

## آنتی دورینگ یا آنتی مارکس؟ - از خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی تا اسطوره‌سازی از روند تاریخ

### فرشید فریدونی

افکار ایرانیان آکنده به متافیزیک است. در حالی که جمهوری اسلامی با بحران‌های عمیق و همه‌جانبه دست و پنجه نرم می‌کند و دین اسلام به عنوان یک وجه از هویت تاریخی ایرانیان بی‌اعتبارتر از گذشته گشته است، جماعت سلطنت-طلب از فرط استیصال و به دلیل فقدان یک ایدئولوژی مدرن و سکولار به تاریخ فرهنگی قبل از اسلام کشور متوسل شده‌اند که خیزش خود جهت مصادره‌ی قدرت سیاسی را توجیه کنند. در حالی که استوانه‌ی کوروش هخامنشی تبدیل به مانیفست حقوق بشر برای آن‌ها شده است، استفاده از مفاهیم معمول و اساطیر ایران باستان مانند: "فرشگرد" و "قنوس" به اصطلاح از عزم راسخ آن‌ها جهت ایجاد یک "ایران مدرن" گزارش می‌دهند.

البته استفاده از اسطوره جهت توجیه اهداف سیاسی نه محدود به ایرانیان سلطنت‌طلب می‌شود و نه یک پدیده از دوران معاصر است. در دوران یونان باستان افلاطون نیز از اسطوره و نمونه‌های تصویری استفاده می‌کرد که ضرورت تشکیل یک دولت متمرکز را توجیه کند. وی هم‌زمان سقراط را "اسطوره‌ی خردمندی"، "فیلسوف مرگ و عشق" و "مولد حقیقت مطلق" می‌نامید که افکار عمومی را معطوف به نظریات وی جهت تحقق این هدف مشخص سازد. ما این‌جا با ناتوانی تفکر در تشریح اهداف سیاسی مواجه هستیم که البته از طریق اسطوره وساطت می‌شود. به بیان دیگر، از آن‌جا که افلاطون قادر به تعمیم یک حرکت فکری و مثبت‌گرا برای عموم مردم نیست، در نتیجه به اسطوره‌سازی می‌پردازد و از نمونه‌های تصویری استفاده می‌کند. به این ترتیب، کلیت واقعیت ابژکتیو تجزیه می‌شود. در حالی که اسطوره از یک سرانجام سوژکتیو و مثبت به افکار عمومی گزارش می‌دهد. ما این‌جا با تناقض ماهیت مشخص با شکل مجرد آن نیز مواجه هستیم، زیرا اسطوره به صورت یک رسانه فعال می‌شود که البته تنها آثار نهایی، دلپسند و محدود را به صورت جنجالی و اسرارآمیز با عموم مردم در میان می‌گذارد. به بیان دیگر، اسطوره یک فیلتر و یک دستگاه سانسور رسانه‌ای است که از یک کلیت واقعی و متضاد تنها نتایج مطلوب نهایی آن‌را به صورت یک تظاهر منطقی و خوشایند بازتاب می‌دهد. ما این‌جا از یک طرف، با تشویش آگاهی‌تئوریک مواجه می‌شویم، زیرا شناخت اسطوره‌ای، مثبت‌گرا و انفرادی است. لیکن از آن‌جا که این شناخت محدود، نادرست و مغشوش است، از طرف دیگر منجر به عواقب بسیار ناگوار در پراکسیس سیاسی نیز می‌گردد، زیرا بنا به گفته‌ی افلاطون اندیشه‌ی انسان خردمند را با افکار مردم عامی و به اصطلاح "کندذهن" وساطت می‌کند. به این ترتیب، یک اقلیت ناچیز سوژه‌ی آگاه و انبوه مردم ابژه‌ی ناآگاه، اما فعال دگرگونی اجتماعی به حساب می‌آیند و پیداست که تحت تأثیر آگاهی اسطوره‌ای، آن تشکل مخصوص ساختاری نیز پدید می‌آید که به صورت یک نظم هیرارشی از بالا به پایین سازمان یافته و مانند یک ابزار حکومتی بر انسان‌ها فرمان‌روایی می‌کند. ما این‌جا با فریب اسطوره‌ای و خودفریبی عمومی مواجه هستیم که به صورت لازم و ملزوم هم‌دیگر وحدت یک ساختار مطلق‌گرا را پدید می‌آورند.

متأسفانه اغلب "مارکسیست‌های ایرانی" نیز هنوز در اسارت متافیزیک و اساطیر خودساخته‌ی خویش هستند، زیرا در کمال از خودبیگانگی خودکرده با پراکسیس نبرد طبقاتی و سوژه‌ی خودآگاه انقلابی روزمره‌ی سیاسی می‌گذرانند و فعالیت

تشکیلاتی خود را فقط با استناد به اساطیری مانند: کمون پاریس، انقلاب اکتبر، مبارزات خلقی و ضد امپریالیستی و حماسه‌ی سیاهکل توجیه می‌کنند. آن تشکل ساختاری که تحت تأثیر آگاهی اسطوره‌ای پدید می‌آید، سازمان‌دهی "پیشتانان پرولتاریا" و "فعالان سیاسی آوانگارد" را در یک سیستم حزبی متمرکز در نظر می‌گیرد که تحت فرمان یک رهبر به اصطلاح "قاطع و انقلابی" جهت استقرار بلاواسطه و یا مرحله‌ای "سوسیالیسم علمی" قرار گرفته است. ما این‌جا دوباره با همین افراد به اصطلاح "خردمند" مواجه می‌شویم که مورد نظر فلسفه‌ی افلاطون هستند که البته تشکل ساختاری آن‌ها در عصر مدرن به صورت احزاب "تراز نوین" و "پیشتانان پرولتاریا" تشکیل و از طریق ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم توجیه می‌شوند. به این ترتیب، انرژی جهت فعالیت سیاسی با استناد به اساطیر خودساخته و با وساطت یک "علم کلامی" (آخوندی) که معمولاً محصول آثار عامه‌پسند لنین و تفکرات خام مابقی رهبران خودخوانده‌ی سیاسی هستند، آزاد می‌گردد. محصول استفاده از اسطوره اختلال در دیالکتیک آگاهی تئوریک با پراکسیس سیاسی است. انگاری که انبوه کارگران "کندذهن" از طریق کادرهای "حزب پیشتانان" از ضرورت انقلاب سوسیالیستی قانع می‌شود، انگاری که پرولتاریا در پیروی از کادرهای حزبی اختیار سیاسی خود را به دست یک "رهبر قاطع" می‌سپارد و آن هم برای طبقه‌ی کارگر روند انقلاب سیاسی را که البته به اصطلاح "اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو" هم هست، مدیریت و "سوسیالیسم علمی" را به عنوان سرنوشت محتوم بشریت متحقق می‌سازد. پیداست که این‌جا موضوع بر سر جابجایی سوژه با ابژه، یعنی سلطه‌ی یک اقلیت ناچیز و به اصطلاح "آگاه و پیشرو حزبی" بر اکثریت قابل ملاحظه‌ی جامعه و به اصطلاح "کندذهن" است که البته خاتمه‌ی موضوع خودآگاهی طبقاتی و تکامل سوژه‌ی انقلابی را رقم می‌زند و در تدام تجربیات ناگوار تاریخی ظاهراً تشکیل احزاب شکست خورده‌ی مارکسیست - لنینیست را توجیه می‌کند.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک تناقض در پراکسیس، یعنی با یک سو تفاهم میان آگاهی تئوریک با پراکسیس سیاسی مواجه هستیم. به این صورت که از یک طرف، سازمان‌ها و احزاب متعدد لنینیست، استالینیست، تروتسکیست، مائوئیست و حکمتیست وجود دارند که همواره بر نقش رهبری خود تأکید کرده و بر سر آن با دیگران جدال‌های مطبوعاتی و حتا برخوردهای فیزیکی و نظامی به راه می‌اندازند، در حالی که از طرف دیگر، حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی و جنبش کارگری در ایران نسبت به اهداف سیاسی آن‌ها به کلی بی‌اعتنا هستند. به بیان دیگر، در حالی که آگاهی تئوریک جریان‌های چپ سنتی شکل اسطوره‌ای دارد، اما پراکسیس سیاسی ماهیتاً درون‌ذاتی است و لذا اشکال متافیزیکی را اصولاً نفی می‌کند. موضوع بررسی این نوشته نیز نقد سرچشمه‌ی این تناقض در جنبش کارگری - کمونیستی است که آثار آن در بحران و انحطاط تمامی جریان‌های سیاسی که فلسفه‌ی عملی آن‌ها از مباحث انترناسیونال دوم پدید آمده و از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم و سوسیال دموکراسی سیراب می‌شود، قابل مشاهده است.

با وجودی که این تناقض بسیار عریان و کاملاً محسوس است، اما شناخت علل آن طرح و نقد مسائل پیچیده‌ی فلسفی را ضروری می‌سازد. به خصوص به این دلیل که اسطوره رابطه‌ی علت با معلول را مغشوش و تناقض آن‌ها را در یک

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): اسطوره و پراکسیس - نقش تکامل مفهوم "انقلاب" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۶۹ ادامه، برلین

تظاهر به اصطلاح منطقی وساطت می‌کند. به این صورت که احزاب و سازمان‌های مذکور از طریق اساطیر خودساخته و با استفاده از نمونه‌های تصویری که البته با رنگ‌های بسیار زیبا و ابعاد غیر واقعی مزین شده‌اند، تناقض آگاهی تئوریک با پراکسیس سیاسی را به کلی می‌پوشانند. در رأس سنبل‌های اسطوره‌ای جریان‌های چپ سنتی تصاویر مارکس و انگلس قرار دارند که البته بنا بر تمایل سیاسی، عکس‌های لنین، استالین، تروتسکی، مائو و حکمت نیز پشت سر آن‌ها قطار می‌شوند. انگاری که مارکس و انگلس مانند دوقلوهای سیامی و مبدأ و مقصد فعالیت تئوریک و پراکسیس سیاسی‌شان دقیقاً یکسان بوده‌اند. انگاری که فعالیت تئوریک و پراکسیس سیاسی مارکس و انگلس به عنوان هگلی‌های چپ آغاز شده و با تکامل اصول "ماتریالیسم دیالکتیکی" و "ماتریالیسم تاریخی" و انتشار کتاب "سرمایه" به پایان و کمال رسیده است. انگاری که آثار متأخر انگلس روش مناسب فراگیری تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را به درستی تشریح می‌کنند و آن مسائلی را هم که لنین، استالین، تروتسکی، مائو، حکمت و مابقی رهبران خودخوانده‌ی پرولتاریا به آثار مارکس و انگلس افزوده‌اند، تنها کمبودهای نظری آن‌ها را بر طرف کرده‌اند و هم‌اکنون تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس چنان به روز و منطبق با نیازهای سیاسی دوران معاصر گشته است که تصرف قدرت سیاسی و تحقق سوسیالیسم را تحت رهبری خود آن‌ها به کلی آسان می‌سازد.

من برای نقد سؤ تفاهم میان آگاهی تئوریک با پراکسیس سیاسی در جنبش کمونیستی روند تکامل تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس و نقد آثار متأخر و غیر مارکسی انگلس را در نظر گرفته‌ام که البته کتاب "آنتی دورینگ" در این ارتباط یک نقش اساسی بازی می‌کند. به خصوص به این دلیل که انگلس این کتاب را در یک شکل بسیار مرموز و اسرارآمیز ارائه کرده است. به این صورت که "آنتی دورینگ" برای اولین بار در سال ۱۸۷۸ میلادی، یعنی پنج سال قبل از درگذشت مارکس منتشر شد که البته در پیشگفتار آن هیچ صحبتی از مارکس به میان نمی‌آید. انگاری که انگلس اصولاً شخصی را به نام مارکس نمی‌شناخته است. اما در پیشگفتار نشر دوم این کتاب در سال ۱۸۸۵ میلادی، یعنی حدود دو سال و نیم بعد از درگذشت مارکس، انگلس مدعی می‌شود که مارکس نه تنها یک نقش عمده در تدوین "آنتی دورینگ" داشته، بلکه محتوای تئوریک آن‌را نیز تأیید کرده است. تا آنجایی که از مجموعه آثار منتشر شده‌ی مارکس و انگلس بر می‌آید، مارکس یادداشت‌هایی را در مورد "انتقاد دورینگ به تاریخ و اقتصاد ملی" تدارک دیده بود که از طریق انگلس کوتاه و در کتاب "آنتی دورینگ" درج شده‌اند.<sup>۲</sup> اما مارکس در هیچ جا نه این کتاب را تأیید و نه به محتوای تئوریک آن جهت مصداق تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود استناد کرده است. پیداست که این‌جا پرسش‌های متعددی به این شرح مطرح می‌شوند: چرا کتاب "آنتی دورینگ" به عنوان اثر مشترک مارکس و انگلس منتشر نشد و چرا انگلس در پیشگفتار نشر اول آن اسمی از مارکس نمی‌آورد؟ چرا مارکس حداقل یک پیشگفتار بر این کتاب نوشت و یا آن‌را در جایی جهت مطالعه معرفی نکرد؟ چرا مارکس تأثیرات محتوای تئوریک آن بر افکار عمومی جنبش کارگری را به بحث نگذاشت و عواقب سیاسی آن‌را در جنبش کمونیستی بررسی و نقد نکرد؟

<sup>۲</sup> Vgl. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zk des SED (۱۹۷۵): Vorwort, in: MEW Bd. ۲۰, S. Vff., Berlin (ost), S. VII, und Vgl. MEGA Band I/۲۷, S. ۱۳۱-۲۱۵, und MEGA I/۲۷, S. ۶۵۷-۷۰۳), und MEGA I/۲۷, S. ۸۳۱-۸۵۶)

پیداست که برای پاسخ به این پرسش‌ها باید از اسطوره‌ی مارکس و انگلس عبور و آن روند تحولات تئوریک و پراکسیس سیاسی را دنبال کرد که منجر به تکامل تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی توسط مارکس شدند. به این ترتیب ممکن می‌گردد که با استناد به تئوری انتقادی و انقلابی مارکس مبانی تئوریک آثار متأخر انگلس و از جمله کتاب "آنتی دورینگ" وی را بررسی کرد. موضوعی که من می‌خواهم در این‌جا مطرح کنم، به این شرح است که مارکس و انگلس از همان بدو فعالیت تئوریک خود پروژه‌های متفاوت تحقیقاتی را دنبال می‌کردند و پیداست که آن‌ها به نتایج متفاوت تئوریک نیز رسیده‌اند. به این صورت که مارکس مسئله‌ی خودآگاهی و تکامل سوژه انقلابی را در نظر داشت و پراکسیس آن‌ها را از منظر تئوریک پی می‌گرفت، در حالی که انگلس معطوف به یک روند دترمینیستی از تاریخ بود که عاقبت آن تدارک نظری انفعال سوژه‌ی انقلابی را رقم می‌زد. به این ترتیب، ما در آثار مارکس شاهد یک قطع رابطه‌ی رادیکال با دوران گذشته هستیم. در حالی که نظریات انگلس متأخر در تداوم ادیان و آن افکار اسرارآمیز و متافیزیک گذشته شکل فلسفی و ایدئولوژیک به خود می‌گیرند و انسان را چنان سلب آزادی، اراده و معطوف به یک قدرت خارج از خویش می‌سازند که انگاری سرنوشت بشریت به صورت یک روند "اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو" از تاریخ رقم می‌خورد. تا این‌جا هیچ مشکلی به وجود نمی‌آید، زیرا این یک روش معمول است که پروژه‌های متفاوت فلسفی نتایج متفاوت تئوریک را پدید می‌آورند. اما مشکل از آن‌جا آغاز می‌شود که انگلس پس از درگذشت مارکس از یک سو، بر تمامی کشفیات تئوریک وی ظاهراً صحنه می‌گذارد و خود را پیرو و مخلص وی می‌شمارد، در حالی که از سوی دیگر، تئوری انتقادی و انقلابی وی را از طریق آثار متأخر خود بی‌محابا تخطئه و مغرضانه مصادره می‌کند و سپس آن‌را چنان به بحران و ورطه‌ی انحطاط می‌کشد که عواقب مخرب آن تا هم‌اکنون در پراکسیس جنبش کارگری - کمونیستی به وضوح مشاهده می‌شوند.

پیداست که برای اثبات این نظریه باید نخست به نقد آن فضای فلسفی و سیاسی پرداخت که مارکس و انگلس تحت تأثیر آن‌ها قرار گرفتند و فعالیت تئوریک خود را آغاز کردند. فضای فلسفی این دوران تحت تأثیر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل قرار داشت و محصول یک فرهنگ مدرن بود که از تاریخ رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم سیراب می‌شد. در حالی که رفرماسیون لوتری معجزه‌ی خدا را با استناد به انجیل از اشکال اسطوره‌ای به خلقت شش روزه‌ی طبیعت معطوف کرد، نظریه‌پردازان دوران روشنگری مانند: کنتبری، آکوئین، دکارت، اسپینوزا، جان لاک، لایبنیتس و ... قوای نامحسوس و ماورای طبیعی را از طبیعت محسوس مجزا کردند و منجر به دوران کپرنیکی شدند. از این پس، انسان تبدیل به خورشید خویش شد و بنا بر فلسفه‌ی حقوق طبیعی در مرکز وقایع جهان موضوعیت‌یافته قرار گرفت. به این ترتیب، دست دین نیز ظاهراً از جهان واقعی کوتاه گشت و فلسفه به عنوان علم سیاست جایگزین توجیهات دینی از روابط بینایی دولت‌ها شد. به بیان دیگر، فلسفه چیز دیگری را در مورد سیاست انجام نداد، به غیر از آن چیزی که فیزیک، ریاضیات، پزشکی و هر دانش دیگری در حوزه‌ی خویش به انجام رساند. به این ترتیب، فلسفه‌ی سیاسی نیز پدید آمد و برای اولین بار سیستم توازن قوای دولت‌ها به امتحان گرفته شد. از جمله باید از کسانی مانند: ماکیاولی،

هابس، روسو، کانت و فیخته یاد کرد که دولت مدرن را با چشمان انسانی نگرستند و قوانین طبیعی آن را از طریق خرد و تجربه و نه از الهیات متکامل کردند.<sup>۳</sup>

به بیان دیگر، جهان مدرن محصول یک روند از دنیوی شدن زیست واقعی انسان‌ها است که روش تفکر آن‌ها را از فلسفه‌ی استعلایی به شکل درون‌ذاتی آن دگرگون و خرد بشری را این جهانی و عملی می‌سازد. در این ارتباط باید از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل یاد کرد که در آغاز فعالیت تئوریک مارکس و انگلس گره‌گاه این دوران محسوب می‌شد. به این معنی که هر گونه اقدام فلسفی باید خود را در کشمکش با هگلیسم و در تأیید، تکذیب و یا در تکامل آن تعریف می‌کرد. در حالی که هگل در دوران تحقیق و تدریس خود در ینا و با استفاده از فلسفه‌ی حقوق طبیعی، نقد فلسفه‌ی استعلایی کانت و فیلسوفان نوکانتی مانند: فیخته و شلینگ را ممکن کرده و به یک فلسفه‌ی خودبنیاد و درون‌ذاتی دست یافته بود.<sup>۴</sup> لیکن از آن پس که از طریق دولت پروس برای تدریس به دانشگاه فرانکفورت دعوت شد و به سطح یک نظریه‌پرداز برجسته‌ی دولتی ارتقا یافت، فقط تفکر دیالکتیکی خویش را دنبال کرد. وی در آن‌جا یک مجموعه از درسگفتارها را تحت عناوین "روح جهان" و "خرد" ارائه داد که به آشتی دین با "دولت مدرن" اختصاص داشتند و اوضاع موجود را در شکل یک تظاهر منطقی توجیه می‌کردند. این‌جا هگل به نقد تاریخ فلسفه می‌پردازد، اما نه با منظور تشریح ایجابی که یک فیلسوف این چنین و فیلسوف دیگری آن چنان گفته است. موضوع فلسفی هگل خودبنیاد شدن "مفهوم" فلسفی و خردمند شدن ایده، یعنی ظهور "ایده‌ی مطلق" است که حرکت آن از درون دین مسیحیت فعال شده و انگاری که حسن ختام خود را در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی خود وی یافته است.

بنابراین درسگفتارهای هگل از تفسیر یکی از اساطیر سامیان آغاز می‌شود. به ادعای وی از آن پس که آدم و حوا (نساء) در بهشت (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 ابزار شناخت، یعنی به خرد دست یافت. در حالی که مسیحیان اعتقاد داشتند که پس از تناول میوه‌ی ممنوعه، آشتی انسان با خدا به عنوان "تصویر مشابهی خدا" پایان یافته 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 به سر می‌برد که هنوز به خودآگاهی دست نیافته است. بنابراین این‌جا شناخت فقط سرچشمه‌ی تقصیر انسان نیست، بلکه ابزار درمان درد 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 روح انسان با خدا نیز می‌گردد.<sup>۵</sup> از این منظر، خردگرایی و شناخت سرچشمه‌ی آشتی محسوب می‌شوند. به این معنی که انسان به عنوان "تصویر مشابهی خدا" ظاهر نامتناهی روح مقدس را در درون خود یدک می‌کشد و به صورت مجرد به این مسئله پی برده که ذاتاً خودآگاه است. بنابراین طبیعت انسان از ذهنیتش خبر می‌دهد و روح نقطه‌ی عزیمت و

<sup>۳</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): اسطوره و پراکسیس .... همان‌جا

<sup>۴</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): *Jenauer Schriften* (۱۸۰۱-۱۸۰۷), in: *Werke*, Bd. ۲, Frankfurt am Main

<sup>۵</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): *Weltgeschichte – Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, in: *Werke*, Bd. ۱۲, Frankfurt am Main, S. ۷۲۸ff.

سرانجامش است که در سوژه‌گرایی معنی می‌یابد. لذا از منظر آشتی دین با فلسفه برای هگل آسان به نظر می‌آید که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی 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 که البته به شرح زیر توجیه می‌شود:

«اکنون حاجت تاریخ است که دین به صورت خرد انسانی جلوه کند (...)<sup>۱</sup>»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با "تفکر تاریخی" نزد هگل مواجه می‌شویم که از یک سو، اشکال دترمینیستی و مثبت‌گرا به خود می‌گیرد. انگاری که تاریخ محمول یک منطق درون‌ذاتی است و سوژه در روند شناخت خود همواره این جهانی‌تر و خردمندتر می‌گردد، در حالی که از سوی دیگر، انگاری که دین با فلسفه هماهنگ و ایمان قادر است که با خرد به آشتی (آکوموداتیون) برسد. افزون بر این‌ها، این‌جا نه تنها طبیعت اصولاً فاقد تاریخ محسوب می‌شود و انسان فاقد یک تاریخ سرف به نظر می‌آید، بلکه تاریخ بشر به روند تاریخ اندیشه و زیست انسان‌های اندیشمند تقلیل می‌یابد. بنابراین هگل که در زمان سکونت خود در ینا به مفهوم "اراده" از طریق نقد فلسفه‌ی کانت و فیلسوفان نوکانتی مانند: فیشته و شلینگ دست یافته بود، ادعا داشت که انسان از طریق اتخاذ "خرد عملی" زیست اجتماعی خویش را سازمان می‌دهد. پیداست که این‌جا فلسفه‌ی هگل از مشاهده‌ی تجربی فراروی می‌کند و از این منظر، شکل ایستای جامعه را مردود می‌شمارد. نتیجه‌ی این فراروی فلسفی رابطه‌ی "اوضاع موجود" با "اوضاع مطلوب" است که در شکل ایده‌آلیستی و از طریق حرکت دیالکتیکی تفکر بر قرار می‌گردد. به این معنی که تفکر از "اوضاع موجود" (گوهر گنبدیده) فرا می‌رود و "اوضاع مطلوب" (گوهر خردمند) را به صورت سوژکتیو پدید می‌آورد. ما این‌جا با اولویت سوژه بر ابژه (من سوژه) مواجه هستیم و این تعمیم اندیشه‌ی سوژه (مای سوژه) است که تبدیل به فعالیت واقعی می‌گردد و سپس واقعیت ابژکتیو را پدید می‌آورد. این‌جا اندیشه‌ی سوژکتیو محرک تاریخ محسوب و تاریخ مجهز به یک منطق دترمینیستی و مثبت‌گرا می‌شود که انگاری به صورت "روح جهان" و درجات متفاوت زمانی از تکامل آگاهی انسان از آزادی خویش سپری می‌گردد. بنابراین بنیان اسطوره‌سازی از روند تاریخ در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل گذاشته شده است، زیرا "روح جهان" ظاهراً به سوی یک آینده‌ی دلپسند و آشتی‌یافته عزیمت می‌کند. به خصوص به این دلیل که "روح جهان" از طریق افراد مشخص و تاریخی که انگاری بر فراز "روح ملت" قرار گرفته‌اند، به پیش رانده می‌شود. منظور هگل این‌جا فیلسوفان، ادیبان و هنرمندان هستند که به گمان وی از طریق تفکر نخست "روح جهان" و سرانجام واقعیت خردمند و آشتی‌یافته را پدید می‌آورند. از این منظر شناخت تاریخ به دو موضوع خلاصه می‌شود که از یک سو، ایمان دینی را به صورت تکامل خرد بشری جلوه دهد و از سوی دیگر، روند آگاهی از آزادی انسان را در اشکال دترمینیستی و مثبت‌گرا توجیه کند.<sup>۲</sup> به این ترتیب، برای هگل ظاهراً 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

<sup>۱</sup> 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.

خویشتن راه بیاید، در حالی که تعمیم این "خودآگاهی فردی" به افکار عمومی برای هگل برابر با تشکیل "روح جهان" است.<sup>۸</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با "تفکر تاریخی" نزد هگل مواجه هستیم که با استناد به مفهوم "روح جهان" تناقض دین با فلسفه را ظاهراً بر طرف می‌سازد و ایمان با خرد را به یک فرجام آشتی‌یافته می‌رساند. به بیان دیگر، مشاهده‌ی محسوس فلسفی (اوضاع موجود، گوهر گنبدیده) یک بیان غیرمحسوس ایده‌آلیستی (اوضاع مطلوب، گوهر خردمند) می‌یابد. بنابراین هگل فقط در ظاهر موفق می‌شود که توافق دین با فلسفه را در شکل ایده‌آلیستی آن پدید آورد و آشتی میان خردگرایی (دولت مدرن) و واقعیت (نفوذ اقشار دینی و اعیان و اشراف فئودالی) را مانند یک قانون به شرح زیر توجیه کند:

«آنچه خردگرا است، واقعیت است و آنچه واقعیت است، خردگرا است.»<sup>۹</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، بخش اول این جمله از یک تحول در دانش شناخت‌شناسی گزارش می‌دهد، زیرا جهان واقعی را محصول خرد سوژه می‌شمارد. به این معنی که نه خدا و دین، بلکه این انسان‌ها هستند که با استناد به خرد خویش، یعنی سوژکتیو واقعیت موجود را پدید می‌آورند. به بیان دیگر، از آن‌جا که در گذشته خرد بشری دینی بوده، در نتیجه جامعه‌ی مذهبی و دولت آنتیک را پدید آورده است. لیکن بخش دوم این جمله توجیه "جهان وارونه‌ی" موجود، یعنی واقعیت ایزکتیو را به نیز عهده می‌گیرد. به این معنی که انگاری خرد هم اکنون معطوف به جهان واقعی و دنیوی شده و در نتیجه دولت مدرن و جامعه‌ی خردمند و آشتی‌یافته‌ی بورژوازی را نیز پدید آورده است.<sup>۱۰</sup> لیکن واقعیت تجربی در این دوران، تحت نفوذ نهادهای دینی و حاکمیت اشراف و اعیان فئودالی پدید می‌آید و از این بابت، جامعه‌ی بورژوازی همواره مواجه با نبردهای طبقاتی و مقاومت مردمی بود. از جمله باید از انقلاب ماه ژوئن و بروز هرج و مرج در فرانسه، اصلاح قانون انتخابات تحت فشارهای اجتماعی در انگلستان و بحران اقتصادی موجود در کشور پروس یاد کرد که به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل وجوه جنجالی و توجیهی می‌دادند و مضمون توافق دین با دولت مدرن را به صورت خردگرایی بی اعتبار می‌کردند.

از آن‌جا که فلسفه‌ی هگل فاقد مصداق تجربی و مواجه با بحران بود، در نتیجه منجر به اشکال نوین و تفسیرهای دیگر فلسفی می‌شد. به بیان دیگر، با در نظر داشتن بحران‌های سیاسی و اقتصادی که البته محدود به کشور پروس نمی‌شدند،

<sup>۸</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Weltgeschichte, ebd. S. ۷۴۸

<sup>۹</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Grundlinie der Philosophie des Rechtes, in: Werke, Bd. ۷, Frankfurt am Main, S. ۲۴

<sup>۱۰</sup> البته این جمله‌ی مشهور هگل دستخوش تفسیرهای متفاوت فلسفی شده است. از جمله باید از آثار میسائیل هاینریش یاد کرد. در حالی که وی در گذشته بخش اول این جمله را انقلابی و بخش دوم آن را ارتجاعی می‌خواند، در اثر جدیدش به نتیجه‌ی دیگری رسیده است. به نظر وی بخش دوم این جمله حاوی یک هشدار است. به این معنی که هر چیزی که خردمند نیست، محکوم به فنا است. مصداق نظری وی تمایز هگل میان "واقعیت" و "موجودیت اتفاقی" است. به این معنی که واقعیت اصولاً خردمند است، در حالی که در "موجودیت اتفاقی" هیچ اثری از خردمندی وجود ندارد و شکست آن محتوم است.

Vgl. Heinrich, Michael (۲۰۰۶): Die Wissenschaft vom Wert, Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, Münster, und

Vgl. Heinrich, Michael (۲۰۱۸): Karl Marx und die Geburt der modernen Gesellschaft – Biographie und Werkentwicklung, Bd. I, ۱۸۱۸-۱۸۴۱, Stuttgart, S. ۱۸۰

فرضیه‌ی هگل که بر خردمندی، آشتی و وحدت سوژه با ابژه بنا شده بود، یک شکل اسرارآمیز و جنجالی به خود می‌گرفت. از جمله باید از فعالیت نوشتاری اشتراوس یاد کرد که آشتی دین با فلسفه را نزد هگل غیر قابل قبول می‌شمرد. وی در سال ۱۸۳۵ میلادی کتابی را در نقد ایمان مسیحیان و با عنوان "زندگی عیسی" نوشت. وی این‌جا موضوع خدا (روح‌القدس) و پسر (عیسی) را نه یک واقعیت تجربی و تاریخی، بلکه یک تصور جنجالی می‌شمارد که از درون جماعت اولیه‌ی عیسویان و به صورت یک اسطوره ساخته و پرداخته شده و سرانجام تبدیل به یکی از اصول ایمانی نسل‌های آتی مسیحیان گشته است. به این ترتیب، انتقاد اشتراوس هر گونه اثری از آگاهی در این دوران را انکار می‌کند، در حالی که روش انتقاد وی یک شکل تشریحی به خود می‌گیرد و اسطوره‌سازی را موجه می‌سازد. با وجودی که اشتراوس به اصول فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل پایبند بود، لیکن نه برای فلسفه و دین حقوق برابر قائل می‌شد و نه جانبداری از دولت دینی پروس را مجاز می‌شمرد. البته وی به منطق ایده‌آلیستی فلسفه‌ی هگل پایبند ماند و در پیروی از وی مدعی بود 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 "اوضاع موجود" را به صورت اسرارآمیز و جنجالی، آشتی‌یافته می‌خواند و توجیه می‌کرد، اشتراوس ضرورتاً به سوی نقد خلاق هر دوی آن‌ها، یعنی تئوری (دین) و پراکسیس (سیاست) رانده می‌شد. انگیزه‌ی فلسفی وی تحقق بی چون و چرای خرد و قطع نفوذ نهادهای دینی در اتخاذ تصمیم‌های دولتی بود. در حالی که هگل واقعیت موجود را نتیجه‌ی خردگرایی می‌خواند و مدعی بود که در یک دولت مدرن که از طریق خرد هدایت می‌شود، فلسفه و دین حقوق برابر دارند، لیکن اشتراوس تداوم اوضاع موجود را مغایر با خردگرایی و غیر قابل قبول می‌شمرد. به نظر وی 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 کرد و سیاست کلی کشور را به سوی تحقق اهداف سکولار راند. به این عبارت که آثار 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 اشتراوس به خود وعده می‌داد که آزادی قابل تحقق است، اگر دولت خود را از زنجیرهای ذهنی دین رها ساخته و به عنوان یک نهاد فراتاریخی و عرفی فلسفه، یعنی "ایده‌ی مطلق" هگلی را از آن خود سازد. به این ترتیب، برای اشتراوس ممکن شد که خطوط کلی و فلسفی هگلی‌های چپ (جوان) را متکامل و آن‌ها را از هگلی‌های راست متمایز سازد.<sup>۱۱</sup>

با استناد با مباحث فلسفی این دوران تمایز میان فیلسوفان هگلیست بسیار دشوار است، زیرا هگلی‌های راست از مبانی نظری مشترک پیروی نمی‌کردند و فاقد یک مکتب منسجم فلسفی بودند. اما موضوع قابل تأمل وجود یک نشریه‌ی تئوریک است که از کشمکش فلسفی جریان لیبرال با محافظه‌کاران گزارش می‌دهد. این نشریه "سالنامه‌های هاله" نام داشت که به سردبیری آرنولد رویگه منتشر می‌شد. وی یکی از پیشکسوتان نقد هماهنگی دین با فلسفه (آکوموداتیسیون) به شمار می‌رفت. در حالی که وی مدافع سرسخت آزادی مطبوعات بود، هگل را متهم می‌کرد که وجود نهادهای قدیمی

<sup>۱۱</sup> Vgl. Strauß, David Friedrich (۱۹۶۷): Das Leben Jesus, Für das deutsche Volk bearbeitet (۱۸۷۷), Bonn



را برای تشکیل یک دولت مدرن ضروری می‌شمارد.<sup>۱۲</sup> لیکن وی نیز مانند دیگر هگلی‌های چپ انتقاد خود را از منظر اخلاقی به هگل وارد می‌آورد، بدون این که دلیل ایجاد این تناقض عریان را در سیستم فلسفی وی بیابد. انگاری که هگل به عنوان نظریه‌پرداز سرشناس دولت دینی پروس نظریات واقعی خود را پنهان داشته و خود را موظف می‌شمرده که از دین و فلسفه یک مغلطه‌ی ایدئولوژیک جهت توجیه "اوضاع موجود" کشور بسازد. از آن‌جا که رویگه نیز مانند اشتراوس ادغام ارگانیک دین در تئوری دولت مدرن را غیر قابل قبول می‌شمرد و خواهان اتمام و تحقق فلسفه‌ی هگل بود، در نتیجه باید به یک "مفهوم ماهوی" از دولت مدرن دست می‌یافت که نقش آن‌را به عنوان حامل و حامی فلسفه مستدل و موجه سازد.

تحت این فضای کلی فلسفی بود که مارکس در سال ۱۸۳۶ میلادی جهت ادامه‌ی تحصیل از بن به برلین نقل مکان کرد. وی امکان این را نیافت که به درسگفتارهای هگل گوش دهد، زیرا هگل در اوایل ترم زمستانی ۱۸۳۱ و ۱۸۳۲ میلادی پس از دو هفته تدریس در گذشت. با وجود انتقادهای جریان لیبرال، اما فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل توانمندترین و محبوب‌ترین فلسفه‌ی آلمانی این دوران محسوب می‌شد که البته به سطح یک فلسفه‌ی جهانی ارتقا یافته بود. مارکس در یک خانواده‌ی یهودتبار متولد شد که جهت آسودگی از تبعیض دینی و یهودستیزی دولت پروس به پروتستانیسم گرویده بود. با وجودی که وی تمایل به رمانتیسم داشت و شعر می‌گفت، اما همین تمایل به واقع‌بینی بود که به احتمال زیاد وی را وا داشت که سرچشمه‌ی ایده را در واقعیت جستجو کند.<sup>۱۳</sup>

مارکس در مدت زمان کوتاهی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را فرا گرفت و آثار هگلیست‌های مشهور را مطالعه کرد و از آن‌جا که هگل رمانتیسم را محصول ضعف سوژه می‌شمرد، در نتیجه وی اشعار خود را سوزاند و جهت ممانعت از تولید افکار استعلایی و "ارواح زیبا" دیگر شعر نسرو. موضوع فلسفی وی از بدو فعالیت تئوریکش خودآگاهی سوژه و تکامل "من خودآگاه" بود که مضمون آن‌را فقط می‌توانست در دیالکتیک تئوری با پراکسیس بیابد. وی در سال ۱۸۳۷ میلادی که حدود ۱۹ سال سن داشت، از طریق روتنبرگ به کلپ دکترها در برلین دعوت شد. مابقی اعضای این کلپ در سنین ۲۸ تا ۳۱ سالگی و فارغ‌التحصیل رشته‌های فلسفه و حقوق بودند و برخی از آن‌ها در مقام استادی در دانشگاه تدریس می‌کردند. در حالی که روتنبرگ پروفیسور رسمی دانشگاه برلین بود، رساله‌ی دکترای برونو بائر به عنوان مدرک پروفیسوری پذیرفته شده و وی آن‌جا در مقام استاد خصوصی تدریس می‌کرد. آشنایی و دوستی مارکس با برونو بائر نیز در همین کلپ دکترها آغاز شد. در این دوران برونو بائر هنوز از اسطوره‌ی "باکره‌گی مریم مقدس" دفاع می‌کرد و به احتمال زیاد تحت تأثیر بحث‌های فلسفی با مارکس بود که آته‌ئیست شد.<sup>۱۴</sup> وی در این دوران کتابی را با عنوان "الشکرکشی‌های نقد ناب" به رشته‌ی تحریر در آورد. موضوع این کتاب نقد تاریخ مسیحیت است که به صورت یک شکل ظاهری از خودآگاهی کلی در نظر گرفته می‌شود. به این معنی که اساطیر سامیان از یک درک اولیه از موجودیت

<sup>۱۲</sup> Vgl. Heinrich, Michael (۲۰۱۸): Karl Marx ... ebd., S. ۲۷۷, ۳۰۶ f.

