

مارکس یا انگلس متأخر؟ - نقدی بر سرچشمه و پیامدهای مثبت‌گرایی در جنبش کمونیستی^۱

فرشید فریدونی

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

مارکس در رساله‌ی دکترای خود به درستی به شیوه‌ی تفکر به صورت یک اصل روانشناسی اشاره می‌کند که می‌گوید: همیشه آن روح تئوریک که آزاد می‌شود، همواره تبدیل به انرژی پراتیک می‌گردد.^۲ به این معنی که تفکر و شناخت انسان‌ها، روش زندگی و فعالیت سیاسی آن‌ها را نیز معین می‌کند. به بیان دیگر، پرسش به این صورت هم طرح می‌شود که چه نوعی از تئوری در بین جریان‌های کمونیستی رایج است که منجر به اوضاع بحرانی موجود شده است؟

این تئوری، ساینتیسم نام دارد که البته با رجوع به مکتوبات متأخر انگلس موجه می‌شود.^۳ ساینتیسم در زبان فارسی به "علم باوری" و "علم پرستی" ترجمه شده است که در مضمون جامعه‌شناسی آن به معنی یک تصور مثبت‌گرا از کشفیات علوم طبیعی، تکامل فن‌آوری و استفاده از آن‌ها جهت توسعه‌ی اقتصادی و رشد نیروهای مولد در روند تاریخ است. از این منظر تئوری به اصطلاح علمی از بازتاب یک واقعیت به اصطلاح تاریخی گزارش می‌دهد که انگاری از آگاهی انسان‌ها مستقل است و به صورت هدفمند و اجتناب‌ناپذیر سرانجام به یک آینده‌ی مثبت و دلپسند منتهی می‌شود. در این‌جا فعالیت سیاسی تنها ملاک این واقعیت، و سیاست هم تنها تابع این روند تاریخی محسوب می‌شود. به عبارت دیگر،

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

^۲ Vgl. Marx, Karl Heinrich (۱۹۷۷): Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, EB I S.۲۵۷ff., Berlin (ost), S. ۳۲۸

^۳ Vgl. György, Markus (۱۹۷۹): Über die erkenntnistheoretischen Ansichten des jungen Marx, in: Beiträge zu marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. ۱۸ff., Frankfurt am Main, S. ۱۸f.

ما در این جا با مثبت گرایی و دترمینیسم اقتصادی مزمن سر و کار داریم. انگاری که زیست انسانی یک معنی فرجام-گرایانه دارد و سرنوشت انسان‌ها به توسعه‌ی اقتصادی گره خورده است و تاریخ هم بدون آگاهی انسان‌ها و به صورت خود بخودی و اجتناب ناپذیر به سوی آینده‌ی سوسیالیستی رهسپار می‌گردد. با این دیدگاه، تشکیل سوسیالیسم هم به صورت یک ضرورت و حکم تاریخی در نظر گرفته می‌شود.

در برابر، مارکس اصولاً یک مفهوم از واقعیت که مستقل از آگاهی و اراده‌ی انسان‌ها باشد را تشریح غلط، یک مفهوم بی معنی و مردود می‌شمارد. برای مارکس اصولاً ابژه‌ی شناخت یک وجود فی‌نفسه ندارد و یک طبیعت مستقل از انسان‌ها کلاً بی معنی است. به بیان دیگر، ابژه‌ی شناخت برای مارکس (دولت، اقتصاد، حق، جامعه، طبیعت، انسان و غیره) محصول رابطه‌ی انسان آگاه و نتیجه‌ی فعالیتش در تقابل با مقاومت قوای بیرونی و در نتیجه سوژکتیو است. این جا نظریه معطوف به یک رابطه می‌شود که دو بعد متفاوت آن را ما اصولاً به صورت مستقل نه می‌توانیم بیابیم و نه درک کنیم. یکی هستی و دیگری آگاهی است که البته در ارتباط دیالکتیکی با یکدیگر قرار دارند. بنابراین مارکس همواره از دو مفهوم کلیدی، یعنی "محسوس" - "موضوعیت‌یافته"^۴ استفاده می‌کند که ابژه‌ی شناخت خود را به صورت محصول فعالیت آگاه انسانی در بستر تاریخی و فرهنگی خود قرار دهد و به بند نقد درون‌ذاتی کشد. این ابژه‌ی تحلیل نه تنها خواص موضوعیت‌یافته دارد، یعنی به صورت محصول یک فعالیت آگاه "چیز فی‌نفسه"^۵ (مواد مادی) را تبدیل به "چیز برای ما"^۶ (موضوع اجتماعی) می‌کند بلکه خود این "چیز برای ما" مناسباتی مخصوص به خود را هم پدید می‌آورد. واسطه‌ی "چیز فی‌نفسه" با "چیز برای ما" فعالیت آگاه، یعنی "کار شکل‌دهنده"^۷ است.

این جا به خوبی روشن می‌شود که ما نزد انگلس متأخر و مارکس با دو طرح متفاوت تئوریک مواجه می‌شویم. اولی یک "درک به اصطلاح ماتریالیستی از روند تاریخ" است، یعنی ساینتیسم و نظریه‌ی مثبت‌گرا به توسعه‌ی اقتصادی که موضوع آن هستی‌شناسی و یک فرجام ماتریالیستی از روند تاریخ است که البته از طریق مکتوبات متأخر انگلس موجه می‌شود. دومی ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی است که موضوع آن تنها انسان‌شناسی است. به این معنی که انسان چه امکاناتی دارد و چگونه از آن‌ها برای زندگی کنونی و آتی خویش استفاده می‌کند. در حالی که در نوع اولی و انگلسی آن، یعنی از منظر ساینتیسم، سوسیالیسم یک ضرورت و حکم تاریخی محسوب می‌شود، در نوع دومی و مارکسی آن، یعنی از منظر پراکسیس، سوسیالیسم تنها یک امکان است که شرایط مناسب تحقق آن تنها در دوره‌هایی از تاریخ و البته تنها به وسیله‌ی خود انسان‌ها به وجود می‌آید و اگر از آن‌ها هم به درستی استفاده نشود، امکان تحقق سوسیالیسم نیز از بین خواهد رفت. در این جا سوسیالیسم دیگر مانند طرح انگلس متأخر نتیجه‌ی توسعه‌ی اقتصادی، اجبار، ضرورت و حکم تاریخی نیست بلکه مشروط به پراکسیس انقلابی است. اگر صفوف جنبش کارگری و کمونیستی مستحکم و نبردهای طبقاتی به پیروزی برسند، سوسیالیسم نیز از درون همین حرکت انتقادی و انقلابی به وجود خواهد آمد و اگر جنبش

^۴ sinnlich-gegenständlich

^۵ Ding an sich

^۶ Ding für uns

^۷ formierende Arbeit

واقعی از نظر تئوریک ضعیف و طبقه‌ی کارگر از نظر سازمان‌دهی پراکنده و غیر متشکل بوده باشد، در بدترین وضعیت، فاشیسم را تجربه خواهد کرد.

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

مارکس در دوران تحصیل خود با فلسفه‌ی هگل مواجه بود که هم با خودآگاهی سوژه موجه می‌شد و هم رابطه‌ی اوضاع موجود با اوضاع مطلوب را به صورت ایده‌آلیستی بر قرار می‌کرد. به این صورت که فلسفه‌ی هگل اصولاً از یک خرد خود بنیاد عزیمت می‌کند که آن را "ایده‌ی مطلق" می‌نامد. با این ادعا که انگاری که خرد هگلی از همه‌ی اشکال دینی، متافیزیکی و استعلایی پاکیزه شده است. هگل از "ایده‌ی مطلق" به عنوان دمپروژ هم یاد می‌کند که به معنی آفریننده و اداره کننده‌ی جهان واقعی است. به این اعتبار که انسان به عنوان سوژه و از طریق "ایده‌ی مطلق" واقعیت را می‌شناسد و آن را به وجود می‌آورد. این واقعیت در یک حرکت تفکر دیالکتیکی و از طریق تکامل مفهوم شناخته و آفریده می‌شود. یعنی ما نزد هگل از یک طرف، با "قلمرو ابژکتیو"، یعنی با اوضاع موجود، یعنی با مناسبات عینی سر و کار داریم که البته سوژه تداوم آن را مغایر با خرد ارزیابی می‌کند. در این‌جا هگل از "گوهر گندیده"^۸ نیز سخن می‌راند. مفهوم گوهر نزد هگل به معنی افکار و روح عمومی است که گندیدگی آن منجر به انحطاط اجتماعی می‌شود. هگل از طرف دیگر، از "قلمرو سوپژکتیو" سخن می‌راند که به معنی آن ذهنیت و روحیه‌ای است که اوضاع مطلوب را متفکر می‌شود و کلیت را خردمند می‌سازد. اما این کلیت غیرخردمند دارای یک "روح گوهری" (نوعی از آگاهی) است که به معنی واقعیت و امکان است.^۹ یعنی این کلیت با وجود واقعیت متضاد، نفی خود و امکان دگرگونی را در بطن خود می‌پروراند.^{۱۰}

^۸ Verdorbene Substanz

^۹ Vgl. Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd. II, S. ۶, und

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

در حالی که هگل این‌جا از گوهر به صورت "روح زنده‌ی ملت" و "پس شرط مستقیم مفهوم" سخن می‌راند، در "پدیدار شناسی روح" از گوهر به معنی "ماهیت و هدف کلی" نیز سخن می‌راند.

