

## اسطوره و پراکسیس - نقش تکامل مفهوم "انقلاب" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس<sup>۱</sup>

### فرشید فریدونی

مانیفست کمونیستی به درستی بر این موضوع تأکید می‌کند که تاریخ بشریت، تاریخ نبرد طبقاتی است. با نگاهی اجمالی به جنبش‌های با اهمیت تاریخی، مصداق مانیفست کمونیستی هویدا می‌گردد. البته موضوع نبرد طبقاتی فقط محدود به عصر مدرن و به وقایع کمون پاریس، انقلاب اکتبر و انقلاب چین نمی‌شود که با هدف تأسیس سوسیالیسم و یا با تشکیلات حزبی به میدان سیاسی راه یافتند، بلکه و همچنین جنبش‌هایی را در بر می‌گیرد که در پی استقلال از دول کلونیالیستی و امپریالیستی در قرن گذشته بودند. از جمله باید از جنبش‌های استقلال ملی در کشورهای مانند: هندوستان، الجزایر، ویتنام و کوبا یاد کرد که به توفیق نهایی رسیدند. در برابر بسیاری از کشورهای آسیایی، آمریکای جنوبی و به خصوص آفریقایی درگیر کودتاهای نظامی شدند و هم‌چون گذشته تحت تسلط و نفوذ کشورهای امپریالیستی باقی ماندند. از جمله باید از کودتای ۲۸ مرداد بر علیه دولت ملی دکتر محمد مصدق در ایران و کودتای نظامی در شیلی بر علیه دولت سوسیالیستی سالوادور آلنده یاد کرد. البته تدارک کودتاهای نظامی و تغییر دولت فقط محدود به کشورهای امپریالیستی نمی‌شود، بلکه جنبش‌های ناسیونالیستی را نیز در بر می‌گیرد که تحت تأثیر ایدئولوژی پان عربیسم در کشورهایی مانند: مصر، عراق، سوریه و لیبی قدرت سیاسی را در دست گرفتند. تحت اوضاع موجود جریان‌های پان اسلامیستی مانند اخوان المسلمین و فداییان اسلام نیز به میدان سیاسی آمدند و برای نمونه در ایران موفق به تشکیل جمهوری اسلامی شدند. تمامی این وقایع در یک جهان دو قطبی و بدون حضور فعال و آگاه طبقه‌ی کارگر صورت گرفت و هر کشوری بنا بر منافع ملی و تمایلات ایدئولوژیک خود یا تحت هژمونی کشورهای سرمایه‌داری مستقر می‌ماند و یا به اجبار به سوی همکاری سیاسی و اقتصادی با شوروی رانده می‌شد.

پس از فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" عصر نوینی برای نبرد طبقاتی آغاز شد. از این پس، سرمایه‌داری در جوار نظام پارلمانی و دموکراسی، پرچم اقتصاد سیاسی نئولیبرالیسم را بر افراشت. در حالی که از طریق انقلاب‌های مخملی، سیاست توسعه‌ی اقتصادی تمامی کشورهای اروپای شرقی به سرمایه‌داری خصوصی دگرگون گشت، انبوه مردم کشورهای عربی بر علیه دولت‌های استبدادی در خاورمیانه قیام کردند. هم‌زمان جنبش‌های رفرمیستی و جوامع مدنی کشورهای مدرن به شکل بالاتری ارتقا یافتند و به صورت جنبش‌های فورم جهانی و اشغال‌گرا با هم‌دیگر مرتبط شدند. پیداست که این وقایع تاریخی و از جمله فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" ضربه‌ی مهلکی را به تمامی احزاب و تشکلات سنتی چپ وارد آورد که فلسفه‌ی سیاسی آن‌ها از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم سیراب می‌شوند. با وجودی که شکست تئوریک و پراکسیس سیاسی احزاب مارکسیست - لنینیست قطعی است، اما آن‌ها بدون هیچ‌گونه نقد اصولی به گذشته و به فعالیت سیاسی خود در اشکال بحران‌زده، فرقه‌های پراکنده و حاشیه‌ای پابرجا مانده‌اند. متأسفانه طرح مسئله‌ی شکست انقلاب اکتبر و ضرورت بازنگری انتقادی به تجربیات این دوران برای تمامی این جریان‌ها جنبه‌ی تابو دارد، زیرا تنها چیزی که موجودیت آن‌ها را تضمین و موجه می‌کند، اساطیری هستند که از این دوران ساخته و پرداخته شده‌اند. از جمله باید از

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "ایدئولوژی و اسطوره‌سازی در ایران" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۹ ژوئن ۲۰۱۳ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

شخص لنین به عنوان اسطوره‌ی انقلاب اکتبر یاد کرد. این‌جا بلافاصله پرسش طرح می‌شود که با وجود شرایط بحرانی در ایران و خاورمیانه که بدون تردید یک دگرگونی انقلابی را می‌طلبد، دیگر چه نیازی به اسطوره‌ی انقلاب اکتبر است؟ به بیان دیگر، چرا اصولاً دگرگونی انقلابی که البته یک موضوع تاریخی و متناهی است، یعنی در دستور فعالیت سیاسی کنونی قرار دارد و مشمول زمان و مکان مخصوص خود می‌شود، باید با رجوع به اسطوره که البته فراتاریخی و نامتناهی است، موجه شود؟

یک چنین پرسشی را هم مارکس در پیش‌نویس‌های دکترایش در مورد افلاطون طرح می‌کند. وی در این‌جا می‌پرسد که چرا افلاطون برای تشریح تشکیل دولت که البته یک امر ضروری است، از اسطوره و نمونه‌های تصویری استفاده می‌کند؟ چرا افلاطون از سقراط اسطوره‌ی خردمندی می‌سازد و وی را فیلسوف مرگ و عشق و مولد حقیقت مطلق می‌خواند؟ مارکس سپس در تحقیقات خود دلیل این اسطوره‌سازی را در ناتوانی افلاطون از تشریح یک ضرورت می‌یابد. یعنی از آن‌جا که افلاطون قادر نیست که یک حرکت فکری را برای مردم عامی تشریح کند، در نتیجه به اسطوره و نمونه‌های تصویری متوسل می‌شود که امر ضروری را از یک منظر مثبت‌گرا و غیر انتقادی به اذهان عمومی انتقال دهد. منتها اسطوره یک سری عواقب بسیار ناگوار را هم در آگاهی تئوریک و هم در پراکسیس سیاسی به وجود می‌آورند که مارکس به شرح زیر بر آن‌ها انگشت می‌گذارد:

«آن‌جایی که واقعیت مطلق یک طرف و واقعیت مثبت و محدود طرف دیگر قرار می‌گیرد و در این حال اثر مثبت باید محفوظ بماند، آن‌جا تبدیل به رسانه می‌شود که در آن نور مطلق می‌تابد، آن‌جا نور مطلق خود را در محشر بازی رنگ‌ها می‌شکند و اثر نهایی و مثبت چیز دیگری را از خود معنی می‌دهد، در خود یک روح دارد که جهت این دگرذیسی معجزه‌آسا است: تمامی کیهان یک جهان از اساطیر شده‌اند و هر پیکره یک معما است.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس از عمل‌کرد اسطوره به صورت یک فیلتر رسانه‌ای پرده بر می‌دارد، زیرا اسطوره تنها آثار مثبت را از کلیت واقعیت بازتاب می‌دهد. بنابراین اسطوره منجر به بیماری شناخت و اختلال در آگاهی تئوریک می‌شود. اما از این هم مهم‌تر، شکل ابزاری استفاده از اسطوره است که در پراکسیس سیاسی عواقب بسیار ناگوار به بار می‌آورد. به این صورت که به نظر افلاطون تنها از طریق اسطوره است که رابطه‌ی "خردمندان" با "توده‌ی کندذهن" وساطت می‌شود. به بیان دیگر، از آن‌جا که اسطوره به صورت یک فیلتر رسانه‌ای عمل می‌کند، در نتیجه تفکرات انفرادی و به اصطلاح خردمند را با انبوه مردم در میان می‌گذارد و اذهان عمومی را با عواقب دلپسند آن‌ها آشنا می‌سازد. پیداست که این‌جا تسلط یک اقلیت به اصطلاح نخبه و خردمند بر اکثریت مردم، یعنی توده‌ی به اصطلاح کندذهن موجه می‌شود. از این منظر، این اقلیت به اصطلاح خردمند، سوژه‌ی آگاه و توده‌ی به اصطلاح کندذهن ابژه‌ی ناآگاه اما فعال دگرگونی اجتماعی محسوب می‌شوند. به بیان دیگر، این‌جا سوژه با ابژه جابجا می‌شود و تحت تأثیر آپریوریسم موضوع خودآگاهی انسان‌ها نیز منتفی می‌گردد.

<sup>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenzen der demokritischen und epikurischen Naturphilosophie, in: MEGA I, ۱/۱, Berlin (ost), S. ۱۳۸

از این منظر، انگیزه‌ی اسطوره‌سازی از انقلاب اکتبر و ستایش لنین به عنوان رهبر این انقلاب نیز به خوبی روشن می‌شود. به این صورت که از طریق پلاکاردهای رنگی که مارکس، انگلس و لنین را پشت سر هم قرار می‌دهند، به ناظر القا می‌شود که انگاری مارکس و انگلس تئوری انقلاب و سوسیالیسم علمی را با همکاری هم‌دیگر متکامل و لنین آن‌ها را در پراکسیس سیاسی مو به مو متحقق کرده است. از همین بابت نیز جسد لنین مومیایی و مکان حفاظت آن در مسکو تبدیل به کعبه‌ی کمونیست‌ها شد. انگاری که لنین نه یک انسان انقلابی، بلکه در سنت فراعنه‌ی مصری یک خدا بشر اسطوره‌ای بوده است. انگاری که لنین طرح انقلاب اکتبر را نه به صورت یک پراکسیس سیاسی که صحت آن مشمول به زمان و مکان خود و ارزیابی شکست و یا پیروزی آن مربوط به بررسی نسل‌های آتی می‌شود، بلکه به صورت یک طرح فراتاریخی و جهان‌شمول به جنبش کمونیستی ارائه کرده است. پیداست که با ترویج اسطوره‌ی انقلاب اکتبر به اذهان عمومی القا می‌شود که تنها راه ممکنه جهت تشکیل سوسیالیسم تن دادن به ساختار احزاب مارکسیست - لنینیست، استناد به آثار لنین و نمونه‌برداری از تجربیات شوروی است.

