

درآمدی به هستی شناسی
و
شناخت شناسی نزد مارکس

انسان؛
موضوع
رئسائیس
هستی

ش. والامنش

(چاپ دوم)

Man: Subject of The Being's
Renaissance

Sh. Valamanesh

درآمدی به هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی
نزد مارکس

انسان؛ موضوع رنسانس هستی
(چاپ دوم)

ش. والامنش

فهرست

۹	یادداشت
۱۱	پیشگفتار
۱۴	کانت
۱۶	هگل
۲۰	فویرباخ
۲۲	مارکس
۲۴	مارکس و هگل:
	الف. جهان وارونه
	ب. مارکس و دیالکتیک هگلی
	ج. انسان چیست؟
۳۴	نقد فویرباخ: حلقه ی پیوند
۳۷	دستاوردها:
	الف. جایگاه فلسفه
	ب. پراکسیس
۴۵	ضمیمه ۱
۴۷	ضمیمه ۲

* انسان: موضوع رنسانس هستی

* ش. والامنش

* چاپ اول: بهار ۱۳۶۴ (برلین)

* چاپ دوم: تابستان ۱۳۷۷ (هانور)

گفت آن دوست کز او گشت سر دار بلند
جرمش این بود که اسرار هویدا می کرد
- حافظ -

دوباره ی چاپ دوم

این جزوه بیش از سیزده سال پیش انتشار یافت. هرگونه تجدید نظری در مباحث آن بنحوی که روش، شکل و محتوای آنرا با دیدگاههای امروز من سازگار سازد، مستلزم نوشتن رساله ای است که حجمی به مراتب افزونتر از این جزوه خواهد داشت. بنابراین در تکثیر مجدد آن تنها کوشیده ام برخی اشتباهات چاپی را برطرف کنم و در نقطه گذاری متن تغییرات اندکی بدهم. گزینش واژه ی «موضوع» در عنوان این نوشته متاسفانه گویایی کافی نداشته است. بنابراین اشاره به این نکته بی فایده نیست که واژه ی «موضوع» معادل واژه ی لاتین Subjekt/subject/sujet بکار رفته است.

ش. و.

مردادماه ۱۳۷۷

یادداشت

بحران به سرانگشت غمزه ی چپ ما که ساحرانه می کوشید - و می کوشد - گره از کار فرو بسته ی آن بگشاید، خاموشی نگرفت؛ بلکه با گشایش درها، خود را چمبره ی کوچکی از کلاف سر در گم بزرگتری یافت که سالهاست در پیچ و تاب سرگشته ی آن انقلاب زیر دست و پای سرمایه لِه می شود، اسطوره ی مسخ شده ی سوسیالیسم به کوری چشم پرولتاریا با ریگانیسم جهان را تقسیم می کند، پرولتاریای لهستان دست پاپ را می بوسد و معدنچیان انگلیس، گرسنه، از مغازه ی سوسیالیسم سترون با مارگارت تاچر بر خود می پیچند.

چپ دست و پای خود را از زیر آوار اسطوره بیرون می کشد و در بازیبنی خود و جهان گام در راه شناخت خود می گذارد: بحران تنها بحران ما نیست، بلکه ما خود محصول آنیم. این نخستین گام است. گامی که بی گمان برداشتن آن بی رنج میسر نیست. رنج زایش، رنج خودآگاهی، رنج درگذشتن از هویتی کاذب برای دستیابی به هویتی حقیقی، رنج برپا ایستادنیدن جهان وارونه و ایستاده بر سر.

نخست درک بلا فصل از بحران را با شناخت بحران، ادراک حسی مان را - و نه حتی فهمان را - با خودآگاهی یکسان پنداشتیم. پس خود را در وادی استراتژی یافتیم و به حل معما با دستاویز مبارزه ی طبقاتی پرداختیم. به محاسبه و بازیبنی خود برآمدیم و یکبار دیگر راه رفته را در ذهن پیمودیم. اشتباهی در کار نبود، یا اگر بود، در محدوده ی سیستم نبود. برخی بر این گمان بودند - و خوشبیاورانه هنوز هستند - که راه را کج رفته ایم و می بایست راه دیگری را برمی گزیدیم. خود اما در جای دیگر (بویژه در آمریکای لاتین) اگر رفتند به همان نتیجه ای رسیدند که ما رسیدیم (پینوشه بجای خمینی) و یا اصلاً توان و امان مداخله نیافتند. گره اما در راه نبود، در پاسخ بود. در اسطوره ی سوسیالیسم. پس به معاینه ی آن برآمدیم: سوسیالیسم، سرمایه داری دولتی، شکلبندی نوین تاریخی، سازماندهی اداری اضافه ی مطلق، نسخه بدل نظام اینکا در قرن بیستم، جامعه ی انتقالی و دولت منحط کارگری؟ یا پاسخی دیگر؟

اینجا اما گره در پاسخ نبود، خود در طرح پرسش بود. پس می‌بایست پرسش را می‌یافتیم. از آنجا خود را در وادی شناخت یافتیم.

ضرورت کار و پژوهش در زمینه‌ی شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی نزد مارکس مرا بر آن داشت تا به نیت ادای سهمی کوچک، به بازشناسی اندیشه، روش و دیدگاه مارکس بپردازم.

این کار بی‌توجه به پیشینه و زمینه‌ی پیدایی آن امکان‌پذیر نبود. بنابراین از زمینه‌های فلسفی شکل‌گیری اندیشه‌ی مارکس - و انگلس - آغاز کردم. در نخستین گام هدف این بود که به ممیزه و محکی روشن برای شناخت اندیشه و پراتیک مارکسیست‌ها دست یابم و میزانی را بیابم که به موجب آن بتوانم دوری و نزدیکی دیگران را بسنجم؛ و در گام دیگر، به یاری این سنجش و نیز دگرگونی واقعیت جهان از آن روز تا کنون، یعنی در یک تکوین نظری همراه با بازشناسی پراتیک، میزان یافته را به ضرورت تبیین و دگرگونی، سوژه‌ی نقد میزانی دیگر کنم، که می‌باید.

از اینرو نخستین بخش این نوشتار از مارکس و انگلس فراتر نمی‌رود. کوشیده‌ام در این بررسی از تاثیر متاخرین برکنار بمانم و اندیشه و روش مارکس را تنها در پرتو شرایط پیدایشش و در چارچوب خود مورد مطالعه قرار دهم.

پیشگفتار

انسان، با بازآفرینی واقعیت در خود و در آفرینش جهانی دیگر، قدم در راه غربت (estrangement) می‌گذارد؛ غربتی تاریخی - ناسوتی. «من» کلام نخست رازآمیزی است. در گریز از تنهایی، از «من بسیط»، «من منزوی»، «من بی‌واسطه» و در نیل به هستی خودآگاه، انسان خود را به شکل خدایگان و بنده (هگل) متعین می‌یابد. خدا در بنده بیان می‌شود و هستی خدا، آگاهی بنده را واسطه‌ی خود می‌کند و مبارزه با غربت، بر دوش برده می‌ماند، رسالتی از آغاز تا امروز.

با در گذشتن (Aufhebung) از نخستین خدا، خدای ربانی و خدای آسمانی تولد می‌یابد، بسی هولناک‌تر و رازآمیزتر؛ و با درگذشتن از خدای آسمان، خدای زمین هستی می‌یابد، بشکل سرمایه، بشکل پول، بشکل «یهودیت» (مارکس). رازآمیزی این آخرین چنان است که گویی هم از آغاز مسلم‌ترین حقیقت بوده است و گمان بردن بر آن، چون گمان بردن هر زندگی بر خدای ربانی، مستوجب دوزخ و آتش و شمع آجین و تیرباران. بیهوده نیست که مارکس رازآمیزی کالا را به رازآمیزی خدایان افسانه‌ای و به بت‌های کوچک (فتیش) مانده می‌کند. سیر غربت، سیر پیدایی خدایان مخلوق است، سیر خدایگانی مخلوقان بنده؛ و راه رهایی در همت آن برده‌ی غایی است که خدایگانی و بندگی را با هم از بین می‌برد: پرولتاریا.

فلسفه هم مخلوق و هم تاریخ‌نویس این غربت است. پس ره جویی بی‌درآویختن با آن امکان‌پذیر نیست. مارکس می‌گوید که مذهب پیام آور خوشبختی کاذب است، برای از میان برداشتنش باید خوشبختی واقعی را نشان داد و فویرباخ می‌گوید که «فلسفه، مذهب به اندیشه درآمده و بسط یافته است» (۱)، پس گفته‌ی مارکس را بپذیریم که برای درگذشتن از فلسفه «جز تحقق آن» راه دیگری نیست.

اگر قرار باشد کار فلسفه تا زمان مارکس را در یک جمله خلاصه کنیم، باید بگوییم که در چمبره‌ی رابطه‌ی عین (object) و ذهن (subject) پیچیده بوده است. دعوای مثل و هستی، مُدرک و محمول، فی‌نفسه و لئفسه، اعلی و ادنی، «واجب الوجود» و «ممکن علی‌الاطلاق»، ایده و ماده (به زبان رایج)، ماورائیت

و مادونیت، لاهوت و ناسوت، خدا و زمین و... بیرون از این چمبره نیست. گاه ذهن، بر مرکب قیاس، میدان هندسه و نجوم و علم النفس و زیبایی را درنور دیده است و در نشئه‌ی سماعی راهبانه، به کشف و شهود هستی و خدا پرداخته است؛ و گاهی دیگر عین، بر راهوار استقراء و با تفاخر علم، جزء لایتجزی را به اعجاز اشعه‌ی رادیوم تجزیه کرده است؛ و هریک در فروکش آن سماع و این تفاخر، خویش را ناتوان یافته و دست نیاز بسوی یکدیگر دراز کرده اند، بی آنکه حلقه‌ی پیوندی دستانشان را به یکدیگر برسانند. پس آشفته‌گی برجای مانده است.

جان لاک روی شانه‌های بیکن، در شلاق کش بشر به یمن رنسانس، می گوید: جهان چیزی جز ماده نیست و اندیشه انعکاس این ماده از طریق حواس است؛ و اسقف برکلی درست به همین دلیل می گوید که هیچ چیز جز ذهن و ایده نیست و جهان تنها مجموعه‌ی حواس ماست: خدا را از کمند لوله‌ی آزمایش می رهاند!

هیوم آب پاکی را روی دست آن دو و بشر می ریزد: اگر جهان بدین دلیل خارج از من موجود است که با حواس من ادراک می شود و اگر جهان به این دلیل موجود نیست چون به «من» بسته است و فقط «من» موجود است، پس نه جهان موجود است و نه من؛ شک راه را بر علم و فلسفه می بندد: «ذهن جوهر یا عضوی که تصورات و اظهار را شامل باشد، نیست، بلکه اسمی است که از مجموع تصورات و افکار انتزاع شده است.» (۲) پس «محمول» (predicate) عین موضوع (subject) است. (۳) و «علیت و ضرورت تنها استنباط ماست» (۴) و تنها ضرورت منطقی وجود دارد. اما این منطق کجاست؟ نمی دانیم. خواهیم دید که کانت میوه اش را خواهد چید و منطق فراخودنگر (transcendental) را به یاری تبیین هستی می گیرد.

فیخته در عرفانی که بیشتر به تصوف مابعد حمله‌ی مغول شبیه است تا عرفان همبنای خود و خدا، «جهان را جز خودی می داند که توسط خود آفریده شده است.» (۵) هگل پس از این با رازآمیزی گره از این معما می گشاید و دست فیخته را باز می کند: ایده آلیسم ذهنی فیخته جای خود را

به ایده آلیسم عینی هگل می دهد. خواهیم دید که آفرینش «جز خود» بوسیله‌ی «خود» چگونه در بند تناقض منطقی گرفتار است. تبار فیخته و هیوم تا دورینگ هم می رسد: «متضاد مقوله‌ای است که فقط می تواند در ساختمان تفکرات و نه در واقعیت وجود داشته باشد. در اشیاء تضادی وجود ندارد.» (۶)

در اینسوی جهان نیز فلاسفه‌ی شرق در همان وادی می پویند. ثنویت در نیکی و بدی، در اهورامزدا و اهریمن، در الله و ابلیس رخ می کند. در اینسوی جهان می کوشند جوهر را از شر اضداد برهانند و تضاد را به کثرت و به اعراض منتقل کنند: اختلاف در تعین است نه در جوهر. تضاد در «موج» است نه در «دریا». ابوسعید ابوالخیر داستان کسی را پیش می کشد که برای گرفتن وامی که به کس دیگر داده گریبانش را بر سر کوی می گیرد، زاهدی از کنار آنان می گذرد و در مجادله شان می بیند، می گوید: دعوا بر سر چیست، در آن دنیا می توانی حق ات را بگیری. وامخواه می گوید: مال تو و مال من هر دو مربوط به این جهانند. در آن جهان نه تویی هست و نه منی، پس مال من و مال تو آنجا معنی ندارد. در دنیای اعراض دیدگان بسته می مانند، از اینروست که اختلاف پیش می آید. مولانا داستان آن چشم بستگانی را نقل می کند که بر فیل هزار گونه نام نهادند و دعوی آن عرب و فارس و ترک را پیش می کشد که بر سر «عنب» و انگور و «اوزوم»* در مجادله بودند. و سرانجام حافظ:

معشوق چون نقاب ز رخ برنمی کشد
هر کس حکایتی به تصور چرا کنند

مقوله‌ی تقدم همواره در دام تسلسل گرفتار است. هر یک دیگری را به متافیزیک متهم می کند و به استعلایی بودن. بعدها مارکس خواهد گفت که این دعوایی اسکولاستیک است. (۷)

* «عنب» و «اوزوم» یعنی انگور در زبانهای عربی و ترکی.

