

## نقدی بر فلسفه عمل در "مارکسیسم ایرانی"

### و دلایل شکست جنبش کارگری - سوسیالیستی در ایران

فرشید فریدونی

چهاردهم اسفند ماه هشتاد و شش



بیست و هشت سال پیش، در آستانه‌ی انقلاب بهمن شهروندان ایران تحت آرمان‌های برابری، آزادی اندیشه، عدالت اجتماعی و استقلال سیاسی- اقتصادی از امپریالیسم جهانی به سرکردگی آمریکا متفق شدند و نظام مشروطه‌ی سلطنتی را سرنگون کردند. با وجودی که برخی سازمان‌های "مارکسیستی" به عنوان نمایندگان این آرمان‌ها، در کوتاه‌ترین مدت ممکنه به نهادهای مردمی تبدیل شدند، چندی نگذشت که چنان شکست قاطعانه‌ای خوردند که هیچ‌گونه اثری و حتا یک آدرس پستی از آن‌ها در ایران باقی

نماند. به این ترتیب، بخشی از طیف سیاسی به صورت فیزیکی از صحنه‌ی رقابت نظری - تئوریک و نبرد طبقاتی - اجتماعی حذف شد. کارگران ایران نیز به تنهایی و به دلیل کمبود تجربیات مبارزاتی از یک سو و بنا بر درک روزمره‌ی خود از قوانین اجتماعی و توهم‌شان به عدالت اسلامی از سوی دیگر، قادر نبودند که حداقل سندیکایی برای دفاع از منافع مادی- صنفی و طرح مسائل اجتماعی- طبقاتی‌شان سازمان‌دهی کنند.

طرح این پرسش ضروری است که چرا اسلام‌یون موفق به کسب قدرت سیاسی و تشکیل دولت شدند، اما سازمان‌های "مارکسیستی" و جنبش کارگری - سوسیالیستی، نه تنها در راستای کسب قدرت سیاسی توفیقی نداشتند، بلکه حتا قادر نبودند که حداقل مانع تشکیل نظام جمهوری اسلامی شوند؟

برای درک مقوله‌ی فوق شناختی اجمالی از دولت به عنوان "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" ضروری است. بنا بر تحلیل گرامشی دولت پدیده‌ای فلسفی - تاریخی است. او دولت را از تضادهای طبقاتی، یعنی از ماهیت آنتاگونیستی نیروهای مولد و مناسبات تولیدی در نظام سرمایه‌داری استنتاج می‌کند. درحالی که بررسی ماهیت دولت جنبه‌ی ماتریالیستی دارد، گرامشی فرم بخصوص دولت و روند تحولات سیاسی- اجتماعی را ایده‌آلیستی بررسی می‌کند. به بیان مفهوم‌تر، درک دولت به عنوان پدیده‌ای فلسفی - تاریخی به این معنا است که در وهله‌ی نخست، هر دولتی زیربنای اقتصادی و شیوه‌ی انباشت مخصوص به خود را دارد. در واقع این همان حوزه‌ی متضاد نیروهای مولد و مناسبات تولیدی است که منجر به جنبش کارگری می‌شود و ماهیت دولت بورژوایی را به عنوان "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" معین می‌کند. در وهله‌ی بعدی، هر دولتی روبناهای ایدئولوژیک، فرهنگی، علمی، سیاسی و قضایی مسلط و منحصر به خود را دارد. تسلط روبناها در کنکاش نظری میان روشنفکران ارگانیک طبقات متخاصم معین می‌شوند و افکار عمومی را متأثر و متشکل می‌کنند. حوزه‌ی کنکاش روشنفکران و مکانی که در آن آگاهی طبقاتی- اجتماعی شکل می‌گیرد، جامعه‌ی مدنی است. در جامعه‌ی مدنی رقابت فرهنگی- اجتماعی و نبرد سیاسی-

صنفي برای تحقق منافع مادي- طبقاتي متشکل می‌شوند. روشنفکران ارگانیک پاسدار منافع طبقه‌ی خصوصی هستند و به وسیله‌ی ایدئولوژی و در رقابت تئوریک برای تحکیم هژمونی موجود و یا تشکیل هژمونی نوین فعالیت می‌کنند. هژمونی نتیجه‌ی پیوند ایده‌های روشنفکران ارگانیک (عوامل ذهنی و سوژکتیو) و انگیزه‌های اجتماعی- طبقاتی (عوامل عینی و ابژکتیو) است که به شیوه‌ی ادغام زیربنا با روبنا، "بلوک تاریخی" را تشکیل می‌دهند و فرم بخصوص دولت را در رابطه با توازن قوای آنتاگونیستی معین می‌کنند و به این ترتیب، پشتوانه‌ی فلسفی - تاریخی دولت را می‌سازند. در نتیجه، از دیدگاه گرامشی فرم بخصوص دولت، وابسته به یک رشته مناسبات دیالکتیکی بین زیربنا و روبنا است که از یک سو در مبارزات اجتماعی- طبقاتی، نهادینه شدن آن‌ها در جامعه‌ی مدنی و گفتمان روشنفکران ارگانیک نمایان می‌شوند و از سوی دیگر به صورت تعیین کننده، عامل رفرم‌های دولت برای تداوم نظام سرمایه‌داری و حفظ سازمان طبقاتی جامعه هستند. گرامشی رفرم‌های دولت و تحولات سیاسی- اجتماعی را "انقلاب منفعل" می‌نامد که در واقع منجر به تغییر فرم بخصوص دولت می‌شوند.

لیکن فرم بخصوص دولت از یک سو، وابسته به فرهنگ، ایدئولوژی و سازمان تاریخی - طبقاتی بورژوازی است و از سوی دیگر، بستگی به سازمان اجتماعی، شیوه‌ی مبارزاتی و درک روزمره‌ی طبقه‌ی آنتاگونیسم آن، یعنی جنبش کارگری دارد. به بیان دیگر، در حالی که ایده‌های مسلط بر افکار عمومی، پشتوانه‌ی فلسفی دولت (عوامل ذهنی) را معین می‌کنند، جنبش‌های اجتماعی، نهادهای طبقاتی - صنفي که انگیزه‌ی تحقق این ایده‌ها را دارند، جنبه‌ی تاریخی - تجربی (عوامل عینی) دولت هستند. برای نمونه عامل تشکیل دولت‌های مدرن بورژوایی در اروپای غربی و فرم سیاسی دموکراسی، جامعه‌ی مرفه و انسان‌گرا از یک سو، نتیجه‌ی دنیوی شدن مؤمنین در دوران رفرماسیون و بازنگری فلسفی به دین در دوران نوزایش (رنسانس) بوده که منجر به تشکیل فرهنگ متقابل و ایجاد دیدگاه نوین و مسلط بورژوازی به دین و دنیا شده است. دموکراسی بورژوایی در فرم سیاسی موجود آن از سوی دیگر، حاصل مبارزات جنبش‌های کارگری - اجتماعی و فعالیت روشنفکران ارگانیک این جنبش‌ها بوده است که در جامعه‌ی مدنی مستقر شده‌اند و به وسیله‌ی گفتمان مسلط اجتماعی، افکار عمومی را برای تحقق اهداف اجتماعی خود متأثر و روند تحولات جامعه را معین کرده‌اند.

روشن است که طرح مکانیزم فوق به عنوان عامل روند تحولات اجتماعی، انگیزه‌ی تدوین نگرشی مثبت‌گرا و جهان‌شمول به سیر تاریخ بشری را ندارد زیرا نه تجربیات تاریخی مصداق این نگرش هستند و نه وضعیت موجود جهانی و تروریسم کنونی اسلامیون، چنین نگرشی را مجاز می‌کنند. این مکانیزم فقط بر این نظریه تأکید می‌ورزد که انسان سازنده‌ی تاریخ است و وقایع تاریخی به صورت مثبت و یا منفی آن، فقط وابسته به توازن قوا میان نیروهای سازنده و سیاه جامعه هستند. نفوذ و قدرت اجتماعی یکی، نشانه‌ی نقطه‌ی ضعف دیگری و بر عکس است. هدف این نوشته بررسی فرم بخصوص نظام سرمایه‌داری در ایران، به شکل جمهوری اسلامی نیست که به وسیله‌ی قوای سیاه جامعه و با ائتلاف شوم روحانی و بازاری، یعنی میان نمایندگان حوزه و حجره متحقق شد. این تحلیل تحت عنوان "فلسفه و تاریخ دولت اسلامی و دلایل شکست مردم‌سالاری دینی در ایران" در همین جلد ارائه شده است. هدف این نوشته بررسی نقطه‌ی ضعف قوای سازنده‌ی جامعه مانند جنبش کارگری - سوسیالیستی است که به خاطر نقائص فلسفه‌ی عملی‌اش قادر نبود مانع استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران شود.

پرسش‌های این نوشته بنا بر پشتوانه‌ی تئوریک فوق به شرح زیرند:

چرا "مارکسیست‌های ایرانی" همواره تبدیل به سیاهی لشکر بی جیره و مواجب اقشار محافظه‌کار کشور می‌شوند؟ چرا جنبش کارگری - سوسیالیستی در ایران تاریخی ممتد ندارد و سازمان‌ها و احزاب آن نهادینه نشده‌اند؟ فعالین سیاسی این جنبش با کدام فلسفه‌ی سیاسی و با کدام درک روزمره در مبارزات طبقاتی - اجتماعی شرکت می‌کنند؟ چرا "مارکسیست‌های ایرانی" موفق نمی‌شوند در برابر اقشار محافظه‌کار و طبقه‌ی حاکم کشور فرهنگی متقابل تشکیل دهند و پیوسته در پوشش اخلاقی - اجتماعی آن‌ها محبوس می‌مانند؟

چرا هنوز قشری از روشنفکران در ایران برای دفاع از منافع طبقه‌ی کارگر بسیج نشده‌اند؟ چرا با وجود تضادهای طبقاتی - اجتماعی عینی در کشور، "مارکسیست‌های ایرانی" موفق نمی‌شوند که در حوزه‌های متفاوت اقتصادی، سیاسی و فرهنگی گفتمان غالب اجتماعی را معین کنند و افکار عمومی را در مسیر تحقق اهداف سیاسی خود دگرگون سازند؟

چرا ذهنیت استقرار نظام سوسیالیستی در ایران تعمیم نمی‌یابد و توافقی اجتماعی برای تشکیل آن ایجاد نمی‌شود؟ و سرانجام، چرا اقشار محافظه‌کار ایران مانند درباریان، اسلام‌یون و جناح‌های متفاوت ملی-مذهبی موفق به تشکیل دولت می‌شوند، لیکن سازمان‌های "مارکسیستی" در راستای انقلاب اجتماعی و تشکیل نظام سوسیالیستی شکست می‌خورند؟ برای پاسخ دادن به پرسش‌های فوق باید فلسفه‌ی عمل در "مارکسیسم ایرانی" به نقد کشیده شود. در این راستا نه تنها معرفی مارکسیسم کلاسیک ضروری است، بلکه بررسی مبانی فلسفی که منجر به تعمیم "مارکسیسم" در ایران شده‌اند، اجتناب ناپذیر به نظر می‌آید. بنابراین در وهله‌ی اول، مبانی فلسفه‌ی مارکسیسم که در سیر به سوی ایران دگرگون شده‌اند، بررسی می‌شود. در وهله‌ی بعدی، نقد درک روزمره‌ی شهروندان ایرانی است که به عنوان عامل تعمیم غیرمترقبه‌ی "مارکسیسم" در ایران، ارزیابی می‌شود.

## مارکس و فلسفه‌ی مارکسیسم کلاسیک

برای درک بهتر مارکسیسم کلاسیک، در نظر گرفتن زندگی مارکس و آداب و رسوم که شیوه‌ی تربیت او را متأثر کرده‌اند، ضروری است زیرا او نیز مانند هر انسان منحصر به فرد دیگری، مولود محیط فرهنگی - اجتماعی‌ای بود که در آن متولد و تربیت شد. بدیهی است که این انسان‌ها هستند که تاریخ را می‌سازند، لیکن نقطه‌ی آغاز فعالیت آن‌ها داده‌های اجتماعی - فرهنگی‌ای هستند که از یک سو، پشتوانه‌ی نظری - تجربی و امکانات این فعالیت را ایجاد می‌کنند و از سوی دیگر، حدود توفیق این فعالیت و نتیجه‌ی آن را نیز معین می‌سازند. به این اعتبار، برای درک بهتر دست‌آوردهای تئوریک و تجربی مارکس و شناخت فلسفه‌ی مارکسیسم کلاسیک، بررسی درجه‌ی تکامل فکری جامعه، تحولات اقتصادی و نهادهای اجتماعی‌ای که در واقع امکانات و حدود فعالیت تئوریک - پراتیک مارکس را معین کرده‌اند، ضروری به نظر می‌رسد. به بیان دیگر، این مناسبات کلی جامعه‌ی اروپایی قرن نوزدهم بوده‌اند که مارکس را با خصلتی منحصر به فرد از نظر جسمی و روحی تغذیه کرده‌اند و شخصیت و فلسفه‌ی سیاسی او را ساخته و پرداخته‌اند.

کارل مارکس در خانواده‌ی یهودی، در شهر ترییر و در ایالت صنعتی راین واقع در آلمان متولد شد. پدر بزرگ او لوی، خاخام یهودی بود. پدر او هاینریش نام داشت که مردی عالم، حقوق‌دان و به فرهنگ و اندیشه‌ی آزادتمایل

شدیدی داشت. وقتی کارل شش ساله بود، پدرش به دین مسیحیت گروید تا از یک سو به جوامع فرهنگی مسیحی راه پیدا کند و از سوی دیگر از آزاری که پس از سال ۱۸۱۵ در زادگاه کارل بر یهودیان روا می‌شد، رهایی یابد. هاینریش مارکس علاقه‌ی شدیدی به ادبیات قرن هیجدهم فرانسه، یعنی دوران روشنگری داشت. آشنایی کارل با فلسفه در دوران نوجوانیش، به وسیله‌ی پدرش میسر شد. نوشته‌های فیلسوف و اقتصاددان انگلیسی جان لاک و نویسندگان فرانسوی مانند دیدرو و ولتر، اولین منابع فلسفی‌ای بودند که در اختیار کارل قرار گرفتند و او را تحت تأثیر قرار دادند.

کارل در سن شانزده سالگی به دوره‌ی دبیرستان پایان داد و در سال ۱۸۳۵ وارد دانشگاه بن شد. او با پیروی از فلسفه‌ی هگل و مانند هم‌فکران جوانش به شیوه‌ای رادیکال از تمامی تعصبات کهن جامعه برید و به این ترتیب به اصولی‌ترین انتقاد به روابط اجتماعی و نقد تفکر دینی که بر جامعه مسلط بود، دست یافت. او در سال ۱۸۴۱ به صورت غیابی موفق به کسب درجه‌ی دکترای فلسفه از دانشگاه ینا شد. موضوع رساله‌ی تحقیقاتی مارکس، بررسی "تفاوت‌های فلسفه‌ی طبیعی دمکرایت و اپیکوری" بود (۱).

فلسفه‌ی مارکسیسم پس از پایان تحصیل کارل و در دوران روزنامه‌نگاری نزد روزنامه‌ی نویه راینیشه و در روند مبارزات سیاسی، تحقیقات اقتصادی و کشمکش فلسفی او با فلسفه‌ی مسلط جامعه شکل گرفت. بنا بر ارزیابی گرامشی، فلسفه‌ی کلاسیک مارکسیسم فقط با بررسی سه پروژه‌ی متفاوت این دوران قابل فهم است (۲).

پروژه اول، انقلاب صنعتی در انگلستان بود که از سال ۱۷۶۰ آغاز شد. در این دوران انکشاف اقتصادی و انباشت سرمایه در بریتانیا ابعادی غیرقابل تصور پیدا کرد. در همان هنگام بازار مدرن جهانی متشکل شد. شاهکار مارکس با عنوان "سرمایه"، نقد سیاست اقتصادی انگلستان در آن دوران است که به عنوان تحلیلی از شکوفاترین و مدرن‌ترین شیوه انباشت نظام سرمایه‌داری به سرانجام رسید. جلد اول "سرمایه" در دوران حیات مارکس منتشر شد. جلد دوم و سوم "سرمایه" به وسیله انگلس و از دست‌نوشته‌های مارکس تدوین شدند. انگلس مابقی جلد سوم را خود به تنهایی به اتمام رساند.

