

لوکاچ و تراژدی انقلاب

تأملاتی درباره «تاکتیک‌شناسی و اخلاقیات»^۱

نویسنده: جان بلامی فاستر^۲

ترجمه پارسا زنگنه

مقدمه مترجم

گئورگ لوکاچ را به عنوان یکی از اثرگذارترین فیگورهای قرن بیستمی می‌شناسیم. دوره میانی لوکاچ مطابق با عمل دوره‌بندی فلاسفه (عملی که نزد مفسران و شارحان مانند یک سنت رایج می‌ماند و در طی آن زیست فکری یک فیلسوف مورد بخش‌بندی قرار می‌گیرد، و خود لوکاچ هم در این باره با نوشتار *هگل جوان* (۱۹۴۸)^۳ از نزدیک دستی بر آتش دارد) مدتی کوتاه بعد از انقلاب شوروی آغاز می‌شود. اگرچه در این جستار می‌خوانیم که بخش‌بندی زیست فکری فلاسفه توسط ایستوان مزاروش^۴ مورد نقد است، اما با صرف نظر از دیدگاه مزاروش، باید گفت زیست فکری لوکاچ شدیداً قابلیت دوره‌بندی شدن دارد: لوکاچ قبل از ۱۹۱۹، لوکاچ از ۱۹۱۹ تا ۱۹۵۷ و لوکاچ بعد از ۱۹۵۷. از منظر ایان آیتکن^۵ «دوره میانی لوکاچ شامل سال‌های ۱۹۱۷ تا ۱۹۵۷ است»^۶. او در طول این چهل سال نوشتارهای خود در باب فلسفه و ادبیات را به سمت یک رهیافت سرسختانه و دقیق مارکسیستی-لنینیستی جهت داد. در این راستا مفاهیمی مانند از خودبیگانگی، شی‌ءوارگی و مبارزه طبقاتی به محور اصلی تفکر او درباره جامعه سرمایه‌داری تبدیل شدند.^۷ او در دوره پایانی خود تلاش کرد تا الگویی از سوسیالیسم دموکراتیک را ترویج کند (از جمله برای زادگاهش مجارستان)؛ و همچنین در [عالم] هنر کوشید

^۱ [Lukács and the Tragedy of Revolution: Reflections on "Tactics and Ethics"](#)

^۲ [John Bellamy Foster](#)

^۳ *The Young Hegel* (1948)

^۴ István Mészáros

^۵ [Ian Aitken](#)

^۶ *Lukácsian Film Theory and Cinema: An Analysis of Georg Lukács' Writings on Film 1913-1971* (Manchester and New York: Manchester University Press, 2012).

^۷ Baumann, Stefanie (2016). *LUKACSIAN FILM THEORY AND CINEMA: A STUDY OF GEORG LUKACS' WRITINGS ON FILM 1913-71*. [Cinema: Journal of Philosophy and the Moving Image](#). No, 08. pp 134-139.

تا نسبت به مدرنیسمی که قبلاً (در دوره میانی خود) از آن انتقاد کرده بود، رویکردی موافقانه را پیگیری کند. او از آغاز دوره سوم و تا زمان مرگش در سال ۱۹۷۱، به پاره‌ای از تم‌های کلیدی متعلق به دوره اولیه خود بازگشت که برای نمونه، در نوشتار «امر خاص‌بودگی/ امر زیبا»^۱ (۱۹۶۳) برخی از آنها را در رابطه با نظریه زیبایی‌شناسی قالب‌ریزی کرد.^۲

لوکاچ تا قبل از رسیدن به دوره میانی خود، بر بازنمایی واقعیت تجربی و جنبه‌های شهودی آن و نیز بر تجربیات ادراکی فردی متمرکز بود؛ اما زمانی که به دوره میانی خود پا گذاشت و به یک مارکسیست-لنینیست تبدیل شد، چنان فکر و ذکرش به سمت سیمایی از امر اجتماعی و واقعیت سیاسی گروید، که کلیت درکش از رابطه میان فرم و محتوا را به کلی تحت شعاع قرار داد.^۳

اما با تمام این اوصاف، باید گفت که دوره میانی لوکاچ به طور دقیق از سال ۱۹۱۹ آغاز می‌شود؛ یعنی زمانی که او با نوشتار «تاکتیک‌شناسی و اخلاقیات (۱۹۱۹)»^۴ بلشویسم را بنا به دلایل اخلاقیاتی می‌پذیرد؛ بلشویسمی که پیش‌تر توسط او در نوشتار «بلشویسم به مثابه یک مسئله اخلاقیاتی (۱۹۱۸)»^۵ بنا به همان دلایل اخلاقیاتی رد شده بود! جستار حاضر که درباره نوشتار بسیار مهم لوکاچ، تاکتیک‌شناسی و اخلاقیات، قرائتی ژرف را حاصل می‌کند، در یکم فوریه ۲۰۲۲ در وبسایت *مانثلی ریویو*^۶ منتشر شده است. آن‌طور که در این وبسایت آمده، اولین انتشار این مقاله برمی‌گردد به تاریخ نوامبر ۲۰۲۱ در ژورنالی به نام *Eszmélet* در مجارستان. جان بلامی فاستر در این جستار با روشی خلاقانه سعی می‌کند که استدلال لوکاچ در هر دو نوشتار را مورد قرائت قرار دهد و شرح دهد که چه شد که لوکاچ در سال ۱۹۱۸ بلشویسم را رد کرد اما ظرف کمتر از چند ماه آن را پذیرفت؛ یعنی چه شد که لوکاچ از دوره اولیه زیست‌فکری خود به دوره میانی زیست‌فکریش پرتاب شد.

در باب مراحل ویرایش این ترجمه، شایان ذکر است که بعد از آنکه مراحل دشوار ترجمه این جستار را به پایان رساندم، نسخه به دست آمده با همراهی و به کوشش پردیس قره‌بگلو مورد بازنگری قرار گرفت؛ سپس ترجمه بازنگری شده به سهیل رضا نژاد سپرده شد و او نیز ملاحظات سودمند خود را در میان گذاشت. من نیز بنا به صلاح‌دید، موارد پیشنهادی را در ویرایش نهایی اعمال نمودم. در نتیجه از همراهی و کوشش زایدالوصف

^۱ *Specificity of the Aesthetic/Die Eigenart des Ästhetischen* (1963)

^۲ *Cinematic Realism: Lukacs, Kracauer and Theories of the Filmic Real* (Edinburgh: Edinburg University Press. 2020).

^۳ [Cinema: Journal of Philosophy and the Moving Image](#)

^۴ *Tactics and Ethics* (1919)

^۵ [Bolshevism as an Ethical Problem](#) (1918)

^۶ [Monthly Review](#)

پردیس قره‌بگلو در امر بازنگری این ترجمه، و نیز، از نگاه راه‌گشای سهیل رضانژاد در امر ویراستاری این ترجمه، کمال تقدیر و تشکر را دارم.

شروع

گئورگ لوکاچ در دهه سوم زندگی و اوایل ۳۰ سالگی خود، به‌عنوان یکی از روشنفکران برجسته اروپا پدیدار شد: دو جلدی تاریخ توسعه درام مدرن (۱۹۰۸، ۱۹۱۱)^۱، جان و صورت (۱۹۱۰)^۲، فرهنگ زیبایی‌شناسی (۱۹۱۳)^۳، نظریه رمان (۱۹۱۶)^۴، و زیبایی‌شناسی هایدلبرگ (۱۹۱۶-۱۹۱۸)^۵.

در آن زمان حوزه اصلی لوکاچ زیبایی‌شناسی بود، و پایه فلسفی اندیشه‌اش نوکانتی؛ فلسفه‌ای که سوژه و ابژه، امر مسلم^۶ و ارزش‌ها، واقعیت تجربی و اراده آزاد اتوپیا، و جامعه و طبیعت را از یکدیگر منفک می‌انگاشت.

نوشتن در سال‌های منتهی به جنگ اول جهانی، و نیز در طی آن، چنان لوکاچ را تحت‌تأثیر قرار داد که وسط یک دوراهی متناقض گیر افتاد: دوراهی میان آنچه به‌مثابه دنیایی سرشار از ابتذال، انحطاط و عدم‌اصالت^۷ می‌انگاشت، در برابر زیست‌جهانی بالقوه و بدیل که دارای اصالت بود. اگرچه این تناقض در عینیت‌یابی‌های فرهنگی هنر، نقشی وساطت‌کننده ایفاء می‌کرد، اما در مرحله کردار^۸ تاریخی قادر به استعلاء یافتن از این عینیت‌یابی‌ها نبود.

لوکاچ در این سال‌ها، به‌لحاظ سیاسی و اخلاقیاتی، به نوعی اگزیستانسیالیسم انقلابی ملهم از داستایوفسکی-تولستوی پایبند بود (۱). او اگرچه منتقد سوسیال دموکراسی آلمانی بود، اما موتیف غالب در اندیشه‌اش یک تراژدی غنی‌شده از دوگانه‌گرایی نوکانتی و غیرممکن انگاشتن

^۱ *A History of the Development of Modern Drama* (1908, 1911)

^۲ *Soul and Form* (1910)

^۳ *Aesthetic Culture* (1913)

^۴ *The Theory of the Novel* (1916)

^۵ *Heidelberg Aesthetics* (1916-18)

^۶ facts

^۷ inauthenticity

^۸ practice

انقلاب بود؛ موتیفی که تراژدی/انفعال^۱ را در بر داشت. این طور به نظر می‌رسید که توسل به مذهب یا خودکشی تنها کنش‌های اصیل فردی باشند (۲).