کانت

ایمانوئل کانت برای قدم زدن از خانه ی کوچکش در دهکده ی کونیگسبرگ بیرون می آید: ساعت‌هایمان را میزان کنیم. ساعت سه و نیم بعد از ظهر است. فیلسوفی با چنین دقتی در کردار برآنست تا به اسطرلاب عین و ذهن پایان دهد. برآستی نیز، راهگشایی می کند. اگر چه او خود سرانجام نمی تواند بر این دشواری فلسفه فایق آید، اما سنگ بنایی را می گذارد که پس از آن هگل خشتی بر آن و فویرباخ خشت دیگری می نهند، تا مارکس ویرانش کند و از خشت‌هایش - که خشت کانتی از مرغوبترین آنهاست - بنای نوی بسازد. گره به اعتبار کانت چنین باز می شود: برای آنکه تکلیف ذهن را روشن کنیم باید عین را دونیم کنیم: به وجود فی نفسه و جهان محسوس. یعنی وجود و موجود. اشیاء خارج از ما موجودند، اما با ذاتی فی نفسه و درک ناپذیر. آنچه ما می دانیم، تنها تجربه ی ماست. فهم حق ندارد از حدود تجربه بگذرد. «قسمت اعظم هر شیء مخلوق شکل درک و فهم ماست؛ ما شیء مبدل به صورت را درک می کنیم، اما اینکه پیش از این تبدیل چه بوده است، از قدرت ما خارج است...» (A) کانت ما را در آستانه ی راهرویی قرار می دهد که در میانه ی راه پرده ی بلورینی آنرا به دو نیم تقسیم می کند. هستی خارج از ما، آن نقشی است که بر این صفحه ی بلورین می بینیم. تصاویر و حسیات، از طریق حواس به ما منتقل می شوند. آشکار است که در پس این پرده اشیاء فی نفسه موجود تصاویرند، اما آنسوی پرده دنیای فی نفسه است: حواس ما موجودات را درمی یابند و ذهن عینی را می سازند. نتیجه روشن است. قوانین خارج از ما و مستقل از ما بین اشیاء فی نفسه وجود دارند اما در حیطه ی درک تجربه و حواس نیستند. پرسش: پس ما چگونه دریافته ایم که اشیاء فی نفسه وجود دارند؟ مگر نه آنکه تجربه، عناصر سازنده ی ذهن عینی ما، قدرت اشراف بر واجب الوجود را ندارد؟ پاسخ کانت شهود (intuition) است. بازیگر اصلی وارد صحنه می شود: پیشین منطقی (پیشا a priori). ما به یاری پیشین منطقی بر واجب الوجود واقف می شویم. پیشین منطقی در قالب

شهود، دستی است که به دامن قیاس دراز می شود، اما شکل انتزاعی کانتی اش، راهی نمی گشاید. سیستم به بیرون از خود نیازمند می شود. البته خواهیم دید که این شهود، به عنوان مکانیسمی از ذهن، در فرآیند شناخت به کار مارکس خواهد آمد و گره گشا خواهد شد. (نوکانتی ها می توانند هورا بکشند، ناخرسندی ذات گرایان نیز گریزنپذیر است!).

کانت را دنبال کنیم. خشت هایش بدرد خواهند خورد. کانت می گوید: «ریاضیات برهان و نمونه ای عالی است از اینکه تا چه اندازه می توانیم تصورات مستقل از تجربه به دست آوریم.» (۹) تا اینجا قدمی به پیش نهاده ایم. عدد، تجرید واقعیت است. یک، یعنی یک شیء. هیوم بدرستی می گوید که در رابطه ی $3 \times 3 = 9$ بخش دوم همانگویی بخش اول است. اما این خشت کانتی بدرد خواهد خورد؛ مثل جذر عدد منفی (1-√) تجرید مستقیمی از واقعیت نیست. تجریدی از تجرید واقعیت است. با واقعیت نیز در تناقض است، زیرا بنا به قاعده، حاصلضرب هر عدد (چه منفی و چه مثبت) در خودش عددی مثبت خواهد شد. اما، ریاضیات با جذر منهای یک (1-√)، دریچه های بسیاری را بر درک و تبیین واقعیت گشوده است. با (1-√) ریاضیات به دستگاه مختصات کمپلکس (complex) دست یافته و از آنجا بسیاری از مسائل الکترونیک را حل کرده است.*

اما کانت نیز سرانجام بر تناقض بین عین و ذهن فایق نمی آید. (هگل) آیا مکان و فضا مقدم بر ما (یا ساده تر: خارج از ما) موجود است؟ کانت پاسخ می دهد: مکان «شکل و صورت ضروری احساس خارج است». آیا «فضا و مکان یک جعل ذهنی حاصل از ترکیب و تطبیق محسوسات لامکان...» است؟ (۱۰). هم نه، هم آری.

کانت را باید بخاطر پرده ای که بین ما و فی نفسه کشید تقدیر کرد، زیرا

* 1-√ در مجموعه ی اعداد کمپلکس تعریف می شود. این مجموعه از مجموعه ی اعداد حقیقی بدست می آید و در ساده کردن محاسبات ریاضی بکار گرفته می شود. مثلاً در الکتروتکنیک (در بخش مربوط به جریان متناوب)، مقادیر هارمونیک بصورت مقادیر کمپلکس نشان داده می شوند.

دست کم پرده ای برای دیدن در پیش چشم ما نهاد:

حالی درون پرده بسی فتنه می رود
تا آزمان که پرده برافتد چه ها کنند

هگل

تجزیه ی هستی به وجود و موجود گره از کار نمی گشاید. خود به دام علیت پیشین گرفتار می شود. پس آزموده را نباید آزمود، باید به وادی دیگری رفت. هگل برعکس برای آنکه هم تکلیف عین را روشن کند و هم ذهن (بشر) را، ذهن را تجزیه می کند. یعنی معادله ی ذهن - عین را عوض می کند و جای آن رابطه ی مدرک - محمول را می گذارد، تا آنگاه عین و ذهن هر دو لحظه هایی (moments) از محمول باشند. هگل ذهنیت را از ذهن انتزاع می کند، به آن شخصیت و استقلال می بخشد تا بتواند از آن ذهن و عین را با هم نتیجه بگیرد. ایده ی مطلق در بیگانگی از خود به شکل قطبین متضاد عین و ذهن تعیین می یابد. مدرک (subject) بصورت ایده ی مطلق واحد می ماند و محمول متعین به چیزی بدل می شود که «جز در تب و تاب اینکه آنچه هست نباشد، نیست» (۱۱)

طبیعت چیزی نیست مگر بیگانگی ایده ی مطلق و طبیعت هم عین است و هم ذهن. بستر هستی، شدن است و قانون آن دیالکتیک. ایده ی مطلق در حالت نفی اش، به شکل متعین - و بناچار متضاد - ظاهر می شود و با نفی این نفی است که به خود بازمی گردد و با خود یگانه می شود. پس، انسان چیزی نیست مگر خودآگاهی و در نفی این خودآگاهی است که انسان به خویشتن خویش باز می گردد و خود را در خانه احساس می کند:

هم خویش را بیگانه کن هم خانه را ویرانه کن
وانکه بیا با عاشقان هم خانه شو هم خانه شو
(مولوی)

«ذات، نخستین نفی وجود است که بدین سان به ظاهر تبدیل می شود؛ مفهوم، دومین نفی یا نفی نفی است که به اثبات دوباره ی خود می انجامد.» (خودآگاهی) (۱۲) تا اینجا تکلیف شیء فی نفسه ی کانت روشن است. چرا شیء فی نفسه قابل ادراک نباشد؟ خارجیت شیء نسبت به ذهن ناشی از ناهمجنسی آنها نیست. آنها هر دو (چه عین و چه ذهن) کلی واحد و متضاد هستند که به شکل نفی وحدت آغازین هستی دارند. پس هم جنسند. ذهن عین را درک می کند و عین در درک شدن هستی می یابد. «تجربه ی ما از یقین حسی این است که ذات یقین نه در عین است و نه در من، و بی واسطگی نه بی واسطگی وجود این یک است و نه بی واسطگی آن دیگر» (۱۳)

با ورود دیالکتیک، تسلسل خطی تقدم و تاخر پایان می یابد و دوسر آن در دایره ای بسته بهم می رسند. حرکت ذاتی وجود می شود و شدن، بستر تکامل. هر چیز هم خود است و هم تلاشی برای آنکه خود نباشد. در تعین خود است و در نفی دائمی، تلاشی است برای آنکه با نفی خود متعین، به خودآگاهی برسد.

در ساختمان رفیعی که هگل بنا می نهد، خشتهای مرغوب بسیارند. بالاتر: ساختمان چنان ساخته می شود که تا خودساختگی و بی نیازی از معمار و بنا، راه چندان ندارد: «وحدت متناهی و نامتناهی نتیجه ی کنار هم قرار گرفتن خارجی آنها نسبت به یکدیگر نیست... متناهی همان درگذشتن از حد خویش است، پس نامتناهی را به صورت وجود غیر خود در خود دارد؛ نامتناهی هم چیزی جز درگذرندگی متناهی نیست... متناهی با نامتناهی حذف نمی شود، چنانکه گویی یک نیروی خارجی نابودش کرده باشد، بل حذف شدن او، به عنوان متناهی ناشی از متناهی ذاتی خود اوست...» (۱۴) تبدیل شدن به عین در طبیعت ذهن و تبدیل شدن به ذهن در طبیعت عین است. بنای فیخته ویران می شود و فلسفه ی وجود او - همانگونه که در پیش گفتم - به تناقضی منطقی گرفتار می آید: «خود» چگونه می تواند آفریننده ی «جز خود» باشد؟ وجود «خود» تجریدی از «جز خود» است و وجود «جز خود» تجریدی از «خود». من، تا زمانی من است که توئی باشد و من و تو

زمانی در من بودن و تو بودن تعیین دارند که او نیز باشد. پس «خود» و «جز خود» به هم متکی اند و نمی توانند آفریننده ی خویش باشند. آنها تنها در دایره ی بسته ی شدن، در بستر دیالکتیک حضور دارند. «خود»، «خود» شناساست و آنچه می شناسد، چیزی جز «خودآگاهی» نیست. «جز خود» تنها در «خود»، در «خودآگاهی» خود بیان می شود. هگل می گوید: «عمل، ذهن را به عین منتقل می کند» (۱۵) آنچه به انسان تعیین انسانی می بخشد، کار انسانی است. واسطه ی خودآگاهی خدایگان، آگاهی بنده است و آگاهی بنده جز بیان موضوع در او نیست و موضوع تنها با عمل بنده در او بیان میشود. پس کار، تعیین بخش انسان متعین است. مارکس خواهد گفت که هگل در این تعبیر درست، تنها جنبه ی ایجابی (positive) مسئله را مورد توجه دارد و جنبه ی منفی آنرا نادیده می گیرد. هم از اینرو پوزیتیویسم او کاذب (False) یا غیر انتقادی است.

از نظر هگل، «متافیزیک سنتی نوعی دریافت فلسفی جزمی بود که واقعیتهای معقول را به عنوان واقعیتهای داده شده مبنای استدلال خود قرار می داد و قادر نبود وجود ذهن شناسا را بر این اساس توضیح دهد، چرا که جهان، در تصور وی قبلا و بدون دخالت ذهن ساخته و پرداخته شده بود. فلسفه ی تجربی هم این وجه مشترک با متافیزیک را داشت که به وجود جهانی تمام و داده شده [بیرون از ذهن و مستقل از آن] معتقد بود، با این فرق که خیال می کرد طبیعت این جهان طبیعی محسوس است و نه معقول. فلسفه ی انتقادی کانت از این هردو دیدگاه جزمی و مخالف و قرینه ی هم می گسلد، بی آنکه بر دوگانگی ای که فصل مشترک آنهاست، یعنی دوگانگی ذهنیت و عینیت غلبه کند.» (۱۶)

هگل تکلیف خود را با فلسفه ی پیش از خود و نیز با کانت روشن می کند. او با جایگزین کردن رابطه ی مدرک - محمول بجای ذهن - عین، ذهن را (که بهتر است آنرا اندیشه [thought] بنامیم) یکی از تجلیات محمول می کند. پس عین و ذهن هستی انفکاک ناپذیر دارند. این بدان معنی نیست که عین مستقل از ذهن وجود ندارد، یا عین تنها در تخیل یا توهم ماست، بلکه متضمن هستی

عینی مستقل، ذهن شناسا است. اینکه پیش از ذهن شناسا، عین مستقل وجود داشته یا خواهد داشت، پرسشی نادرست است. عین مادر ذهن است، مادری که هستی اش تنها در هستی فرزندش بیان می شود. این تناقض، تنها در درک هستی، به مثابه ی یک شدن بی آغاز و بی پایان، امکانپذیر است. در نتیجه اندیشه و ذهن یکی نیستند. اندیشه خود یک تجلی از ذهن است. ذهن آن غشای محیط بر اندیشه و عین است. ذهن، اثر است، اندیشه و عین ذره هستند؛ ذهن کلی است، اندیشه و عین جزئی هستند؛ ذهن، ذات مجرد کلی است، اندیشه و عین ذات معین جزئی. خودبیگانگی، جدایی انسان از ذهن است، یعنی جدایی اندیشه (ذهن) از ذهن.

دوگانگی اندیشه (ذهن متعین) از عین (شیء متعین)، تنها در تعین آنها، در ظهور آنها، در اعراض آنهاست. در هستی جوهری آنها یکی هستند و دیالکتیک این تعارض بین ذهن متعین و شیء متعین، در حرکتی (شدنی) بسوی وحدت جوهری است.

از نظر هگل، آنچه خارجیت شیء بر اندیشه یا اندیشه بر شیء را از میان برمی دارد، و اندیشه و شیء را بهم پیوند می زند، «از نظر اندیشه، استدلال نامیده می شود و از لحاظ اشیاء خارجی همان شدن و حرکت دیالکتیکی است.» (۱۷) پس: دیالکتیک را نه می توان به منطق صرف تقلیل داد، نه تا سطح حرکت ذاتی و مستقل از انسان، بالا برد.

