

جدال علم و فلسفه در اندیشهٔ مارکس

نادر انتخابی



هرمس



جدال علم و فلسفه

در اندیشهٔ مارکس

نادر انتخابی



انتشارات هرمس



انتشارات هرمس (وابسته به مؤسسه شهر کتاب)
تهران، خیابان ولی عصر، بالاتر از میدان ونک، شماره ۱۳۳۷ - تلفن: ۸۷۹۵۶۷۴
مجموعه فلسفه و سیاست ۵

جدال علم و فلسفه در اندیشه مارکس
نادر انتخابی
طرح جلد: کارگاه گرافیک سپهر
چاپ اول: ۱۳۸۳
تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه
چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
همه حقوق محفوظ است.

انتخابی، نادر، - ۱۳۳۵
جدال علم و فلسفه در اندیشه مارکس / نادر انتخابی. - تهران:
هرمس، ۱۳۸۳.
نه، ۳۹۵ ص. (مجموعه فلسفه و سیاست: ۵)
فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
کتابنامه ص. ۳۷۷-۳۸۵.
۱. مارکس، کارل، ۱۸۱۸ - ۱۸۸۳ م. Marx, Karl. - نقد و تفسیر.
۲. فلسفه آلمانی - قرن ۱۹ م. الف. عنوان.
B ۳۳۰۵ / م ۲۴
۱۹۳
م ۸۲-۱۹۱۵۴

به یلدا

کتب فلسفی

@philosophic_books

https://telegram.me/philosophic_books

فهرست

۱	پیشگفتار
۱۳	پی‌نوشت پیشگفتار
بخش اول: سیاست و فلسفه در بوته نقد	
۱۹	فصل اول: هگل‌یان جوان و فلسفه نقد
۱۹	۱. نخستین آشنایی‌های مارکس با فلسفه هگل
۲۴	۲. هگل‌یان جوان و نقد دین و سیاست
۳۹	۳. تفاوت فلسفه طبیعت دموکریت و اپیکور: رهیافتی نو در تاریخ فلسفه
۴۸	پی‌نوشت فصل اول
۵۵	فصل دوم: از نقد لاهوت تا نقد ناسوت
۵۵	۱. لودویگ فوئربرایخ و از خود بیگانگی دینی
۶۲	۲. روزنامه راین و مبارزه با سانسور
۶۷	۳. دستنوشته کروزناخ: نقد فلسفه دولت هگل
۷۸	۴. درباره مسئله یهود: نقد دموکراسی «صوری»، آرمان‌رهایبی اجتماعی
۸۵	۵. درآمدی بر نقد فلسفه حق هگل: کشف پرولتاریا و رؤیای تحقق فلسفه
۹۱	۶. دستنوشته‌های اقتصادی - فلسفی ۱۸۴۴: از خود بیگانگی اقتصادی
۱۰۵	پی‌نوشت فصل دوم
۱۲۱	فصل سوم: نقد فلسفه و ایدئولوژی
۱۲۱	۱. وداع با هگل‌یان جوان
۱۳۰	۲. نقد ایدئولوژی‌های آلمانی و فوئربرایخ

۱۳۶	۳. هستی‌شناسی بیش مادی تاریخ
۱۵۱	۴. نظریهٔ ایدئولوژی
۱۶۶	پی‌نوشت فصل سوم

بخش دوم: پرسشهایی دربارهٔ علم و معرفت‌شناسی

۱۸۵	فصل چهارم: علم‌باوری، پوزیتیویسم و طرح یگانگی دانشها
۱۸۵	۱. مارکس و انگلس و علوم تجربی
۲۰۱	۲. ریاضی، آمار و احتمالات و بیش مادی تاریخ
۲۱۶	۳. مارکس و پوزیتیویسم
۲۲۲	پی‌نوشت فصل چهارم
۲۳۳	فصل پنجم: علم و ایدئولوژی: مارکس، انگلس و نظریهٔ داروین
۲۳۳	۱. خاستگاه اجتماعی و معرفت‌شناختی نظریهٔ داروین
۲۴۹	۲. داروین و داروینسم اجتماعی
۲۵۸	۳. انگلس و بازگشت از داروین به لامارک
۲۶۴	پی‌نوشت فصل پنجم
۲۷۳	فصل ششم: ماتریالیسم دیالکتیک: میراث فلسفی مارکس یا انگلس؟
۲۷۳	۱. دیالکتیک و هستهٔ عقلانی آن
۲۸۶	۲. فلسفهٔ طبیعت و معرفت‌شناسی هگل
۳۰۱	۳. قوانین دیالکتیک
۳۱۹	پی‌نوشت فصل ششم
۳۳۷	فصل هفتم: علم آلمانی: علم اشیای اجتماعی
۳۳۷	۱. معرفت‌شناسی اقتصاد سیاسی: تقابل ظاهر و باطن
۳۴۵	۲. روش‌شناسی اقتصاد سیاسی: تقدم مجرد بر مشخص
۳۵۴	۳. منطق هگل و روش‌شناسی مارکس
۳۶۲	پی‌نوشت فصل هفتم
۳۶۹	نتیجه
۳۷۳	پی‌نوشت نتیجه
۳۷۵	کتاب‌شناسی
۳۷۵	۱. فارسی

۳۷۵ الف) آثار مارکس و انگلس
۳۷۶ ب) منابع دیگر
۳۷۷ ۲. فرانسوی، انگلیسی
۳۷۷ الف) آثار مارکس و انگلس
۳۷۸ ب) فرهنگها
۳۷۸ ج) منابع دیگر
۳۸۵ نمایه

پیشگفتار

من آن روحم که همواره در کار نفی است و به حق، زیرا هرآنچه هست سزاوار نابودی است.

گفته [۱]

مارکس بر سرشت علمی اندیشه‌های خود بسیار پای فشرده اما درباره روش‌شناسی و معرفت‌شناسی (épistémologie) علمی که پیوسته از آن دم می‌زند و بدان می‌بالد بسیار کم گفته است. آیا وام‌گیری گسترده مارکس از واژگان و مفاهیم دانشهای تجربی و کاربرد آنها در تحلیلهای اجتماعی و اقتصادی حکایت از آن دارد که او به یگانگی معرفت‌شناختی علوم طبیعی و علوم اجتماعی باور داشته است؟ به سخن دیگر، آیا اندیشه مارکس در چارچوب سنت علم‌باور (scientiste) و پوزیتیویستی سده نوزدهم جای می‌گیرد؟ رهیافت مارکس به دو برداشت اثباتی و شهودی از علم چگونه در نوشته‌های او بازتاب یافته و چه پیامدهای نظری داشته است؟ دادوستد فکری مارکس با گرایشهای علمی روزگار خود چگونه بوده و الگوها و قالبهای علمی زمانه بر شکل‌گیری اندیشه‌هایش چه تأثیرهایی داشتند؟ پرسش دیگر، رابطه علم و فلسفه در اندیشه مارکس است. بحث در این است که تحلیلهای مارکس تا چه اندازه مدیون دستیافته‌های علمی روزگار او و تا چه حد وامدار و یا به تعبیری اسیر پیشفرضها و بنداشتهای فلسفی او بوده‌اند؟ این کتاب کوششی است برای بررسی نکته‌های یادشده.

اما از بررسی و بازبینی اندیشه‌های مارکس در روزگار رسوایی حکومتهایی که نام واندیشه او را دستمایه توجیه نظری سیاهترین یکه‌تازها

ساخته بودند چه طرفی می‌توان بر بست؟ درست است که امروز اندیشه‌های مارکس دیگر شور و شوقی بر نمی‌انگیزند و برخلاف گفته ساده‌اندیشانه سارتر «افق عبورناپذیر زمانه ما» هم محسوب نمی‌شوند، با این همه تلاشهای فکری او به منظور درک و تبیین سازوکار جامعه مدرن و گذشته جوامع بشری چنان پر دامنه و ژرف بوده است که تا دیر زمانی همچنان در کانون بحث پژوهشگران علوم انسانی خواهد ماند. ماکس وبر (۱۹۲۰-۱۸۶۴) در بازپسین روزهای زندگی خود در گفت‌وگویی با اسوالد اسپنگلر (۱۹۳۶-۱۸۸۰) گفته بود: «صداقت روشنفکر، و به ویژه فیلسوف روزگار ما را می‌توان بر حسب جایگاهی که او برای خود در رابطه با نیچه و مارکس تعیین می‌کند، سنجید. [روشنفکری] که این واقعیت را نفی کند که بخش بزرگی از آفریده‌های خود را مدیون تلاش این دو اندیشه‌گر است، هم خود را می‌فریبد و هم دیگران را. مارکس و نیچه در آفرینش جهان فکری ما سهم بزرگی داشته‌اند» [۲].

وبر بی‌گمان نام فروید را از یاد برده است، اما این فراموشی از دقت ارزیابی هوشمندانه او هیچ نمی‌کاهد. راست این است که مارکس با مسائل اساسی نظریه جامعه و تاریخ دست و پنجه نرم کرده و کوشیده است رمز و راز پویایی تاریخی جامعه‌ها، سازوکار پیشرفتهای فنی و نقش آنها را در ایجاد دگرگونیهای اجتماعی دریابد، بنیاد نارواییهای سیاسی و نابرابریهای اقتصادی، علت انقلابها و برآمدن ساختارهای طبقاتی نو را تبیین کند و رابطه میان کنش هدفمند فردی و موجبیت اجتماعی اندیشه‌ها و کنشها و نقش ایدئولوژیها را بر بنیادی عقلانی توضیح دهد. هر چند پاسخهای او به برخی از این پرسشها دیگر نه با نیازهای زمانه دمباز است و نه همواره با سنجه‌های رایج و مقبول علمی سازگار بوده است با این همه بسیاری از این پرسشها هنوز هم اهمیت و روزآمد بودن خود را از دست نداده‌اند. فوستل دکولاتر (۱۸۸۹-۱۸۳۰)، تاریخ‌نگار فرانسوی، درباره اهمیت پژوهشهای تاریخی گفته است: «تاریخ مسایل را حل نمی‌کند بلکه به ما می‌آموزد چگونه

آنها را بررسی کنیم»^{۱۲۱}. مارکس اگر گرهی از کلاف سردرگم مسائل جامعه بشری نگشوده، دست کم راههای تازه‌ای برای بررسی پاره‌ای از آنها پیشنهاد کرده است.

هدف این نوشته بازآفرینی اندیشه‌های مارکس چون پدیده‌ای یکپارچه و همگون نیست. یکی از رهیافتهای دیرینه و گرانجان در بررسی تاریخ اندیشه‌ها این است که گویا با کندوکاو در نوشته‌های هر اندیشه‌گری می‌توان به کُنه آن دست یافت. این رهیافت بر این باور تکیه دارد که معنای هر متن از راه بررسی منظور یا نیت پدیدآورنده آن قابل فهم می‌گردد. وظیفه مفسر بدین ترتیب بازآفرینی اندیشه نگارنده متن از طریق ایجاد یگانگی در نوشته‌های او و نشان دادن بن‌مایه‌های اصلی آن است. اما از یاد نباید برد که تفسیر هر متن فقط نشان دادن منظور نویسنده نیست، بلکه بازشناختن تضادهای آن، دریافت نکته‌هایی که از چشم نویسنده پنهان مانده و برشمردن مسائلی نیز هست که نویسنده در یافتن راه حل آنها کامیاب نگشته است. از این گذشته، هر تلاشی برای ارائه روایتی یکپارچه از نوشته‌ها و تحلیل‌های متناقض و مبهم مارکس، پیش از آنکه بیانگر «اندیشه‌های واقعی» او باشد بازتابنده دیدگاههای مفسر و دلبستگیهای فکری اوست. تاوینی (۱۹۶۲-۱۸۸۰)، تاریخ‌پژوه پرمایه انگلیسی، بر آن بود که «گذشته به حال آن چیزی را می‌نمایاند که حال قادر به دیدن آن است»^{۱۲۲}. بر همین مبنا می‌توان گفت هر مفسر در متن آن چیزی را می‌یابد که افق فکری زمانه او اجازه دیدن آن را می‌دهد. تفسیر هر متنی فرآورده گفت‌وشنودی پایان‌ناپذیر میان متن و خواننده آن است. پیروان و مفسران مارکس در دوره‌های گوناگون بر وفق نیازهای سیاسی، دلمشغولیهای ایدئولوژیک و سوسه‌های فلسفی خویش، هر یک از ظن خود یار او گشته‌اند و اندیشه‌ای را که به هر حال مهر و نشان رویدادهای اجتماعی، کنجکاویهای علمی و الگوهای فکری روزگار خود را بر چهره دارد، درک و تفسیر کرده‌اند. این نوشته در پی یافتن جلوه‌های گوناگون نوعی دوگانگی در اندیشه

مارکس است. این دوگانگی هم ناشی از فراخ‌دامنی آفریده‌های فکری مارکس است، هم از تنوع آیشخورهای فکری او سرچشمه می‌گیرد، هم پیامد نوسان دائمی مارکس میان بررسیهای محدود دانشورانه و نظریه‌پردازیهای پردامنه انقلابی است و هم به گونه‌ای بنیادتر ریشه در دوگانگی رهیافت معرفت‌شناختی او دارد.

دوگانگی دیدگاه معرفت‌شناختی مارکس در جدال و همزیستی علم و فلسفه در ساختار درونی اندیشه او چهره می‌نماید و تفسیرهای گوناگونی را در فهم و تبیین آن دامن زده است. شماری از مفسران (فروم، لندشات و مایر) برآنند که نوشته‌های روزگار جوانی مارکس در مقایسه با تحلیلهای خشک علمی-اقتصادی دوران بختگی اندیشه او، نظریه فلسفی عامتر و «غنیتری» را در بردارد [۱۵]. گروهی دیگر (سیدنی هوک، دنیل بل، لوئیس فوئر) معتقدند افق دید مارکس در سرمایه نه فقط گسترده‌تر از آموزه انسان‌شناختی دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴ است، بلکه تفاوتی اساسی و کیفی میان این دو متن و این دو مرحله در اندیشه مارکس وجود دارد و بالاخره گروهی دیگر (تاکر، مک للان، آوی نری) بر پیوستگی ژرف میان نخستین نوشته‌های مارکس که سرشتی فلسفی دارند و نوشته‌های بعدی او در زمینه نقد اقتصاد سیاسی، تأکید می‌ورزند [۱۶].

رابطه علم و فلسفه در اندیشه مارکس با پرسش کهن رابطه مارکس با فلسفه هگل پیوند تنگاتنگی دارد و این دو پرسش گاه چون دو روی یک سکه تلقی شده‌اند. در این زمینه نیز همین تشبث آرا و عقاید به چشم می‌خورد. لوکاج، تاکر و آوی نری بر تداوم مایه‌های هگلی در اندیشه مارکس تأکید می‌ورزیدند، حال آنکه کروچه، لویث و هوک به گسست کامل مارکس از هگل باور داشتند [۱۷]. یکی از پرآوازه‌ترین تفسیرهایی که در این زمینه ارائه شده، نظریه لویی آلتوسر (۱۹۹۰-۱۹۱۸)، اندیشه‌گر مارکسیست فرانسوی است که در دهه ۱۹۶۰ با الهام از دیدگاههای معرفت‌شناختی گسستن بشلار (۱۹۶۲-۱۸۸۴) مدعی شد که در سال ۱۸۴۵

گسستی ریشه‌ای در اندیشهٔ مارکس روی داده و در پی آن مارکس ایدئالیسم هگل، غایت‌باوری (téléologie) و تاریخ‌پرستی را وانهاد و به پژوهش علمی در ساختار اجتماعی-اقتصادی جامعهٔ سرمایه‌داری روی آورده است. در یک کلام، مارکس به دنبال این گسست، از پهنهٔ فلسفه‌بافی و ایدئولوژی به قلمرو علم گام نهاده است (۱۸).

در رهیافت مارکس به فلسفه دو مرحلهٔ متمایز را می‌توان بازشناخت و از همین رو این کتاب نیز به دو بخش تقسیم شده است. بخش نخست آن به بازگویی سیر تحول اندیشهٔ مارکس در نخستین دههٔ (۱۸۴۵-۱۸۴۵) جست‌وجوهای نظری و تکاپوهای سیاسی و اجتماعی او اختصاص یافته است. نگاه مارکس به جهان در این دوره، یا دست‌کم در آغاز این دوره، نگاهی فلسفی است. نخستین تأملات بدیع مارکس و نخستین بحثهای پرشور او حاصل همنشینی با پروان رادیکال مشرب هگل یا هگلیان جوان بود. اما دوران این همنشینی کوتاه بود و مارکس از آنجا که رهیافتهای فلسفی هگلیان جوان را تنگ‌نظرانه و محدود یافت، به نقد اندیشه‌های آنان روی آورد. نقد هگلیان جوان منجر به نقد فلسفهٔ هگل و نقد رهیافت فلسفی به جهان شد و مارکس به این نتیجه رسید که کلید فهم سازوکارهای جهان را نه در فلسفه، بلکه در علم باید جست. بخش دوم کتاب، به بررسی رابطهٔ مارکس (و انگلس) با علوم سنجیده‌می‌پردازد و تأثیر پیشرفتهای علمی سدهٔ نوزدهم را در شکل‌گیری روش‌شناسی و معرفت‌شناسی مارکس برمی‌رسد.

از همان نخستین نوشته‌های مارکس با پاره‌ای مفاهیم و بن‌مایه‌های پژوهشی روبه‌رو می‌شویم که بنیادهای نظری اندیشهٔ او را شکل دادند و در جریان چهل سال تلاش فکری بارها و بارها در معرض بازاندیشی قرار گرفتند. از همین رو، اگرچه پر بیراه نیست که نوشته‌های مارکس را دوره‌بندی کرده و نوشته‌های روزگار جوانی‌اش را از آفریده‌های فکری دوران پختگی‌اش مجزا کنیم، ولی در عین حال، دفاع از نظریهٔ

گسست‌بنیادی و معرفت‌شناختی میان این دو دوره هم حکایت از بی‌توجهی به کوشش‌های مداوم مارکس در جهت دوباره‌آزمایی و بازاندیشی مفاهیمی می‌کند که دستمایه کار او بودند و هم بازخوانی هگل توسط مارکس و انگلس در پایان دهه ۱۸۵۰ و پیامدها و بازتاب‌های این بازخوانی را بر اندیشه آن دو نادیده می‌گیرد [۹].

در طی یک دهه پر جنب و جوش که با ورود مارکس به دانشگاه بن در سال تحصیلی ۱۸۳۶-۱۸۳۵ آغاز شد و با نگارش ایدئولوژی آلمانی در سال ۱۸۴۵ به پایان رسید، جوان رماتیک شاعر پیشه‌ای که قرار بود درس حقوق بخواند و حرفه وکالت پیشه کند، انقلابی پر شور و نظریه‌پردازی برجسته از کار درآمد، چنان‌که موسس هس که از چهره‌های نامدار جنبش هگلیان جوان بود و به سبب دیدگاه‌های چپ‌گرایانه‌اش «خاخام کمونیست» نام گرفته بود، در نامه‌ای (۲ سپتامبر ۱۸۴۱) به برتولد آرباخ، دوست داستان‌نویس خود، مارکس را «یگانه فیلسوف راستین زنده روزگار» خواند که «نگرشی ژرف و ذهنی‌بُرا در فلسفه» را در وجود خود به هم پیوسته است. «مجسم کن روسو، ولتر، هُلباخ، لسینگ، هاینه و هگل در وجود یک نفر (...). در هم جمع شده باشند و نه اینکه در کنار هم قرار گرفته باشند، در این صورت دکتر مارکس را در پیش رو داری» [۱۰].

موضوع بخش نخست این کتاب، چنان‌که گفتیم گزارش مراحل عمده تحول فکری مارکس در نخستین دهه فعالیت‌های اوست. اولین ویژگی این دوره، دامنه و ژرفای آفرینش فکری و فرآورده‌های قلمی مارکس است. مارکس پیش از سی‌سالگی، پنجاه مقاله و یادداشت در روزنامه راین، دو جستار بلند (درباره مسئله یهود و درآمدی بر نقد فلسفه حق هگل) و کتاب‌های خانواده مقدس و فقر فلسفه را منتشر ساخته بود. به این فهرست باید نوشته‌هایی را نیز افزود که پس از مرگ او انتشار یافت چون رساله دکترای فلسفه درباره فلسفه طبیعت دموکریت و اپیکور، نقد فلسفه دولت (حقوق سیاسی) هگل (دستنوشته کروزانخ)، دستنوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴

(دستنوشته‌های پاریس) و ایدئولوژی آلمانی. بالاخره برای تکمیل این فهرست، باید به مقاله‌های مارکس در روزنامه مهاجران آلمانی بروکسل و دوره‌درسه‌های او برای کارگران آلمانی مقیم بروکسل که با عنوان کار مزدی و سرمایه (۱۸۴۹) انتشار یافت و به بررسی‌های او دربارهٔ مبادلهٔ آزاد، خودکشی و غیره اشاره کرد.

ویژگی دوم این مرحله از زندگی فکری مارکس رویارویی او با فلسفهٔ هگل است. بی‌گمان، گزاره نیست اگر ادعا کنیم که فلسفهٔ هگل مشغلهٔ ذهنی عمدهٔ مارکس در این سالهاست. وی از سوی، هگل را چون بازپسین و ژرف‌بین‌ترین فیلسوف زمانه می‌ستاید و از سوی دیگر، او را به عنوان آفریننده و مروج توهمات ایدئالیستی می‌نکوهد. مارکس پس از یک دورهٔ هم‌رایی و همداستانی با هگل و پیروان رادیکال‌مشرّب او که هگلیان جوان نامیده می‌شدند، از آن سنت فکری روی برتافت و با آن درافتاد. شگفت آنکه به رغم همهٔ سنجشگریهای مارکس بر میراث فکری هگل، سایهٔ سنگین هگل تا دم مرگ بر ذهن و زبان مارکس سنگینی می‌کرد. برای درک رابطهٔ مارکس و هگل باید به این پرسش پاسخ داد که او از خواندن هگل چه بهره‌ای برای اندیشهٔ خود برد و چه توشه‌ای از آن برای درک و تبیین جامعه، سیاست و اقتصاد برگرفت؟

سومین ویژگی این دوره از تلاشهای فکری مارکس، دگر‌دیسهایی است که در اندیشهٔ او روی داد. مارکس در آغاز همگام با هگلیان جوان نقد دین و الهیات را سرلوحهٔ پیکار خود قرار داده بود. اما پس از مدتی به این نتیجه رسید که بنیاد از خودبیگانگی انسان را نه در بازنمایی‌های (représentation) دینی، بلکه بر روی زمین خاکی و در زندگی واقعی باید جست و از همین رو نقد سیاست و جامعه را وجههٔ همت خود ساخت. دستمایهٔ این نقد هنوز فلسفی بود و مارکس پس از «تصفیه حساب با گذشتهٔ فلسفی» خود، در ایدئولوژی آلمانی، بر آن شد تا «پیکار فلسفی با سایه‌های واقعیت را، که موافق طبع ملت گیج و خیالپرداز آلمان است، مضحکه و بی‌اعتبار سازد» [۱].

بدین ترتیب، مارکس از نقد دین به نقد سیاست رسید و از نقد سیاست به نقد فلسفه، زیرا به گمان وی «فلسوفان فقط جهان را به شیوه‌های گوناگون تفسیر کرده‌اند، مهم دگرگون ساختن آن است»^[۱۱]. اما این دگرگون ساختن جهان، برخلاف باور هگل و هگلیمان جوان، کار «روح» و «گوهر» و «خودآگاهی» و یا حتی «نقد» نیست، زیرا «اسلحهٔ انتقاد نمی‌تواند جای انتقاد اسلحه را بگیرد»^[۱۲]. عامل دگرگونی جهان، کار و کنش انسانهای واقعی است که در پیکاری بی‌امان با طبیعت دست و پنجه نرم می‌کنند. این کنش، به دو شکل چهره می‌نماید: یکی کنش انسانها بر روی طبیعت است که جنبه‌های گوناگون آن را علوم طبیعی بررسی می‌کند و دیگری کنش میان خود انسانها در فرایند کار بر روی طبیعت است، که اقتصاد سیاسی و نه فلسفه کلید درک آن است. دستیابی به این بینش تازه از خلال رشته‌ای از جست و جوهای نظری، جدالهای قلمی و تجربه‌های عملی به دست آمد. در سیر تحول فکری مارکس جوان سه مرحله را می‌توان از هم بازشناخت و از همین رو بخش نخست کتاب به سه فصل تقسیم شده و هر فصل به بازبینی یکی از این مراحل اختصاص یافته است.

مرحلهٔ نخست، که موضوع فصل اول این کتاب است، در سال ۱۸۳۵ آغاز شد و با ارائهٔ رسالهٔ دکترای مارکس به دانشگاه ینا در سال ۱۸۴۱ پایان پذیرفت. مارکس در نامه‌ای به پدرش (۱۸۳۷) به سرگردانی فکری خود در این دوره و آشنایی‌اش با فلسفهٔ هگل اشاره کرده است. در همین مرحله با هگلیمان جوان آشنا شد و به محافل آنان راه یافت، اما پس از یک دورهٔ کوتاه انس و الفت از درازگوییهای آنان و عافیت‌طلبی‌شان دل‌سرد و دلزده شد، مطالبات اصلاح‌طلبانهٔ آنان را کم‌دامنه دانست و جنگ و جدالهای آموزدای و مکتبی آنها را سترون یافت. مرحلهٔ دوم سالهای ۱۸۴۲ تا ۱۸۴۴ را در بر می‌گیرد. مارکس پس از پایان تحصیلات دانشگاهی به سبب تنگ‌نظری و سخت‌گیری مقامات دولت پروس امید دستیابی به مقام استادی دانشگاه را از دست داد و به روزنامه‌نگاری سیاسی روی آورد و سردبیر روزنامهٔ

داین شد. روزنامه‌نگاری او را با واقعیت‌های ملموس اقتصادی-اجتماعی و شرایط کار و زندگی طبقات فرودست جامعه آشنا کرد. اما عمر روزنامه داین کوتاه بود و در پی تعطیل این روزنامه مارکس بار دیگر به پهنه پژوهش‌های نظری بازگشت. در این مرحله مارکس به ماتریالیسم و کمونیسم گرایش یافت و دلبسته اندیشه‌های فوئرباخ گشت. فراز و فرود اندیشه مارکس در این دوره موضوع فصل دوم این کتاب است. در مرحله سوم که سالهای ۱۸۴۶-۱۸۴۵ را در بر می‌گیرد و خانواده مقدس، ایدئولوژی آلمانی و تزهایی درباره فوئرباخ مهمترین دستاوردهای آن هستند، مارکس به بازنگری در گذشته فلسفی خود پرداخت و اندیشه‌های برجستگان جنبش هگلیان جوان چون اشتیرنر، برونو بائر و حتی فوئرباخ را به باد انتقاد گرفت. نقد فلسفه و رهیافت ایدئولوژیک به جهان درونمایه اصلی این نوشته‌هاست که در فصل سوم بررسی شده‌اند.

طرد رهیافت فلسفی به جهان توسط مارکس همزمان با پیشرفتهای شگرف علمی در میانه سده نوزدهم بود. پس از پژوهشگرانی چون مایر (۱۸۸۷-۱۸۱۴) و هلمهولتس (۱۸۹۴-۱۸۲۱) که نخستین توضیحات کلی را درباره اصل «بقای انرژی» ارائه کردند و شلایدن (۱۸۸۸-۱۸۰۴) و شوان (۱۸۸۲-۱۸۱۰) که یاخته را واحد تشکیل‌دهنده موجود زنده دانستند، نوبت به داروین و پیروانش رسید. به نظر می‌رسید که پیشرفتهای علمی به چنان درجه‌ای از رشد رسیده‌اند که می‌توان به برکت علوم طبیعی تصویری نظام‌مند از جهان و سازوکارهایش ترسیم کرد و تنوع بی‌پایان طبیعت را با قانونی کلی و عمومی تبیین نمود. پژوهش در ساختار یاخته‌ای موجودات این گمان را دامن زد که نظریه‌ای یگانه قادر به بیان قوانین تمامی پدیده‌های زنده است. کیش علم رواج عام یافت و چنین تصور می‌شد که تأملات متافیزیکی محکوم به زوال‌اند. مارکس و انگلس در چنین جو فرهنگی و حال و هوای فکری از فلسفه روی برتافتند و به فراگیری دانش‌های تجربی روی آوردند، به این امید که شاید با بهره‌گیری از روش‌های معمول در این

دانشها، بتوانند شناخت‌های نوپایی که انسان و جامعه را برمی‌رسند به مرتبه علم برکشند. بخش دوم این کتاب به طور عمده، گزارش این تلاشها و پیامدهای ناهمگون آن است.

بسیاری از مفسران اندیشه‌های مارکس معرفت‌شناسی او را یکی از گونه‌های علم‌باوری و یوزیتیویسم رایج در سده نوزدهم دانسته‌اند که بر اساس اعتقاد به یگانگی علوم طبیعی و انسانی، موجبیت‌باوری (déterminisme) مبتنی بر مکانیک لاپلاس و تکامل‌پرستی خوشبینانه و خامدلانه‌ای که دستیافته‌های زیست‌شناسی سده نوزدهم و به ویژه نظریه تحول انواع داروین، زمینه‌ساز نظری آن گردید، شکل گرفته است. درنگ و تأمل در رهیافت مارکس در این پهنه‌ها نشان‌دهنده نوعی دوگانگی در نگرش اوست. فصلهای چهارم و پنجم کتاب به بررسی این نکات اختصاص یافته است. فصل چهارم، به چند و چون آشنایی مارکس و انگلس با دانشهای سنجیده چون فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی می‌پردازد، تأثیر دو علم ریاضی و آمار بر نظریه اقتصادی مارکس و بینش تاریخی-اجتماعی او را مورد مذاقه قرار می‌دهد و در نهایت شباهتها و تفاوت‌های میان معرفت‌شناسی مارکس و یوزیتیویسم اگوست کنت را برمی‌رسد. آشنایی مارکس با نظریه تحول داروین اگر از سویی سبب تقویت باور او به تکامل در طبیعت و تاریخ و اندیشه یگانگی دانشها شد، از سوی دیگر، به دلیل بازخوانی داروین در پرتو دلبستگیهای فلسفی و دلمشغولیهای ایدئولوژیک روز موجب سردرگمی او و انگلس شد، به گونه‌ای که امروز شماری از کارشناسان تاریخ علم در اینکه آیا مارکس و انگلس انقلاب داروینی در شناخت طبیعت را به درستی فهمیده بودند، تردیدهای جدی دارند. فصل پنجم، داستان این سوء تفاهم را بازمی‌گوید.

مارکس پس از آنکه در سال ۱۸۴۵ بر آن شد که به جای تفسیر جهان باید آن را دگرگون ساخت و از همین رو فلسفه را طرد کرد، دیگر هرگز به بحث‌های متافیزیکی-فلسفی دلبستگی نشان نداد و اصول و بنیادهای

ماتریالیسم جدیدی را نیز که به جای ماتریالیسم کهن نشانده، توضیح نداد. با این همه، او را اغلب بنیادگذار «فلسفه مارکسیستی» یا «فلسفه علمی» می‌دانند. فصل ششم به بررسی بنیادهای نظری آنچه «فلسفه مارکسیستی» یا ماتریالیسم دیالکتیک نام گرفته، می‌پردازد و تلاشی است برای روشن کردن سهم مارکس و انگلس در تدوین این جهان‌بینی فلسفی. در این فصل و به طور کلی در بخش دوم این کتاب به اندیشه‌های انگلس توجه ویژه‌ای شده است. انگلس دربارهٔ سهم و نقش خود در تدوین نظریهٔ اجتماعی جدیدی که به ابتکار وی «مارکسیسم» نامیده شد، همواره با فروتنی سخن گفته و از نقش خود به عنوان «ویولون دوم» یاد کرده است (۱۶۱). در یکی از پانوشته‌های «لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی» که پس از مرگ مارکس نوشته شده، دربارهٔ نقش خود می‌نویسد: «اخیراً در مورد سهمی که من در پرداخت این نظریه داشته‌ام اشارات مکرری به عمل آمده است. بنابراین برای من دشوار است که از گفتن چند کلمه‌ای در این باره خودداری کنم. البته، من نمی‌توانم انکار کنم که چه پیش و چه در طی همکاری چهل ساله‌ام با مارکس، سهم مستقلی در پی‌ریزی بنیادهای این نظریه و به ویژه در پرداخت و تکمیل آن داشته‌ام. اما بخش بزرگتر اصول اساسی آن، به ویژه در زمینهٔ اقتصاد و تاریخ و بیش از همه تنظیم دقیق نهایی آن متعلق به مارکس است. در مورد آنچه سهم من بوده، به هر حال به استثنای کار من در چند زمینهٔ خاص، خود مارکس می‌توانست بدون من هم از عهده برآید. آنچه را مارکس به انجام رسانید، من نمی‌توانستم انجام دهم. مارکس، برتر، دوراندیش‌تر، تیزبین‌تر و ژرف‌نگرتر از بقیهٔ ما بود. مارکس نابغه بود، ما حداکثر افراد با استعدادی بودیم. بدون او این نظریه چنان‌که امروز هست نمی‌بود. از این رو نام او به حق با این نظریه پیوسته است» (۱۵۱). بی‌گمان، فلسفه یکی از آن زمینه‌های خاصی است که انگلس با نگارش آثارش چون آنتی‌دورینگ، دیالکتیک طبیعت و «لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی» نقش مستقل و تعیین‌کننده‌ای در آن ایفا

کرده تا آنجا که ماکسیمیلیان روبل (۱۹۹۵-۱۹۰۵)، کارشناس برجستهٔ اندیشه‌های مارکس و مترجم آثار او، انگلس را آفرینندهٔ مارکسیسم خوانده است [۱۶]. به گفتهٔ وی، انگلس نظریه‌های پراکندهٔ مارکس را در زمینهٔ مسائل گوناگون به تفسیری فلسفی از جهان، به نوعی جهان‌بینی تبدیل کرد. بی‌سبب نیست که آثار فلسفی نظریه‌پردازان درست‌آیینی مارکسیستی چون پلخانف، لنین و استالین یکسره متکی به نوشته‌های انگلس است [۱۷].

راست این است که مارکس نه فقط هستی‌شناسی (ontologie) ماتریالیسم خود را که به گفتهٔ وی مبتنی بر کنش انسانی است، شرح نداد بلکه دربارهٔ معرفت‌شناسی و روش‌شناسی دانش جدیدی به نام «نقد اقتصاد سیاسی» نیز که مدعی پایه‌گذاری آن بود، خاموش ماند. بازخوانی هگل در پایان دههٔ ۱۸۵۰ تأثیر تعیین‌کننده‌ای در تحول فکری مارکس ایفا کرد. نادرست نیست اگر بگوییم که منطق هگل به راهنمای روش‌شناختی و معرفت‌شناختی نقد اقتصاد سیاسی تبدیل شد و این نکته‌ای است که در فصل هفتم کتاب بررسی شده است [۱۸].

شوپنهاور گفته است «عیب‌جویی و خرده‌گیری از کار متفکری بزرگ به مراتب آسانتر از بیان روشن و کامل ارزش آن است» [۱۹]. هدف این کتاب عیب‌جویی و خرده‌گیری از تلاشهای فکری پر دامنه و در عین حال پرتناقض مارکس نیست بلکه تحلیل سنجش‌گرانهٔ آنها از خلال توضیح روشن و روشمند نظام فکری وی، بررسی منابع الهام و بنیادهای روش‌شناختی و معرفت‌شناختی این نظام فکری است.

پی‌نوشت پیشگفتار

- [1] Goethe, J. W, *Faust*, traduit par Gérard de Nerval, Paris: maxi poche, 1996, p. 51.
- [2] Colliot-Thélèn, C, *Max Weber et l'histoire*, Paris: PUF, 1990, p. 26.
- [3] Bourdieu, G, Martin, H, *Les écoles historiques*, Paris: Seuil, 1983, p. 153.
- [4] Tawny, R. H, *Religion and Rise of Capitalism*, Harmondsworth: Penguin, 1972, p. 3.
- [5] Lefort, C, "L'aliénation comme concept sociologique" in *Les formes de l'histoire*, Paris: Gallimard (folio), 2000 (2ème éd), pp. 79 - 84.

و نیز

- Fromm, E, *Marx's Concept of Man*, New York: Frederick Ungar, 1961.
- [6] Hook, S, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*, New York: Columbia University Press, 1994 (1 st ed. 1936).

و نیز

- Avineri, S, *Social and Political Thought of Karl Marx*, New York, Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- [7] Kolakowski, L, *Histoire du marxisme (=Main Currents of Marxism)*, Paris: Fayard, 1987, t. 1, pp. 376 - 377.

[۸] برای آشنایی با دیدگاه‌های آلتوسر نک.

Althusser, L, *Pour Marx*, Paris: La Découverte, 1986, pp. 10 - 32.

روشنترین توضیح آلتوسر درباره رابطه مارکس و هگل در نوشته‌ای با این مشخصات آمده است:

Althusser, L, "Sur le rapport de Marx à Hegel" in *Lénine et*

la philosophie, suivi de "Marx et Lénine devant Hegel", Paris: Maspéro, 1972.

برای بحثی درباره مفهوم گسست معرفت‌شناختی، رک.

Balibar, E, "Le concept de "coupure épistémologique" de Gaston Bachelard à Louis Althusser" in *Ecrits pour Althusser*, Paris: La Découverte, 1991, pp. 9-57.

- [9] Garo, I, *Marx, une critique de la philosophie*, Paris: Seuil (Point), 2000, pp. 19-20.

[۱۰] هس در پایان ماه اوت سال ۱۸۴۱ با مارکس آشنا شد. در آن زمان هس در جست و جوی همکار برای روزنامه‌رین بود. در دوم سپتامبر ۱۸۴۱ به آریاخ نوشت با مردی ملاقات کرده که «تأثیر فوق‌العاده‌ای بر وی گذاشته»، مردی که از اشتراوس و فوئرباخ فراتر می‌رود. هس می‌نویسد «این مرد دکتر مارکس نام دارد» و هرچند جوان است و بیست و چهار سال بیشتر ندارد، فردی است که من همواره آرزو داشتم استاد فلسفه من باشد. نک.

Bensussan, G, *Moses Hess. La philosophie, le socialisme (1836-1845)*, Paris: PUF, 1985, p. 75 (note 9).

هس در نامه دیگری به آریاخ (۱۹ ژوئن ۱۸۴۳) توضیح می‌دهد که چگونه انگلس را به کمونیم جلب کرده است. نک به مقدمه ماکسیمیلیان روبل بر جلد سوم آثار مارکس.

Marx, K, *Oeuvres*, Paris: Gallimard, (Bibliothèque de la Pléiade), 1982, t. 3. LXIII (note 1).

[۱۱] مارکس، ک، ایدئولوژی آلمانی (بخش اول: فوئرباخ)، در مارکس، انگلس، بلخانف، لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی، ترجمه پرویز بابایی، تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۰، چاپ دوم، ص ۷۸.

[۱۲] همان، ص ۸۳.

- [13] Marx, K, "Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction", in *Oeuvres*, op. cit., t. 3, p. 390.

بخشهایی از این نوشته سالها پیش با این مشخصات به زبان فارسی ترجمه شده است: «دیپاچه بر نقد فلسفه حقوق هگل»، ترجمه هرمز بابلی، نشریه جهان نو (تهران)، سال ۲۴، شماره ۱، فروردین و اردیبهشت ۱۳۴۸، ص ۷۲-۶۷ (نقل قول یادشده در صفحه ۷۱). ترجمه دیگری از همین متن وجود دارد با عنوان «گامی در نقد

فلسفه حق هگل» در کتاب هگلیهای جوان (ویراستار: لارنس استپلویچ)، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۳، ص ۳۲۲-۳۲۰. ترجمه اول ناکامل است و لغزشهایی هم در آن راه یافته اما مترجم نشر فاخر مارکس را حفظ کرده است. ترجمه دوم به کلی نامفهوم است.

[۱۴] انگلس در نامه‌ای به پیکر (۵ اکتبر ۱۸۸۴) نوشت: «من ویولون دوم بودم و گمان می‌کنم در ایفای نقش ویولون دوم نسبتاً موفق بوده‌ام. از اینکه ویولون اول درخشانی چون مارکس داشتم خوشحال بودم». به نقل از مقدمه ژرژ لابییکا بر جنگی که در بررسی اندیشه‌های انگلس با این مشخصات انتشار یافته است:

Labica, G, Delbaccio, M, *Friedrich Engels, savant et révolutionnaire*, Paris: PUF (Actuel Marx), 1997, p. 8.

[۱۵] انگلس، ف، «لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی»، در مارکس، انگلس، پلخانف، لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی، یاد شده، ص ۵۲ (پانویس).

Engels, F, "Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande", in Marx, K, Engels, F, *Oeuvres choisies en trois volumes*, Moscou: ed. du progrès, 1978, t. 3, p. 376.

[16] Rubel, M, "la légende de Marx ou Engels fondateur", in *Marx, critique du marxisme*, Paris: Payot, 2000 (nouvelle édition), pp. 47-48.

انگلس روایت کرده است که در سالهای ۱۸۸۰-۱۸۷۹، مارکس که از دیدگاههای عجیب برخی از سوسیالیستهای فرانسوی و نیز گروهی از دانشجویان و روشنفکران آلمانی که خود را طرفدار او می‌خواندند، خشمگین شده بود، روزی به وی گفت «آنچه می‌دانم این است که من مارکسیست نیستم». در پاییز سال ۱۸۸۲، مارکس به منظور استراحت به فرانسه سفر کرد. این سفر همزمان با برگزاری کنگره سوسیالیستهای فرانسوی بود که به دو گروه گدیستها و مخالفانشان تقسیم شده بودند و در دو شهر سنت اتین و روان کنگره‌های جداگانه‌ای برگزار می‌کردند. مارکس در نامه‌ای به انگلس (۳۰ سپتامبر ۱۸۸۲) نوشت: «مارکسیستها» و «ضد مارکسیستها» (... هرچه از دستشان برمی‌آمد کردند تا اقامت در فرانسه به من زهر شود».

Rubel, M, op. cit, pp. 50-51 (note 1).

[۱۷] از بین نوشته‌های مارکس و انگلس، کتاب آنتی دورینگ پرفروش‌ترین کتاب بوده است. نوشته‌های فلسفی پلخائف، ماتریالیسم و امپیریوکریسیسم نوشتهٔ لنین و ماتریالیسم دیالکتیکی و تاریخی اثر استالین بر دیدگاه‌های فلسفی انگلس استوارند. نوشتهٔ استالین یکسره متکی بر نقل قول از سه اثر فلسفی انگلس است.

Sève, L, *Une introduction à la philosophie marxiste*, Paris: éd. sociales, 1980, p. 477.

از همین روست که رهیافت فلسفی انگلس آماج تند و تیزترین انتقادهای بوده است. برای نمونه، میشل هانری، ماتریالیسم انگلس و «ماتریالیسم دیالکتیک» را با روح فلسفی مارکس بیگانه دانسته است. نک.

Henry, M, *Marx, t. 1, Une Philosophie de la réalité*, Paris: Gallimard (tel) 1979, pp. 14-18.

[۱۸] گفتنی است که برخی بن‌مایه‌های بخش دوم این کتاب نخستین بار در مقاله‌ای به قلم این نگارنده با عنوان «میراث پرابهام مارکس: پرسشهایی دربارهٔ علم و معرفت‌شناسی از دید مارکس» در نشریهٔ نگاه نو، شمارهٔ ۳۸، پاییز ۱۳۷۷، ص ۱۲۹-۸۳، مطرح شدند.

[۱۹] کورنر، ا. فلسفهٔ کانت، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۸۰.

بخش اول

سیاست و فلسفه در بوتۀ نقد

هگل‌یان جوان و فلسفه نقد

در بن روان آلمانی، طبعی پرتضاد جای دارد (که هگل آن را به نظام فلسفی و ریشارد واگنر سرانجام به موسیقی درآورد) و بیگانگان در برابر معماهای این طبع انگشت به دهان و شیفته می‌ایستند. نیچه [۱]

۱. نخستین آشناییهای مارکس با فلسفه هگل

در پاییز سال ۱۸۳۵، کارل مارکس تحصیلات دانشگاهی خود را در دانشکده حقوق دانشگاه بن آغاز کرد. کارل جوان در خانواده‌ای فرهیخته و با روحیه خردباوری و علم‌دوستی تربیت شده بود، اما حال و هوای فکری دانشگاه بن به دلیل حضور اگوست فن شِلگل (۱۸۴۵-۱۷۶۷)، به گونه‌ای دیگر بود و فلسفه رمانتیک در میان دانشجویان سخت رواج داشت. در نخستین نوشته‌ها و اشعار غنایی مارکس تأثیر اندیشه‌های رمانتیک به روشنی دیده می‌شود [۲]. هاینریش مارکس، پدر کارل که وکیل دادگستری بود و امید فراوانی به آینده پسر خود بسته بود، دانشگاه بن و محیط تنگ و شهرستانی آن را در خور استعدادهای کارل و بلندپروازیهای خود نمی‌یافت و از همین رو، پس از پایان سال اول، او را برای ادامه تحصیل به دانشگاه بزرگ و پرآوازه برلن فرستاد.

تحول فکری مارکس در برلن آغاز شد. او با اینکه دانشجوی حقوق بود، به مطالعه فلسفه، هنر و تاریخ بیش از حقوق دلبستگی نشان می‌داد و

در عرصهٔ شعر نیز طبع آزمایی می‌کرد، اما زود از شعر و شاعری دست کشید [۱۲]. کارل در آغاز رهیافتهای حقوقی کانت و فیخته را گرامی می‌داشت و به هگل توجهی نداشت، زیرا وی را اندیشه‌گری محافظه‌کار و مدافع سلطنت خودکامهٔ پروس می‌انگاشت. در نامه‌ای به پدرش نوشت: «قطعاتی از فلسفهٔ هگل را خوانده بودم و آهنگ مظنن و مضحک آن به مذاقم خوش نمی‌آمد» [۱۳]. کانت و فیخته هر دو پیرو نظریهٔ حقوق طبیعی فرد بودند و دولت را فرآوردهٔ قرارداد اجتماعی می‌دانستند. کانت از پیروان نظریهٔ روسو دربارهٔ حاکمیت مردم بود و تبدیل سلطنت مطلقه به سلطنت مشروطه را ممکن و حتی مطلوب می‌دانست. فیخته نیز در نخستین نوشته‌های خود چون موادی برای اصلاح داوری عامه دربارهٔ انقلاب فرانسه از مشروعیت این انقلاب دفاع کرد. به گمان مارکس، این دیدگاهها نظریهٔ کانت و فیخته را از مکتب حقوق هگل و مکتب تاریخی حقوق متمایز می‌ساخت، اما او با همهٔ رهیافتهای حقوقی کانت و فیخته همداستان نبود و عقیده داشت بسیاری از این اصول در رویارویی با واقعیت کهنه شده‌اند و از همین رو، در نوزده سالگی بر آن شد که خود نظامی فلسفی برای حقوق برپا کند و به یاری پاره‌ای مفاهیم عام و پیشینی (a priori)، تحول حقوق قدیم و جدید را بررسد [۱۴]. مارکس در این دورهٔ جست و جویهای پر دامنهٔ نظری، هر دو هفته یک بار نظام فکری تازه‌ای ابداع می‌کرد. وی از جمله تصمیم گرفت رساله‌ای دربارهٔ متافیزیک حقوق با الهام از فیخته بنویسد، اما به زودی دریافت که بدون فلسفه راه به جایی نمی‌برد. بازتاب تلاشهای فکری جانکاه مارکس را در نامه‌ای که به تاریخ ۱۰ نوامبر ۱۸۲۷ از برلن برای پدرش فرستاده، می‌بینیم. مارکس سیر و سلوک روحی خود را چنین شرح می‌دهد: «بار دیگر دریافتم که بدون فلسفه نمی‌توان راه به جایی برد. پس دوباره و با وجدانی آسوده توانستم خود را به آغوش او بیفکنم و بنیادهای متافیزیک جدیدی را به نگارش درآوردم. در پایان، بار دیگر همچون گذشته، ناگزیر به پوچی کارم پی بردم (...). با حرکت از ایدالیسم

که، بگویم و بگذرم، با ایدآلیسم کانت و فیخته آن را پرورانده و مقایسه کرده بودم، به جست و جوی ایده در خود واقعیت رسیدم. اگر در گذشته خدایان بر فراز زمین می‌زیستند، اکنون به مرکز آن تبدیل شده‌اند». در این نامه کارل به آشنایی‌اش با فلسفه هگل اشاره می‌کند و او را نقطه آغاز و پایان فلسفه می‌خواند و می‌گوید به رغم تأثیر ناخوشایند نخستین «خواستم بار دیگر در این اقیانوس شناور شوم» و مروارید مرواریدها را از اعماق اقیانوس به سطح آن آورم [۶]. هاینریش مارکس، خسته و نگران از نظریه پردازیها و نظام آفرینهای پی‌درپی پسرش که دیگر گویی درس رسمی دانشگاهی را یکسره از یاد برده بود، در نامه‌ای به او نوشت: «دیدگاههای تو دربارهٔ رویه قضایی چندان بیراه نیست، اما گرد آوردن آن به صورت نظام می‌تواند توفانی برپا کند و تو هنوز نمی‌دانی که توفانهای که در علم برپا می‌شوند، چقدر هولناک‌اند» [۷].

مارکس در جست و جوی راه برون‌رفت از بن‌بست فکری خود به هگل روی آورد. رهیافت هگل دربارهٔ آنچه هست و آنچه باید باشد به او کمک کرد تا خود را از قید و بند متافیزیک فیخته رها سازد. هگل در پیشگفتار عناصر فلسفه حق می‌گوید: «این اثر، در مقام نوشته‌ای فلسفی، باید خود را تا حد ممکن از وظیفه نمایاندن دولت به گونه‌ای که باید باشد، دور کند (...). وظیفه فلسفه، فهم آنچه هست است، زیرا آنچه هست، خرد است. هر فردی، به هر صورت، فرزند زمان خویش است. به همین ترتیب، فلسفه، همان زمانه فلسفه است به صورتی که در اندیشه فهمیده شده است. این تصور که فلسفه‌ای می‌تواند از جهان معاصر خود فراتر رود، به همان اندازه ابلهانه است که تصور کنیم فردی می‌تواند از فراز زمانه خود یا از فراز [شهر] رودس ببرد. اگر نظریه او، به واقع از زمانه او فراتر رود، اگر این نظریه برای خود دنیایی بدان‌گونه که باید باشد، بسازد، این نظریه بی‌گمان وجود خواهد داشت، اما تنها در عقاید آن فرد [یعنی] فضایی انعطاف‌پذیر که در آن تخیل می‌تواند هرچه را که مایل است، بسازد» [۸]. توجه هگل به

واقعیت موجود، مارکس را به این نتیجه رساند که هم و غم خود را صرف فهم امر واقعی و موجود سازد و به جست و جوی ایده در خود واقعیت برآید.

ادوارد گانز، راهنمای خوبی برای آشتی دادن مارکس با هگل بود. وی که از شاگردان محبوب هگل به شمار می‌آمد و در دانشگاه برلن استاد فلسفه حقوق بود، در برابر انبوه مستمعان پرشوری که در جلسات درس او حاضر می‌شدند فلسفه حقوق استاد خود را با اندکی رنگ و لعاب سن سیمونی تدریس می‌کرد و میراث انقلاب فرانسه را می‌ستود. گانز جنبه‌های محافظه‌کارانهٔ فلسفه هگل را بر نمی‌تافت و می‌گفت برخلاف باور هگل و گروهی از مریدان واپسگرایش، دولت پروس مظهر تحقق ایده (مثال) بر روی زمین نیست. چنین تفسیری از فلسفه هگل به مذاق مارکس که تا آن زمان فلسفه هگل را چون آموزه رسمی دولت پروس تلقی می‌کرد، خوش می‌آمد^{۱۹۱}. یکی دیگر از پیروان لیبرال‌مشرَب هگل که در دوران دانشجویی مارکس بر او تأثیر گذاشت، هفتر، استاد آیین دادرسی مدنی و کیفری بود^{۱۹۲}.

مارکس پس از آشنایی با فلسفه هگل تصمیم گرفت استواری آن را در بوته نقد بیازماید. منظور وی این بود که ببیند آیا فلسفه هگل نیز چون رهیافتهای حقوقی کانت و فیخته در برابر واقعیت رنگ می‌بازد یا نه. حاصل این عیارسنجی رساله‌ای بود به شکل گفت و گو به نام کله‌آنت^۱ یا نقطه شروع و پیشرفت ضروری فلسفه. از این گفت و گو که گویا مارکس با الهام از رساله دیوید هیوم — گفت و گوهایی دربارهٔ دین طبیعی — نوشته، اثری برجای نمانده است. هدف مارکس در این نوشته، رازگشایی از فلسفه کله‌آنت، یکی از بزرگان مکتب رواقی (۳۳۱-۲۳۳ پیش از میلاد مسیح) بود، اما ورای این کندوکاو در تاریخ فلسفه به دلمشغولی وسواس‌گونه‌اش یعنی

فلسفه هگل بازگشت. در این باره به پدرش نوشت: «گفت وگویی تألیف کردم در ۲۴ فرم چاپی [۳۸۰ صفحه]: کله آنت یا نقطه شروع و پیشرفت ضروری فلسفه. در این اثر علم و هنر که هریک به سویی رفته بودند، به نوعی با هم یگانه شده‌اند و من با سرزندگی به خود اثر [فلسفه هگل] حمله کردم (...). و این نوشته که به خاطر آن اندکی با علوم طبیعی، شلینگ، و تاریخ آشنا شده‌ام (...). این عزیز دل من، که در شبان مهتابی او را نوازش کرده‌ام، این پری فسونکار مرا به آغوش دشمن می‌اندازد»^{۱۱۱}.

افتادن مارکس به آغوش دشمن (فلسفه هگل) منجر به آشنایی او با هگل‌یان جوان شد. در سال ۱۸۲۷، هنگامی که در پی تلاشهای نافرجامش جهت تأسیس نظام تازه‌ای در فلسفه حقوق، خسته و بیمار در دهکده استرالو^۱ در حومه برلن استراحت می‌کرد به عضویت «باشگاه دکترها» که از محافل هگل‌یان جوان بود، درآمد. خود او در این باره می‌نویسد: «در مدت بیماری، تمام نوشته‌های هگل و شاگردان او را خوانده بودم. در پی دیدارهای مکرری که در استرالو با دوستانم داشتم، خود را [عضو] باشگاهی از دکترها یافتم که چند مدرس آزاد دانشگاه و نیز صمیمی‌ترین دوست برلنی من، دکتر روتنبرگ در آن [عضوند]. در بحثهای اینجا چه دیدگاههای متناقضی که طرح نمی‌شود و من بیش از پیش به این فلسفه امروز که فکر کرده بودم از آن بهره‌نم، دل می‌بندم...»^{۱۱۲}. «باشگاه دکترها» محل گردهمایی رادیکال‌مشرّب‌ترین پیروان هگل بود. برونو بائر، مدرس آزاد الهیات در دانشگاه برلن، که از هگل‌یان کهن‌کیش گسسته بود، رهبر فکری باشگاه به شمار می‌آمد. از دیگر اعضای آن می‌توان به کارل فریدریش کوپن^۲ که در دبیرستان تاریخ درس می‌داد و آدلف روتنبرگ که استاد جغرافی مدرسه نظام بود و به سبب عقاید آزادی‌خواهانه‌اش از تدریس محروم شده و یک چند نیز به زندان افتاده بود و سپس به روزنامه‌نگاری

روی آورده بود، اشاره کرد [۱۳]. اما این هگلیان جوان که مارکس به آنها دل بست که بودند و چه می‌گفتند و چه می‌خواستند و چه نقشی در شکل‌گیری اندیشه‌های وی ایفا کردند؟

۲. هگلیان جوان و نقد دین و سیاست

جنبش هگلیان جوان سخنگوی فلسفی اپوزیسیون جمهوری خواه، دموکرات و ضد فئودال دولت پروس بود. این جنبش در نقد نظم فئودال، به فرانسه و انقلاب آن نظر داشت و سخت متأثر از فرهنگ سیاسی انقلاب فرانسه و دانشنامه‌نویسان فرانسوی بود. این تأثیر به ویژه در بخشهای باختری آلمان آشکار بود. سرزمینهای کناره رود راین در دوره کشورگشاییهای ناپلئون بیست سالی به زیر سلطه فرانسه درآمده و اصلاحات ناپلئونی چون الغای فئودالیسم و امتیازات دودمانی و برابری همگان در برابر قانون را تجربه کرده بودند و پس از آنکه در سال ۱۸۱۵، دوباره ضمیمه خاک پروس شدند تبدیل به مرکز مخالفت با سلطنت خودکامه گشتند. در آغاز دهه ۱۸۳۰، گروه موسوم به «آلمان جوان» (هاینه، گوستکو و بُرن) نماینده ادبی و فرهنگی اپوزیسیون ضد سلطنت بود ولی بعدها هگلیان رادیکال که در آغاز، محل تجمعشان برلن بود، این نقش را به عهده گرفتند. هگلیان جوان در واقع نامی ژنریک (کلی) است که به مجموعه درهم آمیخته‌ای از نویسندگان، نهادها و سازمانهایی چون «باشگاه دکترها» و محفل «آزادان» اطلاق می‌شد، که کوشیدند از خلال نوشته‌های سنجشگرانه و با بهره‌گیری از رسانه‌هایی چون روزنامه راین، سالنامه‌های هاله، سالنامه‌های آلمانی-فرانسوی هم با نهادهای سیاسی مستقر به مخالفت برخیزند و هم نظم اجتماعی موجود را مورد انتقاد قرار دهند. هگلیان جوان می‌کوشیدند به شکلی کم‌وبیش صریح از اندیشه‌های هگل برای نقد سیاست زمانه خود توشه بگیرند [۱۴].

روزگار بزرگی و سروری اندیشه‌های هگل با مرگ او در سال ۱۸۳۱ به

پایان نرسید و طی یک دوره ده ساله، هگل همچنان پرنفوذترین اندیشه‌گر زمانه خود باقی ماند و در بهنه‌های متنوعی چون تاریخ، تاریخ ادیان، حقوق و هنر، مکاتبی با الهام از اندیشه‌های او پدید آمد. پس از مرگ هگل، میان شاگردان وی بر سر تفسیر «درست» آموزه استاد اختلاف افتاد. جدال و مناقشه به ویژه میان طرفداران «نظام» یا هگلیان کهن‌کیش و محافظه‌کار که به تقدم مقولات منطق هگل بر تاریخ و طبیعت اعتقاد داشتند و طرفداران «روش» یا هگلیان جوان و رادیکال که دیالکتیک را در طبیعت و تاریخ در کار می‌دیدند، در گرفت و به طرقة العینی بحث دانشورانه درباره عقاید فلسفی با کشاکش درباره مسائل روز در هم آمیخت و پیداست که این آمیختگی و آشفتگی، به دشواری شناخت حقیقت دامن زد. انگلس سالها بعد در این باره نوشت: «هرکس که بیشتر بر "نظام" هگل تکیه می‌کرد می‌توانست در هر دو حوزه دین و سیاست آشکارا محافظه‌کار باشد و هرکس که بر "روش" دیالکتیکی وی متکی بود، می‌توانست چه در دین چه در سیاست، در افراطی‌ترین جناح مخالف موضع‌گیری کند» [۱۵]. یکی از نکات مورد بحث این بود که آیا محافظه‌کاری سیاسی پایان عمر هگل، پیامد طبیعی فلسفه تاریخ او بوده یا از عقاید شخصی‌اش نشأت می‌گرفته و ربطی به نظام فکری وی نداشته است. راست این است که ناهماهنگیهای نظام فلسفی هگل که کوشید ترکیبی جامع از شناخته‌های بشری ارائه کند و مسئله یگانگی هستی و شناخت را یک بار و برای همیشه حل کند، سبب بروز اختلاف میان پیروان او شد. شاگردان هگل هر یک تفسیری متفاوت و متناقض از فلسفه کلی او و کاریست اصول آن در فهم و تبیین مسائل سیاسی - حقوقی ارائه کردند.

در آموزه هگل، دو سمت‌گیری متضاد وجود داشت که همزیستی درازمدت آنها با یکدیگر امکان‌پذیر نبود. از یک سو، این فلسفه سمت و سویی ضد تخیلی داشت، زیرا هگل منتقد دیدگاهی بود که امور را «بدان گونه که باید باشد» مدنظر دارد. پیروان این دیدگاه به گمان وی

خیالپردازانی هستند که می‌خواهند جهان واقعی و تاریخ با آرمانها و پیش‌انگاشته‌های اخلاقی و تصورات خودسرانه و بلهوسانه آنان دمساز شود. این دیدگاه، هگل را به تأیید تاریخ بدان گونه که روی داده و حفظ وضع موجود هدایت کرد. از سوی دیگر، می‌توان ستایش هگل از عقل را چون بنیاد نوعی عقلانیت در جهان و مطالبه تبدیل واقعیت به امری عقلانی دانست. در چنین حالتی تاریخ واقعی باید در نهایت به مطالبات روح که در جست و جوی آزادی است، گردن نهد و با آن دمساز شود. در تفسیر نخست، فلسفه هگل به تسلیم و توکل می‌انجامد و فرایند تاریخ پیامد ضرورتی طبیعی پنداشته می‌شود، حال آنکه در تفسیر دوم، روح نقاد و شکاک، طالب آن است که امور با سنجه‌ها و هنجارهای عقل آزموده شوند و در صورتی که با آنها همخوان نبودند، دگرگون شوند^{۱۶۱}. بدین ترتیب، سخن معروف هگل را در پیشگفتار عناصر فلسفه حق مبنی بر آنکه «هرآنچه معقول است واقعی است و هرآنچه واقعی است معقول است»^{۱۷۱} می‌توان به دو شکل فهمید. تفسیر نخست، که هگلیان درست‌آیین پیرو آن بودند، می‌گوید وضعیت واقعی موجود فقط به صرف اینکه وجود دارد، معقول است. اما سخن هگل را به شکل دیگری نیز می‌توان درک کرد، و آن اینکه در جهان موجود فقط آن چیزی را می‌توان «واقعی» نامید که معقول باشد یعنی با نیازهای عقل بیگانه نباشد. پیروان جوان و رادیکال‌مشراب هگل این تفسیر را درست دانستند و بر آن بودند که اصل نفی دائم، اصل بنیادی فلسفه هگل است. به گمان آنان، فلسفه‌ای که می‌گوید هر مرحله‌ای در تاریخ نطفه نابودی خود را به همراه دارد، فلسفه‌ای که نقد و خودویرانگری را قانون سرمدی تکامل روح می‌شمارد، نمی‌تواند هیچ دولت، دین یا فلسفه‌ای را شکل نهایی و تحول‌ناپذیر دولت، دین یا فلسفه بداند و یا به توجیه و مشاطه‌گری نظامی خاص برآید^{۱۷۱}.

بجتهایی که میان پیروان هگل درباره دین درگرفت شکاف ژرفی را که بین آنان پدید آمده بود، عیان ساخت. در آغاز دهه ۱۸۳۰، موقعیت

تاریخی دین و جایگاه سیاسی آن به یکی از دلمشغولیهای اساسی روشنفکران پروس تبدیل شده بود. جنبه روشنفکری نقد دین با جنبه سیاسی آن پیوندی تنگاتنگ داشت. نقد دین در پروس که خود را دولتی دینی می خواند و مسیحیت را کیش رسمی دولت می دانست، رخنه در ارکان مشروعیت دولت می انداخت [۱۹]. به عبارت دیگر، بحث درباره مسائل دینی به گونه ای غیرمستقیم به معنی بحث درباره مسائل سیاسی بود که به سبب سخت گیریهای سانسور امکان سخن گفتن آشکار درباره آنها وجود نداشت. انگلس سالها بعد درباره فضای فکری آن دوره نوشت: «هنگامی که در ۱۸۴۰، خشکه مقدسی راست کیشانه و ارتجاع مستبد فئودالی با فردریک گیوم چهارم بر تخت سلطنت جلوس کرد، دیگر عدم موضع گیری آشکار امکان پذیر نبود. مبارزه را هنوز با سلاحهای فلسفی انجام می دادیم، اما هدفها دیگر به طور مجرد فلسفی نبودند، بلکه مسئله آشکارا بر سر انهدام دین و دولت موجود بود» [۲۰]. به عقیده مارکس، فاصله میان واپسماندگی تاریخی و سیاسی آلمان و پیشرفت اندیشه نظری در این سرزمین، این توهم را نزد اندیشه گران آلمانی پدید آورده که نه فقط اندیشه های آنان به هیچ روی وابسته به شرایط زندگی واقعی شان نیست، بلکه این زندگی عملی و واقعی است که باید تابع آرمانهای آنان شود. این اندیشه گران، بحثهای نظری را، به ویژه در پهنه فلسفه و دین مهمترین عناصر تاریخ و شالوده پیشرفت و تحول می انگاشتند. درهم آمیزی جنبه های فلسفی، دینی و سیاسی در میراث فلسفی هگل سبب شد که بازاندیشی این میراث در دو جهت متضاد صورت گیرد و بر همین بنیاد دو اردوگاه فلسفی و سیاسی متخاصم رودرروی هم صف آرای کنند. در یک سو، هگلیان کهن کیش که به ایده آستی دین و فلسفه به برکت دولت دین پرور پروس دلبسته بودند و در سوی دیگر، هگلیان جوان که بحث انتقادی درباره دین آنان را به پذیرش تمایز میان دو جنبه باطنی (رادیکال) و ظاهری (محافظه کار) در اندیشه هگل رهنمون شد.

هگلیان کهن کیش و درست‌آیین که پرآوازه‌ترینشان ویراستاران و ناشران آثار هگل بودند (فُن هنینگ، مارهاینکه، گُشِل، دُب، گابلر...) با احترامی پارسایانه نظام فکری استاد خود را گرامی می‌داشتند و دفاع از بنای پر عظمتی که هگل برپا کرده بود و مقابله با رسوخ اندیشه‌های بیگانه در آن را یگانه و وظیفه‌راستین خود می‌شمردند [۲۱]. این گروه، نگاهبانان معبد و مومیاگران اندیشه هگل بودند. اما در عمل، دفاع از مکتب استاد روزه به روزه دشوارتر می‌شد. تشدید تضادهای اجتماعی و سیاسی یکپارچگی نظام فکری هگل را از میان برد و شماری از پیروان او که جنبه‌های محافظه‌کارانه اندیشه‌های روزگار پختگی وی را خوش نمی‌داشتند، کوشیدند برداشت تازه‌ای از فلسفه او ارائه کنند. در سال ۱۸۳۴، هاینه، شاعر بزرگ آلمانی، در نوشته‌ای با عنوان سهمی در تاریخ دین و فلسفه در آلمان، دیالکتیک را دستاورد انقلابی فلسفه کلاسیک آلمان و به ویژه فلسفه هگل خواند. با انتشار کتاب گُشِل به نام نامیرایی روح انسانی در پرتو فلسفه نظریه، شکاف میان پیروان هگل آشکارتر شد. رُزنکراتس، یکی دیگر از شاگردان هگل، ادعا کرد که برخلاف نظر گُشِل، اعتقاد به نامیرایی فردی روح بی‌معناست [۲۲]. همزمان با این بحث، داوید فریدریش اشتراوس (۱۸۷۴-۱۸۰۸)، در کتاب زندگی عیسی (۱۸۳۵) سخنانی نو مغایر با تفسیرهای سنتی انجیلها مطرح کرد.

زندگی عیسی از نخستین تکنگاریهای انتقادی هگلیان جوان بود. اشتراوس که خود استاد الهیات بود در این کتاب کوشید روش هگل را در تحلیل تاریخی - فلسفی پیدایی مسیحیت به کار بندد. برای نسلی که با آثار کانت، فیخته و هگل پرورش یافته بود این نظر که روح، حاکم بر جهان و کار جهان است چنان واضح و بدیهی می‌نمود که نیازی به توجیه و اثبات نداشت و بحث فقط بر سر این بود که این روح سیادت خود را چگونه اعمال می‌کند. اشتراوس کوشید در تحلیل دین روش هگل را برضد خود هگل به کار گیرد. به گفته اشتراوس، هیچ دینی و از جمله مسیحیت نمی‌تواند

خود را صاحب حقیقت مطلق بداند. مسیحیت همانند دیگر آموزه‌های دینی مرحله‌ای ضروری اما گذرا در سیر تکامل روح است. آنچه در انجیلها روایت شده، برخلاف عقیده هگل، مجموعه‌ای به هم پیوسته‌ای از نمادهای فلسفی نیست، بلکه شماری افسانه‌های یهودی است. به گفته وی، اعتقاد به حلول مطلق نامتناهی (خدا) در شخصیتی تاریخی (عیسی) در زمره باورهای پوچ و لغو است زیرا چگونه عقل یا روح نامتناهی می‌تواند در تمامیت خود در وجودی انسانی و متناهی متجلی شود [۱۲۳]. در ادبیات دینی آلمان در آن دوره، دو دیدگاه درباره داستانهای معجزات عیسی که در انجیلها روایت شده، وجود داشت. گروهی که پیرو رهیافت ماوراءالطبیعی بودند، معجزات را واقعی می‌دانستند، حال آنکه خردگرایان می‌کوشیدند تبیینی طبیعی و علمی برای معجزات مورد ادعا پیدا کنند. اشتراوس هر دو دیدگاه را رد کرد و معجزات را از بیخ و بن دروغ خواند. به گمان وی، داستانهای معجزات و افسانه‌های آغازین مسیحی جعل آگاهانه و عمدی شخص واحدی نیست، بلکه محصول آگاهی جمعی مسیحیان نخستین است. اشتراوس عقیده داشت گوهر تکامل تاریخی را باید در آگاهی جمعی و نه در روح مطلق جست [۱۲۴].

نظریه اشتراوس هم از سوی هگلیان راست و هم از جانب هگلیان چپ مورد انتقاد قرار گرفت. بحث و جدلهایی که نوشته او برانگیخت به موضع‌گیری صریح هگلیان جوان و استوار شدن آنان در این عقیده منجر شد که دیالکتیک هگل چون دیالکتیک نفی به جای آنکه در مرحله تفسیر تاریخ درجا بزند، باید به آینده نظر بدوزد و به فهم جهان بسنده نکند و به افزار نقد فعال آن تبدیل شود. نقد باید با امعان نظر در امکانات تاریخی تحقق نیافته از خود درگذرد و به عمل تبدیل شود [۱۲۵].

کنت اگوست فن سیزکفسکی (۱۸۹۴-۱۸۱۴)، اشراف‌زاده لهستانی، در دگردیسی دیالکتیک نفی هگل به فلسفه عمل نقشی اساسی ایفا کرد. سیزکفسکی که در آغاز دهه ۱۸۳۰ تحت تأثیر کارل میشله به اندیشه‌های

هگل دلبستگی پیدا کرده بود، در سال ۱۸۳۸ کتاب مقدمه‌ای بر معرفت تاریخی را نوشت. هدف سیزکفسکی در این اثر بازنمایشی فلسفه تاریخ هگل و کنار گذاشتن جنبه‌های نظرورانه (speculatif) و گذشته‌نگر آن بود. کنت لهستانی رسالت خود را تبدیل فلسفه که تا آن زمان اسیر تأمل و تفسیر مانده بود، به عمل دانست. به گمان سیزکفسکی، عقل‌باوری هگل با در جازدن در فهم آنچه هست راه را بر شناخت آنچه خواهد شد، بسته است. به گفته او، فلسفه با هگل به پایان رسیده است و در آینده روح به شکل نظرپردازی فلسفی نمود بیرونی و عینی پیدا نمی‌کند و تأمل فلسفی با فعالیت آفریننده انسان یکی می‌شود. دوران جدید تاریخ، روزگار آستی ذهنیت با طبیعت، خدا با جهان و آزادی با ضرورت خواهد بود و لاهوت و ناسوت همدیگر را در مهر و دوستی ابدی باز خواهند یافت [۱۶]. اهمیت سیزکفسکی در جنبش هگلیان جوان در آن است که او بر آن شد که فلسفه و عمل باید یکی شوند و بدین ترتیب دیگر برای فلسفه به مفهوم متعارف کلمه جایی باقی نمی‌ماند. این نظریه را موسس هس، یکی دیگر از چهره‌های پرنفوذ هگلیان جوان، از سیزکفسکی گرفت و پروراند و این اندیشه به واسطه او به مارکس رسید [۱۷]. در واقع یازدهمین تز مارکس درباره فوئرباخ که می‌گوید: «فیلسوفان، جهان را فقط به شیوه‌های گوناگون تعبیر کرده‌اند، مهم دگرگون ساختن آن است» را می‌توان شکل دیگری از نظریه سیزکفسکی و نیز این نظر فوئرباخ دانست که گفته بود: «با ارزشترین هنر فلسفه را در فیلسوفی می‌بینم که از فلسفیدن دست بکشد» [۱۸].

هگلیان جوان در نوشته‌های خود، دین‌پروری دولت پروس و بنیادهای الهیات مسیحی را نقد می‌کردند و پیراستن فلسفه هگل از زیورهای رازورزانه و نزدیک ساختن فلسفه به مسائل مشخص زندگی را در دستور کار خود قرار داده بودند. هگلیان جوان تصور می‌کردند که نقد آنان از وضع موجود چنان کوبنده است که در نهایت به واژگونی نهادهای مندرس و اندیشه‌های پوسیده منجر می‌گردد. بخش بزرگی از این نقد سرشتی مجرد داشت و به

نقد اصول با الهام از آرمانهای روشن‌اندیشان فرانسوی خلاصه می‌شد. اما رؤیای دگرگونی زودرسی که فقط به برکت نقد فلسفی تحقق یابد، در رویارویی با واقعیتهای سرسخت جامعه آلمان زود رنگ باخت و در بین هگلیان جوان هم بر سر مسائل نظری و هم درباره راههای تداوم پیکار اختلاف بروز کرد. راست این است که ایدئولوژی هگلیان جوان یکپارچه و همگون نبود و درون این جنبش گرایشهای گوناگونی وجود داشت. رزنکرانتس که یکی از میانه‌روترین شاگردان کهن‌کیش هگل بود، رقبای جوان خود را «ورجه وورجه‌گران نظرورزی فی‌البداهه» خواند که جدلهای شبانه خود را در کافه‌ها با «بحثهای جدی مجالس قانونگذاری اشتباه می‌گیرند و هیاهوی ناشی از دعاوی انتقادی خود را با غرش تراژیک نبرد یکی می‌پندارند»^{۱۲۹۱}. از بین گرایشهای گوناگونی که در بین هگلیان جوان پدید آمد، سه جریان عمده را می‌توان بازشناخت.

گروهی از هگلیان جوان نقد دین و الهیات را وجهه همت خود ساخته بودند و از فلسفه هگل تفسیرهای دین‌ستیزانه ارائه می‌کردند. در این گروه، نقش عمده را اعضای «باشگاه دکترها» و به ویژه، برونو بائر برعهده داشتند. لودویگ فوئرباخ را نیز می‌توان از این گروه دانست هرچند به سبب گسست بنیادی فوئرباخ از فلسفه هگل این پرسش پیش می‌آید که آیا اساساً فوئرباخ را می‌توان در زمره هگلیان جوان رده‌بندی کرد؟

برونو بائر (۱۸۸۶-۱۸۰۹) دانش‌آموخته الهیات بود و در آغاز به عنوان متألهی پروتستان و خشک‌اندیش با هگلیان کهن‌کیش همداستان شد، اما در سال ۱۸۳۸ با نگارش دین عهد عتیق از جزم‌اندیشی دینی روی برتافت و به نویسنده ضد مسیحی‌ترین کتابها و جزوه‌هایی که تا آن زمان در آلمان انتشار یافته بود، تبدیل شد. بائر نخست در برلن تدریس می‌کرد اما چون محیط شهر را بسته و کار را بر خود تنگ دید به بن رفت و مدتی به عنوان مدرس آزاد در دانشگاه بن درس داد تا اینکه به سبب دیدگاههای دین‌ستیزانه‌اش او را از تدریس محروم کردند^{۱۲۹۰}. هرچند بائر و فوئرباخ

پیشروان نقد مسیحیت به شمار می‌آیند، سرچشمهٔ این نقد به خود هگل بازمی‌گردد. در نخستین نوشته‌های هگل از توهمات رایج دربارهٔ عالم لاهوت به شدت انتقاد شده است. برخلاف نقد خردباوران سدهٔ هجدهم که دین را نوعی اشتباه فکری و فرآوردهٔ دوران کودکی ذهن آدمی می‌پنداشتند، سنجشگریهای هگل بر پندارهای دینی، بنیادی وجودی و تاریخی دارد. به گمان هگل جوان، دین بیش و پیش از آنکه حاصل «خطای» ذهن باشد، پیامد از خودبیگانگی آدمی است، ترجمان «شوربختی» و «چندپارگی» روان آدمی در زیر بار طاقت‌فرسای تاریخی است که نه می‌تواند آن را تحمل کند و نه راه‌گریزی از آن دارد، بلکه باید آن را چون سرنوشتی بیگانه با خود بر دوش کشد [۲۱]. هگل در نوشته‌های جوانی خود، خواستار پس‌گرفتن «گنجینه‌هایی که آسمان غصب کرده» شد. در واقع، هگلیان جوان این برنامهٔ «بازپس‌گرفتن» (récupération) را که هگل در نوشته‌های جوانی خود در فاصلهٔ سالهای ۱۷۹۰ تا ۱۸۰۰ طرح کرده بود، تا حد نهایی خود پیش راندند. به عقیدهٔ هگل، آدمیان باید همهٔ آنچه را که در طبیعت انسانی زیباست و آنها آن را به بیرون خود، به فردی بیگانه (خدا) انتقال داده‌اند، بار دیگر بازیافته و تصاحب کنند [۲۲]. تمامی هستی از دید هگل نوعی بیگانگی (aliénation) یا عینیت‌یابی (objectivation) است [۲۳]. بیگانگی خدا که در جهانی که خود آفریده «می‌میرد»، بیگانگی انسان که نمی‌تواند وجود خود را تحقق بخشد مگر آنکه خود را وانهد و سر بر آستان آفریده‌های خود بساید. تمامی تاریخ، داستان بیگانگی پردرد و رنجی است که مرحله به مرحله و ضرورتاً در تمامی پهنه‌های تجربهٔ آدمی روی می‌دهد. هگل در پدیدارشناسی روح بر آن شد که وجود باید از «ظلمات جهانی دیگر» و بیگانگی بگذرد تا بتواند مسئلهٔ آشتی کامل انسان را با خود طرح کند [۲۴].

تصور جاذبهٔ چنین اندیشه‌هایی برای هگلیان جوان دشوار نیست. برونو بائر نقد را «تروریسم نظریهٔ ناب» خواند و مرادش گسست کامل از تجربهٔ

معنوی گذشته بود. بائر که از بنیادگذاران «باشگاه دکترها» بود و «مسیح خدانشناسی» و «رویسپیر الهیات» نام گرفته بود، در فصلی از کتابش به نام مسیحیت مکشوف به روشنی معنای ویرانگر نقد را بیان کرد: «این نقد مدرن است که انسان را به خود بازآورده و به او اجازه داده که خود را بشناسد». نقد مدرن «انسانها را از توهماتشان آزاد کرده است» [۳۵].

بائر در نقد مسیحیت مدعی شد که روایتها و داستانهای معجزات انجیلها یکسره دروغ و یاوه‌اند و جست‌وجوی حقیقت تاریخی در آنها آب در هاون کوبیدن است. این روایتها، به گفته او فقط بازتاب مرحله‌ای از خودآگاهی آدمیان‌اند. اشتراوس عقیده داشت که انجیلها آفریده ناخودآگاه جامعه مسیحی بوده‌اند و ریشه در سنتهای یهودی دارند. بائر معتقد بود حواریون روایات انجیلها را آگاهانه جعل کرده‌اند و مسیحیت اولیه، فرآورده فرهنگ رومی و باورهای عامیانه رواقی است. بحثی که میان بائر و اشتراوس درگرفت در فلسفه آلمان به بحث خودآگاهی و گوهر معروف است و مارکس پس از گسست از هگلیان جوان آن را تبلور پیراسته بحثهای مجرد و سترونی دانست که با زندگی واقعی و عملی بیگانه‌اند. بائر بر آن بود که با ظهور مسیحیت از خودبیگانگی دینی آدمی به اوج خود رسیده است، زیرا در این دین انسان ذات خود را بیرون از خود قرار می‌دهد و به سیادت بی‌چون و چرای شماری قدرتهای اسطوره‌ای که آفریده ذهن خود او هستند، تن در می‌دهد. مسیحیت، به گفته بائر به نیروی بازدارنده تاریخ تبدیل شده و وظیفه روشنفکران، به گمان او، این است که جامعه بشری را از یوغ باورهای دینی آزاد سازند و فقط به یاری خودآگاهی می‌توان به این هدف دست یافت [۳۶].

بائر در دوره تدریس در بن رساله تندوتیزی منتشر ساخت به نام نفخ صور واپسین داوری درباره هگل خدانشناس و دجال. اتمام حجت (۱۸۴۱). از نامه‌های بائر چنین برمی‌آید که گویا قرار بوده مارکس در نگارش این رساله با وی همکاری کند. نفخ صور در ظاهر انتقادی از فلسفه هگل است

از زبان یک کشیش متعصب پروتستان که می‌خواهد جنبه‌های دین‌ستیزانه و خدانشناسانهٔ فلسفهٔ هگل را بر ملا کند. به گفتهٔ این عالم پروتستان، همه خدائنگاری (panthéisme) هگل منطقاً به خدانشناسی هگلیان جوان می‌انجامد. بائر در واقع از زبان کشیش خشمگین می‌خواهد جنبه‌های ضد دینی فلسفهٔ هگل را معرفی کند [۲۷].

مارکس در دوران تحصیل در دانشگاه روابط گرمی با بائر داشت و بائر با آنکه نه سال از مارکس بزرگتر بود و در دانشگاه درس می‌گفت، دامنه و ژرفای معلومات مارکس را می‌ستود. در ایامی که مارکس در حال نگارش رسالهٔ دکترای خود بود، بائر در نامه‌ای به وی نوشت (۱ مارس ۱۸۴۰): «تردید را کنار بگذار. مگر این امتحان بی‌معنی و مسخره چیست که این قدر با کندی بر روی آن کار می‌کنی» اگر فقط می‌توانستی اینجا باشی «آن قدر حرف برای گفتن داشتیم» [۲۸]. یک سال بعد، بائر در نامهٔ دیگری (۲۸ مارس ۱۸۴۱) دربارهٔ محیط تنگ و خفقان‌آور دانشگاه به وی هشدار داد که استادان جا افتاده به قدری حسودند که چشم دیدن هیچ تازه‌واردی را ندارند [۲۹]. در این زمان، بائر امیدوار بود با همکاری مارکس و فوئرباخ نشریه‌ای به نام «آرشیوهای خدانشناسی» تأسیس کند، اما این طرح سرنگرفت [۳۰]. مارکس پس از آغاز همکاری با روزنامهٔ راین از بائر و پیروان او که در محفل «آزادان» گرد آمده بودند، دور شد و با آرنولد روگه بر ضد بائر هم‌رأی و همراه شد. مخاطب عمدهٔ نامه‌های مارکس در سالهای ۱۸۴۲ و ۱۸۴۳، روگه بود. همکاری مارکس و روگه در سال ۱۸۴۴ در پی اختلاف نظر آن دو بر سر معنا و اهمیت خیزش سیلزی به پایان رسید [۳۱]. تأثیر نقد بائر را از بیگانگی دینی در نوشته‌های جوانی مارکس و مقایسهٔ معروف او بین دین و افیون می‌یابیم. اما نقش فلسفهٔ خودآگاهی بائر در شکل‌گیری اندیشه‌های مارکس بیشتر سلبی بود تا ایجابی. به عبارت دیگر، مارکس در جریان نقد آموزه‌های فلسفی و سیاسی بائر راه مستقل خود را یافت.

نقد هگلیان جوان به پهنهٔ دین و الهیات محدود نماند و شماری از آنان نقد دین را به پیکار سیاسی مرتبط ساختند. آرنولد روگه (۱۸۸۰-۱۸۰۲) که ناشر سالنامه‌های هاله (۱۸۴۱-۱۸۳۸) بود برجسته‌ترین نمایندهٔ این گرایش محسوب می‌شود. او به مبارزهٔ فلسفی هگلیان جوان با کیش مسیحی سرشتی سیاسی داد^{۳۲۱}. هگلیان جوان بر بنیاد گرایشها و مطالبات ضد فئودالی خود خواستار ایجاد دولتی بودند که در آن تمایزات طبقاتی-صنفي و امتیازات دودمانی جایی نداشته باشد و همگان از خدمات عمومی بهره‌مند شوند. به گمان آنان چنین دولتی مبتنی بر اصول برابری مدنی و شهروندی است و باید آزادی بیان و مالکیت را تضمین کند. روگه می‌گفت هگل به اصول اعتقادی خود وفادار نمانده است. این اعتقاد که برخی شکل‌های روح و زندگی اجتماعی، چون دولت پادشاهی پروس و مسیحیت در روایت پروتستانی‌اش تحقق نهایی عقل در تاریخ هستند، با اصل انتقاد مداوم که دیالکتیک هگل بر آن استوار شده در تضاد است. هگلیان جوان این باور هگل را که فرد موظف است خیر دولت را بر منافع فردی‌اش مرجح شمارد، وانهادند و به جای آن در سودای برقراری جمهوری برآمدند یعنی نظامی که در آن جمهور مردم به برکت حق رأی همگانی، آزادی مطبوعات و انتقاد بتوانند در زندگی سیاسی شرکت کنند. آنان تصور می‌کردند که چنین دولتی تمایز میان منافع عمومی و منافع خصوصی را از بین می‌برد و به برکت آموزش و آزادیهای سیاسی همهٔ مشکلات جامعه حل خواهد شد. هگلیان جوان با ترویج آرمان دموکراسی نقش مهمی در زندگی معنوی آلمان ایفا کردند بی‌آنکه موفق شوند بر بنیاد بینش فلسفی خود جنبش سیاسی فراگیر و نیرومندی پدید آورند.

گرایش دیگری که در میان هگلیان جوان شکل گرفت و موسس هس (۱۸۷۵-۱۸۱۲) را می‌توان نمایندهٔ شاخص آن دانست، بر آن بود فلسفه را با زندگی واقعی آشتی دهد. به گفتهٔ هس، فلسفه باید به عمل تبدیل شود و تحقق این امر به معنی نابودی فلسفه است: «آن‌گاه که فلسفه آلمانی به

عمل تبدیل شود دیگر فلسفه نخواهد بود» [۳۱]. هس، برخلاف بائر و روگه، عقیده داشت نقد را نباید به قلمرو دین و سیاست محدود ساخت بلکه باید آن را به پهنهٔ جامعه کشاند. هس توجه هگلیان جوان را به مسائل اجتماعی و مطالبات قشرهای فرودست جامعه جلب کرد و برای نخستین بار کوشید فلسفهٔ هگل را با سوسیالیسم فرانسوی و آرمان کمونیسم پیوند دهد.

تریت نخستین هس که فرزند بازرگانی یهودی ساکن منطقهٔ راین بود در چارچوب درست آیینی کیش یهود انجام گرفت [۳۲]. او در جوانی شیفتهٔ نوشته‌های اسپینوزا و روسو شد [۳۵] و در نخستین کتابش به نام تاریخ مقدس جامعهٔ بشری از دید یک شاگرد اسپینوزا (۱۸۳۷) فرارسیدن عصر جدیدی را نوید داد که در آن یگانگی انسان و خدا به شکل تازه‌ای تحقق خواهد یافت. هس ادعا کرد که براساس قوانین اجتناب‌ناپذیر تاریخ که البته از خلال کنش آگاهانهٔ انسانها عمل می‌کنند، نوع بشر بالاخره با خود آشتی خواهد کرد، و بدین ترتیب جامعهٔ انسانهای آزاد که اساس آن اشتراک اموال و عشق به هم‌نوع است، پدید خواهد آمد. هس در این کتاب برای نخستین بار این نظر را پیش کشید که انقلاب اجتماعی آینده نتیجهٔ تشدید تضادهای ناشی از انباشت ثروت از سویی و فقر فزاینده از سوی دیگر است. به گفتهٔ هس «اورشلیم جدید در قلب اروپا پدید خواهد آمد» [۳۶]. هس در نوشته‌های دیگر خود کوشید براساس عقاید هگل بنیادی فلسفی به اعتقادات کمونیستی‌اش بدهد. به گفتهٔ او، تاریخ بشر از سه مرحله عبور کرده است. در عهد باستان، روح و طبیعت با هم یگانه بودند اما به شکلی ناخودآگاه. در سده‌های میانه مسیحیت این یگانگی را از هم گسست و روح یکسره به خود مشغول شد. عصر حاضر، روزگار آشتی و یگانگی دوبارهٔ روح و طبیعت است اما بر بنیاد خودآگاهی و عمل. در این مرحله از تاریخ، آزادی انسان و ضرورت تاریخی با یکدیگر انطباق می‌یابند و از همین رو آنچه باید براساس قوانین تاریخی روی دهد فقط به واسطهٔ عمل آزاد انسانها روی خواهد داد. به عقیدهٔ هس، جنبش دین‌پیرایی

رفرم) در آلمان، سرآغاز آزادی روح بود که در فلسفه آلمانی به اوج خود رسید، اما به گمان وی آگاهی نظری به آزادی روح بسنده نمی‌کند و در جست و جوی آزادی اخلاقی، سیاسی و اجتماعی برمی‌آید. انقلاب فرانسه سرآغاز عمل آزاد انسانها است [۲۷]. هس می‌پنداشت که با ظهور جامعه نو، دین و نهادهای سیاسی از بین خواهند رفت. هس از نظریه فوئرباخ که سرچشمه اسارت آدمیان را تصورات دینی می‌دانست، انتقاد می‌کرد، زیرا به گمان وی، ریشه این اسارت را باید در بنیادها و نهادهای اجتماعی جست و با دگرگون ساختن این بنیادها دین نیز دیگر عرصه‌ای برای عرض اندام نخواهد داشت. هس پول و نه دین را شکل نخستین از خودبیگانگی انسان دانست [۲۸].

مارکس در پاییز سال ۱۸۴۱ با هس آشنا شد و دوستی و همکاری‌شان چند سالی طول کشید. ردپای اندیشه‌های هس را در بسیاری از تحلیلهای مارکس درباره انقلاب اجتماعی چون پیامد انباشت ثروت و افزایش فقر، نقش عمل و آگاهی در تاریخ، رابطه ضرورت و آزادی و ایده تحقق و امحاء همزمان فلسفه می‌یابیم. تحت تأثیر اندیشه‌های هس جریان موسوم به «سوسیالیسم واقعی» (کارل گرون، هرمان بوتمان، هرمان گریک) شکل گرفت که مارکس در ایدئولوژی آلمانی و مانیفست به شدت بر آنها تاخت و خیالپرداز و واپسگرایشان خواند [۲۹]. هس در میانسالی به عرفان یهودی دلبستگی پیدا کرد و در سالهای پایانی عمر به جنبش نوپای صهیونیستی پیوست.

مارکس از این سه گرایش عمده در میان هگلیمان جوان تأثیر پذیرفت. در درآمدی بر نقد فلسفه حق هگل نوشت: «وظیفه فلسفه‌ای که در خدمت تاریخ است، در وهله نخست این است که پس از آنکه شکل مقدس از خودبیگانگی انسان را رسوا کرد، به رسوا کردن از خودبیگانگی در شکل‌های دنیوی آن پردازد. بدین ترتیب، انتقاد از آسمان به صورت انتقاد از زمین، انتقاد از دین به صورت انتقاد از حقوق و انتقاد از الهیات به صورت

انتقاد از سیاست درمی‌آید» [۵۰]. جنبش هگلیان جوان در مرحلهٔ نقد سیاست از نفس افتاد، حال آنکه مارکس بر آن شد که نقد سیاست سرشتی صوری دارد و به ژرفای جامعه نفوذ نمی‌کند و از همین رو به نقد اقتصاد سیاسی روی آورد.

مارکس در سالهای تحصیل در برلن و آشنایی با محافل هگلیان جوان، با آنکه هنوز رسماً دانشجوی حقوق بود، به مسائل فلسفی بیشتر دلبستگی نشان می‌داد. با مرگ پدر در سال ۱۸۳۸، درس حقوق را که دیگر از آن بیزار بود به کلی رها کرد و دست‌اندرکار نگارش رسالهٔ دکترای فلسفهٔ خود شد و همانند بسیاری از هگلیان جوان هم‌روزگارش به مذاقه در فلسفهٔ یونان پس از ارسطو پرداخت. علت توجه هگلیان جوان به سیر فلسفهٔ یونان پس از ارسطو این بود که آنان میان زوال آرمان پان هلنیستی پس از مرگ اسکندر مقدونی و از هم پاشیدن سنتز بزرگ فلسفی ارسطو از سوی، و از بین رفتن یگانگی اروپا پس از شکست ناپلئون و شکاف در سنتز فلسفی هگل از سوی دیگر، تشابه‌های چشمگیری می‌دیدند [۵۱]. هگلیان جوان به مکتبهای فلسفی پس از ارسطو چون مکتب اپیکور، مکتب رواقی و شک‌گرایی که هگل به آنها بی‌اعتنا مانده بود، توجه کردند. از دید هگل، این مکاتب سرشتی التقاطی و ساده‌اندیشانه داشتند و یگانه هدفشان این بود که روح آدمیان را نسبت به واقعیت‌های اجتماعی تباه و بی‌رحم‌تر سازند. افزون بر این، هگل که از ماتریالیسم دموکریست و اپیکور بیزار بود، همداستان با رهیافت رایج در تاریخ‌نگاری فلسفهٔ روزگار خود، اتم‌باوری دموکریست و اپیکور را همسان پنداشت و هر دو را به یک چوب راند [۵۲].

مارکس هنگامی که نگارش رسالهٔ دکترای خود را آغاز کرد، بررسی این سه مکتب را در دستور کار خود قرار داد، اما هم به سبب گستردگی دامنهٔ کار و هم به دلیل کمبود منابع دست‌اول در آن زمان، بررسی خود را به اپیکور و آن هم فلسفهٔ طبیعت او در قیاس با دموکریست محدود کرد.

مارکس رساله خود را در سال ۱۸۴۱ به دانشگاه ینا، همان دانشگاهی که هگل نیز دکترای خود را از آن دریافت کرده بود، ارائه کرد. به گفته برخی پژوهشگران حتی عنوان رساله مارکس تفاوت فلسفه طبیعت دموکریت و اپیکور نیز گوشه چشمی به عنوان یکی از نخستین نوشته‌های هگل، تفاوت فلسفه فیخته و شلینگ دارد [۵۲]. به گفته ماکسیمیلیان روبل، پژوهشگر موشکاف و مترجم و ویراستار آثار مارکس، انتخاب دانشگاه ینا ناشی از انگیزه‌های عملی بود. نخست آنکه ینا خارج از قلمرو اقتدار دولت پروس قرار داشت. دیگر آنکه، بخش فلسفه دانشگاه ینا به داشتن گرایشهای آزاداندیشانه شهره بود [۵۳]. مارکس قصد داشت این رساله را منتشر سازد اما به سبب درگیری در فعالیتهای روزنامه‌نگاری و سپس پیکارهای سیاسی و تبعید و مهاجرت این نوشته در روزگار حیات مارکس چاپ نشد [۵۴]. سالها بعد دستنوشته این رساله با افتادگیهای بسیار پیدا شد و فرانتس مرینگ، سوسیالیست آلمانی، در سال ۱۹۰۲ بخشی از آن را منتشر ساخت. روایت منقح این رساله به همراه یادداشتها و طرحهای مقدماتی آن بالاخره در سال ۱۹۲۷ در مجموعه آثار مارکس و انگلس در شوروی به چاپ رسید.

۳. تفاوت فلسفه طبیعت دموکریت و اپیکور: رهیافتی نو در تاریخ فلسفه

در نگاه نخست، موضوع رساله مارکس موضوعی خشک و دانشگاهی است. اما مارکس در پس پشت بحث درباره فلسفه طبیعی دموکریت و اپیکور به بحثهای فلسفی روز نظر داشت. رابطه دموکریت، یکی از بزرگترین فیلسوفان جهان باستان، با اپیکور شاگرد سرکشش با رابطه هگل و هگلیان جوان قابل مقایسه است. مارکس در این رساله کوشید نظام اپیکور را بر اساس قطعات بازمانده از پاپیروسهای هرکولانوم (۱۷۵۴-۱۷۵۲) و نوشته‌های عقایدنگاران (doxographe) جهان باستان (دیوژنس لائرتیوس، سکستوس آمپیریوس، پلوتارک، سیسرون و غیره) بازآفریند و رابطه آن

را با اتم‌باوری دموکریت به گونه‌ای متمایز از آنچه در تاریخ فلسفه رایج بود، توضیح دهد. افزون بر این، مارکس می‌خواست با شرح فلسفهٔ اپیکور از آن به عنوان سلاحی کارا در پیکار با جزم‌اندیشیهای دینی استفاده کند. همدلی مارکس با گرایشهای دین‌ستیزانهٔ اپیکور و تلاش او برای توضیح بنیاد فلسفی آزادی فردی از راه بررسی موشکافانه و باریک‌بینانهٔ فلسفهٔ طبیعت این اندیشمند مادی‌باور جهان باستان زمینهٔ پیدایی رهیافت جدیدی را به فلسفه که از فلسفهٔ هگل متمایز بود، فراهم آورد.

مارکس در رسالهٔ خود، تفسیر سیسرون و پلوتارک را از فلسفهٔ اپیکور سخت نکوهش کرده است. سیسرون و پلوتارک اتم‌باوری اپیکور را شکل انحطاط یافتهٔ اتم‌باوری دموکریت می‌دانستند و براساس این ارزیابی نادرست، بسیاری از گزارشگران تاریخ فلسفه، فیزیک دموکریت و اپیکور را یکسان پنداشتند. حتی لایب‌نیتس نیز تحت تأثیر این روایتها بر آن شد که «ما از این مرد بزرگ (دموکریت) فقط آن چیزهایی را می‌دانیم که اپیکور از او به وام گرفته و متأسفانه همیشه هم نتوانسته بهترین چیزها را بگیرد» [۵۶]. مارکس با مقایسهٔ این دو فلسفهٔ طبیعت نشان داد که اصل بنیادی هر دو فلسفه این عقیده است که همه چیز در جهان در نتیجهٔ پیوند اتمهای گوناگون که در خلأ در جنبش‌اند، پدید می‌آید. اما مارکس، برخلاف دیگر تاریخ‌نگاران فلسفه، ادعا کرد که اپیکور به هیچ وجه نظریات استاد خود را طوطی‌وار تکرار نکرده و نتیجه‌ای که او از این اصل گرفته با رهیافت دموکریت از زمین تا آسمان تفاوت دارد. به گفتهٔ مارکس تفاوت‌های میان «فیزیک دموکریت و اپیکور چنان خرد و ناچیز به نظر می‌رسند که در نگاه نخست، تصور می‌شود فقط با میکروسکوپ می‌توان آنها را از یکدیگر بازشناخت» [۵۷]. اما تمایزی اساسی میان این دو رهیافت وجود دارد که «به ریزترین جنبه‌های فیزیک دموکریت و اپیکور» نیز سرایت کرده است. دموکریت واقعیت محسوس را جلوه‌ای ذهنی می‌دانست، حال آنکه اپیکور آن را پدیده‌ای عینی می‌شمرد [۵۸]. دموکریت که از

فلسفه پردازی خسته و دلزده شده بود به مشاهدات تجربی روی آورده بود و به شناخت‌های پوزیتیو دلبستگی نشان می‌داد [۵۹]. حال آنکه اپیکور رضایت خاطر و بهروزی را در فلسفه می‌جست [۶۰]. دموکریت در جست و جوی شناخت‌های مشخص به چهار گوشه جهان سفر کرده و «نزد کاهنان مصری، کلدانیه‌های ایران و حکمای عربان هند» آموزشها دیده بود، اما اپیکور به خود می‌بالید که «هرگز استادی نداشته و مردی خودآموخته است» [۶۱]. دموکریت ستایشگر علوم مشخص و سنجیده بود، حال آنکه اپیکور دستیابی به کمال را در گروه پیروی از این علوم نمی‌دانست. دموکریت بر ضرورت تأکید می‌ورزید، اپیکور بر احتمال و می‌گفت برخلاف گمان عوام، باید به احتمال و تصادف باور داشت و نه خدا [۶۲]. دموکریت موجبیت باور بود، اپیکور ستایشگر آزادی اراده [۶۳].

اپیکور می‌گفت آنچه آدمی برای زندگی لازم دارد، نه ایده پردازی است و نه عقاید توخالی، بلکه امکان زیستن بدون اغتشاش است. این آرامش روان (ataraxie) فقط هنگامی حاصل می‌آید که آدمی بر آزادی و خودسامانی‌اش به عنوان فرد آگاه شود [۶۴]. به گمان اپیکور، از پراکندگی و انزوایی که مشخصه زندگی فردی است نباید باکی به دل راه داد، زیرا کیهان نیز از اتمهای مجزا تشکیل شده است. اپیکور نظر بنیادگذاران بینش اتمی را که می‌گفتند اتمها در حرکت خود تابع ضرورتی‌گریزناپذیرند، رد می‌کرد. به عقیده اپیکور، اتم‌باوران پیشین از درک این واقعیت غافل ماندند که یکی از خواص اتمها این است که می‌توانند به طور ناگهانی مسیر حرکت خود را تغییر دهند. اتمها به برکت «اصل انرژی» که ویژه آنهاست می‌توانند در جنبش خود از خط راست منحرف شوند و بنابراین در جنبش خود آزادند [۶۵]. قانون اتم، نبود قانون و تصادفی بودن مسیر حرکت آن است. بنابراین فرد-اتم نیز نباید دلنگران باشد، زیرا به رغم موقعیت اتم‌مانندش در هستی، آزاد است. به عقیده مارکس، نظریه انحراف احتمالی اتمها از خط راست به هیچ روی حاصل خیالبندی و بلهوسی اپیکور نبوده، بلکه این

باور، اصلی ضروری در فلسفهٔ اوست که پیرامون محور آزادی و خودآگاهی سامان یافته است.

مارکس نقد ویرانگر اپیکور را از باورهای خرافی یونانیان می‌ستود و در یکی از لحظاتی که عنان قلم از کف وانهاده بود، نوشت: «فلسفه تا زمانی که یک قطره خون برای تپیدن قلب یکسره آزادش که کیهان را به زیر سیطرهٔ خود درمی‌آورد، داشته باشد، هرگز از اینکه ندای اپیکور خطاب به دشمنانش را از سرگیرد، خسته نمی‌شود: کافر آن کسی نیست که تیشه به ریشهٔ خدایان عامه می‌زند، بلکه آن کسی است که خدایان را با تصورات عامه می‌آراید» [۶۶]. اپیکور کسانی که وجود خدایان را برای انسان ضروری می‌انگاشتند، تحقیر می‌کرد. به همین دلیل نیز مارکس او را بزرگترین روشن‌اندیش یونان خواند [۶۷]. مارکس ضمن ستایش از اپیکور و لوکرس، فیلسوفانی که ذهن و جان آدمیان را از بیم و هراس خدایان و طبیعت آزاد کردند، آزادی اپیکوری را چون گریز از واقعیت و تلاش ذهنی که در جست‌وجوی خلوتگاهی است تا آدمی از شر و شور و بلایای جهان بدان پناه ببرد، سرزنش می‌کند. در بینش اپیکور، امید به سعادت در گرو گسست پیوندهایی است که آدمی را به جهان مربوط می‌کند. دموکریت در دوران شکوفایی جامعهٔ یونانی زندگی می‌کرد، هنگامی که توجه همگان معطوف به شناخت جهان خارج بود. از همین رو اتم‌باوری دموکریت یکسره بر علم تکیه می‌زد، هرچند سطح نازل شناختهای علمی در آن زمان به او اجازه نمی‌داد که تصور روشنی از کرد و کار طبیعت داشته باشد. اپیکور در دوران زوال جامعه و فروریزی ارزشهای کهن می‌زیست. به همین دلیل در اندیشهٔ اپیکور، اتم‌باوری فقط به قلمرو علم و طبیعت تعلق ندارد، بلکه بیشتر وسیله‌ای است برای حل مشکلی اساسیتر و آن اینکه انسان چگونه می‌تواند خود را در جهانی رو به نابودی حفظ کند.

صرف‌نظر از اینکه مارکس در این رسالهٔ فلسفی و دانشگاهی گزارش و تفسیری نوآورانه در قیاس با عقایدنگاران روزگار باستان و تاریخ‌نگاران

فلسفه ارائه می‌کند، پاره‌ای از بن‌مایه‌های اندیشه‌های بعدی او نیز در این نوشته به شکل جنینی دیده می‌شوند. برای نمونه می‌توان به مقایسه و تشبیه از خودبیبگانگی دینی با از خودبیبگانگی اقتصادی و یا مسئله رابطه اندیشه با جهان و نقش فلسفه اشاره کرد.

مارکس دریکی از یادداشتهای رساله خود به بحث کانت و هگل درباره برهان هستی‌شناختی وجود خدا اشاره کرد. اما پیش از پرداختن به بحث مارکس، برای روشن شدن مطلب لازم است مفهوم برهان هستی‌شناختی وجود خدا را توضیح دهیم. برهان هستی‌شناختی در اثبات وجود خدا در الهیات مسیحی پیشینه دیرینه‌ای دارد و نخستین صورتبندی نظری آن به آنسلم قدیس (۱۱۰۹-۱۰۹۳) بازمی‌گردد. به گفته آنسلم، ما خدا را به عنوان بزرگترین متعلق ممکن فکر تعریف می‌کنیم. حال اگر بر آن شویم که خدا وجود ندارد، این بدان معنی است که امر دیگری بزرگتر از بزرگترین متعلق ممکن است. از آنجا که چنین چیزی ممکن نیست، پس بزرگترین متعلق ممکن فکر باید وجود داشته باشد. به عبارت ساده‌تر، برهان هستی‌شناختی یعنی اینکه از امکان تصور امری می‌توان وجود آن را استنتاج کرد. توماس اکویناس (۱۲۷۴-۱۲۲۵) این برهان را پذیرفت. دکارت و لایبنیتس آن را با تغییراتی احیا کردند، اما کانت این برهان را رد کرد زیرا به گفته وی، وجود، محمول نیست. کانت می‌گوید من می‌توانم صد سکه را تصور کنم که همه محمولهای صد سکه واقعی بر آنها قابل حمل باشد، اما این بدان معنی نیست که این صد سکه وجود دارند (۱۶۸). مارکس با اشاره به این بحث نوشت:

مسئله از دو حال خارج نیست: یا برهانهای وجود خدا همان‌گوییهای (tautologie) توخالی است، مثلاً برهان هستی‌شناختی را می‌توان بدین شکل بیان کرد: « آنچه من واقعاً [در ذهنم] تصور می‌کنم برای من تصویری واقعی است»، بر روی من اثر می‌گذارد و در این معنی همه

خدایان، چه خدایان مشرکان و چه خدای مسیحیت، وجودی واقعی داشته‌اند. آیا مولوخ [خدای کنعانی در دوران] باستان فرمانروایی نکرده است؟ آیا آپولون [معبد] دلف در زندگی یونانیان قدرتی واقعی نبوده است؟ در این زمینه نقد کانت نیز چیزی را روشن نمی‌کند. اگر کسی تصور کند که صد [پول] دارد، اگر این تصور برای او فقط تصویری ذهنی نباشد و به آن باور داشته باشد، صد [کوی خیالی برای او ارزش صد [کوی واقعی را خواهد داشت. او بر مبنای چنین توهمی زیر بار قرض هم می‌رود. این توهم نیز اثر خود را به بار خواهد آورد: تمامی بشریت به این ترتیب خود را مدیون خدایان خویش می‌کند (...)] [یکوهای واقعی همان موجودیتی را دارند که خدایان خیالی. [کوی واقعی آیا موجودیتی خارج از آنچه در تصور می‌آید، چه تصور کلی چه تصور جمعی بشر، دارد؟ (...)] پول کاغذی را به کشوری ببر که در آن چنین استفاده‌ای از کاغذ شناخته شده نیست، همگان به این تصور ذهنی‌ات می‌خندند. با خدایان خود به کشوری برو که در آن خدایان دیگری می‌پرستند. به تو ثابت می‌کنند که گرفتار توهم و باورهای مجردی و حق هم با آنهاست (...)] نسبتی که کشوری معین با خدایان معینی که از خارج آمده‌اند دارد، همان نسبتی است که کشور عقل با خدا به طور کلی دارد: آنجا قلمرویی است که در آن وجود او متوقف می‌شود (...). یا برهانهای وجود خدا همان برهانهای وجود خودآگاهی (...)، توضیحات منطقی این خودآگاهی‌اند (...)] در این معنی، تمام برهانهای اثبات وجود خدا برهانهایی مبنی بر عدم وجود او هستند، نفی تمام تصوراتی‌اند که از خدا داریم. برهانهای راستین، برعکس، باید بگویند: «چون طبیعت نابسامان است، خدا هست»، «چون جهان نامعقول است، خدا هست» [۶۹].

رساله دکترای مارکس در قلمرو بینش هگلیمان جوان جای می‌گیرد. گرایش تند و تیز دین‌ستیزانه مارکس و این باور که روح نقش آفریننده‌ای در تاریخ ایفا می‌کند از افق اندیشه‌های هگلیمان جوان فراتر نمی‌رود. با این همه، در این رساله پیش‌فرضهای ایده‌ای که مارکس به برکت آن فلسفه نقد هگلیمان جوان را پشت سر گذاشت و به فلسفه کنش رسید، دیده می‌شود. آنچه فلسفه نقد هگلیمان جوان را از فلسفه کنش مارکس متمایز می‌کند آن است که از دید فلسفه نقد، روح، عامل نفی ابدی است [۲۰]. فلسفه نقد به آنچه واقعیت باید باشد بدون توجه به آنچه واقعاً هست، نظر دارد. فلسفه نقد از بیرون به نظاره جهان می‌نشیند، کژیها و کاستیهای آن را در محکمه خرد محکوم می‌کند و از نابسامانیهای آن فریاد شکوه سر می‌دهد، اما از درگیری با واقعیت زمینی می‌پرهیزد. فلسفه کنش، در مقابل، بر این اصل استوار است که فلسفه در کار نقد، خودورانگر است و تحقق نقد به معنی بازایستادن آن از اندیشیدن به جهان است. به سخن دیگر، فلسفه کنش، تمایز میان تاریخ و تأمل انتقادی درباره تاریخ، فاصله بین کنش سوژه اجتماعی و آگاهی از این کنش را از بین می‌برد. از میان برداشته شدن این جدایی مترادف با نابودی فلسفه و آگاهیهای دروغین است. سیر تاریخ به گمان مارکس، پیامد کنش متقابل بین آگاهی فلسفی و جهان تجربی محسوس است. این کنش متقابل مراحل چندی را پشت سر گذاشته است. در هر یک از این مراحل، نخست فلسفه به مرتبه نظامی همبسته و یکپارچه برکشیده شده است. اما فلسفه پس از دستیابی به این همبستگی درونی، نگاه خود را به جهان خارج می‌دوزد و در کنش متقابل با آن قرار می‌گیرد: «روح نظرور که به آزادی درونی رسیده است، به انرژی عملی تبدیل می‌شود (...) و چون اراده بر ضد جهان واقعی، که مستقل از وی وجود دارد، قیام می‌کند» [۲۱]. فلسفه که در رویارویی با جهان وارد عمل می‌شود، ذات خود را به وی تحمیل می‌کند و در نتیجه جهان، فلسفی می‌شود، یعنی بر اساس اصول فلسفه سازمان می‌یابد. اما درهم آمیزی فلسفه با جهان

سبب می‌شود که جهان نیز ذات خود را به فلسفه منتقل کند، و بدین ترتیب فلسفه نیز این جهانی می‌شود. تحقق فلسفه هم جهان را از بیخ و بن دگرگون می‌سازد و هم فلسفه را. به گفتهٔ مارکس «تحقق فلسفه چیزی نیست جز از میان رفتن آن»^{۱۳۱}. در همین نخستین نوشتهٔ مارکس و به رغم دل‌بستگی ژرف او به فلسفه، کارایی فلسفه در دگرگون‌سازی واقعیت مورد تردید قرار گرفته است.

به گفتهٔ مارکس، فرایند دوگانهٔ دگرگونی جهان به جهان فلسفی و دگرگونی فلسفه به فلسفهٔ این جهانی به ظهور دو سمت‌گیری لیبرال و پوزیتیو در فلسفه می‌انجامد. هر یک از این دو سمت‌گیری بیانگر جنبه‌ای از دوپارگی «فلسفه - جهان» هستند. نمایندگان سمت‌گیری لیبرال، چون هگل‌یان جوان، که می‌بایست تمام هم و غم خود را متوجه فلسفه می‌کردند، نقد را محور فعالیت خود ساختند، که به معنای سمت‌دهی فلسفه به سوی جهان خارج است. در عوض، نمایندگان سمت‌گیری پوزیتیو که می‌بایست به طور مشخص به واقعیت بپردازند، به فلسفه‌پردازی روی آوردند^{۱۳۲}. بدین ترتیب، به عقیدهٔ مارکس، باید میان جنبهٔ ظاهری و جنبهٔ باطنی گرایشهای فلسفی فرق گذاشت. تاریخ‌نگار فلسفه اگر نمی‌خواهد فقط به نسخه‌برداری از عقاید دیگران بسنده کند باید «میان موش کوری که بی‌سرو صدا پیش می‌آید و همان شناخت واقعی فلسفی است و آگاهی پدیدارشناختی سوژه، آگاهی و راج ظاهری که شکل‌های متنوع به خود می‌گیرد، تمایز قائل شود»^{۱۳۳}. این تمایز میان ظاهر و باطن پدیده‌ها چنان‌که خواهیم دید بعدها راهنمای مارکس در فهم سازوکارهای جامعهٔ سرمایه‌داری و زمینه‌ساز نقد وی از اقتصاد سیاسی کلاسیک شد.

در رسالهٔ دکترای مارکس به رغم نقد آگاهیهای دروغین هنوز هیچ اشاره‌ای نه به خاستگاه اجتماعی این آگاهیها که فیلسوفان گرفتار آن‌اند شده و نه هیچ توجهی به اینکه کدام شرایط اجتماعی به از بین رفتن این توهمات و آگاهیهای دروغین یاری می‌رسانند و به انسان امکان می‌دهند

تا یگانگی خودآگاهی و زندگی را تحقق بخشد. مارکس در این دوره هنوز در چارچوب تقابل مفاهیم مجردی چون روح و جهان، خودآگاهی و طبیعت، انسان و خدا می‌اندیشید. برای آنکه وی بتواند به سرچشمهٔ این آگاهیها پی ببرد می‌بایست هم خود را از قید و بند ایدالیسم هگل آزاد سازد، و هم واقعیت‌های ملموس سیاسی و اجتماعی را ببیند و از نزدیک بشناسد.

سیر تحول فکری مارکس با اکثریت هگلیان جوان تفاوت داشت. در حالی که هگلیان جوان آرام‌آرام از هگل به سوی فیخته بازگشتند، مارکس که از کانت و فیخته آغاز کرده بود با فراگذشتن از هگل، به ماتریالیسم رسید. مارکس به برکت فوئرباخ از پنداربافیهای هگلیان جوان فاصله گرفت و به واسطهٔ روزنامه‌نگاری با شرایط واقعی زندگی طبقات فرودست، ساز و کارهای دولت و برخورد میان منافع گروه‌های گوناگون در جامعه آشنا شد.

پی‌نوشت فصل اول

- [۱] نیچه، ف، فراسوی نیک و بد، ترجمه داریوش آشوری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲، ص ۲۲۷-۲۲۶.
- [2] Kolakowski, L, *Histoire du marxisme*, op. cit, p. 135.
مارکس در آستانه ورود به دانشگاه از طریق بارن فن وستفالن، پدر همسر آینده‌اش با ادبیات رمانتیک و نیز آثار هومر و شکسپیر آشنا شده بود.
- McLellan, D, *Marx*, Glasgow: Fontana Collins, 1977, p. 24.
[۳] مارکس در دانشگاه بن به عضویت «باشگاه شعرا» درآمد. نک.
Nicolaiëvski, B, *La vie de Karl Marx*, Paris: La table ronde, 1997, p. 33.
عنوان برخی از شعرهای مارکس چنین است: «ترانه‌های وحشی»، «عشق شبانه»، «هگل. هجونامه»، «احساسات». برای متن آلمانی این شعرها و ترجمه فرانسوی آنها نک.
- Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, pp. 1380-1390.
- [4] *Ibid*, p. 1376.
این نامه که به تاریخ ۱۰ نوامبر ۱۸۳۷ نوشته شده، یگانه نامه‌ای است که از نامه‌های مارکس به پدرش باقی مانده است. از هاینریش مارکس به کارل شش نامه در دست است (دو نامه که در ۱۸۳۶ به بن فرستاده شدند و چهار نامه در ۱۸۳۷ به برلن). رک.
- Marx, Engels, *Correspondance*, t. 1 (nov. 1835 - déc. 1848), Paris: éd. sociales, 1977, pp. 3-46.
- [5] Lapine, N, *Le Jeune Marx*, Moscou: éd. du progrès, 1980, p. 39.
- [6] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, pp. 1375-1376.
- [7] Lapine, N, *Le Jeune Marx*, op. cit, p. 40.
- [۸] هگل، گ. و. ف، عناصر فلسفه حق (با خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم

سیاست)، ترجمه مهبد ایرانی طلب، تهران، پروین، ۱۳۷۸، ص ۱۹
(با تغییراتی در ترجمه).

- [9] Garo, I, *Marx une critique de la philosophie*, op. cit, p. 20.
[10] Lapine, N, *Le Jeune Marx*, op. cit, p. 42.
[11] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 1376.
[12] *Ibid*, p. 1377.
[13] Nicolaïevski, B, *La vie de Karl Marx*, op. cit, pp. 48-57.
[14] Lacascade, J. L, *Les métamorphoses du jeune Marx*, Paris, PUF (Actuel Marx), 2002, pp. 39-41.

کتاب چهار جلدی آگوست کورنو، تاریخ پژوه مارکسیست فرانسوی، که در فاصله سالهای ۱۹۵۵ تا ۱۹۷۰ انتشار یافته و در اصل رساله دکترای او در سوربن بوده، به رغم قدیمی بودن، به سبب استفاده‌ای که نویسنده از آرشیوهای برلن شرقی کرده (آرشیوهایی که در آن زمان کمتر کسی به آنها دسترسی داشت) کاملترین پژوهش درباره سالهای جوانی مارکس و انگلس است. کورنو که عضو حزب کمونیست فرانسه بود در مواردی کوشیده است روایت رسمی درباره زندگی مارکس را رعایت کند و همین به کار او لطمه زده است.

Cornu, A, *Karl Marx et Friedrich Engels*, en 4 tomes:

- t.1 Les années d'enfance et de jeunesse. La gauche hégélienne 1818 / 1820-1842, Paris: PUF, 1955.
t.2 Du libéralisme démocratique au communisme, 1842-1844, Paris: PUF, 1958.
t.3 Marx à Paris, Paris: PUF, 1962.
t.4 La formation du matérialisme historique, Paris: PUF, 1970.

درباره مارکس و هگلیان جوان همچنین نک.

McLellan, D, *Les Jeunes Hégéliens et Karl Marx*, Paris: Payot, 1972.

گزیده‌ای از نوشته‌های هگلیان جوان به فارسی ترجمه شده. نک.
هگلیان جوان. گزیده آثار (ویراستار لارنس استپلویچ)، ترجمه فریدون فاطمی، یادشده. ترجمه این کتاب در مواردی نامفهوم است.

- [15] Engels, F, "Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie

classique allemande", in *Oeuvres choisies en 3 volumes*, t. 3, op. cit, p. 357.

انگلس، ف، «لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی»، یادشده، ص ۲۲.

[16] Kolakowski, L, op. cit, pp. 115-116.

[۱۷] هگل. گ. و. ف، عناصر فلسفه حق، یادشده، ص ۱۸.

[18] Kolakowski, L, op. cit, p. 117.

[۱۹] در آلمان، گرایش به نقد دین در شرایط تاریخی ویژه‌ای شکل گرفت. پیش از همه باید به سنت دیرینه بررسی و تفسیر کتاب مقدس اشاره کنیم. در میان پروتستانها، نقد انجیلیها که اغلب با انتقاد از شرعیات جزمی و آداب و رسوم کلیسای کاتولیک همراه بود، ریشه‌های ژرفی داشت. افزون بر این، باید به پیکار میان پروتستانها و کاتولیکها در آلمان نیز توجه کرد. کاتولیکها که یک سوم جمعیت آلمان را تشکیل می‌دادند در منطقه رنانی و سیلزی که پیشتر به لهستان تعلق داشت، می‌زیستند. برونو بائر بر روی این اختلافات خیلی حساب می‌کرد و گمان می‌برد می‌توان کاتولیکها و پروتستانها را به جان هم انداخت. مارکس نیز در این ارزیابی با بائر همداستان بود و در یکی از مقاله‌های خود به اختلاف میان اسقف کلن و حکومت پروس اشاره کرد. اندکی بعد در نامه‌ای به روگه نوشت: «دفاع از اسقف آبنونه‌های جدیدی برای مجله جلب کرده است».

Lacascade, J. L, op. cit, pp. 94-95 (note 44).

[20] Engels, F, "Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande", in *Oeuvres choisies en 3 volumes*, t. 3, op. cit, p. 357.

ف. انگلس، «لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی»، یادشده، ص ۲۲-۲۳ (با تغییراتی در ترجمه).

[21] Lacascade, J. L, op. cit, p. 41.

