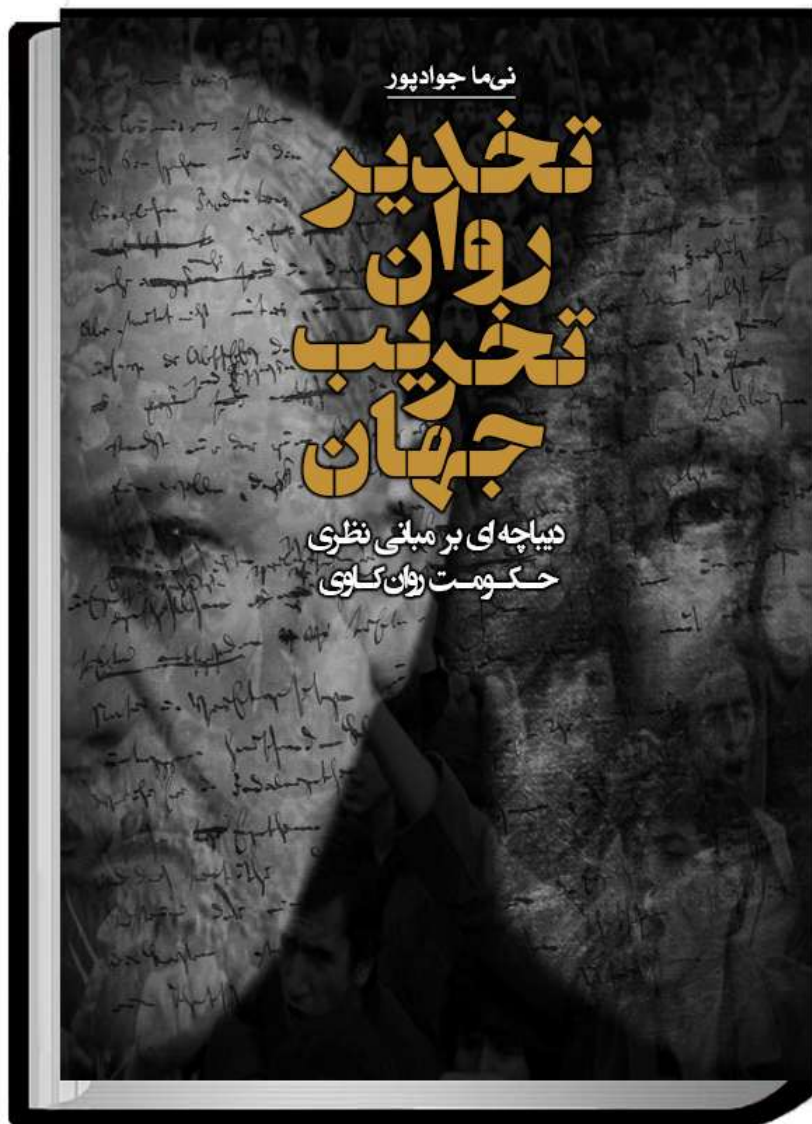




تخذیر روان تخریب جهان

دیباچه‌ای بر مبانی نظری
حکومت روان‌کاوی

نی‌ما جوادپور

فهرست

پیش‌گفتاری بر انتشار این‌ترننتی

وفور تألیف و افول مؤلف

درآمد

خروج دست فروید از آستین مارکس

فصل نخست

تاملی در علل بازگشت سیاسی به فروید

فصل دوم

فنون و فسون افلاطون

فصل سوم

تضعیف آگاهی مضاعف

فصل چهارم

کارگران بورژوا در کارخانه ی ساخت تاریخ

فصل پنجم

ویل تاویل

فصل ششم

ضرورت اختیار

فصل هفتم

خلق وهم و وهم خلق

فصل هشتم

عملیات علمی رفقای روان کاو

فصل نهم

در محفل نظریه سرایان

پيش‌گفتاری بر انتشار اينترنتی

وفور تأليف و افول مؤلف

دردیاری که عقل مات شود
هر محالی ز ممکنات شود

علی اکبر سعیدی سیرجانی

دو سال پیش از آن که «برادر سعید» و سایر سیّافانِ سپاهِ سفاهت و جهالت، بر اساس فتوا و فرمانِ مجتهدانِ مروجِ جنایت، بی‌شرم از جان‌آفرین، جان از نویسنده و محققِ چون علی اکبر سعیدی سیرجانی گرفتند، هم‌او، قلم به مثابه نخستین و واپسین سلاحِ اصلاح در دست گرفت به قصد نگارش نامه‌هایی خطاب به حاکمانِ روحانی ایران. نظام نظری سعیدی سیرجانی و مشی عملی او - که خلاصه در انتشار کتاب و مقاله بود - سبب شد که به فرمان و فتوای همان حاکمان، عرصه بر او چنان تنگ آید که سال‌ها روزگار به عسرت بگذراند. در این دوران و در این میدان، سعیدی سیرجانی تنها یک درخواست از متولیان نظام جمهوری اسلامی داشت؛ صدور مجوز انتشار کتاب‌هایش. این «درخواست»، نه تنها از جانب متولیان امور پذیرفته نشد، بلکه، فقط و تنها فقط یک مجوز صادر شد؛ مجوز قتل سیرجانی توسط دولت رفسنجانی.

سعیدی سیرجانی در یکی از همان نامه‌ها، خطاب به مردم ایران چنین نوشت «چون وسیله‌ای برای تقدیم شکایت ندارم، و از طرفی کتاب‌های چاپ و صحافی شده‌ام در معرض تلف است، و زیان ناشران سنگین، چاره‌ای ندیدم جز استمداد از شما هم‌وطنان آزاده‌ی حق‌پرست. اگر شخصاً به محضر مبارک مراجع قدرت راهی

دارید به حکم وظیفه دینی و اخلاقی و ملی تان عریضه مرا به دست شان برسانید، و اگر ندارید، همت کنید و همین عریضه را تکثیر فرمایید و به دوستان و آشنایان تان بدهید، شاید در جمع آنان جوان مردی پیدا شود و چنین کند. چون جراید، البته آزاد، جمهوری اسلامی از چاپ نامه و حتی ذکر نام بنده معذورند، هر صاحب همتی که با تکثیر و توزیع این عریضه به من مدد رساند، دعایم در حقش این که فرزندانش هرگز گرفتار ستمی نشوند که برای نجات از آن به استقبال اجل روند». پس از همین نامه بود که روحانیون حاکم بر ایران، پاسخ درخواست این نویسنده را حواله به میرغضبی چون سعید امامی دادند.

سعیدی سیرجانی، این گونه «رفت و این قوم که این مکر ساخته بودند» نرفتند.

اینک، ۲۸ سال پس از شهادت سعیدی سیرجانی، به مدد امکانی به عنوان «فضای مجازی»، این حاجت، در مرزهای زوال قرار گرفته که جریده‌ی نویسنده‌ای گرفتار جورِ جبّارانِ روزگار، برای انتشار، با این گونه درخواست‌های آغشته به ضرورت و اضطراب، همراه شود که «همت کنید و همین عریضه را تکثیر فرمایید و به دوستان و آشنایان تان بدهید». سعیدی سیرجانی اگر در زمانه‌ی اکنون می‌زیست، از این توان و امکان برخوردار بود که آثار خود را

بدون حاجت به صدور مجوز از جانب محتسبان علمی و فرهنگی، در فضای مجازی منتشر کند. اما پرواضح است که این «توان و امکان» فقط در مقام انتشار آثار، دارای اعتبار بود، و البته، گذر روزگار برای مولف، پس از این گونه انتشار، چیزی نبود جز از نوع و لون زیستن بر مدار انتحار.

«تخدیر روان تخریب جهان» سومین کتاب من است که به صورت اینترنتی منتشر می شود. و این در زمانه و زمینه ای است که نه خاک اردوگاه اخلاف امامی، خشک است از خون، و نه جنبش قدم و قلم مجتهدان مروج جنایت، رو به سوی سکون. فضای مجازی، در ظاهر ماجرا، توان و امکان انتشار آثاری بدون حاجت به کسب مجوز از محتسبان علمی و فرهنگی، در بساط امثال صاحب این قلم نهاده، اما در عین حال، چیزی نکاسته از توان و امکان لایزال انواع جور و جفا و جنایت از جانب همین محتسبان، در مقام توابع و توالی انتشار این گونه آثار. به دیگر بیان، در ظاهر ماجرا، «آزادانه» به انتشار آثارم می پردازم اما نفس همین نوع انتشار، معنا و مبنایی ندارد جز تعبیه ی تابوتی برای اندک تتمه ی آزادی. در تمامی این سال ها، نه تنها انتشار کتاب هایی با ۳۰۰ یا ۴۰۰ یا ۱۰۰۰ صفحه، بلکه انتشار مقاله ای ۵ صفحه ای، یا انتشار یادداشتی چند جمله ای، یا ایراد سخنرانی چند دقیقه ای، فرجامی نداشته جز افزایش

محدودیتِ شغلی و از دست رفتنِ امکاناتِ اولیه و ابتداییِ زندگی، و گذر روزگار بر مدارِ عسرت و اسارت. و این‌همه در حالی رقم خورده که با دستانِ خود سر به دارِ «انتشار» سپرده‌ام، بر داری، آویخته از درختی که همان محتسبان در خاکی خسران‌خیز کاشته‌اند، و دیگران، خام‌اندیشانه، این‌همه را بهره‌مندی از «آزادی» پنداشته‌اند.

در این میان و در این میدان، نعم البدلی که مشفقان در مقام ارشاد و امداد به نگارنده‌ی این سطور عرضه کردند، جز این نبوده که «یا نباید پا به میدانِ بازی نهاد، یا باید قواعد بازی را پذیرفت». اما سزااست درنگی داشته باشیم در میدانِ مشخصات و مختصاتِ «میدانِ بازی» انتشار کتاب در این دیار.

در حدود دو دهه‌ی اخیر، به رغم سلطه و سیطره‌ی مشی خسارت‌خیز و جهالت‌آمیزِ محتسبان علمی و فرهنگی، شرایط انتشارِ رسمی کتاب در ایران، هم از منظر کمی و هم از منظر کیفی، نسبت به پیش از این دوران، از رشد و پیشرفتِ انکارناپذیری برخوردار بوده است. اما در این‌جا، سه نکته را نباید از نظر دور داشت. نخست آن‌که، نظام سیاسی حاکم بر ایران، پس از حدود ۴ دهه سلطه و سیطره بر دانشگاه، مهم‌ترین مرکز «تولید علم» در کشور را در عرصه‌های علوم تجربی انسانی، و فلسفه، به مرزهای

زوال کشانده، تا محصول اصلی و اساسی کارخانه‌ی عقیم‌سازی دانشگاه، جولانِ جهلی در جامعه باشد که بیش و پیش از هر چیز دارای کارکردِ حفاظت و حراست از نظام سیاسی حاکم است. دو دیگر آن که، بسیاری از آثار منتشر شده در این دوران، بر اساس ترجمه، در عرصه‌ی علوم تجربی انسانی، به مثابه تولیدات نظریِ دهه‌های اخیر در «غرب»، مبتنی بر ترویج عقلانیتی در عرصه‌ی سیاست و عرصه‌های مربوط و معطوف به آن است که دارای سویه‌های ستبر و سترگِ مبتنی بر تأیید و ترویج انقلابِ سیاسی نیست. و سه دیگر آن که، هسته‌ی مرکزی نظام سیاسی حاکم، به فراست و ظرافت دریافته که تحت تأثیر فضای مبتنی بر جولانِ جهل و جنون در جامعه‌ی ایران، اصولاً و اساساً مجرای انتقال «آگاهی» به این جامعه، نه از دانشگاه است و نه از کتاب. و البته، جامعه‌ای که مجرای انتقال آگاهی به آن، نه از دانشگاه باشد و نه از کتاب، چیزی نیست جز مسیری هموار برای گذرِ مرکبِ راهوارِ زمامداریِ جاهلانی جاهل‌پرور در عرصه‌ی نظر، و جانیانی جانی‌پرور در عرصه‌ی عمل.

عقیم‌سازی دانشگاه در این سال‌ها، البته فرجامی مصداقی «نسل بریده» نداشت، بلکه، خاستگاهِ زایش و پرورشِ «موالید بی‌ادب» بود که قافله‌ی علم و معرفت در این دیار را آلوده به آفتِ توقف در

جای نکردند، بلکه، سال‌ها به پس راندند و سرانجام به مرزهای زوال کشاندند. به دیگر بیان، علیرغم «این سموم که بر طرف بوستان بگذشت»، امکان این امید در میان بود که «دانشگاه بماند»؛ اگرچه نه آن‌گونه که در خور بودن، باشد. در حالی که، میراث منحوس جاهلان جاهل پرور در این دیار، چیزی نبود جز انهدام دانشگاه، به مثابه انتقام تاریخی فقه‌های مروّجِ تعبد، از ستون خیمه‌ی نهادِ مبتنی بر فرآیندِ تعقل. و اگر روزگاری نان بود و دندان نبود، حضرات به خُرد کردنِ دندانِ علم در دهانِ عقلانیت، اکتفا نکردند، و در ادامه، گندم‌زارهای علم و معرفت را به آتش ایدئولوژی کشیدند تا در خیلِ خونین‌دهان‌های در حسرتِ نان، بیرق بر بامِ این مدعا برافرازند که «دانشگاه باید مرکز درست کردن انسان باشد». بر این اساس بود که «نانِ دانشگاه» دیگر بر خوان و در میان نبود، و تنها آن‌چه پس از غارت این ولایت، برجای ماند، افزایش روز افزونِ اراضی و ساختمان‌های دانشگاه بود؛ که هم باعث رونق‌بخشی به بازار ساخت و ساز می‌شد، و هم در متن و بطن خود، پذیرای دانشجویان و اساتید و مسئولانی بود که با اعتقاد و التزام به همان مشیِ مربوط به ساخت و ساز، در جایگاه مَوْلِدانِ علم، در کارِ بساز و بندازیِ بناهای عاری از مبانی بودند. برودتِ تنورِ دانشگاه پس از دهه‌ها آتش‌افروزیِ بلشویست‌ها و مائویست‌های وطنی «بی وطن»، باعث نشد تا تنور مذکور، پس

از آن، با آتش عبرت و خبرت و معرفت، روشنایی گیرد، بلکه این تنور، این بار به مثابه ابزاری انقلابی، در اختیارِ اخلاف گوبلز قرار گرفت تا هر نوع کتاب‌سوزی و انسان‌سوزی در آن، به عنوان مقدمه‌ی لازم و ناگزیرِ انسان‌سازی، توجیه شود. در این شرایط، دیگر، خبر و اثری از «نانِ دانشگاه» نبود؛ اگرچه فراوان کسان بر خوان دانشگاه، نان می‌خوردند.

توان نان خورد اگر دندان نباشد

مصیبت آن بود که نان نباشد

دانشگاهِ در پی «انسان‌سازی»، در این دوران، بدل شد به بنگاه «کتاب‌سازی». از یک سو، پایان‌نامه‌های سراسر آلوده به تقلب‌های ناشیانه، و تغلب‌های جاهلانه، با تزریق پول به رگ‌های ناشرانِ ورشکسته‌ی علمی و اقتصادی، بدل به کتاب می‌شدند، و از دیگر سو، جزوه‌هایی با متابعت و مساعدتِ دانشجویانی که در مکتبِ بساز و بندازیِ نظام آموزش عالی، چیزی جز اخلاق و آدابِ عملگی نیاموخته بودند، گردآوری و تهیه می‌شد، تا در نهایت به عنوان «تألیف» اساتید بدل به کتاب شود؛ کتابی که دارای هیچ کارکردی نبود جز ارتقای رتبه‌ی علمی همان اساتید، و افزایش حقوقِ ایشان، که البته از جیبِ تمامی مردم ایران پرداخت می‌شد.

در همین دوران و در همین میدان بود که اساتید مذکور، با کسب درآمدی بر این نهج، نیمه شب‌ها پس از لاس زدن‌های مجازی با «دانشجویان برگزیده»، در همان فضای مجازی اقدام به انتشار مطالبی در مذمت و نکوهش مشی سیاسیون فریب‌کار و تجار اختلاس‌گر، می‌کردند.

و این همه، محصولات درخشان تاریخی اردوگاه فرهنگیان انقلابی در عرصه‌ی «انقلاب فرهنگی» بود که با تبدیل «ستاد» به «شورای عالی»، تن به تقویت داد، نه توقف. تنزیل تفکر انقلابی بر دانشگاه، باعث تعطیل دانشگاه و تذلیل انتشار کتاب شد؛ در حالی که اراضی و ساختمان‌های دانشگاه، و تعداد کتاب‌ها با تیراژ کمتر، روز به روز افزایش می‌یافت. البته آن گونه که اشاره شد، سهولت آموزش زبان‌های خارجی، و افزایش جمعیت کشور و به تبع افزایش تعداد مؤلفان، و افزایش تعداد محصلین در ممالک راقیه، باعث شد علیرغم تمامی آن شرایط نامطلوب موجود، در عرصه‌هایی نیز با انتشار آثاری مواجه باشیم که به نسبت آثار پیشین در همان عرصه، از کیفیت بهتر و بیشتری برخوردار بودند. اما و هزار اما! ثمره‌ی شجره‌ی خبیثه‌ی تعطیلی دانشگاه، چیزی نبود جز زقوم و فور بنا و تألیف، بر شاخسار افول مبانی و مؤلف. و این همه در حالی بود که از دیگر سو، درباره رابطه‌ی میان حوزه و

دانشگاه، حضرات را گمان بر این بود که با این دو نیز، می توانند همان کنند که با ارتش و سپاه پاسداران کردند؛ نابودی یکی، و از آن مترسکی بی متن و بطن و مبنا ساختن، در راستای تثبیت و تقویت دیگری.

بر اساس آن چه در این جا، در مقام پیش گفتاری بر انتشار اینترنتی این کتاب مطرح شد، مشکل انتشار این گونه کتاب ها در زمانه ی اکنون، در ایران، فقط و تنها فقط سانسور، و انواع اعمال نظرات آلوده به جهالت و سفاقت از جانب محتسبان علمی و فرهنگی نیست. این گونه کتاب ها، تا زمانی که به مثابه میوه هایی بر شاخسار شجره ی طیبه ی دانشگاه، نرویند، چه رهیده از تیغ سانسور، و چه زخمی از همان تیغ، دارای اعتبار و درخور اعتنا نخواهند بود. و در زمان و زمینه ای که با «تعطیل دانشگاه» مواجه ایم، نگارنده ی این سطور، سال هاست که با اعتقاد و التزام به مشی آکادمیک، کوشیده تا به قدرِ مکنّت و همتِ خود، علاوه بر اعتراضِ فلسفی و علمی به تعطیلی دانشگاه در ایران، هم چون اهالی راستین دانشگاه، دانش بیاموزد، و مشعلی از دانش آموزی برافروزد در گذر از روزگار ظلمت خیزی که اهل ظلمت و ضلالت در این دیار، در اندخته اند.

این کتاب، یکی از فرآورده های اعتقاد و التزام نگارنده به فرآیند مذکور است. بنابراین، به همان نسبت که، سزا و روا نیست «یوسف

خود» بهر چند «سیم سیاه»، به سیه‌سیرتان سپاه سانسور، فروختن، سزا و روا نیست جز با اطللس اعتقاد و التزام حقیقی به مشی آکادمیک، جامه‌ی تألیف کتاب‌هایی از این نوع و لون، بر تن تاریخ، دوختن. به دیگر بیان، شهامت و رشادتِ عملی در میدانِ اعتراض به مشی غیرعقلانی و غیراخلاقیِ محتسبان علمی و فرهنگی، باید در پیوندی استوار قرار گیرد با مهارت و فراست و ظرافتِ نظریِ مبتنی بر مشی آکادمیک.

دردا و دریغا که سال‌هاست در این دیار، اعتقاد و التزام به آن شهامت و رشادتِ عملی، و این مهارت و فراست و ظرافتِ نظری، فرجامی جز ماجرای حسرت‌خیز و عبرت‌آمیزِ سعیدی سیرجانی نداشته و ندارد. و البته، به یاد آوریم فراز دیگری از همان نامه‌ی سعیدی سیرجانی را که در آن، بر اساس همان مهارت و فراست و ظرافت، دریافته بود که با حکومت و حاکمانی مواجه است «که همه‌ی امکانات تبلیغاتی‌شان را برای سرکوب رعیت یک لاقبائی به کار می‌اندازند تا دیگران عبرت گیرند و خاموشی گزینند».

نگارنده‌ی این سطور را هرگز نه سودای حراست از اعتقادات و باورهای «مردم» در سر بوده، نه پروای قداستِ حاکمانِ آلوده به جهالت؛ که روزگار با فروشِ تفاسیر و تأویلات خود از دینِ خداوند، به خلقی می‌گذرانند که همان خداوند عقل به ایشان، رایگان

بخشیده است. و در سرزمینی ورای آن سودا و این پروا، می‌کوشد تا عقلانیت در این دیار، بیش از این، تن‌نسیپارد به اسارتِ حقارت‌بار در محبسِ اهلِ جهل. در راستای همین کوشش است که هم‌چنان با امتناع از هرگونه بهره‌مندی مالی، اقدام به این‌گونه انتشارِ آثارم می‌کنم. «بگذارید آیندگان بدانند که در سرزمینِ بلاخیزِ ایران هم، بودند مردمی که» بیش و پیش از آن‌که در پیِ گرفتنِ حقِ «خلق» از اربابِ امپریالیسم و اصحابِ کاپیتالیسم باشند، از آن‌چه خود در بساط داشتند، و به رایگان کسب نکرده بودند، رایگان به «خلق» بخشیدند.

درآمد

خروج دست فروید از آستین مارکس

هم از آدمی شنیدیم بیان آدمیت

سعدی

نخستین کتابی که در زندگی به قصد خواندن در دست گرفتم، کتابی بود درباره فروید. ۸ یا ۹ ساله بودم که در میان کتاب‌های پدرم به کتابی رسیدم با عنوان «فروید چه می‌گوید؟»؛ کتابی به قلم نصرالله باب الحوائجی، با مقدمه‌ای از امیرحسین آریان‌پور. همین نکته، کافی است تا به عنوان یک داده درباره دوران کودکی من در اختیار یک فرویدیست، و یک مارکسیست قرار گیرد؛ نتیجه‌ی تأویل و تحلیل ایشان از «من» ناگفته، هویداست!

حدود دو سال پس از آن بود که متولیان مدرسه از من خواستند به مناسبت «روز معلم» که مقارن با سال‌روز ترور مرتضی مطهری بود، مطلبی بنویسم. مرتضی مطهری برای من زیگموند فروید بود؛ هر دو را مطلقاً نمی‌شناختم. موضوع را با پدرم در میان نهادم، و یک روز بعد، پدر و پسر کتابفروشی‌های شهر را یکی پس از دیگری می‌گشتند در پی خرید کتابی از مرتضی مطهری. کتابی از او نیافتیم، اما کتاب‌های فروانی یافتیم درباره او. سال‌ها بعد بود که فهمیدم کتاب «فروید چه می‌گوید؟» نیز کتابی از فروید نبوده؛ کتابی بوده درباره فروید. از کتابی که درباره مرتضی مطهری تهیه کردیم تا مدت‌ها بعد می‌ترسیدم. کتابی بود با عکسی از مطهری پس از ترور، که تنها صورتی بیرون از کفن داشت؛ آغشته به خون.

این نکته را نیز کافی است به عنوان یک داده در اختیار یک فرویدیست قرار دهید تا به تأویل و تحلیل «منی» پردازد که سال‌ها بعد بدل به یکی از منتقدان مرتضی مطهری شدم.

سال‌ها بعد بود که فهمیدم مرتضی مطهری یکی از منتقدان و مخالفان مارکسیسم بوده، و امیرحسین آریان‌پور نیز که «مقدمه‌ای انتقادی» نوشته بود بر کتاب «فروید چه می‌گوید؟»، یکی از اهالی اردوگاه مارکسیسم. اما شناخت از مطهری و فروید با رجوع به آثاری درباره آن‌ها دارای اعتبار و درخور اعتنا نبود؛ به همان نسبت که شناخت از مارکس بر اساس مطالعه‌ی آثاری درباره او. زمان گذشت و زمانه نیز هم، تا باز هم دریافتیم که اصولاً و اساساً مبنا و معنای شناخت از نظامات نظری مختلف در این دیار، بیش و پیش از هر چیز، معطوف و موقوف به مطالعه‌ی آثاری «درباره آن‌هاست». به دیگر بیان، در راستای این‌گونه شناخت‌ها، فقط و تنها فقط با مکتوباتی مواجه بودیم در مقام تفسیر و تأویلِ نصوصِ اصلی، که خود، گویی چون زشت‌رویانی، تن به مستوری داده بودند. مطهری، مارکس را با رجوع به آثاری درباره او شناخته بود، آریان‌پور نیز فروید را با رجوع آثاری درباره او، و ما نیز باید مطهری و مارکس و فروید را با رجوع به آثاری درباره آن‌ها می‌شناختیم. به

همان نسبت که در همان مدرسه، برای شناخت قرآن، کتاب‌هایی در اختیار ما قرار می‌دادند به قلم محسن قرائتی، درباره قرآن. و فرجام شناخت مارکس از طریق مطهری، فروید از طریق آریان پور، مطهری از طریق نویسندگان رسمی نظام جمهوری اسلامی، و قرآن از طریق قرائتی، از پیش، هویدا بود.

باز هم سال‌ها باید می‌گذشت تا با شناخت افکار و آثار همان مرتضی مطهری درباره موارد و مسائل مختلفی از جمله اقتصاد، دریابم که حتی همان خصم در خون غلتیده‌ی مارکسیسم نیز تا بن دندان و مغز استخوان مارکسیست بوده، و حتی قاتلان او در مقام روحانیون تروریست گروه «فرقان» نیز در حالی دست در چشم جهان کرده و مارکسیست می‌جستند که خود از پاشنه تا پیشانی آغشته به مبانی مارکسیستی در متن و بطن نظام نظری خود بودند. و در سوی دیگر ماجرا، کسی چون امیرحسین آریان پور نیز در حالی خود را سالک سبیل مارکسیسم می‌دانست که مطلقاً درباره نظام نظری مارکس چیزکی نیز نمی‌دانست؛ و مارکسیست آغشته به جهل مرکب درباره نظام نظری مارکس، آن‌جا و آن‌گاه که در مقام شارح منتقد فروید قلم به دست گیرد، فرجام، از پیش، هویدا است.

مطالعه‌ی عمیق و دقیقِ نصوص و مکتوبات اصلی و مرجع درباره یک نظام نظری، البته که شرط لازمِ فهم و درک و دریافتِ درستِ آن نظام نظری است، و در سبیل تحصیل این فهم و درک و دریافتِ درست، بس نکته غیر از مطالعه‌ی آن نصوص و مکتوبات در میان خواهد بود، اما آن‌جا و آن‌گاه که تمامی این حضرات در بهترین حالت در مواجهه با این نظامات نظری چیزی بیش از یک «درباره‌خوان» نبودند، به این باور رسیدم که خطرِ «درباره‌خوانی» بسی بیش از هیچ نخواندن درباره یک نظام نظری است.

با این صبغه و سابقه‌ی نظری و تاریخی بود که از حدود ۱۷ سالگی به صورت جدی به سمت شناخت نظام نظری فروید رفتم. آن‌چه از مجموعه آثار او به فارسی ترجمه شده بود، چندان تفاوتی با همان «درباره‌نویسی‌ها» نداشت، و باز هم سال‌ها زمان نیاز بود تا دریابم که اکثر قریب به اتفاق معدود ترجمه‌های آثار فروید، در فقدان دقت و آگاهی و نکته سنجی درباره نظام نظری او، و زبانِ مبدأ و مقصد، چیزی بیش از ترجمه‌های امثال ذبیح الله منصوری از آثار هنری و تاریخی در بساط نداشتند.

۲۰ سالگی از راه می‌رسید و این، دورانِ اریک فروم خوانی من بود. شاید برای نخستین بار در کتابی از او، که — به غلط — ذیل

عنوان «فراسوی زنجیرهای پندار» ترجمه شده بود، با بحثی سست و بسیط درباره ارتباط نظام نظری مارکس و فروید مواجه شدم. اما هر چه پیش رفتم، بار این مسئله را بر دوش ذهن حمل می‌کردم که هم مارکس و هم فروید بر این باورند که آنچه انسان می‌پندارد، ساخته و پرداخته‌ی علل و عوامل دیگری است که می‌توان از آن‌ها به شناخت و آگاهی دقیق و عمیقی دست یافت. پُر واضح است که این مدعای بکر و بدیعی نبود، و ریشه‌هایی در خاک نظام نظری فیلسوفان یونان باستان و دوران فلسفه‌ی هلنیستی و حتی پس از آن داشت، اما جذابیت و اهمیت ماجرا درباره نظام نظری مارکس و فروید این بود که این دو از موضع و منظرِ خردگرایی و علم‌گرایی غالب بر سده‌ی نوزدهم به طرح نظامی نظری درباره آن مسئله پرداخته بودند. بررسی‌ها و پژوهش‌های من در حدود ۲۵ سالگی که مقارن بود با دوران «فرار از مدرسه»، مربوط و معطوف به فلسفه‌ی علم بود. در این عرصه بود که اهمیت تز یازدهم از «تزهایی درباره فوئرباخ»، برای من معنا و مبنایی دیگر یافته بود؛ این که مارکس، علیرغم تمامی انتقاداتی که نسبت به نظام نظری او روا می‌دانستم، به درستی دریافته بود که در راستای تحقق هدفِ «تغییر جهان»، نمی‌توان

و نباید پا بر خاکِ فلسفه سفت کرد. فلسفه بر خلاف مدعیاتِ آلوده به جهل مرکب بسیاری از «فیلسوفان»، هرگز امکانی هم‌سان و هم‌طراز در زمینه‌ی «تغییر جهان» به نسبت علوم تجربی و مهندسی در اختیار انسان قرار نداده و نخواهد داد. و من با برجسته سازیِ این نکته سنجیِ دقیق و عمیقِ مارکس، بارها بنان و بیان در تحسین او به کار گرفته بودم. اما در عین حال، بارها نیز نشان داده بودم که هم‌او، از این «کلمه‌ی حق»، به هاویه‌ی «اراده‌ی باطل» درافتاده بود. فروید نیز با گذر از عصب شناسی به روان شناسی، و از آن‌جا به روان‌درمان‌گری، و از آن‌جا به روان‌کاوی، نشان می‌داد که در پی همان تبیین‌های علمی از جهان و انسان، در راستای تغییر آن‌ها است.

اما اگر نیروها و عواملی در کار بودند تا شناخت و فهم و آگاهی انسان را دچار تغییرات و تحولات و تبدلات بنیادین کنند و در نهایت، سلطه و سیطره‌ی کامل بر ساحت روان و ذهن انسان داشته باشند، پرسش برای من این بود که آیا این نیروها و عوامل، از جانب کسانی، به صورت هدفمند و بر اساس طراحی و برنامه‌ریزی در کار هستند، یا به صورت محتوم و ناگزیر، و به مثابه ضرورتی قاطع به عنوان نیروهای خارج از تملک و مدیریت انسان،

ظهور و بروز دارند؟ بدون تردید برای من وجه دوم بسیار بیش از وجه نخست، دارای اهمیت و جذابیت بود. اما چرا؟

یکی از توابع و توالی انسان‌گرایی و انسان‌باوری، به عنوان یکی از موارد مهم دوران پس از قرون وسطای اروپا، این باور بود که انسان دارای توان و امکان شکافتن سقف فلک و درانداختن طرحی نو در تمامی عرصه‌ها و زمینه‌های مربوط و معطوف به جهان و انسان است. به دیگر بیان، هرچه در جهان هست، مخلوق و مصنوع انسان است، و هرچه نیست را، علت چیزی نیست جز نخواستن انسان. این نظام نظری در وجه دینی نیز به وادی امثال هگلی‌های جوان می‌رسید که خداوند را نیز چیزی جز مخلوق انسان نمی‌دانستند، و البته در وجه علمی نیز فقط و تنها فقط برای میدان‌داری، به یک داروین نیاز داشت که از قضا در همان سده‌ی نوزدهم، یعنی دوران مارکس و فروید، از راه رسید. این نوع نگرش، در عرصه‌ی سیاست، در نقطه‌ای قانونی به عنوان انقلاب فرانسه به ظهور و بروز تاریخی رسید، و در ادامه، با گذر زمان به ستون خیمه‌ی اندیشه «چپ» بدل شد. می‌دانیم که «سیاست» به عنوان یکی از اقسام حکمت عملی، اصولاً و اساساً مبتنی بر ایجاد تغییر است، اما این «تغییر» هر جا و هرگاه که با مدعیاتی از موضع

سیاسی، درباره موارد و اموری خارج از عرصه‌ی سیاست مطرح شود، فرجام محتوم‌اش جولان جنون و جنایت خواهد بود. نظامات نظری مبتنی بر اندیشه‌ی «چپ»، از گذشته تا هنوز، همواره بر این نکته‌ی بنیادین استوار بوده اند که چون می‌توان و باید در جهان و درباره انسان، اقدام به انجام و ایجاد تغییرات بنیادین کرد، بنابراین هر جا و هرگاه که در عرصه‌ی عمل با این نوع تغییرات مواجه نباشیم، علت العللِ ماجرا چیزی نیست جز این که کسانی متصل به طبقه‌ی حاکم و منفصل از «مردم»، به عنوان موانعی در برابر انجام و ایجاد این تغییرات، در کار هستند. به دیگر بیان، در این نظام نظری، تغییر جهان و انسان، چون «مهر سیه چشمان» است که «ز سر بیرون نخواهد شد»، و اگر در عالم، فقط و تنها فقط امکان دگرگونی یک چیز نباشد، آن، چیزی نیست جز وجودِ امکان و توانِ تغییر جهان و انسان؛ که «قضای آسمان است و دیگرگون نخواهد شد».

وجه غالب بر نظام نظری مارکس و فروید این بود که نیروها و عواملی که در کارِ تغییر و تحولِ شناخت و فهم و آگاهی انسان هستند، هرگز خارج از تملک و مدیریت انسان نیستند، بلکه به صورت موقت و موسمی، از تملک و مدیریت عموم انسان‌ها خارج

شده اند، و با انجام و ایجاد تغییراتی در جهان و درباره انسان، امکان و توان سلطه و سیطره‌ی انسان بر این نیروها و عوامل، کاملاً موجود است. اما من، با مشاهده و بررسی تجربه‌ی عملی ملموس و مشهود بسیاری از زیرمجموعه های این نظام نظری در جهان، می‌دیدم که فرجام عبرت آمیز و حسرت خیز ماجرا چیزی نیست جز تخریب روان و تخریب جهان.

«کلمه‌ی حق» تغییر جهان و انسان، البته در متن و بطن خود آمیخته با این مدعای مکتوم و مستور بود که مراد از تغییر جهان و انسان، چیزی نیست جز تغییر در جهت گذر از وضعیت نامطلوب موجود به سوی وضعیت مطلوب ناموجود. اما در تمامی موارد و تجربیات زیسته‌ی تاریخ انسان، جز با سه حالت در این زمینه مواجه نبودیم. در حالت نخست، عده‌ای در برابر نظام سیاسی مستقر، به طرح مدعای امکان و توان انجام و ایجاد این نوع تغییرات می‌پرداختند تا نشان دهند آن‌جا و آن‌گاه که بر زمین واقعیت «طاعت از دست نیاید»، با این گنه «در دل دوست به هر حيله رهی باید کرد».

این نوع مدعیات اگرچه جایی و پایی در عالم امکانات و توانایی های جهان و انسان نداشت، اما می‌توانست به مثابه سلاح مبارزه

در برابر نظامات سیاسی مستقر دارای کارکردهای ایدئولوژیک باشد. و در حالت دوم، اگر این گروه‌ها، بر اساس همین مدعیات، باعث براندازی نظام سیاسی مستقر می‌شدند، در «فردای فربه از آزادی و آبادی»، در برابر پرسش «خلق قهرمان» که «پس چه شد و کجاست آن تغییرات بنیادین؟»، گام پاسخ در یکی از این دو مسیر می‌گذاشتند؛ یا با توسل و تمسک به انواع تفاسیر و تأویلات به طرح این مدعا می‌پرداختند که شرایط موجود ما شرایط کاملاً مطلوب است، و، یا، پا بر خاک این مدعا سفت می‌کردند که این دشمنان ما هستند که با انواع توطئه‌ها نمی‌گذارند به آن شرایط مطلوب ناموجود دست یابیم. بر اهل عبرت و خبرت پوشیده نیست که این دو مدعا با توجه به مدعای کلان در کانون این نظام نظری، معنا و مبنایی جز دور باطل ندارد؛ مدعای نخست این بود که این انسان است که می‌تواند و باید باعث انجام و ایجاد تغییرات بنیادین در جهان و درباره انسان شود، در ادامه، حضرات بر اساس همین مدعا اقدام به کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست می‌کردند، و آن‌جا و آن‌گاه که خبر و اثری از آن نوع تغییرات بنیادین مطلوب نبود، علت و عامل اصلی و اساسی را انسان‌های دیگری می‌دانستند که یا نمی‌گذارند مردم از این تغییرات آگاه شوند، و یا نمی‌گذارند که

این تغییرات انجام و ایجاد شود. و این چیزی جز دوری باطل نبوده و نخواهد بود. معنا و مبنای مسئله این است که با طرح مدعای «انسان می‌تواند باعث تغییرات بنیادین در جهان و درباره انسان شود»، درمی‌گشوده خواهد شد به روی مدعای «انسان می‌تواند مانع انجام و ایجاد این تغییرات بنیادین شود». و چون چنین است، ما با دو گونه انسان مواجه‌ایم، که نبردِ دائم در میان آن‌ها، فرجام محتوم نوع انسان خواهد بود. یکی از مهمترین دلایل این که اهالی اردوگاه «چپ» در جهان، هر جا و هرگاه که قادر به کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست شده‌اند، خود را در ظاهرِ ماجرا، نیروهای معتقد و ملتزم به «انقلاب دائمی» می‌نامند، چیزی جز همین مبنای نظری نیست. بنابراین، برای من، این گونه نظامات نظری بهره‌ای از اعتبار و اعتنا نداشتند، اما در عین حال، از التفات به این دقیقه نیز بی بهره نبودم که این نوع نظامات نظری علیرغم سست‌پایه و بی‌مایه بودن از منظر معاییر فلسفی و علمی، دارای کارکردهای ستر و سترگی در راستای تبدیل به سلاح مبارزه در عرصه‌ی سیاست هستند.

۳۰ سالگی از راه می‌رسید؛ «تقویم‌ها می‌گفتند و من باور نمی‌کردم»، و مدار و محور مطالعات و پژوهش‌ها و بررسی‌های

من مربوط و معطوف به آن بخشِ دیگر در این عرصه شده بود، یعنی بخشی که ناظر به این پرسش بنیادین بود که نیروها و عواملِ مانع شناخت و فهم و آگاهی انسان، آیا به صورت محتوم و ناگزیر، و به مثابه ضرورتی قاطع به عنوان نیروهایی خارج از تملک و مدیریت انسان، در کار هستند؟

پاسخی که در مواجهه با این پرسش در بساط همان مطالعات و پژوهش‌ها و بررسی‌های من یافت می‌شد، جز این نبود که نقش اصلی و اساسی در زمینه‌ی عدم شناخت و فهم و آگاهی درست و دقیقِ انسان، بر عهده‌ی همین علل و عواملِ اخیر است، و بر این اساس است که هر جا و هر گاه که با نقشِ نیروها و عواملِ تحت تملک و مدیریت انسان در این عرصه مواجه ایم، می‌توان نشان داد که این نیروها و عوامل تنها به عنوان ابزارهایی در راستای تشدید و تحریک آن عوامل اصلی و پیشین می‌توانند تا حدودی اقدام به نقش‌آفرینی کنند و بس. در این عرصه، دو نظریه هنوز برای من در خورِ توجه و تأمل بودند، یکی «ناخودآگاه» در نظام نظری فروید، و دیگری «از خود بیگانگی» در نظام نظری مارکس. سخت جانی این دو نظریه در طول تاریخ، به مثابه نظراتی در محدوده‌ی علم، علیرغمِ اثبات دقیق و عمیق بی‌اعتباری آن‌ها از

منظر علمی، باعث می‌شد تا دیده‌ی تحقیق و تدقیقِ نپوشم بر عللِ سخت‌جانیِ آن‌ها.

این دوران در ایران، هم‌زمان بود با برافتادنِ تشتِ رسوایی انقلابیون از بام تاریخ، و در برابر این اردوگاه که تا بن دندان و مغز استخوان آلوده به آموزه‌های «چپ» در عرصه‌ی نظر و عمل بودند، صف آرایِ دو اردوگاه، در کانون توجه من قرار داشت. اردوگاه نخست، انقلابیونِ دائمی محروم از قدرت در عرصه‌ی سیاست بودند که در یک تقسیم‌بندی کلان در سه گروه ظهور و بروز داشتند. گروه نخست، موافقین انقلاب ۵۷ و مخالفین نظام جمهوری اسلامی بودند، گروه دوم، موافقین انقلاب ۵۷ و موافقین نظام جمهوری اسلامی، و مخالفین نظام جمهوری اسلامی تاریخی بودند، و گروه سوم، مخالفین انقلاب ۵۷ و مخالفین نظام جمهوری اسلامی. در این اردوگاه، تمامی گروه‌ها معتقد و ملتزم به «اصالت سیاست» بودند. اما در اردوگاه دوم، مجموعه‌ای از نیروهای موافق و مخالف انقلاب ۵۷ و نظام جمهوری اسلامی قرار داشتند که در ظاهر ماجرا همگی به نقطه و نکته‌ی مشترکِ گریز از «اصالت سیاست» رسیده بودند. طرفه آن که، در هر دو اردوگاه، به صورت آشکار و پنهان، تأثیرات نظام نظری مارکس و

فروید در دوران و غلیان بود. این که چگونه امکان این مسئله وجود داشت که در اردوگاه مخالفین «اصالت سیاست» نیز کسانی بر اساس نظام نظری مارکس، عرض اندام کنند، نکته‌ای بود بیش و پیش از هر چیز، مؤید سلطه و سیطره‌ی «ایدئولوژی» مورد نظر مارکس، بر ذهن و ضمیر این جماعت.

سیل خروشان ترجمه‌ها از آثار مارکسیست‌های رخ نهان کرده در نقاب‌هایی چون «پست مدرنیسم» در همین دوران، علتی دیگر در راستای تقویت سلطه و سیطره‌ی آموزه‌های «چپ» در ایران، با ظاهر و فرمی متفاوت بود. صدر تا ذیل مدعیات رفقا در این دوران، آغشته به حتی یک نکته‌ی جدید و بدیع نسبت به نظام نظری مارکس نبود. و هرچه بود، چیزی نبود جز «عقده‌های سخت بر کیسه‌های تهی». اصل و اساس ماجرا، باز هم چیزی نبود جز این که نظام سرمایه‌داری با تمامی امکانات خود در کار است تا مانع شناخت و فهم و آگاهی درست و دقیق انسان شود. و در ایران، انقلابیون پابرجا، و انقلابیون دائمی پشیمان از انقلاب ۵۷، در حالی که با آلودگی از پاشنه تا پیشانی به مبانی مارکسیسم و لنینیسم، آتش افروزان انقلاب ۵۷ بودند، نظام سیاسی محصول همان انقلاب را در این دوران، نظامی وابسته به سرمایه‌داری می‌نامیدند

که مانع شناخت و فهم و آگاهی درست و دقیق «خلق قهرمان ایران» است.

اما فروید در این میدان و این دوران، در کجا قرار گرفته بود؟ در دیگر اردوگاه مخالفان و منتقدان نظام سیاسی حاکم، که مدعی مخالفت با مشی مبتنی بر «اصالت سیاست» بودند، این نوع دیدگاه‌ها عرض اندام می کرد که هر گونه تغییر در جهان و درباره انسان، معطوف و موقوف به تغییر در روان و ذهن انسان است و بس. و چون چنین است، علاوه بر نقشی که دیگران برای حکومت به عنوان مانع اصلی شناخت و فهم و آگاهی درست و دقیق انسان قائل هستند، می توان و باید به نقش عواملی چون «ناخودآگاه» در نظام نظری فروید نیز در همین راستا توجه داشت. ماجرا در این اردوگاه، برای من، از مقطعی، بسیار دارای اهمیت شد که با دو مورد تقریباً همزمان مواجه شدم. در مورد نخست، عده‌ای از انقلابیون سابق، آشکارا «قال الحسین» و «قال چگوارا» و «قال مارکس» و «قال لنین» و «قال مائو» و «قال استالین» را در زیر خاکسترهای انقلاب ۵۷ پنهان کرده، و آتش «قال فروید» و «قال یونگ» و «قال واتسون» و «قال اسکینر» و «قال مزلو» افروخته بودند. و در مورد دوم، کار به جایی رسیده بود که حتی اکابر و

اعاظم اردوگاه «روشنفکری دینی» (کذا) در ایران، نظام نظری خود را مبتنی بر نظام نظری فروید می دانستند.

در ظاهر ماجرا، گویی آرایش این دو اردوگاه از این قرار و بر این مدار بود که در یک سو، عده‌ای با رجوع دوباره به نظام نظری مارکس، و در دیگر سو، عده‌ای دیگر با رجوع دوباره به نظام نظری فروید، برآن بودند تا به صورت مستقیم و غیرمستقیم بیرق براندازی نظام سیاسی حاکم را بر دوش گیرند و بس. در اردوگاه نخست، مدعای اصلی و اساسی جز این نبود که باید حکومتی که مانع شناخت و فهم و آگاهی درست و دقیق انسان است را با تمامی ابزارهای ممکن براندازیم، و در اردوگاه دوم، مدعای اصلی و اساسی این بود که باید روان و ذهن انسانی را که در ظل و ذیل مناسبات خالق و مخلوق این نظام سیاسی می‌زید، دچار تحولات و تبدلات درست و دقیق کرد. اردوگاه نخست، تزریق هر نوع شناخت و فهم و آگاهی غلط مضاعف به ذهن و ضمیر مردم را آن‌جا و آن‌گاه که می توانست به مثابه علت و عاملی در راستای براندازی حکومت دارای کارکرد باشد، از منظر وسیله‌ای مؤثر در راستای تحصیل هدف، مجاز و مشروع می دانست. اما اردوگاه دوم، مدعی بود که فقط و تنها فقط با تزریق شناخت و فهم و آگاهی

درست و دقیق به ذهن و ضمیر انسان است که امکان براندازی حکومت نامطلوب موجود، وجود خواهد داشت. وجه غالب بر ذهن و ضمیر اهالی اردوگاه نخست، نظام نظری مارکس، و وجه غالب بر ذهن و ضمیر اهالی اردوگاه دوم، نظام نظری فروید بود. اما با تحقیق و تدقیق بیشتر در متن و بطن این ماجرا، دریافتیم که آنچه در اردوگاه دوم مطرح می شود نیز، چون نیک بنگری، چیزی جز گذر مارکس از نیل انقلابی دیگر، با عصای فروید نیست.

مبانی نظری مورد تأیید و ترویج حضرات چیزی جز این نبود که انسان موجودی است کاملاً تخته‌بندِ مناسبات حاکم بر پیش زمینه‌های زیست اجتماعی‌اش، در حالی که همین مناسبات، باعث آرایش مناسبات حاکم بر روان و ذهن انسان می‌شوند، و ما با شناخت این مناسبات است که خواهیم دانست انسان چه بوده، و چرا چنین شده، و بر اساس این دو مؤلفه، دارای این امکان و توان خواهیم بود که انسانی بسازیم برای آینده؛ انسانی که این چنین ساخته می‌شود برای ساخت دوباره ی جهان. بنابراین، از آن جا که امکان شناخت دقیق و عمیق نیروها و عوامل حاکم بر زیست اجتماعی انسان وجود دارد، و همین امکان درباره شناخت نیروها و عوامل حاکم بر روان و ذهن انسان نیز وجود دارد، می‌توان با در

اختیار گرفتن این نیروها و عوامل، انسانی دیگر و جهانی دیگر ساخت. اما در عین حال، این نکته نیز در میان بود که در نظام نظری مارکس، این تغییر مناسبات حاکم بر زیست اجتماعی انسان بود که در مقام علتِ تغییر مناسبات حاکم بر روان و ذهن انسان قرار می گرفت. به دیگر بیان، بر اساس نظام نظری مارکس، تغییر مناسبات حاکم بر زیست اجتماعی باعث تغییر مناسبات حاکم بر روان و ذهن انسان می شد، نه برعکس. اما در نظام نظری فروید، علیرغم تکیه و تأکید بر اهمیت مناسبات حاکم بر زیست اجتماعی، مدعای کلان این بود که مناسبات حاکم بر زیست اجتماعی به عنوان معلول و محصول مناسبات حاکم بر روان و ذهن انسان، در کار هستند. باز هم، به عبارت دیگر، بر اساس نظام نظری مارکس، تغییر جهان باعث تغییر روان می شد، و بر اساس نظام نظری فروید، تغییر روان باعث تغییر جهان می شد. و چون چنین است، چگونه می توان در عرصه‌ی سیاست، به اتصال و امتزاج میان این دو نظام نظری رسید؟ پاسخ این است که این نوع دوگانه‌ها چیزی نبوده و نیستند جز رهنِ اندیشه در این میان و این میدان. اصل و اساس ماجرا جز این نیست که این دو نظام نظری مبتنی بر این مدعای کلان و بنیادین هستند که با شناخت انسان آن گونه که بوده، می

توان به این آگاهی دست یافت که همان انسان چرا چنین شده، و با طی این دو مرحله است که می‌توان به مرحله‌ی ساختِ انسان برای آینده پرداخت. با توجه به این نکته، نیروها و عواملی که مانع این شناخت و فهم و آگاهی درست و دقیق انسان هستند، نیروهایی هستند عینی و مشهود و ملموس که با تغییر یا حذف آن‌ها می‌توان انسان را از وضعیت نامطلوب موجود، راهی وضعیت مطلوب ناموجود کرد. با توجه به این بنیان نظری است که نظام نظری فروید هرچه درباره اختلالات و مشکلات انسان در ساحت روان و ذهن مطرح کند، در نهایت مسیری است گشوده بر تأیید مناسبات حاکم بر زیست اجتماعی به عنوان علت العلل وجود و ظهور و بروز این اختلالات و مشکلات. و اگر امکان و توان تغییر جهان و انسان بر اساس آن مبانی نظری فراهم است، این تغییر نمی‌تواند و نباید جز به صورت مستقیم یا غیر مستقیم از وادی تغییر حکومتِ مستقر به عنوان علت العلل، یا یکی از علل وضعیت نامطلوب موجودِ حاکم بر جهان و روان انسان بگذرد. و چون چنین است، ما در متن و بطن ماجرا، با خروج دست فروید از آستین مارکس مواجه‌ایم.

از میانه دهه‌ی ۹۰ بود که به صورت جدی به تصمیم درباره تألیف این کتاب رسیدم؛ به مثابه تقریر محل نزاع و ایضاح مدعای

بنیادینی که در راستای تبدیل به تبیینی علمی، نیازمند گذر از آستانه‌ی این کتاب به عنوان مقدمه‌ای لازم بود. در تمام مدت تحقیق و پژوهش درباره اثر حاضر، این نکته را در کانون توجه قرار داده بودم که در کار تولید اثری هستم که نباید تخته بندِ ارجاع به عباراتی برجسته در نظام نظری مارکس و فروید باشد که ردای «مفهوم» به تن کرده‌اند. به دیگر بیان، برای نمونه، بر آن بودم تا به جای ارجاع به عباراتی چون «ماتریالیسم تاریخی» یا «ارزش اضافی» یا «سرکوبی» یا «انتقال» و... به ساختاری مفهومی دست یابم که در خلال نگارش، بدون ارجاع به این عبارات، آن‌ها را به مثابه «مفهوم» در متن این اثر مطرح کنم. در حالی که می‌دانیم، تعدادی از این عبارت، مطلقاً در مجموعه آثار مارکس و فروید به کار نرفته‌اند و محصول و مولودِ شارحان و حواریون این دو هستند. این نکته، در جایگاه روش، از این جهت و بر این نمط برای من دارای اهمیت و اعتبار بود که بسیار مواجهه بوده‌ام با کتاب‌هایی که از یک سو، با مدعای طرح و ایضاح و اثبات دیدگاهی خاص از جانب مؤلف همراه هستند، و از دیگر سو، در ضمن همین مدعا اقدام به طرح و ایضاح و اثبات مدعیات دیگران نیز می‌کنند. به باور نگارنده‌ی این سطور، مشی مذکور، از منظر روش‌شناسی

تألیفِ آثاری از جنس و سنخِ این کتاب، کاملاً غلط و بی اعتبار است.

نکته‌ی دیگر، این‌که، در این کتاب مطلقاً به سمت و سوی آثار و افکار شارحان و حواریون مارکس و فروید نرفته‌ام. همان‌گونه که در ابتدای همین بخش اشاره کردم، از یک سو، سنت منحوسِ اکتفا به «درباره خوانی» را آفتِ ویرانگری می‌دانم که در مقام فرآیند، فرآورده‌ای جز روشنفکری و نظام آکادمیک کنونی در ایران، نداشته و نخواهد داشت، و از دیگر سو، آن‌جا و آن‌گاه که نویسنده‌ای در مقام مؤلف، قلم به دست می‌گیرد، و با مدعای نقد نظامی نظری، اقدام به نگارش کتابی می‌کند، نمی‌تواند و نباید از محدوده‌ی مکتوبات و نصوصِ متعلق به واضع و مبدع آن نظام نظری، به سوی آن چه شارحان او گفته یا نوشته‌اند، مطلقاً گامی برون بگذارد. بنابراین، طرح این‌گونه مسائل و مباحث که فلان شارح مارکس یا فروید درباره فلان مدعای مطروحه در این کتاب، این گفته یا آن نوشته‌اند، سالبه به انتفاء موضوع است.

همان‌گونه که اشاره شد، این اثر در مقام تقریر محل نزاع و ایضاً مدعای کلانی است که امیدوارم، به شرط حیات، و وفای روزگار از جمیع جهات، در سالیان آتی امکان انتشار اثری دیگر در مقام گام دوم در وادی مدعای بنیادین این کتاب، برای این قلم فراهم شود.

گر بمانیم زنده بردوزیم

جامه‌ای کز فراق چاک شده

ور نمانیم، عذر ما بپذیر؛

ای بسا آرزو که خاک شده.

فصل نخست

تأملی در علل بازگشت سیاسی به فروید

بر درد نارسیده و درمانت آرزوست

سعدي

سکه‌ی ارتباط میان افکار و آثار مارکس و فروید، بدون تردید، در تاریخ، به نام نگارنده‌ی این سطور ضرب نشده، و نخواهد شد. این سکه، اما رونق‌بخش بازاری است که حجره داران آن، اخلاف و هواداران و حواریون مارکس و فروید هستند در دو اردوگاه مارکسیسم و فرویدیسم.

تا پیش از دوران شیوع «کرونا»، بارها خوض و غوصی در بحرِ ارتباط میان افکار و آثار مارکس و فروید کرده بودم، اما پس از این دوران بود که مشاهده‌ی فوران و غلیان یک نوع مشی نظری و توابع و توالی عملی آن، باعث شد تا از کوچه‌های سیر وقایع تاریخی، صدای پایِ چکمه‌پوشانی از اردوگاه تفسیر و تأویل به گوشم رسد با هدفِ کسب قدرت در عرصه سیاست با توسل و تمسک به پیوندی دوباره میان میراث مارکس و فروید.

پیش از آن که به طرح مشخصات و مختصات آن مشی نظری و توابع و توالی عملی آن بپردازم، باید دمی در هوای این پرسش نفس زنیم که «آیا نفسِ این نوع مشی نظری و جهد عملی برای کسب قدرت در عرصه سیاست، دارای اشکال و ایرادِ خاصی

است؟». پاسخی بر سبیل اجمال به این پرسش، از این قرار و بر این مدار است که در عرصه‌ی سیاست در جهان جدید، سلطه و سیطره‌ی تفسیرهایی ایدئولوژیک و عوام‌محور از «دموکراسی»، مسیر این‌گونه درک و فهم و دریافت‌ها را فراخ و هموار کرده که مشروعیتِ نظام‌های سیاسی، بیش و پیش از هر چیز، در گرو تأییدِ اکثریت «مردم» است. بر این اساس است که هر نوع ارزیابی مبتنی بر نقد و نفیِ مبانیِ نظاماتِ نظریِ محبوب و مطلوبِ اهالی آن نوع اردوگاهِ حامیان «دموکراسی»، تنها در این قالب فهم و معرفی می‌شود که این نوع نقد و نفی‌ها، چیزی نیستند جز ظهور و بروزِ آشکارترین نوع مواجهه‌ی «غیردموکراتیک و استبدادی و فاشیستی» (کذا) با نظاماتی که دارای قابلیتِ کسبِ حداکثر رأی مثبت «مردم» هستند.

معنا و مبنای این نوع مشیِ آشکار در تاریخ سده‌های اخیر در جهان، چیزی نیست جز عبورِ دماغ‌وژیستی‌ترین سپاهِ ویرانگرِ جهان و کشورها و انسان‌ها، از دروازه‌ی قدرت سیاسی در پوششِ اسبِ تروایِ «دموکراسی». پُر واضح است که در عرصه‌ی سیاست، بنیادی‌ترین نوع ارزیابی حکومت‌ها، مواجهه بر اساس «نتیجه‌گرایی» در عرصه‌ی عمل و واقعیات ملموس و مشهودِ بیرونی

است، اما از این «کلمه‌ی حق» نباید به «اراده باطلی» مبتنی بر مشروعیت‌بخشی به هر نوع نظام نظری مدعی کسب قدرت در عرصه سیاست پرداخت. به دیگر بیان، در این‌جا، با دو ساحت مواجه ایم. مبنای ساحت نخست عبارت است از مقام بررسی و ارزیابی مدعیات نظری مدعیان کسب قدرت در عرصه سیاست. و مبنای ساحت دوم، عبارت است از مقام بررسی و ارزیابی نتایج آن نوع مدعیات بر اساس اصل تجربه‌پذیری و ابطال‌پذیری در میدان واقعیات ملموس و مشهود بیرونی.

آن‌جا و آن‌گاه که یک نوع نظام نظری در خارج از میدان قدرت سیاسی، به طرح مدعای کسب قدرت در عرصه سیاست می‌پردازد، و یا، افراد و گروه‌هایی، مدعی توسل و تمسک به یک نوع نظام نظری برای کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست هستند، مبنای و معاییر ارزیابی مدعیات این عده، حداقل بر دو اصل استوار خواهد بود. نخست این‌که باید به بررسی و ارزیابی آن نوع نظام نظری در محدوده‌ی همان عرصه‌ی خاصی پرداخت که بنیان‌های آن نظام بر آن استوار است. برای نمونه، اگر با نظام نظری خاصی در عرصه «فلسفه سیاست» مواجه ایم که با تکیه و تأکید بر آن، عده‌ای سودای کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست در سر دارند، می‌توان و

باید در گام نخست به ارزیابی این نظام نظری بر اساس مبانی و معاییر فلسفه پرداخت. چه بسا کسی یا کسانی مدعی طرح یک نظام نظری در ساحت فلسفه سیاست باشند که بر اساس آن، یا خودشان، یا دیگران، سودای کسب قدرت در عرصه سیاسی با توسل و تمسک به این نوع نظام نظری در سر داشته باشند، اما ضمن بررسی و ارزیابی این نوع نظام نظری مشخص شود که اصلاً و اساساً این نظام دارای اعتبار و وجاهت نظری مربوط به آن عرصه‌ی خاص (در اینجا، فلسفه سیاست) نیست. و دو دیگر آن‌که، باید به بررسی و ارزیابی آن نوع نظام نظری در ارتباط و اتصال با عرصه‌ی سیاست پرداخت. و بر اساس مثال سابق، اگر با یک نوع نظام نظری خاص در عرصه‌ی فلسفه سیاست مواجه ایم، و این نوع نظام، اعتبار و وجاهت نظری خود را بر اساس بررسی و ارزیابی مربوط به مبانی همان عرصه اثبات کرده باشد، پس از این، و در این مقام، باید به بررسی و ارزیابی این مدعا پرداخت که آیا این نوع نظام نظری می‌تواند به عنوان وسیله و ابزار و مبنایی برای کسب قدرت در عرصه سیاست دارای کارایی باشد؟ یک نظام نظری پس از کسب توفیق در گذر از این دو مقام است که در مقام ارزیابی سوم مبتنی بر «نتیجه‌گرایی» در مقام واقعیات ملموس و

مشهود بیرونی، باید مورد بررسی و ارزیابی قرار گیرد. بنابراین، هر نوع مخالفت یا مقاومت در برابر عبور هر نوع نظام نظری معطوف به کسب قدرت سیاسی از غربال این دو مقام، آشکارترین برهان در اثبات این مدعاست که آن نوع نظام نظری در حجابی از ایدئولوژی پنهان شده، در راستای فریب «مردم»، برای عبور از دروازه‌ی قدرت سیاسی در پوشش اسبِ تروای «دموکراسی» یا «دیانت» یا «عدالت» یا «آزادی» یا «رفاه» یا «امنیت» یا...

آنچه به عنوان مارکسیسم در تاریخ حدود دو سده‌ی اخیر سراغ داریم، نمونه‌ی دقیق و عمیقی است از همان عدم عبورها از آن دو ساحتِ مذکور در مقام بررسی و ارزیابی نظری. افکار و آثار کارل مارکس، ملغمه‌ای از مدعیات متعدد و متنوع در عرصه‌های نظری مختلف بود که در نهایت با طرح مدعای کسب قدرت در عرصه سیاست به جهانیان ارائه شد. اما اجتماع عالمان، هرچه در مسیر بررسی افکار و آثار او در همان دو ساحتِ مذکور، پیش رفت، بیشتر به عمقِ کژی‌ها و کاستی‌ها و سهل‌انگاری‌ها و انواعِ جهل و خطا و خرافه و توهم در نظامِ نظری مارکس دست یافت. این نوع نظام نظری، به همان نسبت که دست در انبانِ انواع و اقسامِ نظامات نظری در عرصه‌های مختلف کرده و از هر کدام در راستای اهداف

و اغراض و آرمان‌های خود، چیزهایی برگرفته بود، پس از قرار گرفتن در سیر تاریخی دورانِ پسا مؤلف، خود به انبانی بدل شد که دیگرانی در عرصه‌های متعدد و متنوع، دست در آن کرده و در راستای اهداف و اغراض و آرمان‌های خود، چیزهایی از آن برگرفتند و به کار بستند. اما آن‌جا و آن‌گاه که این نوع «برگرفتن‌ها»، در راستای کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست مورد استفاده قرار می‌گرفت، دامنه‌ی آن نوع بررسی‌ها و ارزیابی‌ها گسترشِ دیگرگونه‌ای می‌یافت. مبنای این نوع گسترش نیز از این قرار و بر این مدار بود که اگر مدعیاتِ نظام‌های نظریِ مدعی کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست، آن‌گونه که اشاره شد، حداقل در سه ساحت قابل ارزیابی است، اما در شرایطی که یک نظامِ نظری، مدعیات خود را در نسبت و تناسب و در پیوند و امتزاج با نظامات نظری دیگری نیز مطرح می‌کند، ساحتِ مهم دیگر در مقام بررسی و ارزیابی مدعیات آن نظام نظری ایجاد می‌شود مبنی بر این‌که می‌توان و باید مبانی و معاییر، و چرایی و چگونگی، و توابع و توالی عملی آن نوع پیوندها و امتزاجات نیز بر اساس ماهیت و روش و غایتِ هر کدام از آن نوع نظامات نظری مورد بررسی و ارزیابی قرار گیرد.

مارکس در تز یازدهم از «تزهایی درباره فوئرباخ»، مدعایی بر خوانِ اخلاف خود افکند که ایشان تا زمانه‌ی اکنون، چون مائده‌ای آسمانی از آن در حالِ ارتزاق هستند و این ارتزاق، جاودانه خواهد بود. مارکس در فقره‌ی مذکور نوشت «فیلسوفان فقط به راه‌های گوناگون جهان را تأویل کرده‌اند، [در حالی که] مسئله در تغییر جهان است». پیش از این، در دیگر آثارم، بارها به بررسی و ارزیابی این مدعای مارکس پرداخته‌ام، و در این کتاب نیز دست از دامنِ آن به فراخورِ موضوعات مختلف نخواهم کشید. اما بر اساس آنچه تاکنون مطرح شد، مارکس پس از نگارش مقالات و کتاب‌های فراوان، هرگز خود به صورت عملی واردِ میدانِ مبارزه‌ی انقلابی نشد، در حالی که پس از او، بسیاری از اخلاف و حواریون او، ابتدا به نگارش و انتشار مقالات و کتاب‌هایی پرداختند اما در راستای مدعیات مطرح شده در همان آثار مکتوب، قلم بر زمین نهادند و اسلحه به دست گرفتند در راستای مبارزه‌ی انقلابی. بر این اساس، آیا خودِ مارکس فقط و تنها فقط به «تأویل جهان» پرداخت؟ به دیگر بیان، آیا در کارنامه‌ی مارکس فقط و تنها فقط می‌توان به متونی دست یافت در راستای «تأویل جهان»، یا ورای این متون، با فعالیت‌هایی در راستای «تغییر جهان» نیز از جانب مارکس

مواجهه ایم؟ پاسخی که بخش مهمی از اخلاف و حواریون مارکس به این نوع پرسش‌ها داده و خواهند داد از این قرار و بر این مدار است که آن‌چه مارکس در مقام مکتوبات از خود به یادگار نهاده، یکی از انواع فعالیت‌ها در راستای «تغییر جهان» است. این عده، از دیگر سو، بر این باورند که متن و بطنِ نظریات مارکس، در راستای اثبات این مدعاست که نظام نظری مارکس به توفیقِ مبانی و معاییرِ «کشفِ تغییرات در جهان» دست یافته است. بر این اساس، هم او در تز یازدهم، در واقع به طرح این مدعا پرداخته که تاریخِ جهان و انسان، تاریخِ «تغییرات» بوده و هست، و چون چنین است، باید هر نوع نظوروری در این جهان و برای این انسان، مربوط و معطوف به ایجاد و انجامِ «تغییرات» باشد. اما علیرغم این نکته، باز هم گریز و گزیری از این مسئله ایجاد نخواهد شد که حتی بر این اساس نیز، در کارنامه‌ی مارکس چیزی جز «تأویل جهان» نمی‌توان یافت.

اما اهمیت این مسئله در راستای بحث ما چیست؟ این مسئله از این جهت در بحث ما دارای غایت اهمیت است که عرصه سیاست، از اصل و اساس به عنوان یکی از اقسامِ حکمت عملی، مبتنی بر انجام و ایجادِ «تغییر جهان» است. در این عرصه، حتی طرح

محافظه‌کارانه‌ترین انواع نظریات نیز، معنا و مبنایی جز انجام و ایجادِ «تغییر» نداشته و نخواهد داشت. اشاره به حکمت عملی بر اساس سنتِ ارسطو و به بیان دقیق‌تر، تقسیم بندی های شارحان او درباره انواع «حکمت» است. در این تقسیم بندی است که «سیاست مُدن» در جوارِ «اخلاق» و «تدبیر منزل»، در ظل و ذیلِ حکمت عملی قرار می‌گیرد. از دوران ارسطو تا کنون، بحث درباره این نکته که چه نسبت و تناسبی میان «اخلاق» و «سیاست» وجود دارد، در کانونِ نظورری های سترگی در عرصه‌ی فلسفه بوده. بسیاری از اهلِ نظر در این عرصه، از این نکته‌ی دارای غایت اهمیت غافل بوده اند که اصولاً و اساساً آن‌چه ارسطو درباره «اخلاق» مطرح می‌کند، کاملاً معطوف و موقوف به اخلاق در یونانِ دارای نظامِ سیاسیِ «دولت‌شهری» است. به دیگر بیان، اخلاق ارسطویی از اصل و اساس، اخلاقی در ارتباط با «سیاست» است. و در نظامِ سیاسی دوران ارسطو، انسان نه با دو نوع «تغییر» در دو ساحت اخلاق و سیاست، بلکه فقط با یک نوع تغییر، آن هم در ساحت سیاست مواجه است و بس. اما بر این اساس که هر نوع تغییری در هر عرصه‌ی دیگر، تابعِ مستقیم یا غیرمستقیمِ تغییرات در عرصه سیاست است، تغییرات در عرصه اخلاق نیز اگرچه دارای

مبانی خاص خود است، اما بر اساس این پیش‌فرضِ سترگ که «انسان حیوانی اجتماعی است»، هرگز نمی‌تواند جدا از تغییرات در عرصه سیاست، دارای اعتبار و اعتنا باشد.

با توجه به آن‌چه مطرح شد، مدعایِ مارکس در راستای تقدم بحثِ «تغییر جهان» بر بحثِ «تأویل جهان» به این دلیل، کاملاً بی‌اعتبار، و در بهترین حالت، توضیحِ واضحات، و نوعی تحصیلِ حاصل است، که اصلاً و اساساً پیوند و امتزاج هر نوع نظامِ نظری با عرصه سیاست در راستای کسبِ قدرت در این عرصه، بدون بحث در «تغییر جهان»، سالبه به انتفاء موضوع است. از دیگر سو، پُر واضح است که هر بحثی درباره «تغییر جهان»، در عرصه‌ی علم و فلسفه، در دوگانه‌ای که مارکس مبتنی بر «تأویل» و «تغییر» جعل می‌کند، دقیقاً و عمیقاً در محدوده‌ی «تأویل» قرار خواهد داشت، و چون چنین است، مدعایِ مارکس تنها از این طریق دارای اعتبار و در خورِ اعتناست که آن را این‌گونه «تفسیر» کنیم که سیاست به مثابه «فن»، سزا و رواست که تا حداکثر ممکن دارای سلطه و سیطره باشد بر «علم سیاست» و «فلسفه سیاست». از این منظر، هر فنی معطوف و موقوف به ایجاد «تغییر» است، و در عین حال، هر فنی در راستای انجام و ایجادِ تغییرات در جهان

و درباره انسان، نیازمند برخی از مبانی فلسفی یا برخی از «علوم» است. همان‌گونه که در فن پزشکی نیازمند علومِ چون خون شناسی، یا در فن مدیریت نیازمند علمِ آمار هستیم.

به این نکته اشاره کردیم که مارکس در ساحت نظوروزی، دست در انبان بسیاری از نظام‌های نظری دیگر کرده بود. او کانون و مدار و محورِ نظام نظری خود را «نظامی سیاسی» به مثابه فن می دانست که در راستای اهداف و آرمان‌های خود باید دست در انبان بسیاری از «علوم» دیگر کند. برای نمونه، به یاد آورید شیفتگیِ جالبِ توجه مارکس را نسبت به افکار و آثار داروین. مارکس در راستای اهداف و آرمان‌های معطوف به کسب قدرت در عرصه سیاسی، دست در انبان داروین کرده و بخش‌هایی از نظام نظری داروین را که از قابلیت خدمت به اهدافِ نظام نظری خود برخوردار بود، برگرفت و به کار بست. در حالی که، به وضوح می توان نشان داد که مجموعه‌ی نظام نظری داروین نه دارای نسبت و تناسبی با کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست است، و نه دارای امکان همراهی و هماهنگی با موازین و اصولِ بنیادین نظام نظری مارکس. اما در این شرایط، بر اساس در اولویت محض قرار گرفتن

«تغییر جهان»، بحث در چیزی نمی‌تواند باشد جز «تفسیر و تأویل نظامات نظریِ دیگر».

حتی اگر این مدعا را بپذیریم که بنیانِ نظامِ نظریِ مارکس، «کشف تغییرات در جهان» بود، و در ادامه در خاک این مدعا پا سفت کنیم که مارکس در پی ایجاد «تغییر در جهان» نبود، بلکه بشارت دهنده‌ی این تغییر بود و بس، باز هم گریز و گزیری از تأیید این حقیقت نخواهیم داشت که نیل به هدفِ این «تغییر»، توسل و تمسک به انواع «تأویل»، به مثابه وسیله را، برای او توجیه می‌کرد. و مارکس را بر این اساس هرگز پروای تفسیرِ نظراتِ فیلسوفان و عالمان، در راستای ایجاد و انجامِ تغییر در جهان، نبود. و چون چنین است، مدعای مارکس در حقیقت چیزی جز این نبود که «فیلسوفان تا کنون فقط جهان را تأویل کرده اند، اما بحث در تأویلِ تأویلاتِ فیلسوفان، در راستای تغییرِ جهان است». این مهمترین و بنیادی‌ترین میراث مارکس بود برای اخلاف و حواریون خود در اردوگاه مارکسیسم. و البته نخستین مقتولِ این میراث نیز خودِ مارکس بود در مقتلِ مارکسیسم.

تفسیر و تأویل مارکس در راستای انجام و ایجادِ «تغییر در جهان»، سکه‌ی رایج در بازار مارکسیسم شد و حجره‌دارانِ این بازار از امثال

کائوتسکی در منتهی‌الیه اردوگاه مارکسیسم ارتدکس، تا لینن و استالین در منتهی‌الیه مارکسیسم روسی، هر کدام به نوعی نظام نظری «کاشفِ تغییرات در جهان» را بر تختِ پروکروستسِ «تأویل» می‌خواباندند و با او همان می‌کردند، که خود، روزگاری با دیگر نظامات نظری کرده بود.

مارکس آن‌جا و آن‌گاه که به طرح ادعای فروماندنِ فیلسوفان جهان در خاکِ «تأویل» می‌پرداخت، مشخص نبود که چگونه می‌توانست دیده بپوشد از میراثِ افلاطون به مثابه تأثیرگذارترین فیلسوفِ تاریخ بر جهانِ «غرب». در فصول آتی به ترسیم سیمایی از مبانی توجه مارکس به میراث افلاطون خواهم پرداخت. اما از قضا، همین لغزش افلاطون در فلسفه به سمت و سوی «تغییر جهان»، سبب شد تا عده‌ای او را «فیلسوف» ندانند. مبنای این دیدگاه اخیر، از این قرار و بر این مدار بود که افلاطون با درافتادن به اقیانوس متافیزیک، به ارائه‌ی تفسیری از جهان و انسان پرداخت که بسیاری از دستاوردهای علومِ تجربی در جهان جدید، باعث ابطال تفسیر و تأویلِ افلاطونی از جهان و انسان شد. اما آیا علتِ العلل این نوع ابطال تفسیر و تأویلِ افلاطونی، تنها متافیزیک بود؟ پاسخ نمی‌توانست به این پرسش کاملاً مثبت باشد، چرا که

پُر واضح است بسیاری از همان مدعیات مطروحه در عرصه‌ی علوم تجربی نیز خود تا بن دندان و مغزِ استخوان آغشته به متافیزیک بودند. حتی مارکس و تمامی اخلاف و حواریون او در اردوگاه مارکسیسم، از ابتدا تا کنون، علیرغم حملاتی در ظاهر به میراث متافیزیکیِ هگل و پیش از هگل در عرصه‌ی فلسفه، نتوانستند حلقه‌ی این اقبالِ ناممکن را بجنابند و به طرح نظام نظریِ کاملاً عاری از متافیزیک بپردازند. بنابراین، دلیلِ رد و ابطال تفسیر و تأویل افلاطونی از جهان و انسان در اردوگاه مارکسیسم، نه فوران و غلیان متافیزیک، بلکه عدم ارائه تفسیر و تأویلی از جهان و انسان بود که کاملاً با مشخصات و مختصاتِ تاریخیِ جهان و انسانِ سده‌ی نوزدهم دارای هماهنگی نبود. به دیگر بیان، نظام نظریِ مارکس، بدون تردید از منظر مبانی معرفتی، افلاطون را در دورانِ خود به عنوان «فلسوفی انقلابی» تأیید می‌کرد و می‌ستود، اما به این علت که تفاسیر و تأویلات افلاطونی از جهان و انسان، در اروپای سده‌ی نوزدهم دارای قابلیتِ آشکارِ «تغییر جهان» نبود، یا باید اقدام به تفاسیر و تأویلاتِ انقلابی از نظام نظری او می‌شد، یا نظام نظریِ دیگری در راستای توجیه «تغییر جهان» به عنوان جایگزین نظام نظری او مطرح می‌شد.

مارکس بر همین اساس، نه تنها دارای این توانایی بود که دیده بر افلاطون بپوشد، بلکه حتی از این توانایی برخوردار بود که میراثِ کسی چون هگل را به مذهبِ میراثِ امثال داروین کشاند. چرا که او در راستای انجام و ایجادِ «تغییر در جهان» باید دست در انبانِ عالمانی می‌کرد که میراث‌شان با ادعای تفسیرِ جهان در راستای «تغییری انقلابی» در اروپای سده‌ی نوزدهم، دارای کمترین ناسازگاری باشد. و با توجه به این نکته بود که نه تنها از افلاطون، بلکه حتی از هگل نیز می‌بایست تا حداکثر ممکن در راستای «تغییر جهان»، تفسیر و تأویلی انقلابی و امروزی ارائه کرد و اگر در همین راستا بدیلی مناسب‌تر برای ایشان یافت می‌شد، لحظه‌ای در به گورستانِ تاریخ روانه کردنِ «فیلسوفان ارتجاعی» تردید روا نبود.

استفاده از «تأویل» در راستای انجام و ایجادِ «تغییر»، به مثابه مهم‌ترین میراثِ مارکس برای اخلاف و حواریونش در اردوگاه مارکسیسم، سبب شد تا رفقا پس از مارکس، و البته به اقتضای او، هر جا و هرگاه که با فرآورده‌ای در عرصه‌ی نظامی نظری مواجه می‌شدند که امکان پوشاندن رخت «ماتریالیسم» بر آن در میان بود، آن فرآورده را در میدانِ فرآیندی به کار گیرند که عبارت بود

از پیوند و امتزاج میان تأویلی از تأویلاتِ مارکس، و تأویلی از آن فرآورده‌ی نظام نظری، در راستای ایجاد و انجامِ «تغییر در جهان». و این اصل و اساسِ مبانی نظریِ مارکسیسم بود در مواجهه با نظام نظری فروید.

اما به این نکته اشاره کردیم که بنیان نظام نظری مارکس در پیوند و امتزاج با دیگر نظامات نظری، چیزی نبود و نمی‌توانست باشد جز بهره‌گیریِ ایدئولوژیک و ناتمام از آن‌ها در راستای کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست. با توجه به این مسئله، نظام نظری فروید برای اردوگاه مارکسیسم دارای چه قابلیت و امکانی بود در راستای کسب قدرت در عرصه سیاست؟ در فصول آتی، به تفصیل، گام در مسیر ارائه‌ی پاسخی به این پرسش خواهیم نهاد و نشان خواهیم داد که فروید نیز یکی از اهالی اردوگاه ارائه‌ی تأویلاتِ مبتنی بر تغییر در جهان و درباره انسان بود. و از این منظر، پُربراه نبود تشخیص بسیاری از مارکسیست‌ها، در راستای بهره‌برداری از افکار و آثار او در راستای «تغییر جهان». اما مدعای ما در این بخش، ارائه توضیحی در راستای علل و دلایل بازگشت سیاسی به فروید است. در حالی که تا این‌جا، درباره برخی از مبانی نظریِ

نخستین مواجهات سیاسی با نظام نظری فروید، به ارائه نکاتی پرداختیم.

فاصله‌ی میان آن نوع «مواجهات سیاسی با فروید» و این نوع «بازگشت سیاسی به فروید»، فاصله‌ای دارای معانی و مبانی بسیار مهم است که به آن‌ها نیز خواهیم پرداخت. اما بر اساس آن‌چه که تاکنون مطرح شد، پرسش این است که آیا رجوع سیاسی به فروید تنها در اردوگاه «چپ» موجود و مشهود بوده؟ پاسخ به این پرسش از وادی توجه و تأمل نسبت به مسئله‌ی بنیادین دیگری می‌گذرد.

با این پرسش گام در وادی مذکور گذاریم که آیا فروید آن‌چه در قالب نظام نظری خود مطرح کرد، تنها مربوط به انسان‌های هم‌روزگار خود در اروپای نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم و نیمه نخست سده‌ی بیستم بود، یا مربوط به نوع انسان در سراسر تاریخ؟ همین پرسش را می‌توان و باید درباره نوع مواجهه‌ی مارکس نیز با انسان در نظام نظری‌اش مطرح کرد. بسیاری از منتقدین و حتی برخی از شارحان فروید، نظام نظری او را کاملاً تخته‌بندِ مناسباتِ «بورژوایی» وین در سده‌ی نوزدهم دانسته‌اند. اگر از منظرِ مارکسیستی به بررسی و ارزیابی فروید پردازیم، این نوع وابستگی‌های تاریخی و طبقاتی نقش بسیار متفاوت و البته

تأثیرگذاری ایفا خواهند کرد، اما نباید فراموش کرد که حتی در نظام نظری فروید نیز همین جایگاه تاریخی و طبقاتی معطوف به مناسبات اجتماعی در بررسی و ارزیابی انسان دارای اهمیت فراوان است. فروید، بر خلاف دیدگاه عوامانه‌ای که درباره او مطرح بوده و هست، در مقام بررسی و ارزیابی انسان، تنها، ساحت روان و ذهن را دارای اهمیت نمی‌دانست، بلکه به آشکارترین شکل ممکن در آثار خود، به تأثیرات بنیادین زیست اجتماعی انسان در آنچه از او در زندگی جمعی و فردی می‌بینیم و نمی‌بینیم، تأکید داشت. علیرغم این مسئله، نظام نظری مارکس نیز در منتهی‌الیه اردوگاه «چپ»، تنها مدعی توضیح و تبیین شرایط و ویژگی‌های انسان اروپایی سده‌ی نوزدهم نبود، بلکه مدعای مارکس از اصل و اساس درباره ماهیت و سرشت نوع انسان در طول تاریخ، از گذشته تا کنون، و از کنون تا همیشه، بود. این توضیح و تبیین مارکس بر این اساس مطرح می‌شد که در نظام نظری او، علت العلل چونی و چگونگی ماهیت و سرشت انسان، آنچه در این جا و در وجه کلان «مناسبات زیست اجتماعی» می‌نامیم، محسوب می‌شد. از این رهگذر بود که نظام نظری او، از یک سو، بر این اصل کلان و جاودانه تأکید داشت، و از دیگر سو، مدعی توضیح و تبیین شرایط

شهروندان اروپایی در سده‌ی نوزدهم به عنوان نمونه‌ی جزئی تاریخی، از آن وجه کلانِ نوعِ انسان بود.

اما آن مبنای نظریِ «تغییر جهان» نیز در نظام نظری مارکس هرگز به معنی انجام و یا ایجادِ تغییر در ماهیت و سرشتِ نوع انسان نبود. به دیگر بیان، مارکس بر این باور بود که «بحث در تغییر جهان است»، اما علیرغم انجام و ایجادِ هر نوع تغییری در جهان، خبر و اثری از امکانِ این تغییر در اصل و اساسِ ماهیت و سرشت انسان نخواهد بود؛ چرا که، آن، جاودانه متأثر از «مناسبات اجتماعی» خواهد بود.

این نوع توضیح و تبیین ماهیت و سرشتِ نوعِ انسان، وجه غالبِ نظام نظری حاکم بر اردوگاه «چپ» در جهان بود (و البته تا کنون نیز همان است و همان خواهد بود). اما در سوی دیگرِ ماجرا، یعنی در اردوگاه «راست»، در همان دورانِ سده‌ی نوزدهم، این نظام نظری داروین درباره ماهیت و سرشت انسان بود که قدر دید و بر صدر نشست. کسانی چون هربرت اسپنسر و فرانسیس گالتون، در همین راستا به سلاخی میراث داروین در مسلخ «داروینیسم اجتماعی» پرداختند، اما مبنای نظری و مشی عملی ایشان کاملاً در راستای توجیه شرایط موجود در اردوگاه سیاسی «راست» در

سده‌ی نوزدهم بود. در دیگر جای، به مشخصات و مختصات این لطیفه‌ی تاریخی اشاره کرده‌ام که در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم چرا و چگونه میراث داروین، از یک سو، در منتهی‌الیه اردوگاه «راست»، و از دیگر سو، در منتهی‌الیه اردوگاه «چپ» مورد استفاده قرار گرفت. اما مبنای نظری انجام و ایجاد «تغییر درجهان»، در نظام نظری داروین، هرگز مرتبط و هماهنگ با مبنای نظری مارکس در این زمینه نبود. در فصول آتی بار دیگر به همین مسئله خواهیم پرداخت، در حالی که در این جا، آنچه در راستای بحث ما دارای اهمیت است، توجه به این نکته‌ی بنیادین است که آن جا و آن گاه که از موضعی ایدئولوژیک، کار به بهره‌برداری از میراث یک نظام نظری در راستای کسب قدرت در عرصه سیاسی برسد، دیگر تفاوت چندانی میان مشی «مبارزان سیاسی» و ایدئولوگ‌های ایشان در اردوگاه «راست» و «چپ» در میان نخواهد بود. بنابراین، پرواضح است که نظام نظری فروید از جانب اهل ایدئولوژی در اردوگاه «راست» نیز مورد بهره‌برداری در راستای کسب یا حفظ یا بسط قدرت قرار گرفته است. اما نکته‌ی مبنایی در مباحث ما در این کتاب، هرگز این گونه مسائل نخواهد بود، بلکه نکته‌ی مبنایی در خلال این مباحث، از وادی

این پرسش خواهد گذشت که چرا و چگونه از نظام نظری مربوط به سرشت و ماهیت انسان در اردوگاه مارکسیسم، فرجام ویرانگری چون بلشویسم و مائویسم و... قابل حصول است، اما همین فرجام جایی و پایی در ظهور و بروز نظام نظری داروینیسم نداشته و ندارد. و پرسش دیگری که به اقتضای این پرسش رخ می‌نماید، این که، آیا فرجام نظام نظری فروید در پیوند و امتزاج با سیاست، در وجه عینی تاریخی، دارای فرجامی از نوع و لون نظام مارکسیستی خواهد بود یا داروینیستی؟ چرا که نباید فراموش کرد که -علیرغم اختلافات و افتراقات- هسته‌ی مرکزی مشترک این سه نظام نظری، تعیین و ترسیم مشخصات و مختصات نوع انسان در جهان، و مناسبات این انسان با جهان است.

اما بهره‌برداری از نظام نظری فروید از جانب اهالی اردوگاه «راست»، هرگز هم‌طراز این نوع بهره‌برداری در اردوگاه «چپ» نبود و نیست. و البته آن‌چه در بحث ما در این زمینه دارای اهمیت است، همین نکته‌ی اخیر است که قابلیت بهره‌برداری‌ها از نظام نظری فروید در راستای کسب قدرت در عرصه سیاسی، از جانب اردوگاه «چپ» نه تنها در زمانه‌ی اکنون کاهش نیافته، بلکه به شدت هم از منظر عمق و هم از منظر وسعت، افزایش یافته است.

اردوگاه مارکسیسم، بر اساس همان میراث اصلی و اساسی مارکس در زمینه‌ی «تأویل معطوف به تغییر»، نه تنها با نظام نظری فروید، بلکه در مواجهه با اکثر قریب به اتفاق نظامات نظری دیگر نیز، هرآنچه دارای قابلیت بهره‌برداری در مسیر «تغییر جهان» بوده را برگرفته و با تفسیرهای متعدد و متنوع از نظام نظری مارکس در هم آمیخته، و گفتیم که در بسیاری از موارد، تنها پروای رفقا در این عرصه، مربوط به «ماتریالیستی» بودن آن نظامات نظری بوده، در حالی که تاریخ، شاهد عادل این مدعاست که اردوگاه مارکسیسم، در بسیاری از موارد، در راستای کسب قدرت در عرصه سیاست، حتی از پیوند و امتزاج با نظامات نظری مطلقاً دینی و مذهبی و ایدئالیستی نیز پروایی نداشته است. و چون چنین بوده و هست، در ادامه برآنیم تا نشان دهیم که نظام نظری فروید دارای چه قابلیت‌ها و امکانات ویژه‌ای است که از گذشته تا هنوز، بر خوان مارکسیسم به مثابه مائده‌ای آسمانی، رزق و قوت جاودانه‌ی رفقا است.

به نکته‌ای بازگردیم که در ابتدای این بخش مطرح کردم؛ مبنی بر فوران و غلیان دیدگاهی که پس از دوران شیوع «کرونا» باعث شد تا خطر ظهور و بروز توابع عملی ویرانگر پیوند و امتزاج

مارکسیسم و فرویدیسم را بیش از پیش دریابیم. کانون نظام نظری مارکس، مواجهه‌ی او، با آن چه بود که به عنوان نظام سرمایه‌داری مراد می‌کرد. ورای این مسئله، هرآن چه او بر اساس دریافت‌های فلسفی از امثال هگل و دیگران در دوران جوانی برگرفته بود، در ادامه بر اساس مبانی همان نوع مواجهه‌ی تاریخی با نظام سرمایه‌داری، یا کاملاً به نابودی گرایید یا به ابزارهایی بدل شد از منظرِ «تأویل»، در راستای توجیه و تبیین مبانی نظری و عملیِ «تغییر جهان»، که در این جا، «جهان»، مطلقاً به معنای همان نظام سرمایه‌داری بود و بس. مارکس بر این باور بود که علت العلل تمامی مشکلات و مسائل و مصائبِ نوعِ انسان در آن دوران، به صورت مستقیم و غیر مستقیم همان مناسبات نظام سرمایه‌داری است. و این، یکی از ارکان نظام نظری او بود که بر اساس آن چه به آشکارترین شکل ممکن در «ایدئولوژی آلمانی» می‌نوشت، با حمله بر علیه «فلسفه آلمانی»، تمامی مشکلات و مصائبِ «آسمانی» انسان را «زمینی» کرده بود. پُر واضح است که حتی همین بخش از نظام نظری مارکس نیز، چیزی جز «تأویل و تفسیری» در ساحتِ فلسفه نبود، و دقیقاً بر اساس همان نکاتی که پیش از این اشاره شد، این بخش ها از نظام نظری او را از یک

سو، می بایست در ساحت فلسفه، و از دیگر سو، در ساحت رابطه‌ی میان فلسفه و سیاست به بررسی و ارزیابی نشست. و صد البته در ضمن این نوع بررسی‌ها و ارزیابی‌هاست که می‌توان نشان داد دو پای نظام نظری مارکس در ساحت فلسفه، لنگ است، و از دو دستِ نظام نظری او در پیوند و امتزاج با سیاست، جز خونِ انواع جنایت نخواهد چکید. و البته فراموش نباید کرد که روی دیگرِ این گسسته‌خردی‌های ایدئولوژیک، چیزی نبوده و نیست جز «آسمانی» کردنِ تمامی مسائل و مصائبِ «زمینی» انسان.

هنوز حتی یک ماه از شیوع «کرونا» در جهان نگذشته بود که بقیه‌السیف و ماترکِ اردوگاه مارکسیسم در صور این مدعا دمید که علت العلل این بیماری، و توالی و توابع مرگبارِ آن، چیزی نبوده و نیست و نمی‌تواند باشد جز نتایج طبیعی و منطقی سلطه و سیطره نظام سرمایه‌داری بر جهان. به دیگر بیان، هرچه وجوه هولناکِ کرونا بیشتر نمایان شد، بازگشت به میانه‌ی سده‌ی نوزدهم در اردوگاه مارکسیسم بیشتر شد، و در نهایت، بار دیگر این فریاد از عمقِ حمقِ این اردوگاه برخاست که «سلاحی که بورژوازی با آن فئودالیسم را واژگون ساخت، اکنون بر ضد خود بورژوازی عمل می‌کند». و معنا و مبنای این مدعای مندرس تاریخی این بود که

آنچه نظام سرمایه‌داری در جهت توسعه و پیشرفت خود به کار گرفته بود، اینک به سلاحی برای ویرانی هم‌او بدل شده است. و این سلاح در این دوران چیزی نبود جز «کرونا»!

در این میان، بانگی دیگر از اعماق همان اردوگاه برخاست مبنی بر این که سویه‌های ویرانگر روانی کرونا بسی بیشتر است از آسیب‌های جسمی آن. یکی از توابع و توالی این مدعا نیز این‌گونه به صورت بسیار برجسته مطرح شد که نظام سرمایه‌داری علاوه بر جسم، کمر به ویرانی روان انسان‌ها بسته، و این نظام، بدل به عاملی شده در تثبیت و تقویت و انبساط «نا‌هشیاری ذهن انسان». و چون چنین است، باید از متن و بطن اردوگاه مارکسیسم، بازگشتی سیاسی به فروید داشت، در راستای براندازی نهایی و تاریخی نظام سرمایه‌داری. و، در این شرایط و با این مبانی بود که شعار بازگشت سیاسی به فروید در اردوگاه مارکسیسم، این بار، این‌گونه به گوش می‌رسد: «کارگران و روان‌کاوان جهان متحد شوید!» چرا که نظام سرمایه‌داری به اوج نابودی جسم و روان انسان رسیده است.

در ادامه نشان خواهیم داد که چرا باید از پیوند و امتزاج مارکسیسم و فرویدیسم، در زمانه‌ی اکنون، بیش از هر زمان، احساس خطر

کرد. و چرا شبِ مارکس، این بار در جامه‌ی فروید بر فرازِ عالم، در گشت و گذار است.

فصل دوم

فنون و فسون افلاطون

گر فلاتون به حکیمی مرض عشق بیوشد

عاقبت پرده برافتد ز سرراز نهانش

سعدی

از «بنیانگذار فلسفه‌ی سیاسی» تا «فیلسوف‌نما»، از «بنیانگذار توتالیتاریسم» تا «فیلسوفِ آزادی»، از «خصمِ دموکراسی» تا «مخالف انقلاب سیاسی»، افلاطون در تاریخ اندیشه چرا و چگونه، یا در آن سوی بام بوده یا در این سوی بام؟ چرا و چگونه افکار و آثار او محمل این گونه فهم و درک و برداشت‌های سیاه یا سفید بوده؟ حتی تصور این که در ساحت فلسفه، افکار و آثار یک فیلسوف تا این اندازه دارای قابلیت تفاسیر و تأویلات تا این اندازه متعدد و متنوع باشد، در مرزهای غیرممکن است. و آیا با توجه به همین نکته، نمی‌توان در خاک یکی از مدعیات مذکور پای سفت کرد که «افلاطون را اصلاً و اساساً نمی‌توان و نباید فیلسوف دانست»؟

اما اگر بخواهیم افلاطون را با این گونه مدعیات از عرصه‌ی فلسفه خارج کنیم، آیا خودِ این مشی، دارای نسبت و تناسبی با اصول فلسفه است؟ و اگر او را بخواهیم فیلسوف بدانیم یا ندانیم، آیا انتقاد ما به مشی افلاطون از منظرِ فرآیند است یا فرآورده؟ آیا او را در عرصه‌ی فرآورده از مسیرِ فلسفه خارج می‌دانیم یا در عرصه‌ی فرآیند؟ در تاریخ فلسفه، با بسیار «فیلسوفانی» مواجه‌ایم که در زمان و زمینه‌ی تاریخی خود، به طرح مدعیاتی در مقامِ فرآورده در

ساحت فلسفه پرداخته‌اند که هنوز با بررسی و ارزیابی مشخص می‌شود که در مقام فرآیند فلسفی، کاملاً قابل تأیید هستند، اما در مقام فرآیند، در زمانه‌ی اکنون مطلقاً بهره‌ای از تأیید نخواهند برد. و در سوی دیگر ماجرا، فراوان مواجه‌ایم با «فیلسوفانی» که در مقام فرآورده به طرح مدعایی قابل تأیید، حتی در زمانه‌ی اکنون، پرداخته‌اند، در حالی که از منظر فرآیند فلسفی، هم در دوران طرح مدعا، و هم در زمانه‌ی اکنون، دارای بهره‌ای از تأیید نبوده و نیستند.

من در این جا به بررسی و ارزیابی فیلسوف بودن یا نبودن افلاطون نخواهم پرداخت، اما بر مدار توجه و التزام به این نکته‌ی دارای غایت اهمیت سیر خواهم کرد که دیده پوشیدن از این گونه از دو سوی بام افتادن‌های افلاطون در تاریخ اندیشه، طیره‌ی عقل خواهد بود. این توجه و التزام، ما را در ابتدای راه به تأملی در این وادی آغشته به خبرت و عبرت نیز می‌کشد که با رجوع به مجموعه آثار افلاطون، بدون تردید می‌توان اکثر قریب به اتفاق فلاسفه و علما و اندیشمندان در عرصه‌های مختلف را «به نوعی» در ارتباط با افلاطون معرفی کرد. و چون چنین است، طرح مدعای

ما در این بخش، مبنی بر وجود ارتباطات عمیق و وثیق میان مارکس و فروید با افلاطون اگرچه بر سبیل بدعت نیست، اما مدعاییست شایسته‌ی دقت؛ بسی بیش از آن میزان تدقیق و تعمیقی تا کنون در میان بوده. این ارتباط، البته از منظری دیگر در کانون توجه ما در این کتاب قرار خواهد داشت که چیزی نخواهد بود جز ارتباط میان مارکس و فروید و نظام نظری ایشان در عرصه‌های مختلف از جمله جامعه‌شناسی و روانشناسی. اما از آن جهت و بر آن نمط بررسی و ارزیابی آن «ارتباط» را با ارتباط آن دو نفر با میراث افلاطون آغاز می‌کنیم که نشان دهیم چرا و چگونه مبنای اجتهادات نظری و مشی عملی مارکس و فروید، هم در زمینه‌ی بهره‌گیری از فلسفه، و گریز از فلسفه، و هم در زمینه‌ی تبیین جایگاه انسان در جهان، و تبیین ارتباط انسان با جهان، بسیار ریشه در خاک اجتهادات نظری و مشی عملی افلاطون داشته، و این تأمل در مبانی و ریشه‌ها، خود شاهده‌ی است بر سیر تاریخی اندیشه در عرصه‌های مختلف، و در عین حال مرتبط با ترسیم مشخصات و مختصات انسان در جهان، و جهان انسان در ارتباط با «طبیعت».

