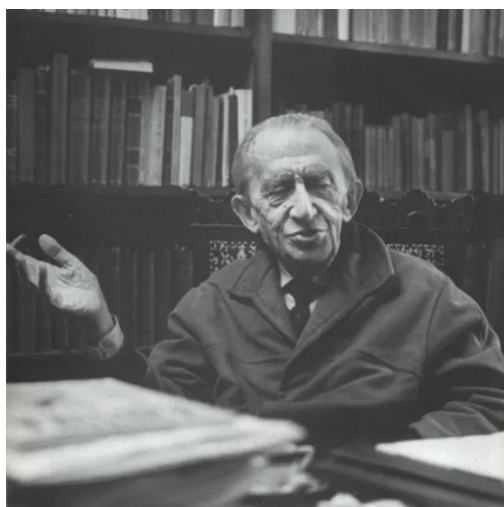


# واکاوی «هستی‌شناسی هستی اجتماعی» لوکاچ، بخش «کار»

علی رها



## مقدمه

هستی‌شناسی هستی اجتماعی، جامع‌ترین و مهم‌ترین اثر جورج لوکاچ است؛ اثری که به دیده‌ی او حاصل ۳۰ سال تلاش و پژوهش است. لوکاچ در ژوئن ۱۹۷۱ در سن ۸۶ سالگی چشم از جهان فرو بست. خود او در مصاحبه‌هایی در اواخر دهه‌ی ۶۰ و نیز در پیش‌گفتار ۱۹۶۷ بر تاریخ و آگاهی طبقاتی (۱۹۲۳)، بارها به این اثر اشاره و آن را ماحصل نهایی اندیشه‌ی خود معرفی می‌کند. آنچه زیر عنوان «هستی‌شناسی...» منتشر شده، برگرفته از دست‌نوشته‌های نسبتاً کاملی است که هنوز برای انتشار آماده نشده بودند. فصل سوم و چهارم از پاره‌ی نخست، و فصل یکم از پاره‌ی دوم کتاب به ترتیب زیر عنوان‌های «هگل»، «مارکس» و «کار» به انگلیسی ترجمه و در سال ۱۹۷۸ منتشر شدند.<sup>۱</sup> فصل «کار» که موضوع بررسی جستار کنونی است، برای بار نخست در پاییز سال ۱۹۷۰ در نشریه‌ی «تلوس» زیر عنوان «دیالکتیک کار» انتشار یافته بود.<sup>۲</sup> این فصل به سه قسمت تقسیم شده است: ۱ - کار به‌مثابه‌ی برنهاده‌ای غایت‌مند؛ ۲ - کار به‌عنوان نمونه‌ای برای کنش اجتماعی؛ و ۳ - رابطه‌ی سوژه-ابژه در کار و پی‌آمدهای آن.

کانون اصلی مباحث لوکاچ در این فصل، تلاش برای فراروی از تعارض بین «علیت» و «غایت‌مندی» (یا هدف) است که به عقیده‌ی لوکاچ از زمان ارسطو تاکنون مورد مجادله‌ی فیلسوفان بوده است. لوکاچ بر این باور است که با تکیه بر دیالکتیک کار در اندیشه‌ی مارکس، چنین تعارضی را برطرف کرده است. فراروی از تنش بین آن دو مقوله‌ی بنیادین، تبعاتی دربر دارد که بررسی انتقادی مقولات تضادمندی همچون «طبیعت و اجتماع»، «جبر و اختیار»، «ضرورت و آزادی»، «شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی»، «است و باید» «هدف و وسیله» و غیره را شامل می‌شود. به باور لوکاچ، در نزد مارکس مفهوم غایت‌مندی فقط و فقط درباره‌ی فرایند تاریخی تکوین کار صدق می‌کند. هر آن‌چه بیرون از رابطه‌ی کار با مواد خام طبیعی و ابزار و وسایل تولید و از آن‌جا محصول کار باشد، با غایت‌مندی متعین مارکسی بیگانه و فرآورده‌ی مفاهیم نظورزانه‌ی کیهان‌شناسان ایده‌آلیست و یا الهیاتی است.

درعین حال، بستر زمانی نگارش این اثر را نباید از نظر دور داشت. آن‌چه لوکاچ در آن زمان با آن روبرو بود، فقط مخالفان مارکس نبودند که مارکسیسم را به «آخرت‌گرایی» (جامعه‌ی بی‌طبقه) متهم می‌کردند. از درون مارکسیسم گرایش‌هایی چون «ساختارگرایی»، به‌ویژه لویی آلتوسر، پدیدار شده بودند که به‌کل مخالف مفهوم سوژه‌گی به‌عنوان عامل خودآفرینی انسان و اجتماع انسانی بودند و چنین مفهومی را به‌پس‌مانده‌های دیالکتیک هگلی در اندیشه‌ی مارکس نسبت می‌دادند. به‌دیده‌ی آنها، «تاریخ‌فرایندی بدون سوژه است»، نه مبدأیی دارد و نه حرکتی که هدفمند باشد. رواج این گرایش‌ها و چیرگی نسبی آن‌ها در میان بخشی مهمی از جنبش‌های اجتماعی دهه‌ی ۶۰ و ۷۰ سده‌ی نوزدهم را نمی‌توان انکار کرد. جنبش‌های آن دوره رهبرانی چون کوهن بندیکت را وارد عرصه‌ی مبارزاتی کردند که هرگونه نظریه‌ای را که از یک «جهان‌بینی» ناشی شده باشد نفی کرده، معتقد بودند به مرور «تئوری را در سر راه برداشت می‌کنیم.» نقطه‌ی عطف ۱۹۶۸ و شکست جنبش، نیازی به یادآوری ندارد.

بنابراین در بحبوحه‌ی چنین اوضاعی بود که برای لوکاچ، پالایش نظری مارکسیسم موضوعیت یافته بود. او از دو سو با حملات وارده بر مارکس مواجه بود. اما فصل «کار»، یک دفاعیه نیست، بلکه برنهیشت برداشتی ویژه، بدیع و همه‌جانبه است که می‌توان آن را «مارکسیسم لوکاچ» نامید. نوشته‌ی کنونی، صرف‌نظر از معرفی این اثر، تلاشی است برای پاسخ‌گویی به این پرسش که: جورج لوکاچ در به‌تعامل رساندن مفاهیم بنیادین و متعارض بالا، تا چه اندازه موفق بود؟ آیا مفهوم کار نزد او، آخرین کلام در دیالکتیک مارکسی است؟ همین‌جا باید تأکید کرد که بررسی زیر صرفاً تلاشی مقدماتی است که نیازمند قوام‌یابی بیشتر به‌مدد گفت‌وگویی باز و سازنده است.

## ۱ - طرح چارچوب کلی مساله

«خلاصه کنیم: خصوصیات وجود دارند که در کلیه‌ی مراحل تولیدی مشترک هستند که توسط ذهن به‌عنوان وجه عام برنهاد شده‌اند؛ اما به‌اصطلاح پیش‌شرط عام تولیدات هیچ چیز نیست به‌جز وهله‌هایی انتزاعی که با آن‌ها هیچ مرحله‌ی تاریخی واقعی تولید را نمی‌توان ادراک کرد.»

جورج لوکاچ در پیش‌نویس کوتاه کتاب، از همان ابتدا معین می‌کند که برای بازنمایی از مقولات مشخص هستی اجتماعی به شیوه‌ای هستی‌شناسانه، باید با تجزیه و تحلیل کار آغاز کرد. چنین کاری می‌باید توسط آنچه لوکاچ «روش دوگانه‌ی مارکس» می‌نامد، انجام پذیرد. «ابتدا تجزیه‌ی ترکیب نوین هستی توسط تحلیلی انتزاعی، به‌مثابه‌ی درآمدی برای بازگشت (یا پیش‌روی) به سوی ترکیب هستی اجتماعی به‌عنوان چیزی ادراک شده در واقعیت کلی آن.» (ص ۱) آن‌طور که او عنوان می‌کند، جوهر کار انسانی در درجه‌ی نخست به پیدایش آن در گیرودار مبارزه برای زیستن بستگی دارد، و سپس به این‌که در کلیه‌ی مراحل رشد خود، محصول خود-کنشگری انسان است.

بازسازی پیدایش و تکوین هستی اجتماعی و تفکیک آن با هستی ارگانیک توسط کار، روشی پسینی است. همان‌گونه که مارکس در گروندریسه استدلال می‌کند، آناتومی انسان کلید آناتومی میمون است، و بازسازی مرحله‌ای نخستین در اندیشه، به واسطه‌ی مرحله‌ای عالی‌تر امکان‌پذیر است. از این‌رو، لوکاچ از ابتدا تأکید می‌کند که بررسی فرایند تکوین کار، یک تجرید است. سپس گفتاوردی از *کاپیتال* مارکس درباره‌ی وجه عام کار را بازگو می‌کند؛ این‌که کار مولد «شرط زیست انسانی است که از کلیه‌ی صورت‌بندی‌های جامعه مستقل است؛ ضرورتی ابدی است که واسطه‌ی رابطه‌ی متابولیسیم بین انسان و طبیعت، و از این‌رو خود زندگی انسانی است.»<sup>۳</sup>

با چنین پیش‌نهادی عامی، لوکاچ وارد مبحث اصلی «هستی‌شناسی انتقادی» غایت‌مندی در فرایند کار می‌شود. گشایشگر این مبحث، گفتاورد بسیار مشهور دیگری از *کاپیتال* مارکس است که شالوده‌ی نظر لوکاچ را پایه‌گذاری می‌کند. به لحاظ اهمیت این گفتاورد، بازگو کردن کل آن ضروری است و نیازمند دقت بسیار است: «ما کار را در شکلی پیش می‌نهمیم که به‌طور اخص خصلتی انسانی داشته باشد. یک عنکبوت اعمالی انجام می‌دهد که به اعمال یک بافنده شبیه است، و زنبور با ساختن کندوی خود، بسیاری از معماران انسانی را خجالت‌زده می‌کند. اما آنچه بدترین معمار را از بهترین زنبور متمایز می‌کند این است که معمار سلول را پیش از ساختمان آن، در

