

## زیربنا و روبنا - نقش منطق هگلی در تکامل ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی<sup>۱</sup>

### فرشید فریدونی

برتهولد برشت به درستی برجسته می‌سازد که "سوسیالیسم چیز ساده‌ای است، که انجام آن سخت است!". در این یک جمله مشکلات تمامی تلاش‌های تئوریک و فعالیت‌های سیاسی که تا کنون جهت تدارک انقلاب اجتماعی و استقرار سوسیالیسم انجام شده‌اند، خلاصه می‌شود. هم اکنون حدود یک قرن و نیم می‌گذرد که فعالان جنبش کمونیستی امکان آشنایی با ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس را دارند و قادر هستند که با استناد به آن "دانش مثبت" که وی از "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی متکامل کرده است، به یک فلسفه‌ی عملی جهت شرکت در پراکسیس نبرد طبقاتی دست بیابند. با وجود این امکانات، اما بیگانگی فعالان جنبش کمونیستی با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس واقعاً حیرت‌انگیز است. دلیل این واقعیت را باید در آن آوارهای ایدئولوژیک جستجو کرد که در زیر آن‌ها کشفیات تئوریک مارکس مدفون شده‌اند. از جمله باید از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم یاد کرد که تحت تأثیر آثار انگلس متأخر و مکتوبات سیاسی لنین متکامل شده است. در حالی که مارکس با تکامل مفهوم دیالکتیکی "پراکسیس" تمامی تصورات متافیزیکی را از "حرکت واقعی" "جهان موضوعیت‌یافته" زدود و از آن به صورت محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها برده برداشت، لیکن انگلس "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده‌ی" هگل کرد و ظاهراً به یک روند "ماتریالیستی" از تاریخ دست یافت که انگاری مستقل از آگاهی انسان‌ها است و به صورت اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو جهان واقعی را به وجود می‌آورد و به سوی یک سرنوشت محتوم به نام سوسیالیسم سپری می‌شود.

برای اولین بار لوکاج متوجه‌ی خطای فلسفی انگلس متأخر شد و دیالکتیک غیر مارکسی وی را به باد انتقاد گرفت.<sup>۲</sup> چندی بعد کرش از طریق نقد آثار کائوتسکی،<sup>۳</sup> پانتوکوک از طریق نقد آثار پلخانف و لنین،<sup>۴</sup> ریزانف از طریق نقد آثار پلخانف<sup>۵</sup> و گرامشی از طریق نقد آثار بوخارین<sup>۶</sup> متوجه‌ی نتایج فلسفی آن "ماتریالیسم" متافیزیکی شدند که آن‌ها در پیروی از انگلس متأخر با خود یدک می‌کشیدند. به همین مقدار سهمگین آن پراکسیس سیاسی است که تحت تأثیر انرژی این تئوری‌های متافیزیکی موجه و فعال می‌شود. از آن پس که حزب بلشویکی موفق به مصادره‌ی جنبش کارگری، سرنگونی رژیم تزاری و کسب قدرت سیاسی در روسیه شد، لنین و تروتسکی تجربیات انقلاب اکتبر را برای دیگر احزاب کمونیست تجویز می‌کردند و از آن‌ها می‌خواستند که در پیروی از فلسفه‌ی عمل بلشویسم فعالیت سیاسی

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "احیای مارکسیستی" که از طریق "گرایش مارکسیست‌های انقلابی" در تاریخ ۲۲ و ۲۳ نوامبر ۲۰۱۳ در کلن برگزار شد، ارائه کردم.

<sup>۲</sup> Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۷۸): *Geschichte und Klassenbewusstsein – Studien über marxistische Dialektik*, ۵. Auflage, Darmstadt/Neuwied, S. ۶۳, Fn. ۶

<sup>۳</sup> Vgl. Korsch, Karl (۱۹۶۶): *Marxismus und Philosophie*, Frankfurt am Main, S. ۶۷

<sup>۴</sup> Vgl. Pannekoek, Anton (۱۹۶۹): *Lenin als Philosoph*, Alfred Schmidt (Hg.), Frankfurt am Main, S. ۹۸, ۱۰۶

<sup>۵</sup> Vgl. Rjazanv, D. (۱۹۲۹): *Vorwort des Herausgebers*, in: Plechanow, G.: *Die Grundprobleme des Marxismus*, S. ۵ff., in: Verlag für Literatur und Politik, SW ۶۱, Wien, Berlin, S. ۹

<sup>۶</sup> Vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): *Philosophie der Praxis – Eine Auswahl*, Christian Reichers (Hrsg.), Übersetzer und komentiert, Frankfurt am Main, S. ۱۱۹, ۲۲۸

خود را منظم سازند. در این ارتباط روزا لوکزامبورگ مقاله‌ای را با عنوان "در مورد انقلاب روسیه" مدون کرد و به شرح زیر در برابر نمونه‌برداری از تجربیات انقلاب اکتبر موضع گرفت:

«آن چیزی که ما در برنامه‌ی خود داریم، تنها کمی از رهنماهای بزرگ هستند که سمت را نشان می‌دهند، آنجایی که اقدامات باید جستجو شوند، به طور عمده روحیه‌ی منفی [احساس می‌شود] (...) منفی، یعنی تخریب، انسان می‌تواند دستور آن را صادر کند، اما نه برای سازندگی، یعنی روحیه‌ی مثبت. سرزمین نو، هزاران مشکل. تنها تجربه قادر است که تصحیح کند و راه‌های جدیدی را بگشاید. تنها زندگی بی پروای خشمگین به هزاران شکل نوین فرو می‌پاشد. پراکسیس، نیروی خلاق را آشکار ساخته و تمامی اقدامات اشتباه را تصحیح می‌کند.»<sup>۷</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، روزا لوکزامبورگ در پیروی از مارکس و بر خلاف لنین و تروتسکی دچار تصورات متافیزیکی نیست. وی با استناد به نبرد طبقاتی، تجربیات روزمره و خودآگاهی کارگران بر این نکته تأکید می‌کند که در پراکسیس است که اشتباهات گذشته تصحیح می‌شوند و "حرکت واقعی" سمت و سوی منطقی خود را می‌یابد.

همان‌گونه که لوکاج برجسته می‌سازد، روزا لوکزامبورگ بهترین شاگرد مارکس در این دوران بود و تنها کسی محسوب می‌شد که به درستی بر ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی احاطه داشت.<sup>۸</sup> به این صورت که مارکس در روند تحقیقات خود موفق به کشف "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوایی شد. این‌جا دیالکتیک نه تنها به معنی روش شناخت‌شناسی، بلکه و هم‌چنین منطق خود این حرکت است. به این ترتیب، مارکس به یک کلیت دست یافت و دانش آن‌را به صورت میانگین مناسبات متضاد طبقاتی و از طریق مفاهیم مجرد، انتقادی و دیالکتیکی متکامل کرد. پیداست که آن دانشی که مارکس به عنوان ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی به آن دست یافت، مانند علوم دیگر نیست. آن نه مانند علم طبیعت ناب (داروینیسیم) است و نه منطق آن کوچک‌ترین شباهتی با منطق معادلات ریاضی و فیزیکی و یا با فعل و انفعالات شیمیایی دارد. به بیان دیگر، تفاوت "دانش مثبت" با علوم دیگر در این‌جا است که "حرکت واقعی" نزد مارکس از فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها، یعنی از وجود یک سوژه‌ی درون‌ذاتی گزارش می‌دهد. در حالی که انسان تاریخ و فرهنگ خود را یدک می‌کشد و تنها تحت تأثیر آن است که پراکسیس نبرد طبقاتی شکل می‌گیرد و "حرکت واقعی" سمت و سوی منطقی خود را می‌یابد، علوم دیگر دچار دترمینیسم هستند و عاقبت حرکت آن‌ها مقدر و یا محصول حادثه است.

البته باید سه سال از انقلاب اکتبر می‌گذشت و لنین باید نتایج سیاسی آن "ماتریالیسم" متافیزیکی را که از انگلس متأخر وام گرفته بود، در تجربه مشاهده می‌کرد، تا این‌که به عقل بیاید و از تجویز نمونه‌برداری از انقلاب اکتبر برای احزاب کمونیست دست بکشد. به این صورت که وی بعد از شکست انقلاب‌های سوسیالیستی در غرب و البته تحت تأثیر نمونه‌برداری فعالان احزاب کمونیست ترکیه، ایران و هندوستان از انقلاب اکتبر، در نوشته‌ای با عنوان "رادیکالیسم چپ، بیماری کودکی کمونیسم" در برابر آن‌ها موضع گرفت. لنین این‌جا مدعی می‌شود که جنبش کارگری در هر جا با

<sup>۷</sup> Luxemburg, Rosa (۱۹۷۲ff.): Zur russischen Revolution, (Manuskript ۱۹۱۸), in derselbe: Gesammelte Werke. Hrsg.: Institut für Marxismus-Leninismus bei ZK der SED, Bd. ۴, S. ۳۳۲ff., Berlin, S. ۳۵۹f.

<sup>۸</sup> Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۷۸): Geschichte .... Ebd., S. ۹۴ff., ۴۲۲ff.

ماهیتی یکتا و انقلابی بر بورژوازی پیروز می‌شود، اما شیوهی مبارزه‌ی طبقاتی وابسته به ویژه‌گی‌های اقتصادی، ترکیب سیاسی و فرهنگی از یک سو و شرایط تاریخی - ملی - مستعمراتی هر کشور از سوی دیگر است.<sup>۹</sup>

با وجودی که شکست انقلاب اکتبر بر هیچ کس پوشیده نیست و با وجودی که تأثیرات تاریخ فرهنگی ملت‌ها بر پراکسیس نبرد طبقاتی در آموزشگاه‌های متفاوت علوم انسانی مطرح شده‌اند، اما تمامی سازمان‌های سیاسی و احزاب کمونیست که فلسفه‌ی عملی آن‌ها از بلشویسم مشروب می‌شود، مشغول به نمونه‌برداری از وقایع انقلاب اکتبر جهت توجیه فعالیت سیاسی خود هستند. البته این نمونه‌برداری فقط محدود به تاکتیک و استراتژی "انقلاب سوسیالیستی" نمی‌شود، بلکه شکل سازمان‌دهی حزبی را به صورت پیش‌تازان پرولتاریا نیز در بر می‌گیرد. انگاری که در فقدان سوژه‌ی خودآگاه، حزب به اصطلاح پیش‌تاز ناچی طبقه‌ی کارگر است و با شکست سیادت سرمایه‌داری سوسیالیسم را برقرار می‌سازد. این‌جا جایجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم کاملاً هویدا است و این اتفاقی نیست که مارکسیست - لنینیست‌های مستأصل به سوی تفسیرهای هگلی از آثار مارکس متمایل می‌شوند.