به بیان دیگر، اسطوره‌سازی مانع هرگونه ارزیابی انتقادی از انقلاب اکتبر و آثار لنین می‌شود. به این ترتیب، احزاب مارکسیست - لنینیست با همان فلسفه‌ی سیاسی متافیزیکی، یعنی اراده‌گرایی مثبت‌بینانه‌ی لنینیستی، با همان شکل ساختاری، یعنی تشکیل حزب آهنین لنینیستی که به اصطلاح از طریق پیشروان پرولتاریا تشکیل شده و با همان فرهنگ سیاسی ناجور که با مفاهیمی مانند: روزیونیست، اپورتونیست، آنارشویست، سندیکالیست، رفرمیست و عامل امپریالیست مسلح و برای مرزبندهای حزبی تدارک دیده شده است، به تخطئه‌ی مخالفان سیاسی خود می‌پردازند.<sup>۳</sup> اوج این حماقت خودکرده در مناظره‌های سیاسی و تبلیغات سازمانی مشاهده می‌شود، زمانی که هر گونه انتقادی با رجوع به یک نقل قول کوتاه از لنین منتفی می‌گردد. انگاری که این‌جا یک حکم تاریخی اعلام شده و تنها تحت تأثیر آن است که انقلاب سوسیالیستی و آن هم تنها به رهبری این جریان به خصوص متحقق خواهد گشت.

به این ترتیب، نمونه‌برداری ایدئولوژیک از تئوری مارکسیسم - لنینیسم و اسطوره‌ای از انقلاب اکتبر، پراکسیس سیاسی احزاب و سازمان‌های کمونیست را معین می‌کنند. بنابراین این‌جا موضوع نقد از یک طرف، ممانعت از پرسش و خودآگاهی فعالان سیاسی است که آن‌ها را به خدمت تحقق اهداف حزبی می‌کشد. در حالی که عنوان فعالان سیاسی کادر و اسم‌شان ظاهراً پیشروان پرولتاریا است، اما تعهد آن‌ها نه به جنبش کارگری، بلکه به ایدئولوژی حزبی و تحقق تصمیم‌های کمیته‌ی مرکزی حزب است. از طرف دیگر، اعضای کمیته‌ی مرکزی و رهبران حزبی سلب مسئولیت می‌شوند، زیرا که انگاری آن‌ها به غیر از تحقق تئوری موفق و فراتاریخی انقلاب اکتبر وظیفه‌ی دیگری را به دوش نمی‌کشند. آن‌جایی هم که خطاهای سیاسی آن‌ها به کلی عریان می‌گردد، بلافاصله عبارت مشهور لنین، یعنی "تحلیل

<sup>۳</sup> Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۹۰): Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, ۵. Auflage, erste Auflage (۱۹۷۶), Frankfurt am Main, S. ۷۶., und

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

مشخص از اوضاع مشخص" به دادشان می‌رسد. به این ترتیب، خطای سیاسی نه به تحلیل، بلکه به اوضاع منسوب می‌شود و نظریه (تئوری) از طریق تجربه (پراکسیس) آموزش نمی‌یابد.<sup>۴</sup>

منتها این شیوه از فعالیت سیاسی، این‌طوری که تجربه نشان می‌دهد، فقط کوتاه مدت منجر به رونق بازار احزاب مارکسیست - لنینیست می‌گردد. به این دلیل که شناخت انسان حتا اگر تحت تأثیر ایدئولوژی و اسطوره سمت بگیرد، اما سوژه‌ی شناسا همواره در صدد حل تضاد خویش با واقعیت ابژکتیو (موضوعیت‌یافته) است و مشخصاً همین تضاد است که در میان فعالان سیاسی احزاب و سازمان‌ها رفته رفته منجر به تردید، پرسش و اعتراض آن‌ها به راهبردها و اهداف تشکیلاتی می‌شود. از آن‌جا که احزاب مارکسیست - لنینیست از منظر تئوریک اصولاً دچار جابجایی سوژه با ابژه هستند و تشکیل حزب کمونیست را نه محصول فعالیت خودآگاه پرولتاریا، بلکه بر عکس، یعنی طبقه‌ی کارگر را ساخته و پرداخته‌ی حزب خود می‌شمارند، در نتیجه فلسفه‌ی سیاسی آن‌ها نیز نسبت به پراکسیس مستقل می‌گردد و نقش اسطوره به خود می‌گیرد. پیداست که تحت چنین شرایطی هرگونه انتقادی به تصمیم‌های حزبی با اتهامات واهی مواجه و منجر به اخراج فعالان سیاسی و یا انشعاب سازمانی می‌شود.

به بیان دیگر، از آن‌جا که احزاب و سازمان‌های موجود مارکسیست - لنینیست با استناد به ایدئولوژی و تحت تأثیر اسطوره تداوم زیست سیاسی خود را تضمین می‌کنند و از آن‌جا که دچار تصورات متافیزیکی و مثبت‌گرا نسبت به روند تاریخ و دچار یک بیماری مزمن شناخت‌شناسی هستند، در نتیجه نه قادراند که وقایع ابژکتیو و تجربیات پراکسیس سیاسی را در نظریه‌ی فراتاریخی و تئوری سازمانی خود بازتاب دهند، نه موفق می‌شوند که یک ساختار مناسب تشکیلاتی را به وجود بیاورند و نه قادر هستند که یک فرهنگ مناسب سیاسی را متکامل و ترویج کنند که مانع تخطئه و فحاشی به منتقدان و انشعاب‌های بی‌معنی و اخراج‌های سازمانی شوند. بنابراین علت و معلول وضعیت موجود، یعنی تعدد احزاب کمونیست، موجودیت سازمان‌های متفاوت سوسیالیستی، پراکندگی گسترده و فعالیت انفرادی انبوه فعالان جنبش کارگری و کمونیستی، خود آن‌هایی هستند که از طریق نمونه‌برداری و تحت تأثیر اسطوره‌ی انقلاب اکبر فعالیت می‌کنند. انگاری که یک اقلیت به اصطلاح خردمند که در حزب پیشتاز متشکل شده است، سوژه‌ی آگاه و طبقه‌ی کارگر، همان توده‌ی به اصطلاح کندذهن است که البته ابژه‌ی ناآگاه، اما فعال آن دگرگونی‌هایی می‌شود که مد نظر اعضای کمیته‌ی مرکزی حزب اند که انگاری یک آینده‌ی دلپسند را به وجود می‌آورند.

محصول این چنین تصورات ناب متافیزیکی از فعالیت سیاسی در نهایت تشکیل جماعت‌های تک نظری و فرقه‌های سیاسی هستند که در واقعیت به وفور مشاهده می‌شوند. این‌جا استفاده از مفهوم فرقه تأکید بر ساختارهای شبه‌دینی در جهان مدرن است. به این دلیل که دینی بودن فقط محدود به این نمی‌شود که یک نفر مراسم عبادی را به جا بیاورد، به یک خدای مجرد در ماورای طبیعت اعتقاد داشته باشد و یا این‌که با رجوع به "وحی نازل" روابط اجتماعی خود را سامان دهد. انتقاد به دینی بودن اصولاً هر کسی را در بر می‌گیرد که به یک خدای مشخص نیز ایمان دارد، از آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی عزیمت نمی‌کند و کلیت آن‌ها را تبدیل به موضوع نقد درون‌ذاتی جهت بازنگری در فعالیت سیاسی خود نمی‌سازد. انتقاد به دینی بودن هم‌چنین شامل آن کسانی می‌شود که از یک موضع انتزاعی، تخیلی و فراتاریخی به

<sup>۴</sup> Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۷۳): Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main, S. ۹, ۲۳f.

جامعه می‌نگرند و تحت تأثیر اسطوره فعالیت سیاسی خود را موجه می‌کنند. به بیان دیگر، هر کسی که یک ارتباط ارگانیک با پراکسیس نبرد طبقاتی ندارد، اما خود را به عنوان پیشتاز پرولتاریا ناجی طبقه‌ی کارگر می‌شمارد، بدون تردید دینی است. از آن‌جا که شناخت تئوریک و پراکسیس سیاسی اصولاً در عالم انتزاعی غیر ممکن است، در نتیجه احزاب و سازمان‌های کمونیست زمانی می‌توانند یک نقش مؤثر سیاسی در وقایع جاری کشور بازی کنند که معطوف به "حرکت واقعی" (مارکس) شده و از فعالیت سیاسی خود اسطوره‌زدایی کنند. البته پیداست که موضوع اسطوره‌زدایی شامل تئوری انتقادی و انقلابی مارکس نیز می‌شود. به این معنی که تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی را باید نخست در رابطه با آن وقایع ابژکتیو و سوژکتیو که مارکس مستقیماً با آن‌ها درگیر بود و با در نظر داشتن آن بستر تاریخی و فرهنگی از جهان مدرن که وی در آن ساخته و پرداخته شده است، فهمید. سپس با در نظر داشتن تجربیات انقلاب‌های سوسیالیستی و هم‌چنین تاریخ فرهنگی ایران است که می‌توان از تئوری انتقادی و انقلابی مارکس برای دوران معاصر بهره برد. به این ترتیب ممکن می‌شود که با استناد به "علم مثبت" (مارکس) از جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم پرهیز کرد و اشکال نوین سازمان‌دهی را جهت تکامل سوژه‌ی خودآگاه و تشکل طبقه‌ی کارگر به بحث و محک ارزیابی افکار عمومی گذاشت. پیداست که این‌جا هم‌زمان مانعی در برابر تقلیل‌گرایی مستقر می‌گردد زیرا با استناد به یک تئوری کلی به نقد یک پراکسیس مشخص پرداخته می‌شود و مفاهیم مختص به آن از ذات درونی "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی متکامل می‌گردند. هم‌چنین پیداست که این‌جا تجربیات انقلاب‌های ناتمام و شکست‌هایی که جنبش کمونیستی - کارگری تا کنون به صورت ضد انقلاب تجربه کرده است، در یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا جهت تأثیر بر پراکسیس نبرد طبقاتی بازتاب می‌یابند.