ذهن خود بنا می‌سازد. در پایان هر فرایند کار، نتیجه‌ای حادث می‌شود که از ابتدا پیشاپیش توسط کارگر ادراک شده بود و از این‌رو به وجهی ایده‌آل وجود داشته است. انسان نه تنها در شکل مواد طبیعی تغییر ایجاد می‌کند، بلکه همچنین هدف خود را در آن مواد متحقق می‌سازد. و این هدفی است که او از آن آگاهی دارد و شیوهی فعالیت او را با انعطاف‌ناپذیری یک قانون تعیین می‌کند و او باید اراده‌ی خود را تابع آن کند.» (ص ۲۸۴)

لوکاچ با تأسی به این دیدگاه بنیادین مارکس، به‌درستی تصریح می‌کند که این یک مقوله‌ی کلیدی هستی‌شناسانه است. غایت‌مندی امری است که توسط کار برنهاد شده و هر غایتی، یک برنهاد است. فرایند کاری و محصول آن، معرف ظهور یک «عینیت نوین» است که درون هستی مادی تحقق می‌یابد. سپس نتیجه می‌گیرد که «برنهادهای غایت‌مند همواره و نهایتاً به شیوه‌ای مادی واقعیت می‌یابند.» (ص ۳) به باور لوکاچ این که نزد مارکس بیرون از فرایند کار، ابداً غایت‌مندی دیگری وجود ندارد، کاملاً بدیهی است. «برای مارکس، کار نه یکی از شکل‌های پدیداری غایت‌مندی عام، بلکه یگانه مقطعی است که توسط آن می‌توان برنهادن غایت‌مندی را به‌مثابه وهله‌ای از واقعیت بالفعل به شیوه‌ای هستی‌شناسانه تبیین کرد.» (ص ۸)

باعث تعجب نیست که اندیشمندان بزرگی چون ارسطو و هگل که گرایش قوی به سوی هستی اجتماعی داشتند، در فهم خصلت غایت‌مندانه‌ی کار بسیار صریح بودند و تحلیل ساختاری آنها صرفاً نیازمند چند افزوده و اصلاح است که به‌هیچ‌وجه بنیادین نیست. «ارسطو و هگل نیز مسلماً به‌روشنی خصلت ذاتی کار را شناخته بودند، اما از آن‌جا که در عین حال برآن بودند تا جهان ارگانیک و مسیر تاریخ را نیز با همان روش غایت‌مندانه ادراک کنند، برای برنهادن غایت‌مندی ضروری، همواره به یک سوژه (روح جهانی، در مورد هگل) رو می‌آوردند.» (ص ۹، تأکیدها افزوده شده) اما به دیده‌ی لوکاچ، مارکس برعکس یک تعریف دقیق و مشخص داشت که منحصر به غایت‌مندی کار بود و غایت‌مندی را در سایر عرصه‌های هستی برنمی‌تافت. از این‌رو، برخلاف هگل، واقعیت را به یک افسانه تبدیل نکرد.

با این وصف، لوکاچ با رجوع به درس‌گفتارهای هگل در ینا (۰۶-۱۸۰۵) عنوان می‌کند که ادراک هگل نسبت به ارسطو از جنبه‌ی دیالکتیکی کامل‌تر بود، و از ابتدا به‌درستی خصلت ویژه‌ی کار را تشخیص داده بود. کار، نیروهای طبیعی و کارکرد کورکورانه‌ی آن‌ها را علیه خود آنها به کار برده، مشمول کنش هدفمند خود می‌کند. (ص ۱۲) مشکل لوکاچ با «فیلسوفان ایده‌آلیست» این است که به‌جز واقعیت مادی، به عرصه‌ای «صرفاً» روحانی در کارکردهای آگاهی انسانی باور دارند که موجب برقراری یک «ثنویت» می‌گردد، عرصه‌ای که خود را به‌کل از واقعیت مادی جدا می‌کند. (ص ۲۰)

اظهارات قطعی لوکاچ پرسش‌هایی را برمی‌انگیزد که نهایتاً نیازمند پاسخ هستند. آیا نزد مارکس غایت‌مندی، به‌جز فرایند بلافصل تولید مادی، مفهوم دیگری نداشت؟ آیا اهداف انقلاب اجتماعی، دربردارنده‌ی غایت‌مندی نیست؟ آیا «کار» را می‌توان از «کارگر» و کنش انقلابی و هدفمند او برای آزادی که لزوماً «تولیدی» نیست، تفکیک کرد؟ آیا می‌توان به‌جز یک فرآورده‌ی مادی، چیز دیگری تولید کرد؟ به‌عنوان نمونه آنچه مارکس «کار آزاد انسانی» می‌نامد که شامل فرآورده‌هایی غیر مادی همچون «ساختن موسیقی» (گروندریسه، ص ۶۱۲) و یا بهشت گم شده‌ی جان میلتن «کاپیتال، ص ۱۰۴۴» می‌شود را چگونه باید توضیح داد؟ آیا آن‌چه لوکاچ «روح دوگانه‌ی مارکس» می‌نامد، با «ادراک واقعیت کلی» پایان می‌یابد؟ آیا آن‌چه هگل «روح جهانی» می‌نامد، در فراسوی این‌جا و اکنون، و در ورای هستی اجتماعی است؟ آیا برای این پرسش‌ها و پرسش‌های مشابه می‌توان در فصل «کار» هستی‌شناسی هستی اجتماعی، پاسخ‌های قانع‌کننده‌ای یافت؟ اما پیش از تلاش برای یافتن پاسخ به این پرسش‌ها، ابتدا باید مسیر فکری لوکاچ را دنبال کرد که به نوبه‌ی خود پرسش‌های تازه‌تری ایجاد می‌کنند.

### ۳ - علیت و غایت‌مندی<sup>۴</sup>

«هنگامی که هگل را درباره‌ی علیت می‌خوانی، در نظر اول عجیب می‌نماید که به این مبحث که مورد علاقه‌ی کانتی‌ها است در اینجا نسبتاً کم پرداخته شده است. چرا؟ در واقع از آن‌جا که برای او علیت تنها یکی از تعینات پیوندهای همه‌جانبه است... مقایسه‌ی روش دیالکتیکی هگل با 'درد زایمان' تجربه‌گرایان نو (همینطور ایده‌آلیست‌های جسمانی) بسیار آموزنده خواهد بود.»

لنین، *دفترهای فلسفی*، ص ۱۶۲

دنبال کردن مسیر فکری لوکاچ با دشواری‌های بسیاری روبروست. او در یک فصل ۱۴۰ صفحه‌ای به فشرده‌ترین وجهی، پیچیده‌ترین معضلات و مقولات فلسفی را مورد بررسی انتقادی قرار داده است. خود او از ابتدا تا انتهای فصل اذعان می‌کند که بررسی او یک خصلت عام و انتزاعی دارد. لوکاچ در موارد متعددی اشاره می‌کند که برخی از مفاهیم اثر نیازمند تشریح و پرورش بیشتر است و گهگاه خواننده را به فصل‌های پیشین یا فصل‌های بعد ارجاع می‌دهد. با این وصف هرچند با سختی، می‌توان تا حدی استنباط کرد که در یک بستر عام، لوکاچ در تبیین نظرات خود در باره‌ی غایت‌مندی روندی را می‌پیماید که هگل در *علم منطقی* دنبال کرده بود؛ حال این چه در تأیید یا در نقد نظرات هگل باشد، لوکاچ در هر فرصتی «ماتریالیسم کهن» یا «مکانیکی» را از «ماتریالیسم دیالکتیکی» تفکیک می‌کند، اما در این اثر، ماتریالیسم عامیانه یک موضوع کاملاً فرعی است و نقش مهمی در پرورش نظرات او ایفا نمی‌کند. در عوض لوکاچ در تمام این فصل، خاستگاه نظری خود را از درون جدالی با «ایده‌آلیسم»، به‌ویژه نقد و جذب دیالکتیک هگلی استخراج می‌کند.

آن‌طور که لوکاچ توضیح می‌دهد، در سنت ایده‌آلیستی که شامل هگل هم هست، غایت‌مندی به فرایند کار محدود نشده بلکه به مقوله‌ای ارتقا یافته است که شامل پیدایش کل جهان و تکوین آن می‌شود. دست‌کم در این مورد معین، مرزبندی روشنی بین کیهان‌شناسان الهیاتی و هگل قابل‌مشاهده نیست، چراکه همگی آنها در ادراک خود نسبت به غایت‌مندی، به «خالقی» باور داشتند که کل عالم را محصول کنش آگاهانه‌ی او می‌پنداشتند و از این طریق برتری غایت‌مندی را نسبت به علیت می‌ستودند. بنابراین در اصول خود برای علیت مبنایی مستقل و قایم‌به‌ذات قایل نبودند.

تو گویی کلیه‌ی رخدادهای جهان معنی‌دار بوده‌اند. هیچ یک از آن‌ها قادر به برطرف کردن ثنویت علیت و غایت‌مندی نگردید. کانت نخستین اندیشمندی بود که با تعریف جهان ارگانیک به‌عنوان «هدفمندی بدون هدف... راهگشای دانشی راستین در این عرصه‌ی هستی گردید.» (ص ۶) اما از آن‌جا که کانت در عرصه‌ی شناخت‌شناسانه محصور ماند، راه را برای پیشرفت در عرصه‌ی هستی‌شناسی بست.

