

## تئوری و پراکسیس سوسیالیسم - طرح نکاتی جهت فراروی از بحران "مارکسیسم ایرانی"<sup>۱</sup>

### فرشید فریدونی

اکنون حدود صد سال از آغاز جنبش کارگری و کمونیستی در ایران می‌گذرد. درک فراز و نشیب این جنبش بدون در نظر داشتن جنبش کمونیستی جهانی غیر ممکن است. کمونیست‌های ایرانی از همان بدو تشکیل انترناسیونال سوم آگاهی تئوریک و شکل ساختاری و سازمان حزبی خود را از بلشویک‌ها وام گرفتند. به این ترتیب، برنامه‌ی کلی کمونیست‌های ایرانی از طریق کمینترن در سه اصل؛ راه رشد غیر سرمایه‌داری، تشکیل جمهوری دموکراتیک خلق و مبارزه‌ی ضد امپریالیستی خلاصه شد، در حالی که ابزار تحقق این برنامه‌ی سیاسی، حزب به اصطلاح پیشتاز و تراز نوین بود. نظم ساختاری حزبی با مفهوم "سانترالیسم دموکراتیک" موجه می‌شد که در واقعیت حزب کمونیست را به صورت پادگانی و با سلسله مراتب معین سازمان می‌داد که فرامین کمیته‌ی مرکزی را بی چون و چرا به اجرا در بیاورد.

پیداست که جنبش کارگری کشور در این اصول هیچ منافع مستقیمی نداشت و فراتر از طرح مطالبات صنفی و پشتیبانی از تولیدات داخلی قادر نبود که یک شکل مستقل سیاسی به خود بگیرد. اما در دوران قیام بهمن اوضاع به کلی دگرگون شد. با ضعف دولت مرکزی، کارگران اقصاد نقاط ایران به اعتصاب و طرح مطالبات خود روی آوردند. از جمله باید از اعتصاب عمومی کارگران صنعت نفت یاد کرد که پس از فاجعه‌ی سینما رکس آبادان آغاز شد. شورای کارگران صنعت نفت آبادان در اولین اطلاعیه‌ی خود فراتر از مطالبات معمول مانند: آزادی زندانیان سیاسی، انحلال ساواک، پیگرد مسئولان جنایت سینما رکس، درخواست قطع رابطه‌ی دولت ایران با دولت‌های نژادپرست اسرائیل و آفریقای جنوبی را نیز مطرح کرد. هم‌زمان سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران در کوتاه‌ترین مدت ممکنه تبدیل به یک سازمان مردمی شد. سرانجام اعتصاب عمومی کارگران زمینه‌ی سرنگونی پنجمین قدرت نظامی جهان را آماده ساخت. اما چندی نگذشت که اوباش و اراذل اسلامی با حمایت حزب توده و تحت رهبری خمینی و در عدم یک بدیل واقعی و انقلابی، به تخلیه و سرکوب جنبش کارگری، سازمان‌های چپ و مقاومت‌های مدنی و منطقه‌ای روی آوردند. از جمله باید از فتح خانه‌ی کارگر و تعرض به آکسیون‌های پراکنده‌ی زنان، دانشجویان و سازمان‌های چپ یاد کرد. نتیجه‌ی این سیاست ضد انقلابی، کشتار و حبس هزاران فعال کمونیست و گریز گسترده‌ی فعالان سیاسی به تبعید بود. هم‌زمان اسلامیان با استناد به ایدئولوژی خود، نفس همبستگی و مقاومت را در کشور در هم شکستند. تمایز میان زنان و مردان، تحقیر و سرکوب اقلیت‌های ملی و دینی، دشمن‌سازی در داخل و خارج از کشور، بذر نفرت و تفرقه را میان ایرانیان کاشت. تنها یک نگاه اجمالی به اخبار معمول کافی است که وضعیت اسفبار جنبش کارگری و کمونیستی را به کلی واضح سازد.

در حالی که کارگران معترض برای دریافت حقوق معوقه‌ی خود محکوم به شلاق خوردن می‌شوند و فعالان جنبش کارگری برای تشکیل سندیکا و رفع اتهامات امنیتی مجبور به اعتصاب غذا هستند، خانه‌ی کارگر تظاهرات خود را با شعار "کارفرما حیا کن، افغانی را رها کن"، برگزار می‌کند. ما همچنین ناظر یک جنگ خانمانسوز در منطقه هستیم که

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "جنبش کارگری و کمونیستی در ایران" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۲۰ نوامبر ۲۰۱۶ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

ظاهراً چشم‌اندازی برای پایان آن وجود ندارد. هم‌زمان سازمان‌ها و احزاب کمونیست تبعیدی تبدیل به فرقه‌های کوچک سیاسی شده‌اند که هیچ‌گونه ارتباط ارگانیک با جنبش کارگری در کشور ندارند. در حالی که بسیاری از فعالان سیاسی قدیمی به کلی منفعل شده و به ایران رفت و آمد می‌کنند، اکثر قابل ملاحظه از پناهندگان جدید ایرانی نیز شور و شوقی برای فعالیت سیاسی از خود نشان نمی‌دهند. برای بسیاری از آن‌ها دریافت حق پناهندگی مصادف با پایان فعالیت سیاسی آنان است. علاوه بر این برخی از فعالان سیاسی برای توجیه اشتباهات سیاسی خود، دست به ساختن تئوری‌های بی پایه و اساس می‌زنند. بسیاری از آن‌ها اصولاً انقلاب را غلط شمرده و برخی دیگر مدعی هستند که اگر چپ‌ها قدرت سیاسی را به دست می‌گرفتند، از خمینی و اسلامیان بدتر می‌کردند.<sup>۲</sup>

پرسش این نوشته به این مسئله مربوط می‌شود که پس از گذشت صد سال چه چیزی از جنبش کمونیستی ایران به جای مانده است و چه دلایلی مسبب گسست تئوریک و استقلال احزاب کمونیستی از پراکسیس جنبش کارگری و نبرد طبقاتی شده‌اند؟ همین مسئله، یعنی رابطه‌ی تئوری با پراکسیس از همان آغاز، موضوع اصلی فعالیت تحقیقاتی و نوشتاری مارکس بود. به این صورت که وی در رساله‌ی دکترایش جهت طرح موضوع و ارزیابی فلسفه‌ی یک دوران و واکنش فلسفه (تئوری) به واقعیت (پراکسیس) به شرح زیر از مفهوم "گرهگاه"<sup>۳</sup> استفاده می‌کند:

«همان‌گونه که در تاریخ فلسفه گرهگاه‌هایی وجود دارند که خود را از درون خویش به سوی تشخیص ارتقاء می‌دهند، اصول مجرد را در یک کلیت می‌پرورانند و این چنین تداوم خط مستقیم را قطع می‌کنند، همچنین لحظاتی وجود دارند که در آن فلسفه چشمانش را به جهان بیرونی می‌گرداند، نه این‌که دیگر بفهمد بلکه به صورت یک شخص پراتیک با جهان دسیسه می‌کند (...) از این پس، وقت کارنوال فلسفه است (...) اما مانند پرومته‌یوس که آتش را از عرش دزدید که خانه‌ها را بسازد و بر روی زمین آغاز به سکونت کند، این چنین فلسفه‌ای که خود را به جهان گسترش داد، در برابر جهان متظاهر چرخید.»<sup>۴</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس در این‌جا میان فلسفه و کارنوال فلسفه تفاوت می‌گذارد. کسانی که تا کنون ناظر کارنوال بوده‌اند، می‌دانند که کارنوالیست‌ها خود را "دلک" و حال خود را "خل وضع" می‌نامند. مارکس هم با همین منظور کارنوالیست‌های فلسفه را حامل ماسک‌های مسخره‌ی فلسفی می‌خواند که قصد دیگری به غیر از اقدام-های بی اساس و محقر برای تکامل یک "فلسفه‌ی نوین" ندارند<sup>۵</sup> که البته مارکس محصول فعالیت ذهنی آن‌ها را "مدفوع فلسفی" می‌خواند.<sup>۶</sup>

<sup>۲</sup> برای نمونه باید از زنده یاد محمود راسخ یاد کنم. من در سال ۲۰۱۶ میلادی در یک کنفرانس که از طریق "کمیته‌ی کارگری و

سوسیالیستی فرانکفورت" به مناسبت سالروز انقلاب بهمن تدارک دیده شده بود، شرکت کردم، وی در این کنفرانس مدعی شد که چه خوب شد که خمینی قدرت سیاسی را در دست گرفت و اگر ما به قدرت می‌رسیدیم، چنان سرکوب می‌کردیم که هیچ وجهه‌ای برآیمان نمی‌ماند.

<sup>۳</sup> Knotenpunkt

<sup>۴</sup> Marx, Karl Heinrich (۱۹۷۷): Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, EB I S.۲۵۷ff., Berlin (ost), S. ۲۱۵

<sup>۵</sup> Vgl. ebd., S. ۲۱۷

<sup>۶</sup> Vgl. ebd., S. ۳۳۰

بنا به این تعریف، مارکس، ارسطو و هگل را "گرهگاه" دوران خود می‌نامد و بعداً با در نظر داشتن چرخش پراکسیس فلسفه به جهان متظاهر، انشعاب‌های قابل ملاحظه‌ی فلسفه را به بند نقد می‌کشد. برای نمونه ما این انشعاب‌ها را در فلسفه‌ی پسا ارسطویی به صورت اسکیتیس، استوا و ماتریالیسم اپیکور و دموکریت می‌یابیم که البته مارکس در دکترایش و آن هم از موضع پرومته‌یوس به نقد آن‌ها می‌پردازد. ما این‌جا با موضع آته‌ئیسم بخصوص مارکس مواجه می‌شویم زیرا پرومته‌یوس "از هر خدای این جهانی و آن جهانی متنفر" بود.<sup>۷</sup> ما این انشعاب‌ها را هم‌چنین در فلسفه‌ی پسا هگلی به خوبی مشاهده می‌کنیم که شامل هگلی‌های راست (گانس، میشل، هگلی‌های میانه (سیزو و کوسکی) و هگلی‌های چپ و یا جوان می‌شود.

در حالی که مارکس از طریق آثار فلسفی با انشعاب‌های پسا ارسطویی آشنا شده بود لیکن خودش کشمکش‌های فلسفی پسا هگلی را تجربه می‌کرد. وی در جوار برداران بائر، اشتراوس، روتنبرگ، فویرباخ، هس و اشتیرنر یکی از برجسته‌ترین هگلی‌های جوان محسوب می‌شد که البته پس از تکامل ماتریالیسم تاریخی – دیالکتیکی به حق "گرهگاه" دوران خود محسوب می‌شود و تا زمانی که شیوه‌ی تولید مدرن سرمایه‌داری پابرجا است، این نقش را نیز ایفا می‌کند. بخصوص به این دلیل که وی در تفاوت با دوران گذشته رابطه‌ی فلسفه با فلسفه را قاطعانه پاره می‌کند. به این معنی که وی از موضع یک فلسفه‌ی نوین به نقد فلسفه‌های موجود و تاریخ نمی‌پردازد. ما این روش را نه تنها نزد ارسطو بلکه نزد هگل و فویرباخ نیز به خوبی می‌یابیم. در حالی که هگل از منظر یک "خرد خودبنیاد" (ایده‌ی مطلق) و با استفاده از روش دیالکتیک یک فلسفه‌ی درون‌ذاتی را متکامل می‌کند و بعداً از منظر این فلسفه‌ی جدید به نقد فلسفه‌ی استعلائی کانت، فیثته و شلینگ می‌رود،<sup>۸</sup> فویرباخ با رجوع به طبیعت، یک فلسفه‌ی ماتریالیستی را متکامل می‌کند و سپس از منظر این "فلسفه‌ی آتی" است که به نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل روی می‌آورد. در برابر مارکس با رجوع به پراکسیس، یعنی با رجوع به "جهان موضوعیت‌یافته"<sup>۹</sup> که البته محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها است، از یک طرف، به نقد درون‌ذاتی از اشکال متافیزیکی و اسرارآمیز می‌پردازد و دین، فلسفه و ایدئولوژی را تبدیل به موضوع نقد می‌کند و از طرف دیگر، یک راه حل عملی را برای دگرگونی آگاهانه‌ی پراکسیس موجود عرضه می‌کند. به بیان دیگر، مارکس از آن واقعیت ابژکتیو عزیمت می‌کند که محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها، یعنی سوژکتیو است. ما این‌جا دیگر با فلسفه در مضمون کلاسیک آن، یعنی با توجیه و تفسیر جهان واقعی سر و کار نداریم. از این بابت، گرامشی به درستی از "مارکسیسم کلاسیک" به عنوان "فلسفه‌ی پراکسیس"<sup>۱۰</sup> سخن می‌راند.

