

هیاھوی انسان‌گرایی و غیبت طبقه

رها تنگ‌سیری

فروید در نامه‌ای... به طرف مقابل نوشت: «شما acheronta را "رفتن به دژهای زمین" ترجمه کرده‌اید. اما این یعنی "بر هم زدن جهان زیرین". من این نقل‌قول را از لاسال وام گرفته بودم... از نظر من صرفاً تأکید بر مهم‌ترین قسمت سازوکارهای رؤیا بود. آرزوی طردشده از سوی ساختارهای روانی والتر (آرزوی رؤیایی واپس‌رانده‌شده) دنیای زیرزمینی روان (ناخودآگاه) را بر هم می‌زند تا شنیده شود. چه چیز "پرومته‌گونه‌ای" در این مورد می‌یابید؟»

فروید در *زمانه‌ی خودش و ما*، ص ۱۲۵.

به جای مقدمه

معرفت، هنر و نظریه‌ورزی بورژوازی در گيرودار وارونه‌نمایی واقعیت‌اند چون شکافی را که بین ذات و پدیدارهایش وجود دارد تاب نتوانند آورد. شکاف میان آنچه هست و آن طریقی است که می‌نامیمش و این هست اساساً در غیاب هرگونه نامیدنش هیچ نیست جز ننامیدن. ذات مادامی که خطاب نشود در درونه‌ی سخت و نفوذناپذیر غیاب چیزی بودن فرورفته است و اساساً نیست؛ تنها آن‌گاه می‌تواند پدیدار شود که نامیده شود، روایت شود و خوانده شود. سرمایه همچون ارزشی خودارزش‌افزا از شکاف درونی کار مجرد با خویش جان می‌گیرد. کار، با

^۱ الیزابت رودینسکو، گلناز ملک، نشر خوب.

عینیت بخشیدن به خویش در قالب کالا، از تعیین زنده‌ی فعالیت انسانی (فعالیتی وابسته به شرایط انجام آن) فاصله می‌گیرد و به صورت شی‌ای بت‌واره درمی‌آید که خود مہیای خرید و فروش است. کالا سرمایه است و سرمایه از کالا بودن نیز فراروی می‌کند تا استعلای بی‌پایان ارزش از قوالب مادی را پایانی نباشد. پس سرمایه در مقام ذات ارزشی است که برای مدام فزونی گرفتن باید بارها از خود در بستر ایجادش (کار) جدا شود و باز بدان برگردد تا این نامتناهی کاذب پایان نگیرد. هر بار رفت و برگشت این ذات تضادمند به خاستگاه شکاف خورده‌اش نیازمند وضع / برنهادن خود در ساختارهایی است که امکان روایت رفت و برگشتش را فراهم می‌کنند. ارزش برای آن‌که هربار جامه‌ی کار از تن خود به در کند و جامه‌ی سرمایه را بپوشد باید روایتی داشته باشد، چون صرف به زبان آوردن غایت پوچ خودارزش‌افزایی نمی‌تواند از برانگیختن هراس بی‌پایان بی‌معنایی این فرایند جلوگیری کند. در عوض ساختارهایی که این روایت‌ها را فراهم می‌آورند متنوع و پررنگ و لعاب‌اند و توان بر نهادن میانجی معنا برای این سیر توخالی را خواهند داشت. دقیقاً به این علت که کثرتی از آرا و افکار بشری به پهنای تاریخ را در آستین مرقع‌شان پنهان دارند و هربار قادرند نمادینه‌سازی واقعیت هراس‌انگیز پوچی را از جایی آغاز کنند تا تضاد به تعویق بیفتد. فردریک جیمسون در مورد آثار هنری و ادبی مدرنیستی به درستی اشاره می‌کند که

آثار مدرنیستی، به باور مارکسیسم قدیمی، شیوه‌های منحرف کردن ذهن ما از واقعیت و جایگزینی بدیهیات و ترغیب ارزش‌ها و فعالیت‌های «منحط» نیست... این آثار (نیز) شیوه‌هایی برای سرکوب واقعیت و کج‌نمایی آن‌اند: آن‌ها اساساً از چیزی متفاوت با محتوا و ماده‌ی خام هنر انقلابی سخن نمی‌گویند؛ بلکه دلهره‌ها، نگرانی‌ها، ادراکات تاریخی و اضطرابات سیاسی مشابه به آن‌ها راه می‌یابد، اما کاری که می‌کنند نه بیانگری بلکه مدیریت دلهره‌ها، پوشاندن و در نهایت دفن آن‌هاست. («مدرنیسم و سرکوفته‌هایش...»، برگرفته از مدرنیسم، پنج خوانش سیاسی، تری ایگلتن و فردریک جیمسون، ترجمه‌ی محمدعلی جعفری، نیماژ: ۱۳۹۷، ص ۳۵)

تمام ساختارهای روایی که به مثابه پدیدار از سوی ذات وضع می‌شوند چنین هسته‌ی عقلانی و اندیشه‌شده‌ای دارند: مسئله این نیست که کذب محض‌اند و آگاهی به این کذب نیز به راحتی فهم نادرستی $2 + 2 = 5$ است، نکته این جاست که حقیقتی تاریخی - انضمامی (مجموعه‌ای از فاکت‌ها یا روایتی از معناداری زیست و جایگاه انسانی) اتخاذ می‌شود تا همچون پاره‌ای از نظم نمادین مانع سر برآوردن و ویرانگری دلهره‌ی بی‌معنایی بنیادین این نظم شود.

۱. «پدیدار، ذات و امکان سیاست کمونیستی»، مقدمه‌ی دولت و بحران سرمایه‌داری، دیوید یفه، در دسترس در فضای مجازی.

ماجرای ما با «اومانیزم» نیز از همین جا آغاز می‌شود. جایی که در کوران حوادثی که سوژه - شهروندهای جامعه‌ی مدنی را دچار هیستری تام و تمام کرده، «انسان‌گرایان»ی با تکیه بر اصول اساسی اومانیزم پاره‌حقیقی از آنچه را در جریان است در روایتی دل‌نشین می‌گنجانند تا سوژه‌ی هیستری‌زده را به آرامشی حین طوفان رسانده، از این طوفان هم گذر دهند تا نظم بعدی، که پاسخ درخور بورژوازی - امپریالیستی تازه از راه برسد و موقتاً باز التهابات را فرونشاند.

امروزه در مواجهه با جنگ و پدیده‌هایی چون فروپاشی نظام‌های اخلاقی، در هم پیچیده شدن طومار حقوق بشر و بروز راست افراطی و فاشیسم، رویکرد اومانیزستی دست روی نقطه‌ی حساس «نابودی انسانیت» می‌گذارد: نابودی انسان‌ها در این میان از آن‌رو اهمیت می‌یابد که به بیان درآوردن «نابودی انسانیت» را میانجی می‌شود. اومانیزم، با تکیه بر حقوق بشر، صلح و کرامت انسانی، اذهان سوژه‌ها را هشدار می‌دهد که سقوط اخلاقیات در عمل منجر به فروپاشی انسان به مثابه موجودی اخلاقی می‌شود که نتایج ناخوشایندی برای نظام هم‌زیستی آدمیان خواهد داشت. رویکرد اومانیزستی با نشانه رفتن تبعات موحش فروپاشی اخلاقیات چنگ در انگاره‌هایی کهن می‌زند تا به ما نشان دهد با صلح‌طلبی و پرهیز از جنگ می‌توان همچنان در کُف حمایت نظم مبتنی بر قانون به سر برد و بر ناخشنودی‌هایش چشم پوشید چون دست‌کم بنیاد اخلاقی زیستن را حفظ می‌کند. حتی اگر اشاره‌ای به معایب این نظم بشود از دریچه‌ی ضدیتش با اخلاقیات و انسان اخلاقی است. شاید همان‌طور که جیمسون اشاره کرده بود اومانیزم هم بتواند به اضطراب حاکم بر این فضا اشاره کند، سیاست‌های قدرت‌طلبانه و انسانیت‌زدا را به نقد بکشد، اما این فضا را مدیریت خواهد کرد: محال است بگذارد هراس چنان فزونی گیرد که چارچوب‌های اخلاقی - مدنی در ذهن سوژه‌ها فروریزد تا به نوع راستین و موهومی از دموکراسی و گونه‌ای متعالی از آزادی و حقوق بشر شک کنند یا بخواهند طومار این اصول اساسی جامعه‌ی پیشرفته‌ی متمدن را پس از سالیان دراز در هم پیچند.

از مارکسیسم آموخته‌ایم که هر پدیداری را در پرتو قوانین عام درونی تاریخ قرائت کنیم و از طبیعی انگاشتن امور آن‌چنان که می‌نمایند بپرهیزیم و روش این بررسی چیزی نیست جز دیالکتیک که سخت به دور است از مرعوب کذب پندارین امر واقع منفرد شدن. آن‌چه «طبیعی» و «بدیهی» می‌نماید به وساطت شکلی خاص از چینش و نظم

تاریخی تحولات چنین جلوه‌ای یافته است و ثمره‌ی گامی در جهت هزاتوی «پذیرش و رفع هم‌زمان هستی بی‌واسطه»^۲ی این نظم خواهد بود به وساطت آشکارگی چرایی این «طبیعت» و این «بدهت».

در اوج بدهت و عقلانیتی که انگاره‌ی «اومانیسیم» در اذهان گسترده است، پرسش از چرایی این بدهت و این عقلانیت پدیداری گامی خواهد بود در جهت افشای چیستی و چرایی نظمی که اومانیسیم در آن پا گرفته، بالیده و چیره گشته است. در چرایی خود این واری باید اشاره داشت به تکلیفی که به‌درستی «اضطراری هم‌سنگ پیریزی صبورانه و مصرانه‌ی آن آبرامکان ضروری عصر: انقلاب کمونیستی»^۳ خوانده شده است؛ ضرورت وارسیدن یک‌به‌یک انگاره‌های فانتزیک مسلط بر ذهن سوژه - شهروند جامعه‌ی بورژوایی به قصد تلاشی بدهت‌شان و خصلت پدیداری‌شان که گرچه در دوران افول هژمونی امپریالیسم مبتنی بر دولت - ملت‌ها آن‌به‌آن توانش خود را از کف می‌دهد و جز پوسته‌ای میان‌تهی تا اطلاع ثانوی از آن‌ها باقی نخواهد ماند، اما هنوز می‌تواند افکار را به خوانشی از رویدادها مبتلا کند که همچنان به این انگاره‌ها تن دردهند و از تحلیل دیالکتیکی سر باززنند. واری دیدگاه - خوانش اومانستی نیز در پی تحلیل کلیت شرایط حاکم بر دوران‌های امپریالیستی ضرورت پیدا می‌کند، به‌ویژه در نسبت با فاهمه‌ای که سعی در درک و تبیین رفتارهای شیزوئیک محصول افول هژمونی دارد؛ فاهمه‌ای که چنان‌چه به خود واگذاشته شود چیزی نخواهد دید جز «نقض حقوق‌بشر» و «پایمال شدن کرامت انسانی». لیک اگر نیک نگریسته شود این رفتار و کردارها چیزی نیستند جز بازنمود هژمونی به‌خطرافتاده‌ی همین انگاره‌ها که حتی اگر در بدو جعل‌شان بر قامت سرمایه برمی‌زیید و اسکلت تناقض‌آمیزش را پوششی درخور می‌نمود، امروز دیگر این حجاب نه‌تنها نمی‌پوشاند، که آن تُنک‌مایه حیا را بردریده، توحشش را سر چوب می‌کند و «بشریت خودی و ناخودی» وضع می‌کند تا بر همگان روشن شود اگر در هنگامه‌ی هفت اکتبر کسی توانست فلسطینیان را «حیوانات انسان‌نما» بخواند، خوب یا بد صلا‌ی «مرگ انسانیت» به معنای اومانستی‌اش را درداده بود. البته توقع زیادی است که انتظار داشته باشیم رسوخ این انگاره با قدمت چندین سده‌ای آن، به‌ویژه در اذهان روشنفکرجماعت، فرصتی می‌دهد که شجاعت به خرج داده و چون نیای نه‌چندان دور خود، که «مرگ خدا» را سر داده بود، بپذیر و فریاد بزنند: «انسانیت مرده است، ما او را کشتیم! ما همه قاتل او هستیم»^۴ چه‌بسا مردمان عادی نیز تا بدان حد با این انگاره خو گرفته و روزمره‌ی خود را زیسته‌اند که به

۲. تاریخ و آگاهی طبقاتی، گئورگ لوکاج، ترجمه‌ی محمدجعفر پوینده، بوتیمار، ۱۳۹۶، ص ۱۰۳.

۳. ر.ک. پویان صادقی، «ادیسه‌ی امپریالیسم (سنخ‌شناسی، تکرار افول و فعلیت خاص انقلاب)»، منتشره در فضای مجازی، ص ۴.

۴. با نظر به نیچه، حکمت شادان، پاره‌ی ۱۲۵: «دیوانه».

حفاری لایه‌به‌لایه‌ای نیاز است و به قول فروید «بر هم زدن» آن «جهان زیرین»ی است که بیخ‌وبین این آرزوی طردشده در آن قرار دارد. این تذکر لازم است که «مرگ بشریت» چیزی نیست جز مرگ اومانیزم آن‌چنان که با هژمونی نئولیبرالیسم پیوند خورده است؛ وگرنه هر کمونیستی، وقتی مارکس از نوع سوم کمونیسم به عنوان «فرارفتن ایجابی از مالکیت خصوصی به‌مثابه ازخودبیگانگی آدمی و در نتیجه تملک واقعی ذات انسانی توسط آدمی و برای خود آدمی» یاد می‌کند، «انسانیت»ی را پیش چشم می‌آورد که دستاویز چیرگی نظم سرمایه‌دارانه بر حیات انسان‌ها نگشته و آن‌جاست که معنای این گفته را که «این کمونیسم... با اومانیزم یکسان است» خارج از منظومه‌ی اومانیزم بورژوازی فهم می‌کند. در ادامه ضمن ترسیم منظومه‌ی مذکور و نقد آن، سعی خواهد شد نشان داده شود که کمونیسم چگونه خواهد توانست انسانیت را از بند انگاره‌ی فانتزیک سروری انسان در فاهمه‌ی بورژوازی برهاند.

اندر سرشت و سرنوشت اومانیزم

شاید پربیراه نباشد که ادعا کنیم «نگرش و رویکرد اومانیزستی» بسیار اندک با گذشته و عقبه‌ی خود پیوند دارد. امروزه اغلب از مهم‌ترین وجوه اومانیزستی دیدن و اومانیزستی تفسیر کردن امور و رویدادها، نفی و انکار رابط‌های امور مربوط به انسان‌ها به چیزی / موجودی الوهی و قدسی است؛ یعنی در گام اول انسان مالک و صاحب‌اختیار نحوه‌ی حیات خویش برشمرده می‌شود، بی‌هیچ تأثیرپذیری‌ای از «تقدیر الاهی» یا عقوبتی که بر اعمالش متصور^۶ باشد. پس گام اولی که از قضا تاریخاً نیز اومانیزم پیموده چیزی نیست جز سکولاریسم به معنای نفی مشیت الاهی در زندگی و مرگ انسانی. گام بعدی اما تکیه بر خرد و دانش و اخلاق انسانی است که اومانیزم را به انسان‌محوری و انسان‌باوری^۷ تام می‌رساند. در این نقطه نیز با رویکردی مواجهیم که به کفایت انسان در سنجش راه و مسیری عاقلانه و اخلاقی حکم می‌راند. از این جهت سخت است به یاد آن فیلسوف کونیکسبرگی نیفتیم که انسان را «ملکوت غایات» می‌خواند و معتقد بود برای پاسداشت مقام والای انسانیت باید تا پای جان پیرو وظیفه‌ی اخلاق‌مدارانه‌ی مطابق عقل عمل کردن باقی ماند. ریشه‌ی تاریخی این هر دو گام مفروض برای هر نگرش اومانیزستی‌ای اما با کمی دست‌اندازی به تبارشناسی خود این دو فرض امروز تثبیت شده رخ می‌نماید؛ به نحوی که متوجه خواهیم شد نه آن اندیشمندانی که برای نخستین بار خود را اومانیزست خواندند یکسره فاتحه‌ی

^۶ Humanism and Anti-Humanism, Kate Soper, London: Hutchinson, 1986.

دین و تقدیر را خوانده بودند و نه می‌پنداشتند آدمی یارای یکه‌تازی در عرصه‌ی حیات خویش را خواهد داشت، ابداً هم گمان نمی‌کردند به صرف اتکا به اراده‌ی انسانی می‌توان طرحی تماماً اخلاقی در پهنه‌ی حیات انسانی در انداخت. این دو فرض همراه با نام‌گذاری هم‌بسته بدان، محصول تفکر قرن‌نوزدهمی مورخان و مفسرانی است که ملهم از سنت روشنگری در آرا و عقاید اندیشمندان رنسانس همان ایده‌ئال‌ها و آرمان‌هایی را می‌جستند که باور داشتند مدرنیته برای ایشان حاصل کرده است. برای عبور از این تفسیر یک‌سویه ابتدا باید این جامه‌ی فرض‌بافته از تن اومانیزم بردرید و کمی در ریشه‌های مادی - تاریخی سستی بحث کرد که تنها قرن‌ها بعد چنین خوانده شد.