حال که نمونه‌برداری از انقلاب اکتبر غیر ممکن به نظر می‌آید و ممانعت از تکرار تجربیات انقلاب‌های شکست خورده ضروری است، پس این‌جا بلافاصله پرسش "چه باید چه کرد"، مطرح می‌شود که ما پاسخ آن‌را در نامه‌ی مارکس به رویگه به شرح زیر می‌یابیم، زمانی که وی از فلسفه‌ی هگلی‌های جوان عبور کرده بود:

«خرد همیشه موجود بوده است، تنها نه همیشه در شکل خردگرا. بنابراین منتقد می‌تواند، هر شکلی از آگاهی تئوریک و پراکسیس را مبنا قرار داده و از اشکال خاص واقعیت موجود، اشکال مطلوب و اهداف نهایی آن‌ها را متکامل سازد.»<sup>۱۰</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا نه از یک موضع انتزاعی به پراکسیس می‌پردازد و نه نمونه‌ای را از جای دیگری وام می‌گیرد. برای مارکس خود روند نقادی و اعتراضی، خلاق است و این اندیشه‌ی انتقادی است که از نقد "اوضاع موجود"، "اوضاع مطلوب" را به وجود می‌آورد.

این‌جا بلافاصله پرسش بعدی طرح می‌شود که این اشکال خاص مورد نظر مارکس که ما در دوران معاصر با آن‌ها مواجه هستیم و باید به نقد آن‌ها بپردازیم، چه هستند؟ این‌جا منظور همان نظام سرمایه‌داری در ایران است که به دلیل تاریخ و فرهنگ کشور یک شکل اسلامی به خود گرفته است. به این صورت که طبقه‌ی حاکم بازاری، روحانی و سپاهی جهت حفاظت از منافع مادی و جایگاه اجتماعی خود دولت اسلامی را به وجود آورده است. منتها دولت فقط شامل قوای مقننه، قضائیه و مجریه نمی‌شود که از طریق آن‌ها انسان‌ها را منکوب و بر آن‌ها یک نظام جنایتکار را تحمیل می‌کند، بلکه و هم‌چنین آن ملتی را نیز در بر می‌گیرد که به یک چنین دولتی تن می‌دهد. موضوع رابطه‌ی دولت با ملت را مارکس در "نقد فلسفه‌ی حق هگل" مطرح می‌کند. به این صورت که هگل ملت را مجموعه‌ای از انسان‌های عامی می‌شمرد که فاقد فرهنگ، عرف و پراکنده هستند و تنها تحت تأثیر خشونت دولتی است که آن‌ها به صورت ملت متشکل

<sup>۹</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۵۹): "Der linke" Radikalismus, die Kinderkrankheit im Kommunismus, in: Lenin-Werke, Bd. ۳۱, S. ۱ ff., Berlin (ost), S. ۷۸f.

<sup>۱۰</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Briefe aus den "Deutsch-Französischen Jahrbüchern", Marx an Rüge, Kreuznach, im September ۱۸۴۳, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۴۳f., Berlin (ost), S. ۳۴۵

می‌شوند. از آن پس که مارکس از منظر جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم به نقد فلسفه‌ی حق هگل پرداخت، مشخصاً عکس آن را مطرح کرد. از منظر مارکس این ملت است که دولت را به وجود می‌آورد، منتها با یک درجه‌ی به خصوص از آگاهی.<sup>۱۱</sup> بنابراین ما این‌جا با دیالکتیک آگاهی تئوریک با پراکسیس سیاسی مواجه هستیم که از طرف دیگر، تبدیل به موضوع نقد "اوضاع موجود" می‌شود.

البته روش نقد مارکس منحصر به فرد و کاملاً به خصوص است و آشنایی با آن ضروری می‌سازد که ما با مسیر تفکر انتقادی وی آشنا شویم. به این صورت که مارکس پس از آغاز ادامه‌ی تحصیل در برلین، تحت تأثیر فلسفه‌ی ایده-آلیستی هگل قرار گرفت و از رومانیسم آلمانی عبور کرد. عبور بعدی وی از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بود که تحت تأثیر فلسفه‌ی هگلی‌های جوان به وقوع پیوست و مصادف با اخذ درجه‌ی دکترا از دانشگاه ینا و آغاز همکاری با برونو بائر است. سپس مارکس در دوران روزنامه‌نگاری در کلن تحت تأثیر فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ قرار گرفت و از فلسفه‌ی هگلی‌های جوان عبور کرد و سرانجام عبور مارکس از انسان‌شناسی ایده‌آلیستی فویرباخ و رویکرد ماتریالیستی به دیالکتیک است که البته مصادف با اقامت وی در پاریس و آغاز همکاری با انگلس می‌باشد. محصول این تحولات شگرف متدیک و آن پراکسیس سیاسی که مارکس در این دوران کوتاه تجربه کرد، تکامل تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی است که وی از آن به عنوان "دانش مثبت" نیز یاد می‌کند.

بنابراین آشنایی با مسیر تفکر انتقادی و انقلابی مارکس برای ما ممکن می‌کند که آن مقوله‌هایی را که در اندیشه‌ی سیاسی وی پابرجا مانده‌اند، از آن مقوله‌هایی که در روند تکامل آگاهی تئوریک وی دگرگون شده‌اند، تمیز دهیم. از این پس، ممکن می‌شود که ما با روش تحلیل و عمق شناخت‌شناسی مارکس آشنا شویم و از آن برای نقد "اوضاع موجود" و تکامل "اوضاع مطلوب" بهره ببریم. از این منظر، اگر ما تکاملی در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس به وجود نیاوریم، حداقل به دوران قبل از کشفیات تئوریک وی نیز باز نمی‌گردیم.

یکی از بحث‌های بسیار بغرنج درباره‌ی نقش منطق هگلی در تکامل ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی است که اغلب اوقات منجر به کشمکش‌های تئوریک و تفسیرهای ناجور از تئوری انتقادی و انقلابی مارکس شده و می‌شود. این‌جا موضوع قابل ملاحظه فقط نقش تحولات متدیک در اندیشه‌ی سیاسی مارکس نیست، بلکه و هم‌چنین شامل روند تکامل فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل نیز می‌شود. به این صورت که هگل در اوایل در پی دگرگونی واقعی جامعه‌ی آلمان بود، در حالی که وی پس از کسب کرسی پروفیسوری تبدیل به نظریه‌پرداز دولتی شد و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی نیز یک شکل توجیهی به خود گرفت.

هگل در دوران انقلاب فرانسه در شهر ینا زندگی می‌کرد. وی پس از اتمام تحصیل در رشته‌ی الهیات به فلسفه روی آورد و با همکاری هولدرلین و شلینگ یک نشریه‌ی فلسفی را منتشر می‌کرد. در این دوران وضعیت اقتصادی، جغرافیایی و سیاسی امپراطوری آلمان کاملاً آسفبار بود. با وجودی که قانون اساسی کشور در سال ۱۸۰۲ میلادی به تصویب رسیده بوده، اما حدوداً ۳۰۰ حکومت اشرافی و فئودالی که از قدرت مرکزی مستقل و پراکنده بودند، کشور را اداره می‌-

<sup>۱۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§۲۶۱ - ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ ff., Berlin (ost)

کردند. شاخص‌های کلی آلمان استبداد عریان، برده‌داری، عقب افتادگی اقتصادی، فقدان قوای قضائی، اجرایی و مالی متمرکز بودند. از طرف دیگر، جنگ فرانسه با دولت پروس آغاز شده بود که اوضاع را وخیم‌تر از گذشته می‌کرد. یعنی، در همان زمانی که هگل مکتوبات خود را در شهر ینا می‌نوشت، ارتش فرانسه در پشت دروازه‌های شهر با قوای آلمان‌ها در جنگ بود.

