

دیالکتیک گوهر و سوژه - حزب لنینیستی یا خودآگاهی پرولتاریا؟^۱

فرشید فریدونی

سال ۲۰۱۸ میلادی مصادف با ۲۰۰مین سالگرد زادروز کارل مارکس است. وی بدون تردید بزرگترین متفکری است که تا کنون تاریخ بشریت تجربه کرده و از وی می‌توان به درستی به عنوان رادیکال‌ترین و انسان‌ترین متفکر نیز یاد کرد. مصداق این مشخصات را می‌توان به راحتی در ابعاد برنامه‌ای یافت که مارکس در "پیشگفتار - نقد فلسفه‌ی حق هگل" مدون کرد که البته بعداً آن‌را به صورت تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی به کمال رساند. وی در این نوشته از یک طرف، بر این نکته تأکید می‌کند: که "پیش‌شرط هر گونه نقدی نقد دین است" و از طرف دیگر، دگرگونی کلیت مناسبات اجتماعی را که انسان را برده، منزوی، تحقیر و سرکوب می‌کنند، تبدیل به اهداف فعالیت تئوریک و پراکسیس سیاسی خود می‌سازد.^۲ سوژه‌ی این دگرگونی انقلابی، پرولتاریا است که بنا بر مانیفست کمونیستی چیزی به جز از دست دادن زنجیرهای خود را ندارد.^۳ ما تا این‌جا با ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی به صورت یک تئوری انتقادی و انقلابی مواجه هستیم، اما آن چیزی را که به صورت عواقب پراکسیس سیاسی آن تجربه می‌کنیم، مشخصاً عکس اهداف تئوریک مارکس است. این‌جا منظور انتقاد هم فقط تجربیات تاریخی نظام‌های استالینیستی، مائوئیستی و پلپوتیستی نیستند که میلیون‌ها انسان را به قتل رسانده‌اند، بلکه شامل آن تجربیاتی نیز می‌شوند که فعالان سیاسی تا کنون با حزب توده در ایران کسب کرده‌اند.

اولین کنگره‌ی حزب توده با تلاوت یک آیه از قرآن افتتاح شد و اولین دبیر کل آن سلیمان میرزا اسکندری نام داشت که یک حاجی و از اشرافیت قاجار بود. آن تجربیاتی که فعالان سیاسی تا کنون با این حزب داشته‌اند، به این عبارت است که جهت تحقق اهداف سیاسی خود از ناجورترین ابزار استفاده می‌کند. برای نمونه ظاهراً تحقق سوسیالیسم را مد نظر دارد، اما در واقعیت خواهان تشدید توسعه‌ی نظام سرمایه‌داری است. ظاهراً دموکراسی شورایی را نمایندگی می‌کند، اما می‌خواهد آن‌را از طریق دیکتاتوری حزبی متحقق کند. ظاهراً مدعی انترناسیونالیسم است، اما در واقعیت به ناسیونالیسم دامن می‌زند. ظاهراً مدعی تساوی حقوق زن با مرد و تحقق حقوق بشر است، اما در واقعیت به فعالیت اطلاعاتی می‌پردازد و از دین اسلام دفاع می‌کند. ظاهراً مدعی وحدت طبقه‌ی کارگر است، اما در واقعیت منجر به تفرقه‌ی کارگران می‌شود. ظاهراً مدعی استقلال ایران از امپریالیسم است، اما در واقعیت منافع شوروی را در کشور تحکیم می‌کند. ظاهراً مدافع صلح است، اما در واقعیت بر طبل جنگ می‌کوبد. ظاهراً از انقلاب دفاع می‌کند، اما در واقعیت برنامه‌ی کودتا را می‌ریزد و عملاً با قوای ضد انقلاب همکاری می‌کند. ظاهراً مدعی اخلاق و پرنسیپ سیاسی است، اما بی‌مهابا به تخطئه‌ی مخالفان خود می‌پردازد و برای آن‌ها پرونده می‌سازد، ظاهراً مدعی پیشرفت اجتماعی و

^۱ من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "بحران و فراروی از بحران مارکسیسم" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۲۷ مه ۲۰۱۸ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, ۳۷۸ff., Berlin (ost), S. ۳۷۸, ۳۸۵

^۳ Vgl. Marx, Karl / Engels Friedrich (۱۹۵۹): Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW, Bd. ۴, ۴۵۹ff., Berlin (ost), S. ۴۶۸f.

فرهنگ و هنر است، اما در واقعیت از "خط امام خمینی" پیروی می‌کند. به بیان دیگر، با وجودی که حزب توده خود را "حزب تراز نوین" می‌شمارد و ظاهراً مدعی دموکراسی و سوسیالیسم است، اما در واقعیت برای تحکیم ضد انقلاب موضع می‌گیرد. از جمله باید از فعالیت تئوریک و پراکسیس سیاسی حزب توده در دوران قیام بهمن یاد کرد که نه تنها از طریق نشریه‌ی "دنیا" پشتوانه‌ی نظری تشکیل نظام جمهوری اسلامی را مهیا کرد، بلکه جهت انهدام اپوزیسیون، حاکم دادگاه‌های "انقلاب اسلامی"، یعنی آخوند خلخالی جنایتکار را کاندید ریاست جمهوری خود ساخت.^۴

البته این تجربیاتی که فعالان سیاسی با حزب توده در ایران کسب کرده‌اند، منحصر به فرد نیست و تمامی "احزاب برادر حزب کمونیست شوروی" را که تئوری و پراکسیس آن‌ها از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم مشروب می‌شود، در بر می‌گیرد. برای نمونه حزب کمونیست عراق با شیخ مقتدا صدر به وحدت سیاسی رسیده است، حزب کمونیست مصر در گذشته از اخوان المسلمین و رهبر آن، مرسى و هم‌اکنون از رئیس جمهور ناسیونالیست، ژنرال ال‌سی‌سی دفاع می‌کند. در حالی که حزب کمونیست سوریه مدافع بشار الاسعد بعثی و علوی است که ملت کشور خود را به خاک و خون کشیده و ۷ میلیون انسان را متواری کرده است. ما این‌جا با یک فلسفه‌ی سیاسی ضد و نقیض و با یک بی‌پرنسپیی تضمین‌شده مواجه هستیم که لوکاج ریشه‌های آن‌را به شرح زیر در متافیزیک بلشویستی می‌یابد:

«بلشویسم بر این فرضیه‌ی متافیزیکی متکی است که از شر می‌تواند خیر حاصل شود و ممکن است (...) که از دم دروغ گفت تا به حقیقت [رسید]. نویسندگی این سطور نمی‌تواند این اعتقاد را تأیید کند و از این بابت در ریشه‌های موضع بلشویستی یک مشکل غیر قابل حل اخلاقی را می‌بیند. در برابر دموکراسی تنها چشم‌پوشی فوق‌العاده و از خودگذشتگی کسانی را می‌طلبد که در پی تحقق آن بی‌ریا و آگاه می‌کوشند. اما این وظیفه - اگر هم قوای فوق انسانی می‌طلبد - بر خلاف مشکل اخلاقی بلشویسم، غیر قابل حل نیست.»^۵

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کنند، مسئله‌ی بی‌پرنسپیی در ایدئولوژی بلشویسم محصول یک فرضیه‌ی متافیزیکی و توهم دینی است که به صورت سیستماتیک عمل می‌کند. بنابراین اتفاقی نیست که در حزب توده هر کسی که بی‌پرنسپ‌تر، متقلب‌تر و سابقه‌ی سیاسی‌اش اطلاعاتی‌تر و مخوف‌تر، به همان اندازه نیز اعتبار سیاسی و رتبه‌ی حزبی‌اش بالاتر است. بنا بر زبان روزمره‌ی ایرانیان "سیاست پدر و مادر ندارد"، اما حزب توده این واقعیت دلخراش را تبدیل به یک اصل جهت افزایش اعتبار سیاسی کرده است. از آن‌جا که متافیزیک بلشویستی سیستماتیک عمل می‌کند، در نتیجه مسئله‌ی بی‌پرنسپیی تنها محدود به اعضای حزب توده نمی‌شود. اغلب فعالان سیاسی همین تجربیات را نیز به صورت گسترده با اعضای سازمان فداییان اکثریت داشته‌اند و برخی از رهبران احزاب کمونیست، مائوئیست و تروتسکیست هم دست‌کم از آن‌ها ندارند. از طرف دیگر، این مسئله‌ی بی‌پرنسپیی سیاسی یک ارتباط مستقیمی هم با یک نسل به خصوص ندارد. برای نمونه همین نسل به اصطلاح جوان که حدود ۱۰ سال پیش به برلین راه یافت، دقیقاً

^۴ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تفکر دینی و فعالیت سیاسی - از حوزه‌ی علمیه تا کمیته‌ی مرکزی حزب توده، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۸۹ ادامه، برلین، و

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): حزب توده یا افیون توده؟ - نقدی بر بنیادها و پیامدهای ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۱۲۵ ادامه، برلین

^۵ Lukacs, Georg (۱۹۷۵): Der Bolschewismus als moralisches Problem, in: Taktik und Ethik - Politische Aufsätze, Jörg Kammler/Frank Benseler (Hg.), S. ۲۷ff., Darmstadt/Neuwied, S. ۳۳

همین سیاست حزب توده و سازمان فداییان اکثریت را این‌جا به پیش می‌برد. یکی از ابتکارات سیاسی آن‌ها شبکه‌سازی برای دفاع از "جنبش سبز" بود که قاطعانه با شکست مواجه شد. ابتکار بعدی آن‌ها دفاع از جریان‌ها اسلامی مانند: حزب‌الله لبنان و سازمان حماس اسلامی است که البته به بهانه‌ی دفاع از خلق فلسطین و مبارزه با امپریالیسم توجیه می‌شود. اما از تمامی این حرکات مشمئزکننده‌تر دفاع از "سیاست اعتدال" و شرکت در نمایش اخیر انتخاباتی جمهوری اسلامی است. از جمله باید از یکی از فعالان سیاسی جوان یاد کرد که پدر وی عضو سازمان فداییان اکثریت بوده و در زمان قتل عام زندانیان سیاسی در سال ۶۷ توسط جمهوری اسلامی به قتل رسیده است. به نظر می‌رسد که وی حتا از سرگذشت پدر اعدامی خود نیز نیاموخته است، زیرا اخیراً نه تنها از دولت حسن روحانی دفاع کرد، بلکه با کمال گستاخی و در برابر تظاهرکنندگان به سفارت جمهوری اسلامی رفت و در نمایش انتخاباتی رژیم نیز شرکت کرد. اما حماقت خودکرده‌ی این شخص که به اصطلاح پناهنده‌ی سیاسی نیز است، به این‌جا خاتمه نمی‌یابد. وی هم‌چنین جلسات سخنرانی نیز برای یک سری فیلسوف پسامدرن و مستأصل مانند: فرهادپور، توفیق و نیکفر نیز به راه می‌اندازد که در تداوم افکار ارتجاعی حزب توده و سازمان فداییان اکثریت برای "پوزیسیون چپ" نسخه بیچند.