راز اومانیزم در روزنه‌ی «انسان هنرمند»

در قرن نوزدهم اصطلاح «اومانیزم» برای ارجاع به ادبا و فضایی نیمه‌ی دوم قرن چهاردهم و قرن پانزدهم ضرب شد تا علقه و دلبستگی ایشان به فرهنگ و زبان‌های یونان و روم باستان در مقابل فرهنگ کلیسایی - دینی غالب در زمانه‌شان به نام روی آوردن به انسان و انسانیت توجیه‌پذیر باشد. آموزگاران، شعرا، بلاغیون و مکتبیونی که در روزگار خویش چهره‌ای درباری به حساب می‌آمدند، به‌ناگاه در سده‌ی نوزدهم به قامت مبلغ ارزش‌های ناب انسانی ظاهر شدند.^۷ احیای مطالعات فرهنگ کلاسیک نخستین دغدغه‌ی جمعی از برجسته‌ترین فضایی دوره‌ی تاریخی سده‌ی چهاردهم و پانزدهم به حساب می‌آمد؛ بازآوری متون کلاسیک و ترجمه کردن‌شان، بیرون کشیدن شیوه‌ی بیان و سخن، شناخت ادبیات کلاسیک برای بهتر سخن گفتن و بهتر نوشتن و نظایر این مطالعات اُمّهات مطلوب اومانیزم‌های نخستین به حساب می‌آمد. چنان‌چه بورکهارت می‌نویسند:

از آغاز قرن چهاردهم چند نسل با استعداد و درخشان از شاعران و دانشوران، ایتالیا و جهان را، به پرستش فرهنگ و ادب دوران باستان فراخواندند و تربیت و فرهنگ را تحت نفوذ کامل خود درآوردند و بارها رهبری سیاست را به دست گرفتند و ادبیات دوران کلاسیک را احیا کردند.^۸

پس با آغاز قرنی که در تلاطمات سیاسی میان امپراتوران و پاپ‌ها بر سر رگنوم ایتالیکوم (شهرهای شمال ایتالیا که به‌مرور آزادی و استقلال سیاسی کسب کردند) غوطه می‌خورد، این باور در روشنفکران جامعه شکل گرفته بود که می‌توان در دژ مستحکم آزادی‌های مدنی و جمهوری‌خواهی^۹ شیوه‌ای تازه از زندگی را برای مردمان مهیا

^۷ Humanism, Scholasticism and Renaissance Philosophy, James Hankins..., pp. 30-31.

^۸ فرهنگ رنسانس در ایتالیا، یاکوب بورکهارت، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، طرح نو، ۱۳۷۶، ص ۲۵۵.

کرد. از این آزادی البته این اومانیست‌های جمهوری‌خواه درک روشنی داشتند که خالی از تأثیر فضای سیاسی و تاریخ رفته بر این شهرها نبود: آزادی به معنای مشخص «آزاد بودن از مداخله‌ی خارجی و... آزادی برای مشارکت فعال در اداره‌ی جامعه» بود.^۹ شهروندانی «برابر» که در پیشگاه جامعه به یکسان از حقوق و وظایفی برخوردارند، هم در جهت مقابله با مداخله‌ی خارجی و جباریت فراگیر در دیگر نقاط اروپای آن زمانه می‌جنگند و در این راه دلاوری‌هایی بس شگرف در حفظ استقلال دیگر شهرها نیز از خود بروز می‌دهند (نظیر آنچه فلورانس‌ها برای دفاع از آزادی مردمان لوکا و پیزا کرده بودند)، و هم‌زمان درون جامعه و شهر خود پاسدار حق مشارکت آحاد شهروندان در اداره‌ی امور بودند، آنان «از هرگونه خطر انقیاد در رژیم جابر آزادند، زیرا مشارکت همگان تضمین می‌کند که زمام شهر هرگز به دست یک یا چند نفر نیفتد».^{۱۰}

در میان اومانیست‌ها تصویری از انسان رایج بود که بر پایه‌ی قدرت و استعداد سرشت انسانی در کسب عالی‌ترین منزلت‌ها و فضایل استوار شده بود. باین‌حال هرگونه آموزش و تربیتی (پایدیای یونانی) در راستای پرورش «هنری یگانه» (ویرتوس) قرار گرفته بود یا آنچه بنا بر تحلیل سیسرو «هنر انسان بودن» دانسته می‌شد. بنابراین تمام علوم و فضایل نیز برای این ستوده می‌شدند که شخصیت انسان را در راستای «هنر انسان بودن» تکوین و تکامل دهند یا به عبارتی فلسفه و اخلاقی را در این شخصیت متبلور سازند که توان و گنجایشی در او پدید آورند برای عملی ساختن آن‌ها در زندگی. این‌جا تغییری در نگرش به ماهیت و سرشت انسان در میان است که جا دارد بیش‌تر واکاوی شود. استعدادهایی در سرشت انسان نهفته است که با آموزش در جهت «انسانی زیستن» و «هنر انسان بودن» از قوه به فعل درآمده و شخصیت فرد انسانی را شکوفا می‌کنند. با آزادی‌ای که خاص موجود انسانی است این استعدادهای رشد خواهند یافت و این دقیقاً همان جاست که در متون برجسته‌ترین اومانیست‌ها می‌توان دید مرد هنرمند (انسانی که به هنر انسان بودن آراسته شده) کسی است که نه علم و دانش را به‌تنهایی می‌جوید و نه جنگ‌آوری و تبحر در فنون ملزومات زندگی قرین رفاه را، بلکه او این هر دو را می‌خواهد و می‌جوید و در شخصیت خود نمایان می‌سازد — ورجریو شخصیتی را می‌ستاید که در کاربست آزادی خویش از هر دو جهت زندگی نظری و عملی غافل نبوده و کمال را در ترکیبی از این دو محقق ساخته و می‌نویسد: «تو مختار بودی که از آموزش جنگ یا آموزش ادب یکی را برگزینی... [و] تو با بصیرت تصمیم گرفتی که در هر دو مهارت یابی».^{۱۱}

۹. بنیادهای اندیشه‌ی سیاسی مدرن، کوئنتین اسکیرز، کاظم فیروزمند، انتشارات آگه، ج. ۱، ص ۱۴۵.

۱۰. مان، ص ۱۴۷.

۱۱. همان، ص ۱۶۵.

جالب این جاست که چنین انسانی^{۱۰} «انسان جهانی» می‌گردد؛ چرا که این ترکیب بین نظر و عمل از او شخصیتی ساخته است که عرصه‌ی جهان را برای نیک‌کرداری خویش برگزیده و جایگاهی محدود ندارد — او در گام نخست و به منزله‌ی والاترین فضایی که انسان آزادانه برمی‌گزیندشان دسته‌ای از فضایل را قرار می‌دهد که «در جامعه‌ی انسانی مردم را هم‌بسته نگاه می‌دارند... دادگری، انصاف، آزادی و محبت.» با چنین کوشش و تقلا‌ی آزادانه‌ای حتی امکان ایستادگی برابر فورتونا (ایزدبانوی رومی بخت و سرنوشت) را فراهم می‌ساخت؛ البته با نائل آمدن به مقام شخصیتی ویرتوس. بنابراین، سراسرترین تعریفی که از اومانیزم به دست داده‌اند آن را پویشی فرهنگی و روحیه‌ای پویا تصویر می‌کند در پی شیوه‌ای از فکر و عمل که یگانه‌گایت والای خویش را به اوج رسانیدن شخصیت فردی و شکوفایی آن قرار داده و مقدم بر هر چیز به شمار آورده است.^{۱۱} (اومانیزم از واژه‌ی لاتینی *humanitas* گرفته شده که به معنای «انسانیت» و «انسان‌دوستی» است و تاریخاً جنبشی را شامل می‌شود که از در رویارویی با سلطه‌ی کلیسا و فرهنگ قرون‌وسطایی برآمده، رهایی انسان از قیوموت کلیسا را می‌جست تا «خودآگاهی»، «علم»، «زندگی اخلاقی و دینی» برای انسان‌ها به وساطت عقل و روشنای آن حاصل آید و نه دنباله‌روی صرف از احکام بعضاً غیرعقلانی و بلا‌توجیه هرگونه مرجع اقتداری. در این میان عامل الهام‌بخش نخستین اومانیزم‌ها چیزی نبوده جز فرهنگ باستانی یونان و روم که از جهات عدیده پاسخ‌گوی خواست‌ها و ایده‌ئال‌های آن دست روشنفکرانی بود که رهایی افراد از قیدوبند وضع موجود را می‌طلبیدند: در فرهنگ‌های باستانی، هم سخنوری و خطابه استوار بود، هم ادبیات و هنرها پاس داشته می‌شدند، هم فلسفه پرسش‌گری و حقیقت‌جویی را تا آستانه‌هایش به پیش می‌برد، هم بودند مربیانی که «انسان را معیار همه‌چیز» قلمداد می‌کردند و بدین‌طریق امکان به چالش کشیدن هر نظم و نظام متصلبی را پیشاپیش فراهم می‌کردند.^{۱۲} اومانیزمی که در سده‌ی چهاردهم میلادی در ایتالیا ظهور یافت تمام آمال و ایده‌ئال‌های خود را در گسترده‌ی ژرف و بی‌کران فرهنگ باستان می‌جست و رؤیای تکرار این گذشته‌ی آرمانی را در سر می‌پروراند، چرا که «اندیشه و عمل مبتنی بر فرهنگ و ادب دوران باستان» این حُسن بزرگ را داشت که جان‌هایی می‌پرورد قادر به تفکر، و نقد اصول جاافتاده‌ای را پیشه‌ی خود می‌ساختند که هیچ روشن نیست چه تأثیری بر زندگی انسان دارند جز به بند کشیدنش تحت جباریت و عامریت.

۱۰. اومانیزم و رنسانس، پی‌یر ماری، ترجمه‌ی عبدالوهاب احمدی، نشر آگه، ۱۳۹۱، پیش‌گفتار مترجم: صص ۱۳ - ۹.

۱۱. فرهنگ رنسانس در ایتالیا، همان، پانوش مترجم: ص ۳۲.

از دیگر جزئیاتی که در باب این دوره‌ی تاریخی باید در خاطر داشت این که با فتح کنستانتینوپل در ۱۴۵۳ میلادی به دست ترکان عثمانی، بسیاری از آوارگان بیزانسی راهی «غرب» شدند تا ضمن جان به در بردن از مهلکه‌ی غلبه‌ی اسلام، میراث گران‌بهایی از متون و نُسخ رونگاری شده از دست‌نوشته‌های یونانی را حفظ کنند. نقشی که این آموزگاران فرهنگ و زبان کلاسیک یونانی در جوامع آزاد ایفا کردند شهروندان دولت‌شهرهای ایتالیا، و بعدها فرانسه، را هر چه بیش‌تر مهیای تبدیل شدن به فردیتی ستودنی می‌کرد که قرون وسطی با قوالب دست‌وپاگیرش از آن‌ها دریغ داشته بود. شخصیت فرد جامع‌الاطراف همان اسطوره‌ای است که کوشش و پویش اومانستی در پی آن است که با آن افراد را به سوی هنرها، ادبیات، بلاغت و سخنوری، فلسفه و اندیشه و در یک کلام جهد در فضل می‌کشاند. تحت این گرایش شدید به برساختن شخصیت‌ها و چهره‌ها، نیاز و میل به بنیادی که شخصیت مطلوب بر آن استوار گردد نیز نسبت به قبل فزونی گرفت: فرد، فرد انسانی موجودی محصل و کاملاً انضمامی است که می‌توان هر طرحی را با آن آغاز کرد و بدان خاتمه بخشید. در رنسانس، گرایشی که پیش‌تر در برخی از فیلسوفان و الاهی‌دانان قرون وسطی (نظیر آبلار، جان اهل سالزبوری و نیکولاس کوزایی) به «فردگرایی» دیده شده بود شدت گرفت.

با تمام این‌ها اما اومانسیم به گواه پژوهشگران ریشه‌هایی بس عمیق‌تر دارد، آن هم در شرایط عینی و مادی تاریخیِ زمانه‌ای که اومانسیم در آن سر برمی‌آورد و می‌بالد: شکل تازه‌ای از سازمان‌یافتگی سیاسی و اجتماعی در شمال ایتالیا که از میانه‌ی قرن دوازدهم در حال ظهور بود. در این سازمان‌یافتگی شاهد شکل‌گیری شهرهایی هستیم که استقلال در حکمرانی متفاهم همگان بود و «کنسول‌ها» مقاماتی انتسابی بودند که اداره‌ی امور جامعه به آنان محول می‌شد. به‌مرور حاکمیت کنسولی نیز به سمت نوعی انتخابی‌تر پیش رفته و فضا را برای ظهور دموکراسی مبتنی بر آرای شورای شهر باز کرد. در این شهرها که از قرون وسطی «رگنوم ایتالیکوم» خوانده می‌شدند، شهروندان با وکالت دادن به شورای کنسولی زمینه‌ی انتخاب پودستا (فرمانده)‌ای را مهیا می‌کردند که اولاً حقوق‌بگیر بود (نه فرمانروایی مستقل / خودکامه) و دوماً در بازه‌ی زمانی مشخصی بدین مقام دست می‌یافت و نظارت بر دستورات و اقداماتش را شورا بر عهده داشت.^{۱۴}

شرایط مادی چنین استقلال را اقتصاد فئودالی که سده‌ی دهم پویایی خود را بر کل حیات اروپاییان چیره ساخته بود فراهم کرده بود: در شهرهای ایتالیایی مشخصاً از اواخر سده‌ی دوازدهم اقتصاد شهری حول خرده‌نجا و اقشار

۱۲. بنیادهای اندیشه‌ی سیاسی مدرن، همان، ج ۱، ص ۳۳ و ۳۴.

تاجران شهری سامان یافته بود که مستقیماً بر استادکاران حرفه‌ها کنترل داشتند و آن‌ها نیز به نوبه‌ی خود اقشار پیشه‌ور شهری را (که از ابزار کار بی‌بهره نبودند) در جهت منافع اقتصاد عمومی شهرها هدایت می‌کردند. در برخی از این شهرها الگوی اداره‌ی اجرایی امور تابع تكثر و قدرت بیش‌تر پیشه‌وران و استادکاران بود (نظیر فلورانس) و در برخی دیگر تابع قدرت تجار (نظیر ونیز). کارگاه‌هایی که تولیدات مشخصی را از طریق سوداگری تجار خودمختار شهرها در سراسر اروپا به فروش می‌رساند. در واقع شکل بازارها اساساً در پرتو همین پراکندگی‌شان بسیار تحت تأثیر محتوا (ارزش مصرفی) بی بود که تجار با حساب و کتابی علی‌حده وارد آن می‌کردند. از سوی دیگر به دلیل نواقص چیره بر شبکه‌ی جابه‌جایی اشیای مصرفی و ارتباطات بازارها بیش‌ترین سود سرمایه‌ی تجاری از دو طریق مشخص رباخواری و گران‌فروشی حاصل می‌شد. دیگر عامل مؤثر در رشد اقتصاد شهرها امکان کاربست تفوق نظامی‌شان علیه مناطق روستایی اطراف‌شان بود که با اردو کشی‌هایی به منظور سلطه‌ی الیگارش‌ی شهرها بر تولید و مبادله‌ی این مناطق حاشیه‌شان صورت می‌گرفت. چنان‌چه آندرسون می‌گوید:

سرشت ضداربابی حملات ناگهانی شهری در لمباردی یا توسکانی آن‌ها را به معنای اخص کلمه ضدفئودالی نکرد؛ برعکس، این حملات وجه شهری سازوکار عمومی استخراج مازاد بود که شاخص آن زمانه شمرده می‌شد و علیه کارگزاران روستایی رقیب معطوف بود. با این‌همه، بی‌گمان کمونته‌های رسته‌ای شهر نماینده‌ی نیروی پیش‌تاز در کل اقتصاد سده‌های میانه بودند، زیرا آن‌ها به‌تنهایی خود را وقف تولید کالایی کرده و منحصرأ به مبادله‌ی پولی متکی بودند.^{۱۵}

این شهرها تاریخاً با خطر در هم شکسته شدن استقلال نسبی‌شان روبه‌رو بودند: امپراتوران آلمانی که ایتالیا را ملک طلق امپراتوری خود به حساب می‌آوردند و سپس‌تر دستگاه عریض و طویل کلیسا که این شهرها را از قرون وسطی بخش‌هایی ذیل دولت کلیسا و اقتدار مقام روحانی پاپ تعریف می‌کردند.^{۱۶} شهرها برای غلبه بر اولی (یعنی قدرت ارباب‌منشانه و خودکامه‌ی امپراتوری) در اتحاد با پاپ مبارزه‌شان را پیش می‌بردند: پاپ الکساندر سوم حامی اتحادیه‌ی لمباردی در ساخت استحکامات علیه هجوم لشکریان بارباروسا بود (۱۱۷۴ میلادی) و گریگوری نهم در سال ۱۲۳۸ پیمانی ضد امپراتوری با جنوا و ونیز منعقد کرد.^{۱۷} خطر بعدی که استقلال را در هم می‌کوبید این‌بار از جانب خود پاپ‌ها بود که به سهم‌خواهی‌های روزافزون از شهرها دچار شده بودند. ایستادگی برابر پاپ‌ها، که مسلح به احکام و توجیهات دینی بودند و آحاد جامعه‌ی مسیحی را ذیل اقتدار معنوی

۱۵. گذار از عهد باستان به فئودالیسم، پری آندرسون، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، نشر ثالث: ۱۳۸۸، ص ۲۵۰.

۱۶. فرهنگ رنسانس در ایتالیا، همان، ص ۱۰۹ و ۱۱۰.

۱۷. بنیادهای اندیشه‌ی سیاسی مدرن، همان، ص ۴۷ و ۴۸.

خود قلمداد می کردند، علاوه بر دیگر تسلیحات سلاحی نو می طلبد: ایدئولوژی سیاسی. کاربست یک سازوبرگ ایدئولوژیک مبتنی بر ادعای آزادی و خودمختاری استقلال طلبانه اما شهرها را از توسل دوباره به امپراتوران بی نیاز نمی کرد. ابتدا خود این کاربست توجیه می شد: حفاظت از آزادی و استقلال در گرو حراست از رفاه و بهروزی ناشی از تجارت گسترده شهرها از گزند دست بردهای کشیش هاست که با دسیسه پیرامون شهرها سعی در فرمان راندن بر توده ی مسیحی در این شهرها را داشتند.

استقلال شهرها از قدرت مستقیم امپراتوری با اتکا به سرمایه ی تجاری شان ممکن شده بود. فعالیت کشاورزی و اغلب تولیدات فئودالی خارج شهرها متمرکز شده بود و سرمایه ی بانکی و تجاری درون شهر؛ البته برخی صنایع نظیر نساجی و فلزکاری درون شهر سامان یافته بود و این قدرت عمل بیش تری به سرمایه های مالی می بخشید. فراغت از پرداختن به رسم فئودالی تیول داری و تمرکز بر تولید کالاهایی که بازار رقابتی داشت، فضایی را فراهم می کرد که سرمایه گذاری های بر روی تولیدات مشخص (اغلب کالاهای تجملی) زمینه ای برای تجارت انحصاری و رقابت با تجارت دیگر قلمروها فراهم می کرد.