هگل را از آسمان تا زمین دنبال کنیم، چرا که نعمات زمینی او بسیار پرپیما هستند. ضرورت آرمانی در بیگانگی خود، به شکل جامعه ی مدنی (جوهر سوپرکتیو دولت - تعبیر مارکس) و دولت سیاسی و قانون اساسی اش (جوهر عینی دولت - تعبیر مارکس) ظاهر می شود. هگل خود نام این دو را به ترتیب جوهر سوژه ی فردی و جوهر جهان عینی می گذارد. ضرورت آرمانی ایده ی مطلق است که در شکل نفی اش (یعنی در تعین اش) دو قطب متضاد جامعه ی مدنی و دولت سیاسی را می سازد. در حرکت دیالکتیکی این دو قطب است که هستی بشر بسوی خودیگانگی ایده ی مطلق (ضرورت آرمانی) به پیش می رود. حل این تناقض، تحقق رهایی بشر است. از اینرو است که

هگل آزادی را درک ضرورت می داند.

انقلاب فرانسه و شعار بورژوازی پیشتاز، برای هگل به مثابه ی حل تناقض دو قطب است. او مشتاقانه تحقق ایده ی مطلق خود را در برابر چشمانش می بیند: با ایجاد پارلمان، جزء (جامعه ی مدنی) خود را در کل (دولت سیاسی) متجلی می بیند و کل در جزء بیان می شود. خواهیم دید که مارکس، آزادی سیاسی (دمکراسی بورژوایی) را بخاطر تناقض ضروری و تناقض مادی اش به نقد خواهد کشید و خواهد گفت: «رهایی سیاسی بخودی خود، رهایی انسانی نیست. اگر شما [یهودیان] می توانید از نظر سیاسی رها شوید، بی آنکه از نظر انسانی رها شده باشید، این نقض و تضاد همه از شما نیست، از سرشت و از مقوله ی خود رهایی سیاسی است.» (۱۸) دستاورد زمینی هگل پربهاست. اگر بتوانیم سیر جدایی دولت از جامعه را در تحقق تاریخ انسانی نشان دهیم، و ضرورت رفع (supersession) این تناقض را برای بازگشت بشر به طبیعت بشری اش، ثابت کنیم، گام اصلی را با یاری هگل برداشته ایم.

با یکسو زدن پرده ی رازآمیز هگلی می توان دریافت که خودیگانگی بشر، ناشی از خارجیت وارونه ی ساخته های خود او (دولت، مذهب، نهادها) نسبت به اوست. رهایی بشر نیز غلبه بر این خودیگانگی است. غلبه بر مذهب، بر ایدئولوژی، و بزیر کشاندن دولت و نهادها، غلبه بر وارونگی واقعیت است. ایدئولوژی به مثابه ی آگاهی وارونه به واقعیت وارونه، سازماندهی ذهن برای تثبیت آنست، از اینرو متضمن رهایی نیست. خود به بند کشاننده ی آنست. ذهن اندیشنده، سوژه ی واقعی است و عینیت خود را در پراتیک می یابد. مخلوق قرار دادن این ذهن عینی، به رازپنداری کشاندن عینیت ناسوتی است.

فویرباخ

زندانی که هگل ساخته است، هزار تو و حصار اندر حصار است و راه بیرون

رفتن از آن بسی دشوار. چنانکه هرگاه منتقدین هگل، گمان رهایی از این زندان را برده اند، خود را با حصار ی دیگر روبرو دیده اند. گریز از هگل، بسیاری را به خدا و بسیاری دیگر را به زمین رسانده است، بی آنکه رهایی واقعی از تار و پود منطق و فلسفه ی هگل بدست آمده باشد. منتقدین هگل از اشتراوس گرفته تا برونو باوئر و حتی فویرباخ - در مواردی که خواهیم دید - تنها در عمارت بلند قامت منطق و فلسفه ی او بالا و پایین رفته اند و راهی به برون نیافته اند.

اشتراوس و باوئر «در زندان منطق هگل اسیرند». باوئر در گریز از زندان و در نقد به اشتراوس، «خودآگاهی انسان مجرد را جایگزین جوهر طبیعت مجرد می کند» و در نقد به ماتریالیستهای فرانسوی می نویسد: «آنها هنوز نمی توانستند دریابند که حرکت کل، تنها به مثابه ی حرکت خودآگاهی، واقعا برای خود هستی می یابد و با خود به وحدت می رسد.» (۱۹) به گفته ی مارکس و بدرستی، او فلسفه ی هگل را واژه به واژه نقل می کند. در نتیجه بیرون آمدن از قلعه ی فلسفه ی هگل، همیشه رهایی کامل نبوده است. کار فویرباخ در واقع عصیان عظیم در برابر این قلعه ی عظیم است. به باور من، فویرباخ می کوشد مبانی ماتریالیسم را که به دست هگل و به شیوه ای استادانه، رو به ویرانی گذاشته اند، دوباره بنا کند و در این راه گامهای استواری نیز برمی دارد. او بنظر مارکس «فاتح حقیقی فلسفه ی کهن» و «تنها کسی است که به دیالکتیک هگلی برخوردی جدی و انتقادی می کند.» (۲۰)

فویرباخ بر تقدم ماده و ثانویت اندیشه، بر کلی بودن ذهن و جزئی بودن عین، بر اینکه اندیشه ی ما تنها انعکاس واقعیات خارج از ذهن بر ذهن است، بر اینکه قدرت ادراک، محصول تکامل ماده در ارگانی بنام مغز انسان است، اصرار می ورزد.

او به پاسخگویی ایده آلیسم کهن و نیز هگل برمی خیزد. آیا جهان پیش از انسان وجود داشته است؟ آیا همین باور که جهان پیش از ما بوده است، خود زاده ی اندیشه ی (یا تخیل) انسان نیست؟ فویرباخ پاسخ می دهد: نه؛ و این

پرسش را برابر می‌نهد: اگر من به افلاطون و ارسطو فکر نکنم، دلیل آنست که آنها زمانی پیش از من نبوده‌اند؟ روشن است که بوده‌اند و مستقل از اندیشه‌ی من. (۲۱)

فوترباخ در اثبات هستی مقدم بر انسان، راه ترتیب زمانی را می‌پوید. این راه پهلوی به پهلوی تسلسل است، اما فوترباخ می‌خواهد دستاوردهای مثبت ماتریالیسم کهن را سکوی پرش خود قرار دهد و گامیابی جدی را بردارد. او نخست از انسان آغاز می‌کند: «انسان است که می‌اندیشد، که هست، که می‌داند که جوهر آگاه هستی و طبیعت، جوهر تاریخ، جوهر دولت و جوهر مذهب، اوست.» (۲۲) از اینجا تا مارکس راه دوری نیست. در فلسفه‌ی فوترباخ یک حلقه‌ی گمشده هست. مارکس آنرا خواهد یافت و با آن نقد را به پراکسیس (praxis) پیوند خواهد زد.

فوترباخ را دنبال کنیم. او دروازه‌ی بسیاری از دخمه‌های هگل را گشوده است و امکان نظراندازی بر درونمایه را بدست داده است. حتی اگر خود ندیده باشد. فوترباخ به اعتبار مارکس، در نقد هگل سه «دست‌آورد بزرگ» دارد:

۱- نشان داده است که فلسفه شکل و شیوه‌ی دیگری از هستی‌خودبیگانه‌ی طبیعت بشری است.

۲- رابطه‌ی «انسان با انسان» را پرنسیپ تئوری‌اش قرار داده است.

۳- در برابر نفی نفی هگل که مدعی است [شیوه‌ی] ایجابی مطلق است، [شیوه‌ی] ایجابی‌ای را می‌نهد که بر خود استوار است. (۲۳)

اعتبار فوترباخ را در نقد مارکس بر او بیشتر درخواهیم یافت.

مارکس

این میدان را هم‌اوردی دیگر بایسته است.

مارکس وارث همه‌ی پرسشهای فلسفه تا زمان خویش است. بار گران تقدم، زنجیره‌ی بی‌پایان تسلسل، اسکولاستیک اندیشه و هستی، رازآمیزی دین و دینی که به اندیشه درآمده است و پرسشهای دیرباز ماده و روح، همه بر دوش

او قرار گرفته‌اند. منتقدین هگل، بی‌آنکه گره را بکشایند، کار را آشفته‌تر کرده‌اند. تنها فوترباخ گامیابی جدی برداشته است، که خود ناکافی است. مارکس پاسخ به پرسشهای کهنه را با دگرگون ساختن آنها آغاز می‌کند، ما نیز برای ورود به کاخ عظیم اندیشه، دیدگاه و روش مارکس، از نادرستی طرح یک پرسش آغاز می‌کنیم: «آیا مارکسیسم فلسفه است؟». هر پاسخی به این پرسش، چه آری و چه نه، بخشی از حقیقت را پوشیده خواهد کرد. اگر مارکسیسم فلسفه است، خود آئینی دیگر است. مارکس به فوترباخ خرده می‌گیرد که او می‌خواهد، مذهبی زمینی را جایگزین مذهبی آسمانی کند. و اگر مارکسیسم فلسفه نیست، انسان و جهان را چگونه تبیین می‌کند. چگونه برآنست که انسان باید به دگرگونی جهان برخیزد. اگر مارکسیسم را تنها به علم محدود کنیم و مرز و حدش را در تعریف دقیقی بازشناسیم، آیا به پوزیتیویسم غیرانتقادی دچار نخواهیم شد؟ چیزی که مارکس به هگل نسبت می‌دهد؟

پرسش بدرستی اینست که جایگاه فلسفه در اندیشه‌ی مارکس چیست؟ نقش و وظیفه‌ی فلسفه چیست؟ با این تعریف آغاز می‌کنیم: مارکسیسم علم‌رهایی پرولتاریا و از آنجا رهایی انسان است و این رهایی بدست نخواهد آمد، مگر آنکه فلسفه متحقق شود.

مارکس را در اثبات این مدعی از آغاز بکاویم: از نوشته‌های آغازین تا سرمایه. در این بخش خواهیم کوشید سیر اندیشه‌ی مارکس را در چند بخش بهم پیوسته عرضه کنیم. نخست نقد فلسفه‌ی هگل، که هم نقد هگل است به یاری فلسفه‌ی پیش از او، و هم نقد فلسفه‌ی پیش از اوست به یاری هگل. دوم، نقد فوترباخ، به مثابه‌ی حلقه‌ی اتصال بخش انتقادی (critique) و بخش ایجابی (positive)؛ و سوم دستاوردهای مارکس. بخش سوم را به دو نیمه بخش خواهیم کرد. در بخش اول جایگاه فلسفه را در اندیشه و روش مارکس روشن می‌کنم و در بخش دوم به دیدگاههای مارکس درباره‌ی مقوله‌ی پراکسیس خواهیم پرداخت.

مارکس و هگل

الف (جهان وارونه

دشواری مارکس نخست در اینجاست که باید نقد هگل را بسط داده و از چارچوب منتقدان او بیرون آورد. تا پیش از او، ناقدین هگل تنها به حذف جنبه‌ی ارتجاعی سیستم هگلی و حفظ جنبه‌ی انقلابی روش او محدود می‌شدند. مارکس برآنست که روش هگل را نیز تجزیه کند و حقیقت را از این تجزیه بیرون آورد. پس از اینجا آغاز می‌کند که: ۱ - رابطه‌ی مدرک (subject) و محمول (predicate) در روش هگلی وارونه است. ۲ - گذشته از این وارونگی، محمول نیز در خود وارونه جلوه داده شده است. ۳ - این وارونگی در محمول، محصول خودبیگانگی تاریخی است و در شکل واقعی‌اش، وارونه شده است.

پس: وظیفه‌ی فلسفه دریدن پرده‌ای است که این واقعیت وارونه شده را، وارونه می‌نمایاند؛ و وظیفه‌ی پرولتاریا، تحقق فلسفه به مثابه‌ی بازگرداندن جهان بر پای خود در پراکسیس است. از ادعای نخست آغاز می‌کنیم:

وارونگی اول: هگل آنچه را که خصلت نمای سوژه‌ی واقعی است از آن انتزاع می‌کند، به آن بصورت هستی (being) خودمختار، استقلال می‌دهد، تا بتواند سوژه‌ی واقعی را از آن بشکل محصول نتیجه بگیرد. مثلاً در لدیشه‌ی هگل، ضرورت ایده‌آل، که خود تجریدی از هستی بشری، یعنی یک نمود است، استقلال می‌یابد و جای سوژه را می‌گیرد. سپس در خودبیگانگی، بشکل دولت و جامعه‌ی مدنی بروز می‌کند. تا اینجا فلسفه‌ی هگل با رازآمیزی ویژه‌ی خود، بجای آنکه شکلگیری جامعه‌ی مدنی و دولت و ضرورت رهایی را از فرآیند تاریخ بشری نتیجه بگیرد، آنرا خودبیگانگی ضرورت ایده‌آل می‌داند، یعنی جامعه‌ی بشری نسبت به یکی از تجریدات همین تاریخ، ثانویت یافته است. واقعیت اینست که «انتزاعی‌ترین مقولات، با وجود اعتبار کلی شان

در همه‌ی ادوار، که خود نتیجه‌ی انتزاعی بودن آنهاست، هر قدر هم انتزاعی باشند، باز محصول شرایط تاریخی اند و تنها در درون شرایط تاریخی خود اعتبار دارند.» (۲۴) در نتیجه او بجای آنکه به سیاست شکل منطقی بدهد، به منطقش شکل سیاسی می‌دهد. (۲۵)

وارونگی دوم: در فلسفه‌ی هگل جامعه‌ی مدنی نسبت به دولت ثانوی است. دیدیم که هگل ضرورت ایده‌آل را در شکل خودبیگانه، یعنی متعینش، در دو قطب متضاد می‌بیند، یکی جامعه‌ی مدنی به مثابه‌ی جوهر ذهنی دولت و دیگری دولت سیاسی همراه با قانون اساسی‌اش به مثابه‌ی جوهر عینی دولت. حال آنکه بواقع «خانواده و جامعه‌ی مدنی پیش شرطهای دولت هستند.» (۲۶) بنظر مارکس در فلسفه‌ی نظری (همانگونه که در نزد هگل) این رابطه وارونه است. زیرا «هنگامیکه ایده [ای واقعی] سوژکتیویزه شود، سوژه‌ی واقعی - [انسان]، جامعه‌ی مدنی، خانواده و... - همه به لحظات (moments) غیرواقعی و عینی ایده بدل خواهد شد.» (۲۷)

در دستگاہی که مبارزه‌ی سیاسی جامعه برای رهایی و برای نفی رابطه‌ی فرادستی - فرودستی تنها لحظه‌هایی در تعین ایده‌ی مطلق باشند و بجای آنکه دولت را که خود مخلوق تاریخ بشری است، بزیر کشد، خود به مثابه جوهر ذهنی آن بحساب آید، رهایی بشری در شعارهای بورژوازی و در رهایی سیاسی و در تحقق «ضرورت ایده‌آل» بدست خواهد آمد.