به محضی که بر مبنای نظر مارکس غایت‌مندی به‌عنوان مقوله‌ی مؤثری شناخته شد که منحصر به کار است، «هم‌زیستی واقعاً ضروری و انضمامی علیت و غایت‌مندی، را به همراه آورد. این دو ممکن است آنتی‌تزی یکدیگر باقی بمانند، اما در یک فرایند واحد واقعی که حرکت آن مبتنی بر کنش متقابل این اضداد است؛ فرایندی که برای تولید این کنش متقابل به‌مثابه‌ی یک واقعیت، علیت را بدون نقض سرشت آن، به امری که برنهاد شده است استحاله می‌دهد.» (ص ۱۰) کار بدون تغییر قوانین طبیعی، ایزه‌های طبیعی را با ترکیبات کاملاً نوینی متناسب می‌کند و کارکردهای آنها را دگرگون می‌سازد. تنها تغییر ممکن، برنشاندن آنها است. برنهادن ایزه‌های طبیعی، عامل میانجی‌گری است که آن‌ها را «تابع برنهستی غایت‌مندانه می‌کند که در عین حال درهم‌تنیدگی علیت و غایت‌مندی برنهاد شده را به یک فرایند واحد و همگون تبدیل می‌کند.» (ص ۱۳)

پیش‌شرط دستیابی به این فرایند همگون، «دانش صحیح» از پیوندهای شبکه‌ی علیت است تا در فرایند برنهادنی هستی‌شناسانه، از ایزه‌ی خود شناخت پیدا کند. در این‌جا «تمایز بین برنهادن هستی‌شناسانه و شناخت‌شناسانه را می‌توان به‌خوبی دریافت.» برنهادن شناخت‌شناسانه، که ایزه‌ی خود را گم کند، برنهادی کاذب است. اما در برخی از فلسفه‌های بسیار مؤثر، از جمله هگل، «تمایز بین برنهادن صرفاً شناخت‌شناسانه‌ی علیت و یک برنهادنی هستی‌شناسانه‌ی واقعی، معوج شده و ناپدید می‌گردد.» (ص ۵۵) اما فرایند غایت‌مندانه‌ی کار، ماحصل کنش یک سوژه است که برنهادن را به «دانش» مرتبط می‌کند. با این وصف، لوکاچ ناگهان می‌پرسد: «آن محتوای هستی‌شناسانه چیست؟ تعجب‌آور به نظر می‌رسد چنان‌چه از ابتدا اعلام می‌کردیم که وهله‌ی مسلط بر آن اصولاً خصلتی شناخت‌شناسانه دارد.» (ص ۴۱)



در این جا آنچه در باره «سوژه» صدق می‌کند، هم نظری و هم عملی است که گزینه را به «کنش آگاهی» تبدیل کرده است. «کنش اجتماعی همواره در فضای ذهنی مفاهیمی هستی‌شناسانه تکوین می‌یابد.» (ص ۵۹) در ارتباط تنگاتنگ نظر و عمل، کنش در ساحت انضمامی و اجتماعی خود شدیداً و عمیقاً تحت تأثیر ایده‌های هستی‌شناسانه‌ی انسان درباره‌ی طبیعت است. بنابراین لوکاچ نتیجه می‌گیرد که: «آنچه باعث ظهور کار در طبیعت ارگانیک می‌شود، اساساً به شیوه‌ی بازتولید طبیعت ارگانیک وابسته است که در پیشرفته‌ترین مرحله‌ی خود شامل کنش متقابل ارگانیسم و شرایطی است که مستقیماً توسط یک آگاهی هدایت می‌شود.» (ص ۶۰)

این بخش از مقاله بازم ما را در برابر پرسش‌های تازه‌تری قرار می‌دهد. آیا از آنچه رفت می‌توان نتیجه گرفت که لوکاچ تعارض علیت و غایت‌مندی را برطرف کرده است؟ آیا بین هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی در حین تمایز، تشابهی وجود ندارد؟ آیا بدون یکی می‌توان به درک دیگری دست یافت؟ آیا روش هگل، «صرفاً» شناخت‌شناسانه است؟ آیا نزد هگل، غایت‌مندی مفهومی «استعلایی» دارد؟ چنانچه سرتاسر فصل «غایت‌مندی» در علم منطق هگل را زیرورو کنید، در آن نه کلمه‌ای در باره‌ی «خدا» یا سیارات و یا نظریه‌ی پیدایش پیدا می‌کنید. آری، علم منطق بسیار پیچیده، غامض و دشوار است. نمونه‌هایی که هگل در آن فصل مثال می‌زند، مانند ساختمان خانه، یا ساعت و یا وسیله‌ی شخم‌زنی، یک‌سره به فرایند تولید و باز تولید هستی زمینی انسان مربوط هستند و با تعبیر لوکاچ مطابقت ندارند. اما در حال حاضر کماکان ضروری است تا سیر منطقی اندیشه‌ی لوکاچ را از زبان خودش بازگو کنیم.

#### ۴ - وسیله و هدف

«عقل همانقدر نیرنگ باز است که مقتدر. نیرنگ آن عموماً عبارتست از کنش میانجی‌گرایانه، که ضمن آن که اجازه می‌دهد ابژه‌ها بنا به سرشت خود بر یکدیگر کنش‌گری کنند و همدیگر را مستهلک سازند، بدون این‌که با این فرایند درهم بیامیزد، غایت خود را اجرا می‌کند.» (هگل، منطق، بند ۲۰۹)

لوکاچ مبحث وسیله و هدف را با مفهوم «نیرنگ عقل» هگل آغاز می‌کند. همان‌گونه که در بخش پیش نشان داده شد، او در تبیین نظرات خود کلاً همان روندی را می‌پیماید که هگل در علم منطق دنبال کرده بود؛ حال چه در تأیید یا در نقد نظرات هگل باشد. به باور لوکاچ با این‌که هگل با بسط دادن مفهوم «نیرنگ عقل» به کل فلسفه‌ی تاریخ خود، سردرگمی‌های بسیاری ایجاد کرد، با این وصف، «به درستی سرشت ویژه‌ی کار را تشخیص داده است.» (ص ۱۲)<sup>۵</sup> یعنی در سه عامل مؤثر در فرایند کار - کنش هدفمند، ابژه‌ی کار و ابزار کار - نقش تعیین‌کننده‌ی ابزار تولید به‌عنوان میانجی‌گر را برجسته کرده است.

بنابراین، لوکاچ به این نتیجه می‌رسد که «برنهادن هدف از نیازهای انسان اجتماعی ناشی می‌شود، ولی برای آن‌که برنشاندن یک هدف اصیل باشد، بررسی ابزار، یعنی دانش طبیعت، می‌باید به یک مرحله‌ی معین مناسب دست یافته باشد.» (ص ۱۵) در غیر این صورت، صرفاً در حد پروژه‌ای اتوپیایی باقی می‌ماند. این «مقطعی است که کار را با پیدایش اندیشه‌ی علمی پیوند می‌زند.» (همان) بدین‌سان کار به مرحله‌ای عالی‌تر ارتقا پیدا کرده و از وابستگی مستقیم به طبیعت جدا می‌شود. در فرایند کار، «هدف بر وسیله فرمانروایی کرده و آن را هدایت می‌کند.»<sup>۶</sup> با رشد تاریخی و تکوین کار در بطن ترکیبات واقعی هستی اجتماعی، نوعی جابه‌جایی هدف و وسیله صورت می‌پذیرد که البته «مطلق» نیست اما برای رشد جامعه اهمیت بسیار مهم دارد. «بنابراین، برای هستی اجتماعی، دانش مناسب که مبنای وسیله (ابزار و غیره) است، نسبت به ارضای نیاز (هدف برنهاد) غالباً اهمیت بیشتری دارد.» (ص ۱۶)

به باور لوکاچ، «هگل چنین رابطه‌ای را به‌خوبی تشخیص داده بود.» از این‌رو با گفتاوردی از علم منطق، وارد بحث اصلی خود می‌شود. به لحاظ اهمیت تعیین‌کننده‌ی آن گفتاورد، بازگو کردن کل آن در این‌جا ضروری است. تأکیدها در همه جا در خود متن است:

«اما وسیله عامل بینابینی بیرونی در سیلوژیسم تحقق هدف است. بنابراین، غیریت موجود در وسیله، خود را با حفظ خود در یک دگر بیرونی، و دقیقاً از درون این غیریت، در چنان ساحتی متجلی می‌کند. تا این حد، وسیله نسبت به غایت‌های

کرانمند هدفمندی بیرونی برتر است. یک وسیله‌ی شخم زنی از لذت‌های بلافصلی که به‌مثابه هدف به واسطه‌ی آن فراهم شده، محترم‌تر است. ابزارها بادوام‌اند درحالی که لذت‌های آنی از بین رفته و فراموش می‌شوند. انسان توسط ابزارش نسبت به طبیعت بیرونی صاحب قدرت است، با این‌که در ارتباط با اهداف خود، برعکس، تابع آن است.» (علم منطقی، کتاب دوم، ص ۳۸۸)<sup>۷</sup>

نتایجی که لوکاچ از این گفتاورد استخراج می‌کند قابل‌تأمل است. یکم، لوکاچ تصریح می‌کند که در این بیان هگل عناصر بسیار مهمی نهفته است. او به‌درستی تأکید می‌کند که در مقایسه با «لذت‌های آنی»، ابزار دوام بیشتری دارند. اما هگل به‌اشتباه آنها را رویاروی یکدیگر قرار می‌دهد. دوم، به‌درستی متابولیسم رابطه‌ی انسان و طبیعت را نشانگر شده و مشخص می‌کند که انسان برای برنهادن اهداف خود، کماکان به طبیعت وابسته است. در این مورد معین، مارکس این رابطه را به شیوه‌ی انضمامی‌تر تشریح کرده است. سوم، در اثر این ارتباط متقابل، وسیله یا ابزار مهم‌ترین کلید برای شناخت مراحل قوم‌یابی انسان است که در برابر جامعه به‌مرور باعث «عقب‌نشینی کرانه‌های طبیعی» می‌گردد. از این‌رو، ابزار نشان‌دهنده‌ی شیوه‌ی زندگی انسان و نیز مفاهیم آنها نسبت به جهان است.