<sup>۱۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Brief an den Vater in Trier, Berlin, den ۱۰. Nov ۱۸۳۷, in: MEW, EB I, S. ۳f., Berlin (ost), und

Vgl. Heinrich, Michael (۲۰۱۸): Karl Marx ... ebd., S. ۱۷۵, ۲۱۸

<sup>۱۴</sup> Vgl. ebd., S. ۳۱۱, ۲۱۶, ۲۲۲, ۲۱۳, ۲۴۹, ۳۳۰

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. به این ترتیب، هستی انسان در برابر دو وظیفه قرار می‌گیرد که نخست از درجه‌ی خودآگاهی معمولی (دینی) عبور کند و بعداً به خودآگاهی عمومی (فلسفی) منتهی شود. به نظر برونو بائر خودآگاهی زمانی به اتمام می‌رسد که نقد دین تعمیق یافته و به افکار عمومی راه بیابد. بنابراین وی بر این نکته تأکید می‌کند که انتقاد باید با دقت به خصوص به سوی کلیسا سمت بگیرد، زیرا روحانیت مسیحی هستی انسان را دچار درجه‌ای از خودآگاهی کرده که از خودبیگانه است. پیداست که از این منظر آگاهی یک شکل وارونه به خود می‌گیرد. بنابراین برونو بائر بر این موضوع تأکید می‌کند که انجیل نه وحی الهی، بلکه اثر نویسندگان آن است که البته با درجه‌ای از خودآگاهی مدون شده است، اما تنها به زمان و مکان خود اختصاص دارد. بنابراین تسلط تفکر دینی و حاکمیت اشراف و اعیان فئودالی بر جامعه، نشانه‌ی از خودبیگانگی به شمار می‌رود. لیکن پیروزی نهایی خودآگاهی فقط زمانی میسر می‌گردد که انتقاد نه تنها اشکال مجرد آگاهی وارونه و از خودبیگانه را افشا کند، بلکه برای استقرار آن دولتی که از نفوذ مراجع دینی به کلی رها گشته است، به صحنه سیاسی بیاید. به بیان دیگر، برونو بائر این‌جا تأکید می‌کند که دولت مدرن باید به صورت یک وجود اَبژکتیو از خودآگاهی که از قید و بند دین آزاد شده است، فهمیده شود و آن باید به صورت یک وجود که زمینه و محتوای آن خودآگاهی است، مقاصد عرفی و سکولار خویش را پدید آورد. ما این‌جا با نقش یک دولت روشنگر و پیشرو مواجه می‌شویم که جهت تحقق منافع عمومی از اهداف انفرادی و انگیزه‌های قشری فرا می‌رود. پیداست که از این منظر "روح جهان" هگلی به صورت توافق دین با فلسفه و توجیه سیاست دولت دینی نه تنها یک نقش مثبت در روند خودآگاهی سوژه بازی نمی‌کند، بلکه بازدارنده‌ی ایجاد "ایده‌ی مطلق" نیز به حساب می‌آید. هم‌چنین پیداست که تشکیل یک چنین دولت مدرنی بستگی به نفوذ یک طبقه‌ی قدرتمند و مسلط اجتماعی (بورژوازی) دارد که منافع مادی خویش را در تشکیل آن ببیند. 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 نیز مانند مابقی هگلی‌های چپ از تقابل ایده (تئوری) با واقعیت (پراکسیس) میرا می‌داشت و وی را به سوی نقد خلاق دین دولتی و دولت دینی می‌راند، در نتیجه برای وی راه حل دیگر باقی نمی‌ماند، به غیر از این‌که "روح جهان" هگل را تنها یک تصور غیر واقعی بخواند که در شل سلطنت و عبای کشیش پیچیده شده است. هم‌چنین پیداست که این‌جا مقوله‌ی خودآگاهی جوانب ارزشمند (نورماتیو) و استعلایی به خود می‌گیرد و در تداوم فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل از رابطه‌ی "اوضاع موجود" با "اوضاع مطلوب" گزارش می‌دهد. از این منظر، خودآگاهی تبدیل به قدرت مطلق جهان و محرک تاریخ محسوب می‌شود و معنی تاریخ به روند تکامل یک خودآگاهی متناهی که فرجام آن تحقق فلسفه است، تقلیل می‌یابد. این‌جا تعمیم فلسفه به معنی تشکیل "روح مطلق" و پایان نفوذ دین و تصورات جنجالی تلقی می‌شود. بنابراین برونو بائر فلسفه را حامل و آدرس خودآگاهی می‌شمارد که حدود ذهنی خویش را بر می‌اندازد. وی سپس در پیروی از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل تأکید می‌کند که "افراد تاریخ جهان" فقط "روح جهان" را متکامل نمی‌کنند، بلکه حامی و مجری فلسفه نیز به شمار می‌روند.<sup>۱۵</sup>

<sup>۱۵</sup> Bauer, Bruno (۱۹۶۸): *Feldzüge der reinen Kritik*, Nachwort von Hans Martin Saß, Frankfurt am Main

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، با وجودی که برونو بائر به مراتب دیرتر از اشتراوس به مواضع فلسفی هگلی‌های چپ رسید، اما رادیکال‌تر از وی نقد "اوضاع موجود" را به پیش می‌کشد و جهت دگرگونی دولت دینی پروس مسئله‌ی فعالیت سیاسی را نیز مطرح می‌کند. در حالی که اشتراوس تقابل ملت با دولت را عامل هرج و مرج می‌شمرد، لیکن تفکر انتقادی برونو بائر به سوی بسیج مردمی تمایل داشت. البته وی نیز مجبور بود که با در نظر داشتن شرایط موجود و ضعف بورژوازی در برابر واقعیت کشور پروس کوتاه بیاید و مانند دیگر هگلی‌های چپ فعالیت خود را معطوف به تکامل یک قدرت انتقادی و مولد تئوریک جهت اتمام و تحقق فلسفه سازد. بنابراین وی نیز نه فراتر از نفی نفی روشنگرانه (شکل) به یک موضع عملی، موضوعیت‌یافته و پر محتوا (ماهیت) دست یافت و نه جنجال بر سر یک خودآگاهی متناهی راه را برای عبور از بحران موجود دولت دینی پروس هموار کرد. با تمامی این وجود، برونو بائر به یک "فلسفه‌ی خودآگاهی" دست یافت و به نظر می‌رسد که مارکس نیز تحت تأثیر بحث‌های فلسفی با وی بود که رساله‌ی دکترای خود را به اتمام رساند.

موضوع تحقیقات مارکس این‌جا نقد فلسفه‌های پسارسطویی مانند: استوا، اسکپتیسم و از جمله ماتریالیسم اپیکور و دموکریت است. این دو تن فیلسوفان طبیعت‌گرای یونان باستان بودند و مارکس رساله‌ی دکترای خود را از موضع سیاسی و جهت مقابله با هگلیسم بر فلسفه‌ی خودآگاهی اپیکور متمرکز کرد که تأثیر آگاهی تئوریک بر پراکسیس سیاسی را بسنجد.<sup>۱۶</sup> با وجودی که دموکریت و اپیکور ماتریالیست بودند و فلسفه‌ی خود را با استناد به حرکت اتم‌ها موجه می‌کردند، اما دموکریت به دترمینیسم تمایل داشت، در حالی که اپیکور مبتکر فلسفه‌ی آزادی بود. این‌جا طرح این نکته ضروری است که یونانیان باستانی درکی از دانش اتمی در مضمون کنونی آن نداشتند. آن‌ها از مفهوم "گوهر" سخن می‌راندند و ضرورت ایجاد آن‌را حداقل چهار "ذره" (اتم) می‌شمردند. حرکت اتم‌ها در خلأ و به صورت یک سقوط نامتناهی از بالا به پایین تصور می‌شد که در واقعیت درک مجرد روابط اجتماعی خود انسان‌ها بود. از این بابت، مارکس نیز روش خودآگاهی اپیکور را "آگاهی تصویری" می‌خواند که معنی آن خلقت جهان از طریق وحدت ذهنیت سوژه با طبیعت است. این‌جا تفکر انسان دیگر نیازی به متافیزیک ندارد، زیرا جهان واقعی را مستقیماً متصور می‌شود.<sup>۱۷</sup>

در حالی که اتمیسم دموکریت بر اساس دو فرضیه، یعنی "سقوط مستقیم" و "برخورد اتم‌ها"<sup>۱۸</sup> بنا شده که به دترمینیسم حرکت می‌انجامد، لیکن اپیکور یک فرضیه‌ی سوم، یعنی "انحراف"<sup>۱۹</sup> را نیز در نظر می‌گیرد و با استناد به "کمانه شدن کوتاه" اتم‌ها به مضمون آزادی پی می‌برد. مارکس از این تمایز به این نتیجه رسید که "انحراف" منجر به خودمختاری سوژه می‌شود و حرکت دترمینیستی را مختل می‌سازد.<sup>۲۰</sup> به بیان دیگر، همان‌گونه که اتم‌ها از حرکت مستقیم خود آزاد و کمانه می‌شوند، به همین صورت نیز فلسفه‌ی اپیکور "محدودیت وجود" را نفی کرده و خود را از آن مستقل ساخته

<sup>۱۶</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۲۵۷ff., Berlin (ost), S. ۲۱۸, ۳۲۶ f.

<sup>۱۷</sup> Vgl. ebd., S. ۱۲۴

<sup>۱۸</sup> Replusion

<sup>۱۹</sup> Deklination

<sup>۲۰</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation ... ebd., S. ۸۹, ۲۹, ۱۲۵f.

است.<sup>۲۱</sup> بنابراین ما در فلسفه‌ی اپیکور با سوژه مواجه هستیم که با اراده و آگاهی راه خود را از یک مجموعه مجزا می‌سازد. از این بابت، مارکس اپیکور را به عنوان "بزرگترین روشنگر یونانی" ستایش می‌کند و فلسفه‌ی وی را فرای استوا و اسکپسیس قرار می‌دهد. به این دلیل که اپیکور نه مانند استوا تحت تأثیر اسطوره قرار می‌گیرد و به تخیلات روی می‌آورد<sup>۲۲</sup> و نه مانند اسکپسیس به جهان محسوس پاسخ‌های غیرضروری می‌دهد. مارکس همچنین شناخت‌شناسی اپیکور را در مقایسه با روش ارسطو تحسین می‌کند. ارسطو برای مارکس دچار "تعصب گوه‌ری" بود، زیرا وی در فقدان دلایل فیزیکی به متافیزیک روی می‌آورد.<sup>۲۳</sup> در برابر پرنسیپ فلسفه‌ی اپیکور اثبات این موضوع است که همه چیز قابل تفکر است و هیچ نیازی به متافیزیک نیست.<sup>۲۴</sup> به این ترتیب، مارکس نتیجه می‌گیرد که اپیکور یکتا فیلسوف دوران آنتیک بوده که برای فرد آن زمانی تنها پراکسیس ممکنه را جهت تحقق ماهیت انسانی مستدل کرده است. مارکس جهت مصداق نظریه‌ی خود بر تلاش فلسفی اپیکور جهت تبدیل خدا به پوچی و رهایی انسان از هراس از مرگ، قوای اسطوره‌ای و مجازات ماورای طبیعی انگشت می‌گذارد.<sup>۲۵</sup> به این صورت که اپیکور مستقیماً شکل آگاهی را در بی واسطه‌گی‌اش، یعنی در خودبنیادی خرد تبدیل به شکل طبیعت و از این طریق، تأثیر قوای ماورای طبیعی (دین، اسطوره، سرنوشت) را بر طبیعت انکار می‌کند. از این پس، خرد به کلی در تصاحب خویشتن است و هرگونه واسطه‌ای میان انسان با طبیعت بیرونی معنی از خودبیگانگی با خرد را می‌دهد.<sup>۲۶</sup> محصول از خودبیگانگی با خرد ارواح خودساخته هستند که بنا بر تحقیقات مارکس به دلیل ضعف تفکر از ماهیت خودآگاه انسانی به شرح زیر پدید می‌آیند:

«(...) مدارک برای اثبات وجود خدا چیز دیگری به غیر از مدارک برای اثبات وجود خودآگاهی ماهوی انسانی، یعنی استنتاج مجرد و منطقی خودش نیستند، برای نمونه مدرک هستی‌شناسی. آن مستقیماً موجود است، همین که متفکر می‌شود؟ خودآگاهی، در این معنی که تمامی مدارک برای اثبات وجود خدا، مدارک برای نبودنش، [یعنی] ابطال تمامی تصورات از یک خدا هستند. مدارک واقعی باید بر عکس به این عبارت باشند: "از آن‌جا که طبیعت ناجور ترتیب یافته است، خدا هست." "از آن‌جا که این جهان غیرخردمند است، خدا هست." "از آن‌جا که تفکر نیست، خدا هست." اما این چه چیزی را می‌گوید به غیر از این که، برای آن کسی که جهان غیرخردمند است، بنابراین خودش غیرخردمند است، [پس] برای وی خدا هست؟ یا غیرخردمندی وجود خداست.»<sup>۲۷</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا به مسئله‌ی جابجایی سوژه با محمول پی می‌برد. به این معنی که این انسان‌ها هستند که با سطح آگاهی خود، یعنی به دلیل از خودبیگانگی با خرد مدارک اثبات وجود خدا را ارائه می‌دهند و در پرتو ضعف تفکر خویش خدای آسمانی را پدید می‌آورند. بنابراین مارکس جهت رد وجود خدا بر این نکته تأکید می‌کند که روش اثبات خدا تنها راجع به وضعیت روحی خود مؤمن گزارش می‌دهد تا راجع به وجود خدا. به

<sup>۲۱</sup> Vgl. ebd., S. ۲۸۲ f.

<sup>۲۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۲۷): Die Dissertation – Differenzen der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEGA I, ۱/۱, ed. Rjazanow bzw. Adoratskij, Berlin (ost), S. ۵۱

<sup>۲۳</sup> Vgl. ebd., S. ۱۲۵

<sup>۲۴</sup> Vgl. ebd., S. ۸۸

<sup>۲۵</sup> Vgl. ebd., S. ۱۱۱, ۸۸, ۱۱۳

<sup>۲۶</sup> Vgl. ebd., S. ۹۲f.

<sup>۲۷</sup> Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation ... ebd., S. ۳۷۲

بیان دیگر، انسان تفکرات ناب خود را به خدا نسبت داده و آن‌ها را نشانه‌ی وجود خدا می‌شمارد.<sup>۲۸</sup> ما این‌جا با نقد تقدیس "روح مطلق" در ایمان مسیحیان مواجه می‌شویم که البته مارکس آن‌را به "ایده‌ی مطلق" در سیستم هگلی نیز بسط می‌دهد و زمینه‌ی نقد "تفکر تاریخی"، یعنی روش مثبت‌گرا و دترمینیستی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی را هم‌چنین پدید می‌آورد. انگیزه‌ی فعالیت تئوریک مارکس با استناد به اقرار پرومته‌یوس موجه می‌شود که تنفر خود را از تمامی خدایان آسمانی و زمینی بیان می‌کند و در جوار خودآگاهی انسان هیچ چیز دیگری را نمی‌پذیرد.<sup>۲۹</sup>

به این ترتیب، یک "حرکت واقعی" از خودآگاهی ماتریالیستی سوژه‌عریان می‌گردد که ارواح این جهانی و آن جهانی از تکوین آن ممانعت می‌کنند. تنها راه برون رفت از این تناقض، آسودگی انسان از این ارواح خودساخته است. از این پس، شناخت ماتریالیستی از "حرکت واقعی" ممکن می‌گردد و شناخت با استناد به روابط متقابل اجتماعی به مفهوم ماهیت انسان دست می‌یابد. از آن‌جا که بنا بر یک اصل روان‌شناسی فعالیت انسان تحت تأثیر شناختش شکل می‌گیرد و شناخت واقعیت با استناد به تجربه پدید می‌آید، در نتیجه ماهیت انسانی نیز خود را به صورت یک امر تجربی و ماتریالیستی متحقق می‌سازد. در همین‌جا است که مارکس به هگل انتقاد می‌کند که وظیفه‌ی فلسفه نه توجیه مجرد آشتی، یعنی تدوین یک "حرکت فکری" از طریق مفاهیم ایده‌آلیستی، بلکه بازتاب مشخص و انتقادی همین "حرکت واقعی" است که میان انسان‌ها در جامعه به وقوع می‌پیوندد. افزون بر این، مارکس فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را متهم می‌کند که نه به یک مفهوم واقعی از انسان دست می‌یابد و نه مسئله‌ی تحقق انسان را حل و فصل می‌کند. به خصوص به این دلیل که "خودآگاهی" نزد هگل به صورت انفرادی و از طریق "من ناب" به وجود می‌آید. به این ترتیب، مارکس بر سرچشمه‌ی ماتریالیستی روابط اجتماعی تأکید کرده و موضوع "خودآگاهی" را به شرح زیر در رساله‌ی دکترای خود برجسته می‌سازد:

«در حقیقت: فرد زمانی در مفهوم انسان متحقق می‌گردد، تا جایی که خود را به دیگری معطوف سازد که خود وی باشد و یا این‌که انسان دیگری در شکل موجودیت مستقیم خود در برابرش عزیزت کند. انسان زمانی به صورت تولید طبیعت پایان می‌یابد، اگر دیگری که وی به آن معطوف است، نه موجودیت متفاوت، بلکه یک نفر انسان، حتا اگر هنوز بدون روح بوده باشد. برای این‌که انسان به صورت انسان تبدیل به ابژه‌ی واحد و واقعی خویش گردد، باید موجودیت نسبی خویش، قدرت طمع و طبیعت عریان را در خود شکسته باشد. عقب‌رانی اولین شکل خودآگاهی است؛ آن بنابراین با آن خودآگاهی مطابقت دارد که خود را به صورت موجودیت مستقیم و فرد مجرد درک کند. بنابراین در عقب‌رانی مفهوم اتم متحقق می‌گردد، آن‌جایی که شکل مجرد اما نه کمتر نقطه‌ی مقابل ماده‌ی مجرد است؛ چون ماده که اتم به آن معطوف می‌گردد، البته اتم‌ها، اما اتم‌های دیگری هستند. اگر من نسبت به خویشتن بدون واسطه به صورت یک نفر دیگر رفتار کنم، این‌چنین رفتار من یک رفتار ماتریالیستی است.»<sup>۳۰</sup>

<sup>۲۸</sup> Vgl. Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik der Religion bei Karl Marx, München, S. ۷۹f.

<sup>۲۹</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation ... ebd., S. ۲۶۲

<sup>۳۰</sup> Ebd., S. ۶۴f.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، برای مارکس انسان در روابط واقعی و متقابل انسان‌ها و از طریق عقب‌رانی در جامعه‌ی انسانی است که به خودآگاهی می‌رسد. ما این‌جا با یک "حرکت واقعی" و بدون واسطه میان انسان‌ها مواجه هستیم که منجر به خودآگاهی تجربی و رفتار ماتریالیستی در جامعه می‌شود. افزون بر این‌ها، مسئله‌ی خودآگاهی نزد مارکس یک موضوع جمعی است که از عقب‌رانی، کشمکش، تأیید و تکذیب رفتار اجتماعی پدید می‌آید و به افکار عمومی معنی می‌دهد. در برابر نزد هگل، عقب‌رانی در روابط اجتماعی اصولاً یک مسئله‌ی فلسفی نیست، زیرا خودآگاهی در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی تنها از طریق "من ناب" و به صورت یک "حرکت فکری" و انفرادی پدید می‌آید. محصول این روش آشتی کلاً و آشتی دین با فلسفه خصوصاً است که البته از طریق تکامل مفاهیم ایده‌آلیستی و تنها در یک "حرکت فکری" که فاقد شواهد تجربی و ابژکتیو است، یعنی آپریور به وجود می‌آید. به این ترتیب، مارکس نقد هماهنگی دین با فلسفه که مورد نظر هگلی‌های چپ بود، در تحقیقات خود ادغام می‌سازد. منتها با این تفاوت که وی مسئله‌ی آکوموداتیسیون را محصول ضعف اخلاقی هگل نمی‌شمارد، بلکه دلیل آن‌را به شرح زیر به سیستم فلسفی وی نسبت می‌دهد:

«(...) این یک بی‌اعتنایی شاگردان هگل است، وقتی که آن‌ها این و یا آن تعیین سیستم وی از آکوموداتیسیون و یا از این قبیل را با یک واژه،/اخلاقی تشریح می‌کنند. آن‌ها فراموش می‌کنند که در یک مدت زمان نه چندان سپری شده، همان‌گونه که انسان می‌تواند با استناد به نوشته‌های خودشان آشکار اثبات کند، با اشتیاق به تمامی محدودیت‌های وی آویزان بودند. (...) این چه بی‌وجدانی است که استاد را به یک منظور مخفی در پشت نظریاتش متهم می‌کنند، کسی که علم برایش نه دریافتی، بلکه در حال شدن بود. (...) آن‌ها فراموش می‌کنند که وی در رابطه‌ی مستقیم، گوهری و بازتاب‌یافته نسبت به سیستم خود قرار داشت.»<sup>۳۱</sup>

البته مارکس هنوز کاملاً به این موضوع پی نبرده بود که نقض سیستماتیک فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل در وارونگی روش دیالکتیکی وی پنهان است. با وجودی که وی به مسئله‌ی جابجایی سوژه با محمول (ابژه) از نظر محتوایی و مفهومی در تولید اشکال متافیزیک پی برده بود، اما همواره واقعیتی را در دیالکتیک هگل مشاهده می‌کرد که تا این‌جا وی را از نقد تئوریک آن ظاهراً ناتوان می‌ساخت. با وجودی که مارکس با نظریات اغلب هگلی‌های چپ مشکل داشت، اما به روش آن‌ها پایبند ماند. وی نیز "واقعیت به خصوص را نسبت به ایده می‌سنجید"<sup>۳۲</sup> و از آن‌جا که در واقعیت تجربی اثری از خردمندی، آشتی و وحدت مورد نظر هگل مشاهده نمی‌شد، در نتیجه از طریق نقد دین در پی فراروی از فلسفه بود. منتها با این تفاوت که هگلی‌های چپ در پی رفرم آگاهی بودند که دولت را به سوی خردمندی براند، در حالی که مارکس فعالیت تئوریک خود را از نقد رادیکال دین و فلسفه به سوی نقد رادیکال پراکسیس سیاسی دولت پروس نیز بسط می‌داد. وی نقد را اصولاً خالق واقعیت دیگری می‌دانست که البته روش آن‌را بعدها به صورت نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده متکامل کرد.

<sup>۳۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation ... ebd., S. ۳۲۶, und  
Vgl. Heinrich, Michael (۲۰۱۸): Karl Marx ... ebd., S. ۳۵۴

<sup>۳۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation ... ebd., S. ۳۲۷f.

افزون بر این‌ها، مارکس بر خلاف تمامی هگلی‌های چپ از همان بدو فعالیت تئوریک خود متمایل به ماتریالیسم بود و از آن‌جا که به تحقیق دیالکتیک تئوری با پراکسیس می‌پرداخت، به سرعت موفق به کشف این مسئله شد که با ظهور انسان در طبیعت و تکوین خودآگاهی سوژه، حرکت دترمینیستی نیز پایان می‌یابد و "قلمرو ضرورت" دگرگون می‌گردد.<sup>۳۳</sup> به این عبارت که اگر فلسفه به یک کلیت نهایی متکامل گردد، بعداً به اجبار به واقعیت معطوف می‌شود و به صورت آگاهی تئوریک، انرژی لازم را جهت فعالیت سیاسی پدید می‌آورد. این‌جا پایان دترمینیسم و آغاز ظهور آزادی و امکانات است، در حالی که از سوی دیگر، فقط در تحقق مستقیم فلسفه است که تضادهای ماهوی و درونی واقعیت عریان می‌گردند و مهر خود را بر فلسفه می‌کوبند. بنابراین پیداست که چرا مارکس فعالیت تئوریک خود را مستقیماً به هگلی‌های چپ منسوب نمی‌کرد و در جوار منتقدان راست فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به شرح زیر به نقد روش و نظریات‌ها آن‌ها نیز می‌پرداخت:

«در نهایت این دوگانگی از خودآگاهی فلسفی به صورت یک سمت‌گیری دوگانه، [یعنی] در افراطی‌ترین مسیر خود متقابلاً حضور می‌یابد. (...) یکی جریان *لیبرال* و دیگری *فلسفه‌ی مثبت* است. فعالیت اولی نقد است، یعنی فلسفه که مستقیماً به بیرون باز می‌گردد، فعالیت دومی امتحان فلسفه‌پردازی است، یعنی فلسفه که به درون خود باز می‌گردد، زیرا آن کمبود را به عنوان ذات درونی فلسفه می‌شمارد، در حالی که اولی آن‌را به عنوان کمبود جهان می‌فهمد که فلسفی شود. هر کدام از این جریان‌ها مستقیماً همان کاری را می‌کند، که دیگری می‌خواهد انجام دهد و خودش نمی‌خواهد انجام دهد. اما اولی نفساً از تضاد درونی خود با پرنسیپ و هدفش کلاً آگاه است. نزد دومی وارونگی، می‌توان گفت دیوانگی به صورت خود ظاهر می‌گردد. تنها جریان لیبرال به محتوا می‌رسد، زیرا جریان مفهوم نسبت به پیشرفت واقعی است، در حالی که فلسفه‌ی مثبت فقط توان این را دارد که مطالبات و تمایل‌ها که شکل آن‌ها با معنی‌شان متناقض‌اند، را مطرح کند.»<sup>۳۴</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، با وجودی که مارکس این‌جا از برتری فلسفی جریان لیبرال نسبت به منتقدان راست هگل سخن می‌گوید، اما هگلی‌های چپ را نیز محکوم می‌کند، زیرا آن‌ها عواقب تجربی فلسفه‌ی خود را دوباره در نظریات خویش منعکس نمی‌کنند و از آن‌ها نتایج لازم سیاسی را نمی‌گیرند. وی این‌جا نقض "کلیت دیالکتیکی" و کشمکش آگاهی تئوریک با پراکسیس سیاسی را مد نظر دارد. ما این‌جا با تأثیر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بر رساله‌ی دکتر مارکس مواجه می‌شویم، زیرا وی "کلیت را برابر با واقعیت" می‌شمرد.<sup>۳۵</sup>

مارکس در سال ۱۸۴۱ میلادی رساله‌ی دکترای خود را در برلین به پایان رساند، اما آن‌را جهت ارزیابی به دانشگاه ینا فرستاد و از همان‌جا بود که وی مدرک دکترایش را به صورت غیابی دریافت کرد. با وجودی که وی تا کنون نظریات

<sup>۳۳</sup> Vgl. ebd., S. ۲۷۴f.

<sup>۳۴</sup> Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation ... ebd., S. ۳۲۹ f., und

Vgl. Heinrich, Michael (۲۰۱۸): Karl Marx ... ebd., S. ۳۵۷

<sup>۳۵</sup> Vgl. Hegel, G.W.F. (۱۹۷۱): Phänomenologie des Geistes, in: Hegel-Werke in ۲۰ Bände, E. Moldenhauer / K.W. Michel (Hrsg.), Bd. ۳, Frankfurt am Main, S. ۲۴f., und

Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx und Hegel - von der Spekulation zur Dialektik, Frankfurt am Main, S.

خود را منتشر نکرده بود، اما به دلیل بحث‌های نظری در کلوپ دکترهای برلین شهرت بسیاری داشت و نزد برخی از هگلی‌های چپ حتا ستاره‌ی آینده‌ی فلسفه‌ی آلمانی به شمار می‌رفت.<sup>۳۶</sup> به احتمال زیاد به همین دلیل بود که وی جهت ممانعت از کشمکش‌های ساختاری با دانشگاه برلین و سانسور دولتی از گرفتن درجه‌ی دکترا از دانشگاه برلین صرف نظر کرد. اوضاع سیاسی کشور پروس در این دوران بسیار بحرانی بود. به خصوص پس از تاج‌گذاری فریدریش ویلهلم چهارم یک کابینه‌ی ارتجاعی در سال ۱۸۴۰ میلادی به قدرت رسیده بود که بر خلاف اهداف هگلی‌های چپ که خواهان استقرار یک دولت مدرن و پیشرو بودند، رمانتیسم 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 نقد فلسفی بودند. پیداست که این انتقاد فراتر از نهادهای دینی به اجبار به سوی نقد سیاست دولت پروس نیز متمایل می‌شد. یعنی، همان رژیمی که از منافع مادی و نفوذ نهادهای دینی و اعیان و اشراف فئودالی حفاظت می‌کرد و هم اکنون موجودیتش از طریق جریان لیبرال تحدید می‌شد. در حالی که دولت پروس با استناد به فرقه‌ی پیتیتیسیم مسیحی هویت خود را توجیه می‌کرد، لیکن انتقاد دینی هگلی‌های چپ برایش بحران ایدئولوژیک به بار می‌آورد. ارتجاع در ساختار دولتی چنان نهادینه بود که نه تنها از استخدام یهودیان به عنوان کارمندان دولتی ممانعت می‌شد، بلکه شهروندان کاتولیک نیز همواره تحت سؤظن قرار داشتند که مبادا به نفوذ واتیکان در دستگاه دولتی دامن زنند.

بنابراین روشن است که چرا دولت دینی پروس نسبت به منتقدان دین بسیار حساس بود و به فعالیت تئوریک آن‌ها شدیداً واکنش نشان می‌داد. به این ترتیب، دولت پروس دست به تصفیه‌ی هگلی‌های چپ از دانشگاه زد. از جمله باید از سرنوشت برونو بائر یاد کرد که با پیشنهاد وزیر فرهنگ از برلین به بن رفت که در دانشگاه آن‌جا به عنوان پروفیسور رسمی استخدام شود. مارکس نیز پس از پایان تحصیل به بن بازگشت که پس از اخذ مدرک استادی آن‌جا تدریس کند. آن‌ها در سال ۱۸۴۱ میلادی اولین جلد نشریه‌ی "صوراسرافیل هگل آته‌ئیست و ضد مسیحی" را در بن منتشر کردند. اما چندی نگذشت که برونو بائر به اتهام آته‌ئیسم و آن مواضع انتقادی و رادیکال که در برابر مسیحیت و دولت دینی پروس داشت، از دانشگاه اخراج و سلب حق تدریس شد. از آن‌جا که وی به این حکم تن نداد و به درسگفتارهای خود ادامه داد، قوای مجریه وارد عمل شد و وی را با خشونت از دانشگاه بیرون راند. همین سرنوشت را نیز فریدریش کارل فوربرگ تجربه کرد. وی در یکی از درسگفتارهای خود مدعی شده بود که وجود خدا ضرورتاً قابل اثبات نیست. نفر بعدی دوست نزدیک مارکس در برلین، روتنبرگ از کلوپ دکترها بود که به دلیل نظریات رادیکال خود اخراج و

<sup>۳۶</sup> ما مصداق این موضوع را در نامه‌ی موزوس هس به برتهولد آثرباخ می‌یابیم. موزوس هس یکی از هگلی‌های چپ بنام بود که نه تنها مکتوبات مستمر در نقد دین داشت، بلکه قبل از مارکس به پاریس نقل مکان کرده و تحت تأثیر جنبش انقلابی فرانسه کمونیست شده بود. آثرباخ یکی از نویسندگان این دوران بود که جهت دیدار از کلوپ دکترها و آشنایی با هگلی‌های چپ به برلین سفر می‌کرد. از آن‌جا که آثرباخ از اوضاع برلین بی‌خبر بود و تمامی هگلی‌های چپ را نمی‌شناخت، در نتیجه از هس تقاضای توصیه کرده بود که چه کسی را ملاقات و با وی تبادل نظر کند. موزوس هس اما نه روتنبرگ و نه برادران بائر که البته از مارکس مسن‌تر بوده و قبل از وی موفق به اخذ درجه‌ی دکترا شده و در مقام استادی بودند، بلکه مارکس را به شرح زیر به وی معرفی می‌کند: «تو می‌توانی خود را آماده سازی تا با بزرگترین و شاید تنها فیلسوف اصلی زنده‌ی کنونی آشنا شوی (...). وی عمیق‌ترین جدیدت فلسفی را با برنده‌ترین طنز پیوند می‌دهد؛ به ترکیب روسو، ولتر، هولباخ، لسینگ، هاینه و هگل در یک فرد فکر بکن (...). این چنین با دکتر مارکس روبرو هستی.»



سلب حق تدریس شد. دولت هم‌زمان انتشار "سالنامه‌های هاله" به سردبیری آرنولد رویگه را ممنوع و شرط انتشار آن را مشروط به انتقال هیئت تحریریه‌ی آن به برلین کرد که آن را مستقیماً زیر نظر دستگاه سانسور مرکزی قرار دهد. از این پس، رویگه دیگر اجازه نداشت که به دانشگاه برود و به نقد درسگفتارهای پرفسورهای رسمی بپردازد. با وجودی که اشتراوس نسبت به دیگر هگلی‌های چپ، میانه‌رو بود و از نقد سیاسی تا حد ممکنه ممانعت می‌کرد، لیکن خشم دستگاه سانسور گریبان وی را نیز گرفت و به مقام وی به عنوان پروفیسور رسمی خاتمه داد. وی از دانشگاه اخراج شد، زیرا تقدیس سه گانه‌ی مسیحیان، یعنی "خدا، پسر و روح‌القدس" را به "خدا، بشریت و روح‌القدس" تفسیر کرده و فردیت عیسی را به جماعت مؤمنان مسیحی بسط داده بود. یکی دیگر از هگلی‌های چپ که از دانشگاه اخراج و سلب حق تدریس شد، فویرباخ نام داشت. با وجودی که مقاله‌ی وی با موضوع روش نقد دین تحت نام مستعار منتشر شده بود، اما دادگاه آن را به وی نسبت داد و حکم اخراج وی از دانشگاه را صادر کرد.<sup>۳۷</sup>

فویرباخ یکی دیگر از هگلی‌های چپ محسوب می‌شد که فلسفه را مستقیماً نزد هگل آموخته بود. در حالی که وی در گذشته فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را نمایندگی می‌کرد، اما همواره بیشتر متوجه‌ی تناقض آن با واقعیت تجربی می‌شد. کتاب مشهور وی "ماهیت مسیحیت" نام داشت که در سال ۱۸۴۱ میلادی منتشر شد. وی 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 تحقق فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بودند و با استناد به اصل خردمندی تشکیل جامعه‌ی آشتی‌یافته‌ی بورژوازی را ممکن می‌شمردند، لیکن فویرباخ مشکل آن را سیستماتیک، متدولوژیک و محتوایی می‌شمرد. به نظر وی سیستم هگلی از این رو با واقعیت در تناقض قرار می‌گرفت، زیرا فاقد مفهوم "مشاهده‌ی حسی"<sup>۳۸</sup> بود. به این صورت که مشاهده رابطه‌ی طبیعت انسان با طبیعت بیرونی را بر قرار می‌سازد، در حالی که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل از درک این رابطه ممانعت می‌کند. به بیان دیگر، هگل تناقض طبیعت انسان با طبیعت بیرونی را از طریق یک مفهوم از روح ("ایده‌ی مطلق") که از انسان واقعی مجزا و مستقل شده است، وساطت می‌کند. فرضیه‌ی هگل وحدت ایده (سوژه) با واقعیت (ابژه) است که البته نه در واقعیت، بلکه با استناد به "ایده‌ی مطلق"، یعنی به صورت ایده‌آلیستی پدید می‌آید. در حالی که هگل بر صحت متدولوژی و محتوای شناخت‌شناسی خویش از واقعیت اصرار می‌ورزد، اما این واقعیت یک واقعیت دیگر، یعنی یک واقعیت غیرتجربی است که به صورت امکان و با استناد به خرد سوژه‌ی شناسا توجیه می‌شود. به این ترتیب، هگل 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 فویرباخ به این مسئله پی برد که در فلسفه‌ی هگل رابطه‌ی طبیعت انسان با طبیعت بیرونی با استناد به یک منطق اسرارآمیز توجیه می‌شود، در حالی که از سوی دیگر، شناخت ایده‌آلیستی وی از وحدت سوژه با ابژه خبر می‌دهد که البته در تناقض با واقعیت تجربی قرار می‌گیرد. این‌جا فویرباخ خواهان

<sup>۳۷</sup> Vgl. Heinrich, Michael (۲۰۱۸): Karl Marx ... ebd., S. ۲۳۶, ۲۴۹, ۲۸۲ f., ۲۸۷ f., ۳۰۶ f., ۳۰۹

<sup>۳۸</sup> Sinnliches Anschauen

بازگشت به طبیعت می‌شود، زیرا برای وی طبیعت برابر با مفهوم درونی واقعیت است. در حالی که فویرباخ تفاوت طبیعی میان انسان و طبیعت را اصل متدولوژیک فلسفه‌ی ماتریالیستی خویش می‌شمارد، استنتاج آزادی اخلاقی انسان از کلیت طبیعت را ممکن می‌سازد و تکامل یک "فلسفه‌ی آتی" را در نظر می‌گیرد.<sup>۳۹</sup>

پیداست که این‌جا موضوع طبیعت انسان به تدوین یک فلسفه از ماهیت انسان و دانش انسان‌شناسی محول می‌شود. وی در کتاب "ماهیت مسیحیت" واقعیت زندگی مسیحیان را پست، کثیف، خودخواه و فاقد هویت انسانی می‌شمارد. در حالی که مسیحیان با ایمان به پرهیزگری 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 روش شناخت‌شناسی، یعنی یک شیوه از مشاهده که همواره خود را نسبت به تجربه 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 تصحیح می‌کند. به این ترتیب، فویرباخ در نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به این نتیجه می‌رسد که وی نقش سوژه با ابژه را جابجا کرده است. بنابراین فویرباخ در برابر "خرد جنجالی و اسرارآمیز" در سیستم هگلی مفهوم "خرد طبیعی" را قرار می‌دهد و پارادایم شناخت‌شناسی را از ایده‌آلیسم به ماتریالیسم دگرگون می‌سازد.<sup>۴۰</sup>

پیداست که با دگرگونی جایگاه سوژه با ابژه رابطه‌ی انسان با خدا نیز دگرگون می‌گردد. از منظر "خرد طبیعی" نزد فویرباخ صفات ناب خدا تبدیل به صفاتی می‌شوند که انسان از ماهیت و طبیعت خویش به خدا نسبت داده و به صورت سوژه محمول خود را به سطح یک خدای آسمانی ارتقا 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 و قوای ماورای طبیعی نه تنها هیچ چیز غیرانسانی مشاهده نمی‌شود، بلکه هر دو موضوع، یعنی دین و آگاهی مستقیماً با سطح خودآگاهی انسان‌ها همواره مرتبط می‌مانند. وی 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 ارضای 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 استقلال و اراده‌ی انسان‌ها است که تنها با رجوع به یک نمونه از زندگی این جهانی به وجود می‌آید.<sup>۴۱</sup>

این‌جا فویرباخ با وجود تکامل یک فلسفه‌ی ماتریالیستی، اما مانند هگلی‌های چپ به همان موضوع وارونگی آگاهی می‌رسد. به نظر وی 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 به تفکرات اخروی متوسل می‌شود، لیکن انسانی که به "خرد طبیعی" دست یافته است، خویش را به صورت یک پرنسیپ می‌شناسد. وی سرانجام سه اصل روانشناسی مانند: "اراده، خرد و قلب" را به ماهیت انسان

<sup>۳۹</sup> Vgl. Feuerbach, Ludwig (۱۹۶۹): Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, in: Gesammelte Werke, Werner Schuffenhauer (Hrsg.), Bd. ۹, Berlin, S. ۴۲ff.

<sup>۴۰</sup> Vgl. Feuerbach, Ludig (۱۸۴۱): Das Wesen des Christentums, Leipzig, S. ۱۸

<sup>۴۱</sup> Vgl. ebd., S. ۳۰۶

نسبت می‌دهد. "اراده" به معنی خواستن، "خرد" به معنی شناخت و "قلب" به معنی عشق است. به گمان فویرباخ یک انسان واقعی که با اراده، متفکر و عاشق هم نوع خویش است، از حقارت، فقر و ذلت افراد دیگر متنفر است. 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.<sup>۴۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، فویرباخ به یک تصور از یک انسان ایده‌آل دست می‌یابد که چنان دنیوی شده و به "خرد طبیعی" دست یافته است که سعادت هم‌نوعان خویش را برابر با نیک‌بختی خویش می‌شمارد. در حالی که خرد دینی، جنجالی و اسرارآمیز هگلی، انسان را معطوف به تصورات انتزاعی و ارواح اخروی و دنیوی می‌کند، اتخاذ "خرد طبیعی" منجر به بازتاب انسان به خویشتن، یعنی مفهوم "نوع ماهوی 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 حسی" 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 حسی" فویرباخ به یک "دیالکتیک ضمنی" و یک بعد مولد دست می‌یابد که البته تنها به یک روند تفکر مجرد مربوط می‌شود. به این عبارت که "مشاهده‌ی حسی" فویرباخ بر خلاف "ایده‌ی مطلق" هگل به حوزه‌ی جنجالی راه نمی‌یابد، زیرا از طریق تجربه دوباره خود را نسبت به ابژه‌ی تجسم‌یافته تصحیح و منطبق می‌کند. نتیجه، یک آگاهی دیالکتیکی و ضمنی از شکل ابژه‌ی تجسم‌یافته است که ظاهراً 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، بر آن‌ها حکم‌فرمایی می‌کند و منجر به ازخودبیگانگی انسان نسبت به مفهوم "نوع ماهوی بشر" می‌شود. پیداست که این روش شناخت‌شناسی گریبان دیالکتیک هگلی را نیز می‌گیرد و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی را به صورت یک برنامه جهت تکامل یک دین این جهانی افشا می‌کند.<sup>۴۳</sup>

مارکس پس از مطالعه‌ی کتاب "ماهیت مسیحیت" نقاط نظری مشترکی را با فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ یافت که در رساله‌ی دکترای خود موفق به کشف آن‌ها شده بود. اول، جابجایی سوژه با ابژه است که وی از نظر محتوایی و هم‌چنین مفهومی به آن دست یافته بود و به صورت ضمنی از طریق "فلسفه‌ی خودآگاهی" برونو بائر نیز نمایندگی می‌شد. منتها با این تفاوت که فویرباخ بر خلاف برونو بائر ارزش‌های دینی را نه به کلیسا و دستگاه روحانیت، بلکه مستقیماً به مؤمنان مسیحی نسبت می‌داد و مسئله‌ی ازخودبیگانگی را مطرح می‌کرد. ما این‌جا با کشف مقوله‌ی ازخودبیگانگی خودکرده مواجه هستیم که البته مارکس نیز به مضمون آن دست یافته بود. دوم، توافق نظر بر سر نقص سیستم هگلی بود که یک شکل اسرارآمیز و جنجالی از واقعیت سوژکتیو به خود می‌گرفت. منتها با این تفاوت که فویرباخ اصولاً تفکر دیالکتیکی را

<sup>۴۲</sup> Vgl. ebd., S. ۴۵۳ff.