بنابراین ما نزد مارکس با آن پراکسیسی سر و کار داریم که محتوای آن رهایی پرولتاریا و اصولاً انسان است. اما چرخش همین "فلسفه‌ی پراکسیس" به جهان متظاهر منجر به "کارنوال فلسفه‌ی پراکسیس" شده است. یعنی ما با

<sup>۷</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): ایمان و اندیشه – فعالیت سیاسی در پرتو آته‌ئیسم کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۱۶۷ ادامه، برلین

<sup>۸</sup> Hegel, Wissenschaft der Logik, Hegel Werke, Bd. ۶, S. ۵۴۹, und Vgl. Schmied-Kowarzik, Wolf Dietrich (۱۹۸۱): Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis – Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, München, S. ۳۸f.

<sup>۹</sup> Gegenständliche Welt

<sup>۱۰</sup> Philosophie der Praxis

انشعاب‌های پسا مارکسی در جناح‌های متفاوت روبرو هستیم که سه جناح قابل ملاحظه‌ی آن به این شرح هستند: اول، جناح سوسیال دموکرات است که می‌خواهد از طریق انتخابات پارلمانی به قدرت سیاسی دست بیابد و از طریق دولتی کردن بانک‌ها و رفرم نظام سرمایه‌داری، زمینه‌ی تحقق سوسیالیسم را فراهم سازد. نظریه‌پردازان کلاسیک این جناح کائوتسکی، برنشتاین و هیلفردینگ هستند. دوم، جناح مارکسیست - لنینیست است که می‌خواهد از طریق یک حزب متمرکز و انقلاب سیاسی به قدرت برسد و با دولتی کردن مالکیت و منطقی کردن سرمایه‌داری دولتی زمینه‌ی تحقق سوسیالیسم را فراهم کند. نظریه‌پردازان کلاسیک این جناح لنین، بوخارین، تروتسکی و استالین هستند. سومین جناح اما پیگیر سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی است و یک انقلاب اجتماعی را مد نظر دارد که از طریق مالکیت اجتماعی و تشکیل شوراهای کارگری، لغو تولید کالایی، قانون ارزش و کار مزدی را در برنامه‌ی سیاسی خود قرار داده است. نظریه‌پردازان کلاسیک این جناح لوکزامبورگ، گرامشی، گورتر، ماتیک، کرش و پائوکوک هستند.

ما هم اکنون با یک مجموعه‌ی گسترده از تفاسیر غیر مارکسی و با ارجاع‌های متفاوت و متنوع به مکتوبات مارکس روبرو هستیم و این "کارنوال فلسفه‌ی پراکسیس" را به خوبی در دوران معاصر مشاهده می‌کنیم. اما مضحک‌ترین، مشمئزکننده‌ترین و همچنین مفلوک‌ترین "دلک" این کارنوال همین "مارکسیسم ایرانی" است که ایرانیان در تداوم تاریخ و فرهنگ اسلامی خود متکامل کرده‌اند. در رأس این جریان حزب توده قرار دارد که در دوران قیام بهمن به پیروی از "خط امام خمینی" روی آورد. در حالی که ارتجاعی‌ترین قشر جامعه، یعنی آخوندهایی که به غیر از رواج جنایت و جهالت هیچ نقش مؤثری در تاریخ این سرزمین نداشته‌اند، به میدان سیاست آمده و انگیزه‌ی مصادره‌ی مطلق قدرت سیاسی را داشتند، حزب توده اما پیوند خود با اسلام و روحانیت را نه تاکتیک بلکه استراتژیک می‌خواند و از همه‌ی هواداران خود می‌خواست که در تمامی سطوح با جمهوری اسلامی همکاری کنند. بنابراین حزب توده از همان بدو قیام بهمن اقدام به تخریب و تخطئه‌ی دولت موقت بازرگان کرد و پس سرنگونی آن در بیانیه‌ای در ماه آبان ۱۳۵۸ همکاری خود با "شورای انقلاب" را به شرح زیر اعلام کرد:

«حزب توده ایران آماده است که با تمام نیرو و امکانات خود برای پیروز کردن "خط امام"، به شورای انقلاب کمک کند. اعضا و هواداران حزب توده ایران در هر جا که هستند با شور و فداکاری تمام در رفع دشواریهای انقلاب خواهند کوشید و جبهه اصلی نبرد را که جبهه ضد امپریالیستی است، رها نخواهند کرد.»<sup>۱۱</sup>

نتیجه‌ی فعالیت سیاسی حزب توده خاوران‌ها است که سرانجام تبدیل به گورستان برخی از اعضای جانباخته‌ی این حزب نیز شد. در حالی که نظام جمهوری اسلامی ده‌ها هزار زندانی سیاسی را به قتل رسانده که حتا سنگی بر مزارشان نیست اما برای قاتل آن‌ها، یعنی برای آیت‌الله خمینی یک مقبره بر پا کرده که تا کنون حدود ۶ میلیارد دلار هزینه‌ی آن شده است. مسئولیت حزب توده در این فاجعه این‌جا است که از طریق فعالیت تئوریک منجر به انشعاب در بزرگ‌ترین سازمان کمونیستی منطقه، یعنی در "سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران" شد و تنها جریانی که می‌توانست، از طریق بسیج مردمی و در همکاری با نیروهای دیگر مانند: سازمان پیکار و مقاومت مسلحانه در کردستان و ترکمن صحرا مانع

<sup>۱۱</sup> دنیا، نشریه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده ایران، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره‌ی سوم، سال اول، دوره‌ی چهارم، آبان ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده، صفحه‌ی ۸۳، مقایسه صفحه‌ی ۵

استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران شود، همین چریک‌های فدایی خلق بودند. به بیان دیگر، حزب توده در واقعیت مقاومت نیروهای چپ در برابر رژیم اسلامی و حاکمیت آخوندی را در هم شکست و این موضوع را دبیر کل حزب توده، نورالدین کیانوری با افتخار در نشریه‌ی دنیا طرح می‌کند.<sup>۱۲</sup>

با در نظر داشتن این تجربیات بسیار ناگوار و آن شکستی که جنبش کمونیستی ایران در دوران قیام بهمن متحمل شد، این پرسش طرح می‌شود که "مارکسیسم ایرانی" از درون کدام دالان‌های نظری گذشته که به یک چنین ذلتی کشیده شده است و چگونه می‌توان از وضعیت بحرانی موجود "فراروی"<sup>۱۳</sup> کرد؟ به این معنی که اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس دستخوش چه تفاسیری شده است که هم "مارکسیسم ایرانی" و نوع توده‌ایسم (تئوری) آن را موجه می‌کند و هم جنبش کمونیستی را چنان از پراکسیس جنبش کارگری مستقل می‌سازد که به بهترین وجه ممکنه تبدیل به نظریه‌ی دفاع از یک جناح در برابر جناح دیگر از طبقه‌ی حاکم اسلامی شده و در نهایت تبدیل به قوای ضد انقلاب می‌شود؟ این‌جا از مفهوم "فراروی" در مضمون هگلی و همچنین مارکسی آن به صورت عبور، حفاظت و ارتقاء استفاده می‌شود. عبور به معنی لغو تئوری و پراکسیس "مارکسیسم ایرانی" است که مسبب بحران موجود تئوریک شده و جنبش کمونیستی را به ورطه‌ی انحطاط کشیده است. حفاظت به معنی پاسداری از فرهنگ مقاومت است که حدود یک قرن در ایران ادامه دارد و ارتقاء به معنی ارتقاء جنبش کارگری از حوزه‌ی فعالیت صنفی و به حوزه‌ی فعالیت سیاسی است. به این معنی که چگونه می‌توان از اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس برای پراکسیس نبرد طبقاتی در ایران بهره برد؟

اما درک پراکسیس همان‌گونه که مارکس به درستی در نظر دارد، مستقیماً و بدون واسطه غیر ممکن است زیرا ماهیت آن از طریق اشکال اسرارآمیز (دین، متافیزیک، فلسفه، ایدئولوژی) پوشیده می‌شود. ما مضمون نقد مارکس از تناقض شکل با ماهیت را به شرح زیر در تز هشتم فویرباخ وی می‌یابیم:

«تمامی زیست اجتماعی ماهیتاً پراکسیس است، همه‌ی اسراری که موجب رازآمیزی تئوری می‌شوند، راه حل منطقی خود را در پراکسیس انسانی و در فهمیدن این پراکسیس می‌یابند.»<sup>۱۴</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تناقض ماهیت با شکل ظاهری، پراکسیس را دچار ازخودبیگانگی، تئوری را اسرارآمیز و شناخت را به کلی مختل می‌سازد. بنابراین من این‌جا نخست به این پرسش می‌پردازم که مارکس اصولاً چگونه موفق به کشف فلسفی ماهیت پراکسیس شد؟ پاسخ به این موضوع را می‌توان در مسیر تفکر انتقادی و انقلابی مارکس یافت که از تحقیقات دکترایش تا تدوین "ایدئولوژی آلمانی" ادامه می‌یابد.

به این صورت که مارکس و دیگر هگلی‌های جوان از طریق مفهوم "آکوموداتسیون" هگل را متهم به آشتی و هماهنگی دین با فلسفه می‌کردند. از آن‌جا که در فلسفه‌ی هگل "روح مطلق" نقش دمیروز، یعنی آفریننده، مدیر و مدبر جهان واقعی را دارد،<sup>۱۵</sup> در نتیجه طبیعت که البته فاقد روح است، انسان را از درون حرکت مستقل خود و به صورت سوژه به

<sup>۱۲</sup> مقایسه، کیانوری، نورالدین (۱۳۵۹): دومین سال انقلاب، در دنیا، نشریه‌ی ماهنامه‌ی سیاسی و تئوریک کمیته‌ی مرکزی حزب توده ایران، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره ۱۱، سال دوم، دوره چهارم، ۱۳۵۹، انتشارات حزب توده ایران، صفحه ۲۵

<sup>۱۳</sup> Aufhebung

<sup>۱۴</sup> Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵۶., Berlin (ost), S. ۷

<sup>۱۵</sup> Vgl. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. ۳, S. ۴۷۲ und

وجود می‌آورد. از آن پس که سوژه قادر به تکامل مفهوم می‌شود، نه تنها به شناخت دست می‌یابد بلکه با وساطت شناخت خود جهان واقعی را نیز می‌آفریند. از این بابت پیداست که چرا نزد هگل طبیعت تنها آستانه‌ی مفهوم، آستانه‌ی ایده و نطفه‌ی دیالکتیک محسوب می‌شود.<sup>۱۶</sup>

بنابراین از منظر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل روند تاریخ بشری به صورت درجات متفاوتی از خردگرایی به نظر می‌آید. در حالی که خرد سوژه در گذشته آن جهانی و اخروی بوده و ایده مفاهیم دینی، دولت مستبد و جامعه‌ی سنتی را به وجود آورده لیکن انگاری که خرد اکنون این جهانی، دنیوی و خودبنیاد شده و "ایده‌ی مطلق" با پیروی از علم منطق و استفاده از روش دیالکتیک، مفاهیم مدرن را متکامل کرده و یک دولت مردمی، جامعه‌ی مدرن، خردمند و بورژوازی را به وجود آورده است.<sup>۱۷</sup> پیداست که این‌جا دین و فلسفه به صورت دو لحظه‌ی متفاوت از ایده به نظر می‌آیند و به آشتی می‌رسند.<sup>۱۸</sup>

البته هگل نه تنها از این ابتکار فلسفی خود آگاه بود بلکه اصولاً هدف و انگیزه‌ی نهایی فلسفه را آشتی تفکر می‌دانست. یعنی آشتی مفهوم با واقعیت، آشتی خرد با ایمان و به گفته‌ی خود هگل "توجیه خدای واقعی"<sup>۱۹</sup> و مشخصاً در همین جاست که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل فراتر از آشتی دین با فلسفه، اوضاع موجود را نیز موجه می‌کند.<sup>۲۰</sup> به این معنی که اوضاع موجود منطبق با خرد بشر است و زمانی که خرد حاکم است، وحدت و آشتی به بار می‌آید و یا به گفته‌ی خود هگل:

«آن چه خردگرا است واقعیت است و آن چه واقعیت است خردگرا است.»<sup>۲۱</sup>

با وجودی که مارکس مستقیماً به هگلی‌های جوان منسوب می‌شود لیکن وی از همان آغاز فعالیت تحقیقاتی و نوشتاریش ماتریالیست بود. این اتفاقی نیست که وی در رساله‌ی دکترایش جهت حل و فصل موضوع "خودآگاهی" عمدتاً به ماتریالیسم دموکری و اپیکور می‌پردازد و سرانجام آن‌را با استناد به اتمیسم اپیکور متکامل می‌کند. شاید از همین بابت است که وی فراتر از هگلی‌های جوان، یعنی به غیر از نقد آکوموداتیسیون متوجه‌ی خطای دیگری نیز می‌شود که فلسفه‌ی هگل را به کلی اسرارآمیز و جنجالی می‌کند. به این صورت که هگل در امتداد تفکر دینی، مرتکب جابجایی سوژه با ابژه (صفات، محمول) شده بود که البته ما مضمون آن‌را در نقد مارکس از الهیات پلوتارش می‌یابیم. پلوتارش خدا را سرور

Hegel, Wissenschaft der Logik: Werke, Bd. ۶, S. ۵۴۹, und

Vgl. Schmied-Kowarzik, Wolf Dietrich (۱۹۸۱): ebd., S. ۳۸f.