مارکس و فروید – همان‌گونه که در ادامه به تفصیل نشان خواهیم داد – اصولاً و اساساً در این نکته و نقطه دارای اشتراک دیدگاه بودند که جایگاه انسان در جهان جدید، علیرغم استقلال از یک منظر، دارای پیوند و ارتباطی عمیق و دقیق است با جایگاه او در سیر تاریخ. پرواضح است که نوع نگرش هر کدام از ایشان درباره معنای و مبانی آن «سیر تاریخ» در مقام شناخت‌شناسی دارای تفاوت‌های با دیگری بود، اما از این منظرِ متافیزیکی، و از دیگر سو، آنتولوژیک، هر دو در پی کشفِ پاسخ‌هایی برای پرسش‌هایی درباره تعیین مشخصات و مختصات جایگاه انسان در جهان بودند. این تمنای «کشفِ پاسخ»، البته که در مواردی به وادی «جعل پاسخ» نیز می‌رسید که با توجه به پس‌زمینه‌های فلسفی یا علمی یا تاریخیِ مدعیاتِ مطروحه، چیزی جز توسل و تمسک به انواع مغالطات و معرکه‌گیری‌های ایدئولوژیک از جانب طرفین نبود؛ بر این اساس که اصلاً و اساساً بسیاری از پرسش‌های مطروحه از جانب مارکس و فروید، با توجه به پس‌زمینه‌های مذکور، نیازمندِ «کشفِ پاسخ» بود، و نه «جعل پاسخ». اما کمبودِ اطلاعاتِ دقیق و عمیقِ تاریخی از منظرِ مستنداتِ مکتوب، یکی از مهمترین عللی

بود درباره این مهم که حضرات ناگهان در میانه‌ی مسیر کشف، گام در وادیِ جعل می‌نهادند. سلطه و سیطره‌ی این «مجموعات» در وادیِ حاجت به «مکشوفات»، نظام نظریِ هر دو را، در حالی که سخت مدعی التزام به روشهای «تجربی» بودند، تا حداکثر ممکن آغشته به انواع مدعیاتِ متافیزیکی می‌کرد که —همانگونه که در ادامه نشان خواهیم داد— با خروج از جایگاه «شرط لازم» بدل به «شرط کافی» می‌شدند در راستای «جعل پاسخ» در مواجهه با پرسش‌هایی نیازمند به «کشف».

برای ایضاحِ نکته‌ی اخیر به این نکته توجه داشته باشیم که، برای نمونه، در اکثر قریب به اتفاق موارد در عرصه‌ی علوم تجربیِ طبیعی، ما با ارائه‌ی توضیح و توصیف، یا تبیینی در مقام «کشف» مواجه‌ایم. ما «جاذبه» یا «الکتریسیته» را جعل نکردیم، بلکه کشف کردیم و بر اساس این کشف، به ارائه‌ی تبیینی —در راستای چرایی وجود آن— بر اساس مبانی همان عرصه پرداخته‌ایم. خود این «کشف»، از دیگر سو، می‌تواند بر اساس طرح مجموعه‌ای از پرسش‌ها در عرصه‌های دیگر یا در همان عرصه‌ی خاص انجام شده باشد، و یا حتی بدون هیچ‌گونه طرح پرسشی قابل حصول

باشد. نکته‌ی دارای غایت اهمیت در این‌جا، از این قرار و بر این مدار است که اگر در هر بخش از علوم تجربی انسانی، اقدام به طرح پرسشی کردیم که به صورت مستقیم یا غیر مستقیم، پاسخ آن در گرو طرح مدعیاتی در عرصه علوم تجربی طبیعی بود، نمی‌توان و نباید در مقام ارائه‌ی پاسخ، فقط و تنها فقط تکیه و تأکید بر «جعل» داشت. در فصول آتی به تفصیل نشان خواهیم داد که همین عدم رعایت مبانی روش‌شناسی در عرصه‌های مذکور، باعث شده تا بخش عمده‌ی افکار و آثار مارکس و فروید، دارای هیچ اعتباری در ساحت علوم تجربی طبیعی و بخشی از علوم تجربی انسانی، و فلسفه (که مطلقاً قابل تقلیل به علوم تجربی انسانی نیست) نباشد.

ریشه‌ی اصلی و اساسی این عدم درک و فهم و دریافت مبانی تمایز میان مقام کشف و مقام جعل، در خاک افکار و آثار افلاطون است. هم‌او بود که با توسل و تمسک به میراث بسیاری از عالمان و فلاسفه و ادیبان پیش از خود، و هم‌روزگار خود، مدعیاتی در ترسیم مشخصات و مختصات انسان در جهان ارائه کرد که دامنه‌های آن، نهنگ‌آسا، تمامی مبانی فلسفه و علوم تجربی

طبیعی و علوم تجربی انسانی را به طرفه‌العینی می‌بلعید، و با اکسیرِ متافیزیک، مسِ هر مدعایی در عرصه علوم تجربیِ طبیعی را بدل به طلایی در عرصه‌ی فلسفه یا علوم تجربیِ انسانی می‌کرد. امثال مارکس و فروید، بیرق بر بامِ مدعیاتی درباره مشخصات و مختصات انسان در جهان، برافراشته بودند، که علیرغم تحولات و تبدلاتِ بسیار بنیادین در عرصه‌های مختلف علوم در سده‌ی نوزدهم و بیستم، اما همچنان به علت مبانی کلی گرایانه و غایت گرایانه، نمی‌توانستند خود را از خوابی بیدار کنند که با لالایی‌های متافیزیکی افلاطون، حاصل آمده بود.

اما برای فهم و درک و دریافت مبانی این نوع لالایی‌های افلاطونی، نباید ذهنی آلوده به کابوسِ مارکسی و رویایِ فرویدی داشت. اما افلاطون با مارکس و فروید چه کرد؟ و ایشان با میراث او چه کردند؟

نام افلاطون در دورانی سراسر آشوب در سده‌ی پنجم پیش از میلاد، در تاریخ ثبت شد. دورانی که یونان، دورانِ پس از شکوهمندیِ فرمانرواییِ پریکلس را از سر گذرانده و در هاویه‌ی زوالی گرفتار آمده بود که هم از منظرِ فلسفی و علمی و اخلاقی،

و هم از منظر نظامی و رفاهی، زادگاه افلاطون را در بر گرفته بود. وقوع جنگ‌های پلوپونزی که در مجموع بیش از دو دهه ادامه داشت، در نهایت به سلطه و سیطره‌ی اولیگارش‌ی اسپارت‌ها انجامید و افلاطون علت العلل این زوال را «دموکراسی آنتی» می‌دانست. دوران غلبه‌ی اسپارت‌ها، هم‌زمان بود با حکومت «سی‌تن جبار» (Thirty Tyrants)؛ حکومتی که افلاطون دلی در گروِ ثمربخشی آن برای یونان و یونانیان داشت و در همین حکومت بود که کریستیس و خارمیدیس نیز به عنوان دو دایی افلاطون، منصبی در اختیار داشتند و افلاطون را نیز به حضور در عرصه‌ی حکومت فراخواندند. افلاطون شرح این دوران را در «نامه‌ی هفتم» که - به نوعی - به مثابه بخشی از زندگینامه اوست، این‌گونه ثبت می‌کند «من در روزگار جوانی مانند جوانان دیگر در این اندیشه بودم که وقتی به سن بلوغ رسیدم و در انتخاب راه خود آزاد شدم در خدمت دولت درآیم و در اداره کشور شرکت جویم. اما در آن دوران چند حادثه سیاسی رخ داد که اینک به تفصیل باز می‌گویم. چون بسی کسان از حکومت در آن دوران ناراضی بودند دولت را برانداختند و زمام کشور به دست پنجاه و یک تن از

اشراف افتاد. از این عده، یازده تن بر آتن حکومت می‌کردند و ده تن دیگر تحت فرمان آن یازده تن عهده‌دار اداره امور بندر پیرائیوس بودند. این بیست و یک تن امور اقتصادی و امنیتی را زیر نظر داشتند ولی قدرت اصلی به دست سی تن دیگر بود که بی‌چون و چرا حکومت می‌راندند. از این گروه چند تن خویشان و آشنایان من بودند و مرا به شرکت در حکومت دعوت کردند چون گمان می‌بردند که بدین کار اشتیاق فراوان دارم. من در آن هنگام جوان و بی‌تجربه بودم و می‌پنداشتم که آنان کشور را از آشفتگی اخلاقی‌رهای خواهند بخشید و حکومت خویش را بر اساس معنویت و اخلاق استوار خواهند ساخت و از این رو با دقت خاصی مراقب اصلاحات سیاسی ایشان بودم. ولی دیری نگذشت که دیدم آن عالی‌جنابان وضعی ایجاد کردند که وضع سیاسی پیشین در برابر آن زر ناب بود، و چون دیدم می‌خواهند سقراط سالخورده را که در نزد من گرامی‌ترین مردمان، و فاش می‌گویم که بزرگ‌ترین و دیندارترین مرد جهان بود، با چند تن از پیروان خود مأمور کنند که یکی از شهروندان را با زور به پای دار بیاورند، بر من روشن گردید که از این کار مقصودی جز این ندارند که سقراط را طوعاً یا کره‌اً

در کارهای زشت خود شریک سازند. گرچه سقراط به دستور آنان سر نهاد و آماده شد که بزرگترین خطر جانی را بر شرکت در جنایات ایشان برتری نهد، اما همین که من این واقعه و جنایت دیگر ایشان را به چشم دیدم از آن شیوه حکومت سخت بیزار گردیدم و بهتر آن دانستم که در کنار بمانم و خود را به جنایاتی که به دست اشراف انجام می‌گیرد، نیالایم».

افلاطون در عرصه‌ی سیاست، بر این اساس، گام در میدان «عمل» نمی‌گذارد، و به این نتیجه می‌رسد که باید برای ایجاد «تغییر» در این عرصه از در «نظر» وارد شود؛ «بر اثر تفکر و تحقق، سرانجام به آن نتیجه رسیدم که امروز تمام جوامع به طرز بسیار ناپسندی اداره می‌شوند و این وضع هرگز دگرگون نخواهد گردید مگر آن‌که در معالجه‌ی آن، روشی خارق العاده در پیش گرفته شود...».

در ادامه، قتل سقراط نیز با برآمدن دوباره‌ی دموکراسی در آتن، افلاطون را در این باور راسخ کرد که برای بهبود امور باید گام در مسیر ایجاد «تغییر» نهاد، و این «تغییر» نیز هرگز نمی‌تواند بر اساس «اصلاحات» در عرصه‌ی سیاست باشد.

سلطه و سیطره‌ی ایدئولوژی‌های سیاسی از سده‌ها قبل تا زمانه‌ی اکنون، باعث شده تا آن‌جا و آن‌گاه که در عرصه‌ی سیاست بحث امتناع «اصلاحات» مطرح می‌شود، مسیر محتوم، چیزی جز «انقلاب» به نظر نیاید. در حالی که تعمیم این نوع دوگانه‌های مبتنی بر «اصلاحات» و «انقلاب» به دوران افلاطون، جز بر اساس آلودگی به همان مبانی ایدئولوژیک، در مرزهای غیرممکن قرار خواهد داشت. افلاطون مطلقاً درمانِ دردِ یونان در روزگار خود را «اصلاحات» نمی‌دانست، اما «اصلاحات» در این‌جا دارای این معنا و مبناست که در چارچوب مبانی و مفاهیم نظری غالب بر عرصه‌ی سیاست که باعث ایجاد و تثبیت و بسطِ نظامات سیاسی در عرصه‌ی واقعیات ملموس و مشهود شده‌اند، به این دلیل که هر نوع «تغییری» نمی‌تواند در خروج کامل از عرصه‌ی آن مبانی نظری انجام گیرد، مسیر «اصلاحات» در بن بست قرار دارد، و برای ایجادِ مسیری جدید در این عرصه، گامِ نخست، عبارت است از طرح و تقویتِ تأملی فلسفی درباره «سیاست» با توجه به آن‌چه در «تاریخ فلسفه سیاست» و «تاریخ سیاست» و «تاریخ اندیشه‌ی سیاسی» و «اندیشه سیاسیِ غالب بر وضع موجود» موجود و

مشهود است. این نوع مشی نظری و توابع علمی آن را کاملاً بری و عاری از ایدئولوژی‌های سیاسی جدید، می‌توان به یک معنی «انقلاب» نامید؛ اما، یکی دانستن این نوع «انقلاب» با انقلاب‌های سیاسی سده‌ی هجدهم و نوزدهم و بیستم در جهان، جایی جز در نظامات نظری آغشته به جهل مرکب اهل ایدئولوژی، نداشته و نخواهد داشت.

بر این اساس، اگرچه اعتقاد افلاطون به ضرورتِ «تغییر»، او را در اردوگاه «اصلاح طلبان» قرار نمی‌داد، اما به طریق اولی، هم‌او را، راهی اردوگاه «انقلابیون سیاسی در جهان جدید» نیز نمی‌کرد. اما در این‌جا فهم و درک و دریافت مبانی اندیشه افلاطون درباره ضرورتِ «تغییر»، دارای غایت اهمیت است. «تغییر» مورد نظر افلاطون، از اصل و اساس، تغییری بود در راستای پایان بخشیدن به «تغییر». اما چرا و چگونه؟

افلاطون آن‌چه در عرصه‌ی سیاست به مثابه زوال یونان مشاهده می‌کرد را میوه‌ای فاسد بر شاخسارِ درختِ علم و فلسفه و الهیات (به معنای امروزی) می‌دانست. بر همین اساس بود که راهِ رفع این مشکل در نظام نظری او، از مسیرِ «انقلاب سیاسی»

نمی‌گذشت. افلاطون از فوران و غلیانِ «تغییر» در عرصه‌ی سیاست، در دوران حیات خود، و پیش از آن دوران، به شدت آزرده خاطر بود، و این حجم از بی‌ثباتی در عرصه‌ی سیاست را علت العلل زوال یونان و تیره روزی یونانیان می‌دانست. از این منظر بود که مبنای نظام نظری او کوشش در راستای ایجادِ «تغییری» بود که توابع و توالی آن، ممانعت از انجام و ایجاد هر «تغییر» دیگری در عرصه‌ی سیاست باشد. به یاد آورید کسی چون ماکیاولی را حدود ۲۰ سده پس از افلاطون. ماکیاولی نیز با مشاهده‌ی فوران و غلیانِ «تغییرات» در عرصه‌ی سیاست در اروپای سده‌ی پانزدهم و شانزدهم، خصوصاً در ایتالیای تحت فرمان خاندان مدیچی، در اندیش‌ی استقرارِ «دولت» به معنای جدیدی بود که اصل و اساسِ آن چیزی نبود جز ثبات و استحکامِ قلمروِ اعمالِ «حاکمیت» در کشور. توجه به مصدرِ لاتینی واژه‌ی State در زبان انگلیسی، که عبارت است از Stare (به معنی ایستادن و ثبات) -فارغ از درافتادن به مغالطات مبتنی بر ارتباط میان ساحت آنتولوژیک و سمنتیک- نشان می‌دهد که ماکیاولی به فراست و ذکاوت و درایت، دریافته بود که نخستین شرطِ امکانِ وجودِ «دولت» به معنای جدید، چیزی

نیست جز ثبات و استقرارِ حکومت، و ممانعت از انجام و ایجادِ «تغییرات» مداوم در این عرصه. افلاطون همین نکته را بر مبنایی فلسفی دریافت و البته در جهتی دیگر به کار گرفت که تنها یکی از توابع و توالی آن، دفاع از عدم «تغییر» در عرصه‌ی سیاست بود.

افلاطون توجه ویژه‌ای داشت به نظام نظری هراکلیتوس، و به بخش مهم این نظام نظری درباره مبنای «تغییر در عالم». بر اساس دیدگاه هراکلیتوس، محسوسات در عالم، پیوسته در حال تغییر و گردش هستند، و یکی از نتایج این نوع باور به وجود تغییر و گردشِ دائمی محسوسات در عالم، این بود که از این محسوسات به علت وجود همین تحولات و تبدلاتِ مبتنی بر تغییر، نمی‌توان به شناختی دقیق و عمیق رسید. هراکلیتوس، این مبنای نظری خود را به صورت مشخص و مدون به بسیاری از عرصه‌های معرفتی در این عالم تعمیم می‌داد، اما یکی از توابع و توالی تعمیمِ دیدگاه او به عرصه‌ی سیاست، از این قرار و بر این مدار بود که نظام‌های سیاسی به صورت خاص، و اصول و مبانی سیاست به صورت عام، نیز، هرگز در تاریخ، دارای سکون و ثبات نبوده و نیستند، و بر همین اساس، نمی‌توان به طرح مبنایی نظری درباره چرایی و

چگونگی نظامات سیاسی پرداخت. به دیگر بیان، ما در هر دوره و دوران و در هر زمان و زمینه‌ای بر اساس آن تغییرات و گردش‌های مستمر، با یکی از انواع نظامات سیاسی در بنیان مواجه ایم، و در این زمینه، توسل و تمسک به ثباتِ عناوین و نام‌ها نیز خللی در این دیدگاه وارد نخواهد کرد؛ چرا که، ما در تاریخِ اندیشه، با عناوینِ ثابتی مواجه بوده‌ایم که از منظرِ مفهوم و معنا علیرغم آن نوع ثبات، دارای تغییرات بنیادین بوده‌اند. برای نمونه، به یاد آورید واژه‌هایی را چون «سیاست» و «ملت» و «وجدان» و... در زبان فارسی، که از منظرِ ظاهرِ واژگان، دارای ثبات بوده، اما در گذر زمان، کاملاً با تحول و تبدلِ معنایی مواجه بوده‌اند.

آن «تغییری» که افلاطون در راستای ممانعت از انجام و ایجادِ هر نوع «تغییر» دیگری در عرصه‌ی سیاسی در نظر داشت، از یک جهت، کاملاً تکیه و تأکید داشت بر این بخش از نظام نظریِ هراکلیتوس. اما افلاطون این مبنای نظریِ هراکلیتی را به استخدامِ نظام نظریِ کلان خود درآورد تا از آن نقبی بزند به نظام نظریِ دیگری متعلق به پارمندیس، دقیقاً در آن سویِ بامِ هراکلیتوس. نظام نظریِ پارمندیس مبتنی بر این باور بود که اصل و اساسِ این

عالم، نه «تغییر مداوم» بلکه «ثبات و سکون» است. اما افلاطون چگونه می‌توانست از این دو نوع نظام نظری دارای انواع ناسازگاری، در راستای نظام نظری کلان خود بهره‌برداری کند؟ او با خلاقیت ویژه‌ای که شرط لازم نظریه‌پردازی در این‌گونه عرصه‌هاست، مبنای نظام نظری خود را بر این اصل، قرار داد که تاریخ انسان هرچه به پیش رفته، از یک سو، تاریخ «تغییر» بوده و از دیگر سو، تاریخ «فساد». علت العلل این سیر تاریخی نیز از این قرار و بر این مدار است که مبنای نظامات نظری بشر تا کنون چیزی نبوده جز درنگ در ساحت محسوسات عینی و فیزیکی. افلاطون در ادامه به طرح این مدعا پرداخت که این ساحت اخیر، از آن جهت که تخته بند «تغییر» مداوم است، و این «تغییرات» نیز معنا و مبنایی جز متابعت از تمایلات شهوانی انسان‌ها نداشته و ندارند، فرجام محتومشان چیزی نبوده و نخواهد بود جز استقرار و استمرار فساد. در حالی که در پس پشت این ساحت محسوسات، ما با واقعیتی مواجه‌ایم؛ ثابت و تغییرناپذیر، و پاک و فسادناپذیر. این واقعیت اصلی و اساسی، مبدأ و منشأ تمامی محسوسات عینی و فیزیکی در این عالم است، اما این محسوسات تا آن‌جا برای

انسان باید دارای اعتبار و اعتنا باشند که او را به سوی آن واقعیات اصلی و اساسی هدایت و مشایعت کنند. این ساحت بنیادین واقعیت ثابت و فسادناپذیر، در نظام نظری افلاطون، با عنوان عالم مُثُل یا ایده‌ها مطرح است. افلاطون از این منظر، با مبنای نظام نظری هراکلیتوس به عنوان وضعیت نامطلوب موجود، آغاز می‌کند و در ادامه بر مرکب نظام نظری پارمندیس به عنوان وضعیت مطلوب ناموجود، می‌نشیند و با جولان در نظریه‌ی مُثُل، طرحی کاملاً دیگرگون در عرصه‌ی سیاست در می‌افکند.

بر اساس نظریه‌ی مُثُل افلاطون، در عرصه‌ی سیاست نیز ما با یک صورتِ اعلی و ثابت و فسادناپذیر مواجه‌ایم که با التزام به مبانی نظری مربوط و معطوف به آن، می‌توان و باید گام در مسیر استقرار نظامی سیاسی نهاد که بدل به نظامی شود ثابت و فسادناپذیر. این نظام سیاسی، سرشت و مبنایی کاملاً بر خلاف مبانی «دموکراسی» دارد، چرا که در ظل و ذیل نظام «دموکراسی» است که تعدد و تنوع دیدگاه‌های شهروندان از یک سو، آغازگر جدالی است معطوف به ایجاد و انجام «تغییر» و از دیگر سو، این تعدد و تنوع دیدگاه‌ها، به این علت که بهره‌ای از

پالودگی و اعتبار در عرصه‌ی نظر ندارند، چیزی نخواهند بود جز لانه‌ی فساد. افلاطون در این‌جا، اما هرگز در محدوده‌ی نفی و طرد «دموکراسی» از منظرِ عدم اعتقاد به تعدد و تنوع دیدگاه شهروندان در عرصه‌ی نظر، نمی‌ماند. او، این پالودگی و اعتبار در عرصه‌ی نظر را مربوط و معطوف به ویژگی‌های دیگری می‌داند از جمله ویژگی‌های طبقاتی و نژادی.

نخستین مدعای کلان کارل مارکس در مانیفست حزب کمونیست از این قرار و بر این مدار است که «تاریخ تمامی جوامعی که تا کنون وجود داشته‌اند تاریخِ پیکار طبقاتی است». مارکس چهار سال پس از انتشار «مانیفست» در نامه‌ای به یوزف وایدمایر اعلام کرد که هرگز کاشفِ این مدعا نبوده است «امتیاز کشف وجود طبقات در جامعه‌ی مدرن یا کشف پیکار میان آن‌ها مطلقاً از آن من نیست. مدت‌ها پیش از من، تاریخ‌نگاران بورژوا این طبقات را کالبدشکافی کرده بودند. کاری که من انجام دادم و تازگی داشت نشان دادن این نکته‌ها بود: ۱- هستی طبقات صرفاً وابسته به مرحله‌ی تاریخی خاصی در تکامل تولید است. ۲- پیکار طبقاتی لاجرم به دیکتاتوری پرولتاریا منجر می‌شود. ۳- این دیکتاتوری

مبنای گذار به انحلال تمامی طبقات و استقرار جامعه‌ای بی طبقه خواهد شد». اما بر اساس آن چه پیش از این درباره تمایز «کشف» و «جعل» مطرح کردیم، وجودِ مستمرِ «پیکار طبقاتی» در تاریخ جوامع، نه از جنس و سنخ «کشف»، بلکه دقیقاً و عمیقاً از جنس و سنخ «جعل» است. این «پیکار» به نوعی و لونی دیگر در نظام نظری داروین، می‌توانست جامعه‌ای از «کشف» به تن کند، اما در نظام نظری مارکس اصولاً و اساساً معنا و مبنایی جز از جنس و سنخ «جعل» نداشت، و نمی‌توانست داشته باشد.

به مبنای نظریِ «پیکار طبقاتی» در نظام نظری مارکس در فصول آتی خواهیم پرداخت، اما توجه و تمرکز بر این وجه از نظام نظری مارکس در ارتباط با نکاتی که درباره نظام نظری افلاطون مطرح شد، بر این اساس است که افلاطون نیز دقیقاً و عمیقاً، معتقد و ملتزم به وجود «پیکار طبقاتی» در تاریخ جوامع بود. پُر واضح است که وقتی درباره «جامعه» به طرح نظر می‌پردازیم، تفاوت و تمایز بنیادین میان «اجتماع» (community) و «جامعه» (society) را در نظر داریم. اما افلاطون با توسل و تمسک به همان مبنای نظری هراکلیتی، به ترسیم سیمایی مبتنی بر «پیکار طبقاتی» در تاریخ

جوامع پیش از دوران خود می‌پرداخت که در نظام نظری او درباره عرصه‌ی سیاست، این پیکار طبقاتی باید در نقطه‌ای مشخص به پایان می‌رسید.

تا این‌جا، در ظاهرِ ماجرا، انطباقی تاریخی میان دیدگاه افلاطون و مارکس درباره پیکار طبقاتی، موجود و مشهود است، در حالی که این نقطه و نکته‌ی اشتراک، در ادامه، و در ظاهر، کاملاً به مرز افتراق می‌رسد. مبنای این مرز افتراق نیز جز این نیست که در نظام نظری مارکس، با ظهور و بروزِ کمونیسم، به پایان آن پیکار طبقاتی می‌رسیم، اما در نظام نظری افلاطون نقطه‌ی مشخصِ پایان پیکار طبقاتی، لحظه‌ی موعودِ ظهور و بروز کمونیسم نیست، بلکه همان لحظه‌ای است که نظام سیاسی موعود و مطلوبِ افلاطون به قدرت برسد. از همان لحظه است که با تبدیل طبقات اجتماعی به سه گانه‌ای مبتنی بر ۱: فرمانروایان ۲: جنگاوران ۳: کارگران، که در واقع بدل به دوگانه‌ای مبتنی بر ۱: پاسداران نظام سیاسی ۲: کارگران، می‌شود، ما با طبقه‌ای حاکم (طبقه‌ی

فرمانروایان و جنگاوران) مواجه‌ایم و طبقه‌ای محکوم (کارگران).^۱ در این نوع نظام دو طبقه‌ای، از همان ابتدای امر، طبقه‌ی محکوم، دارای ویژگی‌های نژادی است که این ویژگی‌ها در پیوند با سایر ویژگی‌های طبقاتی آن، از یک سو، باید کاملاً تحت کنترل طبقه‌ی حاکم باشد، و از دیگر سو، به هیچ وجه با افراد متعلق به طبقه‌ی حاکم، دچار امتزاج و اختلاط نشود. افلاطون در همین راستا به طرح دیدگاه‌های بسیار مناقشه‌برانگیزی در نظام نظری خود می‌رسد از جمله مسئله‌چی «اشتراک زنان و فرزندان». عده‌ای این وجوه نظام نظری افلاطون را در برابر اصل و اساس نظام نظری او معطوف به فلسفه‌ی سیاست، بی‌اهمیت دانسته‌اند، در حالی که اهمیت این وجوه از نظام نظری افلاطون هرگز قابل تقلیل به مبانی اخلاقی نیست، بلکه این وجوه از نظام نظری او، البته دارای غایت اهمیت است؛ به مثابه فرآورده‌های فرآیند نظری فیلسوفی که جز مدعیات متافیزیکی سست و بی‌اساس در انبان ندارد، آن‌هم

^۱ «کارگران» در این جا به معنا و مفهوم «طبقه‌ی کارگر» در نظام نظری مارکس، و به تبع آن، در سده‌ی بیستم به بعد، نیست. در این طبقه، کشاورزان و پیشه‌وران و حتی تجار نیز به اشکال مختلف قرار می‌گیرند.

در عرصه‌ی ارائه‌ی مدعیاتی کاملاً بی‌ارتباط با عرصه‌ی طرح دیدگاه‌های صرفاً متافیزیکی. مبنای نظری مسئله‌ی «اشتراک زنان و فرزندان»، ایجاد و تقویت طبقه‌ای برتر از منظر نژاد است تا با نابودی انسان‌های دیگر که از آن‌ها به عنوان موجوداتی متعلق به «طبقه‌ای دیگر» نام برده می‌شود، مشروعیتی بخشد به جامعه‌ای «طبقاتی»، که در آن، یک طبقه به عنوان طبقه‌ی محکوم، بدل به چرخ‌های ارابه‌ی تاریخ بدون تغییر سلطه و سیطره‌ی طبقه‌ی نژادی برتر شود. از پاشنه تا پیشانی این نظام نظری، در حالی که آغشته به انواع مدعیات مربوط و معطوف به عرصه‌ی علوم تجربی طبیعی است، آلوده به «جعل» است، نه مبتنی بر «کشف».

مارکس در نامه به وایدمایر، همان‌گونه که اشاره شد به غلط مدعی موضوعیت «کشف» درباره افسانه‌ی پیکار طبقاتی است. این افسانه، در ساحت علم و معرفت هیچ معنا و مبنایی جز از منظر «جعل» ندارد. اما مارکس با طرح مدعای وجود تاریخی و مستمر پیکار طبقاتی، بر آن است که با طرح افسانه‌ی دیگری به نام کمونیسم، نقطه‌ی موعود پایانی بر آن نوع پیکار بگذارد که در

آن‌جا جدال طبقات به پایان خواهد رسید و آن‌جا و آن‌گاه است که، به یک معنی، دولت و مذهب و حقوق و خانواده نابود می‌شود، و به دیگر معنی، این همه، در دورانِ کمونیسم است که به معنا و مبنای اصلی و اساس دست می‌یابند. به دیگر بیان، در دورانِ استقرارِ کمونیسمِ موعودِ مارکس، خانواده، معنایی نخواهد داشت، چرا که تمام افراد در یک طبقه روزگار خواهند گذراند و به این معنی همه عضو یک "خانواده" خواهند بود. اما در آن سوی ماجرا، افلاطون قرار دارد که بدون طرح مدعای فردای موعودی از جنس و سنخ کمونیسم، بر این باور است که از آغازین لحظه‌ی استقرارِ نظام سیاسی مطلوبِ او، خانواده به معنای سابق کارکرد و اعتبار خود را از دست خواهد داد، چرا که، آن‌چه دارای اعتبار و اعتناست، تقویت و تجهیزِ ایدئولوژیکِ طبقه‌ی حاکم است، و بر این اساس، همه در خدمت منافع این طبقه خواهند بود، چرا که عدم تغییرِ نظام سیاسیِ فسادناپذیرِ افلاطونی، در گرو تقویت و تجهیزِ نظری و عملیِ طبقه‌ی حاکم خواهد بود و بس. خانواده در ظل و ذیل این نوع نظام، بدل به "خانواده‌ای" ثابت و واحد و مشترک خواهد شد که امکانِ تحققِ آن، تنها در طبقه‌ی حاکم، موجود است و

بس. در حالی که در طبقه‌ی محکوم، خانواده بر همان اساس دوران متغیر و فاسدِ پیشین به حیاتِ خود ادامه خواهد داد، اما با این قید که تعدد و تنوع خانواده‌ها در این طبقه، هدف و غایتی نخواهد داشت جز تقویت و تجهیزِ خانواده‌ی ثابت و واحد و مشترک در طبقه‌ی حاکم. به دیگر بیان، خانواده در ظل و ذیل طبقه محکوم، صورتی است بر اساس نظریه مثل از ایده‌ی اعلای خانواده‌ی واقعی در طبقه‌ی حاکم. بنابراین، در هر دو نظام نظری، خانواده به صورت متعدد و متنوع و متکثر از بین خواهد رفت، در نظام افلاطون این نابودی بر اساس فرمان و فرموده در نخستین لحظه از استقرار نظام سیاسی مطلوب و آرمانی، خواهد بود، و از این جاست که با تمرین اشتراکِ اموال و زنان و فرزندان، مبانی تثبیت طبقه‌ی حاکم معنا می‌یابد. اما در نظام نظری مارکس، همین ماجرا با تمرینِ مبارزه از جانب پرولتاریا بر علیه بورژوازی و مناسبات سرمایه‌داری، انجام می‌گیرد تا در نهایت پس از استقرار کمونیسم، طبقه‌ی کارگر، طبقه‌ای باشد که به این سطح از آگاهی دست یافته باشد که اعتبار و اعتنایی برای خانواده جز از منظرِ اشتراکی قائل نباشد. این گونه است که بر خلاف این نوع دیدگاه

که نظام آرمانی افلاطون را اصلاً و اساساً نظامی طبقاتی، و نظام آرمانی مارکس را نظامی بی طبقه می‌داند، آن چه در متن و بطن نظام نظری این دو و توابع عملی آن می‌بینیم، هر دو نظام، نظام واحدی هستند که با جعلِ عنوانی به نام «طبقه»، سلطه و سیطره‌ی یک گروه از انسان‌ها را بر گروهی دیگر از ایشان، در راستای انجام و ایجادِ «تغییری» که مانع انجام و ایجادِ هر «تغییر» دیگری در عرصه‌ی سیاست باشد، توجیه می‌کنند. نظام نظری افلاطون در این عرصه، به همان نسبت که در سده‌ی نوزدهم مورد استفاده‌ی منتهی‌الیه اردوگاه «چپ» واقع شد برای توجیه وجهت‌ارزشی طبقه‌ی کارگر به عنوان «طبقه‌ی برتر»، در سده‌ی بیستم نیز مورد استفاده‌ی منتهی‌الیه «راست» واقع شد برای توجیه وجهت‌ارزشی نژادِ نوردیک به عنوان «نژاد برتر».

اما افلاطون به وجهی دیگر از این طبقه‌ی حاکم نیز نظر داشت که عبارت بود از وجه روانی این طبقه. نظام نظری او درباره مبنای و ساختار وجودی انسان، البته دارای ابتناء بر طبقه‌ی حاکم نیست، بلکه او از اصل و اساس، انسان را موجودی می‌دانست غیرقابل تقلیل و تلخیص به جسم. به دیگر بیان، افلاطون قائل به وجود

ساحتی دیگر علاوه بر جسم، درباره انسان بود، که از آن به عنوان «نفس» (SOUL)، در این جا، نام خواهم برد. ساحتِ نفس در انسان متشکل از سه بخش است؛ ۱. باورها و عقاید ۲. احساسات و عواطف و هیجانات ۳. خواسته‌ها (یا: عقل، شهوت، همت). ما در این جا، با ساحتی دیگر که به عنوان حائلی میان جسم و نفس قرار دارد و کارکردِ آن «آگاهی» از آن چه در دو ساحتِ نفس و جسم است، به عنوان «ذهن» مواجه‌ایم. نظام نظری افلاطون در این عرصه به این جا می‌رسید که یک «روحِ متعالی» برای زندگی مبتنی بر سعادت به سه چیز نیازمند خواهد بود؛ ۱. حقیقت. ۲. زیبایی ۳. خیر. این سه، این گونه با متعلقاتِ ساحتِ نفس در ارتباط قرار می‌گیرند که بخش باورها و عقاید همواره در پی «حقیقت»، بخش احساسات و عواطف و هیجانات همواره در پی «زیبایی»، و بخش خواسته‌ها همواره در پی «خیر» خواهند بود. از دیگر سو، افلاطون بر این باور بود که اصل و اساسِ موجودیت انسان، «نفس» است، اما این موجودِ متشکل از «نفس»، در عین حال، جسمی نیز دارد. البته نظام نظری مبتنی بر دوئالیسمِ افلاطون، در بسیاری از موارد، دچار پیچیدگی‌هایی از جنس و سنخِ ابهام است

که موضوع این بخش، پرداختن به علل و دلایل آن‌ها نیست. اما در این نظام نظری، انسان با مجموعه‌ای از ناسازگاری‌ها در ساحت مواجهه‌ی ذهن با متعلقات نفس مواجه می‌شود. به دیگر بیان، انسان در این عرصه با ۱۰ ناسازگاری مواجه است. ۱: ناسازگاری باورها با احساسات. ۲: ناسازگاری باورها با خواسته‌ها. ۳: ناسازگاری باورها با گفتار. ۴: ناسازگاری باورها با کردار. ۵: ناسازگاری احساسات با خواسته‌ها. ۶: ناسازگاری احساسات با گفتار. ۷: ناسازگاری احساسات با کردار. ۸: ناسازگاری خواسته‌ها با گفتار. ۹: ناسازگاری خواسته‌ها با کردار. ۱۰: ناسازگاری گفتار با کردار.

افلاطون آن‌جا و آن‌گاه که به ترسیم مختصات نظام نظری خود معطوف به فلسفه‌ی سیاست، و فن سیاست، می‌پرداخت، به این علت در پی حکومتِ ایدئالِ خود مبتنی بر «پادشاهی فلاسفه» بود، که یکی از توابع و توالی این حکومت در عرصه‌ی اجتماعی می‌توانست سامان دادن به این انواع ناسازگاری‌های ذهنی انسان باشد. و این، لب لبابِ اتصال و اشتراکِ نظام نظری افلاطون و مارکس و فروید است.

پیش از این اشاره کردیم که مارکس با اعتقاد به تقدمِ «پیشه‌ها» بر «اندیشه‌ها»، چنین می‌نوشت «درست بر خلاف فلسفه‌ی آلمانی که از آسمان به زمین فرود می‌آید، این‌جا ما از زمین به آسمان می‌رویم. یعنی ما از آن‌چه انسان‌ها می‌گویند، گمان می‌کنند یا می‌پندارند، از آن‌چه گفته شده، اندیشیده شده، یا از انسان‌ها روایت شده، برای رسیدن به انسان‌های دارای گوشت و خون آغاز نمی‌کنیم، بلکه از انسان‌های فعالِ واقعی آغاز می‌کنیم و بر اساس جریان زندگی واقعی انسان‌ها سیر تکاملی واکنش‌ها و بازتاب‌های ایدئولوژیک این فرآیند زندگی را نشان می‌دهیم. توهمات که در مغز انسان شکل می‌گیرند نیز صورت تعالی یافته‌ی فرآیند زندگی مادی است که به لحاظ تجربی اثبات شدنی و مقید به پیش‌فرض‌های مادی است. بنابراین، اخلاق، دین، متافیزیک و دیگر اشکال ایدئولوژی و آگاهی طبقاتی نظیر آن‌ها، دیگر مستقل به نظر نمی‌آیند. آن‌ها تاریخ یا سیر تکاملی ندارند. این انسان‌ها هستند که در تکامل تولید مادی و مراودات مادی خود، همراه با این هستی واقعی خود تفکر و فرآورده‌های تفکرشان را تغییر می‌دهند. این آگاهی نیست که زندگی را تعیین می‌کند، بلکه

زندگی [اجتماعی]، تعیین کننده‌ی آگاهی است». این فرازی بسیار برجسته از آثار و افکار مارکس است که البته در مجموعه آثار او می‌توان موارد دیگری یافت که با آلودگی به ابهام و غموض، می‌توانند هم در مقام تضاد، هم در مقام تناقض، و هم در مقام تعارض، ناسازگاری خود را با این فراز از آثار او به نمایش گذارند. اما مجموعه آثار مارکس، به عنوان فرآورده‌ی راستین مجموعه افکار او، نمی‌توانست عاری و بری از این گونه ناسازگاری‌ها باشد. هم‌او، در تز سوم از «تزهایی درباره فوئرباخ» به طرح این مدعا می‌پردازد که «آن مسلک ماتریالیستی که انسان‌ها را محصول اوضاع و احوال و تربیت می‌داند و معتقد است که برای تغییر انسان‌ها باید اوضاع و احوال و تربیت را تغییر داد، فراموش می‌کند که اوضاع دقیقاً توسط انسان‌ها تغییر می‌کند و این خودِ مربی است که نیاز به تربیت دارد. از دیدگاه چنین مسلکی، جامعه ناگزیر به دو بخش تقسیم می‌شود که یک بخش آن بالاتر از خود جامعه است. تقارن تغییر اوضاع و احوال و تغییر فعالیت بشری، یا تغییر خود به خود را فقط در وجه پراتیک انقلابی می‌توان نگریست و به شکلی عقلانی درک کرد». به طرح علت ناسازگاری ظاهری

این دو فقره‌ی اخیر در ادامه خواهیم پرداخت، اما فراموش نکنیم که مارکس در این زمینه، از این جهت و بر این نمط به افلاطون می‌رسد که نظام نظری افلاطون به این جا می‌رسید که حکومت «پادشاهی فلاسفه» قادر خواهد بود ناسازگاری‌های ذهنی انسان در دو ساحت درونی (ذهن) و بیرونی (رفتار) را سامان دهد. بر این اساس، پرسش این است که این نوع اعمال «تغییر»، آیا تغییری است که از جانب «آگاهی» بر «شرایط اجتماعی» تحمیل شده، یا این مناسبات غالب بر «شرایط اجتماعی» بوده که افلاطون را به این «آگاهی» رسانده که ناگزیر به سمت و سوی ایجاد آن نظام نظری و آن نوع حکومت رود؟

این پرسش، درباره هر نظریه‌پرداز دیگری از جمله مارکس و فروید نیز دارای اعتبار و در خور اعتناست. اما پیش و بیش از آن که بدانیم راهکار مارکس و فروید برای گریز از این گونه ناسازگاری‌های نظری و عملی چیست، سزااست که دریابیم، اصلاً و اساساً مارکس و فروید چرا و چگونه در دام چنین دوگانه‌ای گرفتار شدند.

فروید با در انداختن طرح «ناخودآگاه» و ارائه‌ی تفسیری دیگر از ساحتِ نفس و ذهن انسان در ارتباط با سه گانه‌ی افلاطون درباره

نفس و ذهن، به گونه‌ای دیگر بر دو راهه‌ی تعیین نسبت و تناسبِ میان تغییرِ «آگاهی» و «زیست اجتماعی» قرار گرفت. اما هم‌او، و هم مارکس، اصل و اساس این نظام نظری مبتنی بر امکانِ ارائه‌ی راهکاری درباره تعیین نسبت و تناسب میان تغییرِ «آگاهی» و «زیست اجتماعی» را از افلاطون برگرفتند.

آنچه باعث شد طی حدود یک سده‌ی اخیر، عده‌ای تنها به مارکس، به عنوان یکی از نمادها و نمودهای نظریه‌پردازی متأثر از نظام نظری افلاطون بپردازند، و فروید را در این میان، یا به وادی غفلت یا تغافل برانند، چیزی نبود جز نظروزی‌های برجسته‌تر مارکس در عرصه‌ی سیاست، و مجادلات و مناقشاتی که هم‌او در دوران حیات خود با برخی نظام‌های سیاسی و برخی چهره‌های مهم در این عرصه داشت، و علاوه بر این، استفاده از میراثِ نظری او از جانب اردوگاه مارکسیسم، از نوع و لون آلمانی و فرانسوی و روسی و چینی و... در راستای انجام و ایجاد انقلابِ سیاسی. اما نظام نظری فروید اگرچه، هم در هسته‌ی مرکزی ایدئولوژیک خود، و هم در استفاده‌های عینی و بیرونی از آن، به شدت دارای قابلیت همان نوع مواجهات «انقلابی» در جهان بود،

اما به علت امتناع فروید از آن‌گونه مشی مارکس در عرصه‌ی سیاست، تنها به مثابه متغیری وابسته، در طرح نظریات و مشی عملی «انقلابی» مورد توجه قرار گرفت. این مسئله، از دیگر سو، باعث شد تا علیرغم وابستگی‌ها و بهره‌گیری‌های آشکار و پنهان نظام نظری فروید از نظام نظری افلاطون، این نظام نظری در بهترین حالت، تنها در این وجه مورد توجه قرار گیرد که «فروید در ترسیم مختصات روان‌انسان، به طرح سه گانه‌ای پرداخته که دارای شباهت‌هایی با سه گانه‌ی افلاطونی در همان زمینه است»، در حالی که، علیرغم دقیق و عمیق نبودن این مدعا، می‌توان نشان داد که تأثیرات نظام نظری افلاطون بر نظام نظری فروید بسی دقیق‌تر و عمیق‌تر از این‌گونه مسائل و مباحث است.

فروید در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم در دانشگاه وین، به تحصیل فلسفه نیز نزد استادی به نام فرانتس برناتو پرداخته بود. در این دوره، وجه غالب فلسفه‌ای که فروید آموخت، آغشته به سویه‌های ارسطویی بود. اما هم در متن و بطن فلسفه‌ی ارسطو و هم در اعماق فلسفه‌ی سقراط - که در آثار افلاطون مطرح شده بود- «خودشناسی»، نکته‌ای بود که توجه فروید را به خود جلب کرده

بود. در رساله‌ی «فایدروس» از مجموعه آثار افلاطون، در پاسخ به این پرسش فایدروس که «می‌خواهم بدانم جایی که می‌گویند بوریا، اوریتیا را ربود کجاست؟» و «به گمان تو [سقراط] آیا این قصه راست است یا نه؟»، سقراط چنین می‌گوید «من فرصت بحث درباره این گونه مطالب را ندارم و علتش این است که چنان که بر فراز معبد دلفی نوشته است، می‌خواهم نخست خود را بشناسم و تا زمانی که خود را نشناخته‌ام، پرداختن به این گونه مطالب خنده‌آور است. این است که به این مباحث توجهی ندارم و آن‌چه دیگران در این زمینه گفته‌اند مرا کافی است. من چنان که گفتم می‌کوشم تا خود را بشناسم نه حقیقت این گونه مطالب را. آیا هیولایی هستم غریب‌تر و درنده‌تر از توفون، یا حیوانی هستم اهلی و رام با سرشتی خدای‌گونه و آرام؟». سقراط منادی و آموزگار این نوع خودشناسی بود که باعث می‌شد انسان در پناه یک «زندگی اصیل» یا نوعی «حیاتِ خود بسنده»، به آرامشی روانی دست یابد. در حالی که اصل و اساس نظام نظری افلاطون اگرچه این نوع آموزه‌های سقراطی را در مواردی به صورت عرضی به کار می‌گرفت و در ظاهر ارج می‌نهاد، اما در متن و بطن آن نظام نظری بود که جدایی

افلاطون از این مبنای نظری و مشی عملی سقراط آشکار می شد. علت العلل این «جدایی» نیز از این قرار و بر این مدار بود که افلاطون در نظام نظری معطوف به فلسفه‌ی سیاست و فن سیاست خود، تمامی انسان‌ها را موجوداتی می دانست که بدون نیاز به وجود بنیادین حکومت، قادر به سامان زندگی اجتماعی خود نخواهند بود، و به این علت که هر نوع مشی فردی نیز از دیدگاه افلاطون نمی‌توانست و نمی‌بایست دارای معنا و مبنایی جز در امتزاج و اتصال به زندگی اجتماعی و سیاسی باشد، «زندگی اصیل» و «حیات خود بسنده» در نظام نظری او، تنها بر این اساس دارای اعتبار و در خور اعتنا بود که انسان را به این باور برساند که اصالت زندگی خود را در گرو نظام سیاسی موعود و مطلوب او به عنوان نظام «پادشاهی فلاسفه» بداند.

این نوع ضرورت زیست اجتماعی با توسل و تمسک به وجود نظام سیاسی، نظام نظری افلاطون را در محدوده‌ی نوعی نظام مبتنی بر «اصالت جمع» قرار می‌داد. در این نوع نظام، تکثیر افراد در یک جامعه، همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، باعث عدم ایجاد یکپارچگی در عرصه‌ی اجتماعی و در نهایت انجام و ایجاد تغییرات

مستمرِ موسومی می‌شد که فرجامی جز امتناع زیستِ اجتماعی نداشت. افلاطون همین مبنای نظری را در ساحت نفس و ذهن انسان نیز دارای اعتبار و در خورِ اعتنا می‌دانست؛ در این‌جا نیز ناسازگاری‌های ذهنی انسان میان ساحت باورها و احساسات و خواسته‌ها، باعث عدم یکپارچگی در این عرصه می‌شد. ستون خیمه‌ی نظام نظری فروید نیز همین مسئله بود که انسان باید از دامِ جهان دروغینی که به علل متعدد و متنوع برای خود ساخته و در ظل و ذیل آن روزگار می‌گذارند، رها شود. فروید، این رهایی را در گرو دست‌یابی به یکپارچگی روانی انسان می‌دانست. این «جهان دروغین» نیز ریشه در خاک نظام نظری افلاطون داشت که پیش از این در بررسی مبنای نظریه مثل مورد اشاره قرار گرفت. اما مارکس نیز در طرح نظام نظری خود پا بر همین خاک سفت کرده بود. «جهان دروغین» مورد اشاره‌ی مارکس نیز مولودِ عوامل متعدد و متنوعِ تاریخی و اجتماعی بود از جمله «از خود بیگانگی». افلاطون تکیه و تأکید سقراط بر «خودشناسی» را تا این‌جا مورد استفاده قرار می‌داد که این «خود» در پناه حکومت «پادشاهی فلاسفه» راهی به رهایی بیابد، اما فروید در همین وادی معتقد به

دستیابی به نوعی «صداقت» بود تا در نهایت با یکپارچگی روان، انسان را از حسیض وضعیت نامطلوب موجود به اوج وضعیت مطلوب ناموجود برساند، و مارکس نیز با ارائه‌ی معجونی از آگاهی تاریخی و آگاهی طبقاتی منجر به انقلاب، بر این نظر بود که باید عدم یکپارچگی روان انسان‌ها در ظل و ذیل نظامات طبقاتی را بدل کرد به نوعی یکپارچگی روانی که معطوف و موقوف به ایجاد یکپارچگی اجتماعی است. به دیگر بیان، برای نمونه، در هر سه نظام نظری مذکور، «اخلاق» به عنوان وسیله‌ای در راستای دستیابی به هدفی مشخص مورد بهره‌برداری قرار می‌گرفت و آگاهی از مبانی این مسئله است که سبب می‌شود به سهولت دیده بر نظام نظری امثال نیچه درباره مبانی «اخلاق» نپوشیم. در نظام نظری افلاطون، اخلاق، آن‌جا و آن‌گاه دارای اعتبار و در خور اعتنا بود که در پیوند مستقیم و مستحکم با مبانی سیاست در وضعیت زیست اجتماعی قرار گیرد. در نظام فرویدی نیز اخلاق — بر خلاف دیدگاه بسیاری از شارحان فروید — تنها به مثابه ابزاری در راستای دستیابی به همان یکپارچگی روان دارای کارایی است. به یاد آورید یکی از مهمترین مبانی نظری فروید را در مقام روان‌کاو؛ او

از بیمار می‌خواهد «وقتی چیزی را نقل می‌کنید افکار گوناگونی به ذهنتان می‌رسد که بنا به ملاحظات خاصی می‌خواهید آن‌ها را کنار بگذارید. وسوسه می‌شوید به خود بگویید که این یا آن موضوع بی‌ربط است، یا اساساً اهمیتی ندارد، یا بی‌معنی است، پس نیازی نیست گفته شود. هرگز به این ملاحظات تن ندهید و حرفتان را بزنید. در حقیقت، دقیقاً چون از گفتنش احساس ناخوشایندی دارید، باید حرفتان را بزنید. بعدها پی می‌برید و می‌فهمید که چرا این یگانه قاعده‌ای است که باید از آن تبعیت کرد. پس هرچه به ذهنتان خطور می‌کند بگویید. طوری عمل کنید که انگار مسافری هستید نشسته در کنار پنجره‌ی واگن قطار و چیزی را که در بیرون می‌گذرد برای کسی که درون واگن است توصیف می‌کنید. در آخر، هرگز فراموش نکنید که قول داده‌اید کاملاً صادق باشید و چیزی را به صرف آن‌که، به هر دلیلی، گفتنش برایتان ناخوشایند است، از قلم نیندازید». در این جا، تاکید فروید بر «قول بیمار مبنی بر ابراز صداقت» علاوه بر آن‌که یکی از شواهد مهم و قابل تأمل در راستای غیرعلمی بودن نظرات اوست (که در فصول آتی مورد بررسی قرار خواهیم داد) نشان می‌دهد که تأکیدات اخلاقی در این

نظام نظری تنها به مثابه ابزارهایی در راستای رسیدن به اهداف درمانی دارای وجهت هستند. و در نظام نظری مارکس نیز اخلاق در ظل و ذیل نظامات سیاسی و اجتماعی طبقاتی اعتباری جز از منظر «روبنا» ندارد و نماد و نمودی از سلطه و سیطره‌ی «ایدئولوژی» بر ذهن و ضمیر انسان‌هاست، اما در عین حال، با مخدوش کردن لفظ و عبارت «اخلاق»، در نظام نظری مارکس و در اردوگاه مارکسیسم، «اخلاق» بر این اساس تحت عناوین آغشته به ابهام دیگری مورد استفاده قرار می‌گیرد که بدل به هنجاری شود برای اعتقاد و التزام به آرمان‌های والای انسانی، که حصولشان از یک سو، در گرو مبارزه انقلابی است و از دیگر سو، به نمونه‌ی اعلای افلاطونی آن در جامعه‌ی مبتنی بر کمونیسم خواهیم رسید. البته این نکته نباید رهن اهل نظر شود که مراد ما در این جا هرگز این نیست که هر نظام نظری که «اخلاق» را به عنوان ابزار و وسیله مورد استفاده قرار می‌دهد، بر مدار بطلان و خسران است. مراد از آن چه آمد، و آن چه در پی است، جز این نیست که برای تبیین و توجیه مبانی و کارکردهای «اخلاق»، نیازمند روش‌ها و مبانی نظری دیگری خواهیم بود و رای آن چه در این سه

نوع نظام نظری به عنوان مبانی و کارکردهای «اخلاق» مطرح می‌شود. از قضا، سلطه و سیطره‌ی همین نوع نظامات نظری است که سبب شده تا عده‌ای بر این باورِ کاذب، روزگار بگذرانند که «اخلاق، فقط و تنها فقط در عرصه‌ی اجتماعی دارای اعتبار و کارکرد است و بس»، در حالی که این مدعای کاذب را می‌توان در برابر نمونه‌ای از این قرار و بر این مدار نهاد که فردی در جزیره‌ای میلیون‌ها کیلومتر دور از تمامی انسان‌ها روزگار می‌گذارند و در اندیشه‌ی خودکشی است؛ در این جا گریز و گزیری از مبانی و کارکردهای «اخلاق» نخواهیم داشت و این مبانی و کارکردها را حتی به صورت عمیق و دقیق و مستقل در نظام نظری فروید نیز نمی‌توان یافت.

نمونه‌ی دیگری از این همین استفاده از «اخلاق» در ظل و ذیل مناسباتِ سیاسی را باز هم در نظام نظری افلاطون درباره «عدالت» می‌توان یافت. افلاطون بخش عمده‌ی کتاب دوران‌ساز «جمهور» را به بحث درباره عدالت اختصاص داد. در بخشی از همین کتاب است که سقراط با درانداختن طرح «عدالت شهر»، به طرح این مدعا می‌پردازد که نسبت و تناسب معناداری برقرار است

میان عدالت در «شهر» و عدالت در «نفس». گفتیم که نظام مطلوب و آرمانی افلاطونی مبتنی بر این سه طبقه بود ۱: فرمانروایان ۲: جنگاوران ۳: کارگران. سقراط در ادامه ۴ فضیلت اصلی در این شهر را این چنین عنوان می‌کند ۱: حکمت ۲: شجاعت ۳: خویشتن‌داری ۴: عدالت. او بر این باور است که دو فضیلتِ حکمت و شجاعت مربوط به طبقه‌ی اول و دومِ شهر است، اما دو فضیلتِ خویشتن‌داری و عدالت را می‌توان مربوط به تمامی طبقات دانست. سه طبقه‌ی اصلی در شهر، از دیگر سو، دارای ارتباطی معنادار هستند با سه ساحتِ نفسِ انسان؛ باروها، احساسات، خواسته‌ها. طبقه‌ی فرمانروایان، نماد و نمودی از بخشِ عقلانی-شناختی (doxastic, Cognitive) نفسِ انسان، طبقه‌ی جنگاوران نماد و نمودی از وجهِ احساسی، عاطفی، هیجانی (affective, emotive) نفسِ انسان، و طبقه‌ی کارگران نماد و نمودی از وجهِ خواسته‌های (volitive) نفسِ انسان هستند.

سقراط «عدالت» را ارزشی اخلاقی می‌داند که از یک سو، دارای این کارکرد در ساحتِ نفسِ انسان است که باعث هماهنگی میان اجزاء سه گانه‌ی آن شود و هر بخش را در جایگاه واقعی خود قرار

داده تا به وظیفه خاص خود عمل کنند، و از دیگر سو، «عدالت» را دارای این کارکرد در ساحت اجتماعی و سیاسی می‌داند که طبقات مختلف شهر بر اساس فضیلت‌های چهارگانه‌ی مذکور، هر کدام در جایگاه واقعی خود قرار گیرند تا به وظیفه‌ی خاص خود عمل کنند. سقراط در ادامه، در برابر مناقشاتی که گلاوکن و آدیمانتوس درباره ترسیم مختصاتِ اخیر از «عدالت» مطرح می‌کنند، به این جا می‌رسد که ۴ نوع نظام سیاسی باعث انحطاط و نابودی «عدالت شهر» خواهند شد. این ۴ نظام سیاسی عبارتند از ۱: تیمارشی ۲: اولیگارشی ۳: دموکراسی ۴: استبدادی. اما همین ۴ نوع نظام سیاسی نیز بار دیگر با طرح قیاسی، در نسبت و تناسب با ۴ فضیلتِ پیشین، مورد بررسی قرار می‌گیرند. آن جا و آن گاه که در شهر، عدالت وجود نداشته باشد هر کدام از این ۴ نوع نظام سیاسی با انبساط در یکی از وجوه مواجه می‌شوند و در نتیجه باعث نابودی شهر خواهند شد، و به همین نسبت آن جا و آن گاه که در نفس انسان نیز عدالت وجود نداشته باشد، انبساط یکی از اجزاء نفس، باعث نابودی انسان خواهد شد.

دفتر چهارم «جمهور» با بحثی دوران‌ساز درباره «عدالت» بر اساس نکاتی که مطرح شد، به این مدعای سقراط می‌رسد که «به نظر من از تصدیق این نکته کاملاً ناگزیریم که همان نوع خصائص و صفاتی که برای شهر قائل شدیم در هر یک از ما هم وجود دارد، زیرا از ما است که آن صفات به شهر سرایت می‌کند. اگر کسی مدعی شود که صفت تهور که در میان اقوام سرکش مانند قبائل تراس و سیتی و به طور کلی شمالی‌ها یافت می‌شود یا شدت علاقه به علم که می‌توان گفت مخصوص به کشور ماست، از فرد به جامعه سرایت ننموده، واقعاً باید گفت که این ادعای پوچی است». این ارتباط میان «شهر» و «نفس» با محوریت ارزشی اخلاقی به نام «عدالت»، در کتاب افلاطون فرجامی این‌گونه می‌یابد «شخص عادل اجازه نخواهد داد که اجزاء مختلف نفس او در کار غیر مرتبط به خود دخالت کنند و یا یکی از آن‌ها نسبت به وظیفه دیگران تجاوز نمایند بلکه برعکس در درون خود نظم واقعی برقرار می‌سازد، بر نفس خویش حکومت می‌کند، اعمال خود را تابع انضباط قرار می‌دهد، در باطن خویش صلح و صفا ایجاد می‌کند، همچنان که صداها سه پرده‌ی اصلی یک ساز هنگام

موسیقی یعنی زیر و بم و میانه و نیز پرده‌های دیگری را که بین آن‌ها وجود داشته، می‌توان هم‌آهنگ کرد. باری بین همه‌ی این عناصر یگانگی ایجاد می‌کند و از قید کثرت رهایی یافته در باطن خود وحدت و اعتدال و اتفاق برقرار می‌نماید و از آن پس در تمامی کارهای خود، خواه به منظور کسب مال باشد، خواه برای پرورش بدن یا نیل به هدف‌های سیاسی یا انجام معاملات خصوصی آن طرز عمل را که حافظ و موید نظم باطنی نفس است رویه‌ی عادلانه و نیکو محسوب داشته و علمی را که مشوق این طرز عمل است حکمت می‌خواند و برعکس هر عملی را که مخل نظم روحی باشد و مخالف عدل و عقیده‌ی او را که موجب یک چنین عملی گردد جهل می‌خواند... اکنون اگر ادعا کنیم که شخص عادل و شهر عادل را پیدا کرده و به کیفیت عدالت چه در فرد، چه در شهر، پی برده‌ایم گمان نمی‌کنم کسی بتواند بگوید که از حقیقت دوریم».

فریادِ نظام نظری مارکس و فروید از متن و بطن این‌گونه نظریه‌پردازی‌های افلاطون به گوش می‌رسد. فروید سودایی جز این در سر نداشت که از «خودشناسی» سقراطی و ارسطویی به مقام «کشف» مبنای یکپارچگی روان انسان دست یابد؛ همان‌که

افلاطون با عنوان «عدالت» در این جا از آن یاد می کند. فروید را باور این بود که بیمار در فرآیند روان کاوی با شرط «صداقت» است که می تواند به بیان اجزاء پراکنده ی باورها و احساسات و خواسته های خود بپردازد تا در نتیجه سودای یکپارچگی روان حاصل آید. در سوی دیگر ماجرا، مارکس نیز ارتباط میان «نفس» و «شهر» افلاطونی را ابتدا در نظام نظری هگل درباره ی رابطه ی «عین» و «ذهن» دریافت کرد، و در ادامه، با ایجاد تحولات و تبدلاتی در این نظام نظری، به این جا رسید که تنها، یکپارچگی اجتماعی است که می تواند باعث ایجاد یکپارچگی روانی شود.

نظام نظری افلاطون، از دیگر سو، مبتنی بر این مبنای دارای غایت اهمیت بود که تعلیم و تربیت را باید از دوران کودکی آغاز کرد و بر همین اساس آن چه در نظام سیاسی مطلوب افلاطونی در مقام تعلیم و تربیت بزرگسالان انجام می گیرد کاملاً متفاوت است با تعلیم و تربیت کودکان. افلاطون بر این باور بود که بزرگسالان را با توسل و تمسک به قوانین و آداب و هنجارهای سیاسی در ظل و ذیل نظام «پادشاهی فلاسفه» می توان و باید کنترل و هدایت

کرد، در حالی که در همین نظام، کودکان را به معنای دقیق، می‌توان مورد تعلیم و تربیت قرار داد.

در این‌جا توجه به مبنای تفاوت و تمایز میان تعلیم و تربیت، دارای ضرورت است. در تعلیم، تأکید بیشتر بر آموزش مبانی نظری است، اما در تربیت، این تأکید، بر وجوه عملی، قرار دارد. به دیگر بیان، در این‌جا نیز در یک سو، آموزش مبتنی بر «ذهن» قرار دارد و در دیگر سو، آموزش مبتنی بر «رفتار». و فراموش نکنیم که اصل و اساس آنچه حدود ۲۳۰۰ سال پس از افلاطون به عنوان «علم روانشناسی» مطرح شد، چیزی نبود جز بررسی رابطه‌ی میان «ذهن» و «رفتار». «رفتار» (behavior)، به مثابه مجموعه‌ی «گفتار» (speech) و «کردار» (conduct)، به مثابه ساحت بیرونی انسان، دارای ارتباطی وثیق است با نماد و نمودِ فعالیت‌های انسان در ساحت زیست اجتماعی. و این زیست اجتماعی، بدون وجود «رفتار» در مرزهای امتناع قرار خواهد داشت. با توجه به این مسئله است که رفتارِ انسان از یک سو، در رابطه با «ذهن» او قرار دارد و از دیگر سو، در رابطه با ساحت زیست اجتماعی.

اهمیت این «رابطه» در این جاست که می‌توان خام‌اندیشانه در سایه‌ی این باور آرمید که «رفتار انسان فقط و تنها فقط نمایشگرِ ذهن اوست». و از دیگر سو، می‌توان همین خام‌اندیشی را این گونه بدل به باور کرد که «رفتار انسان فقط و تنها فقط نمایشگرِ نوع مواجهه‌ی او با ساحت زیست اجتماعی اوست». درباره مورد نخست، پُر واضح است که رفتار انسان نه تنها، لزوماً نمایشگرِ ذهن او نیست، بلکه در بسیاری از موارد، رفتار انسان ابزار و وسیله‌ی است در راستای نیل به هدفِ پوشاندنِ ذهن. انسان در بسیاری از موارد و شرایط از گفتار و کردار خود بهره می‌جوید برای پنهان کردن باورها و احساسات و خواسته‌های خود. و درباره مورد دوم نیز، رفتار انسان نه تنها لزوماً نمایشگرِ نوع مواجهه‌ی او با ساحت زیست اجتماعی نیست، بلکه در بسیاری از موارد، این غلبه‌ی ساحت ذهن بر رفتار انسان است که باعث می‌شود تا در مواجهه با شرایط متعدد و متنوع در راستای زیست اجتماعی، انسان، باورها و احساسات و خواسته‌های خود را بر شرایط حاکم بر آن وجه از زیست اجتماعی تحمیل کند. در نمونه‌ای برای مورد نخست، انسانی را در نظر بگیرید در مقام و موقعیت یک دانشجو که در

مواجهه با استادِ خود در خارج از محیط دانشگاه، علیرغم این که از آن استاد بیزار و متنفر است، اما با رفتاری نمایشگرِ ارادت و مودت و احترام در پی آن است که از درس آن استاد در دانشگاه نمره‌ی قبولی بگیرد. در این‌جا، دانشجو از رفتار خود به مثابه ابزار و وسیله‌ای در راستای پوشاندن حقیقتِ ذهن خود استفاده کرده است. و در نمونه‌ای برای مورد دوم، همان دانشجو را در نظر بگیرید در مواجهه با همان استاد در محیط خارج از دانشگاه، در این‌جا، دانشجو هرگز آن نوع رفتاری که با استاد در محیط دانشگاه دارد را در مواجهه با او از خود بروز نمی‌دهد، بر اساس این مبنای «ذهنی» که مواجهه با جایگاه اجتماعی استاد در محیط دانشگاه یک نوع رفتار را می‌طلبد و مواجهه با هم‌او در خارج از آن محیط، رفتاری دیگر.

با توجه به نکاتی که مطرح شد، به موردِ تعلیم و تربیت در نظام نظری افلاطون بازگردیم. بزرگسالان، حتی در ظل و ذیل نظام سیاسی مطلوب و آرمانی افلاطون، بر اثر رسوباتِ ذهنی زیست در ظل و ذیل نظاماتِ نامطلوب، بدل به انسان‌هایی شده بودند دارای روانی پریشان و گسسته و غیرِ یک‌پارچه، و همین شرایط باعث

می‌شد تا اگر در ساحت زیست اجتماعی اقدام به رفتاری منطبق بر ذهن خود می‌کردند، فرجام این رفتار چیزی نبود جز آفت و آسیب بیرونی. و اگر اقدام به رفتاری می‌کردند در راستای پوشاندن ذهن خود، در این جا نیز این دوگانگی ذهن و رفتار در ساحت زیست اجتماعی فرجامی نداشت جز آفت و آسیب. بر این اساس، افلاطون بر این باور بود که در نظام سیاسی مطلوب و آرمانی او، باید در مقام تعلیم، به آموزش ذهنی کودکان پرداخت، و در مقام تربیت، به آموزش رفتاری ایشان. فرجام محتوم این نوع نظام آموزشی به باور افلاطون این بود که در جامعه‌ی مطلوب و آرمانی او، در نهایت با بزرگسالانی مواجه خواهیم بود که بر اثر تعلیم و تربیت در کودکی در ظل و ذیل نظام «پادشاهی فلاسفه»، رفتاری خواهند داشت منطبق و هماهنگ با ذهن، و این انطباق و هماهنگی، نتیجه‌ای جز زیست سالم و مطلوب روانی و اجتماعی انسان‌ها نخواهد داشت.

افلاطون در همین زمینه در «جمهور» این بیانات را در دهان سقراط می‌گذارد «ما باید بازی‌های کودکان خود را از همان سال‌های اول تابع قواعد سخت‌تری قرار دهیم زیرا اگر بازی،

قانون نداشته باشد کودکان هم به بی قانونی عادت می‌کنند و وقتی بزرگ شدند مردان وظیفه شناس و درستکار نخواهند بود... پس اگر بازی‌های کودکان از همان اول تابع قانون قرار گیرد و اگر به مدد موسیقی، عشق قانون در دل آن‌ها جایگزین شود در نتیجه کودکان ما به خلاف آن‌هایی که به قانون خو نگرفته‌اند در همه احوال زندگانی عشق قانون را با خود همراه خواهند داشت و این علاقه همواره افزایش پیدا می‌کند و هرگونه نظم و نسقی را که از بین رفته باشد دوباره برقرار می‌کند... این مردان، قواعد مربوط به امور جرئی را هم که پیشینیان آن‌ها به کلی آن را در بوته‌ی فراموشی گذاشته بودند دوباره پیدا خواهند کرد».

افلاطون بر اساس مبانی همین نظام نظری درباره اهمیت تعلیم و تربیت کودکان است که به دیدگاه مناقشه‌برانگیز تاریخی خود درباره «اشتراک فرزندان» می‌رسد. در این جا علیرغم طولانی بودن این بخش از نظرات افلاطون، در راستای اهمیت این بحث، این بخشی از دیدگاه او در کتاب پنجم «جمهور» را در کانون تکجه قرار می‌دهیم «کودکانی که به دنیا می‌آیند در هنگام تولد به مامورین مخصوص سپرده خواهند شد که این مامورین از میان

مردان یا زنان یا هر دو نوع انتخاب می‌شوند، چون مرد و زن را در انجام وظائف عمومی شریک کردیم... این مامورین فرزندان افراد نخبه‌ی شهر را به پرورشگاه برده و به پرستارانی که در محله‌ی جدا و مخصوصی در شهر اقامت خواهند داشت می‌سپارند. اما کودکانِ افرادِ پست و و کودکانِ دیگران را که با یک نوع نقصی به دنیا آمده باشند چنان که باید و شاید در محلی مخفی و دور از انظار پنهان خواهند کرد... این مامورین در کار تغذیه‌ی کودکان نیز مراقبت خواهند کرد و مادران را هنگامی که پستانهایشان پر شده باشد به پرورشگاه خواهند برد و منتهای مراقبت را خواهند کرد که هیچ یک از آنان طفل خود را نشناسد و اگر عده‌ی مادران برای شیر دادن کافی نباشد دایه خواهند گرفت... کودکان بایستی از نطفه‌ی مردان بالغ و نیرومند به وجود آیند... به نظر من دوره‌ی عادی نیرومندی زن بیست سال و مرد سی سال است... پس اگر مردی که از این سنین گذشته یا هنوز به آن نرسیده باشد بخواهد در شهر ما تولید مثل کند خواهیم گفت که رفتار او مخالف دین و عدل است زیرا کودکی به دنیا می‌آورد که نطفه‌ی او خفیه منعقد شده نه به همراهی آئین قربانی و دعا که بایستی در مورد هر

ازدواج از طرف کاهن و کاهنه و همه‌ی شهر اجرا شود تا از افراد ممتاز و مفید شهر کودکانی ممتازتر و مفیدتر از خود بوجود آید و حال آن‌که کودکی که این مرد به‌وجود می‌آورد جز ثمره‌ی ظلمت و شهوت فاحش چیزی نیست... اما وقتی که زنان و مردان از دوره‌ی تناسل گذشتند به نظر من باید مردها را آزاد بگذاریم که با هر کس بخواهند مقاربت کنند به جز با دختر خود و مادر و نوه و مادر بزرگ خود و نیز همین آزادی را به زنان هم بدهیم جز در مورد پسر و پدر و نوه‌ی بزرگشان. اما وقتی این آزادی را به آن‌ها می‌دهیم باید مخصوصاً سفارش کنیم که همه نوع احتیاط به کار برند که کودکی از آن‌ها به‌وجود نیاید و لو نطفه‌ی او هم منعقد شده باشد و چنان‌چه احتیاطشان موثر نیفتد باید متذکر باشند که شهر ما چنین کودکی را نگهداری نخواهد کرد».

یکی از فرازهای مناقشه‌برانگیز «مانیفست حزب کمونیست» مواجهه با این انتقادات بر علیه کمونیست‌ها بود که در پی نابودی خانواده هستند. مارکس در مانیفست، این اتهام به کمونیسم را کاملاً با تغییر جهتی آشکار، بر علیه بورژوازی مطرح می‌کند. او می‌نویسد «بورژوازی پوشش عاطفه‌آمیز و احساساتی مناسبات

خانوادگی را از هم درید و آن را به مناسبات صرفاً پولی بدل کرد». مارکس بر این باور است که آنچه در اروپای تحت نظام سرمایه‌داری در سده‌ی نوزدهم درباره خانواده دارای حقیقت و واقعیت است، نابودی بنیان خانواده در دو سوی ماجراست. از یک سو، خانواده در متن و بطن بورژوازی وجود دارد، اما وجودی آلوده به انواع آفات مبتنی بر سلطه و سیطره‌ی منافع سطحی شخصی بر هر نوع پیوند انسانی، و از دیگر سو، در اردوگاه پرولتاریا، خانواده‌ای وجود ندارد که کمونیسم در پی نابودی آن باشد. و چون چنین است، خانواده پیش از هرگونه اقدامی از جانب کمونیست‌ها، توسط بورژوازی و مناسبات نظام سرمایه‌داری نابود شده است.

مارکس در همان جا می‌نویسد «و اما الغاء خانواده! حتی افراطی‌ترین رادیکال‌ها نیز از این قصد پلید کمونیست‌ها به خشم در می‌آیند. خانواده‌ی کنونی بورژوازی بر چه اساسی استوار است؟ بر اساس سرمایه و درآمدهای خصوصی. خانواده فقط و تنها فقط برای بورژوازی وجود دارد و بی‌خانمی اجباری پرولترها و فحشاء عمومی مکمل آن است. خانواده‌ی بورژوازی طبیعتاً با نابودی این مکمل، خود، نابود می‌شود و نابودی هر دو با نابودی سرمایه فرا

می رسد... هر اندازه که در سایه رشد صنایع بزرگ، پیوندهای خانوادگی در محیط پرولتاریا بیشتر از هم می گسلد و هر اندازه که کودکان بیشتر به کالای ساده و ابزار کار بدل می شوند، به همان اندازه یاهو سرایی های بورژوازی درباره خانواده و تربیت و روابط محبت آمیز والدین و کودکان بیشتر ایجاد نفرت می کند». در فصول آتی نشان خواهیم داد که مارکس چرا و چگونه استادِ معرکه گیری های قلمی ایدئولوژیک بود، و بر بام این توانایی، بیرقِ مدعیات خود را بر افراشته بود که انتقادات بر علیه خود را به همان شکلِ مطروحه دریافت می کرد و با تغییرِ روش و مسیر، همان انتقادات را به سوی منتقدین شلیک می کرد. اما در این جا، پُر واضح است که مارکس نخستین کسی نبود که این گونه انتقادات را بر علیه مناسبات بورژوایی در اروپای سده ی نوزدهم درباره خانواده مطرح می کرد، اما تفاوتِ مبنای انتقادات مارکس با اسلاف خود در این وادی، از این قرار و بر این مدار بود که منتقدان کمونیسم با رجوع به نظام نظری و مشی عملی کمونیست ها، با طرح مقدمات نظری ایشان به این نتیجه می رسیدند که عواقب و توابع استقرار و استحکام مبنای نظری کمونیسم چیزی جز الغاء خانواده نخواهد

بود. مارکس می‌بایست در این مقام، به طرح این دفاع نظری در مواجهه با منتقدین می‌پرداخت که بر اساس این مجموعه از علل و دلایل، فرجام محتوم نظام نظری او درباره خانواده، الغاء خانواده نخواهد بود.

در مانیفست، مارکس در راستای همان معرکه‌گیری‌های قلمی به طرح پاسخی در مواجهه با اتهام تمایل به «اشتراک‌فرزندان و زنان» در نظام کمونیسم نیز می‌پردازد، که پرداختن به پاسخ‌های او در مقام دفاع از طرح اتهامی که او هرگز به صورت دقیق و عمیق، بر اساس مراد اصلی و مبنای نظری منتقدین، مطرح نکرده، اهمیتی نخواهد داشت.

ارتباط میان دیدگاه مارکس درباره خانواده، با دیدگاه افلاطون در همین زمینه، قابل تقلیل به بحث «اشتراک‌فرزندان و زنان» نبوده و نیست. اصل و اساس مسئله در این جاست که در راستای مشی افلاطونی، آگاهی بزرگسالانی که در ظل و ذیل نظامات نامطلوب و فاسد غیر «پادشاهی فلاسفه» زیسته‌اند، چیزی جز «آگاهی کاذب» نیست، و در نتیجه، این آگاهی به هیچ وجه دارای اعتبار و در خور اعتنا نیست، و بر اساس این «آگاهی کاذب»، رفتار ایشان

در ساحت زیست اجتماعی نیز چیزی جز رفتار موجوداتی «از خود بیگانه» به مثابه اشباحی سرگردان در کابوس نیست؛ این هسته‌ی مرکزی نظام نظری افلاطون، دقیقاً و عمیقاً به عنوان زیرساختِ نظام نظری مارکس به کار گرفته می‌شود، و چون چنین است، هر گونه تقلیل ارتباط و امتزاج میان این دو نظام نظری با در افکندن مسئله‌ی «اشتراک فرزندان و زنان در کمونیسم»، معنا و مبنایی جز غبارآلود کردن فضای بحثی عمیق و دقیق درباره مبنای نظام نظری مارکس و ارتباط او با نظام نظری افلاطون ندارد.

روی دیگر تأکید افلاطون درباره اهمیت تعلیم و تربیت در دورانِ کودکی، همان‌گونه که اشاره شد، بی اعتباری ذهن و رفتارِ بزرگسالان زیسته در ظل و ذیلِ نظامات منحصراً سابق بود، و این نظام آموزشی مطلوب افلاطون، بر این اصل استوار بود که مرجع و سیاستگذارِ آموزش، باید طبقه‌ی حاکم باشد، در حالی که مخالفان این دیدگاه، بی‌گمان خواهند گفت این نکته در نظام نظری مارکس به این شکل مطرح می‌شود که مرجع و سیاستگذارِ آموزش نباید طبقه‌ی حاکم باشد. پاسخ به این پرسش که «منشاء این مرجعیت و سیاستگذاری چه خواهد بود؟» از جانب مارکس در

«مانیفست» این‌گونه مطرح می‌شود «ما را سرزنش می‌کنید که می‌خواهیم به استثمار والدین از کودکان خود خاتمه دهیم؟ ما به این جنایت اعتراف می‌کنیم. اما شما می‌گویید که وقتی ما به جای تربیت خانگی، تربیت اجتماعی را برقرار می‌سازیم، گرامی‌ترین مناسباتی را که برای انسان وجود دارد از میان می‌بریم. اما مگر تعیین‌کننده‌ی پرورش خودِ شما جامعه نیست؟... کمونیست‌ها تأثیر جامعه در پرورش را از خود اختراع نمی‌کنند، آن‌ها، تنها خصلت آن را تغییر می‌دهند و کار پرورش را از زیر تأثیر نفوذ طبقه‌ی حاکم بیرون می‌کشند». این‌جا در ظاهر امر، از یک سو، با نظام نظری افلاطون مواجه‌ایم که مرجعت و سیاستگذاری آموزش را در اختیار طبقه‌ی حاکم می‌داند و می‌خواهد، و از دیگر سو، با نظام نظری مارکس مواجه‌ایم که این مرجعیت را مطلقاً خارج از اختیار طبقه‌ی حاکم می‌داند و می‌خواهد، اما در نظام نظری مارکس، این مدعا شعار بی‌مبنا و بی‌اعتباری جز در سطح و ظاهر ماجرا نیست. از صدر تا ذیل نظام نظری مارکس، الغای انحصار امور در محدوده‌ی طبقه‌ی حاکم، هیچ معنا و مبنایی ندارد جز انتقال این انحصار به یک طبقه‌ی دیگر؛ که چیزی نیست جز «طبقه‌ی پرولتاریای

انقلابی». بنابراین، مارکس در این عرصه، دقیقاً و عمیقاً باز هم خوشه‌چینِ خرمنِ نظام نظری افلاطون است. او بر این باور است که فرآورده‌های ذهن انسان در ظل و ذیل جوامع طبقاتی، چیزی جز نشخوارهای ایدئولوژیک نیست و رفتارهای همین انسان نیز اعتباری جز از منظرِ خوابگردی‌های شبی در کابوس ندارد. کوزه‌ی ذهن این انسان را باید از گندابِ ایدئولوژی تهی کرد و آن کوزه را دگر بار با آبِ زلال و پاکِ «آگاهی طبقاتی و آگاهی تاریخی» شستشو داد و این کوزه را به وادی جامعه‌ی کمونیستی رساند که در آن جا به گفته‌ی دامادش، پل لافارگ، انسان‌ها «به جای شراب‌های نامرغوب مخلوط با آب، جام‌های لبالب شراب برگوندی و بردو خواهند نوشید؛ آب را تنها حیوانات خواهند خورد».

در جامعه‌ی کمونیستی، انسان نه به بلوغ، بلکه به دوران کودکی باز خواهد گشت و در آن جاست که نظام آموزشیِ اشتراکی، با الغای نظام آموزشی مبتنی بر مرجعیت و سیاستگذاری بورژوازی به عنوان طبقه‌ی حاکم، به تعلیم و تربیت انسان‌هایی خواهد پرداخت که در ظل و ذیل نظام کمونیستی به یکپارچگی اجتماعی و یکپارچگی روانی دست یابند.

این نوع بازگشت به دوران کودکی، میراثی بود که فروید را نیز بی‌نصیب نگذاشت. فروید نیز با اهمیتی که برای بازگشت به دوران کودکی در فرآیند روان‌کاوی قائل بود، سودای این در سر داشت که انسان را به وادی آرامش‌بخش یکپارچگی روانی برساند. اما این سودا نیز تنها در اتاق روان‌کاو و بر روی کاناپه، امکان تحقق نداشت. اهمیت نوع زیست اجتماعی و نوع مناسبات طبقاتی، نکاتی مغفول در نظام نظری فروید نبود. مناسبات زیست اجتماعی در نظام نظری فروید به مثابه ردایی تنگ بود که باید بر قامتِ روان انسان پوشانده می‌شد و در این شرایط بود که هر لحظه دشنه‌ای در بخشی از این قامت فرو می‌رفت تا بخش‌هایی از آن را بُریده و دور اندازد در راستای خوش‌نشینی آن ردا بر این قامت.

توجهِ آغشته به اهمیتِ فروید نسبت به دوران کودکیِ انسان، البته پس از او، در آثار –اغلب ایدئولوژیک– بسیاری از شارحانِ او در مرزهای خرافه و گزافه قرار گرفت. در فصل هشتم نشان خواهیم داد که توجه فروید به دوران کودکی، به مثابه گذشته‌ی انسان، کاملاً از منظرِ محوریت و مرکزیتِ اکنونِ زندگی (در بزرگسالی) بود. پیام فروید به افلاطون و مارکس این بود که چون از تأثیراتِ

بنیادین زیست اجتماعی کنونی انسان گریز و گزیری نیست، و چون تأثیرات بزرگسالان کنونی بر کودکان آینده را نمی‌توان نادیده گرفت، بنابراین، بزرگسالان کنونی را باید به دوران کودکی بازگرداند. اما به مبنای نظری و راهکار عملی فروید درباره این نوع «بازگشت» باید با دیدهی تأمل نگریست.

افلاطون و مارکس و فروید، در این هسته‌ی مرکزی ایدئولوژیک، دارای شباهت نظر بودند که زیست اجتماعی انسان در زمانه‌ی اکنون، دقیقاً و عمیقاً تحت تأثیرات بنیادین زیست اجتماعی انسان در گذشته‌ی تاریخی اوست. افلاطون این گذشته‌ی تاریخی را در بخش و مقطعی، آرمانی و مطلوب، می‌دانست که پس از آن به علت تغییرات متعدد و متنوع، آلوده به زوال شده است. مارکس این گذشته‌ی تاریخی را ناگزیر از مقاومت در برابر تغییرات متعدد و متنوعی می‌دانست که از جانب انسان به صورت «آگاهانه» و «ناخودآگاه» انجام شده، اما فرجام محتوم این روند را، شرایط حاکم بر زمانه‌ی اکنون می‌دانست، و فرجام محتوم آینده‌ی زمانه‌ی اکنون را نیز قاطعانه در قالب «فردایی مطلوب» پیش‌بینی می‌کرد. و فروید این گذشته‌ی تاریخی را دوران کج نهادن خشت‌های

نخستین توسط انسان در ساحت روان می‌دانست که فرجام محتوم آن نیز نمی‌توانسته چیزی جز تا ثریا کج رفتن دیوارِ اکنون باشد. (در فصل چهارم به تفصیل، به بررسی این مورد خواهیم پرداخت).

نظام نظری فروید در راستای «بازگشت بزرگسالان به دوران کودکی»، مبتنی بر این امکانِ عملی بود که در شرایط امتناعِ اعمالِ تغییر در گذشته‌ی انسان، می‌توان و باید، فهم و درک و دریافت انسان از این «گذشته» را تغییر داد.

اما پرسشِ مبنایی در این زمینه، از این قرار و بر این مدار بود که آیا توابع و توالی و نتایجِ این دو نکته با یکدیگر دارای ارتباط و اتصالِ مشابهی بود؟ به دیگر بیان، آیا می‌توان نشان داد که تغییر فهم و درک و دریافتِ بزرگسالان نسبت به دوران کودکی، دارای ارتباطِ مشابهی خواهد بود با تجربه‌ی زیسته‌ی انسانی که بر اساسِ کودکیِ درست و مناسب (از دیدگاه فروید) به دوران بزرگسالی رسیده باشد؟ نظام نظری فروید در برابر این‌گونه پرسش‌های فلسفی، از گذشته تا هنوز، جز دفرمه کردن‌های موسمی و مناسکی ایدئولوژیک از جانب شارحان، هیچ در بساط نداشت و ندارد. البته این بانگ را نیز نگارنده این سطور از جانب اهالی همین اردوگاه

شارحان به وضوح می‌شوند که «فروید اصلاً و اساساً اعتقادی به کودکی درست و مناسب نداشته است»، صد البته پاسخی که در بساط این حضرات خواهم نهاد جز این نیست که، تفاوتی بنیادین است میان «درست و مناسب» و «بی نقص و ایده آل»؛ فروید به عدم امکان حالت دوم باور داشت، و البته سودایی جز دست یابی به حالت اول در سر نداشت.

شباهت نظام نظری افلاطون و فروید از جانب بسیاری از پژوهشگران در عرصه‌ی تاریخ روانشناسی و روان‌کاوی، و فلسفه‌ی روانشناسی و روان‌کاوی، تنها از منظر تقسیم‌بندی‌های روان انسان به سه بخش از جانب این دو، بوده است. اما تقسیم بندی سه گانه‌ی افلاطونی مبتنی بر باورها، احساسات، خواسته‌ها، تطابق دقیق و عمیقی با تقسیم‌بندی سه گانه‌ی فروید از روان انسان مبتنی بر اید، ایگو، سوپرایگو، ندارد. اما فروید، آشکارا بیرق بر بام این مدعا برافراشته بود که نظام نظری او در موارد بسیار مهمی، مبتنی بر نظام نظری افلاطون است. اما این موارد بسیار مهم، کدام بودند؟

فروید در خطابی آلوده به عتاب، منتقدان خود را این گونه می‌نواخت «آن که با تفرعن و تحقیر در روان کاوی می‌نگرد، باید به یاد داشته باشد که مفهوم بسط یافته‌ی میل جنسی در روان کاوی تا چه اندازه با مفهوم اروس در اندیشه افلاطون الهی مطابقتی تمام دارد». و در دیگر جا، بر همین نهج، می‌افزود «اروس نزد افلاطون فیلسوف، از حیث خاستگاه و کارکرد و نسبتش با عشق جنسی، دقیقاً همان نیروی عشق، یا لیبیدو، در روان کاوی است».

اشاره‌ی فروید به رساله‌ی «میهمانی» افلاطون است، که در آن جا، پس از اظهارنظرهایی از جانب فایدروس، پوزانیاس، آروکسی‌ماخوس و آریستوفانس، سقراط به طرح نظراتش درباره معانی و مبانی «عشق» می‌پردازد. سقراط نظراتش را به نقل از زنی به نام دیوتیما، مطرح می‌کند که بر اساس آن، اروس از مقام زیبایی و خوبی و خوشبختی گذر می‌کند و به سوی زاینده‌ی جاودانگی می‌شتابد. «عشق طالب جاودانگی است. در این جا هم طبیعت فانی می‌کوشد تا برای خود کسب دوام و جاودانگی کند و در جانواران این تنها از راه تولید مثل دست می‌دهد. با تولید مثل، موجود زنده به جای موجود پیر و فرسوده‌ی خود وجود تازه نفسی

به جا می‌گذارد... در ذهن ما نیز دانش‌های کهنه می‌روند و دانش‌های تازه می‌آیند و در اثر آن، ما نیز در دو لحظه یکی نیستیم. آن چه "یادآوری" می‌نامیم خود ثابت می‌کند که دانش یا اطلاعاتی که در ذهن ماست می‌تواند از بین برود. زیرا فراموشی، مرگِ یک دانش، و یادآوری، زاییده شدنِ دانش نوینی است. هرچند به نظر می‌رسد همان دانش قدیم است که بازگشته است واقعیت این است که دانشِ کهنه جای خود را به دانشِ نو داده است. در حالی که ذات خدایان همیشه یکسان است و دچار تغییر نمی‌شوند...».

توجه به این نکته در این جا دارای غایت اهمیت است که روایت سقراط از تمنای انسان در راستای جاودانگی با توسل و تمسک به اروس، از یک سو، به تغییرات و تحولات در ساحت ذهن می‌رسد، و از دیگر سو، بر اساس آن چه پیش از این نشان دادیم، با تأکیدی بر ثابت و بدون تغییر بودنِ خدایان به مثابه غایتِ آرمانی و اعلای انسان، همراه است. به دیگر بیان، اروس، فرآیندی است مبتنی بر تغییر، اما در راستای رسیدن به فرآورده‌ای عاری از هر نوع ابتلا به تغییر. البته افلاطون در «میهمانی» به سویه‌ای دیگر از اروس هم

بر اساس خطابه‌ی سقراط می‌پردازد که آن نیز بسیار مورد توجه فروید قرار می‌گیرد. «کسی که بخواهد راه عشق را درست بی‌ماید باید در جوانی به صورتی زیبا دل بندد. اگر رهبرش راه را درست به او نمایانده باشد، ابتدا فقط دل به یک معشوق خواهد بست و از این دلبستگی افکار خوب و زیبا برایش پدید می‌آید. سپس پی می‌برد که زیباییِ یک تن مانند زیباییِ یک تنِ دیگر است و از این رو دلبسته‌ی زیباییِ تن به طور کلی می‌شود. چه نادان است اگر نتواند دید که زیبایی در هر اندام که باشد در اصل یکی است... وقتی به مرحله‌ی بالاتر می‌رسد که درک کند زیباییِ جان برتر از زیباییِ تن است و به این سبب اگر به جانی با فضیلت و تقوی برخورد که از زیباییِ صورت بهره‌اش کم بود، به او دل می‌بندد و عشقش را در دل می‌گیرد. آن‌گاه در خود افکار زیبا و خوبی را که در تربیت آن جوان به کار آید پرورش می‌دهد تا آن‌که او را به تأمل و نظر در زیباییِ قوانین و سازمان‌های اجتماعی وادارد تا دریابد که زیباییِ همه‌ی آن موارد از یک سنخ است و زیباییِ فردی بی‌مقدار است. از این‌هم که می‌گذرد متوجه علوم می‌شود و زیبایی را در آن‌ها در می‌یابد... کسی که به این ترتیب شاگردی مکتب

عشق را کرد و از مراحل مختلف در زیبایی گذشته است وقتی به پایان راه خود می‌رسد ناگهان طبیعت زیبایی شگرف و بیرون از حد و مرز بر او مکشوف می‌شود و این غایت و مقصود همه‌ی کوشش‌های پیشین ماست. طبیعتی که در مقام نخست پاینده است. نه می‌روید و نه می‌میرد. و در مقام دوم چنین نیست که از یک لحاظ زیبا نباشد، یا به چشم یکی زیبا بیاید و به چشم دیگری زیبا نیاید... بلکه از همه‌روی به چشم همه و در همه‌حال و همه‌جا زیباست».

نظام نظری فروید درباره «سائق جنسی»، نظامی بسیار مناقشه برانگیز است و تحولات و تبدلاتی که فروید در این نظام در طول سال‌ها ایجاد کرد نیز در ظهور و بروز این گونه مناقشات بی‌تأثیر نبود. مدعای او درباره ارتباط مبتنی بر تطبیق میان اروس و لیبیدو، از این جهت در راستای آن تحولات و تبدلات در نظام نظری‌اش بود که در ۱۹۲۰ به ارائه روایتی دیگر از لیبیدو، بر اساس تطابق با اروس پرداخت. در این روایت، بر خلاف روایت پیشین -که مبتنی بر ماهیت و کارکرد سائق جنسی در نقش‌آفرینی سلبی و ایجابی در روان بود- تکیه و تأکید بر اروس، نه در محدوده‌ی سائق

جنسی، بلکه به عنوان سائق زندگی بود. فروید-در روایت متأخر- سائق جنسی را نه تنها با اروس بیگانه نمی‌دانست، بلکه آن را بخش مهمی از سائق زندگی معرفی می‌کرد، با این قید مهم که سائق جنسی در خدمت سائق بنیادی‌تر به عنوان سائق زندگی قرار می‌گیرد تا بر اساس آن، «موجود زنده» به وحدتی دست یابد در راستای «زندگی طولانی و مرتبه‌ی عالی‌تر رشد».

افلاطون در «میهمانی» در چارچوب نظام نظری خود در محدوده‌ی مثل سیر می‌کند و بر آن است تا نشان دهد که اروس نیز به این علت دارای اعتبار و در خور اعتناست که انسان را از سطح مناسبات ظاهری به اصل و اساسِ ماجرا در فراسوی خود رهنمون می‌کند، و این چیزی نبود و نیست جز متن و بطنِ نظام نظری فروید درباره روانِ آسیب‌دیده‌ی انسان در نسبت با سائق جنسی. فروید بر این باور بود که «سرکوبی» سائق‌های جنسی یکی از مهمترین موارد در راستای نوع و لونِ ساختار روانی انسان است. بنابراین، اعتبار سائق‌های جنسی در نظام نظری فروید از این منظر است که نمایشگرِ اصل و اساسِ ماجرا در فراسویِ خود هستند. سقراط به نقل از دیوتیما به طرح این آموزه می‌پردازد که

مبنا و معنای اروس، گذر از پُل مجاز به سوی وادی حقیقت است، و فروید بر آن است تا به مدد روان‌کاوی، انسان را با گذر از آن پُل، به آن وادی رساند.

اما نظام نظری فروید در این مقام، حاوی این مدعاست که انسان در گذشته‌ی تاریخی خود و در زیست اجتماعی کنونی، با نیروهای مواجهه است که همواره در کارِ «سرکوب» اروس هستند. افلاطون خاستگاه این نیروها را نظاماتِ فاسدِ محدود به زیست بر اساس صورتِ متغیرِ حیات انسان می‌دانست. و مارکس، بر این باور بود که این نیروها از متن و بطن مناسبات اجتماعی مبتنی بر نیروهای تولیدی و روابط تولید، تغذیه می‌کنند. راهکار افلاطون در مواجهه با این نوع «سرکوب»، استقرار و استمرار نظام «پادشاهی فلاسفه» بود تا در ظل و ذیل آن، انسان با آگاهی از حقایق مستور و مکتوم در فراسوی این ظواهر، به مقام یکپارچگی روانی دست یابد و باعث حفظ یکپارچگی اجتماعی شود. راهکار مارکس اما در همین زمینه از این قرار و بر این مدار بود که نیروی «سرکوب‌گر» قادر به تداوم این «سرکوب» نخواهد بود و در یک دست‌اش دشنه‌ی «سرکوب» ماست، و در دیگر دست، بیل برای حفرِ گورِ خود. در نتیجه،

نیروهای آگاه به معنا و مبنای این «سرکوب» نیز باید با یک دست علم آگاهی بخشی به طبقه‌ی در حال «سرکوب» برافرازند، و با دیگر دست، ضربه‌ای انقلابی وارد کنند بر پیکرِ بر سرِ گورِ خویش رسیده‌ی نظام سرمایه‌داری. و در این میان، فروید را باور این بود که نیروهای «سرکوب‌گر» اروس باعث می‌شوند که اروس به وادی «ناخودآگاه» رانده شود و از آن جا - با مکانیزمی نامشخص - بر «خودآگاه» انسان تاثیر بگذارد. پرسش مهم در این مقام این است که آیا اروس در «ناخودآگاه» قرار دارد و به این علت که رخت ارضاء به تن نمی‌کند، نمی‌تواند راهی به «خودآگاه» بیابد؟ و یا این که، اروس در «خودآگاه» قرار دارد و پس از «سرکوب»، راهی «ناخودآگاه» می‌شود؟ مجموعه آثار فروید در بهترین حالت در پاسخ به این گونه پرسش‌های بنیادین، آغشته به انواع ناسازگاری‌های نظری است.

