استوار می‌دارد که [هریک بنا به ویژگی خویش] از قِبَل طبیعت غیراندامی خود زندگی می‌کنند [۲]؛ و چون گستردگی جهان انسانی به مراتب بیش از هر حیوانی است [بدین معنی که طبیعت غیراندامی در مورد انسان فاقد محدودیت و تثبیت‌شدگی حیوانی است]، به همین علت طبیعت وی (که بر آن می‌زیید) وسیع‌تر و گسترده‌تر [و پیچیده‌تر] است. این همان دیالکتیک «جان» و «جهان» و یا به عبارت مصطاح‌تر «موجود» و «طبیعت» اش می‌باشد [که اصولاً حاکی از فراروندگی و انکشاف مداوم است].

به همین دلیل موجودیت جهانی انسانی در عمل، در جهانی ظاهر می‌گردد که در آن، هستی وی (یعنی: تمام طبیعت‌اش) از دو جنبه به‌اندام غیربیولوژیک او بدل می‌گردد: یکی وسایل مستقیم زیست [مانند خوراک، پوشاک، مسکن و غیره]؛ و دیگر، ابزارها و اشیاء فعالیت‌حیاتی-اجتماعی وی [مانند ابزارها، ادوات تولیدی و یا داده‌های اندیشگی-تکنولوژیک و غیره]. طبیعت اندام غیرزنده‌ی انسان است و این توجه را باید داشته باشیم که اندام خود وی نیز طبیعی است. بنابراین، برای دوام و بقا باید ارتباط دایمی بین انسان و طبیعت‌اش موجود باشد. این نکته که زندگی فیزیکی و شعوری انسان با طبیعت وی هم‌بستگی متقابل دارند، ما را به این راهبر می‌گرداند که به علت بیگانگی از محصول کار و هم‌چنین خود کار و به این دلیل که انسان از طبیعت خویش بیگانه شده، زندگی نوعی [خویش] را [نیز] به وسیله و ابزاری جهت زندگی فردی بدل می‌سازد. در طی این بیگانگی، انسان از طبیعت و سپس طبیعت نوع -چون روابط نوعی، خود لزوماً طبیعی است- بیگانه می‌شود. [بدین ترتیب که] ابتدا زندگی نوعی و فردی از هم بیگانه شده و سپس زندگی فردی به مثابه‌ی یک انتزاع تبدیل به هدفی از خود بیگانه می‌گردد و به مثابه‌ی یک «ارزش عملی» به نوع تعمیم داده می‌شود.

بگذارید به موضوع کمی بیش‌تر بپردازیم: در زندگی نوعی خوی انواع نهفته است و فعالیت آزاد و آگاهانه خوی نوعی انسان است، که در آن حیات فقط به عنوان «وسیله‌ی زندگی» نمودار می‌گردد. حیوان نیز فعالیت نوعی خود را داراست؛ اما او خود را از فعالیت‌اش جدا نمی‌سازد. فعالیت حیوان خود اوست. ولی انسان از فعالیت حیاتی‌اش توسط اراده و شعور فاصله گرفته و در نتیجه با واسطه با جهان درگیر می‌شود و از این رو فعالیت آگاهانه [و اراده‌مند] می‌یابد [۳].

آن‌چه انسان را [به لحاظ نوعی و یا شخصی] انسان می‌سازد جبر نیست، بلکه فعالیت آگاهانه‌ی اوست که خط فاصل عمیقی بین انسان و دیگر حیوانات نیز می‌باشد؛ و به همین دلیل او موجودی نوعی است، یا به عبارت دیگر موجودی نوعی خودآگاه است؛ یعنی زندگی‌اش برای او در حکم محمول یا موضوع فعالیت اوست. چراکه وی در ضمن این که موجودی نوعی است، نوعیت‌اش از پس فعالیت آزادانه‌ی وی رخ می‌نماید. از خود بیگانگی این «رابطه» را واژگون کرده و مسخ می‌سازد؛ به طوری که در آن، انسان وسیله‌ی حیاتی خود را به جای این که صرف آفرینش و بازسازی خود و حیات خود و هستی کند، به وسیله و میانجی صرف زیست بدل می‌سازد. حیوانات تنها خود را تناسل می‌کنند، در حالی که انسان در ضمن تولید خود، تمام طبیعت را تجدید و تولید می‌کند. [به عبارتی] انسان «هستی» را تولید می‌کند.

محصولات فعالیت حیوانی مستقیماً به‌اندام فیزیکی آن‌ها تعلق دارد، در حالی که انسان در برابر محصولش آزاد است. سازندگی لاگر بتوان بدان نام سازندگی نهاد- تنها بر طبق نیازهای «نوع»ی که به آن تعلق دارد، صورت می‌گیرد؛ در صورتی که انسان از چگونگی سازندگی‌ای که منطبق با نیازهای دیگر انواع نیز بوده، آگاه است؛ و بر چگونگی به‌کاربردن استانداردهای مناسب با اشیاء واقف است.

بدین‌سان انسان هم‌چنان که جهان را تولید می‌کند، بر اساس آن زیبایی را نیز می‌آفریند؛ یا بهتر است که بگوییم بر اساس قوانین زیبایی تولید می‌کند [۴]. بنابراین: «از خود بیگانگی» زندگی نوعی انسان و نیز طبیعت او را (به مثابه‌ی دارایی ذهنی نوع) به موجودی بیگانه و وسیله‌ای برای زیست فردی‌اش تبدیل می‌کند؛ و بدن خود، طبیعت خارجی‌اش، سرانجام زندگی-شعور و وجود انسانی- وی را از خود بیگانه می‌سازد.

نتیجه‌ی مستقیم این از خودبیگانگی، بیگانگی انسان از سایر انسان‌هاست؛ آنچه که در این رابطه بین انسان و کارش صادق است، در مورد رابطه‌ی او با انسان‌های دیگر نیز صدق می‌کند. به‌طور کلی، این که انسان از زندگی خود بیگانه شده، بدین معناست که هر انسانی از دیگر انسان‌ها بیگانه شده است و هریک از انسان‌های دیگر نیز از زندگی انسانی خود بیگانه شده‌اند.

از خودبیگانگی مقوله‌ای است عملی و نه صرفاً ذهنی. یعنی انسان در انکشاف تولیدی خودی به از خودبیگانگی کشیده می‌شود؛ و از همین رو حل آن نیز یک مسئله‌ی عملی است. از خودبیگانگی به این معنی نیست که روی ذهن مشاهده‌گر سایه افکنده باشد، بدون آن که در روابط و ساخت زندگی وی تأثیری گذاشته باشد. فرد از خودبیگانه صرفاً گرفتار یک مسئله‌ی روان‌شناختی نیست، مانند یک بیمار نیست که در زیر آفتاب، سیاهی شب را توهم می‌کند؛ و با دیواری از حقایق ذهنی از حقیقت عینی جاری بیگانه باشد. هنگامی که سخن از هرگونه‌ای از «خودبیگانگی» است، مشروط به این که علل روانی-بیولوژیک در کار مؤثر نباشد، آن‌جا سخن از یک ساخت خارجی است که فرد در آن به حیات از خودبیگانه‌ی خویش ادامه می‌دهد. [درحقیقت] از خودبیگانگی یک سیستم است؛ نهادی است که «بیگانگی» خصوصیت اصلی هم‌ساختاری (کمپوزیسیون) و ساخت (پوزیسیون) [۵] آن است.

از آن‌جا که انسان موجودی نوعی است، و [نیز] از آن‌جا که نوعیت او در گرو فعل آزاد (یعنی: اندیشه و اراده‌ی) اوست؛ از این رو هیچ انسانی به از خودبیگانگی کشیده نمی‌شود. مگر آن که در روابط نوعی او یک انشقاق، گسیختگی و خلاصه یک از خودبیگانگی روی داده باشد. [پس] فرد از خودبیگانه محصول [روابط] و مناسبات خاصی است که تماماً از خودبیگانه است.

شاید ضعف بررسی‌های تاکنونی این مطلب، این بوده است که از خودبیگانگی [را] از فرد انسانی توضیح داده و سپس [این توضیح فردی را] به نوع تعمیم داده‌اند؛ این درست چنان است که بخواهیم فروپاشی جامعه‌ی کمون [اولیه] و پیدایش طبقات را از افراد آن و به‌گونه‌ای فردی دریابیم. البته تجریدی که [توسط مارکس] در اقتصاد سیاسی برای توضیح مسایل اجتماعی به کار رفته - خود- هنوز اعجاب‌آورترین روش برای حل مسایل [اجتماعی] به حساب می‌آید. گرچه نبوغ مارکس را در توضیح مقولات اقتصاد سیاسی به‌هیچ‌رو نمی‌توان کم بها داد؛ اما مسأله‌ی از خودبیگانگی خودبه‌خود با تجریدی که ویژه‌ی مارکس در برخورد با مسایل [اقتصادی-اجتماعی] است، برای بسیاری که از غنای کار وی به‌درستی آگاه نیستند، این تصور را ایجاد کرده و می‌کند که - البته مارکس به‌هیچ‌وجه در این مورد مقصر نیست- از خودبیگانگی مقوله‌ای فردی است و از طریق فرد یا یک رابطه‌ی منفرد روی نوع یا روابط نوعی تأثیر می‌گذارد [۶]. خلاصه آن که نباید [از خودبیگانگی نوعی را نتیجه‌ی مستقیم از خودبیگانگی فردی دانست. ولی عکس این مسئله نیز صادق نیست؛ چراکه از خودبیگانگی به‌مثابه‌ی یک ساختار و ترکیب انشقاق یافته‌ی نوع، در برهم‌کنش «فرد» و «نوع» [است که] صورت می‌پذیرد.

بگذارید مسئله را کمی دقیق‌تر بشکافیم: انسان موجودی است چند ساحتی، و با ابعاد متفاوت؛ به عبارت آکادمیک: یک نهاد آنتی‌تزی متقاطع [۷]. فرد انسانی با روابط خود، که هرچه بیش‌تر و پیچیده‌تر و انسانی‌تر باشد، انسان است. خلاصه آن که انسان در «رابطه»، انسان است. هستی (یا شدن) انسانی معادل «رابطه»ی انسانی است؛ چراکه «هستی» معادل «رابطه» است. از آن‌جا که هر رابطه‌ای یک نسبت واقعی است، [پس] لازم است که به رابطه‌ی انسان-طبیعت به‌مثابه‌ی نسبت پیچیده‌ای از هستی [بی‌کرانه] بیش‌تر بپردازیم.

هرنسبتی در [بی‌کرانگی] هستی از یک سو نتیجه‌ی انشقاقی درونی و از دیگر سو نتیجه‌ی غیریتی بیرونی می‌نماید؛ اما این ظاهر امر است. تلاش برای تفکیک این دو کاملاً عبث و بیهوده است؛ زیرا انشقاق درونی - خود- در راستای وحدت نسبت‌زای درون و بیرون است. گرچه به‌مثابه‌ی انتزاعی عقلانی (صرفاً عقلانی) می‌توان این دو تجلی نسبت‌بخش هستی را جداگانه بررسی کرد، اما هم‌راستایی (وحدت ذاتی) این دو [یعنی: «انشقاق درون» و «غیریت بیرون»] بدون شک - خود-

به‌مثابه‌ی پیچیده‌ترین شکل تضاد (و درضمن عام‌ترین آن) در تمام جهان هستی رخ می‌نماید. این خارج از هر نوع تلقی دوالیستی و به‌گونه‌ای واقعاً مونیستی صورت می‌پذیرد.

از این رو «نسبت»، خود، «هستی» است؛ و هستی علی‌رغم حقیقت «مطلق» اش، «واقع» ای «نسبی» بشمار می‌آید؛ که (به‌مثابه وجهی ماهوی) در راستای کلیت آن [یعنی: بی‌کرانگی هستی] قرار می‌گیرد [۸].

انسان چونان شگفت‌ترین، پیچیده‌ترین و کامل‌ترین نسبتی که تا به‌حال به‌دانشته‌های ما تعلق گرفته نیز از این قانون مستثنی نیست؛ مگر آن‌که این نسبت در ویژگی ماهوی خود (فعل آزاد) یا (اندیشه و اراده) چنان می‌نماید که گویی روزنه‌ای در دنیای تاریک «درخود» به‌سوی نور «خودآگاهی» است.

این روزنه‌ی نور که از فرط شگرفی شگفتی‌آفرین خود، گاه [یعنی: در جامعه‌ی طبقاتی] ماورائیت و الوهیت می‌یابد؛ همان تداوم حرکت پیچیده‌ای است که در طول زمان ازلی-تاکنون-به‌تدریج از ساده‌ترین به‌بهرنج‌ترین نسبت هستی و ماده تکامل یافته و به‌مثابه‌ی کیفیت عالی مغز (یعنی: شعور انسان)، اوج نور و روشنایی حیات هستی را در خود متبلور و مُتکَوِّن ساخته است.

بدین‌سان، هستی انسان چونان انسان هستومند (موجود)، [به‌مثابه‌ی] هستی نسبت یافته و نسبتی از هستی، نه تنها چون تمامی نسبت‌ها رمز هستی را در خویشتن نهفته دارد، بلکه به‌خاطر شعور عالی خود، تنها نسبتی است که قادر به‌دریافت خودآگاهانه‌ی این رمز و راز نیز هست؛ و [هم‌چنین] توان آن را دارد که در آن بازسازی کرده و در نتیجه خودرا تجدید و تولید نماید؛ و در گسترش این بازسازی، خویشتن و در نتیجه هستی را بیاراید. آراستنی که از آن‌رو که انسانی است، طبیعی نیز هست؛ و از آن‌رو که طبیعی است، لزوماً نوعی است. در نتیجه انسان به‌مثابه‌ی تنها نسبتی که خودرا در ضمن «کار» و «اندیشه» ی خویش نفی می‌کند و بازمی‌آفریند، در کار بازآفرینی «هستی» نیز درگیر می‌شود.

انسان فقط به‌گونه‌ای نوعی است که می‌تواند به‌خود بازآمده و خویشتن را دریابد. نوع وی تنها نسبتی است که به‌خود، آگاهی می‌یابد؛ یا بهتر است که بگوییم: «هستی» تنها در نوع انسان است که به‌خویشتن پی‌می‌برد، یا با انسان [است که] هستی «درخود»، «برخود» می‌گردد. از این‌رو چشم، گوش، و سایر حواس آدمی بخشی از هستی گشوده به‌سوی خویش برای دیدن، شنیدن،... و نهایتاً دریافتن آن چیزی است که تاکنون و قبل از آن در تاریکی و خاموشی و بیگانگی [۹] فروخفته بوده است.

نوع آدمی هستی خردمند (خرد به‌معنای تمام‌شمول فعالیت اندیشه) و خرد هستی است. نسبتی است که هستی در آن و با آن می‌اندیشد و درحقیقت در این نسبت [است که هستی] به‌خود می‌اندیشد. شغف آدمی از دانستن و پی‌بردن و دریافتن، نتیجه‌ی تمامی فعل و انفعالات، گرانس‌ها، برهم‌کنش‌ها، تنش‌ها، چالش‌ها و خودجوشی‌های درونی ماده‌ای است که از ازل تاکنون در هستی انباشته شده و اینک در این رابطه، تداوم خودرا به‌صورتی کیفی متفاوت عرضه می‌کند.

اما این خودآگاهی که محصول «سازواری نوعی» است تا هنگامی معنا دارد که درون سازواری نوعی انشقاق و ازهم‌گسیختگی‌ای نباشد تا فرد قادر باشد «وحدت نوعی» را از طریق شرکت در گروه‌های هم‌ساختار آن دریابد.