موضوع مکتوبات هگل در شهر ینا "فلسفه‌ی حق طبیعت" است که وی با رجوع به آن به نقد فلسفه‌ی استعلائی کانت، فیثته و شلینگ روی می‌آورد. به این ترتیب، هگل یک طرح جامع و گسترده را از حرکت دیالکتیکی جامعه‌ی طبقاتی متکامل می‌کند و به نقش اجتماعی کار و مضمون نبرد مرگ با زندگی پیرامون تحقق آزادی و برابری انسان‌ها پی می‌برد. بنابراین فلسفه‌ی هگل از یک "حرکت واقعی" و از بروز تضاد، نبرد و امکان آشتی گزارش می‌دهد. با وجودی که فلسفه‌ی درون‌ذاتی هگل توان توجیه "اوضاع موجود" را داشت، اما وی در پی دگرگونی واقعی وضعیت آلمان و در جستجوی آشتی اجتماعی بود. به این صورت که وی جهت ممانعت از وقوع انقلاب در آلمان و آن وقایع ناگواری که تحت سلطه‌ی یعقوبیان در فرانسه رخ داده بود، انگیزه‌ی ادغام این تجربیات را در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی خود داشت. در حالی که سرکرده‌ی یعقوبیان، روسپیر مدعی بود که واقعیت باید از طریق خرد اداره شود، هگل در برابر ادعا داشت که خرد هیچ‌گاه نمی‌تواند یک واقعیتی را اداره کند که هنوز خودش خردمندانه سازماندهی نشده است. پیداست که این‌جا بلافاصله پرسش طرح می‌شود که واقعیت اصولاً چیست؟ آیا واقعیت آن اوضاعی است که وجود دارد و در تجربه مشاهده می‌شود، یعنی واقعیت ابژکتیو است و یا این‌که واقعیت آن اوضاعی است که باید در آینده به وجود بیاید، یعنی واقعیت سوبژکتیو است؟

در حالی که کانت برای اولی موضع می‌گرفت و از واقعیت ابژکتیو عزیمت می‌کرد، هگل طرح دومی را در نظر داشت و بر واقعیت سوبژکتیو تأکید می‌کرد. به این صورت که کانت تحت تأثیر تجربه‌گرایی انگلیسی (جان لاک، دیوید هیوم) قرار داشت و از این بابت، مدعی بود که تمامی شناخت انسانی نه تنها با تجربه آغاز می‌شود، بلکه به تجربه نیز خاتمه می‌یابد. از این منظر، تنها تجربه است که هم ابعاد مفهوم "خرد" را معین می‌سازد و هم از طریق استفاده از قوای حسی، محکم‌ترین وجوه اثباتی را جهت توان نقادی "خرد ناب" به وجود می‌آورد. نزد کانت "خرد ناب"، آن شکلی از خرد است که دوران کپرنیکی را پشت سر گذاشته، این جهانی شده و ایمان دینی را به سلطه‌ی خویش کشیده است.<sup>۱۲</sup> لیکن هگل در نقد مفهوم "خرد" کانت آن‌را برابر با "درک سالم انسانی" می‌خواند و مدعی می‌شود که خرد چیز دیگری به غیر از این است.

به نظر هگل سوژه برای درک مضمون واقعی خرد باید به محتوای طبیعت معطوف شود. به این صورت که انسان مانند هر گیاه و یا حیوانی بخشی از طبیعت است و یک مسیر تکاملی را پشت سر می‌گذارد. برای نمونه تخم گیاه جوانه می‌زند، گیاه گل می‌دهد، صاحب میوه و سپس فنا می‌شود. به همین منوال نیز حیوان زاده می‌شود، تکامل می‌یابد، تولید مثل می‌کند و سپس فنا می‌شود. اما انسان بر خلاف گیاه و حیوان قادر است که مسیر تکامل خود را نیز متفکر شود. به بیان

<sup>۱۲</sup> Vgl. Kant, Immanuel (۱۹۷۶): Kritik der reinen Vernunft, Wilhelm Weischedel (Hrsg.), in: Werkausgabe ۳ Bände, Bd. I, Frankfurt am Main

دیگر، در حالی که انسان در یک واقعیت ابژکتیو، یعنی در زمان و مکان مشخص به سر می‌برد، اما هم‌زمان نیز قادر است که با استفاده از خرد، هم تاریخ تکامل خود را بفهمد و هم مسیر تکامل آتی خود را متفکر شود. پیداست که این‌جا وجود یک واقعیت سوژکتیو نیز موجه می‌شود و سوژه در مضمون فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگلی به وجود می‌آید. این سوژه، شناسا است که در یک حرکت فکری به واقعیت سوژکتیو دست می‌یابد. این‌جا منظور از واقعیت سوژکتیو آن "اوضاع مطلوب" است که محسوس و قابل مشاهده نیست، زیرا هنوز در واقعیت به وجود نیامده است. به بیان دیگر، سوژه‌ی شناسا در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل یک واقعیتی را متفکر می‌شود که با واقعیت موجود در تناقض است. به این ترتیب، هگل ضرورت دگرگونی "اوضاع موجود" را مستدل می‌سازد، زیرا به گمان وی وجود و واقعیت ابژکتیو منطبق با امکانات خود آن‌ها نیستند.<sup>۱۳</sup>

فرضیه‌ی این نظریه بر قانون طبیعت استوار است که هر وجودی نفی خویش را نیز در خود می‌پرورد. ما این‌جا با "حرکت واقعی" مواجه هستیم و پیداست که از این منظر، واقعیت ابژکتیو فاقد خرد است و تحقق خرد تبدیل به یک وظیفه می‌شود. این‌جا سوژه که البته به صورت روح خودآگاه به آزادی رسیده است، هم توان شناخت قوای نفی‌کننده را دارد و هم می‌تواند با اتخاذ اراده، واقعیت موجود را چنان دگرگون سازد که یک واقعیت دیگری را به وجود بیاورد. منتها این آزادی که مد نظر هگل است، نه در واقعیت ابژکتیو، بلکه فقط در حوزه‌ی تفکر متحقق می‌گردد، زیرا به نظر وی هیچ کس در جهان واقعی، حال بر تخت سلطنت نشسته و یا به زنجیر بردگی افتاده باشد، آزادی تام ندارد. به بیان دیگر، فقط در حوزه‌ی تفکر است که سوژه از یک طرف، به امکان و ضرورت دگرگونی پی می‌برد و از طرف دیگر، مفاهیم ایده‌آلیستی را با استناد به حق خودآگاهی خویش متکامل می‌کند.<sup>۱۴</sup> به این صورت که شکل مستقیم ابژه‌ها، اشکال واقعی و خردمند آن‌ها نیستند و باید در آینده به وجود بیایند. نزد هگل روش و ابزار تفکر، دیالکتیک است که وی آن را "روح اعتراضی" و "فلسفه‌ی نفی‌کننده" می‌نامد. به بیان دیگر، دیالکتیک نزد هگل به معنی نفی آگاهانه، یعنی نفی تجربه و واقعیت ابژکتیو است که البته یک روح خلاق دارد و از این بابت، یک واقعیت دیگر که همان واقعیت سوژکتیو است، متکامل می‌سازد.

نزد هگل دیالکتیک سه جنبه‌ی متفاوت دارد و مضمون این حرکت فکری یک نفی دوگانه است. جنبه‌ی اول آن، تفکر مجرد یا آن تفکری است که از طریق قوه‌ی ادراک واقعیت ابژکتیو را می‌فهمد. به این صورت که با در نظر داشتن امکان و ضرورت دگرگونی "اوضاع موجود" به نیروی درون‌ذاتی نفی پی می‌برد. جنبه‌ی دوم دیالکتیک، نفی خردگرای واقعیت ابژکتیو است. به این معنی که سرشت غیرواقعی و غیرخردمند مقوله‌های سرسخت درک روزمره که اوضاع موجود را تشریح می‌کنند، نفی می‌شوند و سرانجام جنبه‌ی سوم دیالکتیک است که تکامل مفاهیم جنجالی و مثبت را از جوه‌ای در نظر می‌گیرد که از منظر سوژه خردمند هستند. به این ترتیب، هگل در یک حرکت فکری از "اوضاع موجود"

<sup>۱۳</sup> Vgl. Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۴): Wissenschaft der Logik, ۲ Bände, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۴ und ۵, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt, Ba. II, S. ۷ und Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx und Hegel - von der Spekulation zur Dialektik, Frankfurt am Main, S. ۱۲۵

<sup>۱۴</sup> Vgl. Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۴): Wissenschaft der Logik, ebd., Bd. II, S. ۱۳f. und Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): ebd., S. ۲۱۰

به "اوضاع مطلوب" می‌رسد و آن واقعیت سوژکتیو را متکامل می‌کند که مضمون یک واقعیت آتی و ایده‌آلیستی، یعنی یک واقعیت غیر محسوس است. به بیان دیگر، دیالکتیک نزد هگل شامل یک تقابل ساده از تز با آنتی‌تز که سرانجام در حرکت خود به سنتز می‌رسند، نیست که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "سیستم فلسفه‌ی" وی می‌یابیم:

«تفکر به صورت قوه‌ی ادراک نزد تعیین ثابت و تنوع اش در برابر دیگری‌ها تأمل می‌کند؛ برای آن یک چنین تجرید محدود به صورت پا بر جایی و هستی اعتبار دارد. (...) بعد دیالکتیکی فراروی از خود است، آن قوه‌ی ادراک تعیین شده-ی متناهی و عبور خویش به متقابل خود است. (...) جنجال یا خردگرایی مثبت وحدت تعیین شده‌ها را از متقابل آن‌ها استنباط می‌کند، یعنی نظر تأیید کننده که حاوی انحلال و عبور از تعیین شده‌ها است. (...) این جوانب، سه جنبه‌ی منطق را مشخص نمی‌کنند، بلکه ابعاد هر واقعیت منطقی هستند، واقعیت منطقی که اصول هر مفهوم یا هر حقیقت است.»<sup>۱۵</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هگل این‌جا بر این نکته انگشت می‌گذارد که دیالکتیک انعکاس واقعیت منطقی است و آن مفاهیم جنجالی و مثبت‌گرا که وی در یک حرکت فکری متکامل کرده، برابر با واقعیت و خردمند هستند. ما تا این‌جا نزد هگل با منطق تضاد مواجه هستیم. به این صورت که وجوه منفی واقعیت ابژکتیو در کشمکش با مفاهیم خردگرا قرار می‌گیرند و از آن‌جا که این مفاهیم از امکان یک واقعیت آتی گزارش می‌دهند و از آن‌جا که بنا بر قانون طبیعت هر چیزی نفی خود را در درونش می‌پرورد، در نتیجه در یک روند گذار از این جوانب منفی عبور می‌شود و این حرکت دیالکتیکی تا زمانی ادامه می‌یابد که مفهوم با ماهیت یکسان و از تضاد فراروی شود. به این ترتیب، منطق تضاد نزد هگل از یک حرکت دیالکتیکی میان وجود، مفهوم و ماهیت گزارش می‌دهد. در حالی که مفهوم به صورت نتیجه‌ی خودآگاهی سوژه، وساطت وجود با ماهیت را به عهده می‌گیرد.