<sup>۴۳</sup> Vgl. ebd., S. ۳۰۶

یک روش جهت تکامل یک دین این جهانی می‌شمرد و رد می‌کرد، در حالی که مارکس در دیالکتیک هگلی همواره واقعیتی را می‌دید. سوم، موضوع ماهیت بشر بود که مارکس مسئله‌ی خودآگاهی ماتریالیستی انسان را با استناد به آن مستدل کرده بود، در حالی که فویرباخ یک قدم فراتر رفته و با استناد به مفاهیم "اراده، خرد و قلب" مفهوم ایده‌آلیستی "نوع ماهوی بشر" را متکامل کرده و ظاهراً به مضمون ماتریالیستی از خودیگانی نیز پی برده بود. پیداست که رجوع مستقیم فویرباخ به انسان در برابر طرح هگلی‌های چپ که از طریق تشکیل دولت مدرن انگیزه‌ی تحقق اهداف سیاسی خود را داشتند، به مراتب واقع‌بینانه‌تر به نظر می‌رسید. با وجودی که مارکس به سمت فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ متمایل شد و از مفهوم "نوع ماهوی بشر" نیز به کرات استفاده کرد، اما از کمبودهای آن نیز به خوبی آگاهی داشت. از جمله باید از نامه‌ی مارکس به آرنولد رویگه یاد کرد که وی در آن‌جا فلسفه‌ی فویرباخ را نسبت به فلسفه‌ی هگل فقیر می‌شمارد و آن‌را از این زاویه به بند نقد می‌کشد که فویرباخ بیش از حد بر طبیعت تأکید می‌کند و به موضع سیاست کم بها می‌دهد.<sup>۴۴</sup> این‌جا باید هم‌چنین از یکی از نامه‌های مارکس به برونو بائر یاد کرد که وی در آن‌جا از تدارک یک رشته از مقالات سخن می‌گوید که یکی از آن‌ها مربوط به نقد فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ می‌شود.<sup>۴۵</sup>

البته برای مارکس این امکان وجود داشت که با استناد به تحقیقات خود مستقلاً به نقد دین و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بپردازد. اما تا کنون رساله‌ی دکترای وی منتشر نشده بود و مارکس بدون تردید با انتقاد مصادره‌ی تحقیقات فویرباخ مواجه می‌شد. با در نظر داشتن شهرت فلسفی مارکس نزد هگلی‌های چپ پیداست که یک مغز متفکر مانند وی نیازی نمی‌دید که کشمکش‌های جانبی برای خود به بار بیاورد. وی در این دوران همراه با برخی از هگلی‌های چپ و از جمله دوست نزدیک خود، برونو بائر در هیئت تحریریه‌ی "روزنامه‌ی راین" اشتغال داشت که ارگان رادیکال جریان لیبرال محسوب می‌شد. سردبیر این روزنامه همان روتنبرگ معروف از کلپ دکترها بود که پس از اخراج از دانشگاه برلین این مسئولیت را به عهده داشت. بسیاری از هگلی‌های چپ مقالات خود را در این روزنامه منتشر می‌کردند و کشمکش با دستگاه سانسور دولتی بحث‌های درونی هیئت تحریریه را در مورد سیاست کلی آن متأثر می‌کرد. مارکس در این دوران از یک "انقلاب سیاسی" و تشکیل "کانون انسان‌های عرفی و خردمند" دفاع و استقرار آن‌را مشروط به خودآگاهی انسان از "نوع ماهوی بشر" می‌کرد. از این منظر، هگلی‌های چپ هنوز در اسارت فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بودند، زیرا با استناد به مفهوم جنجالی "خرد" و از طریق نقد دین درخواست فراروی از فلسفه و فرم آگاهی را داشتند که به گمان خود دولت را به سوی خردمندی و سکولاریسم برانند. از آن‌جا که هگل تناقض دین با فلسفه را ظاهراً بر طرف کرده و از آن‌جا که یکی از سرکردگان مشهور هگلی‌های چپ، یعنی اشتراوس هنوز تحت تأثیر سیستم هگلی قرار داشت و به اصطلاح به "تفسیر خردمندانه‌ی دین" می‌پرداخت، در نتیجه مارکس وی را "هنوز یک آخوند" می‌شمرد و نقش فویرباخ را در تکامل فلسفه‌ی ماتریالیستی به شرح زیر ستایش می‌کرد:

«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 می‌دادا و به شما روحانیان و فیلسوفان جنجالی پیشنهاد

<sup>۴۴</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Briefe – Marx an Arnuld Ruge, in: MEW, Bd. ۲۷, S. ۴۱۴ff., Berlin (ost), S. ۴۱۷

<sup>۴۵</sup> Vgl. Heinrich, Michael (۲۰۱۸): Karl Marx ... ebd., S.

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 دیگری به سوی حقیقت و آزادی نیست مگر از طریق فویرباخ. فویرباخ تطهیرکننده‌ی عصر است.<sup>۴۶</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا با وجود انتقادهای بیشتر به فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ، اما در برابر فلسفه‌ی هگلی‌های چپ برای آن موضع می‌گیرد. به نظر می‌آید که از درون بحث‌های هگلی‌های چپ یک توافق نظری میان "فلسفه‌ی خودآگاهی" برونو بائر، "خودآگاهی ماتریالیستی" مارکس و "فلسفه‌ی انسان‌شناسی" فویرباخ پدید آمده بود که افکار فلسفی را به سوی ماتریالیسم و دین‌زدایی از جامعه و سیاست دولت سمت می‌داد. از آن‌جا که نشریه‌ی "سالنامه‌های هاله" تحت سانسور دولتی قرار داشت و نیاز فلسفی این دوران را برآورده نمی‌کرد، در نتیجه برونو بائر و مارکس تصمیم به تأسیس "آرشیو آته‌ئیسم" را گرفتند و فویرباخ را جهت انتشار ارگان آن تحت همین نام به همکاری دعوت کردند. در این دوران افکار فلسفی بسیار ملتهب بود که ما مضمون آن‌را در نامه‌ی یکی از همکاران "روزنامه‌ی راین" به نام جورج یونگ به آرنولد رویگه از تاریخ ۱۸ اکتبر ۱۸۴۱ میلادی به شرح زیر می‌یابیم:

«دکتر مارکس، دکتر بائر و ل. فویرباخ در جهت یک نشریه‌ی دینی - فلسفی همکاری می‌کنند، پس تمامی فرشته‌ها احياناً خود را به دور خدای پیر گرد می‌آورند و وی نسبت به خود سخاوت نشان می‌دهد، زیرا این سه تن بدون تردید وی را از عرش خود بیرون می‌رانند و از بالا به گردن وی یک لیست از اتهامات را جهت برگزاری روند قضایی آویزان می‌کنند، مارکس مسیحیت را در بهترین وجه آن یکی از غیرعرفی‌ترین ادیان می‌نامد، وی در ضمن این که یک انقلابی کاملاً مایوس است، با این وجود یکی از تیزترین مغزهای متفکر است که من می‌شناسم.»<sup>۴۷</sup>

با وجودی که نشریه‌ی "آرشیو آته‌ئیسم" هیچ‌گاه منتشر نشد، اما بحث پیرامون آن از عزم راسخ جریان لیبرال جهت تخطئه‌ی ایدئولوژی دولت دینی پروس گزارش می‌دهد. در حالی که هگلی‌های چپ با تعمیق نقد فلسفی خود به بحران دین دولتی دامن می‌زدند، اما بنا بر ایدئولوژی دولتی شاه جانشین عیسی مسیح محسوب می‌شد. به بیان دیگر، نه دین و حیانی قادر بود که افکار عمومی را از مشروعیت دولت قانع سازد و نه طبیعت‌گرایان افراطی و منطق‌گرایان دین‌شناس توان آن‌را داشتند که به یک توافق برسند و یک نظریه‌ی پایدار و متعهدکننده را جهت حل و فصل بحران ایدئولوژیک دولت پروتستان پروس ارائه دهند. از جمله باید از کشفیات علمی در این دوران یاد کرد که در جوار انتقادهای فلسفی، ایدئولوژی حکومت اشرافی و فئودالی پروس را بی اعتبارتر از گذشته می‌کردند. برای نمونه افرادی مانند: اشلایدن در گیاه و شوان در حیوان موفق به کشف سلول شده و قبل از آن‌ها افرادی مانند: باتیست و کوریر طرح‌های خود از تکامل بیولوژیک و زیست‌شناسی را ارائه کرده بودند که البته بعداً از طریق داروین به اثبات رسیدند. در حالی که این‌جا دگم-های دینی مانند خلقت جهان از طریق روح‌القدس در شش روز با بحران مواجه بودند، جو سیاسی تحت تأثیر انقلاب فرانسه و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و انتقادهای فلسفی هگلی‌های چپ قرار داشت. بنابراین دولت پروس فقط به سانسور

<sup>۴۶</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Luter als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach, in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۶f., Berlin (ost), S. ۲۷

<sup>۴۷</sup> Hundt, z. n. Heinrich, Michael (۲۰۱۸): Karl Marx ... ebd., S. ۳۳۰

و تصفیه‌ی هگلی‌های چپ از دانشگاه‌های کشور بسنده نکرد، بلکه فیلسوفان محافظه‌کار را جهت مقابله با سیستم هگلی و تدارک فلسفه‌های ارتجاعی به برلین فرا خواند. از جمله باید از اشتاهل و شلینگ یاد کرد که در سال ۱۸۳۴ میلادی به عنوان پروفیسور رسمی در دانشگاه برلین استخدام شدند.<sup>۴۸</sup> در این ارتباط بحث پیرامون "فلسفه‌ی طبیعت" یک نقش بسیار عمده داشت که فعالیت تئوریک مارکس و انگلس را متأثر می‌کرد.

شلینگ یک فیلسوف بسیار محافظه‌کار بود که با در نظر داشتن بحران ایدئولوژیک دولت دینی پروس اقدام به تدوین کتابی با نام "فلسفه‌ی طبیعت" با مضمون پانتئیسیسم کرد. نقش وی نه تنها از نظر فلسفی، بلکه به دلیل شرایط دشوار سیاسی دولت پروس نیز حائز اهمیت بود، زیرا وی بر کرسی تدریس هگل نشست. از منظر پانتئیسیسم انجیل جنبه‌ی سمبلیک به خود می‌گیرد. انگاری که کتاب مقدس مسیحیان در سطح آگاهی انسان‌های آن دوران نازل شده است، در حالی که ظاهراً یک روح متعال به صورت هدفمند روند تکوین طبیعت از پیدایش سلول تا تکامل آن به انسان را هدایت کرده است. به این ترتیب، شلینگ به مفهوم "فراخرد" که شکل ماورای طبیعی به خود می‌گیرد، دست می‌یابد. این‌جا دیگر تنوع طبیعت محصول حادثه و تأثیرات متفاوت ژنتیکی و تطبیق بیولوژیک آن‌ها برای بقا نیست، بلکه نتیجه‌ی یک اراده‌ی استعلایی محسوب می‌شود که انگاری به یک حرکت دترمینیستی که فرجام آن از پیش معین شده است، سمت می‌دهد. بنابراین شلینگ شناخت "فراخرد" را تنها به الهام نسبت می‌دهد و مدعی می‌شود که فقط برگزیدگان توان درک آن‌را دارند. از این منظر، شلینگ تفکر دیالکتیکی هگل را تنها "تمرین فلسفی" و "شعر فلسفه" می‌خواند و وظیفه‌ی فلسفه را در شناخت این قدرت جهان‌شمول، روح متعال و فراطبیعی خلاصه می‌کند که انگاری جهان واقعی را پدید می‌آورد و هدایت هدفمند آن‌را مدیریت می‌کند.<sup>۴۹</sup>

در همان دوران که کتاب "فلسفه‌ی طبیعت" شلینگ منتشر شد، هگل نیز نقش طبیعت را در سیستم فلسفی خود را روشن کرده بود. البته هر دوی آن‌ها جنبه‌ی ایده‌آلیستی داشتند، منتها با این تفاوت که سوژه‌ی "فلسفه‌ی طبیعت" نزد هگل نه مانند شلینگ یک روح متعال، بلکه روح خود انسان، یعنی سوژه‌ی شناسا است. به این صورت که در سیستم هگلی سوژه به معنی دانا و ابژه به معنی دانستنی است. این‌جا موضوع شناخت‌شناسی طبیعت است. اما طبیعت یک موجودیت مستقل از سوژه ندارد، زیرا از طریق شناخت سوژه پدید می‌آید. به بیان دیگر، طبیعت این‌جا ابژه و موضوع شناخت سوژه است که البته با استفاده از دانش و در روند تفکر به مالکیت سوژه در می‌آید. به این معنی که روح در درجات متفاوت از شناخت، ابژه را به شکل مفهوم ایده‌آلیستی در می‌آورد و تا زمانی که ابژه تبدیل به دانش سوژه و هنوز شناخته نشده است، انگاری که وجود واقعی هم ندارد. به این ترتیب، هگل از تمایز استعلایی سوژه با ابژه فرا می‌رود و با استناد به مفهوم "ایده‌ی مطلق" (دمیروز) یک سیستم درون‌ذاتی را پدید می‌آورد که جهان واقعی را محصول شناخت، یعنی محصول کار فکری و فعالیت آگاه سوژه می‌شمارد.<sup>۵۰</sup> بنابراین پیداست که چرا هگل به شلینگ اتهام می‌

<sup>۴۸</sup> Vgl. ebd., S. ۲۵۶f.

<sup>۴۹</sup> Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (۱۹۲۷f.): Sämtliche Werke, K. F. A. Schelling (Hrsg.), I. Abteilung, Bd. III, Stuttgart/Augsburg, S. ۸۹f., und  
Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۵۴): Die Zerstörung der Vernunft, Berlin, S. ۱۱۴ff.

<sup>۵۰</sup> Vgl. Fraccia, Josef G. (۱۹۸۷): Die Marxsche Aufhebung der Philosophie und der philosophische Marxismus – Zur Rekonstruktion der Marxschen Wissenschaftsauffassung und Theorie-Praxis Beziehung

زند که وی با تدوین "فلسفه‌ی طبیعت" به دوران سیاه گذشته بازگشته و منجر به احیا دین قدیمی شده است. البته ما نزد هگل با یک فلسفه‌ی درون‌ذاتی و خودبنیاد مواجه هستیم، یعنی این‌جا خبری از یک "روح متعال" و یا "فراخرد" نیست و "وجود" تنها با استناد به خرد درک می‌شود و فقط از منظر سوژه‌ی شناسا پدید می‌آید. اما از آن‌جا که "ایده‌ی مطلق" واقعیت خردمند را پدید می‌آورد، در نتیجه ما نه تنها در "فلسفه‌ی طبیعت" شلینگ، بلکه نزد هگل نیز با ارواح مواجه هستیم. به بیان دیگر، این‌جا دیگر تعیین کننده نیست که خالق جهان واقعی "فراخرد" شلینگ و یا "ایده‌ی مطلق" هگل محسوب شود. در هر دو حالت شناخت فلسفی مبتنی بر اولویت سوژه بر ابژه است و بنابراین هر دو اشکال استعلایی و اسرارآمیز به خود می‌گیرند.

در همان زمان که مارکس در کلوپ دکترها مشغول مجادله‌ی فلسفی با هگلی‌های چپ پیرامون خودآگاهی و بررسی دیالکتیک تئوری با پراکسیس بود و دکترای خود را درباره‌ی ماتریالیسم اپیکور و دموکریت می‌نوشت، انگلس دوران خدمت سربازی خود را در برلین می‌گذراند. برای وی ممکن نبود که به تحصیلات عالی بپردازد، زیرا پدر وی هزینه‌ی آن‌را به عهده نمی‌گرفت. با این وجود برای انگلس این امکان پدید آمد که در دوران فراغت از خدمت سربازی به درسگفتارهای شلینگ در دانشگاه برلین گوش دهد.<sup>۵۱</sup> وی در این ارتباط دو مقاله را به رشته‌ی تحریر در آورد. مضمون مقاله‌ی اول وی دفاع از هگل در برابر شلینگ است. انگلس این‌جا روح شلینگ را مرده می‌خواند، با وجودی که خود وی زنده است، در حالی که روح زنده‌ی هگل پس از مرگ وی در تفکر شاگردانش تجدید حیات می‌کند. وی این‌جا میان "فلسفه‌ی مثبت" و "فلسفه‌ی منفی" تفاوت می‌گذارد و "فلسفه‌ی طبیعت" شلینگ را تأییدکننده، یعنی مثبت می‌خواند که البته سیستم دیالکتیکی هگل که بر اساس نفی مقوله‌ها در روند شناخت و تکامل مفاهیم خردگرا بنا شده است، در برابر آن شکل منفی به خود می‌گیرد که البته نتایج آن مثبت ارزیابی می‌شوند.<sup>۵۲</sup> مقاله‌ی دوم انگلس "شلینگ و وحی" نام دارد که به مراتب گسترده‌تر و پرمحتواتر از مقاله‌ی اول وی است. وی این مقاله را پس از مطالعه‌ی کتاب "ماهیت مسیحیت" فویرباخ نوشت. این‌جا نیز انگلس به وضوح برای فلسفه‌ی دیالکتیکی هگل که به گمان وی پس از مرگش به درستی شکوفا شده است، موضع می‌گیرد، در حالی که وی هم‌زمان "فلسفه‌ی طبیعت" شلینگ را مانند یک رعد می‌خواند که به سیستم هگلی اثبات کرده است.<sup>۵۳</sup> به این صورت که هگل خردگرایی را برابر واقعیت می‌شمرد، لیکن شلینگ آن‌را تنها یک امکان می‌خواند که نقش برگزیدگان جهت شناخت "فراخرد" را در تشکیل واقعیت توجیه کند. در هر دو حالت بنیان دترمینیسم گذاشته شده است. در حالی که هگل آن‌را از طریق "تفکر تاریخی" پدید آورد، پانتئیسم شلینگ مضمون آن‌را به صورت یک حرکت خردمند و فرجام‌گرا با خود یدک می‌کشید. با وجودی که انگلس بنا بر طرح کلی هگلی‌های چپ آپریوریسم در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را نقد می‌کند، اما نه دلیل آن‌را به جابجایی سوژه با

aufgrund einer Kritik der Marx-Rezeption von Georg Lukacs, Karl Korosch, Theodor Adorno und Max Horkheimer, New York/Bern/Frankfurt am Main/ Paris, S. ۳۵

<sup>۵۱</sup> Vgl. Fleischer, Helmut (۱۹۷۹): Marx und Engels – Die philosophischen Grundlagen ihres Denkens, Freiburg/München, S. ۱۸, und

Vgl. Heinrich, Michael (۲۰۱۸): Karl Marx ... ebd., S. ۱۰۹

<sup>۵۲</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۸۴۱, ۱۹۷۳): Anti-Schelling, Schelling über Hegel, in: MEW, EB II, S. ۱۶۳ff., Berlin (ost), S. ۱۶۳, ۱۶۶, ۱۶۹

<sup>۵۳</sup> Engels, Friedrich (۱۸۴۲, ۱۹۷۳): Anti-Schelling, Schelling und die Offenbarung – Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie, in: MEW, EB II, S. ۱۷۱ff., Berlin (ost), S. ۱۷۳ f.

هگلی‌های چپ آپیوریسم در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را نقد می‌کند، اما نه دلیل آن‌را به جابجایی سوژه با ابژه نسبت می‌دهد و نه ظاهراً با دترمینیسم مشکلی دارد.<sup>۵۴</sup> این‌جا پرسش فلسفی مربوط به طبیعت ابژکتیو می‌شود که چگونه می‌توان آن‌را فهمید و چگونه انسان به صورت سوژه از درون آن پدید آمده است؟ انگلس برای پاسخ به این پرسش‌ها فلسفه‌های متناقض هگل، شلینگ و فویرباخ را در هم می‌آمیزد و از التقاط آن‌ها به شرح زیر به دترمینیسم ماتریالیستی می‌رسد:

«اقدام تفکر در فلسفه‌ی مثبت - همان‌گونه که ما مشاهده می‌کنیم - بسیار "آزاد" است. شلینگ این‌جا انکار نمی‌کند که فقط فرضیه‌های صرف که خود را از طریق ثمره، یعنی از طریق مطابقت با وحی به صورت صحیح اثبات کرده‌اند، ارائه می‌دهد. یکی از نتایج این تفکر آزاد و هدفمند این است که آن "وجود غیرقابل و ماقبل تفکر" را مستقیماً چنان می‌نامد که انگاری آن هم‌اکنون چیزی است که بعداً از آن باید متکامل شود، چون خدا. وجود غیرقابل و ماقبل تفکر هنوز اصولاً نمی‌تواند ببیند، بخواهد، خلق کند و بازگرداند. آن چیز دیگری به غیر از یک تجرید لخت از ماده که مستقیماً از تمامی شخصیات و خودآگاهی‌ها دورترین فاصله را دارد، نیست. از طریق هیچ تکاملی ممکن نیست که در این مقوله‌ی خشک خودآگاهی را وارد کرد، مگر این‌که آن به صورت ماده درک شود و از طریق طبیعت به روح تکامل بیابد، مانند "وجود نامتناهی" در نفی‌گرایی که از آن تنها از طریق تعیین نافی از غیرقابلیت و ماقبلت متمایز است. این غیرقابلیت و ماقبلت تنها می‌تواند به ماتریالیسم و در نهایت به پانتئیسم بیانجامد، اما نه هرگز به تک‌خدایی.»<sup>۵۵</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا دترمینیسم که مضمون "فلسفه‌ی طبیعت" شلینگ و "تفکر تاریخی" هگل است، به صورت ماتریالیستی تفسیر می‌شود. بنابراین انگلس فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ را نه ناقض دترمینیسم شلینگ و هگل، بلکه مکمل آن‌ها می‌شمارد، زیرا به گمان وی به شکل واقعی حرکت طبیعت، معنی مادی می‌دهد. البته خواننده‌ی نقاد در روند این نوشته خواهد دید که انگلس چگونه به حرکت ماده جهت ایجاد جهان ابژکتیو پایبند می‌ماند و همین نظریه را در آثار متأخر خود و از جمله در کتاب "دیالکتیک طبیعت" نمایندگی می‌کند. البته این‌جا طرح این نکته نیز ضروری است که مارکس هم در اوایل ادامه‌ی تحصیل خود در برلین در نظر داشت که "فلسفه‌ی طبیعت" شلینگ را دیالکتیکی تفسیر کند.<sup>۵۶</sup> اما وی بسیار سریع به این مسئله پی برد که با تکامل انسان به صورت یک سوژه‌ی درون‌ذاتی و با استناد به ماهیت ماتریالیستی خودآگاهی انسان مسئله‌ی دترمینیسم نیز پایان می‌یابد و "قلمرو ضرورت" دگرگون می‌گردد. وی از تناقض "آرامش روان" با "اطمینان خاطر" به این مسئله پی برد.<sup>۵۷</sup> از آن‌جا که یونانیان باستانی روابط اجتماعی خود را به حرکت اتم‌ها و هم‌چنین به نظم آسمانی نسبت می‌دادند و از آن‌جا که اپیکور ابدیت را ناقض خودآگاهی و محصول خرافات می‌شمرد، در نتیجه مارکس در رساله‌ی دکترایش تمایز دترمینیسم ارسطویی با فلسفه‌ی خودآگاهی اپیکور را برجسته و به شرح زیر حرکت دترمینیستی تفکر و جامعه را به صورت اشکال دینی و متافیزیک اصولاً رد می‌کند:

<sup>۵۴</sup> Vgl. ebd., S. ۱۸۲

<sup>۵۵</sup> Ebd., S. ۲۰۲

<sup>۵۶</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Brief ... ebd., S. ۹

<sup>۵۷</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation ... ebd., S. ۳۰۰



«...» / ارسطو در توافق نظر با دیگر فیلسوفان یونانی اجسام آسمانی را ابدی و جاودانی می‌شمرد، زیرا آن‌ها با همان روش همیشگی رفتار می‌کردند؛ در حالی که وی به خود آن‌ها یک عنصر فوقانی و خودی که تحت قدرت جاذبه قرار نداشت، نسبت می‌داد: اپیکور در تقابل مستقیم مدعی می‌شود که آن‌ها مستقیماً بر عکس رفتار می‌کنند. (...) آری وی با خشم و هیجان تند نظریه‌ی مخالفانش را که خود را به یک روش تشریح پایبند و مابقی را طرد می‌کردند، مردود می‌شمرد؛ [برای نمونه] آن‌ها طرح ابدی و از این رو الهی خود را در شهاب‌ها به فرضیه می‌گیرند، آن‌ها در تشریحات بیهوده و بردگی هنرمندانه‌ی طالع‌بینان گرفتار می‌شوند، آن‌ها از حدود فیزیکی عبور می‌کنند و خود را به آغوش اسطوره می‌اندازند. (...) بنابراین اپیکور به نتیجه می‌رسد: از آن‌جا که ابدیت اجسام آسمانی آرامش روان خودآگاهی را مختل می‌کنند، این یک نتیجه‌ی ضروری و قاطع است که آن‌ها ابدی نیستند.<sup>۵۸</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس در همان دوران تحصیل خود با استناد به خودآگاهی ماتریالیستی اپیکور از دترمینیسم عبور کرد، در حالی که انگلس ماتریالیسم فویرباخ را اثبات دترمینیسم در فلسفه‌های ایده‌آلیستی شلینگ و هگل می‌شمرد. به بیان دیگر، آن حرکتی که فاقد یک سوژه‌ی درون‌ذاتی است، تنها تحت تأثیر متقابل و کنش و واکنش ابژه‌ها که فاقد آگاهی هستند، به وجود می‌آید و در نتیجه محصولات آن نیز در اشکال متنوع و اغلب به صورت حادثه پدید می‌آیند. در حالی که مارکس در همان اوایل فعالیت تئوریک خود به کشف این مسئله‌ی پیچیده نائل شد، انگلس آگاهی را ظاهراً به ماده نسبت می‌دهد و از آن‌جا که این حرکت مادی به تکامل انسان فرجام یافته است، در نتیجه وی از نتیجه‌ی به تحلیل می‌رسد و مدعی هدفمندی و منطق دترمینیستی آن می‌شود. انگاری که تکامل انسان از درون طبیعت مقدر و از قبل برنامه‌ریزی شده و ظاهراً با آگاهی ماده از حرکت خویش به صورت هدفمند پدید آمده است. ما این‌جا با تکامل "ماتریالیسم" متافیزیکی و پانتئیسم مادی مواجه هستیم که بنیان نظری انگلس را در تمامی طول زندگی می‌سازند.

مارکس برای اولین بار با انگلس در بن آشنا شد. انگلس از منچستر برای آشنایی با اعضای هیئت تحریریه‌ی "روزنامه‌ی راین" به آن‌جا سفر کرده بود. مارکس پس از استعفای روتنبرگ مسئولیت سردبیری روزنامه را به عهده داشت. در حالی که دستگاه سانسور مانع انتشار مقالات انتقادی وی می‌شد، کشمکش‌های تئوریک در هیئت تحریریه شدت می‌گرفت و سیاست کلی روزنامه را تبدیل مناقشات تئوریک می‌کرد. از جمله باید از برونو بائر یاد کرد که پس از وقوع تفاوت‌های نظری با مارکس به برلین بازگشت و سپس همراه با برادر خود، ادگار بائر "روزنامه‌ی ادبیات همگانی" را تأسیس کرد. به این ترتیب، برای وی ممکن شد که نظریات خود پیرامون "فلسفه‌ی خودآگاهی" را گسترش دهد و از طریق روشنگری و با اختلال در آگاهی دینی برنامه‌ی تشکیل یک دولت مدرن و جامعه‌ی خردمند بورژوازی را دنبال کند. تحت شرایط موجود آشنایی مارکس با انگلس بسیار سرد برگزار شد. به خصوص به این دلیل که مارکس در این دوران هنوز کمونیست نبود و در مقالاتش از "انقلاب سیاسی" و "کانون انسان‌ها عرفی و خردگرا" دفاع می‌کرد که البته قوانین آن نه با رجوع به الهیات، بلکه تنها با رجوع به "آزادی خردگرا" متکامل می‌شوند و در یک نظام سلطنتی

<sup>۵۸</sup> Ebd., S. ۳۰۱

مشروطه و هم‌چنین در یک سیستم جمهوری قابل تحقق بودند.<sup>۵۹</sup> البته مارکس از طریق مقالات یکی از هگلی‌های چپ به نام موزوس هس که به پاریس نقل مکان کرده و آن‌جا کمونیست شده بود و پس از مطالعه‌ی آثار پرودن در نقد مالکیت خصوصی کم و بیش با ایده‌ی کمونیسم آشنا شده بود، اما خود را هنوز به این جنبش سیاسی نسبت نمی‌داد. از آن پس که دستگاه سانسور از تمدید پروانه‌ی انتشار "روزنامه‌ی راین" سر باز زد، مارکس با همکاری آرنولد رویگه برنامه‌ی انتشار "سالنامه‌های آلمانی - فرانسوی" را ریخت و از آن‌جا که فعالیت تئوریک آن‌ها فقط در پاریس بدون سانسور دولتی امکان داشت، در نتیجه هر دو تصمیم گرفتند که به آن‌جا نقل مکان کنند. مارکس نخست به هلند سفر کرد و در آن‌جا نیز با همان خشونت دولتی مواجه شد که در کشور پروس تجربه کرده بود و هم‌چنین از سیاست ضد انقلابی دولت فرانسه می‌شناخت. وی بعداً جهت ازدواج با جنی فون وست‌فال به کریتسناخ سفر کرد و در دوران شش ماهه‌ی اقامت خود در آن‌جا به فعالیت تئوریکش ادامه داد.

موضوع اصلی تحقیقات مارکس خودآگاهی ماتریالیستی و نقد موانع تکوین خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی است. به این معنی که وی بر علیه تمامی جریان‌های فلسفی و سیاسی که در پیروی از اشکال دینی انسان را سلب آزادی، اراده کرده و به دترمینیسم، یعنی به یک سرنوشت محتوم معطوف می‌کنند، قیام تئوریک کرد. بنابراین مارکس با وجودی که نقد دین در آلمان را به طور عمده منتفی می‌شمرد، اما شرط هر گونه نقدی را همواره نقد دین می‌خواند.<sup>۶۰</sup> نخست بررسی ماهیت دولت بورژوایی بود که شل لیبرالیسم را از تن در آورده و با وجود ادعای خردمندی، خشونت عریان را در برابر منتقدان و جریان لیبرال پدید آورده بود. در این ارتباط باید از "نقد فلسفه‌ی حق هگل" یاد کرد که مارکس پس از یک مطالعه‌ی گسترده در مورد تاریخ و قوانین اساسی دولت‌های مدرن و تدوین "جزوه‌های کریتسناخ" به آن پرداخت.<sup>۶۱</sup> در حالی که مارکس این‌جا از منظر جابجایی سوژه با ابژه به نقد فلسفه‌ی حق هگل می‌پردازد، اما نقد وی از فویرباخ به مراتب فراتر می‌رود و همواره سیاسی‌تر و رادیکال‌تر می‌گردد. موضوع اصلی مارکس نقد یک آگاهی کذب است که البته از موضع "نوع ماهوی بشر" مستدل می‌گردد. برای نمونه مارکس در این نوشته روش نقد دین را به نقد پراکسیس طبقه‌ی حاکم، یعنی نقد دولت، فرهنگ و اراده‌ی رژیم سیاسی بسط می‌دهد. وی این‌جا دین را نه تنها محصول فریب طبقه‌ی حاکم، بلکه نشانه‌ی خودفریبی انسان‌ها نیز می‌خواند. در حالی که هگل دولت را به صورت سوژه و ملت را به صورت ابژه‌ی سیاست در نظر می‌گیرد، مارکس فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی را اسرارآمیز و جنجالی می‌شمارد و مشخصاً عکس این معادله‌ی توجیهی را درست می‌خواند. به این صورت که نزد هگل، انگاری که این دولت است که از طریق فعالیت آگاهانه‌ی خود، ملت را به وجود می‌آورد، در حالی که از منظر مارکس، این ملت است که از طریق تصویب قانون اساسی دولت را پدید می‌آورد، منتها ملت این کار را با یک درجه‌ی به خصوص از خودآگاهی به انجام می‌رساند. ما روش نقد دین مارکس را در مورد نقد مالکیت خصوصی نیز در همین نوشته می‌یابیم. به این صورت که هگل مالکیت خصوصی را به صورت سوژه و انسان را به صورت ابژه در نظر می‌گیرد. نتیجه‌ی یک چنین "آگاهی وارونه"، تسلط

<sup>۵۹</sup> Vgl. Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik ... ebd., S. ۱۲۸ f., ۱۲۵

<sup>۶۰</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost), S. ۳۸۷

<sup>۶۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kreuznacher Exzerpte, in: MEGA ۱/۲, Berlin (ost)

مالکیت خصوصی بر اراده‌ی انسان‌ها است. به این معنی که جامعه‌ی بورژوازی که البته این‌جا سوژه‌ی آگاه محسوب می‌شود، ابژه‌ی خود، یعنی مالکیت خصوصی را به صورت یک "روح مستقل" در آورده و چنان آن‌را می‌پرستد که رقابت، خودخواهی، انزوا و ازخودبیگانگی انسان‌ها از "نوع ماهوی بشر" را ممکن و موجه می‌سازد.<sup>۶۲</sup>

به این ترتیب، مارکس به یک مفهوم محتوایی از دولت مدرن دست می‌یابد و با استناد به آن است که کشمکش نظری خود با برونو بائر را مستدل می‌سازد. در این ارتباط باید از مقاله‌ی وی با عنوان "در مورد مسئله‌ی یهود" یاد کرد که با این منظور مدون شده است. برونو بائر دلیل تبعیض حقوقی یهودیان را هویت مسیحی دولت پروس می‌شمرد و به خود وعده می‌داد که در یک نظام سکولار برابری همه‌ی شهروندان متحقق می‌گردد. اما مارکس این‌جا با رجوع به تجربیات آمریکا بر این نکته انگشت می‌گذارد که جدایی دین از دولت هیچ مشکلی را حل نمی‌کند. به این دلیل که در یک نظام سکولار، البته دین به حوزه‌ی خصوصی انسان‌ها رانده می‌شود، اما مسئله‌ی ازخودبیگانگی هم‌چون گذشته پابرجا می‌ماند. بنابراین انسان‌ها در یک نظام سکولار تنها به آزادی دینی دست می‌یابند، اما از قید و بندهای دینی رها نمی‌گردند. از این منظر، پیداست که مقوله‌ی "آزادی" تنها یک شکل ظاهری و ایدئولوژیک به خود می‌گیرد که به صورت "آگاهی وارونه" قید و بندهای واقعی جامعه‌ی بورژوازی را موجه می‌سازد. بنابراین در حالی که مارکس موضوع ازخودبیگانگی را در طرح فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ مطرح می‌کند، اما روش نقد دین را به نقد جامعه‌ی بورژوازی نیز بسط می‌دهد. به این صورت که انسان‌ها انگاری یک زیست دوگانه دارند و یک زندگی دینی و یک زندگی دنیوی را می‌گذرانند. در حالی که انسان‌ها در حوزه‌ی سیاست به اصطلاح آزاد و ظاهراً برابر هستند و با تخیل خود زندگی می‌کنند، اما در واقعیت جامعه‌ی بورژوازی عملاً نابرابر و بازیچه‌ی قوای بیگانه می‌شوند. از این منظر، مارکس با رجوع به روش نقد دین بر این موضوع تأکید می‌کند که انسان‌ها به آزادی مالکیت خصوصی و اشتغال تجاری دست یافته‌اند، اما بدون این‌که از قید و بند مالکیت و تجارت آزاد شده باشند. به بیان دیگر، همان‌گونه که انسان‌ها تحت سلطه‌ی دین از "نوع ماهوی بشر" ازخودبیگانه شده‌اند، تحت سلطه‌ی مالکیت خصوصی و پول نیز نسبت به جامعه‌ی انسانی ازخودبیگانه هستند. محصول این ازخودبیگانگی، زندگی واقعی انسان‌های خودخواه و منزوی است که پول را به صورت یک خدای کلی و جهان‌شمول می‌پرستند. بنابراین ما پس از تشکیل یک دولت مدرن و سکولار نیز با همان تناقض تفکر ظاهری با واقعیت سر و کار داریم که دین هم آن‌را به وجود می‌آورد. از این بابت، مارکس این‌جا میان "رهایی سیاسی" و "رهایی انسانی" تمیز می‌دهد. البته وی انکار نمی‌کند که انسان‌ها در یک نظام سکولار به "رهایی سیاسی" دست می‌یابند، اما در نهایت "رهایی انسان" و هم‌چنین رهایی یهودیان تنها زمانی متحقق می‌گردد که این پول‌پرستی که مرام یهودیت است، به کلی لغو گردد.<sup>۶۳</sup>

<sup>۶۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts - §§ ۲۶۱-۳۱۳, in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost), und

Vgl. Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik ... ebd., S. ۱۲۵f. ۱۳۸f.

<sup>۶۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Judenfrage, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۴۷ff., Berlin (ost), und

Vgl. Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik ... ebd., S. ۱۴۹f.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، موضوع نقد مارکس این‌جا تنها نقد دین نیست، بلکه براندازی تناقض تفکر با واقعیت، یعنی مسئله‌ی ازخودبیگانگی و خودکردگی آن است که جامعه‌ی بورژوازی آن‌را به وجود می‌آورد. به این ترتیب، مارکس در "پیشگفتار - نقد فلسفه‌ی حق هگل" نقطه‌ی عزیمت خود را مانند فویرباخ ماتریالیستی اتخاذ می‌کند. به این صورت که این انسان است که دین را می‌آفریند و نه این‌که دین انسان را می‌آفریند. بنابراین دین نتیجه‌ی یک کمبود در جهان واقعی محسوب می‌شود که البته از "خودآگاهی" انسان‌ها نسبت به "نوع ماهوی بشر" ممانعت می‌کند. از این منظر، مارکس بر این نکته انگشت می‌گذارد که یک انسان دینی، یا هنوز خود را نیافته و یا این‌که دوباره خود را باخته است. اما مارکس این‌جا نیز فراتر از فویرباخ می‌رود و روش نقد دین را مستقیماً به نقد دولت و جامعه‌ی بورژوازی بسط می‌دهد. در حالی که فویرباخ در تداوم ماتریالیسم بورژوازی از انسان منفرد عزیمت می‌کند، لیکن مارکس انسان را بنا بر طرح تئوریک رساله‌ی دکترای خود تحت روابط اجتماعی قرار می‌دهد و مد نظر می‌گیرد. بنابراین نزد مارکس انسان یک مقوله‌ی مجرد نیست که خارج از جهان واقعی زندگی می‌کند. نزد وی انسان در زندگی واقعی خود، یعنی در پراکسیس اجتماعی و در جهان انسان‌ها است که با استناد به سطح به خصوصی از خودآگاهی خویش دولت و جامعه را به وجود می‌آورد. به بیان دیگر، این دولت و جامعه هستند که منجر به دوگانگی تفکر ظاهری با واقعیت ماتریالیستی می‌شوند. محصول این دوگانگی تولید آگاهی کذب است که در اشکال دینی، فلسفی و ایدئولوژیک پدید می‌آیند. پیداست که شرط برطرف کردن این دوگانگی نه آن‌گونه که هگلی‌های چپ و فویرباخ مد نظر داشتند، یعنی از طریق یک پروژه - ی صرف روشنگری، تشکیل دولت مدرن و حکومت سکولار، بلکه تنها از طریق دگرگونی پراکسیس اجتماعی ممکن می‌گردد. این‌جا منظور مارکس دگرگونی آن مناسبات واقعی اجتماعی است که اصولاً نیاز به تخیل، تصور و دین دارند.