نظام نظری افلاطون و مارکس و فروید، بر اساس آنچه نشان دادیم، دارای این نطفه‌ی مشترک بودند که بر اساس سیر تاریخی جهان و انسان، باید با بازگشتی دیگرگونه به «گذشته»، انسان را به عنوان کودکی آگاه از گذشته و اکنون خود، راهی آینده کرد. اما

این سه نظام نظری، هر کدام تا بن دندان و مغز استخوان مبتنی بر مبانی متافیزیکی، و آزمون ناپذیر، و ابطال ناپذیر، و پوئتیکی بودند، در حالی که با مدعای ارائه انواع توصیف و تبیین «علمی» از جهان و انسان، جلوه‌گری می‌کردند. و در عین حال، هر سه نظام نظری مذکور، در برابر این پرسش فلسفی خلع سلاح می‌شدند که ارائه تفسیر و تأویل درباره «گذشته»، و طرح راهکار «بازگشت به کودکی»، برای گریز و گذر از انحرافات و آفاتِ زمانه‌ی اکنون، آیا خود، محصول و مولود و معلولِ انحرافات و آفاتِ موجود در زمانه‌ی اکنون نیست؟ پاسخی معمول و مرسوم به این پرسش این است که «این سه، یکپارچگی اجتماعی دوران خود را مطلوب نمی‌دانستند و یکپارچگی روانی انسان در آن زیست اجتماعی را نیز آلوده به انحراف و آفت می‌دانستند، و بر همین اساس در پی دستیابی به یکپارچگی اجتماعی و یکپارچگی روانی مطلوب بودند». اما پرسشی دوباره در برابر این پاسخ، از این قرار و بر این مدار است که امثال این سه، با زیست در ظل و ذیل آن نوع نظام اجتماعی نامطلوب که باعثِ عدمِ ایجادِ یکپارچگی روانی بود، دارای چه خصوصیات و ویژگی‌هایی بودند که به مقام ارائه‌ی

راهکاری بر علیه آن نوع نظام و شرایط دست یافته بودند؟. یکی از توابع و توالی این سلسله پرسش‌ها، تقابل دو اردوگاه «اصالت جامعه‌شناسی» و «اصالت روان‌کاوی» است. سرسلسله‌ی اردوگاه نخست در تصویر و تصور غالب بر اندیشه‌ی بسیاری از عالمان و عامیان، مارکس است، و سرسلسله‌ی اردوگاه دوم، فروید. در حالی که مبانی نظری این دو اردوگاه از ابتدای تأسیس، تا دوران ترویج و تحکیم، تا زمانه‌ی اکنون، چیزی نبوده و نیست جز «اصالت تاریخ» افلاطون.

مراد از نظام نظری «اصالت تاریخ» افلاطون این است که با رصد سیر تاریخی تکوین جهان و انسان در می‌باییم که این سیر، مبتنی بر ابتدایی عالی و مطلوب، و ادامه‌ای آلوده به زوال است. این ادامه‌ی آلوده به زوال – که بخشی از تاریخ است – سایه‌ای به مثابه «آگاهی کاذب» افکنده بر زمانه‌ی اکنون، و باعث شده تا دیده‌ی ظاهر بین انسان از امکان مشاهده و فهم و درک و دریافت آن ابتدای عالی و مطلوب، محروم بماند. بر سبیل تمثیل، ما با خانه‌ای در «تاریخ» مواجه‌ایم که دست ساز انسان و اجتماع و «طبیعت» نیست؛ این خانه در ادامه به تصرف اشغالگرانی در می‌آید که سعی

دارند با تغییر رنگ و اسباب و وسایل آن، به ما امروزیان نشان دهند که این خانه از اصل و اساس مصنوع ایشان بوده است. تمامی این سیر، از منظر مواجهه‌ای تاریخی با جهان و انسان، قابل فهم و درک و دریافت است. افلاطون بر این باور است که تنها با رجوع دیگرگونه به همین سیر تاریخی می‌توان مناسبات مبتنی بر آفت و آسیبِ زمانه‌ی اکنون را شناخت و به این فهم و درک و دریافت رسید که مناسبات زمانه‌ی اکنون، تنها سایه‌ای سطحی و بی اعتبار است از «حقیقتی تاریخی» به مثابه اصل و اساس حیات اجتماعی و روانی انسان.

افلاطون بر این باور بود که با این نوع مشی مبتنی بر «اصالت تاریخ» می‌توان به دوران یکپارچگی اجتماعی و یکپارچگی روانی بازگشت؛ بازگشتی که با گذر از اکنون ایدئولوژیک، امکان‌پذیر است و بس. در حالی که مارکس و فروید با دو ریسمانِ مندرسِ «اصالت جامعه‌شناسی» و «اصالت روان‌کاوی» خود را به هاویه‌ی

^۲ توجه داشته باشیم که تفاوتی بنیادین وجود دارد میان «اصالت جامعه‌شناسی» با «اصالت جامعه»، و میان «اصالت روان‌کاوی» و «اصالت روان».

«اصالت تاریخ» افلاطون می‌رساندند. به این معنا و بر این مبناست که اگرچه مارکس و فروید، نظام نظری خود را بر اساس مبانی نظام نظری افلاطون آغاز کردند، اما پایانِ این دو، آغازِ افلاطون بود.

فصل سوم

تضعيف آگاهي مضاعف

که تا با خودی در خودت راه نیست
از این نکته جزی خود آگاه نیست

سعدی

مارکس و فروید را فرآورده‌های طبیعی و منطقی دوران خود نامیده‌اند؛ دورانی که بسط دیدگاه‌های مبتنی بر «علم گرایی»، امثال ایشان را به وادی کوشش‌های نظری در راستای فهم و درک و دریافت مبانی جدید «شناخت شناسی» کشانده بود. با فروپاشی نظام معرفتی «جهان قدیم»، تعیین و تبیین مشخصات و مختصات جایگاه انسان در «جهان جدید»، به پُر رونق‌ترین حجره در بازار فلسفه بدل شده بود. در همین دوران است که فیلسوفی پا به میدان فلسفه نمی‌گذارد مگر با ارائه بحثی درباره مبانی تفاوت و تمایز میان انسان و حیوان. و علت العلل این مسئله، جز این نیست که علاوه بر آن نوع تعیین و تبیین جایگاه انسان در جهان، از توضیح و توجیه مبانی «قوه فاهمه» انسان، در راستای آن مبانی جدید «شناخت شناسی» نیز گریز و گزیری نیست. اما از دیگر سو، با کوشش‌های نظری امثال دیوید هیوم، فلسفه با خروشی بر علیه خود مواجه شد، چرا که، فرآیندِ مشی فلسفی، دیگر لزوماً فرآورده‌های فلسفه و سایر حوزه‌های علوم در جهان قدیم را مبتنی بر عقلانیت نمی‌دانست. عده ای این شرایط را، بر سیل تمثیل، فتحِ قلاعِ مستحکمِ فلسفه توسط علوم تجربی در جهان جدید دانسته‌اند؛ مدعایی که اگرچه بی‌بهره از حقیقت نیست، اما عدم

آگاهی از مبانی و حدود و ثغور آن، در جهان جدید توالی فاسدِ فراوانی داشت از جمله سلطه و سیطره‌ی آفت‌بارِ مارکسیسم بر ذهن و ضمیر بسیاری از انسان‌ها از اواسط سده‌ی نوزدهم به بعد.

کوشش‌های نظری در این میان و در این دوران، با این سویه‌ی برجسته‌ی آگاهی‌یابی از چرایی و چگونگی و حدودِ آگاهی انسان مواجه بود. انسانِ جهان جدید، کافی بود تا خود را در میان چهاردیواری ببیند که دیوار اول آن کتابِ «در باب گردش افلاک آسمانی» از کوپرنیک، دیوار دوم آن کتابِ «اصول فلسفه» از دکارت، دیوار سوم آن کتابِ «درباره دو نظام اصلی جهان» از گالیله، و دیوار چهارم آن کتابِ «اصول ریاضی» نیوتن، بود. بر این چهار دیوار، هیچ سقفی از جنس و سنخ نظام معرفتی جهان قدیم نمی‌توانست استوار بماند و برای انسان محصور در این چهار دیوار، گشودن هر دری به روی هر آگاهی جدید، در گرو گشودن دری بود به روی آگاهی از مبانی و معانیِ آگاهی انسان در جهان جدید. مارکس و فروید به فراست و ظرافت از ضرورت این «آگاهی»، آگاهی یافته بودند.

از میانه‌ی سده‌ی نوزدهم، از یک سو، بر اساس نظام نظری امثال دکارت و لایبنیتس و بارکلی و کانت و هگل و...، و از دیگر سو،

بر اساس مبانی و توالی نظام نظری داروین، این پرسش در مدار و محور امور در این عرصه قرار گرفت که آیا آگاهی یافتن از مبانی و معانی آگاهی انسان، هنوز، فقط پرسشی فلسفی است؟ امکان خروج این «پرسش» از انحصار فلسفه، و بررسی و ارزیابی و به کارگیری آن در عرصه‌های دیگر، آغشته به این نکته‌ی دارای غایت اهمیت بود که آگاهی، پس از این خروج، می‌توانست از تنگنای معنایی موسع و فراگیر خارج شده، و بدل به موردی مشخص و مضیق در چهارچوب بررسی و ارزیابی در عرصه‌های مختلف غیر از فلسفه شود. فرجام این «خروج» می‌توانست این باشد که با طرح مدعای وجود «آگاهی‌ها»، انسان را بتوان به مثابه موجودی معرفی کرد که آگاهی‌های او -حداقل- از پنج جنس و سنخ است:

۱: آگاهی از آگاهی خود

۲: آگاهی از آگاهی‌های خود

۳: آگاهی از چرایی و چگونگی آگاهی یافتن از موارد یک و دو

۴: آگاهی از «آگاهی‌های» راه نیافته به عرصه‌ی آگاهی خود

۵: آگاهی از چرایی و چگونگی مورد چهار

مارکس و فروید، با همین سودا در سر، دمی در هوای فلسفه نفس زدند و بلافاصله رخت به سوی علوم تجربی کشیدند تا مراد و مقصودِ مطلوب خود را بر اساس درانداختنِ طرح نظامی نظری درباره «آگاهی» و «آگاهی‌ها»، در آن وادی سراغ گیرند. مارکس از ابتدای فعالیت‌های نظری خود، و مشخصاً در رساله دکتری که در سال ۱۸۴۱ کار روی آن را به پایان برد، به آشکارترین شکل ممکن به مسئله‌ی «آگاهی» پرداخت. عنوان رساله مارکس «در باب تفاوت‌های فلسفه‌ی دموکریتوس و اپیکور» بود. در آن‌جا، مارکس با ابراز مخالفت با اتهامی که علیه اپیکور مطرح بود، عبارت از این که او انحرافی در نظام فیزیکِ دموکریتوسی ایجاد کرده، به طرح این مدعا می‌پردازد که اتمیسم اپیکور دری است گشوده بر «آزادی آگاهی» در جهانی که دترمینیسم دموکریتوسی را به مثابه وهمی ایدئولوژیک، بی اعتبار می‌کند. اما دفاع مارکس از نظام نظری اپیکور در برابر دموکریتوس، در ادامه، به طرح انتقادی از جانب مارکس نسبت به اپیکور می‌رسید مبنی بر این که کوشش نظری اپیکور در راستای آزادی انسان از قیودِ «طبیعت»، اگرچه کوششی دارای اعتبار و در خورِ اعتناست، اما کوششی است که ابتدا به آزادی یک اسیر، و در ادامه به حبسِ دوباره‌ی او می‌انجامد.

مارکس بر این باور بود که آگاهی انسان از جهلِ خود، اگر به این فرجام نرسد که آن جهل بدل به آگاهی شود، آگاهیِ رهایی بخشی نبوده؛ و عدمش به ز وجود. به دیگر بیان، مارکس «این جهان زندان و ما زندانیان» را می‌دید و بر آن بود تا نشان دهد که انسان چرا و چگونه می‌تواند با آگاهی از علل و دلایلِ زندانی بودن خود، باعث آزادی خود و جهان شود. در حالی که انسان با توسل و تمسک به «آزادیِ آگاهی» اپیکوری، در نهایت می‌توانست از زندانِ جهلِ بسیط خارج شود و مبتلا به جهلِ مرکبی شود که راهی به رهاییِ مطلوب و مورد نظر مارکس نداشت. به این نکته آگاهم که در این جا پرشی بلند داشتیم از بخشی از رساله‌ی دکتري مارکس، به بخش‌هایی از نظام نظری او پس از گسست‌های نظری‌اش از نظام نظری هگل و نظام نظری هگلی‌های جوان. اما به این علت که در این جا به بررسی سیر تاریخی افکار و آثار مارکس نمی‌پردازم، تنها بر آنم تا نشان دهم که او از ابتدای فعالیت در عرصه‌ی نظر، از گسست و گسلی که میان نظام نظری جهان قدیم و جهان جدید درباره مبانی و معانی «آگاهی» ایجاد شده بود، آگاهی یافته بود. اگرچه بر همان نهج که نشان خواهم داد، با انجام تغییراتی که در ادامه، در نظام نظری خود داشت، این نوع توجه به

مبانی و معانی «آگاهی» در جهان جدید را کاملاً در مسیری دیگر، و در راستای هدفی دیگر، به کار گرفت.

فهم و درک و دریافت نظام نظری مارکس، بدون توجه به مبانی نظام نظری هگل، در مرزهای نقصان قرار خواهد داشت. اما آگاهی از پیوندهای این دو نظام نظری نیز در نهایت چیزی جز نمایش انواع نقصان در این دو نوع نظام بر صحنه‌ی تاریخ علم و فلسفه نخواهد داشت. اما برای درنیفتادن به هالویه‌ی تباهی، از شناخت کوره‌راه‌هایی که رو به تباهی می‌روند، گریز و گزیری نخواهد بود.

آن‌چه هگل در عرصه‌های مختلف از جمله در عرصه فلسفه از خود به یادگار نهاد، اگرچه پس از او از جانب اردوگاه «هگلی‌های جوان» که -به نوعی و در مقطعی- یکی از خاستگاه‌های نظری مارکس بود، مورد نقد و حتی هجمه قرار گرفت، اما نه تنها در تمام طول حیات مارکس، بلکه تا زمانه‌ی اکنون نیز دامن‌گیر بسیاری از اهل فلسفه و «مبارزان سیاسی» در منتهی‌الیه اردوگاه چپ و راست بوده است. مراد از این نکات، مواجهه‌ای از جنس و سنخ مشی شوپنهاور در مواجهه با میراث نظری هگل نیست، اما در عین حال، هگل در بهترین حالت، چیزی نبود جز یکی از غول‌های

«کمپانی هیولاها»؛ جذاب و هولناک و میان تهی، و سودمند برای ره‌زنانِ قافله‌ی فلسفه.

هگل در «پدیدارشناسی روح» بر اساس همان مبانی گسست از جهان قدیم در گریز به جهان جدید، به طرح مباحثی درباره «آگاهی» می‌پردازد و عنوان فصل دوم این کتاب، «خودآگاهی» است. آنچه به عنوان «آگاهی» در زبان آلمانی با واژه‌ی *Bewusstsein* از سده‌ی هجدهم در عرصه‌ی مکتوبات فلسفی مطرح است، با عنوان «خودآگاهی» *Selbstbewusstsein* در همان کتاب هگل به کار گرفته می‌شود. در آثار مارکس نیز همین عبارت به عنوان «آگاهی» *Das Bewusstsein* و مشتقاتِ دیگر آن، دیده می‌شود. در دوران فروید نیز یکی از فلاسفه‌ی مهم هم‌روزگار او به نام ادوارد فون هارتمان کتابی نوشت با عنوان *Philosophie des Unbewussten*. و مناقشه‌برانگیزترین وجه نظام نظری فروید نیز با عنوان «ناخودآگاه» *das Unbewusste* شناخته شده است. اما علیرغم اشتراک عبارت *Bewusstsein* (آگاهی) در آثار هگل و مارکس و فروید، نکته‌ی دارای غایت اهمیت این است که اگر در تمامی این آثار، بخواهیم یک معنا از «آگاهی» را در مواجهه با عبارت *Bewusstsein* مراد کنیم، از فهم

و درک و دریافتِ درستی از مبانی این سه نظام نظری برخوردار نخواهیم بود. در ادامه در بررسی مفهوم «ناخودآگاه» فرویدی به ارائه دلایلی در اثبات این مدعا خواهم پرداخت. اما درباره رابطه‌ی نظام نظری مارکس و هگل نیز تأکید بر این نکته را لازم می‌دانم که معنا و مبنای «آگاهی» و «خودآگاهی» در نظام نظری هگل، مشابهت و مطابقتی با این دو واژه (و در مواردی "مفهوم") در نظام نظری مارکس ندارد. از قضا، این یکی از وجوه همان مدعیات درباره ابتناء نظام نظری مارکس بر نظام نظری هگل است که بر اساس مشاهده‌ای در ظاهرِ ماجرا، به تشابه برخی از عبارات، می‌تواند رهنِ اهل نظر باشد در وادیِ یگانه پنداشتن این دو نظام نظری بر اساس این نوع واژگان مشترک.

نظام نظری هگل درباره معنا و مبنای «آگاهی» چیزی نیست جز حاشیه‌ای بر یکی از صفحاتِ متنِ نوع نقش آفرینی «روح» در تاریخ. این «روح» در رابطه‌ای آغشته به انواع معرکه‌گیری‌های متافیزیکی قرار دارد با «ذهن»، در حالی که باز هم، هم واژه‌ی «روح»، و هم واژه‌ی «ذهن»، در نظام نظری هگل، به معنای خاصی به کار می‌روند که نه نسبت و تناسبی با نظام نظری مارکس دارند و نه با تداول معمول و مرسوم این واژه‌ها در ساحت فلسفه -

حتی در آن دوران- مارکس به نظام نظری هگل مطلقاً بی‌توجه نبود، و از این نظام نظری بهره‌های فراوان در راستای استقرار و استحکام نظام نظری خود برد. مارکس، باوئر، فوئرباخ، روگه، انگلس و سایر شرکاء، بدون ابتناء به «فلسفه‌ی هگل» نمی‌توانستند از چنین جایگاهی در تاریخ برخوردار شوند که امروز شاهد آن هستیم. هگل به باور بسیاری از خام‌اندیشان، مبدع و بنیانگذار بسیاری از افق‌های معرفتی جدید در عرصه فلسفه و علم بود. در حالی که به باور نگارنده‌ی این سطور، نه تنها چنین نبود بلکه هگل فقط و تنها فقط هموار کننده‌ی مسیری بود برای راهیابی شارلاتان‌های عالم به عنوان فلیسوف، به وادی فلسفه؛ همایشان که با نقاب فلسفه، قلم به دست، وارد میدان مباحث نظری شدند و قلم‌ها بدل به اسلحه‌ی ترور و ابزار دیکتاتوری کردند و در دست اخلاف خود به عنوان «فیلسوفان چریک» نهادند.

در راستای همان تشابهات و اشتراکات در ساحت واژگان، برای نمونه، این مدعا بهره‌ای از صحت و دقت نخواهد داشت که «هگل قائل به سامان زیست اجتماعی و تاریخی بر اساس ذهن بود، و مارکس قائل به سامان ذهن بر اساس زیست اجتماعی و تاریخی». چرا که، عبارات و واژگانی چون «ذهن»، «تاریخ» و «زیست

اجتماعی»، تنها به صورت مشترک لفظی در این دو نظام نظری وجود دارند. اما در این جا پرسش این است که اگر چنین است پس چگونه مدعی بهره گیری مارکس از نظام نظری هگل هستیم؟ پاسخ این است که —همان گونه که اشاره شد— هگل هموار کننده مسیری بود که امثال مارکس گام در آن نهادند، برای نمونه، هگل با ارتباطی که میان «روح» (ذهن) و «آگاهی» در عرصه‌ی سیر تاریخی برقرار می‌کرد، به جعل مفهومی به عنوان «بیگانگی» می‌رسید، و مارکس با رجوع به این نوع مختصات نظری بود که مسیر را برای جعل «از خود بیگانگی» فراهم می‌یافت. پُر واضح است که «از خود بیگانگی» مورد نظر مارکس در رابطه با مالکیت تولید و سایر مفاهیم موجود در نظام نظری خاص خودش دارای معنا و مبنا بود، اما تمامی این‌ها جز بر اساس مسیری که هگل با جعل آن نوع نظام متافیزیکی در ساحت فلسفه و تاریخ ایجاد و هموار کرد، امکان‌پذیر نبود. بنابراین، آنچه مارکس درباره «آگاهی» در مجموعه آثار خود مطرح می‌کرد، اگرچه در ادوار مختلف، آغشته به جرح و تعدیل و حک و اصلاحاتی شد، اما از اصل و اساس، ریشه در خاک نظام متافیزیکی هگل داشت. در این نظام، تاریخ جهان چیزی نبود جز «آگاهی از آزادی»، اما «ذهن»

ناآگاه در سیر تاریخی به عنوان جزء، حتی با توجه به «از خود بیگانگی» با «کل»، در مسیری قرار دارد که فرجام محتوم آن «آگاهی از خود» است. در این جا اگر ذهن شما به این آگاهی دست یافته که «طی این سیرِ دوّار، دقیقاً و عمیقاً انسان در عرصه‌ی واقعیات ملموس و مشهودِ عینی چه بهره‌ای، در چه زمینه‌ای خواهد برد؟» پاسخِ اردوگاه غول‌پروران در ساحت فلسفه، جز این نخواهد بود که «انسان به شناخت دقیق‌تری نسبت به خود و جهانِ خود خواهد رسید». و اگر از هم‌ایشان بخواهید که در اثبات این مدعا بکوشند، خواهند گفت «منکرانِ حقانیت این مدعا بهره‌ای از شناختِ خود و جهان ندارند». و این همه در حالی است که اصلاً و اساساً این نظام نظری از ابتدا بیرق این مدعا بر بام فلسفه برافراشته بود که پریشان‌اندیشی‌ها و پریشان‌گویی‌های هگل با عبوری قویم و سلیم از ساحت شناخت‌شناسی، می‌تواند باعث شناخت دقیق و عمیق جایگاه انسان در جهان از منظرِ عقلانیت شود. از دیگر سو، اگر نقطه‌ی کمالِ تاریخ آن‌جاست که ذهن در سیرِ دوّار خود، در نهایت به «آگاهی از خود» به مثابه «کل» برسد، پرسش این است که حیاتِ «ذهن» پس از نگارشِ «پدیدارشناسی روح» از جانب هگل نشانه‌ی چیست؟! آیا باید در انتظار ماند تا

دیگرانی جز هگل نیز به افتخار فتح قله‌ی کمالِ تاریخ نائل آیند؟ و اگر چنین است، چه کسی تعیین خواهد کرد که تعداد دقیقِ این فاتحان چند نفر باید باشد تا اردوگاه غول‌پروران در ساحت فلسفه، دامنِ ننگینِ مدعای خود رها کنند؟

مارکس با سیر بر سیلِ همین نظام نظری، سال‌ها بعد، در ظاهرِ ماجرا، با این مدعا در برابر مبانی هگلی ایستاد که «این آگاهی نیست که زندگی را تعیین می‌کند، بلکه زندگی [اجتماعی] تعیین کننده‌ی آگاهی است». مراد مارکس از «زندگی»، در این زمینه، به معنی دقیقتر، چیزی نبود جز مناسبات تولید و مالکیت ابزارهای تولید، و به دیگر بیان، نیروهای تولیدی و روابط تولید، و بر همین اساس، به مثابه برائت استهلالی بر فقره‌ی پیشین می‌نوشت «بی‌شک نخستین فرض سر تا سر تاریخ بشر وجود انسان‌های زنده است... می‌توانیم بین انسان و حیوان با توجه به آگاهی، دین، یا هر چیز دیگری که می‌خواهیم، فرق بگذاریم. اما انسان‌ها از همان هنگام که شروع به تولید وسائل امرار معاش خود کردند، گامی که مشروط به سیستم جسمی انسان است، بین خود و حیوانات تمایز قائل می‌شوند. انسان‌ها با تولید وسائل معیشت خود غیرمستقیم زندگی مادی واقعی خود را تولید می‌کنند».

نظام نظری هگل در این جا نه تنها نفی و طرد نشده بلکه توسط مارکس به نوعی تکمیل شده بود. مارکس نه تنها به تطور، بلکه بر اساس نظام نظری هگل به تکامل تاریخ معتقد، و این تکامل را با خروج علیه هگل و خروجی از اردوگاه هگلی‌های جوان، «تبیین» می‌کرد. نظام نظری مارکس در این زمینه، از این جا آغاز می‌شد که او بر اساس سنت «علم‌گرایی» پس از دوران روشنگری، همان‌گونه که اشاره شد، ابتدا در ساحت فلسفه به مسئله تفاوت و تمایز میان انسان و حیوان می‌پرداخت. در این عرصه، دیدگاه مارکس عبارت از این بود که وجه تمایز انسان از حیوان قدرت «ابزارسازی» اوست. مارکس می‌توانست به طرح این مدعا در همین عرصه بپردازد که وجه عمده و برجسته‌ی تمایز انسان از حیوان «آگاهی مضاعف» اوست. مراد از «آگاهی مضاعف»، در این جا، این است که انسان موجودی است دارای توان و امکان «آگاهی بر آگاهی»، به این صورت که اگر حیوانی در نهایت می‌میرد، اما دارای این آگاهی از آگاهی به مرگ خود نیست، و در نمونه‌ای دیگر، اگر کامپیوتر و ماشین حساب و... دارای این توان و امکان هستند که برخی از محاسبات ریاضی را انجام دهند، اما در نهایت، از دارا بودن این توان و امکان، آگاهی ندارند.

اما انسان، موجودی است که می‌میرد و در عین حال از مرگِ خود آگاهی دارد، محاسبه می‌کند و از چرایی و چگونگی این محاسبه آگاهی دارد. مارکس بر آن نبود تا این وجه تمایز انسان از حیوان را برجسته و مطرح کند، چرا که به خوبی می‌دانست این مسئله قابلیت پیش‌برد مبانی نظام نظری مطلوب او در عرصه‌ی عمل را نخواهد داشت. بر همین اساس، با تکیه و تأکید بر توان و امکان «ابزارسازی» انسان آغاز کرد. در ادامه، به این جا رسید که این موجودِ ابزارساز، ابزارهایی که برای تأمین معاش خود می‌سازد را بر صحنه‌ی دو واقعیت گریزناپذیر می‌بیند. از یک سو، مسئله‌ی مالکیتِ این ابزارها مطرح است، و از دیگر سو، تأثیراتی که این ابزارها و نوع مالکیت آن‌ها بر ساحت روانی یا هسته‌ی مرکزی آن یعنی ذهن، یا در نهایت، آگاهی او خواهد داشت. انسانِ ابزارساز، در روند تاریخی زیست اجتماعی خود، اقدام به «تولید» می‌کند؛ و این آغاز و بنیانِ شکل‌گیریِ آگاهیِ اوست. مارکس می‌نوشت «انسان‌ها در روند تولید اجتماعی زندگی خود، وارد روابط تولیدی مشخصی می‌شوند که اجتناب‌ناپذیر و مستقل از اراده‌ی آن‌هاست. این روابط، هماهنگ با مرحله‌ی مشخصی از توسعه‌ی نیروهای تولیدی مادی هستند. مجموع این روابط تولید ساخت اقتصادی

جامعه، بنیاد واقعی را تشکیل می‌دهند که بر اساس آن‌ها روبناهای حقوقی و سیاسی پدید می‌آیند و اشکال خاصی از آگاهی اجتماعی بر آن‌ها منطبق می‌شود». اما در این‌جا رابطه‌ی دقیق و کاملاً هماهنگ و پیش‌بینی شده‌ای میان روابط تولید و نیروهای تولیدی وجود نداشت. سیر تاریخی که در این زمینه از کمونیسم اولیه آغاز می‌شد و با برده داری، فئودالیسم و سرمایه‌داری ادامه پیدا می‌کرد و در نهایت به کمونیسم می‌رسید، نوع دیگری از همان سیر دوار تاریخی هگلی بود که به صورت اصول موضوعه پذیرفته شده بود، اما مطلقاً در راستای طرح یک نظام نظری دیگر به کار گرفته شده بود. ابهام و غموض در مجموعه افکار و آثار مارکس در همین زمینه نیز به وضوح مشاهده می‌شود. و همین انواع ابهام و غموض است که پس از او، انواع جنایات در اردوگاه مارکسیسم با این مدعا مواجه می‌شد که «این‌ها بر اساس نفهمیدن نظام نظری مارکس است». همین سیر تاریخی بر اساس تقسیم کار در طول تاریخ را البته می‌توان در بخشی از آثار مارکس نشان داد که کاملاً نقض و نفی شده است. اما این مسئله به هیچ وجه دارای اهمیت نخواهد بود در برابر این واقعیت آشکار، که او آگاهی انسان را کاملاً مبتنی بر سیری تاریخی می‌دانست که در هر دوره‌ی تاریخی، به عنوان

جزء، تابعی از کلیّت تاریخ، به مثابه کلی است که آگاهی دارای اعتبار و در خورِ اعتنا، تنها در آن دوران به دست خواهد آمد؛ این کلیّت تاریخ، از آن جهت «کلیّت» است - و خود جزء نیست - که انسان در آن، از آگاهی بر آگاهی صادق برخوردار است، در حالی که مارکس به این علت با تأیید «آگاهی بر آگاهی» به عنوان وجه تمایز انسان از حیوان مخالفت داشت، که در نظام نظری او، در طول تاریخ، با دو نوع «آگاهی» مواجه هستیم:

۱: آگاهی در خود

۲: آگاهی از خود

او بر این باور بود که نوع دوم آگاهی، خود به سه بخش تقسیم‌پذیر است:

۱: آگاهی کاذب

۲: آگاهی بر آگاهی کاذب

۳: آگاهی بر آگاهی صادق

مارکس نوع نخست این آگاهی را آگاهی معمول و مرسوم انسان زیسته در اجزاء تاریخ می‌دانست که عبارت بودند از همان ادوار

تاریخی مبتنی بر تقسیم کار و انواع مالکیت ابزارهای تولید. نوع دوم این آگاهی را به دو بخش تقسیم‌پذیر می‌دانست:

۱: آگاهی تاریخی

۲: آگاهی طبقاتی

او بر این باور بود که طبقه‌ای، می‌تواند دارای آگاهی طبقاتی باشد، و از آگاهی تاریخی، محروم (مانند بورژوازی). اما پرولتاریا به مثابه طبقه‌ای انقلابی، وجود قابل دفاع و کارکردش، تنها در گرو آگاهی تاریخی بود. روابط تولید و نیروهای تولیدی، در نسبت و تناسب با نوع نظام سیاسی، باعث ایجاد انواع آگاهی اجتماعی می‌شوند. اما از آن جا که این آگاهی بر اساس بنیان‌های آلوده به فریب و استثمار از جانب طبقه‌ی حاکم بر علیه طبقه‌ی محکوم ایجاد شده، چیزی نیست جز «آگاهی کاذب». بنابراین، در بهترین حالت، آن جا و آن گاه که به رگ‌های پرولتاریا آگاهی تاریخی تزریق شود، این آگاهی از نوع دوم بخش دوم از آگاهی‌های مذکور خواهد بود، یعنی «آگاهی بر آگاهی کاذب». اما این‌ها، همه از اجزاء روند تاریخ هستند، در حالی که این اجزاء فقط و تنها فقط از این منظر دارای اعتبار هستند که باعث رسیدن انسان به کلیت تاریخ شوند که فقط

و تنها فقط در آن جاست که انسان از «آگاهی بر آگاهی صادق» بهره‌مند خواهد شد و آن سر منزل موعود و مطلوب و مقصود، چیزی نیست جز کمونیسم.

نظام نظری مارکس در این زمینه از جهتی دیگر نیز میراث‌خوار نظام نظری هگل بود؛ آگاهی‌های موجود در اجزاء تاریخ، در بسیاری از موارد یا به صورت جهل یا به صورت توهم و یا به صورت هذیان در افراد و گروه‌ها نفوذ و رسوخ دارند. به این صورت که، برای نمونه، بورژوازی، خود را مشغول انجام این عمل آگاهانه‌ی حفظ منافع خود و استحکام نظام سیاسی مطلوب خود می‌داند، در حالی که این «آگاهی» در اصل و اساس چیزی جز هذیان بورژوازی نیست، و تمامی این اعمال بورژوازی در آن راستا، چیزی نیست جز تلاش برای نابودی و ویرانی خود. این گونه است که مارکس اگرچه آگاهی تاریخی مبتنی بر «روح» هگلی در وجه فردی را بدل به آگاهی تاریخی - طبقاتی، در وجه جمعی و مبتنی بر مناسبات «تولید» کرده، اما هنوز بر «ملعبه‌ی تاریخ» بودن بسیاری از افراد و گروه‌ها باور دارد. هگل بر همین اساس ناپلئون را «ملعبه‌ی تاریخ» یا به دیگر بیان «کارگزار تاریخ» می‌دانست، و مارکس بر همین نهج، درباره نقش تاریخی انگلستان در هندوستان

این گونه می نوشت «گرچه بر دل آدمی سخت گران می آید که شاهد اضمحلال و فروپاشی انبوه بی شمار سازمان های اجتماعی سخت کوش و پدرسالار و غیرمهاجم باشد و گرچه سخت است که ببیند آن ها به واحدهای جدا تجزیه می شوند و به کام دریایی از مصائب فرو می روند و اعضای آن شکل های دیرینه ی تمدن و ابزار موروثی تأمین معاش خود را از کف می دهند، اما هرگز نباید فراموش کرد که این اجتماعات روستایی ساده، به رغم ظاهر غیرمهاجم خود، همواره شالوده ی مستحکم استبداد شرقی بوده اند؛ نباید فراموش کرد که آن ها ذهن آدمی را در محدودترین حصارهای ممکن نگاه می داشتند و آن را به ابزار منفعل خرافه بدل می کردند و اسیر قواعد سنتی می ساختند و از هرگونه شکوه و نیروی تاریخی محروم می داشتند... نباید فراموش کرد که این اجتماعات کوچک را بردگی و تمایزات طبقاتی محروم کرده بود. به جای آن که انسان را به پایگاه حاکمیت بر شرایط برکشند، تو را تابع و اسیر شرایطی بیرونی می کردند؛ وضعیت اجتماعی متحول را به یک سرنوشت طبیعی تغییر ناپذیر تبدیل می کردند و بدین سان، پرستش خشونت بار طبیعت را به همراه می آوردند، تحقیر انسان را به این شکل متجلی می کردند که انسان، این حاکم

طبیعت، در پرستش هانومان میمون و سابالای گاو به زانو می افتد... مسئله این است که آیا بشر می تواند بدون یک انقلاب اساسی در وضع اجتماعی آسیا رسالت خود را به انجام برساند؟ اگر نمی تواند، پس انگلستان، به رغم جنایت هایی که مرتکب شده، ابزارِ ناخودآگاه تاریخ برای تحقق این انقلاب بود. پس به رغم تلخی هایی که فروپاشی یک جهان کهن در احساسات شخصی ما باقی می گذارد، از حیث تاریخی حق داریم همراه گوته فریاد برآوریم: آیا باید از دردی که بر لذت ما می افزاید متألم شد؟».

در متن و بطن هسته‌ی ایدئولوژیک نظام نظری، مارکس نه تنها به نفی و نقض نظام هگلی نپرداخته بلکه او را به اوج کمال رسانده است. او در این جا، دقیقاً و عمیقاً خود را چون هگل در مقام «کشف» می داند، نه «جعل»، و بیرق بر بام این مدعا برافراشته که روند واقعی تحولات تاریخی و غایت آن را «کشف» کرده است. بر اساس این گونه کشفیات، همان گونه که هگل فرجام محتوم تاریخ را «آزادی ذهن» می داند، مارکس نیز همین نوع فرجام را به عنوان «آزادی اجتماعی انسان» مطرح می کند و البته فروید نیز سالک همین سیل است با ادعای «آزادی روان انسان».

«ذهن» هگلی نیازمند آگاهی است از سرشت و سرنوشتِ حقیقی خود، در حالی که این سرشت و سرنوشت را هگل نه بر اساس موازین و روش‌های علوم تجربی، بلکه بر اساس داستان سرایی در نقاب «فلسفه» مطرح می‌کند. مارکس و فروید نیز در این زمینه گامی از وادی معرکه‌گیری‌های نظری هگل، در قالب «علم» و «فلسفه»، به پیش نهاده‌اند. طرفه آن که مارکس در حمله و هجمه به رقبا، نظریه‌پردازی‌های ایشان را از جنس و سنخ «لالایی‌های شبانه» می‌دانست و بس، و در مواجهه‌ای از همین نوع و لون با اردوگاه «سوسیالیست‌های تخیلی»، نظام نظری خود را بر مدار «سوسیالیسم علمی» می‌دانست. مارکس بر آن بود تا این‌گونه به «اصلاح آگاهی» پردازد که فرجام محتوم آن چیزی نخواهد بود جز «بیداری جهان از خواب». در همین راستا، در نامه به آرنولد روگه می‌نویسد «بگذار از میان اصولِ خودِ جهان، اصول نوینی برای آن پیدا کنیم. بگذار دیگر به جهان نگوییم که "دست از مبارزات بیهوده بردار؛ چیزی به تو خواهیم داد که به جنگیدن در راهش ارزش دارد!" بگذار فقط به دنیا نشان دهیم که برای چه می‌جنگد، و این چیزی است که جهان، خواهی نخواهی، باید بیاموزد. اصلاح آگاهی تنها در این خلاصه می‌شود که جهان

آگاهی خود را فهم کند، باید از رویاهای مبهمی که درباره خویش می‌بیند بیدارش کرد و فعالیت واقعی‌اش را نشان داد... آن وقت خواهیم دید که دیری است جهان درباره چیزهایی خواب دیده که برای تحقق آن‌ها، کافی است به آن‌ها وقوف پیدا کند». مارکس سناریویی در قالب «کشفیات علمی» می‌نوشت، که کارگردانان و بازیگران آن نمی‌توانستند بر صحنه‌ی واقعیات ملموس و مشهود تاریخی، جز تروریست‌های انقلابی به عنوان «مارکسیست‌های بیدار تاریخ» باشند؛ هم‌ایشان که بر اساس نظام نظری مارکس، در عمل، به این فرجام محتوم رسیدند که «خواب سرمایه‌داری جز با غریب‌گلوله، پایان نخواهد یافت».

آن‌گونه که اشاره شد، نباید خام‌اندیشانه در دام این باور کاذب گرفتار آمد که عبارات «خودآگاهی» و «ناخودآگاه» و «آگاهی» و... در نظام نظری مارکس، دقیقاً و عمیقاً همان است که در نظام نظری فروید با آن‌ها مواجه ایم، اما در عین حال، استفاده‌ی بنیادین این دو از این نوع واژگان و عبارات، در میدان مفهوم، از این جهت قابل توجه است که مارکس به اقتضای هگل، در کار این نوع معرکه گیری‌ها به عنوان «اجتهادات علمی» بود که آگاهی کاذب را بدل به آگاهی از آگاهی کاذب، و این دومی را بدل به آگاهی بر آگاهی

صادق کند. در حالی که آن چه بر صحنه‌ی واقعیت رخ می‌داد را از این جهت «معرکه‌گیری نظری» می‌دانم که مارکس و شرکاء، و فروید و حواریونش، با جعلِ مواردی به عنوانِ «ناخودآگاه» بر آن بودند تا انسان را به ساحتِ «خودآگاهی» رسانده و او را به آرامش مبتنی بر زیست در یکپارچگی اجتماعی و یکپارچگی روانی رسانند. اما اصل و اساس این معرکه‌گیری این‌جا بود که حضرات ابتدا با ارائه‌ی واقعیتی به عنوان «الف ب است» آغاز می‌کردند، در حالی که هدف این بود، که در نهایت، مدعای «الف ج است» را اثبات کنند، و به کار گیرند. در این شرایط و بر این اساس بود که مدعای «ب ج است» را ناگهان چون خرگوشی از کلاه «ناخودآگاه» انسان بیرون می‌کشیدند. این چیزی نبود جز همان معرکه‌گیری‌های مبتذل نظری که در قالب علم و فلسفه و آگاهی بر آگاهی صادق، به ذهن و ضمیرِ انسان تزریق می‌شد.

مارکس باز هم به اقتفای هگل، زیست اجتماعی انسان را با او «بیگانه»، و این بیگانگی را محصول و معلول زیست انسان در جوامع طبقاتی تحت تأثیر مناسبات تولید می‌دانست. بر این اساس، «آگاهی» برای مارکس چیزی نبود جز ابزاری در راستای رفع و نابودی این «از خود بیگانگی». اما انسان از «خود» بیگانه، انسانی

بود که «خود» اش را باید باز می‌یافت، اما چرا؟ فروید همان گونه که در ادامه نشان خواهیم داد، پاسخ به این پرسش را چیزی نمی‌دانست جز تقلیلِ ماجرا به ناهمواری وجود انسان و ناهماهنگی‌های ویرانگرِ ساحتِ روانِ او. اما مارکس به «خود» رهایی یافته‌ی انسان از قیودِ «ایدئولوژی» نیاز داشت برای بهره‌گیری از آن، در راستای تبدیل به پیاده نظامِ انقلابی به مثابه «طبقه محکوم» در نبرد طبقاتی با «طبقه حاکم». کسانی چون ماکس اشتیرنر به این وجه خطر خیز و آغشته به دغل کاریِ نظام نظری مارکس، آگاهانه نظر داشتند، و آن را به مثابه روی دیگرِ مسیحیت به نقد می‌کشیدند. به این نکته توجه داشته باشیم که حمله‌ی مارکس بر علیه اشتیرنر در «ایدئولوژی آلمانی» اگرچه درباره شناخت برخی از نکات معرفتی درباره مبانی فلسفی و تاریخیِ آنارشیسم و اگزیستانسیالیسم در خورِ توجه است، اما پاسخی به مبنای فلسفی دیدگاه‌های انتقادی اشتیرنر نیست. مارکس تمامی این نوع دیدگاه‌ها را از جنس و سنخ همان «لایه‌های شبانه» می‌دانست، چرا که به کارآیی آن‌ها در میدانِ مبارزه انقلابی در راستای تزریقِ «آگاهی راستین» به خلق، و رهاسازیِ «خود» شان از قیودِ «بیگانگی»، کمکی نمی‌کرد. و صد

البته، بر همین اساس بود که این نوع مبانی فلسفی را «تأویلاتی» بی اعتباری می دانست که باید راهی مذبِحِ اعمالِ «تغییر» شوند. مارکس بر این باور بود که این «کار» انسان است که سازنده‌ی تاریخ بوده، و این تاریخ ساخته شده حاملِ انواع روابط اجتماعی است که چون حجابی بر کار بیگانه شده از انسان، نقش آفرینی می کنند. انسان، جهان پیرامون خود را با «کارِ خود» ساخته است اما ارتباط این «کار» با «خود»، بر اساس نظام «تقسیم کار» استثمارِ به گونه‌ای خود را در حجاب «آگاهی اجتماعی» به انسان ارائه می کند که گویی انسان «چیزی» است جدا از «کار». مارکس کلمه‌ی حقِ مخالفت با بدل شدنِ انسان به «چیز» را، به اراده‌ی باطلِ «کس» شدنِ «کار»، می آلود. بر این اساس، انسان به مثابه «کس»، بدل به «چیز» شده و «کار» به مثابه فرآورده‌ی فرآیند زیست اجتماعی انسان، بدل به «کس» شده است. مارکس در مجادله‌ای که درباره «قوانین جنگل بانی» ایجاد شده بود، بر همین اساس می نوشت «اگر چوب و مالکانِ چوب قوانین می گذارند، این قوانین تنها به لحاظ ناحیه‌ی جغرافیایی‌ای که در آن، و زبانی که با آن، اشاعه می یابند تفاوت دارند. این ماتریالیسم منحرف، این زیر پا نهادنِ روح مقدسِ اقوام و انسانیت، نتیجه‌ی

مستقیم آن آموزه‌ای است که... برای قانون‌گذاران موعظه می‌کند، و آن‌ها را واکاوی می‌دارد که در تدوین قوانین جنگل‌بانی تنها به چوب و درخت و جنگل بیندیشند، نه این‌که مسائل جزئی مادی را به لحاظ سیاسی، یعنی در پیوند با تمام عقل و اخلاق و دولت، حل کنند». هیچ پاسخ محصلی برای این پرسش در نظام معرفتی مارکس و شرکاء یافت نمی‌شود که در این‌جا چرا نباید این‌گونه مشاهده و فهم و درک و دریافتِ مقام و موقعیتِ «چوب» را آلوده به «ایدئولوژی»، به عنوان همان آگاهیِ کاذبِ مورد نظر مارکس در جوامع طبقاتی، ندانست؟ مارکس در این‌جا، چوب را در نظام معرفتی مالکِ چوب، به مثابه «کس» می‌پندارد و سارقِ چوب را در نظام نظریِ خود، به مثابه «چیز». در این‌جا، «آگاهی» نه درباره مالکِ چوب و نه درباره سارقِ چوب دارای هیچ‌گونه اعتباری نیست.

مارکس در «خانواده مقدس» می‌نوشت «انسان‌گرایی واقعی در آلمان، دشمنی خطرناکتر از روح‌باوری یا ایدئالیسم نظرپردازانه ندارد، که به جای انسان واقعی منفرد، خودآگاهی یا روح را مسلم می‌گیرد، و، مانند انجیل‌ها، تعلیم می‌دهد که تنها روح است که حیات می‌دهد». دغدغه‌ی اصلی و اساسی او، در این‌جا، «انسان

واقعی» است که حتی «خودآگاهی» هگلی نیز می‌تواند او را از «آگاهی راستین» جدا کند. این نمونه‌ی مهمی است از آن‌چه، پیش از این، درباره اشتراکِ لفظی بودنِ «آگاهی»، در آثار مارکس و هگل و فروید مطرح شد. اما نکته‌ی مهم دیگری نیز در کار است، از این قرار و بر این مدار که همین مارکس که «ایدئالیسم آلمانی» را خصمِ «انسان‌گرایی واقعی» می‌داند، در ابتدای دوران فعالیت نظری، خود را ایدئالیستی می‌نامید با این هدف مطلوب و غایی که «انسان‌ها را بدل به انسان‌های حقیقی یا اصیل کند». «انسان اصیل» نه تنها در دورانِ رساله‌ی دکتری مارکس و آثار دیگر او در آن زمان، بلکه تا پایان حیات او نیز نمی‌توانست موجودیت و موضوعیتی جز بر اساس مبانی نظام نظری هگل داشته باشد، اما به یاد آورید شیفتگی مارکس به داروین را که کلیدِ فهم این اعتراف به ایدئالیست بودن، در مشی سابق، و خصم ایدئالیسم بودن، در مشی لاحق است.

مارکس بر اساس مستندات تاریخی، دو بار به داروین نامه نوشت و همراه یکی از نامه‌ها جلد نخست «سرمایه» را برای داروین ارسال کرد. هم‌او در نامه‌ای دیگر به لاسال درباره اهمیت کتاب «منشأ انواع» می‌نویسد «کتاب داروین اهمیت بسیار دارد و به یک

معنا کار مرا دنبال کرده، چرا که در حکم دفاعی از پیکار طبقاتی در تاریخ، از دیدگاه علوم طبیعی است». مارکس آگاهتر از آن بود که نداند نظام نظری هگل نسبت و تناسبی با مبانی و روش‌های علوم تجربی ندارد، و او که شیفته‌ی ابتناء نظام نظری خود بر مبانی و روش‌های علوم تجربی بود، و بر همین اساس، بارها «جعلیات» متافیزیکی خود را به عنوان «کشفیات» علمی به ذهن و ضمیر اهل جهل، تزریق کرد، در مواجهه با نظام نظری داروین، دریافت که می‌تواند از مرکب هگل پیاده شده و خود را سوار بر مرکب نظام نظری داروین به وادی «انقلاب علمی سوسیالیستی» برساند. علیرغم این خیال خام، اگرچه در عرصه‌ی واقعیات ملموس و مشهود تاریخی، علیرغم معرکه‌گیری‌های نظری اهالی اردوگاه «داروینیسم اجتماعی» - از منتهی‌الیه راست تا منتهی‌الیه چپ - نظام نظری داروین به مرکبی رهوار برای رفقا بدل نشد، اما این سودای خام مارکس نشان داد که او، بیش و پیش از هر کس، از نقصان و کژی‌های فراوان نظام نظری خود درباره ابتناء بر داستان‌سرایی‌های هگلی، آگاه است.

مارکس در حمله‌ای بی‌وقفه به فوئرباخ و سایر شرکاء، نوع و مبنای انتقاد آن‌ها علیه دین را مبتنی بر جهل مرکب می‌داند. در فصل

هفتم به تفصیل درباره این مورد به طرح نظر خواهیم پرداخت، اما یکی از مبانی مخالفت مارکس با مشی امثال فوئرباخ در این زمینه، این بود که مارکس هر نوع گرایش دینی و مذهبی را نیز روبنایی می‌دانست استوار بر زیربنای مناسبات تولید و زیست اجتماعی. در این شرایط بود که فوئرباخ رسالت خود را اثبات کثی‌های آگاهی دینی می‌دانست، و مارکس بر این باور بود که نفس اقدام علیه کثی‌های آگاهی دینی، نشان می‌دهد که اهل این اقدام، واقعاً به مرجعیت و خداگونه بودن دین و مذهب باور دارند؛ و این خود بر اثر آلودگی به آگاهی کاذب است. «خدا» در این زمینه، مخلوق شرایط اجتماعی انسان بود، و مارکس تا این‌جا با فوئرباخ همراه بود، اما در ادامه، همین «مخلوق» به مدد ایدئولوژی حاکم، خود را به عنوان علت العلل تمامی مسائل و مصائب، نشان داده، و باعث شده بود تا امثال فوئرباخ جاهلانه تمامی قوای خود را صرف مبارزه با آن کنند؛ و راه مارکس از این‌جا از فوئرباخ جدا می‌شد. مارکس بر این باور بود که نفوذ و رسوخ این آگاهی کاذب، در زندگی طبقه‌ی کارگر نیز به همین شکل توابع و توالی فاسد خود را نشان می‌دهد. او می‌نوشت «هرچه کارگر بیشتر به خود زحمت بدهد، جهان واقعی بیگانه‌ای که علیه خود می‌سازد قدرتمندتر می‌شود،

خودش و جهان درونی‌اش نیازمندتر می‌شود، و چیزهای کمتری از آنِ او خواهد بود. درباره دین هم چنین است؛ انسان هرچه بیشتر ویژگی‌هایی را به خدا نسبت دهد، کمتر در وجود خودش می‌ماند. کارگر زندگی خود را صرف شی می‌کند، در نتیجه زندگی‌اش دیگر از آنِ شی خواهد بود نه از آنِ خودش... وجود خارجی یافتن کارگر در محصول‌اش تنها به این معنی نیست که کارش به شی، وجودی خارجی، تبدیل می‌شود، بلکه کارش خارج از او وجود دارد، مستقل، بیگانه، نیرویی آزاد و مخالف با او جانی که به شی بخشیده، به صورت بیگانه و معاند رویاروی او می‌ایستد». مارکس خود را از این دقیقه آگاه می‌دانست که انسان از آگاهی نسبت به این موقعیت و شرایط خود محروم است. با نهایت احتراز از هبوط در هاویه‌ی قیاس گرفتن نظام نظری مارکس و فروید با امثال جلال‌الدین محمد بلخی، تنها جهت تقریب به ذهن، به یاد آورید حکایتی در دفتر دوم «مثنوی» را که در آن تشنه‌ای بر دیواری بلند بر لب جو نشسته و خشت‌هایی از آن دیوار می‌کند و در آب می‌انداخت. آب از او پرسید چرا چنین می‌کنی؟ و تشنه پاسخ داد به دو علت؛ یکی این که شنیدن صدای آب، خود به نوعی رفع عطش می‌کند، دو دیگر آن که، با هر خشتی که از دیوار می‌کنم ارتفاع دیوار کم می‌

شود و به آب نزدیک‌تر می‌شوم! مارکس بر سبیل این تمثیل، انسان در جوامع طبقاتی را همان تشنه‌ی بر دیوار می‌داند، تشنه‌ای که با انجام «کار» در ظل و ذیل مناسبات تولید در آن جامعه، بر این گمان است که زندگیِ رو به پیشرفت و بهبودی خواهد داشت، در حالی که مارکس در کارِ اثبات این مدعاست که آن دیوار، چیزی جز وجودِ اصلی و اساسیِ انسان نیست، و این انسانِ تشنه، یا به عبارتی دیگر، ناظر به حکایتی دیگر در «مثنوی» به مثابه گل‌خوار در مواجهه با ترازوی عطار، دارای این آگاهی نیست که این همه «از پهلویِ خود می‌خورد».

بنابراین، در نظام نظری مارکس، «آگاهی» از جایگاه بسیار مهمی برخوردار است، اما این «آگاهی» در دو وجه باید مورد توجه قرار گیرد؛ نخست، آن آگاهی که هست، و دوم، آن آگاهی که باید باشد. مارکس برای گذر از آن «هست»، به آن «باید»، با در آتش افکندن میراثِ امثال دیوید هیوم مبتنی بر عدم امکان استنتاج «باید» از «هست» (و «است») هم ایدئالی متافیزیکی به عنوان «انسان اصیل» جعل کرد، و هم از متن و بطنِ آن چه به عنوان نظام نظری مبتنی بر «واقعیاتِ تجربی» (به مثابه «هست»‌ها)

مطرح کرده بود، اقدام به برون کشیدن انواع و اقسامِ «باید»های ارزشی کرد؛ و این همه را «کشف» نامید.

ناسازگاری جاودانه‌ی دیگر در مارکسیسم، درباره مبنای جایگاه «روشنفکرانِ غیر پرولتر» در این نظام نظری، که هم دامن گیرِ مارکس بود و هم به طریق اولی انگلس و سایر شرکاء، و امثال کارل مانهایم سال ها بعد هرچه در توان داشتند برای رفع و پوشش آن به کار گرفتند و البته افزوده و اندوخته‌ای جز ناکامی و فضاحت نداشتند، در این جا نیز این گونه مطرح می شد که اگر زیست اجتماعی در چنبره‌ی مناسبات تولیدِ نظامی استثمارگر در جامعه‌ای طبقاتی، نمی تواند باعث شکل گیری آگاهی، جز از نوع و لونِ کاذب شود، چرا و چگونه غیر پرولترهایی چون مارکس و انگلس و سایر شرکاء از این توان و امکان برخوردار بودند که در ظل و ذیل همین نظامات، به این نوع و میزان از آگاهی دست یابند که نه تنها کاذب نباشد، بلکه آگاهی بر آگاهی کاذب نیز نباشد؛ و از جنس و سنخ آگاهی بر آگاهی صادق باشد، آن هم، نه در جامعه‌ای کمونیستی، بلکه در جامعه‌ای طبقاتی و آلوده به انواع آفات سرمایه‌داری. در همین زمینه، طرفه آن که حتی اگر از اردوگاه پرولتاریا، نظریه پردازی چون ویلهلم وایتلینگ نیز ظهور و بروز

می‌کرد، نخستین کسی که هر چه توان داشت در افشا و تحقیر و تخریب او به کار می‌بست کارل مارکس بود. بنابراین، نظام نظری مارکس درباره «آگاهی» مدعی طرح قاعده‌ای بود، با وجود مواردی استثنایی چون مارکس و انگلس! و این دو استثناء تاریخی، هرگز نشان ندادند که تأثیرات نظاماتی که ایشان به عنوان «واقعیت» مطرح می‌کردند، بر ذهن انسان به عنوان محمل «آگاهی»، چرا و چگونه می‌توانست علت العلل «آگاهی کاذب» باشد و در ظل و ذیل همین نوع نظامات نیز، در عین حال، آگاهانی از تمامی جوانب امور، هم‌چون ایشان ظهور و بروز پیدا کنند و البته به فعالیت سیاسی و انتشار افکار و آثار خود با استفاده از امکانات نظاماتی بپردازند که «نمی‌خواستند انسان‌ها به آگاهی واقعی دست یابند».

فروید نیز در ظل و ذیل مناسبات بورژوایی وین در سده‌ی نوزدهم به آگاهی مهمی درباره معنا و مبنای «آگاهی» درباره انسان در آن دوران دست یافت. او با «جعل» مفهومی به نام «ناخودآگاه» مدعی یک «کشف» دوران ساز شد، و قافله‌ی لنگان روانشناسی را پس از درنگی در وادی روان‌درمانگری به هاویه‌ی روان‌کاوی کشاند. در فصل قبل به تحصیلات فروید در عرصه‌ی فلسفه اشاره کردیم. سال‌ها پس از سلطه و سیطره‌ی شگفت‌انگیز میراث نظام نظری

او بر ذهن و ضمیر بسیاری از روانشناسان و روانکاوان و مبارزان سیاسی و بسیاری از عوام، برخی از آگاهان به امور نشان دادند که پوشاندن ردای علم تجربی بر قامت نظام نظری فروید معنا و مبنایی جز ابتلا به گسسته‌خردی نداشته و ندارد. اما در ادامه، دیگرانی از راه رسیدند و این نظام نظری را متعلق به عرصه‌ی فلسفه دانستند. نگارنده این سطور را گمان بر این است که فروید در گور از رنج دهشتناک فیلسوف خواندش از جانب این عده، تا ابد بر خود خواهد لرزید. اما به وضوح می‌توان نشان داد که نظام نظری او در عرصه فلسفه نیز از جایگاه دارای اعتبار و در خورِ اعتنایی برخوردار نیست. به مقام توضیح و تبیین این مسائل در فصول آتی باز خواهیم گشت، اما در این‌جا، با تأکید بر این نکته آغاز می‌کنیم که اگر مارکس زیست اجتماعی انسان را در ظل و ذیل جوامع طبقاتی، زیستی می‌دانست که آگاهی انسان را بدل به آگاهی کاذب می‌کند، فروید نیز از اصل و اساس بر همین باور بود، اما با این تفاوت که او زیست اجتماعی انسان را در زمانه‌ی خود، چنان می‌دانست که امکان زیست فردی انسان بر مدار و محور آرامش را سلب می‌کرد. فروید اگرچه در ظاهر امر، اشاره‌ی مستقیم و برجسته‌ای به نقش نظام طبقاتی و مناسبات تولید در این ویرانگر

شدن زیست اجتماعی نمی‌کند، اما پُر واضح است که آن‌چه بنیان نظام نظری او را تشکیل می‌دهد چیزی جز وضعیت انسان در ظل و ذیل همان مناسبات اجتماعی و سیاسی نیست.

سوپرایگوی فرویدی چیزی نبود جز کارگزار همیشه حاضر و فعالِ همین مناسبات اجتماعی؛ اگر چه نقشی تنها محصور و محدود به این مورد بر عهده نداشت. اما این مناسبات اجتماعی در مقام فرآیند، باعث تولید فرآورده‌هایی به عنوان انسان شده بود که فروید با بررسی و ارزیابی ساحت روانِ آن‌ها به این نتیجه می‌رسید که خلاق بر دو قِسم اند و بس؛ آن‌ها که می‌دانند بیمارند، و دیگرانی که بیمارند و نمی‌دانند. گروه اول بر اساس همان تقسیم‌بندی درباره نظام نظری مارکس، کسانی هستند دارای آگاهی بر آگاهیِ کاذبِ خود، و گروه دوم کسانی هستند غنوده در بسترِ آگاهیِ کاذب. فروید بر این باور بود که سایر پزشکان و روان‌پزشکان پیش از او نیز به نوعی در همین دو گروه قرار می‌گیرند؛ کسانی که می‌دانند علل و دلایلِ بیماری این بیماران در دو گروه مذکور را به درستی نمی‌دانند، و دیگرانی که نمی‌دانند علل و دلایلِ بیماری این بیماران را نمی‌دانند. بنابراین، در این‌جا اصل و اساسِ ماجرا چیزی نیست جز بحرانِ آگاهی.

فروید راه خود را از مارکس این گونه جدا کرد که می‌پنداشت ناسازگاری‌های میان ساحت ذهن و رفتار و مناسبات اجتماعی، در نهایت باعث تسخیر بخش عمده‌ای از قلمرو روان انسان خواهند شد و این تسخیر باعث ایجاد قلمرو مستقلی در وجود انسان می‌شود که قادر خواهد بود رابطه‌ی مبتنی بر تأثیرات و تأثرات میان ساحت درونی و بیرونی انسان با مناسبات اجتماعی را این گونه تغییر دهد که انسان هر چه دارد و ندارد را تخته‌بند آن چه داند که می‌پندارد. بر این اساس بود که روان از درون بر جهان بیرون سلطه و سیطره می‌یافت. مارکس، همان گونه که اشاره شد، دقیقاً و عمیقاً در کلیت ماجرا، این مدعای اخیر را می‌پذیرفت اما بر این باور بود که در نهایت ماجرا، این تغییر مناسبات و ساختارهای بیرونی در ساحت زیست اجتماعی است که باعث تحولات و تبدلات مطلوب در ساحت روان انسان خواهد شد. فروید این سودای مارکس را از منظر بیانِ مطلوباتِ ناموجود، می‌پذیرفت، اما امکانِ تحقق آن را بر اساس نظام نظری و مشی عملی مارکس، در مرزهای غیرممکن می‌دانست. در این جا، نباید در دام این نوع دوگانه‌سازی گرفتار شویم که با توجه به آن چه مطرح شد، در جهتِ خلاف مارکس که معتقد بود «انسان آن گونه می‌اندیشد که می‌زید»، فروید بر این

باور بوده که «انسان آن گونه می‌زید که می‌اندیشد»؛ نه! فروید نیز اصل و اساس این ماجرا را بر این نهج می‌دانست که در نهایتِ ماجرا، انسان آن گونه می‌اندیشد که می‌زید، اما و هزار اما! از آن جا که امکانِ عملیِ تغییرِ شرایطِ نامطلوبِ موجود به سمت و سوی شرایطِ مطلوبِ ناموجود با توجه به این گونه مناسبات حاکم بر روان انسان، موجود نیست، بنابراین باید راه را از اصلاح و ترمیم ساختار روان انسان آغاز کرد؛ تا اصلاح و ترمیم جهان، به مثابه تابع و تالیِ مطلوبِ آن اصلاح و ترمیمِ نخستین، حاصل آید.

پیش از این، اشاره کردیم که فروید نیز بر اساس نظام نظری افلاطون درباره روان انسان، بر این نظر بود که روان انسان از سه بخش متفاوت و در عین حال مرتبط تشکیل شده است. او سه گانه‌ی افلاطونی درباره روان را نمی‌پذیرفت اما در عین حال، به اصل و اساس نظام نظری افلاطون در این زمینه پایبند بود که ناسازگاری‌های این سه بخش نقش بسیار تعیین کننده‌ای در زندگی فردی و اجتماعی انسان دارد. در این زمینه، عده‌ای بر این باورند که افلاطون این نظام نظری درباره روان انسان را با توجه به در اولویت قرار دادن زیست اجتماعی تعیین و تدوین کرده، اما در آن سوی ماجرا، بنیان نظام نظری فروید بر اساس مبانی

شهودی و یا تجربی معطوف به وجوه نروتیک قرار دارد. این مدعا، بهره‌ای از صحت و دقت ندارد، به این جهت که، از یک سو، باید مشخص شود که آن چه فروید در این زمینه مطرح کرده مربوط و معطوف به نوع انسان است، یا ناظر به شهروندان بخشی از اروپا در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم و اوایل سده‌ی بیستم، و از دیگر سو، با توجه به تفکیک مبانی آنتولوژی و اپیستمولوژی، با رجوع به «دلایلی» که فروید در راستای اثبات مدعای خود ارائه کرده، به فرض وجود مدعای او در ساحت واقعیت، آیا می‌توان برای اثبات آن واقعیات بر اساس آن نوع ادله، اعتباری قائل شد؟ فروید هرگز انسان را موجودی غیراجتماعی نمی‌دانست و بر تأثیرات بنیادین زیست اجتماعی بر روان انسان، آگاه بود و از قضا نظام نظری او درباره روان نیز دقیقاً و عمیقاً مبتنی بر همین تأثیرات بنیادین زیست اجتماعی بر روان بود، اما با توجه به تمامی این مسائل و مباحث، ابتناء نظام نظری او درباره روان بر آن نوع شهود (intuition) و آن نوع مبانی تجربی، توهمی بیش نیست.

این نوع کاستی‌ها و کژی‌های نظری در افکار و آثار فروید، آن جا و آن گاه بسی بیشتر در خور انتقاد و ملامت است که هم از جانب او، و هم از جانب خیل هواداران و حواریون او، به مثابه قطعیات و

دستاوردهای دقیق و عمیق علمی - یا حتی فلسفی - ردای مشروعیت به تن می‌کند. با توجه به اصل و اساس بحث ما در این بخش، درباره آگاهی، بنگرید به طرحی که او به عنوان وجود «ناخودآگاه» در عالمِ علم و اندیشه درافکند. پیش از این، اشاره کردیم که عبارت *das Unbewusste* به معنای «ناخودآگاه» دارای انواع ناسازگاری‌ها با معانی و مبانی «ذهن» و «آگاهی» خواهد بود. این حمله و هجمه‌ی آشنا از جانب بسیاری از فلاسفه از دوران حیات فروید تا کنون وجود داشته که اصولاً و اساساً عبارتِ «ناخودآگاه» در متن و بطن خود دارای ناسازگاری است. اما نوع این ناسازگاری را باید در این جا مشخص کرد. این فلاسفه بر این باورند که اصولاً و اساساً بنیان وجودی «ذهن» بر چیزی نیست جز «آگاهی». این «آگاهی» ناظر به بخش‌هایی از ساخت جسم و بخش‌هایی از ساخت روانِ انسان است که عبارت است از باورها و احساسات و خواسته‌ها. با توجه به این نکته، مدعای وجود «ناخودآگاه» مبتنی بر این گزاره است که «بخشی از ذهن انسان آگاه نیست». ناسازگاریِ «ناخودآگاه» بر این اساس، از جنس و سنخِ تناقض خواهد بود؛ چرا که ذهن یا آگاه است و یا آگاه نیست، که در این صورت، از کذبِ ناآگاه بودنِ ذهن می‌توان صدقِ آگاه

بودن را نتیجه گرفت. به این نکته توجه داشته باشیم که اثبات آگاه بودن ذهن و علاوه بر آن وجود ذهن و روان، خود ماجرایی دیگری است، اما در اینجا، با توجه به این نکته به طرح بحث درباره نظام نظری فروید می‌پردازیم که او به وجود ذهن و روان با این مشخصات و مختصات باور داشته، چرا که در غیر این صورت، او مطلقاً نمی‌توانست درباره ساحت روان انسان در تفکیک از ساحت جسم و یا در ارتباط با این ساحت، به طرح مدعا بپردازد. در فصول هفتم و هشتم به تفصیل در این راستا به طرح بحث خواهیم پرداخت، اما تا اینجا مشخص شد که اشکال بنیادین فلاسفه بر این مبنای نظری فروید درباره مشخصات و مختصات «ذهن ناخودآگاه» از چه قرار و بر چه مدار است. اما عده‌ای از شارحان فروید به طرح این مدعا پرداختند که «ذهن ناخودآگاه» در نظام نظری فروید به معنای دقیق، چیزی نیست جز «ذهن ناهشیار». غایت جهد نظری طراحان این مدعا را با طرح مثالی روشن خواهیم کرد. اگر من به شخصی بگویم تا یک هفته‌ای آتی فرصت خواهی داشت تا تمامی آگاهی‌های خود را به صورت مکتوب به ثبت رسانده و به من ارائه کنی، و آن شخص پس از یک هفته چنین کند، و من پس از مشاهده‌ی آن لیست آگاهی‌ها،

از او بپرسم آیا از این که ۶ به علاوه ۲ مساوی با ۸ است آگاهی داری یا نه؟ و او پاسخ دهد که بله!، اما این در لیست آگاهی‌های او قرار نداشته باشد، آن جا و آن گاه خواهم گفت تو نسبت به این «آگاهی» خود «هشیاری» نداشته‌ای. مدعای قائلین به ترجیح «ذهن ناهشیار» بر «ذهن ناخودآگاه» در بهترین حالت چیزی از جنس و سنخ همین مثال اخیر است؛ در حالی که معنا و مبنای این نوع مواجهه با نظام نظری فروید، چیزی جز دفرمه کردن افکار و آثار او نیست. فروید با درانداختن طرح «ناخودآگاه» در واقع خروجی آشکار داشت از دوئالیسم حاکم بر مناسبات ساخت جسم و ساخت روان؛ این گونه که، او راهی گشود به سوی وادی دوئالیسمی دیگر؛ این بار در ساختِ ذهن. به این نکته توجه دارم که روایت‌های متعدد و متنوعی از دوئالیسم، از آن چه دکارت مطرح کرد، تا کنون وجود داشته، و این که می‌توان روایت مبتنی بر وجود جسم و روان و ذهن را بر اساس یکی از این روایت‌ها، دوئالیسم ندانست. از دیگر سو، برای نمونه، جد و جهدهای نظری از نوع و لون آن چه اپیفنومنالیست‌ها درباره مبنای دوئالیسم جسم و ذهن مطرح می‌کردند نیز همگی دارای مرزبندی بسیار مشخصی بود با دوئالیسمی که فروید پس از ساخت جسم و روان، درباره ساخت

ذهن قائل شد. بر این اساس، روان ما متشکل از باورها و احساسات و خواسته‌هایی است که ذهن ما نه تنها در آگاهی از آن به اشکالاتی برمی‌خورد، بلکه در راستای همین اشکالات، بخشی از روان ما مبتلا به نوعی «آگاهی کاذب» می‌شود و راهی بخشی از ساحت ذهن ما می‌شود که «ناهشیار» نام دارد. اگر حتی «کریمی عیب‌پوش» در مواردی بسیار، «دیده‌ی بدبین» بر «دلیری‌هایی» که فروید در این زمینه انجام داده بی‌پوشاند، باز هم جز بر محور و مدار جعلیاتِ پوئتیکی نمی‌توان اعتباری برای این نوع نظام نظری فروید قائل شد. ما در این وادی از دو منظر دارای امکان مواجهه با واقعیات خواهیم بود؛ از یک سو، آن چه را که وجود دارد و معنا و مبنای آن را در نمی‌یابیم به عرصه‌ی کشف علل و ارائه دلایل در راستای تبیین آن بکشانیم، و از دیگر سو، آن چه را که وجود دارد و معنا و مبنای آن را در نمی‌یابیم به عرصه‌ی ارائه روایتی بکشانیم که با مبنای ذهن ما سازگارتر از سایر روایت‌ها در این زمینه باشد. فروید دقیقاً و عمیقاً گام در وادی دوم می‌گذارد، اما این پرسش گریبان او را رها نخواهد کرد که از کجا مشخص خواهد شد که از قضا همین اشکالات و کژی‌های ساحت روان انسان علت پذیرش این گونه روایت‌ها از ذهن انسان نیست؟ فریاد مارکس از

متن و بطن نظام نظری مبتنی بر «ایدئولوژی» در این جا به گوش می‌رسد. فروید و مارکس یا باید در اثبات این مدعا می‌کوشیدند که خود، دارای ذهنی هستند بری و عاری از تمامی این گونه اشکالات و کژیه‌ها در زیست اجتماعی و در پس زمینه‌ی تاریخی خود، یا باید می‌پذیرفتند که در اجتماع خواب‌زدگان، خوابی که ایشان می‌بینند، نزدیک‌تر از خواب دیگران به واقعیت در بیداری است. مارکس با طرح آن گونه نظام نظری در افشای «ایدئولوژی» - به مثابه آگاهی کاذب- و ارائه راهکارهای عینی و عملی و قطعی و غایی درباره گذر از این وضعیت، نشان داد که او نیز در عمل قائل به وجود «ذهن دوم» در انسان است. پُر واضح است که از مدعیات شدید و غلیظ مارکس در راستای اعتقاد و التزام به ماتریالیسم و گذر از هر نوع دوئالیسم، آگاهم، اما این مدعیات، هم در نسبت و تناسب با نظام نظری او دچار انواع ناسازگاری‌هاست، و هم اثبات آن‌ها را مارکس و مارکسیست‌ها تا هم امروز به ما و «تاریخ» بدهکار هستند. معنای و مبنای «ذهن دوم» مارکس چیزی نبود جز وجود آگاهی در عده‌ای از برگزیدگان در تاریخ که علیرغم زیست در ظل و ذیل مناسبات منحل و ایدئولوژی‌آفرین بورژوازی و مناسبات سرمایه‌داری، می‌توانستند تخته‌بندِ تأثیرات

ناخودآگاه نباشند و از دیگر سو، ناخودآگاه فردی و جمعی دیگران را با طرح نظامی نظری، و توسل و تمسک به نوعی مشی عملی، بدل به خودآگاه کنند. اما معنا و مبنای «ذهن دوم» در نظام نظری فروید از این قرار و بر این مدار بود که آن‌چه انسان به عنوان حقیقت و واقعیت می‌پندارد، صد البته دارای ریشه‌هایی ستبر و سترگ در خاک حقیقت و واقعیت است، اما میان آن حقایق و وقایع تا ذهن انسان، صحرایی غبارآلود، موجود و نامشهود است. حقایق و وقایع با گذر ناگزیر از این صحرا، غبارآلود وارد ذهن انسان می‌شوند. اما اگر در نظام نظری مارکس، معنا و مبنای این صحرای غبارآلود چیزی جز مناسبات اجتماعی مبتنی بر زیست در جوامع طبقاتی و مناسبات تولید در آن نبود، در نظام فرویدی این صحرای غبارآلود می‌توانست مبتنی بر علل و عواملی دیگری باشد از جمله وجوه نوروپیک و ژنتیک و رویدادهای دوران کودکی و نوع و لون مناسبات جنسی و...

آن‌چه منتقدان فروید را طی حدود یک سده‌ی اخیر در نظر هواداران و حواریون او، جز عده‌ای ابله و احمق نشان نمی‌دهد، چیزی جز این‌گونه تغافل حضرات نیست که این منتقدان را متهم به مخالفت و نادیده گرفتن تأثیرات همین موارد اخیر بر ذهن و

ضمیر انسان می‌دانند. در حالی که، اصولاً و اساساً این نوع انتقادات درباره نظام نظری فروید، از قضا عطف به این مدعاست که موارد اخیر بسیار بر ذهن و ضمیر انسان تاثرگذار بوده و هست، اما مگر فروید کاری جز جعل یک نظام نظری در راستای «تبیین» دلایل این نوع تأثیرات انجام داده است؟ کارِ فروید جز این نبوده، و منتقدان او می‌کوشند تا نشان دهند که جعلیات فروید در این عرصه، که در بسیاری از موارد به عنوان «کشف» به غافلان از مبانی امور ارائه می‌شود، دارای صحت و حتی دقتِ نظری نبوده و نیست. سلسله پرسش‌های بنیادین در این زمینه از این قرار و بر این مدار است که ۱: آگاهی چیست؟ ۲: آگاهی چگونه ایجاد یا دریافت یا کشف می‌شود؟ ۳: چه موارد و عواملی بر آگاهی تاثرگذار هستند؟ ۴: مکانیزم تاثرگذاری آن موارد و عوامل بر آگاهی از چه قرار و بر چه مدار است؟ ۵: آگاهی بر چه چیزهایی تاثرگذار است؟ ۶: مکانیزم تاثرگذاری آگاهی بر آن چیزها از چه قرار و بر چه مدار است؟

تا سده‌ها، این نوع پرسش‌ها، بیش و پیش از هر جا در عرصه‌ی فلسفه قابل طرح و بررسی بود، اما از دورانی به بعد، این پرسش‌ها تنها در محدوده‌ی فلسفه قابل طرح و بررسی نبودند. دوران فروید،

دورانی است که حرکت از عرصه‌ی فلسفه به سمت و سوی عرصه‌های علوم تجربی بسیار مورد توجه قرار گرفته بود. در این دوران بود که فروید علیرغم آن‌گونه ارجاعات به افلاطون – که در فصل دوم مطرح شد – مطلقاً التفاتی به این نوع انتقادات از جانب فلاسفه نداشت که «ذهن نمی‌تواند ناآگاه یا پیش‌آگاه باشد». او سه گانه‌ی افلاطونی درباره روان انسان را نیز به صورت مشخص به کار نگرفت، اما نه به این جهت که دلایلی بر بطلان آن در انبان نظری خود داشت، بلکه به این علت که روایتی که او از ساختار روان انسان در همان انبان داشت را بیشتر با اید و ایگو و سوپرایگو، هماهنگ می‌یافت. اما همان‌گونه که اشاره شد، فروید ناسازگاری‌های در ساحت روان را کاملاً بر اساس نظام افلاطونی پذیرفته بود. مجموعه‌ی این ناسازگاری‌ها به باور فروید باعث می‌شد تا انسان از یک سو، نداند که چرا چنین می‌اندیشد و چنین می‌کند، و از دیگر سو، نتواند توابع و توالی آن‌چه می‌اندیشد و می‌کند را به کنترل خود درآورد. فروید با درانداختن طرح نظام روان‌کاوی بر آن بود تا به دوران آن «ندانستن» و «نتوانستن» پایان دهد؛ اما آیا در نهایت، دانست که نمی‌تواند؟

ناسازگاری‌ها در ساحت روان انسان و در ارتباط میان ساحت روان و ساحت رفتار، و در ساحت ارتباط میان دو ساحت پیشین با ساحت مناسبات اجتماعی، باعث می‌شود تا آگاهی انسان نسبت به آنچه حقیقت و واقعیت دارد دچار انحراف و اختلال شود. در این جاست انسان با درافتادن به هاویه‌ی پسیکوز و نوروز، ارتباطِ «درست» خود با آن حقایق و وقایع را از دست می‌دهد. اما پرسش این است که انسان آیا آگاهانه و با انتخاب و اختیار اقدام به این قطع رابطه می‌کند، و یا این رابطه بر خلاف آگاهی و انتخاب و اختیار او، از جانب نیروهای خارجی قطع می‌شوند؟ پاسخ فروید در این جا چیزی نیست جز «هم این و هم آن»؛ من گاهی بر اثر ناسازگاری‌های روانی دچار خشم می‌شوم اما از علل و دلایل این خشم آگاهی ندارم، و گاهی بر اثر همان ناسازگاری‌ها دچار خشمی آگاهانه می‌شوم اما از علل و دلایل آن آگاهی ندارم. در این شرایط دوم، چگونه می‌توان آگاهانه دچار خشم شد و از علل و دلایل آن آگاهی نداشت؟ پاسخ این است که من باور به هیچ نوع محدودیت در روابط میان زن و مرد ندارم، اما در عین حال، با زنی در ارتباط هستم که احساساتی از جنس و سنخ عشق نسبت به او دارم و عدم محدودیت او در رابطه با دیگر مردان، مرا می‌آزارد. در این

شرایط، می‌دانم که این مورد مرا خشمگین می‌کند، اما این خشم را در آن موردِ مشخص ابراز نمی‌کنم و پس از چندی، آن‌جا و آن‌گاه که لیوان آبِ من با دست همان زن به روی میز سرنگون می‌شود، به ابراز خشمی می‌پردازم که آگاهی ندارم علت آن، سرنگون شدن این لیوان نیست، بلکه همان ماجرای عدم محدودیت در روابط میان زن و مرد است. در این‌جا، پرسش این است که مدعی در میدان طرح این مدعا کی و کجا و تحت چه شرایطی مدعای خود را پس خواهد گرفت؟ به دیگر بیان، چگونه می‌توان شرایطی متصور شد که در آن، مدعی، ابطالِ مدعای خود را بپذیرد؟ به این مسئله در فصل هفتم باز خواهیم گشت. اما درباره قطع رابطه‌ی انسان با وقایع بیرونی، فروید بر این باور است که انسان در این شرایط از امکانِ جعلِ وقایع برخوردار است. پیش از این اشاره کردیم که مارکس انسان را حیوانی «ابزارساز» می‌دانست، و بر همین اساس، فروید انسان را حیوانی می‌دانست «آگاهی‌ساز». معنا و مبنای این «آگاهی‌سازی» در نظام نظری فروید جز این نیست که او حیات فردی و اجتماعی انسان را در قطع رابطه با «آگاهی» ممتنع می‌دانست، اما در عین حال، بر این باور بود که آن‌جا و آن‌گاه که ارتباط انسان با حقایق و وقایع قطع

می‌شود، انسان از این توانایی برخوردار است که به جعل حقایق و وقایع در قالب «آگاهی» پردازد؛ و اینک دریابیم نسبت و تناسب این نوع «آگاهی» را با «آگاهی کاذب» مورد نظرِ مارکس. هم فروید و هم مارکس، این «توانایی» انسان را ویران‌گر می‌دانستند. در فصل ششم نشان خواهیم داد که در راستای همین نظام نظری بود که هر دو، «خداوند» را چیزی جز یکی از همین فرآورده‌های مجعولِ انسان در شرایط قطع رابطه با حقایق و وقایع نمی‌دانستند.

فروید با درانداختن طرح روانکاوی بر آن بود تا مهاری بزند بر توانایی ویرانگرِ «آگاهی‌سازی» انسان. او می‌پنداشت، می‌توان ناسازگاری‌های روانی انسان را به جای این که به سمت و سوی جعل آگاهی شتاب گیرد، به سمت و سوی آگاهی از آگاهی راستین هدایت کرد. فرع بر این که، این پندارِ فروید از منظر علمی و فلسفی تا چه اندازه دارای اعتبار و در خورِ اعتنا بود، روشی که فروید در عرصه‌ی روان‌درمانگری ابداع کرد - یا به کار گرفت - نیز روشی بسیار پرمناقشه بود. یکی دیگر از مبانی مدعای من درباره این که فروید انسان را موجودی «آگاهی‌ساز» می‌دانست، این است که او بنیان روان‌کاوی را بر تأویل رویا قرار داد. فروید در بخشی از آثار خود به طرح مواردی می‌پردازد که مخاطب را به وادی این گمان

می‌کشاند که او بنیان نظام خود را بر «رویا» قرار داده، در حالی که چنین نیست، و تکیه و تأکید فروید در این نظام نظری، نه بر «رویا»، بلکه بر «تأویل رویا» است. این «تأویل» در اصل و اساس، نوعی «آگاهی‌سازی» بر اساس طرح روایت است. فروید این وجه از نظام نظری خود را نیز در ارتباط نظام نظری افلاطون می‌دانست. (در فصل هشتم به تفصیل، به این بحث خواهیم پرداخت). انسان دارای رابطه‌ای مخدوش میان ذهن و وقایع، آن‌چه در بیداری می‌بیند نیز چیزی جز از جنس و سنخ رویا نیست. و چون چنین است، باید با تکیه و تأکید بر رویا، او را ترغیب به بیان رویاهای خود کرد در قالب ارائه‌ی نوعی روایت. در این جاست که روایت رویا از جانب بیمار، فروید را در شرایطی قرار می‌داد تا آگاهی بیمار نسبت به آن‌چه در خواب دیده را به عنوان «آگاهی کاذبی» به او نشان دهد که اگرچه در سطح ماجرا دارای ارتباطی است با آن‌چه «دیده»، اما نشان‌گر این واقعیت است که همواره آن‌چه «می‌بینید» دارای بهره‌ای از واقعیتی آن‌گونه که می‌پندارد، نیست. به دیگر بیان، فروید بیمار را به ضیافت روایت رویا فرا می‌خواند تا در آن‌جا به او القا کند که تو اصولاً و اساساً گمان می‌کنی که بیداری؛ تو در خوابی هستی که آن را بیداری

می‌پنداری، و چون چنین است من روان‌کاو با نشان دادن ارتباط دقیق و عمیق میان اجزاء مختلف روان تو و تصویرها و تصورات ناشی از آن، تو را آن‌گونه بیدار می‌کنم که پس از آن، نه تنها بیداری، بلکه حتی خوابات نیز مبتنی بر آگاهی باشد. اگر بخواهم با عبارات و مفاهیم ناظر به نظام نظری فروید به طرح بحث بپردازم، باید به تعارض مضاعف میان «اصل لذت» و «اصل واقعیت» اشاره کنیم. بر اساس مبانی اصل لذت است که آگاهی ما در رویا، علیرغم محدودیت‌هایی که دارد، از محدوده‌ی واقعیت، فارغ و خارج است. اما در بیداری، فرض بر این است که اصل واقعیت، به نوعی بر کارکرد بخش‌های مختلف روان ما سایه می‌افکند و در ظاهر، ناسازگاری‌های موجود در این عرصه را سامان می‌دهد، اما از آن‌جا که مبنای این سامان، جز تغلب ایدئولوژیک سوپرایگو نیست، ما از یک سو، بر اثر ناسازگاری‌های اصل لذت در رنجیم، و از دیگر سو، بر اثر ناسازگاری‌های اصل واقعیت. و علاوه بر این دو، از ناسازگاری‌های میان این دو.

فروید رابطه‌ای برقرار می‌کند میان امیال و آرزوهای انسان با رویا، تا از این طریق اهمیت در مدار امور قرار دادن رویا را توجیه کند. او می‌نویسد «رویاها بی‌معنی نیستند، مهم‌ل نیستند؛ دلالت بر این

ندارند که بخشی از ذخیره‌ی افکار ما در خواب است در حالی که بخشی دیگر شروع به بیدار شدن می‌کند. به عکس، آن‌ها پدیده‌های روانی هستند و کاملاً معتبرند، تحقق آرزوهایند؛ آن‌ها می‌توانند در زنجیره‌ی اعمال روحی معقول در عالم بیداری گنجانده شوند؛ آن‌ها ساخته‌ی فعالیت بسیار پیچیده‌ی ذهن هستند». ادامه‌ی همین فقره بسیار دارای اهمیت است. فروید بلافاصله می‌افزاید «اما به محض آن‌که از این کشف، شادی آغاز می‌کنیم، سیلی از پرسش بر ما حمله می‌آورد. اگر، همان‌طور که تأویل رویا به ما می‌گوید، رویا آرزویی برآورده شده را بازنمایی می‌کند، چه هست سرچشمه‌ی این شکل حیرت‌انگیز و چشمگیر که در آن تحقق آرزو بیان می‌شود؟...». فروید حتی در مقامی قرار ندارد که «از این کشف، شادی آغاز کند» چرا که تا امروز اثبات این مدعا را که آن‌چه در این زمینه مطرح می‌کند «کشف» است، نه «جعل»، به ما بدهکار است. به دیگر بیان، فروید در بهترین حالت، خوش می‌داشت که چنین باشد، و مهارتِ جالب توجه او، این بود که «آن‌چه خوش می‌داشت باشد» را به عنوان «آن‌چه هست»، و در قالب «کشف» به ما ارائه می‌کرد.

بر اساس آن چه تا کنون مطرح شد، فروید در راستای رفع ناسازگاری‌های روان انسان، استقلال ذهن را با طرح «ناخودآگاه» مخدوش می‌کرد و این کاری نبود جز کور کردن چشم برای درست کردن ابرو. بر اساس این مخدوش کردن ذهن بود که «ناخودآگاه» بر بخشی از روان ما تاثیرگذار معرفی می‌شد. اما معنا و مبنای این تاثیرگذاری چه بود؟ در نظام نظری مارکس دیدیم که مناسبات اجتماعی و تولیدی از این امکان و توان بهره‌مند بودند که آن چه در ذهن ما به عنوان باورها و احساسات و خواسته‌ها شکل می‌گرفتند را دچار دگرگونی از جنس و سنخ اعوجاج کنند تا در نهایت آن چه به عنوان آگاهی می‌پنداریم، چیزی جز آگاهی کاذب نباشد. اما در عین حال نشان دادم که توالی فاسد این نوع دیدگاه، و خودشکنی‌های آن درباره نفس اعتبار طرح این مدعیات از جانب شخص مارکس، از چه قرار و بر چه مدار خواهد بود. اما در نظام نظری فروید، رابطه‌ی امیال و «سرکوبی» در راستای نقش آفرینی «ناخودآگاه» و ارتباطش با خودآگاه، مشخص نیست. به دیگر بیان، نمی‌دانیم که در فرآیند سرکوب، امیال ساکن خودآگاه پس از سرکوبی راهی «ناخودآگاه» می‌شوند؟ یا امیال ساکن «ناخودآگاه» پس از ارضاء راهی خودآگاه می‌شوند؟ اهمیت دقیق و عمیق این

مسئله در این جاست که خدشه‌ای که فروید بر استقلال ذهن وارد کرد، حتی در شرایط تقسیم ذهن به خودآگاه و ناخودآگاه نیز نتوانست ترسیم‌گر رابطه‌ی دقیق و عمیق این دو بخش باشد، در حالی که اصولاً و اساساً علت العلل این نقض استقلال این بود که در نهایت مسیر یکپارچگی روان انسان همواره شود، اما در میدانِ نظام نظری فروید، آنچه حاصل آمد چیزی جز پریشانی‌های نظری و ابهام و غموض بیشتر در ترسیم مختصات ساحت روان انسان نبود. فروید در حالی در اثبات وجود «ناخودآگاه» درمانده بود که در ادامه حتی با فرض وجود «ناخودآگاه»، این درماندگی در مواجهه با این پرسش نیز برجسته می‌شد که «ناخودآگاه» از کجا می‌آید؟ و چرا و چگونه از آن جا - که فروید مشخص نکرده - می‌آید؟

اما به مشکلی بازگردیم که مورد شاره قرار گرفت؛ یعنی نوع و لون و معانی و مبانی تأثیرات «ناخودآگاه» بر خودآگاه. فرض را بر این فهم و درک و دریافت مرسوم از نظام نظری فروید می‌گذاریم که امیال پس از سرکوب وارد ناخودآگاه می‌شوند و از آن جا، تأثیرات خود را نشان می‌دهند. برای نمونه، زنی را در نظر بگیرید که در یک خانواده‌ی شیعه مذهب در یکی از شهرهای ایران که دارای

اکثریت جمعیت مسلمان اهل سنت است به دنیا آمده، و در دوران جنگ عراق و ایران، در کودکی، مورد تجاوز از جانب نظامیان سنی مذهب عراقی قرار گرفته و سال‌ها بعد راهی دانشگاه می‌شود برای تحصیل در رشته‌ی فیزیک. در این دوران، او نظریه‌ی «نسبیت عام» را به درستی نمی‌فهمد. پس از مدتی درمی‌یابد که استادی که این نظریه را درس می‌داده یک مسلمان سنی مذهب بوده. این جاست که فریاد «شادی از کشف بزرگ» از اردوگاه اخلاف فروید به گوش می‌رسد. مدعا این است که «ناخودآگاه» آن زن بر باورهای او تاثیرگذاری خود را نشان داده است. اما در وادی همین نمونه، درنگی داشته باشیم، و ماجرا را این گونه تغییر دهیم که آن زن، همان نظریه را به درست‌ترین شکل ممکن آموخته و در همان زمینه هم صاحب نظر و استاد می‌شود. در این جا آیا آن فریاد «شادی از کشف بزرگ» در اردوگاه مذکور خاموش می‌شود؟ هرگز! باز هم حضرات مدعی خواهند شد که این نشانه‌ی تأثیرات همان «ناخودآگاه» بر باورهای زن بوده اما به گونه‌ای دیگر. این نمونه را بارها می‌توان تغییر داد و در انواع و اشکال مختلف مطرح کرد، و هر بار به وضوح مشاهده کرد که اردوگاه روانکاوان فرویدی از وادی مدعای «کشف بزرگ» قدمی پس نکشند. بنابراین، تأثیر

«ناخودآگاه» بر خودآگاه در نظام نظری فروید «یک قصه بیش نیست، کز هر زبان که می‌شنوم نامکرر است».

اخلاف مارکس تا زمانه‌ی اکنون، در متن و بطن نظام نظری او، بر این باورند که با آگاهی از مناسبات زیست اجتماعی و طبقاتی یک انسان، می‌توانند او را بدل به «فرد» کنند و پس از آن به تبیین این مدعا بپردازند که چرا این فرد فلان فیلم را این‌گونه می‌بیند، چرا فلان رمان را این‌گونه می‌فهمد، چرا در فلان رشته تحصیل می‌کند؟ چرا فلان غذا را دوست می‌دارد، چرا آن‌گونه علائق جنسی دارد؟ چرا با فلان شخص ازدواج کرده؟ و... در این جا اهالی اردوگاه مارکسیسم، بدون طرح هرگونه مدعای مبتنی بر توسل و تمسک به نظام نظری فروید، بر این باورند که در واقع آن نوع مناسبات اجتماعی و طبقاتی در انسان به مثابه «ناخودآگاه» عمل می‌کند و باعث بروز آن نوع تأثیرات و اتخاذ چنان تصمیم‌ها، و آن نوع درک و فهم و دریافت‌ها از جانب آن «فرد» می‌شود. در این جا، بانگ اعتراض از اردوگاه مذکور به گوش می‌رسد که باز هم با عدم درک معانی و مبانی بحث حاضر، همان سطحیات را از موضع نظاره‌ی عاقلان اندر سفها مطرح می‌کنند که «نمی‌فهمی که زیست اجتماعی و طبقاتی در واقعیت آن نوع تأثیرات را دارد و

نمی‌فهمی که انسان آن‌گونه می‌اندیشد که می‌زید، نه برعکس». پاسخ این است که تنها یک چیز را در این زمینه نمی‌فهمم؛ این که چگونه سازندگان قفل‌های بی‌کلید در عالم، با نشان دادن کلیدهای بی‌قفل، می‌توانند خود را به مثابه رسولان منجی آزادی جاودانه معرفی کنند، آن‌هم با چند جمله‌ی قصارِ تکراری در دفتری به نام علم و فلسفه؛ دفتری آغشته به شعر و شعار. و البته چون مدعیات علمی حضرات چیزی جز از جنس و سنخ شعر و شعار نیست، درباره دفتر مذکور تنها باید به شعر پناه برد و گفت «عجب گر آتش این زرق در دفتر نمی‌گیرد».

«ناخودآگاه فردی» فروید و «ناخودآگاه جمعی» مارکس، با دو مبنای متفاوت صورت‌بندی و ارائه می‌شدند و تنها از منظر کلیدی جادویی و سحرآمیز برای باز کردن قفل‌هایی که هم‌ایشان بر قفل‌های پیشین در این عالم زده بودند، دارای کارایی بود و بس. و معنا و مبنای این ماجرا، چیزی نبود جز با جادو به جنگ جادو رفتن، و با افیون کمر به نابودی افیون بستن.

فروید تمرکز ویژه‌ای بر درمان زنان وینی مبتلا به هیستری داشت که دارای خاستگاه بورژوازی بودند در اواخر سده‌ی نوزدهم. مارکس، این‌گونه زنان را در روزگار خود کم ندیده بود. این زنان

چه خوابیده بر کاناپه‌ی فروید، و چه نشسته در برابر مارکس، اگر به طرح روایت خود از زیست فردی و اجتماعی می‌پرداختند، از جانب مارکس به عنوان قربانیان سلطه و سیطره‌ی بورژوازی شناخته می‌شدند و بس؛ «بورژواهای ما، به این که زنان و دختران کارگران خود را تحت اختیار دارند، اکتفا نمی‌ورزند و علاوه بر فحشاء رسمی لذت مخصوصی می‌برند وقتی که زنان یکدیگر را از راه به‌در کنند. زناشویی بورژوازی در واقع همان اشتراک زنان است. حداکثر ایرادی که ممکن بود به کمونیست‌ها وارد آوردند این است که می‌خواهند اشتراک ریاکارانه و پنهانی زنان را رسمی و آشکار کنند. ولی بدیهی است که با نابود شدن مناسبات کنونی تولید، آن اشتراک زنان که از این مناسبات ناشی شده، یعنی فحشاء رسمی و غیر رسمی نیز از میان خواهد رفت». اما بورژوازی آیا دارای این قابلیت و توان و امکان نبود که در راستای این حیاتِ تأثیرگذارِ سراسر پلیدی و آفت، با انسان کاری کند که از مقام و موقعیت و شرایطِ نامطلوبِ موجود، این‌گونه احساس رنج و درد نکند؟ مارکس بر این باور بود که بورژوازی از این قابلیت و توان و امکان بی‌بهره است چرا که ملعبه‌ی تاریخ مبتنی بر پیشرفت است، اما در عین حال، از تمامی ابزارها و امکانات موجود در راستای منحرف کردن ذهن انسان از علل و دلایل حقیقی و واقعی این رنج‌ها و دردها برخوردار است، و از آن‌ها در راستای اهداف و

منافع خود سود می‌جوید. اما اگر چنین است، در فردای آزاد و آباد و آرمانی کمونیسم، چرا و چگونه حکومت رفقا نمی‌تواند همین مشی را در پیش گیرد و ذهن انسان را به گونه‌ای دچار انحراف کند تا علل و دلایل تمامی رنج‌ها و دردهای خود را چیزی جز نظام حاکم بداند.

پاسخ مارکس و اخلاف و اذئاب او به این نوع پرسش‌ها چیزی جز تکیه و تأکید بر صداقت و شرافت کارگران و رهبران روشن‌فکر آن‌ها به مثابه منجیان بشریت نیست. در حالی که تجربه‌ی زیسته‌ی همین بشر، شاهد عادل این مدعاست که حکومت رفقا و سایر رهروان راستین ایشان، در هر جای این جهان برقرار شد، نخستین گامی که درباره رنج‌ها و دردهای انسان برداشت، چیزی جز این نبود که از یک سو، به تشدید آن‌ها پردازد به این بهانه که این رنج‌ها و دردهای ناشی از «زایشی جدید» است که «دردناک است و از آن گریزی نیست» و انسان سزااست که «جاودانه شدن را به درد جویده شدن تاب آورد»، و از دیگر سو، علت‌العلل تمامی این رنج‌ها و دردها، فقط و تنها فقط «دشمنانی» معرفی شدند که نمی‌خواهند دیگر انسان‌ها به سمت و سوی وضعیت مطلوب و آرمانی مبتنی بر آزادی و آبادی رفقا گرایش پیدا کنند.

