

# آرمان

و

## اندیشه

## جلد دهم

مجموعه مقالات

نویسنده : دکتر فرشید فریدونی

استاد دانشگاه در رشته‌ی علوم سیاسی

آرمان و اندیشه، جلد دهم

نشر پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران (برلین)

چاپ : دسامبر ۲۰۱۷

آدرس پست الکترونیکی : fferidony@gmx.de

حق چاپ و تکثیر محفوظ است.

صفحه	فهرست
۳	دیباچه
۱۷	کارل مارکس - رئالیست انقلابی با ماتریالیست مثبت‌گرا؟ مارکس یا انگلس متأخر؟ - نقدی بر سرچشمه و پیامدهای مثبت‌گرایی در جنبش کمونیستی
۳۳	انسان و طبیعت - تفاوت نقش "علم مثبت" در اندیشه‌ی سیاسی مارکس و انگلس متأخر
۶۵	اندیشیدن انتقادی و "مارکسیست‌های ایرانی"
۹۳	نقدی بر اسلام‌زدگی "مارکسیست‌های ایرانی" و ضرورت ترویج اندیشیدن انتقادی
۱۲۱	فلسفه‌ی حقوق طبیعی و حق انقلاب - گفتمانی پیرامون مسیر اندیشیدن انتقادی مارکس از نقد دین تا نقد اقتصاد سیاسی
۱۵۱	نقد اقتصاد سیاسی - از سیمونده سیموندی تا توماس پیکتی
۲۰۷	

البته تهیهی ویدیوها و انتشار آن‌ها در اینترنت تا اندازه‌ی به ما کمک کرد که فراتر از برلین با رفقای بیشتری و از جمله با ایرانیان درون مرزی تماس برقرار کنیم. اما از طرف دیگر، خسارتی هم به بار آورد. برخی از رفقا که با اشتیاق در این سمینارها شرکت می‌کردند و منجر به شکوفایی گفتگو می‌شدند، ترجیح دادند که روزهای یکشنبه را به خانواده‌ی خود اختصاص دهند و بحث‌ها را از طریق ویدیو دنبال کنند. من هم که تا اندازه‌ی خیالم راحت شده بود، تنبلی کرده و موضوع سخنرانی‌هایم را به صورت مقاله در نیاردم. در عرض این مدت بسیاری از دوستان تماس گرفتند و مقاله‌ها را برای مطالعه درخواست کردند. برخی از دوستان خودشان ابتکار به خرج دادند و سخنرانی‌ها را برای مطالعه‌ی شخصی پیاده کردند. اما از همه غریب‌تر برایم این بود که دو نفر مقالاتی را از طریق ایمیل فیسبوک برایم جهت ارزیابی و تأیید ارسال کردند. در کمال تعجب متوجه شدم که این نوشته‌ها شامل بریده‌های به هم وصل شده و مغشوش از سخنرانی‌های خودم است. یکی از آن‌ها حتا به من پیشنهاد کرد که من رفرنس‌های "مقاله‌اش" را تکمیل کنم تا این‌که ما بعداً آن‌را مشترکاً منتشر کنیم. به هر حال، همین تجربیات متفاوت من را وا داشت که خودم این مطالب را به رشته‌ی تحریر در بیاورم.

در جلد دهم "آرمان و اندیشه" خواننده‌ی نقاد با مطالبی مواجه می‌شود که برای جریان‌های مارکسیست - لنینیست و از جمله جماعت توده‌ای و فعالان سیاسی توده‌ای - زده اصولاً تابو است. از آن‌جا که "نقد دین پیش شرط هر نقدی است" (مارکس)، پیداست که "بازنگری انتقادی مارکسیسم ایرانی" در وهله‌ی اول گریبان افکار غیر مارکسی و متافیزیک "ماتریالیستی" انگلس متأخر را می‌گیرد و سرچشمه‌ی بحران موجود و خطر انحطاط جنبش کمونیستی را افشا می‌سازد. البته تمامی خسارتی را که انگلس از طریق آثار متأخر خود و ویراستاری "سرمایه" بر جنبش کارگری و کمونیستی وارد آورده است، نمی‌توان در چندین مقاله به بحث گذاشت. از این بابت توجه خواننده‌ی نقاد را به شماره‌های آتی "آرمان و اندیشه" جلب می‌کنم که در آینده‌ی نزدیک منتشر خواهند شد.

## دیباچه

آخرین جلد "آرمان و اندیشه" در ماه نوامبر ۲۰۱۲ منتشر شد. در این پنج سال گذشته نه مباحث تئوریک در انجمن "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" خاتمه یافت و نه فعالیت سایت "آرمان و اندیشه" متوقف شد. از آن‌جا که اصولاً نقد دین و "بازنگری انتقادی مارکسیسم ایرانی" با استقبال عمومی چپ‌های ایرانی روبرو نبود، در نتیجه دوست و همکار عزیزم هما پنداشته به ابتکار خود وسایل ضبط ویدیویی سمینارهای "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" را مهیا کرد که ما از این طریق به جمعیت بزرگتری از فعالان سیاسی دست بیابیم و آن مسائل اصولی و تئوریکی را که به گمان من علت بحران موجود و خطر انحطاط جنبش کمونیستی هستند و تا کنون در میان ایرانیان مطرح نشده‌اند، تبدیل به گفتمان عمومی جنبش کارگری کرده و به محک ارزیابی افکار انتقادی بگذاریم. به غیر از این، رفیق پنداشته نه تنها تهیه و تنظیم ویدیوها را به عهده گرفت بلکه تعداد قابل ملاحظه‌ای از سمینارهای "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" را اداره کرده و برای گشایش بحث در این جلسات پیشگفتاری نیز تدارک دید. دوستانی که از سایت "آرمان و اندیشه" دیدن می‌کنند، می‌دانند که بعد از برگزاری سمینارها بلافاصله ویدیوی سخنرانی‌ها تهیه و در آن‌جا منتشر شده‌اند. البته بجا است که از رفقای سایت‌های "آزادی بیان"، "عصر نو" و "اخبار روز" نیز برای انتشار ویدیوها و آگهی سمینارها تشکر کنم.

در عرض این ۱۸ سال که از فعالیت انجمن "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" می‌گذرد، ما تجربیات بسیار متفاوتی داشتیم. آن دوستانی که لطف کردند و دعوت ما را برای سخنرانی و تبادل نظر پذیرفتند، ما را تشویق به تداوم فعالیت‌مان کردند. افزون بر این، برای ما ممکن شد که با بسیاری از فعالان سیاسی قدیمی و صاحب نظر و همچنین با برخی از جوانان چپ از نزدیک آشنا شویم و چند روزی با همدیگر باشیم. برخی از سمینارها را ما به اجبار با مهمانان عزیزمان از طریق اسکایپ برگزار کردیم زیرا مسافت زیاد و هزینه‌ی آن، امکان سفر آن‌ها به برلین را غیر ممکن می‌کرد.

تمامی این مدت دوست عزیزم، آقای آرمین یحیی‌زاده امین، بدون کوچکترین انتظاری و در کمال حوصله سایت "آرمان و اندیشه" را به روز کرده است.

به همین منوال از دوستان گرامی‌ام در "کانون پناهندگان سیاسی ایرانی - برلین" قدردانی می‌کنم زیرا برگزاری سمینارهای "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" را از بدو تأسیس آن تا کنون در مکان این نهاد ممکن کرده‌اند. به همین منوال می‌خواهم از دوستان گرامی‌ام که در "آرشیو اسناد و پژوهش‌های ایران - برلین" فعالیت می‌کنند، سپاسگزاری کنم. آن‌ها همچون گذشته از طریق فعالیت غیرانتفاعی کتاب‌ها، نشریات تئوریک سازمان‌ها و احزاب سیاسی ایران و دیگر منابع کمیاب تحقیقاتی را در اختیار عموم می‌گذارند و من یکی از افراد انگشت شمار هستم که از این منابع به وفور استفاده کرده است.

دست تمامی این عزیزان را با سپاس و ارادت می‌فشارم. پیداست که مسئولیت تمام و کمال سایت "آرمان و اندیشه" و انجمن "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" به عهده‌ی خود من است!

سوم دسامبر ۲۰۱۷ میلادی، فرشید فریدونی

بنابراین این‌جا قرار است که دست به ریشه‌ها برده و سلطه‌ی نظری مارکسیسم - لنینیسم بر جنبش کارگری و کمونیستی شکسته و نقش مخرب توده‌ایسم در پراکسیسی سیاسی ایران افشای از گذشته گردد. پیداست که این جماعت توده‌ای و فعالان سیاسی توده‌ای زده به فحاشی، هتاک و اتهام‌های بی‌مورد خود ادامه خواهند داد زیرا از یک طرف، ناظر شکسته شدن سلطه‌ی ایدئولوژیک خود بر جنبش کارگری و کمونیستی هستند و از طرف دیگر، بیش از یک "علم کلامی" که معمولاً از آثار عامه‌پسند لنین کسب کرده‌اند، چیز دیگری برای دفاع تئوریک از نظریات خود در چنته ندارند. از این بابت، خیال من هم بسیار راحت است. بخصوص به این دلیل که بحران در پراکسیسی یک بعد سازنده را نیز در خود می‌پروراند. به این صورت که از انتقاد تئوریک بلافاصله به تکامل یک فلسفه‌ی عملی نوین می‌پردازد و راه را برای فراروی از بحران موجود و خطر انحطاط جنبش کمونیستی هموار می‌سازد.

ممکن است که خواننده‌ی نقاد در این مقالات منابع مشترک و استدلال‌های مشابه بیابد که البته طبیعت خود موضوع است و ارتباطی با انگیزه‌ی من جهت تکرار مکررات ندارد. این مقالات به صورت مستقل و برای سمینارهای متفاوت تهیه شده‌اند و پیداست که خواننده‌ی نقاد را نمی‌توان همواره به مقالات دیگر ارجاع داد. در ضمن سه عدد از این مقالات قبلاً از طریق نشریه‌ی "نگاه" منتشر شده‌اند و بجاست که از سردبیر این نشریه، دوست عزیزم رفیق بیژن هدایت، تشکر کنم. ایشان همچنین برخی از ویدیوهای سمینارهای "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" را در سایت "نگاه" منتشر کرده است.

این‌جا دوباره ضروری است که از دوست و همکار عزیزم، هما پنداشته، تشکر کنم زیرا ایشان همچون گذشته و با حوصله ویراستاری جلد دهم "آرمان و اندیشه" را به عهده گرفت. همچنین تشکر از دوستان عزیزم، فریار اسدیان، والاد پولادی، مازیار فرحبخش، سمکو محمدی و شاهین یحیی‌پور را ضروری می‌دانم زیرا آن‌ها نه تنها اداره‌ی برخی از سمینارهای "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" را به عهده گرفتند بلکه جهت گشودن بحث پیشگفتاری برای آن‌ها نیز تهیه کردند. در ضمن باید خاطر نشان کنم که در

البته خردگرایی به صورت یک امر سرزنده‌ی جهان‌شمول در تاریخ تمامی اقوام، ملت‌ها و نژادهای متفاوت بشر مشاهده شده است. به این معنی که جماعت انسان‌ها، تقسیم کار برای رفاه و تشکیل جامعه، نشانه‌ی طبیعت خردگرای بشر می‌باشد که با پیروی از اسلوب زیبایی‌شناسی در امر تولید زمینه‌ی پیدایش هنر و تمدن را می‌سازد و ضرورتاً به پذیرش حقوق طبیعی تمامی اعضای جامعه می‌انجامد. قانونمندی جامعه و قانون‌گرایی اعضای آن نتایج و بازتاب این تحولات اجتماعی هستند که البته در این‌جا فقط اوضاع اولیه مد نظر است. یعنی آن دورانی که هنوز مالکیت خصوصی، سلسله مراتب و جنگ برای تشکیل حکومت وجود نداشته است. از آن‌جا که فرضیه بر آن است که تعرض به اوضاع اولیه و اخلاق در بازسازی نیروی کار طبیعتاً با مقاومت اجتماعی مواجه می‌شده، در نتیجه حق مقاومت نتیجه‌ی مستقیم خردگرایی بشر و یکی از مهم‌ترین ابعاد فلسفه‌ی حقوق طبیعی به شمار می‌رود. پیدا است که حقوق طبیعی شامل عدالت طبقه‌ی حاکم و احکامی نمی‌شوند که پس از تولد انسان‌ها خود به خود به آن‌ها تعلق می‌گیرند و به صورت مساوی میان‌شان تقسیم می‌شوند. بلکه به این معنی که طبیعت سرچشمه‌ی حقوقی برای استدلال حق مقاومت انسان است که فرودستان جامعه را مجاز به یک مطالبه‌ی فعال برای تحقق عدالت و ارضای نیازهای مادی و معنوی خویش می‌کند. افزون بر این‌ها، حقوق طبیعی از اشکال متفاوت دینی (ماورای‌طبیعت) میرا است و از آن‌جا که با رجوع به طبیعت خردگرا و حقیقت‌یاب انسان مستدل می‌شود، در نتیجه نه تنها انسان را به عنوان موجود خردگرا و قانون‌گذار مستقل برای تعیین مرام، دین و سرنوشتش در نظر می‌گیرد بلکه به آرمان‌های جهان-شمول انسانی نیز دست می‌یابد. یعنی ضرورت تشکیل همان روابط اجتماعی که طبق آن‌ها بندگی، توهین و تحقیر انسان‌ها به صورت نهایی به پایان می‌رسند.<sup>۱</sup>

استوا رادیکال‌ترین مکتب حقوق طبیعی از دوران آنتیک است که تشکیل یک امپراطوری جهان‌شمول را مد نظر دارد که از طریق خرد و ترویج ایده‌ی مهرورزی با انسان‌ها هدایت می‌شود. نزد استوا تساوی حقوقی تمامی انسان‌ها از بدو تولد، یعنی براندازی تفاوت‌های ارزشمند میان بردگان و مالکان، بربرها و یونانیان زمینه‌ی اتحاد

<sup>۱</sup> Vgl. Bloch, Ernst (۱۹۶۱): Naturrecht und menschliche Würde, Gesamtausgabe Bd. ۶, Frankfurt am Main, S. ۱۳, ۲۹, ۲۱۵

## کارل مارکس - رئالیست انقلابی یا ماتریالیست مثبت‌گرا؟

"مارکسیسم" متهم به مثبت‌گرایی است. مثبت‌گرایی کلاً به معنی ناتوانی سوژه از درک وقایع ابژکتیو و به معنی امتناع سوژه از بازتاب پراکسیس در تئوری و ناتوانی انسان از تطبیق عینیت با ذهنیت خویش است. بنابراین مثبت‌گرایی برابر با بیماری شناخت محسوب می‌شود زیرا از بازتاب تجربه در نظریه ممانعت می‌کند.<sup>۱</sup> در کمال شگفتی سرچشمه‌ی این اتهام، تعمیق خردگرایی در امر شناخت‌شناسی مارکس است که به صورت "علم مثبت" و با برش و در تداوم تاریخ فرهنگی اروپای غربی به وجود آمده است.

از آن پس که سلطه‌ی نظام فئودالی در اروپا شکسته و دست دین ظاهراً از زیست اجتماعی گسسته شد، تدوین قوانین نوین به یک سرچشمه‌ی حقوقی نیاز داشت که با رجوع به آن، رابطه‌ی دولت و ملت (قانون اساسی) و روابط عرفی شهروندان (قوانین مدنی) موجه و مدون شوند. بنابراین نظریه‌پردازان بورژوازی به فلسفه‌ی حقوق طبیعی رجوع کردند که ایده‌های عدالت، برابری، نیکبختی، دموکراسی، حقوق بشر و مالکیت خصوصی را برای تشکیل یک جامعه‌ی مدرن موجه سازند.<sup>۲</sup>

دریافت مفهوم حقوق طبیعی نتیجه‌ی مباحث فلسفی در دوران آنتیک بود که با استفاده از اساطیر یونانی و تمایز میان ماورای-طبیعت (افلاک)، طبیعت (واقعیت) و حقوق (عرفی و مدنی) بیان می‌شد. فلسفه‌ی حقوق طبیعی از طبیعت انسان در امر خردگرایی و حقیقت‌یابی استنتاج می‌شود و تفاوت وی را با دیگر موجودات زنده برجسته می‌سازد.

<sup>۱</sup> Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۹۰): Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, ۵. Auflage, erste Auflage (۱۹۷۶), Frankfurt am Main, S. ۷f., und

Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۷۳): Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main, S. ۹., ۲۳f.

<sup>۲</sup> Vgl. Horkheimer, Max (۱۹۶۷): Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft, Aus den Vorträge und Aufzeichnungen seit Kriegsende, Alfred Schmidt (Hrsg.). Frankfurt am Main, S. ۲۹f., und

Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۷۸): Theorie und Praxis, Frankfurt am Main, S. ۱۰۲, ۱۰۶

این‌جا نه موضوعی شکل اجتماعی به خود می‌گیرد و نه منافع فردی می‌توانند به صورت منافع طبقاتی طرح شوند. از آن‌جا که تشکیل جامعه‌ی بورژوازی برابر با تحقق خرد بشری قلمداد می‌شود، در نتیجه هر مشکلی باید با رجوع به فرد حل و فصل گردد. فرضیه‌ی سوم تجربه‌گرایی است. به این معنی که شکل واقعی جامعه‌ی بورژوازی همان‌گونه که هست، پذیرفته می‌شود. پیداست که در یک چنین جامعه‌ای که انگاری بر خرد بشری استوار شده و هر کسی بنا بر توان خود کاملاً منصفانه به نتایج فعالیت‌اش دست می‌یابد، در نتیجه تشکیل قوای مجریه جهت حفاظت از مالکیت خصوصی و سرکوب نبرد طبقاتی نیز موجه می‌شود. برای نمونه نتایج این فرایض غیرتاریخی را می‌توان به خوبی در اندیشه‌ی سیاسی هگل و سیاست اقتصادی جان لاک مشاهده کرد.

اندیشه‌ی سیاسی هگل از تشکیل یک جامعه‌ی ایده‌آل گزارش می‌دهد که به صورت یک جامعه‌ی آشتی‌یافته فقط زمانی به صورت مناسب قابل درک می‌شود که شهروندان آزاد از طریق عرف در آن ادغام شده باشند. برای وی سرچشمه‌ی تشکیل عرف خرد بشری است که با رجوع به فلسفه‌ی حقوق طبیعی موجه می‌شود. در این‌جا بنای فلسفه‌ی درون‌ذاتی وی در برش و تداوم با فلسفه‌ی استعلایی هویدا می‌گردد. هگل از یک سو، کانت، فیخته و شلینگ را متهم می‌کند که خردگرایی را که وی "مکانیسم فلسفه" نیز می‌شمارد، در حوزه‌ی استعلایی قرار داده و با استقلال فلسفه از اندیشه به سوی دین متمایل گشته و در واقعیت از فلسفه فاصله گرفته‌اند. بنابراین هگل جهت پاکیزگی فلسفه از آثار و تمایل‌های دینی از مفاهیمی مانند "خرد مطلق" و "ایده‌ی مطلق" استفاده می‌کند که اصول فلسفه‌ی درون‌ذاتی خود را مشخص سازد. وی از سوی دیگر، به نمایندگان فلسفه‌ی استعلایی خرده می‌گیرد که مفهوم "اراده" را از فلسفه اخراج کرده و آن‌را برای توضیح ضرورت‌ها به یک شکل تشریحی در آورده‌اند. در این‌جا هگل مفهوم "حدود" را به پیش می‌کشد که مضمون فلسفه‌ی درون‌ذاتی خویش را مستدل سازد. به این معنی که انسان‌ها قادر اند که با اتخاذ خرد با "حدود" آشنا شده و مختار اند که با استفاده از "اراده" آن را بر طرف سازند. ما این‌جا با دینامیسم یک نظام اجتماعی مواجه هستیم که هگل آن‌را "کلیت ارگانیک" نیز می‌نامد. به نظر وی "کلیت ارگانیک" چهار قشر متفاوت را در بر می‌گیرد که سرانجام در یک نبرد سرنوشت‌ساز پیرامون حقوق طبیعی، یعنی جهت تحقق آزادی و برابری درگیر

تمامی انسان‌ها در این نظم جهانی محسوب می‌شود. در این‌جا استوا یک نظریه‌ی فوق‌العاده دموکراتیک دارد. در حالی که فلسفه‌ی حقوق طبیعی آن از انسان‌گرایی تام گزارش می‌دهد، آن تنها یک دولت را در نظر می‌گیرد که برابری و برادری انسان‌ها را بدون کم و کاست متحقق می‌سازد. بنا بر اندیشه‌ی استوا تکالیف سیاسی نباید با رجوع به ماورای طبیعت مستدل شوند بلکه آن‌ها را باید از آن ماهیت تنگ و جهان‌شمول انسانی استنتاج کرد که انسان را به عنوان یک موجود خردگرا و حقیقت‌یاب در تعیین سرنوشت طبیعی‌اش در نظر می‌گیرند.<sup>۱</sup>

مفهوم حقوق طبیعی حدود ۱۵۰ سال قبل از آغاز تاریخ میلادی در میان بردگان دوران آنتیک ترویج یافت و تبدیل به پشتوانه‌ی نظری قیام اسپارتاکوس در امپراطوری روم شد. سپس فلسفه‌ی حقوق طبیعی و مقوله‌ی خردگرای انسان مبانی حقوقی رومی و هلنیستی را متأثر ساختند و سرانجام تبدیل به گفتمان مسیحیان لوتری برای توجیه دولت‌های آنتیک و مقاومت بورژوازی نوپا در برابر حکومت‌های مطلق‌گرای اروپایی شدند.<sup>۲</sup> لیکن از آن‌جا که نظریه‌پردازان بورژوازی فقط انگیزه‌ی ایده‌آلیزه کردن مناقع طبقاتی خویش را در سر داشتند، در نتیجه نه تنها از طرح اوضاع اولیه صرف نظر کردند بلکه به تحریف فلسفه‌ی حقوق طبیعی نیز روی آوردند.<sup>۳</sup> در این‌جا ضروری بود که یک آگاهی از "جهان وارونه" متکامل شود که نقش دولت مدرن را در حفاظت از مالکیت خصوصی مناسبات نظام سرمایه‌داری موجه سازد.

بنابراین تحریف فلسفه‌ی حقوق طبیعی بر فرایض غیرتاریخی از انسان‌شناسی استوار شد. به این معنی که نخست یک ماهیت از انسان به فرض گرفته می‌شود که انگاری با غرایض، نیازها و خرد همراه است و انسان‌ها با استفاده از توان طبیعی خود مانند: پشتکار و خلاقیت موفق به تصاحب کالاها می‌شوند. حوزه‌ی تعویض کالاها بازار است که در آن تولیدکننده و مصرف‌کننده با هم‌دیگر مرتبط شده و با رجوع به خرد خویش معامله می‌کنند. فرضیه‌ی دوم فردیت است. به این معنی که جامعه‌ی مدرن بورژوازی مستقیماً از طریق افراد، یعنی انسان‌های مجزا به هم پیوند می‌خورد. پیدا است که در

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۲۶f.

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۳۳f.

<sup>۳</sup> Vgl. ebd., S. ۱۱

می‌نامد. قرارداد به صورت حق شهروندی در دو بخش متمایز می‌شود. اول، یک بخش بخصوص در مورد حاکمیت است که به صورت قانون اساسی حقوق و وظایف دولت و ملت را معین می‌سازد. دوم، بخشی است که تحت تأثیر بخش اول قرار گرفته و به صورت قوانین مدنی روابط شهروندان را منظم می‌کند. هگل برای قرارداد چنان نقشی قائل می‌شود که حتا انسان‌های آزاد را مجاز می‌شمارد که از طریق قرارداد به بندگی دیگران در بیایند.

به نظر هگل پس از تدوین قوانین عرفی و گسترش قرارداد است که جامعه بر بستر واقعی و خردگرایی خویش مستقر می‌گردد. از این پس دولت مدرن، جامعه‌ی بورژوازی و خانواده به صورت مقوله‌های مستقل در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند. نخست، حوزه‌ی دولت است که از طریق قرارداد با ملت، منجر به همبستگی شهروندان می‌شود. بعداً، حوزه‌ی جامعه‌ی بورژوازی است که از طریق قرارداد حقوق شهروندان و حق مالکیت خصوصی را متحقق می‌سازد. سرانجام، حوزه‌ی خانواده است که از طریق قرارداد منجر به عشق می‌شود. در این‌جا هگل از یک سو، مدعی می‌شود که انسان‌ها فقط از طریق عشق و اندیشه به فردیت دست می‌یابند و از سوی دیگر، بر این نکته تأکید می‌کند که تنها برای انسان‌هایی که به فردیت دست یافته‌اند، ایفای یک نقش مؤثر و سازنده در جامعه‌ی آشتی‌یافته امکان دارد. به این ترتیب، تشکیل قوای اجرایی و قضایی و همچنین اعمال زور دولتی برابر با حفاظت از حقوق شهروندی و تضمین برابری، آزادی و حق مالکیت آن‌ها به نظر می‌آید. در حالی که هگل تشکیل جامعه‌ی آشتی‌یافته را با مفهوم "خرد عملی" موجه می‌کند لیکن برای توجیه مالکیت خصوصی به استفاده از مفهوم "خرد ناب" روی می‌آورد. به نظر وی "خرد ناب" آن چیزی را بازتاب می‌دهد که انسان‌ها به صورت تجربی پذیرفته و با آن زندگی می‌کنند.<sup>۱</sup> به این ترتیب، برای هگل ظاهراً ممکن می‌شود که از ماهیت متضاد یک جامعه‌ی طبقاتی عزیمت کند و با استفاده از مفاهیمی مانند نبرد، خرد و قرارداد آن‌را به یک آشتی ایده‌آلیستی برساند.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): *Jenauer Schriften* (۱۸۰۱-۱۸۰۷), in: *Werke*, Bd. ۲, Frankfurt am Main

<sup>۲</sup> هگل تئوری جامعه‌ی آشتی‌یافته را از تجربیات انقلاب فرانسه فرا گرفت که آن‌را "سرچشمه‌ی شوربختی در این کشور" می‌نامید. انگیزه‌ی وی این بود که اعیان و اشراف فئودالی کشور پروس را قانع کند که جهت حفظ حاکمیت

می‌شوند. قشر اول شامل آزادگان (اشراف و اعیان فئودالی) می‌شود که در این نبرد مسئله‌ی آن‌ها مرگ و زندگی است. قشر دوم کارگران را در بر می‌گیرد که به عنوان قوای متقابل قشر اول در این نبرد بر سر مرگ و زندگی شرکت می‌کنند. قشر سوم بندگان هستند که البته مسئله‌ی آن‌ها بر سر مرگ و زندگی نیست زیرا که برای حفظ بقای خویش به زمین زراعی دسترسی دارند. قشر چهارم بخشی از "کلیت ارگانیک" را در بر می‌گیرد که از طریق کسب و کار زندگی می‌کند و مالکیتش نه به دلیل پشتکار و خلاقیت بلکه تا اندازه‌ی زیادی اتفاقی بوده است. مسئله‌ی این قشر آخری نیز در این نبرد سرنوشت‌ساز بر سر مرگ و زندگی نیست. به این ترتیب، هگل به مضمون تضاد درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی، مفهوم ماتریالیستی نبرد و حرکت دیالکتیکی آن پی می‌برد.

شرط آغاز نبرد کشف "حدود" جامعه و دریافت یک مفهوم اخلاقی از آزادی و برابری است که قشر کارگران را در برابر قشر آزادگان به میدان مبارزه می‌کشد. کارگران با استفاده از "اراده" این هدف را دنبال می‌کنند که حقوق طبیعی (حق ذاتی) انسان‌ها را به صورت حقوق مثبت (قانون اساسی، قوانین مدنی) خویش مصوب و متحقق سازند. از آن‌جا که هر دوی این قشر به خوبی می‌دانند که در این نبرد سرنوشت‌ساز هم به قتل می‌رسند و هم به قتل می‌رسانند، در نتیجه برای حفظ بقای خویش از "خرد عملی" استفاده کرده و به "آشتی" می‌رسند. نتیجه‌ی "آشتی" تصویب حقوق مثبت است که حقوق طبیعی انسان‌ها را به صورت آزادی، برابری و حق مالکیت در نظر می‌گیرد. از این پس، جامعه با وجود کثرت اقشار به وحدت می‌رسد. از نظر هگل این نبرد جوانب کم‌دی و تراژیک دارد. نخست، کم‌دی است زیرا با وجودی که کارگران کاملاً مصمم، عرف موجود را نقض می‌کنند لیکن قشر آزادگان خود را نماینده‌ی خدا و عرف مطلق خوانده و جایگاه اجتماعی خویش را در عصر مدرن با رجوع به الهیات موجه می‌کند. بعداً تراژیک است زیرا اتخاذ "خرد عملی" اجازه نمی‌دهد که تمامی آزادگان در بخش غیر خردگرایی قشر خویش غرق شوند و سرانجام بخشی از آن به صورت سرنوشت‌ساز منشعب شده که با کارگران به آشتی می‌رسد. نتیجه‌ی آشتی از یک سو، قتل مخالفان آشتی است که به عنوان "طبیعت غیر ارگانیک" از جامعه مجزا و حذف می‌شوند و از سوی دیگر، تدوین قرارداد است که هگل آن را "اعلاحضرت مطلق و کلیت عرفی" نیز

شدنی پس انداز می‌کنند و از سوی دیگر، انسان‌ها تنها به این دلیل مجتمع می‌شوند و به حاکمیت دولت تن می‌دهند که از مالکیت خصوصی آن‌ها حفاظت شود.<sup>۱</sup>

به این ترتیب، جان لاک نیز مانند هگل ظاهراً موفق می‌شود که با استفاده از فرایض غیرتاریخی و با تحریف فلسفه‌ی حقوق طبیعی تشکیل مالکیت خصوصی را موجه سازد. در این‌جا انسان‌ها ظاهراً آزاد، آگاه و برابر به نظر می‌آیند که محصولات کار یدی خویش را برای تأمین معیشت‌شان مبادله می‌کنند. در نتیجه، نه تنها بازار یک "نهاد طبیعی" و ارزش کالاها برابر با "قیمت طبیعی" آن‌ها محسوب می‌شود بلکه تصرف ثروت اجتماعی و تشکیل مالکیت خصوصی نتیجه‌ی یک روند طبیعی در یک جامعه‌ی آشتی‌یافته به نظر می‌رسند. در حالی که حفاظت دولت مدرن از مالکیت خصوصی متناسب با طبیعت انسانی و برابر با خردگرایی قلمداد می‌گردد و از آن‌جا که تاریخ تشکیل مالکیت خصوصی حذف و موجودیت آن فقط با رجوع به مشاهدات تجربی موجه می‌شود، در نتیجه شکل کالایی کار (کار مزدی)، پول (بازار چرخش) و بازار (حوزه‌ی مبادله) به صورت یک توافق اجتماعی به نظر می‌آیند. در این‌جا انسان از یک سو، تبدیل به مالک می‌شود و حقوق فردی به آن شرایط مساعد تقلیل می‌یابد که انسان به بهترین وجه ممکنه به مالکیت خصوصی دست می‌یابد و از سوی دیگر، از تمامی همبستگی‌ها و تعلق‌های انسانی و عاطفی صرف نظر شده و تبادل اشیاء با پول که تحت قوانین بازار به وقوع می‌انجامد، جایگزین رشد طبیعی و خردگرایی امور اجتماعی می‌شوند. از این پس، افزایش مقدار سرمایه معیار موفقیت فردی، ثروت و مالکیت خصوصی میزان مقام اجتماعی و شکوفایی اقتصادی تراز توفیق سیاست اقتصادی می‌گردند. جامعه دیگر نتیجه‌ی اتحاد و اشتراک انسان‌ها به نظر نمی‌آید که برای حفظ نوع بشر و بنا بر طبیعت خردگرایی انسانی شکل می‌گیرد و از طریق تقسیم کار اجتماعی به اوضاع اقتصادی همگانی بهبود می‌بخشد. در این‌جا فرد معیار و شکل حقوقی است که به صورت شهروند و تنها از طریق قرارداد با دیگر اعضای جامعه مرتبط می‌گردد. به این ترتیب، ماهیت متضاد جامعه‌ی بورژوازی یک ظاهر خردمند به خود می‌گیرد. پیدا است که تظاهر به خردگرایی همواره با واقعیت در ارتباط می‌ماند

به همین منوال نیز می‌توان از طرح جان لاک یاد کرد که با استناد به همان فرایض غیرتاریخی و با تحریف حقوق طبیعی اقدام به توجیه مالکیت خصوصی می‌کند. در حالی که طرح جامعه‌ی آشتی‌یافته‌ی هگلی با رجوع به توازن قوای افشار متخاصم در یک نبرد سرنوشت‌ساز مدون می‌گردد، طرح جان لاک مستقیماً رابطه‌ی انسان با طبیعت را در نظر می‌گیرد. از نظر وی طبیعت ملک همگانی محسوب می‌شود و انسان بنا بر طبیعت خویش و از طریق کار یدی طبیعت را تغییر داده و مالک آن می‌گردد. حق مالکیت از اصل آزادی انسان استنتاج می‌شود. به این معنی که انسان آزاد نخست مالک شخص خویش است و هیچ کسی به غیر از وی حتی از شخص او ندارد. بنابراین وی مالک نتایج کار یدی خویش نیز محسوب می‌شود. بعداً نتایج کار غیر (کار بنده) و اسب (سرمایه) است که هم‌چنین به مالکیت خصوصی وی در می‌آیند.<sup>۱</sup> از آن‌جا که لاک - البته فقط ظاهراً - به غیر از آزادی به اصل برابری انسان‌ها نیز وفادار است، در نتیجه از یک سو، طبیعت را ملک همگانی می‌خواند و از سوی دیگر، مالکیت را چنان محدود می‌کند که همه‌ی انسان‌ها به طبیعت دسترسی داشته باشند. بنابراین وی مدعی می‌شود که هیچ کسی مجاز نیست که محصولات طبیعت را آن قدر تصاحب کند که فاسد شوند و معیشت همسایه را غیرممکن سازد.<sup>۲</sup> در حالی که تا کنون استفاده از طبیعت محدود و بقای همگان ظاهراً تضمین شده است لیکن لاک بلافاصله از طریق انبار و تبادل محصولات فاسد شدنی با اشیاء فاسد نشدنی و پول دوباره حدود مالکیت خصوصی را بر می‌دارد.<sup>۳</sup> به نظر وی پول، طلا و نقره نسبت به آذوقه، لباس و وسایل حمل و نقل برای زندگی انسان‌ها فایده‌ی کمی دارند و ارزش آن‌ها مانند مالکیت نابرابر بر زمین تنها از طریق یک توافق اجتماعی و به صورت تجربی ("خرد ناب" هگلی) به وجود آمده است. در این‌جا از یک سو، پول به صورت یک شیء دائمی به نظر می‌رسد که انسان‌ها آن‌را بدون این که فاسد شود، برای مصرف محصولات فاسد

خویش به تدوین قانون اساسی و قوانین مدرن شهروندی تن دهند. بنابراین اتفاقی نیست که هگل به این موضوع اعتراف می‌کند که فلسفه همیشه دیر به مقصد می‌رسد.

<sup>۱</sup> Vgl. Locke, John (۱۹۶۶): Über die Regierung, in: Philosophie der Neuzeit, Bd. ۸,

Ernesto Grassi (Hrsg.), München, S. ۲۷f.

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۳۵

<sup>۳</sup> Vgl. ebd., S. ۴۱

<sup>۱</sup> Vgl. S. ۴۲f., ۲۷۸

اروپا، یعنی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی، اقتصاد سیاسی انگلیسی و فلسفه‌ی سیاسی فرانسوی به مضمون علم سوسیالیسم دست بیابد و با تکامل مفاهیم دیالکتیکی و "علم مثبت" زمینه‌ی تمامی اشکال دینی، فلسفی و ایدئولوژیک و همچنین سوسیالیسم تخیلی را برچیند. در این‌جا "علم مثبت" قادر بود که ماهیت متضاد را از شکل ظاهری آشتی-یافته مبرا و زمینه‌ی نقد کلیت جامعه‌ی طبقاتی را مهیا سازد. از این پس، نقد درون-ذاتی از فرایض بورژوازی آغاز شد و پس از بررسی جامعه‌شناسانه‌ی آن‌ها نظریه-پردازان‌شان را با عواقب همان فرایض مواجه کرد. به این معنی که مارکس از یک سو، از علم منطق هگل که در واقعیت تکامل اسرارآمیز، جنجالی و آپریور منطق جامعه‌ی بورژوایی است،<sup>۱</sup> سود برد و از سوی دیگر، پس از دگرگونی دیالکتیک هگلی مشکل جابجایی سوژه با ابژه را حل کرد و برای ابژه نسبت به سوژه الویت قائل شد. این شیوه-ی تحلیل در دو پروژه‌ی تحقیقاتی وی که البته در کمال هماهنگی با همدیگر دنبال می-شوند، به خوبی مشاهده می‌شود. نخست، نقد منطق شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری مدرن به صورت "ارزش‌افزایی ارزش" است. به این معنی که نقد وی از ارزش کالا آغاز می-شود و سرانجام به سود سرمایه، یعنی "ارزش افزوده شده" صعود می‌کند. مارکس تجزیه ارزش مبادله از ارزش مصرف در اقتصاد کلاسیک را پذیرفت و شکل ظاهری کالا را از ماهیت آن مجزا ساخت. به این معنی که قوانین تبادل در بازار (عرضه و تقاضا) نه تنها تمامی کالاها را که ماهیتاً متفاوت هستند، از طریق پول به یک شکل قابل مقایسه، ارزیابی و مبادله در می‌آورد بلکه قادر است که در تمامی شئون زندگی انسان رسوخ و کلیت روابط اجتماعی و جزئی‌ترین مسائل و حتا خصوصی‌ترین درخواست‌های او را تبدیل به کالا کرده و برای فروش به بازار عرضه کند. از جمله باید از تحلیل مارکس از شکل کالایی نیروی کار، یعنی کار مزدی یاد کرد. از آن‌جا که توفیق روند "ارزش‌افزایی ارزش" اصولاً بستگی به موجودیت "کار آزاد دوگانه" (آزادی از ابزار تولید و آزادی برای فروش نیروی کار) دارد، در نتیجه اعمال خشونت دولتی برای تجزیه نیروی کار از ابزار تولید و تشکیل بازار کار (انباشت اولیه) ضروری

<sup>۱</sup> Schändelbach, Herbert (۱۹۷۰): Zum Verhältnis von Logik und Gesellschaftstheorie bei Hegel, in: Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, S. ۵۸ff., Oskar Negt (Hg.), F/M, S. ۶۵f.

زیرا نه تنها بازتاب مثبت‌گرای ایده‌ها و خودانگاری بورژوازی از طبقه‌ی خویش است بلکه به صورت ایدئولوژی و فلسفه‌ی سیاسی دولت مدرن بر واقعیت جامعه‌ی بورژوایی واکنش می‌کند. به بیان دیگر، با وجودی که تصویب اصل مالکیت خصوصی نه از نظر تئوریک (فلسفه‌ی حقوق طبیعی) قابل اثبات است و نه جامعه‌ی آشتی‌یافته به دلیل نبرد ابژکتیو طبقاتی در پراکسیس به وحدت رسیده است، لیکن قانون اساسی جوامع مدرن، مالکیت بورژوایی را اصل لاینفک خود می‌شمارند و دولت را به عنوان "تهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" موظف به حفاظت و حمایت از آن می‌سازند. در این‌جا ماهیت وارونه‌ی جامعه‌ی طبقاتی یک شکل قانونمند به خود می‌گیرد که البته در تضاد با حقوق طبیعی انسان و خرد بشری قرار دارد. بنابراین اهداف بورژوازی از همان زمان که برای کسب قدرت سیاسی خیزش کرد، متضاد بود. بورژوازی از یک سو، بازگرداندن حکومت به ملت را رسالت تاریخی خود می‌شمرد اما از سوی دیگر، خواهان تضمین حقوقی مالکیت خصوصی و استقرار خویش به عنوان طبقه‌ی حاکم و حکومت بر فرودستان جامعه بود. فقط از این منظر بدبینی بورژوازی به تعمیق خردگرایی و رابطه‌ی مبهم‌اش با حقوق طبیعی انسان قابل درک است. زیرا تحقق اندیشه‌ی آزادی و برابری انسان‌ها نتایج دیگری به غیر از براندازی جامعه‌ی طبقاتی، لغو مالکیت بورژوایی و قانون ارزش و پایان اجبار کار مزدی را به دنبال نخواهد داشت. با وجودی که ایدئولوژی بورژوازی (تئوری) در تضاد عریان با واقعیت ابژکتیو (پراکسیس) جامعه‌ی طبقاتی قرار دارد لیکن تظاهر به خردگرایی و تولید تصورات ناب ذهنی مانند جامعه‌ی آشتی‌یافته و "قیمت طبیعی" نظریه‌پردازانش را مجاز به مثبت-گرایی می‌کند. انگاری که انسان‌ها در جامعه‌ی بورژوایی با رجوع به خرد خویش در تمامی مسائل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی به توافق کامل رسیده‌اند.

مارکس از همان بدو فعالیت نوشتاریش میان ماهیت و شکل تفاوت می‌گذاشت و فراروی از تناقض آن‌ها را به صورت حق انقلاب موجه می‌شمرد. از آن‌جا که وی کارشناس فلسفه‌ی ماتریالیستی یونان باستان بود و با فلسفه‌ی حقوق طبیعی استوا به خوبی آشنایی داشت، در نتیجه نه جامعه‌ی آشتی‌یافته‌ی هگلی را می‌پذیرفت و نه بازار را به عنوان یک نهاد خردگرا جهت تشکیل "قیمت طبیعی" قبول داشت. مارکس سرانجام موفق شد که از طریق نقد درون‌ذاتی سه پروژه از پیشرفته‌ترین ملت‌های



تولیدی و طبیعی در حوزه‌ی بازار پدیدار می‌شود. به بیان دیگر، صاحبان سرمایه برای کسب توفیق در بازار، باید منابع تولیدی را چنان به کار گیرند (یعنی مخارج تولید را به حداقل برسانند) و نیروی کار را چنان با قیمت بازتولید آن در بازار مبادله کنند (یعنی سود سرمایه را به بالاترین حد ممکنه برسانند) که مقدار کار بیگانه به صورت ارزش به سرمایه‌ی آن‌ها اضافه گردد (یعنی تحقق سود سرمایه فرای میانگین نرخ سود میسر شود). پیدا است که تصمیم منطقی در امر تولید و شرکت در بازار، وابسته به اصول کلی است که در عرصه‌ی رقابت تعمیم می‌یابد. اما نه پیش‌بینی تحولات احتمالی در بازار ممکن است و نه شرایط تولیدی در بخش خصوصی مشابه هستند. فقط از این دو جهت است که شرکت و رقابت در بازار برای کسب سود سرمایه قابل درک می‌شوند. اما تعمیم عمل منطقی در امر تولید مسبب "گرایش نزولی نرخ سود" و تشکیل مانعی در برابر رقابت می‌شود. به این معنی که تعمیم شیوه‌ی مسلط تولیدی و به خصوص فن‌آوری، منجر به افزایش نسبت کار مرده (سرمایه‌ی ثابت) به کار زنده (سرمایه‌ی متغیر) می‌شود و از آن‌جا که بنا بر بررسی مارکس فقط کار زنده قابل استثمار و مولد ارزش است، در نتیجه تعمیم عمل منطقی در بخش خصوصی منجر به بی‌منطقی کل نظام سرمایه‌داری می‌شود. معیار این بی‌منطقی "گرایش نزولی نرخ سود" است که رکود اقتصادی و بحران کلی نظام سرمایه‌داری را به دنبال دارد.<sup>۱</sup> به این ترتیب، مارکس ماهیت متضاد شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری مدرن را به صورت یک "جهان وارونه" عریان می‌کند. در این‌جا نیز نقش اقتصاد سیاسی به صورت ایدئولوژی روشن می‌شود که این "جهان وارونه" را مانند عدسی دوربین عکاسی چنان بچرخاند و از آن یک آگاهی به وجود بیاورد که برای ناظر مصداق خردمندی و منطبق با منافع عمومی به نظر بیاید.<sup>۲</sup> لیکن تعمیم و تعمیق نظام سرمایه‌داری منجر به تشکیل آن شرایط و عوامل ایزکتیو می‌شود که پراکسیس مساعد اجتماعی را برای فراروری از آن و سازمان‌دهی یک نظم نوین مهیا می‌سازد.

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, und MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost), S. ۳۳ff., ۱۵۱ff., ۲۲۱ff.

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Deutsche Ideologie, MEW Bd. ۳, Berlin (ost), S. ۲۶

است. نتیجه انبوهی از کارگران مزدی است که برای شیوه‌ی مدرن سرمایه‌داری "ارزش ذخیره‌ی کار صنعتی" محسوب می‌شود. در این‌جا خشونت غیراقتصادی (قوای مقننه، قضائیه و مجریه) از خشونت اقتصادی تنها ظاهراً مستقل و مجزا است زیرا که دولت مدرن از بطن جامعه‌ی بورژوازی رشد می‌کند و در واقعیت شکل دوگانه‌ی آن است. از این پس، پول برای "کار آزاد دوگانه" تبدیل به یک خشونت اجتماعی می‌گردد زیرا با وجودی که کارگران در فروش نیروی کار خویش آزاد هستند لیکن آزادی آن‌ها از ابزار تولید، مبادله‌ی نیروی کار با پول در بازار را جهت حفظ بقا بر آن‌ها تحمیل می‌کند. در حالی که ارزش مبادله‌ی کار در بازار معین می‌شود لیکن کار تنها کالایی است که ارزش مصرف آن برابر با تولید ارزش می‌باشد. در این‌جا مارکس نظریه‌پردازان اقتصاد ملی را متهم می‌کند که فقط اشکالی را که البته در واقعیت مشاهده می‌شوند اما با ماهیت متضاد اقتصاد بورژوازی در تناقض هستند، تبدیل به تئوری کرده‌اند.<sup>۱</sup> به این ترتیب، برای وی ممکن می‌گردد که از یک سو، با تفاوت میان "دوران ساده" و "دوران کارمزدی با سرمایه" موضوع تحلیل را از حوزه‌ی مبادله به حوزه‌ی تولید بسط دهد و از سوی دیگر، تشکیل مالکیت بورژوازی را به صورت کار اضافی پرداخت نشده، سلب مالکیت نتایج کار شخصی و استثمار نیروی کار افشا سازد.<sup>۲</sup> مارکس هم‌چنین در نقد خویش از روند "ارزش افزایی ارزش" به بحران‌های درون‌ذاتی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری مدرن در اشکال ادواری و ارگانیک آن‌ها پی می‌برد. انتقاد وی اساساً به منطق سرمایه وارد می‌آید زیرا در کلیت خویش به بی‌منطقی و بحران نظام سرمایه‌داری می‌انجامد. این تناقض نتیجه‌ی برنامه‌ریزی روند تولید است که بستگی به محاسبات اقتصادی در بخش خصوصی دارد. لیکن توفیق سرمایه‌ی خصوصی وابسته به توان شرکت و رقابت اقتصادی در بازار است که با معیار "میانگین نرخ سود" سنجیده می‌شود. در این‌جا تصمیم منطقی اصل رقابت است که هم در تسلط بهتر و تنظیم و ترکیب مناسب‌تر منابع تولیدی مانند سرمایه‌ی ثابت (فن‌آوری) و سرمایه‌ی متغیر (نیروی کار) و هم در استفاده و بکارگیری مناسب‌تر شرایط کلی

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۹۰, ۱۸۹f., ۵۶۴

<sup>۲</sup> Vgl. S. ۶۰۹f

قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم منجر به اختلال در روند جامعه‌ی طبقاتی می‌شود.<sup>۱</sup> به بیان دیگر، مارکس در این‌جا نخست ماهیت متضاد فعالیت مادی (حوزه‌ی تضاد) را در نظر می‌گیرد و آن‌را به صورت اولویت ابژه بر سوژه در روند شناخت خویش ادغام می‌سازد. بعداً فعالیت غیرمادی (حوزه‌ی بیان تضاد) است که اشکال موجود جامعه‌ی طبقاتی را به چالش می‌کشد و به صورت حاصل کشمکش با قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم دوباره بر فعالیت مادی و حوزه‌ی تضاد واکنش می‌کند. نتیجه‌ی این واکنش دگرگونی واقعیت و طبیعت بیرونی است که البته دوباره به صورت اولویت ابژه بر سوژه در شناخت‌شناسی ماتریالیستی - دیالکتیکی مارکس از کلیت تاریخ جامعه‌ی طبقاتی ادغام می‌شود.

به این ترتیب، مارکس در نقد منطق شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری مدرن و بررسی حرکت ماتریالیستی - دیالکتیکی از جامعه‌ی طبقاتی (بورژوازی) موفق به شناخت یک کلیت متضاد از ماهیت و شکل می‌شود. در این‌جا دگرگونی‌های تاریخی به عنوان حاصل تضادهای درون‌ذاتی ماتریالیستی و آگاهی ایده‌آلیستی از این تضادها عریان می‌گردند و جنبه‌های مادی و معنوی نبرد طبقاتی و تشکیل دولت به عنوان "نهاده‌ی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" روشن می‌شوند. فقط از این طریق برای مارکس ممکن می‌شود که به سازمان‌دهی درونی کلیت جامعه بورژوازی در تکامل، تکوین، تحکیم، تضاد، دگردیسی و مسیر زوالش پی ببرد و شناخت خویش را به صورت میانگین ایده‌آل مناسبات واقعی (پراکسیس) در شکل تئوریک بازتاب دهد. البته شیوه‌ی اندشیدن انتقادی مارکس همواره مانعی در برابر تحلیل‌های غیر انتقادی، دترمینیستی، فرجام‌گرا و مثبت‌گرا می‌سازد زیرا تفکر دیالکتیکی وی بنا بر پراکسیس مستدل و در برابر هر گرایش، جریان متقابل آن‌را نیز در نظر می‌گیرد.

بدین سان، جنبش کارگری و کمونیستی به یک تئوری عملگرا ("علم مثبت") دست یافت و ظاهراً از اشکال "سوسیالیسم تخیلی" رها گشت. ظاهراً به این دلیل زیرا با وجودی که در اوایل قرن گذشته در کشورهای مدرن سرمایه‌داری احزاب سوسیال دموکرات تشکیل شده بودند لیکن تجربیات نبرد طبقاتی از یک سو، از گسل‌های دینی،

<sup>۱</sup> ebd., ۲۶f.

بعداً تاریخ ماتریالیستی و دیالکتیکی از حرکت جامعه‌ی طبقاتی است که مارکس آن‌را به صورت پروژه‌ی دوم تحقیقاتی خویش دنبال کرد. در حالی که مارکس در نقد منطق شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری مدرن از ارزش (کالا) آغاز و به قوانین "ارزش افزایی ارزش" رسید و هم‌زمان ماهیت متضاد و وارونگی جامعه‌ی بورژوازی را افشا کرد، نقد ماتریالیستی و دیالکتیکی وی از تاریخ جامعه‌ی طبقاتی بیان تضاد، یعنی "آگاهی از جهان وارونه" را مد نظر دارد. به این معنی که مارکس در نقد خویش از آن شکلی از "آگاهی" آغاز می‌کند که دین، فلسفه و ایدئولوژی به صورت ظواهر جامعه‌ی طبقاتی به وجود آورده‌اند و سپس به سوی خودآگاهی انسان نشانه می‌گیرد. در این‌جا سرچشمه‌ی "آگاهی از جهان وارونه" تقسیم کار مادی و کار ذهنی است که منجر به تشکیل اشکال ظاهری جامعه‌ی طبقاتی، یعنی دین، فلسفه و ایدئولوژی می‌شود.<sup>۱</sup> به این معنی که طبقه‌ی حاکم همواره بخشی از قدرت مادی خویش را در اختیار قشری از طبقه‌ی حاکم می‌گذارد که قدرت ذهنی‌اش را نیز بسازد. از آن‌جا که دین، فلسفه و ایدئولوژی به صورت اشکال ظاهری (تئوری) بر جامعه‌ی طبقاتی واکنش می‌کنند و منجر به دگرگونی واقعیت اجتماعی (پراکسیس) می‌شوند و از آن‌جا که انسان‌ها تحت تأثیر این اشکال ظاهری در جامعه‌ی طبقاتی ادغام و فعال می‌شوند، در نتیجه در اندیشه‌ی انتقادی مارکس دین، فلسفه و ایدئولوژی نه به معنی بازتاب مثبت‌گرا و مجرد از "جهان وارونه" و گسست از واقعیت اجتماعی بلکه به معنی تشکیل قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم جهت واکنش بر پراکسیس و دگرگونی آن محسوب می‌شود. نبرد طبقاتی مضمون این پراکسیس است که از ذات درونی ماهیت متضاد جامعه‌ی طبقاتی رشد کرده و همواره در کشمکش با اشکال ظاهری جامعه‌ی طبقاتی می‌باشد. به بیان دیگر، دین، فلسفه و ایدئولوژی از این منظر به واقعیت اجتماعی منسوب می‌شوند زیرا به صورت قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم از یک سو، بر افکار عمومی حکم‌فرمایی کرده و سازمان جامعه‌ی طبقاتی را موجه می‌کنند و از سوی دیگر، توجیه نظری قوای اجرایی و اعمال خشونت دولتی را به عهده می‌گیرند. اعمال خشونت دلیل مادی دارد زیرا از منظر مارکس انسان یک "موجود فعال" است که از طریق کار نه تنها طبیعت بیرونی بلکه طبیعت درونی خویش را نیز دگرگون می‌سازد و در نتیجه همواره در کشمکش با

<sup>۱</sup> ebd., S. ۳۱

جنبه‌ی سوژه به خود می‌گیرند که در روند توسعه‌ی صنایع صنعتی و تشکیل زیربنای مساعد اقتصادی آنتاگونیسم تاریخی خود، یعنی طبقه‌ی کارگر را به وجود می‌آورند. بنابراین سوسیال دموکراسی کارگران را فرا می‌خواند که ضرورت تاریخی تشکیل طبقه-ی کارگر را در نظر بگیرند و شرایط عینی رهایی خویش را در توسعه‌ی اقتصادی، پیشرفت علم و فن‌آوری، رشد نیروهای مولد و در توفیق روند ارزش افزایی سرمایه بدانند و تا آن زمان به اصلاحات در محدوده‌ی نظام سرمایه‌داری رضایت دهند. از این پس، سوسیال دموکراسی به سوژه‌زدایی روی آورد و دیالکتیک را از ماتریالیسم تاریخی زدود و آن‌را در بست تبدیل به ایدئولوژی بورژوازی کرد. مقابله با اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس از دو سو سازمان‌دهی شد. نخست، نقش مثبت تاریخی بورژوازی برای ارتقاء نیروهای مولد بود که گفتمان مسلط سوسیال دموکراسی را معین می‌کرد. بنابراین کارگران محکوم بودند که تحت نظارت بورژوازی، رهایی خود را در پیشرفت فن‌آوری و تحولات اقتصادی نظام سرمایه‌داری جستجو کنند و به بردگی کار مزدی تن دهند. دوم این‌که تقبل جدایی حوزه‌ی اقتصادی از حوزه‌ی سیاسی بود که به عنوان برنامه‌ی بورژوازی و اصل تدوین شده‌ی قانون اساسی‌اش، جامعه را پیرامون منافع طبقاتی خویش سازمان می‌داد. صرف نظر از تحلیل کلیت متضاد جامعه‌ی طبقاتی، انکار تضاد ماهیت سرمایه‌داری با ایدئولوژی بورژوازی و هم‌چنین پذیرش گسست تئوری انتقادی و پراکسیس انقلابی، بهایی بود که سوسیال دموکراسی برای فعالیت قانونی خویش پرداخت.<sup>۱</sup> پیداست که محدودیت مبارزات طبقاتی در حوزه‌ی اقتصادی و شکل صنفی، نیروی کار را از یک سو، به عنوان رابط تبادل مادی میان انسان و طبیعت و از سوی دیگر، به عنوان تنها عامل ایجاد ثروت اجتماعی پنهان می‌کند. به این ترتیب، نه تنها ماهیت غیراخلاقی استثمار و نقش کار اضافی پرداخت نشده در تشکیل مالکیت خصوصی پوشیده می‌ماند بلکه انتقال مبارزات طبقاتی به حوزه‌ی سیاسی و استنتاج هرگونه فعالیت انقلابی در نطفه خفه می‌شود. هم‌چنین پیدا است که با یک چنین طرحی از یک سو، سوسیال دموکراسی اصولاً قادر نبود که فراتر از اندیشه‌ی سیاسی بورژوایی اقدام کند و بنابراین تحت سلطه‌ی ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم محبوس می‌ماند و از سوی دیگر، از خودبیگانگی کارگران نسبت به تاریخ مبارزاتی و نقش یکنای‌شان در

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۱۱۱

ملی و جنسیتی، خلاصه ایدئولوژیک میان کارگران گزارش می‌داد که البته مانع آن می‌شد که کارگران بنا بر هستی مادی خویش فعال شده و بلافاصله با هویت طبقاتی خویش خو بگیرند و برنامه‌ی حزبی را بلافاصله بپذیرند. از سوی دیگر، دلیل ضعف جنبش کارگری و کمونیستی موفقیت محدودش در نبرد طبقاتی بود. از اواخر قرن نوزدهم میلادی، دولت‌های مدرن بورژوایی در برابر مقاومت طبقه‌ی کارگر عقب‌نشینی کردند و یک شکل اولیه‌ی هژمونیک به خود گرفتند. برای نمونه دولت با یک سیاست کلی مناسبات تولید را بهبود داد و شرایط توسعه و شکوفایی اقتصاد ملی را مهیا ساخت. به این ترتیب، نه تنها از طریق دریافت گمرک و تشکیل شرایط کلی (ساختن راه آهن، تلگراف)، تولیدات داخلی در برابر رقابت جهانی محفوظ ماندند بلکه دولت با سرمایه‌گذاری در صنایع سنگین و معادن مستقیماً در حوزه‌ی تولید فعال شد. هم‌زمان دولت به عفو عمومی زندانیان سیاسی تن داد و از تصویب مجدد قوانین ضدکارگری صرف نظر کرد. در همان حال فعالیت صنفی کارگران و تشکیل احزاب سوسیال دموکرات قانونمند شدند. از این پس، دو جریان متفاوت در انترناسیونال دوم به وجود آمدند که هر کدام به نوع خود به تقلیل‌گرایی و مثبت‌گرایی روی آورده و منجر به گسست رابطه‌ی تئوری انتقادی با پراکسیس انقلابی در اندیشه‌ی سیاسی مارکس شدند. در حالی که کمونیست‌ها حدود انباشت سرمایه و بحران سرمایه‌داری را برای تحقق انقلاب اجتماعی مثبت ارزیابی می‌کردند، سوسیال دموکرات‌ها به انباشت نامحدود اعتقاد داشتند و برای حفظ جنبه‌های مثبت سرمایه‌داری و حذف جنبه‌های منفی آن از طریق اصلاحات تلاش می‌کردند.<sup>۱</sup>

در آستانه‌ی جنگ اول جهانی (در سال ۱۹۱۴ میلادی) احزاب سوسیال دموکرات به دو بخش رفرمیستی و انقلابی منشعب شده و خصمانه در برابر یک دیگر صف‌آرایی کردند. این انشعاب که البته بعدها به صورت انترناسیونال دوم و سوم شکل گرفت، نتیجه‌ی یک کشمکش تئوریک پیرامون اتخاذ یک فلسفه‌ی عمل مناسب برای تحقق سوسیالیسم بود. انترناسیونال دوم به رهبری کارل کائوتسکی طرح "ابژه‌گرایی واقع‌گرا" را برای سوسیال دموکراسی نمایندگی می‌کرد. از این منظر، جامعه و نظام سرمایه‌داری

<sup>۱</sup> vgl. Luka's, Georg (۱۹۷۸): Geschichte und Klassenbewusstsein - Geschichte der marxistischen Dialektik, ۵. Auflage, Darmstadt/Neuwied, S. ۱۰۸f.

خرد خویش ارزیابی می‌کنند و جامعه را به صورت ابژه چنان با اراده‌ی خویش تغییر می‌دهند که قدرت محرکه‌ی اقتصادی مسبب تحقق اهداف اجتماعی آن‌ها می‌شود.

در حالی که تحت رهبری بلشویک‌ها حکومت تزاری در روسیه سرنگون گشت و حزب کمونیست شوروی قدرت سیاسی را به دست گرفت، جنبش‌های کارگری و کمونیستی در کشورهای مدرن غربی یا تحت نفوذ سوسیال دموکراسی به انفعال سیاسی کشیده و یا توسط دولت‌های فاشیستی به کلی منهدم شدند. از آن‌جا که چشم انداز انقلاب جهانی غیرواقعی‌تر از گذشته به نظر می‌آمد، در نتیجه "تحقق سوسیالیسم در یک کشور" تبدیل به گفتمان مسلط حزب کمونیست در کشور شوراها شد. مبارزه‌ی ضد امپریالیستی و تشکیل زیربنای مساعد اقتصادی خطوط اساسی این گفتمان را جهت برقراری سوسیالیسم تشکیل می‌دادند. به این ترتیب، طبقه‌ی حاکم و بوروکراسی تزاری که در حاشیه‌ی نزاع‌های سیاسی و تحولات اجتماعی کشور دوام آورده بودند به عنوان هسته‌ی مرکزی برای سازمان‌دهی توسعه‌ی اقتصادی در نظر گرفته شدند. در این‌جا نیز اصل "دیالکتیک انقلاب و بازگشت" فعال شد و با غلبه‌ی قوای بازگشت بر انقلاب، حاکمیت گذشته در کوتاه‌ترین مدت ممکنه نه تنها حزب کمونیست را در خود ادغام کرد بلکه طبقه‌ای را به صورت کارمندان عالی‌رتبه‌ی دولتی در شوروی به وجود آورد. گزینش "اقتصاد با برنامه" به جای "اقتصاد بازار" و تشکیل مالکیت دولتی به جای مالکیت خصوصی بدون تردید انگیزه‌ی تحقق سرمایه‌داری دولتی را داشت که با تشدید توسعه‌ی اقتصادی و رشد نیروهای مولد زیربنای مساعدی را برای تحقق سوسیالیسم آماده سازد. لیکن محصول این اقتصاد سیاسی چیز دیگری نبود به غیر از تکامل یک زیربنای مساعد جهت استقرار یک حکومت طبقاتی و تشکیل دیکتاتوری بوروکراتیک.<sup>۱</sup>

از آن‌جا که تحولات جاری در شوروی هیچ‌گونه ارتباط مستقیمی با اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس نداشت، در نتیجه ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم جهت توجیه

<sup>۱</sup> فریدونی، فرشید (۲۰۰۴): نقدی بر مثبت‌گرایی مارکسیستی و فلسفه‌ی عمل نزد آنتونیو گرامشی، مقایسه آرمان و اندیشه جلد دوم، صفحه‌ی ۸۳ ادامه

vgl. Adorno, Theodor W. (۱۹۶۶): Negative Dialektik, Frankfurt am Main, S. ۳۱۴, und

vgl. Luka's, Georg (۱۹۷۸), ebd., S. ۳۸, und

vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main.

تشکیل ثروت اجتماعی بود که آن‌ها را معطوف به مبارزات صنفی کرده و در برابر طبقه‌ی حاکم و دستگاه دولتی به انفعال سیاسی می‌کشید. البته فلسفه و تاریخ متفاوت کشورهای غربی منجر به تشکیل اشکال متفاوت جوامع بورژوایی و دولت‌های مدرن شده بود که نبرد طبقاتی را نیز متأثر می‌ساخت. برای نمونه در انگلستان هیچ‌گاه قدرت سیاسی "حزب کار" در معرض خطر قرار نگرفت و در فرانسه قدرت حزب کمونیست پشت سر نفوذ اجتماعی حزب سوسیال دموکرات قرار داشت. هم‌زمان در کشورهای آلمان و ایتالیا اصل "دیالکتیک انقلاب و بازگشت" فعال شد و با غلبه‌ی قوای بازگشت بر انقلاب، فاشیسم به عنوان دیکتاتوری بورژوازی جهت سرکوب جنبش کارگری و کمونیستی به قدرت رسید. استقرار فاشیسم در آلمان و ایتالیا در دوران کلاسیک امپریالیسم به وقوع پیوست. از یک سو، تمرکز تولیدات و ایجاد منوپل‌ها، تمرکز سیستم بانکی، ادغام تولیدات منوپل با سیستم بانکی و ایجاد سرمایه مالی مانع روند ارزش افزایی سرمایه در حوزه‌ی اقتصاد ملی می‌شدند و از سوی دیگر، صدور سرمایه ملی به کشورهای مستعمره و نیمه مستعمره با مرزهای جغرافیایی و اقتصادی مواجه می‌شد که کشورهای کلاسیک کلونیالیستی برای حفظ منافع ملی خویش کشیده بودند. بنابراین تضمین روند ارزش افزایی سرمایه ملی از منظر فاشیست‌های آلمانی و ایتالیایی تقسیم مجدد جهان را ضروری می‌کرد. لیکن وقتی که کشورهای مقتدر همه با هم یک سیاست امپریالیستی را دنبال می‌کنند و برای تقسیم دوباره‌ی جهان به توافق نمی‌رسند، در نتیجه تحقق اهداف متضاد آن‌ها به اجبار سبب گشایش جنگ جهانی می‌شود.<sup>۱</sup>

در برابر سوسیال دموکراسی، انترناسیونال سوم به رهبری لنین طرح "سوژه‌گرایی مثبت‌گرا" را برای بلشویک‌ها نمایندگی می‌کرد. از این منظر، جامعه و نظام سرمایه‌داری جنبه‌ی ابژه به خود می‌گیرند. در این‌جا دیگر عامل اصلی روند تاریخ، قوانین خشک اقتصادی تلقی نمی‌شوند بلکه این انسان‌ها هستند که به عنوان سوژه تاریخ را می‌سازند. انسان‌هایی که گرد هم می‌آیند و نیازهای فردی خود را به عنوان نیازهای اجتماعی درک می‌کنند. انسان‌هایی که در روابط روزمره‌ی خود قوانین و وقایع اقتصادی را کشف و اهداف همگانی را معین می‌سازند. انسان‌هایی که واقعیت‌ها را با

<sup>۱</sup> vgl. Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, ۸. Auflage, S. ۷۶۳ff, Dietz Verlag Berlin

"سوژه‌گرایی مثبت‌گرا" بلشویکی بدون در نظر داشتن زیربنای اقتصادی یک نقش اختصاصی برای اراده‌گرایی به صورت ایده‌آلیسم انتزاعی قائل می‌شد و تغییر انقلابی جامعه را در دستور فعالیت سیاسی قرار می‌داد. در حالی که طرح نخست عملاً منکر اندیشه‌ی انقلابی مارکسیسم بود و جهت تعدیل تضاد ابژکتیو طبقاتی به اصلاحات در محدوده‌ی نظام سرمایه‌داری رضایت می‌داد، طرح بعدی در برابر تحقق هرگونه رفرمی در نظام سرمایه‌داری ایستادگی می‌کرد زیرا تحقق آن را مانع انقلاب سوسیالیستی می‌شمرد. البته بعد از وقوع انقلاب اکتبر، تقلیل‌گرایی و مثبت‌گرایی تحت نظریه‌ی ضرورت ارتقاء نیروهای مولد (مانند سوسیال دموکراسی) و "تحقق سوسیالیسم در یک کشور" در شوروی ادامه یافت. ایدئولوژی حکومتی که البته بعداً تحت عنوان مارکسیسم - لنینیسم متکامل شد، تمرکز قدرت دولتی را برای تحقق نظم اجتماعی و ارتقاء نیروهای مولد ضروری می‌دانست. به این ترتیب، یک آینده‌ی مثبت و درخشان برای کارگران و کشاورزان در کشور شوروی تبلیغ می‌شد. انگاری که فن‌آوری به تنهایی و بدون در نظر گرفتن انسان‌هایی که آن‌را به کار می‌گیرند و انسان‌هایی که موجب وقایع اجتماعی می‌شوند، منجر به ارتقاء ابژکتیو نیروهای مولد می‌گردد. بنابراین مارکسیسم - لنینیسم وجوه عامی و شبه‌دینی یافت زیرا معتقد به واقعیت ابژکتیو خارج از ذهن عموم و روح جهان‌شمول تاریخ بود که در راستای سرنوشتی معین و مثبت به سوی سوسیالیسم نوع شوروی سپری می‌شد. با وجودی که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در تقابل با سوسیال دموکراسی مدون شده بود لیکن مضمون هر دوی آن‌ها با سوژه‌زدایی و حذف دیالکتیک از ماتریالیسم تاریخی موجه می‌شد. در این‌جا موضوع فقط سیاست توسعه‌ی اقتصادی بود که از ماهیت متضاد در هر دو نظام گزارش می‌دهد. در حالی که مارکسیسم - لنینیسم اشکال سرمایه‌داری دولتی و دیکتاتوری بوروکراتیک را موجه می‌کرد، سوسیال دموکراسی توجیه سرمایه‌داری خصوصی و حاکمیت بورژوازی را به عهده گرفته بود. به این ترتیب، تئوری انتقادی و انقلابی مارکس که از بررسی کلیت جامعه‌ی سرمایه‌داری، یعنی از منظر "ارزش‌افزایی ارزش" (منطق سرمایه‌داری)، تشکیل ساختاری و کنش اجتماعی (ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی) ایجاد شده بود، گسسته شد. در هر دو طرح دیگر روبنا با زیربنا، نظریه با تجربه، آگاهی با هستی و تئوری با پراتیک در ارتباط دیالکتیکی نبودند. با در نظر

مناسبات موجود متکامل شد. در کمال شگفتی این‌جا نیز مانند سوسیال دموکراسی سوژه‌زدایی از دیالکتیک تبدیل به یک برنامه‌ی ایدئولوژیک شد که ماتریالیسم تاریخی را در بست در اختیار دیکتاتوری بوروکراتیک شوروی می‌گذاشت. به این ترتیب، مقابله با اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس به صورت نقش مثبت بوروکراسی در برنامه - ریزی و تحقق توسعه‌ی نیروهای مولد شکل گرفت که گفتمان مسلط حزب کمونیست را در یک جهان دو قطبی معین می‌کرد. از این پس، کارگران محکوم بودند که در کشور شوروی تحت نظارت بوروکراسی قرار بگیرند، به بردگی کار مزدی و قانون ارزش تن دهند و موضوع رهایی و رفاه خویش را فدای پیشرفت فن‌آوری و تحولات سرمایه‌داری دولتی جهت دفاع از "وطن سوسیالیستی" در برابر امپریالیسم کنند.

با وجودی که سیاست انترناسیونال دوم با انترناسیونال سوم کلاً تفاوت داشت لیکن نتایج فلسفه‌ی عمل آن‌ها به دلیل تقلیل‌گرایی و مثبت‌گرایی کاملاً مشابه بودند. به این معنی که هر دوی آن‌ها با یک نگرش تنگ به جامعه رابطه‌ی سوژه با ابژه را گسستند. لیکن جامعه از یک سو، سوژه است زیرا به انسان‌ها ارجاع داده می‌شود و انسان‌ها باید عواقب دگرگونی‌هایی را که ایجاد کرده‌اند، متحمل شوند. یعنی، جامعه به انسان‌هایی ارجاع داده می‌شود که اصول آن‌را به وسیله‌ی آگاهی سوژکتیو خویش معین کرده‌اند و به همین دلایل نیز ماهیت مجرد و شکل ظاهری جامعه، یعنی کلیت آن فقط با شناخت خرد سوژه قابل درک است. هم‌چنین جامعه از سوی دیگر، ابژه نیز است زیرا اصول سازمانی آن و چهره‌ی سوژکتیو آن بدون واسطه نمایان نمی‌شود و جامعه مالک یک سوژه‌ی کلی و شناخته شده نیست. بنابراین بعد از هر دگرگونی اجتماعی، تمایلی مشاهده می‌شود که وضعیت گذشته را دوباره بازسازی کند.<sup>۱</sup> پیدا است که تقلیل جامعه به ابژه و یا سوژه تنها از منظر مثبت‌گرایی موجه می‌شود زیرا عواقب فلسفه‌های سیاسی تک بعدی را می‌پوشاند و از بازتاب تجربه در نظریه مانع می‌کند. در حالی که طرح "ابژه‌گرایی واقع‌گرا" سوسیال دموکراسی تمامی تأثیرات فلسفه‌ی ایده‌آلیستی و آرمان‌گرایی سیاسی مارکسیسم را از حوزه‌ی فعالیت سیاسی اخراج کرد و با الهی کردن زیربنای اقتصادی یک درک محض ماتریالیستی از وقایع اجتماعی ساخت، طرح

<sup>۱</sup> vgl. Adorno, Theodor W. (۱۹۷۸): Einleitung, in: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, ۶. Auflage, Darmstadt/Neuwied, S. ۴۳

"منطق هدفمند" استفاده می‌کند که با اهداف سیاسی برنامه‌ی توسعه‌ی اقتصادی و تحولات اجتماعی را که البته از منظر اهداف فردی و "خرد عملی" غیرمنطقی هستند، طراحی و متحقق سازد. توفیق در توسعه‌ی اقتصادی و افزایش تولیدات از یک سو، به معنی تضمین ارزش افزایی سرمایه (دولتی، خصوصی) و تشدید مصرف انبوه کالاها هستند و از سوی دیگر، منجر به یک سلطه‌ی غیر قابل تصور بوروکراتیک بر انسان‌ها می‌شوند. در حالی که خردگرایی فقط جنبه‌ی ظاهری به خود می‌گیرد، "خرد ابزاری" طبیعت بیرونی و طبیعت درونی انسان را به تبعیت حاکمیت در آورده و سرکوب می‌کند.<sup>۱</sup>

از آن‌جا که نقد "خرد ابزاری" نه تنها نظام‌های توتالیتر بلکه هرگونه سازمان بوروکراتیک جامعه را نشانه می‌گیرد و از آن‌جا که این نقد بر خردگرایی که در امتداد تاریخ فرهنگی اروپای مدرن به وجود آمده است، وارد می‌آید، در نتیجه ظاهراً گریبان اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس را نیز می‌گیرد. از جمله باید از نقد آدورنو یاد کرد که مارکسیسم را متهم به مثبت‌گرایی می‌کند. به نظر وی مارکس طرح سلطه‌ی مطلق انسان بر طبیعت را از برنامه‌ی اولیه‌ی بورژوازی و پیام اولویت "خرد عملی" را از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی دریافت و آن‌ها را با آرمان "ضرورت تغییر جهان" به جای "تعبیر فلسفی جهان" مسلح کرد. آدورنو، مارکس را یک هگلی آتئیست می‌شمارد که برای روند تاریخ نقشی "الهی" قائل بوده و اولویت اقتصاد همراه با استدلال تاریخی، آینده‌ی خوشی را به وی نوید می‌داده است. به نظر وی مارکس از یک سو، فلسفه‌ی عملی را بر ماتریالیسم دیالکتیکی استوار ساخت که تطبیق انسان با طبیعت و وحدت سوژه با ایزه را در نظر بگیرد و از سوی دیگر، تصور هگل از "تاریخ جهان‌شمول" را که به صورت توازن قوای متضاد در وحدت آن‌ها طرح شده بود، با اولویت ایزه بر سوژه و تکمیل دیالکتیک با ماتریالیسم، از تداوم بر برش‌های تاریخی متمرکز کرد. به این ترتیب، مارکس البته موفق شد که علم تحولات مثبت‌گرای تاریخی را که درکی مطلق از تداوم بدون وقفه‌ی نظام اجتماعی داشت، مردود کند لیکن هم‌زمان رابطه‌ی "تاریخ جهان‌شمول" و ایدئولوژی را مقبول ساخت. به نظر آدورنو این رابطه که ترکیبی از

داشتن گسست رابطه‌ی تئوری انتقادی و پراکسیس انقلابی روشن است که چرا شناخت محدود از وقایع ابژکتیو اجتماعی منجر به شکست پروژه‌ی سیاسی سوسیال دموکراسی در غرب اروپا و بلشویکی در شوروی شد. به این معنی که صرف نظر از دوگانگی جامعه به صورت سوژه و ایزه و گسست رابطه‌ی دیالکتیکی تئوری انتقادی و پراکسیس انقلابی برابر با چشم پوشی از اصل "دیالکتیک انقلاب و بازگشت" است. به بیان دیگر، درک محدود بلشویسم و سوسیال دموکراسی از جامعه باعث شد که هر کدام به شیوه‌ی خود سبب شکست جنبش کارگری و کمونیستی در این دوران شوند.

به این ترتیب، اشکال کلاسیک نظام‌های "توتالیتر" استالینیستی (دیکتاتوری بوروکراتیک) و فاشیستی (دیکتاتوری بورژوازی) در اروپا پدید آمدند و تاریخ نگون-بختی انسان‌ها را رقم زدند. از این پس، سازمان و اداره‌ی جامعه تحت نظر مستقیم رهبر قرار گرفت و احزاب دولتی تبدیل به ابزار تحقق اهداف رهبری شدند. در حالی که ایدئولوژی ناسیونال سوسیالیسم تحقق منافع بورژوازی را با جنگ نژادها موجه می‌کرد، مارکسیسم - لنینیسم که البته تحقق منافع مادی طبقه‌ی حاکم بوروکرات را در نظر داشت، با یک درک عامی و شبه‌دینی، یعنی "دانش ابژکتیو ماتریالیستی" مستدل می‌شد. انگاری که روند تاریخ مقدر است و سرنوشت تمامی انسان‌ها بدون آگاهی و اراده‌ی آن‌ها سرانجام به سوسیالیسم نوع شوروی خاتمه می‌یابد. پیدا است که با وجود تفاوت‌های تاریخی و فرهنگی، هر دوی این نظام در انسان ستیزی وجه مشترک داشتند. انهدام اپوزیسیون و تصفیه‌ی حزبی، نابودی حافظه‌ی تاریخی، سازمان‌دهی حزبی جامعه و تشکیل اردوگاه‌های کار اجباری برای نابودی انسان‌ها از تشکیل یک مجموعه برای کنترل انسان‌ها گزارش می‌دهند. تحت شرایط موجود به خوبی قابل اثبات بود که هر کسی جایگزینی دارد. مجازات ارتباطی با گناه یا خلاف ندارد. تعلق به یک نژاد به اصطلاح "فرومایه"، "خلق خائن" یا "طبقه‌ی فرومایه" برای مجازات کافی است. روند تولید نباید سود بیاورد و کار نباید به ثروت اجتماعی بیافزاید.<sup>۱</sup> در این‌جا حاکمیت در اشکال بورژوایی و بوروکراتیک، خرد را تبدیل به ابزار دستگاه دولتی برای تحقق اهداف سیاسی و نیازهای اقتصادی خویش ساخت. به این معنی که بوروکراسی از

<sup>۱</sup> vgl. Arendt, Hana (۱۹۵۵): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Frankfurt am Main, und

<sup>۱</sup> Horkheimer, Max (۱۹۶۷): ebd., S. ۳۰, ۹۴

جایی که ممکن است، مسیر اندیشه‌ی سیاسی مارکس و تحولات آن را پیگیری کرده و دیالکتیک تئوری انتقادی و پراکسیس انقلابی وی را به محک ارزیابی خواننده‌ی نقاد بگذارم. در این ارتباط نه تنها به دگرگونی مفهوم انقلاب در اندیشه‌ی سیاسی مارکس خواهیم پرداخت بلکه تمایز نظریات وی با انگلس متأخر را نیز به بحث خواهیم گذاشت. به این ترتیب، نشان خواهیم داد که انگلس متأخر چگونه و با چه انگیزه‌ای نظریات انتقادی و انقلابی مارکس را تحریف و ماتریالیسم تاریخی و دیالکتیکی مارکس را مغرضانه مصادره کرده است. سپس تأثیرات مخرب و غیر مارکسی آثار انگلس متأخر را در تکامل ایدئولوژی سوسیال دموکراسی و همچنین مارکسیسم - لنینیسم به بحث خواهیم گذاشت. به گمان من از این طریق نه تنها امکان دارد که اتهام مثبت‌گرایی به مارکس را بررسی و بر طرف کرد بلکه با استناد به کلیت آثار مارکس و شناخت دیالکتیک تئوری انتقادی و پراکسیس انقلابی وی ممکن است که جنبش کارگری و کمونیستی در ایران به یک فلسفه‌ی عملی امروزی جهت انقلاب اجتماعی و تشکیل یک نظم نوین دست بیابد!

