

پیش فرض ها

الف - پیشینان

هر فلسفه روی هسته ای از پیش فرض های روشن یا ناروشن تکیه می کند. البته باید به نقطه های حرکت یا پیش فرض هایی پرداخت که به یقین دلخواه نباشد. پیش فرض ها دو دسته اند: از یکسو شاهد های اولیه، حقیقت هایی که نمی توانیم آن ها را نبینیم - چنان که خواهیم دید از نظر مارکس شاهد فرد زنده (که بگفته مارکس فقط می توان با نیروی خیال آن را انتزاع کرد) چونان پایه هر تئوری تاریخ است و از سوی دیگر، میراث فلسفی یا عام تر فرهنگی که مسئله منع ها، تزه های تردید ناپذیر و بی پرسش را مطرح می سازد.

از میراث آغاز می کنیم. گمان داریم که منبع های فکر مارکس را خوب می شناسیم. در بین آنها «سه منبع» بعنوان مکان های مشترک مارکسیسم جای مناسبی دارند. مارکس ترکیبی از اقتصاد انگلیس، فلسفه آلمان و سوسیالیسم فرانسه بدست داده است. قفسه هایی از همه کتابخانه ها به گزارش ها درباره مارکس و هگل اختصاص یافته اند؛ تداوم، گسست شناخت شناسانه یا فرارفت های دیالکتیکی و همه چهره های پیوستگی تئوریک [برای تأمل درباره منبع های فکری مارکس] کاویده شده اند. با اینهمه، روشنایی که منحصر روی زوج متشکل از هگل گرایی و مارکسیسم تابانده شده، تبارشناسی فلسفی واقعی فکر مارکس را در سایه قرار می دهد. از اینرو، نقد اقتصاد سیاسی انگلیس تقریباً هرگز در معنی های فلسفی اش

درک نشده است؛ یعنی باید بررسی کنیم که در چه چیز، مستقیم یا بوسیله اقتصاددانان، آنچه که می‌توان آن را فرهنگ انگلوساکسون - شامل سنت آمپیریستی و تحلیل مقدم بر زمان - نامید، در فکر مارکس تأثیر قابل ملاحظه داشته است. همچنین دین مارکس به ارسطو پیش از انتشار کتاب **میشل واده** (۱) حداکثر اینجا و آنجا موضوع چند مقاله بوده است. با اینهمه، این مراجعه دایمی به ارسطو هنگام خواندن کاپیتال مشهود است. مسئله نخست عبارت از مراجعه‌های مستقیم با یادداشت‌های ستایش آمیز است که مارکس معمولاً در این زمینه سختگیر و بسیار صرفه‌جو بوده است: ارسطو «بزرگترین اندیشمند عهد باستان» است. «نبوغ او» به او امکان داد قانون‌های اساسی مبادله کالایی را کشف کند. هنگامی که لاسال اثر مهم اش «هراکلیت گمنام» را به مارکس ارائه کرد، پاسخ او این بود که ارسطو را بر هراکلیت ترجیح می‌دهد.

البته مراجعه به ارسطو جز با نقل قول‌های کم یا بیش صوری انجام نگرفته است. هنگامی که مارکس از ارسطو نام می‌برد، نخست بدین خاطر است که او مقوله‌های ارسطویی را برای تشریح گردش مجموع کالا بکار می‌برد. در رویکرد نخست، دریافت مارکس از حقیقت بسیار ارسطویی بنظر می‌رسد. از اینرو، بعقیده مارکس حقیقت چیزی جز روند رازگشایی نیست. زیرا حقیقت **Aletheia** است، آشکار کردن چیزی است که پنهان بود. او حرکتی است که از نمود به ماهیت می‌رود. مارکس در این باره می‌گوید: اگر ماهیت و نمود منطبق بودند، وجود علم بیهوده بود. پس علم مارکس ماهیت پنهان در «پس‌پشت» نمود و از اینرو رابطه میان قیمت و ارزش را مد نظر دارد. با اینهمه، این شیوه که مارکس بنا بر آن فکر خود را درباره حقیقت بیان می‌کند، نباید به مفهوم حقیقتی تعبیر شود و ساختار متافیزیک کلاسیک را دستخوش دگرگونی‌های عمیق سازد. به عقیده مارکس آنچه پنهان است، پنهان در ورای جهان نیست. از اینرو، آنچه خیلی نزدیک به افراد است، بنابر قابلیت دید آن پنهان است؛ زیرا آنچه پنهان است، ماهیت رابطه‌های اجتماعی، رابطه‌های میان افراد زنده است. اگر این رابطه‌ها برای فرد پوشیده مانده، بخاطر این است که این ماهیت عبارت از رخ نهان کردن در روند عینیت بخشیدن فعالیت ذهنی است. از اینرو، ارسطوگرایی مارکس چونان تئوری واقعی «پندارگرایی اجتماعی» بنظر می‌رسد.

پیشینیان دیگری نیز وجود دارند. برخی‌ها که مورد تأییدند، بوفور ذکر شده‌اند. تأثیر برخی دیگر پنهان است. جلوتر نقش اپیکور را که مارکس گفتمان دکترایش را به او اختصاص داد، خواهیم دید. فلسفه انگلیس: هابس، لاک و بویژه هیوم و ماتریالیست‌های قرن ۱۸ فرانسه نیز بمثابة اجزای اساسی ترکیب فکر مارکس دخالت دارند. در فلسفه آلمان، تأثیر هگل یگانه و همواره غالب نیست. با برشماری همه این تأثیرها و محاسبه مسئله‌گزارای‌های مختلف که برحسب وضعیت یا موضوع مورد

بررسی بکار رفته‌اند، بنظر می‌رسد که مارکس مخصوصاً با اندیشه سیستم بیگانه است، در راه‌های مختلف گام می‌نهد و می‌کوشد همه فرضیه‌های تئوریک بنابر شکل‌بندی فکری آن منتقل گردد. شناخت این منبع‌های متعدد پاسخگوی دغدغه تفسیر دانش پژوهانه نیست، بلکه درست با ضرورت بازسازی فکر مارکس در نو-آوری و دشواری‌هایش مطابقت دارد که تز «سه منبع» آن را در پرده نگاهمیدارد.

ب - روش تحلیلی

برای درک این مطلب که چگونه تأثیرهای متفاوت با هم ترکیب می‌شوند، نخست باید به روش مارکس آنطور که خود را نشان می‌دهد آگاهی یافت. در اثرهای اقتصادی مانند متن‌های انتشار یافته (مقدمه ۱۸۵۷ یا کتاب کاپیتال) یا دستنوشته‌هایی که استفاده تئوریک از آنها همواره کم یا بیش مسئله‌آفرین است، روش مورد استفاده بطور مسلم روش تحلیلی است. حقیقت در سیستم و در کل نیست (۲)، بلکه در پژوهش عنصرهای اساسی است که نمود عمومی این سیستم، این کل را توضیح می‌دهند. «ثروت‌های جامعه‌هایی که شیوه تولید سرمایه‌داری بر آن‌ها فرمانرواست، خود را بمثابه «انباشت وسیع کالا می‌نمایاند. بنابراین، تحلیل کالا، شکل ابتدایی این ثروت نقطه حرکت پژوهش‌های ماست» (۳).

برای شناخت حقیقت باید آنچه را در هم بافته است، تشخیص داد و آنچه را بیگانه بنظر می‌رسد، تفکیک کرد. بدین ترتیب چرخه کالا باید به مرحله‌های متفاوت آن تجزیه شود. طرز کار مجموع شیوه تولید سرمایه‌داری تنها از راه تجزیه به فعالیت‌های ابتدایی که تنوع آن یک به یک بررسی می‌شود، ادراک پذیر است. پس اگر این روش، نخست خود را بصورت تحلیلی نشان می‌دهد، موضوع تنها عبارت از مسئله اسلوب نیست. نمی‌توان به بررسی معرفت‌شناسانه، بیرونی و متمرکز در تحلیل‌های اقتصادی کاپیتال بسنده کرد. نخست باید نشان داد این روش تحلیلی در چه چیز ما را به کانون فلسفه مارکس هدایت می‌کند.

عنصر

مارکس روش خود را در دیباچه چاپ نخست کاپیتال توضیح می‌دهد: هر چند او از تحلیل کالا آغاز می‌کند، به دشواری این کار کم بها نمی‌دهد؛ زیرا «در همه علم‌ها آغاز امری دشوار است» (۴). این یک دلیل اساسی تئوریک دارد. شکل پول، شکل بسیار ساده است. از هزاران سال پیش انسان‌ها تلاش کرده‌اند به راز آن پی ببرند. اما به این راز دست نیافتند. زیرا بررسی جسم سازمان یافته و مرکب خیلی آسان‌تر از سلول است. پس هر اسلوب مبتنی بر حرکت از جسم مرکب مشخص برای دست یافتن به عنصرهای ساده است. این تعریف یک روش تحلیلی است:

نخست بنابر فاهمه جدا کردن آنچه که در پدیده یگانه است. اینجا مارکس از ارسطو پیروی می‌کند: «خرد، ساده، تقسیم ناپذیر عنصر نامیده می‌شود. نتیجه آنکه عام‌ترین مفهوم‌ها عنصرها هستند، زیرا هر یک از آنها که یگانه و ساده‌اند در تعدادی از موجودها، در همه یا در اغلب وجود دارند». (۵) بنابراین رسیدن به ساده پایه هر علم را تشکیل می‌دهد؛ زیرا «ضروری به مفهوم اول و اساسی ساده است». (۶) آنچه از نظر ارسطو دقیق و بنابراین علمی است، همین است. با اینهمه، رسیدن به ساده و دابخود انجام نمی‌گیرد. ساده به یکباره بدست نمی‌آید. از نظر مارکس ساده، عنصر تنها با کوشش دشوار انتزاع‌سازی ساخته می‌شود، البته، انتزاع خوب و بد وجود دارد، اما اکنون به انتزاع خوب می‌پردازیم. مارکس اغلب از مقایسه‌ها به وسیله شیمی استفاده می‌کند، چون شیمی صنعتی‌ترین علم است. با وجود این، عنصرها هرگز در شیمی مشخص نیستند. جدول مندلیف از جسم‌های ساده گردآورده شده از طبیعت توسط یک گردآورنده تشکیل نشده است. آهن یا اکسیژن تنها در فرجام کار تحلیل، کار انتزاع که ذات‌های همه عارضه‌ها و رویدادها را بررسی می‌کند، پدیدار شدند.