بنابراین، همان‌طور که حفاری‌های باستان‌شناسان نشان داده‌اند، جهش‌های اعصار مختلف را می‌توان با استخراج ابزارها توضیح داد. «انسان غالباً به‌عنوان حیوانی ابزارساز توصیف شده است.<sup>۸</sup> این قطعاً صحت دارد، اما باید افزود که ساختن و استفاده از ابزار شامل تسلط بر خود انسان به‌مثابه یک پیش‌شرط ضروری است.» (ص ۴۵)<sup>۹</sup> «تسلط بر خود»، پی‌آمد تفکیک خود از طبیعت است؛ یعنی هنگامی که فرایند کار باعث جدایی سوژه و ابژه‌هایی می‌شود که از موجودیتی مستقل برخوردارند. لوکاچ، همانند هگل، این جدایی را نقطه‌ی آغاز ظهور انسان از درون جهان حیوانی و پایه‌گذار مسیر هستی مشخصاً انسانی ادراک می‌کند. اما برخلاف هگل، تعارض بین آن‌دو را دایمی و اجتناب‌ناپذیر می‌پندارد و به‌عنوان «واقعیت هستی اجتماعی» می‌پذیرد. وحدت سوژه و ابژه، که صرفاً در مراحل بدوی تکامل انسان واقعیت داشت، قابل‌احیا یا بازسازی نیست.

«از جنبه‌ی هستی‌شناسانه، هستی اجتماعی به دو وهله‌ی ناهمگون منقسم می‌شود، که نه فقط از منظر هستی معارض یکدیگرند، بلکه در واقع آنتی‌ترهایی بالفعل هستند: هستی و انعکاس آن در آگاهی.» (ص ۲۶) «تعیینات بازتابی» عینیت‌یابی انسان را موجب می‌گردند، اما عینیت و واقعیت دو چیز متفاوتند. آن‌گاه لوکاچ با تأیید نظر پاولف تصریح می‌کند که بازتولید واقعیت در تعیینات بازتابی، در عین حال آگاهی انسان را از ساحتی برخوردار می‌کند که می‌تواند به کج‌راه برود. در بهترین حالت، این آگاهی که با خود هستی همگن نیست، می‌تواند به‌طور تقریبی به آن نزدیک شود، ولی نمی‌تواند با آن منطبق گردد.

این بخش از مقاله، همانند بخش‌های پیش، ما را با پرسش‌های دیگری روبرو می‌کند. آیا لوکاچ در بازگویی نظر هگل درباره‌ی هدف و وسیله، کلیت مفهوم او را منعکس کرده است؟ مقصود هگل از «غایت‌های کرانمند» چیست؟ تفاوت آن با غایت‌مندی «بی‌کران» چیست؟ تولید و بازتولید، تولید ابزار تولیدی به‌عنوان یک محصول که به نوبه‌ی خود در فرایند کار محصول تازه‌ای تولید می‌کند، روندی پایان‌ناپذیر است؛ هر پایانی، نقطه‌ی شروع حرکتی جدید می‌شود. در این مسیر بی‌پایان، مصرف ابزار و سایل تولیدی نیز در مدت زمانی معین باعث استهلاک یا نفی آنها می‌شود. در عین حال آن‌چه نفی شده است، در محصول حفظ می‌شود. فرایند مصرف مواد خام نیز روند مشابهی را طی می‌کند. در این مسیر نیز مواد طبیعی، نفی و حفظ شده، از شکلی به شکل دیگر تغییر پیدا می‌کنند، با مواد دیگر ترکیب می‌شوند اما سرشت مادی خود را از دست نمی‌دهند. آیا مصرف وسایل معیشت - «لذت‌های آنی» - با این‌که باعث تجدید قوای تولیدکننده می‌شوند، صرفاً تغییر شکل داده و کماکان جوهر مادی خود را حفظ می‌کنند؟ پرسش بنیادین دیگر مربوط به رابطه‌ی سوژه و ابژه است. آیا آن‌دو در عین تمایز می‌توانند به تعامل برسند؟ پاسخ لوکاچ منفی است. هگل و مارکس بر چه باورند؟

## ۵ - ضرورت و آزادی

«قلمرو حقیقی آزادی - تکامل توان‌مندی‌های انسان به‌مثابه‌ی هدفی در خود - در جایی آغاز می‌گردد که کار تعیین‌یافته توسط ضرورت و اقتضای بیرونی پایان یافته باشد که بنا به ماهیت خود، در ورای عرصه‌ی تولید مادی فی‌نفسه قرار دارد... اما فقط برپایه‌ی آن قلمروی ضرورت شکفته می‌شود.»

مارکس، *کاپیتال*، (۳:۹۵۹)

مبحث ضرورت و آزادی شامل مفاهیم بغرنجی است، و همان‌طور که مارکس تأیید می‌کند «گذار از ضرورت به آزادی در 'مفهوم' هگلی دشوار است.» (*کاپیتال*، ص ۱۹۷) خود هگل نیز اذعان دارد که مفهوم ضرورت به خودی خود، در شکل بی‌واسطه‌اش بسیار «دشوار» است (منطق، افزوده‌ی بند ۱۵۸)، به‌ویژه هنگامی که تشخیص دهیم این مبحث نه فقط با مقولاتی چون «علیت و غایت‌مندی»، و «وسیله و هدف» که بررسی شد ارتباطی تنگاتنگ دارد، بلکه همچنین با مقولات دیگری چون امر ممکن، امر مشروط، موقعیت، کنش و فعلیت مرتبط است. همان‌طور که لوکاچ عنوان می‌کند، این معضلی بنیادین در تاریخ فلسفه است که مراحل مختلف و تضادمندی را طی کرده است. در اینجا نیز لوکاچ به هگل بازمی‌گردد، و با تأیید و نیز نقد هگل، نظرات مستقل خود را ارایه می‌کند. شاید به‌خاطر بیان غامض، پیچیدگی و فرایندهای ظاهراً بی‌شمار نفی باشد که لوکاچ در این قسمت، به‌جای علم منطق، منطق کوچک هگل را برجسته می‌کند. بیان منطق کوچک روشن‌تر، کوتاه‌تر و ساده‌تر است. آنچه از اهمیت بسیاری برخوردار است، تلاش برای درک مبانی نظری خود لوکاچ از زبان خود اوست که مبتکرانه و بدیع است و به‌تمامی بر بستر اصلی هستی‌شناسی کار شکل گرفته است. لوکاچ ابتدا یادآور می‌شود که مباحث ما تاکنون «به‌روشنی نشان داده است که پیش‌فرض برنهادن انضمامی هستی‌شناسانه‌ی مراتب علیت دانش است، و از این‌رو هستی برنهاد شده‌ی آن‌ها به‌مثابه یک دانش. مسأله این است که ما هرگز نباید فراموش کنیم که کل آن‌چه چنین برنهادنی می‌تواند کسب کند، یک امکان است.» (ص ۵۵) استحاله‌ی یک امر بالقوه به واقعیت بسته به یک کنش خاص است. «این کنش دقیقاً تصمیمی است که از یک بدیل ناشی می‌گردد.» در این‌جا نیز کار مدلی است که به بهترین وجه بر این موضوع پرتو می‌افکند. «کنش‌هایی که به‌واسطه‌ی آنها

علیت را در کار برمی‌نشانند، آنهایی هستند که به خالص‌ترین وجه توسط تعارض بین درست و غلط هدایت می‌شوند.» (ص ۵۸)

برای توضیح پیدایش هستی‌شناسانه‌ی آزادی در کار، باید با ماهیت بدیل در برنهادن هدف در درون کار شروع کرد. «در واقع در چنین بدیلی، پدیده‌ی آزادی، که کاملاً در طبیعت غایب است، برای بار نخست شکلی کاملاً تعریف شده پیدا می‌کند.» (ص ۱۱۴) از آن‌جا که شیوه‌ی بدیل در گرو انتخاب آگاهی است، می‌توان گفت که «آزادی در وهله‌ی نخست کنش آگاهی است که نتیجه‌اش یک هستی نوین است که توسط خود آن [آگاهی] برنهاده شده.» (همان) در این‌جا پیشاپیش مفهوم هستی‌شناسانه و تکوینی با ایده‌آلیسم وداع می‌کند، چراکه مبنای آزادی «به‌مثابه‌ی وهله‌ای از واقعیت، در تصمیمی انضمامی بین امکانات انضمامی متفاوت است.» برعکس اگر «انتخاب» به سطح عالی‌تری از انتزاع ارتقا یابد، به کلی از وجه انضمامی مجزا شده و تمام پیوندهای خود با واقعیت را از دست می‌دهد.