اقتصاد انگلستان در اواخر قرن هیجدهم به اوج شکوفایی خود رسید و پس از آن در روندی افولی قرار گرفت و سرانجام در سال ۱۸۳۰ در بحران اقتصادی خاتمه یافت. برای انقلاب صنعتی در انگلستان تمامی پیش‌فرض‌های ضروری وجود داشت. پادشاه انگلستان، هاینریش، در دهه‌ی ۳۰ قرن ۱۶ مسئله‌ی ازدواجش را برای قطع ارتباط با واتیکان بهانه کرد و پروتستانتیسم را به صورت پروژه‌ای دولتی در انگلستان رواج داد (۳). مبارزه با خرافات، رهایی از افسون‌زدگی و تبلیغ اخلاقیات شغلی با انگیزه‌ی کسب عنایت الهی، برنامه‌ی فرقه‌های متفاوت پروتستان بود که موانع انباشت ثروت را بر می‌داشت. در نتیجه، در دوران انقلاب صنعتی انگلستان، نه تصفیه‌ی ذهنی شهروندان برای تعویض منطق دینی (جهان‌گریزی) به منطق دنیوی (جهان‌سلطه‌ای) ضرورت داشت و نه نهادی مانند واتیکان با عقاید دگماتیک خود مانع فن‌آوری و استفاده از آن در صنعت می‌شد. یکی از عوامل دیگر شکوفایی دراز مدت در انگلستان، دستیابی به فن‌آوری جدید بود. اختراع ماسوره‌ی پرنده و تکامل دستگاه ریسندگی و بافندگی بارآوری نیروهای مولد در بخش نساجی را دگرگون ساخت. استفاده از ماشین بخار در روند تولید، برای اولین بار میسر کرد که انرژی منابع فسیل مانند زغال سنگ، جایگزین انرژی انسانی شود. تکامل ماشین بخار دورانی به وسیله‌ی جیمز

وات، به سرمایه‌داران امکان می‌داد که صنایع تولیدی را که تا کنون برای استفاده از انرژی آب در کنار رودخانه‌ها مستقر بودند، به شهرهای دیگر و محل اقامت طبقه‌ی کارگر منتقل کنند. استفاده از ماشین بخار برای استخراج زغال سنگ و حمل و نقل به وسیله‌ی خط آهن، نه تنها منابع روزافزون انرژی را تأمین می‌کرد، بلکه بازارهای پراکنده را به هم می‌پیوست و به این ترتیب، شرایط و تداوم شکوفایی دراز مدت را تضمین می‌کرد (۴).

بنا بر ارزیابی هوبزباوم در اواخر قرن هیجدهم دو مورد اساسی از ضرورت‌های انقلاب صنعتی بودند. در وهله‌ی نخست، آن صنعتی که پاداش‌های استثنایی به سرمایه‌داران می‌داد و بازدهش به سرعت با اختراعات جدید منجر به تولید ارزان‌تر و بیشتر می‌شد. در وهله‌ی بعد، گسترش روزافزون یک بازار انحصاری بود که طبیعتاً زمانی از مرزهای ملی به عنوان مرز اقتصادی عبور می‌کرد و بازار مدرن جهانی را سازمان می‌داد (۵). اولی، صنایع نساجی و دومی سیاست توسعه‌ی مستعمراتی دولت انگلستان بودند که با هم‌دیگر تقسیم کار جهانی را برنامه‌ریزی و متحقق کردند. فرم استثماری دولت انگلستان بیش از یک قرن قبل از انقلاب صنعتی شکل گرفت. یعنی بعد از زمانی که نخستین پادشاه توسط ملتش محاکمه و اعدام شد. از این پس، منفعت فردی و توسعه‌ی اقتصادی به عنوان اهداف عالی سیاست دولت توسط دربار و طبقه‌ی حاکم انگلستان پذیرفته شد. در نتیجه، دولت انگلستان هم دارای اقتصادی به اندازه‌ی کافی نیرومند بود و حکومتی به اندازه‌ی کافی تجاوزگر داشت که بازارها را یکی پس از دیگری از چنگ حریفانش در آورد. قوای نظامی انگلستان در جنگ‌های متعدد از سال ۱۷۷۳ تا ۱۸۱۵ بر رقیب اصلی‌اش، فرانسه غلبه کرد و به غیر از بعضی مناطق در قاره‌ی آمریکا، عملاً تمامی حریفان خود را از جهان غیراروپایی حذف کرد (۶).

در آستانه‌ی رکود اقتصادی که از اواسط دهه‌ی بیست قرن نوزدهم آغاز شد، جوامع اروپایی چهره‌ای متضاد و دوگانه داشتند. از یک سو تأثیراتی نمایان می‌شد که انقلاب صنعتی بر شیوه‌ی زندگی شهری و اقبال بورژوازی گذاشته بود. شهرهای بزرگ سریع‌تر از قبل تکثیر یافتند و تولیدات صنعتی به ارقام نجومی رسیدند. با اختراع و استفاده از چراغ آرگاند شهرهای بزرگی مانند لندن، دوبلین، پاریس و سیدنی به وسیله‌ی نور خیره‌کننده روشن می‌شدند. برای روشنایی شهرها، تأسیس کارخانه‌های غول‌آسایی ضروری بود که گاز چراغ‌های آرگاند را از طریق زغال سنگ تولید کنند. در دهه‌ی ۱۸۴۰ استخراج زغال سنگ به ۶۴۰ میلیون تن در سال رسید. زغال سنگ برای تأمین انرژی قطار راه آهن و کشتی‌های بخاری نیز مصرف می‌شد. در این ایام ۴۸ میلیون مسافر از خطوط راه آهن بریتانیا و ایرلند استفاده می‌کردند. تا سال ۱۸۵۰ مسافران می‌توانستند بر روی پنج هزار مایل خط آهن در بریتانیای کبیر و روی نه هزار مایل خط آهن در آمریکا به هر سو که می‌خواستند، سفر کنند. سرویس‌های منظم کشتی بخار هم اکنون اروپا و آمریکا، اروپا و جزایر هند را به یکدیگر متصل می‌کردند. با اتصال کشورهای متعدد به وسیله‌ی تلگراف که توسط پروفیسور ویتستون، استاد دانشگاه لندن، اختراع شده بود، تجارت جهانی سهل‌تر شد و ابعاد گسترده‌تری پیدا کرد. در مقایسه با سال ۱۷۸۰، تجارت جهانی چهار برابر شد و به ۸۰۰ میلیون پوند استرلینگ رسید. در این دوران چهار هزار روزنامه شهروندان جهان را مطلع می‌کردند و کتاب‌های منتشر شده در بریتانیا، آلمان، فرانسه و آمریکا سالیانه از عدد صد هزار به مراتب فراتر رفت (۷).

از سوی دیگر، قربانیان انقلاب صنعتی بودند که در حاشیه‌ی شهرها و در حسرت شیوه‌ی زندگی بورژوازی به سر می‌بردند. عامل اصلی این تضاد، ماهیت قوانین بازار بود که رقابت بی‌امان را به صورت دستی نامرئی بر

صنعت‌گران تحمیل می‌کرد و آنان را در مقابل دو آلترناتیو ممکنه قرار می‌داد. آن‌ها یا مجبور به استفاده از فن‌آوری نوین بودند که به وسیله‌ی آن در روند انباشت ثروت به صورت سازنده دخیل شوند و یا باید به ارتش کار می‌پیوستند که برای امرار معاش خویش، تنها کالایی را که مالکشان بودند، یعنی نیروی کار خود را به بازار عرضه کنند. تراکم کارخانه‌ها در شهرها و تولیدات انبوه و مرغوب آن‌ها، روند ممتد سلب مالکیت را تشدید می‌کرد. انهدام تولیدات کوچک در کارگاه‌ها و نابودی صنعت کوچک ریسندگی و بافندگی نتیجه‌ای به غیر از تبدیل صنعت‌گران و پیشه‌وران به پرولتاریا نداشت که در اوایل قرن نوزدهم به جمعیت طبقه‌ی کارگر می‌افزود و همواره بخش وسیع‌تری از انبوه مردم را در بر می‌گرفت. بدیهی است که زنان و کودکان نیز از جبر اقتصادی در امان نبودند. آن‌ها نیز مانند مردان برای امرار معاش خانواده به کار مزدی اشتغال داشتند و سرمایه‌داران به استخدام آن‌ها اولویت می‌دادند زیرا نیروی کارشان به مراتب ارزان‌تر و انضباطشان در روند تولید به مراتب تضمین‌شده‌تر بود (۸).

به این ترتیب، جامعه به شیوه‌ای دگرگون می‌شد که حاصلی جز درد و رنج فزون‌تر برای طبقه‌ی کارگر نداشت. بدیهی است که تحت چنین شرایطی جنبش‌های اجتماعی‌ای متشکل می‌شدند که فلاکت طبقه‌ی کارگر را به صورت نهضت‌های خود جوش محرومان شهری و صنعتی نمایان کنند. گروهی از زحمت‌کشان ساده‌دل تحت نام جنبش لودیت‌ها، برای تخریب ماشین آلات صنعتی فراخوان می‌دادند زیرا عامل وضعیت فلاکت‌بار اجتماعی‌شان را فن‌آوری نوین می‌دانستند. چندی نگذشت که این جنبش جنبه‌ی توده‌ای پیدا کرد زیرا تعداد کثیری از سوداگران و کشاورزان نیز به عنوان قربانیان بورژوازی ثروتمند و متکبر از آن حمایت کردند. لود بنا به روایتی نام یک ژنرال اسطوره‌ای و به روایتی دیگر نام کارگری مبارز بوده است. فعالین این جنبش بیانیه‌های خود را با نام لود امضاء می‌کردند که به سازمان و مبارزه‌ی خود جنبه‌ی اسطوره‌ای بدهند (۹).

حاصل انقلاب صنعتی در انگلستان و سازمان‌دهی بازار مدرن جهانی، تشکیل جامعه‌ی سرمایه‌داری بود که عوامل عینی جنبش‌های طبقاتی را مهیا می‌کرد. نقد سیاست اقتصادی به وسیله‌ی مارکس، بررسی وقایع ابرکتیو جامعه‌ی سرمایه‌داری این دوران است.

پروژه‌ی دوم، تحولات سیاسی‌ای بودند که با انقلاب فرانسه، پس از سال ۱۷۸۹ در اروپا به وقوع پیوستند. فلسفه‌ی سیاسی مارکسیسم تحت نفوذ انقلاب فرانسه و جنبش‌های انقلابی آتی شکل گرفت. مارکس برای مدتی به عنوان تبعیدی در پاریس به سر برد و بعد از آن جسته و گریخته و برای فعالیت سیاسی به فرانسه سفر می‌کرد. تحلیل‌های سیاسی او از دولت و جامعه‌ی فرانسه به خوبی روشن می‌کنند که او یکی از برجسته‌ترین کارشناسان علم سیاسی فرانسوی است. از جمله می‌توان از همکاری او با آرنولد روگه برای انتشار "سالنامه‌های فرانسوی - آمانی" و کتاب‌های او مانند "نبرد طبقاتی در فرانسه"، "هیجدهم برومر لوئی بناپارت" و "جنگ داخلی در فرانسه (کمون پاریس)" را نام برد. همان‌گونه که اقتصاد جهان در قرن نوزدهم عمدتاً تحت تأثیر انقلاب صنعتی بریتانیا شکل گرفت و عوامل عینی مبارزات طبقاتی را مهیا کرد، سیاست و ایدئولوژی انقلاب فرانسه، عوامل ذهنی جنبش‌های اجتماعی این دوران بودند که تاریخ اروپای مدرن را مدون کردند.

در صدر انقلاب فرانسه یعقوبیان (ژاکوبین‌ها) قرار داشتند. آن‌ها نام خود را از صومعه‌ای به نام یعقوب برگزیدند که نخستین جلسات بنیان‌گذاری‌شان را در آن برگزار کردند (۱۰). تحت سلطه‌ی یعقوبیان، فرانسه به مدت دو سال در



دست مردم آزاده بود. انقلاب در سال ۱۷۹۳ به اوج خود رسید و اعلامیه‌ی حقوق بشر مانیفست آن شد. این سند که در سال ۱۷۸۹ به تصویب و انتشار رسید، منشوری علیه جامعه‌ی طبقاتی و ضد بشری نجبا، اشراف و روحانیون بود زیرا نظام فئودالیسم برای آن‌ها حقوق ممتاز قائل می‌شد. یعقوبیان به رهبری سیاستمداران برجسته‌ای مانند روبسپیر، مارا، ابر و دانتون و به عنوان نمایندگان خرده‌بورژوازی و محرومین جامعه، برنامه‌های طبقه‌ی خویش را تا عواقب منطقی آن دنبال و متحقق می‌کردند. مبارزه با بازمانده‌های نظام فئودالیسم تحت آرمان "آزادی، برابری و برادری" و "جنگ برای کاخ‌ها و صلح برای کلبه‌ها" متشکل می‌شد (۱۱). اقدام رادیکال یعقوبیان فقط ناشی از ایدئولوژی آن‌ها نبود، بلکه زیر فشار طبقه‌ی محروم جامعه متحقق می‌شد. طبقه‌ی کارگر در این دوران به تنهایی قادر نبود، آلترناتیوی مستقل و عملی در برابر نمایندگان خرده‌بورژوازی قرار دهد.

طبقه‌ی محروم جامعه قوای نظامی یعقوبیان را تشکیل می‌داد. آن‌ها ملقب به شلوارپوشان بودند زیرا مانند اعیان، شلوار کوتاه تا زیر زانو نمی‌پوشیدند (۱۲). شلوارپوشان معمولاً از اعضای نهضت‌هایی بودند که به دلیل فقدان عمق ایدئولوژی، هنوز درکی از وضعیت فرودست طبقاتی خود نداشتند. به جز کارگران، عمدتاً محرومان شهری، زحمت‌کشان، پیشه‌وران کوچک، مغازه‌داران، صنعت‌گران و کسبه‌ی خرد این‌گونه نامیده می‌شدند. محل تجمع شلوارپوشان، باشگاه‌های سیاسی پاریس بود که در آن‌ها قوای ضربتی انقلاب متشکل می‌شد (۱۳). در آوریل ۱۷۹۲، با وجود مخالفت جناح کوچکی از راست‌ها و جناح کوچکی از چپ‌ها به رهبری روبسپیر جنگ داخلی در فرانسه آغاز شد. دلیل قیام مسلحانه‌ی شلوارپوشان پاریس، کارشکنی دربار در امور مجلس بود. چندی بعد، یعنی در اوت و سپتامبر همین سال، نظام سلطنتی سرنگون و تشکیل جمهوری یکپارچه و متحد فرانسه اعلام شد. پیروزی انقلابیون و اعلام تقویم انقلابی (ترمیدور) آغاز عصر جدیدی را به بشریت نوید می‌داد. لیکن نتیجه‌ی این پیروزی فقط انتخابات کنوانسیون ملی و تشکیل احتمالاً جالب‌ترین مجلس در تاریخ پارلماناریسم نبود، بلکه کشتار زندانیان سیاسی را نیز در بر داشت.

در این ایام بیش از ۳۰۰۰۰۰ شهروند فرانسوی که مدافع نظام دربار بودند به ایالت راین در آلمان گریختند و در آنجا مستقر شدند. مجلس بعد از افتتاح شهروندان را به مقاومت تام در مقابل مهاجمان فرا خواند. قوای انقلابی اما با وجود پیروزی رو به فرسایش بود زیرا بخش بزرگی از سیاستمداران احساس خطر می‌کردند. از راست‌های افراطی گرفته تا چپ‌های میانه‌رو، همه با تعمیق انقلاب مخالف بودند. درگیری جناحی میان ابر که شلوارپوشان پیرو او بودند با جناح راست به نمایندگی دانتون، حامیان اعمال سیاست ملایم را به وحشت انداخته بود (۱۴).

تا آوریل ۱۷۹۴، تمامی نمایندگان افراطی جناح راست و جناح چپ به گیوتین سپرده شدند. تنها تداوم جنگ با اتریش در فلورانس و اشغال بلژیک عوامل تداوم کنوانسیون روبسپیر بودند. در ۲۷ ژوئیه‌ی ۱۷۹۴ پایان کار روبسپیر نیز فرا رسید زیرا کابینه‌ی او سقوط کرد. در روزهای بعد وی و ۸۹ تن دیگر به گیوتین سپرده شدند (۱۵). شکست یعقوبیان دو سال پس از کسب قدرت سیاسی و تحت اصل "دیالکتیک انقلاب و بازگشت" به وقوع پیوست. حاصل این شکست کسب قدرت سیاسی و تشکیل نظامی استبدادی به وسیله‌ی ناپلئون بناپارت بود. بنا بر ارزیابی هوبزباوم تمامی تغییرات و تحولات سیاسی آتی در فرانسه مانند هیئت مدیره (۱۷۹۵ تا ۱۷۹۹)، دولت کنسولی (۱۷۹۹ تا ۱۸۰۴)، امپراطوری (۱۸۰۴ تا ۱۸۱۴)، اعاده‌ی سلطنت به وسیله‌ی سلسله‌ی بوری (۱۸۱۵ تا ۱۸۳۰)، سلطنت مشروطه

(۱۸۳۰ تا ۱۸۴۸)، جمهوری (۱۸۴۸ تا ۱۸۵۱) و امپراطوری (۱۸۵۲ تا ۱۸۷۰)، همگی کوشش‌هایی بودند که جامعه‌ی بورژوازی را در عین اجتناب از خطر دوگانه‌ی جمهوری دمکراتیک یعقوبی و رژیم آنتیک حفظ کنند (۱۶).