ادامه دارد!

#### منابع:

- Adorno, Theodor W. (۱۹۶۶): *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main
- Adorno, Theodor W. (۱۹۷۸): *Einleitung*, in: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, ۶. Auflage, Darmstadt/Neuwied
- Arendt, Hana (۱۹۵۵): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt am Main
- Bloch, Ernst (۱۹۶۱): *Naturrecht und menschliche Würde*, Gesamtausgabe Bd. ۶, Frankfurt am Main
- Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): *Philosophie der Praxis - Eine Auswahl*, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (۱۹۷۳): *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main

برش و تداوم نظام‌های اجتماعی است، تنها در امتداد سنت مثبت‌گرایی مفهوم می‌شود. از جمله آدورنو بر این نکته تأکید می‌کند که فعالیت سیاسی مارکس برای تحقق انقلاب اجتماعی بود. به نظر وی مارکس نه تغییر شکل انباشت و تعویض نظام سیاسی سرمایه‌داری را در نظر داشت و نه از طریق تحولات شکل ظاهری، تداوم ماهیت استثمارگر آن را برنامه‌ریزی و دنبال می‌کرد. افزون بر این‌ها دشمنی مارکس و انگلس با اتوپی برای تحقق بلافاصله‌ی رهایی طبقه‌ی کارگر بود که البته تنها با لغو مالکیت خصوصی بر ابزار تولید میسر می‌شد. رهایی طبقه‌ای که چیزی بجز از دست دادن زنجیرهایش نداشت.<sup>۱</sup> به نظر آدورنو سرچشمه‌ی مثبت‌گرایی در اندیشه‌ی انتقادی مارکس بستگی به منطق دیالکتیکی آن دارد زیرا از بعضی جوانب مثبت‌گراتر از آن مثبت‌گرایی است که به نقد آن روی می‌آورد.<sup>۲</sup>

به این ترتیب آدورنو از یک سو، به مارکس انتقاد می‌کند که وی به دلیل مثبت‌گرایی تمامی تجربیات را در نظریه‌ی خویش انتقال نمی‌دهد و از نبرد طبقاتی یک آینده‌ی مثبت را ترسیم می‌کند و از سوی دیگر، دگرگونی انقلابی جامعه را مورد پرسش قرار می‌دهد. به این معنی که نفی نفی نه تنها الزاماً به یک نتیجه‌ی مثبت نمی‌رسد بلکه تشکیل هر گونه نهاد (حزب کمونیست) در یک جامعه‌ی شیء‌واره ضرورتاً خودش نیز شیء‌واره خواهد بود. پیداست که از این منظر هرگونه فعالیت انقلابی منجر به تشکیل یک جامعه‌ی طبقاتی دیگر می‌شود. به همین منوال نیز باید از انتقاد لوکاج و هابرماس به مارکس یاد کرد. به نظر آن‌ها مارکس نه رابطه‌ی تئوری و پراکسیس را به درستی روشن کرده است و نه نزد وی روشن است که چگونه آگاهی از منافع طبقاتی میان کارگران تعمیم می‌یابد و فعالیت آن‌ها را متأثر می‌سازد.<sup>۳</sup>

البته پیداست که انتقاد در یک چنین سطح فلسفی را نمی‌توان با تدوین یک مقاله بر طرف ساخت. بنابراین من تدوین یک ردیف از مقالات را در نظر گرفته‌ام که تا آن-

<sup>۱</sup> vgl. Adorno, Theodor W. (۱۹۶۶): ebd., S. ۱۹۱, ۲۴۰, ۳۱۱f.

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۱۴۲

<sup>۳</sup> vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۷۸): ebd., S. ۲۰, und vgl. Luka's Georg (۱۹۷۸): ebd., S. ۵۹, und vgl. Adorno, Theodor W. (۱۹۷۸): ebd., S. vff.

- Habermas, Jürgen (۱۹۷۸): Theorie und Praxis, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (۱۹۹۰): Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, ۵. Auflage, erste Auflage (۱۹۷۶), Frankfurt am Main
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Jenauer Schriften (۱۸۰۱-۱۸۰۷), in: Werke, Bd. ۲, Frankfurt am Main
- Horkheimer, Max (۱۹۶۷): Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft, Aus den Vorträge und Aufzeichnungen seit Kriegsende, Alfred Schmidt (Hrsg.). Frankfurt am Main
- Locke, John (۱۹۶۶): Über die Regierung, in: Philosophie der Neuzeit, Bd. ۸, Ernesto Grassi (Hrsg.), München, S. ۲۷f.
- Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, ۸. Auflage, S. ۷۶۳ff, Dietz Verlag Berlin
- Luka's, Georg (۱۹۷۸): Geschichte und Klassenbewusstsein - Geschichte der marxistischen Dialektik, ۵. Auflage, Darmstadt/Neuwied
- Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, und MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost)
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Deutsche Ideologie, MEW Bd. ۳, Berlin (ost)
- Schändelbach, Herbert (۱۹۷۰): Zum Verhältnis von Logik und Gesellschaftstheorie bei Hegel, in: Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, S. ۵۸ff., Oskar Negt (Hg.), Frankfurt am Main

- فریدونی، فرشید (۲۰۰۴): نقدی بر مثبت‌گرایی مارکسیستی و فلسفه‌ی عمل نزد آنتونیو گرامشی، مقایسه آرمان و اندیشه جلد دوم، صفحه‌ی ۸۳ ادامه



تبدیل به انرژی پراتیک می‌گردد.<sup>۱</sup> به این معنی که تفکر و شناخت انسان‌ها، روش زندگی و فعالیت سیاسی آن‌ها را نیز معین می‌کند. به بیان دیگر، پرسش به این صورت هم طرح می‌شود که چه نوعی از تئوری در بین جریان‌های کمونیستی رایج است که منجر به اوضاع بحرانی موجود شده است؟

این تئوری، سایتیسم نام دارد که البته با رجوع به مکتوبات متأخر انگلس موجه می‌شود.<sup>۲</sup> سایتیسم در زبان فارسی به "علم باوری" و "علم پرستی" ترجمه شده است که در مضمون جامعه‌شناسی آن به معنی یک تصور مثبت‌گرا از کشفیات علوم طبیعی، تکامل فن‌آوری و استفاده از آن‌ها جهت توسعه‌ی اقتصادی و رشد نیروهای مولد در روند تاریخ است. از این منظر تئوری به اصطلاح علمی از بازتاب یک واقعیت به اصطلاح تاریخی گزارش می‌دهد که انگاری از آگاهی انسان‌ها مستقل است و به صورت هدفمند و اجتناب‌ناپذیر سرانجام به یک آینده‌ی مثبت و دلپسند منتهی می‌شود. در این‌جا فعالیت سیاسی تنها ملاک این واقعیت، و سیاست هم تنها تابع این روند تاریخی محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، ما در این‌جا با مثبت‌گرایی و دترمینیسم اقتصادی مضمّن سر و کار داریم. انگاری که زیست انسانی یک معنی فرجام‌گرایانه دارد و سرنوشت انسان‌ها به توسعه‌ی اقتصادی گره خورده است و تاریخ هم بدون آگاهی انسان‌ها و به صورت خود بخودی و اجتناب‌ناپذیر به سوی آینده‌ی سوسیالیستی رهسپار می‌گردد. با این دیدگاه، تشکیل سوسیالیسم هم به صورت یک ضرورت و حکم تاریخی در نظر گرفته می‌شود.

در برابر، مارکس اصولاً یک مفهوم از واقعیت که مستقل از آگاهی و اراده‌ی انسان‌ها باشد را تشریح غلط، یک مفهوم بی‌معنی و مردود می‌شمارد. برای مارکس اصولاً ابژه-ی شناخت یک وجود فی‌نفسه ندارد و یک طبیعت مستقل از انسان‌ها کلاً بی‌معنی است. به بیان دیگر، ابژه‌ی شناخت برای مارکس (دولت، اقتصاد، حق، جامعه، طبیعت،

## مارکس یا انگلس متأخر؟ - نقدی بر سرچشمه و پیامدهای مثبت‌گرایی در جنبش کمونیستی<sup>۱</sup>

وضعیت موجود جنبش کمونیستی جهانی هر فعال سیاسی منتقدی را به وحشت می‌اندازد. البته ما ایرانیان مشکلات تاریخی و فرهنگی بخصوص خودمان را هم داریم. در ایران که اصولاً تشکیل هر گونه نهادی که دغدغه‌ی جنبش کارگری را دارد با خشونت بی‌امان دولت اسلامی مواجه می‌شود، در حالی که اپوزیسیون چپ در کلیت‌اش به تبعید رانده شده است. در تبعید نیز سنگی روی سنگ گذاشته نمی‌شود زیرا بسیاری از فعالان سیاسی قدیمی یا به انزوای کامل کشیده شده و یا به ایران رفت و آمد می‌کنند و دچار انفعال سیاسی خودکرده شده‌اند. در حالی که حدوداً بیست سازمان و حزب کمونیستی، اشکال فرقه‌ای به خود گرفته و بر سر رهبری انقلاب سوسیالیستی در حال رقابت و جنگ مجازی با یکدیگر هستند، افزون بر این جمهوری اسلامی نیز در اشکال متفاوت و متنوع اپوزیسیون چپ به خارج صادر می‌کند: از سندیکالیست، روشنفکر، حقوق بشری و دموکرات گرفته تا فمینیست و نسل جوان به اصطلاح انقلابی و کمونیست. با تمامی این وجود ظاهراً سازمان‌ها و احزاب کمونیستی دست بالا را دارند. بخصوص باید از فعالیت آن‌ها به صورت برنامه‌های اینترنتی و کشمکش‌های سیاسی در فضای مجازی یاد کرد. این‌جا پرسش طرح می‌شود که کدام شیوه‌ی تفکر در میان فعالان سیاسی چپ ایرانی رایج است که تشکیل و تدام این‌گونه فرقه‌ها را موجه کرده و فرهنگ بخصوص آن‌ها را نیز پدید آورده است که کلیت جنبش کمونیستی را به ورطه‌ی بحران کشیده و با خطر جدی انحطاط مواجه کرده است؟

مارکس در رساله‌ی دکترای خود به درستی به شیوه‌ی تفکر به صورت یک اصل روانشناسی اشاره می‌کند که می‌گوید: همیشه آن روح تئوریک که آزاد می‌شود، همواره

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl Heinrich (۱۹۷۷): Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, EB I S.۲۵۷ff., Berlin (ost), S. ۳۲۸

<sup>۲</sup> Vgl. György, Markus (۱۹۷۹): Über die erkenntnistheoretischen Ansichten des jungen Marx, in: Beiträge zu marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. ۱۸ff., Frankfurt am Main, S. ۱۸f.

<sup>۱</sup> این مقاله مضمون یک سخنرانی است که من آن‌را در مجموعه سمینارهای "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" با عنوان "نقد فلسفی و پراکسیس انقلابی" در تاریخ ۱۲ دسامبر ۲۰۱۵ در شهر برلین ارائه کرده‌ام.

توسعه‌ی اقتصادی، اجبار، ضرورت و حکم تاریخی نیست بلکه مشروط به پراکسیس انقلابی است. اگر صفوف جنبش کارگری و کمونیستی مستحکم و نبردهای طبقاتی به پیروزی برسند، سوسیالیسم نیز از درون همین حرکت انتقادی و انقلابی به وجود خواهد آمد و اگر جنبش واقعی از نظر ثئوریک ضعیف و طبقه‌ی کارگر از نظر سازمان‌دهی پراکنده و غیر متشکل بوده باشد، در بدترین وضعیت، فاشیسم را تجربه خواهد کرد.

برای این‌که خواننده‌ی نقاد با تفاوت نظری مارکس با انگلس متأخر به مراتب بهتر آشنا شود، ضروری است که روند تکامل اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس به بحث گذاشته شود. با یک نگاه اجمالی به کلیت آثار مارکس (رساله‌ی دکترا تا سرمایه) دو نکته را می‌توان به صورت یک خط سرخ در آن‌ها یافت. اول این‌که موضوع فلسفه اصولاً مسئله‌ی خودآگاهی سوژه است. دوم این‌که وظیفه‌ی فلسفه تشریح و توجیه واقعیت نیست، برای نمونه فلسفه بگوید که "چه چیزی است و باید بوده باشد". به همین منوال فلسفه نباید به تفسیر روی بیاورد، به عنوان مثال بگوید که "چه شده که این گونه شده است". برای مارکس وظیفه‌ی فلسفه از یک طرف، نقد اوضاع موجود و از طرف دیگر، تکامل چشم‌انداز به سوی اوضاع مطلوب است. به این معنی که اوضاع "چگونه باید بوده باشد!" به بیان دیگر، از منظر مارکس آن فلسفه که در واقعیت دخل و تصرف نمی‌کند، مدفوع فلسفی و خودارضاعی خوانده می‌شود. ما این‌جا با فلسفه‌ی عملی و پراکسیس نبرد طبقاتی سر و کار داریم که ابزار آن در علم سیاست، تاکتیک و استراتژی خوانده می‌شود.

مارکس در دوران تحصیل خود با فلسفه‌ی هگل مواجه بود که هم با خودآگاهی سوژه موجه می‌شد و هم رابطه‌ی اوضاع موجود با اوضاع مطلوب را به صورت ایده‌آلیستی بر قرار می‌کرد. به این صورت که فلسفه‌ی هگل اصولاً از یک خرد خود بنیاد عزیمت می‌کند که آن‌را "ایده‌ی مطلق" می‌نامد. با این ادعا که انگاری که خرد هگلی از همه‌ی اشکال دینی، متافیزیکی و استعلایی پاکیزه شده است. هگل از "ایده‌ی مطلق" به عنوان دمیرورژ هم یاد می‌کند که به معنی آفریننده و اداره کننده‌ی جهان واقعی است. به این اعتبار که انسان به عنوان سوژه و از طریق "ایده‌ی مطلق" واقعیت را می‌شناسد و آن‌را به وجود می‌آورد. این واقعیت در یک حرکت تفکر دیالکتیکی و از طریق تکامل مفهوم

انسان و غیره) محصول رابطه‌ی انسان آگاه و نتیجه‌ی فعالیتش در تقابل با مقاومت قوای بیرونی و در نتیجه سوژکتیو است. این‌جا نظریه معطوف به یک رابطه می‌شود که دو بعد متفاوت آن‌را ما اصولاً به صورت مستقل نه می‌توانیم بیابیم و نه درک کنیم. یکی هستی و دیگری آگاهی است که البته در ارتباط دیالکتیکی با یکدیگر قرار دارند. بنابراین مارکس همواره از دو مفهوم کلیدی، یعنی "محسوس" - "موضوعیت‌یافته"<sup>۱</sup> استفاده می‌کند که ابژه‌ی شناخت خود را به صورت محصول فعالیت آگاه انسانی در بستر تاریخی و فرهنگی خود قرار دهد و به بند نقد درون‌ذاتی کشد. این ابژه‌ی تحلیل نه تنها خواص موضوعیت‌یافته دارد، یعنی به صورت محصول یک فعالیت آگاه "چیز فی‌نفسه"<sup>۲</sup> (مواد مادی) را تبدیل به "چیز برای ما"<sup>۳</sup> (موضوع اجتماعی) می‌کند بلکه خود این "چیز برای ما" مناسباتی مخصوص به خود را هم پدید می‌آورد. واسطه‌ی "چیز فی‌نفسه" با "چیز برای ما" فعالیت آگاه، یعنی "کار شکل‌دهنده"<sup>۴</sup> است.

این‌جا به خوبی روشن می‌شود که ما نزد انگلس متأخر و مارکس با دو طرح متفاوت ثئوریک مواجه می‌شویم. اولی یک "درک به اصطلاح ماتریالیستی از روند تاریخ" است، یعنی ساینتیسم و نظریه‌ی مثبت‌گرا به توسعه‌ی اقتصادی که موضوع آن هستی‌شناسی و یک فرجام ماتریالیستی از روند تاریخ است که البته از طریق مکتوبات متأخر انگلس موجه می‌شود. دومی ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی است که موضوع آن تنها انسان - شناسی است. به این معنی که انسان چه امکاناتی دارد و چگونه از آن‌ها برای زندگی کنونی و آتی خویش استفاده می‌کند. در حالی که در نوع اولی و انگلسی آن، یعنی از منظر ساینتیسم، سوسیالیسم یک ضرورت و حکم تاریخی محسوب می‌شود، در نوع دومی و مارکسی آن، یعنی از منظر پراکسیس، سوسیالیسم تنها یک امکان است که شرایط مناسب تحقق آن تنها در دوره‌هایی از تاریخ و البته تنها به وسیله‌ی خود انسان - ها به وجود می‌آید و اگر از آن‌ها هم به درستی استفاده نشود، امکان تحقق سوسیالیسم نیز از بین خواهد رفت. در این‌جا سوسیالیسم دیگر مانند طرح انگلس متأخر نتیجه‌ی

<sup>۱</sup> sinnlich-gegenständlich

<sup>۲</sup> Ding an sich

<sup>۳</sup> Ding für uns

<sup>۴</sup> formierende Arbeit

شناسا است که در روند شناخت، واقعیت دیگری را تحت نام روح و به صورت ایده‌آل می‌آفریند، و یا به گفته‌ی خود هگل سوژه یک واقعیت جنجالی و مثبت‌گرا را به وجود می‌آورد.

بنابراین نزد هگل "ایده" تنها منسوب به انسان به عنوان سوژه‌ی شناسا می‌شود و حرکت دیالکتیکی فقط یک حرکت فکری است که بدون وجود انسان به کلی بی‌معنی است.<sup>۱</sup> از این رو هگل به درستی طبیعت ناب را فاقد قدرت تفکر و فاقد توان تکامل مفهوم می‌داند و از این جهت بر این موضوع تأکید می‌کند که طبیعت تنها نطفه‌ی دیالکتیک را در خود می‌پروراند.<sup>۲</sup> به این معنی که طبیعت در روند تکامل خود انسان را به وجود می‌آورد، یعنی تا این نقطه حرکت طبیعت تنها محصول تأثیر متقابل و مکانیزم علت و معلول و در نتیجه فاقد آگاهی است. و تنها از آن موقع که انسان به ایده دست می‌یابد و قادر به تکامل مفهوم می‌شود، حرکت دیالکتیکی هم آغاز می‌گردد زیرا به گفته‌ی هگل طبیعت تنها آستانه‌ی مفهوم است، یعنی تنها آستانه‌ی آگاهی است.

نزد هگل شرط دگرگونی اوضاع موجود (قلمرو ابژکتیو) به اوضاع مطلوب (قلمرو سوژکتیو) ترویج آگاهی و مفهوم است. به این معنی که خودآگاهی سوژه‌ی شناسا و مفاهیم ایده‌آلیستی تبدیل به روح ملت می‌شوند<sup>۳</sup> ما این‌جا به گفته‌ی هگل با تبدیل "من سوژه" به "ما سوژه" سر و کار داریم که وی ظاهراً برای آن شواهد تاریخی نیز دارد. به این صورت که وی بر نقش مفاهیم آزادی، برابری، برادری، حق مالکیت و سکولاریسم در انقلاب فرانسه تأکید کرده و در کتاب تاریخ فلسفه نقش مفهوم و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی به شرح زیر موجه می‌کند:

«این انرژی شگفت‌انگیز و قدرت مفهوم در برابر وجود، در برابر ایمان، در برابر همه‌ی قدرت‌آورته‌ی هزار ساله قابل تقدیر است. آن روحیه‌ای عجیب است، روحیه‌ی

<sup>۱</sup> آلفرد اشمیت با رجوع به هگل استدلال می‌سازد که نزد وی طبیعت یک تعیین از هستی در خود نیست بلکه تنها یک بعد از استخراج است. یعنی آن بعدی که ایده به صورت مجرد و کلی می‌گذراند و دوباره بدون هر کمبودی به روح باز می‌گردد.

vgl. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main, S. ۱۵

<sup>۲</sup> vgl. Hegel, System der Philosophie, Bd. III, S. ۵۴

<sup>۳</sup> Vgl. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Bd. I, S. ۱۱۸f.

شناخته و آفریده می‌شود. یعنی ما نزد هگل از یک طرف، با "قلمرو ابژکتیو"، یعنی با اوضاع موجود، یعنی با مناسبات عینی سر و کار داریم که البته سوژه تداوم آن‌را مغایر با خرد ارزیابی می‌کند. در این‌جا هگل از "گوهر گندیده"<sup>۱</sup> نیز سخن می‌راند. مفهوم گوهر نزد هگل به معنی افکار و روح عمومی است که گندیدگی آن منجر به انحطاط اجتماعی می‌شود. هگل از طرف دیگر، از "قلمرو سوژکتیو" سخن می‌راند که به معنی آن ذهنیت و روحیه‌ای است که اوضاع مطلوب را متفکر می‌شود و کلیت را خردمند می‌سازد. اما این کلیت غیرخردمند دارای یک "روح گوهری" (نوعی از آگاهی) است که به معنی واقعیت و امکان است.<sup>۲</sup> یعنی این کلیت با وجود واقعیت متضاد، نفی خود و امکان دگرگونی را در بطن خود می‌پروراند.<sup>۳</sup>

به نظر هگل، آگاهی از این انحطاط از طریق خردمند و به صورت ایده‌آلیستی به وجود می‌آید. به این معنی که متفکر از طریق "ندای درونی" (دایامونیون) از خطر انحطاط جامعه آگاه می‌شود. در این‌جا برای هگل موضوع "خودآگاهی" فراروی، یعنی حفاظت، ارتقا و عبور از همین آگاهی معمول است. فراروی از طریق مفاهیم ایده‌آلیستی میسر می‌شود که رابطه‌ی واقعیت با فلسفه را ایجاد می‌کند. به بیان دیگر، هگل از طریق تکامل مفاهیم ایده‌آلیستی از یک طرف، بر ضرورت دگرگونی و از طرف دیگر، بر امکان دگرگونی گوهر تأکید می‌کند. در این‌جا موضوع خودآگاهی تنها مربوط به خود سوژه می‌شود<sup>۴</sup> و سوژه هم آزاد و محق است که با رجوع به آگاهی خود از انحطاط، اراده به تکامل مفاهیم ایده‌آلیستی کند.<sup>۵</sup> بنابراین در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل واقعیت ابژکتیو همواره قبلاً به صورت سوژکتیو متفکر شده است و به بیان دیگر، این سوژه‌ی

<sup>۱</sup> Verdorbene Substanz

<sup>۲</sup> Vgl. Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd. II, S. ۶, und

Vgl. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. I, S. ۷۵f.

در حالی که هگل این‌جا از گوهر به صورت "روح زنده‌ی ملت" و "پیش‌شرط مستقیم مفهوم" سخن می‌راند. در "پدیدارشناسی روح" از گوهر به معنی "ماهیت و هدف کلی" نیز سخن می‌راند.

Vgl. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. ۳۳۹

<sup>۳</sup> اما این می‌تواند به این معنی هم باشد که تا کنون فقط آن چیزی واقعیت یافته است که امکانش بوده است. در این‌جا یک شکل توجیه‌ای به خود می‌گیرد.

Vgl. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. I, S. ۱۵۱

<sup>۴</sup> Vgl. Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd. II, S. ۱۳f.

<sup>۵</sup> vgl. Hegel, System der Philosophie, Bd. III, S. ۲۹۲

لایق". به بیان دیگر، ما نزد هگل دیگر با دین و دولت سر و کار نداریم که قرن‌های متمادی انسان‌ها را به بندگی کشده‌اند. در این‌جا دیگر دین و سیاست تولید طبقه‌ی حاکم نیستند که برای حفظ منافع مادی بر پا شده‌اند. پیداست که در این‌جا تفکر فلسفی جایگزین تصور دینی جهت توجیه اوضاع موجود می‌شود.

از آن‌جا که ادعاهای فلسفی هگلی در واقعیت آلمان معاصر مشاهده نمی‌شد، یعنی نه دولت خردگرا، سکولار و مردمی، نه جامعه‌ی بورژوازی آشتی‌یافته و نه عرف معمول دنیوی بود، در نتیجه هگلی‌های جوان و از جمله فویرباخ در تقابل با فلسفه‌ی ایده-آلیستی هگل قیام کردند. فویرباخ اما بر خلاف دیگر هگلی‌های جوان مانند: اشتراوس، برداران بائر، روتنبرگ، اشتیرنر (و همچنین مارکس در اوایل) نمی‌خواست که از طریق نقد دین، دولت را به سوی خردگرایی و سکولاریسم براند. وی در پی جایگزینی فلسفه-ی ایده‌آلیستی آلمانی از طریق یک فلسفه‌ی آتی بود. انتقاد فویرباخ به فلسفه‌ی هگل از این زاویه طرح می‌شود، که نزد هگل فلسفه از موضوع فلسفه عزیمت می‌کند و دوباره به فلسفه باز می‌گردد و این تنها یک حرکت ناب فکری است که با واقعیت ارتباطی ندارد. در حالی که فلسفه باید از غیرفلسفه، یعنی از طبیعت (واقعیت) عزیمت کند و دوباره به طبیعت معطوف شود. فویرباخ نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را در تزه‌های مقدماتی خود به شرح زیر مطرح می‌کند:

«آموزش هگلی که طبیعت و واقعیت از طریق ایده مقرر گشته است تنها بیان منطقی از آموزش دینی است که طبیعت از طریق خدا و ماهیت مادی از طریق یک موجود مجرد به معنی غیرمادی خلق شده است. در اواخر [علم] منطق، ایده‌ی مطلق حتا یک "فرجام" مه‌آلود به بار می‌آورد تا این‌که با دست خود سرچشمه‌اش را از دیانت آسمانی مستند سازد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد دنبال می‌کند، فویرباخ هرگونه شناختی را که بدون رجوع به واقعیت مطرح می‌شود، یک آموزش دینی و پرنسیپ عرفانی می‌داند و پیداست که از این منظر دیالکتیک هگلی را به عنوان یک حرکت صرف فکری و متافیزیکی رد می‌-

<sup>۱</sup> Feuerbach, Ludwig (۱۹۵۰): Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: Kleine philosophische Schriften (۱۸۴۲-۱۸۴۵), M. G. Lang (Hg.), Leipzig, S. ۷۲f.

احساس عمیق‌ترین خشم در برابر تمامی چیزهای رایج، آن چیزی که نسبت به خودآگاهی یک ماهیت بیگانه است و می‌خواهد هم بدون آن بوده باشد، در جایی که خودآگاهی، خویشتن را نمی‌یابد؛ - یک اطمینان از واقعیت و خرد وجود دارد که خودآگاهی با تمام جهان روشنفکر به مبارزه بر می‌خیزد و از انهدام آن مطمئن است. آن پیش داوری همه را منهدم کرد و پیروز شد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد دنبال می‌کند، فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل سوژه‌گرا است، یعنی از طریق تکامل مفهوم به سوی اوضاع مطلوب نشانه می‌گیرد. به این ترتیب، روند تاریخ بشری به صورت درجات متفاوتی از خردگرایی به نظر می‌آید. به این معنی که ایده قبلاً دینی بوده، و در نتیجه در پرتو آن دولت مستبد، جامعه فئودالی و عرف دینی به وجود آمده است. لیکن ایده رفته رفته این جهانی و اکنون به صورت "ایده‌ی مطلق" خود بنیاد شده، فلسفه را متکامل کرده و در پرتو آن است که مفاهیم مدرن، دولت مردمی، جامعه‌ی بورژوازی و عرف سکولار تبدیل به روح عمومی شده و واقعیت را به وجود آورده است.<sup>۲</sup>

به این ترتیب، فلسفه‌ی هگل نه تنها اقدام به آشتی تفکر، یعنی آشتی دین با فلسفه می‌کند،<sup>۳</sup> بلکه اوضاع موجود را نیز به صورت درجه‌ی بخصوص تاریخی از خرد بشری موجه می‌کند، و آن‌جا که خرد حکم‌فرما است، وحدت و آشتی به بار می‌آید. بنابراین برای هگل آسان است که خرد و واقعیت را ظاهراً به شرح زیر به هم پیوند دهد:

«آن چه خردگرا است واقعیت است و آن چه واقعیت است خردگرا است.»<sup>۴</sup>

ما این‌جا با یک ترکیب غیرمنطقی، غیرفلسفی و ناجور از ضرورت با امکان مواجه می‌شویم. به این صورت که شرایط موجود تنها نتیجه‌ی امکانات خود جامعه است، و ضرورت دگرگونی هنوز از طریق سوژه شناخته نشده و مفاهیم دگرگونی هنوز متکامل نشده‌اند. این همان چیزی است که ما در زبان روزمره به آن می‌گوییم: "خلایق هر چه

<sup>۱</sup> Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, bd. III, S. ۵۱۰

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۶۸۴

<sup>۳</sup> Vgl. ebd. S. ۴۷۲

<sup>۴</sup> Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. I, S. ۳۷۱

از آنجا که فویرباخ ماهیت انسان را از طریق خرد، اراده و قلب متکامل می‌کند.<sup>۱</sup> در نتیجه از خودبیگانگی نزد وی به این معنی است که انسان قادر نیست که از نیروی بالقوه‌ی خویش برای مشاهده‌ی "نوع ماهوی بشر" استفاده کند زیرا روح دین چنان بر روان انسان‌ها چیره شده که آن‌ها را سلب اندیشه، اراده و احساس کرده است. نقطه‌ی عزیمت فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ یک انسان‌شناسی بخصوص است که انسان را به صورت "موجود حساس"<sup>۲</sup> در نظر می‌گیرد.

پیداست، زمانی که این انسان‌ها هستند که دین را به وجود می‌آورند، در نتیجه موضوع دین‌شناسی نیز تبدیل به انسان‌شناسی می‌شود و انسان هم چیز دیگری نیست بجز محصول جامعه‌ی انسانی. مارکس در دوران روزنامه‌نگاری تحت تأثیر فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ و مفهوم "نوع ماهوی" وی قرار گرفت. البته مارکس به مسئله‌ی جابجایی سوژه با پردیکات در دکترای خویش پی برده بود اما این موضوع را به دلیل مسائل شغلی و امرار معاش به صورت یک پروژه‌ی تحقیقاتی و فلسفی دنبال نکرد. ما در نوشته‌های دوران روزنامه‌نگاری و بخصوص اقامت مارکس در پاریس، (جزوه‌های اقتصادی - فلسفی، خانواده‌ی مقدس) به کرات مشاهده می‌کنیم که وی از فویرباخ در تقابل با هگلی‌های جوان تمجید می‌کند، وی را بنیان‌گذار "ماتریالیسم حقیقی" و "علم واقعی" می‌خواند. در ضمن در دوران اقامتش در پاریس یک نامه بسیار محترمانه برای فویرباخ می‌نویسد و وی را به همکاری با سالنامه‌های آلمانی - فرانسوی دعوت می‌کند.

منتها این تأثیرات فلسفی فویرباخ بر مارکس تنها تا زمانی طول می‌کشد که ایشان کتاب یکی از هگلی‌های جوان به نام ماکس اشتیرنر را با عنوان "تنها کس و مالکیتش" مطالعه می‌کند.<sup>۳</sup> موضوع این کتاب نقد تفکر هگلی‌های جوان و ماتریالیسم فویرباخ است. اشتیرنر از یک طرف، هگلی‌های جوان را متهم به فرجام‌گرایی می‌کند. یعنی آن‌ها خیال می‌کنند که از طریق نقد دین، دولت را به سوی خردمندی و سکولاریسم می‌رانند. اشتیرنر از طرف دیگر، انسان مورد نظر فویرباخ را یک تولید ناب ذهنی، یعنی غیرتاریخی، ارزشمند و اسمی می‌خواند. یعنی فویرباخ البته از یک انسان تجربی، واقعی و

<sup>۱</sup> Vgl. Feuerbach, Ludwig (۱۹۵۶): ebd., Bd. I, S. ۸۳

<sup>۲</sup> Sinnliches Wesen

<sup>۳</sup> Stirner, Max (۱۸۸۲): Der Einzige und sein Eigentum, ۲. Auflage, Leipzig

کند. برای وی رابطه‌ی سوژه‌ی شناسا با ابژه (طبیعت، واقعیت) تنها از طریق قوای حسی برقرار می‌گردد. در این ارتباط فویرباخ از یک شیوه‌ی بخصوص "مشاهده حسی"<sup>۱</sup> یاد می‌کند که در روند شناخت به معنی دست می‌یابد. به این صورت که مشاهده مبهور<sup>۲</sup> ابژه نمی‌شود، بلکه مشاهده خود را در روند شناخت منضبط<sup>۳</sup> می‌سازد. به بیان دیگر، در این‌جا دیگر مانند فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل سوژه‌ی شناسا مفاهیم سوژکتیو را متکامل نمی‌کند، بلکه معانی مفاهیم را در خود جامعه‌ی انسانی جستجو کرده و می‌یابد. ما این روش شناخت‌شناسی فویرباخ را در کتاب "ماهیت مسیحیت" وی می‌یابیم. به این صورت که وی متوجه‌ی جابجایی سوژه با پردیکات (خواص، صفات، محمول) می‌شود. وی به این موضوع پس از بررسی عبادت مؤمنان مسیحی می‌رسد که آن‌ها تمامی خواص و صفات ناب انسانی خود را به خدا نسبت داده، یعنی یک خدا برای خود ساخته‌اند، در حالی که در زندگی پراتیک و واقعی خود یک زندگی غیرانسانی و خودخواه را دنبال می‌کنند. در این‌جا فویرباخ مسئله‌ی از خودبیگانگی از "نوع ماهوی بشر"<sup>۴</sup> را طرح می‌کند. یعنی آن مؤمن مسیحی که از طریق عبادت خواهان برطرف کردن کمبودهای زندگی واقعی خویش است، قادر به درک این موضوع نیست که برطرف کردن آن‌ها فقط از طریق روابط متقابل انسان‌ها با طبیعت قابل حل و فصل است. به بیان دیگر، برای فویرباخ با وجودی که خود انسان‌ها دین را به وجود آورده و خدای خود را خلق کرده‌اند، اما دین آن‌ها در برابر خودشان استقلال یافته و از طریق دم و دستگاه و سلسله مراتب دینی بر آن‌ها حکمفرمایی می‌کند. ما این‌جا با جابجایی سوژه با ابژه روبرو می‌شویم که نتیجه‌ی آن سلطه‌ی شکل بر ماهیت و از خودبیگانگی انسان نسبت به "نوع ماهوی" است.<sup>۵</sup>

<sup>۱</sup> Sinnliches Anschauen

<sup>۲</sup> Kontemplatives Anschauen

<sup>۳</sup> Rektifizierendes Anschauen

<sup>۴</sup> Gattungswesen

<sup>۵</sup> Vgl. Feuerbach, Ludwig (۱۹۵۶): Das Wesen des Christentums, ۲ Bände, Werner Schuffenhauer (Hg.), Berlin, S. ۳۰۵f.

حیوانات هم از نظر مارکس کار می‌کنند. یعنی کار انسانی سوژکتیو است، یعنی با آگاهی و با استفاده از دانش و پیروی از اسلوب زیبایی‌شناسی متحقق می‌گردد. به بیان دیگر "قوای ماهوی" انسان باعث می‌شود که محصول فعالیت‌اش از دیگر موجودات متفاوت بوده باشد و به همین دلیل نیز انسان هم تاریخ و فرهنگ دارد و هم قادر است که بیش از توان بدنی خود تولید کند. پیداست کسی که ماتریالیسم را به صورت مجرد در برابر ایده‌آلیسم متکامل می‌کند، کسی که نه از طریق نقد ماهیت ابژه بلکه از طریق مشاهده‌ی شکل ابژه به شناخت دست می‌یابد، نه قادر به درک فعالیت سوژکتیو انسانی می‌شود و نه به معنی پراکسیس انقلابی پی می‌برد. از آن‌جا که ابژه‌ی تحلیل (طبیعت، جهان، دولت، جامعه، قانون، انسان) محصول پراکسیس، یعنی سوژکتیو است، در نتیجه همچنین پیداست که تنها به صورت سوژکتیو (اراده، خودآگاهی) می‌تواند دگرگون گردد. این مضمون همان انتقادی است که مارکس در تز اول فویرباخ خود به ماتریالیست‌ها و همچنین فویرباخ وارد می‌آورد.<sup>۱</sup> مارکس در این‌جا از فعالیت انسانی به صورت "محسوس" و "موضوعیت‌یافته" سخن می‌راند. به این معنی که فرآورده‌های فعالیت انسانی نه تنها محسوس هستند بلکه در یک بستر تاریخی و فرهنگی مشخص به وجود آمده‌اند و آن کسی هم که نسبت به تاریخ و فرهنگ بی‌اعتنا است، در نتیجه از شناخت کلیت دیالکتیکی و حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوازی ناتوان است.

بنابراین تمامی جهان محسوس از طریق کار سوژکتیو انسانی دگرگون و برای انسان‌ها موضوعیت‌یافته شده است. از این بابت، مارکس اصولاً نه از مفاهیم جهان و طبیعت مادی بلکه از "جهان و طبیعت موضوعیت‌یافته"<sup>۲</sup> یاد می‌کند. به این ترتیب، ابژه‌ی تحلیل مارکس سوژکتیو است، تاریخ فرهنگی دارد و محصول فعالیت آگاه انسانی است. به همین دلیل هم مارکس در "ایدئولوژی آلمانی" به فویرباخ انتقاد می‌کند که وی به طبیعت به صورت یک چیزی متفاوت از انسان می‌نگرد، در حالی که طبیعت موجود که خود فویرباخ در آن زندگی می‌کند، از طریق فعالیت آگاه انسانی به وجود آمده است. وی در یک پلمیک به فویرباخ پیشنهاد می‌کند که طبیعت مورد نظرش را

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۶۶):, S. ۵

<sup>۲</sup> Gegenständliche Welt, gegenständliche Natur

زنده (من غیرماهوی) عزیزت می‌کند، اما این انسان را در تقابل با یک انسان ایده‌آلی (من ماهوی) قرار می‌دهد و بعداً مدعی می‌شود که این انسان واقعی از آن انسان ایده‌آلی از خودبیگانه شده است. بنابراین اشتیرنر این تقابل را یک شکل استعلایی و غیر واقعی می‌خواند و از این منظر هگلی‌های جوان و فویرباخ را محکوم می‌کند که آن‌ها البته از طریق نقد دین، تمامی خدایان را از آسمان‌ها فراری داده‌اند، اما خودشان اقدام به تکامل ادیان این جهانی کرده‌اند و به فرجام‌گرایی روی آورده‌اند. در حالی که هگلی‌های جوان از طریق نقد دین معطوف به یک دولت سکولار و جامعه‌ی خردمند هستند، فلسفه‌ی فویرباخ فسخ از خودبیگانگی را برابر با تصاحب دوباره‌ی ماهیت انسان می‌شمارد. به بیان دیگر، آن‌ها اسیر اشکال مجرد و انتزاعی هستند و به مفاهیم ماهوی و درون‌ذاتی دست نمی‌یابند.

بعد از مطالعه‌ی کتاب اشتیرنر و مشورت با انگلس، مارکس به عنوان مغز متفکر تئوریک، دلیل این خطای فلسفی را در انسان‌شناسی فویرباخ یافت و به این نتیجه رسید که مناسبات واقعی اجتماعی را باید مستقیماً، یعنی بدون وساطت فلسفه‌ی ماهوی انسان و یا موضوع از خودبیگانگی انسان از نوع ماهویش، تبدیل به موضوع نقد و تحقیق کرد. مناسبات واقعی هم چیز دیگری به غیر از پراکسیس نیست. مارکس به کرات از این مفهوم در تزهای فویرباخ خود استفاده کرده و مضمون آن‌را در تز هشتم به شرح زیر مدون می‌کند:

«تمامی زیست اجتماعی ماهیتاً پراتیک است. تمامی اسراری که منجر به رازآمیزی تئوری می‌شوند، راه حل منطقی خویش را در پراکسیس انسانی و در فهم این پراکسیس می‌یابند.»<sup>۱</sup>

پراکسیس نزد مارکس دو بعد متفاوت دارد، یعنی ابژکتیو و سوژکتیو است. به این صورت که انسان برای بقای خود به صورت یک اصل ابدی مجبور به تبادل مادی با طبیعت است. یعنی انسان "مواد مادی" را از طریق "کار شکل دهنده" تبدیل به "موضوع"<sup>۲</sup> جامعه می‌کند. ما در این‌جا با یک فعالیت صرف بدنی سر و کار نداریم زیرا

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۶۶): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵f., (Berlin (ost), S. ۷

<sup>۲</sup> Gegenstand

ابژه‌ی تحلیل تئوری در روند تاریخ به وجود آمده است، و دیالکتیکی از یک سو، به این معنی که "کار شکل دهنده" واسطه‌ی تبادل مادی انسان با طبیعت است، یعنی ما این‌جا با فعالیت آگاه انسانی، یعنی با سوژه سر و کار داریم، و از سوی دیگر، به این معنی که مناسبات موجود نافی خود را نیز با خود یدک می‌کشد. این همان ضرورت و امکان دگرگونی است که ما نزد هگل هم به صورت ایده‌آلیستی مشاهده کردیم. به همین منوال برای مارکس نیز دگرگونی بستگی به امکان آن دارد که البته خود انسان‌ها به وجود می‌آورند. یعنی زمینه‌ی مادی دگرگونی که محسوس و موضوعیت‌یافته است، باید موجود باشد، اما خود دگرگونی بر خلاف فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل از طریق روح یعنی تبدیل "من سوژه" به "ما سوژه" به وجود نمی‌آید بلکه مشروط به پراکسیس انقلابی است. به این معنی که این نافی تنها یک قدرت بالقوه است، یعنی هنوز به خود‌آگاهی نرسیده و به صورت سوژه‌ی دگرگونی وجود ندارد. این قدرت بالقوه تنها تحت تأثیر یک تئوری عمل‌گرا می‌تواند به قدرت بالفعل تبدیل گردد. به این معنی که ترویج این تئوری علم‌گرا منجر به خود‌آگاهی سوژه و ترویج یک پراکسیس آگاه می‌شود. یعنی ما در این‌جا با تکامل سوژه‌ی خود‌آگاه تحت تأثیر یک تئوری عمل‌گرا سر و کار داریم. این تئوری عمل‌گرا تنها از طریق نقد رادیکال و درون‌ذاتی یک کلیت متضاد متکامل می‌گردد. یعنی مارکس ماتریالیسم را با ایده‌آلیسم، ذات را با معنی و ماهیت را با شکل دشمن فلسفی نمی‌شمارد. این‌ها برای مارکس اجزای یک کلیت متضاد هستند که مسبب حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوایی می‌شوند. مارکس همچنین به نمونه‌برداری روی نمی‌آورد، به این دلیل که قوای نافی از بطن تضادهای درون‌ذاتی خود جامعه رشد می‌کنند. بنابراین روش نقد مارکس هم آگاهی تئوریک، یعنی دین، فلسفه و ایدئولوژی را در بر می‌گیرد و هم پراکسیس اجتماعی را که جهت تداوم خویش نیاز به این گونه آگاهی‌ها از جهان وارونه دارد. به بیان دیگر، ما در این‌جا تنها با امکان سوسیالیسم سر و کار داریم که در پراکسیس به وجود می‌آید. بنابراین موضوع دگرگونی در فلسفه‌ی عملی مارکس تنها معطوف به پراکسیس است، موضوع مارکس اصولاً این نیست که جهان چگونه به وجود آمده و فرجام آن چیست.

این‌گونه پرسش‌ها مسائل صرف دانش طبیعت‌شناسی، یعنی زمین‌شناسی و فسیل‌شناسی است، که مارکس آن‌ها را اصولاً مسئله‌ی تحقیقاتی خود نمی‌داند. برای نمونه

شاید در جزایر مرجانی نوظهور استرالیا بیابد.<sup>۱</sup> افزون بر این، خود مشاهده نیز محصول فعالیت آگاه انسانی، یعنی "کار موضوعیت‌یافته"<sup>۲</sup> است زیرا که با تکامل فن‌آوری و اختراع ابزار نوین انسان‌ها چیزهایی را می‌بینند که در گذشته برای آن‌ها به کلی ناشناخته بوده‌اند. این موضوع را مارکس به شرح زیر در "ایدئولوژی آلمانی" مطرح می‌کند:

«فویرباخ به صراحت از مشاهده‌ی علم طبیعت سخن می‌راند، وی به رازهایی اشاره می‌کند که تنها در چشمان فیزیکدان و شیمیدان هویدا می‌شوند؛ اما بدون صنعت و تجارت، علم طبیعت کجا بود؟ (...) حتا موضوع‌های ساده‌ترین "اطمینان حسی" برای وی تنها از طریق تکامل اجتماعی، صنعت و روابط تجاری به وجود آمده‌اند (...) حتا این علم طبیعی [به اصطلاح] ناب هدف و همچنین مواد مادی خود را به درستی در وهله‌ی اول از طریق تجارت و صنعت، [یعنی] از طریق فعالیت حسی انسان‌ها دریافت می‌کند. به همان اندازه بیشتر این فعالیت، این کارها و آثار مداوم حسی، این تولید زمینه‌ی تمامی جهان محسوس است، همان‌گونه که اکنون وجود دارد که اگر تنها برای یک سال متوقف شود، بعداً فویرباخ یک تغییر وحشتناک نه تنها در جهان طبیعی بلکه همچنین در تمامی جهان انسانی می‌یابد و فقدان توان مشاهده‌ی خود، آری به زودی فقدان موجودیت شخص خود را هم احساس می‌کند.»<sup>۳</sup>

بنابراین حتا مشاهده‌ی علم ناب، یعنی سلول، ژن و اتم نیاز به ابزار و آزمایشگاه دارد که انسان‌ها از طریق کار موضوعیت‌یافته و فعالیت آگاه خود به وجود آورده‌اند. از این بابت، حتا خود ابزار شناخت فویرباخ، یعنی مشاهده‌ی حسی محصول فعالیت آگاه انسان‌ها و موضوعیت‌یافته است، نه تنها تاریخ قابل رجوع دارد بلکه فرهنگ خویش را نیز یدک می‌کشد. ما این‌جا با فراروی از ماتریالیسم مشاهده‌ای فویرباخ به سوی تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی سر و کار داریم. ماتریالیسم، به این معنی که تئوری با استناد به تبادل مادی انسان آگاه با طبیعت مستدل می‌شود. تاریخی، به این معنی که

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S.

Berlin (Ost), S. ۴۴

<sup>۲</sup> Gegenständliche Arbeit

<sup>۳</sup> Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Ebd., S. ۴۴

طریق ارگانسیم برای بقای خود صورت می‌گیرد و ربطی به دیالکتیک ندارد. یعنی مارکس تنها به تاریخ انسان‌ها می‌پردازد، یعنی زمانی که انسان‌ها به صورت سوژه‌ی آگاه در تاریخ حاضر شدند. به همین دلیل هم پرسش پیرامون نیستی برای وی به کلی بی‌معنی و مردود است که آن‌را به شرح زیر در جزوه‌های پاریس طرح می‌کند:

«از تو می‌پرسم که تو چگونه به این پرسش رسیده‌ای؛ از تو می‌پرسم، آیا پرسش تو از یک نقطه نظر طرح نمی‌شود که من نمی‌توانم به آن پاسخ بدهم زیرا آن یک پرسش وارونه است؟ (...). از تو می‌پرسم، آیا این صعود به صورت یک تفکر خردمند وجود دارد؟ اگر تو از خلقت طبیعت و انسان می‌پرسی، بنابراین به این صورت از انسان و طبیعت تجرید می‌کنی. تو آن‌ها را به صورت غیرموجود قرار می‌دهی و در این حال می‌خواهی که من آن‌را به صورت موجود به تو اثبات کنم. من اکنون به تو می‌گویم: از تجرید خود صرف نظر کن، بعداً از پرسش خود نیز صرف نظر می‌کنی، یا این که می‌خواهی بر تجرید خود پافشاری کنی، بعداً قاطع باش و اگر تو انسان و طبیعت را به صورت غیرموجود فکر می‌کنی، بعداً من خود تو را به صورت غیرموجود فکر می‌کنم در حالی که تو طبیعت و انسان هستی. فکر نکم و از من نپرس زیرا تا تو فکر کنی و پرسی تجرید تو از هستی طبیعت و انسان بی‌معنی است.»<sup>۱</sup>

بنابراین موضوع نیستی برای مارکس اصولاً یک مسئله‌ی فلسفی نیست. وی این‌گونه پرسش‌ها را دینی، غیرمنطقی و مغایر باخرد بشری می‌داند. مسئله‌ی هستی هم برای مارکس زمانی تبدیل موضوع فلسفی می‌شود که انسان با آگاهی در واقعیت دخل و تصرف می‌کند و با عزیمت از شرایط موجود تاریخ را می‌سازد. به همین منوال نیز مارکس شدیداً با فرجام‌گرایی مخالف است. ما برای نمونه این را در نامه‌ی مارکس به آرنولد روگه در رابطه با سالنامه‌های آلمانی و فرانسوی می‌بینیم که در این‌جا تأکید می‌کند که ما نمی‌خواهیم آینده را به صورت دگماتیک برای نسل‌های آتی از پیش معین کنیم بلکه می‌خواهیم از نقد جهان قدیمی، جهان نوین را به وجود بیاوریم.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> Marx, Karl, National Ökonomie und Philosophie, S. ۱۹۶, z. n. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): ebd., S. ۳۱, und vgl. Post, Werner (۱۹۶۹): ebd., S. ۲۰۳

<sup>۲</sup> Vgl. Brief von Karl Marx an Arnold Rüge, im September ۱۸۴۳, in: MEW Bd. I, Berlin (ost), S. ۳۴۳f.

مارکس در "ایدئولوژی آلمانی" علم تاریخ را در تاریخ طبیعت و تاریخ انسان‌ها متمایز می‌کند و می‌گوید: از زمانی که انسان‌ها وجود دارند، تاریخ طبیعت و تاریخ انسان‌ها متقابلاً مشروط به یکدیگرند و هم‌زمان بر این نکته تأکید می‌کند که تاریخ طبیعت، یعنی علم به اصطلاح طبیعی به ما ربطی ندارد.<sup>۱</sup> به همین منوال ما در "سرمایه" می‌خوانیم که مارکس در تقدیر تحقیقات داروین به ویکو رجوع می‌کند که میان تاریخ انسان و تاریخ طبیعت تمایز می‌گذارد و اضافه می‌کند که یکی را ما ساختیم و یکی را ما نساختیم.<sup>۲</sup>

بنابراین زمانی که مارکس از "رشد طبیعی نیروهای مولد" و از "قوانین طبیعی سرمایه-داری" سخن می‌راند، زمانی که ارزش مصرف را "شکل دست‌پخته‌ی طبیعت" و ارزش مبادله را "تظاهر فرا طبیعی" می‌نامد، زمانی که از "شرایط زیست طبیعی انسان" صحبت می‌کند، زمانی که قوانین بازار را "قوانین خشونت‌بار طبیعت" می‌خواند.<sup>۳</sup> منظور وی یک طبیعت ناب، بدون روح و بدون حضور انسان نیست. منظور وی تنها آن طبیعت و آن مناسبات واقعی اجتماعی است که انسان از طریق طبیعت خویش، یعنی با آگاهی و از طریق کار موضوعیت‌یافته به وجود آورده و اداره می‌کند.<sup>۴</sup> پیداست که مارکس وجود "قوای ماهوی ماده" را انکار نمی‌کند، اما این یک حرکت دیالکتیکی نیست زیرا فاقد آگاهی و یک سوژه‌ی درون‌ذاتی است، تاریخ و فرهنگ ندارد، موضوعیت‌یافته نیست. یعنی ما در این‌جا تنها با تأثیر متقابل و مکانیزیم ساده‌ی علت و معلول سر و کار داریم که نتایج آن هم حادث و تصادفی است و نه یک روند که با خودآگاهی و اراده به سوی یک هدف معین هدایت می‌شود. این حرکتی است که از

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۱۸

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۳۹۳

<sup>۳</sup> Vgl. Ebd., S. ۵۲f., ۶۲f., ۸۹f.

<sup>۴</sup> «از آن‌جا که خود روند تفکر از مناسبات رشد می‌کند، خودش یک روند طبیعت است، این‌گونه تفکر درک‌کننده‌ی واقعی تنها می‌تواند همواره همان [روند طبیعت] بوده باشد، و خود را فقط در درجاتی بنا بر پختگی کامل و از این رو همچنین پختگی ارگان که با آن فکر می‌شود، متمایز سازد.»

Marx, Karl, Brief an Kugelmann, vom ۱۱/۷/۱۸۶۸, S. ۶۸, zit. n. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): ebd., S. ۲۴, und vgl. Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik der Religion bei Karl Marx, München, S. ۵۷



عدالت، آزادی، برابری و برادری را جایگزین سوسیالیسم کنند.<sup>۱</sup> به گمان مارکس این-گونه مباحث انتزاعی انسان‌ها را از پراکسیس منحرف می‌کنند. البته ما در مکتوبات مارکس مشاهده می‌کنیم که ایشان جسته گریخته به سوسیالیسم می‌پردازد. برای نمونه در "ایدئولوژی آلمانی" سوسیالیسم را نظامی می‌داند که کار مزدی و تقسیم کار سرمایه‌داری را لغو می‌کند. یعنی انسان چوپانی، صیادی، نقاشی می‌کند و مقاله‌ی انتقادی می‌نویسد، بدون این‌که چوپان، صیاد، نقاش و یا منتقد فلسفی بوده باشد. وی همچنین در سرمایه در تقابل با قوانین کور بازار از مدیریت اجتماعی در سوسیالیسم سخن می‌راند. برای طرح موضوع نفی نفی، یعنی لغو مالکیت خصوصی می‌گوید که مالکیت انفرادی به صورت مالکیت اجتماعی برقرار می‌شود و در گذار از قلمرو ضرورت، قلمرو آزادی و همکاری آزاد کارگران را به وجود می‌آورد. به همین منوال ما در نقد برنامه‌ی گوتا و در مانیفست کمونیسم می‌بینیم که مارکس از سوسیالیسم سخن می‌راند. اما مارکس هیچ موقع به این فکر نیفتاده است که یک کتاب هزار صفحه‌ای را جمع به سوسیالیسم بنویسد. ممانعت از این کار بستگی به روش شناخت‌شناسی وی از دیالکتیک انسان و طبیعت دارد. به این صورت که انسان نه تنها طبیعت بیرونی را از طریق "کار شکل دهنده" دگرگون می‌کند بلکه طبیعت درونی خود را نیز دگرگون می‌سازد. بنابراین برای مارکس انسان یک "موجود فعال"<sup>۲</sup> است که در روند تاریخ خود را متکامل می‌کند و نیازهای مادی و معنوی نوینی را به وجود می‌آورد. به این اعتبار هر نسلی باید سوسیالیسم مورد نظر خود را مستقر سازد. بنابراین انسان مارکس مانند انسان فویرباخ تعریف شده و مجرد نیست. انسان مارکس مشخص است، به این دلیل که در پراکسیس خود را متکامل می‌سازد و پراکسیس حوزه‌ی نبرد نظری و عملی با طبقه‌ی حاکم است. پیداست کسی که فراتر از ابعاد کلی سوسیالیسم به طراحی مجرد ساختار آن (اقتصاد، سیاست، حق) می‌پردازد، نه تنها از حوزه‌ی درون‌ذاتی خارج می‌شود بلکه مورد تمسخر نسل‌های آتی نیز قرار می‌گیرد. ما نباید فراموش کنیم که مارکس در دوران زندگیش با درشکه سفر می‌کرد، با قلم و جوهر مکتوبات خود را

<sup>۱</sup> Brief von Marx an F. A. Sorge, ۱۹. Okt. ۱۸۷۷, in: Marx/Engels, ausgewählte Briefe, S. ۳۶۴, z. n. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): ebd., S. ۳۶

<sup>۲</sup> tätiges Wesen

بنابراین پیداست که چرا برای مارکس تاریخ نقش سوژه ندارد، یعنی روند تاریخ آگاه و هدفمند سپری نمی‌شود بلکه این انسان‌ها هستند که سوژه محسوب می‌شوند و تاریخ را به صورت نتایج نبرد طبقاتی به وجود می‌آورند. یکی از موضوع‌های نقد مارکس در "ایدئولوژی آلمانی" مسئله‌ی فرجام‌گرایی است که به این شرح طرح می‌شود:

«تاریخ چیزی به غیر از تک تک نسل‌های متمادی نیست که هر نسلی از مواد مادی، سرمایه‌ها و نیروهای مولد که از نسل‌های گذشته به جای مانده، بهره می‌برد، بنابراین از یک طرف، تحت شرایط به کلی دگرگون شده فعالیت قدیمی را ادامه می‌دهد و از طرف دیگر، با یک فعالیت به کلی دگرگون شده شرایط قدیمی را تغییر می‌دهد، آن چیزی که یک چرخش جنجالی را به این صورت مجاز می‌کند که [انگاری] تاریخ متأخر هدف تاریخ گذشته بوده است، برای نمونه کشف آمریکا انگاری زمینه‌ی این هدف می‌گردد که به توفیق انقلاب فرانسه یاری رساند. از این طریق بعداً تاریخ هدف جذاب خود را می‌یابد (...). آن چیزی که انسان با واژه‌های "تقدیر"، "هدف"، "نطفه" و "ایده" از تاریخ گذشته مشخص می‌کند، چیزی که به غیر از یک تجرید از تاریخ متأخر نیست، یک تجرید از نفوذ فعال که تاریخ قدیمی بر تاریخ متأخر اعمال می‌کند.»<sup>۱</sup>

بنابراین انتقاد مارکس به کسانی وارد می‌آید که از نتیجه به تحلیل تاریخ می‌رسند. چون انقلاب فرانسه پیروز شده است، در نتیجه انگاری که کشف آمریکا در سه قرن پیش زمینه‌ی آن را ساخته است. برای مارکس روند تاریخ از پیش معین نشده است و نتایج تاریخ نامعلوم و باز هستند و کسی هم که به روند تاریخ معنی و هدف می‌دهد، از تقدیر سخن می‌گوید و دین این جهانی می‌سازد. البته مارکس تا اواخر عمرش (درگذشت ۱۸۸۳ میلادی) از این نظریه دفاع می‌کرد. ما این را در نامه‌ای به زورگه از اکتبر ۱۸۷۷ میلادی مشاهده می‌کنیم، مارکس در این نامه از وجود یک "روح گنبدیده" در جنبش کمونیستی شکایت می‌کند و به تمسخر از یک "باند نیم‌پخته‌ی دانشجویی و دکترهای فوق‌دانا" یاد می‌کند که می‌خواهند به سوسیالیسم یک دوران ایده‌آلی و متعالی بدهند و آن را تقدیر زیست بشری تشریح کنند، یعنی بدون در نظر داشتن زیربنای ماتریالیستی جامعه (امکان)، می‌خواهند اساطیر مدرن و خدایان خود را مانند:

<sup>۱</sup> Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): ebd., S. ۴۵

«دیالکتیک اما چیز دیگری به غیر از دانش قوانین کلی از حرکت و تکامل طبیعت، جامعه‌ی انسانی و تفکر نیست.»<sup>۱</sup>

انگلس در حالی دیالکتیک را به تکامل طبیعت بسط می‌دهد که مارکس تکامل طبیعت بدون حضور انسان و آگاهی را یک حرکت دیالکتیکی نمی‌داند و بررسی حرکت طبیعت ناب هم نه موضوع جامعه‌شناسی انتقادی بلکه موضوع فسیل‌شناسی است. به همین دلیل هم است که مارکس همواره از "طبیعت موضوعیت‌یافته" سخن می‌راند، یعنی آن طبیعتی که انسان از طریق "کار شکل دهنده"، یعنی سوژکتیو به وجود آورده است. با وجود این تناقض عربان انگلس در "آنتی دورینگ" سه اصل را در نظر می‌گیرد: اول این‌که وحدت جهان در مادیت آن است، دوم این‌که زمینه‌ی تمامی اشکال هستی، زمان و مکان است، و سوم این‌که حرکت، در وجود ماده است. همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد دنبال می‌کند، این‌جا اصلاً خبری از آگاهی نیست و ما فقط با هستی صرف مادی روبرو هستیم. بعداً انگلس سه قانون جهانشمول را استنتاج می‌کند: "کمیت و کیفیت"، "تداخل تضادها" و "نفی نفی"، و سپس مدعی می‌شود که به یک قانون جهانشمول دیالکتیکی دست یافته است. به این صورت که در تمامی هستی این قانون باعث صعود اشکال موجود در اشکال متکامل‌تر می‌شوند.

به این ترتیب، انگلس دیالکتیک را به متدولوژی هستی‌شناسی بسط می‌دهد و در کمال تعجب از "فلسفه‌ی طبیعت" نیز سخن می‌راند.<sup>۲</sup> وی سپس در کتاب "دیالکتیک طبیعت" مدعی می‌شود که انسان یک جانور مهره‌دار و بالاترین محصول حرکت دیالکتیکی طبیعت است و تنها از طریق انسان است که طبیعت به آگاهی از خویشتن می‌رسد.<sup>۳</sup> برای نمونه وی در این‌جا حرکت تاریخ را طوری تفسیر می‌کند که انگاری هدفمند و صاحب اختیار و اراده است:

مدون می‌کرد، مجلس آن دوران، مجلس افشار و اصناف بوده، نظام سرمایه‌داری در سطح مانوفاکتور بوده. از این رو، مارکس مانند فویرباخ و هگل به دام مقوله‌های انتزاعی مانند نوع ماهوی، جامعه‌ی آشتی‌یافته نمی‌افتد. به بیان دیگر، ایشان اصولاً در پی تکامل یک فلسفه از مقصد نیست، از فرجام‌گرایی پرهیز می‌کند و تحت تأثیر ساینتیسم، رشد اقتصادی و ضرورت و حکم تاریخی در مورد استقرار سوسیالیسم قرار نمی‌گیرد. در همین "ایدئولوژی آلمانی" مارکس در نظر می‌گیرد که "نیروهای مولد" تبدیل به "نیروهای مخرب" می‌شوند.<sup>۱</sup> ما مصداق این موضوع را می‌توانیم در دوران معاصر خویش ببینیم. اگر جامعه‌ی انسانی موفق به خلع سلاح اتمی از این انسان‌های جنگ‌طلب، یعنی از ترومن گرفته تا نتانیاهو نشود و اگر این اسلامیان موحش؛ یعنی از خامنه‌ای تا البغدادی گرفته به بمب اتمی دست بیابند، خوب بدیهی است که یک جنگ اتمی راه می‌اندازند و موضوع سوسیالیسم هم خاتمه می‌یابد. بنابراین پیداست که چرا مارکس آینده را باز می‌داندست و سرنوشت انسان‌ها را از پیش تعیین شده نمی‌شمرد. از منظر وی روند تاریخ مشروط به پراکسیس و نتایج نبرد طبقاتی است. موضوع ایشان نه یک فلسفه از مبدأ است و نه وی انگیزه‌ی تکامل یک فلسفه از مقصد را دارد. تنها این انسان‌ها هستند که با آگاهی تاریخ را می‌سازند، البته تحت آن شرایطی که از نسل‌های گذشته به ارث برده‌اند.

حالا اگر ما یک نگاهی به مکتوبات متأخر انگلس بیندازیم، متوجه می‌شویم که وی نه تنها همواره نظریات غیر مارکسی را طرح می‌کند بلکه در کمال تعجب آن‌ها را مرتب به مارکس نیز نسبت می‌دهد.<sup>۲</sup> دلیل تعجب در این‌جا است که وی نه تنها دوست نزدیک و قدیمی مارکس بوده بلکه با وی فعالیت سیاسی و تحقیقاتی مشترک داشت. باید از جمله از آثار مشترک آن‌ها مانند: "خانواده‌ی مقدس"، "ایدئولوژی آلمانی" و "مانیفست کمونیست" یاد کرد. با تمامی وجود انگاری که انگلس متأخر در این روش نادرست خود اشکالی نمی‌دید و بی‌مهابا دیالکتیک را به طبیعت ناب نیز گسترش داد. برای نمونه وی در "آنتی دورینگ" دیالکتیک را به شرح زیر فرموله می‌کند:

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): ebd., S. ۶۹

<sup>۲</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Düring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff. Berlin (ost), S. ۱۰f.

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۱۳۱f.

<sup>۲</sup> Vgl. Ebd., S. ۴۳f.

<sup>۳</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff., Berlin (ost), S. ۳۲۲

صورت که پشت سر هم مالکیت اشتراکی، فئودالی و خصوصی جلوی تکامل نیروهای مولد را سد می‌کنند و سرانجام مالکیت به شکل سوسیالیستی آن صعود می‌کند. البته خود انگلس هم انکار نمی‌کند، که "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده‌ی" هگل کرده، و آن‌را به هستی‌شناسی بسط داده است.<sup>۱</sup>

از این منظر سوسیالیسم تبدیل به یک ضرورت تاریخی می‌شود که تحت یک قانون جهانشمول به وجود می‌آید. همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد دنبال می‌کند ما دیگر با پراکسیس در مضمون مارکسی آن سر و کار نداریم. به این دلیل که در این‌جا ما دیگر نه در مضمون هگلی و نه در مضمون مارکسی آن با خودآگاهی سوژه روبرو هستیم. یعنی همان‌گونه که دانه‌ی جو بدون آگاهی و اراده به خوشه‌ی جو صعود می‌کند، مالکیت سوسیالیستی هم از مکانیزیم علت و معلول به صورت یک ضرورت تاریخی به وجود خواهد آمد. ما عواقب این خطای فلسفی را بخصوص در تمایزی می‌بینیم که انگلس در کتاب "دیالکتیک طبیعت" میان دیالکتیک ابژکتیو و سوژکتیو به شرح زیر می‌گذارد:

«دیالکتیک به اصطلاح ابژکتیو در تمامی طبیعت حکمفرمایی می‌کند، و دیالکتیک به اصطلاح سوژکتیو، [یعنی] تفکر دیالکتیکی تنها بازتاب حرکت تضادهایی که خود را همه جا در طبیعت معتبر می‌کنند، است. [تضادهایی] که در حین ادامه‌ی نزاع‌هایشان و سرانجام صعودشان در یکدیگر، [یعنی] به اشکال والاتر همواره شرط زیست طبیعت می‌شوند.»<sup>۲</sup>

ما اصولاً یک چنین تمایزی را نه نزد هگل و نه نزد مارکس می‌یابیم و این تمایز ابداع خود انگلس متأخر است. دیالکتیک برای مارکس حرکت واقعی جامعه است که از تضاد هستی (ابژه) با آگاهی (سوژه) به وجود می‌آید. در حالی که ابژه‌ی تحلیل مارکس موضوعیت‌یافته است، یعنی با آگاهی و سوژکتیو به وجود آمده است اما دیالکتیک به اصطلاح ابژکتیو انگلس در فقدان سوژه نیز معتبر است. به همین منوال، دیالکتیک به اصطلاح سوژکتیو انگلس هم غیر مارکسی است. به این دلیل که ما در این‌جا تنها با

«دین قدیمی به درک، اما اکنون اطمینان حاصل شده است که ماده در چرخش بی‌نهایت خود بنا بر قوانینی حرکت می‌کند که در یک درجه‌ی معین - گاهی این‌جا، گاهی آن‌جا - از بطن ماهیت ارگانیک، روح متفکر را ضرورتاً تولید می‌کند.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد دنبال می‌کند، انگلس از نتیجه به شناخت می‌رسد. از آن‌جا که انسان از درون طبیعت متکامل شده است، پس ما با "فلسفه‌ی طبیعت" سر و کار داریم. پس باید یک قانون جهانشمول از حرکت ماده وجود داشته باشد که وجود انسان را ضروری کرده است. انگاری که طبیعت دارای یک روح درون‌ذاتی است که البته انسان بعد از تکامل به منطوق و هدفمندی آن پی می‌برد. در این‌جا دیگر تکامل جهان مادی نتیجه‌ی "قوای ماهوی ماده"، مکانیزیم علت و معلول و حادثه نیست. حرکت مادی به صورت ضرورت تاریخی، مغز متفکر انسانی را از درون خود متکامل کرده است.

یک چنین دیدگاهی را حتا هگل ایده‌آلیست نیز نمایندگی نمی‌کند، در حالی که مارکس با هر چیزی که جایگزین انسان به عنوان سوژه (تاریخ، مفهوم، ماده، صنعت و غیره) شدیداً مخالف بود. این نظریه‌ی پانتئیسم شلینگ متأخر و مرتجع است که در پی تدارک یک دین این جهانی است. تفاوت تنها در این‌جا است که شلینگ از "هدایت روح متعال" و انگلس از "حرکت ماده" سخن می‌گوید. در این‌جا تنها مفاهیم متفاوت هستند، اما هر دوی آن‌ها از یک موضوع، یعنی "فلسفه‌ی طبیعت" سخن می‌گویند. انگاری که طبیعت دارای روح و اراده است و مسیر تکاملی آن هدفمند و دترمینیستی سپری می‌شود. به این ترتیب، انگلس به گمان خود یک قانون جهانشمول را کشف می‌کند. که از طریق آن به علوم ریاضی، مکانیک، فیزیک، شیمی و بیولوژی یک نظم منطقی بدهد. از آن‌جا که از نظر انگلس این علوم بدون دخالت سوژه‌ی آگاه و حتا بدون موجودیت انسان اعتبار دارند، نتیجه‌ی کار هم همین چیزی است که ما در کتاب "دیالکتیک طبیعت" انگلس مشاهده می‌کنیم، در این‌جا ایشان تکامل دانه‌ی جو به خوشه، کرم ابریشم به پروانه و آب به بخار را حرکت دیالکتیکی می‌نامد، و در کمال تعجب آن را به فلسفه‌ی آنتیک یونانی و شکل مالکیت نیز بسط می‌دهد. به این

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۴۶۶., und vgl. S. ۴۷۹

<sup>۱</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Düring, ebd., S. ۱۱ und ۴۲

<sup>۲</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, ebd., S. ۴۸۱

که ما در دوران استالین به وضوح مشاهده کردیم. به همین منوال، مسبب انشعاب در انترناسیونال دوم نیز همین خطای فلسفی انگلس متأخر بود که البته در همان زمان حیاتش همواره منجر به پرسش و ایراد به ایشان می‌شد. از جمله باید از کسانی مانند یوزف بلوخ و فرانس مرینگ یاد کرد که تا اندازه‌ای به تقلیل‌گرایی و تحریف ماتریالیسم تاریخی دیالکتیکی مارکس از طریق انگلس متأخر پی برده بودند. برای نمونه انگلس در نامه‌ای از سپتامبر ۱۸۹۰ میلادی خطای فلسفی خود را برای یوزف بلوخ به شرح زیر توجیه می‌کند:

«با پیروی از درک ماتریالیستی از تاریخ، لحظه‌ی تعیین‌کننده در مرحله‌ی نهایی، تاریخ تولید و بازتولید زیست واقعی است. بیشتر از این نه مارکس و نه من ادعا کرده‌ایم. اگر اکنون کسی این را این‌طور تحریف می‌کند که لحظه‌ی اقتصادی تنها چیز تعیین‌کننده است، این‌گونه وی این اصل را به یک یاوه‌ی بی‌محتوا، مجرد و مسخره در می‌آورد. وضعیت اقتصادی زیربنا است، اما لحظات متفاوت روبنا - [یعنی] اشکال سیاسی نبرد طبقاتی و نتایج آن و قوانینی که پس از پیروزی در نبرد از طریق طبقه‌ی غالب معین می‌شوند (...). در بسیاری از مواقع به طور عمده شکل [زیربنا] را معین می‌کنند. این یک تأثیر متقابل از تمامی این لحظات است که سرانجام از طریق مقدار بی‌نهایت از تصادفات (... که غیر قابل پیش‌بینی و غیر قابل صرف نظر هستند)، حرکت اقتصادی به صورت ضرورت خود را تحمیل می‌کند.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد دنبال می‌کند، انگلس این‌جا تأثیر روبنا را انکار نمی‌کند اما هم‌زمان از یک سو، از مقدار بی‌نهایت از تصادفات که غیر قابل شناخت و ارزیابی هستند، سخن می‌راند و از سوی دیگر، می‌گوید که حرکت اقتصادی به صورت ضرورت خود را تحمیل می‌کند. اول این‌که مارکس هیچ‌گاه با رجوع به اوهام، یعنی چیزی که نمی‌شناسد، استدلال نمی‌کند، آن چیزی که مارکس نمی‌شناسد، موضوع تحقیق است و باید دیالکتیکش متکامل شود. دوم این‌که برای مارکس مرحله‌ی نهایی و لحظه‌ی تعیین‌کننده‌ی تاریخ تولید و بازتولید و تاریخ اقتصاد نیست. به این دلیل که برای مارکس

یک بازتاب ساده سر و کار داریم و بازتاب ساده به معنی، تشریح، تفسیر و توجیه است که مارکس شدیداً با آن‌ها مخالف است. یعنی مارکس هرگونه بازتاب غیرانتقادی را دوگانگی سوژه از ابژه و تولید دین و افکار اسرارآمیز می‌شمارد و به همین دلیل هم بازتاب برای ایشان به صورت انتقادی و عملی صورت می‌گیرد. به این صورت که تفکر نقاد با هدف دخل و تصرف در واقعیت در همین حوزه‌ی بازتاب فعال می‌شود و یک تئوری عمل‌گرا را برای ترویج یک پراکسیس آگاه جهت دگرگونی واقعیت موجود متکامل می‌کند. بهتر بگوییم، تفکر نقاد منجر به خودآگاهی سوژه و فعالیت سیاسی مشخص می‌شود. ما نزد مارکس نه دیگر با دترمینیسم اقتصادی سر و کار داریم و نه سوسیالیسم برای ایشان یک ضرورت تاریخی محسوب می‌شود. تحقق سوسیالیسم فقط مشروط به پراکسیس انقلابی و نتایج نبرد طبقاتی است. پیداست که با رجوع به انگلس متأخر می‌توان به راحتی رابطه‌ی تئوری و پراکسیس را قطع کرد، می‌توان به خوبی از پراکسیس منحرف شد، می‌توان تنها به رشد اقتصادی معطوف و دچار ساینتیسم شد و دقیقاً تحت تأثیر این روش شناخت‌شناسی غیر مارکسی است که سیاست تنها تابع این روند به اصطلاح جهانشمول و اجتناب‌ناپذیر تاریخی محسوب می‌شود. به این صورت که برنامه‌ی حزبی تبدیل به توسعه‌ی اقتصادی و رشد نیروهای مولد می‌شود. این همان اتفاقی بود که تحت نفوذ فعالیت تئوریک و خطای فلسفی انگلس متأخر در انترناسیونال دوم رخ داد. به این صورت که سوسیال دموکراسی آلمان به بهانه‌ی ضرورت رشد نیروهای مولد و تحقق سوسیالیسم از طریق رفرم به بورژوازی پیوست. نتیجه هم پدیدار شدن ضد انقلاب فاشیستی بود. در حالی که بلشویک‌ها به این بهانه که فاز امپریالیسم را به صورت بالاترین درجه‌ی سرمایه‌داری کشف کرده‌اند و تحت این اوضاع، بورژوازی ملی ضعیف و قادر به تحقق اهداف تاریخی خود جهت رشد نیروهای مولد و توسعه‌ی اقتصادی نیست، راه سرنگونی دولت تزاری و انقلاب سیاسی را در پیش گرفتند. به بیان دیگر، دولت انقلابی پرولتری وظایف بورژوازی را به صورت سرمایه‌داری دولتی به عهده گرفت. نتیجه‌ی کار هم این شد که برنامه‌ی دولت سوسیالیستی به جای فراروری مثبت از سرمایه‌داری و تدارک رهایی انسان به تشکیل شوراها و برق‌رسانی تقلیل یافت و زمانی که شوراها به مخالفت با برنامه‌ی توسعه‌ی اقتصادی برخاستند، منحل و سرکوب شدند. نتیجه‌ی این سیاست هم ضد انقلابی بود

<sup>۱</sup> Friedrich Engels an Josef Bloch, September ۱۸۹۰, (۱۹۷۸): Briefe, in: MEW, Bd. ۳۷ Berlin (ost), S. ۴۶۳

تولید و استثمار کارگران مزدی را موجه می‌کنند. ما این مسئله را در "ایدئولوژی آلمانی" نیز می‌توانیم به خوبی بیابیم که مارکس اقتصاد سیاسی را به عنوان ایدئولوژی در نظر می‌گیرد که مانند: دین، فلسفه و اخلاق اصولاً تاریخ مخصوص خود را ندارد بلکه تنها این نسل‌های انسان هستند که سوژه محسوب می‌شوند و در نتیجه با آگاهی ظواهر اجتماعی و تاریخ دوران خود را نیز به وجود می‌آورند.<sup>۱</sup> به بیان دیگر، انگلس در تداوم فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی دچار جابجایی سوژه با ابژه (محمول) در شکل ماتریالیستی آن بوده است و سرچشمه‌ی ترویج ساینتیسم در جنبش کمونیستی محسوب می‌شود. اما جالب توجه این است که انگلس در همین نامه‌ی اخیر به فرانس مرینگ، وی را نه به آثار مارکس بلکه به مکتوبات متأخر خود ارجاع می‌دهد.

#### نتیجه:

موضوع این مقاله طرح تناقض نظریات انگلس متأخر با ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس است که منجر به بحران نظری و فعالیت سیاسی در جنبش کمونیستی شده است. نقطه‌ی عزیمت ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی موضوع انسان‌شناسی است. در این‌جا دیالکتیک به معنی حرکت واقعی جامعه است که تنها با در نظر گرفتن سوژه‌ی آگاه قابل درک است. ما در این‌جا نه با حادثه، رخداد و تصادف و نه با تقدیر و سرنوشت تاریخی سر و کار داریم، این انسان‌ها هستند که با آگاهی تاریخ خود را می‌سازند، منتها از آن امکاناتی استفاده و از آن شرایطی عزیمت می‌کنند که از نسل قبلی به ارث برده‌اند. از این منظر سوسیالیسم تنها یک امکان است که از طریق خود انسان‌ها به وجود می‌آید. پیداست که یک چنین طرحی امکان فرم و ضد انقلاب طبقه‌ی حاکم را نیز در نظر می‌گیرد. همچنین پیداست که یک چنین طرحی مانع مثبت‌گرایی به روند تاریخ می‌شود و فرجام‌گرایی را مردود می‌داند. به این دلیل که حاصل فعالیت سیاسی تنها بستگی به نتایج فعالیت نظری و عملی در پراکسیس و نتایج نبرد طبقاتی دارد.

بر عکس ما نزد انگلس متأخر با یک "درک به اصطلاح ماتریالیستی از روند تاریخ" آشنا می‌شویم که موضوع آن هستی‌شناسی و فرجام ماتریالیستی از روند تاریخ به سوی

اصولاً اقتصاد فاقد تاریخ است. تنها نسل‌های انسان هستند که تاریخ دارند و سیاست اقتصادی را با آگاهی به وجود آورده‌اند. پیدا است که از این منظر هم لحظه‌ی نهایی نه تاریخ اقتصاد بلکه بازتاب انتقادی و عملی از تضادهای درون‌ذاتی است که سیاست اقتصادی را به وجود آورده. این همان فعالیت انتقادی تئوریک است که منجر به خودآگاهی سوژه می‌شود و طبقه‌ی کارگر را از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در می‌آورد. بنابراین برای مارکس نه خود تضاد بلکه ترویج بیان انتقادی از تضاد و حرکت انقلابی است که لحظه‌ی نهایی محسوب می‌شود. این‌جا موضوع بر سر دیالکتیک تئوری و پراکسیس، یعنی تضاد ابژکتیو و بیان سوبژکتیو تضاد است. برای نمونه مارکس گرسنگی را یک مسئله‌ی ابژکتیو می‌داند که راه حل آن سوبژکتیو است.