در فیزیک مدرن هم وضع از این قرار است؛ اجزای اولیه محسوس نیستند. آنها ساخت‌های فعالیت‌های شناختی‌اند که همزمان فعالیت تولیدی‌اند که به وسیله‌های صنعت و همکاری زحمتکشان متعدد نیاز دارند. اینجا انتزاع به معنی ریشه‌شناسی جداسازی آن فهمیده می‌شود. باید سلول‌ها را از جسم‌های مرکب از آنها جدا کرد تا بتوان آنها را بوسیله ریزین بررسی کرد. فعالیت شناختی که این چنین درک می‌شود، چنانچه از همان پیش‌فرض‌های فلسفه ارسطو حرکت کند در کاربردش از آن دور می‌شود. از نظر ارسطو انتزاع نخست یک کار طبقه‌بندی داده‌های تجربی بر حسب عام‌ترین مقوله‌های عقل است. این اندیشه تنها در عصر جدید ظاهر شد که شناخت می‌تواند کار، صرف نیرو و دگرگونی خود ماده مفروض باشد.

از اینرو، موشکافی‌های تحلیل شکل ارزش >> در واقع و ضرورتاً از تراز موشکافی‌ها هستند، البته، آن گونه که این موشکافی‌ها در تحلیل ذره‌شناسی (میکرولوژیک) وجود دارند». (۷) بنابراین، کالا «شکل سلولی» اقتصاد را تشکیل می‌دهد. مارکس در کاپیتال بنابر روش قیاسی از کالا آغاز نمی‌کند، او از نفی کردن آغاز کرده است و آن هنگامی است که پرودون کوشید اقتصاد واقعی را از «ارزش تشکیل شده» نتیجه‌گیری کند. کالا شکل مکشوف حاضر و آماده نیست، بلکه شکلی است که بطور تاریخی سامان یافته است. بنابراین، کالا بدرستی به منزله ساده‌ترین عنصر در واقع حاوی «کد ژنتیک» سرمایه است. زیرا توسعه آن با توسعه تقسیم اجتماعی کار مطابقت دارد. تحلیل کالا بعنوان ساده‌ترین شکل پایه تبارشناسی اقتصاد است. زیرا کالا شالوده‌ای است که بغرنج‌ترین رابطه‌های اقتصادی در آن متراکم می‌گردد. در اراده و اندیشه با برگرداندن بغرنج مشخص‌آنطور که خود را می‌نمایند، به

ساده‌ترین اجزایش می‌توانیم بطور کلی پیش‌انگاری ساده‌سازی خاص در روش علمی را ملاحظه کنیم. پیشرفت علمی تا عصر ما مبتنی بر قاعده‌ای است که می‌کوشد هر سطح از سازمان بغرنج را بوسیله عنصرهای سطح پایین توضیح دهد؛ چنانکه زیست‌شناسی بوسیله شیمی، شیمی بوسیله فیزیک و غیره توضیح داده می‌شود. شاید ساده‌سازی‌گرایی یک حقیقت هستی‌شناسانه نباشد، اما قاعده کاری است که باروری‌اش را نشان داده است. روش علمی به کیفیت‌های نخستین یا عنصرهای اساسی منتهی می‌شود که بطور موقت آجرهای نهایی ساخت تئوریک را تشکیل می‌دهند. اهمیت عملی این ساده کردن چه در صنعت و چه در فیزیک تئوریک امری مسلم و بدیهی است. مارکس در نگاه نخست راه مشابه را دنبال می‌کند. اما در علم‌ها، پیش‌انگاری تنها به اسلوب مربوط است. الکترون و کوآرک نه کم و نه زیاد واقعیتی جز اتم، مولکول یا سلول ندارند. حتی از حیث اسلوب‌شناسی می‌توان ملاحظه کرد که هر یک از این سطح‌های متفاوت واقعیت کم یا بیش مستقل از سطح پایینی هستند. ویژگی‌های سلول و از آنجا مفهوم ویژگی در حال رویش مستقیماً از ویژگی‌های مولکول و یا اتم نتیجه نمی‌شود. از نظر مارکس، نه فقط پیش‌انگاری ساده‌سازی‌گرایی است، بلکه علاوه بر این ساده‌سازی تحلیلی باید بخود واقعیت و واقعیت ساده‌سازی ناپذیر بیانجامد. برعکس، در علم‌ها ساده‌سازی به موضوع‌های تجربه مربوط است و به دیگر موضوع‌های تجربه منتهی می‌شود و ادعای رسیدن به عنصر نهایی را ندارد؛ دستکم تا آن حد که علم از مرزهای خاص‌اش فراتر نرود. ساده‌سازی از نظر مارکس به وجه دیگر نیز با ساده‌سازی‌گرایی علم تفاوت دارد. این ساده‌سازی نه فقط پدیده‌هایی را که مستقیماً قابل رؤیت‌اند، بلکه همچنین انتزاع‌هایی را که اندیشیدن بوسیله آنها صورت می‌گیرد، مورد انتقاد قرار می‌دهد. تخریب همه انتزاع‌ها که در خانواده مقدس آغاز می‌شود در تمامی آثار مارکس اثر می‌گذارد. از اینرو، تقلیل تحلیل اقتصادی به تحلیل کالا ساده‌ترین رابطه را روشن می‌کند و انتزاع «جامعه»، انتزاع «اقتصاد» را نه به یک سلول اجتماعی یا یک سلول اقتصادی، بلکه به رابطه میان افراد زنده که می‌کوشند نیازهای حیاتی‌شان را برآورده سازند، یعنی رابطه‌ای که نماینده ذات افراد بشر و بنابراین کاملاً ضروری است، تقلیل می‌دهد. (۹) به بیان دیگر، هر چند ساده‌سازی مورد عمل در علم‌های طبیعت وضعیت هستی‌شناسانه ندارد، اما فقط جنبه اسلوب‌شناسانه دارد. ساده‌سازی از نظر مارکس دسترسی به واقعیت نهایی و واقعیت فرد زنده در هر جنبه آن است و بنوبه خود نمی‌تواند به اجزای فیزیولوژیک، روانشناسانه یا اجتماعی‌اش تقلیل داده شود. در این مفهوم است که مارکس تئزهای فلسفی را مطرح می‌کند که با برخورد فلسفی و نه فقط شناخت‌شناسانه آشکار می‌شوند.

مبادرت به نقد انتزاع‌ها، ساده‌سازی اصطلاح‌های عام به جزء‌های مفردشان یک چیز و اندیشیدن بدون توسل به انتزاع‌ها چیز دیگر است. مارکس خود در معنی‌های

متعدد و متفاوت به انتزاع‌ها متوسل شده است. در روش او، آنطور که در مقدمه ۱۸۵۷ یا در کاپیتال توضیح داده شده، بوضوح مجموعه‌ای از انتزاع‌ها گنجانده شده که موضوع‌های معین‌تئوریک را تولید می‌کند. این همان انتزاعی است که مارکس آن را «انتزاع مدلل» می‌نامد. با این همه، **انتزاع مدلل** در تحلیل شیوه تولید سرمایه‌داری ناب‌دیگر همان وضعیت را ندارد. این انتزاع وسیله‌عربان کردن بازنمود مشترک واقعیت از همه افراط‌های ایدئولوژیک آن است. مارکس از قیمت‌ها به ارزش، از مزد که خود را بمثابة بهای کار نشان می‌دهد، به ارزش نیروی کار، از رقابت به قانون‌های شیوه تولید سرمایه‌داری راه می‌یابد. به این دلیل تولید انتزاع مدلل نباید بعنوان واقعیت اساسی فهمیده شود، بلکه باید بمثابة لحظه‌ای از روند شناخت، روند تصاحب واقعیت بنابر شیوه شناخت تلقی گردد. مارکس در کتاب خانواده مقدس سلیگا «تاجر رازها» را که به عقیده او نماینده نگرش هگلی است، ریشخند می‌کند. فلسفه نظری از سبب و گلابی انگاره‌های میوه را می‌سازد. «میوه‌های ویژه و واقعی از این پس بمثابة میوه‌های خیالی که ماهیت حقیقی‌شان "گوهر میوه" است، نگریسته می‌شوند». (۱۰) ازینرو، اسلوب هگل که تنوع را برپایه **خود جدایش‌سازی گوهر** بوجود می‌آورد، اسلوبی صرفاً باطنی و رازناک است. البته این اسلوب باطنی خود بیان خود را پیدا می‌کند. «آنها [اخلاق، مذهب، متافیزیک و هر بازمانده ایدئولوژی و همچنین شکل‌هایی که با آنها منطبق اند] تاریخ و تحول ندارند. برعکس، این انسانها هستند که ضمن گسترش تولید و ارتباط‌های مادی‌شان، بر پایه واقعیتی که خاص آنها است، فکر خود و محصول‌های این فکر را دگرگون می‌کنند. پس این خودآگاه نیست که زندگی را معین می‌کند، بلکه زندگی است که خودآگاه را معین می‌کند». (۱۱)

اگر اهمیتی را که نقد نگرش هگل در نزد مارکس دارد، درک کنیم، در این صورت، می‌توانیم مفهوم اسلوب تحلیلی او را درک کنیم. مارکس با جستجوی حقیقت در ساده‌کوشید، مفرد را بنابرآنچه که کلیت است، کشف کند؛ به همان ترتیب که همه انتزاع‌ها، همه «مفهوم‌های کلی»، نه بطور نظری بلکه در فعالیت عملی افراد بوجود آمده‌اند.