Vgl. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. ۳۳۹

^{۱۰} اما این می‌تواند به این معنی هم باشد که تا کنون فقط آن چیزی واقعیت یافته است که امکانش بوده است. در این‌جا یک شکل توجیه‌ای به خود می‌گیرد.

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

به نظر هگل، آگاهی از این انحطاط از طریق خردمند و به صورت ایده‌آلیستی به وجود می‌آید. به این معنی که متفکر از طریق "ندای درونی" (دایامونیون) از خطر انحطاط جامعه آگاه می‌شود. در این‌جا برای هگل موضوع "خودآگاهی" فراروی، یعنی حفاظت، ارتقا و عبور از همین آگاهی معمول است. فراروی از طریق مفاهیم ایده‌آلیستی میسر می‌شود که رابطه‌ی واقعیت با فلسفه را ایجاد می‌کند. به بیان دیگر، هگل از طریق تکامل مفاهیم ایده‌آلیستی از یک طرف، بر ضرورت دگرگونی و از طرف دیگر، بر امکان دگرگونی گوهر تأکید می‌کند. در این‌جا موضوع خودآگاهی تنها مربوط به خود سوژه می‌شود^{۱۱} و سوژه هم آزاد و محق است که با رجوع به آگاهی خود از انحطاط، اراده به تکامل مفاهیم ایده‌آلیستی کند.^{۱۲} بنابراین در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل واقعیت ابژکتیو همواره قبلاً به صورت سوژکتیو متفکر شده است و به بیان دیگر، این سوژه‌ی شناسا است که در روند شناخت، واقعیت دیگری را تحت نام روح و به صورت ایده‌آل می‌آفریند، و یا به گفته‌ی خود هگل سوژه یک واقعیت جنجالی و مثبت‌گرا را به وجود می‌آورد.

بنابراین نزد هگل "ایده" تنها منسوب به انسان به عنوان سوژه‌ی شناسا می‌شود و حرکت دیالکتیکی فقط یک حرکت فکری است که بدون وجود انسان به کلی بی‌معنی است.^{۱۳} از این رو هگل به درستی طبیعت ناب را فاقد قدرت تفکر و فاقد توان تکامل مفهوم می‌داند و از این جهت بر این موضوع تأکید می‌کند که طبیعت تنها نطفه‌ی دیالکتیک را در خود می‌پروراند.^{۱۴} به این معنی که طبیعت در روند تکامل خود انسان را به وجود می‌آورد، یعنی تا این نقطه حرکت طبیعت تنها محصول تأثیر متقابل و مکانیزم علت و معلول و در نتیجه فاقد آگاهی است. و تنها از آن موقع که انسان به ایده دست می‌یابد و قادر به تکامل مفهوم می‌شود، حرکت دیالکتیکی هم آغاز می‌گردد زیرا به گفته‌ی هگل طبیعت تنها آستانه‌ی مفهوم است، یعنی تنها آستانه‌ی آگاهی است.

نزد هگل شرط دگرگونی اوضاع موجود (قلمرو ابژکتیو) به اوضاع مطلوب (قلمرو سوژکتیو) ترویج آگاهی و مفهوم است. به این معنی که خودآگاهی سوژه‌ی شناسا و مفاهیم ایده‌آلیستی تبدیل به روح ملت می‌شوند^{۱۵} ما این‌جا به گفته‌ی هگل با تبدیل "من سوژه" به "ما سوژه" سر و کار داریم که وی ظاهراً برای آن شواهد تاریخی نیز دارد. به این صورت که وی بر نقش مفاهیم آزادی، برابری، برادری، حق مالکیت و سکولاریسم در انقلاب فرانسه تأکید کرده و در کتاب تاریخ فلسفه نقش مفهوم و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی به شرح زیر موجه می‌کند:

«این انرژی شگفت‌انگیز و قدرت مفهوم در برابر وجود، در برابر ایمان، در برابر همه‌ی قدرت‌توریت‌های هزار ساله قابل تقدیر است. آن روحیه‌ای عجیب است، روحیه‌ی احساس عمیق‌ترین خشم در برابر تمامی چیزهای رایج، آن چیزی که نسبت به خودآگاهی یک ماهیت بیگانه است و می‌خواهد هم بدون آن بوده باشد، در جایی که خودآگاهی، خویشتن را

^{۱۱} Vgl. Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd. II, S. ۱۳f.

^{۱۲} vgl. Hegel, System der Philosophie, Bd. III, S. ۲۹۲

^{۱۳} آلفرد اشمیت با رجوع به هگل مستدل می‌سازد که نزد وی طبیعت یک تعیین از هستی در خود نیست بلکه تنها یک بعد از استخراج است. یعنی آن بعدی که ایده به صورت مجرد و کلی می‌گذراند و دوباره بدون هر کمبودی به روح باز می‌گردد.

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

^{۱۴} vgl. Hegel, System der Philosophie, Bd. III, S. ۵۴

^{۱۵} Vgl. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Bd. I, S. ۱۱۸f.

نمی‌یابد؛ - یک اطمینان از واقعیت و خرد وجود دارد که خودآگاهی با تمام جهان روشنفکر به مبارزه بر می‌خیزد و از انهدام آن مطمئن است. آن پیش داوری همه را منهدم کرد و پیروز شد.^{۱۶}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد دنبال می‌کند، فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل سوژه‌گرا است، یعنی از طریق تکامل مفهوم به سوی اوضاع مطلوب نشانه می‌گیرد. به این ترتیب، روند تاریخ بشری به صورت درجات متفاوتی از خردگرایی به نظر می‌آید. به این معنی که ایده قبلاً دینی بوده، و در نتیجه در پرتو آن دولت مستبد، جامعه فئودالی و عرف دینی به وجود آمده است. لیکن ایده رفته رفته این جهانی و اکنون به صورت "ایده‌ی مطلق" خود بنیاد شده، فلسفه را متکامل کرده و در پرتو آن است که مفاهیم مدرن، دولت مردمی، جامعه‌ی بورژوازی و عرف سکولار تبدیل به روح عمومی شده و واقعیت را به وجود آورده است.^{۱۷}

به این ترتیب، فلسفه‌ی هگل نه تنها اقدام به آشتی تفکر، یعنی آشتی دین با فلسفه می‌کند،^{۱۸} بلکه اوضاع موجود را نیز به صورت درجه‌ی بخصوص تاریخی از خرد بشری موجه می‌کند، و آن‌جا که خرد حکم‌فرما است، وحدت و آشتی به بار می‌آید. بنابراین برای هگل آسان است که خرد و واقعیت را ظاهراً به شرح زیر به هم پیوند دهد:

«آن چه خردگرا است واقعیت است و آن چه واقعیت است خردگرا است.»^{۱۹}

ما این‌جا با یک ترکیب غیرمنطقی، غیرفلسفی و ناجور از ضرورت با امکان مواجه می‌شویم. به این صورت که شرایط موجود تنها نتیجه‌ی امکانات خود جامعه است، و ضرورت دگرگونی هنوز از طریق سوژه شناخته نشده و مفاهیم دگرگونی هنوز متکامل نشده‌اند. این همان چیزی است که ما در زبان روزمره به آن می‌گوییم: "خلاق هر چه لایق". به بیان دیگر، ما نزد هگل دیگر با دین و دولت سر و کار نداریم که قرن‌های متمادی انسان‌ها را به بندگی کشده‌اند. در این‌جا دیگر دین و سیاست تولید طبقه‌ی حاکم نیستند که برای حفظ منافع مادی بر پا شده‌اند. پیداست که در این‌جا تفکر فلسفی جایگزین تصور دینی جهت توجیه اوضاع موجود می‌شود.