این‌جا جهت درک نقش منطق هگل در تکامل ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس تأکید بر دو نکته حائز اهمیت است: اول این‌که، شرط وحدت مفهوم با ماهیت، تعمیم مفهوم است و یا به زبان خود هگل، "من سوژه"، یعنی سوژه‌ی خودآگاه باید تبدیل به "ما سوژه"، یعنی تبدیل به "روح جهان" شود. ما این‌جا با منطق تاریخ در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل مواجه هستیم که به صورت سوژکتیو، واقعیت ابژکتیو را به وجود می‌آورد.<sup>۱۶</sup> دوم این‌که، منطق تضاد و منطق تاریخ در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل در اشکال متفاوت متحقق می‌شوند. در حالی که منطق تاریخ یک شکل ممتد از تکامل "روح جهان" را به خود می‌گیرد، اما منطق تضاد از یک حرکت دیالکتیکی به صورت دورانی گزارش می‌دهد. به این عبارت که مبدأ و مقصد این حرکت دورانی مشابه است، زیرا با یک مقوله آغاز می‌شود و به همان مقوله خاتمه می‌یابد.<sup>۱۷</sup> به بیان دیگر، حرکت دورانی دیالکتیک از وجود عزیمت می‌کند و دوباره به وجود می‌انجامد، منتها این وجود

<sup>۱۵</sup> Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۴): System der Philosophie, ۳ Bände, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۸ - ۱۰, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt, Bd. I, S. ۱۸۴f. und Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): ebd., S. ۳۶۱

<sup>۱۶</sup> Vgl. Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Phänomenologie des Geistes, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۳, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt, S. ۲۴ und Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): ebd., S. ۲۸

<sup>۱۷</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۱): مارکس یا لنین؟ - نقدی بر آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۴۵ ادامه، برلین

آخری، یک وجود دیگری است که تحت تأثیر مفهوم قرار گرفته و متکامل و خردمند شده است. ما این‌جا با وحدت مفهوم با ماهیت، یعنی با وحدت روبنا با زیربنا در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل مواجه می‌شویم.<sup>۱۸</sup> برای نمونه هگل در کتاب "علم منطق" حرکت دورانی دیالکتیک جهت فراروی از تضاد را به شرح زیر توضیح می‌دهد:

«آن چیزی که برای علم ماهوی است نه آنقدر که یک چیز ناب، مستقیماً آغاز بوده باشد، بلکه کلیت آن یک حرکت دورانی در خود است که در آن اولی هم‌چنین آخری و آخری هم‌چنین اولی گردد (...). بعداً آغاز از طریق این پیشروی، آن چیزی را از دست می‌دهد که در این تعیین اصولاً یک چیز مستقیم و مجرد بوده باشد، آن یک چیز وساطت شده می‌شود و خط حرکت پیشروی علمی خود را به صورت یک دایره در می‌آورد. هم‌زمان نتیجه می‌شود که آن چیزی که آغازکننده است، در حالی که هنوز نامتکامل و بی‌محتوا است، در آغاز هنوز واقعی شناخته نمی‌شود و نخست علم و البته در تمامی تکامل خویش تبدیل به شناخت نهایی، یعنی پرمحتوا و این چنین واقعاً مستدل شده است.»<sup>۱۹</sup>

بنابراین روشن می‌شود که چرا هگل منطق را کلی‌ترین شکل وجود می‌خواند که در یک حرکت دورانی از تفکر از تضاد فراروی می‌کند و تفکر و وجود را به وحدت می‌رساند. این‌جا این حرکت فکری چنان وجود را متأثر و بازتولید می‌کند که وجود سرانجام به شکل واقعی خود در می‌آید. به این معنی که شکل با ماهیت خود سپس به وحدت و وجود به خردمندی می‌رسد.

ما آثار منطق تضاد در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را در مکتوبات متأخر وی می‌یابیم که جهت استنتاج فلسفه‌ی حق از آن سود می‌برد. هگل این‌جا دیگر مانند دوران اقامتش در پنا در پی دگرگونی واقعی جامعه‌ی آلمان نیست و تحت عناوین "جامعه‌ی عرفی" و "جامعه‌ی آشتی‌یافته" به توجیه "اوضاع موجود" می‌پردازد. به این صورت که هگل خانواده، جامعه‌ی بورژوازی و دولت را به صورت مقوله‌های مستقل در نظر می‌گیرد و مدعی می‌شود که دولت با ادغام روح متناهی خانواده و جامعه‌ی بورژوازی در خود تبدیل به روح نامتناهی شده است.<sup>۲۰</sup> شکل حقوقی جامعه‌ی ایده‌آلی هگل از طریق تفکر دیالکتیکی موجه می‌شود. به این شرح که حرکت دیالکتیکی از تضاد در خانواده آغاز می‌شود، زیرا آن عشقی که منجر به تشکیل خانواده شده است، در روند زمان مضمحل می‌گردد. نتیجه‌ی این روند فردیت است که اعضای حقیقی خانواده را به صورت اعضای حقوقی در جامعه‌ی بورژوازی ادغام و نفی می‌کند. این‌جا آشتی آن‌ها از طریق قرارداد و قوانین مدنی وساطت و تضمین می‌شود. منتها خود جامعه‌ی بورژوازی به دلیل کثرت اقشار و اصناف متضاد است و این‌جا نیز تضادها از طریق مجلس اقشار و اصناف وساطت و آشتی شهروندان از طریق تصویب قوانین عرفی تضمین می‌شود. به این ترتیب، خانواده در جامعه‌ی بورژوازی و سپس جامعه‌ی بورژوازی در دولت ادغام و نفی می‌شوند. ما این‌جا

<sup>۱۸</sup> Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft und Revolution – Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, ۸. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۱۵۱f.

<sup>۱۹</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۶۴): Wissenschaft der Logik, ebd., Bd. I, S. ۷۵f., und Vgl. 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, S.۳۲۳f.

<sup>۲۰</sup> Vgl. Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, § ۲۶۲, z. n. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost), S. ۲۰۵



با نفی نفی سر و کار داریم که البته بنا بر منطق تضاد در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل منجر به اثر مثبت، یعنی مسبب وحدت جامعه با وجود کثرت آن می‌شود.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، حرکت دیالکتیکی نزد هگل مربوط به یک تقابل ساده از تز با آنتی تز و تولید سنتز نمی‌شود که در فقدان سوژه‌ی شناسا و آگاهی و بدون تاریخ فرهنگی متحقق می‌گردد. به این صورت که هگل روند انحلال خانواده و ادغام فرد و جامعه‌ی بورژوازی در دولت را در ارتباط با موازین اخلاقی و عرفی به چالش می‌کشد و از یک طرف، منشأ نفی وجود را در خود "اوضاع موجود" مستقر می‌کند و از طرف دیگر، بر شکل ایده‌آلیستی جامعه‌ی آشتی‌یافته و ضرورت تشکیل وحدت مفهوم با ماهیت (اوضاع مطلوب) انگشت می‌گذارد. وساطت تضادهای موجود به عهده‌ی قرارداد است که هگل آن را "اعلاحضرت مطلق" و هم‌چنین "کلیت عرفی" می‌نامد. این‌جا قانون شکل کلی حقوقی از مفهوم است که مفاهیم به خصوص آن از جمله آزادی، برابری، فردیت و حق مالکیت خصوصی هستند.

ما این‌جا با ابعاد ایدئولوژی لیبرالیسم آشنا می‌شویم که تمکین شهروندان به قانون و قدرت اجرایی دولت را شرط تشکیل "جامعه‌ی خردمند، آشتی‌یافته و عرفی" می‌خواند. به بیان دیگر، دولت از منظر هگل زمانی خردگرا و عرفی محسوب می‌شود، همین‌که تحت تأثیر مفهوم (قانون) قرار بگیرد و منجر به وحدت مفهوم با ماهیت و آشتی اجتماعی شود. به این ترتیب، هگل به یک رابطه میان کلیت و واقعیت دست می‌یابد که آن‌را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«واقعیت کلیت است، کلیت اما تنها آن ماهیتی است که از طریق تکاملش به اتمام رسیده است.»<sup>۲۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با منطق تضاد، یعنی با یک حرکت دیالکتیکی میان وجود، مفهوم و ماهیت مواجه هستیم که به صورت دورانی متحقق می‌شود و پس از وحدت مفهوم با ماهیت، واقعیت را که برابر با کلیت است، می‌سازد. به این ترتیب، هگل مدعی می‌شود که وجود از تمامی اجزای غیرمنطقی مبرا شده که البته برابر با واقعیت و هم‌چنین کلیت می‌باشد.

منتها فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل تنها تا زمانی منطقی و قانع کننده به نظر می‌رسد که فراتر از موضوع امکان و ضرورت دگرگونی وجود، هنوز مسئله‌ی حدود را مطرح نکرده است. این‌جا بلافاصله پرسش به وجود می‌آید که آیا تحت تأثیر آن محدودیت‌هایی که حق مالکیت خصوصی و قرارداد سرمایه با کار مزدی به وجود می‌آورند، اصولاً تحقق آزادی و برابری واقعی شهروندان ممکن است؟ آیا با استفاده از یک حرکت دورانی و دیالکتیکی از تفکر، واقعاً فراروی از تضادهای ماتریالیستی و درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی امکان دارد؟ و یا این‌که مفاهیم جنجالی و مثبت‌گرا مانند: آزادی، برابری، فردیت و حق مالکیت خصوصی تنها اشکال ظاهری یک ماهیت متضاد، یعنی یک "جهان وارونه" هستند؟ پیداست که از این منظر، جنجال فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل یک معنی واقعی به خود می‌گیرد، زیرا ما این‌جا نه با ادغام سوژه (مفهوم) با ایژه (ماهیت) و با تشکیل وحدت، بلکه با یک تفکر ناب، یعنی با آن تفکری که خود را متفکر شده است، مواجه هستیم. این‌جا موضوع انتقاد، نقد آن روش تفکر هگلی است که توان درک تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی را ندارد و از

<sup>۲۱</sup> Vgl. Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Phänomenologie ... ebd., S. ۲۴ und Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): ebd., S. ۲۸

این بابت، با وجودی که با استناد به یک خرد خودبنیاد انگیزه‌ی تکامل یک فلسفه‌ی درون‌ذاتی را دارد، اما جهت توجیه "اوضاع موجود" به حوزه‌ی استعلائی می‌گریزد. بنابراین اتفاقی نیست که خود هگل به شرح زیر به تخطئه‌ی آن خردی می‌پردازد که در گذشته می‌خواست با وساطت آن "اوضاع موجود" را به "اوضاع مطلوب" دگرگون سازد:

«آنچه واقعیت است، خردمند و آنچه خردمند است، واقعیت است.»