دیدیم که برای هگل، پارلمان، رفع تضاد قطبین ذهنی (جامعه‌ی مدنی) و عینی (دولت سیاسی) دولت است. برای مارکس اما، این پارلمان به دو تناقض گرفتار می‌آید:

۱ - تناقض صوری: نمایندگان جامعه‌ی مدنی خود جامعه‌ای هستند که با انتخاب کنندگانشان رابطه ندارند... زیرا بمحض اینکه واقعیت یافتند، دیگر تحت اُتوریت قرار نمی‌گیرند. آنها باید نماینده باشند، اما نیستند.

۲ - تناقض مادی: آنها به مثابه‌ی نمایندگان امور عمومی، دارای اُتوریت هستند حال آنکه در واقعیت نماینده‌ی منافع شخصی هستند. (۲۸)

هگل از بالا به پایین حرکت می کند و با سوپراکتیویزه کردن سوژه ی واقعی (انسان) نمی تواند به تضادی که خود آفریده است، فایق آید. برعکس مارکس از پایین به بالا حرکت می کند و برای حل تناقضی که واقعی است، انقلاب و کمونیسم را پیش می کشد.

وارونگی واقعی: اگر هگل وارونگی رابطه ی دولت و جامعه ی مدنی را بشکل رازآمیز از بیگانه شدن ضرورت ایده آل نتیجه می گیرد و برای رفع آن تنها به رفع دولت در خود اکتفا می کند، مارکس وارونگی این رابطه را از فرآیند تاریخ انسانی نتیجه می گیرد: واقعیت جامعه ی بورژوازی وارونه است، زیرا وارونه شده است. رهایی سیاسی که تضاد هگل را برای او حل می کند، خود بهترین تعبیر از وارونگی واقعیت است. شعار برابری سیاسی، متضمن نابرابری اقتصادی است. زیرا آزادی سیاسی به معنی آزادی مالکیت خصوصی نیز هست و آزادی مالکیت خصوصی، یعنی نابرابری اقتصادی. در نتیجه تسلط مالکیت خصوصی بر جامعه ی مدرن، حاکم شدن مخلوق (مالکیت) بر خالق (انسان) است. مالکیت که باید متعلق به انسان باشد، انسان را متعلق به خود می کند و انسان که باید سوژه ی واقعی باشد، خود به محمول تبدیل می شود.

چنین است که واقعیت در جامعه ی مدرن، خود در شکل وجودیش، وارونه است؛ بجای حکومت انسان بر سرمایه، سرمایه بر انسان؛ بجای حکومت جامعه بر خود، دولت بر جامعه، بجای حکومت انسان بر کالا، کالا بر انسان؛ بجای حکومت انسان بر مذهب، مذهب بر انسان؛ بجای حکومت انسان بر ایدئولوژی، ایدئولوژی بر انسان؛ و بجای حکومت خالق بر مخلوق، مخلوق بر خالق حکومت می کند. اینست مفهوم وارونگی واقعیت.

این وارونگی حجابی نیست که مفسران بورژوازی فرآیند زندگی اجتماعی - یا به عبارت دیگر، فرآیند تولید مادی - بر واقعیت کشیده باشند، بلکه این وارونگی مربوط به خود این فرآیند است که باعث می شود در برابر اقتصاد سیاسی بصورت واقعی ظاهر شود. (۲۹) اقتصاد سیاسی مالکیت مقدس را

واقعی می داند، چرا که فرآیند تولید مادی این وارونگی واقعیت را بصورت واقعیت در برابر اقتصاد سیاسی نهاده است. پس، از نظر اقتصاد سیاسی (بورژوازی) نفی مالکیت، به مثابه نفی قاموس بشری، نفی فطرت انسانی است؛ حال آنکه در حقیقت باز پس گرفتن طبیعت بشری است. «این وارونگی، که به موجب آن، [واقعیت] حسی - مشخص به مثابه مادیت یافتن کل انتزاعی جلوه می کند، بجای آنکه کل انتزاعی محصول [واقعیت] مشخص باشد، خصلتنامی اکسپرسیون ارزش است.» (۳۰)

از اینجاست که مارکس راه را تا دریافت خصلت فتیشتی کالا، و خود بیگانگی، بدرستی می شناسد و می پیماید.

ب) مارکس و دیالکتیک هگل

بنظر مارکس، هگل در پدیدارشناسی ذهن مرتکب دو اشتباه می شود. او ثروت، قدرت و محصولات دیگر بشری را به مثابه هستی (entity) هایی جدا از هستی بشری و در شکل اندیشه در نظر می گیرد. برای او «مسئله این نیست که جوهر بشری (human essence) در راهی غیر بشری در تضاد با خود عینیت می یابد (= شیء می شود، objectify)، بلکه [مسئله اینست که جوهر بشری] در تضاد با اندیشه ی مجرد عینیت می یابد.» (۳۱)

از آنجا که هگل در دیالکتیک، «نفی نفی را از جنبه ی رابطه ی ایجابی درون آن به مثابه حقیقت و تنها مثبت؛ و از جنبه ی رابطه ی سلبی (negative) درون آن، به مثابه تنها کنش حقیقی (true act) و کنش خود تحقق یابی (Self-realizing act) همه ی هستی می بیند، صرفا بیان انتزاعی، منطقی و نظری حرکت تاریخ را کشف کرده است. این حرکت تاریخ هنوز حرکت واقعی انسان به مثابه سوژه ی داده شده نیست، [بلکه] به سادگی، فرآیند آفرینش آن و تاریخ ظهور آن است...» (۳۲)

به نظر هگل، خودآگاهی (= تحقق انسان) می داند که موضوعی خارج از او وجود ندارد، بلکه این موضوع بیگانگی خود اوست. هستی عینی، بیگانگی

خودآگاهی است. پس موضوع (مثلا طبیعت) یک هستی نفی شده است (نفی اول) که با نفی آن (نفی نفی) به خود بازمی گردد و خود را در خانه ی خود احساس می کند. بنابراین اگر مثلا مذهب، بیگانگی خودآگاهی است، با نفی (یا رفع: Aufheben/supersession) آن از بین نمی رود، بلکه به خانه ی خود باز می گردد. مارکس این تعبیر هگل را پوزیتیویسم کاذب او می داند و می گوید: «اگر من مذهب را به عنوان خودآگاهی بشری بیگانه شده بشناسم، بنابراین آنچه به عنوان مذهب می شناسم خودآگاهی من نیست، بلکه خودآگاهی بیگانه شده ی من است که در آن [مذهب] صدق کرده است. بنابراین، من می دانم که خودآگاهی ای که متعلق به جوهر خود من است، در مذهب صدق نمی کند، [مذهب موجد آن نیست]، بلکه در ویران کردن و رفع و جایگزینی مذهب است.» (۳۳) «بنابراین، در هگل، نفی نفی تصدیق وجود حقیقی از طریق نفی وجود ظاهری نیست، بلکه تصدیق وجود ظاهری یا وجود خودبیگانه در نفی اش [است]، یا نفی این وجود ظاهری به مثابه یک وجود عینی خارج از انسان و مستقل از او و تحویش (transformation) به درون انسان.» (۳۴) در نتیجه، نخستین وارونگی در روش هگل، اینگونه در دیالکتیک نفی نفی اش تجلی می یابد.

پس: اگر جامعه ی مدنی به نفی دولت برمی خیزد، از آنرو نیست که این وجود ظاهری را در حالت نفی اش تصدیق کند، یعنی رابطه ی فرادستی - فرودستی را در اشکال حکومت پاس دارد، بلکه می خواهد با نفی آن، آنرا متحقق کند. به عبارت دیگر، در خود بیان کند. هگل اما، از آنجا که محمول را مستقل و خارج از انسان تصور کرده است، از آنجا که برای او ایده مستقل از انسان موجود است، نفی نفی نیز برای او، نفی ایده ی نفی شده و بازگشتش به انسان است. سیر حرکت، در حقیقت کاملا برعکس است. مارکس نقد به نفی نفی در دیالکتیک هگلی را در نقد به پرودن هوشیارانه بکار می گیرد. نعمات زمینی هگل، دستاوردهای بزرگی هستند: پرودن (بقول مارکس مثل یک فیلسوف حقیقی) اصول اقتصادی را مقلاتی مجرد می داند که روابط اجتماعی تولید، تجسم آنها هستند. مارکس می گوید

مقولات اقتصادی تنها بیان تعوریک و انتزاعاتی از مناسبات اجتماعی تولید هستند... به عقیده ی او «آنچه هگل در حق مذهب کرده است، آقای پرودن می خواهد در حق اقتصاد سیاسی کند.» (۳۵)

نقد نفی نفی هگلی چگونه بکار آمده است؟ اگر بگوییم مقولات اقتصادی مقلاتی مجرد هستند، از نفی نفی هگلی قدمی فراتر ننهادیم، زیرا یک مقوله را (مثلا سرمایه را) در حالت هستی اش، تصدیق کرده ایم. اما اگر بگوییم که مقولات اقتصادی مقلاتی مجرد شده اند، در آنصورت در نفی دوم (نفی نفی) به پراتیک، به هستی واقعی باز می گردیم. اینست تفاوت بین ستایش کالا تا نفی کالا، ستایش مذهب در فلسفه تا نفی آن در پراکسیس.

از آنجا که هگل اندیشه را از عین نتیجه نمی گیرد، بلکه بر عکس عین را تعین ذهن می داند، در نتیجه دیالکتیک او یک طرح پیشینی است که قرار است واقعیت خود را در آن بگنجاند. یک تختخواب پروکروست* است.

اگر برای هگل دیالکتیک به مثابه محمل شدن عنوان می شود، برای مارکس روشی برای تحقق و درک این شدن است. (در بازآفرینی واقعیت، به نظر مارکس درباره ی دیالکتیک دقیقتر می پردازم.)

ج) انسان چیست؟

انسان جهان را در خود بازمی آفریند و برمی نمایاند. فرآیند این بازآفرینی، فرآیند پیچیده ای است که از یک تعمیم جزئی پیروی می کند. بازآفرینی هم فرآیند تحقق جهان است به مثابه یک کل، هم تحقق اندیشه است به مثابه ابزار شناخت و هم تحقق انسان است به مثابه نوع انسان.

فرآیند بازآفرینی، پیش از نقطه ی عطفی که آنرا به برنامایی پیوند می زند،

* Procruste یکی از شخصیتهای افسانه ای در یونان. او افراد را روی تختخوابی که داشت می خوابانید و برای آنکه اندازه ی تخت باشند، سر و دست آنها را باندازه ی تختخواب کوتاه می کرد.

هنوز به مثابه تحقق انسان نیست. نخستین کلمه، نخستین برنامایی است؛ نخستین برنامایی، نخستین رابطه است؛ و نخستین رابطه، نخستین قدم در راه تحقق انسان به مثابه انسان است. در واقع از نقطه ی عطف برنامایی است که باید فرآیند غربت بشری را آغازیده پنداشت، زیرا با نخستین برنامایی، کار تولد می یابد.

نخستین تجزیه ی کار به کار فکری و کار بدنی، نخستین گام در بیگانگی است. جادوگر دوران پالئولیتیک، نخستین انسانی است که محصول کار دیگری را تصاحب می کند. جادوی او (به مثابه نخستین مذهب) در تطابق با این تقسیم کار است. از این جادو، تا همزادگرایی (animism) در دوران نئولیتیک، تا خدایان المپ و تا پیدایی خدای یگانه و مذهب آسمانی، فرآیند خودبیگانگی در هرچه پیچیده تر شدن تقسیم کار، شکل می گیرد.

پس آنچه انسان را از دیگر موجودات متمایز می کند، اینست که به تولید زندگی مادی خود می پردازد و از طریق کار خود را متحقق می کند. رابطه، ممیز نوع انسانی از انواع دیگر است. این تعریف البته هنوز یکجانبه است، زیرا تنها جنبه ی ایجابی تحقق انسان را در نظر دارد. از این رو از هگل فراتر نمی رود. او نیز کار را به مثابه مشخص کننده ی نوع انسانی در نظر می گرفت و از نظر مارکس اهمیت کار او در همین «دیالکتیک سلبیت به مثابه اصل متحرک و مولد» بود، زیرا «انسان عینی» را «محصول کار خویش» می دید. اما آنچه در این تعریف نادیده گرفته می شد، جنبه ی نفی (یا سلبی) آن است. کار انسان را به مثابه نوع انسانی متحقق می کند، اما انسانی بیگانه. «مذهب، ثروت و غیره... تنها واقعیت بیگانه شده ی عینیت یافتگی [واقعیت بیگانه شده ی] نیروهای اساسی بشری [است] که در کار تولد یافته اند...» (۳۶)

نتیجه ی دیگر اینکه، تحقق انسان تنها بصورت یک موجود اجتماعی ممکن است، زیرا رابطه به عنوان ممیز انسان تنها در یک تعین عمومی معنی می دهد. رابطه ی یک نفر با خویش او را به خودآگاهی نوعی نمی رساند. هگل می گفت که واسطه ی خودآگاهی خدایگان، آگاهی بنده است.