فرانس مرینگ نیز مانند ارنست بلوخ تا اندازه‌ای به تقلیل‌گرایی انگلس متأخر و عدول از کلیت دیالکتیکی مارکس پی برده و از عواقب سیاسی آن با خبر بود. لیکن انگلس در نامه‌ای از جولای ۱۸۹۳ میلادی نه تنها خطای فلسفی خود را به مارکس هم نسبت می‌دهد بلکه آن‌را به شرح زیر نیز موجه می‌کند:

«...» ما همگی [مارکس و انگلس] در وهله‌ی اول وزنه‌ی اصلی را بر *استنتاج* تصورات سیاسی، حقوقی و مابقی ایدئولوژیک و از طریق این تصورات رفتار وساطت شده را بر واقعیت‌های اقتصادی استوار کرده و باید *استوار می‌کردیم*. بعداً ما در عین حال [تأثیر] جنبه‌ی ظاهری بر جنبه‌ی محتوایی را نادیده گرفتیم؛ [یعنی] آن روش و شیوه که چگونه این تصورات و غیره به وجود می‌آیند. این به مخالفان یک بهانه‌ی دلپسند جهت بدفهمی و تحریف را ارائه کرد.<sup>۱</sup>

اول این‌که مارکس هیچ وقت تأثیر ایدئولوژی را نادیده نگرفت. همین کار متأخر مارکس، یعنی سرمایه - نقد اقتصاد سیاسی، یعنی نقد ایدئولوژی بورژوازی است، یعنی نقد اقتصاددانان ملی و عامی، یعنی کسانی که برای تداوم سرمایه‌داری و سلطه‌ی بورژوازی نظریه می‌سازند. به این صورت که آن‌ها با رجوع به فلسفه‌ی حقوق طبیعی انسان را مالک محصولات کارش می‌دانند و از این طریق مالکیت خصوصی بر ابزار

<sup>۱</sup> Friedrich Engels an Franz Mehring, ۱۴. Juli ۱۸۹۳, (۱۹۷۸): Briefe, in: MEW, Bd. ۳۹ Berlin (ost), S. ۹۶

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): ebd., S. ۲۷

جهت رهبری جنبش کارگری تن دهد. تمامی این نزاع‌هایی که ما میان این احزاب و سازمان‌ها مشاهده می‌کنیم، نتیجه‌ی کشمکش تئوریک نیست. دعوا تنها بر سر این است که کدام یک از آن‌ها جنبش کارگری را بهتر رهبری می‌کند.

ما همین روش فعالیت سیاسی را در ساختار تاریخی و فرهنگی اسلام‌زده‌ی خودمان نیز مشاهده می‌کنیم. شاید دوستان ناظر کتک کاری دسته‌های سینه‌زنی حیدری و نعمتی بوده‌اند. هر دو دسته مملو از انسان‌هایی هستند که دست تقدیر آن‌ها را سلب اراده، آزادی و استقلال کرده است. هر دو دسته هم داغ امام حسین را بر دل دارند و هم منتظر ظهور امام غایب هستند، دعوای آن‌ها تنها بر سر نیابت امام است که کدام آخوند بیشتر مورد عنایت امام زمان قرار گرفته است.

اکنون جنبش کمونیستی ایران هم در یک چنین وضعیتی به سر می‌برد، سرچشمه‌ی این پیامدهای سیاسی همین مکتوبات متأخر انگلس است که به تداوم این فرهنگ دینی دامن می‌زند و از این طریق جنبش کمونیستی را مواجه با بحران جدی و خطر انحطاط قطعی کرده است. تنها راه عبور از بحران کنونی "بازنگری انتقادی مارکسیسم ایرانی" است که البته تنها با رجوع به مکتوبات مارکس ممکن می‌شود و همان‌گونه که مارکس به درستی بر آن تأکید می‌کند: "شرط هرگونه نقدی، نقد دین است."

سرانجام باید بر این نکته تأکید کنم که بررسی تفاوت نظری مارکس با انگلس متأخر میان مارکس شناسان نخبه حدود یک قرن قدمت دارد. برای اولین بار کارل کرش در نقد مکتوبات کائوتسکی متوجه‌ی تأثیر آثار متأخر انگلس بر فلسفه‌ی سیاسی سوسیال دموکراسی شد. در حالی که همین تأثیرات را جورج لوکاچ و هربرت مارکوزه در بلشویسم و مارکسیسم روسی یافتند. بنابراین نقد خطای فلسفی انگلس متأخر و عواقب عملی آن برای کسانی که بحث‌های مارکسیستی را به طور جدی دنبال می‌کنند، جدید نیست. اما این بحث‌ها برای جریان‌های مارکسیست - لنینیست که انگلس، لنین، تروتسکی، استالین، مائو و حکمت را در امتداد مارکس قطار می‌کنند و از آن‌ها یک سری امام‌زاده‌ها معصوم می‌سازند، جدید و شاید غیر قابل قبول هم باشد.

ادامه دارد!

سوسیالیسم است. ما در این‌جا با ساینیسم، با قانون جهانشمول و با یک دیدگاه مثبت-گرایی به رشد اقتصادی سر و کار داریم. ما تأثیرات این شیوه‌ی تفکر را در زبان روزمره‌ی فعالان سیاسی کمونیست نیز به خوبی می‌یابیم که همه چیز را با در نظر گرفتن رشد نیروهای مولد و توفیق سیاست توسعه‌ی اقتصادی توضیح می‌دهند و حل تمامی مسائل اجتماعی و فرهنگی را در زیربنای جامعه جستجو می‌کنند. از این منظر نیز سوسیالیسم تبدیل به یک ضرورت تاریخی و حکم اجتناب‌ناپذیر تاریخ محسوب می‌شود. به بیان دیگر، دیالکتیک از موضع انگلس متأخر یک قانون ازلی و ابدی از حرکت مادی به شمار می‌رود که برای انسان نقشی به غیر از نقش یک شاهد قائل نمی‌شود، در حالی که روند تاریخ یک شکل "ابژکتیو" به خود می‌گیرد که انگاری با اراده و هدفمند به یک فرجام مثبت و دلپسند منتهی می‌گردد. از این منظر تنها هستی صرف است که تحقق این قانون را ممکن می‌کند و انسان از طریق آگاهی قادر نیست که در این روند جهانشمول تاریخی دخل و تصرفی کند. ما این‌جا با یک ماتریالیسم فراتاریخی روبرو هستیم که انسان را تحت قوانین به اصطلاح ابژکتیو و طبیعی قرار داده و سلب اراده و آگاهی می‌کند. نتیجه، تجزیه‌ی سوژه از ابژه و قطع رابطه‌ی تئوری انتقادی از پراکسیس انقلابی است. در مقابل ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس انسان را به صورت سوژه در مرکزیت خود قرار می‌دهد و روند تاریخ را محصول پراکسیس و نتایج نبرد طبقاتی می‌شمارد. به این ترتیب، نظریه انگلس متأخر از پراکسیس مستقل و به حوزه‌ی متافیزیک راه می‌یابد. پیداست که از این منظر، فعال سیاسی تحت تأثیر دترمینیسم اقتصادی قرار می‌گیرد و نسبت به پراکسیس دچار از خودبیگانگی خودکرده می‌شود.

این‌جا همچنین پیداست که آن انرژی که از یک چنین تئوری آزاد می‌گردد، پراکسیس و فعالیت سیاسی کمونیست‌ها را نیز متأثر می‌سازد. به این صورت که از یک طرف، انسان را سلب خرد، اراده و استقلال کرده و از طرف دیگر، فعالیت سیاسی را تنها تابع این روند جهانشمول از تاریخ می‌کند. نتیجه کار هم همین واقعیتی است که ما نزد احزاب مارکسیست - لنینیست به خوبی مشاهده می‌کنیم. فعال سیاسی باید برای رهایی انسان و تحقق سوسیالیسم، به قوانین به اصطلاح ابژکتیو اقتصادی، به ضرورت رشد نیروهای مولد، به سلسله مراتب حزبی و تصمیم‌های به اصطلاح قاطع کمیته‌ی مرکزی

## منابع:

- Engels, Friedrich (١٩٧٥): Anti-Düring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ٢٠, S. ١ff. Berlin (ost),
- Engels, Friedrich (١٩٧٥): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ٢٠, S. ٣٠٥ff., Berlin (ost)
- Engels, Friedrich (١٩٧٨): Brief an Josef Bloch, September ١٨٩٠, Briefe, in: MEW, Bd. ٣٧, S. ٤٦٣f., Berlin (ost)
- Engels, Friedrich (١٩٧٨): Brief an Franz Mehring, ١٤. Juli ١٨٩٣, Briefe, in: MEW, Bd. ٣٩, S. ٩٦f., Berlin (ost)
- Fleischer, Helmut (١٩٧٩): Marx und Engels – Die philosophischen Grundlagen ihres Denkens, Freiburg/München
- Feuerbach, Ludwig (١٩٥٠): Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: Kleine philosophische Schriften (١٨٤٢-١٨٤٥), M. G. Lang (Hg.), Leipzig
- Feuerbach, Ludwig (١٩٥٦): Das Wesen des Christentums, ٢ Bände, Werner Schuffenhauer (Hg.), Berlin
- György, Markus (١٩٧٩): Über die erkenntnistheoretischen Ansichten des jungen Marx, in: Beiträge zu marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. ١٨ff., Frankfurt am Main
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (١٩٦٤): Phänomenologie des Geistes, in: Jubiläumsausgabe in ٢٠ Bände, Bd. ٢, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (١٩٦٤): Wissenschaft der Logik, ٢ Bände, in: Jubiläumsausgabe in ٢٠ Bände, Bd. ٤ -٥, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt

- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (١٩٦٤): System der Philosophie, ٣ Bände, in: Jubiläumsausgabe in ٢٠ Bände, Bd. ٨ -١٠, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (١٩٦٥): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, ٣ Bände, in: Jubiläumsausgabe in ٢٠ Bände, Bd. ١٧ - ١٩, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt
- Hillmann, Günter (١٩٦٦): Marx und Hegel - von der Spekulation zur Dialektik, Frankfurt am Main
- Ijzenkow, E. W. (١٩٧٠): Die Dialektik des Abstraktion und Konkreten im ‚Kapital‘ von Marx, in: Beiträge zu marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. ٨٧ff, Frankfurt am Main
- Korsch, Karl (١٩٦٦): Marxismus und Philosophie, Frankfurt am Main
- Luckac Georg (١٩٢٣): Geschichte und Klassenkampf, Berlin
- Marcuse, Herbert (١٩٧٤): Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, Übersetzung von Alfred Schmidt, ٣. Auflage, Darmstadt
- Marx, Karl (١٩٥٧): Brief an Arnold Rüge, im September ١٨٤٣, in: MEW Bd. I, S. ٣٤٣f., Berlin (ost)
- Marx, Karl Heinrich (١٩٧٧): Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, EB I S. ٢٥٧ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (١٩٦٦): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ٣, S. ٥f., (Berlin (ost)
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (١٩٦٦): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ٣, S. Berlin (Ost)
- Marx, Karl (١٩٨٢): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., ٢٣, Berlin (ost)
- Post, Werner (١٩٦٩): Kritik der Religion bei Karl Marx, München

Rabehel, Bernd (١٩٧٣): Marx und Lenin – Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus – Leninismus, Berlin (west)

Reichelt, Helmut (١٩٧٤): Zum Wissenschaftsbegriff bei Karl Marx, in: Marx und Marxismus heute, G. Breitenbürger / G. Schnitzler (Hg.), S. ٢٧ff., Hamburg

Richter, Helmut (١٩٧٨): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – Eine biographisch, systematische Studie über den früheren Marx, Campus, Forschung Band ٣٩, F/M

Schmidt-Kowarzik, Wolfriedrich (١٩٨١): Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis – Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, München

Schmidt, Alfred (١٩٧٠): Einleitung: in: Beiträge zu marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. ٧ff, Frankfurt am Main

Schmidt, Alfred (١٩٧١): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main

Stirner, Max (١٨٨٢): Der Einzige und sein Eigentum, ٢. Auflage, Leipzig



گرای جریان‌های مارکسیست - لنینیست است که هم‌چون گذشته شعار سرنگونی انقلابی جمهوری اسلامی را سر می‌دهد. این بخش در یک برزخ تئوریک به سر می‌برد زیرا نه دیگر مواضع تئوریک گذشته‌ی خود را قبول دارد و نه تا کنون به یک فلسفه‌ی عملی نوین برای فعالیت سیاسی دست یافته است. اغلب فعالین سیاسی این جناح مشغول به کارهای ژورنالیستی و تفسیر وقایع سیاسی و اقتصادی هستند و در برخی از موارد از جنبش کارگری در ایران نیز دفاع می‌کنند. هم‌زمان باید از مخالفان ایدئولوژی مارکسیست - لنینیست نیز یاد کرد که اغلب به صورت انفرادی و یا در گروه‌های مطالعاتی مشغول به ترجمه‌ی آثار تاریخی، فلسفی و جامعه‌ی شناسی انتقادی هستند و در گذشته از چپ نو نیز سخن می‌راندند. منتها این بخش هم تا کنون موفق نشده است که با استناد به اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس یک تئوری امروزی جهت جذب فعالان سیاسی کمونیست و دخل و تصرف در حرکت واقعی جامعه (پراکسیس) متکامل کتد.

این ضعف جنبش کمونیستی زمانی به خوبی عریان می‌شود که ما نگاهی به وضعیت موجود بیاندازیم. در حالی که ما شاهد بحران‌های ساختاری در نظام سرمایه‌داری و عروج تروریسم اسلامی در سطح دنیا هستیم، هیچ‌گونه فعالیت مؤثر سیاسی را از طریق کمونیست‌ها مشاهده نمی‌کنیم. البته این فاجعه تنها محدود به کشورهای مدرن اروپایی و آمریکایی نمی‌شود که تحت نفوذ احزاب مردمی تحت سلطه‌ی هژمونی بورژوازی قرار گرفته و کم و بیش به انفعال کشیده شده‌اند. ما در کشورهایمانند: ترکیه، یونان، عراق، پاکستان، افغانستان، لیبی، مصر، الجزایر و تونس هم هیچ‌گونه اثری از یک فعالیت مؤثر کمونیستی مشاهده نمی‌کنیم. البته ما در تبعید با اشکال متفاوت از احزاب و سازمان‌های کمونیستی، سوسیالیستی و کارگری ایرانیان هم روبرو هستیم که هر کدام در تخیل خود رهبری و هدایت جنبش کارگری در کشور را به عهده گرفته‌اند. اما شواهد موجود نشان می‌دهند که ادعای آن‌ها تنها مربوط به آرزوهای آن‌ها می‌شود و ارتباطی به حرکت واقعی جامعه ندارد. به نظر می‌رسد که جنبش کمونیستی در دو حوزه‌ی تئوریک و پراتیک با بحران مواجه شده است و خطر انحطاط نه یک امر ذهنی بلکه یک امر واقعی است.

## انسان و طبیعت - تفاوت نقش "علم مثبت" در اندیشه‌ی سیاسی مارکس و انگلس متأخر

هم اکنون حدود سه دهه از فروپاشی "بلوک سوسیالیستی" می‌گذرد. این واقعه بدون تردید یک ضربه‌ی اصولی به جنبش کمونیستی در سطح جهان وارد آورد و تر و خشک، یعنی هوادار، منتقد و مخالف چپ "سوسیالیسم واقعاً موجود" را با هم سوزاند. پیداست که این واقعه بحران ایدئولوژی شوروی، یعنی مارکسیسم - لنینیسم را که از بدو تکامل آن هم‌زادش بود، به مراتب شدیدتر کرد و تمامی احزاب برادر و جریان‌هایی که تحت سلطه‌ی سیاسی و تئوریک شوروی بودند، به ورطه‌ی انحطاط کشید. از این پس دیگر نه ممکن بود که با استناد به موجودیت ابژکتیو نظم دو قطبی جهان، پراتیک سیاسی بخصوصی را دنبال کرد و نه مفاهیم گذشته تکامل تئوریک سیاست‌های نوینی را برای این احزاب مجاز می‌کردند. واکنش‌ها به بحران موجود بسیار متفاوت و متنوع بود که از جمله باید از دو نوع آن‌ها به صورت مسلط یاد کرد. نخست بخش فرصت طلب و نخبه‌گرای جریان‌های مارکسیست - لنینیست بود که بلافاصله به هواداری از دموکراسی بورژوازی، اقتصاد بازار، دولت رفاه و سوسیال رفرمیسم روی آورد که سوسیال دموکراسی تا کنون پرچمدار آن محسوب می‌شد. ما این نمونه را در حزب چپ آلمان به وضوح مشاهده می‌کنیم که هم اکنون در برخی از ایالت‌های آلمان با همکاری حزب سوسیال دموکرات حکومت می‌کند. نوع ایرانی آن هم حزب توده و سازمان فداییان اکثریت هستند که در پی تشکیل یک حزب بزرگ چپ است و هم - چون گذشته از جمهوری اسلامی بی‌مهابا دفاع می‌کنند. در حالی که در گذشته این سیاست را به بهانه‌ی ضد امپریالیست بودن جناح مکتبی نظام اسلامی موجه می‌کردند، لیکن بلافاصله بعد از فروپاشی "بلوک سوسیالیستی" رفسنجانی را به صورت گورباچوف ایران بدیل‌سازی کردند و مدعی شدند که وی از طریق اصلاحات ایران را به سوی انتخابات آزاد و دموکراسی هدایت خواهد کرد. این سیاست تا هم‌اکنون دنبال می‌شود و فرجامش به توجیه جناح امنیتی و نظامی اعتدالیون رسیده است. بعداً بخش آرمان -

می‌کنم و نشان می‌دهم که "علم مثبت" در دستان انگلس متأخر چه سرنوشتی را متحمل شده است. ما عواقب مخرب گسست انگلس از ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس را در ایدئولوژی شوروی، یعنی در مارکسیسم - لنینیسم نیز به وضوح می‌بایم، یعنی همان ایدئولوژی که فعالیت سیاسی تمامی "مارکسیست‌های ایرانی" را به شکلی متأثر کرده و به گمان من جنبش کمونیستی را به بحران و ورطه‌ی انحطاط کشیده است.

در رابطه با دیالکتیک هگل؛ ایشان از دیالکتیک به عنوان یک متدولوژی شناخت‌شناسی استفاده می‌کند، اما آن شناختی که مد نظر هگل است، یک شناخت ابژکتیو نیست، به این دلیل که هگل به عنوان سوژه‌ی شناسا از اوضاع موجود ناراضی است، به این صورت که به نظر وی اوضاع موجود خردمندانه سازمان‌دهی نشده است و از این رو، ایشان در پی تدارک یک شناخت سوژکتیو است، یعنی آن اوضاعی که باید در آینده به وجود بیاید. به بیان دیگر، سوژه‌ی شناسا واقعیتی را متفکر می‌شود که با واقعیت موجود در تناقض است. بنابراین هگل در کتاب "علم منطق" مدعی می‌شود که وجود و واقعیت ابژکتیو منطبق با امکانات جامعه نیستند و ضرورت دگرگونی اوضاع موجود را مستدل می‌سازد.<sup>۱</sup> فرضیه‌ی این نظریه بر قانون طبیعت استوار است که هر وجودی نفی خویش را نیز در خود می‌پرورد. این اصل طبیعت است که هر چیزی که آغازی دارد، به پایان خویش نیز می‌رسد. به این معنی که سوژه، که البته به صورت روح خودآگاه به آزادی دست یافته، هم توان شناخت قوای نفی‌کننده را دارد و هم می‌تواند با اتخاذ اراده واقعیت موجود را دگرگون سازد. به این معنی که در یک حرکت فکری واقعیت دیگری را متفکر شود. منتها این آزادی که مد نظر هگل است نه در واقعیت ابژکتیو بلکه فقط در حوزه‌ی تفکر قابل تحقق است زیرا به نظر وی هیچ کس در جهان واقعی یا بر تخت سلطنت یا در زنجیر بردگی آزادی تام ندارد. به بیان دیگر، فقط در حوزه‌ی تفکر است که آزادی میسر می‌گردد. در این‌جا سوژه از یک طرف، به امکان و ضرورت دگرگونی پی می‌برد و از طرف دیگر، مفاهیم ایده‌آلیستی را با استناد به حق خودآگاهی خویش متکامل می‌کند.<sup>۲</sup> به این معنی که شکل مستقیم ابژه‌ها، اشکال واقعی آن‌ها

<sup>۱</sup> Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd. II, S. ۷

<sup>۲</sup> Ebd. S. ۱۳f.

بنابراین برای فراروی از بحران موجود باید دست به ریشه‌ها برد و خطاهای فلسفی و سیاسی قرن گذشته را به بند نقد درون‌ذاتی کشید و سرانجام از بطن اشکال واقعی و اوضاع بحرانی موجود چشم اندازی برای تشکیل اوضاع مطلوب متکامل کرد. در این ارتباط مفهوم "علم مثبت" نزد مارکس یک نقش اساسی بازی می‌کند زیرا وی در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" و با استناد به آن قاطعانه در برابر تمام اشکال جنجالی و استعلایی موضع می‌گیرد. به این ترتیب، مارکس از دین، فلسفه، سیاست، اخلاق، هنر و اقتصاد سیاسی بورژوایی گرفته تا اشکال متفاوت سوسیالیسم تخیلی را قاطعانه محکوم می‌کند. به نظر وی "علم مثبت" زمینه‌ی موجودیت همه‌ی اشکال ایدئولوژیک را که مانع خودآگاهی ماتریالیستی انسان‌ها می‌شوند، بر می‌چیند.<sup>۱</sup>

موضوع این مقاله‌ی طرح سه پرسش است: اول این‌که مضمون "علم مثبت" از نظر مارکس چیست و دیالکتیک به عنوان متدولوژی شناخت‌شناسی مارکس چه نقشی را در تکامل "علم مثبت" بازی می‌کند؟ دوم این‌که آیا از نظر مارکس دیالکتیک بیان حرکت واقعی تاریخ انسان‌هاست و یا این‌که یک قانون ازلی و ابدی از حرکت مادی طبیعت است که بدون موجودیت انسان هم اعتبار دارد؟ و سوم این‌که انسان به عنوان یک موجود بخصوص طبیعی چه نقشی را در حرکت مادی طبیعت بازی می‌کند؟ پیدا است که در نوع اولی (دیالکتیک حرکت واقعی تاریخ انسان)، انسان یک نقش فعال به خود می‌گیرد، در حالی که در نوع دومی (دیالکتیک قانون ازلی و ابدی حرکت مادی طبیعت) انسان تنها نقش شاهد منفعل را بازی می‌کند.

از آن‌جا که مارکس از متدولوژی دیالکتیک هگل، البته در شکل ماتریالیستی آن، جهت شناخت‌شناسی استفاده می‌کند، در نتیجه من نخست با رجوع به موضوع انسان و طبیعت، دیالکتیک هگل را تشریح می‌کنم و نشان می‌دهم که مارکس چگونه از دیالکتیک هگل برای تکامل مفاهیم ماتریالیستی و درک روند تاریخ انسان و تکامل "علم مثبت" استفاده می‌کند، بعداً با رجوع به آثار متأخر انگلس و از جمله کتاب "دیالکتیک طبیعت"، دلیل گسست انگلس از اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس را نقد

<sup>۱</sup> Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost), S. ۲۶f.

"طبیعت فی‌نفسه" و "طبیعت برای‌ما" تمیز می‌دهد.<sup>۱</sup> "طبیعت فی‌نفسه" کور و عواقب آن ناشی از حادثه است و بنابراین نه در آن اثری از خردمندی دیده می‌شود و نه قابل فهم است. این همان طبیعتی است که ما به صورت طبیعت ابژکتیو با آن سر و کار داریم. در حالی که "طبیعت برای‌ما" از طریق "ایده‌ی مطلق" آفریده و خردمندانه اداره می‌شود و از آن‌جا که به صورت مفهوم در آمده، در نتیجه قابل فهم است. این همان طبیعت سوپژکتیو است، یعنی طبیعتی که باید در آینده به وجود بیاید. ما در این‌جا از یک طرف، با یک رابطه‌ی دیالکتیکی میان "طبیعت فی‌نفسه"، مفهوم و "طبیعت برای‌ما" سر و کار داریم، به این معنی که مفهوم به صورت فعالیت "ایده‌ی مطلق" و نتیجه‌ی خودآگاهی سوژه، وساطت طبیعت ابژکتیو با طبیعت سوپژکتیو را به عهده می‌گیرد و از طرف دیگر، خود مفهوم به عنوان تجرید این حرکت فکری دیالکتیکی است زیرا با اندیشه همراه و سوپژکتیو است. به بیان دیگر، فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل اصولاً مختص به سوژه‌ی شناسا است و با آگاهی ارتباط دارد و پیداست که بدون وجود انسان به عنوان "موجود متفکر"، اصولاً اعتبار خود را از دست می‌دهد. بنابراین در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل خرد وقتی ابژکتیو است که مفهوم سوژه‌گرایی مطلق را در خود ادغام کرده باشد.

پیداست که از این منظر هگل قاطعانه در برابر کتاب "فلسفه‌ی طبیعت" شلینگ موضع می‌گیرد. شلینگ یک فیلسوف نوکانتی بود که در دوران دانشجویی همراه با هگل الهیات تحصیل کرده بود. آن‌ها بعد از اتمام تحصیلات خویش در یک فعالیت مشترک به مدت یک سال "مجله‌ی انتقادی فلسفه" را در شهر ینا منتشر کردند. این دوران، یعنی اواخر قرن ۱۸ و اوایل قرن ۱۹ مصادف با وقایع بسیار شگرف تاریخی بود. در حالی که انقلاب کبیر فرانسه تمامی شئون فلسفی، هنری، ایدئولوژیک و سیاسی را در پرتو خود قرار داده بود، علوم تجربی و بخصوص علم زیست‌شناسی و بیولوژیک به کشفیات بسیار مهمی دست یافته بودند. از جمله باید از اولین طرح‌های تکامل بیولوژیک و زیست‌شناسی یاد کرد که از طریق یان باتیست و جورج کوریر ارائه شده

نیستند و باید در آینده به وجود بیایند. در این‌جا دیالکتیک متدولوژی شناخت‌شناسی است که هگل آن را "روح اعتراضی" و "فلسفه‌ی نفی‌کننده" می‌نامد. یعنی نفی تجربه و واقعیت ابژکتیو و تشکیل یک واقعیت دیگر که همان واقعیت سوپژکتیو است. دیالکتیک هگل سه جنبه‌ی متفاوت دارد و مضمون این حرکت فکری یک نفی دوگانه است. جنبه‌ی اول آن، تفکر مجرد یا آن تفکری است که از طریق قوه‌ی ادراک واقعیت ابژکتیو را می‌فهمد. به این معنی که با در نظر داشتن امکان و ضرورت دگرگونی به نیروی درون‌ذاتی نفی پی می‌برد. جنبه‌ی دوم دیالکتیک، نفی خردگرایی واقعیت ابژکتیو است. به این معنی که سرشت غیرواقعی مقوله‌های سرسخت درک روزمره که اوضاع موجود را تشریح می‌کنند، نفی می‌شوند. سرانجام تکامل مفاهیم جنجالی و مثبت‌گرا از ابعدادی است که از منظر سوژه خردمند هستند. یعنی تکامل واقعیت سوپژکتیو، یعنی آن واقعیت ایده‌آلیستی که البته باید در آینده به وجود بیاید. منتها دیالکتیک هگل شامل یک تأثیر متقابل و علت و معلول ساده و سطحی از تز و آنتی‌تز که بعداً به سنتز می‌انجامد، نمی‌شود. زیرا همان‌گونه که ما برای نمونه در کتاب "سیستم فلسفه" می‌یابیم، هگل مدعی است که تفکر به صورت قوه‌ی شناخت، ابژه‌ی تعیین شده و انواع آن را در نظر می‌گیرد. به این دلیل که علت اعتبار و دلیل پابرجایی متدولوژی دیالکتیک، وسعت و عمق شناخت‌شناسی آن است. از طرف دیگر، قوه‌ی شناخت از ابژه‌ی تعیین شده به طرف متقابل آن عبور کرده و به این ترتیب، مفهوم سوپژکتیو را به صورت جنجالی، مثبت‌گرا و خردمند از بطن متقابل آن استنباط می‌کند. در این‌جا حرکت فکری، ابژه‌ی تعیین شده را منحل و از آن به سوی نظریه‌ی تأیید کننده عبور می‌کند. نتیجه یک واقعیت سوپژکتیو است که از طریق مفهوم منطقی مستدل می‌شود و دیالکتیک به صورت ایده‌ی خودبنیاد ارتقا می‌یابد.<sup>۱</sup> در این ارتباط هگل از مفهوم فراروی<sup>۲</sup> نیز سخن می‌راند. به این معنی که ماهیت از شکل از خودبیگانه خود عبور کرده و به شکل واقعی خویش ارتقا یافته است. سرانجام این "حرکت فکری" وحدت سوژه با ابژه و "من خودآگاه"، یعنی خودآگاهی سوژه است. به این ترتیب، هگل میان

<sup>۱</sup> Hegel, System der Philosophie, Bd. I, S. ۱۸۴ff.

<sup>۲</sup> Aufhebung

<sup>۱</sup> هگل همواره از دو طبیعت متفاوت انسان سخن می‌گوید. یکی طبیعت غیر مفهوم، یعنی ضرورت و حادثه‌ی کور است و دیگری طبیعت که از طریق خرد به وجود می‌آید. دولت، جامعه، اقتصاد و حق است که به آن روح ابژکتیو می‌گوید.

«طبیعت به صورت یک سیستم از درجات نگرسته شده است که از درونش ضرورتاً یکی از دیگران پدید می‌آید (...). اما نه این‌طور که یکی از دیگران طبیعتاً ساخته شده بلکه از درون، [یعنی] به دلیل ایده‌ای که طبیعت را شناسا می‌کند (...). این یک تصور نابجای قدیمی و همچنین فلسفه‌ی طبیعی جدید بوده است (...). که عبور یک شکل طبیعت (...). به یک شکل بالاتر را به صورت یک تولید واقعی و بیرونی مشاهده می‌کند که انسان (...). در تاریکی گذشته پشت سر گذاشته است. تظاهر صریحاً مختص به طبیعت است، [یعنی] تفاوت‌ها از هم مجزا و (...). ظهور موجودیت‌های بی ربط ممکن می‌شود؛ مفهوم دیالکتیکی که این درجات را هدایت می‌کند، درون‌کرد همان [درجات] است.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد دنبال می‌کند، هگل اصولاً "ایده" را مختص به انسان به عنوان سوژه‌ی شناسا می‌داند و آن را نه به طبیعت و نه به خدا نسبت می‌دهد. دین هم همان نتیجه‌ی ایده‌ی اخروی است که هم اکنون به صورت فلسفه این جهانی شده است. بنابراین "ایده" تنها مختص به سوژه است که به عنوان "موجود متفکر" و در یک حرکت دیالکتیکی مفهوم را متکامل می‌کند. پیدا است که در این‌جا فلسفه‌ی ایده-آلیستی هگل در تناقض قرار می‌گیرد زیرا هگل یا باید موجودیت ماتریالیستی و تکامل بیولوژیک طبیعت را مستقل از سوژه‌ی شناسا بپذیرد که البته بعداً "ایده‌ی مطلق" و دیالکتیک ایده‌آلیستی وی به عنوان متدولوژی شناخت‌شناسی بی اعتبار می‌شوند. به این دلیل که نزد هگل "ایده‌ی مطلق" منطق ابژکتیو و دمیروژ، یعنی آفریننده و اداره کننده-ی جهان واقعی محسوب می‌شود. و یا این‌که هگل باید به دیالکتیک متعهد بماند و موجودیت مستقل تاریخ طبیعت از سوژه‌ی شناسا را انکار کند. در این‌جا هگل برای حفاظت از سیستم فلسفی خویش به اجبار راه دوم را اتخاذ می‌کند. به این معنی که به نظر وی این سوژه‌ی شناسا است که به صورت فعالیت ذهنی تاریخ را می‌آفریند و پس از پایان زیست انسان به عنوان "موجود متفکر" تاریخی هم دیگر وجود نخواهد داشت. یعنی رابطه‌ی سوژه با ابژه گسسته می‌شود و اصلاً شناختی میسر نمی‌گردد. به بیان

<sup>۱</sup> Hegel, System der Philosophie, Bd. II, S. ۵۸f.

بودند که البته بعداً از طریق چارلز داروین به اثبات رسیدند. همچنین باید از تکامل میکروسکوپ و کشفیات پزشکی و بیولوژیک نیز یاد کرد. در حالی که دین به صورت اصولی از حوزه‌ی سیاست به بیرون رانده شده بود، دگم‌های انجیلی مانند خلقت جهان آفرینش و انسان از طریق روح‌القدس مورد تردید قرار گرفته بودند. از این بابت، شلینگ متأخر جهت مقابله با بی اعتباری موازین دینی اقدام به تدوین "فلسفه‌ی طبیعت" کرد. با این مضمون که انگاری تکامل درجات معین زیست‌شناسی از طریق یک روح متعال و ازلی هدایت و اداره می‌شود. به این معنی که انگاری طبیعت در درون خود صاحب ایده، روح و یا ذهنیت است و در مسیر خردمندانه‌ی خود انسان را به وجود آورده است.<sup>۱</sup>

به این ترتیب، شلینگ به یک فلسفه‌ی استعلایی دست می‌یابد و ظاهراً قادر است که توافق علوم تجربی با منابع دینی را برای مؤمنان مسیحی و تمایل‌های عرفانی موجه کند. به این معنی که انجیل فقط جنبه‌ی سمبلیک دارد و مختص به خرد انسان‌های دوران خود می‌شود. از این منظر موضوع اصولی همان روح متعال است که انگاری جهان مادی و انسان را آفریده و حرکت طبیعت را در پرتو خویش هدایت و اداره می‌کند. پیداست که این‌جا کشمکش فلسفی میان شلینگ و هگل برنامه‌ریزی شده بود زیرا هگل در همین دوران انگیزه‌ی تکامل یک فلسفه‌ی درون‌ذاتی را داشت که البته با یک خرد خودبنیاد موجه می‌شد. به این صورت که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل با استناد به "ایده‌ی مطلق" متکامل می‌گردد. نزد هگل "ایده" اصولاً مختص به سوژه‌ی شناسا است که واقعیت را می‌آفریند و آن را هدایت و اداره می‌کند. با این ضمیمه که "ایده" در گذشته حامل یک روح دینی و اخروی بوده و هم اکنون به صورت "ایده‌ی مطلق" فلسفی، این جهانی و خودبنیاد شده است. از این بابت هگل در کتاب "فلسفه‌ی تاریخ" خود فلسفه‌ی پانتئیسم شلینگ را به باد انتقاد می‌گیرد و طرح وی را به عنوان یک "تظاهر فلسفی - تاریخی" و به شرح زیر بازگشت به دوران تاریک گذشته که دین بر خرد بشری مسلط بود، می‌نامد:

<sup>۱</sup> Schelling, Philosophie der Natur

انسان و تاریخ طبیعت تمایز می‌گذارد و اضافه می‌کند که یکی را ما ساختیم و یکی را ما نساختیم. منتها موضوع نقد مارکس نه بررسی تاریخ طبیعت و تکامل بیولوژیک هستی‌شناسی بلکه نقد درون‌ذاتی تاریخ انسانی است که البته در متکامل‌ترین شکل آن به صورت جامعه‌ی بورژوایی سازمان‌دهی شده است. اما مارکس تاریخ انسان از تاریخ طبیعت را غیر قابل تفکیک می‌داند. دلیل این موضوع شرط بقای انسان‌ها است که تنها از طریق تبادل مادی با طبیعت ممکن می‌گردد. ما برای نمونه می‌توانیم این موضوع را در "ایدئولوژی آلمانی" به این شرح زیر بیابیم:

«ما تنها یک علم صرف می‌شناسیم، [یعنی] علم تاریخ. تاریخ می‌تواند از دو جنبه در نظر گرفته شود، [یعنی] تمایز میان تاریخ طبیعت و تاریخ انسان‌ها. در این بین، این دو جنبه غیر قابل تفکیک هستند؛ تا زمانی که انسان‌ها وجود دارند، تاریخ طبیعت و تاریخ انسان‌ها متقابلاً مشروط به یکدیگرند. در این‌جا تاریخ طبیعت، [یعنی] علم به اصطلاح طبیعی به ما ربطی ندارد؛ در این بین ما به تاریخ انسان‌ها خواهیم پرداخت، به این دلیل که تقریباً تمام ایدئولوژی، خود را یا به درک وارونه‌ی این تاریخ و یا به یک تجرید کلی از آن تقلیل می‌دهد.»<sup>۱</sup>

تاریخ انسان‌ها آن‌طوری که مد نظر مارکس است، زمانی آغاز می‌شود، که انسان‌ها تبادل مادی خویش با طبیعت را از طریق کار متحقق سازند. منتها منظور مارکس از کار در این‌جا تنها یک فعالیت صرف بدنی و یا یک فعالیت غریزی نیست زیرا همان‌گونه که ما در نقد مارکس از جیمز مایلز و هم‌چنین در جزوه‌های فلسفی و اقتصادی مارکس می‌یابیم، تفاوت کار انسان با حیوان در این است که انسان سوئزکتیو، یعنی با آگاهی و پیروی از اسلوب زیبایی‌شناسی تولید می‌کند.<sup>۲</sup> بنابراین کار انسانی تنها یک فعالیت صرف بدنی نیست بلکه با احساس و آگاهی همراه است. مارکس برای تمایز کار انسانی از کار موجودات دیگر از مفهوم "قوای ماهوی انسان" استفاده می‌کند و مشخصاً به همین دلیل هم است که انسان نه تنها بر خلاف حیوانات دارای تاریخ فرهنگی است بلکه قادر هم است که فراتر از قدرت بدنی خویش تولید کند. انسان

<sup>۱</sup> Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): ebd., S. ۱۸

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch philosophische Manuskripte (۱۸۴۴), in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S.۵۱۷

ساده‌تر، دیگر اصلاً سوژه‌ای در کار نیست که چیزی را بشناسد و در نتیجه چیزی هم وجود ندارد.

با وجودی که هگل البته تحقق مفهوم را به صورت تعمیم آن در روح ملت در نظر دارد، اما مدام به جهان ایده‌ال می‌گریزد، برای نمونه در کتاب "فلسفه‌ی روح" پی در پی تأکید می‌کند که "مفهوم با مفهوم سخن می‌گوید"، "ایده تنها نزد خویش می‌ماند". برای نمونه ما این موضوع را در کتاب "سیستم فلسفه" هگل نیز می‌توانیم به شرح زیر بیابیم:

«ما در پیشگفتار فلسفه‌ی روح تذکر دادیم که چگونه خود طبیعت ظاهریت و انفرادش، [یعنی] مادیت‌اش را به صورت یک واقعیت غیر که با مفهوم درونی آن نامتناسب است، لغو کرده و از این طریق به غیر مادیت رسیده، به ذهن عبور می‌کند.»<sup>۱</sup>

پیدا است که این‌جا طبیعت به ذهن عبور می‌کند و باید به ذهن عبور کند زیرا سوژه یک طبیعت دیگری را متفکر شده که البته قرار است در آینده به وجود بیاید. البته هگل وجود زمانی طبیعت قبل از انسان را انکار نمی‌کند، اما برای وی اولویت همواره نزد "ایده‌ی مطلق" است زیرا که تنها از طریق شناخت است که انسان از موجودیت چیزها آگاه می‌شود. بنابراین موضوع دگرگونی طبیعت نزد هگل تنها به صورت تثوریک و آن هم ظاهراً حل و فصل می‌شود. به بیان دیگر، هگل از حرکت فکری به واقعیت می‌رسد زیرا که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی دچار جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم است.

از همین منظر نیز مارکس و انگلس در کتاب "خانواده‌ی مقدس" و "ایدئولوژی آلمانی" به هگل انتقاد می‌کنند که در تاریخ فلسفه و تاریخ طبیعت هگل، فرزند، مادر و روح، طبیعت را می‌زاید و نتیجه، آغاز را به وجود می‌آورد. در برابر دیالکتیک مارکس یک حرکت واقعی را مد نظر دارد و پیدا است که نه می‌خواهد و نه می‌تواند که استقلال تاریخ طبیعت را بدون وجود انسان انکار کند. ما برای نمونه این را در سرمایه می‌خوانیم که مارکس در تقدیر تحقیقات داروین به ویکو رجوع می‌کند که میان تاریخ

<sup>۱</sup> Hegel, System der Philosophie, Bd. III, S. ۵۴

بنابراین زمانی که مارکس از مفهوم "کار موضوعیت‌یافته" استفاده می‌کند. منظورش همین "کار شکل‌دهنده" است که به مواد مادی یک جسمیت دیگر داده و یا از آن یک محصول غیرمادی به جامعه عرضه کرده است. از سوی دیگر، "کار شکل‌دهنده" تبادل مادی میان انسان با طبیعت را وساطت می‌کند که البته یک شرط ابدی و جهانشمول جهت بقای انسان است.<sup>۱</sup> به این ترتیب، طبیعت بی ارزش برای انسان با ارزش و تبدیل به موضوع اجتماعی می‌شود.<sup>۲</sup> از این پس ما با طبیعت به صورت محصول فعالیت آگاه انسانی، یعنی با "طبیعت موضوعیت‌یافته"<sup>۳</sup> سر و کار داریم.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد دنبال می‌کند، ما این‌جا با هسته‌ی منطقی دیالکتیک هگلی اما در شکل ماتریالیستی آن مواجه می‌شویم، برای هگل "طبیعت فی‌نفسه" از طریق تکامل مفهوم، یعنی کار فکری تبدیل به "طبیعت برای‌ما" می‌شود، در حالی که نزد مارکس طبیعت بی ارزش از طریق "کار شکل‌دهنده" برای انسان با ارزش می‌شود. به این ترتیب، یک حرکت واقعی، مشخص و دیالکتیکی از تبادل مادی میان انسان با طبیعت به وجود می‌آید و جهان موجود واقعی نیز محصول آن است که مارکس آن را "جهان موضوعیت‌یافته"<sup>۴</sup> می‌نامد. ما این‌جا با پراکسیس مولد سر و کار داریم که انسان به صورت "موجود فعال" علت و معلول آن محسوب می‌شود. به این صورت انسان با وساطت "کار شکل‌دهنده" منجر به تبادل مادی جامعه با طبیعت می‌شود و در این روند نه تنها طبیعت بیرونی بلکه طبیعت درونی خود را نیز دگرگون می‌کند.<sup>۵</sup> به این ترتیب، انسان نیز تحت تأثیر محصول کار خود تبدیل به "انسان موضوعیت‌یافته"<sup>۶</sup> می‌شود. از این بابت، انسان نه تنها خالق جهانی واقعی است بلکه خود را در پرتو محصول

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۱۹۲

<sup>۲</sup> "Das bloße Naturmaterial, soweit keine menschliche Arbeit in ihm vergegenständlicht ist, soweit es daher bloße Materie ist, unabhängig von der menschlichen Arbeit existiert, hat keinen Wert, da Wert nur vergegenständlichte Arbeit ist (...)." Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse, ebd., S. ۲۷۱

<sup>۳</sup> Gegenständliche Natur

<sup>۴</sup> Gegenständliche Welt

<sup>۵</sup> برای نمونه ما این موضوع را در سرمایه مشاهده می‌کنیم: «هم اینکه وی (...) بر طبیعت خارج از خویش تأثیر می‌گذارد و آن را تغییر می‌دهد. هم زمان طبیعت خویش را نیز تغییر می‌دهد.»

Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, ebd., S. ۱۸۵

<sup>۶</sup> Gegenständlicher Mensch

ابزار کار می‌سازد، تقسیم کار می‌کند، به دانش دست می‌یابد. این موضوع را نیز می‌توان در سرمایه یافت. مارکس در این‌جا طرح می‌کند که زنبور به صورتی کندو می‌سازد که هر استاد معماری را خجالت زده می‌کند، منتها با این تفاوت که ناشی‌ترین استاد معماری بنای خود را قبلاً در ذهن خود ساخته است.<sup>۱</sup> پیدا است که این استاد معماری اگر تحت تأثیر اصلوب زیبایی‌شناسی هلنیسم یونانی باشد، به شکل دیگری بنای خود را طراحی می‌کند تا آن کسی که تحت تأثیر تائویسم شرقی قرار گرفته است، نتیجه‌ی این فعالیت آگاه و احساسی انسان چیزی است که در زبان آلمانی Gegenstand نامیده می‌شود و مارکس از طریق آن مفاهیم متعددی را می‌سازد که نقش فعالیت آگاه انسانی را تکامل جهان واقعی مستدل سازد. این مفهوم از طریق مترجمان فارسی به شیء و یا برابر ایستا ترجمه شده است، در حالی که مقصود آن در زبان آلمانی موضوع است که می‌تواند شئیت، جسمیت و عینیت داشته و یا این‌که غیر جسمی و محسوس بوده باشد. با استفاده از مفهوم موضوع برای مارکس ممکن می‌گردد که مفهوم کار مولد را متکامل کرده و تمامی محصولات مادی و غیرمادی کار (خدماتی، هنری، آموزشی) را از طریق آن بیان کند. در این‌جا ما از یک طرف، با موضوع (محصولات مادی و غیرمادی کار انسانی) و از طرف دیگر با "کار موضوعیت‌یافته"<sup>۲</sup> به عنوان علت و معلول آن‌ها سر و کار داریم.<sup>۳</sup> مارکس برای موضوع دو بعد متفاوت قائل می‌شود؛ یکی "مواد مادی" و دیگری "کار شکل‌دهنده" است.<sup>۴</sup> به این ترتیب، مارکس از طریق شکل تمامی آثار غیرمادی، یعنی تأثیرات احساسی و آگاهی، ابعاد هنری و فرهنگی و همچنین تأثیرات دینی، فلسفی، سیاسی، خلاصه ایدئولوژیک را که آگاهی اجتماعی را می‌سازند و در پرتو آن‌ها محصولات "کار شکل‌دهنده" در انواع مادی و غیرمادی تولید و به جامعه عرضه می‌شوند، را در نظر می‌گیرد.

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۱۸۶

<sup>۲</sup> Gegenständliche Arbeit

<sup>۳</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost), S. ۳۶۹

<sup>۴</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, S. ۴۷

ظاهراً به پایان رسیده و سرمایه روابط اجتماعی را رقم می‌زند. البته طرح این مسئله این‌جا به این معنی نیست که از نظر مارکس رابطه‌ی جامعه‌ی بورژوازی با طبیعت به کلی گسسته شده است زیرا از یک طرف، تبادل مادی انسان با طبیعت از طریق "کار شکل‌دهنده" هم‌چون گذشته ضروری است. اما از طرف دیگر، سرمایه به یک منطق درونی دست یافته و ظاهراً مستقل از جامعه و طبیعت در پی "ارزش‌افزایی ارزش" است،<sup>۱</sup> مارکس در این ارتباط از یک "سوژه‌ی خودکار که از درون خود" فعال شده است، صحبت می‌کند.<sup>۲</sup>

از این پس، ما با یک طبیعت دیگر، یک طبیعت دگرگون شده، "طبیعت موضوعیت-یافته"، یعنی طبیعت شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری مدرن سر و کار داریم زیرا این‌جا "کار شکل‌دهنده" نه به صورت مشخص بلکه به صورت مجرد در آمده که مارکس آن‌را "زمان کار اجتماعاً لازم" و گوهر ارزش می‌نامد. در این نظام صاحب پول زمانی تبدیل به سرمایه‌دار می‌شود که به صورت "سرمایه‌ی شخصیت‌یافته با آگاهی و اراده" پول را در روند تولید و جهت استثمار نیروی کار و تضمین ارزش‌افزایی سرمایه به کار می‌گیرد.<sup>۳</sup>

بنابراین مارکس در سرمایه میان گنج‌ساز و سرمایه‌دار تمایز قائل می‌شود و سرمایه‌دار را گنج‌ساز خردمند می‌نامد. به این معنی که سرمایه‌دار همواره پول خود را در روند تولید رها می‌کند که به ارزش آن بیفزاید، در حالی که گنج‌ساز فقط از ثروت خویش حفاظت می‌کند. مارکس همچنین در سرمایه روند ارزش‌افزایی ارزش، یعنی معادلات "کالا - پول - کالا" و "پول - کالا - پول" را "قوانین طبیعی تولید سرمایه‌داری" می‌خواند. به این دلیل که از یک طرف، جامعه بورژوازی یک مقوله‌ی طبیعی است زیرا شرط بقای انسان تبادل مادی با طبیعت است و از طرف دیگر، طبیعت یک مقوله‌ی

<sup>۱</sup> برای نمونه مارکس در گروندریسه میان سرمایه‌ای که از منظر تاریخی در حال شدن است و سرمایه‌ی به انجام رسیده تمیز می‌دهد. در حالی که شکل اولی آن نیاز به عامل خارجی دارد، شکل دوم آن به صورت خودکار و سوژه-ی مستقل در آمده و خود را بازسازی می‌کند. در این‌جا شکل دوم مد نظر است.

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse, ebd., S. ۳۶۳ f.

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, ebd., S. ۱۶۹

<sup>۳</sup> Vgl. ebd., S. ۱۶۷f.

کارش و از درون حرکت واقعی جامعه متکامل می‌کند. به این معنی که انسان‌ها در روند تکامل نیروهای مولد ارتقا می‌یابند، به دانش دست می‌یابند و آن‌را متکامل می‌کنند و تداوم مناسبات موجود تولید را همواره به صورت زوال جامعه می‌فهمند و با آگاهی خویش به سوی دگرگونی اوضاع موجود عزیمت می‌کنند.<sup>۱</sup> لیکن همان‌گونه که مارکس در "ایدئولوژی آلمانی" به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«آگاهی هیچ‌گاه نمی‌تواند چیز دیگری به غیر از هستی آگاه بوده باشد (...).»<sup>۲</sup>

به این معنی که انسان‌ها در روند زندگی واقعی و تحت تأثیر ایدئولوژی از هستی خویش آگاه و جهت دگرگونی اوضاع موجود فعال می‌شوند. بنابراین نه حرکت واقعی و دیالکتیکی جامعه اصولاً بدون وجود انسان به عنوان سوژه‌ی شناسا معنی دارد و نه تولید ارزش تنها با فعالیت بدنی، یعنی بدون آگاهی و احساس انسانی قابل تصور است. ما این‌جا با کلیت واقعیت اجتماعی روبرو می‌شویم که از یک سو، محصول "کار شکل-دهنده" به عنوان مولد ارزش است و از سوی دیگر، هم جنبه‌ی ابژکتیو و هم جنبه‌ی سوژکتیو دارد. از همین منظر هم است که مارکس تولید ارزش را در ارزش مصرف و ارزش مبادله متمایز می‌کند. ارزش مصرف که مارکس آن‌را "شکل دست‌پخته‌ی طبیعت"<sup>۳</sup> نیز می‌نامد، مختص به جوامعی می‌شود که به صورت طبیعی رشد کرده‌اند. به این معنی که موضوع این‌جا تنها جنبه‌ی مایحتاج دارد و تقسیم کار در ساختار قومی و عشیره‌ای سازمان‌دهی می‌شود. این‌جا هنوز سلطه‌ی طبیعت بر انسان‌ها ظاهراً پابرجا است. بعداً ارزش مبادله است که مارکس آن‌را "تظاهر فرا طبیعی"<sup>۴</sup> نیز می‌نامد که البته مختص به جامعه‌ی بورژوازی و نظام سرمایه‌داری می‌شود. به این معنی که موضوع شکل کالایی به خود گرفته و با وساطت پول با دیگر کالاها و از جمله کارمزدی به صورت برابرها قابل تعویض شده است. این‌جا تقسیم کار شکل اجتماعی دارد و "روند کار" مطابق با "روند تولید ارزش" است، در حالی که تسلط طبیعت بر انسان

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse, ebd., S. ۴۳۹ und

Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): ebd., S. ۷۲

<sup>۲</sup> Ebd., S. ۲۶

<sup>۳</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, ebd., S. ۵۲

<sup>۴</sup> Ebd., S. ۶۲

جامعه‌ی طبقاتی ابدی و فرجام زیست بشری است که البته به شرح زیر در سرمایه مورد نقد مارکس قرار می‌گیرد:

«طبیعت از یک سو پول و صاحب کالا و از سوی دیگر صاحب نیروی کار تنها را تولید نمی‌کند. این رابطه تاریخی - طبیعی و نه کمتر اجتماعی است، [لیکن] انگاری که این [رابطه] برای تمامی دوران‌های تاریخی معمول بوده است. آن به صورت عریان نتیجه‌ی تکامل یک گذشته‌ی تاریخی است، [یعنی] تولید بسیاری از دگرگونی‌های اقتصادی و افول یک ردیف کلی از فرم‌های قدیمی تولید اجتماعی.»<sup>۱</sup>

بنابراین نظام مدرن سرمایه‌داری یک رابطه‌ی تاریخی، طبیعی و اجتماعی است که البته با استقرار حاکمیت یک طبقه‌ی آگاه به وجود آمده است. یعنی همان طبقه‌ی بورژوازی که کارگران مزدی را سلب آگاهی و اراده کرده و آن‌ها را با وساطت دین، فلسفه و ایدئولوژی به انفعال کشیده و به آن‌ها یک طبیعت غیر تحمیل کرده است و از آن‌جا که این طبیعت موجود، یک طبیعت غیر است، در نتیجه کارگران مزدی هم نفی خویش را به صورت طبقه در همین نظام مشاهده می‌کنند.

به این ترتیب، مارکس به حرکت واقعی و دیالکتیکی جامعه‌ی بورژوازی دست می‌یابد که به دلیل تضادهای درون‌ذاتی‌اش ماهیتاً انتقادی و انقلابی است. وی با استناد به همین حرکت واقعی، مفاهیم دیالکتیکی آن‌را هم متکامل می‌کند که مشخص هستند و وجوه شناخت‌شناسی دارند. این مفاهیم از این رو دیالکتیکی هستند زیرا از یک کلیت گزارش می‌دهند که هم ابژکتیو و هم سوژکتیو است. برای نمونه مفاهیم سرمایه، نیروهای مولد و مناسبات تولید دیالکتیکی هستند. مفهوم سرمایه به این دلیل دیالکتیکی است زیرا پس از تجزیه‌ی تولیدکنندگان از ابزار تولید و دگرگونی کار مشخص به کار مجرد، از یک طرف، منطق درون‌ذاتی خود، یعنی "ارزش افزایی ارزش" را دنبال می‌کند، و از طرف دیگر، از بطن تضادهای درون‌ذاتی میان نیروهای مولد با مناسبات تولید، اشکال مجرد بت‌انگاری کالا و پول را به وجود می‌آورد که البته دوباره بر واقعیت موجود واکنش می‌کنند. مفهوم مناسبات تولید هم یک مفهوم دیالکتیکی است، زیرا فقط شامل کارخانه و شرایط کلی تولید مانند: نیروگاه برق، راه‌آهن و جاده

اجتماعی است<sup>۱</sup> زیرا که طبیعت از طریق "کار شکل‌دهنده" چنان دگرگون شده که برای نیازهای مادی انسان‌ها قابل بهره‌برداری شود. بنابراین مارکس از انباشت سرمایه در نظام سرمایه‌داری به عنوان "رشد طبیعی" سخن می‌راند که البته از طریق کار مجرد تبادل مادی انسان با طبیعت را تضمین کرده و از منظر تولید برای تولید، به بازار کالا عرضه می‌کند. پیدا است که مارکس مفهوم "رشد طبیعی" را مانند رشد گیاه و حیوان نمی‌داند زیرا ارزش افزایی سرمایه برنامه‌ریزی و سازمان‌دهی می‌شود، یعنی با آگاهی طبقاتی همراه و سوژکتیو است. اما همین رشد طبیعی سرمایه در روند تولید به کارگران مزدی یک طبیعت غیر را تحمیل می‌کند. مارکس در این ارتباط از "شرط غیر ارگانیک وجود انسانی" سخن می‌گوید. به این معنی که نظام سرمایه‌داری و تولید کالایی کارگران مزدی را سلب آگاهی، اراده و آزادی می‌کنند. وی در این ارتباط از ماسک‌های اقتصادی نیز سخن می‌راند که به معنی تحکیم جایگاه طبقاتی بورژوازی و پرولتاریا در نظام مدرن سرمایه‌داری است. منتها تفاوت جایگاه این دو طبقه در این‌جا است که سرمایه‌دار با اراده و کاملاً آگاه و در کمال آزادی در این نظام ادغام شده است، در حالی که پرولتاریا سلب آزادی و اراده شده، ناآگاه و به اجبار باید به کارمزدی تن بدهد. ناآگاهی کارگران به این دلیل است که این قوانین انباشت سرمایه پوشیده هستند و پشت سر طبقه‌ی کارگر واقعیت می‌یابند. بنابراین اقتصاد سیاسی در اشکال ملی و عامی آن نقش ایدئولوژی را بازی می‌کند و مانند فلسفه و دین انسان را در برابر نظم موجود به انفعال می‌کشد.<sup>۲</sup> به بیان دیگر، زمانی که مارکس از رشد طبیعی جامعه‌ی سرمایه‌داری سخن می‌راند، منظورش یک رشد طبیعی مانند طبیعت ناب و رشد حیوانات و گیاهان نیست، بلکه آن رشدی است که تحت تأثیر ایدئولوژی بورژوازی به وجود آمده است و این نظریه‌پردازان بورژوازی و اقتصاددانان ملی و عامی هستند که روابط موجود در نظام سرمایه‌داری را طبیعی می‌خوانند. انگاری که مناسبات موجود مطابق با طبیعت انسان خردمند سازمان داده شده و در نتیجه زندگی در

<sup>۱</sup> این موضوع را می‌توان بخوبی در ایدئولوژی آلمانی یافت که مارکس در نقد برونو بائر بر این نکته تأکید می‌کند که طبیعت و تاریخ "نه دو چیز مجزا از یکدیگر هستند". انسان‌ها "همیشه یک طبیعت تاریخی و یک تاریخ طبیعی" داشته‌اند.

Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): ebd., S. ۴۱

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse, ebd., S. ۹۲۰

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, ebd., S. ۱۷۷



بدون خودآگاهی سوژه اصولاً بی معنی است زیرا این سوژه‌ی شناساست که از طریق "ایده‌ی مطلق" واقعیت سوژکتیو را می‌آفریند و اداره می‌کند. بنابراین هگل به درستی به این موضوع واقف می‌شود که انسان محصول کار خویشتن است اما نزد وی کار تنها یک فعالیت فکری است. در برابر مارکس با در نظر داشتن انسان به عنوان "موجود فعال" نه تنها کار فکری بلکه کار در کلیت‌اش را مد نظر دارد که آن را "کار موضوعیت‌یافته" و علت و معلول "طبیعت موضوعیت‌یافته" و "جهان موضوعیت‌یافته" می‌شمارد. به این معنی که انسان نه تنها با شناخت و آگاهی و از طریق "کار شکل-دهنده"، طبیعت بی ارزش را تبدیل به ارزش و موضوع اجتماعی می‌کند بلکه خودش را نیز در پراکسیس مولد متکامل می‌سازد. در این‌جا ما با یک حرکت واقعی و مفاهیم مشخص و دیالکتیکی سر و کار داریم که به نظر مارکس تکامل "علم واقعی و مثبت" را ممکن ساخته و تشریح آن تمامی اشکال ایدئولوژیک را که مانند فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل از طریق آگاهی موجه می‌شوند، به شرح زیر بر می‌اندازد:

«آن‌جا که شناخت جنجالی نزد زیست واقعی پایان می‌یابد، علم واقعی و مثبت هم آغاز می‌شود. [یعنی] تشریح فعالیت پراتیک و روند تکامل عملی انسان‌ها. آن‌جا که کلی‌گویی از آگاهی پایان می‌یابد، دانش واقعی باید جایگزین آن شود. با تشریح واقعیت، فلسفه‌ی مستقل محیط موجودیت خود را از دست می‌دهد. به جای آن می‌تواند در نهایت یک جمع‌بندی از کلی‌ترین نتایج بیاید که می‌تواند خود را از نگرستن دقیق تکامل تاریخی انسان‌ها تجرید کند. این تجریدها برای خود، [یعنی] مجزا از تاریخ واقعی از هر لحاظ فاقد ارزش هستند.»<sup>۱</sup>

بنابراین موضوع علم مثبت نزد مارکس تاریخ واقعی از تکامل انسان اجتماعی و جامعه-ی انسانی است که ماتریالیسم وی را از ماتریالیسم بورژوایی مجزا می‌سازد. از آن‌جا که کتاب "ایدئولوژی آلمانی" اثر مشترک مارکس و انگلس است، در نتیجه می‌توان از این نقطه عزیمت کرد که انگلس نیز در اوایل ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی را نمایندگی می‌کرده و به مضمون "علم مثبت" پایبند بوده است.

نمی‌شود بلکه اشکال متفاوت از ادغام اجتماعی که برای نیروهای مولد ماسک‌های اقتصادی می‌سازند، را نیز در بر می‌گیرد. به همین صورت مفهوم نیروهای مولد هم دیالکتیکی است زیرا فقط شامل کارگران مزدی نمی‌شود بلکه دانش و مهارت آن‌ها را برای استفاده از فن‌آوری در بر می‌گیرد. پیدا است که فن‌آوری که منجر به بارآوری نیروی کار می‌شود، فقط ابزار مادی تولید نیست بلکه محصول فعالیت آگاه انسان است که البته به صورت علوم طبیعی از نسلی به نسل دیگر منتقل و همواره غنی‌تر و عمیق‌تر شده است. به همین منوال باید از مفهوم دیالکتیکی پراکسیس یاد کرد. همان‌گونه که مارکس در تز هشتم فویرباخ تأکید می‌کند، کلیت زیست اجتماعی ماهیتاً پراتیک است. از آن‌جا که تضاد کار و سرمایه درون‌ذاتی است، در نتیجه پراکسیس جامعه‌ی بورژوایی نیز از واقعیت نبرد طبقاتی گزارش می‌دهد که در حوزه‌ی نظری و عملی به وقوع می‌پیوندد. در حالی که هدف کشمکش نظری نقد ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم و تدارک خودآگاهی و وحدت طبقه‌ی کارگر است، کشمکش عملی سازماندهی و تشکیل ساختار جنبش کارگری را مد نظر دارد. بنابراین مفاهیم دیالکتیکی مارکس بدون در نظر گرفتن ابعاد حسی، موضوعیت‌یابی و آگاهی، یعنی وجوه سوژکتیو اصولاً غیر قابل درک و بی معنی هستند. به این ترتیب، ما نزد مارکس تنها با عوامل خشک ابژکتیو و با یک ماتریالیسم مجرد که دشمنانه در برابر ایده‌آلیسم مستقر شده است، اصولاً سر و کار نداریم. این‌جا عوامل ابژکتیو و سوژکتیو از یک کلیت گزارش می‌دهند که ابعاد مشخص، سازنده و شناخت‌شناسی ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی را می‌سازند.

بنابراین آن چیزی که در حرکت دیالکتیکی هگل و مارکس مشترک است، سوژه‌ی درون‌ذاتی است و آن چیزی که دیالکتیک آن‌ها را متمایز می‌کند، انسان‌شناسی آن‌ها است. هگل از انسان به عنوان "موجود متفکر"<sup>۱</sup> عزیمت می‌کند، در حالی که انسان مورد نظر مارکس یک "موجود فعال"<sup>۲</sup> است. همان‌گونه که به تفصیل توضیح دادیم، نزد هگل این سوژه‌ی شناساست که با تکامل مفهوم، "طبیعت فی‌نفسه" را تبدیل به "طبیعت برای‌ما" می‌کند. در این‌جا ما با یک حرکت فکری و مفاهیم مجرد و دیالکتیکی سر و کار داریم. بنابراین حرکت دیالکتیکی اصولاً برای هگل بدون سوژه‌ی شناسا و

<sup>۱</sup> Denkendes Wesen

<sup>۲</sup> Tätiges Wesen

<sup>۱</sup> Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): ebd., S. ۲۷

شلینگ ایده‌آلیستی است. در همین‌جا نیز نقد هگل از "فلسفه‌ی طبیعت" شلینگ گریبان انگلس متأخر را نیز می‌گیرد. به این معنی که انگلس مبادرت به ساختن دین می‌کند. یعنی به دوران تاریک گذشته باز می‌گردد. پیدا است که مارکس نه "قوای ماهوی ماده" و حرکت مستقل و ابژکتیو مادی را انکار می‌کند و نه مانند هگل مدعی است که "ایده‌ی مطلق" پس از تکامل مفهوم آن‌را به صورت شناخت بوجود می‌آورد. لیکن حرکت دیالکتیکی زمانی برای مارکس آغاز می‌شود، که انسان به عنوان سوژه شناسا این حرکت مادی را کشف می‌کند و با آگاهی و اراده و از طریق "کار شکل-دهنده" برای تحقق اهداف و بقای خویش استفاده می‌کند. به بیان دیگر، دیالکتیک هم از نظر هگل و هم از نظر مارکس و همچنین انگلس، البته تا زمانی که ایشان با مارکس همکاری تئوریک و نظریات مشترکی داشت، بدون سوژه‌ی درون‌ذاتی که شناساست و به خود آگاهی می‌رسد، اصولاً بی‌معنی است.

البته در نوع دیگر دیالکتیک انگلس متأخر، یعنی دیالکتیک به اصطلاح سوژکتیو نیز وضع بهتر از نوع اولی آن نیست. در این‌جا فعالیت سوژه‌ی فقط محدود به بازتاب دیالکتیک به اصطلاح ابژکتیو می‌شود، به این معنی که سوژه فقط مشاهده می‌کند و از آن‌جا که یک سوژه‌ی درون‌ذاتی نیست، در نتیجه با آگاهی و احساس در حرکت واقعی دخالت نمی‌کند. البته در این‌جا سوژه به صورت شاهد قادر به تکامل مفهوم برای درک دیالکتیک به اصطلاح ابژکتیو و بازتاب آن است، لیکن مارکس هر گونه بازتاب غیرانتقادی را مسبب دوگانگی شکل و ماهیت و تکامل اشکال ایدئولوژیک می‌شمارد. افزون بر این، فقدان یک سوژه‌ی درون‌ذاتی باعث می‌شود که روند حرکت دیالکتیک نه در مضمون هگلی آن به مفهوم دست بیابد و نه در مضمون مارکسی آن در پراکسیس دخل و تصرفی کند. همان‌گونه که ما از فلسفه‌ی هگل می‌شناسیم، وی عمومیت مفهوم و تبدیل آن به روح ملت را جهت تشکیل جامعه‌ی آشتی‌یافته در نظر می‌گیرد. لیکن ما دخالت آگاه سوژه در حرکت واقعی را به مراتب اصولی‌تر در مفهوم پراکسیس مارکس می‌یابیم. یعنی در هر دو طرح سوژه‌ی درون‌ذاتی و شناسا و مقوله‌ی خودآگاهی یک نقش اساسی در دگرگونی اوضاع موجود را بازی می‌کنند. منتها با این تفاوت که هگل از "من خودآگاه" سخن می‌گوید که به "ما خودآگاه" تبدیل می‌شود و روح ملت را جهت دگرگونی اوضاع موجود به وجود می‌آورد، در حالی که نزد مارکس پرولتاریا از

لیکن ما در مکتوبات متأخر انگلس و از جمله کتاب "دیالکتیک طبیعت" مضمون دیگری از دیالکتیک را می‌یابیم. در این‌جا انگلس میان دیالکتیک ابژکتیو و دیالکتیک سوژکتیو به شرح زیر تفاوت می‌گذارد:

«دیالکتیک به اصطلاح ابژکتیو در تمامی طبیعت حکمفرمایی می‌کند، و دیالکتیک به اصطلاح سوژکتیو، [یعنی] تفکر دیالکتیکی تنها بازتاب حرکت تضادهایی که خود را همه‌جا در طبیعت معتبر می‌کنند، است. [تضادهایی] که در حین ادامه‌ی نزاع‌هایشان و سرانجام صعودشان در یکدیگر به بیانی در اشکال والاتر همواره شرط زیست طبیعت می‌شوند.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد دنبال می‌کند، ما این‌جا با یک دیالکتیک غیر هگلی و همچنین غیر مارکسی مواجه هستیم و این تمایز تنها ابداع انگلس متأخر است. به این دلیل که دیالکتیک ابژکتیو اصولاً فاقد یک سوژه‌ی درون‌ذاتی است و در فقدان سوژه‌ی شناسا به روند هدفمند خود ادامه می‌دهد. این نوع از دیالکتیک نه در شکل هگلی آن داری یک روح خلاق است که مفهوم ایده‌آلیستی را تکامل کند و نه در شکل مارکسی آن خبری از احساس و آگاهی می‌دهد که از طریق "کار شکل‌دهنده" طبیعت بی‌ارزش را تبدیل به ارزش و موضوع اجتماعی برای انسان‌ها کند. آن چیزی که ما در این نمونه از دیالکتیک مشاهده می‌کنیم، در واقعیت همان برنامه‌ی "فلسفه‌ی طبیعت" شلینگ مرتجع است. به این صورت که انگلس هم مانند شلینگ به حرکت مادی که قبل از تکامل انسان وجود داشته است، یعنی به یک حرکت که نتیجه‌ی قوای ماهوی ماده و طبیعت کور، یعنی ابژکتیو و مکانیکی است و محصولات آن نتایج حادثه‌ی می‌باشد، یک خرد درونی نسبت می‌دهد که انگاری این حرکت هدفمند و با اراده سپری می‌شود. تفاوت این‌جا فقط اسامی آن‌ها است. در حالی که شلینگ از حرکت روح سخن می‌راند، انگلس متأخر حرکت مادی را مد نظر دارد. لیکن هر دوی آن‌ها از یک چیز مشترک سخن می‌گویند و آن بیگانگی با حرکت واقعی و پراکسیس است. به بیان دیگر، تفاوت آن‌ها تنها در این‌جا است که متافیزیک انگلس ماتریالیستی و متافیزیک

<sup>۱</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۵): *Dialektik der Natur*, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff, Berlin (ost), S. ۴۸۱

میوه به عنوان حرکت دیالکتیکی یاد می‌کند. اما گیاه فاقد توانایی شناخت و فاقد اراده است و غریزی رشد می‌کند. گیاه نه در مضمون دیالکتیک هگل می‌تواند، "برای خود" شود و نه در مضمون دیالکتیک مارکس می‌تواند، به "خودآگاهی" برسد. در حالی که انگلس در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" و البته همراه با مارکس از مفاهیم "تأثیر متقابل"<sup>۱</sup> و "علت معلولی"<sup>۲</sup> به صورت تقابل زیربنا با روبنا، هستی با آگاهی و ابژه با سوژه، یعنی سوژکتیو استفاده می‌کند، اما در اثر متأخر خود همین مفاهیم را برای تقابل دو ابژه، یعنی بدون روح و غیر سوژکتیو به کار می‌بندد. در همین حال فعالیت سوژه‌شناسا که البته تنها به مشاهده خلاصه می‌شود، فقط بازتاب همین حرکت ابژکتیو است که البته انگلس متأخر را ظاهراً مجاز می‌کند که مضمون "علم مثبت" مارکس را نیز به شرح زیر تحریف می‌کند:

«تنها وقتی که طبیعت و علم تاریخ دیالکتیک را در خود ادغام کردند، تمامی خرت و پرت فلسفی - به غیر از آموزش ناب از تفکر - زائد می‌شود، [یعنی] در علم مثبت محو می‌شود.»<sup>۳</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد دنبال می‌کند، این‌جا دیگر نه دیالکتیک در مضمون مارکسی آن مختص به حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوایی می‌شود و نه "علم مثبت" یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا است که تحت تأثیر آن و از بطن پراکسیس نبرد طبقاتی سوژه‌ی خودآگاه را جهت تشکیل یک نظم نوین به وجود می‌آورد. این‌جا انگاری که عکس نظریات مارکس باید درست بوده باشد. به این صورت که انگلس متأخر سه قانون جهانشمول دیالکتیک را مانند: تداخل تضادها، کمیت و کیفیت و نفی نفی را به اصطلاح کشف کرده و از طریق آن‌ها طبیعت و علم تاریخ را تفسیر می‌کند. در این-جاست که انگلس متأخر "علم مثبت" را تبدیل به "هنر تفسیر" می‌کند.

ما نتیجه‌ی این گسست تئوریک انگلس متأخر با اندیشه‌ی انقلابی و انتقادی مارکس را در ایدئولوژی شوروی، یعنی در مارکسیسم - لنینیسم به خوبی می‌یابیم. به این صورت

درون پراکسیس نبرد طبقاتی و تحت تأثیر یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل تبدیل می‌شود و به صورت "سوژه‌ی خودآگاه، انقلابی و تاریخی" نظم نوین را به وجود می‌آورد. پیداست که فقدان یک سوژه‌ی درون‌ذاتی که تنها مختص به دیالکتیک به اصطلاح ابژکتیو و سوژکتیو انگلس متأخر است، وی را به دوران قبل از ترهای فویرباخ مارکس یعنی به دام ماتریالیسم مشاهده‌ای فویرباخ می-کشد. مارکس برای نمونه در تز اول فویرباخ، ماتریالیست‌ها و همچنین فویرباخ را محکوم به تکامل مجرد ماتریالیسم در برابر ایده‌آلیسم می‌کند و به ماتریالیسم مشاهده‌ای فویرباخ می‌تازد زیرا به معنی فعالیت انقلابی، انتقادی و عملی دست نمی-یابد. مارکس همچنین در تز یازدهم فویرباخ فلاسفه را به دلیل تفسیر جهان محکوم می‌کند زیرا وی در پی دگرگونی جهان موجود است.

این‌جا پرسش طرح می‌شود که چه چیزی انگلس متأخر را بر انگیخته است که دیالکتیک مارکس را این چنین تحریف کند؟ به نظر می‌آید که دلیل آن‌را می‌توان در طرح‌های متفاوت مارکس و انگلس متأخر یافت. همان‌گونه که این‌جا نیز تشریح شد، مارکس از دیالکتیک به صورت یک متدولوژی شناخت‌شناسی و یک استراتژی جهت تکامل "علم مثبت" استفاده می‌کند. به این ترتیب، "علم مثبت" یک علم تجربی و تاریخی است که البته از نقد درون‌ذاتی از کلیت جامعه‌ی بورژوایی و از طریق تکامل مفاهیم دیالکتیکی به وجود می‌آید و به نظر مارکس "محیط موجودیت" تمامی اشکال استعلایی و ایدئولوژیک را که تنها از منظر آگاهی موجه می‌شوند، بر می‌اندازد. بنابراین ما نزد مارکس با "علم مثبت" به صورت یک علم جامعه‌شناسی و انتقادی سر و کار داریم که از یک انسان‌شناسی بخصوص عزیمت می‌کند. در برابر انگلس متأخر با علوم متکامل شده سر و کار دارد و می‌خواهد دیالکتیک را به متدولوژی هستی‌شناسی تبدیل کند. وی بر این نکته انگشت می‌گذارد که می‌خواهد به علوم ریاضی، مکانیک، فیزیک، شیمی و بیولوژیک یک نظم منطقی بدهد. بنابراین ما این‌جا دیگر نه با "علم مثبت" در مضمون مارکسی آن بلکه با "هنر تفسیر" سر و کار داریم. از آن‌جا که این علوم بدون دخالت یک سوژه‌ی درون‌ذاتی، یعنی بدون آگاهی و شناخت و حتا بدون موجودیت انسان اعتبار دارند، در نتیجه محصول این پروژه نیز همین چیزی است که ما در کتاب "دیالکتیک طبیعت" می‌یابیم. برای نمونه انگلس متأخر از رشد گیاه، یعنی جوانه، گل و

<sup>۱</sup> Wechselwirkung

<sup>۲</sup> Kausalität

<sup>۳</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۵): ebd., S. ۴۸۰

شد، همین کافی است که انسان از طریق یک حزب قدرت سیاسی را به دست بگیرد و این حرکت مادی را به درستی هدایت و اداره کند. حرکت مادی هم همان سیاست توسعه‌ی اقتصادی است که منجر به افزایش تعداد کارگران می‌شود. ما فلسفه‌ی عملی این سیاست را در دوران قبل و پس از انقلاب بهمن به صورت نفوذی و کودتایی نزد حزب توده و به صورت مبارزه‌ی مسلحانه نزد چیریک‌های فدایی خلق مشاهده می‌کنیم. مشکل هر دوی این جریان‌ها با پراکسیس نبرد طبقاتی و نظام سرمایه‌داری که بنا به تحلیل مارکس یک طبیعت غیر به کارگران مزدی تحمیل کرده بلکه با شکل وابسته‌ی آن به امپریالیسم و با بورژوازی کمپرادور بود.

در عصر حاضر هم تغییرات چندانی دیده نمی‌شود. با وجودی که حدود ۳۰ سال از فروپاشی شوروی و "سوسیالیسم واقعاً موجود" می‌گذرد لیکن ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم هم‌چون گذشته تأثیرات مخرب خود را بر فعالیت سیاسی جنبش کمونیستی می‌گذارد. در حالی که بخش نخبه‌گرا مانند: حزب توده و سازمان فداییان اکثریت در پی تشکیل حزب بزرگ چپ و "جبهه‌ی ضد ولایت فقیه" است و از اصلاحات و انتخابات رژیم اسلامی دفاع می‌کند، بخش آرمان‌گرا سرنگونی انقلابی جمهوری اسلامی و مبارزه با امپریالیسم را در دستور ائتلاف‌های سیاسی خود قرار داده است. اما در هر دو حالت نتیجه مشابه است. زمانی که "هنر تفسیر" انگلس متأخر جایگزین "علم مثبت" مارکس می‌شود، بیگانگی با حرکت واقعی و پراکسیس نبرد طبقاتی نیز برنامه‌ریزی شده است. این‌جا دیگر خبری از مبارزه با نظام سرمایه‌داری، لغو قانون ارزش و کار مزدی و تشکیل مالکیت اجتماعی نیست و فلسفه‌ی عملی به کسب قدرت سیاسی و مدیریت آن حرکت اجتناب‌ناپذیر مادی خلاصه می‌شود که انگاری تحت تأثیر ماتریالیسم دیالکتیکی قرار گرفته و ناگزیر به سوی کمونیسم سیری می‌شود.

پیداست که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم شکل ساختاری و فرهنگ سیاسی بخصوص و مخرب خود را نیز پدید می‌آورد. زمانی که کمونیسم تقدیر روند تاریخ جهانشمول انسانی است، زمانی که انقلاب خودبخود اتفاق می‌افتد، در نتیجه نه سازمان‌دهی طبقه‌ی کارگر و نه نقد ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم، یعنی نقد تاریخ و فرهنگ اسلامی ضروری است. همین کافی است که یک سری از فعالین سیاسی به عنوان پیشتازان

که سوزه‌ی زدایی از دیالکتیک و حرکت واقعی جامعه تبدیل به فلسفه‌ی سیاسی حزب کمونیست شوروی و یک برنامه‌ی دولتی می‌شود. از این پس، ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس دیگر از منظر کلیت نادیده گرفته و در دو شعبه‌ی متفاوت شقه می‌شود. نخست ماتریالیسم دیالکتیکی است که البته به صورت یک قانون جهانشمول از حرکت مادی در نظر گرفته می‌شود که تحت تأثیر دیالکتیک به اصطلاح ابژکتیو به صورت هدفمند سپری می‌گردد. بعداً ماتریالیسم تاریخی است که البته تحت تأثیر منطق جهانشمول ماتریالیسم دیالکتیکی قرار دارد و به علت تضادهای آنتاگونیستی نیروهای مولد با مناسبات تولید به صورت تدریجی، اجتناب‌ناپذیر، خودبخودی و ناخودآگاه از فرماسیون‌های برده‌داری، فئودالیسم، سرمایه‌داری و سوسیالیسم عبور کرده و سرانجام به جامعه‌ی بی طبقه‌ی کمونیستی می‌انجامد. در این‌جا نیز فعالیت سوزه بنا بر دیالکتیک به اصطلاح سوژکتیو انگلس متأخر بازتاب غیر انتقادی همین حرکت مادی به اصطلاح ابژکتیو است. پیداست که این‌جا دوگانگی شکل با ماهیت برنامه‌ریزی شده و هر کسی که این دیدگاه را بپذیرد، ناخودآگاه تبدیل به نظریه‌پرداز و مدافع بی جیره و مواجب نظم موجود شده و به "هنر تفسیر" دست می‌یابد.