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

^{۱۶} Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, bd. III, S. ۵۱۰

^{۱۷} Vgl. ebd., S. ۶۸۴

^{۱۸} Vgl. ebd. S. ۴۷۲

^{۱۹} Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. I, S. ۳۷۱

طبیعت (واقعیت) عزیزت کند و دوباره به طبیعت معطوف شود. فویرباخ نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را در تزه‌های مقدماتی خود به شرح زیر مطرح می‌کند:

«آموزش هگلی که طبیعت و واقعیت از طریق ایده مقرر گشته است تنها بیان منطقی از آموزش دینی است که طبیعت از طریق خدا و ماهیت مادی از طریق یک موجود مجرد به معنی غیرمادی خلق شده است. در اواخر [علم] منطق، ایده‌ی مطلق حتا یک "فرجام" مه‌آلود به بار می‌آورد تا این‌که با دست خود سرچشمه‌اش را از دیانت آسمانی مستند سازد.»^{۲۰}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد دنبال می‌کند، فویرباخ هرگونه شناختی را که بدون رجوع به واقعیت مطرح می‌شود، یک آموزش دینی و پرنسیپ عرفانی می‌داند و پیداست که از این منظر دیالکتیک هگلی را به عنوان یک حرکت صرف فکری و متافیزیکی رد می‌کند. برای وی رابطه‌ی سوژه‌ی شناسا با ابژه (طبیعت، واقعیت) تنها از طریق قوای حسی برقرار می‌گردد. در این ارتباط فویرباخ از یک شیوه‌ی بخصوص "مشاهده حسی"^{۲۱} یاد می‌کند که در روند شناخت به معنی دست می‌یابد. به این صورت که مشاهده مبهور^{۲۲} ابژه نمی‌شود، بلکه مشاهده خود را در روند شناخت منضبط^{۲۳} می‌سازد. به بیان دیگر، در این‌جا دیگر مانند فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل سوژه‌ی شناسا مفاهیم سوژکتیو را متکامل نمی‌کند، بلکه معانی مفاهیم را در خود جامعه‌ی انسانی جستجو کرده و می‌یابد. ما این روش شناخت‌شناسی فویرباخ را در کتاب "ماهیت مسیحیت" وی می‌یابیم. به این صورت که وی متوجه‌ی جابجایی سوژه با پردیکات (خواص، صفات، محمول) می‌شود. وی به این موضوع پس از بررسی عبادت مؤمنان مسیحی می‌رسد که آن‌ها تمامی خواص و صفات ناب انسانی خود را به خدا نسبت داده، یعنی یک خدا برای خود ساخته‌اند، در حالی که در زندگی پراتیک و واقعی خود یک زندگی غیرانسانی و خودخواه را دنبال می‌کنند. در این‌جا فویرباخ مسئله‌ی ازخودبیگانگی از "نوع ماهوی بشر"^{۲۴} را طرح می‌کند. یعنی آن مؤمن مسیحی که از طریق عبادت خواهان برطرف کردن کمبودهای زندگی واقعی خویش است، قادر به درک این موضوع نیست که برطرف کردن آن‌ها فقط از طریق روابط متقابل انسان‌ها با طبیعت قابل حل و فصل است. به بیان دیگر، برای فویرباخ با وجودی که خود انسان‌ها دین را به وجود آورده و خدای خود را خلق کرده‌اند، اما دین آن‌ها در برابر خودشان استقلال یافته و از طریق دم و دستگاه و سلسله مراتب دینی بر آن‌ها حکمفرمایی می‌کند. ما این‌جا با جابجایی سوژه با ابژه روبرو می‌شویم که نتیجه‌ی آن سلطه‌ی شکل بر ماهیت و ازخودبیگانگی انسان نسبت به "نوع ماهوی" است.^{۲۵}

از آن‌جا که فویرباخ ماهیت انسان را از طریق خرد، اراده و قلب متکامل می‌کند.^{۲۶} در نتیجه ازخودبیگانگی نزد وی به این معنی است که انسان قادر نیست که از نیروی بالقوه‌ی خویش برای مشاهده‌ی "نوع ماهوی بشر" استفاده کند زیرا

^{۲۰} Feuerbach, Ludwig (۱۹۵۰): Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: Kleine philosophische Schriften (۱۸۴۲-۱۸۴۵), M. G. Lang (Hg.), Leipzig, S. ۷۲f.

^{۲۱} Sinnliches Anschauen

^{۲۲} Kontemplatives Anschauen

^{۲۳} Rektifizierendes Anschauen

^{۲۴} Gattungswesen

^{۲۵} Vgl. Feuerbach, Ludwig (۱۹۵۶): Das Wesen des Christentums, ۲ Bände, Werner Schuffenhauer (Hg.), Berlin, S. ۳۰۵f.

^{۲۶} Vgl. Feuerbach, Ludwig (۱۹۵۶): ebd., Bd. I, S. ۸۳

روح دین چنان بر روان انسان‌ها چیره شده که آن‌ها را سلب اندیشه، اراده و احساس کرده است. نقطه‌ی عزیمت فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ یک انسان‌شناسی بخصوص است که انسان را به صورت "موجود حساس"^{۲۷} در نظر می‌گیرد.

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

منتها این تأثیرات فلسفی فویرباخ بر مارکس تنها تا زمانی طول می‌کشد که ایشان کتاب یکی از هگلی‌های جوان به نام ماکس اشتیرنر را با عنوان "تنها کس و مالکیتش" مطالعه می‌کند.^{۲۸} موضوع این کتاب نقد تفکر هگلی‌های جوان و ماتریالیسم فویرباخ است. اشتیرنر از یک طرف، هگلی‌های جوان را متهم به فرجام‌گرایی می‌کند. یعنی آن‌ها خیال می‌کنند که از طریق نقد دین، دولت را به سوی خردمندی و سکولاریسم می‌رانند. اشتیرنر از طرف دیگر، انسان مورد نظر فویرباخ را یک تولید ناب ذهنی، یعنی غیرتاریخی، ارزشمند و اسمی می‌خواند. یعنی فویرباخ البته از یک انسان تجربی، واقعی و زنده (من غیرماهوی) عزیمت می‌کند، اما این انسان را در تقابل با یک انسان ایده‌آلی (من ماهوی) قرار می‌دهد و بعداً مدعی می‌شود که این انسان واقعی از آن انسان ایده‌آلی از خودبیگانه شده است. بنابراین اشتیرنر این تقابل را یک شکل استعلایی و غیر واقعی می‌خواند و از این منظر هگلی‌های جوان و فویرباخ را محکوم می‌کند که آن‌ها البته از طریق نقد دین، تمامی خدایان را از آسمان‌ها فراری داده‌اند، اما خودشان اقدام به تکامل ادیان این جهانی کرده‌اند و به فرجام‌گرایی روی آورده‌اند. در حالی که هگلی‌های جوان از طریق نقد دین معطوف به یک دولت سکولار و جامعه‌ی خردمند هستند، فلسفه‌ی فویرباخ فسخ از خودبیگانگی را برابر با تصاحب دوباره‌ی ماهیت انسان می‌شمارد. به بیان دیگر، آن‌ها اسیر اشکال مجرد و انتزاعی هستند و به مفاهیم ماهوی و درون‌ذاتی دست نمی‌یابند.

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

^{۲۷} Sinnliches Wesen

^{۲۸} Stirner, Max (۱۸۸۲): Der Einzige und sein Eigentum, ۲. Auflage, Leipzig

«تمامی زیست اجتماعی ماهیتاً پراتیک است. تمامی اسراری که منجر به رازآمیزی تئوری می‌شوند، راه حل منطقی خویش را در پراکسیس انسانی و در فهم این پراکسیس می‌یابند.»^{۲۹}

پراکسیس نزد مارکس دو بعد متفاوت دارد، یعنی ابژکتیو و سوژکتیو است. به این صورت که انسان برای بقای خود به صورت یک اصل ابدی مجبور به تبادل مادی با طبیعت است. یعنی انسان "مواد مادی" را از طریق "کار شکل دهنده" تبدیل به "موضوع"^{۳۰} جامعه می‌کند. ما در اینجا با یک فعالیت صرف بدنی سر و کار نداریم زیرا حیوانات هم از نظر مارکس کار می‌کنند. یعنی کار انسانی سوژکتیو است، یعنی با آگاهی و با استفاده از دانش و پیروی از اسلوب زیبایی-شناسی متحقق می‌گردد. به بیان دیگر "قوای ماهوی" انسان باعث می‌شود که محصول فعالیت‌اش از دیگر موجودات متفاوت بوده باشد و به همین دلیل نیز انسان هم تاریخ و فرهنگ دارد و هم قادر است که بیش از توان بدنی خود تولید کند. پیداست کسی که ماتریالیسم را به صورت مجرد در برابر ایده‌آلیسم متکامل می‌کند، کسی که نه از طریق نقد ماهیت ابژه بلکه از طریق مشاهده‌ی شکل ابژه به شناخت دست می‌یابد، نه قادر به درک فعالیت سوژکتیو انسانی می‌شود و نه به معنی پراکسیس انقلابی پی می‌برد. از آنجا که ابژه‌ی تحلیل (طبیعت، جهان، دولت، جامعه، قانون، انسان) محصول پراکسیس، یعنی سوژکتیو است، در نتیجه همچنین پیداست که تنها به صورت سوژکتیو (اراده، خودآگاهی) می‌تواند دگرگون گردد. این مضمون همان انتقادی است که مارکس در تز اول فویرباخ خود به ماتریالیست‌ها و همچنین فویرباخ وارد می‌آورد.^{۳۱} مارکس در اینجا از فعالیت انسانی به صورت "محسوس" و "موضوعیت‌یافته" سخن می‌راند. به این معنی که فرآورده‌های فعالیت انسانی نه تنها محسوس هستند بلکه در یک بستر تاریخی و فرهنگی مشخص به وجود آمده‌اند و آن کسی هم که نسبت به تاریخ و فرهنگ بی‌اعتنا است، در نتیجه از شناخت کلیت دیالکتیکی و حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوازی ناتوان است.