[22] Lapine, N, op. cit, p. 46.

[23] Kolakowski, L, op. cit, pp. 119-120.

روبل، روش اشتراوس در نقد انجیلیها را ملهم از رساله الهیاتی-سیاسی اسپینوزا می‌داند.

Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. XLVIII.

[۲۴] پسلخاف، گ، «هگل و هگلیهای چپ» در لودویگ فوئرباخ و

ایدئولوژی آلمانی، یادشده، ص ۲۲۹-۲۲۷.

- [25] Cornu, A, op. cit, t. 2, p. 36.
 [26] Kolakowski, L, op. cit, pp. 120-122.
 [27] Bensussan, G, op. cit, pp. 58-65.
 [28] Labica, G, *Karl Marx. Les thèses sur Feuerbach*, Paris: PUF, 1987, p. 116.
 [29] Löwith, K, *De Hegel à Nietzsche*, Paris: Gallimard (tel), 1976, p. 75.
 [30] Kolakowski, L, op. cit, pp. 125-126.
 [31] Papaïounnou, K, *De la critique du ciel à la critique de la terre (l'itinéraire philosophique du jeune Marx)*, Paris: Allia, 1998, pp. 9-10.
 [32] *Ibid*, p. 11.

[۲۳] هگل برای بیان مفهوم از خود بیگانگی (یا بی‌خویشتی) که در

زبانهای انگلیسی و فرانسوی با واژه *aliénation / alienation* بیان می‌شود، واژه‌های گوناگونی به کار می‌برد. در زبان آلمانی سه واژه متفاوت برای بیان این مفهوم وجود دارد که عبارت‌اند از:

1. Veräußerung; 2. Entfremdung; 3. Entäusserung
 Aron, R, *Le marxisme de marx*, Paris: de Fallois, 2002, p. 171.

توضیح معنای واژه نخست یعنی *Veräußerung* از دو واژه دیگر سه‌لتر است، زیرا این واژه معنا و کاربردی حقوقی دارد و در مورد انتقال و واگذاری زمین و ملک به کار می‌رود. در زبان فرانسوی نیز معنای نخستین واژه *aliénation* حقوقی است: انتقال و واگذاری ملک و دارایی در مقابل دریافت پول و یا رایگان. نک.

Le petit Robert (Dictionnaire), Paris: le Robert, 1990, p. 48.

پیشوند *Ent* در دو واژه دیگر بیانگر «جنش به سوی» چیزی است. در واژه دوم *fremd* یعنی «بیگانه». بنابراین *Entfremdung* یعنی «جنش پرتاب شدن که در نتیجه آن کس یا چیزی واقعی را می‌آفریند که خود با آن بیگانه است». در واژه سوم *Ausser* یعنی بیرون، خارج. پس *Entäusserung* به معنی «پرتاب شدن به سوی بیرون» است. در *Entäusserung*، بیگانگی در نتیجه بیرون‌شدگی سرشتی بیشتر صوری دارد یعنی محتوا حفظ شده است، اما در *Entfremdung* محتوای پدیده به اندازه‌ای دگرگون گشته که با اصل

خود بیگانه شده است. نک.

Bourgeois, B, *Le Vocabulaire de Hegel*, Paris: ellipses, 2000, pp. 6-8.

در زبان فرانسوی برای بیان این تفاوت‌های معنایی، گذشته از *aliénation* از واژه‌های *extériorisation* و *objectivation* نیز استفاده می‌کنند. به رغم این تفاوتها، هگل و پس از او مارکس این دو واژه را اغلب به جای هم به کار می‌برند. برای نمونه، مارکس در دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی ۱۸۴۴ می‌گوید: کار عینیت یافته یا بیگانه شده

entäussert oder entfremdete Arbeit.

Aron, R, op. cit, p. 172. رک.

این دو واژه عمدتاً در نوشته‌های جوانی مارکس به کار رفته و در نوشته‌های متأخر، مارکس گاه از واژه نخست *Veräusserung* استفاده کرده است. رک.

Renault, E, *Le Vocabulaire de Marx*, Paris: ellipses, 2001, pp. 7-9. *

[34] Papaionnou, K, op. cit, pp. 11-12.

[35] *Ibid*, p. 14.

[36] Kolakowski, L, op. cit, p. 126.

[37] *Ibid*, p. 127.

[38] Marx, K, *Oeuvres*, op. cit, p. LXXII.

[39] *Ibid*, p. LXXXVI.

[40] *Ibid*.

[41] *Ibid*, pp. 398-418.

[۴۲] روگه مستترین چهره جنبش هگلیان جوان بود. او در ینا، هاله و هایدلبرگ فلسفه خوانده و دکترا گرفته بود. در سال ۱۸۲۲ به سبب فعالیت‌های سیاسی دستگیر و به شانزده سال زندان محکوم شد. در سال ۱۸۳۰، پس از آزادی از زندان در دانشگاه هاله استاد فلسفه شد. پس از مدتی از تدریس کناره گرفت و به مقاله‌نویسی روی آورد و به برکت ثروت شخصی همسرش کتابفروشی‌ای در درسدن باز کرد و به انتشار سالنامه‌های هاله برای علم و هنر آلمانی و سپس سالنامه‌های آلمانی دست زد (با همکاری فونرباخ، بائر، اشتراوس و برادران گریم). در سال ۱۸۴۴ به همراه مارکس بیگانه شماره سالنامه‌های آلمانی - فرانسوی را در پاریس منتشر ساخت. در سال ۱۸۴۷ به

فرانکفورت بازگشت و نشریه اصلاح را پایه گذاشت و به نمایندگی مجلس فرانکفورت رسید. پس از شکست انقلاب ۱۸۴۸ به لندن گریخت و سپس در برایتون مستقر شد و در همین شهر درگذشت. نک.

Lacascade, J. L., op. cit, pp. 246-247.

- [43] Bensussan, G, *Moses Hess. La philosophie, le socialisme*, op. cit, pp. 55-56.
- [44] Bensussan, G, op. cit, p. 8; McLellan, D, *Les Jeunes hégéliens et Karl Marx*, op. cit, p. 195.
- [45] Bensussan, G, op. cit, p. 9.
- [46] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, PLV.
- [47] *Ibid*, pp. LXIII-LIX.

[۴۸] هس در نوشته‌ای با عنوان « ذات پول », یهودیت، خودخواهی و پول‌پرستی را با یکدیگر مترادف دانسته بود. نوشته‌های او را از جمله منابع یهودستیزی مارکس دانسته‌اند. نک.

Fontenay, E, de, *Les Figures juives de Marx*, Paris: Galilée, 1973, pp. 61-65.

[۴۹] درباره رابطه هس با مارکس و انگلس و قطعاتی از چند نامه هس به مارکس نک.

Bensussan, G, op. cit, pp. 132-149.

- [50] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 383.

[۵۱] هنگامی که فردیناند لاسال، سوسیالیست آلمانی کتاب خود را درباره فلسفه هراکلیت برای مارکس فرستاد، مارکس در نامه‌ای (۲۱ دسامبر ۱۸۵۷) به او نوشت: « از [اینکه] هراکلیت [را فرستادی] متشکرم. من همواره دلبستگی خاصی به این فیلسوف که بین [فلاسفه] باستان فقط ارسطو را به او ترجیح می‌دهم، داشته‌ام. فلسفه متأخر - اپیکور (...) روایتی‌گری و شک‌گرایی - موضوع مطالعه خاص من بوده است و بیشتر به دلیل سیاسی تا فلسفی ». نک.

Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, pp. 6-7.

- [52] *Ibid*, p. 8.
- [53] Lacascade, J. L., op. cit, p. 98.
- [54] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 5.

[۵۵] به گفته لوکاچ، وسواس علمی مارکس نیز که فرصت لازم را برای

آنکه روایت پاکیزه‌ای از رساله خود تهیه کند نیافت، در عدم انتشار آن مؤثر بوده است. نک.

Lukàcs, G, *Le Jeune Marx (son évolution philosophique de 1840 à 1844)*, Paris: Les Editions de la Passion, 2002, p. 26.

[56] Marx, K, "Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Epicure, avec un appendice", *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 23.

[57] *Ibid*, p. 21.

[58] *Ibid*, p. 25.

[59] *Ibid*, p. 26.

[60] *Ibid*, p. 27.

[61] *Ibid*, p. 27.

[62] *Ibid*, p. 29.

[63] *Ibid*, p. 30.

[64] *Ibid*, p. 58.

[65] *Ibid*, p. 35.

[66] *Ibid*, p. 14.

[67] *Ibid*, p. 63.

[۶۸] کورنر، ا، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، یاد شده، ص ۲۶۲.

[69] *Ibid*, pp. 99-100.

[۷۰] درباره مفهوم نقد در اندیشه مارکس، نک.

Renault, E, *Marx et l'idée de critique*, Paris: PUF, 1995.

درباره دیدگاه هگلیمان جوان، رک. صفحات ۱۰ تا ۱۴ کتاب یاد شده.

[71] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 85.

[72] *Ibid*, p. 85.

[73] *Ibid*, p. 86.

[74] *Ibid*, pp. 859-860.

از نقد لاهوت تا نقد ناسوت

اگر مسئله ما این نیست که آینده را بسازیم و کار را برای ابد تمام کنیم، در عوض آنچه در حال حاضر باید انجام دهیم از روز هم روشتر است، و آن نقد بی‌امان تمامی نظم موجود است: بی‌امان به این معنی که منتقد نه از پیامدهای کار خویش ابایی دارد و نه از درگیری با قدرتهای مستقر هراس.

مارکس [۱]

۱. لودویگ فوئرباخ و از خود بیگانگی دینی

در سال ۱۸۴۱، همزمان با ارائه رساله دکترای مارکس به دانشگاه ینا، کتاب گوهر مسیحیت نوشته لودویگ فوئرباخ نیز در لایپزیگ انتشار یافت. فوئرباخ نه تنها نقد دین را که اشتراوس و بائر آغاز کرده بودند به پایان رساند، بلکه با نقد همه شکل‌های ایدئالیسم فلسفی از مواضعی طبیعت‌باور دفاع کرد و اندیشه‌ها و آرمانها و در یک کلام کل زندگی معنوی انسان را آفریده طبیعت دانست و بدین ترتیب هگل‌باوری چپ را از قید و بند فلسفه خودآگاهی بائر و شرکا آزاد ساخت. او هگلیان جوان را از آسمان به زمین فروکشید و جهان هگل به برکت وی وارونه شد. فوئرباخ نقش تعیین‌کننده‌ای در تحول فکری مارکس جوان ایفا کرد. انگلس سالها بعد درباره تأثیر آزادی‌بخش فوئرباخ نوشت: «آن‌گاه گوهر مسیحیت فوئرباخ پا به میدان گذاشت (...) و بدون اطّباب کلام ماتریالیسم را دوباره بر تخت

نشانند (...). هرکس باید خود تأثیر آزادی‌بخش این کتاب را تجربه کرده باشد تا بتواند این حقیقت را درک کند. شور و شوق همه را فراگرفته بود. ما همه بی‌درنگ پیرو فوئرباخ شدیم. این را که مارکس با چه علاقه‌ای از این نگرش جدید — به رغم انتقادهایی که بر آن داشت — استقبال کرد می‌توان از کتاب خانواده مقدس دریافت» [۲].

لودویگ فوئرباخ در سال ۱۸۰۴ در باواریا در خانواده‌ای فرهیخته چشم به جهان گشود. پدر او آنسلم فن فوئرباخ، استاد حقوق و نویسنده کتاب معروفی در زمینه حقوق جزا بود. لودویگ و برادرانش فریدریش و کارل همگی گرایشهای آزادی‌خواهانه داشتند. لودویگ در هایدلبرگ الهیات خواند و سپس به برلن رفت و تحصیلات خود را در مکتب هگل و شلایر ماخر به پایان رساند و پس از اخذ دکترا، در دانشگاه ارلانگن به تدریس تاریخ فلسفه پرداخت. فوئرباخ خیلی زود از ایدآلیسم هگل و الهیات مسیحی دلزده و بیزار شد و در کتاب اندیشه‌هایی درباره مرگ و نامیرایی (۱۸۳۰) آموزه زندگی ابدی و بقای روح پس از مرگ جسمانی را رد کرد. این کتاب بدون نام نویسنده انتشار یافت، اما دیری نپایید که هویت نویسنده آن بر ملا شد و حکومت باواریا توزیع آن را ممنوع کرد. از فوئرباخ خواسته شد که یا از نظریه خود دست بردارد یا تدریس در دانشگاه را رها کند. فوئرباخ راه دوم را برگزید و در املاک همسرش در روستایی دورافتاده گوشه عزلت گزید، از قیل و قال محیطهای روشنفکری فاصله گرفت و در تأملات ناب فلسفی غرق شد [۳].

فوئرباخ در دوره درسهای دانشگاهی‌اش با عنوان تاریخ فلسفه مدرن، از یکن تا اسپینوزا (۱۸۳۳) و نیز در بررسیهایش درباره لایبنیتس و پی‌یر بایل^۱، تعلق فکری خود را به سنت آزاداندیشی به روشنی بیان کرد. کتاب گوهر مسیحیت که به تحلیل پدیده دین از دیدگاه روان‌شناسی و انسان‌شناسی

اختصاص یافته بود، او را به اوج اشتهار رساند. فوئرباخ در نوشته‌های بعدی خود چون تزه‌ای موقت برای اصلاح فلسفه (۱۸۴۲) و اصول فلسفه آینده (۱۸۴۳) سنگ بر سنگ فلسفه هگل باقی نگذاشت. به عقیده وی، دانش منطق هگل، شکل عقلانی شده‌ی هیات یا نوعی «منطق الهی» است که مقوله‌های فلسفه طبیعی را چون کمیت، کیفیت، اندازه و غیره به خدمت گرفته است: «فلسفه هگل آخرین پناهگاه و بازپسین پشتیبان عقلانی هیات است» [۱۴]. معرفت‌شناسی حس‌باور فوئرباخ که گمانه‌پردازیهای ایدئالیستی را طرد می‌کرد، بر مارکس تأثیری ژرف و پایدار گذاشت. فوئرباخ به رغم عزلت‌گزینی (که انگلس آن را مایه کرخت شدن ذهن وی دانست) [۱۵] هر از گاه به مسائل سیاسی دلبستگی نشان می‌داد و در سال ۱۸۷۰ به حزب سوسیال دموکرات آلمان پیوست و جمله پروس به فرانسه را محکوم کرد.

فوئرباخ در فاصله سالهای ۱۸۴۲ تا ۱۸۴۵ شخصیت محبوب مارکس بود که وی او را بنیادگذار راستین نقد و رهایی‌بخش واقعی بشر از قید و بند توهمات دیرینه دانست و در ژانویه ۱۸۴۲ نوشت: «به شما، متألهین و فیلسوفان نظور [اگر مایلید به چیزها چنان که هستند، یعنی به حقیقت دست یابید] توصیه می‌کنم خود را از [شر] مفاهیم و پیشداوریهای فلسفه کهن نظور آزاد سازید. برای شما راه دیگری به سوی آزادی و حقیقت وجود ندارد مگر گذشتن از جویبار آتش [اشاره به معنی تحت‌اللفظی فوئرباخ است: فوئر به معنی آتش و باخ به معنی جویبار]. فوئرباخ برزخ روزگار ماست» [۱۶]. حال باید دید «اقدامات سترگ»، «کشفیات» و «انقلابهای بزرگ نظری» که مارکس جوان به فوئرباخ نسبت می‌دهد، کدام‌اند. مارکس، فوئرباخ را می‌ستود زیرا فوئرباخ به این نتیجه رسیده بود که فلسفه باید آسمان نظور و رزی را برای رسیدن به ژرفای فقر انسانی ترک گوید. مارکس در اوت ۱۸۴۴، در نامه ستایش آمیزی به فوئرباخ نوشت: «نمی‌دانم این عامدانه بوده یا نه، اما شما در نوشته‌هایتان بنیادی فلسفی به سوسیالیسم داده‌اید و کمونیستها بر مبنای چنین نگرشی نوشته‌های شما را فهمیده‌اند» [۱۷].

نخستین دستاورد بزرگ فوئرباخ به عقیده مارکس جوان، به پایان رساندن نقد دین است. فوئرباخ نشان داد که انسان در دین، ذات حقیقی خود را به بیرون از وجود خود فرامی‌افکند و در جهان پرتوهمی که بدین ترتیب پدید می‌آید آفریده‌های ذهن وی چون قدرتهای بیگانه بر او مسلط می‌شوند. فوئرباخ بر آن بود که انسان‌شناسی کلید فهم خداشناسی است [۸]، زیرا تمامی صفاتی که آدمیان در طی تاریخ به خدایان نسبت داده‌اند، نتیجه بیگانگی آنان با خود و نسبت دادن صفات انسانی خودشان به موجوداتی آفریده تخیلشان بوده است. بیگانگی دینی یا «رؤیای روح بشر» فقط نوعی خطای ذهنی نیست، بلکه به این معناست که انسان والاترین صفات و زیباترین احساساتش را از خود جدا می‌کند. به عبارت دیگر، هرچه دین، ذات باری تعالی را غنیتر سازد، بیشتر انسان را از انسانیتش تهی می‌کند: «انسان در وجود خدا آن چیزی را تأیید می‌کند که در وجود خود نفی کرده است» [۹]. انسان به عقیده فوئرباخ اساساً موجودی نوعی (ژنریک) است و خدای مسیحیت چیزی نیست جز وجود نوعی انسان که با وی بیگانه شده و در عینیتی فراطبیعی تبلور یافته است. فوئرباخ نیز چون هگل بر آن بود که این از خود بیگانگی و عینیت یافتن مرحله‌ای ضروری در تاریخ است زیرا انسان نمی‌تواند به کمال نوع خود آگاهی یابد مگر از راه فرافکندن «وجود نوعی خویش» و رای وجود فردی‌اش. به عقیده فوئرباخ: «وجود الهی چیزی نیست مگر وجود انسان که از پیوندها و محدودیتهای فردی آزاد شده [و] به شیئی تبدیل شده که فرد آن را می‌پرستد و چون وجودی متمایز از خود به آن می‌نگرد. (... دین نخستین [شکل] خود آگاهی انسان است. (... انسان، نخست و پیش از آنکه ذات خود را در خود بازیابد، آن را به بیرون خود فرامی‌افکند» [۱۰]. این پیشرفت خود آگاهی، در عین حال به معنی بیگانه شدن با خود نیز هست، زیرا دین ذات انسان را از او می‌گیرد و در خدا متمرکز می‌کند. به گفته وی: «برای آنکه خدا غنی باشد انسان باید فقیر باشد (... خدا چیزی است که انسان مایل است آن

باشد»^{۱۱۱}، اگر انسان کمال خود را به بیرون از خویش منتقل می‌کند، این از آن روست که هنوز نمی‌تواند وجود نوعی‌اش را بر وجود فردی‌اش منطبق سازد. به گفته فوئرباخ: «وظیفه ما این است که ثابت کنیم تمایز میان الهی و انسانی توهمی بیش نیست، که این تمایز چیزی نیست مگر تمایز ذات انسان و فرد»^{۱۱۲}، آدمی با بازیافت ذات خود که در وجود ذات باری تعالی به شکلی بیگانه شده تجلی یافته، وجود نوعی‌اش را که تاکنون از وی جدا بوده، بازمی‌یابد. بدین ترتیب، انسان باوری جای دین را می‌گیرد. در این جهان خاکی و فانی است که آدمی باید به کمالی که در جهان دیگر در جست و جوی آن است، دست یابد. از همین رو، به گمان فوئرباخ فلسفه جدید باید به نیازهای عملی انسان نظر داشته باشد. مهمترین نیاز عملی انسان، «نیاز سیاسی»، «نیاز به مشارکت فعال در امور کشور، نیاز به از بین بردن سلسله مراتب سیاسی و نابخردی عوام است»^{۱۱۳}، و این درست بر عکس آموزه کلیسا است که به مردم در آسمان جمهوری اعطا می‌کند و بر روی زمین بی‌نیازی و قناعت می‌آموزد. به عقیده فوئرباخ باید بر جدایی کهن میان «آسمانی که در آن خدایگانیم و زمینی که بر روی آن بنده‌ایم» فائق آمد و پذیرفت که زمین خاکی «محل تعیین سرنوشت ماست». از آنجا که کیش مسیحی بر این پیشفرض استوار است که انسان بر روی زمین بنده باقی می‌ماند، انسانیت نو «حق دستیابی به جمهوری را فقط به شرط از بین بردن مسیحیت به دست خواهد آورد»^{۱۱۴}.

به گفته مارکس نقد دین به این نتیجه می‌انجامد که «انسان عالیترین موجود برای انسان است» و این در حکم دستور بی‌چون و چرای (impérative catégorique) واژگون‌سازی تمامی آن روابط اجتماعی است که انسان را به موجودی خوار و فرومانده و حقیر تبدیل می‌کنند^{۱۱۵}. در سال ۱۸۴۴، مارکس نقد فوئرباخ را آشکارترین دلیل رادیکالیسم و «انرژی عملی» نظریه آلمانی دانست و با الهام از فوئرباخ نوشت: «بنیاد نقد غیردینی این است: انسان دین را می‌سازد، دین انسان را نمی‌سازد»^{۱۱۶}. به عقیده مارکس، آدمی که

در پهنه خیالی آسمان در جست و جوی وجودی فوق انسانی بود، در واقعیت، بازتاب خود یا ظاهر فریب‌دهنده‌ای از خود را می‌یابد. ناپدید شدن جهان دیگر باید انسان را به «برقراری حقیقت این جهان» و جست و جوی واقعیت بر روی زمین وادارد. کمبودهای واقعی این جهانی است که آدمی را به جست و جوی خوشبختی‌پنداری در باورهای مسیحی وامی‌دارد. به گفته مارکس: «سعادت واقعی متضمن امحا دین چون سعادت خیالی است» [۱۷]. اما جهان دینی فقط بخشی از جهان تخیلی و غیرواقعی انسان است و دین فقط «شکل مقدس» توهم جهان دیگر است. می‌باید این توهم را در شکل‌های دنیوی و در تجلیات این جهانی و غیردینی‌اش نیز رسوا و محکوم ساخت. فوئرباخ در این زمینه نیز پیشاهنگ بود و ذات دینی فلسفه را بر ملا ساخت. دومین «دستیافته بزرگ» فوئرباخ در هم کوفتن قطعی فلسفه سنتی بود. او «با مهارتی استادانه، اصول بنیادی برای نقد همه شکل‌های متافیزیک» را پی ریخت [۱۸]. فوئرباخ به گفته مارکس، فلسفه و دیالکتیک کهن را رها کرد و نشان داد که فلسفه چیزی نیست «مگر دین اندیشیده شده و تحول‌یافته توسط اندیشه و بنابراین آن را نیز باید چون شکل و شیوه دیگری از وجود با خود بیگانه انسان» محکوم ساخت [۱۹]. از دید فوئرباخ، تمامی تاریخ فلسفه در «نفی الهیات در چارچوب الهیات» خلاصه می‌شود [۲۰]. مارکس این کشف فوئرباخ را دستاوردی واقعی دانست و سالها بعد در کتاب نظریه‌هایی درباره ارزش اضافی (۱۸۶۳-۱۸۶۱) خاطر نشان ساخت که فلسفه «در چارچوب آگاهی دینی شکل گرفت» و تضاد آن در این است که، از سویی دین را نفی می‌کند و از سوی دیگر، نمی‌تواند به شکل ایجابی خود را نشان دهد مگر در قلمرو آرمانی شده دین که به مفاهیم تبدیل شده است [۲۱]. سومین دستاورد فوئرباخ این است که دیالکتیک نظریه‌ور هگل را ویران ساخته است: «چه کسی راز نظام را بر ملا کرده است؟ فوئرباخ. چه کسی دیالکتیک مفاهیم، این جنگ خدایان را که فقط فیلسوفان از آن سر در می‌آوردند نابود ساخته است؟ فوئرباخ. چه کسی انسان را به جای

مهملات کهن نشانده است؟ فوئرباخ و فقط فوئرباخ»^[۲۱]. در پرتو این دستاوردهای بزرگ فوئرباخ است که مارکس در بخش پایانی دستنوشته‌های ۱۸۴۴ و خانواده مقدس، منطق هگل را به باد انتقاد گرفت. واقعیت این است که چند صفحه‌ای که در این نوشته‌ها به نقد هگل اختصاص یافته، بیشتر تفسیر نوشته‌های فوئرباخ و گاه نقل و تکرار آنهاست تا نقد خوداندیشیده هستی‌شناسی هگل.

چهارمین دستاورد بزرگ فوئرباخ، به گمان مارکس، آن است که وی برخلاف هگلیان جوان به نقد بسنده نکرده، بلکه تقابل میان روح‌باوری (spiritualisme) و ماتریالیسم را حل کرده، و برخلاف کیش مسیحی که انسان را از طبیعت بیرون می‌آورد، او را به طبیعت بازگردانده است. فوئرباخ انسان واقعی را شناخته و در نتیجه «ماتریالیسم راستین و علم واقعی را بنیاد نهاده است»^[۲۲]. مارکس تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید نقد اقتصاد سیاسی «بنیاد راستین خود را مدیون کشفیات فوئرباخ است»^[۲۳].

یگانه عیب فوئرباخ، به عقیده مارکس، این است که او «بیش از حد بر طبیعت تأکید می‌ورزد و به سیاست بی‌توجه است»^[۲۴]. کیش طبیعت‌پرستی و پیکار بی‌امان با دین سبب شده که او نتواند با شمشیر برای نقد به ریشه از خود بیگانگی انسان حمله کند. اما مارکس از این موضوع باکی به دل راه نمی‌دهد، زیرا در این دوران او بر آن بود که نقد دین باید با نقد سیاست همراه شود. در نامه‌ای به آرنولد روگه (سپتامبر ۱۸۴۳) نوشت: «همان‌گونه که دین چکیده پیکارهای نظری بشر است، دولت سیاسی نیز چکیده مبارزات عملی اوست (...). همه هدف ما، چنان‌که در نقد فوئرباخ از دین دیده می‌شود، دادن شکلی انسانی و آگاه به مسائل دینی و سیاسی است»^[۲۵].

مسائل سیاسی دلمشغولی اصلی مارکس در سالهای پر جنب و جوش ۱۸۴۲-۱۸۴۴ بود. در این عرصه نیز مارکس روش و مفاهیم بنیادی را از فوئرباخ وام گرفت. ردپای این وام‌گیری را در نوشته‌های نظری این دوره مارکس که عبارت‌اند از نقد فلسفه دولت (حقوق سیاسی) هگل (تأبستان

۱۸۴۳)، درباره مسئله یهود (پاییز ۱۸۴۳) و درآمدی بر نقد فلسفه حق هگل (دسامبر ۱۸۴۳ - ژانویه ۱۸۴۴)، به روشنی بازمی‌یابیم. اما پیش از پرداختن به این نوشته‌ها باید به فعالیتهای روزنامه‌نگاری مارکس اشاره کنیم که تأثیر مهمی در تکوین اندیشه‌های او داشتند.

۲. روزنامه راین و مبارزه با سانسور

مارکس پس از اخذ دکترای فلسفه در سال ۱۸۴۱، به ترییر، زادگاهش بازگشت. کارزار پر دامنۀ مقامات دولت بر ضد روشنفکران نواندیش که با پاکسازی هگلیان جوان از دانشگاهها همراه بود و به بیکاری برونو بائر که در این دوره از دوستان نزدیک مارکس محسوب می‌شد، انجامید، سبب شد که او فکر تدریس در دانشگاه را رها کند. مارکس پس از مدتی به بن رفت و پایه‌یای پژوهشهای فلسفی که مهمترینشان طرح رساله‌ای درباره زیبایی‌شناسی هگل به منظور تصفیه حساب با رمانتیکها بود، به مقاله‌نویسی در نشریه‌های هگلیان جوان روی آورد [۲۷]. نخستین مقاله مارکس که به سندی درباره مقررات جدید سانسور در پروس مربوط می‌شد، در سالنامه‌های آلمانی به چاپ رسید، اما این شماره نشریه بلافاصله توقیف شد. مقاله یادشده در سال ۱۸۴۳ در آنکدوتا نشریه‌ای که روگه در سوییس تأسیس کرده بود، تجدید چاپ شد [۲۸]. مارکس همچنین سلسله مقاله‌هایی در همین زمینه در روزنامه راین منتشر ساخت. روزنامه راین در آغاز سال ۱۸۴۲ در کلن شروع به کار کرد و بیشتر همکاران آن از هگلیان جوان بودند (آدلف روتنبرگ، فریدریش انگلس، موسس هس، برونو بائر، کارل کوپن). مارکس اندک زمانی پس از آغاز همکاری با روزنامه راین، به سردبیری آن برگزیده شد و در فاصله اکتبر ۱۸۴۲ تا مارس ۱۸۴۳ که روزنامه راین توقیف شد، سرپرستی آن را به عهده داشت [۲۹].

نگاهی به نخستین مقاله‌های مارکس دو نکته را در زمینه تحول فکری او آشکار می‌کند. نخست اینکه، مارکس در مقاله‌های خود ضمن محکوم کردن سانسور و دفاع از آزادی مطبوعات به مسائل کلیدی چون سرشت دولت و یا بنیاد نظری آزادی نیز بی‌توجه نبوده است. در نامه‌ای به روگه (۵ مارس ۱۸۴۲) نوشت: «مقاله دیگری که قصد داشتیم به سالنامه‌های آلمانی بدهم نقدی است از حقوق طبیعی هگل در رابطه با قانون اساسی داخلی. لب کلام آن حمله‌ای است به سلطنت مشروطه، پدیده دورویه‌ای که هر رویه آن مخالف دیگری عمل کرده و یکدیگر را ختنی می‌کنند» [۲۰]. نکته دوم این است که درگیر شدن مارکس در مباحث مشخص اجتماعی منجر به گسترش افق دید او شد. درست است که روزنامه‌نگاری در کار نگارش طرح‌های فلسفی مارکس وقفه انداخت، اما در نهایت، حضور در آوردگاه بیکارهای سیاسی و اجتماعی تحول اندیشه فلسفی او را شتاب بیشتری بخشید. مارکس سالها بعد در پیشگفتار درآمدی بر نقد اقتصاد سیاسی مقاله‌های خود در روزنامه این را نخستین گام‌هایش به سوی سوسیالیسم خواند [۲۱].

مارکس در مقاله‌های خود سانسور را «نقد رسمی» تعریف کرد [۲۲] و پیامدهای فرهنگ‌ستیزانه سانسور را که به یکرنگی عقیدتی می‌انجامد، به باد انتقاد گرفت و نوشت: «تنوع مسحورکننده و غنای بی‌حد و حصر طبیعت را ستایش می‌کنید. از گل سرخ نمی‌خواهید که بوی بنفشه بدهد. حال، چگونه می‌خواهید که غنیت‌ترین پدیده ممکن، یعنی روح، فقط به یک شکل وجود داشته باشد؟ طنزنویس‌ام اما قانون دستور می‌دهد که مطالب جدی و عبوس بنویسم، جسورم، اما قانون دستور می‌دهد که لحنی خاضعانه اختیار کنم. خاکستری بر روی خاکستری، این است رنگ مجاز آزادی» [۲۳]. صرف‌نظر از محکومیت سانسور از دیدگاهی اخلاقی، مارکس در چارچوب وازگان هگلی نشان می‌دهد که سانسور با سرشت دولت ناهمساز است. وجود مطبوعات آزاد به عقیده وی شرط ضروری انطباق دولت با مفهوم خود است. مطبوعات آزاد تجسم فرهنگ و پیوند اخلاقی میان فرد و دولت و

آیینۀ معنوی روح مردم‌اند [۳۴]. مارکس در مقاله‌های خود میان حقوق واقعی و دولت واقعی یعنی حقوق و دولتی که با مفاهیم خود منطبق هستند و قوانین و نهادهایی که فقط ارزش صوری دارند، تمایز قائل شد. این تمایز خاستگاه روشن هگلی دارد، زیرا به عقیدهٔ هگل حق و دولت، هر آینه تحقق آزادی نباشند، با مفهوم و یا ذات دولت و حق در تناقض می‌افتند و به همین دلیل نیز دیگر نمی‌توان آنها را حق و یا دولت واقعی تلقی کرد، حتی اگر با پشتیبانی قهر، سیادت خود را اعمال کنند. از همین رو، به گفتهٔ مارکس: «سانسور و بردگی را هرگز نمی‌توان قانونی کرد، حتی اگر هزار بار هم به صورت مادهٔ قانون تصویب شوند» [۳۵]، زیرا: «آزادی چنان برای انسانها حیاتی است که حتی دشمنان [آزادی] نیز در عین مبارزه با آن به این حقیقت واقف‌اند» [۳۶]. به گمان مارکس، سانسور مطبوعات در نهایت به زیان خود دولت تمام می‌شود، زیرا سانسور سبب می‌شود که حکومت فقط صدای خود را بشنود و از آنچه در ذهن و روان مردم می‌گذرد، بی‌خبر بماند. مارکس گذشته از مقاله‌هایی که در دفاع از آزادی مطبوعات نوشت به مسائل مشخص اجتماعی نیز توجه داشت. برای نمونه، می‌توان به دو مقالهٔ او دربارهٔ طرح قانون طلاق، پنج مقاله دربارهٔ قانون مربوط به دزدی چوب و یا نوشته‌هایی که دربارهٔ وضعیت دهقانان درهٔ رود موزل در روزنامهٔ راین به چاپ رساند، اشاره کرد. مجلس قانونگذاری راین، با تصویب قانونی دربارهٔ دزدی چوب حق عرفی و دیرینهٔ دهقانان را که به آنان اجازه می‌داد درختان و چوبهای خشک جنگلی را برای استفادهٔ شخصی خود جمع کنند، لغو کرد. بدین ترتیب، آنچه تا دیروز حق دهقانان بود یکباره به جرم تبدیل شد. مارکس در مقاله‌های خود از حقوق عرفی دهقانان دفاع کرد و هشدار داد که مجلس با تصویب این قانون، قدرت و اعتبار دولت را تضعیف می‌کند، زیرا بدین ترتیب دولت را به صورت افزاری در خدمت منافع خصوصی زمینداران درمی‌آورد، حال آنکه دولت باید مدافع منافع عمومی جامعه باشد [۳۷]. روزنامهٔ راین از توجه به بحثهای ایدئولوژیک نیز غافل نبود. برای

مثال می‌توان از مقاله مارکس با عنوان مانیفست فلسفی مکتب تاریخی حقوق یاد کرد که در آن کتاب حقوق طبیعی نوشته گوستاو هوگو بنیادگذار این مکتب را به باد انتقاد گرفت [۳۸]. مکتب تاریخی حقوق به همراه رمانتیسم و مسیحیت ارکان ایدئولوژی رسمی دولت خودکامه پروس را تشکیل می‌دادند.

مارکس در دوران سردبیری روزنامه داین کوشید پیشروترین و روشن‌اندیش‌ترین عناصر جامعه آلمان را در جنبشی وسیع بر ضد سلطنت واپس‌گرای پروس متحد سازد. به نوشته او هدف این نشریه «برگرداندن نگاههایی که اغلب به فرانسه خیره شده‌اند و برانگیختن لیبرالیسم آلمانی به جای لیبرالیسم فرانسوی است» [۳۹]. تمایل مارکس به گرد آوردن همه عناصر ترقی‌خواه، و تمرکز همه نیروهای آزادی‌خواه در مبارزه با سلطنت مطلقه سبب درگیری او با هگلیان جوان مقیم برلن و به ویژه برونو بائر و گروه موسوم به «آزادان» شد. مارکس که راه و رسم جنجال‌آفرین و درشت‌گوییهای ما-و یارانش را موجب انحراف افکار از مبارزه عملی با استبداد می‌دانست، در بحثهای درونی هگلیان جوان جانب روگه و هر وگ را گرفت و در روزنامه داین به طور رسمی «رمانتیسم سیاسی و کیش سودایی نابغه‌پرستی و رجزخوانیهای» پیروان بائر را محکوم کرد. به گفته مارکس تندرویهای بیجای بائر و پیروانش «امر و حزب آزادی را به مخاطره می‌افکند» [۴۰].

در سنجش‌گرهای مارکس بر رهیافتهای جناح تندرو هگلیان چپ، دو نکته شایان توجه است. نخست آنکه مارکس هگلیان جوان را به باد سرزنش می‌گیرد و می‌گوید آنها جمله‌پردازیهایی کمونیستی را چاشنی نقدهای جنجالی و نمایشی خود ساخته‌اند، حال آنکه به گمان او چنین روشی دون شأن نشریه‌ای است که به مسائل حاد اجتماعی زمانه می‌پردازد. وی همچنین نگران بود که با زیاده‌رویهای پیروان بائر روزنامه داین درگیر پیکارهای زودرس و خطرناکی شود که پیامد محتوم آن تعطیل شدن

روزنامه خواهد بود. در این دوره او هنوز دلبستگیهای کمونیستی نداشت و در بحثی که میان روزنامهٔ راین و نشریه‌ای دیگر درگرفت، مارکس اعتراف کرد که هنوز عقیدهٔ کاملاً روشنی دربارهٔ کمونیسم ندارد و وعده داد که در شماره‌های آینده به بررسی این مسئله بپردازد [۳۱].

ناپختگی سیاسی هگلیمان جوان در این واقعیت تجلی می‌یافت که آنان نقد دین و رواج خدانشناسی را محور فعالیت‌های خود قرار داده بودند و بیکار سیاسی با سلطنت استبدادی پروس و مبارزه با نهادهای فئودالی را تابع آن ساخته بودند. مارکس در نامه‌ای به روگه (۳۰ نوامبر ۱۸۴۲) از رفتار تحریک‌آمیز محفل «آزادان» که هر روز برای وی یک خروار مقاله‌های تند و آتش‌افروز اما خالی از محتوا می‌فرستند، شکوه کرد. به نوشتهٔ مارکس، این مقاله‌ها «با بی‌دقتی تهیه شده و به شکلی مبهم خدانشناسی و کمونیسم (که این آقایان هرگز دربارهٔ آن مطالعه نکرده‌اند) را به هم می‌آمیزند» [۳۲]. مارکس می‌نویسد «من به آنها توضیح دادم که به گمانم بیجا، چه می‌گویم، غیراخلاقی است که به شکلی پوشیده و پنهان جزمیات سوسیالیستی و کمونیستی، یا رهیافت جدیدی به زندگی را در گزارشی دربارهٔ تئاتر و غیره که هیچ ربطی به این مسائل ندارد، وارد کنیم و [یادآور شدم] که مایلم اگر قرار است این مسئله مورد بحث قرار گیرد، بحثی به شیوه‌ای دیگر و ژرف دربارهٔ کمونیسم داشته باشیم. پس از آن، ابراز تمایل کردم که دین از خلال وضعیت سیاسی نقد شود و نه آنکه وضعیت سیاسی از خلال دین مورد انتقاد قرار گیرد، زیرا (... دین (... هستی‌اش را نه از آسمان بلکه از زمین می‌گیرد، و به محض آنکه واقعیت پوچی را که [دین] نظریهٔ آن است نابود سازیم دین خودبه‌خود فرومی‌ریزد و بالاخره خواستیم که اگر از فلسفه حرف می‌زنیم کمتر از بر حسب «خدانشناسی و امثالهم» استفاده کنیم» [۳۳].

تحمل دستگاه سانسور به رغم زیرکی مارکس که تند و تیزترین انتقادات را با زبانی نرم و در قالبی محترمانه و قانونی بیان می‌کرد، چند ماهی بیشتر طول نکشید و او مجبور شد در نیمهٔ مارس ۱۸۴۳ از سردبیری روزنامهٔ راین

کناره گیرد. همچنان که خود او پیش‌بینی کرده بود، حکومت به این بسنده نکرد و روزنامهٔ راین به کلی تعطیل شد. مارکس در نامه‌ای به روگه (ژانویهٔ ۱۸۴۳) هنگامی که دیگر مشخص بود امیدی به ادامهٔ انتشار روزنامه نیست، نوشت: «... دیگر از دورویی، بلاهت، اقتدار خشن، از اطاعت، کرنش کردن، عقب‌نشینی و کلنجار رفتن با کلمات به جان آمده‌ام (...). در آلمان دیگر امکان هیچ کاری نیست، اینجا خودمان را هم تحریف می‌کنیم» [۲۴].

۳. دست‌نوشتهٔ کروزناخ: نقد فلسفهٔ دولت هگل

پس از آنکه دستگاه سانسور دولت پروس، مارکس را از دغدغهٔ کار روزمرهٔ روزنامه‌نگاری آزاد ساخت، وی به خلوت «اطاق کار خود» بازگشت و به فکر بررسی نظریهٔ سیاسی هگل افتاد. فکر نقد همه‌جانبهٔ فلسفهٔ هگل و نظریهٔ دولت او از مدت‌ها پیش ذهن مارکس را به خود مشغول می‌داشت و در نامه‌ای به روگه (مارس ۱۸۴۲) از طرح خود برای نقد فلسفهٔ دولت هگل و به ویژه، نقد سلطنت مشروطه سخن گفته بود. در نامهٔ دیگری به روگه در همان زمان می‌گوید طرح مطلب با لحن نفخ‌صور واپسین داوری، کتاب دین‌ستیزانهٔ بائر، کارآمد نیست [۲۵]. مارکس تابستان ۱۸۴۳ را در کروزناخ در منزل بارن فن وستفالن، پدر همسرش گذراند و یکسره به بررسی و بازاندیشی عناصر فلسفهٔ حق هگل پرداخت. حاصل این غوررسیها رساله‌ای است با عنوان نقد فلسفهٔ دولت (حقوق سیاسی) هگل یا دست‌نوشتهٔ کروزناخ که در زمان حیات مارکس منتشر نشد و نخستین بار در سال ۱۹۲۷ در شوروی به چاپ رسید. آنچه از این دست‌نوشته باقی مانده، بررسی مارکس از رهیافت هگل به دولت در بندهای ۲۶۱ تا ۳۱۳ عناصر فلسفهٔ حق است. هگل در این بندها سه پایهٔ اخلاق عینی، یعنی خانواده، جامعهٔ مدنی و دولت را بررسی کرده است [۲۶]. انگلس سالها بعد دربارهٔ اهمیت این نقد مارکس نوشت: «مارکس با حرکت از فلسفهٔ حق هگل دریافت قلمرویی که باید در آن کلید تکامل تاریخی جامعهٔ بشری را

جست و جو کرد نه دولت که هگل آن را چون «تارک بنا» معرفی می‌کند، بلکه جامعه مدنی است که هگل آن را به شیوه‌ای تند و تیز برمی‌رسد» [۲۷]. به سخن دیگر، به گمان مارکس، گذر از جامعه مدنی به دولت و چفت و بست جامعه مدنی به دولت مسئله بنیادی نظریه سیاسی هگل است که به شیوه‌ای درست حل نشده است. اما پیش از پرداختن به سنجش‌گرهای مارکس باید به بحث هگل در این زمینه اشاره کنیم [۲۸].

تعریف هگل از جامعه مدنی هم بر ضد رهیافت لیبرال انگلیسی - آمریکایی (فرگوسن، هیوم، استیوارت و اسمیت) و هم در تقابل با نظریه‌های اندام‌وارانگار (organiciste) دولت بود که ریشه در جنبش رمانتیک و جریان واپسگرایی مکتب تاریخی حقوق داشتند [۲۹]. به عقیده هگل، دولت دو «مرحله» یعنی خانواده و جامعه مدنی را به یکدیگر می‌پیوندد و از آنها درمی‌گذرد. خانواده، نمودار نخستین مرحله پیدایی صورت معقول (der Begriff/Notion) است و آن مرحله، کلیتی است که هیچ اختلافی در آن راه ندارد. سپس، با ظهور جزئیت، جامعه مدنی پدید می‌آید و کلیت ناپدید می‌شود [۳۰]. جامعه مدنی اجتماع اشخاصی است که همگی جویای مقاصد خویشند و به برکت دستیاری با هم به آن مقاصد می‌رسند. هگل با هوشمندی ظهور جامعه مدنی را چون پیامد ویژه تمدن صنعتی دریافته بود [۳۱]. جامعه مدرن بورژوازی برخلاف جوامع گذشته میان خود و دولت فاصله افکنده و بدین سان، پهنه‌ای خودسامان پدید آورده که یکسره مبتنی بر روابط خصوصی است. این پهنه خودسامان جامعه مدنی نام دارد و فرد در آن برخلاف دولت‌شهرهای باستان، خودکامگیهای خاوری و جوامع سنتی، دیگر «سایه‌ای غیر واقعی» نیست، بلکه در تمام عرصه‌ها حق ابراز وجود دارد [۳۲].

به گمان هگل، جامعه مدنی به گونه‌ای شکل گرفته که در آن نیازهای ویژه به «هدف غایی خویش» تبدیل شده‌اند و از همین رو وی از «نظام نیازها» سخن می‌گوید [۳۳]. افراد بر حسب نیازهای خود با یکدیگر وارد

ارتباط می‌شوند و از این بازی متقاطع گوناگونی نیازها و تقسیم کار، شبکهٔ بفرنج پیوندهایی که آدمیان را به یکدیگر مرتبط می‌کند، پدید می‌آید. «در جامعهٔ مدنی هر فردی هدف غایی خویش است و به چیزهای دیگر توجهی ندارد. اما در عین حال نمی‌تواند بدون رابطه با دیگران به هدفهای خود برسد. این دیگران ابزار رسیدن [شخص] ویژه به هدفهایش هستند» (بند ۱۸۲) [۵۲].

به عبارت دیگر «هدفهای خودخواهانه، در تحقق خود (...) چنان نظامی از وابستگیهای متقابل همه جانبه برقرار می‌کنند، که معیشت و بهروزی فرد و وجود بر حق او با معیشت، بهروزی و حقوق همگان در هم آمیخته و به این امور وابسته است» (بند ۱۸۳) [۵۵]. پیدایی این وابستگیهای متقابل همه جانبه که هگل از آنها سخن می‌گوید، یادآور «دست نامرئی» آدام اسمیت و نظریهٔ اقتصاد سیاسی کلاسیک است. بر اساس رهیافت لیبرالیسم کلاسیک، ساز و کارهای اقتصادی خودبه خود، بر اساس تعقیب نفع خصوصی و هدفهای خاص، نفع عمومی را پدید می‌آورند. هگل که از خوانندگان پروپاقرص آثار آدام اسمیت و ریکاردو بود، اقتصاد سیاسی را دانشی خواند که «مایهٔ آبرو و اعتبار تفکر است، زیرا قوانینی را کشف می‌کند که بر انبوهی از رویدادهای اجتماعی حاکم است. منظرهٔ جذابی است دیدن اینکه چگونه تمامی این به هم پیوستگیها بر همدیگر بازتاب دارند (...)

از آنجا که در ظاهر همه چیز وابسته به ارادهٔ خودسرانهٔ فرد است، این شبکهٔ کنشها که در نگاه نخست باور نکردنی می‌نماید، شایان توجه ویژه‌ای است. این شبکه به منظومهٔ سیاره‌هایی می‌ماند که در چشم ما چیزی جز حرکاتی بی‌نظم نمی‌آیند، ولی می‌توانیم قوانین حاکم بر آن را بشناسیم» (بند ۱۸۹) [۵۶]. به باور هگل، تعقیب هدفهای فردی مغایر با دیدگاه «کلیت» نیست و جامعهٔ مدنی رانمی‌توان به روابط قدرت، رویارویی خشن آدمیان با یکدیگر و در یک کلام، اصل انسان چون گرگ انسان فروکاست.

هگل به رغم سخنانی که در باب «مزایا و محاسن» اقتصاد سیاسی کلاسیک گفته، با تزه‌های بنیادی آن همدستان نیست، و «دست نامرئی»

اسمیت را «قدرتی بیگانه» می‌خواند که «انسان به آن وابسته است بدون آنکه بتواند بر آن تأثیر بگذارد. (...). قدرتی ناشناختنی و نامرئی و غیرقابل نظارت (...). سرنوشتی ناآگاه و کور» [۱۵۷]. از دید هگل، جامعه مدنی پهنه هرج و مرج محض نیست، اما حالت مطلوب جامعه هم نیست. زیرا در جامعه مدنی آشتی جزئی با کلیت به شکلی «غیرمستقیم» و «ناآگاه» و «نامشهود» تحقق می‌پذیرد. جامعه مدنی، «حالت برونی-حالت ضرورت» است و به مرحله «فهم» (Verstand) تعلق دارد [۱۵۸]. «حالت ضرورت» که با «حالت طبیعت» یکسان است بر بنیاد قوانین استوار نیست. در برابر آن «حالت عقل» (Vernunft) یا «حالت آزادی» است که بر بنیاد یگانگی اخلاقی استوار است و وظیفه آدمیان این است که حالت آزادی و عقل را به جای حالت ضرورت و فهم بنشانند. جامعه مدنی «زمینه پیدایی و استقرار دولت مبتنی بر عقل» را فراهم می‌آورد. به گمان هگل، جامعه مبتنی بر عقل جامعه‌ای است که به یگانگی آگاهانه جزئی و کلیت دست یافته باشد و دولت نماینده این یگانگی است. تفاوت عمده میان جامعه مدنی و دولت آن است که در اولی، فرد تنها غایت خویش است و بدین جهت، غایتش جزئی است، حال آنکه در دومی، فرد برای دولت که غایتی برتر است، می‌زید و بدین ترتیب غایتش کلی است. در جامعه مدنی، کلیت و جزئی از هم جدا افتاده‌اند، در دولت، جزئی و کلی با هم سازش کامل می‌یابند. دولت هم نهاد (سنتر) کلیت خانواده و جزئیات جامعه مدنی است. هگل دولت را چنین تعریف کرده است: «دولت فعلیت ایده اخلاق است — روح اخلاق است — در مقام اراده گوهری (...). که خود را می‌شناسد و آنچه را می‌شناسد (...). به اجرا می‌گذارد. وجود بی‌واسطه دولت از عرف است و وجود باواسطه آن از خودآگاهی فرد، از معرفت و از فعالیت اوست، همان گونه که فرد، آزادی گوهری خود را (...). از دولت دارد» (بند ۲۵۷) [۱۵۹]. پس دولت برای فرد قطبی بیگانه نیست که باید تعهدات خود را در قبال آن انجام دهد، در برابر آن سر تعظیم فرود آورد، و در عین حال حق داشته

باشد بر آن بشورد. بلکه بر عکس، به عقیده هگل، دولت ذات فرد و موضوع فعالیت اوست و فرد آزادی گوهری خود را از برکت سر دولت دارد [۴۰].

آماج سنجشگریهای مارکس بر فلسفه حق هگل چفت و بست مفهومی آن است. بنیاد این سنجشگریها بر ایده وارونه‌سازی (renversement) استوار است که مارکس از فوئرباخ وام گرفت. در آغاز سال ۱۸۴۳، تزه‌ای موقت برای اصلاح فلسفه، نوشته فوئرباخ در نشریه آنکدوتای روگه انتشار یافت. فوئرباخ در این تزه‌ها اعلام کرد: «رابطه واقعی اندیشه با وجود به این شرح است: وجود — موضوع، اندیشه — محمول. اندیشه از وجود نشأت می‌گیرد نه وجود از اندیشه» [۴۱]. به گفته فوئرباخ، در فلسفه هگل جای موضوع و محمول (sujet-prédicat) وارونه شده‌اند. پس کافی است این رابطه وارونه را واژگونه کنیم تا هر یک سر جای واقعی خود قرار گیرند. مارکس درست عین همین روش را در مورد رابطه جامعه مدنی و دولت به کار می‌برد. هگل چنان که گفتیم به تقدم دولت بر جامعه مدنی اعتقاد داشت، زیرا می‌پنداشت که دولت به گونه‌ای بسامانتر پاسخ‌گوی نیاز سازمان‌دهی معقول جامعه است. مارکس درست عکس این نظر را پیش می‌نهد: «خانواده و جامعه مدنی پیش فرضهای دولت هستند»، زیرا انسانهای واقعی به خانواده و جامعه مدنی تعلق دارند که «محیط» فعالیت روزمره آنها هستند [۴۲]. هگل نظم اشیاء را وارونه کرده و بدین ترتیب، انسانهای زنده و مشخص یعنی سوژه‌های واقعی به محمول ذاتی «رازگونه» تبدیل شده‌اند. به گفته مارکس: «همان طور که دین انسان را نمی‌آفریند، بلکه برعکس انسان دین را می‌آفریند، قانون اساسی نیز مردم را پدید نمی‌آورد و این مردم‌اند که قانون اساسی را پدید می‌آورند» [۴۳]. مارکس با این نظر هگل که دولت را مستقل از انسانهای واقعی تشکیل‌دهنده آن می‌دانست، مخالف بود. به گمان وی، هگل کارکردهای دولت را به شکلی مجرد در نظر می‌گیرد و به اشخاص واقعی و مشخص نقشی درست برعکس نقش واقعی‌شان واگذار می‌کند. هگل تکامل تاریخی واقعی را به تکامل اندیشه‌ها فرومی‌کاهد و بر اساس

ضرورت منطقی، ایده‌ای را از ایده دیگر، مفهومی را از مفهوم دیگر بیرون می‌کشد. به گمان مارکس، دیالکتیک هگل به سبب ایدآلیسم او به «رازپردازی منطقی» تبدیل می‌شود [۶۲]. گفتنی است که مارکس با رد بینش هگل، وجود عقلانیت در تاریخ را انکار نمی‌کند [۶۵]، اما به عقیده او، این عقلانیت ترجمان یا بازتاب تحول مفاهیم مجرد نیست، بلکه عقلانیتی است که از سرشت ویژه واقعیت‌های مشخص مورد بحث یعنی خانواده، جامعه و دولت ناشی می‌شود. بر همین بنیاد، مارکس می‌گوید دموکراسی، حقیقت بنیادی و عقلانی سیاست است [۶۶] و قانون اساسی فقط وقتی که دموکراتیک باشد با عقلانیت دمساز است: «دموکراسی معمای حل‌شده همه قانون‌های اساسی است» [۶۷].

تا اینجا دیدیم که مارکس نظم پدیده‌ها را آن طور که هگل تنظیم کرده، واژگونه می‌کند بدون آنکه درباره سرشت دموکراسی و رهیافت خود به حاکمیت مردم سخنی بگوید. او فقط به این بسنده می‌کند که دولت را لفظی مجرد بخواند و مردم را لفظی مشخص. اکنون باید دید هگل درباره تقابل میان حاکمیت مردم از سویی، و حاکمیت پادشاه از سوی دیگر، چه می‌گوید.

اما اصطلاح «حاکمیت مردم» به آن معنای رایجی که کاربرد آن در روزگار اخیر آغاز شده، به چیزی مخالف با حاکمیت پادشاه اشاره می‌کند. حاکمیت مردم، در این معنای مخالف، اندیشه گنگی است که بر بنیاد بازنمایی‌های آشفته‌ای از [مفهوم] مردم استوار است. مردم بدون پادشاه خود (...) توده‌ای بی‌شکل خواهند بود. توده بی‌شکل دیگر دولت نیست و هیچ یک از تعیناتی که فقط در کلی سامان یافته در خود با آن برخورد می‌کنیم (مانند حاکمیت، حکومت، دادگاه، مقامات عمومی، طبقات و مانند اینها) در آن وجود ندارد (بند ۲۷۹) [۶۸].

اشکال اساسی دموکراسی به عقیده هگل این است که قدرت را اتمیزه می‌کند. هگل در مقابل، خواستار یگانگی انداموار و هماهنگ دولت بود.

هگل رهیافت اتمیستی و مجردی را که «مدعی است قدرت باید به شمار هر چه بیشتری از افراد متکی باشد» به شدت ملامت کرده و می‌گوید این شمار هر چه بیشتر یا عوام‌الناس، توده بی‌شکلی هستند که حرکات و اعمالشان ابتدایی، نابخردانه، وحشیانه و هراس‌انگیز است [۶۹]. در عوض به نظر مارکس، دموکراسی نظامی است که در آن همه عناصر جامعه در امور دولت مشارکت می‌ورزند و در کلیت دولت سهیم می‌شوند. در دموکراسی هر فرد جزئی از کل است و کل تعیین‌کننده فرد است. بدین ترتیب، فقط در دموکراسی است که سنتر میان جزئیت و کلیت تأمین می‌شود. بر همین اساس، مارکس بر سلطنت سخت می‌تازد و می‌گوید: «در دموکراسی، هیچ یک از عناصر اهمیتی بیشتر از آنچه به راستی سهم اوست، ندارد. هر فرد واقعاً عنصری از خلق (دموس) بزرگ است. در سلطنت یک جزء [پادشاه] تعیین‌کننده خصلت کل است. (... دموکراسی نوع (genre) قانون اساسی است، سلطنت جنس (espece)، و آن هم جنس بد آن است. دموکراسی هم شکل و هم محتواست. سلطنت در اصل، نباید چیزی بیشتر از شکل باشد، اما [شکلی است] که محتوا را تباه می‌کند» [۷۰].

با فهم این واقعیت که دموکراسی بنیاد عقلانی سیاست است، درک و تبیین دولتهای روزگاران گذشته ممکن می‌شود. مارکس با مقایسه دولت مدرن و دولت در سده‌های میانه رهیافت هگل را به یاد سرزنش می‌گیرد. در روزگار جدید، با جدایی جامعه مدنی از دولت، میان زندگی خصوصی - فردی و زندگی عمومی - جمعی جدایی افتاده است. هگل می‌کوشد شکاف میان جامعه مدنی و دولت را به یاری میانجیهایی چون اصناف (corporation) و مراتب (états) پر کند [۷۱]. مارکس با بررسی تاریخ باختر، سه شکل بنیادی جامعه را از یکدیگر متمایز می‌کند. در جهان باستان، کار بر دوش بردگان بود که نه فقط از مشارکت در زندگی سیاسی محروم بودند، بلکه حق شرکت در زندگی مدنی را نیز نداشتند. در سده‌های میانه، وضع به گونه‌ای دیگر شد و هر فرد بر حسب پیشه و جایگاه خود به عضویت

صنفي درآمد. در جامعه مدرن، ادغام فرد در نظام صنفی برخلاف سرشت دولت است، زیرا نظام اصناف و مراتب، «انسان» را از «وجود کلی‌اش» جدا می‌کند و او را به مرتبه حیوانی فرو می‌کاهد. از همین رو به گفته مارکس، «سده‌های میانه، تاریخ حیوانی انسانیت، جانورشناسی اوست» [۱۷۱]. منظور مارکس از این سخنان گنگ این است که در سده‌های میانه انسانها از طریق نظام مراتب و اصناف که خود وابسته به سرشت کار و پیشه‌شان بود، در کلیت دولت شرکت می‌کردند. به سخن دیگر، از آنجا که عنصری طبیعی و در عین حال تصادفی، یعنی پیشه آنها، وسیله دستیابی‌شان به کلیت دولت بود، پیوندشان با دولت، سرشتی غیرانسانی یا حیوانی داشت. اما «در روزگار جدید، تمدن اشتباهی عکس این را مرتکب شده است» [۱۷۲] و وجود شخصی انسان را چون وجودی یکسره خارجی و مادی از وجود نوعی او جدا کرده است. جدایی میان انسان خصوصی، عضو جامعه مدنی و انسان عمومی، شهروند، پیامد این فرایند است. مارکس نظام اصناف، به مثابه میانجی فرد با جامعه مدنی و جامعه مدنی با دولت را رد می‌کند، زیرا منطق این نظام را با عقلانیت دولت مدرن دمساز نمی‌داند [۱۷۳].

به گفته مارکس، فلسفه هگل بارزترین نمونه توهمی است که دولت را مترادف با خیر عمومی می‌انگارد و چنان وانمود می‌سازد که گویا خیر عمومی با نیازها و منافع انسانهای مشخص کاملاً بیگانه است. هگل تصور می‌کرد که روح دولت در وجدان کارگزاران آن (دیوانسالاران) تجلی یافته است. به سخن دیگر، دیوانسالاری دستگاهی است که اعضای آن منافع عمومی جامعه را بر منافع جزئی و خودخواهانه قشرهای مختلف اجتماعی و اصناف گوناگون ترجیح می‌دهند [۱۷۴]. به گمان مارکس، این دعاوی همه خیالبافی و پندار است. آموزه هگلی دولت، در نهایت، ایدئولوژی دیوانسالاری پروس است که خود را تجسم آرمانی خیر عمومی وانمود می‌سازد و می‌خواهد دیگران را نیز به برکت گنده‌گوییهای از این دست به رسالت خود متقاعد سازد. مارکس در بخشی از نقد فلسفه دولت (حقوق

سیاسی) هگل که به دیوانسالاری اختصاص داده این خدمتگزاران «جدا از مردم» را به باد انتقاد گرفته است [۱۷۶].

در حکومت‌های استبدادی، یگانگی جامعه امر همگان نیست. هستی معنوی جامعه یعنی آگاهی و اراده آن به مالکیت خصوصی دیوانسالاران درمی‌آید. در این نظامها، دیوانسالاری وظیفه نمایش و دفاع از «معنویت دولت» در برابر مادیت حاکم بر جامعه مدنی را بر عهده دارد. (در واژگان مارکس در این دوره مادی و معنوی معنایی مخالف با آنچه بعدها مارکس از این واژه‌ها مراد می‌کرد، دارند. در این دوره منظور مارکس از مادی هر آن چیزی است که بی‌کنش و بی‌جنبش از خود باشد حال آنکه روح مظهر خودسامانی و جنبش است) [۱۷۷]. به گفته مارکس، دیوانسالاری لاف می‌زند که معرفت و کاردانی را در انحصار خود دارد اما این معرفت صوری، میان‌تهی و ضدروح است. بنیاد علم، وجود وجدان آزاد است حال آنکه «علم دیوانسالارانه بر اقتدار تکیه می‌زند». روح، آزادی و خودانگیختگی است اما روح دیوانسالارانه مبتنی بر «یکنواختی مکانیکی»، «بت‌پرستی اقتدار» و «اطاعت بی‌کنش» است [۱۷۸]. از آنجا که دیوانسالاری گمان می‌کند بر همه چیز آگاه است، می‌خواهد همه کار را خود انجام دهد، همه چیز را منظم و به قاعده سازد و بدین ترتیب «اراده را به مرتبه علت نخستین برمی‌کشد» [۱۷۹]. به گفته مارکس، رهیافت دیوانسالارانه مبتنی بر بینشی یسوعی (ژزویت) مآب است، یعنی جامعه را چون ماده‌ای لخت می‌انگارد که می‌توان آن را به شکل دلخواه درآورد [۱۸۰].

ریشه این بیگانگی که در آن زندگی چون پدیده‌ای بی‌جان چهره می‌نماید را باید در جدایی بین منافع جزئی و نفع عمومی در جامعه مدرن جست. درست همان طور که در از خود بیگانگی دینی انسان وجود نوعی‌اش را از وجود فردی‌اش جدا می‌کند و نیروهای نوعی‌اش را به جهانی خیالی فرامی‌افکند، در جامعه مدرن بورژوازی نیز از خود بیگانگی سیاسی به شکل جدایی جامعه مدنی و دولت، انسان و شهروند چهره می‌نماید. از همین رو

به عقیده مارکس، حذف دیوانسالاری فقط وقتی ممکن است که «نفع کلی واقعاً به نفع جزئی و نفع جزئی واقعاً به نفع کلی تبدیل شود»^[۸۱]. این تبدیل و تبدل فقط در دموکراسی که بازنماینده «یگانگی راستین جزئیت و کلیت است»، تحقق می‌یابد.

پرسی که در اینجا مطرح می‌شود و برای درک و تفسیر اندیشه مارکس اهمیت اساسی دارد، این است که مراد وی از دموکراسی چیست؟ آیا مارکس با واژگونه ساختن نظم پدیده‌ها در اندیشه هگل و تأکید بر مردم، حاکمیت مردم، انسان واقعی و مشخص و دموکراسی به راستی از اندیشه هگل فاصله گرفته است؟ برخی از مفسران، نویسنده دست‌نوشته کروناخ را دموکراتی راستین دانسته‌اند که اندیشه‌هایش با مارکس نظریه پرداز دیکتاتوری پرولتاریا هیچ وجه اشتراکی ندارد.

بررسی موشکافانه نوشته مارکس، همچنان که گی‌هارشر، از مفسران ژرف‌نگر اندیشه‌های او خاطرنشان ساخته، حکایت از آن دارد که مارکس در عین واژگون‌سازی نظم هگلی، علائم مثبت و منفی در تقابلهای هگل را عوض می‌کند و از همین رو به رغم وارونه کردن ترتیب مفاهیم به نتایجی مشابه هگل می‌رسد. مارکس با آنکه تفسیر هگل درباره رابطه دولت با جامعه مدنی را تقدیم می‌کند به هیچ وجه رهایی جامعه مدنی از سیادت برشونده (transcendental) دولت را توصیه نمی‌کند. از دید او نیز تمیزه شدن قدرت در چارچوب جامعه‌ای هماهنگ و بسامان که با خود به آشتی رسیده، سرشتی منفی دارد و این درست عین باور هگل است. سرزنش مارکس بر هگل آن نیست که چرا او می‌خواست بازی آزاد «جزئیتها» و «منافع خودخواهانه» را به شکلی که در جامعه مدنی رخ می‌نماید محدود سازد، بلکه این است که چرا به اندازه کافی بر ضرورت محدود کردن این بازی تأکید نورزیده است^[۸۲].

ژرفترین نکته نزد هگل این است که او جدایی جامعه مدنی و جامعه سیاسی را چون نوعی تضاد تلقی می‌کند. اما اشتباه او این است که به

این راه حل ظاهری بسنده می‌کند و این ظاهر را به جای امر [واقعی] جا می‌زند [۸۳].

مارکس مسئله را به شکل دیگری می‌دید. به عقیده او، دولت هگل نه فقط قادر نیست بر نفاق حاکم بر جامعه مدنی فائق آید بلکه کاملاً بر عکس تقسیم جامعه را دوچندان می‌کند، زیرا هگل بر فراز جامعه مدنی جامعه‌ای دیگر، جامعه سیاسی یا دولت آفریده که در آن «کلیت»، ذات و هدف غایی فعالیت تلقی می‌شود. این دو جامعه (مدنی و سیاسی) و دو قلمرو (نفع شخصی و نفع عمومی) با یکدیگر همزیستی دارند. این دوگانگی و همزیستی به جای آنکه جدایی و نفاق را از بین ببرد بر میزان آن می‌افزاید. به گفته مارکس، فرانسویان مدرن بر آن بودند که «در دموکراسی واقعی دولت سیاسی ناپدید می‌شود» [۸۴].

زندگی در جامعه بورژوایی آدمی را به دست کشیدن از «وجود نوعی اش»، به جدایی از «وجود اجتماعی اش» (Gemeinwesen) وامی‌دارد، هستی او را دوپاره می‌کند و انسان را به پاره‌ای از وجود خود، یعنی به فرد خودپرستی که یگانه انگیزه اش در زندگی «نفع و هوی و هوس شخصی» است، فرومی‌کاهد. وجود دولت سیاسی بر فراز سر جامعه مدنی، برخلاف آنچه هگل می‌پنداشت، قادر نیست این دوگانگی را از میان بردارد [۸۵]. دلمشغولی مارکس فقط محکوم کردن این دوپارگی در وجود انسان نیست، بلکه او هم می‌خواهد خاستگاه این پدیده را تبیین کند و هم راه غلبه بر آن را دریابد. دستیابی به یگانگی انسان به عنوان عضو جامعه مدنی و دولت از چه راه امکان‌پذیر است؟ چگونه انسان مشخص عضو جامعه مدنی که جزئیت و ویژگی اوست، می‌تواند در کلیت دولت مشارکت ورزد؟ به یاری کدام میانجیها می‌توان به ستنز انسان مشخص و جزئی جامعه مدنی و شهروند مجرد و کلی دولت دست یافت؟ مارکس در نقد فلسفه حق هگل، بر آن است که جدایی میان فرد به عنوان عضو جامعه مدنی و فرد به عنوان

شهروند، سرچشمه محدود شدن آزادی شهروندان است. به گمان وی، باید دموکراسی سیاسی که به انسانها توهم آزاد بودن می‌دهد را به پهنه جامعه مدنی و روابط اجتماعی - اقتصادی آدمیان با یکدیگر گسترش داد. فقط بدین ترتیب است که جامعه بشری به آزادی واقعی دست می‌یابد (۱۸۶۱). مارکس این پرسشها را در مسئله یهود که چند ماهی پس از نقد فلسفه دولت (حقوق سیاسی) هگل نوشته شد، و در سال ۱۸۴۴ در سالنامه‌های آلمانی - فرانسوی انتشار یافت، با روشنی بیشتری طرح کرده است. در این رساله او فقط به شرح و تبیین پدیده‌ها اکتفا نمی‌کند، بلکه برنامه خود را نیز که دیگر از افق اندیشه سیاسی - اجتماعی هگلیان جوان با صراحت درمی‌گذرد، پیش می‌نهد.

۴. درباره مسئله یهود: نقد دموکراسی «صوری»، آرمان‌رهای اجتماعی

برونو بائر در دو رساله با عنوانهای درباره مسئله یهود (۱۸۴۳) و توانایی یهودیان و مسیحیان معاصر برای دستیابی به آزادی (۱۸۴۳) به تأمل درباره مطالبات یهودیان پروس که خواستار آزادی سیاسی، برابری حقوقی و بهره‌مندی از حق شهروندی بودند، پرداخت. مارکس در مسئله یهود با نقد این دو نوشته بائر رهیافت تازه خود را درباره رهایی انسان طرح کرد و به این نتیجه رسید که رهایی انسان با کسب آزادی سیاسی تحقق نمی‌یابد و از همین رو انقلاب سیاسی را نباید شکل نهایی انقلاب پنداشت.

لب کلام بائر را می‌توان بدین ترتیب بیان کرد: خواست یهودیان آلمان برای دستیابی به آزادی سیاسی و حقوقی به دو دلیل لغو و یاوه است. نخست آنکه، دولت پروس دولتی دینی (پروتستان) است، یعنی برای پیروان کیش خاصی امتیازات ویژه‌ای قائل است، بنیاد مشروعیت آن رکنی برشونده است و حق شهروندی را برای هیچ‌کس به رسمیت نمی‌شناسد و سکنه پروس را اتباع خود، در معنای سنتی آن و نه شهروند می‌شمارد. چگونه چنین دولتی

می‌تواند برای پیروان دینی دیگر حقوقی برابر با اتباع پیرو دین حاکم قائل شود؟ دوم آنکه، تا زمانی که یهودیان از لحاظ اعتقادی یهودی باقی بمانند، چگونه می‌توانند به شهروندان مدرن دولتی غیردینی تبدیل شوند؟ یهودیان پروس حق شهروندی را از دولتی تقاضا می‌کنند که این حق را به رسمیت نمی‌شناسد، آن هم به نام باوری دینی که خود چنین اصلی را باطل می‌داند. به گمان بائر، یهودیان پروس به جای آنکه از دولت پروس تقاضای آزادی و برابری کنند باید همدوش با دیگر آزادی‌خواهان پروس در راه سرنگونی این دولت و برپایی دولتی غیردینی بکوشند و به جای تأکید بر ویژگیهای دینی خود که مایه جدایی‌شان از دیگران است با طرد اعتقادات کهن در جامعه پروس جذب و حل شوند و در یک کلام همرنگ جماعت گردند [۸۷]. بائر همچنین عقیده داشت که مسیحیان به سبب سرشت اعتقادات خود به دولت مدرن غیردینی (لایک) و مبتنی بر عقلانیت نزدیک‌ترند تا یهودیان [۸۸]. رساله دوم بائر که لحن و مضمونی آشکارا یهودستیزانه داشت، به اثبات این موضوع اختصاص یافته بود. گفتنی است که مارکس در نقد نظریه بائر به هیچ وجه یهودستیزی او را مدنظر ندارد و در بخش دوم مسئله یهود، در یهودستیزی گوی سبقت را از بائر می‌رباید [۸۹].

بائر آزادی دینی را پیش‌شرط بنیادی آزادیهای سیاسی می‌دانست و از همین رو بر آن بود که برپایی دولتی غیردینی که اختیارات کلیسا را در حوزه زندگی اجتماعی و سیاسی محدود و مهار کند، به رهایی آدمی می‌انجامد. بائر به گفته مارکس، مسائل اجتماعی را به مسائل دینی تبدیل می‌کند و به همین دلیل است که فقط گوهر دینی یهودیت را می‌بیند و «شالوده واقعی غیردینی این گوهر دینی» را در نمی‌یابد. «او با وجدان دینی چون گوهری خودسامان مبارزه می‌کند. از همین رو، آقای بائر به جای آنکه راز دین یهود را با توجه به یهودیان واقعی توضیح دهد، یهودی واقعی را بر اساس دین یهود توضیح می‌دهد» [۹۰]. به عقیده مارکس، محدودیت‌های دینی علت غایی محدودیت‌های دنیوی نیستند، بلکه فقط شکل «پدیداری» این محدودیت‌ها

هستند. اینکه دولتی از قید و بندهای سیادت دینی آزاد شود بدان معنی نیست که آدمیان نیز از این قید و بندها آزاد شده‌اند یا خواهند شد. دولت می‌تواند غیر دینی باشد اما تودهٔ انبوه شهروندان همچنان اسیر و دربند پیشداوریهای دینی باقی‌بمانند. به سخن دیگر، با تبدیل دین به امری وجدانی و خصوصی نه از خود بیگانگی دینی از بین می‌رود و نه دینداری شهروندان [۹۱]. به گفتهٔ مارکس، نمونهٔ ایالات متحد آمریکا گواه این مدعاست، زیرا در این کشور، بی‌طرفی دولت در قبال تعلقات دینی رخنه‌ای در ارکان اعتقاد همگانی به خدا پدید نیاورده است [۹۲].

مارکس بر آن بود که آزادی سیاسی به معنی تحقق بیگانگی انسان با خود نیست و به آشتی او با وجود نوعی‌اش نمی‌انجامد. دولت می‌تواند امتیازات دودمانی را لغو کند و برابری شهروندان را در برابر قانون تضمین نماید، ولی این به معنی پایان یافتن دوگانگی انسان چون فرد خصوصی که در پی منافع تنگ‌نظرانه و حقیر شخصی خویش است، و فرد عمومی (شهروند) نیست [۹۳]. به باور مارکس، دولت دموکراتیک شکل دنیوی‌شدهٔ ایدهٔ برابری در مسیحیت است. دولت دموکراتیک چنین وانمود می‌سازد که رهایی سیاسی مترادف با رهایی انسان به طور کامل و همه‌جانبه است، حال آنکه پیدایی دولت دموکراتیک به ظهور شکل تازه‌ای از بیگانگی انسان منجر شده است. در نظام قدیم که دین و دولت در هم تنیده بودند و پادشاه سایهٔ خدا بر روی زمین محسوب می‌شد، جایی برای انسان چون موجودی صاحب‌اختیار وجود نداشت و انسان، انسانیت خود را به قلمرو دین فرافکنده بود. نظام جدید یا دولت مدرن با انتقال ایدهٔ مسیحی برابری به پهنهٔ سیاسی، روحیهٔ دینی را دنیوی کرد، اما ظهور دولت سیاسی نه فقط فرد را از قید و بند دین که کهنترین شکل بیگانگی انسان با خود است، آزاد ساخت، بلکه شکل تازه‌ای از بیگانگی یعنی از خود بیگانگی سیاسی را نیز که نتیجهٔ دویاره شدن فرد در جامعهٔ مدرن است، بدان افزود. در یک کلام، به عقیدهٔ وی آزادی در مفهوم صرف سیاسی آن هرچند کم‌اهمیت و

بی‌ارزش نیست، چون تمایز میان جامعه مدنی و دولت سیاسی را از بین نمی‌برد، هرگز کامل نیست. به گفته مارکس همان‌گونه که مسیحیان در آسمان با یکدیگر برابرند و بر روی زمین نابرابر، اعضای جامعه مدرن نیز «در آسمان جهان سیاسی‌شان برابر شده‌اند و در هستی زمینی جامعه نابرابر» مانده‌اند. بنابراین، آزادی سیاسی هرچند پیشرفت بزرگی در تاریخ است اما «شکل نهایی آزادی بشر به طور کلی نیست، بلکه بازپسین شکل رهایی انسان در چارچوبهای نظم کنونی جهان است» [۹۲].

مارکس می‌گوید باثر وعده و وعیدهای انقلاب فرانسه را چون سکه نقد می‌گیرد و کسب حقوق شهروندی را چون آخرین شکل رهایی انسان تلقی می‌کند. مارکس در واقع بررسی خود را از جایی آغاز می‌کند که باثر بحث خود را به پایان رسانده بود، یعنی بنیاد دولت مدرن لائیک و مبتنی بر شهروندی، یا دولت به گونه‌ای که در نظریه‌های انقلابی-دموکراتیک و جمهوری خواهانه پایان سده هجدهم و آغاز سده نوزدهم طرح شده بود. به عقیده مارکس، اشکال چنین نظریه‌هایی درباره جامعه آن است که آنها عرصه پرتخاصم جامعه مدنی را مبنای تحلیل خود قرار می‌دهند. ارزیابی مارکس از حقوق بشر که از اصول بنیادی جامعه مدرن به شمار می‌آید و بر مبنای مفاهیمی چون آزادی، برابری، امنیت و مالکیت استوار است، می‌تواند در این زمینه روشن‌گر باشد. مارکس در مسئله یهود می‌کوشد اثبات کند که این حقوق ترجمان نیازهای جامعه مدنی هستند و بنابراین نه خودبنیادند و نه اصول کلی راهنمای ایجاد جامعه آینده به شمار می‌آیند. «پیش از هر چیز این واقعیت را می‌بینیم که این به اصطلاح حقوق بشر (...)

چیزی نیست جز حقوق اعضای جامعه مدنی، یعنی انسان خودپرست، انسان جدا شده از انسان و اجتماع» [۹۵]. مارکس سپس یک به یک این حقوق را برمی‌رسد. قانون اساسی ۱۷۹۳ فرانسه، آزادی را بدین شکل تعریف کرده است: «آزادی توانایی انسان است به اینکه آنچه را به حقوق دیگران لطمه نمی‌زند انجام دهد». مارکس در تفسیر این اصل می‌نویسد: «پس آزادی

به معنی داشتن حق انجام یا عمل کردن به همهٔ چیزهایی است که به حقوق دیگران صدمه نمی‌زند. محدوده‌ای که در چارچوب آن هرکس می‌تواند تکان بخورد بدون آنکه به دیگری لطمه بزند را قانون تعیین کرده، به همان ترتیب که [مرز] میان دو مزرعه را دیرک مشخص می‌کند. این آزادی انسانی است که چون موندادی مجزا (...) در نظر گرفته شده است» [۱۶۱]. برابری نیز، همچون آزادی، به گمان مارکس به معنی برابری موندادهای تک‌افتاده و متکی به خود است. حق بهره‌مندی از امنیت و حق مالکیت را نیز مارکس در چارچوب دفاع از منافع خصوصی و خودخواهانه تعریف می‌کند [۱۶۱] و در پایان به این نتیجه می‌رسد:

هیچ یک از این به اصطلاح حقوق بشر از انسان خودخواه، انسان چون عضوی از جامعهٔ مدنی، یعنی فردی مجزا از اجتماع (...) [که] یگانه دلمشغولی او منافع شخصی‌اش است و از تمایلات فردی پیروی می‌کند، فراتر نمی‌رود. در این حقوق بشر، انسان چون موجودی نوعی در نظر گرفته نشده، کاملاً بر عکس، زندگی نوعی (...) چون چارچوبی بیرون از فرد، چون [عامل] محدودکنندهٔ خودسامانی آغازین او، تلقی می‌شود [۱۶۸].

بدین ترتیب، مارکس بر بائر خرده می‌گیرد که به جای دولت دینی و خودکامهٔ پروس خواستار استقرار دولتی است که زیر پوشش دموکراسی در واقع وسیله‌ای است برای تحقق هدفهای خودخواهانهٔ آدمیان چون موندادهایی مجزا. با دقت بیشتر در نوشتهٔ مارکس به خویشاوندی ژرف میان اندیشهٔ او و هگل پی می‌بریم. مارکس از «دولت مبتنی بر نیاز و فهم» (Not und Verstand) سخن می‌گوید که هر دو خاستگاه هگلی دارند. هگل هرگاه از نیاز و فهم در توصیف قلمرو سیاسی سخن می‌گوید، به منظور نفی آن است. زیرا نیاز و فهم به عرصهٔ ضرورت و جزئیت تعلق دارند [۱۶۹]. شباهت سخنان هگل در عناصر فلسفهٔ حق با تحلیل مارکس در مسئلهٔ یهود دربارهٔ

حقوق بشر (آزادی، مالکیت و امنیت) شگفت‌انگیز است. هگل می‌نویسد: «اگر دولت به جای جامعه مدنی گرفته شود، و نقش آن [حفظ] امنیت و پاسداری از دارایی و آزادی شخصی فرض شود، نفع افراد، بدین لحاظ، هدفی غایی خواهد شد که [افراد] برای رسیدن به آن با هم متحد شده‌اند» (بند ۲۵۸) [۱۰۰].

اکنون باید به پرسشی بازگردیم که هنگام بررسی نقد فلسفه دولت (حقوق سیاسی) هگل طرح کردیم. پرسش این بود که آیا سنجش‌گرهای مارکس بر دموکراسی‌ستیزی هگل از انتقادهای لیبرالها بر فلسفه سیاسی هگل متمایز است؟ دیدیم که مارکس عمیقاً مخالف نظریه‌ای است که می‌گوید آزادی هر فرد در جایی تمام می‌شود که آزادی غیر آغاز می‌گردد. در این زمینه مارکس با هگل همداستان است. برای روشتر شدن مطلب باید به نقد مارکس بر نظریه قرارداد اجتماعی روسو اشاره کنیم.

مارکس در مسئله یهود به بخشی از قرارداد اجتماعی روسو اشاره می‌کند و آن را نمونه‌ای از جداافتادگی دولت سیاسی و جامعه مدنی از یکدیگر می‌داند. روسو می‌نویسد: «کسی که جرأت می‌کند اجتماعی سیاسی بنیاد نهد، باید در خود توانایی دگرگون ساختن طبیعت بشر را نیز احساس کند، یعنی بتواند فرد را که به خودی خود یک کل کامل و منفرد است به صورت جزئی از یک کل بزرگتر درآورد (...). در یک کلام، برخی از قوای [طبیعی] آدمی را از او بازستاند و قوایی به او بدهد که با سرشتش بیگانه است و او بتواند آن را بدون یاری دیگر هموعان خود به کار برد» [۱۰۱].

ناخشنودی مارکس از آن است که به عقیده روسو انسان بر حسب طبیعت خود موجودی منفرد به حساب می‌آید و جامعه، ترفندی است برای اصلاح خصلت غیراجتماعی «طبیعت» انسان. بی‌گمان میان دیدگاه روسو و نظریه لیبرالها تفاوت‌های ژرفی وجود دارد، اما مارکس به این تفاوتها بی‌توجه است، زیرا به گمان او هر دو دیدگاه از رهیافت هستی‌شناختی یکسانی ناشی می‌شوند. رهیافت یاد شده این است که انسان در حالت طبیعی، مونادی

تنها و تک‌افتاده است. پس از پذیرش این اصل، گروهی چون لیبرالها بر آن می‌شوند که باید میدان را برای مونداهای تک‌افتاده تا بیشترین حد ممکن آزاد گذاشت زیرا سامان و رفاه جامعه ناشی از بازی آزاد مونداهاست («دست نامرئی» آدام اسمیت)، حال آنکه گروهی دیگر چون روسو و دیگر نظریه پردازان قرارداد اجتماعی بر آنند که پیدایی اجتماع برای آن است که از پیامدهای زیانبار خودسری اراده‌های فردی جلوگیری کند. این دو دیدگاه اجتماعی - سیاسی و اگرچه عقیده مارکس به افق هستی‌شناختی واحدی تعلق دارند. بر اساس نظریه مارکس، انسان در واقعیت وجودی خود «موجودی نوعی» است یعنی موجودی حاصل انطباق انسان کلی بر فرد جزئی. پس «رهایی انسان هنگامی تحقق می‌یابد که انسان، نیروهای خاص خود را به عنوان نیروهای اجتماعی بشناسد و نیروی اجتماعی را از خود به شکل قدرت سیاسی جدا نکند» [۱۰۲]. رهایی واقعی نوع بشر متضمن آن است که خصلت جمعی ویژه زندگی انسانها به شیوه زندگی واقعی آنها تبدیل شود و زندگی جمعی جامعه با زندگی دولت منطبق شود. به سخن دیگر، تمایز میان جامعه مدنی و دولت از میان برخیزد و جزئیت و کلیت با هم یکی شوند. از دیدگاه فلسفی، این موضع بر اصل انسان کامل یعنی انسانی که بر دوگانگی خود غلبه کرده، استوار است. در یک کلام، هر آینه بحث بر سر نقد اندیشه‌های لیبرال، یا به سخن دقیقتر هستی‌شناسی زیربنایی این اندیشه‌ها و نیز رهیافت روسویی مبتنی بر قرارداد اجتماعی باشد، مارکس با هگل هم‌رای است. مارکس در واقع اندیشه هگل را تا آخرین حد منطقی‌اش به پیش می‌راند و خرده‌گیری او بر هگل این است که چرا در نیمه راه توقف کرده است.

در قیاس با مواضع جدید مارکس در مسئله یهود که رهایی کامل و نهایی انسان را به برکت انقلاب اجتماعی نوید می‌داد، مطالبات جمهوری خواهانه و ضدفتودال هگلیان جوان دیگر ناقص و محافظه کارانه به نظر می‌رسد. دیدگاه جدید مارکس نه فقط از مواضع هگلیان جوان بلکه از رهیافت

فوترباخ نیز که رازورزی دینی را سرچشمهٔ درماندگی و ناتوانی انسان می‌دانست فراتر می‌رود. از این به بعد، مارکس دیگر برخلاف هگلیمان جوان و فوترباخ، دین را علت اسارت اجتماعی انسان نمی‌داند. اما آنچه مارکس در مسئلهٔ یهود دربارهٔ رهایی اجتماعی انسان و از میان برخاستن دوگانگی بین زندگی خصوصی و عمومی، انسان و شهروند می‌گوید، هنوز سرشتی انتزاعی و آرمانشهری دارد. این پرسش که کدام نیروی اجتماعی قادر به تحقق این تحول شگرف در زندگی انسان است، نخستین بار در نوشتهٔ کوتاهی طرح شد با عنوان درآمدی بر نقد فلسفهٔ حق هگل که در یگانه شمارهٔ سالنامه‌های آلمانی-فرانسوی به چاپ رسید.

۵. درآمدی بر نقد فلسفهٔ حق هگل: کشف پرولتاریا و رؤیای تحقق فلسفه

سال ۱۸۴۳، برای مارکس و روشنفکران نواندیش آلمان سالی نحس بود. بحرانی ژرف و فراگیر بنیاد حکومت مطلقهٔ پروس را به لرزه درآورده بود و یگانه راهی که حکومت برای برون‌رفت از بحران پیدا کرد افزایش سخت‌گیری بر مخالفان بود. از پاییز ۱۸۴۲، اقدامات تضيیقی بر ضد مطبوعات مخالف آغاز گشت. در آغاز سال ۱۸۴۳، حکومت پروس انتشار روزنامهٔ داین را ممنوع ساخت و اندکی بعد سالنامه‌های آلمانی به سردبیری روگه نیز توقیف شد. سیاست بستن سنگها و گشودن سگها آخرین امیدهای روشنفکران نواندیش و از جمله مارکس به اینکه بتوان اوضاع را از راه اصلاحات دگرگون ساخت، بر باد داد. استبداد تصور می‌کرد با بگیری و بیندهای دامن‌گسترده دامنهٔ عمل و نفوذ مخالفان را محدود می‌کند و تسلط همه‌جانبهٔ خود را بر اوضاع تأمین می‌نماید، غافل از آنکه پیامد این سخت‌گیریه‌ها رادیکال شدن جنبش مخالفان و تنگ شدن میدان مانور حکومت است. قیام نساجان در سیزی (تابستان ۱۸۴۴) و شورشهای کلن (بهار ۱۸۴۵) پیش‌درآمدهای توفان سال ۱۸۴۸ بودند. محدود شدن آزادی بیان و انتقاد،

روشنفکران مخالف را بر سر دوراهی ماندن در آلمان و دست کشیدن از هرگونه فعالیت سیاسی (چون فوئرباخ) و پناه بردن به برج عاج نظوروزی دربارهٔ رابطهٔ روح با جهان (مانند هگلیمان جوان) و یا گسست از سنتی عمیقاً آلمانی که جسارت در پهنهٔ نظر را با عافیت‌طلبی در عرصهٔ عمل تلفیق می‌کرد، قرار داد. بدین ترتیب، شماری از مخالفان چون هاینه و اندکی پس از او مارکس راه مهاجرت در پیش گرفتند. به نظر می‌رسید که آلمان در بین‌بستی گرفتار آمده و هیچ‌کس نیز راه خروجی برای آن نمی‌شناسد (۱۰۱۲).

در اواخر اکتبر ۱۸۴۳، مارکس پس از آنکه به این نتیجه رسید که «دیگر در آلمان امکان هیچ کاری وجود ندارد» این کشور را ترک کرد و در پاریس «پایتخت جهان نو» مستقر شد (۱۰۱۴). روشن نیست که نخستین تأثرات او از دیدن پاریس چه بوده است. در عوض می‌دانیم که اندکی پیش از این سفر در نامه‌ای (۲۷ آوریل ۱۸۴۲) به روگه، کلن را که در آن زمان هفتاد هزار نفر بیشتر جمعیت نداشت و در قیاس با پاریس شهرستانی کوچک به نظر می‌رسید، شهری شلوغ و پرزرق و برق خوانده بود که برای تأملات فلسفی مناسب نیست (۱۰۱۵). مارکس در پاریس به بررسی تاریخ انقلاب فرانسه روی آورد و قصد داشت تاریخ کنوانسیون را بنویسد (۱۰۱۶). هم‌روند با پژوهشهای تاریخی به مطالعهٔ متون اقتصاد سیاسی و سوسیالیستی پرداخت و به محافل کارگران مهاجر آلمانی در پاریس که اغلب گرایشهای کمونیستی داشتند، راه یافت. بن‌بست سیاسی در آلمان و بر باد رفتن امید به اصلاحات و آشنایی با ادبیات سوسیالیستی و جنبش کارگری فرانسه و کارگران مهاجر آلمانی، زمینه‌های چرخش در اندیشهٔ مارکس و گرویدن او به رادیکالیسم سیاسی و کمونیسم که نخستین نمودهای آن را در درآمدی بر نقد فلسفهٔ حق هگل می‌یابیم، فراهم آورد.

این متن کوتاه که نثری فلسفی، لحنی عصبی و هدفی مجادله‌ای دارد عمیقاً تحت تأثیر و وامدار هگل و هاینه است و برخی از عبارات آن با گذشت زمان به جملات قصار تبدیل شده‌اند (۱۰۱۷). این نوشته بیانیه‌ای است

که در آن مارکس با صراحت از گذار خود به مواضع انقلابی سخن می‌گوید و اصلاحات تدریجی را خواب و خیال می‌خواند: «این انقلاب رادیکال یا رهایی کلی بشر نیست که خواب و خیالی سیاسی است، بلکه خواب و خیال سیاسی، انقلاب جزئی، انقلاب سیاسی است که ستونهای بنا را بر جایش باقی می‌گذارد» [۱۰۸]. افزون بر این، مارکس در این نوشته برای نخستین بار بازیگر ناشناسی به نام پرولتاریا را وارد صحنه فلسفه کرد.

نخستین عبارات درآمدی بر نقد فلسفه حق هگل پایان یک دوران و آغاز دورانی تازه را اعلام می‌کند: «برای آلمان، نقد دین به طور عمده کامل شده، و نقد دین شرط هرگونه نقدی است» [۱۰۹]. مارکس در این نوشته از یک سو، وام خود را به فوئرباخ ادا می‌کند و از سوی دیگر، با طرح این مطلب که نقد دین کامل شده و با عریان شدن پیکر مقدس از خود بیگانگی انسان (از خود بیگانگی دینی) اکنون باید پیکر نامقدس (دنیوی) این از خود بیگانگی را برهنه کرد و نقد آسمان را به نقد زمین، نقد دین را به نقد حقوق و نقد الهیات را به نقد سیاست تبدیل کرد، فوئرباخ را پشت سر می‌گذارد.

در این نوشته، دلمشغولی اصلی مارکس سرنوشت آلمان است زیرا آلمان مظهر «ناهنگامی» (anachronisme) در تاریخ است، یعنی نه فقط در کانون زمان حال قرار ندارد بلکه حتی در وضعیت فرانسه پیش از انقلاب ۱۷۸۹ نیز نیست [۱۱۰]. آلمان «مانند سربازی ناشی و بدون سردوشی، تاکنون وظیفه‌اش فقط این بوده که از تاریخی از مُدافتاده تقلید کند» [۱۱۱]. آلمان سرزمین رؤیاپردازانی است که تاریخ دیگران را فقط اندیشیده‌اند و ناتوان از هرگونه عمل سیاسی بوده‌اند [۱۱۲]. در فرانسه «هر طبقه‌ای از مردم چون آرمانپرداز سیاسی عمل می‌کند که خود را نه طبقه‌ای ویژه، بلکه نماینده نیازمندیهای اجتماعی می‌انگارد» [۱۱۳]. در آلمان که «زندگی عملی از معنویت تهی است و زندگی معنوی به عمل راه ندارد» وضع برعکس است و هیچ طبقه خاصی نمی‌تواند «نقش رهایی‌بخش» را ایفا کند [۱۱۴]. در آلمان

انقلاب سیاسی از نوع انقلاب فرانسه روّیایی خیالپردازانه است. اما مارکس با ترفندی «دیالکتیکی» این واپسماندگی آلمان را به عامل تحول رادیکال آینده آن تبدیل می‌کند و می‌گوید ناتوانی سیاسی آلمان سرچشمهٔ توانمندی فلسفه در این کشور است: «ما معاصران فلسفی عصر حاضریم، بدون آنکه معاصران تاریخی آن باشیم» [۱۱۵]. آلمان فلسفی که به قلب پدیده‌ها رسوخ می‌کند نمی‌تواند به انقلابی جزئی و غیرهمگانی، یعنی انقلابی که فقط آزادی سیاسی را به ارمغان می‌آورد، بسنده کند. با این ترفند، واپسماندگی سیاسی و اقتصادی آلمان به عامل برتری آن و اساس «رادیکالیسم» و «انرژی عملی» موجود در «نظریهٔ آلمانی» تبدیل می‌شود: «در فرانسه کافی است که کسی چیزی باشد تا بخواهد همه چیز شود. در آلمان، کسی حق ندارد چیزی شود، مگر اینکه از همه چیز چشم‌پوشد. در فرانسه، رهایی نسبی و تدریجی زمینهٔ رهایی تام و تمام است. در آلمان، رهایی تام و تمام شرط لازم هرگونه رهایی نسبی است. در فرانسه، واقعیت رهایی تدریجی، آزادی کامل را می‌آفریند و در آلمان، عدم امکان رهایی تدریجی است که باید آزادی کامل را پدید آورد» [۱۱۶]. یگانه انقلاب ممکن در آلمان، انقلاب رادیکال است، یعنی انقلابی که رهایی عمومی نوع بشر را زیر پرچم نظریه‌ای که «انسان را عالیترین موجود برای انسان تعریف می‌کند» تحقق می‌بخشد [۱۱۷]. نخستین انقلاب آلمان «در مغز یک راهب [لوتر] آغاز شد، اکنون در مغز فیلسوف است که انقلاب آغاز می‌شود» [۱۱۸].

اما در آلمان، مانعی بنیادی بر سر راه تحقق انقلاب رادیکال وجود داشت و آن این بود که هیچ‌یک از طبقات جامعهٔ مدنی قادر نبود به نظریهٔ انقلابی مارکس، شالودهٔ مادی لازم را بدهد. فلسفه مغز انقلاب است اما این مغز نیازمند پیکر یا قلب است. پس امکان مثبت رهایی آلمان در کجا نهفته است؟

در تشکیل طبقه‌ای با زنجیرهای رادیکال، طبقه‌ای از جامعهٔ مدنی [بورژوازی] که طبقه‌ای از جامعهٔ بورژوازی نباشد. طبقه‌ای که الفای

همه طبقات است، طبقه‌ای که به سبب رنجهای همگانی‌اش خصلتی همگانی دارد، طبقه‌ای که برای خود حقی ویژه طلب نمی‌کند چراکه دستخوش ستم ویژه‌ای نیست بلکه ظلم و ستم به طور ساده و کلی بر او روا می‌گردد. طبقه‌ای که نمی‌تواند به آزادی دست یابد مگر آنکه خود را از قید تمام طبقات دیگر جامعه و بدین ترتیب همه اجتماع رها کند. طبقه‌ای که همه ارزشهای انسانی را از او ربوده‌اند و به این دلیل می‌تواند تمامی ارزشهای ربوده شده را یک جا به چنگ آورد. چنین نقشی را فقط یک طبقه می‌تواند ایفا کند که تمام طبقات را در جامعه از بین می‌برد و [آن] پرولتاریاست [۱۱۹].

بدین ترتیب، پرولتاریا برای نخستین بار در افق اندیشه مارکس ظاهر شد. پرولتاریایی که در این نوشته مورد بحث مارکس است طبقه‌ای اجتماعی نیست که به طور مشخص بتوان جایگاه آن را در روابط تولیدی پیدا کرد، بلکه انسان با خودبیگانه به روایت فوئرباخ است که برای بازیافتن کامل خود، نخست باید تمام تواناییهایش را از کف بنهد. این پرولتاریای عالم نظر وظیفه تحقق فلسفه را نیز بر دوش دارد زیرا به گفته مارکس:

آلمانی که اساس چیزها را درمی‌یابد نمی‌تواند انقلاب کند مگر از اساس. رهایی آلمان، رهایی بشریت است. مغز این رهایی فلسفه است و قلب آن پرولتاریا. فلسفه نمی‌تواند خود را تحقق بخشد مگر از راه آزادی پرولتاریا و پرولتاریا نمی‌تواند خود را آزاد سازد مگر از راه تحقق بخشیدن به فلسفه [۱۲۰].

اما نقش دقیق پرولتاریا در این انقلاب رادیکال که مارکس از آن سخن می‌گوید چیست و آیا اساساً انقلاب رادیکال انقلابی پرولتری است؟ مارکس این پرسش را بی‌پاسخ می‌گذارد. از سوسیالیسم و کمونیسم نیز در درآمدی بر نقد فلسفه حق نشانی نمی‌یابیم. این سکوت به دلیل ناآشنایی مارکس با

این جریانها نبود، بلکه از آن روست که وی خیال گرویدن به آموزه‌های موجود و حاضر و آماده سوسیالیستی و کمونیستی را نداشت. تقریباً همزمان با نگارش این متن، در نامه‌ای به روگه (سپتامبر ۱۸۴۳) نوشت: «کمونیسم تجریدی جزئی است و منظورم از این حرف، فلان کمونیسم موهوم یا ممکن نیست، بلکه منظورم کمونیسم واقعاً موجود است، نظیر آنچه کابه، دُزای و وایتلینگ و دیگران آموزش می‌دهند. این نوع کمونیسم خود چیزی جز تجلی خاص اصل انسان‌باوری نیست که به ضد خود یعنی منافع خصوصی آلوده شده است. نتیجه اینکه الغای مالکیت خصوصی به هیچ روی با کمونیسم یکی نیست» [۱۳۱].

هنگامی که مارکس در ژانویه ۱۸۴۴ درآمدی بر نقد فلسفه حق هگل را می‌نوشت هنوز «مارکسیست» نبود [۱۳۲] و تصویری که از اقتصاد سرمایه‌داری داشت ملغمه‌ای بود از کلیشه‌های یهودستیزانه و ندای اعتراض جان حساسی که از آزمندی و مال‌دوستی و خودپرستی حاکم بر جامعه بورژوازی به تنگ آمده بود. از همین رو در نامه‌ای (سپتامبر ۱۸۴۳) به روگه نوشت:

ما نمی‌خواهیم فردا را با جزم‌اندیشی پیش‌گویی کنیم، بلکه برعکس می‌خواهیم دنیای جدید را با نقد دنیای قدیم کشف کنیم. تاکنون فیلسوفان پاسخ همه چیز را در آستین داشتند و این جهان ابله ظاهرین فقط می‌بایست منقارش را بگشاید تا چکاوکهای دانش مطلق همچون کباب برشته در آن بیفتند (...). ما خود را به جهان چون صاحبان مکتبی مسلح به اصول نو عرضه نمی‌کنیم و نمی‌گوییم: این است حقیقت، در برابر آن سر تعظیم فرود آورید! ما اصول تازه‌ای برای مردم تشریح می‌کنیم که از خود جهان گرفته‌ایم. به مردم نمی‌گوییم: «پیکارهایتان را رها کنید، این پیکارها کودکانه‌اند، شعار حقیقی نبرد را ما به گوش شما می‌خوانیم». تنها کاری که می‌کنیم این است که به مردم نشان دهیم که در واقع به چه خاطر مبارزه می‌کنند و اینکه آگاهی به خویشتن

چیزی است که باید خواه و ناخواه کسب کنند (...). آن گاه معلوم خواهد شد که مسئله بر سر گسست ژرف میان گذشته و آینده نیست، بلکه بر سر به فرجام رساندن ایده‌های گذشته است. سرانجام خواهیم دید که نوع بشر کار تازه‌ای را آغاز نمی‌کند بلکه کار قدیمی را با آگاهی به پایان می‌برد [۱۳۳].

نقد دنیای قدیم نیازمند افزارهای تازه‌ای بود که مارکس دیگر آن را در نقد دینی به شیوهٔ بائر، فوئرباخ، یا نقد سیاست به شیوهٔ روگه، هس و یا حتی نقد کمونیستی جامعه به شیوهٔ کابه و وایتلینگ نمی‌یافت. در این هنگام، نوشتهٔ کوتاهی با عنوان طرحی برای نقد اقتصاد سیاسی نوشتهٔ فریدریش انگلس که در یگانه شمارهٔ سالنامه‌های آلمانی-فرانسوی به چاپ رسید، افقهای تازه‌ای پیشاروی او گشود [۱۳۲]. همچنان که انگلس سالها بعد در نامه‌ای به فرانتس مرینگ (۲۸ سپتامبر ۱۸۹۲) نوشت، اقتصاد در این دوره برای مارکس عرصه‌ای ناشناخته و ممنوع بود. مارکس در نامه‌ای به انگلس (۴ ژوئیه ۱۸۶۴) دربارهٔ وام خود به او چنین نوشت: «می‌دانی که من همه چیز را دیر شروع می‌کنم و پا در جای پای تو می‌گذارم» [۱۳۵]. از این به بعد نقد اقتصاد سیاسی به افزار نقد عالم ناسوت تبدیل شد و دستنوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴ نخستین گام در این راه بود.

۶. دستنوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴: از خود بیگانگی اقتصادی

در سال ۱۸۴۴، مارکس در پاریس کار بر روی رساله‌ای دربارهٔ اقتصاد سیاسی را آغاز کرد. قصد نخستین او این بود که از مفاهیم بنیادی اقتصاد سیاسی چون سرمایه، بهرهٔ ارضی، کار، مالکیت، پول، نظام نیازها و دستمزدها تحلیلی فلسفی ارائه کند. نگارش این رساله به فرجام نرسید. در سال ۱۹۳۲، متنی با عنوان دستنوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴ یا

دستنوشته‌های پاریس انتشار یافت که در واقع صورت نخستین رسالهٔ یادشده یا به عبارت دقیقتر، یادداشت‌هایی بود که مارکس برای تدوین رسالهٔ خود گردآوری کرده بود. در این نوشته، سوسیالیسم چون رهیافتی کلی به جهان طرح شده و مارکس می‌کوشد از مقوله‌های اقتصادی چون افزایش بهره‌های فلسفی رابطهٔ میان انسان و طبیعت، سود جوید. مارکس در این یادداشت‌ها به جای تأمل در آثار فیلسوفان آلمانی و یا نویسندگان سوسیالیست به کنکاش و نکته‌سنجی در نوشته‌های بنیادگذاران و نظریه‌پردازان اقتصاد سیاسی پرداخته است. در این یادداشت‌ها، مارکس هنوز میان بنیادگذاران اقتصاد سیاسی کلاسیک چون آدام اسمیت و مقلدان مبتذل آنان چون ژان باتیست سه تمایز قائل نبود (تمایزی که در سرمایه و نظریه‌هایی دربارهٔ ارزش اضافی به تفصیل دربارهٔ آن بحث شده است) و از همین رو شگفت‌آور نیست که نخستین یادداشت‌ها و نسخه‌برداری‌های او از روی آثار سه و اُسکار بک - اقتصاددان لهستانی - است.

دستنوشته‌های اقتصادی - فلسفی ۱۸۴۴ مرکب از سه بخش است. دستنوشتهٔ اول ۲۷ صفحهٔ سه ستونی است و از دو قسمت تشکیل شده است. دستنوشتهٔ نخست به تحلیل سه منبع درآمد یعنی دستمزد، سود سرمایه و بهرهٔ ارضی می‌پردازد. شش صفحهٔ پایانی این دستنوشته قطعهٔ معروفی است با عنوان «کار بیگانه شده». از دستنوشتهٔ دوم فقط چهار برگ با عنوان «تقابل سرمایه و کار. مالکیت ارضی و سرمایه» باقی مانده است. دستنوشتهٔ سوم، ۴۳ صفحه است و مارکس ضمن بررسی مالکیت خصوصی و کار و نیز ارائهٔ نخستین طرح خود دربارهٔ کمونیسم، قدرت پول را در جامعهٔ بورژوازی برمی‌رسد و در پایان نقدی کلی از دیالکتیک و فلسفهٔ هگل به دست می‌دهد [۱۲۶].

در دستنوشته‌های ۱۸۴۴، علاوه بر مقوله‌هایی که مارکس در نوشته‌های پیشین خود به آنها پرداخته بود، مقوله‌های تازه‌ای چون کار نیز دیده می‌شود که به تدریج به یکی از بن‌مایه‌های اندیشهٔ او و کندوکاوهای فلسفی و

اقتصادی وی تبدیل شد. در دستنوشته‌های ۱۸۴۴، مارکس با تحلیل کار می‌خواهد بنیاد تاریخی ذات انسان را تعریف و مشخص کند.

تحلیل کار، مارکس را برای نخستین بار با اقتصاد سیاسی مواجه ساخت. نخستین ارزیابی مارکس از اقتصاد سیاسی مثبت نیست. اقتصاد کلاسیک بر این باور استوار است که هر فرد بنا به طبیعت خود در جست‌وجوی نفع شخصی خویش است، اما میان منافع افراد نوعی هماهنگی از پیش تعیین شده، وجود دارد. به سخن دیگر، چنان‌که ماندویل (۱۷۳۳-۱۶۷۰) گفته بود از «شرهای خصوصی» است که «خیر عمومی» برمی‌خیزد. به گمان مارکس، اخلاق اقتصاد سیاسی صرفه‌جویی در اخلاق است [۱۲۷]. رهیافت مارکس در دستنوشته‌های ۱۸۴۴ به اقتصاد سیاسی، علم ثروت‌اندوزی که در عین حال «علم انکار نفس، محرومیت و صرفه‌جویی است» رهیافتی اخلاقی و انسان‌باور است که در هر مرحله تحلیل مسئله نقش انسان را طرح می‌کند. اقتصاد سیاسی کلاسیک نیز چون اعلامیه حقوق بشر و شهروند (۱۷۹۳) انسان را موجودی تک‌افتاده و مجزای می‌انگارد [۱۲۸]. اساس این رهیافت، باور به اصل جنگ همه با همه است. اقتصاد سیاسی به زندگی انسانهایی توجه است و دنائت آن نیز درست از همین روست. اقتصاد سیاسی «این علم صنایع شگفت‌انگیز در ضمن، علم ریاضت‌کشی نیز هست. اقتصاد سیاسی بانادیده گرفتن رابطه مستقیم کارگر (کار) و محصولاتش، بیگانگی ذاتی در سرشت کار را پنهان می‌کند» [۱۲۹] و برابری حقوقی کارگر و کارفرما بر روی کاغذ را به جای برابری واقعی جامی‌زند. بدین ترتیب، علوم اقتصادی. پدیدارشناسی واقعیتهای خودبیگانانه‌اند و چنان‌که مارکس بعدها در سرمایه خاطر نشان ساخت، اقتصاد سیاسی فقط ظواهر را می‌بیند. اقتصاد سیاسی مفاهیم را واژگونه می‌کند: «اقتصاد سیاسی که اصل بنیادین آن کار است تحت لوای شناسایی آدمی به نتیجه عکس خود یعنی انکار آدمی می‌رسد» [۱۳۰]، زیرا براساس باورهای اقتصاد سیاسی «هرچه کمتر باشی و کمتر از زندگی بهره‌بری، زندگی از خودبیگانگیات بیشتر خواهد بود،

هرچه بیشتر داشته باشی، اندوخته وجود از خود بیگانگیات بیشتر خواهد بود. به همان میزان که اقتصاد سیاسی از زندگی و انسانیت تو می‌کاهد، به همان میزان پول و ثروت را جایگزین آن می‌کند» (۱۳۱).

انگلس در طرحی برای نقد اقتصاد سیاسی (۱۸۴۴) ادعا کرده بود که در گذر زمان از عینیت اقتصاد سیاسی کاسته می‌شود: «هرچه به زمان خود نزدیکتر می‌شویم اقتصاددانان کمتر قابل احترام‌اند، هرچه زمان پیش می‌رود، سفسطه‌گری نیز پیچیده‌تر می‌شود (...). بدین ترتیب است که برای نمونه ریکاردو گناهکارتر از اسمیت است، مک کولوخ و میل گناهکارتر از ریکاردو هستند» (۱۳۲). مارکس در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ بخش اول نظریه انگلس را تأیید و بخش دوم آن را به طور ضمنی رد می‌کند. به نوشته مارکس: «اگر میزان بداندیشی (cynisme) اقتصاد سیاسی در گذر زمان از اسمیت و سه تا ریکاردو و میل به نحو چشمگیری افزایش یافته، علت فقط این نیست که اقتصاددانان متأخر پیامدهای صنعت را به شیوه‌ای کاملتر و متناقضتر دیده‌اند بلکه بدان سبب نیز هست که (...) آنها در کاوش بیگانگی‌ای که انسان قربانی آن است، آگاهتر از اسلاف خود بوده‌اند و نیز اینکه دانش آنها با پیگیری و حقیقت بیشتر رشد کرده است» (۱۳۳).

شناخت کار چون بنیاد ذات انسان، شاه‌مایه تحلیل مارکس در دست‌نوشته‌ها به شمار می‌آید. به گمان وی، کار را باید در وهله نخست چون برون‌شدگی (extériorisation) و عینیت‌یابی (objectivation) ذات انسان فهمید. چارچوب تحلیل مارکس نظریه فوئرباخ درباره انسان چون موجود نوعی (ژنریک) است. «آدمی موجودی نوعی است زیرا با خود در مقام موجودی کلی و بنابراین آزاد، برخورد می‌کند» (۱۳۴). فعالیت آزاد و آگاهانه خصلت نوع انسان است: «حیوان با فعالیت حیاتی خود بی‌میانجی در هم آمیخته و خود را از این فعالیت جدا نمی‌کند. این فعالیت، فعالیت حیاتی او محسوب می‌شود. اما آدمی فعالیت حیاتی خود را تابع اراده و آگاهی خود می‌سازد (...). این فعالیت حیاتی قصد و هدفی نیست که آدمی خود را مستقیماً با آن

یکی کرده باشد. فعالیت حیاتی آگاهانه، آدمی را (...) از فعالیت حیاتی حیوان متمایز می‌کند» [۱۳۵]. بی‌گمان، جانوران نیز توانایی تولید دارند. «زنبور عسل، سگ آبی، مورچه‌ها و غیره برای خود لانه و آشیانه می‌سازند، اما جانور چیزی را تولید می‌کند که نیاز فوری خود یا فرزندش است. تولید آنها یک سویه است در حالی که تولید آدمی همه سویه است. جانوران تحت اجبار مستقیم نیاز حیاتی تولید می‌کنند حال آنکه آدمی حتی هنگامی که فارغ از نیاز حیاتی است و فقط به هنگام رهایی از چنین نیازی است که تولید می‌کند. حیوان فقط خود را تولید می‌کند در حالی که آدمی تمامی طبیعت را باز تولید می‌کند» [۱۳۶]. از همین رو به گفته مارکس «آدمی فقط با کار خویش بر جهان عینی است که در وهله نخست خود را به عنوان موجود نوعی به اثبات می‌رساند» [۱۳۷]. اما ویژگی نظام سرمایه‌داری یا به گفته مارکس «واقعیت اقتصادی معاصر» این است که در آن «محصول کار در برابر کار به مثابه چیزی بیگانه و قدرتی مستقل از تولیدکننده قد علم می‌کند» [۱۳۸] و به سخن دیگر کار با خود بیگانه می‌شود.

مفهوم از خود بیگانگی پیشینه دیرینه‌ای دارد و برخی از پژوهشگران صورت نخستین آن را به کالون (۱۵۶۵-۱۵۰۹) نسبت می‌دهند که عقیده داشت آدمی به سبب «گناه اولیه» برای همیشه با خدا بیگانه شده است [۱۳۹]. ایده از خود بیگانگی تحت تأثیر الهیات پروتستان به یکی از بن‌مایه‌های اندیشه آلمانی تبدیل شد. هگل بیگانگی را کنش ایده مطلق دانست که چون از خویش بیرون شود طبیعت را چون لحظه بیگانگی با خود پدید می‌آورد [۱۴۰]. فوئرباخ بیگانگی را برون‌افکنی کیفیات ذاتی انسان و تبلور آنها در وجود خدا دانست [۱۴۱]. شماری از هگلیان جوان در عین همداستانی با فوئرباخ در نقد دین، این نقد را ناکامل دانستند و مدعی شدند که بیگانگی در پهنه نظر رسوا شده اما در عمل ملغی نشده است. مارکس نیز تحت تأثیر موسس هس که می‌گفت مسئله بنیادی بشر سیاسی نیست، بلکه اجتماعی است، بر آن شد که از خود بیگانگی بیش از آنکه پدیده‌ای دینی

باشد به دولت و جامعه مدنی مربوط می‌شود. از خود بیگانگی دینی در عرصه آگاهی روی می‌دهد، حال آنکه شکل جدید بیگانگی یعنی از خود بیگانگی اقتصادی سرشتی عینی دارد و در زندگی واقعی رخ می‌نماید^[۱۳۱].

در دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی ۱۸۴۴، مارکس می‌خواهد از خود بیگانگی واقعی یا اقتصادی را توضیح دهد، اما الگوی توضیح او از خود بیگانگی دینی است. از خود بیگانگی اقتصادی، به گمان مارکس، به دو شکل بیگانگی کارگر با فرآورده کار خویش و بیگانگی کارگر در فرایند تولید چهره می‌نماید. جامعه بورژوازی کارگر را به کالا تبدیل می‌کند اما کالایی که خود مولد ثروت است، هرچند که این ثروت او را به کار نمی‌آید و هر اندازه که ثروت بیشتری تولید کند خود تهیدست‌تر می‌شود، زیرا «هرچه کارگر کالای بیشتری می‌آفریند، خود به کالای ارزانتری تبدیل می‌شود. افزایش ارزش جهان اشیا مترادف با کاهش ارزش جهان انسانهاست»^[۱۳۲]. بدین ترتیب، رابطه کارگر با محصول کار خویش، رابطه با شیئی بیگانه است. «هرچه کارگر از خود بیشتر در کار مایه بگذارد، جهان بیگانه‌اشیایی که می‌آفریند (...) قدرتمندتر می‌شود و زندگی درونی‌اش تهیتر می‌گردد و اشیای کمتری از آن او می‌شوند. همین جریان در دین نیز روی می‌دهد. هرچه آدمی خود را بیشتر وقف خدا کند، کمتر به خود می‌پردازد»^[۱۳۳]. به همین روال، «هر قدر کارگر ارزش بیشتری تولید کند خود بی‌بها تر می‌شود، هرچه محصولاتش پرورده‌تر باشند، خود کز دیسه‌تر می‌شود، هرچه کار هوشمندانه‌تر باشد، کارگر کودنتر و خرفت‌تر می‌شود»^[۱۳۴]. اگر کارگر با محصول کار بیگانه می‌شود پس خود تولید می‌باید فعالیت بیگانه‌ساز باشد. اما بیگانگی در فرایند تولید به چه شکل روی می‌دهد؟

از آنجا که کار نسبت به کارگر عنصری خارجی است، یعنی به وجود ذاتی کارگر تعلق ندارد، کارگر در فرایند کار نه فقط تواناییهای ذاتی خود را تحقق نمی‌بخشد، بلکه آنها را نفی می‌کند، به جای احساس رضایت و خرسندی، نارضایتی و رنج یگانه احساساتی است که می‌شناسد، زیرا در

فرایند کار جسم خود را می‌فرساید و جان خود را تباه می‌کند. کارگر تا زمانی که خارج از محیط کار است با خود بیگانه است و چون به محیط کار پا می‌گذارد از خویش بیگانه می‌شود. خصلت خارجی کار برای کارگر از این واقعیت پیداست که کار از آن دیگری است و کارگر نه به خود بلکه به کار تعلق دارد. «درست مانند دین که فعالیت خودجوش تخیل آدمی (...) مستقل از فرد عمل می‌کند، یعنی چون فعالیت موجودی بیگانه، بر او اثر می‌گذارد، فعالیت کارگر نیز فعالیتی خودجوش نیست و به دیگری تعلق دارد. این فعالیت، نوعی از دست دادن خویشتن خویش است» [۱۴۶]. کار بیگانه شده، ذات انسانی کارگر را مخدوش می‌کند. پیامد مستقیم بیگانگی آدمی از محصول کار خویش، از فعالیت حیاتی خود و از وجود نوعی خویش، این است که آدمیان هم با طبیعت و هم با یکدیگر بیگانه می‌شوند [۱۴۷].

هرچه توصیف مارکس از کار بیگانه شده و از خودبیگانگی انسان در جامعه سرمایه‌داری نافذ و بُراست، توضیحات او درباره منشأ این بیگانگی گنگ و آشفته است. براساس ادعای نامۀ بلندبالایی که او برضد مالکیت خصوصی در سرتاسر دستنوشته‌های ۱۸۴۴ اقامه می‌کند، این تصور پیش می‌آید که سرچشمه بیگانگی آدمی را از کار خود باید در مالکیت خصوصی جست و جو کرد، اما به گفته مارکس مالکیت خصوصی پیدایی کار بیگانه شده را توضیح نمی‌دهد: «هرچند به نظر می‌رسد که مالکیت خصوصی بنیاد و علت کار بیگانه شده است، اما در واقع نتیجه آن است. همان‌طور که خدایان در اصل علت خطای فهم آدمی نیستند بلکه معلول آن هستند. این رابطه بعداً به صورت کنش متقابل درمی‌آید» [۱۴۸]. دستنوشته نخست با این بحث ناتمام می‌ماند و بالاخره مارکس توضیح نمی‌دهد که سرچشمه بیگانگی کار را در کجا باید جست. در دستنوشته دوم، مارکس به تقابل مالکیت خصوصی با کار بیگانه شده بازمی‌گردد. در وهله نخست، رابطه میان دو طرف این تقابل مثبت است یعنی کنش یک طرف به طور ناخواسته

به بهبود وضعیت طرف مقابل می‌انجامد. برای مثال، سرمایه که در جست‌وجوی سود هرچه بیشتر است با آوری تولیدی جامعه را افزایش می‌دهد و این به نفع کل جامعه تمام می‌شود. از سوی دیگر، مطالبات کارگران برای افزایش دستمزدها و بهبود شرایط کار، سرمایه را به بهره‌گیری از افزارها و دستگاههای جدید و کارآمدتر وامی‌دارد و این نیز به نفع همگان است. در این مرحله به نظر می‌رسد که میان منافع سرمایه و کار این همانی وجود دارد. در مرحلهٔ دوم، هر یک از طرفین تقابل کار و سرمایه درمی‌یابد که رابطهٔ متقابلش با طرف دیگر به معنی وابستگی به چیزی است که بیرون از وی قرار دارد. از این لحظه به بعد، هر یک از طرفین در پی به کرسی نشاندن ارادهٔ خود و رها شدن از وابستگی به طرف دیگر برمی‌آید. به گمان مارکس، این تلاش برای دستیابی به خودسامانی محکوم به شکست است، زیرا کار و سرمایه به یکدیگر وابسته‌اند. دستنوشتهٔ دوم نیز در اینجا ناتمام می‌ماند و در آن نه خاستگاه بیگانگی تعیین می‌شود و نه راهی برای رفع آن ارائه می‌گردد. در دستنوشتهٔ سوم، مارکس به این نتیجه می‌رسد که پیامد پیکار بی‌امان میان دو طرف مقابل، رفع تضاد و ارتقا به مرحله‌ای برتر است که وی آن را کمونیسم می‌نامد [۱۲۹].