ما تأثیرات مخرب ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم را برای نمونه در اشکال متفاوت تاریخ‌نگاری مشاهده می‌کنیم که ایران را به زور در یک قالب فئودالی و نیمه فئودالی می‌چنانند و مدافع تدارک سرمایه‌داری متعارف در کشور می‌شوند. ما تأثیرات این ایدئولوژی را برای نمونه در کتاب "اصول مقدماتی فلسفه" جورج پولیتستر نیز می‌یابیم که متأسفانه اغلب ایرانیان از طریق خواندن این کتاب با فلسفه و "دیالکتیک" آشنا شده‌اند. در این کتاب دیالکتیک کیفیت با کمیت از طریق آبخوش و تخم مرغ تشریح می‌شود و این اتفاقی نیست که بسیاری از فعالان سیاسی مسائل هستی‌شناسی و قوانین ناب طبیعی را بی محابا و یک به یک به مسائل جامعه‌شناسی مرتبط می‌کنند. پیداست که محصول تعمیم یک چنین ایدئولوژی بیگانگی فعالان سیاسی با پراکسیس در مضمون مارکسی آن و ترویج یک شیوه‌ی فعالیت سیاسی بخصوص است. یعنی زمانی که حرکت مادی در مسیر تاریخ به اصطلاح ناگزیر، خردمندانه و جهانشمول به سوی کمونیسم سپری می‌شود، دیگر ضرورتی هم نیست که در مضمون پراکسیس مارکس در نبرد طبقاتی شرکت کرد و در یک کشمکش عملی و نظری با طبقه‌ی حاکم درگیر

اند. ما این‌جا با انسان به صورت سوژه‌ی درون‌ذاتی این حرکت واقعی سر و کار داریم. بنابراین موضوع ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس اصولاً تکامل یک فلسفه از مبدأ و یا از مقصد نیست. برای وی فرجام‌گرایی مردود و عاقبت زیست بشری از پیش معین نشده است زیرا این انسان‌ها هستند که از بطن پراکسیس مشخص و مولد اجتماعی تاریخ را به وجود می‌آورند. لیکن انگلس متأخر دیالکتیک را به هستی‌شناسی گسترش می‌دهد و پیداست که مفهوم "علم مثبت" نیز برای وی معنی دیگر دارد که در واقع همان "هنر تفسیر" است. ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم نیز نه با رجوع به اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس بلکه با استناد به آثار متأخر انگلس متکامل شده است، که نقد فلسفه‌ی عملی آن همچنین موضوع این مقاله می‌باشد.

ادامه دارد!

#### منابع:

- Engels, Friedrich (۱۹۷۵): *Dialektik der Natur*, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff., Berlin (ost)
- Fleicher, Helmut (۱۹۷۹): *Marx und Engels – Die philosophischen Grundlagen ihres Denkens*, Freiburg/München
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۴): *Wissenschaft der Logik*, ۲ Bände, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۴-۵, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Cannstatt
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۴): *System der Philosophie*, ۳ Bände, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۸-۱۰, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Cannstatt
- Heinrich, Michael (۲۰۰۶): *Die Wissenschaft der Wert – Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, ۴. Korrigierte Auflage, Münster
- Hillmann, Günter (۱۹۶۶): *Marx und Hegel - von der Spekulation zur Dialektik*, Frankfurt am Main

پرولتاریا در یک حزب متمرکز متشکل شده و مدعی رهبری انقلاب شوند. پیداست که این نمونه از فعالیت سیاسی، بی فرهنگی مخصوص خود را نیز به وجود می‌آورد. یعنی زمانی که تاریخ انسان به سوی کمونیسم سمت گرفته، زمانی که حزب پیشتازان پرولتاریا متشکل شده و زمانی که رهبری مشغول به هدایت و اداره‌ی روند انقلاب است، در نتیجه از یک طرف، پیشتازان پرولتاریا باید بدون چون و چرا از فرمان رهبری تبعیت کنند و معمولاً تنها کسانی تبعیت بی چون و چرا را می‌پذیرند که دگم، دینی و فاقد فرهنگ، تمدن و اندیشه‌ی انتقادی هستند. از طرف دیگر، هر منتقدی تبدیل به مشکوک و یا عامل امپریالیسم می‌شود. البته این فاجعه‌ی بی فرهنگی سیاسی زمانی به کمال می‌رسد که ما نه با یک حزب بلکه با ده‌ها نوع از این احزاب مارکسیست - لنینیست سر و کار داشته باشیم. نتیجه‌ی کار هم همین انحطاطی است که ما در واقعیت مشاهده می‌کنیم، از یک طرف، نزاع‌ها و انشعاب‌های درونی سازمانی و از طرف دیگر، تخریب و تخطئه‌ی فعالان سیاسی!

#### نتیجه:

هدف تدوین این مقاله برجسته ساختن تفاوت نظری مارکس با انگلس متأخر در ارتباط با مفهوم "علم مثبت" است. مارکس اصولاً دو مسئله را موضوع تحلیل خود نمی‌داند. اول، بررسی تاریخی یک ردیف از ایده‌ها است که هگل آن‌را به صورت ذات درونی "فلسفه‌ی تاریخ" و "تاریخ فلسفه" در نظر می‌گیرد، به این دلیل که مارکس این اشکال را معلول کشمکش‌های ماتریالیستی و درون‌ذاتی جامعه می‌داند، در حالی که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل از منشأ آن‌ها بی خبر است. دوم، بررسی تاریخ طبیعت بدون حضور انسان است. به این دلیل که بررسی هستی‌شناسی بیولوژیک اصولاً ارتباطی با مناسبات اجتماعی انسان‌ها ندارد و مختص به تحقیقات زیست‌شناسانی مانند داروین می‌شود. مسئله‌ی تحقیقاتی مارکس بررسی و نقد حرکت واقعی و تاریخ انسان است که با "کار شکل‌دهنده" آغاز شده است. از این پس، ما با حرکت ماتریالیستی - دیالکتیکی از تاریخ مواجه هستیم و نه قبل از آن. افزون بر این، مارکس از دیالکتیک به عنوان متدولوژی شناخت‌شناسی برای تکامل "علم مثبت" استفاده می‌کند که موضوع آن نقد آن مناسبات واقعی اجتماعی است که انسان‌ها از طریق فعالیت آگاه خود به وجود آورده-

Marx, Karl (1974): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf 1857 – 1858, 2. Auflage, Berlin (ost)

Marx, Karl (1977): Ökonomisch philosophische Manuskripte (1844), in: MEW, EB I, S. 466ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (1982): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., 23, Berlin (ost)

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1976): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. 3, S. Berlin (Ost)

Post, Werner (1979): Kritik der Religion bei Karl Marx, München

Rabehel, Bernd (1973): Marx und Lenin – Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus – Leninismus, Berlin (west)

Richter, Helmut (1978): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – Eine biographisch, systematische Studie über den früheren Marx, Campus, Forschung Band 39, F/M

Rosdolsky, Roman (1978): Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen „Kapital“ – Der Rohentwurf des Kapital 1857 -1858, 3 Bände, Frankfurt am Main

Schelling, Philosophie der Natur,

Schmidt, Alfred (1971): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main

Schmidt-Kowarzik, Wolfriedrich (1981): Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis – Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, München

بیان حقیقت مطلق انکار کردند. دین زدایی از روابط اجتماعی و تحول درک و زبان روزمره‌ی اخروی به شکل دنیوی آن‌ها در واقعیت نتایج گسترش دانش بشری و عمومیت فلسفه بودند که پی در پی نفوذ اجتماعی دین را به عقب رانده و توجیه و تفسیر منابع دینی را بر نمایندگان آن‌ها تحمیل کردند. از این پس بود که دانش یک حوزه‌ی مخصوص برای ارزیابی کلی مسائل محسوب شد و به آن دوران سرکوب و اختناق که واتیکان خود را مرجع دانش محض می‌شمرد، پایان داد.

هم‌زمان تشکیل و فراگیر شدن فلسفه تبدیل به آغاز جریان یک دوران نوین در تاریخ و تکامل تفکر انسان شد زیرا که خرد بشری را داور ارزیابی تمامی مسائل ساخته و افکار دینی را به عنوان اشکال بیان روابط جامعه‌ی سنتی بر انداخت. به این ترتیب، انسان‌ها از تبعیت به خردگرایی رسیدند و با استفاده از اندیشیدن انتقادی و طرح پرسش به رابطه‌ی علت و معلول و قانونمندی مسائل و روابط اجتماعی دست یافتند. برای نمونه مارکس با رجوع به دیوید هومه و پرومته‌یوس، خودانگاری فلسفه و نسبت آن با دین را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«برای فلسفه این بدون تردید یک نوع فحاشی است. وقتی انسان فلسفه را که/اعتبار مستقلش باید همه جا به رسمیت شناخته شود، مجبور می‌سازد که در هر فرصتی از خود به خاطر عواقبش دفاع کند و خود را در پیش هر هنر و علمی که از آن متأثر شده‌اند، موجه سازد. در این جا انسان پادشاهی را به خاطر می‌آورد که متهم به خیانت علیه رعایای خویش می‌شود.» (... اقرار پرومته‌یوس - "در یک واژه، من از تمامی خداها و هر خدایی متنفرم" - حکمت فلسفه در برابر تمامی خدایان آسمانی و زمینی است که خود آگاهی انسان را به عنوان عالی‌ترین خدایگان نمی‌پذیرند، در جوار آن (خودآگاهی انسان، فف) هیچ چیز دیگری نباید قرار بگیرد.»<sup>۱</sup>

به این ترتیب، فلسفه از یک سو، محرک هنر و دانش شد و نفوذ اجتماعی دین را به عقب راند و از سوی دیگر، با تحکیم خرد عملی، انسان از اخرویت به دنیویت گرایید و جامعه‌ی سنتی به شکل مدرن آن متحول گشت. با وجودی که مارکس - البته نه به

## اندیشیدن انتقادی و "مارکسیست های ایرانی"<sup>۱</sup>

شیوه‌ی نقد و اندیشیدن انتقادی با نتایج آن‌ها تفاوت دارند. در حالی که شیوه کلی و مجرد است، نتایج مشخص هستند و مصداق و اعتبار آن‌ها همواره وابسته به زمان و مکان می‌مانند. از آن‌جا که اغلب ما ایرانیان به دلیل وقایع تاریخی و فرهنگی و یا بهتر بگوییم، اسلام زدگی اصولاً با اندیشیدن انتقادی بیگانه هستیم، در نتیجه نه زبان ما چنان تکامل یافته است که امکان انتقال نتایج نقادانه را به ما بدهد و نه درک روزمره‌ی ما قادر به فراگیری کلیت مضمون این گونه تحلیل‌ها است.<sup>۲</sup>

اندیشیدن انتقادی نتیجه‌ی تحولات فلسفی و تاریخی است که فقط در جوامع مدرن به وجود آمده است. مدرن به معنی عصر چرخش انسان از اخرویت به دنیویت و گذار از جامعه‌ی سنتی است. به این معنی که انسان به خرد دست می‌یابد و این جهانی می‌شود. این پدیده‌ی اجتماعی یک پیشینه‌ی تاریخی و فرهنگی دارد که با رفرماسیون لوتری آغاز شده است. به این ترتیب، انحصار واتیکان به عنوان تنها مرجع دینی عیسویان شکسته شد و با توجیه جدایی ساختار روحانیت از دستگاه دولتی، حکومت‌های خودکامه از منظر دینی موجه شدند. بعداً اشکال متفاوت از فرقه‌های پرهیزگر پروتستانی مانند: کلونیسیم، پیتیسیم، متودیسیم و غسل تعمیدی پدید آمدند که نمایندگان آن‌ها تبدیل به نظریه‌پردازان بورژوازی نو پای اروپای غربی شدند. البته این کشمکش‌های دینی با جنگ‌های طولیل مدت همراه بود که پس از شکست سلطه‌ی واتیکان منجر به رشد دوران نوزایش (رنسانس) از بطن جوامع اروپای غربی شد. به این ترتیب، رفته رفته دانش و فلسفه در برابر دین مستقر شدند و ادعای دین را پیرامون

<sup>۱</sup> این مقاله برای اولین بار در دفترهای نگاه، دفتر بیست و پنجم (۲۰۱۱)، صفحه‌ی ۳۱۵ ادامه منتشر شده است.

[www.negah1.com](http://www.negah1.com) در ضمن این مقاله به صورت سخنرانی در سمیناری با عنوان است که در سمینار با

شرکت رفیق ناصر برین در تاریخ برگزار و برای اولین بار در نشریه نگاه منتشر شد.

<sup>۲</sup> مقایسه فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): زبان دینی و سلطه‌ی طبقاتی - نقدی بر گفتمان "مارکسیست‌های ایرانی" پیرامون نقش "اسلام و سیاست"، در آرمان و اندیشه جلد دوم، برلین، صفحه‌ی ۱۲۵ ادامه

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۲۵۷ff., Berlin (ost), S. ۲۶۲

شناخته شده مانند: گرامشی، گُرش، لوکاچ و آدورنو بلشویسم و سوسیال دموکراسی را متهم به بازگشت به دوران پیش از مارکس می‌کنند.<sup>۱</sup>

افزون بر عمومیت اشکال متفاوت سنت تقلیل‌گرایی، متأسفانه اغلب "مارکسیست‌های ایرانی" حتا با شیوهی نقد و اندیشیدن مارکس نیز بیگانه هستند. همان‌گونه که در جای دیگری به تفصیل مستند و مستدل ساختم، مسبب این مصیبت حزب توده است که از طریق ترجمه‌ها و انتشاراتش، نتایج گفتمان‌های سیاسی و ایدئولوژیک شوروی را به صورت یک بینش شبه دینی و تحت عنوان ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم به ایران انتقال داده است. در این‌جا مارکس از آن بستر فرهنگی مدرن که وی در آن جویده و پوییده، مجزا شده و نتایج نقد و اندیشیدن وی به صورت دترمینیسم تاریخی، یعنی راهی به سوی سرنوشت بشری و تحقق اجتناب‌ناپذیر "سوسیالیسم" به ایران راه یافته و حتا افکار مخالفان "مارکسیست" حزب توده را نیز مشروب کرده است.<sup>۲</sup> به گمان من باید عوامل ایجاد "مارکسیسم اسلامی" و یا بهتر بگویم، پدیده‌ی اسلام‌زدگی "مارکسیست‌های ایرانی" را نیز در همین مسئله جستجو کرد. البته تأثیرات مخرب این شیوه‌ی تفکر فقط جنبه‌ی تاریخی ندارند زیرا برخی از فعالان شناخته شده‌ی "مارکسیست" هم‌چون گذشته و به صورت عریان به این سنت تداوم می‌دهند.<sup>۳</sup> به این

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۸): مارکسیسم و سنت - نقدی بر مفاهیم طبقات اجتماعی و "سوژه‌ی تاریخی" در تئوری انتقادی، در آرمان و اندیشه، جلد ششم، برلین و مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): نقدی بر مثبت‌گرایی مارکسیستی و فلسفه‌ی عمل نزد آنتونیو گرامشی، در آرمان و اندیشه، جلد دوم، برلین، صفحه‌ی ۸۳ ادامه و مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): نقدی بر فلسفه‌ی عمل در "مارکسیسم ایرانی" و دلایل شکست جنبش کارگری - سوسیالیستی در ایران، در آرمان و اندیشه، برلین، جلد دوم، صفحه‌ی ۳۵ ادامه

<sup>۲</sup> مقایسه فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): جنبش کارگری در پرتو توده‌ایسم، در آرمان و اندیشه، جلد هشتم، برلین، صفحه‌ی ۱۲۱ و

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): جنبش کارگری و سندیکای وابسته - تاریخچه و تجربیات جنبش کارگری در ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۷)، در آرمان و اندیشه، جلد اول، برلین، صفحه‌ی ۶۵ ادامه

<sup>۳</sup> من در این‌جا به طرح سه نمونه بسنده می‌کنم. نمونه‌ی اول، تراب حق شناس است که چندی پیش در یک آگهی به خود انتقاد داشت که در گذشته مسئله‌ی جمهوری اسلامی را در خمینی خلاصه کرده و نکات مثبت اسلام را از نظر انداخته است. البته وی به طرح این نکته بسنده نکرده و به بهانه‌ی حمایت از مبارزه‌ی ضد امپریالیستی خلق فلسطین و خلق لبنان عملاً از سازمان‌های اسلامی مانند حماس و حزب‌الله دفاع می‌کند. نمونه‌ی بعدی مرتضی محیط است که چندی پیش در یک مقاله در مجله‌ی "راه کارگر" با عنوان "آیا مارکس ضد دین بود؟"، به این نتیجه رسید که مارکس نه تنها ضد دین نبوده، بلکه به دین نیز علاقه داشته است. نمونه‌ی سومی محمد رضا

دلیل کوتاهی، بلکه به دلیل عمومیت موضوع در این دوران - مفهوم مدرن را در جایی تشریح نکرده است لیکن تمامی آثار فلسفی، سیاسی و اقتصادی وی گواهی به نقد ماهیت و اشکال متفاوت جامعه‌ی مدرن را می‌دهند. به بیان دیگر، "نقد اقتصاد سیاسی" مارکس همواره شیوه‌ی مدرن تولید سرمایه‌داری را در نظر دارد. به این معنی که وی آن نمونه از سرمایه‌داری را نقد می‌کند که به قانونمندی اجبار "ارزش‌افزایی سرمایه" دست یافته است. به همین منوال، وی دولت مدرن را به بند نقد می‌کشد. به این معنی که وی آن دولتی را در نظر می‌گیرد که ظاهراً در جامعه‌ی بورژوایی و دولت سیاسی مجزا شده، جدایی دین از دولت را پذیرفته و به خرد عملی دست یافته است. روشن است که نقد مارکس از ایدئولوژی نیز اشکال مدرن جامعه‌ی بورژوایی مانند برابری، آزادی و حق مالکیت را به صورت آگاهی از اوضاع وارونه در بر می‌گیرد. به این ترتیب، مارکس یک شیوه از اندیشیدن انتقادی را بنیان می‌گذارد که قانونمندی کلیت جامعه‌ی مدرن را به بند نقد می‌کشد. در این‌جا به خوبی روشن می‌شود که چرا کسی که از بررسی قانونمندی مناسبات اجتماعی و کلیت جامعه‌ی مدرن چشم‌پوشد و با هر انگیزه‌ای به تقلیل‌گرایی روی بیاورد، به دوران پیش از مارکس باز گشته و سنتی محسوب می‌شود.

همان‌گونه که در جای دیگری به تفصیل توضیح دادم، ما در تاریخ جنبش کارگری جهانی با اشکال متفاوت از سنت تقلیل‌گرایی روبرو هستیم که نطفه‌ی اولیه‌ی آن در "انترناسیونال دوم" به صورت رقابت جریان بلشویسم با سوسیال دموکراسی گذاشته شده است. بررسی فلسفه‌های سیاسی سوسیال دموکراسی (ابژه‌گرایی واقع‌بینانه) و بلشویسم (سوژه‌گرایی مثبت‌بینانه) روشن می‌سازد که هر دوی آن‌ها با انگیزه‌های متفاوت سیاسی رابطه‌ی تئوری و پراتیک را قطع می‌کنند. به بیان دیگر، هم بلشویسم و هم سوسیال دموکراسی از پذیرش قانونمندی روابط مدرن جامعه‌ی طبقاتی صرف نظر می‌کنند و از این رو، سنتی هستند. بنابراین قابل درک است که چرا مارکسیست‌های



مفاهیم جوامع مدرن و یا مفاهیم بحران زده و بی اعتبار جنبش کارگری جهانی به ایران، مفاهیم مشخصی را از بطن تاریخ مبارزات طبقاتی کشور متکامل کنیم و هم‌زمان در برابر فرهنگ سنتی و دینی بورژوازی کشور از یک سو، مروج یک فرهنگ مدرن و متقابل باشیم و از سوی دیگر، جهت تدوین استراتژی و تاکتیک مبارزات طبقاتی به یک فلسفه‌ی سیاسی فراگیر دست بیابیم. سرانجام استفاده از شیوه‌ی نقد و اندیشیدن مارکس ما را در برابر تئوری‌های توطئه‌ی مصون می‌دارد زیرا عوامل درونی را جهت تحولات تاریخی و فرهنگی کشور در برابر عوامل بیرونی مقدم و مسلط شمرده و از این رو، مانعی در برابر جهان‌گریزی و انفعال سیاسی "مارکسیست‌های ایرانی" می‌سازد.

من مقاله‌ی پیش رو را با همین انگیزه، یعنی تشریح و ترویج شیوه‌ی نقد و اندیشیدن انتقادی مارکس مدون کرده‌ام. این مقاله بخشی از کتابی به نام "فرهنگ یکتایی در ایران - نقدی بر عوامل عینی و ذهنی رویکرد تاریخی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام" است که در اواخر سال جاری میلادی در سایت "آرمان و اندیشه" منتشر خواهد شد.

### مصدق و اعتبار شیوه‌ی نقد مارکس جهت بررسی تحولات تاریخی و فرهنگی ملت‌ها

انسان بر خلاف مابقی جانوران به مراتب بیشتر اندیشه تا غریزه است و به همین دلیل نیز تاریخ و فرهنگ خود را می‌سازد. تاریخ فرهنگی انسان با تولید مایحتاجش آغاز می‌شود، یعنی زمانی که دیگر تصاحب محصولات موجود طبیعت نیازهای مصرفی وی را برآورده نمی‌کنند. در این جا طبیعت درونی انسان (جهان درونی) رفته رفته از طبیعت بیرونی (جهان بیرونی) مجزا می‌گردد. رابطه‌ی این دو طبیعت را کار ایجاد می‌کند. همان‌گونه که انسان از طریق کار، طبیعت بیرونی را تغییر می‌دهد، به همین منوال نیز طبیعت درونی خود را دگرگون می‌سازد.<sup>۱</sup> این تغییرات که فقط از طریق تقسیم کار میان انسان‌ها میسر می‌شوند، مولود کار اجتماعی و انسان اجتماعی هستند. در این جا انسان از طریق کار به دو صورت تأیید می‌شود. به این معنی که انسان در

ترتیب، برای بسیاری از فعالان سیاسی ممکن می‌شود که با رجوع به این اشخاص و بدون کوچکترین شناختی از بستر فرهنگی جامعه‌ی مدرن و تأملی کوتاه در افکار سنتی و دینی خویش و از مشاهده‌ی پراکندگی و اضمحلال سازمان‌های سنتی "مارکسیستی" کشور یا به کلی دلسرد شده و به انفعال سیاسی کشیده شوند و یا در تبعیت از این افراد و هم‌چون گذشته به فعالیت سیاسی خویش ادامه دهند. روشن است که پافشاری بر اندیشه‌های دینی و سنتی نه تنها مانع نقد فعالیت سیاسی، درک شکست و بازنگری فلسفه‌ی سیاسی گذشته می‌شود، بلکه راه را برای پیوستن نسل‌های مدرن و جوان به "جنبش کارگری - سوسیالیستی" کشور مسدود می‌سازد.

البته باید در این جا هم‌چنین خاطر نشان کنم که در عرض دو دهه‌ی گذشته متون بسیاری به فارسی ترجمه شده‌اند که هم آسوده از زبان دینی هستند و هم بر خلاف ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم مروج اندیشیدن انتقادی می‌باشند. لیکن انتشار آن‌ها یا تأثیر بسیار محدودی بر افکار عمومی "مارکسیست‌های ایرانی" می‌گذارد و یا اصولاً گره‌ای از بحران موجود نظری و پراکندگی عینی فعالان "جنبش کارگری - سوسیالیستی" کشور نمی‌گشاید. به گمان من دلیل را باید در این موضوع جستجو کرد که اغلب ترجمه‌ها نه شیوه‌ی نقد و اندیشیدن انتقادی، بلکه نتایج آن‌ها را به زبان فارسی انتقال می‌دهند. در این جا دوباره متون انتقادی از بستر فرهنگ مدرن خویش مجزا شده و خواننده‌ی فارسی زبان را مجاز می‌کنند که این نتایج را به جامعه‌ی سنتی و دولت دینی ایران بسط داده و نامطمئن تر از گذشته گردد.

در برابر، شناخت شیوه‌ی نقد و اندیشیدن مارکس و به کار گیری آن جهت بررسی تحولات فرهنگی و تاریخی ایران محسنات متعددی دارد: نخست به ما امکان می‌دهد که رفته رفته به یک جامعه‌شناسی انتقادی دست بیابیم، بعداً اندیشیدن انتقادی نه تنها شناخت فلسفه‌ی سیاسی "بورژوازی" سنتی و دینی ایران را برای ما ممکن می‌سازد، بلکه ما را با موانع ایجاد فلسفه در کشور و دلایل اسلام‌زدگی "مارکسیست‌های ایرانی" نیز آشنا می‌کند. از این پس، برای ما ممکن می‌گردد که به جای کپی کردن و انتقال

شالگونی نام دارد که چندی پیش به مناسبت وفات آیت‌الله منتظری عزای خویش را برای عموم از طریق یک آگهی اعلان کرد.

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Band I, in: MEW, Bd. ۲۳, Berlin (ost), S. ۱۹۲f.

گسسته می‌شود و زیست اجتماعی در دو لحظه‌ی متفاوت، یعنی زیست مادی و زیست معنوی مجزا می‌گردد. در همین شکاف است که اشکال متفاوت آگاهی اخروی (دین) و دنیوی (فلسفه، ایدئولوژی) از اوضاع وارونه رخنه می‌کنند و توجیه نظم جامعه‌ی طبقاتی و زیست ساختاری آن‌را به صورت دولت، یعنی "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" به عهده می‌گیرند. از این پس، قلمرو ضرورت‌ها متشکل می‌گردد زیرا فراتر از تولید مایحتاج نیروهای مولد و تضمین بازسازی زیست اجتماعی، جامعه موظف می‌شود که از طریق اشکال متفاوت اضافه تولید، شرایط حاکمیت طبقه‌ای را مهیا سازد که بر آن حکم می‌راند و واکنش می‌کند. به این ترتیب، مناسبات متضادی به وجود می‌آیند که شرایط فرودستی انسان‌ها را مهیا می‌سازند. از آن‌جا که انسان طبیعتاً موجودی خردگرا و حقیقت‌یاب است، در نتیجه عینیت تضاد طبقاتی منجر به مقاومت فرودستان جامعه می‌شود. با وجودی که تضاد و مقاومت مضامین درون‌ذاتی هر جامعه‌ی طبقاتی هستند لیکن شدت آن‌ها از یک سو بستگی به مقدار اضافه تولید اجتماعی و هزینه‌ی زیست ساختاری جامعه دارد و از سوی دیگر وابسته به هماهنگی اشکال متفاوت آگاهی (زیست معنوی) با زیربنای متضاد اقتصادی (زیست مادی) می‌ماند. به بیان دیگر، تجزیه‌ی زیست معنوی (سوژه) از زیست مادی (ابژه) مضمون هر نظم طبقاتی است و بحران بازسازی کار اجتماعی و زیست مادی جامعه به اجبار به حوزه‌ی زیست معنوی گسترش می‌یابد.

درک بحران به عهده‌ی خرد بشری است که طبیعتاً به صورت ابزار و جهت حقیقت‌یابی در اختیار انسان قرار دارد. لیکن حقایق، محصولات اجتماعی هستند که تحت شرایط زیست مادی و زیست معنوی یک جامعه و در یک عصر معین به وجود می‌آیند. انگیزه‌ی خردگرایی انسان سلطه بر طبیعت بیرونی و گذار از قلمرو ضرورت‌ها است لیکن روند خردگرایی و حقیقت‌یابی انسان نه جنبه‌ی تقدیری دارد، نه بدون بازگشت تلقی می‌شود و نه وجوه مطلق، ارزشمند و نهایی به خود می‌گیرد و به همین دلایل نیز به صورت اشکال متفاوت و متنوع و در ابعاد زمانی و مکانی بروز می‌کند. بنابراین شکل بخصوص خردگرایی بدون شناخت زمینه‌ی متضاد مادی و تاریخ فرهنگی یک جامعه غیر ممکن می‌باشد.

پرتو مایحتاج تولید شده نه تنها خود را به صورت یک فرد خلاق و مؤثر اجتماعی تجربه می‌کند بلکه به توان خویش جهت برآورده کردن نیازهای مشخص همکارش نیز پی می‌برد.<sup>۱</sup> هم‌زمان، کار جوانب متفاوتی به خود می‌گیرد. نخست جنبه‌ی بیولوژیک کار است که به صورت یک فعالیت ابزاری موجودیت مادی انسان‌ها را در یک محیط خشن و طبیعت ضد انسانی تضمین می‌کند. بعدی جنبه‌ی فرجام‌شناسی کار است که به صورت هدف و فرای نیازهای مادی جامعه، طبیعت خلاق انسان‌ها را مجسم می‌سازد. به این معنی که انسان‌ها نه به دلیل برآوردن نیازهای هم‌نوعان خود، بلکه با آگاهی و پیروی از قوانین زیبایی‌شناسی، یعنی سوبزکتیو تولید می‌کنند.<sup>۲</sup>

روشن است که مقدار، تنوع و مرغوبیت تولیدات بستگی به بارآوری نیروهای مولد در زمان و مکان بخصوص خود دارند. در حالی که طبیعت بیرونی و محیط جغرافیایی شروط پیشین تکامل و توسعه‌ی نیروهای مولد هستند، تولید مایحتاج جامعه همواره نقش بسزاتری را در روند زیست اجتماعی بازی می‌کند. بنابراین انسان در روند کار و تولید اجتماعی نه تنها روابط معینی را با طبیعت بیرونی برقرار می‌سازد بلکه ناگزیر به پذیرش روابط متقابل و بخصوصی با مابقی تولید کنندگان است. به بیان دیگر، انسان‌ها جهت تضمین زیست خویش، وارد روابط اجتماعی و مناسبات مشخص مادی می‌شوند که مستقل از اراده‌ی آن‌ها وجود دارند. البته تمامی این روابط و مناسبات با درجه‌ی معینی از فن‌آوری متناسب هستند که از یک سو، سطح تولید نیروهای مولد را تعیین می‌کنند و از سوی دیگر، زیربنای اقتصادی جامعه را می‌سازند.

در حالی که انسان از خویشتن به عنوان سوژه‌ی تغییرات مادی و خالق این جهان آگاه است لیکن از خود به عنوان محصول و ابژه‌ی این تغییرات و مخلوق نتایج کار خویش و آن جهانی که خود ساخته است، ناآگاه می‌ماند. از آن‌جا که اولی مادی و ملموس است و آگاهانه واقعیت می‌یابد و دومی جنبه‌های معنوی و ناملموس دارد و در روند تاریخ و از این رو، ناآگاهانه به وجود می‌آید، در نتیجه رابطه‌ی ابژه (هستی) با سوژه (آگاهی)

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Auszüge aus James Mills Buch, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۴۴ff., Berlin (ost), S. ۴۶۲

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۱۷

می‌آید. هر چه تضاد شدت بیشتری به خود بگیرد، به همان اندازه بحران زیست مادی با شدت بیشتری به حوزه‌ی زیست معنوی گسترش می‌یابد و همراه با آن‌ها روانشناسی جامعه نیز دگرگون می‌گردد. این دگرگونی‌ها بصورت پیدایش اعتقادات مذهبی جدید، تعمیم تفاسیر نوین دینی، نشر آثار جدید ادبی و فرهنگی، گرایش اجتماعی به فلسفه و تمایل هنرمندان به اسلوب‌های تازه‌ی زیبایی‌شناسی بروز می‌کنند.

بنابراین قابل درک است که چگونه تاریخ‌های متعدد و متنوع فرهنگی، دینی، حقوقی، اخلاقی، فلسفی، زیبایی‌شناسی و ایدئولوژیک به وجود می‌آیند که از یک سو نوسازی زیست معنوی را به عهده می‌گیرند و از سوی دیگر عینیت جامعه‌ی طبقاتی را برای عموم موجه و مقبول می‌سازند. البته زیست معنوی فقط یک تجرید است که از زیست مادی پرتو می‌گیرد. لیکن زیست معنوی منجر به شیوه‌ی مخصوص خردگرایی و اندیشیدن می‌شود که به صورت اشکال متنوع تظاهرات اخلاقی بروز کرده و به شیوه‌ی فعالیت اجتماعی جلوه‌های گوناگون می‌بخشد. روشن است که آغاز یک فعالیت اجتماعی همواره وابسته به مشارکت افراد می‌ماند و فعلیت انفرادی زمانی تعمیم می‌یابد که انسان از یک سو از هستی و موجودیت خویش آگاه گردد و از سوی دیگر منافع مادی خویش را تحت اهداف اشتراکی قرار دهد. برای نمونه مارکس در رساله‌ی دکترایش به شرح زیر از موجودیت اولین شکل آگاهی انسان پرده بر می‌دارد:

«برای اولین بار انسان این چنین به صورت تولید طبیعت خاتمه می‌یابد اگر دیگری که وی به او معطوف می‌گردد، نه یک موجود متفاوت بلکه خود به تنهایی یک انسان، حتا اگر هنوز بدون روح باشد. اما برای این که انسان به صورت خود انسان تبدیل به تنها ابژه‌ی واقعی خویش شود، باید بقای نسبی خویش، قدرت حرص و طبیعت عریان را در خود شکسته باشد. تصادم، اولین شکل آگاهی است و متناسب با آن آگاهی می‌باشد که انسان به صورت وجود مستقل و فرد مجرد می‌یابد. (...) اگر من نسبت به خود مانند دیگر فرد همجوار رفتار کنم پس رفتار من مادی است.»<sup>۱</sup>

آنچه در این‌جا تاریخ فرهنگی نامیده می‌شود، صرفاً بازتاب افکار عمومی است که از یک سو بر زیست مادی استوار است و از سوی دیگر به صورت زیست معنوی تشکیل و تداوم جامعه‌ی متضاد طبقاتی را موجه ساخته و همچنین بر آن واکنش می‌کند. به بیان دیگر، تاریخ فرهنگی بیان درک روزمره و روانشناسی یک جامعه‌ی مشخص در یک عصر معین است که به صورت آثار متفاوت اخروی و دنیوی به وجود می‌آیند. تناقض و توافق فرهنگی با این تاریخ نسبت به طبقه‌ی حاکم معین می‌شود. به این معنی که آثار فرهنگی یک دوران مشخص مطابق با روحیه و آگاهی آن قشری از طبقه‌ی حاکم است که هسته‌ی زیست ساختاری را به صورت نهاد دولتی جهت سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی می‌سازد و در روند زیست اجتماعی یک نقش مسلط را به عهده می‌گیرد. برای نمونه مارکس و انگلس در "ایدئولوژی آلمانی" شرایط حاکمیت مادی و ذهنی در جوامع طبقاتی را به شرح زیر برجسته می‌سازند:

«افکار طبقه‌ی حاکم در هر دوران تفکر مسلط هستند. یعنی طبقه‌ای که قدرت حاکم مادی جامعه است، هم زمان قدرت حاکم ذهنی خویش می‌باشد. طبقه‌ای که ابزار جهت تولید مادی را در اختیار دارد، هم‌زمان در مورد این ابزار جهت تولید ذهنی تصمیم می‌گیرد. به این ترتیب، هم‌زمان افکار آن کسانی که به آن‌ها ابزار جهت تولید ذهنی تعلق می‌گیرد، به صورت میانگین تحت سلطه در می‌آیند. افکار حاکم دیگر چیزی نیستند به غیر از بیان ایده‌آل مناسبات مادی مسلط که به صورت تفکر مناسبات مسلط مادی جمع‌بندی شده‌اند، بنابراین آن مناسباتی که یک طبقه را حاکم می‌کنند، افکار حاکمیتش هستند.»<sup>۱</sup>

تا زمانی که بازسازی کار اجتماعی تضمین شده و زیست مادی با بحران مواجه نیست، در نتیجه روانشناسی جامعه نیز تغییر چندانی نمی‌کند و افکار عمومی به صورت اعتقادات، شیوه‌ی تفکر، درک روزمره و اسلوب‌های زیبایی‌شناسی تداوم می‌یابد. شرط تغییر روانشناسی جامعه تشدید تضاد نیروهای مولد با مناسبات تولیدی است که به غیر از دوران بحران اقتصادی، در روند تکامل و توسعه‌ی نیروهای مولد به وجود

<sup>۱</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۶): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹ff. Berlin (ost), S. ۴۶

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۲۵۷ff., Berlin (ost), S. ۲۸۴

بنابراین مارکس ماتریالیسم تاریخی را تنها شیوهی دانشی می‌شناسد و شناخت زیست معنوی یک جامعه را مشروط به بررسی زیست مادی آن می‌سازد. مفهوم فراماسیون اجتماعی که وی از آن به کرات در مکتوباتش استفاده می‌کند، نه فقط ماهیت (زیست مادی)، بلکه ساختار (زیست ساختاری) و شکل جامعه‌ی طبقاتی (زیست معنوی) را نیز در بر می‌گیرد و از این رو است که نقد وی کلیت وقایع ایزکتیو (زیست اجتماعی) را عریان ساخته و به صورت میانگین ایده‌آل مناسبات درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی در تئوری بازتاب می‌دهد. به بیان دیگر، بررسی ماتریالیستی و دیالکتیکی مارکس حرکت تاریخ را همواره مد نظر دارد و به همین دلیل نیز نه تنها یکسره مدرن و دنیوی است، بلکه ایده‌های عملی و اخلاقی و تصورات دینی را نیز که طبیعتاً سرشتی دنیوی دارند، در نظر می‌گیرد. از این پس، دیگر حرکت تاریخ مقدر و به صورت یک بازی کورکورانه بین نیروهای ناآگاه جامعه به نظر نمی‌آید. هم‌زمان خردگرایی و حقیقت‌یابی انسان بر زیست مادی جامعه استوار می‌شوند و حقایق مشخص و مجرد اجتماعی جنبه‌ی محصولات اندیشه‌ی انسانی به خود می‌گیرند. به بیان دیگر، حقیقت یک محصول اجتماعی است و مصداق آن وابسته به زمان و مکان بخصوص خود می‌ماند.

نزد مارکس حرکت ماتریالیسم تاریخی به صورت دیالکتیکی متحقق می‌شود. هگل اولین اندیشمندی بود که از طریق دیالکتیک، فلسفه را از تمامی آثار دینی و اسطوره‌ای آن زدود و خرد مطلق را تنها معیار ارزیابی تمامی پدیده‌ها خواند. به این ترتیب، مقوله‌ی خرد خودبنیاد شد و عصر نوینی در تاریخ تفکر بشری به وجود آمد. هگل ابعاد تفکر دیالکتیکی خویش را در دوران تحقیق و تدریسش در شهر ینا تکامل داد. وی نخست از نقد فلسفه‌ی استعلایی (ترانس‌زندس) کانت و فیلسوفان نو کانتی مانند فیشته و شیلینگ آغاز کرد و با استفاده از خرد مطلق فلسفه‌ی درون‌ذاتی (ایمانس) را بنیان گذاشت. وی نمایندگان فلسفه‌ی استعلایی را متهم می‌کرد که از یک سو مفهوم خرد را به حوزه‌ی متافیزیک انتقال داده و فلسفه را مستقل از اندیشه می‌پندارند و از سوی دیگر مفهوم اراده را از فلسفه اخراج کرده و به آن جوانب تشریحی داده‌اند. سپس هگل با استفاده از فلسفه‌ی حقوق طبیعی به مفهوم کلیت ارگانیک دست یافت و بر خلاف فلسفه‌ی استعلایی به دینامیسم تحولات اجتماعی در عصر مدرن پی برد. به این معنی که انسان‌ها از طریق خرد با هویت شهروندی (آزادی و برابری) و حدود جامعه آگاه

به این منوال، انسان‌ها تحت شرایط موجود که محصول فعالیت آگاه نیکان آن‌ها است، تاریخ و فرهنگ مخصوص خود را می‌سازند. البته نه روند تاریخ قابل پیش‌بینی و نه نتیجه‌ی فعالیت انسان‌ها از پیش معین شده است زیرا نتایج تاریخی همواره به توازن قوای طبقات اجتماعی وابسته می‌مانند. به این معنی که قدرت یکی نشانه‌ی ضعف دیگری است. افزون بر این، نتایج تاریخی از این رو گشوده می‌مانند زیرا با وجودی که انسان‌ها طبیعتاً خردگرا و حقیقت‌یاب هستند لیکن شیوه‌ی فعالیت آن‌ها همواره وابسته به فرهنگ و زمان و مکان مخصوص خود می‌ماند. به بیان دیگر، نه شیوه‌ی فعالیت انسان‌ها تابع قوانین مجرد و جهان‌شمول است و نه نتایج فعالیت اجتماعی از پیش معین شده‌اند. در همین‌جا نیز هنر تحقیقی و بررسی دانشی عریان می‌گردد. به این معنی که دانش از یک سو پرده از عوامل عینی (زیست مادی) و عوامل ذهنی (زیست معنوی) فعالیت اجتماعی بر می‌دارد و از سوی دیگر عناصر مسلط دگرگونی جامعه (زیست اجتماعی) را نیز نشان می‌دهد. مارکس این شیوه‌ی بررسی را ماتریالیسم تاریخی می‌نامد و ابعاد آن را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«تاریخ انسان خود را به این شیوه از تاریخ طبیعت متمایز می‌کند که ما یکی را به انجام رسانده و دیگری را به انجام نرسانده‌ایم! فن‌آوری که رفتار فعال انسان نسبت به طبیعت (است)، روند مستقیم تولید جهت زیست وی را آشکار می‌کند و از این طریق همچنین مناسبات زیست وی و تصورات روحی را که از آن‌ها سرچشمه می‌گیرند (نشان می‌دهد). حتا تمامی تاریخ دین که این زمینه‌ی مادی را نادیده گرفته، غیر انتقادی است. البته در واقعیت به مراتب آسان‌تر است که از طریق بررسی هسته‌ی زمینی، تولیدات مه‌آلود دینی‌اش را بیابیم، تا این که بر عکس، (بنابراین) از هر مناسبات واقعی زندگی، اشکال آسمانی شده‌ی آن تکامل می‌یابند. این روش اخیر ماتریالیستی و از این رو تنها شیوه‌ی دانشی است. نقائص ماتریالیسم تجریدی علوم طبیعی که روند تاریخی را حذف می‌کند، در تصورات انتزاعی و ایدئولوژیک سخن‌گویان آن بزودی مشاهده می‌شود، به محض این که آن‌ها پا از حوزه‌ی تخصصی خود فراتر می‌گذارند.»<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band, in: MEW, Bd. ۲۳, Berlin (ost), S. ۳۹۳

نقطه‌ی عزیمت تفکر دیالکتیکی نیز به شمار می‌رود. در این‌جا خرد ارزیابی معانی و مفاهیم را به عهده می‌گیرد و تفکر دیالکتیکی به سوی شناخت و ایده‌ی مطلق حرکت می‌کند. در این حرکت تناقض معانی و مفاهیم برای سوژه روشن می‌شود. سپس این تناقض به صورت تقلیل معانی و مفاهیم به اجزاء کلیت حل می‌شوند و تعمیق شناخت ممکن می‌گردد. هگل پس از درک منطق کامل مفاهیم، تفکر دیالکتیکی را به طبیعت بسط می‌دهد که عینیت‌یابی مفاهیم منطقی (ایده) را ارزیابی کند. سرانجام سوژه عینیت را به صورت فعالیت خویش بازتاب می‌دهد. به این ترتیب، در فلسفه‌ی هگل سوژه (درک سوژه‌کتیو) بر ابژه (واقعیت ابژکتیو) اولویت می‌گیرد و با وجودی که فلسفه‌ی وی درون‌ذاتی است، لیکن به حوزه‌ی استعلایی باز می‌گردد. در این‌جا حرکت تفکر دیالکتیکی هگل که با خرد عزیمت کرده و بر تفکر مادی و واقعی بنا شده بود، وارونه می‌گردد و با عبور از عینیت به ذهنیت، مدعی کسب "ایده‌ی مطلق" می‌شود. بنابراین روشن است که چرا هگل به قوانین ابژکتیو تاریخ اعتقاد داشت و مدعی بود که خردگرایی در تکامل و تحول جامعه، منطق درونی روند تاریخ را به وجود می‌آورد. از این منظر، نه تنها روند ابژکتیو تاریخ مصداق خردگرایی بشر تلقی می‌شود و خردگرایی به صورت فعالیت ذهنی و عینی انسان‌ها تاریخ را متحقق می‌سازد، بلکه روند تاریخ منطقی و هدفمند، یعنی به صورت کسب خودآگاهی و تحقق آزادی به نظر می‌آید.<sup>۱</sup>

البته تئوری شناخت هگل نه به وی امکان می‌داد و نه وی انگیزه‌ی این را داشت که به صورت رادیکال رابطه‌ی سوژه و ابژه را مجزا کند و یا ایده‌آلیسم را دشمنانه در برابر ماتریالیسم مستقر سازد. با تمامی این وجود برای تفکر دیالکتیکی وی ممکن نبود که کلیت تضادهای ابژکتیو و درون‌ذاتی زیست اجتماعی را به صورت یک تئوری کلی بازتاب دهد. تعهد هگل به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی بر وی تحمیل می‌کرد که با اولویت سوژه بر ابژه بهای فقدان عمق شناخت خویش از کلیت (زیست اجتماعی) را بپردازد. بنابراین قابل درک است که چرا مارکس مفهوم خرد در فلسفه‌ی دیالکتیکی هگل را متافیزیکی می‌خواند. وی جهت تعمیق شناخت از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به سوی ماتریالیسم فویرباخ عبور کرد و در تداوم فلسفه‌ی حقوق طبیعی به مفهوم انسان

<sup>۱</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Phänomenologie des Geistes, in: Werke, Bd. ۳, Frankfurt am Main

می‌شوند و پس از کسب یک مفهوم اخلاقی از نبرد، اراده به تغییر اوضاع موجود می‌کنند. در این نبرد که سرانجامی به جز مرگ و زندگی ندارد، سپس انسان‌ها جهت بقای خویش از خرد عملی استفاده کرده و به آشتی می‌رسند و جامعه با وجود کثرت به وحدت دست می‌یابد. در این‌جا نتیجه‌ی آشتی تدوین حقوق طبیعی به صورت حقوق مثبت (دموکراسی) است و قرارداد که هگل آن را "اعلاحضرت مطلق" و "کلیت عرفی" نیز می‌نامد، یک نقش اساسی بازی می‌کند. بخصوص در استنتاج قوانین جامعه‌ی بورژوازی و در تدوین فلسفه‌ی حق، جوانب اندیشه‌ی دیالکتیکی هگل ظاهر می‌شوند. به این معنی که وی در برابر هر قانون، مشخصاً تقابل آن را نیز در نظر می‌گیرد و از طریق خرد مطلق به آشتی آن‌ها و مضمون دنیوی و خودبنیاد قوانین مدرن دست می‌یابد. بنابراین هگل در همان آغاز دوران تحقیق و تدریسش در شهر ینا نه تنها به مضمون یک فلسفه‌ی درون‌ذاتی از جامعه‌ی طبقاتی پی برد بلکه جوانب تفکر دیالکتیکی خویش را نیز پدید آورد.<sup>۱</sup> لیکن تعهد وی به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی همواره مانعی در برابر وی می‌ساخت که ابعاد فلسفه‌ی اجتماعی خویش را گسترش داده و با تعمیق شناخت به مضمون ماتریالیسم دیالکتیکی پی ببرد.<sup>۲</sup>

به این ترتیب، هگل در دوران تحقیق و تدریسش در فرانکفورت فقط تفکر دیالکتیکی را دنبال کرد. وی در راستای مقوله‌ی شناخت، مسئله‌ی کلیت را به پیش کشید و آن‌را نتیجه‌ی ادغام سوژه با ابژه خواند. حرکت دیالکتیکی، یعنی تقابل دوگانه‌ی تز با آنتی‌تز که منجر به فراروی می‌شود، تعمیق شناخت را با مفاهیم نوین و به صورت سنتز و وحدت (ذهنیت با عینیت) ممکن می‌سازد. هگل نتیجه‌ی حرکت تفکر دیالکتیکی را ایده‌ی مطلق می‌نامد. از آن‌جا که معیار "پدیدار شناسی روح" خرد است، در نتیجه خرد

<sup>۱</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Jenauer Schriften (۱۸۰۱-۱۸۰۷), in: Werke, Bd. ۲, Frankfurt am Main

<sup>۲</sup> برای نمونه اکسل هونت با رجوع به یورگن هابرماس فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را به شرح زیر نقد می‌کند: «هرگاه که یک حرکت تفکر آغاز می‌شد که شروع به تخریب فزاینده‌ی تئوریک ایده‌آلیسم آلمانی می‌کرد تا به اسرار یک مفهوم تجربی و دنیوی از خرد پی ببرد، آن‌جا پشتوانه‌ی متافیزیک فلسفه‌ی هگل بروز می‌کرد. با زمینه‌ی مفهوم ایده‌آلیستی از روح، آن [فلسفه‌ی هگل، فف] هم‌چنین چک سفیدش که تا کنون استدلال را قبل از امتحان واقعیت تجربی تضمین شده می‌دانست، از دست می‌داد.»

Honneth, Axel (۱۹۹۲): Kampf um Anerkennung – Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main, S. ۱۰۸

شود که بدون فراخوان‌های اخلاقی و تولید شور و شعار و تشریح تخیلات فردی و جنجالی، براندازی اوضاع غیر انسانی موجود را به صورت یک مقوله‌ی دستوری و حکم جامعه‌ی انسانی در بیاورد.<sup>۱</sup>

بنابراین انتقاد مارکس مشخص است و تماماً از کلی‌بافی و گزاره‌گویی فاصله می‌گیرد. افزون بر این‌ها، مارکس از دیالکتیک به صورت یک استراتژی جهت تشریح مقوله‌های متضاد استفاده می‌کند. به این معنی که وی نخست شیوه‌ی تحقیق را از شیوه‌ی تشریح ظاهراً مجزا می‌سازد و مقوله‌های متفاوت و متضاد را در موجودیت و ارتباط متقابل‌شان کشف می‌کند. به این ترتیب، روشن می‌شود که چرا مقوله‌های اجتماعی لازم و ملزوم یکدیگر هستند و کلیت مناسبات متضاد و مادیت‌یافته‌ی جامعه‌ی طبقاتی را می‌سازند. پس از ترسیم دیالکتیکی مقوله‌ها است که برای مارکس دوره‌ی تحقیق به پایان رسیده و نتایج شناخت مشخص وی دقیقاً و مطابقاً به صورت یک تئوری کلی تشریح می‌شوند. بنابراین برای مارکس ممکن می‌گردد که در روند تحقیق و شناخت خویش نه تنها کلیت جامعه‌ی طبقاتی (زیست اجتماعی) را در نظر بگیرد بلکه ماهیت (زیربنا، زیست مادی) آن را از اشکالش (روبنای، زیست معنوی) مجزا سازد. فقط از این طریق امکان دارد که انسان با گسست و گذار از ایده‌های معنوی به سوی انگیزه‌های مادی، به نقش مبارزات طبقاتی در تشکیل تاریخ و فرهنگ بشری پی ببرد. البته مارکس ادعای هگل جهت کسب "ایده‌ی مطلق" را مورد تردید قرار داد زیرا مفهوم خرد وی را ایده‌آلیستی می‌دانست. با وجودی که از طریق حرکت تفکر دیالکتیکی هگلی کسب یک خودآگاهی انتقادی ممکن می‌شد لیکن مارکس حرکت ذهنی دیالکتیک هگل را به حرکت عینی آن تبدیل کرد و زیست مادی را سرچشمه‌ی خردگرایی جهت فعالیت اجتماعی و اقتصادی شمرد. به این ترتیب، فلسفه‌ی وارونه‌ی هگل بر پایه‌های مادی و واقعی جامعه استوار شد و با درک ماتریالیستی از تغییرات طبیعی (تغییر طبیعت بیرونی و طبیعت درونی انسان از طریق کار اجتماعی) و روند تحولات تاریخی، دیالکتیک از بند تفکرات و مباحث ذهنی‌رهایی یافت. برای نمونه مارکس شیوه‌ی تحقیق و اندیشیدن انتقادی خود را در جلد اول سرمایه به شرح زیر از تفکر دیالکتیکی هگل متمایز می‌سازد:

و نقش کار اجتماعی در تحولات تاریخی پی برد. روشن است که در طرح نوین دیگر نظم اجتماعی و حرکت تاریخ نه نتیجه‌ی فعالیت ذهنی (تفکر)، بلکه نتیجه‌ی فعالیت عینی (کار) انسان تلقی می‌شد که به صورت تبادل کالاها و شیوه‌های تولید در می‌آمد. از این پس، تضاد میان نیروهای مولد و مناسبات تولید نقش محرک تاریخ را به خود گرفت. به این معنی که خرد گرایی در راستای تداوم شیوه‌ی مسلط تولید و تضمین منافع مادی طبقه‌ی حاکم، ارزش‌ها و رفتار بخصوصی را از نیروهای مولد مطالبه می‌کند که البته با زیست اجتماعی موجود هماهنگ است لیکن در تضاد با منافع نیروهای مولد قرار می‌گیرد. بنابراین در این‌جا مفهوم باشکوه و جهانشمول خرد به انحصار بورژوازی در آمد که ضرورت "ارزش افزایی سرمایه" را موجه سازد.

روشن است که شیوه‌ی نقد درون‌ذاتی مارکس (ایمانت کریتیک) برای بررسی کلیت متضاد جامعه‌ی طبقاتی و مناسبات مادیت یافته‌ی اجتماعی بسیار مناسب بود. به این ترتیب، انتقاد وی قادر بود که ذات درونی و متضاد تمامی ابعاد زیست اجتماعی، یعنی زیست مادی (زیربنا، اقتصاد) و زیست ساختاری (تشکل ساختاری، دولت) را در بر بگیرد و اشکال اخروی و دنیوی زیست معنوی (روبناهای دینی، قضایی، فلسفی و ایدئولوژیک) جامعه‌ی طبقاتی را افشا سازد. از آن‌جا که شیوه‌ی نقد مارکس نافی کلیت جامعه‌ی سرمایه‌داری است، در نتیجه انتقاد وی نه تنها از فرایض تشکیل نظام طبقاتی آغاز می‌کند، مبانی تئوریک (فلسفی و ایدئولوژیک) و پراتیک (سیاسی و قضایی) آن را به نقد جامعه‌شناسی می‌کشد و نظریه‌پردازان حاکمیت بورژوازی را با عواقب فرایض‌شان مواجه می‌کند بلکه با در نظر داشتن عمل کرد ایدئولوژی و نقد آن جهت گسست هستی از آگاهی، افق‌های نوینی را برای تشکیل یک نظم نوین می‌گشاید و یک فرهنگ نوین و چشم‌انداز جهت فعالیت سیاسی و دگرگونی جامعه‌ی طبقاتی می‌سازد. در این‌جا تشکیل چشم‌انداز به این معنی نیست که در برابر اوضاع غیر انسانی موجود طرح‌های جنجالی از اوضاع مطلوب گذاشته شوند. نقد درون‌ذاتی منفی، هر شکلی از آگاهی تئوریک و پراتیک را مبنا قرار داده و از اشکال موجود، شکل حقیقی را به صورت اوضاع مطلوب و اهدافش تکامل می‌دهد.<sup>۱</sup> به بیان دیگر، نقد درون‌ذاتی منفی قادر می‌

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۵): Briefe aus dem Deutsch-Französischen Jahrbuch, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۳۷ff., Berlin (ost), S. ۳۴۵

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۵): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost), S. ۳۸۵

زیست ساختاری به خود می‌گیرند، آشکار می‌شوند. از این پس، اقتصاد و روانشناسی جامعه دو جنبه از یک پدیده‌ی واحد به شمار می‌آیند که عینیت و ذهنیت اجتماعی را بازتاب می‌دهند. روشن است که نقد زیست معنوی تمایز اشکال متفاوت دینی و ایدئولوژیک جامعه‌ی طبقاتی و افشای آن‌ها را به صورت پرتوهای زیست مادی ضروری می‌سازد. در حالی که مارکس دین را بیان آگاهی از یک خلع اجتماعی می‌داند، ایدئولوژی را یک نمونه از آگاهی می‌خواند که از منشأ تولیدات مادی خویش ناآگاه است. البته برای مارکس این دو نمونه از آگاهی غیر واقعی نیستند، بلکه بیان یک اوضاع غیر واقعی و جهان وارونه محسوب می‌شوند. به بیان دیگر، دین و ایدئولوژی همواره با زیست مادی و وقایع اجتماعی در ارتباط می‌مانند و نقد آن‌ها فقط به صورت نقد اوضاع موجود و کلیت جامعه‌ی طبقاتی میسر می‌گردد. بنابراین قابل درک است که چرا مارکس و انگلس به هگلی‌های جوان و فویرباخ انتقاد داشتند. در حالی که هگلی‌های جوان از رابطه‌ی تجربیات عینی با نقد خود از دین بیگانه بودند، فویرباخ دین را به صورت توهم و تظاهر، لیکن نه به صورت توهم و تظاهر از یک جهان واقعی تشریح می‌کرد. از آن‌جا که دین و ایدئولوژی روابط اجتماعی و شیوه‌ی فعالیت انسان‌ها را منظم می‌سازند، در نتیجه روشن می‌شود که چرا مارکس و انگلس هر دوی آن‌ها را اشکال متفاوت آگاهی از اوضاع غیر واقعی و جهان وارونه می‌شمردند. برای نمونه مارکس و انگلس هگلی‌های جوان و فویرباخ را به شرح زیر در برابر پرسشی قرار می‌دهند که فقط راه حل آن را می‌توان در بررسی ماتریالیستی و دیالکتیکی از تاریخ یافت:

«چگونه پیش آمد که انسان‌ها این توهم را "در مغزشان نشانند"؟ این پرسش راه را حتماً برای تئوریسین‌های آلمانی به سوی ماتریالیسم، نه (ماتریالیسم) بی ارتباط، بلکه ارتباط مادی واقعی به صورت چنین مشاهدات تجربی و از این رو، در ابتدا نگرش /انتقادی واقعی از جهان هموار می‌سازد.»<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۶): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹ff. Berlin (ost), S. ۲۱۷

«البته شیوه‌ی تشریح باید خود را ظاهراً از شیوه‌ی تحقیق متفاوت سازد. تحقیق موضوع را در جزئیات جذب کرده، اشکال متفاوت تکامل آن را بررسی نموده و به ارتباط درونی آن‌ها پی می‌برد. تنها پس از انجام این کار (است که) حرکت واقعی می‌تواند مطابقاً تشریح شود. (... پایه‌ی شیوه‌ی دیالکتیکی من نه تنها با (شکل) هگلی آن متفاوت، بلکه مستقیماً مخالف است. برای هگل روند تفکر که وی تحت نام ایده، حتا به یک سوژه‌ی مستقل تبدیل کرده، خالق کلی واقعیت است و (واقعیت) تنها شکل بیرونی آن را می‌سازد. برای من بر عکس، [یعنی] معنویت چیز دیگری نیست به غیر از جایگزینی و ترجمه‌ی مادیت در مغز انسان. (... اسراری که دیالکتیک در دست‌های هگل متحمل می‌شود به هیچ وجه ممانعت نمی‌کند که وی اشکال متحرک کلی‌اش را نخست به صورت گسترده و آگاه نمایش دهد. آن [دیالکتیک] نزد وی کله پا قرار دارد. انسان باید آن را واژگون سازد تا هسته‌ی منطقی را در پوشش اسرارآمیز کشف کند.»<sup>۱</sup>

به این ترتیب، مارکس حرکت دیالکتیکی ماتریالیسم تاریخی را شاخص راهنمای روش نقد درون‌ذاتی خویش از فلسفه، اقتصاد و سیاست عصر مدرن قرار می‌دهد و مقوله‌ی خودآگاهی ذهنی هگل را به صورت خودآگاهی عینی که در روند تولید و تجربیات نبرد طبقاتی به وجود می‌آید، تدوین می‌کند. روشن است که مارکس نیز مانند هگل هیچگاه ماتریالیسم و ایده‌آلیسم را دشمنانه در برابر یکدیگر مستقر نساخت. وی فقط از طریق اولویت ابژه بر سوژه از یک سو به وضوح بر منشأ مادی زیست معنوی انگشت گذاشت و از سوی دیگر موفق به شناخت کلیت زیست اجتماعی (زیست مادی، زیست ساختاری و زیست معنوی) در تکامل، تکوین، تحکیم، تضاد، تحول و زوالش شد. به بیان دیگر، ماتریالیسم و ایده‌آلیسم هر دو لحظه‌هایی از تکامل و تحول زیست اجتماعی هستند که در کشمکش و وحدت دیالکتیکی، روند تاریخ فرهنگی انسان و شکل بخصوص زیست ساختاری یک جامعه‌ی طبقاتی را می‌سازند.

بنابراین از طریق بررسی ماتریالیستی و دیالکتیکی تاریخ، تمامی اسرار زیست اجتماعی که از کشمکش و وحدت زیست مادی با زیست معنوی به وجود می‌آیند و شکل

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Band I, in: MEW, Bd. ۲۳, Berlin (ost), S. ۲۷

به بیان دیگر، جهان واقعی مادی است و حتا اشکال ظاهری و صورتی آن نیز پس از تشکیل نهاد و واکنش بر زیست اجتماعی، جنبه‌های مادی و واقعی به خود می‌گیرند. در ارتباط با تشکیل و تحولات نهادهای اجتماعی، دولت به عنوان "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" یک نقش مسلط دارد. با وجودی دوران زندگی مارکس کفاف نداد که وی برنامه‌ی تحقیقاتیش را پیرامون دولت پیگیری کند و یک تئوری کامل ماتریالیستی - دیالکتیکی از زیست ساختاری جامعه‌ی طبقاتی از خود به جای بگذارد<sup>۱</sup> لیکن وی جسته و گریخته در مکتوباتش به نقد دولت روی می‌آورد و به این ترتیب، شیوه‌ی نقد خود از دولت را برجسته می‌سازد. بخصوص در ارتباط با نقد فلسفه‌ی حق هگل این موضوع به خوبی روشن می‌شود. هگل میان جامعه‌ی بورژوایی و دولت سیاسی تفاوت قائل می‌شد و از طریق ابعاد ایدئولوژی بورژوایی مانند آزادی، برابری و حق مالکیت، دولت را به صورت تبلور خردگرایی موجه می‌ساخت. بخصوص در ارتباط با توجیه رابطه‌ی حقوق فردی و منافع عمومی بود که پرده از برنامه‌ی واقعی وی برداشته می‌شد و نقش وی را به عنوان نظریه‌پرداز خبره‌ی بورژوازی افشا می‌ساخت. برای نمونه هگل نقش دولت را به عنوان ابزار تحقق خرد به شرح زیر موجه می‌سازد:

«انسان نباید در رابطه با آزادی افراد، از خودآگاهی فردی آغاز کند، بلکه تنها از ماهیت خودآگاهی، زیرا انسان هم میل به دانستن دارد و هم نه که این ماهیت خود را به صورت خشونت مستقل که در آن افراد شخصی تنها لحظاتی هستند، متحقق می‌سازد: قدمگاه خدا در جهان دولت است که دلیل خشونتش اراده‌ی تحقق خرد می‌باشد.»<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> برای نمونه مارکس در پیشگفتار کتاب "درباره‌ی نقد اقتصاد سیاسی" برنامه‌ی تحقیقاتی‌اش را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«من سیستم اقتصاد بورژوایی را به ترتیب: سرمایه، مالکیت زمین، کار مزدی، دولت، بازرگانی خارجی، بازار جهانی در نظر می‌گیرم. من تحت سه مقوله‌ی اولی شرایط زیست اقتصادی سه طبقه‌ی بزرگ که در آن جامعه‌ی مدرن بورژوایی تجزیه می‌شود، بررسی می‌کنم. رابطه‌ی سه مقوله‌ی دیگر سریع به چشم می‌خورند.»

Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in MEW Bd. ۱۳, S. ۵ff., Berlin (ost), S. ۷

<sup>۲</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Grundlinien der Philosophie des Rechtes, in: Werke, Bd. ۷, Frankfurt am Main, §۲۵۸ Zusatz

بنابراین شیوه‌ی نقد درون‌ذاتی مارکس کلیت جامعه‌ی طبقاتی را در بر می‌گیرد و اشکال متفاوت دینی و ایدئولوژیک را به صورت آگاهی از اوضاع غیر واقعی و جهان وارونه به بند می‌کشد. به این ترتیب، روند خودآگاهی انسان که محصول کشمکش و وحدت عوامل عینی و ذهنی یک جامعه است، نه تنها به سیر تاریخ ادیان و تحولات اجتماعی وجوه منطقی و انتقادی می‌دهد بلکه نقش زیست ساختاری را در روند تاریخ مشخص می‌سازد. زیست ساختاری بر اساس تضاد درون‌ذاتی و مسلط زیست مادی و در پرتو ایده‌ی معمول زیست معنوی به وجود می‌آید و در تداوم این کشمکش و به صورت وحدت تبدیل به انگیزه‌ی تشکیل نهاد می‌شود. بنابراین نهادها نه تنها با شیوه‌ی مسلط تولید جامعه مطابقت دارند بلکه خودشان معلول مناسبات اجتماعی و تصور ایده‌آلیستی طبقه‌ی حاکم از نیازها و روابط اجتماعی هستند. از آنجا که تضاد درون‌ذاتی زیست مادی به اجبار بحران زیست معنوی را به وجود می‌آورد، در نتیجه نهاد و زیست ساختاری جامعه از یک سو کشمکش طبقه‌ی حاکم جهت تثبیت و تداوم نظام موجود را به بار می‌آورد و از سوی دیگر تبدیل به حوزه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی جهت گسست و گذار از نظام موجود می‌گردد. در همین جا است که نهاد به عنوان زیست ساختاری هم از طریق زیست معنوی موجه می‌شود و هم جهت دگرگونی زیست مادی بر آن واکنش می‌کند. به بیان دیگر، زیست معنوی و زیست ساختاری جامعه فقط ظواهر زیست مادی و نتایج تصورات ایده‌آلیستی طبقه‌ی حاکم نیستند زیرا واکنش نهادی بر زیست مادی جامعه جنبه‌های واقعی و مادی به خود می‌گیرد.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> برای نمونه آدورنو با رجوع به نقد مارکس از هگلی‌های جوان و فویرباخ به شرح زیر بر حاکمیت واقعی نهاد بر انسان‌ها تأکید می‌کند:

«این گونه که نهاد ظاهراً اما فی‌نفسه بازتاب موجودیت روابط منجمد انسانی است، این گونه این ظاهر واقعاً بر انسان‌ها حکومت می‌کند. این منظور ماهیت غیر قابل فروش و از پیش فروخته شده‌ی انسان را به فریب تنزل می‌دهد. انسان نهادها را خلق نکرد، بلکه انسان‌های بخصوصی در اوضاع بخصوص با طبیعت و همراه با هم‌دیگر. [این اوضاع] نهادها را بر آن‌ها چنان تحمیل می‌کرد، انگاری که انسان‌ها آن‌ها را ناآگاه بنا ساخته‌اند. تمامی این‌ها (...) مشخصاً توسط مارکس در برابر انسان‌شناسی فویرباخ و در برابر هگلی‌های جوان قاطعانه فرموله شده‌اند.»

Adorno, Theodor W. (۱۹۶۴): Jargon der Eigentlichkeit - Zur deutschen Ideologie, in: Gesammelte Schriften Band ۶, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۳), S. ۴۱۳ff., Frankfurt am Main, S. ۴۵۴f.



که از سوی دیگر جنبه‌ی منفعل به صورت شهروندی نامطلع که دولت بر وی کارگزاری می‌کند، دارد.<sup>۱</sup> لیکن شهروند منفعل و نامطلع برای مارکس در تضاد با آزادی انسان به عنوان "نوع ماهوی" و تمامیت موجودیت ذهنی خویش قرار می‌گیرد.<sup>۲</sup> بنابراین قابل درک است که چرا مارکس در نقد فلسفه‌ی هگل درخواست تحقق خرد آگاه را دارد. به این معنی که خرد باید از موجودیت مادی خویش آگاه گردد. به بیان دیگر، از منظر مارکس مجاز نیست که آزادی به صورت غریزه‌ی طبیعی که از منشأ مادی خویش ناآگاه است، در بیاید و بر جامعه حکم براند. این در واقعیت مضمون نقد مارکس از دوگانگی شهروند است که زمینه‌ی نقد وی از تشکیل بورکراسی و تدوین حقوق دولت و ملت را به صورت قانون اساسی می‌سازد. برای نمونه مارکس انتقاد خویش به هگل را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«بنابراین واقعیت تجربی آن‌گونه که هست، پذیرفته و هم‌چنین به عنوان خردگرایی تمجید می‌شود. اما آن نه به خاطر خرد خویش خردگرا است بلکه به این دلیل که واقعیت تجربی در موجودیت تجربیش یک معنای دیگری از خود دارد. واقعیت که از آن حرکت شده نه به صورت خود بلکه به صورت نتیجه‌ی اسرارآمیز فهمیده می‌شود. واقعیت تبدیل به پدیده می‌گردد، اما ایده محتوای دیگری به غیر از این پدیده ندارد. همان‌طوری که ایده هدف دیگری به غیر از اندیشیدن ندارد.»<sup>۳</sup>

بنابراین طرح هگل از دولت نه تنها موجودیت جامعه‌ی طبقاتی و تحقق منافع مادی بورژوازی را موجه می‌کند بلکه اصولاً اندیشیدن را فقط در نظم موجود که وی جامعه‌ی آشتی‌یافته و خردگرا می‌شمارد، مجاز می‌داند. روشن است که هر طرحی که در برابر جامعه‌ی آشتی‌یافته و خردگرایی هگلی قرار بگیرد، متهم به تولید هرج و مرج و منسوب به خردستیزی می‌شود. به بیان دیگر، هگل از طریق تولیدات ذهنی به یک خودآگاهی دست می‌یابد و آن‌را به صورت اخلاق و قوانین ملت و جامعه‌ی عرفی مدون می‌سازد.

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Rechtfertigung des ++ - Korrespondenten von der Mosel, in: MEW, Bd. ۱, S. ۱۷۲ff., Berlin (ost), S. ۱۸۶

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Die Verhandlung des ۶. rheinischen Landtages, in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۸ff., Berlin (ost), S. ۵۸

<sup>۳</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ ۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW Bd. ۱, S. ۲۰۳ff., Berlin (ost), S. ۲۰۷f.

با در نظر داشتن حق مالکیت که هگل متعصبانه موجودیتش را موجه می‌ساخت، روشن می‌شود که در این‌جا اعمال خشونت دولتی جهت تحقق خرد به معنی تحقق منافع مادی بورژوازی است. از آن‌جا که این شیوه‌ی خردگرایی در تضاد با منافع مادی نیروهای مولد قرار دارد، در نتیجه نبرد طبقاتی برنامه‌ریزی شده است. از این منظر، فلسفه‌ی هگل که زیست اجتماعی و جامعه‌ی طبقاتی موجود را جامعه‌ی آشتی‌یافته و عرفی می‌نامید، جنبه‌های متافیزیکی و ایدئولوژیک به خود می‌گیرد. به همین منوال، موعظه‌های هگل که تحت مفاهیمی مانند خرد، اخلاق و عرف رفتار بخصوصی را از فرودستان جامعه مطالبه می‌کند، جنبه‌ی شارلاتانیسم دارد. در این‌جا حتا برای طبقه‌ی حاکم که از اوضاع موجود سود می‌برد، استفاده از این مفاهیم همچنان شارلاتانیسم محسوب می‌شود زیرا اخلاق و خرد اصولاً ادعای دیگری از تحقق منافع مادی طبقه‌ی مشخصی را دارند. این مفاهیم وجوه جهانشمول و شکوهمندی از فلسفه‌ی حقوق طبیعی هستند که انسان را موجودی آزاد، خردگرا و حقیقت‌یاب می‌شمارد و بندگی انسان را به هیچ وجه ممکنه نمی‌پذیرد.<sup>۱</sup> از این منظر، روشن می‌گردد که نقد درون‌ذاتی و دیالکتیکی مارکس که کلیت تحولات ماتریالیستی و تاریخی جامعه‌ی بورژوازی را در بر می‌گیرد، چگونه ادعای هگل پیرامون خردگرایی را انکار می‌کند و معنای متافیزیک و ایدئولوژیک آن‌را در راستای تحقق منافع طبقاتی افشا می‌سازد. مارکس در برابر هگل، نه تنها دولت سیاسی را تجرید جامعه‌ی بورژوازی از خود می‌دانست بلکه تشکیل مجلس اقشار را نشانه‌ی موجودیت سیاسی بورژوازی می‌خواند.<sup>۲</sup> وی طرح هگل از دولت را جنجالی و یک تولید ذهنی و نه تولید ذهنی انبوه مردم بلکه یک تولید ذهنی می‌داند که از منشأ مادی و واقعی خود بی‌خبر بوده و هدفی به غیر از توجیه خودکامگی دولت و خشونت قوای مجریه را ندارد. افزون بر این‌ها، مارکس بر این مسئله تأکید می‌کند که دولت موجودیت آگاه و فعال خود را از طریق کارگزاری متحقق می‌سازد و منجر به دوگانگی شهروند می‌شود. به این معنی که شهروند از یک سو جنبه‌ی فعال به صورت شهروند مطلع از کارگزاری دولت به خود می‌گیرد، در حالی

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۷): فلسفه‌ی حقوق طبیعی و اسلام - نقدی بر گفتن دینی پیرامون خردگرایی و حقوق بشر، در آرمان و اندیشه، جلد چهارم، برلین

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ ۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW Bd. ۱, S. ۲۰۳ff., Berlin (ost), S. ۳۱۹

مستقل یا وابسته‌ی سیاسی، خلاصه همواره شکل بخصوص دولت را نیز کشف می‌کنیم.»<sup>۱</sup>

بنابراین استفاده از شیوه‌ی نقد و اندیشیدن انتقادی مارکس ممکن می‌سازد که محقق از طریق بررسی زیست مادی جامعه‌ی طبقاتی به شکل بخصوص زیست اجتماعی و زیست ساختاری (دولت) آن نیز دست بیابد. در این‌جا دین و ایدئولوژی به عنوان زیست معنوی و روبناها بر یک جامعه‌ی طبقاتی مستقر می‌شوند که با زیست مادی و زیربنای آن در ارتباط دیالکتیکی هستند. لیکن دیالکتیک زیربنا با روبناها نه به معنی ماتریالیسم محض است که به زیربنای جامعه یک وجهه‌ی الهی داده و تمامی تحولات و واکنش‌های اجتماعی را بدون شرط از آن استنتاج می‌کند و نه نقش اختصاصی برای اراده‌گرایی به عنوان ایده‌آلیسم انتزاعی و مجزا از جامعه قائل است. این نتیجه‌ی نقد ماتریالیستی و دیالکتیکی از کلیت جامعه‌ی طبقاتی است که منجر به یک درک نوین از تحولات و برش‌های تاریخی می‌شود. به این ترتیب، نه تنها اسرار زیست معنوی که از زیست مادی پرتو می‌گیرند و به صورت کشمکش و وحدت اشکال متنوع روبناها ظاهر می‌شوند، بر طرف می‌گردد، بلکه واکنش دولتی بر زیربنا جهت سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی قابل درک می‌شود.

بنابراین ضروری است که بررسی ماتریالیستی از تاریخ با تمامی ظواهر ایده‌آلیستی پویا گردد و کلیت جامعه‌ی طبقاتی، یعنی زیربنا، نهادها و روبناهای آن را به بند نقد درون‌ذاتی منفی و چالش عملی بکشد. به این ترتیب، دگرگونی‌های تاریخی به عنوان حاصل تضادهای درون‌ذاتی ماتریالیستی و آگاهی ایده‌آلیستی از این تضادها عریان می‌گردند و جنبه‌های مادی و معنوی نبرد طبقاتی و تشکیل دولت به عنوان "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" روشن می‌شوند. فقط از این طریق ممکن می‌گردد که محقق به یک شیوه‌ی بررسی دانشی از تاریخ، یعنی روش ماتریالیستی و دیالکتیکی دست بیابد و سازمان‌دهی درونی کلیت یک جامعه را در تکامل، تکوین، تحکیم، تضاد، تحول و زوالش به صورت میانگین ایده‌آل مناسبات واقعی در تئوری

از این پس، هگل یک طرح چند بعدی از خانواده، جامعه‌ی بورژوازی و دولت سیاسی به وجود می‌آورد که از یک سو زیست ساختاری را از جوانب زیست معنوی مانند: سیاست، حقوق، دین، اخلاق و عرف موجه سازد و از سوی دیگر خشونت دولتی را جهت تحکیم این نظام طبقاتی به صورت یک "قدرت مقدس" در آورد.

روشن است که نقد این نمونه‌ی بسیار پیچیده‌ی آگاهی از جهان وارونه و زیست ساختاری جامعه‌ی طبقاتی به یک شیوه‌ی اندیشیدن انتقادی نیاز دارد که از طریق بررسی ماتریالیستی و دیالکتیکی از تاریخ، شکل بخصوص دولت را از زیست مادی و زیست معنوی یک جامعه طبقاتی استنتاج کند. البته مارکس برای بررسی فرماسیون‌های اجتماعی فقط ماهیت طبقاتی جامعه و حوزه‌ی متضاد تولید را مد نظر ندارد بلکه و همچنین اشکال متفاوت اقتصادی از نظر زمانی و مکانی، ساختار حکومتی و اجتماعی و شکل بخصوص سیاسی را جهت شناخت حوزه‌ی متضاد توزیع نیز در نظر می‌گیرد و دولت را به عنوان نشانه‌ی قدرت و نتیجه‌ی شیوه‌ی بخصوص تولید اجتماعی و واکنش به آن‌ها کشف می‌کند. به این معنی که دولت ماهیتاً "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" است، در حالی که شکل واکنش آن به جامعه همواره بستگی به فلسفه‌ی سیاسی و تاریخ و نتایج مبارزات طبقاتی دارد. برای نمونه مارکس روش درست تشخیص شکل بخصوص دولت را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«شکل بخصوص اقتصادی که در آن کار اضافی پرداخت نشده از تولید کنندگان مستقیم استخراج می‌شود، رابطه‌ی حکومت با بندگان را معین و همان‌گونه که (این رابطه) مستقیماً از تولید رشد کرده است، بر آن واکنش می‌کند. اما همین‌جا کلیت ساختار اقتصادی بنا می‌شود، (یعنی) از روابط تولیدی که از آن امور اجتماعی و هم‌زمان با آن ساختار بخصوص سیاسی‌اش رشد می‌کنند. این هر باره رابطه‌ی مستقیم مالکان شرایط تولید با تولید کنندگان مستقیم است، یک رابطه که شکل هر باره‌ی آن طبیعتاً مدام با درجه‌ی تکامل نوع و شیوه‌ی کار و از این رو، مطابق با قدرت تولید اجتماعی است که ما از آن راز درونی، زمینه‌ی پنهانی کلی ساختار اجتماعی و بنابراین شکل

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd. ۲۵, Berlin (ost), S. ۷۹۹f

اسلام زدگی‌شان مواجه کرده آن‌ها را از خودشان می‌هراساند و بیزار می‌کند. به بیان دیگر، وظیفه‌ی تئوری انتقادی نه توجیه شرایط تاریخی و فرهنگی و تحولات اجتناب ناپذیر در کشور بلکه روشنگری درباره‌ی تاریخ و فرهنگ، درباره‌ی فعالیت و چشم‌انداز و درباره‌ی نبرد و آرزوهای خود ما است که به مقوله‌ی خودآگاهی "مارکسیست‌های ایرانی" مضمون می‌دهد.