می‌دانیم که فرد در بنیان مجموعه‌ی گروه اجتماعی قرار می‌گیرد و از طریق شرکت در گروه با کل جامعه‌ی انسانی ارتباط برقرار می‌کند؛ ولی از طرف دیگر، «گروه» تنها حول محور یک رابطه شکل می‌گیرد، زیرا پتانسیل گروه به‌ندرت از یک «رابطه» تجاوز می‌کند. گرچه «گروه» از زاویه ساختاری از افراد تشکیل می‌شود، لیکن [چنین ساختاری] قادر نیست پاسخ‌گوی تمام روابط متقاطع باشد که نهاد آنتی‌تری فرد را در خود فرامی‌گیرد. بنابراین «فرد» ضمن شرکت در گروه‌های مختلف اجتماعی نه تنها خودرا نفی، بلکه مستحیل و تحزیه نیز می‌کند؛ [چراکه هیچ‌یک از این گروه‌ها ضمن این‌که به‌تنهایی-سازای هویت انسانی، یگانه و چندبعدی «فرد» نیستند؛ نمی‌توانند پاسخ‌گوی نیازها، کنش‌ها و شغف نوعی او نیز باشند]. [به‌هرروی]، این نفی و استحاله نخستین گام انسانی و اولین نفی انسانی‌ای است که با تکیه بر اراده و اندیشه و

فعل آزاد فرد صورت می‌گیرد؛ پس از این نفی، نفی دوم واقع می‌شود و آن بازسازی فرد مستحیل شده در گروه‌های مختلف ارتباطی در یک سازواری نوعی است که تمام روابط تجزیه شده‌ی فرد را در گروه‌های مختلف در هویت خود هم‌راستا کرده و انسان فردی را به‌گونه‌ای نوعی براساس عمدگی مناسبات اجتماعی، تولیدی و تاریخی خود ترکیب کرده و بازمی‌آفریند و به جای فردیت‌اش، به‌او نوعیت می‌بخشد. در این بازآفرینی است که انسان به‌دریافت خویشتن نوعی رسیده و انسانیت خود را درمی‌یابد.

در این جا ممکن است این سؤال به‌ذهن خطور کند که آیا قبل از پیدایش طبقات، به‌مثابه انشقاق و دوپارگی نوع (یعنی: زمانی که بشر ابتدایی هنوز در سازواری نوعی می‌زیست)، خودآگاهی به‌چه صورت بوده و نفی تاریخی آن براساس کدام ضرورت صورت گرفته و آیا این خودآگاهی از همان دست خودآگاهی‌ای است که با نفی طبقات اجتماعی و از بین رفتن گسیختگی‌هایی که به‌علت مالکیت خصوصی شکل گرفته‌اند، به‌وجود خواهد آمد؟ لازم است برای این پویه (نفی در نفی) قدری بیش‌تر به‌شکل تاریخی آن بپردازیم.

برای انسان ابتدایی خودآگاهی نوعی، از آن‌جا که وی بیش‌تر مقهور تعلقات طبیعی بود تا طبیعت به‌وی متعلق باشد، حالتی «درون‌گرا» داشته «تا برون‌گرا». انسان ابتدایی برای حل تضاد خود با طبیعت ناچار بود نوعاً در یک سازواری قرار گیرد؛ [چراکه] حل تضاد انسان-طبیعت هرگز به‌صورت فردی حاصل نمی‌آمد؛ و از این‌رو متصور هم نبود که انسان مفهوم «سازواری نوعی» را واگذارده و به‌مفهوم «فرد» برسد. گرچه سازواری نوعی خود مبنای خودآگاهی است، اما آنچه متضاد می‌نمود، این بود که خوی نوعی به‌مثابه‌ی فعل آزاد از سوی «جبر طبیعی» به‌ضد خود بدل می‌گشت؛ و جبر طبیعی (که ماهیت عمده بین سازواری نوعی و طبیعت بود) جنبه‌ی ثابت و عمده را به‌سازواری نوعی (به‌مثابه‌ی نهاد آنتی‌تزی) تحمیل می‌کرد؛ از این‌رو خودآگاهی نوعی انسان ناچاراً به‌درون سازواری کشیده می‌شد و نسبت به‌بیرون سازواری (یعنی: آن بخش که باید جنبه‌ی آگاهی از اشیاء و هستی را تأمین نماید) نسبتاً جاهل و بیگانه بود.

پس، فرد انسانی عضو جامعه‌ی کمون ابتدایی نسبت به‌سازواری‌ای که در آن می‌زیست «خودآگاه» بود، ولی نسبت به‌آن‌چه که جهان بر نوع بود، «ناآگاه» و جاهل می‌ماند؛ و چون آگاهی وی برون‌سازواری‌ای نبود و در سازواری [معنا و مفهوم گرفته] بود، پس نسبت به «نوع» درخود می‌زیست. از این‌رو وی در سازواری نوعی، خودآگاه؛ و در تبیین هستی برنوع «بیگانه» بود. تا آن‌جا که افراد انسانی را اگر درون سازواری خود نمی‌دید (مثلاً فردی از قبیله‌ی دیگر) نمی‌توانست نسبت به‌وی خودآگاهی نوعی داشته باشد. تبیین چنین انسانی از هستی، شامل تعمیم سازواری و مناسبات‌اش به‌کل هستی است. چنین فردی در سازواری نوعی، خویشتن را به‌مثابه‌ی «فرد نوعی» باز می‌شناخت؛ اما «نوع» را به‌مثابه‌ی نسبت واقعی هستی در نمی‌یافت. از این‌رو برای حل این تناقض، جهان و اشیاء اطراف و تمام پدیده‌ها و برابر ایستاهای ذهن خویش را هنگامی می‌توانست تعین بخشد که آن‌ها به‌درون سازواری برده [و] با صبغه‌ی مناسبات حاکم بر «سازواری خود» آن‌ها را تبیین نماید.

برای مثال: توت‌ها گرچه ظاهراً نوع را به‌شیء خارجی منسوب می‌سازند، اما واقع امر این است که در باور انسان ابتدایی عکس این قضیه صادق بود. زیرا از نظر وی «توت» شیء «درون سازواری»‌ای است که منشأ سازواری می‌باشد، نه سمبل خارجی آن. [بدین ترتیب] توت خارجی نفی می‌شد تا به‌درون اثباتی گردد.

برای توت بودن باید یک شیء «خارجیت» خود را سلب کرده و عمیقاً «درون سازواری»‌ای گردد. این عمل به‌هر صورت و با هر درجه‌ای از شدت و ضعف شامل تمامی اشیاء و پدیده‌ها می‌شد. از این‌رو آگاهی انسان اولیه نسبت به‌جهان هستی «درون‌گرا» و نسبت به‌خود در نوع «برون‌گرا» بوده است.

اسطوره بیان کامل این دورن‌کشی هستی به‌بطن سازواری است.

با انشقاق و دوپارگی سازواره‌ی نوعی در پروسه‌ی تولید؛ با سرزدن جوانه‌های مالکیت خصوصی؛ با پیدایی طبقات که اوج ازهم‌گسیختگی سازواره‌ی نوعی است؛ و سرانجام با تولد جامعه‌ی پولاریزه و بیگانگی انسان از نوع و سازواره، این مسئله جهت عکس یافته و پروسه‌ی نفی آغاز می‌گردد. از این به بعد سازواره متلاشی شده و جای خود را به ساخت طبقاتی می‌دهد. ساختی که منشأ ماورائیت بوده و از نظر عملی [یعنی: در کلیت کارکردی‌اش] فاشیستی است؛ زیرا از آن هنگام که انسان با محصول کارش به‌مثابه شیء بیگانه و با خود کارش به‌عنوان رابطه‌ای بیگانه قرار می‌گیرد، خویشتن را (یعنی: فردیت خویش را) به‌درک جهانی بیگانه و متخاصم می‌برد.

تمامی تبیین و تعیین آدمی در چنین وضعی جهت خارجی می‌گیرد، اشیاء خارج از نوع بررسی می‌شوند و پدیده‌ها از نوع بیگانه گشته و آگاهی انسان از هستی شکل «برون‌گرایانه» پیدا می‌کند. این «برون‌افکنی» و خارجیت بخشیدن به‌هستی تا آن‌جا پیش می‌رود که آدمی حتی «کار» و «اندیشه» خود را خارج از خود و بی‌ارتباط با خود درمی‌یابد. [بدین ترتیب] آگاهی شکل خارجی به‌خود گرفته و خودآگاهی با خود متلاشی شده، می‌پژمرد و فرومی‌میرد.

برخلاف انسان سازواره‌ی ابتدایی که اشیاء را به‌درون و مرکز سازواره می‌کشاند، انسانی از این دست (طبقاتی) درون سازواره را به‌بیرون افکنده و به آن ماورائیت می‌بخشد. مذهب در این میان برخلاف توتم‌گرایی- در کار آن جهانی کردن جهان برمی‌آید؛ [بدین سان] توتم (که شیء‌ای با سلب خارجیت و وجوبی درونی بود) به‌خدا (که موجودی است با سلب درون و وجوب خارجیت و ماورائیت) بدل می‌گردد. «قدرت سازواره» که معطوف به‌اراده‌ی افراد بود؛ اینک ماورائیت یافته و در ساخت بیگانه تبدیل به‌اراده‌های معطوف به‌قدرت طبقاتی می‌شود. «نوع» که مرکز توجه سازواره بود؛ اینک جای خود را به‌سبب‌های فردی، رهبران، حاکمان، مراکز قدرت و نهایتاً «دولت» می‌دهد. ساخت‌های طبقاتی که خود انشقاق ناگزیر برای حل تضاد انسان و طبیعت بودند؛ به‌جای آن که انسان مستحیل شده و تجزیه یافته در گروه‌های مختلف‌الرابطه را دوباره به‌گونه‌ای نوعی- بازآفرینند، به‌علت ازهم‌گسیختگی الزامی‌شان توان بازآفرینی [نوعی] ندارند، و انسان را ناگزیر- به‌تجزیه و استحاله‌ی بیش‌تر می‌کشاند و ذهول (سرگستگی) و ذبول (فرومردگی) روزافزونی را بر او تحمیل می‌کنند.

[بنابراین] انسان جامعه‌ی طبقاتی لزوماً از خودبیگانگی است؛ اما این از خودبیگانگی که حاصل انشقاق نوع است، تضاد خویش را در [درون] خود می‌پروراند؛ و آن، آگاهی «برون‌گرایانه» به‌همه‌ی اشیاء و پدیده‌هاست. [بدین ترتیب] همراه با «تضاد درون نوعی» که جهت حل «تضاد نوع و طبیعت» شکل گرفته بود، آگاهی انسان از جهان خارجی فرونی می‌گیرد. [زین پس] دیگر نوع نمی‌تواند خارجیت اشیاء را سلب کرده و در معده‌ی خود تبدیل کند. «علم» که همان دریافت فانومندی‌های جاری جهان پدیده‌ها و اشیاء است، خویشتن را به‌ملازمت «تولید» گسترش بخشیده و به‌آگاهی خارج از نوع انسان می‌افزاید.

اما این آگاهی از آن‌جا که «نوع» را در نمی‌یابد، باعث گم‌گشتگی بیش‌تر انسان می‌گردد؛ چراکه برای دریافت نوع، وجود «سازواره‌ی نوعی» الزامی است. بدین ترتیب، بین آن‌چه که دریافت آگاهی انسان از جهان نامیده می‌شود به‌مثابه‌ی «جهان بیرون»- و «دنیای درون انسان» خط فاصل عمیقی کشیده می‌شود؛ که آدمی را به‌درک جهانی دوگانه، دوباره و دوآلیستی می‌برد: «من و غیرمن»، «جان و جهان»، «نفس و آفاق» و یا به‌بیان مکتب بودیسم «آتمن و برهمن».

از آن‌جا که طبق قوانین تضاد [مجموعه‌های] متداخل، ماهیت مجموعه‌ی بنیانی به‌مثابه وجهی ماهوی- در راستای مجموعه‌ی بزرگ‌تر قرار می‌گیرد؛ [و اصولاً زایش مجموعه‌ی «نو» از درون مجموعه‌ی «کهنه»، بدون پیوند ارگانیک و رشدیابنده مابین بنیان آنتی‌تری یا تغییرطلب و بنیان نوین، سنتری یا طرح‌مند غیرممکن است]؛ از این رو انشقاق و بیگانگی درون نوع نمی‌تواند از متضاد درون خود، یعنی رشد آگاهی خارج از نوع، با خود وارهد [و از محدوده‌ی انشقاق و بیگانگی طبقاتی درگذرد] [۱۰]. به‌طور کلی، رشد علوم، رشد آگاهی به‌پدیده‌ها و اشیاء هستی خارج از نوع، در لحظه‌ی معینی از رشد «کمی-کیفی» خود [۱۱] منجر به‌نفی خود [به‌مثابه‌ی آگاهی بیرونی] شده و انسان در آستانه‌ی خودآگاهی نوعی قرار

می‌گیرد. [بدین ترتیب که] در پروسه‌ی رشد حقایق علمی و فهم قانونمندی‌های طبیعت [که ناشی از انکشاف مبارزه‌ی طبقاتی، رشد ابزارهای تولیدی و هم‌چنین مناسبات تولیدی-اجتماعی است]، «موضع» و «موقع» انسان نیز موضوعیت می‌یابد و آدمی هر لحظه در پرتو روشن‌تری از دست‌آوردهای علمی فرصت می‌یابد تا به‌خود پی‌برده و [خوبستن را دریابد]. اما از آن‌جاکه این دریافت و آگاهی در ساختی طبقاتی فراهم شده و از نظر عملی فاقد سازواری نوعی است، خود به‌خود به‌گونه‌ای [از] «آگاهی معذب» تبدیل می‌گردد. [آری] آگاهی انسان در این دوران آگاهی معذب است؛ یعنی خودستیز و عصیانی است، و خلاصه بیش‌تر تراژیک است تا شادمانه. [حقیقت این است که در جامعه‌ی طبقاتی] راه خرد از آشوب‌ها می‌گذرد و «احساس اندیشه» چیزی جز همان «اندوه خرد» نیست. در این دوران اصولاً اندیشیدن و آگاهی-خود-آغاز تراژدی است. [زیرا] تضاد ایده‌آل‌های انسانی منتج از آگاهی خارجی (علمی) با مناسبات اجتماعی (که عمیقاً برخلاف آن ایده‌آل‌ها ساخت پذیرفته)، وجدان آدمی را از «عصیان» تا «خودستیزی»، همواره معذب می‌گذارد. چنین انسانی، در این عذاب، با دریافت ذبول و ذهول خود، بر سر تبیین و «تفسیر» چنین جهانی یا بر سر «تغییر» آن، همان‌گونه که انسان اولیه به‌اسطوره پناه می‌برد، به‌فلسفه روی می‌آورد.

از این‌رو، مسئله‌ی اساسی این «آگاهی معذب» به‌صورت «مسئله‌ی اساسی فلسفه» رخ می‌نماید؛ و آن این‌که انسان چه «موقع» و «موضع»ی در جهان دارد؟ به‌تبع این پرسش [اساسی]؛ مسئله‌ی [اساسی] دیگر، یعنی: «تبیین» و «تغییر» جهان هستی در برابر انسان قد می‌افزاید.

[در این‌جا] تذکر این نکته لازم است که دو پرسش فوق [یعنی: چگونگی موقع و موضع انسان، و مسئله‌ی تبیین و تغییر جهان] دو پرسش سؤال جداگانه نیست، بلکه دو جنبه‌ی یک مسئله‌ی اساسی است؛ زیرا بدون تبیین هستی و آن‌چه که جهان‌اش می‌خوانیم، توضیح «موقع» و «موضع» انسان امری محال می‌نماید. از طرفی، آدمی با موضع و موقع خاصی که دارد هستی را می‌نگرد و تبیین می‌کند.