<sup>۱۶</sup> Vgl. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main, S. ۴۹

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. ebd., S. ۱۵

<sup>۱۷</sup> Vgl. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. ۳, S. ۶۸۴

<sup>۱۸</sup> Vgl. Hegel, Enzyklopädie, §۴۵, Zusatz; vgl. S. ۱۲۲f, vgl. Brechtken, Josef (۱۹۷۹): Die Praxisdialektische Kritik der Marxschen Atheismus, Bd. I – Der Wirklichkeitsbegriff, in: Monographien zur philosophische Forschung, Bd. ۱۸۱, Form Academicum, S. ۲۸۹, ۲۷۰

<sup>۱۹</sup> Vgl. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. ۳, S. ۶۸۴, ۴۷۲

<sup>۲۰</sup> Vgl. ebd. S. ۴۷۲

<sup>۲۱</sup> Ebd., Bd. ۱, S. ۳۷۱

نیکی و زیبایی می‌شمرد و تأکید می‌کرد که خدا نگران وضعیت مؤمنان است. وی مدعی بود که آن مؤمنی که به خدا معطوف می‌شود، حضور خدا را هم نزد خویش ممکن می‌کند و با استناد به مراسم عبادی مؤمنان نتیجه می‌گرفت که روح مؤمنان در این مراسم از هراس و نگرانی آزاد می‌شود. اما مارکس در برابر از تخلیه‌ی فرد و آزاد شدن مؤمن از زجر در این مراسم یاد می‌کند و نقد خود را به شرح زیر ادامه می‌دهد:

«(...) آن چیزی که این‌جا الهی است و تجلیل می‌شود، خدا انگاری فردیت است، به این صورت که فردیت از زجر معمول خود آزاد شده است، (...) این نیستی خدا به عنوان خدا نیست بلکه به صورت هستی شادمانی فرد است که پرستیده می‌شود. خدا بیشتر از این تعینی ندارد. (...) معنی فلسفی آن (...) این است که [سرور نیکی و زیبایی] نه یک محمول خدا بلکه خود ایده‌ی نیکی، الهی است. (...) [بنابراین] خدا هم تعهدی ندارد که نگران فرد بوده باشد.»<sup>۲۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، به نظر مارکس، پلوتارش نه از روح خدا بلکه از روحیه‌ی فردی خودش سخن می‌راند. به بیان دیگر، خدای مد نظر پلوتارش ساخته و پرداخته‌ی خودش است و ارتباطی با واقعیت ندارد. نتیجه‌ی جابجایی سوژه با ابژه، آپریوریسم است. به این معنی که انسان محصول تفکر را بدون شواهد ابژکتیو منطقی می‌شمارد. این‌جا دیگر تعیین کننده نیست که محصول تفکر مانند پلوتارش اخروی (آزادی از زجر) و یا مانند هگل دنیوی (جامعه‌ی آشتی‌یافته) بوده باشد.

با وجودی که مارکس در رساله‌ی دکترایش به این کشف قابل ملاحظه‌ی فلسفی نائل شده بود لیکن آن‌را به دلیل وضعیت شغلی خویش تبدیل به یک پروژه‌ی فلسفی و تحقیقاتی نکرد. وی پس از اخذ درجه‌ی دکترای شهر بن گشت که مانند دوست نزدیک و همکار خود، برونو بائر در دانشگاه تدریس کند. در همین زمان بود که این دو تن اولین و تنها شماره‌ی نشریه‌ی "صوراصرافیل هگل آت‌ه‌ایست و ضد‌مسیحی" را منتشر کردند. پس از این که برونو بائر به دلیل افکار ضد دینی خود از دانشگاه اخراج شد، مارکس هم دیگر شانس برای کسب کرسی پروفسوری ندید و از این بابت، هر دو به هیئت تحریریه‌ی "روزنامه‌ی راین" به سردبیری روتنبرگ پیوستند. از آن‌جا که در این دوران فویرباخ پس از انتشار چند مقاله در نقد دین نامی از خود ساخته بود، مارکس و برونو بائر تصمیم گرفتند که با همکاری وی "آرشیو آت‌ه‌ایسم" را تأسیس کنند.<sup>۲۳</sup> منتها اختلافات نظری آن‌ها چنان بالا گرفت که باعث جدایی مارکس از برونو بائر شد.<sup>۲۴</sup>

در همین دوران روزنامه‌نگاری مارکس بود که فویرباخ کتاب "ماهیت مسیحیت" خود را منتشر کرد. موضوع این کتاب همان جابجایی سوژه با محمول در فلسفه‌ی هگل است که مارکس قبل از وی آن‌را کشف کرده بود. پیداست که وی هم قادر و هم مجاز بود که با استناد به رساله‌ی دکترای خود این پروژه‌ی فلسفی را مستقلاً پیگیری کند. منتها مارکس این کار را نکرد زیرا از یک طرف، این کشف فلسفی به نام فویرباخ ضبط شده بود و از طرف دیگر، یک مغز متفکر مانند مارکس نمی‌خواست که با اتهام موج سواری و مصادره‌ی تحقیقات فلسفی دیگران مواجه شود. بنابراین مارکس پس از

<sup>۲۲</sup> Marx, Karl, Doktordissertation, zit. n. Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik der Religion bei Karl Marx, München, S. ۷۹

<sup>۲۳</sup> Vgl. Schmied-Kowarzik, Wolf Dietrich (۱۹۸۱): ...ebd., S. ۵۶f.

<sup>۲۴</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Judenfrage, in: MEW Bd. ۱. S. ۳۴۷ff., Berlin, (ost)

نقل مکان به پاریس و مشورت با آرنولد رویگه و انگلس یک نامه‌ی بسیار محترمانه به فویرباخ نوشت و از وی دعوت کرد که با "سالنامه‌های آلمانی و فرانسوی" همکاری کند. منتها فویرباخ به این نامه پاسخ نداد. شاید به این دلیل که وی هوادار سلطنت بود و نمی‌خواست که با جمهوری خواهان همکاری کند. افزون بر این، وی تکامل فلسفه‌ی ماتریالیست خود را که "فلسفه‌ی آتی" می‌خواند، یک پروژه‌ی فردی می‌شمرد.

هدف اصلی "فلسفه‌ی آتی" فویرباخ جایگزینی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی از طریق یک فلسفه‌ی ماتریالیستی بود. یعنی فویرباخ دیگر نمی‌خواست که مانند هگلی‌های جوان از طریق نقد دین، دولت را به سوی خردمندی و سکولاریسم براند زیرا وی دلیل تناقض شگرف سوژه با ابژه را در خود سیستم فلسفی هگل یافته بود. به این صورت که از یک طرف، این ادعاهای فلسفی شخص هگل بود که جامعه را با مفاهیم "خردمند" و "آشتی‌یافته" موجه می‌کرد. اما از طرف دیگر، نه دولت سکولار، نه جامعه‌ی بورژوازی آشتی‌یافته و نه عرف معمول، این جهانی و خردمند بود. فویرباخ دلیل این تناقض را در این مسئله می‌دید که فلسفه‌ی هگل از موضع فلسفه عزیمت می‌کند و دوباره به فلسفه باز می‌گردد. به بیان دیگر، فلسفه‌ی هگل تنها از یک حرکت ناب فکری گزارش می‌دهد، در حالی که به نظر فویرباخ فلسفه باید از غیرفلسفه، یعنی از طبیعت (واقعیت) عزیمت کرده و دوباره به طبیعت معطوف شود.<sup>۲۵</sup>

از این بابت، فویرباخ علم منطق و روش دیالکتیکی هگل را یک فعالیت صرف متافیزیکی می‌شمرد و رد می‌کند. برای وی تنها روش درست شناخت‌شناسی "مشاهده‌ی حسی"<sup>۲۶</sup> است که البته در روند شناخت مبهوت<sup>۲۷</sup> ابژه نمی‌شود و همواره خود را تصحیح<sup>۲۸</sup> می‌کند. بنابراین از منظر ماتریالیسم فویرباخ سوژه دیگر مانند فلسفه‌ی هگل مفاهیم سوژه‌کتیو را متکامل نمی‌کند بلکه معانی مفاهیم را در خود جامعه‌ی انسانی می‌یابد. به این ترتیب، فویرباخ با در نظر داشتن جابجایی سوژه با محمول بر این نکته انگشت می‌گذارد که مسیحیان خواص و صفات ناب انسانی خود (محمول) را به خدا نسبت داده و برای خود یک خدا ساخته‌اند، در حالی که در زندگی پراتیک و واقعی خود یک زندگی غیرانسانی و خودخواه را دنبال می‌کنند. نتیجه این جابجایی سوژه با محمول از خودبیگانگی انسان از نوع ماهوی بشر است. از این بابت، دین نیز از زندگی واقعی انسان‌ها ظاهراً مستقل شده و از طریق ساختارهای دینی بر آن‌ها حکمفرمایی می‌کند، در حالی که از سوی دیگر، انسان‌های از خودبیگانه به این موضوع پی نمی‌برند که نیازهای واقعی آن‌ها تنها از طریق روابط انسانی و با طبیعت حل و فصل می‌شوند.<sup>۲۹</sup>

از آن‌جا که مارکس در دکترایش راه حل تناقض شکل با ماهیت و همچنین درک موضوع خودآگاهی را از طریق فلسفه-ی ماتریالیستی دنبال می‌کرد، در نتیجه از یک طرف، فویرباخ را به عنوان بنیانگذار علم واقعی و نظریه‌پرداز سوسیالیسم تجلیل می‌کند و از طرف دیگر، هگل را به باد انتقاد می‌گیرد زیرا که پرنسپ فلسفه‌اش دروغ و حرکت دیالکتیکی نزد

<sup>۲۵</sup> Vgl. Feuerbach, Ludwig (۱۹۵۰): Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: Kleine phiosophische Schriften (۱۸۴۲-۱۹۴۵), Hg. M. G. Lange, Leipzig, S. ۷۴

<sup>۲۶</sup> Sinnliches Anschauen

<sup>۲۷</sup> Kontenplatives Anschauen

<sup>۲۸</sup> Rektifizirendes Anschauen

<sup>۲۹</sup> Vgl. Feuerbach, Ludwig (۱۹۵۶): Das Wesen des Christentums, ۲ Bände, Werner Schuffenhauer (Hg.), Berlin, S. ۳۰۴f.