این هدف پس از تشکیل نظام پارلمانی و دمکراسی مدرن بورژوازی در سال ۱۸۷۰ و در اواخر قرن نوزدهم در فرانسه عملی شد. افکار عمومی تحت تأثیر ضرورت تحقق صلح اجتماعی بود که خصلت و ساختار هژمونیک دولت را معین می‌کرد. با وجودی که انقلاب فرانسه در استبداد ناپلئون بناپارت خاتمه یافت، لیکن این انقلاب، آرمان‌ها، ایدئولوژی و عوامل ذهنی تمامی جنبش‌های اجتماعی آتی را تحت نفوذ خود قرار داد. در فاصله‌ی ۱۸۱۵ تا ۱۸۴۸ سه موج عمده از جنبش‌های اجتماعی در جهان غرب برخاستند. نخستین آن از ۱۸۲۰ تا ۱۸۲۴ دوام یافت که بخشی از اروپا را در بر گرفت و به مستعمرات فرانسه و اسپانیا در آمریکای جنوبی نیز کشیده شد. دومین موج از ۱۸۲۹ تا ۱۸۳۴ به طول انجامید. در این دوران جنبش‌های انقلابی تمام اروپای میانه و قاره‌ی آمریکای شمالی را در بر گرفتند. سومین و بزرگترین امواج انقلاب در سال ۱۸۴۸ برخاست که تقریباً هم‌زمان فرانسه، ایتالیا، ممالک آلمانی تبار، عمده‌ی امپراطوری هابسبورگ و سوئیس را در بر گرفت و به صورت پراکنده به اسپانیا، دانمارک، رومانی، ایرلند، یونان و بریتانیا گسترش یافت (۱۷).

این جنبش‌های سیاسی - طبقاتی را که فراتر از جنبش‌های خودجوش محلی تمامی اروپا و آمریکا را در بر می‌گرفتند، می‌توان به سه نوع گوناگون متمایز کرد. اول، جنبش‌های متعددی بودند که تحت تأثیر انقلاب فرانسه قرار داشتند و طبقه‌ی حاکم را در ایالات متحده به صورت مکتب جفرسونی و دمکراسی خلقی جکسونی، در بریتانیا به صورت رادیکالیسم تهیجی، در فرانسه به صورت نهضت جمهوری‌خواهان و در ایتالیا به صورت پیروان ماتسینی و گاریبالدی به مبارزه می‌طلبیدند. این جنبش‌ها نیز مانند انقلاب فرانسه آرمان‌های اجتماعی مبهم و متناقضی داشتند. برای نمونه مالکیت کوچک خصوصی را محترم می‌شمردند، در حالی‌که با خصومت نسبت به ثروت اقشار غنی بورژوا و مالکین بزرگ اعتراض می‌کردند. انتقاد آن‌ها به کارمزدی اصولی نبود زیرا برابری و آزادی‌ای که آن‌ها در نظر داشتند، وابسته به نیازهای محلی می‌شد. تضمین امکانات و امنیت اجتماعی برای اقشار محروم جامعه، خواست این جنبش‌ها بود که تلفیق منافع مادی خرده بورژوازی با آرمان‌های طبقه‌ی کارگر را در نظر داشت (۱۸).

جنبش اجتماعی دوم، جنبش منشوریان (چارتیست‌ها) بود که تحت شش خواسته‌ی سیاسی، برای اصلاحات در نظام پارلمانی و حق رأی عمومی مبارزه می‌کرد. اهداف این جنبش در اساس تفاوت چندانی با مکتب یعقوبی نداشت. رادیکالیسم سیاسی این جنبش، اغلب به وسیله‌ی اصلاح‌طلبان طبقه‌ی متوسط بیان می‌شد (۱۹). جنبش اجتماعی سوم، جنبش بلانکیست‌ها بود که از جناح چپ مکتب یعقوبی به سردمداری اگوست بلانکی منشعب می‌شد. فعالین قیام کارگری در شهر لیون نام او را برای جنبش خود برگزیدند زیرا بلانکی یکی از رادیکال‌ترین فعالان سیاسی بود که با پشتوانه‌ی انترناسیونالیستی، بر ضرورت تحقق سوسیالیسم اصرار می‌ورزید. عبارت دیکتاتوری پرولتاریا را پیروان او سکه زدند که همگی از طبقات فرودست و قربانی جامعه‌ی سرمایه‌داری بودند. برخی از هواداران او "اتحادیه‌ی سرکشان آلمان" را در تبعید سازمان‌دهی کردند. این اتحادیه بعدها ملقب به "اتحادیه‌ی عدالت" شد و سرانجام پس از عضویت مارکس و انگلس در آن به "اتحادیه‌ی کمونیست‌ها" تغییر نام داد (۲۰).

پروژه‌ی سوم، فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی بود که مبانی فلسفی مارکسیسم را تحت تأثیر خود قرار داد. مارکس در دوران



تحصیل خود به عنوان یکی از نمایندگان هگلیست‌های جوان به نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی روی آورد. از نوشته‌های فلسفی او می‌توان "خانواده‌ی مقدس"، "ایدئولوژی آلمانی" و "نقدی بر فلسفه‌ی حقوقی هگل" را نام برد. فلسفه‌ی هگل در برابر فلسفه‌ی فرامفهوم‌ی (ترانس‌سندن‌تال) کانت تدوین شده بود. کانت مبانی دینی را در حدود خرد انسانی قرار می‌داد. بنا بر این فلسفه، انسان به وسیله‌ی خرد، منابع دینی را برای تنظیم روابط دنیوی قابل استفاده می‌کند. مورد سنجش، خرد ناب است که در تلفیقی از منابع دینی (تئوریک) و خرد عملی (پراتیک) برای تنظیم روابط اجتماعی به وحدت می‌رسند و زمینه‌ی زندگی دنیوی بشر را آماده می‌کنند. بدیهی است که تدوین چنین فلسفه‌ای منجر به ترویج مثبت‌گرایی به روند تحولات اجتماعی و تاریخ بشری می‌شود. استقرار قلمرو ایزدی در درون انسان که کانت با ترویج فلسفه‌ی فرامفهوم‌ی در نظر داشت، پراتیک وقایع اجتماعی را مفهوم نمی‌کرد زیرا بنا بر خرد بشری و از طریق منابع دینی، تحقق روابط صلح‌آمیز و سازش‌کار اجتماعی میسر نمی‌شود (۲۱).

هگل به وسیله‌ی دیالکتیک به مقابله با مثبت‌گرایی و فلسفه‌ی فرامفهوم‌ی روی آورد. او با نقد قاطع از پیش‌فرض‌های شناخت و به وسیله‌ی شک و تردید، روند پدیده‌شناسی را رادیکال‌تر کرد. حرکت بنیان‌سازنده‌ی فلسفه‌ی هگل است. "ایده‌ی مطلق" که او در نظر دارد، فقط در حرکت بدون وقفه تکامل و تداوم می‌یابد و خود را بیان می‌کند. عامل حرکت تقابل و برخورد دو اصل متضاد، یعنی تز و آنتی‌تز است که در سنتز به وحدت می‌رسند.

به بیان ساده‌تر، انکار تز به وسیله‌ی آنتی‌تز منجر به تعالی شناخت در سنتز می‌شود. نتیجه‌ی سازش و یا تعادل در سنتز، ایده‌ی جدید است که دوباره به وسیله‌ی آنتی‌تز سنجیده می‌شود تا در سنتز جدیدی تعالی یابد. به این ترتیب، هر پدیده نه تنها نتیجه‌ی تغییرات قبلی است، بلکه خود هسته‌ی تغییرات آتی می‌شود. تعادل نوینی که ایجاد شده است به وسیله‌ی تقابل و برخورد جدیدی به هم می‌خورد که در سازش بالاتری، بار دیگر به سنتز می‌رسد. لذا در فلسفه‌ی هگل مبارزه بین پدیده‌های متضاد، عامل انکشاف و تعالی شناخت می‌شود. در نتیجه در هر اقدام دیالکتیکی، درجه‌ی بالاتری از شناخت ممکن می‌شود. دیالکتیک اما نقد مفهومی است زیرا بر شک و تردید استوار است. از این رو، نه تنها تئوری شناخت را رادیکال می‌کند، بلکه زمینه‌ی فلسفه‌ی فرامفهوم‌ی را نیز به انهدام می‌کشد. بدیهی است که در روند شناخت، بازتاب به خود، منجر به خودآموزی و خودآگاهی می‌شود و تئوری شناخت را رادیکال‌تر می‌کند. لیکن پدیده‌شناسی هگل بازتاب به روح را در نظر دارد. در نزد هگل دیالکتیک عامل "آگاهی انتقادی" است که در روند بازتاب به روح، شناخت را بهبود می‌بخشد. انکار و انتقاد منجر به آموزش و تعالی شناخت می‌شوند. در نتیجه، برای هگل "آگاهی انتقادی" به عنوان "علم مطلق" بیان می‌شود (۲۲). لیکن همان‌گونه که هابرماس به هگل انتقاد می‌کند، او برای ادعای خود مدرک معتبری ارائه نمی‌دهد (۲۳).

فراتر از این، نظم فلسفی هگل نه بر ماده، بلکه بر ایده و نه بر طبیعت، بلکه بر روح استوار است. به این ترتیب، در فلسفه‌ی هگل سوژه (عامل شناخت) بر ایزه اولویت می‌گیرد و حرکت دیالکتیکی در حوزه‌ی آگاهی سوژه (سوژه) مستقر می‌شود. به بیان دیگر، زمانی که نیروی محرکه به عنوان "ایده‌ی مطلق" طرح شود، به اجبار هستی را نیز معین می‌کند. بدیهی است که به این منوال، دیالکتیک هگلی به فلسفه‌ی انقلابی برای تغییر جهان دست نمی‌یابد و فقط در پی توافق مفاهیم فلسفی و درک وقایع عملی است که در "روح آگاه" بازتاب می‌یابد. از این رو، "ایده‌ی مطلق" بیان نوینی از همان آفریدگار است که به فرم دیگری به وسیله‌ی ادیان بیان می‌شود. هگل در آستانه‌ی انقلاب فرانسه

اقدام کرد که فلسفه‌ی خود را بازسازی و با ماتریالیسم هماهنگ کند. لیکن همان‌گونه که گرامشی به طرح او انتقاد می‌کند، ارزیابی این سنتز به وسیله‌ی دیالکتیک، مانند انسانی است که کله‌پا می‌رود زیرا در فلسفه‌ی هگل، هستی در حرکت دیالکتیکی ایده مستقر می‌شود و واقعیت ساخته و پرداخته‌ی "ایده‌ی مطلق" است (۲۴).

مارکس با اولویت ابژه بر سوژه پارادایم شناخت هگل را دگرگون ساخت و به این ترتیب، "پراتیک اجتماعی" را به عنوان کلیت وقایع جامعه، جایگزین "ایده‌ی مطلق" کرد. طبق ارزیابی هابرماس نقد رادیکال تئوری شناخت، فقط به وسیله‌ی جامعه‌شناسی مقدور است زیرا در روند بازتاب به خود، رابطه‌ی تئوری و پراتیک مدام قابل ارزیابی می‌شود. متدولوژی ماتریالیسم تاریخی این امکان را برای فلسفه‌ی مارکسیسم ایجاد می‌کند. از این جهت به وسیله‌ی ماتریالیسم تاریخی، روند بازتاب به خود که در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل برای ادغام پراتیک در تئوری در نظر گرفته شده بود، تضمین و تشدید می‌شود (۲۵).

مارکس در تقابل با هگل، به ماتریالیسم فویرباخ رجوع کرد و حرکت را که نزد هگل جنبه‌ی ایده‌آلیستی داشت و به "ایده‌ی مطلق" سرانجام می‌یافت، به صورت مادی و بر رابطه‌ی انسان با طبیعت که به وسیله‌ی "کار ضروری اجتماعی" ایجاد می‌شود، استوار کرد. لیکن در فلسفه‌ی فویرباخ انسان نقشی منفعل دارد زیرا او انسان را محصول محیط (آداب و رسوم، تعلیم و تربیت) می‌داند و در نتیجه، او را تحت سلطه‌ی طبیعت قرار می‌داد. مارکس اما ماتریالیسم فویرباخ را با دیالکتیک هگل در هم آمیخت و بنیان ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی را گذاشت. به این ترتیب، رابطه‌ی طبیعت سوژکتیو (انسان) با طبیعت ابژکتیو (محیط) که به وسیله‌ی "کار ضروری اجتماعی" ایجاد می‌شود، بنیان فلسفه‌ی مارکسیسم است (۲۶).

بنابراین در فلسفه‌ی مارکسیسم، هستی تعیین‌کننده‌ی آگاهی انسان است. آگاهی انسان شیوه‌ی فعالیت او را معین می‌کند و منجر به وقایع تاریخی می‌شود. بنا بر ارزیابی هابرماس، کار نزد مارکس دو جنبه‌ی تحلیلی دارد. در وهله‌ی نخست، جنبه‌ی علمی کار برای انسان شناسی و در وهله‌ی بعدی، جنبه‌ی تئوریک - شناختی کار برای تحولات اجتماعی است. در این راستا حوزه‌ی مفهومی (ماتریالیستی) از حوزه‌ی فرامفهومی (ایده‌آلیستی، ایدئولوژی) مجزا نیست زیرا کار نه تنها بازتولید جامعه را میسر می‌کند، بلکه منجر به ارتقاء بشر و دگرگونی روابط فرامفهومی نیز می‌شود. به بیان ساده‌تر، کار به عنوان یک مفهوم برای درک روابط اجتماعی از یک سو، تبادل مادی میان انسان و طبیعت را میسر می‌کند و از سوی دیگر، جهان‌بینی انسان را می‌آفریند. در راستای این روند، طبیعت ابژکتیو (محیط) به وسیله‌ی طبیعت سوژکتیو (انسان) دگرگون می‌شود (۲۷).

بدیهی است که مارکس نه کاشف جنبش کارگری و نه طراح آگاهی پرولتاریا بود زیرا نه جایگاه فرودست طبقه‌ی کارگر جنبه‌ی تخیلی دارد و نه تسلط بورژوازی بر کار و ثروت اجتماعی مجزا از وقایع ابژکتیو جامعه هستند. او فقط به وسیله‌ی مفاهیم نوینی، "کار ضروری اجتماعی" را به عنوان عامل انباشت ثروت اجتماعی در مرکز فلسفه‌ی خود مستقر کرد و آگاهی طبقه‌ی کارگر از نظام سرمایه‌داری و ساختار تاریخی جامعه‌ی طبقاتی را به درجه‌ی بالاتری ارتقاء داد. بدیهی است که با تمرکز تئوریک کار به عنوان ضرورتی اجتماعی، صاحبان کار، یعنی طبقه‌ی کارگر نیز به عنوان عامل تفکر و شناخت و فعال اجتماعی در فلسفه‌ی مارکسیسم مستقر می‌شود. در نتیجه مارکس به وسیله‌ی ماتریالیسم تاریخی، پشتوانه‌ای تئوریک برای فعالیت عملی طبقه‌ی کارگر مهیا کرد زیرا نظام طبقاتی

سرمایه‌داری نتیجه‌ی تخیلی ایده‌آلیستی نیست که به وسیله‌ی تخیل ایده‌آلیستی دیگری الغاء شود. از این رو، طرح سوسیالیسم علمی در برابر سوسیالیسم تخیلی، فقط بازتاب روند ابژکتیو و غیر قابل انکار جامعه‌ی طبقاتی در مبانی تئوریک ماتریالیسم تاریخی است (۲۸).

به این ترتیب در فلسفه‌ی مارکسیسم، طبقه‌ی کارگر به عنوان مالک کار و نیروی مولد، جایگاهی اساسی کسب می‌کند. رسالت تاریخی پرولتاریا در راستای تشکیل نظم نوین، وابسته به جایگاه فرودست طبقاتی‌اش در مناسبات تولید و جامعه‌ی سرمایه‌داری است. از یک سو، محرومیت طبقه‌ی کارگر از مالکیت خصوصی و نقش او به عنوان تنها عامل ایجاد ثروت اجتماعی، باعث می‌شود که پرولتاریا منفعی در تداوم نظام سرمایه‌داری نداشته باشد و از سوی دیگر، تضاد نیروهای مولد و مناسبات تولیدی همواره موجب بروز جنبش کارگری می‌شود. آگاهی تئوریک و تجربه‌ی پراتیک نه تنها پرده از ماهیت جامعه‌ی طبقاتی که به وسیله‌ی دین و ایدئولوژی پوشیده شده و فرمی ظاهری کسب کرده است، بر می‌دارد، بلکه عوامل ذهنی و عینی فعالیت سیاسی طبقه‌ی کارگر را نیز مهیا می‌کند. وحدت نظری و عملی و توافق اندیشه و نبرد طبقاتی هسته‌ی فلسفه‌ی سیاسی مارکسیسم هستند و پرولتاریا به عنوان آنتی‌تز بورژوازی، عامل تحقق سوسیالیسم علمی است. بنابراین در نظام سرمایه‌داری طبقه‌ی کارگر به صورت ابژکتیو امکان تشکیل فرم نوین و بالاتری از سازمان موجود اجتماعی را کشف و با فعالیت سوژکتیو خود آن را متحقق می‌کند. به این ترتیب، همانگونه که اریک گراخ به درستی مطرح کرده است، طبقه‌ی کارگر به حق وارث و عامل تحقق فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی است (۲۹).