آیا مقوله ی بازآفرینی و برنامایی، اغتشاش در هستی شناسی نیست؟ آیا مارکس از پاسخ صریح به چگونگی پیدایش انسان طفره می رود؟ چرا مارکس مثل ماتریالیستهای کهن، یکجانبه تقدم ماده بر ذهن را نمی پذیرد و کار را یکسره نمی کند؟

ویژگی و اهمیت مارکس دقیقا در همین است. فوئر باخست هایی که خود را مارکسیست می پندارند و نیز هگلین ها، بیشتر از بقیه اعتراض دارند. اگر به شیوه ی ماتریالیست های کهن، انسان را محصول استقرار آگاهی بدانیم، یا مانند ایدئالیست ها، انسان و هستی را از اصل موضوعه ی قیاسی (که مثل افلاطونی بهترین نوعش هستند) نتیجه بگیریم، در هر دو صورت انسان را مفعول هستی و تاریخ قرار داده ایم. در هر دو صورت کار ما حداکثر چیزی جز تبیین جهان نیست. کاری که فلسفه ی تا مارکس از آن پا فراتر ننهاده است. پس مارکس چگونه بر آن است تا انسان جهان را تغییر دهد. این فاعلیت از کجا نتیجه شده است؟ در هر دو شیوه ی مذکور، این واقعیت نادیده گرفته شده است که هر استقرار خود قیاس، و هر قیاسی خود استقرار است. روش مارکس، اما نه این و نه آن، که دیالکتیک بین این و آن، روش دیالکتیک است.

اگر قوانین ابدی و ازلی را بر انسان حاکم بدانیم و انسان را موضوع حدوث این قوانین قرار دهیم، چگونه از مذهب فراتر رفته ایم. «دیالکتیک حکومت هیچ چیز را بر خود نمی پذیرد و ذاتا انتقادگر و انقلابی است» (۳۷). پس رابطه ی انسان و طبیعت چیست؟ بنظر مارکس طبیعت و تاریخ انسان از یکدیگر جدایی ناپذیرند. «تا آنجایی که آدمی وجود دارد، تاریخ طبیعت و آدمی بهم پیوسته اند.» (۳۸)

برای آنکه پاسخ مارکس را دقیق کنیم، بهتر است انسان را به مثابه موجود زنده (چون گیاه و حیوان) از انسان به مثابه ی نوع انسان (انسان آگاه ← خود آگاه) از یکدیگر تفکیک کنیم (۳۹)

انسان به مثابه یک موجود زنده، برای هستی یافتن و برای بقا، به خارج از خود نیاز دارد. «انسان مستقیما یک موجود طبیعی است... یک موجود

طبیعی زنده... انسان به مثابه یک موجود طبیعی متجسد (corporeal)، حسی و عینی، موجودی است فناپذیر (suffering) مشروط و محدود. (۴۰)

دلیل مارکس برای خارجی بودن طبیعت نسبت به انسان، به عنوان یک موجود زنده، بسیار ساده و صریح است. انسان برای بقا به خارج از خود نیاز دارد. «گرسنگی، یک نیاز طبیعی است، بنابراین [انسان] به طبیعتی یا موضوعی (object) خارج از خود نیاز دارد تا خود را ارضاء و حفظ کند.» (۴۱)

این دلیل بسیار ساده و کافی، رازآمیزی نقد هگل به فیخته را از میان برمی دارد. همچنین ناکافی بودن دلیل فوئرباخ را برای اثبات هستی مقدم بر انسان، آشکار می کند. فوئرباخ می گفت که اگر من به افلاطون و ارسطو نیندیشم، آیا آنها وجود نداشته اند؟ و از این راه تقدم آنها را بنا بر ترتیبی زمانی اثبات می کرد. مارکس نشان می دهد که به چنین کاری نیاز نیست، زیرا این شیوه، انتزاع از آینده برای اثبات گذشته است. چنین انتزاعی تنها خصلت شناخت شناسانه دارد و نمی توان آنرا به هستی شناسی تعمیم داد. (روشن است که منطق هگلی در تبیین متناهی و نامتناهی [صفحه ۱۶ این نوشته] در ساختار این استدلال مارکس تا چه حد تاثیر دارد.)

استدلال مارکس را تا رسیدن به انسان اندیشمند و سپس فرآیند این اندیشمند شدن را دنبال کنیم. مارکس می گوید: «موجودی که موضوعی (object) خارج از خود ندارد، یک موجود عینی نیست.» اما آیا تنها نقش موضوع خارج از یک موجود عینیت بخشیدن به موجود است؟ نه. موجودی که به من عینیت می بخشد، خود را نیز در من بیان می کند، یعنی او موضوع عینیت بخش من و من بیان کننده ی او خواهم شد: «خورشید برای گیاه یک موضوع است، موضوعی اجتناب ناپذیر و ضروری که حیاتش را تصدیق می کند، [اما] گیاه نیز برای خورشید یک موضوع است. [موضوعی که] نیروی حیاتبخش او را بیان می کند.» (۴۲) از سال ۱۸۴۴ (دست نوشته های اقتصادی و فلسفی) تا ۱۸۶۷ (کاپیتال جلد ۱) راه دوری نیست: ارزش یک دست لباس در بیست متر پارچه بیان می شود و ارزش ۲۰

متر پارچه در یکدست لباس: اکسپرسیون ارزشی. «به مجرد آنکه من موضوعی داشته باشم، آن موضوع، مرا موضوع خود می کند.» (۴۳) پس طبیعت (بعنوان موضوع) به انسان عینیت می بخشد و بناگزی در انسان بیان می شود: خدا بی آفریده ای که بخواندش معنی نداشت!

اما، بیان طبیعت در انسان و طبیعت انسانی در انسان، بیانی آگاهانه است. بهتر است بگوییم فرآیندی آگاهانه دارد. «بشر تنها یک بود (being) طبیعی نیست، بلکه یک بود طبیعی بشری است... او باید خود را هم در هستی اش و هم در شناختش (knowing) تأیید و متحقق کند. نه طبیعت عینی و نه طبیعت ذهنی در شکلی به کفایت [آماده] بصورت بلافصل به موجود انسانی عرضه نمی شوند. همانگونه که هر چیز طبیعی باید هستی بیابد، انسان نیز، فرآیند منشاء (origin) خود را در تاریخ دارد. اما برای انسان، تاریخ فرآیندی آگاهانه است.» (۴۴)

انسان با بازآفرینی اندیشیده ی واقعیت در خود است که به عنوان نوع انسان متحقق می شود. در این بازآفرینی و برنامایی است که انسان مهر خود را بر طبیعت می زند و به تغییر آن برمی آید. انسان با تولید زندگی مادی خود، انسان می شود: تاریخ طبیعت از تاریخ آدمی جدایی ناپذیر است.

انسان، سوژه ی رنسانس هستی است. فرآیند پیدایی نخستین سلولی که قدرت آگاهی یافته است، فرآیند بازپیدایی جهانی تازه است و تولد انسان، به مثابه ی تولد دوباره ی جهان است. تولد جهان انسانی. در فرآیند این بازآفرینی است که انسان از آنچه خود می سازد فاصله می گیرد و جدا و بیگانه می شود. (۴۵) سیر تاریخ انسانی، سیر جدایی انسان از آفریده ی خویش و سیر مبارزه ی انسان برای با خود یکی ساختن آفریده ی خویش است: دولت در جامعه بیان شود، آزادی هرکس مقدمه آزادی جامعه باشد، هر کس به اندازه ی نیازش از آفریده اش بهره بگیرد. کلام مولانا زمینی می شود:

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش
باز جوید روزگار وصل خویش

بحث را پی بگیریم: آیا مارکس در اینجا تمایزی با هگل ندارد؟ چرا دارد. و این تمایز هم بسیار دقیق و هم مهم است: «برای هگل طبیعت بشری، معادل خودآگاهی است، بنابراین همه ی بیگانگی بشری چیزی بجز بیگانگی خودآگاهی نیست. هگل بیگانگی خودآگاهی را به مثابه ی بیان بیگانگی واقعی طبیعت بشری، بیانی که در دانش و اندیشه بازتاب یافته است، در نظر نمی گیرد.» (۴۶) در حالیکه، «بشریت طبیعت، طبیعت به مثابه ی محصول تاریخ و محصولات انسان، جدا از این است که آنها محصولات ذهن مجرد و بنابراین مولفه های ذهن، [یا] اشکال هستی اندیشه هستند.» (۴۷) طبیعت بشری بیگانگی ایده ی مطلق (مجرد) نیست، بلکه طبیعتی است که بشر خود در بازآفرینی واقعیت، جدا از خود می آفریند و از این رو نسبت به او بیگانه است. رساترین و دقیقترین بیان مارکس را می توان در مقدمه به گروندریسه یافت: «مشخص، مشخص است... [ولی] از دید اندیشه [یعنی در بازآفرینی] نوعی همنهاد، نوعی نتیجه است و نه نقطه ی عزیمت، حتی اگر در عمل به صورت نقطه ی عزیمت و بنابراین نقطه ی عزیمت مشاهده و ادراک باشد...» (۴۸) یا: «منظور از رسیدن به مشخص از طریق اندیشه همانا دست یافتن به واقعیت مشخص و بازتولید اندیشیده ی آن است اما این به هیچ روی به معنای تعیین روند تکوین خود واقعیت مشخص نیست.» (۴۹) فریاد هگلین ها به آسمان خواهد رفت! هستی شناسی مارکس و جایگاه انسان در آنرا در نقد به فوئرباخ دنبال خواهیم کرد.

نقد فوئرباخ: حلقه ی پیوند

مارکس در نقد فوئرباخ، بقایای فلسفه ی نظری را نیز زیر مهمیز نقد می گیرد. او مشاجره بر سر واقعی بودن یا غیر واقعی بودن تفکر انسانی را جدا از پراتیک انسانی، مسئله ای اسکولاستیک می داند (تز دوم). بعد از

این در گروندریسه خواهد گفت که: «مادام که فعالیت صرفاً کلامی و نظری بر جای خود باقی است، موضوع اندیشه هم وجود مستقل خود را بیرون از ذهن حفظ خواهد کرد.» (۵۰)

نکته ی کلیدی و مورد مشاجره در تزه های مارکس درباره ی فوئرباخ، مفهوم پراتیک است. درک روشن از این نکته ی کلیدی است که آنرا به مثابه ی حلقه ی پیوند نقد منفی (negative critique) در اندیشه ی مارکس به نقد مثبت (positive critique) قرار خواهد داد. در نتیجه به نخستین تز که مهمترین نیز هست، پردازیم. مارکس در این تز به کل ماتریالیسم پیش از خود و نیز فوئرباخ خرده می گیرد که واقعیت (reality) را تنها در شکل موضوع (object) در نظر گرفته اند، نه به مثابه ی پراتیک، یعنی فعالیت حسی بشری. در نتیجه بسط و انکشاف فعالیت حسی بشری به مثابه ی واقعیت را، ایدئالیسم از آن خود کرده است، ایدئالیسمی که البته فعالیت (activity) واقعی و حسی را چنان که هست به رسمیت نمی شناسد.

نکته ی بسیار اساسی در نخستین تز مارکس درباره ی فوئرباخ اینست که به اعتقاد مارکس، فوئرباخ خواستار موضوعاتی (objects) حسی، واقعا متمایز از موضوعات اندیشه ای است. او فعالیت بشری را به مثابه ی فعالیت عینی [gegenständlich / برابر ایستا/ شیئی] در نظر نمی گیرد. *

بکار بردن صفت gegenständlich (برابرایستا گونه) برای فعالیت انسانی از

* واژه ی Gegenstand در آلمانی بیشتر به معنی شیء بکار برده می شود. نیز واژه های gegenständlich به معنی شیئی و Gegenständlichkeit به معنی شیئیت از همین ریشه اند. انتخاب این واژه از سوی مارکس بیشتر برای تاکید بر جنبه ی شیء کونگی بوده است، زیرا در زبان آلمانی، معادل «چیز» در فارسی، thing در انگلیسی و chose در فرانسوی، واژه ی Ding نیز وجود دارد. همچنین واژه ی objektiv در آلمانی، معادل عینی در فارسی، objective در انگلیسی و objectif در فرانسه نیز، در زبان آلمانی هست. در نتیجه انتخاب معادل شیء برای Gegenstand، عین برای objekt، چیز برای Ding مناسبتر و رساتر است. (بر اساس مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد ۳، ص ۵)

سوی مارکس بیپوده نیست، زیرا در زبان آلمانی واژه ی *objektiv* نیز به همین معنی موجود است. شئییتی که مارکس برای فعالیت انسانی قائل می شود، همان چیزی است که تجلی آنرا در کار انسانی (کالا) می بینیم. در نتیجه از نظر مارکس آنچه حقیقی (یا سوژه) است، فعالیت انسانی است و آنچه تجلی این فعالیت است (predicate) کالا است. وارونگی رابطه ی سوژه - محمول در مناسبات بورژوایی دقیقاً به همین معنی است. یعنی بجای آنکه سرمایه در اختیار و برده ی انسان باشد، انسان در اختیار و برده ی سرمایه است. آنچه این رابطه را در شکل وارونه اش تثبیت می کند، ایدئولوژی است و آنچه بر جای خویش قرار گرفتن آنرا متحقق می سازد پراکسیس است، زیرا پراکسیس خود فعالیت عینی است. فوئرباخ اما، از آنجا که پراتیک را تنها در تجلی کثیف یهودی وارث درنظر می گیرد، «نمی بیند که جهان حسی پیرامون او چیزی بلاواسطه و داده شده از ازل نیست که همواره همان باشد، بلکه فرآورده ی صنعت و وضع اجتماعی است. آنهم بدین معنی که فرآورده ای تاریخی است... حتی موضوعات، وجدان حسی، تنها از راه تکامل اجتماعی صنعت و مراوده ی بازرگانی به او داده شده است. درخت گیلاس مانند همه ی درختهای میوه چنانکه می دانیم تازه چند قرن پیش از راه بازرگانی در منطقه ی ما کاشته شده است، از اینرو تازه بوسیله ی این عمل جامعه ای معین در زمانی معین، به موضوع "وجدان حسی" فوئرباخ تبدیل شده است...» (۵۱)

فوئرباخ نمی تواند به اهمیت فعالیت انسانی به مثابه ی فعالیت پراتیک - انتقادی، به مثابه فعالیت انقلابی دست یابد، زیرا او «مانند تئوریسین های دیگر می خواهد تنها آگاهی درستی از واقعیت موجود پدید آورد، در حالیکه برای کمونیست واقعی، مسئله اینست که این واقعیت موجود را سرنگون سازد.» (۵۲) فوئرباخ، منشاء مذهب [ایدئولوژی] را در انسان مجرد می جوید، پس آنرا نمی یابد و خود به مذهب [ایدئولوژی] عشق درمی غلطد. مارکس ریشه ی مذهب [ایدئولوژی] را در مناسبات اجتماعی تولید و بازتولید زندگی واقعی می جوید و راه فایق آمدن بر آن را، در تغییر انقلابی مناسباتی می داند که مستلزم پیدایی و هستی مذهب [ایدئولوژی] است.