در وهله‌ی بعدی، «آزادی در نهایت میل به تغییر واقعیت است» اما در چنین وجهی نیز مدار هدفی که برنهاده شده است، با این‌که از تنوع بسیاری برخوردار است، کماکان در هر مورد، حد و مرزهای مشخصی دارد. بنابراین، «آزادی هرگز کاملاً از وجه معین آزاد نیست.» (ص ۱۱۵) پی بردن به تعینات بیرونی و درونی «تصمیم‌گیری»، به‌عنوان مؤلفه‌ی آزادی، کار بسیار پیچیده‌ای است. اما به‌طور کلی می‌توان گفت که «هرچه دانش مناسب سوژه نسبت پیوندهای طبیعی بیشتر باشد، حرکت آزاد او در امور مادی نیز بیشتر می‌شود.» (ص ۱۱۶) از سویی، برنهادن هدف، کنشی است که از آزادی ناشی شده است و از دیگر سو «این کنش آزاد مستقیماً توسط نیاز تعین می‌یابد.» (ص ۱۱۷) این «دوگانگی»، بین آزادی و متعین بودگی، در ارتباط با چگونگی تحقق یک هدف نیز صدق می‌کند. «کلیه‌ی ادوات آن [هدف] ابتدا توسط طبیعت داده شده است، و عینیتی که از آن برخوردار شده است، کلیه‌ی کنش‌های فرایند کار را معین می‌کند.» (همان) پس همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، برخلاف یک مفهوم عام انتزاعی، در این‌جا «هر بدیلی از یک سرشت هستی‌شناسانه‌ی انضمامی برخوردار است.» از این‌رو «در واقع

می‌توان گفت که هر عرصه‌ی ویژه‌ای از هستی اجتماعی که تا حدی قوانین خود را تولید کرده است، شکل آزادی مختص به خود را نیز به وجود می‌آورد.» (ص ۱۱۳)

از آن چه گفته شد چنین برمی‌آید که لوکاچ از دید خود به آن «معضل بنیادین تاریخ فلسفه»، پاسخی معین، انضمامی و ماتریالیستی داده و با «یده‌آلیسم انتزاعی» و «فلسفه‌ی پیشا-مارکسی» تاریخاً وداع کرده است. بنابراین با یقین کامل نسبت به خود-فهمی‌اش از مفاهیم هگل، برداشت او از مفهوم «آزادی و ضرورت» را قاطعانه به نقد می‌کشد. به باور لوکاچ، در تعریف بسیار معروف و پرنفوذ هگل از ضرورت که فریدریش انگلس نیز آن را در *آنتی دورینگ* به‌طور غیر انتقادی منعکس می‌کند، «چیزی انحرافی و اشتباه وجود دارد.» (ص ۱۲۰) هگل می‌گوید، «ضرورت تا آن جایی کور است که ادراک نشده باشد.» (همان، منطق، افزوده‌ی بند ۱۴۷) سپس اضافه می‌کند که «ما به واسطه‌ی بازنمایی انتقادی دستگاه و روش هگلی، می‌دانیم که تعریف یک مقوله به‌مثابه حقیقت مقوله‌ای دیگر، مربوط به ساختمان منطقی مراتب سلسله‌ای از مقولات است؛ یعنی در مسیر رسیدن به این همانی سوژه-ابژه، تعیین جایگاه آن‌ها در فرایندی که جوهر را به سوژه تبدیل می‌کند.» (ص ۱۲۱) این «تشابه وهم‌آلود» به معنی «عروجی انتزاعی به متافیزیک است» (همان) که می‌گوید «آزادی، حقیقت ضرورت است.»

لوکاچ با چنین پیش‌فرض‌هایی، برای اثبات کژپویی مقوله‌ی ضرورت نزد هگل، بخش‌هایی از افزوده‌ی بند ۳۵ منطق را بازگو کرده و سپس آن را به نقد می‌کشد. جهت روشن کردن موضوع بازنویس آن گفتاورد و نیز نقد لوکاچ ضروری است. «[اما] آزادی و ضرورت چنانچه به طور انتزاعی معارض یکدیگر قرار داده شوند، عباراتی هستند که فقط به جهان کرانمند قابل انطباق هستند و در چنین حالتی صرفاً به چنان جهانی تعلق دارند. یک آزادی که شامل ضرورت نباشد و یک ضرورت صرف که فاقد آزادی باشد، انتزاعی هستند و از این‌رو فرمول‌های غیر حقیقی تفکر. آزادی یک امر نامتعیین توخالی نیست؛ اساساً انضمامی و دایماً خود-تعیین‌کننده است، و در چنین صورتی هم‌هنگام ضروری است. ضرورت نیز در پذیرش معمول در فلسفه‌ی عامیانه به معنی تعیین‌یافتگی صرفاً بیرونی است - مثلاً در مکانیک کرانمند، در جایی که یک جسم فقط هنگامی حرکت می‌کند که جسم دیگری با آن تصادف کرده باشد و در مسیری

که به آن ضربه وارد شده حرکت کند. اما این صرفاً یک ضرورت بیرونی است، نه یک ضرورت واقعی درونی که مشابه آزادی است.» (همان، منطق، صص ۵۸-۵۷)

لوکاچ سپس از گفتار بالا چنین نتیجه‌گیری می‌کند که: «حالا می‌توانیم واقعاً دریابیم که توصیف ضرورت به‌مثابه یک چیز 'کور' چقدر اشتباه بود. درجایی که چنین بیانی می‌توانست از یک معنی اصیل برخوردار باشد، هگل 'صرفاً یک ضرورت بیرونی' را تشخیص می‌دهد، اما چنین ضرورتی بنا به طبیعت خود نمی‌تواند به چیزی ادراک شده تبدیل شود و 'کور' باقی می‌ماند.» بنابراین ضرورتی که هگل به‌عنوان مشابه آزادی توصیف می‌کند «یک معمای کیهانی باقی می‌ماند.» (ص ۱۲۲) باید پرسید: آیا لوکاچ مفهوم هگل را به‌درستی و در تمامیت آن بازگو کرده است؟ آیا ممکن است لوکاچی که دانشی کم‌نظیر از هگل دارد، در این مورد دچار خطا شده باشد؟

متن حاضر در انتهای هر بخش از این مقاله پرسش‌هایی اساسی طرح کرده است. شاید اغلب آنها در چگونگی طرح پرسش، همچنین به‌نوعی در بردارنده‌ی پاسخ‌هایی تلویحی و مقدماتی باشند که قطعاً نیازمند قوام‌یابی بیشتر هستند. نویسنده‌ی این سطور مدعی نیست که برای یکایک آن پرسش‌ها پاسخی حاضر و آماده در دست دارد. هر یک از آن پرسش‌ها نیازمند واکاوی است. اما آن‌چه نمی‌توان به‌سادگی از آن عبور کرد، سنجش نقد لوکاچ از مفهوم «آزادی و ضرورت» هگل است که به دیده‌ی این نویسنده از یک بدفهمی بنیادین ناشی شده است. برای شروع شاید طرح پرسش‌هایی درباره‌ی هگل ضروری باشد. ضرورت بیرونی چیست؟ ضرورت درونی چیست؟ ضرورتی که هم بیرونی و هم درونی باشد، یعنی ضرورتی استتاریافته که مشهود شده باشد، چیست؟ آیا نزد هگل، «واقعیت» و «فعلیت» مفاهیم مترادفی هستند؟ آیا امر معین صرفاً توسط «امور مادی» تعیین می‌یابد؟ در مفهوم تعیین یافتگی هگل، سوژه به‌عنوان عاملی خود-تعیین‌کننده، چه جایگاهی دارد؟ آیا هگل آن‌گونه که لوکاچ مدعی است «غایت‌مندی» را به امری سماوی، فراتاریخی و انتزاعی تبدیل کرده است؟ آیا هگل به همانندی «سوژه-ابژه» و از آن‌جا همانندی «ضرورت و آزادی» و یا وحدت اضداد باور دارد؟ پس بررسی کنیم.



## ۶ - ملاحظاتی اجمالی درباره‌ی هگل

«بی‌تردید آزادی انتخاب، یا ظرفیت متعین کردن خودمان به سوی یک چیز یا چیز دیگر، عنصر اساسی اراده است که در مفهوم خود آزاد است. اما به‌جای آن که معرف خودِ آزادی باشد، در وهله‌ی نخست صرفاً یک آزادی صوری است. اراده‌ی آزاد راستین، شامل آزادی انتخابی رفع شده است، و از محتوای خویش که در خود و برای خود استوار است، آگاهی دارد، و می‌داند که آن محتوا هم‌هنگام کاملاً به خود او تعلق دارد... با یک بررسی دقیق‌تر، معلوم می‌شود که آزادی انتخاب یک تناقض است، چراکه شکل و محتوای آن با یکدیگر در تضادند.»

هگل، منطق، افزوده‌ی بند ۱۴۵

بیش و پیش از هر چیز باید تأکید کرد که هگل به «فلسفه‌ی تشابه» یا این-همانی به‌عنوان یک «منطق صوری» می‌نگرد. همان‌طور که او در افزوده‌ی بند ۱۰۴ منطق توضیح می‌دهد: «در میان اعتراض‌هایی که به فلسفه‌ی مدرن شده است، یکی از آن‌ها از همه بیشتر به گوش می‌رسد. لذا لقب فلسفه‌ی همانندی، اما مبحث حاضر به ما خواهد آموخت که این فلسفه و فقط فلسفه است که بر تمایز آن‌چه از لحاظ منطقی و تجربی متفاوت است اصرار می‌ورزد؛ درحالی که شیفتگان راسخ تجربه‌گرایی، کسانی هستند که همانندی انتزاعی را به اصل والای شناخت ارتقا می‌دهند. فلسفه‌ی چنین افرادی است که می‌باید به‌درستی فلسفه‌ی همانندی نامیده شود.» (ص ۱۵۲) هگل حتی در نقطه‌ی اوج منطق، هنگامی که به «ایده‌ی مطلق» به‌عنوان وحدت ایده‌ی عملی و نظری می‌رسد نیز تمایز و تشابه را از نظر دور نمی‌کند و اظهار می‌کند که ایده‌ی مطلق در خود حاوی «عالی‌ترین تضاد» است.