بر این اساس است که میراث نظام نظری مارکس برای اخلاف خود جز این نبود که آگاهیِ انسان را در مقام آن چه موجود است به عنوان میوه‌ای فاسد بر درختِ نظامِ حاکمی معرفی کنند که ریشه در خاک فساد و تباهی دارد، و با کشاندن همین انسان به عرصه‌ی انقلاب، پس از کسب قدرت، آگاهیِ انسان را در مقام آن‌چه در فردای پس از انقلاب موجود است هنوز دارای ناخالصی‌های متأثر از زیست در دوران فاسد سابق معرفی کنند و به مدد ابزارهایی چون «دیکتاتوری پروتاریا» هر نوع استبداد و حمله و هجمه و تخریب و ظلم و ستم را در راستای اصلاح این «ناآگاهی‌ها» ردای رسمیت و مشروعیت بپوشانند، و هرگونه سانسور و تحدیدِ ابراز عقاید، و تهدیدِ صاحبان عقاید را روا و مفید بدانند، چرا که میراثِ زیست در ظل و ذیل نظامِ فاسدِ سابق، به عنوان «ناخودآگاه»، بر ذهنِ انسان‌ها هنوز تأثیرگذار است و این انسان، بر این اساس، بیماری است نیازمند درمان، که به درمان‌گرانی انقلاب

ی به عنوان کمونیست‌های راستین و راسخ نیاز دارد و البته خود نیز از این نیاز، آگاهی ندارد!

در نظام نظری مارکس «آگاهی» در مواجهه با «نیروی مادی» از توان و امکانِ پیروزی برخوردار نبود، اما تنها با یک شرط این توان

و امکان قابل حصول بود؛ این که «آگاهی» را بتوانیم به ذهن و ضمیر توده‌ها تزریق کنیم. در این صورت و در این شرایط است که «آگاهی» بدل به «نیروی مادی» خواهد شد، نیرویی که با تکیه و تأکید بر ریشه‌ای «رادیکال»، از توان و امکان پیروزی بر هر «نیروی مادی» دیگری برخوردار خواهد بود. مارکس سودای تزریق این نوع «آگاهی» به ذهن و ضمیر انسان‌ها در سر داشت، تا ایشان را بدل به «نیروی مادی» کند در میدان مبارزه با نظام حاکمی که از انواع جهات متوسل و متمسک بود به انواع «نیروهای مادی». او می‌نوشت «سلاح نقد به هیچ روی جانشین نقد سلاح نیست؛ تنها با نیروی مادی می‌توان با نیروی مادی به مواجهه برخاست. اما نظریه نیز به محض جلب توده‌ها یک نیروی مادی خواهد شد. نظریه زمانی چنین خواهد شد که دلایلیش، ریشه‌ای باشد؛ یعنی زمانی که رادیکال باشد. معنی رادیکال بودن این است که چیزها را از ریشه بشناسیم؛ و برای انسان، ریشه خود انسان است». این نوع تأکید مارکس بر محوریت «انسان»، از اهمیت فراوانی در نظام نظری او برخوردار است. او از جوانی گرایشی اومانستی داشت که در ادامه علیرغم تحولات و تبدلات مهمی که راه به وادی نظام نظری او برد، همچنان او را از مدار و محور اعتقاد و التزام به آن نوع اومانیسم دور نکرد. او آگاهی انسان از شرایط بیرونی و عینی و مناسبات اجتماعی را در اولویت قرار داده

بود، اما همین انسان باید به آگاهی از خویش نیز دست می یافت. مارکس شرط آگاهی انسان از خویش را آگاهی او از مناسبات حاکم بر عرصه‌ی اجتماع و تاریخ می دانست. با این نوع آگاهی بود که انسان در ظاهر مجرا، از مناسبات حاکم بر زیست اجتماعی خود می هراسید، اما در بطن و متن مجرا، این هراس از خویش بود که رخ می نمود و مارکس آن را یکی از موتورهای محرک انقلاب می دانست. «باید با آگاه کردن مردم نسبت به ستم فعلی، آن را ستم بارتر کرد؛ باید با افشا کردن هتک حرمتی که جاری است، آن را گزنده تر کرد... باید با نواختن آهنگ خود این روابط سنگ گونه مجبورشان کرد که برقصند؛ برای جرأت بخشیدن به مردم، باید به آن ها بیاموزیم که از خود بهراسند».

فروید و مارکس در این نکته نیز دارای شباهت و اشتراکی در بنیان نظام نظری خود بودند که آگاهی به صورت مظلوف، دارای ارتباطی دقیق و عمیق است با ظرف مختصات و مشخصات انسان پیش از دریافت هر نوع آگاهی. به دیگر بیان، مناسبات اجتماعی و تولیدی در نظام نظری مارکس، و شرایط و ویژگی های ژنتیک و نروتنیک و جنسی و تربیت خانوادگی در کودکی، در نظام نظری فروید، به عنوان ظرف هایی مطرح بودند که با بررسی و ارزیابی و شناخت آن ها می توان مشخص کرد که مظلوف آگاهی از کدام

نوع و لون و در چه حد و اندازه و کیفیتی می‌تواند به انسان انتقال پیدا کند. به این معنی، آگاهی انسان، بسیار در ارتباط بود با شرایط پیش از کسب هر نوع آگاهی از جانب او. در زمانه‌ی اکنون، بر اثر فرآورده‌های علمی دقیق‌تر، این اشتراک دیدگاه در نظام نظری مارکس و فروید تا حدودی مورد پذیرش اجتماع عالمان قرار گرفته است. بر همین اساس، می‌توان مشخص کرد که انسان دارای قابلیت و ویژگی و شرایط ذهنی و مغزی و روانی مشخصی، تا چه اندازه می‌تواند دریافت‌کننده‌ی انواع آگاهی‌ها باشد. اما علیرغم این نکته، نباید از یاد برد که نه مارکس و نه فروید، مجهز و مسلح به این نوع فرآورده‌های علمی در زمانه‌ی اکنون نبودند، و بر همین اساس، آن‌چه در این زمینه مطرح می‌کردند، بیش و پیش از هر چیز مربوط به شرح و توصیف «هست‌ها» بود، در حالی که این نوع «هست‌ها» (در مقام واقعیت) از یک سو، اعتبار خود را در عرصه‌ی علم، مرهون تبیین‌های مستدل و مستند بودند، و از دیگر سو، آن‌جا و آن‌گاه که انبان نظری ما از این‌گونه تبیین‌ها تهی بود، نمی‌بایست از آن نوع «هست‌ها» به عنوان مقدمه‌ای جهت دستیابی به انواع «بایدها» (در مقام ارزش و تکلیف) بهره‌برداری کرد. علاوه بر این نکات، هم مارکس و هم فروید بر این باور بودند که علیرغم آن‌گونه شرایط «پیش از آگاهی»، می‌توان و باید انسان را به شرایطی رساند که دریافت‌کننده‌ی انواع آگاهی‌های مرغوب

و مطلوب باشد؛ و این نکته با بسیاری از فرآورده‌های علمی در زمانه‌ی اکنون در ناسازگاری محض قرار دارد.

مارکس و فروید نشان می‌دادند که آگاهی انسان تخته‌بندِ شرایط و علل و عوامل متعدد و متنوعی است که به عنوان نیروهای بیرونی و درونی - و درونی شده‌ی - حاکم بر انسان، عمل می‌کنند. اما در عین حال، نه مارکس و نه فروید، بر این باور نبودند که، این شرایط محتوم و ناگزیر زیست انسان در این جهان است. مارکس جامعه‌ی کمونیستی را جامعه‌ای می‌دانست که در آن، دیگر آگاهی انسان تخته‌بندِ زیست اجتماعی و مناسبات تولید در آن جامعه نیست؛ در فردای کمونیستی تاریخ، این زیست اجتماعی نیست که آگاهی می‌سازد، بلکه این آگاهی است که آفریننده‌ی همه چیز از جمله زیست اجتماعی و مناسبات تولید خواهد بود. اما فروید به نسبت مارکس از این درایت و ذکاوت برخوردار بود که درباره‌ی فردای انسان و جهان، وعده‌ای چنان گراف که مارکس در سیاست مطرح کرده بود، در طبابت مطرح نکند. اما علیرغم این درایت و ذکاوت، این نکته نیز دارای غایت اهمیت بود که آن گونه وعده‌های مارکس بود که نظام نظری او را بر اساس ابطال‌پذیری به نظامی «علمی» نزدیک تر می‌کرد، در حالی که نظام نظری فروید - با ادعای میدان‌داری به مثابه نظامی علمی - از گذشته تا هنوز و از

هنوز تا همیشه، دارای این قابلیتِ خِرَدسوز است که تن به هیچ‌گونه ابطالی در راستای مدعیات خود نداده، نمی‌دهد، و نخواهد داد.

فصل چهارم

کارگران بورژوا در کارخانه‌ی ساخت تاریخ

هر جور که از تو بر من آید

از گردش روزگار دارم

سعدی

بر سنگِ گورِ کارل مارکس در گورستان هایگیت لندن این جمله
نقش بسته:

The philosophers have only interpreted the world in
various ways the point however is to change it.

انتخاب این بخش از آثار مارکس برای ثبت بر سنگِ گور او، یکی
از دقیق‌ترین، و البته، معنادارترین انتخاب‌های صورت گرفته در
مواجهه با کارنامه‌ی مارکس در جهان است. مارکس از تبار عالمان
سده‌ی نوزدهمی بود که تن به حبس در پله‌ی حقارت‌آمیز و
آفت‌خیزِ «تفسیر» نمی‌دادند، و هرگونه «تفسیری» را که مبتنی بر
ایجاد و انجامِ «تغییر» نبود، از جنس و سنخِ لایه‌های
ایدئولوژیکِ جهانِ قدیم می‌دانستند. پیش از این، اشاره کردم که
مارکس و فروید با توجه به همین نکته بود که با رجوع به نظامات
نظریِ عالمانِ جهانِ قدیم، تأمل و توجه ویژه‌ای در افکار و آثار
افلاطون داشتند و نظامِ نظریِ تفسیری و تأویلیِ مبتنی بر انجام و
ایجادِ تغییراتِ بنیادینِ او را بدل به یکی از ارکانِ نظامِ نظریِ خود
کردند.

در اینجا، سزااست به طرح نکته‌ای درباره یکی از کلماتِ به کار
رفته در جمله‌ی اخیر مارکس بپردازم. در اکثر قریب به اتفاق

ترجمه‌های فارسی صورت گرفته از این جمله، کلمه‌ی «detung» در زبان آلمانی و «interpretation» در زبان انگلیسی، به «تفسیر» ترجمه شده است. اما با تدقیق و تحقیق در نظام نظری مارکس و فروید، درمی‌یابیم که آن چه این دو در نظام نظری خود معطوف و مربوط به «detung» و «interpretation» مطرح می‌کنند، باید به «تأویل» ترجمه شود. بر همین اساس است که از یک سو، کتاب فروید با عنوان «traumdeutung die» باید به «تأویل رویا» ترجمه شود و جمله‌ی اخیرِ موردِ اشاره‌ی مارکس نیز چنین قابل ترجمه خواهد بود «فیلسوفان فقط به راه‌های گوناگون جهان را تأویل کرده‌اند، [در حالی که] مسئله در تغییر جهان است». در فصل هشتم به این مسئله اشاره خواهم کرد که چرا مارکس مشی فیلسوفان را از جنس و سنخ تأویل می‌دانست، و، نه تفسیر. و مراد فروید نیز از تأویل رویا چیزی نبود جز رجوع به رویا در راستای تعیین نسبت و تناسبِ «نمود» (به مثابه آن چه می‌نماید) با «بود» (به مثابه آن چه هست). با این معنا و مبنا، «تأویل» مبتنی بر رجوع به گذشته است و لزوماً باعث ایجاد تغییر در آینده نخواهد شد. فلسفه چیزی جز این در اختیار ما قرار نخواهد داد که آن چه هست؛ چرا هست و چرا به گونه‌ای دیگر نمی‌توانسته باشد. در

حالی که مارکس و فروید، در پی شناختی از «آن چه هست» بودند، که در جوف خود دارای پاسخ‌ها و روش‌هایی برای این پرسش باشد که چگونه «آن چه هست»، پس از این، می‌تواند این‌گونه نباشد و دچار تغییراتی معطوف و مربوط به اعمال اراده‌ی ما شود. به دیگر بیان، فلسفه در نهایت به ما می‌گفت که جهان چگونه است، در حالی که غایت مطلوب مارکس و فروید شناختی بود مبتنی بر این که جهان پس از این، چگونه می‌تواند آن‌گونه باشد که پیش از این نبوده، یا آن‌گونه نباشد که پیش از این بوده است. علت‌العلل سیر فروید از عصب‌شناسی و روان‌شناسی و روان‌درمان‌گری به سوی روان‌کاوی، چیزی جز این نبود که تأویلاتی را دارای اعتبار بداند که دارای قابلیتِ ایجاد تغییر در ساحت روان انسان باشد، و این نوع تأویلات از آن‌جهت دارای اعتبار بودند که مورد استفاده‌ی کلیت نظام نظری او در راستای ایجاد تغییر قرار می‌گرفتند. اما تأکید مارکس بر تأویلاتِ عبثِ فیلسوفان در زمینه و زمانه‌ی او، به این دلیل نبود که باید مسیرِ تأویل تا ابد مسدود شود، بلکه تأویل به مثابه روش، نباید در انحصار فلسفه و فیلسوفان قرار گیرد. مارکس، خود اربابِ تأویل، و پیروان او، جمله اصحابِ تأویل بودند؛ اما تأویلی که تخته‌بندِ

دیدن جهان نباشد، و به مثابه ابزاری برای آفریدن جهان به کار گرفته شود. مارکس از دوران دانشجویی، و از دوران حضور در اردوگاه هگلی‌های جوان، سودای «آفریدن جهان» در سر داشت. حتی آن‌جا و آن‌گاه که با توسل و تمسک به مبانی نظری هگلی، در آستانه تغییر مسیر از هگل قرار گرفته بود. «انسانی که ترجیح ندهد جهان را با تکیه بر قدرت خود بسازد، انسانی که آفریدن جهان را بر ماندن در حصار کالبد خویش رجحان ننهد، چنان انسانی را روح نفرین می‌کند، نفرینی که با حکم تحریمی باژگونه همراه است؛ به این معنی که او را از مآمن روح می‌رانند؛ از موهبت حشر و نشر با روح محرومش می‌کند و به این محکومش می‌کند که درباره خوشبختی خویش لالایی بخواند و شب هنگام خود را به رویا ببیند».

اما مارکس هرچه بیشتر با تجدیدنظری در مبانی اندیشه‌ی هگلی درباره «آگاهی» و «تاریخ» به سمت و سوی نظام نظری خود بر اساس مبانی «از خودی‌گانگی» کشیده شد، بیشتر از «تأویل فلسفی» گریزان شد، به این دلیل که تأویلات فلاسفه را جز به مثابه روبناهای ایدئولوژیک، دارای اعتبار و در خور اعتنا نمی‌دانست. نظام مستقر در راستای حفظ منافع خود با مدد از روابط

تولید و نیروهای تولیدی و سایر مناسبات معطوف و مربوط به مالکیتِ استثماری، فلسفه‌ای تولید می‌کند که فلاسفه تنها در چهارچوب آن قادر به تأویل جهان خواهند بود؛ تأویلی که تا مغز استخوان و بن دندان آلوده به ایدئولوژی است، و در نتیجه، بی اعتبار.

اما به نکته‌ای که درباره ارتباطِ «تأویل فلسفی» با «گذشته» مطرح شد، بازگردیم. مارکس بر این باور بود که این نوع تأویلات، توان پرواز از پبله‌ی تنگِ بیانِ علل و دلایلِ آن‌چه تاکنون بوده، ندارند، در حالی که مسئله، در «تغییر» است؛ در راستای ساختِ آینده. نخستین مواجهه‌ی جدی مارکس در این عرصه با نظام نظری هگل بر اساس دیالکتیک بود. این نظام نظری نماد و نمودهایی عینی و تاریخی داشت که بدون تردید مصداق بارزی بود از شوخی‌های تاریخ. در یک سوی ماجرا، عده‌ای بر اساس نظام نظری مبتنی بر دیالکتیک هگلی بر این باور بودند که هر نوع مشی انقلابی و شورشی والتاریستی در برابرِ «سیر تاریخ» معنا و مبنایی جز گسسته خردی و خام اندیشی نخواهد داشت، چرا که آن‌چه در عرصه واقعیت ملموس و مشهود جریان داشت، هم عقلانی بود و هم طبیعی، و هر گونه قیام و خروش در برابر این

وضعیت، چیزی جز شورش و قیام در برابر عقل و طبیعت نبود. به دیگر بیان، بر اساس این نوع فهم و درک و دریافت، «تاریخ» زمام امور و افراد را در دست داشت، و چون چنین بود، هر چیز و هر کس که اقدام به در دست گرفتن زمام تاریخ می‌کرد، شیادی شایسته‌ی نابودی بیش نبود. اما در سوی دیگر ماجرا، بر اساس همین نظام نظری، انسان می‌توانست و می‌بایست آن‌چه به عنوان واقعیت مطرح بود را به محک «عقل» بزند و آن‌جا و آن‌گاه که دریابد واقعیت دچار ناسازگاری با «عقل» است، بر علیه آن واقعیت، خروش و شورش کند و بی اعتباری آن را به عنوان «واقعیت کاذب» افشا کند، و از درون آن، نیرویی برای براندازی‌اش بیابد یا بسازد. این که نظام نظری هگل چرا و چگونه چنین طرفه‌معجونی است که از متن و بطن آن، هم آن درآید و هم این، موضوع پژوهش مستقلی است. اما همین مسائل بود که، برای نمونه، بدل به علت طرح ماجراهای ارتباط هگل با اکابر و اعظم دولت پروس می‌شد. فلسفه‌ی هگل در سال‌ها و سده‌های پس از او نیز دارای این قابلیت بود که هم در منتهی‌الیه رادیکالیسم چپ و هم در منتهی‌الیه رادیکالیسم راست مورد بهره‌برداری قرار گیرد. این نظام نظری از یک سو مدعی «فلسفی» بودن به مثابه التزام به مشی

عقلانی، و از دیگر سو، تا بن دندان و مغز استخوان آغشته به افسانه‌سرایی و اسطوره‌پردازی‌های متعدد و متنوع متافیزیکی در ردای «علم» بود. اما پرسش بنیادین در این عرصه از این قرار و بر این مدار بود که آیا فلسفه —از آن رو که فلسفه است— از امکان تغییر آینده بی‌بهره است، یا فلسفه‌هایی چون فلسفه‌ی هگل چنین‌اند؟ پاسخ به این پرسش را باید در نظام نظری افلاطونی و ارسطویی یافت که پیش از این اشاره‌ای به آن داشتیم. در نظام نظری افلاطون، سیاست فنی بود برای تغییر در آینده بر اساس توصیف گذشته و تبیین حال. پس از افلاطون، ارسطو و شارحان او بودند که با قرار دادن سیاست در ظل و ذیل «حکمت عملی»، باز هم بر وجه فنی سیاست تأکید کردند. در نظام نظری ارسطویی نیز سیاست در حد و حصر فلسفه نمی‌گنجید. در عرصه‌ی فلسفه توصیف‌ها و تبیین‌ها راهی به وادی پیش‌بینی آینده در راستای ایجاد و انجام تغییر ندارند، اما با توجه به همین مبانی افلاطونی و ارسطویی، از نیمه‌ی نخست سده‌ی نوزدهم با اعتباری که «علوم تجربی» در اجتماع عالمان کسب کرده بود، این علوم از این جهت و بر این نمط قدر می‌دیدند و بر صدر می‌نشستند که از امکان و توان پیش‌بینی آینده در راستای ایجاد و انجام تغییر برخوردار بودند.

در عرصه‌ی «علوم تجربی» بود که مجموعه‌ای از توصیف‌ها و تبیین‌ها مطرح می‌شدند و بر اساس آن‌ها توان و امکان پیش‌بینی آینده، وجود داشت. این پیش‌بینی‌ها درباره آینده بر اساس آن نوع توصیف‌ها و تبیین‌ها بود که راهی به وادی فلسفه – از آن رو که فلسفه بود – نداشت. بنابراین، اصولاً و اساساً اگر هر نظام نظری به عنوان «فلسفه»، مدعی این نوع پیش‌بینی‌ها و انجام و ایجاد تغییرات در آینده بر اساس توصیف‌ها و تبیین‌های فلسفی می‌شد، چیزی جز ابزار شیادی و طراری نبود. بر این اساس، مدعای مارکس در راستای گذر و گریز از تأویلات فلاسفه به این دلیل که دارای توان و امکان ایجاد و انجام تغییر در آینده نبودند، مدعایی شایسته‌ی توجه بود.

با توجه به نکاتی که مطرح شد، مارکس سیاست را قابل تقلیل به فلسفه نمی‌دانست و بر همین سبیل بود که گام از وادی پیروی از نظام نظری هگل برون نهاد. او «تأویلات فلسفی» را – در راستای اهداف خود – بی‌اعتبار می‌دانست تا راهی به وادی علمی جلوه دادن ضرورت انجام و ایجاد تغییر گشاید. پس از هگل، فلسفه در مذهب ایدئالیسم آلمانی چیزی جز مرغی بسمل نبود؛ عاری از کارکردهایی مبتنی بر اهداف و اغراض مارکس. این میراث فلسفی

آلمانی، در آن دوران، خود را در مواجهه با مشی عملی و انقلابیِ فرانسوی می‌دید. در این نوع مواجهه بود که عده‌ای بر آن شدند تا بر اساس تأویلاتی از نظام نظری کانت و هگل و فیخته و شلینگ و... پیوندی میان فلسفه‌ی آلمانی و انقلاب فرانسوی ایجاد کنند. مارکس از شاگردانِ خلفِ همین مکتب بود. مکتبی که با امثال موزس هس، با کتاب‌های «تاریخ مقدس بشریت» و «حکومت سه گانه‌ی اروپایی» به آشکارترین شکل ممکن موجودیت خود را اعلام کرده بود.

اگر حدود یک سده پیش از این دوران، امثال دیوید هیوم به نوعی گام در مسیر تعیین مرزهای عمیق‌تر و دقیق‌تری میان عرصه‌ی فلسفه و علوم تجربی گذاشته بودند، این کار در آلمان پس از هگل به آفت‌بارترین شکل ممکن پی‌گرفته شد. جماعتِ آلوده به فلسفه‌ی هگلِ شیفته‌ی انقلاب فرانسه، از فراست و درایت و ذکاوت و ظرافتِ دیوید هیوم بهره‌ای نداشتند و از دو موضعِ دفاع از فلسفه، و حمله به فلسفه، در نهایت با سودایِ انجام و ایجاد «تغییر» در سر، کاری جز ادامه‌ی افسانه‌سرای‌های هگل نکردند. در این میان یکی از شاگردان مستقیم هگل که در ادامه، آشکارا نغمه‌ی جدایی از استاد سر داد، لودویگ فوئرباخ بود. آگاهی از نظام

نظری فوئرباخ در بسیاری از کشورهای متأثر از مارکسیسم روسی و چینی، تنها در چند جمله‌ی قصار درباره دین و مذهب خلاصه می‌شود و بس، در حالی که، یکی از مهم‌ترین وجوه نظام نظری او اجتهادات نظری درباره «فلسفه» در جهان جدید و مشخصاً دوران پس از هگل بود. او در سه رساله‌ی مهم خود «ضرورت اصلاح فلسفه»، «تزه‌ای موقتی درباره اصلاح فلسفه» و «اصول فلسفه‌ی آینده»، «انسان» را در مدار و محور نظام نظری خود قرار داد تا بر این اساس، اقدام به بازنگری در امکانات فلسفه کند، در راستای آگاهی انسان از مقام و موقعیت خود در جهان. فوئرباخ در مواجهه‌ای انتقادی با فلسفه‌ی هگل، یکی از آفات نظام نظری هگل را خروج انسان می‌دانست از عرصه‌ی نظوروزی، به مثابه موجودی عینی و واقعی و در مرکز و محور جهان. اما مارکس علیرغم مواجهه‌ی انتقادی فوئرباخ با هگل، خود، بیرق مواجهه‌ای انتقادی با فوئرباخ برافراشت به این علت که فوئرباخ اگرچه فلسفه‌ی هگل را عاری از محوریت انسان می‌داند، اما در نظام نظری هم‌او نیز انسان از امکان خروج از حصارهای فلسفه برخوردار نخواهد بود. به دیگر بیان، مارکس بر این باور بود که فوئرباخ برای رهایی راستین انسان از مرداب انتزاعیات فلسفه‌ی هگل، گام در

مسیر نقد استاد گذاشته، اما رهایی انسان در نظام نظری فوئرباخ نیز دارای اعتبار و در خور اعتنا نیست، چرا که، انسان فلسفی فوئرباخ از توان و امکان شناخت جایگاه راستین خود به عنوان موجودی اجتماعی و سیاسی برخوردار نیست.

هگلی‌های جوان بر آن بودند تا هگل را از افلاک به خاک کشانند، آرنولد روگه، ماکس اشتیرنر، برنو باوئر، دیوید اشتراوس، موزس هس، لودویگ فوئرباخ، کارل مارکس و... هر کدام به نوعی گام در این مسیر نهادند، اما طرفه آن که در این اردوگاه هرچه هگل به خاک می‌رسید، دیگرانی از راه می‌رسیدند با طرح این انتقاد که: «کافی نیست! بیشتر!». برای نمونه، علیرغم آن گونه انتقادات فوئرباخ به هگل، کسی چون ماکس اشتیرنر از راه می‌رسید و با طرح این مدعا که «هیچ چیز بیش از خودم برایم اهمیت ندارد»، اجتهادات نظری فوئرباخ در باب به خاک کشاندن فلسفه‌ی هگل را به دیده‌ی تحقیر و تسخیف می‌نگریست و بر این باور بود که اگرچه فوئرباخ مدعی رهایی انسان از انتزاعات نظام نظری هگل است، اما «انسان» نظام نظری هم او نیز تا بن دندان و مغز استخوان آلوده به همان وجوه انتزاعی است. «فوئرباخ مدام درباره هستی حرف می‌زند. او در این زمینه نیز، با تمام ضدیت‌اش با

هگل و فلسفه‌ی مطلق، سخت پای‌بند انتزاع است؛ زیرا «هستی» یک انتزاع است، چنان که حتی «من» یک انتزاع است. فقط «من هستم» یک انتزاع نیست؛ من در مجموع هستم، بنابراین حتی انتزاع هستم یا هیچ هستم؛ من همه چیز و هیچ چیز هستم، من اندیشه‌ی ناب نیستم؛ بلکه هم‌زمان سرشار از اندیشه هستم، جهانی از اندیشه. هگل قلمرو من، دارایی من، یعنی عقیده را محکوم می‌کند. "اندیشه ورزی مطلق" فراموش می‌کند که این اندیشه‌ی من است، که من می‌اندیشم، و تنها از طریق من وجود دارد». این بخش از دیدگاه‌های اشتیرنر چیزی نیست جز واکنشی رادیکال به جایگاه و پایگاه «انسان» در فلسفه‌ی هگل. پُر واضح بود که فرجام محتوم نظام نظری اشتیرنر چیزی جز آنارشیسم نبود. می‌دانیم که در اردوگاه اگزستانسیالیسم نیز تأثیراتی از افکار و آثار اشتیرنر قابل مشاهده است، اما اگرچه «خودِ مطلق» در نظام نظری او در مواجهه با «فلسفه‌ی مطلق» هگل، خلق و جعل شده بود، این «خودِ مطلق»، هم در نظام نظری فروید به چالش کشیده شد، هم به علت وجود همان سویه‌های اگزستانسیالیستی که راه به تأیید تأثیرات بیرونی و عینی نمی‌یافت، از جانب مارکس و پیروان او به شدت مورد انتقاد و مخالفت قرار گرفت.

اشتیرنر در کتاب مناقشه‌برانگیزش با عنوان «خود و آنچه از آن اوست» (Der Einzige und sein Eigentum) از موضع اردوگاه هگلی‌های جوان به نقد هگل و برخی هم‌قطاران خود پرداخت تا نشان دهد که اگر قرار بر «رهایی انسان» باشد، این رهایی، نه تنها از بند تاریخ و روح و فلسفه و دین و نوع انسان و... بلکه باید از بند هر آنچه باشد که «من» نباشد. اشتیرنر حتی آنچه به عنوان سوسیالیسم مطرح می‌شد را از همین منظر به چالش می‌کشید و آن را نیز چیزی جز زنجیری برای اسارت انسان از نوع و لونی جدید نمی‌دانست. مارکس حمله‌ای طوفانی به دیدگاه‌های اشتیرنر داشت تا تأییدی بر این مدعای اخیر باشد که در اردوگاه هگلی‌های جوان، جدال و رقابتِ رفقا تنها بر مدار و محورِ به خاک کشاندنِ هگلِ افلاکی باشد؛ در این جدال بود که مارکس اگرچه در ابتدای ماجرا دلی در گرو افکار و آثار فوئرباخ داشت، اما در ادامه، تیغ نقد علیه او نیز از نیام برون کشید تا هر نوع ابتلا به «تأویلات فلسفی» را چیزی نداند جز مصداقِ «فروماندن در گِل با هگل».

مارکس در ۲۴ سالگی، در مقاله‌ای، این‌گونه گذر به پیش را در گرو رجوع به فوئرباخ دانست «راهی برای رسیدن به حقیقت و آزادی وجود ندارد مگر راهی که از میان جریان آتش طی شود.

فوئرباخ برزخ زمانه‌ی اکنون است». و یک سال پس از این بود که مارکس در نامه‌ای به آرنولد روگه، به ترسیم مختصات پاشنه‌ی آشیل نظام نظری فوئرباخ پرداخت «کلمات قصار فوئرباخ به نظرم فقط در یک جنبه نادرست است، این که او بیش از حد به طبیعت و بسیار کم به سیاست اشاره می‌کند. اما این [سیاست] تنها اتحادی است که به مدد آن فلسفه‌ی کنونی می‌تواند به حقیقت بدل شود». مارکس بر این باور بود که فوئرباخ در «فتح فلسفه‌ی قدیم» موفق بوده، و البته که این «فتح» جز با تسخیر قلاع فلسفه‌ی هگل و تغییر مبانی آن، امکان پذیر نبوده است. «فوئرباخ تنها فردی است که نظرگاهی جدی و انتقادی به دیالکتیک هگلی دارد و کشفیاتی راستین در این عرصه انجام داده است. او در واقع فاتح فلسفه‌ی قدیم است».

فوئرباخ نقد خود به فلسفه‌ی هگل را با طرح این نکته آغاز می‌کرد که «فلسفه‌ی هگل نقطه‌ی اوج فلسفه‌ی مدرن است. بنابراین ضرورت و توجیه تاریخی فلسفه‌ی جدید اساساً باید از نقد فلسفه‌ی هگل حاصل شود». او بر آن بود تا نشان دهد که هگل با توانایی و مهارت در صورت استدلال‌ات و مدعیات فلسفی، در متن و بطن نظام نظری خود آلوده به انواع خطا و مغالطه است و با تکیه بر

همین مشی فلسفی است که هگل از امکانات فلسفه، علیه فلسفه بهره جسته است. فوئرباخ در «اصول فلسفه‌ی آینده» می‌نوشت «فلسفه هگل تلاشی سترگ برای اعاده‌ی مسیحیت مرده و از بین رفته به دست فلسفه است و البته این دوره‌ی مدرن است که نفی مسیحیت را با خود مسیحیت درک می‌کند». در فصل هفتم به بررسی نظام نظری فوئرباخ درباره دین و مذهب بازخواهم گشت. اما در این‌جا، آن‌چه دارای غایت اهمیت است، استفاده‌ای بود که مارکس از مواجهه‌ی انتقادی فوئرباخ با هگل کرد. فوئرباخ بر این باور بود که در فلسفه‌ی هگل با یک «اصل وارونگی» (inversion principle) مواجه هستیم. معنا و مبنای این اصل این بود که جایگاه محمول و موضوع (سوژه)، در نظام نظری هگل تغییر کرده، و آن در جای این قرار گرفته است. به دیگر بیان، فوئرباخ مدعی بود که در نظام نظری هگل، هستی محمول است و اندیشه موضوع، در حالی که رابطه‌ی این دو باید بر این اساس باشد که اندیشه محمول باشد و هستی موضوع. پیش از این اشاره شد که فوئرباخ بر اساس تعلق خاطری که به مبانی اومانیسم در جهان جدید داشت، «انسان» را در کانون نظرورزی‌های خود قرار می‌داد. اما در عین حال، دیدگاه طبیعت‌گرایانه‌ی او سبب می‌شد تا تفاوتی

فلسفی میان «فرد» و «نوع انسان» در آثارش برجسته شود. فوئرباخ همان «اصل وارونگی» در مواجهه‌ی نقدی با هگل را قابل تعمیم به فلسفه‌ی سیاسی او، و فلسفه‌ی سیاست نیز می‌دانست. هرچند در آثار فوئرباخ این نوع تعمیم به صورت برجسته و نظام‌مند مطرح نیست اما این تعمیم در پیوند با «انسان‌گرایی»، در آثار او این‌گونه مطرح می‌شد «تمامی نظورورزی‌ها درباره حق، خواستن، آزادی، شخصیت بدون وجود انسانی، یعنی بیرون یا حتی فراتر از وجود انسانی، نظورورزی بدون وحدت، بدون ضرورت، بدون جوهر، بدون بنیاد، و بدون واقعیت است. وجود انسانی همانا وجود آزادی، وجود شخصیت، و وجود حق است». دیدیم که مارکس در نامه به روگه، پاشنه آشیل نظام نظری فوئرباخ را این‌گونه نشان می‌داد که «او بیش از حد به طبیعت و بسیار کم به سیاست اشاره می‌کند»، اما همین دیدگاه اخیر فوئرباخ در «تزه‌های موقتی درباره اصلاح فلسفه»، ناظر به محوریت «وجود انسانی»، کافی بود تا مارکس خود را در صفِ اولِ حمله‌ی فوئرباخی به هگل قرار دهد.

مارکس با توسل و تمسک به «انسان‌محوری» در برابر «روح‌محوری» هگلی از یک سو، و از دیگر سو، با تکیه و تأکید بر «اصل وارونگی» مورد نظر فوئرباخ در مواجهه با فلسفه‌ی هگل،

با فوئرباخ در اعلام مرزبندی و ادعای جدایی از هگل همراه شد. مارکس می‌پنداشت «اصل وارونگی» فوئرباخ را می‌توان درباره بخش‌های دیگری از نظام نظری هگل نیز به کار بست؛ و چنین کرد. در رقابتِ هگلی‌های جوان برای به خاک کشاندنِ هگلِ افلاکی، باوئر و روگه و فوئرباخ به تمرکز ویژه‌ای بر مسئله‌ی دین و مذهب پرداخته بودند، اما مارکس با سبقتی آشکار از تمامی این‌ها در این میدان، بر این باور بود که پذیرش دیدگاه فوئرباخ درباره ساخته شدنِ خدا و دین از جانب انسان، تنها، گامِ نخست در وادی فهم و درک و دریافتِ دقیق و عمیقِ مبانی از خود بیگانگی است، چرا که، گام دوم و مهم‌تر در این وادی چیزی جز این نیست که مشخص شود همین «توانایی» خلقِ خدا توسط انسان را چه کسی به او داده است؟ مارکس در این جا بود که فوئرباخ را تمام شده می‌پنداشت، چرا که او به درستی دریافته بود که علتِ العِللِ ایجاد تواناییِ خلقِ خدا، در انسان چیست. فوئرباخ بارها بر در محدوده‌ی «ذهن» نماندنِ فلسفه تأکید کرده بود اما مارکس فلسفه‌ی او را در نهایت، چیزی جز فرآیندی تخته‌بندِ ذهن نمی‌دانست که فرآورده‌ی محتومش جز «تأویلات فلسفی» نبود. بر این اساس بود که مارکس به وادی نگارش «تزهایی درباره فوئرباخ» کشیده

شد، و همان‌جا، در تز یازدهم چنین نوشت «فیلسوفان فقط به راه‌های گوناگون جهان را تأویل کرده‌اند، [در حالی که] مسئله در تغییر جهان است».

مارکس آن نوع شناخت‌شناسی فوئرباخ را که راهی مستقیم به امکان و توان انسان در تغییر جهان و آفرینش دوباره‌ی آن نداشت، چیزی جز شناخت‌شناسی آلوده به ایدئولوژی نمی‌دانست. اما آیا مارکس از امکان و توان ارائه منابع شناختی جدید در راستای انجام و ایجاد آن نوع تغییرات انقلابی در تاریخ، برخوردار بود؟

به مبانی نظام نظری مارکس درباره «تز یازدهم» بازخواهیم گشت. اما پیش از آن، درنگی باید کرد در وادی «تز سوم»، که از اهمیتی بنیادین برخوردار است. «آن مسلک ماتریالیستی که انسان‌ها را محصول اوضاع و احوال و تربیت می‌داند و معتقد است که برای تغییر انسان‌ها باید اوضاع و احوال و تربیت را تغییر داد، فراموش می‌کند که اوضاع دقیقاً توسط انسان‌ها تغییر می‌یابد و این خود مربی است که نیاز به تربیت دارد. از دیدگاه چنین مسلکی، جامعه ناگزیر به دو بخش تقسیم می‌شود که یک بخش آن بالاتر از خود جامعه است (برای نمونه، اندیشه‌ی رابرت آون). تقارن تغییر اوضاع و کنش انسانی، یا خود دگرگونی، را فقط می‌توان به مثابه

پراکسیس انقلابی فهم و به گونه‌ای عقلانی درک کرد». در این جا، مارکس مراد خود از «تغییر» را آشکارتر بیان می‌کند. او بر این باور است که خندق میان «تأویل» و «تغییر» چیزی جز دامگه آلودگان به ایدئولوژی نیست، این خندق را می‌توان و باید با انجام و ایجاد تغییراتی نابود کرد که نفس وجود آن‌ها امکان و توان تأویلات درست را در اختیار انسان گذارد. البته این در مرحله‌ی نخست از پراکسیس انقلابی است، چرا که، در مرحله‌ی بعد، و در دوران زیست در ظل و ذیل جامعه‌ی کمونیستی، اصولاً و اساساً هیچ‌گونه «تأویلی» دارای اعتبار و در خور اعتنا نخواهد بود. در بهشت آرمانی کمونیسم، هر آن چه هست، همان است که باید باشد و نمی‌تواند جز آن چه هست، باشد. و بر همین اساس است که نه تنها «تأویل» بلکه فلسفه نیز نابود خواهد شد. بنابراین، «تغییر» مورد نظر مارکس نه تنها در پی جدایی از فلسفه، و بلکه در پی نابودی آن است؛ چرا که، فلسفه در جهانی محروم از جوامع کمونیستی، یا فریب آشکار است یا آگاهی کاذب، و این کمونیسم است که روح حقیقت در جسم فلسفه می‌دمد و در عین احیاء، نابودش می‌کند. طرفه آن که فوئرباخ یکی از سلسله‌داران حمله علیه «فلسفه قدیم» بود. او در دو تز واپسین «اصول فلسفه‌ی آینده» به آشکارترین

شکل ممکن این مدعا را مطرح می‌کند. او در تز شصت و چهارم این دیدگاه مناقشه برانگیز را مطرح می‌کند که «فلسفه‌ی جدید جای دین را می‌گیرد. در خود، ذاتِ دین را داراست و در حقیقت خودش دین است»، و در تز شصت و پنجم می‌نویسد «تاکنون، تلاش‌هایی که برای اصلاح فلسفی انجام شده، کم و بیش با فلسفه‌ی قدیمی، از لحاظ شکل تفاوت داشته است و نه از لحاظ جوهر. اما شرط اجتناب‌ناپذیر یک فلسفه‌ی حقیقتاً جدید، یعنی فلسفه‌ای مستقل و منطبق با نیازهای انسان و آینده، این است که خود را در ذات خویش از فلسفه‌ی قدیمی متمایز می‌کند». علیرغم این نوع دیدگاه‌ها، مارکس اصولاً و اساساً فلسفه‌ی فوئرباخ را نیز چون هر فلسفه‌ی دیگری تا آن‌جا و آن‌گاه که مبتنی بر «تغییری» در راستای پراکسیس انقلابی نبود، فلسفه‌ای متعلق به جهان قدیم می‌دانست؛ که عدمش به ز وجود. در فصل هشتم، به مبانی و معانی نظام نظری مارکس درباره «فلسفه» خواهیم پرداخت. اما در این‌جا، سزااست به دقیقه‌ای دوران‌ساز در این عرصه توجه ویژه‌ای داشته باشیم که عبارت است از ظرافت و فراست و ذکاوت مارکس درباره تفکیک «فلسفه» از «علوم تجربی» در رابطه با سیاست در جهان جدید. بسیاری از شارحینِ مارکسیستِ مارکس، سال‌ها پس

از او، در شرح و تأویل و تفسیرِ «تز یازدهم»، یکی از معدود بلیط‌های انتقاد خود علیه مارکس را به این شکل خرج کرده اند که «این مدعای مارکس در تز یازدهم خود مدعایی فلسفی است و بنابراین طرح مدعای ناسازگاری میان تأویل و تغییر از جانب او، بی‌اعتبار است». رفقا در بهترین حالت، حتی سده‌ها پس از مارکس، قله‌ی فهم و درک و دریافتشان از مبانی و معانی فلسفه و علم، دامنه‌ی کوهسارهای مارکس نیز نیست. و آن‌جا و آن‌گاه که قله‌ی فهم و درک و دریافتِ دقیق و عمیقِ خودِ مارکس از آن معانی و مبانی جز دامنه‌ای در کوهسارِ حقایق نبود، دریابید میزان اعتبارِ علمی رفقا را چه در تأیید و چه در تکذیبِ مارکس.

مارکس به ظرافت و فراست و ذکاوت دریافته بود که با مبانی فلسفی، از امکان درانداختن طرحی انقلابی در جهان، به عنوان «انقلابی علمی» عاجز بود. مارکس روزگاری نظام نظری فوئرباخ را «انقلابی نظری» نامیده بود، اما فرآورده‌ی مهم این «انقلاب نظری» برای مارکس جز این نبود که با فوئرباخ می‌توان به متهمی‌الیه تحولات در عرصه‌ی «نظر» دست یافت، در حالی که با او نمی‌توان گامی از این وادی به پیش نهاد. و چون چنین بود، «انقلاب نظری» فوئرباخ ما را به نقطه‌ی پایانِ تحولاتِ «نظری»

می‌رساند، و پس از این، «حی علی خیر العمل». «خیر العمل» در نظام نظری مارکس، عمل به آموزه‌های نظری امثال فوئرباخ نبود، بلکه عمل در راستای طرح نظر بود.

من با طرح این مدعا بر آن نیستم که هم‌چون بسیاری از شارحان مارکسیستِ مارکس «عقده‌ی سخت» دیگری از منظرِ زبانی و لغوی بر «کیسه‌ی تهی» نظام نظری مارکس بیافزاییم. بنابراین، مراد ما از «عمل در راستای طرح نظر» این است که مارکس - به درستی - بر این باور بود که نظریه با انتقال به میان توده‌ها، بدل به نیروی مادی می‌شود، و بر همین اساس، فرآیندِ تبدیلِ نظر به عمل را فرآیندی ذهنی و نظری نمی‌دانست، بلکه این فرآیند، خود نیز سراسر، عمل بود. با توجه به این مسئله است که مارکس دورانِ نظرورزی مبتنی بر تأویل را پایان یافته می‌دانست و بر این باور بود که زمانه‌ی اکنون، دورانِ عملِ مضاعف است. «عملِ مضاعف» به این معنی که در ابتدا با عملِ تبدیلِ نظریه به نیروی مادی مواجه‌ایم، و پس از این عمل است که به مرحله‌ی عمل با مدد از آن نیروی مادی خواهیم رسید. با فهم و درک و دریافت معانی و مبانی این مسئله است که ناسازگاریِ مهمی میان آن نوع حملات و هجماتِ مارکس به فلسفه، با این نوع نظرات او وجود

نخواهد داشت «همان گونه که فلسفه در پرولتاریا سلاح نظری خود را می‌یابد، پرولتاریا نیز در فلسفه سلاح نظری خود را می‌یابد».

تاریخ مارکسیسم پس از مارکس در مواجهه با مدعی «انقلاب» از منظر والتاریستی یا دترمینیستی، مضحکه‌ای بیش نبود که یکی از وجوه بارز آن بحث بی‌مبنای رابطه‌ی «شرایط ذهنی و شرایط عینی انقلاب» بود. مارکس با «تر یازدهم» مهر تأیید جاودانه‌ای نهاده بود بر بی‌اعتبار بودن این نوع مباحث در ظل و ذیل اعتقاد و التزام به نظام نظری خودش. به دیگر بیان، هر نوع مجادله و مباحثه درباره رابطه‌ی میان «شرایط ذهنی و شرایط عینی انقلاب»، به باور مارکس، معنا و مبنایی نداشت جز بازگشت به فلسفه‌ی جهان قدیم. و این نکته را اگر بخواهم با مبنای آلوده به جهل مرکب رفقا بیان کنم، باید بگویم طرح هرگونه بحثی درباره رابطه‌ی میان «شرایط ذهنی و شرایط عینی انقلاب»، بحثی است ارتجاعی. پرواضح است که نظام نظری مارکس طرفه‌معجونی است آغشته به انواع ابطال ناپذیری‌های متافیزیکی، و ابطال پذیری‌هایی که می‌توان درباره شرایط و زمان وقوع «انقلاب» از منظری علمی درباره آن به داوری نشست، اما مارکس مدعی بود که بنیان نظری‌اش درباره پیش‌بینی «انقلاب»، هرگز مبتنی بر تأویل نیست، بلکه این سیر توقف‌ناپذیر تغییرات در متن و بطن

نظام بورژوازی است که نه تنها پرولتاریا، بلکه حتی خود بورژوازی را بدل به نیرویی انقلابی کرده است. مارکس بر همین اساس، در «مانیفست» چنین می‌نویسد: «بورژوازی در تاریخ نقش فوق‌العاده انقلابی ایفا کرده است». با توجه به این نکته، اگر «تاریخ»، در متن و بطنِ خود حاملِ این نوع تغییرات است، پس چرا فلسفه‌ی پرورش یافته در درون شرایط تاریخی مبتنی بر سلطه و سیطره‌ی بورژوازی را باید فلسفه‌ای بیگانه با تغییر و تنها آلوده به تأویل دانست؟ پاسخ مارکس از این قرار و بر این مدار بود که تفاوتی است میان «دگرگونی محتوم» و «تغییر انقلابی». در شرایط نخست، نیروهایی که در راستای تکامل خود با توسل و تمسک به استثمار طبقه‌ی کارگر می‌کوشند، گریز و گزیری از ساختِ تبری با هزینه و سرمایه‌ی خود ندارند. فرآیند ساخت این تبر، از آن جهت گریزناپذیر است که بورژوازی را گمان این است که این تبر دارای کارکردِ حفاظت و حراست از هسته‌ی مرکزی حیاتِ اوست، در حالی که، ساخت این تبر، نشانه‌ی دگرگونی محتومی است که بر اساس آن، هر درختِ رسته از خاکِ جوامع طبقاتی، در نهایت، در توهّمِ سیرِ تکاملی، بدل به تبری خواهد شد. اما این تبر می‌تواند به کارِ حفاظت و حراست از آن هسته‌ی مرکزی نیاید و به ریشه‌ی شجره‌ی بورژوازی وارد آید، اما علیرغم این مسئله، فرجام این

تبرزنی «انقلاب سوسیالیستی» نیز نباشد. از این جا به بعد است که مارکس به لزوم شرایط مبتنی بر «تغییر انقلابی» می‌رسد.

در این شرایط است که پرولتاریا باید به این نوع آگاهی دست یابد که فلسفه‌ی زاده شده و پرورش یافته در متن و بطن تاریخی بورژوازی، چیزی نیست جز تأویل آن چه هست، بر اساس آن چه، آن شرایط تاریخی می‌خواهد که باشد. اما این «شرایط تاریخی» از آن جهت که تخته‌بند نیروهای تولیدی و روابط تولید، و سایر مناسبات اقتصادی و اجتماعی است، میدانی هموار و فراخ ایجاد کرده برای ایجاد نیروهای مادی با قابلیت نابودی خودش، که چیزی جز زاییده‌ی همان نیروهای مادی نیست. مارکس آن جا و آن گاه که تیغ نقد بر هگل و بر اردوگاه هگلی‌های جوان می‌کشید، این جهالت ایشان را به سخره می‌گرفت که می‌پنداشتند اگر ذهن انسان دچار تغییر شود، شرط کافی انقلاب، به میدان آمده است؛ مارکس به طرح این مدعا می‌پرداخت که نیروی مادی را تنها نیروی مادی می‌تواند از میدان به در کند. و هر فرآیند و فرآورده‌ی فلسفی، تا زمانی که بر دوش پرولتاریا به میدان واقعیات ملموس و مشهود سیاسی و اجتماعی وارد نشود، از امکان و توان تبدیل به نیروی مادی، برای براندازی نیروی مادی بورژوازی بی‌بهره خواهد بود. بر اساس نظام نظری مارکس، بورژوازی با «فلسفه» نیامده و

نمانده که با «فلسفه» برود؛ با «تأویل» نیامده و نمانده که با «تأویل» برود. بر این اساس، سیاست به عنوان یکی از علوم تجربی انسانی، باید بدل به فن شود به مثابه حکمتی عملی، و این فن، در پله‌ی تنگ‌شناخت برای شناخت محدود و محصور نخواهد ماند، و هر شناختی در محدوده‌ی او مبتنی خواهد بود بر انجام و ایجاد تغییر.

مواجهه‌ی مارکس با افکار و آثار فروید در بهترین حالت نمی‌توانست از تفاوتی بنیادین نسبت به مواجهه‌ی او با افکار و آثار فوئرباخ برخوردار باشد. فوئرباخ بر این اساس، فرویدی بود محدود و محصور به روان‌شناسی. اما فروید تن به حد و حصر روان‌شناسی نداد، تا نشان دهد که او نیز چون مارکس، هرگونه فروماندن در مرداب «تأویلات فلسفی» را، طیره‌ی عقل، و یگانه راه رهایی انسان را پذیرش امکان تغییر می‌داند.

فروید در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم در دانشگاه وین به آزمایش‌ها و مطالعاتی درباره فیزیولوژی و مشخصاً فیزیولوژی اعصاب گرایش پیدا کرد. در این دوران، فعالیت‌های او تحت نظر ارنست بروکه جریان داشت که از اکابر و اعظم اردوگاه اصالت فیزیولوژی بود. پس از آن بود که فروید با ورود به فرانسه جهت ادامه تحصیلات فعالیت‌های خود را زیر نظر ژان مارتن شارکو در بیمارستان

سالمتریر ادامه داد. شارکو در عرصه‌ی عصب‌شناسی چهره‌ای شناخته شده بود و رویکرد متفاوت و بدیع او درباره هیپنوتیزم باعث جلب توجه فروید به نکته‌ای دوران‌ساز در کارنامه‌ی او، و در تاریخ روان‌درمان‌گری شد. معنا و مبنای این نکته، جز این نبود که شناختِ مشخصات و مختصات جسمی انسان، راهی می‌گشاید برای درمانِ معضلاتِ روانی او، اما در شرایطی که بسیاری از این شناخت‌ها راه به درمانِ ثمربخش و قطعی نمی‌یافت، پژوهشگرِ آگاه می‌توانست بر دوره‌های از تردید و تأمل قرار گیرد. از یک سو، می‌توان شناختِ جسم و روانِ انسان را دچار کاستی‌هایی دانست، و از دیگر سو، می‌توان با تأیید آن نوع شناخت‌ها، روش‌های درمانی را در راستای تحقق آن نوع شناخت‌ها، در مقام درمان، دارای اعتبار ندانست. به عبارت دیگر، فروید می‌توانست یا به نقدِ روان‌شناسی بپردازد یا به نقدِ روان‌درمانگری؛ در حالی که او بیرق انتقاد علیه هر دو عرصه برافراشت. فروید بر آن بود که ما از امکان و توان شناساییِ روان انسان برخورداریم، و در ادامه، از امکان و توانِ درمانِ انسان بر اساس آن نوع شناخت‌ها نیز برخورداریم، اما در عین حال، به طرح این دیدگاه خطر کرد که هر «تغییری» در روان انسان به معنیِ درمانِ او نیست. این اصل و اساس نظام نظری فروید در راستای جعلِ مبانیِ روان‌کاوی است.

روان‌شناسان می‌توانستند به توضیح و توصیفِ ساحت روان انسان بپردازند و به این شناخت برسند که ساختارها و کارکردها و برخی از روابط در این ساحت از چه قرار و بر چه مدار است. این مدعیات به پشتوانه‌ی مشاهده‌پذیری و تجربه‌پذیری و ابطال‌پذیری، ناظر به بخش علوم تجربی بود. در سوی دیگر ماجرا، این روان‌درمان‌گران بودند که بر اساس فرآورده‌های روان‌شناسی، از این توان و امکان برخوردار می‌شدند که وجوه نامطلوبِ موجود در ساحت روان انسان را بدل کنند به وجوه مطلوبِ ناموجود؛ و این چیزی نبود جز اعمال تغییر در انسان. اما نکته‌ی اساسی در این‌جا، این بود که معنا و مبنای این «تغییر»، در اکثر قریب به اتفاق موارد، چیزی نبود جز اعمال تغییر در جسم انسان. به دیگر بیان، روان‌درمان‌گر با این پیش‌فرضِ ستبر و سترگ وارد میدانِ درمان‌گری می‌شد که می‌توان با اعمال تغییر در جسم انسان، معضلات روانی او را درمان کرد. بنابراین، «تغییر» در این عرصه، به صورت مستقیم و غیرمستقیم خلاصه می‌شد در اعمال تغییر در جسم؛ با هدفِ تغییر در روان انسان. این بخش اگرچه مربوط و معطوف به فرآورده‌های علوم تجربی می‌شد، اما ناظر به «فن» (مهندسی) بود. اصولاً و اساساً پزشک در مواجهه با معضلاتِ صرفاً جسمی انسان نیز، آن‌جا و آن‌گاه که به سمت انجام و ایجادِ هر نوع تغییری در جسم رود، وارد عرصه‌ی فن (مهندسی) شده است؛

اما با استفاده از ابزارها و فرآورده‌های علوم تجربی. در فصل هشتم نشان خواهیم داد که فروید در این جا با مدد از تفکیکِ میانِ علوم تجربیِ طبیعی و علوم تجربیِ انسانی، چرا و چگونه در نهایت از میدانِ علوم تجربی خارج شد.

بنابراین، در این جا فروید با دو عرصه مواجه بود، یکی عرصه‌ی شناخت جسم، و دیگری عرصه‌ی مهندسی جسم. فروید با درانداختن طرحِ روان‌کاوی بیرق بر بام این مدعا برافراشت که اِعمالِ تغییر در روانِ انسان، لزوماً قابلِ تقلیل و تلخیص به مهندسی جسم نیست. او بر این باور بود که مهندسی روان را می‌توان و باید از دو عرصه‌ی مذکور، یعنی شناخت جسم و مهندسی جسم، جدا کرد. و چون چنین باید کرد، می‌توانیم به شناخت جسم بپردازیم و در جسم ایجادِ تغییری کنیم معطوف به تغییر روان. اما نتایج و توابع و توالی عینی و عملی تاریخِ روان‌درمان‌گری، شاهدِ عادلّی بر این مدعاست که این نوعِ اِعمالِ تغییر در بسیاری از موارد نه ممکن است و نه مطلوب. در نتیجه، از ابتدا نباید شناختِ روان را با شناخت جسم یکسان و مشابه دانست، و باید به سمت و سوی استقلالِ شناختِ روان رفت، و پس از آن، درمانِ روان را نیز از اسارت در محبسِ درمانِ جسم آزاد کرد، و به این جا رسید که شناختِ روان می‌تواند باعثِ ایجاد

تغییر در ساحت روان شود؛ تغییری نه لزوماً جسمی، بلکه تغییری روانی. فروید در زمانه و زمینه‌ی تاریخی خود «تغییر» ممکن و مطلوب درباره انسان را تغییر در ساحت روان او می‌دانست، و بر آن بود تا در راستای این هدف، به طرح نظامی نظری و عملی بپردازد. او در ادامه، چنین کرد و این نظام را روان‌کاوی نام نهاد.

فروید در سال ۱۸۸۲ با نظام نظری یوزف برویر در عرصه‌ی روان‌درمانگری مواجه شد و حاصل این آشنایی، همکاری با برویر و انتشار مقاله‌ای مهم به نام «درباره مکانیزم‌های روانی پدیده‌های هیستریک» و کتاب «مطالعاتی درباره هیستری»، بود. مدعای برویر این بود که سیمپتوم‌های هیستریک قابل درمان‌اند اما بر اساس این روش که بیمار را باید به شرایطی کشاند که با سخن گفتن از آن‌چه در ذهن دارد، در واقع به طرح نقاط و نکات برجسته و اساسی درباره علل مشکل روانی خود بپردازد. برویر و فروید در این عرصه، با مدد از گذشته‌گرایی، ذهن بیمار را به سمت و سوی آن‌چه پیش از این به وقوع پیوسته می‌کشاندند و از آن‌جا ارتباطی میان ذهن و زبان بیمار ایجاد می‌کردند. این نکته از این جهت در راستای بحث ما دارای اهمیت است که آن‌چه به عنوان رویدادهای گذشته در ذهن بیمار ثبت و ضبط است، هرگز قابل «تغییر» نخواهد بود. بنابراین، برویر و فروید برای ایجاد تغییر، نظام نظری

خود را بر اصل و اساسی بدون امکانِ «تغییر»، قرار داده و به پیش می‌بردند. در این جا روان‌درمان‌گر، دیگر فقط با بیماری و اختلال در ساحت جسم مواجه نبود، او با این پیش‌فرض وارد میدانِ درمان شده بود که با امکاناتِ روان، می‌توان به جنگِ اختلالاتِ روان رفت، و بیهوده این اختلالات را به پای جسم ننوشت. به یاد آورید آن‌چه پیش از این در همین فصل درباره نظام نظری مارکس گفتم، او بر این باور بود که «نیروی مادی» را فقط با «نیروی مادی» می‌توان شکست داد و از میدان به در کرد، و فروید نیز از دورانِ همکاری با برویر، به این فهم و درک و دریافت رسید که «نیروی روانی» را فقط با «نیروی روانی» می‌توان از هاویهِ اختلالات و مشکلات و پریشانی‌ها رهایی بخشید. باید آن‌چه در گذشته‌ی بیمار به عنوان «نیروی مادی» یافت می‌شود را به استخدام درآورد، و از او «نیروی روانی» ساخت برای درمانِ بیماری‌های روانی. ما در این‌جا، با استفاده از عباراتِ فروید از جمله اید و ایگو و سوپر ایگو، یا خودآگاه و ناخودآگاه و... به طرح مباحث نمی‌پردازیم، بلکه بر آنیم تا آن‌چه فروید به عنوان مفاهیم، در پسِ پشتِ این عبارات مطرح می‌کرد را به به بیانی دیگر مطرح کنیم. بنابراین، به راحتی می‌توان در این جا از انتقالِ مواردی از «ناخودآگاه» بیمار به «خودآگاه» سخن گفت.

فروید می‌دانست که بسیاری از علل و عوامل اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و فرهنگی، دارای این امکان و توان هستند که روان انسان را دچار تغییرات بنیادین کنند، اما در عین حال، او بر این باور بود که حال که چنین است و آن‌ها باعث چنان تغییراتی در روان انسان هستند، ما نیز نباید از پا بنشینیم، و سزاست که هرچه به عنوان امکانات و توانایی‌های روان در راستای مقابله با آن نوع تغییرات سراغ داریم را به استخدام درآوریم، تا، یا مانع ایجاد و بسط آن نوع تغییرات شویم، و یا باعث ایجاد و بسط تغییراتی در روان، با استفاده از امکانات روان.

با در نظر داشتن این مورد بود که او در واقع می‌گفت «روان‌شناسان فقط به راه‌های گوناگون انسان را تأویل کرده‌اند، [در حالی که] مسئله در تغییر انسان است». بر این اساس بود که «تأویلات روان‌شناسان» از ساحت روان انسان، در بهترین حالت می‌توانست با انجام و ایجاد تغییری در جسم به درمان بیماری‌های روانی مدد رساند، در حالی که با گذر از این نوع تأویلات، می‌توان و باید به شناخت روان به صورت مستقل پرداخت و این شناخت را در راستای درمان روان، مستقل از جسم، به کار گرفت. می‌دانم که فروید به صراحت، هم‌چون مارکس، به طرح دوگانه‌ی تأویل و تغییر نپرداخته، اما با بررسی و ارزیابی نظام نظری او پیداست که

حرکت‌اش از فیزیولوژی به روان‌شناسی، و از روان‌شناسی به روان‌درمان‌گری، و از روان‌درمان‌گری به روان‌کاوی، شاهد عادل این مدعاست که چاره‌ی دردِ دوران‌سازِ انسان را به مثابه «روان‌رنجوری»، چیزی نمی‌دانست جز گذر از تأویلِ روان به سمت تغییرِ روان.

«تغییر» مورد نظر فروید البته که ریشه در خاک «شناخت» داشت، و این «شناخت» از یک سو، مربوط به شناختِ دقیق و عمیقِ روان‌کاو از مبانی و معانیِ روانِ انسان بود، و از دیگر سو، مربوط به شناختِ بیمار از خودش. بیمار بر اساس همین شناخت از خود بود که می‌توانست در جریانِ درمان، -به نوعی- بدل به روان‌درمان‌گر شود. بیمار در این فرآیند، منابع و عللِ اختلالات و مشکلاتِ روانی خود را می‌شناخت و پس از این بود که بازهم روندِ درمان ادامه می‌یافت تا مشخص شود که بیمار پس از حصول این شناخت، با امکاناتی که از این شناخت به دست آورده چه خواهد کرد؛ زمام آن اختلالات را -آگاهانه- به دست خواهد گرفت؟ آن‌ها را در مسیرهایی کم‌خطرتر و امن‌تر قرار خواهد داد؟ یا با امیالِ مشابه و هم‌طراز، تعویض‌شان خواهد کرد؟ یا...

با در نظر داشتن این شرایط است که هر شناختی تا زمانی دارای اعتبار است که راه به ایجاد تغییری گشاید، در غیراین صورت، اما فرجام آن «شناخت» چه خواهد شد؟ در فصل هفتم نشان خواهیم داد که این عرصه نیز یکی از فراوان عرصه‌هایی است که نظام نظری فروید را در محدوده‌ی نظامات دینی و مذهبی و اساطیری قرار می‌دهد. به این دلیل که فرجام «شناخت‌هایی» که راه به هیچ‌گونه تغییری در راستای نظام نظری فروید نمی‌برند، چیزی جز یکی از این دو حالت نبود؛ یا به عنوان شناختی کاذب که محصول اختلالی در ساحت ذهن انسان است اما قادر به کشف و تبیین آن نیستیم، به کنار گذاشته می‌شود، یا به عنوان شناختی که ذهن انسان قادر به توضیح و تبیین آن در راستای تغییراتِ محتوم نظام نظری فروید قرار نمی‌گیرد، از میدان توجه و کارایی خارج می‌شود. اما در این شرایط، پرسش این است که چرا نمی‌توانیم بر اساس همان مبانی نظام نظری فروید به طرح این مدعا پردازیم که انسان نه این که «قادر» به توضیح و تبیین آن نوع شناخت‌ها نیست، بلکه «مایل» به این کار نیست. و اگر چنین باشد تکلیف نظام نظری فروید با شناخت‌هایی که راه به وادی تغییراتِ ممکن و مطلوب او نمی‌برند چه خواهد شد؟ این‌جاست که نقابِ «اصالت تغییر» از چهره‌ی فروید کنار می‌رود و مشخص می‌شود که «تغییرات» مورد نظر او ریشه‌ای جز در خاکِ «تأویل»

ندارند. فروید خام‌اندیشانه بر این باور بود که می‌تواند به تغافل بپردازد در برابر امواج خروشان «شناخت‌های علمی» که یکی پس از دیگری سیلی بر صورتِ ساحلِ آرامشِ اهلِ متافیزیک و اسطوره و دین می‌نواختند.

روش درمانی فروید مبتنی بر شناخت‌هایی بود که از آن‌جهت که در محدوده علوم تجربی قرار می‌گرفتند، ابطال‌پذیر بودند و حتی با در نظر داشتن شیفت‌های پارادایمی، دچار تحولاتی می‌شدند که نقاب از چهره‌ی مدعیانِ ایجاد تغییرات بر اساسِ مبانی «علمی» کنار می‌زدند. برای نمونه، در نظر داشته باشید که اگر این نوع تحولات در علم آمار ایجاد شود، بدون تردید، فنِ «مدیریت» را گریز و گزیری از عواقب و توابع آن نوع تحولات نخواهد بود. بر همین اساس، شناخت‌هایی که فروید درباره ساحت روان انسان در محدوده‌ی علوم تجربی سراغ می‌گرفت، از یک سو، نمی‌توانستند تغییرات مطلوب در نظام نظری فروید را بر اساس تغییرات موجه علمی تأیید کنند، و از دیگر سو، نمی‌توانستند در برابر تأویلات فروید، سر تسلیم و سازش فرود آورند. در حالی که فروید تا آن‌جا و آن‌گاه که در دوران خود، با این نوع تحولات شناختی در عرصه‌ی علوم تجربی مواجه شد، نشان داد که در اکثر قریب به اتفاق موارد، با پناه بردن به سنگرِ نظامِ متافیزیکی و اساطیری و مبتنی بر

پوئیکِ خود، حاضر به اعلام تسلیم در برابر اثبات بی‌اعتباری مدعای «تغییرات موجه علمی در روان انسان» بر اساس نظام روان‌کاوی نیست.

فروید به صراحت، رویا را به عنوان یکی از منابع شناخت در عرصه‌ی شناخت‌شناسی نمی‌پذیرفت اما رویا برای او منبع شناختی غیرمستقیم بود. رویا امکانی بود برای او، تا با مدد از ابزارِ «تأویل»، باعث انجام و ایجاد تغییر در ساحت روان انسان شود. حتی علاوه بر رویا، دوران کودکی نیز در نظام نظری فروید دارای همین نوع کارکرد بود. فروید بر خلاف دیدگاه بسیاری از هواداران و شارحان و مخالفان‌اش، آن چه در دوران کودکی سراغ می‌گرفت، بیش و پیش از نفسِ وقایع مربوط به زندگی فرد، روایت بیمار از دوران کودکی‌اش بود، چرا که، بر اساس طرح این روایت بود که امکانِ «تأویل» در اختیار راون‌کاو قرار می‌گرفت. اما روان‌کاو بر خلاف روان‌شناس، خود را در محدوده‌ی تأویل حبس و حصر نمی‌کرد و از هر تأویل در راستای انجام و ایجاد تغییر بهره می‌جست. در این نظام نظری، هر چه درباره فرد بود و هست، تا آن جا و آن گاه دارای اعتبار است که راهی به تغییر در اکنون و آینده‌ی او داشته باشد. و چون چنین است، روان‌کاو از این امکانِ جادویی برخوردار است که روایت بیمار از رویای خود و از دوران کودکی خود را در راستای

انجام و ایجاد تغییر در ساحت روان او هر گونه که دارای کارکرد مناسب‌تر و مؤثرتری است، تأویل کند. فروید به صراحت در بخشی از آثار خود به نقش بی‌بدیل «هنر تأویل» در روان‌کاوی اشاره می‌کرد. «سرانجام از درون تکنیک پیشین [cathartic] این تکنیک دقیق کنونی سر برآورد که در آن درمان‌گر از تمرکز بر موضوع یا مسئله‌ای خاص دست می‌کشد، و رضایت می‌دهد چیزی را که اکنون در سطح ذهن بیمار در جریان است بررسی کند، و هنر تأویل را در بازشناسی مقاومت‌هایی به کار گیرد که در این روند پدید می‌آید، و بیمار را بر آن‌ها هشیار کند». در فصول آتی نشان خواهیم داد که این نوع «هشیار کردن‌های بیمار» بر اساس «هنر تأویل» دارای چه عواقب و توابع کمیک-تراژیک‌ی خواهد بود.

فروید بر تأویل رویا در شرایط مبتنی بر وجود آگاهی و هشیاری بیمار تأکید دارد، و در این شرایط است که بیمار می‌تواند همگام با درمان‌گر، گام در وادی فهم و درک و دریافتِ نوع نقش‌آفرینی «ناخودآگاه» گذارد. روان‌کاو به بیمار می‌گوید بیا به سمت «ناخودآگاه» تو برویم تا ببینی که چه عوامل و نیروهایی، و چگونه، زمام ذهن تو را به دست گرفته‌اند. روان‌کاو بر این اساس، بیمار را به تماشای این صحنه می‌کشانند تا مانع از انجام و ایجادِ تغییراتِ

نامطلوب در او شود؛ تغییراتی که از جانبِ «ناخودآگاه» شکل گرفته است. پس از این مرحله است که بیمار در می‌یابد برای رسیدن به تغییری مطلوب، باید ابتدا از ماهیت و کارکرد «ناخودآگاه» به عنوان عاملِ تغییرات نامطلوب، آگاهی یابد. اما معنا و مبنای این «آگاهی» چیزی نیست جز «تأویل».

این نوع «تغییر» مبتنی بر «تأویل»، خود، به عنوان یک عمل در راستای هدفِ یکپارچگی ساحت روان انسان انجام می‌شود، در حالی که فروید تأکید دارد حتی همین «تأویل» نیز خود کاملاً از منظر یک «عمل» دارای اعتبار و در خورِ اعتناست. «زمانی در نظرم بسیار دشوار بود که خوانندگان را عادت دهم به تفاوتی که میان محتوای آشکار رویا و افکار نهان در پس رویا وجود دارد. بارها و بارها اتفاق می‌افتاد که بر اساس رویای تأویل نشده‌ای که در خاطر مانده بود، بحث‌ها و نقدهایی طرح، و ضرورت تأویل آن نادیده گرفته می‌شد. اما اینک که برخی روان‌کاوان حداقل پذیرفته اند که معنای برآمده از تأویل را به جای رویای آشکار بنشانند، بسیاری از ایشان گرفتار خطای دیگری شده‌اند و لجوجانه بر آن پای می‌فشارند. ایشان اساس رویا را در محتوای نهان رویا می‌جویند و با این کار تمایز میان افکار نهان رویا و عمل نهان رویا را نادیده می‌گیرند. رویاها ذاتاً چیزی جز شکل خاصی از تفکر

نیستند که در حال خواب مجال بروز می‌یابند. عمل رویا چنین شکلی را پدید می‌آورد، و خود به تنهایی اساس دیدن رویا - یعنی تبیین ماهیت شگفت آن - است». مراد فروید از تأکید بر «عمل رویا» این است که ما گمان می‌کنیم رویا را فقط «می‌بینیم»، در حالی که در این جا «دیدن» عبارتی است رهن. ما در واقع با رویا به عنوان یک عمل مواجه‌ایم؛ فرآیندی که «دیدن» فقط و تنها فقط بخشی از آن است و بس. و چون چنین است، آنچه را که فقط «دیدن» نیست، در راستای فهم و درک و برداشت درست، نمی‌توان به چیزی «دیده شده» تقلیل داد. بسیاری از فلاسفه پس از دکارت، در مباحث پیرامون عدم امکان اثبات فلسفی وجود جهان خارج از انسان، رویا را به عنوان نمونه‌ای بسیار راه‌گشا در راستای فهم مسئله مطرح می‌کردند. ایشان بر این نظر بودند که انسان از توان و امکان اثبات این مدعا عاجز است که جهان ۱۰ ثانیه پیش از این به وجود نیامده باشد. در این جا بود که فهم عرفی انسان به سمت و سوی این باور می‌رفت که وقایع دیروز و حتی هفته‌ها و ماه‌ها و سال‌ها قبل را به یاد می‌آورم، حتی مزه‌ی غذای امروز، و حتی درد دستم را حس می‌کنم که بر اثر تصادف ایجاد شده و...، و پاسخ فلاسفه به این نوع اشکالات این بود که مگر تمامی این‌ها را در رویا نیز باور و احساس نمی‌کنید و نمی‌بینید؟ و چون چنین است، چرا نمی‌توان پا در خاک این باور سفت کرد که هر آنچه

پیش از این دیده‌اید و باور و احساس دارید، در رویا بوده؟ و چرا نباید باور کنیم که حتی هم‌اینک نیز در رویا هستیم و چند ثانیه بعد امکان بیدار شدن داریم؟!

دوگانه‌ی «اصالت ذهن» و «اصالت عین»، یکی از توابع و توالی این نوع مدعیات بود که تأثیرات بسیار دوران‌سازی در تاریخ روان‌شناسی بر جای نهاد. برای نمونه، کسی چون ویلیام جیمز بر اساس همین مبانی فلسفی بود که به طرح نکاتی بسیار مهم درباره امکان «خودآگاهی» می‌پرداخت. جیمز در مقاله‌ای که در ابتدای سده‌ی بیستم با عنوان «آیا خودآگاهی وجود دارد؟» منتشر کرد، نشان داد که طرح مدعای وجود «خودآگاهی» ناظر به استقلال کامل ذهن از جهان عین است، و بنابراین دارای اعتبار و در خور اعتنا نیست. او می‌نوشت «بیست سال است که نسبت به مفهوم "خودآگاهی" به عنوان امری واقع و اصیل شک داشته‌ام و در این هفت یا هشت سال اخیر به شاگردان خود گفته‌ام که چنین چیزی وجود ندارد و سعی کرده‌ام معادل عملی آن را در حقایق و واقعیات تجربه به آن‌ها ارائه کنم، و اکنون به نظر من وقت آن رسیده که مفهوم "خودآگاهی" علناً و مطلقاً نفی گردد». ارتباط برآمدن مکتب «روان‌شناسی رفتارگرا» و ارتباط آن با این نوع دیدگاه‌ها، مسئله‌ای بسیار دارای اهمیت است که موضوع بحث من در این جا

نیست. اما توجه به آن، از این جهت دارای غایت اهمیت است که فروید آن‌جا و آن‌گاه که به رویا به مثابه «عمل» تکیه و تأکید می‌کرد، در واقع بر اساس این پیش‌فرض کلان، نظام نظری خود را سامان می‌داد که حتی در عالم بیداری و هشیاری نیز ارتباط مهم و معناداری در جریان است میان «آن‌چه می‌اندیشیم» و «آن‌چه می‌بینیم» و «آن‌چه وجود دارد». با وجود این ارتباط است که «فهمیدن» را در عالم بیداری و هشیاری می‌توان «عمل» دانست.

یک از شقوق این مدعا بر این اصل استوار است که در این‌جا با سه مرحله مواجه‌ایم. در مرحله‌ی نخست، با نفسِ توان و امکانِ تفکر مواجه‌ایم، در مرحله‌ی دوم، با متعلقِ تفکر به عنوان آن‌چه که به فکر درمی‌آید، و در مرحله‌ی سوم، با واقعیتِ آن‌چه به عنوان متعلقِ تفکر مطرح است. برای نمونه، در فرآیندِ فهمِ این که بر سر یک چهارراه، از چراغ راهنمایی و رانندگی چه «می‌فهمیم»، ابتدا با توان و امکانِ تفکر مواجه‌ایم، در مرحله‌ی دوم، با آن‌چه ما بر اساس نظام ذهنی و فرهنگی خود از چراغ راهنمایی و رانندگی سراغ داریم، و در مرحله‌ی سوم، با نفسِ وجودِ آن چراغ در واقعیت. نکته‌ی دارای اهمیت در این‌جا، از این قرار و بر این مدار است که آیا ما چراغ راهنمایی و رانندگی را می‌شناسیم یا می‌فهمیم؟

هرگونه فهم و درک و برداشت دقیق و عمیق نسبت به نظام نظری فروید، در گرو آگاهی از پاسخ به این پرسش است.

در یک تقسیم‌بندی کلان، هر آن‌چه در این جهان خود را به ما می‌نمایاند به دو بخش تقسیم‌پذیر است؛ یا «خود نمون» است و یا «خود نمون و دیگر نمون». بخش نخست را «غیر دال» و بخش دوم را «دال» می‌نامیم. به دیگر بیان، «دال»ها آن چیزهایی هستند که علاوه بر وضعیت ظاهری مشخص خود، دلالت بر امر دیگری نیز دارند که لزوماً در ظاهر آن‌ها به صورت مشخص وجود ندارد. اما «غیر دال»ها — در مواجهه ای مستقیم و خالص — دلالت بر چیز دیگری غیر از ظاهر خود ندارند. بر این اساس «دال»ها را «متن» می‌نامیم؛ و آن آگاهی که در مواجهه با «متن» کسب می‌کنیم را «فهم» می‌دانیم، و آن آگاهی که در مواجهه با «غیر دال»ها کسب می‌شود را «شناخت» می‌دانیم. فلسفه در این جا به دو بخش تقسیم می‌شود؛ بخشی که به آگاهی ما نسبت به «شناخت» می‌پردازد، «شناخت‌شناسی» (Epistemology) است و بخشی که به آگاهی ما نسبت به «متن» می‌پردازد، «هرمنوتیک» (Hermeneutics).

بر این اساس است که از منظر فلسفی باید نشان داد که در عالم چه چیزهایی «متن» هستند و چه چیزهایی «متن» نیستند. عده ای از فلاسفه بر این باورند که ما در عالم، چیزی به عنوان «غیر متن» نداریم و هرچه در عالم وجود دارد «متن» است. به عبارت دیگر، بر اساس رأی این گروه از فلاسفه اگر بتوان چیزی در این عالم نشان داد که خودنمون و دیگر نمون نباشد، آن چیز در واقع وجود ندارد. ما در این جا وارد میدان ارزیابی این دیدگاه نمی شویم، اما در یک نگاه کلان به نظام نظری فروید در می یابیم که رویا و دوران کودکی و ذهن و روان و... همه «متن» هستند. و چون چنین است، اصل و اساس نظام نظری او چیزی نیست جز نظامی هرمنوتیکی. به شرح و بسط این مدعا در بخش هشتم و نهم باز خواهیم گشت. اما با توجه به این نکته ی اخیر است که مراد فروید از «عملِ رویا» مشخص تر خواهد شد. اگر انسانی در سده ی نوزدهم در رویا، آن چه را می دید که پرفسور بورگ دیده بود در یکی از صحنه های ابتدای فیلم «توت فرنگی های وحشی» ساخته ی برگمان، فروید این رویا را به عنوان یک عمل، با توجه به عناصر و موقعیت های تشکیل دهنده ی آن، به مثابه یک متن، در چهارچوب مناسبات حاکم بر زمان و زمانه ی خود می فهمید، اما اگر در همان دوران و همان زمان و زمینه، کسی در رویا، تلفن هوشمند یا کامپیوتر می دید، در این جا نیز فروید عمل رویا را قابل

تقلیل به فهم از منظرِ نظری نمی‌دانست، اما تفکیکِ مرزِ واقعیتِ تبدیل شده به رویا، و وهمِ جاری در رویا، سبب می‌شد که فروید رویا را به گونه‌ای بفهمد و آن فهم را به بیمار القا کند که امروز یک روان‌کاو مطلقاً اعتباری برای آن فهم قائل نخواهد بود. اما با طرح این نکته در پیِ چه هستیم؟ در پیِ این نکته‌ی دارای غایت اهمیت هستیم که با طرح مدعای عدم تقلیلِ رویا به «دیدن»، و «عمل» دانستنِ آن، نمی‌توان مدعیِ فهمِ واحد و ثابت از یک رویا شد، چرا که علیرغم آن که رویا را می‌توان به عنوان یک «متن» مطرح کرد، و گام به سوی فهمِ آن نهاد، اما میانِ این فهم، و فهمِ معنای چراغِ راهنمایی و رانندگی، تفاوتی بسیار مهم وجود دارد. در مواجهه با چراغِ راهنمایی و رانندگی، دو نفر را فرض کنید که هر دو از این نکته آگاهند که این چراغ را باید به عنوان یک متن، فهم کرد، اما در عین حال، یکی از این دو می‌فهمد که مراد از روشن و خاموش شدن آن سه چراغِ رنگی چیست، و دیگری علیرغم آگاهی نسبت به متن بودنِ چراغ، معنای روشن و خاموش شدنِ چراغ‌ها را نمی‌فهمد. نفر دوم در این جا دچارِ جهلِ بسیط است، اما در عین حال از این امکان در ساحتِ ذهن برخوردار است که در این شرایط اقدام به تأویلِ این موقعیت کند. اینک تعدادِ نفرات در بخشی که نفر دوم قرار دارد را افزایش می‌دهیم؛ اگر ۱۰۰ نفر در مواجهه با چراغِ راهنمایی و رانندگی، از این نکته آگاه

باشند که این چراغ «متن» است، اما معنای دقیق آن را نفهمند، و همگی گام در وادی تأویل گذارند، با چه شرایطی مواجه خواهیم شد؟ در این جا، این نکته، کافی و معتبر نخواهد بود که ما به این افراد بگوییم مواجهه‌ی شما با این چراغ فقط قابل تقلیل به «دیدن» نیست و این مواجهه «عمل» است و برای فهم آن نیز باید به «عمل» تأویل پرداخت. فهم ما از متنی به مثابه چراغ راهنمایی و رانندگی باعث ایجاد تغییری در بیرون خواهد شد که ابتداء بر تغییری درونی نیز دارد، اما تأویل ما از چراغ راهنمایی و رانندگی از آن جهت که مبتنی بر نوع دیگری از تغییر درونی است، باعث ایجاد تغییرات دیگرگونه‌ای در بیرون خواهد شد که یک‌سان و همانند نیست با فهم ما از آن چراغ به مثابه متن.

در این شرایط است که راه‌گریز برای فروید از دامگه آفت‌باری که به عنوان یک نظام نظری علمی ایجاد کرده، به راحتی با این گونه مدعیات فراهم می‌شود «حتی در رویایی که کاملاً تأویل شده نیز اغلب بخشی مبهم می‌ماند؛ زیرا در خلال تأویل می‌فهمیم که منشأ کلاف سردرگم افکار رویا آن بخش مبهم است که گشودنی نیست و بر دانش ما درباره محتوای آن رویا نیز چیزی نمی‌افزاید. هسته‌ی رویا آن جاست، همان‌جا که رویا به ژرفای ناشناخته‌ها پا می‌گذارد. افکار رویا که با تأویل بدان راه می‌یابیم بنا به طبیعتشان،

بی پایان اند؛ آن‌ها از هر سو در شبکه‌ی بی‌پایان جهان افکار ما گسترش می‌یابند». طرح مدعای این نوع بی‌پایانی و ناتمامی تأویل رویا به عنوان یک «عمل»، از جانب فروید، در حالی مطرح می‌شود که عملِ تأویل رویا اصولاً و اساساً با مدعای انجام و ایجاد تغییر در ساحت درونی، و در ادامه، در ساحت بیرونی انسان پا به میدان علم گذاشته است. در حالی که پُر واضح است این نوع تغییرات، فقط و تنها فقط در شرایطی می‌توانند بهره‌ای از امکان داشته باشند که بر اساس القائات روان‌کاو، مورد پذیرش بیمار قرار گیرند از منظرِ پذیرش یک تأویل به مثابه فهم.

بدون تردید اگر عملیاتِ فروید در عرصه روان‌کاوی را بدون طرح نام یک پزشک و بدون طرح نظامی تحت عنوان روان‌کاوی، به مارکس نشان می‌دادیم، او نظام روان‌کاوی را از پاشنه تا پیشانی آلوده به ایدئولوژی می‌دانست. و طرفه آن‌که، همان کاری که فروید با بیمارانِ وینی خود در نیمه دوم سده‌ی نوزدهم و نیمه نخست سده‌ی بیستم می‌کرد، از منظرِ القائات ایدئولوژیک، همان کاری بود که مارکس در نظامی سراسر آغشته به تأویل، در قالبِ نظامی علمی و عملی با پرولتاریا و کمونیست‌های راستین می‌کرد. هر دو سودای آفریدن جهانی دیگر بر اساس ایجاد تغییرات بنیادین در جهان و انسان در سر داشتند، اما آن‌جا و آن‌گاه که هر دو با

واقعیات و حقایقِ ستبر و سترگِ انسان و جهان در راستای مقاومت در برابر این گونه تغییرات خام‌اندیشانه مواجه می‌شدند، یکی از منظر تأکیدات بر درونِ انسان، علم روانشناسی را از عرصه‌ی علوم تجربی خارج می‌کرد، و دیگری از منظرِ تأکیدات بر بیرونِ انسان، باعث خروج علم جامعه‌شناسی از عرصه‌ی علوم تجربی می‌شد. چرا که سودای آن گونه تغییراتی که مارکس و فروید درباره جهان و انسان در سر داشتند، جایی و پایی در عرصه علوم تجربی و فلسفه نداشت، و چون چنین بود، هر دو راهی جز پنهان کردنِ آرمان‌های کژرُوشِ خود در حجابِ علم نداشتند، با این خیالِ خام، که خام‌اندیشان، صراحی‌کشی‌های پنهان ایشان در وادی دین و مذهب و اسطوره و پوئتیک را، دفترِ علم انگارند.

فصل پنجم

ويلِ تاويل

از من بگوی عالمِ تفسیرگوی را
گردر عمل نکوشی نادان مفسری

سعدی

مارکس و فروید، مانند بسیاری از عالمان هم‌روزگار خود، بر آن بودند تا با بررسی و ارزیابیِ «اکنون» به طرح نظریه‌ای درباره «آینده» خطر کنند. این نوع مشی در عرصه‌ی «علم»، اصولاً و اساساً مرزبندی دقیق و عمیقی داشت با عرصه‌هایی چون فلسفه. پیش از این اشاره کردم، و در فصول آتی نیز به تفصیل به این بحث خواهم پرداخت که یکی از علل گریزان بودن مارکس و فروید از عرصه‌ی فلسفه چیزی جز این نبود که در این عرصه از امکان پیش‌بینی و ساختِ آینده بر اساس تغییرِ اکنون، برخوردار نبودند. اما، هم‌ایشان، و هم سایر هم‌قطاران‌شان در آن دوران، به خوبی از این نکته‌ی دارای غایت اهمیت آگاه بودند که تغییرِ «اکنون» به مثابه وضعیت موجود نامطلوب در راستای رسیدن به «آینده» به مثابه وضعیت ناموجودِ مطلوب، در گرو ارائه «تفسیری» از گذشته به مثابه سیرِ تاریخ جهان و انسان است.

بسیاری از علمای هم‌روزگارِ مارکس و فروید، بر سبیل تمثیل، هم‌چون کریستف کلمب، سوار بر کشتیِ سودای «کشف»، سفری آغاز کردند به سمت و سوی اعماق تاریخ. ایشان در پی این مهم بودند که جهان و انسانِ اکنون، پیش از این، چگونه بوده؛ تا بر اساس آن، طرحی از یک نظام نظری دراندازند به عنوان پیش‌بینی

تاریخ جهان و انسان. اما این سفر با آن کشتی، چه بسیار عالمان را که به وادی هلاکت و فضاقت کشاند. ایشان کاملاً آگاه بودند از ضربه‌ای که کیهان‌شناسی جدید با امثال تیکو براهه و کپلر و کوپرنیک و گالیلو بر پیکرِ ذهنِ انسان وارد کرده بود. بر اساس نظام نظری جدید در این عرصه، گسستی که از هیئت قدیم صورت گرفته بود، تنها دارای توابع و توالی مربوط به عرصه‌ی نجوم و کیهان‌شناسی نبود. این تغییر نگرش نسبت به «گذشته»، آینده‌ی جهان و انسان را در مسیر جدیدی قرار داد که معنا و مبنای آن، چیزی جز تأثیرگذاری‌های بنیادین بر اساس فهم و درک و دریافتی جدید نسبت به گذشته‌ی جهان و انسان نبود. بنابراین، امثال مارکس و فروید با تأمل در این میراث نظری بود که دریافته بودند کشف‌های جدید درباره تاریخ جهان و انسان، دارای قابلیتِ تغییرِ جهان و انسان در آینده خواهد بود. حمله و هجمه‌ی امثال مارکس - از مقطعی به بعد - نسبت به فلسفه، اصولاً و اساساً علت العللی جز این نداشت که فلسفه با غور در تاریخ و اکنون جهان و انسان، هرگز از امکان و توانِ ایجاد و انجام تغییری در آینده‌ی جهان و انسان، برخوردار نیست. و چون چنین است، هر گونه رجوع به تاریخ باید از منظری «علمی» باشد و بس. مراد از «علمی»، در نظام

نظری مارکس و فروید را در فصل هفتم مشخص خواهیم کرد. اما مبنا در این زمینه، از این قرار و بر این مدار بود که اهل علم با رجوع به ساحت آنتولوژی، ابتدا به طرح مدعایی در مقام ثبوت می پردازند، و پس از آن، با ارائه تبیین‌هایی در وادی اپیستمولوژی، گام در وادی اثبات می‌نهند و پس از طی این دو مرحله، با در دست داشتن مجموعه‌ای از «هست‌ها» و «چرا هست‌ها»، به طرح مدعایی درباره «چرا و چگونه بوده‌ها» می‌پردازند، و در مرحله‌ی بعد، بر اساس مجموعه این اطلاعات و آگاهی‌ها، به طرح مدعایی درباره «حال که چنین بوده و هست، پس چنان خواهد شد» می‌پردازند.

بر این اساس است که شناختِ «اکنون» و کشفِ «گذشته»، می‌تواند و باید باعث تغییرِ آینده باشد. هرچند در این زمینه نیز گریز و گزیری از این پرسش بنیادین نخواهیم داشت که آیا در این‌جا، مرزهای بنیادین میان «چه خواهد شد» با «چه باید شود» را در نظر داریم؟ به این پرسش بنیادین در فصل پنجم خواهیم پرداخت.

کشتی کاشفان تاریخ، در دوران مارکس و فروید، سفر تاریخی خود را به اعماق تاریخ آغاز کرده بود در حالی که امکانات و توانایی‌های

این کشتی‌نشینان در راستای آن نوع کشفیات، بسیار محدود و محدود بود. این امکانات و توانایی‌های محدود و محدود، آن‌جا و آن‌گاه بیش از پیش تأثیرات بنیادین خود را نشان می‌داد که در بسیاری از موارد، سودای کشفی که کشتی‌نشینان ناظر به آگاهی انسان در سر داشتند، معطوف به ساحت روان و ذهن بود. در این‌جا بود که قلت اطلاعات و مستندات تاریخی در این زمینه، باعث به گِل نشستن کشتی می‌شد. مارکس و فروید بر این باور بودند که ذهن انسان در سیر تاریخ با تحولات و تبدلات مهمی مواجه بوده که از یک سو، باعث تکوین ذهن کنونی انسان شده، و از دیگر سو، می‌تواند راهی به فهم و درک و دریافت مبنای تحولات و تبدلات آتی درباره ذهن انسان داشته باشد. اما همان قلت مذکور، سبب می‌شد تا سودای کشف قوانین و روابط بنیادین در تاریخ جهان و انسان به وجوه برجسته‌ی مادی تقلیل یابد. البته می‌دانیم که تاریخ جهان نیز اصولاً و اساساً قابل تقلیل به تاریخ انسان نیست، اما علیرغم این واقعیت تاریخی و علمی، آن‌جا و آن‌گاه که با وجوه مادی در تاریخ جهان بدون حضور انسان مواجه ایم، هرگز به طرح این نوع نظرات نمی‌پردازیم که این نوع نظام مندی مادی، متأثر از کنش و واکنش‌های انسانی بوده است. در

حالی که با مشاهده و بررسی و ارزیابی تاریخ جهان با حضور انسان، در اکثر قریب به اتفاق موارد هر نوع نظام مندی جهان را متأثر از کنش و واکنش‌های انسان در جهان می‌دانیم. به دیگر بیان، در تاریخ جهان بدون حضور انسان، هرگونه کون و فساد را بدون تأثیرپذیری از انسان، ارزیابی می‌کنیم؛ حال چه بر اساس تبیین‌هایی ناظر به تطور زیستی، و چه بر اساس روایات دینی و مذهبی و اساطیری.

اما با درنگی در همین وادی، به طرح نکته‌ای خواهم پرداخت که در ادامه‌ی همین فصل، و در فصل هفتم، بسیار مورد توجه قرار خواهد داشت. در روایات دینی و مذهبی و اساطیری، بسیار با این مدعا مواجه‌ایم که جهان، اصولاً و اساساً برای انسان آفریده شده است. در ابتدای «سفر پیدایش» در تورات چنین می‌خوانیم «در آغاز، خدا آسمان و زمین را آفرید. زمین تهی و خالی بود، تاریکی لُجّه را فراگرفته بود و روح خدا سطح آب‌ها را به تلاطم در می‌آورد»؛ این ماجرای روز اول از پیدایش جهان است، در حالی که تا روز پنجم روند پیدایش ادامه می‌یابد، و در روز ششم است که «خدا گفت: انسان را به صورت خویش و شبیه خود بسازیم، آنان بر ماهیان و دریا و پرندگان آسمان و چهارپایان و جمله‌ی

حیوانات وحشی و همه‌ی جانورانی که بر زمین می‌خزند، چیره باشند. خدا انسان را به صورت خویش آفرید، او را به صورت خدا آفرید، آنان را مرد و زن آفرید. خدا ایشان را برکت داد و آنان را گفت: بارور باشید و پُرشمار گردید و زمین را آکنده سازید و آن را فرمانبردار کنید؛ بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و جمله‌ی حیواناتی که بر زمین می‌خزند، چیرگی یابید». در قرآن نیز انسان به عنوان «خلیفه‌ی خدا» دارای «کرامتی» است که بر «بسیاری از» چیزهای دیگری که خدا آفریده، برتری دارد. و در وجه مذهبی نیز با استناد به احادیثی چون «لولاک لما خلقت الافلاک» این باور در ذهن و ضمیر مسلمانان راسخ شده که «اگر محمد نبود خدا این جهان را نمی‌آفرید».^۳

^۳ در این جا می‌گذریم از این نکته‌ی خردسوز که حضرات در راستای جعلیات ایدئولوژیک، حدیث «لولاک لما خلقت الافلاک» که در سندیت آن، انواع شبهات جاری است را این گونه «تکمیل» کردند که «یا اَحْمَدُ! لَوْ لَاکَ لَمَا خَلَقْتُ الْاَفْلاکَ، وَ لَوْ لَا عَلَی لَمَا خَلَقْتُکَ، وَ لَوْ لَا فَاطِمَةُ لَمَا خَلَقْتُکُمَا» (ای احمد! اگر تو نبودی افلاک را خلق نمی‌کردم و اگر علی نبود تو را خلق نمی‌کردم و اگر فاطمه نبود شما دو نفر را خلق نمی‌کردم!)

در این نوع روایات دینی و مذهبی که ریشه در خاکِ نگرش‌های اساطیری به ماجرای خلق جهان و انسان دارد، دو مسئله باید از یکدیگر تفکیک شوند؛ یکی، مسئله‌ی مواجهه‌ی انسان‌محور با جهان، و نگرشِ انسانی نسبت به جهان، و دیگری، مسئله‌ی میزان فهم و درک و دریافتِ واقعیات مربوط به جهان در محدوده‌ی توانایی‌ها و امکاناتِ ذهنیِ انسان. در مسئله‌ی اول، مدار و محور امور چیزی جز توهم و هذیان نیست، در حالی که در مسئله‌ی دوم، ماجرای امکانات و توانایی‌های مبتنی بر واقعیاتِ ذهنی -و حتی جسمی- مطرح است. به یاد آورید آن دیدگاه نیچه را که در یکی از حملات‌اش بر علیه فلسفه، چنین مطرح می‌شد «داوری‌ها، قضاوت‌های ارزشی درباره زندگی، خواه له یا علیه آن، در نهایت هرگز حقیقت ندارند؛ تنها به مثابه نشانه ارزش دارند، و تنها باید به مثابه نشانه نگریسته شوند. چنین قضاوت‌هایی خود احمقانه‌اند. تنها کافی است تا با کمی تلاش این نکته‌ی شگفت را درک کنیم که ارزش زندگی را نمی‌توان ارزیابی کرد. انسان زنده نمی‌تواند ارزش زندگی را ارزیابی کند، چون خود، ذی‌نفع و در واقع موضوع بحث است نه داور. و انسانِ مرده هم به دلیلی دیگر نمی‌تواند. بنابراین برای فیلسوف، یافتن ارزش مسئله‌ی زندگی اعتراضی به

او، علامت سؤالی در برابر حکمت او، و خود نوعی از بی‌حکمتی است». نیازی به توافق کامل با دیدگاه نیچه در این زمینه نیست تا بر این واقعیت مهر تأیید گذاریم که فهم و درک و دریافت تاریخ جهان و تاریخ انسان در دوران مارکس و فروید، بر اساس همان قَلّتِ توانایی‌ها و امکاناتِ «کشتی‌نشینان»، نمی‌توانست جز با توسل و تمسک به نوع دیگری از نگرش اساطیری، راهی به عالم امکان داشته باشد. این نوع نگرش اساطیری در نظام نظری مارکس هر جا و هرگاه که به ارائه‌ی دیدگاهی درباره «تاریخ» می‌رسد، به آشکارترین شکل ممکن خود را به نمایش می‌گذارد.