نزد لوکاچ، این تراژدی انفعال با انقلاب روسیه در سال ۱۹۱۷ درهم‌شکست. ناگهان کنش انقلابی ممکن شد؛ کنشی که قبلاً بسیار ناممکن به نظر می‌رسید. این امر در چارچوب اندیشه لوکاچ دوره‌ای از درگیری درونی شدید را ایجاد کرد؛ چیزی که در مقالات او، به طور ویژه در «بلشویسم به مثابه یک مسئله اخلاقیاتی» (۱۹۱۸)^۲ و در «تاکتیک‌شناسی و اخلاقیات» (۱۹۱۹)^۳ مشهود است.

لوکاچ در متن ۱۹۱۸ بلشویسم را بنا به دلایل اخلاقیاتی رد کرد، زیرا او در آن موقع یک تراژدی انفعال را نمایندگی می‌نمود. اما در متن ۱۹۱۹ که در آن گرویدن خود به کمونیسم را اعلام کرد، بلشویسم را بنا به دلایل اخلاقیاتی پذیرفت. هرچند که پذیرش بلشویسم، خود یک تراژدی تلخ‌تر بود، اما در هر حال، فرم یک تراژدی کنش^۴ را داشت (۳). این پذیرش، شناخت^۵ لوکاچ از مسائل حاد را منعکس می‌کرد؛ مسائل حاد برای فردی که در یک وضعیت انقلابی با چالش ناشی از کنش و انفعال گلاویز بود.

لوکاچ سرانجام در سال ۱۹۱۹ برای حل این مسئله راه‌حلی پیدا کرد: تاکتیک‌شناسی و اخلاقیات؛ نوشتاری که نویدبخش اثری عظیم شد: یک سنتز دیالکتیکی هگلی-مارکسی: تاریخ و آگاهی طبقاتی (۱۹۲۳)^۶؛ اثری که لوکاچ در آن بر اساس یک نظریه آگاهی انقلابی از پرولتاریا، در پی استعلاء یافتن از چارچوب نوکانتی پیشین خود بود (۴).

متن ۱۹۱۸، تجسم یک معضل^۷ تراژیک است. لوکاچ با واقعیت/انقلاب/اکتبر مواجهه شد؛ لوکاچی که در آن موقع هم معرفت‌شناسی نوکانتی و هم تعهد رادیکال تولستویبی به مبارزه منفی^۸ را

^۱ *tragedy of inaction*

^۲ از این به بعد تحت عنوان «متن ۱۹۱۸» نام برده می‌شود.

^۳ از این به بعد تحت عنوان «متن ۱۹۱۹» نام برده می‌شود.

^۴ *tragedy of action*

^۵ *recognition*

^۶ *History and Class Consciousness* (1923)

^۷ *dilemma*

^۸ *nonviolence*: عدم‌خشونت.

پذیرفته بود. او اگرچه با آرمان بلشویک‌ها^۱ همدل بود، اما خود را مواجهه با چیزی یافت که «فرض متافیزیکی» می‌خواند: «خیر می‌تواند از سوی شر نیز صادر شود». اشاره‌اش در این نقطه به مسئله قتل است، و به جنایت و مکافات اثر فئودور داستایوفسکی بازمی‌گردد؛ همانطور که راسکولنیکف گمراهانه در این رمان به خود می‌گوید: این عمل (قتل) در جهت خیر عمومی است.^۲ لوکاچ هم به تبع این، در متن ۱۹۱۸ چنین می‌نویسد: «در ریشه بلشویسم یک معضل اخلاقیاتی لاینحل وجود دارد». «دموکراسی» یا تغییرطلبی^۳ از طریق فرم‌های قانونی، تنها مستلزم «نفی نفس و از خودگذشتگی فرابشری» است؛ زیرا باید اعتقادات خود را در نهایت کنار گذاشت، تسلیم شرایط شد، و «این خطر را به جان خرید که اکثر نوع بشر نسبت به دنیای جدید بی‌علاقه هستند». در مقابل، «مسئله اخلاقی^۴ بلشویسم» از این هم عمیق‌تر بود؛ زیرا، مبتنی بر کنش بود. ظاهراً انفعال در زمان انقلاب از معضل اخلاقیاتی شدید جلوگیری می‌کند؛ اما هر آن کسی که کنش را برگزیند با این معضل گلاویز می‌شود. لوکاچ نتیجه می‌گیرد که هیچکس نباید دستان خود را از طریق کنش انقلابی به خون آلوده کند، علی‌الخصوص که آینده با عدم قطعیت همراه است. او استدلال می‌کند که استبداد و حکومت طبقاتی را نمی‌توان توجیه کرد، حتی اگر استبداد و حکومت طبقاتی توسط پرولتاریا یا حزب با هدف مبارزه با یک استبداد سرکوبگر و حکومت طبقاتی ارتجاعی مطرح شود، آن هم بر اساس این ایمان محض که استبداد و حکومت طبقاتی «زنجیره بی‌پایان و احمقانه مبارزه» را نفی می‌کنند (۵).

مصدیقی دراماتیک از دیالکتیک تداوم و عدم تداوم را می‌توان در مقایسه دو بحث از لوکاچ مشاهده کرد: مقایسه بحثی که لوکاچ در متن ۱۹۱۸ آن را تحت عنوان «آخرین تردید من تا قبل از انتخاب نهایی و غیرقابل بازگشت» توصیف کرد؛ با بحثی دیگر که تنها چند ماه پس از آن، بین ژانویه و مارس ۱۹۱۹ در قالب متن ۱۹۱۹ مطرح نمود (۶).

لوکاچ در متن ۱۹۱۹، یعنی پس از پیوستن به حزب کمونیست مجارستان (در دسامبر ۱۹۱۸ که هنوز تعداد اعضای آن به صد نفر هم نمی‌رسید)، علناً تعهد خود را نسبت به آرمان انقلابی اعلام کرد و از موضع پیشین خود درباره اخلاقیات بلشویسم بُرید (۷). او به جای اینکه استدلال

^۱ Bolshevik cause

^۲ it is for a good cause.

^۳ pursuit of change

^۴ moral

پیشین خود در متن ۱۹۱۸ را دربارهٔ اخلاقیات و انقلاب به‌سادگی رد کند، تصمیم گرفت که به‌لحاظ دیالکتیکی «به‌سمت پراکسیس^۱» استعلاء جوید (۸).

درواقع از بسیاری جهات همان معضل اخلاقیاتی پیشین هنوز برای لوکاچ مشهود بود، با این تفاوت که آنچه قبلاً برای او فرم تراژدی انفعال را داشت، اکنون فرم تراژدی کنش را به خود گرفته بود. با این همه، تغییر زیربنایی در جایگاه نظری لوکاچ، از این بیشتر واقعاً امکان‌پذیر نبود. او ابتدا استدلال کرد که نظریهٔ مارکسیستی مبارزهٔ طبقاتی، به‌طور کلی، برگرفته‌شده از نظام مفهومی هگل است؛ سپس، و به‌روشنی، دست به نمایش چنین موضوعی زد: «نظریهٔ مارکسیستی مبارزهٔ طبقاتی چون به‌طور کلی برگرفته‌شده از نظام مفهومی هگل است، می‌تواند هدف استعلائی^۲ را به هدفی درون‌ماندگار^۳ تغییر دهد؛ مبارزهٔ طبقاتی پرولتاریا هم هدف و هم تحقق هدف است» (۹). این امر در اندیشهٔ لوکاچ تمایلاتی ایجاد کرد؛ تمایلاتی که از منظر تاریخی-فلسفی (یا منطق تاریخ) تمایلاتی عینی بودند: تمایلاتی که می‌توانستند بی‌واسطه با آگاهی طبقاتی انقلابی مستدل شوند – این استدلالی است که او تمام‌وکامل در تاریخ و آگاهی طبقاتی مطرح نمود.

درواقع، نزد لوکاچ، مسئلهٔ اخلاقیاتی کنش/انفعال فردی تا ابد پابرجا باقی ماند، اگرچه اکنون از نقطه‌نظر مخالف به آن می‌نگریست؛ نقطه‌نظری که تنها چند ماه قبل در متن ۱۹۱۸ مطرح کرده بود. او بعد از دسامبر ۱۹۱۸ و همچنین در تمام طول زندگیش، بخشی عمده از دغدغه‌مندی^۴ نوکانتی خود را حفظ کرد و با سنتز هگلی-مارکسی خود همزیستی ناموزونی داشت.

از این رو اکنون، فردی فراخوانده می‌شود تا بر اساس ضرورت تاریخی-فلسفی مبتنی بر طبقه، نیاز به فداکاری اخلاقی را بپذیرد؛ امری که به ذات کنش انقلابی متصل است^۵. در نتیجه، آنچه جای صلح‌باوری^۶ تولستویی پیشین لوکاچ را گرفت، یک نظام اخلاقیاتی^۷ بود: دستگاهی که آشکارا

^۱ “in the direction of praxis”

^۲ the transcendent objective

^۳ immanent

^۴ problematic

^۵ the inherent؛ امر متصل به ذات یا امر ملتبصق به ماهیت.