از این رو در فلسفه‌ی مارکسیسم، طبقه‌ی کارگر بنا بر هستی‌اش، آنتی‌تز بورژوازی در جامعه‌ی سرمایه‌داری است و تمایل به انقلاب اجتماعی و استقرار نظام سوسیالیستی دارد. بنا بر ارزیابی گرامشی، مارکس واژه‌ی تمایل را از نوشته‌های ریکاردو، پیرامون بررسی اقتصاد کلاسیک انگلستان قرض گرفت و آن را به یک کشف با ارزش برای تئوری شناخت تبدیل کرد. لیکن تمایل نه به صورت طبیعی، نه به صورت تخیلی، نه مانند قانون و نه به صورت سرنوشت و دست تقدیر تدوین شده است. تمایل در مفهوم تاریخی - دیالکتیکی آن است که از طریق رسالت طبقه‌ی کارگر برای تشکیل نظم نوین، جهان‌بینی جدیدی می‌سازد (۳۰).

گرامشی این جهان‌بینی را مارکسیسم کلاسیک می‌نامد که بنا بر ارزیابی او، نتیجه‌ی بالاترین درجه‌ی تحقیقات از سه پروژه‌ی متفاوت اروپایی در اواسط قرن نوزدهم است. این سه پروژه، همانگونه که مختصراً تشریح شد، اقتصاد کلاسیک انگلیسی، علوم سیاسی فرانسوی و فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی هستند که بنیان ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی و فلسفه‌ی مارکسیسم کلاسیک را می‌سازند (۳۱).

به نظر هابرماس، مارکس می‌توانست به این اکتفا کند که برای گزینش اهداف تحقیقی و عملی‌اش، ارزش‌های تئوریک بورژوازی را مانند حقوق مدرن طبیعی و سیاست اقتصادی که در قانون اساسی انقلابی بورژوازی تدوین شده‌اند به نقد مفهومی بکشد و آن‌ها را برای بی اعتبار کردن بورژوازی با معیارهای خودشان بسنجد (۳۲). از این رو، فلسفه‌ی سیاسی مارکسیسم نتیجه‌ی انشعاب تئوریک و پراتیک در این دوران است. همانگونه که جنبش کارگری از جنبش انقلابی بورژوازی منشعب می‌شود، فلسفه‌ی ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی در برابر فلسفه‌ی کلاسیک ایده‌آلیستی بورژوازی قرار می‌گیرد. بنابراین استقلال جنبش کارگری (پراتیک) و تدوین فلسفه‌ی سیاسی مارکسیسم

(تئوریک) نتایج یک روند تاریخی هستند که با یکدیگر کلیتی مشخص را تبدیل به مبانی سوسیالیسم علمی برای تحقق دیکتاتوری پرولتاریا می‌کنند (۳۳).

بدهی است که مبارزه‌ی مارکس و انگلس با دولت بورژوازی نه فقط یک فرم تاریخی - ماتریالیستی از سازمان‌دهی اجتماعی را در بر می‌گرفت، بلکه دولت را به عنوان نماد جامعه‌ی طبقاتی به کلی نفی می‌کرد. بنابراین در فلسفه‌ی سیاسی مارکسیسم، کسب قدرت سیاسی به وسیله‌ی طبقه‌ی کارگر و تشکیل دیکتاتوری پرولتاریا برای تحقق کمونیسم، هدفی به جز الغاء دولت ندارد. بنا بر ارزیابی کارل کرش رابطه‌ی فلسفه‌ی سیاسی مارکسیسم با دولت بورژوازی مانند رابطه‌ی آن با فلسفه‌ی بورژوازی است. همان‌گونه که دیکتاتوری پرولتاریا پس از کسب قدرت سیاسی، برای براندازی جامعه‌ی طبقاتی عامل روند پزمردگی دولت می‌شود، فلسفه‌ی سیاسی مارکسیسم در تحقق نهایی خود، از تعبیر جهان به تغییر جهان عبور می‌کند و با استقرار سوسیالیسم علمی، موفق به وحدت سوژه و ابژه و در نتیجه الغاء کلی فلسفه می‌شود (۳۴).

در نتیجه، مارکسیسم کلاسیک یک تئوری انتقادی و انقلابی است که از زاویه‌ی منافع طبقه‌ی کارگر، کلیت جامعه‌ی طبقاتی و تمامی شئون جامعه مانند اقتصاد، سیاست، فلسفه، ایدئولوژی، دین، تاریخ‌نگاری و علوم اجتماعی را در بر می‌گیرد. نقد مارکس تمامی پیش فرض‌های سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی را شامل می‌شود و پشتوانه‌ی سازمان‌دهی آن را از جنبه‌های تاریخی و ماتریالیستی هویدا می‌کند. این نقد کلیت و تاریخ جامعه‌ی طبقاتی است که فلسفه‌ی مارکسیسم را تبدیل به تئوری مناسبی برای نبرد طبقاتی می‌کند (۳۵). به بیان دیگر، فلسفه‌ی مارکسیسم کلاسیک به وسیله‌ی نقد مفهوم جامعه‌ی مدرن بورژوازی و ادغام پراتیک مبارزات طبقاتی در مبانی تئوریک انقلابی تدوین شده است و درک صحیح آن بستگی به شناخت تاریخ و فرهنگ این فلسفه دارد که بنا بر ارزیابی گرامشی از رفرماسیون، کلونیسم و رنسانس گرفته تا فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی، از انقلاب فرانسه گرفته تا لائیسیم لیبرالی و اقتصاد کلاسیک انگلیسی را در بر می‌گیرد و انگیزه‌ی تاریخی و ایده‌ی زندگی مدرن را در خود ادغام می‌کند. از این رو، گرامشی به درستی فلسفه‌ی مارکسیسم را تاج‌گذاری و الغاء تمامی جنبش‌های اصلاح‌طلب، اخلاقی و روشنفکری می‌داند که رابطه‌ی فرهنگ متفاوت توده‌ها با فرهنگ برتر مارکسیسم را به صورت دیالکتیکی ایجاد می‌کند. مارکسیسم کلاسیک در واقع نتیجه‌ی تمامی این جنبش‌ها به عنوان فلسفه‌ی سیاسی و سیاستی فلسفی است (۳۶).

برجستگی فلسفه‌ی سیاسی مارکسیسم وابسته به این است که مارکس در تحقیقاتش تمامی تجربیات هگلیسم، فویرباخسیسم و ماتریالیسم فرانسوی را دوباره کسب کرد و با تدوین سنتزی از آن‌ها که در وحدت دیالکتیکی به سرانجام می‌رسند، فلسفه‌ی نوینی خلق کرد که دیگر واژگون و کله‌پا نیست و مانند انسان روی پا راه می‌رود (۳۷).

گرامشی در راستای تدوین مارکسیسم کلاسیک، مانند برخی مارکسیست‌های دیگر، میان نوشته‌های مارکس جوان و مارکس پخته تمایز قائل نمی‌شود. او کلیت نوشته‌های مارکس را برای شناخت فلسفه‌ی مارکسیسم ضروری می‌داند. او اصرار می‌ورزد که با صرف نظر کردن از بخشی از نوشته‌های مارکس، درک سیستماتیک این فلسفه مختل می‌شود. در نتیجه، باید تمامی مفاهیم کلی، متدولوژی تاریخی - سیاسی و پس از آن جنبه‌های هنری، اقتصادی و اخلاقی آن هماهنگ با هم‌دیگر مرور شوند و در کلیت خود، جایگاهی مانند تئوری علوم طبیعی پیدا کند (۳۸).

بدهی است که فلسفه‌ی مارکسیسم با وجود بررسی ماتریالیستی، از تأثیرات فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی مبرا نیست.

لیکن ایده‌آلیسمی که مارکس نمایندگی می‌کند در تداوم فلسفه‌ی مفهومی قرار دارد و دنیوی است. از هرگونه دستگاه متافیزیکی، فرامفهومی و اسطوره‌ای مجزا شده است (۳۹). سیاستی که مارکس نمایندگی می‌کند، عملی و واقع بینانه است و همان‌گونه که گرامشی به درستی تفسیر می‌کند از هر گونه رمانتیسم زجرآور سیاسی مجزا است. تئوری‌های عامیانه و پوپولیستی، هرگونه میسیون ایده‌آلی، چشم‌اندازهای مجرد احساسی و آرزوهای مه‌آلود را رد می‌کند و به این ترتیب، مفهوم زندگی را در دنیا و بر روی زمین و نه در بهشت و فراسوی هفت آسمان جستجو می‌کند (۴۰). با در نظر داشتن جنبه‌ی ایده‌آلیستی مارکسیسم، فلسفه‌ی سیاسی ماتریالیسم تاریخی طبعاً خصلتی سوبژه‌گرا دارد. لیکن سوبژه‌گرایی در مارکسیسم کلاسیک، واقع‌بینانه و مستند و مستدل به شواهد تاریخی است، مختص به فرد و یا فرقه نمی‌شود، بلکه وابسته به طبقه‌ی کارگر است و به همین دلیل نیز خرد طبقاتی و افکار عمومی را در نظر دارد. مارکسیسم کلاسیک مبلغ عملیات ماجراجویانه‌ی سیاسی نیست زیرا مارکس به عنوان محقق و فعال سیاسی از نزدیک با اوج و افول جنبش‌های اجتماعی‌آشنایی داشت و از نظر فلسفی آگاه به اصل "دیالکتیک انقلاب و بازگشت" بود. انقلاب پرولتاریا که مارکس نمایندگی می‌کند، از یک سو نتیجه‌ی تضاد نیروهای مولد و مناسبات تولیدی است و از سوی دیگر تصمیمی سیاسی بیش نیست که طبقه‌ی کارگر برای رهایی از زنجیرهایش اتخاذ می‌کند. فقط تحقق این تصمیم سیاسی است که به صورت انقلاب، ظاهری جنجالی کسب می‌کند زیرا با مقاومت و خشونت گسترده و قاطع بورژوازی مواجه می‌شود.

انقلاب اجتماعی‌ای که مارکس و انگلس نمایندگی می‌کنند، برش با شیوه‌ی انباشت نظام سرمایه‌داری را در نظر دارد و در راستای تحقق کامل دست‌آوردهای مدرنیته به انجام می‌رسد. با وجود نقد اساسی از جامعه‌ی طبقاتی و استثمار طبقه‌ی کارگر به وسیله‌ی بورژوازی، مارکس و انگلس نقش تاریخی طبقه‌ی بورژوازی را به عنوان عامل ارتقاء نیروهای مولد و تشکیل مدرنیته سنایش می‌کنند. از این رو، طبقه‌ی کارگر وارث به حق مدرنیته است و نظم نوینی که سازمان‌دهی می‌کند، در تداوم و تکامل مدرنیته گام بر می‌دارد. به این ترتیب، فلسفه‌ی مارکسیسم به عنوان وارث به حق فرهنگ مدرن غربی، به انسان‌گرایی ناب نائل می‌شود. آزادی انسان محدود به حوزه‌ی سیاسی نیست و تمامی شئون کلی جامعه را در بر می‌گیرد. حریم خصوصی شهروندان از حریم عمومی مجزا است و محترم شمرده می‌شود. حوزه‌ی دینی از حوزه‌ی سیاسی جدا است و دین جنبه‌ی خصوصی دارد. از این جهت، دین در روابط دنیوی مانند قانون‌گذاری و تنظیم روابط اخلاقی - اجتماعی شرکت نمی‌کند. شک و تردید، نقد مفهومی، فلسفه‌ی انتقادی و بررسی دیالکتیکی عمومیت دارد. انسان در جامعه و نه در فردیت تعالی می‌یابد، در جامعه‌ای هم‌بسته که در آن تکامل آزاد هر انسان، ضرورت تکامل آزاد همگان خواهد بود. مخالفت مارکس با فلاسفه به دلیل تعبیر جهان و تبلیغ او برای تغییر جهان، برای تحقق بلافاصله‌ی چنین جهانی است.

روشن است که ایده‌ی تحقق چنین جهانی، سرانجامی به جز تمایل به مثبت‌گرایی ندارد. هابرماس مثبت‌گرایی را فلسفه به معنی منفی آن ارزیابی می‌کند زیرا اعتقاد تاریخی، جای‌گزین فلسفه‌ی انتقادی می‌شود (۴۱). معنی مثبت‌گرایی نفی بازتاب پراتیک در تئوری است (۴۲).

مثبت‌گرایی در فلسفه‌ی مارکسیسم بستگی به بررسی دیالکتیکی از حرکت جهان‌شمول تاریخ دارد. لیکن نزد مارکس حرکت تاریخ وابسته به قدرت تخیل و یا آگاهی انسان‌ها نیست، بلکه کاملاً بر عکس، آگاهی و اراده‌ی انسان‌ها نتیجه‌ی

حرکت تاریخ است. بدیهی است که تدوین روند تاریخ به صورت جهان‌شمول که در سنت فلسفه‌ی هگل به وحدت، یعنی جامعه‌ی بی طبقه ختم می‌شود، سرانجام به مثبت‌گرایی در فلسفه‌ی سیاسی مارکسیسم دست می‌یابد. همان‌گونه که آدورنو بیان می‌کند، تاریخ جهان‌شمول هم قابل طرح و هم قابل نفی است. طرح تاریخ به عنوان یک برنامه‌ی جهانی به سوی وضعیتی بهتر، به دلیل فجایی که اتفاق افتاده است و بدون تردید در آینده نیز اتفاق خواهد افتاد، کوتاه‌فکری بیش نیست. با این وجود، آدورنو حرکت تاریخ به سوی وحدت را نفی نمی‌کند. برای او روند تاریخ با برش‌های اجتماعی، موقعیت‌های آشفته و دگرگونی‌های پراکنده‌ای همراه است که دوران تاریخی را به هم پیوند می‌دهد. به این ترتیب، روند تاریخ با سلطه‌ی هر چه افزون‌تر انسان بر طبیعت ادامه خواهد یافت و سرانجام در تسلط انسان بر طبیعت خاتمه خواهد گرفت. در نتیجه، برای آدورنو تاریخ جهان‌شمول برش، تداوم و وحدت را در بر می‌گیرد زیرا جامعه نه با وجود تضادها، بلکه به وسیله‌ی آن‌ها به روند خود ادامه می‌دهد. در نظام سرمایه‌داری، سودسرمایه و از این جهت، مبارزات طبقاتی به صورت ابژکتیو مسبب روند تولید هستند. وضعیتی که از دید آدورنو زندگی بشر به آن وابسته است و اولویت دادن به آن، سرانجامی به جز نابودی بشریت ندارد (۴۳).

### **بلشویسم و "مارکسیسم ایرانی"**

بنا بر ارزیابی گرامشی، مارکس در هر لحظه از نوشته‌هایش اقتصاد، سیاست و فلسفه را مد نظر دارد زیرا مارکسیسم کلاسیک بافتی سنتزی از اقتصاد پیشرفته‌ی انگلیسی، علوم سیاسی فرانسوی و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی است (۴۴). لیکن "مارکسیست‌های ایرانی" هیچ‌گاه تحت تأثیر مارکسیسم کلاسیک نبوده‌اند و دانش آن‌ها از "مارکسیسم" به وسیله‌ی بلشویسم و "مارکسیسم روسی" ایجاد شده است.

نطفه‌ی "مارکسیسم روسی" در اوایل سده‌ی گذشته پیرامون بحثی در رابطه با رفرم و انقلاب و شیوه‌ی تعمیم آگاهی طبقاتی بسته شد. این کشمکش نتیجه‌ی یک رشته تحولات سیاسی و اجتماعی در اواخر قرن نوزدهم بود که ناشی از خصلت نوین و هژمونیک دولت مدرن بورژوازی در دوران اولیه‌ی آن می‌شد. شرکت فعال دولت در توسعه‌ی صنایع سنگین و ایجاد شرایط کلی تولیدی برای شکوفایی اقتصادی، عفو عمومی زندانیان سیاسی، صرف نظر از تصویب مجدد قوانین ضد کارگری، قانونمندی سندیکا و احزاب سوسیال دمکرات در غرب اروپا از جمله عواملی بودند که منجر به انشعاب مبارزات اقتصادی - صنفی از نبرد سیاسی - انقلابی شدند (۴۵).

در سال ۱۹۱۴ و در آستانه‌ی جنگ اول جهانی، انشعاب تئوریک میان سوسیال دمکراسی و بلشویسم نهادینه شد. کشمکش تئوریک نتیجه‌ی درک متفاوت فلسفی از جامعه و نقش سوژه‌ی سیاسی در راستای تغییر اجتماع بود که در دو طرح متخاصم از فلسفه‌ی عمل نمایان می‌شد و پشتوانه‌ی نزاع سیاسی و نظری را پیرامون رفرم و انقلاب بازتاب می‌داد.