نظام نظری مارکس درباره تاریخ، اگرچه در ظاهر، نظامی دینی و مذهبی نبود، اما از منظر مبنا و معنا، به دو دلیل دارای شباهت و اشتراک فراوان با آن نوع نظام بود؛ نخست این که در نظام نظری مارکس درباره تاریخ، تاریخ جهان بدون توجه به تاریخ انسان، کاملاً بی‌اعتبار می‌نمود. دو دیگر آن که، در نظام نظری مارکس، مبانی اساطیری و متافیزیکی، اصل و اساس ماجرا را تشکیل می‌داد. در این شرایط، بارِ دیگر، رفیق مارکس اگرچه با ادعای «کشف»، وارد میدان شده بود، اما جز با توسل و تمسک به «جعل» نمی‌توانست گامی در راستای مدعیات خود به پیش گذارد.

پیش از این، اشاره کردیم که مارکس با نظام نظری هگل چه کرد، اما آن چه در نوع مواجهه‌ی مارکس با نظام نظری هگل دارای اهمیت بسیار بود، نوع مواجهه با تاریخ بود. هگل داستانی سراسر مبتنی بر اسطوره و متافیزیک از تاریخ جهان و انسان مطرح کرده بود که در مقام درسِ مبانیِ داستان‌نویسی، مورد توجه مارکس قرار گرفت. اما همان گونه که در بخش نهم نشان خواهیم داد، قرار بر این نبوده و نخواهد بود که داستان‌نویسان، همان داستان‌هایی را در مقام فرآورده به ما ارائه دهند که اساتیدشان پیش از ایشان تولید و ارائه داده‌اند. مارکس در کلاسِ داستان‌نویسیِ هگل درباره تاریخ، با مبانی این داستان‌نویسی آشنا شد، اما در ادامه، به تولید و نگارش داستانِ خاص خود از تاریخ پرداخت.

مارکس ابتدا به طرح این مدعا می‌پرداخت که «تحولات و تبدلات مادی شرایط اقتصادی را می‌توان به دقتِ علمِ طبیعی تعیین کرد»، اما ریشه‌ی این تحولات و تبدلات در کجاست؟ پاسخ مارکس این بود که «نیروهای مولد مادی جامعه در مرحله‌ی معینی از تکامشان با روابط تولید موجود یا – آن چه جز بیان قانونی همان چیز نیست – با روابط مالکیتی که درون آن تا کنون در کار بوده‌اند وارد تناقض می‌شوند. این روابط که زمانی شکل‌های تکامل نیروهای مولد

بودند اکنون به پایندهای آن‌ها تبدیل می‌شوند. آن‌گاه دورانی از انقلاب اجتماعی آغاز می‌شود». در این‌جا مشخص است که مارکس گریزگاهی بسیار ماهرانه جعل می‌کند برای گریز از توابع و توالی همان مدعای «کشف» قوانین و شرایط حاکم بر تاریخ جهان و انسان، با توجه به قَلتِ مستندات درباره توضیح و تبیین فعالیت‌های ذهنی انسان در تاریخ.

بر اساس دیدگاه اخیر مارکس، می‌توان بدون استناد به هر نوع فعالیت ذهنی انسان در تاریخ، تحولات و تبدلات تاریخی را بر اساس ناسازگاری‌ها میان شرایط مادی تولید اقتصادی، با دیگر وجوه تولید، از جمله مالکیت ابزار تولید، تبیین کرد. چرا که، سایر تولیدات ذهنی انسان در تاریخ زیست در جوامع غیر کمونیستی، جز از منظرِ «روبنا» دارای اعتبار نیستند؛ «در مشاهده‌ی چنین دگرگونی‌ها باید همواره میان دگرگونی مادی شرایط اقتصادی که می‌توان آن‌ها را به دقت علم طبیعی تعیین کرد با دگرگونی‌های حقوقی، سیاسی، دینی، زیبایی‌شناسی یا فلسفی – خلاصه شکل‌های ایدئولوژیکی که در آن‌ها، انسان‌ها از این تضاد آگاه می‌شوند و با آن به مبارزه برمی‌خیزند- تمایز قائل شد. درست همان‌گونه که عقیده‌ی ما درباره شخصی بر آن چیزی مبتنی

نیست که او در مورد خودش تصور می‌کند، در مورد چنین دوره‌ای از دگرگونی نیز نمی‌توانیم بر مبنای آگاهی خود درباره آن دوره داوری کنیم. برعکس، این آگاهی باید عمدتاً از تناقضات زندگی مادی، از برخورد موجود میان نیروهای مولد اجتماعی و روابط تولید تبیین گردد». طنین شباهت و اشتراک در بنیان نظام نظری مارکس و نیچه، در این‌جا، آشکارا به گوش می‌رسد، اما ورای این مسئله، مارکس با این نوع معرکه‌گیری نظری است که نشان می‌دهد چرا تقدم و اولویت زیست اجتماعی بر آگاهی، نه به عنوان یک «کشف»، بلکه به عنوان یک «جعل»، می‌تواند به مثابه کلیدی برای بازگشایی تمامی قفل‌های تاریخ در نظام نظری او مورد استفاده قرار گیرد. مارکس با در دست داشتن همین کلید است که هر جا به طرح مدعایی درباره تاریخ جهان در حضور انسان، و درباره تاریخ انسان پردازد و با این‌گونه پرسش‌ها و انتقادات مواجه شود که «حتی به فرض پذیرش این مدعایت در ساحت آنتولوژی، در ساحت اپیستمولوژی چگونه به اثبات آن‌ها خواهی پرداخت؟»، پاسخ خواهد داد تنها بر اساس تقدم و اولویت زیست اجتماعی و مادی بر ساحت روان و ذهن انسان. طرفه آن‌که مارکس حتی در مقام ثبوت، مدعیاتی درباره تاریخ جهان و تاریخ

انسان مطرح می‌کند که از ارائه‌ی عللی دقیق برای آن‌ها نیز عاجز است، اما با همین صبغه و سابقه است که در مقام اثبات، در این مقام توقف نمی‌کند که ما نمی‌توانیم با توجه به قَلّتِ مستندات تاریخی درباره ساحت روان و ذهن انسان به طرح مدعیات کلان و دقیق از نوع «کشف» درباره تاریخ انسان پردازیم، بلکه، با وجود تمامی این شرایط، او بر آن است تا با تکیه و تأکید بر تقدم و اولویت زیست اجتماعی و مادی بر آگاهی انسان، به طرح نظامی نظری پردازد درباره تاریخ جهان و تاریخ انسان. البته می‌دانیم که او در مواردی چون نامه‌ای که در ۱۸۷۷ به نشریه‌ای روسی با عنوان «اوتچستونیه زاپیسکی» می‌نویسد، اشاراتی به عدم تمایل به طرح نظامی نظری جهان‌شمول دارد، اما با این‌گونه پیاله‌ها نمی‌توان با برگرفتن آب، اقیانوسِ کلیتِ نظام نظری او را خشکاند. مارکس آن‌چه را که هگل به عنوان «ذهن» در تاریخ مراد می‌کرد، بدل به بنیان نظام نظری خود نکرد، به باور او، همه چیز در تاریخ در خدمتِ «آزادی ذهن» نبود؛ آن‌گونه که هگل می‌گفت «تاریخ جهان چیزی نیست جز پیشرفت آگاهی از آزادی»، بلکه، او بر این باور بود که «ذهن» در زمانه و زمینه‌ی تاریخی او، به این آزادی و آگاهی رسیده که دریابد خود نیز چیزی جز فراورده‌ی فرآیند

تحولات و تبدلاتِ مبتنی بر نیروهای تولیدی و روابط تولید، نیست. نیروهای تولیدی، در نظام نظری مارکس، باعث سامان‌دهیِ مناسبات تولید بودند، و همین مناسبات تولید در ظل و ذیل نظامات طبقاتی بودند که باعث ایجاد «روبنا» می‌شدند. در فصل قبل نشان دادم که «ذهن» در این جا — علی‌رغم تفاوت‌هایش با «ذهن» هگلی — چیزی نیست جز زاینده‌ی ایدئولوژی به مثابه وجه غالبِ «روبنا». با توجه به همین نظام نظری بود که مارکس علی‌رغم شیفتگی به داروین، اعتقادی به تطور درباره موجودات مادی و زیستی نداشت، بلکه مدعی وجود تکاملی در تاریخ بود که ریشه در خاک نیروهای تولیدی و روابط تولید داشت، و در نهایت، باعث آزادی جهان‌شمولِ ذهن در جامعه‌ای می‌شد که در آن نیروهای تولیدی در رابطه با مناسبات تولید، زاینده‌ی ایدئولوژی نخواهند بود. بر این اساس، مارکس دقیقاً و عمیقاً معتقد به ترسیم و پیش‌بینیِ فرجام محتومِ تاریخ بود. البته می‌دانیم که با افتادن تحت رسوایی پیش‌بینی‌های (در واقع: پیش‌گویی‌های) تاریخیِ مارکس از بامِ تاریخ، بسیاری از هواداران و حواریون‌اش کوشیدند تا با دفرمه کردن افکار و آثار او در نسبت و تناسب با وقایع و شرایط تاریخی، بیرق بر بام این مدعا برافرازند که «مارکس اعتقادی به

تعیین فرجامی محتوم برای تاریخ نداشته»، و این‌ها و بسی بیش از این‌ها، چیزی نبود جز کوشش‌هایی -علاوه بر آن نوع دفرمه کردن‌ها- در راستای تولید تاریخی انواع مارکس منطبق و هماهنگ با هر دوره‌ی تاریخی. و نظام نظری مارکس، شاهد عادل‌ی بر این مدعاست، که با این کارنامه، به سهولت می‌توان همان کرد که این رفقا کرده و می‌کنند؛ تولید و ارائه‌ی مارکس‌های متعدد و متنوع. بسیاری از مدعیات این رفقا درباره مارکس، جایی جز در جلد‌های چهارم یا پنجم «سرمایه» نمی‌تواند داشته باشد، در حالی که مارکس در راستای همین نکته‌ی اخیر در پیش‌گفتار جلد اول «سرمایه» می‌نویسد «حتی هنگامی که جامعه‌ای در مسیر قانون طبیعی تکامل خویش افتاد -و هدف غایی ما در این اثر همین است که قانون اقتصادی تکامل اجتماع نوین را کشف کنیم- نمی‌تواند از مراحل طبیعی خود بجهد و ممکن نیست به وسیله‌ی فرمان این مراحل را زایل سازد. آن‌چه می‌تواند انجام دهد این است که درد زایمان را کوتاه‌تر و ملایم‌تر کند». هم‌او، چند سطر پیش از همین فقره‌ی اخیر می‌نویسد «کشوری که از لحاظ صنعت جلوتر از دیگران است به کشوری که کمتر توسعه یافته منظره آینده‌اش را نشان می‌دهد».

این فرجام محتوم تاریخ، البته بر اثر «از خود بیگانگی» انسانِ محبوس در زندانِ تقسیم کار و مالکیت ابزار تولید و...، مبتنی بر پیروزی تاریخیِ انسان بر طبیعت خواهد بود. مارکس «تاریخ» را به دو بخشِ «تاریخ طبیعت» و «تاریخ انسان» تقسیم‌پذیر می‌دانست، اما با این توضیح که «این دو بخش از هم جدایی ناپذیر هستند. تاریخ طبیعت و تاریخ انسان تا جایی که انسان وجود دارد به یکدیگر وابسته‌اند». اما در عین حال، در نظام نظری او، از یک سو، «تاریخ» چیزی نبود جز گذرِ مبتنی بر چیرگی و غلبه‌ی بیشتر انسان بر طبیعت، و از دیگر سو، همین انسان نه تنها بهره‌ای از این تغلب نمی‌برد، بلکه با گسستن هر بندِ طبیعت از دست و پای خود، خود را در بندِ اسارتی دیگرگون می‌یابد «هرچه انسان بیشتر بر طبیعت چیره می‌شود، بیشتر در بند انسان‌های دیگر یا در بند شرارت‌های خود می‌افتد. انگار حتی نور منزه علم از تابیدن بر زمینه‌ای جز جهل عاجز است». این دیدگاه کاملاً در ظاهر ماجرا بر خلاف برداشت مرسوم از نظام نظری هگل درباره تاریخ است؛ اما علیرغم این نکته، باز هم مارکس همان دانش‌آموز مکتب داستان‌نویسی هگل است، که بر اساس آن، تاریخ غایتی دارد و در این مسیر از نقش آفرینیِ آگاهانه یا ناآگاهانه‌ی انواع نیروها نباید

غافل بود. پیش از این نشان دادم که مارکس این نوع نقش آفرینی‌ها در تاریخ را حتی اگر آغشته به تلخی و درد بود، روا و ناگزیر و مطلوب می‌دانست «مسئله این است که آیا بشر می‌تواند بدون یک انقلاب اساسی در وضع اجتماعی آسیا رسالت خود را به انجام رساند؟ اگر نمی‌تواند، پس انگلستان، به رغم جنایت‌هایی که مرتکب شده، ابزار ناخودآگاه تاریخ برای تحقق این انقلاب بود. پس به رغم تلخی‌هایی که فروپاشی یک جهان کهن در احساسات شخصی ما باقی می‌گذارد، از حیث تاریخی حق داریم همراه گوته فریاد برآوریم: آیا باید از دردی که بر لذت ما می‌افزاید متألم شد؟».

در این‌جا، این پرسش مطرح است که اگر نیروهای تولیدی و روابط تولید، بنیانگذار، و تاثیرگذارترین عوامل در این نوع تحولات تاریخی، و تکامل تاریخ جهان و تاریخ انسان هستند، چرا نباید ماجرا را این‌گونه بیان کرد و فهمید که همان نیروها و روابط، ساخته و پرداخته‌ی چیزی جز ذهن انسان نبوده‌اند. این که با طرح این پرسش، بوی ماجرای تقدمِ مرغ یا تخم‌مرغ به مشام می‌رسد، گناهی بر گردن مارکس است، نه امثال نگارنده‌ی این سطور! در حالی که، حتی می‌توان به طرح این مدعا پرداخت که نیروهای تولیدی چیزی نبوده‌اند جز محصولاتِ ذهن انسان در مواجهه با

طبیعت. انسان در مواجهه‌ی نخستین با طبیعت، تولیداتی بر دو بخش داشته است. بخش نخست، از وجه سخت افزاری، تولیداتی بوده اند که آن‌ها را ساخت تمدن در تاریخ می‌دانیم، و بخش دوم، از وجه نرم افزاری، تولیداتی بوده‌اند که آن‌ها را ساخت فرهنگ می‌دانیم. در بخش نخست، اگرچه این تولیدات در ساخت تمدن، همان وجه غالب نیروهای تولیدی مورد نظر مارکس هستند، و همین ساخت به نوعی مولدِ ساخت فرهنگی است، اما کاملاً و مطلقاً عاری از ساخت ذهن انسان نیستند. پاسخ مارکس در زمینه‌ی این پرسش، این است که انسان برای رفع نیازهای خود در مواجهه با طبیعت اقدام به ساخت ابزارهایی (در ساخت تمدن) کرده، و در ادامه، همین ابزارها از یک سو، باعث ایجاد نیاز به ابزارهای دیگر شده‌اند، و از دیگر سو، در راستای تولید همان ابزارهای دیگر، سلطه و سیطره افکنده‌اند بر ذهن انسان، و پس از آن است که زمام ذهن در دستان این ابزارها قرار گرفته است. من با این مدعا، کاملاً مخالف نیستم، و در همین راستا توجه دارم به این دیدگاه مارکس در «ایدئولوژی آلمانی» که «تاریخ هیچ نیست مگر توالی نسل‌های متفاوت که هر یک مواد، ذخیره‌های سرمایه‌ای، نیروهای تولیدی را که از نسل‌های پیشین به آن‌ها

رسیده است، به کار می‌گیرند، و این‌سان از یک سو، فعالیت‌ی سنتی را در شرایطی سراپا متفاوت ادامه می‌دهند، و از دیگر سو، موقعیت‌های کهن را با فعالیت‌ی کاملاً متفاوت دگرگون می‌کنند. اما باز هم، همان‌گونه که اشاره شد مارکس وجه تمایز انسان از سایر حیوانات را امکان و توان «ابزارسازی» می‌دانست، و چون چنین است، انسان اصولاً و اساساً در نظام نظری مارکس موجودی است که وجه تمایز او نسبت به سایر حیوانات، باعث اسارات و بردگی او شده است. این دیدگاه را نمی‌توان چنین عریان و خلاصه به مارکس نسبت داد، چرا که، او در واقع بر این باور است که اگرچه چنین است، اما این فرجام محتوم و ناگزیر و ابدی و لایتغیر انسان نیست، بلکه انسان را می‌توان و باید از این بردگی و بندگی ابزارها رهایی بخشید. و باز هم، چون چنین است، پرسش این است که چگونه می‌توان به این «رهایی» دست یافت؟ آیا بدون رجوع به ذهن انسان؟ پاسخ مارکس در این‌جا در مجموعه آثار او آلوده به انواع ناسازگاری‌های ظاهری و درونی است. مارکس، هم از «آگاهی تاریخی»، و هم از «آگاهی طبقاتی»، در راستای تاثیرگذاری بر تحولات و تبدلات تاریخی یاد می‌کند، و هم در عین حال می‌نویسد «انسان‌ها را می‌توان از حیث آگاهی، دین یا

هر طور که می‌خواهید از حیوانات متمایز کرد. آن‌ها خود را به محض آن که اقدام به تولید وسایل معیشت می‌کنند، کاری که به اقتضای سازمان جسمانی‌شان تعیین می‌شود، از جانوران متمایز می‌کنند. انسان‌ها در تولید وسایل معیشت‌شان به طور غیر مستقیم زندگی مادی بالفعل‌شان را به وجود می‌آورند. شیوه‌ای که انسان‌ها بر اساس آن وسایل معیشت‌شان را تولید می‌کنند در نخستین مرحله به نوع وسایل تولید موجود بستگی دارد که آن‌ها ناگزیر به بازتولید آن هستند. به این شیوه‌ی تولید نباید صرفاً به عنوان بازتولید وجود جسمانی افراد نگریست، بلکه باید دانست که آن شکل معینی از فعالیت این افراد، شیوه‌ی معینی از ابراز وجودشان، شیوه‌ی معینی از زندگی است. افراد چنان‌اند که خود را اظهار می‌کنند. بنابراین آن‌چه هستند با تولید آن‌ها، با آن‌چه تولید می‌کنند و چگونگی تولیدشان مطابقت دارد. از این رو، چیستی آن‌ها به شرایط مادی تولیدشان بستگی دارد». بر اساس این نظام نظری است که «آگاهی از آن‌چه روی می‌دهد»، در یک سو قرار دارد، و در دیگر سو، «آگاهی به عنوان تخته‌بند آن‌چه در سطح مادی روی می‌دهد»، قرار دارد. اما پرسش در فصول پیشین، از مارکس — و البته فروید — این بود که چگونه ممکن است افرادی

در ظل و ذیل همین سلطه و سیطره‌ی مناسبات مادی تاریخی بر ذهن، به اصل و اساس «آگاهی از آن چه روی می‌دهد» دست یابند؟ پاسخ مارکس، در بهترین حالت، چیزی جز این نیست که ناسازگاری‌های میان نیروهای تولیدی و روابط تولید در طول تاریخ به جایی می‌رسد که باعث تولید این‌گونه آگاهی‌ها برای افرادی خاص خواهد شد. و این، یعنی رسیدن تاریخ به جایی که از اوج فوران و غلیان پلیدی‌ها، پاکانی به مثابه منجی متولد خواهند شد. به دیگر بیان، باز هم با نگرشی کاملاً اساطیری در متن و بطن روایتی دینی و مذهبی مواجه‌ایم؛ به این شکل که افزایش گناه و ظلم و ستم در برخی از این روایت‌ها، در میان انسان‌ها، نه تنها باعث نگرانی و ناراحتی نیست، بلکه از این رو که نشانه‌ی ظهور و بروز منجی موعود است، کاملاً می‌تواند و باید باعث آرامش و خوشحالی باشد. بر همین نهج، در نظام نظری مارکس باز هم برای گریز از هبوط در هاویه‌ی ناسازگاری‌های نظری و عملی، ماییم و روایتی اسطوره‌ای و متافیزیکی با سرچشمه‌هایی آشکار در مکتب هگل. و این همه در حالی است که همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، مارکس بر آن بود تا در راستای ادعای «کشف» در عرصه‌ی تاریخ، با حمله و هجمه‌ای علیه هگل آلوده به متافیزیک

و فلسفه، خود را به میراثِ نظری داروینی نزدیک کند که سراسر کشفیات در عرصه علوم تجربی بود. او در همین راستا بود که خام‌اندیشانه می‌نوشت «داروین علاقه‌ی ما را به تاریخ فناوری طبیعی یعنی به شکل‌گیری اندام‌های گیاهان و جانوران، به منزله‌ی وسایل تولید برای حفظ زندگی‌شان جلب کرده است. آیا تاریخ تشکیل اندام‌های مولد انسان، تاریخ اندام‌هایی که پایه‌ی مادی تمامی سازمان اجتماعی‌اند، شایسته‌ی چنین توجهی نیست؟ و آیا تألیف چنین تاریخی آسان‌تر نمی‌بود؟» پاسخ به مارکس از این قرار و بر این مدار است که «تألیف این تاریخ» اگر بر اساس مدعیات بنیادین نظام نظری تو در عرصه‌ی تاریخ و بر اساس موازین و معاییر دقیق و عمیق علوم تجربی، در نظر است، نه تنها «آسان‌تر» نبود، بلکه، هنوز هم نیست. در حالی که مارکس و حواریون‌اش با نگاهی گذرا و آلوده به عدم التفات به مبانی تفکیک‌های بنیادین در عرصه‌های مختلف علوم، اقدام به «تألیف تاریخی» کردند که از پاشنه تا پیشانی آلوده به جعلیاتی بود که به عنوان «کشف» ارائه می‌شد.

در همین تاریخِ مجعول به عنوان فرآورده‌ی فرآیند نظام نظری مارکس بود که با جعلِ پرولتاریا، جایگاه و رسالتی تاریخی برای او

در نظر گرفته می‌شد که تا آن زمان جایی و پایی در تاریخ نداشت. مارکس تاریخ زیسته‌ی جهان و انسان را چیزی می‌دانست که «آینده» لزوماً متکفل تکرار آن نبود. برای نمونه، کمونیسم تاکنون آن‌گونه که مارکس مراد می‌کرد جایی و پایی در تاریخ نداشته، اما در آینده‌ی تاریخی، وقوع و ظهور و بروز آن محتوم بود. به دیگر بیان، انسان تاکنون تاریخ را ناآگاهانه ساخته، اما در ادامه باید اقدام به ساخت کاملاً آگاهانه‌ی تاریخ کند. این مدعا اگر به این‌گونه مطرح شود دارای اعتبار است که تاریخ در آینده لزوماً آن‌گونه که تاکنون پیش رفته، تکرار نخواهد شد. اما پُر واضح است که مدعای مارکس در این محدوده جای نمی‌گرفت. مارکس با رجوع و استناد به نظام نظری داروین، می‌پنداشت به همان نسبت که می‌توان درباره قوانین طبیعت به قطعیت‌های مبتنی بر تکرار دست یافت (هرچند حتی این مدعا نیز بهره‌ای از دقت ندارد) در عرصه‌ی تاریخ نیز می‌توان با ارائه‌ی روایتی درباره «گذشته»، مدعی کشف قوانین حاکم بر آن شد و در نتیجه اقدام به پیش‌بینی یا طراحی «آینده» کرد. بر همین اساس بود که مارکس به ارائه‌ی روایتی درباره نقش طبقاتی و تاریخی پرولتاریا پرداخت، به عنوان یکی از نیروهای دوران‌ساز در تاریخ. پرولتاریا نه تنها به عنوان طبقه‌ای ستم‌دیده و قربانی استثمار، بلکه به عنوان کارگزار تاریخ، دقیقاً و عمیقاً از یک سو، دارای شباهت کامل با بورژوازی بود، و از دیگر سو، دقیقاً و

عمیقاً در مقابل آن قرار می‌گرفت. مارکس در مانیفست می‌نوشت «بورژوازی در تاریخ نقش فوق‌العاده انقلابی ایفا کرده است... با رشد و تکامل صنایع بزرگ، خود آن شالوده‌ای که بورژوازی بر اساس آن به تولید مشغول است و محصولات را به خود اختصاص می‌دهد فرو می‌ریزد. بورژوازی پیش از هر چیز گورکنان خود را به وجود می‌آورد. فنانی او و پیروزی پرولتاریا به صورت همانندی ناگزیر است». بنابراین، پرولتاریا و بورژوازی هر دو کارگزاران تاریخ‌اند در راستای فرجامی محتوم، هرچند در دو جبهه‌ی کاملاً متفاوت. در این جاست که آشکارتر درمی‌یابیم که مارکس در قالب یک نظام نظری مبتنی بر «علم تاریخ»، چرا و چگونه به داستان‌سرایی می‌پردازد. پرولتاریا هرگز در این‌جا به عنوان «طبقه‌ای آن گونه که هست» موضوعیت و موجودیت ندارد، پرولتاریا چیزی نیست جز جعلی‌روایی و اساطیری از جانب مارکس در راستای انجام وظیفه‌ای سیاسی. این‌گونه ترسیم سیمای پرولتاریا را در این فقره از آثار او آشکارا می‌بینیم «[پرولتاریا] به اعتبار جهانی بودن مصائبش، سرشتی جهانی دارد؛ هیچ حق خاصی را مدعی نیست، زیرا آن بی‌عدالتی که بر او رفته خاص او نیست و سرشتی عمومی دارد... نمی‌تواند بدون رها شدن از همه‌ی طبقات دیگر جامعه، یعنی بدون رهایی بخشیدن به همه‌ی آن‌ها، خود را رها کند... تجسم نابودی کامل انسان است و ناچار تنها با

نجات کامل انسان خود را بازتواند یافت». مارکس در این روایت، نقشی تاریخی برای پرولتاریا در نظر دارد تا با این نقش آفرینی دوره ای از تاریخ به عنوان «پیشا تاریخ» پایان یابد و انسان وارد دوره ی جدیدی از تاریخ شود. در بهترین حالت، مارکس با مطرح کردن چندین و چند مدعا به عنوان «واقعیت تاریخی» بر آن بود تا با توسل و تمسک به استقرا، بر این نوع جایگاه پرولتاریا، ردای «علمی» بودن بیوشاند، در حالی که ورای مناقشات مربوط به حجیت استقرا در تاریخ علم و فلسفه، اصولاً و اساساً استقرا در عرصه ی «تاریخ» از هیچ گونه اعتباری برخوردار نیست. در حالی که حتی اگر در عرصه ی «تاریخ» اعتباری برای اصل استقرا قائل باشیم نیز، باز هم سیر وقایع و رخدادهای ملموس و مشهود تاریخی نشان داد که مدعیات و پیش گویی های مارکس تا آن جا که در محدوده ی ابطال پذیری می گنجید، مطلقاً در تاریخ به وقوع نپیوست. پرولتاریا نقش تاریخی خود را هرگز آن گونه که مارکس اعلام کرده بود ایفا نکرد، چرا که اصولاً و اساساً در تاریخ جهان و تاریخ انسان، خبر و اثری نبود از آن چه مارکس «تاریخ» می پنداشت.

مارکس، «مانیفست» را با این مدعا آغاز می کرد که «تاریخ همه ی جوامعی که تاکنون وجود داشته اند تاریخ مبارزه ی طبقاتی است»،

در فصل هشتم نشان خواهیم داد که این مدعا چرا و چگونه بهره‌ای از یک مدعای «علمی» ندارد. اما ورای این مسئله که آیا می‌توان آن‌چه مارکس به عنوان «طبقه» در نظام نظری خود مطرح می‌کرد را در تمامی تاریخ سراغ گرفت، باید این مسئله را در نظر داشت که تأثیرات نیروهای مولد - بر اساس آن‌چه مارکس مدعی بود - بر روندهای تاریخی و آگاهی انسان، به عنوان «کشفی» آزمون‌پذیر مطرح شده بود، اما در چه راستا؟ در راستای طرح علت‌العلل وقوع ناسازگاری‌های منجر به تغییرات بنیادین در روند تاریخ. بنابراین، نیروهای مولد - در ارتباط با سایر مواردی که پیش از این مطرح شد - علت ایجاد «طبقات» بودند و نه علت ایجاد «مبارزه‌ی طبقاتی». با توجه به این مورد، با فرض آن‌گونه نقش‌آفرینی نیروهای مولد، نفس «تاریخ» عبارت بوده از «مبارزه‌ی طبقاتی»، و چون چنین است عبارت «تاریخ مبارزه‌ی طبقاتی» معنا و مبنایی نخواهد داشت. بر سبیل تمثیل، آن‌جا و آن‌گاه که امکان اثبات این مدعا وجود داشته باشد که پیوند دو اتم هیدروژن و یک اتم اکسیژن باعث ایجاد «آب» باشد؛ دیگر این جمله دارای اعتبار نخواهد بود که «تاریخ آب، تاکنون تاریخ پیوند دو اتم هیدروژن و یک اتم اکسیژن است».

پیش از این اشاره کردیم که مارکس در نامه‌ای به یوزف وایدمایر اعلام کرد «امتیاز کشف وجود طبقات در جامعه‌ی مدرن یا کشف پیکار میان آن‌ها مطلقاً از آن من نیست»، اما این مدعا نه از جنس و سنخ «کشف» است و نه تعلق «کشف» آن به دیگران، می‌تواند قطره‌ای از اقیانوس ناسازگاری‌ها در نظام نظری مارکس بکاهد. در حالی که انگلس درباره اهمیت این «کشف» مارکس می‌نوشت «دقیقاً مارکس بود که نخستین بار قانون تازه‌ای را کشف کرد مبنی بر این که همه‌ی مبارزات تاریخی، اعم از این که در عرصه‌ی سیاسی رخ داده باشند، یا مذهبی، یا فلسفی، یا در هر عرصه‌ی ایدئولوژیکی دیگر، در واقع، چیزی جز بیان کم و بیش روشن نبردهای طبقاتی نیستند، قانونی که بر اثر آن، هستی طبقات اجتماعی، و، در نتیجه، برخورد آن‌ها با یکدیگر، به نوبه‌ی خود وابسته به درجه‌ی توسعه‌ی وضع اقتصادی، یعنی شیوه‌ی تولید و مبادله است که چگونگی این یکی، خود، به اولی [یعنی شیوه‌ی تولید] بستگی دارد. این قانون، که از نظر تاریخ همان قدر اهمیت دارد که قانون تبدیل انرژی در علوم طبیعی، کلیدی در اختیار مارکس گذاشت که وی به کمک آن توانست تاریخ جمهوری دوم فرانسه را درک کند. همین تاریخ بود که مارکس از آن استفاده کرد تا قانونی را که کشف کرده بود بیازماید، و سی سال پس از

نگارش این اثر هنوز باید اذعان کرد که قانون مارکس به خوبی از عهده‌ی این آزمایش برآمده است».

با طرح مدعای «تاریخ مبارزه‌ی طبقاتی بودن تاریخ تمام جوامع تاکنون»، با مدعای دیگر مارکس نیز در راستای نقش انسان از منظر نظری و عملی در تأثیرگذاری بر «تاریخ»، مواجه می‌شویم. پیش از این، اشاره کردم که دیدگاه مارکس در این زمینه چه بود، اما علیرغم آن مدعیات، او در ابتدای «هجدهم برومر لویی بناپارت» می‌نویسد «انسان‌ها هستند که تاریخ خود را می‌سازند اما نه آن گونه که خود می‌خواهند، یا در شرایطی که خود انتخاب کرده باشند؛ بلکه در شرایط داده شده‌ای که میراث گذشته است و خود آن‌ها به طور مستقیم با آن درگیرند. بار سنت همه‌ی نسل‌های گذشته با تمام وزن خود بر مغز زندگان سنگینی می‌کند». نقش «انسان‌ها» در این‌جا، می‌تواند از جانب مارکس به مثابه نقش صاحب باغی باشد که بر اثر خوابی که دیده، عزم کاشت درختی در باغ خود دارد، یا نقش باغبانی که درختی را در آن باغ به دستور صاحب باغ می‌کارد، یا نقش بیل‌ی که با آن، درخت کاشته می‌شود؛ هر کدام از این نقش‌ها را مارکس می‌تواند در موارد و مقاطعی متعدد و متنوع در نظام نظری خود برای آن نوع نقش‌آفرینی انسان در تاریخ در نظر گیرد. اما، آیا همه‌ی این‌ها، یکی هستند؟

این مدعا نیز که « بارِ سنتِ همه‌ی نسل‌های گذشته با تمام وزن خود بر مغز زندگان سنگینی می‌کند»، بسیار در نظام نظری فروید مورد توجه و استفاده قرار گرفت. بنیان نظام نظری فروید تا حدود فراوان بر دوران کودکیِ انسان بود. این کودکی، در وجه تاریخی نیز درباره نوع انسان برای فروید دارای موضوعیتِ بسیار عمیق و دقیق بود. هر کدام از «ما»، دورانِ کودکیِ خاصِ خود را از سر گذرانده‌ایم و نوع انسان نیز همین دورانِ کودکی را از سر گذرانده است. این ظاهر و سطحِ روایی و پوئتیک، اما، آیا متن و بطنی دقیق و مبتنی بر «کشف» نیز دارد؟ فروید چندان در عرصه‌ی فعالیت خود از فروتنی علمی برخوردار نبود، اما در عین حال، از این جسارت و حماقتِ بدونِ مرز نیز برخوردار نبود که در سطحِ ماجرا بسیاری از روایت‌های خود را به عنوان کشفیات علمی معرفی کند. او نیز مانند مارکس در راستای «کشف» قوانین حاکم بر جهان و انسان در بسترِ تاریخ، گریزی و گزیری از توسل و تمسک به طرح روایاتی از جنس و سنخ دینی و مذهبی و اساطیری نداشت. تکیه و تأکید بسیار حیرت‌انگیز او بر اسطوره‌ی «ادپ» یکی از نمونه‌های آشکار در همین عرصه بود. فروید در پی «کشف» قوانین و شرایطی بود که بر کودکیِ نوع انسان حاکم بوده و او را بدل به موجودی تاریخی در بزرگسالیِ تاریخی خود کرده است.

او نیز بر اساس کلمه‌ی حقِ شباهت‌ها و اشتراکات بنیادین انسان‌ها با یکدیگر، به ارائه‌ی این اراده‌ی باطل می‌رسید که می‌توان در تاریخِ انسان به قوانینی دست یافت که به مثابه نیرو و محور اصلی و اساسیِ هدایت انسان در تمامی تاریخ در کار بوده و هستند. به دیگر بیان، او نیز بر آن بود تا در میان طوفانِ کثرت‌ها، به وحدتی دست یابد که انسان‌ها در پناه آن قادر به تدوام نسل و حیات خود بوده‌اند. فروید البته باور داشت که همین وحدتِ مکشوف، می‌تواند در آینده، خود، بدل به عاملِ کثرتی مذموم و حتی باعث انحطاطِ نوع انسان شود، اما بر اساس یکی از موارث نظری دورانِ روشنگری، او با باورِ راسخ به راه‌گشایی انسان در بن‌بست‌های تاریخ، می‌پنداشت که تنها باید به علتِ درد دست یافت، پس از آن است که درمان، قابل حصول خواهد بود. در این شرایط بود که فروید، پایِ در مناسبات بورژوایی وین در سده‌ی نوزدهم و بیستم داشت، و پایِ دیگر در تاریخ جهان و انسان. او با پایِ نخست، به وادی این نقد از جانب منتقدان روانه می‌شد که روایت‌های او از روان انسان و ارتباط آن با زیست اجتماعی و تاریخی، ارتباطی با نوع انسان ندارد و به شدت از نوع و لونِ روایاتی اقلیمی و منطقه‌ای (local) است. و با پایِ دوم، به وادی این انتقادِ آمیخته به این پرسش روانه می‌شد که معانی و معاییر و مستنداتی که در راستای طرح مدعای «کشفِ» قوانین حاکم بر روان نوع انسان مطرح

می‌کند دارای چه اعتباری است، با توجه به قَلّتِ منابع مکتوب و مستند در این زمینه در طول تاریخِ انسان؟

فروید در این عرصه بسیار تحت تأثیر نظرورزی‌های داروین و مارکس در ساحت زیست‌شناسی و جامعه‌شناسی قرار گرفته بود. معنا و مبنای این تأثیرپذیری از این قرار و بر این مدار بود که وضعیت نامطلوب موجود انسان را می‌توان با درانداختن طرحی درباره گذشته‌ی تاریخی او در آستانه‌ی طرح مدعایی برای دستیابی به وضعیت ناموجود مطلوب کرد؛ می‌دانیم که در نظام نظری داروین خبر و اثری برجسته از این نوع مدعیات نبود، اما طرحی که داروین در زیست‌شناسی درانداخته بود، بسیاری از هم‌روزگاران خود در عرصه‌های مختلف علوم را به میدانِ سودایِ طرح آن‌گونه نظام نظری در عرصه‌های دیگر کشانده بود، و فروید یکی از اهالی همین قبیله بود. پیش‌گویی‌های مارکس در همین زمینه، دوران اوج خود را در اواخر سده‌ی نوزدهم و اوایل سده‌ی بیستم از سر می‌گذراند، کافی است تا به وجوه غالبِ آثار فروید در همین دوران توجه داشته باشیم؛ در همین دوران است که فروید به شدت به سمت و سوی تأثیرات و تأثرات اجتماعی و مسائل و مباحث تاریخی تأثیرگذار بر انسان در حال زیست در زمان و زمانه‌ی خود گرایش پیدا می‌کند. «توتم و تابو» در سال ۱۹۱۳،

«آینده‌ی یک پندار» در سال ۱۹۲۷، «تمدن و ناخشنودی‌های آن» در سال ۱۹۳۰، «موسی و یکتاپرستی» در سال ۱۹۳۹، یکی پس از دیگری نشان‌گر شدت و غلظت گرایش فروید به همان مسائل و مباحث است. فروید انقلاب روسیه و انقلابِ آلمان و جنگ جهانی اول و دوم را از سر می‌گذراند و درمی‌یابد که آن‌چه رقم می‌خورد «تاریخ» است؛ تاریخِ انسانی که به باور فروید با قتل «پدرِ نخستین» آغاز شده بود. انسانِ پیش از آن «تاریخ»، موجودی بود با زیستی در ظل و ذیل مناسباتِ رمه‌ای، که پدری داشت به عنوان حاکم بر خود، و دارای اختیاراتِ بدون قید و شرط. مردانِ رمه هرچه داشتند، از جمله زن و فرزند، «چیزهایی» محسوب می‌شدند در تملکِ پدرِ نخستین. بر همین اساس بود که مردان در این رمه عاقبت با شورش علیه آن پدر، به طرح قوانینی پرداختند که بر اساس آن، مشی پدرِ نخستین در تاریخ، از امکان تکرار برخوردار نباشد. نظام مبتنی بر زندگی با التفات به محارم، یکی از توابع و توالی این ماجرا بود. در گذشته‌ی پیش از «تاریخ»، ممنوعیت‌ها به نوعی در راستای منافع «پدرِ نخستین» بود، اما در ادامه، این منافع تن به نابودی نداد و تنها در مسیری دیگر قرار گرفت که عبارت بود از منافعِ مردانِ شورشیِ رمه. فروید علیرغم اختلاف نظرهای با اسلافِ خود، قدمی -در این عرصه- از محدوده‌ی نظام نظری امثال هگل و مارکس بیرون نگذاشته بود؛ چرا که به

آشکارترین شکل ممکن معتقد به ایده‌ی «پیشرفت تاریخ» بود. اما این ایده، هم روایت‌هایی مبتنی بر «تطور» داشت، و هم روایت‌های دیگری مبتنی بر «تکامل». در حالی که فروید مبنای آن «پیشرفت» را از نوع و لونی دیگر می‌دانست. پیشرفت تاریخ مورد نظر فروید، با توجه به نظام نظری داروین، ناگزیر از توجه به تبدلات و تطورات مادی و زیستی بود. در این جا بود که فروید اگر در محدوده‌ی ماتریالیسم می‌گنجید ماجرا بسیار برای او متفاوت بود تا این که با نفی ماتریالیسم در محدوده‌ی انواع دوئالیسم قرار گیرد، یا در محدوده‌ی اعتقادات دیگری از جمله سه ساحت یا حتی ۴ ساحتی دانستن وجود انسان. اما چرا این نکته در این جا دارای اهمیت است؟ به این دلیل که اگر فروید بر آن بود تا نظام نظری داروین را درباره انسان به کار گیرد یا نظام نظری خود را به هر شکل مبتنی بر مدعیات داروین استوار کند، باید گام در وادی اثبات این مدعا می‌نهاد که انسان را می‌توان در محدوده‌ی موجودات مادی و زیستی قرار داد. این مدعا، آن جا و آن گاه که به بحث اعتقاد به وجود ساحت روان در انسان می‌رسید، دچار پیچیدگی‌های نظری ستبر و سترگی برای فروید می‌شد. فروید با اعلام اعتقاد و التزام به مبانی فلسفی ماتریالیسم، دیگر نمی‌توانست مدعی وجود ساحتی مستقل از جسم انسان به عنوان روان باشد. و می‌دانیم که او اصل و اساس نظام نظری خود را بر همین مدعا، یعنی وجود

ساحت روان در انسان، استوار و برقرار کرده بود. از دیگر سو، تکیه و تأکید فروید بر دوران کودکی انسان، تنها مبتنی بر توجه به ساحت جسم انسان در آن دوران نبود. در ادامه، به تفصیل به این نکته خواهیم پرداخت که معنا و مبنای توجه به دوران کودکی در نظام نظری فروید از چه قرار و بر چه مدار است. اما آیا راه گریز از این تنگنا، طرح مدعیاتی از جمله اپی‌فنونالیست دانستن فروید است؟ هرگز! فروید با طرح مدعیات صریحی که درباره وجود «ناخودآگاه» و ارتباط آن با خودآگاه دارد، هر راهی را به سوی وادی اپی‌فنونالیسم مسدود کرده است؛ چراکه آن چه او به عنوان فرآورده‌های روان انسان مطرح می‌کند، به آشکارترین شکل ممکن دارای امکان و توان تأثیرات و تأثرات علی هستند، و علاوه بر این، گرایش او در عرصه‌ی روان درمان‌گری به وادی روان‌کاوی نیز شاهد عادل دیگری بر این مدعاست که او را جز به مدد انواع غفلت و تغافل نمی‌توان در اردوگاه ماتریالیسم و اپی‌فنونالیسم قرار داد. و چون چنین است، فروید در رجوع به «تاریخ»، با تحولات و تبدلات مربوط و معطوف به ساحت روان انسان دست به گریبان است. این تحولات و تبدلات را نمی‌توان به سادگی با رجوع به نظام نظری داروین یا بر اساس میراث عصب‌شناسان و ذهن‌پژوهان سده‌ی نوزدهمی به مثابه بنیان نظامی نظری درباره «کشف» قوانین حاکم بر روان انسان در تاریخ مطرح کرد، و این‌جا

بود که فرجام محتوم نظام نظری فروید رخ می‌نمود؛ طرح روایت های اسطوره‌ای.^۴

تکیه و تأکید فروید بر عقده‌ی ادیپ از جانب بسیاری از انسان‌شناسان جدی گرفته شد و البته با ارائه‌ی شواهد و مستندات ابطال شد. این نکته نشان می‌داد که حتی او در طرح آن روایت‌های اسطوره‌ای نیز توفیقی نداشته است. برانیسلاو مالینوفسکی از کسانی بود که روایت اسطوره‌ای فروید از عقده‌ی ادیپ را با مشاهدات و پژوهش‌هایی تجربی به نابودی کشاند، و نوشت «خانواده‌ها از نظر چگونگی توزیع قدرت در آن‌ها، گوناگون‌اند. اگر قدرت به نسبت‌های مختلف در دست پدر باشد، انواع گوناگون پدرسالاری و اگر این قدرت در دست مادر باشد، انواع گوناگون مادرسالاری به‌وجود می‌آید... از این رو مسئله بدین‌گونه مطرح می‌شود: آیا ستیزه‌ها، سوداها و وابستگی‌های درون خانواده بنابر

^۴ علیرغم آگاهی به این نکته که عبارت «روایت اسطوره‌ای» عبارتی دقیق و عمیق نیست، اما به این دلیل از این عبارت استفاده می‌کنم که نشان دهم فروید از اسطوره‌هایی که خود بر اساس حیرت و جهل انسان در مواجهه با ناشناخته‌ها جعل می‌شدند، بهره می‌گرفت برای مواجهه‌ای دیگر با همین ناشناخته‌ها. بر این اساس، روایت‌های اسطوره‌ای فروید، کارکرد بازآفرینی اسطوره‌ها را داشتند در نسبت و تناسب با زمان و مکان او.

ساخت خانواده متفاوت‌اند، یا در تمام خانواده‌ها یکسان‌اند؟ اگر هم‌چنان که واقعیت نشان می‌دهد، این امور در خانواده‌های مختلف متفاوت باشند، پس باید گفت عقده‌ی هسته‌ای خانواده نمی‌تواند در میان تمام نژادها و اقوام بشری ثابت باشد؛ این عقده به تناسب ساختار متفاوت می‌شود... عقده‌ای که منحصرأ از سوی مکتب فرویدی شناخته و از سوی آن‌ها عقده‌ای عام پنداشته شده است، به نظر من ضرورتاً به خانواده پدرتباری آریایی ما و به پدرسالاری تحول یافته‌ای بستگی دارد که بر پایه‌ی حقوق رمی و اخلاقیات مسیحی استوار است و شرایط تازه بورژوازی مرفه آن را تقویت می‌کند. این پندار فرویدی نمی‌تواند درست باشد.»

سودای دستیابی به مقام «زیست‌شناسِ ذهن» برای فروید با توجه به این نوع مشی مبتنی بر روایت‌های اسطوره‌ای، جایی و پایی در ساحت واقعیات ملموس و مشهود نداشت. مارکس نیز در حمله و هجمه علیه گروهی که ایشان را «سوسیالیست‌های تخیلی» می‌نامید، بیرق بر بام مدعای «سویالیسم علمی» بر می‌افراشت و این‌گونه مدعیات بود که یکی پس از دیگری در بررسی و ارزیابی کارنامه‌ی او بر علیه‌ش به مثابه اتهاماتی بی‌پاسخ مورد استفاده قرار می‌گرفت. و فروید در همین راستا مدعی «کشف» در تاریخ و درباره انسان، با تکیه و تأکید بر علوم تجربی

طبیعی بود، و این برای نظام نظری آغشته به وجوه سترگِ متافیزیکی و اسطوره پردازی، چیزی جز مدعایی گزاف نبود.

تاریخ انسان، نه قابل تقلیل و تفسیر بر اساس اسطوره‌هایی چون ادیپ بود، و نه حتی با استفاده از این اسطوره‌ها، برای ایجاد همانندسازی‌های مربوط و معطوف به عرصه‌ی روان‌شناسی و روان‌درمان‌گری، راهی به وادی اثبات عینی و تجربی آن‌ها وجود داشت. فروید در همین عرصه، راهی که امثال مارکس و وبر و دورکیم در پیش گرفته بودند را از سویی دیگر می‌پیمود؛ او از اجتماع انسان‌ها آغاز نمی‌کرد تا در ادامه به فرد برسد، بلکه مسیر خود را از «فرد» آغاز می‌کرد تا در ادامه بر اساس مبانی روانی که در میان می‌افکند، به طرح نظریه‌ای درباره چرایی‌ها و چگونگی‌های زیست اجتماعی، و رابطه فرد و جامعه بپردازد. و این‌همه در حالی بود که علل و دلایلی که فروید درباره وجود، و چگونگی این نوع رابطه مطرح می‌کرد نیز نه تنها هم‌طراز با نظام‌های نظری چون نظام داروینی نبود، بلکه حتی از منظرِ «علمی» گامی از نظام‌های نظری هم‌روزگاران خود در عرصه‌ی جامعه‌شناسی نیز به پیش نگذاشته بود.

در زمانه‌ی اکنون، مجادلات و منازعات هواداران جامعه‌شناسی و روان‌شناسی در میدانِ مبارزه و مسابقه‌ی «علمی بودن»، بر

آگاهان به امور پوشیده نیست، این منازعات و مجادلات، البته که حدود یک سده پس از فروید و امثال کنت و دورکیم و وبر و مارکس، می‌تواند بر اساس استدلالات و استنادات دقیق‌تر علمی دارای اعتبار بیشتری باشد، اما در اواخر سده‌ی نوزدهم و اوایل سده‌ی بیستم، بسیاری از مبادی نظری حضرات در این دو عرصه، دارای شباهت‌ها و اشتراکات بنیادین بود. برای نمونه، کسانی چون کانت و روسو را نمی‌توان مشخصاً در اردوگاه جامعه‌شناسی یا روان‌شناسی قرار داد، اما علیرغم این نکته، هم جامعه‌شناسان و هم روان‌شناسانِ هم‌روزگار فروید، گریز و گزیری از بهره‌گیری از میراث نظام نظری این دو نداشتند. در ادامه‌ی همین جریان، علاوه بر مشترکات فراوان نظری در کارنامه‌ی مارکس و فروید، که یکی از مدعیات کلان این کتاب است، فروید علیرغم مسیری که به صورت معکوس در نسبت با امثال وبر و دورکیم درباره طرح نظریه‌ای درباره تاریخ انسان در پیش گرفته بود، در مواردی نیز سرچشمه‌های نظری مشترک خود با ایشان را به رخ می‌کشید. کسی چون کانت نظام اخلاقی و سیاسی و الهیاتی خود را معطوف و مربوط به انسانی بنیان می‌نهاد که به مثابه «چوبی کج» در زیست فردی و اجتماعی مبتلا به انواع ناسازگاری‌ها بوده و خواهد بود. همین نکته -ورای بررسی ریشه‌های تاریخی آمیخته با کلام مسیحی آن- هم از جانب بسیاری از جامعه‌شناسان و هم از جانب

روان‌شناسانی چون فروید به صورت مشترک به مثابه یکی از اصول موضوعه مورد تأیید و استفاده قرار گرفت.

فروید به این «چوب کج»، مانند امثال نیچه نمی‌نگریست، اما بر آن بود تا با جعل روایتی متناسب با ظرفیت‌های ذهنی انسان، و همراه کردن همین انسان با خود در مسیر «کشف» علل و دلایل این «کجی»، او را بدل به چوبی راست کند. پُر واضح است که این وجه متافیزیکی «چوب کج» که امثال هابز به نوعی دیگر و در زمینه‌ای دیگر، نظام نظری خود را بر اساس آن سامان دادند، نمی‌توانست چندان سازگاری داشته باشد با «لوح سفید» جان لاک و «وحشی نجیب» امثال روسو، اما فروید علیرغم بهره‌گیری از «چوب کج» کانت، عمیقاً در وجه کلان به دیدگاه‌های لاک و روسویی نیز گرایش داشت و آن‌ها را در نظام نظری خود درباره رجوع دوباره به «کودکی» مورد توجه قرار داد. توجه داشته باشیم که تأکید من در اینجا، بر مبادی متافیزیکی در راستای ارائه‌ی نظریه‌ای درباره تاریخ انسان است، در غیر این صورت مشخص است که فروید، برای نمونه، معنا و مبنای کودکی انسان را، آن‌گونه که در نظام نظری روسو مطرح می‌شد، نمی‌دانست. به همان نسبت که می‌توان از همین منظر به نوعی «دیالکتیک» درباره‌ی رابطه‌ی

سائق لذت و سائق مرگ، (یا میان اروس و تاناتوس) در نظام نظری فروید اشاره کرد و آن را ریشه‌دار در خاک متافیزیکِ هگلی دانست.

بنابراین، اگرچه فروید به صورت مستقل در پی درانداختن طرحی در فلسفه‌ی تاریخ، یا زیست‌شناسیِ داروینی نبود، اما بر اساس مدعایی که با ورود به عرصه‌ی روان‌کاوی در محور و مدار نظام نظری خود درباره انسان نهاد، گریز و گزیری از ارائه‌ی نظریه‌ای درباره تاریخ انسان نداشت. فروید می‌توانست به وضوح اعلام کند که از منظر روان‌شناسی، و در ادامه، روان‌کاوی، این هدف را دنبال می‌کرده که به بررسی و ارزیابی و درمان بیماران روان‌رنجور در دوران خود بپردازد، اما، او چنین نکرد و به طرح مدعایی درباره انسان و تاریخ انسان پرداخت. فروید در راستای التزام به میراث روشنگری بر این باور بود که انسان دارای توانایی نجات است، اما همین انسان، از آگاهی به همین دارایی محروم است. مارکس نیز همان‌گونه که نشان دادم ترسیم‌گر همین شرایط بود. و در این شرایط، فروید به طرح این مدعا می‌پرداخت که انسان، تاریخ خود را ساخته، اما این تاریخ مصنوعِ انسان نه بر اثر سلطه و سیطره‌ی نیروهای مولد، و نه بر اثر الهامات و هدایت‌های آسمانی، بلکه بر اثر آن چه ساخته شده که بر روان او سلطه و سیطره داشته. فروید بر این اساس، تاریخ انسان را بخشی از تاریخ جهان می‌دانست که

بر اثر کشاکش مداومِ ناسازگاری‌های روانی انسان به صورت وضعیت کنونی استقرار یافته است. در این میان، تأثیراتِ تاریخ جهان بر تاریخِ انسان نیز در وجوهی مبتنی بر تطور زیستی لحاظ می‌شد، اما وجه غالب بر تمامی این تاریخ، چیزی نبود جز همان کشاکش‌های در ساحت روان. فروید با انسانی مواجه بود که می‌پنداشت تاریخ خود را می‌شناسد، اما فروید به همان انسان می‌گفت چه سود از این شناختن‌ها وقتی که «خود» را نمی‌شناسی. این جا طنین آموزه‌ی سقراطی «خود را بشناس» به گوش می‌رسد، که البته فروید آشکارا به آن نیز نظر داشت (و در فصول پیشین به آن پرداختیم).

اگر مارکس بر این باور بود که با تغییر موازین حاکم بر نیروهای مولد، مناسبات تولید، زیست اجتماعی، و در نهایت آگاهی انسان تغییر می‌کند و پس از این تغییرِ نهایی، بر اساس سنت افلاطونی به مرحله‌ی ثباتِ مطلوب و موعود خواهیم رسید، فروید نیز بر این فرجام مطلوب و موعود نظر داشت و معنا و مبنای آن را رفع تنش‌ها در ساحت روان انسان و یکپارچگی روان می‌دانست. اما، آیا تنها روان‌کاوی قادر خواهد بود که انسان را به آن فرجام مطلوب و موعود برساند؟ پاسخ فروید این است که زیست تاریخی انسان بر اساس غلبه‌ی دامن‌گستر «تمدن» زیستی خواهد بود بیماری‌زا

و تنش افزا. در این شرایط هرکس و هر گروه و هر مناسباتی که بر جامعه حاکم باشد، از تأثیرات بنیادین حضورِ ثمربخش و برکت‌آثرِ روان‌کاوی بی‌بهره نخواهد بود.

این پاسخ نیز یادآور نظام نظری افلاطون مبتنی بر «پادشاهی فلاسفه» است. به این مسئله به تفصیل در فصل دهم خواهیم پرداخت. هرچند فروید بدون تردید در راستای استقرار و استحکام نظام نظری خود، در این عرصه، از همان دیدگاهِ رواقیون - که مارکس نیز به آن نظر داشت - بهره می‌جست که «نگهبانان را چه کسی نگهبانی خواهد کرد». با این مبانی نظری بود که حاکمان دارای اختلالات روانی، می‌توانستند به مثابه فرآورده‌های جامعه‌ای متشکل از افرادِ دارای اختلالات روانی ارزیابی شوند. این نکته‌ی دارای غایت اهمیت را می‌توان با بررسی و ارزیابی بسیاری از انقلاب‌های سیاسی در جهان تأیید کرد. در این انقلاب‌ها، بسیاری از افرادِ به قدرت رسیده - به عنوان گروه انقلابی -، در ساحت ذهن و رفتار، از خود کارنامه‌ای در تاریخ به یادگار گذاشته‌اند که سال‌ها پس از همان انقلاب‌ها، بررسی و ارزیابی آن، شاهدِ عادلِ روان‌پزشی‌های دوران‌سازِ آن افراد است. اما این انقلاب‌ها، خود، تحت چه شرایطی ایجاد می‌شدند؟ پاسخ به این پرسش، در این عرصه، دیگر دارای ارتباطی با بحث در زمینه‌ی «جامعه‌شناسی

انقلاب» به مثابه زیرمجموعه‌ای از «جامعه‌شناسی سیاسی» نیست. در این‌جا، حتی بحث در عرصه‌هایی چون «روانشناسی اجتماعی» که پس از فروید ایجاد شدند، نیز، نیست. همین پرسش را اگر به دوران فروید انتقال دهیم، باید به مواجهه‌ی او با انقلاب ۱۹۱۷ در روسیه نظر داشت. فروید نمی‌توانست دیده بر این واقعیت بی‌پوشد که ناسازگاری‌ها در ساحت روان بر اثر شرایط بیرونی در عرصه‌ی سیاست، چگونه تشدید و تحریک، و باعث حرکت ارابه‌ی «تاریخ» در مسیرهای جدید می‌شد. بدون تردید این صحنه با همین مبانی، آن‌گونه که در «انقلاب امریکا» به نمایش درآمد، در «انقلاب فرانسه» و «انقلاب اکتبر» به نمایش درنیامد؛ اگرچه با استخدام یک «لفظ مشترک»، به غلط، این سه رویداد تاریخی را به یک شکل «انقلاب» می‌نامند.

فروید در این‌جا، در این بن‌بست گرفتار می‌آمد که باید می‌پذیرفت نمایش اختلالات روان انسان بر پرده‌ی واقعیات تاریخی نمی‌تواند یکسان و مشابه باشد، و چون چنین است، آن‌چه پیش از این در عرصه‌ی تاریخ انسان رقم خورده نیز، اگرچه بر اساس نظام نظری او متأثر از ناسازگاری‌های روان انسان بوده، اما با توجه به این نکات، ارتباط دقیق و عمیق هر رویداد با یک نوع اختلال روانی را نمی‌توان بر کرسی اثبات نشاند. در نتیجه، اوج کلان‌گویی‌های

ابطال ناپذیر و اساطیریِ نظام نظری فروید باز هم به نمایش گذاشته می‌شد؛ تاریخِ انسان بر اساس ناسازگاری‌های روان او رقم خورده، اما ارتباط این ناسازگاری‌ها با وقایع دقیق و مشخص تاریخی را فقط به صورت مستقیم و غیرمستقیم بر اساس روایت‌های اسطوره‌ای می‌توان «تبیین» کرد؛ در حالت مستقیم، به علت فاصله‌ی زمانی و مکانی زیاد با برخی از وقایع تاریخی، از آن‌جا که دسترسی به افراد موثر در آن رویدادها در راستای خواباندن‌شان بر کاناپه‌ی فروید، ممکن نیست، تنها می‌توان به طرح روایتی اسطوره‌ای از جنس و سنخ عقده‌ی ادیپ پرداخت، و در حالت غیرمستقیم، برای نمونه، می‌توان لنین و استالین و تروتسکی و سایر رفقا را در اختیار فروید قرار داد، تا با قرار دادن ایشان در فرآیندِ روان‌کاوی، به علل و دلایل انقلاب اکتبر دست یابیم! در حالت نخست، با ادعای «کشف»، روان‌کاو به ارائه‌ی روایتی از تاریخ می‌پردازد که در آن، افرادِ شاخص به عنوان «کارگزاران تاریخ»، از امکان «مقاومت» در طرح روایات خود در اتاقِ راون‌کاوی برخوردار نیستند، اما در حالت دوم، روان‌کاو از این امکان برخوردار است که هرگونه عدم انطباقِ مطلوبات خود با روایت‌های آن «کارگزاران تاریخ» را به پای «مقاومت» هم‌او گذارد، و فرآیندِ درمان را تا آن‌جا ادامه دهد که فرد، بیرق سفید تسلیم را در برابر روایتِ تحمیلی روان‌کاو برافرازد.

نوع مواجهه‌ی فروید و مارکس با «تاریخ»، دارای تفاوت ظریفی بود با موارد دیگری چون دین و مذهب. مبنا و معنای این تفاوت از این قرار و بر این مدارد است که هر دو، در مواجهه با مذهب، بلافاصله با «توهم» خواندنِ آن، راه‌هایی از آن را چیزی جز تغییر مناسبات زیست اجتماعی و روانی نمی‌دانستند. (در فصل هفتم به تفصیل این مسئله را مورد بررسی قرار خواهم داد) اما آنچه انسان‌ها به عنوان «تاریخ» می‌شناختند را از منظر اپیستمولوژی، دچار انواع و اقسام کژی‌ها و آفات می‌دانستند و در عین حال - هم‌چون دین و مذهب - خواستار تغییر مناسبات زیست اجتماعی و روانی انسان در راستای رسیدن به شناختِ درستِ «تاریخ» از جانب انسان بودند، و البته هرگز نمی‌توانستند پس از این روند، مدعیِ ترسیمِ جهانی برای انسان باشند بدونِ «تاریخ». در این‌جا، شناخت از «تاریخ» تنها به معنیِ «آگاهی از رویدادهای گذشته» نیست، بلکه «تاریخ» در نظام نظری ایشان عبارت بود از فهم و درک و دریافتِ مبانی نظری و سیرِ واقعی و عملیِ آن‌چه هست؛ بر اساس پذیرش روایتی درباره جهان و انسان، که پیش از این «بوده»، و تنها بر اساس آن نوع روایت است که می‌توان از امکان زیست آگاهانه و «انسانی» و مطلوب، در حال و آینده برخوردار بود. بنابراین، در نظام نظری مارکس و فروید، «تاریخ» - بر خلاف دین و مذهب - باید بماند و برقرار باشد، نه به این

علت که از وجود او گریز و گزیری نیست، بلکه به این علت که از کارکردهای مؤثری در زمینه‌ی ساخت حال و آینده برخوردار است.

ما در این فصل ضمن اشاراتی که به معانی و مبانی «تاریخ» در نظام نظری مارکس و فروید داشتیم، مطلقاً اشاره‌ای به عبارت «ماتریالیسم تاریخی» نکردیم. این عبارت البته که در خلال پژوهش‌هایی که تاکنون درباره نظام نظری مارکس صورت گرفته، یکی از موارد اصلی و اساسی محسوب شده، اما در نوع نگرش ما به نظام نظری مارکس، طرح این عبارت و توضیح آن در راستای فهم و درک و برداشت دقیق‌تر از دیدگاه‌های مارکس درباره تاریخ، لزومی ندارد، و البته چه رسد به طرح و توضیح عبارتی به نام «ماتریالیسم دیالکتیک». موضوع این کتاب این نیست که نشان دهیم چرا و چگونه بسیاری از عبارات در نظام نظری مارکس، سال‌ها پس از او کاملاً از جانب اردوگاه مارکسیسم، به عنوان مفاهیمی بر نظام نظری مارکس سلطه و سیطره یافت که نسبت و تناسبی با اصول نظام نظری او نداشت، و در همین راستا، عدم تفکیک آراء و نظرات انگلس از نظام نظری مارکس نیز عاملی دیگر بود در راستای ارائه‌ی روایتی انگلسی از اندیشه‌های مارکس. من به نکاتی درباره «ماتریالیست» بودن یا نبودن فروید اشاره کردم، اما در فصول آتی به تفصیل نشان خواهم داد که بر اساس

رابطه‌ی ماتریالیسم و متافیزیک، چرا و چگونه بر اساس نقلِ مرسوم و مألوف، مارکس را ماتریالیست دانستن، مدعای عمیق و دقیقی نبوده و نخواهد بود. بر این اساس، نه مارکس و نه فروید، نمی‌خواستند -و البته نمی‌توانستند- تاریخِ انسان را به مثابه فرآورده‌ی تاریخِ جهان، عبارت از نظامی بدانند یک‌سره تخته‌بندِ اصول و رویدادهای عاری از تأثیرپذیری از آگاهیِ انسان به مثابه عنصری غیرمادی. با توجه به این نوع نگرش بود که «ایدئولوژی» در نظام نظری مارکس، و «ناخودآگاه» در نظام نظری فروید، به عنوان «کشفیاتی» درباره انسان و در حجابِ جعل مطرح می‌شدند. «انسان» در نظام نظری مارکس، موجودی است با «تاریخی» ساخته و پرداخته‌ی خود؛ اما نه بر اساس آگاهیِ راستین‌اش. در نظام نظری فروید نیز اصل و اساسِ ماجرا جز همین نیست که «انسان» موجودی است با «تاریخی» ساخته و پرداخته‌ی خود؛ اما نه بر اساسِ روانی یکپارچه و عاری از انواع اختلالات. و چون چنین است، باید اقدام به ساختِ انسانی دیگر کرد در راستای ساختِ تاریخی دیگر. این دو، مسیرِ آروزیِ آغشته به رندیِ حافظ را از آن سوی ماجرا در پیش می‌گرفتند، و بر آن نبودند که «عالمی دیگر نباید ساخت و ز نو آدمی»، بلکه بر آن بودند که آدمی دیگر نباید ساخت و ز نو عالمی.

می‌دانیم که درباره نظام نظری مارکس، فهم و درک و دریافت غالب از این قرار و بر این مدار است که او نیز چون حافظ، آدمی را محصول و معلول ساخت «عالمی دیگر» می‌دانست، در حالی که —همان‌گونه که نشان دادم— او در مجموع، بر این باور بود که کشتی «تاریخ» در مسیری قرار دارد که به علل و دلایل فراوان، گریز و گزیری از رسیدن به مقصد محتوم و موعود نخواهد داشت، اما و هزار اما! در این میان، آگاهانی چون کمونیست‌های راستین، باید با تزریق آگاهی به ذهن و ضمیر انسان‌ها، به مثابه کشتی نشینان، باعث شوند که سکان کشتی در اختیار کمونیست‌ها قرار گیرد، و پس از این سلطه و سیطره بر کشتی است که ارزش‌های انسان معتقد به کمونیسم، بدل به ارزش‌های حاکم بر جهان و جامعه شود؛ و این البته دقیقاً و عمیقاً بر اساس نص صریح آثار مارکس، چیزی نبود جز تبدیل «طبقه‌ی کارگر» به «طبقه‌ی حاکم»؛ اما به این شکل و بر این اساس که در راستای تبدیل «طبقه‌ی کارگر» به «طبقه‌ی حاکم»، باید تمامی طبقات از جمله «طبقه‌ی کارگر» نابود شوند؛ این دیدگاه البته دقیقاً در محدوده‌ی آنارشیزم قرار نمی‌گرفت، اما مبنا و معنایی جز این مدعا نداشت که در جایی که هیچ‌کس سلطه و سیطره نداشته باشد، سلطه و سیطره با کارگران است که «یک طبقه» در میان طبقات نیستند، بلکه نیرویی به مثابه «تاریخ» هستند که مانع تأسیس و تثبیت و

ترویج جامعه‌ای طبقاتی خواهند شد. بنابراین، انسان تاریخ‌ساز است؛ اما در جوامع طبقاتی نه آن‌گونه که خود می‌خواهد، و در جامعه‌ی کمونیستی، آن‌گونه که خود می‌خواهد. فروید نیز انسان را موجودی تاریخ‌ساز می‌دانست، اما در دوران سلطه و سیطره‌ی اختلالات روانی نه آن‌گونه که خود می‌خواهد، و در دوران یکپارچگی روانی، آن‌گونه که خود می‌خواهد.

افسانه‌های مارکس و فروید درباره «تاریخ» در زمانه‌ی اکنون بر اثر همان «تحولات تاریخی» بر اثر «آفات تمدن» و «آسیب‌های نظام سرمایه‌داری»، جز از منظرِ بررسیِ تاریخیِ کوشش‌های نظری انسانِ سده‌ی نوزدهمی در راستای فهم و تبیین مناسبات جهان جدید، دارای اعتبار و در خور اعتنا نیست. اما آیا هواداران و حواریون مارکس و فروید هنوز از قالب کردن افسانه‌های این دو به عنوان «علم» به دیگران دست کشیده‌اند؟ هرگز! ایشان هنوز با «درازدستی» آلوده به مبانیِ مندرسِ متافیزیکی و پوئیکی، از «کوتاه‌آستین» ایدئولوژیک‌اندیشی، بیرق بر بام این مدعا برافراشته‌اند که «رسوباتِ آگاهی کاذبِ نظام سرمایه‌داری در ذهن و ضمیر اهل علم باعث این پندار شده که نظام نظری مارکس و فروید افسانه‌پردازی است». به دیگر بیان، ایشان بر این باورند که انسان در زمانه‌ی اکنون با قصه‌های نظام سرمایه‌داری به خوابی

فرو رفته که نظامات نظری مارکس و فروید را در آن خواب، «غیرعلمی» می‌پندارد؛ و از قضا در این شرایط است که جهان و انسان به خواب‌گزارانِ روانی و کارگزارانِ سیاسی چون مارکس و فروید، بیش از هر زمان، نیازمند است.

«تاریخ» بر این اساس در نظام نظری مارکس و فروید چیزی جز بستری نیست که انسان بر روی آن به خواب رفته؛ و خوابِ بیداری می‌بیند. این انسان را باید با «انقلاب» در ساحتِ درونی و بیرونی، از آن خواب بیدار کرد، بنابراین، هرگونه به زمین افتادنِ بیرقِ انقلابِ پرولتری و انقلابِ روان‌کاوی، معنا و مبنایی ندارد جز بسطِ قدرتِ نظام سرمایه‌داری در راستای عمیق‌تر کردنِ خواب انسان بر بسترِ «تاریخ». بر اساس همین مبانی و معاییر، به یاد آورید نظرورزی‌های گسسته‌خردانی را چون هربرت مارکوزه، که در «عشق و تمدن»، «انسان تک ساحتی»، «جستاری در باب رهایی» و... چگونه نظام سرمایه‌داری را نظامی توتالیت‌ر می‌دانست، که چیزی جز انبانی آلوده به آفت برای جهان و انسان نبوده است. مارکوزه به عنوان مارکسیستی که با رسالت دفرمه کردن مارکس در راستای تبدیل اروپا به کوبا و شوروی و کره‌شمالی و چین دوران مائو وارد میدان نظرورزی شده بود، نظام نظری خود را به سمت و سوی بهره‌برداری از نظام نظری فروید کشاند. در این نوع

بهره‌برداری، البته مواردی از نظام نظری فروید به استخدام در می‌آمد و با دخل و تصرف‌هایی ایدئولوژیک در آن، رختِ مواجهه‌ی «انتقادی» به تن می‌کرد تا ترسیم‌گرِ «تاریخ» به عنوان قربانی و گروگانِ منازعه‌ی «اصل لذت» و «اصل واقعیت» و «اصل آزادی» (کذا!) شود که بدل به کارگزارِ نظام فریب‌کارِ سرمایه‌داری شده است. مارکوزه در حالی «آزادی بیان» و «افزایش رفاه» را به مثابه آفاتِ نظام سرمایه‌داری، در ظل و ذیل همان نظام، لجن‌مال می‌کرد که «تاریخ» شاهدِ عادلِ این مدعا بود که هم او، و هم مارکس و فروید، در ظل و ذیل نظاماتِ مطلوبِ رفقا، هرگز از امکان نشر و تبلیغ و ترویج افکار و آثار خود برخوردار نبودند. بهره‌برداری «انتقادی» او از نظام نظری فروید در حالی بود که بر اساس آن، نظام سرمایه‌داری به عنوان نظامی مبتنی بر laissez faire نظامی معرفی می‌شد که با بسطِ «آزادی جنسی» بر علیه «آزادی واقعی» عمل می‌کند. به دیگر بیان، آزادی بیان و آزادی اقتصادی و افزایش رفاه و آزادی جنسی که در ظل و ذیل نظام سرمایه‌داری مشاهده می‌شود، به عنوان عناصر «روبنایی» تنها به مثابه ایدئولوژی در کارِ محافظت و حراست از حفظ نظام هستند؛ حفاظت و حراستی بر اساس تخیل‌روانِ خلق. در این شرایط، سیرِ تاریخ حتی اگر به آزادی و رفاه بیشترِ انسان نیز می‌رسید، باز هم بر اساس نظام نظری رفقا دارای اعتبار و در خورِ اعتنا نبود، چرا

که سکانِ کشتی هنوز در اختیار کمونیست‌های راستین قرار نداشت. امثال مارکوزه از مارکس آغاز می‌کردند و به فروید می‌رسیدند، اما بر این اساس می‌توانستند خود را به عنوان اعضای «مکتب انتقادی» جا بزنند، و البته در این نوع مکاتب بود که ابزارهای اصلی و اساسی نمی‌توانست چیزی جز افسانه‌پردازی‌های دینی و مذهبی و اساطیری باشد. نظام نظری مارکس و فروید، در مواجهه‌ای علمی یا باید در دوران مارکوزه تن به ابطال می‌داد و از عرصه خارج می‌شد، یا این که بر اساس همان قابلیت‌های افسانه‌ای و جادویی می‌توانست در مکتب رفقای منتقد بر تخت پروکروستس «هرمنوتیک» خوابانده شود، و از آن چه «هست»، بدل شود به آن چه «می‌خواهیم».

نظام نظری مارکس و فروید به طرح افسانه‌هایی در زمینه‌های مختلف از جمله «تاریخ» می‌پرداخت که در بهترین حالت، جز بر اساس همان مشی «هرمنوتیکی» نمی‌توانست قامت برافرازد و به پیش رود. در فصل نهم نشان خواهیم داد که این نوع نظامات نظری چرا و چگونه می‌توانند در میان عوام به عنوان نظامات «علمی» جلوه‌گری کنند، و چرا و چگونه این نوع نظامات از این قابلیت برخوردارند که با توسل و تمسک به آن جلوه‌گری‌ها، با مدعای بیداریِ جاودانه‌ی انسان از خوابی تاریخی، او را بر کاناپه‌ی

انقلابِ روان‌کاوی بخوابانند، و به عنوان یک مبارزِ انقلابیِ راستین،
در صفِ پیاده نظامِ سپاه پرولتاریا قرارش دهند.

فصل ششم

ضرورتِ اختیار

به پارسایی و رندی و فسق و مستوری
چو اختیار به دست تو نیست معذوری

سعدی

مارکس و فروید فرزندان خلفِ زمانه‌ای بودند؛ متأثر از وقایع مهم تاریخی در عرصه‌های علمی و فلسفی و سیاسی و مذهبی. دو مورد از این وقایع در سده‌ی شانزدهم در تاریخ ثبت شد؛ جنبش اصلاحاتِ دینی در مسیحیت، و انقلاب کوپرنیکی در نجوم. مارتین لوتر به عنوان سرسلسله‌ی جنبش اصلاحاتِ دینی در آن دوران، آن‌جا و آن‌گاه که از نظرات کوپرنیک درباره نجوم و هیئت جدید مطلع شد، نتوانست صدق مدعای کوپرنیک را تاب آورد و بپذیرد. این نکته، شاهد عادلّی است بر این مدعا که تحولات بنیادین در عرصه‌های مختلف در آستانه‌ی جهان جدید، لزوماً حتی از جانب واضعان این تحولات نیز دارای هماهنگی و انسجام مبتنی بر مشابَهت در مبانی و معاییر نبود. این نوع تحولات ادامه یافت تا در وقایع دوران سازِ انقلاب فرانسه، مشخص شد که تحولاتی که در عرصه‌های اجتماعی دارای صبغه و سابقه‌های ستبر و سترگِ نظری باشند، در جهان جدید می‌توانند به گونه‌ای رقم بخورند که هم به عنوان فرجام محتوم آن نوع نظرورزی‌ها فهمیده شوند، و هم به عنوان خروج و عدول از مبانی و معاییر اساسی و اصولی همان نظامات نظری. انقلاب فرانسه را بر همین اساس، عده‌ای فرجام محتوم و نتیجه‌ی منطقی و طبیعیِ نظرورزی‌های علمی و

فلسفی درباره آزادیِ انسان دانسته‌اند، و عده‌ای همان انقلاب را، چیزی ندانسته‌اند، جز تحریف و تخریب همان نوع نظروزی‌ها در عرصه‌ی عمل. اما در هر دو سوی طیف، وجود این باورِ مشابه و مشترک، غیرقابل انکار است که آن انقلاب را در ارتباط با نظروزی‌های علمی و فلسفی درباره آزادیِ انسان می‌دانند. پژوهش‌گران و مورخینِ سیاسی و اهالی قبیله‌ی تاریخ‌اندیشه، از خرمن نظروزی‌های ستر و سترگ کسانی چون اسپینوزا، هابز، هیوم، لاک، مونتسکیو، روسو، کانت و... خوشه‌هایی می‌چیدند در ارتباط با تأثیرگذاری بر انقلاب فرانسه. و در بسیاری از این موارد، این مدعا به صورت بسیار برجسته مطرح می‌شد که انقلاب فرانسه، علیرغم تمامی وجوه اقلیمی و مقطعیِ سیاسی، انقلابی بود در راستای جای‌گزینی انسانِ آزاد با انسانِ غیرآزاد. به دیگر بیان، انقلاب فرانسه پاسخی بود به این پرسش که، آیا انسان از آن رو که انسان است، آزاد است؟

یکی از مهم‌ترین فیلسوفان تأثیرگذار بر وقایع و رویدادهای مربوط به متن و حاشیه‌ی انقلاب فرانسه، ژان ژاک روسو بود. او کتاب دوران‌ساز خود با عنوان «قرارداد اجتماعی» را با این جملات آغاز می‌کند «می‌خواهم در نظام اجتماعی جست و جو کنم تا ببینم آیا

می‌توان در آن قاعده‌ی اداره‌ی امورِ عادلانه و مطمئن یافت که انسان‌ها را چنان که هستند و قوانین را چنان که باید باشند در نظر بگیرد». تأکید روسو بر اهمیت توجه به انسان‌ها «چنان‌که هستند»، نه «چنان‌که باید باشند»، نشان می‌دهد که علاوه بر تمامی مباحثی که درباره زیست انسان در «وضع طبیعی» و «طبیعت‌زدایی از انسان» و... در آن دوران مطرح بود، این مسئله که باید به اثبات ویژگی‌های انسان «آن‌گونه که انسان است» پرداخته شود، نشان‌گر وجود پیش‌فرضی سترگ مبنی بر تقابل زندگی اجتماعی در جهان جدید با شرایط و ویژگی‌های «انسان طبیعی» است.

در نظام نظری توماس هابز می‌بینیم که وضع طبیعی انسان چیزی جز وضعیت جنگِ مدام نیست. و چون چنین است، هابز بر این باور است که «در زمانی که انسان‌ها بدون قدرتی عمومی به سر می‌برند که همگان را در حال ترس نگه دارد، در وضعی قرار دارند که جنگ خوانده می‌شود؛ و چنین جنگی جنگ همه بر علیه همه است. زیرا جنگ تنها به معنی نبرد یا عمل جنگیدن نیست، بلکه برهه‌ای از زمان است که در آن اراده‌ی معطوف به منازعه از طریق نبرد به اندازه‌ی کافی آشکار باشد». روسو اما، هم با وجود این

شرایطِ «جنگی» موافق بود، و هم با مشروعیت آن «قدرت عمومی»، اما از این جهت با دیدگاه هابز مخالف بود که «اشتباه هابز این نیست که حالت جنگی را میان انسان‌های مستقلی که اجتماعی شده اند احراز کرده است، اشتباه او در این است که این حالت را حالت طبیعی سرشت انسانی به شمار آورده است». اما تفاوت و تمایز این که انسان در شرایطِ طبیعی، یا بر اثر زیستِ اجتماعی، مبتلا به جنگِ مدام باشد، برای زیستِ انسان در جهان جدید چه می‌توانست باشد؟ پاسخی بر سبیل ایجاز و اختصار به این پرسش بنیادین در این بحث، این است که اگر انسان در وضع طبیعی مبتلا به جنگِ مدام باشد، می‌توان و باید به جعل و استقرار نظاماتی اجتماعی و سیاسی پرداخت در راستای ایجاد محدودیت‌های اساسی درباره زیست اجتماعی این انسان، در راستای مهار و مدیریت وضعِ طبیعیِ مبتلا به جنگِ دائم او. اما اگر انسان بر اثر زیست اجتماعی، مبتلا به جنگِ دائم شده باشد، می‌توان و باید بسیاری از محدودیت‌های زیست اجتماعی را از بین برد در راستای زیستِ آزادانه‌ترِ انسان برای گذر از وضعیت جنگِ مدام. به دیگر بیان، اگر موضوع اصلی و اساسی پژوهشی فلسفی درباره انسان، این باشد که به ترسیم مشخصات و مختصات انسان

«چنان که هست» پرداخته شود، باید به طراحی نظامی نظری دست یابیم که یکی از توابع و توالی آن، توضیح و تبیین این مسئله باشد که آزادی انسان در ورود به عرصه‌ی زیست اجتماعی، باید دچار قبض، یا دچار بسط شود؟ و چرا؟

مارکس و فروید، علیرغم طرح مدعای متوقف نماندن در وادی فلسفه، با تمام توان در پی درانداختن طرح نظامی نظری بودند در سرزمین همین پرسش اخیر. اما این دو، آیا انسان را «آن گونه که هست» مورد پژوهش قرار می‌دادند، یا «آن گونه که باید باشد»؟ در فصول گذشته، به نوع و لونی دیگر، پاسخ‌هایی که در برابر این پرسش قرار می‌گرفتند را مطرح کردم، اما در این فصل و بر اساس آن چه تاکنون مطرح شد، درنگ عمیق‌تر و دقیق‌تری خواهم داشت در وادی همین پرسش.

اما در این جا، بر مدار و محور پرسشی دیگر به پیش رویم؛ آیا تفکیک و تمایز میان آزادی اجتماعی و آزادی طبیعی، از اصل و اساس، تفکیک و تمایزی عالمانه و عقلانی است؟ بدون تردید می‌توان نشان داد که میان این دو نوع آزادی ارتباط دقیق و عمیقی وجود دارد؛ ارتباطی بر این اساس که انسان آزاد از لحاظ طبیعی اگر در شرایط زیست اجتماعی با عواملی مبتنی بر سلب آن

آزادی‌ها مواجه شود، واکنش‌هایی نشان خواهد داد که یا در زیستِ روانی یا در زیستِ اجتماعی یا در هر دو ساحت، بسیار تأثیرگذار خواهد بود. و در سوی دیگر ماجرا، انسان ناآزاد از لحاظ طبیعی، اگر در شرایط زیستِ اجتماعی با عواملی مبتنی بر اراده‌ی آزادی‌ها مواجه شود، به همان نسبت در یکی از آن دو ساحت، یا در هر دو آن ساحت، واکنش‌هایی خواهد داشت، بسیار تأثیرگذار.

بنابراین در نفس وجود ارتباط میان این دو مقوله تردیدی وجود ندارد، اما می‌دانیم که نفس وجود ارتباط، لزوماً نه به معنی یکی بودنِ طرفین است و نه به معنی تأیید تفکیک و تمایز میان آن‌ها. اما من این «ارتباط» را این‌گونه می‌فهمم که هیچ تفکیک و تمایزی در اصل و اساسِ ماجرا درباره آزادیِ انسان به صورت آزادی طبیعی و آزادی اجتماعی وجود ندارد. علتِ العللِ تأیید این نوع تفکیک و تمایز، راه‌زنیِ بسیاری از پیش‌فرض‌های کلانِ اثبات نشده در تاریخ فلسفه و علم است. و البته هم مارکس و هم فروید، از متهمین ردیف اول طرح و بسط این نوع پیش‌فرض‌ها هستند. نه مارکس توانست به اثبات دقیق و عمیق مدعایات خود مبنی بر تابعیت کاملِ انسان از مناسبات اجتماعی و اقتصادی بپردازد، و نه فروید از عهده‌ی اثباتِ دقیق و عمیق وجود ناخودآگاه و تأثیرات

لیبیدو و اروس و دوران کودکی و رویا و... بر انسان، برآمد. این دو، آن‌جا و آن‌گاه که با مسئله‌ی جبر و اختیار درباره انسان مواجه می‌شدند، به ارائه‌ی روایت‌هایی در ردای «علم» می‌پرداختند که به باورشان این نوع روایت‌ها، مجبور یا مختار بودن انسان را «تبیین» می‌کردند. در حالی که مطلقاً چنین نبود، و نه این‌گونه روایت‌ها راهی به وادی اعتبار علمی می‌یافتند، و نه اصولاً و اساساً از جنس و سنخ تبیین بودند. حضرات با خود پیش‌فرض‌هایی اثبات نشده حمل می‌کردند و بر اساس آن‌ها، به جعل روایت‌هایی می‌پرداختند که قرابت و هماهنگی بیشتری با آن نوع پیش‌فرض‌ها داشته باشد؛ و البته تمامی این روایت‌ها را نیز «کشف علمی» می‌نامیدند.

به یاد آورید اسطوره‌ی آفرینش انسان را در ادیان غربی، از جمله یهودیت و اسلام. در آن‌جا ما با روایتی درباره پیدایش جهان و آفرینش انسان مواجه‌ایم، که در مقام روایت، بسیار فاخر و منسجم و دقیق و عمیق است. اما و هزار اما! این نوع روایت، آغشته به انواع پیش‌فرض‌های اثبات ناپذیر و ابطال ناپذیر است که هرگز مجال جلوس بر مسند مدعایی «علمی» نخواهد یافت. در این‌جا ناچارم که اشاره‌ای به این نکته داشته باشم که ممکن است فریاد

این اعتراض به گوش برسد که «مگر در عالم، نظامی نظری سراغ داریم که مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی اثبات نشده، نباشد؟». پاسخ به این پرسش، بدون تردید مستلزم نگارش رساله‌ای مبسوط و مستقل است، اما کوتاه‌سخن در این زمینه، این‌که، صرف‌پذیرش مواردی به عنوان اصول موضوعه یا آکسیوم، نمی‌تواند باعث تأیید این مسئله شود که باید هر نظام نظریِ آغشته به انواع پیش‌فرض‌های اثبات نشده را بپذیریم. ما در مواجهه با این مدعا که زندگی اجتماعی انسان با زندگی طبیعی او دارای تفاوت و تمایز است، با پیش‌فرض‌های کلان و مهمی مواجه ایم که نیازمند تشریح و تنقیح و ایضاح مفهومی و اثبات هستند.

آیا آن‌چه به عنوان «انسان طبیعی» مطرح است، در نخستین ادوار پیدایش، دارای زیست اجتماعی بوده یا نه؟ اگر بوده، پس ما با انسان به مثابه موجودی مواجه‌ایم که از ابتدا تاکنون دارای زیست اجتماعی است، و در این شرایط، این پرسش نیازمند پاسخ است که آیا زیست اجتماعی انسان از ابتدا تاکنون دارای تحولات و تبدلات نبوده؟ و اگر بوده، آیا این تحولات و تبدلات، همیشه و همه‌جا دارای یک نوع رابطه با «انسان طبیعی» است؟ و اگر نه، آیا می‌توان چیزی به عنوان «انسان طبیعی» نشان داد که بر اساس

این تحولات و تبدلات با ویژگی‌های واحد و ثابت و مشترک، در تمامی این ادوار تاریخی وجود داشته باشد؟ اگر بتوان این انسان را با این نوع ویژگی‌ها نشان داد و اثبات کرد، آن‌جا و آن‌گاه خواهیم گفت این موجود به عنوان «انسان طبیعی» از آن‌جا که همواره دارای زیست اجتماعی بوده، شرایط زیست بیرونی خود را همواره بر اساس ویژگی‌های بنیادین طبیعی خود سامان داده، و بنابراین، تفکیک و تمایز زیست طبیعی و زیست اجتماعی انسان که یکی از توابع و توالی آن، آزادی طبیعی و آزادی اجتماعی است، بی اعتبار خواهد بود. توجه داشته باشیم که تفکیک و تمایزهایی از جنس و سنخ شخصیت (Personality) و منش (Character)، در این بحث مطرح نیست، چرا که، این نوع تفکیک و تمایزهای قابل اعتبار، بر اساس اثبات این مدعا -در مقام پیش فرض- مطرح هستند که ساحت درونی و ساحت بیرونی انسان، دو ساحت جدا از هم هستند. اما اگر مدعا این باشد که «انسان طبیعی» از ابتدا دارای زیست اجتماعی نبوده و زیست اجتماعی به نوعی مصنوع و معلول سیر تاریخی زیست «انسان طبیعی» است، در این‌جا نیز خواهیم گفت توانایی‌ها و امکانات، و یا اقتضائات فرآیند زیست تاریخی «انسان طبیعی»، یکی از فراوان فرآورده‌هایی که داشته

زیست اجتماعی بوده است. و چون چنین است، دوگانه‌انگاری آن‌چه از متن و بطن «انسان طبیعی» برآمده، با نفس وجودِ همان «انسان طبیعی»، مدعای بی اعتباری بیش نیست. تا آن‌جا و آن‌گاه می‌توان قائل به تفکیک و تمایز میان انسان و حیوان بود، که هیچ حیوانی، انسان، و هیچ انسانی، حیوان نزاید.

امیل دورکیم در «درباره تقسیم کار اجتماعی» می‌نوشت «زندگی اجتماعی، مانند هر نوع زندگی، عموماً، جز با تطبیق ناهشیار و خودجوش فرد با محیط، تحت فشار نیازهای فوری و آنی، و نه بر اساس یک نقشه هوشمندانه‌ی از پیش طراحی شده، نمی‌تواند به شکلی طبیعی انتظام یابد... به همین جهت فرضیه‌ی قرارداد اجتماعی فرضیه‌ای است که دفاع از آن دشوار است، به این دلیل که تجانسی با واقعیات زندگی ندارد. کسی در زندگی اجتماعی امروز با آن رو به رو نیست. نه تنها جامعه‌ای وجود ندارد که بر چنین اساسی استوار شده باشد، حتی جامعه‌ای که کم‌ترین نشانه‌ای از انتظام قراردادی در آن به چشم آید وجود ندارد. بنابراین قرارداد اجتماعی نه رخداد تاریخی تحقق یافته‌ای است و نه گرایشی که از تحول تاریخی سرچشمه گرفته باشد». این نوع مخالفت دورکیم به عنوان یکی از آباء جامعه‌شناسی، با «قرارداد اجتماعی» مورد

نظرِ امثال روسو، در راستای همان رابطه‌ی میان «انسان طبیعی» و زیستِ اجتماعی بود. این که آیا انسان با وجود «فشار نیروهای فوری و آنی»، یا بر اساس «قرارداد اجتماعی»، زیستِ اجتماعی را بپذیرد، مسئله‌ای ثانویه است در برابر اصل و اساسِ مسئله که چیزی نیست جز این که زیست اجتماعی انسان با آن چه به عنوان «طبیعتِ انسان» می‌شناسیم نه تنها دارای ناسازگاری نیست، بلکه محصول و مولودِ اوست.

اما طرح این نوع دوگانه، علل و کارکردهای بسیار قابل توجهی دارد که دیده بستن بر آن‌ها طیره‌ی عقل است. روسو با آن نوع علاقه و توجه ویژه به پاکی و خلوص و اصالتِ «انسان طبیعی»، آن جا و آن گاه که بر اساس سنت مألوف فلاسفه‌ی زمانه‌ی خود به اعلام مبانی تفکیک و تمایز میان انسان و حیوان می‌پرداخت، «آزادی» انسان در راستای رسیدن به کمال را، به عنوان وجه غالب تفکیک و تمایز او از حیوان می‌دانست. به دیگر بیان، روسو بر این باور بود که حیوانات از همان ابتدا، «کامل» هستند، اما انسان دارای این آزادی است که به سوی کمال سیر کند. از او، این جمله‌ی قصار در تاریخ فلسفه به یادگار مانده که «هنگامی که طبیعت سکوت کند، اراده سخن می‌گوید»، این جمله در رساله‌ی «گفتاری

درباره منشأ نابرابری»، در این متن مطرح شده است «هر جانوری را تنها ماشینی عاری از ابتکار می‌دانم که طبیعت به آن حواسی بخشیده است تا بتواند به زندگی خود ادامه دهد و تا حد مشخصی از خود در برابر هر آن‌چه می‌تواند مایه‌ی اضطراب یا نابودی‌اش شود مراقبت کند، دقیقاً همین چیزها را در انسان نیز می‌بینم، با این تفاوت که جانور توانایی‌های خود را فقط از طبیعت می‌گیرد، اما انسان، به عنوان کنش‌گری آزاد، در تعیین فعالیت‌های خود نقشی دارد. حیوان به پیروی از غریزه می‌پذیرد یا رد می‌کند و حتی هنگامی که به نفع او باشد نیز نمی‌تواند از قانونی که برایش در نظر گرفته شده تخطی کند، اما انسان، اغلب به زیان خود، از چنین قوانینی تخطی می‌کند... به همین دلیل است که مردان بی‌بند و بار به افراط‌گری‌هایی می‌پردازند که تب و مرگ را نصیب آن‌ها می‌کند، چون عقل حواس را فریب می‌دهد و هنگامی که طبیعت سکوت می‌کند، اراده سخن می‌گوید... انسان ویژگی بسیار خاص و متمایز و بی‌چون و چرای دیگری نیز دارد و آن توانایی بهبود خویشتن است، که در شرایط مساعد به توسعه‌ی دیگر قوای انسان منتهی می‌شود و به همان اندازه که بر نوع بشر تأثیرگذار است بر شخص نیز اثر می‌گذارد، در حالی که حیوان ظرف چند ماه به

حالتی می‌رسد که تا پایان عمر دیگر تغییر نمی‌کند... چرا تنها انسان در معرض زوال قدرت عقل ناشی از سال‌خوردگی است؟ آیا این‌گونه نیست که او بدین ترتیب به وضعیت ابتدایی خود باز می‌گردد. در حالی که حیوان چیزی نیاموخته و بنابراین چیزی برای از دست دادن ندارد و همواره از غرایز خود برخوردار است؟ اما انسان که با گذر زمان یا در حادثه‌ای هر آن‌چه را که کمال‌پذیری برایش مهیا ساخته از دست می‌دهد، به مرتبه‌ای پایین‌تر از حیوان تنزل می‌یابد». بنابراین، روسو می‌پندارد که «انسان طبیعی» دارای این نوع آزادی عمل است که در متن و بطن خود، معطوف و مربوط به پیشرفت و رسیدن به کمال است، و چون چنین است، این «آزادی» اگر در برآیند زیست اجتماعی انسان‌ها نتواند باعث ایجاد جامعه‌ای کامل و مبتنی بر آزادی‌محوری شود، علتی جز این در کار نبوده که زیست اجتماعی باعث نابودی و هلاک آن نوع «آزادی» در انسان شده است.

روسو بر این باور است که درباره انسان، اگر «طبیعت خاموش شود، این اراده انسان است که به سخن در می‌آید»، اما معنا و مبنای این «اراده» چیست؟ «اراده» دارای چه نسبت و تناسبی با «آزادی» و «اختیار» است؟ فرض کنیم که انسان از قید و بند آن چه روسو «طبیعت» می‌نامد آزاد باشد، آیا در این شرایط می‌توان اثبات کرد که همین انسان از تمامی قیودِ دیگر نیز «آزاد» است؟ آیا اگر همین انسان در برابر «خاموشی طبیعت» زبانِ «اراده» گشاید، می‌توان او را موجودی آزاد دانست و این «آزادی» را تنها به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به کمال فهمید؟ تمامی این مدعیات در گرو پیش فرضِ اثبات نشده‌ی دوگانه‌انگاری «انسان طبیعی» و «انسان اجتماعی» است. و مارکس و فروید به اقتضای امثال روسو، نظام نظری خود را جز بر اساس این نوع دوگانه‌انگاری نمی‌توانستند سامان دهند. این نکته، پیش از این مطرح شد که با وقوع انقلاب فرانسه، مسئله‌ی آزادی انسان بار دیگر به شدت در مدار و محور توجه فلاسفه قرار گرفت. حتی خارج از وادی فلسفه، آن‌جا و آن‌گاه که داروین به ارائه‌ی نظام نظری خود پرداخت، بسیاری بر آن شدند تا انقلاب فرانسه را نیز به نوعی در راستای تطورات نوع انسان، تأویل کنند.

بر این اساس، از یک سو، تطور نوع انسان باعث این نوع واکنش‌های او نسبت به طبیعت و جامعه شده بود که هیچ‌گونه اعمال زور و اقتدار را بر علیه «آزادی طبیعی» خود بر نمی‌تابید، و البته از دیگر سو، تطور انسان در رابطه با همان انقلاب این‌گونه فهم و درک و دریافت می‌شد که هر آن‌که دارای قوت و قدرت بیشتری باشد از حق نابودی ضعیفان برخوردار است. داروین بر همین اساس بود که در نامه‌ای به چارلز لایل می‌نوشت «روزنامه‌ای در منچستر کنایه‌ای ظریف نثار من کرده مبنی بر این که من اثبات کرده‌ام حق با کسی است که زور دارد (might is right) و بنابراین حق با ناپلئون است، و نیز با تمام تجار کلاه‌بردار». روسو با طرح این مدعا که انسان دارای توان برگزشتن از قیود طبیعت است، در واقع بیرق بر بام مدعایی دیگر بر می‌افراشت که عبارت بود از توان برگزشتن انسان از هرگونه ماهیت ثابت و پیشینی و بدون امکان تغییر. عده‌ای خام‌اندیشانه در دفاع از این وجه از نظام نظری روسو اعلام کردند که اگر این دیدگاه‌های روسو را نپذیریم کمر به نابودی اخلاق بسته‌ایم. در حالی که مطلقاً چنین نبود و نیست. توان و امکان سیر به سوی رذیلت و فضیلت در انسان، به همان نسبت که می‌تواند نشانه‌ی اختیار باشد، می‌تواند نشانه‌ی

جبر نیز باشد. پُر واضح است که «اختیار» یکی از شروط لازم انجام عملی اخلاقی است، اما واژه‌ی «اختیار» در این جا نباید در وادی ذهن، راه‌زنی کند، انسان از موضع فلسفی و علمی هرگز دارای آن نوع «اختیار» مورد نظر امثال روسو نبوده و نیست؛ و در عین حال، آن نوع «جبری» هم که حضرات در مقابل این نوع «اختیار» قرار می‌دهند هرگز علت و عامل تعطیل «اخلاق» نبوده و نیست. بحث دقیق و عمیق در راستای اثبات این مدعیات، موضوع این کتاب نیست، و من در این جا، با طرح این نکات، تنها در پی این هستم که نشان دهم بسیاری از فلاسفه، خصوصاً در عرصه‌های مربوط و معطوف به سیاست، چرا و چگونه موضوع خردگریزی چون «جبر و اختیار» را درباره انسان، بدل به ابزاری در راستای طرح روایات خود، درباره جهان و انسان می‌کنند. این نوع مشی نظری، تا آن جا که فقط به عنوان یک «روایت» مطرح شود، می‌تواند در همان حدود قابل توجه باشد، اما آن جا و آن گاه که به عنوان کشفیات علمی درباره جهان و انسان مطرح شود، و رختِ مدعای تبیین مسائل بنیادین درباره جهان و انسان را نیز به تن کند، دیگر نه تنها دارای اعتبار و در خور اعتنا نیست، بلکه درافتادن به هاویه‌ی آن، باعث هلاک خود، دیگری و دیگران، و جهان است.