^۶ pacificism

^۷ an ethic؛ یا دستگاه اخلاقیاتی.

به ضرورت گناه در فرم کنش‌وری‌های خشونت‌آمیز و «قتل» اذعان داشت، ولو که در میدان نبرد باشد (۱۰).

اکنون انفعال به‌مثابه یک مسئولیت‌پذیری اخلاقی و غائی انگاشته می‌شود، امری که به‌اندازه کنش ارج‌وقرب داشت. اگرچه متوقف‌شدن و تن در دادن می‌تواند به‌معنای حمایت از واقعیت مسلط باشد، اما لوکاچ چنین می‌گوید: «وجدان و حس مسئولیت‌پذیری فرد، با این اصل مسلم^۱ مواجه است که کنش‌وری فرد باید به‌گونه‌ای باشد، انگار که تغییر سرنوشت جهان بستگی به کنش یا انفعال او دارد» (۱۱).

با تمام این اوصاف، تراژدی در سطح اخلاقیات فردی متصل به ذات فداکاری برای مبارزه بود و نه متصل به تسلیم محض عرفانی (۱۲). لوکاچ موضوعی کلاسیک را، که برای مثال در آنتی‌گونه سوفوکل دیده می‌شود، مجدداً مطرح نمود: «نظام اخلاقیاتی اولیه (التزام به نهادها^۲) و نظام اخلاقیاتی ثانویه (التزام به جان^۳)». او استدلال کرد که «وقتی جان در محدوده خود^۴ کفایت نمی‌کند و درگیر نوع بشر است» تفوق نظام اخلاقیاتی ثانویه بر نظام اخلاقیاتی اولیه «همیشه پیچیدگی دیالکتیکی خاصی پیدا می‌کند؛ مثلاً انسان انقلابی در نمونه‌ی انسان سیاسی. اکنون، اگر می‌خواهیم جان را نجات دهیم، باید آن را فدا کنیم: فرد مجبور می‌شود با شروع از یک نظام اخلاقیاتی عرفانی به یک رئال‌پولیتیکر^۵ بی‌رحم تبدیل شود و از فرمان مطلق «قتل مکن^۶»، که نهادها هرگز به آن موظف نشده‌اند، تخطی کند» (۱۳).

لوکاچ با اشاره به رمان‌های بوریس ساوینکوف، رهبر تروریست‌ها در انقلاب سال ۱۹۰۵ روسیه، و با در نظر گرفتن این رمان‌ها به‌عنوان «اسناد» و نه آثار هنری، نشان داد که به گفته ساوینکوف، «مبنای غایی و اخلاقی کنش‌وری تروریست‌ها، فداکاری برای برادران‌شان بوده است – آن هم نه

^۱ the postulate

^۲ obligation toward institutions: یا وجوب به نهادها.

^۳ obligation toward the soul: یا وجوب به جان.

^۴ unto itself: یا فی حد النفسه، یا در کران نفسش.

^۵ Realpolitiker

^۶ 'Thou shalt not kill'; یا You shall not murder یا شما نباید قتل کنید (عبری: לֹא תִרְצַח; lo tirsah) یا نباید بکشید (KJV)، یک الزام اخلاقی است که به‌عنوان یکی از ده فرمان در تورات گنجانده شده‌است.

تنها فداکردن زندگی، بلکه فداکردن پاکی، فداکردن اخلاق و حتی فداکردن روح^۱ خود» (۱۴). نکته این بود که یک عمل^۲، که از منظر نظام اخلاقیاتی اولیه اخلاق ستیز است، وقتی با فداکاری برای آرمان جمعی ترکیب شود، می‌تواند از منظر نظام اخلاقیاتی ثانویه «به‌راستی و به‌طرزی تراژیک، اخلاقی» باشد.

لوکاچ مسئله را در این نقطه رها نکرد؛ او تا آنجا ادامه داد که مقاله خود را با کنار هم قراردادن دو فرم ظاهراً ناهمگون به پایان رساند: فرم «لوسیفری^۳» نظام اخلاقیاتی ثانویه که نماینده کنش آشکارا تروریستی است؛ و فرم کنش‌وری قهرمانانه که در سنت کتاب مقدس شخصیت جودیت^۴ آن را نمایندگی می‌کند (۱۵). بنابراین، لوکاچ چنین می‌گوید: حس عمیق‌ترین تراژدی انسانی را می‌توان در نمایشنامه جودیت، اثر فریدریش هبل یافت که بی‌هتما زیباست: «حتی اگر خداوند گناه را میان من و عملم بنشانند، من کیستم که از آن بگریزم؟» (۱۶).

می‌توانیم کلید زیبایی‌شناختی حس «تراژدی عمیق انسانی» را در جودیت هبل بیابیم؛ چیزی که با گرویدن ناگهانی لوکاچ به پراکسیس انقلابی همراه بود. درست چند ماه بعد، لوکاچ متن ۱۹۱۹ را نوشت. در دوران کوتاه جمهوری شورایی مجارستان، او معاون وزیر آموزش و فرهنگ شده بود و حلقه‌ای از رهبران حزب، موسوم به «گروه اخلاق»، در کاخ شورایی^۵ گرد لوکاچ جمع شدند و او برای آنها درباره جودیت هبل و مفتش اعظم^۶ (شخصیتی از برادران کارامازوف داستایوفسکی) بحث کرد؛ احتمالاً تا پاسی از شب هم مشغول صحبت کردن بود. در این باره یوزف لنجیل، نویسنده کمونیست، در خاطرات خود می‌نویسد: «در این بحث‌ها مشخص شد که ما کمونیست‌ها باید گناهان دنیا را گردن بگیریم تا بتوانیم جهان را نجات دهیم. و چرا باید گناهان دنیا را گردن بگیریم؟ یک پاسخ بسیار «روشن» وجود داشت، پاسخی که برگرفته از جودیت

^۱ Soul به جان برگردانده شده، اما تصور این است که در اینجا در زبان فارسی فداکردن جان با فداکردن زندگی یکسان دانسته شود، حال آنکه منظور از اولی چیزی بیش از نابودی زندگی است؛ منظور نفرین ابدی است که بر روحی وارد می‌آید که به «درک واصل شده» - ویراستار.

^۲ deed

^۳ “Luciferic”

^۴ Judith

^۵ House of the Soviet

^۶ Grand Inquisitor

هبل است: همان طور که خدا می توانست به جودیت دستور دهد که هولوفرن^۱ را بکشد - یعنی مرتکب گناه شود - ممکن است به کمونیست ها نیز دستور دهد که بورژوازی را هم استعاری و هم فیزیکی نابود کنند» (۱۷).

قداره جودیت و نظام اخلاقیاتی ثانویه لوکاچ

والتر بنیامین در کتاب /شرق^۲ خود می نویسد: «ارزش اطلاعات پس از لحظه نو بودنش باقی نمی ماند. اطلاعات تنها در لحظه زیست می کند؛ باید خود را بدون ائتلاف وقت تسلیم کند و توضیح دهد. وضعیت داستان متفاوت است. داستان خود را مصرف نمی کند. داستان توانش را حفظ و متمرکز می کند و می تواند آن را حتی بعد از مدتی دراز رها سازد.» (۱۸).

کتاب جودیت^۳ یکی از چندین کتب تثنیه^۴ است. این کتاب اگرچه در ترجمه کتب مقدس یهودی به یونانی در چند سده قبل از میلاد (عهد عتیق یونانی)^۵ و در بخش عهد عتیق در کتاب مقدس کاتولیک ها و انجیل ارتدکس های شرقی گنجانده شده، اما از کتب معتبر عهد عتیق عبری مستثنی شده است؛ این در حالی است که پروتستان ها آن را از کتب کاذبه^۶ می دانند. با تمام این اوصاف، جودیت یکی از مشهورترین داستان های کتاب مقدس است. در طول دو هزار سال گذشته، از زمانی که کتاب جودیت برای اولین بار در سال های ۱۳۵ تا ۷۸ قبل از میلاد ظاهر شد، داستان جودیت موضوع مجسمه سازان، نقاشان، نمایشنامه نویسان و شاعران بوده است. قداره یا شمشیر هلالی^۷ معروفی که جودیت با آن ژنرال هولوفرن را سر برید، برای همیشه با او پیوند خورده است.

^۱ Holophernes

^۲ *Illuminations: Essays and Reflections* (1969)

^۳ سفر یهودیه بنت مراری، یکی از کتب متعلق به عهد قدیم است که امروزه در کتاب مقدس یهودیان (تنخ) و مسیحیان پروتستان جای ندارد، اما یکی از کتب کتاب مقدس مسیحیان کاتولیک و ارتدوکس است. - ویراستار.

^۴ deuterocanonical؛ کتب ثانوی انجیل (به ویژه کتبی که مورد قبول کلیسای کاتولیک است ولی پروتستان ها آنها را اصیل نمی شناسند).

^۵ Septuagint (Greek Old Testament)؛ ترجمه کتب مقدس یهودی به یونانی (چند سده قبل از میلاد).

^۶ Apocrypha؛ چهارده کتاب از کتب هفتاده یهود که از سوی عالم یهود مردود و کاذب شناخته شده است. مسیحیان پروتستان هم این چهارده کتاب را کاذب می شناسند ولی کاتولیک ها فقط چهار کتاب را قبول ندارند؛ کتاب مشکوکی که راجع به زندگی عیسی و دین مسیح نوشته شده است.