کمونیسم به باور مارکس نه حاصل دورپروازی ذهن است و نه انتزاع، «بازگشتی فقیرانه به سادگی غیرطبیعی و ابتدایی» [۱۵۰] یا آنچه وی «کمونیسم نارس» می‌نامد نیز نیست [۱۵۱]، بلکه راه‌حل واقعی تعارض آدمی با طبیعت و آدمی با آدمی است. راه‌حل واقعی تعارض میان هستی و ذات، میان آزادی و ضرورت، میان فرد و نوع است. «کمونیسم، معمای حل‌شدهٔ تاریخ است و خود را به عنوان این راه‌حل می‌شناسد» [۱۵۲]. کمونیسم به تعریف مارکس در دستنوشته‌های ۱۸۴۴ همان «طبیعت‌باوری رشدیافته است که از ماتریالیسم و ایدئالیسم متمایز است و در نهایت [با] انسان‌باوری [یکی] است» [۱۵۳]. نخستین رویارویی نظری مارکس با اقتصاد سیاسی هرچند شکل گشت و گذاری سریع داشت، تحلیل‌های او را از پدیده‌های اجتماعی نه یکسره،

دست کم به شکل جزئی دگرگون ساخت. مارکس از این به بعد می‌کوشید نتایج جداگانه فعالیت‌های بشر را به واقعیت اجتماعی در کلیت آن پیوند زند. نقد قدرت پول در جامعه بورژوازی و رابطه آن با کار بیگانه‌شده و مالکیت خصوصی یکی از جلوه‌های تلاش مارکس در این زمینه است. نقد مارکس در قیاس با دیگر نوشته‌های آن دوره سرشتی کلاسیک دارد و از اندیشه‌های موسس هس و شکسپیر الهام گرفته است. پول، حدود قدرت هرکس را تعیین می‌کند.

پول وفاداری را به بی‌وفایی، عشق را به نفرت، نفرت را به عشق، فضیلت را به شرارت، شرارت را به فضیلت، خدمتکار را به ارباب، ارباب را به خدمتکار، حماقت را به هوش و هوش را به حماقت تبدیل می‌کند [۱۵۲].

پول، همچنان که در یادداشت رساله دکترای مارکس درباره برهان هستی‌شناختی دلایل وجود خدا به آن اشاره کردیم، موضوعی فلسفی است. به گفته مارکس، پول مظهر جهانی وارونه است [۱۵۵]. این وارونگی، وارونگی صوری نیست بلکه در جهان واقع است که پول به وارونگی و تباهی ارزشها می‌انجامد. تحلیل این وارونگی نیازمند بررسی‌های تجربی و بازآفرینی نظری و مفهومی پر دامنه‌ای بود. برخی از مایه‌های طرح‌شده در نوشته‌های دوران جوانی مارکس در نوشته‌های بعدی او ظاهر شدند. برای نمونه می‌توان به تقابل میان ثروت مجرد و ثروت راستین انسانی اشاره کرد که در مبانی نقد اقتصاد سیاسی (گروندریسه) نیز تکرار شده است.

تحلیل پول همچنین مسئله ادراک و پرسش عامتر جایگاه و کارکرد انتزاع را در اندیشه بشر طرح کرد. مارکس با تأمل در نقش انتزاع در فرایند اندیشه، بار دیگر به مسئله فلسفه و نحوه درک واقعیت توسط آن بازگشت. بررسی‌ها و مقایسه‌های مارکس میان بازنمایی‌های اقتصادی و دینی او را به درک شهودی این نکته رهنمون گشت که همه این بازنماییها خاستگاه

مشترکی دارند و این نکته‌ای است که مارکس یک سال پس از دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ در ایدئولوژی آلمانی به شکلی روشن بیان کرد. اندیشه انتزاعی اندیشه‌ای است که فرد را از طبیعت و انسان واقعی جدا (متزعج) می‌کند و ذهن فلسفی نمونه برین چنین اندیشه‌ای است: «ذهن فلسفی ذهن بیگانه شده جهانی است که در چارچوب از خود بیگانگی خویش می‌اندیشد یعنی ذهنی است که به صورت انتزاعی خود را مدرمی یابد. فلسفه هگل بفرنجترین و پرنفوذترین شکل اندیشه انتزاعی است» [۱۵۶].

باز پسین بخش دست‌نوشته سوم به «نقد دیالکتیک و فلسفه هگل در کل» اختصاص یافته است. ارزیابی مارکس از فلسفه هگل یک سویه نیست و نکته جالب اینجاست که با اینکه در زمان نگارش دست‌نوشته‌ها آثار دوره جوانی هگل که در آنها بر نقش کنش انسانی بسیار تأکید شده، هنوز انتشار نیافته بود، مارکس با تیزی دست‌انورد برجسته پدیدارشناسی روح هگل و «پیامدهای نهایی آن، یعنی دیالکتیک نفی چون اصل محرک و آفریننده» را در آن دانست که هگل «خودآفرینی آدمی را چون فرایند» تشخیص داده، «ذات کار را درک» کرده و «انسان عینی، حقیقی (...) را چون نتیجه کار خود» دریافته است [۱۵۷]. به گمان مارکس «هگل در دیدگاه اقتصاد سیاسی مدرن جای می‌گیرد. او کار را چون گوهر و ذات تحقق یافته انسان شناخته است. او فقط جنبه ایجابی کار را می‌بیند و نه جنبه سلبی آن را (...) بیگانه کاری که هگل می‌شناسد و به رسمیت می‌شناسد کار انتزاعی روح است» [۱۵۸].

مارکس با بررسی پدیدارشناسی روح که به گمان وی هم «محل تولد فلسفه هگل» [۱۵۹]، «سرچشمه حقیقی و پنهانی» [۱۶۰] آن و هم «نقادی پنهان و رازآمیزی است که هنوز برای خود مبهم است» [۱۶۱]، دو خطای بنیادی هگل را بدین شکل بیان می‌کند: نخست آنکه، هگل پدیده‌های واقعی مثل ثروت، قدرت دولتی و غیره را به «عنوان ذواتی بیگانه شده از وجود آدمی، فقط در شکل اندیشه‌ای‌شان درک می‌کند». آنها «هسته‌های اندیشه‌ای» به شمار

می آیند و از همین رو تبلور بیگانگی اندیشه ناب یعنی اندیشه فلسفی انتزاعی محسوب می شوند [۱۶۲]. به همین سبب است که در نظر هگل «کل تاریخ فرایند بیگانگی و فرایند نفی این بیگانگی است» [۱۶۳]. از آنجا که به عقیده هگل آدمی و ذات او مترادف با خودآگاهی است، پس «بیگانگی ذات انسان چیزی جز بیگانگی خودآگاهی نیست». هگل بیگانگی خودآگاهی را نمودی از بیگانگی واقعی انسان یعنی نمودی که در قلمرو شناخت و اندیشه منعکس شده باشد، نمی داند [۱۶۴]. خطای دوم هگل آن است که از آنجا که وی آدمی را با خودآگاهی برابر می گیرد و بیگانگی را فرایند بیگانه شدن اندیشه انتزاعی می داند، غلبه بر بیگانگی و فرارفتن از آن نیز به گمان وی «چیزی جز فراروی انتزاعی و تهی از آن انتزاع تهی نیست یعنی نفی نفی» [۱۶۵]. بنابراین نفی نفی در اندیشه هگل «به معنای تأیید وجود حقیقی (...) نیست، بلکه به معنی تأیید ذات پنداری یا ذات با خود بیگانه در نفی است» [۱۶۶].

مفسران درباره نقش و جایگاه دستنوشته های اقتصادی - فلسفی ۱۸۴۴ در میراث معنوی مارکس همداستان نیستند. بحث در این است که آیا نوشته های روزگار پختگی اندیشه مارکس به ویژه سرمایه پیامد گسست او از نظریه انسان شناسی فلسفی دستنوشته های ۱۸۴۴ است؟ پرسش دیگر این است که رهیافت مارکس به انسان و جامعه در فاصله نگارش دستنوشته ها (۱۸۴۴) و سرمایه (۱۸۶۷) چگونه تحول یافت و آیا به رغم دگرگونی هایی که در ذهن و زبان مارکس در این دوره صورت گرفت می توان از وجود تداوم در اندیشه او سخن گفت؟ به عبارت دیگر، آیا آفریده های فکری مارکس در سالهای پختگی، شکل تحول یافته کشف و شهود نخستین او نیستند؟ بی گمان، واژگان و شیوه بیان مارکس در فاصله ۱۸۴۴ تا ۱۸۶۷ دستخوش دگرگونی های مهمی شد. پس از ۱۸۴۴، در نوشته های او دیگر نشانی از تعبیراتی چون «انسان نوعی»، «بازگشت انسان به خود»، «بازگشت به ذات نوعی انسان» و «آستی ذات و وجود» نمی بینیم. بسامد اصطلاح «بیگانگی» نیز در نوشته های مارکس پس از ۱۸۵۸ رو به کاهش گذاشت. هرچند در مبانی

نقد اقتصاد سیاسی (گروندریسه) ۱۸۵۸-۱۸۵۷ این اصطلاح فراوان به کار رفته و حتی در سرمایه نیز به آن اشاره شده است [۱۶۷]. مهمترین تحول در اندیشهٔ مارکس در فاصلهٔ دستنوشته‌ها و سرمایه پذیرش نظریهٔ ارزش و صورتبندی نظریهٔ ارزش اضافی است که در دستنوشته‌ها کوچکترین اشاره‌ای به آن نشده است.

در سرمایه تحلیل کالا متضمن بازشناختن کار مجرد از کار مشخص و تحلیل ارزش مصرف و ارزش مبادله چون مقوله‌هایی با هم و در عین حال متناقض با هم است. کار در دستنوشته‌ها مقوله‌ای فلسفی و غیرتاریخی است. با آنکه توصیف مراحل گوناگون تحول مالکیت خصوصی در دستنوشته‌ها را می‌توان پیش‌درآمد طرح نظریهٔ شیوهٔ تولید دانست، با این حال در دستنوشته‌ها از این مفهوم نشانی نیست و تحلیل کار نیز در چارچوب شیوهٔ تولید معینی صورت نمی‌گیرد [۱۶۸]. مارکس فقط دو مرحله را در تاریخ بازمی‌شناسد: بیگانگی و بازیافت آدمی. در سال ۱۸۴۴، مارکس تحت تأثیر نظریه‌ای است که انگلس نیز در رسالهٔ خود طرحی برای نقد اقتصاد سیاسی (۱۸۴۴) آن را از اقتصاد کلاسیک وام گرفته و به موجب آن سود سرمایه‌دار حاصل عملیاتی است که در پهنهٔ گردش کالاها جریان دارد، حال آنکه مفهوم استثمار در سرمایه بر بنیاد تحلیل تولید استوار است. در دستنوشته‌های ۱۸۴۴، سرمایه‌داری عرصهٔ مبادلهٔ نابرابر است و حقوق موضوعه نیز به گمان مارکس پشتیبان این مبادلهٔ نابرابر است. سرمایه‌داری در این رهیافت نوعی دزدی سازمان‌یافته و قانونی است. در نظریهٔ ارزش که تکیه‌گاه نظری سرمایه به شمار می‌آید، اصل، برابری مبادله است. بنابراین ارزش اضافی فریبکاری در ارزیابی ارزش مبادله نیست، بلکه ارزش اضافی از آنجا ناشی می‌شود که به گمان مارکس، نیروی کار قدرتی استثنایی دارد و آن اینکه می‌تواند ارزشی بیشتر از ارزش مبادلهٔ خود تولید کند. سرمایه‌دار مدعی است که کار کارگر را به بهای واقعی خود خریده، حال آنکه در واقع او نیروی کار را خریده است [۱۶۹].

هرآینه در تحلیل‌های مارکس در سرمایه نیک بنگریم ردپای رهیافت فلسفی-اخلاقی دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ را به روشنی بازمی‌یابیم. گزاره نیست اگر بگوییم مارکس در نوشته‌های دوران پختگی اندیشه‌اش کوشیده است توجیحات تجربی و اثباتی برای کشف و شهود فلسفی دوران جوانی‌اش بیابد. سرمایه‌داری به تحلیل مارکس در سرمایه نظامی است که در آن افزایش بی‌حد و حصر ارزش مبادله یگانه غایت تولید است. کل فعالیت‌های حیاتی انسان تابع وظیفه غیرانسانی تولید (ارزش مبادله) است، حال آنکه فقط ارزش مصرف سرشتی عینی دارد و به کار انسان می‌آید. نتیجه آنکه سرمایه‌داری به عقیده مارکس نظامی است که در آن کل جامعه به زیر سلطه محصولات خود درآید. همان‌طور که در دین ذات نوعی انسان چون قدرتی خارجی و بیگانه بر او ظاهر می‌شود، در سرمایه‌داری نیز فرآورده‌های کار انسان چون قدرتی بیگانه در برابر جامعه قد علم می‌کنند. به تعبیر کولاکفسکی، روایت‌های گوناگون نقد جامعه سرمایه‌داری در نوشته‌های مارکس چون دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴، فقر فلسفه (۱۸۴۷)، مانیفست کمونیستی (۱۸۴۸)، کار مزدی و سرمایه (۱۸۴۹)، مبانی نقد اقتصاد سیاسی (۱۸۵۸-۱۸۵۷)، درآمدی بر نقد اقتصاد سیاسی (۱۸۵۹) و بالاخره سرمایه (۱۸۶۷) هر یک روایتی کاملتر از همان اندیشه نخستین است. بن‌مایه همه این آثار این اعتقاد است که ما در روزگاری زندگی می‌کنیم که انسانیت‌زدایی از انسان، یعنی بیگانه شدن او با خود از جمله در فعالیت‌های خاص وی و فرآورده‌های این فعالیت حیاتی به منتهی درجه خود رسیده است و از همین رو دگرگون‌سازی انقلابی نظامی که انسان را با صفات انسانی‌اش به کلی بیگانه ساخته، به دست طبقه‌ای که به سبب سرشت فعالیت خود بیشتر از دیگر طبقات جامعه کیفیات انسانی‌اش را از دست داده، به ضرورتی اجتناب‌ناپذیر تبدیل شده است [۱۷۰].

در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ نظریه کار بیگانه شده یگانه افزار نظری تحلیل است و از مبارزه طبقاتی نشانی نمی‌یابیم. بی‌سبب نیست که دست‌نوشته‌های

۱۸۴۴ نه به ارائه برنامه سیاسی روشنی می‌انجامد و نه راهکارهایی برای مبارزه پیش می‌نهد. دست‌نوشته‌ها فقط نابودی اجتناب‌ناپذیر بیگانگی را نوید می‌دهد. به سخن دیگر، نادرست نیست اگر بگوییم که نخستین تلاش مارکس برای گسست از فلسفه کلاسیک در چارچوب فلسفه باقی ماند و گزینش زندگی چون نقطه عزیمت تحلیل بدان معنی نیست که مارکس در این نوشته توانسته خود را از ساز و کارهای پدیدارشناسی روح و استخوان‌بندی قرص و محکم ذهنیت هگل که مبتنی بر حرکت و دیالکتیک مفاهیم است، آزاد سازد. همچنان که در خانواده مقدس آمده: «نخستین انتقاد از هر علمی ضرورتاً اسیر برخی پیشفرضهای همان علمی باقی می‌ماند که به مبارزه با آن برخاسته است» [۱۷۱].

پی نوشت فصل دوم

- [1] Marx, Engels, *Correspondance*, op. cit, t. 1, p. 298.
- [2] Engels, F, "Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande", in *Oeuvres choisies en 3 volumes*, op. cit, t. 3, p. 358.
- انگلس، ف، « لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی » در لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی، یاد شده، ص ۲۴.
- [3] Lacascade, J. L, op. cit. pp. 242-243.
- [4] Feuerbach, L, "Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie", in *Manifestes philosophiques* (textes choisis et traduits par L. Althusser), Paris: PUF, 1973 (2è éd), p. 107.
- [5] انگلس البته گناه را از « شرایط نکبت بار » در آلمان دانست که « بر اثر آن ممتی لافزن التقاطی و مهمل باف کرسیهای فلسفه را غصب کرده بودند، حال آنکه فوئرباخ که چند سروگردن از آنها بالاتر بود به زندگی اجباری در روستای کوچکی تن در داده بود و در حال پوسیدن بود ». نک. انگلس. ف، « لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه آلمانی » یاد شده، ص ۲۶.
- Engels, F, "Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie allemande", in *Oeuvres choisies en 3 volumes*, op. cit, t. 3, p, 366.
- [6] Papaïounnou, K, *De la critique du ciel à la critique de la terre*, op. cit, pp. 15-16.
- [7] Marx, Engels, *Correspondance*, op. cit, t. 1, p. 323.
- [8] Feuerbach, L, "Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie", in *Manifestes philosophiques* op. cit, p. 104.
- [9] Papaïounnou, K, *De la critique du ciel à la critique de la terre*, op. cit, p. 18.
- [10] Feuerbach, L, "L'essence du christianisme", in *Manifestes philosophiques*, op. cit, p. 73.

- [11] Papaïounnou, K, *De la critique du ciel à la critique de la terre*, op. cit, p. 18.
- [12] *Ibid*, p. 18.
- [13] *Ibid*, p. 19.
- [14] Feuerbach, L, "Nécessité d'une réforme de la philosophie", in *Manifestes philosophiques*, op. cit, p. 103.
- [15] Marx, K, "Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction" in *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 390.
- [16] *Ibid*, p. 382.
- [17] *Ibid*, p. 383.

برای بحثی دربارهٔ رهیافت مارکس به دین، نک.

- Carlebach, J, "Karl Marx et la critique de la religion", in *Revue philosophie*, Paris: éd. de Minuit, n° 31, 1991, pp. 47-65.
- [18] Marx, K, "La Sainte famille" in *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 382.
- [19] Marx, K, *Manuscrits de 1844*, traduction de Jacques-Pierre Gougeon, Paris: Flammarion, 1996, p. 160.
- برای ترجمهٔ فارسی نک. مارکس، ک، دستوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴، ترجمهٔ حسن مرتضوی، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۷۷، ص ۲۳.

- [20] Papaïounnou, K, op. cit, p. 22.
- [21] *Ibid*, p. 33.
- [22] Marx, K, "La Sainte famille", op. cit, pp. 525-526.
- [23] Marx, K, *Manuscrits de 1844*, op. cit, p. 160.

دستوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴، یاد شده، ص ۲۳.

- [24] Papaïounnou, K, op. cit, pp. 24.
- [25] Marx, Engels, *Correspondance*, t. 1, op. cit, p. 289.
- [26] *Ibid*, p. 399.
- [27] Nicolaïevski, B, *La vie de Karl Marx*, op. cit, p. 63.
- [28] Marx, K, "Remarques à propos de la récente instruction prussienne sur la censure par un citoyen rhénan", in *Oeuvres*, t. 3, op. cit, pp. 111-137.

[۲۹] روزنامهٔ راین از ژانویهٔ ۱۸۴۲ در کلن با پشتیبانی مالی بورژوازی نوحاستهٔ منطقهٔ رنانی (کامپ هاوزن، یونگ، اُبتهایم) انتشار می‌یافت. فریدریش لیست، اقتصاددان ناسیونالیست نخستین سردبیر آن بود. لیست به علت بیماری از کار کناره گرفت. گوستاو

هوفکن از طرفداران لیست، مسئول اداره روزنامه شد، اما نخستین شماره به مذاق سهامداران خوش نیامد و برنامه هوفکن به گمان آنها سخت محافظه کارانه آمد. موسس هس به یاری اپنهایم و یونگ مسئول روزنامه شد. در مدت کوتاهی، تعداد آبونه‌های روزنامه دو برابر شد. از اول اکتبر ۱۸۴۲، مارکس سردبیری روزنامه راین را به عهده گرفت.

Nicolaïveski, B, op. cit, pp. 64 - 77.

[30] Marx, Engels, *Correspondance*, t. 1, op. cit, p. 244.

[31] Marx, K, "Avant-propos de la critique de l'économie politique", in *Philosophie* (éd. établie et annotée par M. Rubel), Paris: Gallimard (folio), 1994, p. 487.

[32] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, pp. 111 - 171.

[33] *Ibid*, pp. 114 - 115.

[34] *Ibid*, p. 178.

[35] *Ibid*, p. 175.

[36] *Ibid*, p. 166.

[37] *Ibid*, pp. 235 - 285.

[38] *Ibid*, pp. 221 - 229.

[39] Marx, Engels, *Correspondance*, t. 1, op. cit, p. 269.

[40] Lukàcs, G, op. cit, p. 35.

[41] Marx, K, "Le communisme et l'Allgemeine Zeitung d'Augsbourg" in *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 234.

[42] Marx, Engels, *Correspondance*, t. 1, op. cit, p. 237.

[43] *Ibid*, pp. 274 - 275.

[44] *Ibid*, pp. 280 - 281.

مارکس در همین نامه عوامل مؤثر در تعطیل روزنامه را بدین ترتیب بیان می‌کند: «تعداد [زیاد] خوانندگان روزنامه، دفاع شخص من از نماینده روزنامه در موزل که در آن شماری از دولتمردان رسوا شده بودند، اصرار ما به آوردن نام نماینده‌ای که لایحه طلاق را پیشنهاد کرده بود» (*Ibid*, p. 279). اما تعطیل شدن روزنامه راین فقط بازتاب تعامیل حکومت برلن نبود که دیگر تاب تحمل هیچ انتقادی را نداشت، دولت روسیه نیز پس از انتشار مقاله‌ای در روزنامه راین درباره این کشور تعطیل روزنامه را طلب می‌کرد و سفیر پروس در سنت پترزبورگ در گزارش خود به وزارت امور خارجه به ملاقاتش با نسلرود و اصرار برای تعطیل روزنامه راین اشاره کرده است. نک.

Nicolaïveski, B, op. cit, pp. 76-77.

آخرین شمارهٔ روزنامهٔ راین در ۳۱ مارس ۱۸۴۳ انتشار یافت و به سرعت نایاب شد. در این شماره از فردیناند فرایلیگر (F. Freiligrath) شعری به نام «وداع» به چاپ رسیده بود که بند پایانی آن با این عبارت تمام می‌شد: «آن‌گاه که همه چیز بر باد می‌رود، فقط دلاوری است که باقی می‌ماند» (Ibid, p. 78). مارکس، مطبوعات و نه چون هگل، مراتب، اصناف و دیوانسالاری را میانجی راستین می‌دانست. نک.

Kouvelakis, E, "Marx 1842-1844: de l'espace public à la démocratie révolutionnaire", in *Marx 2000*, Paris: PUF (Actuel Marx), 2000, pp. 94-95.

[45] Marx, Engels, *Correspondance*, t. 1, op. cit, p. 248.

[۴۶] عناصر فلسفهٔ حق که تکامل روح عینی را در سه مرحله باز می‌گوید به سه بخش تقسیم شده است: ۱. حق مجرد که دارایی و عقد (قرارداد) مباحث اصلی آن هستند. ۲. اخلاق ذهنی یا مجرد (Moralität) و ۳. اخلاق عینی یا مشخص (Sittlichkeit). یافتن معادلی برای دو واژهٔ اخیر نه فقط در زبان فارسی بلکه در زبانهای اروپایی نیز همواره از دشواریهای مترجمان هگل بوده است. مترجم فارسی عناصر فلسفهٔ حق Moralität را اخلاق و Sittlichkeit را زندگی اخلاق‌گرایانه ترجمه کرده است. حمید عنایت در ترجمهٔ کتاب و. ت. ستیس، فلسفهٔ هگل، در برابر این دو واژه معادلهای اخلاق و اخلاق اجتماعی را به کار برده است (نک. فلسفهٔ هگل، جلد ۲، ص ۵۵۱). یدالله موقن در ترجمهٔ کتاب اسطوره دولت، نوشتهٔ کاسیرر در برابر Moralität اخلاق یا اخلاق نظری و در برابر Sittlichkeit اخلاق عملی گذاشته است (ارنست کاسیرر، اسطورهٔ دولت، ترجمهٔ یدالله موقن، تهران، هرمس، ۱۳۷۷، ص ۲۸۲). صرف‌نظر از بحث دربارهٔ معادلهای این دو واژه، باید دید تفاوت میان آن دو چیست. از آنجا که نزد هگل واژهٔ اخلاق یکسره بر حالت درونی خواست دلالت دارد معنای آن بسیار محدودتر از مفهوم متداول این واژه است. اخلاق در نظر هگل چیزی مطلقاً ذهنی است و از این رو وظایف مربوط به خانواده و اجتماع و کشور / دولت که همگی تأسیساتی عینی هستند از حوزهٔ آن بیرون می‌افتند

(و. ت. ستیس، فلسفه هگل، ج ۲، ص ۵۵۱). وجه تمایز این دو واژه نیز در همین است. آنجا که هگل از مفهوم اخلاق در مفهوم متداول کانتی آن سخن می‌گوید و پای‌خواست و نیت در میان است از واژه Moralität (اخلاق ذهنی یا مجرد) استفاده می‌کند و آن‌گاه که سخن از خانواده، نهادهای مدنی و تأسیسات سیاسی است واژه Sittlichkeit (اخلاق عینی یا مشخص) را به کار می‌برد. رک.

Lefebvre, J. B, Macherey, P, *Hegel et la société*, Paris: PUF, 1987 (2è éd), pp. 11-19.

[۴۷] این مطلب را انگلس در نوشته‌ای در معرفی مارکس (۱۸۶۹) بیان کرد. به نقل از مقدمه مجموعه مقاله‌ای که در معرفی دست‌نوشته کروزناخ (۱۸۴۳) با این مشخصات انتشار یافته است.

Balibar, E, Raulet, G (sous la dir.), *Marx démocrate. Le manuscrit de 1843*, Paris: PUF (Actuel Marx), 2001, p. 7.

[48] *Ibid*, p. 7.

[49] Garo, I, "Hegel, Marx et la critique du libéralisme" in *Marx démocrate. Le manuscrit de 1843*, op. cit, pp. 91-92.

[۵۰] ستیس، و. ت. فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، تهران، کتابهای جیبی، ۱۳۵۱، جلد ۲، چاپ دوم، ص ۵۹۰ و نیز

Lefebvres, J. P, Marcherey, P, op. cit, pp. 20-28.

[۵۱] اصطلاح «تمدن صنعتی» را هگل در درسهای زیبایی‌شناسی (۱۸۲۰) به بعد (به کار برده است. نک.

Papaiounnou, K, *Hegel et Marx: l'interminable débat*, Paris, Allia, 1999, p. 15.

[52] *Ibid*, p. 10.

[۵۳] هگل، گ. و. ف. عناصر فلسفه حق، یاد شده، (بند ۱۸۸)، ص ۲۴۱.

[۵۴] همان، ص ۲۳۵.

[۵۵] همان، ص ۲۳۶.

[۵۶] همان، ص ۲۲۳.

[57] Papaiounnou, K, *Hegel et Marx: l'interminable débat*, op. cit, pp. 2-29.

[۵۸] هگل، گ. و. ف. عناصر فلسفه حق، یاد شده، ص ۲۳۶.

[۵۹] همان، ص ۲۹۳.

[۶۰] به گفته هگل «دولت، روح است که در جهان حضور دارد و خود را

به واسطه آگاهی در آن تحقق می‌بخشد» (عناصر فلسفه حق، ص ۲۹۸، با تغییراتی در ترجمه). هگل می‌گوید، دولت اثر هنری نیست و از همین رو احتمال خودسری و خطاکاری آن منتفی نیست و رفتار نادرست آن می‌تواند به از شکل افتادن آن منجر شود. اما همان‌طور که زشت‌ترین انسان، بیمار، علیل و یا جنایتکار هنوز انسان است و زنده، دولت نیز حتی اگر ما در پرتو اصول خود آن را نیک ندانیم، عناصر بنیادی وجود خود را در خود دارد و به رغم نارساییها دارای جنبه‌های مثبتی است (همان، ص ۳۰۰).

[61] Feuerbach, L, "Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie", in *Manifestes philosophiques*, op. cit, p. 120.

[62] Marx, K, "Critique de la philosophie politique de Hegel" in *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 873.

[63] *Ibid*, p. 901.

[64] *Ibid*, p. 874.

[۶۵] مارکس در نامه‌ای به روگه (سپتامبر ۱۸۴۳) نوشت: «عقل همیشه وجود داشته اما همواره شکلی معقولانه نداشته است» (*Ibid*, p. 344).

[66] *Ibid*, p. 902.

[67] *Ibid*, p. 901.

[۶۸] هگل، گ. و. ف، عناصر فلسفه حق، یاد شده، ص ۳۲۹.

[69] Hegel, G, W, F, *Encyclopédie des sciences philosophiques abrégée*, trad. par Maurice de Gandillac, Paris: Gallimard, 1970, p. 461.

[70] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, p. 901.

[71] *Ibid*, p. 939.

[72] *Ibid*, p. 962.

[73] *Ibid*, p. 962.

[74] *Ibid*, p. 963.

[75] *Ibid*, pp. 918-919.

همچنین نک، هگل، گ. و. ف، عناصر فلسفه حق، یاد شده، ص ۳۵۷-۳۵۴، (بندهای ۲۹۷-۲۹۴). برای بحثی درباره رابطه مراتب و دولت از دید مارکس، رک.

Godelier, M, "Ordres, classes, Etats chez Marx", in *Actuel Marx*, Paris: PUF, n° 9, 1999, pp. 123-140.

[76] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, pp. 918-922.

- [77] Papaïounnou, K, *De la critique du ciel à la critique de la terre*, op. cit, p. 32.
- [78] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 921.
- [79] *Ibid*, p. 922.
- [80] *Ibid*, p. 922.
- [81] *Ibid*, pp. 922-923.
- [82] Haarscher, G, *L'ontologie de Marx*, Bruxelles: éd de l'Université de Bruxelles, 1980, p. 68.

برای ارزیابی سنجشگرانه رهیافت هارشر به آثار فلسفی مارکس نک.

Mercier-Josa, S, *Retour sur le jeune Marx (deux études sur le rapport de Marx à Hegel)*, Paris: Meridiens Klincksieck, 1986.

میشل هانری، فیلسوف فرانسوی نیز در تفسیر باریک‌بینانه خود بر نوشته‌های روزگار جوانی مارکس بر آن است که خرده‌گیری مارکس بر هگل از آن روست که وی خواستار تحقق رادیکال پیشفرضهای هگل است. گفتنی است که تفسیر هارشر متأثر از میشل هانری است.

Henry, M. *Marx, t. 1: Une philosophie de la réalité*, Paris: Gallimard (tel), 1976, p. 68.

- [83] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 954.
- [84] *Ibid*, p. 903.
- [85] Haarscher, G, *L'ontologie de Marx*, op. cit, p. 70.
- [86] Aron, R, *Le marxisme de Marx*, op. cit, pp. 133-134.

برای مقایسه دیدگاههای مارکس و توکویل در این زمینه نک.

Aron, R, "Alexis de Tocqueville et Karl Marx" in *Essai sur les libertés*, Paris: Hachette, 1998 (3è éd) pp. 21-47.

- [87] Marx, K, "A propos de la question juive" in *Oeuvres*, t. 3, op. cit, pp. 347-352.
- [88] *Ibid*, pp. 373-374.

[۸۹] با چیرگی ارتش ناپلئون بر بخشهای باختری آلمان، یهودیان این سرزمینها بر اساس قوانین فرانسه به آزادی مدنی دست یافتند. پس از ۱۸۱۵، در پی بیرون رانده شدن فرانسویان، دولتها و امیرنشینهای آلمانی یک به یک این حقوق را لغو کردند (تا ۱۸۶۹). فقط مسیحیان حق اشتغال در دستگاه دولت و یا پرداختن به حتی حرفه‌هایی چون وکالت دادگستری را داشتند. در پی این

سخت‌گیرها شمار بسیاری از یهودیان به کیش مسیحی گرویدند. هاینریش مارکس، پدر کارل، اندکی پیش از تولد او به آیین پروتستان درآمد. از نمونه‌های دیگر می‌توان از ادوارد گانز، شاگرد محبوب هگل و استاد مارکس در دانشگاه برلن و هاینریش هاینه، شاعر آزادی‌خواه نام برد. کارزارهای یهودستیزی در آلمان سده نوزدهم بیداد می‌کرد. انگلس در مقاله‌ای یهودیان پرنان را به کارشکنی در راه استقلال لهستان و سرسپردگی متهم کرد و بر آن شد که در میان تمام نژادها، یهودیان کثیفترین نژادند (روزنامه جدید راین، ۲۹ آوریل ۱۸۴۹). در روزنامه جدید راین که در سال ۱۸۴۸ مارکس سردبیری آن را بر عهده داشت، نوشته‌های ضد یهودی به چاپ می‌رسید. از جمله مقاله‌ای از نماینده نشریه در وین. نک.

De Fontenay, E, *Les figures juives de Marx*, Paris: Gallimard, 1973, pp. 18-19.

مارکس در رساله درباره مسئله یهود، کلیشه‌های سنتی یهودستیزانه را از سر می‌گیرد و یهودیان را مظاهر مجسم معامله‌گری، رباخواری، مال‌دوستی و خودپرستی می‌خواند. مارکس در بخش دوم درباره مسئله یهود نوعی این‌همانی میان اصل جامعه بورژوازی یعنی «نیاز عملی و خودپرستی» و «ذات» دین یهود که به گمان او «دین نیاز عملی» است، کشف می‌کند. جامعه بورژوازی که اشیاء و موجودات را در خدمت قدرت بیگانه‌ساز پول درمی‌آورد، «مسیحیان را به یهودی تبدیل می‌کند»، زیرا «بنیاد دنیوی» و راستین دین یهود «نیاز عملی، خودپرستی» است. «کیش واقعی» یهودیان قاچاق و معامله‌گری نفرت‌انگیز و «خدای واقعی» آنان که در پس پشت «خدای خیالی» کتاب مقدس پنهان شده، چیزی نیست جز پول و مبادله سفته و برات. به گفته مارکس، یهودیت نمی‌توانست به عنوان دین و نظریه گسترش یابد «زیرا جهان‌بینی آن مبتنی بر نیاز عملی است [و] به سبب سرشت خود، تنگ‌نظر و محدود است (...). دین نیاز عملی به سبب ذاتش نمی‌توانست در پهنه نظر به کمال دست یابد» و از همین رو «فقط در عمل به این کمال می‌رسد، زیرا حقیقت آن عمل است». یهودیت که به سبب این سرشت تنگ‌نظرانه جهان‌بینی‌اش قادر به گسترش نفوذ خود نبود جای خود را به مسیحیت سپرد. اما به گفته مارکس، «فقط در ظاهر است که

مسیحیت بر یهودیت غلبه کرده است». مسیحیت با بیگانه ساختن انسان، با «همه روابط ملی، طبیعی، اجتماعی و نظری» راه را برای آزادی مطلوب جامعه بورژوازی و به تبع آن روح عملگرایی یهودیت آماده ساخت. به گفته مارکس «جامعه مدنی فقط تحت حکمروایی مسیحیت می‌توانست به کل از زندگی دولت جدا شود». در این جهان بورژوازی است که «عمل به مرحله کمال می‌رسد» و فقط در این هنگام است که یهودیت یا کیش نیاز عملی به سیادت کامل دست می‌یابد و انسان و طبیعت با خود بیگانه را به «اشیای موضوع خرید و فروش» و «برده نیاز عملی» تبدیل می‌کند. «پول خدای خود اسرائیل است که در برابر وی هیچ خدای دیگری نباید وجود داشته باشد». در نهایت به گفته مارکس «رهایی اجتماعی [فرد] یهودی در جامعه‌ای تحقق می‌یابد که از یهودیت آزاد شده باشد».

Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, pp. 374-381.

در نوشته‌های بعدی مارکس و به ویژه در نامه‌های او نیز اشاره‌ها و طعنه‌های ضد یهودی کم نیست. فردیناند لاسال، سوسیالیست آلمانی، آماج اصلی فحاشیهای ضد یهودی مارکس بود.

Molnar, M, *Marx, Engels et la politique internationale*, Paris: Gallimard, 1976, p. 76.

از همین رو برخی از پژوهشگران بر آنند که یهودستیزی مارکس برخلاف گمان مدافعان او، پدیده‌ای گذرا و ناشی از بحران جوانی نبوده است.

انگلس از میانه دهه ۱۸۷۰ به بعد، به مبارزه با گرایشهای یهودستیزانه برخاست. عوامل گوناگونی در این تغییر مواضع مؤثر بودند: حملات یهودستیزانه دورینگ بر ضد مارکس، آشنایی با محافل یهودیان سوسیالیست East End لندن از طریق النور مارکس - اولین دختر مارکس که انگلس او را چون دختر خود گرمی می‌داشت. عوامل عینی دیگری که این تغییر موضع انگلس را موجب شدند، عبارت بودند از ظهور گرایشهای یهودستیزانه پان ژرمانیستی در آلمان و اتریش که در واقع پیشزمینه‌های فکری نازیسم را فراهم آوردند، و پیدایی جنبش نیرومند کارگری یهودی در روسیه و نیز انگلستان و ایالات متحد. از همین رو انگلس با هرگونه استفاده‌ای از شعارهای یهودستیزانه در پیکار با

سرمایه‌داری به مخالفت برخاست. نک.

Bensussan, G, "Question juive" in Labica, G, Bensussan, G, *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris: PUF, 1985, 2è éd, p. 948.

و نیز

Molnar, M, op. cit, p. 76.

[90] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 354.

[91] *Ibid*, pp. 353-354.

مارکس در بحث دربارهٔ تجربهٔ ایالات متحد آمریکا به نوشته‌های بومون، توکویل و نویسنده‌ای به نام همیلتن اشاره می‌کند (*Ibid*, p. 353). تامس همیلتن نویسندهٔ اسکاتلندی در ۱۸۲۱-۱۸۲۰ از ایالات متحد دیدن کرد و در کتابی با عنوان *Men and America* *Manners in* گزارش جالبی از زندگی سیاسی و اجتماعی آمریکا به دست داد (فدرالیسم و حق رأی عمومی و وضعیت حقوقی و واقعی شهروندان، مبارزه میان شمال و جنوب و غیره). مارکس ترجمهٔ آلمانی این کتاب را خوانده و حدود پنجاه صفحه از روی آن یادداشت برداشته بود. همیلتن برخلاف توکویل به توان انقلابی دموکراسی در آمریکا اشاره داشت. نک.

Rubel, M, "Marx et la démocratie" in *Marx critique du marxisme*, op. cit, pp. 257-260.

مارکس این ایده را که رهایی دولت سیاسی مدرن از قیومت دین با بقای دین چون اعتقاد خصوصی افراد ناسازگار نیست از توکویل گرفته است. به گمان فرانسوا فوره، تاریخ‌نگار فرانسوی، آشنایی مارکس با نوشته‌های توکویل سطحی بوده است. به گفتهٔ وی، مارکس فقط جلد نخست دموکراسی در آمریکا را که در سال ۱۸۲۵ انتشار یافت، خوانده بود و با جلد دوم آن که در سال ۱۸۴۰ چاپ شد، آشنایی نداشته است. نک.

Furet, F, "Le jeune Marx et la Révolution française", in Chavana, B, (dir), *Marx en perspective*, Paris: éd de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales, 1985, p. 555 (note 12).

فوره بر آن است که اگر شناخت مارکس از توکویل سطحی بوده، در عوض از آثار بنزامن کنستان (۱۸۳۰-۱۷۶۷) بهرهٔ بسیار گرفته است

و هنگام نگارش درباره مسئله یهود گویا در یک دست کتاب کنستان را داشته و در دست دیگر قلم. مارکس در دوره تحصیل در بن از روی کتاب درباره دین بنزامن کنستان یادداشتهای فراوان برداشته بود و در مقاله‌ای نیز که در روزنامه راین درباره مکتب تاریخی حقوق نوشت از این یادداشتهای استفاده کرد. مارکس همچنین رساله مهم کنستان به نام آزادی قدما در قیاس با آزادی متجددین را به خوبی می‌شناخت. ایده مقایسه قلمرو سیاسی با قلمرو دینی و قلمرو زمینی با قلمرو آسمانی ریشه در نوشته‌های کنستان دارد.

Furet, F, op. cit, pp. 540-550.

[92] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 356.

[93] *Ibid*, p. 358.

[94] *Ibid*, p. 368.

[95] *Ibid*, p. 367.

[96] *Ibid*, pp. 367-368.

موند ریشه یونانی دارد و به معنای واحد است. از مفاهیم بنیادی فلسفه لایبنیتس به حساب می‌آید و منظور وی از موند، گوهرهای بسیطی است که اشیا را تشکیل می‌دهند. در اینجا منظور، فرد یا وجودی بسیط و یگانه است.

[97] *Ibid*, p. 368.

[98] *Ibid*, p. 368.

برای بحثی در زمینه نظر مارکس درباره حقوق بشر رک.

Bourgeois, B, "Marx et les Droits de l'homme", in *Droit et libertés selon Marx*, Paris: PUF, 1986, pp. 5-53.

[99] Haarscher, G, *L'ontologie de Marx*, op. cit, p. 82.

[۱۰۰] هگل، گ. و. ف، عناصر فلسفه حق، یادشده، ص ۲۹۴. مارکس از دوران نوجوانی خود بر این باور بود که بهروزی فردی انسان در گرو سعادت جمعی جامعه است. نمونه این ایده را در انشای مارکس در امتحان پایان تحصیلات دبیرستان با عنوان «تأملات یک نوجوان در باب انتخاب حرفه» می‌بینیم. به نوشته وی «هنگامی که ما شغلی برمی‌گزینیم که در خدمت بهبود وضع جامعه بشری است احساس شادی ما تنگ‌نظرانه، میانمایه و خودخواهانه نیست بلکه میلیونها نفر در سعادت ما سهیمند و هنگام مرگ، انسانهای سخاوتمند بر خاکستر ما خواهند گریست».

Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, pp. 1361-1365.

نه سال پس از این انشا نیز مارکس در دستوشته‌های اقتصادی - فلسفی نوشت: « اساساً باید این فرض مسلم را کنار بگذاریم که «جامعه» به عنوان انتزاع در مقابل فرد قرار می‌گیرد. فرد موجودی اجتماعی است. زندگی او حتی اگر در ارتباط با دیگران مستقیماً به صورت زندگی اشتراکی ظاهر نگردد، باز نمود و تأییدی بر زندگی اجتماعی است » (دستوشته‌های اقتصادی - فلسفی، یاد شده، ص ۱۷۲).

[101] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, pp. 372-373.

[102] *Ibid*, p. 373, Haarscher, G, op. cit, pp. 83-84.

مارکس از دوران نوجوانی خود بر این باور بود که بهروزی فردی انسان در گرو سعادت جمعی جامعه است. نمونهٔ این ایده را در انشای مارکس در امتحان پایان تحصیلات دبیرستان با عنوان « تأملات یک نوجوان در باب انتخاب حرفه » می‌بینیم. به نوشتهٔ وی « هنگامی که ما شغلی برمی‌گزینیم که در خدمت بهبود وضع جامعهٔ بشری است احساس شادی ما تنگ‌نظرانه، میانمایه و خودخواهانه نیست بلکه میلیونها نفر در سعادت ما سهیم‌اند و هنگام مرگ، انسانهای سخاوتمند بر خاکستر ما خواهند گریست ».

Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, pp. 1361-1365.

نه سال پس از این انشا، مارکس در دستوشته‌های اقتصادی - فلسفی نوشت: « اساساً باید این فرض مسلم را کنار بگذاریم که "جامعه" به عنوان انتزاع در مقابل فرد قرار می‌گیرد. فرد موجودی اجتماعی است. زندگی او حتی اگر در ارتباط با دیگران مستقیماً به صورت زندگی اشتراکی ظاهر نگردد، باز نمود و تأییدی بر زندگی اجتماعی است » (دستوشته‌های اقتصادی - فلسفی، یاد شده، ص ۱۷۲).

[103] Marx, K, *L'introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, (traduction et commentaire par Eustache Kouvélakis), Paris: ellipses, 2000, pp. 26 - 27.

[۱۰۴] مارکس در سپتامبر ۱۸۴۳ در نامه‌ای به روگه پاریس را « مدرسهٔ عالی کهن فلسفه » و « پایتخت جهان نو » خواند. نک.

Marx, Engels, *Correspondance*, t. 1, op. cit, p. 297.

[105] *Ibid*, p. 258.

[۱۰۶] دربارهٔ طرح مارکس در آغاز سال ۱۸۴۴ برای نگارش تاریخ

کنوانسیون و کتابهایی که در این زمینه خواننده بود، بنگرید به یادداشت ماکسیمیلیان روبل در جلد سوم آثار مارکس.

Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, pp. 1615-1616.

[۱۰۷] از شناخته‌ترین این گزینه‌گوییها می‌توان این موارد را نام برد: «دین افیون توده‌هاست»، «اسلحه انتقاد نمی‌تواند جایگزین انتقاد اسلحه شود». «نظریه هنگامی که توده‌گیر شود به صورت نیروی مادی درمی‌آید». وام‌گیری مارکس از تعبیرات هگل و هاینه به درآمدی بر نقد فلسفه حق هگل خلاصه نمی‌شود و در نوشته‌های بعدی مارکس از جمله هجدهم برومر لوئی بناپارت نیز موارد متعددی از این وام‌گیری دیده می‌شود. از آن جمله است نخستین عبارت رساله یادشده: «هگل در جایی بر این نکته انگشت گذاشته است که همه رویدادها و شخصیت‌های بزرگ تاریخ جهان، به اصطلاح دوبار به صحنه می‌آیند، وی فراموش کرده است اضافه کند که بار اول به صورت تراژدی و بار دوم به صورت نمایش خنده‌دار» (مارکس، ک، هجدهم برومر لوئی بناپارت، ترجمه باقر برهام، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹، چاپ سوم، ص ۱۰). بخش اول این جمله از هگل است اما مارکس نمی‌گوید هگل در کجا چنین چیزی گفته است. راست این است که هگل این ایده را در بخش سوم درسهایی درباره فلسفه تاریخ، آنجا که از روم باستان سخن می‌گوید طرح کرده است. بخش دوم جمله یعنی نمایش خنده‌دار که جانشین تراژدی می‌شود یادآور نوشته‌ای است که در آن هاینه می‌گوید پس از «تراژدی، نمایش خنده‌دار» می‌آید. نمونه دیگر، ایده مدد طلبیدن زندگان از ارواح گذشته است که «نامهایشان را به عاریت می‌گیرند و شعارها و لباسهایشان را تا در این ظاهر آراسته و درخور احترام و با این زبان عاریتی بر صحنه جدید تاریخ ظاهر شوند» (همان، ص ۱۱). هاینه می‌گوید نویسندگان رمانتیک در جست و جوی لباس مناسب برای کارناوالها به بنش قبر مردگان می‌پردازند. برای بحث جالبی درباره این وام‌گیری نک.

Assoun, P-L, *Marx et la répétition historique*, Paris: PUF, 1999 (2è éd), pp. 116-132.

درباره روابط شخصی مارکس و هاینه که در پاریس با یکدیگر آشنا شدند، نک.

Cornu, A, *Karl Marx et Friedrich Engels*, op. cit, t. 3, pp. 33-35.

- [108] Marx, K, *L'introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, op. cit, p. 16.

و نیز

Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 393.

- [109] *Ibid*, p. 7; *Ibid*, p. 382.
- [110] *Ibid*, p. 8; *Ibid*, pp. 383-384.
- [111] *Ibid*, p. 11; *Ibid*, p. 387.
- [112] *Ibid*, p. 13; *Ibid*, p. 390.
- [113] *Ibid*, p. 18; *Ibid*, p. 395.
- [114] *Ibid*, p. 18; *Ibid*, p. 396.
- [115] *Ibid*, pp. 11-12; *Ibid*, p. 388.
- [116] *Ibid*, p. 18; *Ibid*, p. 395.
- [117] *Ibid*, p. 14; *Ibid*, p. 390.
- [118] *Ibid*, p. 14; *Ibid*, p. 391.
- [119] *Ibid*, pp. 18-19; *Ibid*, p. 396.
- [120] *Ibid*, p. 19; *Ibid*, p. 397.
- [121] Marx, Engels, *Correspondance*, t. 1, op. cit, p. 298.
- [122] Papaïounnou, K, *De la critique du ciel à la critique de la terre*, op. cit, p. 45.
- [123] Marx, Engels, *Correspondance*, t. 1, op. cit, pp. 299-300.
- [124] Engels, F, *Esquisse d'une critique de l'économie politique* (traduit par K. Papaïounnou), Paris: Allia, 1998.
- نوشته انگلس با این مشخصات به فارسی ترجمه شده است: انگلس، ف، «خطوط کلی نقد اقتصاد سیاسی» در هگلیهای جوان (گزیده آثار)، یاد شده، ص ۳۱۵-۲۹۰.
- [125] Papaïounnou, K, op. cit, pp. 50-51.
- [126] Lapine, N, *Le Jeune Marx*, op. cit, pp. 285-286.
- [127] Marx, K, *Manuscrits de 1844*, op. cit, p. 188.
- شماره‌های داخل پرانتز مربوط به ترجمه فارسی دستنوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴ است که مشخصات آن در پانویست شماره ۱۹ همین فصل آمده است.
- [128] *Ibid*, p. 199 (۲۰۵).
- [129] *Ibid*, p. 111 (۱۵۸).
- [130] *Ibid*, p. 136.
- در ترجمه فارسی «نتیجه عکس» به نادرست «نتیجه منطقی»

ترجمه شده و جمله مارکس به این صورت درآمده: «تحت لوای شناسایی آدمی به نتیجه منطقی خود یعنی انکار آدمی می‌رسد».

[131] *Ibid*, pp. 188-189 (۱۹۳).

[132] Engels, F, *Esquisse d'une critique de l'économie politique*, op. cit, pp. 12-13.

[133] Marx, K, *Manuscripts de 1844*, op. cit, p. 137 (۱۵۹).

[134] *Ibid*, pp. 113-114 (۱۳۱).

Universel را مترجم فارسی دست‌نوشته‌ها، جهان‌شمول ترجمه کرده که در اینجا به معنی کلی (عام) است.

[135] *Ibid*, p. 115 (۱۳۲).

[136] *Ibid*, pp. 115-116 (۱۳۳).

[137] *Ibid*, p. 116 (۱۳۳-۱۳۴).

[138] *Ibid*, p. 109 (۱۲۵).

[۱۳۹] فوئر، لوئیس، «سابقه مفهوم از خود بیگانگی» ترجمه محمدرضا پیروزکار، نامه علوم اجتماعی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، دوره ۱، شماره ۲، زمستان ۱۳۴۷، ص ۶. به گفته کانون: «مرگ روحانی چیزی جز بیگانگی روح از خدا نیست. ما همگی چون مردگان به دنیا آمده‌ایم و چون مردگان زندگی می‌کنیم، تا زمانی که باز شرکای زندگی مسیح شویم» (همان، ص ۷).

[140] Bourgeois, B, *Le Vocabulaire de Hegel*, op. cit, p. 7.

و نیز

Hegel, G, W, F, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, op. cit, p. 238.

[۱۴۱] به گمان فوئر‌باخ، اساس از خود بیگانگی دینی را باید در از خود بیگانگی جنسی جست و جو کرد. به گفته او «راز گناه اولیه راز میل جنسی است». فلسفه کلاسیک آلمانی که محصول مدارس دینی بود، جسم انسان را نفی می‌کرد، در مقابل، فلاسفه جدید که شاگردان فوئر‌باخ بودند، آن را تأیید کردند (نک. فوئر، لوئیس، یاد شده، ص ۸). در نخستین نوشته‌های مارکس و انگلس نیز به جنبه جنسی از خود بیگانگی توجه شده است. انگلس در رساله خود درباره وضعیت طبقه کارگر در انگلستان بر آن شد که جامعه بورژوازی انسان را «غیرجنسی» می‌کند. در خانواده مقدس نیز مارکس و انگلس، خشکه مقدسی «منتقدان خرده‌گیر» (بائر و پیروانش) را که

می‌کوشیدند عشق را به امری الهی تبدیل کنند به سخره گرفتند
(همان، ص ۲۱-۹).

- [142] Marx, K, *Manuscripts de 1844*, op. cit, p. 145 (۱۷۱).
- [143] *Ibid*, p. 108 (۱۲۵).
- [144] *Ibid*, p. 109 (۱۲۶).
- [145] *Ibid*, p. 111 (۱۲۸).
- [146] *Ibid*, p. 112 (۱۲۹-۱۳۰).
- [147] *Ibid*, p. 114 (۱۳۲).
- [148] *Ibid*, p. 120 (۱۳۷-۱۳۸).
- [149] Howard, D, *Marx aux origines de la pensée critique*, Paris: Michalon (le bien commun) 2001, p. 39.
- [150] Marx, K, *Manuscripts de 1844*, op. cit, p. 178 (۲۵۱).
- [151] *Ibid*, p. 144 (۱۷۰).
- [152] *Ibid*, p. 144 (۱۷۰-۱۷۱).
- [153] *Ibid*, p. 144 (۱۶۹).
- [154] *Ibid*, p. 211 (۲۲۳).
- [155] *Ibid*, p. 210 (۲۲۱).
- [156] *Ibid*, p. 162 (۲۳۳).
- [157] *Ibid*, p. 165 (۲۳۶).
- [158] *Ibid*, p. 166 (۲۳۷).
- [159] *Ibid*, p. 163 (۲۳۴).
- [160] *Ibid*, p. 161 (۲۳۲).
- [161] *Ibid*, p. 164 (۲۳۵).
- [162] *Ibid*, p. 163 (۲۳۴).
- [163] *Ibid*, p. 167 (۲۳۴).
- [164] *Ibid*, p. 167 (۲۳۴).
- [165] *Ibid*, p. 179 (۲۵۲-۲۵۳).
- [166] *Ibid*, p. 175 (۲۳۸).
- [167] Kolakowski, op. cit, pp. 380-381.
- [168] *Manuscripts de 1844*, op. cit, pp. 101-106 (۱۱۵-۱۲۰).
- [169] *Ibid*, pp. 34-44 (Introduction de Jean Salem).
- [170] Kolakowski, op. cit, p. 375.
- [171] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 453.

نقد فلسفه و ایدئولوژی

و در آغاز عمل بود.

گوته [۱]

۱. وداع با هگلیان جوان

سفر انگلس به پاریس در اوت ۱۸۴۴ و دیدار با مارکس، بنیادهای دوستی و همکاری چهل ساله میان آن دو را پی ریخت [۲]. خانواده مقدس یا نقد نقادان خرده گیر که در فوریه ۱۸۴۵ در فرانکفورت انتشار یافت، نخستین دستاورد این همکاری است. انگلس که پس از اقامت کوتاهی در پاریس به آلمان بازگشت، سهم کوچکی در نگارش این اثر داشت. عنوان کتاب اشاره به هگلیان جوان دارد که به زعم مارکس به خانواده‌ای مقدس تبدیل شده بودند و عنوان دوم کتاب طعنه‌ای است به برونو و ادگار بائر و محفل «آزادان» که خود را پیرو نقادی رادیکال یا مطلق می‌خواندند، و گمان می‌کردند که این نقد، ویرانگر نهادهای موجود خواهد بود.

خانواده مقدس، نامه وداع مارکس (و انگلس) به هگلیان جوان است. هدف مارکس در این اثر تصفیه حساب نظری با دوستان و متحدان پیشین خود، بر ملا کردن فقر معنوی، ساده‌اندیشی و سرشت خیالبافانه به اصطلاح نقد آنان از وضع موجود است. به گمان وی، هگلیان جوان با آنکه فلسفه را چون شکل دیگرگونه الهیات طرد می‌کنند، نتوانسته‌اند خود را از چنبره فلسفه آزاد سازند و از همین رو همداستان با فلسفه ایدئالیستی تصور

می‌کنند که سرنوشت تاریخی انسانها نه در عرصهٔ فعالیت عملی بلکه در پهنهٔ بازنماییهای دینی و نظری تعیین می‌شود. به سخن دیگر، هگلیان جوان هرچند این بازنماییها را به بوتهٔ سنجش می‌گذارند و از سیادت خودسرانهٔ آنها بر جان آدمیان شکوه می‌کنند، در این اصل که تاریخ فرآوردهٔ روح است نه فقط شک روانمی‌دارند بلکه آن را چون اصلی بدیهی می‌پذیرند. از همین رو مارکس در مقدمهٔ خانوادهٔ مقدس مدعی شد که در آلمان «انسان‌باوری راستین دشمنی خطرناکتر از روح‌باوری یا ایدآلیسم نظور ندارد که خودآگاهی یا روح را به جای انسان (...) قرار می‌دهد» [۳].

برخلاف ایدئولوژی آلمانی که اندکی بعد نوشته شد و مارکس در آن به روشنی رهیافت تازهٔ خود را در بررسی جامعه و تاریخ طرح کرد، خانوادهٔ مقدس از منتهای گوناگونی تشکیل شده که در آنها مارکس با زبانی پرطنه و کنایه به نقد اندیشهٔ آلمانی پرداخته است. رابطهٔ فلسفه و سیاست مسئله‌ای است که مارکس در این اثر بدان می‌پردازد و می‌کوشد آن را از قالب هگلی و نو هگلی‌اش خارج کند. بدین ترتیب، مارکس پرسشی کهن را طرح می‌کند، اما هم نحوهٔ طرح این پرسش و هم نحوهٔ پرداخت آن را تغییر می‌دهد. نقد هگل که یکی از اهداف پیگیر مارکس در این دوره بود درونمایهٔ بخش مهمی از خانوادهٔ مقدس است. یکی از شناخته‌شده‌ترین بحثهای کتاب به نظریهٔ هگل دربارهٔ انتزاع نادرست اختصاص یافته است. مثال هگل در این زمینه معروف است. او می‌گوید فردی را تصور کنید که تقاضا می‌کند برای او میوه بیاورند اما وقتی برای او گیلان، انگور یا آلو می‌آورند نمی‌پذیرد و می‌گوید من میوه خواستم نه گیلان، انگور و آلو. به عبارت دیگر، انتزاع نادرست هنگامی است که ایده‌ای کلی، ایدهٔ میوه که از اشیا و چیزهای مشخص جدا شده، جای آنها، و در این مورد خاص جای میوه‌های واقعی محسوس را بگیرد. به گفتهٔ هگل، نمونه‌ای از این گرایش ذهنی را در تمایزی که کانت میان فلسفه و فلسفه‌های خاص و جداگانه قائل شده، به روشنی می‌بینیم. مثال میوهٔ هگل، در واقع، ریشخندی بر این تمایز کانتی و اصولاً

همه اندیشه‌هایی است که به گمان وی از مرحله فهم در نمی‌گذرند و به مرحله تشخیص نظری نمی‌رسند [۴].

مارکس با نقد هگل بر این شیوه انتزاع همداستان است، اما به گمان وی این ایراد بر خود هگل و تمامی سنت فلسفی‌ای که در پی او شکل گرفته نیز وارد است. یکی از ویژگی‌های بنیادی فلسفه هگل و اصولاً همه فلسفه‌های ایدئالیستی، به عقیده مارکس، این است که فیلسوف‌ها نظیر نتیجه تعمیمی ساده را که از رهیافت تجربی به دست آمده به «گوهر» یا «ذات حقیقی» تبدیل می‌کند و به جای توضیح اشیای واقعی، «ذات» و «گوهر» ناشی از انتزاع را توضیح می‌دهد.

اگر از مشاهده میوه‌های واقعی، سیبها، گلابیها، توت‌فرنگیها و بادامها، اندیشه کلی میوه را بسازم و سپس گامی بیشتر نهاده و تصور کنم که اندیشه مجرد من، «میوه»، که از میوه‌های واقعی مشتق شده، چیزی است که بیرون از من وجود دارد، و در واقع ذات حقیقی سیب و گلابی و غیره است، در این صورت، به زبان فلسفه نظری بر آن می‌شوم که «میوه»، گوهر گلابی، سیب، بادام و غیره است. بنابراین ادعا می‌کنم که گلابی بودن برای گلابی اساسی نیست، سیب بودن برای سیب اساسی نیست، آنچه برای آنها اساسی است، وجود واقعی‌شان نیست که حواس قادر به درک آن است، بلکه همان ذاتی است که من از آنها انتزاع نموده و سپس جانشین آنها کرده‌ام، یعنی ذات اندیشه من، «میوه» [۵].

این فرایند انتزاع همان فرایندی است که در اندیشه‌های دینی روی داده است. در این پهنه نیز ذات باری تعالی را بر اساس ذات آرمانی‌شده انسان که از حوزه آگاهی وی به بیرون فرافکنده شده، تعریف می‌کنند: «دین مسیحی فقط یک تجسم از خدا را به رسمیت می‌شناسد، اما فلسفه نظری به اندازه تعداد اشیای موجود مظاهر مجسم می‌شناسد» [۶]. بدین ترتیب،

مارکس نقد هگل بر انتزاع نادرست را برضد خود او برمی‌گرداند. هدف جدلی مارکس این است که نشان دهد گسست نظری راستین دربارهٔ مسئلهٔ بازنمایی و ادراک نه میان هگل و کانت، بلکه میان وی و هگل روی داده است و این گسست به معنای رها کردن چشم‌انداز فلسفهٔ ایدآلیستی در کلیت آن است. ایدآلیستها با وارونه کردن رابطهٔ مفهوم و واقعیت، واقعیت زنده و محسوس را از مفهوم آن استنتاج می‌کنند. «انسان عادی وقتی می‌گوید سیبها و گلابیها وجود دارند تصور نمی‌کند که حرف خارق‌العاده‌ای زده [است]» اما فیلسوف با گفتن اینکه سیبها و گلابیها وجود دارند، نه فقط سخنی خارق‌العاده می‌گوید بلکه معجزه می‌کند زیرا «از وجود مفهومی غیر واقعی [یعنی] «میوه»، موجودات طبیعی واقعی، سیبها، گلابیها و غیره را» می‌آفریند [۷]. این تردستی را در زبان فلسفهٔ نظری «درک گوهر چون سوژه، چون فرایند درون بود» (processus immanent) می‌نامند و «این شیوهٔ درک اشیا خصلت بنیادی روش هگل محسوب می‌شود» [۸].

چیره‌دستی هگل در این است که وی تمامی فرایند مصنوعی درک گوهر چون سوژه را پیامد تحول و تکامل درونی ایده در سیر دیالکتیک عینی آن می‌داند و با این روش سرشت ذهنی ترفند فلسفی خود را پنهان می‌کند. این شیوهٔ عمل نوعی دوگانگی در فلسفهٔ هگل پدید می‌آورد و سبب می‌شود که اندیشه‌های هگل به همان اندازه که متقاعدکننده جلوه می‌کنند، بی‌بنیاد باشند و به همان اندازه که از لحاظ تجربی معتبر به نظر می‌رسند، سرشتی ایدآلیستی داشته باشند. مارکس این مهارت هگل را «استادی سوفسطایی» می‌خواند [۹]. به گفتهٔ وی: «اغلب پیش می‌آید که [هگل]، در درون طرح مطلب به شیوهٔ نظری، توضیحی واقعی دربارهٔ خود شیء نیز می‌دهد. این بسط مطلب به [شیوهٔ] واقعی در چارچوب بسط مطلب [به شیوهٔ] نظری سبب می‌شود که خواننده طرح نظری را به جای واقعیت و واقعیت را به جای نظری بگیرد» [۱۰]. هدف مارکس از این سنجش‌گریها پی‌ریزی نظریه‌ای است که بتواند امر واقعی را چنان که هست بدون اتکا به نظریهٔ

ایدئالیستی گوهر دریابد. مارکس با اینکه در این دوره به بررسی اقتصاد سیاسی چون شاخه‌ای از معرفت که بهتر از فلسفه می‌تواند او را به شناخت امر واقعی رهنمون شود، روی آورده بود، در خانوادهٔ مقدس همچنان مسائل را از زاویهٔ فلسفه و تقابل ایدئالیسم و ماتریالیسم بررسی می‌کند و با بهره‌گیری از کتاب راهنمای فلسفهٔ مدرن (۱۸۴۲)، نوشتهٔ شارل رنوویه چشم‌اندازی کلی از تاریخ ماتریالیسم ارائه می‌کند [۱۱].

مارکس در خانوادهٔ مقدس برای نخستین بار و به شکلی روشن و صریح میان اندیشه‌های سوسیالیستی و سنت فلسفی ماتریالیسم پیوند برقرار می‌کند. او در بررسی تاریخ ماتریالیسم فرانسوی دو گرایش را از هم بازمی‌شناسد. گرایش نخست یا ماتریالیسم مکانیستی به دکارت بازمی‌گردد و با علوم طبیعی پیوندی تنگاتنگ دارد. گرایش دوم، تجربه‌باور است و خاستگاهش به لاک می‌رسد و سوسیالیسم، به طور مستقیم از این سنت فکری ناشی شده است [۱۲]. به گفتهٔ مارکس، این گرایش با یورش به نظامهای جزم‌اندیش سدهٔ هفدهم و با نقد متافیزیک سدهٔ هجدهم، با سمت‌گیری ماتریالیستی‌اش همهٔ پیش‌فرضهای نظری سوسیالیسم را در خود جمع دارد. حس‌باوری (sensualisme) لاک با طرح این عقیده که همهٔ انسانها در شرایط یکسانی یا به هستی می‌گذارند و در آغاز چون لوح سفیدی هستند و بنابراین تفاوت میان انسانها اکتسابی است و نه فطری، اصل برابری انسانها را به طور ضمنی طرح کرد [۱۳]. رهیافت ماتریالیستهای سدهٔ هجدهم که عقیده داشتند طبیعت انسان نه خوب است نه بد بلکه این محیط و تربیت است که انسانها را می‌سازد به این نتیجه می‌انجامد که اگر همهٔ انسانها به طور فطری خودخواهند و اگر اخلاق افزاری است برای آنکه این خودخواهی به شکلی معقول تنظیم و مهار شود، در این صورت باید به فکر ایجاد چنان سازمان اجتماعی بود که در آن نفع خودخواهانهٔ هر فرد بتواند با نیازهای همگان هماهنگ شود. نهایت اینکه اگر «انسان محصول شرایط است، باید شرایط را انسانی کرد» [۱۴]. همین نظر را مارکس در سومین تز

خود دربارهٔ فوئرباخ بیان کرده است: «این اصل ماتریالیستی که انسانها محصول شرایط محیط و تربیت‌اند و بنابراین انسانهای تغییر یافته محصول شرایط و تربیتی دیگرند، فراموش می‌کند که همین انسانها هستند که شرایط محیط را تغییر می‌دهند و مربی خود به تربیت نیاز دارد» [۱۵]. پیامد عملی این بحثهای نظری این بود که در حالی که مخالفان رادیکال دولت پروس چون هگلیمان جوان همداستان با بخش بزرگی از نیروهای چپ اروپا در آن زمان عقیده داشتند تربیت توده‌ها راه حل مشکلات اجتماعی است، مارکس پختگی سیاسی توده‌ها را نتیجهٔ کنش جمعی آنها و مشارکت‌شان در عمل انقلابی دانست و موعظه‌های اخلاقی برای تودهٔ مردم را بی‌ثمر خواند.

مارکس در بررسی رابطهٔ ماتریالیسم و سوسیالیسم به این نتیجه رسید که آموزهٔ فوریه پیامد اندیشه‌های عصر روشن‌اندیشی است و آرمانهای سوسیالیستی آن بر بنیاد اندیشه‌های جرمی بنتام شکل گرفته و آبخور آن را باید در فلسفهٔ هلوسیوس بازجست [۱۶]. در حالی که گرایش ماتریالیستی با طرح این عقیده که نفع بر اخلاق حکمرواست جان تازه‌ای به علوم نوپایی داد که دربارهٔ روابط اجتماعی و سازمان مطلوب جامعه می‌اندیشیدند، هگل و مقلدانش چون بائر بر «خودآگاهی» تأکید کردند، کنش انسان را به فعالیتهای معنوی‌اش فروکاستند، تاریخ را به تاریخ اندیشه‌ها تبدیل کردند و «به ذهن هیچ‌کدام از این فیلسوفان نرسید که از خود پرسند چه رابطه‌ای میان فلسفهٔ آلمانی و واقعیت آلمان، میان سنجشگرهای آنان و محیط مادی خودشان وجود دارد» [۱۷]؟

برونو بائر به عنوان نمایندهٔ این سنت فلسفی آماج حملات بی‌امان مارکس در خانوادهٔ مقدس است. بائر در پی سخت‌گیریهای دولت پروس و ناکامیهای آزادی‌خواهان در دستیابی به هدفهایشان به نوعی بدبینی بنیادی دربارهٔ توانایی عمل و آگاهی تودهٔ مردم دچار شده بود. به گفتهٔ بائر، میان فلسفه و جهان مفاکی ژرف و پرنشدنی پدید آمده که هیچ نظریه و یا عملی قادر به از میان برداشتن آن نیست. بائر به جای حمله به دولت خودکامه

پروس، توده‌ها و کمونیسم را که به گمان وی دشمنان واقعی روح و جامعه بشری هستند، به باد انتقاد گرفت [۱۸]. مسئله اساسی در نقد مارکس از اندیشه‌های بائر مسئله تقابل میان توده و آزادی، توده و روح نقاد است. به عقیده بائر، توده تجسم محافظه کاری، واپسماندگی، خشک‌اندیشی و رخوت معنوی است. به گمان او، هر آینه توده انبوه مردمی آموزه‌ای را بپذیرند آن را به صورت دین درمی آورند، و از همین رو حتی اندیشه‌های انقلابی در میان توده‌ها به پدیده‌ای ایستا و بازدارنده تحول تبدیل می‌شود. توده نمی‌تواند هیچ اندیشه خلاق را بپذیرد مگر آنکه در فرایند این پذیرش، خلاقیت آن را در نطفه از بین ببرد. به همین دلیل نیز به عقیده بائر، اندیشه‌هایی که تحقق آنها در گرو پشتیبانی و مشارکت توده‌هاست از پیش محکوم به تباهی و انحطاط‌اند. میان اندیشه و آرمان آغازین و آنچه به دست توده تحقق می‌پذیرد، تفاوت از زمین تا آسمان است و فرجام ناگزیر همه رویدادهای تاریخی‌ای که در آنها توده‌ها مداخله کرده‌اند، شکست بوده است. به سخن دیگر، در تاریخ هیچ کار بزرگی از توده‌ها برنخاسته است [۱۹].

مارکس درست برعکس بائر، عقیده داشت اندیشه «هنگامی که توده‌گیر شد، به صورت نیروی مادی درمی‌آید» [۲۰] و در تاریخ، اندیشه‌هایی کامیاب شده‌اند که ترجمان منافع توده‌ها بوده‌اند. اما «نظریه هنگامی می‌تواند توده‌گیر شود که به عنوان مسئله‌ای مربوط به انسان طرح شود» [۲۱]. به باور مارکس، میان نظریه یا ایده و منافع همواره پیوند تنگاتنگی برقرار است و «ایده هرگاه که از نفع متمایز بوده، فقط خود را مضحکه کرده است» [۲۲]. مارکس انقلاب فرانسه را مثال آورده و می‌گوید این انقلاب به رغم و همچنین به برکت حضور توده‌ها به پیروزی رسید و بنابراین حضور توده‌ها در رویدادهای تاریخی، برخلاف ادعای بائر، سبب شکست و تباهی نیست. انقلاب فرانسه به «ایده‌های» خود تحقق بخشید، اما در آستانه منافع توده‌ها متوقف شد و از همین رو انقلابی ناکامل از کار درآمد [۲۳]. در زندگی اجتماعی، منافع گروه‌های گوناگون به شکل ایده درمی‌آید و گاه

ایده «از چارچوب واقعی خود فراتر می‌رود و این توهم را در انسانها ایجاد می‌کند که مسئله بر سر نفع جزئی و خودخواهانهٔ این یا آن گروه نیست، بلکه پای منافع انسانها به طور کلی در میان است». تقابلی که باثر میان توده و پیشرفت می‌بیند، به باور مارکس سبب می‌شود که او نتواند از قلمرو ادراک و بازنمایی خارج شود و به مرحلهٔ نقد واقعی یعنی دگرگون‌سازی اجتماعی برسد. به گفتهٔ مارکس، نقد مطلق به برکت پدیدارشناسی هگل، هنر تبدیل «زنجیرهای واقعی، عینی» و بیرونی به «زنجیرهای آرمانی و ذهنی» و درونی را آموخته و بدین ترتیب تمام بیکارهای واقعی و محسوس را به بیکارهایی میان ایده‌های ناب بدل می‌کند [۱۲۱].

مارکس بر آن بود که باثر درک نادرستی از مقولهٔ پیشرفت دارد. مارکس در نقد نظر باثر، برای نخستین بار اندیشه‌ای را بیان کرد که در نوشته‌های بعدی او به شکلهای گوناگون تکرار شده و آن اینکه در تاریخ، پیشرفت واقعی (به ویژه در عرصهٔ فن‌آوری) همواره به رغم و به زیان منافع اساسی توده‌های انبوه زحمتکش تحقق یافته است [۱۲۵]. بنابراین در حالی که نقد باثر به سبب سرشت ذهنی‌اش در مرحلهٔ حرف باقی می‌ماند و به رهایی نظری از پندارهای دینی دل خوش می‌کند، نقد سوسیالیستی دگرگون‌سازی شرایط مادی را که سرچشمهٔ تضاد میان تکامل تمدن و نیازهای تولیدکنندگان مستقیم است، مدنظر دارد. به گفتهٔ مارکس، ایده‌ها به تنهایی قادر به حل این تضاد نیستند. زیرا «اندیشه‌ها هرگز نمی‌توانند [ما را] به آن سوی نظم کهن جهان هدایت کنند. آنها فقط می‌توانند [ما را] به آن سوی اندیشه‌های نظم کهن جهان برسانند. اندیشه‌ها به هیچ وجه قادر به تحقق چیزی نیستند. برای به فرجام رساندن اندیشه‌ها، مردانی باید که نیروی عملی را به کار اندازند» [۱۲۶].

مارکس در خانوادهٔ مقدس بار دیگر به مسئلهٔ تقابل میان ذات اجتماعی انسان و خصلت تخیلی جامعهٔ سیاسی بازمی‌گردد. باثر انسانها را چون اتمهای خودخواهی می‌دانست که فقط در چارچوب دولت نظم می‌پذیرند.

دیدگاه بائر، به عقیده مارکس، یکی از نمونه‌های خیالپردازیهای فلسفی-ایدئالیستی است. اتم خودبسنده است و به چیز یا کسی نیاز ندارد، انسان در عوض، نه خودبسنده است و نه بی‌نیاز از دیگران. حتی فرد خودخواه نیز در جامعه مدنی، اتم نیست [۲۷]. جهان انسانها جهان نیازهاست و درست همین نیازها هستند که ورای هرگونه رمز و رازپردازی تار و پود شبکه روابط واقعی میان انسانها را می‌تند. این دولت نیست که پیوندهای اجتماعی را پدید می‌آورد، بلکه این پیوندها از آن رو پدید می‌آیند که انسانها موجوداتی خودخواه و نیازمندند و برای تأمین نیازهای خود با یکدیگر رابطه برقرار می‌کنند و نهادهای گوناگون اجتماعی را پدید می‌آورند. بنابراین، انسانها فقط در تصورات ذهنی ایدئالیستها می‌توانند اتمهایی خودبسنده پنداشته شوند [۲۸]. از آنجا که نیازها، سرچشمه همکاری و در عین حال مبارزه انسانها با یکدیگرند و پیوندهای اجتماعی از خلال تناقض و تضاد تأمین می‌شود، این پرسش پیش می‌آید که وجود جامعه انسانی اساساً چگونه ممکن است؟ بائر، به تعبیر مارکس، در تقابل هگلی، میان دولت چون ذات جامعه و جامعه مدنی چون عرصه خودخواهیهای فردی، باقی می‌ماند و این تقابل را اصل ابدی زندگی می‌داند. مارکس در مقابل، بر آن است که سرچشمه نیازها را باید در تولید مادی جست و جو کرد و تاریخ واقعی انسان پیش از همه تاریخ تولید مادی اوست.

در خانواده مقدس نطفه‌های این دیدگاه که اندکی بعد به شکل منسجم در ایدئولوژی آلمانی بیان شد، طرح گردید. انگلس در نوشته کوتاهی در خانواده مقدس، تاریخ را عرصه کنش بشر خواند و در پاسخ به دیدگاهی که آدمیان را چون عروسکان بی‌اراده در کف قدرت تاریخ می‌بیند، نوشت:

تاریخ هیچ کاری انجام نمی‌دهد، مالک ثروت سرشار نیست، نمی‌جنگد. انسان، انسان زنده حقیقی است که همه کار انجام می‌دهد، مالک است و می‌جنگد (...). تاریخ موجود جداگانه‌ای نیست که

هدفهای خود را داشته باشد و انسان را چون افزار دستیابی به این هدفها به کار گیرد، تاریخ چیزی نیست جز فعالیت بشر که هدفهای خود را دنبال می‌کند [۲۹].

مارکس سالها بعد در پیشگفتار معروف خود بر درآمدی بر نقد اقتصاد سیاسی (۱۸۵۹)، شرح داد که چگونه او و انگلس در سال ۱۸۴۵ در بروکسل «مشارکاً به تدوین نگرش خود در برابر نگرش ایدئولوژیک فلسفه آلمانی» پرداختند. به گفته وی «این در واقع تصفیه حسابی با آگاهی فلسفی پیشین خودمان نیز بود. تصمیم ما به صورت انتقادی از فلسفه بعد از هگل، جامه عمل پوشید. دستنوشته آن، که بالغ بر دو جلد قطور رحلی بود، در وستفالی آماده انتشار بود که اخباری دریافت کردیم حاکی از اینکه اوضاع تغییر یافته و امکان انتشار آن وجود ندارد. دستنوشته را، البته با کمال میل، به انتقاد جوته موشها رها کردیم، زیرا به هدف اصلی که روشن کردن خودمان بود، رسیده بودیم» [۳۰]. ادوارد برنشتاین در سال ۱۹۰۳، برای نخستین بار بخشهایی از این دستنوشته را منتشر کرد. متن کامل ایدئولوژی آلمانی (هرچند صفحاتی از آن از بین رفته) در سال ۱۹۳۲ انتشار یافت.

۲. نقد ایدئولوژیهای آلمانی و فوئرباخ

ایدئولوژی آلمانی بررسی سنجشگرانه‌ای است درباره اندیشه‌های پیروان رادیکال مشرب هگل و به ویژه فوئرباخ، اشتیرنر [۳۱] و «سوسیالیستهای حقیقی» که مارکس به طعنه آنان را «پهلوانان فلسفی» آلمان می‌خواند. هدف رسوا کردن میسهای است که خودشان را «گرگ می‌پندارند و گرگ پنداشته می‌شوند». به گفته مارکس «بعبع کردن» این میسهای گرگ‌نما «صرفاً تقلیدی از پنداشتهای بورژواهای آلمانی» است که در قالب فلسفی عرضه می‌شود [۳۲]. پرمایه‌ترین بخش کتاب، قسمت اول آن است که در آن، مارکس به بررسی و نقد دیدگاههای فوئرباخ می‌پردازد و ضمن آن

پیشفرضهای هستی‌شناختی بینش مادی تاریخ را توضیح می‌دهد. هدف اصلی مارکس در این بخش، بررسی مسئلهٔ رابطهٔ اندیشهٔ انسان با شرایط زیست‌اوست.

به گمان مارکس، ایدئولوژیهای آلمانی یا هگلیان جوان به‌رغم لافزنیهای نقادانه‌شان «هرگز قلمرو فلسفه را ترک نکرده‌اند» و به همین جهت نه فقط پاسخها بلکه پرسشهایشان نیز دربارهٔ جامعه و تاریخ گنگ و آشفته است [۳۱]. در یک کلام، هگلیان جوان با همهٔ طنطنه‌ای که در کلامشان هست و به‌رغم جمله‌پردازیهای انقلابی‌شان دربارهٔ واژگون‌سازی جهان «سرسخت‌ترین محافظه‌کاران‌اند» [۳۲]. مارکس و انگلس در عوض بر آن شدند که با ترک قلمرو فلسفه و ایدئولوژی یا آگاهی دروغین و روی آوردن به خودواقعیت، شرایط و امکان شناخت واقعیت را می‌توان مشخص ساخت. نقد ایدئولوژی پیش‌شرط امکان این شناخت است و سرآغاز بحث مارکس همانند دیگر نوشته‌های او در این دوره نقد اندیشه‌های هگلیان جوان است، زیرا فلسفهٔ آلمانی یکی از کانونهای اصلی تولید و توزیع بازنماییهای فریبنده و دروغین است. مارکس در توصیف رقابت میان «صاحبان صنایع فلسفی» پس از مرگ هگل، نوشت: «هنگامی که بازار آلمان اشباع شد و کالاها به‌رغم همهٔ کوششها در بازار جهانی به نحو مطلوبی خریدار نیافت، کار به روال عادی آلمانی کشید: تولید قلابی و ارزان، کاهش کیفیت، استفاده از مواد تقلبی، برجسبهای جعلی، معاملات ساختگی، سفته‌بازی و نظام اعتباری عاری از مبنای واقعی» [۳۵].

خطای ایدئولوژیهای آلمانی به عقیدهٔ مارکس این است که آنان تصور می‌کنند از آنجا که جهان زیر سیطرهٔ اندیشه‌های نادرست و بازنماییهای دروغین است و انسانها اسیر و بردهٔ فرآورده‌های ذهن خود شده‌اند، پس نقد فلسفی می‌باید با نشان دادن نادرستی این اندیشه‌ها آنها را از بیخ و بن ریشه‌کن سازد و بدین ترتیب خودواقعیت را نیز که به سبب این اندیشه‌ها و بازنماییها بی‌حرکت مانده، دگرگون کند. مارکس و انگلس در ایدئولوژی

آلمانی می‌کوشند این نکته را نشان دهند که فقط با دگرگون ساختن اندیشه‌ها نمی‌توان واقعیت را تغییر داد.

نیل به رهایی واقعی فقط در جهان واقعی و با وسایل واقعی امکان‌پذیر است، (...). بردگی بدون ماشین بخار و ماشین نخ‌ریسی نابود نمی‌شود، سرواژ را بدون کشاورزی اصلاح‌شده نمی‌توان از میان برداشت و به طور کلی مردم تا زمانی که قادر نیستند خورد و خوراک و پوشاک و مسکن خود را به قدر کفایت چه از نظر کمی و چه از نظر کیفی تأمین کنند، به آزادی دست نمی‌یابند [۲۶].

به عقیده مارکس، خیالپردازی پیروان هگل، فقط در این خلاصه نمی‌شود که آنها اندیشه را یگانه نیروی پیش‌برنده تاریخ می‌دانند، بلکه افزون بر این، تصور می‌کنند که روابط میان انسانها ترجمان درک نادرستی است که آنها از جهان و از خود دارند. از دید مارکس، مسئله درست عکس این است و از همین رو در آغاز ایدئولوژی آلمانی اعتقاد هگلیان جوان را به تأثیر اندیشه‌ها به سخره می‌گیرد و می‌گوید: «... روزگاری آدم هالویی تصور می‌کرد که انسانها از این رو در آب غرق می‌شوند که در تسخیر ایده [نیروی] جاذبه‌اند. اگر آنان این تصور را از سر بیرون کنند، مثلاً آن را تصویری خرافی و دینی بدانند، از خطر غرق شدن نجات خواهند یافت. این آدم ساده‌لوح که در سراسر عمر خود با توهم [نیروی] جاذبه (...). جنگید، نمونه فلاسفه انقلابی جدید در آلمان بود» [۲۷].

یگانه نتیجه‌ای که از این نقد فلسفی در آلمان حاصل شده «روشنگرایی (آن هم یک سویه) درباره مسیحیت از دیدگاه تاریخ دین بوده و بقیه اظهارات این اهل تقد فقط شاخ و برگ دادن به این روشنگرایی‌های نه‌چندان مهم و قالب کردن آنها به جای کشفیات مهم تاریخی - جهانی است» [۲۸]. به گفته مارکس «این مهمات دهان پرکن و بیهوده» درباره گوهر، خودآگاهی و نقادی ناب فقط در آلمان خریدار دارد زیرا جانشین تکامل تاریخی

واقعی که آلمان از آن محروم بوده است، می‌شود [۳۱]. مارکس در برابر این نقد فلسفی که به گمان وی سترون است، از دیدگاه «ماتریالیست کارورز» سخن می‌گوید که به جای سخن پردازی «در پی چنگ انداختن بر چیزهای موجود و تغییر دادن آنها» است [۳۰].

به عقیده مارکس، از میان ایدئولوگهای آلمانی، فوئرباخ بیشتر از همه به واقعیت نزدیک شده و نقد وی از دین بی‌بهره از هوشمندی نیست، اما اشکال رهیافت او این است که قادر نیست از پهنه دین فراتر رود و به نقد جهان واقعی و پیوندهای گوناگونش برسد. گرتنه کلی سنجشگریهای مارکس بر فوئرباخ در تزهایی درباره فوئرباخ [۳۱] که همزمان با ایدئولوژی آلمانی نوشته شد، بیان شده است.

فوئرباخ به گمان مارکس در قیاس با ماتریالیستهای ناب این حُسن را دارد که تشخیص می‌دهد که انسان نیز «موضوع حواس» است، اما از آنجا که وی هنوز در قلمرو نظریه باقی مانده و انسانها را در تاروپود شبکه روابط اجتماعی معین‌شان درک نمی‌کند، «هرگز به انسانهای فعال واقعاً موجود نمی‌رسد» و «انسان» را به جای «انسان تاریخی واقعی» می‌گذارد [۳۲]. این باور که انسان «موضوع حواس است» هرچند در قیاس با ماتریالیستهای پیشین، حُسن فوئرباخ است، سبب نمی‌شود که ماتریالیسم او از «عیب اصلی ماتریالیسم از آغاز تاکنون» مبرا باشد. عیب مزبور این است که «شیء [Gegenstand] واقعیت، امر محسوس را فقط به شکل ابژه [Objekt] یا به صورت ادراک حسی (Anschauung) در نظر می‌گیرد، نه به مثابه فعالیت حسی انسانی، کنش» (نخستین تز) [۳۳]. مارکس در پنجمین تز خود درباره فوئرباخ بار دیگر به همین ایده بازمی‌گردد و می‌نویسد: «فوئرباخ که با اندیشه انتزاعی خرسند نمی‌شود، به ادراک حسی توسل می‌جوید ولی حسیت را همچون کنش عملی، حسی و انسانی در نظر نمی‌گیرد» [۳۴]. در یک کلام، ماتریالیسم فوئرباخ به گفته مارکس سرشتی تأملی یا مشاهده‌ای (contemplatif) دارد و به همین دلیل «وی اهمیت فعالیت «انتقلاهی»، فعالیت

«عملی-انتقادی» را در نمی‌یابد» (نخستین تز) [۲۵]. مارکس در تزه‌های نهم و دهم خود ماتریالیسم مشاهده‌ای را «رهیافت جامعه‌مدنی» می‌خواند: «ماتریالیسم مشاهده‌ای یعنی ماتریالیسمی که حسیت را چون فعالیت عملی نمی‌شناسد (...). به مشاهده افراد تنها در «جامعه‌مدنی» [بورژوایی] بسنده می‌کند» (نهمین تز). «دیدگاه ماتریالیسم قدیم، [دیدگاه] جامعه‌مدنی است. دیدگاه [ماتریالیسم] جدید [دیدگاه] اجتماع انسانی یا انسانیت اجتماعی است» (دهمین تز). طرفه آنکه زرادخانه مفهومی مارکس در نقد رهیافتی که جامعه را مرکب از افراد تک یا به سخن دیگر «موناذهای مجزا» می‌داند، یکسره و امدار فوئرباخ است. افزون بر این، دو نوشته اساسی فوئرباخ یعنی گوهر مسیحیت و اصول فلسفه آینده تماماً بر دیدگاه اجتماع انسانی و پرسش یگانگی فرد و «نوع» انسانی، استوار است و فوئرباخ را به هیچ روی نمی‌توان پیرو رهیافتی دانست که افراد را چون اتمهای مجزا می‌شمرد. مارکس در این دو تز در واقع به انتقادی که از روسو در مسئلهٔ یهود کرده بود بازمی‌گردد، اما این انتقاد اگر شامل حال هگلیان جوان و به ویژه برونو بائر می‌شود، به هیچ روی فوئرباخ را نمی‌توان مشمول آن دانست [۲۶].

ماتریالیسم فوئرباخ، به تعبیر مارکس، نه فقط مشاهده‌ای است یعنی نقش دگرگون‌سازندهٔ کنش انسانی را در نمی‌یابد، بلکه با تاریخ نیز بیگانه است: «فوئرباخ آنجا که ماتریالیست است به تاریخ توجهی ندارد و آنجا که به تاریخ می‌پردازد [دیگر] ماتریالیست نیست» [۲۷]. به همین دلیل نیز فوئرباخ درک نمی‌کند که جهان محسوس پیرامون وی «داده‌ای ازلی نیست و تا ابد نیز به یک شکل باقی نمی‌ماند، بلکه فرآوردهٔ صنعت و برآیند مرحله‌ای از جامعه است (...). نتیجهٔ فعالیت نسلهایی است که هر یک بر شانه‌های نسل پیش سوار شده و صنعت و مراوده را توسعه داده و نظام اجتماعی خود را هماهنگ با نیازهای تغییر یافته، دگرگون ساخته است» [۲۸]. فوئرباخ پیوسته از تقدم طبیعت دم می‌زند اما سرشت مشاهده‌ای ماتریالیسم او مانع از آن

می‌شود که دریابد طبیعت که مقدم بر تاریخ انسانی است، خود در نتیجه کنش انسان دگرگون شده و از همین رو «به هیچ وجه طبیعتی نیست که فوئرباخ در آن زندگی می‌کند». چنین طبیعتی [طبیعت پیش از تاریخ] «امروز دیگر در هیچ کجا وجود ندارد» [۲۹].

از دید مارکس، ضعف دیگر نظریه فوئرباخ این است که به گمان وی با فراافکنی، گسستی میان ذهن و عین پدید می‌آید و جهان بازنمایها و تصورات از جهان واقعی جدا می‌شود. فوئرباخ بیگانگی انسان را بر این مبنا توضیح می‌دهد و می‌گوید با بیگانگی دینی جهان دوباره می‌شود: در یک سو، جهان دینی-تخیلی، و در سوی دیگر، جهان واقعی. فوئرباخ راه غلبه بر بیگانگی را در جهان بازنمایها می‌جوید و بنیان زمینی این تصورات را نادیده می‌گیرد، حال آنکه به گفته مارکس «این واقعیت که بنیان زمینی خوشتن را از خود جدا می‌کند و چون قلمرو مستقلی در ابرها مستقر می‌شود فقط باید بر اساس از هم‌گسستگی و تناقض درونی این بنیان زمینی تبیین شود. بنابراین، بنیان زمینی، خود باید در آغاز، در تضاد [درونی‌اش] شناخته شود و آن‌گاه با محو تضاد در عمل، دگرگون گردد» (چهارمین تز) [۳۰]. فوئرباخ چون بنیان زمینی دین را به درستی در نمی‌یابد «گوهر دین را در گوهر انسان حل می‌کند. ولی گوهر انسان، انتزاع ذاتی در هر فرد تنها نیست. گوهر انسان در واقعیت، مجموع روابط اجتماعی است» (ششمین تز) [۳۱]. فوئرباخ که از این گوهر واقعی انتقاد نمی‌کند به ناگزیر «احساس دینی را از فرایند تاریخی» تجرید می‌کند (ششمین تز) و دین را چون پدیده‌ای تاریخی و اجتماعی تحلیل نمی‌کند و از همین رو در نمی‌یابد که «احساس دینی خود فرآورده‌ای اجتماعی است و اینکه فرد مجردی که او تحلیل می‌کند در واقع امر، به شکل مشخصی از جامعه تعلق دارد» (هفتمین تز) [۳۲].

به گمان مارکس، اگر فلسفه‌های پیشین، چه ایدئالیستی (کانت و هگل) و چه ماتریالیستی (فوئرباخ) نتوانسته‌اند بر شکاف میان عین و ذهن غلبه

کنند، از آن رو بوده که این شکاف را مسئله‌ای نظری پنداشته‌اند، حال آنکه راه حل مسئله در کنش انسانی است: «این پرسش که آیا حقیقت عینی را می‌توان به اندیشه انسانی ربط داد پرسشی نظری نیست بلکه پرسشی عملی است» (دومین تز) [۵۳]. هرآینه چیزها بدین شیوه مشاهده شوند هر مسئله ژرف فلسفی «در واقعیتی تجربی حل می‌شود» [۵۴].

۳. هستی‌شناسی بینش مادی تاریخ

فوترباخ در آغاز کتاب گوهر مسیحیت مدعی شد که انسان برخلاف حیوانات، دارای آگاهی دینی است [۵۵]. به گمان مارکس، وجه مشخصه نوع بشر و عامل تمایز او از جانوران اندیشه یا باورهای دینی نیست، بلکه این واقعیت است که نوع بشر قادر به تولید افزارهای زیست خود است.

انسانها را می‌توان به اعتبار شعور، دین یا هرچه که مایلید، از جانوران متمایز کرد. آنها خودشان را به محض آنکه شروع به تولید وسایل زیست‌شان می‌کنند، کاری که به اقتضای سازمان بدنی‌شان صورت می‌گیرد، از جانوران متمایز می‌سازند [۵۶].

از همین رو ویژگی وجودی و چستی انسانها «با تولید آنها یعنی اینکه چه تولید می‌کنند و چگونه تولید می‌کنند، رابطه دارد. پس چستی افراد، وابسته به شرایط تولید مادی آنهاست» [۵۷]. به گفته مارکس، آلمانها و ایدئولوگهایشان از آنجا که از درک این نکته عاجز مانده‌اند که نخستین کنش تاریخی انسان «تولید خود زندگی مادی است» هرگز برای تاریخ، بنیادی زمینی و این جهانی قائل نشده‌اند [۵۸]. در آلمان چون «تاریخ از حرکت بازایستاده است» [۵۹]، تأملات سنجیده و واقع‌بینانه در تاریخ‌نویسی دیده نمی‌شود، حال آنکه فرانسویها و انگلیسیها رابطه پدیده‌های واقعی و تاریخ را بهتر درک کرده‌اند و به کوششهایی برای نگارش تاریخ بر مبنای ماتریالیستی دست زده‌اند [۶۰]. به رغم آنکه نخستین دهه‌های سده نوزدهم

را روزگار رونق پژوهشهای تاریخی در آلمان دانسته‌اند [۶۱]، به گفته مارکس «آلمانیها هرگز یک تاریخ‌نگار نداشته‌اند» [۶۲] و همه تلاشهایشان در این زمینه به پیش‌پا نی‌ارزد. او مورخان رمانتیک آلمان چون آدام مولر و کارل لودویگ فن هالر را مقلدان بی‌مایه رمانتیکهای فرانسوی دانست [۶۳]، و حتی دستاوردهای برجسته‌ترین تاریخ‌نگاران آلمان سده نوزدهم چون فن رانکه را خوار شمرد. به گفته او رانکه تاریخ را به سطح داستان‌پردازیهای ساده فرومی‌کاهد و در سبب‌یابی تاریخی چنان خامدست است که «همه رویدادهای سترگ تاریخی را به علت‌های خرد و ناچیز نسبت می‌دهد» [۶۴].

سبب ناتوانی آلمانیها در درک بنیادهای واقعی تاریخ به گمان مارکس، واپس‌ماندگی اجتماعی و سیاسی آلمان است. پراکندگی سیاسی و فقدان یگانگی ملی، سروری شهرباران خودکامه، زوال قدرت طبقات متوسط و سوداگر از سده شانزدهم میلادی به بعد، نبود آزادیهای مدنی و سیاسی و ناکامی تلاشهای آزادی‌خواهانه و تلخکامی و سرخوردگی و نومیدی ناشی از شکست این تلاشها موجب شده‌اند که آلمانیها آرامش درون و پیراستن جان را بر دگرگون ساختن جهان بیرون برتری داده و ریشه رویدادها و نابسامانیهای زمانه را نه بر روی زمین خاکی، بلکه در ملکوت آسمان بجویند و از همین رو است که تاریخ‌نگاران آلمانی دین و بیکارهای دینی و نظری را نیروی پیش‌برنده تاریخ پنداشته‌اند. آلمانیها نه فقط گذشته بلکه آینده یا به گفته مارکس «ما بعد تاریخ» (post-histoire) خود را هم در اندیشه و به شکل فلسفه درک می‌کنند [۶۵]. داوری سخت‌گیرانه مارکس درباره تاریخ‌نگاری در آلمان یادآور سخن هگل در درسهای تاریخ فلسفه است که گفته بود: «انگلیسیها و فرانسویها به طور کلی می‌دانند که چگونه باید تاریخ نوشت (...). از این رو انگلیسیها و فرانسویها تاریخ‌نویسانی بلندپایه دارند (...). لیکن ما هنوز در طلب دانستن این نکته‌ایم که تاریخ را باید چگونه نوشت» [۶۶].

اگر تاریخ، داستان تکامل روح نیست و کرد و کار مردان بزرگ و آرزوها

و آرمانهای جهانجویان بی‌آرام و یا پیکارهای نظری و دینی هیچ‌یک توضیح‌دهندهٔ دگرگونیهای پنهان و آشکار شیوه‌های عمل، آداب و رسوم، عاداتها و نهادها، نظام باورها و اندیشه‌های آدمیان نیستند، پس رشتهٔ راهنما را در این کلاف فروپيچیدهٔ تاریخ چگونه باید یافت؟ همهٔ این گولی و کودنی و آشفته‌گویی مورخان از آن رو بوده که تاکنون تاریخ را بر بنیاد هنجارهایی و رای تاریخ نوشته‌اند. بی‌گمان، مارکس می‌پنداشت با گفتن اینکه «تاریخ بشری باید همواره در رابطه با تاریخ تولید و مبادله بررسی شود» [۶۷] کشف اعجاب‌انگیزی کرده و شالودهٔ واقعی تحول تاریخی جوامع را دریافته است. جامعهٔ بشری که تا آن زمان مجموعه‌ای درهم و بی‌ارتباط از پدیده‌ها و بازیگه هوس و اتفاق به نظر می‌آمد، از این پس به شکل نظم عقلانی و شفاف چهره نمود که بر بنیاد قانونهایی سامان یافته است که دست کمی از قانونمندیهای رایج در دانشهای سنجیده ندارند.

تأثیر نویسندگان ماتریالیست سدهٔ هجدهم فرانسه و نظریه‌پردازان اجتماعی این کشور چون سن سیمون بر مارکس راز سر به مهری نیست [۶۸]، اما در عوض، به سهم روشن‌اندیشان اسکاتلندی سدهٔ هجدهم در تکوین بینش مادی تاریخ تاکنون توجهی در خور و بایسته نشده است. راست این است که نخستین صورتبندیهای نظری رهیافت مادی تاریخ را باید دستاورد شگرف این اندیشه‌گران دانست. آدام فرگوسن که یکی از برجسته‌ترین چهره‌های روشن‌اندیشان اسکاتلندی بود در رساله دربارهٔ تاریخ جامعهٔ مدنی (۱۷۶۷) مراحل گوناگونی را در تکامل جامعهٔ بشری متمایز ساخت و بر بنیاد شیوه‌های تأمین زیستمایه چهار مرحله را در تاریخ بازشناخت (گردآوری خوراک و شکار، دامپروری، کشاورزی و تجارت). فرگوسن دربارهٔ نقش دوگانهٔ مالکیت خصوصی در تاریخ تأملات سنجیده‌ای دارد و مالکیت خصوصی را از سویی مایهٔ پیشرفت جامعهٔ بشری می‌داند و از سوی دیگر آن را سرچشمهٔ بیگانگی انسان با اصل خود می‌خواند و ایجاد تمایز میان گروههای اجتماعی در درون جامعه را با پیدایی مالکیت خصوصی

مرتبط می‌شورد. ویلیام ربرتسن در کتاب تاریخ آمریکا (۱۷۷۷) با درنگ بر اهمیت بررسی بنیادهای اجتماعی و تولیدی در پژوهشهای تاریخی نوشت: «وقتی که به بررسی رفتار آدمیان آن‌گاه که در جامعه گرد هم می‌آیند، می‌پردازیم، نخستین نکته‌ای که باید در نظر بگیریم شیوه تولید زیستمایه آنهاست. برحسب گونه‌گونی این [شیوه تولید زیستمایه] قوانین و سیاست آنها نیز با یکدیگر متفاوت است» [۶۹]. آدام اسمیت در درسهای خود دربارهٔ رویهٔ قضایی (۱۷۶۴-۱۷۶۲) کوشید خاستگاه و تاریخ حق مالکیت را در این چهار مرحلهٔ تکامل اجتماعی بازجوید. به گفتهٔ او در تبیین «هنر، علم، حقوق، خرد و حتی فضیلت» باید به چگونگی تأمین نیازهای نخستین آدمیزاد چون خوراک، پوشاک و مسکن توجه کرد (۱۷۰۱). جان میلارد در کتاب خاستگاه مراتب (۱۷۷۱) در چارچوب نظریهٔ چهار مرحله با ظرافت و نکته‌سنجی در مقام توضیح نابرابریهای اجتماعی و نارواییهای سیاسی، روابط خانوادگی و شیوهٔ حکومت برآمد. مارکس هرچند با نوشته‌های این نویسندگان آشنا بود هرگز از سهم آنان در شکل‌گیری درک مادی تاریخ یاد نکرده است [۷۱].

به گفتهٔ مارکس، هر رهیافتی در فهم و تبیین تاریخ مبتنی بر شماری پیش‌انگاره (présupposition) است. پیش‌انگاره‌های گذشتگان نادرست و خشک‌اندیشانه بوده و آلمانیها نیز به سبب واپسماندگی‌شان اساساً فاقد پیش‌انگاره‌اند، در عوض، پیش‌انگاره‌های او نه «دلخواهانه» اند و نه «جزمی»، بلکه پیش‌انگاره‌های واقعی تاریخ‌اند یعنی افراد واقعی و فعالیت آنها و شرایط مادی زیست‌شان [۷۲]. براساس این پیش‌انگاره:

انسانها باید به نحوی گذران زندگی کنند که قادر باشند «تاریخ بسازند». اما زندگی پیش از هرچیز مستلزم خوردن و نوشیدن، مسکن داشتن، پوشیدن و چیزهای دیگر است. بنابراین نخستین کنش تاریخی، تولید وسایل ارضای این نیازها، تولید خود زندگی مادی است و در واقع این اقدامی تاریخی است، شرط اساسی کل تاریخ است [۷۳].

فقط چنین رهیافتی به عقیدهٔ مارکس «پیوسته بر زمینهٔ واقعی تاریخ می‌ماند، کنش و تجربه را از روی ایده تبیین نمی‌کند بلکه شکل‌گیری اندیشه‌ها را با کنش و تجربهٔ مادی تبیین می‌کند و از این رو به این نتیجه می‌رسد که تمامی شکلها و فرآورده‌های آگاهی نه از راه نقد ذهنی و نظری (...) بلکه از راه سرنگونی عملی روابط اجتماعی واقعاً موجود که پدیدآورندهٔ این رنگ و نیرنگهای ایدئالیستی‌اند، گشوده توانند شد، و اینکه نیروی محرک تاریخ و دین، فلسفه و انواع نظریه‌ها نه نقد بلکه انقلاب است» [۷۴].

انسانها در جریان تولید و بازتولید زندگی مادی خود هم با طبیعت پیوند برقرار می‌کنند و هم با یکدیگر وارد روابط مشخصی می‌شوند. در هر دورهٔ تاریخی «مجموعه نیروهای تولیدی قابل دسترس انسانها» روابط خاص بین انسانها در جریان تولید و توزیع فرآورده‌های مادی و به طور کلی «وضع جامعه را تعیین می‌کند». بدین ترتیب:

تاریخ چیزی نیست جز توالی نسلهای جداگانه، که هر یک از مواد، مصالح، سرمایه‌ها، نیروهای مولد موروثی تمامی نسلهای پیشین استفاده می‌کنند، و بنابراین، از یک سو، فعالیت سنتی را در شرایط تغییر یافته ادامه می‌دهند، و از سوی دیگر، شرایط کهن را با فعالیت کاملاً تغییر یافته، دگرگون می‌سازند. این را می‌توان به گونه‌ای نظرورزانانه تحریف کرد، طوری که تاریخ بعدی را هدف تاریخ پیشین قرار داد [و] مثلاً هدف از کشف آمریکا را جلو افتادن انقلاب فرانسه قلمداد کرد. بدین ترتیب، تاریخ به هدفهای ویژهٔ خود می‌رسد و به صورت «شخصی» درمی‌آید که «همردیف اشخاص دیگر» می‌شود («خودآگاهی، نقد، یکتا و غیره»). در حالی که آنچه از واژه‌های «سرنوشت»، «هدف»، «نطفه» یا «ایده» تاریخ پیشین مورد نظر است چیزی بیش از انتزاع تاریخ بعدی از تأثیر فعالی که تاریخ قبلی بر تاریخ بعدی اعمال می‌کند، نیست [۷۵].

مارکس مبانی رهیافت مادی تاریخ را در ایدئولوژی آلمانی صورتبندی کرده است. به گمان وی در جریان رشد نیروهای تولیدی که پویاترین جنبه فرایند تولید هستند مرحله‌ای پیش می‌آید که میان نیروهای تولیدی و شکل مرادده یا مبادله (که بعدها مارکس آن را روابط تولیدی نامید) تناقض پدید می‌آید و شکل‌های مرادده یا مبادله سد راه پیشرفت نیروهای تولیدی می‌شوند (۱۷۶). «بنابه نگرش ما، خاستگاه تمامی برخوردها در تاریخ، در تضاد میان نیروهای تولیدی و شکل مرادده است» (۱۷۷). رفع این تناقض از راه انقلاب و دگرگون‌سازی شکل‌های مرادده تحقق می‌پذیرد. انقلاب، زمینه‌های عینی و ذهنی دارد و به گفته مارکس، «ضروری است نه فقط به این سبب که طبقه حاکم» را به شیوه دیگری نمی‌توان سرنگون کرد، بلکه بدین سبب که طبقه سرنگون‌کننده فقط در فرایند انقلاب می‌تواند خود را از پلیدیهای قرون و اعصار بی‌آلاید و «توانایی تأسیس جامعه نو را به دست آورد» (۱۷۸). افزون بر این، اگر در تمام انقلاب‌های پیشین، شیوه فعالیت انسانها دگرگون نشده و فقط شکل توزیع ثروت و قدرت در جامعه تغییر یافته، انقلاب کمونیستی کار و فعالیت پر مشقت را موقوف می‌کند و «حاکمیت همه طبقات را با خود طبقات برمی‌اندازد» (۱۷۹).

مارکس اندکی پس از نگارش ایدئولوژی آلمانی در نامه‌ای (۲۸ دسامبر ۱۸۴۶) به پاول آنتکوف (۱۸۸۷-۱۸۱۲)، روزنامه‌نگار روس، ضمن حمله به پرودُن و کتاب فلسفه فقر او در توضیح دیدگاه خود نوشت: «جامعه چیست؟... جامعه محصول کنش متقابل انسانهاست. آیا انسانها در انتخاب این یا آن شکل جامعه از آزادی برخوردارند؟ به هیچ وجه. سطح مشخصی از تکامل نیروهای تولیدی را در نظر بگیرید و آن وقت به شکل مشخصی از تجارت و مصرف خواهید رسید. مراحل مشخصی از تکامل را در تولید، تجارت و مصرف در نظر بگیرید و آن وقت به یک نظام اجتماعی مطابق با آن و به یک بافت خانواده، گروهها و طبقات اجتماعی مطابق با آن و در یک کلام به جامعه مدنی دمساز با آن خواهید رسید. چنین جامعه مدنی را

در نظر بگیرید، نظام سیاسی متناسب با آن را خواهید یافت، یعنی نظامی که صرفاً بیان رسمی جامعه مدنی است» [۸۰].

چکیدهٔ رهیافت مادی تاریخ را مارکس در پیشگفتار درآمدی بر نقد اقتصاد سیاسی (۱۸۵۹) بدین شکل بیان کرده است:

آدمیان در تولید اجتماعی هستی خویش وارد روابطی معین می‌شوند که ضروری و مستقل از ارادهٔ آنهاست. [این] روابط تولیدی با مرحلهٔ معینی از رشد نیروهای تولید مادی آنها دمساز است. مجموعهٔ این روابط تولیدی ساختار اقتصادی جامعه، شالودهٔ واقعی بنای سیاسی و حقوقی را تشکیل می‌دهد که با شکلهای مشخصی از آگاهی اجتماعی منطبق است. شیوهٔ تولید زندگی مادی، به طور کلی، فرایند زندگی اجتماعی، سیاسی و معنوی را مشروط می‌کند. این آگاهی آدمیان نیست که هستی آنها را تعیین می‌کند، بلکه برعکس، این هستی اجتماعی آنهاست که آگاهی‌شان را تعیین می‌نماید. نیروهای تولیدی جامعه در مرحلهٔ معینی از رشد خود با روابط تولیدی موجود و به بیان دیگر، روابط مالکیت که چیزی جز بیان حقوقی روابط تولید نیستند و این نیروها تاکنون در چارچوب آنها رشد می‌کردند، در تضاد می‌افتند و روابط تولیدی از شکل رشد نیروهای تولیدی به پای‌بند رشد آنها بدل می‌شوند. آن‌گاه دوران انقلاب اجتماعی فرامی‌رسد. با دگرگونی شالودهٔ اقتصادی، تمامی بنای عظیم به گونه‌ای کم و بیش سریع دستخوش تحول می‌گردد. در بررسی این دگرگونیها، باید میان دگرگونی مادی شرایط اقتصادی تولید، که می‌توان با دقت علوم طبیعی آن را تعیین کرد و شکلهای حقوقی، سیاسی، دینی، زیبایی‌شناختی یا فلسفی — به طور خلاصه، شکلهای ایدئولوژیک (...) — تمایز قائل شد. به همان ترتیب که عقیدهٔ ما دربارهٔ یک فرد براساس تصویری که وی از خود دارد، نیست دربارهٔ هر دورهٔ تحول نیز نباید براساس

آگاهی آن دوران از خود، داوری کرد [بلکه] خود این آگاهی را باید بر اساس تناقضهای زندگی مادی، پیکار میان نیروهای تولید اجتماعی و روابط تولیدی تبیین کرد. هیچ فرماسیون (صورتبندی) اجتماعی پیش از آنکه همه نیروهای مولدی که در چارچوب آن می‌گنجد، رشد نکنند، از بین نمی‌رود. هرگز روابط پیشرفته‌تر تولید پدید نخواهد آمد، مگر آنکه شرایط مادی هستی آنها در بطن جامعه قدیم فراهم آمده باشد. از این رو بشر همیشه فقط وظایفی را برای خود تعیین می‌کند که قادر به حل آنها است. چون نیک بنگریم می‌بینیم که این وظیفه در جایی ظاهر می‌شود که شرایط مادی تحقق آن در آنجا پیدا شده و یا دست کم در حال پیدا شدن است. شیوه‌های تولید آسیایی، باستانی، فئودالی و بورژوایی مدرن را، در خطوط کلی‌شان می‌توان ادوار پیشرفت فرماسیون (صورتبندی) اقتصادی جامعه نامید. روابط تولیدی بورژوایی آخرین شکل آمیخته به تخاصم فرایند تولید است. این تخاصم البته به شکل تخاصم فردی نیست بلکه تخاصمی است که ناشی از شرایط اجتماعی زندگی افراد است. [در عین حال] نیروهای مولدی که در بطن جامعه بورژوایی رشد می‌یابند، شرایط مادی لازم برای برانداختن این تخاصم را فراهم می‌آورند. بنابراین با از بین رفتن این فرماسیون اجتماعی ماقبل تاریخ جامعه انسان نیز به پایان می‌رسد [۸۱].

مارکس پس از نگارش ایدئولوژی آلمانی و پیشگفتار درآمدی بر نقد اقتصاد سیاسی، هیچ تلاشی برای توضیح نظریه تاریخ خود نکرد. او نظریه خود را به طور بدیهی و شهودی راست می‌انگاشت و گویا نیازی به توضیح و یا توجیه آن نمی‌دید. روایت کلاسیک و جاافتاده این نظریه را که به نظریه غالب در انترناسیونال دوم (کائوتسکی - پلخانف) و انترناسیونال سوم (لنین - استالین) تبدیل شد، می‌توان در دو تر خلاصه کرد: ۱. سطح

تکامل نیروهای تولیدی توضیح‌دهنده سرشت روابط تولیدی جامعه است. ۲. سرشت روابط تولیدی جامعه به نوبه خود تعیین‌کننده «روبنای جامعه»، نهادهای سیاسی، حقوقی، اندیشه‌ها و ایدئولوژیهاست. گفتنی است که هر دو تزی سرشتی کارکردی (fonctionnel) دارند، یعنی شکل معینی از رفتارها و نهادهای اجتماعی را بر اساس سودمندی این رفتارها و نهادها برای نظم اجتماعی موجود توضیح می‌دهند [۸۲].

نظریه تاریخ مارکس به رغم ظاهر یکپارچه و روشن آن خالی از ابهام نیست و برخی از پژوهشگران به دنبال بحثهایی که پس از انتشار کتاب نظریه تاریخ کارل مارکس. دفاعیه، نوشته جرال آلن کوهن، استاد کانادایی تبار دانشگاه آکسفورد، در گرفت، بر آنند که در نوشته‌های مارکس دو نظریه متفاوت درباره تاریخ وجود دارد. نظریه اول، نظریه کلاسیک است که در ایدئولوژی آلمانی و پیشگفتار درآمدی بر نقد اقتصاد سیاسی بیان شده و به موجب آن نیروهای تولیدی عامل تعیین‌کننده پیشرفت جامعه و افزار تحلیل آن اند [۸۳]. کوهن نیز همین روایت کلاسیک از درک مادی تاریخ را به جامعه استدلالهای نو و باریک‌بینانه آراسته و از همین رو از زمان انتشار کتاب وی (۱۹۷۸) به این سو تقریباً هیچ نوشته‌ای درباره نظریه اجتماعی و تاریخی مارکس بدون توجه به این کتاب و موضع‌گیری مثبت یا منفی درباره آن منتشر نشده است. در تأیید نظر اول شواهد بسیاری در نوشته‌های مارکس می‌توان یافت. نظر دوم که به طور عمده در مبانی نقد اقتصاد سیاسی (گروندریسه) بیان شده و در تحلیلهای تاریخی مشخص مارکس نیز ردپای آن را می‌توان دید، بر آن است که تولید، خود فعالیتی اجتماعی است و روابط تولیدی نقش تعیین‌کننده‌ای در ساختار جامعه و تبیین تحولات آن دارند. هدف این نوشته تعیین این نکته نیست که مارکس به کدام نظر اعتقاد داشته و یا نظریه واقعی وی چه بوده است. مارکس در تحلیلهای تاریخی خود بین این دو رهیافت در نوسان بود و حتی گاه در یک نوشته از هر دو رهیافت استفاده کرده است. مسئله این است که کدام یک از این دو رهیافت به واقعیت تاریخی نزدیکتر

و از دقت تبیینی بیشتری برای درک و تحلیل این واقعیت برخوردار است [۸۲]. در نظریه اول که نظریه تقدم نیروهای تولیدی یا موجبیت نیروهای تولیدی نام گرفته است، بینش مادی تاریخ به نوعی فلسفه تاریخ و آن هم از نوع غایت‌باور آن تبدیل می‌شود. منظور از فلسفه تاریخ رهیافتی است که گذشته جامعه بشری را براساس یک یا چند اصل پیشینی یا پیشفرض فلسفی توضیح می‌دهد و معنای کلی این گذشته را براساس این اصول یا پیشفرضها تبیین می‌کند و از همین رو پاسخ همه پرسشهای تاریخی را از پیش حاضر و آماده دارد. نظریه موجبیت نیروهای تولیدی بر این پیشفرض استوار است که آنچه انسان را از جانوران متمایز می‌کند کار و تولید است. نیروهای تولیدی در این فلسفه تاریخ حکم «کارساز غیبی» (deus ex machina) را دارد که پیشرفت آن چنان بدیهی است که نه فقط نیازمند توضیح نیست، بلکه کل دگرگونیهای اجتماعی و تاریخی را به برکت آن می‌توان توضیح داد.

نظریه موجبیت نیروهای تولیدی براساس استدلالهای چرخه‌ای و همان‌گویانه (tautologique) مارکس در ایدئولوژی آلمانی و در پیشگفتار درآمدی بر نقد اقتصاد سیاسی بنا شده و علت همه دگرگونیهای تاریخی را در رشد نیروهای تولیدی جامعه می‌داند [۸۵]. هرآینه برسیم علت فروپاشی جوامع نخستین و پیدایی جامعه‌های باستانی و سپس فئودالی و سرمایه‌داری چه بوده است؟ پاسخ حاضر و آماده است: «هر فرماسیون اجتماعی پیش از آنکه همه نیروهای تولیدی که در چارچوب آن می‌گنجد، رشد نکنند از بین نمی‌رود». پس علت زوال جوامع ابتدایی، باستانی و فئودالی آن است که تمامی نیروهای تولیدی به حد نهایی رشد خود رسیده بودند. حال اگر برسیم براساس چه سنجه‌ای می‌توان فهمید که نیروهای تولیدی در چارچوب فرماسیون مورد بحث به حد نهایی رشد خود رسیده بودند، پاسخ آماده این است که چون فرماسیون مورد بحث از بین رفته پس نیروهای تولیدی آن به حد نهایی رشد خود رسیده بودند وگرنه فرماسیون

یادشده از بین نمی‌رفت، زیرا «هرگز روابط پیشرفته‌تر تولید پیش از آنکه شرایط مادی هستی آنها در بطن جامعه قدیم فراهم آمده باشد، پدید نخواهند آمد». راه برون‌رفت از این چرخه همان‌گویانه در هم شکستن بنیاد آن یعنی باور به موجبیت نیروهای تولیدی است. براساس نظریه موجبیت نیروهای تولیدی فروپاشی جوامع ابتدایی، تکوین و سپس سقوط جوامع باستانی، پیدایی و انحطاط فتودالیسم و بالاخره ظهور سرمایه‌داری و نابودی آن در آینده همه و همه نتیجه رشد نیروهای تولیدی بوده و خواهد بود [۸۶].

این نظریه علت رشد نیروهای تولیدی را توضیح نمی‌دهد بلکه از این رشد برای توضیح دگرگونیهای تاریخی استفاده می‌کند. تاریخ‌نگاری که در پی دانستن این نکته است که چرا دهقانان انگلیسی در سده‌های میانه توانستند در نتیجه کمبود اجاره‌داران آزادی خود را به دست آورند، پاسخ می‌شوند که «نیازهای رشد نیروهای تولیدی در انگلستان سده‌های میانه سبب آزادی دهقانان شد». حال اگر همان تاریخ‌نگار بیرسد پس چگونه شد که اشراف زمیندار بوهم در سده هفدهم در نتیجه همین وضع یعنی کمبود اجاره‌داران، دهقانان آزاد خود را به سرف تبدیل کردند، باز همان پاسخ را می‌شوند: «نیازهای رشد نیروهای تولیدی» [۸۷]. طرفه آنکه، مارکس خود در ایدئولوژی آلمانی گذار از جامعه باستان به فتودالیسم را براساس رشد نیروهای تولیدی توضیح نمی‌دهد، بلکه برعکس می‌نویسد: «در آخرین سده‌های انحطاط امپراتوری روم و مغلوب شدن آن به دست بربرها، بخش قابل ملاحظه‌ای از نیروهای تولیدی نابود شده، کشاورزی زوال یافته، صنعت بر اثر رکود بازار رو به انحطاط گذاشته، تجارت فرومرده یا به زور قطع شده بود، جمعیت شهر و روستا رو به کاهش می‌رفت. این شرایط و شیوه سازماندهی فتوحات زیر تأثیر آنها، همراه با شکل [تشکیلات] نظامی ژرمنها، به توسعه مالکیت فتودالی منجر شد» [۸۸]. به سخن دیگر، رشد نیروهای تولیدی در بطن جامعه برده‌داری به پیدایی فتودالیسم منجر نگردید بلکه زمینه ظهور مالکیت فتودال را باید در انحطاط نیروهای تولیدی و شیوه تشکیلات نظامی

ژرمنها جست و جو کرد. دیالکتیک نیروهای تولیدی و روابط تولیدی نقشی در گذار از جهان باستان به فتودالیسم نداشته است. در جلد نخست سرمایه نیز مارکس فروپاشی فتودالیسم را پیامد پیدایی نیروهای تولیدی جدید ندانسته است، بلکه، برعکس، بر آن است که فقط پس از نابودی فتودالیسم و استقرار مناسبات مالکیت سرمایه‌دارانه، نیروهای تولیدی گامهای غول‌آسایی به پیش برداشتند [۸۹]. برخی مفسران و از جمله جرالد کوهن در پاسخ به این ایراد می‌گویند روابط تولیدی کهنه موجود مانع رشد نیروهای تولیدی آینده بودند و در پی نابودی روابط تولیدی کهن، رشد نیروهای تولیدی شتاب گرفت [۹۰]. این شیوه تبیین از آنجا که وضعیت کنونی جامعه را براساس نیازهای آینده‌ای ناموجود توضیح می‌دهد به غایت باوری می‌انجامد. در این دیدگاه، تاریخ هدفی دارد و رویدادهای تاریخی افزارهای تحقق این هدف‌اند و این درست همان دیدگاهی است که مارکس در ایدئولوژی آلمانی از آن انتقاد کرده و آن را بینشی خوانده که «تاریخ بعدی را هدف تاریخ پیشین قرار می‌دهد» [۹۱].

روشن است که منظور از این سنجش‌گرها نفی این واقعیت نیست که نیروها و تواناییهای تولیدی بشر در گذر زمان پیشرفت کرده‌اند بلکه بحث بر سر این است که پیشرفت در دوره‌های معین و در مکانهای مشخص صورت پذیرفته است. به این ترتیب، رشد نیروهای تولیدی عامل توضیح‌دهنده تاریخ نیست بلکه پدیده‌ای است که خود نیازمند توضیح است. پری اندرسن، تاریخ‌پژوه مارکسیست انگلیسی، بحث جالبی درباره جامعه چین دارد. به گفته وی، در چین همه پیش‌شرطهای فن‌آورانه (تکنولوژیک) جامعه سرمایه‌داری صنعتی بسیار زودتر از اروپا پدید آمده بودند. به گمان اندرسن، علت‌های واپسماندگی اقتصاد چین و پانگرفتن جامعه سرمایه‌داری را در این کشور باید در ساختار جامعه و دولت چین و ساختار ویژه شهری آن جست. پس در این مورد رشد نیروهای تولیدی چیزی را توضیح نمی‌دهد، بلکه باید علل عدم رشد این نیروها را درک و تبیین کرد [۹۲].