بنابراین تمامی جهان محسوس از طریق کار سوژکتیو انسانی دگرگون و برای انسان‌ها موضوعیت‌یافته شده است. از این بابت، مارکس اصولاً نه از مفاهیم جهان و طبیعت مادی بلکه از "جهان و طبیعت موضوعیت‌یافته"^{۳۲} یاد می‌کند. به این ترتیب، ابژه‌ی تحلیل مارکس سوژکتیو است، تاریخ فرهنگی دارد و محصول فعالیت آگاه انسانی است. به همین دلیل هم مارکس در "ایدئولوژی آلمانی" به فویرباخ انتقاد می‌کند که وی به طبیعت به صورت یک چیزی متفاوت از انسان می‌نگرد، در حالی که طبیعت موجود که خود فویرباخ در آن زندگی می‌کند، از طریق فعالیت آگاه انسانی به وجود آمده است. وی در یک پلمیک به فویرباخ پیشنهاد می‌کند که طبیعت مورد نظرش را شاید در جزایر مرجانی نوظهور استرالیا بیابد.^{۳۳} افزون بر این، خود مشاهده نیز محصول فعالیت آگاه انسانی، یعنی "کار موضوعیت‌یافته"^{۳۴} است زیرا که با تکامل فن‌آوری و اختراع ابزار نوین انسان‌ها چیزهایی را می‌بینند که در گذشته برای آن‌ها به کلی ناشناخته بوده‌اند. این موضوع را مارکس به شرح زیر در "ایدئولوژی آلمانی" مطرح می‌کند:

^{۲۹} Marx, Karl (۱۹۶۶): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵f., (Berlin (ost), S. ۷

^{۳۰} Gegenstand

^{۳۱} Vgl. Marx, Karl (۱۹۶۶):, S. ۵

^{۳۲} Gegenständliche Welt, gegenständliche Natur

^{۳۳} Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost), S. ۴۴

^{۳۴} Gegenständliche Arbeit

«فوبرباخ به صراحت از مشاهده‌ی علم طبیعت سخن می‌راند، وی به رازهایی اشاره می‌کند که تنها در چشمان فیزیکدان و شیمیدان هویدا می‌شوند؛ اما بدون صنعت و تجارت، علم طبیعت کجا بود؟ (...) حتا موضوع‌های ساده‌ترین "اطمینان حسی" برای وی تنها از طریق تکامل اجتماعی، صنعت و روابط تجاری به وجود آمده‌اند (...) حتا این علم طبیعی [به اصطلاح] ناب هدف و همچنین مواد مادی خود را به درستی در وهله‌ی اول از طریق تجارت و صنعت، [یعنی] از طریق فعالیت حسی انسان‌ها دریافت می‌کند. به همان اندازه بیشتر این فعالیت، این کارها و آثار مداوم حسی، این تولید زمینه‌ی تمامی جهان محسوس است، همان‌گونه که اکنون وجود دارد که اگر تنها برای یک سال متوقف شود، بعداً فوبرباخ یک تغییر وحشتناک نه تنها در جهان طبیعی بلکه همچنین در تمامی جهان انسانی می‌یابد و فقدان توان مشاهده‌ی خود، آری به زودی فقدان موجودیت شخص خود را هم احساس می‌کند.»^{۳۵}

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

^{۳۵} Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Ebd., S. ۴۴

سر و کار داریم که در پراکسیس به وجود می‌آید. بنابراین موضوع دگرگونی در فلسفه‌ی عملی مارکس تنها معطوف به پراکسیس است، موضوع مارکس اصولاً این نیست که جهان چگونه به وجود آمده و فرجام آن چیست.

این‌گونه پرسش‌ها مسائل صرف دانش طبیعت‌شناسی، یعنی زمین‌شناسی و فسیل‌شناسی است، که مارکس آن‌ها را اصولاً مسئله‌ی تحقیقاتی خود نمی‌داند. برای نمونه مارکس در "ایدئولوژی آلمانی" علم تاریخ را در تاریخ طبیعت و تاریخ انسان‌ها متمایز می‌کند و می‌گوید: از زمانی که انسان‌ها وجود دارند، تاریخ طبیعت و تاریخ انسان‌ها متقابلاً مشروط به یکدیگرند و هم‌زمان بر این نکته تأکید می‌کند که تاریخ طبیعت، یعنی علم به اصطلاح طبیعی به ما ربطی ندارد.^{۳۶} به همین منوال ما در "سرمایه" می‌خوانیم که مارکس در تقدیر تحقیقات داروین به ویکو رجوع می‌کند که میان تاریخ انسان و تاریخ طبیعت تمایز می‌گذارد و اضافه می‌کند که یکی را ما ساختیم و یکی را ما نساختیم.^{۳۷}

بنابراین زمانی که مارکس از "رشد طبیعی نیروهای مولد" و از "قوانین طبیعی سرمایه‌داری" سخن می‌راند، زمانی که ارزش مصرف را "شکل دست‌پخته‌ی طبیعت" و ارزش مبادله را "تظاهر فرا طبیعی" می‌نامد، زمانی که از "شرایط زیست طبیعی انسان" صحبت می‌کند، زمانی که قوانین بازار را "قوانین خشونت‌بار طبیعت" می‌خواند.^{۳۸} منظور وی یک طبیعت ناب، بدون روح و بدون حضور انسان نیست. منظور وی تنها آن طبیعت و آن مناسبات واقعی اجتماعی است که انسان از طریق طبیعت خویش، یعنی با آگاهی و از طریق کار موضوعیت‌یافته به وجود آورده و اداره می‌کند.^{۳۹} پیداست که مارکس وجود "قوای ماهوی ماده" را انکار نمی‌کند، اما این یک حرکت دیالکتیکی نیست زیرا فاقد آگاهی و یک سوژه‌ی درون‌ذاتی است، تاریخ و فرهنگ ندارد، موضوعیت‌یافته نیست. یعنی ما در این‌جا تنها با تأثیر متقابل و مکانیزیم ساده‌ی علت و معلول سر و کار داریم که نتایج آن هم حادث و تصادفی است و نه یک روند که با خودآگاهی و اراده به سوی یک هدف معین هدایت می‌شود. این حرکتی است که از طریق ارگانیسم برای بقای خود صورت می‌گیرد و ربطی به دیالکتیک ندارد. یعنی مارکس تنها به تاریخ انسان‌ها می‌پردازد، یعنی زمانی که انسان‌ها به صورت سوژه‌ی آگاه در تاریخ حاضر شدند. به همین دلیل هم پرسش پیرامون نیستی برای وی به کلی بی‌معنی و مردود است که آن‌را به شرح زیر در جزوه‌های پاریس طرح می‌کند:

«از تو می‌پرسم که تو چگونه به این پرسش رسیده‌ای؛ از تو می‌پرسم، آیا پرسش تو از یک نقطه نظر طرح نمی‌شود که من نمی‌توانم به آن پاسخ بدهم زیرا آن یک پرسش وارونه است؟ (...). از تو می‌پرسم، آیا این صعود به صورت یک تفکر خردمند وجود دارد؟ اگر تو از خلقت طبیعت و انسان می‌پرسی، بنابراین به این صورت از انسان و طبیعت تجرید می‌کنی. تو آن‌ها را به صورت غیرموجود قرار می‌دهی و در این حال می‌خواهی که من آن‌را به صورت موجود به تو اثبات

^{۳۶} Vgl. ebd., S. ۱۸

^{۳۷} Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۳۹۳

^{۳۸} Vgl. Ebd., S. ۵۲f., ۶۲f., ۸۹f.

^{۳۹} «از آن‌جا که خود روند تفکر از مناسبات رشد می‌کند، خودش یک روند طبیعت است، این‌گونه تفکر درک‌کننده‌ی واقعی تنها می‌تواند همواره همان [روند طبیعت] بوده باشد، و خود را فقط در درجاتی بنا بر پختگی تکامل و از این رو همچنین پختگی ارگان که با آن فکر می‌شود، متمایز سازد.»