وی فاقد یک سوژه‌ی واقعی است.<sup>۳۰</sup> به این معنی که در تاریخ فلسفه و فلسفه‌ی طبیعت هگل، این فرزند است که مادر را می‌زاید، این روح است که طبیعت را به وجود می‌آورد و این نتیجه است که مسبب آغاز می‌شود.<sup>۳۱</sup> ما این‌جا با انتقاد مارکس به جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل روبرو می‌شویم که نطفه‌ی اسرار و جنجال آن محسوب می‌شود. لیکن مارکس با تمامی این وجود و در مخالفت با فویرباخ همواره واقعیتی را در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل می‌دید و می‌خواست که "حرکت دانش واقعی فلسفه را از آگاهی پدیدارشناسانه، متنوع و عرفانی سوژه مجزا کند."<sup>۳۲</sup> به این معنی که مارکس انگیزه‌ی این را داشت که "لحظات مثبت دیالکتیک هگلی را در تعیین‌های ازخودبیگانه‌ی آن‌ها درک کند."<sup>۳۳</sup> ما انگیزه‌ی فلسفی مارکس را به شرح زیر در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی وی می‌یابیم:

«بزرگی "پدیدارشناسی" هگلی و نتایج نهایی آن - دیالکتیک نفی‌کننده به صورت پرنسپ متحرک و مولد است (...) وی کار را به صورت ماهیت، [یعنی] به صورت ماهیت امتحان شده‌ی انسان درک می‌کند؛ وی تنها جنبه‌ی مثبت کار را می‌بیند و نه جنبه‌ی منفی آن را. [در حالی که] کار شدن برای خود/انسان از درون بروز/ازخودبیگانه یا به صورت انسانی که از درون/ازخودبیگانگی بروز می‌کند [است]. آن کاری که هگل تنها می‌شناسد و به رسمیت می‌شناسد، [کار] مجرد ذهنی است.»<sup>۳۴</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس ماهیت انسان را در کار می‌یابد. ما این‌جا با یک انسان دیگر از نوع فویرباخی آن روبرو هستیم. در حالی که فویرباخ انسان را به صورت "موجود حساس"<sup>۳۵</sup> در نظر داشت لیکن مارکس انسان را در فعالیت ماتریالیستی و دیالکتیکی آن، یعنی به صورت "موجود فعال"<sup>۳۶</sup> در نظر می‌گیرد. این‌جا منظور مارکس آن انسانی است که در واقعیت نظام سرمایه‌داری دچار کار ازخودبیگانه شده، لیکن از درون همین کار ازخودبیگانه نافی آن نیز می‌شود. ما این‌جا با مضمون دیالکتیکی پراکسیس مولد به صورت یک حرکت آگاه و متضاد روبرو می‌شویم.

این موضوع که مارکس در این زمان، یعنی قبل از تدوین تزه‌های فویرباخ تا چه اندازه از ابعاد کشف فلسفی خود آگاه بوده است، باید بیشتر مورد تحقیق قرار بگیرد. اما آن چیزی که این‌جا مسلم است، مارکس با وجود دسترسی به یک انسان‌شناسی دیگر، اما شکل ازخودبیگانگی کار را در امتداد و موازی با نقد دین فویرباخ توضیح می‌دهد. به این صورت که نزد فویرباخ هر چه انسان بیشتر روی خدا حساب باز کند، به همان اندازه بیشتر از نوع ماهوی بشر ازخودبیگانه شده و کمتر از وجود خود بهره می‌برد. به نظر مارکس در روند تولید نیز همین جابجایی سوژه با ابژه (محمول) صورت می‌-

<sup>۳۰</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch philosophische Manuskripte (۱۸۴۴), in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۷۷, ۵۸۱

<sup>۳۱</sup> Vgl. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): ...ebd., S. ۱۹, Fn. ۲۸

<sup>۳۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch .... ebd., S. ۲۴۷f.

<sup>۳۳</sup> Vgl. ebd., S. ۵۸۳

<sup>۳۴</sup> Ebd., S. ۵۷۴

<sup>۳۵</sup> Sinnliches Wesen

<sup>۳۶</sup> Tätiges Wesen

گیرد. به این معنی که هر چه انسان بیشتر به آن روند تولید و آن موضوعی که تولید می‌کند (مادی و یا خدماتی) معطوف شود، به همان اندازه نیز بیشتر سلب موضوعیت، یعنی ازخودیگانه‌تر شده و کمتر از وجود خود بهره می‌برد. به این ترتیب، مارکس چهار نوع ازخودیگانگی را به این شرح تمیز می‌دهد: ازخودیگانگی انسان از کار، ازخودیگانگی انسان از محصولات کار، ازخودیگانگی انسان از انسان‌های دیگر و ازخودیگانگی انسان از نوع ماهوی بشر. محصول کار ازخودیگانه مالکیت خصوصی است.<sup>۳۷</sup> لیکن از آن‌جا که مارکس بر خلاف فویرباخ دیالکتیک را مردود نمی‌کرد، در نتیجه "جنبه‌ی منفی" را در نظر می‌گیرد و بر "شدن انسان از درون کار ازخودیگانه" تأکید می‌کند.

این‌جا دیالکتیک کله‌پای هگل بر پایه‌های واقعی و ماتریالیستی خود استوار می‌شود و آن چیز دیگری به غیر از ضرورت تبادل مادی انسان با طبیعت به صورت یک اصل ابدی نیست. به این صورت که انسان از طریق کار نه تنها طبیعت بیرونی بلکه طبیعت درونی خود را نیز دگرگون می‌کند و در همین جاست که کارگران با موجودیت مالکیت خصوصی، سرمایه و شکل کالایی نیروی کار در تضاد قرار می‌گیرند. به این منوال که کارگران در روند تولید سرمایه‌داری "مواد مادی" را از طریق "کار شکل دهنده" تبدیل به "موضوع"<sup>۳۸</sup> (مادی و خدماتی) جامعه می‌کنند. ما این‌جا با یک فعالیت صرف بدنی سر و کار نداریم زیرا به نظر مارکس حیوانات نیز کار می‌کنند. تفاوت کار انسانی با کار حیوانات در این جاست که انسان در روند تولید از قوای ماهوی خود بهره می‌برد و سوژکتیو کار می‌کند. بنابراین انسان نه تنها از تجربیات گذشته‌ی خود می‌آموزد بلکه با آگاهی، با استفاده از دانش و پیروی از اسلوب زیبایی‌شناسی محصولات مادی و خدماتی خود را به جامعه عرضه می‌کند. به همین دلیل نیز انسان، هم دارای تاریخ فرهنگی است و هم قادر است که بیش از توان بدنی خود تولید کند.

از آن‌جا که نظام سرمایه‌داری از یک طرف، سرمایه‌دار و از طرف دیگر، کارگر مزدی به وجود می‌آورد و از آن‌جا که جامعه‌ی بورژوازی بنا بر هستی طبقات اجتماعی ذاتاً متضاد است، در نتیجه طبقه‌ی حاکم همواره بخشی از قدرت مادی خود را در اختیار قشری از جامعه قرار می‌دهد که قدرت ذهنی آن‌را نیز به صورت توجیه دینی، فلسفی و ایدئولوژیک مالکیت خصوصی، سرمایه و کار مزدی مهیا سازد. به بیان دیگر، کارگران مزدی هستی مادی خود را در آن اشکال ازخودیگانه تجربه می‌کنند که طبقه‌ی حاکم به عنوان قدرت ذهنی خویش برایشان تدارک دیده است. پیداست که تحت شرایط موجود اختلاف در میان کارگران و انفعال طبقه‌ی کارگر برنامه‌ریزی شده است. از این بابت مارکس نیز نه از فریب (دینی)، ازخودیگانگی (در روند تولید) و تفرقه (ایدئولوژیک) بلکه از "خودفریبی"، "ازخودیگانگی خودکرده" و "تفرقه‌ی خودکرده‌ی" پرولتاریا سخن می‌راند که نقش طبقه‌ی کارگر را در تقبل قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم و تداوم نظم موجود هویدا سازد. اما از آن‌جا که طبیعت انسان از طریق تبادل مادی با طبیعت دگرگون می‌شود، از آن‌جا که نیروی کار یک کالای بخصوص است، یعنی محصول فعالیت بدنی و روحی مالک آن است<sup>۳۹</sup> و از آن‌جا که انسان دارای قوای

<sup>۳۷</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch .... ebd., S. ۵۱۲

<sup>۳۸</sup> Gegenstand

<sup>۳۹</sup> مارکس در این ارتباط از کارگر به عنوان سوژه‌ی زنده سخن می‌راند.

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonmoie – Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, Berlin (ost), S. ۹۴۶

ماهوی حسی است، در نتیجه کارگران مزدی، تضاد در حوزه‌ی تولید و در حوزه‌ی توزیع را مشاهده و احساس می‌کنند. آن‌ها احساس می‌کنند که تحت سلطه‌ی فن‌آوری و مدیریت تولید، یک طبیعت غیر انسانی به آن‌ها تحمیل می‌شود. آن‌ها همچنین تقسیم نابرابر و غیر منصفانه‌ی ثروت اجتماعی و واقعیت جامعه‌ی طبقاتی را مشاهده می‌کنند و از این رو، برای افزایش دستمزد و کوتاهی روزانه‌ی کار به نبرد طبقاتی روی می‌آورند. ما این‌جا با پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی سر و کار داریم و کلیت جهان موجود نیز محصول پراکسیس مولد، نبرد طبقاتی و فعالیت آگاه انسانی است. از این رو، مارکس نیز نه از جهان و طبیعت بلکه از "جهان موضوعیت‌یافته" و "طبیعت موضوعیت‌یافته"<sup>۴۰</sup> سخن می‌راند که نقش فعال و سوژکتیو انسان را در دگرگونی اوضاع موجود برجسته سازد. بنابراین ابژه‌ی تحلیل مارکس (دولت، اقتصاد، جامعه، حق، طبیعت، انسان) سوژکتیو، یعنی محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها است و در نتیجه تاریخ فرهنگی خود را يدک می‌کشد. از این منظر پیداست که چرا مارکس در تز اول فویرباخ خود به ماتریالیست‌های بورژوا انتقاد می‌کند که ماتریالیسم را به صورت مجرد، یعنی غیر سوژکتیو در برابر ایده‌آلیسم متکامل می‌کنند، در حالی که ماتریالیسم و ایده‌آلیسم اجزای یک کلیت دیالکتیکی، یعنی پراکسیس مولد هستند. افزون بر این، از آن‌جا که ماتریالیست‌های بورژوا می‌خواهند که واقعیت را از طریق مشاهده بشناسند، در نتیجه به دام شکل ابژه افتاده و ماهیت را نمی‌بینند، در حالی که ماهیت، "محسوس و موضوعیت‌یافته"،<sup>۴۱</sup> یعنی محصول پراکسیس مولد و فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها است و از این بابت، نه تنها تجربی و دارای تاریخ فرهنگی است بلکه نطفه‌ی تکامل آتی نیز محمول آن است. این همان موضوعی است که مارکس با مفاهیم "فعالیت عملی، انتقادی و انقلابی" در تز اول فویرباخ خود مطرح می‌کند.<sup>۴۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با دیالکتیک نفی‌کننده به صورت پرنسپ مولد ماتریالیستی و متحرک تاریخ سر و کار داریم و انسان نیز علت و معلول همین "جهان موضوعیت‌یافته"، یعنی "انسان موضوعیت‌یافته"<sup>۴۳</sup> است. به این ترتیب، انسان از درون همین کار ازخودبیگانه و از درون شرایط خودکرده و البته از طریق نقی آگاهانه‌ی آن، خود را متکامل می‌سازد. بنابراین ما نزد مارکس با دو بعد متفاوت پراکسیس مواجه می‌شویم که مکمل هم‌دیگر هستند و به صورت لحظات ابژکتیو و سوژکتیو پراکسیس مولد، کلیت دیالکتیکی و روند تاریخ را می‌سازند که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" می‌یابیم:

«(...) این برداشت از تاریخ بر این مبتنی است که روند واقعی تولید را متکامل کند و البته از آن تولید بلاواسطه‌ی زیست مادی و شکل مراوده که با این روش تولید مربوط و از آن به وجود می‌آید، عزیمت کند، یعنی جامعه‌ی بورژوازی را در درجات متفاوت خود و به صورت زمینه‌ی تمامی تاریخ درک کرده و آن‌را همچنین در فعالیت‌اش به صورت دولت تشریح کند، این‌گونه همه‌ی محصولات متفاوت تئوریک و اشکال آگاهی، دین، فلسفه، اخلاق غیره و غیره را از درون