به بیان دیگر، بحران کنونی به مراتب عمیق‌تر از این است که بلافاصله به نظر بیاید، زیرا مشکلاتی را که توده‌ایسم در آگاهی تئوریک به بار می‌آورد، سیستماتیک است و فقط پراکسیس سیاسی حزب توده را متأثر نمی‌سازد، بلکه افکار عمومی "پوزیسیون چپ" را به کلی مسموم می‌کند. پرسش‌های این نوشته نیز معطوف به همین مشکلات می‌شوند. به این عبارت که تئوری انتقادی و انقلابی مارکس دستخوش چه مغلطه‌ها و التقاط‌هایی شده است که محصول آن توده‌ایسم به صورت یک آگاهی تئوریک ضد انقلابی و عامه‌پسند است؟ چگونه می‌توان از توده‌ایسم که مانند یک غده‌ی سرطانی اشاعه می‌یابد و تمامی جنبش کمونیستی را به ورطه‌ی انحطاط می‌کشد، فراروی کرد؟

آگاهی تئوریک حزب توده از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم که در امتداد بلشویسم و با استناد به آثار متأخر انگلس متکامل شده است، مشروب می‌شود. ما این‌جا به یک طرح کذب و غیر مارکسی از رهایی انسان، تشکیل قلمرو آزادی و استقرار سوسیالیسم مواجه هستیم. این طرح کذب است، زیرا تئوری آن متافیزیکی، ناجور و متزلزل و در پراکسیس نیز قاطعانه شکست خورده است. نقطه‌ی عزیمت آن خطای فلسفی انگلس متأخر است که "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده" هگل می‌کند و در خیال خود به یک قانون به اصطلاح جهانشمول و ابژکتیو به عنوان "ماتریالیسم دیالکتیکی" دست می‌یابد. در حالی که در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل این "ایده‌ی مطلق"، یعنی قدرت مفهوم است که واقعیت را می‌سازد و نقش دمیروز را ایفا می‌کند، نزد انگلس این "قدرت ماده" است که انگاری واقعیت را به وجود می‌آورد. به این معنی که انگاری تمامی اشکال هستی تحت تأثیر این "قانون ابژکتیو" قرار دارند و همان مسیری را طی می‌کنند که داروین در روند تکامل طبیعت ناب کشف کرده است. بنا بر داروینیسم، اشکال پست‌تر و ضعیف‌تر همواره منهدم می‌شوند و طبق قانون بقا همواره اشکال متکامل‌تری به وجود می‌آیند. از آن‌جا که ما در طبیعت ناب با حضور انسان، یعنی با حضور یک سوژه‌ی درون‌ذاتی سر و کار نداریم، در نتیجه پیداست که انتقال یک چنین قانون به اصطلاح جهانشمول و ابژکتیو به جامعه‌ی انسانی، به معنی سلب اراده، استقلال و آزادی انسان‌ها است که البته در تداوم ادیان دیگر قرار می‌گیرد. بنابراین ما در آثار متأخر انگلس با "ماتریالیسم" متافیزیکی مواجه هستیم و تنها از این بابت است که

به ادعای وی، سوژه تنها آن نقشی را می‌تواند ایفا کند که "قدرت ماده" به وی دیکته می‌کند. یعنی ما این‌جا از یک طرف، با "ماتریالیسم دیالکتیکی" به صورت یک قانون جهانشمول و ابژکتیو و از طرف دیگر، با "ماتریالیسم تاریخی" مواجه هستیم که انگاری تحت تأثیر "ماتریالیسم دیالکتیکی" قرار دارد و مختص به تاریخ فرماسیون‌های اجتماعی می‌شود. از این منظر، آغاز و فرجام زیست بشری از پیش مقدر و معین شده است و هیچ راه حل دیگری برای انسان وجود ندارد. فرماسیون‌های اجتماعی پشت سر یک‌دیگر کاملاً منطقی و به صورت جوامع اشتراکی، برده‌داری، فئودالیسم، کاپیتالیسم، سوسیالیسم و کمونیسم قرار گرفته‌اند و هر کسی که خواهان استقرار سوسیالیسم است، باید به اجبار از این دالان‌های اقتصادی عبور کند. به بیان دیگر، فعالیت سوژه این‌جا تنها به این موضوع خلاصه می‌شود که خودش مجری این حرکت مادی شده و روند آن‌را جهت‌رهایی خویش تشدید کند.

ما این‌جا با مضمون درک لنین از تشکیل "حزب پیشروان پرولتاریا" نیز مواجه می‌شویم که به اصطلاح رهبر طبقه‌ی کارگر است و با ادعای تشکیل دیکتاتوری پرولتاریا، انگیزه‌ی انهدام کلیت موانعی را دارد که رشد نیروهای مولد را محدود می‌کنند. وی در سال ۱۹۰۶ میلادی مدعی می‌شود که پرولتاریا نه از مناسبات سرمایه‌داری مانند: حق مالکیت خصوصی، قانون ارزش و کار مزدی، بلکه از شکل نامتکامل آن زجر می‌کشد. آن چیزی را که لنین "سوسیالیسم علمی" می‌نامد، "منطق ابژکتیو دگرذیسی اقتصادی" است که البته مضمون آن‌را نه مستقیماً از مکتوبات مارکس، بلکه از آثار متأخر انگلس وام می‌گیرد. وی بر این نکته تأکید می‌کند که "سوسیالیسم علمی" باید به آگاهی حزبی تبدیل شود و باید آن‌را به صورت منطقی و ثوریک کارگزاری کرد و به طبقه‌ی کارگر آموزش داد.^۱ به نظر لنین جنبش کارگری اصولاً قادر نیست که بیش از اهداف رفرمیستی و سندیکالیستی را دنبال کند و تنها این حزب کمونیست است که طبقه‌ی کارگر را متشکل می‌سازد و در مسیر واقعی تاریخ قرار می‌دهد.^۲ ما مصداق این نظریات دترمینیستی را هم‌چنین در یک مقاله از لنین از سال ۱۹۱۸ میلادی با عنوان "کارل مارکس" می‌یابیم. این‌جا لنین یک روند سوسیال داروینیستی را مد نظر دارد و لذا مدعی می‌شود که مارکس از طریق "ماتریالیسم تاریخی" زمینه‌ی زندگی توده‌ها و تغییرات آن‌را با "دقت علم طبیعی" بررسی کرده است^۳ و بعداً تحت عنوان "تاکتیک پرولتاریا" که البته منظورش سیاست حزب کمونیست به رهبری خودش است، به شرح زیر ادامه می‌دهد:

«مارکس وظیفه‌ی اصلی تاکتیک پرولتاریا را در هماهنگی دقیق با قوانین هدایت‌کننده‌ی جهان‌بینی ماتریالیستی – دیالکتیکی خود معین کرده است. (...) این‌جا تمامی طبقات و تمامی کشورها نه در استاتیک خود، بلکه در دینامیک خود در نظر گرفته می‌شوند، یعنی نه در وضعیت ثابت، بلکه در حرکت (که قوانین آن از شرایط موجودیت اقتصادی هر طبقه زائیده می‌شود). حرکت از سوی دیگر نه تنها از موضع گذشته، بلکه از موضع آینده در نظر گرفته می‌شود و البته

^۱ Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۱): Aus dem philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen, Berlin (ost), S. ۹ und

Vgl. Lenin W. I. (۱۹۶۸): Materialismus und Emperiokratismus, in: LW, Bd. ۱۴, Berlin (ost), S. ۳۲۸

^۲ Vgl. Lenin, W. I. (...): Was Tun?, in: LW Bd. ۵, S. ۳۵۵ff., Berlin (ost), S. ۴۵۲, und

Vgl. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): Marx und Lenin – Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus – Leninismus, Berlin (west), S. ۲۸۱

^۳ Vgl. Lenin W. I. (۱۹۷۰): Karl Marx – Kurzer biographischer Abriß mit einer Darlegung des Marxismus, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. ۲۳ff., Berlin (ost), S. ۳۶

نه از درک سطحی تحول‌گرایان که تنها تغییرات آهسته را می‌بینند، بلکه دیالکتیکی. (...) بنا بر هر پله‌ی تکامل و در هر لحظه باید تاکتیک پرولتاریا این دیالکتیک ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر از تاریخ انسانی را در نظر بگیرد. به این صورت که پرولتاریا از دوران‌های رکود سیاسی یا تکامل آهسته‌ی حلزونی و به اصطلاح "صلح‌آمیز" حداکثر استفاده را ببرد که آگاهی، یعنی قدرت و توان نبرد طبقه‌ی مترقی را متکامل کند و همین‌که پرولتاریا از سوی دیگر، تمامی فعالیت را بر "هدف نهایی" از جنبش طبقه‌ی مربوطه سمت دهد و به سوی آن منظم کند، [یعنی] این طبقه را جهت حل عملی از وظایف عظیم در روزهای سترگ توانمند سازد.^۹

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با محصولات خطای فلسفی انگلس متأخر مواجه می‌شویم. با وجودی که لنین از طریق این مقاله انگیزه‌ی معرفی کارل مارکس را به عموم دارد، اما شناخت وی از ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی چنان ناجور و نادرست است که واقعاً باعث شگفتی و تأسف می‌شود. اول به این دلیل که مارکس در منبع مورد نظر لنین فقط در مورد زیربنا، یعنی زمینه‌ی زندگی انسان‌ها می‌گوید که آن با "دقت علم طبیعی" قابل بررسی است. به این صورت که هر چه بیشتر در حوزه‌ی تولید سرمایه‌گذاری شود، به همان اندازه نیز محصولات روند تولید انبوه‌تر و مرقوب‌تر هستند و پیداست که یک چنین دگرگونی اقتصادی را می‌توان با "دقت علم طبیعی" بررسی کرد. اما مارکس در مورد روبنا، یعنی تغییرات زندگی واقعی انسان‌ها، یعنی در مورد مسائل حقوقی، سیاسی، دینی، هنری و یا فلسفی - خلاصه، اشکال ایدئولوژیک نمی‌گوید که آن را می‌توان با "دقت علم طبیعی" بررسی کرد.^{۱۰} به بیان دیگر، مارکس بر خلاف انگلس متأخر و لنین اصولاً یک رابطه‌ی مکانیکی را میان زیربنا با روبنا بر قرار نمی‌سازد. انگاری که چون زیربنا متکامل شده است و نیروهای مولد رشد کرده‌اند، در نتیجه زندگی واقعی انسان‌ها نیز خود به خودی و به اجبار به درجات بالاتری صعود می‌کند. به بیان دیگر، مارکس هیچ‌گاه نمی‌گوید و در هیچ کجا از این سخن نمی‌راند که چون اقتصاد توسعه یافته است، در نتیجه فعالیت احزاب سیاسی و سندیکاهای کارگری آزاد شده است، حقوق برابر جنسیت‌ها و حقوق بشر رعایت می‌شوند و روزانه‌ی کار کوتاه و رفاه اجتماعی متحقق شده است. از منظر مارکس، تمامی مواردی که مربوط به روبنا می‌شوند، محصول نتایج نبرد طبقاتی هستند که البته تحت تأثیر آگاهی تئوریک از تضاد شکل می‌گیرند و تنها در پراکسیس سیاسی حل و فصل می‌شوند. بنابراین اگر طبقه‌ی کارگر از نظر تئوریک فرهیخته و منسجم باشد و بر پایه‌ی خودآگاهی طبقاتی در سازمان‌دهی جنبش کارگری موفق شود، بدون تردید دست آوردهای اجتماعی نیز خواهد داشت و زندگی واقعی کارگران نیز به درجه‌ی بالاتری صعود خواهد کرد. اما اگر عکس این معادله از هستی با آگاهی درست باشد، یعنی طبقه‌ی کارگر نه توان دفاع تئوریک از مواضع خود را داشته باشد و نه موفق به سازمان‌دهی صفوف همبسته‌ی خود شود، در بدترین شرایط ممکنه پراکسیس سیاسی فاشیسم را تجربه خواهد کرد.

دوم به این دلیل که مارکس بر خلاف انگلس متأخر هیچ‌گاه و در هیچ کجا "ماتریالیسم دیالکتیکی" را از "ماتریالیسم تاریخی" متمایز نکرده است. زمانی که مارکس از "ماتریالیسم تاریخی" سخن می‌راند، منظورش آن تاریخی است که انسان‌ها با آگاهی ساخته‌اند. این‌جا دیالکتیک تنها منطق تضاد و به معنی "نفی آگاهانه"^{۱۱} است که به صورت فعالیت

^۹ Ebd., S. ۵۳

^{۱۰} Vgl. Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in MEW, Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost), S. ۸f.

^{۱۱} Bewusste Negation

آگاه انسان‌ها، تاریخ را به وجود می‌آورد. بنابراین ما نزد مارکس با یک حرکت سوژکتیو از روند تاریخ مواجه هستیم که البته تحت تأثیر ایدئولوژی شکل می‌گیرد و پیداست که فرجام آن بستگی به توازن قوای طبقات اجتماعی دارد. با تمامی این وجود لنین با استناد به آثار انگلس متأخر از "دیالکتیک اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو" سخن می‌گوید که انگاری تحت تأثیر "قدرت ماده" تاریخ را به وجود می‌آورد. در حالی که نزد مارکس حرکت دیالکتیکی اصولاً در فقدان آگاهی به کلی بی‌معنی و نادرست است، لیکن انگلس متأخر حرکت طبیعت ناب، یعنی داروینیسیم که قانون آن تنها محصول "تأثیر متقابل"^{۱۲} ابژه‌ها است و تنها از یک حرکت ناآگاه "علت و معلول"^{۱۳} گزارش می‌دهد، را نیز به دیالکتیک نسبت می‌دهد. ما این‌جا با اوج مغلظه مواجه می‌شویم، زیرا نتایج حرکت در طبیعت ناب مقدر و یا محصول حادثه هستند، در حالی که دیالکتیک از وجود یک سوژه‌ی درون‌ذاتی گزارش می‌دهد که هدفمند و با آگاهی، یعنی سوژکتیو این حرکت را برنامه‌ریزی و متحقق می‌کند و از آن‌جا که این هستی است که آگاهی را می‌سازد و از آن‌جا که طبقات اجتماعی اهداف متضادی را دنبال می‌کنند، در نتیجه حرکت دیالکتیکی به پراکسیس نبرد طبقاتی می‌انجامد و ماهیتاً انتقادی و انقلابی است. بنابراین انتقال داروینیسیم به مناسبات جامعه‌ی بشری محصول خطای فلسفی انگلس متأخر است و لنین نیز در پیروی از وی و نه از مارکس از حرکت اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو "ماتریالیسم دیالکتیکی" سخن می‌راند.^{۱۴}