در دیالکتیک هگل، تمام مقولات فلسفی متحرک‌اند و شامل فرایند نفی می‌گردند. مفاهیمی چون آزادی و ضرورت نیز از این قاعده مستثنی نیستند. از این‌رو هگل به‌صراحت ضرورت را نه امری بی‌واسطه بلکه به یک فرایند وابسته می‌کند. تمام پدیده‌ها به‌واسطه‌ی دیالکتیک نفی درون خود، انکشاف و قوام‌یافته و دستخوش تغییر و تحول می‌شوند. بنابراین گذار به مرحله‌ای عالی‌تر پیشاپیش توسط منطق به یک فرایند تحمیل نشده است. «نباید اجازه دهیم که تلاشی با یک نیت خوب برای دانشی عقلانی به حدی ما را منحرف کند که پدیده‌های قطعاً مشروط را ضروری وانمود کنیم، و یا به

قول معروف آنها را به‌طور پیشینی ساختمان کنیم.» (افزوده‌ی بند ۱۴۵، ص ۲۰۶) فعلیت در مفهوم هگلی، وابسته به فعل یا کنش است و معرف «وحدت وجود و ذات» است. نباید هر واقعیت‌گذاری را بالفعل نامید. از این‌رو هگل در پاسخ به منتقدین خود توضیح می‌دهد که وقتی از عقلانی بودن فعلیت سخن گفتیم، مسلماً باید روشن می‌بود که این اصطلاح را در چه معنایی به‌کار می‌برم. ابژه‌ها، قواعد اجتماعی و شرایط، گذرا هستند که صرفاً برای زمانی معین از یک اهمیت نسبی برخوردارند. «هرکس به اندازه‌ی کافی هوشمند هست تا بتواند تشخیص دهد بسیاری از چیزهایی که پیرامون اوست ابتدا با آنچه باید باشد منطبق نیست.» (افزوده‌ی بند ۶، ص ۱۰)

در همین راستا، معضل دیگری که باید بر آن تأکید کرد تشابه و تمایز دو مقوله‌ی «هست» و «باید» در نزد هگل است که با فرایند غایت‌مندی ارتباطی مستقیم دارد. منشاء تمام رنج‌های ناشی از «احساس انقیاد، ناتوانی در فراروی از اضداد است، و از این‌که آنچه هست و اتفاق می‌افتد، نافی آنچه باید باشد و اتفاق افتد است.» (افزوده‌ی بند ۱۴۷، ص ۲۱۰) چنین تعارضی یا به‌رواقی‌گری که در حین اسارت، خود را «آزاد» می‌پندارد، و یا به اراده‌گرایی و ماجراجویی منجر می‌شود «به‌طور کلی، یک فعلیت بی‌واسطه هیچ‌گاه مطابق آنچه باید باشد نیست؛ فعلیتی کرانمند با یک کاستی ذاتی است که مقدر به زوال است. جنبه‌ی دیگر فعلیت، ذاتی بودن آن است. این در وهله‌ی نخست امری درونی است که به‌عنوان یک امکان صرف، به همان‌گونه مقدر به انحلال است. امکان برطرف شده، ظهور یک فعلیت جدید است که فعلیت بی‌واسطه، پیش‌نهادی آن بود... فعلیت بی‌واسطه در درون خود نطفه‌ی چیز دیگری را حمل می‌کند.» (افزوده‌ی بند ۱۴۶، ص ۲۰۷). همان‌گونه که مشاهده شد، هگل آینده را به این‌جا و اکنون تحمیل نمی‌کند بلکه بر این باور است که ریشه‌ی آینده در زمان حال بسته شده است، حتی اگر در ابتدا نامشهود باشد.

با این توضیحات مقدماتی، لازم است به موضوع «ضرورت کور» بازگردیم و تا حد ممکن به‌اختصار مبانی نظری هگل را تشریح کنیم. اولاً همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، کلیه‌ی مقولات هگل دائماً در حال گذار و تحول‌اند. از فعلیت بی‌واسطه به فعلیتی میانجی شده و از امکانی انتزاعی به یک «امکان واقعی» که اساساً با میانجی‌گری «خود-

جنبی کنش» به ثمر می‌رسد. فعلیت تکوین یافته که در مسیر حرکتش آن اضداد را در خود ترکیب کرده باشد، همانا **ضرورت** است. (بند ۱۴۷، ص ۲۰۸) اما حتی چنین تعبیری نیز به‌دیده‌ی هگل برای تبیین مفهوم بغرنج ضرورت سراسری و غیر قابل فهم است. لذا عواملی که تشکیل‌دهنده‌ی ضرورت‌اند به تشریح بیشتری نیاز دارند.

«معمولاً گفته می‌شود که ضرورت کور است. اگر منظور این باشد که در فرایند ضرورت، پایان یا هدف غایی به‌روشنی و به‌طور مشخص حضور ندارد، این بیان صحت دارد. فرایند ضرورت با موجودیت اوضاع و احوال پراکنده‌ای آغاز می‌گردد که برحسب ظاهر هیچ ارتباطی با یکدیگر نداشته و نسبت به یکدیگر بی‌تفاوت‌اند. این اوضاع معرف فعلیتی بی‌واسطه است که فرومی‌پاشد و از درون نفی آن یک فعلیت نوین ظهور می‌یابد.» (افزوده‌ی بند ۱۴۷، همانجا) اوضاع بی‌واسطه است و به‌مثابه «شرایط» سقوط می‌کند که به وضعیت جدیدی منتهی می‌شود. «برای همین است که این فرایند ضرورت را کور نامیدیم. اما برعکس، چنانچه کنش هدفمند را در نظر بگیریم، در فرجام کنش محتوایی خواهیم داشت که از پیش دانسته بود. بنابراین چنین کنشی کور نیست بلکه بینا است.» (همان، ص ۲۰۹، تأکیدها افزوده شده) با چنین توضیحی است که هگل سپس نتیجه می‌گیرد که «**ضرورت صرفاً تا زمانی کور است که فهمیده نشده باشد. بنابراین هیچ چیز اشتباه‌تر از این نیست که فلسفه‌ی تاریخ به تقدیرگرایی کور متهم کنیم.**» (همان)

همانطور که از عبارات بالا بر می‌آید، کانون توجه هگل در این جا نه کیهان و نه طبیعت بیرونی است. از این رو، در ادامه‌ی این مبحث، هگل به مقایسه‌ی دوران معاصر و عصر باستان می‌پردازد. «همان‌طور که می‌دانیم، در کیش باستان، ضرورت همان سرنوشت بود.» در کیش عصر باستان، نه فقط انسان‌ها، بلکه حتی خدایان نیز مشمول سرنوشت بودند، «سرنوشتی که ما باید به‌عنوان ضرورتی آشکار نشده ادراک کنیم؛ لذا به‌مثابه‌ی امری کاملاً غیرشخصی، بدون فردیت و کور.» (همان ص ۲۱۱) اما مردمان آن زمان نسبت به قدرت سرنوشت احساس انقیاد نمی‌کردند چرا که نزد آنها آنچه هست با آنچه باید باشد یگانگی داشت. حس انقیاد ویژگی انسان مدرن و وابسته به ظهور سوئیژکتیویته است؛ زمانی که انسان درمی‌یابد «معمار سرنوشت خویش است.»

خود این سوژگی نیز ثابت نیست و مشمول حرکت و گذار است: گذار از سوژکتیویته‌ای طبیعی به همراه امیال و نفع خصوصی و اهدافی ذهنی به سوژکتیویته‌ای که عینیت یا ابژکتیویته را به خود جذب کرده باشد. «در حقیقت»، هگل ادامه می‌دهد، «سوژکتیویته در امر واقع [فاکت] درونمان است، و به‌مثابه‌ی چنین سوژکتیویته‌ی بی‌کرانی، دقیقاً به معنی حقیقت امر واقع است.»

پس اصل استدلال هگل این است که آزادی ضد انتزاعی ضرورت نیست، بلکه نیازمند آن است که آن دو مفهوم درهم تنیده شده و با یکدیگر پیوند خورده باشند. بنابراین هنگامی که هگل می‌گوید «حقیقت ضرورت، همانا آزادی است» (بند ۱۵۸، ص ۲۲۰) نه وحدتی انتزاعی و نه تخالفی انتزاعی را برمی‌تابد. آنچه مفهوم ضرورت را بغرنج می‌کند، ضرورتی فی‌نفسه و بی‌واسطه، و یا ضرورتی بیرونی است. به‌عنوان نمونه، وضعیت یا امر واقعی را در نظر بگیرید که از موجودیتی مستقل برخوردار باشد. در این‌جا ضرورت بیرونی بدان معناست که یک عامل دیگر از بیرون بر این وضعیت چیره می‌شود و آن را متحول می‌کند. اما همانندی این دو عامل که «ضرورت» آنها را بهم متصل کرده و آن‌دو را به یکدیگر وابسته می‌کند، در درجه‌ی نخست «صرفاً یک ضرورت درونی» است و برای آن‌هایی که به قول هگل «زیر یوغ ضرورت به سر می‌برند» فاقد موجودیتی آشکار است. در چنین صورتی، آزادی نیز انتزاعی بیش نیست که صرفاً با چشم‌پوشی و گسستن از تمام آن‌چه به‌طور بی‌واسطه هستیم و یا در اختیار داریم قابل حفاظت است.