از همین منظر است که ما می‌توانیم برخورد دوگانه‌ی مارکس به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را به خوبی بفهمیم. همان‌گونه که لوکاچ به درستی می‌گوید، مارکس در آثار اولیه‌ی خود با هگل به صورت یک سگ مرده رفتار می‌کند.<sup>۲۲</sup> وی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را اسرارآمیز، جنجالی، غیرواقعی و محصول فعالیت ایدئولوژیک و دین‌سازی می‌داند که سوژه‌ی آن اصولاً دروغ است. اما مارکس در آثار متأخر خود هگل را یک متفکر غول‌آسا و خود را شاگرد وی می‌نامد و هشدار می‌دهد که با وی نباید مانند یک سگ مرده رفتار کرد. در حالی که مارکس اصولاً منطق تاریخ هگل را انتزاعی و مردود می‌شمرد و تا پایان عمر خود نیز به این انتقاد پایبند ماند، اما در مورد منطق تضاد وی موضع دیگری داشت. برای وی دیالکتیک هگل کله پا بود و باید آن را بر هم ریخت تا "هسته‌ی منطقی" را در پوسته‌ی اسرارآمیز آن کشف کرد.<sup>۲۳</sup> منتها مارکس زمانی به این موضوع به درستی دست یافت که از فلسفه‌ی هگلی‌های جوان عبور کرده و در برابر انسان‌شناسی ایده‌آلیستی فویرباخ به یک انسان‌شناسی ماتریالیستی - دیالکتیکی رسیده بود. به این ترتیب، مارکس دیگر مانند فویرباخ انسان را یک "موجود حساس" نمی‌شمرد و از انسان به صورت "موجود فعال" عزیزت می‌کرد. مفهوم کلیدی این انسان‌شناسی "پراکسیس" است که مارکس آن را به شرح زیر در تز هشتم فویرباخ خود مطرح می‌کند:

«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>۲۴</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با دو بعد متفاوت از "پراکسیس" مواجه می‌شویم. یکی پراکسیس انسانی، یعنی زیست مادی و دیگری فهمیدن این پراکسیس، یعنی زیست معنوی است که با هم‌دیگر یک کلیت دیالکتیکی را می‌سازند. این‌جا منظور از زیست معنوی آن مفاهیم دینی، ایدئولوژیک و فلسفی هستند که به زیست مادی معنی می‌دهند و "پراکسیس" را موجه می‌کنند.

از آن‌جا که مارکس از انسان به صورت یک "موجود فعال" عزیزت می‌کند، در نتیجه مفهوم "پراکسیس" نیز نزد وی مستقیماً با کار در ارتباط و به معنی پراکسیس مولد است. اما همان‌گونه که وی در انتقاد به جیمز میلز برجسته می‌سازد، منظور وی از کار یک فعالیت صرف بدنی نیست که انسان با وساطت آن تبادل مادی خود با طبیعت را برقرار می‌سازد. مارکس بر این نکته تأکید می‌کند که حیوان‌ها نیز کار می‌کنند، آشیانه می‌سازند، ذخیره و شکار می‌کنند، وی از حیوانی با نام بیبر نمونه می‌آورد که درخت‌ها را می‌افکند، سد می‌سازد و صیادی می‌کند. برای مارکس تفاوت کار

<sup>۲۲</sup> Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۶۵): Der junge Marx – Aus Wissenschaft und Dichtung, Neske-Verlag

<sup>۲۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۲۷

<sup>۲۴</sup> Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost), S. ۷

انسانی با کار حیوانی در این‌جا است که انسان سوپژکتیو، یعنی با آگاهی کار می‌کند. این‌جا همان لحظه‌ی تاریخی است که زیست انسانی از زیست حیوانی و طبیعت ناب مجزا می‌شود. به این ترتیب، انسان‌ها جهت تبادل مادی با طبیعت و تأمین زیست مادی خود به سازمان‌دهی تولید و تقسیم کار روی می‌آورند، از تجربه و فن‌آوری سود می‌برند و در پیروی از اسلوب زیبایی‌شناسی کار می‌کنند.<sup>۲۵</sup> از این پس، جوامع انسانی به وجود می‌آیند که به اضافه تولید دست می‌یابند و بر خلاف مابقی موجودات از خود آثار فرهنگی و تمدن تاریخی به جای می‌گذارند.<sup>۲۶</sup> ما مصداق انسان‌شناسی مارکس را هم‌چنین در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" می‌یابیم که بر پنج شرط تشکیل تاریخ فرهنگی به این شرح تأکید می‌کند: اول این‌که، انسان‌ها برای تأمین زیست مادی و تولید مایحتاج خود به کار روی می‌آورند. دوم این‌که، تأمین نیازهای اولیه همواره منجر به ایجاد نیازهای نوینی می‌شود. سوم این‌که، اجبار به اضافه تولید فراتر از تأمین نیازی‌های فردی است که دلیلش ضرورت تولید مثل انسان است. چهارم این‌که، روابط انسان‌ها با یک‌دیگر است، یعنی درجه‌ای از تقسیم کار اجتماعی که به صورت نیروی مولد عمل می‌کند و پنجم، آگاهی است. بنابراین از آن‌جا که انسان‌ها با آگاهی و از طریق سازمان‌دهی اجتماعی شیوه‌ی به خصوص زیست مادی خود را تولید می‌کنند، در نتیجه صاحب تاریخ، فرهنگ و تمدن می‌شوند.<sup>۲۷</sup> ما این‌جا از یک طرف، با یک درجه‌ای از تکامل زیست مادی روبرو هستیم و از طرف دیگر، با اشکال آگاهی سر و کار داریم که البته از بطن این زیست مادی رشد می‌کنند، اما در واکنش به زیست مادی منجر به دگرگونی آن می‌شوند. بنابراین مارکس در تکامل دانش ماتریالیسم تاریخی به یک دیالکتیک به خصوص از زیرینا و روبنا دست می‌یابد که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در گروندریسه می‌یابیم:

«البته تکامل نه بر زیربنای قدیمی، بلکه بر تکامل خود این زیربنا صورت گرفت. بالاترین تکامل خود این زیربنا (...). نقطه‌ای است که از درونش زیربنا به شکلی تنظیم شده که با بالاترین تکامل نیروهای مولد و از این رو همچنین با غنی‌ترین تکامل افراد هماهنگ است. هنگامی که این نقطه نائل می‌آید، ادامه‌ی تکامل به صورت زوال به نظر می‌رسد و تکامل نوین از یک زیربنای نوین آغاز می‌شود.»<sup>۲۸</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با همان منطق تضاد هگلی مواجه می‌شویم که مبدأ و مقصد آن یکی است. به این صورت که حرکت دورانی از زیربنا، یعنی زیست مادی آغاز می‌شود و با آن آگاهی، یعنی زیست معنوی که غنی‌تر شده و تدوام "اوضاع موجود" را برابر با زوال فهمده، بر زیربنای موجود واکنش می‌کند و یک زیربنای نوین را به وجود می‌آورد. به بیان دیگر، زیربنای نوین یک زیربنای دیگر، یعنی محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها است.

<sup>۲۵</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Auszüge aus James Mills Buch, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۴۴۵ff., Berlin (ost), S. ۴۶۲ und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۱۷

<sup>۲۶</sup> همان‌گونه که مارکس در نامه‌ای به انگلس اشاره می‌کند، برای وی این مسئله با اهمیت است که اشکال ظاهری "جهان وارونه" را به صورت منطقی و تاریخی به بند نقد بکشد.

Marx, Karl (۱۹۷۷): Briefe - Marx an Engels, Oktober ۱۸۴۴, in: MEW, Bd. ۲۷, S. ۵f., Berlin (ost), S. ۵

<sup>۲۷</sup> Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost), und

Vgl. Richter, Helmut (۱۹۷۸): ebd., S. ۳۲۸

<sup>۲۸</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost), S. ۴۳۹

بنابراین در حالی که مارکس بر خلاف هگل از اولویت ابژه عزیمت می‌کند، اما ابژه‌ی مورد نظر وی سوبژکتیو است. از این بابت، مارکس همواره از صفت "موضوعیت‌یافته"<sup>۲۹</sup> برای مفاهیم جهان، طبیعت، انسان و کار استفاده می‌کند که نقش فعال و آگاه انسان‌ها را در دگرگونی واقعی آن‌ها برجسته سازد. به این عبارت که آگاهی اجتماعی (افکار عمومی) از بطن زیست مادی، یعنی از هستی انسان‌ها رشد می‌کند و با واکنش مستقیم بر "اوضاع موجود"، "اوضاع مطلوب" را به وجود می‌آورد. از این منظر، دگرگونی واقعی دیگر ارتباطی با خودآگاهی فردی هگلی ندارد که به صورت مفهوم جنجالی متکامل می‌شود و بعداً به صورت روح ملت در آمده و "اوضاع موجود" را به "اوضاع مطلوب" دگرگون می‌کند. بنابراین ما نزد مارکس با حرکت ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مواجه هستیم که البته از طریق درجات متفاوت تقسیم کار اجتماعی قابل تمایز است.