«انسان طبیعی» مورد نظر روسو، در مواجهه با شرایط زیست اجتماعی باید از این توان و امکان برخوردار باشد که از آزادی خود به هر شکل ممکن حفاظت و حراست کند. در سوی دیگر ماجرا، قوانین حاکم بر جامعه نیز نباید امکان و توان سلب آزادی انسان را داشته باشند؛ اما اگر چنین است، آن‌جا و آن‌گاه که میان خواسته‌ها و تمایلات و تمنیات انسان‌ها در زیست اجتماعی، ناسازگاری ایجاد می‌شود، چه باید کرد؟ روسو این نوع ناسازگاری‌ها را مطلقاً دارای هیچ‌گونه مشروعیتی نمی‌داند، چرا که، اگر انسان‌ها دارای خواسته‌ها و تمایلات و تمنیات «حقیقی» باشند، هرگز در زیست اجتماعی با یکدیگر دچار ناسازگاری در نظر و عمل نمی‌شوند. و این‌جاست که «فیلسوف آزادی» بدل می‌شود به یکی از مهم‌ترین و خطرناک‌ترین دشمنان «آزادی». ما می‌توانیم مخالفان و منتقدان خود را آزادانه سرکوب کنیم، به این علت که ایشان طالب «آزادی غیرحقیقی» هستند؛ که طلبی‌ست در راستای نابودی آزادی و زیست اجتماعی. مارکس خوشه‌های بسیار دوران‌سازی از خرمن نظام نظری روسو برگرفته بود که یکی از آن‌ها، دوگانه‌انگاری «انسان طبیعی» و «انسان اجتماعی» بود. او بر این باور بود که انسان طبیعی، تاریخی از سر گذرانده که عبارت

است از تمنای رهایی از قیود زیست اجتماعی که عامل نابودی آزادی او بوده است. مارکس انسان را موجودی «مدنی‌الطبع» می‌داند اما بر اساس همان خوشه‌چینی‌ها باور داشت که در شرایط زیست اجتماعی عده‌ای بر اساس خاستگاه طبقاتی خود، طالب آزادی‌های غیرحقیقی هستند و علاوه بر آن، با نوعی از ساماندهی نیروهای تولیدی و روابط تولید، باعث ایجاد آگاهی کاذبی در جامعه شده‌اند که بر اساس آن، انسان‌ها در شرایطی که چیزی جز زنجیر بر دست و پا ندارند، خود را دارای آزادی می‌پندارند. مراد ما از تقابل میان انسان طبیعی و انسان اجتماعی در رابطه با جبر و اختیار، از نوع و لون آن نوع مواجهات با نظام نظری مارکس نیست که تنها در پی ترسیم مختصات تقابل میان فرد و مناسبات اجتماعی است. مارکس بر خلاف دیدگاه بسیاری از منتقدان و مخالفان‌اش آلوده به اندیشه‌ی ضد فردیت نبود. او معنا و مبنای تقابل میان فرد و مناسبات اجتماعی را بازتابی از یک تقابل بنیادین می‌داند که عبارت بود از تقابل میان نیروهای تولیدی و روابط تولید. با در نظر داشتن این نکته است که مارکس را نمی‌توان دارای اندیشه‌ای ضد فردیت دانست، بلکه او، فرد را آن‌جا و آن‌گاه که به جای «کس» بدل به «چیز» شده، و چیزی

جز موجودی بیگانه با خود، و عروسکی در دستان منافع طبقه‌ی حاکم، نیست، مطلقاً به رسمیت نمی‌شناخت و بر آن بود تا انسان بیگانه شده با فردیت حقیقی را بار دیگر بدل به فردی واقعی کند. در همین راستا بود که مسئله‌ی جبر و اختیار، و نوع و لون آزادی انسان، مطلقاً برای مارکس تابعی از مسئله‌ی تقسیم کار بود. او در «سرمایه» می‌نوشت «گستره‌ی آزادی، در عمل، تنها آن‌جا آغاز می‌شود که آن کاری که به وسیله‌ی ضرورت و سودمندی خارجی تعیین می‌شود، از بین برود. این گونه، کار به شکلی طبیعی فراتر از گستره‌ی تولید مادی واقعی جای می‌گیرد. به همان شکل که انسان وحشی [انسان ابتدایی] برای برآوردن نیازهایش، و برای بقاء و بازتولید زندگی‌اش، باید با طبیعت مبارزه می‌کرد، انسان متمدن هم ناگزیر است که چنین کند، و این کار را باید در تمامی صورت‌بندی‌های اجتماعی، و وجوه گوناگون تولیدی انجام دهد. هم‌پای تکامل انسان، این گستره‌ی فیزیکی نیز به مثابه نتیجه‌ی نیازهای او گسترش می‌یابد، اما در همین حال، نیروهای تولیدی‌ای که این نیازها را برآورده می‌کنند نیز گسترش و افزایش می‌یابند. آزادی در این زمینه فقط از افراد انسان اجتماعی شده، تولیدکنندگان هم‌بسته که به گونه‌ای بخردانه مناسبات خود را با

طبیعت شکل دهند، و آن را به نظارت خویش درآورند (به جای این که توسط آن در پیکر نیروهای کور طبیعت حکومت شوند) ایجاد می شود. این جا انسان ها این مورد را کاربرد کم ترین نیرو، و در مساعدترین شرایط خوانا با سرشت خویش، به انجام می رسانند. اما این نیز به هر حال گستره ی ضرورت باقی می ماند. فراتر از این، تکامل انرژی انسانی که هدفی در خود است آغاز می شود. این گستره ی راستین آزادی است که صرفاً با گستره ی ضرورت به عنوان بنیاد خود، می تواند آغاز شود. کوتاه شدن روزانه ی کار پیش شرط اساسی آن است». در میان تمام آنچه به نظر بسیاری از فلاسفه، طبیعت یا تاریخ بر انسانِ طبیعی تحمیل کرده اند، و از او، موجودی در قیود و حصارهای ضرورت و جبر ساخته اند، مارکس، «کار» را متمایز و برجسته می کرد. او بر این نظر بود که «کار» از جانب طبیعت بر انسان تحمیل شده و در پناه علل و دلایل متعدد و متنوع، بدل به ابزاری در راستای ساخت و استقرار مراحل اجتماعی و تاریخی شده است. در این شرایط است که آزادی انسان را نمی توان ورای مناسبات مربوط و معطوف به «کار»، دارای موضوعیت و موجودیت دانست. اما اگر چنین است، باید پذیرفت که دیدگاه مارکس از این قرار و بر این مدار است که چون انسان

این‌گونه تخته‌بندِ ضرورتِ «کار» است، پس هرگز آزاد نبوده و نیست؟ پاسخ این است که مارکس انسان را موجودی می‌داند که هرگز طعم آزادی را نچشیده، اما این بدان معنی نیست که فرجام محتوم او نیز همین باشد. مارکس، از این منظر، به وجود دو نوع «کار» باور داشت؛ کار ضروریِ مبتنی بر اختیار، و کار ضروریِ مبتنی بر اجبار. او در نقدی بر بخشی از نظرات آدام اسمیت که اصل و اساسِ کار را مبتنی بر مشقت دانسته بود، می‌نوشت «آرامش برای او حالت مناسبی است معادل آزادی و خوشبختی. اسمیت حتی به ذهنش هم خطور نمی‌کند که "فرد در حالت متعارف سلامتی، قدرت، فعالیت، مهارت و آمادگی" به بخش متعارفی کار و چشم پوشیدن از آرامش خود نیاز دارد. مقدار کار البته تابع شرایط خارجی است و به هدف موردنظر و موانع موجود بستگی دارد. اما اسمیت حتی اشاره‌ای نمی‌کند که از بین بردن موانع موجود خود نوعی فعالیتِ رهایی بخش است — و علاوه بر این هدف‌های خارجی از قالب خود به عنوان الزام‌های طبیعی خارجی در می‌آیند و [با کار انسان] تبدیل به هدف‌هایی می‌شوند که انسان خود برای خویش وضع می‌کند- و با تحقق ذات انسان، با عینیت یافتگی ذهن یعنی آزادی واقعی که کردار آن همانا کار

است روبرو هستیم. البته حق با اسمیت است که می‌گوید کار در شکل‌های تاریخی خود به صورت‌های کار بردگی، کار "سرف" و کار مزدبگیری (wage labor) همیشه کاری منزجرکننده، اجباری و خارجی است؛ برعکس کار نکردن [در چنین شرایطی] در حکم آزادی و خوشبختی است. [مادامی که کارگران] آن شرایط ذهنی و عینی را خلق نکرده‌اند که در آن، کار به امری جذاب و تحقق ذات فردی تبدیل شود، حکم وی دو چندان مصداق دارد». مارکس همین دیدگاه را درباره «کار» درباره دوران باستان، و قرون وسطی نیز مطرح می‌کرد «برابری و آزادی در این حد از توسعه‌ی اجتماعی (یعنی در مفهوم جدیدی که در نظر داریم) دقیقاً مفهومی مخالف آزادی و برابری در جهان باستان دارند که بنایشان بر ارزش مبادله‌ای توسعه یافته نبود، بلکه توسعه‌ی ارزش مبادله‌ای بیشتر سبب انهدام آن‌ها شد. برابری و آزادی (به مفهوم جدید) مسبوق به مناسبات تولیدی‌اند که هنوز در جهان باستان و سده‌های میانه تحقق پیدا نکرده بودند؛ کار اجباری مستقیم شالوده‌ی بنای جهان باستان است... [در جهان جدید] کار نه کار اجباری است و نه به گونه‌ی سده‌های میانه با توجه به یک واحد مشترک و برتر (صنف) صورت می‌گیرد». در فصول آتی نشان خواهیم داد که از این نوع

روایت‌های مارکس از جبر و اختیارِ انسان، در مواجهه با «کار»، در دوران حیات او، و پس از او، چه میزان از افسانه‌سرایی‌های رمانتیک، تولید، و به ذهن و ضمیر خام‌اندیشان و گسسته‌خردانِ عالم تزریق شد. اما مارکس پس از ارائه روایت خود از «کارِ غیراجباری»، بلافاصله لازم می‌داند که به طرح این نکات نیز بپردازد که «البته درست است که [رابطه‌ی بین افراد] درگیر در مبادله نیز تا جایی که به انگیزه‌شان مربوط است، یعنی در رابطه با انگیزه‌های طبیعی بیرون از فراگرد اقتصادی، خود بر نوعی اجبار متکی است اما این اجبار از یک سو، ناشی از بی‌اعتنایی دیگران به نیاز صرف من، به فردیت طبیعی من است؛ بدین معنا که دیگری با من برابر و آزاد است ضمن آن که آزادی و برابری‌اش شرط لازم برای آزادی و برابری من است. از دیگر سو، اگر من تحت تأثیر نیازهای خود و اجبار ناشی از آن‌ها قرار دارم، این طبیعت خود من (یا نفع خصوصی من به شکل عام و بازاندیشیده) است که به صورت مجموعه‌ای از نیازها و انگیزه‌ها در ذهن عمل می‌کند نه چیزی بیگانه. اجبار ناشی از وجود من بر دیگری و کشاندن او به نظام مبادله نیز از همین مجرا صورت می‌گیرد. پس تعریف حقوق رومی از برده (servus) تعریف درستی است زیرا می‌گوید: برده

کسی است که حق اکتساب هیچ چیزی را به نام خود در مبادله ندارد. پس روشن است که گرچه این نظام حقوقی منطبق بر وضعی اجتماعی بود که در آن وضع مبادله به هیچ روی توسعه نیافته بود، با وجود این، در همان حوزه‌ی محدود توسعه یافته‌اش خصائص شخصی حقوقی یعنی فردیت تعیین شده در مبادله را در واقع تا حدی به رسمیت می‌شناخت. بدین ترتیب در حقوق رومی (حداقل در جنبه‌های اساسی‌اش) مناسبات حقوقی جامعه صنعتی، خاصه آن حق که جامعه بورژوازی در حال رشد ناچار به تأیید آن در برابر جامعه‌ی قرون وسطائی بود، پیش بینی شده بود، اما توسعه‌ی کامل این حق در هر صورت نتیجه‌ی انحلال جماعت رومی بود».

بنابراین، در نظام نظری مارکس هرگونه بحث درباره مجبور یا مختار بودن انسان، یا هر نوع نظرورزی درباره اراده‌ی انسان در مواجهه با ضرورت‌های طبیعی و متأثر از زیست اجتماعی، باید در ظل و ذیل فهم و درک و دریافتی نسبت به «کار» مطرح شود.

انسان با زیست در دوران سلطه و سیطره‌ی سرمایه‌داری، با این فهم و درک و دریافت مواجه است که آزادی بیشتری نسبت به گذشته کسب کرده، اما مارکس این را جز توهمی آلوده به آگاهی کاذب نمی‌داند. او بر این باور است که در دوران سلطه و سیطره‌ی فئودالیسم، آزاد نبودن انسان، صورت و ظاهری مشهود و ملموس داشت، اما در دوران سلطه و سیطره‌ی سرمایه‌داری، این ظاهر در پسِ پشتِ ایدئولوژی پنهان شده؛ و انسان در حالی خود را آزاد – یا آزادتر – می‌پندارد که زنجیرهای بسته بر دست و پای خود را نمی‌بیند. مارکس آزادی بیشتر انسان از قیود و حصارهای طبیعت بر اثر رشد نیروهای مولد در دوران سرمایه‌داری را نیز توهمی بیش نمی‌داند. او می‌نویسد «ساحت آزادی در عمل زمانی آغاز می‌شود که کاری که با اجبار و نگرش‌های مادی صورت می‌گیرد، پایان می‌یابد». اما آیا میان آن‌چه، او به نوعی ادامه‌ی «بردگی انسان» در دوران سرمایه‌داری می‌داند، با آن نوع برده‌داری و شرایط کاری انسان در دوران پیش از سرمایه‌داری، واقعاً تفاوتی بنیادین در رابطه با افزایش دامنه‌ی اختیار و انتخاب و اراده و آزادی انسان وجود نداشت؟ پاسخ به این پرسش، تا ابد می‌تواند منفی باشد، آن‌جا و آن‌گاه که به ترسیم سیمایی رمانتیک از «انسان

طبیعی آزاد» پردازیم که هیچ جا و پایی در عالم واقعیات ملموس و مشهود نداشته باشد. اما اگر بر اساس شواهد و قرائن مربوط به سیر زیست واقعی انسان در تاریخ به ماجرا بنگریم، متفاوت ندانستن این دو شرایط، چیزی جز آیت آشکارِ بلاهت و سفاهت نیست. به یاد آورید آن چه در همین فصل درباره نظام نظری روسو درباره تمایز انسان و حیوان مطرح شد. روسو آن چه، به عنوان «کمال گرایی» انسان مطرح می کرد را نشانی از امکان و توان آزادی انسان می دانست که او را از حیوانات جدا می کرد. اینک بنگریم به ریزش همین نکته در نظام نظری مارکس، آن جا و آن گاه که می نوشت «به نظر می رسد کمال پذیری انسان، یا قدرت پیشروی پیوسته‌ی انسان از یک درجه از شناخت و خوشبختی به درجه دیگر، تا حد گسترده‌ای به وجود طبقه‌ای از انسان ها وابسته است که ساعات فراغتشان را در اختیار دارند؛ به دیگر بیان، آن قدر توان گر هستند که در حالت معینی از خوشی و لذت عاری از نگرانی و اضطراب در مورد تأمین وسیله‌ی معاش خود هستند. با این طبقه از انسان‌هاست که دانش پرورانده می شود و فزونی می یابد؛ این طبقه است که فرزندانش بهترین آموزش را دریافت می کنند و برای کارکردهای بالاتر و ظریف تر جامعه به عنوان

قانونگذار، قاضی، مدیر اجرایی، آموزگار، مبدع در همه ی هنرها، و ناظران در همه ی کارهای مهم آماده می‌شوند و از این طریق سلطه‌ی نوع انسان بر قدرت‌های طبیعت گسترش می‌یابد».

مارکس را خصمِ جاودانه‌ی آزادی به معنای لیبرالی نامیده‌اند، در حالی که معنا و مبنای این مدعا در بهترین حالت جز این نیست که آزادی از منظر لیبرالیسم، به این علت که تخته‌بندِ مطلوباتِ فرد است، سبب می‌شود که در ساحت اجتماعی با جامعه‌ای مواجه شویم که هر فرد در آن آزاد است، و انسان‌ها در آن آزاد نیستند. این مدعا نیز آلوده به این نوع روایت‌های عاری از تدقیق روسو است که « بیش‌تر اوقات میان اراده‌ی همه و اراده‌ی عمومی تفاوت وجود دارد؛ اراده‌ی عمومی فقط نفع مشترک عمومی را در نظر می‌گیرد، حال آن‌که اراده‌ی همه، در پی نفع اختصاصی است و چیزی جز حاصل جمع اراده‌های خصوصی نیست».

در این‌جا، به بررسی و ارزیابی صحت و صدقِ این نوع تقریر «آزادی» از منظر لیبرالیسم نخواهم پرداخت.

اما حتی به فرض، اگر این مدعا را بپذیریم، باز هم بر اساس همین فقره‌ی اخیر از نظرات مارکس، آشکار است که نظام سرمایه‌داری بدون طرح مدعای «کمال‌پذیری و کمال‌گرایی انسان» در عرصه‌ی واقعیات ملموس و مشهود به بهبود شرایط کارگران نسبت به دوران پیش از خود پرداخت، تا افراد (ورای لحاظِ خاستگاه طبقاتی‌شان) از همان موقعیت‌ها و شرایطِ مطلوبِ مورد نظر مارکس برخوردار شوند. اما مارکس و مارکسیست‌های عالم، در راستای طرح روایت‌های غیرعلمی و ابطال‌ناپذیر خود، حتی در شرایط بهبود زیستِ فردی و اجتماعی انسان در راستای غایات مطلوب مارکس، باز هم مدعای خود را به هیچ‌وجه پس نمی‌گرفتند. ایشان، اگر فرد در روز با پرداخت یک ریال، دو نان می‌خرید، این شرایط را مبتنی بر استثمار آشکار فرد می‌دانستند، اگر همان فرد به جایی می‌رسید که با پرداخت همان یک ریال هزار نان می‌خرید باز هم می‌گفتند این نیز استثمار انسان است اما از نوع پنهان. بر همین اساس، اگر طبقه‌ی کارگر در میانه‌ی سده‌ی نوزدهم از امکان رفتن به مراکز تفریحی و هنری برخوردار نبود، این شرایط را نشانه‌ی آشکار انسانیت‌زدایی از کارگر می‌دانستند، اما آن‌جا و آن‌گاه همین طبقه در میانه‌ی سده‌ی بیستم از همان

امکانات برخوردار می‌شد، آشکارا به طرح این مدعا می‌پرداختند که نظام سرمایه‌داری با مشغول کردن کارگران به این نوع «لذائذِ کاذب» مشغول استثمارِ پنهانِ ایشان است.

پیش از این، به دیدگاه‌های امثال مارکوزه در همین زمینه اشاره کردم. او با تفکیک میان «خواسته‌های واقعی» و «خواسته‌های کاذب»، به طرح این مدعا می‌پرداخت که سلطه و سیطره‌ی سرمایه‌داری در راستای حفظ و بسطِ خود، باعث شده تا «خواسته‌های کاذب» به عنوان «خواسته‌های واقعی» به ذهن و ضمیر کارگران تزریق شود. او در همین راستا با به‌استخدام گرفتن برخی از کلان‌روایت‌های نظام نظری فروید، «خواسته‌های واقعی» پرولتاریا را در ساحت ناخودآگاه آن‌ها دانست که باید تأثیرات او بر ساحت خودآگاه را برجسته و آشکار کرد تا بدل به آگاهی راستین پرولتاریا شود در راستای تحققِ «خواسته‌های واقعی».

در سوی دیگر ماجرا، همین نوع مدعیات این‌گونه مطرح می‌شد که مدعای افزایش آزادی و رفاه طبقه کارگر را حتی اگر بپذیریم،

باز هم به این علت که هم‌گام با این نوع افزایش‌ها، حجم و دامنه‌ی ثروت و قدرت و آزادی و رفاه بورژوازی نیز در نسبتی غیرمنطقی و غیرطبیعی با طبقه‌ی کارگر، افزایش می‌یابد، باز هم باید پذیرفت که بهبود شرایط طبقه‌ی کارگر چیزی جز وجهی ظاهری و بی‌اساس نیست که تنها به کار در حجاب قرار دادن استثمار موجود می‌آید و بس. مارکس این مدعا را بر سبیل تمثیل، این‌گونه مطرح می‌کرد « امکان دارد خانه‌ای بزرگ یا کوچک باشد، تا وقتی که خانه‌های اطراف آن نیز به همان اندازه باشند، این خانه همه‌ی خواسته‌های اجتماعی ما را از یک سرپناه برآورده می‌کند. اما به فرض کاخی در جوار خانه‌ی کوچک ما بنا شود، خانه‌ی ما افت می‌کند و از خانه‌ی کوچک به آلونک بدل می‌شود... هر چه هم که سیر تمدن موجب بزرگ‌تر شدن خانه‌ی ما شود، تا زمانی که کاخ همسایه نیز به همان نسبت یا به نسبتی بیشتر بزرگ می‌شود، ساکنان خانه‌ی کمابیش کوچک‌تر بیشتر احساس ناراحتی و نارضایتی می‌کنند و حس می‌کنند که چهاردیوارشان آن‌ها را در تنگنا قرار می‌دهد».

مارکس انسان را دربند و محروم از آزادی می‌دانست، اما کدام انسان؟ انسانِ موردِ نظر او، انسانی بود که در ظل و ذیل نظام سرمایه‌داری به تولید و آفرینش نیروهای پرداخته بود که بدل به علت‌العلل اسارت و محرومیت او از آزادی شده بودند. پیش از این، نشان دادم که او با حمله و هجمه به اردوگاه هگلی‌های جوان، از جمله باوئر و فوئرباخ، به طرح این دیدگاه می‌پرداخت که انسان تنها «خدا» را به عنوان نیرویی مسلط و قاهر بر خود تولید نکرده، بلکه تن دادن انسان به مناسبات سرمایه‌داری حاکم بر اوست که علت‌العلل تولید و آفرینش تمامی نیروهای مسلط و قاهر بر انسان، از جمله خداست. با در نظر داشتن این وجه از نظام نظری اوست که درمی‌یابیم، انسان، مجبور و محروم از اختیار و آزادی است؛ اما این شرایط را خود خواسته و خود ساخته است. فرجام این شرایطِ مصنوع و مولودِ انسان نیز چیزی جز نابرابری و اعمال اجبار، و استثمار نیست. مارکس پیروزی خود در مبارزه با بورژوازی و براندازی نظام سرمایه‌داری را در گرو هرچه بیشتر برجسته‌تر کردن این نوع نابرابری‌ها و اجبارها و استثمارها می‌دانست. و از این منظر است که ریشه‌های ستبر و سترگ نظام نظریِ او را در خاک وقایعِ منجر به انقلاب فرانسه و حوادثِ در متن و بطن آن دانستم. در

همان دوران بود که ظهور و بروز بابفیست‌ها با داعیه‌ی پیروی از روبسپیر، نشان داد که چه پُل ویران‌گری میان نظام نظری روسو و مارکس وجود دارد و دارای قابلیت بسط در میان عوام است. گراشو بائف با درانداختن غائله‌ای موسوم به «مساوات طلبان» (Conjuration des Egaux) در ۱۷۹۶ با هدف براندازی «دیرکتوار» و برقراری نظامی «سوسیالیستی» در متن و بطن تحولات مربوط به انقلاب فرانسه، نوعی از مبارزه بر علیه نابرابری و تمنای کسب آزادی مطرح کرد که بسیار در خور تأمل و توجه بود. می‌دانیم که عده‌ای با میراث بابف همان نوع مواجهه را در پیش گرفتند که با میراث مارکسیست‌های روسی و چینی. به این معنی که برای گذر و حذر از مواجهه‌ی مبتنی بر حقایق و وقایع با توالی منطقی و محتوم نظام نظری امثال روسو، با این عبارت، حجابی از شیادی و طرّاری بر اصل ماجرا افکندند که «بابفیسم چیزی نبود جز تحریف روسو»، به همان نسبت که حضرات بر این نظر بودند که «مارکسیسم چیزی نبود جز تحریف مارکس». فیلیپو بوئوناروتی که یکی از همراهان بابف در آن غائله بود، درباره مبانی نظری آن ماجرا می‌نوشت «علت دائمی انقیاد مردم چیزی جز نابرابری نیست؛ تا زمانی که نابرابری ادامه دارد، هرگونه داعیه‌ی

حقوق ملی برای توده‌ها، یعنی توده‌هایی که به سطح مادون حرمت انسانی فرو غلتیده‌اند و همی بیش نیست». ورای ارتباط مبانی نظری و سویه‌های عملی مشی بابفیست‌ها در آن دوران، با ژاکوبینیسم و وقایع ترمیدور، این نکته درباره بحث حاضر دارای اهمیت است که «سوسیالیسم» برابری خواه بابفیست‌ها، پروایی از نابودی آن چه به عنوان «آزادی غیرحقیقی» مراد می شد، نداشت. هم روسو و هم مارکس، تا بن دندان و مغز استخوان قائل به مبارزه برای نابودی این «آزادی غیرحقیقی» بودند. بابفیست‌ها، برای نمونه، یکی از مصادیق «آزادی غیرحقیقی» را مالکیت خصوصی می دانستند. روسو سال ها پیش از آن، نوشته بود «اولین کسی که دور زمینی دیوار کشید و گفت مال من است، و انسان ها را آن قدر ساده لوح فرض کرد که حرفش را باور کنند، بنیان گذار واقعی جامعه‌ی مدنی بوده است. اگر کسی پایه‌های چوبی دور زمین مذکور را از جا درمی آورد یا خندق های دور آن را پُر می کرد و با فریاد به هم نوعان خود می گفت: به حرف این شیاد گوش نکنید، زمین به همه تعلق دارد؛ نوع بشر ممکن بود از چه جنایت‌ها، جنگ‌ها، آدم کشی‌ها، کینه‌ها، خون خواهی‌ها و مصیبت‌ها در امان بماند؛ اگر فراموش کنید که محصول به همه تعلق دارد و زمین

ملکِ طلقِ هیچ‌کس نیست باید خودتان را از دست‌رفته انگارید». بنابراین، انسان به علت محرومیت از آزادی به زیست در شرایطی مبتنی بر نابرابری گرفتار آمده، و برای رهایی از این نوع نابرابری، می‌توان و باید کمر به نابودی آزادی بست! روسو البته در دیگر جای، به این شکل در مقام تعدیلِ عداوت آشکار خود با مالکیت خصوصی برآمده بود اما توجه به این مورد، ورای تدقیق در معنا و مبنای مالکیت خصوصی در آن دوران، نشان می‌دهد که چرا و چگونه می‌توان به نام هواداری از آزادی، بدل به خطرناک‌ترین دشمن آزادی شد. «لازم است در این‌جا بگویم که نظرم این نیست که مالکیت خصوصی را به کلی نابود کنم، چون چنین چیزی غیرممکن است، بلکه امیدوارم که آن را در تنگ‌ترین حصارها محصور کنم، برای آن اندازه و قاعده‌ای برقرار کنم، مانعی بر سر راه گسترش آن قرار دهم تا آن را مهار کند و برای همیشه تحت انقیاد مالکیت عمومی قرار دهد. در یک کلمه، به همان اندازه که میل دارم، مالکیت عمومی گسترده و نیرومند باشد، آرزو دارم که مالکیت خصوصی تا آن‌جا که امکان دارد به همان نسبت محدود و ضعیف باشد. به همین دلیل است که از قرار دادن بسیاری از چیزها در محدوده‌ی این مالکیت اجتناب می‌کنم، چیزهایی که

دارنده‌ی آن اختیاری بی‌چون و چرا بر آن چیزها خواهد شد، مثل پول که به راحتی می‌توان آن را از چشم بازرسی عمومی پنهان نگه داشت». تأثیرات این نوع نظرورزی‌ها نه تنها فرانسه، بلکه اروپای نیمه‌ی دوم سده‌ی هجدهم، و سده‌ی نوزدهم را در امان نگذاشت. انسان به مثابه موجودی مختار و آزاد معرفی شده بود که زیست اجتماعی آفت‌بار، او را در بند انواع نابرابری‌ها و ضرورت‌های مبتنی بر منافع اقویا کشانده بود. تمامی این نظرورزی‌ها نیز، از انسان در جایگاه «آن‌چه بود»، آغاز می‌کردند، و به انسان در جایگاه «آن‌چه باید می‌شد»، می‌رسیدند. و راه‌گذر از آن به این نیز، چیزی نبود جز انقلاب سیاسی. مارکس در مطلع «هجدهم برومر لوئی بناپارت» می‌نوشت «انسان‌ها هستند که تاریخ خود را می‌سازند اما نه آن‌گونه که خود می‌خواهند، یا در شرایطی که خود انتخاب کرده باشند؛ بلکه در شرایط داده شده‌ای که میراث گذشته است و خود آن‌ها به طور مستقیم با آن درگیرند. بار سنت همه‌ی نسل‌های گذشته با تمام وزن خود بر مغز زندگان سنگینی می‌کند». به عبارت دیگر، مارکس بر آن است که انسان‌ها آزادند اما نه آن‌گونه که خود می‌خواهند آزاد باشند. همین نکته را در همان دوران وقایع ۱۸۴۸، توکویل به نوعی دیگر به نمایندگان

مجلس هشدار داده بود؛ هشدار می‌بستی بر این نکته که مردم با آگاهی از معنا و مبنای آزادی طبیعی خود، دریافته‌اند که تاریخ‌شان را باید بسازند، اما آن‌گونه که خود می‌خواهند؛ با انقلابی در اصول و اساس. «بینید در دل این طبقات کارگر چه می‌گذرد... آیا نمی‌بینید که شیفتگی آن‌ها به سیاست جنبه‌ی اجتماعی یافته است؟ آیا نمی‌بینید چه عقایدی کم‌کم در ضمیرشان رخنه کرده است؟ آنان دیگر در پی تغییر این قانون یا آن وزیر یا آن حکومت نیستند، بلکه خواهان سرنگونی و متزلزل کردن شالوده‌های این جامعه‌اند. آیا به حرف‌هایی که هر روز در میانشان رد و بدل می‌شود، گوش نمی‌دهید؟ آیا نمی‌شنوید که پیوسته به گوشمان می‌خوانند که هر کس در مرتبه‌ای بالاتر از آن‌ها قرار دارد، شایستگی و قابلیت حکومت کردن بر آن‌ها را ندارد؟ و تقسیم‌داری‌ها به گونه‌ای که تا امروز صورت گرفته عادلانه نیست و مالکیت بر پایه‌هایی غیرمنصفانه استوار است؟». مارکس به وجود «انسان طبیعی آزاد» قائل نبود، اما به خلق و آفرینش این انسان، سخت باور داشت. او در پی این بود که با برجسته‌تر کردن وجوه و سویه‌های آزاد نبودن انسان، باید او را به میدان مبارزه برای کسب آزادی کشاند. در این میدان، بار تمامی مبارزه البته بر دوش

این انسان نیست، چرا که بخشی از فرآیند مبارزه برای خلق «انسانِ طبیعیِ آزاد» را نظام سرمایه‌داری به صورت «ناخودآگاه» بر دوش دارد. معنا و مبنای دیدگاه مارکس در «مانیفست» درباره‌ی کندنِ گورِ بورژوازی توسط هم‌او، جز این نبود. بر اساس این نوع روایت، هرچه زیستِ انسان در گرداب‌های اسارت و اجبار برجسته‌تر و آشکارتر شود، به ساحلِ آزادی مطلوب و موعود، نزدیک‌تر شده‌ایم. در جامعه‌ی کمونیستی است که انسان به آزادی حقیقی خواهد رسید؛ و به این غایت مطلوب نخواهیم رسید جز با تشدید و تغلیظِ تقابل میان انسانِ طبیعی و انسانِ اجتماعی. اما باز هم این پرسش در کانونِ نظورری‌های اهل معنا قرار داشت که «آزادی از چه؟». به یاد آوریم نظامِ نظری درخشان و پالوده‌ی ادموند برک را درباره انقلاب فرانسه. برک را آن‌جا و آن‌گاه که در فشار قرار دادند برای اعلام تبریک به انقلابیون در فرانسه، این نکته را دفتر تاریخ اندیشه ثبت کرد که «آیا امروز می‌توانم به مناسبت آزادی فرانسه به این ملت شادباش گویم؟ چون آزادی به مفهوم انتزاعی آن جزء مواهب بشر قلمداد شده است. آیا به دیوانه‌ای که از بند ایمنی بخش و تاریکی سودمند زندان گریخته است، باید به دلیل دستیابی به روشنائی و آزادی واقعاً شادباش بگویم؟»

آیا می‌توانم به راه‌زن یا جنایتکاری که زنجیرهای خویش را گسسته است، به مناسبت بازیافتن حقوق طبیعی تبریک بگویم؟ این کار به آن می‌ماند که صحنه‌ی محکومان به اعمال شاقه و قهرمان نجات بخش آنان یعنی شهسوار غمگین [دون کیشوت] را تکرار کنم». مارکس این نوع آزادی انسان را آزادی از تحت اسارت و اجبار و ضرورت نیروهایی می‌دانست که توسط انسان تولید و آفریده شده‌اند و بر اساس شرایط نابسامان اجتماعی و اقتصادی بر علیه او به کار گرفته شده‌اند. انسان تا زمانی که نداند با چه نوع زنجیرهایی به جبر طبیعت بسته شده، نمی‌تواند به آزادی دست یابد، و آن‌جا و آن‌گاه که از نوع و لون این زنجیرها آگاهی یابد، باید به سمت و سوی استفاده از آن‌ها در راستای زیست‌عاری از اسارت و اجبار از جانب دیگران، هدایت شود، و چون به آن‌جا رسد، به آزادی دست یافته؛ آن نوع آزادی که بر اساس آن می‌تواند و باید «تغییر پذیرها» را تغییر دهد، و «تغییرناپذیرها» را اداره کند. انگلس در «آنتی دورینگ» بر همین نوع فهم و درک و دریافت از آزادی تأکید می‌کرد «آزادی رویای فراغت و استقلال از قوانین طبیعی نیست؛ آزادی در شناخت این قوانین و در امکانی است که در نتیجه‌ی این شناخت پدید می‌آید و با تکیه به آن می‌توان این

قوانین را واداشت که در جهت هدف‌های مشخص کار کنند... آزادی اراده، چیزی نیست جز توان تصمیم‌گیری بر اساس دانش واقعی. هرچه آزادی انسان نسبت به مسئله‌ی مشخصی بیشتر باشد، مضمون داوری او هم با ضرورت بیشتری تعیین می‌یابد. اما این صورت‌بندیِ رواییِ دل‌فریب، که ریشه در خاک نظام نظری اسپینوزا نیز داشت، روایتی به شدت ایدئولوژیک بود. به این دلیل که بلافاصله پس از مطرح شدن مدعای ضرورت آگاهی عمل‌گرایانه‌ی انسان از سویه‌های جبرآلود هستی و ضرورت‌های حاکم بر ذهن و ضمیر خویش، این مدعای دوم مطرح می‌شد که این سویه‌ها و ضرورت‌ها، فلان و فلان مورد هستند. در این جا بود که مدعای مارکس نیازمند تبیین دقیق و عمیق فلسفی یا علمی بود. به فرض که بپذیریم انسان باید به آگاهی عمل‌گرایانه‌ای نسبت به ضرورت‌های حاکم بر ذهن و ضمیر و زمان و زمانه‌ی خود دست یابد، این مدعای در عرصه‌ی آنتولوژی، در نظام نظری مارکس با تعیین مصادیق و طرح مدعیات پسینی، وارد عرصه‌ی اپیستمولوژی می‌شد. به دیگر بیان، من در مقام ثبوت، می‌پذیرم که فلان و فلان ضرورت و اجبار بر انسان و جهان حاکم است، اما در مقام اثبات اگر این مدعا مطرح شود که این فلان و فلان، چه چیزهایی

هستند، باید با روش‌های خاص همان عرصه به تبیین این مدعیات پرداخت. بر این اساس، نظام نظری مارکس درباره جبر و اختیار و آزادی و اراده و ضرورت در انسان و جهان، در مقام ثبوت، آغشته به انواع روایات اساطیری است، و در مقام اثبات، آلوده به انواع مغالطات و چشم‌بندی‌ها و معرکه‌گیری‌های سست ایدئولوژیک، که ردایی از کشفیات علمی به تن دارند؛ تنی لبریز از کاه متافیزیک و پوئتیک و اسطوره. پس از مرگ مارکس، یکی از علل جدال اردوگاه مارکسیست‌های ارتدکس با مخالفین خود، این بود که بر اساس قرائتی از ماتریالیسم تاریخی، عده‌ای فروپاشی نظام سرمایه‌داری را اجتناب‌ناپذیر می‌دانستند، و دیگری بر این باور بودند که باید با سازماندهی و برنامه‌ریزی و عملیات میدانی به تسریع این فروپاشی در قالب انقلاب پرداخت. این دو نوع قرائت در اردوگاه مارکسیسم که در ادامه به انواع دیگر، در قالب گرایش‌های منشویکی و بلشویکی در روسیه نیز جریان داشت، در ظاهر ماجرا، دو گروه را در برابر یکدیگر قرار داده بود که عبارت بودند از قائلین به جبر تاریخی و قائلین به اعمال اختیار در سیر تاریخ. این دوگانه، از منظر مبانی نظام نظری مارکس، دارای اعتبار و در خور اعتنا نیست، و تنها از منظر سیر تحولات تاریخی در

اردوگاه مارکسیسم قابل رصد و بررسی است. اما نکته‌ی مهمی که این دوگانه در متن و بطن خود دارد از این قرار و بر این مدار است که در هر دو سوی طیف، رفقا می‌توانستند به یک شکل از مدعیات خود با وقوع هر نوع رویداد در عرصه‌ی واقعیت دفاع کنند. اگر نظام سرمایه‌داری «به زودی» و بر اساس پیش‌بینی‌های مارکس نابود نمی‌شد، گروه نخست هم‌چنان از مدعای خود به این شکل دفاع می‌کردند که «اندکی صبر سحر نریز است»، و اگر نظامی سیاسی در بخشی از جهان با قیام و انقلاب عده‌ای تحت عنوان مارکسیست نابود می‌شد، گروه دوم می‌توانستند به دفاع از مدعای خود بپردازند که این انقلابی سوسیالیستی بر علیه نظامی سرمایه‌داری بوده است. بعید می‌نماید که مارکس حتی در پس‌کوچه‌های تخیل خود نیز به این‌گونه شوخی‌های اخلاف‌اش با نظام «سوسیالیسم علمی» اندیشیده باشد. با توجه به این شوخی‌های تاریخی بود که در اردوگاه مارکسیسم طرح مسائلی چون جبر و اختیار درباره جهان و انسان، کاملاً بی‌اعتبار و بی‌مبنا بود. این پرسش در مواجهه با نظام نظری مارکس دارای غایت اهمیت است که آیا او بر آن بود تا جامه‌ی تغییرات و تحولات محتومی که پیش‌بینی کرده بود را بر تنِ تئوری خود بپوشاند، یا

برای جامه‌ی تئوری خود در جست و جوی تنی مناسب بود؟ به دیگر بیان، آیا مارکس نمی‌خواست سیر تحولات تاریخی را آن‌گونه که در جریان بود، بپذیرد؟ و یا می‌دانست که سیر تحولات تاریخی بدون تردید این‌گونه که تاکنون بوده، در جریان نخواهد بود، و با تغییری محتوم مواجه‌ایم، و بر این اساس، بر آن بود تا برای آن تغییرات بنیادین تئوری بتراشد؟ رابو سنت‌اتین به عنوان یکی از چهره‌های مطرح در انقلاب فرانسه، این جمله‌ی قصار را در تعریف انقلاب از خود در دفتر تاریخ ثبت کرده که انقلاب یعنی «تاریخ ما، سرنوشت ما نیست». در مواجهه با این نوع باور، باید به طرح این پرسش پرداخت که آیا فقط تاریخ «ما» سرنوشت «ما» نیست، یا تاریخ انسان سرنوشت او نیست؟ به عبارت دیگر، آیا تاریخ می‌تواند سرنوشت دیگرانی جز «ما» باشد، یا نه؟ مارکس به آشکارترین شکل ممکن پاسخی در بساط این پرسش نهاده بود؛ به باور او تاریخ انسان، در شرایط از خودبیگانگی اسارت‌بار انسان در قیود تولیدات خویش، همواره سرنوشت او بوده، اما با کسب آزادی مبتنی بر آگاهی عمل‌گرایانه در راستای تسلط بر قیود، تاریخ ما، سرنوشت ما نخواهد بود. از این منظر، نظام نظری مارکس قابل تقلیل و تلخیص در شعار رابو سنت‌اتین درباره انقلاب فرانسه است.

در میانه‌ی سده‌ی نوزدهم امثال مارکس و فروید، خود را در پناه نظامات نظری جدید در عرصه‌ی علوم تجربی طبیعی می‌یافتند که توانسته بودند برای تطور موجودات مادی و زیستی، و برای تعیین مسیر اجرام آسمانی و برای کشف اصالت حرکت یا اصالت سکون در جهان، به ترسیم مشخصات و مختصات دقیق و عمیق بپردازند. این دو، بر همین اساس، بر این باور بودند که برای سایر شقوق حیات و هستی انسان نیز می‌توان و باید به ترسیم و تدوین چنین نظامات نظری پرداخت. هر دو بر این باور بودند که آنچه می‌کنیم و آنچه می‌اندیشیم، از ساده‌ترین حالات تا پیچیده‌ترین، دارای علل مشخص و قابل رصدی است که برای ترسیم مختصات وجودی انسان در جهان جدید باید گام در مسیر شناسایی و ارساد آن علل نهاد. در اعتقاد راسخ فروید به زیست‌مبنتی بر جبر انسان، کمتر عالمی در عالم تردید روا داشته است. کافی است کسی به طرح ساده‌ترین نوع تعریف از «ناخودآگاه» بپردازد تا اثباتی باشد بر زیست‌عاری از اختیار انسان. اگر هرچه در عرصه‌ی گفتار و کردار نشان می‌دهیم، و نشان نمی‌دهیم، متأثر از «ناخودآگاه» باشد، بنابراین تیر خلاص به قلب اراده و اختیار و آزادی انسان شلیک شده است. اما در مواجهه‌ای دقیق‌تر و عمیق‌تر، در می‌یابیم

که میان تمامی این واژه‌ها از «اختیار» تا «اراده» تا «آزادی»، تفاوت و تمایزهای بنیادینی برقرار است. و چون چنین است، نظام نظری فروید ناقض و نافی وجود کدام‌یک از این‌ها خواهد بود؟

از دیگر سو، پرسش این است که آیا انسان، دارای «اختیار» و «اراده» و «آزادی» است و در ادامه، نیروها و عوامل دیگری بر علیه این سه عمل می‌کنند و آن‌ها را به مرز نابودی می‌کشانند؟ و یا، این‌که، اصلاً و اساساً انسان، دارای هیچ‌کدام از این سه نبوده و نیست؟ پرسش‌هایی از این جنس و سنخ درباره نظام نظری فروید فروان است، اما مواجهه‌ی من با این بخش از نظام نظری او، همان است که در مواجهه با نظام نظری مارکس مطرح کردم؛ به فرض که در مقام ثبوت، انسان تحت تأثیر نیرو یا نیروهایی باشد که مانع اختیار و اراده و آزادی او هستند، اما پرسش این است که در مقام اثبات، فروید چگونه می‌تواند به اثبات این مدعا بپردازد که این نیرو و نیروها، چیزهایی هستند چون «ناخودآگاه»؟

نقل است که کانت درباره روسو گفته بود «او نیوتن جهان اخلاق است». اما چرا و چگونه؟ مراد کانت این است که همان‌گونه که نیوتن جهانی را در کشاکش میان نیروهای مایل به مرکز و گریز از مرکز ترسیم می‌کرد، روسو نیز به بررسی و ارزیابی انسان به مثابه موجودی در کشاکش میان اگوئیسم و آلتروئیسم می‌پرداخت. روسو با القای آن نوع آزادی به انسان، که پیش از این نشان دادم، در پی رهایی او از این نوع کشاکش‌ها بود. اما فروید نیز با جعل ناخودآگاه، و در ادامه با توصیفی که از ساحت روان انسان در قالب سه گانه‌ی اید، ایگو و سوپرایگو داشت، انسان را به مثابه موجودی مورد ارزیابی قرار می‌داد، در کشاکش میان اید و سوپرایگو. انسان در نظام نظری فروید، از یک سو، دست به گریبان انواع ناسازگاری‌های مرتبط با بیرون است، و از دیگر سو، گرفتار ناسازگاری‌های درونی. با توجه به این شرایط، هرگونه مدعا درباره آزادی و اختیار و اراده‌ی انسان، در مرزهای محال قرار می‌گیرد. اما فروید بر این باور بود که این نوع واژه‌ها نباید باعث ویرانگری بیشتر در ساحت روان و جهان انسان شود؛ آن‌که می‌داند چه نیروهایی او را به بند جبر کشیده‌اند، آزادتر از آن است که همین نکته را نمی‌داند. و آن‌که می‌داند چرا و چگونه مختار نیست، و به

چه اندازه مختار نیست، از حصه‌ی آزادی و اختیاری که در بساط دارد، آگاهانه می‌تواند بهره‌های مثبت و موثر در راستای رفع ناسازگاری‌های بیرونی و درونی ببرد.

فروید انسان را آزاد و مختار نمی‌داند، اما در عین حال، تلاش در راستای غلبه بر نیروهایی که آزادی و اختیار انسان را در بند کشیده‌اند، ممکن و مطلوب می‌داند. بر همین اساس، به طرح روایتی از ساحت روان و ذهن انسان می‌پردازد که بدل به ابزاری شود برای القای این باور به انسان که پیش‌روی او چیزی جز میدان مین نیست، اما این به معنی تسلیم و پایان کار نیست؛ انسان باید بیاموزد و این آموزه را به کار گیرد که برای عبور از این میدان به خنثی کردن مین‌ها بپردازد. بر سبیل تمثیل، نظام سیاسی حاکم بر کشوری را در نظر بگیرید که مجال طرح و برجسته‌سازی مشکلات و معضلات بنیادین خود را نمی‌دهد، این نظام سیاسی وجود میدان مین را نمی‌پذیرد و چشم بسته از این میدان عزم گذر می‌کند؛ در این جا، فرجام مشخص است. و به همین نسبت، فروید معتقد بود که فرجام انسانی که مجال طرح و برجسته‌سازی به ناسازگاری‌ها و اختلالات روانی خود ندهد، همان گذر با چشمان بسته از میدان مین خواهد بود.

اهمیت این نوع مواجهه با ناسازگاری‌ها و اختلالات درونی و بیرونی در انسان، این بود که در نظام نظری فروید آگاهی انسان از این نوع روایت فرویدی، علاوه بر یکپارچگی روان، می‌توانست باعث ایجاد سویه‌های سودمندتر فرهنگی و تمدنی شود. البته این هم یکی از مدعیات فروید است و بس. در حالی که، نظام نظری او درباره این که ایجاد یا تقویت ساحت فرهنگی و تمدنی جهان و انسان، لزوماً بر اساس تبیین‌های او درباره رابطه‌ی روان و جهان انسان باشد، نه نظامی «علمی» بود و نه دارای رجحانی بر سایر روایت‌های رقیب. می‌دانیم که پیش از فروید، فروان افرادی از جمله کانت و شوپنهاور و نیچه و حتی هارتمان و... گام در وادی ارائه‌ی تبیین‌هایی در راستای این مسئله نهاده بودند که چرا آن چه در درون ما ناهشیار و ناآشکار است می‌تواند با سلطه و سیطره بر وجود ما، به سامان‌دهی ذهن و رفتار ما پردازد. اما اکثر قریب به اتفاق اهالی این قبیله، از ارائه نظام نظری منسجم و دقیقی که به تفکیک مدعیات مختلف در عرصه‌های مشخص پردازد، و بر اساس متدولوژی همان عرصه، روش‌هایی در اثبات مدعیات ارائه کند، و روایت‌های غیرفلسفی و غیرعلمی را در مقام جعل، به عنوان کشفیات علمی مطرح نکند، عاجز بودند. در فصل هشتم نشان

خواهم داد که مراد از طرح این نکات این نیست که هر نظام نظری حتماً باید نظامی «علمی» باشد؛ هرگز! مراد این است که هر نظام نظری، باید کاملاً عرصه، حدود و ثغور، روش‌شناسی، مبانی ثبوتی و اثباتی، و سایر معاییر و موازین حاکم بر عرصه‌ی طرح خود را لحاظ و رعایت کند. به دیگر بیان، تنها نظامات نظری علمی، دارای اعتبار نیستند، اما هر نظام نظری غیرعلمی که مشحون از مدعیات علمی باشد و با معاییر و موازین عرصه‌ی علم به اثبات مدعیات خود نپردازد، کاملاً بی‌اعتبار است. به همان نسبت که هر نظام نظری علمی نیز آن‌جا و آن‌گاه که مدعیات خود را اگر نتواند با معاییر و موازین حاکم بر عرصه‌ی خود اثبات نماید، بهره‌ای از اعتبار نخواهد داشت. نظام نظری فروید آشکارا معطوف و مربوط به عرصه سیاست نبود که مجبور یا مختار بودن انسان را با رعایت الزامات آن عرصه مطرح کند، اما همان‌گونه که نشان دادم، در عرصه‌ی سیاست نیز بسیاری از نظریه‌پردازان و سیاست‌گران و سیاست‌گذاران با استفاده از نظام نظری فروید به طرح مدعیات و راهکارهای خُرد و کلان پرداختند. این نکته، از آن جهت دارای اهمیت است که زمان و زمینه‌ی تاریخی فروید، بسیار تحت تأثیر وقایع برجسته و تأثیرگذار سیاسی از جمله انقلاب فرانسه و

شورش‌های ۱۸۴۸ در اروپا بود. اکثر قریب به اتفاق فلاسفه‌ی طراز اول در سده‌های هجدهم و نوزدهم، اگرچه در خط مقدم فعالیت‌های سیاسی نبودند اما تأثیرات نظامات نظری ایشان در همان خط، مشهود و ملموس بود. ارتباط نظامات نظری سقراط و افلاطون و ارسطو و حتی رواقیون و سایر اخلاف ایشان، با عرصه‌ی سیاست، آیتی بود در تأیید این نکته‌ی دارای غایت اهمیت که هرگونه طرح و ایجاد نظام نظری درباره زیست انسان در ساحت اجتماعی بدون در نظر داشتن زیست سیاسی، در مرزهای محال قرار خواهد داشت. فروید نیز اگرچه مشخصاً اقدام به طرح نظام نظری خود معطوف به عرصه سیاست نکرد، اما کاملاً تأثیرات متقابل زیست اجتماعی-سیاسی و روان انسان، بر یکدیگر را، در متن و بطن افکار و آثار خود جای داد. فروید دقیقاً و عمیقاً فرزندِ خلفِ زمانه و زمینه‌ای بود که در عرصه‌های متعدد و متنوع از علوم تجربی طبیعی، تا علوم تجربی انسانی، تا فلسفه، تا الهیات، و... متأثر از ایده‌ی ارتباط میان «بود» و «نمود» بود. پیش از این نشان دادم که کسی چون مارکس، مطلقاً ذوب در همین نوع دیدگاه بود و سال‌ها کوشید تا نظام نظری خود را بر اساس تفکیک و تمایز میان بود و نمود سامان دهد. فروید نیز مطلقاً به همین

تفکیک و تمایز قائل بود. اما این نظام نظری از سده‌ها پیش از مارکس و فروید، حضورِ قاطع خود را در تاریخ فلسفه و علم تثبیت کرده بود. در فصل دوم نشان دادم که همین دیدگاه چرا و چگونه در نظام نظری افلاطون مطرح شد، و یکی از توابع و توالی آن، تأثیرات بنیادین بر نظام نظری مارکس و فروید بود. اما در دوران نزدیک‌تر به مارکس و فروید، امثال لایبنیتس و بارکلی و کانت و هگل نیز به روش‌های مختلف در تقویت این دیدگاه کوشیده بودند. برای نمونه، کانت بر این باور بود که «اگر جهان را به چشم نمود بنگریم، همانا وجود چیزی را نشان می‌دهد که نمود نیست». با این بنیان نظری بود که کانت به نظریه‌ی «امر الهی» می‌رسید. او بر اساس یک نوع درون‌نگری، به طرح این مدعا می‌پرداخت که کسی در درون من فریاد برمی‌دارد که دروغ نگو، اما من می‌دانم که این «کس»، من نیستم. اما چرا؟ چون این «من» که آغشته به انواع دروغ‌گویی است چگونه می‌تواند امر به دروغ نگفتن کند. کانت با این مقدمات به سمت و سوی این باور می‌رفت که این نمود، خود، نمی‌تواند مبتنی بر نمود باشد؛ پس پای یک «بود» در میان است. این مدعای کانت و کوششی که او در راستای اثبات این مدعا انجام می‌دهد، به هیچ‌وجه دارای اعتبار و در خورِ اعتنا

نیست، اما کافی است تا مدعای کلانِ «امر الهی» را در مقام علت العلل، جای‌گزینِ مناسبات اجتماعی و اقتصادی در نظام نظری مارکس، و ناخودآگاه و لیبیدو در نظام نظری فروید کنیم، تا دریابیم که عمق شباهت مبانی نظری تا کجاست. انسانِ تخته‌بندِ نموده‌ها، انسانیِ مجبور است که بهره‌ای از آزادی ندارد، اما همین انسان را اگر به ساحت آگاهی از مکانیزم وجودی و کارکردی رابطه‌ی میان بود و نمود رسانیم، یا به اختیار و آزادی خواهد رسید، و یا حداقل، از آزادی بیشتری نسبت به زیست در جهانی پیش از کسب آن نوع آگاهی، برخوردار خواهد شد.

نظام نظری کانت و مارکس و فروید، در این عرصه‌ها، مشحون از پیش‌فرض‌های ستبر و سترگِ اثبات نشده است، و بر همین اساس، نتیجه‌ی کوشش‌های نظری ایشان - در این زمینه نیز - جز در عرصه‌ی دین و مذهب و اسطوره و پوئتیک، دارای اعتبار و در خور اعتنا نیست.

در این‌جا، در راستای تقویت آن‌چه تاکنون مطرح شد، با توسل و تمسک به بیتی از حافظ، در مقام استشهداد، عزم آن دارم که توجه‌تان را به نکته‌ای بنیادین درباره بحث حاضر جلب کنم. فراوان خواننده و شنیده‌ام که عده‌ای بر اثر ابتلا به جهل مرکب، کوشیده‌اند

تا نشان دهند که اصل و اساسِ نظامِ نظری فروید را می‌توان به آشکارترین شکل ممکن در غزلیات حافظ سراغ گفت. در فصل نهم نشان خواهیم داد که نقش فروید در القای این‌گونه باورها به این حضرات، چه بوده است. حضرات در راستای اثبات مدعای اخیر به طرح این بیت از حافظ، در مقام استدلال، می‌پردازند که «در اندرون من خسته‌دل ندانم کیست / که من خموشم و او در فغان و در غوغاست». توسل و تمسک به این بیت در مقام ارائه‌ی استدلالی در راستای اثبات آن مدعا، آیتی است بر جهل مرکب نسبت به نظام نظری فروید و حافظ. اما بیتی که از مجموعه آثار حافظ مورد توجه و تأمل قرار خواهیم داد این است

یک قصه بیش نیست غمِ عشق، وین عجب

کز هر زبان که می‌شنوم نامکرر است.

عشق به عنوان یکی از حالات متعلق به ساحت درونی انسان (در مقام احساسات و عواطف و هیجانات) مطلقاً دارای ارتباطی عمیق و وثیق با ساحت بیرونی انسان (در مقام گفتار و کردار) است. در مواجهه با این مدعا، نباید ذهن ما دچار این لغزش شود که «اما ما انواع عشق داریم»، بله! و البته که انواع عشق داریم، اما و هزار اما! این انواع، علیرغم تعدد و تنوع، از آن جهت که در مؤلفه‌ای به

نام «عشق» دارای شباهت و اشتراک هستند، ذیل مجموعه‌ی «انواع عشق» قرار می‌گیرند. برای نمونه، من اگر به طرح این مدعا پردازم که «انواع گل وجود دارد»، نمی‌توانم با توسل و تمسک به این «انواع»، مدعی گل بودن دریا نیز شوم. ارتباط میان عشق به مثابه حالاتی از حالات در ساحت درونی انسان، با ساحت بیرونی، سبب می‌شود که علم روان‌شناسی دارای صلاحیت بررسی و ارزیابی آن باشد. و چون چنین است، «عشق» - از منظر بود- یک حالت بیش نیست در حالی که -در مقام نمود- دارای تعدد و تنوعی در مرزهای بی‌نهایت است. بر سبیل همین تمثیل، یک «بود» واحد و ثابت، می‌تواند دارای «نمودهای» متعدد و متنوع باشد. در این‌جا، روان‌شناس پا به عرصه‌ی بررسی و ارزیابی رابطه میان ساحت درونی و ساحت بیرونی انسان می‌گذارد، اما فروید این نوع نظام نظری را که در راستای حل و رفع مسائل و مشکلات مربوط و معطوف به ساحت روان است، ناقص و ناتمام می‌دانست. «نامکرر» بودن عشق در مقام بیان، حاوی دو نوع مدعاست؛ نخست این‌که عشق در مقام ثبوت، دارای ثبات و یگانگی است، اما انسان در مقام اثبات، گریز و گزیری از بیان متعدد و متنوع آن ندارد، و دیگر این‌که، عشق حتی در مقام ثبوت نیز دارای ثبات و یگانگی نیست و این علت بیان «نامکرر» آن است.

فروید مطلقاً با دیدگاه دوم موافقت و مرافقت ندارد، بنا بر نظام نظری او، عشق در مقام یکی از حالات در ساحت درونی انسان، «بودی» است که در مقام نمایش در ساحت بیرونی انسان، دچار تعدد و تنوع در مقام نمود می‌شود. اما پرسش این است که آیا انسان در نمایش مبتنی بر این تعدد و تنوع‌ها دارای اراده و اختیار است؟ به دیگر بیان، اگر من در ساحت بیرونی، هر آن‌چه یک عاشق از خود به نمایش می‌گذارد را به نمایش بگذارم اما در ساحت درونی مطلقاً دچار عشق نشده باشم، این حالت را تنها می‌توان «عشق دروغین» و مبتنی بر ناسازگاری میان گفتار با احساس، یا کردار با احساس دانست؟

فروید در مواجهه با این مسئله در عرصه‌ی نظر، و مشکل در عرصه‌ی عمل، برای ما چیزی جز توصیه‌ای اخلاقی در بساط ندارد. «در مجموع چندان اهمیتی ندارد که درمان را با چه موضوعی آغاز کنیم... تنها چیزی که در این میان بیمار باید مراعات کند، همین قاعده‌ی بنیادین روان‌کاوی است». مراد فروید از «قاعده‌ی بنیادین روان‌کاوی» چیزی جز این نیست که بیمار باید به ارائه روایت خود از هر آن‌چه او را می‌آزارد، و هر آن‌چه می‌پندارد، پردازد. فروید در ادامه همین فقره می‌نویسد «هرگز به این ملاحظات تن ندهید و حرفتان را بزنید- در حقیقت، دقیقاً

چون از گفتنش احساس ناخوشایندی دارید، باید حرفتان را بزنید. بعدها پی می‌برید که می‌فهمید که چرا این یگانه قاعده‌ای است که باید از آن تبعیت کنید. پس هر چه به ذهنتان خطور می‌کند بگویید. طوری عمل کنید که انگار مسافری هستید نشسته در کنار پنجره‌ی واگن قطار و چیزی را که در بیرون می‌گذرد برای کسی که در درون واگن است توصیف می‌کنید. در آخر، هرگز فراموش نکنید که قول داده‌اید کاملاً صادق باشید و چیزی را به صرف آن‌که، به هر دلیلی، گفتن‌اش برایتان ناخوشایند است، از قلم نیندازید».

اینشتین به عنوان یکی از هم‌روزگاران فروید، به ارائه‌ی این درس در مکتبِ «علم» پرداخته بود که «تا آن‌جا که در عرصه‌ی علم به معنی دقیق کلمه هستیم، هرگز با جملاتی در فرم "نباید دروغ بگویی" مواجه نخواهیم بود... جملات علمی ناظر به امور واقع و روابط... نمی‌توانند رهنمودهایی اخلاقی صادر کنند». البته در فصول آتی نشان خواهیم داد که چرا و چگونه فروید حتی به مدعای اخیر در نظام نظری خود نیز پایبند نیست و در مقام عمل، روایت‌های بیمار را حتی اگر آلوده به انواع دروغ‌ها باشد را می‌پذیرد و آن‌ها را در روند درمان، دارای کارایی می‌داند.

بنابراین، گویی انسان دارای این اختیار و اراده است که حالاتِ موجود در ساحاتِ درونیِ خود را آن‌گونه که هست، به نمایش نگذارد. اما این آیا مدعا در نظام نظری فروید پذیرفته می‌شود؟ هرگز! چرا؟ به این علت که فروید معتقد است هر آن‌چه که بیمار در قالب روایت‌های مربوط به ساحتِ درونیِ خود مطرح می‌کند، حتی آن‌جا و آن‌گاه که در باورِ او با اراده‌ای معطوف به تحریف و تغییر ارائه شود نیز به علتِ نوعی اجبار بوده که باعث این توهمِ اراده شده است. و این لب لبابِ «علمی» نبودنِ نظریه‌ی فروید است، که نشان می‌دهد نظام نظری او مطلقاً تن به قاعده‌ی ابطالِ پذیری نمی‌دهد.

اما آیا مراد ما از طرح این مسائل این است که فروید به اشتباه انسان را موجودی مجبور و بی‌بهره از آزادی و اراده می‌داند؟ هرگز! ما در این عرصه، پا در گلِ مدعای او در مقامِ ثبوت نمی‌مانیم، بلکه از او می‌خواهیم، مدعای خود را بر اساس مبانیِ شناخت‌شناسی و روش‌شناسیِ حوزه‌ی مربوط به آن، اثبات کند. و فروید در مواجهه با این آزمون است که به پایان می‌رسد؛ اما چرا پایان؟ تنها به این جهت که او نتوانسته مدعای خود را در ساحتِ علم، اثبات کند؟ هرگز! به این جهت که فروید مدعای خود را به مثابه مدعایی «علمی» مطرح می‌کند، و پس از این است که

نمی‌تواند با موازین و معاییر عرصه‌ی علم به اثبات این مدعا بپردازد. ما هرگز مدعیات دینی و مذهبی و فلسفی را به این علت که «علمی» نیستند، بی اعتبار نمی‌دانیم، اما اگر کسی در آن عرصه‌ها به طرح مدعایی بپردازد با این مدعای مضاعف که این مدعا، مدعایی علمی است، آن‌جا و آن‌گاه از او خواهیم خواست که مدعای خود را با موازین و معاییر علمی به اثبات برساند؛ در صورت عدم توفیق، آن مدعا را باطل و غیرعلمی می‌دانیم، اگرچه آن مدعا می‌تواند در ادامه، تحت لوای مدعایی دینی و مذهبی یا فلسفی به حیات خود ادامه دهد. برای نمونه، اگر کسی با رجوع به قرآن، مدعی علمی بودن این بخش از این آیه شد که «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»، باید این مدعا را با موازین و معاییر علمی اثبات کند، نه موازین و معاییر فقهی و کلامی. هرچند که طرح چنین مدعایی -مبنی بر علمی بودن این بخش از آن آیه- با توجه به به فراز ابتدایی همین آیه، آیتی است بر جهل مرکب مدعی، چرا که در ابتدای همین آیه است که راه بر هرگونه اعتبار این آیه از لحاظ علمی تا ابد مسدود شده است. آن‌جا که این مدعا مطرح می‌شود «الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ»، بنابراین، بخش دوم آیه‌ی مذکور، کاملاً موقوف به بخش نخست است، که خود مبتنی بر «ایمان» است، و این یعنی انسداد عرصه‌ی «علم» در مواجهه با این آیه.

حالات معطوف و مربوط به ساحت درونی انسان، می‌توانند در ساحت بیرونی او، به انواع و اشکال متعدد و متنوع به نمایش گذاشته شوند. معنا و مبنای این واقعیت، این است که ساحت رفتارِ انسان، تنها دارای کارکردِ نمایشِ دقیق و عمیقِ ساحتِ ذهنِ انسان نیست. به دیگر بیان، ما از ساحت رفتارِ خود در بسیاری از مواقع و موارد در راستای پوششی بر واقعیات ملموس و مشهود در ساحتِ ذهن بهره می‌بریم. باز هم به دیگر بیان، تفاوت و تمایزی بنیادین موجود است میان «آنچه هستم» با «آنچه می‌پندارم هستم»، و میان «آنچه می‌پندارم هستم» با «آنچه نشان می‌دهم که هستم». فروید با طرح سه گانه‌ی اید، ایگو و سوپر ایگو، از این دقیقه مطلع بود، و ارجاعات فراوان او به نظام نظری افلاطون نیز نشان دیگری بر اثبات همین اطلاع بود، اما اثباتِ مدعای او در این بخش از نظام نظری‌اش، تخته‌بندِ مدعیات کاملاً غیرعلمی و اثبات نشده‌ای بود که به محض طرح آن‌ها، نظام نظری فروید از عرصه‌ی علم خارج می‌شد. می‌توانیم بیرق بر بام این مدعا برافرازیم که انسان حتی آن‌جا که خود را دارای اختیار و اراده در تغییر نمایش واقعیات موجود در ساحت درونی خود می‌پندارد، باز هم مبتلا به جبری است «ناخودآگاه»، اما این مدعا نیازمند نوعی از اثبات است که نظام نظری فروید کاملاً بی‌بهره از آن است.

مبنای مواجهه‌ی عالمانه با نظام نظری هر اندیشمندی، جز این نیست که با بررسی و ارزیابی کارنامه‌ی او، دریابیم که آیا او، از آن‌چه واقعاً ملموس و مشهود است آغاز کرده، یا از آن‌چه خوش داشته ملموس و مشهود باشد. این نکته‌ی دارای غایت اهمیت، درباره نظام نظری فروید از اهمیت بسیار بیشتری برخوردار است، چرا که، او به طرح نظامی نظری درباره روان انسان و روابط آن با ساخت بیرونی او پرداخته است. اگر انسان را در ساخت بیرونی تنها نمود بدانیم و ضمن مراجعه به ساخت درونی او نیز به این آگاهی دست یابیم که او در ساخت درونی نیز آغشته به انواع نمودها است، در این جا، یا باید از اصل و اساس منکر وجود هر نوع «بود» شویم، یا به اثبات این مدعا پردازیم که «بود» اصلی و اساسی انسان، در حجاب انواع نموده‌های «ناخودآگاه» است، که باید از تمامی آن‌ها کشف حجاب کرد. نظام نظری فروید مبتنی بر انسان به مثابه «آن‌چه هست»، نیست، به این علت که فروید می‌پندارد انسان به مثابه «آن‌چه هست» را تنها می‌توان با رجوع به آن‌چه در کنه ساخت درونی‌اش پنهان کرده، دریافت. پس از این مدعاست که فروید به طرح مدعای دیگری می‌پردازد مبنی بر این که، انسان از آن‌چه در کنه ساخت درونی خود پنهان کرده نیز آگاهی ندارد. و چون چنین است، مبنای نظام نظری فروید مبتنی بر روان‌کاوی، دیگر این نیست که بر اساس موازین و معاییر علمی به اثبات

تمامی این مدعیات پردازیم، بلکه، تنها این کفایت می‌کند که بیمار، روایتِ روان‌کاو را درباره تمامی این مدعیات بپذیرد، در حالی که اگر بیمار این مدعیات را نپذیرد نیز نظام نظری فروید باز هم تن به ابطال نخواهد داد؛ چرا که مسیر طرح مدعیاتی چون «مقاومت»، به روی روان‌کاو تا ابد گشوده است.

به دیگر بیان، همان‌گونه که مارکس مدعی مبارزه با ایدئولوژی و آگاهی کاذب در راستای بخشیدن آزادی به انسان بود، اما نظام نظری هم‌او، در مقام نظر و عمل، چیزی ورای همان نوع ایدئولوژی‌ها و آگاهی‌های کاذب در بساط نداشت، نظام نظری فروید نیز مدعی تأثیرگذاری روایاتِ غلط و آفت‌بار بر ساحت ناخودآگاه انسان است، اما در عین حال، فرآورده‌ی نظام نظری هم‌او نیز چیزی نیست جز ارائه‌ی یکی از همین نوع روایت‌ها؛ اما با این تلاشِ رندانه که مورد پذیرش بیمار قرار گیرد، و پس از آن، باعثِ نابودی توهمِ آزادی و اراده در او شود، و البته در همین راستا، توهمی دیگرگونه از آزادی و اراده به ذهن و ضمیر بیمار تزریق شود.

فصل هفتم

خَلْقِ وَهْمِ وَ وَهْمِ خَلْقِ

ز حسن روی تو بر دین خلق می ترسم
که بدعتی که نبودست در جهان آری

سعدی

امیل دورکیم، به عنوان یکی از آباء علم جامعه‌شناسی، کتاب «صور بنیانی حیات دینی» را یک سال پیش از انتشار کتاب دوران‌ساز فروید به نام «توم و تابو» منتشر کرد. دورکیم ۵ سال پس از انتشار همان کتاب، خرقة تهی کرد، اما فروید پس از «توتم و تابو» حداقل دو کتاب دیگر در ارتباط با موضوع دین منتشر کرد. هم دورکیم و هم فروید، به نوعی هم‌روزگارِ مارکس بودند و مطلع از نظام نظری او درباره دین.

سده‌ی نوزدهم، اوج پرداختن به این مدعا از جانب بسیاری از فلاسفه و دانشمندان در عرصه‌ی‌های علوم تجربی طبیعی و انسانی بود که دین چیزی جز فرآورده‌ای انسانی نیست، و چون چنین است، باید به کاوش در این زمینه پرداخت که انسان چرا و چگونه اقدام به خلق و جعل دین کرده است. فروید و مارکس و دورکیم، نظام نظری خود را بر اساس همین هسته‌ی مرکزی مشترک سامان داده بودند. اما علیرغم این شباهت و اشتراک، تفاوت‌های بنیادین نیز در این میان و در این میدان، مشهود و ملموس بود. نخستین نکته‌ای که درباره پرداختن از منظر جامعه‌شناسی و روان‌شناسی به دین باید در نظر داشت از این قرار و بر این مدار است که این دسته از علوم، به مثابه علمی که دین

هم یکی از موضوعات مورد تحقیق و پژوهشِ آن‌هاست، مطلقاً نمی‌توانند به ارزیابی تمامی مدعیات مطرح شده در عرصه‌ی دین از منظر صدق و کذب، و روایی و ناروایی بپردازند. در جامعه‌شناسی دین، یا روان‌شناسی دین، یا انسان‌شناسی دین، یا در تاریخ دین، برای نمونه، امکان تعیین صدق و کذب این مدعا که معادی در کار است، و، آن معاد، جسمانی یا روحانی است، در کار نیست. جامعه‌شناسی دین و روان‌شناسی دین، فقط و تنها فقط قادر به پرداختن به این‌گونه نکات خواهند بود که اعتقاد بخشی از انسان‌ها به وجود معاد، در ساحت زیست اجتماعی و ساحت زیست روانی، چرا و چگونه ایجاد شده و دارای چه تأثیرات و تأثراتی خواهد بود.

در سده‌ی نوزدهم، سکه‌ی رایج در بازار فلسفه و علم در اروپا این بود که دین چیزی جز توهم یا هذیان نیست، و چون چنین است باید به سمت و سوی کشف ریشه‌های ایجاد این توهم و هذیان رفت و آن را خشکاند. علت اشاره‌ی ما به دورکیم در این زمینه، این است که او در وجه کلان با مدعایی وارد میدان بررسی و ارزیابی دین شد که اگرچه سویه‌های ستبر و سترگ مبتنی بر جامعه‌شناسی داشت، بی‌نصیب از مبانی روان‌شناسی نیز نبود، اگرچه، در عین حال، ریشه‌ای اصلی و اساسی در خاک فلسفه

داشت. دورکیم در نخستین سطور از کتاب «صور بنیانی حیات دینی» می‌نویسد «هدف ما در این کتاب مطالعه‌ی بدوی‌ترین و ساده‌ترین دینی است که بشر تاکنون بدان پی برده؛ می‌خواهیم این شکل از دین را تحلیل و تبیین کنیم. ساده‌ترین دینی که بشر تاکنون بدان پی برده از نظر ما آن دستگاه دینی است که دو شرط زیر را دارا باشد: نخست این که در جوامعی بدان بر بخوریم که سازمان آن‌ها از دیدگاه سادگی بالادست نداشته باشد؛ علاوه بر این، باید چنان باشد که برای تبیین آن به هیچ عنصری که از دینی مقدم بر آن به عاریت گرفته شده باشد نیاز نداشته باشیم». در ادامه، بر سبیل ایجاز و اختصار نشان خواهیم داد که هسته‌ی مرکزی مبنای فلسفی این هدف دورکیم در کجا نهفته است، و چرا توجه به آن دارای غایت اهمیت است.

یکی از بخش‌های دوران‌ساز و تأثیرگذار نظام نظری ارسطو، نظریه‌ی او درباره «علل اربعه» است. ارسطو این نظریه را ابتدا درباره مرکبات صناعی، با این مدعا مطرح می‌کرد که هر آن‌چه در طبیعت وجود ندارد و انسان اقدام به ساخت آن می‌کند باید دارای این ۴ علت باشد: ۱- علت فاعلی ۲- علت مادی ۳- علت غائی ۴- علت صوری. او در ادامه، این علل را در تبیین مرکبات طبیعی نیز

دارای اعتبار و کارکرد دانست. در این جا بود که هم از منظر فلسفی و هم از منظر الهیاتی، نظریه‌ی ارسطو با مسائل و مشکلات متعدد و متنوعی مواجه می‌شد که به توضیح آن‌ها، به علت عدم ارتباط با بحث حاضر، نمی‌پردازم. اما همین نظریه‌ی ارسطو در جهان جدید، علاوه بر عرصه‌ی فلسفه، در عرصه‌ی علوم تجربی هم سخت‌جانی، و میدان‌داری کرد. در حالی که در عرصه‌ی علوم تجربی طبیعی و علوم تجربی انسانی، کاربرد این نظریه با اشکالات و مناقشات فراوان مواجه بود. با توجه به موضوع بحث در این فصل، کاربرد این نظریه‌ی ارسطو در عرصه‌ی علوم تجربی انسانی، به این جا کشیده می‌شد که در وجه «علت مادی»، برای نمونه، اگر به تبیین دین در جوامع انسانی می‌پرداختیم، باید نشان می‌دادیم که چه چیز دیگری در این عالم وجود داشته که از متن و بطن آن، انسان اقدام به تولید و ساخت دین کرده است. تمامی اندیشمندان مورد نظر در سده‌ی نوزدهم، از جمله مارکس و فروید، نظام نظری خود را آشکار و پنهان بر همین مبنای فلسفی ارسطویی تحریف شده در جهان جدید استوار کردند. بر همین اساس است که دورکیم نیز، همان‌گونه که اشاره شد، مدعای بنیادین خود در «صور بنیانی حیات دینی» را از همان ابتدا بر این

اصل قرار می‌دهد که ما در پی دینی هستیم که «چنان باشد که برای تبیین آن به هیچ عنصری که از دینی مقدم بر آن به عاریت گرفته شده باشد نیاز نداشته باشیم».

به دیگر بیان، بیش و پیش از پرداختن به دین، به مثابه یک واقعیت عینی و حقیقی، باید آن‌چه را مورد بررسی و ارزیابی قرار داد که از متن و بطن آن، دین ساخته شده است. با ورود به این عرصه، در نخستین مواجهه، پی بردن به اصل ماجرا بسیار سهل و بسیط می‌نماید، چرا که بر اساس تصور غالب، دین یکی از مصنوعات انسان در ساحت فرهنگ است، و چون چنین است، باید به سرچشمه‌هایی پرداخت که از آن، این چنین تولیدات فرهنگی برون تراویده است. اما این نوع مواجهه، هرچند از جهاتی دارای اعتبار است، اما مواجهه‌ای دقیق و عمیق با مسئله‌ی مورد نظر نیست.

در یک تقسیم‌بندی کلان، هر آن‌چه را که انسان در مواجهه با طبیعت ساخته، «فرهنگ» دانسته‌اند. در این‌جا در واقع در برابر Nature با Culture مواجه‌ایم. اما این تعریف، نیازمند تدقیق و تعمیق بیشتری است. بنابراین، در ادامه، هر آن‌چه انسان در مواجهه با طبیعت ساخته را به دو بخش کلان تقسیم کرده‌اند؛ بخش نخست، ساخته‌های مادی انسان در مواجهه با طبیعت است

که آن‌ها را «تمدن»، و بخش دوم، ساخته‌های غیرمادی انسان در برابر طبیعت است که آن‌ها را «فرهنگ» دانسته‌اند. این ترسیم مختصات و تعیین مراد، باز هم باید جامه‌ی تضییق به تن کند، بنابراین، ساخته‌های غیرمادی انسان در برابر طبیعت را نیز به دو بخش تقسیم کرده‌اند؛ ساخته‌هایی که مربوط به ساحت درونی یا انفسی انسان هستند، و ساخته‌های مربوط به ساحت بیرونی یا آفاقی انسان. موارد نخست را «فرهنگ»، و موارد دوم را «اجتماعیات» دانسته‌اند. بر اساس این ترسیم مختصات، حداقل سه نکته باید در کانون توجه قرار گیرد. نخست این‌که، بسیاری از موارد ساخته شده در عرصه‌ی تمدن، دارای این قابلیت و امکان هستند که باعث تأثیرگذاری بر فرهنگ، یا باعث ایجاد و ابداع فرهنگ شوند. دو دیگر آن‌که، آیا مدعای بسیاری از دین‌داران، مبنی بر این‌که دین خاص مورد نظر ایشان، دارای صبغه و سابقه‌ای ازلی و ابدی است، بر اساس این نوع ترسیم مختصات، دارای اعتبار و در خور اعتنا خواهد بود؟ و سه دیگر آن‌که، بر اساس این نوع ترسیم مختصات، دین را باید در مجموعه‌ی فرهنگ قرار داد، یا اجتماعیات؟

این نکات را به عنوان نوعی تقریر محل نزاع در بحث حاضر مطرح کردم و در ادامه، به آن‌ها بازخواهم گشت. اما به این نکته پردازم که اجتهادات نظری و مشی عملی علمای سده‌ی نوزدهم درباره سرچشمه‌ی واقعی دین، دارای چه فرجامی در عرصه‌ی علم و فلسفه شد.

دورکیم پیش از نگارش «صور بنیانی حیات دینی»، با آثار یکی از پژوهش‌گران بسیار جدی در عرصه‌ی تاریخ ادیان و الهیات، به نام رابرتسون اسمیت آشنا بود. رابرتسون اسمیت در چند اثر مهم خود، و مشخصاً در کتاب «گفتارهایی درباره دین سامیان» بر این نکته تأکید کرده بود که برای پی بردن به حقیقت آن سرچشمه‌ها درباره ادیان، باید به کارکردها و نمودهای عینی و مناسکی ادیان توجه کرد؛ نه باورها و احساسات و خواسته‌های اهل دیانت. علاوه بر دورکیم، فروید نیز با نظام نظری اسمیت، خصوصاً در زمینه‌ی مباحث مربوط به توتّم، آشنایی داشت. اما دورکیم علیرغم توجه به این نوع دیدگاه‌ها، نظام نظری خود را بر این پیش فرض کلان سامان نداد که دین چیزی جز توهمی پوچ و بی‌اعتبار نیست. او در ابتدای «صور بنیانی حیات دینی» بر این نکته تأکید می‌کند که «نامتمدنانه‌ترین یا غریب‌ترین مناسک، عجیب‌ترین اسطوره‌ها،

بیانگر نیازی بشری هستند، بیانگر وجهی فردی یا اجتماعی از حیات بشر. احتمال دارد که دلایل مومنان برای توجیه این مناسک و اسطوره‌ها اغلب بر خطا باشند، و غالباً هم چنین است؛ اما دلایل حقیقی نیز کم نیست؛ و وظیفه‌ی علم است که این‌گونه دلایل را بیابد. پس، در نهایت امر، دینی که دروغ باشد نداریم. همه‌ی ادیان به نحو خاص خودشان حقیقت دارند، همه اگر چه به شیوه‌های متفاوت، پاسخگوی شرایط معینی از هستی بشری‌اند». او در فصل هفتم همان کتاب، همین دیدگاه را این‌گونه نیز مطرح می‌کند «دین دیگر چیزی از نوع نمی‌دانم فلان توهم تبیین‌ناپذیر نیست بلکه پدیده‌ای است که در واقعیت پا می‌گیرد. ما، از این دیدگاه، می‌توانیم بگوییم مومن دینی، به هنگام اعتقاد به نیرویی اخلاقی که وی تابع آن است و بهترین بخش وجود خود را در راه آن می‌نهد، در واقع خود را فریب نمی‌دهد، این نیروی مورد بحث وجود دارد، و همان جامعه است». و باز هم در ادامه «...اگر به همین دلیل می‌شود گفت که دین با درجه‌ای از هذیان همراه است، بی‌درنگ باید بر این گفته افزود که این هذیان، حتی اگر از همان عللی برخاسته باشد که ما به آن نسبت می‌دهیم، هذیانی بی‌پایه نیست. تصویرهای خیالی که این هذیان از آن‌ها ساخته شده، مانند

تصویرهایی که طبیعت‌پرستان و جان‌پرستان به وجود آن‌ها در بنیان ادیان عقیده دارند، از توهّمات محض نیستند؛ بلکه به چیزی در عالم واقع مربوط می‌شوند. شکی نیست که طبیعت نیروهای اخلاقی بیان شده در ادیان چنان است که بدون از خود بی‌خود کردن جان بشری، بدون فرو بردن آن در حالتی که می‌توان آن را حالت جذبه نامید، به شرط این که این کلمه‌ی جذبه یا Extase را در معنای ریشه‌ای آن در زبان یونانی (=گستاسیس) بگیریم، تأثیری بر جان بشری نمی‌توانند داشته باشند، ولی از این موضوع این نتیجه به دست نمی‌آید که آن نیروها، نیروهای موهوم و زائیده‌ی خیال‌اند. کاملاً برعکس، هیجان و برآشفستگی روحی حاصل از تأثیر این نیروها حکایت از واقعیت آن‌ها دارد».

نظام نظری دورکیم کاملاً مبتنی بر اصالتِ جامعه است. در این نظام نظری است که دین نیز در نهایت در مقام تبیین، تقلیل می‌یابد به نیرویی برای انسجام اجتماعی. دورکیم می‌نویسد «جای تردید نیست که جامعه به صورت کلی همه‌ی آن چیزهایی را که برای برانگیختن حسن خداوندی لازم است، به خاطر قدرتش بر همه‌ی این چیزها، در اختیار دارد، زیرا برای اعضایش همان حالتی را دارد که خداوند در پرستندگان‌اش القا می‌کند». پس توانایی

بی‌بدیل جامعه در ایجاد ارکان زندگی انسان است که می‌تواند باعث خلق امکانات فراوانی برای انسان از جمله دین نیز باشد. و چون چنین است، به جای شکرگذاری از خداوند برای این امکانات، باید شکرگذار جامعه بود. «ما این نعمت‌های متنوع تمدن را مدیون جامعه‌ایم، و اگر معمولاً ندانیم که سرچشمه‌ی آن‌ها در کجاست، دست کم، این را می‌دانیم که آن‌ها هیچکدام ساخته‌ی دست خود ما نیستند. همین نعمت‌های اجتماعی‌اند که چهره‌ی آدمی را در بین آن همه موجودات مشخص می‌کنند؛ زیرا بشر از آن رو بشر است که متمدن است».

جامعه بر انسان سلطه و سیطره دارد اما به باور دورکیم این سلطه و سیطره، متضمن نوعی یاری و یابوری است. جامعه با ساخت اخلاق و ساخت خدا و فراوان چیزهای دیگر، یاری و یابوری خود را از انسان دریغ نمی‌کند. بسیاری از هم‌قطاران دورکیم، و بسیاری از اسلاف و اخلاف او، برای نمونه، وقتی در مواجهه با مسئله ظهور و بروز پیامبران قرار می‌گرفتند، یا ایشان را شیادانی می‌دانستند که برای فریب مردم به میدان آمده بودند، و یا ایشان را جاهلانی می‌دانستند که رویاهایی که دیده‌اند را در مقام توهم و هذیان باور کرده بودند. اما دورکیم بر اساس همان دیدگاه مبتنی بر اصالت

جامعه، بر این باور است که این جامعه است که خالق این نوع الوهیت‌هاست و این افراد را به نوعی تقدس می‌بخشد در راستای حفاظت و حراست از زیست اجتماعی انسان‌ها. «چه در حال حاضر و چه در جریان تاریخ، می‌بینیم که جامعه دائماً در حال ایجاد چیزهای لاهوتی است و آن‌ها را یکباره خلق می‌کند. کافی است جامعه شیفته‌ی کسی شود، کسی که تصور می‌کند حامل گرایش‌های اصلی دست‌اندرکار در وجود جامعه و وسایل دسترسی به آن گرایش‌ها و ارضاء آن‌هاست، آن شخص بی‌درنگ، بی‌بدیل خواهد شد و جنبه‌ای الهی پیدا خواهد کرد. افکار عمومی مردم برای او عظمت و شکوهی قائل می‌شود که شبیه به عظمت و شکوه پاسدارنده‌ی خدایان است... آن‌چه به خوبی نشان می‌دهد که سرمنشاء این الوهیت یافتگی خود جامعه است، این است که بارها پیش آمده که جامعه، کسانی را به این حد از الوهیت رسانده در حالی که خصال و شایستگی‌های شخصی آن افراد به هیچ‌وجه اجازه‌ی چنین چیزی را نمی‌داده است. از این گذشته، همان احترام ساده‌ای که اشخاص دارای مقام‌های بلند در جامعه بر می‌انگیزند، خود، فی‌نفسه چیزی شبیه به احترام دینی است...».

بررسی و ارزیابی نظام نظری دورکیم درباره دین، موضوع اصلی این کتاب نیست، اما اشارات کلان و مختصر من به آن، از این منظر در این فصل دارای ضرورت است که نشان دهم در زمان و زمینه‌ی مارکس و فروید، بوده‌اند دیگرانی نیز که هم از جنبه‌ی بررسی‌های اجتماعی، و هم از جنبه‌ی تاریخی معطوف به توت‌م، و هم از جنبه‌ی برخی از وجوه تأثیرات روانی، به طرح نظامی نظری درباره دین پرداخته‌اند و لزوماً دین را توهم یا هذیان بشر یا افیون توده‌ها ندانسته‌اند. نظام نظری دورکیم دارای اشکالات و کاستی‌های فراوانی است، اما چرا می‌توان این اشکالات و کاستی‌ها را در متن و بطن آن، به صورت برجسته و آشکار به تماشا نشست؟ پاسخ این است که دورکیم تا حد اکثر ممکن بر آن بود تا از مرزهای تبیین در عرصه‌ی علوم تجربی خارج نشود. صد البته که کوشش او در این زمینه کاملاً قرین توفیق نبود، اما سیمای تابناک این کوشش را می‌توان در قاب نظام نظری او آشکارا مشاهده کرد. در حالی که مواجهه‌ی مارکس و فروید با دین، از نخستین منزل، مبتنی بر مدعیاتی است که در اکثر قریب به اتفاق موارد، ارتباطی با نفسِ موردِ دین ندارند، و البته در زمینه‌ی خاص

خود نیز مطلقاً آغشته به پریشانی در عرصه‌ی نظر و مبتنی بر مستنداتِ سست در عرصه‌ی عمل هستند.

مارکس و فروید در این وجه کلان، در مواجهه با دین، دارای اشتراک نظر هستند که دین چیزی جز توهمِ انسان نیست. اما همان‌گونه که اشاره شد این دیدگاه بسیار کلان‌تر از آن است که راهی به متن و بطن نظام نظری این دو درباره دین گشاید. مارکس بخش عمده‌ی دیدگاه خود را درباره دین، در این فراز تاریخ‌ساز مطرح کرده است «بنیاد نقدِ بی‌دین این است: انسان دین را می‌سازد، دین انسان را نمی‌سازد. دین، در واقع، خودآگاهی و خودگرامی‌داشتِ انسان است که یا هنوز به خود دست نیافته و یا دوباره خویشتن را گم کرده است. اما انسان هستی آهیخته‌ای نیست که بیرون جهان چمباتمه زده باشد. انسان جهان است، کشور، جامعه، است. این کشور، این جامعه دین را فرامی‌آورد که جهان آگاهی و اثرگونه‌ای است چرا که این‌ها جهانی واژگونه‌اند. دین نظریه‌ی فراگیر این جهان، چکیده دایره المعارفی آن، منطق آن به شکل مردمی، نقطه‌ی افتخار معنویت‌گرایانه‌ی آن، شورمندی آن، تجویز اخلاقی آن، مکمل رسمیت بخش آن، بنیان کیهانی تسلی و توجیه آن است. تحقق خیالین بودن انسانی است

چرا که موجود انسانی واقعیتی راستین به دست نیاورده است. بدین‌سان، چالش با دین، ناسرراست چالش با جهانی است که دین عطر و بوی معنوی آن است. فلاکت دین یکباره هم بیان و هم اعتراض علیه فلاکتی واقعی است. دین آه آفریده‌ی ستم‌دیده، دل جهانی بی‌دل، و روح شرایط بی‌روح است. دین افیون توده‌هاست. الغای دین هم‌چون نیک‌بختی توهم آمیز مردم، درخواست نیک‌بختی راستین آنان است. فراخوان آنان به رها کردن توهم درباره‌ی شرایطشان، درخواست رها کردن شرایطی است که محتاج توهم است. بدین‌سان، نقد دین چنین نقد دره‌ای از اشکها است که دین هاله‌ی آن است. نقد، گل‌های خیالی را از زنجیر چیده، نه تا انسان زنجیر را بدون خیال‌پروری یا تسلی تحمل کند، بل، برای آن که او زنجیر را دور افکند و گل زنده را جمع‌آوری کند. نقد دین انسان را از توهم در می‌آورد تا او بتواند هم‌چون انسانی که توهم‌هایش را رها کرده و خرد خویش را باز یافته است، بیندیشد، عمل کند، و حقیقت خویش را قالب ریزد، برای آن که به گرد خویش هم‌چون خورشید راستین خویش بچرخد. دین فقط خورشیدی توهمی است که انسان تا آن زمان که به گرد خویش نمی‌چرخد دور آن می‌گردد».

تأکید مارکس بر اهمیت نقد دین، و طرح ادعایی درباره ماهیت دین به مثابه فرآورده‌ای انسانی، در این فقره، اگرچه آشنا‌ترین و شناخته شده‌ترین دیدگاه‌های او درباره دین است، اما نشان‌گر اصل و اساس نظام نظری او درباره دین نیست. مارکس از ابتدای فعالیت نظری خود، تکیه و تأکیدی ویژه بر نقش دین در حیات انسان داشت. اما این تکیه و تأکید، از جایی به بعد، دارای تحولات معرفتی و روشی بنیادین شد. از دوران دانشجویی بود که مارکس با توجه به گرایشی که به نظام نظری اپیکور پیدا کرده بود، به طرح این دیدگاه پرداخت که «تا زمانی که قطره خونی در دل جهان‌گشا و یکسره آزاد فلسفی باقی است صلا‌ی این شعار اپیکور را بی‌وقفه در برابر مخالفان خود در خواهند داد: بی‌حرمتی آن نیست که خدایان عوام الناس را نابود کنیم، بلکه آن است که عقاید عوام الناس را به خدایان نسبت دهیم». در این‌جا او هنوز برای «فلسفه» به مثابه سلاحی برای نبرد علیه لشکر توهم و جهل، و مصداق آن‌ها یعنی دین، اعتباری قائل است، در حالی که در ادامه، فلسفه را هم به عنوان یکی از مصادیق همان توهم و جهل، در کنار دین می‌نشانند. او در مقدمه‌ی رساله دکتری‌اش نوشته بود «فلسفه چیزی را مخفی نمی‌کند. فریاد پرومته — در یک کلام، از

همه‌ی خدایان بیزارم - کار فلسفه است، شعار فلسفه است در برابر همه‌ی خدایان آسمانی و زمینی که خودآگاهی انسان را برترین ربوبیت نمی‌داند. الوهیتی برتر از این وجود ندارد». اما مارکس چرا و چگونه به این جا رسید؟

در اردوگاه هگلی‌های جوان، کسانی چون باوئر و فوئرباخ، به صورت برجسته‌تری، با رجوع به نظام نظری هگل، بیرق بر بام این مدعا برافراشتند که دین را به عنوان مهم‌ترین نماد و نمود از خودبیگانگی انسان باید با سلاح نقد به نابودی کشاند. مارکس، همان‌گونه که در فصول پیشین اشاره کردم، در ابتدا با باوئر و فوئرباخ همراهی داشت، اما جدایی او از این دو، بر اساس این دیدگاه مارکس رقم خورد که آن‌ها معلول را علت پنداشته بودند. مارکس می‌پذیرفت که دین چیزی نیست فرآورده‌ی فرآیند از خودبیگانگی انسان که به عنوان ساخته‌ی انسان بر او سلطه و سیطره پیدا کرده است. اما در عین حال، این نکته را نمی‌پذیرفت که دین، علت العلل از خودبیگانگی انسان در این جهان، و یگانه نیروی تولیدی انسان باشد که بر او حاکم شده است. مارکس، به تعبیری آغشته به تسامح، در نظام نظری فوئرباخ، جای «خدا» را به «پول» سپرد. البته دیگرانی چون موزس هس - و حتی پرودون

در مقطعی - نیز در این زمینه دیدگاهی مشابه با مارکس درباره ازخودبیگانگی پول داشتند. اما مارکس به بسط این دیدگاه پرداخت، تا آن جا که، همین نوع نگرش بدل به ستون خیمه‌ی نظام نظری او شد. او بر این باور بود که اگر انسان بر اساس نیازها و مقام و موقعیت خود در زیست اجتماعی، اقدام به ساخت خدایی کرده که در نهایت بر همان انسان حاکم شده، در ظل و ذیل جوامع طبقاتی نیز انسان اقدام به تولید کالاهایی می‌کند که در نهایت همان کالاهای مصنوع انسان، بر او سلطه و سیطره می‌یابند؛ انسان خداپرست، در این جا، بدل می‌شود به انسانِ کالاپرست.

«کار» انسان نیز در همین فرآیند بدل به کار از خودبیگانه شده و انسان دچار توهم آزادی را به بند کشیده است. به همان نسبت که در دورانی، مسیحیان فریفته‌ی وعده‌ی رستگاری جاودان مسیح شدند، و آن چه در دست داشتند و می‌توانست باعث رستگاری‌شان در همین دنیا شود را از دست دادند تا رستگاری جاودان در جهانی دیگر را به دست آورند؛ خود را از قیود محنت بار این جهان آزاد کنند، و این همه کردند در حالی که هر آن چه از قابلیت آزادی در بساط داشتند را سرمایه‌ی خرید توهم رستگاری و آزادی کردند، دینی و خدایی ساختند که به عیسای ناصری این امکان و توان را

می‌بخشید که به عنوان منجی از راه برسد و به فریب آن‌ها بپردازد که تشنه‌ی شوکران این‌گونه فریب‌ها بودند. «هرچه کارگر بیش‌تر به خود زحمت دهد، جهان واقعی بیگانه‌ای که علیه خود می‌سازد قدرتمندتر می‌شود، خودش و جهان درونی‌اش نیازمندتر می‌شود، و چیزهای کم‌تری از آن‌او خواهد بود. درباره دین نیز چنین است. انسان هرچه بیشتر خصیصه‌هایی را به خداوند نسبت دهد، کم‌تر در وجود خودش می‌ماند».