[درحقیقت] تمامی تاریخ فلسفه چیزی جز تلاش انسان برای پاسخ به این مسئله‌ی اساسی نیست؛ حتی فلسفه‌های ساختی، یعنی آن فلسفه‌هایی که می‌کوشند تا تناقض بین آگاهی علمی (و برون نوعی آدمی) را با مناسبات ساختی از خودبیگانگی حاکم به‌آشتی بکشاند نیز- در پاسخ به همین مسئله‌ی اساسی [است که] دکتربین‌تفسیری-توجهی خودرا انکشاف بخشیده‌اند. گرچه این نوع فلسفه (همان‌گونه که مذهب نیز چنین است) بیش‌تر خودستیز است تا عصیانی [۱۲]؛ و خرد انسان در طی آن می‌کوشد تا با خودستیزی، این انشقاق طبقاتی را به‌مثابه‌ی «موضعی» محتوم-توجیه و از این‌رو به‌دنبال ماورائیت بخشیدن به‌محتویات آن به‌متافیزیسیم رو کند؛ و گرچه [این نوع فلسفه، یعنی فلسفه‌ی توجهی-تفسیری] با فلسفه‌ای که در اصول عصیانی و انقلابی است و در کار تغییر جهان می‌باشد، اساساً متفاوت است؛ مع‌الوصف تا آن‌جاکه می‌کوشد این گسل را «توجیه» کند و آگاهی معذب بشری را حتی به‌گونه‌ی متافیزیکی تسکین داده و تخدیر نماید، و از این‌رو ناچار است [که] به‌مسئله‌ی اساسی بپردازد، بازهم نوعی از اندیشه‌ی فلسفی به‌حساب می‌آید. زیرا هم فلسفه‌ی ساختی و هم فلسفه‌ی انقلابی (علمی) آن‌چه را که پیش‌نهادی خود به‌مثابه‌ی یک سؤال اساسی دارند، این است که انسان چه «موقع» و «موضعی» در هستی داشته و هستی چگونه باید تبیین گردد. نحوه‌ی پاسخ به این سؤال وجه تمایز تمام مکاتب فلسفی است، نه نفی فلسفه. [درحقیقت] مکاتب مختلف فلسفی از یک‌سو معلول موقع و موضع فیلسوف و از دیگرسو [معلول] حرکت هستی [یا] به‌عبارتی موقع و موضع هستی است.

قبلاً سعی کرده‌ایم لیست کاملی از عواملی که در موقع و موضع انسان در تبیین جهان مؤثر واقع می‌شوند، بیاوریم؛ اما تذکر این نکته لازم است که عمده‌ترین رابطه برای هر «تبیینی»، همان دیالکتیک انسان-طبیعت است که خودرا به‌گونه‌های مختلف و [طبعاً] دیالکتیکی، در موقعیت‌های دیگر بارز و ظاهر می‌سازد. این موقعیت‌ها عبارت بودند از: موقعیت طبقاتی، موقعیت تاریخی، علمی، فرهنگی و حتی [موقعیت] بیولوژیک و هم‌چنین [موقعیت] اقلیمی که همگی تابعی از

رابطه‌ی انسان-طبیعت می‌باشند. بنابراین، عملاً لیستی وجود ندارد و همه‌ی مسئله در گرو فهم یک رابطه‌ی عمده (یعنی: همان مسئله‌ی اساسی فلسفه) است؛ که پاسخ به آن صرفاً فلسفی است و نحوه‌ی پاسخ [به آن] بستگی قاطعی به ترکیب متقاطع از این عوامل دارد، که در راستای حل تضاد انسان-طبیعت [۱۳] قرار می‌گیرد. از میان نحوه‌های مختلف این پاسخ‌گویی و دریک دسته‌بندی تقلیل یافته می‌توان دو گرایش فلسفی را از یکدیگر تفکیک کرد:

- یکی آن گرایشی که براساس آگاهی معذب خودستیز آدمی پا گرفته و [آدمی] طی آن می‌کوشد در محاق بیگانگی (با توجیه و تفسیر آن‌چه که موجود است) به عمق انفعال [خزیده] و با نقض خویش و لغو اراده‌ی خویشتن «وضع موجود» را به صورتی محتوم بپذیرد؛ و در نتیجه با نفی «دست‌آوردهای مادی علم» به جهانی معکوس روی آورده و شعور را مقدم بر ماده، «ذهن» را حاکم بر «عین» بداند و اراده‌ی خویشتن را در آن لغو کرده و از پس این وارونگی، به تحذیری ذهنی دست یابد: حالتی که «روح جهانی بی‌روح» را به نظامی بی‌دل تبدیل می‌کند. چنین انسانی به مثابه‌ی یک ایده‌آلیست حتی هنگامی که ظاهراً در برابر جهان بیگانه‌ی خویش بپا می‌خیزد، باطناً بر علیه خویشتن [نوعی] بپاخاسته است؛ و حتی زمانی که جبراً به درگونی جهان می‌پردازد، به جای ستیز با جهان دیگر، خود با خویشتن است که می‌ستیزد. چنین فردی چه در حال انفعال و چه در فعلیت خویش (که ظاهراً اراده‌مند است) فردی است «خودستیز»؛ مسیحی است که بر صلیب «آگاهی معذب» خود می‌میرد و می‌خشکد. [چراکه] وی خویشتن را به نقض و لغوی جبری و آن جهانی محتوم و محکوم کرده است.

- اما گرایش دیگر، گرایشی است که گرچه آن نیز براساس «آگاهی معذب» شکل گرفته؛ اما آدمی طی آن می‌کوشد که با «دگرستیزی» در برابر جهان از خود بیگانه بپاخاسته و خویشتن را از مناسبات ساختی موجود وارهند، و به همین دلیل بینشی انقلابی است و در برابر آن‌چه که محکوم می‌نماید عصبانی و «دگرستیز» [عمل می‌کند]. چنین فردی برای رهایی خویش (برخلاف آن دیگری، که به نقض و لغو خود می‌پردازد) به نقض و لغو مناسبات ساختی موجود برخاسته و در اندیشه‌ی «تغییر» هستی و درافکندن طرحی نوین، با به ستیز کشاندن جهان اشیاء و پدیده‌ها و [هم‌چنین] مناسبات از خود بیگانه‌ی حاکم بر ساخت نوعی، خویشتن را در پروسه‌ی رهایی اراده‌مندان و اندیشمندان- به موجودی انقلابی، پراتیسیس و فعال تبدیل می‌کند.

این گرایش فلسفی «ماده و شعور»، «ذهن و عین» و «روح و طبیعت» را از دویارگی و انشقاق حاصل از نفی اول [یعنی: نفی سازواری ابتدایی؛ که به واسطه‌ی رشد عوامل و ابزارهای تولیدی شکل گرفت، پیدایش مالکیت خصوصی را همراه داشت، و به ایجاد انشقاق در سازواری نوعی منجر گردید]. آزاد کرده و به درک مونیستی و خودآگاه نوین خود (که اثبات متکاملی از نفی نفی تاریخی است) دست می‌یابد. از این رو چنین فردی [به دلیل دریافت انقلابی و خودآگاهی عملی و تاریخی خویش] به هیچ ماورائیت خلسه‌آور و یا جباری معتقد نبوده و سرنوشت خویش را محتوم و خودرا مجبور نمی‌بیند. چنین آدمی عمیقاً ماتریالیست است. چراکه [او] خودآگاهی تاریخی خود را از مبانی علمی اخذ کرده و با تکیه به آگاهی خارجی و علمی خود (که در پروسه‌ی تولید به گونه‌ای تاریخی انقلابی نفی شده است)، رهایی خویش را در نفی ساخت از خود بیگانه‌ی حاکم و ایجاد سازواری نوعی (نه بدان سان که نزد انسان ابتدایی با انشقاق قاهرانه‌ی طبیعت موجود بود، بلکه آن سازواری نوعی‌ای که با دریافت «نوع» و اراده‌مندی نوع بر طبیعت خویش، در یک پویه تاریخی حاصل خواهد آمد) تضمین می‌نماید.

بدین ترتیب، «مسئله‌ی اساسی فلسفه» خود را به «مسئله‌ی دوم» که آن نیز به نوبه‌ی خود یکی از اساسی‌ترین مسائل فلسفی است، سوق می‌دهد؛ و آن این‌که بین «ذهن» و «عین» و «ماده» و «شعور» کدام مقدم‌اند؟ یا به عبارت دیگر، با کدام جهان بینی می‌توان و باید به «انسان» و «هستی» نگریست: ماتریالیسم یا ایده‌آلیسم؟

پانوشتها

[۱] مقولات مربوط به «خودبیگانگی» برداشت آزاد (نه عیناً نقل قول) از دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ است که با آثار دوران به اصطلاح پُختگی مارکس مقایسه شده است. بنابراین، نادرستی‌های احتمالی آن را نباید به پای مارکس نوشت. ضمناً لازم به توضیح است که دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ قبل از این که ترجمه و منتشر شود، توسط یکی از محافل هم‌پسته‌ی سازمان سرخ ترجمه شده بود و هیچ‌گاه هم امکان انتشار پیدا نکرد؛ چراکه سلیقه‌ی ترمینولوژیک ناشر با دریافت ترمینولوژیک مترجمین در تناقض بود. این ترجمه هم‌چنان موجود است.

[۲] «طبیعت» آن نسبتی از هستی بی‌کران است که به موضوع یا محمولی برای مشاهده، مطالعه، تحقیق،... تبادل ویا سرانجام- کار، اندیشه، تولید و مالکیت انسان تبدیل می‌شود. هم‌چنان که «نوع انسان» یک تجرید ذهنی ویا حتی یک انتزاع عقلانی-تاریخی نیست؛ «طبیعت» نیز به‌عنوان یک نسبت واقعی و معین- نمی‌تواند برای همه‌ی انسان‌ها [که در کلیت و همگانی بودن‌اش بیش‌تر یک انتزاع ذهنی، ماورائی و تعمیم‌یافته از افراد را می‌رساند] موضوعیتی یک‌سان ویا حتی هم‌ارز داشته باشد. چراکه ویژگی انسان، به‌عنوان نوع خاصی از انواع گوناگون و واقعی، از این حقیقت ناشی می‌شود که وی «نوعیت خویش» را به‌طور دائم و هربار به‌شکل تازه‌ای- در رابطه با نسبت معینی از هستی بی‌کران، به‌طور اجتماعی-تاریخی پیکرتراشی کرده و باز می‌سازد. اما همین مسئله (یعنی: طبیعت) در رابطه با دیگر انواع به‌گونه‌ی دیگری واقع می‌شود. زیرا «طبیعت» در رابطه با «انسان» ویا انسان در رابطه با طبیعت، به «رابطه» ای مشروط است که اصولاً از گسترشی مداوم و تکامل‌یابنده حکایت می‌کند که هر دوسوی رابطه را دربرمی‌گیرد و سکون‌اش (در برابر مطلقیت حرکت) نسبی است؛ در صورتی که دیگر انواع وابسته به طبیعت خویش‌اند و با هر تغییری در طبیعت یا به‌طور کلی از بین می‌روند ویا اجباراً به‌نوع دیگری تبدیل می‌شوند. از این‌رو، آن‌چه که اصطلاحاً «طبیعت حیوانی» نامیده می‌شود، با عنوان «محیط طبیعی» معنای گویاتر و دقیق‌تری پیدا می‌کند؛ چراکه دیگر انواع مطلقاً تابعی از «محیط طبیعی» خویش هستند و در مقابل تعییرات آن مجبور. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که تغییر و حرکت در مورد نوع انسان برخلاف دیگر انواع- «درون نوعی» و اجتماعی-تاریخی است. به‌عبارت دیگر، «رابطه»ی انسان با طبیعت و طبیعت با انسان سرچشمه‌ی «آزادی» و بازسازی نوع انسان است؛ در صورتی که «وابستگی» دیگر انواع به محیط طبیعی خویش، منشاء «جبر» و استحاله‌ای است که موضوع آن بقا یا نابودی می‌باشد و نهایتاً هر نوعی را به‌نوع دیگری تغییر می‌دهد.

از جنبه‌ی دیگر، می‌توان چنین نتیجه گرفت ویا در واقع تأکید کرد که برخلاف ارتباط دیگر انواع با محیط طبیعی‌شان (که مستلزم سلطه‌ی ثابت «محیط طبیعی» بر هریک از این انواع است)، رابطه‌ی انسان-طبیعت سوی فعال و غالباً تعیین‌کننده را به‌طور فزاینده‌ای به‌انسان وامی‌سپارد. اما از آن‌جاکه «نوع انسان» در شرایط معینی به‌انشقاق و دویارگی طبقاتی دچار شده است؛ از این‌رو، در جامعه‌ی طبقاتی- بستر مبارزه‌ی طبقات استمارشونده- سوی فعال عمدتاً به‌آن مناسباتی برمی‌گردد که به‌نحوی «مولد» هستند و به‌لحاظ تولید «طرح‌مند» محسوب می‌شوند. چراکه تداوم رابطه‌ی انسان-طبیعت (که متضمن انکشاف و گستردگی آن نیز می‌باشد) عمدتاً از طریق چنین شبکه‌ای از «مناسبات نوین تولیدی» است که می‌تواند بقا و انکشاف داشته باشد؛ وگرنه در سکون و تثبیت‌شدگی، رابطه‌ی انسان با طبیعت می‌گسلد، فرومی‌میرد و نابود می‌شود.

شبکه‌ی «مناسبات نوین» تولیدی [گذشته از «کمون اولیه» که گستره‌ی نوعی و سازواره‌ای دارد] در جامعه‌ی برده‌داری، از بستر وجودی برده‌داران خرد نشأت می‌گیرد که جهت بقا (به‌مثابه‌ی برده‌دار خرد) در پیوند تولیدی و نوین با

برده‌های اندک خویش قرار می‌گیرند و به‌واسطه‌ی استفاده‌ی ظریف‌تر و مؤثرتر از ابزارهای تولیدی، تدریجاً به «خرده فتودال» تکامل می‌یابند.

در جامعه‌ای که: اولاً) شیوه‌ی تولیدی‌اش مبتنی بر کار بردگان است، دوماً) همه‌ی نیروهای مولد و غیرمولدش تحت سلطه‌ی روزافزون برده‌داران کلان قرار دارد، و سوماً) برده‌دار خرد -نیز- مدام در تهدید و خطر بردگی است؛ برده‌دار خرد -اگر- نتواند از طریق واگذاری قطعه زمینی به‌بعضی از بردگان اندک خویش و همچنین استفاده‌ی دیگرگونه و بهتر از ابزارهای تولید، سازی «مناسبات نوین» تولیدی باشد، نهایتاً چاره‌ای جز تن دادن به‌بردگی ندارد. به‌عبارت دیگر، برده‌دار خرد -برخلاف برده‌دار کلان- نمی‌تواند برده‌ی نافرمان، طاعی و یا به‌اصطلاح تنبل خود را از طریق شکنجه و تصلیب به‌فرمانبرداری و کار طاقت‌فرسا وادار کند؛ چراکه در این‌صورت بخشی از مالکیت خود -یعنی- برده‌ای را که خریده است (برخلاف برده‌دار کلان که اغلب از طریق تهاجم نظامی برده به‌دست می‌آورد) از دست خواهد داد؛ و خطر بردگی خود وی بیش‌تر می‌شود. از طرف دیگر، برده‌دار تنها در صورتی از خطر بدهکاری و نهایتاً بردگی رهایی می‌یابد که با برده‌ی کم‌تر، تولید بیش‌تری (در مقایسه با بازهی تولید نزد برده‌دار کلان) داشته باشد. از این‌رو، ضمن استقبال از هرگونه نوآوری و کوشش در راستای کارآیی ابزارآلات تولیدی، از زاد و ولد بردگان خویش و همچنین واگذاری قطعه زمینی به‌آن‌ها (به‌منظور ایجاد انگیزه‌ی کار بیش‌تر و مؤثرتر) نفع می‌برد. نفعی که به‌لحاظ بهره‌وری از نیروی بردگان، استفاده‌ی کارآمدتر از وسائل تولید، و همچنین شیوه‌ی تبادل - با نظام مبتنی بر کار بردگی تفاوت اساسی و کیفی دارد. به‌طور کلی، تبدیل پاره‌ای از برده‌داران خرد به «خرده فتودال» که تدریجاً صورت می‌گیرد و برخاسته از بیم و امید است، سازی آن «مناسبات نوینی» است که متضمن مداوم، گسترش و انکشاف رابطه‌ی انسان و طبیعت می‌باشد.