اما همان‌طور که هگل تأکید می‌کند، «فرایند ضرورت چنان است که بر برون بودگی انعطاف‌ناپذیر اولیه فایق آمده و سرشت درونی خود را آشکار می‌کند. آن‌گاه معلوم می‌شود که اجزای آن به یکدیگر متصل‌اند، واقعاً نسبت به هم بیگانه نیستند، بلکه عناصر یک کلیت واحد هستند. هریک از آنها، درحین مرتبط بودن با دیگری، با خود نیز در یگانگی به‌سر می‌برند. با چنین روشی است که ضرورت به آزادی تبدیل می‌شود - نه آزادی به‌مثابه نفی انتزاعی، بلکه آزادی انضمامی و مثبت. بدین طریق می‌آموزیم که تلقی آزادی و ضرورت به‌عنوان عناصری که به‌طور متقابل دافع یکدیگر باشند تا چه اندازه بی‌معنی است. در واقع، ضرورت به خودی خود ابدأ در حکم آزادی نیست. با این

حال، ضرورت پیش‌فرض آزادی است و آن را همچون عنصری فرآروری شده در خود حمل می‌کند.» (افزوده‌ی بند ۱۵۸، همانجا)

به دیده‌ی هگل، شرایط، امر واقع و فعالیت، عناصر سه‌گانه‌ی فرایند ضرورت را تشکیل می‌دهند. یکم، شرایط، که یک پیش‌فرض است. یک وضعیت بیرونی که ظاهراً بدون ارجاع به امر واقع موجودیت دارد. شرایط به خودی خود منفعل هستند و به‌عنوان مصالح امر واقع وارد محتوای آن می‌شوند. دوم، امر واقع است که آن هم مفروض است و به‌سان امری مقدم، ظاهراً از محتوایی مستقل برخوردار است. اما امر واقع با جذب شرایط، موجودیتی بیرونی کسب می‌کند و به محتوای خود تحقق می‌بخشد. عامل سوم، فعالیت است که ظاهراً از هستی مستقل برخوردار است اما فقط با وساطت شرایط و امر واقع قابل انجام است. در عین حال، فعالیت، به‌عنوان سرشت انسانی، شرایط را به امر واقع و برعکس تبدیل می‌کند. به عبارت بهتر، به قول هگل، «حرکتی است که امر واقع را از درون شرایطی که در آن حضوری بالقوه داشت استخراج کرده و با الغای موجودیتی که شرایط از آن برخوردار بود، به امر واقع موجودیت می‌بخشد.» (بند ۱۴۸، صص ۲۱۱-۲۱۲)

بنابراین، ضرورت به‌طور بالقوه ذاتی یگانه و با خود همانند، اما بدون محتوا است، که در پرتو آن تمایزات درونی‌اش همچون واقعیت‌هایی مستقل نمودار می‌گردند. این «خود-همانی» به فعالیت یا کنش انسانی وابستگی دارد که استقلال آن را از بین می‌برد. با میانجی‌گری فعالیت است که ضرورت به بی‌واسطگی می‌رسد، یعنی «به ضرورتی که به‌مثابه فعلیتی مشروط نشده، به‌سادگی و به وجهی مثبت، هست.» (بند ۱۴۹، صص ۲۱۲)

از ملاحظات بالا چنین بر می‌آید که اساس اختلاف لوکاچ با هگل در این است که لوکاچ در محدوده‌ی امور مادی، دانش و آگاهی را به‌عنوان عامل تعیین‌کننده‌ی تغییر واقعیت بر می‌نماید، در حالی که هگل سوژه و خودتعیین‌کنندگی سوژه را در بطن تنش آزادی و ضرورت به‌سان تنشی درونی، بر می‌نماید. در این‌جا، آگاهی صرفاً به معنی آگاهی سوژه است در حالی که لوکاچ از این‌وجه مشخص منتزع می‌شود و چون دائماً به‌جای «کارگر»، بر «کار» تکیه می‌کند، به‌جای کنش انتقادی-انقلابی کارگر به‌مثابه فعالیت عینی، در فرایند برنهادن بدیل، با اتکا به دانش، اهمیت «انتخاب» و

«تصمیم‌گیری» را برجسته می‌کند. بنابراین، علی‌رغم پافشاری بر ماتریالیسم و نقد ایده‌آلیسم، نمی‌تواند از دوگانگی عین و ذهن، سوژه و ابژه، فراروی کند. ایستوان مزاروش که یکی از شاگردان برجسته‌ی لوکاچ بود و همچنان به‌عنوان منقد به او وفادار ماند در اثری معروف - *لوکاچ، انسان، آثار و ایده‌هایش* - توجه ما را به یک دوگانگی در مفاهیم لوکاچ جلب می‌کند. همان‌طور که او ابراز می‌کند: «حتی در لوکاچ مؤخر، نویسندگی اثر عظیم *هستی‌شناسی اجتماعی*، بر دوگانگی، بر دوگانگی علیت، و بر استقلال نهایی 'تصمیم‌گیری' بین بدیل‌ها بر مبنای هستی‌شناسی تأکید می‌ورزد. نتیجه‌ی مثبت آن را صرفاً می‌توان به‌عنوان یک 'باید' تصور کرد... بایدهی که باعث تغییر روش هستی می‌شود.» (ص ۵۳)<sup>10</sup>

## ۷ - مؤخره: عدم‌تجانس مفهوم کار در مارکس و لوکاچ

«در فاز بالاتر جامعه‌ی کمونیستی، پس از فراروی از انقیاد برده‌وار فرد به تقسیم کار، و از آن‌جا، تضاد بین کار جسمی و فکری؛ پس از آن‌که کار از وسیله‌ی صرف زندگی، به ضرورت بنیادین زندگی تبدیل شد؛ پس از آن‌که با رشد همه‌جانبه‌ی فرد، نیروهای مولده نیز افزایش یافتند و کلیه‌ی چشمه‌های ثروت تعاونی به‌وفور جریان یافتند - تنها در این وهله است که می‌توان به‌طور کامل از افق تنگ حق بورژوازی فراگذشت تا جامعه بر پرچم خود مهر بزند: از هرکس به اندازه‌ی توانش، به هرکس به اندازه‌ی نیازهایش!»

مارکس، «نقد برنامه‌ی گوتا» (تأکیدها افزوده شده)

در ابتدای این نوشته از زبان لوکاچ یادآور شدیم که برای بازنمایی از مقولات مشخص هستی اجتماعی به شیوه‌ای هستی‌شناسانه، باید با تجزیه و تحلیل کار آغاز کرد. لوکاچ سپس به‌درستی عنوان می‌کند که بازسازی پیدایش و تکوین هستی اجتماعی و تفکیک آن با هستی ارگانیک توسط کار، روشی پسینی است. یعنی همان‌گونه که مارکس در *گروندریسه استدلال* می‌کند، آناتومی انسان کلید آناتومی میمون است، و بازسازی مرحله‌ی نخستین در اندیشه، به‌واسطه‌ی مرحله‌ی عالی‌تر

امکان‌پذیر است. اما باعث شگفتی است که در سراسر این اثر از تجزیه و تحلیل کار در روابط سرمایه‌داری ابداً خبری نیست. در عوض، آنچه با آن روبرو هستیم، از ابتدا تا انتها، تحلیلی انتزاعی و عام از کار، از منشاء و روند پیدایش کار است. برخلاف انتظار، لوکاچ هیچ‌گاه گامی به سوی عصر کنونی بر نمی‌دارد. بنابراین، صرف‌نظر از هر کاستی محتمل دیگری، عدم رویارویی با فرایند کار دستمزدی به‌مثابه مهم‌ترین معضل روابط اجتماعی سرمایه‌داری، بزرگ‌ترین کمبود این اثر است.

در واقع می‌توان با صراحت ادعا کرد که کل بخش «کار» در هستی‌شناسی هستی اجتماعی را می‌توان در فصل «فرایند کار و فرایند ارزش‌افزایی» کاپیتال ۱ یافت، اما با بیانی کامل‌تر، انضمامی‌تر، به‌همراه چشم‌اندازی جامع‌تر! چنانچه لوکاچ به تداوم همان روشی که از گروندریسه یاد کرده بود وفادار می‌ماند، اعلام نمی‌کرد که «فلسفه‌ی ایده‌آلیستی»، «از صورت‌بندی‌های پیچیده‌تر به‌عنوان مدلی برای شکل‌های ساده‌تر استفاده می‌کند، که از جنبه‌ی روش‌شناسی، هم ادراک اولی را غیر ممکن می‌کند و هم تحلیل دومی را براساس معیارهای صحیح.» (ص ۱۱۳) و یا در طرح «مسأله‌ی آزادی»، اعلام نمی‌کرد که در این مورد نیز «ما باید همان روش پیشین را به‌کار بگیریم. یعنی یادآور شویم که ساختمان اولیه، نقطه‌ی عزیمت صورت‌بندی‌های بعدی، و مبنای غیر قابل‌عبور آن‌ها را شکل می‌بخشد!» (ص ۱۱۲) بی‌تردید، همان‌گونه که مارکس استدلال می‌کند، کار مفید به‌عنوان تولیدکننده‌ی اجناس مصرفی «شرط هستی انسان است که از تمام صورت‌بندی‌های جامعه مستقل بوده و یک ضرورت همیشگی طبیعی است که متابولیسیم بین انسان و طبیعت، و از این‌رو خود هستی انسان را وساطت می‌کند.» (کاپیتال، ۱:۱۳۳) اما با این پیش‌شرط عام، هیچ مرحله‌ی تاریخی معین تولید را نمی‌توان ادراک کرد.