سوم به این دلیل که مارکس هیچ‌گاه و در هیچ کجا یک جهان‌بینی را متکامل نکرده است. نزد وی جهان‌بینی به معنی ایدئولوژی است که به صورت یک سیستم بسته‌ی فلسفی به توجیه و تفسیر واقعیت می‌پردازد و در نهایت از پراکسیس مستقل می‌گردد. مارکس از همان بدو دوران تحصیلات خود که نظریاتش به هگلی‌های جوان منسوب می‌شود، در پی تکامل دیالکتیک تئوری با پراکسیس بود و از همین جهت نیز در رساله‌ی دکترایش میان فلسفه با مدفوع فلسفی تمیز می‌دهد. وی این‌جا از کارنوال فلسفه نیز سخن می‌راند که به معنی انتقاد به آن نوع از تفکر است که به صورت ناب و مجرد در می‌آیند و با واقعیت بیگانه می‌شوند. از آن پس که مارکس از فلسفه‌ی ماتریالیستی و انسان‌شناسی فویرباخ فراروی کرد، به "علم مثبت" که البته با استناد به "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی متکامل می‌شود، دست یافت. مضمون این "حرکت واقعی" دیالکتیک هستی با آگاهی، دیالکتیک ماهیت با شکل و دیالکتیک گوهر با سوژه است که نه تنها از وجود یک سوژه‌ی درون‌ذاتی گزارش می‌دهد، بلکه به دلیل تضادهای درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید در نظام سرمایه‌داری، ماهیتاً انتقادی و انقلابی است. بنابراین مارکس در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" از "علم مثبت" به صورت همبستری عاشقانه یاد می‌کند، در حالی که فلسفه را در مقایسه با آن خود ارضاعی می‌خواند.^{۱۵} به بیان دیگر، جهان‌بینی نزد مارکس بیش از توجیه، تفسیر و تکامل فلسفه نیست که وی آن‌را در تز یازدهم فویرباخ خود نیز شدیداً محکوم و بر ضرورت دگرگونی واقعیت موجود تأکید می‌کند. از این پس، مارکس رابطه‌ی فلسفه با فلسفه (جهان‌بینی،

^{۱۲} Wechselwirkung

^{۱۳} Kausalität

^{۱۴} 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

^{۱۵} 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

ایدئولوژی) را گسست و با استناد به "جهان موضوعیت یافته" به نقد درون ذاتی و نفی کننده‌ی ظواهر واقعی جامعه‌ی بورژوازی پرداخت.

افزون بر این دلایل که بیگانگی لنین با ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس را افشا می‌کنند، وی در این نقل قول از "تاکتیک پرولتاریا" نیز سخن می‌راند. منظور وی بدون تردید سیاست توسعه‌ی اقتصادی "حزب پیشروان پرولتاریا" به رهبری خودش است. لنین این‌جا با استناد به خطای فلسفی انگلس متأخر سوژه با ابژه را جابجا می‌کند و منجر به آپریوریسم می‌شود. به این معنی که دیگر این انبوه کارگران نیستند که در پراکسیس نبرد طبقاتی به خودآگاهی می‌رسند و حزب کمونیست را می‌سازند، بلکه انگاری که قضیه باید کاملاً بر عکس بوده باشد. به این صورت که "پیشروان پرولتاریا" در حزب کمونیست متشکل می‌شوند و "سوسیالیسم علمی" را به صورت سیاست توسعه‌ی اقتصادی به کارگران می‌آموزند و پرولتاریا را جهت تحقق "میسون تاریخی و جهانی" خود متحد و توانمند می‌سازند. این طرح به صورت عریان یک طرح دینی است، زیرا رهایی انسان‌ها را نه مشروط به خودآگاهی و فعالیت آگاه خودشان، بلکه به یک چیز خارج از خود آن‌ها، یعنی به توسعه‌ی اقتصادی و حزب کمونیست نسبت می‌دهد. ما این‌جا هم‌چنین با عواقب تفکرات آپریور مواجه می‌شویم، زیرا لنین از موضع آینده به واقعیت می‌نگرد و پیشگویی‌های خود را که برای آن‌ها شواهد ابژکتیو ندارد، به صورت یک حرکت منطقی از تفکر ناب که البته از پراکسیس به کلی مستقل شده است، گسترش می‌دهد. بنابراین برنامه‌ی سیاسی لنین تنها مصادره‌ی جنبش کارگری برای تحقق اهداف حزبی است. از این منظر، انگاری که آینده‌ی انسان‌ها از هم اکنون معین شده و فرجام تاریخ بشری استقرار سوسیالیسم است. تنها مانعی که در برابر سرنوشت مقدر انسان قرار گرفته است، نفوذ امپریالیسم محسوب می‌شود که جهت سود ویژه‌ی کنسرن‌ها و افزایش سرمایه‌ی ملی اقدام به تقسیم دوباره‌ی جهان و آغاز به جنگ می‌کند. به این ترتیب، لنین یک سناریو ظاهری از تضاد سوسیالیسم با امپریالیسم می‌سازد و از یک طرف، ماهیت نظام سرمایه‌داری دولتی، یعنی حق مالکیت بوروکراتیک، اعتبار قانون ارزش و واقعیت بردگی کار مزدی در شوروی را می‌پوشاند و از طرف دیگر، تنها شرط تحقق سوسیالیسم را تن دادن به رهبری واحد حزب بلشویکی می‌خواند که البته از طریق سیاست توسعه‌ی اقتصادی مجری تشدید روند این حرکت به اصطلاح اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو مادی است. این‌جا بنیان دگماتیسم گذاشته شده است که البته لنین در تدارک فرهنگ سیاسی آن بسیار کوشا بود. از جمله باید از مفاهیمی مانند: رفرمیست، منشویست، رویونیست، اپورتونیست، آنارشویست، ضد انقلاب و خورده بورژوا یاد کرد که وی به صورت دشنام سیاسی همواره از آن‌ها سود می‌برد. در حالی که لنین با ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس به کلی بیگانه بود و به بهانه‌ی "تحلیل مشخص از اوضاع مشخص" همواره منجر به ترویج فرهنگ بی‌پرنسپیی در امور سیاست می‌شد، اما همین کمبودها و کوتاهی‌های خود را با استفاده از مفاهیمی مانند: رویونیست و اپورتونیست به مخالفان خود نسبت می‌داد.^{۱۶}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با سرچشمه‌ی بی‌پرنسپیی سیاسی آشنا می‌شویم که لوکاج به درستی دلیل آن‌را در متافیزیک بلشویستی می‌یابد. محصول این فلسفه‌ی سیاسی در نهایت همان اوضاعی است که

^{۱۶} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس یا لنین؟ - نقدی بر آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۴۵ ادامه، برلین

انسان‌ها تحت نظام استالینیستی در شوروی تجربه کرده‌اند. به این ترتیب، ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم با استناد به سوسیال داروینیسم که البته محصول خطای فلسفی انگلس متأخر و سرچشمه‌ی یک نوع از فاشیسم است، توجیه و متکامل شد.^{۱۷} با وجودی که تروتسکیست‌ها مخالف استالین هستند، اما نزاع آن‌ها با استالینیسم تنها محدود به رقابت جناحی تروتسکی با استالین بر سر قدرت سیاسی می‌شود، زیرا فلسفه‌ی سیاسی آن‌ها نیز مانند مابقی جریان‌های مائوئیستی از یک منشأ مشترک، یعنی بلشویسم مشروب می‌شود.

بنابراین بحران کنونی که "اپوزیسیون چپ" با آن مواجه است، ریشه‌های عمیق تئوریک دارد که از طریق خطای فلسفی انگلس متأخر و مغلطه‌های لنین به تئوری انتقادی و انقلابی مارکس نسبت داده شده‌اند. محصول این کز راهه تعمیم یک فرهنگ سیاسی منحط و مبتذل در شکل توده‌ایسم است که منجر به پراکندگی گسترده و انشعاب‌های بی معنی حزبی و سازمانی می‌شود و به صورت اتهام‌های واهی، پرونده‌سازی، تخطئه‌ی مخالفان و زد و خورد‌های فیزیکی فضای فعالیت سیاسی را مسموم می‌کند. ما این‌جا با عواقب یک ایدئولوژی شکست خورده مواجه هستیم، زیرا هر جریانی که دچار ضعف و از درگیری در یک مناظره‌ی تئوریک ناتوان است و هم‌زمان فعالیت سیاسی خود را با استناد به یک روند به اصطلاح ابژکتیو و اجتناب ناپذیر از حرکت مادی به سوی سوسیالیسم توجیه می‌کند، در نهایت جهت تحقق اهداف سیاسی خود نیز به ناچار به این راه کارهای ناجور و اعمال زشت کشیده می‌شود. به بیان دیگر، ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم نه تنها از منظر تئوریک متافیزیکی، ناجور، متزلزل و کذب، بلکه در پراکسیس سیاسی نیز قاطعانه با شکست مواجه شده است. البته این شکست تنها محدود به تجربیات فروپاشی کشورهای "اردوگاه سوسیالیستی" نمی‌شود، بلکه تمامی احزابی را نیز در بر می‌گیرد که فلسفه‌ی سیاسی آن‌ها از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم مشروب می‌شود. از جمله باید از احزاب کمونیست ایتالیا، فرانسه، اسپانیا، پرتغال و یونان یاد کرد که در اواسط قرن گذشته به پارلمان کشورهای خود راه یافتند و برخی از آن‌ها در تشکیل دولت نیز سهم شدند. تنها چیزی که هم‌اکنون از این احزاب به جای مانده است، بیش از یک تجمع کوچک از فعالان حزبی و دفتر سیاسی نیست. به همین صورت نیز می‌توان از جنبش‌های کمونیستی در آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین یاد کرد که به غیر از یک خاطره‌ی تاریک چیزی از آن‌ها به جای مانده است. بدون تردید احزاب کمونیست ایرانی نیز دچار همین سرنوشت خواهند شد، اگر در ایدئولوژی مارکسیست - لنینیستی خود یک تجدید نظر انتقادی نکنند.

این تجدید نظر انتقادی تنها با استناد به ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس که البته از نظر تئوریک کاملاً استوار است، اما تا کنون تبدیل به آگاهی تئوریک طبقه‌ی کارگر و در پراکسیس سیاسی پیاده نشده، ممکن می‌گردد. در حالی که انگلس متأخر با استناد به قانون به اصطلاح جهانشمول و ابژکتیو "ماتریالیسم دیالکتیکی" از "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی سوژه‌زدایی می‌کند، اما اساس تئوری انتقادی و انقلابی مارکس یک انسان‌شناسی به خصوص است که از ماهیت

^{۱۷} هانا آرننت در کتاب "عناصر و سرچشمه‌ی حاکمیت توتالیتار" بر سوسیال داروینیسم به عنوان مخرج مشترک فاشیسم و استالینیسم تأکید می‌کند. به این ترتیب، یک فلسفه‌ی سیاسی متکامل می‌شود که نه تنها تشکیل احزاب توتالیتار را موجه می‌کند، بلکه نابودی مخالفان سیاسی و اقلیت‌ها را شرط بقای این احزاب می‌شمارد.

Vgl. Arendt, Hana (۱۹۵۵): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Frankfurt am Main, und

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): نظام جمهوری اسلامی و "تئوری توتالیتاریسم"، در آرمان و اندیشه، جلد اول، صفحه‌ی ۹۳ ادامه، برلین

انسان به صورت "موجود فعال" عزیمت می‌کند. به این معنی که اوضاع ابژکتیو محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوژکتیو است. به این صورت که انسان بنا بر مناسبات مادی و با استناد به آگاهی خود جهان واقعی را به وجود آورده است و پیداست که با دگرگونی آگاهی و یا کسب خودآگاهی طبقاتی قادر است که از مناسبات مادی موجود، یک جهان دیگری را به وجود بیاورد. ما این‌جا دیگر بر خلاف نظریه‌ی غیر مارکسی انگلس متأخر و لنین با یک حرکت به اصطلاح ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر از روند تاریخ سر و کار نداریم. از این بابت، مارکس نیز نه از "جهان ابژکتیو"، بلکه از "جهان موضوعیت‌یافته"^{۱۸} سخن می‌گوید که بر نقش فعال و سوژکتیو انسان در ایجاد جهان واقعی تأکید کند. بنابراین تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی از موجودیت انسان به صورت یک سوژه‌ی درون‌ذاتی گزارش می‌دهد و از آن زمانی که انسان با آگاهی، یعنی با برنامه‌ریزی، پیروی از دانش و اصولب زیبایی‌شناسی کار و تبادل مادی خود را با طبیعت برقرار می‌سازد، برای مارکس هم داروینیسیم به اعتبار می‌گردد. از آن‌جا که انسان‌ها مازاد تولید، نظم شهری، قانون، دانش، فلسفه، دین، صنعت و طبقات اجتماعی را پدید می‌آورند و از آن‌جا که این چیزها از طبیعت ناب و اصولاً بدون حضور انسان به وجود نمی‌آیند،^{۱۹} در نتیجه انتقال داروینیسیم به مناسبات جامعه‌ی بشری به معنی دفاع از سوسیال داروینیسیم است که البته سرچشمه‌ی فلسفی استالینیسیم، یعنی نوعی از فاشیسم محسوب می‌شود.