حفاری‌های باستان‌شناسی نشان‌گر این است که -مثلاً خیش- نزد برده‌داران خرد سبک‌تر و تیزتر، و نتیجتاً با راندمان بیش‌تری بوده است؛ چراکه برده‌ی برده‌دار خرد -برخلاف برده‌ی برده‌دار کلان- نسبت به‌ابزارها و ادوات تولیدی صاحب خود نه تنها عناد نمی‌ورزید و مثلاً در هنگام شخم خیش را به‌سنگ نمی‌کوبید تا خردش کند، بلکه از آن مواظبت می‌کرد و در اندیشه‌ی بهبود آن نیز بود. این مواظبت از آن‌جا نشأت می‌گرفت که برده‌ی برده‌دار خرد قطعه‌ای زمین و دیگر وسایل تولیدی‌ای در اختیار داشت که در ازای پرداخت سهمی از تولید به‌برده‌دار یا ارباب خود، شخصاً نیز از آن‌ها استفاده می‌کرد و دارای این حق بود که به‌همراه زن و فرزندانش زیر یک سقف زندگی کند. این امتیازی بود که برده‌ی برده‌دار خرد موقتاً و در ازای مواظبت از وسایل تولید ارباب خویش و همچنین تلاش در جهت بهبود محصول به‌دست آورده بود؛ بنابراین، اگر در اثر بی‌دقتی آسیبی به‌اموال ارباب وارد می‌شد، از دست‌شان می‌داد.

به‌هرروی، موقعیت برده‌ی برده‌دار خرد (در مقایسه با وضعیت برده‌ی برده‌دار کلان) کاملاً متفاوت بود؛ چراکه به‌لحاظ تولیدی و اجتماعی بین برده‌دار خرد و برده‌های اندک‌اش قرارداد و رابطه‌ای تقریباً دوسویه برقرار بود، در صورتی که برده‌ی برده‌دار کلان زیر سیطره‌ی مطلق برده‌دار قرار داشت. سقوط امپراتوری‌های برداری در اثر شورش‌های مداوم بردگان (که به‌واسطه‌ی پیدایش و رشد نسبی و نطفه‌ای مناسبات فتودالی گسترشی بیش‌تری یافته بود)، و همچنین اتحاد جوامعی که مدام در خطر تهاجم نظامی و بردگی قرار داشتند، به‌تدریج رابطه‌ی بین برده‌دار خرد و برده‌هایش را به‌یک شیوه‌ی مسلط اجتماعی فرارویاند. نمونه‌ی کلاسیک این رابطه را در شورش برده‌های رومی و اتحاد قبایل مختلف (و خصوصاً قبایل ژرمن) بر علیه امپراتوری روم می‌توان دید؛ که سقوط امپراتوری، گسترش روابط و مناسبات فتودالی و سرانجام تحول کیفی رابطه‌ی انسان و طبیعت را در پی داشت.

به‌طور کلی، گسترش و سرانجام استقرار رابطه‌ی دوسویه بین برده‌دار خرد و برده‌هایش، عدم عناد ورزی برده‌ی برده‌دار خرد و کارآیی ابزارها و ادوات تولیدی (که برده را به‌سرف و برده‌دار خرد را به‌فتودال تبدیل نمود) از نقطه نظر رابطه‌ی انسان-طبیعت، به‌دست‌آوردهایی در زمینه‌ی کشاورزی، دام‌داری و دیگر فرآورده‌های صنعتی و تولیدی منجر گردید که در

سلطه‌ی بی‌چون و چرای برده‌داران کلان (یعنی: نظام مسلط بردگی) غیرممکن بود. به‌جز پیدایش تنوع پیچیده‌ای از مناسبات و نهادهای اجتماعی، و همچنین منهای بروز تبیین‌های کیفیاً متفاوت از رابطه‌ی انسان و هستی، که دستگاه‌های فکری متکامل‌تری را به‌همراه داشت؛ کشف و اختراع انواع غلات، دانه‌های روغنی، میوه‌ها، گیاهان خوراکی و دارویی، انواع دام و همچنین گسترش کارگاه‌های خانگی (که در مالکیت خانوار بود) تنها گوشه‌ای از گسترش رابطه‌ی انسان-طبیعت را در این مرحله‌ی تاریخی نشان می‌دهد.

نکته‌ی قابل تأکید در زمینه‌ی نوآوری‌ها و دست‌آوردهای تولیدی در این مرحله‌ی تاریخی این است که نه تنها برده‌داران کلان هیچ‌گونه نقش مثبتی در پیدایش و بروز این دست‌آوردها (که رابطه‌ی انسان-طبیعت را به‌تحول کیفی کشاند) نداشتند، بلکه از هرسو که بنگریم نقش این طبقه‌ی نظامی-انگلی چیزی جز بازدارندگی در رابطه‌ی انسان-طبیعت نبوده است. گرچه بردگان نیز- به‌دلیل فقدان هرگونه حق مالکیتی (از جمله حق مالکیت برخویشتن زیستی‌شان) به‌تنهایی دارای این امکان نبودند که فراتر از روابط و مناسبات نظام بردگی گامی بردارند؛ اما بدون مبارزه‌ی بردگان علیه بردگی خویش برده‌دار خرد نمی‌توانست به‌ابتکار و طرح‌مندی ایجاد رابطه‌ی دوسویه تولیدی با بردگان خود و همچنین ابداع ابزارهای کارسازتر دست یابد؛ و نظام بردگی نیز- هرگز سقوط نمی‌کرد تا رابطه‌ی انسان-طبیعت گشودگی داشته باشد و به‌انکشاف تازه‌ای برسد.

بنابراین، در این مرحله‌ی تاریخی، آن شبکه‌ی «مناسبات ویژه» و نوینی که رابطه‌ی انسان و طبیعت را گشایش بخشید؛ بریستر مبارزه‌ی بردگان بر علیه بردگی خویش، و همچنین «مؤلفه»ی برده‌دار خرد با بردگان اش استوار بود، که در نسبت خود تنها در حاکمیت طبقه‌ی برده‌داران کلان امکان تحقق داشت. به‌هرروی، تاریخ مبارزه‌ی طبقاتی نشان می‌دهد که شورش بردگان به‌تنهایی- همواره نظام بردگی را بازآفریده است؛ چراکه بردگان (در بردگی خویش و عدم هرگونه‌ای از مالکیت) فاقد هرگونه پتانسیلی برای ابداع و طراحی در ابزارها و مناسبات تولید بودند. آشکار است که این ناتوانی را صرفاً باید از زاویه روابط و مناسبات تولید حاکم بررسی کرد و هیچ‌گونه ربطی به جنبه‌های بیولوژیک و ژنتیک ندارد. در مقطع یا فورماسیون بعدی، یعنی در جامعه‌ای که فتودال‌ها به‌مثابه‌ی یک طبقه- به‌حاکمیت و سکون و تثبیت می‌رسند؛ خرده‌بورژوازی (همانند برده‌دار خرد در جامعه‌ی برده‌داری) حامل و سازنده‌ی مناسبات «نوینی» است که تا قبل از سلطه‌ی همه‌جانبه‌ی روابط و مناسبات سرمایه‌دارانه، در رابطه با جامعه و طبیعت، انقلابی عمل می‌کرد. گرچه خرده‌بورژوازی در جامعه‌ی فتودالی حامل «مناسبات نوین» است؛ اما نباید فراموش کرد که بدون مبارزه و شورش‌های دهقانی، و همچنین بدون پیوند تولیدی‌ای که خرده‌بورژوازی با دهقان بی‌زمین (به‌عنوان اجیر و مزدستان) برقرار می‌کرد، چنین مناسباتی امکان رشد و استقرار نمی‌یافت.

توضیح این نکته نیز ضروری است که بررسی رابطه‌ی انسان-طبیعت در نظام برده‌داری، بدین معنی نیست که تاریخ تکامل جوامع بشری حرکتی خطی داشته و گذر از نظام برده‌داری دربرگیرنده‌ی همه‌ی جوامع بوده و شمولی هم‌جایی داشته است. به‌هرروی، من بدین باورم که بسیاری از جوامع (از جمله ایران) بدون گذر از نظام بردگی به‌مرحله‌ای متکامل دست یافتند که این «مرحله» را نیز نمی‌توان «فتودالی» نامید. بنابراین، قصد از مثال‌های پاراگراف‌های بالا تنها بررسی رابطه‌ی انسان-طبیعت در آن حوزه‌هایی است که بیش‌تر شناخته شده‌اند و «کلاسیک» محسوب شده‌اند.

شبکه‌ی «مناسبات نوین» تولیدی-اجتماعی در جامعه‌ی سرمایه‌داری با ویژگی‌های فوق‌العاده پیچیده‌ی خویش- به‌مناسبات «تولید بارآوری تولید» مشروط می‌گردد؛ که به‌منزله‌ی «قشر نوین» و یا «سنتری» می‌تواند زمینه‌ساز تبادلات سوسیالیستی و انقلابی نیز باشد. بدیهی است که تولیدکنندگان بارآوری تولید ویا روشنفکران برخاسته از این قشر تنها

در صورتی معنای سوسیالیستی و انقلابی خواهند داشت که ضرب‌آهنگ و پتانسیل اجتماعی مبارزات طبقه کارگر را دریابند و حقایق تاریخی را در گستره‌ی مبارزه‌ی کارگران جستجو کنند؛ وگرنه همانند قشرهای رنگارنگ خرده‌بورژوازی و همچنین توده‌ی پرشمار بافت‌های مختلف سرمایه‌ناگزیر-سمت و سوی بورژوازی و تثبیت‌گرایانه خواهند گرفت و در مقابل رادیکالیزم تاریخی طبقه‌کارگر قرار می‌گیرند. توضیح، تحلیل و بررسی این مسئله در این پانویس نمی‌گنجد و به‌نوشته‌ای مفصل و دقیق نیاز دارد، که می‌ماند برای بعد.

در مورد گسترش و انکشاف رابطه‌ی انسان با طبیعت در جامعه‌ی طبقاتی، می‌بایست به این حقیقت اساسی توجه داشت که مابین شبکه‌ی «مناسبات نوین» و نیروهای «تغییرطلب» جامعه [برندگان در جامعه‌ی برده‌داری، سرف‌ها در جامعه‌ی فئودالی و کارگران در جامعه‌ی سرمایه‌داری] ضرورتاً پیوند و مؤلفه و ترکیب ویژه‌ای مادیت داشته است، که در جامعه‌ی سرمایه‌داری (برخلاف جوامع قبلی) عمدتاً خاصه‌ی اجتماعی-نه صرفاً تولیدی-دارد.

نکته‌ی دیگری که باید به آن توجه کرد، این است که بیگانگی از طبیعت (هم‌چنین «کار» و «نوع» و «خویش‌ن خویش») نمی‌تواند امری مطلق و برای همه‌ی آحاد انسانی (یعنی در انتزاعی از تاریخ و طبقات اجتماعی) به یکسان واقع شود، ویا در همه‌ی مراحل تاریخ و برای همه‌ی طبقات اجتماعی محتوایی هم‌سان داشته باشد. بدین معنی که بیگانگی کارگر از طبیعت (و هم‌چنین کار و نوع و خویش‌ن خویش) نمی‌تواند عیناً ویا ذهنناً همان‌گونه واقع شود که در مورد سرمایه‌دار موجودیت دارد. از طرف دیگر، گرچه «برده» و «سرف» و «کارگر» به‌عنوان انسان‌های مولدی که در پروسه‌ی تولید (به‌دلیل عدم بازگشت محصول) از کار و طبیعت و نوع و خویش‌ن بیگانه می‌گردند، وجوه مشترکی دارند؛ اما نباید فراموش کرد که بیگانگی بردگان و سرف‌ها و کارگران (به‌دلیل تفاوت در مناسبات تولیدی-اجتماعی آن‌ها) نیز عیناً و ذهنناً یکسان و هم‌سان واقع نشده و نخواهند شد.

مطالعه در نسبت تاریخی-طبقاتی خودبیگانگی در ابعاد گوناگون، از این زاویه اهمیت دارد که ما به‌عنوان *تدارک* دهندگان سازمان‌یابی سوسیالیستی طبقه‌کارگر تنها می‌توانیم بر مبنای آن‌چه که به‌مثابه‌ی «امکان» وجود دارد، «ضرورت» را دریابیم و به‌دخالت‌گری برخیزیم؛ وگرنه (یعنی: بدون شناخت «امکان»های مختلف و انتخاب «امکان خاص» که همان درک «ضرورت» است) در چرخه‌ی ضداستبدادگرایی محض، سرانجامی جز اضمحلال و انحلال در ضدیت فراطبقاتی با رژیم‌های حاکم نخواهیم داشت. برای مثال: اگر در جامعه‌ی سرمایه‌داری، خودبیگانگی سرمایه‌دار و کارگر و خرده‌بورژوا و «مولد بارآوری تولید» به‌گونه‌ای یکسان ویا هم‌سان مادیت می‌گیرد، پس تفاوت‌های اجتماعی-تاریخی آن‌ها در کنش‌های اجتماعی از کجا ناشی می‌شود؟ پاسخ بدیهی به این سؤال ساده این است که تفاوت نیروهای مختلف اجتماعی از روابط و منافع طبقاتی آن‌ها نشأت می‌گیرد. اما بدون تحلیل همه‌جانبه و تبیین ویژگی‌های این روابط ویا تأکید کلی بر مناسبات تولیدی-اجتماعی، ضمن این که پاسخ کارسازی در فهم تفاوت خودبیگانگی نیروهای مختلف نیست؛ به‌لحاظ تحقق خودآگاهی نوعی و انسانی (که یکی از اساسی‌ترین پروسه‌های سازمان‌یابی حزب انقلاب سوسیالیستی-پرولتاریایی است) نیز خنثی عمل خواهد کرد. این‌ها مسائل و معضلاتی است که جدا از مقدمات‌اش که به‌درستی مورد تحقیق و مطالعه قرار گرفته، هنوز تا تحقق عملی، بررسی و مطالعه‌ی گسترده‌ای را نیز می‌طلبد. بدین معنی که با تکیه صرف به‌داده‌ها، دست‌آوردها و تجارب موجود نمی‌توان مبارزات کارگری را به‌گونه‌ای سازمان داد که به‌طور قاطع متضمن مدیریت همه‌جانبه‌ی کارگران و مولدین در راستای رهایی نوع انسان باشد. به‌هرروی، به‌باور من در این رابطه (یعنی: خودآگاهی نوعی و رهایی نوع انسان) یک مکث کوتاه، عمیق، فعال و درون‌جوش ضروری است.