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

کنم. من اکنون به تو می‌گویم: از تجرید خود صرف نظر کن، بعداً از پرسش خود نیز صرف نظر می‌کنی، یا این که می‌خواهی بر تجرید خود پافشاری کنی، بعداً قاطع باش و اگر تو انسان و طبیعت را به صورت غیرموجود فکر می‌کنی، بعداً من خود تو را به صورت غیرموجود فکر می‌کنم در حالی که تو طبیعت و انسان هستی. فکر نکم و از من نپرس زیرا تا تو فکر کنی و بررسی تجرید تو از هستی طبیعت و انسان بی معنی است.»^{۴۰}

بنابراین موضوع نیستی برای مارکس اصولاً یک مسئله‌ی فلسفی نیست. وی این‌گونه پرسش‌ها را دینی، غیرمنطقی و مغایر باخرد بشری می‌داند. مسئله‌ی هستی هم برای مارکس زمانی تبدیل موضوع فلسفی می‌شود که انسان با آگاهی در واقعیت دخل و تصرف می‌کند و با عزیمت از شرایط موجود تاریخ را می‌سازد. به همین منوال نیز مارکس شدیداً با فرجام‌گرایی مخالف است. ما برای نمونه این را در نامه‌ی مارکس به آرنولد روگه در رابطه با سالنامه‌های آلمانی و فرانسوی می‌بینیم که در این‌جا تأکید می‌کند که ما نمی‌خواهیم آینده را به صورت دگماتیک برای نسل‌های آتی از پیش معین کنیم بلکه می‌خواهیم از نقد جهان قدیمی، جهان نوین را به وجود بیاوریم.^{۴۱} بنابراین پیداست که چرا برای مارکس تاریخ نقش سوژه ندارد، یعنی روند تاریخ آگاه و هدفمند سپری نمی‌شود بلکه این انسان‌ها هستند که سوژه محسوب می‌شوند و تاریخ را به صورت نتایج نبرد طبقاتی به وجود می‌آورند. یکی از موضوع‌های نقد مارکس در "ایدئولوژی آلمانی" مسئله‌ی فرجام‌گرایی است که به این شرح طرح می‌شود:

«تاریخ چیزی به غیر از تک تک نسل‌های متمادی نیست که هر نسلی از مواد مادی، سرمایه‌ها و نیروهای مولد که از نسل‌های گذشته به جای مانده، بهره می‌برد، بنابراین از یک طرف، تحت شرایط به کلی دگرگون شده فعالیت قدیمی را ادامه می‌دهد و از طرف دیگر، با یک فعالیت به کلی دگرگون شده شرایط قدیمی را تغییر می‌دهد، آن چیزی که یک چرخش جنجالی را به این صورت مجاز می‌کند که [انگاری] تاریخ متأخر هدف تاریخ گذشته بوده است، برای نمونه کشف آمریکا زمینه‌ی این هدف می‌گردد که به توفیق انقلاب فرانسه یاری رساند. از این طریق بعداً تاریخ هدف جذاب خود را می‌یابد (...). آن چیزی که انسان با واژه‌های "تقدیر"، "هدف"، "نطفه" و "ایده" از تاریخ گذشته مشخص می‌کند، چیزی که به غیر از یک تجرید از تاریخ متأخر نیست، یک تجرید از نفوذ فعال که تاریخ قدیمی بر تاریخ متأخر اعمال می‌کند.»^{۴۲}

بنابراین انتقاد مارکس به کسانی وارد می‌آید که از نتیجه به تحلیل تاریخ می‌رسند. چون انقلاب فرانسه پیروز شده است، در نتیجه انگاری که کشف آمریکا در سه قرن پیش زمینه‌ی آن را ساخته است. برای مارکس روند تاریخ از پیش معین نشده است و نتایج تاریخ نامعلوم و باز هستند و کسی هم که به روند تاریخ معنی و هدف می‌دهد، از تقدیر سخن می‌گوید و دین این جهانی می‌سازد. البته مارکس تا اواخر عمرش (درگذشت ۱۸۸۳ میلادی) از این نظریه دفاع می‌کرد. ما این را در نامه‌ای به زورگه از اکتبر ۱۸۷۷ میلادی مشاهده می‌کنیم، مارکس در این نامه از وجود یک "روح گندیده" در جنبش کمونیستی شکایت می‌کند و به تمسخر از یک "باند نیم‌پخته‌ی دانشجویی و دکترهای فوق‌دانا" یاد می‌کند که

^{۴۰} Marx, Karl, National Ökonomie und Philosophie, S. ۱۹۶, z. n. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): ebd., S. ۳۱, und vgl. Post, Werner (۱۹۶۹): ebd., S. ۲۰۳

^{۴۱} Vgl. Brief von Karl Marx an Arnold Rüge, im September ۱۸۴۳, in: MEW Bd. I, Berlin (ost), S. ۳۴۳f.

^{۴۲} Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): ebd., S. ۴۵

می‌خواهند به سوسیالیسم یک دوران ایده‌آلی و متعالی بدهند و آن را تقدیر زیست بشری تشریح کنند، یعنی بدون در نظر داشتن زیربنای ماتریالیستی جامعه (امکان)، می‌خواهند اساطیر مدرن و خدایان خود را مانند: عدالت، آزادی، برابری و برادری را جایگزین سوسیالیسم کنند.^{۴۳} به گمان مارکس این‌گونه مباحث انتزاعی انسان‌ها را از پراکسیس منحرف می‌کنند. البته ما در مکتوبات مارکس مشاهده می‌کنیم که ایشان جسته‌گریخته به سوسیالیسم می‌پردازد. برای نمونه در "ایدئولوژی آلمانی" سوسیالیسم را نظامی می‌داند که کار مزدی و تقسیم کار سرمایه‌داری را لغو می‌کند، یعنی انسان چوپانی، صیادی، نقاشی می‌کند و مقاله‌ی انتقادی می‌نویسد، بدون این‌که چوپان، صیاد، نقاش و یا منتقد فلسفی بوده باشد. وی همچنین در سرمایه در تقابل با قوانین کور بازار از مدیریت اجتماعی در سوسیالیسم سخن می‌راند، برای طرح موضوع نفی نفی، یعنی لغو مالکیت خصوصی می‌گوید که مالکیت انفرادی به صورت مالکیت اجتماعی برقرار می‌شود و در گذار از قلمرو ضرورت، قلمرو آزادی و همکاری آزاد کارگران را به وجود می‌آورد. به همین منوال ما در نقد برنامه‌ی کوتا و در مانیفست کمونیسم می‌بینیم که مارکس از سوسیالیسم سخن می‌راند. اما مارکس هیچ موقع به این فکر نیفتاده است که یک کتاب هزار صفحه‌ای راجع به سوسیالیسم بنویسد. ممانعت از این کار بستگی به روش شناخت-شناسی وی از دیالکتیک انسان و طبیعت دارد. به این صورت که انسان نه تنها طبیعت بیرونی را از طریق "کار شکل دهنده" دگرگون می‌کند بلکه طبیعت درونی خود را نیز دگرگون می‌سازد. بنابراین برای مارکس انسان یک "موجود فعال"^{۴۴} است که در روند تاریخ خود را متکامل می‌کند و نیازهای مادی و معنوی نوینی را به وجود می‌آورد. به این اعتبار هر نسلی باید سوسیالیسم مورد نظر خود را مستقر سازد. بنابراین انسان مارکس مانند انسان فویرباخ تعریف شده و مجرد نیست. انسان مارکس مشخص است، به این دلیل که در پراکسیس خود را متکامل می‌سازد و پراکسیس حوزه-ی نبرد نظری و عملی با طبقه‌ی حاکم است. پیداست کسی که فراتر از ابعاد کلی سوسیالیسم به طراحی مجرد ساختار آن (اقتصاد، سیاست، حق) می‌پردازد، نه تنها از حوزه‌ی درون‌ذاتی خارج می‌شود بلکه مورد تمسخر نسل‌های آتی نیز قرار می‌گیرد. ما نباید فراموش کنیم که مارکس در دوران زندگی با درشکه سفر می‌کرد، با قلم و جوهر مکتوبات خود را مدون می‌کرد، مجلس آن دوران، مجلس اقشار و اصناف بوده، نظام سرمایه‌داری در سطح مانوفاکتور بوده. از این رو، مارکس مانند فویرباخ و هگل به دام مقوله‌های انتزاعی مانند نوع ماهوی، جامعه‌ی آشتی‌یافته نمی‌افتد. به بیان دیگر، ایشان اصولاً در پی تکامل یک فلسفه از مقصد نیست، از فرجام‌گرایی پرهیز می‌کند و تحت تأثیر ساینتیسم، رشد اقتصادی و ضرورت و حکم تاریخی در مورد استقرار سوسیالیسم قرار نمی‌گیرد. در همین "ایدئولوژی آلمانی" مارکس در نظر می‌گیرد که "نیروهای مولد" تبدیل به "نیروهای مخرب" می‌شوند.^{۴۵} ما مصداق این موضوع را می‌توانیم در دوران معاصر خویش ببینیم. اگر جامعه‌ی انسانی موفق به خلع سلاح اتمی از این انسان‌های جنگ‌طلب، یعنی از ترومن گرفته تا نتانیاهو نشود و اگر این اسلامیان موحش؛ یعنی از خامنه‌ای تا البغدادی گرفته به بمب اتمی دست بیابند، خوب بدیهی است که یک جنگ اتمی راه می‌اندازند و موضوع سوسیالیسم هم خاتمه می‌یابد. بنابراین پیداست که چرا مارکس آینده را باز می‌دانست و سرنوشت انسان‌ها را از پیش تعیین شده نمی‌شمرد. از منظر وی روند تاریخ مشروط به پراکسیس و