بستر مادی این تمرکز بر تجارت و صنعت برای شهرهای شمال ایتالیا (و البته بخشی از مرکز) سلطه ی بر روستا و کاربست قوانینی برای کنترل بر محصولات کشاورزی در حین ورود به بازار بود. گرچه در شهرهای ایتالیایی قوانین سفت و سختی برای عدم اتکا بر کار برده داری و سرف داری حکم فرما بود، اما روستا از این قاعده مستثنا بود. «کونتادو»ها از هیچ گونه حق شهروندی برخوردار نبودند و گرچه چون سرف به کار گرفته نمی شدند، ولی حق مداخله در امور شهر را نیز نداشتند. با این همه، این سلطه بیش تر اقتصادی و در جهت تأمین منافع شهرها بود: مالیات بستن بر محصول کشت و زرع روستا، تعیین و تثبیت قیمت محصولات، قوانین و مقرراتی برای رشد جمعیت روستایی و در آخر سربازگیری برای دفاع از شهر انواع و اقسام طُرُق بهره برداری از تفوقی بود که شهر بر روستا داشت. با این حال، در شهر تمام صنوف با اتکا به مالکیت بر ابزار تولیدشان برخلاف عهد باستان جایگاه فروتری به لحاظ رسته ای نداشتند و این موجب رشد صناعی مرتبط با هنرهای تجسمی و معماری شده بود. و از سوی دیگر، می توان دید این معنا از تعریف شهروندی سیاسی - مدنی، که ابتدا داشت به جهان فروبسته ی شهرهایی که استقلال سیاسی خود را از جهان امپراتوری و کلیسا ممکن کرده بودند، منجر به سر برآوردن سوزهای شد که می توانست اقتدار الهی یا ناشی از ساختار قدرت دنیوی بر زندگی خویش را به پرسش بکشد.

با رنسانس و دامن‌گستری‌اش بر سراسر اروپا راه بر شکوفایی هنرها و به‌ویژه نقاشی با محوریت یافتن انسان گشوده شد و بلاغت باستانی زبان که فصاحت را قرین سادگی می‌ساخت جای اغلاق و تطویل خشک بیان فلسفه‌ی اسکولاستیک را گرفت و این‌همه راه را بر نواندیشی دینی هموار ساخت که آخرین سنگر کلیسا را نیز به فتح اندیشه‌ی خردبنیاد و آزاد درآورد. اگرچه این جنبش را به پیش‌تازی‌اش در عرصه‌ی فرهنگ می‌شناسند، باید دانست برخی مورخان نیز بنیان‌های مادی چنین پدیده‌ای را بررسیده‌اند. از باب تغییر زاویه‌ی دید و نگرستن از منظری که چه‌بسا قدری از شکوه توصیفات مرسوم از رنسانس می‌کاهد، می‌توان نقلی از بورکهارت را مثال آورد که به طنزی تلخ در خصوص سیاست‌ورزی این عصر می‌نویسند:

دائمه فلورانس را، که قانون اساسی خود را دائم دگرگون می‌کند و از این طریق می‌کوشد آن را بهتر سازد، به بیماری تشبیه می‌کند که برای رهایی از درد دائم از این پهلوی به آن پهلوی می‌گلتد، و با این سخن حالت سیاسی آن شهر را باز می‌نماید. این اشتباه بزرگ دوران مدرن، که می‌توان قانون اساسی را ساخت و با ترکیب قوا و گرایش‌های موجود می‌توان آن را به وجود آورد و بهتر نمود، در ادوار توفانی تاریخ فلورانس هربار از نو روی می‌نمود... هنرمندان سیاست می‌کوشیدند از طریق توزیع و تقسیم مصنوعی قدرت و شیوه‌های بفرنج انتخابات و پدید آوردن مقامات دولتی بی‌معنی... به ثباتی پایدار دست بیابند و توانگران و تهی‌دستان را به نحو برابر راضی سازند یا بفریبند.^{۱۸}

لذا، باید آگاه بود که اومانیزم را، همچون یک اصطلاح توصیف‌کننده‌ی شرایط مادی ظهور و بروز نحله‌ای از اندیشمندان و اهل فرهنگ، در ابتدای قرن نوزدهم برای اشاره به احیای زبان و فرهنگ یونان و باستان در دوره‌ی رنسانس به کار گرفتند. با استناد به اوضاع سیاسی و اجتماعی زمانه‌ای که اومانیزم در آن نضج می‌یابد، می‌توان دید روشن‌تری داشت از شرایط تاریخی و ماتریالیستی‌ای که از سویی حکومت‌های استبدادی قرن پانزدهم از تنش میان شهriاران و خاندان‌های فرمانروای اروپا، با نقش‌آفرینی مستقیم پاپ‌ها و فئودال‌های بزرگ، سر بر می‌آوردند؛ و از سوی دیگر تحت‌تأثیر پیشرفت چشم‌گیر کشاورزی و مازاد در زراعت سده‌های یازدهم تا سیزدهم، به‌مرور تجارت پس از وقفه‌ای طویل‌المدت بازسازی شده بود. رشد همین شهرها و مرکزیت بازار کالاهای تجاری در آن بود که قسمی خودمختاری سیاسی ابتدایی را در این محیط همچنان فئودالی رشد می‌داد.^{۱۹}

در نتیجه، انسان از نظرگاه اومانیزم اولیه مفهوم - ایده‌ئالی بود که توضیح شرایط مادی متفاوتی را ممکن می‌ساخت: توضیح این‌که چه‌طور شهرهایی توانسته‌اند استقلال کافی برای گریز از اقتداری فراگیر و کهنه را به دست آورند.

۱۸. فرهنگ رنسانس در ایتالیا، همان، ص ۹۳.

۱۹. گذار از عهد باستان به فئودالیسم، همان، صص ۲۴۸ - ۲۴۷.

«انسان» مفهوم است چون برای توضیح تمام آنچه انسان هست به کار می‌رود و ایده‌ئال است زیرا همچون میانجی أخذ می‌شود برای هدف‌گذاری تمام آنچه آدمی می‌تواند باشد. به عبارتی، برای نخستین بار در اومانیسم است که مفهوم انسان چنان به کار گرفته می‌شود که توضیحی برای «پیشرفت انسانیت» دست‌وپا می‌کند: انسان موجودی دانسته می‌شود که در پیوند با طبیعت و با تسلط بر آن می‌تواند طبیعتی دیگر / ثانوی بیافریند و این همه به خاطر آن است که می‌تواند طبیعت را به‌درستی بشناسد. تمرکز بر علوم و هنرها نیز درست به همین دلیل رخ می‌نماید: علوم باید پی گرفته شوند و رشد داده شوند، چون شناخت طبیعت را وساطت می‌کند و هنرها آفرینش‌گری در این طبیعت را تضمین می‌کنند.

بر بستر مادیِ مشخصی که به تفصیل شرح داده شد، «انسان» مفهومی است که به جمیع توانایی‌های آحاد آدمیان برای بازاندیشیِ حدود و قوانین دلالت می‌کند و از سوی دیگر ایده‌ئالی است که امکان هر چه شکوفاتر شدن این توانایی را میانجی‌گری می‌کند. «انسان» اومانیسم اولیه برساخته‌ای است که از سوی فاهمه‌ی متفکران و هنرمندان متکی به سرمایه‌های تجاری در حال تکامل جعل می‌شود تا تبیین و هم‌زمان توجیهی فراهم آورد برای شکلی از مقابله با نظم مستقر؛ شکلی که تماماً در پیوند با رشد سرمایه‌های تجاری و شرایط مادی استقلال شهر از اقتدار کلان کلیسا و امپراتوری است. ارجاع به انسان در آثار اومانیست‌ها به گونه‌ای صورت می‌گیرد که می‌توان نطفه‌های سوژه – شهروندی را در آن بازشناخت که سپسین‌تر و در دوران رشد و تثبیت نظام سرمایه‌داری ظهور می‌کند. اما این مفهوم – ایده‌ئال از اومانیسم اولیه تا نظم تثبیت‌شده‌ی سرمایه‌داری راه درازی داشت.

میان‌پرده‌ی روشنگری: آرمان عقل و عقل آرمانی^{۲۰}

روشن‌نگری خروج آدمی است از نابالغی به تقصیر خویشتن خود. و نابالغی ناتوانی^{۲۱} در به کار گرفتن فهم خویشتن است بدون هدایت دیگری... برای [دستیابی به] این روشن‌نگری به هیچ چیز نیاز نیست مگر آزادی؛ تازه آن هم کم‌زیان‌ترین نوع آن، یعنی: آزادی کاربرد عقل خویش در امور همگانی.

۲۰. این بخش کوتاه صرفاً مقدمه‌ای تواند بود برای پژوهشی جداگانه در مورد روشنگری که خود از پایه‌های اساسی ایدئولوژی بورژوازی در طول دو دوره‌ی امپریالیسم بریتانیا و امپریالیسم آمریکاست. به همین دلیل بر بسیاری از مهم‌ترین آرای فیلولوزف‌ها، اصحاب دایرالمعارف و سپس‌تر فیلسوفان ایده‌ئالیسم آلمانی نظیر کانت و فیخته و شلینگ چشم پوشیده و صرفاً به بیان فحوای عام این نهضت تاریخی برای بیان مقصود این نوشته اکتفا شده است.

(در پاسخ به پرسش روشن‌نگری چیست؟ ایمانوئل کانت، ترجمه‌ی سیروس آرین‌پور، برگرفته از کتاب از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، نشر نی، صص ۵۱ و ۵۳)

تفصیل در مورد روشنگری خود مقال دیگری می‌طلبد و در این جا صرفاً اشاره‌ای می‌رود به عمده‌ترین تصویری که از «انسان» در این رویکرد وجود دارد. روشنگری همان تفکری است که مستقیماً در عصر تثبیت شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری نضج می‌گیرد و در دیالکتیکی رفت‌وبرگشتی با تفوق سرمایه بر جمیع وجوه حیات مادی و معنوی جوامع اروپایی، به ارزیابی مقام انسان در جهان مشغول است. پیشرفت علوم در اواخر قرن شانزده و کل قرن هفدهم مبنایی برای تغییر در ابزار و شیوه‌های کشاورزی پدید آورد و ذخیره‌ی مازاد را ممکن ساخت. مانوفاکتورها جایگزین تولید کارگاهی شدند و رشد تولید نسبت به گذشته بی‌سابقه بود. رشد تولید شرایطی را فراهم کرد که زیرساخت‌هایی برای تجارت، به‌ویژه دریایی، تدبیر شود و بازرگانی رونق گیرد. همین امر نیز عاملی بود برای بهره‌گیری از پیشرفت‌های فنون دریانوردی و جنگ دریایی در زمینه‌ی گسیل نیرو به سرزمین‌های دوردست و استعمار سازمان‌یافته‌ای که منابع لازم برای انباشت هر چه بیش‌تر فراهم می‌کرد.

عامل مهمی که منجر به برانگیختن و رشد بیش‌تر تولید و تجارت سرمایه‌دارانه شد جنگ‌هایی بودند که در بازه‌ای طولانی در اروپا در جریان بود. در اواسط سده‌ی شانزدهم وحدت اروپای مسیحی از هم پاشیده بود و جنبش‌های اصلاح مذهبی در پی بدعت پروتستانی شمال و جنوب اروپا را به عرصه‌ی دو دستگی میان طبقات متوسط شهرنشین و سلسله‌مراتب فئودالی تبدیل کرده بود. به همین دلیل از اواسط سده‌ی ۱۵۰۰ میلادی جنگ‌های فرقه‌ای و مذهبی مستمر در جریان بود. این جنگ‌ها در واقع برای تفوق طلبی در عرصه‌ی قدرت اروپا از جانب هر کدام از حاکمیت‌های اروپایی دنبال می‌شد. متصرفاتی که در هر جنگی برای یکی از دول قاهر در آن زمان حاصل می‌شد تضمینی بود بر اقتدارش بر کل نظام تجاری و سیاسی اروپا. به همین دلیل بود که خاندان هابسبورگ‌ها ۱۴۰ سال جنگ برای حفظ سلطه‌ی خود در نقاط گوناگون اروپا، به‌ویژه هلند، متحمل شده بود. جنگ وسیله‌ای برای گسترش نفوذ سرزمینی بود که خود به تفوق نظامی حاکمیت غالب می‌انجامید و می‌توانست به سروری بر کل قاره منتهی شود.^{۲۱}

۲۱. ظهور و سقوط قدرت‌های بزرگ (تحولات اقتصادی و کشمکش‌های نظامی در سال‌های ۱۵۰۰ تا ۲۰۰)، پل کندی، ترجمه‌ی محمد قائد، ناصر موفقیان و اکبر تبریزی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم: ۱۴۰۱، صص ۶۹ - ۶۷.

تلاطمات تاریخی اوائل دوران مدرن به گونه‌ای رقم خورد که ارزش‌های ذاتی موجود در سنت قانون مدنی به ناگزیر رودرروی سنت مسیحی... قرار گرفت. در اواسط قرن شانزده، وحدت دنیای مسیحیت غربی از هم پاشید و دوره‌ای از جنگ‌های مذهبی در سطوح داخلی و بین‌المللی آغاز گشت، جنگ‌هایی که بیش از یک قرن به درازا کشید. آن واقعیت تاریخی بزرگی که همچون پس‌زمینه‌ی اخلاقی اندیشیدن به کاپیتالیسم عمل کرد نه ظهور کارگاه و کارخانه که وقوع جنگ بود - جنگ نه با نیروهای مهاجم خارجی، بلکه جنگ شهری، جنگ داخلی، بین مردمانی با دیدگاه‌های متعارض درخصوص رستگاری نهایی، مردمانی که چنان به دیدگاه خود در خصوص رستگاری مطمئن بودند که آماده بودند خون هم‌نوعان‌شان را بر زمین بریزند تا روحشان را نجات بخشند. (ذهن و بازار، جری مولر، ترجمه‌ی مهدی نصرالله‌زاده، بیدگل، چاپ ششم: ۱۴۰۳، ص ۵۲)

بر پس‌زمینه‌ی این فضا است که ایده‌هایی در باب انسان و جهان شکل می‌گیرد که بیش‌ازپیش بر ترک چارچوب‌های کهن تأکید می‌ورزد و بازتعریف از عقل انسان را دست‌آویزی برای بازتعریف جایگاه انسان در نظم نوین قرار می‌دهد. با تجربه‌گرایی قرن‌هفدهمی عقل انسان جایگاه الوهی کل را به کل از دست می‌دهد و پیش‌داده‌ها و پیش‌انگاره‌هایی که فطریات تلقی می‌شدند از آن رخت برمی‌بندند. عقل قوه و توانایی‌ای در نظر گرفته می‌شود که واقعیتهای پیشینی نیست و بنابراین با آگاهی و دانایی بیش‌تر رشد می‌کند و تغییر می‌یابد. مشکلات و مصائبی که گریبان‌گیر بشر است به پرورش‌نیافتگی عقل نسبت داده می‌شود و قدرت‌های کهن اروپایی (کلیسا و خودکامگی) مانعی بر سر راه این رشد قلمداد می‌شوند. کلیسا با استناد به گناه نخستین که فطری جمیع انسان‌هاست ریشه‌ی تمام مشکلات انسان را در تقدیری نازدودنی از ناصیه‌ی آحاد بشری نشان می‌کرد و خودکامگی قدرت‌های فاسد نیز با ارجاع به چارچوب رسته‌ای و کاستی نظم جامعه نظامی حقوقی - قضایی محرومیت و محدودیتی برای طبقه‌ی متوسط و بورژوازی از دست‌یابی به قدرت سیاسی فراهم می‌ساخت. در نزاع با این دو سرکرده‌ی جمیع محدودیت‌هاست که اصحاب روشن‌نگری، به تأسی از فیلسوفان سده‌ی گذشته که نور عقل را روشنی‌بخش راه سعادت انسان قلمداد می‌کردند، بیرون آوردن عقل را از دالان تاریکی که در طی اعصار در آن غوطه خورده پیشه‌ی خود می‌سازند. با قصد کردن این غایت روشن‌نگری شناخت طبیعت آدمی را چون طبیعت جهان هستی در دستورکار خود قرار می‌دهد. کندورسه، که خود از نامدارترین روشن‌اندیشان بود در توصیف تأثیری که روشن‌اندیشی بر تغییر جهت پژوهش‌های انسان‌شناسانه و بعد بر زندگی سیاسی و عملی انسان داشتند، چنین می‌نویسد:

سرانجام اجازه داده شد تا حقی که مدت‌های مدید انکار شده بود با صدای بلند اعلام شود، یعنی این حق که شخص تمام عقاید را تابع عقل خود نماید و در جست‌وجوی حقیقت از یگانه‌ای‌گری که برای شناسایی آن به او داده شده است استفاده کند. هر انسانی با نوعی غرور دریافت که طبیعت باور به گفته‌ی دیگران را مطلقاً برای او مقدر نکرده است؛ و خرافات عهد باستان و تحقیر عقل در مقابل هذیان ایمانی فوق‌طبیعی از جامعه، همچنان که از فلسفه، رخت برپست.