<sup>۴۰</sup> Gegenständliche Welt, gegenständliche Natur

<sup>۴۱</sup> Sinnlich gegenständlich

<sup>۴۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen .... ebd. S. ۵

<sup>۴۳</sup> Gegenständlicher Mensch

خودش توضیح دهد و روند پیدایش آن‌ها را از درون خودشان تعقیب کند، سپس آن‌جا هم طبیعتاً می‌تواند موضوع را در کلیت‌اش (و از این رو همچنین تأثیر متقابل این جنبه‌های متفاوت بر یکدیگر) تشریح کند.<sup>۴۴</sup>

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

به این ترتیب، مارکس در تداوم تحقیقات و تجربیات خود، یعنی پس از عبور از هگلی‌های جوان تا تدوین ایدئولوژی آلمانی به این نتیجه می‌رسد که تئوری راه دیگری ندارد، به جز این‌که از نقد درون‌ذاتی پراکسیس مولد مستدل گردد. برای مارکس پراکسیس به معنی آگاهی تئوریک و پراتیک سیاسی جامعه‌ی بورژوازی است و آن‌جا که تئوری از سرچشمه‌ی خود (پراکسیس) آگاه است، یعنی تئوری مانند فلسفه در مضمون هگلی آن، خود را به صورت یک حرکت ناب تفکر نمی‌فهمد، در نتیجه از پراکسیس مستقل نمی‌شود و اشکال متافیزیکی، دینی و ایدئولوژیک به خود نمی‌گیرد و سرانجام پیداست که به اجبار در پراکسیس دخل و تصرف می‌کند. ما این‌جا با دیالکتیک تئوری انتقادی با پراکسیس انقلابی نزد مارکس آشنا می‌شویم که رهایی انسان را یک امر عاجل اجتماعی می‌شمارد. از این منظر نه حرکت جامعه از پیش معین شده و نه نتایج آن تقدیر تاریخ بشری است. همان‌گونه که انسان‌ها "جهان موضوعیت‌یافته" (جامعه‌ی طبقاتی) را از طریق ازخودبیگانگی خودکرده به وجود آورده‌اند، به همین صورت نیز قادر هستند که با کسب خودآگاهی ماتریالیستی جهان دیگری را به وجود بیاورند. ما این‌جا با نقش سوژه در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس آشنا می‌شویم. بنابراین اتفاقی نیست که مارکس از آن دانشی که متکامل کرده است نه به عنوان فلسفه بلکه "علم مثبت" یاد می‌کند.<sup>۴۵</sup> پیداست که نزد مارکس مفهوم "علم مثبت" در مضمون ریاضی و جبر دترمینیستی آن استفاده نمی‌شود. از آن‌جا که خردمندی در جوامع مدرن و این جهانی یک امر مثبت ارزیابی می‌شود، در نتیجه "علم مثبت" نزد مارکس به معنی آن دانشی است که با استناد به پراکسیس مولد، یعنی زندگی واقعی انسان‌ها متکامل شده است.

<sup>۴۴</sup> Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. ۱۱ ff., Berlin (Ost), S. ۳۷f. und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse .... ebd. S. ۲۰

<sup>۴۵</sup> Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ... ebd., S. ۲۶f.

منتها ما در آثار انگلس متأخر اصولاً خلاف کشفیات تئوریک مارکس را می‌یابیم. این مسئله بخصوص به این دلیل شگفت‌انگیز است زیرا وی پی در پی و بی محابا محصولات تفکر غیر مارکسی خود را به مارکس نیز نسبت می‌دهد. برای نمونه وی در نوشته‌ی فویرباخ خود تفاوت دیالکتیک خود و مارکس را با دیالکتیک هگل به شرح زیر توضیح می‌دهد:

«ما مفاهیم مغز خود را دوباره ماتریالیستی به صورت انعکاس چیزهای واقعی درک کردیم، به جای این که [مانند هگل] چیزهای واقعی را به صورت انعکاس این و یا آن درجه از مفهوم مطلق [درک کنیم]. از این طریق، دیالکتیک به علم از قوانین کلی حرکت جهان بیرونی و همچنین تفکر انسانی تقلیل یافت - دو ردیف از قوانین که بنا بر موضوع یکسان اما بنا بر اصطلاح تا این اندازه متفاوت هستند که مغز انسانی می‌تواند آن‌ها را با آگاهی به کار ببرد (...).»<sup>۴۶</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما نزد انگلس متأخر با یک تفسیر مکانیکی از دیالکتیک روبرو می‌شویم که در تناقض با کلیت دیالکتیکی نزد مارکس است. در حالی که هگل به اصطلاح ایده‌آلیست بوده، انگلس متأخر با همان روش مدعی ماتریالیسم شده و آن‌را به مارکس نیز نسبت می‌دهد. در حالی که ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس بر تقدم ابژه بر سوژه بنا شده است لیکن انگلس این‌جا از تقدم سوژه بر ابژه، یعنی از مفاهیم مغز خود عزیمت می‌کند و پس از تفسیر ماتریالیستی چیزهای واقعی است که در خیال خود به قوانین کلی حرکت و سوسیالیسم به اصطلاح علمی دست می‌یابد. اما اگر ما به پیشگفتار کتاب "در مورد نقد اقتصاد سیاسی" رجوع کنیم، مشخصاً عکس روش انگلس متأخر را نزد مارکس می‌یابیم. مارکس این‌جا جهت توضیح تقدم واقعیت ابژکتیو بر شناخت سوژکتیو بر این نکته انگشت می‌گذارد که نزد اقتصاد سیاسی، انگاری که علم نه از واقعیت وارد کتاب‌های آموزشی بلکه از درون کتاب‌های آموزشی در واقعیت رخنه می‌کند.<sup>۴۷</sup> البته معنی این حرف این نیست که مارکس برای علم کتابی ارزشی قائل نیست. مارکس تنها برای آن علم کتابی ارزش قائل است که واقعیت را دگرگون می‌سازد و بعد از این دگرگونی است که دوباره علم از واقعیت وارد کتاب می‌شود. به بیان دیگر، نزد مارکس آموزگار نه علم کتابی اقتصاددانان ملی و یا مفاهیم مغز انگلس متأخر بلکه حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوایی، یعنی پراکسیس است که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در تز سوم فویرباخ مارکس نیز می‌یابیم:

«آموزش ماتریالیستی درباره‌ی تغییر اوضاع و تربیت فراموش می‌کند که اوضاع باید از طریق انسان‌ها دگرگون و خود آموزگار باید تربیت شود. بنابراین این آموزش به اجبار جامعه را در دو بخش می‌سنجد که یکی از آن دو برتری دارد. انطباق دگرگون سازی اوضاع و فعالیت انسانی یا خود دگرگون سازی صرفاً می‌تواند به صورت پراکسیس/تقلابی درک و منطقی فهمیده شود.»<sup>۴۸</sup>

<sup>۴۶</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: MEW, Bd. ۲۱, S. ۲۵۹ff. (Berlin (ost), S. ۲۹۲f.

<sup>۴۷</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۶۹): Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW Bd. ۱۳, S. ۶۱۵ff., Berlin (ost), S. ۶۲۱

<sup>۴۸</sup> Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen .... ebd., S. ۵f.

ما عواقب این خطای فلسفی انگلس متأخر، یعنی عدول از کلیت دیالکتیکی مارکس، سوژه زدایی و استقرار مکانیکی ماتریالیسم در برابر ایده‌آلیسم را می‌توانیم، در کتاب "دیالکتیک طبیعت" ایشان نیز به خوبی بیابیم. به این صورت که وی میان دیالکتیک ابژکتیو و دیالکتیک سوژکتیو تمیز می‌دهد. در حالی که اولی به اصطلاح قانون کلی از حرکت جهان بیرونی است، دومی به اصطلاح قانون کلی از تفکر انسانی است. از آن‌جا که ما یک چنین تمایزی را نه نزد هگل و نه نزد مارکس می‌یابیم، در نتیجه این خطای فلسفی ابتکار انگلس متأخر به تنهایی است که به شرح زیر مدون می‌شود:

«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 به بیانی در اشکال والاتر همواره شرط زیست طبیعت می‌شوند.»<sup>۴۹</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، دیالکتیک ابژکتیو بدون حضور و فعالیت انسان معتبر است، یعنی حرکت و نفی بدون سوژه‌ی درون‌ذاتی و آگاهی انسانی میسر می‌گردد. با وجودی که این نوع از دیالکتیک بر خلاف دیالکتیک هگلی فاقد روح خلاق سوژه جهت تکامل مفهوم ایده‌آلیستی است و با وجودی که بر خلاف دیالکتیک مارکسی گزارشی از کار شکل‌دهنده، حسیت و آگاهی سوژه نمی‌دهد، اما دارای یک روح خلاق است زیرا به گمان انگلس متأخر به صورت منطقی و هدفمند سپری می‌شود. ما مضمون این خطای فلسفی و ابتکار متافیزیکی انگلس را به صورت یک قانون جهانشمول در همین اثر به شرح زیر می‌یابیم:

«ما اطمینان داریم که ماده در تمامی دگرگونی‌های خویش در نهایت همان می‌ماند، که هیچ یک از صفات آن کم و کاست نمی‌شود و از این رو همچنین با همین ضرورت آهنگین که با آن بر روی زمین بالاترین شکوفه‌ی خویش، [یعنی] روح متفکر را به وجود آورده، دوباره منهدم می‌سازد و آن‌را در جای دیگری و در زمان دیگری دوباره به اجبار به وجود می‌آورد.»<sup>۵۰</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا بر خلاف ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس با نظریات متافیزیکی و آپریور مواجه می‌شویم. انگلس نه تنها آن چیزی که برایش شواهد ابژکتیو ندارد، منطقی می‌داند بلکه از طریق یک قانون جهانشمول انسان را جهت دخل و تصرف در زندگی واقعی خویش فاقد اختیار و آزادی می‌شمارد. ما این روش تفکر را در اشکال متفاوت دینی نیز می‌یابیم که آینده‌ی انسان‌ها را مقدر و از پیش معین شده می‌خوانند. در حالی که نزد مارکس "شرط هرگونه نقدی، نقد دین است"<sup>۵۱</sup> لیکن انگلس متأخر بی‌مهابا وارد سپهر متافیزیک می‌شود و یک دین نوین "ماتریالیستی" می‌سازد. وی با استناد به توهمات خویش مدعی می‌شود که پس از آن که علم طبیعت و علم تاریخ، دیالکتیک به اصطلاح ابژکتیو را در خود ادغام کرد و یا بهتر بگوییم، از آن پس که انگلس طبیعت و تاریخ را با استناد به دیالکتیک به اصطلاح ابژکتیو خود تفسیر کرد، بعداً تمامی دستگاه فلسفی به غیر از آموزش ناب تفکر که آن

<sup>۴۹</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff, Berlin (ost), S. ۴۸۱

<sup>۵۰</sup> Ebd., S. ۳۲۷

<sup>۵۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost), S. ۳۷۸

هم دیالکتیک به اصطلاح سوژکتیو است، در "علم مثبت" ناپدید خواهد گشت.<sup>۵۲</sup> در حالی که مضمون "علم مثبت" نزد مارکس برابر با دانش حرکت واقعی جامعه بورژوازی است و از آنجا که این حرکت سوژکتیو است و از موجودیت سوژه‌ی درون‌ذاتی گزارش می‌دهد، در نتیجه دخل و تصرف در پراکسیس نیز با کسب خودآگاهی سوژه ممکن می‌گردد. لیکن انگلس متأخر "علم مثبت" را تبدیل به "هنر تفسیر" می‌کند. به این صورت که وی علوم ریاضی، مکانیک، فیزیک، شیمی، بیولوژیک و فلسفی را به اصطلاح دیالکتیکی تفسیر می‌کند. یعنی از رشد گیاه، تکامل حشره و تبدیل آب به بخار که فاقد سوژه‌ی درون‌ذاتی هستند، گرفته تا تکامل تفکر دینی و فلسفی و شکل مالکیت که البته دارای سوژه‌ی درون‌ذاتی هستند، همگی را تحت تأثیر قوانین کلی "کمیت و کیفیت"، "تداخل تضادها" و "نفی نفی" قرار می‌دهد و سپس مدعی می‌شود که همگی آن‌ها به اجبار در اشکال متکامل‌تر خود صعود می‌کنند.<sup>۵۳</sup> ما این‌جا بر خلاف اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس با سوژه‌زدایی از "علم مثبت" و حرکت جهانشمول و دترمینیستی ناب مواجه می‌شویم.