البته فراگیری تئوری انتقادی نتایج متفاوت دیگری نیز دارد. از آن‌جا که تئوری انتقادی نتیجه‌ی یک نقد مدرن از تاریخ و فرهنگ مبارزات طبقاتی و جامعه‌ی سنتی و دولت دینی کشور است، در نتیجه نه تنها تشکیل یک فرهنگ سیاسی مدرن و تدوین یک فلسفه‌ی عملی نوین را برای مبارزات طبقاتی ممکن می‌سازد بلکه در برابر اشکال متفاوت "مارکسیسم سنتی" مستقر شده و تجمعات فرقه‌ای و نهادهای سنتی جنبش کارگری در کشور و در تبعید را نیز به چالش می‌کشد. به این ترتیب، ممکن می‌گردد که از بطن تاریخ فرهنگی و مبارزات طبقاتی کشور یک هژمونی گفتمانی شکل بگیرد و بر خلاف ائتلاف‌های احساسی و هواداری‌های فرقه‌ای موجود، مرحمی بر زخم بحران نظری و پراکندگی عملی "مارکسیست‌های ایرانی" بگذارد و سرانجام بخشی از فعالان جنبش کارگری - سوسیالیستی کشور را به شکل مدرن حزبی آن متشکل سازد.

#### منابع:

Adorno, Theodor W. (۱۹۶۴): Jargon der Eigentlichkeit - Zur deutschen Ideologie, in: Gesammelte Schriften Band ۶, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۳), S. ۴۱۳ff., Frankfurt am Main, S. ۴۵۴f.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Grundlinien der Philosophie des Rechtes, in: Werke, Bd. ۷, Frankfurt am Main, §۲۵۸ Zusatz

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Jenauer Schriften (۱۸۰۱-۱۸۰۷), in: Werke, Bd. ۲, Frankfurt am Main

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Phänomenologie des Geistes, in: Werke, Bd. ۳, Frankfurt am Main

خویش بازتاب دهد. روشن است که این شیوه‌ی بررسی از تئوری‌های توطئه که از تحلیل عوامل عینی و ذهنی جامعه طفره رفته و عوامل بیرونی را در روند تحولات اجتماعی مسلط می‌شمارند و هم‌چنین مباحث تقلیل‌گرا که روبناها را به اشکال ظاهری زیست مادی خلاصه می‌کنند و نقش زیست معنوی را در تشکیل نهاد و دگرگونی زیست اجتماعی حاشیه‌ای می‌انگارند، فاصله می‌گیرد. به بیان دیگر، در این‌جا اشکال ظاهری یک جامعه هم‌چنین واقعیت تلقی می‌شوند و بخصوص زمانی که آن‌ها پس از تشکیل نهاد نه تنها شکل بخصوص دولت را جهت سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی موجه می‌سازند بلکه هم‌چنین بر زمینه‌ی مادی زیست اجتماعی واکنش می‌کنند.

#### نتیجه:

به گمان من استفاده از شیوه‌ی نقد و اندیشیدن انتقادی مارکس جهت بررسی تاریخ فرهنگی ایران به ما کمک می‌کند که از جامعه‌ی سنتی و دولت دینی کشور سهرزدایی کنیم. به این ترتیب، تولید یک تئوری ماتریالیستی - دیالکتیکی از تاریخ و کلیت جامعه‌ی طبقاتی، یعنی زیست مادی، زیست معنوی و زیست ساختاری کشور ممکن می‌گردد. البته این تئوری انتقادی است و اگر مدون و فراگیر شود، در روند تحولات سیاسی کشور یک نقش سازنده ایفا می‌کند. به این معنی که تئوری انتقادی نه تنها کلیت شئون اقتدار اسلامیان را، یعنی ماهیت اقتصادی سرمایه‌داری را بنا بر ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی و شکل بخصوص سیاسی - ایدئولوژیک نظام اسلامیان را با استناد به حقوق جهان‌شمول طبیعی به بند نقد درون‌ذاتی می‌کشد بلکه ایده‌ی سرنگونی جمهوری اسلامی (عامل ذهنی) را با انگیزه‌ی تحقق آن (عامل عینی) در هم می‌آمیزد و شرایط عملی انقلاب اجتماعی در ایران را مهیا می‌سازد. به بیان دیگر، تئوری انتقادی از یک سو به اسلامیان اعلام جرم می‌کند و از سوی دیگر ایده‌ی دین‌زدایی از کلیت جامعه را با انگیزه‌های جنبش مدرن کارگری کشور پیوند می‌دهد. هم‌زمان تئوری انتقادی منجر به شناخت و درک تاریخ فرهنگی کشور می‌شود. در واقعیت کسی که با یک تئوری انتقادی از حوزه‌ی مبارزاتی‌اش بیگانه است، هم‌چنین با تاریخ و فرهنگ خود و یا بهتر، با خودش بیگانه است. یکی از وظایف دیگر تئوری انتقادی نیز مشخصاً فراروی از همین بیگانگی خودکرده است زیرا "مارکسیست‌های ایرانی" را با شئون

Honneth, Axel (۱۹۹۲): Kampf um Anerkennung – Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main

Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۲۵۷ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Band I, in: MEW, Bd. ۲۳, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Auszüge aus James Mills Buch, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۴۴۵ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۲۵۷ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band, in: MEW, Bd. ۲۳, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۵): Briefe aus dem Deutsch-Französischen Jahrbuch, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۳۷ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۵): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Band I, in: MEW, Bd. ۲۳, Berlin (ost)

Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۶): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹ff. Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in MEW Bd. ۱۳, S. ۵ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ ۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW Bd. ۱, S. ۲۰۳ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Rechtfertigung des ++ - Korrespondenten von der Mosel, in: MEW, Bd. ۱, S. ۱۷۲ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Die Verhandlung des ۶. rheinischen Landtages, in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۸ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ ۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW Bd. ۱, S. ۲۰۳ff., Berlin (ost).

Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd. ۲۵, Berlin (ost)

Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۶): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹ff. Berlin (ost)

فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): جنبش کارگری و سندیکای وابسته – تاریخچه و تجربیات جنبش کارگری در ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۷)، در آرمان و اندیشه، جلد اول، برلین، صفحه‌ی ۶۵ ادامه

فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): زبان دینی و سلطه‌ی طبقاتی – نقدی بر گفتمان "مارکسیست‌های ایرانی" پیرامون نقش "اسلام و سیاست"، در آرمان و اندیشه جلد دوم، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): نقدی بر مثبت‌گرایی مارکسیستی و فلسفه‌ی عمل نزد آنتونیو گرامشی، در آرمان و اندیشه، جلد دوم، برلین، صفحه‌ی ۸۳ ادامه

فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): نقدی بر فلسفه‌ی عمل در "مارکسیسم ایرانی" و دلایل شکست جنبش کارگری – سوسیالیستی در ایران، در آرمان و اندیشه، برلین، جلد دوم

فریدونی، فرشید (۲۰۰۷): فلسفه‌ی حقوق طبیعی و اسلام – نقدی بر گفتمان دینی پیرامون خردگرایی و حقوق بشر، در آرمان و اندیشه، جلد چهارم، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۰۸): مارکسیسم و سنت – نقدی بر مفاهیم طبقات اجتماعی و "سوژه‌ی تاریخی" در تئوری انتقادی، در آرمان و اندیشه، جلد ششم، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): جنبش کارگری در پرتو توده‌ایسم، در آرمان و اندیشه، جلد هشتم، برلین، صفحه‌ی ۱۲۱

رسانس اندیشه‌ی ضد دینی در بطن جامعه می‌پرورید لیکن با پیشرفت دانش و تعمیم فلسفه، پروژه‌ی روشنگری ابعاد بسیار گسترده‌تری به خود گرفت و پی در پی وحدت نظری نمایندگان دین را جهت تشکیل یک ذهنیت اخروی برای عیسویان و توجیه هویت دینی ملت و همچنین دولت مختل ساخت.

پیدا است که تحت شرایط موجود، شناخت پی در پی ابعاد عمیق‌تر و گسترده‌تری به خود می‌گرفت. در این‌جا واقعیت ابژکتیو حتا اگر توسط تفکر دینی سمت می‌یافت لیکن روند شناخت به سوژه تحمیل می‌کرد که جهت تحکیم خویش و درک آن (واقعیت ابژکتیو) از متافیزیک هر چه بیشتر فاصله بگیرد. به این ترتیب، تفکر دینی مجبور بود که جوانب عملی بیابد و خود را رفته رفته از بند سحر و خرافه رها سازد. از آن‌جا که واقعیت ابژکتیو در زمان و مکان مشخص متحقق می‌شود، در نتیجه شناخت سوژه‌کتیو که البته روش کشف سوژه محمولش است، ادعای بازتاب مجرد ابژه را دارد. به این معنی که شناخت سوژه‌کتیو اجزاء و ابعاد واقعیت ابژکتیو را در می‌یابد و به صورت تئوری مجرد، منسجم و مدون می‌سازد. البته تئوری در مراحل متفاوت شناخت، جوانب متفاوتی به خود می‌گیرد زیرا که واقعیت ابژکتیو در زمان و مکان مشخص متحقق می‌گردد. از آن‌جا که شناخت سوژه‌کتیو در صدد حل تضاد خویش با واقعیت ابژکتیو است و از آن‌جا که در روند شناخت، سرانجام واقعیت ابژکتیو بر شناخت سوژه‌کتیو اولویت می‌یابد، در نتیجه سوژه همواره مجبور به بازتاب و تجدید نظر در شناخت خویش می‌شود. لیکن همین امر، دین را که بنا به سرشت ذاتیش (آگاهی از جهان وارونه) کشف واقعیت را به تأخیر می‌اندازد، بی اعتبارتر از گذشته می‌سازد. پیدا است که با عبور از دین و اخرویت به سوی دنیا و دنیویت، خرد بشری به صورت بلامنازعه معیار ارزیابی روابط و کنش اجتماعی می‌گردد. لیکن در بطن روند خردگرایی و شناخت همچنین بنیان ارتجاع گذاشته شده است. به این معنی که از یک سو، محافظه‌کاری و تقلیل‌گرایی و از سوی دیگر، مثبت‌گرایی رابطه‌ی سوژه با ابژه را قطع می‌کنند و منجر به تشکیل ایدئولوژی، یعنی شکل دنیوی "آگاهی از جهان وارونه" می‌شوند. در حالی که محافظه‌کار حفظ اوضاع موجود را نتیجه‌ی خردگرایی بشر می‌خواند و تقلیل‌گرا جهت اثبات فرضیه‌ی خویش از شناخت کلیت واقعیت ابژکتیو صرف نظر می‌کند، مثبت‌گرا گذشت تاریخ را اجتناب‌ناپذیر و ضروری شمرده و همواره بدون نقد گذشته، آینده‌ی

## نقدی بر اسلام‌زدگی "مارکسیست‌های ایرانی" و ضرورت ترویج اندیشیدن انتقادی<sup>۱</sup>

شیوه‌ی اندیشیدن انتقادی محصول جوامع مدرن است که در هر جامعه‌ای می‌تواند به صورت فرایند تحولات ذهنی به سوی فلسفه و دگرذیسی‌های تاریخی به وجود بیاید. در این‌جا تاریخ به معنی واقعیت ابژکتیو و نبرد طبقاتی است که از تضاد درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید (ماهیت) منتج شده و پس از کشمکش با بیان سوژه‌کتیو این تضاد به صورت فلسفه‌ی یک دوران در آمده (شکل) و بر واقعیت ابژکتیو واکنش می‌کند. مدرن به معنی عصر چرخش انسان از اخرویت به دنیویت و پشت سر گذاشتن جامعه‌ی سنتی است. به این ترتیب، انسان خردباور و این جهانی می‌شود و از اندیشه، کردار و گفتار خویش سحرزدایی و دین‌زدایی می‌کند. این پدیده برای اولین بار در غرب اروپا مشاهده شده است که آغاز آن به رفرماسیون لوتری منسوب می‌گردد. از این پس، نه تنها انحصار واتیکان به عنوان تنها مرجع دینی عیسویان شکسته شد بلکه با تشکیل پروتستانتیسم و جنگ‌های طولانی کشورهای کاتولیک با دول پروتستان، استبداد دینی و بخصوص سلطه‌ی واتیکان چنان ضعیف گشت که از بطن جوامع اروپای غربی، دوران نوزایش (رنسانس) به وجود آمد. به این ترتیب، رفته رفته هنر و ادبیات مدرن به وجود آمدند. دانش و اندیشه‌ی انتقادی که تا کنون در حاشیه‌ی جامعه به سر می‌بردند و امکان بیان خویش را نمی‌یافتند، در برابر تفکر دینی مستقر شدند و ادعای دین را پیرامون بیان حقیقت مطلق انکار کردند. به این معنی که با تشکیل فلسفه، یک دوران نوین در تاریخ تفکر انسان به وجود آمد که نه تنها خرد بشری را تنها داور ارزیابی تمامی مسائل می‌شمرد بلکه رفته رفته تفکر دینی را به عنوان شیوه‌ی اندیشیدن جوامع سنتی بر می‌انداخت. در حالی که تا قبل از دوران

<sup>۱</sup> این مقاله مضمون یک سخنرانی است که من آن را در مجموعه سمینارهای "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" با عنوان "روشنگری و روشنفکران در ایران" در تاریخ ۱۲ دسامبر ۲۰۱۵ در شهر برلین ارائه کرده‌ام. در ضمن این مقاله برای اولین بار در دفترهای نگاه، دفتر بیست و ششم (۲۰۱۱)، صفحه‌ی ۱۷۸ ادامه (www.negah1.com) منتشر شده است که البته با یک بازنگری اجمالی این‌جا دوباره منتشر می‌شود.

دولت امپریالیستی آلمان جهت کشورگشایی تشریح می‌کند.<sup>۱</sup> لوکاج از طرف دیگر، در کتاب "تاریخ و آگاهی طبقاتی" پرولتاریا را به صورت ابژه و سوژه‌ی تاریخ در نظر می‌گیرد. پرولتاریا به این معنی ابژه‌ی تاریخ است که نیروی کارش به کالا تبدیل شده و به صورت کارگر مزدی و مانند شئی تحت تسلط مناسبات مدرن تولید سرمایه‌داری قرار گرفته است. لیکن از منظر لوکاج پرولتاریا هم زمان سوژه‌ی تاریخ نیز محسوب می‌شود زیرا که می‌شناسد، از هستی خویش آگاه می‌شود و از طریق انقلاب سوسیالیستی یک نظم نوین را برقرار می‌سازد.<sup>۲</sup> لوکاج سرانجام از یک نبرد ایدئولوژیک میان روشنفکران خردگرا با روشنفکران ارتجاعی خبر می‌دهد و در پرتو نتایج همین کشمکش است که پرولتاریا به آگاهی دست می‌یابد. به بیان دیگر، بنا بر بررسی لوکاج شرط تحقق انقلاب سوسیالیستی پیروزی روشنفکران خردگرا بر روشنفکران ارتجاعی در حوزه‌ی نظری است. به این معنی که ضرورت تحقق انقلاب سوسیالیستی تسلط عوامل ذهنی آن بر افکار عمومی است.<sup>۳</sup> به این ترتیب، لوکاج از یک طرف، یک تحلیل انترسوبژکتیو از استقرار فاشیسم در آلمان ارائه می‌دهد و از طرف دیگر، بر عوامل ذهنی جامعه و ضرورت نقد ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم جهت رهایی طبقه‌ی کارگر تأکید می‌کند. در این‌جا تحلیل انترسوبژکتیو به این معنی است که کنش سوژه فقط با رجوع به خرد سوژه قابل تشریح می‌گردد. به بیان دیگر، تحلیل لوکاج که البته کلیت جامعه‌ی طبقاتی را در بر می‌گیرد، به ما گزارش می‌دهد که چگونه جامعه‌ی آلمان تحت تسلط قدرت مادی و قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم به سوی استقرار فاشیسم رانده شده است.

به همین منوال، می‌توان ابعاد یک چنین تحلیلی را در "دفترهای زندان" گرامشی پیگیری کرد. به این معنی که وی از مفاهیمی مانند "بلوک تاریخی" و "هژمونی" استفاده می‌کند که استقرار دولت مدرن بورژوایی را به صورت "دولت فراگیر" تشریح کند. در این‌جا مفهوم "هژمونی" به معنی "توافق زره‌وار به وسیله‌ی اجبار" است. حوزه‌ی توافق و حوزه‌ی تشکیل "هژمونی"، "جامعه‌ی مدنی" است. یعنی همان‌جایی که نهادهای

خوشی را به انسان‌ها نوید می‌دهد. از آن‌جا که اقتدار ایدئولوژی مانع ارتباط سوژه با ابژه می‌گردد، در نتیجه واقعیت ابژکتیو در شناخت سوبژکتیو بازتاب نمی‌یابد و نظریه (تئوری) از طریق تجربه (پراتیک) منضبط نمی‌گردد.

در این‌جا پوشیده نیست که شناخت سوبژکتیو به عنوان یک امر تجربیدی قادر است که در شکل افکار عمومی‌اش منسوب به واقعیت ابژکتیو گردد و به صورت فرایند یک جامعه، پراتیک اجتماعی را متأثر سازد. در این‌جا همچنین پیدا است که نتیجه‌ی روند سحرزدایی از شناخت، یک جهان درونی بازتاب‌یافته است که مختص به سوژه‌ی مدرن می‌باشد. البته سوژه‌ی مدرن که از ذهنیتش دین‌زدایی و سحرزدایی شده و به یک چنین دستگاه فکری جهت اندیشیدن انتقادی دست یافته است، نه تنها از یک پنجره‌ی دیگر به جهان می‌نگرد و تحلیلش از دگردیسی‌های تاریخی و تحولات فرهنگی و اخلاقی با اشکال سنتی و دینی آن‌ها تفاوت دارد بلکه همان‌گونه که تئوریش از واقعیت ابژکتیو (پراکسیس) متفاوت است، به همین منوال نیز در حوزه‌ی فعالیت اجتماعی، کنش سوبژکتیوش شکل دیگری به خود می‌گیرد.

در این‌جا ضروری است که برای آشنایی با سوژه‌ی مدرن از دو تن از نمایندگان شاخص اندیشیدن انتقادی یاد کرد. اولی جورج لوکاج مجاری و دومی آنتونیو گرامشی ایتالیایی است. این دو تن به بهترین وجه ممکنه دلایل شکست انقلاب‌های کارگری - سوسیالیستی و استقرار فاشیسم در غرب اروپا را بررسی کرده‌اند. البته این دو تن از مکتوبات یکدیگر اطلاعی نداشتند، با وجودی که در یک عصر می‌زیستند. اما از آن‌جا که لوکاج و گرامشی با شیوه‌ی نقد ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس که خود محصول جامعه‌ی مدرن و اندیشیدن انتقادی بوده است، به خوبی آشنا بودند، در نتیجه تحلیل آن‌ها نیز شباهت‌های بسیاری با هم‌دیگر دارند.

برای نمونه لوکاج در کتاب "انهدام خرد" تاریخ اندیشه‌ی آلمان را به صورت یک نبرد خارق‌العاده میان خردگرایی و خردستیزی بررسی می‌کند. به این معنی که وی نظرات اندیشمندان آلمانی را از فریدریش شلینگ تا کارل اشمیت به عنوان نمایندگان خردستیزی عصر مدرن به بند نقد می‌کشد و سرانجام تعمیم اندیشه‌ی سوسیال داروینیسیم و نژادپرستی را به صورت شکست کلی خردگرایی و پیروزی ایدئولوژی

<sup>۱</sup> Lukacs, George, (۱۹۵۵): Die Zerstörung der Vernunft, Berlin

<sup>۲</sup> Lukacs, George, (۱۹۷۹): Geschichte und Klassenbewusstsein, ۶. Auflage, Darmstadt und Neuwied, S. ۲۴, ۸۶ff.

<sup>۳</sup> Lukacs, George, (۱۹۷۹): ebd., S. ۱۳۸

این طریق ممکن است که کنش سوژه با رجوع به خرد سوژه قابل درک گردد. بعداً لوکاچ و گرامشی بر ضرورت یک نبرد ایدئولوژیک جهت نقد قدرت ذهنی جامعه‌ی طبقاتی و تسلط روشنفکران خردگرا و ارگانیک بر افکار عمومی جهت تشکیل یک نظم نوین تأکید می‌کنند. در این‌جا نقد انترسوبژکتیو و نقد عوامل ذهنی به این معنی نیست که استقرار دولت‌های فاشیستی در آلمان و ایتالیا اجتناب‌ناپذیر بوده است و یا این‌که کنش سوژه به صورت مقدر و دترمینیستی تشریح می‌شود. در حالی که تحلیل انترسوبژکتیو و نقد عوامل ذهنی همواره بر امکان‌های از دست رفته و کوتاهی‌های گذشته تأکید می‌کنند و انگیزه‌ی ممانعت از تکرار تجربیات و اشتباهات گذشته را دارند، "بررسی دترمینیستی" مسیر تاریخ را به صورت یک سری از دلان‌های اقتصادی و سیاسی اجتناب‌ناپذیر تشریح کرده و هر جامعه‌ای را محکوم به گذار از آن‌ها می‌خواند. افزون بر این، تحلیل انترسوبژکتیو به گفتمان‌های انتزاعی روی نمی‌آورد زیرا که تحقق تاریخ را به رسمیت شناخته و سوژه را در شرایط زمانی و مکانی غیر واقعی جهت تصمیم‌گیری قرار نمی‌دهد. البته تحلیل انترسوبژکتیو و شیوه‌ی اندیشیدن انتقادی فقط محدود به لوکاچ و گرامشی نمی‌شوند و تمامی جامعه‌شناسان معتبر مانند ماکس هورکهایمر، تئودور آدورنو، هربرت مارکوزه، یورگن هابرماس و اکسل هونت را که برای بررسی عوامل ذهنی جوامع مدرن به ماکس وبر رجوع می‌کنند، نیز در بر می‌گیرد.

البته شیوه‌ی اندیشیدن انتقادی در برابر آن درک مثبت‌گرا، دترمینیستی و تقلیل‌گرا از ماتریالیسم تاریخی به وجود آمده که به صورت ایدئولوژی شوروی و تحت عنوان مارکسیسم - لنینیسم ترویج شده و از طریق حزب توده به ایران راه یافته است. این شیوه‌ی تفکر غیرانتقادی میان ماتریالیسم و ایده‌آلیسم تفاوت می‌گذارد و تمامی عوامل ذهنی یک جامعه‌ی طبقاتی مانند دین، ایدئولوژی و فلسفه را ظاهری و بی‌اهمیت می‌خواند. پیدا است، زمانی که عوامل ذهنی یک جامعه‌ی طبقاتی ظاهری و بی‌اهمیت تلقی می‌شوند، در نتیجه نه ضرورتی در نقد و شناخت آن‌ها است و نه شرکت روشنفکران ارگانیک و خردگرا در یک نبرد ایدئولوژیک جهت تسلط بر روشنفکران خردستیز و ارتجاعی لازم می‌گردد. این شیوه‌ی تفکر که البته هیچ نزدیکی با روش شناخت و نقد مارکس از کلیت واقعیت ابژکتیو ندارد، مدعی می‌شود که یک نقد صرف ماتریالیستی

سیاسی و اجتماعی و از جمله نهادهای طبقه‌ی کارگر به صورت سندیکا و شورا متشکل شده‌اند. گرامشی سپس از یک نبرد ایدئولوژیک میان "روشنفکران ارگانیک" در "جامعه‌ی مدنی" سخن می‌راند. در این‌جا "روشنفکر ارگانیک" به این معنی است که هر طبقه‌ای که در روند تولید یک نقش مؤثر دارد، هم‌زمان قشری از روشنفکران را جهت دفاع از منافع مادی خویش بسیج می‌کند. به این ترتیب، بورژوازی و پرولتاریا به صورت دو قوای هم‌مونی با "روشنفکران ارگانیک" خویش در برابر یکدیگر در "جامعه‌ی مدنی" مستقر می‌شوند. گرامشی در این ارتباط از یک "جنگ موضعی" نیز سخن می‌گوید. در این‌جا "جنگ موضعی" جهت تسلط بر ذهنیت جامعه و تشکیل افکار عمومی شکل می‌گیرد. پیدا است که اگر "روشنفکران ارگانیک" پرولتاریا در نبرد ایدئولوژیک مسلط شوند، بعداً نه تنها هویت و همبستگی کارگران مقاوم‌تر می‌گردد و آن‌ها رفته رفته از فرهنگ و تاریخ طبقه‌ی حاکم فاصله می‌گیرند بلکه به یک "فرهنگ متقابل" نیز دست می‌یابند. گرامشی در این ارتباط از مفهوم "تصفیه‌ی ذهنی" نیز استفاده می‌کند و روند آن‌را در سه دوره‌ی متفاوت متمایز می‌سازد. دوره‌ی اول، "دوران همکاری اقتصادی" است. در این دوره زیربنا با روبناها نسبتاً هماهنگ است و در "هژمونی" بورژوازی هنوز اختلالی مشاهده نمی‌شود. دوره‌ی دوم، "دوران اخلاقی - سیاسی" است. این دوره شامل نبرد ایدئولوژیک روشنفکران ارگانیک (پرولتاریا) با روشنفکران سنتی (بورژوازی) پیرامون استقرار یک "هژمونی نوین" در "جامعه‌ی مدنی" می‌شود. دوره‌ی سوم، "دوران تشکیل دولت" است. در این دوره پرولتاریا از طریق فرهنگ و جهان‌بینی نوین از هستی خویش آگاه شده و طبقه‌ی کارگر با هویت و همبستگی طبقاتی در کسب قدرت سیاسی می‌کوشد.<sup>۱</sup>

با یک نگاه اجمالی به تحلیل لوکاچ و گرامشی از تجربیات جنبش کارگری - سوسیالیستی در اروپا و استقرار فاشیسم در آلمان و ایتالیا دو نکته‌ی بسیار مهم هویدا می‌شوند. نخست یک بررسی از کلیت واقعیت ابژکتیو است که بر خلاف بررسی‌های صرف ماتریالیستی نه تنها عوامل عینی بلکه عوامل ذهنی جامعه‌ی طبقاتی را در تشکیل افکار عمومی و استقرار دولت‌های فاشستی در آلمان و ایتالیا به بند نقد می‌کشد. فقط از

<sup>۱</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis – Eine Auswahl, Herausgegeben, kommentiert und übersetzt von Christian Reichers, Frankfurt am Main, S. ۲۷f., ۱۹۶, ۳۲۹

شرکت در یک نبرد ایدئولوژیک با روشنفکران ارتجاعی و سنتی پی نمی‌برد. از آنجا که قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم همچون گذشته پابرجا می‌ماند، در نتیجه فعالان مارکسیست - لنینیست نیز نه تنها با طبقه‌ی کارگر به کلی بیگانه می‌مانند بلکه اصولاً به ضرورت تشکل کارگران پی نمی‌برند. پیدا است که در این‌جا نیروهای مولد تبدیل به ابزار جهت توفیق در مبارزه‌ی ضد امپریالیستی می‌شوند و هدف رهایی طبقه‌ی کارگر از مناسبات سرمایه‌داری و کار مزدی از دستور کار فعالیت سیاسی خارج می‌گردد.

از این منظر، دیگر استقرار سوسیالیسم یک امکان به نظر نمی‌رسد که مارکسیست‌ها در راستای تحقق آن باید در یک نبرد ایدئولوژیک شرکت کنند، با استناد به دیالکتیک تئوری و پراکسیس به یک فلسفه‌ی سیاسی مناسب دست بیابند و تشکل ساختاری مناسبی را جهت تحقق یک انقلاب رئالیستی بسازند. از آنجا که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم مدعی می‌شود که تاریخ بشر به صورت مقدر و دترمینیستی سپری می‌شود و انقلاب سوسیالیستی خودبخودی به وجود می‌آید، در نتیجه تشکل یک حزب از انقلابیان حرفه‌ای با بوروکراسی متمرکز را کافی می‌شمارد که تحت نظر مستقیم یک "رهبر رادیکال و انقلابی" به مطالبات اجتماعی شور و شعار بیخشد و روند تاریخ را در راستای تحقق سوسیالیسم تشدید کند. همان‌گونه که تجربیات نشان می‌دهند، یک چنین جریانی یا با شکست کلی مواجه می‌شود و یا پس از توفیق نهایی سرانجام همان نظم استالینی را سازمان می‌دهد که به "گنجینه‌ی تاریخ" سپرده شده است.

افزون بر فجایع سیاسی که این شیوه‌ی تفکر غیرانتقادی به بار می‌آورد، یک فاجعه‌ی دیگر نیز در علم جامعه‌شناسی رخ می‌دهد. به این معنی که انبوه‌ای از فعالان سیاسی به درج مطالب و تحلیل‌های تقلیل‌گرا و دترمینیستی روی می‌آورند که نتایج آن‌ها در واقعیت مشاهده نمی‌شود. پیدا است که سلطه‌ی ذهنی این گونه مکتوبات بر افکار انسان‌های آرمان‌گرا نه نشانه‌ی شیوه‌ی بررسی علمی و بازتاب وقایع ایزکتیو بلکه نتیجه‌ی فقدان یک نقد پایدار و شکننده است. بنابراین ترویج ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در کشور از یک سو، بستگی به بیگانگی ایرانیان با بستر تاریخی و فرهنگی جوامع مدرن داشته و از سوی دیگر، به دلیل آن عناصر دترمینیستی و غیرانتقادی بوده

برای شناخت روند تاریخ کافی است. به این معنی که تکامل و توسعه‌ی نیروهای مولد همواره در تضاد با مناسبات تولید قرار می‌گیرند و سرانجام منجر به استقرار سوسیالیسم و تشکیل دیکتاتوری پرولتاریا می‌شوند.

به غیر از این مارکسیسم - لنینیسم با سه فرمول کلی برای فعالیت سیاسی در کشور- های "همجوار" مجهز می‌شود و به صورت یک فلسفه‌ی سیاسی در می‌آید. این سه فرمول میان سال‌های ۱۹۲۱ تا ۱۹۲۲ میلادی در کنگره‌های دوم تا چهارم کمینترن مدون شده‌اند. یعنی همان دورانی که شوروی تحت تعرض نظامی دولت‌های انگلستان و فرانسه قرار گرفته بود. اول، مبارزه‌ی ضد امپریالیستی و همکاری با کشور شوروی به عنوان سرکرده‌ی "بلوک سوسیالیستی" در یک جهان دو قطبی است. دوم، ائتلاف سیاسی و تشکل جبهه با بورژوازی ملی در برابر بورژوازی کمپرادور است. به این معنی که بورژوازی ملی در برابر مالکین و سرمایه‌داران بزرگ و وابسته به امپریالیسم، انقلابی محسوب می‌شود که هم استقلال ملی را تضمین می‌کند و هم در برابر امپریالیسم و جهت تحقق سیاست توسعه‌ی اقتصادی سرانجام به سوی "بلوک سوسیالیستی" متمایل می‌گردد. سوم، تشکل جمهوری دموکراتیک خلق و تحقق راه رشد غیر سرمایه‌داری در کشورهای مستعمره و نیمه مستعمره است. راه رشد غیر سرمایه‌داری هم به معنی قطع رابطه با بازار جهانی سرمایه‌داری و همکاری با کشور- های "سوسیالیستی" است.<sup>۱</sup>

به این ترتیب، مارکسیسم که محصول رفرماسیون، روشنگری، سکولاریسم و اندیشیدن انتقادی بوده است، از طرح تاریخی و فرهنگی مدرن خویش مجزا می‌شود و تحت نام مارکسیسم - لنینیسم و به صورت یک برداشت تقلیل‌گرا و دترمینیستی از روند تاریخ که البته با چند فرمول سیاسی مجهز شده است، به ایران راه می‌یابد. بنابراین ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم ابتکار فلسفه‌ی سیاسی را به هواداری از یک جناح به اصطلاح ضد امپریالیست در طبقه‌ی حاکم خلاصه می‌کند، در حالی که اصولاً به ضرورت

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): جنبش کارگری و سندیکای وابسته - تاریخچه و تجربیات جنبش کارگری در ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۷)، در آرمان و اندیشه، جلد یک، صفحه ۶۵ ادامه برلین و مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): جنبش کارگری در پرتو توده‌ایسم، در آرمان و اندیشه، جلد هشتم، صفحه ۱۲۱ ادامه، برلین



اصولاً با واقعیت ابژکتیو ارتباطی برقرار نمی‌سازند. پیدا است که در این‌جا رابطه‌ی سوژه با ابژه گسسته می‌شود و به این منوال از یک سو، شناخت اصولاً غیر ممکن و از سوی دیگر، مثبت‌گرایی موجه می‌گردد.

وجه مشترک تحلیل‌های این دو دسته، صرف نظر از بررسی عوامل ذهنی و تاریخ فرهنگی جامعه‌ی ایران است که البته نقش امپریالیسم و بخصوص آمریکا در وقایع تاریخی کشور جایگزین آن می‌شود. به این معنی که "مارکسیست‌های ایرانی" نخست یک بررسی ماتریالیستی از سیاست اقتصادی دوران شاه مانند: انقلاب سفید و صنعتی شدن کشور ارائه می‌دهند و بدرستی شرایط تسلط مناسبات سرمایه‌داری و کار مزدی را برجسته می‌سازند. لیکن جهت تشریح استقرار جمهوری اسلامی به تئوری توطئه متوسل می‌شوند و با یک سری مفاهیم من درآوردی شکست "انقلاب بهمن" را به آمریکا به عنوان سردمدار امپریالیسم نسبت می‌دهند. یکی از این مفاهیم "اسلام سیاسی" است که به نظر "مارکسیست‌های ایرانی" ساخته و پرداخته‌ی آمریکا جهت سرکوب جنبش کارگری - سوسیالیستی در کشور بوده است. با نگاهی اجمالی به تاریخ به وضوح روشن می‌شود که تاریخ اسلام، تاریخ دولت و سیاست است و یک چنین دین مخرب، مرتجع و متعرضی نیازی به امپریالیسم آمریکا جهت فعالیت سیاسی و سرکوب جنبش‌های مدرن اجتماعی ندارد. با تمامی این وجود، امپریالیسم به عنوان یک دشمن خارجی منجر به نکبت مشترک تمامی "مارکسیست‌های ایرانی" می‌شود. به این معنی که هر چه فعال سیاسی معطوف‌تر به مبارزه‌ی ضد امپریالیستی می‌شود، به همان اندازه بیشتر، با تاریخ فرهنگی حوزه‌ی مبارزاتی‌اش بیگانه می‌گردد، به همان اندازه بیشتر، از نبرد ایدئولوژیک با جریان‌های اسلامی طفره می‌رود، به همان اندازه بیشتر، نسبت به سازمان‌دهی جنبش کارگری بی‌اهمیت می‌شود و سرانجام به همان اندازه بیشتر نیز به سلطه‌ی طبقه‌ی حاکم کشور در می‌آید. بنابراین اولویت بر مبارزه‌ی ضد امپریالیستی، بیگانگی با طبقه‌ی کارگر و هواداری از نظام جمهوری اسلامی فقط نتایج یک شیوه‌ی تفکر غیرانتقادی می‌باشد که از طریق حزب توده و تحت عنوان مارکسیسم - لنینیسم در ایران رواج یافته است.

است که در دین اسلام نیز به وفور مشاهده می‌شود. به بیان دیگر، در حالی که مارکسیسم نتیجه‌ی کشفیات یک سوژه‌ی مدرن و نابغه (کارل مارکس) بوده است لیکن مارکسیسم - لنینیسم فقط با سوژه‌ی سنتی و دینی ارتباط برقرار می‌سازد. بنابراین غیر منتظره نیست که چرا در دوران قبل از "انقلاب بهمن" برخی از طبقه‌های حوزه‌ی علمیه‌ی قم، ظاهراً از اسلام گسستند و مارکسیسم - لنینیسم را به عنوان ایدئولوژی نوین خویش پذیرفتند. به همین منوال قابل درک است که چرا برخی از فعالان سیاسی امام اول شیعیان، علی بن ابی طالب، را سوسیالیست می‌خواندند و همچنین چرا از درون یک سازمان اسلامی مانند مجاهدین خلق یک انشعاب مارکسیست - لنینیستی به صورت سازمان پیکار به وجود آمد.

در این‌جا همچنین یک فاجعه‌ی اجتماعی و سیاسی به صورت اسلام‌زدگی "مارکسیست ایرانی" مشاهده می‌شود که البته در دو شکل متفاوت قابل تمایز است. نخست آن دسته می‌باشد که به صورت عریان اسلام‌زده است. این دسته با وجود تمامی شکنجه، کشتار، تحقیر و خسارات مادی و معنوی که اسلامیان بر مردم ایران روا داشتند لیکن اسلام را هم‌چون گذشته ابزار مناسبی برای مبارزه با امپریالیسم و بخصوص آمریکا می‌داند، در حالی که به بهانه‌ی دفاع از خلق‌های مظلوم فلسطین و لبنان از ارتجاعی-ترین جریان‌های اسلامی مانند حماس و حزب‌الله دفاع می‌کند، هم‌زمان به دنبال آخوند خوب و متعادل می‌گردد و پس از وفات وی برایش اعلام عزاداری می‌کند. بعداً آن دسته از "مارکسیست‌های ایرانی" می‌باشد که به صورت پوشیده اسلام‌زده است. با وجودی که این دسته تا اندازه‌ای از گفتار، کردار و اخلاق دینی خویش فاصله گرفته است لیکن هم‌چون گذشته تحت تسلط افکار دترمینستی قرار دارد. به این معنی که نه تنها وقوع انقلاب سوسیالیستی را خودبخودی می‌پندارد بلکه شرایط تحقق یک نظم نوین را در یک ردیف از دالان‌های اقتصادی و سیاسی اجتناب‌ناپذیر جستجو می‌کند که به حکم تاریخ هر جامعه‌ای مجبور به عبور از آن‌ها است. حماقت برخی از نمایندگان این دسته تا به جایی می‌رسد که حتا استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران را برای پروژه‌ی روشننگری ضروری می‌شمارند، البته بدون این‌که خود کوچک‌ترین فعالیت مؤثری در این راستا کرده باشند. این دسته هم‌زمان صحت گفته‌هایش را با یک سری پرسش‌ها اثبات می‌کند که یا جواب‌های آن‌ها از پیش معین شده‌اند و یا

تحلیلی را ارائه دهند و نه به یک چنین شناختی دست می‌یابند. به این دلایل که از یک سو، فاقد آن تاریخ و فرهنگ جوامع مدرن هستند که مارکسیسم و اندیشیدن انتقادی از آن مشروب می‌شوند و از سوی دیگر، نقد دین و آیین اسلام، سرانجام به نقد کردار، گفتار و به خصوص اخلاق سیاسی خود آن‌ها می‌انجامد و فاجعه‌ی اسلام‌زدگی آن‌ها را هویدا می‌سازد. البته سوژه‌ی مدرن که جهان درونی‌اش بازتاب‌یافته است، نه در این امر اکراه می‌کند و نه شرمی از انتقاد به خویش و تجدید نظر در عقایدش را دارد. در برابر سوژه‌ی سنتی و دینی، متعصبانه در حفظ افکار و عقاید خویش می‌کوشد و فاصله‌ی خود با واقعیت ابژکتیو را از طریق تحریف آن و تشکیل یک "عالم تخیلی" پر می‌کند. انگاری که تاریخ خواهی نخواهی در مسیر تحقق عقاید ایشان سپری می‌گردد. افزون بر این، اسلام‌زدگی "مارکسیست‌های ایرانی" آن‌ها را از نقد اسلام به عنوان قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم ایران عاجز می‌کند و از آن‌جا که آن‌ها توان شرکت در یک نبرد ایدئولوژیک با اسلامیان را ندارند، در نتیجه تبدیل به روشنفکر ارگانیک طبقه‌ی کارگر نیز نمی‌شوند. نتیجه این شیوه‌ی اندیشیدن غیرانتقادی از یک سو، بیگانگی با جنبش کارگری کشور است و از سوی دیگر، اشتغال به پادویی برای جناح به اصطلاح پیشرو، ضد امپریالیست و دموکراتیک بورژوازی ملی است. اوج این حماقت در دوران "انقلاب بهمن" توسط برخی از احزاب و سازمان‌های مارکسیست - لنینیست مانند حزب توده و سازمان اکثریت مشاهده شد. به این معنی که آن‌ها روحانیت را در جناح‌های حجتی و مکتبی و اسلامیان را در جناح‌های "لیبرال" و "ضد امپریالیست" تمیز می‌دادند و جهت نزدیکی ایران به "بلوک سوسیالیستی" از جناح به اصطلاح "مکتبی ضد امپریالیست" دفاع می‌کردند. از آن‌جا که پس از ۳۳ سال تجربه با جمهوری اسلامی هنوز اتفاق شایانی در شیوه‌ی اندیشیدن "مارکسیست‌های" اسلام‌زده‌ی ایرانی به وقوع نپیوسته است، در نتیجه از یک سو، تفاوت جناحی به "اسلام‌ظلمانی" (خامنه‌ای) و "اسلام‌رحمانی" (کدیور) و یا "اصول‌گرایان" (احمدی نژاد) و "اصلاح‌طلبان" (موسوی) تغییر یافته است و از سوی دیگر، دفاع از یک جناح طبقه‌ی حاکم نه دیگر به صورت نزدیکی ایران به "بلوک سوسیالیستی" که البته دیگر وجود خارجی ندارد بلکه با تحقق دموکراسی در کشور موجه می‌شود.

مصادق این نظریه را می‌توان به خوبی در تجربیات دوران "انقلاب بهمن" مشاهده کرد. در این دوران از کنفدراسیون دانشجویی در تبعید گرفته تا سازمان‌های مارکسیستی - لنینیستی در کشور، همگی مدعی بودند که آیت‌الله خمینی رهبر جنبش ضد امپریالیستی کشور است. پیدا است که در این معرکه محمد رضا شاه نقش عامل امپریالیسم را به عهده داشت. لیکن پس از این که اسلامیان به رهبری خمینی قدرت سیاسی را تصرف و سازمان‌های مارکسیست - لنینیست را یکی بعد از دیگری منهدم کردند، بعداً انشعاباتی در این سازمان‌ها به وجود آمد که خمینی را اصولاً ساخته و پرداخته‌ی امپریالیسم آمریکا می‌خواندند. پیدا است که "مارکسیست" اسلام‌زده‌ی ایرانی به دلیل فقدان یک دستگاه فکری جهت اندیشیدن انتقادی، قادر نبود که به صورت یک سوژه‌ی مدرن واقعیت ابژکتیو (پراکسیس) را در شناخت سوژکتیو خویش (تئوری) بازتاب داده و در صحت تئوری امپریالیسم تردید کند و باید به اجبار به تعویض نقش خمینی از رهبر ضد امپریالیست به عامل امپریالیسم در تحلیل خویش بسنده می‌کرد. این وقایع در زمانی رخ می‌داد که اسلامیان پی در پی با عریه‌های "نه شرقی، نه غربی، جمهوری اسلامی" بر استقلال و اصالت تاریخی و فرهنگی خویش تاکید می‌کردند.

البته انکار و صرف نظر از بررسی آن بستر تاریخی و فرهنگی که یک هیولایی مانند جمهوری اسلامی بر آن برپا شده است، همواره این پرسش را به وجود می‌آورد که اگر خمینی عامل امپریالیسم و تشکیل "اسلام سیاسی" نتیجه‌ی توطئه‌ی آمریکا بوده، پس چرا آمریکا خمینی را برای نمونه جهت سرکوب جنبش کارگری - سوسیالیستی به کشور برزیل اعزام نکرده است؟ با وجودی که این پرسش بسیار ساده و سطحی به نظر می‌آید لیکن هر کسی که انگیزه‌ی یک پاسخ جدی به آن را داشته باشد، اجباراً به همان راهی می‌کشد که لوکاج برای آلمان و گرامشی برای ایتالیا رفته‌اند. به بیان دیگر، در این‌جا یک بررسی انترسوژکتیو از وقایع تاریخی و فرهنگی کشور جهت درک عوامل ذهنی این دوران اجباری می‌شود. پیدا است که سوژه‌ی مدرن پس از یک چنین تحلیلی سرانجام به این نتیجه می‌رسد که خمینی نه تنها در برزیل بلکه در کشوری مانند پاکستان که البته مسلمان نشین لیکن سنی مذهب است، هم قادر نبوده که یک نقش مؤثر سیاسی بازی کند. منتها "مارکسیست‌های ایرانی" نه قادر هستند که یک چنین

در حالی که شرکت در یک نبرد ایدئولوژیک و تشکیل یک فرهنگ نوین جهت مبارزه با جمهوری اسلامی و ارتباط با طبقه‌ی کارگر ضروری است، در واقعیت فرقه‌های متفاوت مارکسیست - لنینیست در برابر یکدیگر صف‌آرایی کرده و به غیر از دفاع از یک جناح طبقه‌ی حاکم و یا تخریب و تخطئه‌ی یکدیگر اصولاً هیچ کار مفیدی انجام نمی‌دهند.

به نظر می‌رسد که وضعیت موجود نتیجه‌ی همان ایدئولوژی غیرانتقادی و شبه‌دینی مارکسیسم - لنینیسم است که نه تنها ذهنیت و تحلیل چپ‌های ایرانی را مغشوش بلکه شیوه‌ی فعالیت سیاسی آن‌ها را نیز معین می‌کند. پیدا است که تحت شرایط موجود پرسش "چه باید کرد" پی در پی طرح می‌شود. یعنی اگر قرار است که مارکسیست‌ها به عنوان روشنفکران ارگانیک طبقه‌ی کارگر نقش مؤثری را در آینده‌ی سیاسی ایران بازی کنند، چگونه باید از وضعیت موجود رهایی بیابند؟

به نظر می‌رسد که تنها راه موجود نخست آشنایی با شیوه‌ی اندیشیدن و نقد مارکس، یعنی ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی و بعداً استفاده از این دستگاه فکری جهت بررسی تاریخ و فرهنگ کشور است. به این ترتیب، با در نظر داشتن عوامل عینی یک بررسی انترسوبژکتیو از عوامل ذهنی تشکیل جمهوری اسلامی در ایران به وجود می‌آید و از منظر تحقیقاتی همان راهی پیموده می‌شود که لوکاج و گرامشی جهت تحلیل استقرار دولت‌های فاشیستی در آلمان و ایتالیا پشت سر گذاشته‌اند.

از آن‌جا که ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس بخصوص از نقد دیالکتیک هگل بوجود آمده است، در نتیجه آشنایی با تفاوت‌های این دو شیوه‌ی متفاوت از اندیشیدن انتقادی ضروری است. هگل بانی فلسفه‌ی درون‌ذاتی<sup>۱</sup> محسوب می‌شود. وی از یک سو، با نقد فلسفه‌ی استعلایی<sup>۲</sup> که کانت، فیثته و شلینگ از جمله نمایندگان آن هستند و از سوی دیگر با رجوع به فلسفه‌ی کلاسیک یونانی، یعنی فلسفه‌ی حقوق طبیعی، این شیوه‌ی تفکر نوین را به وجود آورد. از این پس، خرد بشری ظاهراً از تمامی آثار دینی و اسطوره‌ای زدوده و خودبنیاد گشت. هگل در مباحث دیالکتیکی خویش از همین خرد

البته این فاجعه‌ی اسلام‌زدگی "مارکسیست‌های ایرانی" به همین جا خاتمه نمی‌یابد. از آن‌جا که تمامی سازمان‌های مارکسیست - لنینیست ادعای رهبری طبقه‌ی کارگر را دارند و از آن‌جا که اصولاً قادر به شرکت در یک نبرد ایدئولوژیک با اسلامیان نیستند، در نتیجه ارتباطی هم با طبقه‌ی کارگر کشور برقرار نمی‌سازند. در این‌جا ادعای رهبری طبقه‌ی کارگر در تضاد با واقعیت، یعنی بیگانگی با طبقه‌ی کارگر قرار می‌گیرد. البته حل این تضاد از طریق اندیشیدن انتقادی به خوبی ممکن است. به این معنی که سوژه‌ی مدرن شیوه‌ی فعالیت سیاسی خویش را که از طریق ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم سمت یافته و منجر به شکست ابژکتیویش در دوران "انقلاب بهمین" شده است، به بند نقد می‌کشد. پیدا است که در این‌جا شناخت شکست به سوژه تحمیل می‌کند که جهت تحکیم خود و درک شکست از ایدئولوژی خویش فاصله گرفته و در دفاع خود از جناحی از طبقه‌ی حاکم تجدید نظر کند. البته در روند شناخت، تجدید نظر پی در پی به سوژه‌ی مدرن تحمیل می‌شود زیرا شناخت سوژکتیو در صدد حل تضاد خویش با واقعیت ابژکتیو است. در همین جا است که واقعیت ابژکتیو سرانجام بر شناخت سوژکتیو اولویت می‌گیرد و ایدئولوژی که بنا به سرشت ذاتیش یک "آگاهی از جهان وارونه" است و از این رو، مانع کشف واقعیت می‌شود، بی اعتبارتر از گذشته می‌گردد. لیکن از آن‌جا که "مارکسیست‌های" اسلام‌زده‌ی ایرانی فاقد یک چنین دستگاه فکری هستند، در نتیجه به جای تجدید نظر در فعالیت سیاسی خویش و آغاز یک نبرد ایدئولوژیک با اسلامیان، تضاد میان ادعای خویش جهت رهبری طبقه‌ی کارگر با واقعیت، یعنی بیگانگی با طبقه‌ی کارگر را از طریق انشعاب حل و فصل می‌کنند. به این ترتیب، یک سری افراد که مانند هم‌دیگر می‌اندیشند، یک فرقه‌ی نوین سیاسی می‌سازند. مصداق این موضوع را می‌توان به خوبی در کثرت احزاب کمونیستی، تعدد سازمان‌های مارکسیست - لنینیست و فوجی از اتحادها و انجمن‌های کارگری و سوسیالیستی ایرانیان در تبعید مشاهده کرد. در حالی که انسان قاعدتاً انتظار دارد که مارکسیست‌ها با استفاده از شیوه‌ی اندیشیدن انتقادی، پرچم‌دار بررسی علمی، نماینده‌ی اندیشه‌ی رهایی طبقه‌ی کارگر و نظریه‌پرداز قلمرو آزادی باشند، در حالی که اوضاع موجود سیاسی در کشور و منطقه یک صف‌آرایی انتقادی و قدرتمند را با استفاده از یک فلسفه‌ی سیاسی نوین در برابر حاکمیت سرمایه‌داران اسلامی و جهانی می‌طلبد و

<sup>۱</sup> Immanent

<sup>۲</sup> Transzendent

ای اتفاقی بوده است. موضوع این قشر نیز در طرح "کلیت ارگانیک" هگل مسئله‌ی مرگ و زندگی نیست.

به این ترتیب، فلسفه‌ی هگل از یک "نبرد" جهت تحقق "حقوق طبیعی" (برابری و آزادی) گزارش می‌دهد. در این "نبرد" اهداف و منافع متضاد اقشار "آزادگان" و "کارگران" در برابر هم قرار می‌گیرند. به این معنی که کارگران انگیزه‌ی تدوین حقوق طبیعی خویش را به صورت "حقوق مثبت" (قانون اساسی) دارند. با وجودی که این "نبرد" بر سر مرگ و زندگی تصمیم می‌گیرد و هر دو قشر به خوبی می‌دانند که هم به قتل می‌رسند و هم به قتل می‌رسانند، لیکن برای حفظ بقای خویش از "خرد عملی" سود برده و سرانجام به "آشتی" دست می‌یابند. نتیجه‌ی "آشتی" تدوین "حقوق طبیعی" به صورت "حقوق مثبت" است که موجودیت اقشار متفاوت را در جوار هم دیگر به صورت تشکیل وحدت ممکن می‌کند. به نظر هگل این "نبرد" هم جنبه‌ی "کومیک" و هم جنبه‌ی "تراژیک" دارد. وی در این ارتباط از مفاهیم "کمدی الهی" و "کمدی عصر مدرن" نیز سخن می‌گوید. به این معنی که قشر "آزادگان" با وجودی که با یک چنین جنبشی که مصمم "عرف" موجود را نقض می‌کند، روبرو است، لیکن خود را نماینده‌ی خدا بر زمین می‌داند و مدعی می‌شود که "عرف مطلق" را نمایندگی می‌کند. جنبه‌ی "تراژیک" این "نبرد" رجوع بخشی از قشر "آزادگان" به "خرد عملی" است که اجازه نمی‌دهد که تمامی آن‌ها در بخش غیر خردگرای قشر خویش غوطه بخورند و در نتیجه به صورت سرنوشت ساز مجزا شده و به آشتی دست می‌یابند. پیدا است که پس از آشتی جنبه‌ی "تراژیک" "کلیت ارگانیک" نیز هویدا می‌گردد. به این معنی که از این پس، آن بخشی از اقشار "آزادگان" و "کارگران" که مانع آشتی می‌شده است به عنوان "طبیعت غیر ارگانیک" مجزا و حذف می‌شود.<sup>۱</sup>

نتیجه‌ی آشتی تدوین "قرارداد" است که هگل آن را "اعلاحضرت مطلق" و "کلیت عرفی" نیز می‌نامد. "قرارداد" در این جا وساطت منافع و اهداف متضاد را به عهده می‌گیرد. هگل "قرارداد" را به صورت حق شهروندی در دو بخش تمیز می‌دهد. اول، یک بخش بخصوص پیرامون حاکمیت است که شامل قانون اساسی و حقوق دولت و ملت

خودبنیاد که وی آن را "ایده‌ی مطلق" نیز می‌نامد، سود می‌برد. به این معنی که هگل مقوله‌ها را با هویت‌های متضاد در برابر هم قرار می‌دهد و با استفاده از "ایده‌ی مطلق"، کشمکش و آشتی مقوله‌ها را به صورت وحدت آن‌ها موجه می‌سازد. در این جا وحدت به معنی ظهور یک هویت نوین از مقوله‌ها است. برای نمونه دیالکتیک هگلی را می‌توان به خوبی در طرح وی از "جامعه‌ی آشتی‌یافته و عرفی" مشاهده کرد.

هگل از یک سو، کانت، فیشته و شلینگ را متهم می‌کرد که خردگرایی را که وی "مکانیسم فلسفه" نیز می‌نامد، به صورت "ایده" در حوزه‌ی استعلایی مستقر ساخته و از این رو، نه تنها از فلسفه فاصله گرفته بلکه فلسفه را نیز مستقل از اندیشه می‌پندارند. وی از سوی دیگر، فلسفه‌ی استعلایی را فاقد مفهوم "اراده" می‌خواند.<sup>۱</sup> به این معنی که فلسفه‌ی کانت، فیشته و شلینگ محدود به توضیح ضرورت‌ها می‌شود و جنبه‌ی تشریحی به خود می‌گیرد. در برابر هگل "اراده" را نتیجه‌ی خردگرایی و "ایده‌ی مطلق" می‌خواند و از این طریق قادر بود که روابط و دینامیسم جوامع مدرن را در فلسفه‌ی خویش ادغام سازد. به این معنی که انسان از طریق خرد و آن اندیشه‌ای که آثار دینی از آن زودده شده است، با "حدود" جامعه آشنا می‌شود و "اراده" به براندازی آن‌ها می‌کند. پیدا است که در این جا هگل جامعه‌ای را در نظر دارد که رفرماسیون و روشنگری را پشت سر گذاشته است. به این ترتیب، وی به دینامیسم جامعه‌ی مدرن دست می‌یابد و آن را "کلیت ارگانیک" می‌نامد. "کلیت ارگانیک" چهار قشر جامعه را در بر می‌گیرد که دو قشر آن‌ها منافع و اهداف متضاد دارند و از این رو، در یک "نبرد" سرنوشت ساز درگیر می‌شوند. قشر اول، شامل "آزادگان"، یعنی اشراف و مالکان می‌شود که موضوع‌اش مرگ و زندگی است. قشر دوم، "کارگران" هستند که موضوع‌اش نیز همان مرگ و زندگی است. قشر سوم، "بندگان" را در بر می‌گیرد که البته موضوع‌اش مرگ و زندگی نیست زیرا به زمین زراعی دسترسی دارد. قشر چهارم از طریق کسب و کار امرار معاش می‌کند و مالکیتش نه نتیجه‌ی پشتکار بلکه تا اندازه-

<sup>۱</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Über die wissenschaftliche Behandlung des Naturrechts, in: Jenauer Schriften (۱۸۰۱-۱۸۰۷), Werke, Bd. ۲, S. ۴۳۴ff., Frankfurt am Main, S. ۴۳۴

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۴۸۸f., ۴۹۵f.

لیکن وی پس از نقل مکان از ینا به فرانکفورت به تقلیل‌گرایی و محافظه‌کاری روی آورد و با الویت سوژه بر ابژه نه تنها از شناخت کلیت واقعیت ابژکتیو صرف نظر کرد بلکه موجودیت جامعه‌ی طبقاتی را نیز نشانه‌ی خردگرایی خواند. از این پس، هگل فقط جوانب دیالکتیکی فلسفه‌ی خویش را دنبال کرد و در تداوم سنت فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی گام برداشت. به این ترتیب، فرضیه‌ی هگل از مقوله‌های غیرمستقل به مقوله‌های مستقل دگرگون شد. به این معنی که وی خانواده، جامعه‌ی بورژوازی و دولت سیاسی را به صورت مقوله‌های مستقل با هویت‌های متضاد در برابر هم‌دیگر قرار می‌داد و از طریق "ایده‌ی مطلق" و آشتی مقوله‌ها، قوانین را به صورت قرارداد اجتماعی استنتاج می‌کرد. در این‌جا قوانین وساطت منافع و اهداف متضاد را به عهده می‌گیرند و منجر به وحدت و تشکیل "جامعه‌ی آشتی‌یافته و عرفی" می‌شوند. البته مارکس با تفکر دیالکتیکی هگل مخالفت داشت و انتقاد خود را به شرح زیر بر وی وارد می‌آورد.

«... اسراری که دیالکتیک در دست‌های هگل متحمل می‌شود به هیچ وجه ممانعت نمی‌کنند که وی اشکال متحرک کلی‌اش را نخست به صورت گسترده و آگاه‌نمایش دهد. (دیالکتیک) نزد وی کله پا قرار دارد. انسان باید آن‌را دگرگون سازد تا هسته‌ی منطقی را در پوشش اسرارآمیز کشف کند.»<sup>۱</sup>

مشخصاً در همین جا است که فلاکت ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم نیز هویدا می‌گردد. از آن‌جا که این شیوه‌ی اندیشیدن اصولاً با فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمان و بخصوص دیالکتیک هگلی به کلی بیگانه است، در نتیجه نقد مارکس از هگل را نیز کاملاً اشتباه فهمیده و راه را به سوی تقلیل‌گرایی و مثبت‌گرایی می‌گشاید. به این معنی که مارکسیسم - لنینیسم نتیجه‌ی نقد مارکس را در ضرورت یک دگرگونی مکانیکی از دیالکتیک هگلی جستجو می‌کند. به این ترتیب، ماتریالیسم دشمنانه در برابر ایده‌آلیسم قرار می‌گیرد و تمامی عوامل ذهنی یک جامعه، مانند: دین، ایدئولوژی و فلسفه بی‌اهمیت خوانده و از نقد آن‌ها صرف نظر می‌شود. بنابراین از طریق همین دگرگونی

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Band I, in: MEW, Bd. ۲۳, Berlin (ost), S. ۲۷, und  
vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ ۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۷f.

می‌شود. دوم، بخشی از "قرارداد" است که تحت بخش اول قرار گرفته و به صورت قوانین مدنی روابط شهروندی را منظم می‌کند. هگل برای "قرارداد" چنان منزلتی قائل است که با وجود اشراف به حقوق طبیعی انسان حتا مدعی می‌شود که انسان در کمال آزادی مجاز به عهد قرارداد بندگی خویش نیز است.

به این ترتیب، هگل در فلسفه‌ی خویش به مضمون "کلیت ارگانیک" دست می‌یابد. در این‌جا انسان از طریق خرد با "حدود" جامعه و با هویت شهروندی خویش آشنا می‌شود و از طریق "نبرد" و "خرد عملی" به یک "جامعه‌ی آشتی‌یافته و عرفی" دست می‌یابد. نتیجه تشکیل "وحدت" با وجود کثرت است. به نظر هگل این جامعه‌ی آشتی‌یافته در سه حوزه‌ی متفاوت متمایز می‌گردد. اول، حوزه‌ی دولت است که از طریق "قرارداد" با ملت، منجر به همبستگی حکومت با شهروندان می‌شود. دوم، حوزه‌ی جامعه‌ی بورژوازی است که از طریق "قرارداد" حقوق شهروندان و حق مالکیت متحقق می‌شود. و سوم حوزه‌ی خانواده است که از طریق "قرارداد" منجر به عشق می‌شود. در طرح هگل از جامعه‌ی آشتی‌یافته، خانواده یک نقش اساسی ایفا می‌کند زیرا به نظر وی انسان فقط از طریق عشق و اندیشه به فردیت دست می‌یابد و کسی که به فردیت دست نیافته باشد، نقش سازنده‌ای را در این طرح ایفا نمی‌کند. افزون بر این، بر خلاف حوزه‌ی دولت و جامعه‌ی بورژوازی که اعمال زور منجر به تعهد و تحقق "قرارداد" و در نتیجه تضمین امنیت، برابری و آزادی اجتماعی می‌شود، لیکن اعمال زور در حوزه‌ی خانواده نه منجر به تعهد می‌گردد و نه عشق به بار می‌آورد.<sup>۱</sup>

بنابراین هگل از نقد فلسفه‌ی استعلایی و با رجوع به فلسفه‌ی حقوق طبیعی به فلسفه‌ی درون‌ذاتی دست یافت. وی مصداق و اعتبار فلسفه‌ی خویش را از طریق بازتاب وقایع انقلاب فرانسه تضمین می‌ساخت و به طبقه‌ی حاکم آلمان هشدار می‌داد که جهت ممانعت از تجربیان انقلاب فرانسه به تدوین یک قانون اساسی تن دهد. از آن‌جا که هگل زمینه‌ی مادی نبرد و تضاد را مد نظر داشت، در نتیجه اقشار و مقوله‌ها غیرمستقل از یکدیگر به شمار می‌روند. پیدا است که با رادیکال شدن تئوری شناخت، هگل بدون تردید قادر بود که به مضمون ماتریالیسم دیالکتیکی از روند تاریخ پی ببرد.

<sup>۱</sup> Vgl. ebd. S. ۵۱۸f.

در نقد هگل نقش وساطت اصناف میان ملت با حکومت را به شرح زیر به بند نقد می-کشد:

«اصناف تنها ملت و حکومت را وساطت نمی‌کنند. آن‌ها مانع می‌شوند که "خشونت اشرافی" به صورت "افراط" منزوی، همراه با "خشونت عریان حاکم و استبداد"، همچنین "انزوای" منافع "بخصوص" و غیره، همچنین "بازنمای افراد به صورت جماعت و توده" به نظر بیاید. این وساطت با اصناف، با خشونت سازمان‌دهی شده‌ی حکومت مشترک است. در یک دولت که در آن "موضع" "اصناف" مانع می‌شود "که افراد بازنمای یک جماعت یا یک توده، و این چنین به یک عقیده و اراده‌ی غیر ارگانیکی، (یعنی) تبدیل به خشونت عریان و توده‌ای در برابر دولت ارگانیکی شوند" (...)<sup>۱</sup>»

به بیان دیگر، این وحدت ظاهری از طریق واسطه به وجود می‌آید و روند جامعه‌ی طبقاتی را تضمین می‌کند. مارکس در این‌جا موضوع نقد خویش را به نقش واسطه گسترش می‌دهد. به این معنی که مجلس اصناف و قانون تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی را وساطت می‌کنند. به این ترتیب، مارکس تشکیل مجلس اصناف را نشانه‌ی موجودیت سیاسی بورژوازی می‌خواند و طرح هگل از دولت را به صورت یک "ضرورت بیرونی" متهم می‌کند که از منشأ مادی خویش بی‌خبر است. بنابراین مارکس دولت هگل را یک تصور ایده‌آلیستی جامعه‌ی بورژوازی از خویش و جامعه‌ی "آشتی‌یافته و عرفی" هگلی را یک تولید ذهنی و جنجالی می‌خواند که در واقعیت مشاهده نمی‌شود.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ ۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۷۰f.

<sup>۲</sup> البته این مسائلی که مارکس در نقد هگل طرح می‌کند، فقط یک سری مباحث تئوریک و مجرد نیستند که به دو قرن گذشته تعلق دارند. ما ایرانیان این تجربیات را در دوران انقلاب بهمین به خوبی مشاهده کردیم. یعنی زمانی که مردم دیگر به نظام شاهنشاهی تن ندادند، دولت را تبدیل به یک تصور کردند. از این پس، محمد رضا شاه شروع به تعویض نخست وزیر کرد، پس از هویدا، آموزگار، شریف امامی، اذهارای و بختیار بر سر کار آمدند، بدون این‌که قادر به تحکیم قدرت دولت شوند. پس از استقرار دولت موقت، بازرگان یک حرف تاریخی زد که مصداق بررسی مارکس از دولت است. وی در گفتگو با مردم همواره بر این موضوع تأکید می‌کرد که به دست وی یک چاقو داده‌اند که فقط یک دسته دارد و فاقد قدرت بریدن است. به همین منوال باید از مقالاتی یاد کرد که جهت سرنگونی جمهوری اسلامی فراخوان به اعتصاب عمومی، نافرمانی مدنی و بایکوت انتخابات می‌دهند. مضمون این نوشته‌ها

مکانیکی است که مارکسیسم – لنینیسم تقلیل‌گرایی را مجاز می‌کند. به این معنی که از یک سو، بررسی‌های صرف ماتریالیستی مجاز و تمامی دگرذیسی‌های تاریخی و تحولات فرهنگی و اخلاقی از تضاد میان نیروی‌های مولد با مناسبات تولید استنتاج می‌شوند و از سوی دیگر، دیالکتیک عوامل عینی با عوامل ذهنی جامعه که از آن شیوه‌ی اندیشیدن انتقادی مارکس نتیجه‌ی شده است، از ایدئولوژی مارکسیسم – لنینیسم اخراج می‌گردد. از این پس، در و دروازه نیز به سوی مثبت‌گرایی گشوده می‌شود. به بیان دیگر، مارکسیسم – لنینیسم موضوع دیالکتیک را به تضاد میان نیروهای مولد با مناسبات تولید و ضرورت تحکیم سیاست توسعه‌ی اقتصادی جهت تشدید این تضاد خلاصه می‌کند و به یک شکل تقلیل‌گرا و مثبت‌گرا از شیوه‌ی اندیشیدن دست می‌یابد که در واقعیت با شیوه‌ی اندیشیدن انتقادی مارکس به کلی بیگانه است.

مصداق و اعتبار این موضوع را می‌توان به خوبی در نقد مارکس از "جامعه‌ی آشتی-یافته و عرفی" هگل مشاهده کرد. مارکس در این‌جا اسرار دیالکتیک هگل را به صورت فرضیه و نتیجه‌ی وی افشا و انکار می‌کند. همان‌گونه که تشریح شد، هگل در دوران تدریس و پژوهش خویش در فرانکفورت مدعی شد که خانواده، جامعه‌ی بورژوازی و دولت سیاسی مقوله‌های مستقل و متضاد هستند. وی چنان استقلال برای این مقوله‌ها قائل می‌شود که حتا دولت را یک "ضرورت بیرونی" می‌خواند. انگاری که دولت نه یک منشأ مادی و نه نیازی به اجتماع (خانواده و جامعه‌ی بورژوازی) دارد. مارکس در نقد فرضیه‌ی هگل از یک سو، استقلال مقوله‌ها را انکار می‌کند. به این معنی که وی خانواده، جامعه‌ی بورژوازی و دولت را نه تنها لازم و ملزوم هم‌دیگر می‌شمارد بلکه اصولاً موجودیت مستقل آن‌ها از یکدیگر را بی‌معنی می‌خواند. وی از سوی دیگر، البته تأیید می‌کند که خانواده، جامعه‌ی بورژوازی و دولت مقوله‌های متضاد هستند، لیکن هم‌زمان به آن می‌افزاید که این تضادها درون‌ذاتی هستند و از این رو، مقوله‌ها به آشتی و وحدت نیز دست نمی‌یابند. به بیان دیگر، مارکس "جامعه‌ی آشتی‌یافته و عرفی" هگل را ظاهر یک ماهیت متضاد می‌شمارد که با واقعیت جامعه‌ی طبقاتی در تناقض قرار دارد. و یا بهتر بگوییم، این جامعه‌ی متضاد یک جامعه‌ی وساطت شده و نه یک جامعه-ی آشتی‌یافته است. پیدا است که تحت چنین شرایطی "وحدت" جنبه‌ی ظاهری به خود می‌گیرد که با ماهیت متضاد و وقایع تجربی در تناقض است. برای نمونه مارکس

مالکیت خصوصی را با رجوع به فلسفه‌ی حقوق طبیعی موجه می‌کرد. وی مدعی بود که با تحقق قوانین بازار، جامعه یک زمینه‌ی متناسب با طبیعت خردگرای انسان را یافته است. وی همچنین مالکیت خصوصی، کار مزدی و آزادی دوگانه‌ی نیروهای کار (آزاد از ابزار تولید و آزاد جهت فروش) را نتیجه‌ی یک توافق اجتماعی می‌خواند. به این ترتیب، انسان‌ها ظاهراً آزاد، آگاه و برابر به نظر می‌آیند که محصولات کار یدی و فکری خویش را برای تأمین معیشت‌شان در بازار مبادله می‌کنند. در نتیجه، نه تنها بازار یک "نهاد طبیعی" و ارزش کالا "قیمت طبیعی" آن محسوب می‌شود بلکه تصرف ثروت اجتماعی و تشکیل مالکیت خصوصی نیز نتیجه‌ی روند طبیعی و خردگرای جامعه به نظر می‌رسند. افزون بر این‌ها، از آن‌جا که نقش پول به عنوان واسطه‌ی خرید و فروش کالا و همچنین کارمزدی و سرمایه و به صورت یک "خشونت اجتماعی" در برابر طبقه‌ی کارگر پوشیده می‌ماند، در نتیجه مالکیت خصوصی ظاهراً شکل توافق اجتماعی به خود می‌گیرد. در این‌جا انسان به صورت مالک یک وجهه‌ی حقوقی می‌یابد و حقوق فردی محدود به شرایط مساعدی می‌شود که انسان هر چه زودتر به مالکیت بیشتری دست بیابد.<sup>۱</sup> از این پس، تمامی همبستگی‌ها و تعلق‌های اخلاقی، روانی و عاطفی انسان بی اعتبار و تبادل کالاها با پول که تحت قوانین بازار به وقوع می‌انجامند، جایگزین رشد طبیعی و خردگرای امور اجتماعی می‌شوند. به این معنی که "ارزش افزایی سرمایه" معیار توفیق فردی، ثروت و مالکیت خصوصی میزان مقام اجتماعی و شکوفایی اقتصادی تراز موفقیت سیاست اقتصادی می‌گردند. به بیان دیگر، جامعه دیگر نتیجه‌ی اتحاد و مشارکت انسان‌ها به نظر نمی‌آید که برای حفظ نسل بشر و بنا بر طبیعت خردگرای خویش شکل می‌گیرد و از طریق تقسیم کار اجتماعی به اوضاع اقتصادی همگانی بهبود می‌بخشد.

به این ترتیب، جان لاک موفق می‌شود که با استناد به فلسفه‌ی حقوق طبیعی و مانند جامعه‌ی آشتی‌یافته و عرفی هگل یک "آگاهی از جهان وارونه" بسازد. در این‌جا هم زمان یک توجیه فلسفی برای آدام اسمیت و دیوید ریکاردو جهت تدوین اقتصاد کلاسیک مهیا می‌گردد. این دو تن نیز مانند هگل مقوله‌ها را مستقل و متضاد از

<sup>۱</sup> Vgl. Locke, John (۱۹۶۶): Über die Regierung, in: Philosophie der Neuzeit, Bd. ۸, Ernesto Grassi (Hrsg.), München, S. ۲۷f., ۳۵, ۴۱, ۴۲f.

به این ترتیب، مارکس اسرار دیالکتیک هگلی را بر طرف می‌سازد و با دگرگونی آن به یک شیوه‌ی نوین از اندیشیدن انتقادی دست می‌یابد که بعدها به ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مشهور می‌شود. وی همواره در نقد اقتصاد سیاسی مقوله‌های غیرمستقل با هویت‌های متضاد درون‌ذاتی را در برابر یکدیگر قرار می‌دهد. برای نمونه مارکس انسان را در برابر طبیعت، تولید کالا را در برابر فروش کالا، کار مزدی را به صورت یک کالای بخصوص در برابر سرمایه، دولت سیاسی را در برابر شهروند و پرولتاریا را در برابر بورژوازی قرار می‌دهد. از آن‌جا که این مقوله‌ها لازم و ملزوم هم‌دیگر و از آن‌جا که تضادهای آن‌ها درون‌ذاتی هستند، در نتیجه به "وحدت" نیز نمی‌رسند و یا بهتر بگوییم، وحدت آن‌ها ظاهری است. به این معنی که مقوله‌های متضاد وساطت می‌شوند. همان‌گونه که وساطت جامعه‌ی بورژوایی با دولت سیاسی را اصناف، مجلس اقشار و قانون به عهده می‌گیرند، به همین منوال نیز کار اجتماعی واسطه‌ی انسان با طبیعت، پول واسطه‌ی تولید کالا با فروش کالا، قرارداد کار و پول واسطه‌ی کارمزدی با سرمایه، دین و ایدئولوژی (اشکال اخروی و دنیوی آگاهی از جهان وارونه) واسطه‌ی پرولتاریا با بورژوازی محسوب می‌شوند. در این‌جا بروز بحران به معنی اختلال در این واسطه‌ها است. از این پس، تضادهای درون‌ذاتی و ابژکتیو بروز می‌کنند و منجر به حرکت سوژکتیو جامعه و تشکیل تاریخ می‌شوند. در این‌جا وظیفه‌ی ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی نیز مشخصاً همین است که از یک سو، نقش واسطه‌ها را افشا کند و از سوی دیگر، ماهیت متضاد و درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی را از وحدت ظاهری آن متمایز سازد.

این شیوه‌ی تحلیل ماتریالیستی و دیالکتیکی مارکس را می‌توان به خوبی در سرمایه به صورت نقد اقتصاد کلاسیک نیز پی گرفت. از آن‌جا که اقتصاد کلاسیک نیز مانند فلسفه‌ی درون‌ذاتی هگل با رجوع به فلسفه‌ی حقوق طبیعی موجه می‌شوند، در نتیجه ابعاد بسیار مشابه‌ای دارند و مارکس نیز همان شیوه‌ی نقدی را که بر "جامعه‌ی آشتی-یافته و عرفی" هگل روا می‌داشت، برای نقد اقتصاد کلاسیک نیز به کار می‌گرفت. یکی از نخستین نظریه‌پردازان برجسته‌ی بورژوازی جان لاک نام داشت که قوانین بازار و

همان منظور مارکس را بیان می‌کند که با اختلال در واسطه‌ها (مجلس، قانون) دولت جمهوری اسلامی تبدیل به همان چیزی شود که در واقعیت است، یعنی یک تصور!

ماهیتاً غیرمستقل که مکمل یکدیگر هستند، تا یک نقطه‌ی معینی بدرازا کشد، آنگاه وحدت خود را از طریق یک بحران معتبر می‌سازد. تضاد درون‌ذاتی کالا به صورت ارزش مصرف و ارزش، کار بخصوص مشخص (... ) و کار کلی مجرد (... ) و شخصیت-یابی چیزها و منطقی شدن اشخاص، در تقابلات دگرذیسی کالاها، اشکال پیشرفته‌ی حرکت خود را می‌یابند. بنابراین اشکال مزبور متضمن امکان و صرفاً امکان بروز بحرانند. تکوین این امکان به واقعیت، مستلزم یک مجموعه‌ی کامل از مناسبات است که از منظر گردش ساده‌ی کالاها، [در مرحله‌ی کنونی تحلیل ما، ف.ف.] هنوز به هیچ وجه مطرح نیست. پول به عنوان واسطه‌ی دوران کالاها، عملکرد ابزار دوران را به عهده دارد.<sup>۱</sup>

بنابراین در نقد اقتصاد کلاسیک تمام ابعادی که مارکس به صورت فرضیه و نتیجه‌ی دیالکتیک هگلی انکار کرده است، مشاهده می‌شود. به این معنی که مقوله‌های خرید و فروش کالا غیرمستقل هستند، تضاد آن‌ها درون‌ذاتی است و در نتیجه از طریق وساطت پول در بازار به یک تعادل ظاهری می‌رسند. در این‌جا بحران به معنی اختلال در پول به عنوان ابزار گردش و واسطه‌ی گردش کالاها است.

مارکس به همین منوال از این ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی جهت نقد قدرت ذهنی (دین و ایدئولوژی) به عنوان واسطه‌ی طبقات اجتماعی سود می‌برد. به این معنی که پرولتاریا و بورژوازی نه تنها وابسته به هم هستند بلکه اصولاً موجودیت آن‌ها بدون یکدیگر معنی نمی‌دهد.<sup>۲</sup> وی تضاد درون‌ذاتی آن‌ها را به صورت صاحبان کار مزدی (کار زنده) و سرمایه (کار غیرزنده) در حوزه‌ی تولید (از خود بیگانگی، شئی‌وارگی و بت‌انگاری) و حوزه‌ی توزیع (سود سرمایه، رانت، کارمزد) متمایز می‌کند. از آن‌جا که تضاد میان پرولتاریا و بورژوازی به عنوان صاحبان کارمزدی و سرمایه درون‌ذاتی است، در نتیجه وحدت جامعه‌ی طبقاتی به صورت یک "جامعه‌ی آشتی‌یافته و عرفی" نیز

یکدیگر به فرضیه می‌گرفتند. به این معنی که برای نمونه خرید کالا و فروش کالا هم در تضاد هستند و هم مستقل از یکدیگر وجود دارند. آن‌ها بعداً ادعا داشتند که از طریق قوانین عرضه و تقاضا یک تعادل در بازار به صورت "قیمت طبیعی" به وجود می‌آید. در این‌جا وقوع "قیمت طبیعی" به معنی خردگرایی انسان در خرید و فروش کالا است که در طرح هگل به صورت آشتی و وحدت مقوله‌های متضاد مشاهده می‌شود. به بیان دیگر، طرح اقتصاد کلاسیک هم از فرضیه و هم از نتیجه‌ی دیالکتیک هگل گزارش می‌دهد. مارکس در سرمایه نخست فرضیه‌ی اقتصاد کلاسیک، یعنی استقلال خرید و فروش کالا را انکار می‌کند. به این معنی که خرید و فروش کالا با وجودی که در تضاد هستند، اما نه تنها لازم و ملزوم هم‌دیگرند بلکه اصولاً بدون یکدیگر معنی نمی‌دهند. مارکس سپس نتیجه‌ی اقتصاد کلاسیک را به صورت تعادل خرید و فروش و وقوع "قیمت طبیعی" کالا انکار می‌کند و سرانجام با پیش کشیدن پول به عنوان واسطه‌ی خرید و فروش و ابزار گردش کالاها به مسئله‌ی بحران می‌رسد. برای نمونه مارکس به شرح زیر اقتصاد کلاسیک را نقد می‌کند.<sup>۱</sup>

«هیچ چیز نمی‌تواند مسخره‌تر از این دگم باشد که دوران کالاها الزاماً موجب توازن فروش‌ها و خریدها می‌شود زیرا هر فروشی، خرید است و بالعکس. (...) هیچ‌کس نمی‌تواند بفروشد، مگر آن‌که کس دیگری بخرد. اما هیچ‌کس بلافاصله مجبور به خرید نیست زیرا که خودش چیزی را فروخته است. دوران، تمامی حدود زمانی، مکانی و فردی معاوضه‌ی کالاها را از این طریق پاره می‌کند که آن در این‌جا، هویت مستقیم و موجود میان تعویض حاصل کار خود و مبادله با حاصل کار بیگانه را در تقابل از فروش و خرید می‌شکافد. این‌که این دو روند متقابل و مستقل از یکدیگر، یک وحدت درونی می‌سازند، در عین حال به این معنی است که وحدت درونی آن‌ها، خود را در تحریک تضادهای بیرونی به وجود می‌آورد. اگر استقلال‌یابی ظاهری [مقوله‌های]

<sup>۱</sup> در این‌جا توضیح دو مفهوم جهت درک این نقل قول ضروری است. اول، تفاوت میان کار مجرد و کار مشخص است. کار مجرد میانگین آن مقدار کاری است که برای تولید یک کالا مصرف می‌شود. (ارزش مبادله) کار مشخص مقدار کاری است که برای تولید یک مایحتاج بخصوص مصرف می‌شود. (ارزش مصرف). دوم، تفاوت میان دوران ساده و دوران کارمزدی با سرمایه است. در دوران ساده برابرها مبادله می‌شوند. در دوران کارمزدی با سرمایه برابرها با هم‌دیگر مبادله نمی‌شوند. به این معنی که یک بخشی از نتایج کار از طریق سرمایه تصاحب می‌شود. این همان کار اضافی پرداخت نشده است که منجر به استثمار نیروی کار و ارزش افزایی سرمایه می‌شود.