به‌زودی در اروپا طبقه‌ای از کسانی به وجود آمد که مشغله‌ی آن‌ها بیش‌تر اشاعه‌ی حقیقت بود تا کشف و تعمیق آن؛ اینان خود را وقف یافتن پیش‌داوری‌های در نگاه‌هایی نمودند که روحانیت، مکتب‌ها، حکومت‌ها و صنوف قدیمی آن‌ها را جمع‌آوری و حراست کرده بود؛ افتخار خود را در این می‌دیدند که به جای عقب راندن حدود معرفت انسان‌ها، خطای عامه‌ی مردم را نابود سازند و بدین شیوه‌ی غیرمستقیم، که نه کم‌تر خطرناک بود و نه کم‌تر سودمند، به پیشرفت آنان کمک کنند. («طرحی برای یک تابلوی تاریخی از پیشرفت‌های ذهن بشر»، برگرفته از کتاب از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، صص ۸۲

-۸۱)

شناخت طبیعت انسان این‌بار اما بدون این پیش‌فرض دنبال می‌شود که گویی بشر طبیعتی پیش‌داده دارد: آیین‌ها و کردار آدمی، نیک یا بد، از طریق آموزش و طریقه‌ی زندگی است که شکل گرفته است و با تغییر شیوه‌ی آموزش و زیست می‌توان بر کاستی‌های آن فائق آمد. بنابراین گرچه گونه‌ای ستیز با طبیعت پیش‌داده‌ی انسانی در میان اصحاب روشن‌نگری به چشم می‌خورد، اما جست‌وجوی طبیعتی که امور تاریخی و اندیشگانی به آن شکل داده همچنان ادامه دارد. به این اعتبار اومانیسم اصحاب روشن‌نگری وجهه‌ای علمی‌تر به خود می‌گیرد؛ به این معنا که قرار است به موازات علوم طبیعی، علوم انسانی هم شکل بگیرد که قواعد کلی حاکم بر موضوع این علم را، که انسان باشد، تشریح کند و مدون سازد. تأکید بر روشی که این علم انسانی دنبال می‌کند از مشخصه‌های اندیشه‌ی روشن‌نگری است: روشی تابع علوم طبیعی که با گردآوری داده‌هایی راجع به انسان‌ها در جوامع گوناگون می‌تواند به استنباط قواعد کلی و عام مبادرت ورزد.^{۲۲}

در ایده‌ی روشن‌نگرانه از انسان نیز ردپای اومانیسم اولیه دیده می‌شود، اما به شیوه‌ای پیچیده و متناسب با روح زمانه‌ی تثبیت سرمایه‌داری. اگر در اومانیسم اولیه تأکید بر جایگاه رفیع آدمی در جهت آموزه‌ی رشد فضائل و برکشیدن آدمیان به مقام «هنرمند» زندگی آزموده‌ای بود که قهرمان مبارزه با بخت و تقدیر جلوه داده می‌شد، در اومانیسم روشن‌نگرانه می‌توان سنخی انسان «دانشمند - قانون‌گذار» را تشخیص داد که در صدد شناخت قواعد

۲۲. فلسفه‌ی روشن‌اندیشی، ارنست کاسیرر، ترجمه‌ی نجف دریابندری، خوارزمی، چاپ اول: ۱۳۷۲، صص ۱۵۱ - ۱۴۹.

کلی حاکم بر رفتار آدمی است تا او را در عرصه‌ی عمومی به مقام قانون‌گذار زندگی خویش برکشد. به همین سبب است که اومانیسم روشن‌نگری سویه‌ای سیاسی‌تر به خود می‌گیرد: با شناخت طبیعت آدمی حقوقی که بدو^{۲۲} و «طبیعتاً» به انسان تعلق دارد نیز در دستگاه مفهومی روشن‌نگری پرکاربرد می‌شود. انقلاب فرانسه تفوق سیاسی آرای روشن‌اندیشان را ممکن می‌سازد: آرمان‌های آزادی، برابری و برادری سرلوحه‌ی تلاش روشن‌اندیشان برای برساختن جامعه‌ای بود که انسان را در مقام قانون‌گذار حیات خویش قدرت بخشد، و نه دین یا میراث پادشاهی‌های کهن. جالب این‌جاست که این آرمان‌ها، پیش از آن‌که بیان ایدئولوژیک خود را در انقلاب بورژوایی فرانسه و جمهوری‌های دوم و سوم بیابند، سویه‌ی ماتریالیستی خود را در قدرتی اروپایی یافته بودند که به سمت در دست گرفتن زعامت سرمایه نه صرفاً در اروپا بلکه در سراسر جهان رهسپار بود: انگلستان. این ادعا را می‌توان به تجلی‌ی مستند ساخت که از قضا ولتر فیلسوف روشن‌اندیش – بورس‌باز از شرایط انگلستان سده‌ی هجدهم در *نامه‌های فلسفی* خود به عمل می‌آورد. ولتر شیوه‌ی انگلستان در پرداختن به دین و تجارت را می‌ستاید و عدم‌پای‌بندی به اعتقادات مذهبی را نشانه‌ای مثبت از ظهور روحی نوین در پای‌بندی به عقل می‌بیند و می‌نویسد: «[در لندن] فقط به کسانی که ورشکسته می‌شوند می‌گویند لامذهب»^{۲۳} آزادی‌ای که ولتر خواهان آن بود و در رهایی از مذهب و ایمان به کرامت انسان می‌جست تنها روایتی سروشکل‌یافته در جهت توجیه ایدئولوژیک گردش سرمایه‌ای بود که مارکس بعداً، حین بروز پیش‌زمینه‌های مادی – اقتصادی چرخش هژمونیک از امپریالیسم بریتانیایی به امپریالیسم آمریکایی، در مورد آن نوشته بود: «حجم عظیمی از سرمایه که امروز بدون گواهی تولد به ایالات متحد ریخته می‌شود دیروز در انگلستان با خون کودکان به سرمایه تبدیل شده است.» (سرمایه، ج. ۱، ص ۸۰۸)

کمونیسم: ایده‌ئال وحدت اومانیسم و ناتوریسم

کمونیست‌ها برای کنار گذاشتن طبقات و برای جامعه‌ای کمونیستی می‌کوشند تا روزی و جایی، همه‌ی انسان‌ها آزاد و برابر باشند – اگرچه تمام سنت کلاسیک مارکسیستی از گفتن این‌که مارکسیسم نوعی اومانیسم است ابا دارد. چرا؟

۲۳. *جدال فیلسوفان*، رابرت زارتسکی و جان تی. اسکات، ترجمه‌ی هدی زمانی، ققنوس، ۱۳۹۱، صص ۱۲۲ – ۱۲۱.

زیرا عملاً، یعنی در حقیقت امر، واژه‌ی اومانیزم توسط
ایدئولوژی‌ای مورد سوءاستفاده قرار می‌گیرد که این واژه را
برای مقابله — یعنی از میان بردن یک واژه‌ی صادق و حیاتی
دیگر نزد پرولتاریا: [یعنی] نبرد طبقاتی — به کار می‌گیرد.
(لوئی آلتوسر، *لنین و فلسفه*، «فلسفه در مقام سلاخی انقلابی»،
ص ۴۵)

بی‌گمان مارکس جوان تحت تأثیر ایده‌ئالیزم آلمانی و ایده‌ئال‌های اخلاقی سویی‌ی متقابل این جنبش، یعنی
رمانتیزم، قرار داشت وقتی این بر این باور بود که «کمونیسم الغای مالکیت خصوصی همچون از خود
جد/فتادگی^۹ انسان است، و بنابراین از آن خود سازی^{۱۰} حقیقی ذات/انسانی از سوی و برای انسان است. کمونیسم
احیای تام و تمام آدمی برای خویشتن به مثابه [موجودی] اجتماعی، یعنی انسان، است؛ احیایی که آگاهانه خواهد
گشت و بر بستر ثروت تمامی ادوار پیشین تکامل رخ خواهد داد. این سنخ از کمونیسم، همچون بسط کامل
ناتورالیزم، برابر است با اومانیزم؛ و همچون بسط کامل اومانیزم، همانا چیزی نیست جز ناتورالیزم.»^{۱۱} به عبارتی
تحقق تمام آرمان‌هایی که اومانیزم و ناتورالیزم داعیه‌دار آن بوده و هستند در کمونیسم که نفی مالکیت خصوصی
است ممکن می‌شود. اما این اومانیزم و ناتورالیزم چیست که مارکس از آن سخن می‌گوید؟ زندگی انسانی در
پیوند با طبیعت به عنوان اُبژه خلاصه نمی‌شود بلکه انسان تا جایی که خود را موجودی طبیعی می‌انگارد می‌تواند
نفس وابستگی‌اش به طبیعت را همچون امری انسانی درک کند — چیزی نظیر وابستگی متقابل طبیعت به انسان
تا آن‌جا که انسان مرتبه‌ای از تکامل طبیعت در موجودی است قصدمند، و وابستگی انسان به طبیعت تا آن‌جا که
طبیعت بستری فراهم می‌کند برای بروز قدرت خلاقه‌ی او در کار بر روی داده‌های طبیعت.^{۱۲} طرف دیگر این
ارتباط انسانی با طبیعت رابطه‌ای است که انسان با طبیعت خویش برقرار می‌کند طبیعتی که مارکس ترجیح می‌دهد
آن را با مفهوم «هستی نوعی / اجتماعی» (Social / species being) به بیان درآورد. انسان موجودی اجتماعی
است نه فقط به این خاطر که در جامعه چشم به عرصه‌ی هستی می‌گشاید (آن‌چنان که چه‌بسا از آرای ارسطو نیز

^۹Suppression (Aufhebung)

^{۱۰}Self-estrangement (Entäußerung)

^{۱۱}appropriation

^{۱۲}Early Writings, Karl Marx, tr. By Rodney Livingstone and Gregor Benton, Penguin Books, 1992, "Economic and Philosophic Manuscripts: Private Property and Communism", p. 348.

۲۸. این نکته‌ای است که مارکس در دست‌نوشته‌ی «کار بیگانه‌شده» و «یادداشت‌هایی درباره‌ی جیمز میل» به آن اشاره می‌کند و بعداً در سرمایه نیز عمق بیش‌تری
بدان می‌بخشد.

برمی‌آید)، بلکه طبیعت خاص انسان اجتماعی بودن اوست به این معنا که جز از طریق فعالیت‌هایی که کلیت / اجتماعی‌اش را به ظهور برساند نمی‌تواند هستی‌ای انسانی داشته باشد. انسان بدون انجام فعالیت‌هایی که ارتباط او با هم‌نوعانش را به بیان درآورد و پدیدار سازد، نمی‌تواند خود (یعنی طبیعتش) را حتی نزد خودش فهم کند. به عبارتی، هرگونه درکی از «خود» در گرو به ظهور رسانیدن پیوندی با دیگرانی است که این «خود» را به رسمیت می‌شناسند و یک «خود» قلمداد می‌کنند.^{۲۹}

بنا بر تحلیل فوق از عبارت مشهور مارکس در دست‌نوشته‌ها می‌توان پیوند اومانیزم با کمونیزم را در طریقه‌ای دید که انسان بودن انسان را مهیا می‌کند. اگر اومانیزم را آن‌چنان بفهمیم که به نظر می‌رسد مارکس از آن فهم می‌کرد، انسان‌گرایی چیزی نیست جز فراهم آوردن بستر مادی - تاریخی‌ای که فعالیت‌های انسانی در راستای تحقق توانایی‌های نوع و برآوردن نیازهای آدمیان قرار گیرد و بنابراین آن طبیعت کلی / اجتماعی را به ظهور برساند. در این جهت ویژه‌ی تفسیری راهی جز کمونیزم برای آرمانی دور از دسترس به نام انسان‌گرایی وجود نخواهد داشت، چرا که کمونیزم با لغو مالکیت خصوصی بر ابزار تولید آن بستر مادی را فراهم می‌کند تا اساساً انسان‌ها بتوانند هستی نوعی خود را درک کرده و در جست‌وجوی آن تاریخ را جوری رقم بزنند که طبقات منحل گردیده و انسانیت مهبای حضور در عرصه‌ی واقعیت اجتماعی گردد.

تلقی مارکس مشخصاً به ریشه‌هایی در تفکر مارکس ارجاع‌مان می‌دهد که با مفهوم «امر ایده‌ئال» گره خورده است. امر ایده‌ئال از سویی پای در سنت ایده‌ئالیسم آلمانی داشت که آرمان تلاش روشنگرانه‌ی فلسفه را در تحقق «فرهنگ»^{۳۰} می‌جست که معنایی داشت پیوسته با آموزش آدمی در مقام موجودی عقلانی برای مشارکت در «زندگی اخلاقی».^{۳۱} و از سوی دیگر، در فضای رمانتیسیسم نضج گرفته بود که خود-تحقق‌بخشی^{۳۲} اُرد انسانی را چون تنها وظیفه‌ی شایسته‌ی جایگاه موجود انسانی برمی‌شمردند که خود بر سه اصل بنیادین استوار بود: ۱. پرهیز از تک‌بعدی بودن و بنابراین شکوفا گردانیدن تمام استعدادهای آدمی، ۲. به اتحاد رسیدن تمامی این قوا و

۲۹. این درک از مفهوم «به رسمیت شناخته شدن» (recognition / Anerkennung) نخستین‌بار در «دیالکتیک ارباب و بنده»ی پدیدارشناسی روح

هگل نمودار می‌شود که تفصیل آن خود به بررسی‌ای دیگر نیاز دارد.

^{۳۰} Kultur

^{۳۱} Hegel on Second Nature in Ethical Life, Andreja Novakovic, Cambridge University Press, 2017, p. 70.

^{۳۲} Self - realization

استعدادها در معنایی واحد برای زیست آدمی و ۳. طریقه‌ی منحصربه‌فردی که وحدت قوا و استعدادهای یک شخص منفرد خاص در طول زندگانی او به ظهور می‌رساند.^{۳۳}

به‌رغم وجهه‌ی انتزاعی این ایده‌ئال‌های فلسفی، مارکس در مواجهه با آن‌ها رویکردی کاملاً انضمامی اتخاذ می‌کند: شرایط امکان انسانیت، به‌مثابه تحقق ذات عام و اجتماعی، برای انسان‌ها در گرو لغو مالکیت خصوصی است.

اومانیزم: آرمانی در پیوند با کمونیزم

یکی استدلال می‌کند که جنس یا ذات^{۳۴} مقدم بر وجود افراد است؛ دیگری می‌گوید افراد واقعیت اولیه هستند و یونیورسال‌ها یا کلی‌ها از آن‌ها «منتزع» می‌شوند. شگفت آن‌که هیچ‌یک از این دو موضع قادر نیست دقیقاً به آنچه ذاتی وجود انسان است بیندیشد، یعنی به روابط کثیر و فعالی که افراد میان یکدیگر برقرار می‌سازند،... به این واقعیت که همین روابط هستند که اشتراکات افراد را تعریف می‌کنند...

(اتی‌ین بالیبار، فلسفه‌ی مارکس، ترجمه‌ی عباس ارض‌پیمای،
نشر دیبایه، ۱۳۹۳، ص ۴۶)

آلتوسر توضیح می‌دهد که مارکس جوان، در تقابل با اومانیزم نظری‌ای که تحت‌تأثیر بنیان‌های روشنگرانه‌ی ایدئالیسم آلمانی گرفتار آن بود، نوعی ضد‌اومانیزم نظری را بسط می‌دهد؛ ضد‌اومانیزمی که اولاً شناخت شرایط امکان اومانیزم را تبیین می‌کند و دوماً شرایط وجوب آن را. پس می‌توان چنین گفت که ضدیت با اومانیزم در وهله‌ی نظری چیزی نیست جز به پرسش گرفتنِ کاربستِ ایده‌های اساسی اومانیزم بر بستر انضمامیِ مادیت هر عصر و دورانی. حال باید پرسید: چرا این وهله از ضدیت با اومانیزم را «نظری» تلقی می‌کنیم؟ این ضدیت به همان معنایی در زمینِ نظرورزی رخ می‌دهد که کانت در سنجش خرد ناب فلسفه‌ی نقادی خود را ضدیت با

۳۳. هگل، فردریک بیزر، ترجمه‌ی سید مسعود حسینی، ققنوس، چاپ دوم: ۱۳۹۳، فصل اول: «ایده‌ئال‌های نخستین»، صص ۸۴ - ۸۳.

ایده‌نالیسم یا ابطال ایده‌نالیسم می‌نامد. مثالی لازم است از مواجهه‌ی کانت و ضدیتش با ایده‌نالیسم تا بتوان توضیح داد چرا ضدیت مارکس جوان با اومانیزم نیز — چنان‌چه آلتوسر متذکر می‌شود — ضداومانیزی بود نظری.

کانت معتقد بود که مبادرت به شناخت شرایط امکان «ابژه‌ی» تجربه و در نتیجه قول به تمایزی میان نومن (شیء فی نفسه) و فنومن (پدیدار) به ایدئالیسمی از سنخ آن‌چه بارکلی می‌پروراند منجر نمی‌شود و در واقع مستلزم انکار واقعیت داشتن اشیای تجربی و ایده‌ئال بودن تام و تمام‌شان — به معنای یکسره مخلوق عمل ادراک بودن — نیست. (A28 / B24) خلاصه‌ی استدلال کانت در پاره‌ی مذکور این است که اگر حین جست‌وجو و سنجش شرایطی که تجربه را ممکن می‌کنند به «شرط» (condition) یا «شرایطی» رسیدیم که خود امری است غیرتجربی و مقولی، این وضعیت واقعیت داشتن کل تجربه‌ی ما را مخدوش نمی‌سازد. به عبارتی، اساساً شرایط امکان ابژه‌ی تجربه ضرورتاً و منطقاً باید هم غیرتجربی باشد. چون کانت نشان می‌دهد از اولیات فرض یک ابژه‌ی تجربه فرض چیزی در قالب یک کلیت و تمامیت است که ضرورت نیز دارد (یعنی یک چیز واحد که تنها به همین شکل که درمی‌یابیمش در واقع وجود دارد). کانت می‌گوید بدون این‌که بتوانید فرض کنید کثرات آشفته‌ی (manifold) شهود حسی ذیل یک کلیت گرد آمده‌اند و در واقع همه بروزات «یک چیز» هستند، نمی‌توانید فرض کنید که یک ابژه را به تجربه درآورده‌اید. بعد با استنتاج منطقی نشان می‌دهد که در واقع این امر واحد (یک چیز) را فاهمه با فعل حکم کردن از طریق مقولات ممکن می‌سازد: تنها وقتی با مقولات در مورد «ابژه‌ی نه‌هنوز متعین» شهود حسی حکم می‌دهیم است که یک چیز بر ساخته می‌شود. خود این فعل نیز مستلزم مفروض قرار دادن فاعلی است که کانت طی مسیر صعب و پرفرازونشیب «استنتاج استعلایی» به مثابه «من استعلایی» اثباتش می‌کند.^{۳۴} حال باید پرسید چرا؟ چرا این مسیر طی می‌شود تا اثبات شود که شرایط امکان تجربه نه‌تنها باید اموری غیرتجربی (استعلایی) باشند، بلکه این امر خدش‌های به عینیت واقعیت و امور واقع در نگاه کانت وارد نخواهد آورد؟ به

۳۴. این مسیر در فلسفه‌ی استعلایی کانت با جزئیات و ظرایف مهمی پیش می‌رود که اکنون فرصت شرح و بسط بیش‌تر آن نیست و آن‌چه در بالا آمد صرفاً خلاصه‌ای از استدلال‌های گذار از هر مرحله است که قطعاً به نظر متخصصان این فلسفه بی‌مایه و کاریکاتوروار می‌آید. باین‌حال برای مقصود ما که آشنایی با کلیت استدلال کانت در کاربست روش استعلایی به عنوان ضدایده‌نالیسم بارکلی و امثالهم است، همین مختصر بسنده می‌کند و امیدوارم خواننده‌ی متخصص بر این نقیصه چشم بپوشد. برای مطالعه‌ی تفصیلی در این خصوص می‌توانید به منابع کوتاه ولی نسبتاً قابل‌اتکایی که به فارسی نیز ترجمه شده‌اند و از تفاسیر و شروح استاندارد فلسفه‌ی نظری کانت به حساب می‌آیند رجوع کنید. نظیر:

نظریه‌ی معرفت در فلسفه‌ی کانت، یوستوس هارتناک، ترجمه‌ی حداد عادل، انتشارات هرمس.