^۷ scimitar

داستان کتاب جودیت - که عموماً معتقدند تاریخی نیست - دربارهٔ نبوکدنصر^۱، پادشاه آشوریان است که ژنرال خود، هولوفرن را برای مجازات کسانی می‌فرستد که از جنگ او با آرفاکساد^۲، پادشاه مادها، حمایت نکرده بودند. داستان از این قرار است که همهٔ ملل جز عبرانیان^۳ تسلیم هولوفرن شدند، اما یهودیان بیتولیا^۴ راه ارتش آشور به معبد اورشلیم را بستند. هولوفرن شهر را وحشیانه محاصره و منابع آب شرب را قطع می‌کند.

جمعیت شهر، ضعیف و ضعیف‌تر می‌شود. در این هنگام جودیت، بیوهٔ زیبا، به درگاه خداوند قادر دعا می‌کند و تصمیم می‌گیرد که امور را خود حل‌وفصل نماید. او خود را می‌آراید و «لباس کشتن می‌پوشد» و به مردم بیتولیا قول می‌دهد که همه چیز ظرف پنج روز آینده معین می‌شود. او تنها با خدمتکار خود که مصمم به کشتن هولوفرن است، به اردوگاه سربازان آشوری می‌رود. خداوند، در همین حال، زیبایی او را افزایش نیز می‌دهد. جودیت که تیز هوش است، با جملاتی رندانه و با زیرکی و اغوا، هولوفرن را فریب می‌دهد. داستان پر از تنش‌های جنسی است. در شب چهارم، هولوفرن جودیت را به چادر خود دعوت می‌کند تا با او همبستر شود، اما در نهایت آنقدر شراب می‌نوشد که در بستر از حال می‌رود. سپس جودیت، با قدارهٔ خود، گردنش را می‌برد و سرش را در کیسه‌ای می‌گذارد. پس از بازگشت به بیتولیا، آکیور آمونی^۵ با دیدن سر هولوفرن به یهودیت گروید. سپس یهودیان به توصیهٔ جودیت، سر هولوفرن را به دیوار شهر آویزان می‌کنند و علیه آشوری‌ها که از یافتن جسد بدون سر ژنرال خود وحشت‌شان برده بود، حمله‌ور می‌شوند و در نتیجه یهودیان پیروز می‌گردند. جودیت ستایش می‌شود و تا سن ۱۰۵ سالگی بیوه می‌ماند. مرگ او کل اسرائیل را در سوگ فرو برد (۱۹).

در مقابل اما، جودیت هبل، که در سال ۱۸۴۰ نوشته شد، به داستان جودیت، یک خصلت ویژهٔ روان‌شناسانه و اخلاقی می‌بخشد. تمرکز جودیت هبل، بر مسئلهٔ گناه، آزادی انسان، سرنوشت،

^۱ [Nebuchadnezzar](#)

^۲ Arphaxad

^۳ Hebrews

^۴ Bethulia

^۵ Achior the Ammonite

رستگاری و امر مطلق^۱ است. او اگرچه بیوه است، اما باکره می ماند، زیرا زیبایی خارق العاده او شوهرش را از پای درآورده و دیوانه کرده بود. شوهرش شش ماه پس از ازدواج، به محض بازگشتن از مزرعه درمی گذرد. مرد، بدون اینکه حتی یک بار هم با جودیت همبستر شود، او را که هنوز کاملاً پاکدامن بود ترک می کند.

سپس هبل، تجاوز بی رحمانه هولوفرن به جودیت (و نیز سکسوالیته سرکوب شده جودیت) را به داستان اضافه می کند و انگیزه های او را پیچیده می سازد؛ انگیزه هایی که در لحظه انجام این عمل، بیشتر بخاطر انتقام گرفتن از هولوفرن برانگیخته شده اند تا بخاطر نجات دادن قوم خود و اجرای اراده خداوند. او که خدمتکار خود را با واقعیت تجاوز جنسی و بدن خوابیده هولوفرن روبرو می کند، بانگ سر می دهد: «به خاطر ویران شدنم در آغوش او، پاداش خواهم گرفت؛ چون انتقام حمله وحشیانه اش به انسانیتم را می گیرم [...] اگر در فروکاستن خود، حق هستی را باختهم، در عوض اما، با این قدره، آن را پس خواهم ستاند [...] بنگر میرزا^۲، سرش آنجاست. هی! هولوفرن، اکنون به من احترام خواهی گذاشت؟» (۲۰).

جودیت در بازگشت به بیتولیا با جمعیتی روبه رو می شود که در اثر تشنگی و گرسنگی در آستانه انحطاط قرار گرفته بودند: مادری مظنون به کودک خواری شده بود. مردم می خواستند سر هولوفرن را به نیزه بزنند (یک عادت جنگی در آن زمان و امری که بدون شک هولوفرن در روانشناسی وحشیانه خود، خواستار آن بود)، اما جودیت اجازه نداد و سر هولوفرن را به طرزی خفت بار دفن کرد.

جودیت بر این است که شکست دادن دشمن از پیش بازنده افتخاری ندارد. او در صحنه پایانی، زمانی که مردم شهر ستایشش می کنند، از آنها قول می گیرد که هر زمان خواست، او را بکشند؛ جودیت می ترسید که نطفه شر را باردار باشد و در نتیجه از او فرزندی به دنیا بیاورد. شخصیتی که هبل از جودیت نشان می دهد، به مثابه قهرمانی به ظهور می رسد که از کاراکتر جودیت در داستان اصلی موجود در کتاب مقدس هم عظمت بیشتری دارد؛ زیرا جودیت هبل، در لحظه انجام عملش، صراحتاً مسئولیت گناهان جهان را بر دوش گرفته است (۲۱).

^۱ the absolute

^۲ Mirza

در قسمتی از جودیت هبل صحنه‌ای وجود دارد که مربوط به قبل از رهسپاری جودیت به اردوگاه آشوری است؛ یعنی درست زمانی که تصمیم می‌گیرد هولوفرن را به قتل برساند. لوکاچ از این قطعه، اینگونه یاد می‌کند: «بی‌همتا زیبا»:

«تو را سپاس می‌گویم، تو را سپاس می‌گویم، پروردگارا! که چشمانم را روشن میکنی. ناپاکی، نزد توست که پاکیزه می‌شود. حتی اگر گناه را میان من و عملم بنشانی، من کیستم که از آن بگریزم و عقب نشینم؟ آیا عمل من ارزش این بهای سنگین را ندارد؟ چگونه خواهم توانست که باکرگیم را، بدن پاکم را، از تو بیشتر دوست بدارم؟ آه... گره از درون من باز شد! تو من را زیبا آفریدی؛ اکنون می‌دانم چرا. تو از من فرزند دریغ کردی؛ اکنون احساس می‌کنم که چرا، و خوشحالم که مجبور نیستم خود را در دیگری دوست بدارم. آنچه را که قبلاً نفرین می‌کردم، اکنون در نظرم یک موهبت است! (جودیت جلوی آینه می‌ایستد).^۱ درود من به تو ای شبیه من! برای شرمساری، برای گونه‌های سرخ، که تا کنون نمی‌درخشیدند! آیا از تو تا قلب من راهی چنین طولانی است؟ ای چشم من، تو را می‌ستایم. شما آتش نوشیده‌اید و اکنون مستید. ای دهان بیچاره من، من از تو بیزار نیستم که رنگ پریده‌ای. ترس را ببوس. هولوفرن، همه‌چیز^۲ به گردن توست. من دیگر در آن سهیم نیستم. تا عمیق‌ترین لایه در جان خود فرو رفته‌ام. بگیر، اما وقتی آن را گرفتی درخود بلرز. زمانی بیرون خواهم آمد که تو انتظارش را نخواهی داشت، همچون قداره‌ای در غلاف، بهای نفس من را با زندگیت بپرداز. اگر بخواهم تو را ببوسم، تصور می‌کنم که لب‌هایم سمی اند. اگر بخواهم تو را در آغوش گیرم، تصور می‌کنم که تو را خفه می‌کنم. خداوندا، او را در برابر چشمانم ظالم، قسی‌القلب و خون‌خوار بگردان، و ولیکن مرا از دیدن خیری در او باز بدار!» (۲۲).

لوکاچ به تعارض اخلاقیاتی اشاره می‌کند؛ اینکه «چگونه ممکن است به روشی کنش‌وری کرد که هم غیراخلاقیاتی و هم به‌حق باشد». این مفهوم را وامدار مسئله اخلاقیاتی در جودیت هبل است (۲۳). او فصلی از نوشتار تاریخ توسعه درام مدرن را به تراژدی‌های هبل اختصاص داد؛ و به قول

^۱ شرح صحنه

^۲ منظور گناهان

مارگیت کووز، بررسی کرد که چگونه «پروتاگونیست‌های هبل که نیروهایی درونی آنها را به پیش می‌رانده، با نظم اخلاقی و نهادهای زمان خود درگیر می‌شوند» (۲۴). بزرگ‌ترین قهرمانان هبل زن بودند: میریام و جودیت؛ میریام از نمایشنامهٔ هرود و میریام^۱؛ و جودیت، از نمایشنامهٔ جودیت. هر دوی این زنان، نفس‌شان را در تعارض با پروتاگونیست‌های مرد می‌یابند. به گفتهٔ لوکاچ، این کاراکترها آنچه را که به‌نمایش می‌گذارند تعارضات مرتبط با «آزادی اراده» و «نظم اخلاقیاتی جهانی» است؛ آن‌هم درست زمانی که مواجه می‌شوند با آنچه که یوهان گوتلیب فیشته در اثر *خصلت‌های ویژهٔ عصر حاضر* (۱۸۰۶)^۲ از آن تحت عنوان «عصر بی‌تفاوتی مطلق نسبت به هر آنچه حقیقت دارد [...] وضعیت گناهکاری کامل^۳» نام می‌برد (۲۵).