البته ما در آثار مارکس به کرات می‌یابیم که وی از فرماسیون‌های اجتماعی سخن می‌گوید. برای نمونه وی در "گروندریسه" سه دوران متفاوت را از یک‌دیگر تمیز می‌دهد، اول، مناسبات وابستگی فردی است که طبیعتاً رشد کرده و توان تولید بسیار کمی دارد. این‌جا منظور نقد مارکس رابطه‌ی مالک با بنده است که مربوط به فرماسیون فئودالیستی می‌شود. دوم، استقلال فردی با وجود وابستگی واقعی است. این‌جا منظور نقد مارکس رابطه‌ی سرمایه‌دار با کارگر مزدی است که یک شکل جهانشمول از روابط و نیازهای انسانی را به وجود می‌آورد و مربوط به فرماسیون کاپیتالیستی می‌شود. سوم، آزادی فردی است که بر اساس تکامل جهانشمول افراد و سلطه‌ی آن‌ها بر قدرت تولید و ثروت اشتراکی تأسیس می‌شود. این‌جا موضوع مارکس تشکیل فرماسیون سوسیالیستی است که البته فرماسیون کاپیتالیستی زمینه‌ی مادی آن را می‌سازد.^{۲۰}

اما مارکس تکوین و افول این فرماسیون‌های اجتماعی را هیچ‌گاه به صورت یک حرکت ابژکتیو از روند تاریخ مد نظر ندارد. به این صورت که انگاری یک حرکت اجتناب‌ناپذیر سپری می‌گردد که مستقل از آگاهی و اراده‌ی انسان‌ها است و انگاری که این حرکت ابژکتیو ماده است که یک فعالیت به خصوص را بر سوژه دیکته می‌کند. ما مصداق نقد نظریات دترمینیستی انگلس متأخر و لنین را در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" می‌یابیم. به این عبارت که با تقسیم کار یدی از کار فکری، آگاهی از پراکسیس مستقل و تبدیل به تئوری ناب (دین، اسطوره، فلسفه، ایدئولوژی) می‌شود و تحت تأثیر ایدئولوژی است که لذت، از رنج کار و تولید، از مصرف مجزا و محصولات کار به طبقات متضاد اجتماعی تعلق می‌گیرند.

^{۱۸} Gegenständliche Welt

^{۱۹} Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost), S. ۵۹۴

^{۲۰} Vgl. ebd., S. ۷۵f., und

Vgl. Kaminski, Winfred (۱۹۷۵): Zur Dialektik von Substanz und Subjekt bei Hegel und Marx, Frankfurt am Main, S. ۱۵۷

از این پس، طبقه‌ی حاکم به حق مالکیت دست می‌یابد^{۲۱} و تحت تأثیر قدرت ذهنی حاکمیت و به دلیل ازخودبیگانگی نیروهای مولد است که فرماسیون‌های اجتماعی در این اشکال به وجود آمده و پشت سر هم قرار گرفته‌اند.^{۲۲}

به بیان دیگر، اگر اشراف و اعیان فئودالی بندگی را بر انسان‌ها تحمیل کرده‌اند و اگر کارگران در نظام سرمایه‌داری به حق مالکیت خصوصی، قانون ارزش و بردگی کار مزدی تن می‌دهند، به این دلیل است که نیروهای مولد هستی مادی خود را در آن اشکال ایدئولوژیک تجربه می‌کنند که طبقه‌ی حاکم با آگاهی و جهت حفاظت از منافع مادی و جایگاه اجتماعی خویش برایشان پدید آورده است. ما این‌جا نه با جبر تاریخی از حرکت ماده، بلکه با آگاهی طبقه‌ی حاکم و فقدان خودآگاهی، یعنی ازخودبیگانگی نیروهای مولد مواجه هستیم که منجر به تکوین و افول فرماسیون‌های اجتماعی می‌شوند. از این بابت، مارکس در تز اول فویرباخ خود ماتریالیست‌ها را محکوم می‌کند، زیرا آن‌ها ماتریالیسم را به صورت مجرد در برابر ایده‌آلیسم متکامل می‌کنند و به ماهیت ابژه که نه تنها محسوس، بلکه موضوعیت‌یافته، یعنی محصول فعالیت آگاه انسان و سوژکتیو است، پی نمی‌برند. در همین ارتباط مارکس در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" به شرح زیر تأکید می‌کند:

«تشریح تاریخ به اصطلاح /بژکتیو دقیقاً به این عبارت است که مناسبات تاریخی را مجزا از فعالیت [سوژکتیو انسان، فف] درک می‌کند، شخصیت ارتجاعی.»^{۲۳}

به بیان دیگر، فرماسیون‌های اجتماعی بنا بر ایده‌آل‌ها و تحت قدرت ایدئولوژیک و سیاسی طبقه‌ی حاکم به وجود آمده‌اند. هر کسی که نقش انسان را به صورت یک سوژه‌ی درون‌ذاتی در این "حرکت واقعی" انکار می‌کند، با استناد به مارکس یک شخصیت ارتجاعی دارد. ما این‌جا با ماتریالیسم تاریخی به صورت یک کلیت دیالکتیکی مواجه هستیم که محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوژکتیو است. به این معنی که این "حرکت واقعی" نه اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو و نه محصول منطقی یک روند بلامنازع از تاریخ و حرکت ماده است. بنابراین مارکس هرگونه ادعائی را که با حرکت به اصطلاح ابژکتیو توجیه می‌شود، هرگونه ادعایی که رهایی انسان‌ها را به یک چیز خارج از خود آن‌ها نسبت می‌دهد و آن‌ها را در تعیین آینده‌ی خود و در تدام اشکال دینی سلب اراده، آگاهی و آزادی می‌کند و به انفعال می‌کشد، ارتجاعی می‌شمارد. آدرس واقعی این انتقاد، انگلس متأخر، لنین و تمامی جریان‌هایی هستند که فلسفه‌ی سیاسی آن‌ها از بلشویسم مشروب می‌شوند. این‌جا هیچ فرقی ندارد که رهایی انسان را به روند تاریخ، حرکت ماده، رشد نیروهای مولد، حزب پیشرو و یا ظهور امام زمان نسبت داد. تمامی این‌ها اشکال دینی هستند، زیرا رهایی انسان را نه مشروط به خودآگاهی، بلکه به یک چیز خارج از خود انسان نسبت می‌دهند. اما از منظر مارکس این انسان‌ها هستند که از شرایط موجود مادی عزیمت می‌کنند و با آگاهی تاریخ را می‌سازند. پیداست اگر انسان‌ها به یک آگاهی دیگر از طبقه‌ی حاکم و یا به

^{۲۱} Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, Berlin (Ost), S.۲۹f.

^{۲۲} Ebd., S. ۳۴, und

vgl. Fleischer, Helmut (۱۹۷۹): Marx und Engels – Die philosophischen Grundlagen ihres Denkens, Freiburg/München, S. ۷۱

^{۲۳} Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ... ebd., S. ۴۰

خودآگاهی طبقاتی برسند، یک تاریخ دیگری را نیز پدید می‌آورند. به این ترتیب، مارکس بر حرکت سوبژکتیو تاریخ تأکید می‌کند که ما مصداق آن‌را به شرح زیر در کتاب "در مورد نقد اقتصاد سیاسی" وی می‌یابیم:

«یک فرماسیون اجتماعی هیچ‌گاه مضمحل نمی‌گردد قبل از این که تمامی نیروهای مولد که برای آن به اندازه‌ی کافی گسترش یافته‌اند، متکامل شده باشند، و مناسبات تولیدی جدید و بالاتر جای آن‌ها را نمی‌گیرند قبل از این که شرایط مادی موجودیت آن‌ها در آغوش خود جامعه‌ی قدیمی پرورده شده باشد. بنابراین بشریت همیشه برای خود تنها وظایفی را معین می‌کند که توان حل آن‌ها را دارد، زیرا با نگاه دقیق‌تر همواره پیدا می‌گردد که خود وظیفه به تنهایی ناشی می‌شود، آن‌جایی که شرایط مادی حل آن به خوبی وجود دارند و یا این که حداقل در روند شدن خود مفهوم هستند.»^{۲۴}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا از یک طرف، با آن شرایط مادی و ابژکتیو مواجه هستیم که محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوبژکتیو هستند. از طرف دیگر، مارکس بر این نکته تأکید می‌کند که انسان‌ها بر اساس محصول فعالیت آگاه خود، وظیفه نیز برای خود تعیین می‌کنند که از محدودیت‌های فرماسیون موجود اجتماعی فراروی کنند. ما این‌جا نیز با انسان به صورت یک سوژه‌ی درون‌ذاتی مواجه هستیم که آینده‌ی خود را طراحی و با اراده متحقق می‌کند و این هم سوبژکتیو است. بنابراین انتقاد به "ماتریالیسم" متافیزیکی که انگلس متأخر از طریق خطای فلسفی خود بنیان گذاشته و لنین نیز در پیروی از وی دچار آن شده است، از همین موضع آگاهی وارد می‌آید. ما نزد مارکس با یک حرکت اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو مادی که مستقل از آگاهی انسان‌ها باشد، اصولاً سر و کار نداریم و وی نیز به درستی شخصیت نمایندگان تشریح ابژکتیو روند تاریخ را ارتجاعی می‌نامد، زیرا آن‌ها انسان‌ها را سلب اراده، آگاهی و آزادی کرده و تحت شرایطی قرار می‌دهند که محصول فعالیت آگاه خود آن‌ها است. بنابراین از منظر ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس کشفیات زیست‌شناسی داروین کاملاً درست هستند، اما فقط مربوط به مناسبات طبیعت ناب می‌شوند و هیچ ارتباطی با جامعه‌ی انسانی ندارند.

به بیان دیگر، ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس با استناد به یک "حرکت واقعی" متکامل شده است که از یک کلیت دیالکتیکی، یعنی از دیالکتیک گوهر با سوژه گزارش می‌دهد. مفهوم گوهر ترجمه‌ی مفهوم "سوبستانس"^{۲۵} از زبان آلمانی است که برخی آن‌را در زبان فارسی به نادرستی به ماده ترجمه کرده‌اند. مارکس جهت تمایز گوهر از ماده و ممانعت از خلط مطلب، برای ماده از مفاهیم "مواد مادی"^{۲۶} و "قوای ماهوی مادی"^{۲۷} استفاده می‌کند. ما این‌جا با قوای ماده‌ی ناب مواجه هستیم که انسان پس از استخراج آن از طبیعت، از خواص ماهوی آن سود برده و آن‌را با استفاده از ابزار کار، دانش و تجربه و پیروی از اسلوب زیبایی‌شناسی به شکلی در می‌آورد که مورد نیازش است. برای نمونه یک تیر چراغ برق از فلز و کاملاً مادی است، اما آن در طبیعت ناب پیدا نمی‌شود، زیرا ترکیبی از فلزات و یک آلیاژ مخصوص است که بنا بر نیازهای جامعه‌ی انسانی تولید شده است. به همین صورت یک صندلی از چوب و کاملاً مادی است، اما آن نیز در طبیعت ناب پیدا نمی‌شود. به بیان دیگر، زمانی که مارکس از گوهر سخن می‌راند، منظور وی آن

^{۲۴} Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MWE, Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost), S. ۹

^{۲۵} Substanz

^{۲۶} materielle Substrat

^{۲۷} materielle Wesenskräfte

مواد مادی است که از طریق فعالیت آگاه انسان‌ها دگرگون شده و به آن شکلی در آمده که برای جامعه‌ی انسانی قابل استفاده است.