^{۴۳} Brief von Marx an F. A. Sorge, ۱۹. Okt. ۱۸۷۷, in: Marx/Engels, ausgewählte Briefe, S. ۳۶۴, z. n. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): ebd., S. ۳۶

^{۴۴} tätiges Wesen

^{۴۵} Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): ebd., S. ۶۹

نتایج نبرد طبقاتی است. موضوع ایشان نه یک فلسفه از مبدأ است و نه وی انگیزه‌ی تکامل یک فلسفه از مقصد را دارد. تنها این انسان‌ها هستند که با آگاهی تاریخ را می‌سازند، البته تحت آن شرایطی که از نسل‌های گذشته به ارث برده‌اند.

حالا اگر ما یک نگاهی به مکتوبات متأخر انگلس بیندازیم، متوجه می‌شویم که وی نه تنها همواره نظریات غیر مارکسی را طرح می‌کند بلکه در کمال تعجب آن‌ها را مرتب به مارکس نیز نسبت می‌دهد.^{۴۶} دلیل تعجب در این جا است که وی نه تنها دوست نزدیک و قدیمی مارکس بوده بلکه با وی فعالیت سیاسی و تحقیقاتی مشترک داشت. باید از جمله از آثار مشترک آن‌ها مانند: "خانواده‌ی مقدس"، "ایدئولوژی آلمانی" و "مانیفست کمونیست" یاد کرد. با تمامی وجود انگاری که انگلس متأخر در این روش نادرست خود اشکالی نمی‌دید و بی‌مهابا دیالکتیک را به طبیعت ناب نیز گسترش داد. برای نمونه وی در "آنتی دورینگ" دیالکتیک را به شرح زیر فرموله می‌کند:

«دیالکتیک اما چیز دیگری به غیر از دانش قوانین کلی از حرکت و تکامل طبیعت، جامعه‌ی انسانی و تفکر نیست.»^{۴۷}

انگلس در حالی دیالکتیک را به تکامل طبیعت بسط می‌دهد که مارکس تکامل طبیعت بدون حضور انسان و آگاهی را یک حرکت دیالکتیکی نمی‌داند و بررسی حرکت طبیعت ناب هم نه موضوع جامعه‌شناسی انتقادی بلکه موضوع فسیل-شناسی است. به همین دلیل هم است که مارکس همواره از "طبیعت موضوعیت‌یافته" سخن می‌راند، یعنی آن طبیعتی که انسان از طریق "کار شکل دهنده"، یعنی سوبژکتیو به وجود آورده است. با وجود این تناقض عریان انگلس در "آنتی دورینگ" سه اصل را در نظر می‌گیرد: اول این که وحدت جهان در مادیت آن است، دوم این که زمینه‌ی تمامی اشکال هستی، زمان و مکان است، و سوم این که حرکت، در وجود ماده است. همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد دنبال می‌کند، این جا اصلاً خبری از آگاهی نیست و ما فقط با هستی صرف مادی روبرو هستیم. بعداً انگلس سه قانون جهانشمول را استنتاج می‌کند: "کمیت و کیفیت"، "تداخل تضادها" و "نفی نفی"، و سپس مدعی می‌شود که به یک قانون جهانشمول دیالکتیکی دست یافته است. به این صورت که در تمامی هستی این قانون باعث صعود اشکال موجود در اشکال متکامل‌تر می‌شوند. به این ترتیب، انگلس دیالکتیک را به متدولوژی هستی‌شناسی بسط می‌دهد و در کمال تعجب از "فلسفه‌ی طبیعت" نیز سخن می‌راند.^{۴۸} وی سپس در کتاب "دیالکتیک طبیعت" مدعی می‌شود که انسان یک جانور مهره‌دار و بالاترین محصول حرکت دیالکتیکی طبیعت است و تنها از طریق انسان است که طبیعت به آگاهی از خویش می‌رسد.^{۴۹} برای نمونه وی در این جا حرکت تاریخ را طوری تفسیر می‌کند که انگاری هدفمند و صاحب اختیار و اراده است:

«دین قدیمی به درک، اما اکنون اطمینان حاصل شده است که ماده در چرخش بی‌نهایت خود بنا بر قوانینی حرکت می‌کند که در یک درجه‌ی معین - گاهی این‌جا، گاهی آن‌جا - از بطن ماهیت ارگانیک، روح متفکر را ضرورتاً تولید می‌کند.»^{۵۰}

^{۴۶} Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Dühring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff. Berlin (ost), S. ۱۰f.

^{۴۷} Ebd., S. ۱۳۱f.

^{۴۸} Vgl. Ebd., S. ۴۳f.

^{۴۹} Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff., Berlin (ost), S. ۳۲۲

^{۵۰} Ebd., S. ۴۶۶., und vgl. S. ۴۷۹

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

یک چنین دیدگاهی را حتا هگل ایده‌آلیست نیز نمایندگی نمی‌کند، در حالی که مارکس با هر چیزی که جایگزین انسان به عنوان سوژه (تاریخ، مفهوم، ماده، صنعت و غیره) شدیداً مخالف بود. این نظریه‌ی پانتئیسم شلینگ متأخر و مرتجع است که در پی تدارک یک دین این جهانی است. تفاوت تنها در این‌جا است که شلینگ از "هدایت روح متعال" و انگلس از "حرکت ماده" سخن می‌گوید. در این‌جا تنها مفاهیم متفاوت هستند، اما هر دوی آن‌ها از یک موضوع، یعنی "فلسفه‌ی طبیعت" سخن می‌گویند. انگاری که طبیعت دارای روح و اراده است و مسیر تکاملی آن هدفمند و دترمینیستی سپری می‌شود. به این ترتیب، انگلس به گمان خود یک قانون جهانشمول را کشف می‌کند. که از طریق آن به علوم ریاضی، مکانیک، فیزیک، شیمی و بیولوژی یک نظم منطقی بدهد. از آن‌جا که از نظر انگلس این علوم بدون دخالت سوژه‌ی آگاه و حتا بدون موجودیت انسان اعتبار دارند، نتیجه‌ی کار هم همین چیزی است که ما در کتاب "دیالکتیک طبیعت" انگلس مشاهده می‌کنیم، در این‌جا ایشان تکامل دانه‌ی جو به خوشه، کرم ابریشم به پروانه و آب به بخار را حرکت دیالکتیکی می‌نامد، و در کمال تعجب آن را به فلسفه‌ی آنتیک یونانی و شکل مالکیت نیز بسط می‌دهد. به این صورت که پشت سر هم مالکیت اشتراکی، فئودالی و خصوصی جلوی تکامل نیروهای مولد را سد می‌کنند و سرانجام مالکیت به شکل سوسیالیستی آن صعود می‌کند. البته خود انگلس هم انکار نمی‌کند، که "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده‌ی" هگل کرده، و آن‌را به هستی‌شناسی بسط داده است.^{۵۱}

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

«دیالکتیک به اصطلاح ابژکتیو در تمامی طبیعت حکمفرمایی می‌کند، و دیالکتیک به اصطلاح سوژکتیو، [یعنی] تفکر دیالکتیکی تنها بازتاب حرکت تضادهایی که خود را همه جا در طبیعت معتبر می‌کنند، است. [تضادهایی] که در حین ادامه‌ی نزاع‌هایشان و سرانجام صعودشان در یکدیگر، [یعنی] به اشکال والاتر همواره شرط زیست طبیعت می‌شوند.»^{۵۲}

^{۵۱} Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Dühring, ebd., S. ۱۱ und ۴۲