[۲۳] همه‌ی افراد «نوع انسان» با وساطت «مفهوم» با اشیاء، پدیده‌ها و نسبت‌های هستی برخورد می‌کنند. این باواسطگی مفهومی از آن‌جا ناشی می‌شود که انسان از یک طرف از لایه خاکستری مغز و هم‌چنین پیچیده‌ترین و

متکامل‌ترین سیستم عصبی برخوردار است؛ و از طرف دیگر، خاصه‌ی زندگی اجتماعی (به‌مثابه‌ی متکامل‌ترین و پیچیده‌ترین شکل «ماده»‌ی شناخته شده) دائم افراد انسانی را (در تبادل با یکدیگر) به‌تبادل با طبیعت می‌کشاند. این ویژگی (یعنی: ارتباط با واسطه با جهان خارج و زندگی اجتماعی) منشأ «آزادی» و «اختیار» همه‌ی گروه‌ها و افراد «نوع انسان» است، که در مورد دیگر انواع هیچ‌گونه مصداقی ندارد. اصولاً «وساطت مفهومی» این امکان و «اختیار» را به‌شخص می‌دهد که چگونگی، میزان و کیفیت رابطه‌اش را با اشیاء و نسبت‌هایی که اجتماعاً در مقابل‌اش قرار می‌گیرد، انتخاب کرده، و یا به‌لحاظ عملی - اساساً - از آن‌ها فاصله بگیرد. در این زمینه (یعنی: رابطه‌ی باواسطه با جهان هستی و برخورداری از زندگی اجتماعی) هیچ فرقی بین مارکس و غارنشین سازواره‌ی ابتدایی وجود ندارد. به‌عبارت دیگر تفاوت انتخاب‌ها و جهت‌گیری‌های گوناگون در مورد افراد مختلف، از یک طرف به‌موقع و موضع طبقاتی-اجتماعی-تاریخی آن‌ها برمی‌گردد؛ و از طرف دیگر، به‌انتخاب اشخاص از میان امکانات موجود مشروط می‌گردد که هم پیش‌زمینه‌ی علمی دارد و هم متأثر از شخصیت فرد انتخاب‌کننده است. این تأثیرپذیری انتخاب از شخصیت فرد انتخاب‌کننده، اوج اراده‌مندی و آزادی فردی است که در انتخاب گروه (یا گروه‌ها) خود می‌نمایاند و در صورت جهت‌گیری نوعی، کمابیش بسته به برآیند امکانات و شرایط - به‌گستره‌ی جامعه نیز فرامی‌روید.

انگیزش برخورد و رودرویی دیگر انواع با اشیاء و پدیده‌ها عمدتاً ناشی از تنش‌های غریزی و بیوشیمیایی است؛ در صورتی که برخورد و مقابله‌ی هریک از آحاد نوع انسان با جهان (مشروط به این‌که مسئله‌ی ناتوانایی‌های ناشی از کودکی و یا مهجوری در میان نباشد) مطلقاً به «نیاز اجتماعی» و شبکه‌ای از «مفاهیم» بستگی دارد، که «کار» و روابط اجتماعی-تولیدی را نیز پیش‌شرط دارد. گرچه میزان و کیفیت اختیارمندی هریک از آحاد نوع انسان به‌وجود یا عدم وجود شبکه‌ای از روابط و امکانات مشروط است؛ اما تا آن‌جا که یک موجود زنده، نوعاً وجودی انسانی دارد، برخوردش با اشیاء و پدیده‌ها به‌واسطه‌ی «مفهوم» و «کار» میسر می‌گردد که لزوماً اجتماعی است؛ و در جامعه‌ی طبقاتی از گذرگاه مبارزه‌ی طبقاتی تحقق می‌یابد.

به‌هرروی، «آزادی» و «اختیار» در اساسی‌ترین رابطه‌اش، همین رابطه‌ی با واسطه با اشیاء و پدیده‌ها یا «وساطت مفهومی» است؛ که منحصرأ با «انسان» و افراد متعلق به‌نوع انسان معنا پیدا کرده و مادیت گرفته است. از این رو، گفتگو درباره‌ی «جبر» و «انسان مجبور» ضمن این‌که انحلال و سرکوب اراده‌مندی آحاد انسانی را به‌دنبال می‌آورد، به‌دلیل تبیین توجیهی-تفسیری‌اش از جهان، به‌دفاع از تداوم وضعیت موجود نیز راهبر می‌گردد. به‌هرصورت تنها حیوانات هستند که در برابر رویدادها و اشیاء از هرگونه امکان انتخابی (به‌سلب یا ایجاب) بی‌بهره‌اند؛ و در تابعیت از محیط طبیعی خویش «مجبور» محسوب می‌شوند. چراکه کنش‌ها (یا به‌عبارت دقیق‌تر: واکنش‌های) حیوانی پیش‌بودی، غریزی، ژنتیک و صرفاً بیولوژیک است؛ در صورتی که آحاد انسانی در محدوده‌ی امکانات تاریخی-اجتماعی-طبقاتی‌شان مختار به‌اختیار بوده و «آزاد» محسوب می‌شوند. بنابراین، گذشته از انکشاف تاریخی «نوع انسان» که سرچشمه‌ی خودآگاهی و برخویشی هستی است، در مورد افراد و گروه‌های انسانی تنها می‌توان از «محدوده‌ی امکان» و یا «محدوده‌ی اختیار» سخن به‌میان آورد. محدوده‌ای که نازل‌ترین پتانسیل‌اش؛ سلبی است؛ و امکان «فاصله گرفتن» از اشیاء، پدیده‌ها و رویدادها را در اغلب موارد به‌افراد وامی‌سپارد.

این‌که آحاد انسانی در جامعه‌ی طبقاتی محدود به‌روابط و مناسباتی هستند که تماماً از خودبیگانگی است، بدین معنی نیست که آن‌ها به‌لحاظ اختیارمندی و «وساطت مفهومی» تهی می‌شوند؛ و به «حیوان ناطق» کاهش می‌یابند. چراکه در این‌صورت دیگر سخن از «نوع انسان» پوچ و بی‌معنی خواهد بود. به‌هرروی، کُنه و جوهره‌ی از خودبیگانگی و مناسبات از خودبیگانگی این است که در محدوده‌ی چنین مناسباتی، «زندگی شخصی» (که اصولاً وسیله‌ی گسترش رابطه‌ی نوعی و بازآفرینی خویش در نوع - هم‌چنین بازآفرینی نوع - است) به‌هدفی انتزاعی برای «زیست فردی» تبدیل می‌شود.

به کرشمه‌ی کلام می‌توان گفت که در بروز مناسبات از خودبیگانه، جای راکب و مرکوب عوض می‌شود و «هستی» عمدتاً نه مطلقاً در رابطه‌ی «من» و برای «من» فهم می‌شود؛ که نمی‌تواند معنایی جز «زیست فردی» داشته باشد. آری، دوپارگی ناشی از حاکمیت روابط و مناسبات از خودبیگانه بدین معنی نیز هست که «دوگانه‌ی واحد» زیست‌زندگی نیز نسبت به یکدیگر بیگانه می‌شوند و به‌سبب یا یکدیگر برمی‌خیزند. بنابراین، اختیارمندی و وساطت مفهومی عمدتاً پتانسیلی زیستی پیدا می‌کند، که بدون توجیه و تفسیر «وضعیت موجود»، از فرط عذاب فرومی‌میرد و درهم می‌شکند؛ مگر این که به‌گونه‌ی دیگری (یعنی: عصبیانی و انقلابی) عمل کند!؟

[۴] اغلب قریب به اتفاق نظریه‌پردازان و آکادمیسین‌هایی که مسائل اجتماعی-تاریخی را مورد تحقیق و مطالعه قرار داده‌اند (و از میان آن‌ها خصوصاً کسانی که به مسائل هنری می‌پردازند)، مصداق و سرچشمه‌ی «زیبایی» و زیبایی‌شناسی را تنها بویا عمدتاً در محدوده‌ی «هنر» (به‌مثابه‌ی دریافت یا تجربه‌ی درونی و فردی از برهم‌کنش نسبت‌های گوناگون هستی) می‌پذیرند؛ و اساساً این باور وسیعاً وجود دارد که مسائل مربوط به زیبایی و زیبایی‌شناسی، مایه‌های وجودی خویش را وامدار شاخه‌های گوناگون هنری است. گرچه در نخستین نگاه چنین به‌نظر نمی‌رسد که اعلام مشروط‌بودگی «زیبایی» به «هنر» (و نه بالعکس)، عملاً اعلام انحلال مادیت و وجه ذاتی زیبایی در رابطه‌ی انسان-طبیعت است؛ اما از آن‌جا که امروزه روز «هنرمند» به‌افرادى اطلاق می‌شود که دریافت ویژه‌ای از مسائل اجتماعی یا طبیعی را شخصاً به تجربه و تصویر درمی‌آورند؛ از این‌رو، مشروط دانستن زیبایی به هنر، از یک‌طرف بدین معناست که «وجود» زیبایی را عمدتاً -یا حتی مطلقاً- به «دریافت» انسان از هستی مشروط دانسته‌ایم که به‌ر صورت «تأویل» و برداشتی از هستی است؛ و از طرف دیگر چنین معنی می‌دهد که زیبایی (گذشته از سرچشمه‌ی تأویلی و دریافتی‌اش)، به‌افراد خاصی نیز مشروط می‌باشد!؟

گذشته از این مسئله که «هنر» را چگونه تعریف کنیم، همه‌ی کسانی که به‌گونه‌ای هنرمند و هنرشناس و هنر دوست محسوب می‌شوند، به‌درستی بر این حقیقت پا می‌فشارند که «خلاقیت» و «ابداع» لازمه‌ی بروز هر شکلی از هنر است. از طرف دیگر، آن‌چه که می‌توان از تاریخ و گذشته‌های دور آموخت این است که «تبیین هنری هستی» و اشکال بروز چنین تبیینی برای انسان‌هایی که هنوز به‌اسارت روابط و مناسبات طبقاتی گرفتار نشده بودند، از «تولید اجتماعی» و رابطه‌ی انسان-طبیعت لاینفک بود؛ و همان عدم بازگشت محصول به‌مولدین و «تقسیم‌کار»ی که به‌خودبیگانگی و پیدایش مناسبات طبقاتی و استثمار انسان از انسان منجر گردید، جدایی «هنر» از «تولید اجتماعی» را نیز زمینه ساخت.

در حقیقت، سرچشمه‌ی «زیبایی» به‌کنش‌های نوع انسان در برابر طبیعت برمی‌گردد که هستی‌اش در عین اجتماعی بودن، طبیعی است. به‌بیان دیگر، جوهره، سرچشمه و بروز «زیبایی» به‌برآیند کنش هم‌راستای آحاد و گروه‌ها و مناسباتی برمی‌گردد که بنا به‌موقع و موضع اجتماعی-طبقاتی-تاریخی‌شان (خواسته یا ناخواسته) در راستای بازآفرینی «نوع» و هم‌چنین «بازتولید» طبیعت حرکت می‌کنند. بدین ترتیب، «زیبایی» چیزی نیست جز گسترش تبادل بین انسان و طبیعت؛ که در تعادل و توازن «کار» و «اندیشه» خود می‌نمایاند. از این‌رو، «زیبایی» و «زیبایی‌شناسی» معنای دیگری جز «انسان» و «انسان‌شناسی» و یا «طبیعت» و «طبیعت‌شناسی» ندارد. زیرا آن‌چه که انسان را تاریخاً به‌عنوان یک «نوع» هستی می‌بخشد، حرکت تکامل‌یابنده‌ای است که وی در رابطه با طبیعت از خویش بروز می‌دهد. از این‌رو، می‌توان چنین نتیجه گرفت که:

اولاً- «زیبایی» گذشته از تأویل و یا تبیینی که در هر موقع و موضعی از آن می‌شود، سرشتی مادی، فعال، خلاق و انسانی دارد؛ که در عین حال طبیعی است.

دوماً- مادیت این «سرشت» همان زاینده‌گی ناشی از تغییر و حرکت روبه‌تکامل آن است.

سوماً تغییر، حرکت و تکامل رابطه‌ی انسان-طبیعت که خلاقیت و ابداع و انکشاف، اجزاء لاینفک آن می‌باشند، همان «زیبایی» است که موضوع دانش ویژه‌ای به نام «زیبایی‌شناسی» است.

چهارماً- مادیت زیبایی بدین معنی نیست که همانند الکترون‌ها، پروتون‌ها، نوترون‌ها،...، کوارک‌ها و به‌طور کلی اجزاء شکل فیزیکی ماده، در شکل یا اشکال معینی از ماده نهفته باشد.

پنجماً- انسان هم‌چنان که جهان را تولید می‌کند، براساس آن «خود» و «زیبایی» را نیز می‌آفریند، یا بهتر است که بگوییم براساس قوانین زیبایی تولید می‌کند. چراکه «زیبایی» و «قوانین زیبایی» هم‌چون تفکیک‌ناپذیری «هستی» و «قانون‌مندی»، هیچ‌گاه از یکدیگر منفک نیستند.

ششملاً- قوانین زیبایی‌شناسی چیزی جز نسبت دگرگون‌شونده رابطه‌ی انسان-طبیعت نیست که فعلیت آفرینش‌گرش به‌انسان طبیعی برمی‌گردد. اما توجه داشته باشیم که این آفرینش‌گری زیبایی‌آفرین در حاکمیت روابط و مناسبات طبقاتی و از خودبیگانه عمدتاً تأویلی فردی و ماورایی یافته، که مبارزه برعلیه آن -خود- شکلی از بروز زیبایی است.

هفتملاً- می‌توان چنین استنتاج کرد که «زیبایی» همانند «کار» و «اندیشه» ذات انسان و یا ذاتی انسان است، که هم‌اکنون در اسارت مناسبات طبقاتی، درخویش پژمرده است.

هشتملاً- اگر «کار» را اندیشه‌ی بیرونی شده یا عینیت‌یافته، و «اندیشه» را کارِ درونی شده یا ذهنیت‌یافته تعریف کنیم؛ آن‌گاه می‌توانیم زیبایی را همین دیالکتیکِ درونی-بیرونی شدن انسان-طبیعت تعریف کنیم، که آفرینش‌گرِ همه‌ی آفرینش‌هاست.

نهملاً- «هنر» تا آن‌جا واقعی و زیباست که گوشه یا مقطعی از حقیقت آفرینش‌گر و زیبایی‌آفرین انسان را در رابطه با طبیعت به‌تصویر بکشد و به‌انسان بیاموزد که در رابطه با طبیعت-آفریننده‌ی همه‌ی زیبایی‌هاست.

به‌هرروی، «خودآگاهی»، ضمناً بدین معنی نیز هست که انسان نگاهی زیبایی‌شناسانه و آفرینش‌گر به‌هستی دارد و درمی‌یابد که زیبایی را در پیوستار نوعی‌اش تولید، ادراک و بازتولید می‌کند؛ چراکه بازتولید «طبیعت» و یا سرشتی انسانی بخشیدن به‌نسبت‌های هرچه فزاینده‌تری از بی‌کرانگی هستی، عملی زیبایی‌آفرین است که در حاکمیت مناسبات از خودبیگانه و طبقاتی (خصوصاً در جامعه‌ی سرمایه‌داری، مرحله‌ی انحصار سرمایه و حاکمیت ددمشانه‌ی سرمایه‌گلوبال) به‌سرچشمه‌ی رنج، فقر، بی‌حرمتی و «زشتی» تبدیل شده است.

سرانجام این که مبارزه برعلیه نسبت‌های ناشناخته و درخود هستی بی‌کران [و یا در اولویت کنونی- مبارزه برعلیه مناسبات طبقاتی و طبقات حاکم که نسبت به‌گسترش رابطه‌ی انسان-طبیعت نیز قاهرانه و سرکوب‌گرانه عمل می‌کنند] مولد زیبایی و یا در انطباق با قوانین زیبایی‌شناسی است؛ چراکه بدون طبیعت، یعنی بدون رابطه‌ی گسترش‌یافته با آن نسبت‌هایی از هستی بی‌کران که مهر انسانی را بر وجود خود می‌پذیرند، هیچ انسانی به‌معنای حقیقی و نوعی خویش-وجود نخواهد داشت که خویشتن خود را به‌مثابه‌ی سرچشمه‌ی زیبایی بازبیافریند. بنابراین، زیباترین زیبایی‌ها و زیباترین حرکت زیبایی‌شناسانه، تدارک سازمان‌یابی سوسیالیستی طبقه‌کارگر است که در تحقق دیکتاتوری خردمندانه‌ی پرولتاریا، رابطه (یا تضاد) انسان-طبیعت را از وضعیت تثبیت شده‌ی موجود می‌رهاند.