مسئله دیالکتیک گوهر با سوژه را مارکس در "خانواده‌ی مقدس" و در نقد هگلی‌های جوان مانند: اشتراک‌آواس و برونو بائر طرح می‌کند. به نظر وی دیالکتیک هگل از سه جزء متفاوت متکامل شده است، اول، مفهوم گوهر اسپینوزا، دوم، فلسفه‌ی خودآگاهی فیثته و سوم، وحدت ضروری و متضاد آن‌ها در "روح مطلق" است.^{۲۸} به این صورت که انگیزه‌ی فلسفی هگل تدوین ایده‌آلیستی یک روند تاریخی به صورت "روح جهان" است که ما تحت مفاهیم رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم از تاریخ فرهنگی جهان مدرن می‌شناسیم. محصول این روند تاریخی تشکیل جامعه‌ی بورژوازی و تکامل شیوه‌ی مدرن تولید سرمایه‌داری است که انگاری به صورت منطقی و هدفمند ظواهر واقعی خود را نیز پدید آورده‌اند. به این ترتیب، هگل در درسگفتارهای خود با عنوان "تاریخ فلسفه" اسپینوزا را ستایش می‌کند، وی را "نقطه‌ی مرکزی فلسفه‌ی مدرن" می‌نامد و مدعی می‌شود که فلسفه تنها از وی سرچشمه می‌گیرد و روح انسان باید در عطر مفهوم "گوهر" وی حمام کند. به این شرح که اسپینوزا تفکر و گسترده‌گی آن‌را به صورت دو جنبه‌ی متفاوت در نظر می‌گیرد و آن‌ها را در خدا متحد می‌سازد و سپس به طبیعت نسبت می‌دهد. بنابراین نزد اسپینوزا طبیعت، گوهر محسوب می‌شود و انسان به صورت سوژه، محصول تکامل گوهر است. از این منظر طبیعت خالق انسان، یعنی برابر با خدا است. ما این‌جا با دنیوی شدن انسان سر و کار داریم و از این پس، حقیقت تنها به طبیعت و نه به ماواری طبیعت منسوب می‌شود. منتها هگل به اسپینوزا انتقاد هم می‌کند، زیرا وی گوهر را فاقد حرکت می‌داند و در نظر نمی‌گیرد که انسان به صورت سوژه از گوهر مجزا، مرتفع و مستقل می‌شود و به علم، منطق و فلسفه دست می‌یابد. ما این‌جا با مضمون مفهوم "روح جهان" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل مواجه می‌شویم که مصداق آن تکامل علوم متنوع انسانی و فلسفه‌ی کانت است که سرانجام آن به موضوع خودآگاهی، یعنی استقلال کامل سوژه از گوهر در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی فیثته می‌رسد.

به این ترتیب، هگل نیاز فلسفه را در این می‌بیند که تمامی تعیین‌ها را از دیالکتیک گوهر با سوژه متکامل کند، زیرا نه اتحاد سوژه با طبیعت نزد اسپینوزا و نه فعالیت سوژکتیو نزد فیثته برای وی قابل قبول است. هدف فلسفی وی به این شرح است که یک کلیت دیالکتیکی را در اشکال جهانشمول، نامتناهی و خردمند آن متفکر شود.^{۲۹} آن چیزی را که هگل نزد اسپینوزا و فیثته نمی‌یابد، خودبنیادی خرد و نفی دیالکتیکی است که از یک طرف، در برابر اشکال مطلق از گوهر و سوژه قرار می‌گیرند و از طرف دیگر، به صورت پرنسیپ جامعه‌ی بورژوازی به فردیت و حق مالکیت خصوصی می‌انجامند.

البته هگل در نظر می‌گیرد که در یونان باستان نیز سوژه از گوهر مجزا، مرتفع و مستقل شده است. برای نمونه وی از افلاطون، ارسطو، فیلسوفان استوا و ماتریالیست‌ها یاد می‌کند.^{۳۰} اما به گمان وی تنها در تاریخ مسیحیت بوده که سوژه-

^{۲۸} Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Die Heilige Familie, in: MEW, Bd. ۲, S. ۱ff., Berlin (ost), S.

۱۴۷

^{۲۹} Vgl. Hegel, G. W. F. (۱۹۷۱): Vorlesung über die Geschichte, in: HW, Bd. ۲۰, S. ۴۲۳, und

Vgl. Kaminski, Winfred (۱۹۷۵): Zur Dialektik ... ebd., S. ۵۷

^{۳۰} Ebd., S. ۱۱۰

گرایی در کلیت خود فعال شده و یک چنین عواقبی را در یک جهان مدرن به بار آورده است. به این معنی که ایده به صورت آن روح و ذهنیتی در آمده که از وجود خود آگاه شده است. ما این‌جا با خودآگاهی سوژه مواجه هستیم که نزد هگل "ایده‌ی مطلق"، یعنی خالق جهان واقعی (دمیروز) محسوب می‌شود. به این ترتیب، سوژه‌ی خودآگاه از آن شکافی که میان "وجود موضوعیت‌یافته"^{۳۱} و روح اخروی انسان وجود دارد، فراروی می‌کند. از این پس، تفکر انسان از متافیزیک و ماورای طبیعت معطوف به جهان واقعی و خرد سوژه خودبنیاد می‌شود. به این ترتیب، هگل به دیالکتیک گوهر، فعالیت و سوژه دست می‌یابد^{۳۲} و برنامه‌ی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی نیز بر این موضوع متمرکز می‌شود که این حرکت را تا پایان قرن ۱۸ میلادی به صورت یک کلیت دیالکتیکی متفکر شود. نزد وی کلیت برابر با حقیقت است که آن‌را به این شرح زیر در کتاب "پدیدارشناسی روح" طرح می‌کند:

«چیز حقیقی را [باید] نه به صورت گوهر، بلکه به همان اندازه بیشتر به صورت سوژه درک و بیان کرد»^{۳۳}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک تعریف بسیار اسرارآمیز از حقیقت مواجه می‌شویم. بنابراین این‌جا بلافاصله پرسش به وجود می‌آید که این "چیز حقیقی" که هگل آن‌را هم گوهر و هم سوژه می‌شمارد، چیست؟ در این ارتباط هگل از مفهوم "خود قضیه"^{۳۴} نیز استفاده می‌کند و طبیعت آن‌را به شرح زیر در همین‌جا توضیح می‌دهد:

«یک وجود که هستی آن فعالیت یک نفر به تنهایی و تمامی افراد [است] و فعالیت وی مستقیماً برای دیگری یا یک قضیه است و تنها قضیه است، به صورت فعالیت همگانی و هر کس (... آن به مراتب بیشتر گوهری است که فردیت در نوردیده، یعنی سوژه است (...).»^{۳۵}

برای اولین بار فردیناند لاسال این مسئله را کشف کرد که مفهوم در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل همان نقشی را دارد که کالا در کتاب "سرمایه" مارکس بازی می‌کند. به بیان دیگر، هگل این‌جا از طریق مفهوم "خود قضیه" از موجودیت یک عصر نوین گزارش می‌دهد که مصادف با سقوط نظام فئودالی، تشکیل جامعه‌ی بورژوازی و آغاز تولید به روش مدرن سرمایه‌داری است. از این پس، منبع تولید ثروت دیگر طبیعت به تنهایی (گوهر) محسوب نمی‌شود، زیرا تولیدات صنعتی نسبت به محصولات کشاورزی دست بالا را گرفته‌اند. ما این‌جا با دیالکتیک گوهر، فعالیت و سوژه مواجه هستیم که در جامعه‌ی بورژوازی منبع اصلی ثروت محسوب می‌شود. به این معنی که سوژه (بورژوا) از گوهر (طبیعت) مجزا و مستقل شده و در فعالیت خود و با استفاده از علوم طبیعی از قدرت فوق‌العاده‌ی طبیعت فراروی کرده است. مضمون این پیام فلسفی در پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی به این معنی است که انسان پس از اختراع ماشین بخار بر طبیعت مسلط و طبیعت برای وی تبدیل به یک چیز بیرونی شده است که هگل آن‌را "طبیعت غیر ارگانیک" می‌نامد. به بیان دیگر، سلطه‌ی انسان بر طبیعت تبدیل به خودآگاهی سوژه شده و به صورت گوهر فرد و روح عمومی در آمده است. از این

^{۳۱} Gegenständliches Sein

^{۳۲} Vgl. Kaminski, Winfred (۱۹۷۵): Zur Dialektik ... ebd., S. ۱۱۱

^{۳۳} Hegel, G. W. F. (۱۹۷۰): Phänomenologie des Geistes, in: HW, Bd. ۳, S. ۲۳, und

Vgl. Kaminski, Winfred (۱۹۷۵): Zur Dialektik ... ebd., S. ۶۲

^{۳۴} Die Sache selbst

^{۳۵} Hegel, G. W. F. (۱۹۷۰): Phänomenologie ... ebd., S. ۳۱۰, und

Vgl. Kaminski, Winfred (۱۹۷۵): Zur Dialektik ... ebd., S. ۹۵

پس فرد، سوژه‌گرایی خود را به صورت فعالیت به گوهر الحاق می‌کند و گوهر را به صورت سوژه ارتقا می‌دهد.^{۳۶} به این ترتیب، یک روح عمومی دیگری به صورت گوهر به وجود خواهد آمد که هگل آن را در کتاب "پدیدارشناسی روح" به شرح زیر مطرح می‌کند:

«فرد این چیز موجود را به دست آورده، طبیعت غیر ارگانیک آن را در خود هضم کرده و به مالکیت خود در می‌آورد. این اما از جنبه‌ی روح عمومی به صورت گوهر چیز دیگری نیست، به غیر از این که آن خود را به خودآگاهی فرد الحاق کند، شدن و انعکاس فرد را در خود به وجود بیاورد.»^{۳۷}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مسئله‌ی جامعه‌ی بورژوازی با پذیرفتن حق مالکیت خصوصی پایان نیافته، زیرا به گمان هگل قبلاً نیز حق مالکیت وجود داشته است. این‌جا باید از کالا یک خودآگاهی، یعنی یک روح عمومی به وجود بیاید که هویت جامعه‌ی بورژوازی را تثبیت کند. پیداست که این خودآگاهی یک امر انفرادی نیست، زیرا به گفته‌ی هگل خودآگاهی همواره در خودآگاهی دیگری ارضاع می‌شود و "من سوژه" باید به "ما سوژه" تبدیل شود که قدرت مفهوم واقعیت را بی‌آفریند.^{۳۸} به بیان دیگر، کالا باید تبدیل به سوژه‌ی جامعه بورژوازی شود و رفتار و کردار انسان‌ها باید در پرتو آن شکل بگیرند. به این معنی که هر کسی کالای خود را به بازار عرضه و آن‌جا قیمت طبیعی آن را دریافت می‌کند. پیداست کسی که فاقد ابزار تولید است، باید نیروی کار خود را به صورت کالا به بازار عرضه کند و در واقعیت به بردگی کار مزدی تن دهد. رابطه‌ی صاحبان کالاها با یک‌دیگر از طریق قرارداد که هگل آن را "اعلاحضرت مطلق" و "کلیت عرفی" نیز می‌نامد، منظم می‌شود. وی هم‌چنین از قرارداد به معنی عموم نیز استفاده می‌کند و لغو قرارداد را برابر با قیام علیه عموم می‌شمارد. دولت که در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل یک مقوله‌ی مستقل به شمار می‌رود و ظاهراً نسبت به منافع طبقاتی در جامعه‌ی بورژوازی بی طرف است، مجری پایبندی انسان‌ها به قانون و آن قراردادی محسوب می‌شود که آن‌ها در کمال آزادی با یک‌دیگر بسته‌اند. از این بابت، وی از دولت به عنوان "قدمگاه خدا در جهان"، "ضرورت بیرونی" و "ارگان خردمند" نیز یاد و نقش آن را به شرح زیر توجیه می‌کند:

«ضروری آن چیز خردمند به صورت گوهریت است و ما آزاد هستیم، همین که آن را به صورت قانون به رسمیت بشناسیم و از قانون به صورت گوهر موجودیت شخص خود پیروی کنیم: در آن اراده‌ی ابژکتیو و سوژکتیو به آشتی رسیده و همان کلیت واحد و شفاف است.»^{۳۹}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد تا کنون دنبال کرده است، ما نزد هگل با یک حرکت از تفکر مواجه هستیم که رابطه‌ی "اوضاع موجود" با "اوضاع مطلوب" را به صورت ایده‌آلیستی به وجود می‌آورد. البته هگل از مفاهیم "گوهر از خودبیگانه"

^{۳۶} Vgl. ebd., S. ۸۳

^{۳۷} Hegel, G. W. F. (۱۹۷۰): *Phänomenologie ...* ebd., S. ۳۲f., und Vgl. Kaminski, Winfred (۱۹۷۵): *Zur Dialektik ...* ebd., S. ۶۱

^{۳۸} Hegel, G. W. F. (۱۹۷۰): *Phänomenologie ...* ebd., S. ۱۳۹, und

Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): *Vernunft und Revolution und die Entstehung der Geschichte der Theorie*, ۸. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۱۰۸

^{۳۹} Hegel, G. W. F. (۱۹۶۹): *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte*, in: HW, Bd. ۱۲, S. ۵۷, und Vgl. Kaminski, Winfred (۱۹۷۵): *Zur Dialektik ...* ebd., S. ۷۳f.