مارکس از بدو فعالیت تحقیقاتی و نوشتاری خود همواره مسئله‌ی رابطه‌ی تئوری با پراکسیس را مد نظر داشت. از آن زمانی که وی برای ادامه‌ی تحصیل به برلین آمد، تحت تأثیر گفتمان هگلی‌های جوان قرار گرفت. این‌طوری که از نامه‌های مارکس به پدرش بر می‌آید، وی در مدت کوتاهی تمامی آثار موجود هگل و هگلی‌های بنام را مطالعه کرد. وی در یکی از این نامه‌ها از رابطه‌ی متشنج خود با فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل گزارش می‌دهد که هر چه بیشتر در فکر رهایی از آن است، به همان اندازه نیز بیشتر مجذوب آن می‌شود. آن چیزی که مارکس در دوران جوانی مد نظر داشت، کشف سرچشمه‌ی ایده‌ی هگلی در واقعیت بود و به همین دلیل نیز بر خلاف مابقی هگلی‌های جوان معطوف به ماتریالیسم دموکریک و بخصوص اتمیسم اپیکور ماتریالیست شد.

نزاع هگلی‌های جوان با هواداران متعصب هگل بر سر طرح ایده‌آلیستی هگل از "جامعه‌ی عرفی و آشتی‌یافته" بود. به این صورت که هگل دولت، جامعه‌ی بورژوازی و خانواده را به صورت مقوله‌های مستقل در نظر می‌گرفت. به نظر وی استقلال دولت سیاسی یک پدیده‌ی عصر مدرن است که با عبور از دوران آنتیک به وجود می‌آید. به این صورت که در دوران آنتیک اقشار با اهمیت سیاسی، در داد و ستد مستقیماً شرکت داشتند و از آن‌جا که آن‌ها اصناف جامعه را کلاً مدیریت و اداره می‌کردند، در نتیجه منافع خصوصی آن‌ها با اهداف سیاسی کاملاً مشابه و منطبق بودند. اما با آغاز دوران مدرن یک کثرت قابل ملاحظه‌ای در جامعه‌ی بورژوازی به وجود آمده که منافع خصوصی آن‌ها را در تناقض با اهداف اقشار با اهمیت سیاسی قرار داده است. بنابراین هگل با استناد به این تناقض استقلال دولت از جامعه‌ی بورژوازی

و خانواده را موجه کرده با عزیمت از این تفکیک، "جامعه‌ی عرفی و آشتی‌یافته" را در شکل ایده‌آلیستی متکامل می‌کند. به این معنی که دولت با ادغام روح متناهی خانواده و جامعه‌ی بورژوازی در خود تبدیل به روح نامتناهی می‌گردد.<sup>۵</sup>

هگل شکل حقوقی این جامعه را از طریق تفکر دیالکتیکی، یعنی نفی آگاهانه متکامل می‌کند. به این صورت که وی "قلمرو ایزکتیو" را از "قلمرو سوپزکتیو" تمیز می‌دهد. "قلمرو ایزکتیو" مربوط به "اوضاع موجود" و آن وقایع ناگواری می‌شود که پس از انقلاب فرانسه و تحت حاکمیت یعقوبیان رخ داد. در برابر "قلمرو سوپزکتیو" از "اوضاع مطلوب" و از آن جامعه‌ای گزارش می‌دهد که به صورت خردمند سازمان‌دهی شده و به آشتی رسیده است. حرکت دیالکتیکی از تضاد در خانواده آغاز می‌شود و آن عشقی که منجر به تشکیل خانواده شده است، مضمحل می‌سازد. به این معنی که فرزندان رفته رفته بزرگ می‌شوند، تشکیل خانواده می‌دهند و پیداست که مسئله‌ی حق مالکیت میان آن‌ها به وجود می‌آید. نتیجه‌ی این روند فردیت است که اعضای حقیقی خانواده را به اعضای حقوقی جامعه‌ی بورژوازی تبدیل می‌کند. در جامعه‌ی بورژوازی تضاد بر سر حق مالکیت از طریق قرارداد که هگل آن را "کلیت عرفی" و "اعلاحضرت مطلق" می‌نامد، وساطت و منجر به آشتی طرفین منازعه می‌شود. به این ترتیب، اعضای خانواده به صورت شهروند در جامعه‌ی بورژوازی نفی می‌شوند. منتها خود جامعه‌ی بورژوازی نیز به دلیل کثرت اقشار و اصناف و نزاع بر سر حق مالکیت کاملاً متضاد است. وساطت این تضادها را مجلس اقشار و اصناف به عهده می‌گیرد و با تصویب قوانین عرفی طرفین نزاع را به آشتی می‌رساند. به این ترتیب، خانواده در جامعه‌ی بورژوازی و جامعه‌ی بورژوازی در دولت نفی می‌شود که از منظر هگل به معنی نفی نفی دیالکتیکی و تدارک وحدت جامعه با وجود کثرت آن است که البته تحت عنوان "جامعه‌ی خردگرا، آشتی‌یافته و عرفی" از یک آینده‌ی دلپسند و مثبت گزارش می‌دهد.

از آن‌جا که جامعه‌ی مد نظر هگل به صورت ایده‌آلیستی و در یک حرکت از تفکر متکامل شده است و از آن‌جا که تحت نفوذ نهادهای دینی و شخصیت‌های اشرافی و اعیان فئودالی اصولاً هیچ‌گونه نشانه‌ای از خردمندی و آشتی در واقعیت جامعه‌ی آلمان مشاهده نمی‌شد، در نتیجه هگلی‌های جوان به درستی تناقض فلسفه‌ی هگل (اسطوره، تئوری) با واقعیت (پراکسیس) را می‌دیدند و بنابراین با وجود پایبندی به علم منطق و فرایض هگل، نتایج فلسفه‌ی حق وی را نمی‌پذیرفتند. به بیان دیگر، هگلی‌های جوان استقلال دولت از جامعه‌ی بورژوازی و خانواده را قبول داشتند. آن‌ها هم‌چنین در پیروی از هگل پذیرفته بودند که فراروی از تناقض فلسفه با واقعیت تنها زمانی ممکن می‌شود که فلسفه به صورت خلاق واقعیت را در خود ادغام سازد. به این ترتیب و بنا بر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل سوزه به خودآگاهی می‌رسد و با ترویج اندیشه (من سوزه) به افکار عمومی (ما سوزه) "روح جهان" متکامل می‌گردد و واقعیت را به وجود می‌آورد. در حالی که هگلی‌های جوان تا این‌جا با فلسفه‌ی هگل توافق داشتند، اما جوانب توجیه‌ای آن را رد می‌کردند. به این صورت که هگل در زمان بروز تناقض میان فلسفه با واقعیت، در برابر واقعیت موضع نمی‌گرفت، زیرا واقعیت را محصول تکامل "روح جهان" و در نتیجه خردمند و عرفی می‌خواند. از این‌جا راه هگلی‌های جوان از هگلی‌های متعصب مجزا می‌شد، زیرا آن‌ها در پیروی از فلسفه‌ی هگل "اوضاع موجود" را منطبق با عرف، آشتی‌یافته و نتیجه‌ی خردگرایی می‌شمردند.

<sup>۵</sup> Vgl. Hegel, § ۲۶۲, z. n. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ ۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost), S. ۲۰۵

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، فلسفه‌ی هگلی‌های جوان مستقیماً با منافع و اهداف سیاسی اعیان و اشراف فئودالی و نهادهای دینی تلاقی می‌کرد. آن‌ها دلیل نابسامانی واقعیت موجود آلمان را در رواج آگاهی دینی که آن‌را "آگاهی وارونه" و نشانه‌ی از خودبیگانگی جامعه می‌شمردند، می‌دیدند. انتقاد آن‌ها به فلسفه‌ی هگل با استفاده از مفهوم آکوموداتیسیون وارد می‌آمد. به این معنی که هگل با وجود تکامل یک فلسفه‌ی درون‌ذاتی که معمولاً از دین فراروی و آن‌را بی اعتبار می‌کند، اما منجر به آشتی دین با فلسفه شده است. پیداست که از این منظر نه تنها آگاهی دینی بلکه فلسفه‌ی هگل نیز به عنوان "آگاهی وارونه" بی اعتبار می‌شد. بنابراین هگلی‌های جوان نقد دین و سیاست را ابزار مناسبی می‌شمردند که از طریق آن به اختلافات جناحی در حاکمیت دامن بزنند و سیاست کلی کشور را به سوی اهداف خویش برانند. از آن‌جا که آن‌ها طبق فرضیه‌ی هگل دولت را یک مقوله‌ی مستقل می‌شمردند، در نتیجه به خود وعده می‌دادند که با تشدید نقد اوضاع موجود، دولت به سوی خردمندی رانده می‌شود و جهت ممانعت از تجربیات انقلاب فرانسه، فلسفه را در خود ادغام می‌سازد. به این معنی که دولت نهادهای مقننه، قضائیه و مجریه‌ی را به صورت منطقی سازمان می‌دهد و بدون در نظر گرفتن اهداف نهادهای دینی و منافع اشراف و اعیان فئودالی، قوانین عرفی و خردمند را به تصویب رسانده و به اجرا در می‌آورد. به نظر هگلی‌های جوان تنها از این طریق ممکن بود که از جنگ داخلی ممانعت شود و جامعه‌ی آلمان به آشتی دست بیابد.