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): ebd., S. ۱۲۷f.

<sup>۲</sup> برای نمونه مارکس در سرمایه به درستی مدعی می‌شود که شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری از یک طرف کالا و ارزش اضافی تولید می‌کند و از طرف دیگر خودش را باز تولید می‌کند. به این معنی که سرمایه دار و کارگر مزدی تولید می‌کند.

Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): ebd., S. ۶۰۴



ایدئولوژی به عنوان واسطه‌ی پرولتاریا با بورژوازی و به معنی عزیمت انسان به سوی خودآگاهی است. بحران ساختاری (دولت) به معنی اختلال در قانون به عنوان واسطه‌ی شهروند و دولت و به معنی اختلال در قرارداد اجتماعی است.

#### نتیجه:

۱- شیوه‌ی اندیشیدن انتقادی مارکس، یعنی ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی محصول یک سری تحولات تاریخی و فرهنگی است که منجر به پیدایش جامعه‌ی مدرن در اروپا شده‌اند. به نظر می‌رسد که در این‌جا تمایز میان شیوه‌ی اندیشیدن و نتایج اندیشه ضروری باشد. در حالی که شیوه کلی و مجرد است، نتایج مشخص هستند و مصداق و اعتبار آن‌ها همواره وابسته به زمان و مکان می‌مانند. به نظر می‌رسد که تنها راه عبور از بحران نظری که مارکسیسم - لنینیسم در ایران به وجود آورده است، فراگیری شیوه‌ی اندیشیدن مارکس و استفاده از آن جهت نقد تاریخ و فرهنگ ایران است. به این ترتیب، ممکن می‌گردد که از جامعه‌ی سنتی و دولت دینی کشور سحرزدایی شود. به این معنی که عوامل مسلط تشکیل جمهوری اسلامی نه در آمریکا بلکه باید در اسلام‌زدگی تاریخ و فرهنگ کشور و همچنین در شیوه‌ی تفکر "مارکسیست‌های ایرانی" جستجو شود.

به بیان دیگر، این شیوه از اندیشیدن ما را به سوی بررسی انترسوبژکتیو و نقد عوامل ذهنی جامعه می‌راند. منتها شیوه‌ی نقد دین یک مارکسیست با دیگر روشنفکران تفاوت دارد. در حالی که روشنفکران معمولاً دین را به صورت یک توطئه و فریب انبوه مردم نقد می‌کنند، نقد مارکسیستی، دین را نه تنها به صورت "آگاهی از جهان وارونه" و فریبکاری طبقه‌ی حاکم بلکه به صورت خود فریبی فرودستان جامعه نیز به بند نقد می‌کشد. در این‌جا ذهنیت موجود با رجوع به منشأ مادی آن نقد می‌شود. برای نمونه زمانی که یک نفر به امام زمان به عنوان ناجی اعتقاد دارد، ایمانش در واقعیت نشانه‌ی درماندگی اقتصادی‌اش است، یعنی درماندگی از بیکاری و بردگی کار مزدی. فقط آن روشنفکری که به غیر از روشنگری و نقد "آگاهی از جهان وارونه"، همچنین انگیزه‌ی براندازی شرایط مادی خود فریبی، یعنی همان "جهان وارونه" را نیز دارد، تبدیل به روشنفکر ارگانیک طبقه‌ی کارگر می‌شود.

جنبه‌ی ظاهری به خود می‌گیرد. در این‌جا ایدئولوژی واسطه‌ی بورژوازی با پرولتاریا محسوب می‌شود و بحران هم پس از اختلال در ایدئولوژی به عنوان قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم و "آگاهی از جهان وارونه" به وجود می‌آید. به این معنی که ایدئولوژی دیگر قادر نیست که پرولتاریا را متقاعد سازد که واقعیت ابژکتیو به صورت "ابژکتیو" غلط است. برای نمونه مارکس و انگلس ایدئولوژی را به عنوان قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم به شرح زیر نقد می‌کنند:

«طبقه‌ای که ابزار جهت تولید مادی را در اختیار دارد، هم‌زمان در مورد این ابزار جهت تولید ذهنی تصمیم می‌گیرد. به این ترتیب، هم‌زمان افکار آن کسانی که به آن‌ها ابزار جهت تولید ذهنی تعلق می‌گیرد، به صورت میانگین تحت سلطه در می‌آیند. افکار حاکم چیز دیگری نیستند به غیر از بیان ایده‌آل مناسبات مادی مسلط که به صورت تفکر مناسبات مسلط مادی جمع‌بندی شده‌اند، بنابراین آن مناسباتی که یک طبقه را حاکم می‌کنند، افکار حاکمیتش هستند.»<sup>۱</sup>

به این ترتیب، تمامی ابعاد دستگاه فکری مارکس به صورت ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی جهت اندیشیدن انتقادی روشن می‌شود. این دستگاه فکری بر خلاف ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم نه تنها تقلیل‌گرا و مثبت‌گرا نیست بلکه کلیت واقعیت ابژکتیو را به بند نقد می‌کشد و همواره بر منشأ مادی و متضاد کلیت جامعه‌ی طبقاتی انگشت می‌گذارد. دیالکتیک در این‌جا به این معنی است که تضاد نیروهای مولد با مناسبات تولید مسبب نطفه‌ی تحولات اجتماعی در زیربنا می‌شود که البته به صورت نبرد ایدئولوژیک در روبناها بازتاب می‌یابد و بعداً به صورت نتیجه‌ی این نبرد، دوباره از طریق ساختار (دولت) بر زیربنا واکنش می‌کند. در این‌جا بحران به معنی اختلال در واسطه‌ها است. از این پس، پرده از وحدت ظاهری می‌افتد و تضادهای درون‌ذاتی عریان می‌گردند. بحران ابژکتیو (زیربنایی) به معنی اختلال در بازسازی نیروی کار اجتماعی به عنوان واسطه‌ی انسان و طبیعت و به معنی اختلال در پول به عنوان واسطه‌ی خرید و فروش کالا است. بحران سوبژکتیو (روبنایی) به معنی اختلال در

<sup>۱</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۶): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹ff. Berlin (ost), S. ۴۶

در برابر استفاده از شیوهی اندیشیدن مارکس جهت نقد تاریخ فرهنگی کشور ممکن می‌کند که در تناقض با ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم که بدون تردید عامل اصلی انفعال و پراکندگی جنبش کارگری - سوسیالیستی کشور است، یک جریان فکری انتقادی، رادیکال و آلترناتیو شکل بگیرد. به این ترتیب، ممکن می‌گردد که مارکسیست‌های ایرانی به یک فلسفه‌ی سیاسی نوین و فراگیر دست بیابند و با شرکت در نبرد ایدئولوژیک با جریان‌های اسلامی و محافظه‌کار نه تنها به یک فرهنگ مدرن و متقابل دست بیابند بلکه پس از تسلط بر افکار عمومی از یک سو، توازن قوای سیاسی و اجتماعی را به نفع طبقه‌ی کارگر دگرگون سازند و از سوی دیگر، در آینده‌ی کشور یک نقش مؤثر سیاسی بازی کنند.

#### منابع:

- Adorno, Theodor W. (۱۹۶۴): Jargon der Eigentlichkeit - Zur deutschen Ideologie, in: Gesammelte Schriften Band ۶, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۳), S. ۴۱۳ff., Frankfurt am Main
- Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Herausgegeben, kommentiert und übersetzt von Christian Reichers, Frankfurt am Main
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Über die wissenschaftliche Behandlung des Naturrechts, in: Jenauer Schriften (۱۸۰۱ - ۱۸۰۷), Werke, Bd. ۲, S. ۴۳۴ff., Frankfurt am Main
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Jenauer Schriften (۱۸۰۱ - ۱۸۰۷), in: Werke, Bd. ۲, Frankfurt am Main
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Grundlinien der Philosophie des Rechtes, in: Werke, Bd. ۷, Frankfurt am Main
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Phänomenologie des Geistes, in: Werke, Bd. ۳, Frankfurt am Main

۲- به نظر می‌رسد که عوامل انفعال و پراکندگی جنبش کارگری - سوسیالیستی کشور را باید در عمومیت ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم جستجو کرد. این شیوه‌ی تفکر منجر به یک درک تقلیل‌گرا، دترمینیستی و مثبت‌گرا از روند تاریخ می‌شود. تقلیل‌گرا به این معنی است که ماتریالیسم را دشمنانه در برابر ایده‌آلیسم مستقر می‌سازد و از نقد ظاهر و اشکال اجتماعی مانند دین، ایدئولوژی و فلسفه طفره می‌رود، و یا بهتر، اصولاً فاقد آن دستگاه فکری است که قادر به شرکت در یک نبرد ایدئولوژیک باشد و از بحران نظری اسلامیان به اندازه‌ی کافی استفاده کند. اما همان‌گونه که ما در جریان "انقلاب بهمین" مشاهده کردیم، زمانی که "آگاهی از جهان وارونه" به صورت قدرت ذهنی بخشی از طبقه‌ی حاکم فراگیر شود، چه سیه‌روزی و چه سقوط فرهنگی را برای جامعه به بار می‌آورد. البته مارکسیسم - لنینیسم یک شیوه‌ی تفکر دترمینیستی و یا بهتر شبه دینی نیز است. به این دلیل که تفکر دینی فقط شامل پیشگویی‌های جنجالی مانند ظهور امام زمان نمی‌شود بلکه هر پیش‌گویی سیستماتیک، کلی و غیرتاریخی را در بر می‌گیرد که مجزا از عوامل متفاوت عینی و ذهنی جوامع متنوع یک آینده‌ی مقدر و جهانشمول را به صورت استقرار سوسیالیسم برای همه ترسیم می‌کند. و سرانجام مارکسیسم - لنینیسم مثبت‌گرا نیز است، به این دلیل که پس از شکست مانع نقد و سنجش پراکسیس سیاسی و آگاهی‌تئوریک می‌شود و دلایل شکست را به عوامل خارجی مانند آمریکا و امپریالیسم نسبت می‌دهد. پیدا است که با وجود چنین شیوه‌ی تفکری نه پراکسیس سیاسی در تئوری بازتاب می‌یابد و نه نظریه از طریق تجربه منضبط می‌شود.

نتیجه‌ی این شیوه‌ی تفکر را هم ما به وضوح در واقعیت مشاهده می‌کنیم. به این معنی که فعالان سیاسی با رجوع به میراث مبارزاتی و از طریق آرمان‌های جنجالی، تبلیغات کذایی و اغلب هم تحریف تاریخ یک وجهه‌ای از خویش می‌سازند که در واقعیت مشاهده نمی‌شود. به بیان دیگر، این تجربیات ۳۳ ساله‌ی ما با جمهوری اسلامی نه تبدیل به یک آگاهی‌تئوریک برای فعالیت سیاسی شده و نه یک وحدت نظری را جهت اتحاد قوای پراکنده‌ی کمونیست و سوسیالیست کشور شکل داده است. به نظر می‌رسد که یکی از دلایل اصلی شکست و پراکندگی "مارکسیست‌های ایرانی" را باید در همین حوزه‌ی اندیشه جستجو کرد.

Honneth, Axel (۱۹۹۲): Kampf um Anerkennung – Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main

Locke, John (۱۹۶۶): Über die Regierung, in: Philosophie der Neuzeit, Bd. ۸, Ernesto Grassi (Hrsg.), München

Lukacs, George, (۱۹۵۵): Die Zerstörung der Vernunft, Berlin

Lukacs, George, (۱۹۷۹): Geschichte und Klassenbewusstsein, ۶. Auflage, Darmstadt und Neuwied

Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ ۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ ۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW Bd. ۱, S. ۲۰۳ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Rechtfertigung des ++ - Korrespondenten von der Mosel, in: MEW, Bd. ۱, S. ۱۷۲ff., Berlin (ost)

Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Die Verhandlung des ۶. rheinischen Landtages, in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۸ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ ۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW Bd. ۱, S. ۲۰۳ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd. ۲۵, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۵): Briefe aus dem Deutsch-Französischen Jahrbuch, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۳۷ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۲۵۷ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Auszüge aus James Mills Buch, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۴۴۵ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Band I, in: MEW, Bd. ۲۳, Berlin (ost)

Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۶): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹ff. Berlin (ost), S. ۴۶

فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): جنبش کارگری و سندیکای وابسته – تاریخچه و تجربیات جنبش کارگری در ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۷). در آرمان و اندیشه، جلد یک، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): زبان دینی و سلطه‌ی طبقاتی – نقدی بر گفتمان "مارکسیست‌های ایرانی" پیرامون نقش "اسلام و سیاست"، در آرمان و اندیشه جلد دوم، برلین، صفحه ی ۱۲۵ ادامه

فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): نقدی بر مثبت‌گرایی مارکسیستی و فلسفه‌ی عمل نزد آنتونیو گرامشی، در آرمان و اندیشه، جلد دوم، برلین، صفحه ی ۸۳ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): نقدی بر فلسفه‌ی عمل در "مارکسیسم ایرانی" و دلایل شکست جنبش کارگری – سوسیالیستی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد دوم، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۰۷): فلسفه‌ی حقوق طبیعی و اسلام – نقدی بر گفتمان دینی پیرامون خردگرایی و حقوق بشر، در آرمان و اندیشه، جلد چهارم، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۰۸): مارکسیسم و سنت – نقدی بر مفاهیم طبقات اجتماعی و "سوژه‌ی تاریخی" در تئوری انتقادی، در آرمان و اندیشه، جلد ششم، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): جنبش کارگری در پرتو توده‌ایسم، در آرمان و اندیشه، جلد هشتم، برلین

استبداد بلامنازعه استالینی در شوروی شکل گرفت. دلیل این تحولات شکست انقلاب- های کارگری در غرب اروپا و فقدان یک زیربنای مناسب اقتصادی برای استقرار سوسیالیسم در کشور شوراها بود. بنابراین دولت شوروی مجبور بود که تحت شرایط جنگ داخلی و تعرض کشورهای امپریالیستی و بر خلاف وعده‌های رهایی و رفاه که به کارگران داده بود، سیاست توسعه‌ی اقتصادی کشور را به پیش براند. پیدا است که تحقق این برنامه ضروری می‌کرد که از یک سو، طبقه‌ی حاکم تزاری به صورت کارمندان دولتی در دستگاه دولتی ادغام شده و تحت نظارت سازمان برنامه و مدیریت حزبی قرار بگیرند. از این پس، روند استقرار یک طبقه‌ی نوین و نخبه‌گرا در دستگاه بوروکراتیک شوروی آغاز شد. با وجودی که این طبقه‌ی بوروکرات مستقیماً مالک اموال دولتی محسوب نمی‌شد لیکن از طریق تقسیم کار میان مدیریت سرمایه‌ی دولتی و کار مستقیم در حوزه‌ی تولید و در حوزه‌ی توزیع، در استثمار کارگران شرکت داشت. توفیق سیاست توسعه‌ی اقتصادی از سوی دیگر، با در نظر داشتن مناسبات تولیدی و فن‌آوری عقب‌افتاده نه تنها وابسته به تحقق "انباشت اولیه" (تجزیه‌ی نیروی کار از مناسبات روستایی و تولید کشاورزی و تشکیل بازار کار سرمایه‌داری) بود بلکه تشدید شدت کار و افزایش درجه‌ی استثمار کارگران را نیز ضروری می‌کرد. در حالی که جامعه‌ی بورژوازی از بطن مناسبات تولید سرمایه‌داری، دولت مدرن را به صورت شکل دوگانه‌ی خویش و به عنوان ابزار اجرایی و قضایی جهت حفاظت از مالکیت خصوصی و تحکیم کار مزدی پدید آورده بود، حزب کمونیست شوروی، جامعه‌ی بوروکراتیک را در کشور سازمان‌دهی کرد و همان ساختار توتالیتار را پدید آورد که دهه‌های متوالی منجر به تداوم نظام سرمایه‌داری دولتی در آنجا شد. پیدا است که دولت شوروی جهت انفعال طبقه‌ی کارگر در برابر جامعه‌ی بوروکراتیک و ادغام اجتماعی کارگران در نظام سرمایه‌داری دولتی موجود به یک ایدئولوژی مناسب نیاز داشت. این ایدئولوژی باید انسان‌ها را متقاعد می‌کرد که با وجود تضادهای ابرکتیو، یعنی "شی‌وارگی" و "بت- انگاری کالا و پول" که البته در این نظم نوین نیز به خوبی محسوس بود، روند تاریخ و تحقق توسعه‌ی اقتصادی کشور در راستای منافع خود آن‌ها سپری می‌شود. به این ترتیب، نظریه‌ی ماتریالیستی - دیالکتیکی مارکس از روند تاریخ به یک نظریه‌ی مثبت- گرا و شبه‌دینی تقلیل یافت و مارکسیسم - لنینیسم از طریق تحریف مبانی مارکسیسم

## فلسفه‌ی حقوق طبیعی و حق انقلاب - گفتمانی پیرامون مسیر اندیشیدن انتقادی مارکس از نقد دین تا نقد اقتصاد سیاسی<sup>۱</sup>

### پیشگفتار:

گرامشی به درستی وقوع بحران را در زمانی مشاهده می‌کند که ایده‌های قدیمی می- میرند، بدون این‌که ایده‌های نوینی جایگزین آن‌ها شوند. به این عبارت که "مارکسیست‌های ایرانی" پس از کسب تجربیات انقلاب بهمن و هم‌چنین فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" با یک بحران نظری مواجه شده و هم چون گذشته فاقد یک فلسفه‌ی عملی برای شرکت در جنبش کارگری - سوسیالیستی و تحولات سیاسی جاری کشور و منطقه هستند. این نظریه‌ی بحران‌زده، مارکسیسم - لنینیسم یعنی ایدئولوژی شوروی می‌باشد که به وسیله‌ی حزب توده در ایران ترویج شده و از طریق تحریف مفاهیم جامعه‌شناسی و شکل بخصوص تاریخ‌نگاری چنان بر درک روزمره‌ی فعالان سیاسی سلطه یافته است که در اشکال متفاوت حتا اصول فلسفه‌ی عملی اغلب مخالفان سیاسی این حزب را نیز معین می‌سازد.

ترویج غیر منتظره‌ی ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در ایران بستگی به جوانب نخبه- گرا و شبه‌دینی آن دارد. به این معنی که این شیوه از اندیشیدن سیاسی از یک سو، به انگیزه‌های اقشار شهری شبه‌مدرن جهت ارتقا در دستگاه دولتی به بهترین وجه ممکنه پاسخ مثبت می‌دهد و از سوی دیگر، چنان در تداوم تاریخ فرهنگی اسلامی طبقه‌ی حاکم کشور قرار می‌گیرد که نه مانعی در برابر ائتلاف سیاسی با روحانیت تشیع می- سازد و نه برای پذیرش آن پیشینه‌ی روشنگری و یا تسلط بر شیوه‌ی اندیشیدن انتقادی ضروری است.

ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم بین سال‌های ۱۹۲۱ تا ۱۹۳۸ میلادی، یعنی از زمانی که لنین تشکیل فراکسیون در حزب کمونیست را ممنوع اعلام کرد تا زمان استقرار

<sup>۱</sup> این مقاله برای اولین بار در دفترهای نگاه، دفتر بیست و هفتم (۲۰۱۳)، صفحه‌ی ۲۰۳ ادامه منتشر شده است.

می‌شود. به این ترتیب، اصول ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در منفورترین و زشت‌ترین شکل آن، یعنی به صورت یک سیستم "تفکر دگماتیک" از حقایق مطلق و ابدی و یک "ماتریالیسم عامی" و یا "متافیزیک مادی" که از سرنوشت تمامی انسان‌ها به صورت سوسیالیسم نوع شوروی گزارش می‌دهد، شکل گرفت<sup>۱</sup> و با رجوع به همین ایدئولوژی بود که از یک سو، انگیزه‌ی تشکیل ساختار سانترالیسم دموکراتیک حزبی تبدیل به واقعیت سانترالیسم بورکراتیک حزب کمونیست شوروی شد و از سوی دیگر، دادگاه‌های استالینی از سال ۱۹۳۴ میلادی در شوروی برقرار شدند و بسیاری از فعالان سیاسی و حتا اعضای کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست و انترناسیونال سوم را نیز به کام مرگ کشیدند.<sup>۲</sup>

حزب توده که در دوران جنگ دوم جهانی و جهت حفاظت از منافع استراتژیک شوروی در ایران سازمان‌دهی شده بود، به درستی وارث این تجربیات و نماینده‌ی واقعی ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در کشور به شمار می‌رفت. هواداری این حزب از "اردوگاه سوسیالیستی" نه با رجوع به منافع واقعی و مادی ملت‌های ایران بلکه به صورت یک تضاد معنوی میان قوای خیر با قوای شر در یک جهان دو قطبی موجه می‌شد، اصول کلی سیاست حزب توده مانند تمامی "احزاب برادر" از طریق کمینترن (انترناسیونال سوم) در بین سال‌های ۱۹۲۱ تا ۱۹۲۴ میلادی مدون شده بود که "وحدت کلیه‌ی نیروهای ضد امپریالیست" را در بر می‌گرفت. به این ترتیب، فعالیت سیاسی این حزب در این موضوع خلاصه می‌شد که یک ائتلاف از کارگران و انبوه مردم زحمتکش با عوامل بورژوازی ملی و اقشار سنتی و مذهبی به وجود بیاورد و سیاست کلی کشور را به سوی همکاری اقتصادی و هم‌سویی سیاسی با "اردوگاه سوسیالیستی" سمت دهد. در این‌جا دیگر انتقادی بر نظام سرمایه‌داری و استثمار کار مزدی وارد نمی‌آمد زیرا ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم میان بورژوازی کمپرادور (مالکین و سرمایه‌داران بزرگ که وابسته به امپریالیسم و خائن هستند) و بورژوازی

و با حذف دیالکتیک از ماتریالیسم تاریخی تبدیل به قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم شوروی شد. مثبت‌گرا به این معنی که نظریه‌پردازان حزب کمونیست با استفاده از مفهوم "دانش ابژکتیو ماتریالیستی" مدعی شدند که روند ماتریالیستی تاریخ به صورت اجتناب‌ناپذیر به سوی سوسیالیسم نوع شوروی سپری می‌شود. "ثوری مراحل" که تاریخ تکامل تمامی انسان‌ها را به تاریخ نظام‌های قبیله‌ای، برده‌داری، فئودالیسم، سرمایه‌داری و سوسیالیسم تقلیل می‌دهد، با رجوع به یک چنین اندیشه‌ی مدون شد و شبه‌دینی به این معنی که این روند خارج از اندیشه و اراده‌ی انسان‌ها به وقوع می‌پیوندد و عبور از دالان‌های این فرماسیون‌های اجتماعی ضروری و این روند به اصطلاح ماتریالیستی و تاریخی تقدیر تمامی جوامع بشری می‌باشد که البته سرانجام آن به اجبار به سوسیالیسم نوع شوروی خاتمه می‌یابد.<sup>۱</sup>

پیداست، زمانی که تاریخ به صورت مقدر و بدون اراده‌ی انسان‌ها به سوی یک سرنوشت مثبت، یعنی سوسیالیسم نوع شوروی سپری می‌شود، زمانی که "دانش ابژکتیو ماتریالیستی" خارج از اندیشه و شناخت انسان‌ها و حتا بدون هستی انسان وجود دارد، در نتیجه از یک سو، رابطه‌ی سوژه و ابژه گسسته می‌شود. تحت این شرایط شناخت به حوزه‌ی غیرواقعی، یعنی ماورای طبیعت مربوط شده و اصولاً شناختی متحقق نمی‌گردد. از سوی دیگر، با رجوع به این ایدئولوژی برای کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست شوروی ممکن می‌شد که مدعی کشف "واقعیت‌های ابژکتیو" و شناسایی "موانع تحقق سوسیالیسم علمی" شده و به بهانه‌ی ضرورت تحکیم "دیکتاتوری پرولتاریا" این موانع فرضی را بدون در نظر گرفتن انگیزه‌های واقعی انسان‌ها جهت رهایی و رفاه خویش منهدم سازد.<sup>۲</sup> هم‌چنین پیداست، هر جریانی و یا طرحی که در برابر مصوبات کمیته‌ی مرکزی حزب قرار بگیرد، انحراف شمرده و محکوم به نابودی

<sup>۱</sup> مقایسه، آفانسیف، و.، ماکارووا، م.، مینایف، ل. (۱۳۵۹): مبانی سوسیالیسم علمی، اشارات سازمان جوانان توده ایران

<sup>۲</sup> vgl. Bucharin Nikolai (۱۹۲۲): Theorie des Historischen Materialismus – Gemeinverständliches Lehrbuch der Marxistischen Soziologie, Hamburg, S. ۲۵۹, ۳۵۷f., und

vgl. Bucharin, Nikolai/Deborin, Abram (۱۹۷۴): Kontroversen über dialektischen und mechanischen Materialismus, Frankfurt am Main, und

vgl. Korsch, Karl (۱۹۶۶): Marxismus und Philosophie, Frankfurt am Main, S. ۶۷

<sup>۱</sup> Gramsci, Antonio (۱۹۷۶): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main, S. ۱۱۹

<sup>۲</sup> vgl. Labica, Georges (۱۹۸۶): Der Marxismus-Leninismus - Elemente einer Kritik, Berlin (west), S. ۵۴

های فدایی خلق ایران (خط دو) را تأسیس کردند. به این معنی که آن‌ها اشکالی در اصول سیاسی و ابعاد شبه‌دینی و مثبت‌گرای این ایدئولوژی نمی‌دیدند بلکه فقط جوانب نخبه‌گرای آن‌را غیر قابل قبول می‌شمردند. افزون بر این، سرکردگان این سازمان به حزب توده انتقاد داشتند که بدون دلیل از مصوبات کنگره‌ی بیست حزب کمونیست شوروی پیروی کرده و استالین‌زدایی را خط و مش سیاسی خویش قرار داده است. از دیدگاه آن‌ها یک حرکت انقلابی (موتور کوچک) قادر بود که منجر به یک حرکت اعتراضی و جنبش وسیع اجتماعی (موتور بزرگ) در برابر نظام شاهنشاهی به عنوان عامل امپریالیسم در منطقه شود. با وجودی که حرکت این سازمان در سياهکل شکست خورد و بسیاری از فعالان این جنبش به قتل رسیدند، لیکن اسطوره‌ی مقاومت آن‌ها باعث شد که در آستانه‌ی انقلاب بهمن انبوهی از نسل آرمان‌گرای کشور به این سازمان بپیوندند و جهت سرنگونی شاه فعال شود. به همین منوال باید از سازمان‌های کوچک‌تر مارکسیست - لنینیست نیز یاد کرد که تحت تأثیر مائوئیسم (خط سه)، شوروی را سوسیال - امپریالیست خوانده و در سرنگونی نظام شاهنشاهی سهم داشتند. البته اعتقاد به ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در اشکال نخبه‌گرا و آرمان‌گرای آن فقط محدود به شهروندان ایرانی نمی‌شد که تحت سلطه‌ی سانسور دولتی قرار گرفته و اصولاً دسترسی به منابع انتقادی و مطالعاتی جهت آشنایی با تاریخ فرهنگی اسلامی طبقه‌ی حاکم کشور را نداشتند بلکه فعالان سیاسی در تبعید را نیز در بر می‌گرفت. از جمله باید از اعضای کنفدراسیون دانشجویی یاد کرد که با وجود انبوه منابع تحقیقاتی پیرامون ابعاد مخرب، مرتجع و متعرض اندیشه‌ی اسلامی و با وجود تدریس شیوه‌ی اندیشیدن انتقادی در دانشگاه‌های مجانی اروپایی تحت سلطه‌ی همین ایدئولوژی قرار داشتند و از طریق بیانیه‌های سازمانی از آیت‌الله خمینی دفاع می‌کردند. از آن‌جا که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم اصولاً فاقد آن ابعاد ماتریالیستی - دیالکتیکی است که تبدیل به فلسفه‌ی عملی برای جنبش کارگری - سوسیالیستی شود و فعالان سیاسی را به روشنفکران ارگانیک طبقه‌ی کارگر دگرگون سازد، در نتیجه غیر منتظره نیست که چرا در آستانه و ایام انقلاب بهمن هیچ کدام از این سازمان‌ها نه به سازمان‌دهی جنبش کارگری روی آوردند و نه در برابر استقرار نظام جمهوری اسلامی و حاکمیت روحانیت بر کشور به رهبری آیت‌الله خمینی مقاومت کردند. این موضوع به خصوص به این

ملی (سرمایه‌داران سنتی و تجاری در بازار که به اصطلاح در توسعه‌ی اقتصادی کشور شرکت می‌کنند) تفاوت می‌گذارد. در حالی که قطع رابطه با بازار جهانی سرمایه‌داری، الغای تقسیم کار امپریالیستی و گزینش "راه رشد غیرسرمایه‌داری" ابعاد کلی برنامه‌ی اقتصادی این حزب محسوب می‌شدند، شکل سیاسی کشور باید به صورت "جمهوری دموکراتیک خلق" دگرگون می‌گشت.<sup>۱</sup>

بنابراین برای حزب توده دیگر سازمان‌دهی نبرد طبقاتی جهت رهایی کارگران از استثمار طبقاتی، الغای مالکیت خصوصی بر ابزار تولید، لغو کار مزدی، روشنگری و نقد تاریخ فرهنگی مخرب، مرتجع و متعرض اسلامیان، مقاومت در برابر نقض حقوق انسانی فرودستان جامعه، فعالیت اجتماعی برای تحقق آزادی و برابری، تشکیل یک توافق عمومی و بنای یک ساختار مناسب سیاسی برای استقرار سوسیالیسم مطرح نبود. از آن‌جا که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم هیچ‌گونه ارتباط مستقیمی با منافع طبقه‌ی کارگر برقرار نمی‌ساخت، در نتیجه سازمان‌دهی کارگران هم فقط جنبه‌ی ظاهری به خود می‌گرفت که آن‌ها را جهت دفاع از منافع استراتژیک شوروی و پشتیبانی از بورژوازی به اصطلاح "ملی و ضد امپریالیست" بسیج سازد. پراکسیس و نتایج سیاسی این ایدئولوژی در بین سال‌های ۱۹۴۱ تا ۱۹۵۳ میلادی به خوبی در ایران مشاهده شد. در واقعیت دفاع از تجزیه‌ی کشور (تشکیل جمهوری آذربایجان و جمهوری کردستان) به نفع منافع استراتژیک شوروی، انهدام جنبش مستقل کارگری (سندیکای کارگران و کشاورزان به سرکردگی یوسف افتخاری)، هواداری از قرارداد نفت شمال برای شوروی، به بازی گرفتن جنبش کارگری و ایجاد شرایط مطلوب سیاسی جهت انهدام سندیکا (شورای متحد مرکزی) و صرف نظر از پایداری در برابر کودتای ۲۸ مرداد، با رجوع به همین ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم متحقق شدند.

البته چندین سالی از استقرار نظام مستبد شاهنشاهی در ایران نگذشته بود که تعدادی از دانشجویان ایرانی که تحت تأثیر جنبش‌های استقلال ملی قرار گرفته بودند، به ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم گرویدند و در شکل آرمان‌گرای آن سازمان چریک-

<sup>۱</sup> مقایسه، اولیانوفسکی، ر - ۱ - (۱۹۶۰): پیشگفتار، در کمینترن و خاور، ویراستار اولیانوفسکی، ر - صفحه‌ی ۹ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۲۰ ادامه

اوضاع موجود فقط انشعاب سازمانی بود که تداوم میراث خواری سران آن‌ها را تضمین می‌کرد. به این ترتیب، رفته رفته از سازمان‌ها و احزاب مارکسیست - لنینیست دیگر اثری به غیر از فرقه‌های سیاسی باقی نماند و اغلب فعالان سیاسی یا به انفعال مطلق سیاسی کشیده شدند و یا به فعالیت فردی و گروهی پیرامون مسائل زنان، کودکان، حقوق بشر، دموکراسی و لائسیسم روی آوردند.

هم‌اکنون این فرقه‌های سیاسی تحت تشدید نزاع‌های سیاسی در داخل و افزایش فشار-های جهانی بر کشور در سه جناح متفاوت به "وحدت‌گرایی" روی آورده‌اند و در تلاش جذب فعالان سیاسی منفرد هستند. اولین جناح که برای انتخابات آزاد در کشور و روش مسالمت‌آمیز سیاسی تبلیغ می‌کند و انگیزه‌ی "وحدت گسترده‌ی چپ" را دارد، در حالی که دومین جناح تحت نام "احزاب و سازمان‌های چپ و کمونیست" برنامه‌ی سیاسی خویش را در مبارزه بر علیه امپریالیسم و جهت سرنگونی جمهوری اسلامی سرمایه‌داری خلاصه می‌کند. به همین منوال باید از شعبه‌های "احزاب کمونیست کارگری" یاد کرد که برای اتحاد تلاش می‌کنند. به نظر می‌رسد که رفته رفته واقعیت ابژکتیو بر شناخت سوژکتیو اولویت یافته و تصور سران این سازمان‌ها برای رهبری انقلاب را به نقش اجتماعی و واقعی آن‌ها دگرگون ساخته است. بنابراین صحنه‌ی سیاسی نیز برای کشمکش‌های نظری پیرامون تدوین یک فلسفه‌ی عملی نوین برای جنبش کارگری - سوسیالیستی گشوده شده است. موضوع این نوشته نیز حول همین مسئله طرح می‌شود. در این‌جا من نشان خواهم داد که مارکس چگونه از طریق نقد دین موفق به نقد اقتصاد سیاسی شد و چرا مارکسیسم یک پدیده‌ی فرهنگی و تاریخی بوده که از نقد جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری رشد کرده و چرا کسی که با شیوه‌ی نقد دین ناآشنا و هنوز اسیر ابعاد نخبه‌گرا، مثبت‌گرا و شبه‌دینی ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم است، قادر به درک شیوه‌ی اندیشیدن انتقادی مارکس و مبانی مارکسیسم کلاسیک نمی‌شود و در نتیجه نه تبدیل به روشنفکر ارگانیک طبقه‌ی کارگر می‌گردد و نه به یک فلسفه‌ی عملی برای جنبش کارگری - سوسیالیستی در کشور دست می‌یابد.

دلیل حائز اهمیت است که انحصارگرایی و خشونت اسلامیان قبل از سرنگونی نظام شاهنشاهی به صورت گسترده آغاز شده بود.

از آن پس که خشونت حاکمان روحانی بر کشور رفته رفته اشکال واقعی خویش را در بروز ایدئولوژی و تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران عریان ساخت و سرکوب جنبش‌های اجتماعی و ملت‌های عرب، ترکمن و کرد و قتل مخالفان سیاسی یک شکل دولتی به خود گرفت، بخشی از مارکسیست - لنینیست‌ها راه آرمان‌گرایی خویش را به صورت سازمان چریک‌های فدایی خلق (اقلیت) ادامه داد، در حالی که جناح اکثریت این سازمان به عنوان "پیروان خط امام خمینی" به راه نخبه‌گرایی حزب توده پیوست. از آن‌جا که این انشعاب مضمون ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم را در بر نمی‌گرفت، در نتیجه موضوع این انشعاب فقط محدود به بحث پیرامون ماهیت امپریالیستی و ضد خلقی حکومت روحانیان در ایران می‌شد. در حالی که حزب توده و سازمان اکثریتی‌ها آیت‌الله خمینی را به عنوان سردمدار جناح مکتبی (انقلابی) در برابر جناح حجتی (ارتجاعی) قرار داده و خلقی و ضد امپریالیست می‌شمردند و هم‌چنین در تضعیف دولت موقت بازرگان (جناح به اصطلاح لیبرال) سهم داشتند، سازمان اقلیتی‌ها استقرار حکومت اسلامی در کشور را یک برنامه‌ی امپریالیستی جهت سرکوب خلق می‌خواند.

سرانجام برنامه‌ی اسلامیان جهت سرکوب و انهدام سازمان‌های مارکسیست - لنینیست گریبان حزب توده و سازمان اکثریتی‌ها را نیز گرفت و آن‌ها را به اتهام جاسوسی برای شوروی و طراحی کودتا در کشور روانه‌ی زندان و قتل‌گاه کرد. از این پس، حتی یک آدرس پستی نیز از احزاب و سازمان‌های مارکسیست - لنینیست در ایران باقی نماند و اغلب جان بدربرندگان به سوی تبعید متواری شدند. از آن‌جا که سران این احزاب و سازمان‌ها به کلی با آن شیوه‌ی اندیشیدن انتقادی که مارکس متکامل کرده بود، بیگانه بودند، در نتیجه در تصور خویش برای رهبری انقلاب آتی به میراث‌خواری سازمانی روی آوردند و به جای نقد بحران نظری و تدوین یک فلسفه‌ی نوین عملی منجر به انفعال اعضا و اضمحلال سازمان‌های خویش شدند. در این‌جا ادعای رهبری انقلاب در برابر بیگانگی با واقعیت اجتماعی قرار داشت و تحلیل‌ها از شرایط و تحولات سیاسی کشور یکی پس از دیگری غلط از آب در می‌آمدند. تحت

جوامع آنتیک اروپای غربی و میانه به معنی آغاز یک عصر نوین بود. با ترویج پروتستانتیسم و تضعیف واتیکان نه تنها تعقیب دگراندیشان دینی پایان گرفت بلکه اعترافات هفتگی مسیحیان در مقابل کشیش‌ها و خرید گناهان جهت آمرزش اخروی محدود به مؤمنان کاتولیک شد. تفسیر جدید مسیحیت مبلغ ایجاد رابطه‌ی مستقیم دینی مسیحیان با خداوند بود و جایگاه اجتماعی کشیش‌های کاتولیک را به عنوان نمایندگان خدا در جهان و تنها رابط دنیا با آخرت بی اعتبار می‌کرد. به این ترتیب، راهی برای مسیحیان گشوده شد که از ماورای طبیعت به سوی طبیعت، یعنی جهان واقعی معطوف گردند. از این پس، رفته رفته فرقه‌های پرهیزگر پروتستانی پدید آمدند که نمایندگان آن‌ها تبدیل به نظریه‌پردازان بورژوازی نوپای اروپای غربی شدند. هم‌زمان مفهوم حقوق طبیعی به مباحث فرقه‌های متفاوت پروتستان راه یافت و تبدیل به استدلال مبارزات طبقاتی و عامل تشکیل هویت بورژوازی به عنوان یک طبقه‌ی نوین اجتماعی شد.

از آن‌جا که منافع مادی فقط در این جهان تحقق می‌یابد، در نتیجه سران فرقه‌های پروتستانی مجاب بودند که اندیشه‌ی دینی را هر چه بیشتر از ماورای طبیعت به سوی جهان واقعی و طبیعت معطوف سازند. از جمله باید از تفسیرهای دینی کلوین و اسپینوزا یاد کرد. کلوین مبلغ یک شیوه‌ی زندگی این جهانی برای مسیحیان بود و برخوردار از عنایت الهی و رستگاری مؤمنان را نتیجه‌ی شیوه‌ی زندگی خود آن‌ها به صورت صرفه‌جویی، اعتماد نامحدود به خداوند، محدود کردن روابط جنسی به خانواده، محدود کردن تعداد فرزندان و کار شدید می‌شمرد. به این ترتیب، تفسیر نوین دینی ممکن می‌ساخت که کسب موقعیت مطلوب اجتماعی و رفاه اقتصادی به عنوان پاداش دینی برای این شیوه‌ی زندگی دنیوی تلقی شود. مبارزه با خرافات، رهایی از افسون‌زدگی و تبلیغ اخلاق شغلی با انگیزه‌ی کسب عنایت الهی و رستگاری مؤمنان موانع انباشت را بر می‌داشتند و بورژوازی به عنوان یک طبقه‌ی نوپا و با فرهنگی نوین در برابر حاکمیت طبقه‌ی اشراف و اعیان فئودالی مستقر می‌شد. به بیان دیگر، پروتستانتیسم در شکل کلوینی آن سعادت را دیگر فقط در آخرت و در ماورای طبیعت جستجو نمی‌کرد و توفیق اقتصادی را نشانه‌ی عنایت الهی و رستگاری مؤمنان در جهان

### ماهیت متضاد، شکل واقعی و حق انقلاب

مارکس نوشته‌ی خویش پیرامون "درباره‌ی نقد فلسفه‌ی حق هگل - پیشگفتار" را با یک اعتراف به شرح زیر آغاز می‌کند:

«برای آلمان نقد دین به طور عمده به پایان رسیده است و نقد دین شرط هرگونه نقدی است.»<sup>۱</sup>

این نوشته که در ژانویه‌ی سال ۱۸۴۴ میلادی منتشر شده است، به درستی نشان می‌دهد که مارکس چگونه از نقد دین به نقد اقتصاد سیاسی به عنوان ایدئولوژی و خودانگاری بورژوازی، و نقد دولت مدرن به عنوان ساختار سیاسی، اجرایی و قضایی جامعه‌ی بورژوایی رسیده است. به این ترتیب، مارکس از یک سو، روند یک تاریخ فرهنگی را عریان می‌سازد که وی در آن جوینده و پوینده بود و از سوی دیگر، از تکامل شیوه‌ی اندیشیدن انتقادی و مسیر تحقیقاتی خویش گزارش می‌دهد. این تاریخ فرهنگی که با رفرماسیون لوتری آغاز شده، جوامع مدرن اروپایی را پدید آورده است. از آن پس که رفرماسیون فراگیر شد، انحصار واتیکان به عنوان تنها مرجع دینی عیسویان شکسته شد و با توجیه جدایی ساختار روحانیت از دستگاه دولتی، حکومت‌های خودکامه از منظر دینی موجه شدند. از نظر مارتین لوتر تمامی فرودستان جامعه به دلیل اعتقاد مسیحیان به گناه موروثی، جانی و گناه کار محسوب می‌شوند و در نتیجه سرکوب هر چه خشن‌تر، سخت‌تر و وحشیانه‌تر باشد به همان اندازه حاکمیت دولتی الهی‌تر جلوه می‌کند. وی حتا قدرت دولتی را از رعایت ده فرمان معاف ساخت و مجازات و سرکوب دولتی را حقوق طبیعی شیطان ستیزی شمرد.<sup>۲</sup> پیدا است که تفسیر این چنینی از مسیحیت نه تنها توجیه دینی یک دولت مستبد دنیوی را که بدون دخالت مستقیم روحانیت منافع مادی طبقه‌ی حاکم را محفوظ می‌داشت، مهیا می‌کرد بلکه در برابر واتیکان که پاپ اعظم را در رأس قدرت سیاسی قرار می‌داد، یک قدرت هم‌وزن مستقر می‌ساخت. بنابراین انشعاب میان کلیسای پروتستان و کاتولیک برای

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, in: MEW Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost), S. ۳۷۸

<sup>۲</sup> vgl. Bloch, Ernst (۱۹۶۱): Naturrecht und menschliche Würde, Gesamtausgabe Bd. ۶, Frankfurt am Main, S. ۴۲f.



الهی به پیش رانده می‌شد. بنابراین اسپینوزا محال می‌شمرد که خداوند مبادرت به یک عمل جدید کند زیرا این موضوع از یک سو، با علم خداوند مغایرت دارد و نشان می‌دهد که خداوند قادر به پیش‌بینی تمامی عواقب تصمیم‌ها و اعمال گذشته‌ی خود نبوده است و از سوی دیگر، دخل و تصرف مدام خداوند در جهان مادی به این معنی است که او مطیع مراحل گوناگون، یعنی همان ابعاد زمانی و مکانی می‌باشد که خود آفریده است. به نظر اسپینوزا این دو خواص، یعنی غیر قابل پیش‌بینی بودن و محدودیت زمانی و مکانی تصمیم‌ها و اعمال، مخصوص انسان‌ها هستند و آن‌ها را نمی‌توان به خداوند نسبت داد. اسپینوزا حتا خلقت هفت روزه‌ی جهان آفرینش را نیز غیرقابل قبول می‌شمرد و تشریح آن در تورات و انجیل را سمبلیک می‌خواند. پیدا است که با متوقف‌العمل شدن خداوند موضع عنایت الهی نیز خاتمه می‌یافت و انسان آزاد، مجاز و موظف می‌شد که با اراده و اندیشه‌ی خویش زیست اجتماعی خویش را سازمان دهد.

با شکست سلطه‌ی بلامنازع دینی واتیکان بر اروپا و ترویج تفاسیر پروتستانی به عنوان نظریه‌ی بورژوازی نوپای کشورهای غربی، رفته رفته راه برای پیشگامان عصر روشنگری هموار شد که روحانیت را به کلی به عقب برانند و شرایط تدوین نظریه‌ی دولت‌های سکولار را به وجود بیاورند. از جمله باید از فعالیت نظری بیکن و دکارت یاد کرد. بیکن در برابر تفکر یونانی که موجودیت فیزیک را بدون تشریح متافیزیکی بی معنی می‌خواند، ادعا داشت که دانش الهی و دانش طبیعی باید در جوار و مستقل از یکدیگر به پیش رانده شوند. به این ترتیب، امکان داشت که یک فلسفه‌ی عملی و این جهانی که مستقل از نفوذ دین است، تأسیس گردد. به همین منوال دکارت خواهان تجزیه‌ی دین از دنیا بود. به نظر وی از آن‌جا که تحقیق در ماورای طبیعت که انسان به آن دسترسی ندارد، مسئله‌ای را حل نمی‌کند، در نتیجه تحقیق باید در طبیعت و جهان واقعی که قابل دسترسی انسان است، انجام بگیرد، پس از آگاهی از جزئیات و با استفاده از دانش بشری است که برای انسان ممکن می‌شود که به کلیات و هم‌چنین "علم ماورای طبیعت" نیز پی ببرد.<sup>۱</sup> به این ترتیب، نه تنها استقلال تحقیق در امور واقعی

واقعی، یعنی در جهان طبیعی می‌شمرد.<sup>۱</sup> پیدا است که از منظر این تفسیر دینی، آن حاکمیتی که بهره‌کشی، دزدی و چپاول را تحمیل می‌کرد، نتیجه‌ی رحمت الهی تلقی نمی‌شد. در این‌جا حقوق طبیعی نه تنها توفیق اقتصادی بورژوازی را از منظر دینی موجه می‌ساخت بلکه به مقاومت این طبقه‌ی نوپا در برابر چپاول دولت‌های آنتیک و اعیان و اشراف فئودالی یک جنبه‌ی دینی می‌داد.<sup>۲</sup>

در حالی که کلون مسیحیان پروتستان را هر چه بیشتر معطوف به این جهان ساخت و مقاومت در برابر طبقه‌ی حاکم را حق طبیعی بورژوازی شمرد، اسپینوزا در تداوم الهیات ارسطویی و جهت تأکید بر برخورداری انسان از اراده و اندیشه، خداوند را پس از آفرینش جهان مادی متوقف‌العمل خواند. با وجودی که پروتستانتیسیم یکی از شعبه‌های ادیان سامی محسوب می‌شود و خدای سامیان بر خلاف واجب‌الوجود یونانی، کلیت هستی (هم‌چنین زمان، مکان و ماده) را از نیستی آفریده، در جهان مادی همواره دخل و تصرف می‌کند، پیامبران را به بعثت می‌رساند و برای آن‌ها معجزه می‌سازد، اما اسپینوزا در طرح الهیات خویش مدعی شد که خداوند پس از آفرینش جهان مادی متوقف‌العمل شده و به غیر از اداره‌ی امور ماورای طبیعت دیگر دخالتی در جهان واقعی و طبیعی نمی‌کند. پیدا است که یک چنین تفسیر دینی بر یک زیربنای اقتصادی استوار بوده و از بستر یک جامعه‌ی در حال گذار به وجود آمده بود. رشد نیروهای مولد و ارتقاء اجتماعی بورژوازی منجر به تشدید تبادل مادی میان انسان و طبیعت و بحران نظری شده و دگرگونی روبنای دینی را می‌طلبد. در این‌جا ضروری بود که از یک سو، ایمان به یک قدرت غیرمحسوس الهی و ازلی، مشاهده‌ی مؤمنان به فلک و انتظار کسب عنایت الهی برای ارضای نیازهای مادی و واقعی که البته فقط با تحقق یک نمونه‌ی مشخص از زندگی موجه می‌شد، پایان بیابد. بنابراین یک تفسیر مناسب دینی از سوی دیگر، ایجاد می‌کرد که یک شناخت نوین از خرد بشری را در نظر بگیرد که دیگر با رجوع به وحی جنجالی، غیر قابل تغییر و ابدی موجه نمی‌شود. به این ترتیب، حدود ایمانی تبادل مادی میان انسان و طبیعت بر طرف شده و بدون دخالت قدرت

<sup>۱</sup> vgl. Weber, Max (۱۹۸۱): Die Protestantische Ethik I - Eine Aufsatzsammlung, (Hrsg.) Johannes Winkelmann, Tübingen, S. ۱۲۶f., ۲۹۶f.

<sup>۲</sup> vgl. Bloch, Ernst (۱۹۶۱): ebd., S ۴۳ff.

<sup>۱</sup> مقایسه کوربن، هانری و جمعی از خاورشناسان (۱۳۵۹): صدرالدین شیرازی معروف به "ملاصدرا" یا "صدرالمتألهین"، فیلسوف و متفکر بزرگ اسلامی، ترجمه و اقتباس: ذبیح‌الله منصوری، سازمان انتشارات جاویدان، صفحه‌ی ۳۱۲ ادامه و

تأثیر تفکر دینی باشد و یا از منظر درک روزمره هدایت شود، به اجبار جوانب عملی و واقعی می‌یابد. به این دلیل که شناخت سوبژکتیو همواره در صدد حل تضاد خویش با واقعیت ابژکتیو است. هم‌چنین پیداست که تحت این شرایط اندیشه‌ی انسانی رفته رفته از بند سحر، خرافه و معجزه رها و انسان اخروی این جهانی می‌گردد. از این پس، برای انسان کاملاً طبیعی به نظر می‌رسد که بدون وابستگی به خدا و قوای ماورای-طبیعی بر طبیعت حکم‌فرمایی می‌کند. فقط یک چنین انسانی "دوران کپرنیکی" را در شناخت‌شناسی تجربه کرده است. کانت از این مفهوم برای توجیه فلسفه‌ی استعلایی خویش استفاده می‌کرد. به این معنی که انسان قوانین طبیعت را فقط مشاهده نمی‌کند بلکه آن‌ها را به شخصه و به صورت قوانین خویش به وجود می‌آورد. بنابراین وی برای خرد نسبت به ایمان اولویت قائل بود و حوزه‌ی حقوقی را از حوزه‌ی اخلاقی مجزا می‌کرد. در حالی که برای کانت کلیسا مسئول اخلاق مسیحیان محسوب می‌شود، مؤمنان بلافاصله بعد از خروج از کلیسا وارد حوزه‌ی حقوقی و تبدیل به شهروند می‌گردند. در این‌جا تمایز ایمان از اندیشه و تجزیه‌ی اخلاق از حقوق یک توجیه ساختاری می‌یابند و تدوین قوانین اساسی و مدنی مدرن و تشکیل دولت‌های سکولار را موجه می‌سازند.<sup>۱</sup>

سرانجام این تاریخ فرهنگی، بروز اشکال محافظه‌کار، تقلیل‌گرا و مثبت‌گرا به صورت فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، ایدئولوژی لیبرالی جان لاک و ژان ژاک روسو و اقتصاد سیاسی آدام اسمیت و دیوید ریکاردو بودند که نه از طریق الهیات و با رجوع به انجیل بلکه با استناد و با تحریف فلسفه‌ی حقوق طبیعی مستدل و موجه می‌شدند. بنابراین مارکس در یک جامعه‌ی مدرن که رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را پشت سر گذاشته بود، رشد و تحصیل کرد. تأکید وی بر اتمام نقد دین در آلمان و ضرورت نقد دین برای فراگرفتن شیوه‌ی اندیشیدن انتقادی، در واقعیت به صورت کاملاً فشرده از روند تاریخ فرهنگی جوامع مدرن بورژوازی گزارش می‌دهد. در یک چنین جامعه‌ای انسان از ماورای‌طبیعت به طبیعت معطوف می‌گردد و به گفته‌ی مارکس به شرح زیر فلسفه را به عنوان علم سیاست جایگزین توجیهات دینی می‌کند:

و طبیعت موجه می‌شد و مصداق علوم تجربی نسبت به "علوم دینی" اولویت می‌گرفت بلکه برای علوم طبیعی و هم‌چنین علوم انسانی امکان داشت که به حوزه‌ی الهیات رسوخ کنند. به این ترتیب، روند عقب‌نشینی روحانیان در برابر جامعه برنامه‌ریزی شد. هر چه علوم تجربی و انسانی تکامل بیشتری می‌یافتند و انسان به واقعیت‌های نوینی دست می‌یافت و هر چه این واقعیت‌ها قاطعانه‌تر ایمان دینی را انکار می‌کردند، در نتیجه روحانیان به اجبار اصول قدسی را سمبلیک خوانده و وظیفه‌ی خود را به مراتب بیشتر محدود به امور معنوی مؤمنان می‌کردند. در حالی که ماورای‌طبیعت حوزه‌ی ایمان و قدسی محسوب می‌شد، طبیعت به عنوان جهان واقعی و حوزه‌ی تحقیق، اندیشه و هنر عامل تقدس‌زدایی بود. از این پس، دانش تبدیل به یک حوزه‌ی مخصوص و مستقل برای ارزیابی کلی مسائل شد و به آن دوران سرکوب و اختناق که واتیکان خود را مرجع دانش محض می‌شمرد، پایان داد. دین‌زدایی از روابط اجتماعی و تحول درک و زبان روزمره‌ی اخروی به شکل دنیوی آن‌ها در واقعیت نتایج گسترش دانش بشری و عمومیت فلسفه بودند که پی در پی نفوذ اجتماعی دین را به عقب رانده و توجیه و تفسیر منابع دینی را بر نمایندگان آن‌ها تحمیل می‌کردند. با کوتاهی دست روحانیان از واقعیت اجتماعی برای انسان‌ها ممکن شد که از طریق اندیشه و اراده زیست اجتماعی و زندگی دنیوی خویش را سازمان‌دهی کنند. این کشمکش‌های دینی و نظری که البته با جنگ‌های طولانی همراه بودند، سرانجام منجر به شکست سلطه‌ی اجتماعی روحانیان و رشد دوران نوزایش (رنسانس) از بطن جوامع اروپای غربی شدند.

پیداست که تحت تأثیر این تاریخ فرهنگی که از یک سو، تجزیه‌ی ماورای‌طبیعت از طبیعت را موجه و از سوی دیگر، بر خردگرایی و اراده‌ی انسان تأکید می‌کند، در نتیجه شناخت‌شناسی هم ابعاد بسیار گسترده‌تر و عمیق‌تری به خود می‌گیرد. به این معنی که روند شناخت همواره به سوژه‌ی شناسا تحمیل می‌کند که جهت درک واقعیت ابژکتیو هر چه بیشتر از متافیزیک فاصله بگیرد. به این ترتیب، حتا اگر اندیشه‌ی انسان تحت

Vgl. Buhr, Manfred (۱۹۷۲): Zur Geschichte der klassischen bürgerlichen Gesellschaft, Bacon, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Leipzig, S. ۱۴f. und  
Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۷۱): Theorie und Praxis – Sozialphilosophische Studien, Frankfurt am Main, S. ۵۲f.

<sup>۱</sup> Vgl. Kant, Immanuel (۱۹۶۷): Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft, Berlin (ost)

مارکس اشکال جامعه‌ی مدرن بورژوازی به صورت فلسفه، ایدئولوژی و سیاست اقتصادی را نه ظواهر بی تأثیر اجتماعی بلکه اشکال واقعی جامعه می‌شمارد. به این معنی که این اشکال نه تنها با واقعیت مرتبط و بازتاب آن می‌باشند، یعنی بازتاب یک "جهان وارونه" هستند بلکه به صورت افکار عمومی و یا آگاهی از این "جهان وارونه" آن‌را موجه ساخته و دوباره بر این واقعیت واکنش می‌کنند. به بیان دیگر، این اشکال به این دلیل واقعی هستند زیرا انسان‌ها تحت تأثیر آن‌ها در جامعه ادغام و فعال می‌شوند.<sup>۱</sup> البته این موضوع همان‌گونه که در این‌جا تشریح خواهیم کرد، پس از دگرگونی پارادایم انسان‌شناسی مارکس و تکامل ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی به صورت الویت‌بزه بر سوژه به وجود آمد.

در دوران معاصر مارکس شکل واقعی جامعه‌ی بورژوازی از طریق هگل موجه می‌شد. در حالی که هگل در دوران تحقیق و تدریس‌اش در ینا و با استفاده از فلسفه‌ی حقوق طبیعی نقد فلسفه‌ی استعلایی کانت و فلاسفه‌ی نوکانتی مانند فیشته و شیلینگ را ممکن کرده و به یک فلسفه‌ی خودبنیاد و درون‌ذاتی دست یافته بود<sup>۲</sup> لیکن از آن پس که از طریق دولت پروس برای تدریس به دانشگاه فرانکفورت فراخوانده شد و به سطح یک نظریه‌پرداز برجسته‌ی دولتی ارتقا یافت، فقط تفکر دیالکتیکی خویش را دنبال کرد. وی جهت توجیه شرایط موجود، یک مجموعه از دروس خویش را تحت عناوین "روح جهان" و "خرد" به آشتی دین با "دولت مدرن" اختصاص داد.

هگل دروس خویش را بر تفسیر یکی از اساطیر سامیان استوار ساخت. به ادعای وی از آن پس که آدم و نساء (حوا) در باغ عدن از میوه‌ی ممنوعه‌ی "درخت حیات و معرفت نیک و بد" تناول کرده و از آن‌جا رانده شدند، انسان متکی به خود شد و به

<sup>۱</sup> انگلس در یک نامه به فرانس مرینگ به این موضوع اشاره می‌کند که مارکس و وی در رابطه با نقش اشکال اجتماعی و تأثیرات آن‌ها بر واقعیت به دلایل متدویک کوتاهی کرده‌اند. این موضوع به خصوص مربوط به دورانی می‌شود که مارکسیست‌های انترناسیونال دوم تحت تأثیر مکتوبات متأخر انگلس قرار گرفته بودند و با یک نگرش تقلیل‌گرایانه به آثار مارکس، اشکال واقعی جامعه‌ی بورژوازی را ظواهر بی تأثیر می‌شمردند و سیاست توسعه‌ی اقتصادی در نظام سرمایه‌داری را موجه می‌کردند.

Vgl. Engles, Friedrich (۱۹۷۸): Brief an Franz Mehring, in: MEW, Bd. ۳۹, S. ۹۶ff., Berlin (ost), S. ۹۶f.

<sup>۲</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Jenauer Schriften (۱۸۰۱-۱۸۰۷), in: Werke, Bd. ۲, Frankfurt am Main

«فلسفه چیز دیگری در سیاست انجام نداد به غیر از آن چیزی که فیزیک، ریاضیات، پزشکی و هر دانشی در حوزه‌ی خویش انجام داد. (...) بلافاصله قبل و پس از زمان کشف بزرگ کپرنیک از سیستم واقعی خورشید، قانون جاذبه‌ی دولت هم کشف شد، انسان سنگینی‌اش را در خودش یافت، و [انسان] مانند تمامی رژیم‌های متفاوت اروپایی این نتیجه را با اولین پراکسیس سطحی در سیستم توازن قوای دولت‌ها به امتحان گرفت. بدین سان، بسیار زود ماکیاولی، کامپانلا و در زمان متأخر از هابس، اسپینوزا و هوگو گروتیوس گرفته تا روسو، فیشته و هگل، همگی شروع کردند که دولت را با چشمان انسانی بنگرند و قوانین طبیعی آن‌را از خرد و تجربه و نه از الهیات متکامل سازند.»<sup>۱</sup>

از آن‌جا که ادعای بورژوازی برای تحکیم حق مالکیت، آزادی و برابری شهروندان با واقعیت اجتماعی تناقض داشت، از آن‌جا که انبوه کارگران با وجود اشتغال سخت و جان‌فرسا و بردگی کار مزدی فاقد مالکیت بودند، از آن‌جا که اعیان و اشراف فئودالی در کشور پروس هم‌چون دوران گذشته نفوذ سیاسی و اجتماعی خویش را از طریق مجلس اقشار و اصناف اعمال می‌کردند و از آن‌جا که آزادی و برابری شهروندی فقط جنبه‌ی ظاهری به خود می‌گرفت، در نتیجه مارکس از همان بدو فعالیت نوشتاریش از یک سو، به نقد و افشای تضاد میان ماهیت و اشکال جامعه‌ی بورژوازی روی آورد و از سوی دیگر، فراروی از این تضادها را به صورت حق انقلاب مطرح کرد. به نظر من این موضوع که مانند یک خط سرخ در نوشته‌های مارکس و هم‌چنین در دوران فعالیت سیاسی وی مشاهده می‌شود، برای درک آثار و تحولات شناخت‌شناسی وی اجتناب‌ناپذیر است. این موضوع بخصوص به این دلیل حائز اهمیت است زیرا در مسیر تکامل اندیشیدن انتقادی مارکس، همان‌گونه که در این‌جا به آن خواهیم پرداخت، تحولات شگرفی به وجود آمده که برخی از مارکسیست‌ها را مجاز به تفاوت میان مارکس جوان و مارکس پخته می‌کند.

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Der leitende Artikel in Nr. ۱۷۹ der "Kölnischen Zeitung", in: MEW, Bd. ۱, S. ۸۶ff., Berlin, S. ۱۰۳

طبیعت را دگرگون می‌سازد. در این‌جا اندیشه محرک تاریخ محسوب و تاریخ مجهز به یک منطق درونی می‌شود که البته به صورت درجات متفاوت زمانی از تکامل آگاهی انسان از آزادی سپری می‌گردد. به این ترتیب، برای هگل ممکن می‌شود که از "خودآگاهی فردی" به مفهوم "روح جهان" دست بیابد. به این معنی که "خودآگاهی فردی" زمانی به وجود می‌آید که انسان به صورت بازتاب‌یافته به خویشتن راه بیاید، در حالی که تعمیم این "خودآگاهی فردی" برای هگل برابر با تشکیل "روح جهان" است<sup>۱</sup> که البته از طریق افراد متشخص و تاریخی که بر فراز "روح ملت‌ها" قرار گرفته‌اند به صورت تولید فلسفه، ادبیات و هنر به پیش رانده می‌شود. از این منظر شناخت تاریخ به دو موضوع خلاصه می‌شود که از یک سو، ایمان دینی به صورت تکامل خرد بشری جلوه کند و از سوی دیگر، روند آگاهی از آزادی انسان را در بر بگیرد.<sup>۲</sup> به این ترتیب، "روح جهان" و دین و فلسفه غیر قابل تمایز می‌شوند و خردگرایی و ایمان دینی به یک آشتی ایده‌آلیستی فرجام می‌یابند. در این‌جا مشاهده‌ی محسوس فلسفی، یک بیان غیرمحسوس ایده‌آلیستی می‌یابد. بنابراین هگل ظاهراً موفق می‌شود که یک توافق ایده‌آلیستی میان فلسفه با دین به وجود بیاورد و آشتی میان خردگرایی (دولت مدرن) و واقعیت (نفوذ اقشار دینی و اعیان و اشراف فئودالی) را مانند یک قانون به شرح زیر موجه کند:

«آنچه خردگرا است واقعیت است و آنچه واقعیت است، خردگرا است.»<sup>۳</sup>

در حالی که بخش اول این جمله از یک تحول در دانش شناخت‌شناسی گزارش می‌دهد، بخش دوم آن توجیه "جهان وارونه‌ی" موجود را به عهده می‌گیرد. از آن‌جا که موضوع خردگرایی هگل به دلیل نفوذ نهادهای دینی و حاکمیت اشراف و اعیان فئودالی در واقعیت مشاهده نمی‌شد، در نتیجه هگلی‌های جوان موضوع آشتی فلسفه با دین را نمی‌پذیرفتند. انقلاب ماه ژوئن و بروز هرج و مرج در فرانسه، رفرم قانون انتخابات

<sup>۱</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Weltgeschichte, ebd. S. ۷۴۸

<sup>۲</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Vernunft - Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Erste Hälfte: die Vernunft in der Geschichte, Johannes Hoffmeister (Hrsg.), ۵. Auflage, Hamburg, S. ۶۳f., ۹۷f.

<sup>۳</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Grundlinie der Philosophie des Rechtes, in: Werke, Bd. ۷, Frankfurt am Main, S. ۲۴

ابزار شناخت، یعنی خرد دست یافت. در حالی که مسیحیان اعتقاد داشتند که پس از تناول میوه‌ی ممنوعه، آشتی انسان به عنوان "تصویر مشابهی خدا" با خدا پایان گرفته و انسان با ورود به جهان طبیعی و واقعی در اوضاع گناه‌کاری محض بسر می‌برد لیکن هگل به آن افزود که انسان با اتکا به خویشتن و با استفاده از ابزار شناخت (خرد) فقط تا زمانی در این وضعیت می‌باشد که هنوز به خودآگاهی دست نیافته است. بنابراین در این‌جا شناخت فقط منشأ تقصیر انسان نیست بلکه درمان وی نیز محسوب می‌شود. یعنی، زمانی که شناخت با خودآگاهی انسان همراه است و انسان قادر است که میان نیک و بد تمیز دهد، در نتیجه شناخت منجر به آشتی دوباره‌ی روحی انسان با خدا نیز می‌گردد.<sup>۱</sup> در این‌جا خردگرایی و شناخت سرچشمه‌ی آشتی محسوب می‌شوند. به این معنی که انسان به عنوان "تصویر مشابهی خدا" ظاهر نامتناهی بودن (روح) خویش را یدک می‌کشد و به صورت مجرد شناخته که خودآگاه است. طبیعت وی از ذهنیتش خبر می‌دهد و روح نقطه‌ی عزیمت و سرانجام‌اش است که در سوژه‌گرایی معنی می‌یابد. به این ترتیب، برای هگل به شرح زیر آسان به نظر می‌رسد که فلسفه‌ی خود را بر این فرضیه بنا نهد که روند تاریخ مسیحیت برابر با روند خودآگاهی انسان از آزادی و تکامل خرد بشری و "روح جهان" است:

«اکنون حاجت تاریخ است که دین به صورت خرد انسانی جلوه کند (...).»<sup>۲</sup>

از این منظر نه تنها طبیعت اصولاً فاقد تاریخ محسوب می‌شود و انسان فاقد یک تاریخ صرف است بلکه تاریخ به روند تاریخ اندیشه و زیست انسان‌های اندیشمند تقلیل می‌یابد. بنابراین هگل که به مفهوم "اراده" از طریق نقد فلسفه‌ی کانت و فلاسفه‌ی نوکانتی در ینا دست یافته بود، ادعا داشت که انسان از طریق اتخاذ "خرد عملی" زیست اجتماعی خویش را سازمان‌دهی می‌کند. بنابراین در فلسفه‌ی وی نه به مشاهده بسنده می‌شود و نه جامعه یک شکل ایستا به خود می‌گیرد. نتیجه، رابطه‌ی اوضاع موجود با اوضاع مطلوب است که در شکل ایده‌آلیستی آن بر قرار می‌گردد. به این معنی که نخست اندیشه به وجود می‌آید و این اندیشه تبدیل به فعالیت واقعی می‌گردد و

<sup>۱</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Weltgeschichte – Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, in: Werke, Bd. ۱۲, Frankfurt am Main, S. ۷۲۸ff.

<sup>۲</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Weltgeschichte, ebd., S. ۷۴۸

موجود را آشتی‌یافته می‌خواند و موجه می‌کرد، هگلی‌های جوان را ضرورتاً به سوی نقد خلاق هر دوی آن‌ها، یعنی تئوری (دین) و پراکسیس (سیاست) می‌راند. بنابراین انگیزه‌ی هگلی‌های جوان تحقق بی‌چون و چرای فلسفه و قطع نفوذ نهادهای دینی و اعیان و اشراف فئودالی در اتخاذ تصمیم‌های دولتی بود. در حالی که هگل واقعیت موجود را نتیجه‌ی خردگرایی می‌خواند و مدعی بود که در یک دولت که از طریق خرد هدایت می‌شود، فلسفه و دین حقوق برابر دارند لیکن هگلی‌های جوان تداوم اوضاع موجود را مغایر با خردگرایی و غیرممکن می‌شمردند. به نظر آن‌ها تکرار تجربه‌ی انقلاب فرانسه در کشور پروس ضروری نبود و این امکان وجود داشت که از طریق تعمیم نقد تئوریک و انتشار مکتوبات انتقادی، اختلافات جناحی در حاکمیت را تشدید کرده و سیاست کلی کشور را به سوی اهداف خویش برانند. به این عبارت که مکتوبات انتقادی باید روح انقلاب فرانسه را در آگاهی و اذهان عمومی رسوخ دهند، البته بدون این‌که منجر به تقابل ملت با دولت و هرج و مرج در کشور شوند. از آن‌جا که کشور پروس بر خلاف فرانسه‌ی کاتولیک رفرماسیون و پروتستانتیسم را تجربه کرده بود، در نتیجه هگلی‌های جوان به خود وعده می‌دادند که آزادی قابل تحقق است اگر دولت خود را از زنجیرهای ذهنی دین رها ساخته و به عنوان یک نهاد فراتاریخی و عرفی فلسفه ("روح مطلق" هگلی) را از آن خود سازد.

از جمله باید از فعالیت نوشتاری سرکردگان هگلی‌های جوان مانند: اشتراوس و برونو بائر یاد کرد. این دو تن با هم‌دیگر توافق نظر داشتند که دین در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل یک جایگاه سیستماتیک دارد و ادغام ارگانیک دین در تئوری دولت مدرن غیر قابل قبول است. از آن‌جا که اشتراوس و برونو بائر خواهان اتمام فلسفه‌ی هگل بودند، در نتیجه باید به یک مفهوم ماهیت از دولت دست می‌یافتند که نقش آن‌را به عنوان حامل و حامی فلسفه مستدل و موجه سازند. اشتراوس در سال ۱۸۳۵ میلادی کتابی را در نقد ایمان مسیحیان و با عنوان "زندگی مسیح" مدون کرده بود. وی موضوع خدا (روح‌القدس) و پسر (عیسی) را نه یک واقعیت تاریخی بلکه یک تصور جنجالی می‌شمرد که از درون جماعت اولیه‌ی عیسویان به صورت یک اسطوره ساخته و پرداخته و به صورت یکی از اصول ایمانی برای نسل‌های آتی به ارث گذاشته شده است. در این شکل از انتقاد کوچک‌ترین اثری از آگاهی در این دوران مشاهده نمی‌شود و انتقاد به

تحت فشارهای اجتماعی در انگلستان و بحران اقتصادی موجود در کشور پروس به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل وجوه جنجالی و توجیهی می‌دادند و مضمون توافق دین و دولت را به صورت خردگرایی بی‌اعتبار می‌کردند. مارکس در این دوران در برلین تحصیل می‌کرد و عضو کلوپ دکترها بود. وی در آن‌جا با دیگر اعضای کلوپ درگیر مباحث سخت فلسفی و بخصوص فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بود. تا جایی که از گذشته و تربیت خانوادگی وی بر می‌آید، مارکس خود را یک انسان واقع‌بین می‌شمرد که موضوع دکترایش را به نقد دو تن از فیلسوفان ماتریالیست و طبیعت‌گرای یونان باستان مانند اپیکور و دموکریت اختصاص داده بود. با وجودی که وی همواره در واقعیت سرچشمه‌ی ایده را جستجو می‌کرد لیکن هر چه بیشتر به همان فلسفه‌ی هگلی زنجیر می‌شد که می‌خواست از آن رهایی بیابد.<sup>۱</sup> پیدا است که مضمون نقد هگلی‌های جوان از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به خوبی در رساله‌ی دکترای وی مشاهده می‌شود. معیار ارزیابی خردگرایی، تحقق فلسفه و وحدت آن با واقعیت است که به صورت دیالکتیک تئوری و پراکسیس در این‌جا به شرح زیر طرح می‌شود:

«تنها پراکسیس فلسفه، به شخصه تئوریک است. این نقد است که تک تک وجود از ماهیت، یعنی واقعیت بخصوص را نسبت به ایده می‌سجد.»<sup>۲</sup>

با وجودی که هگلی‌های جوان خود را وارث به حق فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل می‌شمردند لیکن نه برای فلسفه و دین حقوق برابر قائل بودند و نه جانبداری از دولت دینی پروس را مجاز می‌شمردند. به این دلیل که با وجود بحران سیاسی و اقتصادی موجود در کشور، فرضیه‌ی هگل که بر وحدت سوژه با ابژه بنا شده بود، یک شکل اسرارآمیز به خود می‌گرفت که در واقعیت مشاهده نمی‌شد. البته هگلی‌های جوان به منطق ایده‌آلیستی فلسفه‌ی هگل متعهد ماندند و مانند وی مدعی بودند که ایده (تئوری) نباید در برابر واقعیت (پراکسیس) موضع بگیرد بلکه باید آن‌را به صورت خلاق در خود ادغام سازد. در حالی که شکل هگلی آن به صورت اسرارآمیز اوضاع

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Briefe an den Vater, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۳ff., Berlin (ost), S. ۸, ۱۰

<sup>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۲۵۷ff., Berlin (ost), S. ۳۲۷f.

در این‌جا نقش یک دولت روشنگر و پیشرو به خوبی مشاهده می‌شود، در حالی که "روح جهان" هگلی به صورت توافق دین با دولت نه تنها یک نقش مثبت در روند خودآگاهی بازی نمی‌کند بلکه بازدارنده‌ی تشکیل "روح مطلق" نیز به حساب می‌آید. پیدا است که تحقق یک چنین دولتی وابسته به یک طبقه‌ی قدرتمند و مسلط اجتماعی (بورژوازی) است که منافع مادی خویش را در تشکیل یک چنین نظمی ببیند. از آن‌جا که بورژوازی کشور پروس در ضعف مطلق به سر می‌برد و در پی ائتلاف و آشتی با طبقه‌ی اعیان و اشراف فئودالی بود و از آن‌جا که تعهد به منطق ایده‌آلیستی فلسفه‌ی هگل برونو بائر را از تقابل ایده (تئوری) با واقعیت (پراکسیس) مبرا می‌داشت و به سوی نقد خلاق دین دولتی و دولت دینی می‌راند، در نتیجه برای وی راه حل دیگر باقی نمی‌ماند به غیر از این که "روح جهان" هگل را یک تصور بخواند که در شغل سلطنت و عبای کشیش پیچیده شده است. هم‌چنین پیدا است که در این‌جا مقوله‌ی خودآگاهی جوانب ارزشمند (نورماتیو) و استعلایی به خود می‌گیرد و در تداوم فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل از رابطه‌ی اوضاع موجود و اوضاع مطلوب گزارش می‌دهد. از این منظر، خودآگاهی تبدیل به قدرت مطلق جهان و محرک تاریخ می‌شود و معنی تاریخ به روند تکامل یک خودآگاهی متناهی که به تحقق فلسفه ختم می‌شود، تقلیل می‌یابد. در این‌جا تعمیم فلسفه به معنی تشکیل "روح مطلق" و پایان نفوذ دین و تصورات جنجالی است. حامل و آدرس خودآگاهی، فلسفه است که حدود ذهنی خویش را بر می‌اندازد. هم‌چنین در این‌جا "افراد تاریخ جهان" هگلی فقط "روح جهان" را متکامل نمی‌کنند بلکه حامی و مجری فلسفه نیز به شمار می‌روند. پیدا است که انگیزه‌ی هگلی‌های جوان جهت تبدیل به یک قدرت انتقادی و مولده‌ی تئوریک برای تعمیم و تحقق فلسفه مجبور بود که در برابر واقعیت کشور پروس کوتاه بیاید. به این دلایل که نه فراتر از نفی نفی روشنگرانه (شکل) به یک موضع عملی، تجسم‌یافته و پر محتوا (ماهیت) دست می‌یافت و نه جنجال بر سر یک خودآگاهی متناهی راهی را برای عبور از بحران موجود دولت دینی پروس می‌گشود.

به این ترتیب، برونو بائر به یک "فلسفه‌ی خودآگاهی" دست یافته بود که البته بعدها همراه با هوادارانش در مجله‌ای به نام "آلگماینه لیتراتور سائیتونگ" به نشر عقاید خویش مشغول شد. روشنگری، اخلال در خودآگاهی دینی و تعمیم فلسفه به نظر

صورت تشریحی اسطوره‌سازی را موجه می‌کند.<sup>۱</sup> در برابر برونو بائر تاریخ مسیحیت را به صورت یک شکل ظاهری از خودآگاهی کلی در نظر می‌گرفت. به این معنی که اساطیر سامیان از یک درک اولیه از موجودیت انسان (من) گزارش می‌دهند و مصداق این موجودیت هم یک فهم آزاد و نه تصورات جنجالی می‌باشد. به این ترتیب، دین مسیحیت یکی از درجات اولیه از یک روند خودآگاهی به نظر می‌آید که سرانجام به فلسفه منتهی می‌شود. در این‌جا هستی انسان با دو وظیفه مواجه است که نخست از درجه‌ی خودآگاهی معمولی (دینی) عبور کند و بعداً به خودآگاهی عمومی (فلسفی) انتها بیابد. از نظر برونو بائر خودآگاهی زمانی به انتهای خویش رسیده است که از یک سو، نقد دین تعمیق و تعمیم بیابد. بنابراین وی بر این نکته تأکید می‌کرد که انتقاد باید با دقت بخصوص به سوی کلیسا سمت بگیرد زیرا روحانیت مسیحی هستی انسان را دچار درجه‌ای از خودآگاهی کرده که از خودبیگانه است. در این‌جا آگاهی یک شکل وارونه به خود می‌گیرد. از این رو، برونو بائر بر این موضوع تأکید می‌کرد که انجیل نه وحی الهی بلکه اثر نویسندگان آن است که البته با درجه‌ای از خودآگاهی مدون شده لیکن مختص به زمان و مکان خود می‌باشد. از این منظر، تسلط تفکر دینی و حاکمیت اشراف و اعیان فئودالی بر جامعه، نشانه‌ی از خودبیگانگی است. از سوی دیگر، پیروزی نهایی خودآگاهی زمانی میسر می‌شود که انتقاد نه تنها اشکال مجرد آگاهی وارونه و از خودبیگانگی را افشا کند بلکه برای استقرار آن دولتی که از نفوذ مراجع دینی به کلی رها شده است، به صحنه بیاید. به نظر برونو بائر تشکیل یک چنین دولتی تنها به شرط زیر ممکن است،

«اگر آن [دولت] به صورت موجودیت ابژکتیو عمومی از خودآگاهی [که از قید و بند دین] آزاد شده فهمیده شود، به صورت یک موجودیت که زمینه و ماده‌ی آن خودآگاهی است که از طریق عبور از شکل انفرادی‌اش در مقاصد عرفی عمومیت خویش را می‌آفریند.»<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> Vgl. Strauß, David Friedrich (۱۹۶۷): Das Leben Jesus, Für das deutsche Volk bearbeitet (۱۸۷۷), Bonn

<sup>۲</sup> Bauer, Bruno (۱۹۶۸): Feldzüge der reinen Kritik, Nachwort von Hans Martin Saß, Frankfurt am Main, S. ۳۱

جا تدریس کند. لیکن برونو بائر به دلیل مواضع رادیکال انتقادی که در برابر دین مسیحی و دولت دینی پروس داشت، از دانشگاه اخراج شد. از این پس، مارکس به روزنامه‌نگاری روی آورد و همراه با برونو بائر در هیئت تحریر راینیشه سایتونگ مشغول به کار شد.