[۵] یک مجموعه‌ی «هم‌ساختار» اصولاً متشکل از عناصر یا «ساختار»هایی است که نسبت به‌هم ترکیب‌شونده، هم‌آهنگ، هم‌خوان و هم‌راستا هستند. به‌بیان دیگر، عناصر یا ساخت‌های ناهم‌گون و نامربوط به‌هم نمی‌توانند سازای یک ساخت هم‌ساختار باشند.

برای مثال هسته‌های کارگری-سوسیالیستی را در نظر بگیریم: هریک از این هسته‌ها متشکل از ۳ یا ۵ کارگر پیشرو و سوسیالیست است که در مرحله‌ی پیش‌حزبی سازمان‌یابی سوسیالیستی، حول پراتیک و آموزش معینی شکل می‌گیرند و یک واحد کار انقلابی و کمونیستی را در راستای سازمان‌یابی کلیت طبقه کارگر سازمان می‌دهند. بدین ترتیب، یک هسته‌ی کارگری-سوسیالیستی ساخت یا پوزیسیونی است که از هم‌ساختاری یا کمپوزیسیون ۳ یا ۵ کارگر سوسیالیست تشکیل شده است. آنچه که هسته‌ی کارگری-سوسیالیستی را از محافل کارگری متمایل به چپ یا واحدهای کارگری وابسته به تشکل‌های چپ متمایز می‌گرداند، رابطه‌ی ارگانیک طبقاتی-سوسیالیستی و هم‌راستایی عملی عناصر تشکیل‌دهنده‌ی آن، استقلال عمل در محیط‌های کار، تلاش در جهت بالا بردن اندیشه‌ی تحلیلی و نهایتاً تبدیل «اندیشه» به «عمل» است. همانطور که این مثال نشان می‌دهد: هر هم‌ساختاری الزاماً متشکل از ساخت‌های ترکیب‌شونده و هم‌راستایی است که زیرمجموعه‌ی آن را تشکیل می‌دهند، اما هر ساختی خودش الزاماً و قطعاً هم‌ساختار نیست و آشکاراً زیرمجموعه ندارد.

بهتر است برای بررسی دقیق‌تر مسئله «ساخت» و «هم‌ساختار» به مثال هسته‌های کارگری-سوسیالیستی برگردیم: فرض کنیم یک هسته‌ی کس (یا تعدادی از عناصر تشکیل‌دهنده‌ی آن) به دلیل نقش مثبت و مؤثری که در جریان مبارزات روزانه در محیط کار خود ایفا کرده‌اند و همچنین روابط ارگانیک و رفیقانه‌ای که با کارگران داشته‌اند، موفق به ایجاد حوزه‌ی کیفی کمیت‌پذیری در میان کارگران شده‌اند که عملاً سازمان‌دهی سوسیالیستی برخی از این کارگران را در دستور کار هسته قرار داده است. در این صورت مفروض، آیا هسته‌ی کس می‌تواند یک یا چند نفر از کارگران به لحاظ سوسیالیستی کنج‌کاو و یا متمایل به دریافت‌های سوسیالیستی را به هسته‌ای که در آن حضور دارد، وارد کند؟ با توجه به قاتون‌مندی ساخت و هم‌ساختاری پاسخ به روشنی منفی است؛ چراکه با ورود هر عنصر تازه‌ای به این «هسته» هم‌ساختاری آن دگرگون شده، تحرک مبارزاتی خود را از دست می‌دهد و عملاً فروکاهشی عمل خواهد کرد. پس هسته‌ی کس مفروض در مقابل موقعیت جدید چه باید بکند که ضمن پاسخ مناسب به ضرورت سازمان‌یابی سوسیالیستی کارگران داوطلب، ارگانیزم و پراتیک طبقاتی خود را نیز از دست ندهد؟ بنا به قانون‌مندی ساخت-هم‌ساختاری این هسته (ی فرضاً اولیه) چاره‌ای جز ایجاد هسته‌های جدید ندارد؛ و تشکیل هسته‌های جدید نیز ضرورت تشکیل ارگان دیگری را در برابر هسته‌ی اولیه قرار می‌دهد. این ارگان جدید (مثلاً: «اجلاس هماهنگ‌کننده هسته‌ها») بدین ترتیب تشکیل می‌شود که هسته‌های جدیداً تشکیل شده پس از این که به اندازه کافی رشد کردند و در درون و بیرون ارگانیک شدند بنا به تشخیص خود یک نفر را انتخاب می‌کنند تا به عنوان نماینده و مسؤول هسته‌ی تازه تشکیل شده در این ارگان جدید شرکت داشته باشند و امر مبارزه‌ی طبقاتی را در همه‌ی ابعاد لازم هماهنگ کنند.

صرفنظر از بررسی چگونگی تشکیل «ارگان حوزه‌ای کارگری-سوسیالیستی» و «شاخه‌های کارگری-سوسیالیستی» و غیره که به جای خودش بحثی زیبا، پراتیک و ضروری است؛ لیکن، در رابطه با قانون‌مندی ساخت-هم‌ساختاری می‌توان چنین توضیح داد که «اجلاس هماهنگ‌کننده» هم‌ساختاری از ساختار هسته‌هاست، و این هسته‌ها نیز (به مثابه‌ی هم‌ساختار) از کارگران پیشرو و سوسیالیستی تشکیل می‌شوند، که (به منزله‌ی فرد و شخص) فاقد زیرمجموعه و هم‌ساختار تشکیلاتی-سازمانی هستند. اما از آنجایی که «فرد» صرفاً موجودی بیولوژیک نیست و در واقع برآیند مجموعه‌ی گروه‌هایی است که در آن‌ها حضور و هویت دارد؛ از این رو، هسته‌ی کارگری-سوسیالیستی نه تنها هم‌ساختاری از کارگران پیشرو و سوسیالیست است، بلکه به طور غیرمستقیم هم‌ساختاری از همه‌ی گروه‌هایی است که این کارگران در آن‌ها حضور و فعلیت و هویت دارند. بنابراین، هسته‌ی کارگری-سوسیالیستی در هم‌ساختاری خویش، گرچه به طور غیرمستقیم اما به هر صورت-مسئولیت همه‌ی گروه‌هایی را که عناصر تشکیل‌دهنده‌اش در آن‌ها حضور دارند، می‌بایست به عهده بگیرد تا حقیقتاً به یک هسته‌ی کارگری-سوسیالیستی فرابروید. این مسئولیت غیرمستقیم، فوق‌العاده ظریف، انسانی و سوسیالیستی (که از دریچه‌ی

فرد و با صلاح دید او گشوده می‌شود) در مورد ارگان‌های فراتر ده و یا بهتر است که بگوییم صدبار بیش‌تر است؛ چراکه در غیراینصورت، تشکل کارگری-سوسیالیستی هرگز نمی‌تواند سازای ساختی هم‌ساختار با طبقه کارگر باشد.

هدف از توضیح مقوله‌ی ساختار و هم‌ساختاری (که به‌مثال هسته‌ی کارگری-سوسیالیستی نیز کشیده شد) این است که در رابطه با مسئله‌ی «ازخوبیگانگی» برای واقعیت تأکید کنیم که ازخوبیگانگی مسئله‌ای مقطعی، تک‌بعدی و صرفاً فردی نیست. بدین معنی که فرد ازخوبیگانه (که لزوماً در جامعه‌ی طبقاتی زندگی می‌کند) در تمام کنش‌ها، روابط و حتی فعلیت اندیشه‌ی خویش تماماً (یعنی: در ساخت و هم‌ساختاری) ازخوبیگانه است؛ و خود را به‌مثابه‌ی عنصری انسانی و نوعی باز نمی‌شناسد. در این رابطه لازم به‌تأکید است که حتی تصویری که انسان ازخوبیگانه از طبیعت دارد؛ تصویری ساکن، تهی از کنش سازنده‌ی انسانی و یک بعدی است. بنابراین، نقطه‌ی مقابل و نفی‌کننده‌ی خوبیگانگی -یعنی: خودآگاهی- نیز نمی‌تواند به‌گونه‌ای تک‌بعدی، مقطعی و یا صرفاً فردی و منتزاع از طبیعت و انسان دریافت شده و متحقق گردد.

به‌طورکلی، می‌توان چنین استدلال کرد و نتیجه گرفت که «خودآگاهی» در جامعه‌ی سرمایه‌داری یک پروسه‌ی انقلابی، آموزشی، سازمان‌گرانه و طبقاتی-اجتماعی است؛ که مضمون آن رهایی «نیروی کار»، تبدیل فعلیت کاورزانه و تولیدی «انسان» به‌عامل تشفی‌آفرین برای تمام آحاد بشری، و انکشاف مداوم طبیعت انسانی یا انسان طبیعی است. پروسه‌ای که به‌شبهه‌ی معینی از مناسبات سیاسی و اقتصادی و طبقاتی مشروط است؛ در راستای انترناسیونالیستی مادیت می‌گیرد؛ و تا محو هرگونه‌ای از استثمار و ستم (در عرصه‌ی جهانی) جریان می‌یابد. چنین شبکه‌ای از مناسبات (با عمده‌ی تبادل کار و اندیشه‌ی انقلابی و سوسیالیستی) در موجودیت کنونی جامعه‌ی ایران -ضرورتاً- با تدارک سازمان‌یابی هسته‌های کارگری-سوسیالیستی (که بر بستر تشکل طبقاتی در محیط کار ممکن می‌گردد) آغاز می‌شود؛ از گستره‌ی سازمان‌یابی سوسیالیستی طبقه کارگر فراتر می‌رود؛ و سرانجام در تحقق دیکتاتوری خردمندان و شورایی پرولتاریا، نفی و رفع هرگونه‌ای از حکومت‌گری را می‌آغازد.

از جهت دیگر، شخصی که (برای مثال یک کارگر) در پروسه‌ی سازمان‌یابی طبقه کارگر -و یا کلیت جامعه- به‌عنوان یک کمونیست (یعنی: شخصیتی خودآگاه) به‌خویش هویت می‌بخشد، نمی‌تواند امر سازمان‌یابی سوسیالیستی را در تمام ابعاد و روابط وجودی خویش نگستراند و جهتی صرفاً اقتصادی یا سیاسی داشته باشد. چراکه عناصر تاکتیکی-اقتصادی-سیاسی بدون راه‌گشایی‌های استراتژیک-تاریخی-نوعی ناگزیر جهتی تثبیت‌گرایانه می‌یابند و به‌اصطلاح بوروکراتیزه می‌شوند. به‌هرروی، خودآگاهی سوسیالیستی-نوعی درست به‌همان‌گونه که نوع «انسان» موجودی چند وجهی است، ابعاد گوناگون و متنوعی دارد؛ و در هر مقطعی متناسب با پتانسیل مبارزه و توازن طبقاتی تغییر می‌کند و به‌لحاظ ساخت و هم‌ساختاری دگرگون می‌شود. به‌طورکلی، پروسه‌ی خودآگاهی بدون تحقق در مناسبات خانوادگی و یا ایجاد روابط محترمانه و ارزش‌افزا با دیگران (یعنی، حتی آن افرادی که به‌اندیشه‌ها و آرمان‌های سوسیالیستی ناباورانه نگاه می‌کنند) پیش‌شرطی است که عدم دست‌یابی به‌آن، همه‌ی تلاش‌ها و کوشش‌ها و توان‌ها را نهایتاً در محاق سیاسی و ضداستبدادگرایی محض، به‌قربان‌گاه دستگاهی تثبیت‌گر می‌برد.

سرانجام این که اساس دست‌یابی به‌خودآگاهی نوعی-سوسیالیستی و یا دریافت خویش به‌عنوان پاره‌ای جدایی‌ناپذیر از نوع انسان، عشق و تبادلات عاشقانه (به‌معنای گذر از ماهیت خود، در راستای ضرورت دگر خویش) است، نه تراکم کینه‌های طبقاتی!

[۶] دریک نگاه سطحی شاید تأکید و تأمل بر این که «ازخوبیگانگی» مقوله و فعلیت و معضلی فردی نیست، زائد به‌نظر برسد؛ اما هنگامی که پروسه‌ی رفع ازخوبیگانگی را در نظر داشته باشیم و در عمل شیوه‌ای از کار و سازمان‌یابی را در

مقابل خود قرار دهیم که مسئله‌ی محوری‌اش «خودآگاهی نوعی» یا سازمان‌یابی سوسیالیستی-انسانی مبارزات کارگری است، ضرورتاً می‌بایست براین حقیقت تأمل و تأکید عملی داشته باشیم که با تکیه بر رهبران و اندیشمندان و نخبگان نمی‌توان از چرخه‌ی «خودبیگانگی نوعی» رهایی یافت. به عبارت دقیق‌تر: رهبری رهبران تا آن‌جا حقیقی و انسانی و سوسیالیستی و خودآگاه‌کننده است که به شیوه‌هایی از تبادل اندیشه و عمل دست بیابند که توان رهبری خویش را به پتانسیل اندیشه و عمل توده‌های هرچه فزاینده‌تر طبقه کارگر و زحمت‌کشان ارتقا دهند تا آن‌ها به نوبه‌ی خویش [یعنی: از پس دانش و سازمانی که در رابطه با رهبران بدان دست می‌یابند و در جهت سرنگونی سوسیالیستی دولت‌های بورژوازی از آن استفاده می‌کنند] بتوانند در راستای رهایی «نوع انسان»، در خودمدیریتی اقتصادی-سیاسی-اجتماعی خود و آموزش به‌همه‌ی انسان‌ها، حرکتی روبه‌تکامل و پیچیده شوند را سازمان بدهند.

- [۷] دیالکتیک مجموعه‌ها (یا به عبارت دقیق‌تر: مجموعه‌های دوگانه‌ی واحد) را نمی‌توان در این پانویس (هرچقدر هم که به طول آن بیفزاییم) شرح داد. از این‌رو، نوشته‌ای در دست نوشتن دارم که این مقوله را تا اندازه‌ای روشن می‌کند. به هر روی، با تکیه بر نکات زیر و هم‌چنین اندکی تمرکز و تفکر می‌توان تصور نسبتاً قابل قبولی از عبارت «نهاد آنتی‌تزی متقاطع» که در متن به کار رفته است، به دست آورد:
- (الف) گروه (اعم از پایدار و ناپایدار) که حداقل از ۲ نفر تشکیل می‌شود، یک «مجموعه‌ی دوگانه‌ی واحد» است که بیان‌گر وحدتِ ضدین در شکل معینی است.
- (ب) فرد در هر گروهی نسبت به کلیت گروه تغییرطلب است و «آنتی‌تزی» عمل می‌کند، چراکه مجموعه‌ی گروه (به مثابه یک کلیت) نسبت به افراد تشکیل دهنده‌اش تثبیت‌گر است و خاصه‌ی «تزی» دارد؛ و گرنه به‌عنوان یک گروه یا مجموعه دوام و بقا نمی‌داشت.
- (پ) هر شخصی الزاماً در گروه‌های متعددی (مانند گروه‌های خانوادگی، دوستانه، تحصیلی، شغلی، سیاسی و غیره) شرکت دارد.
- (ت) همه‌ی گروه‌هایی که یک شخص مفروض در آن‌ها شرکت دارد، حداقل به‌واسطه‌ی حضور آن فرد، با هم نوعی از «ارتباط» را می‌سازند.
- (ث) ارتباط این گروه‌ها (که فرد مفروض ما در آن‌ها شرکت دارد) با هم -حداقل به‌واسطه‌ی شرکت یک فرد معین در همه‌ی آن‌ها- «متقاطع» اند، که در وجه ایستای خویش دایره‌های متقاطع به‌ذهن متبادر می‌کند.
- (د) قانون‌مندی مجموعه‌های متقاطع و به‌طور کلی مجموعه‌ها، به هیچ‌وجه شباهتی به قوانین هندسی (اعم از اقلیدسی و غیره) ندارد.
- (ذ) ساخت و بافت مجموعه‌های متقاطع -حتی در مورد گروه‌های انسانی- بسیار فراتر از اشتراک و حضور یک فرد مفروض در همه‌ی آن‌هاست.
- (ر) تضاد در مجموعه‌های متقاطع -حداقل- به تعداد همه‌ی مجموعه‌هاست که متقاطع واقع شده‌اند.
- (ز) بنا به سوخت و ساز یک زمان معین، تضاد یکی از مجموعه‌هایی که متقاطع واقع شده‌اند، عمدگی می‌یابد و به‌گونه‌ای تعیین‌کننده بر همه‌ی دیگر مجموعه‌ها تأثیر می‌گذارد.
- (ژ) برای مثال: بیکار شدن یک کارگر (که به مثابه‌ی فرد - نهاد تغییرطلب و آنتی‌تزی است) تأثیری تعیین‌کننده‌ای بر همه‌ی گروه‌هایی می‌گذارد که وی در آن‌ها شرکت دارد، می‌گذارد. این گروه‌ها (فرضاً) عبارتند از: (هسته‌ی سوسیالیستی، مناسبات دوستانه، روابط و مناسبات شغلی، خانواده و غیره).