فلسفه‌ی کانت، اشتفان کورنر، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، خوارزمی.

فلسفه‌ی آلمانی از کانت تا هگل، دانشنامه‌ی فلسفه‌ی استنفورد، ترجمه‌ی داوود میرزایی، ققنوس. (بخش مربوط به کانت)

کانت، راجر اسکروتن، ترجمه‌ی علی پایا، طرح نو.

عبارت دیگر، چرا به رغم این که می‌پذیریم شرایط امکان تجربه خود غیرتجربی‌اند، مجبور نیستیم ابژه‌ی تجربی و واقعیت آن را که به یک معنا محصول کردوکار این شرایط بر روی شهودات حسی است امری غیرواقعی و غیرتجربی قلمداد کنیم؟ پاسخ در چارچوب بررسی انتقادی کانت در مورد نظریه‌ی امکان شناخت و شرایط امکان تجربه چنین است: چون کانت به تفصیل استدلال می‌کند که دستگاه شناخت را «داده‌هایی» به کار می‌اندازند که چیزی نیستند جز «کثرات شهود حسی» — البته صرفاً به منزله‌ی «آشفته‌گی محض» — که بُن و اساس شناخت ما به حساب می‌آیند و عملکرد کلیت دستگاه در گرو چنین ورودی‌های کاملاً ازهم‌گسیخته‌ای است تا بتواند نظام‌بخشی خود را بیاغازد. جمله‌ی مشهور کانت در همان نقد اول نیز دقیقاً همین نکته را بیان می‌کند: «[شهود] حس[ی] بدون مفهوم کور است و مفهوم بدون حس تهی». بنابراین این استدلال، پدیدار از اساس امری یکسره خالی از واقعیت — بخوانید مادیت — نیست.

و اما مارکس. مارکس جوان نیز انگار در کار بررسی شرایط امکان اومانیزم است؛ اومانیزمی که در زمانه‌ی او جاری بود (و حتی امروز نیز) به آن معنایی که با مبدأ و غایت قرار دادن انسان تحلیل هر پدیدار و وضعیت پدیدارین را منوط به آغاز از انسان و منتج شدن به انسانیت قلمداد می‌کرد. گویی این گونه فهم (فاهمه) خود را ملزم می‌بیند در جریان رویدادها از زاویه‌ای نظر کند که همچون پاسداشت مقام انسان و ایدئولوژی انسانیت یک‌دست تمامی مردمان جلوه‌گر شود. مارکس جوان خود را ملزم به این نمی‌بیند که اومانیزم را به طور کلی به محکمه‌ی نقد بکشاند، بلکه آن سنجی از اومانیزم که در جامعه‌ی سرمایه‌داری کارکرد ایدئولوژیک خاصی پیدا می‌کند ابژه‌ی نقد اوست؛ به عبارتی، اومانیزم یک صورت مثالین نیست یا صرفاً [تماماً] ایده‌ئالی نیست که هیچ پایه و اساسی در واقعیت نداشته باشد. هر صورت ذهنی و ایده‌گونی در دستگاه اندیشگانی مارکس از واقعیت مادی در تمامیتش ناشی می‌شود و به گونه‌ای متناسب با تمامیت شرایط امکانش در صورت پدیدارین خود دچار دگردیسی‌ای می‌شود که چه‌بسا حین مواجهه با آن قابل‌شناسایی نباشد. نمونه‌وار ممکن است انسان‌گرایی، به عنوان ایده‌ای که امروز در تحلیل‌های سیاسی و اجتماعی به کار بسته می‌شود، صورت دگردیسه و کژدیسه‌ای از واقعیت یک نیاز مشخص باشد به این که هرگونه تسلط امور غیرانسانی بر زیست انسانی نفی گردد — خواه این امر غیرانسانی نظام اربابی باشد، خواه دستگاه مفهومی کلیسایی که در زمانه‌ای گله‌ی مسیح را شبانی می‌کرد و خواه پول و در واقع سرمایه. بدین معنای مشخص، مارکس در نفی و ضدیت با اومانیزم بورژوایی خاستگاه مادی — انضمامی توسل به انسان‌گرایی را نظراً بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که چطور این نگاه برای برخی افراد با شیوه‌ی مشخصی از زیست و کردار اجتماعی تاریخاً ضرورت و وجوب یافته است.

برخورد نظری مارکس جوان در ضدیت با اومانیسم منوط به بررسی شرایط امکان آن است. به این معنا که نشان می‌دهد شرایط مشخص و متعینی که اومانیسم را به انگاره‌ای در فاهمه‌ی بورژوایی بدل کرده است شرایطی است که در آن تحقق واقعی - انضمامی انسانیت ناممکن و ناموجود است. مارکس در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ به کرات این شرایط را مورد اشاره قرار می‌دهد:

هر محصول طعمه‌ای است که با آن می‌توان وجود دیگری - پولش - را فریفته کرد؛ هر نیاز واقعی و ممکن ضعیفی است که با آن می‌شود دیگری را اسیر کرد؛ بهره‌برداری از سرشت مشترک انسان‌ها. همان‌طور که هر نقص آدمی بندی است که به آسمان‌ها گره می‌خورد و راهی است که به کشیش اجازه می‌دهد تا به قلب او دست یابد، هر نیاز نیز فرصتی است که به آدمی این امکان را می‌دهد که تحت لوای عشق و دوستی به همسایه‌ای نزدیک شود و چنین گوید: دوست عزیز، آنچه که نیاز داری می‌دهمت، اما تحت شرایطی که باید حتماً اجابت شود. آن مرگبی را که امضایت با آن برایم نقش می‌بندد می‌شناسی: لذت را ارزانیات می‌دارم اما می‌چایمت.^{۳۵}

در سرمایه‌داری و تحت مالکیت خصوصی این امکان وجود ندارد که سرشت عام و مشترک انسانی، جز از طریق سودی که برای سرمایه برمی‌انگیزد، احضار شود: مالکیت خصوصی تنها وقتی به نیازهای انسانی توجه می‌کند که بتواند از کوچک‌ترین و انتزاعی‌ترین آن‌ها در جهت به راه انداختن فرایند کار و حین آن ارزش‌افزایی سرمایه استفاده کند. بدین معناست که مارکس جوان معتقد است ارجاع به سرشت عام و مشترک انسانی از جانب اومانیسم نیز در همین بستر است که معنا پیدا می‌کند؛ خود این سرشت همچون کالایی بسته‌بندی شده که با توجه به نیاز وجدان بورژوا تولید می‌شود و در اخلاقیات و امور اجتماعی مصرف می‌شود تا بورژوا از زحمت دیدن ساختاری که سرمایه بر زندگی «انسان‌ها» تحمیل کرده رها شود. این ارجاع انتزاعی به سرشت عام و اشتراکی انسان‌ها در ساختار حقوقی و بوروکراسی دولتی به اوج خود می‌رسد: برابری تمام انسان‌ها در پیشگاه قانون و بی‌طرف بودن دولت در قبال آحاد آن‌ها که باعث می‌شود حافظ منافع عمومی جامعه تلقی شود. مارکس جوان علیه این فرض نیز به صورت جداگانه استدلال می‌کند:

دولت سیاسی کامل شده به خودی خود زندگی نوعی انسان است در تقابل با زندگی مادی‌اش. تمام پیش‌فرض‌های این زندگی خودگرا، بیرون از سپهر دولت، در جامعه‌ی مدنی (بورژوایی) به حیات خود ادامه می‌دهند، لیکن به مثابه کیفیات جامعه‌ی مدنی. جایی که دولت سیاسی به بالاترین درجه‌ی تکامل خود دست یافته، انسان زندگی‌ای دوگانه دارد - زندگی در بهشت و

۳۵. دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، کارل مارکس، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، آگه، چاپ چهارم: بهار ۱۳۸۷، «در معنای نیازهای انسانی»، صص

زندگی‌ای بر روی زمین — نه صرفاً در ذهنش، در آگاهی‌اش، بلکه در واقعیت. انسان در اجتماع سیاسی می‌زیید — جایی که خود را در مقام موجودی همگانی / اشتراکی لحاظ می‌کند — و در جامعه‌ی مدنی می‌زیید — جایی که در مقام فرد خصوصی فعال است، دیگر انسان‌ها را همچون ابزار لحاظ می‌کند، خود را تا حد یک ابزار پایین می‌آورد و بازیچه‌ی قدرت‌های بیگانه می‌شود.^{۳۶}

دوپارگی و دوگانگی زندگی انسان در جامعه‌ی سرمایه‌داری (در جامعه‌ی مدنی و دولت)، در مقام فرد و موجودی همگانی، هر گونه ارجاع به امر مشترک و عام میان انسان‌ها را به سطحی انتزاعی و غیرواقعی فرومی‌کاهد: انسانیت فقط در ساحتی فراتر از واقعیت زیست مادی انسان‌ها وجود دارد، جایی که دولت (که بعدها در اندیشه‌ی مارکس متأخر روشن می‌شود که چیزی جز دولت طبقه‌ی حاکم بورژوازی نیست) نام می‌گیرد و در اموری مشخص (مثلاً رأی‌گیری یا فعالیت‌های سیاسی) ارجاع به این پدیده‌ی عام را مدنظر قرار می‌دهد. فارغ از این نکته، مارکس جوان تنازعی بین دولت‌ها را نیز لحاظ می‌کند که امر عام و مشترک هر کدام ملتی است که بر آن حکم می‌راند و در برابر انسانیت انسان‌ها تقدّم داده می‌شود. اما این تنازع به معنای تحقق انسانیت در سطح بینادولتی هم نیست. در سطحی که از «حقوق بشر» سخن گفته می‌شود نیز مارکس باز تحقّقی واقعی برای این انسانیت را سراغ ندارد:

هیچ‌یک از آن به اصطلاح حقوق بشر فراتر نمی‌رود از انسان خودگرا، انسان به عنوان عضوی از جامعه‌ی مدنی، یعنی فردی که به درون خودش پا پس کشیده — به درون منافع خصوصی خودش و امیال خصوصی‌اش — و از اجتماع جدا افتاده است. در حقوق بشر این انسان نیست که همچون موجود نوعی ظاهر می‌شود، برعکس، این خود زندگی نوعی، جامعه، است که همچون چارچوبی بیرونی و نامربوط به افراد ظاهر می‌شود، همچون محدودیتی برای استقلال و عدم وابستگی اصیل افراد. تنها بندی که این افراد را با یکدیگر نگاه می‌دارد ضرورت طبیعی، نیاز و منافع خصوصی، محافظت از مالکیت و شخصیت خودگرای‌شان است.^{۳۷}

در مجموع می‌توان گفت مارکس جوان نظراً نشان می‌دهد که شرایط امکان اومانیزم در دو واقعیت انضمامی خلاصه می‌شود: الف) در جامعه‌ی سرمایه‌داری فقط وقتی به طبیعت عام و مشترک انسانی رجوع می‌شود که یا نیازسنجی برای تولید سودآورتر مدنظر باشد یا خود این طبیعت مشترک چون کالایی برای توجیه منطق بازار به خورد اذهان داده شود؛ و ب) شرایطی که تحت آن حیث عام و اشتراکی انسان از فردیت انسان‌ها جدا افتاده و

^{۳۶}Karl Marx, *Early Writings*, tr. By Rodney Livingstone and Gregor Benton, Penguin: 1992. "On the Jewish Question", p. 220.

^{۳۷}Ibid.

انسان به موجودی دوپاره در جامعه‌ی مدنی و دولت بدل شده است. این دو وضعیت است که اومانیزم را همچون نتیجه‌ی منطقی جامعه‌ی سرمایه‌داری ممکن می‌سازد.

در نتیجه مارکس جوان اومانیزم را آرمانی می‌یابد که براساس شرایط مادی زیست در جامعه‌ی بورژوازی جز ماهیتی پوچ و بی‌معنا نتواند داشت و تنها وقتی از حالت صرفاً ایده‌ئال به در خواهد آمد که شرایط مادی زیست در جامعه‌ی بورژوازی یکسره نابوده شده باشد و شرایطی دیگرگون جایش را گرفته باشد. پس در عین این که در شرایط مشخص مادی یک عصر و نظم اجتماعی خاص باعث پوچ شدن آرمان دیرینه‌ی اومانیزم می‌شود، می‌توان شرایط و نظمی دیگرگون را متصور شد که اومانیزم مجدداً آرمانی متحقق در شرایط زیست انسان‌ها باشد. از نظر مارکس جوان شرایط مذکور شرایط متحقق در جامعه‌ی کمونیستی آتی است که با الغای مالکیت خصوصی در آن می‌توان دوباره اومانیزم را از نو صورت‌بندی کرد و بدان معنایی واقعی و انضمامی داد. تا پیش از تحقق این وهله اومانیزم در چنبره‌ی نظم بورژوازی باقی خواهد ماند و نخواهیم توانست با ارجاع به طبیعت مشترک و همگانی انسان‌ها گامی عملی در جهت تحقق آن برداریم؛ چرا که پیشاپیش این ارجاع در نظم موجود وجود دارد و در دولت یا سخن گفتن از نیازها می‌توان آن را ره‌گیری کرد. برای عبور از این نحو ارجاع به اومانیزم راهی جز نفی آن در نهاد مالکیت خصوصی و دولت نخواهیم داشت: مالکیت خصوصی که بر طبیعت انسان به‌مثابه امری ابزاری سلطه یافته و دولت که دستگاه ارجاع انتزاعی و صرفاً نمادین به این طبیعت عام و مشترک است؛ چنانچه در دو بند جداگانه از دست‌نوشته‌ی «مالکیت خصوصی و کمونیسم» تأکید می‌کند:

همان‌طور که مالکیت خصوصی صرفاً نمود محسوس این واقعیت است که آدمی برای خود [موجودی] عینی و در همان حال به عین یا ابژه‌ای بیگانه و غیرانسانی تبدیل شده است... فرارفتن ایجابی از مالکیت خصوصی یعنی... آدمی ذات تام‌وتمام خود را به شیوه‌ای تام‌وتمام یعنی به عنوان یک انسان کامل در اختیار می‌گیرد...^{۳۸}

و در جایی دیگر از همین دست‌نوشته:

اساساً ما باید این فرض مسلم را کنار گذاریم که «جامعه» به عنوان یک انتزاع در مقابل فرد قرار می‌گیرد. فرد موجودی اجتماعی است. زندگی او حتی اگر در ارتباط با دیگران مستقیماً به صورت زندگی اشتراکی ظاهر نگردد، باز نمود و تأییدی بر زندگی اجتماعی است. زندگی فردی و زندگی نوعی آدمی [دو چیز] متفاوت با هم نیستند...^{۳۹}

۳۸. دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی ۱۸۴۴، همان، ص ۱۷۴.

۳۹. همان، ص ۱۷۳.

و در «در باب مسئله‌ی یهود» با ارجاع به این که شکاف میان زندگی خصوصی و عمومی باید منحل شود، هماهنگی میان این دو حیطه به شیوه‌ای انقلابی را راه‌حل نهایی معضل جدا افتادن سرشت عام و همگانی انسانی در زندگی انسان‌ها می‌داند:

[با آگاهی از تضاد میان شرایط زیست انسانی با شرایط بالفعل در سرمایه‌داری] زندگی سیاسی تلاش می‌کند پیش‌فرض‌های خویش را، یعنی جامعه‌ی مدنی و عناصر آن، سرکوب کند، و خود را به عنوان زندگی نوعی هماهنگ و واقعی انسان، شکل‌دهد و ساختاری بخشد. ولی تنها زمانی چنین می‌شود که زندگی سیاسی این ساختاریخشی و سازمان‌دهی را در تضاد شدید با شرایط وجود خویش، انجام دهد، یعنی با اعلام یک انقلاب مداوم.^{۴۰}

بدین ترتیب، مارکس جوان در ضدآومانیزم خود از این حد فراتر نمی‌رود که این شرایط را تشریح کند و نشان دهد آومانیزم آرمانی پوچ و توخالی می‌ماند اگر که نتواند این شرایط را به ضد آن‌چه هستند تبدیل کند. به همین دلیل است که تحقق رهایی بشر و کرامت انسانی را در گرو مرحله‌ی تاریخی نفی ایجابی مالکیت خصوصی و کمونیزم می‌داند. یعنی هم ارجاع به طبیعت عام انسانی در جهت منطق سود به کار گرفته نشود و هم جدایی فرد و جامعه ملغی گردد. بدین معنا می‌توان جمله‌ی مشهور کانت را در مورد موضع نظری مارکس جوان در برابر آومانیزم چنین بازنویسی کرد: «آومانیزم بدون کمونیزم (بخوانید دیکتاتوری پرولتاریا که به کمونیزم راه خواهد برد) کور است و کمونیزم بدون آومانیزم (بخوانید آومانیزم طبقاتی) تهی است.»