مارکس در این دوران همواره تضاد میان ماهیت و شکل واقعی جامعه بورژوازی را در نظر داشت و این تضاد را به صورت از خودبیگانگی نقد می‌کرد. به این معنی که وی با استفاده از مفهوم "آزادی خردگرا" یک دولت مدرن را موظف می‌خواند که روابط عرفی را نه با رجوع به اصول دینی مسیحیان بلکه با استفاده از خرد متکامل و به صورت قانون مصوب کند.<sup>۱</sup> به نظر مارکس فقط از این طریق امکان داشت که دولت به صورت یک نهاد خردگرا، یکتا و همگانی جلوه کند، حتا اگر بخشی از شهروندان مخالف و یا در اپوزیسیون با دولت قرار گرفته باشند. پیدا است که تحقق این برنامه مشابه با تحقق آن فلسفه‌ای بود که از زمینه‌ی مادی خویش آگاهی داشت. به این ترتیب، مارکس مضمون مقالات خویش را به دو موضوع اختصاص داده بود که از یک سو، ملت را روشن و از حقوق خود آگاه سازد و از سوی دیگر، بر وظایف دولت نسبت به ملت تأکید کند. برای مارکس این وظیفه و اخلاق روزنامه‌نگاری بود که در جهت تحقق مطالبات یک "کانون انسان‌های عرفی و خردگرا" متحقق می‌شد و نوع بشر را به سرانجام می‌رساند. پیدا است که از این منظر سانسور شکل استبداد فردی و ترور دولتی به خود می‌گرفت که در برابر منافع عمومی مانع نقش مطبوعات در تکامل نوع بشر می‌شد.<sup>۲</sup>

در سال ۱۸۴۲ میلادی قوانین سانسور پروس که در سال ۱۸۱۹ میلادی مدون شده بودند، تشدید شدند. اصل ۲ این قوانین هرگونه نقدی را بر اصول کلی دین بدون در نظر داشتن نظرات و آموزش‌های تک‌تک ادیان ممنوع می‌کرد. از این پس، مارکس که پس از روتنبرگ به مقام سردبیری راینیشه سایتونگ رسیده بود، به نقد قوانین

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Der leitende Artikel in Nr. ۱۷۹ der "Kölnischen Zeitung", in: MEW, Bd. ۱, S. ۸۶ff., Berlin (ost), S. ۱۰۳

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳ff., Berlin (ost), S. ۱۶

هگلی‌های جوان شرایطی را به وجود می‌آورد که یک دولت مدرن و یک جامعه‌ی خردگرای بورژوازی در کشور پروس مستقر شوند. البته مارکس هم به عنوان هگلی جوان تحت تأثیر این گفتمان قرار داشت. وی در دوران تحصیل حقوق در برلین یکی از دوستان بسیار نزدیک برونو بائر به شمار می‌رفت. تأثیر گفتمان هگلی‌های جوان، یعنی هواداری از فلسفه در برابر دین و تأکید بر خودآگاهی انسان به خوبی در رساله‌ی دکترای ایشان به شرح زیر مشاهده می‌شود:

«(...) اقرار پرومیتئوس - "در یک واژه، من از تمامی خداها و هر خدایی متنفرم" - حکمت فلسفه در برابر تمامی خدایان آسمانی و زمینی است که خودآگاهی انسان را به عنوان عالی‌ترین خدایگان نمی‌پذیرند، در جوار آن [خودآگاهی انسان] هیچ چیز دیگری نباید قرار بگیرد.»<sup>۱</sup>

البته رابطه‌ی دوستی مارکس با برونو بائر پس از دوران اقامتشان در برلین ادامه یافت. آن‌ها با هم‌دیگر اولین جلد نشریه‌ی "صوراسرافیل هگل آنتیست و ضد مسیحی" را در سال ۱۸۴۱ میلادی در شهر بن منتشر کردند. اوضاع سیاسی در کشور پروس بسیار بحرانی بود. بخصوص پس از تاجگذاری فریدریش ویلهلم چهارم در سال ۱۸۴۰ میلادی یک کابینه‌ی ارتجاعی به قدرت رسیده بود که بر خلاف اهداف هگلی‌های جوان که خواهان استقرار یک دولت مدرن و پیشرو بودند، رمانتیسیم زندگی آنتیک و ساده‌ی گذشته را ترویج می‌کرد. در حالی که بورژوازی آلمانی چنان ضعیف بود که قادر به تحقق اهداف خویش در برابر قدرت اشراف و اعیان فئودالی نمی‌شد. هگلی‌های جوان خواهان دگرگونی واقعیت از طریق فلسفه بودند. پیدا است که این انتقاد فراتر از نهادهای دینی، دولت پروس را نیز در بر می‌گرفت. یعنی همان رژیم‌هایی که از منافع مادی و نفوذ نهادهای دینی و اعیان و اشراف فئودالی حفاظت می‌کرد. تحت اوضاع موجود مارکس دکترای خویش را به پایان رساند. در حالی که دانشگاه بن به دلیل مواضع رادیکال و ضد دینی مارکس حاضر نبود که رساله‌ی وی را بپذیرد، وی به صورت غیابی موفق به اخذ مدرک دکترایش از دانشگاه ینا شد. البته مارکس نیز مایل بود که مانند برونو بائر در دانشگاه بن به درجه‌ی استادی برسد و همراه با وی در آن-

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation, ebd., S. ۲۶۲

موضع نوع بشر نیاز به یک فلسفه از ماهیت انسان داشت. وی در همان دوران روزنامه‌نگاری تحت تأثیر کتاب "ماهیت مسیحیت" فویرباخ قرار گرفته بود.<sup>۱</sup>

فویرباخ دو سال قبل از انتشار این کتاب، نقد خود بر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را مستدل و مدون کرده بود. در حالی که اشتراوس و برونو بائر خواهان اتمام و تحقق فلسفه‌ی هگل بودند، فویرباخ مشکل فلسفه‌ی هگل را سیستماتیک، متدولوژیک و محتوایی می‌شمرد. به نظر وی فلسفه‌ی هگل از این رو با واقعیت در تناقض قرار می‌گیرد زیرا فاقد مفهوم "مشاهده‌ی معنی‌دار"<sup>۲</sup> است. محتوای "مشاهده‌ی معنی‌دار" رابطه‌ی طبیعت انسان با طبیعت بیرونی را بر قرار می‌سازد که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل از درک آن ممانعت می‌کند. به این دلیل که هگل از طرح رابطه‌ی طبیعت انسان با طبیعت بیرونی و به نفع یک مفهوم از روح که از انسان مجزا شده است، طفره می‌رود. فرضیه‌ی هگل وحدت ایده (سوژه) با واقعیت (ابژه) است که به "ایده‌ی مطلق" می‌انجامد. در حالی که هگل بر صحت متدولوژی و محتوای شناخت خویش از واقعیت اصرار می‌ورزد، به فلسفه فقط این وظیفه‌ی ظاهری را محول می‌کند که کمبود "مفهوم" جهت درک "شکل" را از طریق تمایز انتقادی میان اجزای ماهوی و غیرماهوی بر طرف سازد. به این ترتیب، نه تنها مانعی در برابر تمایز میان نیازهای سوژه‌کتیو (ذهنی) و واقعیت‌های ابژکتیو و تجسم‌یافته (عینی) مستقر می‌شود بلکه تعهد فلسفه جهت درک تفاوت میان تصورات سوژه‌کتیو و مشاهده‌ی ابژکتیو الغا می‌گردد. بنابراین در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل از یک سو، رابطه‌ی طبیعت انسان با طبیعت بیرونی با یک منطق اسرارآمیز مفهوم می‌شوند و از سوی دیگر، شناخت از وحدت سوژه و ابژه خبر می‌دهد که البته در تقابل با واقعیت قرار می‌گیرد. در این‌جا فویرباخ خواهان بازگشت به طبیعت می‌شود زیرا برای وی طبیعت برابر با مفهوم درونی واقعیت است. در حالی که فویرباخ انگیزه دارد که تفاوت طبیعی میان انسان و طبیعت را تبدیل به اصول متدولوژیک فلسفه‌ی ماتریالیستی خویش سازد، استنتاج آزادی اخلاقی انسان از طریق

<sup>۱</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Deutschen Philosophie, in: MEW Bd. ۲۱, S. ۲۶۱ff., Berlin (ost), S. ۲۷۲ und Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۳): Über P.-J. Proudhon – Breif an J. B. v. Schweitzer, in: MEW Bd. ۱۶, S. ۲۵ff. Berlin (ost), S. ۲۵f.

<sup>۲</sup> Sinnliches Anschauen

سانسور روی آورد. وی نه تنها دانش خواندن و نوشتن را برای همگان ضروری می‌شمرد بلکه همگان را آزاد و مجاز می‌خواند که آن‌چه را می‌خواهند، بخوانند و آن‌چه را که می‌خواهند، بنویسند.<sup>۱</sup> از آن‌جا که نه وی در برابر سانسور کوتاه می‌آمد، نه کشمکش نظری اعضای رادیکال با لیبرال هیئت تحریریه پس از توقیف راینیشه سایتوگ پایان می‌یافت و نه طبقه‌ی بورژوازی حاضر بود که بدون چون و چرا از اهداف این روزنامه دفاع کند. در نتیجه درگیری با قوای اجرایی بالا گرفت و منجر به استعفای مارکس از مقام سردبیری شد.<sup>۲</sup> چندی نگذشت که انتشار "راینیشه سایتوگ" نیز پایان یافت زیرا دولت حاضر نشد که پروانه‌ی انتشار آن‌را تمدید کند. مارکس در دفاع از راینیشه سایتوگ به شرح زیر در برابر اتهامات دولتی موضع می‌گرفت:

«در سال ۱۸۳۰ "روزنامه‌ی دولتی"، پروس را یک نظام سلطنتی می‌خواند که با نهادهای جمهوری‌خواهی احاطه شده است. امروزه اما آن‌را یک نظام سلطنتی می‌خواند که با نهادهای مسیحی احاطه شده است، (...) اصولاً راینیشه سایتوگ هیچ‌گاه با علاقه‌ی به خصوص به یک شکل مشخص از دولت نپرداخت. آن به یک *کانون انسان‌های عرفی و خردگرا* معطوف بود. آن مطالبات یک چنین کانونی را به صورت مطالباتی در نظر می‌گرفت که تحت هر شکلی از دولت باید متحقق می‌شدند و می‌توانستند متحقق شوند.»<sup>۳</sup>

مارکس پس از پایان انتشار "راینیشه سایتوگ" با همکاری آرنولد روگه برنامه‌ی انتشار سالنامه‌های آلمانی – فرانسوی را ریخت و از آن‌جا که این کار فقط در پاریس بدون سانسور دولتی امکان داشت، در نتیجه به پاریس نقل مکان کرد. از این پس، دوستی و همکاری وی نیز با فریدریش انگلس آغاز شد. از آن‌جا که مارکس همواره تضاد ماهیت را در برابر شکل واقعی جامعه‌ی بورژوازی قرار داده و در تداوم نقد هگلی-های جوان اوضاع موجود را از خودبیگانه می‌خواند. در نتیجه جهت تعمیق نقد خویش از

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Die Verhandlungen des ۶. rheinischen Landtages, in: MEW Bd. ۱, S. ۲۸ff., Berlin (ost), S. ۷۱

<sup>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Erklärung, in: MEW Bd. ۱, Berlin (ost), S. ۲۰۰

<sup>۳</sup> Marx, Karl (۱۹۷۷): Randgelassen – zu den Anklagen des Ministerialreskripts, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۴۲۰ff., Berlin, S. ۴۲۱f.



غیرانسانی مشاهده نمی‌شود بلکه هر دو موضوع، یعنی دین و آگاهی مستقیماً با خود آگاهی انسان مرتبط هستند. فویرباخ در نقد عبادت مسیحیان به این نتیجه رسیده بود که یک انسان دینی از موجودیت این رابطه ناآگاه است زیرا آن مؤمنی که از طریق عبادت خواهان معجزه جهت برطرف کردن کمبودهای زندگی واقعی خویش می‌شود، در واقعیت قادر به درک این موضوع نیست که ارضاع این کمبودها فقط از طریق روابط متقابل نوع بشر با طبیعت قابل حل و فصل می‌باشد. بنابراین ایمان دینی بیان از خودبیگانه و نشانه‌ی "آگاهی وارونه" از اراده‌ی انسان‌ها است که با رجوع به یک نمونه از زندگی این جهانی به وجود می‌آید.<sup>۱</sup> در این‌جا فویرباخ با وجود یک فلسفه‌ی ماتریالیستی مانند هگلی‌های جوان به همان موضوع وارونگی آگاهی می‌رسد.

به نظر فویرباخ تغییر این "آگاهی وارونه" فقط زمانی امکان دارد که احساسات انسانی از ماورای طبیعت به ماهیت و طبیعت انسان معطوف گردد. در حالی که یک انسان دینی از تولیدات ذهنی خویش ناآگاه است و با آرزوی ارضای نیازهای دنیوی خویش در آخرت به سر می‌برد لیکن انسانی که به "خرد طبیعی" دست یافته است، خویشتن را به صورت یک پرنسپ می‌شناسد. وی سه اصل روانشناسی مانند: اراده، خرد و قلب را به ماهیت انسان نسبت می‌دهد. اراده به معنی خواستن، خرد به معنی شناخت و قلب به معنی عشق است. یک انسان حقیقی که با اراده، متفکر و عاشق هم نوع خویش است، از حقارت، فقر و ذلت افراد دیگر تنفر دارد. یک چنین انسانی، انسان‌های دیگر را به صورت زنده، متفکر و عاشق می‌طلبد و برای تقسیم فعالیت‌های اجتماعی به انسان‌های دانشمند و با اراده نیاز دارد. یک چنین انسانی فقدان تفکر را از طریق زندگی دنیوی و کمبودهای زندگی واقعی را از طریق تفکر تکمیل می‌کند و به نظر فویرباخ به شرح زیر به خود می‌گوید:

«من می‌اندیشم، نه برای این که قلبم را راضی سازم بلکه برای این که خرد خود که از طریق قلب ناراضی است، راضی سازم. (... عشق، دوستی؛ مشاهده، و جهان اصولاً آن چیزی را به من می‌دهند که تفکر به من نمی‌دهد، نمی‌تواند بدهد، اما نباید هم بدهد.»<sup>۲</sup>

تحقیقات پیرامون کلیت طبیعت را ممکن و موضوع یک "فلسفه‌ی آتی" می‌شمارد.<sup>۱</sup> پیداست که در این‌جا موضوع طبیعت انسان به تدوین یک فلسفه از ماهیت انسان و انسان‌شناسی ایده‌آلیستی محول می‌شود.

به این ترتیب، فویرباخ نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را مستدل و اصول فلسفه‌ی ماتریالیستی خویش را طرح کرد. وی در کتاب "ماهیت مسیحیت" واقعیت زندگی مسیحیان را پست، کثیف، خودخواه و بدون هویت می‌شمارد. در حالی که مسیحیان با ایمان و تعهد به اصل قناعت زندگی می‌کنند لیکن فویرباخ این شیوه‌ی زندگی را متعلق به عصر قبل از دوران مدرن می‌خواند که از نظر فنی و علمی به گذشته تعلق دارد. وی از طریق یک شیوه از مشاهده که همواره خود را منضبط می‌کند به این نتیجه رسیده بود. به این معنی که سوژه‌ی شناسا همواره با ابژه در ارتباط می‌ماند و شناخت خویش را از طریق تجربه پی در پی تصیح می‌کند. به این ترتیب، فویرباخ در نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل مدعی می‌شود که وی جایگاه سوژه با ابژه را عوض کرده است. فویرباخ در برابر "خرد جنجالی و اسرارآمیز" هگلی مفهوم "خرد طبیعی" را قرار داده و نتیجه‌ی تغییر پارادایم شناخت پیرامون دین را به شرح زیر پی می‌گیرد:

«زمانی که در فلسفه‌ی دینی هگل از موضع خرد جنجالی و اسرارآمیز بالاترین اصل "دانش انسان از خدا، دانش خدا از خویش است"، بدین سان این‌جا از موضع خرد طبیعی اصل متقابل [هگل] اعتبار دارد، [یعنی] "دانش انسان از خدا، دانش انسان از خویش است".»<sup>۲</sup>

پیداست که با دگرگونی جایگاه سوژه با ابژه رابطه‌ی انسان با خدا نیز دگرگون می‌گردد. به این معنی که با رجوع به "خرد طبیعی" فویرباخی صفات ناب خدا تبدیل به صفاتی می‌شوند که انسان از ماهیت و طبیعت خویش به خدا نسبت داده است. به این ترتیب، فویرباخ نقش انسان را از ابژه به سوژه تغییر می‌دهد و دانش الهیات را تبدیل به دانش انسان‌شناسی می‌کند. به این معنی که در مضمون دین نه تنها هیچ چیز

<sup>۱</sup> vgl. Feuerbach, Ludwig (۱۹۶۹): Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, in: Gesammelte Werke, Werner Schuffenhauer (Hrsg.), Bd. ۹, Berlin, S. ۴۲ff.

<sup>۲</sup> Feuerbach, Ludig (۱۸۴۱): Das Wesen des Christentums, Leipzig, S. ۱۸

<sup>۱</sup> Vgl. Feuerbach, Ludwig (۱۸۴۱): ebd., S. ۳۰۶

<sup>۲</sup> Feuerbach, Ludwig (۱۸۴۱): ebd. S. ۴۵۳ff.

ماهیت مطلق که قلب به صورت یک قسمت ماهوی از خویش می‌شناسد، قرار می‌دهد (...). انسان‌شناسی دین خودآگاه است، آن دینی که خود را می‌فهمد.<sup>۱</sup>

بنا بر فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ، فلسفه (شناخت) سرانجام به وحدت سوژه با ابژه و به واقعیت (روح مطلق هگلی) نمی‌رسد بلکه با استفاده از "مشاهده‌ی معنی‌دار" از واقعیت آغاز می‌کند. در حالی که از منظر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل آن چیزی که متناهی (روح انسان) است، ماهیت نامتناهی (روح جهان) را تعیین می‌کند، بنا بر فلسفه-ی ماتریالیستی فویرباخ آن چیزی که نامتناهی (نوع بشر) است، ماهیت متناهی (انسان منفرد) را معین می‌سازد. با وجودی که در این‌جا "روح انسان" فویرباخ جایگزین "روح جهان" هگل می‌گردد لیکن هر دوی این دو طرح متفاوت از طریق روح موجه می‌شوند و به بیان بهتر، مشخصاً در همین‌جا است که هر دو طرح متفاوت بر اولویت سوژه بر ابژه تأکید می‌کنند. به این ترتیب، در فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ خودآگاهی از طریق "خرد طبیعی" میسر می‌شود که احساسات انسان را نسبت به خویشتن بازتاب می‌دهد و به معنی مفهوم نوع بشر پی می‌برد. در این‌جا نیز آثار فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی به خوبی مشاهده می‌شوند. به این معنی که فویرباخ از طریق نقد از خودبیگانگی و با رجوع به ماهیت انسان و نوع بشر رابطه‌ی اوضاع موجود با اوضاع مطلوب را برقرار می‌سازد.

بنابراین فویرباخ از طریق نقد عبادت مسیحیان به این نتیجه می‌رسد که رابطه‌ی زندگی واقعی مؤمنان با دین‌شان فقط از طریق "مشاهده‌ی معنی‌دار" قابل درک است، یعنی یک پراتیک از زیست اجتماعی که به یک معنی از خودبیگانگی دست یافته است. به نظر وی تمامی آزمایش‌ها که این معنی را به صورت جنجالی و اسرارآمیز به حوزه‌ی استعلایی مرتبط می‌سازند و طبیعت را از ماورای طبیعت و فیزیک را از متافیزیک استنتاج می‌کنند، نتیجه‌ی از خودبیگانگی انسان‌ها هستند. در این‌جا نیز تناقض فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ نیز به خوبی مشاهده می‌شود. در حالی که وی از یک سو، با رجوع به نوع بشر و ماهیت انسان به شکل ایده‌آلیستی از اوضاع مطلوب گزارش می‌دهد لیکن از سوی دیگر، بنا بر فلسفه‌ی ماتریالیستی وی هر چیزی که محسوس نیست، از

به این ترتیب، فویرباخ به تصویری از یک انسان ایده‌آل می‌رسد که چنان دنیوی شده و به "خرد طبیعی" دست یافته است که سعادت هم‌نوعان خویش را برابر با نیک‌بختی خود می‌شمارد. در حالی که خرد دینی، جنجالی و اسرارآمیز هگلی انسان را معطوف به تصورات انتزاعی و ماورای طبیعت می‌کند، اتخاذ "خرد طبیعی" منجر به بازتاب انسان به خویشتن، یعنی نوع بشر می‌شود. به نظر فویرباخ یک چنین انسانی شکوفا و خلاق است و بهترین لذات را از طبیعت و واقعیت به صورت تفکر، تحقیق و تولید هنر می‌برد. بنابراین نه عبادت خدا بلکه روابط مستقیم انسان‌ها به صورت گفتگو و مشاهده منجر به کشف ماهیت بشری و شکوفایی جامعه و رفاه انسان‌ها می‌شوند. به این ترتیب، تفکر مجرد و "مشاهده‌ی معنی‌دار" به نقد نفی‌کننده می‌انجامد و گفتگوی انسان‌ها تبادل تجربیات ابژکتیو را ممکن می‌سازد. توفیق گفتگو بستگی به توان درک انسان‌ها دارد که فویرباخ آن را "زمینه‌ی طبیعی" نیز می‌نامد. بنابراین "مشاهده‌ی معنی‌دار" فویرباخ به یک دیالکتیک ضمنی و یک بعد مولد دست می‌یابد که به روند تفکر مجرد مربوط می‌شود. به این عبارت که "مشاهده‌ی معنی‌دار" فویرباخ بر خلاف "ایده‌ی مطلق" هگل به حوزه‌ی جنجالی راه نمی‌یابد زیرا از طریق تجربه دوباره خود را نسبت به ابژه‌ی تجسم‌یافته تصحیح می‌کند. نتیجه، یک آگاهی دیالکتیکی از شکل ابژه‌ی تجسم‌یافته است که ماهیت آن را شناسایی می‌کند. به این ترتیب، فویرباخ به این نتیجه می‌رسد که آن دینی که خود انسان‌ها ساخته‌اند در برابر آن‌ها استقلال یافته و منجر به از خودبیگانگی انسان نسبت به ماهیت‌اش شده است.<sup>۱</sup> وی دو سال پس از انتشار کتاب "ماهیت مسیحیت" تزه‌ای خود را در ارتباط با ضرورت رفرم فلسفه مدون کرد. وی فلسفه‌ی ماتریالیستی خویش را فلسفه‌ی آتی می‌خواند که از طریق دگرگونی پارادایم شناخت‌شناسی هگل، دانش الهیات را به شرح زیر تبدیل به دانش انسان‌شناسی کرده است:

«انسان‌شناسی، قلبی است که به فهم رسانده شده است؛ آن در مغز تنها شکلی از فهم آن چیزی را بیان می‌کند که قلب به شیوه‌ی خود می‌گوید؛ آن ماهیت را به صورت

<sup>۱</sup> Vgl. Feuerbach, Ludwig (۱۸۴۱): ebd., S. ۳۰۶

<sup>۱</sup> Feuerbach, Ludwig (۱۹۶۹): Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: Gesammelte Werke, Werner Schuffenhauer (Hrsg.), Bd. ۹, S. ۲۴۳ff., Berlin, S. ۲۵۶

دیگری به سوی حقیقت و آزادی نیست مگر از طریق فویرباخ. فویرباخ تطهیرکننده‌ی عصر است.»<sup>۱</sup>

از آن پس که مارکس به پاریس نقل مکان کرد، بلافاصله مشغول به تدوین مطالبی شد که بعدها تحت عنوان "جزوه‌های فلسفی و اقتصادی" منتشر شدند. وی در این نوشته‌ها سه جنبه‌ی مثبت اثر فویرباخ را ستایش می‌کند. ابتدا، فویرباخ اثبات کرده که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی چیز دیگری به غیر از بسط دین از طریق مفاهیم نوین نیست، بنابراین فلسفه یک شکل دیگری است که منجر به ازخودبیگانگی انسان از ماهیت خویش می‌شود و در نتیجه باید محکوم گردد. بعداً، فعالیت فویرباخ به عنوان بنیان‌گذار "ماتریالیسم حقیقی" و "علم واقعی" ستایش می‌شود زیرا به نظر مارکس وی مناسبات واقعی، یعنی روابط انسان با انسان‌ها را تبدیل به اصول تئوریک کرده است. و سرانجام فویرباخ اثبات کرده، که نفی نفی هگلی که به صورت "ایده‌ی مطلق" مدعی یک نتیجه-ی مثبت، یعنی شناخت کلیت می‌شود، چیز دیگری به غیر از "تفکر صرف دیالکتیکی" و "تولیدات ناب ذهنی" نیست.<sup>۲</sup> به بیان دیگر، مارکس در این نوشته‌ها شناخت فویرباخ را حقیقی و شکل هگلی آن را غیرحقیقی می‌شمارد. از این پس، مارکس از موضوع فویرباخ، یعنی ازخودبیگانگی انسان نسبت به ماهیت‌اش استفاده می‌کند. منتها با این تفاوت که فویرباخ مهم‌ترین ابعاد ماهیت انسان را به اراده، خرد و قلب نسبت می‌دهد، در حالی که برای مارکس موضوع ماهیت انسان برابر با موضوع کار و روند تولید است. مارکس در این جزوه‌ها به صورت موازی از مفهوم ازخودبیگانگی هم در نقد روند تولید و هم در نقد دین به شرح زیر استفاده می‌کند:

«تصاحب جسم به مراتب بیشتر از خودبیگانه به نظر می‌آید، هر چه که کارگر اجسام بیشتری را تولید کند، این که وی به آن اندازه کمتر می‌تواند صاحب چیزی باشد، هر چه بیشتر به حاکمیت تولید خویش، [یعنی] سرمایه در آید. (...) در دین نیز چنین

طریق "مشاهده‌ی معنی‌دار" غیر قابل تصور و در نتیجه اصولاً غیر قابل درک است. به نظر می‌رسد که فویرباخ اشکالی در این تناقض نمی‌دیده است زیرا خود وی به شرح زیر به آن اعتراف می‌کند:

«دیالوگ فلسفی در واقعیت یک منولوگ از خرد است، تفکر با تفکر سخن می‌گوید.»<sup>۱</sup>

بنابراین با وجودی که سیستم فلسفی فویرباخی با نوع فلسفه‌ی هگلی‌های جوان به کلی تفاوت دارد لیکن هر دوی آن‌ها به نتایج مشابه می‌رسند. در حالی که "فلسفه‌ی خودآگاهی" برونو بائر، هگلی‌های جوان را به سوی نقد اوضاع موجود (ادغام دین و دولت) می‌راند، فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخی وظیفه‌ی خود را محدود به "مشاهده‌ی معنی‌دار" می‌کند. در این‌جا اولویت سوژه بر ابژه مانعی در برابر فعالیت سیاسی جهت دگرگونی اوضاع موجود می‌سازد. با وجودی که مارکس از این کمبود به خوبی آگاهی داشت<sup>۲</sup> لیکن به سوی فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ متمایل شد. پیدا است که رجوع مستقیم فویرباخ به انسان در برابر طرح هگلی‌های جوان که از طریق تشکیل دولت مدرن انگیزه‌ی تحقق اهدافشان را داشتند، به مراتب واقع‌بینانه‌تر به نظر می‌رسید. مارکس سرکردگان هگلی‌های جوان را اسیر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی و جنجالی هگل می‌شمرد و از آن‌جا که نزد هگل رابطه‌ی دین و فلسفه به کلی مغشوش شده بود، در نتیجه وی اشتراوس را "هنوز یک روحانی" خوانده و نقش فویرباخ را در تدوین فلسفه‌ی ماتریالیستی به شرح زیر برحسته می‌ساخت:

«وای خجالت بکشید، شما مسیحیان، شما مسیحیان باوقار و فرومایه، عالم و غیرعالم، خجالت بکشید که یک ضد مسیحی باید به شما ماهیت مسیحیت را در پیکر حقیقی و عریان‌ش نشان می‌داد! و به شما روحانیان و فیلسوفان جنجالی پیشنهاد می‌کنم: خود را از مفاهیم و پیش‌داوری فلسفه‌ی جنجالی کنونی رها سازید، اگر شما می‌خواهید که به طور دیگری به چیزها، آن طوری که هستند، یعنی به حقیقت برسید. و برای شما راه

<sup>۱</sup> Feuerbach, Ludwig (۱۸۴۱): ebd., S. ۴۶

<sup>۲</sup> برای نمونه مارکس در نامه‌ای به آرنولد روگه به فویرباخ انتقاد می‌کند که وی بیش از حد بر طبیعت تأکید می‌کند و به موضوع سیاست کم بها می‌دهد.

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Briefe – Marx an Arnuld Ruge, in: MEW, Bd. ۲۷, S. ۴۱۴ff., Berlin (ost), S. ۴۱۷

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Luter als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach, in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۶f., Berlin (ost), S. ۲۷

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۶۹, ۵۷۰, ۵۷۴

«...» آتئیسم از طریق فسخ دین و کمونیسیم از طریق فسخ مالکیت خصوصی همراه با خود هومانیسیم وساطت شده‌اند. تنها از طریق فسخ این واسطه که البته یک شرط ضروری است، خود به خود اثر مثبت آغاز می‌شود، یعنی هومانیسیم مثبت.<sup>۱</sup>

بنابراین برای مارکس پس از فسخ آن اشکال از خودبیگانگی که به صورت واسطه در واقعیت مشاهده می‌شوند، است که انسان به ماهیت خود دست می‌یابد و هومانیسیم مثبت متحقق می‌شود.<sup>۲</sup> در این‌جا ماهیت انسان یک شکل تجربی و واقعی ندارد و فقط به فرضیه گرفته می‌شود. به این معنی که تمامی صفات ناب و ارزشمند به ماهیت یک انسان اسمی (نومینال) و غیرتاریخی منسوب می‌شوند و از این طریق است که مارکس نقد خود از شکل واقعی جامعه‌ی بورژوازی را مستدل می‌کند. به بیان دیگر، از آن‌جا که انسان مورد نظر مارکس غیرتاریخی است، در نتیجه نقد وی با رجوع به یک مفهوم استعلایی از ماهیت انسان مستدل می‌گردد. پیدا است که این شیوه از اندیشیدن در تداوم همان تفکر هگلی‌های جوان قرار می‌گیرد که مارکس به گمان خویش پس از رجوع به فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ از آن گسسته بود.

در این دوران مارکس یک اثر بسیار مهم مطالعه کرد که مسیر تفکر وی را دگرگون ساخت. این کتاب "تنها کس و مالکیتش" نام داشت که از طریق ماکس اشتیرنر (کاسپار اشمیت) در نقد هگلی‌های جوان و فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ مدون شده بود. به نظر اشتیرنر تمامی اهداف و انگیزه‌ها که با مفاهیمی مانند: راه خیر، واقعیت، مسئله‌ی خدا، وظایف ملی، مسئولیت نسبت به شاه و میهن، اهداف انسانی، آزادی و برابری انسان‌ها، انسانیت و عدالت موجه شده‌اند، فقط این موضوع را دنبال می‌کنند که فرد را تحقیر و فردیت را سرکوب کنند. به این ترتیب، اشتیرنر یک انسان غیرواقعی را که اصولاً فاقد هرگونه روابط اجتماعی و تعهدهای اخلاقی است، در نظر می‌گیرد و موجودیت خودخواه آن‌را به شرح زیر تشریح می‌کند:

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۷): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte ...*, ebd., S. ۵۸۳

<sup>۲</sup> در این‌جا استفاده از مفهوم مثبت نه در معنی ریاضی بلکه حقوقی آن است. از آن‌جا که بنا بر فلسفه‌ی حقوق طبیعی انسان خردگرا و حقیقت‌یاب محسوب می‌شود و از آن‌جا که آن قوانین عرفی که بدون مشروعیت دینی و فقط با رجوع به خرد بشری مدون و مصوب شده‌اند، مثبت ارزیابی می‌شوند، در نتیجه این رشته از قوانین نیز مثبت نامیده می‌شوند.

است. هر چه انسان بیشتر روی خدا حساب باز کند، به همان نسبت کمتر از خویشتن سود می‌برد.<sup>۱</sup>

در حالی که بنا بر فلسفه‌ی فویرباخ آن دینی که خود انسان‌ها ساخته‌اند، استقلال یافته و مانند یک قدرت بیرونی بر انسان‌ها حکم‌فرمایی می‌کند، در نقد مارکس موضوع از خودبیگانگی به صورت استقلال و حاکمیت روند تولید بر انسان تشریح می‌شود. یعنی، هر چه انسان بیشتر به روند تولید معطوف گردد، به همان اندازه بیشتر از ماهیت خویش از خودبیگانگی می‌شود. البته مارکس چهار نوع از خودبیگانگی را از هم تمیز می‌دهد. ابتدا، از خودبیگانگی انسان از کار است. به این معنی که کار مزدی به صورت یک ماهیت بیگانه و به صورت یک قدرت مستقل بر انسان تحمیل می‌شود. بعداً از خودبیگانگی انسان از نتایج فعالیت خویش است. به این معنی که کار رابطه‌ای با ماهیت انسان بر قرار نمی‌کند و در واقعیت یک شکل تحمیلی دارد که فقط به صورت ابزار برای رفع نیازهای مادی انجام می‌شود. نتیجه این دو شکل اولی از خودبیگانگی به معنی از خودبیگانگی انسان از نوع ماهوی خویش است و سرانجام از خودبیگانگی انسان از انسان‌ها است که در واقعیت به صورت انسان مطرود و منزوی در واقعیت مشاهده می‌شود. به این ترتیب، برای مارکس ممکن می‌گردد که تشکیل و استقرار مالکیت خصوصی را به صورت نتیجه‌ی کار از خودبیگانگی افشا سازد.<sup>۲</sup> پیداست که تحت شرایط موجود، نخست انسان فقط زمانی ماهیت خود را تصاحب می‌کند که اشکال از خودبیگانگی را فسخ کرده باشد. در این‌جا موضوع همان تضاد میان ماهیت با شکل واقعی جامعه‌ی بورژوازی است که مارکس از بدو فعالیت نوشتاری خویش انگیزه‌ی براندازی آن‌را در ذهن خویش می‌پروراند. بعداً سوژه‌ی براندازی این تضاد آن طبقه‌ی اجتماعی است که از همه بیشتر از پدیده‌ی از خودبیگانگی رنج می‌برد. در این جزوه‌ها مارکس از پرولتاریا به عنوان سوژه‌ی فسخ از خودبیگانگی یاد می‌کند. پیدا است که از این منظر استقرار آتئیسم و کمونیسیم به معنی پایان از خودبیگانگی است که مارکس به شرح زیر آن‌را موجه می‌سازد:

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۷): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte ...*, ebd., S. ۵۱۲

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte ...*, ebd., S. ۵۲۰

اشتیرنر تقدس خود صفات (عشق) باید مورد پرسش قرار بگیرد. پیدا است که از این منظر، انسان‌شناسی فویرباخ یک شکل دینی به خود می‌گیرد و وی به صورت بنیان‌گذار یک دین نوین و کنش‌پیش جلوه می‌کند.<sup>۱</sup>

اشتیرنر به همین منوال، هگلی‌های جوان را متهم به گرفتاری در بند تفکرات فرجام-شناسانه می‌کند. به این معنی که نه آن دولت مدرن ایده‌آل که فلسفه را از آن خود ساخته و نه گذار انسان‌ها از دین به فلسفه و تشکیل خودآگاهی در واقعیت مشاهده می‌شود. اشتیرنر مصداق نظریه‌ی خویش را در این موضوع می‌یابد که انبوه کارگران با وجود قدرت فی‌نفسه و هولناک خویش به بردگی کار در آمده‌اند. دلیل این فرودستی را اشتیرنر در فقدان هوش جستجو می‌کند. به این معنی که تمامی انسان‌ها قادر نیستند که از خرد پیروی کنند و از این رو، محکوم هستند که از بدو تولد خویش طبقات اجتماعی متفاوتی را بسازند. پیدا است که در این‌جا با وجود نبرد ایزکتیو طبقاتی از یک سو، آن انسان خودپسند که اشتیرنر به فرضیه گرفته است، یک شکل غیرواقعی به خود می‌گیرد و از سوی دیگر، انفعال وی در برابر اوضاع موجود موجه می‌شود.

به این ترتیب، اشتیرنر به فویرباخ و هگلی‌های جوان انتقاد می‌کند که البته آن‌ها از طریق نقد دین خدا را از افلاک فراری داده و تصور متافیزیکی را افشا کرده‌اند اما خودشان تصورات ارزشمند و استعلایی را به واقعیت نسبت می‌دهند. به نظر اشتیرنر فویرباخ و هگلی‌های جوان دین‌زده هستند زیرا به مفاهیم ماهوی و درون‌ذاتی از جهان واقعی دست نمی‌یابند. اندیشه‌ی فلسفی آن‌ها برای اشتیرنر غیر قابل قبول می‌باشد زیرا متأثر از تصورات ناب، مجرد و جنجالی از ماهیت انسان، خودآگاهی و دولت مدرن هستند. پیداست که از این منظر هم انسان‌شناسی فویرباخ و هم نقد از خودبیگانگی مارکس که در این دوران از آن مشروب می‌شد، با بحران نظری مواجه می‌گشت. به بیان دیگر، فسخ اشکال واقعی از خودبیگانگی مانند دین و مالکیت خصوصی نمی‌توانست برابر با کسب یک ماهیت استعلایی از انسان تلقی شود، یعنی یک ماهیت غیرتاریخی از انسان که تا کنون در واقعیت مشاهده نشده است. هم‌چنین پیدا است که یک چنین

«من به سهم خود از یک فرضیه حرکت می‌کنم که در آن خویشتن را به فرض می‌گیرم؛ اما فرضیه‌ی من برای کسب نهایت کمال خویشتن تلاش نمی‌کند (...). بلکه تنها به من خدمت می‌کند که از آن لذت ببرم و آن‌را مصرف کنم. من اکنون از فرضیه‌ی خویش مصرف می‌کنم و وجود دارم که آن‌را مصرف کنم. بنابراین آن فرضیه [یک انسان غیرکامل در برابر یک انسان ماهوی و کامل] اصولاً غیرواقعی است؛ زیرا از آن-جا که من تنها کس هستم، در نتیجه از دوگانگی یک من [انسان] به فرضیه گرفته شده و من فرضی‌خبر ندارم بلکه من خود را مصرف می‌کنم و این تنها به این معنی است که من وجود دارم. من خود را به فرضیه نمی‌گیرم زیرا خود را اصولاً در هر لحظه مطرح می‌کنم و می‌آفرینم.»<sup>۱</sup>

به این ترتیب، اشتیرنر انسان‌شناسی طبیعی فویرباخ را به چالش می‌کشد. وی در این‌جا می‌پرسد؛ آیا اصولاً امکان دارد که وجود انسان را در یک تقابل به صورت، یک "من ماهوی" (یعنی یک انسان ایده‌آل) و یک "من غیرماهوی" (یعنی یک انسان که از ماهیت خویش از خودبیگانه است) قرار داد. وی این تقابل را یک شکل استعلایی و غیرواقعی می‌شمارد که در تداوم افکار دینی مسیحیان به وجود آمده است. به این عبارت که فویرباخ با وجود رفرم فلسفی که منجر به تغییر جایگاه سوژه با ایزه در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل شده، مشکلی را حل نکرده است. در حالی که بنا بر اعتقاد مسیحیان "خدا برابر با عشق" محسوب می‌شود لیکن پس از نفی فویرباخی خدا به عنوان سوژه، این عبارت به صورت "عشق خدایی است"؛ در آمده. در حالی که بنا بر نقد فویرباخ مسیحیان صفات ناب انسانی را به خدا نسبت داده و از ماهیت خویش از خودبیگانه شده‌اند لیکن در طرح نوین همین صفات به ماهیت یک انسان ایده‌آل منسوب شده که در واقعیت مشاهده نمی‌شود. در حالی که مسیحیان خدا را به ماورای-طبیعت نسبت داده و تقدیس می‌کنند لیکن به نظر اشتیرنر طرح فویرباخ نیز از یک حوزه‌ی قدسی گزارش می‌دهد زیرا وی همان صفات ناب را به ماهیت یک انسان غیرواقعی نسبت می‌دهد که کردار انسان‌ها با یکدیگر باید به سوی آن سمت بگیرد. اما از آن‌جا که واقعیت از وجود انسان‌های خودخواه گزارش می‌دهد، در نتیجه به نظر

<sup>۱</sup> Stirner Max (۱۹۶۴): Der Einziger und sein Eigentum (۱۸۴۵), Leipzig, S. ۲۰۰

<sup>۱</sup> Vgl. Stirner Max (۱۹۶۴): ebd., S. ۷۶

«تمامی زیست اجتماعی ماهیتاً پراکسیس است. تمامی اسراری که منجر به رازآمیزی تئوری می‌شوند، راه حل منطقی خویش را در پراکسیس انسانی و در فهم این پراکسیس می‌یابند.»<sup>۱</sup>

پیدا است که پس از دگرگونی پارادایم تحقیقاتی دیگر فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ آن نقش سابق را برای مارکس و انگلس بازی نمی‌کرد. از این پس، مارکس و انگلس مشغول به تدوین کتاب "ایدئولوژی آلمانی" شدند که با وجدان فلسفی گذشته‌ی خویش تسویه حساب کنند.<sup>۲</sup> در حالی که مارکس در "جزوه‌های اقتصادی و فلسفی" خود، فویرباخ را بنیان‌گذار "ماتریالیسم حقیقی" و "علم واقعی"<sup>۳</sup> می‌خواند و همراه با انگلس در کتاب "خانواده‌ی مقدس" نقش وی را در "اتمام نقد دین" و ایجاد نظریه‌ی انسان‌گرایی و سوسالیسم تقدیر می‌کند<sup>۴</sup> اما در کتاب "ایدئولوژی آلمانی"، فویرباخ مورد انتقاد آن‌ها قرار می‌گیرد. موضوع در این‌جا دگرگونی انسان‌شناسی است. در حالی که مارکس و انگلس در کتاب "خانواده‌ی مقدس" از فویرباخ قدردانی می‌کنند زیرا وی ماهیت انسان را نه در شکل منزوی و ازخودبیگانه بلکه در ترکیب ماهوی‌اش، یعنی به عنوان انسان اجتماعی درک کرده است. لیکن در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" مارکس و انگلس به فویرباخ انتقاد می‌کنند که وی انسان را فقط به صورت یک موجود حساس که به معنی دست می‌یابد، درک کرده است اما نه به صورت یک موجود فعال. موجود فعال به این معنی که انسان از طریق کار (فعالیت آگاه، سوژکتیو) نه تنها طبیعت بیرونی (مادی) بلکه طبیعت درونی خود (غیرمادی) را نیز دگرگون می‌کند. در این‌جا منظور از طبیعت درونی، اندیشه‌ی انسان است که تحت تأثیر اشکال واقعی جامعه‌ی بورژوازی مانند: دین، فلسفه و ایدئولوژی قرار می‌گیرد و به صورت افکار طبقه‌ی حاکم بر طبیعت بیرونی واکنش می‌کند. پیدا است که تسویه حساب مارکس و انگلس با

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵f., Berlin (ost), S. ۷

<sup>۲</sup> مارکس در پیشگفتار کتاب "در مورد نقد اقتصاد سیاسی" (۱۸۵۹) بر این نکته تأکید می‌کند. که من و انگلس می‌خواستیم با "ایدئولوژی آلمانی" با "وجدان فلسفی گذشته‌ی خودمان تسویه حساب کنیم".

Vgl. Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in MEW Bd. ۱۳, S. ۳ff.

Berlin (ost), S. ۸f.

<sup>۳</sup> Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte ..., ebd., S. ۵۷.

<sup>۴</sup> Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Die Heilige Familie – Oder Kritik der kritischen Kritik, in: MEW Bd. ۲, S. ۱ff., Berlin (ost), S. ۱۳۲, ۱۴۷

فلسفه‌ای از ماهیت انسان در تداوم فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل قرار می‌گرفت زیرا که از زمینه‌ی مادی و واقعی خویش ناآگاه بود.

از آن پس که انگلس و بعداً مارکس کتاب "تنها کس و مالکیتش" را مطالعه کردند، نامه‌نگاری آن‌ها شدت گرفت. آن‌ها سرانجام به این نتیجه رسیدند که نقد مناسبات اجتماعی نه با وساطت یک فلسفه از ماهیت ایده‌آل انسان و یا موضوع ازخودبیگانگی انسان نسبت به نوع ماهویش بلکه باید مستقیماً و بدون واسطه، یعنی با رجوع به جهان واقعی تبدیل به موضوع تحقیق گردد. به بیان دیگر، بر خلاف فلسفه‌ی هگلی‌های جوان و یا نوع فویرباخی آن، این "آگاهی وارونه" نبود که باید دگرگون می‌گشت بلکه این "جهان وارونه" بود که اشکال واقعی، یعنی دین، فلسفه و ایدئولوژی را به صورت "آگاهی از جهان وارونه" به وجود می‌آورد. از آن پس که پارادایم تحقیقاتی مارکس و انگلس دگرگون شد، دیگر با رجوع به یک ماهیت ایده‌آل و غیرتاریخی از انسان، تضاد ماهیت با شکل واقعی جامعه‌ی بورژوازی نقد نشد بلکه نقد، کلیت پراکسیس اجتماعی را مستقیماً در بر گرفت. به این ترتیب، نقد از بند اشکال استعلایی و جنجالی آزاد شد و به صورت نقد درون‌ذاتی، کلیت مناسبات واقعی جامعه‌ی بورژوازی را در بر گرفت. البته مناسبات واقعی دو بعد متفاوت دارند، نخست شرایط مادی تولید (پراکسیس مولد) است، یعنی عوامل عینی، یعنی همان حوزه‌ای که در آن تضاد میان نیروهای مولد با مناسبات تولید به وجود می‌آید و رشد می‌کند. در این‌جا منظور همان ماهیت متضاد طبقاتی در جامعه‌ی بورژوازی است. و بعداً اندیشه (تئوری) می‌باشد که غیرمادی است، یعنی عوامل ذهنی، یعنی همان حوزه‌ای که از بطن مناسبات واقعی یک جامعه‌ی طبقاتی رشد کرده و بیان تضاد را ممکن می‌کند. در این‌جا منظور، اشکال واقعی جامعه‌ی بورژوازی مانند: دین، فلسفه و ایدئولوژی هستند که البته بر شرایط مادی تولید واکنش کرده و آن‌را دگرگون می‌کنند. از دید مارکس نقد درون‌ذاتی، هر دو حوزه را در بر می‌گیرد زیرا بنا بر امر اولویت ابژه بر سوژه، هر دوی آن‌ها در تشکیل واقعیت اجتماعی شریک هستند و در نتیجه به پراکسیس منسوب می‌شوند. مارکس تغییر پارادایم تحلیلی خویش را به بهترین وجه و در فشرده‌ترین شکل ممکنه در تز هشتم فویرباخ به شرح زیر طرح می‌کند:

«تقسیم کار تنها از آن لحظه تقسیم واقعی می‌گردد، آن‌جا که یک تقسیم کار مادی و ذهنی صورت بگیرد. از این لحظه آگاهی می‌تواند واقعاً متصور گردد، [یعنی] چیز دیگری از آگاهی پراتیک موجود بوده باشد، [یعنی] واقعاً چیزی را تصور کند، بدون این‌که یک چیز واقعی را تصور کرده باشد. از این لحظه آگاهی قادر است که خود را از جهان رها سازد و به سوی پرداختن تئوری، دین‌شناسی، فلسفه و اخلاق "ناب" و غیره سوق بگیرد.»<sup>۱</sup>

از آن‌جا که دین، فلسفه و ایدئولوژی به صورت اشکال ظاهری (تئوری) بر جامعه‌ی طبقاتی واکنش می‌کنند و منجر به دگرگونی واقعیت اجتماعی (پراکسیس) می‌شوند و از آن‌جا که انسان‌ها تحت تأثیر این اشکال ظاهری در جامعه‌ی طبقاتی ادغام و فعال می‌شوند، در نتیجه تولید تئوری ناب نه به معنی بازتاب مجرد از "جهان وارونه" و گسست از واقعیت اجتماعی بلکه به معنی تشکیل قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم جهت واکنش بر پراکسیس و دگرگونی آن محسوب می‌شود. نبرد طبقاتی مضمون این پراکسیس است که از ذات درونی ماهیت متضاد رشد کرده و همواره در کشمکش با اشکال ظاهری جامعه‌ی طبقاتی می‌باشد. به بیان دیگر، دین، فلسفه و ایدئولوژی از این منظر به واقعیت اجتماعی منسوب می‌شوند زیرا به صورت قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم از یک سو، بر افکار عمومی حکم‌فرمایی کرده و سازمان جامعه‌ی طبقاتی را موجه می‌کنند و از سوی دیگر، توجیه نظری قوای اجرایی و اعمال خشونت دولتی را می‌سازند. اعمال خشونت دلیل مادی دارد زیرا مارکس و انگلس پس از دگرگونی پارادایم تحلیلی خویش از انسان‌شناسی فویرباخ گسسته و انسان را به صورت موجود فعال شناخته بودند. به این معنی که انسان‌ها از طریق کار نه تنها طبیعت بیرونی بلکه طبیعت درونی خویش را نیز دگرگون می‌سازند و به شرح زیر همواره در کشمکش با قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم منجر به اختلال در روند جامعه‌ی طبقاتی می‌شوند:

«مبنا، انسان‌های واقعی و فعال در نظر گرفته و از روند واقعی زندگی آن‌ها هم‌چنین تکامل بازتاب‌های ایدئولوژیک و پژوهاک‌های این روند زندگی تشریح می‌شوند. (...)

اخلاق، دین، متافیزیک و سایر ایدئولوژی و اشکال آگاهی‌ها که با آن‌ها متناسب اند، در

گذشته‌ی فلسفی خویش به اجبار گریبان برونو بائر را نیز به دلیل موضع صرف انتقادی و هم‌چنین اشتیرنر را به دلیل انفعال در برابر اوضاع موجود می‌گرفت. به نظر مارکس و انگلس هر سه‌ی آن‌ها به شرح زیر تحت تأثیر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل قرار دارند:

«انسان‌ها تا کنون همواره تصورات اشتباهی در مورد خود داشته‌اند، از این‌که چه هستند و یا چه باید باشند. آن‌ها بنا بر تصورات‌شان از خدا، از انسان عادی و غیره روابط خود را منظم کرده‌اند. زاینده‌های ذهن آن‌ها فراتر از ذهن‌شان رشد کرده است. در برابر مخلوقات آن‌ها، خالقان سر فرد آورده‌اند. آن‌ها را از این تصورات واهی، تفکرات، دگم-ها، ماهیت تصویری که تحت بارشان علیل می‌شوند، رها کنیم. در برابر حاکمیت این تصورات قیام کنیم. یکی [فویرباخ] می‌گوید: به آن‌ها بیاموزیم که این تصورات را با تفکری که متناسب با ماهیت انسان است، عوض کنند، دیگری [برونو بائر] می‌گوید: در مورد آن‌ها موضع انتقادی بگیریم، دیگری [اشتیرنر] می‌گوید: آن‌ها را به فراموشی بسپاریم و آن‌گاه واقعیت موجود در هم خواهد شکست. این توهمات بیگانه و بچه‌گانه هسته‌ی فلسفه‌ی نوین هگلی‌های جوان را می‌سازند (...).»<sup>۱</sup>

پیداست که از منظر مارکس و انگلس یک گسست فلسفی با ایده‌آلیسم هگلی و اشکال نوین و جوان آن فقط زمانی امکان داشت که نقد کلیت بر اصل اولویت ابژه بر سوژه استوار می‌شد و با تمایز میان ماهیت متضاد (مادی) با اشکال ظاهری (غیرمادی) به ذات درونی جامعه‌ی بورژوازی دست می‌یافت. بنابراین در حالی که مارکس در "جزوه-های اقتصادی و فلسفی" خویش با استفاده از مقوله‌ی ازخودبیگانگی فویرباخ و با رجوع به یک ماهیت استعلایی از انسان، استقلال و حاکمیت روند تولید بر انسان‌ها را به بند نقد می‌کشد لیکن همراه با انگلس در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" موضوع استقلال و حاکمیت را نه دیگر با واسطه بلکه بدون واسطه، یعنی با رجوع به مناسبات تولید مستقیماً نقد می‌کند. در این‌جا سرچشمه‌ی رشد ماهیت متضاد، تقسیم کار مادی و کار ذهنی است که به شرح زیر منجر به تشکیل اشکال ظاهری جامعه‌ی طبقاتی، یعنی "آگاهی از جهان وارونه" می‌شوند:

<sup>۱</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. ۱۳

<sup>۱</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Deutsche Ideologie, ebd., S. ۳۱

انگلس به شرح زیر جنبش کمونیستی را از تعریف گذشته‌ی آن آزاد و بر بستر واقعی و تاریخی آن مستقر می‌سازند:

«کمونیسم برای ما یک وضعیت نیست که باید بر قرار گردد، یک ایده‌آل که واقعیت به سوی آن سمت [خواهد] گرفت. ما کمونیسم را یک جنبش واقعی که اوضاع کنونی را فسخ می‌کند، می‌نامیم.»<sup>۱</sup>

به این ترتیب، برای مارکس و انگلس ممکن می‌شود که از یک سو، در برابر "اشکال تخیلی" از سوسیالیسم و کمونیسم موضع بگیرند و از سوی دیگر، زمینه‌ی نقد ماتریالیستی - دیالکتیکی دولت و جامعه‌ی بورژوازی را مهیا سازند. در این‌جا آن روش اندیشیدن انتقادی که از نقد دین آغاز شده و با اولویت ابژه بر سوژه به اوج شناخت - شناسی از کلیت جامعه‌ی طبقاتی دست یافته بود، به بهترین وجه ممکنه شرایط نقد اشکال محافظه‌کار، تقلیل‌گرا و مثبت‌گرای جهان مدرن و معاصر را نیز آماده می‌ساخت. این اشکال نوین که به صورت فلسفه‌ی درون‌ذاتی، ایدئولوژی بورژوازی و سیاست اقتصادی به وجود آمده بودند، همگی استقرار جامعه‌ی بورژوازی را با رجوع به فلسفه‌ی حقوق طبیعی موجه می‌کردند. به این دلیل که پس از انقلاب‌های بورژوازی و تشکیل دولت‌های مدرن در غرب اروپا دیگر قرار نبود که مانند دوران آنتیک، مناسبات اجتماعی و قدرت دولتی با استناد به ماورای طبیعت و ایمان دینی (انجیل و وحی الهی) و به صورت اخروی موجه شوند. بنابراین نظریه‌پردازان بورژوازی به تحریف فلسفه‌ی حقوق طبیعی روی آوردند که تشکیل جامعه‌ی بورژوازی و دولت مدرن را به صورت تحقق خرد بشری و در شکل دنیوی مستدل سازند. پیدا است که در طرح نوین ماهیت متضاد جامعه‌ی طبقاتی باید در اشکال بورژوازی پوشیده و به صورت تجلی خردگرایی در واقعیت موجه می‌شد.<sup>۲</sup>

سرچشمه‌ی تحریف فلسفه‌ی حقوق طبیعی نخست به یک فرضیه‌ی غیرتاریخی از انسان‌شناسی مربوط می‌شود. به این معنی که انگاری ماهیت انسان با غرایض، نیازها و خرد همراه است و انسان‌ها با استفاده از توان طبیعی خود مانند: پشتکار و خلاقیت

این‌جا دیگر ظاهر استقلال‌یافته را حفظ نمی‌کنند. آن‌ها فاقد تاریخ اند، آن‌ها فاقد تکامل اند بلکه انسان‌ها که تولید مادی خویش و تبادل مادی خویش را تغییر می‌دهند همراه با آن‌ها واقعیت خویش و هم‌چنین تفکر و تولید تفکر خویش را تغییر می‌دهند.<sup>۱</sup>

در این‌جا دیگر انسان فویرباخی مشاهده نمی‌شود. این انسان فقط یک موجود حساس نیست که به معنی دست می‌یابد و از طریق افکار دینی خودساخته از نوع ماهوی خویش از خودبیگانه می‌شود. در برابر این طرح از انسان‌شناسی، انسان مورد نظر مارکس و انگلس یک موجود فعال است. در این‌جا فعالیت دو بعد متفاوت دارد. نخست فعالیت مادی (حوزه‌ی تضاد) است که ماهیت متضاد جامعه‌ی طبقاتی را عریان ساخته و به صورت اولویت ابژه بر سوژه در روند شناخت ادغام می‌شود. بعداً فعالیت غیرمادی (حوزه‌ی بیان تضاد) است که اشکال موجود جامعه‌ی طبقاتی را به چالش می‌کشد و به صورت حاصل کشمکش با قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم دوباره بر فعالیت مادی و حوزه‌ی تضاد واکنش می‌کند. نتیجه‌ی این واکنش دگرگونی واقعیت و طبیعت بیرونی است که البته دوباره به صورت اولویت ابژه بر سوژه در شناخت‌شناسی ماتریالیستی - دیالکتیکی از کلیت جامعه‌ی طبقاتی ادغام می‌شود.

پیداست که موضوع کمونیسم و مسئله‌ی نوع ماهوی انسان نیز پس از عبور مارکس و انگلس از انسان‌شناسی فویرباخی و با دگرگونی پارادایم تحلیلی آن‌ها از منظر دیگری طرح می‌شوند. از این پس، کمونیسم دیگر یک تصور غیرتاریخی و یک طرح جنجالی و استعلایی نیست که انسان‌ها پس از فسخ دین و مالکیت خصوصی به عنوان واسطه‌های از خودبیگانگی به سوی تحقق آن سمت می‌گیرند. به همین منوال نیز نوع ماهوی انسان تبدیل به یک تولید تاریخی می‌شود که از درون پراکسیس اجتماعی، یعنی نبرد طبقاتی رشد می‌کند. به این معنی که انسان‌ها در روند تاریخ و از طریق کار نه تنها به توان‌های درون‌ذاتی خویش پی می‌برند و در کشمکش با دین، فلسفه و ایدئولوژی به عنوان قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم و اشکال "آگاهی از جهان وارونه" به خودآگاهی می‌رسند بلکه پس از کسب تجربیات نبرد طبقاتی به ضرورت همبستگی پی برده و با اتخاذ اراده‌ی جمعی اهداف خویش را نیز معین و متحقق می‌سازند. به این ترتیب، مارکس و

<sup>۱</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Deutsche Ideologie, ebd., S. ۳۵

<sup>۲</sup> Habermas, Jürgen (۱۹۷۸): Theorie und Praxis, Frankfurt am Main, S. ۱۰۲, ۱۰۶

<sup>۱</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Deutsche Ideologie, ebd., S. ۲۶f.



از خانواده آغاز شده، منجر به فردیت می‌شود و خانواده را در جامعه‌ی بورژوازی نفی می‌کند. در این‌جا اصول دولتی به صورت قوانین مدنی با افراد در شکل شهروند به آشتی می‌رسند و آن وحدت مستقیم خانواده که قبلاً از طریق امتیزه شدن افراد نفی شده بود، دوباره غیرمستقیم در جامعه‌ی بورژوازی میسر می‌گردد. دستگاه ساختاری جامعه‌ی بورژوازی مجلس اقشار و اصناف است که تضاد این مقوله‌ها را با رجوع به خرد، یعنی از طریق تدوین حقوق مثبت وساطت می‌کند و جامعه‌ی بورژوازی را با وجود کثرت به وحدت می‌رساند. در این‌جا نفی نفی متحقق می‌گردد. به این معنی که شهروند در جامعه‌ی بورژوازی (نفی اول) و جامعه‌ی بورژوازی در دولت (نفی دوم) ادغام می‌شوند و جامعه با وجود کثرت به وحدت می‌رسد. سرانجام حرکت دیالکتیکی یک نتیجه‌ی مثبت است که به صورت تدوین قرارداد و تصویب قوانین دولت با ملت، جامعه‌ی آشتی‌یافته را متشکل می‌سازند. البته مارکس نه استقلال مقوله‌ها و نه جامعه‌ی آشتی‌یافته در طرح هگل را می‌پذیرفت.<sup>۱</sup> به نظر وی جامعه‌ی بورژوازی نه تنها در دولت نفی نشده بلکه دولت شکل دوگانه‌ی آن است. به این معنی که جامعه‌ی بورژوازی به صورت نافی خانواده پا بر جا می‌ماند و به دلیل تضادهای درون‌ذاتی خویش نیاز به خشونت دولتی جهت تداوم خویش دارد. پیدا است که از این منظر نفی نفی هگلی یک شکل استعلایی به خود می‌گیرد که موجودیت "جهان وارونه" را موجه کند. به بیان دیگر، حرکت دیالکتیکی اصولاً جامعه‌ی بورژوازی را از درون تضادهای ذاتی خویش منهدم و به صورت یک نتیجه‌ی نهایی به درجه‌ی بالاتری متکامل می‌کند. از آن‌جا که مالکیت خصوصی اصولاً ارتباطی با طبیعت انسان ندارد، در نتیجه حرکت دیالکتیکی جامعه‌ی بورژوازی از طریق شکل دوگانه‌ی آن، یعنی قوای قضایی و اجرایی دولت متوقف می‌گردد.<sup>۲</sup> بنابراین نقد مارکس مبنای استعلایی و مثبت‌گرای فلسفه‌ی حق هگل را نشانه می‌گیرد و آن‌را تنها شکلی می‌شمارد که البته به صورت تولیدات ناب ذهنی در واقعیت مشاهده می‌شود و بر جامعه واکنش می‌کند، در حالی که هم‌زمان

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost), S. ۲۰۶

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte ..., ebd., S. ۵۸۱

موفق به تصاحب کالاها می‌شوند. حوزه‌ی تعویض کالاها بازار است که در آن تولیدکننده و مصرف‌کننده با یکدیگر مرتبط و با رجوع به خرد خویش معامله می‌کنند. فرضیه‌ی دوم فردیت است. به این معنی که جامعه‌ی مدرن بورژوازی مستقیماً از طریق افراد، یعنی انسان‌های مجزا به هم پیوند می‌خورد. پیدا است که در این‌جا نه مشکلی به صورت مشکل اجتماعی وجود دارد و نه منافع فردی می‌توانند به صورت منافع طبقاتی مطرح شوند. از آن‌جا که تشکیل جامعه‌ی بورژوازی برابر با تحقق خرد بشری قلمداد می‌شود، در نتیجه هر مشکلی باید با رجوع به فرد حل و فصل گردد. فرضیه‌ی سوم تجربه‌گرایی است. به این معنی که شکل واقعی جامعه‌ی بورژوازی همان‌گونه که هست، پذیرفته می‌شود. بخصوص در همین ابعاد غیرتاریخی این فرایض است که جوانب ایدئولوژی بورژوازی نیز به خوبی افشا می‌شوند. به این معنی که مناسبات اجتماعی اصولاً از طریق رابطه‌ی فرد با طبیعت به وجود نیامده‌اند. نه کسی تا کنون به تنهایی حیوانی را اهلی، نه زمینی را زراعی و نه خانه‌ای را ساخته است. البته مسئله‌ی تقسیم کار میان انسان‌ها فقط محدود به دوران زیست مسکون و زراعی آن‌ها نمی‌شود زیرا حتا انسان‌های اولیه (هومونید) که از طریق شکار و گردآوری زندگی می‌کردند، در جماعت به سر می‌بردند و بدون تقسیم کار جنسیتی قادر به حفظ بقای نوع خویش نبودند. دلیل این موضوع ضعف طبیعت انسان در برابر طبیعت خشن است که زندگی جمعی و تقسیم کار را بر وی تحمیل می‌کند. بنابراین با رجوع به این فرایض غیرتاریخی مانعی در برابر پرسش پیرامون ماهیت متضاد جامعه‌ی طبقاتی ساخته و دلایل فقر و بیکاری کارگران و بردگی کار مزدی به خود آن‌ها نسبت داده می‌شوند. پیداست که در یک چنین جامعه‌ای که انگاری بر خرد بشری استوار شده و هر کسی بنا بر توان خود کاملاً منصفانه به نتایج فعالیت‌اش نیز دست می‌یابد، در نتیجه تشکیل سازمان امنیت و قوای مجریه جهت سرکوب نبرد طبقاتی نیز موجه می‌شود. برای نمونه نتایج این فرایض غیرتاریخی را می‌توان به خوبی در طرح هگل به صورت جامعه‌ی آشتی‌یافته مشاهده کرد.

به این عبارت که هگل دولت، جامعه‌ی بورژوازی و خانواده را به صورت مقوله‌های مستقل در برابر هم قرار می‌دهد و مدعی می‌شود که جامعه‌ی بورژوازی بر خرد بشری استوار شده و در نتیجه به آشتی دست می‌یابد. به این معنی که حرکت دیالکتیکی که

مالکیت خصوصی نیز کاملاً منصفانه، یعنی به صورت نتیجه‌ی کار، فعالیت، خلاقیت و توان فردی شهروندان به وجود آمده که البته مبتنی بر یک توافق اجتماعی و "خرد عملی" است.

مارکس در این دوران دست نوشته‌های متعددی را به پایان رساند که بعداً زمینه‌ی تدوین نقد اقتصاد سیاسی را ساختند. از جمله باید از کتاب‌های "گروندریسه"، "تئوری-های ارزش اضافی" و "در مورد نقد اقتصاد سیاسی" یاد کرد. به این ترتیب، مارکس در مجلدهای سرمایه میان اقتصاد عامی و اقتصاد ملی تفاوت می‌گذارد. برای وی اقتصاد عامی اصولاً جنبه‌ی تحقیقاتی ندارد زیرا کار خود را محدود به توجیه مناسبات تولید می‌کند. در برابر اقتصاد ملی فقط اشکالی را که البته در واقعیت مشاهده می‌شوند اما با ماهیت متضاد اقتصاد بورژوازی در تناقض هستند، تبدیل به تئوری می‌کند. همان‌گونه که مارکس جامعه‌ی آشتی‌یافته‌ی هگل را به دلیل تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی بورژوازی مردود می‌خواند، به همین صورت نیز بازار را به عنوان یک نهاد خردگرا جهت تشکیل "قیمت طبیعی" نمی‌پذیرد. در این‌جا مارکس نظریه‌پردازان اقتصاد ملی را متهم می‌کند که فقط اشکالی را که البته در واقعیت مشاهده می‌شوند اما با ماهیت متضاد اقتصاد بورژوازی در تناقض هستند، بررسی کرده‌اند.<sup>۱</sup> به نظر وی آن‌ها از این رو به ماهیت متضاد نظام سرمایه‌داری پی نمی‌برند زیرا فقط "دوران ساده"، یعنی مبادله‌ی کالا را تبدیل به تئوری می‌کنند. بنابراین اقتصاد ملی فقط به شکل مبادله دست می‌یابد که البته در واقعیت مشاهده می‌شود لیکن ماهیت متضاد نظام طبقاتی را می‌پوشاند. برای نمونه مارکس به شرح زیر نقد خود را بر اقتصاد ملی روا می‌دارد:

«حوزه‌ی دوران یا مبادله‌ی کالا که در حدود آن خرید و فروش نیروی کار به حرکت در می‌آید، عملاً نهایت واقعی از حقوق انسان مادرزادی است. تنها چیزی که این‌جا حکم‌فرمایی می‌کند، آزادی، برابری، مالکیت و فردیت است. آزادی! زیرا خریدار و فروشنده‌ی یک کالا، برای نمونه نیروی کار، تنها از طریق اراده‌ی آزاد خویش متأثر می‌شوند. آن‌ها به صورت اشخاص آزاد و متساوی الحقوق به توافق می‌رسند. توافق

تضاد ماهوی جامعه‌ی طبقاتی را نیز می‌پوشاند. بنابراین مارکس به شرح زیر نقد خود را بر جامعه‌ی آشتی‌یافته‌ی هگل روا می‌دارد:

«اصناف تنها ملت و حکومت را وساطت نمی‌کنند. آن‌ها مانع می‌شوند که خشونت اشرافی به صورت افراط منزوی، همراه با خشونت عریان حاکم و استبداد، هم‌چنین انزوای منافع به خصوص و هم‌چنین بازنمای افراد به صورت جماعت و انبوه مردم به نظر بیاید. این وساطت با اصناف، با خشونت سازمان‌دهی شده‌ی حکومت مشترک است. در یک دولت که در آن موضع اصناف مانع می‌شود که افراد بازنمای یک جماعت یا انبوهی از مردم، و این چنین به یک عقیده و اراده‌ی غیرارگانیک، [یعنی] تبدیل به خشونت عریان و انبوه مردمی در برابر دولت ارگانیک شوند، (...)<sup>۱</sup>»

بنابراین اصناف منجر به انفعال جنبش‌های مردمی در برابر خشونت اشرافی و دولتی می‌گردند. به این معنی که تشکیل اصناف یک ساختار واقعی می‌سازد که با ماهیت متضاد جامعه‌ی بورژوازی در تناقض است و نتیجه نه یک جامعه‌ی آشتی‌یافته بلکه یک جامعه‌ی وساطت‌شده می‌باشد. در این‌جا مارکس از همان فرایض غیرتاریخی بورژوازی آغاز می‌کند و با اولویت ابژه بر سوژه و پس از بررسی جامعه‌شناسانه‌ی مقوله‌ها، هگل را با عواقب فرایض خود مواجه می‌کند. وی به همین منوال نیز به نقد اقتصاد سیاسی روی می‌آورد. از آن‌جا که اقتصاد سیاسی نیز مانند: ایدئولوژی بورژوازی و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگلی با رجوع به همان فرایض غیرتاریخی و با تحریف فلسفه‌ی حقوق طبیعی موجه می‌شوند، در نتیجه مارکس نه استقلال مقوله‌ها و نه آشتی آن‌ها را می‌پذیرد. بنا بر اقتصاد کلاسیک سرمایه، زمین و کار مقوله‌های مستقل هستند که به آن‌ها سود سرمایه، رانت زمین و کارمزد تعلق می‌گیرد. انگاری که یک زمین‌بایر و پول بدون استفاده از نیروی کار هم منجر به درآمد می‌شوند. اقتصاد کلاسیک از سوی دیگر، مدعی می‌شود که فروشنده و خریدار در کمال آزادی و آگاهی و با رجوع به خرد خویش در بازار شرکت می‌کنند و در آن‌جا به "قیمت طبیعی" دست می‌یابند. به بیان دیگر، اقتصاد کلاسیک نیز مانند فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به این نتیجه می‌رسد که جامعه‌ی بورژوازی بر خرد بشری استوار شده و به آشتی دست یافته و تشکیل

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I – Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۹۰, ۵۶۴

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen ... , ebd., S. ۲۷۰f.

موضوعیت‌یافته‌ی غیر را که پی در پی بلاعوض تصرف می‌کند، دائماً و از نو به مقدار بیشتری از کار زنده‌ی غیر مبدل می‌سازد.<sup>۱</sup>

بنابراین مارکس از طریق تمایز میان ماهیت متضاد و شکلی که در واقعیت مشاهده می‌شود از یک سو، تأیید می‌کند که در "دوران ساده" مبادله‌ی برابرها میسر می‌شود. این همان تجربیات مبادله‌ی کالا با پول در بازار است که اقتصاد ملی از آن یک تئوری ساخته و شکل واقعی مبادله و اقتصاد بورژوازی را موجه می‌کند. لیکن در حوزه‌ی تولید و دوران سرمایه با کار مزدی است که ماهیت متضاد نظام سرمایه‌داری عریان می‌گردد. پیدا است که از این منظر نتایج تئوریک نمایندگان اقتصاد سیاسی در تضاد با فرایض خودشان قرار می‌گیرند. در این‌جا نه انباشت سرمایه و تشکیل مالکیت خصوصی نتیجه‌ی توان و فعالیت فردی است و نه تحمل بردگی کار مزدی نشانه‌ی تصمیم آن انسان‌های آگاه به شمار می‌رود که با رجوع به خرد و در کمال آزادی توان و کالاهای خود را در بازار معاوضه کرده و به "قیمت طبیعی" دست یافته‌اند. در حالی که موجودیت مالکیت خصوصی به صورت کار اضافی پرداخت نشده، سلب مالکیت نتایج کار شخصی و استثمار نیروی کار افشا می‌شود، حاکمیت کار مزدی نقش یک خشونت اقتصادی بر طبقه‌ی کارگر را به خود می‌گیرد.<sup>۲</sup> به این معنی که در اقتصاد بورژوازی نیروی کار به صورت دوگانه آزاد شده است. از یک سو، کارگران آزاد هستند که نیروی کار خود را به هر سرمایه‌داری که می‌خواهند، بفروشند و مانند دوران فئودالی بنده‌ی مالکان محسوب نمی‌شوند. لیکن کارگران از سوی دیگر، از ابزار و مناسبات تولید نیز آزاد شده‌اند و بنابراین برای حفظ بقای خویش مجبور به فروش نیروی کار خویش هستند. در این‌جا قوانین بازار و پول واسطه‌های این خشونت اقتصادی‌اند که بر کارگران مزدی اعمال می‌شود.

موضوع نبرد طبقاتی نیز مشخصاً همین تضاد میان ماهیت و اشکال جامعه‌ی بورژوازی است. به این معنی که با استفاده از خشونت غیراقتصادی (انباشت اولیه) و در روند انقلاب صنعتی طبقه‌ای به صورت پرولتاریا به وجود آمده است که خودانگاری و

نتیجه‌ی پایانی است که در آن به اراده‌ی آن‌ها یک بیان حقوقی می‌دهد. برابری! زیرا آن‌ها به صورت صاحبان کالا با یکدیگر مرتبط شده و برابرها را تعویض می‌کنند. مالکیت! زیرا هر کسی تنها مال خویش را در اختیار دارد. فردیت! زیرا هر کدام از آن‌ها فقط به فکر خویش است. تنها قدرتی که آن‌ها را به همدیگر می‌رساند و پیوند می‌دهد، نفع فردی، مزیت بخصوص و علاقه‌ی شخصی آن‌ها است.<sup>۱</sup>

به نظر مارکس نمایندگان اقتصاد ملی مانند آدام اسمیت و دیوید ریکاردو قادر نیستند که به ماهیت متضاد نظام سرمایه‌داری پی ببرند زیرا فقط "دوران ساده"، یعنی مبادله‌ی کالاها با پول را تبدیل به تئوری می‌کنند. بنابراین اقتصاد ملی فقط به شکل مبادله دست می‌یابد که البته در واقعیت مشاهده می‌شود لیکن ماهیت متضاد نظام طبقاتی در جامعه‌ی بورژوازی را می‌پوشاند. در حالی که اقتصاد ملی به بررسی "دوران ساده" بسنده می‌کند و موجودیت مالکیت خصوصی را با رجوع به تجربه موجه می‌کند، مارکس موضوع نقد اقتصاد سیاسی را به حوزه‌ی تولید بسط داده و با نقد دوران سرمایه با کار مزدی، تشکیل مالکیت خصوصی را به عنوان خلع نتایج کار شخصی، کار اضافی پرداخت نشده و نتیجه‌ی استثمار کار مزدی به شرح زیر افشا می‌سازد:

«هم‌اکنون مالکیت بر کار پرداخت نشده در گذشته به صورت تنها شرط برای تصاحب کار زنده‌ی پرداخت نشده به مقیاس روز افزون هویدا می‌شود. هر چه سرمایه‌دار بیشتر انباشته باشد به همان اندازه بیشتر می‌تواند انباشت کند. (...) زیرا نخست قسمتی از سرمایه که در برابر نیروی کار مبادله می‌شود خود جزئی از حاصل کار غیر است که بلاعوض تصاحب شده است و بعداً تولید کننده‌ی آن، [یعنی] کارگر نه تنها باید به جبران آن پردازد بلکه مجبور است اضافه‌ی تازه‌ای نیز بر آن ضمیمه کند. بنابراین رابطه‌ی مبادله‌ای بین سرمایه‌دار و کارگر فقط نمائی است متعلق به پروسه‌ی دوران، صرفاً شکلی بیگانه از ماهیت است که آن‌را با سحر می‌پوشاند. خرید و فروش دائمی نیروی کار شکل است. ماهیت عبارت از این است که سرمایه‌دار قسمتی از کار

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): ebd., S. ۱۸۹f.

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): ebd., S. ۶۰۹

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): ebd., S. ۸۷f.

(خردگرا) رابطه‌ی اوضاع موجود (قلمرو ضرورت‌ها) با اوضاع مطلوب (قلمرو آزادی‌ها) را برقرار می‌سازد. لیکن از آن‌جا که خودآگاهی طبقاتی به تنهایی قادر به دگرگونی مناسبات موضوعیت‌یافته‌ی این "جهان وارونه" نمی‌باشد، در نتیجه قدرت مادی باید از طریق قدرت مادی سرنگون گردد.<sup>۱</sup> به این معنی که انقلاب اجتماعی کلیت و تمامی شئون جامعه‌ی بورژوازی را در بر می‌گیرد و در پراکسیس نبرد طبقاتی متحقق می‌گردد.

#### نتیجه:

همان‌گونه که در این‌جا تشریح کردم، با وجودی که در روش اندیشیدن انتقادی مارکس دگرگونی به وجود آمده است. اما نقد تضاد میان ماهیت و شکل واقعی جامعه-ی بورژوازی و حق براندازی این تضاد به صورت حق انقلاب مانند یک خط سرخ در تمامی نوشته‌های وی مشاهده می‌شود. منتها با این تفاوت که مارکس پس از دگرگونی پارادایم تحلیلی خویش و عبور از انسان‌شناسی فویرباخ دیگر نه با رجوع به یک ماهیت غیرتاریخی و استعلایی از انسان بلکه بدون واسطه و مستقیماً مالکیت بورژوازی، اقتصاد سیاسی و دولت را مورد انتقاد قرار داده و براندازی تضاد ماهیت با شکل واقعی جامعه-ی بورژوازی را به صورت حق انقلاب مستدل می‌کند.

شناخت مارکس از ماهیت متضاد از طریق نقد دین به وجود آمد که به نقد فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی، اقتصاد کلاسیک انگلیسی و فعالیت سیاسی فرانسوی به عنوان اشکال واقعی جامعه‌ی بورژوازی انجامید. به بیان دیگر، همان‌گونه که نقد دین به معنی نقد خودانگاری روحانیت است، نقد اشکال واقعی جامعه‌ی بورژوازی نیز به معنی نقد خودانگاری و ایدئولوژی بورژوازی است. هم‌زمان مارکس از طریق نقد این سه پروژه‌ی جهان مدرن و معاصر یک فلسفه‌ی عملی و یک چشم‌انداز برای استقرار سوسیالیسم به وجود آورد. در این‌جا فلسفه دیگر اشکال توجیهی، جنجالی و تفسیری از روابط جامعه‌ی طبقاتی را ندارد بلکه در شکل سلبی آن به یک نظریه‌ی رئالیستی و انتقادی جهت دگرگونی "جهان وارونه‌ی" بورژوازی و نظام سرمایه‌داری دست می‌یابد.