س) مقوله‌ی مجموعه‌های متقاطع فقط در مورد گروه‌های انسانی مصداق ندارد و به‌عبارتی می‌توان گفت که همه‌ی اشیاء (مانند یک تکه سنگ، یک یخچال، یک اتوموبیل، یک تباوی نقاشی، یک قطعه موسیقی و غیره) برآیند مجموعه‌های متقاطع هستند و جای‌گاه آنتی‌تزی دارند.

ش) حدِ فاصل مجموعه‌ها «رابطه» است که عقلاً دریافت می‌گردد، پس هنگام گفتگو از چگونگی رابطه و قانون‌مندی مجموعه‌ها (در کلیتِ مقوله‌ای آن) نباید دنبال چیز یا شیء قابل لمس و مشاهده‌ای گشت؛ چراکه پتانسیل محدود حواس توان دریافت «رابطه» را ندارد و رابطه نیز (در کلیت خویش) اساساً مشهود و ملموس نیست. در واقع، در اغلب موارد چنین اتفاق می‌افتد که یک مجموعه تازه پس از این‌که عقلاً دریافت شد، قابل مشاهده می‌گردد.

ص) به‌غیر از مجموعه‌هایی که نسبت به‌هم «متقاطع» واقع می‌شوند، رابطه‌ی مجموعه‌ها به‌طور «متداخل» و «متجانب» نیز واقع می‌گردند.

ض) شخصیتِ یک فرد (از زاویه کنش‌گری، برخورد نقادانه و دگرگون‌شوندگی) برآیند همه‌ی گروه‌هایی است که حداقل به‌واسطه‌ی حضور وی در همه‌ی آن‌ها رابطه‌ی متقاطع را با هم ساخته‌اند.

ط) اوج آزادی فردِ انسانی انتخاب گروه‌هایی است که وی در آن‌ها شرکت می‌کند، اما از آن‌جا که شرکت فرد در گروه‌های شغلی در جامعه‌ی سرمایه‌داری - عمدتاً پیش‌بودی است و به‌او تحمیل می‌شود؛ از این‌رو، لغو کارِ مزدی و انحلال مالکیت خصوصی، فرد گرفتار در دستگاه سرمایه را به‌آزادی غصب شده‌اش باز می‌گرداند. بی‌جهت نیست که کمونیست‌ها عمیق‌ترین باورها را به‌آزادی فردی دارند.

[۸] واژه‌ی «هستی» در زبان فارسی برخلاف تصور رایج - «شدن» معنی دارد، که هم به «شدن» اشیاء و نسبت‌ها اشاره دارد و هم دربرگیرنده‌ی «شدن» بی‌کرانگی جهان است. در مقابل واژه‌ی «هستی»، کلمه‌ی «استی» قرار می‌گیرد که «بودن» معنی می‌دهد و به‌وجه ساکن اشیاء، رویدادها و «نسبت»ها اشاره می‌کند؛ و در مورد گستره‌ی بی‌کران جهان کاربردی ندارد.

به‌هرروی، هستی (در وجه خاص‌اش) همان «نسبت» و «مجموعه‌ی دوگانه‌ی واحد» است، که در نفی و اثبات واقعی هر نسبت (یعنی: «شدن» آن) از دیگر نسبت‌ها متمایز می‌گردد، با آن‌ها «غیریت» می‌یابد و ویژگی خود را می‌سازد. اما از آن‌جا که «مجموعه‌ی دوگانه‌ی واحد» یا «نسبت» گستره‌ی بی‌کرانه دارد و کلیت جهان مادی را دربرمی‌گیرد؛ از این‌رو، گستردگی «تمایز» و «غیریت» نیز بی‌کرانه است. بنابراین، «نسبت» و «غیریت» بدون یکدیگر فاقد وجود و معنی‌اند و -خود- «دوگانه‌ی واحد» (یعنی: وحدتِ ضدین) می‌باشند؛ و «رابطه» یا «شدن» را بیان می‌کنند.

در نتیجه تلاش برای تفکیک این دو [یعنی: «نسبت» و «غیریت» یا «انشقاق درون و غیریت بیرون»] کاملاً عبث و بیهوده می‌باشد؛ زیرا انشقاق درونی (یا دوگانگی درونی هر نسبت)، خود، در راستای وحدتِ نسبت‌زای درون و بیرون است؛ که پیچیده‌ترین شکل تضاد و درضمن عام‌ترین آن را - در کلیت هستی می‌آفریند. به‌طور کلی، هستی در وجه خاص و «واقعی» اش به‌دلیل نفی و اثباتِ حاملِ وحدت یا سکون نسبی‌ای است که نسبت و غیریت آن را شکل می‌دهد؛ در صورتی که [هستی] در وجه کلیت بی‌کرانه و «حقیقی» اش فاقد غیریت می‌باشد و سکون ناپذیر است. چراکه وحدت هستی بی‌کران در «حقیقت مادی» اش دیالکتیکِ زمان-مکان است.

به‌هرروی، هستی در کلیت بی‌کرانه‌اش تنها به‌لحاظ «ذات» و «حقیقت» اش ادراک شدنی است؛ چراکه جهان بی‌کرانه فاقد «ماهیت» و سکون نسبی می‌باشد و مطلقاً در حرکت و تغییر است. سرانجام باید توجه داشته باشیم که «حقیقت مادی» هستی بی‌کرانه فراتر از جنبه‌ی صرفِ اپیستمولوژیک (یا شناخت‌شناسانه)، اساساً آنتولوژیک (یا هستی‌شناسانه) است؛ که تبیین و توضیح آن نوشته‌ی مستقلی را می‌طلبد.

[۹] «بیگانگی» را نباید با «ازخودبیگانگی» هم‌گون و هم‌معنا فهمید. چراکه بیگانگی در مقابل «آگاهی» قرار می‌گیرد؛ در صورتی که ازخودبیگانگی نقطه‌ی مقابل «خودآگاهی» است. به بیان دیگر: «بیگانگی» از عدم اطلاع و یا ناشناختگی اشیاء پدیده‌ها و نسبت‌ها حکایت می‌کند؛ در صورتی که «ازخودبیگانگی» حاکی از این است که انسان خویشتن انسانی-طبیعی خویش را به‌عنوان «نوع» در نمی‌یابد و بدان ارزش نمی‌گذارد.

بیگانگی مسئله‌ای است که حتی در جامعه غیرطبقاتی هم واقع می‌شود؛ چراکه هستی مادی بی‌کرانه است و انسان همواره با نسبت‌های ناشناخته‌ای مواجه می‌شود. در صورتی که خودبیگانگی مسئله‌ای است که فقط و فقط در جامعه‌ی طبقاتی و به‌واسطه‌ی عدم بازگشت محصول به‌مولد واقع می‌شود و متقارن با پروسه‌ی نفی و رفع روابط و مناسبات طبقاتی، به‌خودآگاهی فرامی‌روید. تنها نکته‌ای که بیگانگی و ازخودبیگانگی را به هم مربوط می‌کند، این است که بیگانگی مقدمه‌ی خودبیگانگی است؛ و آگاهی نیز می‌تواند (نه الزاماً) مقدمه‌ی خودآگاهی باشد. این مسئله (یعنی: بیگانگی به‌مثابه‌ی مقدمه‌ی خودبیگانگی) هم مصداق اجتماعی-فردی دارد و هم مصداق تاریخی.

بنابراین، همه‌ی آن نظرات و تحلیل‌هایی که ماورائیت‌باوری و نهایتاً پیدایش مذهب را با ترس و ناشناختگی اشیاء و نسبت‌ها توضیح می‌دهند، می‌بایست ۹۰ درجه به‌چپ بچرخند تا به تبیین درست مسئله برسند. به‌هرروی، اگر بیگانگی و ناشناختگی‌ها علت اصلی پیدایش مذهب باشند، می‌بایست مذهب را خاصه‌ی نوع انسان بدانیم؛ چراکه انسان همواره (یعنی: صرفنظر از یک دوره‌ی معین تاریخی) با ناشناخته‌ها مواجه می‌شود و ناشناخته‌های نیز بیم‌آفرین‌اند.

[۱۰] مجموعه‌ی متداخلی که متن به آن اشاره دارد: مجموعه‌ی جوامع طبقاتی (به‌مثابه‌ی مجموعه‌ی محاط یا کوچک‌تر) است که در داخل مجموعه‌ی انسان-طبیعت (به‌مثابه‌ی مجموعه‌ی محیط یا بزرگ‌تر) قرار دارد. درباره‌ی مجموعه‌های متداخل مختصر و مفید می‌توان گفت که این مجموعه‌ها به‌گونه‌ای واقع می‌شوند که یکی (به‌مثابه‌ی مجموعه‌ی کوچک‌تر یا محاط) در داخل دیگری (به‌مثابه‌ی مجموعه‌ی بزرگ‌تر یا محیط) قرار می‌گیرد. برای مثال: مجموعه‌ی طبقه‌کارگر (به‌منزله‌ی مجموعه‌ی کوچک‌تر یا محاط) در داخل مجموعه‌ی جامعه سرمایه‌داری (به‌منزله‌ی مجموعه‌ی بزرگ‌تر یا محیط) قرار دارد؛ و یا مجموعه‌ی نهادها و اقسام کارگری (به‌مثابه‌ی مجموعه‌های محاط) در داخل مجموعه‌ی طبقه‌کارگر (به‌مثابه‌ی مجموعه‌ی محیط) واقع می‌شوند.

نکته‌ی فوق‌العاده مهم اما تلگرافی- درباره‌ی مجموعه‌های «متداخل» این است که وجه ماهوی مجموعه‌ی کوچک‌تر یا محاط [به‌معنای وحدت و سکون نسبی آن] در راستای مجموعه‌ی محیط یا بزرگ‌تر قرار می‌گیرد و به‌عبارتی تابعی از «ماهیت» [یا تضاد عمده‌ی] آن است. از این‌رو، گرچه رشد کمی-کیفی آگاهی علمی از جهان خارج در نقطه‌ی مطلوب و معینی، بررسی موقع و موضع «انسان» و هم‌چنین موقع و موضع «هستی» را برای پاره‌ای از اندیشمندان زمینه می‌سازد؛ اما این رشد علمی، به‌علاوه‌ی تمام پیامدهای تکنولوژیک و صنعتی‌اش به‌خودی‌خود- نه تنها نمی‌تواند موجبات گذر از نظام‌های طبقاتی را فراهم کند، بلکه در راستای تحکیم و نهایتاً بقای دگرگونه‌ی آن عمل می‌کند.

نکته‌ی دیگر در مورد قانون‌مندی مجموعه‌ها (به‌طور کلی) و از جمله «مجموعه‌های متداخل» این است که: راستای حرکت مجموعه‌ی محیط یا بزرگ‌تر و نهایتاً تکامل و دگرگونی آن در گرو مؤلفه‌ی «مجموعه‌ی محاط سنتزی» و «مجموعه‌ی محاط آنتی‌تزی» می‌باشد؛ که در پیوند و ترکیب، مجموعه‌ی نوینی را می‌سازند؛ در مرحله‌ای از رشد کمی-کیفی خویش، «تضاد» سازای مجموعه‌ی بزرگ‌تر یا محیط را به «تناقض» می‌کشاند؛ و با درهم شکستن وحدت مجموعه‌ی بزرگ‌تر یا محاط، زایش می‌یابند. بدین ترتیب، «نو» از درون «کهنه» متولد می‌شود.

توضیحاً لازم است که توجه داشته باشیم: اولاً- دیالکتیک مجموعه‌های علی‌رغم فراگیری‌شان، همانند اصل تضاد مطلق نیستند؛ زیرا هستی بی‌کرانه که با دیالکتیک یا تضادِ زمان-مکان تعریف می‌شود، فاقد ماهیت و سکون نسبی است. دوماً- منظور از مجموعه‌ی محاط سنتزی یا اصطلاحاً بنیان نوین یا سوم، «جمع رسایی‌ها» و «حذف نارسایی‌ها»ی هر مجموعه‌ای (اعم از متداخل و غیره) است که به‌طور دینامیک و در مرحله‌ی خاصی در بنیان نوین حاصل می‌آید. سوماً- منظور از «مجموعه‌ی محاط آنتی‌تزی»، مجموعه‌ای است که تحت سلطه‌ی مجموعه‌ی تبیت‌گر یا تزی قرار دارد و به‌دلیل مبارزه با این سلطه‌گری، طلب‌کننده‌ی تعبیر است (مثلاً: طبقه‌کارگر در جامعه‌ی سرمایه‌داری، فرد در گروه یا کروموزم‌های X در نطفه). چهارماً- مسئله‌ی «مؤلفه و پیوند» دو بنیان آنتی‌تزی و سنتزی (به‌مثابه‌ی یکی از قانون‌مندی‌های دیالکتیک تضاد) شمولی فراتر از جوامع انسانی دارد، که استدلال آن می‌ماند برای بعد. پنجماً- هر مجموعه‌ای که در داخل مجموعه‌ی دیگری قرار داشته باشد (اعم از تزی، آنتی‌تزی، سنتزی و غیره)، از جنبه‌ی ماهوی در راستای مجموعه‌ای قرار می‌گیرد که در آن محاط است.

برای مثال: در مجموعه‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری تبادلات، تحولات و تغییرات درونی طبقه‌ی سرمایه‌دار (در هر شکل و محتوا و راستایی) نمی‌تواند به‌یک تحول اساسی و تاریخی راهبر گردد؛ و نهایتاً چنین «تحولاتی»، رفرم در «مناسبات مالکیت» است که به‌هر صورت نمی‌تواند ناظر بر تشدید استثمار کار و نیروی کار نباشد. از طرف دیگر، تحولات و تغییرات صرفاً درونی طبقه‌کارگر نمی‌تواند از چارچوبه‌ی نظام دستمزدی خارج شده و از سندیکاگرایی و فروش مناسب‌تر نیروی کار فراتر برود و به‌یک تحول اساسی و تاریخی راهبر گردد. به‌هر روی، طبق قانون مجموعه‌ها لازمه‌ی یک تحول تاریخی و انقلابی در جامعه‌ی سرمایه‌داری، ترکیب بنیان تغییرطلب با بنیان نوین است که خاصه‌ی دینامیک «مناسبات بارآوری تولید» می‌باشد؛ و در عالی‌ترین شکل در پراتیک پیوند «روشنفکران انقلابی» با مبارزات کارگری خود می‌نمایاند، و به‌تربیت کارگرانی می‌انجامد که تا حد مدیریت «حزب کارگران کمونیست» توان رهبری دارند.