بنابراین مارکس این‌جا پراکسیس اجتماعی را در دو حوزه‌ی متفاوت متمایز می‌کند. اول، آگاهی تئوریک، یعنی همان تأثیرات دین رایج است که درک روزمره و افکار عمومی را به وجود می‌آورد. به بیان دیگر، برای مارکس دین تنها یک مجموعه از تصورات و اعتقادات واهی و غیر واقعی نیست که از تأثیرات آن بر جامعه می‌توان صرف نظر کرد. از آن وقتی که دین به صورت محمول سوژه متکامل می‌گردد و از طریق کلیسا بر افکار عمومی مسلط می‌شود، پیداست که منطق ازخودبیگانگی و واقعیت جامعه بورژوازی را هم پدید می‌آورد. بنابراین، تعمیم نکبت دین از یک سو، بیان نکبت زندگی واقعی است و از سوی دیگر، محصول اعتراض انفعالی، یعنی جهان‌گریزی از این نکبت واقعی است. ما این‌جا دوباره با مقوله‌ی خودکردگی نزد مارکس مواجه می‌شویم. دلیل توفیق دین در تشکیل افکار اخروی را نیز باید در همین عمل کرد دوگانه‌ی آن جستجو کرد. به این عبارت، که دین تنها زمانی بر افکار عمومی مسلط می‌شود و جهان‌گریزی انسان‌ها را ممکن می‌سازد که هیچ‌گونه چشم‌اندازی برای دگرگونی "اوضاع موجود" وجود ندارد و همان‌گونه که مارکس این‌جا به درستی تأکید می‌کند؛ "دین روح جهان بدون روح است". از این منظر، مارکس نه تنها دین را افیون ملت می‌خواند، بلکه بر علیه هر جهانی که عطر معنوی آن دین است، اعلام جنگ می‌کند.

حوزه‌ی دوم از پراکسیس اجتماعی، مربوط به سیاست می‌شود. این‌جا منظور مارکس دولت و جامعه بورژوازی است که جهت تداوم خود نیاز به دوگانگی تفکر با واقعیت، یعنی نیاز به تخیل و تصورات استعلایی (دین، فلسفه و ایدئولوژی) دارند. ما این‌جا با یک کلیت متناقض از هستی با آگاهی مواجه می‌شویم که شرط بقا و تداوم اوضاع ازخودبیگانگی آن

وابسته به فقدان چشم‌انداز جهت دگرگونی "اوضاع موجود"، یعنی یک "جهان بدون روح" است. این‌جا دین، فلسفه و ایدئولوژی نقش واسطه را دارند، زیرا به صورت ظواهر جامعه‌ی طبقاتی بقا و تداوم اوضاع از خودبیگانه‌ی موجود را توجیه و تداوم آن‌را وساطت می‌کنند. به این صورت که آن‌ها موجودیت جامعه‌ی بورژوازی و نظام سرمایه‌داری را متناسب با طبیعت انسان و نماد خردمندی می‌خوانند. پیداست که مارکس دگرگونی جهان واقعی را نه مربوط به عنایت الهی می‌کند و نه در انتظار معجزه و یا رخداد می‌ماند. به نظر وی چشم‌انداز دگرگونی تنها از طریق نقد درون‌ذاتی، نفی‌کننده و بی‌رحمانه از اوضاع از خودبیگانه‌ی موجود پدید می‌آید. در این ارتباط مارکس از روش نقد خود به عنوان "جلاد" دوران باطل نیز سخن می‌راند و نقد برای وی زمانی رادیکال است که دست به ریشه، یعنی به انسان می‌برد. به بیان دیگر، نقد نزد مارکس نه تنها به صورت مجرد و دگماتیک فعال نمی‌شود، بلکه آن پراکسیس مشخص که انسان‌ها را به انزوا، بندگی و ذلت کشانده است، به بند می‌کشد. بنابراین مارکس این‌جا به درستی بر این نکته تأکید می‌کند که این کافی نیست که تفکر به سوی واقعیت بشتابد، بلکه واقعیت نیز باید به سوی تفکر سمت بگیرد. ما این‌جا با دیالکتیک تئوری و پراکسیس مواجه می‌شویم. به این صورت که سوژه‌ی شناسا از نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی "اوضاع موجود"، چشم‌انداز دگرگونی جهت تشکیل "اوضاع مطلوب" را متکامل می‌کند و تحت تأثیر این تئوری انتقادی و عمل‌گرا است که یک پراکسیس آگاه و انقلابی به وجود می‌آید. از این بابت، مارکس از زمینه‌ی متضاد مادی به صورت "عنصر منفعل" سخن می‌راند. به بیان دیگر، تحت تأثیر این تئوری انتقادی و عمل‌گرا است که کارگران از هویت طبقاتی خود آگاه و متشکل می‌شوند و به صورت سوژه‌ی خودآگاه، یعنی پرولتاریا از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در می‌آیند و در پراکسیس نبرد طبقاتی یک نظم نوین را به وجود می‌آورند. به این ترتیب، سلاح نقد تبدیل به ابزار جهت همبستگی طبقاتی کارگران می‌شود و به صورت خشونت مادی در برابر خشونت مادی جامعه‌ی بورژوازی ایستادگی کرده و نظام سرمایه‌داری را سرنگون می‌کند. پیداست که با فراروی از نظم موجود و لغو اوضاع از خودبیگانه، یک پراکسیس دیگر پدید می‌آید. از آن‌جا که نظام سرمایه‌داری تمامی آثار انسانی را از کارگران زدوده و به آن‌ها یک طبیعت غیر را تحمیل کرده است، در نتیجه مارکس سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی این دگرگونی را نیز پرولتاریا می‌شمارد.<sup>۶۴</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس در همان دوران اقامتش در کریستنآخ به مضمون "سوژه‌ی انقلابی" پی برد، در حالی که انگلس اسیر "ماتریالیسم" متافیزیکی بود و در اوهم دترمینیسم سیستم فلسفی هگل و پانتئیسم شلینگ به دنبال راهی به سوی یک سرنوشت محتوم و مثبت برای بشر می‌گشت. به بیان دیگر، مقوله‌ی "سوژه‌ی انقلابی" نزد مارکس نه در تداوم "تفکر تاریخی" هگل و نه با استناد به یک حرکت ماتریالیستی که ظاهراً فاقد آگاهی است، اما به صورت دترمینیستی و مثبت‌گرا به سوی یک فرجام نهایی سپری می‌شود، متکامل می‌گردد. موضوع تئوری انتقادی و انقلابی مارکس خودآگاهی ماتریالیستی پرولتاریا از هستی خویش است که البته با استناد به دیالکتیک یک تئوری عمل‌گرا با پراکسیس آگاه پدید می‌آید. از آن‌جا که این انسان‌ها هستند که از شرایط موجود عزیمت می‌کنند و با استناد به آگاهی خود تاریخ را پدید می‌آورند، در نتیجه برای مارکس نیز بلافاصله این پرسش طرح شد که پرولتاریا

<sup>۶۴</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen ... ebd., und Vgl. Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik ... ebd., S. ۱۴۳, ۱۵۵, ۱۶۳f., ۱۷۶

تحت چه شرایط تاریخی و در کدام مناسبات اجتماعی به ذلت از خودبیگانگی کشیده شده است؟ پیداست که پاسخ به یک چنین پرسشی بررسی تاریخی و اقتصادی را ضروری می‌ساخت که البته مارکس پس از نقل مکان از کریتسناخ به پاریس به آن پرداخت. وی در همین‌جا با انگلس ملاقات کرد و با وی به نقاط نظری مشترکی رسید. از جمله باید از توافق نظر آن‌ها در نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی و از جمله نقد فلسفه‌ی هگلی‌های چپ یاد کرد که تبدیل به مضمون کتاب مشترک آن‌ها با عنوان "خانواده‌ی مقدس" شد. مارکس هم‌زمان یک نامه‌ی بسیار محترمانه برای فویرباخ نوشت و از وی دعوت کرد که با "سالنامه‌های آلمانی - فرانسوی" همکاری کند. البته فویرباخ به این نامه پاسخ نداد، زیرا به احتمال زیاد تکامل یک "فلسفه‌ی آتی" را تنها به شخص خود اختصاص می‌داد و شاید هم نمی‌خواست که با جمهوری خواهان همکاری کند، زیرا وی هوادار نظام سلطنتی بود.<sup>۶۵</sup>

مارکس در دوران اقامت خود در پاریس یادداشت‌هایی را آماده کرد که بعدها تحت عنوان "جزوه‌های فلسفی - اقتصادی" منتشر شدند. وی در این‌جا سه جنبه‌ی مثبت اثر فویرباخ را ستایش می‌کند. اول، فویرباخ اثبات کرده است که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی چیز دیگری به غیر از بسط دین از طریق مفاهیم نوین نیست. بنابراین سیستم هگلی نیز یک دین این جهانی به شمار می‌رود که منجر به از خودبیگانگی انسان از مفهوم "نوع ماهوی بشر" می‌شود و در نتیجه محکوم است. دوم، فعالیت فویرباخ به عنوان بنیان‌گذار "ماتریالیسم حقیقی" و "علم واقعی" است که ستایش می‌شود، زیرا وی به نظر مارکس مناسبات واقعی، یعنی روابط انسان با انسان‌ها را تبدیل به اصول تئوریک کرده است. سوم، فویرباخ اثبات کرده است که نفی هگلی که به صورت "ایده‌ی مطلق" مدعی یک نتیجه‌ی مثبت، یعنی شناخت کلیت و وحدت سوژه با ابژه می‌شود، چیز دیگری به غیر از "تفکر صرف دیالکتیکی" و "تولیدات ناب ذهنی" نیست.<sup>۶۶</sup> به بیان دیگر، مارکس در این یادداشت‌ها شناخت فویرباخ را واقعی و سیستم هگلی را غیر واقعی می‌شمارد. با تمامی این وجود مارکس بر خلاف فویرباخ دیالکتیک را به کلی رد نمی‌کند و مضمون شناخت‌شناسی فلسفی آن‌را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«عظمت "پدیدارشناسی" هگل و نتایج نهایی آن - دیالکتیک نفی به صورت پرنسپ حرکت‌دهنده و زاینده - است که هگل سرانجام یک بار، خودآفرینی انسان را به صورت یک روند می‌فهمد، [یعنی] موضوعیت‌یافتگی به صورت سلب موضوعیت، به صورت بروز از خودبیگانگی و به صورت فراروی از این بیگانگی؛ بنابراین هگل ماهیت کار و انسان‌های موضوعیت‌یافته و واقعی را درک می‌کند، زیرا انسان واقعی را به صورت نتیجه‌ی کار خودش می‌فهمد. (...) هگل بر موضع اقتصاد مدرن ملی ایستاده است. وی کار را به صورت ماهیت، [یعنی] به صورت ماهیت تثبیت‌کننده‌ی انسان درک می‌کند؛ وی تنها جنبه‌ی سازنده‌ی کار و نه جنبه‌ی نفی‌کننده‌ی آن‌را می‌بیند. کار، تکوین انسان برای خود در حدود

<sup>۶۵</sup> فویرباخ دو سال پس از انتشار کتاب "ماهیت مسیحیت" تزه‌های 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 این شرح تبدیل به دانش انسان‌شناسی کرد: «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 ماهیت مطلق که قلب به صورت یک قسمت ماهوی از خویش می‌شناسد، قرار می‌دهد (...)

انسان‌شناسی دین خودآگاه است، آن دینی که خود را می‌فهمد.»

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

<sup>۶۶</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۶۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۶۹, ۵۷۰, ۵۷۴

از خودبیگانگی یا انسان بیگانه شده است. آن کاری که هگل فقط می‌شناسد و به رسمیت می‌شناسد، کار مجرد و ذهنی است.<sup>۶۷</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل تئوری مجرد و اسرارآمیز منطق جامعه‌ی بورژوایی را می‌یابد که البته بر اساس دانش اقتصاد ملی متکامل شده است. به این صورت که با استقرار روش تولید مدرن سرمایه‌داری یک دگرگونی کیفی به وقوع پیوسته است. در حالی که در نظام فئودالی، یعنی در روند کار ساده، زمین زراعی و ابزار تولید (طبیعت، گوهر) با سوژه‌ی زنده (انسان بنده شده) متفق بودند، اما در جامعه‌ی بورژوایی گوهر از سوژه گسیخته شده است. به این صورت کارگران مزدی (سوژه) از ابزار تولید (سرمایه) و کالا که گوهر خودشان هستند، مجزا شده و اشکال تئوریک خود را به صورت فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و دانش اقتصاد مدرن ملی به وجود آورده‌اند. این‌جا سرمایه به صورت یک رابطه‌ی اجتماعی و قدرت مسلط در آمده که از طریق ایدئولوژی موجه می‌شود. پیداست که از این منظر، مقوله‌ی "ازخودبیگانگی" ابعاد متنوع‌تری را به خود می‌گیرد که تا کنون مد نظر فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ نبوده است. در حالی که نقد فویرباخ از دین تنها موضوع ازخودبیگانگی انسان با "نوع ماهوی بشر" را مد نظر داشت، مارکس این‌جا آن‌را به شرح زیر به نقد روند تولید بسط می‌دهد:

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

در دین نیز چنین است. هر چه انسان بیشتر روی خدا حساب باز کند، به همان نسبت کمتر از خویشتن بهره می‌برد.»<sup>۶۸</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا مقوله‌ی "ازخودبیگانگی" را به هستی و روابط متضاد مادی بسط می‌دهد، در حالی که تا کنون ازخودبیگانگی مربوط به نقد دین به عنوان "آگاهی وارونه" می‌شد. مارکس هم‌چنین بر این نکته انگشت می‌گذارد که انسان در گذشته و از طریق کار یک موضوع را به جامعه ارائه می‌کرده و تحت تأثیر محصول کار خود موضوعیت می‌یافته است. در حالی که در جامعه‌ی بورژوایی از آن‌جا که گوهر (ابزار تولید، کالا) و سوژه (کارگران مزدی) از هم گسیخته شده‌اند، در نتیجه موضوعیت‌یابی انسان به معنی سلب موضوعیت و بروز ازخودبیگانی کارگران مزدی است، زیرا محصول کار آن‌ها (کالا، سرمایه) مانند دین مستقل شده ظاهراً به صورت یک سوژه‌ی آگاه و یک قدرت غیر بر آن‌ها فرمانروایی می‌کند. به بیان دیگر، هر چه انسان بیشتر به روند تولید معطوف گردد، به همان اندازه نیز بیشتر از ماهیت خویش ازخودبیگانه می‌شود. البته مارکس این‌جا چهار نوع ازخودبیگانگی را از هم تمیز می‌دهد. اول، ازخودبیگانگی 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. دوم، ازخودبیگانگی 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 ازخودبیگانگی نوع سوم آن است. به این معنی که انسان از نوع ماهوی بشر ازخودبیگانه شده است. چهارم، ازخودبیگانگی انسان از انسان‌ها است که در واقعیت به صورت انسان

<sup>۶۷</sup> Ebd., S. ۵۷۴

<sup>۶۸</sup> Ebd., S. ۵۱۲

مطروود و منزوی مشاهده می‌شود. به این ترتیب، برای مارکس ممکن می‌گردد که تشکیل و استقرار مالکیت خصوصی را به صورت نتیجه‌ی کار از خودبیگانه افشا سازد.<sup>۶۹</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا مانند نقش دین نه تنها با فریب، بلکه با خودفریبی نیز مواجه هستیم. بنابراین در روند تولید سرمایه‌داری نیز به همین صورت است، زیرا مناسبات بیگانه و از خودبیگانگی خودکرده مکمل و لازم و ملزوم هم‌دیگر هستند. به بیان دیگر، مسئله این‌جا فقط بورژوا نیست که از حق مالکیت سود می‌برد و با آگاهی نیروی کار بیگانه را استثمار می‌کند، بلکه کارگران مزدی نیز مشمول این روابط بیگانه می‌شوند، زیرا که آن‌ها در فقدان خودآگاهی و به دلیل از خودبیگانگی خودکرده به بردگی سرمایه تن می‌دهند. لیکن مارکس این‌جا با یک رویکرد ماتریالیستی به دیالکتیک هگل به این نتیجه نیز می‌رسد که در همان کار از خودبیگانه نطفه‌ی خودآفرینی، استقلال سوژه و نفی کار از خودبیگانه نیز گذاشته شده است. به بیان دیگر، مارکس این‌جا دیالکتیک گوهر با سوژه را به صورت ماتریالیستی و از طریق کار برقرار می‌سازد و از آن دیالکتیکی ذهنی هگل که اصولاً قادر به شناخت تضاد ماتریالیستی نیروهای مولد با مناسبات تولید در نظام مدرن سرمایه‌داری نمی‌شود و تنها آپریور از وحدت گوهر با سوژه سخن می‌راند، فراروی می‌کند.

بنابراین با وجودی که مارکس تا این‌جا تحت تأثیر مفهوم "نوع ماهوی بشر" فویرباخ قرار داشت و فلسفه‌ی ماتریالیستی وی را نسبت به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل ستایش می‌کرد، اما نقد دین نزد وی همواره سیاسی‌تر و رادیکال‌تر از فویرباخ می‌گردد و از فلسفه‌ی ماتریالیستی وی به مراتب فراتر می‌رود. به این صورت که مارکس از یک طرف، نقد دین را به کلیت مناسبات اجتماعی، یعنی به پراکسیس جامعه‌ی بورژوایی بسط می‌دهد و از طرف دیگر، دیالکتیک تئوری و پراکسیس را نیز برای دگرگونی اوضاع از خودبیگانه‌ی موجود متکامل می‌کند. وی همچنین به یک "سوژه‌ی انقلابی" دست می‌یابد که در پراکسیس نبرد طبقاتی و تحت تأثیر یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا به خودآگاهی می‌رسد و در یک پراکسیس انقلابی و به صورت یک خشونت مادی از نظام سرمایه‌داری فراروی می‌کند. به بیان دیگر، موضوع فعالیت تئوریک مارکس بر طرف کردن تناقض هستی با آگاهی، واقعیت با تفکر، یعنی انگیزه‌های انسانی با ایده‌های دینی، فلسفی و ایدئولوژیک، خلاصه لغو از خودبیگانگی است. در حالی که فویرباخ راه حل آن‌را در "مشاهده‌ی حسی" انسان به مفهوم "نوع ماهوی بشر" جستجو می‌کرد، مارکس در روند فعالیت تئوریک خود به پراکسیس آگاه و انقلابی پرولتاریا دست یافت. این‌جا قوای ماهوی انسان با هستی مادی‌اش به وحدت می‌رسد و منجر به رهایی انسان می‌شود. به این ترتیب، مارکس در روند فعالیت تئوریک خود موضوع فقر فلسفی، انعطاف بیش از حد به طبیعت و غیر سیاسی بودن فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ را بر طرف ساخت.

پیدا است که تحت شرایط موجود، نخست انسان فقط زمانی ماهیت خود را تصاحب می‌کند که اشکال از خودبیگانه را لغو کرده باشد. این‌جا موضوع همان تضاد میان ماهیت ماتریالیستی با شکل واقعی جامعه‌ی بورژوایی است که مارکس از بدو فعالیت تئوریک خود در پی فراروی از آن بود. بعداً، سوژه‌ی فراروی از این تضاد است که تنها می‌تواند آن طبقه‌ی

<sup>۶۹</sup> Vgl. ebd., S. ۵۱۹f.



اجتماعی باشد که از همه بیشتر از پدیده‌ی از خودبیگانگی رنج می‌برد. پیداست که از این منظر آته‌ئیسم فویرباخ با کمونیسم مارکس به شرح زیر به توافق می‌رسند:

«(...) آته‌ئیسم از طریق لغو دین و کمونیسم از طریق لغو مالکیت خصوصی همراه با خود هومان‌ئیسم وساطت شده‌اند. تنها از طریق لغو این واسطه که البته یک شرط ضروری است، خود به خود اثر مثبت آغاز می‌شود، یعنی هومان‌ئیسم مثبت.»<sup>۷۰</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا لغو دین و لغو مالکیت خصوصی برابر با لغو آن اشکال از خودبیگانگی محسوب می‌شوند که از مناسبات طبقاتی موجود پدید آمده و تداوم آن‌را توجیه می‌کنند.<sup>۷۱</sup> به گمان مارکس تنها از این طریق است که تحمیق، تحقیر و انزوا انسان‌ها پایان می‌یابند و انسان در جامعه رشد کرده و بر اساس خودآگاهی ماتریالیستی تبدیل به "نوع ماهوی بشر" می‌شود. در حالی که فویرباخ شرط دگرگونی "اوضاع موجود" را در تغییر آگاهی و تشکیل سکولاریسم می‌بیند، مارکس شرط دگرگونی را در خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی، یعنی در وجود پرولتاریا می‌یابد. بنابراین ما نزد مارکس با یک سوژه‌ی مشخص مواجه هستیم که مانند سوژه در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل مجرد، یعنی روح و محصول تفکر نیست. بنابراین پیداست که چرا مارکس تا این‌جا انقلاب تئوریک فویرباخ را ستایش می‌کند و وی را "بنیانگذار علم واقعی" و "نظریه‌پرداز سوسیالیسم" می‌خواند.<sup>۷۲</sup>

البته مارکس تا این‌جا هنوز به این مسئله‌ی حاد شناخت‌شناسی توجه نکرده بود که مفهوم "نوع ماهوی بشر" در فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ یک شکل تجربی و واقعی ندارد و "علم انسان‌شناسی" وی نیز فقط با استناد به مفاهیمی مانند: "اراده، خرد و قلب" به فرضیه گرفته شده است. به این معنی که وی یک سری صفات ناب و ارزشمند (محمول) را به یک انسان اسمی (نومینال) و غیرتاریخی نسبت داده و با استناد به این شکل مجرد از یک انسان به اصطلاح "واقعی" است که به نقد دین می‌پردازد. ما این‌جا دوباره با ارواح و با تکامل یک دین این‌جهانی مواجه هستیم. در حالی که مسیحیان از "روح‌القدس" و هگل از "روح جهان" به عنوان خالق جهان واقعی سخن می‌گویند، "روح انسان" فویرباخ نیز باید ماهیت انسان را پدید بیاورد. پیداست که این شیوه از اندیشیدن در تداوم همان فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی قرار می‌گیرد که مارکس در فعالیت تئوریک و به گمان خویش با استناد به فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ از آن فراروی کرده بود.

در همین دوران اقامت مارکس در پاریس بود که ماکس اشتیرنر کتاب معروف خود با عنوان "تنها کس و مالکیتش" را منتشر کرد. وی که البته به هگلی‌های چپ منسوب می‌شد و با انتشار مقالات متعدد نامی نیز از خود ساخته بود، سرسخانه مواضع و ایده‌های لیبرالیسم را نمایندگی می‌کرد. وی انگیزه‌ی فعالیت تئوریک خود را در تحقق این هدف می‌دید که فلسفه‌ی انسان آزاد و خلاق را در نهایت متفکر شود و به آن در واقعیت جامه‌ی عمل ببوشاند. به این ترتیب،

<sup>۷۰</sup> Ebd., S. ۵۸۳

<sup>۷۱</sup> این‌جا استفاده از مفهوم "هومان‌ئیسم مثبت" نه در معنی ریاضی، بلکه در مضمون فلسفی و 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.

<sup>۷۲</sup> Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Die Heilige Familie, in: MEW, Bd. ۲, S. ۱ff., Berlin (ost)

اشتیرنر با استناد به اصل فردیت به یک انسان غیرواقعی که اصولاً فاقد هرگونه روابط اجتماعی و تعهدهای اخلاقی است، دست می‌یابد و موجودیت خودخواه آن‌را به شرح زیر تشریح می‌کند:

«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 از آن استفاده کنم. من اکنون از فرضیه‌ی خویش استفاده می‌کنم و وجود دارم که آن‌را استفاده کنم. بنابراین آن فرضیه [یک انسان غیرکامل در برابر یک انسان ماهوی و کامل] اصولاً غیرواقعی است؛ زیرا از آن‌جا که من تنها کس هستم، در نتیجه از دوگانگی یک من [انسان] به فرضیه گرفته شده و من فرضی خبر ندارم، بلکه من از خود استفاده 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>۷۳</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، پرسش فلسفی اشتیرنر به این شرح است که 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 واقعی که به اصطلاح 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، یعنی تغییر جابجایی سوژه با ابژه که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل دچار آن شده، مشکلی را حل نکرده است. به نظر اشتیرنر 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" توجیه می‌شود. 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 است که در واقعیت مشاهده نمی‌شود. در حالی که مسیحیان خدا را به ماورای طبیعت نسبت داده و تقدیس می‌کنند، لیکن طرح فویرباخ نیز از یک حوزه‌ی قدسی گزارش می‌دهد، زیرا وی همان صفات ناب را به ماهیت یک انسان غیرواقعی نسبت داده که رفتار انسان‌های واقعی را به سوی آن سمت دهد. به این ترتیب، اشتیرنر نتیجه می‌گیرد: از آن‌جا که واقعیت از وجود انسان‌های خودخواه گزارش می‌دهد، بنابراین تقدیس خود این صفات انسانی (عشق) باید مورد پرسش قرار بگیرد. پیداست که از این منظر، انسان‌شناسی فویرباخ یک شکل دینی به خود می‌گیرد و وی به صورت بنیان‌گذار یک دین نوین و کشیش دنیوی جلوه می‌کند.<sup>۷۴</sup>

بنابراین اشتیرنر از فردیت به صورت یک اصل فلسفی عزیمت می‌کند و هرگونه مفهوم، معیار و یا ارزشی را که فرای فرد قرار می‌گرفت که انسان را در تفکر و رفتار منظم سازد، منسوب به دین کرده و محصول از خودبیگانگی می‌شمرد. وی با عزیمت از همین ایدئولوژی لیبرالیسم بود که نقش "مفهوم" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را به صورت خالق جهان واقعی یک دین این جهانی می‌شمرد.<sup>۷۵</sup> پیداست که از این منظر نه تنها فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و آتئیسم و هومانئیسم فویرباخ، بلکه کمونیسم مارکس نیز محصول تفکرات دینی و نشانه‌ی از خودبیگانگی محسوب می‌شوند. در

<sup>۷۳</sup> Stirner Max (۱۹۶۴): Der Einziger und sein Eigentum (۱۸۴۵), Leipzig, S. ۲۰۰

<sup>۷۴</sup> Vgl. ebd., S. ۷۶

<sup>۷۵</sup> Vgl. Stirner, Max (۱۸۸۲): Der Einzige und sein Eigentum, ۲. Auflage, Leipzig, S. ۹۹, und Vgl. Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): Die Wissenschaftslogik bei Marx und „Das Kapital“, Berlin, S. ۲۲۷, Fn. ۵۷

حالی که هگل در تداوم دین مسیحیت، یعنی در پیروی از روح‌القدس به "ایده‌ی مطلق" یک نقش قدسی داده و آن را به صورت آفریننده‌ی جهان واقعی و دمیروز در آورده است، همین کار را نیز فویرباخ و مارکس با مفهوم "نوع ماهوی بشر" کرده‌اند. به نظر اشتیرنر کمونیست‌ها نیز در نهایت مسیحی هستند، زیرا آن‌ها انسان واقعی را قربانی تصوراتی می‌کنند که برای فرد به کلی بیگانه هستند. در حالی که مسیحیان انسان‌ها را به رستگاری و آخرت وعده می‌دهند، اما بنا بر نقد اشتیرنر، معبد مقدس کمونیست‌ها جامعه نام دارد. افزون بر این‌ها، اشتیرنر در لغو مالکیت خصوصی خشونت‌ی را مشاهده می‌کند که به مراتب هولناکتر از استبداد موجود است.<sup>۷۶</sup>

به این ترتیب، اشتیرنر نتیجه می‌گیرد که 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 ماهیت فرد را تحقیر و فردیت انسان را سرکوب کنند. تنها تفاوتی که تا کنون در روند تاریخ مشاهده می‌شود، به نظر اشتیرنر این است که این ارواح همواره فربه‌تر از گذشته گشته‌اند. به نظر وی انسان واقعی همین انسان خودخواه است که در روند تاریخ از رئالیسم به ایده‌آلیسم و هم‌اکنون به اگوتیسم رسیده است. انگیزه‌ی فعالیت فلسفی اشتیرنر به این شرح است که این "انسان واقعی" را از سلطه‌ی تمامی ارواح، مفاهیم و ارزش‌ها آزاد سازد. به نظر وی، انسان اصولاً هیچ نیازی به این‌گونه آموزش‌های دینی ندارد و فقط کافی است که خلاقیت را بیاموزد.<sup>۷۷</sup>

به همین منوال، اشتیرنر تمامی هگلی‌های چپ را متهم به گرفتاری در بند تفکرات فرجام‌شناسانه 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 تکوین خودآگاهی در واقعیت کشور پروس مشاهده می‌شود. اشتیرنر مصداق نظریه‌ی خویش را در این موضوع می‌یابد که انبوه کارگران با وجود قدرت فی‌نفسه و هولناک خود به بردگی کار تن داده‌اند. دلیل این فرودستی را اشتیرنر فقدان هوش کارگران می‌خواند. به این معنی که تمامی انسان‌ها از یک سطح خردمندی مساوی برخوردار نیستند و بنابراین از بدو تولد خود محکوم هستند که به طبقات اجتماعی متفاوت تعلق بگیرند. پیداست که این‌جا با وجود نبرد ابژکتیو طبقاتی از یک سو، آن انسان خودخواه که اشتیرنر به فرضیه گرفته است، یک شکل غیرواقعی به خود می‌گیرد و از سوی دیگر، انفعال وی در برابر "اوضاع موجود" موجه می‌شود. البته اشتیرنر انکار نمی‌کند که هگلی‌های چپ و هم‌چنین فویرباخ از طریق نقد دین خدا را از عرش ملکوتی خود بیرون رانده‌اند، اما وی هم‌زمان به آن می‌افزاید که آن‌ها به جای تکامل مفاهیم ماهوی و درون‌ذاتی از جهان واقعی تصورات ارزشمند و استعلایی خود را به واقعیت نسبت داده و دوباره به اسارت متافیزیک در آمده‌اند. بنابراین اشتیرنر هگلی‌های چپ و هم‌چنین فویرباخ را دین‌زده می‌شمارد و اندیشه‌ی فلسفی آن‌ها را که تحت تأثیر مفاهیم مجرد و جنجالی مانند: "ماهیت انسان"، "خودآگاهی" و "دولت مدرن" متکامل شده است، رد می‌کند. پیداست که از این منظر هم انسان‌شناسی فویرباخ و هم نقد ازخودبیگانگی مارکس که در این دوران از آن مشروب می‌-

<sup>۷۶</sup> Vgl. Stirner, Max (۱۸۸۲): Der Einzige ... ebd., S. ۲۶۴, und  
Vgl. Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): Die Wissenschaftslogik ... ebd., S. ۲۲۸, Fn. ۶۲a  
<sup>۷۷</sup> Stirner, Max (۱۸۸۲): Der Einzige ... ebd., S. ۱۷۹, und  
Vgl. Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): Die Wissenschaftslogik ... ebd., S. ۲۲۹

شد، با بحران تئوریک مواجه بود. به بیان دیگر، لغو اشکال واقعی از خودبیگانه ماندن: دین و مالکیت خصوصی نمی‌توانست برابر با کسب یک "ماهیت استعلایی" از انسان، یعنی "نوع ماهوی بشر" تلقی شود. این‌جا منظور نقد یک ماهیت غیرتاریخی از انسان که تا کنون در واقعیت تجربی مشاهده نشده است، می‌باشد. هم‌چنین پیداست که یک چنین فلسفه-ای از ماهیت انسان در تداوم فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل قرار می‌گرفت، زیرا که آن از زمینه‌ی مادی و واقعی خویش به کلی ناآگاه است.

انگلس پس از انتشار کتاب "تنها کس و مالکیتش" بلافاصله آن‌را مطالعه کرد و جهت نقد نظریات اشتیرنر پیشنهاد خود را در نامه‌ای به شرح زیر با مارکس در میان گذاشت:

«ما آن‌را نباید کنار بگذاریم، بلکه مستقیماً از آن به صورت بیان تمام و کمال بی‌پروایی موجود بهره برداری کنیم و این-طور که آن‌را بچرخانیم و روی آن مدام بنا سازیم. به این ترتیب، اگوئیسم به سر حد خود رانده می‌شود، چنان بی‌پروا و هم‌زمان خودآگاه که خودخواه در غرض‌ورزی خود یک لحظه هم نمی‌تواند پایدار بماند، بلکه باید بلافاصله در کمونیسم واژگون گردد. البته این یک چیز جزئی است که به اشتیرنر اثبات شود که انسان‌های اگوئیست‌اش ضرورتاً از فرط خودخواهی مجبور به کمونیست شدن هستند. باید به این مردیکه پاسخ داد که قلب انسانی از همان آغاز در خودخواهی خویش مستقیماً غیرانتفاعی و فداکار است، و بنابراین وی دوباره از همان جا سر در می‌آورد که در برابرش می‌جنگد. با همین چیزهای پیش‌پا افتاده می‌توان غرض‌ورزی وی را مردود کرد. اما ما باید هم‌چنین آن چیزی را که از پرنسیپ وی حقیقی است، بپذیریم.»<sup>۷۸</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در پیشنهاد انگلس انسان خودخواه نقش سوژه را به خود می‌گیرد، در حالی که این‌جا نه خبری از ایزه است و نه وجه متقابل و متضاد ماتریالیستی که حرکت دیالکتیکی را به صورت "نفی آگاهانه" پدید می‌آورد، مشاهده می‌شود. به بیان دیگر، تکامل یک انسان خودخواه به یک انسان کمونیست را نمی‌توان به صورت یک حرکت دیالکتیکی از واقعیت متکامل کرد. انگلس این‌جا هنوز تحت تأثیر "قلب انسانی" فویرباخ است و فلسفه‌ی ماتریالیستی و غیر دیالکتیکی وی را معتبر می‌شمارد، در حالی که مارکس در تحقیقات خود روش نقد دین را به سیاست و اقتصاد بسط داده و با استناد به مقوله‌ی "کار موضوعیت یافته" و روند تولید سرمایه‌داری، سیستم ایده‌آلیستی هگلی را به صورت یک شکل فلسفی از دانش اقتصاد سیاسی افشا کرده بود. بنابراین مارکس به تنهایی آن شرایط تئوریک را پدید آورد که دیالکتیک هگلی را بر پایه‌های واقعی‌اش استوار سازد. وی پس از دریافت نامه‌ی انگلس تدوین "جزوه‌های فلسفی - اقتصادی" را ناتمام گذاشت و کتاب اشتیرنر را مطالعه کرد. پیداست که انتقاد دین‌زدگی و تدارک استبداد به مارکس برای وی بسیار گران تمام شد. به خصوص به این دلیل که وی از بدو فعالیت تئوریک خود از موضع آته‌ئیسم به نقد مسائل فلسفی و اجتماعی می‌پرداخت. وی با استناد به اسطوره‌ی پرومته‌یوس تنفر خود را از تمامی خداها و هر خدایی اعلام کرده و به جهانی واقعی و طبیعت معطوف شده بود، با استناد به اسطوره‌ی تئوروس به حکمت، خردمندی و

<sup>۷۸</sup> Engels, Friedrich (۱۹۵۷): Briefe - Engels am Marx ۱۹ Now ۱۸۴۴, in: MEW, Bd. ۲۷, Berlin (ost), S. ۱۱

دانایی پایبند بود و هر گونه دوگانگی میان تفکر (تئوری) و واقعیت (پراکسیس) را "مدفوع فلسفی" می‌خواند.<sup>۷۹</sup> در حالی که وی پیش‌شرط هر گونه نقدی را نقد دین می‌شمرد، شدیدترین انتقادهای را به استبداد و دستگاه سانسور دولتی وارد آورده بود. با تمامی این وجود کمونیسم مارکس خارج از واقعیت مستقر می‌شد و یک شکل متافیزیکی به خود می‌گرفت، زیرا با استناد به مفهوم مجرد و انتزاعی "نوع ماهوی بشر" از فلسفه‌ی فویرباخ توجیه می‌شد و پیداست که تحقق آن بدون تردید تشکیل یک دولت خشن و مستبد را ضروری می‌ساخت. انگاری که هدف مارکس از استقرار کمونیسم این است که یک چنین دولتی را بر فراز ملت مستقر سازد و آن جهت تحقق "نوع ماهوی بشر"، تشکیل همبستگی اجتماعی و در راستای استقرار کمونیسم انسان‌ها را آموزش و پرورش دهد و با اعمال خشونت منضبط سازد. همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انتقاد اشتیرنر به دین‌سازی و توجیه تشکیل یک دولت استبدادی به مارکس از منظر تئوریک درست است. ما این‌جا با عواقب آن پراکسیس سیاسی مواجه هستیم که محصول یک خطای تئوریک محسوب می‌شود که البته در ادامه‌ی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل پدید آمده و دچار جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم شده است.

از آن پس که مارکس کتاب "تنها کس و مالکیتش" را مطالعه کرد، نامه‌نگاری وی با انگلس شدت گرفت. متأسفانه بسیاری از این نامه‌ها مفقود شده‌اند و احتمال زیاد دارد که انگلس آن‌ها را برای حفظ آبرویش و جهت مصادره‌ی ناجور تحقیقات مارکس مفقود کرده است. با تمامی این وجود یک نامه از انگلس به مارکس از این دوران به جای مانده که به بهترین وجه ممکنه از نتیجه‌ی کشمکش‌های تئوریک آن‌ها در ارتباط با کتاب اشتیرنر به شرح زیر گزارش می‌دهد:

«آن چیزی که مربوط به اشتیرنر می‌شود، با تو کاملاً موافق هستم. وقتی که برای تو نوشتم، با کمال خجالت هنوز تحت تأثیر مستقیم کتاب [اشتیرنر] بودم. از وقتی که کتاب را کنار گذاشتم و بیشتر توانستم فکر کنم، آن چیزی در نظرم است که تو درست می‌دانی.»<sup>۸۰</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگلس این‌جا از پیشنهاد خود جهت نقد کتاب "تنها کس و مالکیتش" صرف نظر می‌کند، در حالی که مارکس از مضمون نقد اشتیرنر یک حربه‌ی تئوریک جهت فراروی از فلسفه می‌سازد. بنابراین مسئله‌ای مهمی که خواننده‌ی نقاد باید همواره مد نظر داشته باشد، این است که اسطوره‌ی مارکس و انگلس از این موضع عزیمت می‌کند که آن‌ها مشترکاً بنیان تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی را گذاشته‌اند و تا پایان عمر خود نیز مشترکاً به اصول آن پایبند مانده‌اند و این موضوع کاملاً نادرست، یعنی تنها محصول اسطوره‌سازی تولیدات ایدئولوژیک است. مارکس در پیشگفتار کتاب "در مورد نقد اقتصاد سیاسی" نیز به شرح زیر به این مسئله اشاره می‌کند:

«فریدریش انگلس که من با وی پس از انتشار طرح ژنیالش در مورد نقد مقوله‌های اقتصادی (...) یک تبادل نظر پیگیر کتبی داشتم، در مسیر دیگری بود (...) وی با من به همان نتیجه رسید و وقتی که وی نیز در بهار ۱۸۴۵ میلادی در

<sup>۷۹</sup> Vgl. Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – eine biographisch-systematische Studie über den frühen Marx, in Forschung Band ۳۹, Campus Verlag, Frankfurt/New York, S ۳۱f.