مارکس جوان چگونگی ارجاع به انسانیتی عام و انتزاعی را بررسی می‌کند، ولی با این همه خود هنوز درگیر تعریفی از «طبیعت / جوهر انسانی» است که بسیار او را دور می‌کند از نقطه‌ای که بتواند آومانیزم تاریخی در مقام ایدئولوژی را نفی کند و از میان بردارد. چنان‌چه در طرحی که از کار غیریگانه در «گزیده‌هایی از عناصر اقتصاد سیاسی جیمز میل» به سال ۱۸۴۳ ارائه می‌دهد، می‌نویسد:

(۱) من در تولیدم خصوصیت ویژه‌ی فردیت خود را عینیت می‌بخشم و به این دلیل هم از بیان و اظهار زندگی فردی‌ام هنگام فعالیت لذت می‌برم و هم در اندیشیدن به ابژه، یک لذت فردی را تجربه کرده‌ام، [چرا که] شخصیت خودم را چنان یک نیرو و قدرت عینی که به نحو حسی قابل ادراک می‌باشد، فراتر از همه‌ی تردیدها، تجربه می‌کنم. (۲) من در استفاده و بهره‌مندی تو از محصولم بلاواسطه ارضا می‌شوم، و می‌دانم که در کارم نیاز انسانی‌ای را برآورده ساختم، یعنی طبیعت انسانی را عینیت بخشیده‌ام و بنابراین ابژه‌ای را مطابق با نیازهای دیگر انسان‌ها تولید کرده‌ام. (۳) من برای تو چنان واسطه‌ای بین تو و نوع

^{۴۰} Karl Marx, Early Writings, tr. By Rodney Livingstone and Gregor Benton, Penguin: 1992. "On the Jewish Question", p. 222.

عمل می‌کنم، بنابراین از سوی تو در مقام مکمل وجود و هستی‌ات تصدیق و شناخته می‌شوم، [یعنی] به عنوان جزئی ضروری از تو. بنابراین خود را در اندیشه‌ها و عشق تو تأیید شده می‌یابم. ۴) در اظهار فردانی زندگی‌ام، سبب اظهار بلاواسطه‌ی زندگی خواهم بود، و بنابراین در فعالیت فردی‌ام مستقیماً طبیعت اصیل و واقعی‌ام، [یعنی] طبیعت انسانی و اجتماعی‌ام را تثبیت کرده و محقق ساخته‌ام.^{۴۱}

این تنها با نفی «پروبلماتیک جوهر [یا ذات] انسان» است که مارکس به درک ماهیت ایدئولوژیک اومانیزم نائل می‌آید. مارکس با ماتریالیسم تاریخی نشان می‌دهد که جوامع انسانی را، بیش از آن‌که نموده‌های متغیر (از خودبیگانه یا رهایی‌یافته‌ی) طبیعت / جوهر انسان برسازد، مادیت شیوه‌ی تولید و روابط تولید است که شکل می‌دهد. نخستین تجلی‌گاه این عبور از اومانیزم و ضدیت با اومانیزم که به حق «نظری» قلمداد شده‌اند با «ترهایی درباره‌ی فوئرباخ» رخ می‌دهد. در تز ششم است که برای نخستین بار بارقه‌های عبور از تعریف و تحدید ذات انسان را رؤیت می‌کنیم. مارکس که تاکنون، در تقابل با انسان‌گرایی از سنخ آن‌چه ذیل نظام مالکیت خصوصی و دولت جاری است، خود گونه‌ای پاسخ انسان‌محور را به مسئله‌ی «ذات انسان» داده است، از هرگونه تعریفی که وجه عام وجود انسان را به نحوی انتزاعی تعیین کند دست می‌شوید و می‌نویسد: «ذات انسان به هیچ رو انتزاعی نیست که درون هر فرد جای گرفته باشد. ذات انسان، در واقعیت خویش، همانا مجموع روابط اجتماعی است.» (تز ششم)^{۴۲}

حال این سؤال مهم مطرح می‌شود: این عبور از ضداومانیزم نظری به چه معناست؟ ضداومانیزمی که مارکس جوان می‌پرورد نقد شیوه‌ی مواجهه و شرایط مادی لازم برای شکل دادن یک نوع انتزاع خاص از «انسان» است که خود مبتلای تعریفی دیگر از «ذات انسانی» است. با ترها یک‌بار برای همیشه از چنین تعریفی عبور می‌کند و به این درک ماتریالیستی می‌رسد که امری علی‌حده با عنوان «ذات انسانی» وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد. اگر براساس بازی زبانی متافیزیک کهن هم قصد کنیم از واژه‌ی «ذات» یا «انسان» به صورت عام و کلی استفاده کنیم، باید ارجاع دقیق آن را صرفاً در مجموعه‌روابطی بیابیم که اجتماعاً در یک جامعه‌ی مشخص جاری است. پس در این جاست که مسئله‌ی بنیادین «پراتیک اجتماعی» مطرح می‌شود: مجموعه‌روابط اجتماعی انسان‌ها یعنی تمامیت آن‌چه در زندگی واقعی‌شان در حوزه‌های گوناگون پراتیک می‌کند. «هرگونه زندگی اجتماعی ذاتاً

۴ Karl Marx, Early Writings, tr. By Rodney Livingstone and Gregor Benton, Penguin: 1992. "Excerpts from James Mill's Elements of Political Economy", pp. 277 – 278.

۴ Karl Marx, 1972a, "Theses on Feuerbach". In: Tucker, R.C. (Ed.), *The Marx-Engels Reader*, Norton, p. 144.

پراتیک است. راه حل عقلانی همه‌ی راز و رمزی که نظریه را به سوی رازورزی می‌کشاند در پراتیک انسانی و در درک این پراتیک نهفته است.» (تز هشتم)^{۴۳}

به نظر می‌رسد مارکس متأخر دیگر هرگز به پی‌گیری دقیق‌تر آن نوع اومانیزمی نپرداخت که با کمونیسم در پیوندی دوسویه بود؛ چرا که با عبور از مسئله‌ی تعریف ذات انسان به نحوی انسان‌گرایانه، هم از ضدیت نظری با اومانیزم و هم از اومانیزم کمونیستی خود دل‌کنده و با مسئله‌ای چه‌بسا پیچیده‌تر روبه‌رو شده است: مسئله‌ی روابط و پراتیک اجتماعی. می‌توان گفت پس از عبور از آن وهله‌ی نظری، مارکس عملاً و بر حَسَبِ پراکسیس^{۴۴} این منظر و لوازم آن را به نقد کشید. این معنای اخیر نیازمند بسط و توضیح بیش‌تر است.

چرخش در پروبلماتیک

در واقع، هدف مبارزه‌ی انقلابی همواره پایان بهره‌کشی و در نتیجه رهایی انسان بوده است، اما همان‌طور که مارکس پیش‌بینی کرده بود، در نخستین مرحله‌ی تاریخی‌اش باید شکلی از مبارزه‌ی طبقاتی به خود می‌گرفت. پس «اومانیزم انقلابی» چیزی جز «اومانیزم طبقاتی» و «اومانیزم پرولتری» نبود. پایان بهره‌کشی انسان به معنای پایان بهره‌کشی طبقاتی بود. رهایی انسان به معنای رهایی طبقه‌ی کارگر و پیش از هر چیز از طریق دیکتاتوری پرولتاریا بود. («مارکسیسم و اومانیزم»، برگرفته از کتاب *دفاع از مارکس*، لویی آلتوسر، ترجمه‌ی هومن حسین‌زاده، نشر دمان: ۱۴۰۱، ص ۲۵۲)

دیدیم که مارکس پس از تزها تلویحاً از ضدیت نظری با اومانیزم و در پی آن از اومانیزم خود می‌گسلد. نقطه‌ی فصل و جدایی از این‌گونه اومانیزم نیز تأکید بر روابط اجتماعی و پراتیک اجتماعی است. با *ایدئولوژی آلمانی* این گسست به‌تمامی خود را نشان می‌دهد، چرا که همین تأکید بر روابط و پراتیک اجتماعی نیز در صورت‌بندی

^{۴۴} Ibid, p. 145.

مشخص‌تر و انضمامی‌تر طرح می‌شود: شیوه‌ی تولید. مارکس و انگلس در *ایدئولوژی آلمانی* هشدار می‌دهند که برای بررسی روابط مادی - اجتماعی میان افراد باید به شیوه‌ی کردوکار افراد واقعی توجه داشت؛ به این معنا که باید شرایط مادی و نوع خاص فعالیت اجتماعی‌ای لحاظ شود که برای برآوردن نیازها صورت می‌گیرد.

انسان‌ها را می‌توان به اعتبار شعور (آگاهی)، مذهب یا هر چه که شما مایل‌اید، از حیوانات متمایز کرد. آنان خودشان را، به محض آن‌که به تولید وسایل معیشت‌شان آغاز می‌کنند... از جانوران متمایز می‌کنند. انسان‌ها با تولید وسایل معیشت خود به طور غیرمستقیم به تولید زندگی مادی می‌پردازند. شیوه‌ای که به موجب آن انسان‌ها وسایل معیشت‌شان را تولید می‌کنند پیش از هر چیز به طبیعت وسایل معیشتی که آنان عملاً موجود می‌یابند و باید به بازتولید آن بپردازند بستگی دارد. این شیوه‌ی تولید نباید صرفاً بازتولید هستی جسمانی افراد تلقی گردد، بلکه باید دانست که آن شکل معینی از فعالیت این افراد، شکل معینی از ابراز وجودشان، شیوه‌ی زندگی آنان به شکل معینی است. افراد آن‌گونه‌اند که زندگی‌شان نشان می‌دهد. بنابراین چستی آنان یعنی این‌که با چه تولید می‌کنند و چگونه تولید می‌کنند مطابقت دارد. از این‌رو، چستی افراد وابسته‌ی شرایط تولید مادی آنان است.^{۴۴}

به این اعتبار دیگر با تعریف چیزی چون ذات انسان سروکار نداریم که در سرمایه‌داری دچار بیگانگی و انحراف از آن شده‌ایم. بلکه با مجموعه‌روابط مشخصی میان افراد انسانی روبه‌رویم که بسته به شیوه‌ی تولید مشخص آن‌ها در یک جامعه‌ی متعین شکل و سامان ویژه‌ای به خود می‌گیرد. با این تأکید ویژه بر روابط اجتماعی - تولیدی است که ضدیت با اومانیزم صورت تازه‌ای به خود می‌گیرد؛ صورتی که دیگر نیاز به برنهادن نوعی اومانیزم راستین را پشت سر گذاشته و در اساس اومانیزم را صورتی از روایت روابط مادی - تولیدی میان افراد انسانی قلمداد می‌کند که خواه‌ناخواه ایدئولوژیک است. اومانیزمی که بخواهد تمام نقصان‌های منطقی اومانیزم بورژوایی را رفع کند نمی‌تواند همچنان اومانیزم باقی بماند چون «اومانیزم» اساساً نام ایدئولوژی مشخصی برای توجیه و پایدار نگاه داشتن مجموعه‌ای از روابط اجتماعی - مادی مشخص در جامعه‌ی سرمایه‌داری باقی خواهد ماند و ناگزیر از خنثی کردن کارکرد ایدئولوژیک آن در منظومه‌ی گفتمانی بورژوایی از طریق دگرگون ساختن نظم اجتماعی حاکم بر روابط تولید هستیم. مارکس در ایدئولوژی آلمانی می‌نویسد:

ساختار اجتماعی و دولت از فرایند - زیست افراد معینی به پیدایی می‌آیند، ولی افراد نه آن‌چنان که به نظر خودشان یا مردم دیگر جلوه می‌کند، بلکه آن‌گونه که بالفعل هستند، یعنی چنان که عمل می‌کنند، به تولید مادی می‌پردازند و به عبارت بهتر،

۴۴. کارل مارکس و فریدریش انگلس، *ایدئولوژی آلمانی*، صص ۲۸۸ - ۲۸۷. در *لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی*، ترجمه‌ی پرویز بابایی، نشر چشمه، چاپ سوم: تابستان ۱۳۸۶.

چنان که آنان در محدوده‌ها، پیش‌زمینه‌ها و شرایط مادی مستقل از اراده‌شان کار می‌کنند. تولید ایده‌ها، پنداشت‌ها و آگاهی در آغاز به طور مستقیم با فعالیت مادی و مراوده‌ی مادی انسان‌ها — این زبان زندگی واقعی — در هم تنیده شده است... آگاهی هرگز نمی‌تواند چیزی جز هستی آگاه باشد، و هستی انسان‌ها فرایند — زیست واقعی آنان است. اگر در همه‌ی ایدئولوژی‌ها، انسان‌ها و روابط‌شان همچون در پرده‌ی دوربین عکاسی وارونه جلوه می‌کنند، این پدیده درست همان‌گونه از فرایند — زیست تاریخی‌شان برمی‌خیزد که وارونگی اشیا بر شبکه‌ی چشم از فرایند — زیست فیزیکی آنان.^{۴۵}

به همین دلیل است که آلتوسر اولین گام ضداومانیسم مارکس را به‌درستی رد و نفی نظری نگرش اومانیستی می‌داند و گام بعدی را در مارکس پسا ایدئولوژی آلمانی گامی متوجه تشخیص بنیان‌های اومانیسم به‌مثابه ایدئولوژی جامعه‌ی بورژوایی. در نگاه مارکس جوان به تفصیل نشان دادیم که اومانیسم به‌مثابه نظریه‌ای در باب جوهر و ماهیت انسان و بنیان فرض کردن این شالوده برای پرداختن به مسائل گوناگون هنوز پابرجاست و گرچه خوانش بورژوایی از این ماهیت عام انسانی نقد و نفی می‌شود، اما به‌واقع مارکس نیز سعی در اثبات ذاتی فراتر از تعاریف محدود به ارجاع بورژوایی دارد. در مقابل، گام دوم فراروی از این نقد نظری را با ارجاع به روابط اجتماعی میان انسان‌ها آغاز می‌کند که در خود واجد این مشخصه‌ی مهم است که تصویر وارونه‌ی کردوکار انسان‌های واقعی در تمامی روابط اجتماعی‌شان، به‌مثابه «ایدئولوژی» فهم می‌شود. بدین معنای اخیر، ضداومانیسم مارکس متأخر همچنان با بازشناسی ضرورت و وجوب اومانیسم برای اندیشه‌ی بورژوایی سروکار دارد، با این تفاوت که متوجه این هست که مجموعه‌ی روابط تولیدی — اجتماعی در جامعه‌ی بورژوایی همچون نتیجه‌ی تبعی خود این ایدئولوژی را نیز ساختاراً وضع می‌کنند و این خود به ایدئولوژی مذکور حیثیتی می‌بخشد مادی — انضمامی. پس دیگر با یک وهم یا آگاهی کاذب صرف سروکار نداریم که باید اصلاح شود و با تعریف درستی از ذات انسان می‌توان به تعریف راستین انسان دست یافت؛ بلکه با آگاهی‌ای وارونه سروکار داریم که وارونگی‌اش هم‌بسته‌ی ساختاری مجموعه‌ی روابط اجتماعی حاکم میان انسان‌هاست و در واقع نوعی «وارونگی واقعی» است. این روندی است که اندیشه‌ی مارکس جوان را به نقطه‌ی مشخصی در تکامل مادی خود رسانده از نقد اومانیسم به‌مثابه ایده‌ئالیسمی که فاهمه‌ی بورژوایی به آن دچار است به نفی اومانیسم همچون هم‌بسته‌ی ضروری حفظ ساختار اجتماعی روابط بورژوایی می‌نگرد. ایگلتون این روند را به‌خوبی بازنمایی می‌کند:

به نظر می‌آید از نگاه /ایدئولوژی آلمانی، آگاهی ایدئولوژیک مستلزم حرکت دوگانه‌ی وارونگی و جابه‌جاشدگی است. به ایده‌ها [در این‌جا ایده‌ی ماهیت مشترک و عام انسان‌ها، یا به طور کلی اومانیسم] در زندگی اجتماعی اولویت داده می‌شود،

۴۵. ایدئولوژی آلمانی، همان، صص ۲۹۴ - ۲۹۳.

و در عین حال از این زندگی اجتماعی منفصل می‌شوند. می‌توان منطق این عملکرد دوگانه را به آسانی هر چه بیش‌تر دریافت: ایده‌ها را منبع تاریخ کردن به معنای نفی عوامل تعیین‌کننده‌ی اجتماعی آن‌ها و از این‌رو جدا ساختن آن‌ها از تاریخ است...^{۴۶}

وارونگی‌ای که مارکس معتقد است با شکل گرفتن جامعه‌ی طبقاتی در مورد نسبت میان ایده‌ها و کردوکار واقعی زندگی مادی انسان‌ها پدید می‌آید خود نقش و کارکردی ایدئولوژیک برای یک جامعه‌ی طبقاتی مشخص، یعنی سرمایه‌داری، دارد. در سرمایه‌داری این چنین نقش‌آفرینی‌ای برای ایده‌ها (در این مورد مشخص اومانیزم) ضروری است چون سرمایه‌داری شکل خاصی از شیوه‌ی تولید است که برای بازتولید ساختاری خود نیازمند فرض وجوهی عام و یک‌دست‌کننده در «کار» و «ارزش» است. انسان‌ها باید یکسان و برابر فرض شوند چون شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری مستلزم یک نوع ویژه‌ی کار، یعنی «کار مجرد»، است و همچنین مستلزم تفوق نوع خاصی از ارزش، یعنی «ارزش مبادله‌ای». این تمایزها تازه در سرمایه است که به‌روشنی وضع و توضیح داده می‌شوند، اما می‌توان دید که با تکامل اندیشه‌ی مارکس جوان در *ایدئولوژی آلمانی* دست‌کم یک مقدمه‌ی مهم برای استدلال فوق فراهم شده است: برحسب شیوه‌ی تولیدی که در یک جامعه حاکم است سنخ مشخصی از ایده‌ها و اندیشه‌ها نیز وضع می‌شوند.

در واقع، آنچه باعث می‌شود تحلیل «شیوه‌ی تولید» تبدیل شود به میانجی نظری مبارزه‌ی طبقاتی این است که تحلیل شیوه‌ی تولید و مناسبات هم‌بسته‌اش روشن می‌کند که، در روابط اجتماعی، این طبقات هستند که برای پیش‌برد منافع خود درگیر تنازع‌اند. بنابراین، میانجی تحقق منافع طبقه‌ای که تحت استثمار طبقه‌ای دیگر است پیش‌برد مبارزه‌ای است که این طبقه را از سطح نزاع بر سر منفعت اقتصادی خود به سطح پراکسیسی مشخص برای تغییر تقدیر سیاسی - اجتماعی خویش برمی‌کشد. و این نکته تعبیر متفاوتی است از همان فرایندی که مارکس چنین توصیفش می‌کند:

نیروهای مولده‌ی مادی جامعه، در مرحله‌ی معینی از توسعه‌ی خویش، در تضاد می‌افتند با مناسبات تولید موجود یا — به بیان حقوقی — با آن مناسبات مالکیتی که نیروهای مولده تا کنون در چارچوب آن‌ها کار می‌کرده‌اند. این مناسبات که ابتدا

۴۶. تری ایگلتون، *درآمدی بر ایدئولوژی*، ترجمه‌ی اکبر معصومی‌بیگی، انتشارات بان، چاپ دوم: زمستان ۱۳۹۸، ص ۱۲۹.