بنابراین، خروج مارکس از اردوگاه هگلی‌های جوان، به این جهت رقم خورد که او نظام نظری آن‌ها مبتنی بر این‌که علت العلل زیست‌آفت‌بار اجتماعی انسان، اعتقادات دینی اوست را مطلقاً دارای اعتبار و در خور اعتنا نمی‌دانست. اکابر و اعظم اردوگاه هگلی‌های جوان، بر این باور بودند که انسان را باید از بند بنیادین ازخودیگانگی دینی رها کرد تا انسان و جهان به ساحل نجات برسند. اما مارکس این مدعیات را چیزی جز از نوع و لون همان توهمات آویخته بر ذهن و ضمیر انسان‌های مبتلا به ازخودیگانگی نمی‌دانست. به دیگر بیان، مارکس ازخودیگانگی دینی و جعل خداوند را معلول شرایط حاکم بر زیست اجتماعی انسان می‌دانست، نه علت آن.

پیش از این، مبانی تأکید مارکس بر این مسئله را نشان دادم که انسان بیش و پیش از آن که اندیشه‌ساز و خداساز باشد، موجودی ابزارساز است. دین و مذهب و خداوند نیز اندیشه‌هایی نیستند که چه در ساحت فرهنگ، و چه در ساحت اجتماعیات، انسان قادر به جعل و ساخت آن‌ها باشد؛ بدون ساخت ابزارها. این ابزارها هستند که پس از ساخته شدن توسط انسان، سلطه و سیطره بر زندگی اجتماعی و فردی او می‌افکنند. و در مجموع، شرایط حاکم بر نیروهای تولیدی و روابط تولید، باعث ایجاد نوعی از آگاهی اجتماعی می‌شود که می‌تواند باعث خلق و جعل دین شود، یا باعث نابودی جاودانه‌ی دین. مارکس بر همین اساس بود که وعده‌ی نابودی جاودانه‌ی دین را می‌داد در فردای محتوم و موعودِ کمونیسم. مارکس در تزه‌ای ششم و هفتم از «تزه‌ایی درباره فوئرباخ»، بر همین اساس، چنین می‌نوشت «فوئرباخ گوهر دین را در گوهر انسان حل می‌کند. اما گوهر انسان امری تجربیدی نیست که در هر فرد نهفته باشد. در واقعیت خود گوهر انسان مجموعه‌ی مناسبات اجتماعی است... در نتیجه، فوئرباخ متوجه نمی‌شود که "احساس دینی" خود یک محصول اجتماعی است،

و فرد تجریدی‌ای که او تحلیل‌اش می‌کند متعلق به یک شکل خاص جامعه است».

مارکس همان‌گونه که اشاره شد، بر وجه اعتراضی دین در بسیاری از جوامع تأکید می‌کند، اما در عین حال، این وجه را در راستای مساعدت به انقلاب سوسیالیستی دارای اعتبار نمی‌داند. در حالی که پس از مارکس، در اردوگاه مارکسیسم، در نظر و عمل، این نکته مشاهده شد که برای برافروختن شعله‌های انقلاب می‌توان و باید از وجه اعتراضی دین نیز بهره برد. علت العلل مخالفت مارکس با این دیدگاه این بود که او می‌پنداشت اعتراضی که از دین سرچشمه گرفته باشد قادر به براندازی و ویرانی هرچه باشد، اما نمی‌تواند باعث براندازی و ویرانی نفس نیاز به دین باشد؛ بنابراین اعتراضی است ایدئولوژیک و بی‌مبنا. اما بسیاری از اخلاف مارکس، خصوصاً پس از ظهور و بروز بلشویسم در روسیه، به طرح این دیدگاه پرداختند که می‌توان و باید از اعتراضات دینی در راستای ایجاد انقلاب استفاده کرد، و در عین حال، به متن و بطن نظام نظری مارکس نیز هم‌چنان وفادار بود. اما چگونه؟ رفقا در این اردوگاه بر این باور بودند که بهره‌گیری از اعتراضات دینی می‌تواند در مرحله‌ی نخست، به عنوان تبری بر شاخه‌ی نظامات سیاسی

حاکم عمل کند، اما در مرحله‌ی دوم، با برافتادن این شاخه، همین تبر، ضربه‌ی دوم را به مثابه ضربه نهایی بر ریشه‌ی خود خواهد زد. در هر دو جناح این اردوگاه، امواج خروشان از ساده‌انگاری و خام‌اندیشی درباره معانی و مبانی و بنیان‌های نظری و کارکردهای عملی دین، در جهان و درباره انسان، هویدا بود. مارکس و اخلافس، هرگز قادر به ساخت نظام نظری دقیق و عمیقی درباره مقام و موقعیت دین در ساحت درونی و بیرونی انسان نشدند، چرا که، از یک سو، در مواجهه با دین، هرگز وجوه تاریخی مبتنی بر عمومیت آن را در نظر نداشتند، و از دیگر سو، به طرح کلیاتی درباره هنجارهای اجتماعی و اقتصادی می‌پرداختند که انجام و ایجاد تحول در آنها، کاملاً در اولویت قرار داشت نسبت به هر نوع تحول درباره دین، و این‌گونه بود که در واقع، فهم و درک و دریافت دقیق و عمیق نسبت به مقام و موقعیت و ماهیت دین، دچار تعلیق به محال می‌شد. کائوتسکی در چندین جا، از جمله در «بنیادهای مسیحیت»، در راستای اهمیت همان اعتراضات دینی، «جنبش مسیحیت» را در دوران امپراطوری روم، جنبشی کاملاً طبقاتی و انقلابی می‌دانست که «به ندرت می‌توان یافت که تنفر طبقاتی پرولتاریای زمانه‌ی ما به حدی باشد که آن‌زمان در

پرولتاریای مسیحیت به وجود آمده بود». این دیدگاه، بلافاصله در نظام نظری مارکس درباره دین، با این واکنش مواجه می‌شد که تنفر طبقاتی پرولتاریای مسیحیت، لزوماً به معنی آگاهی طبقاتی ایشان نبوده است، چرا که هر فریادی بر علیه ظلم و ستم و استعمار از موضع دین و مذهب، در بهترین حالت، فریاد بیماری است در طلبِ افیون، نه در تمنای درمانِ حقیقی. این نکته، در آن سوی طیف، در عرصه‌ی دین و مذهب نیز به گونه‌ای دیگر در جریان است؛ به این شکل که اصحاب قدرت در کلیسا نیز اگرچه در ظاهر، مدعی ساده‌زیستی و استغناء و زیستِ مبتنی بر تقوا و قناعت هستند، اما چون نیک بنگری «کلیسای مستقر، بارها بیشتر آمده است که حمله به سی و هشت ماده از مواد سی و نه گانه‌اش را بپذیرد و تحمل حمله به آن یک ماده را که درباره منافع مادی آن است، ندارد». به دیگر بیان، اهلِ دیانت در نظام نظری مارکس، به مثابه انسان‌هایی آلوده به ایدئولوژی، از دو گروه خارج نیستند؛ یا در حال کسب منفعت از جهالت خود هستند، و یا از اعماق ناخشنودی و رنج به فریاد هستند، اما نه رنج جهالتِ خود، بلکه از رنجِ مانع تراشی‌های دیگر بر سر تأثیرگذاری‌های بیشترِ جهالتِ مقدس‌شان.

با وجود این شرایط است که مارکس پیروان راستین خود را در راستای التزام به مبنای راستین «سوسیالیسم علمی» از «جنبانیدن این حلقه‌ی اقبال ناممکن» بر حذر می‌داشت که برای درانداختن طرح انقلاب، راه را از انقلاب در دین؛ در جهت نابودی آن، آغاز کنند. «بازتاب مذهبی دنیای واقعی تنها هنگامی می‌تواند محو شود که شرایط کار و حیات روزمره‌ی انسان روابط عقلانی افراد را با یکدیگر و با طبیعت به طور صاف و شفاف نمودار سازد. شکل اجتماعی جریان زندگی، یعنی فرآیند تولید مادی، فقط هنگامی نقاب عرفانی خود را بر می‌دارد که به شکل حاصل کار مردمی که آزادانه با یکدیگر تشریک مساعی می‌کنند و تحت نظارت آگاه و طبق نقشه آنان قرار دارد تبدیل شود. ولی رسیدن به این مرحله مستلزم وجود مبنای مادی معینی در اجتماع و یا گرد آمدن یک سلسله شرایط مادی است که خود نتیجه‌ی خودجوش فرآیند تکاملی طولانی و پر رنج است».

اما در سوی دیگر ماجرا، فروید نیز، دین را چیزی جز توهم نمی‌دانست؛ اما توهمی که ریشه‌های آن، نه در خاک مناسبات اجتماعی و تولیدی، بلکه در زیست‌روانی انسان قرار دارد.

فروید از این منظر در وادی بررسی و ارزیابی دین با مارکس دارای اشتراک موضع بود که دین را به عنوان یک پدیده و مورد مستقل و خودبنیاد به رسمیت نمی‌شناخت. اما علیرغم این اشتراک موضع، اختلاف از این جا رقم می‌خورد که فروید توهم دین را موردی نمی‌دانست که وابستگی آن به سایر موارد و مسائل، لزوماً با تغییر مناسبات مالکیت در عرصه‌ی زیست اجتماعی، و مسائلی از این نوع و لون، رخت نابودی به تن کند. از دیگر سو، فروید نیز با طرح مسائلی درباره‌ی وجوه تأثیرگذار «تمدن» در جهان جدید، بر آن بود تا ارتباط دین با این شرایط خاص را نشان دهد، در حالی که به آشکارترین شکل ممکن، با خروج از موازین و معاییر معرفتی و تاریخی این «دوره‌ی تاریخی»، مانند سایر بخش‌های نظام نظری خود، هر جا که با بن‌بستی در مسیر ارائه‌ی «تبیین علمی» برمی‌خورد، به انواع اسطوره‌سازی‌ها و افسانه‌پردازی‌ها توسل و تمسک می‌جست. به این پرسش توجه داشته باشیم که فروید، باورهای دینی انسان را باورهای کاذب می‌دانست، یا اصل و اساس دین را توهم می‌دانست؟ در بخش‌هایی از آثار فروید، با مدعای نخست، و در بخش‌های کلان دیگر، با مدعای دوم مواجه‌ایم. اما میان این دو مدعا خندقی از تفاوت‌ها و تمایزهای

بنیادین حفر است. اگر مدعی باشیم که باورهای دینی انسان، باورهای کاذب است، آن جا و آن گاه باید نشان دهیم که هر کدام از باورهای دینی چرا و چگونه کاذب هستند. اما اگر مدعی باشیم که هر آن چه به عنوان دین، و مربوط به دین در ساحت ذهن انسان قرار دارد چیزی جز توهم نیست، این جاست که با اثبات این مدعا نیازی به اثبات کاذب بودن یک یک باورهای دینی انسان نخواهد بود. اما در همین جا، باید به نکته‌ی مهم دیگری نیز اشاره کنیم. فروید که از منظر علمی، مدعی بی اعتبار بودن دین بود، باید می دانست که در جهان جدید، حتی صرف صادق بودن یک باور نیز نمی توانست باعث «علمی» دانستن آن شود. فروید در میدان امکان و بررسی - «تبیین علمی دین» قامت راست کرده بود و باید می دانست که باورها در این عرصه می بایست باورهایی باشند صادق و موجه. برای نمونه، ممکن است من به طرح باوری پردازم که صادق بودن آن را بتوان تأیید کرد، در حالی که، همین باور را نتوان به صورت باوری موجه در عرصه‌ی علم اثبات کرد. با توجه به این نکته، فروید مدعی بود که باورهای دینی انسان، به این علت باورهای کاذبی هستند که معطوف و مربوط به آرزوهای ریشه دار در خاک وهم هستند، نه در خاک واقعیت. به دیگر بیان،

انسان با طرح باورهای دینی، در واقع نشان می‌دهد که به تصدیق تصویری می‌پردازد که ساخته و پرداخته‌ی انحرافات و اختلالات روانی اوست.

در نظام نظری فروید، مسیر اثبات همین مدعیات اخیر درباره خاستگاه و جایگاه دین، حداقل از دو مسیر عمده می‌گذرد که اگر همین مبنای «توهمی دینی» را از آن‌ها بگیریم، چیزی از آن‌ها باقی نخواهد ماند. آن دو مسیر عبارتند از عقده ادیپ و ناخودآگاه. به رابطه‌ی عقده ادیپ و دین در ادامه خواهیم پرداخت. اما در فصول پیشین درباره تأثیرات ناخودآگاه بر ذهن انسان نشان دادم که این مدعی فروید بهره‌ای از تدقیق و تعمیق ندارد. تعیین و ترسیم ماهیت و مختصات دقیق مدعیات دینی براساس تأثیرات ناخودآگاه، از منظر مبانی معرفتی چندان تفاوتی ندارد با مدعی اهل دیانت در اثبات بسیاری از باورهاشان که دارای منشأ وحی و عالم غیب است. اما پای رجوع به دوران کودکی، در این‌جا نیز بار دیگر به ماجرای دیگر در نظام نظری فروید باز می‌شود. در این‌جا، دیگر مشکل بتوان مقصود و مراد فروید از اهمیت دوران کودکی را تنها «روایت بیمار» از دوران کودکی دانست. انسان به همان نسبت که از دوران کودکی تا بزرگسالی بر اساس کشش‌های

لیبیدویی مراحل مختلفی را طی می‌کند، در سیر تحول نوعی نیز، مرحله‌ای را طی می‌کند که فروید این سیر را مبتنی بر سه مرحله‌ی جادویی، دینی و علمی می‌داند. انسان در مرحله «جادویی» بیش و پیش از ساحت بیرونی بر ساحت درونی خود متمرکز است، اما تمرکزی که علت العلل آن، ناتوانی از ایجاد ارتباط مناسب و هم‌آهنگ میان روان و جهان است. در این جاست که انسان به جای شناخت علمی و دقیق جهان، تنها درباره آن می‌اندیشد، و البته این نوع اندیشیدن در خلاء آن نوع شناخت، فرآورده‌ای جز توهم نخواهد داشت. انسان در این مرحله است که عناصری در طبیعت را در ذهن خود برجسته می‌کند و به آن‌ها تشخیص و هویت می‌بخشد، مُردگان در این فرآیند زنده می‌شوند، جمادات و نباتات دارای ویژگی‌های متعالی انسانی می‌شوند تا آن‌چه انسان نمی‌تواند در ساحت بیرونی به مثابه واقعیت به دست آورد، در ذهن خود بیافریند و از آن‌ها در راستای اهداف و امیال سرکوب یا دچار اختلال شده، بهره‌گیرد. در مرحله‌ی دینی نیز انسان در مواجهه با طبیعت، اقدام به ساختِ طبیعتیِ انسان‌وار در ذهن خود می‌کند. طبیعتِ انسان‌وار اگر خشم و غضب داشت، اما مهر و عطوفت و بخشنده‌گی نیز داشت، اگر در ظاهر ظالم بود، عدالتی در جوف خود

داشت که قابل دریافت بود. و حتی اگر سهم انسان در مواجهه با طبیعت چیزی جز همان خشم و ظلم و بی عدالتی و رنج و انواع سویه‌های سوگناک نیز نبود، باز هم این امکان وجود داشت که انسان تمامی این‌ها را به عنوان تقدیر یا ترجیح مصلحت بر خواسته‌های خود بپذیرد. این آشکارا سیمایی از نوعی رابطه‌ی پدر و فرزندی بود. فروید بر همین نکته، این‌گونه تأکید می‌کند «این موقعیت چیز تازه‌ای نیست. این ماجرا پیش نمونه‌ی کودکانه‌ای دارد و در واقع همان تداوم است. یک بار پیش از این نیز فرد خودش را در حالت مشابهی از درماندگی یافته است و آن مربوط به زمانی است که شخص به عنوان یک بچه‌ی کوچک در رابطه با والدین‌اش بوده است. او به یک دلیل می‌بایست از والدین به ویژه پدرش هراس داشته باشد، اما از دیگر سو، مطمئن بود که پدرش از او در برابر خطرهای احتمالی محافظت می‌کند. در نتیجه، طبیعی بود که این دو موقعیت را همانند بدانند... انسان نیروهای طبیعی را نه تنها به صورت اشخاص در نظر می‌آورد که با آن‌ها می‌تواند مانند همگنانش ارتباط برقرار کند- که این امر البته نمی‌تواند تأثیر بیش از اندازه نیرومندی را که این نیروها بر او می‌گذارند به قدر کافی توجیه کند- بلکه به آن‌ها خصلت یک پدر

را می‌بخشد و آن‌ها را به خدایان تبدیل می‌کند». بنابراین، انسان با این نوع مواجهه با طبیعت است که به مرحله‌ی خلق و جعل خدا و دین می‌رسد. انسان ناتوانایی‌های خود را در ارضاء امیالِ اساسی زندگی‌اش از دوران کودکی، بدل به توانایی‌های مخربِ دیگرگونه‌ای می‌کند، که یکی از این توانایی‌های مخرب خلق خدا و باور به دین است. «دین نوعی نوروز و سواس جهان‌شمول است؛ و هم چون نوروز و سواس در کودکان، از بطن عقده‌ی ادیپ و رابطه با پدر، سر برون می‌آورد».

فروید در راستای ارائه تبیینی از دین، به بخشی بسیار پرمناقشه وارد شد به نام «توتم و تابو». همان‌گونه که اشاره شد، البته ورود فروید به این عرصه هرگز از منظر پرداختِ مستقیم و مستقل به مسئله و مشکلِ دین نبود، بلکه او بر مدار طرح نظام نظری کلان خود درباره روان انسان، نمی‌توانست از سویه‌های تأثیرگذار دین در زیست روانی و اجتماعی انسان به سادگی چشم پوشد. بر همین اساس، فروید با پوشاندن جامه‌ی اسطوره‌ی ادیپ بر پیکرِ تبیین علمی از دین، یکی از بنیادی‌ترین شوخی‌ها در تاریخ علم را به نام خود رقم زد. انسانِ مورد نظرِ فروید پس از زیستی مبتنی بر تجربه‌ی اسطوره‌ی ادیپ، خود را دچار احساس گناهی بنیادین

می‌یابد، که بر اساس آن، اقدام به خلق و جعل و وضع بسیاری از محرمات و مناسک می‌کند. فروید در همین راستا به طرح این مدعا پرداخت که دین توتمی، نخستین صورت دین‌داری در تاریخ بود و تمامی ادیان پس از آن نیز ریشه در خاک مبانی معرفتی و فرهنگی همین نوع دین‌داری داشته و دارند. هر دو مدعای اخیر فروید مطلقاً دارای اعتبار و در خور اعتنا نیستند. و طرفه آن‌که، فروید برای اثبات مدعایی با چنین دامنه و حجم تأثیرگذاری، اقدام به ارائه‌ی کم‌ترین استنادات هم نمی‌کند. در فصول پیشین نشان دادیم که کسانی چون برانیسلاو مالینوفسکی بر اساس پژوهش‌های تجربی و تاریخی نشان دادند که مدعای فروید در زمینه‌ی عقده‌ی ادیپ، جایی و پایی در عالم واقعیت ندارد. مالینوفسکی با نشان دادن مواردی از خانواده‌ها و «جوامع مادرتهاری» و نوع و لون روابط در میان آن‌ها، می‌نوشت «روان‌کاوی با تکیه بر این نظر که دلبستگی بشر ابتدایی، حول محور خود و مردم پیرامون‌اش دور می‌زند و دارای طبعی ملموس و پویاست، به روان‌شناسی مردم ابتدایی اساس استواری داده است؛ اما تاکنون بارها در دام نظر نادرست دلبستگی عاری از تعصب بشر به طبیعت و دلبستگی او به تفحصات فلسفی درباره سرنوشت، افتاده است... پنداشتن این

که عقده‌ی ادیپ در تمام جوامع وجود دارد، در کار انسان‌شناختی روان‌کاوان لغزش‌هایی ایجاد می‌کند. از این رو، زمانی که می‌کوشند عقده‌ی ادیپ را در جامعه‌ی مادرتباری بیابند، حال آن‌که این عقده خصلتاً مناسب جامعه‌ی پدرتبار است، یا آن‌گاه که با فرضیه‌های ازدواج درون گروهی یا هرج و مرج جنسی سرگرم می‌شوند، و یا زمانی که می‌پندارند شرایط آینده با ساختار کنونی خانواده‌های ما بسیار بیگانه است و دیگر برای پرهیزکاری‌ها دلیلی وجود ندارد، به نتایج نادرستی می‌رسند. انسان‌شناسی روان‌کاوانه پنداشتی فرضی درباره نوعی گروه‌های ابتدایی یا پیش نمونه‌ی ماقبل تاریخی قربانی توتمی یا خصلت رویایی اسطوره دارد که معمولاً حتی با اصول روان‌کاوی نیز یک‌سره ناسازگار است».

فروید از ۴ مرحله‌ی تحول لیبیدویی انسان از دوران کودکی، و از عقده‌ی ادیپ، و از «پدر» در مسیحیت، بهره می‌گیرد تا به ارائه‌ی تبیینی از دین بپردازد که تأییدی باشد، بر سراسر توهم بودن آن، اما در این مسیر، هرچه پیش‌تر می‌رود سستی‌های نظام نظری او بیشتر آشکار می‌شود. این نظام نظری آن‌جا و آن‌گاه که برای اثبات مدعیات کلان خود به مواردی در تاریخ یهودیت و مسیحیت ارجاع استنادی می‌دهد، صحنه‌های شگفت‌انگیزی رقم می‌زند.

مسیحیت که یکی از مبانی اعتقادی خود را بر اصل «گناه نخستین» استوار کرده است، به باور بسیاری از اهالی اردوگاه فرویدیسم، چیزی جز مجموعه‌ای از اوهام نیست، اما مشخص نیست که در باور ایشان، چرا نمی‌توان و نباید با مدعای «جنایت نخستین» فرویدی درباره اسطوره‌ی ادیپ نیز، همان نوع مواجهه‌ی با «گناه نخستین» مسیحیت را داشت. فروید تا آن‌جا پیش رفت که قتل موسی را متأثر از همان ماجرای جنایت نخستین درباره‌ی «پدر نخستین» در عقده‌ی ادیپ دانست. در ادامه، کوشش یهودیان برای فراموشی این جنایت، و پنهان نگاه داشتن خون موسی از دستان‌شان، سبب شد تا یهودیت به دینی بدل شود آکنده از مراسم و مناسک مبتنی بر شستشو و طهارت و تزکیه. پیامد دیگر این رویداد نیز چیزی نبود جز طرح مدعای ظهور و بروز مسیح موعود در قالب یک منجی. فروید می‌نویسد «اگر موسی آن نخستین مسیح‌های موعود بود، عیسی مسیح جانشین و خلف او می‌شد؛ و آن‌گاه پولس، بر اساس این وجاهت تاریخی، می‌توانست بر مردمان بانگ بردارد که "بنگرید، مسیح‌های موعود به راستی ظهور کرده است: هم او که در پیش چشمانتان کشته شده بود!". بدین‌سان، در رستاخیز مسیح نیز پاره‌ای راستین از

حقیقت تاریخی نهفته است، زیرا او همان موسای محشور و پیش از او همان پدر رجعت کرده‌ی رمه‌ی نخستین است که استحاله یافته و در مقام پسر بر جای پدر نشسته. بیچاره قوم یهود، که با لجاجت مألوف خود پیوسته قتل پدر را منکر می‌شدند و در گذر ایام تاوان آن را به سختی باز پس دادند. ایشان همواره ملامت کشیده‌اند که "شما خدایمان را کشتید!" و اگر این سخن به درستی معنا شود، ملامت حق آنان است. با نظر به تاریخ ادیان، معنای این سخن چنین است: "شما از اقرار به قتل خدا (تصویر نخستین خدا، پدر نخستین، و صور متجسد بعدی او) سر باز می‌زنید." و باید چیزی نیز به این افزود: ما هم او را کشتیم، اما به قتل او اقرار کرده و پس از آن آمرزیده شده‌ایم».

پُر واضح است که فروید با ایجاد این نوع نظام نظری، لزوماً پا بر خاکِ ارائه‌ی تبیین‌هایی معطوف به کارکردگرایی سفت نمی‌کند. او حتی در سندیت بسیاری از وقایع تاریخی نیز خدشه‌ای روا نمی‌دارد، و تنها بر اساس ایدئولوژیِ محوریِ نظام نظری خود، به ارائه‌ی تأویلات متفاوتی از آن وقایع می‌پردازد.

نمونه‌ی دیگری از همین نوع تأویلات را باز هم به نوعی دیگر درباره مسیحیت، این گونه در آثار او می‌بینیم «نوع بشر در این آیین

مسیحی، کردار گناه آلود دوران آغازین خود را آشکارا می‌پذیرد، زیرا کامل‌ترین کفاره‌ی این کرده‌اش را در مرگ قربانی گونه‌ی پسر یافته است. آشتی با پدر از این هم کامل‌تر است، زیرا هم‌زمان با این قربانی کردن، از نزدیکی کردن با زن چشم پوشی می‌شود، زیرا به خاطر زن بود که بشر در برابر پدر شورش کرد. اما در این‌جا، احساس دوپهلوی و مرگبار روان‌شناختی حق خود را می‌گیرد. پسر با آن‌که سنگین‌ترین کفاره را به پدر پس می‌دهد، به هدف آرزوهای خود علیه پدر نیز می‌رسد. او در کنار پدر و یا به جای او، تبدیل به خدا می‌شود. بدین سان، دینِ پسر بر دینِ پدر فائق می‌آید. به نشانه‌ی این جایگزینی، جشن کهن توتمی به صورت عشای ربانی احیا می‌شود و طی آن، دسته‌ی برادران به جای گوشت و خون پدر، گوشت و خون پسر را می‌خورند و بدین ترتیب، خود را با او یکی می‌کنند و مقدس می‌شوند. بدین شیوه، طی اعصار، این همانی جشن توتمی با قربانی توتمی را می‌بینیم و در عشای مسیحی و در موقعیت‌های مذهبی مشابه دیگر، پیامدهای جنایتی را تشخیص می‌دهیم که پیوسته مایه‌ی تشویش و در ضمن مایه‌ی غرور انسان بوده است. به هر صورت، عشای مسیحی نوع تازه‌ای

از کنار گذاشتن پدر و تکرار همان جنایتی است که باید کفاره‌اش را پس داد».

اما همان گونه که اشاره کردم، فروید علاوه بر درافتادن به هاویه‌ی انواع تعمیم‌های شتاب زده در عرصه‌ی تاریخ دین، مطلقاً از محدوده‌ی علمی عرصه‌ی روان‌شناسی خارج می‌شود، و به طرح ادعای بی‌اعتبار بودن مدعیات دین می‌پردازد. اما کدام دین؟ پاسخ به این پرسش نیز سستی‌های دیگر نظام نظری او را آشکار می‌کند. فروید اگرچه از موضعی تبارشناسانه با دین مواجه می‌شود، اما آنچه به عنوان هسته‌ی مرکزی دین در جهان مطرح می‌کند، نه از منظر شواهد تاریخی و نه از منظر علمی و نه از منظر فلسفی دارای اعتبار و در خور اعتنا نیست. هسته‌ی مرکزی دین، به باور فروید، توهمات هستند که بر اساس علتی چون تمنیات و امیال دوران کودکی بر ذهن و ضمیر انسان سلطه و سیطره یافته‌اند، و انسان در پناه آگاهی از واقعیت این توهمات است که آن‌ها را از خود دور خواهد کرد. اما پای نظام نظری فروید در اثبات این مدعا لنگ است. همان گونه که پیش از این نشان دادم، مارکس نیز یگانه عامل نابودی توهمات دینی را نابودی شرایطی اجتماعی م دانست که محتاج توهم است. اما هم در نظام نظری مارکس، و

هم در نظام نظری فروید، اگرچه این انسان بود که در محور و مدار پژوهش قرار گرفته بود، اما این انسان، در برابر انواع «باید»ها قرار می‌گرفت، در حالی که «است»ها و «هست»های بنیادین زیست روانی و اجتماعی او، در حسرتِ ارائه تبیین‌هایی علمی و عقلانی بود. هم نظام نظری مارکس و هم نظام نظری فروید، در حالی مدعی ضرورت نابودی دین بودند، که در متن و بطن خود، آغشته بودند به انواع مبانی دینی و اساطیری. نه تمامی انسان‌ها در جوامع مختلف جهان در سده‌ی نوزدهم مشمول قواعد و روایت‌های مارکس درباره زیست اجتماعی می‌شدند، و نه تمامی همین انسان‌ها در ساحت زیست روانی مشمول مصائب و مسائلی می‌شدند که فروید در نظر داشت. و بر همین اساس، نه «کمونیسم» مطلوب و موعود مارکس، و نه «آینده‌ی علمی» فروید می‌توانستند برای همین انسان‌ها چیزی ورای آرامش‌ها و دلخوشی‌های دینی درباره رستگاری در فردای جهان، در بساط داشته باشند.

مارکس و فروید، تحت تأثیرات دوران‌ساز نظام نظری داروین در مواجهه با زیست‌شناسی، بر آن بودند تا رابطه‌ی انسان با طبیعت را به گونه‌ای تبیین کنند که نقش مسائل و مواردی چون دین، در

آن، آشکارا به عنوان نقشی وابسته و غیرمستقل و مبتنی بر آگاهی کاذب، ظهور و بروز یابد. اما بر اساس برخی از قرائت‌ها از نظام نظری داروین، بقای انسان در جهان، از قضا، با توسل و تمسک او به مواردی چون دین در ارتباط بوده است. انسان ابزارساز، در ساحت تمدنی، در طول تاریخ، در ساحت فرهنگی نیز دارای تولیداتی بوده، که این تولیدات را می‌توان در ارتباط با بقای او مورد بررسی قرار داد. البته متوجه این نکته‌ی دارای غایت اهمیت هستم که لزوماً از متن و بطن نظام نظری داروین این نوع تبیین‌ها درباره دین، قابل استخراج و استنتاج نیست، اما سخن در این است که نظام نظری مارکس و فروید درباره دین، علیرغم مدعیات روایی و مبتنی بر تأویلات کلان، دارای هیچ انسجام و استحکام علمی برتری نسبت به نظامات دیگری نیستند که برای نمونه می‌کوشند توسل و تمسک انسان به دین‌داری در طول تاریخ را به عنوان یکی از علل بقای او در جهان، و یکی از علل برقراری و تداوم زیست اجتماعی او مطرح کنند.

بررسی نظام نظری مارکس و فروید درباره دین، شاهد عادل این مدعاست که انسان در طول تاریخ، فقط در راستای اثبات حقانیت یک دین خاص یا یک خدای خاص به تکلف‌های بنیادین دچار

نشده، بلکه، همین انسان، حتی در مقام متفکر و دانشمند و عالم طراز اول، چه بسا در وادی حمله و هجمه به هر نوع دین و هر نوع خدا در این عالم، به تکلف‌هایی بسی دهشتناک‌تر از نوع نخست دچار شده است؛ مارکس و فروید نمونه‌های بارز این گروه دوم هستند. علت العلل این تکلف‌ها، چیزی نبود جز اعتماد کاذبی که دیدگاه‌های مبتنی بر «اصالت علم» در دوران مارکس و فروید، این دو و بسیاری از هم‌قطاران‌شان را از وادی التزام به کلمه‌ی حق تفکیک عرصه‌ی علم از سایر عرصه‌های دانش و معرفت طبیعی و انسانی، به‌هاویه‌ی اراده‌ی باطل ساده‌نگاری و ساده‌انگاری در مواجهه با نظامات نظری و عملی غیرعلمی در جهان کشاند.

فصل هشتم

عملیات علمی رفقای روان کاو

از صد یکی به جای نیاورده شرط علم

وز حب جاه در طلب علم دیگری

سعدی

سده‌ها سلطه و سیطره‌ی نظام نظری و معرفتی مسیحیت بر اروپای از متن و بطن فلسفه‌ی یونان برون آمده، طرفه حکایتی بود برای اهل خبرت و عبرت. این سلطه و سیطره، البته از جهتی تداوم نیافت و امواج سهمگین خردگرایی و علم‌گرایی جهان جدید، میراث مسیحیت و میراث یونان باستان را، یک‌جا به باد فنا داد. بسیاری از پژوهش‌گران تاریخ علم، بر این نظر باورند که خردگرایی و علم‌گرایی جهان جدید، رجوعی دوباره به سنت فلسفی یونان باستان بود، نه خروشی در برابر آن. به باور نگارنده‌ی این سطور، چنین نیست. نکته‌ی بنیادین در این‌جا، از این قرار و بر این مدار است که عده‌ای این‌گونه گذرها و خروج‌ها و خروش‌ها را تنها در صورتی دارای رسمیت می‌دانند که از پاشنه تا پیشانی نظامات نظری سابق و اسبق، نتوان هیچ نشانی در نظامات نظری جدید یافت، در حالی که، این نوع نگرش‌ها به این موضوع، شاهدی عادل علم‌ناشناسی حضرات است. نمی‌توان و نباید پنداشت که در دوران یونان باستان، «عقل»، در دوران سلطه و سیطره‌ی مسیحیت، «خداوند»، و در جهان جدید، این «انسان» بوده که در محور و مدار امور قرار داشته است. این نوع ساده‌سازی‌های روایی، تنها در بساط کسانی دارای کارآیی است که می‌پندارند برای

فهمیدن و فهماندن، باید «ساده کرد». این نوع «ساده کردن‌ها» در اکثر قریب به اتفاق موارد، خود، آلوده به انواع غموض و ابهام است. در دوران یونان باستان، عقلی در محور و مدار امور بود که انسان در تمامی ادوار پیش و پس از آن، از تکیه و تأکید بر آن، گریز و گزیری نداشت. این «عقل» به عنوان نیرویی استدلال‌گر، مبتنی بر فرآیندی بود، و دارای فرآورده‌های متنوع در عرصه‌های متعدد. پس از این دوران، حتی در میان متکلمان و فقهای مسیحی و یهودی نیز (در تاریخ غرب) گریز و گزیری از التزام به همین عقل نبود. اما این که می‌توان در مواردی نشان داد این التزام از جانب این عده، در مقام فرآیند، دارای اشکالاتی بوده، و در مقام فرآورده، دارای مواردی بوده که با موازین و معاییر امروزی دارای سازگاری و تناسب نیست، هرگز به این معنی نخواهد بود که آن دوران را بتوان دوران «تعطیل عقل»، و تغلبِ ایمان دانست. اگر چنین باشد، چرا و چگونه با توجه به آن چه در نظام نظری افلاطون و ارسطو درباره موارد و مسائل متعدد و متنوع علوم تجربی طبیعی، فلسفه و منطق، اخلاق، و کیهان‌شناسی، به وضوح می‌بینیم، آشکارا نظام افلاطونی و ارسطویی را ضد عقل نمی‌دانیم؟ این که، بسیاری نمی‌دانند که در این نوع نظامات چه مواردی در این

زمینه‌ها مطرح بوده که امروز حتی سُفهای عالم نیز اقدام به تأیید عقلی آن نمی‌کنند، خدشه‌ای بر اصل ماجرا وارد نمی‌کند، و سزااست در مواجهه با تاریخ علم و معرفت در عالم، بدانیم، و این دانسته را به کار گیریم که از آن نوع ساده‌سازی‌های روایی کلان‌نگر، باید پرهیز داشت. اما اگر چنین است، چرا و چگونه می‌توان جهان جدید را دورانِ خردگرایی و علم‌گرایی نامید؟

پاسخ این است که در این دوران، که وجه غالب آن را از میانه سده‌ی شانزدهم می‌توان رصد کرد، خردگرایی انسان از این منظر مورد توجه قرار گرفت که در مواجهه با انسان و جهان، تنها نباید در عرصه‌ی توصیف، توقف کرد. بلکه پس از توصیف، باید با درانداختن طرح «چرا»های بنیادین، به سمت تبیین رفت، و بر اساس این تبیین‌ها اقدام به پیش‌بینی کرد، و بر اساس آن پیش‌بینی‌ها، اقدام به برنامه‌ریزی برای انجام و ایجاد تغییرات در فردای انسان و جهان کرد. در همین راستا، انسانِ خردگرای جهان جدید، در راستای همان نوع تبیین‌ها، بسیار بیش از پیش به مؤلفه‌ای به نام «ارتباط» در میان پدیده‌های طبیعی و انسانی توجه کرد. در نظام فلسفی عقل‌گرا به عنوان میراث یونان باستان، این نوع ارتباط، برای نمونه، از این منظر در صورت استدلال مطرح

می‌شد که اگر A هر جا B باشد و B نیز C، آن گاه A حتماً C خواهد بود. اما در ادامه، مشخص شد که این مواد استدلال هستند که می‌توانند در حجیت اصل استدلال دارای اهمیت فراوان باشند. ارتباطی که میان A و B و C در استدلال مورد نظر برقرار است، در مقام اثبات می‌تواند به این شکل معروف بیان شود که اگر باران بیاید زمین خیس خواهد شد، و اگر زمین خیس شود نی‌ما عصبانی خواهد شد؛ پس از اگر باران بیاید نی‌ما عصبانی خواهد شد. تا این‌جا، ارتباطی فلسفی در صورت و مواد یک استدلال مطرح شده که کاملاً قابل دفاع است. اما در این‌جا، با پرسش‌های دیگری نیز مواجه‌ایم، از جمله آن که «چرا اگر باران بیاید زمین خیس خواهد شد؟»، یا «چرا خیس شدن زمین می‌تواند باعث تأثیر بر ساحت روانی انسان شود؟». و علاوه بر این‌گونه پرسش‌ها، مسائل دیگری نیز در این میان دارای اهمیت است، از جمله این‌که، اگر نی‌ما از خانه خارج شود و زمین را خیس ببیند اما مطمئن نباشد که علت خیزی زمین، بارش باران است، آیا باز هم از خیزی زمین عصبانی خواهد شد؟ مجموعه‌ی این پرسش‌ها شاید در مواجهه‌ی نخست، دارای ارتباط دقیق و عمیقی با یکدیگر نباشند، اما کاوش‌هایی که انسان در جهان جدید در مسیر شناخت بسیاری از پدیده‌ها و موارد

طبیعی و انسانی انجام داد، او را به این جا رساند که این نوع شناخت تا حدود فراوان در گرو کشفِ ارتباطاتی از همان جنس و سنخ میان پدیده‌های به ظاهر نامرتبِط درباره جهان و انسان است. ارتباط میان A و C را من با وجودِ B در می‌یابیم، در حالی که شناخت همین ارتباط، در گرو شناخت ارتباط میان B و C است.

با توجه به این نکات، سزااست در آنچه تاکنون درباره نظام نظری مارکس و نظام نظری فروید مطرح شد، تأملی دوباره داشته باشیم. نظام نظری این دو، مشحون از موارد و مسائلی است که در ارتباط با یکدیگر قرار گرفته‌اند تا در نهایت ارائه‌گر مدعایی درباره تبیین‌هایی از جهان و انسان باشند. این مجموعه موارد و مسائل، هر کدام در خارج از این نظام نظری، کاملاً می‌توانند بی‌معنا و ناکارآمد باشند. به دیگر بیان، مارکس و فروید فرزندانِ خلفِ دورانِ خردگرایی و علم‌گرایی هستند که برای شناخت و تبیین مجموعه‌ای از پدیده‌های مرتبط با جهان و انسان، اقدام به کشفِ ارتباط میان آن‌ها می‌کردند، و در راستای این «کشف» نیز اقدام به طراحی و ایجادِ نظامی نظری مبتنی بر ارتباط میان اجزاء مختلفی می‌کردند که در نهایت باعث ارائه‌ی تبیینی دارای قابلیت پیش‌بینی و برنامه‌ریزی و ایجاد و انجام تغییر باشد. بنابراین،

هرگونه بحث و بررسی درباره «علمی بودن» نظام نظری مارکس و فروید، در گرو توجه به همین نکته است که نظام نظری این دو، در مواجهه‌ی نخستین، دقیقاً و عمیقاً مبتنی بر همین نظام متشکل از «ارتباطِ درونی» میان اجزاء مختلف است در راستای شناختِ «ارتباطِ بیرونی» موارد و مسائلِ مربوط به جهان و انسان. از این جهت است که نظام نظری مارکس و فروید را به عنوان نظاماتی در عرصه‌ی خردگرایی علمی جهان جدید می‌توان به رسمیت شناخت و مورد بررسی و ارزیابی قرار داد. اما این که، آیا پس از انجام این بررسی و ارزیابی نیز هنوز بتوان این دو نظام را نظاماتی «علمی» دانست، مسئله‌ای ثانویه است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

مارکس از دوران حضور در اردوگاه هگلی‌های جوان، با بررسی و ارزیابی آثار امثال هگل و فیخته، خود را با محدودیت‌هایی در عرصه‌ی فلسفه مواجه می‌دید که مجال ارائه‌ی تبیین‌های مبتنی بر ایجاد و انجام تغییر را از او سلب می‌کرد. با توجه به همین مسئله بود که او کوشش‌های نظری امثال روگه و باوئر و فوئرباخ و دیگران را نیز، در نهایت، چیزی جز ادوار باطلی در وادی فلسفه نمی‌دانست. اما پس از انتشار کتاب دوران‌سازِ «منشأ انواع»

داروین، مارکس شیفته‌ی مشی داروین شد، و همان‌گونه که در فصول پیشین اشاره شد، در نامه‌ای خطاب به فردینان لاسال آشکارا از اهمیت نظام نظری داروین پرده برداشت و آن را «به یک معنا دنبال کردن کار خود» دانست «در حکم دفاعی از پیکار طبقاتی در تاریخ، از دیدگاه علوم طبیعی». دو سال پس از همین نامه‌ی مارکس است که با تأسیس «بین‌الملل سوسیالیستی»، مارکس وارد مجادله و مناقشه‌ای عمیق می‌شود با منتقدان خود در اردوگاه سوسیالیسم، از جمله پرودون و باکونین. یکی از برجسته‌ترین وجوه این مناقشات و مجادلات، تقابل «سوسیالیسم علمی» و «سوسیالیسم تخیلی» در همین اردوگاه بود. پیش از پرداختن به این موضوع، به سال ۱۸۵۹ توجه داشته باشیم؛ سال انتشار «منشأ انواع» داروین و «درباره آزادی» جان استورات میل، و همان سالی که مارکس «درآمدی به نقد اقتصاد سیاسی» را نوشت. مارکس در بخشی از مقدمه‌ی بسیار تأثیرگذار این کتاب، آشکارا تأثیرات نظام نظری داروین را در اثر خود به نمایش می‌گذارد. «نیروهای تولیدی مادی جامعه در مرحله‌ی خاصی از تکامل خود در تضاد قرار می‌گیرند با مناسبات موجود تولیدی، یا می‌توان گفت که با مناسبات مالکانه که تاکنون در چارچوب آن

عمل کرده بودند، متضاد می‌افتند (و این همان بیان قبلی است اما در پیکر اصطلاح‌های حقوقی). این مناسبات [کهنه‌ی تولیدی] تبدیل به موانعی برای شکل‌های تکامل نیروهای تولیدی می‌شوند. آن‌گاه دورانی از انقلاب‌های اجتماعی آغاز می‌شود. دگرگونی در بنیاد اقتصادی زود یا دیر به تغییر و تحول تمامی فراساختار عظیم منجر می‌شود. در بررسی چنین تبدیل‌هایی همواره ضروری است که میان تغییر و تحول مادی شرایط اقتصادی تولید که می‌توانند با دقت رایج در علوم طبیعی تعیین شوند، و صورت‌های حقوقی، سیاسی، دینی، هنری، فلسفی، در یک کلام صورت‌های ایدئولوژیک که در پیکر آن‌ها انسان‌ها از این اختلاف باخبر می‌شوند و علیه آن می‌جنگند، تفاوت قائل شد. همان‌گونه که ما کسی را بر اساس آن‌چه او درباره خودش می‌اندیشد داوری نمی‌کنیم، نمی‌توانیم چنین دوره‌ی تبدیلی را هم بر اساس آگاهی‌اش داوری کنیم، بلکه درست برعکس، این آگاهی باید از راه تضادهای زندگی مادی، یعنی از راه اختلاف‌های موجود میان نیروهای اجتماعی تولید و مناسبات تولید توضیح داده شود. هیچ نظام اجتماعی‌ای پیش از این که تمامی نیروهای تولیدی‌ای که برای آن‌ها ضروری است تکامل یافته باشند، ویران نمی‌شود، و

مناسبات تولیدی برتری پیش از این که شرایط مادی برای وجود آن‌ها درون چارچوب جامعه‌ی کهنه کامل شده باشد هرگز جانشین مناسبات کهنه نمی‌شوند». مارکس همین مقدمه را با ارجاعی جالب توجه به فرازی از آثار دانته، این گونه به پایان می‌رساند «در ورود به علم، هم‌چنان که در آستانه‌ی دوزخ، چنین طلب می‌شود: این جا هر بدگمانی باید کنار رود / هرگونه هراسی باید بمیرد».

مارکس با این مدعا به میدان «سوسیالیسم علمی» وارد می‌شود که قوانین علمی حاکم بر مناسبات زیست اجتماعی انسان، قوانینی هستند ورای خواست و اراده و آرزوهای انسان، و چون چنین است، هرکس که مدعی حرکت به سمت و سوی انقلاب سوسیالیستی باشد، اما در عین حال، بر این باور باشد که فقط و تنها فقط می‌توان با تحریک و ترغیب و تشویق طبقه‌ی کارگر به انجام و ایجاد قیام و شورش، به آن مقصد عالی دست یافت، بهره‌ای از اصول و مبانی «سوسیالیسم علمی» نبرده، و پا در گِلِ اردوگاه «سوسیالیسم تخیلی» است. اما در این جا باید تأملی در این مسئله داشت که آن «قوانین علمی» که مارکس مراد می‌کرد، آیا به واقع «حاکم بر مناسبات زیست اجتماعی انسان» بودند؟ مارکس این نکته را از نظام نظری هگل برگرفته، و با خود حمل می‌کرد که مجموعه‌ای

از «قوانین» بر تاریخ جهان و انسان سلطه و سیطره دارند، و به تبیین ارتباط این «قوانین» با «ذهن» می‌توان پرداخت. مارکس هرچه پیش رفت، نتایجی که هگل و هگلیان از این نظام نظری می‌گرفتند را غلط و ناکارآمد دانست، و از آن‌ها فاصله گرفت، اما اصل و اساس این نوع تأثیرگذاری موجود در تاریخ جهان و انسان را، از ابتدا تا انتها پذیرفت، و با خود حمل کرد. می‌دانیم که مارکس در نظام نظری خود، بنیان «ذهنِ هگلی» را در مواجهه با تاریخ، دچار تغییرات بنیادین کرد، اما نقطه‌ی عطف نظام نظری او، این بود که کوشید تا نشان دهد که آگاهی به دست آمده‌ی از جنس و سنخ قوانین حاکم بر مناسبات زیست اجتماعی، در تمامی شرایط نمی‌تواند دارای اعتبار و در خورِ اعتنا باشد. این آگاهی – همان‌گونه که در فصول پیشین نشان دادم – آن‌جا و آن‌گاه می‌تواند راهی به صواب گشاید که با توجه به خاستگاه طبقاتی افراد در جامعه، مبتنی بر نوعی از آگاهی طبقاتی باشد عاری و بری از رسوبات ایدئولوژیک. بنابراین، زیست در ظل و ذیل مناسبات اجتماعی، از یک سو، نوعی از آگاهی را به انسان القاء می‌کند، و از دیگر سو، در راستای همین آگاهی، انسان را محکومِ قوانینِ موجود تصویر می‌کند که از آن گریز و گزیری نخواهد داشت. مارکس این نوع

«قوانینِ حاکم» بر انسان را، به نوعی وارد نظام نظری خود می‌کند، که آن‌ها را دارای حاکمیتِ مطلق و ازلی و ابدی و محتوم و بدون امکان زوال یا تغییر نداند. به دیگر بیان، مارکس این «قوانینِ حاکم» بر انسان را، به نوعی ساخته و پرداخته‌ی همین انسان می‌داند؛ اگرچه نه به صورت کاملاً مستقیم و آگاهانه. برای فهم دقیق مفهوم «قوانین» در این عرصه، باید به تفکیک و تمایز بنیادینی که میان «قوانین اجتماعی و سیاسی و حقوقی» با «قوانین طبیعی» وجود دارد، توجه داشته باشیم. انسان، برای نمونه، بر اساس زیستِ اجتماعی، اقدام به جعل قوانینی می‌کند برای تسهیل و حفظ انسجام زیستِ اجتماعی. این نوع قوانین را به نوعی می‌توان «قوانینِ حاکم بر جامعه» نامید. اما آنچه به عنوان «قوانین حاکم بر طبیعت» مطرح می‌شود، در واقع قوانینی دارای مبنای جعل نیستند و آن‌ها را نمی‌توان «قوانین حاکم بر طبیعت» نامید، بلکه، این‌ها را باید «قوانینِ محکومِ طبیعت» دانست. ما «قوانین اجتماعی» را جعل و وضع می‌کنیم در راستای این که شرایطِ نامطلوب موجود، بدل شود به شرایطِ مطلوبِ ناموجود. در حالی که، «قوانین طبیعی»، قوانینی هستند مبتنی بر شرایطِ موجود در طبیعت؛ چه شرایطِ موجودِ مطلوب، چه شرایطِ

موجود نامطلوب. پُر واضح است که انسان با انجام دخل و تصرف‌های متعدد و متنوع در طبیعت، همواره بر آن بوده تا شرایط موجود نامطلوب در طبیعت را بدل به شرایط مطلوب ناموجود کند، اما معنا و مبنای این دخل و تصرف‌ها، جعل «قوانین طبیعی» نبوده و نیست، بلکه با شناخت و آگاهی از قوانین طبیعی موجود است که انسان بر اساس پیوندی مبتنی بر علم و مهندسی، اقدام به انجام و ایجاد تغییراتی در طبیعت کرده و می‌کند. مارکس، بر همین اساس، در پی «سوسیالیسم علمی» بود. او می‌پنداشت، همان‌گونه که می‌توان با شناخت و آگاهی از قوانین طبیعی، در وضع موجود طبیعت اقدام به انجام و ایجاد تغییراتی کرد، در شرایط زیست اجتماعی انسان نیز می‌توان با کسب همین شناخت و آگاهی، اقدام به انجام و ایجاد تغییراتی برای گذر از شرایط نامطلوب موجود، به شرایط مطلوب ناموجود کرد.

اما همان‌گونه که پیش از این نشان دادم، مارکس با رجوع به تاریخ جهان و تاریخ انسان، در مقام تبیین علمی، با مدعای «کشف» به طرح نظر می‌پرداخت، اما آنچه در متن و بطن نظام نظری او مشهود و ملموس بود، ارائه‌ی مجموعه روایت‌هایی بود مبتنی بر «جعل». این جعلیات، جایی و پایی در عرصه‌ی علم نداشتند، و

مارکس از آن جا که بر اساس سنت افلاطونی و ارسطویی در «حکمت عملی»، کاملاً دارای نگرشی مبتنی بر انجام و ایجاد تغییر در عرصه‌ی اقتصاد و سیاست بود، به اختلاطی هولناک میان عرصه‌ی علم و مهندسی دچار می‌شد.

می‌دانیم که در عرصه‌ی مهندسی، ما با شناختی مبتنی بر انجام و ایجاد تغییر در چندین ساحت از جمله در طبیعت، در جسم انسان، در تعلیم و تربیت انسان، و در شرایط زیست اجتماعی انسان مواجه‌ایم، اما در عین حال، تمامی این عرصه‌ها، خود نیازمند به تولیداتی در عرصه‌ی علم هستند که در آن جا، نفس شناخت، در راستای انجام و ایجاد تغییر نیست. مارکس بر اساس همان سنت افلاطونی و ارسطویی، بر این باور بود که در عرصه‌هایی چون اقتصاد و سیاست و اخلاق (تدبیر منزل، سیاست مُدُن، اخلاق) هر گونه شناختی باید در راستای انجام و ایجاد تغییر باشد. اما چون چنین است، فرآورده‌هایی که مارکس به عنوان تولیداتی در راستای التزام به فرآیندهای علمی، اخذ و وارد عرصه‌ی سیاست، به مثابه مهندسی، می‌کرد، باید با موازین و معاییر علمی قابل اثبات و ابطال باشند. در حالی که مطلقاً چنین نبود.

این که ارائه‌ی تبیینی در عرصه‌ی علم، کاملاً غلط و بی اعتبار باشد، اما در عین حال، همین تبیین غلط و بی اعتبار را بتوان در مقاطع و در مواردی به عنوان ابزاری در راستای ایجاد و انجام تغییری در عرصه‌ی سیاست به کار برد، نه از منظر علم و نه از منظر مهندسی، قابل تأیید و دارای حجّیت نیست. (در فصول نهم و دهم، به این مسئله بازخواهم گشت).

تأکیدات فراوان مارکس بر التزام به مشی علمی، در آثار او مشهود و ملموس است. او، پیش گفتار بر چاپ نخست «سرمایه» را با این جملات به پایان می‌رساند که «هر قضاوتی که ناشی از انتقاد علمی باشد با آغوش باز پذیرفته خواهد شد. در برابر قضاوت‌های قبلی که به اصطلاح افکار عمومی خوانده می‌شود و من هرگز در قبال آن‌ها گذشتی نکرده‌ام همچنان کلام آن مرد بزرگ فلورانس را شعار خویش قرار می‌دهم که گفت: راه خود گیر و بگذار مردم هرچه می‌خواهند بگویند». مارکس در ابتدای همین پیش گفتار است که این گونه بر علمی بودن نظام نظری خود تأکید می‌کند «هر آغازی دشوار است. این حقیقت درباره هر علمی صدق می‌کند». و در ادامه، با توجه به همین «دشواری‌ها»، بر این نکته تأکید می‌کند که بحث درباره «ماهیت ارزش و مقدار ارزش را

کوشیده‌ام تا حدی که امکان داشت آن را همه‌فهم بیان کنم». اما می‌دانیم که از قضا بحثِ «علمی» مارکس درباره نظریه‌ی «ارزش»، یکی از مناقشه‌برانگیزترین بخش‌های نظام نظری اوست که با انتقادات فراوان درباره «علمی نبودن» مواجه است. او در پیش‌گفتار ترجمه‌ی فرانسوی «سرمایه» نیز، در جوف نامه‌ای به موریس لاشاتر می‌نویسد «روش تحلیلی‌ای که من به کار برده‌ام، و پیش‌تر در موضوعات اقتصادی به کار نرفته، خواندن نخستین فصول را دشوار می‌کند». و همین نامه را با این جملات بسیار مهم و تأثیرگذار پایان می‌دهد «هیچ شاه‌راهی در علم وجود ندارد، و فقط کسانی که از گام برداشتن در بی‌راهه‌های خسته‌کننده‌ی علم به هراس نمی‌افتند، بخت رسیدن به ارتفاعات نورانی آن را می‌یابند».

در سوی دیگر ماجرا، مارکس معتقد بود که مناسبات بورژوایی بر همه چیز از جمله علم سلطه و سیطره افکنده، و باید با اتخاذ یک مشی علمی، علم را از این اسارات‌ها و حقارت‌ها نجات داد. «مادامی که علم اقتصاد بورژوایی است، یعنی تا وقتی که نظم سرمایه‌داری را به جای این که یک مرحله موقتی از تکامل تاریخ بداند شکل آخر و قطعی تولید اجتماعی می‌انگارد، وجه علمی آن

فقط تا موقعی است که مبارزه طبقاتی هنوز آشکار نشده و یا در پدیده‌های مجزا ظهور می‌کند». اما روش مارکس در راستای تحقق این رهایی علم از اسارتِ مناسبات بورژوایی، آیا روشی علمی بود؟ بگذارید همین پرسش را با توجه به یکی از مدعیات مارکس در ارتباط با نظام نظری داروین مورد بررسی قرار دهیم. مارکس در «سرمایه» می‌نوشت «داروین توجه خود را بر تاریخ تکنولوژی طبیعی متمرکز کرد، یعنی بر شکل‌گیری اعضاء گیاهان و جانوران، که به عنوان ابزاری برای ادامه‌ی زندگی آن‌ها به کار می‌روند. آیا تاریخ اعضاء تولیدی انسانی در جامعه، اعضایی که بنیاد مادی هر سازمان دهی ویژه‌ی اجتماعی به شمار می‌روند، شایسته‌ی توجه مشابه‌ای نیست؟». مارکس، در این‌جا، بر این باور است که «البته چنین است». اما این ابتدای ماجرا در عرصه‌ی تبیین علمی است، و از این‌جا به بعد است که مارکس علاوه بر اثبات حجّیت نظام نظری داروین، باید به اثبات این مدعا بپردازد که چرا و چگونه می‌توان آن‌چه را که داروین درباره موجودات مادی و زیستی مطرح می‌کرد را به مناسبات اجتماعی و اقتصادی و به زندگی فردی و اجتماعی انسان نیز تعمیم داد. تجربه‌ی تاریخی «داروینیسم اجتماعی» نشان داد که این نوع مواجهات

سطحی سیاسی با نظام‌های نظری در عرصه‌ی علم، می‌تواند هم از منظر اعتبار نظری، و هم از منظر کارکردهای عملی، فاجعه‌آمیز باشد.

مارکس از این نکته‌ی دارای غایت اهمیت غافل نبود که بهره‌گیری از یک کشف علمی در یک زمینه‌ی خاص، می‌تواند در شرایطی صورت گیرد که آن نوع بهره‌گیری را لزوماً بدل به یک نظام نظری علمی نکند. پیش از این به همین مسئله درباره بهره‌گیری عرصه‌ی مهندسی از فرآورده‌های علمی اشاره شد. بر همین اساس، «سوسیالیسم علمی» مورد نظر مارکس، می‌توانست این‌گونه نیز مراد شود که فعالیتی است در عرصه‌ی مهندسی، اما مبتنی بر کشفیات و فرآورده‌های علمی معطوف و مربوط به زیست اجتماعی انسان در جهانی که امکان دخل و تصرف در طبیعت آن، نه تنها بر اساس موازین و معاییر فرهنگی، بلکه بر اساس اصول مهندسی - مبتنی بر علم - فراهم شده است. این نوع نگرش به نظام نظری مارکس، البته در موارد و مقاطعی با برخی از دیدگاه‌های او تا حدودی مطابقت دارد، برای نمونه، مارکس در نامه‌ای به لویی کوگلمان پذیرش نظام نظری داروین را موقوف به این واقعیت می‌داند که خود را با کشفی علمی که در مراحل نخست

و ناتمام قرار دارد مواجه بدانیم. اما در عین حال، این مسئله با رجوع به مجموعه‌ی نظام نظری مارکس نمی‌تواند دارای اعتبار و در خور اعتنا باشد، چرا که، مارکس در بخش‌های بنیادین آثار خود، بر اساس مدعای ارائه‌ی تبیین‌های علمی، به سمت و سوی پیش‌بینی‌های بسیار برجسته و آشکاری می‌رفت که نظام نظری او را در متن و بطن آزمونِ ابطال‌پذیری قرار می‌داد. مارکس بر همین اساس بود که کمونیسم را یک واقعیت می‌دانست، و نابودی و فروپاشی را، بر اساس علل و عوامل اجتناب‌ناپذیر متعدد و متنوعی که در آثار خود مطرح می‌کرد، فرجام محتوم نظام سرمایه‌داری می‌دانست. او در «ایدئولوژی آلمانی» می‌نوشت «کمونیسم آرمانی نیست که واقعیت خود را با آن همراه کند. کمونیسم واقعیت است. جنبشی واقعی است که وضعیت کنونی را نابود می‌کند. شرایط آن از اکنون و پیش‌نهاده‌های موجود آغاز می‌شود». جدال مارکس با «سوسیالیسم تخیلی» بر اساس همین تکیه و تأکید او بر «واقعیت» استوار بود که به باور او، شرطِ مهم طرح یک نظام نظری علمی است؛ «واقعیت‌هایی» که در نظام نظری او، در مقام تبیین‌های علمی ارائه می‌شد تا مسیر پیش‌بینی و برنامه‌ریزی و تغییر را فراهم کند. به دیگر بیان، مارکس نظام

نظری خود را کاملاً علمی می‌دانست، اما به همان نسبت که مدعی عدم توقف در وادی فلسفه بود، حضور در وادی علم را نیز فقط از این جهت دارای اعتبار می‌دانست که با ارائه‌ی تبیین‌هایی درباره موارد و مسائل بنیادین، بتوان با دست و انبانی پُر، راه به وادی مهندسی گشود.

به یاد آوریم سخنان انگلس را در مراسم خاک‌سپاری مارکس. انگلس که از شیفتگان فضای علم‌گرایی سده‌ی نوزدهم بود، در همان مراسم اعلام کرد به همان نسبت که داروین قانون «تکامل» ارگانیک را در علوم طبیعی کشف کرد، مارکس نیز قانون «تکامل» تاریخ انسانی را کشف کرد. این دیدگاه انگلس درباره شباهت مارکس و داروین، از جانب دیگرانی چون کائوتسکی نیز مطرح می‌شد. انگلس حتی در همین راستا بود که مقاله‌ای نوشت با عنوان «نقشی که کار در گذار از میمون به انسان ایفا کرد». با بررسی مجموعه آثار انگلس در این عرصه، می‌توان نشان داد که انگلس فهم و درک و دریافت درست و دقیقی نسبت به مبانی نظام نظری داروین نداشت، و او نیز مانند بسیاری از اخلاف مارکس، در پیوند میراث نظری داروین با نظام نظری مارکس، دچار آفتِ تعجیل و تقلیل بود. بسیاری از اهالی این قبیله، آنچه به عنوان مبانی نظام

نظری داروین مطرح می‌کردند، چیزی جز برداشت‌های لامارکی از این نظام نبود. اما وجه علمی نظام نظری داروین، مارکس و هواداران او چون انگلس را با پشتوانه‌ای مواجه ساخته بود برای تأیید این مدعا که می‌توان و باید مبانی نظری علمی داروین را درباره زیست اجتماعی انسان نیز در مقام تبیین و در انداختن طرح یک نظام نظری به کار گرفت. انگلس در پیش‌گفتاری بر چاپ سوم آلمانی «هجدهم برومر لوئی بناپارت» می‌نوشت «دقیقاً مارکس بود که نخستین بار قانون تازه‌ای را کشف کرد مبنی بر این که همه نبردهای تاریخی، اعم از این که در صحنه‌ی سیاسی رخ داده باشند، یا مذهبی، یا فلسفی، یا در هر حوزه‌ی ایدئولوژیکی دیگر، در واقع؛ چیزی جز بیان کم و بیش روشن نبردهای طبقاتی نیستند، قانونی که، به موجب آن، هستی طبقات اجتماعی، و، در نتیجه، برخورد آن‌ها با یکدیگر، به نوبه‌ی خود وابسته به درجه‌ی توسعه‌ی وضع اقتصادی، یعنی شیوه‌ی تولید و مبادله است که چگونگی این یکی، خود، به اولی، [یعنی شیوه تولید]، بستگی دارد. این قانون، که از نظر تاریخ همان قدر اهمیت دارد که قانون تبدیل انرژی در علوم طبیعی، کلیدی در اختیار مارکس گذاشت که وی به کمک آن توانست تاریخ جمهوری دوم در فرانسه را درک کند.

همین تاریخ بود که مارکس از آن استفاده کرد تا قانونی را که کشف کرده بود بیازماید، و سی سال پس از نگارش این اثر هنوز باید اذعان کرد که قانون مارکس به خوبی از عهده‌ی این آزمایش برآمده است». اما «قانون» مورد اشاره‌ی انگلس دقیقاً چه بود؟ اگر مراد انگلس از این «قانون»، که مارکس اقدام به کشف تاریخی آن کرده، «ماتریالیسم تاریخی» بوده، به وضوح می‌توان آن را از شمول «قوانین علمی» خارج دانست. می‌دانیم که مارکس هرگز در نظام نظری خود از عبارت «ماتریالیسم تاریخی» استفاده نکرد. اما علیرغم این نکته، نظریه‌ی او درباره «تاریخ»، در حالی مطرح می‌شد که او بسیاری از نظریات رقیب در این عرصه را به علت آغشته بودن به مبانی متافیزیکی با دیده‌ی تخفیف و تسخیف می‌نگریست، و باطل می‌دانست. اما نظام نظری مارکس درباره «تاریخ» نیز، همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، تا بن دندان و مغز استخوان آغشته به همان مبانی متافیزیکی بود. این نکته، درباره نظام نظری فروید درباره روان انسان نیز به وضوح قابل مشاهده است.

علم‌گرایی سده‌ی نوزدهم، یکی از مهم‌ترین مجادلات و مناقشاتی که با عرصه‌ی فلسفه داشت، مربوط به مسئله‌ی متافیزیک بود.

منطق فلسفی و شناخت‌شناسی، به عنوان دو بخش مهم دیگر فلسفه نیز، علاوه بر متافیزیک، با این نوع حملات و هجمات مواجه شده بودند، اما خصوصاً پس از مواجهه‌ی سهمگین کانت با متافیزیک، علم‌گرایی سده‌ی نوزدهم از یک سو، مدعیات آغشته به متافیزیک را پاشنه‌ی آشیل یک نظام نظری علمی می‌دانست، و از دیگر سو، برای درانداختن طرحی از یک نظام نظری علمی، گریز و گزیری از طرح مدعیاتی آغشته به مبانی متافیزیکی نداشت. از سده‌ی هجدهم، این مدعا به وضوح در عرصه‌ی فلسفه و علم مطرح بود که گزاره‌هایی که نتوان آن‌ها را تحلیلی یا تجربی دانست، گزاره‌های بی‌معنایی هستند. البته حتی خروج این‌ها از شمول «گزاره»، باعث نمی‌شد که مدعیات متافیزیکی تن به نابودی و فراموشی سپارند. به دیگر بیان، سخت‌جانی مدعیات متافیزیکی، نکته‌ای بوده که از دوران فلسفه‌ی یونان باستان، تا زمانه‌ی اکنون، مورد توجه اهل معنا قرار داشته است. اما ملاکی که کارل پوپر در سده‌ی بیستم به عنوان «ابطال‌پذیری»، درباره تفکیک و تمایز میان گزاره‌های علمی و متافیزیکی مطرح کرد، رجوع به نظام نظری امثال مارکس و فروید را در برابر چالش بسیار سهمگینی قرار داد. بر اساس این ملاک، آشکارا می‌توان

بخش‌های عمده‌ی نظام نظری مارکس را علیرغم آغشته بودن به مبانی متافیزیکی، نظامی علمی دانست، چرا که، پیش‌بینی‌های مارکس در متن و بطن آن نظام، به وضوح تن به قاعده‌ی ابطال‌پذیری می‌دادند؛ و بنابراین مدعیاتی علمی بودند. مدعیاتی که از جانب مارکس به عنوان پیش‌بینی‌های تاریخی، در مقام تبیین‌های علمی مطرح شدند، یکی پس از دیگری بر اثر گذر زمان و رصد سیر وقایع، تن به قاعده‌ی ابطال‌پذیری دادند. پوپر بر همین اساس بود که در کتاب دوران‌سازِ «جامعه‌ی باز و دشمنان آن» می‌نوشت «مارکسیسم "علمی" مُرد. اما دو چیز در آن باید زنده بماند: یکی احساس مسئولیت اجتماعی و دیگری عشق به آزادی».

اما به‌کارگیری همین قاعده‌ی ابطال‌پذیری درباره نظام نظری فروید، نشان می‌دهد که از این منظر نمی‌توان نظام نظری فروید را نظامی علمی دانست. مدعیات کلان و اساسی فروید درباره تأثیرات دوران کودکی، درباره عقده ادیپ و الکتر، درباره تأثیرات لیبیدویی و اروسی، درباره ناخودآگاه و... هرگز و تحت هیچ شرایطی تن به قاعده‌ی ابطال‌پذیری نداده و نخواهند داد. همان‌گونه که در فصول پیشین اشاره شد، یکی از مناقشه‌برانگیزترین انتقادات به نظام نظری فروید از این قرار و بر

این مدار است که او آیا به طرح نظامی نظری درباره «انسان» پرداخته، یا آن چه او مطرح کرده، نه درباره «انسان»، بلکه درباره افرادِ بورژوازی وینی اواخر سده‌ی نوزدهم و اوایل سده‌ی بیستم بوده است. اهمیت این نکته، در این زمینه، این است که اگر نظام نظری فروید را مربوط به حالت دوم بدانیم، به باور عده‌ای از امکان قرار گرفتن در محدوده‌ی ابطال‌پذیری برخوردار خواهد بود. اما این دیدگاه حداقل به دو دلیل، به هیچ وجه دارای اعتبار و در خور اعتنا نیست. نخست این که، با رجوع به مجموعه آثار فروید، آشکارا در می‌یابیم که آن چه او در این عرصه مطرح کرده، تنها در محدوده‌ی ارتباط با افرادِ بورژوا در آن محدوده‌ی زمانی و مکانی نیست. دو دیگر، آن که، آن چه فروید درباره بیماران خود در آن شرایط خاص زمانی و مکانی مطرح کرده نیز، در اکثر قریب به اتفاق موارد، در ارتباط است با شرایط زندگی آن‌ها در دوران کودکی‌شان، که لزوماً مربوط به مناسباتِ بورژوازی افراد وینی در اواخر سده‌ی نوزدهم نیست.

نظام نظری فروید، از دیگر سو، با مسئله‌ی «متافیزیک سطح‌ها» نیز مواجه بود. مراد ما در این جا از «متافیزیک سطح‌ها» این است که فروید در مواجه با یک پدیده، اقدام به ارائه‌ی تبیین‌هایی

می‌کرد که در مواردی مربوط و محدود به یک عرصه‌ی خاص و مشخص نبودند. برای نمونه، ارائه‌ی تبیینی درباره علت مرگ‌اندیشی یک فرد، می‌تواند شامل تبیین‌هایی مربوط به وجوه بیولوژیک و نرووتیک و جامعه‌شناسی و الهیات و روان‌شناسی و شیمی و فیزیک و... باشد. در اینجا، این نوع دیدگاه نیز مطرح است که تمامی این تبیین‌ها باید در نهایت قابل تقلیل به -برای نمونه- تبیین‌های روان‌شناختی، یا فیزیکی باشند. این دیدگاه را که Unified Science می‌نامند، ناظر بر این اصل است که تمامی این تبیین‌های متعدد و متنوع، باید دارای ارتباطی دقیق و معنادار و منسجم با یکدیگر باشند. فروید در این عرصه، با این مناقشه مواجه بود که تبیین‌های مربوط به عصب‌شناسی و روان‌شناسی و فیزیولوژی و آناتومی و... در مجموع ارائه‌گر تبیینی از «انسان» نخواهند بود. و از آن جهت که او در پی ارائه‌ی تبیینی از «انسان» بود، چاره‌ای جز ارائه‌ی تأویل‌هایی از ذهن و رفتار انسان نداشت که فقط در ظاهر جامه‌ی تبیین به تن می‌کردند. علاوه بر این نکته، مدعای کلان و بنیادین فروید درباره روان‌رنجوری انسان، نظام نظری او را با این چالش در عرصه‌ی علم مواجه می‌کرد که به ارائه‌ی توضیح و توصیف، و در ادامه، تبیینی دقیق درباره

وضعیت سلامتِ روان انسان پردازد. فروید می‌دانست که یک فیزیولوژیست یا یک آناتومیست، بدون ارائه‌ی توضیح و توصیفی درباره وضعیت سلامت جسمانی، قادر به ارائه‌ی هیچ‌گونه تبیینی درباره وضعیت بیماری نخواهد بود. اما همین فیزیولوژیست، آن‌جا و آن‌گاه که بدل به یک فیزیوتراپیست می‌شد، بسیار بیش از پیش نیازمند آگاهی از مشخصات و مختصات سلامت جسمانی بود. با توجه به این نکات بود که در عرصه‌ی روان‌شناسی نیز ارائه‌ی توضیح و توصیف، و در ادامه، ارائه‌ی تبیینی، درباره وضعیت سلامتِ روان، ضرورتی انکارناپذیر محسوب می‌شد. و گذر از عرصه‌ی روان‌شناسی به عرصه‌ی روان‌درمان‌گری، این ضرورت را بسیار بیشتر در کانون توجه و اهمیت قرار می‌داد. طرح این نکته که وضعیت سلامت روان عبارت است از یکپارچگی و هماهنگی اجزاء روان، پاسخ مناسبی به چالش مذکور نبوده و نیست، چرا که، اصولاً و اساساً نظریه‌ی روان‌رنجوریِ انسان، بر اساس عدم یکپارچگی اجزاء روان، نظریه‌ای بود که از جانب امثال فروید با توجه به انواع قیود و شرایطِ مرتبط با پیش‌فرض‌های اثبات نشده و متافیزیکی مطرح شده بود. در ابتدای همین فصل، درباره اهمیت مبنای «ارتباط» در نظامات علمی، به طرح نکاتی پرداختم، و اینک

بر همین اساس است که در مواجهه با نظام نظری فروید، به این نکته اشاره می‌کنم که مسیر مخالفت و عدم پذیرش علمی بخشی از مهم‌ترین ارکان نظام نظری فروید، تنها از مشی پوزیتیویستی آغشته به مدعای مشاهده‌ناپذیر بودن ناخودآگاه، نمی‌گذرد. نظام نظری فروید در عرصه روان‌کاوی، متشکل از بخش‌های متعدد و متنوعی است که هر کدام در ارتباط با دیگری دارای نوعی معنا و مبنا هستند، اما علیرغم این نوع ارتباط، آن‌چه در مجموع، در راستای اثبات مدعیات کلان فروید درباره ساحت روان انسان، و ارتباط آن با ساحت رفتار مطرح می‌شود، مجموعه‌ی ارتباطات در این نظام نظری را بیش و پیش از آن‌که مبتنی بر مدعیات ابطال‌پذیر کند، بدل به نظامی آغشته به روایات و تأویلات ابطال‌ناپذیر کرده که نشانگر نظامی پوئیکی و هرمنوتیکی است.

توجه داشته باشیم که هرگز نباید در دام این باور عوام‌گرایانه‌ی سطحی گرفتار شد که صرف علمی ندانستن نظریه، یا مدعایی، باعث بی‌اعتباری آن خواهد بود؛ هرگز چنین نیست! علمی نبودن یک نظریه، یا مدعا، تنها می‌تواند به معنای علمی نبودن آن باشد و بس. و اگر، برای نمونه، نظریه یا مدعایی در عرصه‌ی فلسفه مطرح شود، تا آن‌جا و آن‌گاه می‌تواند در این عرصه، محل اعتبار

باشد که بتوان فلسفی بودن آن را اثبات کرد، نه علمی بودن آن را. به دیگر بیان، صدق و کذب یک نظریه و یک مدعا همواره باید بر اساس خاستگاه نظری آن، مورد ارزیابی و بررسی قرار داد. بسیاری از مدعیات دینی و مذهبی، با توجه به همین مورد است که از عرصه‌ی علم و فلسفه خارج می‌شوند، اما صرف این اخراج، لزوماً به معنی بی‌اعتباری و کاذب بودن آن‌ها نیست. نظام نظری فروید، از یک سو، بر اساس وجه غالب علمی‌گرایی سده‌ی نوزدهمی، و از دیگر سو، بر اساس تأثیرات دوران‌سازِ نظام نظری داروین در آن دوران در عرصه‌ی علم، نظامی بود که بیش و پیش از هر چیز، با مدعای علمی بودن پا به میدان نهاده بود. «زیست‌شناسِ ذهن» نامیدن فروید، یادآور همان نظرات امثال کائوتسکی و انگلس درباره شباهت و قرابت مارکس و داروین است، در حالی که، این نوع شباهت و قرابت، بر خلاف نظر و باور بسیاری از پژوهش‌گران در این عرصه، درباره فروید، با مسائل و مصائب بسیار بیشتری نسبت به مارکس مواجه خواهد بود. اما چرا؟ به این دلیل که فروید را نمی‌توان به راحتی ماتریالیست دانست. هرچند او با تکیه و تأکید صریح و صراح به سمت انواع دوگانه‌انگاری‌ها، از جمله دوگانه‌انگاری دکارتی درباره جسم و ذهن نرفت، اما در کانون

نظرویزی قرار گرفتن روان و ذهن انسان از جانب او، و توجه ویژه‌ای که او در متن و بطن روان‌کاوی به درمان بر اساس استقلال و انفصال روان از ساحت جسم انسان داشت، باعث می‌شود تا نتوان به راحتی فروید را ماتریالیست دانست.

می‌دانیم که فروید فعالیت خود را با فیزیولوژی آغاز کرد، اما همکاری او با امثال شارکو و برویر، و گذر او در ادامه به وادی روان‌درمان‌گری و روان‌کاوی، باعث شد تا از عرصه‌ی علم، عطف‌عنایی داشته باشد به عرصه‌ی مهندسی. مبنای نظام روان‌کاوی فروید، استفاده از مجموعه‌ای از فرآورده‌های علمی در راستای ایجاد و انجام تغییرات در ساحت روان انسان بود، و این، بر اساس همان مبنای نظری که پیش از این مطرح کردم، چیزی نیست جز ورود به عرصه‌ی مهندسی. اما نظام روان‌کاوی فروید، علاوه بر مدعیات علمی، آغشته به انواع مدعیات فلسفی نیز بود. این مسئله، یکی از عبرت‌آمیزترین مسائل در تاریخ علم و فلسفه است برای آگاهان به امور. به این صورت که هرچه دامنه‌ی نظام نظری ما در این عرصه‌ها گسترده‌تر شود، گریز و گزیری از تأثیرات و تأثرات از جانب عرصه‌های متعدد و متنوع دیگر نخواهد بود. هم مارکس و هم فروید، به طرح مدعیاتی درباره جهان و انسان

می‌پرداختند که دامنه‌ی نظام نظری آن‌ها را با انبساطی ویران‌گر مواجه می‌ساخت. با توجه به دامنه‌ی آن مدعیات بود که نظام نظری ایشان در گرو بسیاری از تبیین‌های علمی و فلسفی و فنی و تاریخی و الهیاتی قرار می‌گرفت. بر این اساس بود که نه مارکسیست‌ها، و نه فرویدیست‌های عالم، هرگز پس از فروافتادن تشت رسوایی علمی نبودن این دو نظام نظری از بام تاریخ، حاضر به پس گرفتن مدعیات مطروحه در این دو نظام نظری نشدند. ماتریالیست نبودن فروید، نمی‌توانست نظام نظری او را چندان با نظام نظری داروین به شباهت و قرابتی برساند، چرا که، اصل و اساس نظریه‌ی داروین، درباره موجودات مادی و زیستی، دارای موضوعیت بود، و بر این اساس، در راستای آن نوع شباهت و قرابت، مدعای هواداران مارکس تا حدودی قابل اعتبارتر از مدعای هواداران و بسیاری از شارحان فروید بود.

بسیاری از ارکان نظام نظری فروید که در وجه علمی مطرح شده‌اند، همان‌گونه که اشاره شد، هرگز تن به قاعده‌ی ابطال‌پذیری نمی‌دهند، و از شمول علمی بودن به راحتی خارج می‌شوند. اما فروید مطلقاً نمی‌پذیرفت که این نوع ارکان نظام نظری او، نه علمی، بلکه فلسفی هستند. علیرغم این عدم پذیرش از جانب

فروید، نکته‌ی دیگر این بود که حتی همین ارکان نظام نظری او که دارای مبانی فلسفی بودند، وقتی بر اساس موازین و معاییر فلسفه، مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گرفتند نیز مشخص می‌شد که از منظر استحکام مبانی استدلالی، برتری ویژه‌ای نسبت به سایر دیدگاه‌های مطروحه در آن زمینه‌ی خاص ندارند. بنابراین، بسیاری از ارکان نظام نظری فروید، در آزمون فلسفی بودن نیز بی‌اعتباری خود را به نمایش می‌گذارند. این که در عرصه‌ی فلسفه، به مسئله‌ی «سایر دیدگاه‌های رقیب» اشاره می‌کنم، به این علت است که در عرصه‌ی علوم تجربی اگر با مسئله‌ای مواجه باشیم که دارای امکان تبیین‌های متعدد و متنوع باشد، و هیچ‌کدام از این تبیین‌ها با رجوع به اصل ابطال‌پذیری قابل رد و ابطال نباشند، در این جا راه ورود به عرصه‌ی فلسفه بر ما گشوده است. اما با ورود به عرصه‌ی فلسفه نیز، بر اساس موازین و معاییر همین عرصه، در زمینه‌ی ارزیابی مدعیات مطروحه می‌توانیم و باید با این مسائل مواجهه داشته باشیم. یکی از این موازین و معاییر، استفاده از روش «استنتاج بهترین تبیین» (Inference to the best explanation) است. بسیاری از اخلاف فروید، با قرار گرفتن در تنگنای اثبات مدعیات علمی و فلسفی موجود در نظام نظری او،

بیرق بر بام این مدعا برافراشتند که این نظام نظری، به عنوان یک نظام دارای اعتبار و کارکرد در عرصه‌ی کلان مهندسی، در مقام عمل، از کارکردهای بسیار مثبت و تأثیرگذار اثبات شده‌ای برخوردار است. این مدعا نیز هرگز بهره‌ای از حقیقت و اعتبار نداشته و ندارد. چرا که، با طرح این مدعا، با چندین مشکل سست‌ر و سترگ مواجه خواهیم بود. یکی از این مشکلات، رجوع مستقیم به مجموعه آثار فروید است. فروید به علت نوع نگارشی که در آثار مکتوب خود به کار می‌گرفت، و نوع جعل و ارائه‌ی عبارات و مفاهیم بنیادین در نظام نظری خود، اگرچه مسیر تأویل و تفسیرهای متعدد و متنوع از مدعیات خود را هموار کرده، اما در عین حال، مجموعه‌ی این علل و عوامل نمی‌تواند حجابی باشد بر مدعیات آشکار و برجسته‌ی او در زمینه‌ی علمی و دقیق و آزمون‌پذیر بودنِ صدر تا ذیلِ نظام روان‌کاوی. فروید از سال ۱۸۸۱ که به صورت آشکارتری با پایان تحصیلات خود در مقطع دکتری به نظورری در عرصه‌های روان‌شناسی و روان‌درمان‌گری می‌پردازد، تا سال ۱۸۹۶ که اقدام به جعل نظام روان‌کاوی می‌کند، و پس از آن تا ۱۹۳۹، بارها تغییراتی در نظام نظری خود اعمال می‌کند که بر آگاهان به امور پوشیده نیست، و

در مواردی نیز، هم‌او، به انجام و اِعمال این تغییرات اعتراف کرد. اما علاوه بر این نکته، ابتناء نظام روان‌کاوی فروید بر اصول مهندسی مبتنی بر انجام و ایجاد تغییر، این نکته‌ی دارای غایت اهمیت را نیز در حجاب غفلت قرار نخواهد داد که اگرچه هرگونه انجام و ایجاد تغییری در این عرصه، مبتنی بر مبانی علمی خواهد بود، اما در عین حال، در بسیاری از موارد، علیرغم دراختیار داشتن بسیاری از داده‌های علمی در راستای شناختِ درد یا مشکل، همچنان انجامِ رفع مشکل، و اِعمالِ درمان، در مرزهای غیرممکن قرار خواهد داشت. به دیگر بیان، شناخت‌های علمی، در بهترین حالت، مواردی دارای قابلیتِ انجام و ایجادِ تغییر را در اختیار ما قرار می‌دهند، در حالی که، هیچ تضمینی در راستای تبدیل تمامی این وجوه بالقوه، به بالفعل، وجود نخواهد داشت. تاریخِ روان‌کاوی شاهدِ عادلِ این مدعاست که ورای بررسی و ارزیابی این نظام نظری از منظر اعتبار علمی و فلسفی، حتی در عرصه‌های مربوط و معطوف به کارکردهای عملی نیز، در بسیاری از موارد، درمان دقیق و قابل اثبات در مرزهای غیرممکن قرار داشته و دارد. پُر واضح است که در عرصه‌ی «درمان»، هرگز با این انتظار مواجه نیستیم که تمامی مواردِ دارای مشکل و درد، باید با طی فرآیند

درمان به مرحله‌ی قطعی رفع مشکل، و نجم درمان برسند، اما در عین حال چه در عرصه‌ی درمانِ معطوف به جسم، و چه در عرصه‌ی درمانِ مربوط به روان، تا آن جا می‌توان مدعی کارکردهای مثبت یک نظام نظری و مشی عملی شد که موارد به مرحله‌ی رفع مشکل، و ایجاد درمان، رسیده، ابتدا از جانب خود، و پس از آن از جانب اجتماع عالمان، با تأیید مواجه باشند. این مسئله در حالی مطرح است که اصولاً و اساساً آن نوع فهم و درک و دریافت از جانب بیمار، و اجماعی که میان اجتماع عالمان درباره درمان دردهای مربوط به ساحت جسم وجود دارد، هرگز در نظام روان‌کاوی وجود نداشته و ندارد. یک پزشکِ فعال در عرصه‌ی جسم، در مواردی، می‌تواند از این مدعا استفاده کند که «بیمار نمی‌خواهد درمان شود»، اما معنا و مبنای این مدعا، در این عرصه، چیزی جز این نیست که پزشک نشان دهد که این بیمار از داروهای تجویز شده استفاده نکرده، و علاوه بر آن، اقدام به رفتارهایی کرده که از جانب پزشک به عنوان موارد ممنوع درباره بیماری او مطرح شده است. اما همین مدعا را یک روان‌کاو نیز می‌تواند مطرح کند که «بیمار نمی‌خواهد درمان شود»، در حالی که در این عرصه، هیچ ملاک و معیار مشخصی در راستای معتبر

بودن مدعای روان‌کاو وجود ندارد. حتی اگر بیمار «صادقانه» فریاد برآورد که «من می‌خواهم درمان شوم»، باز هم روان‌کاو از این امکان برخوردار خواهد بود که با طرح مدعیات آغشته به پوئتیک و هرمنوتیک، بارِ مسئولیت عدم درمان را کاملاً بر دوش بیمار افکند.

اما نکته‌ی دیگر در همین زمینه، این‌که، آثار فروید مشحون از مواردی مشخص از فرآیند درمانِ افرادی است که با اسامی مستعار با مشکلات آن‌ها و روش‌های درمانِ فروید مواجه هستیم. فروید با طرح مشکلات این افراد – و حتی در مواردی مشکلات خودش در جایگاه بیمار – بر آن است تا نشان دهد که از این موارد مطروحه، در این روندِ درمان، می‌توان به اثبات مدعیات کلانِ نظامِ روان‌کاوی دست یافت. این گونه موارد، از یک سو، در برابر مدعیات کلانِ فروید، بسیار محدود به شمار می‌روند، و از دیگر سو، در بسیاری از موارد، تأویلاتِ غالبِ روان‌کاو بر روایت بیماران درباره مشکلاتشان، ما را با فضای مبتنی بر نوعی آبرونی، از یک اتاق بازجویی مواجه می‌کند، که در آن‌جا، بازجو از متهم می‌پرسد «دیروز ساعت ۷ صبح کجا بودی؟» و متهم پاسخ می‌دهد «در خانه، صبحانه می‌خوردم»، اما بازجو با پوزخندی بر لب به او

می‌گوید «این مهم نیست! مهم اینه که ما می‌دونیم چرا رفته بودی اون ساعت صبحانه بخوری!»، و از این جا به بعد است که جایگاه متهم و بازجو تغییر می‌کند! بنابراین، در زمینه‌ی مدعی کارکردهای مثبت و موثرِ عملیِ روان‌کاوی نیز، ما با این واقعیت مواجه‌ایم که بیمار «درمان» شده باشد، اما هنوز خود را بیمار بداند، یا بیمار خود را «درمان» شده بداند، اما هنوز از نظر روان‌کاو، بیمار باشد!

فروید درباره گذر و گسست از درمان مبتنی بر هیپنوتیزم، که روزگاری در بیمارستان سالپتریرِ پاریس و با همکاری ژان مارتن شارکو، مشغول به فعالیت درباره آن بود، می‌نوشت «به محض این که کوشیدم این فن را در درمان بیمارانم به کار گیرم، دریافتم که توانایی‌های من دست‌کم سخت محدود است... خیلی زود خسته شدم از اطمینان‌بخشی و امر به این که "داری می‌خوابی!... می‌خوابی!"، و خسته از شنیدن اعتراض بیمار، وقتی هیپنوتیزم چندان عمیق نبود و می‌گفت "اما دکتر من که خواب نیستم"، و از این که مجبور باشم تفاوت‌های بسیار جزئی را برای بیمار بازگویم: "منظورم خواب معمولی نبود؛ منظورم هیپنوتیزم بود. همین‌طور که می‌بینید، هیپنوتیزم شده‌اید، نمی‌توانید چشم‌هایتان

را باز کنید"، و مانند این‌ها، و "در هر صورت نیازی نیست که بخوابید"، و جز این‌ها. اطمینان دارم که بسیاری از پزشکانی که به روان‌کاوی می‌پردازند، در خلاصی از این مشکلات از من متب‌ح‌تر‌ن‌د. پس، چه بسا روندی متفاوت از من در پیش گیرند. باری، به گمان من، اگر کسی بداند که استفاده از واژه‌ای خاص مکرراً او را چنین به دردسر می‌اندازد، خرد حکم می‌کند که هم از این واژه [هیپنوتیزم] و هم از دردسرهای آن پرهیز کند».

فروید همین مبانی نظری و مشی عملی‌ای را که در مواجهه با هیپنوتیزم به مثابه یک «فن» در پیش گرفت، هرگز در مواجهه با ام‌ه‌ات و کلیات و ارکان نظام روان‌کاوی رعایت نکرد. در حالی که اگر چنین می‌کرد، فرجام محتوم مشی عملی او، در مواجهه با آن نوع نظام نظری، چیزی جز اتخاذ این مشی درست و عقلانی نبود که «اگر کسی بداند که استفاده از واژه‌ای خاص مکرراً او را چنین به دردسر می‌اندازد، خرد حکم می‌کند که هم از این واژه [روان‌کاوی] و هم از دردسرهای آن پرهیز کند».

فصل نهم

در محفل نظریه‌سرایان

حکایت بر مزاج مستمع گوی
اگر خواهی که دارد با تو میلی

سعدی

مبانی توجه مارکس و فروید را به میراث فلاسفه یونان باستان، در فصول پیشین، مورد بررسی قرار دادم. و همان‌گونه که اشاره شد، به علت مدعیات کلان و دامن‌گسترِ موجود و مشهود درباره جهان و انسان در نظام نظری مارکس و فروید، این دو، ناگزیر از رجوع به انواع تبیین‌ها و تحلیل‌ها در عرصه‌ی های مختلف از جمله فلسفه بودند. علیرغم این مسئله، در مواردی، رجوع این دو به میراث فلاسفه‌ی یونان باستان، لزوماً با توجه به مبانی فلسفی نبود. نمونه‌ی بارز در این زمینه، فروید بود، که از نظرات افلاطون درباره اهمیت رویا و کشف اسرار و رموز آن آگاهی داشت. افلاطون، در همین راستا، در کتاب دوران سازِ «جمهور» می‌نوشت «این‌ها امیالی‌اند که چون انسان به خواب رود بیدار می‌شوند: همین که بخش عقلانی و خویش‌دارِ روح در خواب شد، بخش وحشی و حیوانی روح در حالی که از خوردنی و آشامیدنی آکنده است سر بر می‌دارد و خواب را از خود می‌راند و در صدد برآوردن آرزوها و شهوات خود بر می‌آید. می‌دانی که این بخش روح در این حال از شرم و عقل به کلی عاری است و بدین جهت از هیچ جنایتی روی برنمی‌تابد. حتی در عالم خیال از آمیختن با مادر خود یا هر موجود دیگری اعم از خدا یا حیوان باک ندارد، آماده است خون هرکسی

را بریزد و به خدمت به میل و شهوتی کمر بندد. خلاصه، از هیچ کار ابلهانه و دور از شرم خودداری نمی‌ورزد». فروید این ترسیم مختصات افلاطون از تأثیرگذاری امیال، و مکانیزم خواب را نیازمند تأویل می‌داند، اما تأویلی که مدعی بود ریشه در خاک وقایع ملموس و مشهود زندگی انسان دارد.

تأویل رویا در نظام نظری فروید، از اصل و اساس مبتنی بر فعالیت مستمر و نظام‌مند یک کارخانه‌ی داستان‌سازی است. کارکرد بنیادین این کارخانه‌ی داستان‌سازی، از این قرار و بر این مدار است که در مرحله‌ی نخست، روان‌کاو، بیمار را در مسیری قرار می‌دهد که به ساخت و ارائه‌ی داستانی بپردازد از وجوه کلان زندگی خود، و از رویایی که دیده است. و در مرحله‌ی دوم، این روان‌کاو است که اقدام به ساخت و ارائه‌ی داستانی دیگر، بر اساس داستان نخست بیمار می‌کند. در این‌جا، فرآیند ساخت و ارائه‌ی داستان به پایان رسیده، و این روان‌کاو است که باید با در اختیار گرفتن فرآورده‌های کارخانه‌ی داستان‌سازی، به اقناع بیمار بپردازد در این راستا که، واقعیت، چیزی جز داستان روان‌کاو نیست. این «اقناع»، علاوه بر مهارت در داستان‌سرایی، نیازمند توانایی روان‌کاو است در «خطابه».

از حدود سده‌ی پنجم پیش از میلاد، در مواجهه با عقل‌گرایی سقراطی، و حضورِ فعالِ شهروندان یونانی در گفت و گوها پیرامون اوضاع و احوال شهر (polis) در میدان (agora) مباحثه درباره مصالح عمومی، گروهی به عنوان سوفسطاییان ظهور و بروز کردند با این دیدگاه غالب که راه یکی‌ست؛ و آن هم چیزی نیست جز اقناع مردم با استفاده از فنِ خطابه. سوفسطاییان عمیقاً و دقیقاً منکر امکان دستیابی به شناخت در این عالم بودند، اما در عین حال، مدعی انجام و ایجاد تغییرات ضروری در شرایط زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها بودند. بر همین اساس بود که نظام نظری خود را مبتنی بر مشی علمی محدود در عرصه‌ی فن یا مهندسی می‌دانستند. برای نمونه، پزشک در پی آن است که بر اساس مبانی مهندسی، اقدام به انجام و ایجاد تغییری در جسم بیمار کند؛ در راستای درمانِ درد، اما اگر بیمار روش‌ها و دستورات پزشک را نپذیرد و به کار نگیرد، درمانی در کار نخواهد بود. در این جا بود که سوفسطاییانی چون گورگیاس، خطاب به سقراط می‌گفتند «چندین بار برای من پیش آمده که با برادرم یا طبیبان دیگر به خانه بیماری رفته‌ام که از خوردن دارویی خودداری داشته یا راضی نمی‌شد که او را داغ کنند یا بیشتر بزنند، و جایی که اندرزهای طبیب کارگر

نمی‌شد من به تنهایی با هنر خطابه بیمار را راضی کرده‌ام؛ و هرگاه یک خطیب و یک طبیب همراه شوند و به شهری روند، همین که در انجمن میان مردم گفت و گو بلند شود که کدام از آن دو را به طبابت برگزینند یقین بدان که اگر خطیب مایل باشد او را اختیار می‌کنند و طبیب را کنار می‌گذارند و در برابر هر هنرمند دیگر نیز چنین است. خطیب پیش می‌برد و رقیب درمی‌ماند زیرا کسی که فن خطابه می‌داند و در هر باب چنان سخن می‌تواند گفت و کاری در اقناع مردم از او ساخته است که از شخص ذی‌فن ساخته نیست». سقراط، در ادامه، بر آن است تا نشان دهد که این نوع اقناع، تنها در جمع جاهلان می‌تواند دارای کارکرد باشد. او خطاب به گورگیاس سوفسطایی می‌گوید «درباره فنون دیگر هم البته چنین است و خطیب و فن خطابه همین مزیت را دارند، یعنی خطیب محتاج نیست که حقایق امور را بداند و همین قدر که روش اقناع را که اختراع کرده است بداند، می‌تواند در پیش مردم نادان، داناتر از دانشمندان به نظر آید». و پاسخ گورگیاس این است که «آیا این هنر بزرگی نیست که شخص بدون این که فنون دیگر را آموخته باشد به واسطه‌ی همین یک فن، با همه‌ی صاحبان فنون برابر باشد؟».

در مجموعه آثار افلاطون، مواجهات بسیار سهمگینی میان سقراط و سوفسطاییان می‌بینیم که مبتنی بر این اعلام خطر در نظام نظری افلاطون است که ساحت زبان در قطع ارتباط دقیق و عمیق با واقعیت و حقیقت می‌تواند عامل و باعث تباهی و ویرانی باشد. در حالی که سوفسطاییانی چون گورگیاس و پروتاگوراس به نوعی بر استقلال ساحت زبان تأکید می‌کردند و بر آن بودند که خطابه اگر با دقت و مهارت ارائه شود می‌تواند باعث اقناع مردم شود، حتی در مواردی که «حقیقت را بیان نکند».

نظام نظری فروید درباره تأویل رویا، طرفه‌معجونی از آموزه‌های افلاطونی و سوفسطایی بود. از یک سو، او به وجود واقعیت و حقیقتی در متن و بطن رویاها و کنش‌های روانی انسان باور داشت، و از دیگر سو، چنین می‌پنداشت که می‌توان با خطابه، به اقناع بیمار درباره علت اختلالات روانی او پرداخت؛ حتی اگر این علل «حقیقت را بیان نکنند».