پیامد تفاوت این دورهیافت به تاریخ را می‌توان در چگونگی تقسیم‌بندی مارکس از مراحل رشد جامعه بازشناخت. براساس رهییافت اول، یعنی نظریهٔ تقدم نیروهای تولیدی، نیروهای مادی جامعه شکل مناسبات اجتماعی را تعیین می‌کنند. مارکس در فقر فلسفه نوشت: «آسیای دستی نشان‌دهندهٔ جامعه‌ای است با ارباب فئودال، آسیای بخار نشان‌دهندهٔ جامعه‌ای است با سرمایه‌دار صنعتی». اشکال این حکم در آن است که آسیای دستی دیرزمانی پیش از ظهور اربابان فئودال وجود داشته است و مناسبات اجتماعی سرمایه‌داری نیز پیش از اختراع آسیای بخار پدید آمده بودند و مارکس با دانش تاریخی دامن‌گسترده‌ای که داشت خود این واقعیت را به خوبی می‌دانست [۱۳]. بنابراین، برخلاف ادعای مارکس، آسیای دستی و آسیای بخار با شکلهای گوناگونی از مناسبات طبقاتی دمسازند و شکل مناسبات اجتماعی را نمی‌توان به طور سراسر از محتوای نیروهای مادی جامعه نتیجه گرفت. مارکس در سرمایه بار دیگر به سنجه‌های تمایز دورانهای اقتصادی از یکدیگر بازگشت و ادعا کرد که عامل تمایز دورانهای اقتصادی این نیست که در هر دوره چه چیزی ساخته شده «بلکه در آن است که چگونه و با چه وسایل کاری ساخته شده است. وسایل کار نه تنها درجهٔ رشد تکامل نیروی کار انسانی به شمار می‌آیند بلکه نشان‌دهندهٔ این نیز هستند که کار در چارچوب کدام روابط اجتماعی انجام می‌گیرد. هرچند تاریخهایی که تاکنون نوشته شده‌اند دربارهٔ تکامل تولید مادی که پایهٔ زندگی اجتماعی و بنابراین بنیان هر تاریخ واقعی است کمتر سخن می‌گویند، ولی براساس پژوهشهای علوم طبیعی، نه آنچه تحقیقات تاریخی خوانده می‌شود، لااقل دورهٔ پیش از تاریخ بنابه ابزارها و سلاحهایی که به دست آمده زیر عناوین عهد سنگ، عهد مفرغ و عهد آهن تقسیم‌بندی شده‌اند» [۱۴].

اگر تولید مادی شالودهٔ تمام زندگی اجتماعی است پس منطقی است که جوامع را براساس مراحل تکامل نیروهای تولیدی‌شان تقسیم‌بندی کنیم، اما مارکس به این حکم خود عمل نمی‌کند. در پیشگفتار درآمدی بر نقد

اقتصاد سیاسی می‌نویسد: «شیوه‌های تولید آسیایی، باستانی و فئودالی و بورژوازی مدرن را در خطوط کلی‌شان می‌توان ادوار پیشرفت فرماسیون اقتصادی جامعه نامید» [۹۵]. در مبانی نقد اقتصاد سیاسی (گروندریسه) تقسیم‌بندی دیگری آمده و مارکس از مالکیت آسیایی، اسلاوی، باستانی کلاسیک و ژرمنی سخن می‌گوید [۹۶]. تمایز این مراحل از یکدیگر بر اساس شیوه تولید مادی یا رشد نیروهای تولیدی نیست. به عبارت دیگر، سرمایه‌داری شکل ویژه‌ای از نیروهای تولیدی نیست بلکه آنچه سرمایه‌داری را از دیگر شیوه‌های تولید متمایز می‌سازد، شیوه خاص تصاحب کار در آن است.

بر اساس رهیافت دوم، تولید اجتماعی حاصل یگانگی نیروی کار و افزار تولید است. بنابراین «نوع و شیوه ویژه‌ای که به وسیله آن این پیوند انجام می‌گیرد تمیز دهنده دورانهای مختلف اقتصادی ساختار اجتماعی است» [۹۷]. به عبارت دیگر، شکل تصاحب اضافه‌کار برده توسط برده‌دار و کارگر به وسیله سرمایه‌دار است که کار مبتنی بر بردگی را از کار مزدوری متمایز می‌سازد. در یک کلام، مشکل رهیافت مادی تاریخ، این است که اگر آن را به اصل دیالکتیک نیروهای تولیدی و روابط تولیدی خلاص کنیم، رویدادهای تاریخی را نمی‌توان بر اساس آن توضیح داد و چنان‌که یادآور شدیم، خود مارکس نیز در بررسیهای مشخص تاریخی از این نظریه کمتر استفاده کرده است، و اگر این رهیافت را در مفهومی وسیع در نظر بگیریم، به نظریه پیش‌پا افتاده‌ای درباره تأثیر عوامل اجتماعی-اقتصادی در شکل‌گیری اندیشه‌ها و نهادهای انسانی می‌رسیم که با حکم باستانی *primum vivere, deinde philosophari* (نخست باید زیست، سپس فلسفه‌پردازی کرد) چندان تفاوتی ندارد [۹۸]. مارکس در مبانی نقد اقتصاد سیاسی (گروندریسه) نوشت: «گفتن اینکه تاریخ ماقبل بورژوازی و هریک از مراحل آن اقتصاد یا مبانی اقتصادی خاص خود را در حرکت خویش دارد در واقع تکرار این حرف کلی است که زندگی

بشری از زمانهای بسیار دور بر تولید و به طریقی بر تولید اجتماعی متکی بوده است» [۱۹]. انگلس در دههٔ ۱۸۹۰، در رویارویی با سنجشگرهایی که از اقتصادباوری رهیافت مادی تاریخ انجام می‌گرفت و نیز در پاسخ به پرسشهای گوناگون پیروان مارکس، رهیافت مادی تاریخ را «روش» خواند و در نامه‌ای به پ. ارنست (۵ ژوئن ۱۸۹۰) نوشت: «روش مادی تاریخ، اگر نه به عنوان راهنمای پژوهش تاریخی، بلکه به عنوان الگویی آماده به کار گرفته شود که انسان از روی آن واقعیت‌های تاریخی را می‌برد، نتیجه‌ای معکوس به دست می‌دهد» [۱۰۰]. در نامهٔ دیگری به کُتراد اشمیت (۵ اوت ۱۸۹۰) نیز بر آن شد که: «برداشت تاریخی ما پیش از هر چیز دستورالعملی است برای مطالعه، و نه اهرمی برای سازندگی از روی الگوی هگل» [۱۰۱]. اما رهیافت مادی تاریخ، برخلاف گفتهٔ انگلس، روش نیست، زیرا قواعد پژوهش تاریخی را تعیین نمی‌کند. بینش مادی تاریخ مجموعه‌ای از پیش‌انگاره‌های هستی‌شناختی برای فهم و تبیین کل تاریخ بشر است.

یکی از دستاوردهای نظری مارکس در ایدئولوژی آلمانی تلاش وی برای توضیح اندیشه‌ها و بازنماییها بر اساس کارکرد و خاستگاه اجتماعی آنهاست. سرآغاز بحث مارکس باز هم اندیشه‌های هگلیان جوان و نقد آن است. در واقع پرسش مارکس این است که چگونه هگلیان جوان چنین صادقانه و در عین حال ساده‌لوحانه به قدرت ذاتی اندیشه‌ها و آرمانها دل بسته‌اند؟ در برابر این رهیافت، مارکس بر آن بود که تصورات و اندیشه‌های هر دوره و هر جامعه را باید با توجه به سازمان اجتماعی آن دوره و جامعهٔ مورد بحث بررسی کرد. پس برخلاف گمان فوئرباخ و هگلیان جوان، پیش از بررسی از خودبیگانگی دینی باید از خودبیگانگی واقعی انسانها را شناخت. دستمایهٔ نظری مارکس در بررسی بازنماییها، مفهوم ایدئولوژی است. اکنون باید ببینیم مراد وی از ایدئولوژی چیست و دامنهٔ کاربرد و ارزش تحلیلی آن تا چه اندازه است [۱۰۲].

۴. نظریه ایدئولوژی

واژه‌های ایدئولوژی و ایدئولوژیست را نخستین بار آنتوان لویی کلود دستات دُتراسی (۱۸۳۶-۱۷۵۴)، اندیشه‌گر فرانسوی، در سال ۱۷۹۶ در توصیف ویژگی‌های علمی به کاربرد که به شناخت خاستگاه «ایده‌ها» و قوانین حاکم بر آنها و نیز رابطه «ایده» با زبان می‌پردازد. به گفته وی ایدئولوژی یا «ایده‌شناسی» را کندیاک (۱۷۸۰-۱۷۱۵) و کابانیس (۱۸۰۸-۱۷۵۷) پی‌ریختند. واژه ایدئولوگ همچنین در مورد گروهی از اندیشمندان سیاسی فرانسوی چون خود دُتراسی و یا ولنی (۱۸۲۰-۱۷۵۷) و دُنو (۱۸۶۱-۱۷۴۰) که می‌خواستند پاسدار سنت فکری دانشنامه‌نویسان باشند، به کار می‌رفت. ناپلئون و شاتوبریان کسانی را که به تخیل و رؤیاپردازی در سیاست میدان می‌دهند و آرزوهای خود را به جای واقعیت می‌گیرند، پیروان ایدئولوژی نامیدند و بدین ترتیب ایدئولوژی بار معنایی تحقیرآمیزی پیدا کرد (۱۰۲). نزد پیروان هگل این واژه کاربرد گسترده‌ای نداشت و در موارد نادری هم که به آن اشاره شده، منظور جنبه ذهنی فرایند شناخت است. مارکس، به یقین با نوشته‌های دُتراسی آشنا بوده و در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ به او اشاره کرده است (۱۰۲).

مارکس از همان نخستین نوشته‌هایش به بیان دیدگاه‌های خود و یا نقد رهیافتهای رقبای فکری‌اش بسنده نکرده، بلکه کوشیده است تا خاستگاه رهیافتهای نادرست دیگران را نیز توضیح دهد. او رهیافتهای نظری رقبا یا مخالفان خود را رهیافتهایی که در عین نادرستی می‌توانند مشروع باشند و از گونه‌گونی شیوه‌های برخورد به پدیده‌های هستی‌ناشی شوند، نمی‌داند، بلکه بر آن است که این رهیافتهای نادرست خود بخشی از واقعیت اجتماعی‌اند که باید تبیین شوند. به گفته الستر از مفسران موشکاف و تیزبین مارکس، «تمام قوت و ضعف نظریه ایدئولوژی از رابطه‌ی بغرنج سه‌جانبه‌ای که او میان اندیشه اجتماعی و واقعیت اجتماعی برقرار می‌کند، ناشی می‌شود» (۱۰۵). این رابطه را می‌توان به این شکل بیان کرد: (۱) عقاید و باورهایی که درباره

جامعه ابراز می‌شوند در توضیح یا توجیه پدیده‌های مربوط به انسان و روابطی است که انسانها با یکدیگر برقرار می‌کنند. (۲) پیدایی و تداوم چنین عقایدی خود می‌تواند معلول پدیده‌های اجتماعی باشد و به‌طور کلی می‌تواند و باید به وسیلهٔ پدیده‌های اجتماعی تبیین شود. (۳) عقاید و باورها خود نوعی پدیدهٔ اجتماعی‌اند و از همین رو بر کل بنای جامعه تأثیر می‌گذارند، یعنی می‌توانند به تثبیت بنا یا تخریب آن یاری رسانند (۱۰۶).

توضیحات مارکس را دربارهٔ ایدئولوژی می‌توان به دو شکل طبقه‌بندی کرد. از یک سو، می‌توان توضیحاتی را که سرچشمهٔ باور فرد یا گروهی به عقیده‌ای را نفعی می‌دانند که از این باور حاصل می‌شود، از تحلیل‌هایی که مبتنی بر موقعیت اجتماعی یا اقتصادی فرد و گروهی است که به عقیده‌ای باور دارد، متمایز ساخت. از سوی دیگر، می‌توان توضیحات علی را از تحلیل‌های کارکردی بازساخت. این دو شیوهٔ توضیح و تحلیل در نوشته‌های مارکس اغلب در هم تنیده‌اند. راست این است که همهٔ توضیحات مبتنی بر موقعیت سرشتی علی دارند، اما تحلیل‌های مبتنی بر نفع می‌توانند علی باشند یا کارکردی (۱۰۷). هنگامی که می‌گوییم شکل‌های معینی از آگاهی، مثلاً باورهای دینی یا فلسفی، «بازتاب» یا «ترجمان» منافع یک گروه یا طبقهٔ اجتماعی است، این حکم را به دو شکل می‌توان تفسیر کرد. می‌توان گفت که عقایدی که با منافع گروه یا طبقهٔ اجتماعی مورد بحث دمساز است، به حال آن طبقه سودمند است و از همین رو نفع اعضای آن گروه یا طبقهٔ مزبور در باور به این عقاید است. برای نمونه به گمان مارکس و انگلس، آرمان آزادی سیاسی در خدمت منافع بورژوازی است، زیرا آزادی سیاسی هم به معنی از بین رفتن ساختار سیاسی فئودالی است که بورژوازی در آن جایی ندارد و هم ضامن تأمین آزادی تجارت و خرید و فروش آزاد نیروی کار است. پس آرمان آزادی سیاسی، افزاری است در خدمت بورژوازی، در جهت گسترش نظام سرمایه‌داری. اما حکم پیش‌گفته را به شکل دیگری نیز می‌توان فهمید و گفت میان وضعیت عینی یک گروه یا طبقهٔ اجتماعی و

عقاید اعضای آن طبقه رابطه‌ای علمی وجود دارد. برای مثال، انگلس آموزه کالون درباره «تقدیر ازلی» (prédestination) را ترجمان دینی این واقعیت دانسته که کامیابی یا ناکامی فرد در عرصه تجارت و به طور کلی اقتصاد بازار، خارج از حیطه اراده افراد است، یعنی وضعیت عینی افراد در جامعه بورژوازی به گونه‌ای است که فرد هر اندازه هم هوشمند و حسابگر باشد، ممکن است در نتیجه نوسانات بازار ظرف یک روز ورشکست شده و به خاک سیاه بنشیند. به عبارت دیگر، علت پیدایی باور به «تقدیر ازلی» را باید در وضعیت افراد در جامعه بورژوازی جست و جو کرد (۱۰۸).

نظریه مارکس درباره ایدئولوژی پرسشهای معرفت‌شناختی گوناگونی را پیش می‌کشد. مثلاً اینکه آیا نشان دادن خاستگاه اجتماعی نظریه‌ای برای رد آن کافی است؟ به سخن دیگر، میان علیت اجتماعی نظریه‌های اجتماعی علمی و محتوای درونی آنها چه رابطه‌ای برقرار است؟ نظریه ایدئولوژی در مورد خودبینش مارکس کاربرد دارد یا نه؟ آیا نظریه او نیز به سبب آنکه بیانگر جهان‌بینی طبقه‌ای خاص است، یک سویه است؟ یا اینکه اندیشه‌های او به سبب رسالت تاریخی‌شان از اصل وابستگی و محدودیت اجتماعی نظریه‌ها و باورها فراتر می‌روند؟ آیا نظریه ایدئولوژی مارکس به معنی نفی خودسامانی اندیشه‌ها و تداوم در تاریخ فکر است (۱۰۹)؟ پاسخ مارکس به این پرسشها اغلب روشن نیست، در جایی خودسامانی اندیشه‌ها را یکسره رد می‌کند و اندکی بعد خودسامانی نسبی آنها را می‌پذیرد. اما پیش از پرداختن به این پرسشها باید به سیر تحلیل ایدئولوژی در نوشته‌های مارکس اشاره کنیم.

نخستین شکل نظریه مارکس درباره ایدئولوژی در درآمدی بر نقد فلسفه حق هگل، از خلال بررسی و سنجش جهان‌بینی دینی طرح شده است. سرمشق نظری مارکس در این نوشته گوهر مسیحیت فوئرباخ است. نظریه فوئرباخ را پیش از این توضیح دادیم. به گمان وی، انسان ذات خود را به بیرون از خود فرامی‌افکند، به آن عینیت می‌دهد و در سیمای ذات باری تعالی

به شکل هستی برشونده‌ای به آن شخصیت می‌بخشد. بدین ترتیب، توهم دینی، بازتاب اندیشه انسان را چون چیزی غیر از آنچه هست، می‌پندارد و ایده‌ای برخاسته از ذهن را به جای چیزی که واقعاً بیرون از ذهن انسان است، می‌گیرد. نقطه اتکای نظریه مارکس درباره ایدئولوژی همین نظریه ایدئولوژی-بازتاب است. در درآمدی بر نقد فلسفه حق هگل، مارکس می‌گوید بشر وظیفه دارد «سوء تفاهمی» را که سبب شده او بازتاب خود را چون واقعیتی برشونده تصور کند، برطرف سازد. باید ذهن آدمی را از زنگارهایی که ادراک را تیره و کدر می‌سازند، پیراست. انسان فقط هنگامی خود را بازمی‌یابد که بر این توهم غلبه کند:

انسان که در واقعیت فریبده آسمان، آنجا که وجودی فوق انسانی می‌جست، بازتاب خود را یافته است، دیگر حاضر نیست که در اینجا، که وجود راستین خود را می‌جوید و باید بجوید، فقط بازتاب خود [یعنی] وجودی غیرانسانی را بیابد [۱۱۰].

در این نوشته، مارکس با بیان این نکته که از میان برداشتن توهم در گرو نابود ساختن سامان اجتماعی پدید آورنده توهم است، نقد فوئرباخ را از پهنه دین به پهنه جامعه گسترش می‌دهد. در چشم‌انداز نظری تازه مارکس، انسانی که در جهانی از خودبیگانه، ذات انسانی خود را از کف داده به شبه‌واقعیتی معنوی که هم نتیجه این از خودبیگانگی است و هم مرهم آن، چنگ می‌زند.

دین در واقع، خودآگاهی و خودگرایی داشت انسانی است که هنوز خود را نیافته است (...). اما انسان، فقط ذاتی مجرد، چمباتمه زده بیرون از جهان نیست. انسان، جهان انسان، دولت، جامعه است. این دولت [و] جامعه‌اند که دین، [یعنی] آگاهی وارونه‌ای از جهان را پدید می‌آورند، چرا که آنها [جامعه و دولت] خود جهانی وارونه‌اند. دین نظریه عمومی این جهان، چکیده دانشنامه‌ای آن، منطق آن به شکلی

عامیانه (...) است. [دین] تحقق خیالی ذات انسان است، چرا که ذات انسان فاقد واقعیتی راستین است. بنابراین، پیکار با دین، به طور غیرمستقیم پیکار با جهانی است که دین عطر و بوی معنوی آن است. فقر دینی هم ترجمان فقر واقعی و هم اعتراض به آن است. دین آه موجودی ستم‌دیده، جان جهانی بی‌قلب، روح وضعیتی بی‌روح است. دین افیون توده‌هاست [۱۱۱].

در چارچوب چنین تحلیلی از ایدئولوژی است که باید معنی عبارت پرآوازه «دین افیون توده‌هاست» را دریافت. افیون به عنوان ماده‌ای توهم‌آفرین وسیله رسیدن به جهانی غیرواقعی و رای جهان واقعی محرومیت‌زای موجود است. پس بازنمایی دینی، هم بازتاب کمبودی در زندگی انسانها، و هم فرایندی دفاعی و اعتراضی منفعلانه به این کمبود است. بر ملا کردن توهم ایدئولوژیک ارزشی‌بخش دارد اما هدف نقد فقط نابود ساختن توهم و تخیل نیست، بلکه آزاد ساختن پدیده واقعی با از بین بردن پوشش تخیلی آن است.

در درباره مسئلهٔ یهود که تقریباً همزمان با درآمدی بر نقد فلسفهٔ حق هگل نوشته شده، مارکس به شکل سیاسی ایدئولوژی می‌پردازد. در این نوشته ایدئولوژی سیاسی بازتاب جهانی است که یکپارچگی خود را از دست داده است. به گمان مارکس، انقلاب بورژوایی دو قلمرو متناقض و بدون ارتباط با هم پدید آورده که عبارت‌اند از جامعه یا جامعهٔ مدنی (همبود اقتصادی یا ملغمه‌ای از منافع خودخواهانهٔ فردی) و دولت (همبود سیاسی). در درون این جهان دویاره، فرد به ناگزیر هستی دوگانه‌ای — آسمانی و زمینی — دارد. در جامعهٔ مدرن بورژوایی، فرد «از سویی، عضو همبود سیاسی [است] که در آن خود را وجودی کلی می‌داند و، از سوی دیگر، عضوی از جامعهٔ مدنی است» که در آن به عنوان انسان خصوصی کار می‌کند [۱۱۲]. بدین ترتیب، در جامعه نیز تقابل کهن آسمان و زمین را که مشخصهٔ از خود بیگانگی دینی

بود به شکل تقابل میان قلمرو سیاسی که سرشتی برشونده (transcendental) و خیالی دارد، با قلمرو اجتماعی-اقتصادی که سرشتی درون بود (immanent) و واقعی دارد، بازمی‌یابیم.

دولت پوشش نظری و تلطیف‌شده جامعه مبتنی بر رقابت است که واقعیت پرتناقض این جامعه را در پشت ظاهر هم‌رأیی عمومی و خیر همگانی پنهان می‌کند. فرد که در جامعه مبتنی بر رقابت زندگی واقعی فلاکت‌باری دارد، در دولت «عضو خیالی حاکمیتی خیالی است» که از «زندگی واقعی و فردی تهی و از عامیتی غیر واقعی انباشته شده است»^[۱۱۴]. دوگانگی و جدایی میان فرد واقعی و شهروند، انسان عمومی و انسان خصوصی از این هستی دوگانه ناشی می‌شود. در یک کلام، به عقیده مارکس، ایدئولوژی سیاسی شیوه زیست خیال‌بندانه جدایی واقعی میان قلمرو اجتماعی و قلمرو سیاسی در جامعه مدرن بورژوایی است^[۱۱۵].

در ایدئولوژی آلمانی، مارکس در عین وفاداری به دیدگاه گذشته خود، با تلاش برای توضیح توهم خودسامانی اندیشه و نشان دادن پیوند اندیشه با جهان مادی واقعی نکات تازه‌ای را در تحلیل ایدئولوژی طرح کرد. او در این کتاب ایدئولوژی را تعریف نکرده است، اما شیوه کاربرد این واژه از خویشاوندی آن با معنایی که انگلس در «لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی» به این واژه داد، حکایت می‌کند. در این کاربرد، ایدئولوژی، آگاهی دروغین، فرایندی ذهنی است که در اندیشه ابهام ایجاد می‌کند و سبب می‌شود انسان خود نتواند به این نکته پی ببرد که اندیشه او در واقع از کجا نشأت گرفته و از همین رو تصور می‌کند که اندیشه‌هایش یکسره نتیجه فرایندهای ناب ذهنی-منطقی‌اند و آبخورشان ملاحظات معنوی و روحی است. در چنین شرایطی، انسان از این نکته غافل می‌ماند که اندیشه‌های وی تابع عملکرد عوامل اجتماعی است که بیرون از این اندیشه‌ها قرار دارند. به عبارت دیگر، به عقیده مارکس، منافع ترجیحی یک گروه اجتماعی سبب کژ و کوژ شدن اندیشه اعضای آن گروه می‌شود. در این تعریف،

ایدئولوژی مجموعه گسترده‌ای از عقاید، داوریه‌ها و گزینشهای اجتماعی، فلسفی و دینی، برنامه‌های سیاسی و اقتصادی و نیز آرمانها و تخیلاتی است که انسانها بدان دل می‌بندند. آدمیان گمان می‌برند که به دلخواه خود و مستقلانه این یا آن عقیده دینی - فلسفی و سیاسی را پذیرفته‌اند، چنان‌که گویی بر پهنه اندیشه‌ها قوانین ویژه‌ای حاکم است [۱۱۵].

تولید ایده‌ها، پنداشتها و آگاهی، در آغاز به طور مستقیم با فعالیت مادی و مراوده مادی انسانها - این زبان زندگی واقعی - در هم تنیده شده است (...). انسانها تولیدکنندگان پنداشتها و ایده‌های خودشان هستند، البته، انسانهای واقعی و فعال که فعالیتشان مشروط است به تکامل نیروهای تولیدی و مراوده متناسب با این نیروها تا دورترین شکلهایش. آگاهی هرگز نمی‌تواند چیزی جز هستی آگاه باشد و هستی انسانها فرایند زیست واقعی آنان است (...). درست برخلاف فلسفه آلمانی که از آسمان به زمین فرود می‌آید، اینجا موضوع صعود از زمین به آسمان است (...). پندارهای متشکل در مغزهای انسانها نیز ضرورتاً، برآیند پالایش یافته فرایند زیست مادی آنان است که به طور تجربی قابل بررسی است و به پیشفرضهای مادی بستگی دارد. بنابراین اخلاق، دین، متافیزیک، و سایر ضمام ایدئولوژی و نیز شکلهای آگاهی متناسب با اینها دیگر صورت ظاهری استقلال خود را از دست می‌دهند. آنها نه تاریخ دارند و نه تکامل، اما انسانها به موازات تکامل تولید مادی‌شان، جهان واقعی‌شان و نیز تفکرشان و فرآورده‌های تفکرشان را تغییر می‌دهند. این آگاهی نیست که زندگی را تعیین می‌کند، بلکه زندگی است که آگاهی را تعیین می‌کند [۱۱۶].

البته پیروان هر ایدئولوژی، از پیوندی که میان تکوین و کارکرد آن ایدئولوژی و شرایط مشخص اجتماعی و تولیدی وجود دارد، بی‌خبرند. راست است که «انسانها تولیدکنندگان پنداشتها و ایده‌های خودشان

هستند»^{۱۱۷} اما این بدان معنی نیست که این ایده‌ها و پنداشتها همواره با آنچه افراد واقعاً هستند «یعنی چنان که عمل می‌کنند»^{۱۱۸} منطبق است. مسئله بر سر فهم این عدم انطباق است.

پرسش این است که چگونه فعالیتی که از زندگی واقعی ناشی می‌شود، می‌تواند سرشت آن را دیگرگونه جلوه دهد؟ یا به عبارت دیگر، چگونه می‌شود که مناسبات میان انسانها «هستی مستقلی در برابر آنان به خود می‌گیرد؟ و چگونه نیروهای زندگی خود آنان بر ایشان مسلط می‌شود؟»^{۱۱۹}. تقسیم زندگی اجتماعی به عرصه‌های مختلف فعالیت در پی رشد تقسیم کار در جامعهٔ مدرن، تا حدود زیادی، توهم خودسامانی اندیشه‌ها را توضیح می‌دهد. در پی تقسیم کار و جدایی کار فکری از کار دستی، شماری از افراد به سبب اینکه پیوسته با اندیشه‌ها سروکار دارند به این نتیجه می‌رسند که اندیشه‌ها بر جهان حکمروایند، حال آنکه گروهی دیگر به دلیل فقر مادی و معنوی و به منظور تسلاهی خود، وجودی متعالی می‌آفرینند که بر آنها مسلط می‌شود. هر دو گروه در جهانی وارونه زندگی می‌کنند. حقوقدانان و سیاستمداران «بنا به طبیعت حرفه، اوهام مربوط به پیوند میان حرفه‌شان را با واقعیت» می‌پروانند. در این عرصه‌ها «روابط به صورت مفاهیم» درمی‌آیند و «در ذهن کسانی که به این حرفه‌ها اشتغال دارند» به صورت مفاهیم ثبت می‌شوند. «به عنوان مثال، قاضی، قوانین را به اجرا می‌گذارد. بنابراین وی به قانونگذاری به عنوان نیروی محرکهٔ فعال واقعی می‌نگرد»^{۱۲۰}. همچنین با پیشرفت تقسیم کار در درون حرفه‌های فکری کارکرد ویژه‌ای پدید می‌آید و گروهی وظیفهٔ توجیه و دفاع از نظم موجود را به عهده می‌گیرند. اما این نظم اجتماعی موجود نتیجهٔ سازمان تولید است و با سیادت طبقه‌ای بر طبقات دیگر مرتبط است. بنابراین:

اندیشه‌های طبقهٔ حاکم در هر عصری اندیشه‌های حاکم‌اند: یعنی طبقه‌ای که نیروی مادی جامعه است، در عین حال نیروی معنوی آن

نیز هست. طبقه‌ای که وسایل تولید مادی را در اختیار خود دارد، عنان وسایل تولید معنوی را نیز به دست دارد. ایده‌های حاکم چیزی نیست جز بیان روابط مادی مسلط در قالب اندیشه، روابط مادی مسلطی که به صورت اندیشه‌ها دریافت می‌شود (...). افرادی که طبقه حاکم را تشکیل می‌دهند (...). به صورت تولیدکنندگان اندیشه‌ها نیز حکومت می‌کنند و تولید و توزیع اندیشه‌های عصرشان را تنظیم می‌کنند (۱۳۱).

مارکس در ادامه همین بحث می‌گوید «اگر اکنون در بررسی تاریخ، اندیشه‌های طبقه حاکم را از خود طبقه حاکم جدا کنیم و هستی مستقلی به آنها نسبت دهیم، اگر فقط به گفتن این بسنده کنیم که این یا آن اندیشه‌ها در زمان معینی مسلط بوده‌اند، بی‌آنکه خودمان را درباره شرایط تولید تولیدکنندگان اندیشه‌ها به زحمت بیندازیم» در توهمات طبقه حاکم شریک شده‌ایم (۱۳۲). به گمان مارکس، اندیشه‌ها فاقد خودسامانی هستند و این شرایط تولید مادی است که پیدایی و تحول آنها را تعیین می‌کند.

بنابراین اخلاق، دین، متافیزیک و سایر ضمام ایدئولوژی و نیز شکلهای آگاهی متناسب با اینها، دیگر صورت ظاهری استقلال خود را از دست می‌دهند. آنها نه تاریخ دارند و نه تکامل (۱۳۳).

در جای دیگری از ایدئولوژی آلمانی می‌نویسد: «تاریخ سیاست، حقوق، علم و غیره، تاریخ هنر و دین و غیره وجود ندارد» (۱۳۴). پس به گمان مارکس، نه فقط اندیشه‌ها، بلکه سیاست و علم نیز فاقد تاریخ‌اند. از این سخنان مارکس چنین برمی‌آید که گویا اندیشه‌ها به عنوان بازتاب مستقیم روابط مادی در ذهن انسانها پدید می‌آیند و از آنجا که فاقد تاریخ و خودسامانی هستند با اندیشه‌ها و سنتهای فکری گذشته هیچ ارتباطی ندارند. حال آنکه هر تصویری از جهان که در ذهن آدمی پدید می‌آید، مبتنی بر بازاندیشی تصویرهای پیشین و تغییر آنهاست و اندیشه‌ها و تصویرها در خلأ شکل

نمی‌گیرند. فیلسوفی که پس از دکارت زندگی می‌کند خواه‌ناخواه از سنت فلسفی دکارت متأثر است. حتی اگر ضد دکارت نیز باشد برای رد او ناگزیر از ارجاع به وی است. اندیشه مارکس نمی‌توانست بدون تکیه و بهره‌گیری از گنجینه اندیشه‌های فلسفی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی پیشینیان پدید آید. از همین رو ظهور اندیشه‌های او را نمی‌توان بازتاب مستقیم روابط سرمایه‌داری و پیدایی طبقه کارگر دانست.

مارکس در بخش‌های دیگر ایدئولوژی آلمانی خودسامانی نسبی ایدئولوژیها را می‌پذیرد و حتی از مبارزه درونی ایدئولوژیهای یک طبقه با یکدیگر سخن می‌گوید [۱۲۵]. در برخی از نوشته‌های دیگر خود نیز درباره ساده کردن روابط میان نظریه پردازان یک طبقه اجتماعی و خود آن طبقه هشدار می‌دهد. در هجدهم برومر لویی بناپارت می‌گوید:

از این تصور هم که گویا تمامی نمایندگان دموکراتیک [خرده‌بورژوازی] از دکانداران یا طرفدار دکانداران هستند باید حذر کرد. چون ممکن است فرهنگ و موقعیت شخصی آنان فرسنگها با این گروه فاصله داشته باشد. خصوصیت خرده‌بورژوازی این نمایندگان از این روست که ذهنیت آنان محدود به همان حدودی است که خرده‌بورژوا در زندگی واقعی بدانها برمی‌خورد و قادر به فراتر رفتن از آنها نیست، و در نتیجه در نظر به همان نوع مسائل و راه‌حلهایی می‌رسند که خرده‌بورژوا به حکم نفع مادی و موقعیت اجتماعی در عمل بدان می‌رسد. این است خطوط کلی رابطه‌ای که میان نمایندگان ادبی و سیاسی یک طبقه و خود آن طبقه وجود دارد [۱۲۶].

خودسامانی ایدئولوژی همچون خودسامانی دولت به گمان مارکس واقعی اما محدود است، زیرا این خودسامانی به محض اینکه منافع طبقه حاکم که ایدئولوگها سخنگویان آن هستند به خطر بیفتد، از بین می‌رود. در بخشی از ایدئولوژی آلمانی مارکس مسئله وارونگی جهان واقعی در

ایدئولوژی را پیش می‌کشد و می‌گوید «اگر در همه ایدئولوژیها، انسانها و روابطشان همچون [تصویر] روی پرده دوربین عکاسی وارونه جلوه می‌کنند، این پدیده درست همان‌گونه از فرایند زیست تاریخی‌شان برمی‌خیزد که وارونگی تصویر اشیا بر شبکیه چشم از فرایند زیست فیزیکی آنان» [۱۲۷]. به عبارت دیگر اگر تصویر جهان واقعی در اندیشه وارونه می‌شود این پیامد وارونگی واقعی سازمان تولیدی جامعه است.

به عقیده مارکس جامعه آوردگاه رویارویی طبقات اجتماعی گوناگون است که هر یک می‌کوشد سیادت خود را بر طبقات دیگر برقرار کند. هر یک از این طبقات ایدئولوژی خاص خود را دارد که دربردارنده طرح آن طبقه برای سازماندهی جامعه است. بنابراین، در زمان واحد چند ایدئولوژی در جامعه وجود دارد، زیرا در جامعه «مراحل و منافع گوناگون هرگز به طور کامل مغلوب نمی‌شوند بلکه فقط از منافع حاکمیت تبعیت می‌کنند و طی سده‌های بعد در کنار آن پرسیه می‌زنند. پس حتی در درون ملتی، افراد [جدا از اوضاع و احوال مالی‌شان] سیر تکامل متنوعی دارند» [۱۲۸]. مشکل در این است که طرح کلی وارونه شدن را چگونه می‌توان با تنوع ایدئولوژیها آشتی داد؟ به سخن دیگر، چگونه ممکن است که چندین بازنمایی متفاوت در زمان واحد هر یک حاصل و حامل وارونه شدن روابط واقعی باشند؟ در این صورت باید پذیرفت که مضمون هر یک از این بازنماییها که تصویری وارونه از واقعیت به دست می‌دهند به درجات مختلف از اعتبار علمی برخوردار است و ایدئولوژی نیز می‌تواند در بردارنده شناختی درست باشد. مارکس سالها بعد در بررسی تاریخ اندیشه‌های اقتصادی به سرشت دوگانه اقتصاد سیاسی کلاسیک که شناخت علمی نظام سرمایه‌داری و توجیه ایدئولوژیک آن یعنی علم و توهم را در خود جمع دارد، اشاره کرد.

یوزف شومپتر در جایی خاطر نشان ساخته که مارکس دانشورترین اقتصاددان روزگار خود بود و هر کس که کتاب سه جلدی نظریه‌هایی درباره ارزش اضافی را بخواند، ژرف‌کاوی و جدیت مارکس در بررسی نظریه‌های

پیشینیان را ستایش می‌کند (۱۲۹). هدف مارکس در این بررسی فقط معرفی و نقد اندیشه‌های اقتصاددانان گذشته و مقایسهٔ دیدگاه‌های آنها با نظریه‌های خودش نیست، بلکه وی این دیدگاهها را بخش جدایی‌ناپذیری از تکامل سرمایه‌داری می‌داند. مارکس در این اثر نظریه‌های اقتصادی را برحسب نظم تاریخی‌شان بررسی می‌کند، از مرکانتیلیسم که پیش تاریخ اندیشهٔ اقتصادی است به فیزیوکراتها «پدران راستین اقتصاد مدرن» (۱۳۰) می‌رسد و سپس دربارهٔ اقتصاد سیاسی کلاسیک و شکل تباه‌شدهٔ آن یعنی اقتصاد عامیانه (vulgaire) به تفصیل بحث می‌کند. مارکس در یادداشتهای خود هر آموزهٔ اقتصادی را به دگرگونی‌هایی که در ساختار اقتصادی-اجتماعی پدید آمده، مربوط می‌سازد. او در تحلیلهای خود نشان می‌دهد که گاه نفع مادی گروه‌های اجتماعی آنها را به سوی برخی آموزه‌ها سوق می‌دهد و گاه موقعیت طبقاتی آنها. برای نمونه، مرکانتیلیستها، نمایندگان نظری «سرمایه‌داری تجاری» هستند، حال آنکه اقتصاد عامیانه نمایندهٔ فکری سرمایه‌داری صنعتی به شمار می‌رود (۱۳۱). نظریهٔ اقتصاد سیاسی کلاسیک به گفتهٔ مارکس، در چارچوب سرمایه‌داری کارکردی دوگانه دارد. سرمایه‌داری برای شناخت درست شیوهٔ عملکرد خود نیاز به علم اقتصاد دارد، اما وظیفهٔ نظریهٔ اقتصادی فقط شناخت عینی قوانین سرمایه‌داری نیست و سرمایه‌داری برای دفاع از رسالت تاریخی و اثبات نظری مشروعیت خود محتاج نظریهٔ اقتصادی است. این دوگانگی سبب می‌شود که نظریه‌پردازان اقتصاد سیاسی کلاسیک در بررسی این نظام به نوعی نابینایی صادقانه دچار شوند. بدین ترتیب در اقتصاد سیاسی کلاسیک، پژوهش علمی، به درجات مختلف، با توهمات ایدئولوژیک درهم می‌آمیزد و سبب می‌شود که نظریه‌های این اقتصاددانان سرشتی یکپارچه علمی نداشته باشند. از میان چهره‌های گوناگون اقتصاد سیاسی کلاسیک، مارکس برای اسمیت و ریکاردو اهمیت فوق‌العاده‌ای قائل است و آنها را مظاهر درهم‌آمیختگی شوق به دانش و جانبداری طبقاتی می‌داند. آدام اسمیت به

گفته مارکس، نخستین کاشف نظریه ارزش است. اسمیت که در روزگار سیادت سرمایه‌داری کلاسیک (رقابت آزاد) می‌زیست و می‌خواست این شیوه تولید را در کلیت آن بررسی کند، ارزش اضافی و سود را یکی پنداشت. مارکس در نظریه‌هایی درباره ارزش اضافی به جنبه ایدئولوژیک اشتباه اسمیت و جان‌سختی این اشتباه می‌پردازد. یکسان انگاشتن ارزش اضافی و سود، یگانه خاستگاه ارزش اضافی را که اضافه‌کار مجانی مزدبگیران است، پنهان می‌کند. به سخن دیگر، اسمیت در نمی‌یابد که «این کار و نه دستمزد کارگر است که ارزش را پدید می‌آورد» (۱۳۳۱). اسمیت که از بازشناختن تمایز میان ارزش مصرف و ارزش مبادله در نیروی کار انسانی غافل ماند «نتوانست به رهیافت نظری منسجمی (...) درباره بنیادهای عمومی و مجرد نظام بورژوازی دست یابد» (۱۳۳۱). ضعف روش اسمیت، نزد ریکاردو و شاگردانش بارزتر می‌شود، زیرا با گذشت زمان و پیشرفت تحلیل، گزینشهای ایدئولوژیک با شدت و حدت بیشتری رخ می‌نمایند و راه را بر پیشرفت نظریه اقتصادی می‌بندند و بدین ترتیب «تجربه‌باوری خامدلانه به متافیزیک دروغین، به [فلسفه‌ای] مدرسی تحول می‌یابد» (۱۳۳۲). بر اساس همین سمت‌گیری نظری است که ریکاردو نیز اشتباه اسمیت را در یکی انگاشتن سود و ارزش اضافی تکرار می‌کند. سپس، نوبت به اقتصاددانان عامی (سبه، گارنیه، سنپور، باستیا، کاری و غیره) می‌رسد که نه فقط در سطح پدیده‌ها باقی می‌مانند و به ژرفای روابط اقتصادی راه نمی‌برند، بلکه به دفاع و توجیه وضع موجود به عنوان بهترین نظام ممکن می‌پردازند.

نظریه ایدئولوژی مارکس تمام مسئله شناخت را به درک خاستگاه و کارکرد اندیشه‌ها در جهت تأمین منافع این یا آن گروه اجتماعی فرومی‌کاهد. در این نظریه تفاوت میان آگاهی دروغین و آگاهی راستین، تفاوت میان «خطا» و «حقیقت» نیست بلکه تفاوتی است که سرشت کارکردی دارد و با تأمل در نقش اندیشه در زندگی اجتماعی انسانها قابل فهم می‌شود. اندیشه یا آگاهی دروغین اندیشه‌ای است که اسارت انسان را توجیه و تأیید می‌کند

و در عین حال از نقش خود ناآگاه است. آگاهی راستین یا رهایی یافته اندیشه‌ای است که در خدمت نیازها و تواناییهای انسان است. اما آگاهی و اندیشه نه بر اسارت انسانها می‌افزاید و نه می‌تواند آنها را از اسارت آزاد سازد، زیرا اساساً «کشمکش بر سر واقعیت یا عدم واقعیت اندیشه جدا از کنش (پراتیک)، پرسشی صرفاً مدرسی است»^{۱۱۳۵}. چنین پرسشی ریشه در رازپردازیهای ایدئولوژیک دارد: «تمام مسئلهٔ گذار از اندیشه به واقعیت و بنابراین از زبان به زندگی، فقط در توهم فلسفی وجود دارد، به سخن دیگر، توجیهی ندارد مگر در آگاهی فلسفی که از دیدن روشن طبیعت و خاستگاه مفاک آشکاری که آن را از زندگی جدا می‌کند، ناتوان است»^{۱۱۳۶}. نقد توهم فلسفی از ۱۸۴۵ به بعد، نه فقط به کنار گذاشتن تأملات هستی‌شناختی دربارهٔ انسان و از خودبیگانگی او منجر گشت، بلکه طرد تفسیر فلسفی پدیده‌های اجتماعی-سیاسی را به همراه داشت. برای مثال، در حالی که در نوشته‌های سیاسی سال ۱۸۴۳، چون نقد فلسفهٔ دولت (حقوق سیاسی) هگل مفهوم دولت در چارچوب پرسش فلسفی جزئیت و کلیت طرح شده بود، دولت در ایدئولوژی آلمانی، شکلی از سازماندهی جامعه است که بورژوازی به ناگزیر برای دفاع از مالکیت و منافع خود، پدید آورده است. مارکس در بخشی از مانیفست که به نقد سوسیالیسم «حقیقی» اختصاص یافته اندیشه‌های اجتماعی-سیاسی رایج در آلمان را که در «آسمان مه‌آلود پندارهای فلسفی» سیر می‌کرد به باد انتقاد گرفت:

تمام کار نویسندگان آلمانی منحصر به این شد که ایده‌های نو فرانسوی را با وجدان کهن خود سازگار سازند و یا به عبارت درست‌تر ایده‌های فرانسوی را با حفظ دیدگاه فلسفی خود فراگیرند. این فراگرفتن به همان شکلی انجام گرفت که معمولاً زبانی بیگانه را فرامی‌گیرند، یعنی از طریق ترجمه. چنان که می‌دانیم، راهبان بر روی دستنوشته‌های آثار کلاسیک بت‌پرستان باستان، شرح حال بی‌مزهٔ مقدسین کاتولیک را

می‌نوشتند. نویسندگان آلمانی با ادبیات دین‌ستیزانه فرانسوی درست عکس این رفتار را کردند. بدین معنی که اباطیل فلسفی خود را در پشت متن فرانسوی نوشتند. مثلاً در ذیل انتقاد فرانسوی از مناسبات پولی نوشتند: «از خودبیگانگی وجود انسان» و در ذیل انتقاد فرانسوی از دولت بورژوازی نوشتند: «الغای قلمرو کلیت مجرد» و غیره (...).

بدین ترتیب، ادبیات سوسیالیستی-کمونیستی فرانسوی به کلی ماهیت واقعی خود را از دست داد و از آنجا که این ادبیات در دست آلمانیها دیگر مظهر مبارزه طبقه‌ای با طبقه دیگر نبود، آلمانیها مطمئن بودند که بر «یک سویگی» فرانسوی غلبه کرده‌اند و به جای نیازمندیهای حقیقی از نیازمندی به حقیقت و به جای منافع پرولتاریا از منافع (...) بشر و انسانها به طور کلی یعنی انسانی که متعلق به هیچ طبقه‌ای نیست و اصولاً در واقع وجود ندارد، بلکه تنها هستی او در آسمان مه‌آلود پندارهای فلسفی متصور است، دفاع می‌کنند (۱۳۷).

با نگارش ایدئولوژی آلمانی مارکس بر آن شد که باید آسمان مه‌آلود پندارهای فلسفی را ترک کرد و به شناخت «واقعی و علمی» دست یافت. بخش دوم این کتاب به شرح تلاشهای فکری پر دامنه و در عین حال پرتناقض مارکس و انگلس به منظور دستیابی به این شناخت علمی و کاربرد آن در بهینه‌علوم انسانی و اجتماعی اختصاص یافته است.

پی‌نوشت فصل سوم

[1] Goethe, J. W, *Fauste*, traduit par Gérard de Nerval, op. cit, p. 48.

[۲] پیشینه‌آشنایی مارکس با انگلس به نخستین دیدار آن دو در سال ۱۸۴۲ در کلن بازمی‌گردد. در آن زمان مارکس تصور می‌کرد انگلس با محفل «آزادان» برلن به سرکردگی برادران بائر همدستان است و از همین رو به سردی با وی برخورد کرد. در جریان همکاری با انگلس در روزنامه‌ی راین بسیاری از این سوء تفاهمها برطرف شد. در اوت ۱۸۴۴، انگلس که از انگلستان به آلمان بازمی‌گشت، برای دیدار با مارکس در پاریس توقف کرد (۲۸ اوت ۱۸۴۴) و ده‌روزی را که در این شهر بود، لحظه‌ای مارکس را ترک نکرد. در مدت همین اقامت ده‌روزه بود که مقدمه‌ی خانواده‌ی مقدس نوشته شد.

[3] Marx, K, Engels, F, "La Sainte Famille ou critique de la critique critique. Contre Bruno Bauer et consorts", in *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 427.

[4] Garo, I, *Marx, une critique de la philosophie*, op. cit, p. 6.

[5] Marx, K, Engels, F, "La Sainte Famille" in *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 484.

[6] *Ibid*, p. 486.

[7] *Ibid*, p. 487.

[8] *Ibid*, p. 487.

[9] *Ibid*, p. 488.

[10] *Ibid*, p. 488.

[۱۱] یکی از بخشهای فصل ششم خانواده‌ی مقدس، «پیکار انتقادی با ماتریالیسم فرانسوی» نام دارد که در آن مارکس به مقاله‌ای از برونو بائر اشاره می‌کند که در آن بائر، اسپینوزا را سرچشمه‌ی مشترک اندیشه سده هجدهم (چه در روایت انتقادی و انقلابی‌اش و چه در روایت متافیزیکی‌اش که به ایدئالیسم مدرن منجر شد) دانسته بود.

مارکس در این بخش مدعی شده که «تاریخ زمینی» فلسفه را در مقابل «تاریخ انتقادی» بائر و شرکا ارائه کرده است. بخش عمده آنچه مارکس در این بخش به عنوان تاریخ ماتریالیسم فرانسه در سده هجدهم آورده، در واقع رونویسی از کتاب راهنمای فلسفه مدرن نوشته شارل ژنویه است که در سال ۱۸۴۲ در پاریس انتشار یافته بود (مارکس از ژنویه نام می‌برد ولی به وام خود به او اشاره نمی‌کند). این کتاب نخستین اثر ژنویه بود و با الهام از گرتته ویکتور کوزن از تاریخ فلسفه تدوین شده بود و اساس آن رساله‌ای بود که ژنویه به فرهنگستان علوم سیاسی و اخلاقی فرانسه ارائه کرده بود. تمام داده‌های تاریخی خانواده مقدس درباره تاریخ فلسفه و حتی بخشی از ساختار گزارش مارکس و برخی تحلیلهای وی از جمله برقراری رابطه خویشاوندی میان حس‌باوری و ماتریالیسم برگرفته از کتاب ژنویه است. از همین رو عجیب نیست که اندکی بعد مارکس بسیاری از تزه‌های طرح شده در این بخش از خانواده مقدس را به طور ضمنی در تزه‌های درباره فوژباخ رد کرد، از جمله ارزیابی خود درباره اهمیت و ارزش ماتریالیسم فرانسوی. در این زمینه بنگرید به:

Bloch, O, "Marx, Renouvier et l'histoire du matérialisme", in *La Pensée*, no 191, février 1977.

Bloch, O, *Le matérialisme*, Paris, PUF (Que sais-je?), 1985, pp. 19-21.

[12] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 565.

[13] *Ibid*, p. 571.

[14] *Ibid*, p. 572.

[15] *Ibid*, p. 1031.

[16] *Ibid*, p. 572.

[17] *Ibid*, p. 105.

و نیز مارکس، ک و انگلس، ف و پلخائف، گ، لودویگ فوژباخ و ایدئولوژی آلمانی، ترجمه پرویز بابایی، یاد شده، ص ۲۸۶.

[18] *Ibid*, p. 513.

[19] *Ibid*, p. 511.

[20] *Ibid*, p. 390.

[21] *Ibid*, p. 390.

[22] *Ibid*, p. 512.

[23] *Ibid*, p. 512.

[24] *Ibid*, p. 514.

[25] *Ibid*, p. 515.

اندکی بعد مارکس و انگلس در ایدئولوژی آلمانی بر آن شدند که «... نیروهای تولیدی در نظام مبتنی بر مالکیت خصوصی به شکل یک سویه رشد می‌یابند و برای اکثریت [مردم]، به نیروهای نابودکننده تبدیل می‌شوند. افزون بر این، بخش بزرگی از این نیروها در چارچوب نظام مالکیت خصوصی هیچ کاربردی نمی‌توانند پیدا کنند (...). صنعت بزرگ، رابطهٔ کارگر را نه فقط با سرمایه‌دار بلکه با خود کار نیز تحمل‌ناپذیر می‌کند» (نک. لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی، یاد شده، ص ۳۵۴-۳۵۳، pp. 1103-1104). (*Ibid*).

[26] *Ibid*, pp. 557-558.

[27] *Ibid*, p. 559.

[28] *Ibid*, pp. 559-560.

[29] *Ibid*, p. 526.

[30] Marx, K, "Avant propos de la critique de l'économie politique", in *Philosophie*, op. cit, p. 490.

[۳۱] ماکس اشتیرنر نام مستعار یوهان گاسپار اشمیت (۱۸۵۶-۱۸۰۶) از کوشندگان جنبش هگلیان جوان در برلن بود. اشتیرنر در سال ۱۸۴۴، کتابی به نام یکتا و خاصیت آن (*l'unique et sa propriété*) منتشر ساخت که سروصدای فراوان برپا کرد. وی در این اثر خودسامانی فرد چون سوژه را به عرش رساند و مفاهیم جامعه و فرهنگ را به باد انتقاد گرفت. اگر فوئرباخ به جای خدا، انسان نوعی را مرکز جهان دانست، اشتیرنر به جای آن «من» یا «خویشتن» را قرار داد. نوشتهٔ اشتیرنر که پس از جنجال نخستین به بوتۀ فراموشی سپرده شد، در پایان سدهٔ نوزدهم مورد توجه برخی گروه‌های آنارشیزست قرار گرفت و در زمرهٔ نوشته‌های کلاسیک آنارشیزستی درآمد. راسکولینکف را در رمان جنایت و مکافات داستایوسکی تجسم «یکتای» اشتیرنر دانسته‌اند. گویا نیچه با نوشته‌های اشتیرنر آشنا بوده هرچند هیچ‌جا اسمی از وی نبرده است. از همین رو برخی از مفسران، اشتیرنر را از پیشاهنگان اگزیزستانسیالیسم دانسته‌اند. بخش سوم ایدئولوژی آلمانی با عنوان «ماکس قدیس: یکتا و خاصیت آن» به نقد اندیشه‌های اشتیرنر اختصاص یافته است. نک.

Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, pp. 1135-1325.

Kolakowski, L, op. cit, pp. 231-245.

- [32] Marx, K, "L'idéologie allemande", in *Oeuvres*, t. 3, op. cit. p. 1049 (۲۷۸).

ترجمه فارسی در لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی، یاد شده، شماره‌های درون پرانتز از این به بعد مربوط به همین ترجمه است. نظم و ترتیب ارائه مطالب در متن فرانسوی آثار (چاپ گالیمار) و ترجمه فارسی که از روی متن انگلیسی انتشارات پروگرس (مسکو) انجام گرفته متفاوت است.

- [33] *Ibid*, p. 1052 (۲۸۲).

- [34] *Ibid*, p. 1054 (۲۸۵).

- [35] *Ibid*, p. 1052 (۲۸۲).

- [36] *Ibid*, p. 1058 (۲۹۷).

- [37] *Ibid*, pp. 1049-1050 (۲۷۲).

- [38] *Ibid*, p. 1054 (۲۸۶).

- [39] *Ibid*, p. 1058 (۲۹۸).

- [40] *Ibid*, p. 1077 (۲۹۸).

[۴۱] از این ترزا که نخستین بار در سال ۱۸۸۸ توسط انگلس به ضمیمه کتاب «لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی» چاپ شد، دو روایت وجود دارد. روایت خود مارکس و روایت بازنویسی شده توسط انگلس. انگلس در تمام ترزا دست برده. در برخی موارد تغییرات او صرفاً جنبه صوری دارند (ترزهای ۱، ۲ و ۵). تغییراتی که در ترزهای ۲ و نخستین جمله ترزهای ۱ و ۹ داده می‌توانند راهگشای تعبیر متفاوتی از منظور مارکس باشند. در مواردی انگلس قصد اصلاح و یا روشنتر کردن منظور مارکس را داشته (جمله آخر ترز ۳، ترز ۴ و ترز ۱۰). در پارهای موارد تمایز میان انواع این تغییرات دشوار است. مهمترین نمونه افزودن «اما» (aber) در وسط دو بخش ترز یازدهم است. زرژ لابیگا، پژوهشگر فرانسوی و استاد بازنشسته فلسفه دانشگاه نانتر در کتاب خود درباره این ترزا، دستکاری انگلس در آنها را مورد بررسی قرار داده است.

Labica, G, *Karl Marx, Les thèses sur Feuerbach*, op. cit, pp. 11-23.

[۴۲] لابیگا بر آن است که یکی از کلیدهای فهم منظور مارکس، درک تمایز معنایی میان واژه‌های اوست. برای مثال به گفته لابیگا،

مارکس در ترنخست، از دو واژه *Gegenstand* و *Objekt* استفاده می‌کند که هر دو را می‌توان چیز یا شیء ترجمه کرد. *Gegenstand* به معنی چیز یا شیء یا هرچه که محسوس باشد (واقعی) است. این واژه بار فلسفی دارد و کاربرد آن با *Ding(e)* که در زبان روزمره به معنی چیز یا شیء است تفاوت می‌کند. *Objekt* (ابژه) را نیز می‌توان هم به معنی عین در برابر ذهن به کار برد و هم به معنی هرچیز یا شیء، ابژه همچنین به معنی متعلق فکر است.

Labica, G, *Karl Marx, Les thèses sur Feuerbach*, op. cit, pp. 29-30.

- [43] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, pp. 1031-1032 (۸۱).
 [44] *Ibid*, p. 1030 (۷۹).
 [45] *Ibid*, p. 1033 (۸۲-۸۳).
 [46] Haarschers, G, *L'ontologie de Marx*, op. cit, pp. 131-132.
 [47] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 1080 (۳۰۲).
 [48] *Ibid*, p. 1078 (۲۹۹).
 [49] *Ibid*, pp. 1079-1080 (۳۰۱).

فوئرباخ به رابطه هستی و اندیشه بی‌توجه نبود و عقیده داشت: «شیوه تفکر کاخ‌نشین با کاخ‌نشین یکی نیست».

Engels, F, "Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande", in *Oeuvres choisies en 3 volumes*, op. cit, t. 3, p. 372.

اشکال وی این بود که درباره فرایندهایی که گروهی را کاخ‌نشین و گروهی را کاخ‌نشین می‌سازد درنگ و تأمل نوززیده بود و به سبب ماتریالیسم خام‌اندیش خود انسان را به آنچه می‌خورد تقلیل داده بود. وی به آینده طبقه کارگر اروپا امیدی نداشت زیرا به گمان وی سبب‌زمینی که ماده اصلی خوراک این طبقه است فاقد پروتئین لازم برای سلامت جسم و روح انسان است.

- [50] *Ibid*, p. 1031 (۸۱).
 [51] *Ibid*, p. 1032 (۸۱).
 [52] *Ibid*, p. 1032 (۸۲).
 [53] *Ibid*, p. 1030 (۸۰).
 [54] *Ibid*, p. 1078 (۳۰۰).

[۵۵] به نوشته فوئرباخ: «دین بر تمایزی ذاتی که انسان را از حیوان جدا می‌کند استوار شده و آن تمایز این است که حیوانات دین ندارند».

راست است که جانورشناسان روزگار کهن که فاقد هرگونه پیش
انتقادی بودند، از جمله مزایایی که برای فیل قائل بودند، یکی هم
فضیلت دینداری بود. اما دین فیله‌ها به قلمرو افسانه تعلق دارد.»

Feuerbach, L, "L'essence du christianisme. Introduction", in
Manifestes philosophiques, op. cit, p. 57.

[56] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 1055 (۲۸۷).

[57] *Ibid*, p. 1055 (۲۸۸).

[58] *Ibid*, p. 1059 (۳۰۳).

[59] *Ibid*, p. 1061 (۳۰۵).

[60] *Ibid*, p. 1059 (۳۰۳).

[۶۱] در نخستین دهه‌های سده نوزدهم، اندیشمندان آلمانی در زمینه
مطالعات تاریخی- تطبیقی کارهای مهمی انجام دادند: برادران
شلگل و ویلهلم فن هومبولت در زمینه دستور زبان تطبیقی، برادران
گریم در زمینه زبان‌شناسی تاریخی، شلایرماخر در زمینه هرمنوتیک
(دانشهای تأویلی) و بالاخره بارتولد گتورگ نیبور (۱۸۳۱-۱۷۷۶) و
لئوپلد فن رانکه (۱۸۸۶-۱۷۹۶) در پهنه روش و مبانی تاریخ‌نگاری.
رانکه را اغلب پایه‌گذار تاریخ‌نگاری مدرن دانسته‌اند. به گمان وی
آنچه مورخ لازم دارد فلسفه و به ویژه فلسفه تاریخ هگل که گذشته
بشر را چون بخشی از طرح کلی تاریخ می‌داند، نیست، بلکه قواعد و
اصولی است که به برکت آنها بتوان گذشته را بدان گونه که واقعاً بوده،
توصیف کرد.

[62] *Ibid*, p. 1059 (۳۰۳).

[63] Von Weiss, A, "Historical materialism", in C. D. Kernig
(Ed. by), *Marxism, communism and western society (A
comparative Encyclopedia)*, New York: Herder and Herder,
1972, vol. 4, p. 140.

مولر (۱۸۰۹-۱۷۵۲) و فن هالر (۱۸۵۴-۱۷۶۸) هر دو در اصل
سوئیس بودند. فن هالر از رهبران فکری محافل فتودال و
سلطنت طلب آلمان در نیمه نخست سده نوزدهم به شمار می‌آمد.

[64] Marx, Engels, *Correspondance*, t. 7, op. cit, p. 263.

[65] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 388.

[۶۶] هگل، گ، و، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران، انتشارات
شفیعی، ۱۳۷۹ (چاپ نخست انتشارات دانشگاه صنعتی ۱۳۵۶)،
ص ۸.

[67] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 1060 (۳۰۵).

[۶۸] درباره تأثیر سن سیمون بر مارکس بنگرید به:

Rubel, M, "Saint-Simonisme et marxisme" in *Marx critique du marxisme*, op. cit, pp. 391-387.

[69] Rigby, S. H, *Marxism and History. A critical Introduction*, New York: St. Martin's Press, 1987, p. 72.

[70] *Ibid*, pp. 72-73.

[71] *Ibid*, p. 72.

[72] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 1054 (۲۸۶).

[73] *Ibid*, pp. 1058-1059 (۳۰۳).

[74] *Ibid*, p. 1071 (۳۲۲).

[75] *Ibid*, p. 1069 (۳۱۷).

[۷۶] منظور از نیروهای تولیدی مجموعه وسایل و امکاناتی است که به برکت آنها «ارزش مصرف مادی» تولید می‌شود. سه عنصر اصلی نیروهای تولیدی به روایت مارکس در جلد نخست سرمایه عبارت‌اند از ۱. افزارهای کار، ۲. مواد خام، ۳. کار یعنی «کنش هدفمند به منظور تولید ارزش مبادله» نک.

Rigby, S. H, *Marxism and History*, op. cit, pp. 7-19.

جرالد کوهن در بحث خود درباره نیروهای تولیدی بر آن است که نیروهای تولیدی از دو عامل وسایل تولید (افزارهای تولید، مواد خام، مکان) و نیروی کار تشکیل می‌شود.

Cohen, G. A. *Karl Marx's Theory of History, A Defense*, Oxford: Oxford University Paris, 2000 (2nd ed), p. 55.

آیا مهارت‌های انسانی و دانش و فن را نیز می‌توان در زمره نیروهای تولید به حساب آورد. برخی از مفسران برآن‌اند که دانش و فن همچون دیگر شکل‌های اندیشه بخشی از روستاخت جامعه به شمار می‌آیند. مارکس در مبانی نقد اقتصاد سیاسی (گروندریسه) دانش را از عناصر تشکیل‌دهنده فرایند تولید دانسته است. برای بحثی در این زمینه نک.

Cohen, G. A. op. cit, pp. 45-47.

Larrain, J, "Base and superstructure" in *A Dictionary of Marxist Thought*, Edited by T. Bottomore, L, Harris, Oxford: Basil Blackwell, 1995 (7th ed), pp. 45-48.

روابط تولیدی، از یک سو تعیین‌کننده چگونگی دستیابی آدمیان بر

نیروهای تولیدی جامعه‌اند (تفاوت میان کارگر در جامعه سرمایه‌داری با پیشه‌ور در سده‌های میانه در این است که کارگر مالک افزار تولید نیست حال آنکه پیشه‌ور اغلب مالک افزارهای کار خود بوده است) و از سوی دیگر شکل توزیع فرآورده کار یا ثروت جامعه را تعیین می‌کنند. این کارکرد دوگانه بدین معنی است که روابط تولیدی به دو شکل چهره می‌نمایند. به شکل رابطه فرد با گروهی از افراد دیگر (سرمایه‌دار و کارگر) و رابطه فرد یا گروهی از افراد با نیروهای تولیدی (مالکیت یا عدم مالکیت افزار تولید). شکل تصاحب اضافه‌کار عامل تمایز میان روابط تولیدی است. مارکس واژه شیوه تولید را در دو مفهوم متمایز به کار برده است. معنای نخست، معنای لغوی آن است، شیوه تولید یعنی طریق تولید. برای نمونه، وی شیوه تولید مغولان را گله‌داری خوانده است. یا هنگامی که مارکس از انقلاب دائم در شیوه تولید سرمایه‌داری سخن می‌گوید مرادش دگرگون شدن پیوسته راهها و فنون تولید است. در معنای دیگر، مارکس شیوه تولید را چون «مناسباتی که نیروهای تولیدی در درون آنها تکامل می‌یابند» خوانده است (فقر فلسفه). در این تعریف وسیعتر است که مارکس سرمایه‌داری را شیوه تولیدی تعریف می‌کند که در آن کالاها به توسط کالایی دیگر که نیروی کار نام دارد تولید می‌شوند و ایجاد ارزش اضافی هدف و انگیزه تولید است.

Rigby, S. A, op. cit, pp. 19-25.

[77] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 1105 (۳۵۵).

[78] *Ibid*, p. 1123 (۳۲۱).

[79] *Ibid*, p. 1123 (۳۲۰).

[۸۰] مارکس، ک، انگلس، ف، درباره تکامل مادی تاریخ ۲ رساله و ۲۸ نامه، ترجمه خسرو پارسا، تهران، نشر دیگر، ۱۳۸۰، چاپ دوم، ص ۶۵-۶۲ (با تغییراتی در ترجمه). رک.

Marx, K, "Lettre á Annenkov" in Marx/Engels, *l'Idéologie allemande* (traduction de G. Badia), Paris: éd sociales, 1982, p. 239.

[81] Marx, K, "Avant propos de la critique de l'économie politique", in *Philosophie*, op. cit, pp. 488-489.

[۸۲] به گفته آنتونی گیدنز، کارکردباوری آموزه‌ای است که ادعا می‌کند:

۱) جوامع یا نظامهای اجتماعی «نیازهایی» دارند، ۲) شناختن راههای تأمین این نیازها توضیح دهنده آن است که چرا فرایند اجتماعی معینی به شکل مشخص روی داده یا می‌دهد.

Giddens, A, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, London: MacMillan Press, 1995 (2nd edition), p. 15.

گیدنز از منتقدان سرسخت کارکردباوری در علوم اجتماعی است. برای سنجشگریهای او بر این رهیافت بنگرید به ص ۱۶ تا ۲۰ کتاب یاد شده. نمونه کلاسیک توضیح کارکردی را می‌توان در تبیین رقص باران قبایل هوبی یافت. سرخپوستان هوبی هر از گاه گرد هم می‌آمدند و مراسم رقص باران را برگزار می‌کردند. کارکرد «عیان» این رقص از مقوله باورهای خرافی و رفتارهای غیرعقلانی است و روشن است که رقص آنان بر بارش باران بی‌اثر بود. اما وقتی به کارکرد «پنهان» رقص باران، یعنی تحکیم همبستگی میان اعضای این قبیله پراکنده توجه کنیم، می‌توانیم معنای واقعی آن را دریابیم و سبب پایداری آن را به رغم بی‌تأثیر بودنش در افزایش باران بفهمیم. در این مورد، یک نهاد و رفتار اجتماعی (رقص باران) را بر اساس تأثیر سودمند آن (همبستگی اجتماعی) توضیح داده‌ایم.

Rigby, S. H, *Marxism and History, A Critical Introduction*, op. cit, p. 85.

نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که شناختن کارکردی برای یک نهاد یا گونه‌ای رفتار اجتماعی ضرورتاً وجود آن نهاد یا رفتار را توضیح نمی‌دهد. برای مثال، در درون ساختارهای دیوانسالارانه همواره میان گرایشهای گوناگون اختلاف نظر و درگیری وجود دارد و وجود این اختلاف و مبارزه درونی مانع انجماد و رکود دیوانسالاری می‌شود اما پذیرش این واقعیت بدان معنی نیست که مبارزه درونی در ساختار دیوانسالارانه از آن رو پدید می‌آید که مانع رکود دیوانسالاری شود. در این مورد پیامد سودمند (عدم رکود) تنها نتیجه غیرمنتظره این مبارزه است. هم کارکردباوران و هم منتقدان آنها بر آنند که اعتبار تبیین کارکردی در گرو نشان دادن سازوکار پس‌خورند (feedback) در پدیده مورد تبیین است. در پهنه طبیعت و علوم زیستی سازوکار «انتخاب طبیعی» جای

پس خورند را می‌گیرد اما در علوم اجتماعی و تاریخ که ساز و کارهای انتخاب طبیعی چون ساز و کار عام وجود ندارد، نشان دادن پس‌خورند ضروری است. توضیح مارکس دربارهٔ همخوانی و ناهمخوانی نیروهای تولیدی و روابط تولیدی توضیح علی نیست. افزون بر این، تبیین کارکردی سرشتی غایت‌باور دارد زیرا پدیده‌ها یا رفتارهای موجود را بر اساس پیامدهای سودمند آتی آنچه که هنوز وجود ندارد، توضیح می‌دهد. بخش بزرگی از تفسیرهای مارکس دربارهٔ ایدئولوژی، دولت و سودمندی آنها چون عوامل تثبیت‌کننده روابط اجتماعی معین در چارچوب تحلیل کارکردی جای می‌گیرند. جرالده کوهن از اندیشه‌گران «مارکسیسم تحلیلی» هم وجود این شیوه تحلیل را در اندیشه‌های مارکس نشان داده و هم از آن دفاع کرده و آن را یگانه راه دمساز کردن اندیشه‌های مارکس با سنج‌های دانش امروز خوانده است. نک.

Cohen, G. A, *Karl Marx's Theory of History. A Defense*,
op. cit, pp. 249-298.

الستر، پژوهشگر نیروی تبار، در بررسی باریک‌اندیشانهٔ خود دربارهٔ مارکس انتقال شیوهٔ تحلیل کارکردی را که به گمان او ویژهٔ علوم زیستی است به گسترهٔ جامعه نادرست خوانده (به جز دو مورد):
۱. آن‌گاه که ساز و کارهای مشابه انتخاب طبیعی در کار باشند مانند الگوی مکتب شیکاگو در تحلیل بازار.^۲ در مواردی که پای نیست انسانی به میان می‌آید) و بهره‌گیری از آن را ویژهٔ طبایع آسان‌پسند دانسته است. شکل مبتذل و عامیانهٔ تحلیل کارکردی به نظریهٔ توطئه می‌انجامد. نک.

Elstr, J, *Karl Marx. Une interprétation analytique*, Paris, PUF,
1989, pp. 17-69.

به تعبیری تحلیل کارکردی در بررسی اندیشه‌ها در پی آن نیست که بیند نظریه‌های گوناگون چه می‌گویند، بلکه در جست و جوی آن است که چرا چنین می‌گویند. برای نقد تحلیل کارکردباور و نظریهٔ تاریخ مارکس نک.

McLennan, G, *Marxism and the Methodologies of History*,
London: Verso and NLB, 1981, pp. 58-65.

Lecerclé, J. J, "L'individualisme méthodologique et la question du langage: Une lecture d'Elster", in *Le marxisme analytique anglo-saxon*, Paris: PUF (Actuel Marx), n° 7, 1990, pp. 94 - 108.

[۸۳] گیدنز این دو روایت را روایت پیوسته و ناپیوسته می‌نامد. روایت نخست سرشتی هگلی دارد (پیشگفتار درآمدی بر نقد اقتصاد سیاسی) حال آنکه روایت دوم برگسست در تاریخ و گونه‌گونی راهها و شکل‌های تحول جوامع تأکید دارد (گروندریسه). نک.

Giddens, A, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, op. cit, pp. 76-81.

این تقسیم‌بندی گیدنز مبتنی بر بحثی است که کلود لُفر، پژوهشگر نامدار فرانسوی دربارهٔ دو بینش تاریخی مارکس دارد. به گمان لُفر این دو بینش یکی تکاملی است و بر نظریهٔ جا افتادهٔ رشد نیروهای تولیدی و سپس ناهمخوانی این نیروها با روابط تولیدی تکیه می‌زند و دیگری در تاریخ، تکرار، پیشرفت و پسرفت می‌بیند و منظره‌ای بس بغرنجتر از سیر پیشروندهٔ نیروهای تولیدی ترسیم می‌کند. این بینش به ویژه در بحث مارکس دربارهٔ شکل‌های اجتماعی مقدم بر تولید سرمایه‌داری طرح شده است. (مارکس، ک، مبانی نقد اقتصاد سیاسی (گروندریسه)، ترجمهٔ باقر پرهام - احمد تدین، تهران، آگه، ۱۳۷۸، جلد اول، چاپ سوم، ص ۴۷۹-۴۶۹).

Lefort, C, "Marx: d'une vision de l'histoire à l'autre", in *Les formes de l'histoire* Paris: Gallimard (folio), 2000 (2è éd), pp. 349-350.

[۸۴] برای بازآفرینی هر دو رهیافت از خلال نوشته‌ها و تحلیلهای مارکس نک.

Rigby, S. H, *Marxism and History*, op. cit, pp. 27-55, 92-137.

پاپایونو (۱۹۸۱-۱۹۲۵)، پژوهشگر یونانی تبار، از هستی‌شناسی نیروهای تولیدی و کیش نیروهای تولیدی در اندیشهٔ مارکس سخن می‌گفت. نک.

Papaïounnou, K, "La fondation du marxisme", in *De Marx et du marxisme*, Paris: Gallimard, 1983, pp. 39-63.

در مقابل ریچارد میلر، پژوهشگر آمریکایی، بر آن است که سخنان مارکس در پیشگفتار درآمدی بر نقد اقتصاد سیاسی نوعی زندگینامه

فکری خودنوشته است و ارزش نظری خاصی ندارد و بر اساس آن نباید و نمی‌توان نظریه منسجمی درباره تقدم نیروهای تولیدی در تاریخ پدید آورد. با این وجود، میلر نیز به امکان بازآفرینی دو نظریه تاریخ بر اساس نوشته‌های مارکس اشاره می‌کند: ۱) نظریه موجیت تکنولوژیک که یکسره بر نقش نیروهای تولیدی تأکید دارد و ۲) نظریه شیوه تولید که بر تحلیل روابط تولیدی استوار است. به گفته وی، این نظریه دوم راهنمای مارکس در بررسی‌های مشخص تاریخی بوده است. رک.

Miller, R. W, *Analyzing Marx (Morality, Power and History)*, New Jersey: Princeton University Press, 1984, pp. 171-270.

[۸۵] بسیاری از پژوهشگران، چه مارکسیست و چه غیر مارکسیست، به سرشت همان‌گویانه و چرخه‌ای نظریه مارکس اشاره کرده‌اند. رک.

Althusser, L, "Marx dans ses limites" in *Ecrits philosophiques et politiques*, Paris: Stock, 1996, t. 2, pp. 413-414.

[86] Rigby, S. H, *Marxism and History*, op. cit, p. 104.

[87] *Ibid*, p. 105.

[88] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 1087 (۲۹۱).

[۸۹] در ایدئولوژی آلمانی، تحلیل مارکس درباره گذار از فئودالیسم به سرمایه‌داری عمدتاً بر اساس نظریه موجیت نیروهای تولیدی بنا شده است. مارکس گسترش تقسیم اجتماعی کار را نشان‌دهنده مراحل رشد نیروهای تولیدی دانست. تحلیل او در واقع توصیف تقسیم اجتماعی کار است: جدایی شهر از روستا، جدایی تجارت از پیشه‌وری و صنعت، رشد تقسیم کار بین شهرها و پیدایی مانوفاکتورها و انقلاب صنعتی (۲۵۲-۲۳۹، *Ibid*, pp. 1092-1104). بحث مارکس بیشتر توصیفی است تا تحلیلی. به سخن دیگر او به چگونگی تکوین سرمایه‌داری می‌پردازد تا چرایی این تکوین. نظریه مارکس شبیه بحث آدام اسمیت است که رشد اقتصادی را در گسترش تقسیم کار می‌داند و نیز تأکید اسمیت بر اهمیت شهرها، تجارت و صنعت در رشد سرمایه‌داری. مارکس در مبانی نقد اقتصاد سیاسی و سرمایه، دیدگاهی که رشد تجارت را نیروی محرک نخستین گذر از فئودالیسم به سرمایه‌داری می‌داند نقد کرده است. به گمان وی، رشد تجارت شرط لازم و نه کافی این گذار بوده است. مارکس در توضیحات خود درباره انباشت اولیه سرمایه، زمینه تکامل

سرمایه‌داری را در پیدایی نیروی کار آزاد در نتیجه گسسته شدن قید و بندهای فتودالی، کاهش جمعیت کشاورزی و گسترش دامداری گوسفند (که او به نادرست علت آن را افزایش صادرات پشم فلاندر خواند) و جنبش اصلاحات دینی که به خلع ید املاک کلیسای کاتولیک منجر شد و سکته روستا را به شهر سرازیر کرد دانست (مارکس، سرمایه، ترجمه ایرج اسکندری، بی‌جا، انتشارات حزب توده ایران، ۱۳۵۲، جلد ۱، ص ۶۵۳). به سخن دیگر، مارکس تحول در روابط مالکیت زمین را اساس دگرگونی شیوه تولید فتودالی دانست. در این تحلیل تأکید مارکس بر نقش طبقات و قدرت سیاسی است و نقش نیروهای تولیدی جدید را نادیده گرفته است، زیرا این نیروها نه نقطه شروع بلکه پیامد روند انباشت سرمایه بوده‌اند.

Rigby, S. H, op. cit, pp. 157-159.

ابهامهایی که در تحلیلهای مارکس در زمینه تکوین سرمایه‌داری وجود دارد به بحث نظری پُردامنه‌ای میان تاریخ‌نگاران و اقتصاددانان مارکسیست منجر شد. انتشار کتاب موريس داب به نام مطالعاتی دربارهٔ تکامل سرمایه‌داری (۱۹۴۶) که بر سرشت درون‌زاد پیدایی سرمایه‌داری در نتیجه تناقضهای درونی شیوه تولید فتودالی تأکید کرده بود و نقد پل سوئیزی، اقتصاددان مارکسیست آمریکایی، بر این کتاب که عوامل خارجی چون تجارت را عامل فروپاشی نظام فتودالی می‌دانست، به مباحثه نظری طولانی میان مارکسیستهای آمریکایی و انگلیسی درباره مسئله گذار از فتودالیسم به سرمایه‌داری منجر شد. رک.

Dobb, M, *Studies in the Development of capitalism*, London: Routledge, 1975 (10th ed).

Dobb, M, Swezy, Paul. *The transition from Feudalism to Capitalism*, London, NLB, 1976.

پس از بحث سوئیزی و داب مسئله گذار در بحث میان رابرت برنر و امانوئل والرشتاین ادامه یافت.

Brenner, R, "The Social basis of economic development" in J. Roemer (ed. by) *Analytical Marxism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994 (4th ed), pp. 23-53.

[۹۰] دفاع کوهن از نظریهٔ تقدم نیروهای تولیدی مبتنی بر این

پیشفرضهاست که ۱) آدمیان موجوداتی خردمندند که می‌دانند چگونه نیازهای هر دم فزاینده خود را ارضا کنند (۲) جوامع بشری همواره با مسئله کمبود یا کمیابی مواجه بوده و هستند (۳) جامعه بشری به چنان درجه‌ای از خرد دست یافته که می‌داند چگونه با این وضعیت کمبود مقابله کند. پس تاریخ داستان رویارویی پایان‌ناپذیر آدمی با طبیعت به منظور غلبه بر محیط و تأمین نیازهاست. بر این دیدگاه خرده گرفته‌اند که نیاز به شکلی که کوهن از آن سخن می‌گوید مفهومی غیرتاریخی است. سالیس (Sahlins)، مردم‌شناس پرآوازه، دو نوع «فراوانی» را از یکدیگر بازشناخته است. در برخی جوامع مدرن، نیازها گوناگون و متنوع‌اند اما فراوانی مادی و تولید به اندازه‌ای است که قادر به تأمین این نیازهاست. به گفته وی، برخی جوامع واپسمانده را نیز که در آنها سطح فن‌آوری نازل است و حتی در سطح ابتدایی پیش از کشاورزی به سر می‌برند می‌توان جوامع وفور دانست. یعنی این جوامع نیز بدون مشکل قادر به تأمین نیازهای اعضای خود هستند. از آنجا که در این جامعه‌ها نیازها اندک‌اند، سطح پایینی از فن‌آوری قادر به تأمین آنهاست. این جوامع مبتنی بر شکار و گردآوری خوراک، «الگوی انسان غیراقتصادی با خواسته‌های اندک» را به دست می‌دهند. مسئله این است که مشخص کنیم چه عواملی در برخی شرایط به گسترش تولید منجر گشته‌اند. سالیس بر اهمیت تکامل نهاد سیاسی تأکید می‌ورزد، زیرا به گمان وی با شکل‌گیری قدرت سیاسی هم نیازمندیهای تازه پدید می‌آید و هم قدرت سیاسی ساماندهی کار با بهره‌گیری از امکانات موجود جامعه را برای ایجاد تولید اضافی امکان‌پذیر می‌سازد. این ادعا که نیروهای تولیدی به سبب وجود کمبود به طرف رشد گرایش دارند ادعایی غیرتاریخی است، زیرا مفهوم کمبود خود مفهومی نسبی است.

Rigby, S. H, op. cit, pp. 117-118.

[91] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 1069 (۳۱۷).

[92] Anderson, P, *L'Etat asbolutiste* (II), Paris: Maspero, 1978, p. 377.

[93] Elster, J, *Karl Marx. une interprétation analytique*, op. cit, p. 375.

[95] Marx, K, "Avant propos de la critique de l'économie politique", in *Philosophie*, op. cit, p. 489.

[۹۶] مارکس، ک، مبانی نقد اقتصاد سیاسی (گروندریسه)، یاد شده، جلد ۱، ص ۵۰۰. در کتاب سوم سرمایه نیز مارکس نوشت: «همیشه در روابط بلاواسطه میان مالکان و وسایل تولید و تولیدکنندهٔ مستقیم (روابطی که جنبه‌های گوناگون آن طبیعتاً با سطح معینی از تکامل روشهای کار و بنابراین سطح معینی از نیروهای تولید اجتماعی دمساز می‌باشد) است که زرفترین راز، بنیاد پنهان تمام ساختمان اجتماعی و در نتیجه شکل سیاسی رابطهٔ حاکمیت و وابستگی، به طور خلاصه اساس شکل ویژهٔ دولت نهفته است. اما این مانع از آن نیست که شالودهٔ اقتصادی واحد (...) تحت تأثیر شرایط بی‌شمار و گوناگون تجربی، شرایط طبیعی، روابط نژادی، تأثیرات تاریخی خارجی و غیره بتواند گونه‌گونی و زیر و بمهای بی‌نهایت از خود نشان دهد که فقط از طریق تحلیل شرایط تجربی مشخص قابل فهم است.»

Marx, K, *Capital*, traduction C. Cohen-Solal, G, Badia, Paris: ed. sociales, 1960, L. III, t. 8, p. 172.

[۹۷] مارکس، ک، سرمایه، یاد شده، ۱۲۵۷، جلد ۲، ص ۴۷.

[98] Kolakowski, L, *Histoire du marxisme*, t. 1, op. cit, p. 524.

[۹۹] مارکس، ک، مبانی نقد اقتصاد سیاسی، یاد شده، جلد ۱، ص ۴۹۱.

[۱۰۰] انگلس، ف، «نامه‌هایی دربارهٔ تفسیر تاریخ» ترجمهٔ هوشنگ وزیری، تهران، جهان نو، سال ۲۴، شمارهٔ ۲، خرداد - تیر ۱۳۴۸، ص ۴۰.

[۱۰۱] همان، ص ۴۲. و نیز بنگرید به مارکس، ک و انگلس، ف، دربارهٔ تکامل مادی تاریخ (۲ رساله و ۲۸ نامه)، یاد شده، ص ۱۷۹-۱۷۴. دربارهٔ دیدگاههای انگلس در باب تحول تاریخی جوامع رک.

Texier, J, "Etat, luttes de classes et formes du développement historique chez Engels", in *Marx 2000*, op. cit, pp. 125-139.

[۱۰۲] بسیاری از گزارشگران و مفسران ناهمدل و حتی همدل مارکس بر این نکته تأکید ورزیده‌اند که روایت وی از تاریخ بشر شکل دنیوی گزارش هگل از سیر و سلوک روح است. نک.

Cohen, G. A, *Karl Marx's Theory of History*, op. cit, pp. 1-27.

[103] Labica, G, "Idéologie", in *Dictionnaire critique du marxisme*, op. cit, p. 560.

بیش از متفکران فرانسوی سده هجدهم، نخستین تلاش در دوران مدرن برای فهم ریشه‌های کژفهمی آدمیان را در نظریه بت‌های فرانسویس بیکن (۱۶۲۶-۱۵۶۱) می‌یابیم. بیکن بر آن شد که چهار نوع بت که عبارت‌اند از بت‌های قبیله‌ای، بت‌های غار، بت‌های بازار و بت‌های نمایشی لوحه عقل را با تصویری گمراه‌کننده می‌آلایند و مانع از آن می‌شوند که آدمی به شناخت درست حقیقت دست یابد. به گمان بیکن، بت‌های بازار از همه خطرناک‌ترند و سرچشمه این بت‌ها زبان است و آن هنگامی است که گروهی از آدمیان هرچند به زبان واحدی سخن می‌گویند و واژه‌های یکسانی به کار می‌برند، منظور یکدیگر را به درستی در نمی‌یابند.

Cazeneuve, J, *Dix grandes notions de la sociologie*, Paris: Seuil (point) 1976, p. 55.

[104] Marx, K, *Manuscripts de 1844*, op. cit, p. 132 (۱۵۲).

[105] Elster, J, *Karl Marx. Une interprétation analytique*, op. cit, p. 615.

[106] *Ibid*, p. 615.

[107] *Ibid*, pp. 623-624.

[108] Kolakowski, L, *Histoire du marxisme*, op. cit, t. 1, pp. 491-492.

جامعه‌شناسی شناخت که بنیاد نظری آن به پدیدارشناسی ماکس شلر و نظریه کارل مانهایم بازمی‌گردد تلاشی است برای یافتن پاسخ این پرسشها.

Cazeneuve, J, op. cit, pp. 54-67.

[109] Marx, K, *L'introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, op. cit, p. 7.

[110] *Ibid*, p. 7.

[۱۱۱] در آغاز سده نوزدهم، در ادبیات اروپایی توصیف «بهشت ساختگی» ناشی از کاربرد مواد مخدر رواج داشت. پیشینه این مقایسه دین با مواد مخدر به نوشته‌های گوته، فوئرباخ و برونو بائر بازمی‌گردد، هاینه در سال ۱۸۴۰ یعنی چهار سال پیش از مارکس، دین را «ماده خواب‌آور»، «افیون روح» خواند. هاینه نیز چون مارکس بر جنبه دوگانه دین چون ماده آرامش‌بخش و عامل تحرک تأکید کرده است (Ibid, p. 2, note 2).

[112] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 356.

- [113] *Ibid*, p. 357.
- [114] Assoun, P-L, *Marx et la répétition historique*, op. cit, p. 79.
- [115] Kolakowski, L, *Histoire du marxisme*, op. cit, pp. 218-219.
- [116] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, pp. 1056-1057 (۲۹۴-۲۹۵).
- [117] *Ibid*, p. 1056 (۲۹۴).
- [118] *Ibid*, p. 1056 (۲۹۳).
- [119] *Ibid*, p. 1036 (۳۸۲).
- [120] *Ibid*, p. 1035 (۳۸۱-۳۸۲).
- [121] *Ibid*, p. 1080 (۳۳۱).
- [122] *Ibid*, p. 1082 (۳۳۱-۳۳۲).
- [123] *Ibid*, p. 1056-1057, (۲۹۵).
- [124] *Ibid*, p. 1034 (۳۸۱).
- [125] *Ibid*, p. 1081 (۳۳۲).
- [۱۲۶] مارکس، ک، هجدهم برومر لویی بناپارت، ترجمه باقر پرهام، یاد شده، صص ۶۱-۶۲ (با تغییراتی در ترجمه).
- [127] *Ibid*, p. 1056 (۲۹۴).
- [128] *Ibid*, p. 1117 (۳۶۷).
- [129] Elstr, J, *Karl Marx. Une interprétation analytique*, op. cit, p. 661.
- [130] Marx, K, *Théories sur la plus value*, trad. G. Badia et al, Paris: éd. sociales, t. 1, 1974, p. 137.
- [131] Elster, J, op. cit, pp. 662-663.
- [132] Marx, K, *Théories sur la plus value*, op. cit, t. 1, p. 93.
- [133] *Ibid*, t. 1, p. 86.
- [134] *Ibid*, p. 88.
- [135] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 1030.
- [136] *Ibid*, p. 1325.
- [137] Marx, K, Engels, F, "Le Manifeste communiste", in *Philosophie*, op. cit, pp. 430-431.

بخش دوم

پرسشهایی دربارهٔ علم و معرفت‌شناسی

علم باوری، پوزیتیویسم و طرح یگانگی دانشها

ما یک علم بیشتر نمی‌شناسیم و آن علم تاریخ است.
مارکس - انگلس [۱]

۱. مارکس و انگلس و علوم تجربی

یکی از دغدغه‌ها و دلمشغولیهای همیشگی مارکس نشان دادن این نکته است که نوشته‌ها و تحلیل‌های او برخلاف نظریه‌پردازیهای اندیشه‌گران اجتماعی همروزگارش سرشتی علمی دارد و از درونمایه‌های ایدئولوژیک و خیالپردازیهای فلسفی یکسره تهی است. در ایدئولوژی آلمانی، علم یا «شناخت واقعی» در مقابل متافیزیک قرار می‌گیرد و مارکس بر ضرورت به کرسی نشاندن «علم واقعی، پوزیتیو» (eine wirklich, positive Wissenschaft) که بنیاد آن «زندگی واقعی» است، تأکید می‌ورزد:

در زندگی واقعی، آنجا که نظرورزی پایان می‌یابد، علم واقعی، پوزیتیو، تجلی فعالیت عملی، روند تکامل عملی انسانها، آغاز می‌گردد. جمله‌های توخالی درباره آگاهی به پایان می‌رسند، شناخت واقعی باید جایگزین آنها شود. به محض اینکه واقعیت پا به میدان می‌گذارد، پهنه‌ای که فلسفه در آن به گونه‌ای خودسامان وجود دارد، از بین می‌رود. به جای آن می‌توان در بهترین حالت ترکیبی (سنترزی) از عامترین نتایجی را که از بررسی تکامل تاریخی آدمیان به دست آمده قرار

داد. این تجربیات، هرآینه به خودی خود و بدون پیوند با تاریخ واقعی در نظر گرفته شوند، یکسره بی‌ارزشند [۴].

رویکرد به واقعیت یکی از گرایشهای پایدار اندیشهٔ آلمانی پس از هگل بود. فوئرباخ نوشته‌های خود را در قیاس با فلسفهٔ نظرور، فلسفهٔ پوزیتیو خواند و بر آن شد که «فلسفه باید از نو با علوم طبیعی و علوم طبیعی با فلسفه یگانه شوند» [۴]. و این یادآور جملهٔ مارکس در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ دربارهٔ یگانگی دانشهاست. مارکس در دومین تر خود دربارهٔ فوئرباخ نوشت: «در عمل است که انسان باید حقیقت یعنی واقعیت عملی (Wirklichkeit) و توانایی، سرشت این جهانی (Diesseitigkeit) اندیشه‌اش را ثابت کند» [۴]. در نوشته‌های فلسفی و تاریخی نویسندگان آلمانی نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم، به سرشت «این جهانی» اندیشه که ديلتای آن را بنیاد زندگی انسان مدرن می‌دانست، بسیار اشاره شده است [۵]. مارکس و انگلس از دههٔ پنجاه سدهٔ نوزدهم میلادی به بعد به منظور دستیابی به این «دانش واقعی، پوزیتیو» به فراگیری و بررسی علوم طبیعی، ریاضیات و آمار روی آوردند.

پیشینهٔ آشنایی مارکس و انگلس با دانشهای تجربی به روزگار نوجوانی و آموزشهای دورهٔ دبیرستان بازمی‌گردد. مارکس در سپتامبر ۱۸۳۵، تحصیلات دبیرستانی خود را به پایان رساند. آزمون نهایی مرکب از هفت مادهٔ درسی کتبی از جمله ریاضیات و ده مادهٔ شفاهی از جمله علوم طبیعی و فیزیک بود [۶]. در نخستین نوشته‌های آن دو نیز اشاره‌های گوناگونی به علوم طبیعی دیده می‌شود. برای نمونه مارکس در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ به فرضیهٔ تکوین زمین که چگونگی شکل‌گیری آن را چون روندی خودزا توضیح می‌دهد اشاره کرده و آن را رد عملی نظریهٔ خلقت دانسته است [۷]. در فصل ششم خانوادهٔ مقدس و در ایدئولوژی آلمانی نیز نشانه‌هایی از دل‌بستگی آنها به شناختهای تجربی می‌یابیم. علوم طبیعی در این نوشته‌ها همواره از دیدگاه ایدئولوژی و از منظر پیکار میان ایدئالیسم و ماتریالیسم فلسفی مورد توجه

قرار گرفته‌اند. از دهه ۱۸۵۰ به این سو، مارکس و انگلس به فراگیری جدی و همه‌جانبه دانشهای تجربی روی آوردند. دامنه و ژرفای آگاهیها و شناخت آن دوازده جریانه‌های علمی زمان خود نشانگر کنجکاوی سیری‌ناپذیر آنان در زمینه دانشهایی چون اخترشناسی، فیزیک، جغرافیا، تن‌کارشناسی (فیزیولوژی)، کالبدشناسی، شیمی، زمین‌شناسی، دیرین‌شناسی و غیره است.

نامه‌ها و یادداشتهای مارکس و انگلس از دل‌بستگی و توجه جدی آن دو به علوم تجربی حکایت می‌کنند. یادداشتهای مارکس درباره علوم طبیعی و حاشیه‌هایی که او بر کتابها و مقاله‌هایی که در این زمینه می‌خوانده، نوشته هنوز به طور کامل انتشار نیافته و در ویرایش انتقادی و تاریخی چاپ دوم آثار مارکس و انگلس (تقریباً ۶۰۰۰ صفحه) را دربر خواهد گرفت [۸]. در نامه‌های مارکس و انگلس بازتاب روشن این توجه به علوم تجربی دیده می‌شود. مارکس در نامه‌ای به انگلس (۴ ژوئیه ۱۸۶۴) می‌نویسد: «... در این دوره که قادر به کار نبودم این کتابها را خواندم: تن‌کارشناسی کارپنتر، تن‌کارشناسی لُرد، یاخته‌شناسی کولیکر، کالبدشناسی مغز و دستگاه عصبی نوشته اشیرزه‌هایم، شوان و شلایدن درباره کثافت یاخته‌ای. در تن‌کارشناسی به زبان ساده لُرد، به رغم دینداری این مردک، نقد خوبی از جمجمه‌شناسی (phrénologie) وجود دارد. بخشی از آن مرا به یاد پدیدارشناسی هگل می‌اندازد» [۹]. مارکس در این نامه همچنین به حضورش در جلسات درس تن‌کارشناسی، کالبدشناسی و تشریح عملی اشاره می‌کند [۱۰]. در نامه دیگری به لودویگ کوگلمان (۱۹ اکتبر ۱۸۶۶)، پزشک انقلابی، می‌نویسد «... اخیراً درسهای تن‌کارشناسی پزشکی دکتر ت. موالن را که در سال ۱۸۶۵ در پاریس انتشار یافته خواندم. در این کتاب در کنار ایده‌های عجیب و نامربوط فراوان، نقد جانانه‌ای از شیوه‌های معالجه سنتی شده است. من دوست داشتم شما این کتاب را می‌خواندید و با شرح و بسط فراوان نظر خود را درباره آن برایم می‌نوشتید» [۱۱].

زمین‌شناسی و به ویژه نوشته‌های لایل از دیگر موضوعات مورد علاقهٔ مارکس بود. در آغاز دههٔ ۱۸۷۰، انگلس به تشویق و اصرار مارکس به مطالعهٔ زمین‌شناسی روی آورد و از نخستین نوشته‌هایی که در این زمینه خواند کتاب راهنمای زمین‌شناسی، نوشتهٔ جوزف بیت جوکس بود که مارکس به او معرفی کرده بود [۱۲]. مارکس و انگلس نظریهٔ تحول انواع و نوشته‌های طبیعت‌شناسانی چون داروین، هکسلی، بوخنر، هکل و غیره را دنبال می‌کردند. در این باره در فصل دیگری از این نوشته به تفصیل سخن خواهد رفت.

انگلس از خوانندگان پر و پا قرص نشریهٔ علمی طبیعت (Nature) بود و با شماری از دانشمندان هم‌روزگار خود چون کارل شرلمر، شیمیدان کمونیست آلمانی رابطهٔ پیگیر و نزدیکی داشت و پس از مرگ شرلمر در ۱۸۹۲ مقالهٔ یادبود ستایش‌آمیزی دربارهٔ او در نشریهٔ به پیش، ارگان سوسیال‌دموکراتهای آلمانی نوشت و او را دانشمندی پیرو مکتب هگل خواند [۱۳]. انگلس در نامه‌ای به مارکس (۱۴ ژوئیهٔ ۱۸۵۸) چشم‌اندازی کلی از پیشرفتهای علمی آن دوره به دست داد و با مبالغه‌ای افسانه‌آمیز آنها را نشانهٔ درستی بیش فلسفی هگل خواند:

راستی فلسفهٔ طبیعت هگل را که قول داده بودی برایم بفرست. دارم مطالبی در زمینهٔ تن‌کارشناسی می‌خوانم و آن را با کالبدشناسی تطبیقی ربط می‌دهم (...). کنجکاوم بینم پیرمرد در این زمینه‌ها چیزهایی حدس زده بوده یا نه. مسلم این است که اگر هگل امروز فلسفهٔ طبیعت را می‌نوشت داده‌ها از هر سو برای او [از آسمان] می‌ریخت. پیشرفتهایی که ظرف سی سال گذشته در پهنهٔ علوم طبیعی صورت گرفته باورکردنی نیست. عواملی که در تحول تن‌کارشناسی اهمیت تعیین‌کننده‌ای داشتند عبارت‌اند از: (۱) پیشرفت عظیم شیمی آلی (۲) میکروسکوپ که فقط از بیست سال پیش به این سو می‌توانیم آن را

به درستی به کار ببریم، اما عامل اساسی که تمام دانش تن کارشناسی را زیرورو کرده و بررسی تطبیقی را در این زمینه امکان پذیر ساخته، کشف یاخته گیاهی به وسیله شلایدن و یاخته جانوری به توسط شوان است. همه چیز یاخته است. یاخته همان وجود — در — خودِ هگل است. یاخته در سیر تحول خود همان روند هگلی را طی می کند برای آنکه در نهایت به ایده (...) برسد. نتیجه دیگری که مایه خشنودی هگل پیر می شد در عرصه فیزیک به دست آمده و آن همبستگی نیروها [انرژی] یا قانونی است که به موجب آن در شرایط مشخص (مثلاً در نتیجه مالش) جنبش مکانیکی [و] بنابراین نیروی [انرژی] مکانیکی به گرما، گرما به نور، نور به میل ترکیبی شیمیایی، میل ترکیبی شیمیایی (مثلاً در پیل ولتا) به الکتریسیته و این یک به مغناطیس تبدیل می شود (...). یک انگلیسی که نام او را فراموش کرده ام [ژول؟] ثابت کرده که این نیروها [انرژیها] بر اساس روابط کمی کاملاً مشخصی به یکدیگر تغییر می یابند (...). آیا این رانمی توان دلیل روشنی بر چگونگی حل شدن تعینات اندیشه در یکدیگر دانست؟ یک چیز مسلم است: تن کارشناسی تطبیقی ما را وامی دارد که در این باور ایدآلیستی که انسان را به مقام برتر در قیاس با دیگر جانوران ارتقا می دهد تجدید نظر کنیم. در هر قدم با هماهنگی ساختاری کامل با دیگر پستانداران روبه رو می شویم، و این هماهنگی خصوصیات اساسی در مورد همه مهره داران (...). ادامه می یابد. در این زمینه نیز هرچه هگل درباره جهش کیفی در پی سلسله [تغییرات] کمی می گوید بسیار جالب است [۱۲].

مارکس پیشرفتهای علم شیمی را نیز به دقت دنبال می کرد. او هم به اهمیت کاربردهای عملی دستیافته های این علم در گسترش توان تولیدی جامعه و پیشرفت فن آوری و کشاورزی توجه داشت و هم به مسائل روش شناسی این علم دلبستگی نشان می داد. مارکس نوشته های لاووازیه و

لیبیگ را به دقت خوانده بود و در سال ۱۸۶۵ یادداشتهای مفصلی از نوشته‌های لیبیگ تهیه کرد. انگلس در نامه‌ای به مارکس (۱۶ ژوئن ۱۸۶۷) دربارهٔ پیشرفتهای نظری شیمی نوشت: «هوفمن را خواندم. نظریهٔ شیمی مدرن، به رغم همهٔ اشکالاتش در قیاس با شیمی قدیمی اتمی پیشرفت بزرگی است. مولکول به عنوان کوچکترین بخش از ماده که می‌تواند هستی خودسامان داشته باشد مقوله‌ای کاملاً عقلانی است، چنان‌که هگل می‌گوید «حلقه‌ای» است در سلسلهٔ بی‌پایان تقسیمات که بی‌انگرگست و یا حد و مرز نیست، بلکه فقط نشانهٔ تفاوت کیفی است. اتم — که در گذشته چون حدی (Schranke) پنداشته می‌شد که تقسیم‌پذیری [ماده] در آنجا متوقف می‌شود — اکنون فقط نوعی رابطه است (...). پیشرفت این علم چنان‌که در این کتاب نشان داده شده به راستی عظیم است. شرلمر می‌گوید این انقلاب هر روز به پیشرفتهای بزرگتری نائل می‌شود، به گونه‌ای که هر روز باید در انتظار دگرگونیهای تازه‌ای بود» [۱۵]. مارکس در پاسخ به نامهٔ انگلس (۲۲ ژوئن ۱۸۶۷) می‌نویسد: «دربارهٔ هوفمن تو کاملاً درست می‌گویی. در پایان فصل سوم [سرمایه] در جایی که دربارهٔ تبدیل استادکار به سرمایه‌دار در پی دگرگونیهای صرفاً کمی بحث کرده‌ام، (...) به کشف هگل دربارهٔ قانون جهش ناگهانی تغییرات صرفاً کمی به تغییر کیفی، چنان‌که در تاریخ و علوم طبیعی هم تأیید شده اشاره کردم. در یادداستی که به متن افزوده شده (و این درست مصادف با زمانی بود که در درسهای هوفمن شرکت می‌کردم) به نظریهٔ مولکولی اشاره کردم بی‌آنکه سخنی از هوفمن بگویم، زیرا او هیچ چیز در این زمینه از خود نیاورده است (...). در عوض من از لوران، گرهارد و وورتر نام بردم و این آخری نوآور واقعی است. پس از خواندن نامهٔ تو این ماجرا را به نحو مبهمی به یاد آوردم و رفتم به سراغ دستنوشته‌ام...» [۱۶].

روی آوردن مارکس به شیمی فقط به دلیل کنجکاوی شخصی نبود بلکه همان‌طور که در نامه‌ای به انگلس می‌نویسد (۱۳ فوریهٔ ۱۸۶۶) در جریان

نگارش سرمایه ناگزیر از مطالعه شیمی و کشاورزی شد. «این کتاب لعنتی [سرمایه] در آخر دسامبر به پایان رسید. فصل ماقبل آخر و بحث درباره رانت ارضی در نگارش کنونی خود به تنهایی یک کتاب است. روزها به موزه می‌رفتم و شبها می‌نووشتم. باید به کار خواندن تمام شیمی کشاورزی آلمان و به ویژه لیبیگ و شُن بین می‌چسبیدم که به تنهایی از همه آنچه اقتصاددانان در مجموع در این باره نوشته‌اند مهمتر است» [۱۷]. در نامه دیگری به انگلس می‌نویسد: «... می‌خواهم شرلمر بهترین و جدیدترین اثر آلمانی را درباره شیمی کشاورزی به من معرفی کند. گذشته از این مبارزه میان طرفداران کودهای معدنی و کودهای ازت‌دار به کجا رسید؟ (از هنگامی که من برای آخرین بار به این مسئله پرداختم هزار و یک چیز تازه در آلمان انتشار یافته). آیا او در جریان آخرین [آثاری] که آلمانیها بر ضد نظریه لیبیگ درباره فرسایش خاک نوشته‌اند هست یا نه؟ آیا درباره نظریه رسوبات فراس (استاد دانشگاه مونیخ) چیزی شنیده است؟» [۱۸]. انگلس در پاسخ می‌نویسد (۶ ژانویه ۱۸۶۸) «شرلمر اطلاعاتی را که خواسته بودی با بهره‌گیری از آخرین گزارشهای سالانه برایت گردآوری می‌کند. کتاب فراس را نمی‌شناخت...» [۱۹]. مارکس پس از خواندن کتاب فراس به انگلس نوشت (۲۵ مارس ۱۸۶۸): «کتاب فراس (۱۸۴۷) خیلی جالب است [او نشان می‌دهد] که در دوره تاریخی اقلیم و گیاهان نیز دستخوش تحولند. او بیش از داروین داروینست است (...). اما در عین حال کارشناس کشاورزی نیز هست. به گمان او کشت زمین (بسته به اهمیت کشت) «رطوبت» را که این همه موردعلاقه دهقانان است از بین می‌برد (مهاجرت گیاهان از جنوب به طرف شمال به همین خاطر است) و در نهایت پیدایی استبها را تسهیل می‌کند (...). باید تمام بحثهای تازه در کشاورزی را دوباره در جزئیاتشان بررسی کرد. [مثلاً بحث] طرفداران فیزیکی با طرفداران شیمی...» [۲۰].

بازتاب این شوق تحسین‌آمیز را در نوشته‌های روزگار پختگی ذوق و

خرد مارکس نیز که انباشته از واژگان وام‌گرفته از علوم طبیعی است، می‌یابیم. در پیشگفتار بر درآمدی بر نقد اقتصاد سیاسی مارکس ادعا کرد که دگرگونیهای مادی ساختار تولید اقتصادی جامعه را می‌توان با «دقت علوم طبیعی» توصیف کرد^{۱۲۱}. در توصیف این ساختار مارکس از «فرماسیون اقتصادی جامعه» (ökonomische Gesellschaftsformation) سخن می‌گوید. واژه «فرماسیون» که مارکس از آن ترکیب یاد شده را ساخته و کاربرد آن به دوران نگارش مبانی نقد اقتصاد سیاسی (گروندریسه) بازمی‌گردد از یکی از دانشهای نوپای آن زمان یعنی زمین‌شناسی گرفته شده است. چارلز لایل که او را از پایه‌گذاران علم زمین‌شناسی می‌دانند و مارکس از خوانندگان مشتاق نوشته‌های او بود، در توصیف مراحل گوناگون تکامل زمین و عمر آن از چهار فرماسیون سخن می‌گفت. لایل عقیده داشت که هر فرماسیون هم نشان‌دهنده ساختار ویژه لایه‌هایی است که در طی تاریخ زمین بر روی یکدیگر انباشته شده‌اند و هم نظم جایگزینی دوره‌های گوناگون تحول طبیعت را می‌نمایاند. طرفه آنکه مارکس نه فقط این واژه را از لایل گرفته بلکه آن را در مفهومی مشابه لایل اما در تشریح ساختار اقتصادی جامعه به کار برده است^{۱۲۲}.

اگر مارکس و انگلس به کاربرد استعاره‌ای واژگان علوم طبیعی بسنده کرده بودند، می‌توانستیم آن را بازتاب ارج و آبروی استوار این علوم در سده نوزدهم و پیامد استفاده از ترفندهای ادبی و شگردهای سخنورانه بینگاریم. اما مارکس به تعمیمهای پُر دامنه‌ای دست زده است. گاه اصول و قوانینی را که در تبیین پدیده‌های اجتماعی به کار برده به گستره طبیعت کشانده است و گاه از قوانینی که دانشمندان علوم طبیعی کشف کرده بودند در بررسیهای اجتماعی استفاده کرده است. برای نمونه، مارکس با توجه به دستیافته‌های کالبدشناسی تطبیقی نوشت: «همان‌طور که کالبدشناسی انسان کلید [فهم] کالبدشناسی میمون است (...) اقتصاد بورژوایی هم کلید [درک] اقتصاد باستان است»^{۱۲۳}. مارکس با قیاس میان سامانندی جامعه و پیکر

موجودات زنده به این نتیجه رسید که نقش اقتصاد در تحلیل جامعه همانند نقش کالبدشناسی در شناخت موجود زنده است. به گفته وی «کالبدشناسی جامعه مدنی را باید در اقتصاد سیاسی جست» [۱۲۶]. در سرمایه، مارکس دو ویژگی تولید مانوفاکتور را متمایز شدن ابزارهای کار از یکدیگر و تخصصی شدن آنها دانست و این تحلیل او یادآور نظریه فن بائر درباره متمایز شدن و تخصص یافتن اندامها در جریان رشد جنین است. انگلس نیز در خاستگاه خانواده، مالکیت خصوصی و دولت روش استنتاجی کالبدشناسی تطبیقی کوویه را سرمشقی برای توضیح پدیده‌های اجتماعی - اقتصادی دانست [۱۲۵].

مارکس همچنین در دیباچه چاپ نخست سرمایه (۱۸۶۷) موشکافی و ریزبینی در تحلیل شکل کالایی محصول کار را که «شکل یاخته‌ای» اقتصاد سرمایه‌داری است با ریزبینی در آن معنی که در علم «میکروشناسی» به کار می‌رود مقایسه کرد [۱۲۶]. در سرمایه پیوسته از «قوانین طبیعی» تولید سرمایه‌داری سخن گفته می‌شود. جامعه در جست و جوی کشف «قوانین طبیعی [است] که بر جنبش آن حکمروایند». این قوانین با «ضرورتی پولادین» عمل می‌کنند [۱۲۷]. هرچند در تحلیلهای مشخص اقتصادی «ضرورت پولادین» جای خود را به «گرایش» و «تمایل» می‌سپارد. مارکس همچنین قانون ارزش را در اقتصاد با قانون «نسبتهای مضاعف» دالتن در شیمی مقایسه کرد [۱۲۸]. عناصر مختلف براساس نسبتهای معینی با هم ترکیب می‌شوند، خواه این ترکیب میان عناصر مادی (اتما) باشد خواه میان ارزشها. به سخن دیگر، به باور مارکس محتوای این دو قانون که یکی به پهنه طبیعت مربوط می‌شود و دیگری عرصه جامعه را در بر می‌گیرد، یکی است. گفتنی است که مارکس در بخش دیگری از کتاب سرمایه میان «اشیای فیزیکی» و «اشیای اجتماعی» تمایز قایل شد و بدین ترتیب خود پایه‌های نظری این مقایسه و یکسان‌نگاری را در هم ریخت.

انگلس در نوشته‌های گوناگون خود، مارکس را با نامدارترین دانشمندان

علوم طبیعی دورانهای جدید همطراز دانسته است. وی در بخشی از کتاب آتی دورینگ که به بررسی اندیشه‌های سوسیالیستی اختصاص یافته و در آن سیر دگرگونی سوسیالیسم را از تخیل به «علم» بررسی کرده است بر آن شد که به برکت اندیشه‌های مارکس، سوسیالیسم که پیش از آن اندیشه‌ای آرمانشهری بیش نبود به «علم» تبدیل شده و یگانه وظیفهٔ سوسیالیستها این است که این «علم جدید» را در جزئیات آن تکمیل کنند [۲۹]. رابطهٔ میان «سوسیالیسم علمی» و سوسیالیسم تخیلی، به گفتهٔ او، همانند رابطهٔ دانش نو و ماتریالیسم کهن است. انگلس همچنین در گفتاری در مراسم به خاکسپاری مارکس، او را با داروین مقایسه کرد و گفت «همان گونه که داروین قانون تکامل طبیعت ارگانیک را کشف کرد مارکس نیز کاشف قانون تکامل تاریخ بشری بود» [۳۰]. او در پیشگفتاری بر کتاب دوم سرمایه (۱۸۸۵) مارکس را با لاووازیه همپایه شمرد: «نسبت میان مارکس و ریکاردو و ردبرتوس همانند نسبت بین لاووازیه و پریتلی و شله است. ارزش اضافی مارکس همانند اکسیژن لاووازیه اقتصاد را چون شیمی که تا آن زمان بر روی سر ایستاده بود، به روی پاهایش برگرداند. آنجا که پیشینیان راه‌حلی دیده بودند مارکس فقط مسئله‌ای دید و بررسی این مسئله او را به دوباره‌اندیشی تمام مقوله‌های اقتصاد سیاسی رهنمون گشت» [۳۱].

تعمیمها و مقایسه‌هایی که در نوشته‌های مارکس و انگلس به فراوانی دیده می‌شوند این مسئله را پیش می‌کشند که دقت تبیینی کاربرد مجاز و استعاره (métaphore) و قیاس و هماندنگاری (analogie) در زبان علمی تا چه حد است؟ اگر در شعر و ادب سیمای یار به ماه و قد او به سرو تشبیه می‌شود آیا در اقتصاد هم می‌توان ارزش را به قانون نسبتهای مضاعف در شیمی تشبیه کرد. یکی از کاربردهای مجاز یا قیاس در نوشته‌های علمی این است که پدیده‌ای را که به ذهن خواننده آشنا نیست از راه مقایسه و تشبیه به پدیده‌ای که به ذهن آشناتر است، قابل فهم سازیم، اما آیا هماندنگاری قانون ارزش با قانون نسبتهای مضاعف به فهم بهتر قانون

ارزش یاری می‌رساند؟ آیا توسل به اصول و یافته‌های جنین‌شناسی و کالبدشناسی برای توضیح ساختار اجتماعی-اقتصادی جامعه کارآمد است؟ آیا پدیده‌های اجتماعی را می‌توان با توسل به قوانین طبیعی تبیین کرد؟ [۳۲] ماجرای سرگئی پودولینسکی در این زمینه شایان ذکر است. در سال ۱۸۸۰، سرگئی پودولینسکی، سوسیالیست اوکراینی، در مقاله‌ای با عنوان «سوسیالیسم و یگانگی نیروهای فیزیکی» کوشید با بهره‌گیری از دست‌یافته‌های ترمودینامیک، درستی نظریه ارزش اضافی مارکس را ثابت کند. دعاوی پودولینسکی موجب حیرت مارکس گردید و از همین رو او جویای نظر انگلس در این باره شد. انگلس در نامه ۱۹ دسامبر ۱۸۸۲ فرضیه پودولینسکی را «کشفی فوق‌العاده مهم» خواند اما خاطر نشان ساخت که «همه نتیجه‌گیریهای اقتصادی او نادرست‌اند» [۳۳]. وی سه روز بعد در نامه دیگری در داوری خود تجدیدنظر کرد و نوشت اصولاً محاسبه تبدیل انرژی خورشیدی به انرژی عضلانی امکان‌پذیر نیست. به گفته انگلس: «او فیزیک و اقتصاد را با یکدیگر در هم آمیخته و از همین رو به وادی گمراهی در غلطیده است» [۳۴]. آیا این سخن درباره در هم آمیزی اقتصاد و شیمی و تاریخ و جنین‌شناسی راست نمی‌آید؟ مارکس خود به خطر کاربرد مجاز و قیاس در زبان علمی آگاه بود و در این باره هشدارها داده است. یک نمونه از این قیاس‌های سطحی به گفته او مقایسه پول با خون است زیرا واژه و مفهوم گردش که میان آن دو مشترک است زمینه این نزدیکی را در ذهن فراهم می‌آورد [۳۵]. در جای دیگر به این تشبیه که «نیروی کار کارگر را سرمایه او» و «جوهر چشم را سرمایه بنیایی» می‌خوانند اشاره کرده و می‌نویسد: «این گونه جمله‌پردازیه‌های ادیبانه ممکن است نخستین بار به گوش پرمعنی بیاید، به ویژه آنکه پراکنده‌ترین چیزها بدین سان با هم پیوند می‌یابند. اما تکرار آنها، آن هم با نخوت تمام چنان‌که گویی قضایایی علمی‌اند، دیگر نشانه حماقت محض است و تنها به درد جوجه‌شاعری‌پیشگان یاوه‌بافی می‌خورد که در هر چیز به چشم خریداری نگاه می‌کنند» [۳۶]. در پیشگفتار

بر چاپ دوم هجدهم برومر لوئی بناپارت (۱۸۶۹) نیز دربارهٔ کاربرد نابجای واژهٔ «سزاریسم» در دوران جدید هشدار داده و می‌نویسد: «سخن آخر اینکه من امیدوارم که مطالعهٔ کتاب حاضر به کنار زدن اصطلاحی که این روزها به ویژه در آلمان سخت بر سر زبانهاست کمک کند. منظورم اصطلاح سزاریسم یا نظام قیصری است. آنان که اصطلاحاتی از این گونه به کار می‌برند و رویدادهای کنونی فرانسه را با آنچه در روم پیش آمده بود از دیدگاه تاریخی به طور سطحی مقایسه می‌کنند در واقع یک نکته اصلی را در نظر نمی‌گیرند و آن اینکه در روم باستان نبرد طبقاتی تنها در بین اقلیتی ممتاز یعنی در بین شهروندان ثروتمند و شهروندان فقیر آزاد جریان داشت. در حالی که تودهٔ عظیم جمعیت مولد، تنها در حکم سکوی بی‌حرکتی در زیر پای مبارزان بود (...). با توجه به تفاوت کامل شرایط کاری یا اقتصادی نبردهای طبقاتی در جهان باستان و در دوران مدرن، فرآورده‌های سیاسی این نیروها همان قدر با هم شبیه‌اند که اسقف اعظم کانتربری با اسمائیل نبی در تورات» [۳۷].

یکسان‌انگاری دو پهنهٔ شناخت یعنی طبیعت و جامعه از باورهای رایج و مقبول سدهٔ نوزدهم بود اما آیا مارکس با معرفت‌شناسی علم‌باور و پوزیتیویستی روزگار خود همداستان بوده است؟ آیا او به یگانگی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی علوم تجربی و علوم انسانی باور داشته است؟

پیشرفتهای علمی از سدهٔ هفدهم میلادی به این سو به گونه‌ای بی‌سابقه بر ارزش و اعتبار دانشهای نوپایی که به بررسی طبیعت می‌پرداختند، افزودند و نوعی دوگانگی در پهنهٔ شناخت پدید آوردند. همچنان که آیزیا برلین خاطر نشان ساخته، از دیدگاه اندیشه‌گران خردباور سدهٔ هفدهم، جهان به دو پهنه تقسیم شده بود: در یک سو، طبیعت قرار داشت که قوانین و اصول آن به تازگی کشف شده بودند، به گونه‌ای که بشر دیگر می‌توانست جنبش هر ذره‌ای را در کیهان به برکت چند قانون فیزیک و مکانیک توضیح دهد و

در سوی دیگر، آداب و نهادهای بشری قرار داشت که هنوز رازی از رازهای آن گشوده نشده بود و اصولاً هم رازهای آن ناگشودنی به نظر می‌آمد. بیکن و دکارت، دو چهره برجسته اندیشه نو عقیده داشتند که توضیح آداب و نهادهای جامعه بشری بر اساس دلایلی که شایسته این نام باشند صورت نگرفته‌اند و روشهای رایج در این زمینه برخلاف روشهای تجربی و عقلانی بوده و از همین رو همواره جولانگاه مناسبی برای یکه‌تازی خشکه‌مقدسان و حقه‌بازان فراهم آورده‌اند. آنان بی‌اعتبارسازی این روشهای غیرعقلانی را از طریق در هم شکستن «بتهای ذهنی»، یکی از وظایف خود می‌دانستند. دکارت بر تاریخ و اصولاً همه علوم انسانی که به گمان او برای جویندگان حقیقت بی‌فایده‌اند، خط بطلان کشید. به گفته او علوم انسانی قادر به ارائه تعریفهای دقیق، قواعد روشن استدلال و اصول متعارفی نیستند که بر اساس آنها بتوان باروشهای تردیدناپذیر به نتیجه‌گیریهای دقیق دست یافت. دکارت تاریخ را مجموعه‌ای در هم و بیهوده از «وراجیهای زنانه» و افسانه‌های سیاحان می‌دانست که فقط برای وقت‌گذرانی در ایام فراغت مفید است [۳۸].