سوسیال دمکراسی تفسیر انترناسیونال دوم را نمایندگی می‌کرد که به وسیله‌ی کارل کائوتسکی تدوین شده بود. کائوتسکی با طرح ابژه‌گرایی واقع‌بینانه، تمامی تأثیرات فلسفه‌ی ایده‌آلیستی کانتیسم و نوکانتیسم را از حوزه‌ی سیاسی - عملی زدود. به این ترتیب، کائوتسکی به تمامی پرسش‌هایی که در حوزه‌ی تفکر فلسفی طرح می‌شدند از طریق دیدگاه منجمد ماتریالیستی پاسخ داد و به این شیوه، "ماتریالیسم علمی" را جایگزین فلسفه کرد (۴۶).

با وجود تعهد ظاهری، شبه‌دینی و اخلاقی به مارکسیسم، سوسیال دمکراسی از یک سو، رابطه‌ی دیالکتیکی تئوری و



پراتیک، هستی و آگاهی، زیربنا و روبنا را گسست و از سوی دیگر، نقد کلیت جامعه‌ی طبقاتی را به انتقاد حوزه‌های متفاوت جامعه منحرف کرد. به این ترتیب، تئوری انقلابی مارکسیسم تبدیل به نقد علمی و سازنده برای منطقی‌تر شدن اقتصاد سرمایه‌داری، سیاست دولت بورژوازی و قانون‌گذاری برای روابط اجتماعی شد (۴۷).

تدوین چنین نگرشی نتیجه‌ای جز نفی فلسفه‌ی انقلابی مارکسیسم نداشت و تضاد ابژکتیو نیروهای مولد و مناسبات تولیدی باید به ناچار در محدوده‌ی نظام سرمایه‌داری و به صورت تحولات اجتماعی راه حلی می‌یافت. بنابراین سوسیال دموکراسی در تداوم سنت مثبت‌گرایی، نظام سرمایه‌داری را مولود آنتاگونیسم تاریخی خود، یعنی پرولتاریا می‌دانست. به این ترتیب، جامعه و نظام سرمایه‌داری جنبه‌ی سوژه به خود می‌گرفت زیرا در روند تاریخ جهان‌شمول، طبقه‌ی آنتاگونیسم‌اش را تولید می‌کرد. از این رو، سوسیال دموکراسی به طبقه‌ی کارگر تحت عنوان ضرورت تاریخی، فراخوان می‌داد که شرایط عینی رهایی‌اش را در توسعه و تکامل سرمایه‌داری بداند و تا آن زمان به اصلاحات در محدوده‌ی نظام سرمایه‌داری قانع باشد. پیروی از سیاست اصلاحات به وسیله‌ی سوسیال دموکراسی دو انگیزه‌ی متفاوت داشت که از یک سو، مناسبات کلی تولیدی را برای شکوفایی اقتصاد سرمایه‌داری مهیا کند و از سوی دیگر، مانعی در مقابل جنبش انقلابی طبقه‌ی کارگر بسازد. بلشویسم در رأس انترناسیونال سوم و در مقابل طرح سوسیال دموکراسی، سوژه‌گرایی مثبت بینانه را نمایندگی می‌کرد. بنا بر این فلسفه‌ی سیاسی، جامعه جنبه‌ی ابژه دارد. از دیدگاه بلشویسم عامل اصلی روند تاریخ، قوانین خشک اقتصادی نیستند، بلکه این انسان‌ها هستند که به عنوان سوژه‌ی اجتماعی تاریخ را می‌سازند. انسان‌هایی که مجتمع می‌شوند و نیازهای فردی خود را به عنوان نیازهای اجتماعی درک می‌کنند. انسان‌هایی که در روابط روزمره‌ی خود واقعیت‌های اقتصادی را کشف و اهداف همگانی را معین می‌کنند. انسان‌هایی که واقعیت‌ها را با خرد خود ارزیابی می‌کنند و با اراده‌ی خود به شیوه‌ی دگرگون می‌سازند که اهداف اجتماعی تبدیل به یک قدرت محرکه‌ی اقتصادی شوند و جامعه را به عنوان ابژه دگرگون کنند (۴۸).

با طرح سوژه‌گرایی مثبت بینانه، بلشویسم مانند سوسیال دموکراسی، اما با انگیزه‌ی دیگری، رابطه‌ی دیالکتیکی تئوری و پراتیک، هستی و آگاهی، زیربنا و روبنا را گسست و به این منوال، فقط تمایل فلسفه‌ی مارکسیسم به انقلاب را در نظر گرفت. همان‌گونه که کارل کرش به درستی به لنین انتقاد می‌کند، او تمامی فعالیت تئوریک مارکس و انگلس را برای تدوین ماتریالیسم دیالکتیکی که از فلسفه‌های ماتریالیسم فویرباخ، ایده‌آلیسم کانت و دیالکتیک هگل منتج می‌شد و برای عبور کلی از فلسفه طراحی شده بود، به گذشته و به دوران روشنگری باز گرداند (۴۹).

بدیهی است که با وجود گسست رابطه‌ی دیالکتیک تئوری و پراتیک و درک محدود بلشویسم و سوسیال دموکراسی از جامعه و وقایع اجتماعی، شکست فلسفه‌ی عملی هر دوی آن‌ها از بدو طرح‌شان برنامه‌ریزی شده بودند. همان‌گونه که آدورنو به درستی مطرح می‌کند، خصلت جامعه در دوگانگی آن به صورت سوژه و ابژه است.

جامعه از یک سو سوژه است زیرا به انسان‌ها رجوع داده می‌شود و انسان‌ها باید عواقب دگرگونی‌هایی را که ایجاد کرده‌اند، متحمل شوند. جامعه به انسان‌هایی رجوع داده می‌شود که اصول آن‌را به وسیله‌ی آگاهی سوژکتیو خود معین کرده‌اند و به همین دلایل، ماهیت مجرد و فرم ظاهری جامعه، یعنی کلیت آن فقط با شناخت خرد سوژه (سوژه) قابل درک است. جامعه از سوی دیگر ابژه است زیرا اصول سازمانی آن و چهره‌ی سوژکتیو آن بدون واسطه نمایان نمی‌شود و جامعه مالک یک سوژه‌ی کلی و شناخته شده نیست. به این اعتبار، بعد از هر دگرگونی اجتماعی، روندی

آغاز می‌شود که وضعیت گذشته را دوباره بازسازی کند (۵۰).

دوگانگی جامعه در سوئز و ابژه بنیان اصل "دیالکتیک انقلاب و بازگشت" است. به بیان دیگر، درک محدود بلشویسم و سوسیال دموکراسی از جامعه باعث شد که هر کدام به شیوه‌ی خود عامل شکست جنبش کارگری - سوسیالیستی در این دوران شوند. در غرب اروپا، جنبش انقلابی طبقه‌ی کارگر با مقاومت وسیع سوسیال دموکراسی و خشونت بی‌امان بورژوازی مواجه شد. تضاد فلسفه‌ی عمل میان رفرم و انقلاب عامل انشعاب جنبش کارگری در احزاب سوسیال دموکرات، سوسیالیست و کمونیست بود و تضعیف متقابل آن‌ها، نتیجه‌ی دیگری به غیر از استقرار دیکتاتوری بورژوازی، یعنی فاشیسم به دنبال نداشت (۵۱).

در کشور "شوراها" پس از شکست انقلاب‌های سوسیالیستی در غرب، نزاعی پیرامون تعیین فلسفه‌ی عمل شکل گرفت که بعد از مرگ لنین در رقابت دو فراکسیون متخاصم حزب کمونیست شوروی نمایان شد. هر دو فراکسیون چون گذشته طرح سوئزگرای مثبت‌بینانه را دنبال می‌کردند، لیکن با این تفاوت که فراکسیون اول به نمایندگی تروتسکی برای استقرار نهایی سوسیالیسم در شوروی، تحقق انقلاب جهانی را اجتناب ناپذیر می‌دانست. در حالی که فراکسیون دوم به نمایندگی استالین و بوخارین، خواستار تحقق سوسیالیسم در کشور شوروی بود. پیروزی فراکسیون دوم نتیجه‌ای به جز استقرار نهایی دیکتاتوری بورکراسی و ارتجاع سیاه استالینیسم در شوروی نداشت.

لیکن همان‌گونه که تشریح شد، در اوایل انقلاب اکتبر طرح سوئزگرای مثبت‌بینانه‌ی بلشویسم، تشکیل حکومت شورایی را مد نظر داشت و اصولاً استقرار یک جامعه و بخصوص تشکیل نظامی نوین، فقط با این هدف عملی می‌شود که انسان‌ها موانع اجتماعی را برای حفظ و بازسازی نسل خود و سعادت بشر از پیش پا بر می‌دارند. به غیر از این، تشکیل جامعه به عنوان جمعی از انسان‌ها که برای زندگی مرفه‌تر و امن‌تر تقسیم‌کار می‌کنند، مفهوم نمی‌شود. در نتیجه فقط به این اعتبار، هرگونه دگرگونی اجتماعی قابل فهم می‌شود. لیکن زمانی که اهداف یک جامعه، یعنی حفظ نسل بشر با روند و سازمان طبقاتی آن در تضاد قرار گیرد، طبقه‌ی حاکم، اعم از بورژوازی یا بورکراسی، نیازمند به ابزاری مناسب است که این تضادها را توجیه کند. این ابزار ایدئولوژی است. نقد مارکس از ایدئولوژی به عنوان آگاهی کاذب، تحلیل گرامشی از هژمونی بورژوازی، انتقاد لوکاچ و آدورنو به شی‌وارگی و بررسی هابرماس از استثمار جهان درونی، هر کدام از جنبه‌ی دیگری نقش ایدئولوژی را برای تدوam نظام طبقاتی به انتقاد می‌کشند. به بیان دیگر، ایدئولوژی ابزاری برای ادغام ایده‌ها با انگیزه‌های متضاد است. ایدئولوژی باید متقاعد کند که درک انسان از وقایع ابژکتیو، به صورت "ابژکتیو" اشتباه است. بنابراین، کسب قدرت سیاسی در شوروی به وسیله‌ی فراکسیون استالین - بوخارین نیازمند به یک ایدئولوژی مناسب بود که استبداد بورکراسی و در رأس آن کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست شوروی و دبیر کل آن، استالین را توجیه کند. نیکلای بوخارین به عنوان نظریه‌پرداز شناخته‌شده‌ی شوروی، در کتاب "تئوری ماتریالیسم تاریخی" این نیاز را برآورده کرد. او میان آزادی عمل (انتردترمینیزم) و سرنوشت (دترمینیزم) تفاوت قائل شد و از یک سری نمونه‌های کاذب نتیجه گرفت که آزادی عمل "یک فرم ظریف از دیدگاه نیمه دینی" است که وقایع زندگی را نفی می‌کند و مانعی برای تکامل علم می‌سازد. بوخارین سرانجام نتیجه گرفت که تنها موضع صحیح نه آزادی عمل، بلکه سرنوشت است (۵۲). او در توضیح مبانی ماتریالیسم تاریخی سرانجام به مفهوم "ابژکتیو" دست یافت و آن را از یک سو، چنان تفسیر کرد که گویی واقعیت ابژکتیو خارج از

درک و ذهن انسان نیز موجود است و از سوی دیگر آن را به انحصار حزب و رهبری آن در آورد. به بیان دیگر، بنا بر ارزیابی بوخارین واقعیت ابژکتیو بدون آگاهی و حتا هستی انسان موجود است (۵۳).

به این ترتیب در تداوم سنت مثبت‌گرایی بلشویسم، گسست تئوری و پراتیک، هستی و آگاهی، زیربنا و روبنا در نظریه‌ی بوخارین بنیادی و تشدید شد. او از یک سو به یک تئوری مجرد و ناب دست یافت که واقعیت ابژکتیو را کشف می‌کند و از سوی دیگر، توجیهی برای یک پراتیک ناب ایجاد کرد که واقعیت ابژکتیو کشف شده را متحقق می‌کند. بنابراین، تئوری و پراتیک، هستی و آگاهی، زیربنا و روبنا دیگر رابطه‌ی دیالکتیکی ندارند و وحدت آن‌ها به وسیله‌ی تغییر واقعیت و به صورت عملی ایجاد می‌شود. عامل این تغییرات "جنبش انقلابی" است که در حزب کمونیست متشکل شده است و متکی بر اکتشافات تئوریک، یعنی قوانین تکامل و توسعه‌ی اقتصادی - اجتماعی، واقعیت را دگرگون می‌کند (۵۴).

نتیجه‌ی گسست تئوری و پراتیک، کسب درکی متافیزیکی از ماتریالیسم است زیرا به این منوال، هستی جنبه‌ی مطلق کسب می‌کند و واقعیت ابژکتیو به صورت یک جانبه در ابژه (طبیعت و تاریخ) مستقر می‌شود. اما همان‌گونه که گرامشی به درستی به بوخارین انتقاد می‌کند، شناسایی واقعیت ابژکتیو فقط به وسیله‌ی انسان (سوبژه و عامل شناسایی) ممکن است زیرا سنجش و درک واقعیت ابژکتیو بدون فعالیت ذهنی انسان اصولاً معنی ندارد. به بیان ساده‌تر، سنجش و شناخت نتیجه‌ی خردسوبژه است و بدون فعالیت ذهنی و قدرت درک انسان مفهوم نمی‌شود (۵۵). از این مسئله مهم‌تر، ابزاری است که انسان برای سنجش و شناخت از آن استفاده می‌کند. این ابزار علم است. لیکن همان‌گونه که آدورنو به درستی طرح می‌کند، علم نه مطلق و مستقل و نه برای هرگونه شناختی مناسب است. فراتر از این، نتایج تحقیقات علمی تضمین شده نیستند. نتایجی علمی که اکنون پذیرفته شده‌اند و تعمیم یافته‌اند، می‌توانند در آینده احمقانه ارزیابی شوند (۵۶).

به بیان دیگر، سنجش نتیجه‌ی خرد انسان و ابزار شناخت علم است. علم اما نه یک وضعیت ثابت، بلکه یک روند است زیرا انسان به وسیله‌ی تحقیقات و شیوه‌ی تحلیلی نوین همواره موفق به کشف واقعیت‌های نوینی می‌شود. به این اعتبار، شناسایی و شناخت یک روند است و در نتیجه واقعیت ابژکتیو نیز نمی‌تواند ماهیت یک وضعیت ثابت را داشته باشد. به بیان ساده‌تر، واقعیت ابژکتیو نیز یک روند است و از این رو، وجود خارجی ندارد زیرا به وسیله‌ی خرد انسان و علم بشر سنجیده، ساخته و پرداخته می‌شود.

فلسفه‌ی سیاسی بوخارین با وجودی که جنبه‌ی ماتریالیستی دارد، لیکن مدعی می‌شود که خارج از ذهن انسان و فراتر از قدرت درک او واقعیتی ابژکتیو موجود است و تاریخ جهان شمول بشری، حتا بدون آگاهی انسان‌ها به سوی آن گام برمی‌دارد. به این ترتیب، فلسفه‌ی سیاسی که در واقع در حوزه‌ی مفهومی مستقر است، به وسیله‌ی بوخارین به حوزه‌ی فرامفهومی یا متافیزیکی منتقل می‌شود. بنابراین، بوخارین از فلسفه‌ی ماتریالیسم تاریخی یک دین نوین می‌سازد. بدون تردید، چنین دیدگاهی برای کشیدن فلسفه‌ی عمل به ابتدال بسیار سازنده است. طرح مناسب آن در تئوری مراحل به وسیله‌ی استالین تدوین شده است که تاریخ بشری را از یک سو به وسیله‌ی شیوه‌ی دترمینیستی - مکانیکی در مرحله‌های متفاوت تقسیم می‌کند و آنرا از سوی دیگر به پنج فرماسیون اجتماعی تقلیل می‌دهد: جوامع اولیه، برده‌داری، فئودالیسم، سرمایه‌داری و سوسیالیسم (۵۷).

تدوین ماتریالیسم تاریخی و فلسفه‌ی سیاسی "مارکسیسم" به این شیوه، جنبه‌ی دگماتیک و اخروی می‌گیرد. نتیجه‌ی عملی این فلسفه به وسیله‌ی مصوبات کنگره‌ی ششم کمینترن نهادینه شد. با تدوین طرح "شناخت واقعیت ابژکتیو و تغییر انقلابی آن" تمامی مسائل اقتصادی، سیاسی، علمی، ادبی و هنری تحت "نظارت انقلابی" حزب کمونیست شوروی قرار گرفت و "احزاب کمونیست برادر" را تحت تأثیر خود قرار داد. نتیجه‌ی عملی این فلسفه‌ی سیاسی استقرار استالینیسیم به صورت یک دیکتاتوری بورکراسی و ایدئولوژیک در شوروی بود که تحت عنوان مارکسیسم - لنینیسیم، ایدئولوژی بسیاری از جنبش‌های کارگری - سوسیالیستی را در سطح جهان تحت نفوذ خود قرار داد (۵۸).