این طرفه‌معجون بود که نظام نظری فروید را بیش و پیش از حکمت نظری و حکمت عملی، به مرزهای حکمت تولیدی یا پوئتیک می‌رساند. فروید در هفتادمین زادروزش درباره «کشف ناخودآگاه» به این نکته‌ی دارای غایت اهمیت اشاره کرده بود که

«شاعران و فلاسفه پیش از من، ناخودآگاه را کشف کرده بودند. چیزی که من کشف کردم روش علمی بود که با آن می‌شد ناخودآگاه را مطالعه کرد». این مدعای فروید درباره «کشف»، هم درباره کار شاعران و فلاسفه، و هم درباره نظام نظری او، دارای اعتبار و در خور اعتنا نیست. آن چه فروید «ناخودآگاه» می‌نامید، همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، نه از مقولات مبتنی بر کشف بود، و نه آن‌چه به عنوان مبانی «کشف ناخودآگاه از منظر علمی» مطرح می‌کرد، جایی و پایی در ساحت علوم تجربی داشت. اما برای تقریب بیشتر ماجرا به ذهن، باید تأملی داشت در نقش و تأثیر «رمان» در زمان و زمینه‌ی طرح نظام نظری فروید.

میلان کوندرا علاوه بر رمان‌نویسی، دارای جایگاه بسیار مهمی در عرصه‌ی پژوهش درباره مبانی فلسفی و تاریخی رمان است. او بر این باور است که انسان در مواجهه با جهان جدید، خود را در مواجهه با مجموعه‌ای ستبر و سترگ و گسترده از ناشناخته‌ها، می‌یافت، که در طلب و تمنای شناختِ آن‌ها به هر سوی روان بود. مهم‌ترین نمونه‌ی این ناشناخته‌ها، مقام و موقعیت انسان در جهان جدید بود. انسان در این دوران، دریافته بود که اصول بنیادین جهان، آن‌گونه که پیش از این می‌پنداشته، نیست. حتی زمینی که

پا بر آن نهاده نیز آن‌گونه که پیش از این می‌پنداشته، نه ثابت است و نه از عمری معادل آن‌چه در کتب مقدس دینی مطرح بوده، برخوردار است. جهان مبتنی بر ثبات ارسطویی، بدل به جهان مبتنی بر حرکت نیوتونی شده، حجّیت و اعتبار وجود جهان عینی در متن و بطن دستاوردهای جدید فلسفی نابود شده، و نه جهان از برای انسان خلق شده، و نه انسان در محور و مدار عالم قرار دارد. در این شرایط بود که انسان «هستی ملموس» گم شده‌ی خویش را می‌جست. امثال هگل و مارکس، و به اقتضای ایشان، دیگرانی چون هوسرل و هایدگر، بر این «از خودبیگانگی» انسان، در این جهان، تکیه و تأکید فروان داشتند. می‌دانیم که درباره «از خودبیگانگی» انسان، نظامات نظری ایشان با یکدیگر یک‌سان و مشابه نبود، اما همه بر اساس این نقطه و نکته و نطفه‌ی مشترک به طرح نظام نظری خود می‌پرداختند که انسان، هستی ملموس و حقیقی خود را در این جهان جدید از دست داده و در پی بازیابی آن است. کوندرا، بر همین اساس، به طرح این مدعای بسیار آگاهانه و عمیق می‌پرداخت که «به اعتقاد من، پایه‌گذار جهان جدید فقط دکارت نیست، بلکه سروانتس نیز هست». او می‌نوشت «اگر بپذیریم که فلسفه و علوم، هستی انسان را فراموش کرده‌اند،

این نیز به روشنی بیشتری آشکار می‌شود که با سروانتس یک هنر بزرگ اروپایی شکل گرفته است، هنری که چیزی مگر کاوش "آن هستی فراموش شده" نیست. در واقع، همه‌ی مضامین اصلی درباره هستی انسان، که هایدگر در اثر خود به نام هستی و زمان، تحلیل می‌کند و معتقد است از فلسفه پیشین اروپایی کنار گذاشته شده‌اند، با چهار قرن رمان (چهار قرن تناسخ رمان در اروپا) آشکار، روشن و معلوم شده‌اند. رمان به شیوه‌ی خاص خود و با منطق خاص خود جنبه‌های متفاوت هستی را، یک به یک، کشف کرده است: در زمان سروانتس، رمان در پی فهم ماجراست، با ساموئل ریچاردسون... رمان، بررسی "آن‌چه در درون می‌گذرد"، و پرده برداشتن از زندگی مکتوم احساسات را آغاز می‌کند، با بالزاک، ریشه گرفتن انسان را در تاریخ آشکار می‌کند، با فلوبر زمینه‌هایی را می‌کاود که تا آن زمان در زندگی روزانه ناشناخته مانده بودند، با تولستوی، به تأثیر عامل غیرعقلی در تصمیم‌ها و رفتارهای انسان توجه می‌کند». کوندرا بر این باور است که «زمانی که نظام قدیم ارزش‌ها که خیر و شر را از یکدیگر جدا می‌ساخت و به هر چیز معنای خاص خودش را می‌داد، به آرامی از صحنه بیرون می‌رفت، دن کیشوت از خانه‌اش به در آمد و دیگر قادر نبود جهان را

بازشناسد. این جهان، بدون حضور نیرویی متافیزیکی، ناگهان در ابهامی ترسناک فرو رفت، یگانه حقیقت متافیزیکی به صورت صدها حقیقت نسبی درآمد که انسان‌ها به آن‌ها روی آوردند. بدین‌گونه، جهان جدید و رمان که تصویر و الگوی آن بود، تولد یافت.»

فروید دقیقاً و عمیقاً از همین در بود که به آستانه‌ی روان‌کاوی وارد شد. او دریافت که میراث عصب‌شناسان و روان‌شناسان، نمی‌تواند راهی به وادی شناخت و بازیابی هستی ملموس و حقیقی گم‌شده‌ی انسان در جهان جدید داشته باشد، و این هستی ملموس و حقیقی، تن به شناخت نمی‌دهد مگر با درانداختن طرح داستانی باورپذیر. به همان نسبت که رمان مطلقاً قابل تقلیل به «داستان» نیست، نظام نظری فروید نیز قابل تقلیل به «داستان» نیست، اما «داستان» به مثابه شرط لازم در هر دو عرصه، از اهمیت فراوانی برخوردار است. در رمان است که انسان در محور قرار می‌گیرد، اما از منظر بررسی ذهن و رابطه‌ی آن با رفتار. و علاوه بر این، با بررسی مشخصات و مختصات مکانی و زمانی و اقلیمی افراد در رمان، و تعیین نسبت آن با مقام و موقعیت اجتماعی آن‌هاست که در مرحله‌ی نخست، «انسان» بدل به «فرد»، و در مرحله‌ی بعد،

«فرد» بدل به «شخصیت» می‌شود. به دیگر بیان، ما آن‌جا و آن‌گاه «انسان» را بدل به «فرد» می‌کنیم که از مشخصات و مختصات روانی و فردی و اجتماعی آن آگاهی یابیم، و در ادامه، بر اساس این آگاهی است که با افزودن مؤلفه‌های دیگر هنری مبتنی بر تکنیک، و در ضمن «توضیح ذهن» و «توجیه رفتار» آن «فرد»، به مرحله‌ی خلق «شخصیت» می‌رسیم.

اصل و اساس نظام نظری فروید چیزی جز حرکت در همین مسیر نیست. فروید با انسانی مواجه است که باید در کارخانه‌ی داستان‌سازیِ مذکور، ابتدا او را بدل به فرد و پس از آن او را بدل به شخصیتی باورپذیر کرد. نویسنده و خواننده‌ی رمان، هر دو، در یک مرحله‌ی تعیین کننده، در خلق اثر به مشارکت می‌پردازند؛ معنا و مبنای این مرحله، عبارت است از طرح و بررسی «من‌های متعدد و متنوع» در رمان. نویسنده، در فرآیند نگارش، ناگزیر از ریزش بخش‌هایی از من‌های متعدد و متنوع خود در رمان است، و در سوی دیگر ماجرا، این خواننده است که با خوانش و بررسی همان من‌های متعدد و متنوع، در می‌یابد که با بخش‌هایی از من‌های متعدد و متنوع «خود» در رمان مواجه است. در نظام نظری فروید، بیمار، اقدام به طرح و ارائه‌ی بخش‌هایی از من‌های

متعدد و متنوع‌اش در روایتِ خود از بیماری می‌کند، و در سوی دیگر ماجرا، این روان‌کاو است که بر اساس من‌های متعدد و متنوع خود، می‌کوشد تا با شناخت بخش‌هایی از من‌های متعدد و متنوع بیمار، خود را در جایگاه و موقعیت او قرار داده و به ادامه‌ی ساخت داستان پردازد. در این فرآیند است که بر سبیل تمثیل، بیمار صفحات نخست رمان را می‌نویسد، و در ادامه، قلم را به دست روان‌کاو می‌سپارد تا او به خلق و جعلِ ادامه‌ی داستان پردازد؛ با این قیدِ بنیادین که هنرِ روان‌کاو در این‌جا از این قرار و بر این مدار است که به ساخت و ارائه‌ی اثری پردازد که برای بیمار باورپذیر باشد.

مبنای پوئتیکیِ نظام نظری فروید، همین بازسازیِ روایتِ بیمار است که تحت لوای بازسازیِ ذهن او به نمایش گذاشته می‌شود. فروید بارها بر لزوم مکتوم و مستور نماندن حقایق در ذهن و ضمیر بیمار تکیه و تأکید داشت. او در همین راستا، می‌نوشت «وقتی وظیفه‌ی خود دانستم که هرچیزی را که انسان‌ها در درونشان پنهان می‌کنند نمایان کنم... این وظیفه را سخت‌تر از آن‌چه واقعاً هست می‌پنداشتم. آن که چشمی برای دیدن و گوشی برای شنیدن دارد، چه بسا، باید بپذیرد که هیچ‌میرنده‌ای را توان

پرده‌پوشی نیست. آن که بر لبانش مُهر سکوت می‌زند، با سرانگشتانش به سخن می‌آید؛ و با همه‌ی اطوار خود درونیات‌اش را فاش می‌کند». اما بررسی دقیق و عمیق نظام نظری فروید نشان می‌دهد که بیمار «با سرانگشتانش به سخن نمی‌آید»، بلکه با «سرانگشتانِ روان‌کاو به سخن می‌آید»، آن‌هم با سرانگشتانی آغشته به جوهرِ پوئتیک و هرمنوتیک. اما چرا هرمنوتیک؟ به این دلیل که روان‌کاو از اصل و اساس، در مواجهه با بیمار، بخش عمده‌ی فعالیت‌اش چیزی نیست جز تماشای یک فیلم یا یک تابلوی نقاشی یا خوانش یک شعر، و در ادامه، ارائه‌ی روایت خود در راستای ثبتِ «فهم» خود از اثر. به دیگر بیان، همان‌گونه که پیش از این نیز اشاره کردم، روان‌کاو در مواجهه با روان و ذهن بیمار، خود را در مواجهه با «متن» می‌یابد؛ متنی که خودنمون و دیگرنمون است، و باید به «فهم» آن پرداخت، نه «شناخت» آن.

اما اگر روایت بیمار را به عنوان یک داستان در نظر بگیریم، در این‌جا با این چالش مواجه‌ایم که اصولاً و اساساً پس از مواجهه با روایتِ بیمار، می‌توانیم خود را در وادی نظریه‌ی «مرگ مؤلف» بیابیم. در این وادی است که دیگر اهداف و اغراض بیمار، اعتبار خود را، در برابر فهم و درک و برداشت ما از «اثر»، از دست

می‌دهند. چالش دیگر در این عرصه، از این قرار و بر این مدار است که اگر اهداف و اغراض بیمار از چرایی و چگونگی طرح آن روایت، اعتبار خود را از دست دهند، روان‌کاو در این‌جا، در بهترین حالت، با علل و دلایل طرح روایت در زمان و زمینه‌ی اکنون مواجه است، نه اصل و متن و بطن و نفس روایت. و البته که فروید به فراست و ذکاوت از این نکته آگاه بود، و بر همین اساس، او اصولاً و اساساً نه وقایع و رویدادهای واقعی دوران کودکی، و در مجموع، گذشته‌ی بیمار، بلکه روایت بیمار از آن‌ها را در زمان و زمینه‌ی اکنون، دارای اعتبار و در خور اعتنا می‌دانست. به یاد آوریم، مواجهه‌ی بسیاری از منتقدان هنری را با آثاری مربوط به سده‌های گذشته، که موازین و معاییر فهم آن آثار هنری را مطلقاً مربوط و معطوف به زمان و زمینه‌ی اکنون می‌دانند. برای نمونه، ما از یک‌سو، با تندیس داوود، به عنوان اثری از میکِل آنژ در ابتدای سده‌ی شانزدهم مواجه‌ایم که مبتنی بر شرایط حاکم بر ذهنِ مؤلف در آن دوران است، و از دیگر سو، با فهمِ تندیس داوود در ابتدای سده‌ی بیست و یکم بر اساس شرایط حاکم بر ذهنِ منتقدان هنری در این زمان و زمینه مواجه‌ایم. بیمار در مواجهه با روان‌کاو به یاد می‌آورد که در دوران کودکی از پدر خود شنیده که «تو لیاقت درس

خواندن نداری»، شنیدن این جمله بر اساس شرایط حاکم بر ذهن این فرد در دوران کودکی، دارای انواع خاصی از تأثیرات و عواقب و توابع خواهد بود، و یادآوری و روایت آن در ۴۵ سالگی در حضور روان‌کاو، دارای انواع دیگری از تأثیرات و عواقب و توابع. ادعای فروید در این زمینه، این است که علیرغم توجه به این تفکیک و تمایز، باید به این نکته نیز توجه داشت که همان تأثیرات و عواقب و توابع شنیدن این جمله در دوران کودکی، می‌توانند دارای توان و امکان تشکیل ساختاری روانی در فرد شوند که باعث فهم خاصی از آن جمله در ۴۵ سالگی، و نوع ویژه‌ای از ارائه‌ی روایت، درباره آن شود. با توجه به این مبانی، میکِل آنژ بر اساس هر نوع باور و احساس و خواسته‌ای، اقدام به ساخت تندیس داوود کرده باشد، ما در عالم واقع، با اثری هنری مواجه‌ایم که تن به محدوده‌ای مشخص و مضیق از فهم در ادوار مختلف خواهد داد. اما آیا تجربیات مشهود و ملموس نظام نظری فروید در عرصه‌ی عمل، مؤید این نوع مدعیات است؟ هرگز!

برای نمونه، بیماری را در حضور روان‌کاو در نظر بگیرید که به طرح این روایت از دوران کودکی خود می‌پردازد «پدرم در ۹ سالگی وقتی که متوجه وضعیت بد تحصیلی من شد، در برابر سایر اعضای

خانواده به من گفت تو احمقی هستی که در زمینه‌ی درس و تحصیلات به جایی نخواهی رسید». در ادامه، بیمارِ مورد نظر، می‌تواند به طرح این مدعا در حضور روان‌کاو بپردازد که «من در آینده، دانشجویی ممتاز، و پزشکی موفق و سرشناس شدم»، روان‌کاو در این‌جا بر اساس روایت بیمار، این‌گونه به خلق و جعل ادامه‌ی داستان خواهد پرداخت که «این موفقیتِ تو در آینده‌ی تحصیلی و شغلی، بر اثر همان جمله‌ی پدرت در دوران کودکی بوده است». در روایتی دیگر از همین ماجرا، بیمار می‌تواند به طرح این مدعا در حضور روان‌کاو بپردازد که «من در آینده، ترک تحصیل کردم و عضو یک باند قاچاق اسلحه شدم»، و روان‌کاو باز هم بر اساس این روایت بیمار، می‌تواند به خلق و جعل داستانی دیگر بپردازد درباره ارتباط آن جمله‌ی پدر در کودکی با وضعیت و شرایط بیمار در ادامه‌ی ماجرا. فقط و تنها فقط با در پیش گرفتن مبانی نظری و مشی عملی درباره نظامی مبتنی بر پوئتیک و هرمنوتیک است که امکان این نوع مواجهه با بیمار وجود خواهد داشت، و این همان مدعای گورگیاس بود که «هرگاه یک خطیب و یک طبیب همراه شوند و به شهری روند همین که در انجمن میان مردم گفت و گو بلند شود که کدام از آن دو را به طبابت

برگزینند یقین بدان که اگر خطیب مایل باشد او را اختیار می‌کند و طیب را کنار می‌گذارند و در برابر هر هنرمند دیگر نیز چنین است». طرفه آن که، درباره یکی از اهالی اردوگاه سوفسطاییان به نام آنتیفون، می‌خوانیم که او در سده‌ی پنجم پیش از میلاد، این‌گونه، گام در مسیر نظام نظری فروید نهاده بود «در همان روزگاری که آنتیفون هم‌چنان خویش را به شعر مشغول می‌داشت، برای شفای آلام روان، روشی ابداع کرد که با درمان کسالت جسمی توسط پزشک تفاوتی نداشت؛ او شفاخانه‌اش را نزدیک میدان اصلی کورینت بنا کرد و اعلانی بر آن چسباند بدین مضمون که با گفت و گو آلام را درمان می‌کند و با غور در دلایل آلام ایشان، بیماران را تسکین می‌دهد. اما او این حرفه را دون شأن خود دانست، پس به حرفه‌ی خطابه‌ی خود بازگشت».

آلفرد کروب در نقدی از موضع انسان‌شناسی، بر نظام نظری فروید، به درستی بر این نکته تأکید می‌کند که فروید با توانایی شاعرانه‌ای که داشت، همواره آن‌چه را پیدا می‌کرد که خود می‌خواست، و بر همین اساس، نظام نظری او تقلیل‌گرا، نادقیق و بی‌نهایت ناقص بود. کروب، نظام نظری فروید را در مقام تشبیه، هم‌چون پروانه‌ای

زیبا می‌داند که البته بسیار شکننده است و در مواجهه با ضربات واقعیت به آسانی نابود می‌شود.

نظام نظری آغشته به پوئتیک و هرمنوتیک فروید، در زمان و زمینه‌ای شکل گرفته بود که از یک سو، خردگرایی و علم‌گرایی غالب بر اروپای سده‌ی نوزدهم بر ذهن و ضمیر او سایه افکنده بود، و از دیگر سو، رمانتیسم غالب بر همان دوران، بر وجوه و سویه‌های تأثیرگذاری بر زیست انسان تکیه و تأکید داشت، که بیش و پیش از عقل‌گرایی و اتخاذ مشی مبتنی بر عقلانیت، ریشه در احساسات و عواطف و هیجانات انسان داشت. فروید اما چگونه می‌توانست میان مسجد خردگرایی و علم‌گرایی، و میخانه‌ی رمانتیسم، راهی دیگر بجوید؟ معنا و مبنای این «راه دیگر» برای فروید چیزی جز خلق و جعل روان‌کاوی نبود؛ به مثابه نظامی مبتنی بر مدعیاتی در عرصه‌ی علم و مهندسی، که در مقام و میدان عمل و تجربه، نمی‌توانستند راهی به واقعیت بگشایند؛ مگر با توسل و تمسک به همان مبانی و روش‌های پوئیکی و هرمنوتیکی.

بنابراین، فروید روایت بیمار را به مثابه اثری هنری در اختیار می‌گیرد، و به عناصر و علل تشکل دهنده‌ی آن توجه می‌کند، و

آن‌ها را تنها از منظر تأویل به رسمیت می‌شناسد. همین نکته در نظام نظری مارکس نیز به صورت مشهود و ملموس، استوار و برقرار است. مارکس نیز روایت افراد در ظل و ذیل مناسبات بورژوازی و سرمایه‌داری را به مثابه اثری هنری می‌دانست که در فضای تحت سلطه و سیطره‌ی ایدئولوژی، شکل گرفته، و برای فهم و درک و دریافتِ دقیق و عمیق، **نیازمند تأویل است.**

مارکس نیز در سده‌ی نوزدهم در برزخ خردگرایی و علم‌گرایی، و رمانتیسمِ غالب بر اروپا - و مشخصاً بر آلمان - قرار گرفته بود. از ۱۷ سالگی که او برای تحصیل در رشته‌ی «حقوق» به دانشگاه بُن رفت، به مطالعات هنری نیز پرداخت. او در همین دوران، شعر می‌سرود، و این دورانِ آشنایی او با دیدگاه‌های شگل بود که از نظریه‌پردازان مهم رمانتیسم در آلمان محسوب می‌شد. اشعاری که مارکس در این سال‌ها برای همسرش جنی فون وستفالن سروده - به همراه دیگرش اشعارش - موجود است. مارکس بر اساس سنت شعری آلمان در آن دوران، در پی برقراری ارتباطی میان فلسفه و شعر است. بر همین اساس، از تأثیرات نظام نظری فیشته و شلینگ و هگل، می‌توان در اشعارش نشانه‌هایی یافت. پدر مارکس در زمانی که او برای ادامه‌ی تحصیل در فلسفه، راهی برلین شد، از

گرایش مارکس به فلسفه، برآشت و در نامه‌ای خطاب به او نوشت «تباهی در لباس عالمان مو ژولیده، جای فساد آبجوخوری را گرفته است». اما مارکس در نامه‌ای به پدرش، درباره علل و مبانی گرایش به شعر چنین نوشت «با شروع از ایدئالیسم (بگذار گذرا اشاره کنم که من آن را با کانت و فیخته مقایسه کرده و از آن‌ها گرفته‌ام)، به سوی هدفی پیش رفتم که جست و جوی مفهومی در خود واقعیت بود. اگر تاکنون خدایان بر فراز زمین پرواز می‌کردند، اینک در مرکز آن قرار گرفته‌اند». پیش از این، اشاره شد که مارکس سال‌ها بعد در حمله‌ای به «فلسفه‌ی آلمانی» نوشت «درست بر خلاف فلسفه‌ی آلمانی که از آسمان به زمین فرود می‌آید، این‌جا ما از زمین به آسمان می‌رویم. یعنی ما از آن‌چه انسان‌ها می‌گویند، گمان می‌کنند یا می‌پندارند، از آن‌چه گفته شده، اندیشیده شده، یا از انسان‌ها روایت شده، برای رسیدن به انسان‌های دارای گوشت و خون آغاز نمی‌کنیم، بلکه از انسان‌های فعالِ واقعی آغاز می‌کنیم و بر اساس جریان زندگی واقعی انسان‌ها سیر تکاملی واکنش‌ها و بازتاب‌های ایدئولوژیک این فرآیند زندگی را نشان می‌دهیم». مارکس هرچه به اردوگاه هگلی‌های جوان نزدیک‌تر شد، آگاهانه می‌کوشید تا خود را از قیود

رمانتیسم برهاند، و حتی بر اساس این کوشش آگاهانه، سرانجام به این تصمیم رسید که دیگر شعری نسراید.

مارکس در دوران پیشاهنگی، بر آن بود تا پیوندی میان علم و هنر ایجاد کند، که نشانگر همان نکته بود درباره دوگانه‌ی خردگرایی و علم‌گرایی، و رمانتیسم غالب بر آن دوران. «من گفت و گویی نوشتم در حدود بیست و چهار صفحه زیر عنوان کله آنتس [kleantes] یا نقطه‌ی آغاز و ضروری پیشرفت فلسفه» که در آن، علم و هنر، که کاملاً از یکدیگر جدا بودند، به طریقی به هم پیوند زده شده‌اند. او تا حدودی از تاریخ اندیشه‌ی تکوین و استقرار رمانتیسم در اروپای پیش از سده‌ی نوزدهم اطلاع داشت. از سده‌ی هجدهم بود که با نظورزی‌های امثال لایبنیتس و بارکلی و کانت و کندیاک و هیوم و... فضایی بر علیه دیدگاه‌های مبتنی بر «اصالت عقل» و «اصالت علم نیوتنی» شکل گرفت، که در ادامه، به تأسیس و تقویت نظامات نظری مبتنی بر اصالت شهود (intuition) و احساسات رسید؛ به مثابه مبانی نظام نظری رمانتیسم. کسانی چون لسینگ و گوته و هردر و یاکوبی، از اکابر و اعظم این عرصه بودند که با روش‌ها و مبانی متعدد و متنوع،

اقدام به نوعی تجدیدنظر در مبانی معطوف به «اصالت عقل» کردند؛ به مثابه میراث سترگ دوران روشن‌گری.

نظام نظری مارکس پس از گذر و گسست از اردوگاه هگلی‌های جوان، در شرایطی شکل گرفت که کاملاً خروش و خروجی بود علیه تمامی نظامات نظری مبتنی بر «اصالت عقل» و «اصالت شهود و احساس». مارکس با درانداختن طرحی در عرصه‌ی فلسفه‌ی تاریخ، با نهایت استفاده از مبانی متافیزیکی که در جامعه‌ی مبدلِ کشفیات علمی ارائه می‌شد، نشان داد که میراث نظری رمانتیسم به همان نسبت از قابلیت تبیین علمی شرایط غالب بر زمانه‌ی اکنون عاجز است، که به طریق اولی، میراث نظری دوران روشن‌گری. تمامی کوشش‌های نظری در ظل و ذیل مناسبات سرمایه‌داری و حاکمیت طبقاتی بورژوازی، به عنوان انواع آگاهی‌های اجتماعی، اعتباری جز از منظر روبنایی نداشتند. همان‌گونه که پیش از این نشان دادم، مارکس معتقد به تقدم پیشه‌ها بر اندیشه‌ها بود، و می‌نوشت «این آگاهی نیست که زندگی را تعیین می‌کند، بلکه زندگی [اجتماعی]، تعیین کننده‌ی آگاهی است». بر همین اساس بود که مجموعه شرایط مبتنی بر نوع ساختار و آرایش نیروهای تولیدی و روابط تولید، شرایط اصلی

و اساسی غالب بر جامعه را به عنوان زیربنا ایجاد می‌کرد. این زیربنا، در هر دوره، باعث ایجاد و تقویت روبناهایی می‌شد که دارای کارکردِ عمده‌ی حفاظت از منافع طبقه‌ی حاکم (نه لزماً طبقه‌ی حاضر در حاکمیت) بود. این مناسباتِ روبنایی باعث ایجاد آگاهی کاذبی می‌شد که مارکس در بخشی از نظام نظری خود، آن را ایدئولوژی می‌نامید. ایدئولوژی دارای این کارکرد بود که با تخریب اذهان مردم، آن‌ها را دچار نوعی از آگاهی کند، که بر اساس آن، به صورت مستقیم یا غیرمستقیم، اقدام به ساخت و تولید آثاری در عرصه‌ی علم و فرهنگ و هنر و معرفت و دین کنند، که معنا و مبنایی جز استمرار اسارت ایشان در زنجیرهای طبقه‌ی حاکم نداشت؛ در حالی که، هم‌ایشان، به عنوان موجوداتی ایدئولوژی زده، بر این باور بودند که با ساخت و تولید این آثار، در تلاش برای کسب آگاهی و آزادی هستند، اما این، نه تلاش در راستای کسب آگاهی و آزادی، بلکه فرو رفتن در مرداب جهالت و اسارت بود.

هنرهای مکتوب و غیر مکتوب، بر این اساس بود که در نظام نظری مارکس، اعتباری جز از منظر روبنایی نداشتند. اما این دیدگاه، توالی فاسد متعدد و متنوعی برای نظام نظری انقلابی

مارکس داشت. یکی از مهم‌ترین توالی فاسد این دیدگاه، از این قرار و بر این مدار بود که اگر آثار هنری تنها از منظر روبنا دارای اعتبار و در خور اعتنا هستند، پس، از آن‌ها نمی‌توان در راستای مبارزه بر علیه طبقه‌ی حاکم و مناسبات طبقاتی حاکم بر جامعه استفاده کرد. در این‌جا بود که تاریخ مارکسیسم شاهد عادل این مدعاست که این بخش از نظام نظری مارکس، پس از او، باعث ظهور و بروز چه صحنه‌های تاریخی کمیک – تراژیکی شد، در راستای استفاده از هنر در راستای ایجاد، یا تقویت و تحریک موتور انقلاب.

رفقا بر اساس نظام نظری مارکس، از ضرورت انتقال آگاهی طبقاتی و آگاهی تاریخی به بخش‌های مختلف جامعه دفاع می‌کردند، اما عوامل اجرایی این «انتقال آگاهی» چه کسانی بودند، و چگونه باید اقدام به این کار می‌کردند؟ و آیا در راستای این هدف، می‌توانستند از آثار هنری نیز استفاده کنند؟ برای نزدیک شدن به مرزهای پاسخ به این نوع پرسش‌ها، با یاد آوریم نمونه‌ای که پیش از این درباره «تندیس داوود» مطرح شد. بر اساس نظام نظری مارکس، تندیس داوود به عنوان یک اثر هنری، از دو منظر باید مورد بررسی و ارزیابی قرار گیرد. منظر نخست، مبتنی بر

شرایط اجتماعی حاکم بر دورانی است که میکل آنر تحت تأثیرات ایدئولوژی حاکم بر آن دوران، اقدام به طراحی و ساخت این تندیس کرده است. و منظر دوم، مبتنی بر فهم و درک و دریافت انسان‌هایی است که بر اساس نوع آگاهی اجتماعی دوران خود، در مواجهه با تندیس داوود اقدام به کنش‌ها و واکنش‌هایی در زندگی فردی و اجتماعی می‌کنند. و چون چنین است، گویی هنرمندان اندیشمندان دارای این توان و امکان نیستند که با تولید یک اثر هنری، اقدامی علیه مناسبات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی حاکم بر زمان و زمینه‌ی خود داشته باشند. واکنش آشکار مارکس به این مسئله، بر اساس ارکان و امهات نظام نظری‌اش، از این قرار و بر این مدار است که دشمن دشمن ما لزوماً دوست ما نیست؛ اما در عین حال، می‌توان در یک معرکه‌گیری نظری فرصت‌طلبانه، این‌گونه به تعویض جهت و مبانی ماجرا پرداخت که اگر هنرمند یا اندیشمندی اقدام به تولید چنان اثری کند، می‌توان این اثر را نشانه‌ی خروج او از اردوگاه طبقه‌ی حاکم، و ورود او به اردوگاه طبقه‌ی انقلابی دانست.

می‌دانیم که مارکس آشکارا بر این نظر بود که اندیشه‌های طبقه‌ی حاکم، در هر دوران، اندیشه‌های حاکم هستند، و سازندگان این

اندیشه‌ها نیز بخشی از طبقه‌ی حاکم هستند. در «ایدئولوژی آلمانی» بر اساس همین دیدگاه است که می‌خوانیم «تقسیم کار، که ما تا این جا آن را به عنوان نیروی اصلی تاریخ مورد بحث قرار دادیم، خود را هم‌چنین در طبقه‌ی حاکم به صورت تقسیم کار فکری و کار مادی نشان می‌دهد، تا آن جا که در درون این طبقه، یک بخش هم‌چون اندیشمندان طبقه (ایدئولوگ‌های فعال و مفهوم‌آفرین آن، که زندگی خود را از راه ایجاد پندارهای طبقه‌ی حاکم درباره خودش می‌گذرانند) در می‌آیند. در حالی که رابطه‌ی بخش دیگر با این تصورها و پندارها، بیشتر پذیرا و دریافت کننده است، چرا که آن‌ها، در واقع، اعضاء فعال این طبقه‌اند، و وقت کمتری برای ساختن پندارها و تصورات درباره خودش دارند. در درون این طبقه، این شکاف حتی می‌تواند تا حد مخالفت و دشمنی میان این دو بخش تکامل یابد، اما هر زمانی که یک برخورد علمی روی دهد که در آن خود طبقه در معرض خطر قرار گیرد، آن مخالفت و دشمنی خود به خود از بین می‌رود، و در این حالت، این جنبه‌ی ظاهری هم که اندیشه‌های حاکم اندیشه‌های طبقه‌ی حاکم نیستند، و گویی نیرویی جدا از این طبقه دارند نیز از بین می‌رود». اما علیرغم این دیدگاه، مارکس در «مانیفست» راهی

برای ورود همین ایدئولوگ‌های آلوده به مناسبات بورژوازی به اردوگاه پرولتاریای انقلابی می‌گشود «سرانجام هنگامی که مبارزه‌ی طبقاتی به لحظه‌ی تعیین کننده نزدیک می‌شود، جریان تجزیه‌ای که در درون طبقه‌ی حاکم و تمام جامعه‌ی کهن انجام می‌پذیرد، چنان جنبه‌ی خشن و شدیدی به خود می‌گیرد که بخش کوچکی از طبقه‌ی حاکم از آن روگردان شده به طبقه‌ی انقلابی، یعنی طبقه‌ای که آینده از آن اوست، می‌پیوندد. به همین جهت است که مانند گذشته، که بخشی از نجباء به سوی بورژوازی می‌آمدند، اکنون نیز قسمتی از بورژوازی و یا عده‌ای از صاحب‌نظران بورژوازی که توانسته‌اند از لحاظ تئوری به درک جنبش اجتماعی نائل آیند، به پرولتاریا می‌گروند». مجموعه‌ی این مسائل در نظام نظری مارکس بود که او را در معرض این اتهام قرار می‌داد که اصولاً و اساساً اعتباری برای آثار هنری در عرصه‌ی تکامل تاریخ قائل نیست. شاهده‌ی دیگر بر این مدعا، عدم توجه و التفات مارکس به آثار هنرمندان سرشناس در زمانه‌ی خودش بود. مارکس توجه و تأملی نسبت به آثار هنری کلاسیک و آثاری مربوط به سده‌های نزدیک به دوران خود داشت، اما در نظام نظری او، کم‌ترین میزان از توجه به آثار هنرمندان سرشناس هم‌روزگارش

در عرصه‌ی‌های مختلف، یافت می‌شود. می‌توان علت این مسئله را بی‌اعتباری این آثار در باور مارکس دانست بر اساس وجوه روبنایی و ایدئولوژیکِ آن‌ها. در مجموع، گویی مارکس در راستای هدفی که در راستای نابودی مناسبات سرمایه‌داری در پیش داشت، آثار هنری را دارای کارکردی سترگ و برجسته به مثابه ابزارهایی مثبت و موثر نمی‌دانست. اما در عین حال، با طرح نظام نظری مربوط به تفکیک و تمایز میان روبنا و زیربنا، به ابزار مناسبی در راستای همان هدف خود دست یافته بود برای بی‌اعتبار ساختن تمامی نظریاتی که از موضع مخالفت و انتقاد، در برابر نظام نظری او قرار می‌گرفتند؛ مارکس به طرفه‌العینی از این توان و امکان برخوردار بود که تمامی این نظرات را تولیداتِ ایدئولوژیکی بداند که آگاهانه یا «ناخودآگاه» در کارِ مشروعیت‌بخشی و استحکام به نظام مبتنی بر منافع طبقات حاکم بودند.

پیش از این، نشان دادم که مارکس وجه تمایز اصلی و اساسی انسان از حیوان را ابزارسازیِ انسان می‌دانست. اما هم‌او، در «سرمایه» می‌نوشت «کارِ عنکبوت شبیه کاری است که بافنده می‌کند، و زنبور عسل بسیاری از معماران را در کاری که انجام می‌دهد شرمسار می‌کند. اما آن‌چه بدترین معمار را از بهترین زنبور

جدا می‌کند، این است که معمار شالوده را پیش از آن که در واقعیت بنا کند، در فکر خویش می‌سازد. در پایان هر فراشد کار، ما نتیجه‌ای به دست می‌آوریم که در ذهن کارگر پیش از آن که آغاز به کار کرده باشد، به شکل ایده‌ای وجود داشت. انسان نه فقط دگرگونی را در شکل مواد طبیعی به وجود می‌آورد، بلکه هم‌چنین هدف خویش را در آن مواد تحقق می‌دهد، و این هدفی است که او از آن باخبر است، و با قاطعیت یک قانون تعیین‌کننده‌ی شیوه کار اوست، و او باید اراده‌اش را تابع آن کند». این بخشی از تلاش مارکس در راستای این مدعای اوست که نظام سرمایه‌داری اقدام به ایجاد تفکیک و تمایز میان کار جسمی و کار فکری کرده است. «منش خصلت‌نمای سرمایه‌داری این می‌شود که شکل‌های گوناگون کار، و در این میان کار جسمانی و کار فکری را از هم جدا کند». در حالی که «یک نویسنده، یک کارگر تولیدی است، نه به این دلیل که او تولیدکننده‌ی ایده‌هاست، بلکه به این دلیل که او ناشر آثارش را ثروتمند می‌کند، انگار که او کارگر دستمزدی برای یک سرمایه‌دار است». این اتهام مارکس به نظام سرمایه‌داری، و تلاش او برای یکی دانستن کار جسمی و کار فکری، در نظام نظری او، خصوصاً در بخش «نظریه‌های ارزش

اضافی» با انتقادات فراوانی مواجه بوده است. اما نکته‌ی تعیین‌کننده در راستای بحث ما، این است که تولیدکنندگان آثار هنری یا در اردوگاه پرولتاریا هستند، یا به صورت مستقیم و غیرمستقیم، متعلق و متصل به طبقه‌ی بورژوازی، و اگر چنین باشد، آثار و افکار هنرمندان حاضر در اردوگاه پرولتاریا را نمی‌توان به راحتی از جنس و سنخ ایدئولوژی؛ و در نتیجه، بی‌اعتبار دانست. مارکس در این‌جا با همان ناسازگاری معروف و مألوف در نظام نظری خود درباره جایگاه «روشنفکر» مواجه می‌شود؛ چرا و چگونه افرادی که نه از اردوگاه پرولتاریا، بلکه از متن و بطن اردوگاه بورژوازی - و خرده بورژوازی - برخاسته‌اند، می‌توانند بدل به نظریه‌پردازان و رهبران نظری و عملی انقلاب سوسیالیستی شوند؟ مارکس برای گریز و گزیر از این ناسازگاری درباره جایگاه هنرمندان، چاره‌ای جز دفرمه کردن نظام نظری خود نداشت. در این دفرمه کردن بود که، برای نمونه، ناسازگاری میان مدعای تکامل تاریخ انسان، و اعتبار و فخامت مبتنی بر استمرار و استحکام آثار هنری متعلق به دوران یونان باستان، مارکس را به تنگناهای عبرت‌خیزی می‌کشاند. مارکس در همین زمینه می‌نوشت «در مورد هنرها آشکار است که دوره‌های معینی از شکوفایی هنرها به

کلی تناسبی با سیر عمومی توسعه و تحول جامعه و لذا بنیاد مادی، ساختار کلی، به قولی، سازمان آن ندارد. برای نمونه، یونانیان را با مدرن‌ها یا هم‌چنین شکسپیر مقایسه کنیم. حتی همه می‌دانند که با پیدایش هنر به معنای دقیق کلمه، شکل‌های معینی از هنر، مثلاً حماسه، دیگر نمی‌تواند در آن قامت تاریخ‌ساز جهانی و کلاسیک آفریده شود؛ به عبارت دیگر، برخی شکل‌های مهم در قلمرو هنرها فقط در مرحله‌ی نابالیده‌ای از کمال هنری امکان پذیرند. اگر این نکته درباره رابطه میان انواع گوناگون هنرها در قلمرو هنر صادق باشد، پس نباید چندان مایه‌ی شگفتی باشد که در مورد رابطه‌ی کل این قلمرو با تحول عمومی جامعه نیز صدق کند. دشواری کار تنها در عبارت‌بندی کلی این تضادهاست. اما همین که این تضادها مشخص شدند دیگر روشن می‌شوند. «مارکس بدون تردید می‌داند که «مشکل» این نوع تبیین‌آلوده به انواع خطای او کجاست. «اما دریافتن این که هنرهای یونانی و حماسه با شکل‌های معینی از تحول اجتماعی پیوند دارند مشکل نیست. مشکل این‌جاست که این هنرها هنوز به ما لذت هنری می‌بخشند و این که در برخی موارد هنجار و الگویی دست‌نیافتنی به شمار می‌آیند». و اینک پاسخ تاریخی مارکس به این که، چرا ماجرا از این قرار و بر این

مدار است «انسان نمی‌تواند دوباره به کودکی بازگردد، مگر آن‌که ادای کودکان را دریاورد. اما، آیا انسان از سادگی و معصومیت کودکان لذت نمی‌برد، و نمی‌بایست بکوشد حقیقت آن را در سطحی بالاتر تکرار کند؟ آیا خصوصیت راستین هر عصر در سرشت کودکان آن عصر جلوه‌گر نمی‌شود؟ چرا نباید کودکی بشر، این زیباترین دوره‌ی شکوفایی، به عنوان مرحله‌ای که هرگز باز نخواهد گشت، افسونی جاودانه در کار کند؟ کودکانی سرکش‌اند و کودکانی پیش‌رس. بسیاری از مردمان کهن جزء چنین کودکانی بودند. یونانیان کودکانی طبیعی بودند. افسون هنر یونانیان در تضاد با مرحله‌ی توسعه نیافته‌ی جامعه‌ای نبود که این هنر بر زمینه‌ی آن بالید. این هنر بیشتر حاصل این تضاد است و به گونه‌ای جدانشدنی با این واقعیت پیوند دارد که اوضاع اجتماعی نارسایی که این هنر در آن پا گرفت و فقط می‌توانست در آن پا بگیرد دیگر هرگز نمی‌تواند بازگردد». تلاش مذبوحانه‌ی اخلاف مارکس در دفاع از دیدگاه اخیر او، یکی از آشکارترین شواهد در راستای اثبات مدعای سلطه و سیطره‌ی ایمان‌گرایی در اردوگاه مارکسیسم است. ارائه‌ی تاویلاتی سست و مضحک، هم‌چون فقره‌ی اخیر در دفاع از نظام نظری مبتنی بر تکامل تاریخ، و تفکیک روبنا و زیربنا بر

اساس نقش بنیادین ایدئولوژی در ایجاد و بسط آگاهی در جوامع طبقاتی، چرا نمی‌تواند و نباید، خود، یکی از فرآورده‌های ایدئولوژیک بی‌اعتبار با ریشه‌هایی در خاک روبنا باشد؟ انسان سده‌ی نوزدهم – و البته انسان سده‌ی بیست و یکم – از آثار هنری دوران یونان باستان لذت می‌برد، و از منظر هنری نیز می‌توان به اثبات قوت و فخامت همان آثار در زمانه‌ی اکنون نیز پرداخت، در حالی که علت العلل این همه، جز این نیست که انسان به دوران کودکی خود علاقه‌مند است و «یونانیان کودکان طبیعی بودند». گذشته از این نوع تبیین‌های آلوده به جهالت و بلاهت، می‌توان نظام نظری دفرمه‌ی مارکس در این زمینه را این‌گونه معرفی کرد که، او بر این باور است که آثار هنری، علیرغم وجوه و سویه‌های روبنایی، دارای بنیان‌های مستقلی از روبنا نیز هستند. می‌دانیم که انگلس، با آشکارتر شدن این بخش‌های بسیار سست نظام نظری مارکس، هر چه در توان داشت در راستای ترویج و تحکیم این مدعای آشنا در تاریخ مارکسیسم به کار بست که «منتقدان مارکس، اصل مدعای او را نفهمیده‌اند». اما این مدعای انگلس، و دیگر اخلاف مارکس، در حالی مطرح می‌شد که مارکس درباره ماهیت و کارکرد و جایگاه آثار هنری، هرگز دارای نظام نظری

منسجم و هماهنگی نبود. پس از مارکس بود که از قضا با توجه به نوع عملکرد نظام سرمایه‌داری، امکانات و شرایط خلق و تولید آثار هنری و میزان مخاطبان آن آثار، با افزایشی غیر قابل انکار مواجه شد، و در این شرایط بود که اخلاف مارکس دریافتند که می‌توان و باید از آثار هنری در راستای خلق و تولید «انقلاب» بهره‌های فراوانی برد، که مارکس از آن‌ها غافل بوده است. به دیگر بیان، اثر هنری می‌توانست و می‌بایست به عنوان ابزاری در راستای «انتقال آگاهی» به نیروهای بالقوه‌ی حاضر در اردوگاه انقلاب، به کار گرفته شود، اما در این میان، اگر این «ابزار»، به هر علت، بخواهد در راستای این هدف مقدس و مشخص قرار نگیرد، می‌توان و باید به تسخیر و تخفیف و تخریب آن پرداخت؛ به مثابه فرآورده‌ی ایدئولوژیک متعلق به وجه بی‌اعتبار روبنا.

بنابراین، اثر هنری در نظام نظری مارکس به دو صورت مورد بررسی و ارزیابی قرار گرفت. در صورت نخست، به عنوان یکی از تولیدات ذهن هنرمندی که آلوده به ذهنی آغشته به آگاهی کاذب و ایدئولوژی بود. و در صورت دوم، به عنوان ابزاری دارای قابلیت ساخت و پرداخت اذهان نیروهای بالقوه در اردوگاه انقلاب. در هر دو صورت، اثر هنری مبتنی بر «ساخت ذهن» بود؛ در صورت

نخست، ساخته‌ی ذهنِ آلوده به ایدئولوژیِ هنرمند، و در صورتِ دوم، سازنده‌ی ذهنِ نیروهای بالقوه در اردوگاه انقلاب. و چون چنین بود، اثر هنری در هر دو صورت، به عنوان «متن» باید فهم می‌شد؛ در صورت نخست، با متنی مواجه بودیم که باید این‌گونه فهم می‌شد که نظام حاکم با در اختیار گرفتن ابزارهای هنری و افرادی به عنوان هنرمند، بر آن است تا با القاء آگاهی کاذب تحت لوای اثر هنری به ما، باعث حفظ و بسطِ قدرت خود در جامعه شود. و در صورت دوم، با متنی مواجه بودیم که باید این‌گونه فهم می‌شد که ارزش‌های حاکم بر شرایط موجود، ارزش‌هایی نامطلوب هستند که باید کمر به نابودی آن‌ها بست، در راستای استقرار ارزش‌های مطلوبِ ناموجودی که نظام حاکم مانع اصلیِ استقرار آن‌هاست. به دیگر بیان، در این‌جا نیز، برای ساختِ ذهنِ انسان، ما در اصل و اساس با دو کارخانه‌ی داستان‌سازی مواجه‌ایم. در وجه نخست، باید امکانی فراهم کرد برای ارائه‌ی «داستانِ زندگی» از جانب انسانی که در ظل و ذیل مناسبات سرمایه‌داری روزگار می‌گذارند. و در وجه دوم، این روشنفکران و هنرمندان و رهبران انقلابی هستند که با تأویل داستانِ نخست، به همان انسان، داستانِ دیگری ارائه می‌کنند درباره علل و دلایل زیست او در

چنین وضعیتی نامطلوب، و راهکارهایی به او ارائه می‌کنند برای گذر از این وضعیت، به سوی وضعیتِ مطلوبِ ناموجود. بر این اساس، رهبران انقلاب و مبارزان راستین انقلابی، در نظام نظری مارکس، دارای همان ماهیت و کارکرد و جایگاهی هستند که روان‌کاو در نظام نظری فروید.

یک انقلابی راستین، هرگز به انسان گرفتار در دام مناسبات سرمایه‌داری، نخواهد گفت که در بسیاری از موارد، آن نوع تمنای تغییر و تحولی که برای زیست مبتنی بر حداکثر خوبی و خوشی داری، اصولاً و اساساً دست نیافتنی و امکان ناپذیر است. و به همین نسبت، یک روان‌کاو نیز، هرگز به بیمارِ خود وعده‌ای کمتر از درمانِ ناسازگاری‌های متعدد و متنوع درباره رابطه میان ذهن و رفتار و زیست اجتماعی، بر اساس مبانی روان‌کاوی نخواهد داد. اما آن‌جا و آن‌گاه که موسمِ برداشتِ محصول در مزرعه‌ی این دو نظام نظری فرا می‌رسد، این توانایی و هنرمندیِ یک انقلابی راستین و یک روان‌کاو متبحر است که باید با داستان‌سرایی‌های باورپذیر، دوزخِ واقعیتِ جانکاه را، به جای جنتِ آرمانِ دلخواه، به همان انسان، قالب کند.

پل لافارگ به عنوان داماد مارکس، و کسی که در نهایت با دختر مارکس اقدام به خودکشی کرد، نقل می‌کند که مارکس در مواجهه با کتاب‌ها می‌گفت «آن‌ها برده‌های من‌اند، و باید گوش به فرمان من باشند»، مارکس به واقع، واقعیت و حقیقت را در راستای آرمان‌های کمونیستی‌اش، همواره به مثابه برده‌ی خود می‌پنداشت و می‌خواست. سخن لافارگ همان است که شیخ اکبر از شیخ خود ابومدین نقل می‌کرد که «لایکون المرید مریداً حتی یجد فی القرآن کل ما یرید». و مارکس دارای این مهارتِ آغشته به خسارت و بلاهت بود که در مواجهه با هر چیز، هر آن‌چه می‌خواست از آن برون می‌کشید؛ نه لزوماً هرچه در آن بود. فروید نیز از این امکان و توان، برخوردار بود؛ امکان و توانی که بیش و پیش از هر چیز ریشه در خاک پوئتیک داشت. در این خاک است که «آن‌چه هست» را می‌توان بر اساس «آن‌چه باید باشد» تأویل کرد، و پیش از ساخت و تولید «آن‌چه باید باشد»، باید به ساخت و تولیدِ «آن‌چه هست» اقدام کرد. در این‌جا، هیچ اشاره‌ای نکردم به مبانی نظام نظری «رنالیسم سوسیالیستی» با کارگزاری چون ژدانف، و کارگزاران دیگری در اردوگاه تولیدِ علمِ پرولتری و علمِ کمونیستی چون لیسنکو. اما مخاطبِ آگاه، می‌تواند از متن و بطن بررسی و

ارزیابی صورت گرفته در این‌جا، درباره نظام نظری مارکس و فروید، به ریشه‌های این فضاحت‌ها و جنایت‌های «علمی» در خاک این دو نظام نظری، دست یابد.

پوئتیک، در سه گانه‌ی حکمت‌های ارسطویی، تحت عنوان «حکمت تولیدی» نیز مطرح است، در این‌جا، مراد ما از «حکمت تولیدی» مشخص شده است. مارکس و فروید در پی ساخت و تولید انسانی دیگر و جهانی دیگر بودند، اما هر دو، می‌دانستند که این ساخت و تولید، در گرو ساخت و تولید داستان‌هایی درباره انسان و جهان بود که به مثابه لالایی در گوش انسان خوانده شود و او را به رویایی فرو برد که در آن، به این باور برسد، که امکان و توان ساخت انسانی دیگر و جهانی دیگر، بیش از هر زمان برای او فراهم است. این نوع کوشش نظری و مشی عملی مارکس و فروید، اگر به عنوان آثاری هنری، مبتنی بر تخیل ارائه می‌شد، می‌توانست تا حدودی دارای اعتبار و در خور اعتنا باشد، اما آن‌چه نظام نظری این دو را کاملاً از هرگونه اعتبار و اعتنا تهی می‌کند، این است که آن‌چه مطرح می‌کردند نه بر اساس تخیل، بلکه مبتنی بر توهم درباره ماهیت و کارکرد و جایگاه انسان و جهان است. اثر هنری، تا آن‌جا و آن‌گاه دارای اعتبار و در خور اعتناست که مبتنی

بر تخیلی پالوده و فخیم باشد، در حالی که نظام نظری مارکس و فروید، مبتنی بر تخیلاتی بودند آلوده به توهم علمی بودن.

فصل دهم

در انتظار حکومت روان کاوی

گراز رای تو برگردم بخیل و ناجوانمردم

روان از من تمنا کن که فرمانت روان باشد

سعدی

در فصول پیشین، کم‌ترین اشاره به توابع و توالی عملی نظام نظری مارکس در اردوگاه مارکسیسم مطرح شد. این، بحثی بسیار مهم و البته آغشته به تکرار، و مواجهه با انکار و اصرار در دو سوی طیفِ اخلاف مارکس و مخالفان ایشان است درباره این که آیا مارکس، مارکسیست بوده یا نه؟ در آثار انگلس با این مدعا مواجه می‌شویم که مارکس خود را مارکسیست نمی‌دانسته؛ هرچند در آثار انگلس عبارت مارکسیسم ورای این مدعا نیز دیده می‌شود. با این همه، نقل است که مارکس خطاب به لاسال نوشته بود «این نکته قطعی است که من مارکسیست نیستم». در سوی دیگر ماجرا، عبارت فرویدیسم، بدون تردید، عبارتی مهجورتر از عبارت دوران‌ساز مارکسیسم است. اما فرویدیسم دقیقاً و عمیقاً در حدود و ابعاد مارکسیسم دارای موجودیت و موضوعیت و کارکرد است. در اینجا، به این بحث ورود نمی‌کنم که جعل عباراتی چون مارکسیسم و فرویدیسم، چرا و چگونه، دارای امکان توضیح انتقال مبانی نظری و مشی عملی مارکس و فروید به اخلاف خود، بوده یا نبوده است. درباره مواجهه‌ی تاریخی با نظام نظری مارکس و فروید، در یک تقسیم‌بندی کلان، می‌توان به تفکیک و تمایز سه دوره از یکدیگر پرداخت. در دوره‌ی نخست، با حضور فعال این دو

مواجه‌ایم که نسبت به توابع و توالی نظام نظری خود واکنش‌هایی در مقام نظر و عمل نشان می‌دادند. در دوره‌ی دوم، با عدم حضور فعال این دو مواجه‌ایم، در حالی که همکاران و شاگردان و همراهانِ مستقیم ایشان، نسبت به آن توابع و توالی واکنش نشان می‌دادند و به تفسیر و تأویل وجوه مناقشه‌برانگیز و آغشته به ابهام یا ابهام یا غموض نظام نظری این دو می‌پرداختند. و در دوره‌ی سوم، با عدم حضور فعال این دو، و همکاران و شاگردان و همراهانِ مستقیم ایشان مواجه‌ایم، که بازار تفسیر و تأویل نظام نظری مارکس و فروید تحت تأثیر تحولات و تبدلات تاریخی، از جانب اخلافِ هوادار ایشان، رونقی دیگرگونه یافته است.

اما علاوه بر این سه دوره، البته با یک جریان برجسته و آشنا نیز در میدان مارکسیسم و فرویدیسم مواجه‌ایم، که بر اساس مبانی نظری و مشی عملی مبتنی بر سلفی‌گرایی، بر این باور است که تمامی تفاسیر و تأویلات درباره این دو نظام نظری، دارای اعتبار و در خور اعتنا نیست، و برای فهم و درک و دریافت دقیق و عمیقِ مبانی این دو نظام نظری، فقط و تنها فقط باید به نصوص و مکتوبات مارکس و فروید مراجعه کرد. این سنتِ ضد تفسیر و ضد تأویل، در حالی در جریان است، که هم مارکس و هم فروید، در

مواجهه و مراجعه به نصوص و مکتوبات اسلاف خود، هرگز سلاح تفسیر و تأویل را از کف رها نکرده بودند. پاسخ این جماعت به این نکته نیز چیزی جز این نبوده و نیست که برای تفسیر و تأویل، باید کسی بود در حد و جایگاه مارکس و فروید، و چون پس از این بزرگان، در اردوگاه اهل تفسیر و تأویل کسی در حد و جایگاه ایشان ظهور و بروز نداشته، بنابراین، سزا و روا نیست که خشک‌بوته‌ای افتاده بر ساحل، بر مسند تفسیر و تأویل دریا تکیه زند.

اما علیرغم تمامی این مسائل و مصائب، نظام نظری مارکس و فروید، نظامی نبود که در آن، پایان حضور فعال مؤلف به معنای بن بست تأویل باشد. و علاوه بر این، نظامی بود کاملاً مربوط و معطوف و موقوف به ادامه‌ی تاریخ. پیش از این، نشان دادم که نظام نظری مارکس در عرصه‌ی محک ابطال‌پذیری، از وضعیت بهتری نسبت به نظام نظری فروید برخوردار است، به این معنی که پیش‌بینی‌های بنیادین مارکس در مواجهه با موازین و معایر علمی بودن، تن به محک ابطال‌پذیری می‌دهند و علمی نبودن آن‌ها آشکار می‌شود. اما تاریخ، شاهد عادل این مدعاست که علیرغم این مسئله، باز هم نظام نظری مارکس به صورت مستقیم

و غیرمستقیم در عرصه‌ی تاریخ، از آن مایه سخت‌جانی برخوردار بوده که تا امروز با تشتِ رسوایی بارها فروافتاده از بام تاریخ، باز هم مدعیاتی در بساط دارد درباره تغییر اساسی جهان در راستای نجات و رستگاری جاودانه‌ی انسان. و چون سرشت و سرنوشت این نظامِ تن داده به محک ابطال‌ناپذیری، در عرصه‌ی عمل، چنین است، ناگفته هویداست که فرجام نظام نظریِ تن نداده به محک ابطال‌ناپذیری فروید در عرصه‌ی تاریخ چه بوده و چه خواهد بود.

در این‌جا، باید توجه و تأملی داشته باشیم در یکی از مهم‌ترین وجوه تشابه و اشتراکِ نظام نظری مارکس و فروید. در این دو نظام نظری، مدعای ستبر و سترگی که در محور و مدار امور قرار دارد این است که می‌توان از انسان؛ به مثابه آن‌چه هست، آگاهی داشت، و علاوه بر این، می‌توان از آن‌چه باعث شده که انسان این باشد نیز آگاهی داشت، و در نتیجه، این توان و امکان نیز فراهم است که بر اساس آن دو نوع آگاهی، به این آگاهیِ سوم نیز دست یافت که همین انسان، در ادامه و آینده چه خواهد شد. به دیگر بیان، با در اختیار داشتن «آن‌چه هست» و «آن‌چه باعث این هستی، شده» می‌توان و باید به «آن‌چه خواهد شد» دست یافت. یکی از توابع و توالی این وجه از این دو نظام نظری این است که

می‌توان بر اساس تبیین گذشته و حال، اقدام به ساختِ آینده کرد. اما چرا و چگونه؟

پیش از این، اشاره کردیم که یکی از مهم‌ترین عللِ اصرار و ابرام مارکس و فروید بر نشان دادن نظام نظری خود به عنوان نظامی علمی، این بود که با ارائه‌ی تبیین‌هایی در عرصه‌ی علوم تجربی، بر خلاف عرصه‌های دیگری چون فلسفه، این امکان و توان وجود داشت که به پیش‌بینی و طراحی و برنامه‌ریزی درباره آینده پرداخت. مجموعه امکاناتی که این تبیین‌های علمی در اختیار انسان قرار می‌داد، می‌توانست به معنی «تغییر جهان و انسان» باشد. خروج مارکس از اردوگاه فلسفه، و ورود او به عرصه‌ی علوم تجربی، و پس از آن، خروج او به وادی مهندسی، شاهدِ عادلِ این مدعا بود که او سودایی جز «تغییر جهان و انسان» در سر نداشت. بر همین نهج، خروج فروید از اردوگاه روان‌شناسی، و ورود او به عرصه‌ی روان‌درمان‌گری، و پس از آن، خروج او به وادی روان‌کاوی نیز، معنا و مبنایی جز همان سودای مارکس نداشت.

اما نکته‌ی دارای غایت اهمیت در این زمینه، از این قرار و بر این مدار است که در راستای «تغییر جهان و انسان»، علاوه بر این نوع تبیین‌های علمی، گریز و گزیری از دست‌یابی به قدرت اجرایی

در عرصه‌ی سیاست نخواهد بود. تاریخ مارکسیسم از صدر تا ذیل، و از پاشنه تا پیشانی، پری‌رویی است که در اعتقاد و التزام به این مدعا، تاب مستوری نداشته و ندارد. نه مارکس، و نه اخلاف و اذنب او، هرگز پروایی از طرح این مدعا نداشتند که در راستای اجرای اهداف و آرمان‌های «سوسیالیسم علمی»، گریز و گزیری از کسب و حفظ و بسط قدرت در عرصه‌ی سیاست نیست. بر این اساس، تاریخ مارکسیسم، چیزی نیست جز تاریخ تمنای کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست.

مارکس به فراست و ذکاوت و ظرافت به این آگاهی رسیده بود که در راستای آشکار کردن نظام نظری خود، نباید پروایی از طرح مدعای کسب و حفظ و بسط قدرت در عرصه‌ی سیاست داشته باشد. بر همین اساس بود که بر پیشانی «مانیفست» در مقام براعت استهلال می‌نوشت «شبحی در اروپا در گشت و گذار است؛ شبح کمونیسم. تمام نیروهای اروپای کهن برای تعقیب مقدس این شبح متحد شده‌اند: پاپ و تزار، مترنیخ و گیزو، رادیکال‌های فرانسه و پلیس آلمان. کجاست آن حزب اپوزیسیونی که مخالفین‌اش، که بر مسند قدرت نشسته‌اند نام کمونیستی روی آن نگذارند؟ کجاست آن حزب اپوزیسیونی که به‌نوبه خود داغ اتهام کمونیسم را خواه بر پیشگام‌ترین عناصر اپوزیسیون و خواه بر

مخالفین مرتجع خویش نزنند؟ از این امر دو نتیجه حاصل می‌شود، همه‌ی قدرتهای اروپا اکنون دیگر کمونیسم را به مثابه یک قدرت تلقی می‌کنند. اینک کاملاً وقت آن است که کمونیست‌ها نظرات و مقاصد و تمایلات خویش را در برابر جهانیان آشکارا بیان دارند و در مقابل افسانه شبیح کمونیسم، مانیفست حزب خود را قرار دهند». و همین «مانیفست»، با چنین آغازی، این‌گونه ختم می‌شود «کمونیست‌ها عار دارند که مقاصد و نظرات خویش را پنهان سازند. آن‌ها آشکارا اعلام می‌کنند که تنها از طریق واژگون ساختن تمامی نظام اجتماعی موجود، از راه جبر، وصول به هدف‌هایشان میسر است. بگذار طبقات حاکم در مقابل انقلاب کمونیستی بر خود بلرزند. پرولتاریا در این میان چیزی جز زنجیر خود را از دست نمی‌دهند. ولی جهانی را به دست خواهند آورد». اما «به دست آوردن جهان» بیش و پیش از هر چیز، در گرو به دست آوردن قدرت در عرصه‌ی سیاست بود. بر همین اساس بود که پس از مرگ مارکس، در خلال مجادلات و مناقشات میان اردوگاه مارکسیست‌های ارتدکس، و تجدیدنظر طلب، و اردوگاه مارکسیست‌های در پی انجام و ایجاد فوری انقلاب سیاسی، یکی از مهم‌ترین مباحثی که شکل گرفت این بود که آیا می‌توان با اتخاذ نوعی از مشی عملی، باعث تغییر و تحول در پیش‌بینی‌های تاریخی مارکس درباره رسیدن به مرحله انقلاب، شد؟ بر این

اساس، هر چه زمان گذشت و مشخص شد که پیش‌بینی‌های تاریخی مارکس از وجه دترمینستی راهی به وادی وقوع انقلاب نیافت، رفقا بر آن شدند تا از موضعی والتاریستی اقدام به انجام و ایجاد انقلاب کنند. در این شرایط، اعتقاد و التزام به تجربه‌ی تاریخی تکامل سرمایه‌داری، برای رسیدن به سوسیالیسم و کمونیسم، شوخی‌هایی «علمی» بیش نبود که بیش و پیش از هر کس، ابتدا از جانب حواریون و هواداران مارکس نفی و نقض شد. لنین بر همین اساس بود که یک سال پیش از انقلاب ۱۹۱۷ در روسیه، به صراحت اعلام کرد «این خیال که بدون شورش‌های ملت‌های کوچک در مستعمرات و در اروپا، بدون طغیان‌های انقلابی بخشی از خرده‌بورژوازی با تمام تعصبات‌اش، بدون جنبش سیاسی پرولتاریای ناآگاه و توده‌های نیمه پرولتاریا علیه ستم زمین‌داران، کلیسا، سلطنت و علیه ستم ملی انقلاب اجتماعی متصور است در حکم نقص انقلاب اجتماعی است... هر آن که در انتظار یک انقلاب اجتماعی ناب است هرگز در زندگی خود شاهد چنین چیزی نخواهد بود... انقلاب سوسیالیستی در اروپا نمی‌تواند چیزی جز مبارزه‌ی توده‌ای همه‌ی عناصر ستم‌دیده و ناراضی باشد. بخش‌هایی از خرده‌بورژوازی و کارگران عقب افتاده ناچار در این انقلاب شرکت خواهند کرد. بدون مشارکت این گروه‌ها مبارزه‌ی توده‌ای میسر نخواهد بود و بدون این مبارزه انقلاب متصور نیست.

این گروه‌ها ناچار تعصب‌ها، رویاهای ارتجاعی، ضعف‌ها و خطاهای خود را وارد جنبش خواهند کرد. اما به طور عینی آن‌ها به سرمایه حمله خواهند کرد». این‌ها و بسی بیش از این‌ها، توابع و توالی منطقی سودای «تغییر جهان و انسان» بر اساس سیر گریزناپذیر تاریخ بود، که دشمن دشمن ما را تحت هر شرایطی بدل به دوست ما می‌کرد، تا «ما» سوار بر دوش پیاده نظام انقلابی به مسند قدرت سیاسی تکیه کنیم، و پس از آن، در راستای پیش‌بینی علمی «تغییر انسان»، اقدام به تربیت و پرورش همان «دوستان مقطعی و موسمی» خود کنیم با ابزار دیکتاتوری پرولتاریا، و سرپنجه‌های فولادین حزب پیش‌تاز انقلابی.

همان‌گونه که در دیگر جای به تفصیل نشان داده‌ام، مدعای تحریف و تخریب نظام نظری مارکس از جانب امثال لنین، آشکارترین اثبات جهالت مدعی نسبت به متن و بطن نظام نظری مارکس است. سودای «تغییر جهان و انسان» اگرچه با آن‌گونه مدعیات «علمی» مطرح می‌شد اما همان‌گونه که در فصول پیشین نشان دادم، گریز و گزیری از درافتادن به هاویه‌ی انواع مدعیات سست متافیزیکی و پوئیکی و هرمنوتیکی مبتنی بر تعویض تأویل، با تبیین، نداشت. از متن و بطن نظام نظری مارکس، امکان و توان تغییر جهان و انسان، به گونه‌ای سر برون می‌کرد که داماد

او در ترسیم سیمای مختصری از آن، چنین می‌نوشت «[در دوران کمونیسم] کارگران به جای آن که روزی حداکثر یک تکه گوشت کوچک سفت و سخت بخورند، استیک‌های بزرگ و آب‌دار خواهند خورد. به جای شراب‌های نامرغوب مخلوط با آب، جام‌های لبالب شراب برگوندی و بردو خواهند نوشید؛ آب را تنها حیوانات خواهند نوشید». اما آن‌چه بر صحنه‌ی واقعیات ملموس و مشهود تاریخی به عنوان «فردای آزاد و آباد کمونیستی» رقم خورد، چیزی جز این نوع مشروعیت‌بخشی‌های امثال لنین به شدیدترین نوع دیکتاتوری در تاریخ نبود «مفهوم "دیکتاتوری" با اندیشه‌ی به رسمیت شناختن [ضرورت] قطعی حمایت خارجی برای طبقه‌ی پرولتاریا ناسازگار است. اگر به قطع می‌دانستیم که خرده بورژوازی پرولتاریا را در انجام انقلابش، یعنی در انجام انقلاب پرولتری یاری خواهد داد، آن‌گاه نیازی به سخن گفتن از یک "دیکتاتوری" نخواهد بود، زیرا در آن صورت از چنان اکثریت عظیمی برخوردار خواهیم بود که حتی بدون دیکتاتوری هم پابرجا خواهیم ماند. شناخت ضرورت دیکتاتوری پرولتاریا با این اندیشه‌ی "مانیفست کمونیست" پیوندی ناگسستنی و تفکیک‌ناپذیر دارد که پرولتاریا تنها طبقه‌ی واقعاً انقلابی است... در دوران دیکتاتوری درباره شما چنین خواهیم گفت: وقتی کاربرد قدرت لازم است، به هدر دادن کلمات نیازی نیست». در راستای همین «لزوم کاربرد قدرت» برای «تغییر جهان

و انسان» بر اساس تبیین‌های «علمی» بود که نه تنها مخالفان و منتقدانِ دیرین و پابرجا، بلکه بسیاری از مارکسیست‌های انقلابی راستین، پس از کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست، بدل به «زباله‌های بی مصرفی می شدند که باید راهی زباله‌دان شوند».

تاریخ مارکسیسم البته قابل تقلیل به تجربه‌ی شوروی نیست، اما در عین حال، تاریخ، شاهدِ عادلِ این مدعاست که فرجام محتوم ریزش آن نوع نظام نظری بر خاک تاریخ، چیزی جز سیلابِ جهالت و جنایت نبود و نیست.

کسانی که پیش از کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست، دارای این اشتراک دیدگاه بودند که بر اساس مبانی «سوسیالیسم علمی» می‌توان و باید اقدام به «تغییر جهان و انسان» کرد، در فردایِ موعودِ کمونیستی، این‌گونه بر اساس همان مبانی نظری اقدام به مواجهه با رفقا و شرکاء و هم‌قطاران خود در عرصه‌ی عمل می‌کردند «سال ۱۹۳۷ با افشاگری‌های تازه‌ای درباره دیوصفتان دسته‌ی بوخارینی-تروتسکیستی همراه بود... این حشره‌های موزی گاردهای سفید فراموش کردند که صاحب اختیارِ شوراها ملت شوروی است. آقایان ریکوف، بوخارین، زینوویف، کامنف کسانی جز خدمتکاران موقتی کشور نبودند که حکومت شوراها

می‌توانست هر لحظه آن‌ها را چون زباله‌های بی‌مصرف به زباله‌دان بریزد. این نوکران حلقه به گوش فاشیست‌ها فراموش کردند که کافی بود ملت شوروی انگشت‌اش را تکان دهد تا حتی نشانی از آن‌ها بر صفحه‌ی روزگار باقی نماند. دادگاه شوروی، دیوصفتان دسته‌ی بوخارینی-تروتسکیستی را به تیرباران محکوم کرد. کمیساریای ملت در وزارت کشور حکم را اجرا کرد».

«تغییر جهان و انسان» بدون چکیدن خون منتقدان و مخالفان از چنگال انقلابی و علمی «چکا» امکان‌پذیر نبود. و اگر بسیاری از این موارد در دوران عدم حضور فعال مارکس بر صحنه رقم خورد، اما در دوران حضور فعال مارکس بر صحنه نیز، بودند کسانی که آشکارا، فرجام محتوم اجرای مدعیات مطروحه در نظام نظری او را هشدار می‌دادند. یکی از این نوع هشدارها، در مواجهه‌ی نظری باکونین و مارکس در خلال مناقشات موجود در «انترناسیونال اول»، این‌گونه رقم خورد:

باکونین: "حق رأی همگانی به نمایندگان و سران دولت برای تمام مردم"؛ این ختم کلام مارکسیست‌ها و نیز مکتب دموکراتیک است. این‌ها دروغ‌هایی است که پشتشان استبداد اقلیت حاکم در

کمین نشسته است، دروغ‌هایی بس خطرناک که در آن‌ها این اقلیت در لباس به اصطلاح اراده‌ی خلق ظاهر می‌شود.

مارکس: تحت مالکیت جمعی، این به اصطلاح اراده‌ی خلق ناپدید می‌شود تا راه را برای اراده‌ی جمعی حقیقی باز کند.

باکونین: نتیجه چیست؟ حکومت اقلیتی ممتاز بر اکثریت بزرگی از مردم. البته مارکسیست‌ها مدعی‌اند این اقلیت از کارگران تشکیل شده است. بله، اما در واقع امر، از کارگران سابق، که با تبدیل شدن به نماینده‌ی صرف یا حاکمان ملت، دیگر کارگر نخواهند بود.

مارکس: نه بیشتر از آنی که امروز یک تولیدکننده، وقتی عضوی از شورای شهر می‌شود، دیگر سرمایه‌دار نخواهد بود.

باکونین: و از بلندای دولت حالا نگاه به پایین، به تمام جهان اشتراکی کارگران را آغاز می‌کنند. از این لحظه به بعد، اینان نه مردم که خودشان و حق خودشان را برای حکومت بر مردم نمایندگی می‌کنند. کسانی که در این امر تردید دارند مطلقاً چیزی از سرشت انسانی نمی‌دانند.

این انتقاد باکونین نسبت به آگاه نبودن مارکس از «سرشت انسانی»، تا ابد بر ناصیه‌ی عبرت‌خیزِ مارکسیسم ثبت خواهد بود؛ تا آیتی باشد برای اهل عبرت و خبرت، که فرجام «سودای تغییر جهان و انسان» بر اساس مدعیاتِ سست و بی‌اساسِ پنهان شده در حجاب «علم»، برای جهان و انسان چه می‌تواند باشد.

پیش از این، نشان دادم که اوج آگاهی مارکس از همین «سرشت انسانی»، در مواجهه‌ی نظری او با فوئرباخ، این‌گونه به نمایش گذاشته می‌شد «ذات انسان امری انتزاعی نیست که در تمامی انسان‌ها نهفته باشد. در واقعیت ذات انسان مجموعه‌ی مناسبات و روابط اجتماعی است». و چون چنین است، با تکیه و تأکید بر تبیین‌های علمی، در راستای «تغییر جهان و انسان»، مشخص می‌شود که با تغییر مناسبات و روابط اجتماعی، ذات انسان را می‌توان تغییر داد. و البته برای انجام و ایجاد این تغییرات اجتماعی، بیش و پیش از هر چیز نیازمند کسب و حفظ و بسط قدرت در عرصه‌ی سیاست خواهیم بود.

در فصول پیشین نشان دادم که اصل و اساس این وجه از نظام نظری مارکس و فروید، چیزی جز اندیشه‌های افلاطون درباره

«پادشاهی فلاسفه» نبود. «تغییر جهان و انسان» اندیشه و راهکاری عوامانه نیست، اگرچه در میدان عمل، در راستای استقرار و استحکام، نیازمند نقش آفرینی میدانی عوام خواهد بود. اما در نظام نظری افلاطون با تقسیم «جامعه» به سه بخش متشکل از ۱: فرمانروایان ۲: جنگاوران ۳: کارگران، مشخص بود که نظریه‌ی «تغییر جهان و انسان» نمی‌تواند بدون به رسمیت شناختن تفکیک و تمایز طبقات انسانی بر اساس قابلیت‌ها و توانایی‌ها، جایی و پایی در عالم واقعیت داشته باشد. مارکس نیز علیرغم وعده‌ی رسیدن به جامعه‌ای بی‌طبقه، نظام نظری خود را دقیقاً و عمیقاً بر اساس همین نوع تفکیک و تمایز، با میدان‌داری پرولتاریا تحت رهبری کمونیست‌های راستین، سامان داد.

اما فروید نیز از ابتدای سده‌ی بیستم، که سودای تشکیل گروه و سازمانی با هدف استقرار و استحکام و استمرار نظام روان‌کاوی در سر داشت، گام در همین مسیر نهاد. در نامه‌ای که شاندور فرنسی در ۱۹۱۰ به فروید می‌نویسد چنین می‌خوانیم «افق فکری روان‌کاوی به تساوی دموکراتیک منتهی نمی‌شود. ضروری است که هیئتی از نخبگان، بر اساس اندیشه‌ی "پادشاهی فلاسفه‌ی" افلاطون، تعیین شود». و فروید بلافاصله در پاسخ به همین نامه، اعلام می‌کند که کاملاً با نظر فرنسی موافق است. مسائل و

مباحث پیرامون تشکیل «انجمن بین‌المللی روان‌کاوی» به زعامت فروید، بسیار در خور توجه و تأمل است، و نشان می‌دهد که فروید کاملاً از لزوم وجود یک انجمن با سویه‌های عمل‌گرایانه در راستای تحقق اهداف خود آگاهی داشته است. البته این هدف فروید، در ادامه، باعث تشکیل بخش‌های مخفی مربوط به این انجمن با کارکردهایی مطلقاً غیرعلمی نیز می‌شود. مجادلات و مناقشات میان فروید و سایر شاگردان و هم‌قطاران‌اش، چون یونگ و آدلر و بلویلر و اشتکل و... باعث تشکیل سازمانی مخفی شد که فروید درباره بخشی از اهداف آن در نامه‌ای به ارنست جونز می‌نویسد «آن‌چه ذهن مرا به خود مشغول کرده، نظر شما درباره تشکیل یک شورای سرّی متشکل از بهترین و معتمدترین افراد ماست تا بتوانند از پیشرفت آینده‌ی روان‌کاوی مراقبت کنند و هنگامی که من دیگر در میان شما نیستم، از هدف آن در برابر شخصیت‌ها و حوادث دفاع کنند... به جرئت می‌توانم بگویم که اگر از وجود چنین انجمنی که قرار است مراقب مخلوق من باشد، مطمئن بودم، زیستن و مردن برایم بسیار آسان‌تر می‌شد. قبل از هر چیز، وجود فعالیت این کمیته باید مطلقاً سرّی باشد. آینده آبستن هر حادثه‌ای که باشد، رهبری بعدی جنبش روان‌کاوی از میان این گروه کوچک برگزیده می‌شود، گروهی که با وجود ناامیدهای گذشته‌ی من از آدم‌ها، هنوز هم حاضریم به آن‌ها اعتماد

کنم». این «کمیته‌ی سرّی» تأسیس و تشکیل می‌شود، و فروید به اعضای آن انگشترهایی به نشانه‌ی عضویت وفادارانه اهدا می‌کند. اما چرا نظام روان‌کاوی به عنوان یک نظام «علمی» باید دارای این چنین مناسبات و تشکیلات و اهدافی باشد؟ فروید آشکارا به حواریون خود اعلام می‌کند که «این در حقیقت سرزمین مادری است که ما باید قبل از هر چیز مرزهای آن را علیه همه‌چیز و همه‌کس سنگربندی کنیم».

در نظام روان‌کاوی، مدعای اصلی و اساسی فروید این بود که انسان را آن‌گونه که هست می‌توان شناخت، و علل و عواملی که این انسان را چنین کرده نیز می‌توان شناخت، و پس از این دو مرحله است که می‌توان با انجام و ایجاد تغییراتی، اقدام به ساخت و تولید انسان‌هایی کرد، آن‌گونه که می‌خواهیم باشند. در تاریخ روان‌کاوی، اخلاف فروید بر این بخش سوم به صورت آشکار تکیه و تأکیدی نداشته‌اند، اگرچه در متن و بطن این نظام نظری، چیزی جز همین هدف در مرحله‌ی سوم، یافت نمی‌شود. می‌دانیم که عده‌ای بر این باورند که این «هدف» لزماً هدفی مذموم و غلط نیست و تمامی مکاتب و مذاهب و نظامات نظری در عالم، هدفی جز «ساخت انسان» نداشته‌اند. پاسخ من به این نوع واکنش‌های آلوده به انواع مغالطه، این است که، ملاک و محک اصلی و اساسی در

ارزیابی هر نظام نظری در عالم، مطلقاً محدود و محصور به اهداف کلان و آرمانی آن نیست. در این میدان با دو نوع مدعا در مقام «هدف» مواجه‌ایم. در یک سو، هدفی مطرح است در راستای «ساخت انسان» به مثابه نوع انسان، و در دیگر سو، هدفی مطرح است در راستای «ساخت انسان» به مثابه افرادی مشخص، در یک محدوده‌ی زمانی و مکانی. در راستای هدف نخست، برای نمونه، یک نظام نظری می‌تواند به طرح این مدعا بپردازد که بر آن است تا انسانی بسازد عاری و بری از حرص و حسد و خودخواهی و تکبر و خودشیفتگی و تعصب و...، اما در راستای هدف دوم، برای نمونه، می‌توان با طرح مدعای ساخت انسان‌هایی ساکن در کشور عربستان با اعتقاد و التزام به مذهب شیعه‌ی دوازده امامی معتقد به ولایت فقیه، مواجه بود. با رجوع دقیق و عمیق به نظام نظری مارکس و فروید، کاملاً مشخص است که هم می‌توان بر بام هدف نخست قامت راست کرد، هم بر بام هدف دوم. به دیگر بیان، حتی ورای اشارات این دو، به امکان تحقق این دو هدف، می‌توان از متن و بطن این دو نظام نظری، امکان و توانی در راستای پی‌گیری و اجرای این دو هدف را استخراج کرد. این که، اخلاف و اذنب مارکس در عالم، همواره با شعارهایی درباره لزوم رستگاری جاودانه‌ی نوع انسان گام به میدان مبارزه‌ی انقلابی می‌نهادند، و در ادامه، با رجوع به بخشی از افراد به عنوان

شهروندانِ یک جامعه، به طرح این مدعا می‌پرداختند که «امروز این‌جا؛ فردا همه‌جا»، نشان می‌دهد که با نظامی نظری مواجه‌ایم که از انسجام و استحکام درباره تفکیک نوع انسان، و افراد در یک محدوده‌ی زمانی و مکانی، برخوردار نیست. از دیگر سو، به یاد آوریم مواجهه‌ی بسیاری از اهالی اردوگاه مارکسیسم را با انتقادات بر علیه نظام نظری مارکس؛ در این نوع مواجهه است که رفقا در آستانه‌ی آشکار شدنِ بی اعتباری مدعیات‌شان، بلافاصله در مقام شلیکِ آخر، این بیرق را برمی‌افرازند که «این‌ها نظرات مارکس درباره شرایط حاکم بر بخشی از اروپای میانه‌ی سده‌ی نوزدهم بوده و بس». و این مدعا، فقط و تنها فقط، در شرایطی می‌تواند دارای اعتبار و در خور اعتنا باشد که نظام سرمایه‌داریِ ملعون و منفور از جانب رفقا، با مجموعه آثار مارکس همان می‌کرد که رفقا در شوروی با وصیت‌نامه‌ی لنین کردند! در حالی که با رجوع دقیق و عمیق به مجموعه آثار مارکس، می‌توان به وضوح دریافت که حضرتش با طرح مدعیاتی کلان درباره نوع انسان آغاز می‌کند، و در ادامه، به وضعیت و شرایط افراد در بخش خاصی از جوامع و کشورها می‌رسد. نظام نظری فروید نیز، از همین منظر، دقیقاً و عمیقاً بر همین نهج است. مدعیات کلان فروید به عنوان مبانی و ارکان نظام روان‌کاوی درباره نوع انسان است، در حالی که دامنه‌ی این نظام نظری هرچه از محدوده‌ی افرادِ بورژوازیِ وینیِ اواخر

سده‌ی نوزدهم و اوایل سده‌ی بیستم فراتر می‌رفت، باعث آشکارتر فروافتادنِ تشتِ رسواییِ نظامِ روان‌کاوی از بامِ شواهد و مستندات می‌شد.

علت‌العلل تکیه و تأکید فروید بر حفاظت و حراست از نظامِ روان‌کاوی با توسل و تمسک به تأسیس و تجهیز و ترویج گروه‌ها و سازمان‌ها و کمیته‌های رسمی و مخفی، چیزی جز این نبود که او می‌دانست بنیانگذارِ یک نظامِ علمی نیست. نظامِ مخلوقِ او، نظامی بود که در ابتدای راه باید تحتِ لوای یک نظامِ علمی در میدانِ ظاهر می‌شد، اما در ادامه، تحتِ زعامتِ روان‌کاوانِ معتقد و ملتزم به فرویدیسم، اقدام به ساختِ انسان برای فردایی آزاد و آباد می‌کرد.

با توجه به این نکته است که ارتباطِ جنگِ جهانی اول و دوم با ایجاد و بسطِ روان‌کاوی را باید به گونه‌ای دیگر موردِ توجه و تأمل قرار داد. تاکنون دیدگاه غالب در این زمینه، از این قرار و بر این مدار بوده که فروید با مشاهده‌ی وجوه هولناکِ این دو جنگ، در امیدِ خود نسبت به بهبودِ وضعیتِ انسان دچارِ نوعی تردید شد، در حالی که می‌دانیم فروید در آغازین دورانِ وقوعِ جنگِ جهانی اول، نه تنها مخالفتی با نفسِ وقوعِ این جنگ نشان نداد، بلکه به نتیجه‌ی این جنگ از منظر «تولد دوباره‌ی اتریش» امید فراوان

بسته بود. اما در سال‌های حساس وقوع جنگ جهانی دوم بود که در نامه‌هایی به اینشتین، با طرحی دیدگاهی خاص درباره سلطه و سیطره‌ی عده‌ای از انسان‌ها بر دیگران، به طرح نکاتی درباره آرزوی عدم وقوع جنگ در جهان پرداخت. توابع و توالی جنگ‌های جهانی اول و دوم، هم‌زمان با تأسیس و ترویج نظام روان‌کاوی، انسان را با هراسی دوباره درباره‌ی استقرار و استحکام نظاماتی مبتنی بر «ساختِ انسان» مواجه کرد، بر این اساس بود که نظام روان‌کاوی بر خلاف تمنا و تقلای فروید، بار دیگر به سنگر یک نظام «علمی» عقب‌نشینی کرد.

به یاد آوریم هراس غالب بر اروپا را در آن دوران، از سلطه و سیطره‌ی مارکسیسم به عنوان یک نظام نظری با مدعای «ساختِ انسان». البته در آن سویِ سعیرِ آتشِ بارِ مارکسیسم، کویرِ آفتِ بارِ فاشیسم قرار داشت که آن نیز نظامی نظری مبتنی بر «تغییر جهان و انسان» بود، و فراوان انسان‌ها در اروپا با مشاهده‌ی توالی فاسدِ ظهور و بروز مارکسیسم روسی پس از انقلاب ۱۹۱۷، دل در گروِ حمایت از فاسدِ فاشیسم، برای مقابله با افسدِ مارکسیسم، نهادند. اما پس از این دوران بود که شارحان فروید در اردوگاه فرویدیسم با توسل و تمسک به اعجازِ ابطال‌ناپذیر او به عنوان تأویل، کوشیدند تا جهان و انسان را به مثابه متنی مطرح کنند که فهم

آن در گروِ ارکان و امهات تأثیرگذارِ پنهان شده در وجه ناخودآگاهِ آن بود. اگر در اردوگاه مارکسیسم، مدعای غالب این بود که نظام سرمایه‌داری ماهیت واقعی خود را مبتنی بر استثمار انسان، در حجاب ایدئولوژی پنهان کرده، در نظام روان‌کاوی با تبدیل جهان و انسان به متن، این مدعا میدان‌دار شد که می‌توان از ناخودآگاه انسان نقبی به ناخودآگاه جهان زد، و با تغییرِ یکی، راه به تغییر دیگری یافت.

در سوی دیگر ماجرا، ظهور و بروز انواعی از نظامات سیاسی در ظاهر مبتنی بر دموکراسی، که فرآورده‌ای جز فقر و استبداد و سلب امنیت برای مردم نداشتند، باعث شد تا دیدگاه‌های معطوف به انواع آریستوکراسی و حکومتِ نخبگان، بار دیگر به عنوان بدیل‌هایی کارآمدتر برای دموکراسی در جهان مطرح شوند. عده‌ای از این «نخبگان»، به صورت مستقیم و غیر مستقیم، معتقد و ملتزم به مبانی روان‌کاوی بودند و بر اساس همان دیدگاهِ مبتنی بر آگاهی از حال و گذشته‌ی انسان، و ساخت و مدیریتِ آینده‌ی آن، بر آن شدند تا برای استقرار و استحکام مبانی نظری خود در عرصه‌ی عمل، اقدام به کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست کنند. می‌دانیم که این جماعت، هرگز به صورت آشکار و برجسته و نظام‌مند اقدام به این عمل نکردند، اما در عین حال از این واقعیت نیز آگاهیم که

بسیاری از فعالان در عرصه‌ی سیاست، با تکیه و تأکید بر مبنای نظام نظری روان‌کاوی، در عرصه‌ی نظر و عمل اقدام به کنش‌ها و واکنش‌هایی در راستای کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست داشته و دارند. این نکته، یادآورِ قابلیت‌ی بود که فروید به خوبی از وجود آن در نظام روان‌کاوی آگاه بود و برای بهره‌برداری از آن در عرصه‌های دیگر نیز تلاش‌های آشکار و پنهانی داشت.

پیوند نظام نظری مارکس و فروید، در وجهی دیگر نیز با توجه به تغییرات و تحولات ایجاد شده در رشته‌هایی چون روان‌شناسی اجتماعی، قابل مشاهده و بررسی بود. در این عرصه نیز، این مدعای کلان مطرح بود که با شناخت کنش‌ها و واکنش‌های مربوط به شهروندان یک جامعه در ساحت اجتماعی، می‌توان به شناخت از خاستگاه‌های روانی شهروندان دست یافت، و این شناخت را به عاملی در راستای ایجاد و انجام تغییر در عرصه‌ی سیاست؛ به عنوان وجه عملی مبتنی بر مهندسی بدل کرد. هرچند در این‌جا این نکته‌ی دارای غایت اهمیت، و البته مناقشه‌برانگیز، مطرح بود که وجود یک نظام مبتنی بر علّیت در رابطه‌ی میان وجوه روانی و وجوه اجتماعی زیست انسان را، چگونه می‌توان تبیین کرد؟ به دیگر بیان، آیا کنش‌ها و واکنش‌های اجتماعی انسان، معلول کنش‌ها و واکنش‌های روانی او هستند، یا علت آن؟

پاسخ به این پرسش، هرچه بود، نفس وجود این قابلیت و امکان که بر اساس آن می‌توان و باید رابطه‌ای میان تغییر جهان و تغییر انسان برقرار کرد را، به شدت تقویت می‌کرد. اگر انسان را آن‌گونه که هست بشناسیم، و علل و دلایل چنین شدن انسان را نیز بشناسیم، بنابراین با قابلیت مبتنی بر دو وجه، مواجه خواهیم بود. در وجه نخست، می‌توان بر اساس آن دو شناخت پیشین، اقدام به ساخت انسان مطلوب برای آینده کرد، و در وجه دوم، بر اساس آن دو شناخت پیشین، حتی اگر نتوان اقدام به ساخت انسان مطلوب برای آینده کرد، می‌توان به مدیریت و کنترل این انسان برای زندگی در آینده پرداخت. و می‌دانیم که، هم ایجاد شرایط مطلوب برای زیست فردی و اجتماعی انسان، و هم کنترل و مدیریت انسان، از مهم‌ترین ارکان ضرورت وجود یک نظام سیاسی محسوب می‌شود.

این مجموعه موارد و مسائل، شاید در ظاهر ماجرا تنها از منظر ارتباط میان روان‌کاوی و سیاست مورد توجه قرار گیرد، در حالی که متن و بطن ماجرا بسیار عمق‌تر و دقیق‌تر از این نوع «ارتباط» است. به یاد آوریم آن‌جا و آن‌گاه که از ارتباط میان جامعه‌شناسی و سیاست، سخن در میان بود، یا از ارتباط میان فلسفه و سیاست، یا از ارتباط میان اقتصاد و سیاست، یا از ارتباط میان دیانت و سیاست،

در تمام این موارد، این نکته باید در نظر گرفته می‌شد که هر نظام نظری که در عرصه‌ی خاص خود به طرح مدعیاتی درباره تبیین جهان و انسان پردازد، اگر بر اساس این مدعا نقبی به عرصه‌ی علوم تجربی و پس از آن به مهندسی بزند، تا حد اکثر ممکن در راستای پیشبرد اهداف و اغراض خود ناگزیر از کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست خواهد بود. و نظام روان‌کاوی همان‌گونه که پیش از این نشان دادم، دقیقاً و عمیقاً از همین جنس و سنخ است. مدعای حکومتِ روان‌کاوی، در این دوران با تسخیف و تخفیف مواجه می‌شود، اما از قضا، هرچه بیشتر از منظر تبیین‌های علمی به سمت قابلیت‌های نهفته در نظام روان‌کاوی و ارتباط آن با مهندسیِ مبتنی بر تغییر جهان و انسان، پیش رویم، درخواهیم یافت که جهان و انسان باید در انتظار حکومت روان‌کاوی باشد؛ حکومتی که همان‌گونه که اشاره شد، ریشه در خاک نظام نظری افلاطونی «پادشاهی فلاسفه» دارد، اما این که در این حکومت، آیا روان‌کاوان به مثابه سیاست‌گران و سیاست‌گزاران بر مسند حکومت تکیه زنند، یا به مثابه سیاست‌گذاران، مسئله‌ای است در گرو شرایط و ویژگی‌های زمانی و مکانی و تاریخی خاص خود. برای نمونه، در جایی با حکومتی مواجه‌ایم که مشی غالب آن، بر اساس یک نظریه‌ی فلسفی است، اما کارگزاران و متولیان امور در عرصه‌ی آن حکومت، لزوماً فیلسوف نیستند. یا همین ماجرا را

درباره حکومتی در نظر گیرید که مشی غالب آن، بر اساس یک نظریه‌ی دینی است اما کارگزاران و متولیان امور در عرصه‌ی آن حکومت، لزوماً «روحانی» نیستند. با در نظر داشتن این مسئله، می‌توان با حکومتی مواجه بود که مشی غالب آن، بر اساس نظام نظریِ روان‌کاوی است، اما کارگزاران و متولیان آن، می‌توانند روان‌کاو باشند یا نباشند.

اما پرسش بنیادین و نکته‌ی نهایی در این کتاب این است که آیا طرح مدعای «انتظار حکومت روان‌کاوی»، خود، یک تبیین علمی است؟ پاسخ این است که بر اساس نکاتی که درباره معایب و نواقص مدعای تبیین‌های علمی از جانب مارکس و فروید مطرح کردم، خود را آلوده به این نوع گسسته‌خردی نمی‌دانم که آنچه در این جا و به این شکل به عنوان «انتظار حکومت روان‌کاوی» مطرح کردم را یک تبیین دقیق و عمیق علمی بدانم. نکته‌ی مورد توجه من در این عرصه، این است که نظام روان‌کاویِ فرویدی، تا بن دندان و مغز استخوان دارای مبانی نظری و قابلیت‌هایی عملی است که می‌تواند در اتصال و امتزاج با سیاست قرار گیرد؛ به مثابه مجموعه‌ای متشکل از وجوه نظری و عملی. و دیگر آن که، اصولاً و اساساً در عرصه‌ی سیاست؛ به مثابه یکی از اقسام حکمت عملی، طرح هر نظریه و تبیین علمی درباره کسب یا از دست دادن قدرت،

نمی‌تواند جز بر اساس مشخصات و مختصات زمانی و مکانی و تاریخی خاص و مشخص و مربوط به یک کشور و جامعه، دارای اعتبار و در خور اعتنا باشد. در حالی که، در عرصه‌ی فلسفه‌ی سیاست است که می‌توانیم به طرح مسائل و مباحثی بپردازیم درباره کسب و حفظ و بسط قدرت، بدونِ نظر داشتنِ آن وجوه مشخص و مضیق زمانی و مکانی. با در نظر داشتن این نکات است که، «انتظار حکومت روان‌کاوی»، در این کتاب، بر اساس ترکیبی از مبانی علمی و فلسفی، در مقام کلیات یک نظام نظری مطرح شد. این کلیات، هر جا و هرگاه که بر اساس مشخصات و مختصات یک کشور و جامعه، و با توجه به ارتباط وجوه اقلیمی با وجوه جهانی درباره آن مورد زمانی و مکانی مطرح شود، می‌تواند ردای یک تبیین دقیق و عمیق علمی به تن کند. در حالی که، در مسیر تحصیل آن نوع تبیین علمی، گریز و گزیری نخواهد بود از توجه و تأمل در کلیاتی که به مثابه دیباچه، و فتح باب و تقریر محل نزاع، در این کتاب مطرح شد.



هنوز قصه ی هجران و داستان فراق
به سر نرفت و به پایان رسید طومارم

سعدی



تخدير عالم تخریب عالم

ديباچه‌ای بر ميانی نظری حکومت روان کاوه

Nima Javadi

نیمّا جوادپور

هنوز حتی یک ماه از شیوع «کرونا» در جهان نگذشته بود که بقیه‌السيف و ماترک اردوگاه مارکسیسم در صور این مدعا دمید که علت المال این بیماری، و توالی و توابع مرگبار آن، چیزی نبوده و نیست و نمی تواند باشد جز نتایج طبیعی و منطقی سلطه و سیطره نظام سرمایه‌داری بر جهان. به دیگر بیان، هرچه وجوه هولناک کرونا بیشتر نمایان شد، بازگشت به میانه‌ی سده‌ی نوزدهم در اردوگاه مارکسیسم بیشتر شد، و در نهایت، بار دیگر این فریاد از عمق حقیق این اردوگاه برخاست که «سلاحی که بورژوازی با آن فتودالیزم را واژگون ساخت، اکنون بر ضد خود بورژوازی عمل می‌کند». و معنای این مدعای مندرس تاریخی این بود که آنچه نظام سرمایه‌داری در جهت توسعه و پیشرفت خود به کار گرفته بود، اینک به سلاحی برای ویرانی هم‌او بدل شده است. و این سلاح در این دوران چیزی نبوده جز «کرونا»! در این میان، بانگی دیگر از اعماق همان اردوگاه برخاست مبنی بر این که سویه‌های ویرانگر روانی کرونا بسی بیشتر است از آسیب‌های جسمی آن. یکی از توابع و توالی این مدعا نیز این گونه به صورت بسیار برجسته مطرح شد که نظام سرمایه‌داری علاوه بر جسم، گم‌ر به ویرانی روان انسان‌ها بسته، و این نظام، بدل به عاملی شده در تثبیت و تقویت و انبساط «نااهشیاری ذهن انسان». و چون چنین است، باید از متن و بطن اردوگاه مارکسیسم، بازگشتی سیاسی به فروید داشت، در راستای براندازی نهایی و تاریخی نظام سرمایه‌داری. و در این شرایط و با این میانی بود که شعار بازگشت سیاسی به فروید در اردوگاه مارکسیسم، این‌بار، این گونه به گوش می‌رسد: «کارگران و روان‌کاوان جهان متحد شوید!» چرا که نظام سرمایه‌داری به اوج نابودی جسم و روان انسان رسیده است.