نبوغ هبل در تراژدی‌هایش (به‌ویژه در *هرود و میریام و گیجس و حلقه‌اش*)^۴ به این خاطر بود که او پیشتر در دل مسئلهٔ «نورا»^۵ در نمایشنامهٔ معروف هنریک ایبسن، به‌طور بالقوه به مسئلهٔ آزادی زنان اشاره کرده بود.^۶ هبل به جای اینکه مسئلهٔ آزادی زنان را به‌مثابهٔ یک مسئلهٔ تاریخی و در معرض تغییر بنگرد، آن را به‌مثابهٔ یک مسئلهٔ تراژیک جهانی معرفی کرد؛ در نتیجه هبل در مجموع محافظه‌کار باقی ماند (۲۶). اکنون، شایان ذکر است که برتولت برشت^۷ - که او نیز مانند لوکاچ تحت تأثیر هبل بود - داستان جودیت (و تعارض میان اخلاقیات فردی و فرم‌های اجتماعی) را در تعدادی از نمایشنامه‌های خود گنجانده است (۲۷): کتاب مقدس^۸ (نوشته‌شده در سال ۱۹۱۴، زمانی که برشت فقط ۱۵ سال داشت)، *بعل*^۹ (۱۹۱۸)، *همسر یهودی*^{۱۰} (یک نوشتهٔ کوتاه،

^۱ *Herod and Mariamne*

^۲ *Characteristics of the Present Age* (Johann Gottlieb Fichte, 1960)

^۳ *the State of complete sinfulness*

^۴ *Gyges and His Ring*

^۵ شخصیت زن در نمایشنامهٔ *عروسک‌خانه* (*A Doll's House*) نوشتهٔ هنریک ایبسن (Henrik Ibsen).

^۶ منظور از آزادی زنان، به‌رهایی‌بخشی نورا در نمایشنامهٔ *خانهٔ عروسک* (*عروسک‌خانه*) ایبسن اشاره دارد.

^۷ Bertolt Brecht

^۸ *The Bible* (1914)

^۹ *Baal* (1918)

^{۱۰} *The Jewish Wife*

بخشی از نمایشنامه ترس و بدبختی رایش سوم^۱ (۱۹۳۸)، و جو دیت شیمودا^۲ (۱۹۴۰). دقیقاً همین رهیافت تاریخی و دیالکتیکی لوکاچ در قبال این دست مسائل اخلاقیاتی بود که باعث شد او به سوی کمونیسم کشانده شود. همانطور که خودش می‌گوید: «علاقه‌ام به اخلاقیات من را با خود به انقلاب بُرد» (۲۸).

هستی‌شناسی اجتماعی اخلاقیات

ایستوان مزاروش در کتاب مفهوم دیالکتیک از نظر لوکاچ (۲۰۱۵) چنین می‌نویسد: «بخش‌بندی فیلسوفان به شکل «فلانی جوان» و «فلانی بالغ»، صرفاً به این خاطر که یک بخش را در برابر بخش دیگر قرار دهیم، همیشه جعلی یا دست‌کم خطرناک است [...] حتی گرویدنی به‌طور اصیل^۳ از «ایدئالیسم» به «ماتریالیسم» هم، ضرورتاً به معنای انکار یا رد ایده سنتزکننده^۴ اصلی نیست [...] نمونه عجیب این امر در سده بیستم گئورگ لوکاچ است. آثار پساییدئالیستی او نشان می‌دهد که لوکاچ در همه مسائل اصلی، حتی وقتی واقعاً موضع ایدئالیستی خود را رها کرده بود، همان ساختار ذهنی پیشین را داشته است.» (۲۹). از این منظر، درک تداوم ذاتی در ساختار اندیشه لوکاچ، به‌کرات دشوارتر از عدم‌تداوم‌هاست؛ آن‌هم با شناختن^۵ اینکه همیشه باید یک رابطه دیالکتیکی میان این دو، یعنی تداوم و عدم‌تداوم در ساختار اندیشه لوکاچ، وجود داشته باشد؛ و این امر باید با صرف‌نظر از اینکه چقدر دگرگونی نظری در ساختار اندیشه او بزرگ است، صورت پذیرد.

اگرچه لوکاچ بیشتر به خاطر سنتز هگلی-مارکسیستی‌اش در مورد آگاهی طبقاتی پرولتریایی شهرت دارد که استعلاء‌یافته از فاز اولیه نوکانتی و نظام اخلاقیاتی فردگرایانه^۶ اوست: کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی؛ اما بسیاری از موضوعات که متعلق به سال‌های اولیه‌اش بودند پابرجا ماندند و در توسعه دیدگاه‌های مارکسیستی او به شکل رابطه‌ای دگرگون‌شده درآمدند. این را می‌توان در

^۱ *Fear and Misery of the Third Reich* (1938)

^۲ *The Judith of Shimoda* (1940)

^۳ genuinely؛ به‌طور اصیل.

^۴ synthesizing

^۵ recognizing

^۶ individualistic ethic

کشمکش‌های او بر سر علم دیالکتیک طبیعت دید که گریزهای آتی او به هستی‌شناسی اجتماعی را در بر گرفتند (۳۰)؛ ولیکن این را می‌توان در کوشش‌های متداوم او (که بی‌ربط با هستی‌شناسی او هم نیستند) در جهت تعیین یک نظام اخلاقیاتی فهمید که نظامی متشکل از رابطه «نفس با نفسانیت^۱» است، یعنی اتصال فعال فرد به نیروهای بیرون از تاریخ^۲ (کلیت): این درگیری ذهنی در تمام اندیشه لوکاچ تسری یافت (۳۱). اگر پرولتاریای انقلابی نماینده یک آگاهی طبقاتی شیء‌وارزدایی‌شده^۳ بود، نقش روشنفکر (و حزب) این بود که با تمرکز بر «آگاهی در جهت آگاهی^۴»، و اتصال دادن فرد، طبقه و کلیت، راه پرولتاریا را برای ورود به این امر^۵ آسان کند (۳۲).

در تأملات لوکاچ در باب عینیت^۶ دیالکتیکی، او همیشه با آنچه «عینیت بد^۷» می‌دانست درگیر بود؛ عینیت بدی که سوژه را تسخیر می‌کرد. با این همه، در اندیشه او نوعی دوگانگی غیردیالکتیکی مشهود بود. این دوگانگی بی‌ربط به این عینیت بد نبود؛ آنچنان که او هرگز به طور کامل نتوانست از مسئله معرفت‌شناسانه سوژه-ابژه استعلاء یابد؛ مسئله‌ای که عمیق‌ترین جستارهای او را جان می‌بخشید. این امر، او را در نهایت به جستجوی پاسخ در چشم‌اندازی عمیق‌تر و هستی‌شناسانه سوق داد (۳۳). همانطور که در اواخر عمرش نوشت: «جامعه، مجموعه‌ای خارق‌العاده از پیچیدگی‌هاست که در آن دو قطب متضاد وجود دارد. یک قطب، کلیت جامعه است که در نهایت تأثیرات متقابل پیچیدگی‌های فردی را تعیین می‌کند. و دیگر قطب، انسان به مثابه فردی پیچیده؛ منزلتی که برپاکننده یک وحدت مینیمال^۸ تقلیل‌ناپذیر در چارچوب فرآیند صیوررت^۹ است؛ فرآیندی که در آن انسان سرانجام به انسان تبدیل می‌شود؛ [...] وجهه آزادی معنادار می‌شود، یعنی هر چه عظیم‌تر و جامع‌تر شود، همواره کل بشریت را هم در بر خواهد گرفت» (۳۴).

^۱ "self to selfhood"؛ [رابطه] «خود با خودیت [خودبودگی]» یا «نفس با نفس بود [نفس‌بودگی]».

^۲ suprahistorical

^۳ de-reified

^۴ "consciousness of consciousness"

^۵ آگاهی طبقاتی شیء‌وارزدایی‌شده.

^۶ objectivity

^۷ "bad objectivity"

^۸ becoming

این امر، تأکید بر آن چیزی دارد که لوکاچ آن را «شخصیت^۱ به‌طور اصیل مستقل نامید که با توسعه اقتصادی پیشین، امکان‌پذیر شده‌بود»؛ چیزی که در محوریت فلسفه لوکاچ قرار داشت، و کل مفهوم‌پردازی لوکاچ از نظام اخلاقیاتی مبتنی بر امر فردی^۲ را به‌مثابه یک «وحدت مینیمال تقلیل‌ناپذیر» تعیین کرد که موجود^۳ در یک رابطهٔ وساطت‌کننده با کلیت تاریخی است (۳۵).