^{۵۲} Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, ebd., S. ۴۸۱

ما اصولاً یک چنین تمایزی را نه نزد هگل و نه نزد مارکس می‌یابیم و این تمایز ابداع خود انگلس متأخر است. دیالکتیک برای مارکس حرکت واقعی جامعه است که از تضاد هستی (ابژه) با آگاهی (سوژه) به وجود می‌آید. در حالی که ابژه‌ی تحلیل مارکس موضوعیت‌یافته است، یعنی با آگاهی و سوژه‌کتیو به وجود آمده است اما دیالکتیک به اصطلاح ابژکتیو انگلس در فقدان سوژه نیز معتبر است. به همین منوال، دیالکتیک به اصطلاح سوژه‌کتیو انگلس هم غیر مارکسی است. به این دلیل که ما در این‌جا تنها با یک بازتاب ساده سر و کار داریم و بازتاب ساده به معنی، تشریح، تفسیر و توجیه است که مارکس شدیداً با آن‌ها مخالف است. یعنی مارکس هرگونه بازتاب غیرانتقادی را دوگانگی سوژه از ابژه و تولید دین و افکار اسرارآمیز می‌شمارد و به همین دلیل هم بازتاب برای ایشان به صورت انتقادی و عملی صورت می‌گیرد. به این صورت که تفکر نقاد با هدف دخل و تصرف در واقعیت در همین حوزه‌ی بازتاب فعال می‌شود و یک تئوری عمل‌گرا را برای ترویج یک پراکسیس آگاه جهت دگرگونی واقعیت موجود متکامل می‌کند. بهتر بگوییم، تفکر نقاد منجر به خودآگاهی سوژه و فعالیت سیاسی مشخص می‌شود. ما نزد مارکس نه دیگر با دترمینیسم اقتصادی سر و کار داریم و نه سوسیالیسم برای ایشان یک ضرورت تاریخی محسوب می‌شود. تحقق سوسیالیسم فقط مشروط به پراکسیس انقلابی و نتایج نبرد طبقاتی است. پیداست که با رجوع به انگلس متأخر می‌توان به راحتی رابطه‌ی تئوری و پراکسیس را قطع کرد، می‌توان به خوبی از پراکسیس منحرف شد، می‌توان تنها به رشد اقتصادی معطوف و دچار ساینیسم شد و دقیقاً تحت تأثیر این روش شناخت‌شناسی غیر مارکسی است که سیاست تنها تابع این روند به اصطلاح جهانشمول و اجتناب‌ناپذیر تاریخی محسوب می‌شود. به این صورت که برنامه‌ی حزبی تبدیل به توسعه‌ی اقتصادی و رشد نیروهای مولد می‌شود. این همان اتفاقی بود که تحت نفوذ فعالیت تئوریک و خطای فلسفی انگلس متأخر در انترناسیونال دوم رخ داد. به این صورت که سوسیال دموکراسی آلمان به بهانه‌ی ضرورت رشد نیروهای مولد و تحقق سوسیالیسم از طریق رفرم به بورژوازی پیوست. نتیجه هم پدیدار شدن ضد انقلاب فاشیستی بود. در حالی که بلشویک‌ها به این بهانه که فاز امپریالیسم را به صورت بالاترین درجه‌ی سرمایه‌داری کشف کرده‌اند و تحت این اوضاع، بورژوازی ملی ضعیف و قادر به تحقق اهداف تاریخی خود جهت رشد نیروهای مولد و توسعه‌ی اقتصادی نیست، راه سرنگونی دولت تزاری و انقلاب سیاسی را در پیش گرفتند. به بیان دیگر، دولت انقلابی پرولتری وظایف بورژوازی را به صورت سرمایه‌داری دولتی به عهده گرفت. نتیجه‌ی کار هم این شد که برنامه‌ی دولت سوسیالیستی به جای فراروری مثبت از سرمایه‌داری و تدارک رهایی انسان به تشکیل شوراهای و برق‌رسانی تقلیل یافت و زمانی که شوراها به مخالفت با برنامه‌ی توسعه‌ی اقتصادی برخاستند، منحل و سرکوب شدند. نتیجه‌ی این سیاست هم ضد انقلابی بود که ما در دوران استالین به وضوح مشاهده کردیم. به همین منوال، مسبب انشعاب در انترناسیونال دوم نیز همین خطای فلسفی انگلس متأخر بود که البته در همان زمان حیاتش همواره منجر به پرسش و ایراد به ایشان می‌شد. از جمله باید از کسانی مانند یوزف بلوخ و فرانس مرینگ یاد کرد که تا اندازه‌ای به تقلیل‌گرایی و تحریف ماتریالیسم تاریخی دیالکتیکی مارکس از طریق انگلس متأخر پی برده بودند. برای نمونه انگلس در نامه‌ای از سپتامبر ۱۸۹۰ میلادی خطای فلسفی خود را برای یوزف بلوخ به شرح زیر توجیه می‌کند:

«با پیروی از درک ماتریالیستی از تاریخ، لحظه‌ی تعیین کننده در مرحله‌ی نهایی، تاریخ تولید و بازتولید زیست واقعی است. بیشتر از این نه مارکس و نه من ادعا کرده‌ایم. اگر اکنون کسی این را این‌طور تحریف می‌کند که لحظه‌ی اقتصادی تنها چیز تعیین کننده است، این‌گونه وی این اصل را به یک یاوه‌ی بی‌محتوا، مجرد و مسخره در می‌آورد. وضعیت اقتصادی زیربنا است، اما لحظات متفاوت روبنا - [یعنی] اشکال سیاسی نبرد طبقاتی و نتایج آن و قوانینی که پس از پیروزی در نبرد از طریق طبقه‌ی غالب معین می‌شوند (...) در بسیاری از مواقع به طور عمده شکل [زیربنا] را معین می‌کنند. این یک تأثیر متقابل از تمامی این لحظات است که سرانجام از طریق مقدار بی‌نهایت از تصادفات (...) که غیر قابل پیش‌بینی و غیر قابل صرف نظر هستند، حرکت اقتصادی به صورت ضرورت خود را تحمیل می‌کند.»^{۵۳}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد دنبال می‌کند، انگلس این‌جا تأثیر روبنا را انکار نمی‌کند اما هم‌زمان از یک سو، از مقدار بی‌نهایت از تصادفات که غیر قابل شناخت و ارزیابی هستند، سخن می‌راند و از سوی دیگر، می‌گوید که حرکت اقتصادی به صورت ضرورت خود را تحمیل می‌کند. اول این‌که مارکس هیچ‌گاه با رجوع به اوهام، یعنی چیزی که نمی‌شناسد، استدلال نمی‌کند، آن چیزی که مارکس نمی‌شناسد، موضوع تحقیق است و باید دیالکتیکش متکامل شود. دوم این‌که برای مارکس مرحله‌ی نهایی و لحظه‌ی تعیین کننده‌ی تاریخ تولید و بازتولید و تاریخ اقتصاد نیست. به این دلیل که برای مارکس اصولاً اقتصاد فاقد تاریخ است. تنها نسل‌های انسان هستند که تاریخ دارند و سیاست اقتصادی را با آگاهی به وجود آورده‌اند. پیدا است که از این منظر هم لحظه‌ی نهایی نه تاریخ اقتصاد بلکه بازتاب انتقادی و عملی از تضادهای درون‌ذاتی است که سیاست اقتصادی را به وجود آورده. این همان فعالیت انتقادی تئوریک است که منجر به خودآگاهی سوژه می‌شود و طبقه‌ی کارگر را از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در می‌آورد. بنابراین برای مارکس نه خود تضاد بلکه ترویج بیان انتقادی از تضاد و حرکت انقلابی است که لحظه‌ی نهایی محسوب می‌شود. این‌جا موضوع بر سر دیالکتیک تئوری و پراکسیس، یعنی تضاد ابژکتیو و بیان سوژکتیو تضاد است. برای نمونه مارکس گرسنگی را یک مسئله‌ی ابژکتیو می‌داند که راه حل آن سوژکتیو است.