بدون تردید، نگرش تئوری مراحل به روند تاریخ جهان‌شمول بشری، دینی است زیرا تفکر دینی فقط وابسته به پیشگویی‌های بخصوص، جنجالی و ایده‌آلیستی مانند ظهور امام زمان و وقت موعود نمی‌شود، بلکه هر پیش‌گویی سیستماتیک و واقعیت‌های غیر تاریخی را در بر می‌گیرد که به صورت مجرد، کلی، مجزا از زمان و مکان، بدون بررسی روابط سیاسی - اجتماعی و بدون آگاهی و فعالیت انسان در آینده و به اجبار به وقوع می‌پیوندند. به این ترتیب، فلسفه‌ی سیاسی "مارکسیسم" با آرمان‌های اخروی و تخیلی مانند ضرورت تحقق میسیون تاریخی پرولتاریا و بدون هیچ‌گونه ارتباطی با واقعیت‌های اجتماعی، به منطق جهان‌گریزی و فرامفومی که در واقع مارکس سرسختانه به آن‌ها انتقاد می‌کرد، باز گردانده می‌شود.

چنین تفسیری از ماتریالیسم تاریخی، بدون تردید سوژه‌گرا است. لیکن سوژه‌گرایی بر خرد انسان‌های آزاد و آگاه استوار نیست که جامعه‌ی ایده‌آلی را برنامه‌ریزی و عملی می‌کنند، بلکه هرگونه فعالیت اجتماعی را در راستای تشدید روندی می‌داند که از پیش معین شده است و تاریخ جهان‌شمول بشری خواه و ناخواه به سوی آن گام برمی‌دارد. بدیهی است که این شیوه‌ی سوژه‌گرایی بر خلاف نظریه‌ی اولیه‌ی بلشویسم، دیگر نمی‌تواند طبقه‌ی کارگر و شوراهای کارگری را عامل دگرگونی اقتصادی و تحولات اجتماعی بداند، بلکه بورکراسی و حزب کمونیست را جایگزین آن‌ها می‌کند. در نتیجه، آشکار می‌شود که چرا این فلسفه‌ی سیاسی ذاتی مستبد دارد. حزب از یک سو به وسیله‌ی تبلیغات جنجالی، آگاهی از واقعیت‌های ابژکتیو را در بست به انحصار کمیته‌ی مرکزی و دبیر کل آن در می‌آورد و از سوی دیگر با صرف نظر کردن از اصل "دیالکتیک انقلاب و بازگشت"، روند بازگشت را که با هر دگرگونی اجتماعی به اجبار ایجاد می‌شود، با تهمت وابستگی به بیگانگان و توسط مشت آهنین دولت سرکوب می‌کند.

لیکن به مراتب مهم‌تر، مثبت‌گرایی در این فلسفه‌ی سیاسی است که حتا پس از شکست به نقد و سنجش اعمال خود روی نمی‌آورد. از این رو، پراتیک در تئوری منعکس نمی‌شود و نظریه از طریق تجربه آموزش نمی‌یابد. به این ترتیب، برای نمایندگان این فلسفه‌ی سیاسی چاره‌ای باقی نمی‌ماند، جز این که شناخت خود را از جامعه توسط آرمان‌های جنجالی، تبلیغات کذایی و آرزوهای اخروی سامان دهند (۵۹).

همان‌گونه که در اوایل این بخش از نوشته طرح شد، "مارکسیست‌های ایرانی" و بخصوص نسل دوم آن‌ها هیچ‌گاه تحت تأثیر مارکسیسم کلاسیک قرار نداشتند و فلسفه‌ی سیاسی آن‌ها تحت "مارکسیسم روسی" شکل گرفت. لیکن به مراتب مهم‌تر، عوامل عینی جامعه‌ی ایران و درک‌روزمره و ذهنیت دینی شهروندان ایرانی در این دوران بود که تعمیم چنین فلسفه‌ی را ممکن کرد. ایران این دوره نه دارای نظام سرمایه‌داری و اقتصاد مدرن و شکوفایی مانند انگستان بود، نه شهروندان ایرانی با پروژه‌ی روشنگری و مدرنیته آشنایی داشتند، نه فلسفه‌ی کلاسیک و ایده‌آلیستی

آلمانی در ایران مطرح بود و نه افکار عمومی تحت تأثیر علم سیاسی فرانسوی و ضرورت جدایی دین از دولت قرار داشت. در نتیجه، به نظر می‌رسد که تعمیم فلسفه‌ی سیاسی "مارکسیسم روسی" در ایران و تشکیل فرم ایرانی آن، وابسته به بیگانگی فعالین جنبش کارگری - سوسیالیستی و شهروندان ایران با سه پروژه‌ای است که مارکسیسم کلاسیک را متأثر و متشکل کرده‌اند. این تز بر استدلال گرامشی پیرامون نقد درک‌روزمه استوار است که انسان را به عنوان فعال تاریخی - فرهنگی ارزیابی می‌کند. به بیان دیگر، تفکر و درک روزمره‌ی انسان و شیوه‌ی بیان درخواست‌های اجتماعی، نتیجه‌ی قرن‌ها کشاکش بر سر دین و دنیا، عالم و آخرت، فیزیک و متافیزیک سازمان‌دهی شده‌اند. بنابراین، تعمیم یک جهان‌بینی نوین وابسته به این است که آیا این دیدگاه از نظر فرهنگی عقلانی و منطقی به نظر می‌رسد و پذیرفته می‌شود؟ آیا از نظر عملی به کار گرفته می‌شود و آن نقش اجتماعی را که مستحق آن است، ایفا می‌کند و به بیان بهتر، آیا با درک روزمره‌ی انبوه مردم همخوانی دارد (۶۰)؟

حال با یک مقایسه‌ی اجمالی میان مبانی کلی "مارکسیسم روسی" و دترمینیزم اسلامی روشن می‌شود که این دو جهان‌بینی بدون دردمر با یکدیگر قابل ادغام هستند. دترمینیزم و جبر تاریخی در ماتریالیسم عامیانه‌اندیش "مارکسیسم روسی"، در واقع همان دست تقدیر و سرنوشت است که دین اسلام آن‌را برای مؤمنین تبلیغ می‌کند. فعالیت سیاسی برای تشدید روند تاریخ جهان‌شمول، تحقق میسیون ایده‌آلیستی پرولتاریا و تشکیل نظام کمونیستی، در واقع همان دیدگاهی است که اسلام به صورت برگزیدگی الهی برای جهاد، جهان‌گریزی و شهادت در راستای پاسداری از امت اسلامی تبلیغ می‌کند. استبداد بورکراسی و تبعیت مطلق از دبیر کل حزب کمونیست نیز مانند دین اسلام مبلغ فرهنگ قرائت، تقلید و تبعیت از امام امت است.

به این اعتبار، "مارکسیسم روسی" بدون این‌که نیازی به تغییر سازمان‌گفتاری دینی ایرانیان داشته باشد، بدون این‌که ضرورتی در نقد دین، مبارزه با خرافات یا سازمان‌دهی پروژه‌ی روشنگری ببیند، بدون این‌که احتیاجی به نوسازی جهان‌درونی انسان‌ها و تشکیل فرهنگ متقابل داشته باشد، بدون این‌که دگرگون کردن دیدگاه انبوه مردم به دین و دنیا، عالم و آخرت، حوزه‌ی مفهومی و فرامفهومی را ضروری بداند، قابل تعمیم بوده است. به بیان ساده‌تر، ترویج غیر منتظره‌ی "مارکسیسم روسی" در ایران به این دلیل بوده که نه در مقابل، بلکه در مسیر ذهنیت دینی انبوه مردم گام بر می‌داشته است.

از این رو تأکید حزب توده در مسلمان بودن اعضایش و ابراز ارادت نسبت به اسلام، ایجاد مجالس دینی به مناسبت سالگرد شهادت امام سوم شیعیان در کربلا، برگزاری مراسم عاشورا و تاسوعا و ترویج فرهنگ و منطق جهان‌گریزی فقط ناشی از یک تقلب سازمان‌دهی شده نبود، بلکه از یک سو در مسیر درک روزمره‌ی مردم ایران با ریشه‌های دینی تبلیغ می‌شد و از سوی دیگر در راستای فلسفه‌ی سیاسی "مارکسیسم روسی" گام بر می‌داشت (۶۱).

لیکن "مارکسیسم روسی" فقط فلسفه‌ی سیاسی "مارکسیست‌های ایرانی" را تحت تأثیر خود قرار نمی‌داد، بلکه طراحی عملی این فلسفه را نیز به عهده داشت. کنگره‌های دوم و چهارم کمینترن (انترناسیونال سوم) بنیان‌گذار فلسفه‌ی عمل در "مارکسیسم ایرانی" بودند. در این دو کنگره، "وحدت کلیه‌ی نیروهای ضد امپریالیست" تصویب شد. "راه رشد غیر سرمایه‌داری" برنامه‌ی سیاست توسعه‌ی اقتصادی کمینترن برای کشورهای مستعمره و نیمه مستعمره بود. تحقق عملی این سیاست اما بستگی به همکاری توده‌های زحمتکش، شرکت کمونیست‌ها، بورژوازی ملی و

نیروهای مذهبی برای ایجاد یک نظام سیاسی خلقی به کمک شوروی داشت (۶۲).

در نتیجه از یک سو، "مارکسیسم روسی" فلسفه‌ی سیاسی "مارکسیست‌های ایرانی" را تحت تأثیر خود قرار می‌داد و از سوی دیگر، کمینترن سیاست عملی جنبش کارگری - سوسیالیستی ایران را از سه جنبه‌ی متفاوت، یعنی "انترناسیونالیسم"، "مبارزه‌ی ضد امپریالیستی" و "راه رشد غیر سرمایه‌داری" معین می‌کرد.

لیکن در تاریخچه‌ی جنبش کارگری - سوسیالیستی ایران دو فرم متفاوت از "مارکسیست‌های ایرانی" قابل تمایز هستند. در وهله‌ی نخست، بخش نخبه‌گرای آن‌ها هستند که برای مشخص کردن آن‌ها توده‌ایست نامیده می‌شوند. بدیهی است که تعلق به توده‌ایسم بستگی به عضویت در حزب توده‌ی ایران ندارد. توده‌ایسم یک مرام است که جهان درونی بخش نخبه‌گرای "مارکسیست‌های ایرانی" را متشکل و جهان‌بینی فعالین سیاسی این طیف را معین می‌کند.

سیاست "انترناسیونالیستی‌ای" که توده‌ایست نمایندگی می‌کند، همبستگی جهانی کارگران را معنی نمی‌دهد و فقط شامل پشتیبانی بی چون و چرا از شوروی می‌شود. به بیان دیگر، توده‌ایست تضاد را نه بین نیروهای مولد و مناسبات تولیدی، بلکه میان دو "اردوگاه سوسیالیسم" و امپریالیسم مستقر می‌کند و از این رو برای حفظ منافع "اردوگاه سوسیالیسم" به هر خفتی تن می‌دهد. توده‌ایست مبارزه بر علیه امپریالیسم را با همکاری بورژوازی ملی و نیروهای مذهبی سازمان می‌دهد. تعهد توده‌ایست به مبارزه‌ی ضد امپریالیستی، او را مجاز به نقد جریان‌های ملی - مذهبی نمی‌کند. "راه رشد غیر سرمایه‌داری" که برنامه‌ی سیاست توسعه‌ی اقتصادی توده‌ایست است به او اجازه‌ی انتقاد به نظام سرمایه‌داری و استثمار طبقه‌ی کارگر را نمی‌دهد. به بیان دیگر، نقد توده‌ایست از سرمایه‌داری، محدود به وابستگی آن به امپریالیسم است و پشتیبانی از طبقه‌ی کارگر به عنوان تنها عامل ایجاد ثروت اجتماعی در فلسفه‌ی عمل او جایی ندارد.

توده‌ایست در راستای تحقق فلسفه‌ی سیاسی خود از یک طیف گسترده‌ی عملی برخوردار است. معاملات و مماشات با بورژوازی ملی و جریان‌های مذهبی برای شرکت در قدرت سیاسی، سازمان‌دهی و سوءاستفاده از جنبش کارگری برای تحقق منافع شوروی، اقدام به کودتای نظامی برای دسترسی شوروی به آبهای گرم، سازمان‌دهی اختشاش ملت‌ها برای حفظ منافع شوروی، طرح تقسیم کشور به حوزه‌های متفاوت برای تضمین نفوذ دولت‌های امپریالیستی و نفوذ شوروی، همکاری با مرتجع‌ترین اقشار مانند اسلاميون برای سرکوب جنبش‌های اجتماعی، از جمله سیاست‌هایی هستند که توده‌ایست برای تضمین منافع شوروی در کشور عملی می‌کند (۶۳).

در وهله‌ی بعدی، بخش مردمی "مارکسیست‌های ایرانی" هستند که برای مشخص کردن آن‌ها فدائیسیت نامیده می‌شوند. بدیهی است که تعلق به فدائیسیت نیز بستگی به عضویت در سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران ندارد. فدائیسیت نیز یک مرام است که در واقع مابقی جناح‌های غیر توده‌ای "مارکسیست‌های ایرانی" را در بر می‌گیرد و جهان درونی و جهان‌بینی بخش مردمی این طیف را منظم و متشکل می‌کند. شکی نیست که فدائیسیت به توده‌ایسم و نظام شوروی انتقاد دارد، لیکن این انتقاد از جنبه‌ی فلسفی ابراز نمی‌شود و فقط اعمال سیاسی را مد نظر دارد. به بیان دیگر، فدائیسیت در سنت فلسفی "مارکسیسم روسی" قرار دارد و نقد فدائیسیت به شوروی و توده‌ایسم از دیدگاه مارکسیسم کلاسیک ابراز نمی‌شود. در نتیجه، فدائیسیت انتقادی به نقض حقوق بشر و مبانی مدرنیته، انتقادی به تعرض بورکراسی به حریم خصوصی شهروندان، انتقادی به اخلال در آزادی اندیشه، انتقادی به نقش مسلط حزب



کمونیست در حوزه‌ی فرهنگی و انتقادی به دیکتاتوری بورکراسی در شوروی ندارد. فدائیت حتی منتقد به نقش روحانیت و جریان‌های ملی - مذهبی در راستای مبارزات ضد امپریالیستی نیست. انتقاد فدائیت به شوروی و توده‌ایسم از دیدگاه سوسیال امپریالیسم و یا رویونیسم ابراز می‌شود. به بیان ساده‌تر، مشکل فدائیت با نظام شوروی و نمایندگان توده‌ایست آن در ایران محدود به این می‌شود که چرا حزب کمونیست شوروی بعد از کنگره‌ی بیستم، استالین زدایی کرده است و دیگر در راستای تحقق سیاست‌های گذشته گام بر نمی‌دارد. البته فدائیت برای بنای استقلال تئوریک از توده‌ایسم به تئوری وابستگی روی می‌آورد (۶۴). لیکن مبانی تئوریک کمینترن در تئوری وابستگی ادغام شده‌اند و این تئوری نیز انتقادی به سرمایه‌داری فراتر از وابستگی آن به امپریالیسم ندارد (۶۵). از این جهت، فدائیت فعالیت سیاسی خود را محدود به حفاظت از منافع و استقلال ملی می‌داند و تضاد را در منافع خلق با امپریالیسم و یا سوسیال امپریالیسم جستجو می‌کند. تشکیل "جمهوری دموکراتیک خلق" که فدائیت به عنوان برنامه‌ی سیاسی در نظر دارد، در واقع برای تحقق استقلال ملی از امپریالیسم و سوسیال امپریالیسم برنامه‌ریزی شده است که باید با همکاری بورژوازی ملی و نیروهای مذهبی سازمان‌دهی شود. لیکن فدائیت بر خلاف تودائیت نخبه‌گرا نیست. کسب شغل، ایجاد منبع درآمد و نبرد سلسله مراتب شغلی، فعالیت سیاسی او را معین نمی‌کنند. فدائیت آرمان‌گرا و اصولی است و از نمایندگی و تحقق منافع موکلش که خلق می‌داند، نمی‌گذرد و اگر ضروری باشد به مبارزه‌ی مسلحانه نیز روی می‌آورد.