<sup>۸۰</sup> Engels, Friedrich (۱۹۵۷): Briefe - Engels am Marx in Paris, ۲۰ Jan ۱۸۴۵, in: MEW, Bd. ۲۷, Berlin (ost), S.

بروکسل مسکون شد، تصمیم گرفتیم که تضاد نظریات خود را در تقابل با فلسفه‌ی ایدئولوژیک آلمانی مشترکاً تنظیم و در واقعیت با وجدان فلسفی گذشته‌ی خود تسویه حساب کنیم.<sup>۸۱</sup>

بنابراین مارکس به تنهایی به این نتیجه رسید 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 استناد به جهان واقعی و اوضاع موجود ابژکتیو تبدیل به موضوع تحقیق گردد. ما این‌جا با قطع رابطه‌ی فلسفه با فلسفه، یعنی با فراروی از فلسفه مواجه هستیم. به بیان دیگر، بر خلاف فلسفه‌ی هگلی‌های چپ 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 مارکس پارادایم تحقیقاتی خود را دگرگون ساخت، وی دیگر با استناد به یک ماهیت ایده‌آل و غیرتاریخی از انسان به نقد تضاد ماهیت با شکل واقعی جامعه‌ی بورژوایی پرداخت، بلکه روش نقد وی کلیت پراکسیس اجتماعی را مستقیماً در تیررس خود قرار داد. به این ترتیب، روش نقد وی از بند اشکال استعلایی و جنجالی آزاد شد و به صورت نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده کلیت مناسبات واقعی جامعه‌ی بورژوایی را در بر گرفت. مناسبات واقعی دو وجه متفاوت دارد؛ اول، شرایط متضاد مادی تولید (پراکسیس مولد)، یعنی عوامل ابژکتیو هستند. این‌جا منظور همان سپهری است که در آن تضاد میان نیروهای مولد با مناسبات تولید پدید می‌آید و رشد می‌کند. ما این‌جا با ماهیت متضاد روش مدرن تولید سرمایه‌داری مواجه هستیم که جامعه‌ی بورژوایی شکل حقوقی آن است. دوم، سپهر اندیشه (تئوری) می‌باشد که غیرمادی است. این‌جا منظور عوامل سوژکتیو هستند که از بطن مناسبات متضاد جامعه‌ی طبقاتی رشد کرده و نقش بیان ایده‌آل تضاد را به عهده می‌گیرند. ما این‌جا با اشکال واقعی جامعه‌ی بورژوایی مانند: دین، فلسفه و ایدئولوژی مواجه می‌شویم که البته به صورت "آگاهی از جهان وارونه" از بطن تضادهای درون‌ذاتی مناسبات مادی تولید رشد و دوباره بر آن واکنش کرده و آن‌را در راستای تحقق منافع مادی و تثبیت جایگاه اجتماعی طبقه‌ی حاکم دگرگون می‌سازند. محصول این "حرکت واقعی" و این "کلیت دیالکتیکی" یک جهان ابژکتیو است که البته تحت تأثیر آگاهی طبقه‌ی حاکم، یعنی سوژکتیو پدید می‌آید. بنابراین روش نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی مارکس نیز انهدام هر دو سپهر، یعنی تئوری و پراکسیس جامعه‌ی بورژوایی را در نظر می‌گیرد. ما مصداق تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را در تزه‌ای فویرباخ وی می‌یابیم که به صورت راهنمای فعالیت آتی تئوریکش مدون شده‌اند. تز چهارم این مجموعه به شرح زیر است:

«فویرباخ از تجربه‌ی ازخودبیگانگی دینی [یعنی] دوگانه‌سازی جهان در یک جهان دینی و یک جهان دنیوی عزیمت می‌کند. تلاش وی به این عبارت است که جهان دینی را در زمینه‌ی دنیوی‌اش حل کند. اما این‌که زمینه‌ی دنیوی خود را از خویشتن مرتفع ساخته و خود را در یک قلمرو مستقل در ابرها مستقر می‌کند، تنها از طریق ازخودگسیختگی و خودتناقض‌گویی همین زمینه‌ی دنیوی قابل توضیح است. بنابراین این [زمینه] باید از درون خود [یعنی] هم در تضاد

<sup>۸۱</sup> Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost), S. ۱۰

خود فهمیده شود و هم به طور پراکسیس منقلب گردد. به این ترتیب، پس از آن که، برای نمونه خانواده‌ی زمینی به صورت راز نهفته‌ی خانواده‌ی مقدس کشف شد، هم اکنون باید همان اولی را در تئوری و پراکسیس منهدم کرد.<sup>۸۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا مفهوم "خانواده" شکل استعاره دارد. مفهوم "خانواده‌ی مقدس" عنوان کتابی است که مارکس و انگلس در نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی و از جمله فلسفه‌ی هگلی‌های چپ نوشتند. مفهوم "خانواده‌ی زمینی" به معنی دولت و جامعه‌ی بورژوازی است که جهت توجیه و تداوم خود نیاز به دوگانگی تفکر با واقعیت دارند. به بیان دیگر، مارکس از اولویت ابژه بر سوژه عزیمت می‌کند و انهدام هر دوی آن‌ها را در نظر می‌گیرد. ما این‌جا با پراکسیس، یعنی با آگاهی تئوریک و "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی مواجه هستیم که مارکس مضمون آن‌را به شرح زیر در تز هشتم این مجموعه برجسته می‌سازد:

«تمامی زیست اجتماعی ماهیتاً پراکسیس است، همه‌ی اسراری که موجب رازآمیزی تئوری می‌شوند، راه حل منطقی خود را در پراکسیس انسانی و در فهمیدن این پراکسیس می‌یابند.»<sup>۸۳</sup>

مارکس در این دوران به همکاری خود با آرنولد رویگه خاتمه داده بود. البته آن‌ها اولین شماره‌ی دو جلدی "سالنامه‌های آلمانی - فرانسوی" را متفقاً منتشر کردند، اما تفاوت‌های نظری و همچنین مسائل مادی منجر به قطع رابطه‌ی آن‌ها شدند. مارکس در دوران اقامت خود در پاریس در نشریات آلمانی زبان فرانسه قلم می‌زد و همین مسئله دولت پروس را برانگیخت که از طریق فشار دیپلماتیک تدارک اخراج وی از این کشور را ببیند. تنها کشوری که حاضر شد به وی حق اقامت بدهد، لوکزامبورگ بود، منتها با این شرط که مارکس به مسائل روزمره‌ی سیاسی نپردازد. به این ترتیب، مارکس در بروکسل مسکون شد و از آن پس که انگلس به آن‌جا نقل مکان کرد، آن‌ها به تسویه حساب با وجدان فلسفی گذشته‌ی خود پرداختند و محصول آن‌را به عنوان کتاب "ایدئولوژی آلمانی" ارائه دادند. به این صورت که انگلس یادداشت‌های خود را در شکل پیشنویس در اختیار مارکس گذاشت و وی آن‌ها را تصیح و در طرح کلی این کتاب جا داد. از جمله باید از حرکت دترمینیستی تاریخ یاد کرد که انگلس آن‌را با استفاده از روش التقاطی خود از "تفکر تاریخی" هگل و "فلسفه‌ی طبیعت" شلینگ با ماتریالیسم فویرباخ پدید آورده بود، نمایندگی می‌کرد. به بیان دیگر، انگلس معطوف به یک حرکت دترمینیستی و جهان‌شمول مادی بود که فرای آگاهی و اراده‌ی انسان‌ها قرار گرفته و به صورت "اجتناب-ناپذیر و ابژکتیو" آینده‌ی آن‌ها را به شرح زیر رقم می‌زد:

«قدرت اجتماعی، یعنی قدرت تولید بسیار متنوع که وجودش مشروط به آن تقسیم کاری است که فعالیت اشتراکی افراد متفاوت را به یک‌دیگر پیوند می‌دهد، نزد این افراد نه به صورت قدرت متحد خود، بلکه به صورت یک خشونت بیگانه‌ی خارج از آن‌ها به نظر می‌آید که از مبدأ و مقصد آن واقف نیستند و لذا آن‌را دیگر نمی‌توانند کنترل کنند. بر عکس تنها یک ردیف از فازهای درجات تکاملی غریب هستند که از هدف و حرکت انسان‌ها مستقل، آری این هدف و حرکت را هدایت می‌کنند، زیرا خود فعالیت مشترک نه داوطلبانه، بلکه رشد طبیعی است.»<sup>۸۴</sup>

<sup>۸۲</sup> Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵f., Berlin (ost), S. ۶

<sup>۸۳</sup> Ebd., S. ۷

<sup>۸۴</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹f., Berlin (ost), S. ۳۴, und

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک حرکت صرف مادی و هدفمند که در مسیر خود و بدون آگاهی انسان‌ها اشکال متنوع تولید، بازتولید و مصرف را پدید می‌آورد، مواجه هستیم. از این منظر انسان‌ها بی‌اراده و ناتوان به حساب می‌آیند، زیرا که انگاری از طریق یک حرکت مادی و به اصطلاح رشد طبیعی، یعنی یک قدرت غیر که خارج از اختیار خود آن‌ها قرار گرفته است، هدایت می‌شوند. تا این‌جا انگلس این متن را به صورت یک کشف به اصطلاح تئوریک در اختیار مارکس می‌گذارد. مارکس اما بدون این‌که این جمله را تغییر دهد، با اضافه کردن یک جمله دیگر به آن، مضمون آن‌را به کلی دگرگون می‌سازد. این جمله‌ی مارکس به این شرح است:

«برای این‌که برای فیلسوفان قابل فهم بوده باشد، این "ازخودبیگانگی"، می‌تواند طبیعتاً (...) ملغا شود.»<sup>۸۵</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با تضاد نظریات مارکس با انگلس، یعنی با تضاد دو طرح متفاوت و متناقض آشنا می‌شویم. در حالی که مارکس مسئله‌ی خودآگاهی و تکامل سوژه انقلابی را در نظر دارد و پراکسیس آن‌ها را از منظر تئوریک پی می‌گیرد، لیکن انگلس با استناد به مغلطه‌ی فلسفی خود معطوف به یک روند دترمینیستی از تاریخ است که انگاری فرجام زیست بشری را رقم می‌زند و پیداست که از این منظر، انفعال سوژه‌ی انقلابی را توجیه می‌کند. البته مارکس در ادامه‌ی این جمله شرط ملغا کردن "ازخودبیگانگی" را هم توضیح می‌دهد که البته فعلاً موضوع بررسی این نوشته نیست. اما آن مسئله‌ی مهم که موضوع نقد این نوشته است، تفاوت نظری مارکس با انگلس از همان بدو فعالیت مشترک تئوریک و سیاسی آن‌ها می‌باشد. در حالی که انگلس انسان‌ها را اصولاً در برابر یک قدرت بیگانه ناتوان می‌بیند و در تداوم فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ به "رشد طبیعی" زیاد از حد بها می‌دهد و به اجبار شکل غیر سیاسی به خود می‌گیرد، لیکن مارکس این ناتوانی را نشانه‌ی "ازخودبیگانگی" خود انسان‌ها می‌شمارد. در حالی که برای انگلس حرکت ماده شکل سوژه را به خود می‌گیرد و انگاری که منجر به یک حرکت جهان‌شمول و هدفمند به سوی یک فرجام معین می‌شود، برای مارکس اما سوژه‌ی انقلابی پرولتاریا است که تحت نفوذ دین، فلسفه و ایدئولوژی به انفعال کشیده شده، هستی مادی خود را در اشکال ازخودبیگانه تجربه می‌کند و در فقدان خودآگاهی ماتریالیستی به نظم موجود و بردگی کار مزدی تن می‌دهد. در حالی که از منظر انگلس فعالیت سیاسی به اجبار به سوی زد و بند با طبقه‌ی حاکم جهت توسعه‌ی اقتصادی و رشد نیروهای مولد رانده می‌شود، لیکن اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس مستقیماً مربوط به "حرکت واقعی" و درگیر پراکسیس نبرد طبقاتی جهت تکوین خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی و فراروی مثبت از نظام سرمایه‌داری می‌گردد. به بیان دیگر، انگلس از بدو فعالیت نوشتاری و سیاسی خود دچار ازخودبیگانگی خودکرده و دترمینیسم بود، زیرا سوژه را با ابژه (محمول) جابجا می‌دید. این همان درد مشترکی بود که وی به صورت ماتریالیستی و برونو بائر و اشتیرنر به صورت ایده‌آلیستی با خود یدک می‌کشیدند و از این جهت اتفاقی نیست که مارکس در "ایدئولوژی آلمانی" به شرح زیر بر "کلیت دیالکتیکی" تأکید می‌کند:

«تشریح تاریخ به اصطلاح /بژکتیو دقیقاً به این عبارت است که مناسبات تاریخی را مجزا از فعالیت [سوبژکتیو انسان]

درک می‌کند، شخصیت ارتجاعی.»<sup>۸۶</sup>

Vgl. Fleischer, Helmut (۱۹۷۹): Marx und Engels ... ebd., S. ۷۱

<sup>۸۵</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Deutsche ... ebd.



به این ترتیب، مارکس شخصیت هر کسی را که ایده‌آلیسم و ماتریالیسم را به صورت مجرد در برابر یک‌دیگر متکامل می‌کند، ارتجاعی می‌خواند، زیرا در هر دو حالت سوژه‌ی شناسا ماهیت ابژه که نه تنها محسوس، بلکه موضوعیت‌یافته، یعنی محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان و سوژه‌کتیو است، انکار می‌کند. به این ترتیب، مارکس نه از "جهان ابژکتیو" و "طبیعت ابژکتیو"، بلکه همواره از "جهان موضوعیت‌یافته" و "طبیعت موضوعیت‌یافته"<sup>۸۷</sup> سخن می‌راند که نقش فعال و سوژه‌کتیو انسان را در دگرگونی اوضاع موجود برجسته سازد. بنابراین ابژه‌ی تحلیل مارکس (دولت، اقتصاد، جامعه، حق، طبیعت، انسان) سوژه‌کتیو، یعنی محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها است و در نتیجه تاریخ فرهنگی خود را یدک می‌کشد. از این منظر پیداست که چرا مارکس در تز اول فویرباخ خود به ماتریالیست‌های بورژوا انتقاد می‌کند که ماتریالیسم را به صورت مجرد، یعنی غیر سوژه‌کتیو در برابر ایده‌آلیسم متکامل می‌کنند، در حالی که ماتریالیسم و ایده‌آلیسم اجزای یک "کلیت دیالکتیکی"، یعنی پراکسیس مولد هستند. افزون بر این، از آن‌جا که ماتریالیست‌های بورژوا می‌خواهند که واقعیت را از طریق قوای حسی و مشاهده بشناسند، در نتیجه به دام شکل ابژه افتاده و از شناخت ماهیت معذور می‌شوند، در حالی که ماهیت، "محسوس و موضوعیت‌یافته"<sup>۸۸</sup> یعنی محصول پراکسیس مولد و فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها است و از این بابت، نه تنها تجربی و دارای تاریخ فرهنگی است، بلکه نطفه‌ی تکامل آتی انسان و جامعه نیز محمول آن است. این همان موضوعی است که مارکس با مفاهیم "فعالیت عملی، انتقادی و انقلابی" این‌جا مطرح می‌کند.<sup>۸۹</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انتقاد مارکس به فویرباخ و مابقی ماتریالیست‌ها مشخص است و از این زاویه وارد می‌آید که آن‌ها فعالیت موضوعیت‌یافته‌ی انسان را که بدون تردید سوژه‌کتیو است، یعنی از طریق احساسات و تحت تأثیر ذهنیت انسان (تئوری) به وجود می‌آید، به درستی نمی‌فهمند. بنابراین تکامل مجرد ماتریالیسم در برابر ایده‌آلیسم منجر به اختلال در شناخت واقعیت ابژکتیو می‌شود. به بیان دیگر، زمانی که پراکسیس ابژکتیو (آن چیزی که در تجربه مشاهده می‌شود) بدون تأثیر عوامل سوژه‌کتیو در نظر گرفته شود، در نتیجه تمامی ظواهر اجتماعی که در سپهر ایده‌ها، احساسات و آرمان‌های اجتماعی مطرح هستند، خارج از پراکسیس قرار گرفته و بی اهمیت تلقی می‌شوند. پیداست کسی که اصولاً تأثیر ظواهر احساسی را بر واقعیت‌های اجتماعی انکار می‌کند، تئوری وی نیز در بهترین وضع ممکنه یک تئوری تشریحی، ایجابی و غیر دخالت‌گر است. به بیان دیگر، یک چنین تئوری نه شکل نفی‌کننده و سلبی به خود می‌گیرد و نه قادر است که رابطه‌ی "اوضاع موجود" با "اوضاع مطلوب" را برقرار سازد. بنابراین فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ با وجودی که از طریق مشاهده و مستقیماً از جامعه متکامل می‌شود، اما در مقایسه با فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل که البته دچار جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم شده است، یک عقب‌گرد ارتجاعی محسوب می‌شود. بنابراین مارکس این‌جا بر پراکسیس مولد به صورت مسبب تکامل اجتماعی انسان‌ها تأکید می‌کند و نبردهای طبقاتی و تأثیرات مشخص بر لحن زندگی اجتماعی را محصول تضادهای درون‌ذاتی و ماتریالیستی می‌شمارد. و مشخصاً در

<sup>۸۶</sup> Ebd., S. ۴.

<sup>۸۷</sup> Gegenständliche Welt, gegenständliche Natur

<sup>۸۸</sup> Sinnlich gegenständlich

<sup>۸۹</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen .... ebd., S. ۵

همین جاست که مارکس رابطه‌ی رایج فلسفه با فلسفه را قطع و از فلسفه فراروی می‌کند، این‌جا مفهوم "فراروی" به معنی "عبور، حفاظت و ارتقا" است. مفهوم "عبور" به معنی عبور از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی، مفهوم "حفاظت" به معنی حفظ هسته‌ی منطقی (دیالکتیک) و مفهوم "ارتقا" به معنی دگرگونی فلسفه به فلسفه‌ی عملی، یعنی پراکسیس نبرد طبقاتی است.

به این ترتیب، مارکس به تنهایی تزه‌های فویرباخ را به صورت راهنمای فعالیت تئوریک آتی خود مدون کرد و با عبور از انسان‌شناسی انتزاعی فویرباخ، بنیان تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی را گذاشت. در حالی که در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل انسان نقش "موجود متفکر" را به خود می‌گیرد و فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ از انسان به عنوان "موجود حساس" عزیزت می‌کند، روش انسان‌شناسی مارکس ماتریالیستی، تاریخی و دیالکتیکی است که نقش انسان را به صورت "موجود فعال" برجسته می‌سازد. به این معنی که انسان در تبادل مادی با طبیعت نه تنها طبیعت بیرونی، بلکه طبیعت خود را نیز دگرگون می‌سازد. واسطه‌ی طبیعت بیرونی با طبیعت انسان "کار شکل دهنده" است، که مواد مادی را با اراده، آگاهی و با پیروی از اسلوب زیبایی‌شناسی، یعنی سوژکتیو دگرگون و تبدیل به موضوع جامعه می‌کند و تحت تأثیر محصول کار (جسمیت‌یافته و یا خدماتی) خود موضوعیت می‌یابد. از این منظر انسان علت و معلول همین جهان موجود، یعنی "انسان موضوعیت‌یافته"<sup>۹۰</sup> است و جهان و طبیعت موجود نیز مخلوق فعالیت آگاهانه‌ی انسان، یعنی "کار موضوعیت‌یافته" است، که "جهان موضوعیت‌یافته" و "طبیعت موضوعیت‌یافته" را به وجود می‌آورد. ما این‌جا با روند تاریخ و با دیالکتیک نفی‌کننده به صورت پرنسیپ مولد ماتریالیستی و محرک تاریخ سر و کار داریم و انسان نیز علت و معلول همین "جهان موضوعیت‌یافته"، یعنی "انسان موضوعیت‌یافته" است. به این ترتیب، انسان از درون همین کار از خودبیگانه و از درون همین شرایط خودکرده و البته از طریق نقی آگاهانه‌ی آن‌ها است که خود را متکامل می‌سازد. بنابراین ما نزد مارکس با دو وجه متفاوت پراکسیس مواجه می‌شویم که مکمل هم‌دیگر هستند و به صورت لحظات ابژکتیو و سوژکتیو پراکسیس مولد، "کلیت دیالکتیکی" و روند تاریخ را می‌سازند که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" می‌یابیم:

«(...) این برداشت از تاریخ بر این مبتنی است که روند واقعی تولید را متکامل کند و البته از آن تولید بلاواسطه‌ی زیست مادی و شکل مراوده که با این روش تولید مربوط و از آن به وجود می‌آید، عزیزت کند، یعنی جامعه‌ی بورژوازی را در درجات متفاوت خود و به صورت زمینه‌ی تمامی تاریخ درک کرده و آن‌را هم‌چنین در فعالیت‌اش به صورت دولت تشریح کند، این‌گونه همه‌ی محصولات متفاوت تئوریک و اشکال آگاهی، دین، فلسفه، اخلاق غیره و غیره را از درون خودش توضیح دهد و روند پیدایش آن‌ها را از درون خودش تعقیب کند، سپس آن‌جا هم طبیعتاً می‌تواند موضوع را در کلیت‌اش (و از این رو هم‌چنین تأثیر متقابل این جنبه‌های متفاوت بر یک‌دیگر) تشریح کند.»<sup>۹۱</sup>

<sup>۹۰</sup> Gegenständlicher Mensch

<sup>۹۱</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Deutsche ... ebd., S. ۳۷f. und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ - ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost), ebd. S. ۲۰

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک تئوری ماتریالیستی، تاریخی و دیالکتیکی روبرو هستیم. این تئوری ماتریالیستی است، زیرا از ماهیت متضاد، یعنی از کار، تولید و بازتولید در جامعه‌ی طبقاتی عزیمت می‌کند. این تئوری دیالکتیکی است، زیرا از یک حرکت آگاهانه، وجود سوژه‌ی واقعی و درون‌ذاتی و هم‌چنین از نفی مبتنی بر آگاهی گزارش می‌دهد و این تئوری تاریخی است، زیرا با در نظر داشتن تقدم ابژه بر سوژه، سبب این حرکت آگاه را از ذات درونی و متضاد، یعنی از کشمکش‌های عملی و نظری و تأثیرات لحظات زندگی اجتماعی در واقعیت، یعنی به صورت محصول تاریخی از پراکسیس نبرد طبقاتی می‌فهمد. مسبب این حرکت تاریخی، پراکسیس مولد است که از بطن تضادهای درون‌ذاتی خود منجر به تکامل اجتماعی انسان‌ها می‌شود. این‌جا دیگر خبری از یک فلسفه‌ی نوین جهت توجیه و تفسیر جهان واقعی نیست، زیرا مارکس با استناد به پراکسیس مولد رابطه‌ی فلسفه با فلسفه را قطع و از فلسفه فراروی کرده است. محصول این فعالیت تئوریک، فلسفه‌ی پراکسیس است که هدف دگرگونی "اوضاع موجود" را به صورت انقلاب اجتماعی و فراروی مثبت از نظام سرمایه‌داری دنبال می‌کند و البته سوژه‌ی خودآگاه آن پرولتاریا است.

به این ترتیب، مارکس به تنهایی اصول تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی را متکامل کرد. موضوع اصلی فعالیت تئوریک وی مختص به نقد دین، فلسفه و ایدئولوژی، یعنی اشکال متافیزیکی می‌شد که منجر به استقلال از پراکسیس و از خودبیگانگی می‌شوند و از تکوین خودآگاهی پرولتاریا ممانعت می‌کنند. از جمله باید از فعالیت مشترک وی با انگلس بر علیه شخصی به نام هرمن کریگه یاد کرد که سردبیر و ناشر یک مجله‌ی آلمانی زبان به نام "تریبون ملت" در آمریکا بود. وی پرولتاریا را "پرومته‌ی زنجیرشده"، "گوسفند گناه‌کار خدا" و "یهودی آواره" می‌خواند و از این طریق، انگیزه‌ی ادغام تصورات دینی مسیحیان را در جنبش کمونیستی داشت. وی مدعی بود که پرولتاریا به معنی انسانیت است و از آن‌جا که کمونیست‌ها مسئول ترویج انسانیت هستند، در نتیجه به جای این‌که به وجود ناقص خودشان بپردازند، بایستی ناجی پرولتاریا شوند. مارکس در سال ۱۸۴۶ میلادی یک مجمع کمونیستی را بر علیه هرمن کریگه تشکیل داد و در یک بیانیه افکار و اهداف وی را غیر کمونیستی و برای جنبش کارگری مضر خواند. وی سپس با همکاری انگلس یک مقاله در نقد افکار دینی کریگه نوشت و نظریات وی را محصول "تفکرات مسخره‌ی دینی" و "هوچی‌گری" خواند و او متهم کرد که کمونیسم را تبدیل به "عشق احمقانه" میان انسان‌ها می‌کند.<sup>۹۲</sup>

بنابراین مارکس در برابر هر جریانی قاطعانه موضع می‌گرفت که افکار دینی را به جنبش کمونیستی نسبت می‌داد و رهایی پرولتاریا را مشروط به یک ناجی و یک وجود خارج از خود کارگران مزدی می‌کرد. مسئله‌ی نقد وی آن اشکال متافیزیک بودند که در تداوم ایمان دینی و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی منجر به استقلال تئوری از پراکسیس و تزلزل در خودآگاهی پرولتاریا می‌شدند و انفعال سوژه‌ی انقلابی را پدید می‌آوردند. در این ارتباط باید از کتاب پرودن با عنوان "فلسفه‌ی فقر" یاد کرد که مارکس کتاب "فقر فلسفه" را در نقد آن نوشت. انتقاد مارکس از همین موضع جایجایی سوژه با ابژه و انکار فعالیت آگاه انسان‌ها بر پرودن وارد می‌آید که فلسفه‌ی هگل و هم‌چنین هگلی‌های چپ در شکل ایده-آلیستی و انگلس به صورت ماتریالیستی گرفتار آن بودند. از این بابت، مارکس پرودن را یک "اقتصاددان هگلیست"، یعنی نه فیلسوف و نه اقتصاددان می‌خواند و انتقاد خود را به شرح زیر بر متافیزیک "فلسفه‌ی فقر" وی وارد می‌آورد:

<sup>۹۲</sup> Marx, Karl / Engels Friedrich (۱۹۵۹): Zirkular gegen Kriege, in: MEW Bd. ۴, S. ۳ff., Berlin (ost), S. ۱۴f.

«اقتصاددانان برای ما توضیح می‌دهند که انسان چگونه تحت مناسبات موجود تولید می‌کند؛ اما آن چیزی که آن‌ها برای ما توضیح نمی‌دهند، این است که خود این مناسبات چگونه تولید می‌شوند، یعنی حرکت تاریخی که آن‌ها را زنده می‌سازد. آقای پرودن که این مناسبات را به صورت پرنسیپ‌ها، مقوله‌ها و تفکرات مجرد تلقی می‌کند، تنها این تفکرات را به یک نظم معین در می‌آورد (...). ماتریال اقتصاددانان حرکت و محرک زیست انسان‌ها هستند؛ ماتریال آقای پرودن دگم‌های اقتصاددانان هستند. اما تا وقتی که انسان تکامل تاریخی مناسبات تولید را دنبال نکند - و مقوله‌ها تنها بیان تئوریک خود آن‌ها هستند - تا وقتی که انسان در این مقوله‌ها تنها ایده‌های خودساخته، [یعنی] تفکرات مستقل از مناسبات واقعی را می‌بیند، خواهی نخواهی مجبور است که سرچشمه‌ی این تفکرات را در حرکت خرد ناب مستقر سازد.»<sup>۹۳</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، پرودن تئوری اقتصادی را از حرکت زندگی واقعی انسان‌ها و خرد را از انسان مشخص مستقل می‌سازد. ما این‌جا با انکار سوژه‌ی واقعی مواجه هستیم. انگاری که این دگم‌های اقتصادی و نه فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها هستند که واقعیت و دانش اقتصاد را پدید می‌آورند. در تمامی این مدت انگلس به سلطه‌ی تئوریک مارکس تن می‌داد و در فعالیت سیاسی از وی پیروی می‌کرد. آن‌ها در دوران انقلاب آلمان شرایط بحرانی کشور را مغتنم شمردند و جهت فعالیت سیاسی به بن باز گشتند. از این پس، "روزنامه‌ی راین نوین" به سردبیری مارکس تأسیس شد. وی تمامی مقالات را مطالعه و با خطوط سیاسی روزنامه منظم و بعداً انتشار آن‌ها را تأیید می‌کرد. انگلس در این ارتباط از نقش سردبیری وی به عنوان یک "دیکتاتور دلخواه" یاد می‌کند.<sup>۹۴</sup> آن‌ها هم‌چنین با همکاری یکدیگر "مانیفست کمونیستی" را نوشتند و چندی نگذشت که آن تبدیل به راهنمای فعالیت سیاسی جنبش کارگری - کمونیستی جهانی شد.

از آن‌جا که "مانیفست کمونیستی" به عنوان یک بیانیه‌ی سیاسی برای دوران انقلاب آلمان مدون شده است، در نتیجه پیداست که مارکس و انگلس جهت تهیج پرولتاریا به عنوان سوژه‌ی انقلابی و تشدید پراکسیس نبرد طبقاتی چشم انداز مبارزاتی را نیز این‌جا پدید می‌آورند. به این صورت که آن‌ها پیروزی پرولتاریا را "اجتناب‌ناپذیر" می‌شمارند و تشکیل یک جامعه‌ی کمونیستی را که "تکامل آزاد هر کس شرط تکامل آزاد همگانی است"، به طبقه‌ی کارگر نوید می‌دهند.<sup>۹۵</sup> در حالی که ما این‌جا ظاهراً با دگم‌های تاریخی، یعنی با یک حرکت دترمینیستی به سوی یک سرنوشت مقدر مواجه هستیم، اما محتوای این بیانیه پیروزی پرولتاریا را مشروط به خودآگاهی ماتریالیستی سوژه‌ی انقلابی می‌سازد که البته به شرح زیر از بطن "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی و مناسبات متضاد روش مدرن تولید سرمایه‌داری رشد می‌کند:

«رشد رقابت در میان بورژوازی و نتیجتاً بحران‌های تجاری نوسان کارمزد کارگران را همواره تشدید می‌کنند؛ ماشین‌آلات که همیشه سریع‌تر متکامل و بدون وقفه بهتر می‌شوند، همواره پایگاه زندگی آن‌ها را در کل نامطمئن‌تر می‌سازند؛

<sup>۹۳</sup> Marx, Karl (۱۹۵۹): Das Elend der Philosophie – Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“, in: MEW, Bd. ۴, S. ۶۳ff., Berlin (ost), S. ۱۲۶

<sup>۹۴</sup> من این‌جا از بررسی مقالات مارکس و انگلس در "روزنامه‌ی راین نوین" صرف نظر می‌کنم، زیرا در نوشته‌ای جهت بررسی نقش مفهوم "دیکتاتوری پرولتاریا" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس به تفصیل به آن‌ها خواهم پرداخت.

<sup>۹۵</sup> Vgl. Marx, Karl / Engels Friedrich (۱۹۵۹): Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW, Bd. ۴, ۴۵۹ff., Berlin (ost), S. ۴۷۴, ۴۸۲

تصادم بین یک کارگر منفرد با یک بورژوا منفرد همواره بیشتر خصلت تصادم بین دو طبقه را به خود می‌گیرد. کارگران با این آغاز می‌کنند که در برابر بورژوازی ائتلاف‌هایی را به وجود بیاورند؛ آن‌ها جهت تثبیت کارمزد خود با هم‌دیگر اقدام می‌کنند. خود آن‌ها همکاری‌های درازمدت را بنیاد می‌گذارند که توشه‌ی خود را برای خشم‌های ناگهانی ذخیره سازند. گاه و بیگاه نبرد به صورت قیام آغاز می‌شود.<sup>۹۶</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوایی مواجه هستیم که ماهیتاً انتقادی و انقلابی است. در حالی که رشد مناسبات تولید سرمایه‌داری همواره زمینه‌ی تضاد را تشدید می‌کند، پرولتاریا بنا بر هستی ماتریالیستی خود و در پراکسیس اجتماعی به هویت طبقاتی خود پی می‌برد و به سوی کسب خودآگاهی رانده می‌شود. لیکن ما این‌جا با یک رابطه‌ی مکانیکی میان هستی با آگاهی مواجه نیستیم. انگاری که هر کسی به کار مزدی تن داد، خواهی نخواهی به خودآگاهی طبقاتی نیز می‌رسد. به این صورت که کارگران مزدی در پراکسیس نبرد طبقاتی همواره با دین، فلسفه و ایدئولوژی نیز مواجه می‌شوند که طبقه‌ی حاکم در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی جهت ممانعت از تکوین آگاهی طبقاتی کارگران مزدی پدید آورده است. به این صورت که طبقه‌ی حکم همواره بخشی از قدرت مادی خود را در اختیار قشری از طبقه‌ی حاکم می‌گذارد که قدرت ذهنیش را نیز پدید بیاورد. محصول این فعالیت تئوریک تفسیر و تجدید "آگاهی از جهان وارونه" است که منجر به تفرقه‌ی خودکرده میان صفوف کارگران می‌شود. بنابراین اتفاقی نیست که مارکس و انگلس این‌جا به نقد آن جریان‌هایی نیز می‌پردازند که از تکوین خودآگاهی پرولتاریا ممانعت می‌کنند. از جمله باید از وجود "لمپن پرولتاریا" یاد کرد که منجر به تفرقه‌ی در صفوف کارگران و به سوی ارتجاع رانده می‌شود و هم‌چنین باید "سوسیالیسم ارتجاعی"، "سوسیالیسم بورژوایی" و "سوسیالیسم اتوپیک" را نیز در نظر داشت که سوژه‌ی انقلابی را به انحراف و انفعال می‌کشند و تنها از این بابت است که "مانیفست کمونیستی" به نقد آن‌ها نیز می‌پردازد.<sup>۹۷</sup> به بیان دیگر، ما این‌جا نه با یک حرکت مادی مواجه هستیم که بدون آگاهی و اختیار انسان‌ها برنامه‌ریزی و هدایت می‌شود و نه پیروزی پرولتاریا و تشکیل جامعه‌ی کمونیستی اجتناب‌ناپذیر است. این همان کشف تئوریک بود که مارکس در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" به آن رسید و آن‌را همراه با انگلس و با شکست انقلاب آلمان در پراکسیس سیاسی نیز تجربه کرد.

به این ترتیب، مارکس به سوی لندن در تبعید رانده شد و انگلس به منچستر بازگشت. مارکس بلافاصله به تحقیقات خود در مورد نقد اقتصاد سیاسی پرداخت و یک طرح گسترده را جهت بررسی سیستم اقتصاد بورژوایی در نظر گرفت که شامل "سرمایه، مالکیت زمین، کار مزدی، دولت، تجارت خارجی و بازار جهانی" می‌شد.<sup>۹۸</sup> انگلس در برابر به همان مسائلی پرداخت که قبل از آغاز همکاری خود با مارکس در نظر داشت. به این صورت که وی به فلسفه‌پردازی در مورد جهان هستی پرداخت و مشغول به مطالعه‌ی علوم طبیعی مانند: بیولوژی، شیمی، فیزیک و ریاضی شد و در نامه‌ای از جولای ۱۸۵۸ میلادی به شرح زیر محصول تحقیقات خود را با مارکس در میان گذاشت:

<sup>۹۶</sup> Ebd., S. ۴۷۰ f.

<sup>۹۷</sup> Vgl. ebd., S. ۴۸۲ ff.

<sup>۹۸</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik ... ebd., S. ۷

«راستی، "فلسفه‌ی طبیعت" هگل را که به من قول دادی، برایم ارسال کن. من هم اکنون تا اندازه‌ی با فیزیولوژی مشغول هستم و آناتومی تطبیقی را به آن پیوند می‌دهم. در آن بالاترین چیزهای جنجالی موجوداند که تمامی آن‌ها به تازگی کشف شده‌اند؛ من بسیار مشتاق به پی بردن هستم که آیا پیرمرد [هگل] از آن بویی نبرده است. تا این اندازه اطمینان دارم که اگر وی امروز یک "فلسفه‌ی طبیعت" را می‌نوشت، تمامی این چیزها از تمامی اطراف به سوی وی پرتاب می‌شدند. در ضمن از پیشرفت‌هایی که در علم طبیعت در این ۳۰ سال اخیر حاصل شده‌اند، انسان هیچ‌گونه مفهومی از آن‌ها ندارد. [آن چیزی که] برای فیزیولوژی تعیین کننده بوده است ۱. تکامل عظیم شیمی ارگانیک، ۲. میکروسکوپ که حدود ۲۰ سال از آن به درستی استفاده می‌شود. این آخری [ما را] هم‌چنین به سوی نتایج مهم‌تری از شیمی هدایت کرد؛ موضوع اصلی که از طریق آن تمامی فیزیولوژی منقلب و سپس یک فیزیولوژی تطبیقی ممکن شد، کشف سلول است (...). سلول وجود فی‌نفسه‌ی هگل است و در تکامل خویش دقیقاً روند هگلی را می‌کند تا این‌که سرانجام "ایده"، [یعنی] هر آن‌گاه ارگانسیم کامل از آن متکامل گردد.»<sup>۹۹</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، همان چیزی که انگلس در نوشته‌ی خود با عنوان "شلینگ و وحی" حدس زده بود، انگاری که این‌جا برایش کاملاً اثبات شده به نظر می‌آید. به این صورت که وی سلول را که ماده است، جایگزین ایده‌ی هگلی می‌کند که البته روح است. در حالی که ایده‌ی هگلی محصول فعالیت ذهنی، یعنی سوژکتیو محسوب می‌شود و پیداست که بدون حضور انسان اصولاً بی‌معنی به نظر می‌آید، ماده‌ی انگلس، یعنی سلول ابژکتیو است و وجودش بدون حضور انسان هم معنی می‌یابد. در حالی که حرکت دیالکتیکی نزد هگل یک سوژه‌ی درون‌ذاتی دارد، یعنی بدون حرکت تفکر انسان به عنوان سوژه‌ی شناسا به کلی بی‌معنی است، انگلس اما از طریق این خطای فلسفی، از حرکت دیالکتیکی سوژه‌زدایی می‌کند و آن تأثیرات متقابل و آن علت و معلول که محصول تقابل ابژه‌ها و مسئله‌ی راز بقا و مد نظر دارونسیسم است، به جای دیالکتیک جا می‌زند. به بیان دیگر، انگلس مضمون دیالکتیک را به عنوان "نفی آگاهانه" توخالی می‌کند و آن‌را به مقوله‌ی "نفی مادی" تقلیل می‌دهد. اما به مراتب فاجعه‌بارتر عواقب این خطای فلسفی است. در حالی که حرکت ایده‌ی هگلی سوژکتیو، یعنی هدفمند، آگاه و خردمند به پیش می‌رود و با استناد به مفهوم "روح جهان" مثبت ارزیابی می‌شود، اما حرکت ماده‌ی انگلس به اصطلاح ابژکتیو و هدفمند سپری می‌گردد و از آن‌جا که این حرکت به تکامل انسان و تشکیل جامعه‌ی انسانی انجامیده است، در نتیجه می‌توان آن‌را هم‌چنین آگاهانه و خردمند توصیف کرد و با استناد به یک مفهوم مجرد از "حرکت ماتریالیستی زیربنا" یک آینده‌ی مثبتی را نیز به خود نوید داد. از این پس، جهان واقعی دیگر محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسانی و موضوعیت‌یافته، یعنی محصول "کار شکل‌دهنده" نیست، بلکه این حرکت و نفس خود ماده است که در روند جهان‌شمول و هدفمند خود "جهان ابژکتیو" را ساخته و پرداخته است. پیداست که با جایگزینی حرکت ماده‌ی انگلس در جای حرکت ایده‌ی هگل ما با دمیروژ، یعنی با "ماده‌ی مطلق"، یعنی با آفریننده‌ی جهان واقعی در شکل ماتریالیستی آن مواجه می‌شویم.