نام‌گرایی و تخریب مفهوم‌های عام: وارونگی

ازینرو، فلسفه مارکس یک کلیت نام‌گرایانه را به نمایش می‌گذارد. مارکس خود را ماتریالیست می‌نامد، اما این ماتریالیسمی جزم‌گرا و کوششی برای بازگرداندن همه شکل‌های زندگی بیولوژیک یا روحی به ماده نیست. تبدیل فکر مارکس به ماتریالیسم متافیزیک (در واقع، یک ایده‌آلیسم معکوس یا ایده‌آلیسم مادی) به پس از مارکس مربوط می‌شود و ریشه در دیگر منبع‌ها دارد. تاریخ سرچشمه‌های ایدئولوژیک جریانهای مختلف سوسیالیستی قرن نوزده در این خصوص توضیح‌های کافی بدست می‌دهد.

مارکسیسم اغلب بمشابه پوشش جریانهای قدیمی با منشأ سازمانهای اولیه کارگری شکل گرفته است.

حال به ماتریالیسم مارکس باز می‌گردیم. او در «خانواده مقدس» رابطه‌های میان ماتریالیسم و نام‌گرایی (نومینالیسم) را چنین توضیح می‌دهد: «... نام‌گرایی عنصری اساسی نزد ماتریالیست‌های انگلیسی است. بطور کلی این نام‌گرایی بعنوان نخستین بیان ماتریالیسم است». (۱۲) نام‌گرایی انگلیسی در ۱۸۴۵ و رئالیسم ارسطویی در کاپیتال ما را در برابر چهره «جدید» گسست یا تضاد جدی نزد مارکس قرار می‌دهد. در صورتی می‌توان از این تضاد پرهیز کرد که فلسفه ارسطو را زیاد منجمد نکنیم. ارسطو همانطور که پدر رئالیسم است، پدر نام‌گرایی هم محسوب می‌شود. بنابراین واقعیت، مکتب‌های نام‌گرایی فلسفه قرن‌های میانه برپایه تفسیر «فیلسوف» بسط می‌یابند. گزاره‌ها با معنای نهفته نام‌گرایانه از همان صفحه‌های نخست مقوله‌ها تصدیق شده‌اند: «گوهر به معنی بسیار اساسی، مقدم و اصلی اصطلاح چیزی است که با یک سوژه و در یک سوژه تصدیق نشده است: مثل انسان مفرد یا اسب مفرد». (۱۳) پس این واقعیت‌های فردی پایه تمام واقعیت‌اند. «بنابراین با موجود نبودن این گوهرهای نخستین هیچ چیز دیگری نمی‌تواند وجود داشته باشد». (۱۴) ارسطو در متافیزیک همان اندیشه را بسط می‌دهد و این نکته را رد می‌کند که مفهوم‌های عام چونان گوهرها نگریسته شوند. زیرا عام چیزی است که بطور طبیعی در تعدد و تکثر نمودار می‌شود و بنابراین، «هیچ چیز از آنچه بعنوان کلی در موجودها وجود دارد، گوهر نیست». (۱۵) این نفی مفهوم‌های کلی بعنوان گوهرها جدل ارسطو علیه تئوری افلاطونی مثل‌ها را تشکیل می‌دهد. ارسطو در برابر زوج ایده-نمود که نموده‌های پدیداری ایده، مجهز به واقعیت و خردپذیری، را از هستنده‌های متعدد می‌سازد، گوهر را بعنوان فرولایه Substrat فردی و هستنده واقعی که عَرَض‌های آن نموده‌ها را تغییر می‌دهند، جانشین می‌سازد. گوهرهای مختلف می‌توانند صفت‌های مشترک داشته باشند که بر اساس آنها «مفهوم‌های کلی»، نوع‌ها و جنس‌هایی ساخته می‌شوند که در حقیقت هرگز از گوهرها نیستند، اما فقط می‌توانند گوهرها در مفهوم ویژه معین «گفته شوند». پس مارکس می‌تواند اصطلاح‌ها و شرح و توضیح‌های تئوریک نام‌گرایانه را افزایش دهد و برای تلقی کارش بعنوان علم همزمان به ارسطو و مقوله‌های منطق ارسطو مراجعه کند. زیرا بین ارسطوگرایی و نام‌گرایی فلسفی کلاسیک (۱۶) که چهره رمزآمیز آن گیوم اوکام است، ناسازگاری وجود ندارد. در واقع، اوکام روش خاص فلسفی‌اش را بعنوان توضیح و تفسیر منطق ارسطو در پیوستگی بسیار دقیق با ارسطو قرار می‌دهد. مارکس هنگامی که انسان به طور کلی پربها برای پرودون را مقابل افراد تاریخی قرار می‌دهد با روش خودش با این نام‌گرایی همزمان کلاسیک و بنیادی رابطه برقرار می‌کند. دنیای خارج در فکر فقط گوهرهای مفرد را دربر دارند. نام‌های مشترک مفهوم‌های کلی را نشان نمی‌دهند، بلکه به ذات

خود باقی می‌مانند. آنها افزارهایی هستند که فکر کردن زیر یک نام با ویژگی‌های متعدد را ممکن می‌سازند.

مارکس در نقد «فلسفه حق» هگل او را به مناسبت وارونه کردن واقعیت و تبدیل گزاره، دولت، به سوژه نكوهش می‌کند. «هگل همه جا از ایده سوژه و سوژه واقعی، سوژه به معنی خاص، همانطور که عقیده سیاسی است، گزاره می‌سازد. اما استدلال همیشه کنار گزاره جریان دارد». (۱۷) پس مارکس هگل را از این که نظم اصطلاح‌ها در قضیه را معکوس کرده است، نكوهش می‌کند. هگل آنچه را که فقط می‌تواند یک گزاره باشد، به سوژه تبدیل می‌کند و بدین ترتیب سوژه واقعی گزاره گزاره خود می‌شود. بنابراین، تعریف کلاسیک تعریفی است که از سوژه یک فرد، یک خاص و از گزاره یک مفهوم کلی می‌سازد. اینجا این سوژه واقعی چیست؟ این انسان، شخص یا دقیق‌تر فرد تجربی است؛ زیرا «ذهنیت سوژه است و سوژه ضرورتاً فرد تجربی است». (۱۸) مطلب می‌تواند روشن‌تر ادا شود. چنانکه گیوم اوکام در این باره می‌گوید: «سوژه نسبت به گزاره‌گری خاص است». (۱۹) در واقع، گوهر سوژه عَرَض‌هایش است. (۲۰)

با اینهمه، نمی‌توان در بازنمود دستوری باقی ماند. زیرا نام‌گرایی تنها یک شیوه برخورد زبانی نیست، بلکه پایه در جای ویژه مفروض مفرد دارد گیوم اوکام ابتدا تصریح می‌کند که «مفرد» به دو شکل درک می‌شود. نخست «هر آنچه که یکی و نه چندین است، معنی می‌دهد. همچنین از مفرد «آنچه [را] که به نشانه بودن چند چیز دلالت ندارد» (۲۱) درک کنیم. این توضیح مهم است. در واقع، از نظر گیوم اوکام مفهوم کلی نیز مفرد است؛ زیرا بنابر معنی‌اش در آنچه نشانه چند چیز است، مفهوم کلی است. چون نشانه‌ای است که بطور ارادی برای معنی دادن چند چیز ایجاد شده» (۲۲). پس این اختلاف میان کلی و مفرد فقط منطقی نیست، بلکه این اختلاف میان آنچه از هستی‌شناسی بیرون کشیده شده و آنچه از آن طرد شده، اختلاف میان فرد بعنوان واقعیت نهایی و از سوی دیگر، همه مفهومی‌های کلی است که در ذهن‌اند و از واقعیت بیرون آورده شده‌اند.

در صورتیکه مارکس می‌نویسد: پیش فرض‌های نام‌گرایانه ضروری‌اند. پس تقریباً هیچ یادداشت درباره یکتا بودن بعنوان مسئله منطقی پیدا نمی‌کنیم، بلکه فقط کاربرد بی‌واسطه و بنیادی تزه‌های نام‌گرایانه در مسئله‌های اجتماعی و تاریخی را می‌یابیم. مفرد فرد زنده است که تعیین‌های آن می‌توانند بطور تجربی به شناخت درآیند. این مفرد یگانه عنصری است که آن را تنها در تصور می‌توان انتزاع کرد. اصطلاح تصور اینجا بطور عملی مترادف با خیال ناب است. پس ما نخست نه به دولت، جامعه، انسان بطور کلی، بلکه به فرد تجربی می‌پردازیم. تنها فردهای تجربی در خارج از تولیدهای ذهن ما وجود دارند. دولت، جامعه، طبقه و غیره واقعیت‌های عقلی، عنصرهای «زبان درونی» ما هستند؛ اما نه واقعیت‌هایی که در خارج از افراد وجود

دارند. مقوله‌های تئوری مارکس در آخرین تحلیل بر واقعیت نخستین که نشانه هیچ چیز نیست و فقط به اعتبار خویش وجود دارد، دلالت دارند و از تئوری فراتر می‌رود، چون پایه آن است، بدون آن تئوری به هیچ وجه وجود نخواهد داشت.

پذیرفتن فرد بعنوان تنها واقعیت بدین معنا نیست که بتوان او را «خارج از جامعه» در «زیستگاهی روبینسونی» درک کرد. فرد منفرد «زیستگاه روبینسونی» فرد واقعی نیست، بلکه اقنوم یکی از تعیین‌های افراد است. همچنین سوژه فلسفه‌ها از سوژه یک انسان واقعی نیست، بلکه انسان تقلیل یافته به تعیین «اراده ناب» آن است. بعلاوه، هر چند هستی افراد امر «تجربی» عنوان شده، اما این هستی دلیل نخستین و مکاشفه‌ای است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت. آری، آنچه تجربی است همواره با ممیزه احتمال نشان داده می‌شود. فرد تجربی مارکس در حقیقت تجربی نیست. زیرا امر محتمل نیست؛ بلکه برعکس امر مطلق را که هر بخش آن پایه هر گفتمان و هر روش تحلیلی و اصل بیانی نهایی است، نمایش می‌دهد. صحت از جهان، جامعه، دولت پیش فرض‌های گفتمانی است که بوسیله فرد انسان بیان می‌گردد و گفتمان را بعنوان «نتیجه ساختارها» مطرح نمی‌کند.