این دو فرم متفاوت از "مارکسیست‌های ایرانی" فقط از نظر سیاسی با یکدیگر تفاوت دارند، لیکن از نظر فلسفی هر دوی آن مدعی هستند که یک واقعیت ابژکتیو خارج از ذهن عموم وجود دارد و تاریخ جهان‌شمول بشری به اجبار در این راستا سپری می‌شود. در نتیجه، فعالیت سیاسی آن‌ها نیز نتایج مشابهی دارد. به این معنی که هیچ کدام از آن‌ها، تبدیل به یک آلترناتیو سیاسی در مقابل اقلیت متفاوت محافظه‌کار کشور نمی‌شوند. البته امکان دارد که "مارکسیست‌های ایرانی" میان اقلیت متفاوت محافظه‌کار موفق به اجرای تاکتیک شوند، ممکن است که با مبارزه‌ی مسلحانه خواست‌های خود را بر محافظه‌کاران تحمیل کنند و حتی امکان دارد که جناحی از طبقه‌ی بورژوازی را نیز سرنگون کنند، لیکن هیچ‌گاه مبدل به یک آلترناتیو سیاسی و انجام انقلاب سوسیالیستی نمی‌شوند. این تز بر این استدلال استوار است که "مارکسیست‌های ایرانی" ملی، مذهبی، سوژه‌گرا و مثبت‌گرا هستند. "مارکسیست‌های ایرانی" ملی هستند زیرا انتقادی به روابط متضاد نیروهای مولد و مناسبات تولیدی ندارند و انتقادشان به نظام سرمایه‌داری غیر ملی بودن آن، یعنی وابستگی به امپریالیسم است. از این جهت "مارکسیست‌های ایرانی" در راستای استقلال ملی از امپریالیسم فعالیت می‌کنند و در نتیجه، در کنار بورژوازی ملی برای تحقق سیاست توسعه‌ی اقتصادی قرار می‌گیرند. در دوران رقابت بلوک‌های سیاسی، "مارکسیست‌های ایرانی" حتی در فرم فدائیت آن برای کسب و حفظ استقلال ملی در مقابل امپریالیسم، به اجبار به هواداری از "اردوگاه سوسیالیسم" روی می‌آورند. همزیستی "مارکسیست‌های ایرانی" با سرمایه‌داری و همکاری آن‌ها با بورژوازی ملی برای تحقق سیاست توسعه‌ی اقتصادی، مانع می‌شود که آنها رابطه‌ی ارگانیک با طبقه‌ی کارگر ایجاد کنند و تبدیل به روشنفکران طبقه‌ی فرودست جامعه شوند. "مارکسیست‌های ایرانی" مذهبی نیز هستند. اصولاً هر کسی که خودش را به عنوان مسلمان معرفی می‌کند و یا اینکه مردم کشوری را مسلمان می‌داند به اجبار، خود را متعهد به قشر روحانی می‌کند که نمایندگی دین را به صورت

رسمی به عهده دارد. اگر "مارکسیست‌های ایرانی" مدافع جناح مترقی روحانیت می‌شوند، به دنبال تفسیر مناسب دینی می‌گردند، حقوق بشر و مدرنیته را از قرآن و منابع دیگر دینی استنتاج می‌کنند، به دام متکلمین شیاد اسلامی می‌افتند و نمایندگی مباحث کاذبی را مانند "فمینیسم اسلامی" به عهده می‌گیرند، فقط بستگی به این دارد که خود و مردم کشور را به عنوان مسلمان شناسایی کرده‌اند. لیکن ارزیابی جامعه و مردم به عنوان مسلمان، "مارکسیست‌های ایرانی" را از نظر اخلاقی نسبت به دین و نمایندگان آن منضبط می‌کند، اهداف سیاسی آن‌ها را با انرژی کم یا بیش در راستای تحقق ارزش‌های اسلامی قرار می‌دهد و در نتیجه در مقابل جریان‌های مذهبی از نظر اخلاقی، فرهنگی و سیاسی منفعل می‌کند. بدون تردید، با چنین درک‌روزمراهی از جامعه و روابط اجتماعی، برای "مارکسیست‌های ایرانی" چاره‌ای دیگر باقی نمی‌ماند، جز این‌که در راستای تحقق اهداف دینی و نمایندگان دین گام بر دارند. لیکن همان‌گونه که در مقدمه‌ی این مقاله اشاره شد، نفوذ سیاسی نتیجه‌ی توازن قوا است. نقطه‌ی ضعف یکی، تبدیل به قدرت حریف او می‌شود. به این اعتبار، "مارکسیست‌های ایرانی" چون مذهبی هستند، قادر نمی‌شوند که از بحران اسلامیون استفاده‌ی کافی را بکنند، برایشان مقدور نیست که سازمان‌گفتاری نوینی تشکیل دهند، توان آن‌را ندارند که هژمونی‌گفتمانی کسب کنند و فلسفه‌ی سیاسی نوینی را تعمیم دهند. به بیان دیگر، "مارکسیست‌های ایرانی" به دلیل این که ملی و مذهبی هستند، قادر نمی‌شوند که افکار عمومی را تحت تأثیر فرهنگ مدرن و متمدن قرار دهند و مروج اندیشه‌هایی مانند کثرت‌گرایی، لائسیسم، حقوق بشر و تساوی حقوق شهروندان باشند و پشتوانه‌ی نظری یک انقلاب اجتماعی و تحقق دموکراسی و سوسیالیسم را ایجاد کنند. در نتیجه، "مارکسیست‌های ایرانی" به دلیل جهان‌بینی ملی و مذهبی، قادر نمی‌شوند که در مقابل اقشار محافظه‌کار کشور فرهنگ متقابل ایجاد کنند. البته طرح مقوله‌ی فرهنگ به معنی نخبه‌گرایی آن و از دیدگاه زیبایی‌شناسی نیست. بدون تردید، ایجاد سبک نوینی در ادبیات و هنر و تدوین فلسفه‌ی جدید و فراگیر جامعه را تحت تأثیر خود قرار خواهند داد. لیکن فرهنگ متقابل که مد نظر این نوشته است، فقط آن‌را ابزاری برای ارتقاء طبقه‌ی فرودست می‌داند. طرح ضرورت تشکیل فرهنگ متقابل، وابسته به بررسی گرامشی است که ایجاد فرهنگ نوین را برای ارتقاء طبقه‌ی کارگر از دوران همکاری - اقتصادی (فعالیت صنفی) به دوران اخلاقی - سیاسی (فعالیت سیاسی) اجتناب ناپذیر می‌داند (۶۶). به این اعتبار، تشکیل فرهنگ متقابل به معنی خودشناسی طبقه‌ی کارگر است. یعنی حقیقت‌های کشف شده به شیوه‌ی انتقادی ترویج شوند و تعمیم یابند. به این معنی که انبوه مردم و طبقه‌ی کارگر به حدی از فرهنگ نائل آیند که واقعیت‌های روزمره را مانند ماهیت جامعه‌ی طبقاتی، وضعیت فرودست طبقه‌ی کارگر، مناسبات تولیدی، نقش طبقه‌ی کارگر در روند تولید و انباشت ثروت اجتماعی، حقوق و وظایف طبقه‌ی کارگر، هویت تاریخی و عمل‌کرد سرمایه‌داری را مرتبط با هم‌دیگر درک کنند (۶۷).

تأکید گرامشی بر ضرورت تشکیل فرهنگ متقابل، وابسته به این است که هیچ دگرگونی اجتماعی بدون شرکت انبوه مردم برای تحقق هدفی یگانه میسر نخواهد شد. در راستای تحقق اتحاد انبوه مردم و تشدید فعالیت آن‌ها، فرهنگ متقابل نقشی اساسی و سازنده دارد زیرا درخواست‌های متفاوت و متعدد اجتماعی را به هم پیوند می‌دهد. فرهنگ متقابل از یک سو اعضای جنبش کارگری را از وضعیت فرودست‌شان در نظام سرمایه‌داری آگاه می‌کند و از نظر اجتماعی ارتقاء می‌دهد و از سوی دیگر باعث می‌شود که فعالین سیاسی جنبش با واژه‌ها و آرمان‌های بخصوص و برای تحقق هدفی مشخص متحد و متشکل شوند. به این ترتیب، در راستای ایجاد صفوف متشکل و متحد جنبش

کارگری، فرهنگ متقابل یا اعضای جنبش را منضبط می‌کند و یا آن‌ها را به حاشیه می‌راند (۶۸).

فرهنگ متقابل اما فرهنگی انتقادی است که ابزار تحلیل آن شامل شک، تردید و خردگرایی می‌شوند. از این رو، فرهنگ متقابل بر خرد طبقه‌ی کارگر استوار است و افکار عمومی را در نظر می‌گیرد و به این سبب به کثرت‌گرایی و لائسیسم دست می‌یابد. لیکن "مارکسیست‌های ایرانی" موفق به تشکیل فرهنگ متقابل نمی‌شوند زیرا در تداوم سنت محافظه‌کاران کشور گام بر می‌دارند، زیرا اخروی و جهان‌گریزند و مانند اسلاميون فرهنگ شهادت را ترویج می‌کنند، زیرا به افکار عمومی و خرد طبقه‌ی کارگر توجهی ندارند، زیرا در راستای تشدید روند تاریخ جهان‌شمولی فعالیت می‌کنند که به گمان آن‌ها خواه نا خواه سپری می‌شود، زیرا مروج شک، تردید و خردگرایی نیستند و در تداوم سنت قرائت، تقلید و کیش شخصیت فعالیت می‌کنند.

"مارکسیست‌های ایرانی" در سنت نسل‌های گذشته که روابط دنیوی را با خرافات توضیح می‌دادند، به تئوری توطئه روی می‌آورند و به همان منوال با فرضیات فرامفومی، مانند سیاست‌های پشت پرده‌ی امپریالیسم جهانی که نه سندی از آن در دست دارند و نه با استفاده از چنین تخیلاتی، سیاست راهبردی قابل طراحی است، فعالیت سیاسی می‌کنند. به این ترتیب در تداوم جهان‌بینی اسلامی یا با منطق جهان‌گریزی فعال (مبارزه برای شهادت) از جان گذشته در مبارزات سیاسی شرکت می‌جویند و یا با منطق جهان‌گریزی منفعل (دست تقدیر، قسمت) به ناتوانی خود اذعان کرده و به انفعال کامل سیاسی کشیده می‌شوند.

بنابراین بدیهی است که با چنین فرهنگ سیاسی، همان‌گونه که نسل‌های قدیمی به دام آخوندهای شیاد و اندیشه‌ستیز می‌افتادند، "مارکسیست‌های ایرانی" نیز تحت سلطه‌ی انسان‌هایی جاه‌طلب و اندیشه‌گریز قرار می‌گیرند که هیچ‌گونه دگراندیشی را در کنار خود تحمل نمی‌کنند. به همین دلایل نیز "مارکسیست‌های ایرانی" هیچ‌گاه به ضرورت خردگرایی و اندیشه‌ی دمکراسی سوسیالیستی دست نمی‌یابند. بدیهی است که "مارکسیست‌های ایرانی" با چنین فرهنگ سیاسی و پشتوانه‌ی ملی و مذهبی تحت پوشش اخلاقی - اجتماعی محافظه‌کاران کشور قرار می‌گیرند و از نظر سیاسی خنثا می‌شوند. به بیان دیگر، زمانی که متکلمین اسلامی، حال با عمامه و یا با کراوات، موفق به توافقی اجتماعی برای استقرار جمهوری اسلامی می‌شوند، این نشانه‌ی اقتدار فلسفی آن‌ها نیست، بلکه نتیجه‌ی نقطه‌ی ضعف "مارکسیسم ایرانی" است که به دلیل مبانی خرافی فلسفی‌اش، قادر نیست که درک روزمره‌ی طبقه‌ی کارگر و فعالین سیاسی را به درک سالم دگرگون کند، در نوسازی جهان درونی انبوه مردم سهم باشد و در مقابل قوای مرتجع، موحش، متعرض و سیاه جامعه مانند اسلاميون اتحادی متمدانه سازمان‌دهی کند.

آلمانی‌ها برای چنین مواردی یک ضرب‌المثل مناسب دارند که می‌گوید، زمانی که روباه مرغ‌ها را شکار می‌کند، این نشانه‌ی هوشیاری روباه نیست، بلکه نشانه‌ی حماقت مرغ‌ها است. به بیان دیگر، دلایل شکست جنبش کارگری - سوسیالیستی در ایران باید در فلسفه‌ی عمل نزد "مارکسیسم ایرانی" جستجو شود.

لیکن "مارکسیست‌های ایرانی" نه تنها قادر نیستند، تبدیل به آلترناتیو سیاسی در مقابل اقشار محافظه‌کار کشور شوند، بلکه مصیبت آن‌ها پس از شکست نیز ادامه می‌یابد. دلیل این مصیبت سوژه‌گرایی و مثبت‌گرایی در فلسفه‌ی سیاسی آن‌ها است که مانند "مارکسیسم روسی" ادعا به آگاهی از واقعیت‌های ابژکتیو و فرای ذهنیت سوژه و عموم مردم می‌کند. نمایندگی این فلسفه منجر به یک مصیبت دوگانه می‌شود که فعالین سیاسی حساس، روزمره با آن مواجه

هستند. اولین مصیبت، بستگی به این دارد که "مارکسیست‌های ایرانی" حتا پس از شکست به شک، تردید و انتقاد روی نمی‌آورند، زیرا اصولاً قادر به درک شکست نیستند. اگر هم انتقادی می‌کنند، فراتر از حوزه‌ی سیاسی، فلسفه‌ی عامیانه‌اندیش آن‌ها را در بر نمی‌گیرد. بدیهی است که چنین دیدگاهی مسبب یک استقامت اخلاقی برای حفظ مواضع سیاسی می‌شود زیرا "مارکسیست‌های ایرانی" با وجود شکست به خود تلقین می‌کنند که زمان در راستای تحقق حقوق توده‌ها و اهداف سیاسی آن‌ها سپری می‌شود. انگاری که تاریخ گرایش ابژکتیو خود را بدون دخالت سوژه و فعالیت سیاسی انسان‌ها طی می‌کند. حفظ مواضع به این‌گونه جنبه‌ی دینی - اعتقادی (دست تقدیر، سرنوشت) می‌گیرد و نتیجه‌ی انتقاد و بازنگری به فلسفه‌ی عملی شکست خورده‌ی آن‌ها نمی‌باشد. استقامت سیاسی به این شیوه، دیگر نتیجه‌ی نمایندگی یک برنامه‌ی اجتماعی مدون نیست که فعال سیاسی از آن قانع باشد، بلکه با منطق جهان‌گریزی همراه است و جنبه‌ی برگزیدگی الهی در راستای تحقق منافع فوق بشری دارد. بدون تردید، تا زمانی که شکست مقطعی باشد و فراتر از تجربه‌ی سیاسی، نظریه‌ی فلسفی را در بر نگیرد، فرهنگ استقامت برای حفاظت از مواضع و تحقق اهداف سیاسی بسیار سازنده است. در این حالت ممکن است که بعد از عقب نشینی، بازنگری در طرح عملی - سیاسی و تجدید سازمان‌دهی، دوباره به عرصه‌ی مبارزاتی بازگشت و در راستای تحقق اهداف سیاسی فعال شد. اما اگر شکست جنبه‌ی ارگانیک داشته باشد، یعنی نه تنها حوزه‌ی سیاسی، بلکه حوزه‌ی فلسفی و کلیت فلسفه‌ی عمل را در بر گیرد، استقامت سیاسی عمل‌کرد بسیار مخربی دارد زیرا مانعی در مقابل شک، تردید و انتقاد و در نتیجه، بازنگری و تجدید نظر در فلسفه‌ی عملی می‌شود. لیکن پس از شکست نقد هر چه رادیکال‌تر، زنده‌تر و سازنده‌تر صورت بگیرد، رابطه‌ی نظریه و تجربه، تئوری و پراتیک، فلسفه‌ی سیاسی و عمل به همان اندازه نزدیک‌تر می‌شود.

"مارکسیست‌های ایرانی" اما به دلیل مثبت‌گرایی و فلسفه‌ی دترمینیستی مکانیکی‌ای که دارند به نقد رو نمی‌آورند و با نمایندگان نقد، یعنی روشنفکران خصومت‌های آشکار و پنهان ایجاد می‌کنند. آن‌ها همواره شناخت خود را از وقایع اجتماعی با تکرار و تأکید بر آرمان‌ها و اهداف تخیلی خود سامان می‌دهند. بدیهی است که فقر شناخت از تحولات اجتماعی و رد شکست سیاسی به مرور زمان و به اجبار نتیجه‌ای جز انزوای فردی ندارد. انشعاب‌های سازمانی یکی پس از دیگری، فرقه‌گرایی، انزوای فردی و انفعال کامل فعالان سیاسی نتیجه‌ی منطقی فلسفه‌ی عمل در "مارکسیسم ایرانی" است.

دومین مصیبت "مارکسیست‌های ایرانی" در این است که به فلسفه‌ی دموکراسی سوسیالیستی و فرهنگ مدرن حزب دست نمی‌یابند. منظور از فرهنگ مدرن حزب در نظر گرفتن خرد حزبی و نظم سازمانی حزب است. به این معنی که تحلیل‌های متفاوت برای بررسی مسائل سیاسی - اجتماعی، پارادایم‌های متفاوت برای تحقق سوسیالیسم به وسیله‌ی فراکسیون‌های متفاوت با همدیگر رقابت کنند.

لیکن فلسفه‌ی "مارکسیسم ایرانی" در عمل ضرورتی برای تشکیل فراکسیون‌های حزبی نمی‌بیند و از این رو نهادهای "مارکسیستی" در طول زمان به خاطر فقدان اندیشه‌ی پلورالیستی سازمانی، رابطه‌ی خود را با جامعه از دست می‌دهند و تبدیل به فرقه می‌شوند. البته فرقه‌گرایی و حذف فراکسیون‌های دگراندیش برای تداوم رهبری بسیار سازنده هستند. اما همین تداوم منجر به گسست سازمان‌های "مارکسیستی" از جامعه و نسل‌های جوان‌تر می‌شود. این مصیبت را می‌توان بخوبی در سازمان‌های "مارکسیستی" در تبعید مشاهده کرد که اعضای فعال آن‌ها اغلب از نسل انقلاب

هستند. فاجعه‌ی گسست سازمان‌های "مارکسیستی" از نسل جوان کشور در زمانی مشاهده می‌شود که اکثریت قاطع شهروندان ایران جوان‌تر از سی سال هستند و تقریباً تمامی پناهندگان سیاسی و مهاجرین به کشورهای اروپایی نیز در همین سنین به سر می‌برند.