<sup>۹۹</sup> Engels Friedrich (۱۹۷۳): Briefe - Engels an Marx in London, Manchester, ۱۴. Juli ۱۸۵۸, in: MEW, Bd. ۲۹, Berlin (ost), S. ۳۳۷f.

در نامه‌ای که از مارکس در جواب نامه‌ی انگلس به جا مانده است، هیچ بحث محتوایی و تبادل نظر تئوریک میان آن‌ها مشاهده نمی‌شود. تنها جمله‌ای که مربوط به نامه‌ی انگلس می‌شود، به شرح زیر است:

«چیزهای درخواستی [فلسفه‌ی طبیعت "هگل] را برای ارسال می‌کنم.»<sup>۱۰۰</sup>

مطالعه‌ی این نامه بدون تردید منجر به انده خواننده‌ی نقاد می‌شود، زیرا تنها غم و غصه‌ی مارکس این‌جا دریافت ۳۰ پوند کمک مالی از انگلس جهت امرار معاش است. به این دلیل که وی و اعضای خانواده‌اش بیمار، مغروض و در آستانه‌ی بی‌خانمانی بودند. مارکس در این نامه برای دریافت پول به انگلس التماس می‌کند. همان‌گونه که در این نوشته مستند کردم، مارکس نه تنها در همان دوران تحصیل خود ستاره‌ی آتی فلسفه‌ی آلمانی به شمار می‌رفت و یک نقش مؤثر تئوریک و سیاسی در انقلاب آلمان بازی کرد، بلکه بدون تردید بزرگترین متفکری محسوب می‌شود که تا کنون تاریخ بشریت تجربه کرده است. البته وی این امکان را داشت که رشته‌ی تحصیل حقوق خود را تبدیل به منبع درآمد و به عنوان قاضی کار کند و یا حداقل مانند پدر خود به شغل وکالت بپردازد و زمینه‌ی یک زندگی نسبتاً مرفه بورژوازی را برای خود و خانواده‌اش مهیا سازد. با این وجود، وی در دوران حیات خود به فقر مطلق تن داد و خانواده‌ی خود را نیز گرفتار این سیه‌روزی کرد که به فعالیت تئوریک خود ادامه دهد. به احتمال زیاد همین ضرورت ادامه‌ی فعالیت تئوریک و وابستگی مادی به انگلس بود که مارکس را از کشمکش تئوریک با وی باز می‌داشت. البته مارکس در نامه‌های خود به کرات انگلس را تشویق می‌کند که تحقیقات خود را بر کشور مستعمره‌ی هند متمرکز سازد و در این ارتباط مقاله بنویسد. به این ترتیب، نه تنها از فلسفه‌پردازی انگلس در ارتباط با علوم طبیعی ممانعت، بلکه مخارج زندگی مارکس نیز تا اندازه‌ی تأمین می‌شد، زیرا وی حق‌الزحمه‌ی مقالات انگلس را نیز دریافت می‌کرد.<sup>۱۰۱</sup>

با وجودی که مارکس در دوران حیات خود از کشمکش تئوریک با انگلس امتناع می‌کرد، اما با استناد به آثار آن‌ها می‌توان به خوبی به تفاوت‌های نظریاتشان پی برد. از جمله باید از کتاب "گروندریسه ..." یاد کرد که در همین دوران، یعنی از سال ۱۸۵۸ تا ۱۸۵۹ میلادی به صورت طرح خام کتاب "سرمایه" مدون شده است. نخست روش شناخت‌شناسی تطبیقی انگلس است که مارکس آن‌را عامیانه می‌شمارد، زیرا با این روش پدیده‌های متفاوت با ماهیت‌های متضاد تفسیر، نظام‌مند و توجیه می‌شوند و ظاهراً اشکال مشابه به خود می‌گیرند و این چنین هم‌سان نیز به نظر می‌آیند. ما این‌جا با اشکال اسرارآمیز و جنجالی مواجه هستیم که ماهیت متضاد را می‌پوشانند و منجر به اختلال در شناخت‌شناسی می‌شوند و از این بابت است که مارکس به شرح زیر بر نقش دانش تأکید می‌کند:

«تمامی دانش بی‌مورد خواهد بود، اگر که شکل ظاهری و ماهیت چیزها بودن واسطه منطبق باشند.»<sup>۱۰۲</sup>

<sup>۱۰۰</sup> Marx, Karl (۱۹۷۳): Briefe - Marx an Engels in Manchester, London, ۱۵. Juli ۱۸۵۸, in: MEW, Bd. ۲۹, S. ۳۴۰f., Berlin (ost), S. ۳۴۳

<sup>۱۰۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۳): Briefe - Marx an Engels in Manchester, London, ۲. Juli ۱۸۵۸, in: MEW, Bd. ۲۹, S. ۳۳۵f., Berlin (ost), S. ۳۳۵f.

<sup>۱۰۲</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost), S. ۸۲۵

با وجودی که مارکس از طریق نقد اقتصاد عامیانه به این کشف تئوریک نائل شد، اما وی هم‌چنین زمینه‌ی کلی نقد روش شناخت‌شناسی تطبیقی را نیز پدید آورد. مصداق نقد این روش عامیانه را ما مستقیماً در طرح تطبیقی انگلس از گیاه با حیوان می‌یابیم. صرف نظر از تفاوت‌های بسیار زیاد و شگرف میان شکل گیاه با حیوان، آن‌ها ماهیتاً نیز با یک-دیگر تفاوت دارند. برای نمونه حیوانات دارای قوای حسی مانند: بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و لمسی هستند و با استفاده از این قوا است که جهت بقای خود با طبیعت بیرونی تبادل مادی و کار می‌کنند. حیوانات هم‌چنین قادر به نقل مکان هستند، در حالی که گیاه اصولاً ساکن است. اما به مراتب مهم‌تر از این‌ها، تمایز انسان از حیوانات نزد مارکس است که وی با استفاده از مفهوم "قوای ماهوی انسان" بر آن تأکید می‌کند. ما این‌جا فراتر از قوای پنج‌گانه با احساس عشق، دلتنگی، شرم، غربت، از خودبیگانگی، امید، لذت، همبستگی، سرخوردگی، خودشیفتگی، بزرگ بینی، حقارت، یأس، اطمینان، برآشفتگی، خوشبینی، بدبینی، انزجار، انزوا، انتظار، شکست، پیروزی و از جمله کنجکاو و خلاقیت سر و کار داریم. برای نمونه مارکس شرم را یک حس انقلابی می‌شمارد، در حالی که هیچ حیوانی شرم و خود را سرزنش نمی‌کند، مقاله‌ی انتقادی نمی‌نویسد و به خودآگاهی نمی‌رسد. به همین منوال، هیچ حیوانی قادر نیست که تاریخ و طبیعت خود را متفکر شود و برنامه‌ی تکامل آتی خود را بریزد. ما مصداق این موضوع را به کرات در آثار انتقادی مارکس می‌یابیم، وقتی که وی از "قوای ماهوی انسان" سخن می‌گوید و روش مدرن تولید سرمایه‌داری را محکوم می‌کند که با چیرگی بر مناسبات کلی اجتماعی کارگران مزدی را به صورت انسان‌های نابالغ به کار می‌گمارد و بر آن‌ها یک طبیعت غیر انسانی را تحمیل می‌کند. وی در جوار ثروت مادی از "ثروت ماهوی انسانی" نیز سخن می‌گوید و نقش آن‌را در تحولات یک نظم نوین به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«(...) تنها از طریق تحقق و شکوفایی ثروت ماهوی انسانی [است که] ثروت، احساس سوژکتیو انسانی می‌شود، [یعنی] یک شنوایی خوش آهنگ، یک بینایی برای زیبایی اشکال می‌شود، خلاصه، لذات انسانی احساسات مقتدر می‌شوند، [یعنی] احساساتی که به صورت قوای ماهوی انسانی خود را تأیید می‌کنند، بدواً برخی پرورش می‌یابند و برخی پدید می‌آیند.»<sup>۱۰۳</sup>

بنابراین از همان زمانی که انسان به عنوان "موجود فعال" و با استفاده از "قوای ماهوی" خود، یعنی از طریق "کار شکل-دهنده" تبادل مادی خود با طبیعت بیرونی را برقرار می‌سازد، موضوع طبیعت ناب نیز به پایان می‌رسد. از این پس، حرکت مادی طبیعت مسلح به یک سوژه‌ی درون‌ذاتی می‌شود و حرکت دیالکتیکی خاتمه‌ی دترمینیسم را اعلام می‌کند. بنابراین اگر انسان‌ها سرنوشت خود را محتوم می‌شمارند، تنها به دلیل از خودبیگانگی و فقدان خودآگاهی ماتریالیستی از هستی خویش است. بنا بر همین شناخت مشخص نیز مارکس بر این نکته انگشت می‌گذارد که انسان نسبت به آن طبیعتی که خود پدید آورده است، به صورت "طبیعت غیر ارگانیک از سوژه‌گرایی خویش" رفتار می‌کند.<sup>۱۰۴</sup> از این منظر

<sup>۱۰۳</sup> Marx, Karl, z. n. Lantz, Göran (۱۹۷۷): Eigentumsrecht – ein Recht oder Unrecht, Stockholm, S. ۱۱۴, Fn. ۱۰, und

Vgl. Dunayevskaya, Roya (۱۹۸۱): Algebra der Revolution – Philosophie der Befreiung von Hegel bis Sartre, Wien/München/Zürich, S. ۸۳

<sup>۱۰۴</sup> „Unorganische Natur seiner Subjektivität“, vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۳۸۴f.



پیداست که قوانین طبیعت ناب، یعنی داروینیسیم را نمی‌توان به طبیعت جامعه‌ی بشری بسط داد که البته مارکس به شرح زیر در کتاب "گروندریسه ... بر آن تأکید می‌کند:

«طبیعت ماشین‌آلات، لوکوموتیو، راه آهن، تلگراف الکتریکی، دستگاه خودکار و غیره نمی‌سازد. آن‌ها تولیدات صنعت انسانی هستند؛ [یعنی] ماتریال طبیعی که تبدیل به ارگان اراده‌ی انسانی بر طبیعت یا فعالیت‌اش در طبیعت شده‌اند. آن‌ها با وساطت دست انسانی، ارگان مخلوق مغز انسانی هستند؛ [یعنی] قدرت علمی موضوعیت یافته. تکامل سرمایه‌ی ثابت نشان می‌دهد، تا چه اندازه علم عمومی جامعه، [یعنی] دانش تبدیل به قدرت بی واسطه‌ی تولید شده است، و از این رو، خود شرایط روند زیست اجتماعی تحت کنترل عقلانیت عمومی در آمده و متناسب با آن خلق شده‌اند. تا چه درجه‌ای نیروهای مولد اجتماعی تولید شده‌اند، نه تنها در شکل علم، بلکه به صورت ارگان بی‌واسطه مستقیم از پراکسیس اجتماعی؛ [یعنی] از روند زیست واقعی.»<sup>۱۰۵</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما می‌توانیم این نقل قول را به راحتی به دولت، اقتصاد، حقوق، دین، فلسفه، ایدئولوژی، جامعه‌ی مدنی، یعنی به تمامی مخلوقات اجتماعی انسان‌ها بسط دهیم. این چیزها را طبیعت به وجود نمی‌آورد، زیرا همه‌ی آن‌ها محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان به عنوان یک سوژه‌ی درون‌ذاتی هستند. به این ترتیب، مارکس سرمایه‌دار را "سوژه‌ی فعال"، یعنی سرمایه‌دار به عنوان "سرمایه‌ی شخصیت یافته" می‌نامد که البته در روند تولید سرمایه‌داری مدرن کارگران مزدی را تبدیل به سوژه‌ی بدون ابژه می‌کند.<sup>۱۰۶</sup> این‌جا موضوع نقد مارکس فقط وجه مشترک کل تولید سرمایه‌داری، یعنی روند کار و روند ارزش افزایی سرمایه نیست که در روند تولید و با استفاده از ماشین‌آلات کارگران مزدی را تبدیل به اتومات می‌کنند و در واقعیت یک وارونگی ملموس فنی را پدید می‌آورد. به این صورت که نه کارگر شرایط کار، بلکه بر عکس شرایط کار کارگر را به کار می‌گیرد و پیداست که تحت شرایط موجود، ابزار کار در روند تولید نسبت به کارگر در شکل سرمایه اقدام می‌کند، زیرا به صورت کار مرده بر نیروی کار زنده حکم می‌راند و آن را می‌مکد.<sup>۱۰۷</sup> به بیان دیگر، موضوع نقد اقتصاد سیاسی مارکس فقط محدود به ماهیت نظام سرمایه‌داری، یعنی استثمار نیروی کار و سلب مالکیت انفرادی کارگران مزدی نمی‌شود، بلکه شکل ازخودبیگانه‌ی آن را نیز در نظر می‌گیرد که با سلطه‌ی کار مرده بر کار زنده یک طبیعت غیر انسانی را نیز بر کارگران مزدی تحمیل می‌کند. همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، از منظر "کلیت دیالکتیکی" غیر ممکن است که قوانین طبیعت ناب، یعنی داروینیسیم را به جامعه‌ی بشری انتقال داد، زیرا انسان که البته مانند مابقی موجودات زنده محصول طبیعت است، اما آن هم‌زمان یک موجود به خصوص نیز می‌باشد که از طریق "کار شکل‌دهنده" طبیعت مورد نظر خود را نیز با اراده و آگاهی پدید می‌آورد. در همین‌جا است که ماتریالیسم بورژوازی و روش شناخت‌شناسی فویرباخ که از طریق "مشاهده‌ی حسی" به

<sup>۱۰۵</sup> Ebd., S. ۵۹۴

<sup>۱۰۶</sup> Vgl. ebd., S. ۳۹۶, ۴۰۹

البته مارکس از کارگر به عنوان "سوژه‌ی زنده" نیز سخن می‌گوید.

Vgl. ebd., S. ۹۴۶

<sup>۱۰۷</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۴۴۶

سوی شناخت واقعیت ابژکتیو عزیمت می‌کنند، به بن بست می‌رسند و مارکس نیز با استناد به همین قوای ماهوی انسان است که در کتاب "سرمایه" به شرح زیر تأکید می‌کند:

«طبیعت در یک طرف، صاحب پول یا صاحب کالا و در طرف دیگر، مالکان فقط نیروی کار خود را تولید نمی‌کند. این رابطه تاریخی - طبیعی و به همان اندازه‌ی کم اجتماعی نیست که وجه مشترک تمام دوران‌های تاریخی بوده باشد. خود آن به صورت عریان محصول یک تکامل تاریخی از گذشته [یعنی] تولید بسیاری از دگرگونی‌های اقتصادی، از زوال یک ردیف کامل از فرم‌اسیون‌های قدیمی از تولید اجتماعی است.»<sup>۱۰۸</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا بر نقش تاریخی "سوژه‌ی فعال"، یعنی سرمایه‌دار به عنوان "سرمایه‌ی شخصیت‌یافته" جهت استقرار و تکامل سیستم کار مزدی انگشت می‌گذارد.<sup>۱۰۹</sup> به همین منوال ما در کتاب "سرمایه" می‌خوانیم که مارکس جهت تمایز تاریخ انسان از تاریخ طبیعت به شرح زیر به ویکو رجوع می‌کند:

«(...) همان‌گونه که ویکو می‌گوید، تاریخ انسان از این طریق خود را از تاریخ طبیعت مجزا می‌سازد که ما یکی را به انجام و دیگری را به انجام نرسانده‌ایم؟ فن‌آوری دارای رفتار فعال انسان نسبت به طبیعت، [یعنی] روند تولید مستقیم زندگی است که از طریق آن هم‌چنین مناسبات زیست اجتماعی و تصورات ذهنی که از آن‌ها سرچشمه می‌گیرند. حتا تمامی تاریخ دین که از این زیربنای مادی تجرید شده، غیرانتقادی است. این در واقعیت به مراتب آسان‌تر است که از طریق بررسی هسته‌ی زمینی، تولیدات مه‌آلود دینی را یافت، تا بر عکس، [بنابراین] از مناسبات هر باره و واقعی زندگی اشکال آسمانی آن متکامل می‌شوند. این آخری تنها روش ماتریالیستی و از این رو علمی است. انسان کمبود ماتریالیسم مجرد و علم طبیعی را که روند تاریخی را حذف می‌کنند، از تصورات مجرد و ایدئولوژیک سخن‌گویان آن‌ها می‌بیند. هم-این که آن‌ها فراتر از تخصص خود شهادت به ابراز نظر می‌دهند.»<sup>۱۱۰</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، طبیعت نه روش تولید مدرن سرمایه‌داری و نه اشکال دینی و ایدئولوژیک را پدید می‌آورد و از آن‌جا که موضوع فعالیت تئوریک مارکس از همان آغاز تکامل سوژه‌ی انقلابی بود، در نتیجه وی بدون واسطه به نقد موانع تکوین خودآگاهی پرولتاریا می‌پرداخت و همواره بر این نکته تأکید می‌کرد که تاریخ طبیعت ناب به وی ربطی ندارد.<sup>۱۱۱</sup> بنابراین زمانی که مارکس از "رشد طبیعی" و از "قوانین طبیعی سرمایه‌داری مدرن"<sup>۱۱۲</sup> سخن می‌راند، ارزش مصرف را "شکل دست‌پخته‌ی طبیعت"<sup>۱۱۳</sup> می‌خواند، ارزش مبادله را "تظاهر فرا طبیعی"<sup>۱۱۴</sup> می-شمارد، از "شرایط زیست طبیعی انسان" صحبت می‌کند و "زمان کار اجتماعاً لازم" را "قانون تنظیم و خشونت‌بار

<sup>۱۰۸</sup> Ebd., S. ۱۸۳

<sup>۱۰۹</sup> Vgl. ebd., S. ۱۸۳f.

<sup>۱۱۰</sup> Ebd., Fn ۸۹, S. ۳۹۳

<sup>۱۱۱</sup> برای نمونه مارکس در کتاب "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. وی هم‌زمان بر این نکته تأکید می‌کند که "تاریخ طبیعت"، یعنی علم به اصطلاح طبیعی به ما ربطی ندارد.

Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Deutsche ... ebd., S. ۱۸

<sup>۱۱۲</sup> „Naturwüchsig, Naturgesetz der modernen kapitalistischen Produktionsweise“

<sup>۱۱۳</sup> „Hausgebackene Naturalform“, vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I ... ebd., S. ۵۲

<sup>۱۱۴</sup> „Übernatürliche Erscheinung“, vgl. ebd., S. ۶۲

طبیعت<sup>۱۱۵</sup> می‌خواند، منظور وی یک طبیعت ناب داروینی که فاقد روح است و بدون حضور انسان به عنوان سوژه‌ی درون‌ذاتی تحولات مادی نیز معنی می‌یابد، نیست. منظور وی آن طبیعت و آن مناسبات واقعی اجتماعی است که انسان آن‌ها را با قوای ماهوی خویش، یعنی با آگاهی و اراده به وجود آورده و اداره می‌کند.<sup>۱۱۶</sup> البته مارکس در پیشگفتار نشر دوم سرمایه از کالا به عنوان "شکل سلول اقتصادی" جامعه‌ی بورژوایی نیز سخن می‌گوید که البته از طریق درک آن نقد متابلیسم سرمایه‌داری، یعنی نقد اقتصاد سیاسی ممکن می‌شود. اما همان‌گونه که مارکس در همین‌جا نیز تأکید می‌کند، کالا نه مانند سلول گیاه و حیوان است که بتوان آن‌را با میکروسکوپ مشاهده کرد و نه روند تولید آن مانند واکنش‌های شیمیایی از پیش معین شده است، یعنی دچار دترمینیسم نیست. از این بابت، مارکس تنها راه شناخت کالا را قدرت تجرید می‌شمارد،<sup>۱۱۷</sup> زیرا آن البته سلول است، اما یک سلول که با اراده و آگاهی، یعنی به شرح زیر سوژکتیو پدید می‌آید:

«اصولاً مانند هر علم تاریخی و جامعه‌شناسی حرکت مقوله‌ی اقتصادی نیز هم در واقعیت و هم در مغز ثبت می‌شود، این‌جا سوژه [یعنی] جامعه‌ی مدرن بورژوایی وجود دارد و بنابراین مقوله‌ها اشکال موجود، تعیین‌های وجودی، اغلب تنها جوانب منفرد از این جامعه‌ی معین، [یعنی] از این سوژه را بیان می‌کنند.»<sup>۱۱۸</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، برای مارکس خود جامعه‌ی بورژوایی سوژه است، زیرا سلول و تکامل واقعی آن با اراده و آگاهی سرمایه‌دار به عنوان "سرمایه‌ی شخصیت‌یافته" برنامه‌ریزی و متحقق می‌گردد، در حالی که طبیعت ناب اصولاً قادر نیست که مسیر تکامل خود را متفکر شود و تکامل آتی خود را از سلول تا موجودیت کامل طبیعت برنامه‌ریزی کند. از این بابت، مارکس بر شکل حقوقی کالا، یعنی بر حق مالکیت بورژوایی نیز تأکید می‌کند، زیرا کالاها نه خودشان را تولید می‌کنند و نه با اختیار خود بازار راه می‌یابند.<sup>۱۱۹</sup> به بیان دیگر، تنها با ظهور انسان به عنوان "موجود فعال" و یک سوژه‌ی درون‌ذاتی است که حرکت مادی در طبیعت یک شکل هدفمند، منطقی و دیالکتیکی به خود می‌گیرد، در حالی که تکامل طبیعت ناب محصول کنش و واکنش‌های دترمینیستی (فیزیکی، شیمیایی) و حوادث (بیولوژیک، ژنتیک) هستند.

همان‌گونه که تا این‌جا مستند و مستدل شد، مارکس نیز از این تفاوت‌ها ماهوی کاملاً آگاه بود و به همین دلیل نیز به نقد اقتصادی سیاسی پرداخت که شرایط فرودستی، انفعال و سیه‌روزی سوژه‌ی انقلابی را بیابد. در این ارتباط وی بنا بر

<sup>۱۱۵</sup> „Regelendes gewaltsames Naturgesetz“, vgl. ebd., S. ۸۹, und

Vgl. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main, S. ۶۲, und

Vgl. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): Marx und Lenin – Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus – Leninismus, Berlin (west), S. ۳۹

<sup>۱۱۶</sup> مصداق این موضوع را ما در نامه‌ای از مارکس به کوگلمن نیز به شرح زیر می‌یابیم: «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 تکامل و از این رو هم‌چنین پختگی ارگان که با آن فکر می‌شود، متمایز سازد.»

Marx, Brief an Kugelmann, vom ۱۱.۷.۱۸۶۸, zit. N. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff ... ebd., S. ۲۳, und Vgl. Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik ... ebd., S. ۵۷

<sup>۱۱۷</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I ... ebd., S. ۱۲

<sup>۱۱۸</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۲۶f.

<sup>۱۱۹</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I ... ebd., S. ۹۹

کشفیات تئوریک خود و از جمله با استناد به تز چهارم فویرباخ خویش فعال شد و روش نقد دین را هم‌چنین به نقد اقتصاد سیاسی بسط داد که با استناد به یک ماهیت متضاد موانع تکوین خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی را بیابد. به این ترتیب، وی موفق به کشف یک دگرگونی ماهوی از کار مشخص به کار مجرد در روش مدرن تولید سرمایه‌داری شد. بنا بر تئوری ارزش کار مجرد گوهر ارزش محسوب می‌شود که در تناقض با نظام گذشته نه دیگر ارزش مصرف، بلکه ارزش مبادله، یعنی کالا را پدید می‌آورد. در حالی که ارزش مصرف هیچ چیز اسرارآمیزی در خود ندارد و تنها یک محصول ساده و محسوس از "کار موضوعیت‌یافته" است، اما شکل کالایی آن، همان‌طور که مارکس در کتاب "سرمایه" تشریح می‌کند، "ذکاوت متافیزیکی" و "خوی روحانی" دارد، "حسی و فراحسی" و محصول "جادو و معجزه" است. مارکس این‌جا از کالا به صورت یک "تظاهر فراطبیعی"<sup>۱۲۰</sup> نیز یاد می‌کند و مدعی است که برای درک آن باید به نقد جهان مه‌آلود دینی رفت.<sup>۱۲۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس از طریق تکامل قانون ارزش به یک "حرکت واقعی" دست می‌یابد که در آن سرمایه به صورت یک "کلیت دیالکتیکی" در حال شدن است.<sup>۱۲۲</sup> این‌جا تضادهای درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید از طریق اشکال از خودبیگانه، شی‌واره و بت‌انگار پوشیده و تحمیق و انفعال سوژه‌ی انقلابی را پدید می‌آورند. پیداست زمانی که ابژه‌ی تحلیل در حرکت سوبژکتیو، یعنی محصول فعالیت آگاه انسان و موضوعیت‌یافته است، بررسی آن نیز از طریق یک متدولوژی ایستا، تجربی و یا "مشاهده‌ی حسی" غیر ممکن می‌باشد. به بیان دیگر، زمانی که ابژه‌ی تحلیل در حال شدن و در حرکت دیالکتیکی است، متد مناسب نقد آن نیز باید در حرکت باشد و تنها از این بابت است که مارکس در کتاب "سرمایه" از مفهوم "متد دیالکتیکی من" استفاده می‌کند. بنابراین مارکس مفهوم "سرمایه" را منطبق با حرکت دیالکتیکی خودش متکامل می‌کند. لیکن نقد اقتصاد سیاسی مارکس یک شکل ایجابی به خود نمی‌گیرد که سیه‌روزی پرولتاریا را به صورت یک انتقاد خالی به یک واقعیت موضوعیت‌یافته تشریح کند. روش نقد مارکس نفی‌کننده و سلبی است، زیرا وی بلافاصله و به صورت جانبدار رابطه‌ی تئوری انتقادی و عمل‌گرا را با پراکسیس آگاه و انقلابی جهت فراروی مثبت از نظام سرمایه‌داری نیز پدید می‌آورد. به این ترتیب، ما در تئوری ماتریالیسم تاریخی – دیالکتیکی مارکس با سه نوع دیالکتیک مواجه می‌شویم؛ اول، دیالکتیک به صورت حرکت واقعی، دوم، دیالکتیک به صورت متد تحلیل و سوم، دیالکتیک به صورت رابطه‌ی تئوری با پراکسیس است. در هر این سه نوع از دیالکتیک ما با سوژه‌ی درون‌داتی مواجه هستیم و دیالکتیک به معنی "نفی آگاهانه" است. پیداست که از منظر تئوری انتقادی و انقلابی مارکس دیالکتیک را نمی‌توان به طبیعت ناب بسط داد، زیرا در آن‌جا هیچ نشانه‌ای از آگاهی یافت نمی‌شود و اگر کسی

<sup>۱۲۰</sup> „Religiöse Tücken“, „sinnlich übersinnlich“, „Zauber und Spuk“, „Übernatürliche Erscheinung“, vgl. ebd., S. ۶۲

<sup>۱۲۱</sup> Vgl. ebd., S. ۸۶, und

Vgl. Backhaus, Hans-Georg (۱۹۷۰): Zur Dialektik der Wertform, in: Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. ۱۲۸ff, Frankfurt am Main, S. ۱۴۱, und

Vgl. Backhaus, Hans-Georg (۱۹۹۷): Dialektik der Wertform – Untersuchung zur Marxistischen Ökonomiekritik, Freiburg, S. ۲۰ f.

<sup>۱۲۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۴۳۱, und

Vgl. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): Marx ... ebd., S. ۵۳

چنین ادعایی را کند، بلافاصله مستقل از پراکسیس شده و به دام همان اشکال متافیزیکی و ایدئولوژیک می‌افتد که هگل از طریق "تفکر تاریخی" و شلینگ با وساطت پانتئیسم پدید آورده‌اند. البته انگلس از این بیراه‌ی فلسفی کاملاً آگاه بود، زیرا مارکس این مسئله را در نامه‌ای از جون ۱۸۶۲ میلادی مستقیماً با وی به شرح زیر در میان گذاشت:

«داروین که دوباره نگاهی به اثرش انداختم، منجر به تفریح من شد، وقتی که وی می‌گوید، تئوری "مالتوس" را هم‌چنین برای گیاهان و حیوانات به کار می‌برد (...). این باعث تعجب است که چگونه داروین تحت حیوانات و گیاهان جامعه‌ی انگلیسی خود را با تقسیم کاراش، رقابت، ادغام بازارهای جدید، "کشفیات" و جنگ مالتوسی را جهت بقا تشخیص می‌دهد. این "جنگ همه بر علیه همه‌ی" هابس است و هگل را در پدیدارشناسی به یاد می‌آورد، آن‌جا که جامعه‌ی بورژوازی به صورت "روحیه‌ی قلمرو حیوانی" است، در حالی که نزد داروین قلمرو حیوانات به صورت اندام جامعه‌ی بورژوازی تشریح می‌شود.»<sup>۱۲۳</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس اصولاً انتقال دانش طبیعت ناب را به جامعه‌ی انسانی مسخره می‌داند. مسئله‌ی تحقیقات مارکس اصولاً نه مربوط به دانش طبیعت‌شناسی، زمین‌شناسی، فسیل‌شناسی و کیهان‌شناسی می‌شود و نه مارکس به دنبال تکامل یک فلسفه از مبدأ و مقصد هستی در شکل ماتریالیستی آن بوده است. به بیان دیگر، موضوع نقد اقتصادی سیاسی مارکس اصولاً کشف این حقیقت نیست که جهان مادی چگونه به وجود آمده و فرجام آن چیست؟ مسئله‌ی مارکس تنها کشف آن حقیقتی است که انسان‌ها از طریق فعالیت آگاهانه و با اراده خویش به وجود آورده‌اند که بخش اعظم انسان‌ها، یعنی پرولتاریا را به سلطه‌ی محصول کار خودشان، یعنی سرمایه در آورده و آن‌ها را جهت اهداف خود، یعنی ارزش‌افزایی سرمایه به سیه‌روزی کشانده است. به بیان دیگر، مسئله‌ی کشف حقیقت برای مارکس تنها محدود به هستی در جامعه‌ی انسانی می‌شود که ماهیت متضاد آن اشکال متافیزیکی به خود گرفته و از تکوین خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی ممانعت می‌کند.

مارکس زمانی این نامه را نوشت که در حال نقد تئوری رانت ریکاردو جهت تدارک پیش‌نویس جلد سوم "سرمایه" بود. آن‌گونه که از نامه‌های منتشرشده‌ی مارکس و انگلس در این دوران بر می‌آید، نه روشن است که چرا مارکس یک چنین بحثی را بدون واسطه به پیش می‌کشد و نه این بحث به یک کشمکش تئوریک میان مارکس و انگلس می‌انجامد. به احتمال زیاد آن‌ها در ملاقات‌های خود به تبادل نظر می‌پرداختند و مارکس این‌جا فرصت را مناسب می‌شمارد که وی را از این بیراه‌ی فلسفی و تدارک ایدئولوژی باز دارد. بنابراین انگلس به خوبی از موضع مارکس آگاه بود و این اتفاقی نیست که وی کتاب "آنتی دورینگ" را به نام خود منتشر و از آوردن نام مارکس در پیشگفتار نشر اول آن کاملاً ممانعت کرد. به این ترتیب، انگلس در اوینگن دورینگ یک سوژه مناسب یافت که محصول تحقیقات خود را در نقد نظریات وی ترویج کند. به این صورت که وی نخست نظریاتش را در یک سری از مقالات در نشریه‌ی "به پیش" منتشر کرد و بعداً آن‌ها را به صورت کتاب "آنتی دورینگ" در آورد. نقطه‌ی عزیمت تئوریک انگلس مصداق داروینیسم

<sup>۱۲۳</sup> Marx, Karl (۱۹۶۲): Briefe - Marx an Engels, in Manchester, ۱۸ juni ۱۸۶۲, in: MEW, Bd. ۳۰, Berlin (ost), S. ۲۴۸f., und  
Vgl. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff ... ebd., S. ۴۱

در "قلمرو ضرورت" است که با استناد به آن به نقد نظریات دورینگ می‌پردازد.<sup>۱۲۴</sup> وی این‌جا در تناقض با سه نوع دیالکتیک در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس، دیالکتیک را به صورت یک روش از تفکر در می‌آورد و تمام علوم طبیعی و انسانی را به اصطلاح دیالکتیکی تفسیر می‌کند. روش انگلس همان روش شناخت‌شناسی تطبیقی است که مارکس آن‌را عامیانه می‌شمرد، زیرا با این روش پدیده‌های متفاوت با ماهیت‌های متضاد تفسیر، نظام‌مند و توجیه می‌شوند و ظاهراً اشکال مشابه به خود می‌گیرند. بنابراین ما در کتاب "آنتی دورینگ" با اشکال اسرارآمیز و جنجالی مواجه می‌شویم که به صورت سیستماتیک ماهیت متضاد را می‌پوشانند و منجر به اختلال در شناخت‌شناسی می‌شوند. به این صورت که انگلس در ابتدا به مارکس رجوع می‌کند و از دیالکتیک جامعه و اقتصاد سیاسی سخن می‌راند. ما این‌جا با مناسبات اجتماعی سوژکتیو، یعنی با فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها مواجه هستیم. وی بعداً دیالکتیک را به طبیعت ناب (آب، گیاه، حشرات) و به معادلات ریاضی نسبت می‌دهد، در حالی که آن‌ها فاقد سوژه هستند. از این منظر، دیالکتیک دیگر به معنی "نفی آگاهانه" نیست، زیرا به یک حرکت مکانیکی از علت و معلول، تأثیر متقابل مادی ابژه‌ها و دانش زمان و مکان که محصولات آن‌ها نتیجه‌ی دترمینیسم و یا حادثه هستند. تقلیل می‌یابد. پس از این ابتکار فلسفی، انگلس دوباره به جامعه‌ی بشری باز می‌گردد و روند تاریخ را به صورت مقدر و اجتناب‌ناپذیر به سوی یک سرنوشت محتوم تفسیر می‌کند.<sup>۱۲۵</sup>

ما این‌جا با تدارک ایدئولوژی مواجه می‌شویم که مارکس آن‌را در تز چهارم فویرباخ خود قاطعانه محکوم کرده بود. عواقب سیاسی این خطای فلسفی، یعنی سوژه‌زدایی از دیالکتیک و تدارک "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس متأخر زمانی به درستی عریان می‌گردد که ما مقوله‌ی "نفی نفی" دیالکتیکی از کتاب "سرمایه" مارکس را با ابتکار فلسفی وی در کتاب "آنتی دورینگ" مقایسه کنیم. مارکس این‌جا پس از بررسی دوران سرمایه با کار مزدی به این نتیجه می‌رسد که بنا بر قانون ارزش سرمایه‌دار از طریق کار اضافی پرداخت نشده نیروی کار بیگانه را استثمار، یعنی مالکیت انفرادی کارگران را سلب می‌کند. تا این‌جا ما با مقوله‌ی "نفی" مواجه هستیم. لیکن کارگران مزدی در پراکسیس نبرد طبقاتی و در پرتو تئوری انتقادی و عمل‌گرای مارکس به خودآگاهی طبقاتی می‌رسند و به صورت سوژه‌ی انقلابی مالکیت بورژوازی را سلب می‌کنند. ما این‌جا با مقوله‌ی "نفی نفی" دیالکتیکی مواجه می‌شویم که مبتنی بر پراکسیس آگاه و انقلابی پرولتاریا و بنا بر بررسی مارکس به معنی فراروی مثبت از نظام سرمایه‌داری است.<sup>۱۲۶</sup> لیکن ما در کتاب "آنتی دورینگ" انگلس با یک معنی دیگری از "نفی نفی" دیالکتیکی آشنا می‌شویم، زیرا وی با استناد به داروینیسم از "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی که به نظر مارکس ماهیتاً انتقادی و انقلابی است، سوژه‌زدایی کرده و به دترمینیسم دست یافته است. لذا این‌جا تحریف تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی تحقیقات مارکس به یک درجه‌ی قابل ملاحظه می‌رسد، زیرا انگلس

<sup>۱۲۴</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti Dühring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ ff., Berlin (ost), S. ۶۳f., ۶۸

<sup>۱۲۵</sup> Vgl. ebd., ۱۲۵ff.

<sup>۱۲۶</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I ... ebd., S. ۶۶۹f., und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Band III, in: MEW Bd. ۲۵, Berlin (ost), S. ۸۲۸

متأخر حتا از سانسور نظریات وی نیز شرمی ندارد. به این صورت که وی این‌جا به اصطلاح به جلد اول "سرمایه" رجوع می‌کند و یک نقل قول از مارکس در ارتباط با نقد "سیستم تنظیم ساعت کار کودکان و زنان" را به شرح زیر می‌آورد:

«از آن‌جا که حرکت کلی کارخانه نه از کارگران، بلکه از ماشین‌آلات ناشی می‌شود، تعویض افراد می‌تواند به طور مداوم، [یعنی] بدون وقفه در روند کار به وقوع بپیوندد. (...) در انتها سرعت که از طریق آن کار با ماشین‌آلات در سنین جوانی آموزش داده می‌شود، هم‌چنین ضرورتی را بر طرف می‌سازد که یک طبقه‌ی به خصوص کارگر را صرفاً جهت کارهای ماشینی تربیت کند.»<sup>۱۲۷</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک رابطه میان ماشین‌آلات و کارگران مواجه هستیم که انگاری فاقد یک "سوژه‌ی فعال" است، انگاری که این رابطه با آگاهی و اراده مدیریت نمی‌شود، انگاری که این‌جا منافع مادی و طبقاتی در میان نیست و سرمایه‌دار به عنوان "سرمایه‌ی شخصیت‌یافته" حضور سیاسی و ایدئولوژیک ندارد. لیکن با رجوع مستقیم به کتاب "سرمایه" مارکس انگیزه‌ی واقعی انگلس به وضوح روشن می‌شود، زیرا بخش سانسور شده‌ی این نقل قول به شرح زیر است:

«محکم‌ترین سند در این جهت را قیام کارخانه‌داران انگلیسی از سال ۱۸۴۸ تا ۱۸۵۰ میلادی در حین به کارگیری سیستم تنظیم کار کودکان و زنان ارائه می‌دهد.»<sup>۱۲۸</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، سانسور انگلس این‌جا از "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی سوژه‌زدایی می‌کند. این‌جا تضاد مشخص بورژوازی با پرولتاریا تبدیل به یک تضاد مجرد میان نیروهای مولد با مناسبات تولید می‌شود و انگاری که ما در نظام سرمایه‌داری با یک حرکت متضاد ایزکتیو و صرف مادی از توسعه‌ی اقتصادی که فاقد ذهنیت و غیر سوژکتیو است، مواجه هستیم. مارکس دقیقاً در دو صفحه بعد از این نقل قول انگشت بر تعویض جایگاه سوژه با محمول (ابژه) در نظام سرمایه‌داری می‌گذارد. به این معنی که ماشین‌آلات نه تنها کارگران مزدی را از کار رها نمی‌سازند، بلکه کار آن‌ها را همواره بی‌محتواتر از گذشته می‌کنند. بنابراین تحت فقدان خودآگاهی طبقاتی است که کارگران به سلطه‌ی محصول کار خود، یعنی ماشین‌آلات و سرمایه که مالک حقوقی آن‌ها سرمایه‌دار به عنوان "سرمایه-ی شخصیت‌یافته" است، در می‌آیند. به این معنی که کار مرده بر کار زنده مسلط می‌شود و نیروی کار کارگران را می‌مکد.<sup>۱۲۹</sup> پیداست که انگیزه‌ی سوژه‌زدایی انگلس متأخر از این "حرکت واقعی" تحریف دیالکتیک و توجیه دترمینیسم است که البته با استناد به داروینیسیم به شرح زیر توجیه می‌شود:

«نفی کردن در دیالکتیک به معنی نه گفتن ساده، یا انکار موجودیت یک چیز و یا انهدام آن با روش دلخواه نیست. (...) هر محدودیت یا تعیینی هم‌زمان یک نفی است. و افزون بر این روش نفی این‌جا اول از طریق طبیعت کلی و دوم از طریق طبیعت به خصوص پروسه معین می‌شود. من تنها نباید نفی، بلکه هم‌چنین دوباره از نفی فراروی کنم. بنابراین من مجبورم نفی اول را چنان سامان دهم که دومی ممکن باشد و بشود. چگونه؟ بنا بر طبیعت به خصوص هر مورد منفرد.