متن انتقاد از فویرباخ روشن است. «پیش فرض‌هایی که از آنها آغاز می‌کنیم، اختیاری نبوده و از جزم‌ها نیستند. مسئله عبارت از پیش فرض‌هایی واقعی است که تنها در خیال می‌توان به انتزاع آنها پرداخت [...] نخستین پیش فرض هر تاریخ انسانی بطور طبیعی وجود افراد زنده انسانی است [...] هر تاریخ‌نگاری باید از این پایه‌های طبیعی و دگرگونی آنها بنابر کنش انسانها در جریان تاریخ آغاز کند». (۲۳)

جابجایی عبارت‌ها، از جمله تکرار قید «طبیعتا» که متن را تقطیع می‌کند کمک به درنگیدن روی اصلی است که فلسفه نظری را «معکوس» می‌کند. البته برای اینکه بدرستی دریابیم که مارکس مسئله را چگونه مطرح می‌کند باید روی این جمله درنگ کرد: «می‌توان انسان را بنابر خودآگاه، مذهب یا بنابر همه آنچه که انسانها در طلب آن هستند، از حیوان‌ها متمایز کرد. از زمانی که انسان‌ها به تولید وسیله‌های معیشت‌شان دست یازیدند، خود را از حیوان‌ها متمایز کردند». (۲۴) مسئله عبارت از تجربه‌گرایی نیست. مارکس خود را در وضعیت ناظر خارجی که نوع بشر را در مجموع دنیای زنده بررسی می‌کند، قرار نمی‌دهد. از این منظر بهتر می‌توان انسان‌ها را «بنابر تمامی آنچه که آنها طالب آن هستند» از حیوان‌ها تمیز داد. مارکس فعالیت افراد و ذهنیت فردی آنان را مورد نظر قرار می‌دهد. آنچه در جای نخست بعنوان اصل مطرح است، این است که انسان‌ها «خود خویش» را از حیوان‌ها متمایز می‌کنند. بازتاب مستقیم نخستین‌تر درباره فویرباخ این است که ماتریالیسم پیشین را بخاطر در نظر نگرفتن واقعیت «بعنوان فعالیت محسوس انسان»، «بطور ذهنی» نکوهش می‌کند. به بیان دیگر، برتری منطقی و هستی‌شناسانه فرد بر نوع، خاص بر عام در عین حال برتری ذهنی بر عینی است. نام‌گرایی که یکی از اجزای تشکیل‌دهنده ماتریالیسم

انتقادی را تشکیل می‌دهد، مارکس را به این نتیجه‌گیری می‌کشاند که فرد زنده را به منزله سرچشمه هر فعالیت اجتماعی، هر تاریخ، هر گفتمان پایه، هر تحلیل اجتماعی و هر فلسفه قرار دهد. این اصل اسلوب‌شناسانه که مارکس فروتنانه آن را اصلی تاریخ‌نگارانه اعلام داشته، در واقع یک اصل جدید فلسفی است: یعنی این اصل «وارونگی» یا «حذف» متافیزیک نظری کلاسیک است که ناروا آن را اصل وارونگی یا حذف تمام فلسفه تلقی کرده‌اند. فلسفه ایده‌آلیستی آلمان تقلیل تمام فعالیت انسان به حوزه حرکت مستقل ایده را به منتها درجه آن رسانده بود. زندگی فقط می‌توانست بصورت یکی از عامل‌های حرکت ایده رخ نماید؛ بطور کلی درست مانند هستی که فقط گزاره ذات بود. استعاره‌های مارکس مثل «وارونگی»، «روی پا قرار دادن آنچه با سر حرکت می‌کند»، «از زمین به آسمان رفتن»، آنچه را که او درصدد بود ایجاد کند، در بیان می‌آورند. غرض چشم‌پوشیدن از فلسفه بطور کلی نبود، بلکه پایان دادن به مرحله طولانی فلسفه اروپا که در خدمت علم کلام بود و به علم کلام لایبیک تبدیل شده بود، برای بازگشت به فرد در هستی طبیعی، بی‌واسطه، غیرفلسفی اش، بمشابه سوژه و پایه هر تأمل فلسفه و هر تئوری کنش بود.

آیا می‌توان بدون دشواری نام‌گرایی را در متن‌های ۱۸۴۵، ۱۸۴۷ تشخیص داد. وضع کاپیتال در این مورد از چه قرار است؟ اگر مارکس نام‌گراست، پس چرا در تئوری اقتصادی به قیمت‌ها بسنده نمی‌کند؟ آیا برعکس تئوری ارزش نشانه شناخت شناسی واقع‌گرایانه نیست، چون در آن واقعیت پدیداری بمشابه نمود ویژه ذات کلی درک شده است؟ ما اینجا به بحث درباره دومین ایراد که از سنخ تاریخ فلسفه است، اکتفا می‌کنیم. سؤال این است که از چه راه‌هایی نام‌گرایی در فکر مارکس رسوخ کرد؟ بنظر می‌رسد که مارکس فلسفه قرن‌های میانه را بررسی نکرده است. چون نام **دون اسکات** و **گیوم اوکام** در فهرست نام‌هایش دیده نمی‌شوند. (۲۵) با اینهمه می‌توان تصدیق کرد که نام‌گرایی یکی از لایه‌های اساسی فکر فلسفی مارکس را تشکیل می‌دهد؛ در صورتیکه در اثرهای دوره کمال این لایه خیلی بندرت بشکل واضح و روشن دیده می‌شود. ورود مارکس به نام‌گرایی را می‌توان با دو روش توضیح داد: از یکسو، قرائت ارسطو با عنایت به ضد افلاطونی بودن اساسی اش که به شکل‌های معین نام‌گرایی می‌انجامد. البته، این راه برای ما خیلی مأنوس نیست. از سوی دیگر، بدون شک اگر مارکس «رساله منطق» را نخوانده باشد، اما خیلی زود با فلسفه انگلیس و بطور کلی با فرهنگ انگلیس آشنا شد که نقش بسیار زیادی در شکل‌بندی اندیشه وی ایفاء کرد. مارکس پیش از مطالعه اقتصاددانان به انگلیسی‌ها در مقیاسی که ماتریالیست بودند یا در مقیاسی که به امر ماتریالیسم خدمت می‌کردند، علاقه نشان می‌داد. در واقع این اوست که ماتریالیسم و نام‌گرایی در فلسفه انگلیس را بهم پیوند داد. این نزدیکی مارکس و نام‌گرایی اتفاقی نیست، بلکه از تأثیرهای بغرنج و تا اندازه‌ای بد بررسی شده، نتیجه می‌شود. چنانکه اسپینوزا (۲۶) نیز الهام بخش نام‌گرایی مارکس بوده

است. در واقع، اسپینوزا عقیده داشت که یکی از علت‌های عمده که باعث می‌شود «اشتباه کنیم» عبارت از این واقعیت است که «مفهوم‌های عام را با مفهوم‌های خاص، وجودهای عقلی و انتزاع‌ها را با واقعیت مخلوط کنیم». (۲۷) همچنین می‌توان انتقادهایی را که علیه خانواده مقدس براه افتاد با انتقادهای اسپینوزا درباره «استعدادهای روح» مقایسه کرد که «یا خیال‌های ناب [هستند] یا چیزی جز وجودهای متافیزیک، یعنی مفهوم‌های کلی همانطور که عادت داریم از آنها وجودهای خاص بسازیم، نیستند». (۲۸)

با اینهمه، مارکس همیشه به نام‌گرایی قطعی اکتفاء نمی‌کند. بنظر می‌رسد که فکر وی گاه در نوسان است. چنانکه او موضع خود را نه فقط در فاصله نقد فلسفه حق هگل و دستنوشته‌های ۱۸۴۴، بلکه درون خود نقد فلسفه حق تغییر می‌دهد. از یک طرف، او فرد را بعنوان سوژه واقعی و حقوق، دولت و غیره را بعنوان گزاره‌ها مطرح می‌کند، اما کیفیت اساسی فرد کیفیتی اجتماعی است و بیدرنگ فرد تجربی، سوژه واقعی در نوع جا داده می‌شود. تئوری وجود «نوعی» (یا ژنریک) انسان کاملاً در متن‌های مشهوری چون دستنوشته‌های ۱۸۴۴ توضیح داده شده است که بیانگر آخرین حمله مارکس در زمینه فلسفه ایده‌آلیستی و برگردان فلسفه طبیعت‌گرایانه فویرباخ است. در این متن‌ها مارکس، نظریه انسان بعنوان وجود ژنریک را مطرح می‌کند. از نظر او اگر انسان یک وجود نوعی است، بدین خاطر است که وجودی طبیعی است. «کلیت انسان دقیقاً در این واقعیت متبلور است که تمامی طبیعت ادامه‌گیر ارگانیک‌اش را تشکیل می‌دهد در مقیاسی که این طبیعت وسیله معیشت بی‌واسطه و ماده، شیء و ابزار فعالیت حیاتی اوست. طبیعت بخاطر اینکه در نفس خود جسم بشری نیست، جسم غیرارگانیک انسان محسوب می‌شود». (۲۹) البته انسان فقط یک وجود طبیعی نیست «او همچنین یک وجود بشری است، یعنی وجودی است که برای خویش وجود دارد. بنابراین وجودی ژنریک است که باید به این عنوان در وجود و در آگاهی او بنمایش درآید [...] تاریخ، تاریخ واقعی طبیعی انسان است». (۳۰) اینجا مارکس، مفهوم‌های کلی را در هر مرتبه عالی آن با ساختن یک گوهر همگانی از طبیعت تولید می‌کند. ماتریالیسم دیالکتیک در متن‌های ۱۸۴۴ پایه‌های فلسفی‌اش را پیدا می‌کند و به **انسان‌شناسی طبیعت‌گرایانه** منتهی می‌شود. اما این انسان‌شناسی طبیعت‌گرایانه بطور منطقی مارکس را به طرح این موضوع هدایت می‌کند که «همبود، وجود اجتماعی، شکل زنده است» (۳۱) و بنابراین، «باید از نمایش خود جامعه بعنوان انتزاع مقابل فرد پرهیز کرد. فرد یک وجود اجتماعی است [...] زندگی فردی و زندگی ژنریک انسان متفاوت نیستند». (۳۲) با وجود این، یکسان‌سازی جبری گوهر و نوع آنطور که بسیاری از مفسران می‌پندارند ناشی از هگل‌گرایی مارکس نیست، ریشه آن نزد فویرباخ دیده می‌شود: یعنی نزد کسی که در آن وقت در شکستن سیستم هگلی شهرت داشته است. در واقع این فویرباخ است که مسئله را اینگونه مطرح