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

«(...) ما همگی [مارکس و انگلس] در وهله‌ی اول وزنه‌ی اصلی را بر *استنتاج* تصورات سیاسی، حقوقی و مابقی ایدئولوژیک و از طریق این تصورات رفتار وساطت شده را بر واقعیت‌های اقتصادی استوار کرده و باید *استوار* می‌کردیم. بعداً ما در عین حال [تأثیر] جنبه‌ی ظاهری بر جنبه‌ی محتوایی را نادیده گرفتیم: [یعنی] آن روش و شیوه که چگونه این تصورات و غیره به وجود می‌آیند. این به مخالفان یک بهانه‌ی دلپسند جهت بدفهمی و تحریف را ارائه کرد.»^{۵۴}

اول این‌که مارکس هیچ وقت تأثیر ایدئولوژی را نادیده نگرفت. همین کار متأخر مارکس، یعنی سرمایه - نقد اقتصاد سیاسی، یعنی نقد ایدئولوژی بورژوازی است. یعنی نقد اقتصاددانان ملی و عامی، یعنی کسانی که برای تداوم سرمایه‌داری

^{۵۳} Friedrich Engels an Josef Bloch, September ۱۸۹۰, (۱۹۷۸): Briefe, in: MEW, Bd. ۳۷ Berlin (ost), S. ۴۶۳

^{۵۴} Friedrich Engels an Franz Mehring, ۱۴. Juli ۱۸۹۳, (۱۹۷۸): Briefe, in: MEW, Bd. ۳۹ Berlin (ost), S. ۹۶

و سلطه‌ی بورژوازی نظریه می‌سازند. به این صورت که آن‌ها با رجوع به فلسفه‌ی حقوق طبیعی انسان را مالک محصولات کارش می‌دانند و از این طریق مالکیت خصوصی بر ابزار تولید و استثمار کارگران مزدی را موجه می‌کنند. ما این مسئله را در "ایدئولوژی آلمانی" نیز می‌توانیم به خوبی بیابیم که مارکس اقتصاد سیاسی را به عنوان ایدئولوژی در نظر می‌گیرد که مانند: دین، فلسفه و اخلاق اصولاً تاریخ مخصوص خود را ندارد بلکه تنها این نسل‌های انسان هستند که سوژه محسوب می‌شوند و در نتیجه با آگاهی ظواهر اجتماعی و تاریخ دوران خود را نیز به وجود می‌آورند.^{۵۵} به بیان دیگر، انگلس در تداوم فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی دچار جابجایی سوژه با ابژه (محمول) در شکل ماتریالیستی آن بوده است و سرچشمه‌ی ترویج ساینتیسم در جنبش کمونیستی محسوب می‌شود. اما جالب توجه این است که انگلس در همین نامه‌ی اخیر به فرانس مرینگ، وی را نه به آثار مارکس بلکه به مکتوبات متأخر خود ارجاع می‌دهد.

نتیجه:

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

بر عکس ما نزد انگلس متأخر با یک "درک به اصطلاح ماتریالیستی از روند تاریخ" آشنا می‌شویم که موضوع آن هستی‌شناسی و فرجام ماتریالیستی از روند تاریخ به سوی سوسیالیسم است. ما در این‌جا با ساینتیسم، با قانون جهانشمول و با یک دیدگاه مثبت‌گرایی به رشد اقتصادی سر و کار داریم. ما تأثیرات این شیوه‌ی تفکر را در زبان روزمره‌ی فعالان سیاسی کمونیست نیز به خوبی می‌یابیم که همه چیز را با در نظر گرفتن رشد نیروهای مولد و توفیق سیاست توسعه‌ی اقتصادی توضیح می‌دهند و حل تمامی مسائل اجتماعی و فرهنگی را در زیربنای جامعه جستجو می‌کنند. از این منظر نیز سوسیالیسم تبدیل به یک ضرورت تاریخی و حکم اجتناب‌ناپذیر تاریخ محسوب می‌شود. به بیان دیگر، دیالکتیک از موضع انگلس متأخر یک قانون ازلی و ابدی از حرکت مادی به شمار می‌رود که برای انسان نقشی به غیر از نقش یک شاهد قائل نمی‌شود، در حالی که روند تاریخ یک شکل "ابژکتیو" به خود می‌گیرد که انگاری با اراده و هدفمند به یک فرجام مثبت و دلپسند منتهی می‌گردد. از این منظر تنها هستی صرف است که تحقق این قانون را ممکن می‌کند و انسان از طریق آگاهی قادر نیست که در این روند جهانشمول تاریخی دخل و تصرفی کند. ما این‌جا با یک ماتریالیسم فراتاریخی روبرو هستیم که انسان را تحت قوانین به اصطلاح ابژکتیو و طبیعی قرار داده و سلب اراده و آگاهی می‌کند.

^{۵۵} Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): ebd., S. ۲۷

نتیجه، تجزیه‌ی سوژه از ابژه و قطع رابطه‌ی تئوری انتقادی از پراکسیس انقلابی است. در مقابل ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس انسان را به صورت سوژه در مرکزیت خود قرار می‌دهد و روند تاریخ را محصول پراکسیس و نتایج نبرد طبقاتی می‌شمارد. به این ترتیب، نظریه انگلس متأخر از پراکسیس مستقل و به حوزه‌ی متافیزیک راه می‌یابد. پیداست که از این منظر، فعال سیاسی تحت تأثیر دترمینیسم اقتصادی قرار می‌گیرد و نسبت به پراکسیس دچار ازخودبیگانگی خود کرده می‌شود.

این‌جا همچنین پیداست که آن انرژی که از یک چنین تئوری آزاد می‌گردد، پراکسیس و فعالیت سیاسی کمونیست‌ها را نیز متأثر می‌سازد. به این صورت که از یک طرف، انسان را سلب خرد، اراده و استقلال کرده و از طرف دیگر، فعالیت سیاسی را تنها تابع این روند جهانشمول از تاریخ می‌کند. نتیجه کار هم همین واقعیتی است که ما نزد احزاب مارکسیست - لنینیست به خوبی مشاهده می‌کنیم. فعال سیاسی باید برای رهایی انسان و تحقق سوسیالیسم، به قوانین به اصطلاح ابژکتیو اقتصادی، به ضرورت رشد نیروهای مولد، به سلسله مراتب حزبی و تصمیم‌های به اصطلاح قاطع کمیته - ی مرکزی جهت رهبری جنبش کارگری تن دهد. تمامی این نزاع‌هایی که ما میان این احزاب و سازمان‌ها مشاهده می‌کنیم، نتیجه‌ی کشمکش تئوریک نیست. دعوا تنها بر سر این است که کدام یک از آن‌ها جنبش کارگری را بهتر رهبری می‌کند.

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

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

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

منابع:

- Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Düring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff. Berlin (ost)
- Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff., Berlin (ost)
- Engels, Friedrich (۱۹۷۸): Brief an Josef Bloch, September ۱۸۹۰, Briefe, in: MEW, Bd. ۳۷, S. ۴۳۳f., Berlin (ost)
- Engels, Friedrich (۱۹۷۸): Brief an Franz Mehring, ۱۴. Juli ۱۸۹۳, Briefe, in: MEW, Bd. ۳۹, S. ۹۶f., Berlin (ost)
- Fleischer, Helmut (۱۹۷۹): Marx und Engels – Die philosophischen Grundlagen ihres Denkens, Freiburg/München
- Feuerbach, Ludwig (۱۹۵۰): Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: Kleine philosophische Schriften (۱۸۴۲-۱۸۴۵), M. G. Lang (Hg.), Leipzig
- Feuerbach, Ludwig (۱۹۵۶): Das Wesen des Christentums, ۲ Bände, Werner Schuffenhauer (Hg.), Berlin
- György, Markus (۱۹۷۹): Über die erkenntnistheoretischen Ansichten des jungen Marx, in: Beiträge zu marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. ۱۸ff., Frankfurt am Main
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۴): Phänomenologie des Geistes, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۲, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Cannstatt
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۴): Wissenschaft der Logik, ۲ Bände, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۴-۵, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Cannstatt
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۴): System der Philosophie, ۳ Bände, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۸-۱۰, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Cannstatt
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, ۳ Bände, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۱۷-۱۹, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Cannstatt
- Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx und Hegel - von der Spekulation zur Dialektik, Frankfurt am Main
- Iljenkow, E. W. (۱۹۷۰): Die Dialektik des Abstraktion und Konkreten im ‚Kapital‘ von Marx, in: Beiträge zu marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. ۸۷ff., Frankfurt am Main
- Korsch, Karl (۱۹۶۶): Marxismus und Philosophie, Frankfurt am Main
- Luckac Georg (۱۹۲۳): Geschichte und Klassenkampf, Berlin
- Marcuse, Herbert (۱۹۷۴): Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, Übersetzung von Alfred Schmidt, ۳. Auflage, Darmstadt
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Brief an Arnold Rüge, im September ۱۸۴۳, in: MEW Bd. I, S. ۳۴۳f., Berlin (ost)
- Marx, Karl Heinrich (۱۹۷۷): Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, EB I S.۲۵۷ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۶۶): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵f., (Berlin (ost)
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost)

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

Reichelt, Helmut (۱۹۷۴): Zum Wissenschaftsbegriff bei Karl Marx, in: Marx und Marxismus heute, G. Breitenbürger / G. Schnitzler (Hg.), S. ۲۷ff., Hamburg

Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – Eine biographisch, systematische Studie über den früheren Marx, Campus, Forschung Band ۳۹, F/M

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

Schmidt, Alfred (۱۹۷۰): Einleitung: in: Beiträge zu marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. ۷ff, Frankfurt am Main

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

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