از نظر لوکاچ، در متن ۱۹۱۹، «اخلاقیات مربوط به امر فردی است» اما این با وساطت طبقه صورت می‌پذیرد و یک کلیت را به‌ظهور می‌رساند؛ کلیتی که به‌لحاظ تاریخی مولود^۴ است (۳۶). این تمرکز بر «پیچیدگی امر فردی»، برای اندیشهٔ لوکاچ حیاتی باقی ماند و بر مفهوم‌پردازی کلی او از اخلاقیات حکم‌فرما شد. این انگاره که امر اخلاقیاتی^۵ به‌مثابه واسطهٔ اولیهٔ امر فردی و جامعه باشد، انگاره‌ای خطرناک است. لوکاچ در کتاب زیبای‌شناسی خود نوشت: «علم اخلاق^۶، میدان سرنوشت‌ساز مبارزهٔ بنیادین و تعیین‌کنندهٔ میان امر / این‌جهانیت^۷ و آن‌جهانیت^۸ است؛ علم اخلاق میدانی است که در آن تغییرات در ویژگی‌های خاص انسانی حفظ/جایگزین^۹ می‌شود» (۳۷).

تا آنجا که فرد اصیل^{۱۰} محصولی تاریخی بود، ضرورت داشت که به‌منظور توسعهٔ نظام اخلاقیاتی در اصطلاحات تاریخی-ماتریالیستی، فرد اصیل را در عمیق‌ترین معنایش - یعنی در یک هستی‌شناسی اجتماعی - در فرآیند تاریخی زمینه‌مند کرد. بنابراین، می‌بینیم که لوکاچ در پایان زندگی‌اش، پس از تکمیل کتاب زیبای‌شناسی در سال ۱۹۶۲، خود را وقف نوشتار علم اخلاق (با عنوان اصلی «جایگاه اخلاقیات در نظام فعالیت‌های انسانی^{۱۱}») می‌کند. او تصمیم گرفت که مقدمه‌ای هستی‌شناسانه لازم است، تا این مقدمه بتواند به سرعت به یک اثر طولانی به نام

^۱ personality

^۲ the individual

^۳ existing

^۴ generated

^۵ the ethical

^۶ Ethics

^۷ *this-worldliness* یا این‌جهانی‌بودگی
^۸ *other-worldliness* یا دیگرجهانی‌بودگی

^۹ superseding/preserving

^{۱۰} genuine

^{۱۱} *The Place of Ethics in the System of Human Activities*

هستی‌شناسی هستی‌اجتماعی (و به انضمام مقدمه‌ای در باب هستی‌شناسی اجتماعی)^۱ توسعه یابد؛ آن‌هم بدون اینکه از قبل درباره علم/اخلاق کار کرده باشد (۳۸). در توضیح این امر، عطف به مشاهدات کورنل وست، باید گفت که لوکاچ در تمام مدت تلاش می‌کرد تا یک پایه عینیت‌گرایانه نو (یا نو-مبناگرایانه) برای اخلاقیات ارائه دهد. لوکاچ در این مورد نتوانست از کارل مارکس سرنخ خود را بگیرد؛ مارکس کسی بود که اتهامات بی‌اساس نسبی‌گرایی را اصلاً به حساب نمی‌آورد، و اخلاقیات را سراسر تاریخی و برخاسته از نفس مبارزه طبقاتی می‌فهمید (۳۹).

با این وجود، لوکاچ به‌منظورِ تفوق بر آنچه که به‌عنوان کاستی‌های تاریخ و آگاهی طبقاتی دریافته بود، و برای او تبدیل به یک درگیری درازمدت شده بود، خود را ملزم کرد که پایه اخلاقیات را در هستی‌شناسی بنا کند. این درگیری تا حدی متأثر از تردیدهای معرفت‌شناختی نوکانتی لوکاچ در برابر دیالکتیک طبیعت بود. این امر، اساساً با فهم فردریش انگلس قرائت‌پذیر نبود؛ فهمی که لوکاچ آن را به باد انتقاد گرفت. درواقع آنچه که این امر را قرائت‌پذیر می‌کرد، لوکاچ آن را به‌مثابه فهم مارکس از متابولیسم کار^۲ با طبیعت، و به‌مثابه مبنای عینی امکان انسانی و همچنین از خودبیگانگی تحت وساطت‌گری‌های مرتبه دوم سرمایه‌داری می‌فهمید. بنابراین برسازی مجدد^۳ ماتریالیسم تاریخی، یعنی برسازی مجدد ماتریالیسم تاریخی بر مبنای هستی‌شناسی اجتماعی کار به‌مثابه بستر هستی‌اجتماعی.

ما اکنون با ناهنجاری دیگری در لوکاچ مواجه می‌شویم که برخاسته از ماهیت وضعیت اوست. وضعیتی که لوکاچ را وادار می‌کند که علم/اخلاق را بنویسد؛ بی‌آنکه پیش از آن رساله‌ای در باب سیاست^۴ (فلسفه حق) نوشته باشد. این امر، برخلاف پیوندی ناگسستنی در بینش تاریخی-ماتریالیستی صورت پذیرفت؛ پیوندی ناگسستنی میان علم/اخلاق و سیاست. او اینگونه می‌انگاشت که امکان استعلاء یافتن از این ضرورت عینی وجود دارد.

^۱ *Prolegomena to a Social Ontology*

^۲ *metabolism of labor*

^۳ *Reconstructing*

^۴ *Politics*

علم اخلاق مطروحه لوکاچ، برخاسته از هستی‌شناسی اجتماعی کار او بود؛ که ظاهراً بدون هیچ‌گونه نقد سیستماتیک بر دولت، وساطت‌کننده پیچیدگی‌های امر فردی و کلیت می‌شد. این امر در کار لوکاچ، ضرورتاً به معنای درگیر شدن با دولت بود؛ دولت «سوسیالیسم در عمل موجود».

تراژدی زندگی روشنفکری لوکاچ، از بسیاری جهات، این بود که سیاست صریح و انتقاد گسترده از دولت برای او به غیرممکن تبدیل شد؛ چیزی که در سرنوشت اثر معروف او، *تزه‌های بلوم*، مشهود بود. این اثر به مسئله گذار دموکراتیک در یک انقلاب پرولتاریایی می‌پردازد؛ مسئله‌ای که توسط حزب سرکوب شد (۴۰). اگرچه لوکاچ کارکردن بر روی مسائل سیاسی را ادامه داد، اما با توجه به شرایط خود نتوانست به شیوه‌ای منسجم به نظریه دولت بپردازد. لوکاچ در یک دهه و نیم آخر زندگی خود از سیاست و حتی نقد سیاسی پرهیز نمود و مانع بزرگی بر سر راه نوشتار علم اخلاق برنامه ریزی شده خود قرار داد (۴۱). یعنی در پی سرکوب انقلاب ۱۹۵۶ مجارستان، که لوکاچ در آن به عنوان وزیر فرهنگ در عمر کوتاه دولت ایمره ناگی^۱ (که در اثر تهاجم اتحاد جماهیر شوروی سرکوب شد) نقش مهمی ایفا کرد.

با این وجود، این خصلت ویژه رهیافت لوکاچ بود که اخلاقیات را تا حدی مستقل از سیاست می‌دید؛ در واقع اخلاقیات نزد لوکاچ، ریشه‌های هستی‌شناختی عمیق‌تری در «پیچیدگی امر فردی» دارد. او در اوایل با دعوی خود در متن ۱۹۱۹ نشان داد که «نظام هگل عاری از اخلاقیات است»؛ جایگاهی که (حتی اگر بخواهیم نظام زیست اخلاقیاتی^۲ هگل را هم نادیده بگیریم) تنها زمانی قابل فهم است که انسان اخلاقیات را نهایتاً مانند لوکاچ ریشه‌دار در امر فردی بداند. یک‌چنین بینشی، کوشش هگل در *[اصول]* فلسفه حق^۳ را کنار گذاشت؛ کوششی که در جهت ترسیم دیالکتیک زیست اخلاقیاتی بود؛ دیالکتیک زیست اخلاقیاتی به‌مثابه یک پدیدار عینی که مبتنی بر خانواده، جامعه مدنی و دولت باشد (۴۲). لوکاچ بعداً این داوری درباره هگل را در فصل اخلاقیات مربوط به نوشتار *هگل جوان* تصحیح کرد؛ جایی که از اخلاقیات هگل یک صورت‌بندی خردمندانه ارائه کرد (۴۳).

^۱ Imre Nagy

^۲ System of Ethical Life (1802/3)

^۳ [Elements of] the Philosophy of Right (1820/1)

لوکاچ، در *هگل جوان*، به طور مشخص، تمرکز خود را بر مفهوم «تراژدی در قلمرو امر اخلاقیاتی» گذاشت؛ مفهومی که هگل جوان آن را در مقاله‌ای تحت عنوان *قانون طبیعی* ارائه کرده بود. هگل با اشاره به مجموعه-نمایش‌نامه‌های *الهگان انتقام* اثر آیسخولوس^۱ (آخرین قطعهٔ دراماتیک از اورستیا یا اورستس^۲) نوشت: «تراژدی» به این است که طبیعت اخلاقیاتی ماهیت غیرارگانیک خود را (برای اینکه در آن گرفتار نشود) به‌مثابه یک سرنوشت^۳، از خود منفک سازد، و آن را خارج از نفس‌اش قرار دهد؛ و با اعتراف به این سرنوشت در مبارزه با آن، طبیعت اخلاقیاتی با هستی خدایی^۴، برای وحدت توأمان، سازش می‌کنند (۴۴). این مفهوم از اخلاقیات که به‌مثابه سازش امر فردی و امر مطلق در چارچوب مبارزهٔ فرد با واقعیت «خارجی سازی/ازخودبیگانگی»^۵ (مفهومی برگرفته از هگل) بود، لوکاچ را وادار کرد که به هستی‌شناسی اجتماعی که ریشه در کار داشت، بازگردد. بدین ترتیب، «تراژدی در قلمرو امر اخلاقیاتی» به‌مثابه یک چنین چیزی آشکار می‌شود: «تنها مسیر متناقض پیشرفت بشر در تاریخ جوامع طبقاتی؛ یعنی یک تراژدی عظیم و واقعی» (۴۵).