می‌کند: «فلسفه علم واقعیت از حیث حقیقت و کلیت آن است. البته، واقعیت، طبیعت به مفهوم کلی‌تر کلمه است». (۳۳) در این مفهوم، اوج فلسفه از نظر فویرباخ وجود بشر است، نه افراد بشر؛ اما وجود بشر بطور کلی، وجود نوعی بشر است. «وجود بشر دیگر وجود خاص، ذهنی نیست، بلکه وجود کلی است. زیرا این گیتی است که انسان آن را موضوع استعداد شناخت‌اش قرار می‌دهد». (۳۴)

مارکس در سال‌های ۱۸۴۴ - ۱۸۴۳ در همان سطح قرار دارد: یعنی یکی انگاری افراد با نوع و نفی ذهنیت اساسی انسان. او از «خودآگاه نوعی» انسان صحبت می‌کند و تصدیق می‌کند که «بنابراین، هر فرد خاص که انسان است و دقیقاً ویژگی‌اش از او یک فرد و یک وجود فردی همبود می‌سازد، کمتر از کلیت، کلیت ایده‌آلی، وجود ذهنی جامعه اندیشیده و احساس شده در نفس خود نیست ...». (۳۵) این تز جامعه - سوژه، جامعه - شخص که در اینجا توضیح داده شد، بدقت همان چیزی است که مارکس از هگل در نقد فلسفه حق در باب وارونه کردن سوژه و گزاره انتقاد کرده است. انسان وجود ذهنی جامعه است. زیرا انسان وجود نوعی است. با اینهمه، سرانجام مارکس بشدت این اندیشه را رد می‌کند: هر چند انسان بمشابه گزاره جامعه بنظر می‌رسد، اما او در آن وارونگی واقعیت ویژه ایدئولوژی، وارونگی واقعیتی را می‌بیند که پیدایش آن در روند بی‌خویشتنی حاصل می‌گردد، در روندی که بنابر آن قدرت ذهنی فرد عینی شده و در برابر او بنحوی مطرح می‌گردد که در نفس خود همانند گزاره گزاره‌اش بنظر می‌رسد.

متن‌های ۱۸۴۴، مارکس را به بن‌بست تئوریک می‌کشانند. میشل هانری نشان می‌دهد که «نخستین فلسفه کار که دستنوشته‌های ۱۸۴۴ در بیان می‌آورند، تعرض متافیزیک آلمان در اقتصاد، ساخت آغازین پرولتاریا را نشان می‌دهد». (۳۶) میشل هانری در جای دیگر می‌گوید: این دستنوشته‌ها منتهی به ایجاد «شیخ زندگی» (۳۷) از انقلاب می‌گردد که در آن «بازشناسی پرولتاریای نفی‌گر بر این دلالت دارد که وجود پرولتاریا چیزی جز خود گسترشی نفی‌گری نیست». (۳۸) این متن‌ها در اثرهای مارکس تداوم ندارند. در صورتیکه کاملاً به ناروا از آن وسیله برای رجوع به منبع ضد دکماتیک او ساخته‌اند. (۳۹) پس چگونه باید این کوشش را که یک بی‌نظمی در خط سیر فکر مارکس جلوه می‌کند، توضیح داد؟ البته، برای بخشی، تاریخ ویژه این دستنوشته‌های مشهور آن را روشن می‌کند و امکان می‌دهد که بتوانیم درک کنیم که چگونه بین فکر مارکس و مارکسیسم اختلاف و گاه حتی تضاد بوجود آمده است. در واقع، دستنوشته‌ها هرگز دستنوشته‌ها به مفهوم تدارک منظم یک اثر نبوده‌اند. (خلاف گروندریسه که کاملاً نخستین روایت کاپیتال هستند). مسئله عبارت از پیش‌نویس‌ها و دفترهای یادداشت است که گردآمدن آنها وحدت ایجاد کرده و توهم وجود یک روش و منطق را القاء می‌کند که به یقین هرگز در ذهن مارکس تا این اندازه واقعیت نداشته است. این متن‌ها یا جمله‌ها و عبارات‌های متن‌ها نشانه‌های یک

دوره از پرسش‌هاست که مارکس در آنها راه حلی را جستجو می‌کند که تنها با درهم شکستن دستگاه فکری فویرباخ که در آن محبوس مانده بود، به آن راه می‌یابد. از سوی دیگر، همانطور که میشل هائری نشان داد، مارکس حتی زمانی که کاملاً زیر تأثیر فویرباخ بود، هرگز تا انتهای منطق انسان‌شناسی طبیعی پیش نرفت. ازینرو، مقاله پیرامون «قانون درباره دزدان جنگل‌ها» تقسیم افراد و طبقه‌ها و مبارزه‌شان با مرگ را تأیید می‌کند. تقابل نفع خصوصی و نفع عمومی که طرح این مقاله را تشکیل می‌دهد باید در معنی واقعی آن درک شود. چنانکه میشل هائری یادآور می‌شود «هنگامی که عقلانیت دولت اینگونه بی‌ابهام در برابر نفع حقیرانه خصوصی قرار می‌گیرد، غایت‌شناسی عام که بنظر می‌رسد، هر ویژگی فردی در آن حل می‌شود، در واقع مفهوم واقعی‌اش را نمودار می‌سازد. مفهوم میانجی بودن برای دفاع از فرد، در این صورت دفاع از همه کسانی است که مالک چوب و جنگل نیستند». (۴۰) همانطور که در دستنوشته ۱۸۴۴ مطرح شده، مسئله کار افشاگر است. چون کار بعنوان تحقق وجود نوعی نگریسته نمی‌شود. نخست بی‌خویشتنی فرد را نمایش می‌دهد، بی‌خویشتنی که روندی نظری (عینی‌سازی) نیست، بلکه کاملاً برعکس تملک محصول کار بوسیله فرد دیگر است. «آنچه باعث می‌شود فرآورده کار به کارگر تعلق نگیرد، وجود قدرت بیگانه در برابر اوست. از این روست که فردی غیر از خود زحمتکش فرآورده کار را در اختیار دارد. اگر فعالیت کارگر برای او رنج‌آفرین است، پس این فعالیت باید لذت‌آفرین برای دیگری باشد». (۴۱)

میشل هائری این قطعه را اینگونه تفسیر می‌کند: «فرد که بدرستی برای تعریف واقعیت و شرایط زحمتکش از خود بیگانه شده جانشین نوع شده پیش فرض حالت ظاهری متافیزیکی موانداها (ذره زنده) است». (۴۲) میشل هائری که نقد پول را تحلیل می‌کند، می‌افزاید که این نقد با هستی‌شناسی فویرباخی نوع تضاد دارد؛ زیرا «با مطالعه آن از نزدیک پول چیزی جز نوع نیست، همانطور که فویرباخ آن را درک کرد، این قدرت برتر از افراد است و گزاره‌های وجود را بطور ارادی بین آنها مبادله می‌کند و در واقع تا زمانی که فرد تنها مکان فعلیت بخشیدن موقتی و همواره جزئی‌شان است، خود آنها را در اختیار دارد». (۴۳) مارکس خیلی بعد این تحلیل را در مقدمه نقد اقتصاد سیاسی (II، پول) یا کتاب اول کاپیتال (I, 4) بدست می‌دهد.

درون این انسان‌شناسی که او خود را از آن می‌رهاند، پیش‌فرض‌هایی اساسی وجود دارد که از نقد حقوق سیاسی هگل به بعد تأیید شده است. تضاد میان تصدیق‌های مارکس و پوشش فویرباخی می‌بایست گسترش یابد و انتقاد از فویرباخ را تدارک کند. تعریف از خود بیگانگی، همانطور که اینجا بیان شد، کاملاً در گروندریسه و کاپیتال تکرار شده است.

در دستنوشته ایدئولوژی آلمانی، مارکس به منع الهام از این دوره باز می‌گردد و تأیید می‌کند که هرچند در زمینه رویکرد ماتریالیستی کوشش بعمل آورد، با اینهمه،

این رویکرد مبهم بود. «اما چون هنوز در آن جمله‌پردازی فلسفی و اصطلاح‌های فلسفی سنتی مانند "ذات بشر"، نوع و غیره که در آن لغزیده بود، بکار می‌رفت، باعث شد که تئوری‌پردازان آلمان درباره تحول واقعی دچار اشتباه شوند و بپندارند که اینجا باز هم مسئله عبارت از وصله پینه کردن لباس کهنه تئوریک‌شان است.» (۴۴) اشتباه «تئوری پردازان آلمان» قابل بخشش بود، زیرا «هسته عقلانی» انتقاد مارکس در واقع در «پوشش رمزآمیز» عجیبی احاطه شده بود؛ چند ماه بعد او این پوشش را هنگامی که از اشتیرنر به مناسبت گنجاندن افراد در نوع انتقاد کرد، رد می‌کند. در حقیقت، بعقیده اشتیرنر «این فرد نیست که انسان است، برعکس، این ایده، ایده آل است که انسان - نوع انسان است.» (۴۵) مارکس هنوز اینجا در موضع ارسطویی باقی می‌ماند. او این تز ارسطو را از آن خود می‌کند: «پس علت‌های عمومی که درباره آنها صحبت کردیم، وجود ندارند. اصل افراد در واقع فرد است. از انسان کلی فقط انسان کلی بیرون می‌آید. اما انسان کلی وجود ندارد. این پله **Pelee** است که اصل آشیل است. این پدر تو است که اصل تو است.» (۴۶) مارکس در «نقد حقوق سیاسی هگل» وظیفه رهانیدن خود از «وصله پینه‌های قدیمی تئوریک» را برعهده می‌گیرد و موضع او دیگر تغییر نمی‌کند.