و "گوهر گنبدیده" نیز استفاده می‌کند که بر این کمبود تأکید کند که روح عمومی هنوز تحت تأثیر شکل کالا قرار نگرفته، حق مالکیت خصوصی و ضرورت بستن قرارداد را نپذیرفته است. این‌جا حرکت دیالکتیکی تفکر به این معنی است که سوژه (بورژوا) از گوهر (طبیعت) مجزا و مستقل می‌شود و از طریق فعالیت آگاه دوباره به طبیعت باز می‌گردد و کالا (گوهر) را به صورت سوژه ارتقاء داده و آن‌را تبدیل به روح عمومی می‌کند. ما این‌جا با تکامل یک فلسفه ایده‌آلیستی از روش تولید مدرن سرمایه‌داری و توجیه اقتصاد سیاسی سر و کار داریم که مربوط به پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی می‌شود. این‌جا مسئله فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل نیز خاتمه می‌یابد، زیرا حرکت دیالکتیکی ظاهراً پایان یافته و تضاد گوهر با سوژه در "ایده‌ی مطلق" به وحدت رسیده و منتفی شده است. به بیان دیگر، بورژوا (سوژه) ابزار کار و طبیعت (گوهر) را به مالکیت خود در آورده، از طریق فعالیت آگاه خود کالا (گوهر) را تولید کرده و سپس آن‌را به صورت سوژه در آورده است. محصول این حرکت دیالکتیکی یک روح عمومی (گوهر) است که بنا بر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل جامعه‌ی بورژوازی را به آشتی و وحدت می‌رساند، اگر رفتار و کردار انسان‌ها در پرتو آن شکل بگیرند.

از آن زمانی که مارکس آثار کلیدی و از جمله کتاب "پدیدار شناسی روح" هگل را مطالعه کرد، دچار یک رابطه‌ی بسیار متشنج فلسفی شد. وی نخست از رمانتیسم آلمانی که تحت تأثیر آن بود، عبور کرد. از منظر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل رمانتیسم مردود است، زیرا برابر با یأس سوژه محسوب می‌شود. مارکس در یک نامه به پدرش از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به صورت یک سخره‌ی غریب یاد می‌کند که با وجود تنفر از آن، همواره بیشتر به کامش کشیده می‌شود. انگاری که وی در یک دریای خروشان فلسفی در حال غرق شدن است، اما راه نجات خود را نیز نزد هگل نمی‌یابد. در حالی که سوژه‌ی هگل از طریق یک حرکت فکری به خودآگاهی می‌رسد، اما مارکس در رساله‌ی دکترایش مشخصاً عکس آن‌را مستدل می‌سازد. به این صورت که وی با استناد به اتمیسم اپیکور ماتریالیست موضوع خودآگاهی را به روابط اجتماعی نسبت می‌دهد.^{۴۰} افزون بر این مارکس این‌جا متوجه‌ی جابجایی سوژه با ابژه در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل نیز می‌شود که البته آن‌را به دلایل شغلی به صورت یک پروژه‌ی فلسفی دنبال نمی‌کند.^{۴۱} پس از انتشار کتاب "ماهیت مسیحیت" این کشف فلسفی به حساب فویرباخ گذاشته می‌شود، زیرا وی موضوع جابجایی سوژه با ابژه (محمول) را تبدیل به زمینه‌ی نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و تکامل یک فلسفه‌ی ماتریالیستی می‌کند. بنابراین مارکس نیز با استناد به فویرباخ به نقد جابجایی سوژه با ابژه می‌پردازد و در "نقد فلسفه‌ی حق هگل" به شرح زیر ادامه می‌دهد:

«هگل به محمول‌ها، ابژه‌ها استقلال می‌بخشد، اما وی آن‌ها را مجزا از مستقل‌های آن‌ها، [یعنی] سوژه‌ی آن‌ها مستقل می‌کند. سپس سوژه‌ی واقعی به صورت نتیجه ظاهر می‌شود، در حالی که [باید] از سوژه‌ی واقعی عزیمت کرد و ابژه‌های آن‌را در نظر گرفت. بنابراین [نزد هگل] گوهر اسرارآمیز تبدیل به سوژه‌ی واقعی می‌گردد و سوژه‌ی واقعی به صورت چیز دیگری به نظر می‌آید [یعنی] به صورت یک لحظه از گوهر اسرارآمیز.»^{۴۲}

^{۴۰} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دین و فلسفه - نقش ماتریالیسم اپیکور در تکامل مفهوم "خودآگاهی" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۱۹۱ ادامه، برلین

^{۴۱} Vgl. Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik der Religion bei Karl Marx, München, S. ۷۹f.

^{۴۲} Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, Berlin (ost), S. ۲۲۴

البته مارکس در این دوران هنوز به مطالعه‌ی آثار اقتصاد سیاسی نپرداخته بود. آن چیزی که وی تا کنون می‌شناخت آثار پرودن و مباحث سوسیالیست‌های فرانسوی بودند که البته از طریق مقاله‌های موزوس هس پیرامون کمونیسم با آن‌ها آشنا شده بود. وی پس از نقل مکان به پاریس به مطالعه‌ی کتاب‌های اقتصادی و از جمله آثار سیسموندی و شاگردان مشهور وی پرداخت و سپس به این مسئله پی برد که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بر اساس اقتصاد ملی استوار شده است. به این معنی که وی یک تئوری مجرد و اسرارآمیز را از منطق جامعه‌ی بورژوازی متکامل کرده که مضمون آن در "جزوه‌های فلسفی - اقتصادی" مارکس به شرح زیر است:

«عظمت "پدیدارشناسی" هگل و نتایج نهایی آن - دیالکتیک نفی به صورت پرنسیپ حرک‌دهنده 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 ازخودبیگانه 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 آن را می‌بیند. کار، تکوین انسان برای خود در حدود ازخودبیگانگی یا انسان بیگانه شده است. آن کاری که هگل فقط می‌شناسد و به رسمیت می‌شناسد، کار مجرد و ذهنی است.»^{۴۳}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا موفق به چندین کشف تئوریک می‌شود که تا کنون ناشناخته بودند. به این صورت که با استقرار روش تولید 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 بورژوازی 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 اقتصاد مدرن ملی به وجود آورده‌اند. این‌جا سرمایه به صورت یک رابطه‌ی اجتماعی و قدرت مسلط در آمده که از طریق ایدئولوژی موجه می‌شود.

نکته‌ی بعدی، کشف ازخودبیگانگی در شکل ماتریالیستی آن است. آن چیزی که تا کنون تحت عنوان ازخودبیگانگی مرسوم بود، مربوط به نقد دین و آگاهی وارونه می‌شد. در حالی که مارکس این‌جا ازخودبیگانگی را مربوط به هستی می‌کند و آن را به روابط متضاد مادی بسط می‌دهد. برای نمونه فویرباخ در "ماهیت مسیحیت" و در نقد جابجایی سوژه با ابژه (محمول) می‌گوید که مؤمنان مسیحی صفات ناب انسانی خود را به یک خدای تخیلی نسبت داده و برای خود یک خدا ساخته‌اند، اما در زندگی واقعی خود نسبت به "نوع ماهوی بشر" ازخودبیگانه شده‌اند. به بیان دیگر، آن خدایی که مسیحیان برای خود ساخته‌اند، مستقل شده و از طریق کلیسا بر آن‌ها فرمانروایی می‌کند. اما مارکس این‌جا 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

^{۴۳} Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۷۴

خود موضوعیت می‌یافته است. برای نمونه اگر انسان میز و صندلی می‌ساخته، تبدیل به نجار و اگر لباس می‌دوخته، تبدیل به خیاط می‌شده است. اما در جامعه‌ی بورژوازی 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، یعنی کالا که هم گوهر و هم سوژه است، مانند دین مستقل شده بر آن‌ها فرمانروایی می‌کند.

نکته آخر رویکرد ماتریالیستی مارکس به دیالکتیک هگل است. به این صورت که مارکس بر خلاف فویرباخ دیالکتیک را یک متدولوژی جهت تکامل یک دین این جهانی نمی‌شمرد، زیرا وی در همان کار ازخودبیگانه قوای خودآفرینی، استقلال سوژه و نفی کار ازخودبیگانه را نیز یافت. 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 سرمایه‌داری نمی‌شود و تنها آپریور از وحدت گوهر با سوژه سخن می‌راند، فراروی می‌کند. سپس مارکس موازی با نقد دین فویرباخ ازخودبیگانی را به روند تولید مدرن سرمایه‌داری بسط می‌دهد. به این صورت که هر چه انسان بیشتر روی خدا حساب باز کند، به همان اندازه نیز کمتر از وجود خود بهره می‌برد و نسبت به "نوع ماهوی بشر" ازخودبیگانه تر می‌شود. مارکس این‌جا بر این نکته تأکید می‌کند که در روند تولید سرمایه‌داری نیز به همین صورت است، یعنی هر چه انسان بیشتر در روند تولید ادغام شود، به همان اندازه نیز بیشتر سلب موضوعیت و ازخودبیگانه‌تر می‌گردد. 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 ازخودبیگانی خودکرده مکمل و لازم و ملزوم هم هستند. به بیان دیگر، مسئله این‌جا فقط بورژوا نیست که حق مالکیت دارد و با آگاهی نیروی کار را استثمار می‌کند، بلکه کارگران نیز هستند که در فقدان خودآگاهی و به دلیل ازخودبیگانی خودکرده به بردگی کار مزدی تن می‌دهند. سرانجام مارکس چهار نوع ازخودبیگانی را به این شرح تمیز می‌دهد؛ ازخودبیگانی انسان از کار، ازخودبیگانی انسان از نتایج کار، ازخودبیگانی انسان از دیگر انسان‌ها و ازخودبیگانی انسان از "نوع ماهوی بشر".^{۴۴}

مارکس تا این‌جا هنوز از انسان‌شناسی فویرباخ عبور نکرده و به ماهیت انسان به صورت "موجود فعال" دست نیافته، هنوز اصول ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی را مشخص و قانون ارزش را کشف نکرده است. این تحولات متدیک و کشفیات شگرف تئوریک با تدوین "گروندریسه" به صورت طرح خام سرمایه تا سال ۱۸۵۸ میلادی کم و بیش به پایان می‌رسند. هسته‌ی مرکزی موضوع تحقیق مارکس کشف ارتباط درون‌ذاتی "گوهر ارزش"، "مقدار ارزش" و "شکل ارزش" است که از اسرار پوشیده‌ی شیوه‌ی مدرن تولید سرمایه‌داری پرده بر می‌دارد.^{۴۵} در این ارتباط مارکس همواره به طبیعت رجوع می‌کند و از مفاهیمی مانند: "رشد طبیعی"، "قوانین طبیعی سرمایه‌داری مدرن"، و "شرایط زیست طبیعی انسان"^{۴۶} سخن می‌راند. پیداست که منظور وی از طبیعت، آن مناسبات واقعی اجتماعی است که انسان‌ها از

^{۴۴} Vgl. ebd., S. ۵۱۹f.

^{۴۵} Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۱): Ware und Geld, in: Marx/Engels Studienausgabe, Bd. ۲, Fetscher, I. (Hg.), Frankfurt am Main, S. ۲۴۰, und Vgl. Kaminski, Winfred (۱۹۷۵): Zur Dialektik ... ebd., S. ۱۱۴

^{۴۶} Naturwüchsig, Naturgesetz der modernen kapitalistischen Produktionsweise und natürliche Lebensbedingungen des Menschen

طریق فعالیت آگاه خود به وجود آورده‌اند. به بیان دیگر، ما این‌جا با محصولات طبیعت انسان مواجه هستیم که البته هیچ ارتباطی با یک طبیعت ناب دارویی که بدون حضور انسان و یک سوژه‌ی درون‌ذاتی فعال می‌شود و به حرکت در می‌آید، ندارد.

نخست گوهر ارزش است که مارکس آن‌را به صورت کار و زمین کشف می‌کند. بنا بر ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی کار، پدر و زمین، مادر ارزش مصرف و منشأ ثروت اجتماعی محسوب می‌شوند.^{۴۷} مارکس از ارزش مصرف به عنوان "شکل دست‌پخته‌ی طبیعت" نیز سخن می‌راند.^{۴۸} ما این‌جا از یک طرف، با یک گوهر اجتماعی سر و کار داریم که مارکس آن‌را "کار موضوعیت‌یافته"^{۴۹} می‌نامد. به این معنی کار نه یک فعالیت صرف بدنی و نه فاقد تاریخ و فرهنگ است. به بیان دیگر، نیروی کار یک محصول اجتماعی، یعنی سوژکتیو است که یک درجه‌ی معین از آموزش، پرورش، تجربه، توان مدیریت و تقسیم کار را با خود به همراه دارد. ما از طرف دیگر، با گوهر طبیعی به صورت "طبیعت موضوعیت-یافته"^{۵۰} مواجه هستیم که این هم محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوژکتیو است. به این صورت که انسان از طریق کار چنان طبیعت را دگرگون کرده که نیازهایش را بر طرف سازد. برای نمونه انسان زمین را زراعی و مواد مادی معادن را استخراج کرده، شهرها را به وجود آورده و خیابان، راه آهن و فرودگاه احداث کرده است. به این ترتیب، انسان از طریق "کار موضوعیت‌یافته" و در تبادل مادی با "طبیعت موضوعیت‌یافته"، محصول کار خود را تبدیل به موضوع جامعه می‌کند و یک ارزش مصرف را به جامعه ارائه می‌دهد و پیداست که تحت تأثیر محصول کار خود نیز موضوعیت می‌یابد. محصول تبادل مادی کار انسانی با طبیعت را مارکس "جهان موضوعیت‌یافته"^{۵۱} می‌نامد.