ایدئولوژی بورژوازی را در اشکال حق مالکیت، برابری، آزادی و فردیت نمی‌پذیرد. به این دلیل که پرولتاریا مشخصاً ماهیت وارونه‌ی این اشکال واقعی را در روند تولید و زیست اجتماعی خویش تجربه می‌کند. از آن‌جا که پرولتاریا با رجوع به خرد و بنا بر فلسفه‌ی حقوق طبیعی زجر و فقر خویش را نتیجه‌ی حاکمیت مالکیت خصوصی می‌شمارد، در نتیجه دلیل زجر و فقر خویش، یعنی مالکیت خصوصی را نیز نفی می‌کند. به این معنی که آن اقلیت بورژوازی که انبوه کارگران را سلب مالکیت کرده (نفی اول)، از طریق انبوه کارگران سلب مالکیت می‌شود (نفی دوم). مارکس فسخ این ماهیت متضاد و براندازی این "جهان وارونه" را ضروری می‌خواند و برای انسان‌هایی که در نظام سرمایه‌داری سلب مالکیت و تحقیر می‌شوند به شرح زیر حق انقلاب قائل می‌گردد:

«سلب مالکیت از طریق عمل کرد قوانین درون‌ذاتی خود تولید سرمایه‌داری صورت می‌گیرد (...). از این رو، مالکیت خصوصی سرمایه‌داری اولین نفی مالکیت فردی که بر اساس کار شخصی بنا شده است، می‌باشد. اما تولید سرمایه‌داری با ضرورت یک روند طبیعی نفی خویش را پدید می‌آورد. این نفی نفی است. این مالکیت خصوصی را دوباره برقرار نمی‌سازد، به خوبی اما مالکیت فردی را که بر زمینه‌ی دست‌آورد عصر سرمایه‌داری: [یعنی] مشارکت و مالکیت همگانی از زمین و از ابزار تولید که از طریق کار تولید شده‌اند. (...) آن‌جا موضوع سلب انبوه مردم از طریق تعداد کمی غاصب بود، این-جا موضوع سلب تعداد کمی غاصب از طریق انبوه مردم است.»<sup>۱</sup>

البته مارکس الغای مالکیت خصوصی را فقط یک مسئله‌ی حقوقی نمی‌شمارد زیرا نفی نفی تنها یک مقاومت بی معنی در یک دوران گذار نیست بلکه یک نفی تاریخی است که از طریق تعمیم یک تئوری انقلابی وساطت می‌شود. بنابراین دگرگونی "جهان وارونه" نتیجه‌ی یک حرکت دیالکتیکی از موجودیت ماتریالیستی انسان است که البته از طریق نقد درون‌ذاتی فلسفه، ایدئولوژی و سیاست اقتصادی سمت می‌گیرد. این تئوری انقلابی نقد "جهان وارونه‌ی" بورژوازی است که زجر و فقر پرولتاریا را به صورت تصنعی تولید می‌کند. در این‌جا مقوله‌ی خودآگاهی طبقه‌ی کارگر به صورت یک حرکت ماتریالیستی - دیالکتیکی فهمیده می‌شود که به صورت یک اصل مثبت

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): ebd., S. ۷۹۰f.

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen ..., ebd., S ۳۹۱

تشکیل نظام جمهوری اسلامی را به آمریکا نسبت می‌دهند. و مثبت‌گرایی به دو شکل، در ابتدا به این معنی که با در نظر داشتن عمق بحران نظری موجود، تعدد احزاب کمونیست و سازمان‌های سوسیالیستی و پراکندگی فعالان کارگری آینده‌ی مثبتی ترسیم می‌شود. انگاری که قرار است به زودی جمهوری اسلامی از طریق این احزاب و سازمان‌ها سرنگون گردد و قدرت سیاسی در اختیار رهبران آن‌ها قرار بگیرد. و بعداً به این معنی که بحران نظری و سازمانی موجود بهانه‌ای برای تحقق دموکراسی و ائتلاف با همان جریان‌های طبقه‌ی حاکم روحانی و درباری می‌شود که در تاریخ خویش برای جنبش کارگری به غیر از سرکوب چیزی به ارمغان نیاورده اند.

به نظر من تنها با رجوع به مکتوبات و شناخت روش اندیشیدن انتقادی و انقلابی مارکس است که حل و فصل بحران نظری موجود و تدوین یک فلسفه‌ی عملی نوین برای جنبش کارگری - سوسیالیستی در ایران ممکن می‌شود.

#### منابع:

Bauer, Bruno (۱۹۶۸): *Feldzüge der reinen Kritik*, Nachwort von Hans Martin Saß, Frankfurt am Main

Bloch, Ernst (۱۹۶۱): *Naturrecht und menschliche Würde*, Gesamtausgabe Bd. ۶, Frankfurt am Main

Bucharin Nikolai (۱۹۲۲): *Theorie des Historischen Materialismus – Gemeinverständliches Lehrbuch der Marxistischen Soziologie*, Hamburg, S. ۲۵۹, ۳۵۷f.

Bucharin, Nikolai/Deborin, Abram (۱۹۷۴): *Kontroversen über dialektischen und mechanischen Materialismus*, Frankfurt am Main

Buhr, Manfred (۱۹۷۲): *Zur Geschichte der klassischen bürgerlichen Gesellschaft*, Bacon, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Leipzig

Engles, Friedrich (۱۹۷۸): *Brief an Franz Mehring*, in: MEW, Bd. ۳۹, S. ۹۶ff., Berlin (ost)

مشخصاً از همین منظر نیز به خوبی دلیل بحران نظری جنبش کارگری - سوسیالیستی در ایران عریان می‌شود. از آن‌جا که اغلب "مارکسیست‌های ایرانی" نه اصولاً با تاریخ فرهنگی جوامع مدرن اروپایی آشنا هستند و نه مسیر اندیشیدن انتقادی و انقلابی مارکس از نقد دین تا نقد اقتصاد سیاسی را می‌شناسند، در نتیجه گرفتار ایدئولوژی شبه‌دینی و مثبت‌گرایی مارکسیسم - لنینیسم می‌شوند. نتیجه همین آشفته بازار سیاسی است که به خوبی میان احزاب کمونیستی و اغلب فعالان سیاسی سازمان‌های کارگری و سوسیالیستی در واقعیت مشاهده می‌شود. در این‌جا مارکس فقط نقش یک شاهد خاموش را به عهده دارد. به این معنی که مشخصاً همان سیاستی تبلیغ و اعمال می‌شود که مشخصاً با رجوع به شیوه‌ی اندیشیدن انتقادی و انقلابی وی نباید متحقق گردد. به این ترتیب، تصورات خام به عنوان "نظرات مارکسیستی" به جامعه‌ی سیاسی ارائه می‌شوند و آشفتگی بازار سیاسی را دو چندان می‌کنند. مسبب این اوضاع اسلام‌زدگی است که مانند یک بیماری اجتماعی درک روزمره‌ی اغلب فعالان سیاسی را مبتلا کرده است. به این معنی که آن‌ها تحت همین اشکال واقعی جامعه‌ی ایران، یعنی همان اشکالی که نظریه‌پردازان طبقه‌ی حاکم اسلامی موجه کرده‌اند، در جامعه ادغام و فعال می‌شوند و از این رو قادر نیستند که براندازی تضاد ماهیت جامعه‌ی طبقاتی با اشکال واقعی آن‌را تبدیل به یک فلسفه‌ی عملی سازند. بنابراین نه یک فرهنگ متقابل برای فعالیت سیاسی میان "مارکسیست‌های ایرانی" شکل می‌گیرد و نه با وجود بحران ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم اندیشه‌ی نوینی برای جنبش کارگری - سوسیالیستی در ایران عمومیت می‌یابد. عواقب این بیماری اجتماعی، محافظه‌کاری، تقلیل‌گرایی و مثبت‌گرایی است که در نبرد طبقاتی و مبارزات سیاسی عواقب بسیار مخربی دارند. محافظه‌کاری به این معنی که به بهانه‌های متفاوت از نقد دین صرف نظر می‌شود. برای نمونه باید از بهانه‌هایی مانند: احترام به عقاید مسلمانان، استفاده از اسلام جهت تشدید مبارزات ضد امپریالیستی و حفاظت از ابعاد مثبت دین اسلام یاد کرد. تقلیل‌گرایی به این معنی که از بررسی عواقب مخرب، مرتجع و متعرض واکنش اشکال اسلامی (تصواری دینی) بر واقعیت جامعه صرف نظر می‌شود، در حالی که بیان تضاد در شکل اسلامی آن جریان‌های رادیکال و انقلابی جنبش کارگری را به حاشیه‌ی جامعه می‌راند. این تقلیل‌گرایی میان برخی از جریان‌های سیاسی چنان بنیادی شده است که حتا

Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Deutschen Philosophie, in: MEW Bd. ۲۱, S. ۲۶۱ff., Berlin (ost)

Feuerbach, Ludwig (۱۹۶۹): Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, in: Gesammelte Werke, Werner Schuffenhauer (Hrsg.), Bd. ۹, Berlin

Feuerbach, Ludig (۱۸۴۱): Das Wesen des Christentums, Leipzig

Feuerbach, Ludwig (۱۹۶۹): Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: Gesammelte Werke, Werner Schuffenhauer (Hrsg.), Bd. ۹, S. ۲۴۳ff., Berlin

Gramsci, Antonio (۱۹۷۶): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main<sup>۱</sup> vgl. Labica, Georges (۱۹۸۶): Der Marxismus-Leninismus - Elemente einer Kritik, Berlin (west)

Habermas, Jürgen (۱۹۷۱): Theorie und Praxis – Sozialphilosophische Studien, Frankfurt am Main

Habermas, Jürgen (۱۹۷۸): Theorie und Praxis, Frankfurt am Main

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Weltgeschichte – Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, in: Werke, Bd. ۱۲, Frankfurt am Main

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Vernunft - Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Erste Hälfte: die Vernunft in der Geschichte, Johannes Hoffmeister (Hrsg.), ۵. Auflage, Hamburg

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Grundlinie der Philosophie des Rechtes, in: Werke, Bd. ۷, Frankfurt am Main

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Jenauer Schriften (۱۸۰۱-۱۸۰۷), in: Werke, Bd. ۲, Frankfurt am Main

Kant, Immanuel (۱۹۶۷): Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft, Berlin (ost)

Korsch, Karl (۱۹۶۶): Marxismus und Philosophie, Frankfurt am Main

Labica, Georges (۱۹۸۶): Der Marxismus-Leninismus - Elemente einer Kritik, Berlin (west)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, in: MEW Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Der leitende Artikel in Nr. ۱۷۹ der "Kölnischen Zeitung", in: MEW, Bd. ۱, S. ۸۶ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Die Verhandlungen des ۶. rheinischen Landtages, in: MEW Bd. ۱, S. ۲۸ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Luter als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach, in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۶f., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Erklärung, in: MEW Bd. ۱, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵f., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in MEW Bd. ۱۳, S. ۳ff. Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۳): Über P.- J. Proudhon – Breif an J. B. v. Schweitzer, in: MEW Bd. ۱۶, S. ۲۵ff. Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Briefe an den Vater, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۳ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۲۵۷ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Randgelassen – zu den Anklagen des Ministerialreskripts, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۴۲۰ff., Berlin

Marx, Karl (۱۹۷۷): Briefe – Marx an Arnuld Ruge, in: MEW, Bd. ۲۷, S. ۴۱۴ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I – Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost)

Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Die Heilige Famielie – Oder Kritik der kritischen Kritik, in: MEW Bd. ۲, S. ۱ff., Berlin (ost)

Strauß, David Friedrich (۱۹۶۷): Das Leben Jesus, Für das deutsche Volk bearbeitet (۱۸۷۷), Bonn

Stirner Max (۱۹۶۴): Der Einziger und sein Eigentum (۱۸۴۵), Leipzig

Weber, Max (۱۹۸۱): Die Protestantische Ethik I - Eine Aufsatzsammlung, (Hrsg.) Johannes Winkelmann, Tübingen<sup>۱</sup>

آفانسیف، و.، ماکارووا، م.، مینایف، ل. (۱۳۵۹): مبانی سوسیالیسم علمی، انتشارات سازمان جوانان توده ایران

اولیانوفسکی، ر. ا. – (۱۹۶۰): پیشگفتار، در کمینترن و خاور، ویراستار اولیانوفسکی، ر. – صفحه‌ی ۹ ادامه، تهران

کوربن، هانری و جمعی از خاورشناسان (۱۳۵۹): صدرالدین شیرازی معروف به "ملاصدرا" یا "صدرالمتألهین"، فیلسوف و متفکر بزرگ اسلامی، ترجمه و اقتباس: ذبیح‌الله منصوری، سازمان انتشارات جاویدان

بحران هژمونیک نظم جهانی، هجوم پناهجویان به اروپا و آمریکا و غیره مشاهده می-کنیم، از نظر پیکتی قابل حل و فصل هستند؟

موضوع اصلی این کتاب بررسی عوامل تقسیم نابرابر درآمد ملی و نقض عدالت اجتماعی است. البته موضوع نقض عدالت و نقد تقسیم ناعادلانه‌ی ثروت اجتماعی قدمت بسیار زیادی دارد. همان‌گونه که اسمیت و ریکاردو به عنوان نظریه‌پردازان کلاسیک اقتصاد ملی محسوب می‌شوند، سیسموندی نیز به عنوان یکی از اولین منتقدان اقتصاد ملی شهرت دارد. موضوع نقد سیسموندی همان "دست نامرئی" و "رقابت منصفانه" در بازار است. به این صورت که اقتصاد کلاسیک با رجوع به فلسفه‌ی حقوق طبیعی از یک انسان‌شناسی بخصوص عزیمت می‌کند که مدعی می‌شود که هر انسانی از بدو تولدش آزاد است و دارای خرد و اراده می‌باشد. بنابراین انسان در کمال آزادی و آگاهی کالای خود را به بازار عرضه می‌کند و یا این‌که متقاضی کالای دیگران در بازار می‌شود. در این‌جا ظاهراً اجباری وجود ندارد و جامعه‌ی بورژوازی هم بسیار خردمند به نظر می‌آید. یعنی هر کسی با اتکا به توان و خلاقیت خود و با در نظر داشتن نیازها و درآمد خود در بازار شرکت می‌کند و تحت قوانین به اصطلاح بی طرف عرضه و تقاضا به آن نتیجه‌ای می‌رسد، که مستحق آن است. در اوایل قرن ۱۹ میلادی این نظریات اقتصادی اسمیت و ریکاردو به سرعت در فرانسه رواج می‌یافت و سیسموندی نیز در اوایل یکی از هواداران سرسخت اسمیت به شمار می‌رفت. به این صورت که وی البته با رجوع به مقوله‌ی کار درخواست تحقق یک اقتصاد لیبرال را داشت و تضمین رشد اقتصادی و رفاه ملت‌ها را وابسته به آزادی تجارت داخلی و خارجی می‌شمرد. منتها این دوران مصادف با وقوع جنگ‌های ناپلئون بناپارت بود که چنان رشد اقتصادی و تجارت را در میان کشورهای اروپایی مختل ساخته بود که تمامی دولت‌ها و نظم اجتماعی این کشورها با خطر انحطاط مواجه شده بودند. سیسموندی بعد از اتمام یک سفر به کشورهای اروپایی کتابی را با عنوان "اصول نوین اقتصاد سیاسی" تدوین کرد، که در سال ۱۸۱۸ میلادی منتشر شد. موضوع اصلی این کتاب نقد اقتصاد کلاسیک و از جمله نقد نظریات اسمیت پیرامون "رفاه ملت‌ها" است. به گمان سیسموندی، با استفاده از فرضیه‌های اقتصاد ملی اصولاً یک راه اشتباه به پیش گرفته شده است که نه تنها از سیه‌روزی ملت‌ها نکاسته بلکه باعث تشدید آن نیز شده

## نقد اقتصاد سیاسی - از سیموندی تا توماس پیکتی<sup>۱</sup>

چندی پیش ما در "خانه‌ی فرهنگ‌های جهان" برلین شاهد برگزاری یک جلسه جهت معرفی کتاب "سرمایه در قرن بیست و یکم"<sup>۲</sup> توماس پیکتی بودیم. در این جلسه که خود وی کتابش را معرفی می‌کرد حدود ۳ هزار تن شرکت کردند. این واقعه در زمانی اتفاق می‌افتد که برای جلسات مارکسیست‌های مشهوری مانند: پستون، ال‌فاتر، هاینریش و دمیرویچ حدود ۱۰۰ نفر بیشتر شرکت نمی‌کنند. هم اکنون کتاب پیکتی شهرت جهانی یافته است و پر تیراژترین کتاب اقتصادی محسوب می‌شود که تا کنون منتشر شده است. این کتاب نه تنها به زبان‌های متفاوت و از جمله زبان فارسی ترجمه شده است بلکه پیکتی به عنوان کارشناس بحران اقتصادی و منتقد سیاست اقتصادی نئولیبرالیسم به نشریات و سایت‌های چپ و کمونیستی نیز راه یافته است. البته پیکتی منتقدان سرشماری نیز دارد که از زاویه‌های متفاوت اثر وی را به بند نقد کشیده‌اند.

شهرت ناگهانی پیکتی من را هم برانگیخت که به سهم خود نقدی بر کتاب "سرمایه در قرن بیست و یکم" وی بنویسم. بخصوص به این دلیل که تیراژ بی سابقه و ترجمه‌های متعدد این کتاب من را با این پرسش مواجه کرده بود که آیا در قرن بیست و یکم ماهیت نظام سرمایه‌داری دچار چنان تغییرات شگرف بنیادی شده است که دیگر تحلیل و درک آن با رجوع به نقد اقتصاد سیاسی مارکس غیر ممکن است؟ آیا توماس پیکتی به کشفیات نوین فلسفی دست یافته که با رجوع به آن‌ها آناتومی سرمایه‌داری معاصر را به مراتب بهتر از مارکس می‌توان فهمید؟ آیا بحران‌های ساختاری و درون-ذاتی سرمایه‌داری که ما آن‌ها را در اشکال متفاوت مانند: بحران مالی دولت‌ها، بحران بیکاری و اشتغال نامنظم کارگران مزدی، تخریب محیط زیست، جنگ‌های خاورمیانه و

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در سمینار "سرمایه در قرن بیست و یکم" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۴ اکتبر ۲۰۱۵ میلادی در برلین تدارک دیده شده بود، به بحث گذاشتم.

<sup>۲</sup> Piketty, Thomas (۲۰۱۴): Das Kapital im ۲۱. Jahrhundert, ۲. Auflage, Ilse Utz und Stefan Lorenzer (Übersetzung), München



همه‌ی طبقات رفاه به ارمغان بیاورد؛ و مردم زمانی تجسم این فایده هستند که هر انسانی اطمینان دارد که با اتکا به کار خود شرافتمندانه زندگی می‌کند.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد دنبال می‌کند، ما در این‌جا با یک نقد اصولی از تقسیم ثروت اجتماعی مواجه می‌شویم. البته نقد سیسموندی فراتر از تقسیم ناعادلانه‌ی ثروت، زمان کار را نیز در بر می‌گیرد. به این صورت که به نظر ایشان انسان‌ها بعد از کار نیاز به زمان آزاد کافی دارند که روان خود را آسایش دهند و باید تا اندازه‌ی درآمد داشته باشند که تفریح هم بکنند. در این ارتباط وی بنا به امکانات این دوران و فرهنگ رایج آن هزینه‌ی تئاتر را در نظر می‌گیرد. لیکن سیسموندی موجودیت اقشار غنی و فقیر را نه تنها می‌پذیرد بلکه برای تکامل اجتماعی ضروری نیز می‌شمارد، به این دلیل که به نظر وی کار بدنی توان‌های دیگر انسانی را خموده می‌کند و جامعه همیشه نیاز به قشری از انسان‌ها دارد که فارغ از کار بدنی بوده و به کارهای دیگری می‌پردازد که برای شکوفایی جامعه ضروری است. به نظر وی این قشر همان کارکردی را دارد که مخمر برای خمیر بازی می‌کند زیرا به کارهایی می‌پردازد که همگان به آن اشراف ندارند، در حالی که برای تکامل جامعه ضروری هستند.

به این ترتیب، سیسموندی قوانین بازار آزاد را سبب نقض عدالت و عامل بحران اقتصادی و سیاسی می‌شمارد و شاید خواننده‌ی نقاد تعجب کند که کتاب پیکتی با وجودی که دو قرن بعد نوشته شده است، چیز دیگری به ما نمی‌گوید. افزون بر این واقعاً قابل توجه و همچنین باعث تعجب است که پیکتی البته به اقتصاددانان کلاسیک مانند: سی، یونگ، مالتوس، اسمیت و ریکاردو رجوع می‌کند لیکن کوچکترین توجه‌ای به سیسموندی ندارد. در حالی که سیسموندی نه تنها یکی از سرشناس‌ترین منتقدان اقتصاد کلاسیک محسوب می‌شود بلکه ایشان مانند پیکتی فرانسوی تبار بوده و مجموعه آثار وی به زبان فرانسوی در دسترس است.

است. به بیان دیگر، عواقب قوانین عرضه و تقاضای بازار آزاد آن‌گونه که اسمیت پیش‌بینی کرده بود نه تنها منجر به تکامل یک کشاورزی پر بار، شکوفایی تجارت و گسترده‌ی مانوفاکتور نشده بود بلکه مشخصاً عکس آن در تجربه مشاهده می‌شد. موضوع نقد سیسموندی فرضیه‌ی اشتباه اسمیت است. به گمان اسمیت هر کسی که پیگیر منافع مادی خویش باشد، خواهی نخواهی باعث تمول همگانی، هماهنگی اجتماعی و رفاه ملت خواهد شد و دولت هم سرانجام بر این پایه‌ها استوار و تکامل می‌شود. سیسموندی اما در مسیر سفر خود در اروپا، مشخصاً عکس نتایج نظری اسمیت را مشاهده می‌کرد. به این صورت که قوانین بازار آزاد و رقابت به اصطلاح منصفانه، از یک طرف، منجر به تجزیه‌ی تولید از مصرف شده است. یعنی با درآمدهایی که انسان‌ها در سال گذشته داشته‌اند، قادر به خرید فرآورده‌های سال بعد نبودند. در این‌جا ما با تورم و بحران کمبود مصرف در بازار داخلی روبرو هستیم. یعنی از یک طرف، بازار ملی اشباع شده و از طرف دیگر، صادر کردن این محصولات چنان تضاد ملت‌ها را تشدید کرده که یک جنگ طولانی و خانمان سوز را به بار آورده است. در حین این وقایع ناگوار تنها یک قشر بسیار کوچک است که از تکامل صنعت و رشد اقتصادی بهره می‌برد، در حالی که آن درآمدی که از طریق کار حاصل می‌شود، در همان سطح حداقل زندگی باقی مانده است. به این ترتیب، سیسموندی نتیجه می‌گیرد که عاقبت تداوم اوضاع موجود و تحکیم اقتصاد بازار آزاد انهدام قشر متوسط و تشدید دشمنی دو طبقه‌ی غنی و فقیر است. به نظر سیسموندی یک ملت وقتی ثروتمند و یک جامعه زمانی هماهنگ است که هر انسانی با اتکا به کار خودش یک درآمد کافی برای یک زندگی آبرومند و شایسته داشته باشد. موضوع سیسموندی این‌جا تنها وجود ثروت و رشد اقتصادی نیست بلکه تقسیم عادلانه‌ی ثروت اجتماعی را هم در بر می‌گیرد که از این طرق جامعه به هماهنگی برسد و تنها بر این پایه هم است که یک دولت مردمی تکامل می‌شود. وی به شرح زیر انتقاد خود را به اسمیت وارد می‌آورد:

«این به هیچ وجه این‌گونه نیست که وجود فی‌نفسه‌ی ثروت و مردم، بیان مطلق برای رشد و نمو دولت‌ها هستند، بلکه به مراتب بیشتر نسبت درست آن‌ها به هم دیگر است. ثروت می‌تواند به صورت یک چیز مفید خوانده شود اگر که آن با خود برای

<sup>۱</sup> Simonde de Sismondi, J.C. L. (۱۷۷۱): Neue Grundsätze der politischen Ökonomie – Oder vom Reichtum in Seinen Beziehungen zur Bevölkerung. In zwei Bände, Achim Toepel (Hg.), Berlin, Bd. I, S. ۲۷

دست بالا را داشتند. در حالی که از اوایل دهه‌ی ۸۰ به بعد دوباره عوامل "تقسیم نابرابر" درآمد ملی اولویت گرفته‌اند. البته این دوران مصادف است با اعمال سیاست اقتصادی نئولیبرالیسم و عقب نشینی دولت از امور اقتصادی که پیکتی از آن با عنوان "انقلاب محافظه‌کاران آنگلوزاکسن" یاد می‌کند. پیکتی هشدار می‌دهد که اگر این روند ادامه بیابد، از اواسط این قرن به بعد تمامی جهان به بورس بازان، مدیرعاملان عالی-رتبه و مالکان اموال بزرگ تعلق خواهد داشت و تدام جوامع دموکراتیک را مواجه با خطر جدی خواهد کرد.<sup>۱</sup>

پیدا است که پیکتی برای ادعای خود آمار و ارقام قابل ملاحظه دارد. برای نمونه در انگلستان و فرانسه در سال ۲۰۱۲ حدود ۹۵٪ سرمایه خصوصی و ۵٪ آن دولتی بوده است.<sup>۲</sup> دارایی دولت فرانسه حدود ۵٪ و دارایی دولت انگلستان تنها ۱٪ بیشتر از مقروضیت آن‌ها است.<sup>۳</sup> وضع کشورهایمانند، یونان، ایتالیا، پرتغال و اسپانیا به مراتب خطرناک‌تر است. یعنی دارایی این دولت‌ها به مراتب کمتر از بدهی آن‌ها است. در یک چنین وضعی هر مؤسسه‌ی تجاری و یا کارخانه‌ی تولیدی باید اعلام ورشکستگی کند. وضعیت موجود برای پیکتی بستگی به تضاد اصلی نظام سرمایه‌داری دارد. یعنی زمانی که درصد سود سرمایه بیشتر از درصد رشد اقتصادی است که البته آن‌را با فرمول  $g > r$  تشریح می‌کند. افزون بر این، پیکتی رابطه‌ی دراز مدت سرمایه و درآمد را در آمریکا و اروپا در نظر می‌گیرد و دو قانون اصلی سرمایه‌داری را برای تعیین دستور العمل اقتصادی به بحث می‌گذارد. به این صورت که ایشان می‌خواهد یک "میانگین طلایی" را فرموله کند.<sup>۴</sup> یعنی چگونه می‌توان میان قوای "تقسیم نابرابر" و قوای "تقسیم برابر" درآمد ملی یک توازن به وجود آورد. به بیان دیگر، انگیزه‌ی واقعی پیکتی آشتی سرمایه با کار در چهارچوب نظام سرمایه‌داری است.

پیکتی اولین قانون اصلی سرمایه‌داری را با فرمول  $a = r \cdot \beta$  مطرح می‌کند. به این معنی که  $\beta$  نسبت سرمایه‌ی ملی به درآمد ملی است، یعنی اگر ارزش تمامی سرمایه‌ی

پیدا است که امکاناتی که پیکتی برای تحقیق در دسترس داشته با امکانات سیستموندی غیر قابل مقایسه است. سیستموندی برای جمع‌آوری آمار با درشکه به شهرهای مهم اروپا سفر می‌کرد و نتایج تحقیقات خود را با قلم و جوهر می‌نوشت، در حالی که پیکتی در دفتر کارش و از طریق اینترنت به انبوهی از آمار، ارقام و داده‌های اقتصادی دسترسی داشته که البته آن‌ها را با استفاده از پیشرفته‌ترین برنامه‌های آماری کامپیوتری به تصویر کشیده و تفسیر می‌کند. اما موضوع نقد وی نیز همین قوانین بازار آزاد، نقض عدالت و خطر برای دموکراسی بورژوازی، یعنی خطر انحطاط نظام‌های سرمایه‌داری است. وی نخست از منحنی کوزنیتس عزیمت می‌کند و در پی بررسی عواملی است که منجر به "تقسیم نابرابر"<sup>۱</sup> و "تقسیم برابر"<sup>۲</sup> درآمد ملی می‌شوند. به این صورت که کوزنیتس در تحقیقات خود درباره‌ی تقسیم درآمد ملی در آمریکا به این نتیجه می‌رسد که با وجود این‌که درصد درآمد ملی در اوایل قرن گذشته به نفع بخش کوچکی بوده است، اما پس از گذشت زمان به نفع دیگر طبقات اجتماعی تقلیل یافته است. بنابراین کوزنیتس اشکالی در تقسیم نابرابر ثروت نمی‌بیند و مدعی است که مسئله‌ی نابرابری بعد از مدتی خواهی نخواهی حل می‌شود. پیکتی اما منحنی کوزنیتس را از نظر زمانی و مکانی گسترش می‌دهد، یعنی از یک طرف به آمار و ارقام بسیار قدیمی آمریکا رجوع می‌کند و از طرف دیگر، این پژوهش را به بیست کشور جهان گسترش می‌دهد و پیدا است که به نتایج دیگری هم می‌رسد. به این صورت که بعد از جنگ دوم جهانی عوامل تقسیم برابر درآمد ملی رشد کرده است. این دوران مصادف با شکوفایی دراز مدت بازار جهانی بود. به این صورت که کشورهای مرکزی سرمایه‌داری موفق به تشکیل یک هماهنگی اقتصادی شده بودند که ما شاخص‌های آن‌را در درصد پایین تورم، اشتغال همگانی، بیلانس مثبت تجاری و تشکیل دولت‌های رفاه مشاهده می‌کنیم. این دوران مصادف با تحقق سیاست اقتصادی کینزیانیسم بود که دولت با دخالت مستقیم در امور اقتصادی نه تنها شرایط کلی تولید را مهیا می‌ساخت بلکه با ازدیاد حجم پول ملی مستقیماً به سرمایه‌گذاری و تولید روی آورده و منجر به اشتغال همگانی می‌شد. به نظر پیکتی در این دوران عوامل "تقسیم برابر" درآمد ملی

<sup>۱</sup> Divergenz

<sup>۲</sup> Konvergenz

<sup>۱</sup> Piketty, Thomas (۲۰۱۴): ebd., S. ۳۲

<sup>۲</sup> ebd., S. ۱۶۷

<sup>۳</sup> ebd., S. ۲۸۵

<sup>۴</sup> ebd., S. ۷۷۲

مالیاتی) را به تصویب برساند،<sup>۱</sup> که شامل مالیات بر درآمد، بر ارث، صدور سرمایه، سوداگری و رانت خواری می‌شود. که البته پیکتی این رانت‌خواران را دشمن قسم-خوردی دموکراسی می‌نامد. پیکتی از طرف دیگر، خواهان تجدید حیات دولت رفاه می‌شود.<sup>۲</sup> به نظر وی این دولت باید برای بی اثر کردن قوای "تقسیم نابرابر" درآمد ملی بخصوص در حوزه‌ی آموزش نیروی کار فعال شود.<sup>۳</sup> اما پیکتی هم مانند سیسموندی خوشبین است که در نظام سرمایه‌داری تشکیل یک جامعه‌ی هماهنگ ممکن است. یعنی ایشان هم مشکلی با موجودیت طبقات اجتماعی ندارد. به این صورت که پیکتی با رجوع به اصل اول بیانیه‌ی حقوق بشر و شهروندی از سال ۱۷۸۹ میلادی مدعی است که تفاوت‌های اجتماعی تنها با در نظر داشتن استفاده‌ی عمومی مجاز هستند.<sup>۴</sup> وی حتا در رابطه با سرگذشت خودش مدعی می‌شود که در برابر کمونیسم واکسینه شده است. انگاری که کمونیسم یک بیماری واگیردار است و همه باید خودشان را از ابتلا به آن محفوظ دارند.

بنابراین موضوع تقسیم نابرابر در آمد ملی و ثروت اجتماعی فقط مسئله‌ی کمونیست‌ها نیست و نظریه‌پردازان بورژوازی نیز برای ممانعت از خطر انحطاط سرمایه‌داری همواره به آن پرداخته‌اند. منتها تفاوت در این‌جا است که کمونیست‌ها، البته آن تعداد انگشت شماری که روش اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس را می‌شناسند، همچنین می‌پرسند؛ تحت چه شرایط تاریخی اکثر غریب به اتفاق انسان‌ها به بردگی کار مزدی کشیده شده‌اند؟ چگونه یک طبقه‌ی بسیار ناچیز و انگل صفت قادر است که دسترنج کارگران را به صورت کار اضافی پرداخت نشده تصاحب کند؟ چرا انسان‌ها اصولاً به این نابرابری تن می‌دهند؟ و از همه مهمتر، چگونه می‌توان این اوضاع را از طریق یک پراکسیس انقلابی دگرگون ساخت؟

همان‌گونه که شاید خواننده‌ی نقاد این مقاله در جریان باشد، مارکس فارغ‌التحصیل رشته‌ی حقوق بود و دکترای خود را درباره‌ی فلسفه‌ی آنتیک یونان نوشت. وی در

<sup>۱</sup> ebd., S. ۶۶۲

<sup>۲</sup> ebd., S. ۶۲۷

<sup>۳</sup> ebd., S. ۴۱۶f.

<sup>۴</sup> ebd., S. ۱۱, ۵۲, ۴۰۶

یک کشور برابر با ۶ سال درآمد آن باشد، بعداً  $\beta$  برابر با ۶ است. به این ترتیب، اگر مقدار دارایی یک کشور برابر با ۶ سال درآمد ملی آن باشد و اگر میانگین سودسرمایه برابر با ۵٪ باشد، بعداً مقدار سرمایه ۳۰٪ در آمد ملی است. این قانون اصلی در این-جا به ما می‌گوید که چه عوامل اقتصادی، سیاسی و اجتماعی، نسبت سرمایه به درآمد ( $\beta$ )، مقدار سرمایه ( $a$ ) و سود سرمایه ( $r$ ) را متأثر می‌سازند.<sup>۱</sup>

دومین قانون اصلی سرمایه‌داری را پیکتی با فرمول  $\beta = s / g$  بیان می‌کند. به این معنی که اگر یک کشور هر سال ۱۲٪ از درآمد ملی را ذخیره کند و اگر رشد سالیانه-ی درآمد ملی برابر با ۲٪ باشد، بعداً نسبت سرمایه و درآمد درازمدت برابر با ۶ خواهد بود، یعنی این کشور سرمایه‌ای را انباشت می‌کند که ۶ برابر درآمد ملی سالیانه است.<sup>۲</sup> به این ترتیب، به گمان پیکتی یک رابطه‌ی مستحکم میان نسبت سرمایه و درآمد به وجود می‌آید<sup>۳</sup> که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب وی می‌یابیم:

«نتیجه‌ی کلی از داده‌های بررسی شده به ما می‌آموزد که دینامیسم یک اقتصاد بازار که متکی بر مالکیت خصوصی است، اگر که به حال خود گذاشته شود، قوای متمایل به برابری کاملاً قدرتمندی را آزاد می‌سازد که به ویژه در ترویج شناخت‌ها و توان‌ها قرار دارند، اما همچنین قوای متمایل به نابرابری کاملاً قدرتمندی [را هم آزاد می‌سازد] که جوامع دموکراتیک ما و آن عدالت اجتماعی را تهدید می‌کنند. که زمینه‌ی مقبولیت آن‌ها محسوب می‌شوند. قدرتمندترین قوای متزلزل کننده در [این] واقعیت قرار دارد که درصد سود سرمایه‌ی خصوصی ( $r$ ) درازمدت بسیار بالاتر از درصد رشد درآمد و تولید ( $g$ ) می‌تواند باشد.»<sup>۴</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد دنبال می‌کند، پیکتی نیز مانند سیسموندی قدرت تنظیم بازار را کلاً انکار می‌کند. وی برای رفع بحران درخواست دخالت مستقیم دولت را دارد، به این صورت که دولت باید از یک طرف، یک برنامه‌ی مالیاتی پیشرو (انقلاب

<sup>۱</sup> ebd., S. ۷۷f.

<sup>۲</sup> ebd., S. ۲۲۰

<sup>۳</sup> ebd., S. ۲۲۴f.

<sup>۴</sup> ebd., S. ۷۸۵

ریکارδο تقدیر می‌کند. به این دلیل که به نظر مارکس سیسموندی به تضاد درون‌ذاتی تولید سرمایه‌داری پی برده است. یعنی سرمایه‌داری از یک طرف، بدون در و پیکر به تکامل نیروی‌های مولد و انباشت ثروت دامن می‌زند اما از طرف دیگر، به انبوه کارگران مزدی که در روند تولید سهیم هستند، فقر و سیه‌روزی را نیز تحمیل می‌کند. در حالی که ریکاردو تجزیه‌ی تولید از مصرف (بحران کمبود مصرف و یا اضافه تولید) را با "حادثه" توضیح می‌دهد.<sup>۱</sup>

البته مسئله‌ی مارکس مانند منتقدان بورژوایی اقتصاد سیاسی تنها تقسیم نابرابر ثروت اجتماعی نیست. موضوع نقد اقتصاد سیاسی مارکس نقد درون‌ذاتی از علل تاریخی و ماتریالیستی است که باعث شده که اکثر غریب به اتفاق انسان‌ها به این خفت و بردگی کار مزدی کشیده شوند. این پرسشی است که اصولاً اقتصاددانان بورژوایی و حتا منتقدان آن - از سیسموندی گرفته تا پیکتی - هیچگاه برای خود طرح نکرده‌اند. دلیل اصلی این فرودستی کارگران صرف نظر از خشونت دولتی چیز دیگری به غیر از تأثیر ایدئولوژی نیست. به این صورت که این جهان وارونه‌ای که بورژوازی به وجود آورده است، برای تداوم خود نیاز به یک آگاهی از این جهان وارونه دارد. یعنی کارگران مزدی باید متقاعد شوند که مشاهدات ایزکتیو آن‌ها به صورت "ایزکتیو" غلط است. یعنی کارگران باید از طریق ایدئولوژی قانع شوند که پابندی به این نظام و تداوم آن به نفع خود آن‌ها است، البته با وجودی که نظم موجود آن‌ها را به بردگی مزدی می‌کشد، حقوق و حیثیت آن‌ها را خدشه‌دار و دسترنج آن‌ها را غصب می‌کند، آن‌ها را از طبیعت انسانی‌شان توخالی و بر آن‌ها یک قدرت و طبیعت غیر تحمیل می‌کند. به بیان دیگر، ایدئولوژی باید تدارک از خود بیگانگی خود کرده را برای انسان‌ها ببیند و آگاهی آن‌ها را از هستی ماتریالیستی شان مجزا سازد زیرا تنها از این طریق است که ثروت اجتماعی می‌تواند به شکل مالکیت خصوصی در بیاید. ما نقد این عملکرد ایدئولوژی را همچنین در "تئوری‌هایی درباره‌ی ارزش اضافی" مارکس می‌یابیم. مارکس در این‌جا به اقتصاددانان بورژوایی و از جمله ریکاردو انتقاد می‌کند که وی البته کار را نه تنها به عنوان تنها المان ارزش و تنها خالق ارزش مصرف بلکه همچنین به عنوان تنها

<sup>۱</sup> Marx Karl (۱۹۷۶): Theorien über den Mehrwert, dritter Teil, MEW, Bd. ۲۶/۳ Berlin (ost), S. ۵۰

میان هگلی‌های جوان یکی از برجسته‌ترین و یا حتا تنها متفکر دیالکتیکی این دوران محسوب می‌شد. آشنایی وی اما با مسائل اقتصاد سیاسی از دوران اقامتش در پارس و بعد از تبعید به بلژیک آغاز شد. البته ایشان در دوران روزنامه‌نگاری از طریق پرودن با مشکل مالکیت خصوصی آشنا شده بود و از طریق مقالات موزوس هس مباحث سوسیالیست‌های فرانسوی را تا اندازه‌ای می‌شناخت. اما پس از نقل مکان به پاریس بود که ایشان مشخصاً به نقد اقتصاد سیاسی روی آورد. اولین کتاب‌های اقتصادی که مارکس مطالعه کرد، همین کتاب دوجلدی سیسموندی و آثار شاگردان مشهور وی و از جمله اویگن بورت بود. مارکس در پاریس اولین شماره‌ی دو جلدی سالنامه‌های آلمانی - فرانسوی را با همکاری آرنولد رویگه منتشر کرد و با یک روزنامه‌ی آلمانی زبان با نام "به پیش" همکاری می‌کرد که البته منجر به ممنوعیت این روزنامه و اخراج وی در ژانویه ۱۸۴۵ از فرانسه و تبعید به بلژیک شد. البته مقامات بلژیک اقامت مارکس در لوکزامبورگ را پذیرفتند، اما به این شرط که وی به مسائل سیاسی روز نپردازد و از اشتغال به روزنامه‌نگاری صرف نظر کند.

مارکس اما دو روز قبل از سفر به لوکزامبورگ با یک ناشر آلمانی به نام لسکه قراردادی را برای انتشار یک کتاب دو جلدی با عنوان "نقد سیاست و اقتصاد ملی" امضا کرد. در همین دوران هم است که مارکس از انسان‌شناسی ایده‌آلیستی فویرباخ عبور کرده و با تدوین تزه‌ای فویرباخ بنیان ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی را گذاشته است. از این پس، مارکس دیگر نه از انسان‌شناسی فویرباخی، یعنی انسان به صورت "موجود حساس" بلکه از انسان به صورت "موجود فعال" عزیمت می‌کند. وی نخست با همکاری انگلس کتاب "ایدئولوژی آلمانی" را نوشت و با تفکرات گذشته‌ی خود تصفیه حساب کرد و سپس تحقیقاتش را بر نقد اقتصاد سیاسی متمرکز کرد.

در آثار انتقادی مارکس از اقتصاد سیاسی، سیسموندی یک نقش ویژه دارد.<sup>۱</sup> برای نمونه وی در جزوه‌های "تئوری‌هایی درباره‌ی ارزش اضافی" سیسموندی را در تقابل با

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۲۰ und vgl. Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۱۳, S. ۵ff., Berlin (ost), S. ۴۶

بورژوازی هستند. این انتقاد مارکس بخصوص گریبان ریکاردو را می‌گیرد، زیرا ریکاردو از یک طرف، تمامی مناسبات با دوران گذشته را قطع می‌کند و از طرف دیگر، مناسبات طبقاتی را جهانشمول، منطقی، منطبق با طبیعت انسانی و ابدی جلوه می‌دهد. اما مارکس در این نقل قول همچنین اقتصاددانان را ناآگاه هم می‌خواند. این‌جا منظور مارکس اقتصاددانان عامی مانند: باستیت، کری، رمسی، مالتوس، جونز و شوبرلیتز هستند<sup>۱</sup> که به نظر مارکس تنها معطوف به چرخش ساده هستند و مقوله‌ی کار را به عنوان منشأ تولید ثروت نمی‌فهمند. لیکن نه سیسموندی و نه پیکتی را می‌توان مغرض و یا ناآگاه نامید. به این دلیل که هر دوی آن‌ها منتقد این نظام هستند و اوضاع موجود را موجه نمی‌کنند. مارکس هم از سیسموندی، با وجود ارج‌گذاری به کارش، به عنوان سوسیالیست تخیلی یاد می‌کند که به گمان من پیکتی را نیز به دلیل توهمی که نسبت به سرمایه‌داری دارد، در بر می‌گیرد. ایشان هم فکر می‌کند که از طریق "انقلاب مالیاتی" می‌توان به آشتی سرمایه و کار مزدی رسید.

در این‌جا پرسش طرح می‌شود که چرا مارکس در برابر تمامی این اقتصاددانان به نتایج دیگری می‌رسد، به نظر من به این دلیل که آن‌ها اصولاً فاقد آن دستگاه فکری دیالکتیکی هستند که مارکس به بهترین وجه ممکنه بر آن مسلط بوده است.<sup>۲</sup> از جمله باید از دیالکتیک به عنوان متدولوژی بررسی سرمایه یاد کرد. به این صورت که مارکس جهت تکامل مفهوم دیالکتیکی سرمایه از مقوله‌ی مجرد به مقوله‌ی مشخص صعود می‌کند.<sup>۳</sup> در این‌جا مقوله‌ی مجرد کالا و مقوله‌ی مشخص سرمایه است که به صورت یک رابطه‌ی اجتماعی پراکسیس نظام سرمایه‌داری را به وجود می‌آورد.

<sup>۱</sup> مارکس همچنین ابعادی را در نظریه‌ی اسمیت و مالتوس مشاهده می‌کنند که به حوزه‌ی عامی تعلق دارند. Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, MEW, Bd. ۲۵, Berlin (ost), S. ۸۲۵ und Marx, Karl (۱۹۷۴): Theorien über den Mehrwert, zweiter Teil, MEW, Bd. ۲۶/۲ Berlin (ost), S. ۱۶۲ff.

<sup>۲</sup> ما در آثار مارکس اشکال متنوع دیالکتیک را می‌یابیم. به غیر از متدولوژی نقد اقتصاد سیاسی، مارکس دیالکتیک حرکت واقعی جامعه بورژوازی (پراکسیس) و همچنین دیالکتیک تئوری انتقادی و عمل‌گرا را با پراکسیس آگاه و انقلابی متکامل می‌کند که البته من آن‌ها را در جای دیگری به تفصیل به بحث گذاشتم و در اواخر این مقاله تنها به آن‌ها اشاره‌ای کوتاه می‌کنم.

<sup>۳</sup> Marx, Karl (۱۹۶۹): Einleitung - Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW Bd. ۱۳, S. ۶۱۵ff., Berlin (ost), S. ۶۳۱f.

سرچشمه‌ی تولید ارزش مبادله، یعنی کالا می‌پذیرد. اما ریکاردو هم‌زمان در تکامل سرمایه‌داری تنها وسیله را برای افزایش ثروت اجتماعی می‌یابد و در نتیجه سرمایه را به صورت قوای تنظیم و هدف تولید و منشأ ثروت موجه می‌کنند. به این ترتیب، از یک طرف، کار مزدی تبدیل به ابزار و یا هزینه‌ی تولید برای سرمایه می‌شود و از طرف دیگر، سرمایه نیز به صورت سرچشمه‌ی تولید ثروت به نظر می‌آید. از آن‌جا که پیکتی هم گرفتار همین شیوه تفکر است و سرمایه، یعنی فن‌آوری را هم سرچشمه‌ی تولید ارزش می‌شمارد، در نتیجه نقد مارکس پس از گذشت یک قرن و نیم گریبان ایشان را نیز به شرح زیر می‌گیرد:

«در این تضاد، اقتصاد سیاسی تنها ماهیت تولید سرمایه‌داری و یا اگر انسان بخواهد، [ماهیت] کار مزدی را بیان کرده است؛ [یعنی ماهیت] کار از خودبیگانگی خودکرده که با آن ثروتی را که خود خلق کرده به صورت ثروت بیگانه، با قدرت مولد خود به صورت قدرت مولد فرآورده‌ی خود، با تمول خود به صورت فقر خود، با قدرت اجتماعی خود به صورت سلطه‌ی قدرت جامعه بر خود مواجه می‌شود. اما این اقتصاددانان، این شکل مشخص، بخصوص و تاریخی از کار اجتماعی، همان‌گونه که آن در تولید سرمایه‌داری ظهور می‌کند، به صورت شکل کلی و ابدی از حقایق طبیعی جلوه می‌دهند، و این مناسبات را به صورت مطلق (یعنی غیرتاریخی) ضروری، منطبق با طبیعت و مناسبات خردمند از کار اجتماعی [در نظر می‌گیرند]. از هر لحاظ مغرضانه در افق تولید سرمایه‌داری، [این] شکل ضد و نقیض را که در آن کار اجتماعی ظهور می‌کند، تشریح می‌کنند، [یعنی] به همان اندازه ضروری مثل خود کار، [یعنی] آزاد از این تضاد [است]. به این صورت که از یک سو، کار را مطلق (زیرا برای آن‌ها کارمزدی با کار یکسان [است]) و از سوی دیگر، همچنین به صورت مطلق سرمایه، فقر کارگر و ثروت غیر کارگر را یک دم به صورت سرچشمه‌ی ثروت بیان می‌کنند. آن‌ها مدام در [این] تضادهای مطلق بدون کوچکترین اطلاعی در مورد آن‌ها گام بر می‌دارند.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد دنبال می‌کند، مارکس از یک طرف، اقتصاددانان بورژوازی را مغرض می‌نامد، زیرا نظریه‌پرداز از خودبیگانگی، یعنی ایدئولوگ جهان وارونه‌ی

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۶): Theorien ..., MEW Bd., ۲۶/۳, ebd. S. ۲۵۵

برای نمونه در پسگفتار انتشار دوم جلد اول سرمایه می‌یابیم. مارکس در این‌جا بر این نکته تأکید می‌کند که درک منطقی اوضاع موجود همزمان درک نفی آن، یعنی ضرورت اضمحلال آن‌را نیز در بر می‌گیرد. بنابراین هر شکلی در جریان حرکت شدنش، همچنین طرف فانی خود را نیز درک می‌کند.<sup>۱</sup>

به این ترتیب، مارکس با رجوع به رابطه‌ی انسان با طبیعت یک قانون جهانشمول را در نظر می‌گیرد. به این صورت که قانون طبیعت بر انسان‌ها تحمیل می‌کند که برای بقای خود و از طریق کار به تبادل مادی با طبیعت روی بیاورند. بنابراین انسان "ماده‌ی" را از طریق "کار شکل‌دهنده" دگرگون و تبدیل به موضوع<sup>۲</sup> جامعه می‌کند. از این روند تولید، فرآورده‌های کار انسانی به وجود می‌آیند. اما به نظر مارکس اقتصاد ملی حتا یک بار این پرسش را طرح نکرده است که چرا در جامعه‌ی بورژوازی فرآورده‌های کار انسانی شکل کالا به خود می‌گیرند. به این ترتیب، مارکس دو شکل متفاوت از ارزش را در نظر می‌گیرد، یکی شکل ساده‌ی ارزش است که ما آن‌را در جوامع پیش از سرمایه‌داری مشاهده می‌کنیم. یعنی نسبت یک فرآورده‌ی کار انسانی با یک فرآورده‌ی دیگر است، یعنی ارزش مصرف. بعداً یک شکل کلی و تاریخی از ارزش است که مختص به جامعه‌ی بورژوازی می‌شود، یعنی انواع کالاها با همدیگر قابل مقایسه و تعویض هستند، یعنی ارزش مبادله.<sup>۳</sup> وجه تمایز ارزش مصرف از ارزش مبادله در این‌جا است که در جامعه‌ی بورژوازی نیروی کار به صورت یک کالای بخصوص در آمده است. در بازار، کالاها با همدیگر قابل مقایسه و تعویض می‌شوند و برابری آن‌ها به گفته‌ی مارکس از طریق خشونت به وجود می‌آید. این خشونت از طریق قانون ارزش و "زمان کار اجتماعاً لازم" برای تولید یک کالا اعمال می‌شود. یعنی ما در بازار با برابرها مواجه می‌شویم. به این ترتیب، مارکس مفهوم کار مجرد را متکامل می‌کند که "زمان کار اجتماعاً لازم" برای تولید یک کالای بخصوص و گوهر ارزش محسوب می‌شود.<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): ebd., S. ۲۷f.

<sup>۲</sup> Gegenstand

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost), S. ۹۰-۴

<sup>۴</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): ebd., S. ۸۹

بنابراین نقد اقتصاد سیاسی مارکس که البته درون‌ذاتی است، از نقد کالا به عنوان "سلول اقتصادی جامعه‌ی بورژوازی" آغاز می‌شود.<sup>۱</sup>

با وجودی که شکل کالا به صورت ارزش بی محتوا و بسیار ساده است، اما به نظر مارکس محسوس و فراحسی است. یعنی کالا مشاهده، شنیده، بوئیده چشیده و لمس می‌شود، اما همزمان از بطن مناسبات اجتماعی قوای فرا حسی نیز به وجود می‌آورد. ما این‌جا با شکل ایدئولوژیک کالا مواجه می‌شویم. از این بابت، مارکس از کالا به صورت یک چیز پوشیده که بیچ و خم‌های متافیزیکی و خُلق و خوی دینی دارد، یاد می‌کند. به بیان دیگر، کالا بیان ایدئولوژیک واقعیت‌های جامعه‌ی وارونه‌ی بورژوازی است. پیدا است که مارکس بررسی سلول اقتصادی را به قدرت تجرید ثوری واگذار می‌کند که میکروسکوپی جامعه‌شناسی محسوب می‌شود.<sup>۲</sup>

به این ترتیب، برای مارکس ممکن می‌شود که از طریق تفکر انتقادی، کلیت دیالکتیکی جامعه‌ی بورژوازی را متفکر شود، اما این نوع از تفکر از انواع تقلیل‌گرای ماتریالیستی که به صورت مجرد در برابر ایده‌آلیسم متکامل شده‌اند، به کلی متفاوت است. به این دلیل که صعود از یک مقوله‌ی مجرد (کالا) به سوی بازتولید ثوریک مناسبات مشخص سرمایه‌داری، محقق را نه تنها از تجرید به سوی تشخیص اشکال متکاملتر هدایت می‌کند بلکه تأثیر متقابل عوامل مسلط دگرگونی جامعه را نیز هویدا می‌سازد.<sup>۳</sup>

به بیان دیگر، نقد اقتصاد سیاسی مارکس درون‌ذاتی است و از نقد کالا آغاز می‌شود. اما مسئله‌ی مارکس مانند سیسموندی و پیکتی منطقی کردن نظام سرمایه‌داری نیست زیرا روش نقد وی نفی‌کننده نیز است. به این معنی که نقد ماتریالیستی و دیالکتیکی از این موضع عزیمت می‌کند که با تکامل نیروهای مولد، شکل مناسبات اجتماعی و قوانینی که آن‌ها را منظم می‌کنند، دگرگون می‌شوند. بنابراین دیالکتیک به صورت متدولوژی مارکس که جهت نقد حرکت واقعی و پراکسیس جامعه بورژوازی به کار گرفته می‌شود، همواره متوجه‌ی جنبه‌ی نفی‌کننده‌ی آن هم است. ما این موضوع را

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): ebd., S. ۱۲

<sup>۲</sup> Ebd., S. ۱۱f.

<sup>۳</sup> Marx, Karl (۱۹۶۹): Einleitung ... ebd.

برای نمونه، همین خواصی که یک گوشی برای صاحب آن دارد، خواص طبیعی گوشی نیست بلکه این خواصی است که از طریق "کار شکل‌دهنده" و تقسیم کار اجتماعی به گوشی داده شده است. در بازار اما کالا ظاهراً مستقل است و انگاری که خواص طبیعی خود را به ناظر منعکس می‌کند. مارکس در این ارتباط از یک سو تفاهم صحبت می‌کند که آن را بت‌انگاری کالا می‌نامد. یعنی با وجودی که خود انسان‌ها این کالا را تولید کرده‌اند، اما کالا ظاهراً از کار موضوعیت‌یافته<sup>۱</sup> استقلال یافته، و کارگران را در واقعیت به سلطه‌ی مناسبات تولید خود کشیده است. بنابراین مقوله‌ی بت‌انگاری برای مارکس تنها یک ظاهر بدون تأثیر نیست که تنها از مناسبات واقعی جامعه‌ی بورژوازی رشد کرده است بلکه به یک بعد از واقعیت نیز منسوب می‌شود. به این معنی که تولید کالایی نه تنها تقسیم نابرابر ثروت اجتماعی و سیه‌روزی کارگران مزدی را موجه می‌کند بلکه مسبب آن‌ها نیز محسوب می‌شود. ما این‌جا دوباره با مقوله‌ی "خودکردگی" نزد مارکس مواجه می‌شویم. به بیان دیگر، انسان‌ها به بردگی کارمزدی تن می‌دهند که فرآورده‌ای که خود ساخته‌اند، در بازار بخرند. مارکس در سرمایه مقوله‌ی بت-انگاری را به شرح زیر به بند نقد می‌کشد:

«شکل اسرارآمیز کالا به سادگی به این عبارت است که آن به انسان‌ها سرشت اجتماعی کار خود آن‌ها را به صورت سرشت موضوعیت‌یافته‌ی خود فرآورده‌ها انعکاس می‌دهد، از این رو، همچنین نسبت اجتماعی تولیدکنندگان نسبت به کار کلی به صورت یک نسبت اجتماعی موضوع‌ها که خارج از وجود خود آن‌ها [است، منعکس می‌کند]. از طریق این سوء تفاهم فرآورده‌های کار تبدیل به کالا می‌شوند، یعنی چیزهای محسوس و فراحسی و یا اجتماعی. (...) این سرشت بت‌انگاری جهان کالاها (...) از سرشت غریب اجتماعی کار که کالاها را تولید می‌کند، ناشی می‌شود. (...) بنابراین [از منظر تولیدکنندگان] مناسبات اجتماعی کار خصوصی آن‌ها، آن چنان که هستند، ظاهر می‌شود، یعنی نه به صورت مناسبات بدون واسطه‌ی اجتماعی اشخاص در کارهای خود،

در حالی که کار مشخص زمان کار برای تولید یک فرآورده‌ی بخصوص است، کار مجرد تنها یک تجرید، یعنی یک مفهوم کلی و میانگین است که نقد مناسبات مسلط نظام سرمایه‌داری را ممکن می‌سازد و از طریق همین مفهوم است که عمق تضادهای درون‌ذاتی سرمایه با کار مزدی به کلی عریان می‌شود. بنابراین کالا شکل بخصوص ارزش در جامعه‌ی بورژوازی است و مختص به تولید سرمایه‌داری می‌شود که البته ارزش مصرف و ارزش مبادله را به وحدت می‌رساند. به این صورت که کالا برای جامعه ارزش مصرف و برای مالک آن ارزش مبادله محسوب می‌شود<sup>۱</sup> و مشخصاً از همین سرشت متضاد شکل کالا است که مقوله‌ی پول به صورت ابزار دوران و شکل جهانشمول برابرها به وجود می‌آید. ما در این‌جا با کار اجتماعی، کارگر کلی و جهان کالاها سر و کار داریم و به گفته‌ی مارکس هر نوعی از کار، عضوی از کلیت کارهای جامعه محسوب می‌شود و هر کالایی شهروند این جهان کالاها است که البته ضمانت برابری کالاها به عهده‌ی قانون ارزش و "زمان کار اجتماعاً لازم" است.<sup>۲</sup>

به این ترتیب، جامعه‌ی بورژوازی یک شکل ظاهری به خود می‌گیرد که به یک واقعیت متضاد منسوب می‌شود. یعنی بر خلاف نظریات اقتصاددانان ملی و عامی خردمند نیست. به این معنی که در بازار و از طریق ارزش مبادله، رابطه‌ی کارگران با کالایی که خودشان تولید کرده‌اند، قطع می‌شود. به همین دلیل هم است که کالا یک شکل اسرارآمیز به خود می‌گیرد. در حالی که انسان "مواد مادی" را از طریق "کار شکل-دهنده" دگرگون و تبدیل موضوع جامعه کرده، و یا بهتر بگوییم، در حالی که از طریق کار انسانی یک فرآورده با خواص مشخص تولید شده، اما از آن‌جا که ارزش مبادله و بازار کالاها رابطه‌ی کارگران با کالا که البته محصول کار خودشان است، قطع می‌کنند، در نتیجه این خواص نیز مستقیماً به طبیعت خود کالا منسوب می‌شوند. انگاری که این فرآورده‌های کار انسانی خودشان فی‌نفسه دارای این خواص ویژه هستند. از این منظر، کارگران نیز به کالایی که خود تولید کرده‌اند، به صورت چیزی خارج از خود می‌نگرند.

<sup>۱</sup> vgl. Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur .... ebd., S. ۳۴f.

Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... S. ۹۲۲f.

<sup>۲</sup> Marx an Engels, Briefe, Jan. ۱۸۵۶ - Dez. ۱۸۵۹, MEW, Bd. ۲۹, S. ۳۱۱f., Berlin (ost),

۳۱۵, und

Marx, Karl (۱۹۸۲): ebd., S. ۷۷

<sup>۱</sup> Gegenständliche Arbeit

نقض می‌کند.<sup>۱</sup> به این دلیل که در چرخش کار مزدی با سرمایه نیروی کار استثمار می‌شود. به این صورت که در نظام سرمایه‌داری نیروی کار از دو سو آزاد و تبدیل به کالا شده است، یعنی کارگر از ابزار تولید آزاد شده و آزاد است که نیروی کار خود را به هر کسی که می‌خواهد، بفروشد. بنابراین نیروی کار نیز مانند هر کالایی یک ارزش مبادله دارد که به صورت کار مزد در بازار کار معین می‌شود و هم برای سرمایه یک ارزش مصرف دارد، یعنی منجر به ارزش افزایی ارزش می‌شود،<sup>۲</sup> و ارزش افزوده‌ی سرمایه هم چیز دیگری به غیر از کار اضافی پرداخت نشده نیست.<sup>۳</sup> به بیان دیگر، در این‌جا سرمایه مالکیت انفرادی کارگران مزدی را سلب می‌کند. این همان معادله‌ای است که مارکس با فرمول پول - کالا - پول بیان می‌کند. منتها معادلات اقتصادی جامعه‌ی بورژوازی برای مارکس ابدی، جهانشمول، منطقی و منطبق با طبیعت انسان نیستند.<sup>۴</sup> این معادلات از طبیعت جامعه‌ی بورژوازی به وجود می‌آیند. بنابراین مارکس بر این نکته تأکید می‌کند که کالاها خودشان به بازار نمی‌روند، یعنی انسان‌هایی این کار را به عهده می‌گیرند که مالک کالاها محسوب می‌شوند و حق مالکیت نیز بیان حقوقی و مضمون آگاهی و اراده‌ی جامعه‌ی بورژوازی است.<sup>۵</sup>

به همین منوال، یک مقدار پول خود بخود تبدیل به سرمایه نمی‌شود. یعنی این تغییر کیفی از پول به سرمایه نیاز به یک آگاهی و اراده‌ی بخصوص، یعنی نیاز به سرمایه‌دار دارد. بنابراین مارکس از سرمایه‌دار به عنوان "حامل آگاه سرمایه"، یعنی "حامل منافع و اهداف یک طبقه‌ی معین" که مقوله‌های اقتصادی در وی شخصیت یافته‌اند، یاد می‌کند.<sup>۶</sup> به بیان دیگر، پول زمانی تبدیل به سرمایه می‌شود و سرمایه‌دار زمانی پا به عرصه‌ی اقتصادی می‌گذارد که با آگاهی و با هدف ارزش افزایی سرمایه آغاز به مصرف کار مزدی می‌کند.<sup>۷</sup> ما این‌جا با سوژه و فعالیت سوژکتیو سر و کار داریم. در

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... S. ۱۵۹f.

<sup>۲</sup> Ebd., ۱۸۵

<sup>۳</sup> Ebd., S. ۲۳۰

<sup>۴</sup> Ebd., S. ۹۰۴

<sup>۵</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): ebd., S. ۹۹

<sup>۶</sup> Ebd., S. ۱۶

<sup>۷</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... S. ۹۴۳f., ۱۷۳, und MEW, Bd. ۲۵, S. ۸۸۶f.

بلکه به مراتب بیشتر به صورت مناسبات واقع‌بینانه‌ی اشخاص و وقایع مناسبات اجتماعی.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد دنبال می‌کند، شکل اسرارآمیز کالا، یعنی بت‌انگاری کالا بهترین امکانات را برای توجیه نظام سرمایه‌داری به وجود می‌آورد. به بیان دیگر، تولید کالایی و ارزش مبادله ابعاد ایدئولوژیک دارند که هم واقعیت سرمایه‌داری را می‌پوشانند و هم اقتصاددانان بورژوازی را ظاهراً در نظریاتشان محق می‌کنند. انگاری که تحت قوانین منصفانه‌ی بازار و دست نامرئی هر کسی پاداش مناسب توان و حق و زحمت خود را می‌گیرد. از این منظر نیز کارمزد تنها هزینه‌ی تولید محسوب می‌شود که انگاری کاملاً منصفانه به کارگر تعلق می‌گیرد. بنابراین روشن است که چرا اصولاً کارگران به بردگی کار مزدی تن می‌دهند. به این دلیل که تولید کالایی واقعیت بردگی آن‌ها را می‌سازد. لیکن متدولوژی دیالکتیکی مارکس از طرف دیگر، همواره بعد نافی اوضاع موجود را درک می‌کند. در این‌جا انگیزه‌ی مارکس از نقد اقتصاد سیاسی نیز روشن می‌شود. به این صورت که مارکس از دیالکتیک به صورت یک استراتژی جهت تکامل یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا برای ترویج یک پراکسیس آگاه سود می‌برد. به این معنی که از درون پراکسیس نبرد طبقاتی و تحت تأثیر نقد اقتصاد سیاسی پرولتاریا به خودآگاهی می‌رسد و تبدیل به سوژه‌ی انقلابی می‌شود. و مشخصاً در همین جا است که تئوری انتقادی مارکس با اندیشه‌ی انقلابی وی به وحدت می‌رسد.

به این ترتیب، مارکس میان چرخش ساده و چرخش کار مزدی با سرمایه در بازار تمیز می‌دهد. در رابطه با چرخش ساده، مارکس اقتصاد ملی را تأیید می‌کند که در آن‌جا برابرها با همدیگر مبادله می‌شوند. یعنی مقایسه و مبادله‌ی کالاها از طریق "زمان کار اجتماعاً لازم" میسر می‌گردد.<sup>۲</sup> این همان معادله‌ای است که مارکس با فرمول کالا - پول - کالا بیان می‌کند. برای مارکس چرخش ساده حوزه‌ی تحقق آزادی و برابری مالکان است که البته از ذات درونی متضاد خود همچنین آزادی و برابری را در کل

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): ebd., S. ۸۶f.

<sup>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur .... Ebd., S. ۱۸, und Marx, Karl (۱۹۸۲): ebd., S. ۸۹



به کار می‌گیرد. ارتباط عملکردها و وحدت آنها به صورت کل اندام مولد در خارج از آنها قرار دارد، یعنی در سرمایه که آنها را گرد هم آورده و یکپارچه می‌سازد. بنابراین ارتباط کارهای کارگران مزدی به صورت برنامه، [یعنی] در عمل به صورت اتوریتتهی سرمایه‌دار بروز می‌کند، یعنی به صورت قدرت یک اراده‌ی غیر که اقدام خود را مطیع هدفش کرده است. بنابراین اگر مدیریت سرمایه‌داری بنا بر محتوا از هر دو طرف گردن می‌زند، به علت گردن زدن دوطرفه‌ی خود روند تولید [است] که از یک سو، روند کار اجتماعی جهت تولید یک فرآورده و از سوی دیگر، روند تحقق ارزش افزایی سرمایه می‌باشد، این چنین مدیریت سرمایه‌داری بنا بر شکل استبدادی است.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد دنبال می‌کند، نقد مارکس از کالا (مجرد، اسرارآمیز) به مناسبات واقعی سرمایه‌داری (مشخص) صعود می‌کند، مارکس به صورت قانع کننده توضیح می‌دهد، که سرمایه چگونه در حوزه‌ی تولید نیروی کار را استثمار می‌کند و چگونه بنا بر ماهیت ماتریالیستی خود و با اتکا به اصل مالکیت خصوصی یک نظم استبدادی را سازمان می‌دهد. یعنی کارگران مزدی را سلب اراده، استقلال و آزادی می‌کند، یعنی بر آنها یک طبیعت غیر انسانی تحمیل می‌کند و پیدا است که چگونه در حوزه‌ی توزیع حداکثر ثروت اجتماعی را به صورت مالکیت خصوصی تصاحب می‌کند. اما همان‌گونه که در نقد بت‌انگاری کالا هم مطرح شد، ما در نقد اقتصاد سیاسی تنها با یک نقد صرف ماتریالیستی روبرو نمی‌شویم زیرا جامعه‌ی بورژوازی و نظام سرمایه‌داری از طریق تولید کالا یک کلیت دیالکتیکی را به وجود می‌آورند که البته قوای نافی خود را نیز در درون خویش می‌پروراند. بنابراین مقوله‌هایی که مارکس متکامل می‌کند، کالا، سرمایه<sup>۲</sup>، مالکیت، سود، کارمزدی، نیروهای مولد، مناسبات تولید، فرماسیون اجتماعی و غیره همگی مقوله‌های مجرد و دیالکتیکی هستند که بدون در نظر گرفتن عوامل سوژکتیو، یعنی بدون در نظر گرفتن آگاهی و اراده اصولاً غیر قابل فهم هستند.

از این منظر، نظام سرمایه‌داری به صورت یک سیستم "محسوس" و "موضوعیت‌یافته"<sup>۳</sup> جلوه می‌کند که از حرکت واقعی تاریخ، یعنی به صورت یک حرکت ماتریالیستی و

این ارتباط مارکس میان گنج‌ساز و سرمایه‌دار تمیز می‌دهد و سرمایه‌دار را گنج‌ساز عاقل می‌نامد. در حالی که گنج‌ساز ثروت خود را پنهان و تنها از آن حفاظت می‌کند، سرمایه‌دار با آگاهی سرمایه‌ی خود را در روند تولید رها می‌کند که در انتها به ارزش افزوده دست بیابد. در این‌جا مارکس میان سرمایه‌ی ثابت (فن‌آوری، مستقلات تولید) و سرمایه‌ی متغیر (هزینه‌ی نیروی کار)، یعنی میان کار مرده و کار زنده تمیز می‌دهد، که البته در نظام سرمایه‌داری کار مرده بر کار زنده مسلط می‌شود. پیدا است که یک چنین نظم آنتاگونیستی که بورژوازی، یعنی یک اقلیت ناچیز را بر اکثر غریب به اتفاق انسان‌ها که به کار مزدی اشتغال دارند، مسلط می‌کند، نمی‌تواند که تنها به عملکرد بت‌انگاری و به حق قانونی مالکیت خصوصی بسنده کند، به بیان دیگر، قدرت مادی سرمایه‌دار نیاز به آن قدرت ذهنی هم دارد که خارج از حوزه‌ی اقتصاد به وجود می‌آید. بنابراین بورژوازی همواره بخشی از قدرت مادی خود را در اختیار کسانی می‌گذارد که از طریق دین، فلسفه و ایدئولوژی جهان وارونه‌ی موجود را موجه کنند. انگاری که مناسبات جامعه‌ی سرمایه‌داری بدون آلترناتیو و تداوم آن به نفع خود کارگران است. افزون بر این‌ها سرمایه‌داری نیاز به قوه‌ی مجریه نیز دارد که از یک سو، مناسبات کلی تولید سرمایه‌داری را جهت ارزش افزایی سرمایه منظم می‌کند و حتا اگر برای حفظ کل نظام سرمایه‌داری ضروری باشد، بر علیه یک سرمایه‌دار بخصوص اقدام می‌کند (قانون تصویب می‌کند). اما قوه‌ی مجریه از سوی دیگر، باید با رجوع به اصل قانون مالکیت خصوصی، تصاحب ثروت اجتماعی در حوزه‌ی توزیع و استبداد در حوزه‌ی تولید را برایش تحکیم کند. و اگر ضروری باشد مخالفان نظم موجود اجتماعی را سرکوب کند. برای نمونه مارکس در سرمایه شکل استبدادی دولت بورژوازی را به شرح زیر به بند نقد می‌کشد:

«مدیریت سرمایه‌دار تنها از طبیعت روند کار اجتماعی و عملکرد بخصوص متعلق به آن رشد نمی‌کند، آن هم‌زمان عملکرد استثمار یک روند کار اجتماعی است و از این رو، مشروط به آنتاگونیسم اجتناب‌ناپذیر میان استثمارگر و مواد خام استثمارش [یعنی کار مزدی] است. همچنین با اندازه‌ی ابزار تولید که در برابر کارگر مزدگیر به صورت مالکیت غیر قرار گرفته، ضرورت کنترل، درباره‌ی استفاده‌ی درست از آنها رشد می‌کند. علاوه بر این همکاری کارگران مزدی صرفاً معلول سرمایه است که سرمایه آن‌را

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): ebd., S. ۳۵۰f.

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... S. ۴۳۱

<sup>۳</sup> Sinnlich gegenständlich

نقض عدالت شد. موضوع مارکس اصولاً عدالت نیست زیرا برای وی عدالت در حوزه-ی اخلاق قرار دارد و همان‌گونه که در مانیفست همراه با انگلس می‌گوید. "ما اخلاق موعظه نمی‌کنیم."

در حالی که پیکتی مانند سیسموندی و بسیاری از دیگر سوسیال رفرمیست‌ها و از جمله کینز در فکر منطقی کردن نظام سرمایه‌داری و ایجاد توافق میان سرمایه و کار مزدی بوده و هستند، لیکن موضوعی که مارکس دنبال می‌کند، حق انقلاب است. یعنی انسان-ها مجاز هستند که آن جامعه‌ای که به آن‌ها یک طبیعت غیر تحمیل می‌کند، دگرگون سازند. افزون بر این ما نزد پیکتی اصولاً نه نقد ایدئولوژی و نه یک تئوری از دولت می‌یابیم. برای وی سرمایه شامل زمین، مستقالات، کارخانه و اوراق بهادار می‌شود. انگاری که سرمایه سوژه نیست، یعنی فاقد روح، ایدئولوژی، هدف و اراده است و نیازی هم به قوای اجرایی ندارد که حق مالکیت و مناسبات اجتماعی را که به وجود می‌آورد، تحکیم کند.

به نظر می‌آید که دلیل کوتاهی پیکتی دستگاه فکری غیر دیالکتیکی وی است. در حالی که مارکس به بهترین وجه ممکن بر دیالکتیک مسلط بوده است و دیالکتیک هم بدون عوامل سوژکتیو، یعنی بدون آگاهی و اراده به کلی بی‌معنی است. بنابراین روشن است که چرا برای مارکس سرمایه یک رابطه‌ی اجتماعی است که مسئله‌ی قدرت و سلطه را هم به همراه دارد. یعنی سرمایه‌داری سیستماتیک عمل می‌کند. در این‌جا مالکیت خصوصی یک سوژه‌ی حقوقی و واقعی است. به این معنی که با حضور واقعی خویش، واقعیت را هم می‌سازد و بر جامعه مسلط می‌شود. این واقعاً شگفت‌انگیز است که ما نزد پیکتی نه با یک نقد اصولی از مالکیت خصوصی، قانون ارزش و کار مزدی مواجه می‌شویم و نه اشاره‌ای به نقش ایدئولوژی و دولت به صورت محصول فعالیت آگاه انسان‌ها می‌یابیم. بنابراین روشن است که چرا پیکتی اصولاً به یک سوژه‌ی واقعی برای دگرگونی دست نمی‌یابد. همچنین روشن است که ریشه‌ی توهم وی نسبت به دولت از کجا سیراب می‌شود. انگاری که قرار است دولت با پیروی از پیشنهادات وی دوباره رفاه عمومی را به وجود بیاورد، در حالی که برای دولت بورژوازی تضمین "ارزش افزایی سرمایه" الویت اساسی دارد و سیاست اقتصادی نئولیبرالیسم نیز با همین منظور متحقق

دیالکتیکی یک ماهیت ابژکتیو یافته است. پیدا است که یک چنین نظمی دیگر ابدی، منطقی، جهانشمول و منطبق با طبیعت انسان به نظر نمی‌آید، و می‌شود آن‌را از طریق یک پراکسیس انقلابی دگرگون ساخت. شرط اقدام این پراکسیس انقلابی، تکامل سوژه‌ی خودآگاه است که البته از بطن پراکسیس نبرد طبقاتی و تحت تأثیر یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا از هستی خویش آگاه می‌شود. در حالی که هستی انسان مادی، تجربی و موضوعیت‌یافته، یعنی پراتیک است، لیکن آگاهی انسان تئوریک و موضوعیت-یافته است. ما این‌جا با دیالکتیک تئوری و پراکسیس، یعنی آن پراکسیسی مواجه می‌شویم که منجر به خودآگاهی سوژه می‌شود، به این صورت که کارگران در نبرد طبقاتی ماهیت جهانشمول و انسانی خود را متکامل می‌کنند و جهت‌رهایی خود و هم‌زمانشان از قدرت بلقوه به قدرت بالفعل در می‌آیند و شرایط فراروی مثبت از نظام سرمایه-داری و جامعه‌ی بورژوازی را مهیا می‌سازند.<sup>۱</sup>

#### نتیجه:

به نظر می‌آید که شهرت پیکتی و آن جنجالی که در ارتباط با اثر وی "سرمایه در قرن بیست و یکم" به راه افتاده است، مربوط به کشفیات فلسفی وی نمی‌شود. نه نظام سرمایه‌داری دچار تغییرات شگرف ماهوی و بنیادی شده است که دیگر نقد و تحلیل آن از طریق دستگاه مفهومی نقد اقتصادی سیاسی مارکس غیر ممکن شده باشد و نه وی راه حلی برای تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری ارائه می‌دهد. انگاری که قرار است با تکامل چندتا فرمول اقتصادی و یک "انقلاب مالیاتی" دولت‌های رفاه تجدید حیات و ظاهراً توافق سرمایه و کار مزدی را وساطت کنند. از این بابت، کتاب پیکتی نسبت به نقد اقتصاد سیاسی مارکس بسیار فقیر است و تیراژ بی‌سابقه و ترجمه‌های متعدد آن بیشتر مربوط به بحران‌های درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری از یک طرف و استیصال سوسیال رفرمیسم از طرف دیگر می‌شود.

البته پیداست که از آمار و ارقام پیکتی می‌توان استفاده کرد اما نباید به دام توهماتش افتاد. که مثلاً عدالت در نظام سرمایه‌داری نقض می‌شود و از طریق مالیات باید مانع

<sup>۱</sup> Vgl. Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): ebd., S. ۴۵۶, und Marx, Karl (۱۹۸۲): ebd., S. ۹۲۴.

شده است که در شرایط گلوبالیسم بیشترین بخش ممکنه از ثروت اجتماعی تولید شده را به مرز و بوم خود بکشد. پیداست که اگر ضروری هم باشد، دولت جنگ نیز به راه می‌اندازد تا از این طریق سودآوری سرمایه را تضمین کند.

البته پیکتی در مورد مارکس هجویات نیز زیاد می‌گوید که گزارش از سطح دانش وی می‌دهد و پیدا است که شایسته‌ی مطرح کردن نیستند.

#### منابع:

Backhaus, Hans-Georg (۱۹۷۰): Zur Dialektik der Wertform, in: Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. ۱۲۸ff., Frankfurt am Main

Fleischer, Helmut (۱۹۷۰): Marx und Engels – Die philosophische Grundlinien ihres Denkens, Freiburg/München

Ijzenokow, E. W. (۱۹۷۰): Die Dialektik des Abstrakten und Konkreten, in: Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. ۸۷ff., Frankfurt am Main

Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۱۳, S. ۵ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۶۹): Einleitung - Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW Bd. ۱۳, S. ۶۱۵ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, und MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۴): Theorien über den Mehrwert, zweiter Teil, MEW, Bd. ۲۶/۲ Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost)

Marx Karl (۱۹۷۶): Theorien über den Mehrwert, dritter Teil, MEW, Bd. ۲۶/۳ Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost)

Marx an Engels, Briefe, Jan. ۱۸۵۶ - Dez. ۱۸۵۹, MEW, Bd. ۲۹, S. ۳۱۱f., Berlin (ost)

Piketty, Thomas (۲۰۱۴): Das Kapital im ۲۱. Jahrhundert, ۲. Auflage, Ilse Utz und Stefan Lorenzer (Übersetzung), München

Rabehl, Bernd (۱۹۷۳): Marx und Lenin – Widersprüche einer ideologischen Konstruktion des „Marxismus – Leninismus“, Westberlin

Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx, Frankfurt/Neu York

Simonde de Sismondi, J.C. L. (۱۹۷۱): Neue Grundsätze der politischen Ökonomie – Oder vom Reichtum in Seinen Beziehungen zur Bevölkerung. In zwei Bände, Achim Toepel (Hg.), Berlin

#### ترجمه‌ی علائم پیکتی:

$\beta$  = نسبت سرمایه بر درآمد،  $S$  = درجه‌ی صرفه جویی،  $g$  = نرخ رشد،  $a$  = درصد سرمایه  
نسبت به درآمد ملی و  $r$  = سود سرمایه