مارکس و (انگلس) دیدگاه خود را، نگرشی می داند که «پراتیک را از ایده توضیح نمی دهد، بلکه صورت بندی های ایده را از پراتیک مادی توضیح می دهد. و از آنرو بدین نتیجه می رسد که همه ی چهره ها و فرآورده های آگاهی نه از راه نقد نظری، نه از راه مستحیل شدن در "خودآگاهی" یا تبدیل به اشباح و ارواح و عزایم و غیره، بلکه تنها از راه برانداختن روابط واقعی اجتماعی که موجد آن اباطیل ایده آلیستی است، می تواند از میان برود.» (۵۳)

نقد فوئرباخ، پایان نقد فلسفه ی نظری و سرآغازی بر نقد «ایدئولوژی آلمانی» است؛ برای مارکس: تسویه حسابی با خود، با وجدان فلسفی خود که باید به «نقد جوته ی موشها سپرده می شد؛ و چه خوب که نشد. تزهایی مارکس درباره ی فوئرباخ، پل پیوند گذشته و آینده ی مارکس هستند. پلی که گسست از فلسفه ی نظری را به پراتیک انقلابی پیوند می زند: «نقطه ی عزیمت ماتریالیسم نوین جامعه ی بشری، یا بشریت اجتماعی است.» (تر دهم)

دستاوردها

الف) جایگاه فلسفه

باز گردیم به پرسش نخستین؛ گفتیم که فلسفه محصول سیر غربت بشر و خود تاریخنگار آن است. فلسفه کوشیده است برای تحقق آرمانهای بشر در شناخت هستی و در شناخت جایگاه بشر در آن راهی بجوید. شاهرخ مسکوب در «مقدمه به رستم و اسفندیار» می نویسد: «نه هرگز مرد ششصد ساله ای در جهان بود و نه روئین تنی و نه سیمرغی تا کسی را یاری کند... نه عمر رستم واقعیت است نه روئین تنی اسفندیار و نه وجود سیمرغ، اما همه حقیقت است و این تبلور اغراق آمیز آلمان های بشر است و در وجود پهلوانانی "خیالی"». فلسفه کوشیده است موقعیت انسان را نسبت به آرمانهای روشن کند. انسان را در جبر و اختیار تحقق آرمانهایش بشناسد و بشناساند. اکنون، با این تفاخر اندیشه ی بشر (فلسفه) چه باید کرد؟ آیا با

روی گرداندن از آن، فلسفه واسطه‌ی وجودیش را از دست می‌دهد؟ آیا با نادیده گرفتن فلسفه پرسشهای انسان جستجوگر به پایان می‌رسد؟ نه، تنها در تحقق بخشیدن به مقولات فلسفه، به آرمانهای فلسفه در عمل است که فلسفه خاموشی خواهد گرفت. تنها در پاسخ عملی پرسشهای فلسفه است که فلسفه رخت بر خواهد بست. آیا بی‌زمینی کردن جمهریت افلاطون، می‌توان از مدینه‌ی فاضله چشم پوشید؟ آیا آرمان‌رهای، بی‌تحقق‌رهای از دست خواهد رفت؟ آیا جز از طریق یک پاسخ عملی می‌توان داستان شیء فی نفسه کانت را به پایان رسیده دانست؟ آیا جز از طریق کاربست «شهود» علمی در چارچوب یک روش دیالکتیک می‌توان از منطق فرا خودنگر کانت چشم پوشید؟ آیا جز از راه تحقق آزادی‌زمینی، آزادی بشری، می‌توان رازآمیزی ضرورت ایده‌آل هگل را کناری نهاد؟ آیا جز از طریق وارونه ساختن جهان وارونه، در یک پراتیک انقلابی، در یک انقلاب ودر تداوم یک انقلاب می‌توان وارونگی فلسفه‌ی هگلی را به تحقیق نفی (Aufhebung) کرد؟ فلسفه، به مثابه ابزار روشنگری می‌تواند و باید، ناقد فلسفه به مثابه «مذهبی که به اندیشه درآمده و بسط یافته» باشد، اگر، به کارگیرنده‌ی خود را بیابد. «وظیفه‌ی بلافصل فلسفه... پرده برگرفتن از خودبیگانگی در شکل ناسوتی (غیرمقدس unholly) آن است، هنگامیکه خودبیگانگی در شکل آسمانی (مقدس holy) اش برملا شده است.» (۵۴) و این وظیفه چگونه ودر دستان چه کسی تحقق خواهد پذیرفت، در دست آن نیروی جامعه که او نیز خود، توان در گذشتن از خود را در خود دارد: پرولتاریا.

«رهای آلمان، رهای بشر است. مغز (head) این رهای فلسفه و قلبش پرولتاریا است. فلسفه نمی‌تواند خود را بی‌در گذشتن پرولتاریا از خود، متحقق کند و پرولتاریا نمی‌تواند، از خود درگذرد، مگر فلسفه را متحقق سازد.» (۵۵) این فرایند، تنها پویشی است از یک راه، از راه پراتیک. اکنون می‌توان، دیدگاه مارکس را در باره‌ی نقش و جایگاه فلسفه به روشنی دید. به تعبیر دیگر، می‌توان ارتباط لاینفک تئوری و پراتیک را بر بستر دیالکتیک مشاهده کرد. پرولتاریا بدون تئوری به نفی خود برنخواهد آمد و

تئوری، بی‌آنکه پرولتاریا در پراتیک خود متحققش کند درحوزه‌ی فعالیت کلامی اندیشه باقی خواهد ماند.

انسان، در نفی هستی، در شکل بازآفرینی، راه غربت را پیموده است ودر نفی بازآفرینی با خود یگانه خواهد شد. رهایی، در نقد خود، تحقق می‌یابد. دیالکتیک، قانون این بازآفرینی، قانون سیر حرکت غربت، قانون نقد خود و قانون بازگشت به طبیعت بشری است.

فلسفه، سلاح روشنگرانه‌ی پرولتاریا و پرولتاریا سلاح مادی فلسفه است: «فلسفه، سلاح مادی خود را در پرولتاریا می‌یابد و پرولتاریا سلاح روشنگرانه (intellectual) ی خود را در فلسفه پیدا می‌کند.» (۵۶)

پس به جنجال دیالکتیک به مثابه‌ی قانون طبیعت، قانون اندیشه و قانون سیر تاریخ نیز بپردازیم. انسان، در شناخت جهان، که با پیدایی او به مثابه‌ی انسان، همروند است، قانون هستی را کشف می‌کند. این کشف، اما در حوزه‌ی بازآفرینی است. به اصطلاح رایج در حوزه‌ی تئوری است. پس کشف دیالکتیک، در فرایند بازآفرینی هستی، خود چیزی جز روش این بازآفرینی، روش این شناخت نیست. انسان، دیالکتیک را در پراتیک خود متحقق می‌کند و پراتیک انسان، هنجار موجودی به خودآگاه است. منجمد ساختن دیالکتیک در منطق، به همان اندازه خطا است که لاهوتی کردن آن در فلسفه: در غلطیدن به کانت از یکسو و هگل از سوی دیگر. پراتیک انسان خود محمل تحقق دیالکتیک است، پس نسبت به آن ثانوی نیست، اولی هم نیست.

در افتادن به هر یک از این دو انحراف، انسان را در برابر مشیتی آسمانی یا زمینی قرار خواهد داد که نسبت به آن بی‌اراده و زبون خواهد بود. کسی که می‌پندارد انسان چون سنگی در حوزه‌ی جاذبه‌ی زمین (و به فرمان قانون نیوتون) بی‌اراده بر زمین سقوط خواهد کرد، با کسی که به مشیت الهی معتقد است، تفاوت چندانی ندارد. دیالکتیک مشیت زمینی نیست، ضرورت کمونیسم را نمی‌توان از تقدیرگرایی نتیجه گرفت. پراتیک انسان را نمی‌توان از دیالکتیک نتیجه گرفت. بلکه به عکس، دیالکتیک خود تحقق و درک پراتیک انسان است. ضرورت کمونیسم را از قانونی ماوراء انسانی نتیجه

نمی گیریم، بلکه قانون حصول به کمونیسم را از پراتیک انسانی به دست می آوریم. دیالکتیک تاریخ، تختخواب پروکروست نیست. آنها که می کوشند دست و پای شیوه ی تولید آسیایی را آنقدر کوتاه کنند تا در تختخواب فتودالیسم ژرمنی بگنجد، آنها که در برابر چشمان حیرت زده شان، سوسیالیسم به «سوسیالیسم» نوع شوروی بدل می شود، تنها اسیر تقدیرگرایی خویشند. مارکسیسم، علم تحقق رهایی انسان، در حوزه ی جاذبه ی کمونیسم است اما انسان سنگ نیست. انسان هم موضوع این علم و هم مدرک آن است. سنگ قانون جاذبه ی نیوتون را نیافریده است، اما انسان، آفریدگار هستی خویش است، نیز انسان بازآفرین کل طبیعت است، پس می تواند به توضیح خود بسنده نکند، به تغییر خود نیز برآید.

«با نشان دادن واقعیت، فلسفه ی قائم به ذات (selbständig) واسطه ی وجودیش را از دست می دهد و جای آن می تواند حداکشی، جمع بندی ای از همگانه ترین نتایجی نشیند که می توان از مشاهده ی تکامل تاریخی انتزاع کرد.» (۵۷) نتیجه بگیریم: حقیقت هستی، هستی بازآفریده توسط انسان (بیان هستی در انسان و نه انعکاس آن)* و تاریخ انسانی هم روند هستند. انسان با بازآفرینی جهان، در برابر جهان بیگانه قرار گرفته است، همانگونه که با تولید زندگی مادی، تاریخ خود را ساخته و خود را با آن بیگانه یافته است. دیالکتیک قانون رفع این بیگانگی است. انسان، در روند بی پایان هستی، به طبیعت خود بازمی گردد.

روش انسان در تطابق جهان بازآفریده شده (عین اندیشه thought object)، با جهان واقعی (عین واقعی real object)، دیالکتیک است و ابزار آن دانش مثبت. جهانی که انسان آفرید، جهانی بود از آغاز با خدایان بسیار، اما این خدایان خود محصول بازآفرینی جهان بوده اند، پس روش انسان در نفی آنان، یعنی در نفی جهانی که در خود بیان شده است، روشی دیالکتیکی است. در جهانی که انسان آفریده است، زمانی خورشید به گرد زمین می چرخید

* توضیح بیشتر در این باره را در ضمیمه ی ۱ بخوانید.

(بطلمیوس)، اما انسان برای دریافت این حقیقت که زمین به دور خورشید می چرخد، مفهوم پیشین خود را نفی می کند و محاسبات کپرنیک و گالیله (علم مثبت) و سپس تلسکوپ و سفینه فضایی و... آنرا اثبات می کند. در جهانی که انسان آفریده است، زمانی ماده مخلوق خداست. یعنی از نیست، هست شده است. انسان با دریافت بقای ماده و انرژی مفهوم پیشین خود را نفی می کند و با قانون بقای ماده و انرژی (علم مثبت) آنرا اثبات می کند.

انسان در تولید زندگی مادی، تاریخ خود را می سازد. روش انسان و قانونی که متضمن حرکت این تاریخ است، دیالکتیک است. انسان در هر دوره از زندگی خود محصول مناسباتی است که از تولید زندگی مادی توسط او ناشی شده اند. این مناسبات در طول تاریخ، جای خود را به مناسبات دیگری می دهند، یک مجموعه ی روابط جایگزین مجموعه ی دیگری می شود. روش انسان در ادراک این دگرگونی نیز دیالکتیکی است. پس ابزار و شیوه ی حرکت انسان در تاریخ خود دیالکتیکی است و آنچه این تغییر را متحقق می کند پراتیک انقلابی انسان است. پراکسیس. (۵۸)

دیالکتیک قانون همگرایی پدیدار (Phänomen) و ذات (Nomen) در جدالی جاودانه است. دیالکتیک قانون پیعودن فاصله ی پرده ی بلورین، تا شیء فی نفسه، در تونل کانت است.