اگر خردباوران سده هفدهم، علوم انسانی را خوار می‌شمردند و در سلسله مراتب شناختهای بشری ارج و منزلتی برای آن قائل نبودند، جنبش روشن‌اندیشی سده هجدهم و نمایندگان نامدار آن چون هلوسوس و کندیاک، هولباخ و کندرسه و به شکلی معتدلتر دیدرو و تورگو، ولتر و دالامبر با این اندیشه به میدان آمدند که درست همان‌گونه که دانشمندان سده گذشته قانونمندیهای طبیعت را کشف کردند از قوانین بنیادی حاکم بر جوامع انسانی نیز می‌توان پرده برگرفت. به گمان آنان باید جوامع انسانی را با همان نظام‌یافتگی بررسی کرد که کالبدشناسان بدن انسان را مطالعه می‌کنند یا جانورشناسان و گیاهشناسان رفتار جانوران و زندگی گیاهان را بررسی می‌کنند. رفتار آدمیان، چه در مقیاس فردی و چه در مقیاس جمعی، اساساً قابل شناخت است به شرط اینکه پدیده‌ها را با صبر و حوصله و با بهره‌گیری از عقل غوررسی کرد، فرضیه‌هایی طرح نمود، آنها را به بوته

آزمون گذاشت و بدین ترتیب به قوانین حاکم بر کرد و کار جامعه‌های انسانی دست یافت. در آن دوره تصویری شد که در نهایت هیچ چیز نخواهد توانست سد راه شناخت علمی، یعنی یگانه شناختی که بشر به برکت آن به بهروزی و فضیلت، حکمت و آزادی دست می‌یابد، گردد^[۲۹]. ولتر در ملاحظات تازه در باب تاریخ (۱۷۷۴) نوشت: «شاید به زودی در شیوهٔ نگارش تاریخ هم همان اتفاقی روی دهد که در فیزیک رخ داده است»^[۳۰]. روشن‌اندیشان نه فقط شناخت علمی جامعه را امکان‌پذیر می‌دانستند بلکه به امکان و ضرورت دگرگون‌سازی جامعه بر مبنای این شناخت علمی نیز باور داشتند. بی‌گمان مارکس همانند بسیاری از نظریه‌پردازان علوم اجتماعی هم‌روزگارش، از سن سیمون و کنت گرفته تا کتله و کورنو، وارث این دو باور بنیادی روشن‌اندیشان بود. به ویژه آنکه علم‌باوری در جنبش کارگری و دموکراتیک سدهٔ نوزدهم نیز رواج یافته بود و در نوشته‌های سوسیالیستی و کمونیستی آن روزگار، کارگران به مبارزه با دین و سفسطه‌بازیهای فلسفی و روی آوردن به علوم طبیعی دعوت می‌شدند. رواج روحیهٔ علمی در سدهٔ نوزدهم به اندازه‌ای بود که سازمانهای حرفه‌ای و صنفی کارگران نیز به آموزش علمی و فنی اعضای خود روی آوردند. در انگلستان از ۱۸۲۰ به این سو، به ابتکار اتحادیه‌ها «انستیتوهای مکانیک» برای آموزش کارگران تأسیس شدند^[۳۱]. در قطعنامهٔ کمیتهٔ مرکزی «انجمن بین‌المللی کارگران» (۱۸۶۶) تأکید شد که کارگران پایه‌پای آگاهی از وضعیت دشوار زندگی خود باید شناخت درستی از طبیعت داشته باشند زیرا کار خود را مدیون «اکتشافات اخیر علوم و بیش از همه علوم طبیعی هستند»^[۳۲]. یکی از علت‌های دلبستگی مارکس به علوم طبیعی این بود که به گمان وی این علوم کارکردی انتقادی و رازگشا دارند و می‌توان از آنها همچون سلاحی کارآمد در مبارزه با شکلهای گوناگون خرافه‌باوری سود جست. مارکس در نامه‌ای به لیون فیلیس^[۳۳] (۱۷ اوت ۱۸۶۴) نوشت: «به تازگی کتاب علمی فوق‌العاده مهمی به دستم رسیده به نام همبستگی نیروها [انرژیهای فیزیکی

نوشته گرو (Grove). او نشان می‌دهد که نیروی [انرژی] مکانیکی، حرارت، نور، الکتریسیته، مغناطیس و غیره همگی در واقع شکلهای تغییر یافته یک نیرو [انرژی] هستند، متقابلاً یکدیگر را پدید می‌آورند، جایگزین هم و به یکدیگر تبدیل می‌شوند و غیره. او بدین ترتیب با چیره دستی بسیار بر این توهمات مخوف متافیزیکی- فیزیکی چون «گرمای پنهان» (...) «سیال الکتریک» و مهملات دیگری از این دست خط بطلان می‌کشد». کارکرد این مهملات این است که می‌توان در لحظه مناسب آنها را «در جایی که ایده وجود ندارد» نشان داد^[۲۲]. انگلس نیز در نامه‌ای به مارکس (۸ آوریل ۱۸۶۳) نوشت: «اخیراً آخرین کارهای لایل و هاکسلی را خوانده‌ام که هر دو خوب نوشته شده و بسیار جالبند (...) اعتقاد کهن دینی در اینجا آماج یورش سنگینی است که با سروصدای بسیار از هر سو صورت می‌گیرد. به زودی ناگزیر خواهیم شد برای حفظ دین، نظامی عقلانی سرهم‌بندی کنیم که نه فقط وراجانه، بلکه ملال‌آور نیز هست»^[۲۵].

مارکس که ناظر تیزبین پیشرفتهای شگرف علوم طبیعی روزگار خود بود، تحت تأثیر علم پرستی رایج بر آن شد که علوم اجتماعی را نیز به مرتبه علوم سنجیده برکشد. در دستنوشته‌های اقتصادی- فلسفی ۱۸۴۴ با الهام از ماتریالیسم حس باور فوئرباخ یگانگی دانشهای طبیعی و انسانی را طلب کرد:

علوم طبیعی با پذیرش و گوارش موادی که دم به دم بر حجم آن افزوده می‌شود فعالیت سترگی انجام داده‌اند. با این وجود، فلسفه به همان اندازه از این علوم به دور مانده است که این علوم با فلسفه بیگانه‌اند. نزدیکی موقتی آنان پندار و توهمی بیش نبود. اراده بود، اما وسایل لازم فراهم نبود. تاریخ‌نگاری به گونه‌ای سطحی به علوم طبیعی توجه کرده است. در عوض علوم طبیعی به طور عملی و از طریق صنعت در زندگی انسانها مداخله کرده و آن را دگرگون ساخته‌اند و شرایط را برای رهایی آدمی فراهم آورده‌اند، هرچند اثر بلاواسطه

آن افزایش خواری و زیونی آدمی بوده است. صنعت، رابطهٔ تاریخی واقعی با طبیعت و بنابراین علوم طبیعی با انسان است. بنابراین اگر صنعت به عنوان تجسم خارجی نیروهای ذاتی انسان درک شود، در واقع به ذات انسانی طبیعت یا ذات طبیعی انسان نیز پی خواهیم برد. در نتیجه علوم طبیعی به بنیادی برای علوم انسانی تبدیل خواهند شد چنان که در حال حاضر به بنیاد بالفعل زندگی انسان، هرچند به شکلی بیگانه، تبدیل شده‌اند. [پذیرش] بنیادی برای زندگی و بنیاد دیگری برای علم، دروغی قدیمی است. تاریخ، خود بخشی واقعی از تاریخ طبیعت است (...). روزی دانشهای طبیعی علم انسان را در بر خواهند گرفت همان گونه که علم انسان دانشهای طبیعی را در خود جای خواهد داد: بدین ترتیب علمی بیگانه پدید خواهد آمد^[۲۶].

دو سال بعد مارکس و انگلس در ایدئولوژی آلمانی بر آن شدند که «ما یک علم بیشتر نمی‌شناسیم و آن علم تاریخ است. تاریخ را می‌توان از دو جنبه بررسی کرد: تاریخ طبیعت (که عنوان علم طبیعت بر آن نهاده‌اند) و تاریخ انسانها. اما این دو جنبه از یکدیگر جدایی ناپذیرند»^[۲۷]. انگلس نیز سه دههٔ بعد بار دیگر از بیگانگی دانشها به شکل «دانش پوزیتیو طبیعت و تاریخ» سخن گفت^[۲۸].

صرف نظر از فضای فکری علم پرست سدهٔ نوزدهم، اشاره‌های مارکس به علوم طبیعی جنبهٔ معرفت‌شناختی نیز دارند و از روحیهٔ ضد فلسفی او و تمایلش به پی‌ریزی نقد اقتصاد سیاسی بر بنیاد عقلانیتی یکسره علمی ناشی می‌شوند. مارکس از همان زمان نگارش ایدئولوژی آلمانی، علوم طبیعی را عرصهٔ بروز عقلانیت غیر فلسفی دانست و کوشید به یاری آن فقر شناخت فلسفی را نشان دهد^[۲۹]. برای نمونه با خرده‌گیری بر اشتیرنر نوشت: «او از علوم هیچ نمی‌داند، حال آنکه این علوم با استفاده از روش مقایسه و نشان دادن تفاوتها در عرصه‌هایی چون کالبدشناسی، گیاه‌شناسی،

زبان‌شناسی تطبیقی، یعنی پهنه‌هایی که طبیعتاً برای او ناشناخته‌اند، به کامیابیهای مهمی دست یافته‌اند» [۵۰]. به عبارت دیگر، مارکس از یک سو می‌کوشید از علوم طبیعی رهنمودهای روش‌شناختی در جهت تدوین نقد اقتصاد سیاسی بر بنیاد علمی استنتاج کند و از سوی دیگر تلاش می‌کرد برای نشان دادن سرشت علمی تحلیل‌های برهانهایی در دست‌یافته‌های علوم طبیعی بیابد. اکثر اشاره‌های مارکس به علوم سنجدیده در سرمایه‌کارکرد دوگانهٔ کاوشی (heuristique) و توجیهی (justificatif) دارند. به سخن دیگر، رهیافت تاریخی-اجتماعی جدیدی که مارکس از نظریه‌پردازان برجستهٔ آن بود می‌کوشید کمبودهای نظری و روش‌شناختی خود را با بهره‌گیری از قیاس و تشبیه‌های برگرفته از شیوه‌های توضیحی رایج در علوم طبیعی جبران کند [۵۱]. در چارچوب چنین تلاشی بود که فوئرباخ در نوشته‌ای با عنوان علم طبیعت و انقلاب (۱۸۵۰) نوشت: «نگاهی به طبیعت کافی است تا انسان کمونیست شود» [۵۲]. فوئرباخ همچنین ابراز امیدواری کرد که همان‌طور که فرایند تحول طبیعت برگشت‌ناپذیر است در پهنهٔ سیاست نیز چنین اصلی حاکم باشد. نظریهٔ جدید تاریخ و جامعه بر آن بود که «ضرورت عینی انقلاب» را در چارچوب مقوله‌های عام قانونمندیهای علوم طبیعی بیان کند. از همین رو انگلس مدعی شد انقلاب «پدیده‌ای طبیعی» است که بیشتر از «قوانین فیزیکی نشأت می‌گیرد تا قواعد حاکم بر تحول در زمانهای عادی» [۵۳]. اما مفاهیم ضرورت و موجیبت در اندیشهٔ مارکس برخلاف نظر رایج و مقبول در نزد بسیاری از مفسران بیش از آنکه تحت تأثیر الگوی مکانیک لاپلاس باشد ملهم از نگرش آماری و روحیهٔ احتمال‌باور رایج در سدهٔ نوزدهم است. بخش دوم این فصل به بررسی این نکته و نیز رهیافت مارکس به ریاضیات اختصاص یافته است.

۲. ریاضی، آمار و احتمالات و بینش مادی تاریخ

مارکس در نوشته‌های اقتصادی خود، به ویژه در کتاب سرمایه، از آمار و

روشهای آماری بسیار سود جسته است. در حقیقت دامنه و زرفای این تأثیر از گسترهٔ اقتصاد فراتر رفته و بر کل بینش اجتماعی و تاریخی مارکس سایه افکنده است. با این همه تاکنون دربارهٔ تأثیر بینش آماری بر تکوین اندیشهٔ مارکس چنانکه باید و شاید دقت نظر نشده است. پرسشی که در این بخش مطرح می‌شود این است که میان نگرش آماری سدهٔ نوزدهم و بینش مادی تاریخ چه رابطه‌ای وجود دارد؟ آیا مارکس را باید پیرو آدلف کتله آمارشناس بزرگ سدهٔ نوزدهم و نظریهٔ «فیزیک اجتماعی» دانست؟ پرسش دیگر این است که چرا به رغم ذوق ورزیهای مارکس در زمینهٔ ریاضی و به ویژه محاسبات دیفرانسیل، نظریهٔ اقتصادی او سرشت ریاضی ندارد و مارکس نه فقط از روشهای ریاضی چون تکیه‌گاه تحلیل‌هایش سود نجسته بلکه اقتصاد مبتلا به آفت ریاضی را نکوهش کرده است. بحث را با این پرسش آخر آغاز می‌کنیم و سپس به تأثیر بینش آماری بر نظریهٔ اجتماعی و تاریخی مارکس می‌پردازیم.

انگلس در گفتاری در مراسم به خاکسپاری مارکس، بر آن شد که با آنکه پهنهٔ دلبستگیهای پژوهشی مارکس بسیار پرحاشیه بوده، غوررسیهای او در هیچ زمینه‌ای سطحی نبوده و در تمام پهنه‌ها و «حتی ریاضیات نیز کشفیات مستقلی انجام داده است» (۱۵۲). اما تا سال ۱۹۶۸ که دست‌نوشته‌های ریاضی مارکس زیر نظر خانم س. ژانوسکایا، به زبانهای آلمانی و روسی در شوروی انتشار یافت، تصور روشنی از چند و چون مطالعات ریاضی او وجود نداشت.

نوشته‌های ریاضی مارکس پرسشهای گوناگونی را دربارهٔ سیر تحول اندیشهٔ او، رابطهٔ نظریهٔ اقتصادی وی با ساخت و پرداخت (فرمالیزاسیون) ریاضی و رهیافت کلی او به ریاضیات برمی‌انگیزد. به روشنی نمی‌دانیم که توجه مارکس به ریاضیات از چه زمانی آغاز شد. در دست‌نوشته‌های پایان دههٔ ۱۸۴۰، یادداشت‌هایی دربارهٔ ریاضی و نیز تعدادی مسئلهٔ ریاضی و راه‌حل آنها یافت شده و از همین رو برخی از پژوهشگران، آغاز مطالعات

ریاضی مارکس را به این دوره بازمی‌گردانند [۵۵]. نخستین اشاره صریح مارکس را به ریاضی در نامه ۱۱ ژوئیه ۱۸۵۸ به انگلس می‌یابیم: «در جریان تدوین اصول نظری اقتصاد، همیشه از دست اشتباهاتم در محاسبه در عذاب بودم، ناگزیر شروع به خواندن یک خودآموز جبر کردم. من همیشه از حساب عاجز بوده‌ام ولی مسائل خودم را به یاری جبر حل کرده‌ام» [۵۶]. گفتنی است که مارکس در نامه دیگری که چند روز بعد به انگلس نوشت، به آثاری که برای مرور جبر می‌خوانده و همچنین به بازخوانی دانش منطق اشاره می‌کند که در آن هگل به تفصیل درباره محاسبه مقادیر بی‌نهایت کوچک سخن گفته است [۵۷]. از این تاریخ به بعد مارکس در نامه‌های خود، بارها و بارها به مطالعات ریاضی‌اش اشاره کرده است. در نامه‌ای به تاریخ ۶ مه ۱۸۵۹ نوشت: «در این مدت، برای آرام کردن بی‌صلبری‌ام، جبر کار می‌کردم» [۵۸]. در ۲۳ نوامبر ۱۸۶۰ نیز به انگلس نوشت: «یگانه فعالیتی که به کمک آن می‌توانم آرامش روحی‌ام را حفظ کنم، ریاضیات است» [۵۹]. در سال ۱۸۶۳، مارکس بر روی گرتۀ بازتولید سرمایه‌داری کار می‌کرد و در بررسی خود در این زمینه خلاصه‌ای از تابلو اقتصادی کِنه (Quesnay)، اقتصاددان فرانسوی را برای انگلس فرستاد [۶۰]. مارکس در دوران بیماری همسر و دخترش، سرگرمی دیگری جز ریاضی نداشت. در ۶ ژوئیه ۱۸۶۳، به انگلس نوشت: «(جنی بیمار است). در اوقات فراغت، حساب دیفرانسیل و انتگرال می‌خوانم. راستی من در این زمینه، کتاب زیاد دارم و یکی را برای تو می‌فرستم (...) به نظرم برای پژوهش‌های نظامی تو تقریباً ضروری است. از این گذشته، این بخش از ریاضیات (از لحاظ جنبه فنی) از بخش‌های دیگر، مثلاً جبر عالی ساده‌تر است. به جز آشنایی با مفاهیم کلی درباره مقاطع مخروطی، شناخت تاریخ جبر و مثلثات کفایت می‌کند و نیازی به مطالعات مقدماتی نیست» [۶۱].

از نامه‌ای که چند ماه بعد انگلس به مارکس نوشت (۳۰ مه ۱۸۶۴) و ملاحظات انتقادی خود را درباره رساله فرانکور (۱۸۴۹-۱۷۷۳)،

ریاضی‌دان فرانسوی که مارکس برای او فرستاده بود، بیان کرد، چنین برمی‌آید که انگلس در این دوره چندان اعتقادی به صلاحیت مارکس در زمینهٔ ریاضیات نداشته است. انگلس در این نامه می‌نویسد: «در مطالعهٔ حساب فرانکور غرق شده‌ام. با توجه به اینکه تعداد زیادی از اعداد این کتاب در نتیجهٔ غلط چاپی نادرست هستند و تو هیچ‌یک را تصحیح نکرده‌ای، به این نتیجه رسیده‌ام که کتاب را چندان دقیق نخوانده‌ای. در این رساله نکته‌های ظریفی دیده می‌شود اما جنبهٔ عملی حساب در آن به شکلی مفتضحانه سطحی است. در هر مدرسهٔ آلمانی می‌توان کتابی بهتر از این پیدا کرد» [۶۱]. چنین به نظر می‌آید که انگلس در ارزیابی خود دربارهٔ صلاحیت مارکس خیلی زود تجدید نظر کرد، زیرا تقریباً یک سال بعد در نامه‌ای به تاریخ ۲۶ مارکس ۱۸۶۵ به فریدریش لانگه نوشت: «هگل چنان معرفی در پهنهٔ ریاضی داشت که هیچ‌یک از شاگردانش قادر نبود دست‌نوشته‌های ریاضی متعدد او را که در میان کاغذهایش پیدا شده بود، ویرایش و چاپ کند. تا آنجا که من می‌دانم یگانه فردی که هم به اندازهٔ کافی به ریاضیات و هم به فلسفه تسلط دارد، مارکس است» [۶۲].

شوق و ذوق مارکس فقط به این خلاصه نمی‌شد که برای انگلس کتابهای ریاضی بفرستد. او همچنین به مطالعهٔ جدی در زمینهٔ تاریخ ریاضی روی آورد و در سال ۱۸۶۴، رساله‌ای را که دربارهٔ خاستگاه محاسبات ریاضی تهیه کرده بود، برای لیون فیلیس، ارسال داشت. مارکس برای نگارش این رساله به نوشته‌های دست‌اولی چون در باب حساب، اثر بوئیسوس (۴۸۰-۴۵۲) مراجعه کرده بود تا با روشهای محاسبهٔ رومیها آشنا شود. مارکس در این نوشته نبوغ شگفت‌آور ارشمیدس را سخت می‌ستاید زیرا به گفتهٔ او ارشمیدس بر دشواریهای غلبه‌ناپذیری که روشهای کهن محاسبه پدید می‌آورد، فائق آمده بود [۶۳].

از سال ۱۸۶۵ به بعد، دست‌کم تا چندسالی، در نامه‌های مارکس نشانی از ریاضیات دیده نمی‌شود و دلمشغولی اصلی او در این دوره انتشار سرمایه

و استقبال از این اثر بود. مارکس در دهه ۱۸۷۰، دو بار کوشید به‌طور جدی از ریاضیات برای تحلیلهای اقتصادی خود استفاده کند و هر دو بار هم کار را ناتمام گذاشت. نخستین بار در نامه‌ای به تاریخ ۳۱ مه ۱۸۷۳ به انگلس نوشت: «... من با مور مسئله‌ای را که مدتی با آن درگیر بودم در میان گذاشتم. اما به گمان او این مسئله راه‌حلی ندارد، یا دست‌کم، در حال حاضر به سبب عوامل گوناگونی که صورت مسئله را تشکیل می‌دهند و بیشترشان را نخست باید کشف کرد، راه‌حلی برای آن وجود ندارد. مسئله این است: تو تابلوهایی را که در آنها قیمتها، نرخ تزیل و غیره و غیره را با نوساناتشان در طول سال به شکل منحنیهای بازیگراک (...) نشان می‌دهند، دیده‌ای. من برای تحلیل بحراناها، بارها سعی کردم فراز و فرود این منحنیها را چون تحلیل منحنیهای نامنظم محاسبه کنم. عقیده دارم که می‌توان بر این مبنا، به شیوه‌ای ریاضی، قوانین عمده بحراناها را تعیین کرد (...) من چنان‌که گفتم فکر می‌کنم این کار در حال حاضر ناممکن است و من هم تصمیم گرفتم که آن را فعلاً رها کنم» [۶۵].

مورد دوم دستنوشته‌ای است با عنوان «پرداخت ریاضی نرخ سود و نرخ ارزش اضافی» که گویا در سال ۱۸۷۵ نوشته شده است. انگلس در پیشگفتار جلد سوم سرمایه نوشت: «برای فصل سوم موسوم به «رابطه بین نرخ سود و نرخ ارزش اضافی» مجموعه‌ای از محاسبات ریاضی ناکامل وجود داشت، به اضافه دفترچه‌ای کامل به تاریخ سالهای ۷۰ که در آن رابطه بین نرخ سود و نرخ ارزش اضافی به شکل معادله بیان شده بود. دوست من سموئل مور (...) ریاضی‌دان کهنه‌کار که دانش آموخته کمبریج است بسیار بیشتر از من صلاحیت داشت که بر روی این دفترچه کار کند. من به یاری خلاصه او از این دفترچه و گاه با مراجعه به دستنوشته اصلی، فصل سوم را تدوین کردم» [۶۶].

گفتنی است که سطح پیشرفت ریاضی در دهه ۱۸۷۰ به مارکس اجازه نمی‌داد که روابط ارزش / قیمت را به گونه‌ای که بعدها سرافا [۶۷] فرمولبندی

کرد، بیان کند. پیشرفتهای بنیادی جبر خطی (کایلی، همیلتن، فروبنیوس) به سالهای پایانی سده نوزدهم بازمی‌گردد و در زمان مارکس این‌گونه مباحث جز در محفل بسته ریاضی‌دانان حرفه‌ای شناخته شده نبود [۶۸]. در عوض، مارکس در دو عرصه می‌توانست از ساخت و پرداخت ریاضی برای بیان مقصود خود استفاده کند و سطح آثاری که در زمینه ریاضی خوانده بود، چنین امکانی را به او می‌داد. اما هیچ تلاشی در این زمینه از مارکس نمی‌بینیم. این دو عرصه عبارت‌اند از گرتّه باز تولید و کاهش گرایشی نرخ سود [۶۹].

در گرتّه باز تولید گسترده در جلد دوم سرمایه مارکس نشان می‌دهد که چگونه بخشی از ارزش اضافی تولید شده در یک دوره معین به سرمایه متغیر و سرمایه ثابت که خود از طریق ترکیب ارگانیک سرمایه به سرمایه متغیر وابسته است، افزوده می‌شود [۷۰]. در اینجا مارکس می‌توانست از معادلات دیفرانسیل که در کتابهای بوشارلا و فرانکور به روشنی شرح داده شده بودند، سود جوید. در جلد سوم سرمایه نیز مارکس بحث مهم کاهش گرایشی نرخ سود را طرح می‌کند و فروپاشی نظام سرمایه‌داری را پیامد سازوکار این قانون می‌داند. نشان دادن چگونگی عملکرد این گرایش در گرو نمایش رابطه میان افزایش ترکیب ارگانیک سرمایه و نرخ سود است. استفاده از روش محاسبه مقادیر بی‌نهایت کوچک که مارکس با آن آشنایی داشت، در این زمینه سودمند است. اما مارکس رابطه بفرنج میان ترکیب ارگانیک سرمایه و نرخ سود را به صورت یک کسر ساده درمی‌آورد [۷۱].

پرسش این است که چگونه می‌توان این بی‌توجهی مارکس را به کاربرد ریاضیات در تحلیلهای اقتصادی توضیح داد؟ تا مدتها این بی‌توجهی را نتیجه ناآشنایی مارکس با روشهای ریاضی می‌دانستند. با توجه به آنچه تاکنون گفتیم به نظر نمی‌آید که بتوان این گمانه را موجه دانست. در این زمینه دو گمانه دیگر نیز طرح شده است. برخی از پژوهشگران بر آنند که مارکس در دهه‌های ۱۸۵۰ و ۱۸۶۰ به ضرورت کاربرد ریاضیات در نظریه

اقتصادی خود پی برده بود و درست از همین رو نیز به مطالعه ریاضی روی آورد، اما مسئله وی این بود که ژرف‌کاوی در پهنه ریاضی او را با گزینشی دشوار مواجه ساخت، بدین معنی که مارکس دریافت که یا باید دستنوشته‌های سرمایه را، به رغم همه کمبودهایی که در پرداخت ریاضی داده‌ها در آن وجود دارد به شکل موجودشان منتشر کند یا آنکه به بازبینی کل نوشته خود و بازنویسی آن بپردازد. در صورت دوم می‌بایست با توجه به پرمایه بودن کار و بیماری عملاً از انتشار سرمایه چشم‌پوشد. در تأیید این گمانه، گفته می‌شود که مارکس به انتشار جلد اول سرمایه بسنده کرد و از چاپ جلدهای دوم و سوم آن، با آنکه مطلب آنها را پیش از جلد اول آماده ساخته بود، صرف نظر کرد [۱۷۲]. مارکس اندکی پیش از مرگ به دخترش النور درباره دستنوشته‌های جلدهای دوم و سوم سرمایه گفته بود: «انگلس بالاخره یک کاری با آنها خواهد کرد» [۱۷۳].

بر این گمانه خرده گرفته‌اند که در تمامی نوشته‌های مارکس، به جز نامه سال ۱۸۷۳ و دفترچه سال ۱۸۷۵، هیچ اشاره‌ای به تمایل او به کاربرد ریاضی در بررسی‌های اقتصادی دیده نمی‌شود و از یادداشتها و نامه‌های او نیز بر نمی‌آید که حتی با آثار نخستین نسل اقتصادشناسان ریاضی‌دان چون فن تونن، گروسن، دوپویی و کورنو که نوشته‌های آنها پیش از ۱۸۵۰ انتشار یافته بود و نسل بعدی چون مینگر و والراس که آثارشان در دهه‌های ۱۸۷۰ و ۱۸۸۰ در دسترس بود، آشنایی داشته است [۱۷۴]. مارکس نه فقط آثار این اقتصاددانان را نمی‌شناخته، بلکه حتی در یک مورد صراحتاً کاربرد ریاضی در اقتصاد را کاری لغو دانسته است. در نامه‌ای به تاریخ ۶ مارس ۱۸۸۳، درباره مک لئود (۱۹۰۲-۱۸۲۱)، اقتصاددان اسکاتلندی، نوشت: «مک لئود بالاخره توانست کتاب حقیر، مدرسه‌ای و پرتکلف خود را درباره بانکها به چاپ دوم برساند. او الاغی است از خودراضی که هر همان‌گویی پیش‌پا افتاده‌ای را یا به شکل جبری یا به نظام هندسی بیان می‌کند» [۱۷۵]. چنان‌که از نامه‌های مارکس به انگلس برمی‌آید ریاضی برای او بیشتر

نوعی سرگرمی فکری بوده تا راهنمایی برای بررسیهای اقتصادی. گمانه دوم این است که رهیافت مارکس به ریاضی تحت تأثیر هگل بوده و در واقع حمله او به مک لئود یادآور سخن هگل است که «بر کسانی که در روزگار ما دوباره می‌خواهند اعداد و تعینات عددی را (...) که اغلب چیزی جز فرمالیسم نابجای ریاضی نیستند، به جای تعینات مفهومی بنشانند» سخت می‌تازد و می‌گوید آنها می‌خواهند دوران کودکی و ناتوانی ذهن بشر را وضعیتی آرمانی معرفی کنند [۷۶]. این رهیافت منفی به ریاضیات و شک در کارایی آن در نخستین نوشته‌های مارکس نیز دیده می‌شود. مارکس در سال ۱۸۳۷ دانشهای سنجیده و به ویژه ریاضی که عنصر معنوی را از جهان می‌زدایند و همه چیز را به فرایندهای مکانیکی و فرمولهای جبری فرو می‌کاهند و واقعیت زنده را در تکامل ارگانیک آن نادیده می‌گیرند، به باد انتقاد گرفت [۷۷]. در دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴ نیز مارکس پیوسته بر اقتصاددانانی چون اسمیت و ریکاردو که همه چیز و از جمله ارزش زندگی انسانها را با عدد می‌سنجند، می‌تازد.

اگر در تحلیلهای اقتصادی مارکس نشانی از ریاضی نمی‌یابیم، بینش اجتماعی او در عوض، سخت متأثر از رهیافت آماری است. روحیه کنجکاوی علمی که پس از دوران نوزایی در جوامع اروپایی تکانها و تکاپوهای فکری چشمگیر پدید آورد و نیز نیازهای عملی این جوامع در پی گسترش فعالیت شرکتهای بازرگانی و بیمه و سرشماریهای مالیاتی و غیره سبب پیشرفتهای اساسی در زمینه آمار و حساب احتمالات گردید. بازرگانان و نیزی و فلورانس سده‌های سیزده و چهارده میلادی را باید پیشاهنگان گردآوری و بررسی داده‌های آماری در آستانه روزگار جدید دانست [۷۸]. در آغاز سده هفدهم، برادران لژویر در هلند دانشنامه‌ای شصت جلدی تدوین کردند که در آن آگاهیهای فراوان درباره وضعیت اقتصادی و بازرگانی دولتهای گوناگون گردآوری شده بود [۷۹]. در سده هفدهم سرشماری جمعیت و منابع اقتصادی جنبه توصیفی داشت و فقط در

سده هجدهم بود که فکر بهره‌برداری از داده‌های آماری جمعیت به منظور پیش‌بینی طرح شد. همروند با پیشرفتهای آمار، محاسبه احتمالات هم در نتیجه نوآوریهای ریاضی‌دانانی چون پاسکال، فرما، لایب‌نیتس، برادران برنولی، دالامبر، آلر و بالاخره لاپلاس در سده نوزدهم زیر و رو شد [۸۰]. اما تا پیش از سده هجدهم هنوز پیوندی واقعی میان این دو رشته وجود نداشت. سرویلیام پتی و جان گرانت در انگلستان سده هفدهم پژوهش بر روی آمارهای مرگ و میر را آغاز کردند و کُندرسه، روشن‌اندیش برجسته فرانسوی در سده هجدهم، استفاده از آمار و محاسبه احتمالات را به پهنه بررسیهای حقوقی و سیاسی کشاند و از «ریاضی اجتماعی» سخن گفت. او به کمک روشهای آماری به بررسی احکامی که در دادگاهها صادر می‌شد و نحوه رأی دادن هیئتهای منصفه و مجامع پارلمانی پرداخت و به رابطه ثابتی که میان تعداد اعضای هیئت منصفه و احتمال بروز اشتباه قضایی توسط آن وجود دارد، اشاره کرد [۸۱].

رشد چشمگیر آمار و حساب احتمالات در سده نوزدهم رهیافتهای تازه‌ای را در پژوهش طبیعت و جامعه پدید آورد. پیشرفت دستگاههای اندازه‌گیری و روشهای محاسبه نشان داد که حتی در فیزیک و مکانیک هم دقت کامل ناممکن است و قوانین طبیعت نیز سرشتی تقریبی دارند و از همین رو در این پهنه هم روش محاسبه میانگینها با بهره‌گیری از نظریه‌های ریاضی و الگوهای آماری سودمند و لازم است. از سوی دیگر، میانگینهایی که در آمارسنجیهای اجتماعی سده نوزدهم به دست آمدند اغلب از همان دقتی برخوردار بودند که در اندازه‌گیریهای اخترشناسی، مکانیک و نورشناسی مشاهده می‌شد [۸۲]. بدین ترتیب این امید به وجود آمد که علوم اجتماعی نیز با سود جستن از روشهای ریاضی می‌توانند خود را به مرتبه «علوم سنجیده» برکشند. بسیاری از لاف و گرافهای مارکس درباره سرشت علمی اندیشه‌ها و تحلیل‌هایش ملهم از این دیدگاه است.

نقش آمار در تحول علوم اجتماعی را با نقشی که اختراع و کاربرد

افزارهایی چون تلسکوپ، میکروسکوپ زمان‌سنج و دماسنج در پیشرفت مطالعه طبیعت در سده‌های هفدهم و هجدهم داشتند، مقایسه کرده‌اند [۸۴]. آشکار شدن برخی از قوانین اجتماعی که چشم غیرمسلح به آمار قادر به تشخیص آنها نبود بسیاری از پژوهشگران را به این باور رهنمون گشت که گردآوری و بررسی دقیق و بی‌خدشه داده‌های آماری برای دستیابی به علل پنهان پدیده‌های اجتماعی ضروری است. می‌دانیم که مارکس نیز اغلب بر این نکته تأکید می‌ورزید که میان رویه قابل مشاهده جامعه و قوانین درونی پنهان آن، که شبیه به قوانین طبیعی هستند تفاوت از زمین تا آسمان است و وظیفه علم کشف این قوانین درونی است. او چه بسا می‌پنداشت که در نگرش آماری توجیه علمی باور هگلی به تمایز میان ذات و نمود را یافته است.

یکی از چهره‌های برجسته علم نوپای آمار در سده نوزدهم، لامبر آدلف ژاک کتله (۱۸۷۴-۱۷۹۶)، ریاضی‌دان و اخترشناس بلژیکی بود که میان شیوه‌های پرداخت داده‌های آماری و محاسبه احتمالات پیوندی استوار و سنجیده برقرار ساخت و با هوشمندی روشهای بخت‌آزمودی (stochastic) را در بررسی پدیده‌های اجتماعی و رفتارهای انسانی به کار بست. نام ویاد کتله دیرزمانی با نظریه «انسان متوسط» یا «فرد میانگین» درآمیخته بود، نظریه‌ای که سنجشگرهای امیل دورکیم و موریس هالبواکس سنگ بر سنگ آن باقی نگذاشتند. از دهه ۱۹۶۰ به این سو، به برکت پژوهشهای پل لازارسفلد، نقش کتله در تاریخ علوم اجتماعی بهتر شناخته شده است. ژرژ سارتن، کارشناس برجسته تاریخ علم، کتله و نه اگوست کنت را پایه‌گذار واقعی جامعه‌شناسی دانسته است [۸۵]. نخستین نوشته‌های کتله در زمینه کاربرد آمار در علوم اجتماعی یعنی: پژوهشهایی درباره قانون رشد انسان و پژوهشهایی درباره گرایش به جرم در سنین مختلف در ۱۸۳۱ انتشار یافت. چهار سال بعد، کتله نوشته‌های گوناگون خود را در کتابی به نام درباره انسان و تکامل تواناییهای او: رساله در فیزیک اجتماعی گرد آورد. در این

نوشته او نشان داد که نه فقط افزایش بودجه دستگاه قضایی و شمار بزهکاریها از نظم معینی برخوردار است بلکه تعداد خودکشیها نیز از نظم ترتیبی پیروی می‌کند. نتیجه‌ای که کتله از این مشاهدات تجربی گرفت این بود که پدیده‌های اجتماعی نیز تابع نظمی هستند که با کاربرد روشهای آماری می‌توان آنها را کشف کرد. به گمان او این پدیده‌ها در رده «پدیده‌های فیزیکی» می‌گنجد. نظریه کتله را باید یکی از آبخورهای فکری باور به «موجیبت اجتماعی» در سده نوزدهم دانست.

کتله به شکلی روشن و متقاعدکننده نشان داد که هرآینه پدیده‌های مربوط به جامعه انسانی را در میزان انبوهی در نظر بگیریم نظمی در آنها دیده می‌شود که براساس آن می‌توان امکان وقوع هر پدیده‌ای را با درجه بالایی از دقت پیش‌بینی کرد. کتله عقیده داشت که حتی پدیده‌هایی چون خودکشی نیز که پنداشته می‌شد فقط از طریق اراده آزاد و گزینش وجدانی و ذهنی آدمیان قابل توضیح‌اند، به محض اینکه در مقیاس وسیع و نه به طور مجزا و پراکنده بررسی شوند، در چارچوب الگوهای ریاضی جای می‌گیرند و به پدیده‌هایی قانونمند تبدیل می‌شوند. به گفته او هنگامی که صدها و بلکه هزاران رفتار فردی را طی زمان مشخصی در نظر آوریم، این رفتارها قابل پیش‌بینی می‌شوند. پس این رفتارها را علت‌هایی مستقل از اراده و آگاهی فردی آدمیان پدید می‌آورند، علت‌هایی که افراد توانایی تغییر آنها را ندارند اما در عوض می‌توانند آنها را کشف کنند [۸۵]. کتله در پژوهشهای جنجالی خود نشان داد که بزهکاری «پدیده‌ای اجتماعی» است و برای تبیین آن روان‌شناسی فردی به کار نمی‌آید بلکه باید به وضعیت اجتماعی توجه کرد. او بر آن بود که در پهنه شناخت جامعه نیز امکان اندازه‌گیری عینی وجود دارد و علوم اجتماعی هم می‌توانند در قالب کمیت باور علم جدید جای گیرند. بدین ترتیب، وقتی مارکس می‌گوید دگرگونی‌هایی را که در ساختار تولید مادی جامعه روی می‌دهند، می‌توان با «دقت علوم طبیعی» تعیین کرد به یقین پیشرفتهای علم آمار و نظریه کتله

را در نظر داشته است. رهیافت کتله که کرد و کارهای فردی را تابع قوانین عینی و علت‌های ناپیدا می‌دانست یادآور این گفته مارکس در پیشگفتار چاپ نخست سرمایه است: «نظریه من که تحول ساختار اقتصادی جامعه را روندی طبیعی و تاریخی تلقی می‌کند کمتر از هر عقیده دیگری فرد را مسئول روابطی می‌شمارد که خود محصول اجتماعی آن است، هر چند از نظر ذهنی فرد می‌تواند خود را بر فراز آن مناسبات قرار دهد» [۸۶]. کتله پژوهش‌های خود را «فیزیک اجتماعی» خواند و در جست‌وجوی نیوتن دیگری بود که قوانین این شکل تازه مکانیک را بیان کند [۸۷].

نظر مارکس درباره آمار و کتله چه بود؟ روزگار جوانی و آموزش مارکس با دوران رونق آمار و نظریه احتمالات در علم و فلسفه اروپایی هم‌زمان افتاد و او از همان نخستین سالهای آموزش در دبیرستان با این مفاهیم آشنا شد. با این همه رهیافت مارکس به کاربرد آمار در علوم اجتماعی سنجش‌گرانه بود. به گمان او آمار در دست مردمان نااهل یعنی قلم‌به‌دستان جیره‌خوار ارباب قدرت و اقتصاددانان عامی و ظاهرین سلاح خطرناکی است در جهت گمراه‌سازی و دست‌آموزی شهروندان. از همین رو، در دورانی که سردبیر روزنامه داین بود در چند مقاله بهره‌گیری از آمار به منظور آوازه‌گریهای دولتی را به شدت نکوهش کرد و یکی از نویسندگان روزنامه دولت پروس را «فیثاغورث، آمارگر کائنات» خواند [۸۸]. با این حال، مارکس، آمار را ابزار کارآمدی برای کشف گرایشهای پنهان جامعه می‌دانست و به همین دلیل، هم در زمینه گردآوری داده‌های آماری کوشا بود و هم پیشرفتهای نظری علم آمار را دنبال می‌کرد. در نامه‌ای به کوگلمان نوشت: «در دوران بیماری نتوانستم چیزی بنویسم اما در عوض مجموعه انبوهی از داده‌های آماری و غیره را بلعیدم» [۸۹]. مارکس همچنین در کنگره «اتحادیه بین‌المللی کارگران» (ژنو ۱۸۶۶) طرح گردآوری و تدوین آمار مربوط به وضعیت کارگران را از تصویب گذراند. اما آیا می‌توان مارکس را ملهم از کتله دانست؟

به روشنی می‌دانیم که مارکس نوشته‌های کتله را خوانده بود. در دست‌نوشته‌های مارکس، یادداشتهای فراوانی وجود دارد که حاصل مطالعهٔ دو کتاب کتله (دربارهٔ انسان و تکامل تواناییهای او: رساله در فیزیک اجتماعی و دربارهٔ نظام اجتماعی یا قوانینی که بر آن حاکم‌اند) در ۱۸۵۱ است [۹۰]. مارکس در کتاب سرمایه فقط دوبار از کتله نام برده بدون آنکه نقل قولی از او بیاورد. در جلد اول سرمایه در انتهای یک پانویس از کتله یاد شده اما اشارهٔ مارکس به او مبهم است: «نگاه کنید به کتله دربارهٔ فرد متوسط» [۹۱]. مارکس در مقاله‌ها و نامه‌های خود بیشتر به کتله استناد و اشاره کرده است. عصارهٔ ارزیابی مارکس از کتله و سهم او در پیشرفت علوم اجتماعی را در نامه‌ای به کوگلمان می‌توان یافت:

کتله پیرتر از آن است که بتوان به او امیدی بست. او با نشان دادن این نکته که حتی پدیده‌های زندگی اجتماعی که در ظاهر تصادفی به نظر می‌رسند، تابع ضرورتی درونی هستند که از خلال (...) میانگینهای دوره‌ای چهره می‌نمایند، خدمات بزرگی در گذشته انجام داده است. اما هرگز نتوانسته این ضرورت را تبیین کند. او هیچ پیشرفتی نکرده و فقط به گردآوری هرچه بیشتر مواد و مصالح برای مشاهدات و محاسبات خود اکتفا کرده است [۹۲].

به سخن دیگر، مارکس عقیده داشت که دستیافته‌های کتله که در نفس خود مثبت بوده‌اند در پهنهٔ نظری سترون از کار درآمده‌اند. با این همه، برخی از باورهای اساسی مارکس بسیار شبیه کتله است. «کارگر متوسط» یا «انسان اجتماعی» که در سرمایه به آنها اشاره شده بی‌شبهت به «فرد متوسط» کتله نیست. مفاهیمی چون «زمان کار اجتماعاً لازم» یا «نرخ سود» و غیره که دستمایهٔ تحلیلهای نظری مارکس در سرمایه‌اند نیز همگی بر بنیاد نظریهٔ میانگینهای آماری طرح‌گشته‌اند. مارکس همچنین در مقاله‌ای که به سال ۱۸۵۳ دربارهٔ «مجازات اعدام» در نیویورک دلی تریبون نوشت

نقل قولهای طولانی از کتله آورد و نوشت: «آیا نباید به جای بزک کردن سیمای جلاد، که فقط بخشی از مجرمان را از بین می برد تا جا برای دیگران باز شود، به طور جدی به فکر دگرگونی نظامی بود که پدیدآورنده چنین جرمهایی است» [۹۲]. در همین مقاله، مارکس شرایط کلی «جامعه بورژوایی مدرن» را مسئول شناخت و در تأیید نظر خود به جدولهای مقایسه‌ای کتله استناد کرد. کتله در این جدولها نوع بزک‌کاریها را بر حسب گروههای سنی در ایالت فیلادلفیای آمریکا و فرانسه در سالهای ۱۸۲۴-۱۸۲۲ مقایسه کرده و شباهت چشمگیری میان آنها یافته بود. به گفته کتله این جامعه است که نطفه بزه را در خود دارد. تعداد و نوع بزه در هر جامعه پیامد ضروری سازمان اجتماعی آن است. آنچه را مارکس «جامعه بورژوایی مدرن» می نامد کتله «سازمان یا وضعیت اجتماعی» می خواند. این حکم بنیادی بینش مادی تاریخ که بر اساس آن «آگاهی اجتماعی آدمیان تعیین کننده هستی آنان نیست، بلکه برعکس، این هستی اجتماعی انسانهاست که آگاهی آنان را تعیین می کند» از دیدگاه کتله که مجرم را «فرآورده اجتماع» می دانست، چندان دور نیست [۹۳].

کتله از همان نخستین نوشته‌های خود بر این باور بود که نظمی که در پدیده‌های اجتماعی مشاهده می شود تجلی قوانینی «طبیعی» است، همانند قوانین طبیعت جاندار و بی جان. مارکس نیز گفته است: «دیدگاه من نگرشی است که تکامل فرماسیون اقتصادی جامعه را با جنبش طبیعت و تاریخ همانند می شمارد» [۹۴].

به گفته کتله قانون علت‌های تصادفی بر جهان و کار جهان حاکم است. هرچند در مقیاس فردی، علت‌های تصادفی نوساناتی در پیامد علت‌های ثابت پدید می آورند، اما در درازمدت و در مقیاس وسیع این علت‌ها یکدیگر را خنثی می کنند. مارکس درباره نقش تصادف در تاریخ در نامه‌ای به کوگلمان (۷ آوریل ۱۸۷۱) نوشت: «تاریخ جهان سرشتی پر رمز و راز می یافت اگر در آن جایی برای تصادف نبود. این تصادف خود طبیعتاً جزئی از روند

کلی تکامل شده و با انواع دیگر تصادف جبران می‌گردد. بنابراین، شتاب گرفتن و یا کند شدن تاریخ تا حدود زیادی به این تصادفات (از جمله ...) شخصیت افرادی که در رأس جنبش قرار دارند) وابسته است» [۹۶]. انگلس نیز در نامه‌ای به بلوخ (۲۲-۲۱ سپتامبر ۱۸۹۰) درباره نقش تصادف نوشته است:

در تاریخ نتیجه نهایی از مبارزه میان اراده‌های بی‌شمار فردی حاصل می‌آید و هر یک از این اراده‌ها بر اثر شرایط ویژه زندگی به صورتی درمی‌آید که هست. بدین ترتیب از مجموعه بی‌شمار نیروهایی که با یکدیگر برخورد می‌کنند و مجموعه بی‌شماری از نیروهای همروند نتیجه‌ای که همان رویداد تاریخی است پدید می‌آید. این رویداد تاریخی را می‌توان به نوبه خود به عنوان نتیجه قدرتی ناآگاه و کور نگرست زیرا هرآنچه یک فرد می‌خواهد با معانت فردی دیگر برخورد می‌کند و نتیجه‌ای که به دست می‌آید چیزی است که هیچ یک از آن دو نخواست است. (...) اراده‌های تک‌تک افراد (...) به صورت میانگین و نتیجه‌ای مشترک تغییر شکل می‌یابد، اما از این امر نباید نتیجه گرفت که اراده فرد هیچ وزنی ندارد. برعکس، هر فرد در نتیجه‌ای که به دست می‌آید سهمی دارد و به نوعی در آن جای گرفته است [۹۷].

کثله آغازگر راهی بود که مارکس تا مرحله معینی با آن همگام و همراه شد. تفاوت مارکس با اندیشه‌گران علم‌باور همروزشگارش در آن بود که او به رغم ستایش پرشور از علم تجربی و کامیابیهای آن و تأثیرپذیری از الگوهای ریاضی-آماري از مطلق کردن این برداشت از علم پرهیز داشت و آن را یگانه شکل ممکن دانش نمی‌انگاشت. آنچه را که «چشم سر» علم انگلیسی قادر به دیدن آن نیست، «چشم دل» علم آلمانی درمی‌یابد.

پرسشی که در بخش سوم این فصل بررسی قرار می‌شود این است که آیا می‌توان براساس آنچه گفته شد، مارکس را پوزیتیویست خواند؟ برای

پاسخ به این پرسش نخست باید دید مراد از پوزیتیویسم چیست؟ در حقیقت، این واژه برخلاف تصور رایج از دقت تبیینی چندانی برخوردار نیست. پوزیتیویسم را اغلب مترادف با علم‌باوری یعنی اعتقاد ساده‌اندیشانه به توانایی‌های علم تجربی در شناخت و دگرگون‌سازی جهان دانسته‌اند. پوزیتیویسم همچنین در نوشته‌های برخی از نویسندگان مارکسیست، به صورت نوعی برچسب ایدئولوژیک و دشنام به کار می‌رود و اشاره به ظاهربینی و سطحی‌نگری دیدگاه‌های رقبای فکری آنان دارند.

۳. مارکس و پوزیتیویسم

در اینجا مراد از پوزیتیویسم رهیافت فلسفی آگوست کنت (۱۷۹۸-۱۸۵۷) است که هابرماس آن را انقلابی در پهنهٔ معرفت‌شناسی خوانده است [۱۹۸]. کنت با وام‌گیری از خردباوری فرانسوی سده‌های هفدهم و هجدهم و مشرب تجربی انگلیس بر آن بود که شناخت‌های بشری را را یک‌کاسه کند و نظامی دانشنامه‌ای بر مبنای «روح پوزیتیو» پدید آورد. وی تاریخ را پهنهٔ تحقق «روح پوزیتیو» می‌دانست که به شکل «عمل واقعی انسان بر جهان خارج» چهره می‌نماید. به گمان او «پیشرفت نوع بشر خواه سیاسی، خواه اخلاقی، خواه معنوی، از پیشرفت مادی او جدایی‌ناپذیر است (...) اما روشن است که عمل انسان بر روی طبیعت به طور عمده به شناخت او از قوانین واقعی پدیده‌های ارگانیک وابسته است» [۱۹۹].

کنت می‌خواست نظریهٔ علم را جایگزین نظریهٔ شناخت سازد. به عقیدهٔ او با رعایت اصول روش‌شناسی «پوزیتیو» می‌توان سرشت علمی هر پژوهشی را تضمین کرد. یکی از این اصول، توجه به رویدادهای واقعی و رها کردن پندارهای متافیزیک است که سرچشمهٔ گمراهی‌اند. معرفت‌شناسی پوزیتیویستی بر این باور استوار است که علم با بررسی پدیده‌های مشهود آغاز می‌شود و هر گزاره [قضیه] علمی که قابل فروکاستن به بیان پدیده‌ای کلی یا جزئی نباشد، بی‌معنا و فهم‌ناپذیر است. دلمشغولی اصلی کنت ایجاد

جدایی قطعی میان علم و فلسفه و کشیدن سدی عبورناپذیر میان آن دو بود. برای پیراستن علوم از متافیزیک، فلسفه باید جای خود را به شناخت «پوزیتیو» بسپارد. کنت بر آن بود که ذهن بشر در پهنه‌های گوناگون شناخت از سه مرحله متوالی عبور کرده است. نخستین شکل‌های شناخت بشر سرشتی خیالی یا الهیاتی داشتند. در این مرحله، ذهن، پدیده‌ها و نمودها را به موجودات و نیروهایی قابل قیاس با خودانسان نسبت می‌داد. در مرحله دوم شناختها سرشتی متافیزیکی یا مجرد داشتند، ذهن در تبیین پدیده‌ها به هیئتهای مجردی چون طبیعت توسل می‌جست. در مرحله سوم، یعنی در مرحله شناخت علمی یا شناخت پوزیتیو است که انسان به مشاهده پدیده‌ها و نمودها و کشف ارتباط میان آنها بسنده می‌کند، جست‌وجوی علت را کنار می‌نهد و در پی کشف قوانین حاکم بر پدیده‌ها برمی‌آید، زیرا دعوی کشف علتها و به ویژه علت‌های غایی، علم را به ورطه الهیات و متافیزیک می‌کشاند. شناخت «پوزیتیو» زاده تجربه است و پدیده مورد بررسی را با کنار گذاشتن تجریدات بی‌معنایی چون ذات یا علت توصیف می‌کند. اما دانش، به گمان او، فقط به معنی گردآوری داده‌ها نیست بلکه متضمن تدوین فرضیه‌ها، بازبینی تجربی آنها و کشف قانونمندیها نیز هست. از دید پوزیتیویسم فقط قوانین یعنی روابط پایدار میان پدیده‌ها اهمیت دارند. وظیفه علم یافتن این روابط پایدار است. هرچند که وجود داده‌ها برای توجیه و تأیید قوانین اجتناب‌ناپذیر است، اما به گفته کنت نظریه‌های علمی «نه از داده‌ها بلکه از قوانین تشکیل می‌شوند، بدین ترتیب هیچ داده منفردی (...) نمی‌تواند بخشی از علم محسوب شود مگر اینکه از پیش به یاری فرضیه‌ای عقلانی و به شکلی درست به مفهومی دیگر مرتبط شده باشد» [۱۰۰].

باور پوزیتیویستی به وجود قوانین با موجبیت‌باوری همراه است. کنت بر آن بود که «همه پدیده‌ها، بی‌جان یا جاندار، فیزیکی یا اخلاقی، فردی یا اجتماعی، تابع قوانینی دگرگونی‌ناپذیرند» [۱۰۱]. پوزیتیویسم بر سودمندی شناخت تأکید می‌ورزد. کنت این عقیده را که شناختهای علمی باید از لحاظ

فنی قابل بهره‌برداری باشند از مشرب تجربی انگلیس گرفته بود. بالاخره به گمان او دانش «پوزیتیو» هیچ‌گاه مطلق نیست. دانش‌هایی که به مرحلهٔ «پوزیتیو» رسیده‌اند عبارت‌اند از: ریاضی، اخترشناسی، فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی و علم نوپای شناخت جامعه یعنی جامعه‌شناسی. به عقیدهٔ کنت علم جامعه که او صدای تأسیس آن را داشت هنگامی پدید می‌آید که پیوند میان آن و تاریخ درک شود. با کشف این پیوند است که از مرحلهٔ روایت رویدادها به مرحلهٔ کشف قوانین اجتماعی می‌رسیم.

اکنون پس از معرفی کوتاه اندیشه‌های معرفت‌شناختی کنت باید دید میان این اندیشه‌ها و بینش مارکس چه خویشاوندی‌هایی یافت می‌شود. پیش از هر چیز باید گفت که مارکس به هیچ‌روی کنت را خوش نمی‌داشت. در نامه‌ای به انگلس (۷ ژوئیهٔ ۱۸۶۶) دربارهٔ او نوشت:

... دیگر اینکه در حال حاضر مشغول خواندن کنت هستم. انگلیسیها و فرانسویها دربارهٔ این مردک سروصدای بسیاری به راه انداخته‌اند. آنچه نظر آنان را جلب می‌کند جنبهٔ دانشنامه‌ای و ترکیبی [نوشته‌های] اوست. اما در مقایسه با هگل رقت‌آور است (کنت به عنوان ریاضی‌دان و فیزیک‌دان حرفه‌ای، بر هگل برتری دارد، البته منظورم برتری در جزئیات است، زیرا حتی در این پهنه نیز، هگل در مجموع بی‌نهایت بزرگتر از اوست) (۱۰۲).

مارکس در سرمایه چندبار بر کنت و پیروانش که آنها را کنتیست‌ها می‌خواند، سخت تاخته است. در پی گفتار بر چاپ دوم (آلمانی) سرمایه نوشت: «مجلهٔ پوزیتیویست پاریس از من ایراد می‌گیرد. از سویی، به زعم وی گویا مسائل اقتصادی را یکسره بر بنیاد دیدگاهی متافیزیکی تشریح کرده‌ام و از سوی دیگر، حدس بزنید چه؟ به جای اینکه نسخه‌های کنتیستی برای آینده تجویز کنم به تحلیل و انتقاد بنیادهای موجود اکتفا کرده‌ام» (۱۰۳). در یکی از پانوشته‌های جلد اول سرمایه نیز کنت را مدافع سرمایه‌داری شمرده و می‌نویسد:

«پس آگوست کنت و مکتب وی، همان طور که ضرورت جاودانی اربابان سرمایه را اثبات نموده‌اند، می‌توانستند ضرورت جاودانی اربابان فئودال را نیز ثابت نمایند» [۱۰۲]. با این همه، مارکس همانند کنت سر آن داشت که بنیادی علمی به شناخت جامعه بدهد، همانند او نظرورزیهای متافیزیکی را بهبود می‌شمرد و به شناخت «پوزیتیو» دلایسته بود، چون وی حس و تجربه را نقطه آغاز شناخت می‌دانست اما آن را کافی نمی‌شمرد و بالاخره مثل کنت شناخت جامعه را بدون توجه به تاریخ و شناخت تاریخ را بدون توجه به جامعه امکان‌ناپذیر می‌دانست و در پی یافتن قوانین تکامل اجتماعی بود. به رغم این شباهتهای ظاهری، نگرش معرفت‌شناختی مارکس تفاوت‌های اساسی با بینش کنت دارد. نخست آنکه کنت جست‌وجوی ذات یا علت پدیده‌ها را تلاشی متافیزیکی و گمراهی‌آور می‌دانست، حال آنکه به عقیده مارکس وظیفه علم دست یافتن به ذات پدیده‌ها و علت آنهاست. مارکس در نوشته‌های روزگار جوانی و جدل با نظرورزیهای پر آب و تاب و قلبه‌گوییهای پرافاده هگلیهای جوان حس‌باوری را ستود و نوشت: «ادراک حسی (به فوئرباخ رجوع شود) باید بنیاد تمام علوم باشد. فقط زمانی که علم، بنیاد خود را بر ادراک حسی به دو شکل آگاهی حسی و نیاز حسی بگذارد، یعنی زمانی که علم از طبیعت آغاز نماید، به علمی راستین تبدیل خواهد شد» [۱۰۵]. دو دهه بعد، مارکس در این باور تجدید نظر کرد و مدعی شد که واقعیت پدیداری همیشه در زمره ظواهر است و وظیفه علم، در گذشتن از این ظواهر برای دست یافتن به ذات پدیده‌هاست که هرگز به طور مستقیم در معرض حواس قرار نمی‌گیرند. مارکس چون هگل عقیده داشت که ارزش علم را «مفاهیم» آن تعیین می‌کنند و نه شواهد «حسی» و «تجربی». در نامه‌ای به انگلس (۱۹ اوت ۱۸۶۵) نوشت: «... در نهایت، بحث و جدل هگل به این بازمی‌گردد که نیوتن با «شواهد» خود چیزی بر کیپلر که «مفهوم» حرکت را دریافته بود نمی‌افزاید و این نکته‌ای است که امروز همگان در آن اتفاق نظر دارند» [۱۰۶].

دوم آنکه معرفت‌شناسی مارکس چون متفکران پیش از او به پرس و جو دربارهٔ سوژهٔ شناسندهٔ می‌پردازد حال آنکه کنت بر آن بود که سوژهٔ شناسنده را باید به حال خود وا گذاشت و به جای آن در پی یافتن اصول و قواعدی برآمد که به برکت آنها بتوان به تدوین فرضیه‌های علمی و آزمون درستی و نادرستی آنها پرداخت و بدین ترتیب به باور او همهٔ بحث معرفت‌شناسی در نهایت بحث در روش است.

تفاوت سوم معرفت‌شناسی مارکس با پوزیتیویسم کنت آن است که به گمان مارکس علم و نقد لازم و ملزوم یکدیگرند. مارکس به هنگام بحث دربارهٔ اقتصاددانان کلاسیک می‌گوید «علمی بنابراین انتقادی». این ارزیابی فقط بدان سبب نبود که مارکس در علم قدرتی قاهر می‌دید که پیشداوریه‌ها را به پرسش می‌گیرد. او بر آن بود که پیشرفت شناخت بر پایهٔ رویارویی و جدال گمانه‌ها و نظریه‌ها تحقق می‌یابد حال آنکه رهیافت تجربه باور و پوزیتیویستی انباشت تدریجی داده‌ها و توافق همگانی دربارهٔ آنها را سرچشمهٔ پیشرفت علم می‌داند.

و بالاخره، مارکس برخلاف پوزیتیویستها و علم باوران که معتقدند علم و غیر علم را مفاکی ژرف از یکدیگر جدا می‌کند، به درهم آمیختگی اندیشه‌های علمی و باورهای غیر علمی، حضور ایدئولوژی در علم اعتقاد داشت. پوزیتیویستها علم را شکلی از فعالیت ناب ذهن بشر می‌دانند که در گذر زمان و با کاربست روشهای پوزیتیو و انباشت شناختها به تدریج از باورهای نادرست پیراسته می‌شود. مارکس با این‌گونه باورها همداستان نبود. او علم را شکلی از فعالیت اجتماعی انسان می‌دانست و درست به همین دلیل بر آن بود که علم همواره با پیشداوریه‌ها و پندارهای نادرست درهم آمیخته است. در تفسیر علم باور، تاریخ علم پدیده‌ای گسسته است. به گمان مارکس و انگلس، تاریخ علم فرایندی پیوسته است، هر چند آن دو پدیدهٔ جهش در شناختهای علمی را انکار نمی‌کردند. برای مثال، بینش علم باور، شیمی و کیمیاگری را بادیواری بلند از یکدیگر جدا می‌کند و تکوین شیمی جدید را

نتیجه نفی و طرد کیمیاگری می‌داند. حال آنکه به گمان مارکس، شیمی جدید فرزند کیمیاگری است. به گفته وی «کیمیاگران که قصد ساختن طلا داشتند، بی آنکه خود بخواهند شیمی را پدید آوردند...» (۱۰۷۱). انگلس نیز در دیالکتیک طبیعت بر اهمیت نظریه فلوزیستیک در شکل‌گیری شیمی جدید تأکید ورزید و شیمی لاووازیه را در پیوند با نظریه غیرعلمی فلوزیستیک دانست (۱۰۸۱). در علوم اجتماعی نیز شناخت علمی و توهم در هم تنیده‌اند و نزدیک بودن نظریه‌ای به ما از لحاظ زمانی به معنی به حقیقت نزدیکتر بودن آن نیست. برای نمونه مارکس می‌گوید ارسطو دو هزار سال پیش برخی از مسائل کلیدی اقتصاد سیاسی را درست‌تر و هوشمندانه‌تر از نظریه پردازان پرمدعای امروز علم اقتصاد دریافته است. ارسطو به گفته مارکس تفاوت میان ارزش مصرف و ارزش مبادله و نقش دوگانه پول را به درستی تحلیل کرده است (۱۰۹).

سخن را کوتاه کنیم. در نوشته‌های مارکس دوگانگی آشکاری در برخورد با علوم طبیعی دیده می‌شود. از یک سو، ستایش از این علوم و تلاش برای انتقال روشها و الگوهای رایج در آنها به بهینه شناختهای اجتماعی و از سوی دیگر، نقد ساده‌اندیشی و سطحی‌نگری اهل علم و عدم کارآیی روشها و معرفت‌شناسی این علوم در عرصه شناخت جامعه. چنان‌که در فصلهای ششم و هفتم این نوشته خواهیم دید مارکس و انگلس به رغم ستایش پرشور از علم تجربی جدید «زمزمه گوته، فیخته و هگل» را در گوش داشتند که بر علم تجربی انگلیسی سخت تاخته‌اند و فضیلت و برتری «علم آلمانی» را ستوده‌اند. اما پیش از بررسی تجلیات «علم آلمانی» در اندیشه مارکس باید به رهیافت دوگانه او به یکی از ژرفترین و پیرامنه‌ترین انقلابهای علمی سده نوزدهم یعنی نظریه تحول داروین اشاره کنیم.

پی نوشت فصل چهارم

- [1] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 1720 (۲۸۲).
- [2] *Ibid*, p. 1057 (۲۹۶).
- [3] Feuerbach, L, "Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie", in *Manifestes philosophiques*, op. cit, p. 125.
- [4] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 1030 (۸۰).
- [5] Colliot-Thélène, C, *Max weber et l'histoire*, op. cit, p. 36.
- [6] Marx, K, *Philosophie* (textes établis et annotés par M. Rubel), op. cit, p. 9 (notice).
- [7] Marx, K, *Manuscrits de 1844*, op. cit, p. 155 (۲۸۱).
- [8] Sandkuhler, H. J, "La signification épistémologique des sciences de la nature dans l'oeuvre de Marx", in *Actuel Marx*, n° 9, Paris: PUF, 1991, p. 166.
- [9] Marx, Engels, *Lettre sur les Sciences de la nature*, Paris, éd. sociales, 1973, pp. 29-30.

مجموعه خوانی نظریه‌ای بود دربارهٔ جایگاه وظایف مغز که بر اساس نظریهٔ گال (۱۷۵۸-۱۸۲۸) پزشکی که نقش مهمی در کشف ساختمان مغز داشت، پدید آمد. در این نظریه علم و شیادی در هم آمیخته بود. هگل در فصل پنجم پدیدارشناسی روح نسبت دادن کارکردهای گوناگون را به اندامهایی که وجودشان اثبات نشده بی‌بنیاد خواند نک. *Ibid*, pp. 31-32 (notes 2-3).

- [10] *Ibid*, p. 32.
- [11] *Ibid*, p. 55.
- [12] *Ibid*, p. 9.

[۱۳] انگلس در نامه‌ای به مارکس (۱۰ مه ۱۸۶۸). دربارهٔ شلرمر نوشت: «[او] یکی از بهترین آدمهایی است که تاکنون دیده‌ام. هیچ‌گونه پیشداوری ندارد و افزون بر این فوق‌العاده فروتن است.» پس از کشفیات شلرمر در زمینه نقطهٔ جوش برخی سریهای هیدروکربورها، انجمن همایونی (Royal society) از او برای سخنرانی دعوت

کرد. انگلس با خوشحالی به مارکس نوشت: «چند دعوت دیگر از این دست کافی است تا شرلمر هم برای خود کسی شود».

(*Ibid*, pp. 64-65)

مقاله انگلس در شماره ۱۵۲ (۳ ژوئیه ۱۸۹۲) به پیش (Vorwärts) به چاپ رسید نک. *Ibid*, pp. 121-123.

[14] *Ibid*, pp. 17-18.

[15] *Ibid*, pp. 54-55.

[16] *Ibid*, pp. 56-57.

[17] *Ibid*, p. 44.

[18] *Ibid*, pp. 58-59.

[19] *Ibid*, p. 59.

[20] *Ibid*, p. 62.

[21] Marx, K, "Avant-propos à la critique de l'économie politique", in *Philosophie*, op. cit, p. 489.

[22] Godelier, M, "Formation économique et sociale" in *Dictionnaire critique du marxisme*, op. cit, pp. 473-476.

[۲۳] مارکس، ک، مبانی نقد اقتصاد سیاسی (گروندریسه)، یاد شده، جلد ۱، ص ۳۲.

[۲۴] همان، ص ۳۲.

[۲۵] مارکس از فن بائر نام نبرده و فقط به داروین اشاره کرده، اما داروین در خاستگاه انواع نظریه فن بائر را شرح داده است.

Engels, F, *L'origine de la Famille, de la Propriété et de l'Etat*, Paris: éd. sociales, 1966, p. 35.

[۲۶] مارکس، ک، سرمایه، یاد شده، جلد ۱، ص ۵۰.

[۲۷] همان، جلد ۱، ص ۵۱، مارکس همچنین قانون ارزش را با قانون «طبیعی گرانس (نقل)» مقایسه کرده است (سرمایه، جلد ۱، ص ۱۰۶).

[۲۸] نظریه دالتن که در سال ۱۸۰۸ ارائه شد نظریه اتمی نام گرفته است. دالتن چنین فرض کرد که همه اتمهای یک عنصر از لحاظ وزن و خواص شبیه به یکدیگرند و می‌توانند با اتمهای عناصر دیگر ترکیب شوند و اتمهای مرکب بسازند. بدین ترتیب دالتن قوانین نسبتهای مشخص و نسبتهای مضاعف را طرح کرد (نک. مدخل «شیمی»، دائرةالمعارف فارسی، تهران، جیبی، ۱۳۵۶، جلد ۲، ص ۱۵۴۰ و نیز دامپی‌یر، تاریخ علم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ،

تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، ۱۳۷۱، ص ۲۴۶-۲۴۴).

- [29] Engels, F, *Anti-Dühring*, Paris, ed. sociales, 1977, p. 56.

واژه‌های سوسیالیسم و کمونیسم علمی برخلاف تصور رایج از مارکس و انگلس نیستند. سدهٔ نوزدهم عصر پرستش علم بود و پرودون که در جست و جوی برپایی علم فراگیر بود تا بدانجا پیش رفت که پیروزی «حاکمیت خرد را در سوسیالیسم علمی» اعلام کرد. رک.

Labica, G, "Science" in *Dictionnaire critique du marxisme*, op. cit, pp. 1040-1041.

در سال ۱۸۴۵، مارکس در نوشته‌ای برضد کارل گرون یکی از نظریه‌پردازان سوسیالیسم «حقیقی» ادعای گرون که سن سیمون را پیشرو اقتصاد سیاسی و سوسیالیسم علمی خوانده بود به باد انتقاد گرفت. نک.

Marx, K, "L'histoire du socialisme vrai (contre Karl Grün)", in *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 689.

مارکس در پیش‌نویس پاسخ به نامهٔ او را زاسولج، انقلابی روس که نظر او را دربارهٔ سرنوشت جماعت دهقانی روس پرسیده بود، بر آن شد که وی هیچ ارتباطی با کسانی که پیش قدرگرایانه (fataliste) خود را سوسیالیسم علمی می‌نامند، ندارد.

Marx, K, *Oeuvres*, (éd. établie et annoncée par M. Rubel), t. 2, (Economie), Paris: Gallimard (Pléiade), 1978 (3è éd), pp. 1556-1573.

Bensussan, G, *Moses Hess. la philosophie, le socialisme*, op. cit, p. 158.

- [30] Marx, Engels, *Lettres sur les Sciences de la nature*, op. cit, p. 114.

[۳۱] مارکس، ک، سرمایه، یادشده، جلد ۲، ص ۳۳-۳۲.

[۳۲] کارشناسان تاریخ و فلسفهٔ علم نه فقط دربارهٔ کارایی انتقال الگوهای علوم تجربی به بهنهٔ علوم اجتماعی همدستان نیستند، بلکه دربارهٔ نقش و اهمیت الگوهای رایج در بهنه‌های گوناگون علوم تجربی نیز هم‌رایی وجود ندارد. برای مثال، در علوم زیستی دو نوع الگو رایج است: الگوهای ریاضی (به ویژه در بهنهٔ وراثت) و

الگوهای هماندانگارانه (analogique). کاربرد الگوهای گروه دوم در علوم زیستی هم دامن‌گسترده‌تر است و هم پیشینهٔ دیرینه‌ای دارد. مراد از الگوهای هماندانگارانه، تشبیه ساختارها و کارکردهای اندامها به شکلهای سازوکارهای آشناتر به ذهن و برگرفته از فن‌آوری، به ویژه فیزیک و مکانیک است. به گفتهٔ ژرژ کانگیلم (۱۹۹۵-۱۹۰۲)، پژوهشگر برجستهٔ تاریخ و معرفت‌شناسی علوم زیستی، کافی است نگاهی به واژگان کالبدشناسی جانوری در زبانهای اروپایی بیفکنیم تا به تشابه آن با واژگان فنی پی ببریم. افلاطون مهرهٔ پشت را به لولای در و رگها را به مجاری آبیاری تشبیه کرده و در نوشته‌های ارسطو نیز نمونه‌های مشابه بسیار یافت می‌شود. متقابلاً گاه نام افزارهای فنی از کالبدشناسی گرفته شده است (دسته bras، کاسه [زانو] rotule، دندان [دندان] dent و غیره). صرف‌نظر از تشابه واژگانی، برخی از دستیافته‌های بزرگ علوم زیستی را بر بنیاد الگوی هماندانگاری تبیین کرده‌اند. برای نمونه آگوست کورنو (۱۸۷۷-۱۸۰۱) در سال ۱۸۶۸ ادعا کرد که تشابه میان دریچه‌های سیاهرگها و سوپاپ، ویلیام هاروی (۱۶۵۷-۱۵۷۸)، پزشک انگلیسی را به کشف ساز و کار گردش خون هدایت کرد (هاروی البته از دریچهٔ سدها سخن گفته و نه سوپاپ). کلود برنار (۱۸۷۸-۱۸۱۳)، پزشک فرانسوی بر این ساده‌اندیشی روش‌شناختی کورنو سخت تاخته است. کشف قانون گردش خون توسط هاروی و رد نظریهٔ جالینوس که عقیده داشت خون در رگها پیوسته به پیش و پس می‌رود، مبتنی بر تجربیات علمی هاروی بود (بستن سرخرگ و سیاهرگ به تناوب و مشاهدهٔ آماس اندامهای مجاور رگ بسته شده، محاسبهٔ وزن خونی که در یک ساعت از قلب می‌گذرد و غیره). رک.

Canguilhem, G, "Modèles et analogies dans la découverte en biologie", in *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris: Vrin, 1979 (4è éd), pp. 305-318.

به گفتهٔ کانگیلم کاریست روشمند الگوی هماندانگاری میان اندامها و دستگاههای مکانیکی که در سده‌های هفدهم و هجدهم تحت تأثیر برداشت گالیله‌ای-دکارتی بسیار رونق گرفته بود، به کشف مهمی در زیست‌شناسی منجر نگردید (Ibid, p. 308).

بسیاری از تحلیلهای مارکس در زمینه علوم زیستی از این سنت فکری الهام گرفته است.

- [33] Marx, Engels, *Lettres sur les Sciences de la nature*, op. cit, p. 109.
- [34] *Ibid*, p. 112.
- [۲۵] مارکس، ک، مبانی نقد اقتصاد سیاسی (گروندریسه)، یادشده، جلد ۱، ص ۱۰۲.
- [۲۶] همان، ص ۲۵۷.
- [۳۷] مارکس، ک، هجدهم بروملوئی بناپارت، یادشده، ص ۵-۶.
- [38] Berlin, I, "Montesquieu", in *A contre-courant*, Paris: Albin Michel, 1988, pp. 203-204.
- و نیز بنگرید به:
- "La divorce entre les sciences et les lettres", pp. 144-176.
- [39] *Ibid*, pp. 206-207.
- [40] Le Goff, J, "L'histoire nouvelle" in *La nouvelle histoire*, Bruxelles: le complexe, 1988, p. 47.
- [41] Sandkuhler, H. J, "La signification épistémologique des sciences de la nature dans l'oeuvre de Marx", in *Actuel Marx*, op. cit, p. 164.
- [42] *Ibid*, p. 164.
- [۲۲] لیون فیلیس، بانکدار، دایی مارکس و مجری وصیتنامه مادر وی بود. مارکس با وی رابطه دوستانه‌ای داشت. شرکت فیلیس را فرزندان وی تأسیس کردند.
- [44] Marx, Engels, *Lettres sur les Sciences de la nature*, op. cit, p. 32.
- [45] *Ibid*, p. 24.
- [46] Marx, K, *Manuscrits de 1844*, op. cit, pp. 153-154 (۱۷۹-۱۸۱).
- [47] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 1720 (۲۸۲).
- [48] Engels, F, *Dialectique de la nature*, Paris: éd. sociales, 1975, p. 211.
- [49] Renault, E, "L'histoire des sciences de la nature et celle de l'économie politique", in *Marx 2000 (Actuel Marx)*, Paris: PUF, 2000, p. 45.
- [50] *Ibid*, pp. 45-46 (note 13).
- [51] *Ibid*, pp. 45-46.
- [52] Sandkuhler, H. J, "La signification épistémologique..." in *Actuel Marx*, op. cit, p. 165.

- [53] *Ibid*, p. 164.
[54] Marx, Engels, *Lettres sur les Sciences de la nature*, op. cit, p. 114.
[55] Alcouffe, A, "Marx, Hegel et le calcul", in *Les manuscrits mathématiques de Marx*, 1ère traduction française (étude et présentation par A. Alcouffe), Paris: Economica, 1985, p. 22.
[56] *Ibid*, p. 27.
[57] *Ibid*, pp. 63-93.

همچنین نک. مارکس، ک، مبانی نقد اقتصاد سیاسی (گروندریسه)، یادشده، جلد ۱، ص ۳۵۸ (پانوشت ۷).
آموزه ریاضی هگل در بندهای ۱۸۲ تا ۲۴۶ دانش منطق بیان شده است

Hegel, G. W. F, *Science de la logique*, trad. P. J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris: Aubier, 1972, t. 1, 1er livre, pp. 214-245.

- [58] Alcouffe, A, op. cit, p. 22.
[59] *Ibid*, p. 23.
[60] *Ibid*, p. 23.
[61] *Ibid*, p. 23.
[62] *Ibid*, pp. 23-24.
[63] *Ibid*, p. 24.
[64] *Ibid*, p. 24.

مارکس از ریاضی‌دانان دوران جدید، لایب‌نیتس را می‌ستود. در ۱۰ مه ۱۸۷۰ در نامه‌ای به انگلس، نوشت: «کوگلمان برای تولدم دو قطعه فرش فرستاده که در اتاق کار لایب‌نیتس بوده‌اند. زمستان گذشته خانه لایب‌نیتس را ویران کردند و این هانوفرهای احمق که می‌توانستند با این یادگارهای باارزش تجارت خوبی در لندن بکنند، همه چیز را دور ریختند (...). من این دو قطعه فرش را در اتاق کارم آویخته‌ام. تو که می‌دانی من ستایشگر لایب‌نیتس هستم.»

(*Ibid*, p. 25)

مارکس در نامه‌ای به انگلس در ۲۲ نوامبر ۱۸۸۲ سه مرحله را در تاریخ محاسبه دیفرانسیل مشخص کرد: روش آمیخته به رمز و راز نیوتن و لایب‌نیتس، روش عقلانی دالامبر و اولر و روش یکسره جبری لاگرانژ.

Marx, Engels, *Lettres sur les Sciences de la nature*, op. cit, p. 105.

[65] Alcouffe, A, "Marx, Hegel et le calcul", in *Les manuscrits mathématiques de Marx*, op. cit, pp. 25-26.

[66] *Ibid*, p. 34.

[۶۷] سرافا (۱۹۸۳-۱۸۹۸)، اقتصاددان ایتالیایی که در دوران جوانی با گرامشی همکاری داشت، در سال ۱۹۲۱، در جریان سفری به کمبریج با محفل کینز آشنا شد. پس از به قدرت رسیدن فاشیستها، ایتالیا را ترک کرد و از سال ۱۹۲۷ به عنوان مدرس در ترینیتی کالج به تدریس پرداخت. مهمترین اثر او تولید کالاها به وسیله کالاها در سال ۱۹۶۰ انتشار یافت. هدف این کتاب نقد نظریه‌های اقتصادی نوکلاسیک بود اما سرافا در عمل در مفاهیم بنیادی نظریه اقتصادی مارکس تجدید نظر کرد. سرافا به بنیادهای ریکاردویی نظریه مارکس توجه بسیار داشت. متن قطعی و نهایی مجموعه آثار ریکاردو به همت وی منتشر شد.

Harris, L, "Srafa, Pierro", in *A Dictionary of Marxist Thoughts*, op. cit, pp. 513-514.

[68] Alcouffe, A, op. cit, p. 36.

برای آشنایی با دستیافته‌های ریاضی همیلتن و کایلی رک. تمپل بل، اریک، ریاضی‌دانان نامی، ترجمه حسن صفاری، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۹، ص ۵۴۵-۵۱۶ و ۶۰۱-۵۶۵.

[69] *Ibid*, p. 36.

[۷۰] به گمان مارکس، سرمایه از دو بخش تشکیل می‌شود. بخشی از سرمایه صرف خرید افزارهای تولید و مواد اولیه می‌شود و بخش دیگر آن به مصرف پرداخت بهای نیروی کار یعنی دستمزد کارگران می‌رسد. در جریان کار ارزش بخشی از سرمایه که صرف افزارهای کار و مواد اولیه شده بدون کم و کاست به محصول تولید شده انتقال می‌یابد. از همین رو وی این بخش از سرمایه را سرمایه ثابت می‌نامد. در عوض ارزش بخش دیگر سرمایه که صرف خرید نیروی کار شده در جریان تولید تغییر می‌کند و به همین سبب مارکس آن را سرمایه متغیر می‌نامد. در واقع، این بخش از سرمایه است که ارزشی بیشتر از ارزش خود تولید می‌کند. ترکیب ارگانیک سرمایه نسبت سرمایه ثابت به سرمایه متغیر است (سرمایه ثابت تقسیم به سرمایه متغیر). ارزش اضافی متناسب با سرمایه متغیر است. بر اساس نظریه اقتصادی مارکس، در نتیجه پیشرفت فن آوری و از آنجا که ماشین

جای انسانها را در فرایند تولید می‌گیرد، نسبت سرمایه متغیر به سرمایه ثابت کاهش می‌یابد. در نتیجه ترکیب ارگانیک سرمایه افزایش می‌یابد. با افزایش ترکیب ارگانیک سرمایه، نرخ سود (ارزش اضافی تقسیم به سرمایه) رو به کاهش می‌رود اما این کاهش به صورت گرایش است.

[71] *Ibid*, p. 37.

[72] *Ibid*, p. 38.

[۷۳] مارکس، ک، سرمایه، یاد شده، جلد ۲، ص ۱۷ (با تغییراتی در ترجمه).

[74] *Ibid*, p. 39.

[75] *Ibid*, p. 39.

[76] *Ibid*, p. 104.

[77] Marx, K, *Manuscripts de 1844*, op. cit, pp. 41-42 (introduction, note 233).

[78] Benoit, P, "Calcul, algèbre et marchandise" in *éléments d'histoire des sciences*, sous la dir. de M. Serres, Paris: Bordas, 1989, pp. 197-221.

[79] Lécuyer, B. P, "Sciences sociales (préhistoire des)", in *Encyc. Universalis*, Paris, 1996, t. 20, pp. 746-749.

[80] Freund, J, *D'Auguste Comte à Max Weber*, Paris: Economica, 1992, p. 25.

[81] Badinter, E, Badinter, R, *Condorcet*, Paris: Fayard, 1988, pp. 191-195.

[82] Vadée, M, *Marx Penseur du Possible*, Paris: Méridiens Kleincksieck, 1992, p. 168.

[83] *Ibid*, p. 171.

[84] Lécuyer, B. P, "Quételet, Adolphe" in *Ency. Universalis*, t. 19, pp. 411-412.

کنت با آنکه ریاضی خوانده بود روش کتله را غیر عقلانی ارزیابی کرد و از لحاظ فلسفی ناتوان خواند. راست این است که کنت چشم دیدن کتله را نداشت. رک.

Freund, J, "Auguste Comte et Adolphe Quételet", in *D'Auguste Comte à Max Weber*, op. cit, pp. 17-34.

[85] Vadée, M, op. cit, p. 171.

[۸۶] مارکس، ک، سرمایه، جلد ۱، ص ۵۲.

[87] Vadée, M, op. cit, p. 185.

[88] *Ibid*, p. 174.

[89] *Ibid*, p. 172.

[90] *Ibid*, p. 177.

[۹۱] مارکس، ک، سرمایه، جلد ۱، ص ۳۰۸.

[92] *Ibid*, pp. 180, 201 (note 56).

[93] *Ibid*, p. 182.

[94] *Ibid*, p. 186.

[۹۵] مارکس، ک، سرمایه، جلد ۱، ص ۳۸.

[96] Kolakowski, L, *L'histoire du marxisme*, op. cit, p. 487.

[۹۷] انگلس، ف، «نامه‌هایی درباره تفسیر تاریخ نو»، جهان نو، یاد شده، ص ۴۴-۴۳. انگلس در نامه خود به بورگیوس (۲۵ ژانویه ۱۸۹۴) می‌نویسد: «آدمیان خود سازنده تاریخ خویشند. اما آنان تاکنون بر اساس اراده جمعی و یا بر بنیاد طرحی کلی عمل نکرده‌اند. تلاش‌هایشان با هم برخورد کرده است و یکدیگر را دفع کرده است و درست به همین دلیل است که بر جوامعی از این نوع، ضرورت که شکل تجلی آن تصادف است حکمروا بوده است. ضرورتی که از خلال تصادف سیادت خود را تحمیل می‌کند (...). در آخرین مرحله، همان ضرورت اقتصادی است» (مارکس، ک، انگلس، ف، درباره تفسیر مادی تاریخ، یاد شده، ص ۱۷۴ با تغییراتی در ترجمه). به گمان انگلس، علیت اقتصادی نسبت به فرد یا جامعه پدیده‌ای «بیرونی» نیست. آنچه اراده آدمیان را تعیین می‌کند انگیزه‌ها و محرک‌های آنهاست و در میان آنها، انگیزه‌ها و محرک‌های مادی نیرومندتر از دیگر انگیزه‌ها و محرک‌ها هستند، زیرا بازتولید فیزیولوژیک نوع آدمی و تولید مادی شرط اصلی بقای فرد و جامعه است.

[98] Habermas, J, *Connaissance et Intérêt*, Paris: Gallimard (tel), 1976, p. 107.

[99] *Ibid*, p. 106.

[100] *Ibid*, p. 109.

درباره مفاهیم روح بوزیتو، قانون و متافیزیک از دید کنت نک.

Grange, J, *Le vocabulaire de Comte*, Paris, ellipses, 2002, pp. 25-28; 38-40; 28-29.

[101] Guillemain, B, "Comte Auguste", in *Ency. Universalis*, t. 6, p. 282.

برای بحثی دربارهٔ مارکسیسم و پوزیتیویسم نک.

Benton, T, "Positivism", in *A Dictionary of Marxist Thought*, op. cit, pp. 432-434.

- [102] Marx, Engels, *Lettres sur les Sciences de la nature*, op. cit, p. 47.

[۱۰۳] مارکس، ک، سرمایه، یادشده، جلد ۱، ص ۵۸.

[۱۰۴] همان، ص ۲۱۶ (پانویس a ۲۲).

- [105] Marx, K, *Manuscripts de 1844*, op. cit, p. 154 (۱۸۰).

- [106] Marx, Engels, *Lettres sur les Sciences de la nature*, op. cit, p. 39.

[۱۰۷] دربارهٔ تاریخ علم از دید مارکس بنگرید به:

D'hondt, J, "L'Histoire des sciences selon Marx et Engels" in *Science et dialectique chez Hégel et Marx*, Paris: CNRS, 1980, pp. 57-67.

- [108] Engels, F, *Dialectique de la nature*, op. cit, pp. 54-55.

مشکل عمدهٔ نخستین شیمی‌دانان، فهم ساز و کار پدیده‌های آتش و احتراق بود. چنین گمان می‌رفت که تمام مواد قابل اشتعال، ماده‌ای دربردارند که در حین سوختن از دست می‌دهند. این نظر اساساً همان نظر کیمیاگران مسلمان و پاراسلسوس بود. گئورک اشتال (۱۷۳۲-۱۶۶۰)، پزشک پادشاه پروس این ماده را «فلوژیستن» نامید. این نظر یکی از الگوهای غالب بر اندیشهٔ شیمی‌دانان تا پایان سدهٔ هجدهم بود. از آنجا که ری و بویل نشان داده بودند که وقتی فلزی سوزانده می‌شود وزن مادهٔ جامد افزایش می‌یابد، تصور می‌شد که فلوژیستن وزن منفی دارد. آنتوان لاووازیه (۱۷۹۷-۱۷۳۳) با آزمایشهای خود نشان داد که حالت ماده در سلسله‌ای از کنشهای شیمیایی ممکن است تغییر کند اما مقدار آن تغییر نمی‌کند. مفهوم فلوژیستن با وزن منفی از علم رخت بریست. هر آینه از دیدگاه نظریهٔ اکسیداسیون احتراق که جای فرضیهٔ فلوژیستن را گرفت بنگریم ایدهٔ فلوژیستن را مهمل می‌یابیم ولی این فرضیه در زمان خود به بسیاری از پدیده‌های مختلف شیمی یگانگی بخشید و تا پایان سدهٔ هجدهم بسیاری از شیمی‌دانان برجسته از جمله بریستلی که آزمایشهایش در واژگون ساختن این فرضیه نقش اساسی ایفا کرد به آن دل بسته بودند (نک. دامپی‌یر،

تاریخ علم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، یاد شده، ص ۲۱۸-۲۱۶ و نیز برنال، جان، علم در تاریخ، ترجمه ح. اسدپور پیرانفر و کامران فانی، تهران، امیرکبیر، جلد ۱، ص ۴۴۴-۴۴۳).

[۱۰۹] سرمایه، جلد ۱، ص ۹۵-۹۴ و ۱۶۷-۱۶۶ (پانویس ۶). برای بحثی درباره تأثیر ارسطو بر مارکس و وام‌گیری مارکس از پاره‌ای مفاهیم فلسفی ارسطو نک.

Vadée, M, *Marx. Penseur du possible*, Paris: Méridiens Klincksieck, 1992, pp. 322-347.

و نیز

Rodrigo, P, "Le philosophe, le trésor et la source: Marx, l'économie et le de Anima d'Aristote", in *Revue Philosophie*, n° 31, 1991, op. cit, pp. 9-28.

علم و ایدئولوژی: مارکس، انگلس و نظریه داروین

همواره کوشیده‌ام ذهنم را آزاد نگاه دارم تا هر فرضیه‌ای را، هرچند که بسیار جذاب و پرکشش باشد، (...) هرآینه روشن شود که با واقعیتها در تعارض است، رها کنم.

داروین [۱]

۱. خاستگاه اجتماعی و معرفت‌شناختی نظریه داروین

کتاب خاستگاه انواع از طریق انتخاب طبیعی نوشته چارلز داروین (۱۸۸۱-۱۸۰۹) در ۲۴ نوامبر ۱۸۵۹ انتشار یافت [۲]. چند روز پس از انتشار این کتاب، در ۱۱ یا ۱۲ دسامبر ۱۸۵۹ انگلس در نامه‌ای به مارکس نوشت: «روی هم رفته، این داروین که مشغول خواندن آن هستم معرکه است. اگر هنوز جنبه‌ای از غایت‌باوری (téléologie) وجود داشت که ویران نشده بود، حال می‌توان گفت که این کار عملی شده است (...) البته باید روش سنگین انگلیسی‌مآب او را تاب آورد» [۳]. مارکس که در آن هنگام دست‌اندرکار انتشار درآمدی بر نقد اقتصاد سیاسی بود، خاستگاه انواع را با یک سال تأخیر خواند، اما شوق و ذوق او پس از مطالعه کتاب کمتر از انگلس نبود. در ۱۹ دسامبر ۱۸۶۰ در نامه‌ای به انگلس نوشت: «... در این چهار هفته اخیر همه جور چیزی خوانده‌ام، از جمله کتاب داروین درباره انتخاب طبیعی. به‌رغم نبود ظرافت در شیوه طرح و بسط مطلب که کاملاً انگلیسی است، بنیاد تاریخی - طبیعی برداشت ما در این کتاب نهفته است...» [۴]. یک ماه

بعد (۱۶ ژانویه ۱۸۶۱) مارکس در نامه‌ای به فردیناند لاسال، سوسیالیست آلمانی، نوشت: «کتاب داروین فوق‌العاده مهم است و من می‌توانم چون بنیاد پیکار تاریخی طبقات از آن استفاده کنم. در این کتاب به رغم همه کمبودهایش برای نخستین بار ضربه‌ای کاری به غایت‌باوری در علوم طبیعی وارد شده است» [۵].

در نگاه نخست، دلبستگی مارکس و انگلس به نظریه داروین که آن را تأییدی بر دیدگاه‌های خود می‌یافتند، کاملاً طبیعی می‌نماید. به همین سبب مارکس کوشید باب آشنایی و مراوده را با داروین بگشاید و بدین منظور در سال ۱۸۷۳، نسخه‌ای از چاپ دوم جلد نخست سرمایه را برای داروین فرستاد و بر روی صفحه نخست آن نوشت: «تقدیم به آقای چارلز داروین، از سوی ستایشگر صادق شما - کارل مارکس، لندن، ۱۶ ژوئن ۱۸۷۳» [۶]. پاسخ داروین مؤدبانه و سرشار از نکته‌سنجی انگلیسی بود. وی در نامه‌ای به تاریخ اول اکتبر ۱۸۷۳ به مارکس نوشت: «آقای عزیز، از اینکه با ارسال نسخه‌ای از اثر بزرگ خود سرمایه مرا مفتخر ساختید، بسیار سپاسگزارم. اگر از مسائل ژرف و مهم اقتصاد سیاسی درک روشنتری داشتم به یقین خود را بیشتر شایسته این هدیه می‌دیدم. به رغم آنکه بهینه پژوهشهای ما بسیار متفاوت است، گمان می‌کنم که هر دو آرزومند گسترش جدی دانش و کاربرد نهایی آن در خدمت بهروزی جامعه بشری هستیم» [۷].

تا سالها گمان می‌رفت که نامه دیگری نیز در سال ۱۸۸۰ میان مارکس و داروین رد و بدل شده و مارکس در این نامه به داروین پیشنهاد کرده که ترجمه انگلیسی جلد دوم سرمایه را به وی اهدا کند [۸]. ماجرا از این قرار است که پس از مرگ مارکس در میان نامه‌ها و یادداشتهای او نامه‌ای به امضای داروین به تاریخ ۱۳ اکتبر ۱۸۸۰ یافت شد. در این نامه داروین می‌نویسد: «... انتشار ملاحظیات شما درباره نوشته‌های من، به هر شکل که باشد، نیازی به موافقت من ندارد (...). من شخصاً ترجیح می‌دهم کتابی (...). به من اهدا نشود (...). زیرا این بدان معنی است که تمام مطالب کتاب

مورد نظر را، که از محتویات آن بی‌اطلاعم، تأیید می‌کنم (... متأسفم که پیشنهاد شما را رد می‌کنم، اما من پیرمردی فرسوده‌ام و مطالعه نمونه‌های چاپی ناشر مرا سخت خسته می‌کند»^{۱۹}. برخی از عبارات این نامه همواره پرسش‌برانگیز بوده است. چنین به نظر می‌رسد که مارکس از داروین اجازه خواسته تا درباره نوشته‌های او اظهار نظر کند و یا به او پیشنهاد کرده که نمونه‌های چاپی سرمایه را بخواند. در جای دیگری از همین نامه داروین می‌نویسد هر چند «من مدافع پیگیر آزاداندیشی در تمام پهنه‌ها هستم» اما به این نتیجه رسیده‌ام که «حملات مستقیم به مسیحیت و خداباوری» در عمل «نتیجه مورد نظر را بر روی عامه مردم ندارد» و آزاداندیشی از راه «پرتوی که از پیشرفت تدریجی دانش به روح می‌تابد بهتر رواج می‌یابد»^{۱۰}. پرسش بسیاری از پژوهشگران این بود که در جلد اول یا دوم سرمایه حمله مستقیم به مسیحیت و خداباوری دیده نمی‌شود بنابراین اشاره داروین به چیست؟ گفتنی است که در نامه داروین نام مخاطب ذکر نشده و نامه با عبارت متداول «آقای عزیز» آغاز می‌شود. گذشته از این، در اسناد و مدارک به جای مانده از داروین نامه‌ای از مارکس به تاریخ ۱۸۸۰، یافت نشده است. در میانه دهه ۱۹۷۰ معمای این نامه به برکت پژوهش‌های مارگرت فی، لوئیس فوئر، تاماس کازل و رالف کالپ جونیور حل شد^{۱۱}. امروزه دیگر مسلم شده است که مارکس در سال ۱۸۸۰ نامه‌ای به داروین نوشته و قصد اهدای جلد دوم سرمایه به او را نیز در سر نداشته است، مخاطب نامه یادشده داروین نیز نه مارکس بلکه ادوارد اولینگ، داماد مارکس است که پس از مرگ مارکس وارث اسناد و مدارک او شد و این نامه داروین به سهو یا شاید هم به عمد به میان مدارک مارکس راه یافت. اولینگ که از کوشندگان پُر جنب و جوش انجمن آزاداندیشان و نویسنده کتابی به نام *The Student's* اعتقادات یک دانشناس بود در سال ۱۸۸۱، کتابی به نام *Darwin* منتشر ساخت که مجموعه مقالاتی بود که در سال ۱۸۸۰ در نشریه *National Reformer* چاپ شده بود. کازل و کالپ در میان اسناد داروین

نامه‌ای از اولینگ به تاریخ ۱۲ اکتبر ۱۸۸۰ یافتند که در آن اولینگ از داروین اجازه انتشار این مقاله‌ها را خواسته و در عین حال پیشنهاد کرده بود که این مجموعه به داروین اهدا شود. داروین بلافاصله پس از دریافت این نامه پاسخ منفی اما مؤدبانه خود را به شکلی که در بالا آوردیم برای اولینگ فرستاد.

در یک کلام، واقعیت تاریخی رابطه مارکس و داروین به همان مکاتبه ۱۸۷۳ محدود می‌شود و تمام افسانه‌پردازیهای بعدی درباره نامه سال ۱۸۸۰ که توسط شورویها دامن زده شد، هدفی جز نشان دادن محافظه کاری داروین نداشت. تفسیر رایج و جاافتاده مارکسیستی این بود که گویا مارکس با بنیادهای علمی نظریه تحول همداستان بوده اما پیامدهای ایدئولوژیک این نظریه را درباره «انتخاب طبیعی» و «تنازع بقا» که سرشتی واپسگرایانه دارند، رد کرده است [۱۲]. راست این است که به رغم ستایش از نظریه داروین، ذوق و شوق نخستین مارکس و انگلس، پس از آنکه مارکس ردپای مالتوس را در نظریه داروین بازشناخت، فروکش کرد و آرام آرام جای خود را به شک و تردید درباره خاستگاه اجتماعی و معرفت‌شناختی نظریه داروین سپرد.

هدف این فصل بررسی این نکته است که آیا مارکس و انگلس به درستی نوآوریهای نظری داروین را دریافته بودند؟ برای این کار باید به بررسی چند نکته پرداخت: تحلیل مارکس و انگلس از خاستگاه اجتماعی و معرفت‌شناختی نظریه داروین، یکسان‌انگاری نظریه داروین و داروینیسم اجتماعی، و بالاخره درآمیختن نظریه داروین با اندیشه‌های طبیعت‌شناسان پیش از او چون لامارک.

نخستین ارزیابی سنجشگرانه مارکس را درباره خاستگاه نظریه داروین در نامه‌ای به انگلس به تاریخ ۱۸ ژوئن ۱۸۶۲ می‌یابیم: «مضحک این است که داروین می‌گوید نظریه مالتوس را در مورد گیاهان و جانوران نیز به کار بسته است». به گفته مارکس گویا داروین از یاد برده که مالتوس خود

تأکید کرده که نظریه او در مورد گیاهان و جانوران کاربرد ندارد و فقط در مورد جامعه بشری صادق است.

جالب است که ببینیم داروین چگونه جامعه انگلیس زمان خود را با تقسیم کار، رقابت، گشایش بازارهای جدید، «اختراعات» و «مبارزه برای بقا»ی مالتوس در نزد حیوانات و گیاهان نیز بازمی‌یابد. این همان «جنگ همه با همه» هابس است و تمام اینها مرا به یاد پدیدارشناسی هگل می‌اندازد که در آن جامعه مدنی چون «قلمرو حیوانی روح» چهره می‌نماید حال آنکه نزد داروین این قلمرو حیوانی است که چون جامعه مدنی عمل می‌کند... [۱۳].

اگر مارکس فقط به همین اشاره بسنده کرده بود می‌توانستیم این ارزیابی را پدیده‌ای فرعی و کم‌اهمیت بینگاریم، اما او و انگلس تا پایان عمر به این دیدگاه وفادار ماندند و نوشته‌های داروین را از این منظر به چالش خواندند. مارکس در نامه‌ای (۱۵ فوریه ۱۸۶۹) به دخترش لورا و دامادش پل لافارگ، سوسیالیست فرانسوی، پس از طعنه‌ای به کلمانس روایه مترجم فرانسوی خاستگاه انواع و بورژوا خواندن او نوشت: «تنازع بقا در جامعه انگلیس — جنگ همه با همه — داروین را به کشف این نکته رهنمون گشت که مبارزه برای بقا، قانون حاکم بر زندگی جانوری و گیاهی است. اما جنبش داروینی این امر را دلیل قطعی آن می‌داند که جامعه بشری هرگز از سرشت حیوانی خود آزاد نخواهد شد...» [۱۴]. انگلس نیز در نامه پُرآب و تاب خود به پیوتر لاورف (۱۷-۱۲ نوامبر ۱۸۷۵)، سوسیالیست روسی عضو «اتحادیه بین‌المللی کارگران»، آموزه داروینیست‌ها را انتقال ساده آموزه جنگ «همه با همه» هابس، آموزه اقتصادی-بورژوایی رقابت و نظریه جمعیت مالتوس از بهنه جامعه به قلمرو طبیعت خوانده است. به گفته او پس از آنکه این جابه‌جایی صورت گرفت، داروینیست‌ها این آموزه را از بهنه طبیعت به قلمرو تاریخ می‌گسترانند و تمامی تاریخ را آوردگاه «تنازع بقا» می‌بینند [۱۵].

به سخن دیگر، مارکس نظریه داروین را بازتاب ایدئولوژیک جامعه سرمایه‌داری انگلستان می‌داند و هابس، آدام اسمیت (که از او نام نبرده اما تقسیم کار، رقابت، گشایش بازارهای جدید و «اختراعات» اشاره به او دارد) و مالتوس را آبخورهای فکری داروین می‌انگارد. مارکس به این اصل که هستی اجتماعی آدمیان تعیین‌کننده اندیشه‌ها و باورهای آنهاست تعلق خاطری دیرپا داشت و در یکی از نخستین مقاله‌های خود (۱۸۴۲) دربارهٔ موجیبت اجتماعی اندیشه‌ها نوشت: «... فیلسوفان مانند قارچ از زمین نمی‌رویند، آنها میوه‌های دوران و مردمشان هستند که لطیفترین، گرانبهارترین و نادیدنی‌ترین روحیاتشان در اندیشه‌های فلسفی جریان دارد. نظام‌های فلسفی را همان روحی در مغز فیلسوفان برپا می‌دارد که راه‌آنها را با دست کارگران می‌سازد. فلسفه بیرون از جهان جای ندارد، همان‌گونه که مغز بیرون از انسان قرار ندارد»^[۱۶]. مارکس در ایدئولوژی آلمانی از این نیز فراتر رفته و به موجیبت اجتماعی دانش‌های طبیعی اشاره می‌کند: «فوترباخ عمدتاً دربارهٔ علم طبیعت سخن می‌گوید، او به رمز و رازهایی اشاره می‌کند که فقط به چشم فیزیک‌دان و شیمی‌دان می‌آید، اما علم طبیعت بدون صنعت و تجارت در چه وضعی می‌بود؟ حتی علم به اصطلاح «ناب» طبیعت هم آیا چیزی به جز صنعت و تجارت و فعالیت مادی انسانهاست...». مارکس البته در ادامه همین متن می‌گوید اگر علم «ناب» طبیعت وجود ندارد، این از آن‌روست که طبیعت «ناب» نیز وجود ندارد زیرا طبیعت در پی کنش تاریخی انسان دگرگون شده است^[۱۷].

مارکس با نظریه‌ای که خاستگاه شناخت را کنجکاوی یا «نیاز درونی» بشر به جست‌وجو می‌شمرد (هیوم، اسمیت، کنت و غیره) مخالف بود و سرچشمهٔ دانش را رویارویی انسانها با وظایف عملی‌شان می‌دانست^[۱۸]. او در برخی نوشته‌های خود، به ویژه در مبانی نقد اقتصاد سیاسی (گروندریسه) تا بدان جا پیش رفت که علوم سنجیده را در زمرهٔ نیروهای تولیدی جامعه به شمار آورد، حال آنکه در نوشته‌های دیگر او علم به طور کلی بخشی از

روساخت ایدئولوژیک جامعه محسوب شده است. به گمان وی باور به علوم طبیعی «ناب» فارغ از هر گونه پیوند اجتماعی نوعی خیالبافی ایدئولوژیک است. انگلس نیز در نامه‌ای به بورگیوس (۲۵ ژوئیه ۱۸۹۴) بر پیوند علم و فن و نقش نیازهای عملی و مادی در پیشرفت علم تأکید کرد و نوشت:

اگر تکنیک (...) تا حد زیادی به علم بستگی دارد، علم خود وابسته به نیازهای تکنیک است. هنگامی که جامعه نیازی تکنیکی دارد این نیاز بیشتر از ده دانشگاه، علم را به پیش می‌راند. تمام هیدرواستاتیک (تُرچلی و غیره) را نیاز به تنظیم سیلابهای کوهستانی در ایتالیای سده شانزدهم و هفدهم پدید آورد. فقط از هنگامی که فهمیده‌اند الکتریسیته کاربرد تکنیکی دارد است که مطالب معقولی درباره آن می‌دانیم. متأسفانه در آلمان، رسم بر این است که تاریخ علوم را به شکلی بنویسیم که گویی از آسمان افتاده‌اند... [۱۹].

جست و جوی زمینه‌های اجتماعی بینشهای فلسفی، دیدگاههای سیاسی و حتی نظریه‌های علمی امری نیست که امروز هیچ پژوهشگر جدی علوم اجتماعی بدان بی‌توجه باشد و یا منکر اهمیت آن در فهم این بینشها و دیدگاهها و نظریه‌ها گردد. پذیرش همه‌گیر این امر خود یکی از دستاوردهای بزرگ مارکس است. اما این جست و جو با فروکاستن نظریه‌ای علمی که بر پایه مجموعه‌ای از شواهد تجربی بنا شده به بازتاب ساده ایدئولوژیک جامعه‌ای مشخص از زمین تا آسمان تفاوت دارد. اگر هر نظریه علمی بازتاب جامعه‌ای باشد که در آن شکل گرفته دیگر هرگونه پژوهش در تاریخ اندیشه‌ها و تاریخ علم زائد و مهمل است، زیرا پاسخ همه پرسشها از پیش آماده است. پیامد چنین تحلیلی نفی سرشت عینی پدیده‌های طبیعی و مادی و فروکاستن آنها به بازنماییهای ذهنی است. در پس پشت ظاهر ماتریالیستی این دیدگاه، ذهن باوری ناب نهفته است. انگلس با آگاهی از خطر این گونه ساده‌سازیهای خامدلانه که تحلیل اجتماعی اندیشه‌ها را در

نهایت بی‌ارج و اعتبار می‌کنند، نوشت: «مشکل بتوان وجود هر دولت کوچک گذشته و حال آلمان، یا تغییر لهجهٔ زبان آلمانی را از نقطه‌ای به نقطهٔ دیگر به وسیلهٔ عامل اقتصادی توضیح داد، و خود را مضحکهٔ این و آن نکرد» [۲۰].

داروین برخلاف تصور مارکس نه از طریق مشاهدهٔ جامعهٔ سرمایه‌داری انگلیس، بلکه به برکت مشاهدهٔ تجربی طبیعت موفق شد جلوه‌های گوناگون تنوع و تغییر انواع را بازشناسد. داروین و والاس (کاشف دیگر نظریهٔ تغییر انواع) به نسل تازه‌ای از طبیعت‌شناسان تعلق داشتند که به جای آنکه تمام عمر خود را در موزه‌های تاریخ طبیعی و باغهای پرورش گیاه بگذرانند، به چهارگوشهٔ جهان سفر کردند. داروین را به درستی از پایه‌گذاران جغرافیای زیستی می‌دانند [۲۱]. بنیاد نظریهٔ داروین در طی سفر او به دور جهان شکل گرفت. در سال ۱۸۳۱، هنسلو، استاد گیاه‌شناسی دانشگاه کمبریج، داروین را به فیتزروی، ناخدای کشتی بیگل معرفی کرد تا او را به عنوان طبیعی‌دان در زمره خدمهٔ این کشتی بپذیرد. کشتی بیگل از سوی وزارت دریاداری انگلیس مأموریت داشت ضمن سفر به دور دنیا از سواحل آمریکای جنوبی نقشه‌برداری کند. سفر داروین پنج سال طول کشید و او در سال ۱۸۳۶ پس از بازدید از برزیل، اروگوئه، آرژانتین، شیلی، پرو، تاهیتی، زلاندنو، استرالیا، جزایر موریس، سنت هلن و بسیاری از دیگر نقاط جهان به انگلستان بازگشت. داروین در جریان این سفر کتاب اصول زمین‌شناسی چارلز لایل (۱۸۷۵-۱۷۹۷) را خواند و در نتیجهٔ مشاهدات عملی خود با او همداستان شد. لایل برخلاف گمان کوویه (۱۸۳۲-۱۷۶۹) معتقد بود که انقلابهای بزرگ طبیعی وضع زمین را تغییر نداده‌اند بلکه وضع کنونی زمین پیامد دگرگونیهای جزئی و تدریجی است [۲۲]. داروین در جریان سفر خود با مشاهدهٔ تنوع جانوران و گیاهان نظریهٔ ثبات انواع را کنار گذاشت و پیرو نظریهٔ تبدیل تدریجی انواع شد. بررسی جانوران و گیاهان آمریکای جنوبی و جزایر اطراف آن و مقایسهٔ آنها با یکدیگر، نقش مهمی در تکوین نظریهٔ

تبدیل انواع داشت. در آمریکای جنوبی، داروین مشاهده کرد که با گذر از منطقه حاره به منطقه معتدله، جانوران و گیاهان تدریجاً تغییر شکل می‌دهند ولی به رغم تفاوت‌های محسوس شواهد بسیار حکایت از خویشاوندی آنها با یکدیگر دارند. از همه مهمتر، هنگامی که داروین به مجمع‌الجزایر گالاپاگوس در ۱۴۰۰ کیلومتری سواحل اکوادور رسید متوجه شد که جانوران این جزایر در عین حال که تفاوت‌هایی با جانوران سواحل آمریکای جنوبی دارند، شباهتهایی کلی آنها را به یکدیگر نزدیک می‌سازد. جانورانی که بیش از همه توجه داروین را به خود جلب کردند، پرندگان کوچکی بودند که بعدها «سهره‌های داروین» نامیده شدند. این سهره‌ها که از بسیاری جهات همانند به ۱۴ نوع تقسیم می‌شوند. این انواع نه در قاره مجاور وجود دارند و نه در سایر نقاط جهان. پذیرش این امر که ۱۴ نوع پرنده گوناگون فقط برای مجمع‌الجزایر کوچکی آفریده شده باشند غیر منطقی می‌نمود. داروین به این نتیجه رسید که سهره‌های قاره مجاور مدتها پیش به این جزایر آمده‌اند و در طی سده‌ها و هزاره‌های متمادی در انطباق با محیط جدید به تدریج به انواع گوناگون تغییر یافته‌اند [۳۳]. اما نکته‌ای که داروین هنوز پاسخی برای آن نداشت این بود که چه عواملی سبب این تغییرات شده‌اند؟ چه چیز باعث شده سهره دانه‌خوار رفته‌رفته به سهره حشره‌خوار تبدیل شود؟ داروین توجیه لامارک را برای حل این مسئله نپذیرفت اما خود او نیز راه‌حل روشنی ارائه نکرد. براساس نظریه لامارک سهره‌ها کوشش کردند در انطباق با محیط حشره بخورند و طی چندین نسل این خصوصیت اکتسابی را به فرزندان خود انتقال دادند. ایده تنوع اندامها از دید داروین با نگرش لامارک که با مفاهیم مطلوبیت، نیاز و پیشرفت همراه بود، یکسره متفاوت است. به گمان داروین تغییر اندام می‌تواند کاملاً تصادفی باشد، اما این تغییر تصادفی اگر به انطباق موجود زنده با محیط کمک کند، با گذشت چند نسل بیشتر و بیشتر تقویت شده و به پیدایی نوع جدیدی می‌انجامد.

در بازگشت از این سفر، داروین دیگر در درستی اصل تغییر و تبدیل

انواع تردید نداشت. در این زمان همهٔ تلاش او متوجه یافتن سازوکارهایی بود که این تغییر و تبدیل را نظم می‌بخشند. داروین در زندگینامهٔ خود می‌نویسد:

پس از بازگشت به انگلستان، دریافتم که باید سرمشق لایل را در زمین‌شناسی دنبال کنم و تمام داده‌های مربوط (...) به تنوع جانوران و گیاهان، از اهلی و وحشی، را گرد آورم (...) نخستین دفتر یادداشت خود را در ژوئیهٔ ۱۸۳۷ شروع کردم. روش کارم در واقع بر اساس اصول بیکن بود، جمع‌آوری داده‌ها از هر سو بدون داشتن نظریه‌ای از پیش‌ساخته. از همهٔ راه‌ها استفاده کردم: پرسشنامه‌های چاپی، گفت‌وگو با دامداران و باغبانان صاحب صلاحیت، مطالعهٔ آثار متنوع. هرگاه به شمار و تنوع کتابهایی که خوانده‌ام و از آنها یادداشت‌برداری کرده‌ام فکر می‌کنم، نشریه‌ها و گزارشها به جای خود، از این همه زحمتی که کشیده‌ام تعجب می‌کنم. خیلی زود به این نتیجه رسیدم که انتخاب، کلید کامیابی آدمی در زمینهٔ تولید و پرورش انواع مفید حیوانی و گیاهی است. اما اینکه چگونه می‌توان [اصل] انتخاب را در مورد ارگانیسمهای زنده در حالت طبیعی به کار بست تا مدتهای مدیدی برای من رازی ناگشوده بود [۱۲].

مطالعهٔ تصادفی کتاب مالتوس چون اخگری ذهن داروین را روشن کرد. او خود در این باره چنین می‌نویسد:

در اکتبر ۱۸۳۸، پانزده ماه پس از آغاز پژوهشهای روشمندم، رسالهٔ دربارهٔ اصل جمعیت مالتوس را به منظور سرگرمی می‌خواندم. مشاهدات دیرپای من دربارهٔ زندگی گیاهان و جانوران ذهن مرا آمادهٔ درک اهمیت «تنازع بقا» که در همه جا جریان دارد ساخته بود، (...) ناگهان این ایده به ذهنم رسید که در چنین شرایطی تنوعات و تغییرات

سودمند (به حال موجود زنده) حفظ می‌شوند و تنوعات و تغییرات مضر از بین می‌روند. بالاخره به نظریه‌ای دست یافته بودم که با تکیه زدن بر آن می‌توانستم کار مطالعه خودم را پیش ببرم. من چنان نگران انتقادهایی بودم که ممکن بود آماج آنها شوم که تصمیم گرفتم تا مدت‌ها هیچ چیز در این زمینه ننویسم [۱۷۵].

دیدگاه مارکس و انگلس درباره‌ی وام‌گیری داروین از نظریه‌ی مالتوس نکته‌ی بفرنجی است و سرچشمه‌ی بسیاری از کژفهمی‌های آن دو را باید در اینجا جست. مارکس و انگلس، از یک سو، داروین را به زیر تازیانه‌ی نقد کشیده‌اند که چرا کاربرد قوانین اجتماعی-اقتصادی آموزه‌ی مالتوس را به بهینه‌ی طبیعت ارگانیک گسترش داده، و از سوی دیگر، داروین را ستوده‌اند که به‌رغم تمایل خود سلاحی ساخته است که به یاری آن می‌توان آموزه‌ی مالتوس را در هم شکست. لب کلام مالتوس این بود که جمعیت کره‌ی زمین بسیار سریعتر از گیاهان و رستنی‌های خوراکی افزایش می‌یابد. به سخن دیگر، در حالی که شمار انسانها با تصاعد هندسی افزایش می‌یابد، رستنی‌های خوراکی با تصاعد عددی افزایش می‌یابند. به راستی اگر شمار گیاهان و جانوران نیز با تصاعد هندسی افزایش یابد تضاد و دوگانگی‌ای که قلمرو انسانی را از قلمرو گیاهی و جانوری متمایز می‌سازد از بین می‌رود و بدین ترتیب نظریه‌ی مالتوس از بیخ و بن باطل می‌شود.

پیش از آنکه به رهیافت مارکس و انگلس درباره‌ی این دورویه‌ی رابطه‌ی داروین و مالتوس بپردازیم، یادآوری سه نکته ضروری است: ۱. نفرت مارکس و انگلس از مالتوس بر نحوه‌ی درک آنان از نظریه‌ی داروین تأثیر تعیین‌کننده‌ای داشته است، ۲. آموزه‌ی «تنازع بقا» در اصل از مالتوس نیست، ۳. مفاکی ژرف برداشت مالتوس را از «تنازع بقا» از برداشت داروین از این مفهوم جدا می‌کند.

مالتوس همواره آماج تندوتیزترین انتقادهای مارکس و انگلس بوده و

نشانه‌های این انتقاد را چه در نخستین نوشته‌های آنها (طرحی برای نقد اقتصاد سیاسی نوشته انگلس ۱۸۴۴) و چه در بازپسین تحلیل‌هایشان می‌یابیم. اس و اساس این سنجش‌گرها را مارکس در مبانی نقد اقتصاد سیاسی (گروندریسه) به این شکل بیان کرده است.

نظریه مالتوس، که از قضا ابداع فکر خود او نیست بلکه به علت پشتکار کشیش مآبانه‌اش در ترویج آن افتخارش نصیب وی شده، از دو لحاظ اهمیت دارد: اول، به این دلیل که بیانگر صریح دیدگاه بی‌رحمانه سرمایه است؛ دوم به این دلیل که بر پدیده مازاد جمعیت در همه شکل‌های جامعه تأکید می‌کند (...). برداشت مالتوس در مجموع نادرست و کودکانه است زیرا او مازاد جمعیت را در تمامی مراحل متفاوت توسعه اقتصادی در تاریخ یکسان می‌بیند، تفاوت‌های خاص هر مرحله را درک نمی‌کند، و به همین دلیل مناسباتی را که بسیار پیچیده و متنوع‌اند به شکلی ابلهانه به رابطه‌ای واحد می‌کاهد که یک سوی معادله آن بازتولید طبیعی انسان است و سوی دیگرش بازتولید طبیعی گیاهان و رستنی‌های خوراکی (...). که یکی با تصاعد هندسی و دیگری با تصاعد عددی افزایش می‌یابد. او بدین طریق مناسبات از لحاظ تاریخی متمایز را به یک رشته مناسبات عددی تقلیل می‌دهد که پادرها هستند و هیچ پایه طبیعی یا تاریخی ندارند. او مدعی است که میان بازتولید انسان و مثلاً غله، تفاوتی طبیعی وجود دارد. آن‌گاه این بوزینه به این نتیجه می‌رسد که افزایش تعداد افراد بشر فرایندی کاملاً طبیعی‌ست که به محدودیتهای مصنوعی و عوامل بازدارنده نیاز دارد تا با تصاعد هندسی افزایش نیابد (...). او باید می‌آموخت که توسعه جمعیت در طول تاریخ به نسبت‌های بسیار متفاوتی صورت می‌گیرد که به هیچ وجه تابع رابطه انتزاعی اعداد یا حد مطلق قدرت تولیدی در تأمین ضروریات زندگی نیست، بلکه تابع محدودیتهای ناشی از شرایط ویژه تولید است [۲۶].

بدین ترتیب مارکس مفهوم مازاد جمعیت مالتوس را نه مفهومی مطلق بلکه نسبی می‌داند و آن را ایدئولوژی عصر سرمایه می‌خواند که کارکرد آن مبارزه با ایده پیشرفت جامعه بشری است. مارکس در یکی از پانوشتهای سرمایه به رساله درباره اصل جمعیت مالتوس که در سال ۱۷۹۸ منتشر شد اشاره کرده و می‌نویسد:

این نوشته در نخستین شکل خود چیزی جز رونویسی از آثار دوفو، سر جیمز استوارت، تاون سند، فرانکلین، والاس و دیگران نیست، که مانند کودکان دبستانی و کشیشان طوطی‌وار بازگو شده است و حتی محتوی یک جمله نیست که خوداندیشیده باشد. سر و صدای فراوانی که این اثر مجادله‌برانگیز بر پا کرد به خاطر منافع گروهی بود. انقلاب فرانسه مدافعان پرشوری در کشور پادشاهی انگلستان داشت. «اصل جمعیت» که تدریجاً طی سده هجدهم آماده شده بود و در میان بحران بزرگ اجتماعی با طبل و شیپور به مثابه پادزهر مؤثری علیه آموزه کندرسه و دیگران اعلام می‌شد، از طرف هیئت حاکمه انگلستان با شادی تمام پذیرفته شد و همچون عامل بازدارنده هرگونه رویای پیشرفت انسانی تلقی گردید. مالتوس که خود از موفقیت خویش دچار شگفتی شده بود بعداً در صدد برآمد که با مصالح سطحی جمع‌آوری شده، طرح قدیمی خود را پر کند و مطالب تازه‌ای که هیچ‌یک کشف خود او نبود بلکه فقط جنبه الحاقی داشت به آن بیفزاید [۲۷].

نفرت مارکس از مالتوس و پیشروان فکری او چون کشیش انگلیسی رُزف تاون سند (۱۸۱۶-۱۷۳۹) از آنجا ناشی می‌شد که این اندیشه‌گران «تنازع بقا» را دستمایه توجیه نظری نابرابریهای اجتماعی-اقتصادی ساخته بودند. تاون سند بر آن بود که در شرایط «تنازع بقا» ناتوانان محکوم به نابودی‌اند و بر همین اساس با هرگونه حمایت از تهی‌دستان مخالف بود و

قانونگذاری در پهنه تأمین اجتماعی و ارائه خدمات رفاهی به فرودستان را مغایر با اصول طبیعت می‌دانست. این نظر بعدها به شکلهای گوناگون در نوشته‌های هربرت اسپنسر و دیگر نظریه پردازان «داروینیسیم اجتماعی» که واژگان داروینی را در جهت توجیه لیبرالیسم اقتصادی افسارگسیخته به کار بردند، تکرار شد [۲۸]. مارکس به این نکته توجه نکرد که مراد داروین از «تنازع بقا» بقای قویتر در پیکار میان موجودات نیست بلکه به معنی بقای موجوداتی است که بهتر با محیط سازگار می‌شوند. موجودات ریزی چون باکتریها میلیاردها سال دوام آورده‌اند، حال آنکه جانوران درشت‌اندام و قوی‌پنجه‌ای چون ماموتها و یا دینوسورها دیرزمانی است که از پهنه زمین محو شده‌اند. «تنازع بقای» داروین به معنی پیروزی قوی بر ضعیف و یا توجیه سرمایه‌داری و نژادپرستی نبود، پیامد مشاهده رقابت در جامعه سرمایه‌داری انگلستان هم نبود بلکه همانند دیگر بخشهای نظریه او نتیجه مشاهده مستمر طبیعت، ژرف‌نگری در ساز و کارهای آن و تأمل در نوشته‌ها و تحلیلهای طبیعت‌شناسان پیشین بود. اصل جمعیت‌مالتوس سرنخی به دست داروین داد تا به یاری آن ساز و کار «انتخاب طبیعی» و «تنازع بقا» و نقش آنها را در تغییر و تحول موجودات دریابد. مارکس همچنین به این نکته بی‌توجه ماند که داروین اصل مالتوس را فقط در مورد گیاهان و جانوران صادق می‌دانست و بر آن بود که این اصل در مورد جوامع انسانی کاربرد ندارد زیرا با گذر از جهان گیاهان و جانوران به جهان انسانی از پهنه طبیعت به قلمرو فرهنگ می‌رسیم که در آن «غرایزی» چون «غریزه همدلی» (sympathie) که داروین بر آن بسیار تأکید داشت، تعیین‌کننده است [۲۹].