خانواده مقدس ماتریالیسم را با نومیالیسم پیوند می‌دهد. اما این پیوند بعد در چارچوب جدول تحول تزه‌های ماتریالیستی برقرار می‌گردد. موضع ثابت‌تر مارکس، نفی تبدیل نام‌ها به ذات‌ها یا ایده‌ها است. نفی‌ای که بطور مکرر تایید شده است. بنابراین، چیزی برای دل‌بستن به منطقی که شکل‌های تحول مفهوم را توضیح دهد و همچنین امید بستن به عقل ناب که مقدم بر تجربه عمل کند، وجود ندارد. برخلاف «سنت برونو» که موضع‌اش از نظر او پایان سیستم هگلی و همزمان تجزیه آن را نشان می‌دهد، مارکس نوشت: «بعقیده م. بوئر، حقیقت همانطور که هگل عقیده داشت دستگاه خودکاری است که خود خویشتن را مدلل می‌سازد. انسان کاری جز تبعیت از آن ندارد. همانطور که بعقیده هگل، نتیجه تحول واقعی چیزی جز حقیقت مدلل یعنی هدایت‌شده در خودآگاه نیست [...] پس تاریخ به مثابه حقیقت، به شخص جدا، سوژه متافیزیک تبدیل می‌شود که افراد واقعی بشر تکیه‌گاه‌های آن هستند.» (۴۷)

تیغ اوکام حذف همه هویت‌های بی‌فایده را پیشنهاد می‌کند. اینجا یکی از قربانیان اولیه تیغ نومیالیستی که در دست مارکس (و انگلس) قرار گرفت به هیچوجه تاریخ و در نتیجه از طریق آن فلسفه تاریخ نیست. در یک بخش از همان متن به امضای انگلس نظم واقعی دوباره برقرار می‌گردد. «تاریخ هیچ کاری انجام نمی‌دهد، ثروت زیادی در اختیار ندارد و به مبارزه دست نمی‌یازد. برعکس، این انسان، انسان واقعی و زنده است که همه این کارها را انجام می‌دهد و همه این چیزها را در اختیار دارد و به همه این مبارزه‌ها دست می‌زند [...] این تاریخ، ولو بعنوان شخصیت جدا، نیست که انسان را همچون وسیله برای کار کردن و رسیدن به هدف‌هایش بکار می‌گیرد.

برعکس، تاریخ چیزی جز فعالیت انسان که هدف‌های خود را دنبال می‌کند، نیست». (۴۸) مطابق معمول، این تخریب فلسفه تاریخ و عبارت دقیق‌تر تقلیل فلسفه تاریخ به سطح ایدئولوژی است که اینجا مطرح شده. ازینرو، ماتریالیسم تاریخی فلسفه تاریخ نیست، بلکه نقد پایه‌های همه فلسفه‌های تاریخ است.

در ایدئولوژی آلمانی، مارکس روی این نکته پافشاری می‌کند: «ساختار اجتماعی و دولت پیوسته از روند حیاتی افراد معین آزاد می‌شوند، نه به هیچ وجه آنگونه که آنها می‌توانند در بازنمود خاص خود پدیدار شوند یا در بازنمود دیگری رخ بنمایند، بلکه آنگونه که در واقعیت هستند، یعنی آنگونه که آنها عمل می‌کنند و بطور مادی تولید می‌کنند.» (۴۹) جامعه اینجا «ساختار اجتماعی» نامیده شده است. پس جامعه، دولت دیدیگر از سوژه‌ها نیستند، بلکه درست فرآورده‌های کنش افراد، نوع‌ها هستند که از فعالیت افراد زنده «نتیجه می‌شوند». بعلاوه، تولید این فرآورده‌ها بمشابه روند حیاتی و نه بعنوان روند تولید مشخص می‌شود. اگر جامعه و دولت می‌توانند سوژه‌هایی باشند، این نه بمنزله واقعیت خاص نوع **Sui Generis**، بلکه به این عنوان که آنها رابطه معینی را نمایش می‌دهند که افراد بین خودشان برقرار می‌کنند. از این رو، می‌توان گفت که آن‌ها سوژه‌هایی «ثانوی» در مقایسه با گوهرهای ثانوی متافیزیک ارسطو هستند. آنچه در خانواده مقدس بدست آمد، دیگر زیر سؤال قرار نگرفت. برعکس، متن ایدئولوژی آلمانی نه فقط گفتگوی خانواده مقدس را ادامه می‌دهد، بلکه حتی فراتر می‌رود. خود فویرباخ بعنوان سازنده انتزاع‌ها مورد انتقاد قرار گرفته است.

این متن با نقد ماکس اشتیرنر گامی به جلو برمی‌دارد. اثر او «یگانه و ویژگی آن» مخصوصاً بنابر منطق درونی و نقد آن درباره فویرباخ و «انسان نوعی» او و روشی که فرد را در کانون فلسفه‌اش قرار می‌دهد، تاثیر زیادی در انگلس و موزس هس داشته است. «تاریخ انسان را می‌جوید؛ اما او من و تو و ماست. تاریخ او را بعنوان وجودی رازناک. الهی می‌جوید. او خدا و بعد انسان را می‌جوید و او را فرد وجود متناهی و یگانه می‌یابد.» (۵۰) مارکس و انگلس با هم اثر اشتیرنر را تکمیل کردند و به انتقاد از «یگانه» پرداختند. این امر به آنها امکان داد که موضع خود را نسبت به دولت روشن کنند و آن را با اولین الهام‌های انتقاد از فلسفه حق هگل گره بزنند.

باید فردگرایی اشتیرنر را از تقدم فرد زنده مارکس متمایز کرد. همزمان جدل علیه «سنت ماکس» در نفس خود اهمیت تئوریک زیادی دارد. درک آن یکی از گره‌های فلسفه مارکس است. در آن رویارویی فردگرایی اشتیرنر با جمع‌گرایی مارکسیستی، رویارویی اندیشه‌ای که فرد در نفس خود ارزش دارد با اندیشه‌ای که فرد تنها بنا بر جایگزینی در جامعه و تعلق طبقاتی اش وجود دارد. رویارویی اشتیرنر آزادی طلب با مارکس اقتدارطلب، آتارشیسم با کمونیسم و غیره دیده نمی‌شود. مارکس نخست از اشتیرنر بخاطر تقلیل زندگی فرد به تنوع خودآگاه انتقاد می‌کند. «طبیعتاً، دگرگونی

جسمانی و اجتماعی افراد و خودآگاه تغییر کرده‌ای که محصول آن است برای او اهمیت کمی دارد». (۵۱) بنابراین، حتی در آنچه که مربوط به خودآگاه است، تحلیل اشتیرنر با «اعوجاج نظری» نمایش داده شده است و از اینرو «سنت ماکس» فقط خودآگاه فلسفی را به انسان نسبت می‌دهد (کودک واقع‌گرا و فرد بالغ ایده‌آلیست است و غیره). اشتیرنر «هرگز تنها از "زندگی" حرف نمی‌زند». بعبارت دیگر، تصدیق فرد رویارو با جامعه‌آنگونه که آن را نزد اشتیرنر می‌یابیم، واقعا تصدیق فرد نیست، بلکه تصدیق خودآگاه خرده‌بورژوازی آلمان در هنگامی است که بعنوان فرد فکر می‌کند. چون فرد مورد نظر اشتیرنر یک انتزاع نظری است، در مقوله‌های ایدئولوژی فرو می‌افتد. از اینرو، اشتیرنر از ایده مجرد نظری قدرت محرک تاریخ را می‌سازد و بدین ترتیب، تاریخ «خیالی» را جانشین تاریخ واقعی، تجربی می‌کند. البته، اشتیرنر از «مغول‌گرایی» عصر مسیحیت که «در آن ما بردگان ایده‌هستیم» (۵۲) انتقاد می‌کند. اما این تصدیق در نفس خود یک تصدیق نظری است که بنابر خودآگاه عام یا بنابر آنچه مارکس آن را ایدئولوژی فرمانروا می‌نامد، یک دوره تاریخی را توصیف می‌کند. وانگهی، اشتیرنر برای خروج از بردگی اندیشه آینده‌ای را که در بیان آن محتاط است، مطرح می‌کند: «من ارباب دنیای شیء‌ها هستم، من ارباب دنیای فکر هستم». (۵۳)

تاریخ چونان جریان «عقل» درک شده است. تاریخ هگلی است، اما بی‌بهره از عنصرهای تجربی که هگل به آن عنایت دارد. همانطور که مارکس در این باره گفت: «تاریخ بدین ترتیب به تاریخ ساده اندیشه‌های فرضی، تاریخ روح‌های مرده و شبح‌ها تبدیل می‌شود و تاریخ واقعی و تجربی، پایه این تاریخ خیالی به این دلیل از آراستن پیکرهای این شبح‌ها و نام‌های گزین شده با ظاهر واقعیت سود جسته است». (۵۴)

انتقاد اشتیرنر از کمونیسم از جانشینی بازنمودهای ایده‌آلی در زندگی واقعی افراد مایه می‌گیرد. چون کمونیست‌ها (یا سوسیالیست‌ها) رهایی همه را می‌طلبند. اشتیرنر از آن نتیجه می‌گیرد: «این شخص که شما او را "همه مردم" می‌نامید، کیست؟ - این جامعه است - اما آیا جامعه مجهز به یک پیکر است؟ - این مایم که پیکر هستیم! و شما؟ اما شما یک پیکر نیستید! تو، آری تو یک پیکر داری. تو و تو نیز همچنین. اما همه با هم، شما پیکرهایی هستید، شما یک پیکر نیستید». (۵۵) آیا می‌توان بیش از این نومی‌نالیست بود؟ آیا می‌توان بیش از اشتیرنر تقدم مفرد را تأیید کرد؟ بنظر می‌رسد که اشتیرنر اینجا نه تنها مفهوم‌های کلی را رد می‌کند، بلکه او حتی کاربرد جمع را نفی می‌کند. با اینهمه، این نفی تنها برپایه تقابل فرد با جامعه متجسم ممکن است. این تصدیقی است که تنها بعنوان نفی آنچه انگاشته شده رد و به همان منوال آن را تصدیق می‌کند. این نکته‌ای است که انتقاد مارکس روی آن تکیه می‌کند. «بوسیله چند گیومه، سانچو اینجا "همه" را به یک شخص، جامعه بمنزله شخص، بمنزله سوژه = جامعه مقدس تبدیل می‌کند». (۵۶) اشتیرنر با قرار دادن فرد منفرد در