ب) پراکسیس

انسان در تولید زندگی مادی، در هستی اجتماعی خود، روابطی را با طبیعت و دیگر افراد جامعه بوجود می آورد که در هر مرحله، بر مسیر تاریخی حرکت او حاکم می شوند، بگونه ای که می توان گفت انسان خود نسبت به آنها بلااراده می شود. به عبارت دیگر، اراده ی انسان در تولید هستی مادی خود مناسباتی را بوجود می آورد که خود تعیین کننده اراده ی انسانی نیز می شود. اینکه بگوییم انسانها نسبت به مناسبات تولیدی که در آن تولد یافته اند، ناآگاهی دارند، بدین معنی نیست که این مناسبات کاملاً منتزع از

انسان، پدید آمده و مستقل از انسان می‌پویند. تنها می‌توان گفت که از مشاهده‌ی سیر تاریخی، می‌توان نتایجی را انتزاع کرد که بر اساس آن نتایج انسانها تاریخ هستی خود را پوییده‌اند. اما از آنجا که پدید آورنده‌ی این نتایج همگانی پراتیک انسانهاست، پس انسانها در ادامه‌ی پراتیک خود می‌توانند منشاء تحقق شیوه‌های زیست دیگری نیز باشند که در تاریخ بعدی می‌توان نتایج همه‌گانه‌ای را از این شیوه‌ها، در قیاس با نتایج همه‌گانه گذشته انتزاع کرد.

پس تعریف کنیم: پراکسیس عمل جامعه‌ی انسانی بر اساس همه‌گانه‌ترین نتایجی است که از تاریخ گذشته‌ی او انتزاع شده و خود موجد نتایج تازه است.

(مثلاً تا پیش از انقلاب اکتبر و بر اساس همه‌گانه‌ترین نتایجی که از تاریخ انتزاع شده بود، الفای مناسبات سرمایه‌داری در یک جامعه‌ی می‌بایست به جامعه‌ای بعد از سرمایه‌داری راه برد. شکل امروز جامعه شوروی نشان می‌دهد که شکل دیگری نیز محتمل الوقوع بوده است.) پس پراتیک ۶۸ سال گذشته می‌تواند تجرید تازه‌ای از تاریخ را به دست دهد: نفی مناسبات استثمار در سرمایه‌داری، می‌تواند به مناسبات استثمار دیگری تحویل شود.

روشن است که نتایج تازه لزوماً به معنی نفی نتایج کلی گذشته نخواهد بود، بلکه عموماً آنها را بسیط‌تر خواهد کرد. از اینجا به دو برنهاد مهم دست می‌یابیم:

۱- ترتیب تکوین تاریخی، تکوینی خطی (linear) نیست، بلکه ترکیبی جزئی (partial) است. اشکال گوناگونی که جوامع در طول تاریخ بخود می‌گیرند هم مبتنی بر بسط شرایط خودویژه‌ی آنها است و هم در تاثیر و تاتر نسبت به اشکال جوامع دیگر است. پدیداری مناسبات سرمایه‌داری در هند، تنها ناشی از انکشاف درونی نیروهای مولده‌ی جامعه‌ی هند نبود، بلکه استثمار انگلیس در این زمینه نقش اساسی ایفا کرد. بهمین دلیل تحویل از یک شکل‌بندی اجتماعی - اقتصادی به شکل بندی دیگر نیز، همیشه - وگاه به

هیچ وجه - نمی‌تواند معلول بسط تاریخی مناسبات تولیدی همان جامعه باشد؛ انتقال از سرمایه‌داری به کمونیسم، در شرایطی که مناسبات سرمایه‌داری در جهان حاکم است، عملی نخواهد شد. تحقق سوسیالیسم امری جهانی است. ۲- انقلاب؛ اگر بشکلی یک جانبه انسانها را نسبت به سیر تحول تاریخی جامعه بلااراده تصور کنیم، انقلاب مفهوم خود را از دست خواهد داد. بدین معنی که هر یک از روابط حاکم در یک جامعه، همواره (مستقل از انسانها) پا بر جای خواهد ماند و یا بخودی خود به روابطی دیگر تحویل خواهد شد. اما اگر بپذیریم که پراتیک انسانی، هم خالق و هم مخلوق این مناسبات است (تزدوم در باره‌ی فوئرباخ) می‌توانیم به انقلاب، به مفهوم گسست در پیوستگی و پیوستگی در گسست پی ببریم.

«تاریخ چیزی نیست جز قوای تک تک نسلیها که هر کدام مواد، سرمایه‌ها و نیروهای تولید بدست آمده از همه‌ی گذشتگان را مورد بهره‌برداری قرار می‌دهند، از آنرو از سویی تحت شرایط کاملاً تغییر یافته فعالیت موروئی را ادامه می‌دهد و از سوی دیگر، با فعالیتی کاملاً تغییر یافته، شرایط کهن را تغییر می‌دهد.» (۵۹) این تغییرات، همواره با تعبیری از تاریخ و مناسبات تولیدی انسان (ایدئولوژی)، از سوی براندازندگان مناسبات پیشین همراه بوده است، تعبیری که با حاکم شدن مناسبات جدید، خود به تعبیر حاکم از هستی و مناسبات انسانی بدل شده است. زیرا، «هر طبقه‌ی نو که جایگزین طبقه‌ای شود که پیش از او فرمان می‌راند، برای پیشبرد منظورش نیز که شده ناچار است منافع خود را چون منافع مشترک همه‌ی اعضای جامعه جلوه دهد و اگر بخواهیم به زبان اندیشه سخن بگوییم به افکارش شکل همگانی دهد، آنها را چون تنها افکار معقول و جهانشمول جلوه دهد.» (۶۰) و در نتیجه آرمانی که خود برای آن مبارزه می‌کند را نماینده آرمان کل جامعه بدانند. به تعبیر دیگر به افراد دیگر جامعه حداکثر تا آن حد اجازه برخورداری از نتایج بدست آمده را بدهد که خود برخوردار شده است. «بورژوازی فرا نسه [هنگامیکه] فرمانروایی آریستوکراسی را برانداخت، از این راه برای بسیاری پرولترها ممکن ساخت که از پرولتر بودن بالاتر روند، ولی تنها تا آنجا که

بورژوا شوند. (۶۱)

اما، از آنجایی که سیر تاریخ انسانی، سیر بیگانگی انسان با طبیعت خویش است، هر یک از این تغییرات، تنها واقعیت وارونه را منعکس می کنند و بدین ترتیب تصویری که از واقعیت ارائه می دهند، تصویری وارونه است. به تعبیر دیگر، آگاهی انسان در این تعبیرات، آگاهی وارونه به واقعیت است که خود وارونه است (ایدئولوژی)، یا به تعبیر مارکس «در همه ی ایدئولوژی ها، انسانها و روابطشان همچون در صفحه ی دوربین وارونه بچشم می خورند. این پدیده همان گونه از جریان تاریخ زندگیشان سرچشمه می گیرد که وارونگی اشیاء بر پرده ی چشم از جسمیت بلاواسطه ی آنها...» (۶۲)

پس: هر دگرگونی، وقتی یک نظام فرادستی - فرودستی را با نظام دیگر جایگزین می کند نمی تواند خود حامل ایدئولوژی نباشد، زیرا ناگزیر است وارونگی جهان را زیر حجاب تصویر تازه ای پنهان دارد و آنرا در شکل نظام سلسله مراتبی تازه (تخته بندی alternity) تثبیت کند. «همه ی این نمود که گویا فرمانروایی طبقه ی معینی، تنها فرمانروایی افکار معینی است، طبیعتاً هنگامی خود پایان می پذیرد که اصولاً فرمانروایی طبقات به عنوان شکل نظام اجتماعی پایان پذیرد، یعنی هنگامیکه دیگر نباید منافعی ویژه، چون همگانه، ویا همگانه چون فرمانروا، جلوه داده شود.» (۶۳)

مارکس بر آنست که نیروی این تغییر پرولتاریا است. زیرا پرولتر به عنوان حامل نیروی کار، تناقض و وارونگی سرمایه داری (و در نتیجه کل نظام خود بیگانه را) در خود بیان می کند. پرولتاریا با نفی خود در پراکسیس، بیگانگی را نیز نفی می کند.

نقد سرمایه داری، انتقاد از خود پرولتاریاست.

۱۴ مارس ۱۹۸۵

ضمیمه ۱: مارکس و انگلس

تا کنون، بجز در مواردی که به ایدئولوژی آلمانی اشاره کردم، از انگلس شاهی نیاوردم. این به هیچ روی به معنی قائل شدن تفاوتی اساسی یا تناقضی بین مارکس و انگلس نبود، بلکه بیشتر از آن روی بود که مارکس را از زبان مارکس مورد بررسی قرار دهم و از آثار فلسفی او، مستقل از آنچه انگلس در زمینه ی «فلسفه ی مارکسیستی» نوشته است، سود جویم. از سوی دیگر، در آثار انگلس، گاه مطالبی آمده است که در آثار مارکس اشاره ی مستقیمی به آنها نیست. نیز، برخی اظهارات فلسفی انگلس یک جانبه اند و بدون آنکه مارکس را نقض کنند، می توانند منشاء تعبیرات فلسفی ناقض اندیشه ی مارکس قرار گیرند.

از همین رو اشاره به این گونه اختلاف دیدها را به ضمیمه منتقل کردم تا به یکپارچگی بررسی سیر اندیشه ی مارکس لطمه ای وارد نیاید.

آثار انگلس، بویژه آنتی دورینگ و لودویگ فوئر باخ و پایان فلسفه ی کلاسیک آلمان بی گمان از نمونه های بسیار مهم و برجسته ی ادبیات مارکسیستی هستند. تعبیری که انگلس در این کتابها برای توضیح روش دیالکتیک برگزیده است، بسیار درخشانند. (از آن جمله: نقد کانت در لودویگ فوئر باخ... یا مسائل ماتریالیسم تاریخی در آنتی دورینگ).

در نتیجه در این یادداشت ذکر موارد توافق و همانی نظرات مارکس و انگلس، مورد نظر من نیست بلکه بیشتر اشاره به تعابیر یک جانبه یا اغتشاش برانگیز است.

۱ - انگلس، تقریباً همه جا شناخت انسان از جهان خارج از او را، به مثابه انعکاس جهان خارج در اندیشه قلمداد کرده است. چنین تعبیری را در آثار مارکس کمتر - یا تا جایی که من می دانم - اصلاً نمی توان یافت. آنچه بیشتر مورد تاکید و اشاره ی مارکس است، بیان (expression) جهان توسط انسان است. مارکس به صراحت از «باز تولید همه ی طبیعت» توسط انسان سخن می گوید. (۶۴)

«انعکاس» و «بیان» یکسان نیستند. ما وقتی چیزی خارج از خود را منعکس می‌کنیم، دائما نسبت به آن مفعول باقی می‌مانیم، به تعبیر دیگر، آنرا همانگونه که هست، نشان می‌دهیم. حال آنکه وقتی ما چیزی خارج از خود را در خود بیان می‌کنیم در واقع ما تعبیر خود را از آن داریم.

تئوری انعکاس، عموما مبتنی بر روش استقراء است، بدین مفهوم که ما با دریافت تصاویر متعددی از یک شی خارجی، مفهوم کلی آنرا در ذهن می‌سازیم و به اجزای دیگرش تعمیم می‌دهیم. در حالیکه شناخت، تنها با استقراء صورت نمی‌گیرد، بلکه فعالیت ذهن شناسنده نیز، در یافتن ابزار شناخت مداخله دارد. مثالی که انگلس خود برای جذر عدد منهای یک (1-√) در آنتی دورینگ نقل می‌کند، گواه بر مدعای ماست.

جذر منهای یک، انعکاس هیچ پرسه‌ی واقعی خارج از ما در ما نیست. حال آنکه بسط آن توسط ذهن می‌تواند ابزار شناخت یک واقعیت خارج از ما را بدست دهد. از سوی دیگر تئوری انعکاس متضمن «همانی ایستای» (static identity) ابژه و تصویر است، حال آنکه ذهن انسان دائما تعبیر تازه‌ای برای بیان یک ابژه می‌سازد. اصولا پیشرفت علم از این طریق میسر است. با تئوری انعکاس نمی‌توان از توضیح جهان فراتر رفت، حال آنکه مارکس بر آنست تا انسان به تغییر جهان برآید.

انگلس خود در *لودویگ فویرباخ*... می‌گوید: «قوانین خواه در جهان خواه در اندیشه‌ی انسانی، در ماهیت امر یکسانند. لیکن از لحاظ بیان خود... متفاوتند.» (۶۵) چنین تعبیری نشان می‌دهد که انگلس نمی‌تواند، خود نیز موید همانی ایستای ابژه و تصویر باشد و با تئوری انعکاس در تناقض قرار می‌گیرد.

۲- انگلس، تقریبا در همه جا تاکید دارد که طبیعت خارج از ما، طبیعت مستقل از ذهن و تاریخ قانون درونی خود را دارند و انسان آنها را کشف می‌کند: «جریان تاریخ تابع قوانین درونی است، مطلب بر سر کشف این قوانین است.» (۶۶) این گفته‌ی انگلس، مانند گفته‌ی دیگرش که: «طبیعت مستقل از هر فلسفه‌ای موجود است.» (۶۷) بیشتر یکجانبه‌اند. زیرا از یکسو کشف

قوانین طبیعت، تنها در حوزه‌ی بازآفرینی جهان مفهوم دارند، و در این حوزه، موضوع روش دیالکتیک واقع می‌شوند. از سوی دیگر، «کشف قوانین تاریخ» در واقع نادیده می‌گیرد که انسانها، تنها کاشف قوانین تاریخ نیستند، بلکه با تولید زندگی مادی خود واضع این قوانین هستند. گفته‌ی انگلس، این امکان را در خود دارد تا بوسیله‌ی مفسرینش، به ثانویت مطلق انسان نسبت به تاریخ، به خارجیت مطلق تاریخ نسبت به انسان بدل شود.