حتی اگر فرض را بر این بگذاریم که نظریه مالتوس نقش مهمی در تکوین مفهوم داروینی «تنازع بقا» ایفا کرده، این به هیچ‌روی بدین معنی نیست که می‌توان چون مارکس و انگلس «تنازع بقا»ی داروین را وام‌گیری ساده‌ای از اندیشه‌های مالتوس دانست. درست است که داروین هم از

«تنازع بقا» سخن می‌گوید اما آنچه او از این اصطلاح مراد می‌کند با برداشت طبیعت‌شناسان سده هجدهم که جنگ میان انواع را عامل برقراری تعادل و توازن در طبیعت می‌پنداشتند، یکسره متفاوت است. داروین برخلاف مالتوس که وارث فکری این جریان بود، «تنازع بقا» را عامل تحول انواع می‌دانست. پژوهشهای تازه درباره پیشینه مفهوم «انتخاب طبیعی» و «تنازع بقا» نشان می‌دهد که مالتوس آفریننده این دو مفهوم نبوده است. بنجامین فرانکلین در رساله خود به نام ملاحظات پیرامون افزایش نوع بشر و کشورهای مسکون (۱۷۵۱) بر اساس نوشته‌های طبیعت‌شناسان هم‌روزگارش، این عقیده را بیان کرد که کاهش کمی زیستمایه افزایش جمعیت را محدود می‌کند و مالتوس هم به اعتراف خود از خوانندگان جدی و پیگیر فرانکلین بوده است [۲۰].

لینه (۱۷۷۸-۱۷۰۷) طبیعت‌شناس سوئدی نیز یک سده پیش از انتشار خاستگاه انواع بروز جنگها را نتیجه افزایش بیش از اندازه شمار انسانها دانست [۲۱]. نقطه گسست داروین با سنت فکری تاریخ طبیعی سده‌های پیشین در رابطه‌ای است که او میان دو مفهوم «انطباق با محیط» و «تنازع بقا» برقرار کرد. مفهوم «انطباق با محیط» در سنت تاریخ طبیعی و «اقتصاد طبیعی» سده هجدهم (لینه، لامارک) با برداشتی غایت‌باور از نظم طبیعت پیوند داشت. لامارک هنگامی که از انطباق چون پاسخ مناسب ارگانسیم در برابر تغییر محیط سخن می‌گوید، آن را گوشه‌ای از طرح از پیش تعیین شده طبیعت می‌داند. لامارک بر آن بود که نوعی «عقل» بر طبیعت حاکم است و این «عقل» تکامل موجودات زنده را بر اساس بفرنج شدن تدریجی اندامهایشان به گونه‌ای به هم پیوسته و «خطی» پیش‌بینی کرده است. اما مفهوم داروینی انطباق هرگونه طرح از پیش تعیین شده‌ای را نفی می‌کند. انطباق از طریق مبارزه برای چیره شدن بر محیط تحقق می‌پذیرد، سرشتی تصادفی دارد، هیچ طرح و نقشه‌ای جریان آن را پیش‌بینی نکرده است، غایتی ندارد و به سمت خاصی هم روان نیست.

آنچه به گونه‌ای بنیادی نظریه تغییر انواع داروین را از نظریه‌های تکاملی

پیشین متمایز می‌کند کاربرد مفهوم «رخدادپذیری» (contingence) در مورد موجودات زنده است [۳۱]. تا میانه سده نوزدهم جهان زنده همچون نظامی با تنظیم بیرونی پنداشته می‌شد. گمان می‌رفت که ساختمان جهان زنده ترجمان ضرورتی برین است و بر آن همان ضرورتی حکمرواست که بر عالم ستارگان. نظریه داروین ایده نظمی از پیش برقرار شده و باور لامارکی تکامل حیات از ساده به بغرنج را بر هم زد و احتمال جای ضرورت را گرفت. انقلاب داروینی در شناخت طبیعت ضربه مرگباری بر غایت‌باوری وارد ساخت. مارکس و انگلس هر دو داروین را بدین سبب ستوده‌اند، اما از آنجا که به رغم نفی غایت‌باوری در برخی نوشته‌های جدلی‌شان بر ضد هگلیان جوان هرگز نتوانستند بر غایت‌باوری و ضرورت‌باوری در اندیشه‌های اجتماعی خود چیره شوند به کنه اندیشه داروین راه نجستند. بسیاری از «آری، اما» های آنان درباره داروین ریشه در ناسازگاری بنیادی میان این دو شیوه نگرش به جهان دارد. نمونه جالبی از تمایز این دو شیوه نگرش را در دلبستگی ناگهانی مارکس به اندیشه‌های پی‌یر ترموا^۱ می‌یابیم. مارکس پس از خواندن کتاب ترمو، طبیعی‌دان گمنام فرانسوی، در نامه‌ای به انگلس (۷ اوت ۱۸۶۶) نوشت: «کتاب فوق‌العاده مهمی هست به نام خاستگاه و تحولات انسان و دیگر موجودات زنده (پاریس ۱۸۶۵) که من پس از آنکه یادداشتهای مورد نیاز خود را تهیه کردم برایت می‌فرستم (...). به رغم همه اشکالات (...). این کتاب در مقایسه با داروین گام فوق‌العاده مهمی به پیش به شمار می‌آید (...). پیشرفت که از دید داروین امری کاملاً تصادفی است در اینجا چون پدیده‌ای ضروری نموده می‌شود که اساس آن را باید در دوره‌های تحول زمین یافت (...). در کاربرد تاریخی-سیاسی نیز بسیار مهمتر و غنیتر از داروین است. در زمینه برخی مسائل چون مسئله ملیتها و غیره در این کتاب بنیاد مطلقاً طبیعی مسئله نشان داده شده است» [۳۲]. ترمو عقیده

داشت که ساختار موجودات زنده و شکل تحول آنها توسط ویژگیهای زمین‌شناختی محیط زیستشان تعیین می‌شود. انگلس در نامه‌ای به مارکس (۲ اکتبر ۱۸۶۶) کتاب ترمو را بی‌ارزش و سرهم‌بندی مطالبی خواند که با تمام واقعیتها در تعارض است. ترمو به گفته انگلس از زمین‌شناسی هیچ نمی‌داند. انگلس همچنین ادعای ترمو مبنی بر اینکه نژاد سیاه در نتیجه تباهی نژاد سفید پدید آمده را مضحک خواند و نوشت لابد او می‌خواهد تفاوت زبان میان فرانسویان، باسکها، برتونها و آزاسیها را براساس ویژگیهای صورتبندی زمین‌شناختی این سرزمینها توضیح دهد. به دنبال این نامه، دو نامه دیگر میان مارکس و انگلس درباره ترمو ردوبدل شد و هریک تا حدودی از مواضع نخستین خود عدول کردند. آنچه بیش از همه توجه مارکس را به نظریه ترمو جلب کرد ماتریالیسم خامدلانه ترمو نبود بلکه ضرورت باوری وی بود [۳۱].

۲. داروین و داروینیسیم اجتماعی

درک و تفسیر داروین از خلال مجادله‌های نظری و پیکارهای ایدئولوژیک با «داروینیسیم اجتماعی» یکی دیگر از عواملی بود که سبب آشفتگی فکری مارکس و انگلس گردید. اندکی پس از انتشار کتاب داروین، در حالی که در فرانسه به سبب سنت نیرومند زیست‌شناسی لامارکی رسوخ اندیشه‌های داروین به کندی صورت می‌گرفت، در آلمان و انگلستان، تفسیرهای زیست‌شناختی از پدیده‌های اجتماعی شکل گرفت و حتی در میان کوشندگان جنبش سوسیالیستی آن روزگار و وابستگان به «اتحادیه بین‌المللی کارگران» (لانگه، لاورف و غیره) پیروانی یافت [۳۵].

پیشینه کاربرد نظریه «تنازع بقا» در پهنه جامعه با نام هربرت اسپنسر (۱۸۲۳-۱۹۰۳) مهندس و جامعه‌شناس انگلیسی پیوند خورده است. اسپنسر در ژانویه ۱۸۵۸ در طرح عمومی فلسفه ترکیبی قانون تکامل خود را بیان کرد. براساس این قانون در جهان گیاهی، حیوانی و نیز در جوامع انسانی حرکتی

تکاملی و پیش‌رونده از مرحله درهم‌ریختگی و ناهمگنی به سوی نظم و همگنی و بغرنج‌تر شدن اندامها و نهادها وجود دارد. به باور اسپنسر جامعه نوعی ارگانیسم است و همچون دیگر ارگانیسمهای زنده مشمول قانون تکامل است. انطباق که در اندیشه اسپنسر سرشتی عمیقاً لامارکی دارد، اصل سامان‌دهنده بقای موجودات در رقابت همگانی است. به گمان او نابودی موجوداتی که توانایی کمتری برای انطباق با محیط دارند هم طبیعی و هم ضروری است و از همین رو باید از هرگونه کمک به فرودستان پرهیز کرد. اسپنسر نظریه انتخاب طبیعی داروین را «بقای اصلح» نامید و آن را به افزار توجیه ایدئولوژیک نابرابریهای اجتماعی - اقتصادی تبدیل کرد [۳۶].

انگلس از ۱۸۶۵ به این سو، به پاسخ‌گویی و جدال قلمی با این گرایش فکری برخاست و سخنگویان آن را «داروینیستهای بورژوا» خواند. بنیاد معرفتی «داروینیسم بورژوایی» را به گمان انگلس باید در «ماتریالیسم مبتدلی» جست که پس از شکست انقلاب ۱۸۴۸ در آلمان به ایدئولوژی رسمی بورژوازی این کشور تبدیل شد و نمایندگان نامدار آن بوختر، مُلشت^۲ و فُگت^۳ بودند. این «ماتریالیستهای مبتدل» پس از آشنایی با اندیشه‌های داروین ناگهان همگی داروینیست شدند [۳۷]. انگلس به لاورف نوشت: «تا پیش از داروین، این مردمی که امروز در همه جا تنازع بقا می‌بینند (از جمله فُگت، بوختر، مُلشت) همانهایی بودند که همکاری نیروها را در طبیعت ارگانیک با نشان دادن اینکه چگونه گیاهان برای جانوران اکسیژن و مواد خوراکی فراهم می‌آورند و در مقابل جانوران برای گیاهان گازکربنیک و کود (...) تأمین می‌کنند، ثابت می‌کردند» و بر همین اساس مدعی می‌شدند که کار و سرمایه نیز به جای مبارزه باید با یکدیگر همکاری کنند [۳۸].

اصطلاح «داروینیسم اجتماعی» را نخستین بار امیل گوتیه، سوسیالیست

فرانسوی، در سال ۱۸۷۹ پس از پنجاهمین کنگره طبیعت‌شناسان آلمان، به کار برد [۲۹]. در این کنگره که در سپتامبر ۱۸۷۷ در مونیخ برگزار شد و در آن «داروینیستها» و مخالفانشان رودروی یکدیگر صف‌آرایی کردند، بحثهای تندی میان هکل^۱، نژلی^۲ و فیرشو^۳ درباره کاربرد نظریه داروین در سیاست صورت گرفت. گروهی از زیست‌شناسان چون اسکار اشمیت و ارنست هکل که خود را پیرو سرسخت داروین می‌دانستند نظریه تکامل را نقطه مقابل برابری طلبی سوسیالیسم خواندند. هکل بر آن شد که «برابری خیالی‌ای که سوسیالیسم بدان تمایل دارد در تضاد مطلق با نابرابری ضروری‌ای است که در همه عرصه‌ها میان افراد وجود دارد (...). نظریه اصل [انسان] ثابت کرده است که در جوامع انسانی (...). نه حقوق، نه وظایف، نه دارایی و نه حق بهره‌مندی نمی‌توانند به شکل برابر وجود داشته باشند (...). هر سیاستمدار هوشمند و روشن‌نگری باید نظریه اصل [انسان] و آموزه عمومی تکامل را چون کارآمدترین نوشدارو در برابر مهملات خیالپردازانه برابری‌طلبان و سوسیالیستها توصیه کند (...). اصل انتخاب [طبیعی] نه فقط دموکراتیک نیست، بلکه کاملاً برعکس عمیقاً اشرافی است» [۲۰]. از سوی دیگر، گروهی چون فیرشو، زیست‌شناس بلندآوازه، درباره پیامدهای زیان‌بار پذیرش داروینیسم که یگراست به سوسیالیسم می‌انجامد، به دانشمندان هشدار دادند. داروین در پی سروصدا و جنجالی که این بحثها در تمام اروپا برانگیخت در نامه‌ای به دکتر شرزر (۲۶ دسامبر ۱۸۷۹) نوشت: «در آلمان چه ایده احمقانه‌ای درباره ارتباط سوسیالیسم با تحول از طریق انتخاب طبیعی رواج یافته است» [۲۱].

انگلس در پی بحثهایی که در کنگره طبیعت‌دانان در مونیخ در گرفت در نامه‌ای به اسکار اشمیت نوشت (۱۹ ژوئیه ۱۸۷۸): «در شماره دیروز نشریه طبیعت خواندم که شما در نشست طبیعت‌دانان در کاسل درباره «رابطه

داروینیسیم و سوسیال دموکراسی» سخنرانی خواهید کرد. از مدتها پیش سوسیالیستها پیش بینی کرده بودند که نمایندگان داروینیسیم در آلمان نخواهند توانست از زیر بار موضع گیری در قبال جهان بینی سوسیالیستی طفره روند (...). این موضع گیری هرچه باشد، به روشن شدن مواضع و اذهان یاری خواهد رساند. در عوض، به سود هر دو طرف است که این موضع گیری با شناخت کامل موضوع همراه باشد. برای ادای سهمی در این بحث به خود اجازه دادم که نسخه ای از اثرم به نام آقای [وژن] [دورینگ] را که به تازگی انتشار یافته برای شما بفرستم. در این کتاب (...) کوشیده ام رابطه میان سوسیالیسم علمی و گزاره های نظری علم مدرن به طور کلی، و به ویژه نظریه داروین را بیان کنم». انگلس در این نامه به اشمیت هشدار می دهد که از سخنرانی او در کنگره کاسل سخت ترین انتقادها را به عمل خواهد آورد [۳۲]. اندکی بعد نیز در نامه ای به لاورف نوشت (۱۰ اوت ۱۸۷۸): «... خواهید دید که داروینیستهای آلمان در پاسخ به فراخوان فیرشو، برضد سوسیالیسم موضع خواهند گرفت. هکل، که به تازگی بروشوری از وی دریافت کرده ام، خود را به این محدود کرده که با عباراتی کلی درباره آموزه های ابلهانه سوسیالیستی سخن بگوید، اما آقای اسکار اشمیت از استراسبورگ با خوشحالی تمام در کنگره طبیعی دانان کاسل ما را در هم خواهد کوبید. همه اینها زحمت بیهوده است. اگر دست ارتجاع در آلمان باز شود، پس از سوسیالیستها، داروینیستهای، نخستین قربانیان آن خواهند بود. در هر حال و هرچه پیش آید، من وظیفه خود می دانم که به این آقایان پاسخ بدهم» [۳۳]. انگلس دو ایراد اصلی جامعه شناسی زیستی را بدین گونه صورت بندی کرده است: ۱. جامعه شناسی زیستی ایدئولوژی واپسگرایی است که از تاریخ و پیکار طبقاتی هیچ نمی فهمد و در زیست شناسی داروینی بنیادهای طبیعی برخی باورهای کهن سیاسی - اجتماعی را یافته است، ۲. پیروان این گرایش قوانین علمی را به خارج از میدان واقعی کاربردشان تعمیم می دهند و این نمونهٔ اعلائی سردرگمی معرفت شناختی است.

انگلس می‌پنداشت که با پیراستن نظریه داروین از دو اصل «تنازع بقا» و «انتخاب طبیعی» داروینیستهای بورژوا را خلع سلاح می‌کند غافل از اینکه با این کار منکر نوآوری اصلی داروین در قیاس با طبیعت‌شناسان پیشین که همان نشان دادن پیوند میان این دو پدیده است، می‌شود. او با گلچین کردن عناصری از نظریه داروین که با پیشفرضهای فلسفی و اجتماعی او جور می‌آمدند، نوشت: «در آموزه داروین من نظریه تکامل را می‌پذیرم اما روش اثبات او (تنازع بقا، انتخاب طبیعی) را فقط چون بیان نخستین، موقت و ناکامل واقعیتهایی که تازه کشف شده در نظر می‌گیرم» [۲۴]. این احتیاط انگلس به تأکید خود او ناشی از تازگی نظریه داروین است و هنوز زمان لازم است تا این نظریه بتواند شکل و محتوای استوار و سنجیده به خود گیرد. انگلس در ۱۸۷۷ در آنتی دورینگ، نوشت: «نظریه تحول بسیار جوان است و بدون تردید پژوهشهای آینده به گونه‌ای محسوس ایده‌های کنونی، و حتی ایده‌های مطلقاً داروینی را درباره روند تحول انواع دگرگون می‌سازند» [۲۵]. راست این است که پژوهشهای بعدی، اصل مطلقاً داروینی انتخاب طبیعی را باطل نساختند، بلکه توضیح پدیده‌ای که سازوکار آن بر داروین پوشیده بود، یعنی وراثت را تغییر دادند.

انگلس بر آن بود که «داروینیستهای بورژوا» ترفندشان این است که با تعمیمهای پُر دامنه میدان عملکرد قوانین علمی را گسترش می‌دهند و بدین ترتیب اندیشه‌های کهنه و پوسیده اجتماعی را نخست در پهنه طبیعت معتبر می‌شمارند و چون قوانین طبیعی جلوه می‌دهند که موضوع بررسی علوم طبیعی است. سپس چون آب تطهیر علوم طبیعی بر سر آنها ریخته شد و به شکل قوانین علمی طبیعت وانمود شدند بار دیگر آنها را به پهنه بررسی جامعه و تاریخ بازمی‌گردانند [۲۶]. در این زمینه مارکس در نامه‌ای به کوگلمان (۲۷ ژوئن ۱۸۷۰) نوشت: «آقای لانگه کشف بزرگی کرده است: تمامی تاریخ باید از یک قانون مطلق طبیعی تبعیت کند. این قانون طبیعی عبارت توخالی «تنازع بقا» (...) است و محتوای آن هم همان قانون جمعیت یا به

عبارت بهتر مازاد جمعیت مالتوس است» (۱۲۷). جالب آن است که انگلس در پاره‌ای لحظات هشیاری و واقع‌بینی از داروین و «تنازع بقا» او دفاع کرد. برای نمونه، وقتی دورینگ بر داروین می‌تازد که نظریه‌اش به دیدگاه‌های کشیش مآبانه مالتوس درباره‌ی اضافه جمعیت آلوده است، انگلس در مقام پاسخ‌گویی برآمده و می‌نویسد: «به ذهن داروین خطور هم نکرده که خاستگاه ایده «تنازع بقا» را باید نزد مالتوس جست و هرچقدر هم که خطای داروین در پذیرش ساده‌اندیشانه نظریه مالتوس فاحش باشد، چون نیک بنگریم، می‌توانیم دریابیم (...) که برای مشاهده «تنازع بقا» در طبیعت نیازی به عینک مالتوس نیست» (۱۲۸).

مشکل مارکس و انگلس این بود که هرگز مفهوم داروینی «تنازع بقا» را به درستی درک نکردند. داروین «تنازع بقا» را پیامد ضروری پدیده طبیعی و قابل مشاهده سرعت تولیدمثل موجودات زنده می‌داند. تجربه نشان داده است که هرآینه در راه تولیدمثل جانور یا گیاه معینی مانعی وجود نداشته باشد و آن گیاه و جانور به طور طبیعی افزایش یابد و همه زادگان آن باقی بمانند، پس از اندک مدتی سطح زمین را همان یک گیاه یا جانور به تنهایی اشغال خواهد کرد. برای نمونه، اگر همه فرزندان نوع انسان زنده بمانند در هر بیست و پنج سال جمعیت کره زمین دو برابر خواهد شد و پس از هزار سال جای سرپا ایستادن برای جمعیت روی زمین باقی نخواهد ماند. براساس محاسبه لینه که داروین هم به آن اشاره می‌کند اگر گیاهی در سال فقط دو دانه تولید کند (هرچند گیاهی که این قدر کم دانه باشد وجود ندارد) در مدت بیست سال تعداد آن گیاه به یک میلیون خواهد رسید. دقت و صحت این محاسبات فرضی را بررسی جمعیت جانوران اهلی که به وضعیت توحش بازگشته‌اند، نشان داده است (۱۲۹). به گمان داروین تعادل نسبی جمعیت جانداران به بهای نابودی شماری از هر نوع تحقق می‌یابد. هر جانداری باید از لحظه تولد برای بقا با رقبا و عوامل ناسازگار محیط دست و پنجه نرم کند. هر گروهی که وسایل لازم برای مبارزه نداشته باشد

محکوم به نابودی است. به نظر داروین این کوشش دائم برای زنده ماندن یا تنازع بقا در طبیعت، عامل اصلی انتخاب جانداران دارای صفات ممتاز برای بقا و تکثیر است. از بین افراد یک نوع جانور یا گیاه، ممکن است یک یا چند فرد با ویژگی خاصی زاده شوند که یاور آنها در تنازع بقا باشد. این گونه افراد، بیش از دیگر همنوعان خود باقی می‌مانند و به تولید مثل می‌پردازند و ویژگی خود را از طریق وراثت (که سازوکار آن بر داروین پوشیده بود) به فرزندان خود منتقل می‌کنند. بدین ترتیب ویژگیهای ممتاز ارثی، نسل به نسل تشدید می‌شود و به صورت بارزتری جلوه می‌کند و پس از مدتی طولانی گروهی از جانوران پدید می‌آیند که با اصل خود تفاوت اساسی دارند. از این طریق انواع جدید ظاهر می‌شوند [۱۰۱].

داروین چنان که بیشتر یادآور شدیم بر آن بود که این اصل در مورد جوامع انسانی راست نمی‌آید زیرا در جهان انسانی با گزینش شکلی از زندگی که مبتنی بر اخلاق و تمدن است رفتارهای مبتنی بر نابودسازی همنوعان محدود می‌شوند. به سخن ساده‌تر، انتخاب طبیعی منجر به گزینش تمدن می‌شود و تمدن راه را بر کاربرد انتخاب طبیعی در میان انسانها می‌بندد. با پیدایی تمدن «غرایزی» چون همدلی و همدردی شکل می‌گیرند و این «غرایز» انسان را به یاری رساندن به هم‌نوع خود برمی‌انگیزند [۱۰۱]. از همین رو داروین با نظریه‌های «به‌نژادی» (eugénisme) از طریق نابودسازی کندذهنان، بیماران روانی و معلولان، سخت مخالف بود [۱۰۲]. داروین در پایان کتاب نسب انسان نوشت: «نباید به هیچ وسیله‌ای نسبت طبیعی افزایش نوع انسان را در مقیاسی وسیع کاهش داد، هرچند این امر مسائل فراوانی به بار آورد. همه آدمیان باید در رقابت آزاد باشند و لایق‌تران را نباید به وسیله قوانین و رسوم از توفیق یافتن و داشتن فرزندان بیشتر بازداشت. تنازع بقا هر قدر مهم باشد (...) صفات اخلاقی آدمی، به طور مستقیم یا غیر مستقیم، بیشتر از راه تأثیر عاداتها و نیروی عقل، آموزش، دین و غیره پیشرفت کرده است تا از طریق انتخاب طبیعی. هرچند می‌توان غرایز اجتماعی را که پایه رشد

احساسات اخلاقی‌اند، به عامل اخیر نسبت داد» [۵۳]. بر همین بنیاد داروین نژادپرستی و برده‌داری را محکوم کرد [۵۴].

ایراد دیگر انگلس بر «داروینیسیم اجتماعی» همانند انگاری قوانین حاکم بر طبیعت و جوامع انسانی است. به نظر انگلس این دو به‌همه از بیخ و بن با یکدیگر متفاوتند زیرا انسان موجودی تولیدکننده است، اما جانوران در بهترین حالت گردآورنده‌اند. این تفاوت هرگونه انتقال قوانین حاکم بر رفتار جانوران به جامعه انسانی را ممنوع می‌کند [۵۵]. کار و تولید چون پدیده‌های آفریننده انسان از مایه‌های اصلی اندیشه مارکس و انگلس به شمار می‌آیند، با این همه کاربرد این مفاهیم در نوشته‌های آن دو خالی از ابهام نیست. انگلس در پیشگفتار دیالکتیک طبیعت به حیوانات تولیدکننده اشاره کرده هرچند تأثیر تولید آنان را بر طبیعت هیچ شمرده و یا از «جانوران تولیدکننده دارای اندام-افزار» سخن گفته است. او همچنین ادعا کرده که جانوران در همه فعالیت‌های ذهنی چون استنتاج، استدلال، تجرید، تحلیل و ترکیب همانند انسانها هستند و تنها تفاوت کمی در قوه فهم انسان را از حیوان متمایز می‌کند. به گمان او فقط «اندیشه دیالکتیکی» ویژه انسان است [۵۶]! مارکس در نوشته‌های گوناگون خود عواملی که انسان را از دیگر جانوران مشخص می‌کند بدین ترتیب برشمرده است: (۱) خودآگاهی (۲) نیت‌مندی (۳) زبان (۴) کاربرد افزار (۵) افزارسازی (۶) همکاری [۵۷].

در اینجا بحث بر سر درستی و نادرستی این سنجه‌ها نیست، همین قدر بگوییم که او نیز چون انگلس از حیوانات تولیدکننده سخن می‌گوید. بدین ترتیب روشن نیست آیا فقط انسان موجودی تولیدکننده است یا جانوران هم با اندام-افزارهای طبیعی خود توانایی تولید دارند؟ اگر چنین است پس برخلاف گفته انگلس تولید عامل تمایز انسان و حیوان نیست. البته می‌توان گفته انگلس را بدین معنی گرفت که تولید انسانی با تولید حیوانی تفاوت دارد. این تفاوت در چیست؟ مارکس در سرمایه توانایی ذهنی و نیت‌مندی انسان و نه توانایی تولید او را عامل تمایز انسان و حیوان دانسته است:

عنکبوت اعمالی انجام می‌دهد که به کار نساج شباهت دارد و زنبور عسل با ساختن حجره‌های مومی خود حیرت‌برخی از استادان معماری را برمی‌انگیزد. ولی آنچه بدترین معمار را از بهترین زنبور عسل متمایز می‌سازد این است که معمار پیش از آنکه حجره را بنا کند آن را در سر خود می‌سازد. در پایان فرایند کار نتیجه‌ای به دست می‌آید که از آغاز در تصور کارگر و بنا براین به طور ذهنی وجود داشته است [۵۸].

هرچند انگلس کاربرد قوانین علمی خارج از میدان واقعی کاربستشان را نادرست و زیانبار خوانده اما به نظر می‌رسد که او و مارکس این اصل را فقط در مورد دیگران صادق می‌دانستند. مارکس دوبار در جلد نخست سرمایه به داروین اشاره کرده و الگوهای تبیینی علوم زیستی را به پهنه بررسی‌های اجتماعی-اقتصادی کشانده و بر اساس برداشت تکنولوژیک باور خود این الگوها را درک و تفسیر کرده است. مثلاً در فصل سیزدهم سرمایه هنگام بحث درباره ماشینسم و صنعت بزرگ از نگرش رایج درباره ماشین انتقاد کرده و آن را غیرتاریخی خوانده و با شکوه از اینکه تاکنون تاریخ تکنولوژی از دید مادی بررسی نشده به داروین اشاره کرده و می‌نویسد: «داروین توجه را به تاریخ تکنولوژی طبیعی یعنی به ساختمان اندامهای گیاهان و جانوران که در زندگی آنها چون وسایل تولید تلقی می‌شوند جلب نمود. آیا تاریخ تشکیل اندامهای تولیدی انسان اجتماعی، که پایه مادی هر سازمان اجتماعی است، شایسته چنین توجهی نیست» [۵۹]. پرسش این است که آیا اندامهای گیاهان و جانوران را می‌توان چون وسایل تولید در زندگی آنها تلقی کرد؟ آیا مقوله‌های فن‌آوری انسانی قادر به توضیح کارکرد غیرنیت‌مند اندامهای طبیعی هستند؟ مارکس همچنین کوشیده است پدیده مانوفاکتور را با استفاده از نظریه فن بائر (۱۸۷۶-۱۷۹۲)، از پایه‌گذاران علم جنین‌شناسی، توضیح دهد و داروین حلقه ربط جنین‌شناسی

فُن بائر و مانوفاکتور مارکس است. فُن بائر نشان داد که در جریان رشد جنین با لایه‌بندی و تمایز یاخته‌ای اندامهایی شکل می‌گیرند که هر یک در انجام کاری تخصص دارند. مارکس از این الگو در تحلیل مانوفاکتور بهره‌جسته و نشان می‌دهد که با پیدایی مانوفاکتور کار افزارها از یکدیگر متمایز می‌شوند و هر یک در زمینه‌ای تخصص می‌یابند و سازمان اجتماعی کار پیشرفت می‌کند. روشن نیست که آیا مارکس این دو پدیده را با هم مقایسه می‌کند یا نظریه فُن بائر را راهنمای توضیح سازمان تولید در دوره مانوفاکتور می‌داند. به ویژه آنکه از فُن بائر نام نمی‌برد و در یادداشتی در پایان بحث خود به اثر «دوران‌ساز داروین» اشاره می‌کند [۶۰].

تلاش مارکس و انگلس برای یافتن توجیه علمی دیدگاه فلسفی و بینش اجتماعی خود در نظریه‌های علوم طبیعی سبب شد که آنان گاه این نظریه‌ها را بر وفق پسند خاطر خود به گونه‌ای کژ و کوژ درک و تفسیر کنند. بهترین نمونه این کژفهمی را در تحلیل انگلس درباره نقش کار در تکوین انسان که نشانگر بازگشت او از داروین به لامارک است، می‌یابیم.

۳. انگلس و بازگشت از داروین به لامارک

با آنکه داروین در خاستگاه انواع اشاره‌های گذرایی به مسئله تبار انسان دارد مارکس از جمله کسانی بود که حتی پیش از انتشار کتاب نسب انسان (۱۸۷۱) پیامدهای نظریه او را دریافته بود. مارکس در نامه‌ای (۲۵ ژوئن ۱۸۶۴) به لیون فیلیپس نوشت: «... داروین نسب مشترک ما با میمونها را ثابت کرده است...» [۶۱].

مارکس و انگلس با توجه بسیار مسئله خاستگاه انسان را دنبال می‌کردند. انگلس در ۱۶ نوامبر ۱۸۶۴ در نامه‌ای به مارکس نوشت: «شاف هاوزن در بن، سخنرانی زیبایی درباره انسان و میمون کرد و بر این نکته تأکید ورزید که آتروپوئیدهای آسیایی چون مردم این قاره سرهای گرد دارند، حال آنکه سر آتروپوئیدهای آفریقا و سکنه این قاره دراز است، و بر این اساس

خاطر نشان ساخت که در وضعیت کنونی علم این مهمترین دلیل بر ضد [ایده] یگانگی نوع بشر است. اگر جرأت دارد برود چنین ادعایی را در محفل طبیعت‌شناسان انگلیسی بکند» [۶۱]!

صرف نظر از اشاره‌های پراکنده‌ای که در نامه‌های مارکس و انگلس در این زمینه یافت می‌شود یگانه تلاش روشمند برای ارائه نظریه‌ای درباره خاستگاه انسان نوشته‌ناتمامی است از انگلس با عنوان نقش کار در تبدیل میمون به انسان که پس از مرگ او به همراه نوشته‌های پراکنده دیگری در دیالکتیک طبیعت به چاپ رسیده است [۶۲]. داده‌های تجربی مورد استناد انگلس در این نوشته از فصلهای دوم، سوم و ششم کتاب نسب انسان داروین گرفته شده اما گوهر تحلیلهای او بر اساس نظریه ژان باتیست لامارک (۱۸۲۹-۱۷۴۴)، طبیعت‌شناس بلندآوازه فرانسوی درباره «وراثت صفات اکتسابی» بنا شده است [۶۳].

انگلس با بهره جستن از توصیف داروین از نژاد «میمونهای آتروپوئید» نام می‌برد که چند صد هزار سال پیش در نواحی استوایی، احتمالاً در قاره‌ای بزرگ که امروز آبهای اقیانوس هند آن را فرا گرفته، به شکل گروهی بر روی درختان می‌زیستند و به مرحله بالایی از تکامل رسیده بودند. به گفته انگلس از زمانی که شیوه زندگی این میمونهای انسان‌وار، آنها را به حرکت بر روی زمین واداشت، آنها اندک‌اندک عادت راه رفتن بر روی دستهایشان را از دست دادند و قامتشان راست شد و این لحظه تعیین‌کننده‌ای در «تبدیل میمون به انسان» بود [۶۴]. تأکید بر اهمیت دست و نقش آن به هیچ روی نوآوری مارکس و انگلس نیست. ارسطو دو هزار سال پیش از آنها دست انسان را «مادر-افزارزیستی» یا «افزار افزارها» خواند و پل در کتاب دست، سازوکارهای آن (۱۸۲۳) که داروین نیز به آن اشاره کرده نوشت: «دست جای هر افزاری را گرفته و سیادت تام و تمام انسان را تأمین کرده است» [۶۵]. درست است که داروین هم به اهمیت آزاد شدن دست و راست شدن قامت انسان اشاره کرده و بر اهمیت آن تأکید ورزیده است اما داروین

این دگرگونی را بر اساس ساز و کار انتخاب طبیعی در پیکار برای بقا توضیح می‌دهد. حال آنکه انگلس راست شدن قامت «اجداد انسان» را پیامد «شیوه زندگی آنان» می‌خواند.

اعتقاد به نقش محیط و تأثیر آن بر ارگانیس‌های زنده از باورهای رایج در سده نوزدهم بود. آگوست کنت بر آن بود که بر اساس قانون عام تعادل ضروری میان کنش و واکنش، محیط هم بر ارگانسیم تأثیر می‌گذارد و هم از ارگانسیم تأثیر می‌پذیرد [۶۷]. آنچه بیش از همه در توضیح انگلس شگفت‌انگیز است استفاده او از ساز و کار لامارکی وراثت صفات اکتسابی در تبیین نقش کار چون عامل تحول زیستی است. از روزگار باستان تا سده هجدهم به امکان تأثیر محیط بر موجودات زنده و اندامهای آنها توجه شده بود (دیدرو، بوفن، کابانیس) اما پیش از لامارک هرگز این ایده به گونه‌ای چنین روشمند و پر دامنه پرورانده نشده بود [۶۸]. لامارک بر آن بود هر اندامی که بیشتر مورد استفاده قرار گیرد بزرگتر و کارآمدتر می‌گردد و هر اندامی که مورد استفاده قرار نگیرد تحلیل می‌رود و کارایی خود را از دست می‌دهد. بر این بنیاد لامارک عقیده داشت نهنگ و پرندگان دندان ندارند چون استفاده‌ای برایشان ندارد. موش کور بینایی خود را از دست داده چون در محیطی تاریک زندگی می‌کند. قو گردنی دراز دارد چون از حیوانات آیزی تغذیه می‌کند. مرغابی پاهای پرده‌دار دارد چون برای شنا کردن با آنها بر روی آب می‌کوبد [۶۹]. رشد اندام و یا از بین رفتن آن به گمان او به تدریج به صورت ارثی به فرزندانش انتقال می‌یابد. یکی از مثالهای لامارک که در تاریخ علوم طبیعی ماندنی شده توضیح او درباره پیدایی زرافه است. به گفته لامارک جد زرافه نوعی غزال بوده که در پی خشکسالی و تغییر محیط ناگزیر شده از برگ درختان تغذیه کند و از همین رو گردنش را پیوسته به سوی بالا کشیده و در جریان این تلاش جانکاه پاها و زبان خود را هم دراز کرده و بدین ترتیب همه این اندامها با گذشت زمان اندکی درازتر شده‌اند. نسل بعدی این غزال با اندامهایی بزرگتر زندگی خود

را آغاز کرده و به نوبه خود کوشیده است تا برای ادامه زندگی بر کارایی این اندامها بیفزاید. بدین ترتیب غزال رفته رفته به زرافه تبدیل شده است. اما پوست بدون لکه غزال چگونه به شکل پوست زرافه درآمده است؟ آیا اجداد زرافه به پوست خالدار رغبت داشته اند؟ داروین توضیح لامارک را درباره چگونگی تبدیل انواع نپذیرفت اما مشکل این بود که خود او هم به سبب ناشناخته بودن سازوکارهای وراثت در آن روزگار راه حل روشنی به جای آنچه لامارک می گفت ارائه نکرد. البته داروین نیز به زرافه های لامارک اشاره کرده اما او برخلاف لامارک عقیده داشت که برخی از این جانوران گردنی درازتر از هم نوعان خود داشتند و در نتیجه پس از تغییر محیط زیست سریعتر توانستند با محیط جدید خو بگیرند و از همین رو باقی ماندند.

همان گونه که گردن غزالها در نتیجه تلاش فراوان درازتر شده و غزال در گذر زمان به زرافه تبدیل شده، دست اجداد انسان نیز در گذر زمان و در نتیجه تلاش بسیار مهارتهای تازه تر و بیشتری کسب کرده و این مهارتها و ظرافتها از نسلی به نسل دیگر منتقل شده است. «دست هم افزار کار است و هم فراورده کار». طرفه آنکه انگلس هیچ اشاره ای به لامارک نکرده اما نه فقط نظریه او بلکه برخی جملات لامارک را نیز از فلسفه جانورشناسی (۱۸۰۹) گرفته و در نوشته خود آورده است. لامارک عقیده داشت نیاز و ضرورت از طریق تلاش پیوسته جانور به شکل گیری اندامهای تازه و یا تغییر شکل اندامهای موجود می انجامد. انگلس این نظر لامارک را ساده کرد و نوشت: «انسانهای در حال تکوین به مرحله ای رسیدند که چیزی برای گفتن به یکدیگر داشتند. ضرورت، اندام را آفرید، حنجره تکامل نیافته میمون به تدریج (...) با تنظیم صدا برای ایجاد صداهای پیوسته تکامل یافته تر تغییر شکل یافت و دهان به تدریج توانایی تلفظ صدایی پس از صدای دیگر را پیدا کرد» [۷۰]. باور به نیای مشترک انسان و میمون پیش از داروین طرح شده بود و توضیح انگلس درباره نقش کار در «تبدیل

میمون به انسان» به هیچ روی وامدار نظریهٔ تحول داروین نیست. مارکس پیش از انتشار کتاب داروین از پیروان باور کهن انتقال مهارتهای دستی از طریق وراثت بود و پس از آشنایی با نظریهٔ داروین نیز به این عقیده وفادار ماند و جالبتر از همه اینکه در نظریه‌هایی دربارهٔ ارزش اضافی داروین را با خود همداستان خواند [۲۱].

مارکس و انگلس نوشته‌های داروین را در چارچوب مشغله‌های ذهنی خود و بحثها و مجادله‌هایی که در پی انتشار آثار او درگرفت خواندند و تفسیر کردند و از همین رو هرچه بیشتر دربارهٔ یافته‌های وی تأمل ورزیدند، کمتر به کنه آن راه جستند و در گذر زمان کوفته‌هایشان از سرشت نوآورانهٔ اندیشه‌های داروین فزونی گرفت. به گونه‌ای که امروزه شماری از کارشناسان تاریخ علم دربارهٔ اینکه آیا مارکس و انگلس انقلاب داروینی در شناخت طبیعت را به درستی فهمیده بودند تردیدهای جدی دارند. صرف نظر از همزمانی مارکس و انگلس با داروین که سبب شد آن دو نتوانند با فاصله‌ای که اغلب برای فهم و ارزیابی درست و خونسردانهٔ نوآوریهای علمی لازم است با این نظریه برخورد کنند، بی‌صلاحیتی انگلس در بهنهٔ علوم طبیعی نیز مانع درک درست نظریهٔ داروین شد. انگلس در ۱۸۷۸، در پیشگفتار بر چاپ نخست آنتی دورینگ از خوانندگان خود به سبب بی‌دقتیهای کوچک و ناشیگریهایی که در نحوهٔ بیان پاره‌ای از تحلیل‌هایش وجود دارد بوزش خواست و به «ذوق ورز» بودن خود در بهنهٔ علوم اشاره کرد. وی همچنین در مقدمهٔ چاپ دوم آنتی دورینگ (۱۸۸۵) بار دیگر به ناشیگریهایی که در نحوهٔ طرح مطالب مربوط به علوم طبیعی در کتاب او روی داده اشاره کرد و توضیح داد که به گونه‌ای پراکنده و تفتنی علوم طبیعی را مطالعه کرده است [۲۲]. طنز تاریخ آنکه ذوق‌ورزیهای تفتنی انگلس در بهنهٔ علم و فلسفه بعدها در جنبش کمونیستی به بازپسین کلام در زمینهٔ علم و معرفت‌شناسی و سنجهٔ علمی و غیر علمی بودن گمانه‌ها و نظریه‌ها تبدیل شد. بر بستر چنین آشفته‌گویی‌هایی بود که چند دهه پس از مرگ انگلس، «زیست‌شناسی

پروتری» در اتحاد شوروی پدید آمد و در سیمای شیاد جاه‌طلبی به نام تزفیم دنیسویچ لیسنکو نظریه پرداز خود را یافت [۳۱]. در فلسفه نیز براساس تأملات انگلس «ماتریالیسم دیالکتیک» چون فلسفه مارکسیسم شکل گرفت و پس از انقلاب اکتبر به راهنمای نظری و فلسفه دولتی حکومت شوروی و افزار توجیه سیاستهای آن تبدیل شد.

پی نوشت فصل پنجم

[۱] دامپی بر، تاریخ علم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، یاد شده، ص ۳۲۰. شیوه پژوهش داروین حکایت از وفاداری او به این اصل می‌کند. چاپ نخست خاستگاه انواع در ۲۴ نوامبر ۱۸۵۹ در ۱۲۵۰ نسخه انتشار یافت و تمام نسخه‌های آن در روز انتشار به فروش رفت. چاپ دوم شش هفته بعد در ۳ هزار نسخه به بازار آمد. در فاصله همین شش هفته داروین در برخی از عبارتهای کتاب تغییراتی داد. چاپ ششم خاستگاه انواع که روایت نهایی کتاب محسوب می‌شود، در سال ۱۸۷۲ انتشار یافت. داروین در فاصله چاپ اول تا ششم کتاب، با توجه به سنجشگریهایی که از نوشته او شده بود و نیز دستیافته‌های جدید، در دوسوم جمله‌های کتاب دخل و تصرف کرده بود. داروین هرگز به طور مستقیم با منتقدان خود مجادله قلمی نمی‌کرد، بلکه در هر چاپ تازه کتاب خود به طور غیرمستقیم به پرسشها و یا حملات آنها پاسخ می‌داد. نک.

Beccuement, D, "Histoire d'une vie", in magazine littéraire (Darwin. les nouveaux enjeux de l'évolution), n° 374, mars 1999, p. 28.

[۲] این چاپ در کتابخانه مارکس و انگلس پیدا نشده است. انگلس برای نگارش آتی دورینگ از چاپ ششم خاستگاه انواع استفاده کرده و از همین رو به جز یادداشتهای انگلس به هنگام نگارش آتی دورینگ و دیالکتیک طبیعت تاکنون هیچ یادداشت و حاشیه‌ای بر کتاب داروین به قلم مارکس یافت نشده است. ترجمه کامل خاستگاه انواع با این مشخصات به فارسی انتشار یافته است: داروین، چارلز، منشأ انواع، ترجمه نورالدین فرهیخته، تهران: شبگیر، ۱۳۵۶. پیش از آن نیز محمود بهزاد در کتاب داروینسم و تکامل، آخرین فصل کتاب خاستگاه انواع و نیز آخرین فصل کتاب نب انسان را

ترجمه کرده بود (نک. بهزاد، محمود، داروینسیم و تکامل، تهران، کتابهای جیبی - فرانکلین، ۱۳۵۳، چاپ ششم، ص ۱۶۲-۱۳۱ و ۲۱۳-۱۹۹).

- [3] Marx, Engels, *Lettres sur les Sciences de la nature*, op. cit, p. 19.
- [4] *Ibid*, p. 20.
- [5] *Ibid*, p. 21.
- [6] Naccache, B, *Marx critique de Darwin*, Paris: Vrin, 1980, p. 143.
- [7] Marx, Engels, *Lettres sur les Sciences de la nature*, op. cit, pp. 100-101 (note 3).
- [۸] نامه ۱۸۷۲، نخستین بار توسط ادوارد اولینگ، داماد مارکس، در سال ۱۸۹۷ در مقاله‌ای با عنوان «چارلز داروین و کارل مارکس» به طور همزمان در سه نشریه *The New Century / Neue Zeit* / *L'Avenir social / Review* انتشار یافت. پاسخ داروین به نامه افسانه‌ای ۱۸۸۰ مارکس نخستین بار در سال ۱۹۳۱ در اتحاد شوروی در نشریه زیر پرچم مارکسیسم، شماره ۱ و ۲ به چاپ رسید. انگلس در نامه‌ای به برنشتاین (۲ مه ۱۸۸۲) به نامه دوستانه داروین به مارکس اشاره کرده است.
- Naccache, B, op. cit, p. 144 (note 23).
- [9] *Ibid*, p. 144.
- [10] *Ibid*, p. 145.
- [11] Lecourt, D, "Marx - Darwin: rencontre fictive, malentendu réel", in *magazine littéraire*, n° 374, op. cit, p. 42.
- [12] *Ibid*, p. 44.
- [13] Marx, Engels, *Lettres sur les Sciences de la nature*, op. cit, pp. 21-22.
- [14] *Ibid*, pp. 70-71.
- [15] *Ibid*, p. 85.
- [16] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 212.
- [17] Marx, Engels, *L'idéologie allemande*, Paris: éd. sociales, 1982, p. 84.
- [18] Vadée, M, *Marx. Penseur du Possible*, op. cit, pp. 89-107 (note 33).
- [19] Marx, Engels, *Lettres sur les Sciences de la nature*, op. cit, p. 126.

[۲۰] انگلس، ف، نامه‌هایی دربارهٔ تفسیر تاریخ، جهان نو، یاد شده،

ص ۴۳.

- [21] Jacob, F, *La logique du vivant (une histoire de l'hérédité)*, Paris: Gallimard (tel), 1970, p. 179.

دربارهٔ اهمیت سفرهای جهانگردی از سدهٔ هفدهم تا نوزدهم کافی است یاد آور شویم که در پایان سدهٔ هفدهم ده هزار نوع گیاه شناخته شده بود، حال آنکه این رقم در ۱۸۲۳ به بیش از پنجاه هزار رسید و در سدهٔ بیستم پنج برابر شد. برای بحثی دربارهٔ تأثیر سفرها در پیشرفت علوم طبیعی نک.

Drouin, J. M, "De Linné à Darwin: les voyageurs naturalistes" in *Eléments d'histoire des sciences* (sous la dir. M. Serre) Paris: Bordas, 1989, pp. 321-335.

[۲۲] زرژ کوویه، طبیعت‌شناس نامدار فرانسوی و از پایه‌گذاران کالبدشناسی تطبیقی بر آن بود که در طی تاریخ زمین چهار انقلاب بزرگ طبیعی روی داده و در جریان هر انقلاب، همهٔ موجودات زنده از بین رفته‌اند و پس از آن گروه دیگری از موجودات به طور مستقل آفریده شده‌اند. به عقیدهٔ وی، انسان پس از آخرین انقلاب بر روی زمین ظاهر شده و خلقت‌های پیشین چون ربطی به انسان نداشته‌اند در کتاب مقدس از آنها یاد نشده است. لایل بی‌بنیاد بودن نظریهٔ انقلاب‌های بزرگ طبیعی را با نشان دادن اینکه بسیاری از موجودات زندهٔ روزگار قدیم میلیونها سال بدون تغییر زندگی کرده‌اند (برای نمونه برخی از انواع خرچنگها) و نیز با بررسی فسیلها ثابت کرد.

[۲۳] بهزاد، محمود، داروینسم و تکامل، یاد شده، ص ۵۶-۵۵.

- [24] Darwin, Ch, *Autobiographie*, traduit par J. M. Goux, Paris: Belin, 1985, pp. 99-100.

[25] *Ibid*, p. 100.

[۲۶] مارکس، ک، مبانی نقد اقتصاد سیاسی، یاد شده، جلد ۲، ص ۱۴۷.

[۲۷] مارکس، ک، سرمایه، یاد شده، جلد ۱، ص ۵۵۸-۵۵۷.

- [28] Tort, P, *Darwin et le darwinisme*, Paris: PUF, 1997, pp. 65-66.

[29] *Ibid*, pp. 67-70.

[30] Naccache, B, op. cit, p. 92.

دربارهٔ سیر تحول مفهوم انتخاب طبیعی نک.

Limoges, C, *La sélection naturelle. étude sur la première*

constitution d'un concept (1837-1859), Paris: PUF, 1970.

- [31] Molina, G, "Darwin au piège des idéologies politiques", in *magazine littéraire*, n° 374, op. cit, p. 38.
- [32] Jacob, F, *La logique du vivant*, op. cit, pp. 170, 183, 190-191.
- منظور از رخدادپذیری (contingence) هر امری است که بتوان امکان وجود یا امکان عدم وجود آن را تصور کرد. به سخن دیگر چیزی که در آینده محتمل است، به این معنا که اگر شرایط به حال خود باقی بمانند ممکن است این امر در آینده وقوع یابد یا وقوع نیابد (صلیبا، جمیل، واژه‌نامه فلسفه و علوم اجتماعی، ترجمه کاظم برگ‌نسی و صادق سجادی، تهران، انتشار، ۱۳۷۰، ص ۱۵۵).
- [33] Marx, Engels, *Lettres sur les Sciences de la nature*, op. cit, pp. 47-48.
- [34] *Ibid*, pp. 47-55; Naccache, B, op. cit, p. 99.

[۲۵] برای نمونه، انریکو فری در کتابی با عنوان سوسیالیسم و علم پوزیتیو: داروین، اسپنسر و مارکس به تشابه میان تنازع بقا در طبیعت و یکبار طبقاتی در جامعه اشاره کرد و مدعی شد که سوسیالیسم علمی یکراست از داروینیسم ناشی می‌شود. انگلس در نامهای به کائوتسکی (۲۳ سپتامبر ۱۸۹۴) نوشت: «انریکو فری، این مرد پُرگو، دیروز تمام آنچه را که اخیراً نوشته به همراه نامهای پُر آب و تاب برای من فرستاده (...) کتاب او، داروین، اسپنسر و مارکس فوق‌العاده مغشوش و مشت‌ی روده‌درازی است.»

Naccache, B, op. cit, p. 130.

درباره داروینیسم و اندیشه اجتماعی در کشورهای مختلف (انگلستان، آلمان و فرانسه) نک.

Tort, P, *Darwinisme et société*, Paris: PUF, 1992.

- [36] Molina, G, "Darwin au piège des idéologies politiques", op. cit, p. 40.

داروین خود در این باره می‌نویسد: «برای اجتناب از اشتباه با روابطی که ناشی از انتخاب توسط آدمی است من این اصل را که در اثر آن تمام تغییرات مفید حفظ و نگهداری می‌شوند، انتخاب طبیعی نامیده‌ام. با وجود این اصطلاح «بقای اصلح» که معمولاً توسط هربرت اسپنسر به کار می‌رود ممکن است صحیحتر و مناسبتر باشد» (داروین، چارلز، منشأ انواع، یاد شده ص ۹۵). برای گزارش کوتاهی از جامعه‌شناسی زیستی معاصر نک.

- Balloux, F, Keller, L, "La sociobiologie aujourd'hui", in *magazine littéraire*, op. cit, pp. 62-65.
- [37] Engels, F, *Dialectique de la nature*, op. cit, pp. 51, 203-205.
- [38] Marx, Engels, *Lettres sur les Sciences de la nature*, op. cit, pp. 83-84.
- [39] Molina, G, "Darwin au piège des idéologies politiques", op. cit, p. 40.
- [40] Naccache, B, op. cit, p. 125.
- [41] Molina, G, op. cit, p. 40.
- [42] Marx, Engels, *Lettres sur les Sciences de la nature*, op. cit, p. 94.
- [43] *Ibid*, p. 95.
- [44] *Ibid*, p. 83.
- [45] Engels, F, *Anti-Dühring*, op. cit, p. 164.
- [46] Marx, Engels, *Lettres sur les Sciences de la nature*, op. cit, p. 85.
- [47] *Ibid*, p. 75.
- [48] Engels, F, *Anti-Dühring*, op. cit, p. 99.

[۲۹] داروین، چارلز، منشأ انواع، یادشده، ص ۹۸-۹۷. همچنین بنگرید به:

- Jacob, F, op. cit, pp. 185-186.
- [50] Canguilhem, G, "Les concepts de lutte pour l'existence et de sélection naturelle en 1858: Charles Darwin et Alfred Russel Wallace", in *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, op. cit, pp. 99-110.
- [51] Tort, P, *Darwin et le darwinisme*, op. cit, pp. 67-71, 72 (note 1).

[۵۲] نخستین و مهمترین نظریه پرداز «به‌نژادی» فرانسیس گالتن (۱۸۲۲-۱۹۱۱) از خویشاوندان نزدیک داروین بود. گالتن عقیده داشت برای اصلاح جامعه باید از تولید مثل تهی دستان، کندذهنان و بیماران جلوگیری کرد. کارل پی یرسون و الکسیس کارل، مؤلف کتاب انسان، این ناشناخته (۱۹۳۵) که مدافع اقدامات نازیها در جهت پاکسازی نژادی و سیاستهای به‌نژادی رایج در آمریکا بود، از دیگر نظریه پردازان برجسته این جریان به شمار می آیند.

Tort, P, op. cit, pp. 71-77.

[۵۳] بهزاد، محمود، داروینیم و تکامل، یادشده، ص ۲۱۲.

Tort, P, op. cit, p. 73 (note 1).

- [54] *Ibid*, pp. 77-80.
- [55] Engels, F, *Dialectique de la nature*, op. cit, p. 317.
Marx, Engels, *Lettres sur les Sciences de la nature*, op. cit,
p. 85.
- [56] Engels, F, *Dialectique de la nature*, op. cit, pp. 41, 224-225.
- [57] Elster, J, *Karl Marx. Une interprétation analytique*, op. cit,
p. 95.
- [۵۸] مارکس، ک، سرمایه، جلد ۱، ص ۱۸۹-۱۸۸.
- [۵۹] همان، ص ۳۴۸-۳۴۹ (پانویس ۸۹).
- [۶۰] همان، ص ۳۲۳.
- [61] Naccache, B, op. cit, p. 63.
- [62] *Ibid*, pp. 63-64.
- [63] Engels, F, "Le rôle du travail dans la transformation du singe en homme", in *Dialectique de la nature*, op. cit, pp. 171-183.
برای ترجمه فارسی این اثر بنگرید به «نقش کار در گذار از میمون به انسان» در کتاب درباره تکامل مادی تاریخ، یاد شده، ص ۳۰-۱۵.
- [64] Naccache, B, op. cit, pp. 75-76.
- [65] Engels, F, *Dialectique de la nature*, op. cit, p. 172.
- [66] Naccache, B, op. cit, p. 69.
- [67] Jacob, F, op. cit, pp. 171-172.
- [68] *Ibid*, pp. 165-166.
- [69] *Ibid*, p. 166.
داروین نیز به نتایج «استعمال و عدم استعمال اندامها» که توسط انتخاب طبیعی تنظیم می شود، اشاره کرده است. داروین، چارلز، منشا انواع، یاد شده، ص ۱۸۹-۱۸۳.
- [70] Naccache, B, op. cit, p. 77.
- [71] Marx, K, *Théories sur la plus-value*, t. 3, op. cit, pp. 343-344.
- [72] Engels, F, *Anti-Dühring*, op. cit, pp. 36-37, 39.
- [۷۳] ترفیم دنیسویچ لیسنکو (۱۸۹۸-۱۹۷۶)، کارشناس کشاورزی بود و نام او نخستین بار در ۱۹۲۷ به سبب کاشت زمستانه نخود که ادعا می کرد سبب حاصلخیزتر شدن مزارع در آذربایجان می شود بر سر زبانها افتاد و پروادا در مقاله ای با عنوان «کشتزارها در زمستان» از او ستایش کرد. لیسنکو پس از مدتی کار در آذربایجان در انستیتوی ژنتیک آدسا به کارگمارده شد. لیسنکو از سال ۱۹۳۴ به بعد، ژنتیک

کلاسیک را که مبتنی بر نظریه کروموزمی وراثت است به باد انتقاد گرفت و خود را پیرو نظریه میچورین (۱۹۳۵-۱۸۵۵) درباره جهش صفات ارثی تحت تأثیر محیط خواند. در اندک مدتی، لیسنکو به نظریه پرداز رسمی «علم پروولتری زیست‌شناسی» تبدیل شد و تمام نهادهای دانشگاهی و پژوهشی شوروی را از وجود پیروان ژنتیک کلاسیک پاکسازی کرد. لیسنکو در سال ۱۹۲۸ در نشست فرهنگستان علوم کشاورزی لنین، به طور رسمی اعلام کرد که ژن‌ها و کروموزم‌ها وجود ندارند و ژنتیک مندل و مورگان را علم بورژوازی خواند و نظریه خود را «داروینیسیم خلاق شوروی» و «زیست‌شناسی جدید پروولتری» نامید. تحت تأثیر او کار به جایی رسید که حتی اشاره به ژن و یا کروموزم می‌توانست خطر جانی در برداشته باشد. نظریه لیسنکو که قهرمان اتحاد شوروی و مدیر انستیتوی ژنتیک بود به عنوان نظریه مرجع در جنبش کمونیستی پذیرفته شد و در اتحاد شوروی و کشورهای دست‌نشانده آن پژوهش درباره ژن و کروموزوم ممنوع گشت. در آغاز دهه ۱۹۵۰ کیش شخصیت لیسنکو به اوج خود رسید. تصمیمات خودسرانه و روشهای بی‌بنیاد او در کار اصلاح گیاهان صدمات بزرگ و خسارات فراوانی به کشاورزی شوروی وارد ساخت. پس از سقوط خروشچف، ستاره بخت لیسنکو افول کرد و از ۱۹۶۶ به بعد آموزش ژنتیک و زیست‌شناسی متعارف در شوروی از سر گرفته شد. رونق کار لیسنکو پیامد عوامل گوناگونی بود. در آغاز دهه ۱۹۳۰، سیاستهای خودسرانه استالین در زمینه اشتراکی کردن اجباری کشاورزی که با مقاومت دهقانان روبه‌رو شد و کشتار جمعی دهقانان را به منظور کولاک‌زدایی در پی داشت، موجب افت سطح تولید کشاورزی و قحطی شد. در چنین شرایطی رهبری حزب کمونیست شوروی هرگونه نوآوری را که به افزایش تولید کشاورزی منجر می‌شد تشویق می‌کرد و از آنجا که برخی روشهای پیشنهادی لیسنکو در زمینه پرورش تخم پنبه در شرایط سرما کارآمد به نظر آمدند، میدان برای یکه‌تازی او باز شد. گذشته از این، باور به انتقال صفات اکتسابی تحت تأثیر محیط این توهم را پیش آورد که پس از یک یا دو نسل، انسان طراز نوسوسیالیستی به گونه‌ای طبیعی و خود به خودی از طریق ساز و کارهای انتقال

صفات اکتسابی پدید خواهد آمد. و بالاخره، پس از جنگ جهانی دوم و با آغاز جنگ سرد و رواج بیش دو قطبی که در بهنه فرهنگ ژدائف مبلغ آن بود (دو نظام، دو ایدئولوژی و دو علم) زمینه مناسبی برای رواج «زیست شناسی پرولتری» لیسنکو پدید آمد. رک.

Lecourt, D, *Lyssenko, Histoire réelle d'une "science prolétarienne"*, Paris: PUF, 1995 (2è édition).

ماتریالیسم دیالکتیک: میراث فلسفی مارکس یا انگلس؟

علم بدون معرفت‌شناسی – حتی اگر قابل تصور باشد – ابتدایی و خام است. با این حال، معرفت‌شناس که در جست و جوی نظامی روشن است، به محض اینکه به آن دست یافت، دیگر می‌خواهد محتوای علم را از خلال این نظام تفسیر کند و هرچه را که در آن نمی‌گنجد، پس زند. دانشمند، اما برعکس، نمی‌تواند به خود اجازه دهد که در تمایزش به نظام‌مندی معرفت‌شناختی تا این حد پیش رود [...] از همین رو معرفت‌شناس نظام‌مند او را فرصت‌طلبی بی‌قید و بند می‌انگارد.

[پشتین (۱)]

۱. دیالکتیک و هسته عقلانی آن

یکی از دشواریهایی که مفسران اندیشه مارکس همواره با آن مواجه بوده‌اند فهم و تبیین بینش فلسفی اوست. مارکس پس از «تصفیه حساب» با گذشته فلسفی خود بر آن شد که «فلسفه با مطالعه جهان واقعی همان نسبتی را دارد که استمنا با رابطه جنسی» [۲]. وی از سال ۱۸۴۶ به بعد تأملات فلسفی رایکسره و انهاد و پس از یک دوره کوتاه ولی پر تلاطم شرکت در تکاپوهای سیاسی به نقد اقتصاد سیاسی روی آورد، زیرا به گمان وی بنیاد شناخت جهان واقعی را در این پهنه می‌باید جست. مارکس هرگز بنیادهای فلسفی

ماتریالیسم جدیدی را که به گفتهٔ وی مبتنی بر عمل است و دگرگون‌سازی جهان را با توجه به «روابط» و «شرایط» اجتماعی و تعینات مادی آنها مدنظر دارد، توضیح نداد. گذشته از این، به‌رغم اشاره‌های ضمنی فراوان در نوشته‌های او به دیالکتیک، تضاد و نفی و با آنکه حداقل دوبار به فکر نگارش رساله‌ای دربارهٔ دیالکتیک افتاد (یک بار در سال ۱۸۵۸ در نامه‌ای به انگلس به این نکته اشاره کرد و بار دیگر در سال ۱۸۶۸ در نامه‌ای به دیتسگن) [۲] هرگز رهیافت خود را به دیالکتیک به گونه‌ای صریح و بی‌ابهام شرح نداد. انگلس در دهه‌های ۱۸۷۰ و ۱۸۸۰، با نگارش آثاری در زمینهٔ علم و فلسفه کوشید خلأ ناشی از بی‌مهری مارکس به فلسفه را جبران کند. به گفتهٔ وی: «برای فلسفه که از طبیعت و تاریخ بیرون رانده شده، پهنهٔ «اندیشهٔ ناب» باقی مانده است (...). به سخن دیگر نظریهٔ قوانین فرایند خود اندیشه، یعنی منطق و دیالکتیک» [۳]. شماری از مفسران اندیشه‌های مارکس که از میان نام‌آورترین آنها باید از آنتونیو گرامشی، کارل کُرش، گئورگ لوکاج، موریس مرلوپنتی و ژان-پل سارتر یاد کرد، نوشته‌های فلسفی انگلس در دهه‌های ۱۸۷۰ و ۱۸۸۰ را نمونهٔ بارز علم‌باوری و یوزیتیویسم خامدلانه‌ای دانسته‌اند که گفتمان فلسفی مارکسیستی را در قالبی خشک‌اندیشانه گرفتار ساخت و راه را بر نواندیشی و نوآوری فلسفی بست [۴]. مهم‌ترین نوشته‌های انگلس در دوران مورد بحث عبارت‌اند از: آنتی دورینگ (۱۸۷۸)، دیالکتیک طبیعت (۱۸۸۲-۱۸۷۳) و بالاخره «لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفهٔ کلاسیک آلمانی» (۱۸۸۸). انگلس در دو نوشتهٔ نخست از دیالکتیک چون علم کلی قوانین طبیعت، جامعه و اندیشه و علم پیوندها که در تقابل با متافیزیک است، سخن رانده و دستاوردهای دانش تجربی جدید را همه‌گواه درستی این «علم فلسفی» تازه دانسته است [۵]. در نوشتهٔ سوم از دیالکتیک ماتریالیستی نام می‌برد که گویا کشف او و مارکس بوده و یوزف دیتسگن، کارگر آلمانی نیز به‌طور جداگانه به آن رسیده است. «این دیالکتیک ماتریالیستی که از مدتها پیش بهترین

کارافزار و بُرنده‌ترین سلاح ما بود بار دیگر مستقل از ما و حتی هگل، توسط کارگری آلمانی به نام یوزف دیتسگن کشف شد»^{۱۷۱}. مشکل این است که تأملات فلسفی انگلس در دهه‌های ۱۸۷۰ و ۱۸۸۰ درباره «دیالکتیک ماتریالیستی» به بنیاد نظری درست‌آیینی مارکسیستی در روایتهای گوناگون آن (کائوتسکی - پلخانف، لنین - استالین)^{۱۷۲} تبدیل شد و به رغم آنکه مارکس هرگز از «ماتریالیسم دیالکتیک» سخنی به میان نیاورده است، اغلب او را پایه‌گذار این «جهان‌بینی فلسفی» می‌شناسند. درست است که مارکس رانمی‌توان مسئول و پاسخ‌گوی نظریه‌پردازیهای انگلس شمرده اما از آنجا که وی از اظهار نظر صریح درباره این نظریه‌پردازها سر باز زده است، آیا سکوت او را باید نشانه توافق صریح یا ضمنی‌اش با اندیشه‌های انگلس و ماتریالیسم دیالکتیک دانست؟ آیا دیالکتیک مارکس روایت ماتریالیستی دیالکتیک هگل است؟ آیا ماتریالیسم دیالکتیک بر رهیافتی پوزیتیویستی استوار است؟ برای پاسخ به این پرسشها ابتدا به سهم مارکس و انگلس در تدوین ماتریالیسم دیالکتیک و رابطه آن دو با دیالکتیک هگل می‌پردازیم. با موشکافی بیشتر دانسته خواهد شد که برخلاف پندار رایج، نظریه‌پردازیهای انگلس درباره دیالکتیک طبیعت و دیالکتیک ماتریالیستی بیش از آنکه با سنجها و هنجارهای پوزیتیویسم سده نوزدهم دمساز باشد یادآور فلسفه طبیعت هگل و حتی شلینگ است که انگلس در روزگار جوانی و تأثیرپذیری در جلسات درس او در برلن حضور یافته بود^{۱۷۳}. رشد کمی چشمگیر جنبش سوسیال دموکراسی در آلمان و نبود بینش فلسفی یکپارچه‌ای که بتواند راهنمای حزب باشد از یک سو، و افزایش نفوذ اندیشه‌های نوکانتی و پوزیتیویستی در بین اعضای حزب و حتی نظریه‌پردازان سوسیال دموکراسی آلمان از سوی دیگر، انگلس را بر آن داشت تا جهان‌بینی یکدستی به عنوان راهنمای نظری و فلسفی حزب طبقه کارگر تدوین کند. ماتریالیسم دیالکتیک می‌بایست پاسخ‌گوی این نیاز باشد و با تکیه بر چند اصل ساده و همه‌فهم، جهان بفرنج و دشوارفهم را توضیح دهد و از رازهای طبیعت پرده برگیرد و

ذهن یک سو بین انسان را به چندسویبینی در طبیعت و جامعه و درک تناقضهای جهان هدایت کند^{۱۰۱}. از آنجا که معرفت‌شناسی مارکس و انگلس دین سنگینی به هگل دارد بخش دوم این فصل به معرفی فلسفهٔ طبیعت هگل و معرفت‌شناسی او اختصاص یافته و بالاخره در پایان این فصل دیالکتیک و قوانین آن از دید انگلس بررسی شده است.

مارکس در دوران جوانی و به‌ویژه در دست‌نوشتهٔ کروزناخ (۱۸۴۳) که به نقد فلسفهٔ سیاسی هگل اختصاص یافته دیالکتیک هگل را «غیرانتقادی» و «رازورزی منطقی» نامید^{۱۰۱}. به گمان وی هگل با معقول دانستن واقعی در مقام توجیه وضع موجود برآمده و در پس پشتِ ظاهر نقادانهٔ دیالکتیک وی احیای فلسفی نظم مستقر (سلطنت پروس) نهفته است. مارکس همچنین هگل را ملامت می‌کند که «تقابلهای واقعی» را چون «قطبهای واقعی» نمی‌شناسد و از آنجا که قطبهای متضاد واقعی را زیانبار می‌داند می‌کوشد تناقضها را به برکت میانجی و نفیِ نفی دفع کند^{۱۰۱}. به گمان مارکس، خطای بنیادی هگل این است که تناقضها را آشتی‌پذیر می‌داند حال آنکه واقعیت، تناقضهای آشتی‌ناپذیری (antagonistique) را به ما تحمیل می‌کند که به یاری ترفندهای هگلی نمی‌توان «از شرشان خلاص شد». پس از ۱۸۴۶، هگل از افق اندیشهٔ مارکس و انگلس دور شد و از این پس اشاره‌های گذرای آن دو به هگل اغلب به نوشته‌های نخستین او چون پدیدارشناسی روح (۱۸۰۷) مربوط می‌شود و هیچ نشانه‌ای از توجه مارکس و انگلس به دانش منطق (۱۸۱۶-۱۸۱۲) نمی‌یابیم. بازگشت به این نوشتهٔ هگل در سالهای پایانی دههٔ ۱۸۵۰ صورت گرفت و در این کشف دوباره، دیالکتیک در کانون توجه آن دو قرار داشت.

مهر و نشان بازخوانی هگل و به‌ویژه دانش منطق را در مبانی نقد اقتصادی سیاسی (گروندریسه) که هگل مآب‌ترین نوشتهٔ مارکس است به روشنی بازمی‌یابیم. البته مارکس در عین وام‌گیری گسترده از مفاهیم هگلی از پیامدهای این کار نگران بود. چشم‌انداز بازگشت ایدآلیسم و غایت‌باوری

که با فلسفه هگل عجین شده است او را به احتیاط وامی داشت و از همین رو در نخستین فصل مبانی نقد اقتصاد سیاسی در بحث درباره پول نوشت: «قبل از هر چیز لازم است خواننده را از هرگونه استنباط ایدئالستی از شرح فوق بر حذر بداریم، چون این سوء تفاهم ایجاد می شود که گویی فقط پرداختن به مفاهیم و وررفتن با دیالکتیک آنها کافی است به خصوص در مورد عبارت: فرآورده (یا فعالیت)، کالا می شود، کالا، ارزش مبادله و ارزش مبادله، پول» [۱۳]. اندکی بعد نیز در درآمدی بر نقد اقتصاد سیاسی نوشت: «شکل بیان دیالکتیکی وقتی درست است که محدودیتهای خود را بشناسد» [۱۴]. مارکس از دیالکتیک بیشتر چون روش یاد می کند و آن را اسلوبی می داند که علم با بهره جستن از آن، جنبش واقعیت را تشریح می کند [۱۵]. ترفند مارکس برای فروکاستن دیالکتیک به روش، تعبیری نادرست از اندیشه هگل است، زیرا به گمان هگل، دیالکتیک جنبش امر واقعی است و نه قواعد بیان آن به گونه ای از پیش تعریف شده. هگل در عناصر فلسفه حق (بند ۳۱) دیالکتیک را چنین تعریف کرده است:

منظور من آن گونه دیالکتیک نیست که موضوع یا قضیه یا چیزی مانند اینها را که به احساس یا آگاهی بی واسطه، به طور کلی، داده شده، می گیرد و آن را مستحیل می سازد، در هم می آمیزد، به این سو و آن سو می کشاند و یگانه هدف آن، این است که به ضد آن برسد — [یعنی] شکلی منفی که غالباً حتی در [آثار] افلاطون نیز به چشم می خورد. چنین دیالکتیکی شاید هدف نهایی خود را، [رسیدن به] ضد فکری مفروض بداند، یا به شیوه آشتی ناپذیر شکاکیت کهن رد [فلان فکر] بداند، یا به شیوه ای دست و پا شکسته، نزدیک شدن به حقیقت تصور کند (...). دیالکتیک والاتر صورت معقول تنها به عرضه و درک حکم، همچون عاملی متضاد و محدودکننده خلاصه نمی شود، بلکه عرضه و درک محتوا و نتیجه مثبت آن حکم را نیز در بر می گیرد، و

همین امر، به تنهایی همان چیزی است که از آن تحول و پیشرفت ذاتی را می‌سازد. پس، این دیالکتیک، کنش برونی تفکر ذهنی نیست، بلکه نفس جان محتواست که شاخه‌ها و میوه‌های خود را به گونه‌ای اندام‌وار به بار می‌آورد [۱۶] [تأکید از نگارندهٔ این سطور است].

از همین روست که سه مبحث دانش منطق عبارت‌اند از ۱. هستی ۲. ذات و ۳. صورت معقول. به سخن دیگر، هگل در دانش منطق، هستی‌شناسی و نه کنش برونی تفکر را بیان کرده است. شاید مارکس تصور می‌کرده که با محدود کردن دیالکتیک به روش، راه را بر ورود هستی‌شناسی ایدئالیستی هگل در نظریهٔ خود می‌بندد، اما زهی خیال باطل، زیرا آنچه را که او پس می‌زند انگلس به نام ماتریالیسم دیالکتیک به درون نظریه‌ای می‌کشاند که نام مارکس را بر پیشانی دارد.

تأثیر هگل بر مارکس به دو شکل متفاوت چهره می‌نماید. نخست به شکل تأثیری ژرف و درونی بر معرفت‌شناسی و روش‌شناسی مارکس که چند و چون آن در فصل هفتم این نوشته بررسی شده است. شکل دیگر جنبهٔ آشکار و سطحی دارد. مارکس در سرمایه، دوبار به گونه‌ای گذرا به قوانینی که هگل کشف کرده اشاره می‌کند. در فصل پنجم جلد نخست سرمایه، مارکس دگر‌دیدی استاد پیشه‌ور سده‌های میانه به سرمایه‌دار عصر جدید را نشان دقت نظر هگل دربارهٔ تغییرات کیفی در پی انباشت دگر‌گونه‌های کمی دانست و نوشت «نظام صنفی سده‌های میانه می‌کوشید تا از راه محدود ساختن تعداد کارگرانی که هر استاد اجازه داشت به کار وادارد، از تبدیل استادان پیشه‌ور به سرمایه‌دار با زور جلوگیری نماید. دارندهٔ پول یا کالا فقط هنگامی واقعاً به سرمایه‌دار تبدیل می‌شود که حداقل مبلغ پیش‌ریخته برای تولید، به مراتب بیشتر از حداکثر سده‌های میانه باشد. در اینجا نیز مانند علوم طبیعی درستی قانونی که هگل در منطق خود کشف کرده ثابت می‌شود، یعنی دگر‌گونه‌های سادهٔ کمی در نقطهٔ معینی موجب ایجاد اختلاف

کیفی می‌گردند»^{۱۷۱}. مارکس در پانویس همین مطلب می‌افزاید: «نظریه مولکولی که در شیمی جدید مورد استفاده است، و نخستین بار به توسط لُران و گرهارد به شیوه‌ای علمی طرح شد، بر پایه همین قانون استوار است»^{۱۷۲}. انگلس در توضیح این مطلب در پانویس بر چاپ سوم سرمایه نوشت: «به منظور روشن ساختن این پانویس که برای افراد ناآشنا به شیمی مبهم است اضافه می‌کنیم که نویسنده کتاب در اینجا از "سریهای مشابه" هیدروکربورها سخن می‌گوید (...). هر یک از این سریها فرمول جبری با ترکیب خاص خود را دارند مانند سری پارافینها C_nH_{2n+2} و سری الکلهای عادی $C_nH_{2n+2}O$ و سری اسیدهای چرب عادی $C_nH_{2n}O_2$ و بسیاری دیگر از این قبیل. در مثالهای بالا در اثر تغییر کمی ساده در فرمول مولکولی هر بار جسم دیگری که از لحاظ کیفی متفاوت است، پدید می‌آید. درباره سهم لُران و گرهارد در تشخیص این واقعیت مهم که مارکس به آن پربها داده است به کتاب کُپ با عنوان تکامل شیمی (مونیخ، ۱۸۷۳) و همچنین اثر شلر، پیدایی و تکوین شیمی آلی (لندن، ۱۸۷۹) مراجعه شود. ف. انگلس»^{۱۷۱}. مورد دوم، در فصل بیست و چهارم جلد نخست سرمایه است که مارکس با لحنی حماسی از خلع ید خلع یدکنندگان سخن می‌گوید و می‌افزاید «شیوه تملک سرمایه‌داری که ناشی از شیوه تولید سرمایه‌داری است، یعنی مالکیت خصوصی سرمایه‌داری، نخستین نفی مالکیت خصوصی انفرادی است. اما تولید سرمایه‌داری با ضرورتی طبیعی نفی‌کننده خویش را پدید می‌آورد. این خود نفی نفی است»^{۱۷۱}.

پس از انتشار سرمایه و در پی انتقادهایی که از ذهن و زبان هگل مآب مارکس به عمل آمد و در درون جنبش سوسیالیستی نیز بازتاب یافت، مارکس در دفاع از خود در نامه‌ای به کوگلمان نوشت (۱۸۶۸/۳/۶): «روش بیان من روش هگل نیست زیرا من ماتریالیست‌ام حال آنکه هگل ایدئالیست است. دیالکتیک هگل شکل بنیادی هر دیالکتیکی است اما فقط پس از آنکه از شکل رازورزانه‌اش پیراسته شد»^{۱۷۱}. در نامه دیگری به

کوگلمان (۱۸۷۰/۶/۲۷) نوشت: «آنچه لانگه دربارهٔ روش هگل و استفاده‌ای که من از آن می‌کنم می‌گوید، کودکانه است. نخست آنکه او از روش هگل هیچ نمی‌فهمد و [دو دیگر] آنکه از استفاده‌ای که من از این روش می‌کنم از کم هم کمتر می‌فهمد. به یک معنی او مرا به یاد موسس مندلسون، کلیشهٔ [آدمهای] وراج حالگیری می‌اندازد که یک بار در نامه‌ای به لسینگ از او پرسید چگونه می‌تواند اسپینوزا این "سگ سقط شده" را جدی بگیرد. به همین روال لانگه تعجب می‌کند که چطور انگلس، من و دیگران می‌توانیم هگل این سگ سقط شده را جدی بگیریم [آن هم] پس از آنکه کسانی چون بوختر، لانگه، دکتر دورینگ، فخر و غیره ادعا کردند که وی را دیرزمانی است به خاک سپرده‌اند» [۲۳].

مارکس همچنین در پی گفتار بر چاپ دوم آلمانی سرمایه در مقام توضیح رابطهٔ خود با هگل برآمد و نوشت:

روش دیالکتیک من نه فقط با روش هگل تفاوت دارد بلکه درست نقطهٔ مقابل آن است. از دید هگل فرایند تفکر که وی آن را تحت نام مثال (ایده) به شخصی خودسامان تبدیل کرده، آفریننده (démurge) واقعیت است و در واقع، خود تجلی خارجی آن به شمار می‌آید. به نظر من، برعکس، [امر] ذهنی چیزی نیست جز انتقال و بازتاب [واقعیت] مادی در مغز انسان. حدود سی سال پیش هنگامی که دیالکتیک هگل هنوز مد روز بود، من از جنبهٔ رازورزانهٔ آن انتقاد کردم. اما درست موقعی که من مشغول نگارش جلد نخست سرمایه بودم، مقلدان عبوس، پرمدعا و حقیری که در آلمان با فرهنگ امروز حرف آخر را می‌زنند دل خوش کرده بودند که با هگل همان معامله‌ای را بکنند که موسس مندلسون بیچاره در زمان لسینگ با اسپینوزا کرده بود، یعنی وی را «سگ سقط شده» خوانده بود. از همین رو من خود را آشکارا بیرو این اندیشمند بزرگ خواندم و حتی در فصلی که مربوط به نظریهٔ

ارزش است در مواردی با طرز بیان خاص او دست به خودنمایی زد. دیالکتیک زیردستان هگل اسیر رازورزی شده است اما این نافی این واقعیت نیست که هگل برای نخستین بار به نحوی جامع و آگاه شکل‌های عمومی جنبش دیالکتیک را بیان نموده است. دیالکتیک نزد وی روی سر ایستاده است، برای آنکه هسته عقلانی آن از پوسته پُررمز و رازش به درآید باید آن را واژگونه کرد. دیالکتیک به صورت قلب‌شده‌اش در آلمان مُد شد زیرا تصور می‌شد که قادر به قلب واقعیت است. به نظر بورژوازی و سخنگویان آموزه پرداز آن دیالکتیک در شکل عقلانی خود چیزی رسوا و نفرت‌انگیز است زیرا براساس دیالکتیک، درک مثبت آنچه وجود دارد در عین حال متضمن درک نفی و انهدام ضروری آن نیز هست (...). دیالکتیک هیچ سیادت‌ی را بر خود نمی‌پذیرد و در ذات خود منتقد و انقلابی است [۱۳].

اما بازگشت به هگل و به کار گرفتن دیالکتیک او به خدمت ماتریالیسم مشکل‌آفرین است. مارکس و انگلس گذار از دیالکتیک ایدئالیستی هگل به ماتریالیسم را با دو استعاره واژگونی (renversement) که خاستگاه آن به فوئرباخ بازمی‌گردد و «بیرون کشیدن» (extraction) هسته عقلانی دیالکتیک بیان کردند. رابطه میان دیالکتیک ایدئالیستی و دیالکتیک ماتریالیستی رابطه‌ای است میان «محتوای واقعی» و «شکل رازورزانه» دیالکتیک هگل که تصویری وارونه از آن به دست می‌دهد. بدین ترتیب «گذاشتن دیالکتیک بر روی پاهایش» بدین معنی است که دیالکتیک ایدئالیستی را که تصویری وارونه از واقعیت به دست می‌دهد، بار دیگر وارونه کنیم. مسئله این است که آیا با وارونه یا واژگونه کردن ایدئالیسم به ماتریالیسم می‌رسیم یا حاصل کار ایدئالیسم واژگونه است؟ در استعاره واژگونی، پژواک نفی هگل را بازمی‌یابیم. دیالکتیک با نفی «لحظه» یا «مرحله» ایدئالیستی‌اش به حقیقت ماتریالیستی و ذاتی خود برکشیده می‌شود. در استعاره دوم، شکل ایدئالیستی

دیالکتیک چون پوسته‌ای است که با دریدن آن می‌توان « هستهٔ عقلانی » دست‌نخوردهٔ دیالکتیک را بیرون کشید [۲۴]. انگلس در « لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفهٔ کلاسیک آلمانی » از این روش برای حل تناقض درونی دستگاه فلسفی هگل که به گفتهٔ او عبارت است از تناقض میان نظام (که ایدئالیستی است) و روش (که دیالکتیکی و ذاتاً ماتریالیستی است) سود جست [۲۵]. پرسش این است که در این صورت از روح دیالکتیک هگل که تناقضهای دیالکتیکی را به تضادهای واقعی، یعنی رویارویی دو امر متضاد فرو نمی‌کاهد، چه باقی می‌ماند؟ در دیالکتیک هگل اصل بنیادی یگانگی اضداد است [۲۶].

کاربرد این دو استعاره در نوشته‌های مارکس و انگلس، این گمان را دامن می‌زند که گویا به نظر آن دو کافی است در دیالکتیک هگل ماده را جایگزین ایده کرد تا دیالکتیک از گوهر ایدئالیستی‌اش تهی شود. بر مبنای چنین بینشی بود که انگلس در نوشته‌های فلسفی خود کوشید « دیالکتیک ماتریالیستی » را با جست‌وجوی شماری « قوانین دیالکتیکی » نزد هگل و تعبیر آنها چون قوانین ماده، تدوین کند. توجه انگلس به نوشته‌های هگل در میانهٔ دههٔ ۱۸۵۰، با روی آوردن او به مطالعهٔ علوم طبیعی همزمان افتاد و مسائل روش‌شناسی و معرفت‌شناسی این علوم انگلس را به یاد فلسفهٔ طبیعت هگل انداخت. در ژوئیهٔ ۱۸۵۸ در نامه‌ای به مارکس، از او خواست که فلسفهٔ طبیعت هگل را برایش بفرستد [۲۷]. آشنایی و دوستی با کارل شُرلر، شیمی‌دان آلمانی مقیم منچستر که هم دستیافته‌های مهمی در زمینهٔ شیمی هیدروکربورها داشت و هم به مباحث فلسفی دلبستگی نشان می‌داد، در سمت‌دهی به اندیشه‌های انگلس نقش مهمی بازی کرد. در آغاز دههٔ ۱۸۷۰، انگلس با فروش سهام خود از کار در شرکت ارمن - انگلس در منچستر کناره گرفت، در لندن مستقر شد و بالاخره پس از سالها، فرصت لازم را پیدا کرد تا به پژوهشهای خود سر و سامانی بدهد [۲۸]. تاریخ و فلسفهٔ علوم یکی از پهنه‌های اصلی این پژوهشها بود. انگلس بُب‌لَباب دستیافته‌های

خود را در نامه‌ای به مارکس (۳۰ مه ۱۸۷۳) بیان کرد و از او خواست تا دربارهٔ این اندیشه‌ها با کسی صحبت نکنند مبادا «این شیاطین انگلیسی» ایده‌های او را بدزدند. به گفتهٔ انگلس تنظیم و تدوین این اندیشه‌ها نیازمند زمان زیادی است. انگلس در این نامه ایده‌های دیالکتیکی‌ای را که «صبح در رختخواب» به ذهنش آمده بود به این شکل صورتبندی کرده است:

موضوع علم طبیعت: مادهٔ در حرکت، اجسام. اجسام از حرکت جدایی‌ناپذیرند. شکل و نوع آنها فقط در حرکت قابل شناختن است، دربارهٔ اجسام، خارج از حرکت، بدون رابطه با اجسام دیگر هیچ نمی‌توان گفت. در حرکت است که جسم خود را نشان می‌دهد. علم طبیعت، اجسام را در رابطهٔ متقابل، در حرکت آنها می‌شناسد. شناختِ شکل‌های گوناگون حرکت شناخت اجسام است. بنابراین، بررسی شکل‌های گوناگون حرکت موضوع اصلی علم طبیعت است [شرلمر در حاشیه نامه نوشته است: عالی است، کاملاً موافقم] ۱. ساده‌ترین شکل حرکت، تغییر مکان (و برای آنکه هگل پیر را خوش بیاید در زمان) است: حرکت مکانیکی. ۲. فیزیک به مفهوم خاص آن، علم شکل‌های حرکت است که پس از مطالعهٔ هریک، به این نتیجه می‌رسد که در شرایط معین [شکل‌های حرکت] به یکدیگر تبدیل می‌شوند (...). شکل‌های حرکت پیامدهایی دارد که از بهنهٔ فیزیک فراتر می‌رود، دگرگونی‌هایی در ساختار درونی جسم پدید می‌آید: تأثیرات شیمیایی ۳. شیمی. برای بررسی شکل‌های پیش‌گفتهٔ حرکت، اینکه تنها بر روی اجسام زنده یا بی‌جان عمل می‌کنند، کم‌وبیش بی‌اهمیت است. حتی [می‌توان گفت] که اجسام بی‌جان پدیده‌ها را در پیراسته‌ترین [شکل] به نمایش می‌گذارند. در عوض، شیمی نمی‌تواند سرشت شیمیایی مهم‌ترین اجسام را بشناسد مگر بر بنیاد موادی که از روندهای حیاتی ناشی می‌شوند، وظیفهٔ اساسی آن به شکل فزاینده تولید مصنوعی این

مواد است. [شیمی] مرحلهٔ گذار به علم ارگانیسم است اما گذار دیالکتیکی را فقط وقتی می‌توان برقرار ساخت که شیمی گذار واقعی را انجام داده باشد و یا در حال تحقق آن باشد [حاشیهٔ شُرلمر: مشکل این است] ۴. ارگانیسم. در این زمینه در حال حاضر از هرگونه دیالکتیکی می‌پرهیزم [حاشیهٔ شُرلمر: من هم همین طور]. از آنجا که تو در کانون علوم طبیعی قرار داری، صلاحیت برای ارزیابی اینکه آیا [این ایده‌ها] به چیزی می‌ارزند یا نه بیشتر است [۲۹].

این نامه سرآغاز تلاش انگلس برای تدوین اثری دربارهٔ دیالکتیک طبیعت و دانشهای طبیعی بود. تلاشی که به دلایل گوناگون، چون نگارش آتی دورینگ به تشویق و اصرار مارکس و سپس کار خواندن، تنظیم و انتشار جلد‌های دوم و سوم سرمایه پس از مرگ مارکس، هرگز به فرجام نرسید [۳۰]. یادداشتهای انگلس در این زمینه در سال ۱۹۲۵، با عنوان دیالکتیک طبیعت در شوروی انتشار یافت. در واقع نظریهٔ انگلس دربارهٔ جنبش دیالکتیکی طبیعت بر بنیاد تفسیری هگل مآب از نظریهٔ بقا و تبدیل انرژی استوار است. هگل پربسامدترین نام در دیالکتیک طبیعت است [۳۱]. بخش بزرگی از یادداشتهای انگلس در دههٔ ۱۸۷۰، رونویسی قطعاتی از دانش منطق است. دانشنامهٔ علوم فلسفی و دانش منطق دو مرجع اصلی انگلس بودند. نامه‌های این دوره از زندگی او نیز حکایت از مطالعهٔ جدی هگل می‌کنند: در سال ۱۸۷۴ به مارکس نوشت: «در نظریهٔ ذات غرق شده‌ام» [۳۲]. در همین نامه انگلس می‌گوید نظر به فهم ضعیف پژوهشگران علوم طبیعی «مطالعهٔ منطق بزرگ هگل برای آنان چندان سود ندارد، هرچند ژرفترین اندیشه‌های هگل دربارهٔ دیالکتیک در این اثر بیان شده، در عوض برای آنها مطالعهٔ دانشنامهٔ علوم فلسفی بسیار سودمند است، زیرا بیشتر مثالهای هگل از علوم طبیعی گرفته شده و نحوهٔ بیان و زبان هگل نیز قابل فهمتر و کمتر ایدئالیستی است» [۳۳]. انگلس بر مخالفان هگل چون

دورینگ که سخنان هگل درباره گذار از کمیت به کیفیت و نفی نفی را آشفته‌گویی‌هایی سخیف و بی‌معنی می‌دانستند و یا لانگه که در ژرفای دانش هگل تردید روا داشته بود، سخت می‌تازد. در نامه‌ای به فریدریش آلبرت لانگه در ۲۹ مارس ۱۸۶۵ می‌نویسد:

باید یک کلمه هم درباره ملاحظات شما راجع به هگل پیر که معلومات ریاضی و علمی ژرف او را انکار کرده‌اید بگویم. هگل چنان معرفتی در پهنه ریاضی داشت که هیچ‌یک از شاگردانش قادر نبودند دست‌نوشته‌های ریاضی متعدد او را که در میان اسنادش یافت شده بود ویرایش و چاپ کنند. تا آنجا که من می‌دانم یگانه فردی که هم به اندازه کافی به ریاضیات و هم به فلسفه تسلط دارد، مارکس است. با شما کاملاً موافقم که در جزئیات فلسفه طبیعت [سخنان] لغو وجود دارد، اما فلسفه طبیعت راستین در بخش دوم منطق، در نظریه ذات یافت می‌شود که هسته واقعی تمام آموزه است. نظریه علمی مدرن درباره کنش متقابل نیروهای طبیعی (گرو، همبستگی نیروها، که گمان می‌کنم نخستین بار در سال ۱۸۳۸ انتشار یافت) نه کمتر و نه بیشتر صورتبندی متفاوتی یا بهتر است بگویم، نمایش اثباتی اندیشه‌های هگل درباره علت، معلول، کنش متقابل، نیرو و غیره است. البته من دیگر هگلی نیستم، اما همواره احساس احترام و دل‌بستگی ژرفی به این غول پیر دارم [۳۲].

این دل‌بستگی به اندازه‌ای بود که یکی از معاشران روس انگلس به نام الکسی وُدن^۱ روایت می‌کند که «یک بار وقتی ریشخندهای ریل^۲ را درباره فلسفه طبیعت هگل یادآوری کردم، او [انگلس] ناگهان به شور و شوق آمد و سخنرانی مفصل و درخشانی درباره دیالکتیک طبیعت کرد و نشان داد که

زیر پوشش عبارات سنگین و گنگ هگل، چه گنجینه‌ای نهفته است» [۳۵]. اکنون به سراغ این گنجینه و آنچه در بر دارد برویم.

۲. فلسفه طبیعت و معرفت‌شناسی هگل

فلسفه طبیعت که یکی از مبهم‌ترین و متروک‌ترین گوشه‌های فلسفه هگل است زاده دوران ویژه‌ای در تحول فکری جوامع اروپایی است، یعنی روزگاری که سیادت بی‌رقیب فلسفه چون «دانش نخستین» یا «دانش دانشها» رفته‌رفته جای خود را به چیرگی علوم طبیعی و سیطرهٔ پرنخوت دانشمندان علوم تجربی می‌سپرد و فلسفه با فرود آوردن سر تعظیم بر آستان دانشهای تجربی، می‌کوشید از الگوهای معرفت‌شناختی این دانشها الهام گیرد. کانت در نقد عقل محض حد و مرز فلسفه را به گونه‌ای معین کرد که هم خودسامانی دانشهای تجربی مجال بروز یابد و هم با تبدیل فیزیک به مثالواره (paradigme) فلسفه انتقادی، نظم سنتی مراتب شناخت را دگرگون ساخت. در واکنش به این زیر و زبر شدن سلسله مراتب شناخت و تحت تأثیر جنبش رمانتیک، گروهی از اندیشه‌گران آلمانی بر آن شدند که فلسفه را به مرتبهٔ علم برکشند. نخست فیخته (۱۸۱۴-۱۷۶۲) در آموزهٔ علم (۱۷۹۴) مدعی شد که فلسفه باید به جامعهٔ علم درآید و به چنان جامعیتی دست یابد که علاوه بر اندیشهٔ نظری، دستیافته‌های علوم پوزیتیو را نیز دربرگیرد. سپس شلینگ (۱۸۵۴-۱۷۷۵) در اندیشه‌هایی دربارهٔ فلسفه طبیعت (۱۷۹۷) و نخستین پیش‌نویس فلسفه‌ای دربارهٔ طبیعت (۱۷۹۹) کوشید فلسفهٔ طبیعت را به یکی از ارکان این علم فلسفی تبدیل کند و بالاخره هگل که ایدهٔ علم فلسفی را از فیخته و فلسفهٔ طبیعت را از شلینگ به ارث برده بود با در هم آمیختن آنها علم فلسفی و فلسفهٔ طبیعت خود را سامان داد [۳۶]. آنچه مارکس «علم آلمانی» می‌خواند، اشاره به همین رهیافت شهودی به علم دارد که موضوع فصل بعدی این نوشته است. ماتریالیسم دیالکتیک انگلس نیز که در سنت درست‌آیینی مارکسیستی-لنینیستی از آن به عنوان فلسفه

علمی یاد می‌شود بر بنیاد فلسفه طبیعت شلینگ و هگل پدید آمد. پیدایی فلسفه طبیعت در سالهای چرخش سده هجدهم به نوزدهم پیوند تنگاتنگی با بحث و جدل رمانتیکها با علم مدرن داشت (۳۷). اما این گمان رایج نادرست است که فلسفه طبیعت را نوعی صورتبندی فلسفی باورهای رمانتیک می‌داند. در فلسفه طبیعت گرایشهای گوناگونی وجود داشت. نوالیس را می‌توان نماینده شاخص فلسفه رمانتیک طبیعت دانست. او که روحیه‌ای پراکنده‌بین و مخالف نظام‌سازی داشت، طبیعت را فرآورده تخیل و نماد روح می‌دانست. چنین برداشتی با فلسفه طبیعت بادر که مبتنی بر حکمت الهی (théosophie) بود، تفاوت‌های جدی داشت (۳۸). بین گوته و روش تجربی‌اش، فیلسوفانی چون فرایس (Freis) که می‌کوشیدند اصول کانتی را در مطالعه طبیعت به کار ببندند و اندیشه‌گرانی چون شلینگ و هگل که فلسفه طبیعت را علم فلسفی نظام‌مندی می‌دانستند که بنیادهای آن را نمی‌توان به فلسفه کانت فروکاست، اختلاف نظر بیش از آن است که بتوان همگی را به یک چوب راند. گروه اخیر بر آن بودند که به جای تمثیل و تخیل به شیوه نوالیس و بادر در این پهنه نیز باید روشهای استدلالی دقیق را به کار بست. هدف فلسفه طبیعت از دید شلینگ و هگل بازآفرینی فلسفی شناخت علمی است (۳۹). اما حتی میان رهیافت شلینگ که هگل در روزگار جوانی تحت تأثیر آن بود و تأملات دوران پختگی اندیشه هگل تفاوتها فراوان است. هگل در نخستین سالهای تدریس در دانشگاه ینا (۱۸۱۶-۱۸۰۲)، رابطه علم و فلسفه را به شیوه شلینگ می‌دید و خودسامانی دانشهای تجربی را در مقابل فلسفه دعوی مهملی می‌دانست و می‌پنداشت فلسفه می‌تواند جایگزین آنها شود.

رساله درباره مدار سیارات (۱۸۰۱) که امانوئل رنو، نویسنده یکی از تازه‌ترین پژوهشها درباره فلسفه طبیعت هگل، آن را حاصل ماقبل تاریخ اندیشه هگل می‌خواند (۴۰)، بازتاب باورهای شلینگ‌مآبانه این دوران است. اما هگل درست برخلاف شلینگ که خود را از هرگونه تعلق خاطر علمی

رهانیده بود و توسن خیال را به هر سو جولان می‌داد و همین غفلت به بی‌اعتبار شدن نظام فلسفی‌اش انجامید، رویدادها و شناخته‌های علمی زمان خود را به دقت دنبال می‌کرد و در نهایت به این نتیجه رسید که فلسفه شامل حقیقت علم است، زیرا فلسفه ضمن پذیرش داده‌های علمی شناخت را با بینشی جامع‌تر تکمیل می‌کند. فلسفه به گمان وی نمی‌تواند بر علوم تأثیر گذارد و عقلانیت خود را راهنمای کار آنها قرار دهد مگر آنکه خود با علوم درآمیزد و از آنها تأثیر پذیرد [۱۲۱]. هگل ضمن تأثیرپذیری از علوم تجربی و پذیرش کنش متقابل میان علم و فلسفه تا پایان عمر به این ایده وفادار ماند که فلسفه شهبانوی دانشهاست [۱۲۱].

فلسفه طبیعت هگل برخلاف دیگر بخشهای دستگاه فلسفی او که به برکت مجلدات دانش منطق و اصول فلسفه حق به شکلی روشن اما نه همه‌فهم بیان شده‌اند، موضوع کتاب مستقلی نبوده و از رساله درباره مدار سیارات که بگذریم، یگانه نوشته روشمند هگل درباره فلسفه طبیعت، بخشی از دانشنامه علوم فلسفی است که به این بحث اختصاص یافته، اما توضیحات هگل در این بخش بسیار موجز و گزینه‌گویانه است و از همین رو همواره فهم و تفسیر آن دشوار بوده است. منطق، دلیل نخستین جهان را که مرکب از کلیات محض است به دست می‌دهد «اما فلسفه طبیعت با مجرداتی چون هستی و علت و گوهر کار ندارد بلکه به چیزها و ماده‌ها و جانوران موجود روی می‌آورد» [۱۲۲] و از همین رو انتقال از منطق به طبیعت را نقطه‌ای بحرانی در دستگاه فلسفه هگل دانسته‌اند، نقطه‌ای که در آن دستگاه او از مفاهیم یا اندیشه‌ها به چیزها می‌رسد [۱۲۲]. ارزیابی رایج درباره فلسفه طبیعت هگل این است که استنتاجات او در این زمینه بیشتر بر تمثیلات مبالغه‌آمیز و موهوم و گاه بر آگاهیهای نادرست علمی مبتنی بوده است و از همین رو این استنتاجات را نمی‌توان بخش زنده‌ای از فلسفه او شمرد. لودویگ فوئرباخ در طرد فلسفه هگل نوشت: «اگر قرار باشد فقط یک دلیل برای رد فلسفه هگل اقامه کنیم آن [دلیل] نقش تابع و دست‌دومی است که وی برای

طبیعت قائل است و این با اهمیت بیش از پیش فزاینده‌ای که طبیعت در زندگی و علوم ایفا می‌کند در تضاد است» [۲۵].

امروزه به برکت پژوهش‌های شماری از کارشناسان تاریخ و فلسفه علم می‌دانیم که هگل پیشرفت دانش‌های تجربی زمان خود را با دقت و علاقه بسیار دنبال می‌کرده است و اگر نبوغ هگل در فهم و تفسیر صور طبیعت که سخت آشفته و فروپجیده‌اند درماند علت را نه در بی‌دانشی او بلکه در جای دیگر باید جست. برای نمونه، اینگلهارت^۱ در کتابی درباره هگل و شیمی نشان داده است که در بخشی از دانشنامه علوم فلسفی که به «فرایندهای شیمیایی» اختصاص یافته، هگل به ۱۰۵ گمانه و نظریه علمی روزگار خود اشاره کرده است. پژوهشگر دیگری با برشمردن کتاب‌های علمی‌ای که در کتابخانه شخصی هگل وجود داشت بر دامن گستردگی آشنایی او با علوم زمان خود تأکید ورزیده است [۲۶]. هگل در نامه‌ای (۳ ژوئیه ۱۸۱۴) به پاولوس^۲ می‌نویسد: «می‌دانید که من نه تنها درباره ادب کهن بسیار کار کرده‌ام، بلکه همچنین به ریاضیات و اخیراً آنالیز عالی، حساب دیفرانسیل، فیزیک، تاریخ طبیعی [و] شیمی نیز پرداخته‌ام» [۲۷]. برخی از مفسران جدید بر آنند که به رغم پاره‌ای خطاهای هگل در فهم نظریه‌های علمی، اندیشه‌های نوآورانه در فلسفه طبیعت او کم نیست. البته گاه این مفسران همدل با هگل در ارزیابی نوآوری‌های وی گزافه‌گویی‌های نامعقول کرده‌اند. برای مثال، آلن لاکروا با تأمل در نوشته‌های هگل درباره زمان، مکان، نور و ماده او را مبشر نظریه نسبیت دانسته است [۲۸]. در مقابل، امانوئل رنو، ضمن دفاع از نظریه شیمی هگل و جای دادن آن در چارچوب بحث‌های علمی آن روزگار [۲۹] بر آن است که جالبترین و زنده‌ترین بخش فلسفه طبیعت هگل ملاحظات معرفت‌شناختی او درباره دانش‌های تجربی است و نه نظریه‌های علمی وی که اکنون به سبب پیشرفتهای علوم طبیعی اعتبار خویش را از دست

داده‌اند^[۵۰]. به سخن دیگر، فلسفه طبیعت هگل می‌تواند یکی از بخشهای زنده میراث فکری او تلقی شود، هرآینه پاسخ او را به پرسشهای مشخص علمی کنار بگذاریم و به پرسشهایی که طرح کرده، بسنده کنیم.

فلسفه طبیعت هگل مجموعه‌ای دست‌وپاگیر است ولی فهم معنای کلی آن اهمیت بسیار دارد و همچنان که یکی از مفسران او خاطر نشان کرده، تا زمانی که کار و مقام این فلسفه را در دستگاه فکری او بازنشاسیم منطقی و فلسفه روح او پادر هوامی ماند^[۵۱]. فلسفه طبیعت فرایندی است که بر اساس گردآوری داده‌های تجربی و از خلال دگر دیسهای پی‌درپی، طبیعت را از ظواهرش که اسیر علم «بربر» است می‌پیراید و گوهر معنوی آن را آشکار می‌کند^[۵۲]. فلسفه طبیعت در بنای دانش فلسفی هگل حلقه رابط میان منطقی و فلسفه روح است و اگر هگل از سر لطف گوشه چشمی بدان می‌افکند این از آن روست که طبیعت خود لحظه‌ای است در سیر و سلوک ایده (مثال). هگل در مقدمه بر دانشنامه علوم فلسفی علم را به سه بخش تقسیم کرد: «۱. منطق، علم ایده [هنگامی که] نزد خود و برای خود است. ۲. فلسفه طبیعت، علم ایده در حالت دگر بودن آن. ۳. فلسفه روح، [آنگاه که] ایده از حالت دگر بودگی‌اش به خود بازمی‌گردد»^[۵۳]. افزون بر این، به گمان او فلسفه نباید نیازهای فکری روزگار خود را نادیده بگیرد و هیچ شاخه‌ای از معرفت نباید با فلسفه بیگانه بماند، وگرنه چنان‌که شهره است هگل طبیعت را خوار می‌شمرد^[۵۴].

بر همین بنیاد هگل علوم طبیعی را نه بر اساس روش مدون هر علم بلکه بر اساس اندیشه نظری تقسیم‌بندی می‌کند. فلسفه طبیعت، به گفته هگل، تطور طبیعت را در مراحل سه‌گانه آن برمی‌رسد. در مرحله نخست، طبیعت در خود است اما این درون‌بودگی به ضد خود یعنی برون‌بودگی تبدیل می‌شود که در برگیرنده مکان و زمان و ماده است. در این مرحله طبیعت یکسره میان‌تهی و مجرد است، هیچ تعینی ندارد، مکانیک، علم شاخص این مرحله است. در مرحله دوم که مرحله طبیعی است و فیزیک،

علم شاخص آن است، فلسفه طبیعت از مرحله تجرید محض بالاتر می‌رود و اعیان مادی را همچون هستیهای فردی و دارای کیفیات و خواص می‌انگارد. در مرحله سوم، از طبیعت «غیراندامی» به طبیعت «اندامی» می‌رسیم و «فیزیک ارگانیک» علم شاخص آن است. مرحله سوم خود به سه بخش تقسیم می‌شود: ۱. زندگی چون ساختار که موضوع زمین‌شناسی است. ۲. زندگی چون ذهنیت صوری در جهان گیاهی. ۳. زندگی چون ذهنیت شخصی در جهان حیوانی. در جانوران ذهنیت به صورت آگاهی درمی‌آید و در این مرحله است که گذار از طبیعت به حوزه روح تحقق می‌یابد [۵۵]. با انحلال طبیعت چون مظهر بیگانگی و از خود بیرون‌بودگی، فلسفه طبیعت جای خود را به علم راستین یعنی علم روح می‌سپارد.

خوار شمردن طبیعت چون لحظه بیگانگی ایده (مثال) با خود به این باور می‌انجامد که عقلانیت علوم طبیعی در مرتبه‌ای فراتر از عقلانیت فلسفه است. دانشهای طبیعی بر بنیاد حس و ادراک حسی بنا شده‌اند زیرا کلیات طبیعت، کلیات حسی‌اند و ثمره حس این است که همیشه جزئی است حال آنکه مقولات منطقی کلیات غیرحسی محض‌اند. از همین روست که علوم طبیعی فقط می‌توانند به مرحله فهم (Verstand) برسند و هرگز به عقل (Vernunft) دسترسی نخواهند یافت [۵۶]. منظور هگل از فهم که شاخص آن فرمالیسم و تجربه‌گرایی است آن روش ذهنی است که بیش از هر چیز جویای دقت است و اصرار دارد که امتیازات چیزها را از یکدیگر به روشنی بازشناسد. فهم به گمان هگل به درک حقیقت کامل نمی‌انجامد زیرا چشم فهم یک سو بین است و در پشت جداییها و نایکسانیهای چیزها، یکسانی آنها را نمی‌بیند. وظیفه دریافت این یکسانی بر عهده عقل است. عقل پایه‌ای از تکامل ذهنی است که در آن ذهن بر اصل وحدت ضدین آگاه می‌شود. فهم نمی‌تواند مقوله‌ها را از یکدیگر استنتاج کند، زیرا میان آنها هیچ پیوندی نمی‌بیند، فقط عقل است که می‌تواند مقوله‌ها را از یکدیگر بیرون بکشد. فهم پیرو اصلی دوگانه است: ۱. قانون مطابقت، هرچیز فقط خودش

است (الف الف است). ۲. قانون تناقض، هرچیز، جز خود نیست (الف، جز الف نیست). اصل راهنمای عقل این است که دو چیز نایکسان، یکسان نیز هستند. عقل، روابط میان امور و جایگاه آنها را در منظومه‌ای کلی درمی‌یابد، ولی فهم فقط جزء جزء امور را صرف‌نظر از پیوندهایی که با هم دارند می‌شناسد. اگر فهم، جداییها را بازمی‌شناسد، عقل روشن‌گر پیوستگیهاست [۵۷]. عقل در برگیرنده فهم و برتر از آن است اما این به معنی نفی فهم نیست زیرا به گفته هگل «عقل بدون فهم هیچ است، حال آنکه فهم بدون عقل [برای خود] چیزی است» [۵۸].

یکی از پرسشهای بنیادی هگل اعتبار تجربه است. به گمان او، تجربه سرآغاز شناخت است، اما راه جستن به ذات باری‌تعالی و دیگر واقعیت‌های فراطبیعی متضمن درگذشتن از محسوسات است [۵۹]. به باور هگل، ارج و اعتبار هر علمی در اتکای صرف آن به داده‌های تجربی نیست بلکه در اعتبار عقلی مفاهیم آن است. هگل علو اندیشه و لطافت طبع کپلر را می‌ستاید که برای بیان و اثبات قوانین کیهانی خود به دانش نظری پای‌بند ماند. حال آنکه به گفته او «نیروی به اصطلاح جاذبه نیوتن» با اتکا به برهانهای ریاضی و سود جستن از استقرا به دست آمده و از همین رو در چشم او بی‌ارج و قرب است [۶۰]. هگل از فلسفه و فرهنگ انگلیسی بیزار بود و در آن به دیده تحقیر می‌نگریست. به عقیده او فقط طبع انگلیسی و امثال نیوتن و لاک قادر به فهم فلسفه تجربی هستند [۶۱]. او حتی کوشید با تردستیهای خاص خود نادرستی روش نیوتن را در «محاسبه مقادیر بی‌نهایت کوچک» نشان دهد [۶۲]. در یک کلام، علوم طبیعی به عقیده هگل قادر به مشخص کردن موضوع و روش بررسیهای خود نیستند و باید به بخشی از علم کلیتری که همان دانش فلسفی باشد، تبدیل شوند. دانشهای پوزیتیو مقدمه‌اند و نه بنیاد. بنیاد فلسفه است که به دنبال توضیح این یا آن داده جزئی طبیعت نمی‌گردد بلکه هدف آن به دست دادن توضیحی عالیتر از توضیح علمی است که همیشه جنبه صوری دارد [۶۳].

سرچشمه مشکل درست در همین ایده سیادت فلسفه بر دانشهای پوزیتیو است و به همین دلیل نیز هگل با آنکه پیشرفتهای علمی روزگار خود را از نزدیک دنبال می‌کرد از پذیرفتن شماری از آنها که گمان می‌برد نظام فکری او را به خطر می‌اندازند، سرباز زد و حتی برخی از آنها را تصوراتی مبهم و خام نامید. خطاهای هگل در فهم پاره‌ای از دستیافته‌های علمی چون نظریه جاذبه نیوتن، نیروی گریز از مرکز، مدار سیارات، نظریه نور و نقد شیمی لاووازیه و الکتروشیمی برزلیوس راز سر به مهری نیست. پژوهشگری ادعا کرده است که کل فلسفه طبیعت هگل را نمی‌توان به سبب این خطاها بی‌اعتبار شمرد زیرا اثبات اینکه پیشرفتهای فلسفی هگل ضرورتاً به این خطاها و کژفهمیها می‌انجامند، ناممکن است. به گمان وی، خطاهای علمی هگل بیشتر حاصل سنتهای فلسفی و حال و هوای فکری و فرهنگی زمانه او و به ویژه باورهای رمانتیک بوده‌اند [۶۱]. بی‌گمان نقش سنتهای فلسفی و گرایشهای فکری زمانه را نباید از نظر دور داشت اما خطاهای اساسی هگل در فهم گمانه‌ها و نظریه‌های علمی روزگار خود پیوند ناگسستنی با بینش فلسفی او دارد. برای نمونه، هگل که تمام دستگاه فلسفی‌اش بر بنیاد باور به جنبش و دگرگشت چیزها استوار شده، ایده تحول انواع را که به گفته او «مدعی است گیاهان و جانوران از آب و ارگانیسیمهای جانوری پیشرفته‌تر از ارگانیسیمهای پست‌تر ناشی شده‌اند» بازنمایهای گنگ و آشفته‌ای خواند که جنبه‌ای عمیقاً حسی دارند و ذهن متفکر باید خود را از شر آنها رها کند [۶۰]. در نگاه نخست، چنین ادعایی را نمی‌توان نتیجه بینش فلسفی هگل دانست ولی راست این است که در تطور و تحولی که هگل در فلسفه خود از آن سخن می‌گوید عامل زمان دخالتی ندارد. هر مرحله در بی‌مرحله بعدی می‌آید ولی نه به ترتیب زمانی بلکه به ترتیب منطقی.

هگل برخلاف نیوتن که گفته بود «فیزیک از متافیزیک بر حذر باش!» بر آن بود که هر علم متافیزیک خاص خود را دارد و «آنچه فلسفه طبیعت را از فیزیک متمایز می‌سازد به طور مشخص روش متافیزیکی هر یک

است» ۱۶۶. هگل دانشمندان را ملامت می‌کند که از اصول متافیزیک علم خود ناآگاهند. جست‌وجوی متافیزیک علم به سنت خردباور دکارت و لایب‌نیتس بازمی‌گردد. از دید این فیلسوفان، علوم نمی‌توانند بنیاد نهاده شوند مگر آنکه نخست عامترین اصول معرفت مورد توجه قرار گرفته باشند. کانت نیز بر اساس همین اصل کوشید اصول متافیزیک علم طبیعت را مشخص کند. این سنت فکری بر آن است که اصول ویژه هر علم را در بر تو علمی کلیتر — متافیزیک کلی یا آنالیتیک فهم که هستی یا تجربه را به طور کلی برمی‌رسد — توجیه کند ۱۶۷. ایده اصول متافیزیک علم در سده نوزدهم معنای گسترده‌تری یافت و به این اعتقاد منجر شد که گمانه‌ها و نظریه‌های علمی با پیش‌فرضهای ضمنی یا صریح فلسفی درآمیخته‌اند و در این چارچوب بود که کارنواز متافیزیک «محاسبه مقادیر بی‌نهایت کوچک» سخن گفت ۱۶۸.

به عقیده هگل کاستیهای نظریه «به اصطلاح نیروی جاذبه نیوتن» و به طور کلی مکانیک نیوتن و نظریه الکتروشیمی برزلیوس ریشه در متافیزیک این نظریه‌ها دارد و هدف فلسفه طبیعت اصلاح متافیزیک آنهاست. به سخن کلیتر، فلسفه طبیعت یا دانش فلسفی باید میان متافیزیک هر علم و اصول و مفاهیم آن علم همخوانی برقرار سازد و معماری مفهومی نظریه‌های علمی را توضیح دهد. ناهماهنگی میان اصول متافیزیک و مفاهیم هر علم به دو شکل رخ می‌نماید. گاه، اصول متافیزیک نظریه‌ای با مفاهیم آن ناهمخوان است. به گمان هگل، مکانیک نیوتن و شیمی برزلیوس مظهر این نوع ناهمخوانی است. متافیزیک مکانیستی نیوتن به توضیح نادرست نیروهای فیزیکی و کژفهمی مفاهیم بنیادی مکانیک می‌انجامد و تبیین اتمی پدیده‌های شیمیایی نیز در نظریه برزلیوس راه به فهم درست فرایندهای شیمیایی نمی‌برد ۱۶۹. شکل دیگر ناهمخوانی آن است که میان دو نظریه علمی تنش وجود داشته باشد و روشنترین نمونه آن، به گفته هگل، نورشناسی نیوتن است. هگل نه فقط متافیزیک مکانیستی نیوتن را به باد نکوهش می‌گیرد

بلکه همچنین نیوتن را مروج روش نادرست انتقال مفاهیم و نظریه‌ها به خارج از چارچوب کاربرد آنها می‌خواند. خطای نیوتن این است که می‌کوشید مفاهیم برگرفته از بینش مکانیستی در پهنه حرکت اجسام را برای توضیح پدیده‌های رنگ و نور به کار گیرد [۱۷۰]. در واقع هگل کوشید مفاهیم بنیادی شیمی و مکانیک را تابع فلسفه طبیعت سازد و فلسفه طبیعت را بر اساس مفاهیم و مقوله‌های منطقی تبیین کند. برای روشنتر شدن مطلب به سنجش‌گرهای هگل بر شیمی برزیلیوس و مکانیک نیوتن به کوتاهی اشاره می‌کنیم. این نظروزیها را اغلب نمونه بارز گمراهی‌هایی دانسته‌اند که فلسفه طبیعت به بار می‌آورد.

به عقیده برزیلیوس، شیمی‌دان سوئدی [۱۷۱] آنچه عناصر مختلف شیمیایی را از یکدیگر متمایز می‌کند خاصیت الکتریکی آنهاست (مثبت یا منفی). ترکیب آنها بر اساس نیروهای نسبی آنها صورت می‌گیرد [۱۷۲]. این گمانه که هم‌اتم‌باور بود و هم الکتروشیمیایی به سبب توانایی‌اش در فهم‌پذیر کردن میل ترکیبی شیمیایی گمانه‌ای موجه بود، ولی هگل آن را هم بی‌بهره از بنیاد علمی می‌داند و هم فاقد موقعیت معرفت‌شناختی استوار. هگل نظریه اتمی و الکتروشیمی را رد کرد، زیرا به گفته وی هیچ یک نه مبنای تجربی دارند و نه با هستی‌شناسی ویژه موضوع مورد بررسی دمسازند. روابط شیمیایی را به عقیده او نمی‌توان به قطبهای الکتریکی فروکاست. اشکال عمده گمانه برزیلیوس به عقیده هگل در این است که نمی‌تواند توضیح دهد «در فرایندهای شیمیایی چه چیز شیمیایی است» [۱۷۳]. هگل در فلسفه طبیعت خود فرایندهای شیمیایی را بر اساس مقوله‌های منطقی توضیح می‌دهد. به گفته وی، در این فرایندها دو نوع کنش در کار است: کنشی که در جریان آن در یکسان، نایکسانی پدید می‌آید (تجزیه شیمیایی) و کنشی که در جریان آن نایکسان، یکسان می‌شود (ترکیب شیمیایی) [۱۷۴]. هگل بر اساس این نظریه، فرایندهای شیمیایی را تجلی بیرونی «تضاد» میان اجسام شیمیایی خواند و میل ترکیبی را چون یگانگی اضداد دانست [۱۷۵].

رد نظریه اتمی سبب شد که هگل در طبقه‌بندی عناصر نیز دچار اشتباه شود. در حالی که از زمان لاووازیه، همگونی عناصر یا مواد ساده، اصلی پذیرفته شده بود، هگل میان عناصر تمایز قائل شد و اکسیژن، هیدروژن، ازت و کربن را مجردات محض در فرایندهای شیمیایی خواند که با دیگر عناصر که پیکر یا جسم مشخص دارند در یک پایه از طبقه‌بندی عناصر قرار نمی‌گیرند. هگل فقط اکسیژن، هیدروژن، ازت و کربن را عناصر نامید و آنها را از دیگر اجسام یا مواد ساده که عبارت‌اند از فلزات و مواد سوختنی (گوگرد، آرسنیک و فسفر) متمایز ساخت [۷۶]. ویژگی عناصر، به گمان هگل، در این است که در طبیعت فقط به شکل ترکیبی وجود دارند و هرگز در حالت مجزا دیده نمی‌شوند، و به همین جهت سرشت آنها رابطه‌ای است. آب و هوا ساده‌ترین شکل تجلی آنهاست [۷۷]. به گفته وی:

از آنجا که این گوهرهای شیمیایی مجردند، به هستی به شکلی که ویژه آنها باشد دسترسی ندارند و نمی‌توانند چون هستی برای خود بروز کنند. آنها نه چون مواد، بلکه چون خواصی که به چیزی وابسته‌اند، رخ می‌نمایند [۷۸].

به همان ترتیب که نظریه شیمی برزلیوس با پیش کشیدن پای اتم و الکتریسته در فرایندهای شیمیایی نمی‌تواند توضیح دهد که در این فرایندها چه چیز شیمیایی است، مکانیک نیوتن نیز که بر برهانهای ریاضی متکی است از توضیح اینکه در پدیده فیزیکی جاذبه چه چیز فیزیکی است، عاجز است. سنجشگرهای هگل بر مکانیک نیوتن بن‌مایه نظروریزهای او درباره دانشهای پوزیتیو است و رهیافت معرفت‌شناختی هگل را به روشنی بازمی‌نماید. هرچند در فاصله نگارش درباره مدار سیارات (۱۸۰۱) تا دانشنامه علوم فلسفی (۱۸۱۷) و به ویژه در پی رسوایی محاسبات هگل درباره مدار سیارات او در پاره‌ای از ارزیابیهای خود درباره نیوتن تجدید نظر کرد و تأملات وی در دانشنامه سنجدیده‌تر و معتدلتر از نوشته‌های روزگار

جوانی اوست، اُس و اساس فکر هگل دگرگون نشد. بنابراین، برخلاف نظر پژوهشگری که دربارهٔ مدار سیارات را نوشته‌ای مربوط به ماقبل تاریخ اندیشهٔ هگل می‌داند، این اثر را نمی‌توان نوشته‌ای فرعی تلقی کرد، زیرا مفاهیمی که هگل در آن طرح کرده و نیز نقد نیوتن، در نوشته‌های بعدی او نیز به شکلی کمابیش مشابه تکرار شده‌اند.