لوکاچ در تحلیل‌های زیبایی‌شناختی مختلف خود، جریان روبه‌رشد فیگورهای فرهنگی را شدیداً مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ جریانی که در آلمان، در پی شکست انقلاب ۱۸۴۸ شکل گرفت، تا «بصیرت سوپزکتیو قهرمان تراژیک نسبت به ضرورت تراژیک سرنوشت خود را، جایگزین سیمای عینی تعارض جهانی-تاریخی کند» - جریانی ارتجاعی، که او برای مثال، این جریان را در اثر متأخر هبل دریافت. چنین رهیافتی، مشوق بازگشت به مفهوم استاتیک «وضع انسانی»^۶ و نیز، سازش با واقعیتی منحط است؛ امری که منجر به فقیرسازی تراژدی می‌شود (۴۶). در واقع، خود هبل هم به سمت فلسفهٔ «پان-تراژیسم» حرکت کرده‌بود، به این معنی که «هر «تراژدی» در تاریخ باید از سوی سرنوشت به‌مثابه یک حکم «جاودان»^۷ شناخته شود»، یعنی از بین بردن مفهوم هگلی پیشرفت تاریخی و رشد خردستیزی‌گرایی (۴۷). بنابراین نزد لوکاچ، شکست انقلاب

^۱ *Eumenides* (Aeschylus, 458 BC)

^۲ *Oresteia* or *Orestes*

^۳ fate

^۴ the Divine being

^۵ “externalizing/alienating”

^۶ “condition humaine”

^۷ ‘eternal’؛ یا «سرمد».

۱۸۴۸ در آلمان، مبنای رشد خردستیزی گرایبی^۱ شد؛ امری که در فرهنگ آلمانی منجر به تراژدی دهه ۱۹۳۰ گردید و لوکاچ آن را در «ویرانی عقل»^۲ به دقت موشکافی می‌کند. انقلاب، نزد لوکاچ، نماینده قلمرویی بود که به لحاظ عینی امکان‌پذیر است. او تراژدی کنش را مرتبط با نظام اخلاقیاتی ثانویه خود، به مثابه اصلی ضروری فهمید؛ اصلی ضروری که در جنبشی به سوی آزادی بیشتر انسانی، با ضرورت تاریخی مترادف است. می‌توان شرح «رنال پولیتیک انقلابی» را در کتاب درخشان و کوتاه لوکاچ دربارهٔ لنین خواند، تأملی در وحدت و اندیشهٔ لنین (۱۹۲۴)^۳. در این کتاب، لنین از منظر لوکاچ، شخصیتی جهانی-تاریخی است؛ شخصیتی که بارِ جودیت را بر دوش می‌کشد: «حتی اگر خداوند میان من و عملی که بر من امر کرده، گناه را قرار دهد، من کیستم که قادر باشم از آن بگریزم؟» (۴۸). این تراژدی انقلاب است، و به لحاظ اخلاقیاتی تا زمانی پذیرفتنی‌ست که بلاواسطه به نظام اخلاقیاتی ثانویه گره خورده باشد؛ نظامی اخلاقیاتی که به لحاظ عینی و به لحاظ سوژکتیو برآمده از امکان عام (و ضرورت تاریخی) رهایی‌بخشی انسان است.

پایان

یادداشت‌های نویسنده

1- [Cornel West](#) “Lukács: A Reassessment,” *Minnesota Review* 19 (1982): 86–102; and Michael Löwy, *Georg Lukács: From Romanticism to Bolshevism* (London: New Left Books, 1976), 91–144.

^۱ irrationalism

^۲ *The Destruction of Reason* (1954)

^۳ *Lenin: A Study of the Unity of His Thought* (1924)

۲- در اثر کوتاه و ادبی لوکاچ در سال ۱۹۱۲، تحت عنوان «درباره فقر روح» (*On Poverty of Spirit*) نوشتاری که ماکس وبر آن را هم‌تراز با برادران کارامازوف فئودور داستایوفسکی می‌داند، مسئله خودکشی محور اصلی نوشتار است.

Georg Lukács, "On Poverty of Spirit," in *The Lukács Reader* (Oxford: Blackwell, 1995), 42–56.

3- Konstantinos Kavoulakos, *Georg Lukács's Philosophy of Praxis* (London: Bloomsbury, 2018), 157.

۴- دیالکتیک پرولتاریا به‌مثابه سوژه و ابژه تاریخ، در اثر تاریخ و آگاهی طبقاتی، مسئله اخلاقیاتی را به‌واسطه لوکاچ به‌طور موقت جابه‌جا کرد. همان‌طور که ایستوان مزاروش می‌نویسد: «در دوره‌ای که مقالات تاریخ و آگاهی طبقاتی نوشته می‌شد، لوکاچ می‌توانست فی‌النبسه اخلاقیات را به‌مثابه امری انگاشت کند که به‌طرزی غیرپروبلماتیک و بلاواسطه سیاسی باشد؛ زیرا سیاست به‌طرزی بلاواسطه اخلاقیاتی انگاشت می‌شد».

István Mészáros, *Beyond Capital* (New York: Monthly Review Press, 1995), 408.

با این وجود اما، این امر قادر نبود در برابر نقد بی‌رحمانه خاص لوکاچ که بر ایده‌های خود اعمال می‌نمود، ایستادگی کند؛ و مسئله اخلاقیاتی این بود که، آنها دوباره در اندیشه‌های لوکاچ خود را به‌ظهور می‌رساندند.

5- Georg Lukács, "Bolshevism as an Ethical Problem," in *The Lukács Reader*, 216–21.

6- Georg Lukács, preface to *History and Class Consciousness* (London: Merlin, 1968), xi.; Georg Lukács "Tactics and Ethics," in *Tactics and Ethics* (London: New Left Books, 1972), 3–11; Andrew Arato and Peter Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism* (New York: Seabury, 1979), 82.

7- István Mészáros, *Lukács's Concept of Dialectic* (London: Merlin, 1972), 127.

8- Lukács, preface to *History and Class Consciousness*, xi.

9- Lukács, "Tactics and Ethics," 5.

10- Lukács, "Tactics and Ethics," 10.

11- Lukács, "Tactics and Ethics," 8.

۱۲- بنگرید به اظهارنظرهای اولیه لوکاچ:

The Metaphysics of Tragedy" (1910), as quoted in Mészáros, *Beyond Capital*, 286–87.

13- Lukács, "Tactics and Ethics," 10; Kavoulakos, *Georg Lukács's Philosophy of Praxis*, 153–57, 160.

کرتون، در نمایش‌نامه آنتیگونه اثر سوفوکل، نمایانده دولت و در نتیجه نمایانده مبانی نهادی اخلاقیات است، و این در حالی‌ست که آنتیگونه به معنای جان (soul)، روح (spirit) و خویشاوندی (kinship) و در نتیجه نمایانده یک نظام اخلاقیاتی که بیشتر سنتی و مذهبی است. در این مفهوم اساساً مذهبی و کلاسیک یونانی، این امر اخلاقیاتی (the ethic) متعلق به دولت است (که به گفته آنتیگونه، از او می‌خواهد که «قوانین نانوشته و شکست‌ناپذیر خدایان» را زیر پا بگذارد) که باید نظام اخلاقیاتی ثانویه انگاشت شود؛ و این در حالی‌ست که، امر اخلاقیاتی برگرفته‌شده از خدایان، «که هیچ کس خاستگاه آن را در زمان نمی‌داند»، باید به‌عنوان نظام اخلاقیاتی اولیه انگاشت شود. با این اوصاف، دولت همواره خواستار جنگ است که تضادی میان این دو نظام اخلاقیاتی ایجاد می‌کند. در این تضاد، دولت به عنوان حاکم مطلق، دست به اجرای احکامی می‌زند که پیامدهای تراژیک دارد. نظام اخلاقیاتی ثانویه لوکاچ، که با امر اخلاقیاتی دولت مستقر [(existing)] مخالف است، یک نظام اخلاقیاتی اساساً انقلابی است؛ انقلابی به معنای استعلاءجویی از خودبیگانگی اجتماعی، و نه مذهبی. هدف این نظام اخلاقیاتی بر ساخت یک کلیت تاریخی جدید است.

Sophocles, *Oedipus the King/Oedipus at Colonus/Antigone* (Chicago: University of Chicago Press, 1954), 174.

خود لوکاچ هم در *هگل جوان* به ماهیت این معضل اخلاقیاتی در آنتیگونه پرداخته است؛ آن‌هم در رابطه با تحلیل هگل از آن، در کتاب *پدیدارشناسی روح*

Georg Lukács, *The Young Hegel* (Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology Press, 1966), 411–12; G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 261–63.