شکل‌هایی از توسعه‌ی نیروهای مولده بوده‌اند بدل به موانعی در راه توسعه‌ی آن‌ها می‌شوند. آنگاه عصر انقلاب اجتماعی آغاز می‌شود.^{۴۷}

فرایند مذکور پروبلماتیک را در چارچوب نظری تحلیل مارکس دگرگون می‌کند: مسئله دیگر این نیست که انسان چیست و چگونه موجودی است و این که این موجود ویژه با هر قید و مشخصه‌ای چه سرنوشتی در زندگی اجتماعی دارد؛ بلکه مسئله دیگر ساختاری مادی - تاریخی است که خود ناشی از ربط و پیوند نیروهای مولده‌ی تولید (به مثابه عناصری موجود در هر مرحله از تکامل فعالیت تولیدی انسان‌ها) با مناسباتی است که اجتماعاً - تاریخاً حول شیوه‌ی خاصی از فعالیت تولیدی انسان‌ها شکل گرفته است. بنا بر این چرخش نظری به مسئله‌ی فعالیت و روابط اجتماعی انسان‌ها، پروبلماتیک «جوهر انسان» بدل می‌شود به پروبلماتیک «مناسبات میان انسان‌های مشخص در مراحل مشخص زندگی اجتماعی». این پروبلماتیک اخیر خود به گرانیگاه چرخشی در موضع نظری مارکس تبدیل می‌شود؛ گرانیگاهی که خود مبتنی است بر جدایی و گسست کامل از ذات و جوهر مشترک انسان‌های واقعی. هر تعریفی از ذات انسانی خود پاسخی است به این پرسش که آیا میان انسان‌های واقعی می‌توان به دنبال ماهیتی مشترک و عامی گشت که سنگ بنای سخن گفتن از «انسانیت» باشد. با چرخش مذکور آغاز از این پرسش خود به پرسش گرفته می‌شود: چه قدر مهم است که بدانیم در مرتبه‌ی وجودی این آدمیان واقعی در جامعه‌ای معین که روزانه، حین به جا آوردن مناسباتی مشخص، در پیشگاه یکدیگر افعالی را انجام می‌دهند چه مشترکاتی تعین یافته‌اند که اسباب پیوند ماهوی آنان را فراهم می‌کنند؟ چه قدر مهم است بتوانیم به چنین پیوند ماهوی‌ای ارجاع دهیم و قواعد و ماکسیم‌هایی را برای طرز تلقی و برخورد با این آدمیان وضع کنیم، وقتی که زیست واقعی آن‌هاست که پیشاپیش معین می‌کند چه تلقی‌ای از آن‌ها در اذهان سایرین وجود دارد و چه برخوردی با آن‌ها می‌شود؟ چه قدر حیاتی است که انسان را در مقام «قلمرو غایات» (kingdom of ends) تثبیت و تعریف کنیم، وقتی که عملاً در زندگی واقعی و اجتماعی، این آدمیان ابزار برآوردن منافع موجودیتی بر ساخته اما حاکم و مسلط بر حیات‌شان هستند (یعنی وسیله و ابزار ارزش‌افزایی)؟ این‌ها پرسش‌هایی‌اند که مارکس دوران گذار از اومانیزم و ضد‌آومانیزم نظری با آن‌ها روبه‌روست؛ پرسش‌هایی که هر چه بیش‌تر سبب گسست از این چنین ضد‌آومانیزم نظری می‌شوند. چه بسا در پاسخ به همین پرسش‌هاست که اومانیزم و

؛Preface to *A Contribution to the Critique of Political Economy*, in *Marx and Engels: Selected Works* (London, 1968), p. 182.

نقل قول فوق‌الذکر ترجمه‌ی رحمان بوذری و صالح نجفی است که در کتاب پرسش‌هایی از مارکس {چرا مارکس برحق بود؟} اثر تری ایگلتون (انتشارات مینوی خرد، تهران: چاپ اول، ۱۳۹۱، صص ۴۰ - ۳۹) است.

ضدامانیسم نظری از طریق طرح پروبلماتیک «ایدئولوژی» کنار گذاشته می‌شود. پروبلماتیک ایدئولوژی از کارکرد ویژه‌ای می‌پرسد که هر یک از ارجاعات به ذات و هویت مشترک انسان‌ها در مناسبات واقعی میان انسان‌ها ایفا می‌کند. به زعم مارکس عبورکرده از اومانیسم نظری، هرگونه ارجاعی به عامیت و اشتراک نظراً اثبات‌شده در هستی انسانی کارکردی ایدئولوژیک دارد.

پس باید پرسید: کارکرد ایدئولوژیک اومانیسم چیست؟ روشن شد که مارکس جوان اومانیسمی را که محصول مستقیم فلسفه‌ورزی ایده‌نالیسم آلمانی است نقد می‌کند و از آن می‌گسلد. اما دیدیم که چنانچه آلتوسر به‌درستی ادعا می‌کند این‌گونه نقد اومانیسم خود دچار ضدیتی نظرورزان با اومانیسم خواهد بود. اما گام مؤثر بعدی‌ای که ضداومانیسم مارکس متأخر را فراتر می‌برد از نظرورزی صرف در باب مفاهیمی که اومانیسم به کار می‌بندد این است که این‌بار به دژی پا می‌گذارد که این مفاهیم در پناه آن عملیات خود را در قامت یک ایدئولوژی سازمان‌دهی می‌کنند. تشریح کامل «ایدئولوژی» خود تحلیل تفصیلی مستقلی می‌طلبد، در این مقال صرفاً به صورت‌بندی آلتوسر از ایدئولوژی اکتفا خواهیم کرد تا روشن کنیم به چه معنا اومانیسم، هر چه که تاریخاً بوده باشد، امروزه چیزی نخواهد بود جز ایدئولوژی‌ای در خدمت نظم موجود. ایگلتون می‌نویسد:

در نظر آلتوسر، ایدئولوژی در واقع بازنمایی می‌کند — اما آن‌چه ایدئولوژی بازنمایی می‌کند طریقی است که من به مدد آن روابط را با جامعه به طور کلی «به سر می‌برم»... ایدئولوژی سازمان ویژه‌ای از کردارهای دال‌تگر (signifying practice) است که کارش این است که انسان‌ها را به صورت فاعل‌های اجتماعی متشکل کند، و این‌که روابط زنده‌ای پدید می‌آورد که این فاعل‌ها به مدد آن با روابط مسلط تولید در جامعه ارتباط می‌یابند... آلتوسر... بر این مفهوم ضربه می‌زند که ایدئولوژی صرفاً مشتمل است بر مجموعه‌ای از بازنمایی‌های تحریف‌شده از واقعیت و گزاره‌هایی که از لحاظ تجربی کاذب‌اند... ایدئولوژی عمدتاً به روابط عاطفی و ناخودآگاهانه‌ی ما با جهان اشاره دارد، به طریقی اشاره دارد که در آن ما به نحو پیش-بازاندیشانه وابسته به واقعیت اجتماعی هستیم.^{۴۸}

بنا بر این صورت‌بندی در زمین واقعیت مناسبات و روابط اجتماعی چیزی دیگر هم، جز آن نیروهای مولده‌ی تولید، دست‌اندرکار برساخت و پیش بردن این مناسبات هستند و آن انحا و طریقی است که این مناسبات برای فرد انسانی بازنموده می‌شود؛ به عبارتی، ایدئولوژی سامانه‌ای از مفاهیم و کردارهایی است که توأمان دال بر ادغام فرد انسانی در مناسباتی است که در یک جامعه‌ی مشخص با دیگر افراد دارد و حاکی از این‌که چه‌قدر این روابط

۴۸. درآمده‌ی بر/ایدئولوژی، تری ایگلتون، ترجمه‌ی اکبر معصوم‌بیگی، نشر آگه، چاپ اول: پاییز ۱۳۸۱، صص ۴۵ - ۴۴.

واقعی و طبیعی هستند. به این معنا ایدئولوژی بازنمایی واقعیت روابطی است که فرد در آن به سر می‌برد، اما بازنمایی‌ای که به فرد احساس انسجامی می‌دهد که ساختاراً برساخته‌ی خود این روابط است. برای مثال، ایدئولوژی اومانستی به فردی درون جامعه‌ی سرمایه‌داری این واقعیت را باز می‌نماید که او عضوی است از کل بزرگ‌تری به نام «انسانیت» که فارغ از نژاد، دین، طبقه، جایگاه اجتماعی و امثالهم با دیگر اعضای این مجموعه «برابر» است؛ در گام بعدی ایدئولوژی اومانسیم احساس انسجام در این مجموعه را القا می‌کند: یعنی روایتی از ماهیت و سرنوشت مشترک تمام آحاد انسان‌ها را میانجی واقعی انگاشتن «انسانیت» بی‌هیچ خلل و فرجی قرار می‌دهد. نکته‌ی اساسی در این روایت اما این است که صدق یا کذب این روایت کوچک‌ترین نقشی در کارکردی که این روایت در انسجام‌بخشی به اذهان افراد دارد ایفا نمی‌کند؛ چون آلتوسر نشان می‌دهد که ایدئولوژی ساختاراً به مثابه «واقعیتی مسلّم» تولید می‌شود تا خدشه‌ای به سلطه‌ی اقتصادی - سیاسی طبقه‌ی حاکم وارد نیاید، اما نه همچون توطئه و دسیسه‌ای که طبقه‌ی حاکم علیه دیگر طبقات می‌پرورد، بلکه همچون محصول منطقی ساختاری که در جهت بازتولید مناسبات موجود می‌پوید و پیش می‌رود. در جریان مصاحبه‌ای با آلتوسر، مصاحبه‌کننده (فرناندا ناوارو) بحث را با تقریر تعاریف آلتوسر از ایدئولوژی آغاز می‌کند:

— می‌توانیم مستقیماً از پاره‌ای تعاریف متون شما آغاز کنیم: «ایدئولوژی لزوماً تصویری است که واقعیت را مسخ می‌کند؛ ایدئولوژی تصور خیالی [ای] است که انسان‌ها از شرایط واقعی هستی‌شان می‌آفرینند.» «ایدئولوژی سامانه‌ای از ایده‌های واحدی است که بر آگاهی‌ها اثر می‌گذارد.» «ایدئولوژی مجری یک کارکرد اجتماعی است: تأمین انسجام اعضای خود.»

نکته‌ی اصلی در تدقیقی نهفته است که آلتوسر صورت‌بندی می‌کند:

— باید دو نکته را تصریح کنم: از یک سو، شکل‌گیری انسان به این امر می‌انجامد که کل فعالیت انسانی بدون زبان، به معنای اخص کلمه (language)، و اندیشه ناممکن است. در نتیجه، پراتیک انسانی بدون سامانه‌ای از ایده‌ها (ترجیح می‌دهم بگویم: بدون سامانه‌ای از مفاهیم که در کلمات نقش بسته‌اند...) نمی‌تواند وجود داشته باشد. از سوی دیگر، بر این نکته تأکید می‌کنم که یک ایدئولوژی تنها هنگامی سامانه‌ای از مفاهیم است که به سامانه‌ی مناسبات اجتماعی رجوع کند. در این جا موضوع بر سر ایده‌ای نیست که حاصل اوهام و تخیلات فردی به شمار می‌رود، بلکه منظور سامانه‌ای از مفاهیم است که از زاویه‌ی اجتماعی انعکاس‌پذیرند.... این کارکرد هنگامی عمل می‌کند که آگاهی انسانی مفاهیم ایدئولوژیک را به مثابه مفاهیم «حقیقی» می‌پذیرد....^{۴۹}

۴۹. فلسفه و مارکسیسم، لوئی آلتوسر، ترجمه‌ی ناصر اعتمادی، انتشارات پیکار، چاپ اول: خرداد ۱۳۷۴، صص ۴۸ - ۴۷.

بنابراین، احساس پذیرش و انسجامی که ایدئولوژی رقم می‌زند، کارکرد ویژه‌ای است که در تثبیت نظم موجود ایفا می‌کند: افراد (یا چنانچه آلتوسر با تفصیل بیش‌تر می‌خواند، افرادی که توسط ایدئولوژی «سوژه» می‌شوند) به این پذیرش و احساس توأم با آن فراخوانده می‌شوند و این کارکرد هر گونه‌ای از ایدئولوژی است. افراد راهی ندارند که خارج از سیطره‌ی این فراخوان به زندگی خود ادامه دهند، چرا که این فراخوان از سوی گستره‌ی وسیعی از اعضای جامعه به رسمیت شناخته و همچون «حقیقت» برنهاد می‌شود. راه مقابله با آن چه حقیقت قلمداد شده، پیشاپیش، راهی است که درون این مناسبات به مثابه «کذب» و «ضدیت با حقیقت» جا افتاده است. به همین اعتبار است که تنها راه مقابله با ایدئولوژی راهی است سیاسی: تقابل و مبارزه‌ی سیاسی با هر آن ایده‌ای که افراد را برمی‌کشد به جایگاه «سوژه»ی تأیید / تصدیق‌کننده‌ی «حقیقت» ایدئولوژی.

این جاست که آلتوسر هشدار می‌دهد مارکسیسم نیز باید برخوردی سیاسی با اومانیزم داشته باشد. باید اندکی بر سر این «برخورد سیاسی» ایستاد: برخورد سیاسی نقد و نفی تمام‌وکمال یا حمایت و توسعه‌ی سرتاسری را کنار می‌گذارد؛ برخورد سیاسی مقام وحدت نظر و عمل است که «چه باید کرد؟» را پاسخ می‌گوید، با استناد و ارجاع به وقایع و رویدادها استراتژی خود را در قالب تاکتیک‌هایی مشخص پیش می‌برد. پس بیراه نیست که آلتوسر می‌گوید:

در ایدئولوژی (به مثابه محل مبارزات سیاسی) است که انسان‌ها از جایگاه خود در جهان و تاریخ آگاهی می‌یابند: در بطن این آگاهی ایدئولوژیک است که انسان‌ها موفق می‌شوند رابطه‌ی «زیسته‌ای» خود با جهان را تغییر دهند و شکل جدیدی از ناآگاهی ویژه‌ای را که «آگاهی» نام دارد کسب کنند.^{۵۰}

امروز نیز در برابر تحلیل‌ها و موضع‌گیری‌هایی که رویدادهای زمین سیاست را از منظری اومانستی می‌نگرند باید از شرایط امکان این قسم نگرش اومانستی پرسید و ضرورتی که در دل خود وقایع اتخاذ این منظر را ایجاد می‌کند. پس مقابله با ایدئولوژی مقابله‌ای سیاسی است، چون اساساً امکان فروبلعیده شدن و جذب و هضم (integration) هرگونه مقابله‌ی دیگری (نظری - فلسفی و علمی) در خود ساختار تعبیه شده است. می‌توان فهرست بلندبالایی از دلایل توجیه‌ناپذیر بودن اومانیزم همچون ایدئولوژی تهیه کرد و همچنان هیچ نگفت؛ چون ساختاراً این قسم دلایل به سبب ماهیت نظری - فلسفی (و چه بسا علمی) شان بالقوه توان تبدیل شدن به گزاره‌هایی در توجیه این ایدئولوژی را در خود دارند. چنان که در مورد گزاره‌های نظری مارکس جوان دیدیم، نقد نظری

۵۰. دفاع از مارکس، لویی آلتوسر، ترجمه‌ی هومن حسین‌زاده، انتشارات دمان، چاپ دوم: بهار ۱۴۰۳، «مارکسیسم و اومانیزم»، ص ۲۶۷.

ایدئولوژیِ اومانیزم خود می‌تواند تبدیل شود به شکل دیگری از اومانیزم و انسان‌گرایی که گرچه تعریف بورژوازی از ماهیت انسان را زیر سؤال می‌برد اما خود تعاریف تازه‌ای برای انسان ارائه می‌دهد که بالقوه مهبیای کاربست در نظریات بورژوازی تازه هستند یا می‌توانند به نحوی در کلیت فاهمه‌ی سوژه - شهروند جامعه‌ی مدنی جاگیر شوند که نه نفی این نوع سوژگی که تأیید آن باشند. می‌توان تعریف مارکس را از انسانی که به‌واقع آزاد و رها از روابط مالکیت است اتخاذ کرد و همچنان پراتیکی سیاسی برای این آزادی و رهایی سازمان نداد که خارج از سازمان سیاست‌ورزی جامعه‌ی مدنی باشد؛ چنان‌چه مارکسیست انسان‌گرایی چون کوین اندرسون، با آب‌وتاب معمول نوشته‌های نظری مارکسیست‌های آکادمیک غربی، از حمله‌ی ناتو به لیبی دفاع کرد چون به‌هرحال شریک دیکتاتوری ضدانسانی را از سر جنبشی دموکراسی‌خواه و مبتنی بر حقوق بشر می‌کند.