یکی از سرکردگان هگلی‌های جوان برونو بائر نام داشت که دوست بسیار نزدیک مارکس در دوران تحصیل وی بود. آن‌ها عضو کلوپ دکترهای برلین بودند. در این‌جا هگلی‌های جوان جمع می‌شدند و ساعت‌های طولانی به مناظره‌ی فلسفی می‌پرداختند. مارکس پس از اخذ درجه‌ی دکترا از دانشگاه ینا از برلین به بن بازگشت و با همکاری برونو بائر اولین جلد و تنها شماره‌ی نشریه‌ی "صوراصرافیل هگل آتئیست و ضد مسیحی" را منتشر کرد. در این زمان برونو بائر به عنوان استاد فلسفه در دانشگاه بن تدریس می‌کرد. از آن‌جا که مضمون درسگفتارهای وی شامل نقد رادیکال دین و "اوضاع موجود" جامعه‌ی آلمان می‌شد، در نتیجه چندی نگذشت که دانشگاه وی را اخراج کرد. از آن پس که برونو بائر به این تصمیم تن نداد و با حمایت دانشجویان به درسگفتارهای خود ادامه داد، پلیس وارد جریان شد و وی را با خشونت از دانشگاه بیرون انداخت. با وجود این تجربیات بسیار ناگوار، برای مارکس نیز مسلم شد که وی به کرسی استادی دست نخواهد یافت و برای وی امکان تدریس در دانشگاه وجود ندارد. به این ترتیب، وی همراه با برونو بائر به هیئت تحریریه‌ی روزنامه‌ی راین پیوست. این روزنامه یکی از رادیکال‌ترین نشریات این دوران بود که مواضع لیبرالیسم را ترویج می‌کرد. از جمله باید از دیگر هگلی‌های جوان مانند ماکس اشتیرنر و روتنبرگ نیز یاد کرد که عضو هیئت تحریریه‌ی روزنامه‌ی راین بودند و همچنین از کسانی مانند انگلس، ادگار بائر، رویگه و مووس هس که در این روزنامه قلم می‌زدند.

با وجودی که مقالات مارکس در روزنامه‌ی راین تحت تأثیر مباحث هگلی‌های جوان نوشته شده‌اند، اما مضمون آن‌ها از دوران گسست و گذار وی از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی و ایدئولوژی لیبرالیسم گزارش می‌دهند. برای نمونه مارکس در مقاله‌ای در مورد دزدی چوب از جنگل‌های اعیان و اشراف، قانون مصوبه‌ی چوب‌دزدی را محکوم و از حق پذیرفته شده و معمول جمع‌آوری چوب دفاع می‌کند. انتقاد وی از این زاویه به دولت وارد می‌آید که هنوز در حوزه‌ی اجرایی یک

آگاهی دولتی به وجود نیامده که یک جایگاه مناسب را برای زیست فقرا در نظر بگیرد.<sup>۱</sup> به بیان دیگر، مارکس این‌جا منکر خردمندی دولت می‌شود و بر این نکته تأکید می‌کند که دولت هنوز فلسفه را در خود ادغام نساخته و در نتیجه جامعه‌ی آشتی‌یافته نیز به وجود نیامده است. اما از آن‌جا که مارکس در این دوران با آثار پرودن نیز آشنا شده بود و وی کلاً حق مالکیت را برابر با دزدی می‌خواند، در نتیجه مارکس از طریق یک پرسش پلمک می‌پرسد که اگر هرگونه خدشه‌ای به حق مالکیت، بدون تفاوت و یا تعریف به خصوص، دزدی محسوب می‌شود، پس آیا خود حق مالکیت برابر با دزدی نیست؟<sup>۲</sup>

مارکس این‌جا هیچ مخالفتی با حق مالکیت ندارد و فقط از حق معمول انسان‌های فقیر دفاع می‌کند. به نظر وی انسان‌های فقیر نه حق انتخاب و نه ولیکی در مجلس دارند و از این بابت، مجلس اصناف و اقشار اصولاً برای حل مسائل آن‌ها فاقد صلاحیت است. مارکس سپس با استناد به پراکسیس قانون‌گذاری به نقد مناسبات اجتماعی می‌پردازد. به این عبارت که روش تدوین و تصویب قوانین تا کنون اثبات کرده است که هر قشر و هر صنفی تنها از منافع بخصوص خود و نه از حقوق ملت محافظت می‌کند.<sup>۳</sup>

نمونه‌ی بعدی از مقالات مارکس مربوط به اوضاع وخیم موکاران حوالی رودخانه‌ی موزل می‌شود. مارکس این‌جا وضعیت موکاران را نتیجه‌ی اوضاع وخیم دستگاه دولتی می‌شمارد. به این دلیل که دولت با وجود آفت نباتی و آگاهی از ضعف موکاران در رقابت، اما از حمایت از آن‌ها سر باز می‌زند. پیداست که از این منظر مسئله‌ی فقر دیگر مربوط به جامعه‌ی بورژوازی نمی‌شود و دولت نمی‌تواند به بهانه‌ی استقلال از مسئولیت و وظایف خود نسبت به ملت چشم‌پوشد. به این ترتیب، مارکس در مقالات خویش همواره مسائل اجتماعی را به پراکسیس سیاسی ربط و مضمون نقد خود را به دو موضوع اصلی اختصاص می‌دهد که از یک سو، ملت را روشن و از حقوق خود آگاه سازد و از سوی دیگر، بر وظایف دولت نسبت به ملت تأکید کند. به این معنی که مارکس با استفاده از مفهوم "آزادی خردگرا" یک دولت را موظف می‌داند که روابط عرفی را نه با رجوع به اصول دینی، بلکه با استفاده از خرد متکامل کرده و به صورت قانون به تصویب برساند.<sup>۴</sup> وی ترویج آگاهی را جزء وظیفه و اخلاق یک روزنامه‌نگار مسئول می‌شمارد که باید در جهت تحقق مطالبات یک "کانون از انسان‌های آزاد، عرفی و خردگرا" انجام شود. وی تشکیل یک چنین کانونی را منطبق با نوع بشر می‌شمارد. وی فقط آن دولتی را خردمند می‌خواند که تعلیم و تربیت شهروندان را به عهده می‌گیرد و غریزه‌های خام آن‌ها را به تمایل‌های عرفی تبدیل می‌کند. در این ارتباط مطبوعات آزاد یک نقش اصولی ایفا می‌کنند، زیرا به نظر مارکس انسان‌ها را به آن درجه از بلوغ می‌رسانند که خواهان تعلیم و تربیت دولتی می‌شوند.<sup>۵</sup>

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Verhandlungen des ۶. rheinischen Landtags - Debatten über Holzdiebstahlgesetz, in: MEW, Bd. ۱, S. ۱۰۹ff., Berlin (ost), S. ۱, ۱۹

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۱۱۳

<sup>۳</sup> Vgl. ebd., S. ۱۴۶f.

<sup>۴</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Der leitende Artikel in Nr. ۱۷۹ der "Kölnischen Zeitung", in: MEW, Bd. ۱, S. ۸۶ff., Berlin (ost), S. ۱۰۳

<sup>۵</sup> Vgl. ebd., S. ۸۶, ۹۵



پیداست که از این منظر سانسور دولتی منجر به اختلال در افکار عمومی می‌شود و مانعی در برابر تحقق نوع بشر می‌سازد. از آن‌جا که مقالات مارکس همواره رادیکال‌تر می‌شدند، در نتیجه دستگاه سانسور پای وی را به اتهام تشویش اذهان عمومی به پیش دادگاه کشید. دولت که قوانین سانسور را در سال ۱۸۱۹ میلادی به تصویب رسانده بود، آن‌ها را تحت تأثیر نشر مقالات رادیکال و لیبرال در سال ۱۸۴۲ میلادی به مراتب سخت‌تر کرد. برای نمونه اصل ۲ این قوانین هرگونه نقدی را بر اصول کلی دین بدون در نظر داشتن نظرات و آموزش‌های تک‌تک ادیان ممنوع می‌کرد. در این ارتباط مارکس یک سری مقالات را در نقد قوانین سانسور به رشته‌ی تحریر در آورد و از آن به عنوان "تروریسم هولناک" پرده برداشت.<sup>۱۱</sup>

وی در نوشته‌های خود بر این نکته انگشت می‌گذارد که یک دولت تنها زمانی به صورت یک نهاد خردمند، بی‌همتا و همگانی جلوه می‌کند که دین را نفی و فلسفه را در خود ادغام سازد. از این پس ممکن می‌شود که انبوه شهروندان از قوانین مصوبه به عنوان قوانین خویش پیروی کنند. به نظر وی تنها یک چنین دولتی قادر به تحقق منافع عمومی می‌شود، حتا اگر بخشی از شهروندان به مخالفت با آن در بیایند و در جایگاه اپوزیسیون آن قرار بگیرند. وی نه تنها دانش خواندن و نوشتن را برای همگان ضروری می‌شمرد، بلکه همگان را آزاد و مجاز می‌خواند که آن‌چه را می‌خواهند، بخوانند و آن‌چه را که می‌خواهند، بنویسند. بنا بر عقیده‌ی مارکس، روزنامه‌نگار موظف به پیروی از خرد است. اما منظور وی خرد یک فیلسوف به خصوص نیست زیرا هر عالمی منتقد خود را طبعاً فاقد توان کارشناسی و خرد می‌پندارد.<sup>۱۲</sup> به این ترتیب، مارکس از کثرت و آزادی مطبوعات دفاع و تصمیم بر سر آن چیزی که خردمند و یا غیر خردمند است، به شرح زیر به افکار عمومی واگذار می‌کند:

«واقعیت عمومی است، آن از آن من نیست، آن از آن همگان است. آن دارای من است، من دارای آن نیستم. مالکیت من شکل است، آن ذهن فردی من است.»<sup>۱۳</sup>

پیداست که از این منظر دستگاه سانسور فاقد صلاحیت محسوب می‌شود که مارکس آن را به شرح زیر مستدل می‌سازد: «مطبوعات آزاد همه جا چشم گشوده‌ی روح ملت است، اعتماد تجسم‌یافته‌ی یک ملت به خود، باند سخن‌گو که تک‌تک افراد را با دولت و جهان متصل می‌کند، فرهنگ انضمامی که نبردهای مادی را به نبردهای ذهنی تعبیر و پیکر خشن مواد آن را ایده‌آلیزه می‌کند. آن اعتراف دینی بی‌پروای یک ملت در برابر خود و قدرت اعتراف معمولاً رهایی بخش است. آن آینده‌ی روحی است که در آن یک ملت خود را می‌بیند و مشاهده‌ی خویشتن اولین شرط خردمندی است. آن روح دولت است که می‌تواند به صورت عطر مادی در هر کلبه به خوبی پخش شود. آن کلاً متنوع، همه‌جانبه و خردمند