<sup>۱۲۷</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۵): *Anti Dühring ... ebd.*, S. ۲۷۴

<sup>۱۲۸</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): *Das Kapital, Bd. I ... ebd.*, S. ۴۴۴f.

<sup>۱۲۹</sup> Vgl. *ebd.*, S. ۴۴۶

اگر دانه‌ی جو را آرد کنم، اگر یک حشره را پایمال کنم، این‌چنین البته پرده‌ی اول را به اجرا در آورده، اما دومی را غیر ممکن کرده‌ام.»<sup>۱۳۰</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مقوله‌ی "نفی نفی" دیالکتیکی نزد انگلس متأخر به کلی یک معنی دیگری از تئوری انتقادی و انقلابی مارکس دارد. این‌جا انگلس از دانه‌ی جو و حشره که برای آن‌ها شواهد تجربی وجود دارند، عزیمت می‌کند و بعداً سوسیالیسم را آپریور، یعنی بدون شواهد تجربی و به صورت سرنوشت محتوم بشری به فرضیه می‌گیرد و با استناد به یک اتوبی از ناکجا آباد برای پراکسیس نبرد طبقاتی نسخه می‌پیچد. بنابراین انگلس این‌جا از نتیجه به تحلیل می‌رسد که معنی سیاسی آن توجیه رفرمیسم و ضرورت توسعه‌ی اقتصادی جهت رشد نیروهای مولد است. به این معنی که وی در لفافه به کارگران هشدار می‌دهد که اعتصاب نکنید، نقد دین، فلسفه و ایدئولوژی ضرورتی ندارد، به فکر انقلاب اجتماعی، لغو کار مزدی، قانون ارزش و مالکیت بورژوازی نیفتید، زیرا اگر اقدام به این کارهای رادیکال کنید، مانع رشد نیروهای مولد شده و تحقق سوسیالیسم را که انگاری سرنوشت ابژکتیو، محتوم و جهان‌شمول تمامی انسان‌ها است، کلاً غیر ممکن کرده‌اید. همین‌که از طریق رفرم حرکت سرمایه محدود و منظم شود، خودش به اندازه‌ی کافی نفی است، همین‌که توسعه‌ی اقتصادی با موفقیت متحقق و زیربنا به درستی متکامل گردد، کافی است، زیرا ظاهراً از تضاد ابژکتیو نیروهای مولد با مناسبات تولید است که انگاری شکل مالکیت خصوصی اجباراً به نوع سوسیالیستی آن صعود می‌کند. این مضمون همان دترمینیسم است که انگلس با التقاط "تفکر تاریخی" هگل با پانتئیسم شلینگ در شکل ماتریالیستی پدید آورده است. از این منظر، سوسیالیسم دیگر محصول پراکسیس نبرد طبقاتی و خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی نیست، بلکه با رشد نیروهای مولد و به صورت خود به خودی، اجتناب‌ناپذیر و به اصطلاح "ابژکتیو" پدید می‌آید. ما این‌جا با "ماتریالیسم" متافیزیکی مواجه هستیم، زیرا مغلطه‌ی انگلس از پراکسیس مستقل شده و روند تاریخ را تبدیل به اسطوره کرده است. انگاری که نه خود انسان‌ها، بلکه این روند تاریخ است که شرایط رهایی آن‌ها را پدید می‌آورد. بنابراین ما نزد انگلس با "بت‌انگاری" مواجه هستیم که مارکس در کتاب "سرمایه" به نقد آن می‌پردازد. به این صورت که انگلس متأخر در کتاب "آنتی دورینگ" به صنعت "ذکاوت متافیزیکی" می‌بخشد و آن‌را تبدیل به یک "تظاهر فراطبیعی" می‌کند.<sup>۱۳۱</sup> این‌جا مارکس به درستی به نقد جابجایی سوژه با محمول (ابژه) می‌پردازد. به این صورت که صنعت نیز مانند کالا محصول پراکسیس مولد و "کار شکل‌دهنده"، یعنی دانش، تردستی، قوای حسی و خلاقیت کارگران است، در حالی که آن‌ها در جهان وارونه‌ی بورژوازی مانند دین ظاهراً مستقل شده و بر تولیدکنندگان خود حکم‌فرمایی می‌کنند. این‌جا حق مالکیت بورژوازی و استقلال ظاهری قوانین بازار رابطه‌ی کارگران را با محصولات کار خود آن‌ها قطع می‌کنند و تنها در فقدان خودآگاهی طبقاتی است که انگاری صنعت و کالا خواص ویژه‌ی خود را به ناظر انعکاس می‌دهند، انگاری که صنعت و کالا نه ابژه‌های موضوعیت‌یافته، یعنی محصول فعالیت آگاهانه‌ی کارگران، بلکه سوژه‌های مستقل و خارج از طبیعت خود آن‌ها هستند. به این ترتیب، سرمایه بنا بر ذات درونی خود آن مناسبات اجتماعی را پدید می‌آورد که ماشین‌آلات (کار مرده) را به صورت سوژه بر کارگران (کار زنده) مسلط می‌سازد.<sup>۱۳۲</sup>

<sup>۱۳۰</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۵): *Anti Dühring ... ebd.*, S. ۱۳۲

<sup>۱۳۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): *Das Kapital*, Bd. I ... ebd., S. ۶۲

<sup>۱۳۲</sup> Vgl. ebd., S. ۸۶f., und



مارکس از همان بدو بررسی آثار اقتصادی به جابجایی سوژه با محمول در اقتصاد ملی پی برد و از این بابت، در جزوه-های فلسفی - اقتصادی خود "تاریخ صنعت را یک کتاب باز از قوای ماهوی انسان" می‌خواند و دلیل حق مالکیت خصوصی را از خودبیگانگی کارگران می‌شمارد.<sup>۱۳۳</sup>

البته تناقض نظریات انگلس متأخر با مارکس فقط مربوط به محتوا نمی‌شود، زیرا وی هم‌زمان از مفاهیمی استفاده می‌کند که معانی دیگر از تئوری انتقادی و انقلابی مارکس دارند. در حالی که مارکس از "انقلاب صنعتی" سخن می‌گوید، انگلس مفهوم "صنعت انقلابی" را به پیش می‌کشد و مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "آنتی دورینگ" توضیح می‌دهد:

«همین طور که صنعت بزرگ به ما آموخت که کم و بیش همه جا حرکت مولوکولی قابل تولید را جهت اهداف فنی در حرکت انبوه دگرگون کند، آن تولید صنعتی را در مقیاس عمده از محدودیت محلی آزاد ساخت.»<sup>۱۳۴</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، نزد انگلس متأخر انگاری که صنعت از پراکسیس مولد کاملاً مستقل شده است، آن دیگر یک محمول و یک ابژه‌ی موضوعیت‌یافته نیست که توسط کارگران و از طریق "کار موضوعیت‌یافته" پدید آمده است، بلکه تبدیل به یک سوژه شده که به انسان‌ها می‌آموزد و واقعیت ابژکتیو را دگرگون می‌سازد. انگاری که ما این‌جا با یک حرکت صرف ماتریالیستی مواجه هستیم که آینده‌ی انسان‌ها را رقم می‌زند. بنابراین ما در کتاب "آنتی دورینگ" با ابعاد ایدئولوژیک مواجه می‌شویم که سیاست توسعه‌ی اقتصادی و ضرورت تکامل زیربنا را از منظر منافع مادی بورژوازی توجیه می‌کنند. این‌جا دیگر مانند "مانیفست کمونیستی" خبری از نبرد طبقاتی میان پرولتاریا و بورژوازی نیست. انگاری که سرمایه‌داری در حال اجرای میسیون تاریخی خود است که انگاری با رشد نیروهای مولد زیربنای جامعه‌ی سوسیالیستی را به صورت اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو پدید می‌آورد. ما این‌جا با تولید ایدئولوژی جهت حاکمیت بورژوازی و تداوم مناسبات سرمایه‌داری مواجه هستیم که مارکس جهت نقد آن از مفاهیم "اشکال ابژکتیو تفکر" و "نظائر موضوعیت‌یافته" سود می‌برد.<sup>۱۳۵</sup>

بنابراین انگلس متأخر در کتاب "آنتی دورینگ" عکس تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را نمایندگی می‌کند. البته مارکس از مضمون نظریات انگلس به کلی آگاه بود و ظاهراً حدود دو سال نسبت به آن‌ها بی‌اعتنا ماند. تا این‌که کتاب "آنتی دورینگ" مورد توجه عموم قرار گرفت و تبدیل به یک مرجع جهت آشنایی با تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس شد. از این پس، مارکس تصمیم گرفت که همراه با انگلس جزوه‌ای را با عنوان "تکامل سوسیالیسم از توپ‌ی به علم" مدون کند که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در نوشته‌ای از وی می‌یابیم:

«وی [انگلس] یک ردیف از مقاله‌های جدید که طنزآمیز "دگرگونی علم آقای دورینگ" نامیده است (...)، برای نشریه‌ی "به پیش" فرستاد. این ردیف در یک جلد کتاب جمع‌آوری شدند و آن نزد سوسیالیست‌های آلمانی موفقیت بزرگی

Vgl. Backhaus, Hans-Georg (۱۹۷۰): Zur Dialektik ... ebd., S. ۱۳۵

<sup>۱۳۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch ... ebd., S. ۵۴۲

<sup>۱۳۴</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti Dühring ... ebd., S. ۲۷۵

<sup>۱۳۵</sup> „Obektive Gedankenformen“, „gegenständliches Schein“, vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I ... ebd., S. ۹۷

داشت. ما در جزوه‌ی پیش رو مناسب‌ترین قطعه‌های تئوریک این کتاب که به نحوی معرفی سوسیالیسم علمی را ایجاد می‌کنند، می‌آوریم.»<sup>۱۳۶</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا از قطعه‌های تئوریک کتاب "آنتی دورینگ" یاد می‌کند که به نحوی "سوسیالیسم علمی" را تشریح می‌کنند.<sup>۱۳۷</sup> همان‌گونه که در جای دیگری مستند و مستدل کردم، میان مارکس و انگلس متأخر تفاوت‌های شگرف نظری در مورد مقوله‌ی "علم مثبت" وجود داشت.<sup>۱۳۸</sup> بنابراین اتفاقی نیست که مارکس این‌جا نیز از همکاری با انگلس جهت تدوین این جزوه امتناع کرد. به این ترتیب، ما در جزوه‌ی "تکامل سوسیالیسم از اتوپی به علم" نیز همان روش و محتوای کتاب "آنتی دورینگ" را بدون حضور دورینگ می‌یابیم. در پیشگفتار این نوشته نیز هیچ اشاره‌ای به مارکس نمی‌شود. انگاری که اصلاً قرار نبوده است که این جزوه توسط مارکس و انگلس نوشته شود. نقطه‌ی عزیمت تئوریک آن مصداق داروینیسیم است که به شرح زیر به مناسبات نظام سرمایه‌داری، یعنی به "قلمرو ضرورت" بسط می‌یابد:

«در نهایت صنعت بزرگ و ایجاد بازار جهانی نبرد را جهان‌شمول کرد و هم‌زمان به آن یک سهمگینی بی‌سابقه بخشید. میان سرمایه‌داران منفرد مانند میان کل صنایع و کل کشورها شرایط مساعد طبیعی و اجتماعی از تولید در مورد موجودیت آن‌ها تصمیم می‌گیرد. شکست خورده بی‌رحمانه نابود می‌شود. این نبرد داروینی جهت بقای انفرادی است که از طبیعت همراه با خشم تقویت شده به جامعه انتقال می‌یابد. موضع طبیعت حیوان به صورت قلعه‌ی تکامل انسانی ظاهر می‌گردد.»<sup>۱۳۹</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با نبرد صنایع ملی در بازار جهانی مواجه می‌شویم که انگاری بنا بر قوانین طبیعت ناب و نتایج تحقیقات داروین متحقق می‌گردد. پیامد سیاسی یک چنین آگاهی از جهان وارونه این است که پرولتاریا باید به پشتیبانی از بورژوازی ملی در بیاید و به سیاست توسعه‌ی اقتصادی جهت رشد نیروهای مولد تن دهد و اگر هم ضروری باشد، جانش را فدای دولت و نظام سرمایه‌داری کند که مبادا تحقق سوسیالیسم در آینده با خطر مواجه شود. ما با همین روش در نظام سرمایه‌داری جهان مدرن و سرمایه‌داری دولتی کشورهای به اصطلاح "سوسیالیستی" و همچنین در کشورهای توسعه نیافته‌ی سرمایه‌داری مواجه بوده و هستیم که طبقه‌ی کارگر را به یک ناکجاآباد اتوپیک معطوف می‌سازند. البته انگلس متأخر این‌جا به اصطلاح به نقد "سوسیالیسم اتوپیک" و متافیزیک نیز

<sup>۱۳۶</sup> Marx, Karl (۱۹۷۳): Vorbemerkungen zur französischen Ausgabe (۱۹۸۸), in: MEW, Bd. ۱۹, S. ۱۸۱f., Berlin (ost), S. ۱۸۱

<sup>۱۳۷</sup> طرح این موضوع به خصوص به این دلیل ضروری است، زیرا ناشران انستیتوت مارکسیسم - لنینیسم این نوشته‌ی مارکس را به عنوان یک پیشگفتار جهت معرفی و تأیید کتاب "آنتی دورینگ" انگلس در نظر می‌گیرند. موضوع اصلی آن‌ها توجیه آثار لنین است که در واقعیت تحت تأثیر ابعاد ایدئولوژیک و غیرمارکسی کتاب "آنتی دورینگ" پدید آمده‌اند.

Vgl. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zk des SED (۱۹۷۵): Vorwor, in: MEW, Bd. ۲۰, S. Vff., Berlin (ost)

<sup>۱۳۸</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۷): انسان و طبیعت - تفاوت نقش "علم مثبت" در اندیشه‌ی سیاسی مارکس و انگلس متأخر، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه‌ی ۶۵ ادامه، برلین

<sup>۱۳۹</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۳): Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۱۹, S. ۱۸۱ff., Berlin (ost), S. ۲۱۶

می‌پردازد،<sup>۱۴۰</sup> البته بدون این که در نظر بگیرد که نظریه هرگاه شکل استعلایی به خود می‌گیرد که از پراکسیس مستقل گردد. انگاری که وی اصولاً در نظر ندارد که عاقبت تئوریک انکار سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی به تولید ایدئولوژی و اشکال دینی می‌انجامد و تداوم "اوضاع موجود" را برای افکار عمومی توجیه می‌کند. به بیان دیگر، حرکت ماتریالیستی نزد انگلس متأخر به اجبار جنبه‌ی متافیزیک به خود می‌گیرد، زیرا انگاری که آن محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها و یک "کلیت دیالکتیکی" نیست که یک "جهان موضوعیت‌یافته" را پدید می‌آورد، بلکه به صورت ضرورت ابژکتیو به سوی یک هدف معین سپری می‌گردد. در حالی که بنا بر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس این انسان‌ها هستند که از شرایط موجود عزیمت می‌کنند و با آگاهی خود تاریخ را می‌سازند، انگلس متأخر قوانین طبیعت ناب را یک امتحان برای مصداق حرکت دیالکتیک از تاریخ می‌شمارد.<sup>۱۴۱</sup> بنابراین وی بی‌محابا ایجاد بورژوا و پرولتاریا را مانند تجزیه‌ی آب در اکسیژن و هیدروژن از طریق باطری شرح می‌دهد و با یک استناد سطحی به تئوری ارزش مارکس که البته از آن به کلی سوژه‌زدایی شده است، به یک حرکت فزنی از تاریخ درست می‌یابد که انگاری آن با وقوع یک "بحران مطلق اقتصادی" منجر به فروپاشی سرمایه‌داری و به شرح زیر به سوی تشکیل یک آینده‌ی دلپسند سپری می‌گردد.<sup>۱۴۲</sup>

«در تراست رقابت آزاد به منوپول چپه می‌شود، تولید بدون برنامه‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری در برابر هجوم تولید با برنامه‌ی جامعه‌ی سوسیالیستی تسلیم می‌گردد. البته نخست به نفع و مصلحت سرمایه‌داران. اما این‌جا استثمار چنان ملموس می‌شود که آن باید فرد بریزد. هیچ مردمی یک تولید که از طریق تراست هدایت می‌شود، یک استثمار عریان همگانی را از طریق یک باند کوچک رباخوار تحمل نمی‌کند.»<sup>۱۴۳</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگلس این‌جا یک اتوماتیسم از ایجاد مونوپل‌ها و وقوع یک "بحران مطلق اقتصادی" پدید می‌آورد و بعداً با استناد به یک سوژه‌ی نامفهوم و مجرد مانند "مردم" حکم مرگ سرمایه‌داری را اعلام می‌کند. فقط با یک نگاه اجمالی به پراکسیس نبرد طبقاتی قرن گذشته در کشورهای مدرن صنعتی پرده از مغلطه‌ی انگلس متأخر برداشته می‌شود. در حالی که جنبش کارگری در آلمان و ایتالیا چندین بار اقدام به انقلاب سوسیالیستی کرد، لیکن کشمکش‌های نظری و نظامی کمونیست‌ها با سوسیال‌دموکرات‌ها هر دو جریان سیاسی را چنان به ضعف کشید که بورژوازی جهت حفظ منافع مادی و جایگاه طبقاتی خود دولت فاشیستی را پدید آورد و هر دوی آن‌ها را منهدم کرد. در برابر مارکس پایان نظام سرمایه‌داری را مشروط به وجود پرولتاریا به عنوان سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی می‌کند و در فقدان آن سرمایه‌داری تا آن زمانی تداوم می‌یابد که سرمایه سرچشمه‌ی تمامی ثروت اجتماعی، یعنی زمین (طبیعت) و کارگر (انسان) را از بین ببرد.<sup>۱۴۴</sup> ما مصداق تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را نه تنها در تجربیات تاریخی، بلکه در پراکسیس سیاسی موجود نیز به خوبی مشاهده می‌کنیم. در حالی که مارکس بر این موضوع تأکید می‌کند که

<sup>۱۴۰</sup> Vgl. ebd., S. ۱۹۴, ۲۰۳

<sup>۱۴۱</sup> Vgl. ebd., S. ۱۹۷, ۲۰۵

<sup>۱۴۲</sup> Vgl. ebd., S. ۲۰۷f., ۲۱۰f., ۲۱۶, ۲۱۸

<sup>۱۴۳</sup> Ebd., S. ۲۲۰f., und vgl. ebd. S. ۲۲۱

<sup>۱۴۴</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd I, ... ebd., S. ۵۲۹f.

طبیعت سرمایه‌دار و پرولتاریا پدید نمی‌آورد و انتقال داروینیسم به جامعه‌ی بشری را مسخره می‌شمارد، لیکن انگلس متأخر در "قلمرو ضرورت" مصداق نتایج تحقیقات طبیعی داروین را می‌یابد.<sup>۱۴۵</sup> وی از یک سو، فرم‌اسیون‌های اجتماعی را به صورت دترمینیستی پشت سر یک‌دیگر ردیف می‌کند و سوسیالیسم را حسن ختام آن‌ها می‌خواند و از سوی دیگر، سطح رشد نیروهای مولد را جهت فراروی از سرمایه‌داری کافی می‌شمارد.<sup>۱۴۶</sup> تنها چیزی که به نظر وی این‌جا باید به وقوع بپیوندد، یک "بحران مطلق اقتصادی" است که منجر به فروریزی نظام سرمایه‌داری و تشکیل سوسیالیسم می‌شود. در حالی که مارکس میان "فراروی مثبت" و "فراروی منفی" از سرمایه‌داری تفاوت می‌گذارد،<sup>۱۴۷</sup> لیکن انگلس متأخر هیچ اشاره‌ای به نقش قانون ارزش، کار مزدی و شکل مالکیت در سوسیالیسم نمی‌کند.<sup>۱۴۸</sup> بنابراین نظریات انگلس متأخر با استناد به قوانینی توجیه می‌شوند که وی آن‌ها را ابژکتیو، یعنی مستقل از آگاهی و اراده انسان‌ها می‌شمارد،<sup>۱۴۹</sup> در حالی که مارکس میان ماهیت متضاد (ابژکتیو) با آگاهی از تضاد (سوبژکتیو) تمایز می‌گذارد و جهان ابژکتیو را محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها، یعنیسوبژکتیو می‌شمارد.<sup>۱۵۰</sup> البته مارکس در نقد "جهان موضوعیت‌یافته" به انتقاد خود نیز می‌افزاید که این آگاهی تحت تأثیر دین، فلسفه و ایدئولوژی قرار گرفته و اشکال از خودبیگانه، شیء‌واره و بت‌انگار یافته است. پیداست که این‌جا تنها شرط "فراروی مثبت" از نظام سرمایه‌داری نه تن دادن به یک حرکت دترمینیستی از تاریخ به سوی یک سرنوشت محتوم، بلکه تکامل پرولتاریا به عنوان سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی در پراکسیس نبرد طبقاتی است.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، قوانین طبیعت ناب و دانش ریاضی و فیزیکی را که نه دارای یک سوژه‌ی درون‌ذاتی هستند و نه تاریخ خود را پدید آورده‌اند، نمی‌توان به جامعه‌ی بشری انتقال داد. انگاری که هیچ تفاوتی میان زندگی میمون با انسان وجود ندارد و همان‌گونه که میمون به انسان متکامل شده است، جبر تاریخ زندگی بشری را به صورت یک معادله‌ی ساده‌ی ریاضی به سوی تحقق سوسیالیسم می‌راند. البته این تفاوت‌های شگرف نظری که ما میان مارکس و انگلس متأخر مشاهده می‌کنیم، نه غیر منتظره هستند، نه ایرادی دارند و نه بررسی و طرح آن‌ها منجر به افول و بحران نظری و ساختاری در جنبش کمونیستی می‌شوند. به گمان من آشنایی با تفاوت روش شناخت‌شناسی و نظریات مارکس با انگلس متأخر نه تنها هیچ مانعی ندارند، بلکه منجر به ارتقا جنبش کارگری و کمونیستی نیز می‌شوند. به این صورت که با استناد به پراکسیس مولد می‌توان مصداق نظریات متفاوت آن‌ها را ارزیابی و به راحتی یک فلسفه‌ی عملی تازه و امروزی را جهت شرکت در نبرد طبقاتی متکامل کرد. لیکن این مانع دقیقاً وقتی به پیش می‌آید که انگلس متأخر به جای افشای این تفاوت‌های نظری اقدام به سانسور، تخطئه و مصادره‌ی مغرضانه تئوری ماتریالیسم تاریخی – دیالکتیکی مارکس می‌کند. وی این راه نادرست و ناجور را بلافاصله پس از مرگ مارکس برگزید که ما مصداق آن‌را به شرح زیر در سخنرانی انگلس به مناسبت مراسم خاکسپاری مارکس می‌یابیم:

<sup>۱۴۵</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۳): Die Entwicklung ... S. ۲۲۶

<sup>۱۴۶</sup> Vgl. ebd., S. ۲۲۸, ۲۲۶

<sup>۱۴۷</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Bd. III ... ebd., S. ۴۵۴f.

<sup>۱۴۸</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۳): Die Entwicklung ... S. ۲۲۸

<sup>۱۴۹</sup> Vgl. ebd., S. ۲۱۱

<sup>۱۵۰</sup> Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik ... ebd., S. ۸f.

«همان‌گونه که داروین قانون تکامل طبیعت ارگانیک را کشف کرد، این‌چنین مارکس نیز قانون تکامل تاریخ انسانی را که تا کنون زیر رشد زاید ایدئولوژیک پنهان بود، [افشا ساخت]؛ یک واقعیت ساده که انسان‌ها قبل از هر چیز باید بخورند، بیاشامند، سکونت کنند و لباس بپوشند تا این‌که بتوانند به سیاست، علم، هنر، دین و غیره بپردازند؛ بنابراین تولید ابزار مستقیم زندگی و همراه با آن سطح تکامل اقتصادی یک مردم یا یک دوران، زمانی آن زمینه را پدید می‌آورد که از آن ساختار دولتی، نظریات حقوقی، هنر و حتا تصورات دینی انسان‌های مورد نظر تکامل یافته‌اند و بنابراین با استناد به خود آن‌ها باید هم‌چنین تشریح شوند - نه آن‌گونه که تا کنون بر عکس اتفاق افتاده است.»<sup>۱۵۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگلس متأخر این‌جا نخست مدعی می‌شود که روش شناخت‌شناسی مارکس با داروین یکسان است و بعداً با استناد به داروینیسم یک رابطه‌ی مکانیکی را میان زیربنا با روبنا برقرار می‌سازد. ما این‌جا با همان "ماتریالیسم" متافیزیکی مواجه هستیم که به صورت مجرد در برابر ایده‌آلیسم تکامل شده است و "کلیت دیالکتیکی" را انکار می‌کند، در حالی که مارکس از طریق تز اول فویرباخ خود از اشکال تقلیل‌گرا فراروی کرده است. انگاری که انسان باید مانند اقوام وحشی شکمش را سیر کند، تا این‌که بعداً بتواند مانند پیکاسو یک نقاشی به سبک کوبیسم بکشد. انگاری که انسان باید توسعه‌ی اقتصادی را به حد کمال برساند، تا این‌که بعداً بتواند به سوسیالیسم فکر کند. لیکن مارکس همین خوردن غذا را نیز محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسانی می‌شمارد و از طریق نقد همین آگاهی (دین، فلسفه، ایدئولوژی) است که وی اشکال متفاوت ادغام اجتماعی و تمدن‌های متنوع انسانی را در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود ادغام می‌کند. به نظر وی گرسنگی به صورت ابژکتیو گرسنگی است، اما راه حل آن سوژکتیو است. به بیان دیگر، نه پر کردن شکم بلافاصله به تولید فرهنگ می‌انجامد و نه انسان‌های گرسنه فاقد فرهنگ هستند و یا این‌که نمی‌توانند به سیاست و تشکیل یک نظم نوین بیندیشند. برای نمونه می‌توان از نقاش مشهور هلندی، فان گوخ یاد کرد که در فقر مطلق اثرهای قابل ملاحظه‌ی هنری را از خود به جای گذاشت. نمونه‌ی بعدی خود مارکس است که در بدترین شرایط مالی به تحقیقات پرداخت و آثار بی نظیر خود را مدون کرد. وی در اواخر دوران حیات خود چنان بیمار بود که حتا قادر به شرکت در مراسم خاکسپاری همسر خود، جنی فون وست‌فال نیز نشد. با تمامی این وجود وی زبان روسی را هم آموخت که مستقیماً از کشمکش‌های تئوریک در روسیه آگاه شود و آثار روسی را به زبان اصلی بخواند.

بنابراین آن‌چه انگلس در آثار متأخر خود نمایندگی می‌کند، ارتباطی با محتوای تئوری انتقادی و انقلابی مارکس ندارد. لیکن انگلس مصادره و تخطئه‌ی تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس را سیستماتیک به پیش می‌راند. در حالی که وی در پیشگفتار نشر اول "آنتی دورینگ" اسمی از مارکس نمی‌آورد، اما پس از مرگ وی و به مناسبت انتشار دوم آن در دسامبر ۱۸۶۷ میلادی روش تکامل "ماتریالیسم" متافیزیکی خود را نیز به وی نسبت می‌دهد. در این ارتباط باید هم‌چنین از نوشته‌های بیشمار انگلس در نشریات یاد کرد که البته به مناسبت‌های متفاوت مدون شده‌اند و مشخصاً

<sup>۱۵۱</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۳): Das Begräbnis von Karl Marx, in: MWE, Bd. ۱۹, S. ۳۳۵f., Berlin (ost), S. ۳۳۵f.

همین پروژه‌ی شوم را دنبال می‌کنند. در این ارتباط به وفور منابع وجود دارند که البته من این‌جا تنها سه نقل قول از منابع متفاوت را به عنوان نمونه به شرح زیر می‌آورم:

«مارکس و من تا اندازه‌ای به خوبی تنها کسانی بودیم که از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی دیالکتیک آگاهانه را در درک ماتریالیستی از طبیعت و تاریخ نجات دادیم. اما به یک درک دیالکتیکی و همچنین ماتریالیستی از طبیعت آشنایی با ریاضیات و علم طبیعت تعلق دارد.»<sup>۱۵۲</sup>

«آن‌جا که مارکس تلاش به اثبات می‌کند که جامعه‌ی کنونی از منظر اقتصادی با شکل دیگری از جامعه آستن است، تا این‌جا سعی دارد که تنها همان روند تدریجی دگرگونی بر حوزه‌ی اجتماعی را به صورت قانونی بنا سازد که در روین به صورت تاریخ طبیعت اثبات کرده است.»<sup>۱۵۳</sup>

«(...) مارکس هرگز مطالبات کمونیستی خود را بر [اخلاق] مستدل نکرد، بلکه بر فروریزی ضروری روش تولید سرمایه‌داری که روزمره بیشتر و بیشتر پیش چشمان ما متحقق می‌گردد؛ وی تنها می‌گوید که ارزش اضافی از کار پرداخت نشده ناشی می‌شود که یک واقعیت ساده است. اما با وجود آن معادله‌ی اقتصادی غلط [ریکار دو]، البته می‌تواند از منظر تاریخ جهانی صحیح باشد.»<sup>۱۵۴</sup>

بنا بر نقل قول اول مارکس و انگلس "دیالکتیک آگاهانه" را مشترکاً به طبیعت نسبت داده‌اند و معادلات ریاضی و قوانین طبیعت ناب دیالکتیکی هستند. بنا بر نقل قول دوم در مناسبات اجتماعی انسان‌ها همان قوانینی حکم‌فرما هستند که داروین در طبیعت ناب اثبات کرده است. بنا بر نقل قول سوم مارکس فروریزی سرمایه‌داری را به صورت "ضرورت تاریخی" پیش‌بینی و مطالبات کمونیستی خود را بر این اساس مستدل کرده است. همان‌گونه که من تا کنون مستدل و مستند کرده‌ام، نسبت دادن این نظریات به مارکس کاملاً غلط و محصول تخطئه‌ی سیستماتیک تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی وی توسط انگلس متأخر است. این‌جا نه تنها هیچ نشانه‌ای از امانت‌داری علمی مشاهده نمی‌شود، بلکه انگلس در پیشگفتار "منشأ خانواده، ... نیز با کمال وقاحت و کاملاً مغرضانه ادعا می‌کند که فعالیت تئوریک مارکس ناتمام مانده است و اگر وی زنده بود، خودش به شرح زیر این کتاب را نیز می‌نوشت:

«هیچ کس دیگری کمتر از مارکس نبود که تصمیم گرفت که نتایج تحقیقات مورگانی را در ارتباط با نتایج خود - من اجازه دارم در حدودی بگویم، نتایج ما - تشریح و از این طریق معنی کلی تحقیقات ماتریالیستی از تاریخ را روشن سازد. (...) کار من تنها می‌تواند یک جایگزین کوچک را برای آن چیزی عرضه کند که دوست متوفی من دیگر توان ارائه‌ی آن را ندارد.»<sup>۱۵۵</sup>

<sup>۱۵۲</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۵): *Anti Dühring ... ebd.*, S. ۱۰

<sup>۱۵۳</sup> Engels, Friedrich (۱۹۵۵): *Rezension Engels am Kapital, Aus: „Beobachter“*, Stuttgart, Nr. ۳۰۳, Feuilleton, vom ۲۷. Dez. ۱۸۶۷, in: *Kleine ökonomische Schriften*, Berlin (ost), S. ۳۰۱, und Vgl. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): *Der Begriff ... ebd.*, S. ۳۸

<sup>۱۵۴</sup> Engels, Friedrich (۱۸۸۴): *Vorwort - zur ersten deutschen Ausgabe von Karl Marx' Schrift „Das Elend der Philosophie“*, in: MEW, Bd. ۲۱, S. ۱۷۵ff., Berlin (ost), S. ۱۷۸

<sup>۱۵۵</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۹): *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats - Im Anschluß an Lewis H. Morgans Forschungen, veröffentlicht im Jahre ۱۸۸۴*, in: MEW, Bd. ۲۱, S. ۲۳ff., Berlin (ost), S. ۲۷

تنها با یک رجوع اجمالی به این کتاب روشن می‌شود که انگلس متأخر این‌جا نیز به ترویج روش و نظریات غیرمارکسی خود که بنیان آن‌را در کتاب "آنتی دورینگ" گذاشته است، ادامه می‌دهد. به این صورت که از نظر متدیک و محتوایی از زندگی حیوانات مستقیماً به زندگی انسان‌ها پل می‌زند،<sup>۱۵۶</sup> البته بدون این‌که انسان‌شناسی به خصوص مارکس ("موجود فعال") را در نظر بگیرد. به این ترتیب، وی این‌جا نیز در مضمون داروینیسیم نظریه‌پردازی می‌کند، در حالی که از سوی دیگر، با استناد به یک اتوماتیسم طبیعی مدعی می‌شود که بنا بر یک قانون جهان‌شمول و دترمینیستی از تاریخ هر چیزی ضرورتاً به یک سطح بالاتر صعود می‌کند.<sup>۱۵۷</sup> ما این‌جا دوباره با سوژه‌زدایی از روند تاریخ مواجه هستیم، در حالی که مارکس روند تاریخ را با تبادل مادی میان انسان با طبیعت توسط "کار موضوعیت‌یافته"، دگرگونی طبیعت به "طبیعت موضوعیت‌یافته" و انسان به "انسان موضوعیت‌یافته" توضیح می‌دهد که البته نتیجه‌ی آن جهان موجود به عنوان "جهان موضوعیت‌یافته" و محصول فعالیت سوپژکتیو انسان‌ها است. به این ترتیب، انسان از طبیعت ناب مجزا می‌شود و در حالی که همواره از شرایط مادی هستی خویش عزیمت می‌کند، اما با آگاهی تاریخ را پدید می‌آورد. لیکن انگلس متأخر این‌جا به روند تاریخ یک تظاهر اپژکتیو می‌بخشد و جهت اثبات آن حتا از تحریف نظریات مارکس نیز شرم نمی‌کند. برای نمونه وی این‌جا به شرح زیر و به اصطلاح به کتاب "ایدئولوژی آلمانی" رجوع می‌کند:

«من در یک جزوه‌ی قدیمی و منتشر نشده از سال ۱۸۴۶ میلادی که از طریق مارکس و من تنظیم و مدون شده است، می‌یابم که "اولین تقسیم کار، تقسیم کار مرد با زن در تولید مثل است." و من امروز می‌توانم به آن بیفزایم: اولین تضاد طبقاتی که در تاریخ بروز کرد، با تکامل آنتاگونیسم مرد با زن در نظام تک همسری همراه بود و اولین سرکوب طبقاتی از طریق جنسیت مردانه بر جنسیت زنانه [اعمال شد].»<sup>۱۵۸</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگلس متأخر این‌جا سرچشمه‌ی تشکیل طبقات را در تولید مثل و در خانواده‌ی تک همسری می‌یابد و سپس به این نتیجه می‌رسد که در خانواده‌ی مدرن مرد بورژوا است و زن نقش پرولتاریا را دارد.<sup>۱۵۹</sup> انگاری که مرد بنا بر مناسبات طبیعی نقش کارفرما را در خانواده به عهده گرفته و در یک روند تولید سرمایه‌داری نیروی کار خانگی زن را استثمار می‌کند. اما ما با رجوع به کتاب "ایدئولوژی آلمانی" یک چنین کشفیات به اصطلاح تئوریکی را در آن نمی‌یابیم. این‌جا مارکس میان "مناسبات طبیعی" با "مناسبات اجتماعی" جهت تولید نیروی کار خودی و بیگانه تمیز می‌دهد و ایجاد طبقات را نه از طریق "مناسبات طبیعی"، یعنی تولید مثل در خانواده، بلکه از طریق "مناسبات اجتماعی"، یعنی تقسیم کار توضیح می‌دهد. این‌جا منظور مارکس حتا آن تقسیم کاری نیست که بنا بر تفاوت طبیعت مرد با زن در خانواده به وجود می‌آید. به این صورت که مرد معمولاً از نظر قدرت بدنی از زن قوی‌تر است و از آن‌جا که رنج بارداری و زایمان و وظیفه‌ی بچه‌داری را نباید تحمل کند، در نتیجه طبیعتاً وظایف دیگری را به عهده می‌گیرد. ما این‌جا با یک تقسیم کار مخصوص جنسیتی مواجه هستیم که بنا بر "مناسبات طبیعی" در

<sup>۱۵۶</sup> Vgl. ebd., S. ۳۸, ۴۱

<sup>۱۵۷</sup> Vgl. ebd., S. ۶۰

<sup>۱۵۸</sup> Ebd., S. ۶۸

<sup>۱۵۹</sup> Vgl. ebd., S. ۷۵

خانواده رشد می‌کند، در حالی که مارکس با استناد به "مناسبات اجتماعی" است که نقش "تقسیم کار واقعی" را به شرح زیر در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" برجسته می‌سازد:

«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 پراکسیس 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>۱۶۰</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا با استناد به "مناسبات اجتماعی"، یعنی تقسیم کار یدی از کار فکری است که سرچشمه‌ی تشکیل طبقات اجتماعی را می‌یابد. به این صورت که پس از "تقسیم کار واقعی" آگاهی از پراکسیس مستقل و تبدیل به تئوری ناب، یعنی دین، فلسفه و ایدئولوژی می‌شود و تنها تحت تأثیر ایدئولوژی است که لذت از رنج کار و تولید از مصرف مجزا و به طبقات متضاد تعلق می‌گیرند. از این پس، حق مالکیت به وجود می‌آید و فقط تحت تأثیر آن است که زن و کودک در خانواده تبدیل به برده‌ی مرد می‌شوند.<sup>۱۶۱</sup> به بیان دیگر، مارکس مانند انگلس متأخر اصولاً به "مناسبات طبیعی" و تقسیم کار در تولید مثل رجوع نمی‌کند و تنها با استناد به "مناسبات اجتماعی" و حق مالکیت است که روابط نابرابر جنسیتی میان مرد و زن را توضیح می‌دهد. بنابراین قبل از "تقسیم کار واقعی" و قبل از تکامل ایدئولوژی که البته حق مالکیت را توجیه می‌کند، طبقات نیز وجود نداشته‌اند و مارکس هم با استناد به همین حق مالکیت بر ابزار تولید و نقش کار مزدی در روند ارزش‌افزایی سرمایه است که به موضوع استثمار نیروی کار بیگانه و نقش بورژوا و پرولتاریا در جامعه‌ی بورژوایی دست می‌یابد.