اما با استقرار نظام سرمایه‌داری یک دگرگونی کیفی به وجود آمده است که مارکس آغاز آن‌را "انباشت اولیه" می‌نامد. از این پس، نیروی کار از دو سو آزاد و تبدیل به کالا می‌شود. یعنی نیروی کار از ابزار تولید آزاد شده و مالک آن آزاد است که آن‌را به صورت کار مزدی به هر کارفرمایی که خواست، بفروشد. به همین صورت ارزش مصرف هم تبدیل به ارزش مبادله می‌شود و محصولات کار نیز شکل کالایی به خود می‌گیرند که مارکس از آن‌ها به صورت "تظاهر فرا طبیعی"^{۵۲} نیز یاد می‌کند. وی از مفهوم "انباشت اولیه" به این معنی استفاده نمی‌کند که قبلاً انباشتی و حق مالکیتی وجود نداشته است. این‌جا منظور مارکس "انباشت اولیه" در نظام سرمایه‌داری است که البته با انواع روش‌های انباشت در گذشته قطع رابطه می‌کند. به این ترتیب، کارگر مزدی (سوژه‌ی زنده) از گوهر خود، یعنی ابزار تولید و محصول کار خود مجزا می‌شود و گوهر نسبت به سوژه استقلال می‌یابد، در حالی که تولید دیگر نه برای مصرف، بلکه برای تولید و جهت تصاحب ارزش اضافی و کسب سود سرمایه برنامه‌ریزی و متحقق می‌شود. مصداق توفیق اقتصادی دیگر نه ارضاع

^{۴۷} Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۵۳, und

Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost), S. ۲۰۵, ۲۱۷, ۱۲۰, ۱۲۱

^{۴۸} Hausgebackene Naturalform, vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Bd. I ... ebd., S. ۵۲

^{۴۹} Gegenständliche Arbeit

^{۵۰} Gegenständliche Natur

^{۵۱} Gegenständliche Welt

^{۵۲} Übernatürliche Erscheinung, vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Bd. I ... ebd., S. ۶۲

نیازهای اجتماعی، بلکه قانون ارزش است که مارکس آن را "زمان کار اجتماعاً لازم" می‌نامد و از آن به عنوان "قانون تنظیم و خشونت‌بار طبیعت" نیز یاد می‌کند.^{۵۳} برای وی قانون ارزش، قانون مقدس جامعه‌ی بورژوازی نیز محسوب می‌شود که مانند قدرت جاذبه‌ی زمین است و هر کسی را که بنا بر آن رفتار نکند، به این شرح به زیر می‌کشد:

«زمان کار اجتماعاً لازم آن زمان کار است [یا آن زمانی را] می‌طلبد که یک ارزش مصرف با شرایط تولید معمول و اجتماعی موجود و با درجه‌ی میانگین اجتماعی از مهارت و شدت کار منعکس می‌کند.»^{۵۴}

ما این‌جا دیگر نه با کار مشخص، بلکه با کار مجرد مواجه هستیم که نزد مارکس گوهر ارزش محسوب می‌شود. این‌جا محصول کار دیگر نه ارزش مصرف، بلکه ارزش مبادله است که شکل کالا به خود می‌گیرد، در حالی که مقدار ارزش نیز از طریق قانون ارزش، یعنی "زمان کار اجتماعاً لازم" معین می‌شود، به بیان دیگر، هر چه تولید یک کالا به "زمان کار اجتماعاً لازم" بیشتری نیاز داشته باشد، به همان اندازه نیز مقدار ارزش آن بیشتر است.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما تا این‌جا با مضمون مفاهیم "گوهر ارزش" و "مقدار ارزش" آشنا شدیم و سرانجام نقد "شکل ارزش" است که مارکس به آن می‌پردازد. نزد وی ارزش مصرف هیچ چیز اسرارآمیزی با خود ندارد، زیرا محصول ساده و محسوس "کار موضوعیت‌یافته" است، در حالی که شکل کالائی آن (ارزش مبادله) "ذکاوت متافیزیکی" و "خوی روحانی" به خود می‌گیرد، "حسی و فراحسی" و محصول "جادو و معجزه" محسوب می‌شود که جهت درک آن باید به نقد جهان مه‌آلود دینی رفت.^{۵۵} مارکس در این ارتباط از یک سو تفاهم نیز سخن می‌راند که آن را بت-انگاری کالا می‌نامد. به این صورت که کالا محصول تبادل مادی نیروی کار مزدی با طبیعت است و از این رو، کار مجرد گوهر ارزش محسوب می‌شود. اما از آن‌جا که تحت روش مدرن تولید سرمایه‌داری، نیروی کار مزدی از گوهر خود، یعنی از ابزار تولید و کالا مجزا می‌گردد، در نتیجه کالا در بازار کاملاً مستقل و قابل مقایسه و تعویض به نظر می‌آید و انگاری که خواص طبیعی خود را به ناظر منعکس می‌کند. بت‌انگاری کالا حتا باعث می‌شود که کارگران مزدی نیز به محصول کار خود مانند یک چیز خارج از خودشان بنگرند.^{۵۶} مارکس از مفهوم بت‌انگاری جهت نقد نقش پول در نظام سرمایه‌داری نیز سود می‌برد، زیرا بنا بر تحلیل وی پول این‌جا از گوهر واقعی خود، یعنی طلا و نقره مستقل و به شرح زیر تبدیل به سوژه شده است:

«(...) در پول قیمت متحقق شده است و آن گوهر خود ثروت است، هم در تجرید آن از روش موجودیت به خصوص‌اش و هم در کلیت‌اش. ارزش مبادله گوهر پول را می‌سازد و ارزش مبادله ثروت است. بنابراین پول از طرف دیگر، هم‌چنین شکل جسمیت‌یافته‌ی ثروت در برابر تمامی گوهرهای به خصوص است که از آن‌ها حاصل می‌شود. بنابراین از یک سو، اگر پول برای خود در نظر گرفته شود، شکل و محتوای ثروت در پول یکسان اند، از سوی دیگر، پول بر خلاف تمامی

^{۵۳} Regelendes gewaltsames Naturgesetz, vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Bd. I ... ebd., S. ۸۹

^{۵۴} Vgl. ebd., S. ۵۳

^{۵۵} Vgl. ebd., S. ۸۶

^{۵۶} Vgl. ebd., S. ۸۶f., und

Vgl. Backhaus, Hans-Georg (۱۹۷۰): Zur Dialektik der Wertform, in: Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. ۱۲۸ff., Frankfurt am Main, S. ۱۳۵

کالاها در برابر آنها شکل کلی از ثروت است، در حالی که کلیت این ویژگی‌ها گوهر آن را می‌سازند. اگر پول بنا بر اولین تعیین خود ثروت است، این چنین بنا بر تعیین‌های دیگر نماینده‌ی کلی و مادی خود همان‌ها است. این کلیت در خود پول به صورت مظهر معرف کالاها وجود دارد. بنابراین ثروت ([یعنی] ارزش مبادله هم به صورت کلیت و هم تجرید) از همان اول در پیوند با تمامی کالاهای دیگر وجود دارد، به صورت انفرادی در طلا یا نقره و به صورت یک موضوع تکی و در دسترس. بنابراین پول، خدا در میان کالاها است.^{۵۷}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با اشکال متنوع ارزش آشنا می‌شویم که در یک "حرکت واقعی" به وجود می‌آیند. در حالی که ارزش مبادله، گوهر پول است، اما خود پول هم گوهر ثروت محسوب می‌شود. پول هم - چنین به عنوان ابزار چرخش، نماینده‌ی کلی و جهانشمول جهان کالاها، یعنی خدای کالاها است.

افزون بر این‌ها، خود پول نیز کالا محسوب می‌شود و کالا ارزش مصرف و ارزش مبادله دارد. ارزش مصرف پول، توان آن برای ذخیره‌ی ارزش است، یعنی پول گوهر ثروت و ابزار چرخش محسوب می‌شود، در حالی که ارزش مبادله‌ی پول، قیمت آن، یعنی بهره‌ی مالی است. اما تنها شرط بهره‌وری پول این است که آن باید تبدیل به سرمایه شود و پول تنها زمانی به سرمایه تبدیل می‌شود که در بازار یک کالای به خصوص را جهت ارزش افزایی ارزش بیابد و آن هم شکل کالایی نیروی کار، یعنی کار مزدی است. به این ترتیب، ارزش مبادله‌ی نیروی کار بنا بر توان تولید و توازن قوای طبقاتی معین می‌شود که همان کارمزد است که کارگر دریافت می‌کند، در حالی که ارزش مصرف نیروی کار در این خلاصه می‌شود که به صورت تنها کالای ممکنه منجر به ارزش افزایی سرمایه می‌گردد. به این ترتیب، سود سرمایه به صورت کار اضافی پرداخت نشده از کارگران مزدی سلب مالکیت و به سرمایه الحاق می‌شود و از این بابت است که نزد مارکس سرمایه، گوهر کار مزدی محسوب می‌شود. از آن‌جا که این مناسبات واقعی و متضاد طبقاتی از طریق اشکال بت‌انگاری پوشیده می‌شوند، در نتیجه کارگران مزدی نیز به دلیل از خود بیگانگی و در فقدان خودآگاهی به حق مالکیت خصوصی، قانون ارزش و بردگی خود در روند تولید تن می‌دهند و تنها تحت این شرایط است که سرمایه به شکل سوژه در می‌آید و به صورت کار مرده بر کار زنده حکم می‌راند. مارکس در این ارتباط از سرمایه به عنوان "سوژه‌ی فعال"، "سوژه‌ی خودکار" و "سرمایه‌ی شخصیت‌یافته"^{۵۸} نیز یاد می‌کند که بر نقش سوژه‌کتیو آن انگشت بگذارد. به این صورت که سرمایه تمامی مایحتاج مادی، خدمات اجتماعی و ابتکارات و هنرهای فردی را تبدیل به کالا و موضوع ارزش افزایی ارزش می‌کند و از این طریق، نه تنها تمامی مناسبات تولید، بلکه شرایط بازتولید اجتماعی را نیز تابع قوانین خود می‌سازد. به این ترتیب، سرمایه بنا بر تمایل درون‌ذاتی خود تبدیل به یک رابطه‌ی اجتماعی و مسلط می‌شود^{۵۹} که به صورت سوژه‌ی آگاه در آمده و انگاری که گوهر خود، یعنی نیروی کار مزدی را به حرکت در می‌آورد و آن را مدیریت و استثمار می‌کند. مارکس در این ارتباط از "چیزهای شخصیت‌یافته و انسان‌های چیز شده"^{۶۰} نیز سخن می‌راند که بر

^{۵۷} Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ebd., S. ۱۳۲

^{۵۸} Aktives Subjekt, automatisches Subjekt, personifiziertes Kapital

^{۵۹} Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۴۳۱

^{۶۰} Versachlichung der Personen und Personifizierung der Sachen, vgl. Marx, Karl (۱۹۶۹): Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۱۳, S. ۶۱۵ff., Berlin (ost), S. ۶۲۱f.