<sup>۱۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳ff., Berlin (ost), S. ۱۶

<sup>۱۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Die Verhandlungen des ۶. rheinischen Landtages - Debatten über Pressefreiheit und Publikation, in: MEW Bd. ۱, S. ۲۸ff., Berlin (ost), S. ۷۱

<sup>۱۳</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Bemerkungen ...., ebd., S. ۶

است. آن جهان ایده‌ال است که همواره از واقعیت سرچشمه می‌گیرد و هر باره یک روح غنی‌تر را که از نو اشباع شده به آن باز می‌گرداند.»<sup>۱۴</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا نقش مطبوعات آزاد را به صورت واسطه‌ی ملت با دولت که بنا بر فلسفه‌ی هگل و اعتقاد هگلی‌های جوان مستقل از جامعه‌ی بورژوازی و خانواده است، برقرار می‌سازد. پیداست که از این منظر، دستگاه سانسور منجر به اختلال در رابطه‌ی دولت با ملت می‌شود و ایده‌ی تشکیل یک "جامعه‌ی عرفی و آشتی‌یافته" را نقش بر آب می‌کند. در یکی از همین مقالات مارکس به دولت حتما هشدار می‌دهد که اگر به یک انقلاب ذهنی مادیت ندهد، بعداً انقلاب مادی به دولت ذهنیت می‌دهد.<sup>۱۵</sup>

به این ترتیب، مارکس در تداوم تفکر هگلی‌های جوان خواهان این بود که دولت آلمان جهت ممانعت از یک انقلاب خشونت آمیز مانند انقلاب فرانسه، فلسفه را در خود ادغام سازد، قوای مقتنه، قضائیه و مجریه را منطقی سازمان دهد و قوانین عرفی را نه با رجوع به دین بلکه با استناد به خرد متکامل کند و به تصویب برساند. از آن‌جا که نه مارکس در برابر سانسور کوتاه می‌آمد، نه کشمکش نظری اعضای رادیکال با اعضای لیبرال هیئت تحریریه پس از توقیف مکرر روزنامه پایان می‌یافت و نه بورژوازی ضعیف آلمان حاضر بود که بدون چون و چرا از اهداف این روزنامه دفاع کند، در نتیجه درگیری با قوای اجرایی بالا گرفت و منجر به استعفای مارکس از مقام سردبیری شد.<sup>۱۶</sup>

چندی نگذشت که دولت از تجدید پروانه‌ی انتشار روزنامه‌ی راین سر باز زد و انتشار آن نیز به کلی پایان یافت. از این پس مارکس همراه با یکی دیگر از هگلی‌های جوان به نام آرنولد رویگه برنامه‌ی انتشار سالنامه‌های آلمانی و فرانسوی را ریخت. آن‌ها پس از مبادله‌ی چند نامه به این نتیجه رسیدند که بهترین جا برای انتشار آن شهر پاریس است. در این زمان فضای سیاسی پاریس نسبتاً لیبرال بود و بسیاری از فعالان سیاسی آلمانی به آن‌جا نقل مکان کرده بودند. مارکس در یکی از نامه‌هایی که به رویگه می‌نویسد، از یأس خود پرده بر می‌دارد. با وجودی که وی شغل روزنامه‌نگاری را مسبب افزایش آگاهی سیاسی خود می‌شمارد، اما بر این نکته نیز تأکید می‌کند که از این طریق تشکیل یک "کانون از انسان‌های خردگرا و عرفی" غیر ممکن است.<sup>۱۷</sup> در همین دوران مارکس به هلند سفر می‌کند و در نامه‌ی دیگری که به رویگه می‌نویسد، از اوضاع وخیم سیاسی پرده بر می‌دارد. به این صورت که هلند، فرانسه و پروس یک شباهت بسیار هولناک با هم‌دیگر دارند زیرا هر سه دولت شتل لیبرالیسم را در آورده و استبداد منفور را به کلی عریان کرده‌اند. مارکس سپس نتیجه می‌گیرد که این آینده‌ی انقلاب است که پیش چشمان ما شکل می‌گیرد.<sup>۱۸</sup>

در حالی که مارکس شاهد چنین وقایع خشونت آمیزی بود، یعنی پراکسیس انقلابی و سرکوب آن‌را در تجربه مشاهده می‌کرد، اما تئوری هگلی‌های جوان در پیروی از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل معتقد بود که دولت یک مقوله‌ی مستقل از

<sup>۱۴</sup> Ebd., S. ۶۰f.

<sup>۱۵</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Die Verhandlungen des ۶. rheinischen Landtages – Debatten über Pressefreiheit und Publikation, in: MEW Bd. ۱, S. ۲۸ff., Berlin (ost), S. ۳۹

<sup>۱۶</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷): Erklärung, in: MEW Bd. ۱, Berlin (ost), S. ۲۰۰

<sup>۱۷</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Briefe - Marx an Arnold Ruge, in: MEW, Bd. ۲۷, S. ۴۱۴ff., Berlin (ost), S. ۴۱۵

<sup>۱۸</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Briefe aus den "Deutsch - Französische Jahrbüchern" - Marx an Ruge, in: MEW Bd. ۱, S. ۳۳۷ff., Berlin (ost), S. ۳۳۷

جامعه‌ی بورژوازی و خانواده است، دولت را باید از ایده‌ی آزادی قانع کرد و آن‌را به سوی کسب فلسفه و تصویب قوانین خردگرا راند. پیداست که این‌جا تئوری با پراکسیس در تناقض قرار داشت و فراروی از این تناقض، بازنگری انتقادی دیالکتیک هگل، یعنی نقد ادغام خانواده و جامعه‌ی بورژوازی در دولت را ضروری می‌کرد. به بیان دیگر، مقوله‌ی نفی نفی به عنوان دستور تفکر دیالکتیکی فقط محصول یک حرکت ناب فکری و تنها یک شکل جنجالی و اسرارآمیز از حل تضاد بود که هگل را در توجیه جامعه‌ی به اصطلاح آشتی‌یافته‌ی بورژوازی محق می‌کرد. در حالی که این‌جا حل تضاد یک شکل ظاهری به خود می‌گرفت، تنها وقوع یک انقلاب مادی بود که منجر به فراروی از تضادهای واقعی می‌شد.

مارکس در همان دوران روزنامه‌نگاری کتاب "ماهیت مسیحیت" فویرباخ را مطالعه کرد و تحت تأثیر فلسفه‌ی ماتریالیستی وی قرار گرفت. با وجودی که مارکس ارادت خود به فویرباخ را انکار نمی‌کرد، اما آن‌طوری که از نامه‌های وی به رویگه بر می‌آید، وی فلسفه‌ی فویرباخ را غیر سیاسی و نسبت به فلسفه‌ی هگل فقیر می‌شمرد زیرا به طبیعت زیاد از حد بها می‌داد. افزون بر این‌ها، رابطه‌ی فویرباخ با دیالکتیک بود که مارکس آن‌را کلاً نمی‌پذیرفت. به این صورت که فویرباخ فلسفه‌ی خود را از طریق "مشاهده‌ی حسی" متکامل کرده بود و از آن‌جا که محصول تفکر دیالکتیکی هگل، یعنی جامعه‌ی خردمند و آشتی‌یافته در واقعیت مشاهده نمی‌شد در نتیجه فویرباخ نفی نفی دیالکتیکی را متدولوژی تکامل یک دین این جهانی می‌شمرد و رد می‌کرد. با تمامی این وجود مارکس مشتاق همکاری با فویرباخ بود. از آن زمان که مارکس با برخی از مقالات فویرباخ آشنا شد، انگیزه‌ی این را داشت که با همکاری وی و برونو بائر "آرشیو آتئیسم" را تأسیس کند. این پروژه البته ناکام ماند، زیرا در دوران روزنامه‌نگاری رابطه‌ی دوستی مارکس با برونو بائر به دلایل اختلافات نظری به کلی خراب شد.

مارکس در این دوران برای ازدواج با همسر آتی خود، جنی فون وست‌فال، به شهر کریتس‌ناخ نقل مکان کرد و آن‌جا مشغول به نقد فلسفه‌ی حق هگل شد. در این ارتباط فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ ابزار نقد را به خوبی در اختیار وی می‌گذاشت. به این عبارت که فویرباخ در آثار خود و از جمله "ماهیت مسیحیت" و "تزیهای درباره‌ی رفرم فلسفه" به هگل انتقاد داشت که وی سوژه و ابژه را جابجا کرده است. این‌جا پرده از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل برداشته می‌شود که به صورت یک حرکت از تفکر همه‌ی مسائل را با در نظر داشتن نقطه‌ی متقابل و نفی آن‌ها در نظر می‌گیرد و از آن‌جا که محصول این تفکر محسوس و معنی‌دار نیست، در نتیجه به نظر فویرباخ مربوط به جنجال و غیر واقعی محسوب می‌شود.<sup>۱۹</sup>

البته مارکس در رساله‌ی دکترای خود مسئله‌ی جابجایی سوژه با ابژه را در ارتباط با تکامل دین و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی کشف کرده بود،<sup>۲۰</sup> اما آن‌را به دلایل شغلی به صورت یک پروژه‌ی تحقیقاتی دنبال نکرد. به این ترتیب، این کشف فلسفی به حساب فویرباخ گذاشته شد و مارکس نیز با استناد به وی به نقد فلسفه‌ی حق هگل پرداخت. افزون بر این، مارکس از بدو فعالیت تحقیقاتی خود تمایل به ماتریالیسم داشت، اما تا کنون تحت تأثیر مباحث هگلی‌های جوان مقالات

<sup>۱۹</sup> Vgl. Feuerbach, Ludwig (۱۹۶۹ff.): Gesammelte Werke, Bd. ۹, Werner Schuffenhauer (Hrsg.), Berlin, S. ۲۴۷f.