دربارهٔ مدار سیارات رساله‌ای بود که هگل در سال ۱۸۰۱ به زبان لاتین و به منظور کسب اجازهٔ تدریس در دانشگاه ینا نوشت. او در این نوشته مدعی شد که می‌خواهد «فیزیک راستین» را جایگزین مکانیک نیوتن سازد [۷۶]. بخش نخست این رساله سنجشگری همه‌جانبه‌ای است از رهیافتهای رایج در اخترشناسی که به گمان هگل بر بنیاد سست و نااستوار کتاب اصول ریاضی فلسفهٔ طبیعی نیوتن بنا شده‌اند. وی در این بخش «نیوغ فرخندهٔ هموطن بزرگ» خود یعنی کپلر که افتخاراتش را نیوتن با قانون به اصطلاح جاذبهٔ خود غصب کرده، می‌ستاید [۸۰]. بخش دوم رساله را هگل «ساختمان فلسفی» منظومهٔ شمسی نامیده که مجموعه‌ای از لفاظیهای فلسفی به شیوهٔ شلینگ است. در این بخش، هگل سه قانون کپلر دربارهٔ حرکت سیارات [۸۱] را پیامد تعقل نظری و مفهومی معرفی کرد که به گمان وی برتر از ریاضیات و تجربه‌باوری است [۸۲]. هگل در بخش سوم رساله که یک صفحه و نیم بیشتر نیست ستایش از فیثاغورثیان که کوشیدند رابطهٔ فلسفی میان اعداد را کشف کنند روش محاسبهٔ خود را برای اندازه‌گیری فاصلهٔ بین سیارات پیشنهاد کرد. هگل تصور می‌کرد که با محاسبات خود بی‌نظمی آشکار فاصلهٔ بین سیارات و به ویژه فاصله‌ای را که میان مریخ و مشتری وجود دارد، توضیح داده‌است. پس از آنکه در سال ۱۷۸۱، سرویلیام هرشل سیارهٔ اورانوس را کشف کرد و به این ترتیب، شمار سیاره‌های منظومهٔ شمسی به عدد هفت رسید، اخترشناسان در جست‌وجوی سیاره‌های دیگر برآمدند. پیش از کشف اورانوس، اخترشناسی آلمانی به نام یوهان آلبرت یده بر اساس روش محاسبه‌ای که خود ابداع کرده بود (۱۷۷۲)، مدعی شد که

بین مریخ و مشتری، جای یک سیاره خالی است [۸۳]. هگل عقیده داشت چنین چیزی محال است. جست و جوی سیاره هشتم منظومه شمسی به جایی نرسید تا اینکه در آغاز ماه ژانویه ۱۸۰۱، پیازی، اخترشناس ایتالیایی، در مکانی که هگل بر اساس محاسبات فیثاغورثی تصمیم گرفته بود که سیاره‌ای وجود نداشته باشد، ستاره‌ای را مشاهده کرد که نخست پنداشتند ستاره دنباله‌داری است که به خورشید نزدیک می‌شود، ولی به زودی متوجه شدند که است که خرده‌سیاره‌ای (astéroïde) است که بعدها سرس^۱ نامیده شد و اولین سیاره از انبوه خرده‌سیاره‌هایی است که امروز به خوبی شناخته شده‌اند. هگل، این کشف را به باد استهزا گرفت و نوشت: «اگر اینان کمترین توجهی به فلسفه می‌کردند بلافاصله متوجه می‌شدند که فقط هفت سیاره ممکن است وجود داشته باشد و بس، نه یکی بیشتر و نه یکی کمتر» [۸۴]. هگل، بعدها ضمن پذیرش اشتباه خود کوشید روش محاسبه‌اش را توجیه کند و در درسه‌های تاریخ فلسفه هنگام بحث درباره فیثاغورثیان به این مسئله اشاره کرد. چند سال پس از مرگ هگل، گائوس (۱۷۷۷-۱۸۵۵)، ریاضی‌دان بلندآوازه آلمانی، در نامه‌ای به یکی از دوستان خود (اول نوامبر ۱۸۴۴) درباره مداخله اهل فلسفه در ریاضیات نوشت:

شما عین همین وضع (عدم صلاحیت در ریاضیات) را در مورد فلاسفه معاصر از قبیل شلینگ، هگل، فُن‌اسن پک و جانشینان آنها نیز می‌بینید. آیا از خواندن تعاریف ریاضی آنها موهای شما بر سرتان راست نمی‌ایستد؟ (... حتی در مورد مردی مانند کانت اوضاع و احوال بهتر از سایرین نیست. به گمان من، تمایزی که وی بین احکام تحلیلی و احکام ترکیبی قائل است نیز از جمله مطالبی است که باید آنها را یا در ردیف عادیات بهبوده قرار داد و یا به کلی غلط دانست [۸۵].

جالب آنکه انگلس، در یادداشتهای پراکنده‌ای که برای نگارش دیالکتیک طبیعت گرد آورده بود، توضیحات هگل را تکرار کرد و به نوعی عذر او را موجه دانست [۸۶].

هگل بر آن بود که متافیزیک علم نیوتن سست‌بنیاد است و در عوض کپلر را باید نمونه دانشمند واقعی دانست، زیرا او به طور سراسر است و زنده با طبیعت تماس داشت، حال آنکه نیوتن کارشناس گفتمان صوری بود [۸۷]. کپلر با مشاهده طبیعت به قوانین خود دست یافت در حالی که نیوتن می‌خواست به یاری ریاضیات قوانین خود را اثبات کند. نیوتن به عقیده هگل از مرحله فهم در نگذشته است زیرا فقط در جست و جوی این همانی است، تعینات را خشک و منجمد می‌کند و قادر نیست دگرذیسی حیات را در سطوح مختلف طبیعت بازشناسد. هگل بر نیوتن خرده می‌گیرد که کوشیده است همه چیز را به یک ضرب توضیح دهد اما در نهایت هیچ چیز را توضیح نداده است. نیوتن سقوط اجسام و جاذبه را در نظریه‌ای به هم پیوسته است ولی نه سقوط را توانسته تبیین کند و نه جاذبه را. توضیحات نیوتن به باور او سرشتی مکانیستی دارند و پویایی درونی طبیعت را در نمی‌یابند و همواره پای تعینات بیرونی را پیش می‌کشند و حرکت را پیامد تکانه‌ای خارجی می‌انگارند و از همین رو قادر نیستند پدیده‌های طبیعی چون جاذبه را بر مبنای خود توضیح دهند [۸۸]. بینش دینامیستی هگل تحت تأثیر لایب‌نیتس است که منتقد سرسخت مکانیسم دکارت بود.

هگل در یادداشتی بر یکی از بندهای دانش منطق «شیوه توضیح صوری» علوم را که بر پایه دلایل همان‌گویانه (tautologique) بنا شده، به سخره گرفته است. به نوشته هگل این شیوه توضیح دلیل وجودی گیاهان را در نیروی گیاهی آنها می‌جوید و مثلاً اگر «بیرسید چرا فلان کس به این شهر می‌رود؟ به شما پاسخ می‌دهند چون این شهر دارای نیروی جاذبه است. شما به یقین چنین پاسخی را پوچ می‌شمارید، با وجود این چنین پاسخی در علوم رواج دارند. علوم و به ویژه علوم فیزیکی از همان‌گویایی از این

دست انباشته‌اند، چنان‌که گویی این همان‌گوییها از امتیازات علم محسوب می‌شوند» (۱۹۱). به عقیدهٔ هگل مشاهده و تجربه در عرصهٔ طبیعت باید توسط مفهوم هدایت شود و گر نه خطر گمراهی در این وادی پرپیچ و خم بسیار است. فلسفه نباید به تعیین خطوط کلی علوم پوزیتیو بسنده کند بلکه باید به جزئیات نیز توجه کند. از همین رو، هگل آستین بالا زد و به کار محاسبهٔ مدار سیارات مشغول شد. مفاهیم علوم طبیعی به بنیاد فلسفی نیاز دارند، بنیادی که فرقهٔ «فلسفهٔ تجربی انگلیسی» نمی‌تواند فراهم کند (۱۹۰). نمایندهٔ برجستهٔ گمراهیهای فرقهٔ باطل تجربی، نیوتن است که خواست فیزیک را بر تعینات ریاضی استوار سازد، حال آنکه به باور هگل فقط فلسفه می‌تواند با ارائهٔ تعینات درست بنیادهای «فیزیک راستین» را پی ریزد. روش ریاضی «روش صوری» است و با خود اشیا و واقعیت فیزیکی آنها سروکار ندارد (۱۹۱). بر همین مبناست که هگل ایدهٔ نیوتنی نیرو را نقد می‌کند و می‌گوید نیروی جاذبهٔ نیوتن نوعی مفهوم برساختهٔ ریاضی است که در فیزیک نه معنایی دارد و نه کاربردی. افزون بر این، نیوتن به گفتهٔ هگل کنش فیزیکی را مجموعهٔ نیروهایی مستقل از یکدیگر می‌داند حال آنکه به عقیدهٔ وی در طبیعت «بازی نیروها» جریان دارد. لختی (اینرسی) و جاذبهٔ مراحل یا لحظات متضاد کنشی واحداًند. این بازی نیروها، یا به سخن دیگر یگانگی کشش و واژنش (جاذبه و دافعه) به عقیدهٔ هگل اساس مفهوم گرانش (ثقل) را تشکیل می‌دهد. بازنمایی هندسی نیرو توسط بُردارها نیز به گمان هگل کار لغوی است چون با هندسه نمی‌توان واقعیت فیزیکی را توضیح داد (۱۹۱).

نقد تحلیل ریاضی نیروی فیزیکی این پرسش را پیش می‌کشد که شکل درست توضیح علمی چیست؟ رهیافت تجربه‌گرا و فلسفهٔ پوزیتیویستی که بر بنیاد آن شکل‌گرفت توضیح علمی را نوعی استنتاج جزئی از قانون کلی و یا استنتاج قانونی از قانونی کلتر می‌داند. آگوست کنت در نخستین درس دورهٔ فلسفهٔ پوزیتیو این اصل را توضیح داد. در زمان هگل نیز این

الگورواج داشت و نویسنده یک کتاب درسی فیزیک در پایان سده هجدهم توضیح علمی را استنتاج بر مبنای قانون تعریف کرد، زیرا به گفته وی شناخت علت‌های غایی در طبیعت از حیطة فهم انسان بیرون است. این رهیافت در سده بیستم به برکت نظریه کارل همیل، منطقدان و معرفت‌شناس، در محافل علمی رواج عام یافت [۱۴]. هگل برخلاف این طرز فکر عقیده داشت که توضیح نباید به استنتاج بر بنیاد گمانه‌ها بسنده کند، بلکه باید مشخصه‌های ویژه پدیده را قابل فهم گرداند. این رهیافت هگل ضد بینش افزارباور (instrumentaliste) است که تحت تأثیر فلسفه کانت معرفت ما را در حدود ظواهر امور و در چارچوب تجربه ما درست و استوار می‌شمارد و می‌گوید از آنجا که معرفت آدمی نمی‌تواند به حقیقت پنهان و درونی جهان پی ببرد باید به محسوسات قناعت کند. هگل در عوض مدعی بود که علوم به ذات امر واقعی می‌رسند و می‌توانند چیزها را بدان گونه که در نفس خود هستند، بشناسند [۱۴]. «علم آلمانی» که مارکس آن را می‌ستاید و از علم تجربه‌باور و خردگرای انگلیسی - فرانسوی برتر می‌داند و مقوله‌ها و مفاهیم و روشهای رایج در اقتصاد سیاسی کلاسیک را به یاری آن به بوته نقد می‌کشد، ریشه در این رهیافت هگل به علم دارد. اما پیش از آنکه به این نکته در فصل بعد بپردازیم، باید به دیالکتیک ماتریالیستی انگلس و قوانین آن اشاره کنیم که سخت متأثر از هگل است.

۳. قوانین دیالکتیک

انگلس در آنتی دورینگ بحث خود را درباره دیالکتیک با ستایش از هگل آغاز می‌کند و «بزرگترین هنر» او را «بازگشت به دیالکتیک چون عالیترین شکل اندیشه» می‌داند [۱۵]. دیالکتیک به گفته انگلس میراث مشترک فیلسوفان یونانی است که «همگی دیالکتیسین مادرزاد» بودند و برجسته‌ترین و دانشنامه‌ای‌ترین ذهن روزگار باستان، یعنی ارسطو، «اساسی‌ترین شکل‌های اندیشه دیالکتیک» را بررسی کرده بود [۱۶] و از

همین‌رو انگلس وی را «هگل جهان باستان» خواند. دیالکتیک به گمان انگلس نقطهٔ مقابل «فلسفهٔ مدرن» است که از نمونه‌های کمیابی چون دکارت و اسپینوزا که بگذریم، زیر نفوذ زیانبار فلسفهٔ انگلیسی در لجنزار شیوهٔ تفکر متافیزیکی گرفتار آمده است. اندیشمندان فرانسوی سدهٔ هجدهم نیز در آثار فلسفی‌شان از آفت متافیزیک در امان نمانده‌اند و فقط برخی آثار غیرفلسفی آنها چون برادرزادهٔ رامو اثر دیدرو و گفتمان دربارهٔ خاستگاه و بنیادهای نابرابری در میان آدمیان نوشتهٔ روسو را می‌توان «شاهکارهای دیالکتیک» به شمار آورد [۹۷]. به عقیدهٔ انگلس تفکر متافیزیکی پیامد سیادت بی‌چون و چرای دانشهای طبیعی در روزگار جدید است که ویژگی روش کارشان «تجزیهٔ طبیعت به اجزای مفرد آن، تفکیک فرایندها و اشیای طبیعی و جا دادن آنها در طبقه‌بندیهای مشخص است» [۹۸]. بدین سان، انگلس به این اصل هگلی که دادهٔ حسی و تجربی همیشه جزئی است، بازمی‌گردد. نگرش ایستا به طبیعت، مرده‌ریگ دیگر دانشهای طبیعی است که پیوندهای کلی میان پدیده‌ها و فرایندها را نادیده می‌گیرند و آنها را نه در جنبش، بلکه در سکون، چون عناصری ذاتاً دگرگونی‌ناپذیر تجزیه و تحلیل می‌کنند [۹۹] و این شیوهٔ تفکر همان چیزی است که هگل آن را «متافیزیک کهن» خوانده و اشاره‌اش به فلسفه‌های پیش از کانت است [۱۰۰]. بینش تحلیلی علم و فلسفهٔ مدرن از مرحلهٔ فهم در نمی‌گذرد و اسیر تجربه است. تندوتیزترین حملات انگلس نیز درست متوجه تجربه‌باوران است. به گفتهٔ وی «هنگامی که این شیوهٔ نگرش به واسطهٔ بیکن و لاک از علوم طبیعی به فلسفه راه یافت، تنگ‌نظری ویژهٔ سده‌های گذشته، شیوهٔ تفکر متافیزیکی را پدید آورد» [۱۰۱]. مارکس و انگلس در سال ۱۸۴۵ در خانوادهٔ مقدس، تجربه‌باوران انگلیسی را به عنوان نیاکان راستین ماتریالیسم و به ویژه ماتریالیسم فرانسوی سدهٔ هجدهم ستودند. سه دهه بعد، در جریان تکوین «ماتریالیسم دیالکتیک» میراث فلسفی هگل بر ضد تجربه‌باوران وارد کارزار شد. «تصفیه حساب» مارکس و انگلس با وجدان فلسفی گذشتهٔ خود که آلتوسر

آن را «گسست معرفت‌شناختی» خواند، لحظه‌ای گذرا بیش نبود. در سال ۱۸۷۸، انگلس در نوشته‌ای با عنوان علم طبیعت در جهان ارواح ادعا کرد که برخلاف تصور رایج، این فلسفه طبیعت آلمانی نیست که مظهر گولی و کودنی و خرافه‌باوری است بلکه اوج بلاهت را باید نزد کسانی جست که به خود می‌بالند که فقط به تجربه اتکا دارند و اندیشه را حقیر می‌شمارند. «این مکتبی است که در انگلستان حاکم است» و استاد بزرگ آن فرانسیس بیکن معروف است که به گفته انگلس تجربه و استقرا را گرامی می‌داشت اما در واقع شیفته کیمیاگری بود و راهی برای دگر دیسی کالدها می‌جست [۱۰۲]. انگلس روش استقرا را «حقه‌بازی انگلیسی» خواند و در برابر آن آموزه هگلی «کلی، جزئی، مفرد» را قرار داد [۱۰۳]. نیوتن را «خر استقراپرست» نامید و او را به سرقت روش «محاسبه مقادیر بی‌نهایت کوچک» از لایب‌نیتس متهم ساخت [۱۰۴]. این اتهام چنان سست‌بنیاد بود که انگلس چند سال بعد در آن تجدید نظر کرد. انگلس با ذکر دو نمونه (آلفرد راسل والاس، طبیعت‌شناسی که همزمان با داروین نظریه تحول انواع را طرح کرد و سرویلیام کروکس، شیمیدان کاشف تالیوم و مخترع رادیومتر) از دلبستگی طبیعت‌شناسان انگلیسی به علوم خفیه و احضار ارواح، نتیجه گرفت که دانشمندان علوم طبیعی به خرافه‌باوری گرایش دارند و تجربه‌پرستی را سراسر‌ترین راه میان علوم طبیعی و رازپردازی خواند [۱۰۵].

انگلس در دیالکتیک طبیعت توجه به بنیادهای تجربی هستی را که در ایدئولوژی آلمانی طرح شده بود یکسره وانهاد و دیالکتیک را «علم پیوندها، در تقابل با متافیزیک» نامید. دیالکتیک که به گفته وی علم «قوانین عام تکامل طبیعت، جامعه و اندیشه» است از سه قانون پیروی می‌کند: ۱. قانون‌گذار از کمیت به کیفیت و برعکس، ۲. قانون تداخل تقابلها در یکدیگر، ۳. قانون نفی نفی [۱۰۶]. شمار قوانین دیالکتیک در نوشته‌های گوناگون انگلس ثابت نیست. در آنتی دورینگ از دو قانون انتقال از کمیت به کیفیت و نفی نفی سخن می‌گوید [۱۰۷]. در دیالکتیک طبیعت به طور عمده

از سه قانون بحث می‌شود و فقط در طرح نخستین کتاب از قانون چهارمی به نام قانون شکل مارییچی تکامل یاد شده است (۱۰۸). انگلس پس از برشمردن این سه قانون ادعا می‌کند که خاستگاه این قوانین در دانش منطقی است. به گفتهٔ وی، قانون اول در مبحث هستی، قانون دوم در مبحث ذات و قانون سوم در مبحث صورت معقول شرح داده شده است (۱۰۹). بدین ترتیب، انگلس منطق هگل را به چند قانون ساده فرومی‌کاهد که مکمل و جانشین قوانین منطقی صوری‌اند. به گفتهٔ وی، هگل این سه قانون را به شیوهٔ ایدئالیستی خاص خود چون قوانین اندیشهٔ محض مطرح کرده و خطای او این است که به جای استنتاج این قوانین از طبیعت و جامعه آنها را از بالا و خودسرانه تحمیل کرده است.

اندک تأملی نشان می‌دهد که هگل از قوانین عام دیالکتیک سخن نمی‌گوید زیرا ایدهٔ جست‌وجوی قوانین در علم و فلسفه، پس از داروین رواج یافت و مفهوم «قانون» دیالکتیکی ویژهٔ فلسفه هگل و حتی دوران او نیست. افزون بر این، در اندیشهٔ هگل قانون به پهنهٔ آramش تعلق دارد حال آنکه دیالکتیک عرصهٔ دگرگونی است. مفهوم قانون در منطق ذهنی و به ویژه در فصلی که به مکانیسم اختصاص یافته، طرح شده است (۱۱۰). انگلس برای تدوین قوانین دیالکتیک ماتریالیستی، اندیشهٔ هگل را در قالبی ریخته که خود بدین منظور ساخته است و راست این است که قوانین دیالکتیک به شکلی که انگلس می‌گوید در دستگاه فلسفی هگل طرح نشده‌اند.

هگل، برخلاف گفتهٔ انگلس، انتقال از کمیت به کیفیت و برعکس را «قانون اندیشه» نخوانده، بلکه این بحث بخشی از آموزهٔ هستی در دانش منطق و دانشنامهٔ علوم فلسفی است. هگل برخلاف ارسطو و کانت که در منطق خود مقولهٔ کمیت را پیش از کیفیت آورده‌اند، نظم این مقولات را بر هم زد و در منطق او کیفیت مقدم بر کمیت است (۱۱۱). هگل در مبحث هستی یعنی نخستین بخش دانش منطق، مفاهیم هستی، نیستی و گردیدن را پیش می‌نهد. هستی، برترین مفهوم مجرد ممکن است و هیچ خصلت و تعینی

ندارد و از همین رو یکسره میان‌تهی و با نیستی برابر است [۱۱۲]. گردیدن، وحدت مشخص هستی و نیستی است و به برکت آن هستی فاقد تعین به هستی متعین تبدیل می‌شود [۱۱۳]. با پیدایی تعین در هستی، هگل مقولات سه‌گانه کیفیت، کمیت و اندازه را طرح می‌کند. اندازه هم نهاد (سنتز) کیفیت و کمیت است. کیفیت که بر نهاد (تر) این سه پایه و نخستین نوع تعین در هستی است، هنگامی که به صورت دفع و کشش کمال می‌یابد به کمیت بدل می‌شود. کمیت، به نوبه خود چون به صورت تناسب کمال یابد دوباره به کیفیت تبدیل می‌شود. منظور هگل از تناسب، تعینی است که اگر دگرگون شود هستی متعلق خود یعنی طرف دیگر تساوی را دگرگون می‌کند. تناسب علاوه بر کمیت، کیفیت را نیز در بر دارد. هرآینه تناسب میان اضلاع مربعی تغییر کند، شکلی که از این تغییر پیدا می‌شود دیگر مربع نخواهد بود [۱۱۴]. در شیمی نیز تناسب دارای اهمیت بسیار است و کیفیت چیزها به آن بستگی دارد. به تعریف انگلس، «شیمی علم دگرگونیهای کیفی اجسام» در پی تغییر در ترکیب کمی آنهاست، و این نکته‌ای است که به گمان وی هگل نیز از آن آگاه بوده است [۱۱۵]. اکسیژن را در نظر بگیریم. اگر به جای دو اتم اکسیژن، مولکولی مرکب از سه اتم اکسیژن داشته باشیم، اوزون (O_3) پدید می‌آید که خواص آن با اکسیژن تفاوت دارد. ترکیب اکسیژن و ازت نیز به تناسب شمار اتمها ترکیبات متفاوتی پدید می‌آورد: N_2O گاز خنده به شکل گاز است حال آنکه N_2O_5 که حاصل ترکیب دو اتم ازت با پنج اتم اکسیژن است، ماده جامد کریستالمانندی است [۱۱۶]. به عقیده انگلس، مندلیف، شیمی‌دان روس که جدول تناوبی عناصر را تدوین کرد بی‌آنکه خود بداند همین اصل انتقال از کمیت به کیفیت را به کار بسته است [۱۱۷]. انگلس همچنین آب را مثال می‌زند که در پی کاهش دمای آن به یخ تبدیل می‌شود و سپس با افزایش دما به حالت مایع بازمی‌گردد و در ۱۰۰ درجه سانتیگراد به صورت بخار درمی‌آید [۱۱۸]. اما انگلس به این نکته اشاره نمی‌کند که ترکیب شیمیایی آب هنگامی که به یخ یا بخار تبدیل می‌شود

تغییر نمی‌کند. افزون بر این، گویی انگلس از یاد می‌برد که هدف هگل از ذکر مثالهایی که از علوم طبیعی گرفته رد دو دیدگاه بوده است: یکی دیدگاه کسانی که عقیده داشتند در طبیعت جهش وجود ندارد و دیگر رهیافت گروهی که می‌گفتند در طبیعت فقط کمیت معنای واقعی دارد. انگلس مثالهایی را که هگل از طبیعت و علوم تجربی آورده، تکرار می‌کند، زیرا به گمان وی در این مثالها مواد لازم برای آنکه بتوان تفسیر جدیدی از کل نظام فکری هگل بر اساس بینشی واقعگرا ارائه کرد، وجود دارد.

قانون تغییر کیفی در پی انباشت دگرگونیهای کمی بر آن است که بر اساس چند مثال، قانونی کلی برای طبیعت ارائه کند. اما پدیده گذر از کمیت به کیفیت فقط در مواردی دیده می‌شود که کل یک پدیده حاصل جمع ساده اجزای آن نباشد، بلکه این اجزا به سبب کنش متقابلی که در چارچوب ساختار کلی پدیده با هم دارند، خواص جدیدی کسب کنند که در حال انزوا فاقد آن هستند. بدین ترتیب، خود پدیده نیز ویژگیهای تازه‌ای می‌یابد و دیگر نمی‌توان آن را بر اساس قوانین حاکم بر عناصر مجزای آن توضیح داد. ریشه چنین برداشتی از کل و رابطه آن با جزء بسیار کهنتر از هگل است و به ارسطو بازمی‌گردد. افزون بر این، بینش انگلس در تقابل با آموزه‌های مکانیستی، از دکارت و هابس گرفته تا بیشتر ماتریالیستهای سده هجدهم فرانسه است که عقیده داشتند گوناگونی و فرقه‌های کیفی از ویژگیهای واقعی خود جهان نیستند بلکه از ادراک ما ناشی می‌شوند و خواص واقعی یا «نخستین» اشیا را می‌توان به تعینات کمی یا هندسی آنها چون اندازه، شکل و جنبش فروکاست [۱۱۹].

قانون دوم دیالکتیک یا قانون تداخل تقابلها به گفته انگلس، ریشه در مبحث ذات هگل دارد. خاصیت اصلی حوزه ذات این است که در آن هر چیز را از دو دیدگاه بررسی می‌کنیم و میان آنچه در ذات هست و آنچه به ظاهر هست فرق می‌نهم. با رسیدن به حوزه ذات از حوزه عدم وساطت که ویژگی هستی است به حوزه وساطت (médiation) می‌رسیم. هستی حوزه عدم

وساطت است زیرا مقولات آن به ظاهر قائم به ذات خویش و از یکدیگر مستقلند، حال آنکه در حوزه ذات، مقولات، میانجی یکدیگرند و به عوض آنکه جدا جدا باشند، جفت جفتند و هر جفت با هم در اتحادی گسست‌ناپذیر به سر می‌برد. علت بی‌معلول، خاصیت بی‌چیز، گوهر بی‌عَرَض، درون بی‌بیرون، یکسانی بی‌نایکسانی و مثبت بی‌منفی وجود ندارد (۱۲۰). قانون تداخل تقابلها مسئله ظهور تقابل و تناقض، رفع تقابلها و نقد اصل این‌همانی (identité) را مطرح می‌کند.

بنیاد اصل تقابل و تناقض به تأملات گوته درباره فلسفه طبیعت بازمی‌گردد که شلینگ و هگل از آن تأثیر پذیرفتند. رهیافت گوته به طبیعت در سه واژه قطب‌بندی (polarisation)، درجه‌بندی (gradation) و دگردیسی (métamorphose) خلاصه می‌شود (۱۲۱). قطب‌بندی یا رویارویی تقابلها را به عقیده گوته در تمامی پدیده‌های طبیعی می‌توان مشاهده کرد. وی رنگ را بر اساس مبارزه نور و سایه توضیح داد. گوته شکلهای عام قطب‌بندی را بدین ترتیب بر شمرده است: خدا / جهان، اندیشه / گستره، هستی / شوق، چپ / راست، دم / بازدم و دو قطب ربایش. به گمان گوته، دوگانگی قانون هر آن چیزی است که پدید می‌آید. به سخن دیگر، پیدایی به معنی تقسیم شدن، دوگانه شدن و ظهور قطبهای متضاد است (۱۲۲). هگل و انگلس هر دو، این ایده دوگانگی و ظهور قطبها را می‌پذیرند، اما انگلس گویا متوجه تفاوت تناقضهای دیالکتیکی یا تقابلهای متناقض که ویژه اندیشه هگل است با تقابلهای واقعی یا تقابلهای نامتناقض نیست. انگلس در مثالهایی که برای نشان دادن وجود دیالکتیک در طبیعت می‌آورد انواع متفاوت تقابلها را با یکدیگر درمی‌آمیزد (۱۲۳).

تقابل یا تناقض دیالکتیکی که هگل از آن سخن می‌گوید تقابلی است که در آن هیچ‌یک از دو قطب تقابل نمی‌تواند بدون دیگری برقرار بماند. این تقابل را می‌توان در عبارت «الف نه الف» خلاصه کرد. هیچ کدام از دو قطب چیزی در خود و برای خود نیست. شناخت هر یک در گرو شناخت

دیگری است که منفی آن است. شناخت هستی متضمن شناخت نیستی است اما نیستی را بدون هستی نمی‌توان دریافت. در این شکل تقابل، دو قطب در برابر یکدیگر قرار دارند و ناقض یکدیگرند ولی محال است که بتوان در این تناقض باقی ماند. گردیدن تناقض را رفع می‌کند و به وحدت تقابلها می‌انجامد. در تقابل دیالکتیکی که ویژهٔ ایده‌هاست هر دو قطب منفی هستند، هر یک نفی دیگری است. تقابل واقعی که بی‌تناقض است و از همین رو اصل این‌همانی و امتناع تناقض را نقض نمی‌کند تقابلی است که در آن دو قطب یکدیگر را دفع می‌کنند. این رابطه را می‌توان در تقابل میان «الف، ب» بیان کرد. در تقابل میان الف و ب هیچ کدام وابسته به دیگری نیست و هر دو قطب مثبت‌اند [۱۲۴]. مارکس در نقد فلسفهٔ دولت (حقوق سیاسی) هگل دربارهٔ تفاوت میان این دو شکل تقابل نوشت: «قطبهای واقعی را دقیقاً از آن رو که قطبهای واقعی‌اند نمی‌توان با یکدیگر متحد ساخت. آنها نیازی به میانجی ندارند، زیرا سرشت آنها کاملاً با هم در تقابل است. وجه مشترکی با یکدیگر ندارند، نیازی به هم ندارند و مکمل یکدیگر نیستند. هیچ یک از آنها نه اشتیاقی برای دیگری دارد و نه نیازی بدان، و نه در انتظار یگانگی با آن است» [۱۲۵]. کشاکش نیروها در طبیعت مانند نیروی جاذبه و دافعه در مکانیک نیوتن و یا مقابلهٔ نیروهای متضاد با یکدیگر از نوع تقابلهای واقعی‌اند یعنی بی‌تناقض‌اند و ربطی به دیالکتیک ندارند و اصل امتناع تناقض را رد نمی‌کنند.

انگلس بی‌اعتنا به این تفاوت، همهٔ تقابلها را دیالکتیکی می‌نامد و می‌نویسد: «دیالکتیک موسوم به عینی بر سرتاسر طبیعت حکمرواست، و دیالکتیک موسوم به ذهنی، اندیشهٔ دیالکتیک، بازتاب جنبش تقابل تناقضهایی است که در طبیعت جریان دارد (...). قطب‌بندی با مغناطیس شروع می‌شود. این قطب‌بندی ابتدا، در جسمی واحد نمود پیدا می‌کند، با الکتریسیته، دو یا چند قسمت می‌شود و در هر قسمت، بار الکتریکی مخالفی رخ می‌نماید. تمام فرایندهای شیمیایی به پدیده‌های جذب و دفع شیمیایی

فروکاسته می‌شود. بالاخره در زندگی اندامی، شکل‌گیری هستهٔ یاخته را نیز باید چون قطبی شدن آلبومین زنده تلقی کرد و نظریهٔ تحول نشان می‌دهد از یاختهٔ ساده [به بعد] تمام پیشرفتی که به پیدایی بغرنجترین گیاهان از یک سو، و انسان از سوی دیگر، می‌انجامد، چگونه از خلال مبارزه میان وراثت و انطباق تحقق می‌یابد. در مورد این شکلهای گوناگون تحول مقوله‌هایی چون «مثبت» و «منفی» کاربرد اندکی دارند» [۱۲۶]. انگلس در یادداشتهای خود مثالهای شگفت‌انگیزی دربارهٔ قطب‌بندی و مثبت و منفی گردآورده است. به گفتهٔ وی صرف‌نظر از الکتریسیته و مغناطیس، شمال و جنوب، خاور و باختر نمونه‌هایی از قطبهای طبیعت‌اند [۱۲۷]. اگر آهنربایی را از وسط دو نیم کنیم، میانهٔ آهنربا که خنثی است به قطب تبدیل می‌شود به گونه‌ای که محل قطبهای آهنربا تغییر نمی‌کند. حال آنکه اگر کرمی را دو بخش کنیم، جای قطبها (انگلس دهان و تهی‌گاه کرم را دو قطب آن می‌نامد) تغییر می‌کند. دهان کرم که به زعم انگلس قطب مثبت است تغییر نمی‌کند و در انتهای بخش نخست کرم تهی‌گاه تازه‌ای پدید می‌آید. در بخش دوم کرم، تهی‌گاه به دهان تبدیل می‌شود و در محل تقسیم، تهی‌گاه کرم دوم شکل می‌گیرد. این مثال به گفتهٔ انگلس موردی از تبدیل مثبت به منفی در طبیعت است [۱۲۸].

انگلس نه فقط تناقض دیالکتیکی را که در پهنهٔ اندیشه وجود دارد با تقابلهای واقعی که در طبیعت در کارند، یکی می‌انگارد، بلکه این تناقضها را نشانهٔ پایان روزگار منطقی صوری و اصل این‌همانی می‌داند. اصل این‌همانی که به گفتهٔ انگلس «اصل بنیادی جهان‌بینی کهن است» [۱۲۹] به صورت قضیهٔ منطقی «الف، الف است» بیان می‌شود. شکل منفی این قضیه اصل تضاد (اصل عدم تناقض) است که براساس آن «الف جز الف نیست»، یا «الف نمی‌تواند در یک زمان هم الف و هم جز الف باشد» [۱۳۰]. هگل محدود کردن عقل به اصول منطقی صوری را نادرست می‌دانست و اصل این‌همانی را «قانون فهم مجرد» می‌شمرد. انگلس براساس دشواریهایی که کاربرد

اصل این همانی در مورد پدیده‌های انتقالی و مراحل گذار دارد، آن را باطل شمرد. به گفتهٔ وی، هر موجود زنده در هر لحظه هم خود و هم جز خود است. انگلس برای مستدل کردن دعاوی خود به مثالهایی که هگل از طبیعت گرفته و به ویژه مثال معروف سیر تحول جوانه استناد می‌کند ولی از یاد می‌برد که هگل این مثال را به منظور نقد اصل این همانی به کار نبرده بلکه منظور وی نشان دادن سیال بودن پدیده‌ها و اندیشه‌ها در طبیعت و فلسفه بوده است. از دیدگاه تاریخ فلسفه، هگل به سنت فکری آن گروه از اندیشه‌گران یونان باستان تعلق داشت که جهان را نیرویی زنده می‌پنداشتند. این سنت در سده‌های میانه و آغاز روزگار نو در کیمیاگری که اساس آن ایدهٔ تغییر و تبدیل عناصر طبیعی به یکدیگر است به حیات خود ادامه داد [۱۳۱].

همچنین از یاد نباید برد که سنجشگری هگل بر اصل این همانی، بنیاد دیگری نیز دارد و ساختار فرایندهای ذهنی و زبانی را به پرسش می‌گیرد. هگل نشان می‌دهد که اصل این همانی سرشتی متناقض دارد و شکل این قضیه یعنی عبارت «الف، الف است» با خود در تناقض است زیرا هر قضیه‌ای متضمن نایکسانی میان حامل و محمول است، حال آنکه اصل این همانی قادر به ارائهٔ آنچه که خود طلب می‌کند، نیست [۱۳۲]. هگل می‌گوید این اصل تجریدی یک سویه است، زیرا متضمن جدایی محض یکسانی و نایکسانی است حال آنکه حقیقت مشخص را فقط در ترکیب و هم نهاد این دو، یعنی در وحدت یکسانی و نایکسانی می‌توان یافت. اصل وحدت یکسانی و نایکسانی که اصل وحدت اضداد نیز نامیده می‌شود، برخلاف آنچه انگلس می‌گوید نتیجهٔ مشاهدهٔ طبیعت و پیشرفت دانشهای تجربی نیست، بلکه خاستگاه آن به مناقشه‌های متکلمان مسیحی بر سر مسئلهٔ دوگانگی پدر-پسر و این همانی و تفاوت آنها بازمی‌گردد. این مناقشه‌ها سرچشمهٔ نخستین انشعابها در میان مسیحیان بود [۱۳۳].

قانون سوم دیالکتیک، قانون نفی نفی به گفتهٔ انگلس «قانون بنیادی

برای برپایی کل نظام» است [۱۳۲]. با این وجود، انگلس توضیح چندانی دربارهٔ این قانون نمی‌دهد و فقط یک بار به خرده‌گیری دورینگ از مارکس اشاره می‌کند. دورینگ می‌گفت که مارکس در سرمایه‌فروپاشی نظام سرمایه‌داری و پیدایی کمونیسم را براساس اصل نفی نفی به طور پیشینی استنتاج کرده است. انگلس در رد ادعای دورینگ می‌گوید مارکس در تحلیل‌های خود هرگز از این اصل بنیادی دیالکتیک استفاده نکرده و فقط در پایان جلد نخست سرمایه پس از نشان دادن تضادهای درونی شیوه تولید سرمایه‌داری از نفی نفی سخن گفته است [۱۳۵]. به عبارت دیگر، مارکس به اعتراف انگلس از قانون بنیادی دیالکتیک سود نجسته و تحلیل‌هایش با دیالکتیک به مفهومی که انگلس از آن مراد می‌کند بیگانه است.

انگلس در بهنهٔ معرفت‌شناسی نیز تمایزی را که هگل میان فهم و عقل قائل بود، موبه‌مو دنبال می‌کند و می‌گوید: «این تمایز هگلی که براساس آن فقط اندیشهٔ دیالکتیک عقلانی است معنای مشخصی دارد» [۱۳۶]. او همچنین از آموزهٔ صورت معقول که سومین مبحث دانش منطق هگل است، دفاع می‌کند. هگل در این مبحث، ایدهٔ مطلق را تعریف کرده و راه را بر هرگونه تفسیر مادی از اندیشهٔ خود فرو بسته است. به گفتهٔ وی، ایدهٔ مطلق، مظهر یگانگی عین و ذهن، فرجام خجستهٔ سیر و سلوک ایده است که به خود بازمی‌گردد. در این مرحله ذهن به جای آنکه عین را با خود بیگانه و از خود بیرون یابد، درمی‌یابد که عین جز خودش چیز دیگری نیست. از همین رو هگل عقیده داشت: «هر فلسفه‌ای در ذات خود ایدآلیستی است، یا دست‌کم اصلش بر ایدآلیسم نهاده شده است و مسئله این است که تا چه حد به آن وفادار مانده» [۱۳۷]. حتی ماتریالیسم نیز به گمان وی شکل خامی از ایدآلیسم است. رهیافت هگل به شکلهای گوناگون ماتریالیسم یا هر اندیشه‌ای که به آن منجر شود خصمانه است. هگل از تجربه‌پرستی نیوتن انتقاد می‌کند زیرا به عقیدهٔ او نتیجهٔ منطقی تجربه‌باوری، ماتریالیسم است. هگل، ماتریالیسم، واقع‌گرایی، تجربه‌باوری و حس‌باوری را به یک چوب

می‌راند، زیرا این فلسفه‌ها چیزهای متناهی را مطلق می‌انگارند. به رغم همهٔ اینها، انگلس با اشاره به نقد هگل بر ایدهٔ «شیء فی نفسه» (۱۳۸) کانت او را «ماتریالیستی بسیار پیگیرتر از دانشمندان مدرن» نامید (۱۳۹) و تلاش هگل برای رسیدن به سنتزی از دانشهای طبیعی و روش او در طبقه‌بندی عقلانی این علوم را ارزشمندتر از همهٔ مهملات ماتریالیستی دانست (۱۴۰). دیالکتیک هگل به رغم همهٔ رازورزیها و لفافه‌های ایدئالیستی‌اش، به باور انگلس، ناآگاهانه خود «راه برون‌رفت از هزارتوی نظام و دستیابی به شناخت پوزیتیو حقیقی جهان را» به دست می‌دهد (۱۴۱). دیالکتیک طبیعت با پذیرش ضمنی پیشفرضهای فلسفی هگل و به ویژه نقد فهم و بازگشت به آموزهٔ هگلی صورت معقول بیش از پیش به صورت احیای فلسفهٔ طبیعت هگل درمی‌آید. انگلس دربارهٔ جذب و دفع در نظریهٔ جاذبه سنجشگریهای هگل بر نیوتن را از سر می‌گیرد و می‌نویسد: «تمام نظریهٔ جاذبه بر این ادعا مبتنی است که جاذبه ذات ماده است. این ادعا ضرورتاً نادرست است. آنجا که جذب وجود دارد باید با دفع کامل شود». به گفتهٔ انگلس، نظر هگل هنگامی که جذب را عنصر دوم و دفع را عنصر نخستین می‌داند نوع‌آمیز است زیرا شکل گرفتن منظومهٔ شمسی ممکن نبود مگر آنکه جذب اندک‌اندک بر دفع که در آغاز وجود داشت، غالب شود (۱۴۲).

استنتاج پیشینی قوانین طبیعت از بافته‌های فلسفهٔ نظری اُس و اساس فلسفهٔ طبیعت است و انگلس چنین بینشی را ستایش کرده و نبوغ‌آمیز خوانده است. هگل، بر اساس همین استنتاجهای بی‌بنیاد، ادعا کرد منظومهٔ شمسی بر اساس ضرورت منطقی بیش از هفت سیاره ندارد. انگلس نیز که بینش فلسفی را مقدم بر علم تجربی می‌دانست اصل دوم ترمودینامیک را نادرست خواند زیرا تصور می‌کرد که پذیرش این اصل با قانون بقای انرژی که یگانگی مادی جهان را ثابت می‌کند در تضاد است. از همین رو، در نامه‌ای به مارکس (۲۱ مارس ۱۸۶۹) نوشت: «از این احمقانه‌تر نظریه‌ای پیدا نمی‌شود» (۱۴۳). به گمان او، این اصل، هم مرگ حرارتی جهان را وعده

می‌دهد و هم لزوم وجود آفریننده‌ای برای کائنات را ثابت می‌کند. به گفته انگلس، باید منتظر بود تا کشیشان این نظریه را بقابند (۱۲۴).

از برخی نوشته‌های انگلس چنین استنباط می‌شود که گویا هگل دستاوردهای بعدی علوم طبیعی را پیش‌بینی کرده است. برای نمونه، به ادعای انگلس عناصری از نظریه جنبشی (سینتیک) گازها را در نوشته‌های هگل می‌توان یافت (۱۲۵). برتری هگل بر نیوتن، به تصور انگلس، در آن است که نیوتن مفهوم نیرو را طرح کرد اما از آنجا که اسیر بینش یک سو بین فهم بود، دیالکتیک جذب و دفع را درنیافت، حال آنکه هگل به این نکته اساسی پی برد که چگونه نیرو دوگانه می‌شود (۱۲۶). بر همین روال هگل مغناطیس را نیز بر اساس تضاد دیالکتیکی توضیح داد. بدین ترتیب به جای «جهان آرام» قوانین فهم علم نیوتن، علم تازه‌ای پدید می‌آید که اساس آن بر قانون «نایکسانی یکسان و یکسانی نایکسان» استوار است. انگلس عقیده داشت که علم خواه و ناخواه تحت تأثیر بینشهای فلسفی است و هر زمان که این تأثیر ناآگاهانه بوده علم بازچیده دست فلسفه‌های کهنه‌اندیشانه گردیده است. به باور او، دانشمندان علوم طبیعی اگر به حال خود رها شوند همواره به اندیشه‌های واپسگرا و تاریک‌اندیشانه دل می‌بندند و اگر هنوز تفاله‌های تفکر متافیزیکی اندیشه بشر را آلوده می‌سازند گناه از دانشهای پوزیتیو است (۱۲۷). بزرگترین خطر، به گمان انگلس، استتاج قوانین طبیعت از اندیشه نیست بلکه تجربه‌باوری سترونی است که به سادگی می‌تواند به ضد خود یعنی خرافه‌باوری و خردستیزی تبدیل شود. مشکل نظروریه‌هایی از این دست در این است که انگلس به نام پیکار با متافیزیک در واقع به علم جدید اعلان جنگ می‌دهد، علمی که بر پایه اصول این‌همانی، عدم تناقض و توجه به تجربه بنا شده است و روشن نیست که اگر معرفت‌شناسی و روش‌شناسی علم تجربی چنین سست‌بنیاد است، پس چگونه به چنین کامیابیهای شگفت‌انگیزی دست یافته است؟ علم روزگار نو به یقین گل بی‌خار نیست و پاره‌ای از نکته‌سنجیهای هگل درباره محدودیت‌های شناخت

تجربی نیز هوشمندانه‌اند اما بر اساس آنها نمی‌توان دستگاهی جامع و فراگیر بر پا ساخت و علم را در چارچوب آن اسیر کرد. انگلس بر آن بود که فلسفه بالاخره در علوم پوزیتیو حل می‌شود اما فقط هنگامی که این علوم خود دیالکتیک را جذب کرده باشند، اما حتی در چنین حالتی نیز نظریهٔ ناب اندیشه برای فلسفه باقی می‌ماند (۱۲۸).

بینش فلسفی انگلس متأثر از پیشرفتهای علوم طبیعی در سدهٔ نوزدهم بود و در عین حال، سمت و سویی ضد مکانیستی داشت، درست همانند رهیافت ضد مکانیستی هگل در نقد نیوتن. بسیاری از تأملات انگلس که با سطح یافته‌های علمی روزگار او دمساز بود در گذر زمان، کهنه و منسوخ شدند. با این وجود، طرح کلی اندیشهٔ او که مبتنی بر درک جهان بر اساس علوم طبیعی بود، شناخت را بازتاب سراسر واقعیت در ذهن می‌پنداشت، به نظریهٔ نسبیّت شناخت تکیه می‌زد و مروج اندیشهٔ جنبش دیالکتیکی طبیعت بود، به اُس و اساس «فلسفهٔ مارکسیستی» تبدیل شد.

اکنون باید به پرسش آغازین فصل بازگردیم و ببینیم آیا بینش فلسفی مارکس با «فلسفهٔ مارکسیستی» یا ماتریالیسم دیالکتیکی طبیعت همساز است؟ با تأمل در رهیافتهای فلسفی مارکس و انگلس، می‌توان تفاوت بینش آن دورا در دو تقابل اساسی در زمینهٔ ماتریالیسم و دیالکتیک خلاصه کرد. پیش از همه باید به تقابل میان برداشت مارکس و انگلس از ماتریالیسم اشاره کنیم. هرچند در ماتریالیست بودن مارکس تردید روا نیست، دربارهٔ باورهای فلسفی او به سبب ابهامهایی که در آنها وجود دارد، گفت‌وگوی بسیار می‌توان داشت. بی‌گمان، او به هستی خودسامان و پیشینی جهان خارج بر ذهن باور داشت، اما دربارهٔ اینکه چه رابطه‌ای میان هستی و ذهن وجود دارد، نظر او به درستی روشن نیست. آیا مارکس «پی‌پدیدارانگار» (épiphénoménaliste) (۱۲۹) بوده یا به این‌همانی روح و ماده باور داشته است؟ مارکس در دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی ۱۸۴۴ بر آن شد که طبیعت‌باوری یا انسان‌باوری باید جای تقابل دیرینهٔ ایدآلیسم و ماتریالیسم

را بگیرد (۱۵۰۱). از ملاحظات مارکس درباره تاریخ ماتریالیسم در خانواده مقدس نیز که بخش عمده آن برگرفته از کتاب راهنمای فلسفه مدرن (۱۸۴۲)، نوشته شارل رنویه است، آموزه همگونی به دست نمی آید و برخی از دیدگاههای مارکس در تزهایی درباره فوئرباخ (تزاوول و سوم) درست نقطه مقابل تفسیرهای او در خانواده مقدس است. مارکس هرگاه از ماتریالیسم سخن می گوید مرادش بحث متافیزیکی درباره «تقدم ماده بر روح» نیست، بلکه منظور او این است که آگاهی انسان متأثر از شرایط مادی و یا به سخن دقیقتر، روابط اجتماعی است. مارکس با هر نوع متافیزیک «گوهرباور» (substantialiste) مخالف بود و برخلاف انگلس، به پرسشهای متافیزیک دل بستگی نداشت. در مقابل، ماتریالیسم فلسفی انگلس، متافیزیک و «گوهرباور» است، یعنی بر این اعتقاد تکیه دارد که «ماده»، بن و گوهر همه چیزهای موجود است. به گفته انگلس، فیلسوفان بر حسب پاسخی که به پرسش رابطه تفکر و هستی می دهند به دو اردوگاه تقسیم می شوند:

آنان که به تقدم روح بر طبیعت معتقدند و از این رو در آخرین وهله، آفرینش جهان را به این یا آن صورت، می پذیرند (...). اردوی ایدآلیستی را تشکیل داده و دیگران که طبیعت را مقدم می دانند، به مکاتب گونه گون ماتریالیسم تعلق دارند (۱۵۱).

به گمان برخی از پژوهشگران، برای فهم این بی توجهی مارکس به پرسشهای متافیزیکی و دل بستگی انگلس به این مسائل، زمینه خانوادگی و تربیت نخستین آن دورا نباید از نظر دور داشت. مارکس در خانواده ای آزاداندیش و پیرو اندیشه های ولتر پرورش یافته بود، حال آنکه انگلس از خانواده ای دیندار و سخت پارسامنش برخاسته بود. وی در نوجوانی پس از پیکارهای درونی بسیار، از سنت فکری خانوادگی بریده بود و مانند همه کسانی که از کیش و آیینی جدا می شوند و اغلب ضدیت خود را با آیین گذشته با شدت و حدت بیشتری به نمایش می گذارند، از ماتریالیسمی

تند و تیزتر، مجادله‌ای تر و متافیزیکی‌تر از مارکس دفاع می‌کرد [۱۵۲].

تعبیر مارکس از دیالکتیک و فرایند شناخت نیز با رهیافت انگلس تفاوت دارد. مارکس، دیالکتیک را جنبش کنش متقابل میان عین و ذهن می‌دانست. به گمان مارکس، طبیعت چون داده‌ای حاضر و آماده نیست که انسان از بیرون آن را بشناسد و بر آن چیره شود. مارکس بر آن بود که طبیعت فقط در چشم‌انداز کنش هدفمند انسانی چهره می‌نماید و در دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی ۱۸۴۴، این ایده را مطرح کرد که انسان نمی‌تواند طبیعت را چنان‌که هست و به خودی خود، جدای از کنش هدفمند بشناسد [۱۵۳]. به عبارت دیگر، شناخت بی‌میانجی طبیعت امکان‌پذیر نیست و میانجی این شناخت نظام نیازهای انسانی است که خود محصول جامعه است. مارکس در یکی از بازپسین نوشته‌های خود در دهه ۱۸۸۰، که تفسیری است بر کتاب راهنمای اقتصاد سیاسی، نوشته آدلف واگنر، همین ایده را از سرگرفت و بر آن شد که انسان جهان خارج را چون وسیله تأمین نیازهای خود می‌شناسد و نه چون موضوع مشاهده نظری. از همین رو، به گمان مارکس، مجموعه آنچه که انسان در جهان می‌شناسد و سپس از طریق زبان آنها را بیان می‌کند و بنابراین کل نظام مفهومی انسانی، براساس رفتار عملی او چون موجودی نیازمند شکل می‌گیرد [۱۵۴]. به عقیده مارکس، ذهن شناسنده یا cogito دکارتی که فارغ از شرایط تاریخی زیست خود باشد، وجود ندارد و سوژه شناسنده را نباید چون گیرنده تصاویر جهان بیرون انگاشت. انگلس در عوض، بر آن بود که انسان طبیعت را چنان‌که هست می‌شناسد. یکی از پایدارترین مشغله‌های فکری انگلس در تأملات فلسفی‌اش، تمایز کانتی میان «شیء مُدرک» و «شیء فی نفسه» بود. به گمان وی، این تمایز به معنی رد امکان شناخت جهان است. به گفته انگلس، در پاسخ به این پرسش که «آیا تفکر ما قادر به شناخت جهان واقعی هست یا نه؟ آیا ما می‌توانیم بازتاب درستی از واقعیت جهان در انگارها و مفاهیم خود پدید آوریم؟» بیشتر فیلسوفان پاسخ مثبت می‌دهند، اما

شماری از آنها چون هیوم و کانت «امکان هر شناختی یا دست کم شناخت جامعی از جهان را مورد تردید قرار می دهند» [۱۵۵]. انگلس در پاسخ این گروه می گوید: «گویا ردیهٔ این نگرش، همچون ردیه تمام پندارهای غریب فلسفی دیگر، عمل است، یعنی آزمایش و صنعت. اگر ما قادریم صحت نگرش خود را از فرایندهای طبیعی با ساختن مصنوعی آن، با به وجود آوردن آن از درون شرایطش و به کار گرفتن آن در خدمت مقاصد خودمان به اثبات رسانیم، آن گاه دیگر جایی برای «شیء فی نفسه یا در خود» ادراک ناپذیر کانت وجود ندارد. مواد شیمیایی تولیدشده در اندامهای جانوران و گیاهان تا زمانی که شیمی آلی شروع به تولید آنها یکی پس از دیگری کرد، «اشیا در خود» بودند و بدین گونه به صورت «اشیا برای ما» درآمدند. در این مورد، مثال، آلزارین مادهٔ رنگی روناس است که ما دیگر برای به دست آوردن آن زحمت رویاندن ریشه‌های روناس در مزرعه را به خود نمی دهیم بلکه آن را از قطران زغال، بسیار ارزانتر و ساده تر تولید می کنیم» [۱۵۶]. لوکاج با یادآوری این سخن انگلس سه ایراد اساسی بر آن می گیرد. نخست آنکه، به گفتهٔ وی «در نظر هگل، اصطلاحات «در خود» و «برای ما» به هیچ وجه متضاد نیستند، بلکه همبسته‌های ضروری هستند». گذشته از این، به گفتهٔ لوکاج، این فرض که مسئلهٔ «شیء فی نفسه» سدی در راه گسترش واقعی شناخت انسان ایجاد می کند «در حکم نشناختن کامل نظریهٔ شناخت کانت است. به عکس، کانت که از نظر روش شناختی پیشرفته ترین علم طبیعی زمانه، یعنی اخترشناسی نیوتن را مبنا قرار داده و نظریهٔ شناخت خود را درست بر همین مبنا تدوین کرده است، امکان نامحدود گسترش این روش را ضرورتاً می پذیرد. نقد او فقط به این مربوط می شود که حتی شناخت کامل همهٔ پدیده‌ها نمی تواند چیزی بیش از شناخت پدیدار در تقابل با «شیء در خود» باشد، زیرا حتی شناخت کامل تمام پدیده‌ها نیز هرگز نمی تواند محدودیت ساختاری این شناخت — یعنی به بیان ما، تنازعات کلیت و تنازعات محتواها — را پشت سر بگذارد». اما

ژرفترین بدفهمی انگلس، به گمان لوکاچ این است که او «برخورد خاص صنعت و آزمایش علمی» را با کنش به معنای دیالکتیکی - فلسفی آن یکی می‌گیرد، حال آنکه در واقع، «آزمایش علمی، نابترین رفتار نظاره‌گرانه است» [۱۵۷].

در نهایت، دیالکتیک ماتریالیستی انگلس دستگاه نظری گنگ و آشفته‌ای دربارهٔ جنبش و پیوند چیزها و پدیده‌ها و تضادها و تناقضهای آنهاست. دستگاهی که از فرط کلی بودن همه چیز را می‌توانیم با آن توضیح دهیم بدون آنکه چیزی را به راستی توضیح داده باشیم. روشن نیست که مفاهیم کلی و مجردی چون گذر از کمیت به کیفیت، تداخل تقابلها و یا نفی نفی را چگونه می‌توان از لحاظ علمی اثبات کرد. انگلس فهرست عریض و طویلی از مثالهایی که از طبیعت و علوم گرفته می‌آورد اما به برکت چند نمونه نمی‌توان قانونی را ثابت کرد [۱۵۸]. دیالکتیک ماتریالیستی با قوانین سه‌گانه‌اش «فوق علمی» (*métascience*) است که مقوله‌های آن از نظر پردازشهای هگلی گرفته شده‌اند بدون آنکه به روح فلسفهٔ هگل وفادار مانده باشند. این «فوق علم» که موضوع آن به گفتهٔ انگلس جنبش ماده است، بی‌آنکه خود پایگاه معرفت‌شناختی روشنی داشته باشد، دربارهٔ درست و نادرست گمانه‌ها و نظریه‌های علمی داوری می‌کند. روایت کرده‌اند که اینشتین پس از مشاهدهٔ دستنوشتهٔ دیالکتیک طبیعت انگلس، گفته است این اثر را باید حتماً حفظ کرد زیرا عصارهٔ گیرایی از تمام کژفهمی‌هایی است که گریبانگیر علم در سدهٔ نوزدهم بوده است. این روایت، به احتمال زیاد ساختگی است اما بیانگر دیدگاه اهل علم در ارزیابی گمانه‌زنی‌های فیلسوفان و دانشمندان متفکن است [۱۵۹].

پی نوشت فصل ششم

- [1] Sokal, A, Bricmont, J, *Impostures intellectuelles*, Paris: Odile Jacob, 1997, p. 61.
- [2] Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 1200.
- [3] مارکس در نامه‌ای به تاریخ ۹ مه ۱۸۶۸ به یوزف دیتسگن نوشت: «... وقتی از شر این بار سنگین اقتصاد خلاص شوم، [رساله‌ای] در باب «دیالکتیک» خواهم نوشت. قوانین درست دیالکتیک نزد هگل موجود است، البته، به شکلی آمیخته به رمز و راز. باید آن را از این شکل پیراسته.»
- Marx, Engels, *Lettres sur les Sciences de la nature*, op. cit, p. 64.
- [4] Engels, F, "Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande", in K. Marx, F. Engels, *Oeuvres choisies en trois volumes*, Moscou: éd. du progrès, 1978, t. 3, p. 390.
- برای ترجمه فارسی کتاب، نک. لودویگ فون براخ و ایدنولوزی آلمانی، یاد شده، ص ۷۵.
- [5] Labica, G, "F. Engels et la philosophie marxiste", in F. Engels, *savant et révolutionnaire*, op. cit, pp. 255-256.
- [6] Engels, F, *Dialectique de la nature*, op. cit, pp. 69-74; Engels, F, *Anti-Dühring*, Paris: éd. sociales, 1977, pp. 149-174.
- [7] Engels, F, "Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande", op. cit, p. 377 (۵۴).
- [۸] در نوشته‌های مارکس و انگلس نشانی از اصطلاح ماتریالیسم دیالکتیک نمی‌یابیم. انگلس از «دیالکتیک ماتریالیستی» سخن گفته است. نخستین کاربردهای ترکیب «ماتریالیسم دیالکتیک» به کتاب مداخله‌های یک سوسیالیست در بهینه‌شناخت (۱۸۷۷) نوشته دیتسگن، کارگر کمونیست آلمانی و مقاله گئورگ پلخائف در ۱۸۹۱ به مناسبت شصتمین سالگرد مرگ هگل که در نشریه

سوسیال‌دموکراتهای آلمانی به نام «عصر جدید» (die neue Ziet) پس از مطالعه و تأیید انگلس به چاپ رسید، بازمی‌گردد. مراد دیتسگن و پلخانف از این اصطلاح «ماتریالیسم بیگیری» بود که با جذب آموزش دیالکتیک ایدآلیستی هگل قادر به رویارویی فکری با متافیزیک نظری و ماتریالیسم مبتدل رایج باشد. دربارهٔ ماتریالیسم دیالکتیک به روایت پلخانف بنگرید به:

Strada, V, "Matérialisme et dialectique dans le marxisme de Plekhanov", in *Histoire du marxisme contemporain*, Paris: éd. 10/18, 1977, t. 3. pp. 109-129.

لنین نیز این اصطلاح را (۱۹۰۸ و ۱۹۱۶) در همین معنا به کار برد و بدین ترتیب اصطلاح ماتریالیسم دیالکتیک به واژگان فلسفی مارکسیسم راه یافت و بحث و جدلهای بسیار را دامن زد.

Macherey, P, "Matérialisme dialectique", in *Dictionnaire critique du marxisme*, op. cit, pp. 723-724.

لنین به رغم اختلاف نظر سیاسی با پلخانف که منشویک بود، به مارکسیستهای جوان توصیه کرد آثار پلخانف را بخوانند زیرا بهترین منبع برای فراگیری مارکسیسم است. در مورد نقش لنین در تدوین «فلسفهٔ مارکسیستی» نک.

Fleischer, H, "Lénine et la philosophie", in *Histoire du marxisme contemporain*, op. cit, 1978, t. 4, pp. 269-312.

استالین در سال ۱۹۳۷، در بخشی از فصل چهارم تاریخ حزب کمونیست (بلشویک) اتحاد شوروی، با عنوان ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی با تعیین اصول اساسی فلسفهٔ مارکسیستی-لنینیستی به مناقشه‌های فکری در درون جنبش کمونیستی نقطهٔ پایان نهاد. دربارهٔ بحثهای فلسفی در نخستین سالهای حکومت شوروی، رک.

Zapata, R, *Luttes philosophiques en URSS (1922-1931)*, Paris: PUF, 1983.

[۹] انگلس در جوانی پس از آنکه شلینگ به فیلسوف رسمی سلطنت خودکامهٔ پروس تبدیل شد، جزوه‌ای با نام مستعار ف. اسوالد برضد وی منتشر ساخت.

[10] McLellan, D, *Engels*, Glasgow: Fontana-Collins, 1977, pp. 72-73.

- [11] Marx, K, *Critique du droit politique hégélien*, (traduction: A. Baraquin) Paris: éd. sociales, 1980 (2è éd), pp. 38, 139.
- [12] *Ibid*, p. 145.
- [۱۳] مارکس، ک، مبانی نقد اقتصاد سیاسی، یاد شده، جلد ۱، ص ۸۶-۸۵.
- [14] Marx, K, *Contribution à la critique de l'économie politique* (traduction: M. Husson, G. Badia), Paris: éd. sociales, 1977, p. 253.
- [۱۵] مارکس، ک، سرمایه، یاد شده، جلد ۱، ص ۶۰.
- [۱۶] هگل، گ. و. ف، عناصر فلسفه حق، یاد شده، ص ۶۰.
- [۱۷] مارکس، ک، سرمایه، یاد شده، جلد ۱، ص ۲۹۶.
- [۱۸] همان، ص ۲۹۶ (پانویس a ۲۰۵).
- [۱۹] همان.
- [۲۰] همان، ص ۶۹۱.
- [21] Marx, Engels, *Lettres sur les Sciences de la nature*, op. cit, p. 60.
- [22] *Ibid*, p. 76.
- [۲۳] مارکس، ک، سرمایه، جلد ۱، یاد شده، ص ۶۱-۶۰.
- [24] Bourgeois, B, "Le "noyau rationnel" hégélien dans la pensée de Marx", in *Actuel Marx*, n° 13, Paris: PUF, 1993, pp. 123-150.
- [25] Engels, F, "Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande", in *Oeuvres choisies en trois volumes*, op. cit, t. 3, pp. 356-357 (۲۱-۲۲).
- [۲۶] در فصل اول این کتاب گفته شد که یکی از پرسشهای هگلیان جوان علت آشتی هگل با واقعیت موجود زمانه یعنی سلطنت واپسگرایی پروس بود. بسیاری از آنان این پدیده را نتیجه خصوصیات و روحیات شخصی هگل و گرایش او به کرنش در برابر ارباب قدرت می دانستند. مارکس در همان زمان با چنین توضیحاتی مخالف بود و می گفت حتی اگر بپذیریم که هگل به سازشکاری تمایل داشته این خصوصیت را فقط براساس روان شناسی فردی وی نمی توان توضیح داد. در آن زمان مارکس هنوز پدیده ها را براساس منافع و بنیادهای مادی و روابط اجتماعی تبیین نمی کرد. از همین رو، بر آن شد که اگر هگل به آشتی و همرنگی با قدرت تمایل داشته ریشه آن را باید در نقضی که در بنیاد فلسفه او وجود دارد و یا در درک ناکافی

این بنیاد توسط خود فیلسوف جست و جو کرد.

- Marx, K, *Oeuvres*, t. 3, op. cit, p. 85.
- [27] Marx, Engels, *Lettres sur les sciences de la nature*, op. cit, p. 17.
- [28] Liedman, S, "La logique de Hegel et la matérialisme d'Engels", in *F. Engels, Savant et révolutionnaire*, op. cit, p. 266.
- [29] Marx, Engels, *Lettres sur les Sciences de la nature*, op. cit, p. 77.
- Engels, F, *Dialectique de la nature*, op. cit, p. 10.

[۳۰] انگلس در میانه دهه ۱۸۷۰، به درخواست و اصرار مارکس که به وی توصیه کرد «جماع به دست» و «بدون کمترین گذشتی» به دورینگ حمله کند (نامه ۲۵ مه ۱۸۷۶) به بررسی و نقد اندیشه‌های دورینگ (۱۸۲۱-۱۸۳۳) روی آورد. نگارش آقای دورینگ علم را زیوروی می‌کند یا آتی دورینگ پژوهشهای انگلس را در زمینه دیالکتیک طبیعت دچار وقفه کرد و انگلس به ناچار به سراغ «دورینگ ملال آور» (نامه انگلس به مارکس ۲۸ مه ۱۸۷۶) رفت. مارکس چند ماه بعد (۷ اکتبر ۱۸۷۶) در نامه‌ای به لیبکشت نوشت: «انگلس مشغول کار بر روی دورینگ است. این از خودگذشتگی بزرگی از جانب اوست، زیرا به خاطر انجام آن ناگزیر شد کار دیگری را که اهمیت بسیار بیشتری داشت، کنار بگذارد». مارکس در سال ۱۸۷۷ نیز به ویلهلم الکساندر فروند نوشت: «دوست من انگلس (...) در حال حاضر بر روی کتابی درباره فلسفه طبیعت کار می‌کند».

Marx, Engels, *Lettres sur les Sciences de la nature*, op. cit, p. 89.

کتاب فلسفه طبیعت که مارکس از آن سخن می‌گفت هرگز نوشته نشد. انگلس تا سال ۱۸۷۸ درگیر نگارش آتی دورینگ بود و برای مقابله با بینش فلسفی دورینگ که مدرس آزاد دانشگاه بود و به سبب سخنان تند و تیزی که در کلاسهای درس خود می‌گفت در بین دانشجویان محبوبیت بسیار پیدا کرده بود، از یادداشتهایی که در زمینه تاریخ و فلسفه علم تهیه کرده بود، سود جست. عنوان فصلهای پنجم تا هشتم آتی دورینگ که به بررسی علوم اختصاص یافته، فلسفه طبیعت است. پس از مرگ مارکس در سال ۱۸۸۳، نیز وظیفه

دشوار خواندن، تنظیم و چاپ جلدهای دوم و سوم سرمایه بر روی دوش انگلس افتاد. وی بعدها گفت که بینایی خود را بر سر این کار گذاشته است. افزون بر این، پس از مرگ مارکس، او به نظریه پرداز پُرسابقه و مشاور جنبش بین‌المللی کارگری تبدیل شد و دیگر هرگز فرصتی برای به پایان بردن طرحهای نظری خود پیدا نکرد.

- [31] Liedman, S, op. cit, p. 267.
- [32] Marx, Engels, *Lettres sur les sciences de la nature*, op. cit, p. 79.
- [33] *Ibid*, p. 8.
- [34] *Ibid*, p. 36.
- [35] Labica, G, *F. Engels, savant et révolutionnaire*, op. cit, p. 247.
- [36] Renault, E, *Hegel. la naturalisation de la dialectique*, Paris: Vrin, 2001, pp. 16-18.
- [37] Knight, D. M, "German Science in the Romantic period", in *The Emergence of Science in Western Europe*, ed. by Crosland, M. P, London: Macmillan, 1975, pp. 161-178.
- [38] Renault, E, *Hegel. la naturalisation de la dialectique*, op. cit, p. 18.
- [39] *Ibid*, pp. 18-19.
- [40] *Ibid*, p. 7.
- [41] *Ibid*, pp. 66-67.
- [42] *Ibid*, p. 67 (note 1).
- [۴۳] ستیس، و. ت، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، یادشده، جلد ۲، ص ۴۱۲.
- [۴۴] همان، ص ۴۱۳. برای بحثی درباره جایگاه فلسفه طبیعت هگل در نظام فکری او همچنین بنگرید به:
- Renault, E, "Les philosophies de la nature d'aujourd'hui et la naturphilosophie d'hier", in *Hegel passé, Hegel à venir* (sous la dir H. Maler), Paris: L'Harmattan, 1995, pp. 29-53.
- [45] Cornu, A, *Karl Marx et Friedrich Engels*, op. cit, t. 2, 1958, p. 65.
- [46] Renault, E, *Hegel. la naturalisation de la dialectique*, op. cit, p. 9 (note 3).
- [47] *Ibid*, p. 15.
- [48] Lacroix, A, *Hegel. La philosophie de la nature*, Paris: PUF, 1997, p. 121.
- [۴۹] امانوئل رنو دیدگاههای هگل را در زمینه «ماده و ترکیب» و

«طبیعت و ویژگیهای نیروهای شیمیایی» در چارچوب بحثهای شیمی دانان زمان هگل بررسی کرده است. به گمان وی رهیافت هگل در چارچوب بینش دینامیستی علم می‌گنجد که در آلمان طرفداران بسیار داشت و در برابر رهیافت مکانیستی دکارت قرار می‌گیرد. برای بحثی تخصصی درباره هگل و شیمی نک.

Renault, E, *Philosophie chimique (Hegel et la Science dynamiste de son temps)*, Bordeaux: Presses universitaires de Bordeaux, 2002, pp. 197-274.

- [50] Renault, E, *Hegel. la naturalisation de la dialectique*, op. cit, pp. 285-290.

و درباره رهیافت معرفت‌شناختی یا نظریه شناخت هگل نک.

Habermas, J, *Connaissance et intérêt*, op. cit, pp. 39-56.

[۵۱] ستیس، و. ت، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، یادشده، جلد ۲، ص ۲۳۷.

- [52] Collin, D, *La théorie de la connaissance chez Marx*, Paris: L'Harmattan, 1996, p. 96.

Olivier, H, "Philosophie de la nature et sciences positives selon Hegel", in *Science et dialectique chez Hegel et Marx*, op. cit, pp. 15-16.

- [53] Hegel, G. W. F, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques en abrégé*, op. cit, p. 90.

[۵۴] طبیعت به گمان هگل، برابر نهاد (آنتی تز) ایده (مثال) است. طبیعت، ضدایده (مثال) است، ایده است که از خویش بیرون شده و به حال جز خود درآمده و با خود بیگانه گشته است.

Hegel, G. W. F, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques en abrégé*, op. cit, p. 238.

چون طبیعت با ایده که همان خرد باشد در خلاف و ضدیت افتاده از خرد تهی است. تقابل بنیادی به عقیده هگل میان نظم طبیعی و نظم انسانی است. حتی آشفته‌ترین گمراهیهای روح انسان نیز به پهنه عامیت تعلق دارد و دارای تاریخ است اما در عوض طبیعت فاقد تاریخ است. طبیعت «تضاد حل نشده» (Contradiction non résolue) است و مظهر هبوط ایده (مثال) بیرون از خود است. طبیعت نه عرصه آزادی بلکه پهنه ضرورت و احتمال است.

(Ibid, p. 239)

طبیعت به گمان هگل محکوم به تکرار است. فقط صورت معقول (notion) است که دستخوش دگردیسی و تکامل است و اگر زنجیره شکل‌های طبیعی به صورت «بیشرفتی تدریجی» خود را می‌نماید این فقط در چشم «روح‌اندیشنده» است که چنین به نظر می‌آید و بیرون از هرگونه توالی زمانی است. طبیعت که فرمان‌بردار هوس است، کورکورانه و بی‌دلیل به تکثیر انواع می‌پردازد و از همین رو تنوع بی‌پایان طبیعت در چشم هگل به هیچ روی ستودنی نیست.

(*Ibid*, pp. 241-242)

به گفته هگل: «دگرگونی‌های طبیعت، هرچند تنوع فراوان داشته باشد، دوری است که جاودانه تکرار می‌شود. در طبیعت هیچ چیز تازه‌ای پدید نمی‌آید، از این رو چهره‌اش هر اندازه آرایش‌های نو به خود بگیرد، باز چه بسا مایه ملال شود. فقط از دگرگونی‌هایی که در حیطه روح رخ می‌دهد، چیزهای تازه سربر می‌آورد. این خاصیت روح، به انسان تعینی متفاوت از تعین چیزهای طبیعی محض می‌بخشد، زیرا چیزهای طبیعی همیشه تعین یکسان و خصلتی پایدار دارند که ورای همه دگرگونی‌های آنها آشکار است» هگل، گ. و، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، یادشده، ص ۱۶۵.

[55] *Ibid*, pp. 242-244, 268, 320-321.

[56] *Ibid*, p. 105.

و نیز

Collin, D, *La théorie de la connaissance chez Marx*, op. cit, p. 104.

[۵۷] تمایز میان فهم و عقل به کانت بازمی‌گردد. نک مدخل‌های *entendement* و *raison* در

Bourgeois, B, *Le vocabulaire de Hegel*, op. cit, pp. 28-30, 53-55.

و نیز بنگرید به ستیس، و. ت، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، یادشده، جلد ۱، ص ۱۴۰-۱۳۷.

[58] Renault, E, *Hegel. la naturalisation de la philosophie*, op. cit, p. 289.

[59] Hegel, G. W. F, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, op. cit, p. 84.

[60] *Ibid*, pp. 262-263.

و نیز بنگرید به:

Fleischmann, E, "Le concept de science spéculative: son origine et son développement de Kant à Hegel", in *Science et Dialectique chez Hegel et Marx*, op. cit, p. 11.

- [61] Hegel, G. W. F, *Les orbites des planètes (dissertation de 1801)*, traduction et introduction de Gandt, F, de, Paris: Vrin, 1979, p. 150.

فرانسوا دُگانت، مترجم رساله دربارهٔ مدار سیارات در مقدمهٔ صد و سی صفحه‌ای خود سنگ بر سنگ مکانیک هگل نگذاشته است. گفتنی است که رهیافت منفی به فرهنگ و فلسفهٔ انگلیسی ویژهٔ هگل نبود و باید آن را در زمرهٔ مشخصه‌های اندیشهٔ آلمانی به شمار آورد. هشتاد و پنج سال پس از رسالهٔ دربارهٔ مدار سیارات، نیچه در فراسوی نیک و بد دربارهٔ فلسفهٔ انگلیسی نوشت: «این انگلیسیان نژادی اهل فلسفه نیستند، بیکن مظهر حمله به روح فلسفی است، هابس و هیوم و لاک برای مدتی بیش از یک قرن، مایهٔ تباهی و پستی ارزش مفهوم فلسفه بوده‌اند. در برابر هیوم بود که کانت علم برداشت و قد برافراخت، در حق لاک بود که شلینگ توانست بگوید «من لاک را به چیزی نمی‌گیرم». هگل و شوپنهاور (همراه با گوته) در مورد احمقانه کردن جهان با مکانیکی کردن آن به شیوهٔ انگلیسی همصدا بودند (...). آنچه «ایده‌های مدرن» می‌نامندش یا «ایده‌های قرن هجدهم» یا همچنین «ایده‌های فرانسوی» اندیشه‌هایی که روح آلمانی با دل آشوبه‌ای ژرف به ضدشان برخاسته است، اصل انگلیسی دارند. هیچ شکی در این نیست. فرانسویان فقط بوزینه‌های مقلد و بازیگران این اندیشه‌ها بودند» (نیچه، ف، فراسوی نیک و بد، ترجمهٔ داریوش آشوری، یادشده، ص ۲۴۰-۲۳۸). این تقابل میان دو فرهنگ و فلسفه در پهنهٔ علم نیز چهره می‌نمود. سنجشگری‌های هگل بر نیوتن و یا بحث نیوتن و گوته دربارهٔ نور و رنگ.

[۶۲] بحث هگل دربارهٔ محاسبهٔ مقادیر بی‌نهایت کوچک در بخش کمیت در مبحث هستی که نخستین مبحث دانش منطق است، طرح شده است. نک.

Alcouffe, A, "La dialectique hégélienne et les mathématiques", in *Les manuscrits mathématiques de Marx*, op. cit, pp. 63-93.

دربارهٔ رهیافت هگل به ریاضی نک.

- Daunizeau, J, "Hegel et le langage de la Science de la nature", in *Science et dialectique chez Hegel et Marx*, op. cit, pp. 27-39.
- [63] Olivier, H, "Philosophie de la nature et sciences positives selon Hegel", in *Science et dialectique chez Hegel et Marx*, op. cit, pp. 25-26.
- [64] Collin, D, *La théorie de la connaissance chez Marx*, op. cit, p. 106.
- [65] Hegel, G. W. F, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, op. cit, p. 240.
- [66] Renault, E, *Hegel. la naturalisation de la dialectique*, op. cit, p. 199.
- [67] *Ibid*, pp. 199-200.
- [68] *Ibid*, p. 200.
- [69] *Ibid*, p. 201.
- [70] *Ibid*, pp. 201-202.

[۷۱] یونس یاکوب برزلیوس (۱۸۴۸-۱۷۷۹) نظام نمادگذاری کنونی در شیمی را باب کرد. بر اساس این نظام حرف - نمادها برای دلالت بر جرم نسبی عناصر که با وزن اتمی آنها متناظر باشد به کار می‌رود. تعیین کردن اوزان اتمی، یا به عبارت بهتر اوزان ترکیبی هم‌ارز با بیشترین دقتی که در آن زمان ممکن بود، کار عمدهٔ آزمایشهای برزلیوس بود. چند عنصر تازه نیز کشف کرد. ترکیبات بسیاری را بررسی نمود و فصل تازه‌ای در معدن‌شناسی گشود. قوانین بنیادی الکتروشیمی را با دیوی (Davy) وضع کرد (دامپی، تاریخ علم، ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ، یاد شده، ص ۲۴۷-۲۴۶ و ۲۵۲).

[۷۲] پیشروان الکتروشیمی، دکتر کارلایل (۱۸۴۰-۱۷۲۸)، جراح لندن، ویلیام نیکلسن (۱۷۵۳-۱۷۱۶) بودند. آنها با استفاده از باتری (پیل الکتریکی)، آب را به عناصر اولیه‌اش، یعنی هیدروژن و اکسیژن، تجزیه کردند. الکتروشیمی نحوهٔ تشکیل نمکها را از طریق خشتی شدن متقابل بارهای مثبت و منفی به دست داد و این امر به ویژه به برکت پژوهشهای برزلیوس به تعیین اجزای تشکیل‌دهندهٔ اغلب ترکیبات معدنی و مواد غیرآلی منجر شد. تجزیه و ترکیبات شیمیایی با وسایل الکتریکی وجود رابطه‌ای را بین قوای شیمیایی و الکتریکی نشان داد. دیوی این گمانه را طرح کرد که کششهای

شیمیایی و الکتریکی معلول عللی مشابه است، علتی که در یک مورد بر ذرات اثر می‌گذارد و در مورد دیگر بر تودهٔ ذرات. امروزه می‌دانیم که پدیده‌های شیمیایی و الکتریکی ارتباط نزدیکی با هم دارند، هرچند ارتباط آنها به صورت ساده‌ای که برزلیوس می‌پنداشت، نیست (برنال، جان، علم در تاریخ، ترجمهٔ ح. اسدبور پیرانفر، کامران فانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۴، جلد ۱، ص ۴۵۰-۴۳۵).

- [73] Renault, E, *Hegel. la naturalisation de la dialectique*, op. cit, p. 238 (note 6).
- [74] Hegel, G. W. F, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, op. cit, p. 307.
- [75] *Ibid*, p. 307.
- [76] *Ibid*, p. 308.
- [77] *Ibid*, p. 308.

نقشی را که هگل برای آب و هوا قائل بود مایهٔ بی‌اعتباری نظریهٔ شیمی او دانسته‌اند و این نقش را «با اصل گوهری» در نظریهٔ فلوژیستیک یکسان شمرده‌اند. هگل همچنین بر آن بود که مواد آلی را بر اساس قوانین شیمی نمی‌توان توضیح داد.

Renault, E, *Hegel. la naturalisation de la dialectique*, op. cit, p. 243.

دربارهٔ طبقه‌بندی مواد و عناصر شیمیایی و مقایسهٔ طبقه‌بندی هگل با طبقه‌بندی اورستد و برزلیوس نک.

Renault, E, *Philosophie chimique*, op. cit, p. 279.

- [78] Renault, E, *Hegel. la naturalisation de la dialectique*, op. cit, p. 247.
- [79] Hegel, G. W. F, *Les orbites des planètes (dissertation de 1801)*, op. cit, pp. 129-153.
- [80] *Ibid*, p. 130.

[۸۱] سه قانون کپلر دربارهٔ حرکت سیارات که در سالهای ۱۶۰۹ و ۱۶۱۹ انتشار یافتند عبارت‌اند از: ۱. سیارات روی مدارهای بیضی شکلی حرکت می‌کنند که خورشید در یکی از کانونهای آنها قرار گرفته است. ۲. خطی که یک سیاره را به خورشید وصل می‌کند در زمانهای مساوی مساحت‌های مساوی را می‌پوشاند (یا به عبارت دیگر در زمانهای مساوی سطوح متساوی را طی می‌کند). ۳. مجذور زمانی که برای یک دور کامل حرکت انتقالی هر سیاره لازم است متناسب با

مکعب فاصله متوسط آن از خورشید است.

[۸۲] شمار نوشته‌های هگل که در آنها کوشیده است معرفت ریاضی را در مرتبه‌ای فروتر از معرفت فلسفی قرار دهد کم نیستند. راست این است که هگل در شماری از آثار خود و از جمله در پیشگفتار بر پدیدارشناسی روح، فیلسوفانی چون شلینگ که ریاضیات را الگویی برای فلسفه می‌دانستند، به باد انتقاد گرفته است. در عوض هنگامی که ریاضیات به عنوان شاخه‌ای از علوم پوزیتیو مورد بحث قرار می‌گیرند و نه چون الگوی عقلانیت فلسفی، لحن جدلی هگل آرام‌تر می‌شود.

Renault, E, *Hegel. la naturalisation de la dialectique*, op. cit, pp. 65-66.

[۸۳] درباره روش محاسبه بده، نک. تمپل بل، ا. ریاضی‌دانان نامی، ترجمه حسن صفاری، یادشده، ص ۳۸۲-۳۸۱ (پانویشت ۲ یادداشت مترجم) و درباره روش محاسبه هگل، نک.

Hegel, G. W. F, *Les orbites des planètes*, op. cit, pp. 163-165.

[۸۴] تمپل بل، ا. ریاضی‌دانان نامی، یادشده، ص ۳۸۳.

[۸۵] همان، ص ۳۸۴-۳۸۳. کانت سه نوع حکم را از یکدیگر متمایز کرده است: احکام ترکیبی پسین، احکام ترکیبی پیشین و احکام تحلیلی، پیشین. احکام ریاضی، علم و اخلاق از احکام ترکیبی پیشین‌اند یعنی موضوع آنها، بنا به تعریف، در بردارنده محمول آنها نیست و خلاف آن ناگزیر نقیض آن نیست. درباره احکام ترکیبی و تحلیلی، نک. کورنر، استفان، فلسفه کانت، یادشده، ص ۱۵۱-۱۴۲.

[86] Engels, F, *Dialectique de la nature*, op. cit, pp. 188-189.

[۸۷] طبیعت در رساله هگل درباره مدار سیارات نظامی است با سطوح مختلف. سلسله مراتبی از موجودات که در آن زندگی و آزادی هرچه در سلسله مراتب بالاتر رویم، فعالتر می‌شود. نیوتن به عقیده هگل سلسله مراتب را در طبیعت از بین برده است. نک.

Gand, F, "La critique de la mécanique newtonienne chez Hegel" in Hegel, G. W. F, *Les orbites des planètes*, op. cit, pp. 61-66.

[88] *Ibid*, p. 67.

[89] Engels, F, *Dialectique de la nature*, op. cit, p. 85 (note 3).

[90] Hegel, G. W. F, *Les orbites des planètes*, op. cit, p. 159.

به گمان هگل فقط نقد نیوتن کافی نیست بلکه باید کل گفتمان علمی روزگار مدرن را در راه راست قرار داد. فرمالیسم ریاضی به عقیدهٔ هگل به پیدایی مجموعه‌ای از هستیهای خیالی منجر شده است. در پاسخ این پرسش که چرا ریاضی توانسته است اندیشهٔ علمی را به زیر سیادت بی‌رقیب خود آورد، هگل می‌گوید علت آن است که ریاضیات به پهنهٔ ویژه‌ای تعلق دارد که نه پهنهٔ تجربه است و نه پهنهٔ مفهوم (Ibid, p. 94). به عقیدهٔ هگل، ورای فرمالیسم، گفتمان ریاضی دیگری نیز امکان‌پذیر است و آن ریاضیاتی است که کلیت را بررسی می‌کند. «ریاضیات راستین» به جای کمیتهای مجزا، روابط را برمی‌رسد. در «ریاضیات راستین» زمان و مکان با یکدیگر پیوند می‌خورند حال آنکه در ریاضیات صوری، زمان و مکان از یکدیگر جدا شده‌اند (Ibid, pp. 99-100). به گمان فرانسوا دگانت، آموزهٔ ریاضی هگل را در پرتو برخی تزه‌های رایج در دورهٔ نوزایی و نیز تأملات افلاطون بهتر می‌توان فهمید (Ibid, p. 107).

[۹۱] هگل در دانشنامهٔ علوم فلسفی، در بسیاری از ارزیابیهای خود دربارهٔ مکانیک نیوتن تجدید نظر کرد و اصول بنیادی مکانیک نیوتن یعنی لختی (اینرسی) و نیروی جاذبه را چون خواص اصلی ماده دانست. در عوض مدعی شد که مکانیک نیوتنی مرکب از مجموعه‌ای از مفاهیم و گزاره‌هاست که به گونه‌ای درست طرح نشده‌اند. نادرستی این صورتبندیها به ویژه به مفهوم نیرو بازمی‌گردد و از همین رو هگل باز هم از نیروی «به اصطلاح جاذبه» سخن می‌گوید.

Hegel, G. W. F, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, op. cit, pp. 257-267.

[92] Renault, E, *Hegel. la naturalisation de la dialectique*, op. cit, pp. 214-219.

[93] Hempel, C, *Eléments d'épistémologie*, trad. B, Saint-Servin, Paris: Armand Colin, 1972, pp. 73-107.

[94] Renault, E, *Hegel. la naturalisation de la dialectique*, op. cit, pp. 196-197.

رهیافت افزارباور، شناخت پدیده‌ها را وظیفهٔ علم می‌داند. برخلاف این رهیافت، هگل عقیده داشت از آنجا که علوم پوزیتیو به ذات امور دست می‌یابند، بیش از آنکه خود دانشمندان گمان می‌برند در آنها اندیشه وجود دارد. هگل بر دانشمندان علوم طبیعی می‌تازد و

می‌گوید توحش روشهای علوم تجربی ناشی از بینش نیوتن است. رهیافت معرفت‌شناختی هگل مفهوم‌باور (conceptualiste) است، یعنی به گمان هگل نظریه‌های علمی در چارچوب شبکه مفاهیم شکل می‌گیرند و در چارچوب آنها حقیقت خود را می‌یابند.

Ibid, p. 225.

[95] Engels, F, *Anti-Dühring*, op. cit, p. 50.

[96] *Ibid*, p. 50.

[97] *Ibid*, p. 50.

[98] *Ibid*, p. 51.

[99] *Ibid*, p. 51.

[100] Hegel, G. W. F, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, op. cit, p. 100.

[101] Engels, F, *Anti-Dühring*, op. cit, p. 51.

[102] Engels, F, *Dialectique de la nature*, op. cit, pp. 57-67.

صرف‌نظر از نمونه‌هایی که انگلس ذکر کرده و آنها را نشانه خرافه‌باوری دانشمندان علوم تجربی دانسته، مسئله را باید در چارچوب کلیتر جدل و آشتی عقل و ایمان نزد اهل علم بررسی کرد. برای بحثی در این باره نک.

Lecourt, D, *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, Paris: PUF, 1998, pp. 36-60.

[103] Engels, F, *Dialectique de la nature*, op. cit, pp. 228-229.

[104] *Ibid*, p. 205.

[105] *Ibid*, p. 65.

انگلس در این نوشته به تجربه شرکت خود در جلسه احضار ارواح و حقه‌بازی فردی به نام اسپنر‌هال اشاره می‌کند که آلفرد راسل والاس را به شدت تحت تأثیر تجربیات خود قرار داده بود.

Ibid, pp. 58-59.

[106] *Ibid*, p. 69.

[107] Engels, F, *Anti-Dühring*, op. cit, pp. 149-171.

[108] Engels, F, *Dialectique de la nature*, op. cit, p. 25.

[109] *Ibid*, p. 69.

به گمان هگل، مقولات هستی، مفاهیمی هستند که شعور ساده و وجدان خام آدمی برای شناخت جهان به کار می‌برد. مقولات ذات مفاهیمی هستند که موضوع علوم‌اند و مقولات صورت معقول، تصوراتی که موضوع فلسفه‌اند، نک. ستیس، و. ت، فلسفه هگل.

ترجمه حمید عنایت، یاد شده، جلد ۱، ص ۱۷۴.

- [110] Leidman, S. V, "La logique de Hegel et le matérialisme d'Engels" in *F. Engels, Savant et révolutionnaire*, op. cit, p. 270.
- [111] *Ibid*, pp. 268-269.
- [112] Hegel, G. W. F, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, op. cit, pp. 143-144.
- [113] *Ibid*, p. 148.
- [۱۱۴] س ۲ تیس، و. ت، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، یاد شده، ص ۲۳۰-۲۲۹.
- [115] Engels, F, *Dialectique de la nature*, op. cit, p. 72.
- [116] *Ibid*, p. 72, Engels, F, *Anti-Dühring*, op. cit, p. 157.
- [117] *Ibid*, p. 74.
- [118] *Ibid*, pp. 71-72.
- [119] Kolakowski, L, *Histoire du Marxisme*, op. cit, p. 567.
- [۱۲۰] س تیس، و. ت، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، یاد شده، ص ۲۴۴-۲۲۳.
- [۱۲۱] گوته راهنما و مری رماتیکیهای آلمانی بود. دامنه تأثیر او بس گسترده تر از شعر و ادب است و اندیشه‌های او در تکوین جهت فکری فلسفه طبیعت نقش مهمی ایفا کرد. گوته که بیشتر به تجربه‌ورزی دل بستگی داشت در پهنه‌های گوناگون شناخت طبیعت از کالبدشناسی تطبیقی و گیاه‌شناسی گرفته تا جانورشناسی ذوق آزمایی کرد.
- Gandt, F, de, "La critique de la mécanique newtonienne chez Hegel", in *Les orbites des planètes*, op. cit, pp. 32-33.
- سه ویژگی بنیادی جهان‌بینی گوته را می‌توان بدین ترتیب خلاصه کرد: ۱. تداوم میان طبیعت و روح ۲. طبیعت پهنه تجلی و تحقق نیروهایی است که قطب‌بندی بر آنها حکمفرماست (کشش و واژنش مکانیک، قطبهای مغناطیسی، الکتریسته مثبت و منفی، نیروهای شیمیایی اسید و آکالین) ۳. پدیده‌های طبیعی پیامد دگردیسهایی هستند که در نتیجه آن طبیعت همواره از مرحله فروتر به مرحله فراتر صعود می‌کند. نک.
- Renault, E, *Philosophie chimique*, op. cit, pp. 95-96.
- [122] Gandt, F, de, op. cit, pp. 33-34.

[۱۲۳] برای بحثی دربارهٔ تقابل متناقض یا دیالکتیکی و تقابل واقعی یا نامتناقض و رهیافت مارکس و انگلس به این دو شکل تناقض بنگرید به: کولتی، لوچو، مارکسیسم و دیالکتیک، در کتاب زمان، اندیشه و فرهنگ، ترجمهٔ یدالله موقن، تهران، هرمس، ۱۳۷۸، ص ۱۵۹-۱۱۱. این مقاله بیشتر در نگاه نو (۱۴ و ۱۵، خرداد - تیر ۱۳۷۲ و مرداد - شهریور ۱۳۷۲) چاپ شده بود. برای نقدی بر تحلیل کولتی نک.

Sève, L, *Sciences et dialectiques de la nature*, Paris: La dispute, 1998, pp. 168-187.

[۱۲۴] ستیس، و. ت، فلسفهٔ هگل، ترجمهٔ حمید عنایت، یادشده، جلد ۱، ص ۱۲۶-۱۲۳، ۱۲۸، ۲۵۶-۲۵۱.

[125] Marx, K, *Critique du droit politique hégélien*, op. cit, p. 145.

[126] Engels, F, *Dialectique de la nature*, op. cit, p. 213.

[127] *Ibid*, p. 218.

[128] *Ibid*, p. 219.

[129] *Ibid*, p. 217.

[130] *Ibid*, p. 217.

[131] Collin, D, *La théorie de la connaissance chez Marx*, op. cit, p. 113.

[132] Hegel, G. W. F, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, op. cit, pp. 160-162.

[133] Collin, D, op. cit, pp. 113-114.

[134] Engels, F, *Dialectique de la nature*, op. cit, p. 69.

[135] Engels, F, *Anti-Dühring*, op. cit, pp. 159-163.

[136] Engels, F, *Dialectique de la nature*, op. cit, p. 224.

[۱۲۷] ستیس، و. ت، فلسفهٔ هگل، ترجمهٔ حمید عنایت، یادشده، جلد ۱، ص ۱۰۱-۱۰۰. به گفتهٔ هگل، ماتریالیسم بر جدایی کامل شناسایی از هستی تکیه دارد و خطای اصلی آن نیز همین است. ماتریالیسم گمان می‌کند که ماده چیزی مطلق است و مستقل از ذهن وجود دارد و بر آن است که عین می‌تواند جدا از ذهن هستی داشته باشد.

[۱۲۸] به گمان کانت نفس هرچیز با آنچه به دیدهٔ ما می‌آید و آنچه دستگاه ذهنی ما از آن می‌سازد متفاوت است. نفس هرچیز ناشناختنی است و کانت آن را شیء فی نفسه (noumenon) می‌خواند. آنچه ما می‌شناسیم پدیدارها (phenomenon) هستند.

- [139] Engels, F, *Dialectique de la nature*, op. cit, p. 245.
 [140] *Ibid*, p. 205.
 [141] Engels, F, "Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande", in K. Marx, F. Engels, *Oeuvres choisies en trois volumes*, op. cit, t. 3, p. 356 (۲۱).
 [142] Engels, F, *Dialectique de la nature*, op. cit, p. 248.
 [143] Marx, Engels, *Lettres sur les Sciences de la nature*, op. cit, p. 71.
 [144] *Ibid*, pp. 71 - 72.

اصل بقای انرژی نخستین قانون ترمودینامیک و اصل درهمی (آنتروپی) دومین قانون ترمودینامیک است. بر اساس این اصل یا قانون هر دستگاهی که با مولکولهای پرشتاب (گرم) و کند (سرد) آغاز شود سرانجام به دستگاهی تبدیل خواهد شد که مولکولهایش سرعتی متوسط خواهند گرفت. به عبارت دیگر بر اساس این اصل، آنتروپی هر دستگاهی همواره میل به افزایش دارد. ویلیام تامسن (لرد کلوین) بر این مبنا ادعا کرد که انرژی عالم اندک‌اندک به حرارت تبدیل و به طور یکنواخت پراکنده می‌شود. بدین ترتیب زمانی می‌رسد که در نتیجهٔ این پراکندگی انرژی، کائنات از حرکت بازمی‌ایستد و در نتیجهٔ مرگ حرارتی از بین می‌رود. این نتیجه بر چند فرض اثبات نشده استوار بود، نخست آنکه قانون دوم ترمودینامیک رفتار نظامهای مجزا و محدود و تک‌دما را با موفقیت پیش‌بینی می‌کند، اما تعمیم آن به شرایط وسیعتر یعنی کائنات کارآمد نیست. افزون بر این، در آن زمان گمان می‌رفت که می‌توان عالم اختران را به سان منظومه‌ای جداگانه در نظر گرفت که هیچ‌گونه انرژی بدان راه نمی‌یابد (دامپی‌یر، تاریخ علم، ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ، یاد شده، ص ۲۷۷-۱۷۸ و ۳۴۵-۳۴۴).

- [145] Engels, F, *Dialectique de la nature*, op. cit, p. 248.
 [146] *Ibid*, p. 149.
 [147] *Ibid*, p. 211
 [148] Engels, "Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande", in *Oeuvres choisies en trois volumes*, op. cit, p. 39 (۷۵).

[۱۴۹] بی‌پدیدار انگاری بینشی است که ذهن را از لحاظ علی وابسته به ماده می‌داند اما از لحاظ هستی‌شناسی آن را خودسامان می‌شمارد. دربارهٔ ماتریالیسم فلسفی مارکس و ابهامهای آن رک.

Papaïounnou, D, *Marx et le marxisme*, op. cit, pp. 60-70.

Bahskar, R, "Matérialisme", in *A Dictionary of Marxist Thoughts*, op. cit, pp. 369-373.

[۱۵۰] مارکس، ک، دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴، یاد شده، ص ۱۶۹-۱۷۸.

[151] Engels, "Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande", in *Oeuvres choisies en trois volumes*, op. cit, t. 3, pp. 360-361 (۲۷).

[152] McLellan, D, *Engels*, op. cit, p. 69.

[۱۵۳] به نوشته مارکس «طبیعت نه از لحاظ عینی و نه از لحاظ ذهنی مستقیماً داده‌ای معین و معلوم برای آدمی نیست» (مارکس، ک، دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴، یاد شده، ص ۲۲۴).

[154] Kolakowski, L, *Histoire du Marxisme*, t. 1, op. cit, p. 382.

[155] Engels, F, "Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande", in *Oeuvres choisies en trois volumes*, t. 3, op. cit, p. 361 (۲۸-۲۹).

[156] *Ibid*, p. 262 (۲۹).

انگلس همچنین در جایی دیگر برای رد ایده شیء فی نفسه کانت می‌گوید: «دلیل وجود بودینگ در خوردن آن است».

[۱۵۷] لوکاج، گئورگ، تاریخ و آگاهی طبقاتی، ترجمه محمدجعفر بوننده، تهران: نسل قلم، ۱۳۷۸، چاپ دوم، ص ۲۸۷-۱۸۹.

[158] Sève, L, *Sciences et dialectiques de la nature*, op. cit, pp. 77-78.

[159] McLellan, D, *Engels*, op. cit, p. 64.

علم آلمانی: علم اشیای اجتماعی

آنچه از لابه‌لای نوشته‌ی شما می‌فهمم [این است که] اقتصادی چنین روشنگر متضمن فلسفه‌ای است به همان اندازه روشنگر دیتسکن (۱)

۱. معرفت‌شناسی اقتصادی سیاسی: تقابل ظاهر و باطن

مارکس گاه از «علم آلمانی» سخن می‌گوید: «اقتصاد چون علم در مفهوم آلمانی آن هنوز پدید نیامده است». دیگرگاه در نامه‌ای می‌نویسد: «شیوه نگارش و چفت‌وبستهای پرشمار نوشته‌های من، حکایت از پیروزی علم آلمانی دارد». «علم آلمانی» به روایت مارکس علم سنجشگر شکل‌ظاهری پدیده‌ها و بت‌وارگی آنهاست و هدف آن شناخت «روابط درونی» و رای شکل‌های پدیداری است (۲). «علم آلمانی» پدیده‌ها را در کلیتشان بررسی می‌کند. این بینش در جزء تجلی کل را می‌بیند و در خاص بازتاب عام را. اگر «علم انگلیسی» سرشت تحلیلی (analytique) دارد، «علم آلمانی» ترکیبی (synthétique) است. «علم آلمانی» هرچند تجربه و خرد را نفی نمی‌کند، اما بر آن است که علم را نمی‌توان به مجموعه‌ای از شناخته‌های «پوزیتیو» فروکاست و از همین رو بر شناختی «شهودی» تکیه می‌زند. علم تجربی از روزگار بیکن به این سو، همواره کوشیده بود «بتهای ذهنی» را یکی پس از دیگری در هم شکنند و در این راه چنان پیش رفته بود که در سده نوزدهم هرگونه نظورورزی و اندیشه‌پردازی را از پهنه علم بیرون

می‌شمرد، حال آنکه «علم آلمانی» با فلسفه پیوندهای استوار داشت. تبارشناسی «علم آلمانی» به هگل و از طریق او به اندیشه‌گرانی چون حکیم اکهارت و یاکوب بوهم و عرفان یهودی سده‌های میانه بازمی‌گردد [۲۱]. خردباوری فرانسوی و مشرب تجربی انگلیسی در پیکار با این سنت شکل گرفتند.

بازتاب این دو شیوه نگرش به علم در زبان نیز مشهود است. بار معنایی science در زبانهای فرانسوی و انگلیسی بسیار محدودتر از Wissenschaft در زبان آلمانی است. در حالی که science فقط دانشهای «پوزیتیو» چون ریاضی و اخترشناسی، فیزیک و شیمی، زیست‌شناسی و به تازگی و با اما و اگرهای بسیار «علوم اجتماعی» را در بر می‌گیرد، Wissenschaft به معنای کلی دانایی و شناخت به کار می‌رود. اگر در فرانسه سده نوزدهم و حتی تا میانه سده بیستم science فقط در مورد «علوم سنجیده» به کار می‌رفت و پهنه شناختهای انسانی را «علوم اخلاقی و سیاسی» می‌خواندند، در سنت آلمانی، نقد ادبی و هنری و حتی الهیات هم در چارچوب Wissenschaft می‌گنجید. در دهه‌های نخستین سده نوزدهم، نه فقط الهیات بلکه نقد الهیات نیز در آلمان گونه‌ای از «علم» محسوب می‌شد و از آنجا که به سبب سخت‌گیریهای حکومت خودکامه پروس انتقاد سیاسی امکان‌پذیر نبود، نزد روشنفکران رادیکال مشربی که به نقد آموزه‌های دینی روی آورده بودند، wissenschaftlich (علمی) مترادف با «عقلانی» یا «انتقادی» بود. انجمنهای فرهنگی و ادبی آن دوره اغلب عنوان «علمی» را به نام خود می‌افزودند [۲۲]. مارکس نیز این واژه را در همین معنی به کار برده است.

به گمان هگل و مارکس زمینه تاریخی «علم آلمانی» را باید در واپسماندگی این کشور در قیاس با فرانسه و انگلستان جست. هگل در اکتبر ۱۸۱۸، با ستایش از تلاشهای مردم آلمان در پاسداری از هویت ملی این کشور ادعا کرد که ملت آلمان به سبب واپسماندگی خود به پیش صحنه جبهه فلسفه رانده شده است. از بد حادثه «این علم [فلسفی] به آلمانیها پناه آورده

و فقط نزد آنان به زندگی خود ادامه می‌دهد» [۱۵]. مارکس نیز پیامد دوگانه و اپسماندگی آلمان را رکود تاریخ‌نگاری و پویایی و سرزندگی فلسفه در این کشور دانست. زبان آلمانی مناسبترین قالب بیانی این علم فلسفی است. انگلس در نامه‌ای به مارکس (۲۹ نوامبر ۱۸۷۳) زبان فرانسوی مدرن را «خشک و سخت» خواند و از اینکه نمی‌تواند به اندیشه‌های خود در قالب این زبان «جان بخشد» شکوه کرد. پس از مرگ مارکس نیز به یکی از دوستان او نوشت: «مارکس هرگز به [زبان] آلمانی بدین گونه نمی‌نوشت» [۱۶].

موضوع این فصل بررسی این نکته است که مارکس چگونه در پهنه پژوهشهای اقتصادی خود از «علم آلمانی» سود جسته و معرفت‌شناسی و روش‌شناسی اقتصاد سیاسی او تا چه اندازه متأثر از این علم فلسفی است؟ به گمان مارکس موضوع شناخت دستیابی به واقعیت است اما اگر دستیابی به واقعیت آسان و سراسر بود دیگر نیازی به علم و تلاشهای جانکاه دانشمندان نبود. «علم بزرگراه نبود و بخت رسیدن به قطه‌های درخشان آن فقط نصیب کسانی می‌شود که از خستگی درنوردیدن جاده‌های پر نشیب و فرز آن نهراسند» [۱۷]. اقتصاددان و تاریخ‌نگار ظاهربین به شکل ظاهری پدیده‌ها بسنده می‌کند و وظیفه علم را به توصیف و تشریح شکل‌های پدیداری فرومی‌کاهد. حال آنکه به عقیده مارکس، وظیفه علم گشودن جهانها و کشف رمز و رازها و خواندن هیروگلیفهای فاضولانده است: «بر پیشانی ارزش، چگونگی آن نوشته نشده است، ارزش، فرآورده‌های کار را به نوعی هیروگلیف اجتماعی تبدیل می‌کند و سپس انسان درصدد برمی‌آید که به معنای این هیروگلیف پی برد و راز محصول اجتماعی خویش را کشف کند» [۱۸].

اما علم مبتنی بر شناخت حسی و تجربه از حل این چیستانها عاجز است. به گمان مارکس:

تحلیل علمی رقابت، متضمن تحلیل سرشت درونی سرمایه است، همان طور که جنبش ظاهری اجرام سماوی فقط برای کسی قابل فهم

است که جنبش واقعی آنها را می‌شناسد، جنبشی که نمی‌توان به وسیلهٔ حواس آن را دریافت (...). اقتصاددان عامی، هنگامی که ساختار درونی امور بر ملا می‌شوند، احساس می‌کند کشف بزرگی کرده و مدعی می‌شود که ظواهر امور کاملاً متفاوت‌اند. در واقع او به دل بستگی خود به ظواهری می‌بالد که برایش چونان حقایقی ازلی‌اند. پس در این صورت اصلاً علم به چه کار می‌آید؟^{۱۰۹}

به گمان مارکس، کندوکاو ژرف‌نگرانه به مذاق «بهتان‌زنان پُرحرف که تنها برگ برنده‌شان در زمینهٔ علمی اثبات این مطلب است که در علم اقتصاد اصلاً نیازی به اندیشیدن نیست» خوش نمی‌آید^{۱۱۰}. شناخت تجربی مستقیم به «دریافت از طریق حواس»، به «پدیدارها»، به «ظواهر»، به «جنبش مشهود» توجه دارد حال آنکه شناخت علمی به «سرشت درونی»، به «جنبش واقعی» و به «ریب و اتصالات درونی» می‌پردازد. اما این دوگانگی میان نمود و ذات چگونه پدید می‌آید. آیا پدیده‌ای عام است که در همهٔ جوامع بشری وجود داشته و دارد و یا از ویژگی‌های جامعهٔ سرمایه‌داری است؟

می‌دانیم که مارکس نوشتهٔ مستقل و روشمندی در باب معرفت‌شناسی ندارد و از همین رو باید نظریهٔ معرفت‌شناسی او را با جست و جو در نوشته‌های گوناگون و به ویژه تحلیل‌های اقتصادی او بازآفریند^{۱۱۱}. روشنترین توضیح در این باره را در آغاز جلد نخست سرمایه می‌یابیم. اما پیش از پرداختن به بحث مارکس توجه به دو نکته ضروری است: نخست اینکه معرفت‌شناسی مارکس تلاشی است برای فهم چگونگی واژگونی واقعیت و تقابل میان ظاهر و باطن در جامعهٔ سرمایه‌داری و بنابراین تبدیل آن به نظریه‌ای کلی و جهانشمول در زمینهٔ علم و معرفت‌شناسی به دور از احتیاط و بی‌طرفی ملازم با پژوهش علمی است. نکتهٔ دوم اینکه پیامد آشکار رهیافت معرفت‌شناسی مارکس در سرمایه‌داری پوزیتیویسم و طرح یگانگی

دانشهاست که پیشتر از آن یاد کردیم. مارکس در سرمایه فقط به بررسی عینی روند تولید سرمایه‌داری نپرداخته، بلکه به تحلیل شکلهای آگاهی یا «پدیدارشناسی آگاهی اقتصادی» نیز توجه ویژه‌ای کرده است.

بخش نخست کتاب سرمایه به تحلیل ظواهر اختصاص یافته است. مارکس بحث خود را پیرامون «خصلت بت‌واره کالا و رمز و راز آن» سامان می‌دهد. این راز را باید در دگرگونی روابط میان افراد در جامعه سرمایه‌داری جست‌وجو کرد. به گفته مارکس اگر به دوره سیاه سده‌های میانه اروپا بازگردیم، با منظره‌ای متفاوت با جامعه سرمایه‌داری روبه‌رو می‌شویم زیرا به جای انسانهای مستقل، مردمی می‌یابیم که به یکدیگر وابسته‌اند: رعیت و ارباب، خراج‌ده و خراج‌ستان، عامی و روحانی. شکل این وابستگی شخصی است و از همین رو روابط اجتماعی نیز به شکل روابط میان اشخاص و نه اشیا رخ می‌نمایند (۱۳۱). اما تکوین جامعه سرمایه‌داری سرشت روابط میان افراد را از بیخ و بن دگرگون ساخت: «بورژوازی هر جا که به قدرت رسید، تمامی روابط فتودالی، پدرشاهی و احساساتی را بر هم زد. پیوندهای رنگارنگ فتودالی که انسان را به «فراستان طبیعی» خویش می‌پیوست، بی‌رحمانه از هم گسست و بین آدمیان پیوند دیگری جز نفع صرف و نقدینه بی‌عاطفه باقی نگذاشت» (۱۳۲). در جامعه سرمایه‌داری باگسسته شدن پیوندها و علقه‌های گروهی، روابط شخصی جای خود را به روابط غیرشخصی سپردند و به شکل روابط میان اشیا چهره نمودند. این وانمایی روابط میان افراد به شکل رابطه میان اشیا از چیستانهای جامعه سرمایه‌داری است که مارکس در بی‌گشودن آن است. جامعه سرمایه‌داری بر بنیاد سیادت تولید کالایی شکل گرفته و رمز و راز کالا در آن است که خصلت اجتماعی کار آدمی را در دیده‌او به شکل خصوصیات مادی فرآورده‌های کار بازمی‌نماید و از همین رو رابطه اجتماعی تولیدکنندگان را با مجموع کار به شکل رابطه‌ای که خارج از آنها و میان خود اشیا برقرار است، نمایش می‌دهد و با این چشم‌بندی است که محصولات کار به کالا تبدیل می‌شوند و در عین

محسوس بودن غیر ملموس می‌گردند یعنی به صورت «اشیای اجتماعی» در می‌آیند.

«اشیای اجتماعی» از آنجا که محسوسند به «اشیای فیزیکی» شباهت دارند. اما به گفتهٔ مارکس حتی «اشیای فیزیکی» هم سرراست و بدون میانجی درک نمی‌شوند:

تأثیر نورانی شیء بر عصب بینایی نه به شکل تحریک ذهنی خود عصب بلکه به شکل محسوس چیزی که خارج از چشم قرار گرفته رخ می‌نماید. (...) در عمل بینایی نور به راستی از جسمی خارجی به شیء دیگری که چشم است می‌تابد. این رابطه‌ای فیزیکی بین اشیای فیزیکی است [۱۴].

به سخن بهتر، آدمیان محکومند که تأثرات ذهن خود را چون بازنمایی چیزی عینی دریابند. معرفت‌شناسی مارکس هرآینه سخن بر سر شناخت جهان فیزیکی است از نظر ~~عینی~~ ~~فیزیکی~~ ~~دور~~ ~~نیست~~. اما آنچه در مورد «اشیای فیزیکی» راست می‌آید به محض اینکه با «اشیای اجتماعی» سروکار پیدا می‌کنیم دیگر کاربرد ندارد.

شکل کالا و رابطهٔ ارزشی فرآورده‌های کار هیچ ربطی به ماهیت فیزیکی آنها ندارد. در اینجا فقط رابطهٔ اجتماعی مشخص خود انسانهاست که در نظر آنها به شکل وهم‌آمیز رابطهٔ بین اشیا جلوه می‌کند [۱۵].

اما برای درک اینکه چگونه رابطهٔ اجتماعی میان انسانها می‌تواند در نظر آنها به شکل رابطهٔ اشیا با یکدیگر جلوه‌گر شود، باید به گفتهٔ مارکس به پهنهٔ تصورات دینی بازگشت. بتهایی که آدمیان روزگاری می‌پرستیدند و سرنوشت خود را در گرو بلهوسیه‌های آنان می‌پنداشتند چیزی جز فرآورده‌های ذهنشان نبود که به شکل موجوداتی واقعی در نظر ایشان نمایان می‌شدند. «در جهان

کالا نیز حاصل دسترنج انسان چنین جلوه می‌کند. این همان چیزی است که بت‌وارگی (fétichisme) می‌خوانند» (۱۶).

کوتاه سخن اینکه علوم فیزیکی (تجربی) به بررسی اصولی و ویژگیهای مادی اشیای پدیدارند، اما علوم اجتماعی با «اشیای اجتماعی» سروکار دارند که دیگر مادی نیستند بلکه در هم تنیده روابط انسانها با یکدیگرند. بنابراین برای درک اشکلهایی که روابط اجتماعی به خود می‌گیرند، روشهای رایج در علوم طبیعی که فقط می‌توانند روابط بین اشیای ذاتی شکل فیزیکی آنها دریابند، چاره‌ساز نیست، بلکه به شکل دیگری از دانش نیاز است که «انسان‌شناسی دینی» صورت‌تخستین آن است. علمی که موضوع آن بررسی روابط عیان انسانهاست نمی‌تواند این روابط را دریابد مگر آنکه سرشت «دینی» ای را که این روابط در ذهن آدمیان می‌یابند، روشن سازد. بررسی شکلهای آگاهی دینی و رابطه آن با جهان واقعی نوعی «مثالواره» (paradigme) است برای بررسی همه شکلهای آگاهی. «جهان دینی چیزی نیست جز بازتاب جهان واقعی» (۱۷). اما آگاهی دینی بازتاب ساده و سراسرست جهان واقعی نیست بلکه بازتاب تصویری است که آدمیان از این جهان واقعی دارند و بنابراین بخشی از واقعیت را بر ما عیان می‌سازد، درست همان طور که «مقوله‌های اقتصاد بورژوایی تا آنجا که بازتابنده روابط اجتماعی واقعی اند بیان افکاری هستند که حقیقت عینی دارند» (۱۸). به عبارت دیگر، ذهن آدمی چون آینه صاف نیست که تصویر روشن رابطه او را با طبیعت و با دیگر آدمیان بر آن برآورد. ذهن هر کس در مقابل واقعیت است و آن را دگرگون می‌سازد و به نوبه خود از این دگرگونی تأثیر می‌پذیرد، تصویرهایی آن‌را ارائه می‌دهد و برایش روشن. از همین روست که به گفته مارکس از راه بررسی اندیشه‌ها و بازنماییهای ذهنی نمی‌توان بنیادهای مادی جامعه را دریافت بلکه فقط با تحلیل این بنیادهای واقعی است که می‌توان بازنماییهای ذهنی را تبیین کرد.

تحلیل سرشت بت‌واره کالا هسته اصلی نظریه شناخت مارکس است.

مارکس مدعی بود که با طرح این نظریه در پهنهٔ شناخت جامعه، انقلابی همانند گالیلو در کیهان‌شناسی انجام داده است. «تعیین کمیت ارزش به وسیلهٔ زمان کار، رازی است که زیر حرکات ظاهری ارزش نسبی کالاها پنهان گردیده است» [۱۹]. دلمشغولی دائمی مارکس نشان دادن این نکته است که اقتصاد سیاسی بورژوایی چیزی نیست جز مشاهدهٔ جنبش ظاهری مقوله‌ها و درست به همان ترتیب که جنبش ظاهری خورشید، این واقعیت را که خورشید ثابت است و سیارات به دور آن می‌گردند پنهان می‌سازد، جنبش ظاهری کالا نیز تناقضهای اجتماعی ناشی از تولید کالایی را می‌پوشاند. برای مثال، مارکس در بررسیهای خود دربارهٔ اقتصاد سیاسی کلاسیک پیوسته به این نکته اشاره می‌کند که اقتصاددانان وابسته به این مکتب، سود و ارزش اضافی را یکی انگاشته‌اند. به گفتهٔ مارکس، این اشتباه فقط ناشی از تمایلات توجیه‌گرانه یا توهمات ایدئولوژیک این اقتصاددانان نیست بلکه از آنجا ناشی می‌شود که ظاهراً این طور به نظر می‌آید که سود از بیرون به ارزش کالا افزوده می‌شود و بدین ترتیب، پیدایی ارزش اضافی در درون فرایند تولید، از دید همگان پنهان می‌ماند [۲۰]. سرچشمهٔ سود نه فقط بر سرمایه‌داران که نفعشان در این است که از آن بی‌اطلاع بمانند، بلکه بر کارگران نیز پوشیده است. اما این فقط ادراک حسی و تجربی نیست که ما را می‌فریبد بلکه فریب واقعی را باید در اندیشه‌های نظری جست که بر بنیاد این ادراک حسی و در شبکهٔ پیوند آدمیان با یکدیگر شکل می‌گیرند. در این تحلیل، مارکس از نگرش علم‌باور روزگار خود فاصله گرفته و به اندیشهٔ دوگانگی معرفت‌شناختی علوم تجربی و علوم انسانی نزدیک شده است. مارکس ناتوانی علم‌باوری دانشهای طبیعی را که بر بنیاد «ماتریالیسم مجردی» بنا شده که فرایندهای تاریخی را در چشم‌انداز پژوهش وارد نمی‌کند، سخت ملامت می‌کند. این دانشمندان علوم طبیعی که لاف همه‌دانی می‌زنند «همین که پا از پهنهٔ تخصص خود بیرون می‌گذارند» اندیشه‌هایشان مجرد و سترون از کار درمی‌آید و سر بر آستان خامدلانه‌ترین پندارهای

ایدئولوژیک می‌سایند [۱۲۱]. گفتنی است که مارکس در این پانویست سرمایه که بر «ماتریالیسم مجرد» سخنگویان علوم طبیعی سخت تاخته است از ویکو که در زمره نخستین نظریه پردازان جدایی دانشهای انسانی و طبیعی از یکدیگر است، یاد کرده و این سخن او را در تأیید نظر خود آورده که می‌گوید: «تفاوت میان تاریخ انسانی و تاریخ طبیعی در آن است که اولی مفاصل و پرمیانه خود را در حال آنکه خود می‌نه» [۱۲۲].

اما اگر روشهای جا افتاده در دانشهای طبیعی قادر به درک و تبیین «اشیای اجتماعی» نیستند پس چگونه می‌توان به ذات این اشیا دست یافت. در تحلیل ساختارهای اقتصادی استفاده از «میکروسکوپ و سنجشهای شیمیایی امکان‌پذیر نیست و قوه تجرید یگانه ابزار است» که به کار می‌آید [۱۲۳]. نه فقط معرفت‌شناسی مارکس بلکه چنین که خواهد فهمید روش‌شناسی او نیز در تحلیل با روش‌شناسی بورژوازیستی است.

۲. روش‌شناسی اقتصاد سیاسی: تقدم مجرد بر مشخص

یکی از محدود نوشته‌هایی که مارکس در آن به مسائل روش‌شناسی پرداخته، متنی است در آغاز مبانی نقد اقتصاد سیاسی (گروندرسه) با عنوان «روش اقتصاد سیاسی» که در آن مارکس مسئله شناخت و جایگاه مفاهیم را بررسی کرده است. هدف نخستین این متن، توجیه شیوه طرح و بسط مطالب سرمایه بود، اما مارکس از فکر انتشار آن منصرف شد و در درآمدی بر نقد اقتصاد سیاسی در توضیح تصمیم خود نوشت: «مقدمه کلی را که طرحی برای آن ریخته بودم، حذف می‌کنم زیرا به این نتیجه رسیده‌ام که پیشی گرفتن بر نتایجی که نخست باید آنها را اثبات کرد، پیامدهای ناگواری دارد» [۱۲۴]. اکنون با سود جستن از ملاحظات روش‌شناختی مارکس در این متن و نیز سرمایه می‌کوشیم خطوط کلی روش‌شناسی او را به دست دهیم. اما پیش از آن، یادآوری این نکته ضروری است که مارکس هنگام نگارش مبانی نقد اقتصاد سیاسی به بازخوانی هگل روی آورده بود و مهر و نشان

زبان آوریهای هگلی در سرتاسر این متن دیده می‌شود. او در نامه‌ای به انگلس (۱۴ ژانویه ۱۸۵۸) دربارهٔ دوباره‌خوانی هگل نوشت: «برحسب تصادف محض تورقی در منطق هگل کردم (...). اگر روزی روزگاری دوباره فرصت و فراغتی برای این جور کارها پیدا کنم سخت مایلیم (...) که بنیاد عقلانی روشی را که هگل کشف کرده و در عین حال آن را در رمز و راز فروبیچیده است در دسترس مردمی که از عقل سلیم بهره برده‌اند، قرار دهم» [۲۵]. مارکس هرگز به این وعدهٔ خود وفا نکرد. دربارهٔ علت این امر گروهی بر آنند که او فرصت و فراغت لازم را نیافت حال آنکه شماری دیگر از پژوهشگران عقیده دارند که مارکس به دشواریهای کار آگاهتر از آن بود که خود را درگیر آن کند.

اما قوهٔ تجرید را چگونه می‌توان در بررسی ساختارهای اقتصادی به کار برد؟ مارکس در «روش اقتصاد سیاسی»، پس از اشاره به کلیاتی که اقتصاددانان تاکنون تحلیل خود را براساس آنها انجام داده‌اند، این باور رایج و مسلط را در علوم سدهٔ نوزدهم که می‌گوید هر بررسی علمی را باید از امور مشخص و واقعی آغاز کرد و پس از بررسی نمونه‌های مشخص به نتیجه‌گیریهای کلی و مجرد دست یافت، نادرست می‌خواند. به گفتهٔ مارکس اگر این روش راهنمای ما باشد، هرگاه بخواهیم دربارهٔ اقتصاد سیاسی کشوری معین غوررسی کنیم، نخست باید به بررسی جمعیت آن کشور و چگونگی تقسیم آن به طبقات گوناگون و توزیع این جمعیت در شهر و روستا بپردازیم و نیز دربارهٔ شاخه‌های مختلف تولید و صادرات و واردات مذاقه کنیم. این روش که بنای کار را بر امور واقعی و مشخص می‌گذارد ظاهراً درست به نظر می‌رسد، زیرا جمعیت، پایه و موضوع عمل اجتماعی تولید است. اما چون نیک بنگریم نادرستی این روش آشکار می‌شود. جمعیت اگر طبقات متشکلهٔ آن نادیده گرفته شوند انتزاعی بیش نیست. به همین ترتیب طبقات نیز عبارتی میان‌تهی خواهد بود اگر با عناصری که این طبقات متکی به آنها هستند مثل کارمزدی، سرمایه و غیره آشنا نباشیم.