## نتیجه:

(۱) "مارکسیست‌های ایرانی" هیچ‌گاه تحت تأثیر فلسفه‌ی سیاسی مارکسیسم کلاسیک قرار نداشته‌اند و فعالین جنبش کارگری - سوسیالیستی ایران به وسیله‌ی بلشویسم با "مارکسیسم" آشنا شده‌اند. "مارکسیسم روسی" لیکن از نظر فلسفی جنبه‌ی اخروی دارد و از نظر سیاسی مبلغ مبارزات ملی علیه امپریالیسم جهانی است. به نظر می‌آید که محبوبیت "مارکسیسم روسی" و عمومیت غیر مترقبه‌ی آن در ایران نیز به همین دلایل است. درک روزمره و دینی انبوه مردم ایران از یک سو و تاریخ مبارزات سیاسی برای استقلال ملی از امپریالیسم از سوی دیگر شرایط تعمیم "مارکسیسم روسی" در ایران هستند.

بدیهی است که بیگانگی "مارکسیست‌های ایرانی" با مبانی مارکسیسم کلاسیک و همگامی آن‌ها با جریان‌های محافظه‌کار در راستای کسب استقلال ملی، فعالیت آن‌ها را برای تشکیل فرهنگ متقابل در راستای سازمان‌دهی سیاسی و مستقل جنبش کارگری عقیم می‌کند. به این اعتبار، دلایل شکست جنبش کارگری - سوسیالیستی در ایام انقلاب بهمن را باید در فلسفه‌ی سیاسی "مارکسیسم ایرانی" جستجو کرد. فلسفه‌ی سیاسی "مارکسیسم ایرانی" ملی و مذهبی است و از این رو قادر به نقد ماهیت سرمایه‌داری به عنوان عامل استثمار طبقه‌ی کارگر نمی‌شود، توان انتقاد به فرم دینی سرمایه‌داری در ایران و دولت جمهوری اسلامی را ندارد، انتقادی به دین به عنوان ابزار حکومتی نمی‌کند، به نقد بورژوازی ملی - مذهبی و ائتلاف شوم روحانی و بازاری برای استقرار نظام جمهوری اسلامی روی نمی‌آورد. در نتیجه با چنین فلسفه‌ی سیاسی، "مارکسیست‌های ایرانی" در تداوم سنت محافظه‌کاران گام بر می‌دارند، تبدیل به روشنفکر ارگانیک طبقه‌ی کارگر نمی‌شوند، توان سازمان‌دهی مستقل جنبش کارگری - سوسیالیستی را ندارند، در راستای تحقق انقلاب اجتماعی، استقرار دموکراسی و سوسیالیسم اقدام نمی‌کنند و به این ترتیب تبدیل به سیاهی لشکر بی جیره و مواجب محافظه‌کاران ایرانی می‌شوند. از این رو، غیر منتظره نیست که بعد از گذشت بیش از یک سده از تاریخ "مارکسیسم" در ایران و بیش از بیست و پنج سال از شکست جنبش کارگری - سوسیالیستی در ایام انقلاب بهمن، اغلب سازمان‌های "مارکسیستی" به دنباله روی از این و آن جناح محافظه‌کار ادامه می‌دهند. در این ارتباط پرسش ضروری این است که اگر فلسفه‌ی "مارکسیسم" تحقق چنین سیاستی را تداعی می‌کند، دیگر مارکسیست بودن به چه دردی می‌خورد؟ میان مارکسیست‌های اروپایی روایتی عمومیت دارد که نه تنها برای درک بهتر فلسفه‌ی عامیانه‌اندیش "مارکسیسم ایرانی" سازنده است، بلکه منجر به انبساط روحیه نیز می‌شود. گویی که پس از سرکوب کمون پاریس، دو نفر از فعالین سیاسی به انگلستان گریختند و به نزد مارکس در لندن رفتند. آن‌ها در حین گفتگو، مدام خود را "مارکسیست" می‌نامیدند. سپس مارکس از آن‌ها پرسید که چه تصویری از مارکسیسم دارند. آن‌ها هر چه در این ارتباط می‌دانستند، بازگو کردند. مارکس بعد از تعمق کوتاهی پاسخ داد، "اگر مارکسیسم این است، با وجودی که من مارکس هستم، مارکسیست نیستم". مارکس بدون تردید با "مارکسیسم ایرانی" نیز به کلی بیگانه بود.

(۲) "مارکسیست‌های ایرانی" دیدگاهی دترمینستی و مثبت‌گرا به روند تاریخ جهان‌شمول بشری دارند. این جهان‌بینی

بر تفسیر ماتریالیسم تاریخی در فلسفه‌ی سیاسی "مارکسیسم روسی" استوار است و ادعا دارد که فلسفه را از هرگونه تخیل‌های آگاه و ناآگاه، عواطف اجتماعی - فرقه‌ای، ایده‌های کاذب سوپژکتیو تصفیه کرده است. فراتر از نقد جنبه‌ی فلسفی این جهان‌بینی که در این نوشته طرح شد، جنبه‌ی عملی آن است که برای فعالیت سیاسی بسیار مخرب است. این جهان‌بینی از یک سو فعال سیاسی را نسبت به افکار عمومی بی‌اعتنا می‌کند زیرا بنا بر فلسفه‌ی دترمینیستی‌اش، آینده از هم اکنون معین شده است و فعال سیاسی فقط در تشدید روند آن شرکت می‌کند. از سوی دیگر، شکست مسبب انفعال کامل فعال سیاسی می‌شود زیرا راهی به سوی نقد و سنجش فلسفه‌ی سیاسی و تجربه‌ی مبارزاتی نمی‌گشاید. آرزوی تحقق آرمان‌ها با امیدواری به آینده‌ی بهتر ادغام می‌شوند و محافظت از میراث سازمانی، همراه با پناه به سوی نوستالژی مبارزاتی که هر دو ناشی از خرابه‌های ایده‌آلیستی هستند، این وضعیت را تداوم می‌دهد. لیکن طرح این نکته ضروری است که تاریخ نتیجه‌ی فعالیت انسان است. انفعال فعالین سیاسی متعهد و قوای سازنده‌ی جامعه، نتیجه‌ی جز پیروزی قوای سیاه اجتماع ندارد.

۳) بحران "مارکسیسم ایرانی" ارگانیک است زیرا فراتر از حوزه‌ی سیاسی، حوزه‌ی فلسفی را نیز در بر می‌گیرد. پراکندگی و انفعال فعالین جنبش کارگری - سوسیالیستی ایران را نیز باید در همین مقوله جستجو کرد که فقط بازتابی از فقدان یک نظریه‌ی منسجم و فراگیر است. برای گرامشی وقوع بحران زمانی است که ایده‌های قدیمی می‌میرند و ایده‌های نوینی جایگزین آن‌ها نمی‌شوند. لیکن فلسفه‌ی سیاسی "مارکسیسم" در ایران نه وضعیتی ثابت، بلکه یک روند است و هم‌اکنون دوران گسست و گذار را سپری می‌کند. گرامشی رابطه‌ی فعال سیاسی با جامعه را مانند معلم و محصل ارزیابی می‌کند. هر دو به شیوه‌ای متفاوت هم‌دیگر را منضبط می‌کنند. به نظر می‌آید که تحولاتی اجتماعی در ایران و دنیا مانند تشدید روند دنیوی شدن مردم ایران و فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی"، باعث شده است که جامعه (محصل) به مراتب بیشتر فعال سیاسی (معلم) را منضبط کند. از این رو برای "مارکسیست‌های ایرانی" چاره‌ی دیگری نمی‌ماند جز اینکه به خردگرایی، پلورالیسم سازمانی و اندیشه‌ی دمکراسی سوسیالیستی روی بیاورند. به بیان دیگر "مارکسیسم ایرانی" از جنبه‌ی تاریخی و فلسفه‌ی سیاسی نیازمند به بازنگری و بازسازی است. از نظر تاریخی یک بررسی انتقادی ضروری است که نقش شخصیت‌های تاریخی در جنبش کارگری - سوسیالیستی را برجسته کند و بدون انگیزه‌ی اسطوره‌سازی، آن‌ها را به عنوان لنگر هویتی در اختیار نسل‌های جوان‌تر سوسیالیست کشور قرار دهد. از نظر فلسفه‌ی سیاسی نیاز به یک تجدید نظر است که طرح مناسب آن با رجوع به مارکسیسم کلاسیک، فلسفه‌ی انتقادی و تحت عنوان سوپژه‌گرایی واقع‌بینانه قابل تدوین است. این طرح در مقاله‌ای با عنوان "نقدی بر مثبت‌گرایی مارکسیستی و فلسفه‌ی عمل نزد آنتونیو گرامشی" برای سنجش و ارزیابی در همین جلد منتشر شده است. طراحی فلسفه‌ی عمل به وسیله‌ی سوپژه‌گرایی واقع‌بینانه دو ادعای متفاوت دارد. نخست به وسیله‌ی این پشتوانه‌ی تئوریک، سازمان‌دهی یک حزب مدرن سوسیالیستی ممکن می‌شود و در وهله‌ی بعدی، تحقق عملی این فلسفه به انقلاب اجتماعی و دمکراسی سوسیالیستی دست می‌یابد.

فرشید فریدونی

متون برنامه آموزشی سلام دمکرات



## پی‌نوشت‌ها و منابع:

- (۱) مقایسه، ریزانف، دیوید (۱۳۵۷): کارل مارکس و فردریک انگلس، انتشارات رهائی کار، صفحه‌ی ۱۹ ادامه و ۲۰۳، و زندگی، آثار و فعالیت‌های مارکس و انگلس (۱۳۵۵): انتشارات سپاهکل، جلد اول، صفحه‌ی ۵
- (۲) Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am vgl. Gramsci, Antonio (1967): Philosophie der Praxis - Eine Main, S. 193
- (۳) Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt, - vgl. Gerstenberger, Heide (1990): Die subjektlose Gewalt .Münster, S. 13, 32f
- (۴) مقایسه، هوبزباوم، ا. ج. (۱۳۷۴): عصر انقلاب - اروپا ۱۷۸۹ - ۱۸۴۸، ترجمه‌ی علی‌اکبر مهدیان، صفحه‌ی ۳۶ ادامه
- (۵) مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۳۹
- (۶) مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۴۰
- (۷) مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۳۷۴ ادامه
- (۸) مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۶۲ و ریزانف، دیوید (۱۳۵۷):، همان‌جا صفحه‌ی ۲
- (۹) مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۴ و هوبزباوم، ا. ج. (۱۳۷۴):، همان‌جا صفحه‌ی ۴۷
- (۱۰) مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۷۸
- (۱۱) مقایسه، ریزانف، دیوید (۱۳۵۷):، همان‌جا صفحه‌ی ۶
- (۱۲) مقایسه، هوبزباوم، ا. ج. (۱۳۷۴):، همان‌جا صفحه‌ی ۷۳
- (۱۳) مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۷۹
- (۱۴) مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۸۹
- (۱۵) مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۸۱، ۸۳، ۹۰
- (۱۶) مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۹۱
- (۱۷) مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۳۷ ادامه
- (۱۸) مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۵۸، ۷۹
- (۱۹) مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۴۴، ۱۵۰
- (۲۰) مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۵۴ ادامه، و ۱۶۰، و ریزانف، دیوید (۱۳۵۷):، همان‌جا صفحه‌ی ۴، ۹، ۱۳ ادامه، و آثار و فعالیت‌های مارکس و انگلس (۱۳۵۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۲
- (۲۱) (Vernunft, Berlin (ost vgl. Kant, Immanuel (1967): Religion innerhalb der Grenzen der
- (۲۲) (ost) vgl. Hegel, G.W.F. (1977): Phänomenologie des Geistes, Berlin
- (۲۳) .Frankfurt am Main, S. 18, 23, 29f ,vgl. Habermas, Jürgen (1973): Erkenntnis und Interesse
- (۲۴) Karl (1966): Marxismus und Philosophie, Frankfurt ,vgl. Gramsci, Antonio (1967): ebd. S. 190, und vgl. Korsch (۲۴ am Main, S. 115
- (۲۵) vgl. Habermas, Jürgen (1973): ebd. S. 9, 14
- (۲۶) vgl. ebd., S. 38f., 55
- (۲۷) vgl. ebd., S. 39, 41
- (۲۸) vgl. Korsch, Karl (1966): ebd. S. 132, 152, 165
- (۲۹) der revolutionären Philosophie zur vgl. Gerlach, Erich (1966): Die Entwicklung des Marxismus von
- Handelns bei Karl Korsch, in: Korsch, Karl (1966): ebd. S. 14 wissenschaftlichen Theorie proletarischen
- vgl. Gramsci, Antonio (1967): ebd. S. 194 (۳۰
- .vgl. ebd. S. 219f (۳۱
- Historischen Materialismus, 5. Auflage, erste Auflage vgl. Habermas, Jürgen (1990): Zur Rekonstruktion des (۳۲ S. 10 ,(1976), Frankfurt am Main
- vgl. Korsch, Karl (1966): ebd. S. 68 (۳۳

- vgl. ebd. S. 90, 146 (۳۴)
- .vgl. ebd. S. 100, 115f., 139f (۳۵)
- vgl. Gramsci, Antonio (1967): ebd. S. 198 (۳۶)
- vgl. ebd. S. 190 (۳۷)
- .vgl. ebd. S. 214f (۳۸)
- vgl. ebd. S. 232 (۳۹)
- .vgl. ebd. S. 235f (۴۰)
- .vgl. Habermas, Jürgen (1990): ebd. S. 7f (۴۱)
- .vgl. Habermas, Jürgen (1973): ebd. S. 9, 23f (۴۲)
- .am Main, S. 311f vgl. Adorno, Theodor W. (1966): Negative Dialektik, Frankfurt (۴۳)
- .vgl. Gramsci, Antonio (1967): ebd. S. 193, 253f (۴۴)
- (۴۵) لنین، و. ای (۱۹۴۶): چه باید کرد؟ مسائل حاد جنبش ما، کیل (آلمان)
- ebd. S. 8, und vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۶۷) vgl. Abendroth, Wolfgang (1967): Vorwort, in: Gramsci, Antonio (۴۶)
- vgl. Korsch, Karl (1966): ebd. S. 43, 49 (1990): ebd., S. 8f., 53f., und
- vgl. ebd. S. 104, 128 (۴۷)
- vgl. Gramsci, Antonio (1967): ebd. S. 24 (۴۸)
- vgl. Korsch, Karl (1966): ebd. S. 50, 61 (۴۹)
- Postivismusstreit in der deutschen Soziologie, 6. Auflage, vgl. Adorno, Theodor W. (1978): Einleitung, in: Der (۵۰)
۴۳. Darmstadt/Neuwied, S
- Weltkriege, Frankfurt am Main vgl. Albers, Detlef (199): Arbeiterbewegung zwischen den (۵۱)
- Materialismus - Gemeinverständliches Lehrbuch der vgl. Bucharin Nikolai (1922): Theorie des Historischen (۵۲)
- Hamburg, S. 30, Marxistischen Soziologie
- .vgl. ebd. S. 259, 357f (۵۳)
- vgl. Korsch, Karl (1966): ebd. S. 62, 67 (۵۴)
- vgl. Gramsci, Antonio (1967): ebd. S. 228, 176 (۵۵)
- vgl. Adorno, Theodor W. (1966): ebd. S. 16 (۵۶)
- Materialismus, in: Geschichte der KPdSU (B), vgl. Stalin, Josef (1946): ber dialektischen und historischen (۵۷)
- Berlin(ost), S. 156
- vgl. Korsch, Karl (1966): ebd. S. 67 (۵۸)
- vgl. Adorno, Theodor W. (1978): ebd. S. 11 (۵۹)
- .vgl. Gramsci, Antonio (1967): ebd. S. 129ff (۶۰)
- (۶۱) مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): جنبش کارگری و سندیکای وابسته - تاریخچه و تجربیات جنبش کارگری در ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۷)، در
- آرمان و اندیشه، جلد اول، برلین، صفحه‌ی ۷۸ ادامه
- (۶۲) مقایسه، اولیانوفسکی، ر. ا. (۱۹۶۰): پیشگفتار، در کمیترن و خاور، ویراستار اولیانوفسکی، ر. - صفحه‌ی ۹ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۲۰ ادامه
- (۶۳) مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): همان‌جا، صفحه‌ی
- (۶۴) مقایسه، آرمان، م. (۱۳۶۲): پروبلما تیک وابستگی، در نظم نوین، دفتر ۵، نیویورک، صفحه‌ی ۵ ادامه
- Lateinamerikanischen Theorien der Unterentwicklung vgl. Huriénne, Thomas (1974): Zur Ideologiekritik der (۶۵)
- .Heft 14/15, Berlin, S. 213ff, und Abhängigkeit, in: PROKLA
- vgl. Gramsci, Antonio (1967): ebd. S. 27f., 196, 329 (۶۶)
- vgl. ebd. S. 21f., 131 (۶۷)
- .vgl. ebd. S. 150f (۶۸)