<sup>۲۰</sup> Vgl. Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik der Religion bei Karl Marx, München

خود را می‌نوشت. از این پس، مارکس یک مطالعه‌ی گسترده را پیرامون تاریخ قوانین اساسی کشورهای اروپایی و ایالات متحده‌ی آمریکا آغاز و هم‌چنین آثار روسو، منتسکیو و مکیاولی را دوباره مرور کرد. وی سرانجام به این نتیجه رسید که حقوق ویژه‌ی اعیان و اشراف فئودالی نه فقط از طریق حق مالکیت آن‌ها بر زمین، بلکه از حق مالکیت آن‌ها بر انسان‌های مسکون آن‌جا نیز رشد کرده است. این‌جا مونوپل خشونت که البته با استناد به حق ویژه‌ی تسلیحات برای اشراف موجه می‌شود، یک نقش اساسی جهت پاسداری از مناسبات موجود بازی می‌کند. در حالی که مناسبات حاکمیت و بندگی در روستاها رشد کشاورزی و تجارت را محدود می‌کند، اما سلطه‌ی نظامی اشراف بر شهرها مانع شکوفایی اقتصادی در آن‌جا نمی‌شود. به این ترتیب، در شهرها یک طبقه‌ی نوین به صورت بورژوازی به وجود می‌آید که البته تحت مونوپل خشونت اشرافی قرار دارد. به این ترتیب، توازن قوای نظامی میان شهر و روستا رفته رفته به نفع بورژوازی دگرگون می‌گردد که البته همواره منجر به قیام‌های محلی و جنگ میان قوای شهری و روستایی می‌شود. این‌جا مارکس برای نمونه از انقلاب کانتون زوریخ در سال ۱۸۳۰ میلادی و تجربیاتی تاریخی در انگلستان و فرانسه یاد می‌کند. به این عبارت که دولت انگلستان در برابر قوای شهری عقب‌نشینی می‌کند و سلطنت را از طریق رشوه و مذاکره با بورژوازی محفوظ می‌دارد، در حالی که دولت فرانسه مستقیماً به سرکوب بورژوازی روی می‌آورد و منجر به انقلاب در سال ۱۷۸۹ میلادی می‌شود. با تمامی این وجود، نتیجه در هر دو حالت مشابه، یعنی یک ائتلاف میان بورژوازی و اعیان و اشراف فئودالی پیرامون حق مالکیت خصوصی است که از طریق قانون اساسی تضمین می‌شود. به این ترتیب، از یک طرف، توازن قوای سیاسی بورژوازی با اشراف و اعیان فئودالی برقرار می‌گردد و از طرف دیگر، موضوع حاکمیت ملی نیز منتفی می‌شود، زیرا حاکمیت یک طبقه‌ی نوین به وجود می‌آید.<sup>۲۱</sup>

پیداست که از این منظر فرضیه‌ی هگل، یعنی موضوع استقلال دولت از خانواده و جامعه‌ی بورژوازی اشکال اسرارآمیز و جنجالی به خود می‌گیرد.<sup>۲۲</sup> در حالی که هگل شناخت خود را واقعی می‌شمرد و آن‌را نتیجه‌ی وحدت سوژه با ابژه، یعنی "ایده‌ی مطلق" می‌خواند، لیکن مارکس فلسفه‌ی حق هگل را در پیروی از نقد فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ نامحسوس و غیر واقعی می‌شمارد.<sup>۲۳</sup> به بیان دیگر، مارکس بر این موضوع تأکید می‌کند که جامعه‌ی بورژوازی نه تنها در دولت نفی نشده، بلکه دولت شکل دوگانه‌ی آن است. به این صورت که تضادها بر سر حق مالکیت درون‌ذاتی هستند و از آن‌جا که آن‌ها از طریق قرارداد حل و فصل نشده و نمی‌شوند، در نتیجه جامعه‌ی بورژوازی، دولت مدرن را به صورت شکل دوگانه‌ی خود به وجود آورده که از طریق قوای مقننه، قضائیه و خشونت اجرایی مناسبات موجود را تحکیم کند. بنابراین مارکس در این دوران به این نتیجه می‌رسد که جامعه‌ی بورژوازی به صورت نافی خانواده پا بر جا می‌ماند، البته بدون این‌که در دولت نفی شده باشد. به این معنی که انسان‌ها البته به شکل حقوقی شهروند در آمده‌اند، اما به صورت ملت در دولت ادغام نشده‌اند. پیداست که از این منظر، نفی نفی هگلی یک شکل استعلائی به خود می‌گیرد که موجودیت این "جهان وارونه" را که حرکت دیالکتیکی آن متوقف شده است، موجه کند.

<sup>۲۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kreuznacher Exzerpte, in: MEGA ۱/۲, Berlin (ost)

<sup>۲۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik .... Ebd., S. ۲۷۵

<sup>۲۳</sup> Vgl. ebd., S. ۲۰۸

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، نقد مارکس ریشه‌ی مثبت‌گرا و غیر واقعی فلسفه‌ی حق هگل را نشانه می‌گیرد و از آن به صورت تولیدات ناب ذهنی و یک دین این جهانی برده بر می‌دارد. وی هم‌زمان آن را شکلی می‌شمارد که البته به صورت ایده‌آلیستی بر واقعیت واکنش و مناسبات و تضادهای ماهوی موجود را موجه می‌کند. انگاری که "اوضاع موجود" محصول خردمندی، آشتی‌یافته و در نتیجه ابدی هستند. از این پس، برای مارکس موضوع نقد هگلی-های جوان به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، یعنی آشتی دین با فلسفه (آکوموداتیسیون) نیز منتفی می‌گردد، زیرا وی آن را مستقیماً یک دین جدید می‌خواند.<sup>۲۴</sup> به این ترتیب، مارکس بر خلاف نظریات سابق خود سوژه‌ی حقیقی را نه دولت، بلکه به شرح زیر خانواده و جامعه‌ی بورژوازی می‌شمارد:

«ایده مطلقیت می‌یابد و مناسبات واقعی خانواده و جامعه‌ی بورژوازی با دولت به صورت فعالیت تخیلی درونی آن‌ها فهمیده می‌شود. خانواده و جامعه‌ی بورژوازی شروط دولت هستند؛ آن‌ها در واقع فعال اند؛ اما در جنجال [هگلی] کله‌پا می‌شوند. اما اگر ایده مطلقیت بیابد، در این‌جا سوژه‌های حقیقی، [یعنی] جامعه‌ی بورژوازی و خانواده تبدیل به "دردسرها، خودکامگی و غیره" [یعنی] غیر حقیقی می‌شوند، به معنای دیگر، لحظات ابژکتیو ایده.»<sup>۲۵</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا در پیروی از فویرباخ بر جابجایی سوژه با ابژه در فلسفه‌ی حق هگل انگشت می‌گذارد. از این منظر نه دولت مستقل است و نه نقش سوژه را بازی می‌کند. یعنی نه دولت می‌تواند فلسفه را در خود ادغام سازد و قوانین را از طریق خرد متکامل و تصویب کند و نه آن‌طور که قبلاً مد نظر مارکس بود، به یک انقلاب ذهنی مادیت ببخشد. پیداست که این‌جا فلسفه‌ی هگلی‌های جوان بی‌کلی بی‌اعتبار می‌شود، زیرا دولت در واقعیت ابژه‌ی جامعه‌ی بورژوازی، یعنی ابژه‌ی حق مالکیت خصوصی است.

مارکس به این مسئله پی برد زیرا هگل برای توجیه خشونت دولتی مشخصاً به حق مالکیت خصوصی استناد می‌کند. در این ارتباط هگل یک "قشر اصلی" را مد نظر دارد که به گمان وی محق در اعمال "خشونت اشرافی" است. "خشونت اشرافی" برای وی برابر با بالاترین درجه از خشونت است که حق قتل دارد و غیر قابل تقسیم و انحصاری است. ابعاد مونوپل خشونت را هگل از طریق حق انحصاری ارث به مسن‌ترین فرزندان که "مایورات" نامیده می‌شود، موجه می‌کند. به این معنی که "مایورات" مستقل از ثروت دولت است و از آن‌جا که نه قابل فروش و واگذاری می‌باشد، در نتیجه از مضرات تجاری، رقابت برای سود و تغییر شکل مالکیت آسوده می‌ماند. به این ترتیب، هگل با استناد به پایداری "مایورات" اعمال "خشونت اشرافی" را به صورت روح نامتناهی دولت توجیه می‌کند. انگاری که آن خشونت‌ی که از طریق قوای قضائی و اجرایی اعمال می‌شود، مجزا از منافع طبقاتی است و فقط تحقق منافع ملی را مد نظر دارد. از این منظر، دولت یک شکل ظاهراً مستقل به خود می‌گیرد که انگاری فرای مقوله‌های مستقل مانند خانواده و جامعه‌ی بورژوازی قرار گرفته و تنها از منافع کلی ملت پاسداری می‌کند. در برابر مارکس در همین مسئله‌ی "مایورات" که هگل با استناد به آن خشونت انحصاری دولت را موجه می‌کند، مصداق تحقیقات خود را می‌یابد، به این صورت که وی در "مایورات" به

<sup>۲۴</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch philosophische Manuskripte (۱۸۴۴), in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۸۱

<sup>۲۵</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik .... ebd., S. ۲۰۶

عنوان حق ارث، حق مالکیت خصوصی را در ناب‌ترین شکل آن مشاهده می‌کند و نقد خود را به شرح زیر بر فلسفه‌ی حق هگل وارد می‌آورد:

«تعریف یک چنین ناقص الخلقه‌ای مانند حق ارث به مسن‌ترین فرزند به عنوان یک تعهد دولت سیاسی به مالکیت خصوصی اصولاً اجتناب‌ناپذیر است. زمانی که انسان یک جهان‌بینی قدیمی را در یک معنی نوین تفسیر می‌کند، زمانی که انسان در این‌جا به یک چیز مانند مالکیت خصوصی یک معنی دوگانه می‌دهد، یکی در تالار دادگاه به صورت حق مطلق، یکی در تقابله در سپهر دولت سیاسی.»<sup>۲۶</sup>