۱۴- [Boris Savinkov](#) : بوریس ساوینکوف مسئول یک قیام ضد-بلشویکی در روسیه بود و همین امر، او را به حمایت از ارتش سفید سوق داد. لوکاچ بدون شک در زمان نوشتار «تاکتیک‌شناسی و اخلاقیات» از این ماجرا بی‌اطلاع بوده‌است.

15- Kavoulakos, *Georg Lukács's Philosophy of Praxis*, 157, 160; Rodney Livingstone, introduction to Lukács, *Tactics and Ethics*, xiii.

16- Lukács, "Tactics and Ethics," 11

در نسخهٔ جودیت اثر هبل، به ترجمهٔ کارل فون دورن (Carl Van Doren)، این قطعه چنین آمده: «اگر گناهی میان من و عملم قرار دادی، من کیستم که با تو ستیز کنم؟ آیا باید از تو عقب‌نشینی کنم؟»

Friedrich Hebbel, *Judith: A Tragedy in Five Acts*, trans. Carl Van Doren (Boston: R. G. Badger, 1914), 275.

17- Löwy, *Georg Lukács*, 134–37; Daniel Andrés López, *Lukács: Praxis and the Absolute* (Chicago: Haymarket, 2019), 5.

18- Walter Benjamin, *Illuminations* (New York: Schocken, 1969), 90.

19- Deborah Levine Gera, "The Jewish Textual Traditions," in *The Sword of Judith: Judith Studies Across the Disciplines*, ed. Kevin R. Brine, Elena Ciletti, and Henrike Lähnemann (Cambridge: Open Books, 2010), 23–24; The Book of Judith, Old Deuterocanonical Books, Old Testament, Holy Bible, available at [st-takla.org](#).

20- Hebbel, *Judith*, 310, 312.

۲۱- آرپاد کادارکای ([Arpad Kadarkay](#)) در بیوگرافی روشنفکرانه‌ای که از لوکاچ به طرزى تردیدآمیز ارائه می‌کند، آنچنان مشتاق بود که از گریزهای پیشینی به جودیت اثر هبل به مثابه مبنایی برای تشخیص آنچه او «زوال عقل لوکاچ» (*Lukács's dementia*) می‌نامد استفاده کند، که جنبه‌هایی از نمایشنامهٔ [جودیت، اثر] هبل را تحریف کرد، سپس، لوکاچ را تمام‌وکمال، آن‌طور که دلش خواست، به باد انتقاد گرفت. از همین رو، کادارکای ادعا کرد که جودیت عاملانه «پاکیزگی خود را از دست می‌دهد» و مورد تجاوز هولوفرن قرار نگرفته، که در واقع این مورد تحریف‌شده یکی از ویژگی‌های اصلی نمایشنامهٔ هبل است. کادارکای می‌گوید که هولوفرن «به انسانیت جودیت دست‌درازی کرده‌است»؛ ولی آن‌گونه که در نمایشنامه هبل آمده، هولوفرن انسانیت جودیت را وحشیانه «نابود» می‌کند و باعث می‌شود که جودیت هم انتقام بگیرد، و

در نهایت نفس‌اش را در چشمان خود و خدا تبرئه کند. پیرو همین تحریف، کادارکای به ما می‌گوید: «جودیت تصمیم می‌گیرد جنین در شکم‌اش را بکشد»، برخلاف نمایشنامه هبل، که در آنجا از مردم درخواست می‌کند که اگر شر در رحم او ظاهر شود، او را بکشند (در نتیجه هم نفس‌اش و هم جنین‌اش را فدا می‌کند).

Arpad Kadarkay, *Georg Lukács: Life, Thought and Politics* (Oxford: Basil Blackwell, 1991).

در نمایشنامه هبل، جودیت با نظام اخلاقیاتی عالی که در نفس عملش جسمیت یافته، اگرچه از گناهش تبرئه می‌شود، اما همان‌طور که لوکاج فهمید، گناه باقی می‌ماند و بر او نازل می‌شود. بنابراین هیچ‌چیز نمی‌تواند مزخرف‌تر از این ادعای لی کونگدن ([Lee Walter Congdon](#)) باشد که می‌گوید: «در درام‌های تراژیک هبل، مفهوم «[احساس] گناه» (guilt) ناشناخته است؛ زیرا شخصیت‌های او چنان محکوم به سرنوشت هستند که کنش‌های‌شان را نمی‌توان سوژه قضاوت اخلاقی قرار داد».

Lee Congdon, "For Neoclassical Tragedy: György Lukács's Drama Book," *Studies in Eastern European Thought* (2008): 48.

در واقع، جودیت اثر هبل با اصول اخلاقیاتی متعارض، به‌روش تراژدی یونانی سروکار دارد.

22- Hebbel, *Judith*, 275.

23- Georg Lukács, *Record of a Life: An Autobiography* (London: Verso, 1983), 53.

24- [Margit Koves](#), "Anthropology in the Aesthetics of the Young Lukács," *Social Scientist* 29, no. 7/8 (2001): 71.

25- Koves, "Anthropology in the Aesthetics of the Young Lukács," 71; Johann Gottlieb Fichte, *Characteristics of the Present Age* (Washington DC: University Publications of America, 1977), 9; Friedrich Hebbel, "Herod and Marianne: A Tragedy in Five Acts," in *Three Plays* (London: J. M. Dent, 1914), 67–184.

26- Georg Lukács, *Conversations with Lukács* (Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology Press, 1975), 93.

27- Gary Neil Garner, "Bertolt Brecht's Use of the Bible and Christianity in Representative Dramatic Works" (PhD dissertation, Louisiana State University, 1970), 45–52, 72.

28- Lukács, *Record of a Life*, 53.

29- Mészáros, *Lukács's Concept of Dialectic*, 17–18.

30- John Bellamy Foster, [*The Return of Nature*](#) (New York: Monthly Review Press, 2000), 16–21; Georg Lukács, *Labour* (London: Merlin, 1978); Kavoulakos, *Georg Lukács's Philosophy of Praxis*, 213–18.

31- Mészáros, *Beyond Capital*, 286. See also Lukács, *Conversations with Lukács*, 135.

32- Lukács, *History and Class Consciousness*, 47.

33- Mészáros, *Lukács's Concept of Dialectic*, 43; Lukács, *Conversations with Lukács*, 76.

34- Lukács, quoted in Mészáros, *Lukács's Concept of Dialectic*, 43–44.

35- Mészáros, *Lukács's Concept of Dialectic*, 44–45.

36- Lukács, “Tactics and Ethics,” 8.

37- Lukács, quoted in Mészáros, *Beyond Capital*, 400.

38- Mészáros, *Beyond Capital*, 407; Mészáros, *Lukács's Concept of Dialectic*, 150–51.

39- Cornel West, [*The Ethical Dimensions of Marxist Thought*](#) (New York: Monthly Review Press, 1991), 138–66.

40- Georg Lukács, “The Blum Theses 1928–1929,” in *Tactics and Ethics*, 227–53.

41- Mészáros, *Beyond Capital*, 406.

42- Lukács, “Tactics and Ethics,” 7; G. W. F. Hegel, *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit* (Albany: State University of New York Press, 1970); G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right* (Oxford: Oxford University Press, 1952), 105–10; Mészáros, *Beyond Capital*, 408–9.

43- Lukács, *The Young Hegel*, 299.

44- W. F. Hegel, *Natural Law* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975), 104–5; Aeschylus, *Eumenides*, in *The Oresteia* (New York: Alfred A. Knopf, 2004), 93–127.

45- Lukács, *The Young Hegel*, 413, 417.

هگل در حق طبیعی از ارسطو پیروی می‌کند و می‌گوید که «دولت به شکل طبیعی پیش روی آدمی قرار می‌گیرد» و بدینسان کودک «از پستان زیست اخلاقیاتی جهانشمول شیر می‌خورد». از اینجا بود که «تراژدی در قلمرو امر اخلاقیاتی» نشأت گرفت و باید با تناقض میان قواعد اصولی جان (و زیست غیرارگانیک) و تمدن/دولت روبه‌رو شود. در متون یونانی کلاسیک نیز همین برداشت وجود دارد. در مقابل، لوکاچ در تلاش برای توسعه هستی‌شناسی کار اجتماعی (که به صورت ضمنی در مفهوم صورت (corpus) نزد هگل نیز هست) از مارکس پیروی کرد. لوکاچ بر این اساس «تراژدی در قلمرو امر اخلاقیاتی» را مبنای تحلیل تناقضات امر فردی در جامعه طبقاتی می‌انگاشت.

46- Georg Lukács, “Marx and the Problem of Ideological Decay,” in *Essays on Realism* (Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology Press, 1980), 157; Lukács, *Conversations with Lukács*, 94.

47- Georg Lukács, *The Destruction of Reason* (London: Merlin, 1980), 570.

این امر در تضاد با فهم لوکاچ از هبل در بهترین حالت خود قرار دارد، جایی که «سرنوشت قهرمانان هبل، مبارزه‌ای به لحاظ تراژیک بی‌حاصل انسان‌های واقعی است؛ مبارزه برای انسانیت تمام‌وکمال کسانی که در آثار هنری صورتی (formal) زندگی می‌کنند».

Georg Lukács, *Soul and Form* (New York: Columbia University Press, 2010), 198.

48- Georg Lukács, *Lenin: A Study on the Unity of His Thought* (London: Verso, 2009), 70–85.