به همین اندازه شگفت‌انگیز است که انگلس متأخر دیالکتیک به اصطلاح سوژکتیو خود را صرفاً یک بازتاب ساده از آن حرکتی می‌شمارد که انگاری تحت تأثیر دیالکتیک به اصطلاح ابژکتیو متحقق می‌گردد. در برابر، مارکس بازتاب ساده را به معنی تشریح، تفسیر و توجیه اوضاع موجود شمرده و قاطعانه رد می‌کند. نزد وی بازتاب ساده غیرانتقادی و در نتیجه محکوم است زیرا منجر به دوگانگی سوژه از ابژه و تولید دین، فلسفه و ایدئولوژی، یعنی توجیه جهان وارونه، توهم و افکار اسرارآمیز می‌شود. به همین دلیل نیز بازتاب تئوریک نزد مارکس به صورت انتقادی، فعال و جانبدار صورت می‌گیرد. به این صورت که تفکر نقاد با هدف دخل و تصرف در حرکت واقعی و در حین بازتاب تئوریک فعال می‌شود و یک تئوری عمل‌گرا را برای ترویج یک پراکسیس آگاه و جهت دگرگونی اوضاع موجود و جهان وارونه‌ی بورژوازی متکامل می‌کند. به بیان دیگر، انگیزه‌ی تفکر نقاد تشدید خودآگاهی پرولتاریا و تکامل آن سوژه‌ی تاریخی است که بنا بر ماهیت خویش به یک فعالیت سیاسی مشخص و انقلابی روی می‌آورد. در حالی که از منظر ماتریالیسم تاریخی – دیالکتیکی مارکس شرط برقراری سوسیالیسم پراکسیس انقلابی و در نتیجه سوژکتیو و تنها یک امکان است، اما انگلس متأخر با استناد به یک حرکت مادی جهانشمول که مضمون آن توسعه‌ی اقتصاد سرمایه‌داری و رشد نیروهای مولد است، تشکیل سوسیالیسم را به صورت یک حرکت ابژکتیو، ضرورت تاریخی و فرجام زیست‌بشری در نظر می‌گیرد. به بیان دیگر، سوسیالیسم به اصطلاح علمی انگلس متأخر همان جامعه‌ی آشتی‌یافته‌ی استعلائی (ناکجا آباد) هگل است زیرا از یک طرف، اوضاع موجود را با رشد نیروهای مولد توضیح می‌دهد و منجر به توجیه مناسبات طبقاتی موجود می‌شود و از طرف دیگر، شرط دگرگونی اوضاع موجود را دوباره مشروط به رشد نیروهای مولد کرده و به صورت عریان تبدیل به نظریه‌پرداز حاکمیت بورژوازی می‌شود. البته خود انگلس نیز انکار نمی‌کند که "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده‌ی" هگل کرده و آن‌را به هستی‌شناسی بسط داده است.<sup>۵۴</sup>

<sup>۵۲</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik ..... ebd., S. ۴۸.

<sup>۵۳</sup> Vgl. ebd., S. ۳۰۷

<sup>۵۴</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Dühring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff. Berlin (ost), S. ۱۱, ۴۲

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما نزد انگلس متأخر با مفهوم "ماده‌ی مطلق" در مضمون دمیروژ هگلی مواجه می‌شویم. به این معنی که "خالق جهان واقعی" نه مانند مارکس انسان آگاه بلکه ماده است. از این دیدگاه جهان واقعی دیگر محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها و در نتیجه تنها یک امکان نیست بلکه یک ضرورت تاریخی وجود دارد که انسان‌ها را سلب اختیار می‌کند و آینده‌ی آن‌ها را رقم می‌زند. پیداست که با رجوع به انگلس متأخر می‌توان به راحتی نقش انسان و آگاهی سوژه در روند تاریخ را انکار و رابطه‌ی تئوری انتقادی با پراکسیس انقلابی را قطع کرد، به این صورت که ماتریالیسم تاریخی – دیالکتیکی مارکس را در دو شعبه‌ی ماتریالیسم دیالکتیکی و ماتریالیسم تاریخی تکه و پاره می‌شود. در حالی که مضمون ماتریالیسم دیالکتیکی یک قانون کلی و جهانشمول از حرکت به اصطلاح کور، هدفمند و دترمنیستی ماده است که انگاری در فقدان سوژه و به صورت یک حرکت اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو به فرجام نهایی خود می‌رسد، ماتریالیسم تاریخی تنها مربوط به تاریخ انسان‌ها و فرماسیون‌های اجتماعی می‌شود که البته تحت تأثیر ماتریالیسم دیالکتیکی قرار دارد و بنابراین به صورت به اصطلاح ابژکتیو یکی در دیگری صعود می‌کند. پیداست که این‌جا سلب اراده و آگاهی انسان‌ها و همچنین نفی نقش پراکسیس مولد در روند تاریخ برنامه‌ریزی شده است. هر کسی که خواهان سوسیالیسم است، باید به این حرکت به اصطلاح اجتناب‌ناپذیر از تاریخ تن دهد و سعادت آتی خود را در رشد نیروهای مولد و "منطق ابژکتیو تحول اقتصادی" جستجو کند.<sup>۵۵</sup> در حالی که از منظر مارکس این پرولتاریا است که به عنوان سوژه منجر به تکامل اقتصادی می‌شود و اگر احیاناً به حاکمیت بورژوازی و بردگی کار مزدی تن می‌دهد، به دلیل فقدان خودآگاهی، یعنی "ازخودبیگانگی خودکرده" است، اما از منظر انگلس متأخر این تکامل اقتصادی است که پرولتاریا را به وجود می‌آورد. در حالی که از منظر مارکس برقراری سوسیالیسم و رهایی انسان امر عاجل و محصول پراکسیس انقلابی است، اما از منظر انگلس متأخر کارگران برای برقراری سوسیالیسم باید منتظر توسعه‌ی اقتصادی و رشد نیروهای مولد باشند و باید به یک حاکمیت غیر، قانون ارزش و بردگی کار مزدی تن دهند. به بیان دیگر، انگلس متأخر دچار همان اشکال اسرارآمیز و جنجالی در شکل "ماتریالیستی" آن می‌شود که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را به دلیل جابجایی سوژه با محمول و آپریوریسم به حوزه‌ی استعلائی می‌راند. با وجودی که مارکس تا اواخر عمر خود هگل را به صورت یک متفکر غول‌آسا تقدیر می‌کرد لیکن از بدو فعالیت تحقیقاتی و تئوریک خود فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی را به همین دلایل اسرارآمیز، جنجالی و مردود می‌شمرد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما میان مارکس و انگلس متأخر با فلسفه‌های بسیار متفاوت از پراکسیس مواجه می‌شویم. البته این تفاوت‌های شگرف نظری تا اوایل قرن گذشته برای فعالان سیاسی به دلایل متفاوت کاملاً روشن نبود. اولین دلیل‌اش جایگاه خود انگلس به عنوان دوست و همکار قدیمی مارکس و ویراستار و ناشر جلد دوم و سوم سرمایه بود. بخصوص به این دلیل که انگلس بعد از درگذشت مارکس بی‌محبابا و پی در پی نظریات غیر مارکسی خود را به مارکس هم نسبت می‌داد. دلیل بعدی آن این بود که بسیاری از آثار کلیدی مارکس و از جمله: جزوه‌های کرویتسناخ، نقد فلسفه‌ی حق هگل، جزوه‌های فلسفی – اقتصادی، ایدئولوژی آلمانی و گروندریسه هنوز منتشر نشده بودند. افزون بر این‌ها، افکار عمومی کشورهای مدرن اروپایی تحت تأثیر مثبت‌گرایی قرار داشت. در حالی که کشفیات

<sup>۵۵</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۲): Materialismus und Emperiokratismus, in: LW, Bd. ۱۴, Berlin (ost), S. ۳۵۰, ۳۲۸



علمی و تکامل فن‌آوری آینده‌ی دلپسندی را به انسان‌ها نوید می‌داد، قوانین اساسی سکولار به تصویب رسیده، زندانیان سیاسی آزاد، فعالیت صنفی کارگران و تشکیل احزاب سوسیال دموکرات مجاز شده بودند. به بیان دیگر، در این زمان هنوز تجربیات کافی جهت مصداق کشفیات تئوریک مارکس وجود نداشت. بنابراین هم سوسیال دموکرات‌ها و هم بلشویک‌ها تحت تأثیر مکتوبات انگلس متأخر فعالیت می‌کردند. هر دوی آن‌ها معطوف به یک حرکت مادی، جهانشمول و مقدر به سوی سوسیالیسم بودند که البته به دلیل تکامل اقتصادی و شکل بخصوص سیاسی و تاریخ فرهنگی ملت‌های متفاوت فلسفه‌ی عملی آن‌ها را متمایز می‌کرد. در حالی که سوسیال دموکرات‌ها از طریق اقتصاد بازار و مالکیت خصوصی در پی توسعه‌ی اقتصاد سرمایه‌داری و رشد نیروهای مولد بودند، بلشویک‌ها نیز همین اهداف را از طریق اقتصاد با برنامه و مالکیت و سرمایه‌ی دولتی دنبال می‌کردند. بنابراین اتفاقی نیست که تا هم اکنون وارثان سیاسی این دو جریان، یعنی سوسیال دموکراسی و بلشویسم (مارکسیسم - لنینیسم) نه در نقد دین، فلسفه و ایدئولوژی شرکت می‌کنند و نه کوچک‌ترین انتقادی به قانون ارزش، کار مزدی، مالکیت خصوصی و دولتی و تحمیل یک طبیعت غیر به پرولتاریا وارد می‌آورند. به بیان دیگر، هر دوی این جریان فاقد یک سوژه‌ی واقعی هستند و در نتیجه پرنسیپ‌شان دروغ است. این همان انتقادی است که مارکس به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل وارد می‌آورد که البته انگلس متأخر نیز در شکل "ماتریالیستی" دچار آن شده بود.

از آن‌جا که سوژه‌ی واقعی طبقه‌ی کارگر است، در نتیجه هر جریانی که آن‌را انکار کند، برای خود اسباب زحمت می‌سازد. یا باید برایش دین، فلسفه و ایدئولوژی بیافد و آن‌را از طریق فعالیت صنفی و انتخابات پارلمانی دچار "ازخودبیگانگی خودکرده" ساخته و به انفعال بکشد و یا این‌که باید دست به سرکوبش بزند. بنابراین اتفاقی نیست که صدر اعظم سوسیال دموکرات آلمان، فریدریش ابرت در اوایل قرن گذشته به همکاری با جریان‌های فاشیستی روی آورد و جنبش کارگری را سرکوب کرد. به همین منوال نیز اتفاقی نیست که لنین در همین دوران دستور سرکوب شورا-های کارگری و مصادره‌ی حزبی آن‌ها را صادر کرد. پس از بروز این فجایع تاریخی جورج لوکاج جهت آسیب‌شناسی این تجربیات به مطالعه‌ی آثار هگل، مارکس، و انگلس متأخر روی آورد و در سال ۱۹۲۳ میلادی کتاب "تاریخ و آگاهی طبقاتی" را منتشر کرد. یکی از مسائل لوکاج بررسی خطای فلسفی انگلس متأخر است که به شرح زیر مطرح می‌شود:

«سو تفاهمی که از تشریح انگلسی دیالکتیک به وجود می‌آید، ماهیتاً مبتنی بر این است که انگلس - در پیروی از نمونه‌ی غلط هگل - متد دیالکتیکی را همچنین جهت شناخت طبیعت گسترش می‌دهد. لیکن آن‌جا تعیین‌های قطعی دیالکتیک: [یعنی] تأثیر متقابل سوژه و ابژه، وحدت تئوری و پراکسیس، دگرگونی گوهر مقوله‌ها به عنوان زمینه‌ی تغییراتشان در تفکر و غیره در شناخت طبیعت وجود ندارند.»<sup>۵۶</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد دنبال می‌کند، با وجودی که خطای فلسفی انگلس متأخر حدود یک قرن روشن است، اما تمامی سازمان‌ها و احزاب مارکسیست - لنینیست تا هم اکنون تحت تأثیر مکتوبات انگلس متأخر فعالیت می‌کنند. یعنی

<sup>۵۶</sup> Lukacs, Georg (۱۹۷۸): Geschichte und Klassenbewusstsein – Studien über marxistische Dialektik, ۵. Auflage, Darmstadt/Neuwied, S. ۶۳, Fn. ۶, und Vgl. Schmied-Kowarzik (۱۹۸۱): ..ebd., S. ۱۸۳

تمام این جریان‌ها در پیروی از نمونه‌ی غلط هگل دچار جابجایی سوژه با محمول و آپریوریسم هستند، یعنی دسترسی به یک سوژه‌ی واقعی ندارند، فعالیت‌شان دچار "ازخودبیگانگی خودکرده" و در نتیجه مستقل از پراکسیس نبرد طبقاتی و یا بهتر بگوییم، پاهایشان در هوا است.