به این ترتیب، مارکس نتیجه می‌گیرد که بالاترین رأس قانون اساسی، حق مالکیت خصوصی و بالاترین مرام دولت، حفاظت از حق مالکیت خصوصی است.<sup>۲۷</sup> به بیان دیگر، بورژوازی و اعیان و اشراف فئودالی در حق مالکیت خصوصی زمینه‌ی یک ائتلاف سیاسی را یافته‌اند. از این منظر، حق مالکیت خصوصی سوژه محسوب می‌شود که با آگاهی ایزه‌ی خود، یعنی دولت سیاسی را جهت پاسداری از وجودش متکامل کرده است. به این ترتیب، دولت قوای مقننه، قضائیه و مجریه را متشکل می‌سازد و یک ظاهر مستقل از جامعه‌ی بورژوایی به خود می‌گیرد. پیداست که این‌جا نه تنها در تداوم فلسفه‌ی هگلی‌های جوان نتایج بلکه اصولاً فرضیه‌ی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل نیز انکار می‌شود. بنابراین نه در دولت نشانه‌ای از خردمندی دیده می‌شود و نه از طریق نقد دین می‌توان آن‌را به سوی خردمندی راند. آن چیزی که مد نظر دولت است و بر ساختار آن حکم می‌راند، منافع طبقاتی است که البته از طریق حق مالکیت خصوصی مسبب یک شکل نوین از حاکمیت شده است. به بیان دیگر، دولت در واقعیت ابزار حقوقی، قضائی و اجرایی جامعه‌ی بورژوایی و نه نفی آن است. این‌جا حرکت دیالکتیکی جامعه مختل شده و هگل به دولت یک استقلال نسبت داده که با ماهیت آن در تضاد است.<sup>۲۸</sup>

از این پس، برای مارکس روشن شد که چرا دولت آزادی مطبوعات را محدود و قوانین چوب‌دزدی را تصویب می‌کند، چرا دولت در برابر قیام‌های مردمی شتل لیبرالیسم را کنار می‌اندازد و برای حفاظت از منافع بورژوازی و اعیان فئودالی به توجیه دینی و سرکوب نظامی روی می‌آورد، چرا دولت نمی‌تواند فلسفه‌ی هگلی‌های جوان را از آن خود سازد و با تحقق فلسفه یک "کانون از انسان‌های آزاد، عرفی و خردگرا" را به وجود بیاورد. پیداست که از این منظر موضوع انقلاب ذهنی که مارکس جهت ممانعت از یک انقلاب مادی در نظر داشت، نیز منتفی می‌شود. مسئله دیگر "آگاهی وارونه" نیست که باید دگرگون شود، بلکه خود این "جهان وارونه" است که آگاهی کذب را به وجود می‌آورد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با دگرگونی‌های شگرف نظری نزد مارکس آشنا می‌شویم که مصداق آن‌را نیز در نوشته‌ی وی با عنوان "درباره‌ی مسئله یهود" می‌یابیم. این نوشته اولین مانیفست مارکس در نقد فلسفه‌ی هگلی‌های جوان محسوب می‌شود که هم‌چنین در دوران اقامت وی در کریتسناخ مدون شده است. مارکس این نوشته را در نقد دو مقاله از برونو بائر مدون کرد که مربوط به حق استخدام یهودیان در دولت پروس می‌شدند. مسئله

<sup>۲۶</sup> Vgl. ebd., S. ۳۰۷

<sup>۲۷</sup> Ebd., S. ۳۰۳

<sup>۲۸</sup> Vgl. ebd., S. ۳۱۲

بر سر این موضوع بود که دولت پروس از استخدام یهودیان در نهادهای دولتی سر باز می‌زد زیرا هویت خود را در تاریخ مسیحیت می‌دید. با وجودی که برونو بائر جدایی دین از دولت را ضروری می‌شمرد، اما درخواست یهودیان را جهت استخدام در نهادهای دولتی از دو جنبه‌ی متفاوت رد می‌کرد: اول به این دلیل که یهودیان حاضر به صرف نظر از ایمان خود نیستند، در حالی که دولت پروس یک دولت مسیحی است. دوم به این دلیل که یهودیان دچار خودپسندی و یک هویت دینی و ملی هستند، زیرا اسرائیل را وطن واقعی خود می‌دانند. به این ترتیب، برونو بائر از یک طرف، یهودیان را مسبب وضعیت اجتماعی خودشان می‌شمارد زیرا آن‌ها بودند که از دولت مسیحی فاصله می‌گرفتند و از طرف دیگر، تنها راه رهایی شهروندان را در این می‌دید که دولت خود را از تمامی پیش‌داوری‌های دینی آزاد سازد. به بیان دیگر، این‌جا برونو بائر بر صحت فلسفه‌ی هگلی‌های جوان تأکید می‌کند و امیدوار است که دولت فلسفه را از آن خود ساخته و با خردمندی جامعه را سامان دهد.

مارکس این‌جا از دو جنبه‌ی متفاوت مقالات برونو بائر را نقد می‌کند. وی نخست بر این کمبود انگشت می‌گذارد که برونو بائر میان رهایی سیاسی و رهایی انسانی تمیز نمی‌دهد.<sup>۲۹</sup> از آن‌جا که مارکس در پیروی از فویرباخ دلیل نفوذ دین را در ماهیت یک کمبود می‌دید، در نتیجه موازی با این اصل، بندگی انسان‌ها را نیز در ماهیت دولت سیاسی می‌یافت. به نظر مارکس دولت فقط یک واسطه است که یک زیست دوگانه را بر انسان‌ها تحمیل می‌کند. به این صورت که دولت تحت مفهوم حقوقی شهروند، تفاوت انسان‌ها را انکار و از مجموعه‌ی آن‌ها یک قانون سیاسی می‌سازد، در حالی که در جامعه‌ی بورژوازی انسان‌ها تاجر، مالک و کارگر روزمزد هستند. این‌جا اما انسان‌ها کاملاً نابرابر اند و از آن‌جا که دولت از این قانون اقتصادی حفاظت می‌کند، در نتیجه مارکس نیز قانون سیاسی را یک دموکراسی غیر واقعی می‌شمارد. پیداست که تحت شرایط موجود یهودیان نیز می‌توانند شهروند محسوب شوند و با کسب حقوق مساوی، رهایی سیاسی آن‌ها ممکن است.

جنبه‌ی دوم انتقاد مارکس به برونو بائر با استناد به قانون اساسی فرانسه (۱۹۷۱ تا ۱۹۷۳ میلادی) مستدل می‌شود. به این دلیل که برونو بائر از یک طرف، تساوی حقوق سیاسی یهودیان، یعنی حق شرکت فعال و منفعل آن‌ها در انتخابات را انکار می‌کرد و از طرف دیگر، درخواست تساوی حقوق انسانی آن‌ها، یعنی آزادی، مالکیت، برابری و امنیت را مردود می‌شمرد. در این ارتباط مارکس میان شهروند و انسان تمیز می‌دهد و مانیفست حقوق بشر را، مانیفست حقوق انسان خودپسند می‌خواند که البته در تناقض آشکار با نوع بشر است.<sup>۳۰</sup> این‌جا دوباره نقش دولت سیاسی به عنوان واسطه عریان می‌گردد، زیرا آن از طریق قانون اساسی موظف شده است که از نظم موجود حفاظت کند. به این ترتیب، مارکس دولت سیاسی (ابژه) را فقط یک ابزار حقوقی، قضائی و اجرایی جهت تحکیم و تضمین مناسبات جامعه‌ی بورژوازی (سوزه) می‌شمارد. از این منظر، با انقلاب فرانسه البته شکل سیاسی و قرون وسطایی به جامعه‌ی بورژوازی دگرگون گشته، اما تمامی زنجیرهای خودپسندی نیز برای انسان‌ها پاره شده است.<sup>۳۱</sup> از آن‌جا که جامعه‌ی بورژوازی سوزه و دولت سیاسی

<sup>۲۹</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Judenfrage, in: MEW, Bd., ۱, S. ۳۴۷ff., Berlin (ost), S. ۳۵۱

<sup>۳۰</sup> Vgl. ebd., S. ۳۶۴

<sup>۳۱</sup> Vgl. ebd., S. ۳۶۹

ابژه‌ی آن است، در نتیجه دولت نیز همین انسان خودپسند را شهروند می‌شمارد و برایش قوانین مناسب را تصویب می‌کند، در حالی که خودپسندی نشانه‌ی وارونگی جهان واقعی و در تضاد با نوع بشر است.

با وجودی که مارکس در این دوران هنوز دست به مطالعات منظم اقتصادی نزده بود، اما تضادهای جامعه‌ی بورژوازی را به خوبی مشاهده می‌کرد. وی این‌جا از پول به صورت یک ماهیت بیگانه یاد می‌کند که بر انسان‌ها حکم می‌راند. مراد - ی انسان‌ها از طریق اشیا تجاری شکل می‌گیرند، زنان تبدیل به اشیا شده و در بازار حراج می‌شوند، در حالی که پول شکل قدسی به خود گرفته و انسان‌ها آن‌را عبادت می‌کنند. وی از همین موضع نیز نتیجه می‌گیرد که یهودیان هم کار دیگری به غیر از این‌ها نمی‌کنند و حقوق سیاسی آن‌ها نیز باید در یک دولت مسیحی به رسمیت شناخته و رعایت شود.<sup>۳۲</sup> مارکس اما از طرف دیگر، در پی دگرگونی انقلابی نظم موجود است. به این صورت که باید مناسباتی را به وجود آورد که اصولاً خودپسندی و یهودی بودن غیر ممکن شده و انسان‌ها به رهایی دست یابند.<sup>۳۳</sup> به این ترتیب، مارکس انقلاب فرانسه را یک انقلاب ناتمام می‌داند، زیرا که فقط محدود به سیاست شده است. این‌جا جامعه‌ی بورژوازی در اجزای سیاسی و اقتصادی متمایز می‌شود، بدون این‌که این اجزا به بند نقد کشیده و منقلب گردند. مارکس دلیل این کوتاهی را در فرضیه‌ی این انقلاب، یعنی حفاظت از حق مالکیت خصوصی می‌یابد<sup>۳۴</sup> و از این بابت، خواهان تعمیق انقلاب می‌شود که آن‌را به شرح زیر انقلاب دائمی می‌خواند:

«(...) آن‌جا که دولت سیاسی خشونت‌وار به صورت دولت سیاسی از درون جامعه‌ی بورژوازی متولد می‌شود، آن‌جا که خودرهایی انسانی جهت تحقق خویش تحت شکل خودرهایی سیاسی تلاش می‌کند، دولت می‌تواند و مجبور است که تا لغو دین، تا انهدام دین پیشروی کند، اما تنها به این صورت که [دولت] مانند لغو مالکیت خصوصی، به حداکثر، به مصادره، به مالیات تصاعدی و مانند لغو زندگی به سوی گیوتین پیشروی کند. [دولت] در لحظات احساس مختص به خود مناسبات زیست سیاسی خویش، یعنی جامعه‌ی بورژوازی و اجزا آن‌را جهت خرد کردن جستجو و خود را به صورت زیست نوع واقعی و بدون تضاد انسان‌ها تأسیس می‌کند. [زیست سیاسی] تنها [زمانی] قادر به این کار است که از طریق تضاد خشونت‌وار در برابر مناسبات زیست خویش اقدام و به این ترتیب، انقلاب را دائمی اعلام کند (...)»<sup>۳۵</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا دیگر هیچ خبری از یک انقلاب ذهنی نیست که دولت از آن بهره برده و مانعی در برابر یک انقلاب مادی بسازد. گسست مارکس از نظریات گذشته‌ی خود با استناد به فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ مستدل می‌شود که بر جابجایی سوژه با ابژه (محمول) در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل انگشت می‌گذارد. از این پس، موضوع مارکس یک انقلاب سیاسی است که کلیت جامعه‌ی بورژوازی را در بر گرفته و بنابراین در برابر شرایط زیست خود نیز اقدام می‌کند. به این صورت که انقلاب نه تنها جامعه‌ی طبقاتی را به صورت یک "جهان وارونه" منقلب، بلکه هم‌زمان از دین به صورت "آگاهی از جهان وارونه" فراروی می‌کند.<sup>۳۶</sup> البته مارکس در همین

<sup>۳۲</sup> Vgl. ebd., S. ۳۷۲

<sup>۳۳</sup> Vgl. ebd., S. ۳۷۷

<sup>۳۴</sup> Vgl. ebd., S. ۳۶۹

<sup>۳۵</sup> Ebd., S. ۳۵۷

<sup>۳۶</sup> «دین فی نفسه بی معنی و نه از طریق فلک، بلکه از طریق زمین زندگی می‌کند و با انحلال واقعیت وارونه که دین تئوری آن است خود به خود فرو می‌ریزد»



مضمون از مفهوم انقلاب اجتماعی نیز سخن می‌راند.<sup>۳۷</sup> سوژه‌ی انقلاب اجتماعی پرولتاریا است که مارکس برای اولین بار در "پیشگفتار - نقد فلسفه‌ی حق هگل" از آن پرده بر می‌دارد.<sup>۳۸</sup>

#### نتیجه:

مارکس پس از گسست تئوریک از فلسفه‌ی هگلی‌های جوان به مضمون انقلاب اجتماعی و دیالکتیک تئوری انتقادی با پراکسیس انقلابی پی برد. به این ترتیب، وی از یک فلسفه‌ی عملی جدید جهت دخل و تصرف در حرکت واقعی جامعه-ی طبقاتی پرده برداشت که سوژه‌ی خودآگاه آن پرولتاریا است. از آنجا که آموزش مارکس از تکامل "دانش مثبت" گزارش می‌دهد، در نتیجه این دانش نیز انتقاد پذیر و قابل تکامل است. دلیل پایداری تئوری انتقادی و انقلابی وی را نیز باید در همین اصول جستجو کرد. بنابراین اگر آموزش‌های مارکس تا کنون معتبر هستند و در رشته‌های فلسفی، سیاسی، تاریخ‌نگاری، جامعه‌شناسی، روانشناسی و اقتصادی از آن‌ها استفاده می‌شود، نه به دلیل اسطوره‌سازی از وی بلکه به دلیل مصداق مندولوژی تحلیل و پایداری تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی در برابر انتقاد است.

پیدااست که جامعه‌ی بورژوایی دچار دگرگونی‌های شگرفی شده و با دوران حیات مارکس به کلی متفاوت است. به این صورت که ما در دوران معاصر دیگر نه با مجلس اقشار و اصناف و نه با اعیان و اشراف فئودالی سر و کار داریم که انسان‌ها را مستقیماً به بندگی می‌کشند. در حالی که در جوامع مدرن اشکال متفاوت احزاب مردمی و رفرمیست به وجود آمده‌اند و دولت یک شکل هژمونیک به خود گرفته است، اما نظام سرمایه‌داری به صورت شیوه‌ی مسلط تولید ثروت و بازتولید اجتماعی انسان‌ها را در سطح جهان به بردگی کار مزدی می‌کشد. افزون بر این‌ها، تکامل سرمایه‌ی مالی است که ظاهراً مستقل از اقتصادی واقعی و غیر قابل کنترل شده و در سطح جهان منجر به بحران‌های اقتصادی و انهدام محیط زیست می‌شود. به بیان دیگر، با وجودی که سرمایه‌داری اشکال نوینی به خود گرفته است، اما ماهیت آن هم چون گذشته بر "خود ارزش‌افزایی ارزش" استوار است. عظمت فعالیت تئوریک مارکس نیز مشخصاً در همین جا است که شکل را از ماهیت مجزا و ماهیت سرمایه‌داری را به بند نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده می‌کشد. بنابراین با رجوع به تئوری انتقادی و انقلابی مارکس ممکن است که یک فلسفه‌ی عملی امروزی برای جنبش کارگری و کمونیستی و شرکت در پراکسیس نبردهای طبقاتی متکامل کرد. پیدااست که این‌جا بی‌مورد بودن اسطوره‌سازی و نمونه‌برداری‌های ناجور از تجربیات انقلاب اکتبر نیز هویدا می‌شود.

نکته‌ی بعدی در رابطه با تاریخ نبرد طبقاتی جهت رهایی بشر است که تا کنون با شکست مواجه شده است. به بیان دیگر، تمامی تلاش‌های کنونی در مضمون مارکسی آن انقلاب‌های ناتمام بوده‌اند که با ضد انقلاب مواجه شده‌اند. البته این موضوع فقط شامل تجربیات قیام بهمن و نتایج "بهار عربی" نمی‌شود که منجر به استقرار حکومت دینی در ایران و جنگ‌های طولانی در منطقه شده‌اند بلکه استقرار حکومت‌های مارکسیست - لنینیست و شبه‌دینی مانند دولت استالینی

Ebd., S. ۴۱۲

<sup>۳۷</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritische Randgelassen, in: MEW Bd. ۱, S. ۳۹۲ff., Berlin (ost), S. ۴۰۹

<sup>۳۸</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rectsphilosophie - Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost), S. ۳۹۱, und

Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost), S. ۷۷

را نیز در بر می‌گیرد. زمانی که از اعضای کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست شوروی گرفته تا سرباز نظام وظیفه‌ی ارتش سرخ به اتهام انحراف از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم اعدام می‌شوند، زمانی که حدود سه میلیون کمونیست به جوخه‌های اعدام سپرده و یا از طریق کار اجباری و سوء تغذیه در گولاک به قتل می‌رسند، دیگر نمی‌توان این وقایع منفور تاریخی را با استناد به آثار مارکس که در جهت رهایی انسان مدون شده‌اند، موجه کرد. به بیان دیگر، تاریخ نبردهای طبقاتی تا کنون، همچنین تاریخ ضد انقلاب است. از این منظر، انگیزه‌ی اسطوره‌سازی از انقلاب اکتبر نیز مشخص می‌شود. این‌جا اسطوره به صورت یک فیلتر رسانه‌ای عمل می‌کند که از کلیت واقعیت تنها آن آثار به اصطلاح مثبت و دلپسند را به افکار عمومی انتقال دهند که با رجوع به آن‌ها نمونه‌برداری آسان می‌گردد.

ادامه دارد!

### منابع:

- Feuerbach, Ludwig (۱۹۶۹ff.): *Gesammelte Werke*, Bd. ۹, Werner Schuffenhauer (Hrsg.), Berlin
- Habermas, Jürgen (۱۹۷۳): *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (۱۹۹۰): *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, ۵. Auflage, erste Auflage (۱۹۷۶), Frankfurt am Main
- Lukacs, Georg (۱۹۷۵): *Der Bolschewismus als moralisches Problem*, in: *Taktik und Ethik - Politische Aufsätze*, Jörg Kammler/Frank Benseler (Hg.), S. ۲۷ff., Darmstadt/Neuwied
- Marx, Karl (۱۹۵۷): *Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§۲۶۱ - ۳۱۳)*, in: *MEW*, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): *Verhandlungen des ۶. rheinischen Landtags - Debatten über Holzdiebstahlgesetz*, in: *MEW*, Bd. ۱, ۱۰۹ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): *Der leitende Artikel in Nr. ۱۷۹ der "Kölnischen Zeitung"*, in: *MEW*, Bd. ۱, S. ۸۱ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۷): *Doktordissertation: Differenzen der demokritischen und epikurischen Naturphilosophie*, in: *MEGA I*, ۱ / ۱, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): *Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion*, in: *MEW*, Bd. ۱, S. ۳ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): *Die Verhandlungen des ۶. rheinischen Landtages - Debatten über Pressefreiheit und Publikation*, in: *MEW* Bd. ۱, S. ۲۸ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷): *Erklärung*, in: *MEW* Bd. ۱, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۷): *Briefe - Marx an Arnold Ruge*, in: *MEW*, Bd. ۲۷, S. ۴۱۴ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): *Briefe aus den "Deutsch - Französische Jahrbüchern" - Marx an Ruge*, in: *MEW* Bd. ۱, S. ۳۳۷ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): *Kreuznacher Exzerpte*, in: *MEGA* ۱/۲, Berlin (ost)

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

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

Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Judenfrage, in: MEW, Bd., ۱, S. ۳۴۷ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritische Randgelassen, in: MEW Bd. ۱, S. ۳۹۲ff., Berlin (ost)

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

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

Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik der Religion bei Karl Marx, München