برابر جامعه کاملاً در چارچوب تأمل ایده‌آلیستی باقی می‌ماند؛ جمع را با ایده، کثرت را با کلی یکی می‌کند؛ در صورتی که این کلی مورد انتقاد قرار گرفته است. مارکس برعکس عمل می‌کند. او فرد را در برابر جامعه قرار نمی‌دهد، بلکه عقیده دارد که جامعه تنها یک نام برای نمایاندن کثرت افراد زنده است. روپهم رفته، فرد مد نظر اشتیرنر تنها برپایه عنصر «دارایی» که بمثابة مقوله‌ای انتزاعی عنوان شده می‌تواند بصورت تقلیل‌ناپذیر مطرح شود. «او» «دارایی» را بمنزله مالک خصوصی تنها با «دارایی» یکی می‌داند و بجای در نظر گرفتن رابطه‌های معین مالکیت خصوصی با تولید [...] همه این رابطه‌ها را به «دارایی» تبدیل می‌کند». (۵۷)

این شیوه تبدیل فرآورده‌های زندگی به فرآورده‌های فکر از آنچه در خارج از اعلام‌های من است، ناشی می‌شود. او [اشتیرنر] قادر نیست درک کند که «انسان‌ها همواره صنف‌هایی از خودشان هستند و نتوانسته‌اند طور دیگر عمل کنند. بنابراین، دو جنبه‌ای که بوسیله او نشان داده شده، جنبه‌های تحول شخصی افراد هستند. هر دو از همان شرایط تجربی هستی بوجود آمده‌اند و هر دو بیان‌های ساده همان تحول شخصی انسان‌ها هستند». (۵۸) بعبارت دیگر، مارکس از فردگرایی اشتیرنر انتقاد نمی‌کند، او از اشتیرنر از این جهت انتقاد می‌کند که فردگرایی او نامعقول است. و برای بهتر گنجاندن فرد در مقوله‌های فکر (خوددوستی و غیردوستی) عبارت‌های غلبه سلنبه بکار می‌برد و از دیکتاتوری «ایده‌ها» که فکر ایده‌آلیستی را به نحو بهتری در بازگشت به این سوی هگل احیاء می‌کند، انتقاد نمی‌کند.

با اینهمه، تقابل زندگی و فکر آنگونه که مارکس آن را علیه اشتیرنر فرمولبندی کرد نباید بعنوان یک امر مطلق تلقی شود و به مراتب نباید بعنوان فرمول مختصر تقابل ماتریالیسم و ایده‌آلیسم ارزیابی گردد. تقابل زندگی و فکر نفی تقلیل زندگی به فکر، نفی تقلیل فرد زنده به خودآگاهی و نفی یکی کردن ذهنیت فردی به سوژه فلسفی و همزمان نفی جدایی فرد و خودآگاهی را بیان می‌کند. مارکس «این توهم را که خوددوستی جامعه کنونی بورژوازی خودآگاهی ندارد که مطابق با خوددوستی‌اش باشد» (۵۹)، بعنوان «ماتریالیسم قدیمی فلسفه» افشاء می‌کند. اشتیرنر پرولترها را به تطبیق دادن خودآگاهشان با نیازهای «لیبرالیسم بشری» ترغیب می‌کرد. اعلام تقدم فرد با رفتار تحقیرآمیز نسبت به افراد واقعی توأم می‌گردد. ازاینرو، انتقاد از سلسله مراتب به احیای سلسله مراتب ایده‌آلی می‌انجامد که فیلسوف «مقدس» را آنگونه که در جمهوری افلاطونی آمده در رأس قرار می‌دهد.

از اینرو، انتقاد از اشتیرنر خصلت رادیکال گسست مارکس از فلسفه نظری را تصدیق می‌کند. این یک وارونه‌سازی به مفهوم آنچه که در پایین بود و اکنون در بالا و عکس آن است، نیست. دفاع از دیدی «ماتریالیستی» این نیست که آینه ایده‌آلیسم و بنابراین ایده‌آلیسمی دیگر باشد. این اقدامی تخریبی است که پالودن زمینه برای [ابداع] روش جدید اندیشیدن را در نظر دارد. این همانا دنبال کردن مصرانانه و دقیق

همه انتزاع‌های نظری، از جمله انتزاع‌های انتقادی و انتزاع‌های «نقد نقد» است؛ البته، نه بطور جزمی در تایید اینکه فلان کلمه، فلان عبارت، فلان تز واقعیت مشخصی را نشان می‌دهد، بلکه روشن کردن وضعیت این انتزاع نادرست بعنوان خیال نظری و جستجو برای برقراری دوباره نظم واقعی فکر است.

بنابراین، دستنوشته ایدئولوژی آلمانی که اغلب بعنوان شرح ماتریالیسم تاریخی نگریسته می‌شود، فرجام انتقاد از فلسفه نظری را که در فلسفه منظم آلمان به منتهی درجه خود رسیده بود، نشان می‌دهد. همه مفهوم‌های کلی آن اثر برای جانشین کردن پیش‌فرض‌های واقعی نفی شده‌اند. انتزاع‌های فلسفه نظری در آن بی‌ارزش اعلام شده است. تمام تاریخ و اقتصاد و همچنین فلسفه را می‌توان با اتکا، به افراد و شیوه‌ای که آنها برای زندگی خاص خود به تولید می‌پردازند، توضیح داد. «کاملاً برعکس فلسفه آلمان که از آسمان به زمین فرود می‌آید، اینجا از زمین به آسمان صعود می‌کند. به بیان دیگر، این فلسفه از آنچه که انسان‌ها می‌گویند، تصور می‌کنند و خود را می‌نمایانند و همچنین نه از آنچه که می‌گویند، خیال می‌کند و خود را سوژه آنها نمایش می‌دهد، عزیمت نمی‌کند؛ تا بدین ترتیب به انسان به گوشت و استخوان برسد، نقطه عزیمت همانا انسان‌های واقعا فعال است که تحول بازتاب‌ها و پژواک‌های ایدئولوژیک این بازتاب‌ها را توضیح می‌دهد». (۶۰) اسلوبی که اینجا توضیح داده شد و اغلب به جزم اقتصادی تبدیل گردید، در اساس توضیحی تاریخی نیست، بلکه نخست توضیح پیدایش انتزاع‌هایی است که فکر نظری از آنجا عزیمت می‌کند. تقابل‌های انتزاعی که فلسفه هگل آنها را مطرح و بررسی می‌کند، از نظر مارکس توصیف‌های خیال‌بازانه روندهای واقعی تاریخی است. تنها مقوله‌های فلسفه نظری نیست که آماج انتقاد مارکس قرار دارد؛ دولت، نیروهای مولد، مقوله‌های اقتصاد سیاسی و بطور کلی حقوق نیز بنابر منشاءشان در پراتیک افراد توضیح داده شده‌اند. تاریخ‌گرایی‌ای که نزد مارکس کشف کرده‌اند، تنها بررسی پیدایش مشخص تاریخی مقوله‌های فکر بویژه مقوله‌های اقتصاد سیاسی است. مارکس «دانش واقعی» را در برابر «مقدس‌سازی جهان» بوسیله فلسفه نظری قرار می‌دهد که در واقع چیزی جز «بازنمایی فعالیت عملی؛ روند فعالیت عملی تحول انسان» (۶۱) نیست. از اینرو، خود تاریخ به پایه نامقدس‌اش بازگردانده می‌شود. «تاریخ چیزی جز جانشینی نسل‌ها نیست که یکی پس از دیگری می‌آیند و هر یک از آنها از ماده‌ها و مصالح، سرمایه‌ها و نیروی مولدی استفاده می‌کنند که از نسل‌های پیشین به ارث رسیده‌است». (۶۲) پس تاریخ چیزی خارج از افراد نیست. تاریخ هرگز نیروی رازگونه زمان که جامعه‌های انسانی را به حرکت درآورد، نیست. هرچند مارکس هرگز در صحبت از فهم تاریخ، طنز تاریخ یا قانون‌های تاریخ تردید نکرد، با اینهمه، تاریخ محصول و نتیجه زندگی افراد است، نه وجودی که دارای فهم، نیرو، قانون‌ها و حتی طنز است. مارکس در نامه‌ای به انکف که به اختلاف او با پرودون اختصاص دارد، نظر خود را واضح‌تر