فهم این عناصر نیز به نوبه خود در گرو آشنایی با مفاهیم مبادله، تقسیم کار، قیمت‌ها و غیره‌اند. با این حساب اگر با مفهوم جمعیت پژوهش خود را شروع کنیم، به دریافتی آشفته می‌رسیم [۱۶]. به سخن دیگر در حالی که ظاهراً درست است که می‌توان

با تحلیلی گام‌به‌گام به مفاهیم بیش از پیش بسیط رسید، یعنی از واقعیت ملموس و مشخص اندک‌اندک به مجردات لطیفتر و سرانجام به بسیط‌ترین مفاهیم و مقولات دست یافت [اما در اقتصاد سیاسی] حرکتی معکوس لازم است، یعنی باید از مفاهیم مجرد شروع کرد و به عناصر واقعی مشخص مثلاً جمعیت رسید، با این روش به خلاف روش اول، به جای دریافتی آشفته از یک امر کلی به مجموعه‌ای سرشار از تعینات و روابط پیچیده خواهیم رسید [۱۷].

جمعیت، هرچند نخستین چیزی است که به ادراک می‌آید، در نهایت کلیتی است نامتعین و این درست همان تحلیل هگل است که می‌گوید شناخت محسوس فقط می‌تواند به شناخت کلیتهای کلی نامتعین برسد. هگل کتاب منطق خود را با میان‌تهی‌ترین و مجردترین اندیشه‌ها آغاز کرده، سپس مقولاتی از آنها استنتاج می‌کند که به تدریج غنیتر و مشخصتر می‌شوند زیرا تصور مجردتر همیشه چه در اندیشه آدمی و چه از حیث دلیل ذهنی، مقدم بر تصور کمتر مجرد است. مارکس نیز عقیده داشت که در اقتصاد سیاسی باید همین روش را در پیش گرفت و ~~لذا در مورد اقتصاد سیاسی~~ ~~بنابراین به روش اول و بعداً روش دوم~~ اما «~~لذا در مورد اقتصاد سیاسی~~» روش دوم ~~پُر ملاحظه است~~ و همواره باید هشیار بود تا چون هگل دچار این توهم نشد که «واقعیت، نتیجه اندیشه‌های محسوس‌تر نیست است، که سرگرم تصدیق در اندیشگی خود است و حرکت خویش را از خود بیرون» [۱۸]. از این رو، در روش نظری باید همیشه به مؤلفی حقیقی و واقعیت متقدم بود و اندیشه توجه داشت، زیرا «منظور از رسیدن به مشخص از طریق اندیشه همانا

دست یافتن به واقعیت مشخص و باز تولید اندیشیده آن است» [۲۹]. به عبارت دیگر، رابطه کلیت مشخص واقعی با اندیشه و ادراک به هیچ وجه به این معنا نیست که کلیت واقعی «فراورده مفهومی خوداندیش و خودساز، و رای مشاهده و ادراک» است، بلکه این کلیت «نتیجه ارتقای مشاهده و ادراک به سطح مفاهیم است. کلیت، که در ذهن به صورت کل اندیشیده نمودار می‌شود، فراورده مغز اندیشمندان است که برای دستیابی به جهان یک راه بیشتر نمی‌شناسد، راهی که با دستیابی عملی و عقلی به جهان در هنر و دین به کلی متفاوت است» [۳۰].

به گمان مارکس، واقعیت بدان گونه که حس می‌شود از واقعیت بدان گونه که باید اندیشیده شود متمایز است. «اندیشه درباره شکل‌های زندگی اجتماعی و بنابراین تحلیل علمی آن، راهی اختیار می‌کند که کاملاً متضاد با جنبش واقعی آن است. اندیشه، پس از وقوع [رویداد]، با داده‌هایی آماده و پیامدهای تکامل [این زندگی واقعی] آغاز می‌شود» [۳۱]. برای روشن شدن مطلب مقوله کار را در نظر بگیریم. کار هر چند پدیده‌ای کهن است، اما از نظر اقتصادی، با همه سادگی‌اش، مقوله جدیدی است. پیش از آدام اسمیت، هرگاه از کار سخن می‌رفت، نوع معینی از کار در نظر بود (کشاورزی، صنعتگری و غیره). برای مثال، فیزیوکرات‌ها فقط کشاورزی را آفریننده ثروت می‌دانستند. اندیشیدن درباره کار به طور کلی صرف‌نظر از شکل‌های گوناگون آن فقط در جامعه‌ای قابل تصور است که مجموعه رشد یافته‌ای از شیوه‌های مشخص کار وجود داشته باشد و هیچ یک را نتوان بر دیگری غالب دانست. یعنی «کلیترین [مقولات] مجرّه فقط هنگامی قابل تصورند که غنیه‌ترین شکل مشخص توسعه [در واقعیت] صورت گرفته باشد و تنها در صورت اخیر است که همگان تصور مشترکی از یک عنصر کلی پیدا می‌کنند که دیگر به صورت خاص در نظر گرفته نمی‌شود» [۳۲]. به سخن دیگر، فکر کار از دیرباز وجود داشته اما اندیشه درباره آن همواره به شکل اندیشه درباره کاری مشخص بوده، حال آنکه تحلیل علمی در گرو آن است که

شکلهای مشخص کار را واگذاریم و به تفکر درباره کار به طور کلی و مجرد، صرف نظر از تعینات مشخص آن روی آوریم. کار آن گونه که به ادراک حتی می آید همیشه کلی مشخص است اما آن گونه که باید اندیشیده شود، کلی مجرد است.

تقابل میان روش علمی و روش فلسفی در مورد عظمت آنها گمانه تقابلی نیست که اندیشه بشر در روند شناخت علمی با همه پیچیدگی و ابهامی باشد. تقابل دیگر میان نظم علمی و نظم فلسفی نیست. این بحث ریشه در سنجشگریهای هگل بر منطق کانت دارد. کانت در نقد عقل محض، منطق را «علم پیشینی قوانین ضروری اندیشه» تعریف کرد. به گفته هگل این تعریف مستلزم آن است که فرض کنیم شکلی بدون محتوا می تواند وجود داشته باشد. تمام تلاش هگل، برعکس، در جهت نشان دادن آن است که شکل و محتوا، کلی به هم پیوسته اند [۳۱]. هگل در درسهای خود درباره تاریخ فلسفه بر آن شد که در تاریخ فلسفه میان منطقی و تاریخی که دو شکل جداگانه تصور ایده مطلق هستند این همانی وجود دارد [۳۲]. مارکس نخستین بار در سال ۱۸۴۳ به هنگام دست و پنجه نرم کردن با فلسفه حق و سیاست هگل، با این مسئله مواجه شد، اما فقط در دهه ۱۸۵۰ و در گرماگرم پژوهشهای اقتصادی خود بود که به طور جدی به آن پرداخت. راه حل پیشنهادی مارکس خالی از ابهام نیست و چنان که اشاره خواهیم کرد پرسشهای گوناگون برمی انگیزد. اما بحث بر سر چیست؟

مارکس در «روش اقتصاد سیاسی» این پرسش را پیش می کشد که آیا «مقولات بسیط دارای وجود تاریخی یا طبیعی مستقلی مقدم بر مقولات مشخصتر و عینیتر هستند یا نه؟» و در پاسخ به گونه ای دوپهلوی می نویسد: «بستگی دارد» [۳۵]. به عبارت روشنتر هنگام کندوکاو درباره مقوله های اقتصادی آیا باید آنها را بر وفق ترتیب تاریخی ظهورشان مورد بررسی قرار داد یا بر اساس ترتیب منطقی پیوندشان با یکدیگر؟ پاسخ مارکس به این پرسش دوگانه است. در جایی چون هگل نظم تاریخی و منطقی پدیده ها

را بر یکدیگر منطبق می‌داند و می‌گوید: «مشی اندیشهٔ مجرد، که از ساده به مرکب می‌رسد، با روند تاریخی خود واقعیت منطبق است» [۳۶]. برای مثال، مقولهٔ ارزش اضافی مطلق مقدم بر ارزش اضافی نسبی است و در روند واقعی تاریخی نیز چنین است، زیرا وجود ارزش اضافی نسبی مستلزم رشد بیشتر نیروهای تولیدی است [۳۷]. کمی بعد در همین متن، تقدم نظم منطقی را بر ترتیب تاریخی ظهور پدیده‌ها می‌پذیرد. در بررسی مقوله‌های اقتصادی چنین به نظر می‌آید که برای شروع کار باید به زمین، مالکیت و بهرهٔ آن پرداخت، زیرا زمین منبع همهٔ تولیدها و همهٔ هستیهاست. اما به گفتهٔ مارکس چنین روشی اشتباه است، زیرا در جامعهٔ سرمایه‌داری بهرهٔ زمین بدون سرمایه معنا ندارد و سرمایه را بدون توسل به بهرهٔ زمین می‌توان درک کرد. «سرمایه نیروی اقتصادی فراگیر جامعهٔ بورژوایی است. سرمایه هم نقطهٔ شروع و هم نقطهٔ پایان است و باید قبل از مالکیت زمین بررسی شود»، هرچند وجود مالکیت زمین از لحاظ تاریخی مقدم بر ظهور سرمایه است. سرمایه نیز در سیر تاریخی خود مراحل گوناگونی را از سر گذرانده و چهره‌های مختلف به خود گرفته: سرمایهٔ ربایی، سرمایهٔ تجاری، سرمایهٔ صنعتی و غیره. به گفتهٔ مارکس، سرمایهٔ تجاری هرچند از لحاظ تاریخی پیش از سرمایهٔ صنعتی وجود داشته، اما سرمایهٔ صنعتی را براساس سرمایهٔ تجاری نمی‌توان فهمید و توضیح داد بلکه برعکس، فقط وقتی سرمایهٔ صنعتی فهمیده شد سرمایهٔ تجاری را هم می‌توان درک کرد. «پس بررسی توالی مقوله‌های اقتصادی براساس ترتیب تاریخی آنها درست نیست. درست‌تر آن است که توالی آنها براساس روابطشان در جامعهٔ بورژوایی جدید در نظر گرفته شود و این درست برعکس آن چیزی است که از نظم طبیعی آنها یا از تحول تاریخی‌شان برمی‌آید» [۳۸]. اما چرا نظم منطقی بر ترتیب تاریخی اولویت دارد؟ زیرا

جامعهٔ بورژوایی توسعه یافته‌ترین و پیچیده‌ترین سازمان تاریخی تولید است. مقوله‌هایی که بیانگر نوع مناسبات و جامعیت ساختار این

جامعه‌اند، امکان درک ساختار و مناسبات تولیدی همه فرم‌اسیونهای اجتماعی گذشته را (که جامعه بورژوازی براساس مواد و مصالح بازمانده از آنها بنا شده) نیز به ما می‌دهند و ثابت می‌کنند که برخی از بقایای آن فرم‌اسیونهای اجتماعی که دوران تاریخی‌شان هنوز سپری نشده است، در درون جامعه بورژوازی به حیات خود ادامه می‌دهند (...). کالبدشناسی انسان کلید کالبدشناسی میمون است. خصوصیات بالقوه تحول‌عالیتر در میان انواع حیوانات پست‌تر را تنها پس از شناخت تاریخی تحول‌عالیتر می‌توان فهمید، اقتصاد بورژوازی هم با این حساب کلید اقتصاد باستان و غیره است (...). وانگهی از آنجا که جامعه بورژوازی خود شکلی از تکامل اجتماعی مبتنی بر تضاد است، مناسبات ناشی از شکل‌های پیشین را غالباً می‌توان در درون آن یافت، گیرم به شکل پزمرده یا حتی در لباس مبدل، مانند مالکیت جماعتی. خلاصه، مقوله‌های اقتصاد بورژوازی برای همه شکل‌های دیگر اجتماعی معتبر هستند اما به قوی‌ترین حد [۲۹].

مارکس عقیده داشت که برای فهم ساز و کار جامعه سرمایه‌داری بررسی تاریخ این جامعه کل‌آمد نیست، بلکه فقط وقتی سامان‌مندی درونی این نظام به برکت اندیشه مجرد درک شد، آن‌گاه می‌توان تاریخ تکوین سرمایه‌داری را فهمید. گذشته به فهم حال یاری نمی‌رساند، بلکه به برکت فهم حال است که می‌توان گذشته را درک کرد (۲۰). از این رو است که او کتاب سرمایه را با داستان‌پیدایی و تکامل سرمایه‌داری آغاز نمی‌کند، بلکه نخستین فصل سرمایه به بررسی مجردترین مقوله اقتصاد سیاسی یعنی ارزش و شکل‌های گوناگون آن اختصاص یافته است. مارکس پس از درهم تنیدن تار و پود بافت جامعه سرمایه‌داری، در پایان جلد اول سرمایه به پیش‌شرط‌های تکوین این جامعه می‌پردازد و در این بخش نیز روش او بیشتر تشریحی است تا تبیینی.

تقابل منطقی و تاریخی پرسشهای گوناگونی را برمی‌انگیزد و سرچشمه ابهامهای چندی است. یکی از این پرسشها که در اینجا فقط به آن اشاره می‌کنیم مسئله غایت‌باوری در اندیشه مارکس است. مارکس در «روش اقتصاد سیاسی» می‌گوید: «آنچه تکامل تاریخی خوانده می‌شود به این معناست که آخرین شکل یک جامعه صورت نهایی جوامع گذشته است که همه مراحل مقدماتی آن بوده‌اند. جوامع گذشته همواره جوامعی یک‌سویه تلقی می‌شوند» [۲۱]. از آنجا که این گفته در ادامه متنی است که در آن مارکس کالبدشناسی انسان را کلید درک کالبدشناسی میمون خوانده، این پرسش پیش می‌آید که آیا مراد این است که سازمان اندامی انسان هدف تکامل پیشین بوده و نیز جوامع پیشین آیا همه مراحل مقدماتی جامعه بورژوایی و گذار به کمونیسم بوده‌اند؟ یا اینکه منظور این است که نتیجه نهایی همواره امکان شناخت گرایشهای مهم گذشته را فراهم می‌آورد؟ در این مورد مشخص به نظر می‌آید که منظور مارکس راه‌حل دوم است. با این همه شیوه نگرش او چنان آمیخته به غایت‌باوری است که برخلاف تلاشهای پیروان و مفسران همدل او نمی‌توان با توسل به چند نقل قول اندیشه مارکس را از آفت غایت‌باوری مبری دانست [۲۲].

پرسش دیگر این است که آیا تقدم منطقی بر تاریخی با اصل ماتریالیستی تقدم هستی بر اندیشه، دمساز است؟ به رغم همه ابهامهایی که هم در گفته‌های مارکس دربارهٔ تقابل منطقی-تاریخی و هم در بینش فلسفی او وجود دارد و به برخی از آنها در فصل پیشین این نوشته اشاره شد، در سنت مارکسیستی-لنینیستی تحلیل منطقی-تاریخی روشی ماتریالیستی خوانده شده است، زیرا به گفتهٔ انگلس در اصل تقابلی بین این دو وجود ندارد. منطقی همان تاریخی است که به منظور سهولت پژوهش از شکل تاریخی و تصادفهای مختل‌کنندهٔ آن پیراسته شده است [۲۳].

مارکس در پی گفتار بر چاپ دوم سرمایه به زبان آلمانی به تقابل دیگری اشاره کرد که میان روش تشریح و روش پژوهش وجود دارد:

«بی گمان پیوسته تشریح باید صرفاً از روشن پژوهش متمایز باشند و نظریه پژوهش این است که موضوع مورد بررسی را با روشم جویندگان آن وارسی کند، شکلهای گونهگون تکامل آن را تحلیل و پیوندهای بدوونی آنها را کشف کند. فقط وقتی این کار انجام نگردد، فقط در آن صورت است که جنبش واقعی را می توان در تعاقب آن تشریح کرد. اگر در این کار موفق شویم، طوری که زندگی ماده موجود تولید بدست آید، آن بازتاب یابد، [این سراب] ممکن است چنین وانمود سازد که با شناختن پیشین سر و کار داریم» [۱۲]. منظور این است که روش پژوهش تجربی نیست اما شیوه بیان نظری و فلسفی. با این همه بازپسین بخش جمله مارکس مبهم است. آیا سرابی که از آن سخن می گوید بدان معنی است که شناخت علمی و توهم از یکدیگر جدایی نپذیرند. حقیقی ترین شناخت نیز که با روشهای پروسواس علمی به دست آمده به هر حال با خود واقعیت متفاوت است. از همین رو است که حتی موفق ترین تشریح نظری هم نوعی «سراب» است زیرا می تواند چنین وانمود کند که گویا واقعی اندیشیده همان خود واقعیت است و بدین ترتیب در ورطه ایدئالیسم فرو غلتد [۱۳].

رویه دقیق علمی به گمان مارکس متضمن آن است که هر مفهوم اقتصاد سیاسی را از لحاظ تاریخی (دیررس یا زودرس)، مفهومی (مجرد یا مشخص، عینی یا ذهنی)، هستی شناسی (بسیط یا مرکب، ذاتی یا پدیداری) و نگاشتی (مقدم یا مؤخر در بیان مطلب) بررسی کرد.

اما پرسش مهم این است که آیا ملاحظات روش شناختی مارکس در مبانی نقد اقتصاد سیاسی (گروندریسه) سرشتی دیالکتیکی دارد؟ در این اثر دیالکتیک به معنایی که انگلس بعدها آن را صورتبندی کرد نمودی ندارد. تقابلهایی که مارکس به آنها اشاره کرده یعنی تقابل واقعی و واقعی اندیشیده شده، منطقی و تاریخی، پژوهش و تشریح هیچ یک راه حلی به مفهوم هگلی آن (aufheben) ندارند [۱۴]. در مبانی ^{۱۳} دیالکتیک، روش تفکر نظری است. حال آنکه به گمان انگلس، دیالکتیک علم «قوانین عام تکامل طبیعت،

جامعه و اندیشه» است. در مبانی نقد، از آنجا که دیالکتیک روش تفکر است، در چارچوب مقوله‌هایی چون مجرد و مشخص، عام و خاص و غیره شرح و بسط یافته است. در نوشته انگلس، دیالکتیک علم است و قوانین آن عبارت‌اند از گذر از کمیت به کیفیت و برعکس، تداخل تقابلها و نفی نفی. در مبانی نقد تمایز میان نظم منطقی و تاریخی جایگاه اساسی دارد، حال آنکه در دیالکتیک طبیعت نه فقط به چنین تمایزی اشاره نشده بلکه برعکس انگلس ادعا کرد که قوانین اندیشه و طبیعت ضرورتاً بر یکدیگر منطبق هستند [۳۷].

این دوگانگی میان نگرش روش‌شناختی مارکس در مبانی نقد و دیالکتیک طبیعت انگلس البته بدان معنی نیست که مارکس توانسته بر ذهنیت هگلی خود یکسره چیره گردد. برای مثال، وی در مبانی نقد تحت تأثیر بینش طبیعت‌ستیز هگل، کار را یگانه منبع ثروت خواند حال آنکه در سرمایه طبیعت را نیز که منبع ارزش مصرف است، سرچشمه ثروت دانست و یا در مبانی نقد به جست‌وجوی «وحدت اضداد» برآمد و از درک و بیان رابطه میان ارزش مصرف و ارزش مبادله درماند [۳۸].

۳. منطق هگل و روش‌شناسی مارکس

یکی از باورهای دیرینه و سخت‌جان درباره روش‌شناسی مارکس این است که تحلیل او از سرمایه‌داری مدیون منطق هگل است و حتی سه جلد سرمایه را با زتاب سه مقوله هگلی «کلی» (universal)، «جزئی» (particulier) و «مفرد» (singulier) دانسته‌اند [۳۹]. مارکس در کتاب اول سرمایه مقوله‌هایی را که باید بررسی شوند به صورت زنجیره‌ای سامان می‌دهد که با ارزش مصرف و ارزش مبادله آغاز می‌شود، به پول و ارزش اضافی می‌رسد و بالاخره با سود، دستمزد و بهره ارضی (رانت) پایان می‌یابد. در نظم و ترتیب این زنجیره نیز می‌توان ردپای مقوله‌های منطق هگل چون چونی (کیفیت)، چندی (کمیت) و اندازه را بازشناخت. افزون بر این، کاربرد

واژگان هگلی در نوشته‌های اقتصادی مارکس چشمگیر است. چنین به نظر می‌رسد که مارکس می‌پنداشت می‌توان برخی مفاهیم منطق هگل را وام گرفت و آنها را از چارچوب هستی‌شناسانه‌شان جدا کرد. در نامه‌ای به انگلس (۱۴ ژانویه ۱۸۵۸) نوشت: «... به پیشرفتهایی رسیده‌ام. از جمله نظریه سود را به نحوی که قبلاً درک می‌کردم به یکباره کنار نهادم. در روش کارم منطق هگل کمک فراوانی کرد» [۵۰]. انگلس در نامه‌ای (۱ نوامبر ۱۸۹۱) پس از مرگ مارکس پاره‌ای از مفاهیم هگل چون ذات، هستی، صورت معقول را راهنمای تحلیلهای اقتصادی مارکس دانست و از مفاهیم و مقوله‌های نظریه اقتصادی مارکس زوجهایی ساخت: هستی / گردش کالا، ذات / تولید، صورت معقول / بازتولید [۵۱]. بی‌شک می‌توان مهر و نشان مقوله‌های هگلی چون وجود-ذات، نفی، تغییر، گذار، ذات-نمود را در نوشته‌های اقتصادی مارکس بازجست [۵۲]. پرسش این است که مارکس بر اساس کدام ضرورت مقوله‌های منطق هگل را به کار گرفته است؟ آیا درک موضوع مورد بررسی او یعنی نظام تولید سرمایه‌داری نیازمند منطق ویژه‌ای است؟

حقیقت این است که روی آوردن مارکس به منطق هگل نتیجه «تورق تصادفی» این کتاب نبود و علت این بازخوانی را بی‌گمان باید در جایی دیگر جست. مارکس در جریان پژوهشهای خود به دشواریهایی برخورد کرده بود که در چارچوب نظری اقتصاد سیاسی کلاسیک و روش پوزیتیویستی چیره بر دانشهای آن روزگار راه‌حلی برای آنها نمی‌یافت، زیرا اگر در آن چارچوب نظری راه‌حلی برای این دشواریها وجود داشت، ریکاردو چه بسا بسیاری از آنها را پیش از او حل کرده بود. مارکس در جست و جوی رهیافت دیگری از علم و روش علمی به سراغ هگل رفت و با دست پر بازگشت. اما در جریان عمل، چنان که خواهیم دید، دریافت که کاربرد چشم‌پسته هگل خود مشکل‌آفرین است و از همین رو به غربال کردن یافته‌های خود پرداخت.

مقایسه دستنوشته‌های اقتصادی مارکس از ۱۸۴۴ تا ۱۸۶۷ گواه روشن این مدعاست. مارکس در مقدمه دستنوشته‌های اقتصادی - فلسفی ۱۸۴۴ طرح کار خود را بدین شکل بیان کرد: «در چند جزوه مجزا و مستقل، نقد خود را از حقوق، اخلاق، سیاست و غیره انتشار می‌دهم و سپس تلاش خواهم کرد در اثری دیگر تمام این نقدها را به صورت یک کل به هم پیوسته ارائه کنم تا ضمن نمایش روابط درونی اجزای جداگانه، نقدی از ساخت و پرداخت نظری‌شان فراهم آورم» [۵۴]. در این دوران، مارکس گمان می‌کرد که نقد اقتصاد سیاسی نیز یکی از این جزوه‌های مجزا و مستقل خواهد بود. هیچ یک از این جزوه‌ها، به دلایل گوناگون و از جمله شرکت فعال مارکس در پیکارهای سیاسی و ایدئولوژیک روز، نوشته نشد و طرح نقد اقتصاد سیاسی نیز یک چند به بوته فراموشی سپرده شد. شکست انقلاب ۱۸۴۸ در سرتاسر اروپا و رکود سیاسی و رونق اقتصادی دهه ۱۸۵۰، توجه مارکس را به بررسی سازوکار درونی اقتصاد سرمایه‌داری و تلاش برای کشف تناقضهای آن جلب کرد و از ۱۸۵۱ به بعد، او پس از استقرار در لندن و دوری‌گزیدن از پیکارهای سیاسی، پژوهشهای اقتصادی‌اش را از سر گرفت، زیرا گمان می‌کرد نقد اقتصاد سیاسی شرط نخستین درک جهان مدرن و کشف امکانات بالقوه دگرگون‌سازی آن است. البته مارکس در آغاز کار تصور نمی‌کرد که «جزوه مجزا و مستقل نقد اقتصاد سیاسی» به صورت عمده‌ترین مشغله فکری و نظری‌اش در خواهد آمد و عمر او برای انتشار کامل آن کفایت نخواهد کرد. در آوریل ۱۸۵۱ به انگلس نوشت: «چنان پیش رفته‌ام که تا ۵ هفته دیگر کارم با این اقتصاد کثافت تمام خواهد شد (...). دیگر دارد حوصله‌ام را سرمی‌برد» [۵۲]. پنج هفته، بیست و پنج سال به درازا کشید و مارکس از ۱۸۵۷ دست‌اندرکار نگارش و بازنویسی مدام جزوه‌ای بود که به کتاب سرمایه تبدیل شد. در طی این سالها ۱۴ طرح گوناگون و بیش و کم متفاوت برای نگارش سرمایه نوشت و طرح نخستین نگارش کتاب در شش جلد را به سه جلد رساند [۵۵]. او سه بار دستنوشته سرمایه را

بازنویسی کرد (مبانی نقد ۱۸۵۸-۱۸۵۷، دستنوشته‌های ۱۸۶۳-۱۸۶۱ و دستنوشته‌های ۱۸۶۵-۱۸۶۳) و کتاب درآمدی بر نقد اقتصاد سیاسی (۱۸۵۹) را نیز که محتوای آن کمابیش نزدیک به نخستین بخش سرمایه است، در این دوره منتشر ساخت. پس از انتشار سرمایه نیز، در دو چاپ نخستین کتاب که در زمان حیات او صورت گرفت پیوسته اصلاحاتی انجام داد. مقایسه این دستنوشته‌ها و چاپهای نخستین سرمایه به روشنی نشانگر تحول فکری مارکس است. همچنان که زاک بیده در پژوهش دانشورانه خود یادآور شده، مارکس در جریان این بازنویسیها پی برد که مقوله‌های هگلی اگر به گونه‌ای تحمیلی به کار روند ~~خوبه~~ ~~مفید~~ دست و پاگیری تبدیل خواهند شد و سرزندگی و پویایی ~~تحلیلهای~~ او در غلاف تنگ ذهنیت هگلی از بین خواهد رفت [۵۶].

یکی از روشنترین نمونه‌هایی که حکایت از این تحول فکری می‌کند مسئله نقطه شروع پژوهش است. می‌دانیم که نقطه آغاز یا پرسش نخستین در هر نظریه‌ای اهمیت بنیادی دارد زیرا استخوانبندی آن نظریه و ربط و اتصال مفاهیم و مقوله‌های آن به یکدیگر را تعیین می‌کند. در دستنوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴ مسئله نقطه شروع بحث حتی طرح هم نشده و هیچ اندیشه‌ای که کمابیش نزدیک به بحثهای مارکس در بخش اول سرمایه باشد، در آن دیده نمی‌شود. دستنوشته‌های ۱۸۴۴ با مزد کار شروع می‌شود، سپس سود سرمایه، بهره ارضی، کار بیگانه شده، برابر نهاد سرمایه و کار، مالکیت ارضی و سرمایه، مالکیت خصوصی و کار، مالکیت خصوصی و کمونیسم و غیره مورد بررسی قرار می‌گیرند. در فاصله ۱۸۴۴ تا ۱۸۴۷ مارکس نظریه ارزش ریکاردو را پذیرفت و در فقر فلسفه این نظریه مبنای تحلیل اوست. با وجود این در کارمزدی و سرمایه (۱۸۴۹) که نخستین نوشته روشمند او درباره تولید سرمایه‌داری است هنوز مقوله ارزش نقش اصلی را ندارد. نخستین پرسش مارکس در این رساله این است: «مزد چیست، چگونه تعیین می‌شود؟» تفاوت این نوشته را با جزوه عامه‌فهم دیگری که

دستمزد، بها و سود (۱۸۶۵) نام دارد در طرح پرسش نخستین می‌یابیم. در این جزوه او می‌گوید نخستین پرسش این است که «ارزش یک کالا چیست، چگونه تعیین شده است؟» در فاصلهٔ نگارش این دو رسالهٔ عامه‌فهم، مارکس مبانی نقد اقتصاد سیاسی را نوشت که دستاورد عمدهٔ آن نمایش رابطهٔ ارزش - ارزش اضافی بود. اما حتی در این کتاب نیز نخستین مقوله «گردش ساده» است و نقطهٔ عزیمت مبحث پول است [۵۷]. این انتخاب تحت تأثیر منطق هگل صورت گرفته زیرا مارکس می‌پنداشت بدین ترتیب گذر دیالکتیکی میان بخش نخست و بخش دوم نوشتهٔ او تأمین می‌گردد. در مبانی نقد مارکس روش خود را حرکت از رویه به ژرفا تعریف می‌کند. به سخن بهتر، در بررسی جامعهٔ بورژوایی، نقطهٔ عزیمت پژوهش، رویهٔ این جامعه است. بدین سان او از سطح و رویهٔ جامعهٔ بورژوایی یعنی قلمرو گردش، به ژرفا و درون آن، یعنی قلمرو تولید، می‌رود. پیشتر دیدیم که مارکس در همین اثر حرکت از مجرد به مشخص را توصیه کرده بود. نتیجهٔ اینک گویا به گمان او «مجردترین» مقوله‌های جامعهٔ سرمایه‌داری در «رویهٔ» آن قابل شناسایی‌اند. اما روشن نیست چرا «مجردترین» مقوله‌های جامعهٔ سرمایه‌داری در سطح آن قرار دارند و اگر به راستی چنین است دیگر این همه زحمت و تشریفات برای نفوذ به ژرفای آن برای چیست؟

نقطهٔ شروع پژوهش، استخوانبندی کار، طرح و شیوهٔ فصل‌بندی مطالب آن را تعیین می‌کند. در این زمینه نیز تحول مشابهی در اندیشهٔ مارکس دیده می‌شود. مبانی نقد با مقدمه‌ای آغاز می‌شود که به چهار بخش تقسیم شده: (۱) تولید، مصرف، توزیع، مبادله (گردش)؛ (۲) رابطهٔ کلی تولید با توزیع، مبادله و مصرف؛ (۳) روش اقتصاد سیاسی و (۴) تولید. ابزار تولید و روابط تولید. مارکس در پایان بخش سوم این مقدمه در جمع‌بندی روش خود می‌نویسد:

پس روشن است که طرح کارها باید چنین باشد: (۱) [بررسی] مفاهیم عام و مجرد که کم و بیش در همهٔ شکل‌های جامعه (...) معتبرند.

۲) [بررسی] مقوله‌هایی که بیانگر ساخت درونی جامعه بورژوایی اند و طبقات اساسی بر آنها متکی‌اند. بررسی سرمایه، کار مزدی، مالکیت زمین، مناسبات متقابل اینها. شهر و روستا. سه طبقه بزرگ اجتماعی و مبادله میان آنها، گردش [پول و کالا]. [نظام اعتبارات (خصوصی)، ۳) [بررسی] تمرکز روابط بورژوایی در قالب دولت. (...) با توجه به مفهوم دولت به خودی خود. طبقات «نامولد». مالیاتها. دیون دولتی. اعتبارات عمومی. جمعیت. مستعمره‌ها. مهاجرت، ۴) [بررسی] مناسبات بین‌المللی تولید. تقسیم بین‌المللی کار. مبادله بین‌المللی. صادرات و واردات. نرخ تسعیر، ۵) [بررسی] بازار جهانی و بحرانها [۱۵۸].

مارکس با کاربست همین اصول روش‌شناختی دو طرح برای نگارش فصل سرمایه ارائه می‌کند. او در طرح اول حتی شیوه صوری فصل‌بندی هگل در منطق ذهنی را تقلید کرده و عناوین فصلها و زیرفصلها را با اعداد رومی، سپس اعداد عربی و بالاخره حروف یونانی مشخص نموده است. در طرح دوم، مارکس از این هم پیشتر رفته و تقسیم‌بندی مطالب فصل سرمایه را بر سه مفهوم هگلی کلی، جزئی و مفرد استوار ساخته است [۱۵۹]. تقسیم‌بندی مطالب دستنوشته‌های ۱۸۶۲-۱۸۶۱ که با الهام از فهرست مطالب درآمدی بر نقد اقتصاد سیاسی تنظیم شده با دو طرح فصل سرمایه مبانی نقد متفاوت است و به طرح نهایی جلد اول سرمایه نزدیک است.

دشواریهای نظری گوناگون سبب شد که مارکس شگردها و ترفندهای هگلی را کنار بگذارد و برای نگارش سرمایه طرح دیگری بریزد. پیامد منطقی اصل روش‌شناختی حرکت از مجرد به مشخص این بود که مارکس می‌بایست بحث خود را با ارزش مبادله آغاز کند. اما آغاز بحث با مقوله ارزش مبادله و نادیده گرفتن ارزش مصرف، طرح نظریه ارزش اضافی را ناممکن می‌ساخت، زیرا بر اساس این نظریه، ارزش مصرف نیروی کار یا سودمندی

نیروی کار است که پدیدآورنده ارزش است [۶۰]. نخستین بخش سرمایه کالا و پول نام دارد و در آن کالا پیش از پول بررسی شده است، زیرا «ثروت جوامعی که در آنها تولید سرمایه‌داری چیره است به شکل توده انبوهی از کالا جلوه‌گر می‌شود» [۶۱]. اما کالا سیمایی دوگانه دارد و در آن ارزش مصرف و ارزش مبادله با هم و همزمان وجود دارند. با شناختن کالا چون نقطه شروع بررسی، او بلافاصله مفهوم ارزش مبادله را پیش می‌کشد: «ارزش مبادله نخست مانند رابطه‌ای کمی جلوه می‌کند» [۶۲]. اما بنیادهای آن یعنی زمان کار، کار مجرد و زمان کار اجتماعاً لازم عوامل تعیین‌کننده تولید کالا به طور کلی‌اند و در سطح قابل شناسایی نیستند. بدین سان، مجردی که مارکس در سرمایه بحث خود را با آن آغاز می‌کند در رویه جامعه قرار ندارد.

ناهماهنگی‌هایی که میان دستنوشته‌های مارکس وجود داشت و نیز سایه سنگین هگل تأثیر خود را حتی بر سرمایه نیز به جا گذاشتند. تداخل دو روش حرکت «از رویه به ژرفا» و از «ژرفا به رویه» سبب شد که مارکس برخی از عواملی را که به طور منطقی باید در همان بخش نخست پژوهش مورد بررسی قرار می‌گرفتند، چون «قانون ارزش» و «رقابت»، نادیده انگارد. اما واپس راندن تحلیل «رقابت» به کتاب سوم سرمایه علت دیگری نیز دارد که تأثیر دوگانه هگل بر اندیشه مارکس را روشن می‌سازد.

بخش اول جلد نخست سرمایه به تحلیل مجرد تولید و گردش کالا می‌پردازد. قانون ارزش، تنظیم‌کننده این تولید و گردش است که از طریق بازار و بنیاد آن یعنی رقابت تحقق می‌یابد. پس چرا مارکس در تحلیل نظری خود در این بخش رقابت را نادیده می‌گیرد و بررسی آن را به تأخیر می‌اندازد؟ علت را باید در روش هگلی حرکت از مجرد به مشخص جست زیرا در بخش نخست سرمایه، هدف نشان دادن چفت و بستهای مرکزی نظام و تقسیم ارزش به مزد و ارزش اضافی است و فقط با تجرید رقابت، چنین تحلیلی امکان‌پذیر است. ریکاردو در کتاب اصول خود رقابت میان سرمایه‌ها

را در همان آغاز وارد بررسی ساخت و درگیر مشکل توضیح تبدیل ارزش به بهای تولید شد و از فهم رابطه سرمایه - کار در کلیترین و مجردترین سطح آن درماند. هگل در اینجا گره از کار فروبسته مارکس می‌گشاید اما تحلیل مارکس را از لحاظ روش‌شناسی خدشه‌دار می‌سازد. مارکس در واقع به منظور تسهیل کار خود و بدون هیچ توجیه منطقی، رقابت و شکل‌های آن را که از تعینات بی‌چون و چرای بازار هستند نادیده می‌گیرد. از سوی دیگر، چشم بستن بر رقابت، سبب می‌شود که او نتواند نقش منافع فردی سرمایه‌داران را به درستی درک کند و به جای آن سرمایه را به مرتبه سوزده‌ای خودمختار برمی‌کشد که گویا منافع و هدفهایی پنهانی دارد که ورای منافع و هدفهای فردی سرمایه‌داران است [۶۳] و این یادآور سخن هگل است که می‌گوید آدمیان در کرد و کار روزمره خود می‌پندارند که هدفهای شخصی و منافع فردی‌شان را به پیش می‌برند، غافل از آنکه آنان بازیچه دست طرحی کلی‌ترند که «نیرنگها» و «ریشخندهای» آن در نهایت پیامدهایی بس متفاوت با آنچه آدمیان پنداشته‌اند، به بار می‌آورد.

پی نوشت فصل هفتم

[۱] نامه یوزف دیتسگن (۲۴ نوامبر ۱۸۶۷) از سنت پترزبورگ به مارکس به نقل از:

Marx, K, *Philosophie* (éd. établie et annotée par M. Rubel), op. cit, p. 1.

[۲] نامه های ۱۲ نوامبر ۱۸۵۸ و ۲۰ فوریه ۱۸۶۲ به نقل از:

Bensaïd, D, *Marx l'intempestif*, Paris: Fayard, 1995, p. 231.

کارل پوپر که از ستیزنده ترین منتقدان مارکسیسم بود با تکیه بر گفته های مارکس که وظیفه علم را دست یافتن به ذات پدیده ها خوانده، معرفت شناسی او را یکی از گونه های «ذات باوری» (essentialisme) دانسته است. برای بحثی درباره تمایز میان انواع ذات باوری («ذات باوری هستی شناختی» و «ذات باوری روش شناختی») و امکان کاربرد آنها در مورد پیش مارکس، نک.

Maler, H, *Convoier l'impossible*, Paris: Albin Michel, 1995, pp. 184-198.

[3] Bensaïd, D, *Marx l'intempestif*, op. cit, pp. 231-232 (note 9).

[4] Vadée, M, *Marx. Penseur du Possible*, op. cit, p. 240.

[5] Bensaïd, D, *Marx l'intempestif*, op. cit, p. 249.

[6] *Ibid*, p. 229.

درباره زبان مارکس نک.

Lefebvre, J. P, "La langue de Marx", in *Revue Philosophie*, Paris: éd du minuit n° 31, été 1991, pp. 29-46.

[۷] مارکس، ک، سرمایه، یاد شده، جلد ۱، ص ۶۲.

[۸] همان، ص ۱۰۲.

[۹] همان، ص ۷۲۱-۷۲۰.

[۱۰] همان، ص ۷۲۱.

[۱۱] نوشته های پراکنده مارکس و انگلس درباره روش شناسی علوم

اقتصادی در مجموعه‌ای با این مشخصات گردآوری شده است:

Marx, K, Engels, F, *Textes sur la méthode de la science économique*, Paris: éd. sociales, 1974.

[۱۲] مارکس، ک، سرمایه، جلد ۱، ص ۱۰۷-۱۰۸. دربارهٔ بت‌وارگی کالا همچنین رک.

Garo, I, "Le fétichisme de la marchandise chez Marx. entre religion, philosophie et économie politique", in Kouvélakis, E, (sous la dir) *Marx 2000*, op. cit, pp. 19-30.

Garas, N, "Marx and the Critique of Political Economy", in Robin Blackburn, (ed. by), *Ideology in Social Science*, Glasgow: Fontana-Collins, 1977 (fifth imp), pp. 284-305.

[13] Marx, K, Engels, F, "Le manifeste communiste", in *Philosophie*, op. cit, p. 401.

[۱۴] مارکس، ک، سرمایه، جلد ۱، ص ۱۰۴.

[۱۵] همان.

[۱۶] همان و نیز رک.

Collin, D, *La théorie de la connaissance chez Marx*, op. cit, pp. 172-176.

[۱۷] مارکس، ک، سرمایه، جلد ۱، ص ۱۰۹.

[۱۸] همان، ص ۱۰۳.

[۱۹] همان.

[20] Marx, K, *Théories sur la plus-value*, trad. G. Badie et al. Paris: éd. sociales 1974, t. 1, pp. 588-589.

ارزش اضافی، به گمان مارکس، نتیجهٔ سرشت ویژه کالایی به نام نیروی کار است. از همین رو مارکس بر آن است که درک ماهیت نظام سرمایه‌داری در گرو فهم و تبیین قلمرو تولید و نه گردش است. ارزش اضافی متناسب با سرمایه متغیر است و به همین جهت متمایز از سود است، زیرا سود، ارزش افزوده شده به کل سرمایه (سرمایه ثابت + سرمایه متغیر) است. رک.

Renault, E, "Survaleur", in *Le Vocabulaire de Marx*, op. cit, pp. 54-55.

[۲۱] مارکس، ک، سرمایه، جلد ۱، ص ۴۳۹ (پانویس ۸۹).

[۲۲] همان. گفتنی است که ترجمهٔ ایرج اسکندری به کلی نادرست است. او این عبارت را چنین ترجمه کرده است: «تفاوت بین تاریخ انسانی

و طبیعی در این است که در مورد یکی تحقیق کرده‌ایم و دربارهٔ دیگری تحقیق نکرده‌ایم». دلکش‌ترین گزارشها از اندیشه‌های ویکورا در نوشته‌های آیزیا برلین می‌یابیم:

Berlin I, "Le concept de connaissance chez Vico", in *A contre-courant*, op. cit, pp. 178-187.

"Vico et l'idéal des Lumières", op. cit, pp. 188-199.

[۲۳] مارکس، ک، سرمایه، جلد ۱، ص ۵.

[24] Marx, K, "Avant-propos de la Critique de l'Economie Politique", in *Philosophie*, op. cit, p. 486.

[25] Marx, K, Engels, F, *Lettres sur "Le Capital"*, trad, G. Badie, J. Chabbert, Paris: éd. sociales, 1964, p. 83.

نه فقط شیوهٔ استدلال، بلکه زبان مارکس نیز در مبانی نقد اقتصاد سیاسی (گروندریسه) متأثر از هگل است. برای نمونه، مارکس در بحث دربارهٔ گردش و ارزش مبادلهٔ ناشی از ارزش می‌نویسد: «پس نخستین کیفیت سرمایه این است که ارزش مبادلهٔ ناشی از گردش و در عین حال مسبوق به گردش، در درون گردش و از راه گردش وجودی قائم به ذات پیدا می‌کند، یعنی با ورود به گردش از بین نمی‌رود و گردش در حکم نابودی آن نیست، بلکه در حکم تظاهر آن، یا تحقق ذات آن به عنوان ارزش مبادله است. در حرکت سادهٔ گردش نمی‌توان گفت که تنها با تحقق ارزش مبادله روبه‌رو هستیم زیرا تحقق آن در عین حال نفی و نابودی آن است» (مبانی نقد اقتصاد سیاسی، یاد شده، جلد ۱، ص ۲۱۹) یا در بحث دربارهٔ تبدیل به پول شدن سرمایهٔ ناشی از فرایند تولید می‌نویسد: «پیش از ورود به بحث اصلی یک یادآوری لازم است. سرمایه به معنای عام برخلاف سرمایه‌های خاص اولاً: مفهومی مجرد است اما نوعی تجرید یا انتزاع دلخواسته نیست. منظور از مفهوم مجرد سرمایه، فصل ذاتی به معنای منطقی کلمه است» (همان، ص ۲۴۱).

[۲۶] مارکس، ک، مبانی نقد اقتصاد سیاسی (گروندریسه)، یاد شده، جلد ۱، ص ۲۶-۲۵.

[۲۷] همان، ص ۲۶.

[۲۸] همان، ص ۲۷.

[۲۹] همان، ص ۲۷.

[۳۰] همان، ص ۲۷.

[۳۱] مارکس، ک، سرمایه، جلد ۱، ص ۱۰۶.

[۳۲] مارکس، ک، مبانی نقد اقتصاد سیاسی (گروندریسه)، یاد شده، جلد ۱، ص ۳۱.

[33] Bensussan, G, "Historique / logique", in *Dictionnaire critique du marxisme*, op. cit, p. 545.

[۳۴] هگل بر بنیاد این تطابق و این همانی نظریه تازه‌ای درباره تحول مکتبهای فلسفی طرح کرده است. به نظر وی تاریخ فلسفه سیر تحولی معینی دارد و در خلال آن ایده (مثال) به طور تدریجی و فرایندهای از پس حجاب مکتبهای پی‌درپی فلسفی در طول زمان چهره عیان می‌کند. ایده در آغاز به ناپخته‌ترین وجه خود یعنی هستی تظاهر می‌کند. این نخستین مرحله خودنمایی ایده (مثال)، فلسفه پارمتید را پدید آورده است. ایده سپس با روشنی بیشتر به شکل گردیدن نمودار شد. در این مرحله دستگاه فلسفی هراکلیت پدیدار شد و بدین گونه فلسفه پیش می‌رود تا آنکه در دستگاه فلسفی خود هگل به تصور ایده مطلق که تصور واپسین و کامل حقیقی مطلق است، دست می‌یابد. به سخن دیگر، به گمان هگل تاریخ همان تظاهر تدریجی ایده در زمان است (ستیس، و. ت، فلسفه هگل، یاد شده، جلد ۱، ص ۱۷۶ تا ۱۷۹).

[۳۵] مارکس، ک، مبانی نقد اقتصاد سیاسی (گروندریسه)، یاد شده، جلد ۱، ص ۲۸.

[۳۶] همان، ص ۲۹.

[37] Bensussan, G, op. cit, p. 546.

[۳۸] مارکس، ک، مبانی نقد اقتصاد سیاسی (گروندریسه)، یاد شده، جلد ۱، ص ۳۴.

[۳۹] همان، ص ۳۲.

[۴۰] موریس گودولیه، مردم‌شناس مارکسیست فرانسوی، بر بنیاد مقایسه میان روش کلود لوی استراوس در کتاب ساختهای ابتدایی خویشاوندی و روش مارکس در سرمایه، به نزدیکی این دو روش اشاره کرده است. به باور او، هم مارکس و هم لوی استراوس درک ساختار پدیدده را مقید بر بررسی روند تکوین و تکامل آن دانسته‌اند. نک.

Godelier, M, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris:

Maspéro, 1977, t. 2, pp. 75-84, 105-113.

[۴۱] مارکس، ک. مبانی نقد اقتصاد سیاسی (گروندریسه)، یاد شده، جلد ۱، ص ۳۳.

[۴۲] برای آشنایی با دو دیدگاه متضاد دربارهٔ غایت‌باوری در اندیشهٔ مارکس، نک.

Elster, J, *Karl Marx. Une interprétation analytique*, op. cit, pp. 154-168.

Vadée, M, *Marx. Penseur du Possible*, op. cit, pp. 39-72, 242-252.

[۴۳] نمونهٔ کلاسیک این دیدگاه را در فرهنگ فلسفی رزنتال و یودین و کتاب رزنتال می‌بینیم. نک.

A Dictionnaire of Philosophy, Ed. by M. Rosenthal and P.

Youdin, Moscow: Progress, 1967, pp. 192-194.

Rosenthal, M, *Les problèmes de la dialectique dans "Le Capital" de Marx*, Paris: éd. sociales, Moscou: éd. en langues étrangères, 1959, pp. 389-406.

[۴۴] مارکس، ک. سرمایه، جلد ۱، ص ۶۰. عبارت این سراب در متن آلمانی سرمایه وجود ندارد و فقط در ترجمهٔ فرانسوی سرمایه به قلم ژوزف روا که زیر نظر مارکس و پس از بازنگریهای او انتشار یافت آمده است. ایرج اسکندری در ترجمهٔ سرمایه با آنکه خود تصریح کرده که ترجمهٔ فرانسوی ژوزف روا مبنای کار او بوده، خودسرانه و بدون توضیح «این سراب» را که در متن آلمانی و ترجمهٔ روسی سرمایه نیافته حذف کرده است. برای بحثی دربارهٔ این عبارت، نک. حکیمی، محسن، «نامه به نگاه نو»، نگاه نو، شمارهٔ ۳۹، زمستان ۱۳۷۷، ص ۲۳۱-۲۲۹ و پاسخ این نگارنده «سراب و واقعیت در ترجمهٔ سرمایهٔ کارل مارکس»، نگاه نو، شمارهٔ ۴۰، بهار ۱۳۷۸، ص ۲۳۶-۲۳۱.

[45] Collin, D, *La théorie de la connaissance chez Marx*, op. cit, pp. 171-183.

[۴۶] به گمان هگل، همنهاد (سنتز) در دیالکتیک معنایی چند گونه دارد که وی *Aufheben* می‌خواند و مترجمان هگل همواره برای ترجمهٔ آن دچار مشکل بوده‌اند. *Aufheben* سه مفهوم از میان برداشتن و نگه داشتن و ارتقا دادن یا بالا کشیدن را در خود جمع دارد. به سخن

دیگر، سنتز، اختلافه تز (بر نهاد) و آنتی تز (برابر نهاد) را هم از میان برمی‌آورد و هم حفظ می‌کند و هم پدیده را به سطح بالاتر ارتقا می‌دهد.

[47] Sève, L, *Une introduction à la philosophie marxiste*, op. cit, pp. 444-445.

[48] Collin, D, op. cit, pp. 121-126.

[۲۹] کلی، جزئی و مفرد از دید هگل سه مقوله گونه‌گون نیستند، بلکه سه جلوه صورت معقول هستند. صورت معقول در حالت اصلی خود، بسیط و خودسان است و این حالت کلی نام دارد. چون صورت معقول، معارض خود می‌شود و نایکسانی در آن پدید می‌آید، جزئی پدید می‌آید. جزئی اگرچه ضد کلی است با کلی یکی است. کلی جنبه یکسانی و جزئی جنبه نایکسانی است. یگانگی صورت معقول با ضد خود موجب نفی در نفی و بازگشت صورت معقول به خویشتن است. صورت معقول دوباره یگانه می‌شود ولی یگانه‌ای متعین، زیرا به مدد جزئی خود را تعیین کرده است. این یگانه‌ای که خود را مطلقاً معین می‌کند، فرداست (نک ستیس، و. ت، فلسفه هگل، یادشده، ص ۲۲۰-۲۱۲). درباره انطباق کلی، جزئی، مفرد بر مقوله‌های اقتصادی مارکس، نک.

Jorland, G, *Les Paradoxes du Capital*, Paris: Odile Jacob, 1995, p. 22.

[50] Marx, K, Engels, F, *Lettres sur "Le Capital"*, op. cit, p. 83.

[51] Bidet, J, *Que faire du Capital? (matériaux pour une refondation)*, Paris: Klincksieck, 1985, p. 161.

کاربست مقوله‌های منطقی هگل را بر مقوله‌های نظریه اقتصادی مارکس به این شکل طرح کرده‌اند: ارزش مصرف \Leftrightarrow کیفیت / ارزش مبادله \Leftrightarrow کمیت / پول \Leftrightarrow اندازه / ارزش اضافی \Leftrightarrow ذات / سود، دستمزده بهره زمین \Leftrightarrow پدیدار. نک.

Jorland, G, *Les Paradoxes du Capital*, op. cit, p. 32.

[52] Fausto, R, *Le Capital et la Logique de Hegel*, Paris: L'Harmattann, 1997, pp. 37-49.

و درباره تأثیر هگل بر اندیشه اقتصادی مارکس، نک.

Rosdolsky, P, *La genèse du "Capital" chez Karl Marx*, Paris: Maspéro, 1976.

[۵۳] مارکس، ک، دستنوشته‌های اقتصادی - فلسفی ۱۸۴۴، یادشده، ص ۴۷.

- [54] Marx, K, Engels, F, *Lettres sur "Le Capital"*, op. cit, p. 51.
- [۵۵] برای آگاهی از دیدگاه‌های گوناگون دربارهٔ تغییر طرح سرمایه، نک.
Jorland, G, *Les Paradoxes du Capital*, op. cit, pp. 18-27.
- [56] Bidet, J, *Que faire du Capital?* op. cit, pp. 160-166.
- [57] *Ibid*, pp. 120-126.
- [۵۸] مارکس، ک، مبانی نقد اقتصاد سیاسی (گروندریسه)، یادشده، جلد ۱، ص ۲۶-۲۵.
- [59] Rubel, M, "Plan et méthode de l'Economie", in *Marx critique du marxisme*, op. cit, pp. 463-466.
- برای آشنایی با این دو طرح، نک. مارکس، ک، مبانی نقد اقتصاد
سیاسی (گروندریسه)، یادشده، جلد ۱، ص ۲۲۵-۲۲۴ و ۲۳۷.
- [60] Jorland, G, *Les Paradoxes du Capital*, op. cit, p. 28.
- [۶۱] مارکس، ک، سرمایه، یادشده، جلد ۱، ص ۷۷.
- [۶۲] همان.
- [63] Bidet, J, *Que faire du Capital?* op. cit, pp. 146-147.

نتیجه

بدون طرد فلسفه هگل طرد الهیات ممکن نیست.

فوئرباخ [۱]

سرآغاز تأملات فلسفی مارکس پرسش هگلی امکان آشتی انسان با خود و راه غلبه بر از خود بیگانگی آدمی بود. هگل عقیده داشت که آشتی انسان با جهان، وجود با شغلی و معین به فهم امکان پذیر است، زیرا آگاهی با درنوردیدن راه پررنج و تعبیه که تاریخ جهانی نام دارد، به فهم جهانی که خود، آگاهی آن است، دست می‌یابد. مارکس تحت تأثیر فوئرباخ به واقعیت زمینی زندگی انسان روی کرد و سرنوشت این جهانی انسان، وسوسه ذهنی او شد و بدین ترتیب همداستان با هگل، اما بر بنیاد ماتریالیسم فوئرباخ، بر آن شد که آشتی انسان با خود و دیگران نه فقط مطلوب و ممکن، بلکه پیامد ضروری تاریخ است. مارکس برخلاف دیگر پیروان هگل که سرچشمه از خود بیگانگی انسان را در آگاهی و خود آگاهی می‌جستند، به این نتیجه رسید که خاستگاه بیگانگی انسان و راه غلبه بر آن را باید در واقعیت زمینی جست و جو کرد و فلسفه که در آسمان مه آلود پندارها به نظاره جهان نشسته است افزار کارآمدی برای شناخت و دگرگون‌سازی واقعیت نیست و رمز و رازهای واقعیت زمینی را فقط به یاری علم می‌توان فهمید و با کنش آگاهانه و هدفمند دگرگون ساخت [۲].

مارکس هرچند به تدریج پرسشهای فلسفی — متافیزیکی چون تقدم ماده بر روح و یا بن‌مایه‌های هگلی — فوئرباخی چون آشتی انسان با

خود، بازیافت ذات انسان و یگانگی نوع و فرد را وانهاد، با تلاش برای فهم اینکه انسان چگونه اسیر بازنماییهای ذهن خود می‌شود و تصویری وارونه از واقعیت او را از جهان واقع جدا می‌کند پرسش از خودبیگانگی را به شکلی دیگر بازیافت. «فلسفه» مارکس پیش و بیش از هر چیز تلاش دامن گسترده‌ای است برای فهم خاستگاه اندیشه‌های آدمیان، محدودیتهای تاریخی شناخت و واژگونی واقعیت. یکی از مشغله‌های فکری پایدار مارکس نشان دادن این نکته است که بازنماییهای فریبنده چگونه پدید می‌آیند؟ به گمان وی ریشه این توهمات و بازنماییها را نه در حس و فریب حسی، بلکه در شرایط تولید و بازتولید زندگی آدمیان باید جست.

با آنکه مارکس از سال ۱۸۴۵ به بعد، دیگر هرگز به مباحث فلسفی دلبستگی نشان نداد و تمامی هم و غم او صرف درک و تبیین سازوکارهای اقتصادی جامعه سرمایه‌داری شد، نوشته‌های اقتصادی وی از فقر فلسفه گرفته تا سرمایه بر بینشی فلسفی استوار است و از همین رو میشل هانری، فیلسوف پدیدارشناس فرانسوی، از فلسفه اقتصاد مارکس سخن می‌گفت [۳]. در نوشته‌های مارکس دو گفتمان علمی و فلسفی در هم تنیده‌اند. گفتمان علمی بر داده‌های تجربی، آمار و شواهد علمی تکیه می‌زند، حال آنکه گفتمان فلسفی وظیفه یافتن معنای پدیده‌ها و تعبیر و تأویل داده‌های تجربی و شواهد علمی را بر عهده دارد و اُس و اساس آن «دانش فلسفی» به روایت هگل است.

فلسفه هگل هم تکیه‌گاه نظری مارکس بود و هم اندیشه او را به پاره‌ای گمانهای نادرست آلود. مارکس در سال ۱۸۳۷ در نامه‌ای به پدرش، دلبستگی خود را به اندیشه‌های هگل «افتادن به آغوش دشمن» خواند و به راستی هم رابطه مارکس و هگل را روشن‌بینانه‌تر و هوشمندانه‌تر از این نمی‌توان توصیف کرد. در میانه دهه ۱۸۴۰، مارکس پس از یک دوره هگل‌مآبی بر «هگلیان جوان» که خود یک چند با آنان همدل و همنشین و همسخن بود شورید، زیرا آنان به گفته او همه معايب هگل را در خود جمع داشتند

بی‌آنکه حتی یکی از محاسن او را داشته باشند. به گفته مارکس، این پیروان رادیکال مشرب هگل نتوانسته‌اند خود را از چنبرهٔ پریشان‌گوییهای مجرد، لفاظیهای ادیبانه و خیالبندیهای سترون فلسفی وارهاوند و به علم واقعی، «پوزیتیو»، که بر بنیاد تجربه و فعالیت عملی انسان شکل می‌گیرد دست یابند. آنان به جای توجه به سوژهٔ واقعی تاریخ یعنی انسان که در پیکاری بی‌گسست و جانکاه با طبیعت دست و پنجه نرم می‌کند، هنوز به بحث در سیر آفاقی و انفسی روح و خودآگاهی چسبیده‌اند و به جای فرد انسان نوع بشر را در نظر دارند. این گسست از «هگلیان جوان» با سنجشگری در اندیشه‌های هگل همراه بود اما سبب نشد که مارکس ارج و فضیلت آن اندیشه‌ها را انکار کند. شوق مارکس به فهم ناسازیها و تضادهای اجتماعی و نفوذ ژرف و پایدار هگل بار دیگر او را در میانهٔ دههٔ ۱۸۵۰ «به آغوش دشمن» انداخت. مارکس تصور می‌کرد کلید گشودن رازهای شبکهٔ پُروهم و فریب پیوندهای اقتصادی و اجتماعی را در «منطق» هگل می‌توان جست، حال آنکه این «منطق» خود بخشی از بینش فلسفی وسیع و فراگیری است که در آمیختن آن با گفتمان اقتصادی-اجتماعی مارکس پیامدهای زیانباری داشت و سرشتی غایت‌باور، تاریخ‌پرستانه و آرمانشهری به آن داد و این گمان را دامن زد که گویا می‌توان یک بار و برای همیشه قانونمندیهای جامعه را کشف کرد و پیروزی اجتناب‌ناپذیر خیر را بر شر آن هم نه در سرای باقی بلکه در جهان فانی نوید داد.

مارکس می‌پنداشت که جامعهٔ بشری برای خود وظایفی را تعیین می‌کند که می‌تواند به آن تحقق بخشد. بی‌تردید، این باور نادرست است و سرنوشت اندیشه‌های او گواه ناخواستهٔ این مدعا است. اما اگر او برای نوع بشر وظایفی تعیین کرده که تاکنون تحقق نیافته‌اند، به همراه این وظایف شماری پرسشهای اساسی نیز طرح کرده که تا دیرزمانی مشغلهٔ فکری پایدار همهٔ کسانی خواهد بود که در جست‌وجوی فهم و دگرگون‌سازی جامعه‌اند. به سخن بهتر، میراث مارکس هم بغرنجتر و غنیتر از تصویر ساده و یک‌دستی است که

منتقدان و ردیه‌نویسان او وانمود ساخته‌اند و هم پرتناقض‌تر و پرابهام‌تر از روایت یکپارچه و فراگیری است که پیروان و ستایشگران او آفریده‌اند. صرف‌نظر از دل‌بستگی‌های سیاسی که گاه سبب می‌شد مارکس خواسته یا ناخواسته بر برخی از واقعیتهای چشم‌بربند، خاستگاه این ابهامها را باید در نوسان مارکس میان دو برداشت متضاد از علم و معرفت‌شناسی بازجست.

- [1] Feuerbach, L, "Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie", in *Manifestes philosophiques*, op. cit, p. 120.
- [2] Kolakowski, L, *Histoire du marxisme*, op. cit, t. 1, pp. 253-254.
- [3] Henry, M, *Marx. t. 2, une philosophie de l'économie*, Paris: Gallimard (tel), 1976.

کتاب‌شناسی*

۱. فارسی

الف) آثار مارکس و انگلس

مارکس، ک، «دیباچه بر نقد فلسفه حقوق هگل»، ترجمه هرمز بابلی، جهان نو، سال ۲۴، شماره ۱، تهران، فروردین و اردیبهشت ۱۳۴۸.

مارکس، ک، دستنوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، آگاه، ۱۳۷۷.

مارکس، انگلس و پلخانف، لودویگ و فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی، ترجمه پرویز بابایی، تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۰، چاپ دوم. در بردارنده: مارکس، ک، ایدئولوژی آلمانی (بخش اول- فوئرباخ)، تزهایی درباره فوئرباخ، انگلس، ف، «لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی» و پلخانف، گ، هگل و هگلیهای چپ.

مارکس، ک، هجدهم برومر لویی بناپارت، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹، چاپ سوم.

مارکس، ک، مبانی نقد اقتصاد سیاسی (گروندریسه)، ۲ جلد، ترجمه باقر پرهام و احمد تدین، تهران، آگه، ۱۳۷۸، چاپ سوم.

مارکس، ک، سرمایه، ترجمه ایرج اسکندری، بی‌جا، نشریات حزب توده ایران، جلد اول، ۱۳۵۲/ جلد دوم، ۱۳۵۷.

مارکس، ک، انگلس، ف، درباره تکامل مادی تاریخ (۲ رساله و ۲۸ نامه)، ترجمه خسرو پارسا، تهران، نشر دیگر، ۱۳۸۰، چاپ دوم.

انگلس، ف، «نامه‌هایی درباره تفسیر تاریخ» ترجمه هوشنگ وزیری، جهان نو، سال ۲۴، شماره ۲، تهران، خرداد - تیر ۱۳۴۸.

* در این کتاب‌شناسی فقط مشخصات آثاری ذکر شده که در پی نوشت‌های کتاب مورد استناد قرار گرفته‌اند.

ب) منابع دیگر

استپلویچ، ل، (ویراستار)، هگل‌های جوان، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۲.

انتخابی، ن، « میراث پرابهام مارکس: پرسشهایی درباره علم و معرفت‌شناسی از دید مارکس » نگاه نو، شماره ۲۸، تهران، پاییز ۱۳۷۷.

انتخابی، ن، « سراب و واقعیت در ترجمه سرمایه کارل مارکس » نگاه نو، شماره ۴۰، تهران، بهار ۱۳۷۸.

برنال، ج، علم در تاریخ، ترجمه ح، اسدپور پیرانفر، ک، فانی (مجلد اول)، م، حیدری ملایری، م، ثلاثی، ب، خرمشاهی (مجلد دوم)، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۴ و ۱۳۵۶.
بهزاد، محمود، داروینسم و تکامل، تهران، کتابهای جیبی - فرانکلین، ۱۳۵۲ چاپ ششم.

تمپل بل، ا، ریاضی دانان نامی، ترجمه حسن صفاری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۹.
داروین، چارلز، منشأ انواع، ترجمه نورالدین فرهیخته، تهران، شبگیر، ۱۳۵۶.
دامپی‌یر، تاریخ علم، ترجمه ع، آذرننگ، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، ۱۳۷۱.

ستیس، و. ت، فلسفه هگل، ۲ جلد، ترجمه حمید عنایت، تهران، کتابهای جیبی، ۱۳۵۱، چاپ دوم.

کاسیرر، ا، فلسفه دولت، ترجمه یدالله موقن، تهران، هرمس، ۱۳۷۷.
کورنر، ا، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰ چاپ دوم.
کولتی، ل، « مارکسیسم و دیالکتیک »، ترجمه یدالله موقن، در زبان، فرهنگ و اندیشه (مجموعه مقالات، ترجمه و تألیف یدالله موقن) تهران، هرمس، ۱۳۷۸.

لوکاج، گ، تاریخ و آگاهی طبقاتی، ترجمه محمدجعفر بوینده، تهران، نسل قلم، ۱۳۷۸، چاپ دوم.

نیچه، ف، فراسوی نیک و بد، ترجمه داریوش آشوری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲.
هگل، گ، و، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران، انتشارات شفیعی، ۱۳۷۹، چاپ دوم.

هگل، گ، و، ف، عناصر فلسفه حق (با خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست)، ترجمه مهبد ایرانی طلب، تهران، پروین، ۱۳۷۸.

۲. فرانسوی، انگلیسی
الف) آثار مارکس و انگلس

- Marx, K, *Oeuvres*, Paris: Gallimard, (Bibliothèque de la Pléiade), trad. M. Rubel, L. Evrard et J. Janover (4 tomes publiés):
- t. 1: Economie I (1965)
 - t. 2: Economie II (1968)
 - t. 3: Philosophie (1982)
 - t. 4: Politique I (1994)
- à Paraître:
- t. 5: Politique II
 - t. 6: Correspondances
- Marx, K, Engels, F, *Oeuvres choisies en 3 volumes*, Moscou: ed du progrès, 1978.
- Marx, K, *Philosophie* (éd. établie et annotée par M. Rubel), Paris: Gallimard (folio), 1994.
- Marx, K, *Critique du droit politique hégélien*, (traduction: A. Baraquin) Paris: éd. sociales, 1980 (2è éd).
- Marx, K, *L'introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, (traduction et commentaire par Eustache Kouvélakis), Paris: ellipses, 2000.
- Marx, K, *Manuscrits de 1844*, traduction de Jacques-Pierre Gougeon, Paris: Flammarion, 1996.
- Marx, K, Engels, F, *L'Idéologie allemande* (traduction de G. Badia), Paris: éd. sociales, 1982.
- Marx, K, *Contribution à la critique de l'économie politique* (traduction: M. Husson, G. Badia), Paris: éd. sociales, 1977.
- Marx, K, *Théories sur la plus-value*, (trad. G. Badia et al). Paris: éd. sociales, 3 volumes, 1974 - 1976.
- Marx, K, *Les manuscrits mathématiques de Marx*, (1ère traduction française, étude et présentation par A. Alcouffe), Paris: Economica, 1985.
- Marx, K, Engels, F, *Textes sur la méthode de la science économique*, Paris: éd. sociales, 1974.
- Marx, Engels, *Correspondance*, (trad. H. Auger et al), 12 tomes, Paris: éd. sociales, 1971 - 1989.
- Marx, K, Engels, F, *Lettres sur "Le Capital"*, (trad. G. Badie, J. Chabbert), Paris: éd. sociales, 1964.
- Marx, Engels, *Lettre sur les Sciences de la nature*, Paris, éd. sociales, 1973.
- Engels, F, *Esquisse d'une critique de l'économie politique* (traduit par K. Papaïounnou), Paris: Allia, 1998.
- Engels, F, *L'origine de la Famille, de la Propriété Privée et de l'Etat*, Paris: éd. sociales, 1966.

Engels, F, *Dialectique de la nature*, Paris: éd. sociales, 1975.

Engels, F, *Anti-Dühring*, Paris: ed. sociales, 1977.

ب) فرهنگها

Dictionnaire critique du marxisme, Labica, G, Bensussan, G (sous la dir), Paris: PUF, 1985 (2è éd).

A Dictionary of Marxist Thought, Ed. by Bottomore, T and al, Oxford: Basil Blackwell, 1995 (7th ed).

Marxism, Communism and Western Society (A comparative encyclopedia), Ed. by C. D. Kernig, New York: Herder and Herder, 1972 (8 vol).

A Dictionary of Philosophy, Ed. by M. Rosenthal and P. Youdin, Moscow: Progress, 1967.

ج) منابع دیگر

Althusser, L, "Sur le rapport de Marx à Hegel" in *Lénine et la philosophie*, suivi de "Marx et Lénine devant Hegel", Paris: Maspéro, 1972.

Althusser, L, *Pour Marx*, Paris: La Découverte, 1986.

Althusser, L, "Marx dans ses limites" in *Ecrits philosophiques et politiques*, Paris: Stock, 1994, t. 2 (en 2 tomes).

Anderson, P, *L'Etat absolutiste*, Paris: Maspéro, 1978 (en 2 tomes).

Aron, R, "Alexis de Tocqueville et Karl Marx" in *Essai sur les libertés*, Paris: Hachette, 1998 (3è éd).

Aron, R, *Le marxisme de Marx*, Paris: de Fallois, 2002.

Assoun, P-L, *Marx et la répétition historique*, Paris: PUF, 1999 (2è éd).

Avineri, S, *Social and Political Thought of Karl Marx*, New York, Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

Badinter, E, Badinter, R, *Condorcet*, Paris: Fayard, 1988.

Balibar, E, "Le concept de "coupure épistémologique" de Gaston Bachelard à Louis Althusser" in *Ecrits pour Althusser*, Paris: La Découverte, 1991.

Balibar, E, Raulet, G (sous la dir.), *Marx démocrate. Le manuscrit de 1843*, Paris: PUF (Actuel Marx), 2001.

Becquemont, D, "Histoire d'une vie", in *magazine littéraire (Darwin. les nouveaux enjeux de l'évolution)*, n° 374, mars 1999.

Benoft, P, "Calcul, algèbre et marchandise" in *éléments d'histoire des sciences*, sous la dir. de M. Serres, Paris: Bordas, 1989.

Bensussan, G, *Moses Hess. La philosophie, le socialisme (1836-1845)*, Paris: PUF, 1985.

Berlin, I, "Montesquieu" et "La divorce entre les sciences et les lettres", in *A*

- contre-courant*, Paris: Albin Michel, 1988.
- Bensaïd, D, *Marx l'interpestif*, Paris: Fayard, 1995.
- Bidet, J, *Que faire du Capital? (matériaux pour une refondation)*, Paris: Klincksieck, 1985.
- Bloch, O, "Marx, Renouvier et l'histoire du matérialisme", in *La Pensée*, Paris: n° 191, février 1977.
- Bloch, O, *Le matérialisme*, Paris: PUF (Que sais-je?), 1985.
- Bourdé, G, Martin, H, *Les écoles historiques*, Paris: Seuil, 1983.
- Bourgeois, B, "Marx et les Droits de l'homme", in *Droit et libertés selon Marx*, Paris: PUF, 1986.
- Bourgeois, B, "Le "noyau rationnel" hégélien dans la pensée de Marx", in *Actuel Marx*, n° 13, Paris: PUF, 1993.
- Bourgeois, B, *Le Vocabulaire de Hegel*, Paris: ellipses, 2000.
- Brenner, R, "The Social Basis of Economic Development" in J. Roemer (ed. by) *Analytical Marxism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994 (4th ed).
- Carlebach, J, "Karl Marx et la critique de la religion", in *Revue philosophie*, Paris: éd. de Minuit, n° 31, 1991.
- Canguilhem, G, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris: Vrin, 1979 (4è éd).
- Cazeneuve, J, *Dix grandes notions de la sociologie*, Paris: Seuil (point), 1976.
- Cohen, G. A, *Karl Marx's Theory of History. A Defense*, Oxford: Oxford University Press, 2000 (2nd edition).
- Collin, D, *La théorie de la connaissance chez Marx*, Paris: L'Harmattan, 1996.
- Colliot-Thélèn, C. *Max Weber et l'histoire*, Paris: PUF, 1990.
- Cornu, A, *Karl Marx et Friedrich Engels*, en 4 tomes:
- t. 1, Les années d'enfance et de jeunesse. La gauche hégélienne 1818 / 1820-1842, Paris: PUF, 1955.
 - t. 2 Du libéralisme démocratique au communisme, 1842-1844, Paris: PUF, 1958.
 - t. 3 Marx à Paris, Paris: PUF, 1962.
 - t. 4 La formation du matérialisme historique, Paris: PUF, 1970.
- Darwin, Ch, *Autobiographie*, traduit par J. M. Goux, Paris: Belin, 1985.
- Dobb, M, *Studies in the Development of Capitalism*, London: Routledge, 1975 (10th ed).
- Dobb, M, Swezy, P, *The Transition from Feudalism to Capitalism*, London, NLB, 1976.
- Drouin, J. M, "De Linné à Darwin: les voyageurs naturalistes" in *Eléments d'histoire des sciences* (sous la dir. M. Serre) Paris: Bordas, 1989.
- Elstr, J, *Karl Marx. Une interprétation analytique*, Paris: PUF, 1989.

- Fausto, R, *Le Capital et la logique de Hegel*, Paris: L'Harmattann, 1997.
- Feuerbach, L, *Manifestes philosophiques* (textes choisis et traduits par L. Althusser), Paris: PUF, 1973 (2è éd).
- Fontenay, E. de, *Les figures juives de Marx*, Paris: Galilée, 1973.
- Freund, J, *D'Auguste Comte à Max Weber*, Paris: Economica, 1992.
- Fromm, E, *Marx's Concept of Man*, New York: Frederick Ungar, 1961.
- Furet, F, "Le jeune Marx et la Révolution française", in Chavana, B, (dir), *Marx en perspective*, Paris: éd de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales, 1985.
- Garo, I, *Marx, une critique de la philosophie*, Paris: Seuil (Point), 2000.
- Garo, I, "Le fétichisme de la marchandise chez Marx", in *Marx 2000*, Paris: PUF, 2000.
- Garas, N, "Marx and the Critique of Political Economy", in Robin Blackburn, (ed. by), *Ideology in Social Science*, Glasgow: Fontana-Collins, 1977 (fifth imp).
- Giddens, A, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, London: MacMillan Press, 1995 (2nd edition).
- Godelier, M, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris: Maspéro, 1977, t. 2, (en 2 tomes).
- Godelier, M, "Ordres, classes, Etat chez Marx", in *Actuel Marx*, n° 9, Paris: PUF, 1999.
- Goethe, J. W, *Faust*, traduit par Gérard de Nerval, Paris: maxi poche, 1996.
- Grange, J, *Le vocabulaire de Comte*, Paris: ellipses, 2002.
- Haarscher, G, *L'ontologie de Marx*, Bruxelles: éd de l'Université de Bruxelles, 1980.
- Habermas, J, *Connaissance et Intérêt*, Paris: Gallimard (tel), 1976.
- Hegel, G. W. F, *Encyclopédie des sciences philosophiques abrégée*, trad. par Maurice de Gandillac, Paris: Gallimard, 1970.
- Hegel, G. W. F, *Science de la logique*, trad. Labrière, P. J et Jarczick, G, Paris: Aubier, 1972, (2 tomes, 3 livres).
- Hegel, G. W. F, *Les orbites des planètes (dissertation de 1801)*, traduction et introduction de Gandt, F, de, Paris: Vrin, 1979.
- Hempel, C, *Eléments d'épistémologie*, trad. B, Saint-Servin, Paris: Armand Colin, 1972.
- Henry, M, *Marx, t. 1: Une philosophie de la réalité*, Paris: Gallimard (tel), 1976.
- Henry, M, *Marx, t. 2: Une philosophie de l'économie*, Paris: Gallimard (tel), 1976.
- Hook, S, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*, New York: Columbia University Press, 1994 (1 st ed. 1936).

- Howard, D, *Marx aux origines de la pensée critique*, Paris: Michalon (le bien commun) 2001.
- Jacob, F, *La logique du vivant (une histoire de l'hérédité)*, Paris: Gallimard (tel), 1970.
- Jorland, G, *Les Paradoxes du Capital*, Paris: Odile Jacob, 1995.
- Knight, D. M, "German Science in the Romantic Period", in *The Emergence of Science in Western Europe*, ed. by Crosland, M. P, London: Macmillan, 1975.
- Kolakowski, L, *Histoire du marxisme*, Paris: Fayard, 1987, t. 1, (en 3 tomes).
- Kouvelakis, E, "Marx 1842-1844: de l'espace public à la démocratie révolutionnaire", in *Marx 2000*, Paris: PUF, 2000.
- Labica, G, *Karl Marx. Les thèses sur Feuerbach*, Paris: PUF, 1987.
- Labica, G, Delbaccio, M, (sous la dir.) *Friedrich Engels, savant et révolutionnaire*, Paris: PUF (Actuel Marx), 1997.
- Lacascade, J. L, *Les métamorphoses du jeune Marx*, Paris: PUF (Actuel Marx), 2002.
- Lapine, N, *Le Jeune Marx*, Moscou: éd. du Progrès, 1980.
- Lefebvre, J. P, Macherey, P, *Hegel et la société*, Paris: PUF, 1987 (2è éd).
- Lefebvre, J. P, "La langue de Marx", in *Revue Philosophie*, Paris: éd de Minuit, n° 31, 1991.
- Lefort, C, "L'aliénation comme concept sociologique" in *Les formes de l'histoire*, Paris: Gallimard (folio), 2000 (2ème éd).
- Lecerclé, J. J, "L'individualisme méthodologique et la question du langage: Une lecture d'Elster", in *Le marxisme analytique anglo-saxon*, Paris: PUF (Actuel Marx), 1990.
- Lecourt, D, *Lyssenko, Histoire réelle d'une "science prolétarienne"*, Paris: PUF, 1995 (2è édition).
- Lecourt, D, *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, Paris: PUF, 1998.
- Lécuyer, B. P, "Sciences sociales (préhistoire des)", *Encyc. Universalis*, Paris, 1996, t. 20.
- Le Goff, J, "L'histoire nouvelle" in *La nouvelle histoire*, Bruxelles: le complexe, 1988.
- Limoges, C, *La sélection naturelle. étude sur la première constitution d'un concept (1837-1859)*, Paris: PUF, 1970.
- Löwith, K, *De Hegel à Nietzsche*, Paris: Gallimard (tel), 1976.
- Lukàcs, G, *Le Jeune Marx (son évolution philosophique de 1840 à 1844)*, Paris: Les Editions de la Passion, 2002.
- Maler, H, *Convoiter l'impossible. l'autopie avec Marx, malgré Marx*, Paris: Albin Michel, 1995.
- McLellan, D, *Les Jeunes Hégléiens et K. Marx*, Paris: Payot, 1972.

- McLellan, D, *Marx*, Glasgow: Fontana / Collins (Fontana modern masters), 1977 (fourth imp).
- McLellan, D, *Engels*, Glasgow: Fontana / Collins (Fontana modern masters), 1977.
- McLennan, G, *Marxism and the Methodologies of History*, London: Verso and NLB, 1981.
- Mercier-Josa, M, *Retour sur le jeune Marx*, Paris: Meridiens Klincksieck, 1986.
- Miller, R. W, *Analyzing Marx (Morality, Power and History)*, New Jersey: Princeton University Press, 1984.
- Molnar, M, *Marx, Engels et la politique internationale*, Paris: Gallimard, 1976.
- Nicolaïevski, B, *La vie de Karl Marx*, Paris: La table ronde, 1997.
- Olivier, H, "Philosophie de la nature et sciences positives selon Hegel", in *Science et dialectique chez Hegel et Marx*, Paris: CNRS, 1980.
- Papaïounnou, K, *De Marx et du marxisme*, Paris: Gallimard, 1983.
- Papaïounnou, K, *De la critique du ciel à la critique de la terre (l'itinéraire philosophique du jeune Marx)*, Paris: Allia, 1998.
- Papaïounnou, K, *Hegel et Marx: l'interminable débat*, Paris: Allia, 1999.
- Renault, E, *Marx et l'idée de critique*, Paris: PUF, 1995.
- Renault, E, "Les philosophies de la nature d'aujourd'hui et la naturphilosophie d'hier", in *Hegel passé, Hegel à venir* (sous la dir H. Maler), Paris: L'Harmattan, 1995.
- Renault, E, "L'histoire des sciences de la nature et celle de l'économie politique", in *Marx 2000 (Actuel Marx)*, Paris: PUF, 2000.
- Renault, E, *Philosophie chimique (Hegel et la Science dynamiste de son temps)*, Bordeaux: Presses universitaires de Bordeaux, 2002.
- Renault, E, *Le Vocabulaire de Marx*, Paris: ellipses, 2001.
- Renault, E, *Hegel la naturalisation de la dialectique*, Paris: Vrin, 2001.
- Rigby, S. H, *Marxism and History. A Critical Introduction*, New York: St. Martin's Press, 1987.
- Rodrigo, P, "Le philosophe, le trésor et la source: Marx, l'économie et le de Anima d'Aristote, in *Revue Philosophie*, Paris: éd. de Minuit, n° 31, 1991.
- Rosdolsky, P, *La genèse du "Capital" chez Karl Marx*, Paris: Maspéro, 1976.
- Rosenthal, M, *Les problèmes de la dialectique dans "Le Capital" de Marx*, Paris: éd. sociales, Moscou: éd. en langues étrangères, 1959.
- Rubel, M, *Marx, critique du marxisme*, Paris: Payot, 2000 (nouvelle édition).
- Sandkuhler, H. J, "La signification épistémologique des sciences de la nature dans l'oeuvre de Marx", in *Actuel Marx*, n° 9, Paris: PUF, 1991.
- Sève, L, *Une introduction à la philosophie marxiste*, Paris: éd. sociales, 1980.
- Sève, L, *Sciences et dialectiques de la nature*, Paris: La dispute, 1998.
- Sokal, A, Bricmont, J, *Impostures intellectuelles*, Paris: Odile Jacob, 1997.

- Strada, V, "Matérialisme et dialectique dans le marxisme de Plekhanov", in *Histoire du marxisme contemporain*, Paris: éd. 10/18, 1977, t. 3. (5 tomes parus).
- Tawny, R. H, *Religion and Rise of Capitalism*, Harmondworth: Penguin, 1972.
- Textier, J, "Etat, luttes de classes et formes du développement historique chez Engels", in *Marx 2000*, Paris: PUF, 2000.
- Tort, P, *Darwinisme et le société*, Paris: PUF, 1992.
- Tort, P, *Darwin et le darwinisme*, Paris: PUF, 1997.
- Vadée, M, *Marx. Penseur du possible*, Paris: Meridiens Kleincksieck, 1992.
- Zapata, R, *Luttes philosophiques en URSS (1922-1931)*, Paris: PUF. 1983.

نمایه

اشخاص، کتاب‌ها، نشریه‌ها، مقاله‌ها

اپولون ۴۴	استپلویچ، لارنس ۱۵، ۲۹، ۲۷۶
آثار (مارکس) ۱۶۹، ۱۱۷، ۱۱۴	استوارت، سر جیمز ۲۴۵
آذرنگ، عبدالحسین ۲۲۳، ۲۳۲، ۲۶۴، ۳۲۷	استیوارت ۶۸
۳۷۶، ۳۳۴	اسدپور پیرانفر، حسین ۲۳۲، ۳۲۸، ۳۷۶
آزادی قدما در قیاس با آزادی متجددین ۱۱۵	اسطوره دولت ۱۰۸
آشوری، داریوش ۴۸، ۳۲۶، ۳۷۶	اسکندری، ایرج ۱۷۸، ۳۶۳، ۳۶۶، ۳۷۵
آقای دورینگ علم رازپرو رو می‌کند یا آتی دورینگ ← آتی دورینگ	اسمیت، آدام ۶۸-۷۰، ۸۴، ۹۲، ۹۳، ۱۳۹
آلتوسر، لویی ۴، ۱۳، ۳۰۲	۱۶۲-۱۶۳، ۱۷۷، ۲۰۸، ۲۳۸، ۳۴۸
آتی دورینگ ۱۱، ۱۶، ۱۹۴، ۲۵۳، ۲۶۲، ۲۶۴	اسوالد، ف. (نام مستعار انگلس) ۲۲۰
۲۷۴، ۲۸۴، ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۲۲	اشپرزهایم ۱۸۷
آنسلم، قدیس ۲۳	اشپنگلر، اسوالد ۲
آنکوف، یاول ۱۴۱	اشتال، گورک ۳۳۱
آون ۱۲۶	اشتراوس، داوید فریدریش ۱۴، ۲۸-۲۹، ۳۳
اپیکور ۲۸-۴۲، ۵۳	۵۰، ۵۲، ۵۵
آریاخ، برتولد ۶، ۱۴	اشترینر، ماکس ۹، ۱۳۰، ۱۶۸، ۲۰۰
ارسطو ۳۸، ۵۳، ۲۲۱، ۲۲۵، ۲۳۲، ۲۵۹، ۳۰۱	اشمیت، اسکار ۲۵۱-۲۵۲
۳۰۶، ۳۰۴	اشمیت، گنراد ۱۵۰
ارشمیدس ۲۰۴	اشمیت، یوهان گاسپار ← اشترینر
ارنست، پ. ۱۵۰	اصلاح ۵۳
از بیکن تا اسپینوزا ۵۶	اصول ۳۶۰
اسپنسر، هربرت ۲۴۹، ۲۵۰-۲۶۷	اصول ریاضی فلسفه طبیعی ۲۹۷
اسپینوزا، باروخ ۳۶، ۵۰، ۱۶۶، ۲۸۰، ۳۰۲	اصول زمین‌شناسی ۲۴۰
استالین ۱۲، ۱۶، ۱۴۳، ۲۷۰، ۲۷۵، ۳۲۰	اصول فلسفه آینده ۵۷، ۱۳۴
	اعتقادات یک خداناشناس ۲۳۵

برادرزادهٔ رامو ۳۰۲	اعلامیهٔ حقوق بشر و شهروند ۹۳
برزلیوس، یونس یاکوب ۲۹۳-۲۹۶-۳۲۷-۳۲۸	افلاطون ۲۲۵، ۲۷۷، ۲۳۰
برگ‌نیسی، کاظم ۲۶۷	اکویناس، توماس ۴۳
برلین، آیزیا ۱۹۶، ۳۶۴	اکهارت، مایستر ۳۳۸
برن ۲۴	اَلر ۲۰۹
برنار، کلود ۲۲۵	الزویر (برادران) ۲۰۸
برنال، جان ۲۲۲، ۳۲۸، ۳۷۶	الستر ۱۵۱، ۱۷۵
برنر، رابرت ۱۷۸	اندیشه‌هایی دربارهٔ فلسفهٔ طبیعت ۲۸۶
برنشتاین، ادوارد ۱۳۰، ۲۶۵	اندیشه‌هایی دربارهٔ مرگ و نامیرایی ۵۶
برنولی (برادران) ۲۰۹	انسان، این ناشناخته ۲۶۸
بَشَلار، گَسْتَن ۴	آنکدوتا ۶۲، ۷۱
بِکِر ۱۵	انگلس، فریدریش (اغلب صفحات)
بل، دَنیل ۴	انگلهارت ۲۸۹
بتنام، جرمی ۱۲۶	اولینگ، ادوارد ۱۱۳، ۲۳۵-۲۳۶، ۲۶۵
بوئیسیوس ۲۰۴	اوی نری ۴
بوختر ۱۸۸، ۲۵۰، ۲۸۰	ایدئولوژی آلمانی ۶-۹، ۷، ۱۴، ۳۷، ۱۰۰، ۱۲۲
بورگیوس ۲۳۰، ۲۳۹	۱۲۹-۱۳۳، ۱۴۱، ۱۴۳-۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۶
بوشارلا ۲۰۶	۱۵۹-۱۶۰، ۱۶۴-۱۶۵، ۱۶۸، ۱۷۷
بوْفَن ۲۶۰	۱۸۵-۱۸۶، ۲۰۰، ۳۰۳، ۳۷۵
بومون ۱۱۴	ایرانی طلب، مهید ۴۹، ۳۷۶
بوهم، یاکوب ۱۴۶، ۳۳۸	اینشتین، آلبرت ۲۷۳، ۳۱۸
بویل ۲۳۱	بائر، ادگار ۱۲۱، ۱۲۶، ۱۶۶
به پیش ۲۲۳	بائر، برونو ۹، ۲۳، ۳۱-۳۴، ۳۶، ۵۰، ۵۲، ۵۵
بِهزاد، محمود ۲۶۴-۲۶۶، ۲۶۸، ۳۷۶	۶۲، ۶۵، ۶۷، ۷۸-۷۹، ۸۱-۸۲، ۹۱، ۱۱۹
بیده، ژاک ۳۵۷	۱۲۶-۱۲۹، ۱۳۴، ۱۶۶-۱۶۷، ۱۸۱
بیکن، فرانسیس ۱۸۱، ۱۹۷، ۲۴۲، ۳۰۲-۳۰۳	بابایی، پرویز ۱۴، ۱۶۷، ۳۷۵
۳۲۶، ۳۲۷	بابلی، هرمز ۱۴، ۳۷۵
بین، شَن ۱۹۱	بادر ۲۸۷
پاراسلسوس ۲۳۱	باستیا ۱۶۳
پارسا، خسرو ۱۷۳، ۳۷۵	بایل، پی‌یر ۵۶
پاسکال ۲۰۹	بَدَه، یوهان آلبرت ۲۹۷، ۳۲۹

- پتی، سر ویلیام ۲۰۹
 پدیدارشناسی ۱۲۸
 پدیدارشناسی روح ۳۲، ۱۰۰، ۱۰۴، ۲۲۲، ۲۷۶
 ۳۲۹
 پرودُن ۱۴۱
 پرهام، باقر ۱۱۷، ۱۷۶، ۱۸۲، ۳۷۵
 پرستلی ۱۹۴، ۲۳۱
 پژوهشهایی دربارهٔ قانون رشد انسان و پژوهشهایی دربارهٔ گرایش به جرم در سنین مختلف ۲۱۰
 بلخائف، گورگ ۱۲، ۱۴-۱۶، ۵۰، ۱۳۳، ۱۶۷، ۲۷۵، ۳۲۰-۳۲۹، ۳۷۵
 پلوتارک ۳۹-۴۰
 پوپر، کارل ۳۶۲
 پوتمان، هرمان ۳۷
 پودولینسکی، سرگئی ۱۹۵
 پوینده، محمدجعفر ۳۲۵، ۳۷۶
 پیازی، جیوزیه ۲۹۸
 پیدایی و تکوین شیمی آلی ۲۷۹
 پیروزکار، محمدرضا ۱۱۹
 پی‌یرسون، کارل ۲۶۸
 تاریخ آمریکا ۱۳۹
 تاریخ حزب کمونیست (بلشویک) اتحاد شوروی ۳۲۰
 تاریخ علم ۲۲۳، ۲۲۲، ۲۶۴، ۳۲۷، ۳۳۴، ۳۷۶
 تاریخ فلسفهٔ مدرن از بیکن تا اسپینوزا ۵۶
 تاریخ مقدس جامعهٔ بشری از دید یک شاگرد اسپینوزا ۳۶
 تاریخ و آگاهی طبقاتی ۳۲۵، ۳۷۶
 تاکر ۴
 تامسن، ویلیام ۳۳۴
 تاون سند، ژوزف ۲۴۵
 تاوانی ۳
 تدین، احمد ۱۷۶، ۳۷۵
 ترمو، پی‌یر ۲۴۸-۲۴۹
 تریچلی ۲۳۹
 تزهایی موقت برای اصلاح فلسفه ۵۷، ۷۱
 تزهایی دربارهٔ فوئرباخ ۹، ۱۳۳، ۱۶۷، ۳۱۵، ۳۷۵
 تفاوت فلسفهٔ طبیعت دموکریت و اپیکور ۳۹
 تفاوت فلسفهٔ فیخته و شلینگ ۳۹
 تکامل شیمی ۲۷۹
 تمپل بل، اریک ۲۲۸، ۳۲۹، ۳۷۶
 تن کارشناسی به زبان ساده ۱۸۷
 تن کارشناسی (کارینتر) ۱۸۷
 تن کارشناسی (آرد) ۱۸۷
 توانایی یهودیان و مسیحیان معاصر برای دستیابی به آزادی ۷۸
 تورگو ۱۹۷
 توکویل، الکسی دو ۱۱۱، ۱۱۴
 تولید کالاها به وسیلهٔ کالاها ۲۲۸
 جالینوس ۲۲۵
 جنایت و مکافات ۱۶۸
 جوکس، جوزف بیت ۱۸۸
 جهان نو ۱۴، ۱۸۰، ۲۳۰، ۲۶۶، ۳۷۵
 حقوق طبیعی ۶۵
 حکیمی، محسن ۳۶۶
 خاستگاه انواع ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۳۷، ۲۴۷، ۲۵۸، ۲۶۴
 خاستگاه انواع از طریق انتخاب طبیعی ۲۳۲
 خاستگاه خانواده، مالکیت خصوصی و دولت ۱۹۳

دربارهٔ اصل جمعیت ۲۴۲، ۲۴۵	خاستگاه مراتب ۱۳۹
دربارهٔ انسان و تکامل تواناییهای او: رساله در	خاستگاه و تحولات انسان و دیگر موجودات
فیزیک اجتماعی ۲۱۰، ۲۱۳	زنده ۲۴۸
دربارهٔ تفسیر مادی تاریخ ۲۲۰، ۲۶۹	خانوادهٔ مقدس ۹، ۵۶، ۶۱، ۱۰۴، ۱۱۹
دربارهٔ تکامل مادی تاریخ (۲ رساله و ۲۸	۱۲۱-۱۲۲، ۱۲۵-۱۲۶، ۱۲۸-۱۲۹
نامه) ۱۷۳، ۱۸۰، ۳۷۵	۱۶۶-۱۶۷، ۱۸۶، ۲۰۲، ۳۱۵
دربارهٔ دین ۱۱۵	خروشچف ۲۷۰
دربارهٔ مدار سیارات ۲۸۷-۲۸۸، ۲۹۶-۲۹۷	داثره المعارف فارسی ۲۲۳
۳۲۶، ۳۲۹	داب، موریس ۱۷۸
دربارهٔ مسئلهٔ یهود ۶، ۶۲، ۷۸، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۵۵	داروین، چارلز ۹-۱۰، ۱۸۸، ۱۹۱، ۱۹۴، ۲۲۱
درسهای تاریخ فلسفه ۱۳۷، ۲۹۸	۲۲۳، ۲۲۳-۲۲۸، ۲۴۰-۲۴۳، ۲۴۶-۲۵۹
درسهای تن‌کارشناسی و پزشکی ۱۸۷	۲۶۱-۲۶۲، ۲۶۴-۲۶۵، ۲۶۷-۲۶۹
درسهایی دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ ۱۱۷	۳۰۳-۳۰۴، ۳۷۶
دست، ساز و کارهای آن ۲۵۹	داروینسم و تکامل ۲۶۴-۲۶۶، ۲۶۸، ۳۷۶
دست‌مزد، بها و سود ۳۵۸	داستایوسکی، فنودور میخائیلوویچ ۱۶۸
دستوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴، ۴، ۶	دالامبر ۱۹۷، ۲۰۹، ۲۱۷
۵۲، ۶۱، ۹۱، ۱۰۲-۱۰۳، ۱۰۶، ۱۱۶، ۱۱۸	دالتن ۱۹۳، ۲۲۳
۱۵۱، ۱۸۶، ۱۹۹، ۲۰۸، ۳۱۲، ۳۱۶، ۳۳۵	دامپی‌یر ۲۲۳، ۲۳۱، ۲۶۲، ۳۲۷، ۳۳۴، ۳۷۶
۳۵۶-۳۵۷، ۳۶۷، ۳۷۵	دانش منطق ۵۷، ۲۰۳، ۲۲۷، ۲۷۶، ۲۷۸، ۲۸۴
دستوشته‌های پاریس ← دستوشته‌های	۲۸۸، ۲۹۹، ۳۰۴، ۳۱۱، ۳۲۶
اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴	دانشنامهٔ علوم فلسفی ۲۸۴، ۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۶
دستوشته‌های ریاضی ۲۰۲	۳۰۴، ۳۳۰
دستوشتهٔ کرووناخ ۶، ۶۷، ۷۶، ۱۰۹، ۲۷۶	دُب ۲۸
دکارت، رنه ۴۳، ۱۲۵، ۱۶۰، ۱۹۷، ۲۹۴، ۲۹۹	دُتراسی، آنتوان لویی کلود دستات ۱۵۱
۳۰۲، ۳۰۶، ۳۲۴	درآمدی بر نقد اقتصاد سیاسی ۶۳، ۱۰۳، ۱۳۰
دُکولانز، فوستل ۲	۱۴۲-۱۴۵، ۱۴۸، ۱۷۶، ۱۹۲، ۲۳۳، ۲۷۷
دُگانت، فرانسوا ۳۳۰	۳۴۵، ۳۵۷، ۳۵۹
دموکریت ۳۸-۴۲	درآمدی بر نقد فلسفهٔ حق ۸۹
دُنو ۱۵۱	درآمدی بر نقد فلسفهٔ حق هگل ۶، ۳۷، ۶۲
دوپویی ۲۰۷	۸۵-۸۷، ۹۰، ۱۱۷، ۱۵۳-۱۵۵
دورکیم، امیل ۲۱۰	در باب حساب ۲۰۴

روزنامه‌های راین ۶، ۹، ۱۲، ۲۴، ۳۲، ۶۲-۶۷، ۸۵، ۱۰۶-۱۰۸، ۱۱۵، ۱۶۶، ۲۱۲	دورینگ، اوزن ۱۱۳، ۲۵۴، ۲۸۰، ۲۸۵، ۳۱۱
روسو، ژان-ژاک ۶، ۲۰، ۳۶، ۸۳-۸۴، ۱۳۲	۳۲۲
۳۰۲	دوفو ۲۴۵
روگه، آرنولد ۳۲-۳۶، ۵۰، ۵۲، ۶۱-۶۳	دیالکتیک طبیعت ۱۱، ۲۲۱، ۲۵۶، ۲۵۹، ۲۶۴
۶۵-۶۷، ۷۱، ۸۵-۸۶، ۹۰-۹۱، ۱۱۰، ۱۱۶	۲۷۴، ۲۸۴، ۲۹۹، ۳۰۳، ۳۱۲، ۳۱۸، ۳۵۴
رویه قضایی ۱۳۹	«دیباچه بر نقد فلسفه حقوق هگل» ۱۲، ۳۷۵
ریاضی دانان نامی ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۷۶	دیتسگن، یوزف ۲۷۲-۲۷۵، ۳۱۹-۳۲۰، ۳۳۷
ریکاردو ۶۹، ۹۴، ۱۶۲-۱۶۳، ۱۹۴، ۲۰۸، ۲۲۸	۳۶۲
۳۵۵، ۳۵۷، ۳۶۰	دیدرو ۱۹۷، ۲۶۰، ۳۰۲
ریل ۲۸۵	دیلتای، ویلهلم ۱۸۶
زاسولیچ، ورا ۲۲۴	دیوژنس لائرتیوس ۳۹
زبان، اندیشه و فرهنگ ۳۲۳، ۳۷۶	دیوی ۳۲۷
زندگی عیسی ۲۸	«ذات پول» ۵۳
زیر پرچم مارکسیسم ۲۶۵	راسکولینکف ۱۶۸
ژانوسکایا، س. ۲۰۲	رانکه، لئوپلد فن ۱۳۷، ۱۷۱
ژول ۱۸۹	راهنمای اقتصاد سیاسی ۳۱۶
ساختهای ابتدایی خویشاوندی ۳۶۵	راهنمای فلسفه مدرن ۱۲۵، ۱۶۷، ۳۱۵
سارتر، ژان-پل ۲، ۲۷۲	ربرتسن، ویلیام ۱۳۹
سارترن، ژرژ ۲۱۰	ردیرتوس ۱۹۴
سالنامه‌های آلمانی-فرانسوی ۵۲، ۶۲-۶۳، ۸۵	رزنتال ۳۶۶
سالنامه‌های آلمانی ۲۴، ۵۲، ۷۸، ۸۵، ۹۱	رساله درباره تاریخ جامعه مدنی ۱۳۸
سالنامه‌های هاله برای علم و هنر آلمانی ۵۲	رساله درباره مدار سیارات ۲۸۷-۲۸۸، ۳۲۶
سالنامه‌های هاله ۲۴، ۳۵	۳۲۹
سالیس، مارشال ۱۷۹	رنو، امانوئل ۲۸۷، ۲۸۹، ۳۲۳
ستیس، و. ت. ۱۰۸-۱۰۹، ۳۲۳-۳۲۵	رُنوویه، شارل ۱۲۵، ۱۶۷، ۳۱۵
۳۳۱-۳۳۲، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۷۶	روا، ژوزف ۳۶۶
سجادی، صادق ۲۶۷	روایه، کلمانس ۳۳۷
«سراب و واقعیت در ترجمه سرمایه کارل مارکس» ۳۶۶، ۳۷۶	رویسپیر ۳۳
	روبل، ماکسیمیلیان ۱۲، ۱۴، ۳۹، ۵۰، ۱۱۷
	روتنبرگ، آدلف ۲۴، ۶۲
	روزنامه جدید راین ۱۱۲

شوپنهاور ۱۲، ۳۲۶	سرافا ۲۰۵، ۲۲۸
شومپتر، یوزف ۱۶۱	سرمایه ۴، ۹۲-۹۳، ۱۰۱-۱۰۳، ۱۳۷-۱۴۸،
صفاری، حسن ۲۲۸، ۳۲۹، ۳۷۶	۱۷۲، ۱۷۷-۱۸۰، ۱۹۰-۱۹۱، ۱۹۳-۱۹۴،
صلیبا، جمیل ۲۶۷	۲۰۱، ۲۰۴-۲۰۷، ۲۱۲-۲۱۳، ۲۱۸،
طیعت ۱۸۸، ۲۵۱	۲۲۲-۲۲۴، ۲۲۹، ۲۳۰-۲۳۲، ۲۳۵،
طرح عمومی فلسفه تزکیی ۲۴۹	۲۴۵، ۲۵۶-۲۵۷، ۲۶۶، ۲۶۹، ۲۷۸-۲۸۰،
طرحی برای نقد اقتصاد سیاسی ۹۱، ۹۳، ۱۰۲،	۲۸۴، ۳۱۱، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۴۰-۳۴۱، ۳۴۵،
۲۴۴	۳۵۲-۳۵۱، ۳۵۴، ۳۵۶-۳۵۷، ۳۶۰-۳۶۱
علم در تاریخ ۲۳۲، ۲۶۴، ۳۲۸، ۳۷۶	۲۶۲-۲۶۶، ۳۶۸، ۳۷۰، ۳۷۵
علم طبیعت در جهان ارواح ۲۰۳	سکتوس آمپیریوس ۳۹
علم طبیعت و انقلاب ۲۰۱	سن سیمون ۱۲۸، ۱۷۲، ۱۹۸، ۲۲۴
عناصر فلسفه حق ۲۱، ۲۶، ۴۸، ۵۰، ۶۷، ۸۲	سنیور ۱۶۳
۱۰۸-۱۱۰، ۱۱۵، ۲۷۷، ۳۲۱، ۳۷۶	سوئیزی، پل ۱۷۸
عنایت، حمید ۱۰۸-۱۰۹، ۱۷۱، ۲۲۲-۲۲۳، ۳۲۵	سوسیالیسم و علم پوزیتیو: داروین، اسپنسر و
۳۲۲-۳۲۳، ۳۷۶	مارکس ۲۶۷
فاطمی، فریدون ۱۵، ۴۹، ۳۷۶	سه، ژان باتیست ۱۶۳
فانی، کامران ۲۳۲، ۳۲۸، ۳۷۶	سهمی در تاریخ دین و فلسفه در آلمان ۲۸
فخر ۲۸۰	سیزکفسکی، کنت آگوست فن ۲۹-۳۰
فراس ۱۹۱	سیسرون ۳۹-۴۰
فراسوی نیک و بد ۴۸، ۳۲۶، ۳۷۶	شاف هاوزن ۲۵۸
فرانکلین، بنجامین ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۶۵، ۳۷۶	شیرزر ۲۵۱
فرانکور ۲۰۳-۲۰۴، ۲۰۶	شترلر، کارل ۱۸۸، ۱۹۰-۱۹۱، ۲۲۲-۲۲۳،
فرایس ۲۸۷	۲۷۹، ۲۸۲-۲۸۴
فرالیگرات، فردیناند ۱۰۸	شکسیر، ویلیام ۴۸، ۹۹
فردریک گیوم چهارم ۲۷	شلایدن ۹، ۱۸۷، ۱۸۹
فرگوسن، آدام ۶۸، ۱۳۸	شلایر ماخر ۵۶، ۱۷۱
فرما ۲۰۹	شلگل (برادران) ۱۷۱
فرونیوس ۲۰۶	شله ۱۹۴
فروم، اریش ۴	شلینگ ۲۳، ۲۷۵، ۲۸۶-۲۸۷، ۲۹۷-۲۹۸، ۳۰۷،
فروند، ویلهلم الکساندر ۳۲۲	۳۲۰، ۳۲۶، ۳۲۹
فروید، زیگموند ۲	شوان ۹، ۱۸۷، ۱۸۹

- کالبدشناسی مغز و دست‌گاه عصبی ۱۸۷
 کالپ جونور، رالف ۲۳۵
 کالون ۱۵۳، ۱۱۹، ۹۵
 کانت، ایمانوئل ۲۰-۲۲، ۲۸، ۴۳-۴۴، ۴۷، ۱۲۲
 ۱۲۴، ۱۳۵، ۲۸۶-۲۸۷، ۲۹۲، ۲۹۸
 ۳۰۱-۳۰۲، ۳۰۴، ۳۱۲، ۳۱۷، ۳۲۶-۳۲۵
 ۳۲۹، ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۴۹
 کانگلیم، ژرژ ۲۲۵
 کایلی ۲۰۶-۲۲۸
 کپ ۲۷۹
 کیپر ۲۱۹، ۲۹۲، ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۲۸
 کتاب راهنمای زمین‌شناسی ۱۸۸
 کله، لامبر آدلف ژاک ۱۹۸، ۲۰۲، ۲۱۰-۲۱۵
 ۲۲۹
 کُرش، کارل ۲۷۲
 کروچه، بندتو ۴
 کروکس، سرویلیام ۳۰۳
 کلونین (تامسن، ویلیام) ۳۳۳
 کله‌آنت ۲۲
 کله‌آنت یا نقطه شروع و پیشرفت ضروری
 فلسفه ۲۲-۲۳
 کنت، اگوست ۱۰، ۲۹-۳۰، ۱۹۸، ۲۱۰
 ۲۱۶-۲۲۰، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۰
 کُندرسه ۱۹۷، ۲۰۹، ۲۳۵
 کُندیاک ۱۵۱، ۱۹۷
 کُستان، بنژامن ۱۱۴-۱۱۵
 کینه ۲۰۳
 کوین، کارل فریدریش ۲۳، ۶۲
 کودتر، استفان ۱۶، ۵۴، ۳۲۹، ۳۷۶
 کورنو، آنتوان
 کورنو، اگوست ۴۹، ۱۹۸، ۲۰۷، ۲۲۵
- فرهیخته، نورالدین ۲۶۴، ۳۷۶
 فری، انریکو ۲۶۷
 فقر فلسفه ۶، ۱۰۳، ۱۴۸، ۱۷۳، ۳۵۷، ۳۷۰
 فُگت ۲۵۰
 فلسفه فقر ۱۴۱
 فلسفه کانت ۱۶، ۵۴، ۳۲۹، ۳۷۶
 فُن اِسِن بک ۲۹۸
 فن تونن ۲۰۷
 فن هالر ۱۲۷، ۱۷۱
 فوئریاخ، آنسلم فن ۵۶
 فوئریاخ، لودویگ ۱۱، ۱۵، ۳۱، ۵۰، ۵۵-۵۶،
 ۱۰۵، ۱۵۶، ۱۶۹، ۲۷۴، ۲۸۲، ۲۸۸، ۳۷۵
 فوئر، لوئیس ۴، ۱۱۹، ۲۳۵
 فوره، فرانسوا ۱۱۴
 فوریه، شارل ۱۲۶
 فولادوند، عزت‌الله ۱۶، ۵۴، ۳۷۶
 فیتزروی ۲۴۰
 فیخته ۲۰-۲۲، ۲۸، ۴۷، ۲۲۱، ۲۸۶
 فیرشو ۲۵۱-۲۵۲
 فیلیس، لیون ۱۹۸، ۲۰۴، ۲۲۶، ۲۵۸
 فی، مارگرت ۲۳۵
 کاتوتسکی ۱۴۳، ۲۶۷، ۲۷۵
 کابانیس ۱۵۱، ۲۶۰
 کابه ۹۰-۹۱
 کارل، الکسیس ۲۶۸
 کارلایل ۳۲۷
 کارل، تاماس ۲۳۵
 کارمزدی و سرمایه ۳۵۷
 کارنو ۲۹۴
 کاری ۱۶۳
 کاسیرر، ارنست ۱۰۸، ۳۷۶

گوستکو ۲۲	کوزن، ویکتور ۱۶۷
گوهر مسیحت ۵۵-۵۶، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۵۳	کولگمان، لودویگ ۱۸۷، ۲۱۲-۲۱۴، ۲۲۷
گیدنز، آنتونی ۱۷۳-۱۷۴، ۱۷۶	۲۵۳، ۲۷۹-۲۸۰
لایکا، ژرژ ۱۵، ۱۶۹	کولتی، لوچو ۳۳۳، ۳۷۶
لاپلاس ۱۰، ۲۰۱، ۲۰۹	کولیکر ۱۸۷
لازارسفلد، پل ۲۱۰	کویبه، ژرژ ۱۹۳، ۲۴۰، ۲۶۶
لاسال، فردیناند ۵۳، ۱۱۳، ۲۳۴	کوهن، جرالد آلن ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۷۲، ۱۷۵
لافارگ، پل ۲۳۷	۱۷۸-۱۷۹
لافارگ، لورا (دختر مارکس) ۲۳۷	گانوس ۲۹۸
لاک، جان ۱۲۵، ۲۹۲، ۳۰۲، ۳۲۶	گابیر ۲۸
لاکروا، آلن ۲۸۹	گاریه ۱۶۳
لاگرانژ ۲۲۷	گالتن، فرانسیس ۲۶۸
لامارک، ژان باتیست ۲۳۶، ۲۴۱، ۲۴۷	گالیله ۲۲۵، ۳۴۲
۲۵۸-۲۶۱	«گامی در نقد فلسفهٔ حق هگل» ۱۴
لانگه، فریدریش آلبرت ۲۰۴، ۲۴۹، ۲۵۳	گانز، ادوارد ۲۲، ۱۱۲
۲۸۰، ۲۸۵	گرامشی، آنتونیو ۲۲۸، ۲۷۴
لاورف، پیوتر ۲۳۷، ۲۴۹-۲۵۰، ۲۵۲	گرانف، جان ۲۰۹
لاووازیه، آنتوان ۱۸۹، ۱۹۴، ۲۲۱، ۲۳۱، ۲۹۳	گرون، کارل ۳۷، ۲۲۴
۲۹۶	گزو ۱۹۹، ۲۸۵
لایبنیتس ۴۰، ۴۳، ۵۶، ۱۱۵، ۲۰۹، ۲۲۷، ۲۹۴	گروسن ۲۰۷
۳۰۳، ۲۹۹	گرهارد ۱۹۰، ۲۷۹
لایل، چارلز ۱۸۸، ۱۹۲، ۱۹۹، ۲۴۰، ۲۴۲	گریک، هرمان ۳۷
۲۶۶	گریم (برادران) ۵۲، ۱۷۱
لران ۲۷۹	گشیل ۲۸
لسینگ ۶، ۲۸۰	گفتمان دربارهٔ خاستگاه و بنیادهای نابرابری
لُفر، کلود ۱۷۶	در میان آدمیان ۳۰۲
لندشات ۴	گفت و گوهایی دربارهٔ دین طبیعی ۲۲
لنین ۱۲، ۱۶، ۱۴۳، ۲۷۰، ۲۷۵، ۳۲۰	گوته ۱، ۱۲۱، ۱۸۱، ۲۲۱، ۲۸۷، ۳۰۷، ۳۲۶
لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی	۳۳۲
۱۴، ۱۵، ۵۰، ۱۰۵، ۱۶۷-۱۶۹، ۳۱۹، ۳۷۵	گوتیه، امیل ۲۵۰
«لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک	گودولیه، موریس ۳۶۵

مجموعه آثار ۲۲۸	آلمانی» ۱۱، ۱۵، ۵۰، ۱۰۵، ۱۵۶، ۱۶۹، ۲۷۴.
مداخله‌های یک سوسیالیست در بهینه‌شناخت	۲۷۵، ۲۸۲
۳۱۹	لوران ۱۹۰
مرتضوی، حسن ۱۰۶، ۳۷۵	لوکاج، گئورگ ۲، ۵۳، ۲۷۴، ۳۱۷-۳۱۸، ۳۳۵
مرلوپنتی، موریس ۲۷۴	۳۷۶
مرینگ، فرانتس ۹۱، ۳۹	لوکرس ۴۲
مسئله یهود ۷۸-۷۹، ۸۱-۸۵، ۱۳۴	لوی استراوس، کلود ۳۶۵
مسیحیت مکشوف ۳۳	لویت ۲
مطالعاتی دربارهٔ تکامل سرمایه‌داری ۱۷۸	لیکنشت ۳۲۲
مقدمه‌ای بر معرفت تاریخی ۲۰	لییگ ۱۹۰-۱۹۱
مک کولوخ ۹۴	لیست، فریدریش ۱۰۶-۱۰۷
مک لئود ۲۰۷-۲۰۸	لیسنکو، تزفیم دنیسویچ ۲۶۳، ۲۶۹-۲۷۱
مُشت ۲۵۰	لینه ۲۴۷، ۲۵۴
مندل ۲۷۰	ماتریالیسم دیالکتیکی و تاریخی ۱۶
مندلسون، موسس ۲۸۰	ماتریالیسم و امپریوکریتسیسم ۱۶
مندلیف ۳۰۵	مارکس -اولینگ، النور ۱۱۳
منشأ انواع ۲۶۴، ۲۶۷-۲۶۹، ۳۷۶	مارکس، کارل (اغلب صفحات)
منطق ۱۲، ۲۸۵، ۳۴۶-۳۴۷، ۳۵۲-۳۵۵، ۳۵۸	مارکس، هاینریش ۱۹، ۲۱، ۴۸، ۱۱۲
مِنگر ۲۰۷	مارهاینکه ۲۸
موادی برای اصلاح داوری عامه دربارهٔ	مالتوس ۲۳۶-۲۳۸، ۲۴۲-۲۴۷، ۲۵۴
انقلاب فرانسه ۲۰	مانهایم، کارل ۱۸۱
موالین، ت. ۱۸۷	مانیفست - مانیفست کمونیستی
مور، سمونل ۲۰۵	مانیفست فلسفی مکتب تاریخی حقوق ۶۵
مورگان ۲۷۰	مانیفست کمونیستی ۳۷، ۱۰۳، ۱۶۴
موقن، یدالله ۱۰۸، ۳۳۳، ۳۷۶	مایر ۹، ۴
مولر، آدام ۱۳۷، ۱۷۱	مبانی نقد - مبانی نقد اقتصاد سیاسی - مبانی
مولوخ ۴۴	نقد اقتصاد سیاسی (گروندریسه) ۹۹، ۱۰۱،
میچورین ۲۷۰	۱۰۳، ۱۴۴، ۱۴۹، ۱۷۲، ۱۷۶-۱۷۷، ۱۸۰،
«میراث پرابهام مارکس پیرشهایی دربارهٔ	۱۹۲، ۲۲۳، ۲۲۶-۲۲۷، ۲۳۸، ۲۴۴، ۲۶۶،
علم و معرفت‌شناسی از دید مارکس» ۱۶،	۲۷۶-۲۷۷، ۳۲۱، ۳۴۵، ۳۵۲-۳۵۴،
۳۷۶	۳۵۷-۳۵۹، ۳۶۴-۳۶۶، ۳۶۸، ۳۷۵

۳۰۳، ۳۰۸، ۳۱۱-۳۱۴، ۳۱۷، ۳۲۶	میشله، کارل ۲۹
۳۲۹-۳۳۱	میل ۹۴
نیویورک دلی تریبون ۲۱۳	میلارد، جان ۱۳۹
واژه‌نامه فلسفه و علوم اجتماعی ۲۶۷	میلر، ریچارد ۱۷۶-۱۷۷
واگنر، آدلف ۳۱۶	نایلتون ۲۴، ۲۸، ۱۱۱، ۱۵۱
واگنر، ریشارد ۱۹	«نامه به نگاه نو» ۳۶۶
والاس، آلفرد راسل ۲۴۰، ۲۴۵، ۳۰۳، ۳۳۱	«نامه‌هایی درباره تفسیر تاریخ» ۱۸۰، ۲۳۰
والراس ۲۰۷	۲۶۶، ۳۷۵
والرشتاین، امانوئل ۱۷۸	نامه علوم اجتماعی ۱۱۹
وایتلینگ ۹۰	نامبرایی روح انسانی در پرتو فلسفه نظور ۲۸
ویر، ماکس ۲	نخستین پیش‌نویس فلسفه‌ای درباره طبیعت
وُذن، الکسی ۲۸۵	۲۸۶
وزیری، هوشنگ ۱۸۰، ۳۷۵	نژلی ۲۵۱
وستفالن، بارن فن ۴۸، ۶۷	نسب انسان ۲۵۵، ۲۵۸-۲۵۹، ۲۶۴
وضعیت طبقه کارگر در انگلستان ۱۱۹	نسلرود ۱۰۷
ولتا ۱۸۹	نظریه‌هایی درباره ارزش اضافی ۶۰، ۹۲، ۱۶۱
ولتر ۱۹۷-۱۹۸، ۳۱۵	۱۶۳، ۲۶۲
ولنی ۱۵۱	نظریه تاریخ کارل مارکس. دفاعیه ۱۴۴
وورترز ۱۹۰	نسخ صور واپسین داوری درباره هگلی
ویکو ۳۴۵، ۳۴۴	خداشناس و دجال. اتمام حجت ۳۳، ۶۷
هابرماس، یورگن ۲۱۶	نقد عقل محض ۲۸۶، ۳۳۹
هابس ۲۳۷-۲۳۸، ۳۰۶، ۳۲۶	نقد فلسفه دولت (حقوق سیاسی) هگل ۶،
هارشر، گی ۱۱۱، ۷۶	۶۱، ۶۷، ۷۴، ۷۸، ۸۳، ۱۶۳، ۳۰۸
هاروی، ویلیام ۲۲۵	نقد نقادان خرده گیر ۱۲۱
هال، اسپنسر ۳۳۱	نقش کار در تبدیل میمون به انسان ۲۵۹
هالباکس، موریس ۲۱۰	نگاه نو ۱۶، ۳۳۳، ۳۶۶، ۳۷۶
هالر، کارل لودویگ فن ۱۳۷، ۱۷۱	نوالیس ۲۸۷
هانزی، میشل ۱۶، ۱۱۱، ۳۷۰	نیبور، بارتولد گئورگ ۱۷۱
هاینه، هاینریش ۶، ۲۴، ۲۸، ۸۶، ۱۱۲، ۱۱۷	نیچه، فریدریش ۲، ۱۹، ۲۸، ۱۶۸، ۳۲۶، ۳۷۶
۱۸۱	نیکلسن، ویلیام ۳۲۷
هجدهم بروم لوثی بناپارت هجدهم بروم	نیوتن ۲۱۲، ۲۱۹، ۲۲۷، ۲۹۲-۲۹۳، ۲۹۹، ۳۰۰

هلوسیوس ۱۲۶، ۱۹۷	لویی بناپارت ۱۱۷، ۱۶۰، ۱۸۲، ۱۹۶، ۲۲۶
همبستگی نیروها ۱۹۸، ۲۸۵	۳۷۵
همپل، کارل ۳۰۱	هراکلیت ۵۳، ۳۶۵
همپلتن ۱۱۴، ۲۰۶، ۲۲۸	هراکلیت ۵۳
هنسلو ۲۲۰	هرشل، سر ویلیام ۲۹۷
هینینگ، لئوپلد فن ۲۸	هرکولانوم ۳۹
هوفکن، گوستاو ۱۰۶	هروگ ۶۵
هوفمن ۱۹۰	هس، موسس ۶، ۱۴، ۳۰، ۳۵-۳۷، ۵۳، ۶۲، ۹۱
هوک، سیدنی ۴	۱۰۷، ۹۹، ۹۵
هوگو، گوستاو ۶۵	هفتر ۲۲
هولباخ ۱۹۷	هکسلی ۱۸۸
هومبولت، ویلهلم فن ۱۷۱	هکل، ارنست ۱۸۸، ۲۵۱
هومر ۴۸	هگل، فریدریش ویلهلم (اغلب صفحات)
هیوم، دیوید ۲۲، ۶۸، ۲۳۸، ۳۱۷، ۳۲۶	هگلیهای جوان ۱۵، ۱۱۸، ۳۷۶
یاخته‌شناسی ۱۸۷	هلباخ ۶
یونگ ۱۰۶-۱۰۷	هلمهولتس ۹