۳- همین مشکل را می‌توان در دید انگلس نسبت به ایدئولوژی نیز دید؛ او می‌گوید: «هر ایدئولوژی، پس از پدید آمدن، در حال ارتباط با مجموعه‌ی تصورات موجود تکامل می‌یابد و در آنها تغییرات تازه‌ای وارد می‌سازد... این فکت که همانا شرایط مادی زندگی افرادی که در دماغ آنها این پروسه‌ی فکری انجام می‌گیرد، سرانجام مسیر این پروسه را معین می‌سازند، در نزد این افراد ناگزیر درک نشده باقی می‌ماند، زیرا درغیراینصورت کار تمامی ایدئولوژی ساخته بود.» (۷۰)

این تعبیر نیز با آنکه هسته‌ی مرکزی تفکر مارکس را در خود دارد، اما بشکل وارونه (یا در شکل ایجابی) با ایدئولوژی برخورد می‌کند. اگر جمله‌ی انگلس را اینگونه نقل کنیم که اگر آن «آگاهی» بوجود آید، کار ایدئولوژی ساخته است، درک نزدیکتری به مارکس خواهیم داشت. بیان انگلس می‌تواند مورد استناد کسانی قرار گیرد که مثلا دولت پرولتری را در شکل دولت، همراه با «ایدئولوژی پرولتری» جاودانه می‌کنند.

ضمیمه ۲: طرح

کالا، به مثابه‌ی محصول نیروی کار با کارگر بیگانه است.

اگر این تعبیر را در شکل سرمایه داری تولید به زبان هگلی بیان کنیم، چنین خواهد شد: نیروی کار کارگر (subject) با کالا (محمول predicate) بیگانه است.

کالا به مثابه‌ی محصول، خود تضاد ارزش مبادله‌ای و ارزش مصرفی را معرفی می‌کند. پس جامعه سرمایه داری معرف دو وارونگی است:

۱ - حکومت کالا بر انسان، یعنی وارونگی رابطه ی سوژه - محمول
 ۲ - حکومت ارزش مبادله ای بر ارزش مصرفی، یعنی وارونگی واقعیت.
 با نفی سرمایه داری، یعنی با نفی ارزش مبادله ای کالا، لزوماً، وارونگی
 نخستین رفع نمی شود، بلکه می تواند به ارزش مصرفی کالا تحویل شود و
 سلسله مراتب فرادستی - فرودستی خود را در ارزش مصرفی بیان کند. در
 این حالت کارگر، تنها معرف ارزش مصرفی است که به خدمت تقسیم کار
 جدید در می آید: جامعه ی نوع شوروی.
 چنین وضعی، ناگزیر به پرده دار و پرده ای برای پوشیدن وارونگی نیاز دارد:
 دولت و دستگاه ایدئولوژیک دولت.

منابع و یادداشت ها

- ۱ - نقل از :
 Marx ; *Early Writings* , Penguin Books , P . 381
- ۲ - ویل دورانت: تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی،
 ص ۲۳۳.
- ۳ - همان.
- ۴ - همان.
- ۵ - به نقل از: لنین: ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم، ترجمه ی فارسی، موسسه مطبوعاتی آسیا،
 واشنگتن ۱۳۵۷، ص ۱۱۶.
- ۶ - به نقل از: انگلس: آنتی دورینگ، ترجمه ی فارسی، انتشارات کارگر، ص ۱۱۸.
- ۷ - مارکس: تزهایی در باره ی فوئرباخ، منبع ۱، ص ۴۲۲.
- ۸ - منبع ۲، ص ۲۴۷ - ۲۴۶.

- ۹ - منبع ۲، ص ۲۴۱.
- ۱۰ - منبع ۲، ص ۲۵۸.
- ۱۱ - به نقل از: روزه گارودی: در شناخت اندیشه ی هگل، ترجمه ی باقر پرهام، انتشارات آگاه،
 ص ۴۵.
- ۱۲ - هگل: از : منبع ۱۱، ص ۱۷۶.
- ۱۳ - همان، ص ۶۲.
- و : « شی فی نفسه نمی تواند از نظر ما چیز دیگری جز همان مفهومی که ما از آن داریم باشد. »
 (همان، ص ۱۳۸).
- ۱۴ - هگل: منبع ۱۱، ص ۱۵۶.
- ۱۵ - همان، ص ۴۳.
- ۱۶ - نقل به معنی از هگل: منبع ۱۱، ص ۸۳.
- ۱۷ - هگل: منبع ۱، ص ۱۳۹.
- ۱۸ - مارکس: مسئله ی یهود، در ترجمه ی فارسی، ترجمه ی نادر ثانی، انتشارات بهرنگ،
 صص ۴۳-۴۲.
- ۱۹ - نقل از : منبع ۱، ص ۳۸۰.
- ۲۰ - مارکس: منبع ۱، ص ۳۸۱.
- ۳۱ - نقل از منبع ۵، ص ۵۶.
- 22 - Emile Bottigilli ; *Genese de socialisme scientifique* , p. 89.
- ۲۳ - مارکس: دستنویشته های اقتصادی و فلسفی، منبع ۱، ص ۳۸۱.
- ۲۴ - مارکس: گروندریسه، ترجمه ی باقر پرهام و احمد تدین، انتشارات آگاه، ص ۳۲.
- 25 - Marx ; *MEW* 1, S. 216.
- ۲۶ - مارکس: نقد دکتترین دولت هگل، منبع ۱، ص ۱۹۴.
- ۲۷ - همان.
- ۲۸ - همان، ص ۱۹۴.
- ۲۹ - نقل به معنی از کاپیتال جلد ۱، صص ۷۱، ۷۶، ۸۰، منبع ۱، ص ۳۹.
- ۳۰ - مارکس: شکل ارزش، منبع ۱، ص ۳۹.
- ۳۱ - مارکس: دستنویشته های اقتصادی و فلسفی، منبع ۱، ص ۳۸۴.

۳۲ - همان، ص ۳۸۲.

۳۳ - همان، ص ۳۹۳.

۳۴ - همان.

۳۵ - مارکس؛ *نقد فلسفه*، ترجمه ی فارسی، انتشارات سوسیالیسم، زمستان ۱۹۷۹، ص ۱۰۶.۳۶ - مارکس؛ *دستنویشته های اقتصادی و فلسفی*، منبع ۱، ص ۳۸۵.۳۷ - مارکس؛ *پسگفتار به چاپ دوم کاپیتال*، ترجمه ی ایرج اسکندری، انتشارات حزب توده ایران، ۱۳۵۲، ص ۶۱.۳۸ - مارکس (و انگلس)؛ *ایدئولوژی آلمانی*، بخش اول، فارسی، ص ۲۱.

۳۹ - برای توضیح بیشتر «البته اینجا تقدم طبیعت برونی بر جای می ماند، ولی اینهمه کاربردی در انسان آغازین و فرآورده ی آفرینش آغازین ندارد، ولی این تمایز تا آنجا مفهوم است که انسان متمایز از طبیعت در نظر گرفته شود، از آن گذشته، این طبیعت متقدم بر تاریخ، طبیعتی نیست که فوئرباخ در آن زندگی می کند.» (منبع ۳۸، ص ۲۷)

۴۰ - مارکس؛ *دستنویشته های اقتصادی و فلسفی*، منبع ۱، ص ۳۸۹.

۴۱ - همان، ص ۳۹۰.

۴۲ - همان.

۴۳ - همان.

۴۴ - همان، ص ۳۹۱.

۴۵ - مارکس نخستین جنبه ی بیگانگی کار را چنین تشریح می کند: «... رابطه ی کارگر با محصول کار که به مثابه شی بیگانه بر او مسلط است، در عین حال، رابطه ی (کارگر) با دنیای حسی خارجی، با اشیاء طبیعی به مثابه ی دنیایی بیگانه و مواجه با او نیز هست.» (منبع ۱، *دستنویشته های اقتصادی و فلسفی*، ص ۳۲۷)۴۶ - مارکس؛ *دستنویشته های اقتصادی و فلسفی*، منبع ۱، ص ۳۸۷.

۴۷ - همان، ص ۳۸۵.

۴۸ - مارکس؛ منبع ۲۴، ص ۲۷ - ۲۶.

۴۹ - همان، ص ۲۷.

۵۰ - همان، ص ۲۸.

۵۱ - مارکس (و انگلس)؛ منبع ۳۸، ص ۵۶.

۵۲ - همان، ص ۵۴.

۵۳ - همان، ص ۴۸.

۵۴ - مارکس؛ *نقد فلسفه ی حقوق هگل* مقدمه، منبع ۱، ص ۲۴۴.

۵۵ - همان، ص ۲۵۷.

نیز:

"you can not transcend (aufheben) Philosophy without realizing (verwirklichen) it..." (p. 250)

تاکنون «بهترین» درکی که در چپ ما از رابطه ی تئوری و پراتیک موجود بوده، اینست که تئوری و پراتیک را در تأثیر و تأثر متقابل دو فاکتور مجزا و مرتبط ببیند، مثل رابطه ی سببی (causal) دو عنصر که نسبت بهم خارجیت دارند. درک مارکس، اما بر اینست که تئوری و پراتیک در هم بیان می شوند.

بنظر مارکس، نقد اقتصاد سیاسی (به نظر رایج: پراتیک)، نقد ایدئولوژی بورژوازی و ایدئولوژی *as such* (به نظر «رایج: تئوری») نیز هست. زیرا وقتی مارکس وارونگی واقعیت در اقتصاد سیاسی را، در فتنیسم کالایی نشان می دهد، در واقع و در عین حال، ایدئولوژی به مثابه آگاهی کاذب یا آگاهی وارونه که در این واقعیت بیان شده است، را نقد می کند.

در جای دیگر: مارکس بر این نظر است که فلسفه ی کلاسیک آلمان (تئوری) بیان نظری واقعیتی است (پراتیک) که اکنون در فرانسه وجود دارد. پس نقد این نظر، نقد آن واقعیت نیز هست. مارکس در نقد دکترین دولت هگل و در مسئله ی بهبود، بنیادهای دیکراسی صوری را بر ملا می سازد، حال آنکه آلمان هنوز در مرحله ی دیگری است.

پس، وقتی امروز نظریاتی که شکل موجودشان، یا تعمیم منطقی ساختارشان به غایتی چون جامعه ی نوع شوروی راه می برد، نقد می شوند، در واقع پراتیک معینی نقد شده است.

۵۶ - همان، ص ۲۵۷.

نیز: «فلسفه خارج از جهان قرار ندارد، همانگونه که منز خارج از انسان قرار ندارد، [آنهم] صرفاً به این دلیل که در معده نیست...» (مارکس)؛ از سر مقاله ی *Kölnische Zeitung* شماره (۱۷۹).

«... حزب سیاسی پراتیک... خواستار نفی فلسفه است، اما فکر می کند با پشت کردن به فلسفه و سر هم کردن چند جمله ی بیپوده علیه آن، می تواند آنرا نفی کند...» (مارکس؛ *نقد فلسفه ی*

حقوق هگل، از منبع ۱، ص ۲۴۹)

57 - Marx (and Engels); *German Ideology*, M. E. W. 3 , p. 27

۵۸ - مارکس در *کاپیتال* می نویسد: «شیوه ی تولید و تملک سرمایه داری و بدین ترتیب مالکیت خصوصی، اولین نفی مالکیت خصوصی، فردی و مبتنی بر کار شخصی است. نفی تولید سرمایه داری بوسیله خود این تولید، همچون ضرورت یک روند طبیعی، تولید می شود و این نفی نفی است.» (نقل از آنتی دورینگ؛ ص ۱۳۲)

انگلس نیز خود در آنتی دورینگ می نویسد: «... بنا بر این مارکس در نظر ندارد که چون این جریان را نفی نفی می نامد، از اینرو بخواهد آنرا به عنوان ضرورت تاریخی به اثبات برساند. برعکس پس از آنکه او از نظر تاریخی اثبات می کند که این جریان در عمل بعضا واقع شده و بعضا باید واقع شود، آنگاه آنرا در عین حال جریانی می نامد که مطابق با قانون معین دیالکتیکی صورت می پذیرد...» (ص ۱۳۲)

۵۹ - مارکس (و انگلس)؛ از منبع ۳۹، ص ۶۰.

نیز: همواره عناصری که یک مجموعه ی تاریخی را می سازند، ارتباط متقابلشان، کنش های متقابلشان و نیز جایگاه تاریخی این مجموعه هم در فرآیند کلی تاریخی اش و هم در مجموعه جهانی موجود و تاثیر و تاثر این مجموعه به عنوان یک عنصر در مجموعه ی جهانی، گرایشاتی بنیادی را به شکل قانون وارکی بیان می کنند، که فاعل و مفعول پراتیک انسانی است.

۶۰ - همان، صص ۶۴ - ۶۳.

۶۱ - همان، ص ۶۳.

۶۲ - همان، ص ۳۲.

۶۳ - همان، صص ۶۴ - ۶۳.

۶۴ - منبع ۱، ص ۳۲۹.

Marx ; ".... (animals) produce only themselves while man reproduce the whole of nature.... " (p. 329)

۶۵ - انگلس؛ *لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه ی کلاسیک آلمان*، ترجمه ی فارسی ص ۵۷.

۶۶ - همان، ص ۶۴.

۶۷ - همان، ص ۲۱، نقل انگلس از فوئرباخ با تأیید.

۶۸ - همان، ص ۷۶.