این‌جا جهت درک درست نقش منطق هگلی در تکامل تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس، تأکید بر دو نکته ضروری است که در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" طرح می‌شوند. اول این‌که، آگاهی از آغاز یک تولید اجتماعی بوده و تا زمانی که انسان‌ها وجود دارند، نیز به همین منوال خواهد بود. دوم این‌که، تقسیم کار اجتماعی زمانی تبدیل به تقسیم کار واقعی می‌شود که کار یدی و جسمی از کار فکری و ذهنی مجزا گردد. از این پس، حق مالکیت و طبقاتی اجتماعی پدید می‌آیند. به این صورت که آگاهی از پراکسیس مولد مستقل و تبدیل به تئوری ناب، یعنی دین، فلسفه و ایدئولوژی می‌شود و تحت تأثیر روبنا است که لذت، از رنج کار و تولید، از مصرف مجزا و به طبقات متضاد تعلق می‌گیرد.<sup>۳۰</sup>

از آن‌جا که طبقه‌ی حاکم مستقیماً در روند تولید نقشی ندارد و به اجبار باید از اضافه تولید اجتماعی زندگی و از حق مالکیت خود حفاظت کند، در نتیجه نیاز به شکل و ذهنیت غیر، یعنی توجیه ایدئولوژیک دارد که آن انسان‌هایی که مستقیماً در روند تولید سهم هستند، متقاعد سازد که با وجود تضادهای درون‌ذاتی و ابژکتیو جامعه‌ی طبقاتی، روند جامعه در راستای تحقق منافع خود آن‌ها سپری می‌شود. در حالی که دین بر ضرورت رستگاری انسان‌ها تأکید می‌کند و برای مؤمنان یک عالم دلپسند اخروی می‌سازد، اشکال ایدئولوژیک و فلسفی به تقلیل‌گرایی روی می‌آورند و اشکال مقدر و مثبت‌گرای دنیوی را متکامل می‌کنند. پیداست که انگیزه در هر دو حالت سلب آگاهی، اراده و آزادی از انسان‌ها و تدارک انفعال آن‌ها است که از شرکت در نبرد طبقاتی بپرهیزند. به این ترتیب، طبقه‌ی حاکم همواره بخشی از قدرت مادی خود را در اختیار قشری از جامعه قرار می‌دهد که قدرت ذهنی حاکمیت‌اش را نیز بسازد. از این پس، قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم به صورت یک "آگاهی از جهان وارونه" در می‌آید و آن هنگام که بر افکار عمومی چیره شود، از خودآگاهی تولیدکنندگان مستقیم از نقش خود در تولید ثروت اجتماعی و شناخت خود به صورت طبقه ممانعت می‌کند.

پیداست که پراکسیس نبرد طبقاتی با تکامل شیوه‌ی مدرن تولید سرمایه‌داری ابعاد به مراتب گسترده‌تر و پیچیده‌تری را به خود گرفته است. به این عبارت که اقتصاد سیاسی حوزه‌ی تولید و توزیع ثروت اجتماعی و بازتولید جامعه را در بر می‌گیرد که البته در تفاوت با نظام فئودالی گذشته به صورت یک حوزه‌ی مستقل در آمده و بر جامعه‌ی بورژوایی حکم - فرمایی می‌کند. به بیان دیگر، دانش اقتصادی و قوانین بازار ظاهراً از بستر اجتماعی خود مستقل شده و به صورت مسلط

<sup>۲۹</sup> gegenständlich

<sup>۳۰</sup> Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, ebd., S.۲۹f.

و بدون در نظر گرفتن عواقب اقتصادی، اجتماعی و محیط زیستی خود منطق به خصوص سرمایه را بر جوامع انسانی تحمیل می‌کنند. مارکس در این ارتباط میان سرمایه که از منظر تاریخی در حال شدن است و آن سرمایه که به انجام رسیده است، تمیز می‌دهد. در حالی که شکل اولی سرمایه نیاز به یک عامل بیرونی، یعنی نیاز به سرمایه‌دار به صورت سرمایه‌ی شخصیت‌یافته دارد، شکل دومی سرمایه به صورت یک "سوژه‌ی خودکار که از درون خود" فعال و مستقل شده است، در آمده که هم‌چنین خود را بازسازی می‌کند. منظور این‌جا ظهور یک شیوه‌ی نوین و یک شکل مسلط و جهان‌شمول از تولید کالاها است که مارکس منطق درون‌ذاتی آن‌را "خود ارزش افزایی ارزش" می‌خواند<sup>۳۱</sup> و مفهوم سرمایه را به شرح زیر در گروندریسه متکامل می‌کند:

«برای این که مفهوم سرمایه را تکامل داد، ضروری است که نه از کار، بلکه از ارزش آغاز کرد و البته از ارزش مبادله که بخوبی در حرکت دوران متکامل شده است. این به همان مقدار غیر ممکن است که مستقیماً از کار به سرمایه عبور کرد، مانند [عبور] مستقیم از نژادهای متفاوت انسانی به بانکدار و از طبیعت به ماشین بخار.»<sup>۳۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا نیز مارکس جهت تکامل مفهوم دیالکتیکی سرمایه از منطق تضاد هگل که شکل دورانی دارد و مبدأ و مقصد آن یکی است، سود می‌برد. به این صورت که حرکت دیالکتیکی سرمایه از ارزش مبادله آغاز می‌شود و به ارزش افزوده، یعنی سود سرمایه می‌انجامد. در هر دو حالت ما با ارزش مواجه هستیم، در حالی که ارزش افزوده تغییر شکل داده و هنگفت‌تر شده است.

منتها از آن‌جا که تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس یک "دانش مثبت" از "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی است، در نتیجه بر خلاف فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل از تضاد فراروی نمی‌کند و به آشتی و وحدت ظاهری دست نمی‌یابد. به بیان دیگر، هگل تنها از طریق یک حرکت ناب فکری، یعنی آن تفکری که خود را متفکر شده است، می‌توانست بر وحدت سوژه با ابژه تأکید کند و نسبت به تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری بی‌اعتنا بماند. این‌جا تضاد نیروهای مولد با مناسبات تولید در دو حوزه‌ی تولید و حوزه‌ی توزیع ثروت اجتماعی بروز می‌کند. اما مناسبات تولید فقط شامل کارخانه و روند تولید ماتریالیستی نمی‌شود که انگاری فاقد روح و تاریخ فرهنگی است، زیرا از بطن روند تولید اشکال به خصوص آن و از جمله شیء‌وارگی نیز رشد و بر زیست اجتماعی انسان‌ها واکنش می‌کند. به این صورت که انسان‌ها فقط از طریق "کار موضوعیت‌یافته"، تقسیم کار اجتماعی و با پیروی از اسلوب زیبایی‌شناسی اشیاء نمی‌سازند و خدمات و هنر خود را به بازار و جامعه عرضه نمی‌کنند، بلکه از یک طرف، محصول کار آن‌ها به صورت یک واسطه و یک قدرت مستقل در آمده و بر روابط مابینی آن‌ها حکم‌فرمایی می‌کنند و از طرف دیگر، انسان‌ها با وجود امکانات و خلاقیت‌های متفاوتی که دارند، در بازار کار یکسان شده، نیروی کار آن‌ها شکل کالائی به خود گرفته و مانند اشیاء قابل تعویض می‌شوند. افزون بر این، روند تولید کالائی رابطه‌ی نیروهای مولد با محصول کار آن‌ها را قطع

<sup>۳۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse..., ebd., S. ۳۶۳ f. und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, ebd., S. ۱۶۹ und

Vgl. Heinrich, Michael (۲۰۰۶): Die Wissenschaft vom Wert – Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, Münster, S. ۱۶۶

<sup>۳۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse..., ebd., S. ۱۷۰ und

Vgl. Richter, Helmut (۱۹۷۸): ebd., S. ۳۲۳

می‌کند و منجر به بت‌انگاری می‌شود. به این صورت که این انسان‌ها هستند که از طریق پراکسیس مولد، یعنی از طریق کار شکل‌دهنده مواد مادی را دگرگون و تبدیل به موضوع اجتماعی می‌کنند و پیداست که منشأ خواص محصولات کار آن‌ها آموزش، تردستی، قوای حسی و خلاقیت خودشان است. اما از آن‌جا که ارزش مبادله و جهان کالاها رابطه‌ی کارگران با تولیدات خود آن‌ها را قطع می‌کنند، در نتیجه این خواص نیز مستقیماً به طبیعت خود کالا منسوب می‌شوند. انگاری که کالا خودش فی‌نفسه داری این خواص ویژه است، انگاری که کالا یک روح مستقل و خارج از طبیعت کارگران به عنوان سوژه دارد. به این عبارت که کالا مستقل به نظر می‌آید و انگاری که به صورت سوژه خواص طبیعی خود را به ناظر انعکاس می‌دهد. مارکس در این ارتباط از یک سؤ تفاهم صحبت می‌کند زیرا کارگران نیز به محصولات کار خود به صورتی می‌نگرند که انگاری خارج از طبیعت خود آن‌ها هستند.<sup>۳۳</sup> ما این‌جا با جایجایی سوژه با ابژه و منطق جهان وارونه-ی نظام سرمایه‌داری مواجه می‌شویم که تمامی شئون اجتماعی را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد و از انسان‌ها می‌طلبد که بنا بر منطق کالا زندگی خود را سامان دهند. آن‌ها یا مالک ابزار تولید هستند و تولیدات خود را به بازار کالاها عرضه می‌کنند و یا در غیر این صورت باید نیروی کار خود را به صورت کالا بفروشند و به بردگی کار مزدی تن دهند.