من برای مصداق صحبت‌م یک ابتکار به خرج داده‌ام و آن این است که در یک نقل قول از نقد مارکس به هگل، مفهوم "ماده‌ی مطلق" انگلس متأخر را جایگزین "روح مطلق" هگل کرده‌ام که خواننده‌ی نقاد را با این مسئله مواجه سازم که عدول از کلیت دیالکتیکی مارکس هم در شکل ایده‌آلیستی هگل و هم در شکل ماتریالیستی انگلس متأخر نتایج مشابه به بار می‌آورند که یا مسبب ازخودبیگانگی خودکرده و انفعال سیاسی می‌شوند و یا این‌که فعال سیاسی را تبدیل به قوای ضد انقلاب می‌کنند. این نقل قول از جزوه‌های فلسفی - اقتصادی مارکس به شرح زیر است:

«این حرکت در شکل (...) مجرد خود به صورت دیالکتیک و از این رو به صورت زیست واقعی/انسانی معتبر می‌گردد و از آن‌جا که با این وجود، یک تجرید، یک ازخودبیگانگی از زیست انسانی است، به صورت روند الهی [و اجتناب ناپذیر] اعتبار دارد، اما به صورت روند الهی انسان - یک روند که از ماهیت خود؛ متفاوت، مجرد، ناب و مطلق سپری می‌شود. (...) این روند باید یک تکیه‌گاه [یعنی] یک سوژه داشته باشد؛ اما سوژه از آغاز تبدیل به نتیجه می‌شود؛ این نتیجه که به صورت خودآگاهی مطلق سوژه‌ی عالم [در می‌آید]، بنابراین خدا، **ماده‌ی مطلق**، ایده‌ی آگاه و فعال کننده است. انسان واقعی و طبیعت واقعی صرفاً تبدیل به محمول، [یعنی] سمبول‌های این انسان‌های پنهان و غیر واقعی و این طبیعت غیر واقعی می‌شوند. بنابراین سوژه و محمول نسبت به هم یک وارونگی مطلق دارند، [یعنی] سوژه - **ابژه‌ی اسرارآمیز** یا سوژه‌گرایی که فرای **ابژه دست می‌اندازد**، سوژه‌ی مطلق به صورت یک روند، به صورتی که خود را ازخودبیگانگی بروز می‌دهد و از درون بروز ازخودبیگانگی به خود می‌آید، اما آن هم زمان سوژه‌ای [است] که به درون خود پس می‌کشد و سوژه به صورت این روند؛ دوران‌های ناب و بی‌وقفه در خود [است]. خلاصه، ساختار مجرد و ظاهری از عمل خود برانگیختگی یا خود موضوعیت‌یابی انسان.<sup>۵۷</sup>»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا هیچ فرقی ندارد که کسی به "روح مطلق" هگل و یا "ماده‌ی مطلق" انگلس معطوف شده باشد. در هر دو حالت نتیجه یکی است، یعنی برانگیختگی، موضوعیت‌یابی و فعالیت ازخودبیگانگی. محصول این بیگانگی با پراکسیس نبرد طبقاتی تشکیل و توجیه دولت‌های فاشیستی و استالینیستی است که نزد جریان‌های راست و به اصطلاح چپ مشاهده می‌شود. در حالی که تفسیر راست فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به بهترین وجه ممکنه موجودیت نظام‌های فاشیستی را موجه می‌کند، مارکسیسم - لنینیسم تبدیل به ابزار ایدئولوژیک جهت استقرار حکومت‌های استالینی می‌شود. این اتفاق نیست که "مارکسیسم هگلی" (باسکار، اسمیت، آرتور) نزد جماعت توده‌ای و توده‌ای زده به راحتی رواج می‌یابد.

البته این خطای فلسفی انگلس بعد از درگذشت مارکس بروز نکرد. انگلس در تمامی دوران فعالیت نوشتاری و سیاسی خود معطوف به یک حرکت جهانشمول بود که فرای آگاهی و اراده‌ی انسان‌ها قرار گرفته و به صورت اجتناب ناپذیر

<sup>۵۷</sup> Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch .... ebd., S. ۵۸۴

آینده‌ی آن‌ها را معین می‌کرد. این موضوع را هلموت فلاشر با مقایسه‌ی نسخه‌های پیشنویس مارکس و انگلس برای تدوین کتاب "ایدئولوژی آلمانی" مطرح می‌کند. برای نمونه در نسخه‌ی پیشنویس انگلس به شرح زیر آمده است:

«قدرت اجتماعی، یعنی قدرت تولید بسیار متنوع که وجودش مشروط به آن تقسیم کاری است که فعالیت اشتراکی افراد متفاوت را به یکدیگر پیوند می‌دهد، نزد این افراد نه به صورت قدرت متحد خود بلکه به صورت یک خشونت بیگانه‌ی خارج از آن‌ها به نظر می‌آید که از مبدأ و مقصد آن واقف نیستند و لذا آن‌را دیگر نمی‌توانند کنترل کنند. بر عکس تنها یک ردیف از فازهای درجات تکاملی غریب هستند که از هدف و حرکت انسان‌ها مستقل، آری این هدف و حرکت را هدایت می‌کنند زیرا خود فعالیت مشترک، نه داوطلبانه بلکه رشد طبیعی است.»<sup>۵۸</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما از این نقل قول به راحتی می‌توانیم تئوری مراحل مارکسیسم - لنینیسم را استنتاج کنیم. یعنی یک حرکت صرف مادی و دترمینیستی که در مسیر خود و بدون آگاهی انسان‌ها، فرم‌اسیون‌های برده‌داری، فئودالیسم، سرمایه‌داری، سوسیالیسم و کمونیسم را به وجود می‌آورد. از این منظر انسان‌ها بی‌اراده و ناتوان هستند و از طریق این حرکت مادی، یعنی یک قدرت غیر هدایت می‌شوند. تا این‌جا انگلس این متن را به صورت یک کشف فلسفی در اختیار مارکس می‌گذارد. مارکس اما بدون این‌که این جمله را تغییر دهد، با اضافه کردن یک جمله به آن، مضمون آن‌را کلاً دگرگون می‌سازد. این جمله‌ی مارکس به شرح زیر است:

«برای این‌که برای فیلسوفان قابل فهم بوده باشد، این "ازخودیگانگی"، می‌تواند طبیعتاً (...) ملغا شود.»<sup>۵۹</sup>

البته مارکس در ادامه‌ی این جمله شرط ملغا کردن "ازخودیگانگی" را هم توضیح می‌دهد که البته فعلاً موضوع بررسی این نوشته نیست. اما آن مسئله‌ی مهم که موضوع نقد این نوشته است، تفاوت نظری مارکس با انگلس از همان بدو فعالیت تئوریک و سیاسی آن‌ها می‌باشد. در حالی که انگلس انسان‌ها را اصولاً در برابر یک قدرت بیگانه ناتوان می‌بیند، مارکس اما این ناتوانی را نشانه‌ی "ازخودیگانگی" خود انسان‌ها می‌خواند. در حالی که برای انگلس سوژه‌ی واقعی ماده است که منجر به حرکت هدفمند به سوی یک فرجام معین می‌شود، برای مارکس اما سوژه‌ی واقعی پرولتاریا است که تحت نفوذ دین، فلسفه و ایدئولوژی به انفعال کشیده شده، هستی مادی خود را در اشکال ازخودیگانه تجربه می‌کند و در فقدان خودآگاهی ماتریالیستی به نظم موجود و بردگی کار مزدی تن می‌دهد. در حالی که از منظر انگلس فعالیت سیاسی به اجبار به سوی سوسیال رفرمیسم و زد و بند با طبقه‌ی حاکم جهت توسعه‌ی اقتصادی رانده می‌شود لیکن اندیشه‌ی انتقادی و انقلابی مارکس مستقیماً مربوط به "جنبش واقعی" و درگیر پراکسیس نبرد طبقاتی جهت فراروی از نظام سرمایه‌داری می‌گردد.

به بیان دیگر، انگلس از بدو فعالیت نوشتاری و سیاسی خود دچار ازخودیگانگی خودکرده و دترمینیسم بوده زیرا سوژه را با محمول جابجا می‌دیده است. با وجودی که حدود ۵۰ سال از تدوین کتاب "ایدئولوژی آلمانی" تا "دیاکتیک طبیعت"

<sup>۵۸</sup> Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ... ebd., S. ۳۴, und

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

<sup>۵۹</sup> Ebd.

می‌گذرد. اما ما مضمون همین نقل قول انگلس را در آثار متأخر ایشان و از جمله در کتاب "دیالکتیک طبیعت" دوباره می‌یابیم.<sup>۶۰</sup> تفاوت تنها در این‌جا است که مارکس دیگر در قید حیات نبوده که خطاهای فلسفی ایشان را تصحیح کند. البته این یک واقعیت است که مارکس از یکی از آثار انگلس متأخر، یعنی کتاب "آنتی دورینگ" اطلاع داشته است، اما وی هیچ‌گاه آن‌را تأیید نکرده و نمی‌توانسته هم تأیید کند زیرا این کار به معنی انکار تمامی کشفیات تئوریک خودش (از رساله‌ی دکتر تا سرمایه) بوده است.

البته هنوز دلایل سکوت مارکس در مورد "آنتی دورینگ" به درستی روشن نشده است. اما آن چیزی که مسلم است، سکوت در فرهنگ آلمانی بر خلاف فرهنگ ایرانی به معنی رضایت نیست. سکوت مارکس می‌تواند به معنی بی‌اعتنایی و یا به دلیل معذورات وی در برابر انگلس بوده باشد. همان‌گونه که دیوید ریزانف مطرح می‌کند، مارکس در اواخر عمرش به شدت مریض بود و هزینه‌ی زندگی و مداوای وی را انگلس تأمین می‌کرد. افزون بر این‌ها، انگلس پسر مارکس را که نتیجه‌ی رابطه‌ی جنسی خارج از زندگی زناشویی بود، به فرزندپذیری پذیرفته بود و مخارج وی را نیز تأمین می‌کرد.<sup>۶۱</sup>

آن چیزی که این‌جا مسلم است، ماتریالیسم تاریخی – دیالکتیکی، محصول تحقیقات مارکس به تنهایی است که البته از طریق انگلس متأخر مصادره و تحریف می‌شود. به بیان دیگر، مغز متفکر مارکس به تنهایی بوده که تئوری ماتریالیسم تاریخی – دیالکتیکی را متکامل کرده است. انگلس نه تحصیلات فلسفی داشته و نه بر متدولوژی دیالکتیکی اصولاً مسلط بوده است. ما مصداق این مسئله را در وقایع قبل از انتشار جلد اول سرمایه نیز می‌یابیم. به این صورت که مارکس نسخه‌ی جلد اول سرمایه را جهت مطالعه در اختیار انگلس و کوگلمن می‌گذارد. لیکن نه انگلس و نه کوگلمن مضمون حرکت دیالکتیکی سرمایه را می‌فهمند. از این بابت، مارکس بررسی گوهر ارزش و مقدار ارزش را "تا حد ممکنه عامیانه می‌کند."<sup>۶۲</sup> در این ارتباط هانس گئورگ باکهاوس از "کاریکاتور دیالکتیک" در سرمایه صحبت می‌کند زیرا عامیانه کردن دیالکتیک یک سری عواقب بسیار ناگوار را برای درک صحیح حرکت سرمایه به بار آورده است.<sup>۶۳</sup>

#### نتیجه:

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد تا کنون دنبال کرده است، ازخودبیگانگی نزد مارکس ناشی از فقدان یک سوژه‌ی واقعی است. یعنی هر کسی و یا هر جریانی که با "حرکت واقعی"، یعنی با "جنبش کارگری" بیگانه و به جای آن معطوف به یک قدرت فرای آگاهی و اراده‌ی انسان‌ها شده است، دچار ازخودبیگانگی است. لیکن ازخودبیگانگی نزد مارکس همواره به معنی ازخودبیگانگی خودکرده است. به این ترتیب، مارکس از یک طرف، نقش قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم (دین، فلسفه و ایدئولوژی) را در نظر می‌گیرد که جهت انفعال طبقه‌ی کارگر متکامل شده است و از طرف دیگر بر این نکته

<sup>۶۰</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik ..... ebd., S. ۳۲۳f.