شکی نیست که لوکاچ می‌داند که «تأمل درباره‌ی شکل‌های زندگی انسان، لذا تحلیل علمی آن شکل‌ها، مسیری را طی می‌کند که دقیقاً برعکس تکامل واقعی آن‌هاست. تأمل به‌طور پسینی آغاز می‌کند، و از این‌رو با در دست داشتن نتایج حاضر و آماده‌ی فرایند تکوین.» (کاپیتال، ۱:۱۶۸) اما اگر لوکاچ مسیر فکری مارکس را با دقت دنبال می‌کرد، درمی‌یافت که: «اماً دقیقاً این شکل تکمیل‌شده‌ی جهان کالاها - شکل پولی - آن‌هاست که خصلت اجتماعی کار خصوصی و روابط اجتماعی بین کار

افراد کارگر را به جای آن که روشن و آشکار سازد، پنهان می‌کند و آن روابط را همچون روابطی بین اشیای مادی پدیدار می‌کند.» (همان، ص ۱۶۹) بنابراین اظهار نمی‌کرد که در فرایند تعیین‌یابی هدف، «کلیه‌ی ادوات آن [هدف] ابتدا توسط طبیعت داده شده است، و عینیتی که از آن برخوردار شده است، تعیین‌کننده‌ی کلیه‌ی کنش‌های فرایند کار است.» (ص ۱۱۷)

در این بیان، آن‌چه پوشیده می‌ماند، دقیقاً همان است که باید واقعا از آن رمزگشایی می‌شد: این‌که در عینیت موهوم جهان کالایی به‌عنوان محصول کار انتزاعی، حتی «امی از عینیت وارد نمی‌شود.» (کاپیتال، ۱:۱۳۹) به بیان دیگر، برقراری یک رابطه‌ی صرفاً مادی بین تولیدکنندگان و رابطه‌ی اجتماعی بین محصول کار آنها، وابسته به سرشت ویژه‌ی کار در جامعه‌ی سرمایه‌داری است و قابل انطباق به اعصار دیگر نیست. «کاری که در ارزش تجسم پیدا می‌کند دیگر دارای همان خصوصیتی نیست که به‌عنوان آفریننده‌ی ارزش‌های مصرفی از آن برخوردار بود.» (۱:۱۳۲) پس نمی‌توان با یک تحلیل فراتاریخی از کار به نتایجی دست یافت که به اهداف کارگری در عصر کنونی تعیین بخشد. البته مارکس نیز در همان فصل نخست کاپیتال، به دوران‌های مختلف تاریخی رجوع می‌کند، اما صرفاً برای آن‌که نشان دهد سرشت کنونی کار، کار دوگانه (کار مشخص و کار تجربیدی)، فقط و فقط مختص روابط اجتماعی سرمایه‌داری است: «در تمام مراحل اجتماعی، محصول کار یک شیئی مصرفی است؛ اما صرفاً در یک عصر مشخص از تکامل تاریخی است که کار مصرف شده در تولید یک جنس مصرفی، به‌مثابه خصیصه‌ی 'عینی' آن جنس عرضه می‌شود.» (۱:۱۵۴)

بنابراین سرشت رازآمیز جهان کالایی از اجزای مادی سازای آن (مواد خام طبیعی و ابزار تولید) ناشی نمی‌شود. «در این‌جا کالاهایی که وارد فرایند کار می‌شوند، دیگر عناصری مادی با کارکردهایی معین شده به حساب نمی‌آیند که نیروی کار با هدفی معین روی آنها عمل می‌کند.» (۱:۳۰۳) در این‌جا «عینیت»، گویی «در خود و برای خود» شده است و خود را از قید «سوپرکتیویته» به‌کل آزاد ساخته است! این عینیت کاذب، این به‌اصطلاح خودمختاری، ظاهراً حرکتی خودکار و خودپوست که اهداف غایت‌مندانه‌ی خود را دنبال می‌کند - فرایندی که از کالا-پول - کالا به پول - کالا-پول و



سپس به پول-پول<sup>۱</sup> تبدیل می‌شود. هدف، روند پایان‌ناپذیر ارزش‌افزایی است که محتوایش تولید ثروتی مجازی است!

از آن‌چه رفت می‌توان نتیجه گرفت آن وجه عامی که مارکس در متابولیسم انسان و طبیعت برجسته می‌کند، در تولید سرمایه‌داری کاملاً دگرگون می‌شود. ابزار تولید که زمانی واسطه‌ی بین کار و مواد خام طبیعی بود، توأم با فعالیت هدفمند خود-کنشگر، واژگون می‌شود: «این دیگر کارگر نیست که ابزار تولیدی را به خدمت می‌گیرد، بلکه ابزار تولیدند که کارگر را به کار می‌گیرند. ابزار تولید به‌جای آن که به‌عنوان عناصر مادی تولید بارآور مصرف شوند، او را به‌عنوان خمیرمایه‌ی ضروری فرایند هستی خودشان، به مصرف می‌رسانند.» (۱:۴۲۵) از این‌رو شکی باقی نمی‌ماند که محدود کردن آزادی به «حرکت آزاد در امور مادی» و برنهیشت هدف درون مرزهای مشخصی که «مستقیماً توسط نیاز تعیین می‌یابد»، همانا درجا زدن در مدارهای روابط تولید سرمایه‌داری است. در عصر کنونی هدف، دگرگونی کامل سرمایه‌داری و پایه‌گذاری یک روابط انسانی نوین است. چنین هدفی بدون ادراک، درونی کردن و کاربرد چشم‌انداز رهایی مارکس قابل‌حصول نیست. با تأسی به مارکس است که می‌توان یک «ضرورت بیرونی»، کار اجباری دستمزدی، را از ضرورتی درونی که در عین حال یک تجسم عینی بیرونی می‌یابد تفکیک کرد. در اندیشه‌ی مارکس، فعالیت و خود-کنشگری، ذاتی هستی انسانی است. کار بیگانه و تجریدی، «نسبت به کارگر بیرونی است، یعنی متعلق به طبیعت ذاتی او نیست» (دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴؛ آثار، ۳:۲۷۴) بلکه «وسیله‌ی صرف هستی اوست.» (همان، ص ۲۷۶) در چشم‌انداز مارکس از جامعه‌ی پسا-سرمایه‌داری،<sup>۱۱</sup> «عینیت و ذهنیت، روح و ماده، کنشگری و بردباری، خصایص تضادمند خود را از دست می‌دهند.» (همان، ص ۳۰۲)

در عوض ثروت و فقر جامعه‌ی کنونی، «یک موجود انسانی غنی، با نیاز انسانی غنی پا به عرصه می‌گذارد. این موجود انسان غنی، هم‌هنگام موجودی انسانی است که نیازمند کلیت تجسم‌بخشی زندگی است - انسانی که در او خود-تحقق‌بخشی‌اش به‌مثابه ضرورتی درونی، به‌عنوان یک نیاز، وجود دارد.» (همان، ص ۳۰۴)

## منابع

George Hegel, *Science of Logic*, Volume two, Unwin Brothers, LTD, Great Britain, 1929

Georg Hegel, *Hegel's Logic*, Oxford Press, Great Britain, 1975

V. I. Lenin, *Collected Works*, Volume 38, Progress Publishers, Moscow, 1972

George Lukacs, *The Ontology of Social being: 3 – Labor*, The Merlin Press, Great Britain, 1980

Karl Marx, *Grundrisse*, Vintage Books, New York, 1973

Karl Marx, *Capital*, Volume 1, Vintage Books, New York, 1977

Karl Marx, *Capital*, Volume 3, Vintage Books, New York, 1981

Karl Marx, “Critique of the Gotha Program”, International Publishers, New York, 1938

Karl Marx and Frederick Engels, *Collected Works*, Volume 3, International Publishers, New York, 1975

---

<sup>1</sup> *The Ontology of Social Being*, Merlin Press, London, 1978

کلیه‌ی ارجاعات این نوشته به متن انگلیسی است. خوشبختانه، فصل «مارکس» از این مجموعه به همت آقای کمال خسروی اخیراً به فارسی ترجمه شده و توسط نشر «چرخ» در ایران منتشر شده است. نویسنده‌ی متن کنونی، پیش‌تر در مقاله‌ای زیر عنوان «تأملی اجمالی در میراث دوگانه‌ی لوکاچ»، فصل «مارکس» را به بحث گذاشته است. لطفاً نگاه کنید به لینک زیر:

<https://naghd.com/2020/06/21/تأملی-اجمالی-در-میراث-دوگانه-%E2%80%8C-ی-جورج-ل/>



صرفاً از بیرون به آنها اعمال شده است، و صرفاً اهدافی نسبی هستند؛ یا اساساً وسیله هستند.» (ص ۳۹۱)

مارکس نیز در *کاپیتال* با اشاره به نظر بنجامین فرانکلین به‌طور مشروط تأیید می‌کند که انسان<sup>۸</sup> «حیوانی ابزارساز» است. مشروط از آن‌رو که ابزار نه فقط به خودی خود، «نه آنچه صرفاً تولید شده است، بلکه شیوهی تولید و ابزاری کاری که توسط آن تولید شده است، اعصار مختلف اقتصادی را تفکیک می‌کند.» (ص ۲۸۶) مارکس در بخش دیگری از *کاپیتال* با اشاره به نظر ارسطو می‌گوید «انسان اگر نه همچون حیوانی سیاسی، در همه حال انسانی اجتماعی است.» سپس در زیرنویس آن صفحه می‌افزاید: «معنی واقعی تعریف ارسطو این است که انسان بنا به سرشت خود، یک شهروند است. این به همان اندازه مشخصه‌ی عصر باستان کلاسیک است که تعریف فرانکلین از انسان به‌عنوان حیوانی ابزارساز، مشخصه‌ی یانکی‌ها [آمریکا] است.» (ص ۴۴۴)

«کاری که به شیء شکل می‌بخشد، میلی مهار شده است – به تعویق می‌اندازد. آگاهی‌ای که رنج<sup>۹</sup> می‌برد، از این طریق به درک مستقیم آن موجودیت مستقل و خویش پی می‌برد.» (هگل، پدیدارشناسی روح، ص ۲۳۸)

<sup>10</sup> Istvan Meszaros, *Geoge Lukacs, the Man, his Work, and his Ideas*, ed. G.H.R. Parkinson, Vintage, 1970

<sup>11</sup> برای بررسی مفصل درباره‌ی مبانی جامعه‌ی پسا-سرمایه‌داری نزد مارکس، لطفاً نگاه کنید به مقاله‌ای از نویسنده مقاله‌ی حاضر در لینک زیر:

<https://pecritique.com/2018/12/30/پسا-سرمایه-داری-در-س/>

[پسا-سرمایه‌داری-در-س/](https://pecritique.com/2018/12/30/پسا-سرمایه-داری-در-س/)