به عنوان مارکسیست‌های انسان‌گرا، ما همواره دیدگاه‌های سیاسی - فلسفی خود را بر عامل انسانی که در شورش‌ها و مقاومت‌ها به کار گرفته می‌شود، و بر نیاز برای تضمین پیشرفت شخصی آن‌ها، بنا نهاده‌ایم. ما نادیده گرفتن فردیت انسان‌ها برای امتناع از تمرکززدایی از اصول انسانی و رهایی‌بخش و توجه اندک به طرح‌های قدرت‌های مختلف را، که ممکن است موقتاً ادعای حمایت از مردم را داشته باشند، رد کرده‌ایم... می‌توان نشان داد که جنبش‌های جدید عربی نه‌فقط پسااسلام‌گرایانه‌اند بلکه از ملی‌گرایی‌های خودکامه نیز عبور کرده‌اند و این به این معناست که آن‌ها دیگر رژیم‌های خودکامه‌ای را که می‌کوشند خود را در قدرت نگه دارند بر نمی‌تابند، حال چه با توسل به ملی‌گرایی باشد و چه با توسل به ترس از قدرت گرفتن بنیادگرایان یا نیاز به اتحاد علیه اسرائیل و امپریالیسم غربی.^{۵۱}

آخرین عبارت این تحلیل کافی است تا روشن کند که انسان‌گرایی بر فراز چه قله‌ای می‌ایستد و «حقیقت» را تعریف می‌کند: آن‌قدر باید «انسانیت» و «انسان» را به اوج برکشید که تحلیل را با آن آغاز کرد و به پایان برد، حتی اگر با واقعیات اولیه نیز نخواند و عبور از «اسلام‌گرایی» را در جنبش‌های بهار عربی تا آن حد پررنگ جلوه دهد که با نتایج سپسین‌تر آن در تضاد باشد. از منظر این اومانیزم چپ «انسان» و عاملیت انسان‌ها سنگ‌بنایی چنان راستین است و «حقیقت» ای انکارناپذیر که جز با آغاز از آن نمی‌توان وقایع و رویدادهای جهان سیاست را نیز به‌درستی درک کرد. و روشن است که اگر از «انسان» شروع کنید در جای جای تحلیل خود هر جا انسان‌های شوریده بر ستم و ستمگری را رؤیت کنید، شاهد کافی و وافی‌ای برای تأیید چنین خیزش‌هایی خواهید دید؛ به‌ویژه اگر در پیشگاه دیکتاتوری و استبداد باشد. اما این نوع انسان‌گرایی در همین جا نیز متوقف نمی‌شود و این موضع را به تمام مواجهات خود بسط می‌دهد. پس به نظر می‌رسد این انسان‌گرایی نه‌تنها چنان‌چه داعیه‌دار آن

۵۱. معرفی آرای کوین اندرسون، گروه مترجمان. مقاله‌ی «انقلاب‌های عربی در چهارراه»، ترجمه‌ی سعید طهموری و یاشار دارالشفا، صص ۱۷۱ - ۱۶۹.

است اعتلای عامل انسانی را در پی ندارد، بلکه هربار بیش‌تر از گذشته عامل انسانی را چنان عام و انتزاعی می‌سازد که فارغ از تمام خط‌فاصل‌های واقعیت آن می‌شود. با چنین تفسیری از انسان مهم نیست نیروهای در میدان سیاست چه کسانی‌اند و از چه طبقه‌ای و خواست‌ها و مطالبات‌شان چه نقش‌آفرینی‌ای در مناسبات میان قدرت‌های کلان‌تر دارد، بلکه صرفاً کافی‌ست انسانی رنج‌دیده باشد که به دادخواهی مشغول است و بس. وقتی از چنین عامل عامی در تاریخ شروع کنی، سیاست‌ورزی‌ات نه تنها طبقاتی نیست بلکه قطعاً ضدپرولتاری هم خواهد بود.^{۵۲}

مارکس متأخر در سرمایه جامعه‌ی سرمایه‌داری را نه برحسب رفتار بودن انسان‌ها در چنبره‌ی کار و فعالیت بیگانه‌شده بلکه در «مقوله‌ی اقتصادی» شدن آن‌ها توضیح می‌دهد. انسانی که «مقوله‌ی اقتصادی» است و در ساختاری از ایده‌ها و انگاره‌ها باید فرض کند که «آزاد» و «برابر» و «واجد کرامت انسانی» است؛ ولی این هر سه انگاره نیز گرچه صوری‌اند اما واقعیت و عینیتی ساختاری دارند، چرا که درست به سبب همین «آزادی» و «برابری» است که افراد در بازار حاضر می‌شوند و همچون مقوله‌ای اقتصادی نقش ساختاری خود را ایفا می‌کنند: چیزی می‌فروشند و چیزی می‌خرند. مارکس می‌نویسد:

صاحب پول برای تبدیل پول به سرمایه باید کارگری آزاد را در بازار کالا بیابد؛ و این کارگر باید از دو لحاظ آزاد باشد: به عنوان فردی آزاد نیروی کار خود را به عنوان کالای خویش در اختیار داشته باشد، و از طرف دیگر هیچ کالای دیگری برای

۵۲. مثال‌های دیگر نیز فراوان‌اند و نمونه‌های امروزی‌اش بیش از گذشته در لفافه‌ی مفاهیم و تعابیر به‌ظاهر طبقاتی پیچیده شده‌اند که تشخیص راحت باشد؛ یا می‌توان گفت فقط پساواقع است که با ظهور نشانه‌های بیش‌تری مبنی بر میرا نبودن این نوع انسان‌گرایی از منافع طبقاتی و منافع سیاسی نیروهای بازیگر در صحنه‌ی سیاست، عده‌ای شاید تازه متوجه از اساس باطل بودن موضعی چنین عام و انتزاعی شوند. این موضع انسان‌گرایانه حتی اگر وانمود کند بر مبنای واقعیت و رویدادهای جاری در عرصه‌ی سیاست نیز اعمال می‌شود باز توانش رهایی از آن نوع سوژگی‌ای که بر اساس فانتزی‌های جامعه‌ی مدنی بورژوازی استوار است در خود ندارد. فی‌المثل توجه کنید به مصاحبه‌ای که کم‌وبیش بیانیه‌ای به شمار می‌آید در دفاع از انسانیت با رنگ‌ولعاب کارگری و دغدغه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی: «گروهی از افراد بدون هیچ پیشینه‌ی آشنایی و بدون اتکا به نهادهای رسمی یا جریان‌های شناخته‌شده‌ی سیاسی، صرفاً بر اساس یک معیار مشترک — اعتراض به نسل‌کشی و دفاع از کرامت انسانی — گرد هم آمدند. این امر نمود بارزی از سیاست مبتنی بر رنج مشترک و هم‌دلی فراملی (transnational solidarity) است که در آن هویت‌های فردی، از جمله گرایش‌های مذهبی یا سکولار، سبک پوشش یا سبک زندگی، در برابر دغدغه‌ای والاتر یعنی عدالت و مقاومت در برابر خشونت سیستماتیک به حاشیه می‌رود... در برابر خشونت آشکار علیه مردم فلسطین، ما تلاش کردیم یک پاسخ انسانی، خودجوش و مستقل بدهیم — پاسخی که از دل رنج و خشم برخاسته بود، نه از دستور یا سازمان‌دهی...» (نقل از مصاحبه‌ی آزاده شعبانی با انصاف نیوز، «نقدی بر نقدهای تجمع متفاوت روز پنجشنبه برای فلسطین»، ۵ خرداد ۱۴۰۴) نقد انگاره‌های بنیادین این رویکرد تازه سربرآورده در فضای سیاست‌ورزی مبتنی بر مقاومت و مسئله‌ی فلسطین مجال دیگری می‌طلبد؛ نوعی از سیاست‌ورزی جنبشی — مردمی که در مواجهه با مبارزه‌ی فلسطین و پرسش اسرائیل فاقد درک درستی است از کاپیتالیسم، امپریالیسم، سنخ مشخص آن در دوره‌ی کنونی و وهله‌ای که این امپریالیسم در آن به سر می‌برد. اما در این‌جا صرفاً با ارجاع به اومانیسیم بروز کرده از درز و ترک‌های دغدغه‌های به‌ظاهر ضد منطق سلطه و حامی منطق مقاومت است، که اشاره‌ای را لازم می‌آورد به آشکال گوناگونی که اومانیسیم در حکم ایدئولوژی سوژه‌ی جامعه‌ی مدنی می‌تواند به خود بگیرد.

فروش نداشته باشد، یعنی به طور کامل از قید آن‌ها و از همه‌ی چیزهایی که برای فعلیت یافتن نیروی کارش لازم است آزاد باشد... طبیعت از یک سو صاحبان پول یا کالاها، و از سوی دیگر افرادی را که فقط صاحب نیروی کارشان هستند نیافریده است. این رابطه نه بنیادی در تاریخ طبیعی دارد و نه بنیادی اجتماعی که در تمامی دوره‌های تاریخی بشر مشترک باشد. این رابطه آشکارا نتیجه‌ی تحول تاریخی گذشته و محصول بسیاری از انقلاب‌های اقتصادی و انقراض مجموعه‌های کاملی از صورت‌بندی‌های قدیمی‌تر تولید اجتماعی است. (سرمایه، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، نشر لاهیتا: ۱۳۹۴، ج. ۱، ص ۱۹۲)

بنابراین آنچه در اندیشه‌ی مارکس متأخر جایگزین ضدیت نظری با اومانیزم شده تشریح ساختار مادی - منطقی تفوق ارزش در قالب سرمایه بر حیات انسان‌های واقعی است. تشریحی که پیش‌زمینه‌ی تاریخی این تفوق را پیش چشم می‌گذارد، ولی در عین حال گریزی می‌زند به کارکرد ایدئولوژیک انگاره‌هایی نظیر «آزادی انسانی». چنانچه روشن شد این کارکرد ایدئولوژیک نه همچون موهوماتی اساساً بی‌پایه بلکه همچون وضع‌کننده‌ی ساختاری تفوق سرمایه در مقام ذاتی تضادمند رخ می‌نماید که پدیدارهایش هر لحظه در پویش ممانعت از هویدا شدن این تضاد درگیرند. یکی از پدیدارهای این ذات تضادمند روایت و رویکردی است که اومانیزم همچون ایدئولوژی ارائه می‌دهد. روایت و رویکردی که با تمرکز بر «انسان» و در پس دژ عامیت آن سعی می‌کند مفاهیمی چون مبارزه‌ی طبقاتی را تاریخ‌مصرف‌گذاشته جلوه دهد: دیگر نیازی به تأکید بر طبقه‌ای نیست که وجودش دال بر اصلی‌ترین و بنیادین‌ترین تضاد در جامعه‌ی سرمایه‌داری، یعنی تضاد کار و سرمایه، است. در ایدئولوژی اومانیزم، ستیز با هر آنچه انسان‌ها را از هم جدا می‌کند قصد می‌شود بی‌آن‌که در نظر گرفته شود در جامعه‌ای طبقاتی و تحت مناسبات استثمار انسان‌های واقعی اساساً و ساختاراً پیشاپیش از هم جدا افتاده‌اند. انسانی که انسانی دیگر را استثمار می‌کند در هیچ معنای عامی از «انسانیت» با استثمارشونده شریک نیست، چون این منافع واقعی و طبقاتی‌اش است که ارجح و ضروری هرگونه مداخله‌ی اقتصادی و سیاسی او در ساختار نظم و نظام سرمایه‌داری است. به همین معنا، پرولتاریا هم هیچ انسانیت عامی با جمیع استثمارکنندگان ندارد که ذیل سیاستی مشترک با آنان به پیش‌برد مبارزه‌ای بپردازد که از اساس ذیل انگاره‌های گفتمانی نظم مسلط صورت‌بندی شده است.

مقابله با این ایدئولوژی در مقام پراتیک و سیاست‌ورزی طبقاتی هم به نظریه‌ای نیاز دارد که خود را محتاج توسل به انگاره‌هایی نبیند که رنگ‌وبوی ایدئولوژی بورژوایی را داشته باشند، و هم نیازمند تشریح علل توسل به این انگاره‌ها در هر دوره‌ای است. یعنی مبارزه با ایدئولوژی اومانیزم یک تحلیل از کلیت را می‌طلبد که توضیح دهد برای پراتیک مبارزاتی مبتنی بر منافع پرولتاریا، مبارزه‌ای با نظم و نظام تمامیت سرمایه‌داری (در قامت دولت‌های کاپیتالیستی و زعیم امپریالیستی‌شان) ضروری است. پس کمونیزم آن رویکرد و نگرشی است که اومانیزم را

درست به سبب ایجاد یک‌دستی میان «مردم» یا «انسانیت» زیر سؤال می‌برد و هر رویکرد اومانستی را از جهت نقش ایدئولوژیکی که در پیش‌برد منافع خاص بورژوازی یا امپریالیستی ایفا می‌کند در هم می‌کوبد. اومانیسم نظرگاهی نیست که بتوان در آن ایستاد و نقد اخلاقی را دستاویزی کرد برای محکوم کردن نیروهای مسلط در جامعه؛ چرا که در هر جامعه‌ای — و همچنین در تمامیت این جوامع سرمایه‌داری در بستر کلی امپریالیسم — کمونیست‌ها نه آرمان انسانیت عام که هدف پیش‌برد مبارزه‌ی طبقاتی برای چیرگی طبقه‌ی پرولتاریا بر استثمارکنندگان را می‌جوید. دیدگاه اومانستی نمی‌تواند از سطح «سوژگی»‌ای فراتر رود که برای پذیرش انگاره‌ها گفتمانی نظم حاکم فراخوانده شده است. در بهترین حالت دیدگاه اومانستی سعی می‌کند جامعه‌ای اخلاقی‌تر به تن این سوژگی کند و در فروپاشاندن نظم موجود هیچ نقشی ایفا نخواهد کرد و سرآخر در یکی از صف‌بندی‌های بورژوازی در جامعه مستحیل خواهد شد.

چنان‌چه توضیح دادیم امروز و در زمانه‌ی افول هژمونی امپریالیسم آمریکایی، توسل به اومانیسم در مواجهه با رویدادها دو معنا بیش‌تر نمی‌تواند داشته باشد:

(الف) یا ایجاد و تمدید این باور در اذهان سوژه‌ها که نظم کنونی صرفاً به سبب انحراف از اصول بنیادین خود (یعنی احترام به حقوق بشر و کرامت انسانی و آزادی و...) است که به چنین روزی افتاده و بنابراین با احیای آن اصول بنیادین (احیای انسانیت) می‌توان انحرافات را اصلاح کرد؛

(ب) یا تمهید شرایطی برای بازهژمون شدن این انگاره‌ها پس از سقوط نهایی امپریالیسم کنونی و عروج امپریالیسم نوین خواهد بود و بنابراین راه‌حل را در بازصورت‌بندی خود این انگاره‌ها (بازتعریف انسانیت) در روایت‌هایی تازه برای قدرت‌های نوین خواهد جست.

معنای اول برخوردی است که در روایت‌های آن دسته از معتقدان به اومانیسم به چشم می‌خورد که جمیع شرور و فجایع کنونی در جهان را به مثلاً حماقت‌های شخصی چون ترامپ یا سفاک بودن نتانیاهو نسبت می‌دهند. این دست اومانیست‌ها معتقدند بی‌نظمی و هرج‌ومرج کنونی به سبب ایراد ساختاری و بنیادین خود انگاره‌هایی که پسا عروج امپریالیسم آمریکایی در جهان فراگیر شده نیست؛ بنابراین، می‌کوشند با ارجاع به آرمان‌هایی همچون «انسانیت»، انسان‌ها را به برادری دعوت کرده و انحراف از معیار بودن این آرمان‌ها را تقبیح کنند. این برخورد را می‌توان در میان چپ جهانی هم دید که همراه با دل‌واپسان لیبرال از نابودی «انسانیت» فغان سر داده‌اند.

معنای دوم نیز در روایت‌هایی دیده می‌شود که سعی می‌کنند برخورد کاپیتالیسم ضدّهژمون چین و روسیه یا قدرت‌هایی خردتر نظیر ایران را در سیاست جهانی در جهت بازتعریفی از «انسانیت» مبتنی بر منافع جنوب جهانی تفسیر کنند. این روایات نیز با ارجاع به انسانیتی که «استقلال» و خوداتکایی ملل ضدّهژمونی امپریالیسم آمریکایی را فراهم می‌آورد سعی می‌کنند «مقاومت» را همچون ایستادگی این ملت‌ها برابر زورگویی قدرت‌های هژمون جلوه دهند. بنا بر این تفسیر گرد آمدن حول معنایی از «انسانیت» که ضدّهژمونی آمریکایی است کفایت می‌کند تا معنای تام و تمامی از مقاومت علیه سرمایه‌داری شکل بگیرد. اینان نیز آب به آسیاب بازهژمون‌شدن این انگاره‌ی منسوخ (انسانیت) برای امپریالیسم بعدی می‌ریزند.

نفی و نقد اومانیزم در بستر مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریای جهانی به پیشگامی حزب طبقه‌ی کارگر وظیفه‌ای است که کمونیست‌ها پیش روی خود می‌نهند. در این نفی، آشکار ساختن سویه‌های پدیدارین هرگونه اومانیزم از امهات مبارزه علیه کارکرد ایدئولوژیک اومانیزم به طور کلی است و هم‌بسته‌ی ضروری آن نقد هر تحلیلی است که خاستگاه خود را «انسان» قرار می‌دهد و نه روابط و مناسباتی مشخص در جامعه‌ی سرمایه‌داری را. با این نوع پراتیک کمونیستی است که می‌توان جایی باز کرد برای سخن گفتن از «طبقه» و ارزیابی ضرورت‌ها و الزام‌های تکوین و تدوین سیاست طبقاتی پرولتاریا. تنها بدین طریق است که پرولتاریا به میانجی حزبی مسلح به سلاح سیاست کمونیستی از منجلابی خواهد رست که با «انسان» خوانده شدنش (از جانب مدافعان ناخودآگاه و چه بسا خودآگاه بورژوازی کهن و نوین) برایش تدارک دیده‌اند. بر اساس این رویکرد و پراتیک مشخص، پرولتاریا و حزب پیشگام طبقه یک هدف بیش‌تر ندارد و آن هم پیش‌برد مبارزه‌ی طبقاتی است تا سرحداتی که با رخداد انقلاب سوسیالیستی دیکتاتوری پرولتاریا میسر گردد و نه دموکراسی انسان‌گرایانه. به همین دلیل است که آلتوسر تأکید می‌کرد تنها یک اومانیزم برای سیاست‌ورزی مبارزاتی پرولتاریا معنا دارد و آن «اومانیزم طبقاتی» است؛ اومانیزمی که خاستگاه تحلیل خود را مناسبات استثمار در جامعه‌ی سرمایه‌داری قرار می‌دهد و با تحلیل دیالکتیکی ذات تضادمند سرمایه، مبارزه‌ای علیه آن در سطح سیاست را پراتیک می‌کند: مبارزه‌ای با دولت کاپیتالیستی در سطح ملی و زعیم امپریالیستی آن.

در آخر می‌توان دوباره به آن جمله‌ی «کمونیسم... اومانیزم است» بازگشت و از خود پرسید: چرا مارکس بر حق بود که چنین تساوی‌ای را میان دو قطب متضاد (طبقه و انسان) برقرار سازد؟ شاید چون اومانیزم را در مقام آرمانی ماتریالیستی (طبقاتی) می‌دید که در بستر مبارزه‌ی طبقاتی برضد تمامیت جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌تواند به طبقه‌ی کارگر امیدی برای انسان شدن از رهگذر دیکتاتوری‌اش علیه استثمارگران بدهد.