<sup>۶۱</sup> مقایسه، ریزانف، دیوید (...): مدخلی بر زندگی و آثار کارل مارکس و فریدریک انگلس، انتشارات رهائی کار

<sup>۶۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۱۱

<sup>۶۳</sup> Vgl. Backhaus, Hans-Georg (۱۹۹۷): Dialektik der Wertform – Untersuchungen zur Marxistischen Ökonomiekritik, Freiburg, S. ۴۴

انگشت می‌گذارد که طبقه‌ی کارگر هستی مادی خویش را در آن اشکالی تجربه می‌کند که طبقه‌ی حاکم برایش تدارک دیده است. اما از آن‌جا که تضاد مادی در جامعه‌ی طبقاتی درون‌ذاتی است، در نتیجه "حرکت واقعی" نطفه‌ی نفی انتقادی و انقلابی را نیز در خود می‌پروراند.

تا این‌جا هیچ مشکلی نیست زیرا با استناد به مارکس و مفهوم پراکسیس مولد تکامل یک تئوری عمل‌گرا برای فعالیت سیاسی معاصر و دخل و تصرف در "حرکت واقعی" به خوبی ممکن است. لیکن انگلس از طریق آثار متأخر خود نطفه‌ی فعالیت سیاسی از خودبیگانه را در جنبش کمونیستی کاشت. به این صورت که وی در پیروی از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل "ماده‌ی مطلق" را جایگزین "روح مطلق" کرده و آن‌را به طبیعت ناب و بدون حضور انسان بسط داد. به این ترتیب، وی به یک مفهوم از ماتریالیسم دیالکتیکی دست یافت که انگاری کاملاً مستقل و اصولاً فاقد سوژه و خودآگاهی انسان است که به اصطلاح به صورت منطقی هدف نهایی خود را دنبال می‌کند. نتیجه‌ی این خطای فلسفی جابجایی سوژه با ابژه، آپریوریسم، استقلال تئوری از پراکسیس و از خودبیگانگی خودکرده در شکل "ماتریالیستی" آن است. پیداست که با استناد به آثار انگلس متأخر تدارک "کارنوال فلسفه‌ی پراکسیس" برنامه‌ریزی شده است.

"مارکسیسم ایرانی" نیز تحت تأثیر همین خطای فلسفی انگلس متأخر و در پیروی از مارکسیسم - لنینیسم و در یک بستر تاریخی و فرهنگ اسلامی متکامل شده است که آن‌را با مفهوم توده‌ایسم به بهترین وجه ممکن می‌توان بیان کرد. لیکن تأثیر توده‌ایسم محدود به مرام اعضای حزب توده نمی‌شود زیرا که این حزب از طریق انتشارات خود افکار عمومی اغلب فعالان جنبش کمونیستی و حتا مخالفان سرسخت سیاسی خود را نیز مسموم کرده است. مصداق از خودبیگانگی خودکرده را می‌توان به خوبی نزد سازمان پیکار، انشعابات فدایی، راه کارگری، تروتسکیست، مائوئیست و حکمتیست یافت که بدون اعتنا به "حرکت واقعی"، یا معطوف به دفاع سیاسی از این جناح و یا آن جناح از طبقه‌ی حاکم در ایران هستند و یا از طریق احزاب به اصطلاح کمونیستی انگیزه‌ی مصادره‌ی جنبش کارگری جهت تحقق اهداف حزبی را دارند. این‌جا اصولاً خبری از یک رابطه‌ی ارگانیک میان جنبش کارگری با جریان‌ها و احزاب کمونیست نیست. ما این‌جا دوباره با مسئله‌ی جابجایی سوژه با محمول روبرو می‌شویم. در حالی که بنا بر قاعده حزب کمونیست محصول پراکسیس نبرد طبقاتی و خودآگاهی پرولتاریا به صورت سوژه‌ی تاریخی است، اما احزاب کمونیست موجود خود را به صورت رهبران انقلاب سوسیالیستی به جنبش کارگری معرفی و تحمیل می‌کنند.

به بیان دیگر، احزاب و سازمان‌های کمونیستی خودشان علت و معلول بحران موجود هستند و خطر انحطاط جنبش کمونیستی ایران خودکرده است. البته این‌جا نه نقش سرکوب جمهوری اسلامی و نه توطئه‌ی امپریالیسم انکار می‌شود. اما اگر انصاف به خرج بدهیم و یک نگاهی به نظریه‌پردازان تلویزیون بی بی سی و صدای آمریکا بیندازیم، متوجه می‌شویم که در آن‌جا اصلاح‌طلبان حکومتی، توده‌ای، فدایی و تروتسکیست در جوار یکدیگر در حال توجیه و تفسیر سیاست داخلی، خارجی و توسعه‌ی اقتصادی جناح‌های متفاوت رژیم اسلامی هستند. اگر انصاف به خرج دهیم و نگاهی به مکتوبات برخی از سایت‌های برون‌مرزی و درون‌مرزی و از جمله سایت "نقد اقتصاد سیاسی" بیندازیم، متوجه خوانش‌های انفعالی از سرمایه، تئوری‌های کذب طبقه‌ی متوسط و ترویج تفسیرهای هگلی از "مارکسیسم" می‌شویم.

مارکس در "ایدئولوژی آلمانی" به درستی تأکید می‌کند که هم بورژوازی و هم پرولتاریا دچار ازخودبیگانگی است. منتها با این تفاوت که بورژوازی از وضعیت خود لذت می‌برد، در حالی که پرولتاریا همواره در عذاب است. ما مصداق این کشف تئوریک مارکس را در جنبش کمونیستی به خوبی می‌یابیم. تمامی سازمان‌ها و احزاب کمونیست ایرانی در تبعید و همچنین "مارکس پژوهان و مارکس شناسان" در ایران در محدوده‌ی تفکرات بورژوایی خود فعالیت می‌کنند و از وضعیت ازخودبیگانگی خویش نیز لذت می‌برند. ما این‌جا با آن انرژی تئوریک مواجه می‌شویم که به صورت فعالیت سیاسی ازخودبیگانگی در می‌آید. نوع اولی ازخودبیگانگی در برنامه‌های صدا و تصویر سازمان‌ها و احزاب برون مرزی مشاهده می‌شود که مجالس شعر بر پا کرده و تحلیل سیاسی ارائه می‌دهند، بر سرنگونی غریب الوقوع جمهوری اسلامی و حتا کلیت نظام سرمایه‌داری تأکید و در این ارتباط بیانیه صادر و کنگره برگزار می‌کنند. به این ترتیب، این رهبران خودخوانده‌ی جنبش کمونیستی در حال رقابت و مشاجره با رقبای دیگر خود هستند که کدام یکی به صورت رادیکال‌تر رهبری انقلاب سوسیالیستی را به عهده دارد. نوع بعدی ازخودبیگانگی را می‌توان در مضمون مکتوبات همین سایت "نقد اقتصادی سیاسی" یافت که با مطرح کردن غیر متعارف بودن سرمایه‌داری ایران و در لوای سوسیال رفرمیسم به دفاع جناحی از نظام مشغول است و به گمان خود کلیت نظام جمهوری اسلامی را به سوی اصلاحات می‌رانند.

توجیه فعالیت سیاسی ازخودبیگانگی را لنین با عبارت "تحلیل مشخص از اوضاع مشخص" تدارک دیده است. ما این‌جا از یک طرف، با روش و فعالیت غیر مارکسی روبرو می‌شویم زیرا نزد مارکس تحلیل اصولاً بازتاب مجرد واقعیت ابژکتیو و اوضاع مشخص اصولاً متنوع و پیچیده است. این عبارت از طرف دیگر نه تنها از بی‌پرنسپبی محض گزارش می‌دهد بلکه مانعی در برابر آموزش سوژه از واقعیت ابژکتیو می‌سازد. به این ترتیب، بروز بحران و انحطاط قطعی جنبش کمونیستی برنامه‌ریزی شده است. به گمان من تنها راه ممکنه برای فراروی از بحران موجود همین کشمکش نظری و نقد تئوریک است. پیداست که ما باید از تاریخ مبارزاتی و جانفشانی فعالان سیاسی در راه سوسیالیسم بدون تعلق حزبی آن‌ها پاسداری کنیم. به این دلیل که نه تاریخ مبارزاتی مانند ساختمان کلنگی و نه سیاست، دکان بساز و بفروشی است. اما حفاظت از تاریخ مبارزاتی به این معنی نیست که ما باید از فعالان سیاسی اسطوره بسازیم و یا این‌که در تداوم نظریات شکست خورده‌ی گذشته فعال شویم.<sup>۶۴</sup> یعنی این‌جا موضوع نقد نه آرمان این رفقا بلکه بازنگری انتقادی اندیشه‌ی سیاسی آن‌ها است.

ادامه دارد!

#### منابع:

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

Brechtken, Josef (۱۹۷۹): Die Praxisdialektische Kritik der Marxschen Atheismus, Bd. I – Der Wirklichkeitsbegriff, in: Monographien zur philosophische Forschung, Bd. ۱۸۱, Form Academicum

<sup>۶۴</sup> از جمله باید از جلسه‌ی بزرگداشت رفیق حمید اشرف در شهر هانوفر یاد کنم که جهت اسطوره‌سازی از وی و از طریق سازمان چریک‌های فدایی خلق (جناح اشرف دهقانی) در شهر هانوفر برگزار شد. چندی نگذشت که سازمان فداییان (اکثریت) در جلسه‌ای در شهر کلن که با همکاری نظریه‌پردازان تلویزیون بی بی سی برگزار شد، اقدام به مصادره انفعالی وی را کرد.

- Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: MEW, Bd. ۲۱, S. ۲۵۹ff. (Berlin (ost))
- Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff, Berlin (ost)
- Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Dürhing – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff. Berlin (ost),
- Feuerbach, Ludwig (۱۹۵۰): Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: Kleine philosophische Schriften (۱۸۴۲-۱۹۴۵), Hg. M. G. Lange, Leipzig
- Feuerbach, Ludwig (۱۹۵۶): Das Wesen des Christentums, ۲ Bände, Werner Schuffenhauer (Hg.), Berlin
- Fleischer, Helmut (۱۹۷۹): Marx und Engels – Die philosophischen Grundlagen ihres Denkens, Freiburg/München
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Wissenschaft der Logik, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۶, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt
- 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 Connstatt
- Lenin, W. I. (۱۹۶۲): Materialismus und Emperiokratismus, in: LW, Bd. ۱۴, Berlin (ost)
- Lukacs, Georg (۱۹۷۸): Geschichte und Klassenbewusstsein – Studien über marxistische Dialektik, ۵. Auflage, Darmstadt/Neuwied
- Marx, Karl Heinrich (۱۹۷۷): Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, EB I S.۲۵۷ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feurbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵f., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Judenfrage, in: MEW Bd. ۱. S. ۳۴۷ff., Berlin, (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch philosophische Manuskripte (۱۸۴۴), in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonmoie – Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rectsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost)
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. 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)

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, Frankfurt am Main

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

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

دنیا، نشریه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران، بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره سوم، سال اول، دوره چهارم، آبان ۱۳۵۸، انتشارات حزب توده، صفحه ۸۳

ریازانف، دیوید (...): مدخلی بر زندگی و آثار کارل مارکس و فریدریک انگلس، انتشارات رهائی کار

کیانوری، نورالدین (۱۳۵۹): دومین سال انقلاب، در دنیا، نشریه ماهنامه سیاسی و تئوریک کمیته مرکزی حزب توده ایران،

بنیادگذار: دکتر تقی ارانی، شماره ۱۱، سال دوم، دوره چهارم، ۱۳۵۹، انتشارات حزب توده ایران

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): ایمان و اندیشه – فعالیت سیاسی در پرتو آته‌ئیسم کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه ۱۶۷ ادامه، برلین