این‌جا انگیزه‌ی انگلس متأخر از تحریف کشفیات تئوریک مارکس به خوبی روشن می‌شود. به این صورت که وی می‌خواهد از یک طرف، همان قوانین طبیعت ناب، یعنی همان تولید مثل و تقسیم کار جنسیتی را که در خانواده طبیعتاً رایج است، تبدیل به قوانین جامعه انسانی کند و سرچشمه‌ی ایجاد طبقات را به روابط طبیعی زن و مرد نسبت دهد. انگاری که در جامعه‌ی انسانی هنوز قوانین طبیعت ناب و داروینیسیم معتبر هستند. وی از طرف دیگر، با استناد به خطای فلسفی خود و آن "ماتریالیسم" متافیزیکی که در تناقض با ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس ابداع کرده است، آزادی زنان را منسوب به صنعت بزرگ و توسعه‌ی زیربنا می‌کند که ما مضمون آن‌را در کتاب "منشأ خانواده، ..." وی به شرح زیر می‌یابیم:

«آزادسازی زن تنها زمانی ممکن می‌شود، همین که وی می‌تواند در سطح گسترده‌ی اجتماعی در تولید سهم و کار خانگی را تنها تا اندازه‌ی جزئی متحمل شود. و این تنها از طریق صنعت بزرگ مدرن ممکن شده است که نه تنها کار زنان را در میزان بزرگ مجاز می‌کند، بلکه براستی آن‌را می‌طلبد، و آن هم چنین گرایش دارد که کار خانگی شخصی را بیشتر و بیشتر در یک صنعت عمومی منحل کند.»<sup>۱۶۲</sup>

<sup>۱۶۰</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ... ebd., S. ۳۱

<sup>۱۶۱</sup> Vgl. ebd., S.۲۹f.

<sup>۱۶۲</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Der Ursprung ... ebd., S. ۱۵۸



همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، از منظر انگلس متأخر موضوع آزادی زن دیگر مشروط به خودآگاهی سوژه نمی‌شود و هیچ ارتباط مستقیمی با فعالیت فمینیستی و پراکسیس نبرد طبقاتی - جنسیتی ندارد.<sup>۱۶۳</sup> همین که اقتصاد رشد کند و زیربنا توسعه یابد، انگاری که حقوق و نقش اجتماعی زنان نیز ضرورتاً به درجات بالاتری صعود می‌کنند. از این پس، نقش زن به صورت پرولتاریا خانگی به اصطلاح خاتمه می‌یابد و انگاری که مشکل مردسالاری نیز خود به خود حل و فصل می‌شود. البته پیداست که انگلس از این موضوع کاملاً آگاه بود که مارکس این گونه نظریات را با مفهوم "ماتریالیسم عامیانه" به بند نقد می‌کشید و آن‌ها را به دلیل فقدان یک سوژه‌ی مشخص محصول "وارونگی مطلق" می‌نامید.

بنابراین در حالی که مارکس لغو عاجل و آگاهانه‌ی آن مناسباتی که انسان‌ها را به زنجیر می‌کشند (کار مزدی، قانون ارزش و حق مالکیت خصوصی) شرط رهایی آن‌ها می‌شمارد، لیکن انگلس متأخر تکامل این مناسبات متضاد را در نظر می‌گیرد و از آن‌جا که رهایی پرولتاریا را به یک چیز خارج از خودش، یعنی به "روند تاریخ" نسبت می‌دهد و به یک آینده‌ی نامعلوم در ناکجاآباد موكول می‌کند، در نتیجه تدارک انفعال سوژه‌ی انقلابی را می‌بیند. از این منظر، رهایی انسان‌ها نه محصول فعالیت خودآگاه پرولتاریا، بلکه به صنعت بزرگ که البته طبقه‌ی کارگر تحت تأثیر ایدئولوژی و از خودبیگانگی پدید آورده و ظاهراً خارج از اراده‌ی آن‌ها مستقر و در واقع بر آن‌ها حاکم شده است، نسبت می‌دهد. پیداست که نظریات انگلس متأخر مستقیماً در راستای تحقق منافع بورژوازی قرار می‌گیرد، زیرا ما این‌جا با آن تصورات متافیزیکی مواجه می‌شویم که به "روند تاریخ" یک تظاهر منطقی و هدفمند می‌بخشد. این‌جا نقش ایدئولوژی به درستی عریان می‌گردد، زیرا انگلس متأخر واقعیت ابژکتیو، یعنی بردگی کار مزدی را به صورت "ابژکتیو" غلط جلوه می‌دهد. انگاری که تن دادن به نظام سرمایه‌داری نه مانع، بلکه تنها شرط رشد نیروهای مولد و تنها مسیر ممکنه جهت رهایی انسان‌ها است. به این ترتیب، "روند تاریخ" از پراکسیس نبرد طبقاتی مستقل و تبدیل به اسطوره می‌شود. اوج این بیراه‌ی تئوریک کتاب "دیالکتیک طبیعت" انگلس متأخر است<sup>۱۶۴</sup> که با استناد به یک قانون به اصطلاح جهان‌شمول حرکت دیالکتیکی را به سه اصل: ۱- "تداخل تضادها"، ۲- "کمیت و کیفیت" و ۳- "نفی نفی" تقلیل می‌دهد. وی سپس مدعی می‌شود که از رشد گیاه و حشره، تبدیل آب به بخار، تغییرات زمین‌شناسی و فصول سالانه، معادلات ریاضی، واکنش‌هایی شیمیایی، تکامل تفکر دینی به فلسفه گرفته تا شکل مالکیت فئودالی و بورژوایی، همگی تحت تأثیر این قوانین به اشکال متکامل تر صعود می‌کنند.<sup>۱۶۵</sup> ما این‌جا با محصولات یک دانش عامیانه مواجه هستیم که از روش شناخت‌شناسی تطبیقی پدید آمده است. به این صورت که انگلس متأخر پدیده‌های متفاوت با ماهیت‌های متضاد را تفسیر، نظام‌مند و توجیه می‌کند و از این طریق آن‌ها را به انقیاد یک قانون به اصطلاح جهان‌شمول می‌کشد. ما این‌جا با اشکال اسرارآمیز و جنجالی مواجه هستیم که ماهیت متضاد را می‌پوشانند و از طریق تشابه‌ی شکلی منجر به اختلال در شناخت‌شناسی می‌-

<sup>۱۶۳</sup> البته انگلس تساوی حقوقی زنان و انتخابات پارلمانی در نظام سرمایه‌داری را نیز در نظر می‌گیرد و به این وسیله از موضع بورژوازی راه حل آزادی زنان را جستجو می‌کند.

Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Der Ursprung ... ebd., S. ۷۵f.

<sup>۱۶۴</sup> این‌جا طرح این موضوع ضروری است که کتاب "دیالکتیک طبیعت" انگلس متأخر در اوایل دهه‌ی ۲۰ قرن گذشته منتشر شد و تحت تأثیر مستقیم آن بود که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در شوروی متکامل شد.

<sup>۱۶۵</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff., Berlin (ost), S. ۳۰۷

شوند. به این ترتیب، انگلس متأخر دیالکتیک را به متدولوژی هستی‌شناسی بسط می‌دهد و در کمال تعجب از "فلسفه‌ی طبیعت" نیز سخن می‌راند.<sup>۱۶۶</sup> انگاری که طبیعت ناب یک "روح درون‌ذاتی و خلاق" را به همراه دارد و حرکت خود را به صورت سوژه‌ی آگاه برنامه‌ریزی و متحقق می‌کند. بنابراین انگلس این‌جا مدعی می‌شود که انسان یک جانور مهره‌دار و بالاترین محصول "حرکت دیالکتیکی طبیعت" است و طبیعت از طریق انسان به "آگاهی از خویشتن" دست می‌یابد.<sup>۱۶۷</sup> به این ترتیب، برای انگلس متأخر کاملاً آسان به نظر می‌آید که "حرکت ماتریالیستی تاریخ" را به شرح زیر طوری تفسیر می‌کند که انگاری هدفمند و صاحب اختیار و اراده است:

«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>۱۶۸</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگلس متأخر این‌جا از نتیجه به شناخت می‌رسد. از آن‌جا که انسان از درون طبیعت ناب متکامل شده است، در نتیجه ما با "فلسفه‌ی طبیعت" سر و کار داریم، در نتیجه باید یک قانون به اصطلاح جهان‌شمول از حرکت ماده وجود داشته باشد که وجود انسان را ضروری کرده است. انگاری که طبیعت بر اساس "روح درون‌ذاتی و خلاق خود" انسان را پدید آورده است و انسان پس از تکامل خویشتن به منطبق و هدفمندی آن پی می‌برد. از این منظر، دیگر تکامل جهان مادی قبل از حضور انسان به عنوان "موجود فعال" نتیجه‌ی "قوای ماهوی ماده"، مکانیزیم علت و معلول، تأثیرات متنوع ابژه‌ها و حوادث طبیعی و ژنتیک نیست، بلکه انگاری که حرکت مادی به صورت یک ضرورت تاریخی و کاملاً هدفمند، مغز متفکر انسانی را از درون طبیعت ناب متکامل کرده است. در حالی که مارکس با هر چیزی که جایگزین انسان به عنوان سوژه (تاریخ، مفهوم، ماده، صنعت و غیره) و مستقل از پراکسیس در نظر گرفته می‌شد، شدیداً مخالف بود، یک چنین دیدگاهی را حتا هگل ایده‌آلیست هم نمایندگی نمی‌کرد. این نظریه - ی انگلس متأخر محصول التقاط پانتئیسم شلینگ و "تفکر تاریخی" هگل با ماتریالیسم فویرباخ است که به صورت یک دگم ایدئولوژیک، یعنی یک دین این جهانی متصور می‌گردد. تفاوت تنها در اتخاذ مفاهیم متفاوت است؛ شلینگ از "هدایت روح متعال"، هگل از "ایده‌ی مطلق" و فویرباخ از "مشاهده‌ی حسی" سخن می‌رانند، در حالی که انگلس متأخر "حرکت ماده" را به عنوان خالق جهان واقعی جایگزین آن‌ها می‌کند. ما این‌جا دوباره با حضور ارواح مواجه می‌شویم که مارکس با تدوین تزهای فویرباخ از آن‌ها فراروی کرده بود. در حالی که شلینگ از "فراخرد"، هگل از "روح جهان" و فویرباخ از "نوع ماهوی بشر" سخن می‌گویند، انگلس متأخر معطوف به "فلسفه‌ی طبیعت" و در پیروی از آن معطوف به "رشد تاریخ" و مستقل از پراکسیس می‌گردد. انگاری که طبیعت دارای روح و اراده است و مسیر تکامل آن هدفمند و دترمینیستی برنامه‌ریزی و سپری می‌شود. به این ترتیب، انگلس متأخر به گمان خود یک قانون به اصطلاح جهان‌شمول را کشف می‌کند که آن‌را "ماتریالیسم دیالکتیکی" می‌نامد. نمونه‌هایی که وی جهت مصداق "کشفیات تئوریک" خود ارائه می‌دهد، واقعاً حیرت‌آور هستند. برای نمونه وی این‌جا تکامل دانه‌ی جو به خوشه، کرم ابریشم به پروانه و آب به بخار

<sup>۱۶۶</sup> Vgl. ebd., S. ۴۳f.

<sup>۱۶۷</sup> Vgl. ebd., S. ۳۲۲

<sup>۱۶۸</sup> Ebd., S. ۴۶۶., und vgl. ebd., S. ۴۷۹

را "حرکت دیالکتیکی" می‌نامد و در کمال تعجب آن‌را به فلسفه‌ی آنتیک یونانی و شکل حق مالکیت نیز بسط می‌دهد. به این صورت که پشت سر هم مالکیت اشتراکی، فتوئالی و خصوصی مانع رشد نیروهای مولد می‌شوند و سرانجام مالکیت بورژوازی به شکل سوسیالیستی آن صعود می‌کند. ما این‌جا با یک "کشف تئوریک" دیگر از انگلس متأخر مواجه می‌شویم که وی آن‌را "ماتریالیسم تاریخی" می‌نامد. به این ترتیب، تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس دو شقه و از آن سوژه‌زدایی می‌شود. در حالی که "ماتریالیسم دیالکتیکی" یک قانون به اصطلاح جهان‌شمول است، "ماتریالیسم تاریخی" منسوب به فرماسیون‌های اجتماعی می‌شود. بنابراین از منظر انگلس متأخر سوسیالیسم دیگر یک امکان نیست که از پراکسیس مولد و تحت تأثیر خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی تشکیل می‌شود، بلکه وقوع آن یک ضرورت تاریخی است که انگاری در پرتو یک قانون به اصطلاح جهان‌شمول از "حرکت دیالکتیکی ماده" و به صورت "ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر" پدید می‌آید. همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا موضوع پراکسیس فیصله و "کشفیات تئوریک" انگلس متأخر به حوزه‌ی متافیزیک راه می‌یابند، این‌جا نه در مضمون هگلی و نه در مضمون مارکسی آن اثری از خودآگاهی سوژه و دیالکتیک به عنوان "نفی آگاهانه" مشاهده می‌شود. ما عواقب تئوریک این خطای فلسفی را به خصوص در تمایزی می‌بینیم که انگلس متأخر در کتاب "دیالکتیک طبیعت" میان "دیالکتیک ابژکتیو" و "دیالکتیک سوپژکتیو" به شرح زیر می‌گذارد:

«دیالکتیک به اصطلاح ابژکتیو در تمامی طبیعت حکم‌فرمایی می‌کند، و دیالکتیک به اصطلاح سوپژکتیو، [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، [یعنی] به اشکال والاتر همواره شرط زیست طبیعت می‌شوند.»<sup>۱۶۹</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، "دیالکتیک ابژکتیو" بدون حضور و فعالیت سوپژکتیو انسان معتبر است، یعنی حرکت و نفی بدون سوژه‌ی درون‌ذاتی و آگاهی انسان میسر می‌گردد. با وجودی که این نوع از دیالکتیک بر خلاف دیالکتیک هگلی فاقد روح خلاق سوژه جهت تکامل مفهوم ایده‌آلیستی است و با وجودی که بر خلاف "کلیت دیالکتیکی" نزد مارکس هیچ گزارشی از "کار شکل‌دهنده"، حسیت و آگاهی سوژه و موضوعیت‌یابی ابژه نمی‌دهد، اما انگاری که دارای یک روح خلاق هم است، زیرا به گمان انگلس متأخر به صورت منطقی و هدفمند سپری می‌شود. بنابراین تمایز میان "دیالکتیک ابژکتیو" و "دیالکتیک سوپژکتیو" ابداع انگلس متأخر به تنهایی است، زیرا ما اصولاً یک چنین تمایزی را نه در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و نه در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس می‌یابیم. در حالی که "دیالکتیک ابژکتیو" در فقدان یک سوژه‌ی درون‌ذاتی نیز معتبر به نظر می‌آید، "دیالکتیک سوپژکتیو" برای انگلس متأخر تنها یک بازتاب ساده تلقی می‌شود. لیکن مارکس هرگونه بازتاب ساده و غیرانتقادی را تشریح، تفسیر و توجیه "اوضاع موجود" می‌شمارد و آن‌را به عنوان روش تکامل دوگانگی سوژه از ابژه و تولید دین و افکار متافیزیک قاطعانه محکوم می‌کند. به بیان دیگر، مارکس بازتاب تئوریک "جهان موضوعیت‌یافته" را به صورت انتقادی و عملی در نظر می‌گیرد. به این صورت که تفکر نقاد با هدف دخل و تصرف در "اوضاع موجود" در همین مسیر بازتاب به صورت جانبدار فعال می‌شود

<sup>۱۶۹</sup> Ebd., S. ۴۸۱

و یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا را برای ترویج یک پراکسیس آگاه جهت دگرگونی انقلابی آن متکامل می‌کند. به بیان دیگر، تفکر نقاد منجر به تشدید پراکسیس نبرد طبقاتی و تعمیم یک فعالیت مشخص سیاسی می‌شود که سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی آن پرولتاریا است. از این بابت، 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 تنها محصول نتایج نبرد طبقاتی است. البته انگلس متأخر در نظر می‌گیرد که هر چه انسان بیشتر خود را از حیوان مجزا می‌سازد، به همان اندازه نیز تاریخ خود را با آگاهی به انجام می‌رساند و از وقوع حوادث غیر قابل پیش‌بینی ممانعت می‌کند. اما این اقتدار انسانی بسیار محدود است و تنها مربوط به "ماتریالیسم تاریخی" می‌شود، زیرا این‌جا هنوز یک سؤ تفاهم غول‌پیکر میان اهداف معین شده با نتایج به دست رسیده وجود دارد که حتا متکامل‌ترین ملت‌های معاصر هنوز گرفتار آن هستند.<sup>۱۷۰</sup> وی دلیل این سؤ تفاهم را به یک قانون برتر و نهایی، یعنی به "ماتریالیسم دیالکتیکی" نسبت می‌دهد که به صورت یک قانون جهان‌شمول از حرکت ماده بر تمامی شئون هستی حکم‌فرمایی می‌کند که ما مضمون آن را در همین اثر به شرح زیر می‌یابیم:

«ما اطمینان داریم که ماده در تمامی دگرگونی‌های خویش در نهایت همان می‌ماند، که هیچ یک از صفات آن کم و کاست نمی‌شود و از این رو هم‌چنین با همین ضرورت آهین که با آن بر روی زمین بالاترین شکوفه‌ی خویش، [یعنی] روح متفکر را به وجود آورده، دوباره منهدم می‌سازد و آن را در جای دیگری و در زمان دیگری دوباره به اجبار به وجود می‌آورد.»<sup>۱۷۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگلس متأخر این‌جا به همان نتیجه‌ای می‌رسد که در دوران خدمت سربازی در برلین نمایندگی می‌کرد. به این صورت که مقوله‌ی خودآگاهی را به صورت آن مواد مادی درک می‌کند که بنا بر طبیعت خود به روح متکامل می‌شود. انگاری که یک "وجود نامتناهی" از طریق نفی‌گرایی ماتریالیستی خود واقعیت را پدید می‌آورد.<sup>۱۷۲</sup> ما این‌جا با یک خدای ماتریالیستی مواجه هستیم که انگاری مانند یهوه، روح‌القدس و الله جهان مادی و انسان را به صورت هدفمند پدید می‌آورد، بعداً نابود می‌کند و سپس در جای دیگری دوباره زنده می‌سازد. به بیان دیگر، عاقبت خطای فلسفی و بیراه‌ی تئوریک انگلس متأخر تکامل "ماتریالیسم" متافیزیکی است. در حالی که "ماتریالیسم دیالکتیکی" به اصطلاح به صورت یک قانون جهان‌شمول از حرکت ماده روند تاریخ را پدید می‌آورد، "ماتریالیسم تاریخی" که البته تحت تأثیر آن قرار دارد، تنها محدود به فرم‌اسیون‌های اجتماعی می‌شود. به این معنی که از تضاد نیروی‌های مولد با مناسبات تولید ضرورتاً و به اجبار برده‌داری به فئودالیسم، فئودالیسم به سرمایه‌داری و سرمایه‌داری به سوسیالیسم می‌انجامد. نتیجه‌ی این خطای فلسفی انکار اراده، آگاهی و آزادی انسان جهت دخل و تصرف در زندگی واقعی خویش است و در همین جاست که "روند تاریخ" تبدیل به اسطوره می‌شود، زیرا از این پس، سوژه تاریخی دیگر نه پرولتاریا، بلکه خود "روند تاریخ" است که شکل سوژه به خود می‌گیرد و انگاری که رهایی انسان را نیز پدید می‌آورد.

<sup>۱۷۰</sup> Vgl. ebd., S. ۳۲۳f.

<sup>۱۷۱</sup> Ebd., S. ۳۲۷

<sup>۱۷۲</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۸۴۲, ۱۹۷۳): Anti-Schelling, Schelling und die Offenbarung ... ebd., S. ۲۰۲

پیداست که با رجوع به آثار انگلس متأخر می‌توان به راحتی رابطه‌ی تئوری و پراکسیس را قطع کرد، می‌توان به خوبی از پراکسیس منحرف و تنها به رشد اقتصادی معطوف و دچار ساینتیسم شد. در حالی که مارکس از بدو فعالیت تئوریک خود متافیزیک و آپریوریسم هگلی را محکوم می‌کرد، لیکن انگلس متأخر نه تنها آن چیزی را که برایش شواهد تجربی ندارد، منطقی می‌شمارد، بلکه از طریق یک قانون به اصطلاح جهان‌شمول انسان را جهت دخل و تصرف در زندگی واقعی خویش فاقد اختیار و آزادی می‌خواند. ما این روش تفکر را در اشکال متنوع دینی نیز می‌یابیم که آینده‌ی انسان‌ها را مقدر و از پیش معین شده می‌خوانند. در حالی که نزد مارکس "شرط هرگونه نقدی، نقد دین است"،<sup>۱۷۳</sup> لیکن انگلس متأخر بی‌محابا وارد سپهر متافیزیک می‌شود و یک دین نوین "ماتریالیستی" می‌سازد. وی با استناد به توهمات خویش مدعی می‌شود که پس از آن که علم طبیعت و علم تاریخ، "دیالکتیک ابژکتیو" را در خود ادغام کرد و یا بهتر بگوییم، از آن پس که وی طبیعت و تاریخ را با استناد به "دیالکتیک ابژکتیو" خود تفسیر کرد، بعداً تمامی دستگاه فلسفی به غیر از آموزش ناب تفکر که البته آن هم به "دیالکتیک سوژکتیو" منسوب می‌شود، در "علم مثبت" ناپدید می‌گردد.<sup>۱۷۴</sup> در حالی که مضمون "علم مثبت" نزد مارکس برابر با دانش "حرکت واقعی" جامعه بورژوازی است و از آن‌جا که این حرکت سوژکتیو است و از موجودیت سوژه‌ی درون‌ذاتی گزارش می‌دهد، در نتیجه دخل و تصرف در پراکسیس نیز با کسب خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی ممکن می‌گردد. بنابراین اتفاقی نیست که انگلس متأخر "علم مثبت" را تبدیل به "هنر تفسیر دیالکتیکی" علوم طبیعی و انسانی می‌کند.<sup>۱۷۵</sup> ما این‌جا بر خلاف تئوری انتقادی و انقلابی مارکس با سوژه‌زدایی از "علم مثبت" و حرکت جهان‌شمول و دترمینیستی ناب مواجه می‌شویم. به بیان دیگر، "سوسیالیسم علمی" انگلس متأخر همان ناکجاآبادی است که هگل آن‌را با استناد به یک مفهوم استعلایی از خرد "جامعه‌ی آشتی‌یافته" می‌نامد. به این صورت که انگلس متأخر از یک طرف، "اوضاع موجود" را با رشد نیروهای مولد توضیح می‌دهد و منجر به توجیه مناسبات طبقاتی در نظام سرمایه‌داری می‌شود و از طرف دیگر، شرط دگرگونی "قلمرو ضرورت" را دوباره مشروط به رشد نیروهای مولد کرده و با تأیید سیاست توسعه‌ی اقتصادی به صورت عریان تبدیل به نظریه‌پرداز حاکمیت بورژوازی می‌شود. البته خود انگلس نیز انکار نمی‌کند که "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده‌ی" هگل کرده و آن‌را به هستی-شناسی نیز بسط داده است.<sup>۱۷۶</sup>

#### نتیجه:

انگیزه‌ی این نوشته اسطوره‌زدایی از فعالیت مشترک مارکس و انگلس جهت تکامل تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی است. همان‌گونه که در این نوشته مستدل و مستند شد، با وجودی که مارکس و انگلس از همان بدو فعالیت تئوریک خود تحت تأثیر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل قرار گرفتند، اما پروژه‌های متفاوت تحقیقاتی را دنبال کردند و پیداست که به نتایج متفاوتی نیز رسیدند. در حالی که مارکس مسئله‌ی خودآگاهی و تکامل سوژه انقلابی را در نظر داشت و پراکسیس آن‌ها را از منظر تئوریک پی می‌گرفت، لیکن انگلس به یک روند دترمینیستی از تاریخ معطوف بود

<sup>۱۷۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen ... ebd., S. ۳۷۸

<sup>۱۷۴</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik ..... ebd., S. ۴۸۰

<sup>۱۷۵</sup> Vgl. ebd., S. ۳۰۷

<sup>۱۷۶</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti Dühring ... ebd., S. ۱۱, ۴۲

که عاقبت فلسفی آن تدارک نظری انفعال سوژه‌ی انقلابی را رقم می‌زد. به این ترتیب، ما در آثار مارکس شاهد یک قطع رابطه‌ی رادیکال با دوران گذشته هستیم. در حالی که نظریات انگلس متأخر در تداوم ادیان و آن افکار اسرارآمیز و متافیزیک گذشته شکل ایدئولوژیک به خود می‌گیرند و انسان را چنان سلب آزادی، اراده و معطوف به یک قدرت خارج از خویش می‌سازند که انگاری سرنوشت بشریت به صورت یک روند "اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو" از تاریخ رقم می‌خورد.

تا این‌جا هیچ مشکلی وجود ندارد، زیرا این یک روش معمول است که پروژه‌های متفاوت تحقیقاتی نتایج متفاوت فلسفی و تئوریک را پدید می‌آورند. لیکن انتقاد از این زوایه به انگلس متأخر وارد می‌آید که وی به صورت سیستماتیک و بی‌محابا به سانسور، تخطئه و مصادره‌ی مغرضانه‌ی کشفیات تئوریک مارکس دست می‌زند و از یک سو، پرولتاریا را از پراکسیس نبرد طبقاتی معطوف به اسطوره‌ی "روند تاریخ" می‌سازد و از سوی دیگر، خود را همکار و پیرو مخلص مارکس جهت تکامل تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی معرفی می‌کند. در حالی که مارکس با تکامل مفهوم پراکسیس مولد رابطه‌ی فلسفه با فلسفه را قطع و از دین، فلسفه و ایدئولوژی، خلاصه از تمامی اشکال متافیزیکی فراروی کرده بود، انگلس متأخر هم چون گذشته معطوف به "فلسفه‌ی طبیعت" ماند. البته این امکان برای انگلس وجود داشت که تفاوت‌های متدیک و نظری خود با مارکس را با فعالان جنبش کارگری و کمونیستی در میان و به داوری آن‌ها بگذارد. لیکن وی راه دیگری را برگزید که نتایج مخرب آن تا هم اکنون در فلسفه‌ی سیاسی احزاب کمونیست و سوسیال دموکرات به خوبی مشاهده می‌شوند. از جمله باید از نفوذ آثار متأخر انگلس بر افکار سیاسی مارکسیست‌های انترناسیونال دوم یاد کرد. برای اکثر قابل ملاحظه‌ی آن‌ها هیچ تردیدی وجود نداشت که انگلس متأخر دقیقاً تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس را نمایندگی و ترویج می‌کند. به خصوص به این دلیل که در این دوران آثار کلیدی مارکس مانند "رساله‌ی دکترا"، "نقد فلسفه‌ی حق هگل"، "جزوه‌های فلسفی - اقتصادی" و "ایدئولوژی آلمانی" هنوز منتشر نشده بودند و از سوی دیگر، انگلس متأخر به عنوان دوست نزدیک مارکس و ویراستار و ناشر جلد دوم و سوم "سرمایه" تنها مفسر زنده و معتبر آثار وی محسوب می‌شد. البته این‌جا باید از کسانی مانند: نیکولای دانیلسون (مترجم روسی "سرمایه")، فرانس مهرینگ (اولین بیوگراف مارکس) و یوزف بلوخ نیز یاد کرد که پس از مطالعه‌ی کتاب "سرمایه" تا اندازه‌ای به مغلطه‌های انگلس متأخر پی بردند و وی را با پرسش‌های متفاوت مواجه کردند.<sup>۱۷۷</sup> از آن پس که کتاب "ایدئولوژی آلمانی" منتشر شد، جورج لوکاج مستقیماً، کارل کرش از طریق نقد آثار کائوتسکی، دیوید ریازانف از طریق نقد آثار پلخاف، گرامشی از طریق نقد آثار بوخارین و آنتون پائتکوک از طریق نقد آثار لنین به آن "ماتریالیسم" متافیزیکی که انگلس از طریق آثار متأخر خود و از جمله کتاب "آنتی دورینگ" پدید آورده بود، پی بردند. با تمامی این وجود اسطوره‌ی مارکس و انگلس نزد اکثر جریان‌های چپ سنتی معتبر است. از جمله باید از یکی از رهبران "حزب چپ" آلمان یاد کرد که کتاب وی با عنوان "مارکس و ما" با یک نقل قول مشهور از انگلس متأخر به شرح زیر آغاز می‌شود:

<sup>۱۷۷</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۷): مارکس یا انگلس متأخر؟ - نقدی بر سرچشمه و پیامدهای مثبت‌گرایی در جنبش کمونیستی، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه‌ی ۳۳ ادامه، برلین، و مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): قانون ارزش، سرمایه‌ی دولتی و کار مزدی - نقد بر اقتصاد سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۸۷ ادامه، برلین

«من در طول زندگی کاری را انجام دادم که برایش ساخته شده بودم، همان ویولن دوم را بنوازم و همچنین ایمان دارم که وظیفه‌ی خود را کاملاً قابل قبول انجام داده‌ام و من بسیار خرسند بودم که یک ویولن نواز بی نظیر اولی مانند مارکس داشتم.»<sup>۱۷۸</sup>

در پایان این نوشته می‌خواهم توجه خواننده‌ی نقاد را به یک نوشته‌ی دیگر از انگلس متأخر با عنوان "درباره‌ی فویرباخ ... جلب کنم. با صرف نظر از نقد تمامی نظریات و مواردی که وی این‌جا نیز به نادرستی به مارکس نسبت می‌دهد که ظاهراً تاریخ فعالیت مشترک تئوریک و به خصوص توافق نظریات خود با وی را توجیه کند، اما تمایزی را جهت ارزیابی مواضع هگلیست‌ها نیز در نظر می‌گیرد که برای ارزیابی مواضع خود وی بسیار سازنده است. به این صورت که انگلس متأخر این‌جا میان "متد فلسفی" و "سیستم فلسفی" تمیز می‌دهد و سپس هگلی‌های چپ که اولی را اتخاذ کرده، انقلابی و هگلی‌های راست که دومی را برگزیده بودند، به شرح زیر ارتجاعی می‌خواند:

«هر کسی وزنه‌ی اصلی را بر سیستم هگل می‌گذاشت، می‌توانست در هر دو سپهر [دین و سیاست] تا اندازه‌ای محافظه-کار باشد؛ هر کسی در متد دیالکتیکی مسئله‌ی اصلی را می‌دید، می‌توانست از نظر دین مانند سیاست به نهایت اپوزیسیون تعلق بگیرد.»<sup>۱۷۹</sup>

با وجودی که هم اکنون حدود دو قرن از فعالیت تئوریک مارکس و انگلس می‌گذرد، هنوز یک "مارکسیست" این پرسش را برای خود طرح نکرده است که فعالیت تئوریک انگلس متأخر با استناد به تعریف خودش در چه موضعی نسبت به بورژوازی و طبقه‌ی حاکم قرار می‌گیرد؟

ادامه دارد!

#### منابع:

Backhaus, Hans-Georg (۱۹۷۰): Zur Dialektik der Wertform, in: Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. ۱۲۸ff, Frankfurt am Main

Backhaus, Hans-Georg (۱۹۹۷): Dialektik der Wertform – Untersuchung zur Marxistischen Ökonomiekritik, Freiburg

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

Dunayevskaya, Roya (۱۹۸۱): Algebra der Revolution – Philosophie der Befreiung von Hegel bis Sartre, Wien/München/Zürich

Engels, Friedrich (۱۹۵۷): Briefe - Engels am Marx in Paris, ۲۰. Jan ۱۸۴۵, in: MEW, Bd. ۲۷, (Berlin (ost)

<sup>۱۷۸</sup> Engels, Friedrich, z. n. Gysi, Gregor (۲۰۱۸): Marx und wir – Warum wir eine neue Gesellschaftsidee brauchen, Berlin, S. ۵

<sup>۱۷۹</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Deutschen Philosophie, in: MEW Bd. ۲۱, S. ۲۶۱ff., Berlin (ost), S. ۲۷۰f.

- Engels, Friedrich (۱۸۴۱, ۱۹۷۳): Anti-Schelling, Schelling über Hegel, in: MEW, EB II, S. ۱۶۳ff., Berlin (ost)
- Engels, Friedrich (۱۸۴۲, ۱۹۷۳): Anti-Schelling, Schelling und die Offenbarung – Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie, in: MEW, EB II, S. ۱۷۱ff., Berlin (ost)
- Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff., Berlin (ost)
- Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Deutschen Philosophie, in: MEW Bd. ۲۱, S. ۲۶۱ff., Berlin (ost)
- Engels, Friedrich (۱۹۷۳): Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۱۹, S. ۱۸۶ff., Berlin (ost)
- Engels, Friedrich (۱۹۷۳): Das Begräbnis von Karl Marx, in: MWE, Bd. ۱۹, S. ۳۳۵f., Berlin (ost)
- Engels Friedrich (۱۹۷۳): Briefe - Engels an Marx in London, Manchester, ۱۴. Juli ۱۸۵۸, in: MEW, Bd. ۲۹, Berlin (ost)
- Engels, Friedrich (۱۹۵۷): Briefe - Engels an Marx ۱۹ Nov ۱۸۴۴, in: MEW, Bd. ۲۷, Berlin (ost)
- Engels, Friedrich (۱۹۵۵): Rezension Engels am Kapital, Aus; „Beobachter“, Stuttgart, Nr. ۳۰۳, Feuilleton, vom ۲۷. Dez. ۱۸۶۷, in: Kleine ökonomische Schriften, Berlin (ost)
- Engels, Friedrich (۱۸۸۴): Vorwort – zur ersten deutschen Ausgabe von Karl Marx’ Schrift „Das Elend der Philosophie“, in: MEW, Bd. ۲۱, S. ۱۷۵ff., Berlin (ost)
- Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti Dühring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff., Berlin (ost)
- Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats – Im Anschluß an Lewis H. Morgans Forschungen, veröffentlicht im Jahre ۱۸۸۴, in: MEW, Bd. ۲۱, S. ۲۳ff., Berlin (ost)
- Feuerbach, Ludwig (۱۹۶۹): Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: Gesammelte Werke, Werner Schuffenhauer (Hrsg.), Bd. ۹, S. ۲۴۳ff., Berlin
- Feuerbach, Ludwig (۱۹۶۹): Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, in: Gesammelte Werke, Werner Schuffenhauer (Hrsg.), Bd. ۹, Berlin
- Feuerbach, Ludwig (۱۸۴۱): Das Wesen des Christentums, Leipzig
- Fleischer, Helmut (۱۹۷۹): Marx und Engels – Die philosophischen Grundlagen ihres Denkens, Freiburg/München
- Fraccia, Josef G. (۱۹۸۷): Die Marxsche Aufhebung der Philosophie und der philosophische Marxismus – Zur Rekonstruktion der Marxschen Wissenschaftsauffassung und Theorie-Praxis Beziehung aufgrund einer Kritik der Marx-Rezeption von Georg Lukacs, Karl Korosch, Theodor Adorno und Max Horkheimer, New York/Bern/Frankfurt am Main/ Paris
- Gysi, Gregor (۲۰۱۸): Marx und wir – Warum wir eine neue Gesellschaftsidee brauchen, Berlin



- Hegel, G.W.F. (۱۹۷۱): Phänomenologie des Geistes, in: Hegel-Werke in ۲۰ Bände, E. Moldenhauer / K.W. Michel (Hrsg.), Bd. ۳, Frankfurt am Main
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Jenauer Schriften (۱۸۰۱-۱۸۰۷), in: Werke, Bd. ۲, 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
- Heinrich, Michael (۲۰۰۶): Die Wissenschaft vom Wert, Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, Münster
- Heinrich, Michael (۲۰۱۸): Karl Marx und die Geburt der modernen Gesellschaft – Biographie und Werkentwicklung, Bd. I, ۱۸۱۸-۱۸۴۱, Stuttgart
- Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx und Hegel - von der Spekulation zur Dialektik, Frankfurt am Main
- Institut für Marxismus-Leninismus beim Zk des SED (۱۹۷۵): Vorwort, in: MEW Bd. ۲۰, S. Vff., Berlin (ost)
- Lantz, Göran (۱۹۷۷): Eigentumsrecht – ein Recht oder Unrecht, Stockholm
- Lukacs, Georg (۱۹۵۴): Die Zerstörung der Vernunft, Berlin
- Marx, Karl (۱۹۷۷): Brief an den Vater in Trier, Berlin, den ۱۰. Nov ۱۸۳۷, in: MEW, EB I, S. ۳f., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۲۵۷ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۲۷): Die Dissertation – Differenzen der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEGA I, ۱/۱, ed. Rjazanow bzw. Adoratskij, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۷): Briefe – Marx an Arnuld Ruge, in: MEW, Bd. ۲۷, S. ۴۱۴ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Luter als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach, in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۶f., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Kreuznacher Exzerpte, in: MEGA ۱/۲, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts - §§ ۲۶۱-۳۱۳, in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Judenfrage, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۴۷ff., Berlin (ost)

- Marx, Karl (1979): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW Bd. 13, S. 3ff. Berlin (ost)
- Marx, Karl (1958): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. 3, S. 5f., Berlin (ost)
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (1958): Deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. 3, S. 9ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1974): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf 1857 – 1858, 2. Auflage, Berlin (ost)
- Marx, Karl / Engels Friedrich (1959): Zirkular gegen Kriege, in: MEW Bd. 8, S. 3ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1959): Das Elend der Philosophie – Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“, in: MEW, Bd. 8, S. 73ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl / Engels Friedrich (1959): Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW, Bd. 8, 89ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1977): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: MEW, Ergänzungsband I, S. 870ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (1958): Die Heilige Familie, in: MEW, Bd. 2, S. 1ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1973): Briefe - Marx an Engels in Manchester, London, 15. Juli 1858, in: MEW, Bd. 29, S. 38f., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1973): Briefe - Marx an Engels in Manchester, London, 2. Juli 1858, in: MEW, Bd. 29, S. 330f., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1972): Briefe - Marx an Engels, in Manchester, 18 juni 1872, in: MEW, Bd. 30, S. 248f., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1974): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Band III, in: MEW Bd. 25, Berlin (ost)
- Marx, Karl (1973): Vorbemerkungen zur französischen Ausgabe (1988), in: MEW, Bd. 19, S. 181f., Berlin (ost)
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (1977): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. 3, S. Berlin (Ost)
- Marx, Karl (1974): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., 25, Berlin (ost)
- Marx, Karl (1982): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., 23, 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 frühen Marx, in Forschung Band 39, Campus Verlag, Frankfurt/New York

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (۱۹۲۷f.): Sämtliche Werke, K. F. A. Schelling (Hrsg.), I. Abteilung, Bd. III, Stuttgart/Augsburg

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

Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (۱۹۸۱): Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis – Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, München

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

Stirner, Max (۱۸۸۲): Der Einzige und sein Eigentum, ۲. Auflage, Leipzig

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

Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): Die Wissenschaftslogik bei Marx und „Das Kapital“, Berlin

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): اسطوره و پراکسیس – نقش تکامل مفهوم "انقلاب" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۶۹ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۷): انسان و طبیعت – تفاوت نقش "علم مثبت" در اندیشه‌ی سیاسی مارکس و انگلس متأخر، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه‌ی ۶۵ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۷): مارکس یا انگلس متأخر؟ – نقدی بر سرچشمه و پیامدهای مثبت‌گرایی در جنبش کمونیستی، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه‌ی ۳۳ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): قانون ارزش، سرمایه‌ی دولتی و کار مزدی – نقد بر اقتصاد سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۸۷ ادامه، برلین