پیداست که اشکال شیء‌وارگی و بت‌انگاری که مستقیماً از بطن انقلاب صنعتی و شیوه‌ی مدرن تولید سرمایه‌داری رشد کرده‌اند، بر زیست اجتماعی واکنش و به صورت امور اجباری در آگاهی و حتا در ضمیر ناخودآگاه انسان‌ها نیز رسوخ می‌کنند. در حالی که شیء‌وارگی و بت‌انگاری بدون تردید مستقیماً در ادغام اجتماعی کارگران در جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری نقش دارند و مانعی در برابر شرکت آن‌ها در پراکسیس نبرد طبقاتی می‌سازند، همین نقش را دین، فلسفه و ایدئولوژی به صورت غیرمستقیم به عهده می‌گیرند. به این صورت که این اشکال ایدئولوژیک ماهیت متضاد نظام سرمایه‌داری را با نیروهای مولد وساطت می‌کنند. در حالی که طبقه‌ی حاکم هم‌چون گذشته بخشی از قدرت مادی خود را در اختیار قشری از جامعه قرار می‌دهد که قدرت ذهنی حاکمیت‌اش را بسازد، لیکن در جهان مدرن نه دیگر از طریق دگم‌های دینی و تقدیس، یعنی با رجوع به ایمان و تصور، بلکه با استفاده از اندیشه و تفکر است که اشکال واقعی جامعه-ی بورژوازی متکامل می‌شوند. مارکس در این ارتباط از "دین مثبت" نیز سخن می‌راند که نقش ادیان در جهان مدرن را برجسته سازد. پیداست که این‌جا نیز هم‌چون گذشته برنامه‌ی انفعال انسان‌ها ریخته و مانعی در برابر بروز نبرد طبقاتی ساخته می‌شود.

بنابراین دین، فلسفه و ایدئولوژی تنها زمانی به توفیق نهایی دست می‌یابند که انسان‌ها را متقاعد سازند که "ارزش افزایی سرمایه" و تداوم نظام سرمایه‌داری به نفع خود آن‌ها است. آن‌ها باید منجر به ازخودبیگانگی کارگران نسبت به تاریخ مبارزاتی و نقش یکتا و واقعی خودشان در روند تولید ثروت اجتماعی شوند و طبقه‌ی کارگر را دچار تفرقه‌ی خودکرده سازند. این‌جا دین، فلسفه و ایدئولوژی همان نقش اسرارآمیز کالا، یعنی بت‌انگاری را به عهده دارند که موجودیت نظام سرمایه‌داری را موجه می‌کند. به بیان دیگر، خود کالا به صورت ارزش مبادله یک بعد ایدئولوژیک را به وجود می‌آورد که هم واقعیت سرمایه‌داری را می‌پوشاند و هم اقتصاددانان بورژوازی را در نظریاتشان ظاهراً محق می‌-

<sup>۳۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, ebd., S. ۸۶f. und

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

کند. انگاری که تحت قانون منصفانه‌ی ارزش و دست نامرئی بازار هر کسی پاداش مناسب توان و زحمت خود را می‌گیرد. انگاری که کارمزد تنها هزینه‌ی تولید محسوب می‌شود که کاملاً منصفانه به کارگران تعلق گرفته است. انگاری که بازار مسئول تدارک برابری، آزادی و انصاف میان شهروندان است. مارکس در نقد این روابط از "اشکال ایدئولوژیک تفکر" و از "تظاهر موضوعیت‌یافته"، یعنی از اشکال ایدئولوژیک نیز صحبت می‌کند.<sup>۳۴</sup> به این معنی که این اشکال ایدئولوژیک به صورت نظریات معتبر اجتماعی فعال می‌شوند و نه تنها نظام سرمایه‌داری را موجه می‌کنند و کارگران را در برابر سرمایه‌دار به انفعال می‌کشند، بلکه سرمایه را به صورت یک رابطه‌ی اجتماعی به وجود می‌آورند که از تسلط، نفوذ و قدرت آن گزارش می‌دهد. این‌جا واقعیت متضاد جامعه‌ی بورژوازی با ظواهری مسلح می‌شود که انگاری خردمند و منصفانه است. پیداست که تحت این شرایط تضاد در حوزه‌ی توزیع ثروت اجتماعی نیز با کم و بیشی از مقاومت حل و فصل می‌شود. به این صورت که بنا بر توازن قوا و نتایج نبرد طبقاتی، ثروت اجتماعی به صورت سود سرمایه، رانت و کار مزدی میان طبقات متضاد تقسیم می‌گردد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، نقد اقتصاد سیاسی مارکس، یک نقد ماتریالیستی و دیالکتیکی از کلیت مناسبات جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری است. ما این‌جا نه اثری از یک نقد صرف ماتریالیستی و یا حرکت دترمینیستی می‌یابیم و نه مارکس مناسبات جامعه‌ی بورژوازی را موجه می‌کند. به نظر می‌رسد که سرچشمه‌ی کشفیات تئوریک مارکس را باید در آن انسان‌شناسی به خصوص جستجو کرد که وی پس از عبور از ماتریالیسم فویرباخ و در نقد فلسفه-ی ایده‌آلیستی هگل به آن دست یافت. از این پس، مارکس همواره از انسان به صورت "موجود فعال" عزیمت می‌کرد که البته از انسان‌شناسی فویرباخ (موجود حساس) و هگل (موجود متفکر) به مراتب غنی‌تر و واقعی‌تر است. حرکت دیالکتیکی این‌جا به این معنی است که انسان از طریق کار نه تنها زیست مادی و طبیعت بیرونی (زیربنا)، بلکه زیست معنوی و طبیعت درونی خود (روینا) را نیز دگرگون می‌سازد. از آن‌جا که انسان در این روند همواره به شکل غنی‌تری از تکامل فردی دست می‌یابد، در نتیجه تدام "اوضاع موجود" را نیز به صورت زوال اجتماعی می‌فهمد و پیداست که جهت دگرگونی آن فعال می‌گردد. این‌جا هم‌چنین پیداست که انسان با آن دین، فلسفه و ایدئولوژی تلاقی می‌کند که طبقه‌ی حاکم به صورت آگاهی از جهان وارونه‌ی سرمایه‌داری و قدرت ذهنی حاکمیت جهت حفاظت از منافع طبقاتی و جایگاه اجتماعی خویش تدارک دیده است. در حالی که دگرگونی طبیعت بیرونی جنبه‌ی مادی دارد و منشأ تضاد ماتریالیستی در جامعه‌ی طبقاتی است، اما دگرگونی طبیعت درونی انسان جنبه‌ی غیرمادی دارد که منسوب به اندیشه و شناخت-شناسی می‌شود. وظیفه‌ی دین، فلسفه و ایدئولوژی نیز به عنوان واسطه‌های جامعه‌ی طبقاتی مشخصاً همین‌جا است که انسان‌ها را چنان به سلطه‌ی یک "آگاهی از جهان وارونه" بکشند که مبادا تضاد ماتریالیستی خارج از حوزه‌ی قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم بیان شود و تسلط دولت بر جامعه متزلزل گردد. به عبارت دیگر، از طریق دین، فلسفه و ایدئولوژی موانعی در برابر خودآگاهی انسان‌ها مستقر می‌شوند که کارگران را به صورت فرودستان در نظام سرمایه‌داری ادغام و منفعل سازند. بنابراین اشکال ایدئولوژیک تنها ابزار حکومتی و فقط از این بابت ضروری هستند، زیرا نبرد طبقاتی از طریق خشونت صرف دولتی غیرقابل سرکوب و کنترل است. به بیان دیگر، اشکال ایدئولوژیک یک تاریخ مختص به خود

<sup>۳۴</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, ebd., S. ۹۷

را ندارند و دین با دین و فلسفه با فلسفه سخن نمی‌گوید، همان‌گونه که مارکس در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«مبنا، انسان‌های واقعی و فعال در نظر گرفته و از روند واقعی زندگی آن‌ها هم‌چنین تکامل بازتاب‌های ایدئولوژیک و پژواک‌های این روند زندگی تشریح می‌شوند. (...) اخلاق، دین، متافیزیک و سایر ایدئولوژی و اشکال آگاهی‌ها که با آن‌ها متناسب اند، در این‌جا دیگر ظاهر استقلال‌یافته را حفظ نمی‌کنند. آن‌ها فاقد تاریخ اند. آن‌ها فاقد تکامل اند، بلکه انسان‌ها که تولید مادی خویش و تبادل مادی خویش را تغییر می‌دهند، همراه با آن‌ها واقعیت خویش و هم‌چنین تفکر و تولید تفکر خویش را تغییر می‌دهند.»<sup>۳۵</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس نیز مانند هگل به یک کلیت دیالکتیکی دست می‌یابد و بر خلاف وی نشان می‌دهد که چگونه یک جامعه‌ی ذاتاً متضاد طبقاتی از طریق وساطت اشکال واقعی به یک هماهنگی ظاهری و در نتیجه متزلزل می‌رسد. در حالی که نیروهای مولد در جامعه‌ی طبقاتی ادغام می‌شوند و سرمایه‌داری به یک ثبات نسبی دست می‌یابد، اما انسان‌ها جهت عبور از "اوضاع موجود" همواره در کشمکش با قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم هستند و از این رو، نطفه‌ی پراکسیس نبرد طبقاتی و نفی نظام سرمایه‌داری در بطن خود جامعه‌ی بورژوازی می‌پرورد. در حالی که هگل از طریق یک حرکت فکری و با استفاده از مفهوم، رابطه‌ی وجود با ماهیت را برقرار می‌کند که البته بنا بر منطق تضاد وی شکل دورانی دارد، مبدأ و مقصد آن مشابه است و بدون تردید تحت تأثیر الهیات مسیحی به وحدت و آشتی می‌رسد، لیکن مارکس همواره از یک "حرکت واقعی" عزیمت می‌کند و این کلیت متضاد را به صورت تکامل مفاهیم مجرد، انتقادی و دیالکتیکی در تئوری خود بازتاب می‌دهد. از این منظر نیز به خوبی روشن می‌شود که چرا تکوین نظام سرمایه‌داری در حرکت دورانی خود نه به آشتی و وحدت، بلکه به تشدید تضاد و نبرد طبقاتی می‌انجامد. به بیان دیگر، همان نقشی را که مفهوم در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به صورت دمیروز (خالق جهان واقعی) بازی می‌کند، "پراکسیس" در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس به عهده دارد. در حالی که نزد هگل سوژه، من شناسا است که از طریق تکامل مفاهیم جنجالی و مثبت‌گرا به خودآگاهی می‌رسد، برای مارکس "سوژه‌ی واقعی" پرولتاریا محسوب می‌شود که در پراکسیس نبرد طبقاتی به خودآگاهی می‌رسد. منتها نبرد طبقاتی تنها یک حرکت صرف ماتریالیستی نیست که فقط در زیربنا متحقق و پس از چانه‌زنی کارگران با کارفرما بر سر کار مزد و روزانه‌ی کار حل و فصل می‌شود. به بیان دیگر، پراکسیس نبرد طبقاتی از کشمکش پیرامون یک کلیت گزارش می‌دهد که نه تنها دین، فلسفه و ایدئولوژی که مناسبات موجود را موجه می‌کنند، در بر می‌گیرد، بلکه شامل آن دولت بورژوازی نیز می‌شود که با استناد به حق مالکیت خصوصی و قرارداد، بردگی کار مزدی را به صورت یک خشونت اجتماعی بر کارگران تحمیل می‌کند.