جابجایی سوژه با ابژه در جهان وارونه‌ی بورژوازی تأکید کند. به این ترتیب، یک "حرکت واقعی" به وجود می‌آید و مارکس نیز مفهوم سرمایه را به صورت یک بازتاب دیالکتیکی از همین "حرکت واقعی" متکامل می‌کند^{۶۱} که به دلیل تضادهای درون‌ذاتی خود و به شرح زیر قوای آنتاگونیستی‌اش را نیز به وجود می‌آورد:

«سرمایه بنا به پیروی از مفهوم خود پول است، اما پولی که نه دیگر در شکل طلا و نقره و همچنین نه دیگر به صورت پول در برابر چرخش وجود دارد، بلکه در شکل تمامی گوهرها، یعنی کالاها. (...) از این رو، تنها ارزش مصرفی که می‌تواند یک تضاد نسبت به سرمایه بسازد، کار و البته کار خلاق ارزش، یعنی کار مولد است.»^{۶۲}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا بر این نکته انگشت می‌گذارد که کار مولد یک کالای به خصوص است که در تضاد با سرمایه قرار می‌گیرد. منظور مارکس از کار مولد آن نیروی کاری است که سرمایه تولید می‌کند. به بیان دیگر، از منظر قانون ارزش تعیین کننده نیست که محصولات نیروی کار مادی، خدماتی و یا هنری باشند.^{۶۳}

نزد مارکس کار مولد از این بابت در تضاد با سرمایه قرار می‌گیرد، زیرا محصول فعالیت بدنی و روحی انسان است. وی در این ارتباط از سوژه‌ی زنده نیز سخن می‌راند که به سلطه‌ی گوهر خود، یعنی ابزار تولید و سرمایه در آمده است. به این معنی که انسان بر خلاف کالاهای دیگر دارای قوای حسی است. یعنی کارگران مزدی در حوزه‌ی توزیع، تقسیم نابرابر ثروت اجتماعی را مشاهده و در حوزه‌ی تولید، شدت کار و سلطه‌ی ماشین‌آلات و مدیریت غیر را بر خود احساس می‌کنند و از آن‌جا که آگاهی آن‌ها از هستی‌شان رشد می‌کند، در نتیجه به نقد آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی جامعه‌ی بورژوازی روی آورده و جهت دگرگونی انقلابی نظام سرمایه‌داری فعال می‌شوند. ما این‌جا با پراکسیس نبرد طبقاتی مواجه هستیم که از منظر مارکس و به شرح زیر حوزه‌ی کسب خودآگاهی کارگران محسوب می‌شود:

«شرایط ابژکتیو کار در برابر توان کار زنده، موجودیت سوژکتیو کسب می‌کنند - از سرمایه، سرمایه‌دار به وجود می‌آید (...) مادی را که توان کار به کار می‌گیرد، مواد بیگانه است، به همین منوال ابزار، ابزار بیگانه است، کار وی تنها به صورت چیز جانبی به جای گوهر آن‌ها به نظر می‌آید و از این رو در چیزی که به وی تعلق ندارد، متحقق می‌گردد. آری، خود کار زنده به صورت بیگانه در برابر توان کار زنده به نظر می‌آید. (...) شناخت محصولات به صورت تولیدات شخص خود و تشخیص جدایی از شرایط تحقق وی به صورت شیوه‌ی اجباری غیر قابل قبول - یک آگاهی فوق‌العاده است، حتا محصول شیوه‌ی تولید که بر آن سرمایه آرام گرفته و همچنین بیشتر سقوط آن مانند آگاهی برده است که وی نمی‌تواند در تملک شخص سومی باشد.»^{۶۴}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد تا این‌جا دنبال کرده است، مارکس از دیالکتیک گوهر و سوژه نزد هگل که یک شکل ایده-آلیستی دارد و تنها یک حرکت ناب فکری است، اسرارزدایی می‌کند. وی همچنین به نقش سرمایه به صورت یک

^{۶۱} Die wirkliche Bewegung, worin das Kapital wird!, vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ebd., S. ۴۳۱

^{۶۲} Ebd., S. ۱۸۲f.

^{۶۳} Marx, Karl (۱۹۷۴): Theorien über den Mehrwert (Vierter Band des „Kapitals“) Erster Teil, in: MEW, Bd. ۲۶/۱, Berlin (ost), S. ۳۷۷

^{۶۴} Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ebd., S. ۳۶۶

سوژه‌ی فعال و خودکار که به یک رابطه‌ی مسلط اجتماعی تبدیل شده، پی می‌برد. در حالی که سلطه‌ی سرمایه و شکل کالائی جامعه‌ی بورژوازی از طریق فلسفه و اقتصاد سیاسی توجیه می‌شود، مارکس با استناد به دیالکتیک گوهر و سوژه به نقد این اشکال ایدئولوژیک روی می‌آورد و در برابر آن‌ها موضوع خودآگاهی کارگران مزدی را قرار می‌دهد. به بیان دیگر، تنها از طریق خودآگاهی است که سوژه‌ی زنده قادر می‌شود که گوهر خود، یعنی سرمایه را از آن خود سازد. از این پس، تضاد در حوزه‌ی تولید و توزیع برطرف می‌شود و با فراروی مثبت از شکل کالائی جامعه، وحدت و آشتی به وجود می‌آیند و قلمرو آزادی متشکل می‌شود.^{۶۵}

بنابراین این آگاهی فوق‌العاده که مارکس از آن سخن می‌راند به معنی فراروی طبقه‌ی کارگر از آگاهی و اشکال ساختاری جامعه‌ی بورژوازی است. به این صورت که کارگران نباید استقرار نظام پارلمانی را به صورت تحقق آزادی خود بفهمند، پراکسیس نبرد طبقاتی را نباید محدود به تحقق اهداف صنفی کنند، مسئله‌ی تساوی حقوق را نباید محدود به حوزه‌ی سیاست کنند و باید آن‌را به حوزه‌ی اقتصاد بسط دهند، نظام سرمایه‌داری را نباید حسن ختام تاریخ بشر بپندارند و شرط رهایی خود را نه در رشد نیروهای مولد، بلکه در یک انقلاب اجتماعی ببینند. به بیان دیگر، پرولتاریا باید از آگاهی‌های کذب، خودفربیی، از خودبیگانگی و تفرقه‌ی خود کرده فراروی کند و به قوای بالقوه‌ی طبقه‌ی خود متکی شود و آن‌را با کسب خودآگاهی و در پراکسیس نبرد طبقاتی بالفعل سازد.

معنی مفهوم پراکسیس در مضمون مارکسی آن به معنی آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی است. آن چیزی که مربوط به آگاهی تئوریک می‌شود، مارکس آن‌را به بهترین وجه ممکنه از طریق "سرمایه" مهیا کرده است. به این صورت که وی از طریق نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی کلیت، یعنی نقد دیالکتیک گوهر با سوژه نزد هگل، یک تئوری انتقادی و علم-گرا را جهت ترویج خودآگاهی کارگران و فعالیت آگاه پرولتاریا متکامل کرده است. اما آن چیزی که مربوط به پراکسیس سیاسی جنبش کمونیستی می‌شود، واقعاً فاجعه بار است. این فاجعه از این ناشی می‌شود که تمامی جریان‌های موجود در پرتو افکار غیر مارکسی انگلس متأخر و لنین فعالیت می‌کنند. منظور انتقاد من این‌جا انواع و اقسام سازمان‌ها و احزاب به اصطلاح پیشرو مارکسیست - لنینیست هستند که اهدافی مانند: تشکیل سرمایه‌داری دولتی، رشد نیروهای مولد، راه رشد غیر سرمایه‌داری، مبارزه با امپریالیسم، ائتلاف سیاسی با بورژوازی و استقرار یک نظام خلقی را دنبال می‌کنند. از آن‌جا که فعالیت سیاسی در پرتو آگاهی تئوریک شکل می‌گیرد و از آن‌جا که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم نسبت به "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی و پراکسیس نبرد طبقاتی به بی‌اعتنا است، در نتیجه علت و معلول بحران کنونی نیز خود این جریان‌ها محسوب می‌شوند، زیرا تنها هدف آن‌ها مصادره‌ی جنبش کارگری جهت تحقق اهداف سازمانی و حزبی است.

نتیجه:

موضوع نقد این مقاله مربوط به آن "ماتریالیسم" متافیزیکی می‌شود که انگلس در آثار متأخر خود بنیان گذاشته و ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم با استناد به آن متکامل شده است. این‌جا موضوع رهایی انسان نه به خودآگاهی

^{۶۵} Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost), S. ۸۲۸

پرولتاریا، بلکه به یک چیز خارج از آن، یعنی به حزب لنینیستی نسبت داده می‌شود که انگاری مجری رشد نیروهای مولد جهت تشدید "حرکت ماده" به سوی سوسیالیسم است. به این ترتیب، حزب جایگزین طبقه می‌شود و با جابجایی سوژه با ابژه محصول فعالیت انسان‌ها (گوهر) بر آن‌ها حکم‌فرما می‌شود. نتیجه‌ی این نوع از پراکسیس سیاسی همان تجربیاتی هستند که بشریت از نظام استالینیستی در شوروی به خاطر دارد.

همان‌گونه که در این مقاله مستدل و مستند شد، مارکس اصولاً یک چنین دیدگاهی را نسبت به رهایی انسان و تشکیل قلمرو آزادی نداشت. اگر وی همواره بر خودآگاهی پرولتاریا تأکید می‌کند، به این دلیل است که وی رهایی از جامعه‌ی طبقاتی را تنها حاصل فعالیت آگاه خود کارگران می‌شمارد. به بیان دیگر، اگر مارکس نقش "حزب پیشرو پرولتاریا" را در "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی و رهایی طبقه‌ی کارگر مطرح نکرده است، به این دلیل بوده که این نمونه از فعالیت سیاسی را خارج از پراکسیس نبرد طبقاتی و در نتیجه برای جنبش کمونیستی مضر و مخرب می‌شمرده است. بنابراین پیشنهاد من به فعالان جنبش چپ این است که به جای معطوف شدن به این رهبران خودخوانده و لنین‌های قلابی، معطوف به حرکت واقعی و پراکسیس نبرد طبقاتی شوند، زیرا فقط از طریق خودآگاهی پرولتاریا است که انقلاب اجتماعی صورت می‌گیرد و سوسیالیسم را به وجود می‌آورد. ما مصداق این موضوع را به صورت تمایلات جنبش کارگری در همه جا و از جمله در ایران به خوبی مشاهده می‌کنیم.

ادامه دارد!

منابع:

Arendt, Hana (۱۹۵۵): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt am Main

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

Fleischer, Helmut (۱۹۷۹): *Marx und Engels – Die philosophischen Grundlagen ihres Denkens*, Freiburg/München

Hegel, G. W. F. (۱۹۷۱): *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main

Hegel, G. W. F. (۱۹۲۷ff.): *Sämtliche Werke* Glockner, H. (Hg.), Jubiläumausgabe, ۲۶ Bände, Stuttgart

Kaminski, Winfred (۱۹۷۵): *Zur Dialektik von Substanz und Subjekt bei Hegel und Marx*, Frankfurt am Main

Lenin, W. I. (۱۹۶۱): *Aus dem philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen*, Berlin (ost)

Lenin W. I. (۱۹۶۸): *Materialismus und Emperiokratismus*, in: *LW*, Bd. ۱۴, Berlin (ost)

Lenin, W. I. (...): *Was Tun?*, in: *LW* Bd. ۵, S. ۳۵۵ff., Berlin (ost)

Lenin W. I (۱۹۷۰): *Karl Marx – Kurzer biographischer Abriß mit einer Darlegung des Marxismus*, in: *Ausgewählte Werke*, Bd. I, S. ۲۳ff., Berlin (ost)

- Lukacs, Georg (۱۹۷۵): Der Bolschewismus als moralisches Problem, in: Taktik und Ethik - Politische Aufsätze, Jörg Kammler/Frank Benseler (Hg.), S. ۲۷ff., Darmstadt/Neuwied
- Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft und Revolution und die Entstehung der Geschichte der Theorie, ۸. Auflage, Frankfurt am Main
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, ۳۷۸ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in MEW, Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MWE, Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۱): Ware und Geld, in: Marx/Engels Studienausgabe, Bd. ۲, Fetscher, I. (Hg.), Frankfurt am Main
- Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۶۹): Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۱۳, S. ۶۱۵ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۴): Theorien über den Mehrwert (Vierter Band des „Kapitals“) Erster Teil, in: MEW, Bd. ۲۶/۱, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost)
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Die Heilige Familie, in: MEW, Bd. ۲, S. ۱ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, Berlin (Ost)
- Marx, Karl / Engels Friedrich (۱۹۵۹): Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW, Bd. ۴, ۴۵۹ff., Berlin (ost)
- Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik der Religion bei Karl Marx, München
- Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): Marx und Lenin – Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus – Leninismus, Berlin (west)
- Rosdolsky, Roman (۱۹۶۸): Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen „Kapital“ – Der Rohentwurf des Kapital ۱۸۵۷-۱۸۵۸, ۳ Bände, Frankfurt am Main

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

- فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): نظام جمهوری اسلامی و "تئوری توتالیتراریسم"، در آرمان و اندیشه، جلد اول، صفحه‌ی ۹۳ 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 (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 (۲۰۱۸): تفکر دینی و فعالیت سیاسی - از حوزه‌ی علمیه تا کمیته‌ی مرکزی حزب توده، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۸۹ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): حزب توده یا افیون توده؟ - نقدی بر بنیادها و پیامدهای ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۱۲۵ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دین و فلسفه - نقش ماتریالیسم اپیکور در تکامل مفهوم "خودآگاهی" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۱۹۱ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس یا لنین؟ - نقدی بر آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۴۵ ادامه، برلین