مثال دیگر این‌که: تبادلات درونی طبقه‌کارگر [یعنی: افشار درونی طبقه یا گرایش‌های مختلف آن] بدون مکانیزم‌های تخریب‌کننده‌ی بیرونی نمی‌تواند از محدوده‌ی مبارزه‌ی عمومی طبقه‌کارگر بر علیه طبقه سرمایه‌دار خارج شده و مثلاً به‌قهر درون‌طبقه‌ای کشیده شود. هم‌چنان‌که تبادلات و به‌اصطلاح مبارزات درونی طبقه سرمایه‌دار و از جمله جامعه‌ی سرمایه‌داری ایران [یعنی: تبادلات دو قشر عمده‌ی صاحبان سرمایه؛ و یا به‌عبارت دقیق‌تر: مبارزه‌ی قشر کم‌تر حاکم بر علیه قشر بیش‌تر حاکم، که ریشه‌ی اختلاف‌شان در «شکل مالکیت» و نقطه‌ی وحدت‌شان در جذب و بلع ارزش اضافی است] نمی‌تواند از محدوده‌ی بقای نظام سرمایه‌داری (که مستلزم استثمار و سرکوب مداوم طبقه‌کارگر و دیگر نیروهای مولد است) فراتر برود. چراکه شدت‌یابی تضاد عمده‌ی مجموعه بزرگ‌تر یا محیط از شدت تضاد عمده‌ی مجموعه‌ی محاط یا کوچک‌تر می‌کاهد؛ و یا به‌عبارت دیگر، با شدت‌یابی تضاد عمده‌ی محیط، تضاد درونی مجموعه‌ی محیط در نسبت «فرعی» می‌شود.

به‌طور کلی، درباره‌ی قانونمندی مجموعه‌ها به‌طور کلی و مجموعه‌های متداخل به‌طور ویژه می‌توان چنین گفت: اولاً) همه‌ی مجموعه‌های دوگانه‌ی واحد، متداخل نیستند؛ بدین معنی که «نسبیت قانون» مجموعه‌ها را نباید همانند یک «اصل ماتریالیستی دیالکتیکی» عام و کلی و مطلق دانست؛ و از این طریق، تصویری تودرتو و یا تلسکوپیک از بی‌کرانگی هستی ارائه نمود.

دوماً) هر یک از مجموعه‌های متداخل (همانند همه‌ی نسبت‌های جهان هستی) دارای قانون‌مندی خاصی است که از هیچ‌گونه قراردادی تبعیت نمی‌کند؛ بدین معنی که مجموعه‌هایی که نسبت به‌هم متداخل واقع می‌گردند، تنها در تحقیق عملی شناخته می‌شوند و هر یک از آن‌ها نیز ویژگی خاص خود را دارند. بنابراین، قانون‌مندی مجموعه‌های متداخل (همانند همه‌ی قانون‌ها و اصول ماتریالیزم دیالکتیک) به‌واسطه‌ی اساس علمی-تجربی خویش، تنها پیش‌نهاده‌ی ذهن محقق‌اند،

که به مثابه «روش تحقیق»، تقرب به‌کُنه و عمق اشیاء و پدیده‌ها و نسبت‌ها را آسان‌تر می‌کند. به‌هرروی، این اصول و قانون‌مندی‌ها نه تنها هیچ‌گونه حاکمیتی بر جهان ندارند، بلکه همواره تابعی از مادیت هستی بی‌کرانه بوده و خواهند بود. (سوماً) مجموعه‌ی محاط (یعنی: مجموعه‌ای که داخل یک مجموعه‌ی دیگر محاط است) به‌لحاظ ماهوی و وحدت نسبی در راستای مجموعه‌ی محیط (یعنی: مجموعه‌ای که بر مجموعه‌ی دیگر محیط است) قرار دارد و تابع آن است؛ در صورتی که راستا و دینامیزم حرکت مجموعه‌ی محیط (یا بزرگ‌تر) به‌راستا و دینامیزم مجموعه‌ی محاط و نوبی مشروط است، که حاصل مولفه و پیوند وجه تغییرطلب (یا آنتی‌تری) با وجه طرح‌مند (یا سنتری) می‌باشد. چهارماً) شدت‌یابی یا آنتاگونیزم تضاد عمده‌ی مجموعه‌ی محیط، از شدت‌یابی یا آنتاگونیزم تضاد عمده‌ی مجموعه‌ی محاط می‌کاهد. پنجماً) پتانسیل عمل‌کرد مجموعه‌ی محیط بر مجموعه‌ی محاط، بیش از این‌که تسریع‌کننده باشد، تخریب‌گرانه و خصوصاً کُندکننده است؛ و...

[۱۱] لحظه‌ی معینی، که رشد کمی-کیفی آگاهی به‌پدیده‌ها و اشیاء خارج از هستی منجر به‌نفی خود [به‌مثابه‌ی آگاهی بیرونی] گردید و انسان را در آستانه‌ی خودآگاهی نوعی قرار داد؛ به‌لحاظ تاریخ‌نگاری متقارن با اوج امپراطوری‌های باستانی و برده‌داری است. نمونه‌ی بارز و کلاسیک این «اوج»، امپراطوری برده‌داری رم و یونان در حوالی ۵۰۰ قبل از میلاد است، که به‌عبارتی زادگاه «اندیشه‌ی فلسفه» به‌مثابه‌ی شیوه‌ای از «اندیشه» است. با توجه به‌این‌که اوج امپراطوری‌ها معمولاً متقارن با آغاز حوضیض آن‌ها (یعنی: شکل‌گیری «بنیان نوین») نیز می‌باشد؛ و هم‌چنین با مراجعه به‌تاریخ جوامع طبقاتی می‌توان چنین گفت که اندیشه‌ی فلسفی فقط یک‌بار متولد نشده و این زایش خاصی هرچرخش سترگ تاریخی است. به‌هرروی، به‌جز رُم و خصوصاً یونان باستان، اندیشه‌های فلسفی در اوج امپراطوری اسلامی در گستره‌ی وسیعی از سرزمین‌ها و هم‌چنین اوج تکامل روابط و مناسبات فتودالی در سرزمین‌های اروپایی (که متقارن با نطفه‌گیری شیوه‌ی نوینی از تولید بود) زایش داشته است. با این وجود، مهم‌ترین زایش فلسفی‌ای که تاریخ بشر در پیشینه‌ی خویش دارد، متقارن با اوج‌گیری مبارزات کارگری و گسترش روبه‌تزايد شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، در مارکس و انگلس تبارز و تبلور می‌یابد؛ که توسط دیگر اندیشمندان انقلابی (از جمله لنین) به‌طور عملی و نظری بسط و انکشاف یافته است. در میان همه‌ی آثار و نوشته‌هایی که پس از مارکس و انگلس مستقیم و یا به‌طور ضمنی به‌فلسفه‌ی ماتریالیستی دیالکتیکی یا فلسفه‌ی مارکسیستی پرداخته‌اند، یادداشت‌های فلسفی لنین جای‌گاه ویژه‌ای دارد و فوق‌العاده آموزنده و خصوصاً اندیشه‌برانگیز است.

معهداً این روند زاینده و انقلابی نقیض خویش را نیز پرورانده است. حقیقت این است که به‌جز نوشته‌های پراکنده‌ی مارکس و انگلس و هم‌چنین منهای استفاده‌ی عملی، اساسی، گسترده و قاطع این اندیشمندان انقلابی از «روش تحقیق» و «منطق» ماتریالیستی دیالکتیکی؛ اکثر قریب به‌اتفاق نوشته‌هایی که مشخصاً درباره‌ی اصول ماتریالیزم دیالکتیک به‌نگارش درآمده این «اصول» را تئوریزه و تدوین کرده‌اند، تصویری مکانیکی از جهان و انسان و ماتریالیزم دیالکتیک ارائه نموده‌اند. گرچه می‌توان (و می‌بایست) این پردازش‌ها را بنا به‌موقع و موضع پردازندگان‌اش، از جنبه‌ی تاریخی-طبقاتی مورد شرح و بسط قرار داد؛ اما در یک دسته‌بندی تقلیل‌یافته به‌طور مختصر و مفید می‌توان گفت که نقطه‌ی مشترک همه‌ی این تبیین‌ها از ماتریالیزم دیالکتیک: توجیه ایدئولوژیک «وضعیت موجود» در مقابل انتقادات احتمالی، آرمانی‌کردن این «وضعیت»، دفاع فلسفی از یک دسته‌بندی یا گرایش سیاسی-اقتصادی، ساده‌سازی ناشی از مردم‌گرایی، تکیه بر دریافت حسی به‌جای تعمق عقلانی و دریک کلام مطلقیت بخشیدن به‌نسبیت فی‌الحال موجود بوده است. به‌هرروی، استالین، ماوتسه‌تونگ، ژرژ پلیرتز، آفانسیف، موریس کنفورت، ارنست مندل و غیره همگی- در قالب آرمان‌گرایی تاریخی کمونیزم،

تصویری اخلاقی و ماورایی و مکانیکی از ماتریالیزم دیالکتیک ارائه داده‌اند. بی‌جهت نیست که امروزه ارزیابی ضمنی از ماتریالیزم دیالکتیک در میان اشخاص و جریاناتی که خود را سوسیالیست و جانبدار طبقه کارگر می‌دانند، عملاً (گرچه نه در تبیین‌های تئوریک) به یک فانتزی سانتی‌مانتال می‌ماند تا سلاح ایدئولوژیک پرولتاریا!

برای مثال: باور عامیانه و مکانیکی و ماورایی در مورد دیالکتیکِ کمیت-کیفیت بدین ترتیب است که: رشد تدریجی و کمی اشیاء و پدیده‌ها در نقطه‌ای به رشد کیفی می‌رسد که جهش را در پی خواهد داشت! این حکم در مکانیکی بودن‌اش، فراموش می‌کند که: اولاً- کمیت و کیفیت بدون یکدیگر وجود ندارند؛ بنابراین، اگر رشد تکامل‌یابنده‌ای در بین باشد، ناگزیر کمی-کیفی است. دوماً- رشد کمی محض به معنای کاهش رشد کیفی است، که از اضمحلال یک مجموعه خبر می‌دهد. سوماً- رشد کمی-کیفی مداوم نشانه‌ی شکل‌گیری «بنیان نوین» در یک مجموعه‌ی دوگانه‌ی واحد است که با پشت‌سر گذاشتن «جهت عمده‌ی کهن» و آغاز «جهت حرکت نوین» متقارن است. چهارماً- رشد (اگر فروکاهشی نباشد)، همواره کمی-کیفی و ارگانیک است، که «حوزه‌ی کیفی کمیت‌پذیر» فراهم می‌کند و در «مطلوبیت ویژه»ی رشد یک مجموعه‌ی مفروض به‌تولد «نو» از درون «کهنه» می‌انجامد. پنجماً- این مطلوبیت ویژه در مجموعه‌های انسانی، تنها از پس شناخت دخالت‌گرانه قابل تشخیص است؛ و به‌عبارتی می‌توان گفت که اساسی‌ترین هنر مبارزاتی کارگران سوسیالیست تشخیص مطلوبیت رشد کمی-کیفی و ارگانیک در مناسبات کارگری و انقلابی است. ششمماً- جهش، قانون‌مندی‌ای است که بعضاً واقع می‌شود و تنها از پس شکل‌گیری سنتز در درون مجموعه‌ی سنتزی (یعنی: سنتز در سنتز) مادیت می‌گیرد؛ که دیکتاتوری پرولتاریا یکی از نمونه‌های بارز آن است. هفتماً- تعمیم «جهش» به‌همه‌ی اشیاء و پدیده و مجموعه‌ها چیزی نیست جز ماورائیت بخشیدن به قوانین و اصول ماتریالیزم دیالکتیک؛ چراکه با تعمیم جهش نسبت یک قانون‌مندی ذهناً مطلقیت یافته است!

لازم به یادآوری است که: الف) ارائه‌ی تصویر ماورایی و یا مکانیکی از ماتریالیزم دیالکتیک صرفاً یک خطای معرفتی و نظری نیست؛ و ریشه‌ی آن را قبل از هر چیز باید در خاستگاه و پایگاه طبقاتی متفکران و هم‌چنین چگونگی رابطه‌ی آن‌ها با جنبش کارگری بررسی کرد. ب) مارکس و انگلس و لنین هیچ‌گونه نقشی در بروز چنین تصاویری نداشته‌اند و قصور آن‌ها تنها این است که شخصاً فرصت نیافتند تا اصول، مقولات و قوانین مربوط به ماتریالیزم دیالکتیک را تدوین کنند. پ) شاید هم نگرانی آن‌ها از تدوین اصول ماتریالیزم دیالکتیک ماورائیت یافتن آن در گذر زمان بوده است؛ چراکه ماتریالیزم دیالکتیک نیز همانند هر نسبتی از ماده دگرگون می‌شود و تغییر می‌یابد. البته از آن‌جا که ماتریالیزم دیالکتیک دریافت انسان از ذات هستی است؛ از این‌رو، دگرگونی و تغییر ماتریالیزم دیالکتیک به‌رشد علوم و گسترش و تعمق مبارزه‌ی طبقاتی مشروط است. ت) چنین به‌نظر می‌رسد که بدون بازآفرینی مجدد ماتریالیزم دیالکتیک و تبادل آموزشی آن، سازمان‌یابی سوسیالیستی مبارزات کارگری به‌امری فوق‌العاده دشوار تبدیل می‌شود.

[۱۲] خیزش‌های اسلامی که به‌غلط با عنوان «جنبش» از آن‌ها یاد می‌شود، گرچه تنها نمونه‌ی خودستیزی نیستند؛ اما می‌توان گفت که نمونه‌ی بارز آن می‌باشند.

[۱۳] حل تضاد انسان-طبیعت، رویداد و یا حادثه‌ای نیست که یک‌بار برای همیشه واقع شود و با حل این تضاد، دیگر مجموعه‌ی انسان-طبیعت وجود نداشته باشد. از طرف دیگر، نباید چنین تصور کرد که تضاد انسان-طبیعت حل ناشدنی است و این مجموعه (برخلاف دیگر مجموعه‌ها) در سکون و تثبیت جاودان قرار دارد. درحقیقت، از آن‌جا که هستی بی‌کران پیوستار «طبیعت» هم در وجه طبیعی و در وجه انسانی‌اش- می‌باشد، تضاد انسان-طبیعت نیز در مقاطع معینی حل، و دوباره پیکرتراشی می‌شود؛ یعنی که هر بار (پس از حل یک مقطع از این تضاد) در بُعد پیچیده‌تری شکل می‌گیرد، تکامل

می‌یابد و برقرار می‌ماند. بدین ترتیب که رابطه‌ی انسان-طبیعت، همانند همه‌ی دیگر مجموعه‌ها هربار، پس از زایش نو از درون کهنه-به‌مجموعه و رابطه‌ی نوینی تبدیل می‌شود که نهادین آن بازهم «انسان» و «طبیعت» اما در بُعد پیچیده‌تر و گسترده‌تری- هستند که نامی جز مجموعه‌ی انسان-طبیعت برای آن نمی‌توان انتخاب کرد. به‌طور کلی، هریک از مقاطع و چرخش‌های اساسی تاریخ زندگی نوع انسان، یکی از مقاطعی است که مجموعه‌ی انسان-طبیعت (از پی حل تضادش) دوباره پیکرتراشی شده و مجموعه‌ی نوینی را، که بازهم مجموعه‌ی انسان-طبیعت است، شکل داده است. بنابراین، استقرار سوسیالیسم، به‌مثابه‌ی مرحله‌ی گذار به‌کمونیسم (که لازمه‌اش استقرار دیکتاتوری پرولتاریاست) را می‌توان جهشی در گسترش و تکامل مجموعه‌ی انسان-طبیعت بشمار آورد.