#### نتیجه:

موضوع این نوشته تشریح انتقادی دیالکتیک و منطق تضاد هگل است که در یک حرکت دورانی و به صورت یک حرکت فکری مفاهیم ایده‌آلیستی را متکامل و ظاهراً از تضاد فراروی می‌کند. نتیجه این فعالیت فلسفی توجیه "اوضاع

<sup>۳۵</sup> Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, ebd., S. ۲۶f.



موجود" است. همان‌گونه که این‌جا مطرح شد، با وجودی که مارکس یکی از سرسخت‌ترین منتقدان فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بود، اما از منطق تضاد وی برای تکامل مفاهیم ماتریالیستی و دیالکتیکی سود برد. بنابراین همانند مفهوم "نبرد طبقاتی"، ما باید مابقی مفاهیم انتقادی مارکس را نیز در کلیت متضاد آن‌ها درک کنیم. برای نمونه "سرمایه" یک مفهوم دیالکتیکی است که پس از دگرگونی کار مشخص به کار مجرد و تحکیم شکل کالائی بر جامعه‌ی انسانی، از یک طرف، منطق درون‌ذاتی خود، یعنی "خود ارزش‌افزایی ارزش" را دنبال می‌کند و از طرف دیگر، از بطن تضادهای درون‌ذاتی میان نیروهای مولد با مناسبات تولید، اشکال مجرد شیء‌وارگی و بت‌انگاری را نیز به وجود می‌آورد که البته دوباره بر واقعیت واکنش و "اوضاع موجود" را موجه و بازسازی می‌کنند. به همین منوال نیز باید مفاهیم "نیروهای مولد" و "مناسبات تولید" را در کلیت متضاد آن‌ها فهمید. به این دلیل که مفهوم "مناسبات تولید" فقط شامل کارخانه و شرایط کلی تولید مانند: نیروگاه برق، راه‌آهن و جاده نمی‌شود، بلکه اشکال متفاوت از ادغام اجتماعی را که برای انسان‌ها ماسک‌های اقتصادی می‌سازند و بردگی کار مزدی را بر کارگران تحمیل می‌کنند، نیز در بر می‌گیرد. به همین منوال، مفهوم "نیروهای مولد" نیز از یک کلیت متضاد گزارش می‌دهد، زیرا فقط شامل کارگرانی که در روند تولید ادغام شده‌اند، نمی‌شود، بلکه آن فن‌آوری که منجر به افزایش بارآوری نیروی کار می‌شود و در روند تولید به صورت کار مرده بر کار زنده حکم‌فرمایی می‌کند، را نیز در بر می‌گیرد. پیداست که خود فن‌آوری و صنعت فقط ابزار مادی و ابژکتیو تولید نیستند، زیرا به صورت محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها صاحب تاریخ تکامل، یعنی سوژکتیو هستند.

بنابراین نه فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به کلی با واقعیت بیگانه است و نه مارکس ماتریالیسم را دشمنانه در برابر ایده‌آلیسم مستقر کرده است. برای هر دوی آن‌ها کلیت برابر با واقعیت است. این‌جا نزاع بر سر جابجایی سوژه با ابژه و اولویت آن‌ها است. در حالی که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل تحت تأثیر اولویت سوژه قرار دارد، قادر به درک تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی نمی‌شود و تنها به صورت آپریور به آشتی می‌رسد، تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس از اولویت ابژه‌ی موضوعیت‌یافته عزیمت می‌کند، به "حرکت واقعی" معطوف می‌شود و از طریق نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی واقعیت متضاد از پراکسیس نبرد طبقاتی گزارش می‌دهد. به بیان دیگر، برای مارکس تضاد در زیربنا و کشمکش در روبنا مسائل واقعی هستند، زیرا نتیجه‌ی کشمکش در روبنا بر زیربنا واکنش می‌کند و یک واقعیت دیگری را به وجود می‌آورد. ما این‌جا با دو حوزی متفاوت سر و کار داریم که مربوط به پراکسیس می‌شوند و مارکس هر دوی آن‌ها را به بند نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده می‌کشد. یکی حوزه‌ی تضاد است که ماهوی، مادی و موضوعیت‌یافته، یعنی ابژکتیو است و دیگری حوزه‌ی بیان تضاد است که شامل اشکال شیئی‌واره، بت‌انگار، دینی، فلسفی و ایدئولوژیک می‌شود و غیر مادی، یعنی سوژکتیو است.

با وجودی که مارکس از طریق ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی یک چنین تئوری انتقادی و انقلابی را در اختیار ما گذاشته است و با وجودی که تحت شرایط موجود، یعنی حاکمیت جبار اسلامی بر مردم ایران و منطقه انتظار می‌رود که "مارکسیست‌های ایرانی" در صدر جنبش روشنگری و نقد تاریخ فرهنگی و اسلامی خود بوده باشند، اما آن چیزی که در واقعیت مشاهده می‌شود، انکار نقش روبنا به صورت یک واقعیت اجتماعی است. تمامی جریان‌های سیاسی که ذهنیت آن‌ها از فلسفه‌ی سیاسی بلشویسم مشروب می‌شود، مبتلا به این بیماری مزمن شناخت‌شناسی هستند. تمامی آن‌ها با

وجود تفاوت‌ها و رقابت‌های سیاسی - از جریان رادیکال جنبش لغو کار مزدی گرفته تا حزب ضد انقلاب توده - در این یک مورد اتفاق نظر دارند که از نقد دین و تاریخ فرهنگی و اسلامی کشور باید پرهیز کرد. آن بخشی هم که به اصطلاح به نقد دین اسلام پرداخته، یک دین دیگر به نام حکمتیسم به وجود آورده است. نتیجه‌ی کار هم، همین تحلیل‌های تقلیل‌گرا از مناسبات اجتماعی در ایران هستند که در واقعیت به وفور مشاهده می‌شوند. مارکس به درستی بر این اصل روانشناسی انگشت می‌گذارد که فعالیت انسان همواره تحت تأثیر شناخت وی قرار می‌گیرد. بنابراین پیداست، تا آن زمانی که شناخت ناقص و غلط است، فعالیت سیاسی نیز نتیجه‌ی شایانی ندارد.

ادامه دارد!

### منابع:

- Backhaus, Hans-Georg (۱۹۷۰): Zur Dialektik der Wertform, in: Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. ۱۲۸ff., Frankfurt am Main
- Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis – Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg., Übersetzer und kommentiert, Frankfurt am Main
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۴): Wissenschaft der Logik, ۲ Bände, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ε und δ, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۴): System der Philosophie, ۳ Bände, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۸ - ۱۰, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Phänomenologie des Geistes, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۳, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt
- Heinrich, Michael (۲۰۰۶): Die Wissenschaft vom Wert – Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, Münster
- Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx und Hegel - von der Spekulation zur Dialektik, Frankfurt am Main
- Kant, Immanuel (۱۹۷۶): Kritik der reinen Vernunft, Wilhelm Weischedel (Hrsg.), in: Werkausgabe ۳ Bände, Bd. I, Frankfurt am Main
- Korsch, Karl (۱۹۶۶): Marxismus und Philosophie, Frankfurt am Main
- Lenin, W. I. (۱۹۵۹): "Der linke" Radikalismus, die Kinderkrankheit im Kommunismus, in: Lenin-Werke, Bd. ۳۱, S. ۱ ff., Berlin (ost)
- Lukacs, Georg (۱۹۶۵): Der junge Marx – Aus Wissenschaft und Dichtung, Neske-Verlag
- Lukacs, Georg (۱۹۷۸): Geschichte und Klassenbewusstsein – Studien über marxistische Dialektik, ۵. Auflage, Darmstadt/Neuwied
- Luxemburg, Rosa (۱۹۷۲ff.): Zur russischen Revolution, (Manuskript ۱۹۱۸), in derselbe: Gesammelte Werke. Hrsg.: Institut für Marxismus-Leninismus bei ZK der SED, Bd. ۴, S. ۳۳۲ff., Berlin

Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft und Revolution – Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, ۸. Auflage, Frankfurt am Main

Marx, Karl (۱۹۵۷): Briefe aus den "Deutsch-Französischen Jahrbüchern", Marx an Rüge, Kreuznach, im September ۱۸۴۳, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۴۳f., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost)

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

Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Auszüge aus James Mills Buch, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۴۴۵ff., Berlin (ost)

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

Marx, Karl (۱۹۷۷): Briefe - Marx an Engels, Oktober ۱۸۴۴, in: MEW, Bd. ۲۷, S. ۵f., Berlin (ost)

Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost)

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

Pannekoek, Anton (۱۹۶۹): Lenin als Philosoph, Alfred Schmidt (Hg.), Frankfurt am Main

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

Rjazanv, D. (۱۹۲۹): Vorwort des Herausgebers, in: Plechanow, G.: Die Grundprobleme des Marxismus, S. ۵ff., in: Verlag für Literatur und Politik, SW ۶۱, Wien, Berlin

فریدونی، فرشید (۲۰۱۱۸): مارکس یا لنین؟ - نقدی بر آگاهی تئوریک و پراکسیسی سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۴۵ ادامه، برلین