بیان می‌کند. «ازاینرو، نیروهای مولد نتیجه نیروی فعالیت عملی انسان‌ها هستند. اما این نیرو خود بنا بر شرایطی که انسان‌ها در آن قرار گرفته‌اند و بنا بر نیروهای مولد قبلا بدست آمده و بنا بر شکل اجتماعی که پیش از آنها وجود داشته و آنها آن را ایجاد نکرده‌اند، بلکه محصول نسل پیشین است، محدود است. برپایه این واقعیت ساده است که هر نسل بعدی به نیروهای مولدی دست می‌یابد که نسل پیشین به آن دست یافته است. این نیروها بعنوان ماده اولیه در تولید جدید به او خدمت می‌کنند و بدین ترتیب یک رابطه در تاریخ انسان‌ها بوجود می‌آید. تاریخ بشریت در پرتوی آن شکل می‌گیرد و به مراتب پیش از آنکه تاریخ بشریت باشد، تاریخ نیروهای مولد انسان‌هاست و بر این اساس است که رابطه‌های اجتماعی آنها گسترش می‌یابد». (۶۳) انگلس این مطلب را اینگونه تایید کرده است: «تاریخ هیچ کاری انجام نمی‌دهد، زیرا این انسان‌ها هستند که تاریخ را در شرایطی که خود انتخاب نکرده‌اند، می‌سازند. آنان در برابر خود همه چیز را حاضر و آماده می‌یابند؛ زیرا آنها را از نسل‌های پیشین ارث می‌برند. این ارثیه بعنوان ماده اولیه مورد استفاده آنان قرار می‌گیرد. پس تاریخ فهم ندارد و متن پیش‌نوشته‌ای نیست که بشریت باید آن را دنبال کند و نیز «روندی بدون سوژه و هدف یا (هدف‌ها) نیست. هشت ساعت کار در روز نتیجه ساختاری از ساختارها نیست، بلکه نتیجه مبارزه کارگران است؛ مبارزه‌ای که منشاء آن نه در چند آمیزه یک مجموعه، بلکه تنها در فقر و رنج افراد، ذهنیت آنان و کوتاه سخن در روشی است که به بیان فلسفی سوژه در نفس خود احساس می‌کند. می‌توان انقلاب ۱۹۰۵ روسیه را بنا بر ترکیب‌های ساختاری یا تعیین اضافی (**Surdetermination**) توضیح داد. اما انقلاب واقعی، نه انقلابی که بعد آن را بررسی می‌کنند، نه انقلابی که بوسیله فکر عقلانی می‌شود، انقلابی است که بوسیله ملوانان رزمناو پوتومکین که گوشت مملو از کرم را رد کردند، بوسیله مردمی که به هدایت یک کشیش دست‌نشانده پلیس تزاری می‌خواستند به «پدر» خود تزار عرضه بدهند، آغاز شد. همه چیز با لحظه‌ای گره می‌خورد که افراد با روش جدید و پیش‌بینی ناپذیر در برابر شرایط مادی و اخلاقی که آنها را احاطه کرده بود، عکس‌العمل نشان دادند. ساختارها تنها بازتاب امور پسینی رابطه‌های جدید هستند که بین افراد در روندی که در آن اشتیاق و رنج، خواست قدرت و ضرورت حیاتی ابراز مقاومت عامل‌های اساسی‌اند، برقرار می‌گردد. تاریخ واقعی بطور ذهنی بوسیله افراد در رابطه‌های بین آنان و با نسل‌های پیشین بوجود می‌آید.

بنابراین، تاریخ بعنوان علم، روایت این روند نیست. به این دلیل: تاریخ تنها به نتیجه این تولید که برای آن همچون روند عینی بنظر می‌رسد، می‌پردازد. البته، در همان مقیاس که همواره «پس از جشن‌ها» اتفاق می‌افتد. تاریخ به چیزی استقلال و معنی و ذات می‌بخشد که خود واقعیت نیست، بلکه بازمانی رابطه‌های بغرنجی است که بین نسل‌های مختلف برقرار شده است. از نظر مارکس رویداد تاریخی نشانه‌ای

نیست که قرائت گفتمان تاریخ را که پیش از آن وجود داشته باشد و آن را پی ریزی کرده باشند، ممکن سازد. برعکس، این رویداد تاریخی، حادثه است که واقعا وجود دارد و بنابراین پایه تمام تاریخ است. فرمول‌های هگل که مارکس اغلب آنها را در مقاله‌های روزمره یا نوشته‌های سیاسی‌اش بکار می‌برد، نباید اشتباه برداشت شوند، رویدادهای تاریخی آنجا برای تکمیل سرنوشت روح نیستند، کاملا برعکس، این پیوستگی رویدادهای تاریخی، کنش‌های منفرد بشری است که بعنوان سرنوشت، بعنوان «تاریخ عمومی» خارج از افرادی که آن را ساخته‌اند، پسینی خوانده شده است. تاریخ مارکس تاریخ با حرف درشت و کمتر از آن تاریخ عمومی نیست. این تاریخ نتیجه گاهشماری دستدادهای معین است. کار تاریخدان توضیح پیوستگی این دستدادهای است. یک ناهمگونی بنیادی میان واقعیت تاریخی انسان‌ها و تاریخ بعنوان علم یا میان زمان تاریخ و زمان روح بشیوه بسیار ناچیز هگلی از آن استنباط می‌گردد. با اینهمه، همانطور که میشل هانری می‌گوید «ناهمگونی واقعیت تاریخی و تاریخ بعنوان علم ناهمگونی ساختارهای نهایی وجود را در بر می‌گیرد و آن را بیان می‌دارد. (۶۴) معنی آن این است که تاریخ دیگر زمان نیست. تاریخ دیگر «فراسوی واقعیت بمنزله مکان خالی تبلور آن و فراسوی افراد زنده که آنجا زندگی می‌کنند و آن را می‌سازند و این تاریخ هستند» (۶۵) قرار ندارد. حادثه از آن مارکس تصریح می‌کند که: «تاریخ عمومی» چیزی جز تولید ایدئولوژیک شیوه تولید سرمایه‌داری که با تجارت و تقسیم جهانی کار بوقوع می‌پیوندد، نیست. بنابراین مقوله‌ای فکری است که بوسیله رابطه‌های جدید میان انسان‌ها بوجود می‌آید.

مقوله نیروهای مولد که میان مفهوم‌های اساسی مارکسیسم جای شاخصی دارد (۶۶) و دارای همان سرنوشت تاریخ است. بی بهره از استقلال است. تنها از خودبیگانگی در رابطه‌های سرمایه‌داری است که موجب می‌شود «نیروهای مولد بعنوان دنیای فی‌نفسه کاملا مستقل و جدا از افراد در کنار افراد بنظر آیند». (۶۷) این مسئله دکترین یا تاریخ فلسفه نیست. یکی از مسئله‌های مهم مدرنیته ما مسئله جایگاه علم است که بیش از پیش همچون نیروی مستقل انسان‌ها و «نیروی مولد مستقیم» بنظر می‌رسد. چون نیروهای مولد چیزی جز نیروهای مولد افراد نیستند. پس مسئله علم که بمثابة «نیروی مولد مستقیم» نگریسته می‌شود، ناگزیر بنا بر واقعیت تنظیم می‌گردد و هنگامی که مارکس در گروندریسه اصطلاح علم را بعنوان «نیروی مولد مستقیم» بکار می‌برد، باید درک کرد که او آنجا آنچه را که در برابر بازیگران روند تولید جلوه می‌کند، شرح می‌دهد، نه واقعیتی را که بطور عقلانی اندیشیده شده. این چیزی است که با دستنوشته‌های ۱۸۶۵-۱۸۶۱ که به کار مولد اختصاص داده شده، مطابقت دارد. در این زمینه تز مندل (۶۸) یا هابرماس (۶۹) که علم را همچون «نیروی مولد مستقیم» می‌نگرند، مفهوم مخالفی را تشکیل می‌دهد. هنگامی که مارکس اصطلاح نیروی مولد مستقیم را برای توصیف علم و فن بکار می‌برد، دقیقا برای این است که در شیوه

تولید سرمایه داری علم، دانش و بطور کلی نبوغ اجتماعی در سرمایه ثابت شکل مادی می یابد و بدین ترتیب ماشین چنوان نیروی مستقل بنظر می رسد. اما این ظاهر قضیه یا دقیق تر وارونگی واقعیت در تاریکخانه دوربین (Camera obscura) است، زیرا فرد یگانه قدرت مستقل است. وانگهی، نیروهای مولد برای فرد معنی مشخصی دارند و جزو شیءها، تکنیک های «فی نفسه» نیستند. ازینرو، «در حکومت مالکیت خصوصی این نیروهای مولد با توسعه جزیی روبرو نیستند؛ آنها اغلب به نیروها مخرب تبدیل می شوند». (۷۰) می توان ادعا کرد که مارکس در متن های بعدی دیگر اصطلاح «نیروهای مخرب» را بکار نمی برد، بلکه مدام روی خصلت مخرب توسعه نیروهای مولد در شیوه تولید سرمایه داری تأکید می ورزد. (۷۱) پس این دور از تجسم پیشرفت مادی یا فنی، اما خیلی نزدیک به نشانه های وضعیت کنونی ماست، بشرطی که آن را معطوف به نظر کارشناس اقتصاد نکنیم و در کنار پرولتر مدرن به آن بپردازیم.

آنطور که میشل هائری بیان کرده، مارکس در ایدئولوژی آلمانی به «تقلیل [واقعی] کلیت ها» مبادرت می کند. م. هائری به کلمه «تقلیل» مفهوم پدیدارشناسی خود را آنگونه که هوسرل آن را تعریف کرده می دهد. تا کنون ما به این کلمه معنی بسیار کلاسیک آن، معنی شناخت شناسی را داده ایم. ملاحظه می شود که اینجا این دو مفهوم با هم تلاقی می کنند. از یکسو، نزد مارکس مسئله عبارت از عملی است که توضیح ساختارهای بگرنج را بنابر تأثیر متقابل عنصرهای بسیار ساده هدف خود می داند. از سوی دیگر، مسئله عبارت از نه نفی واقعیت دولت، جامعه و غیره، بلکه مشخص کردن شرایط اساسی است که اندیشیدن به رابطه های بین افراد را بعنوان جامعه، دولت و غیره ممکن می سازند. این به معنی «وارونگی فویرباخ» است که وارونگی ماتریالیسم مکانیکی ساخته روشنگران (۷۲) و جانشین شدن ماتریالیسم دیالکتیک بجای آن را بیان می کند. مارکس ماتریالیسم اقتصادی «دیالکتیکی شده» برپایه مبارزه طبقه ها را جانشین ماتریالیسم فیزیک باور یا طبیعت گرایانه نکرده است. او مفهوم سنتی تقابل ماده و روح را با در مرکز قرار دادن فرد زنده و بنابراین خود مفهوم را که بطور سنتی به اصطلاح ماتریالیسم داده شده بود، زیر و رو کرده است. ماتریالیسم مارکس، ماتریالیسم ماده و طبیعت نیست، بلکه نخست نقد ایده آلیسم است. دستگاه فکری (پروبولماتیکی) که او در آن قرار دارد، پروبولماتیک برتری ماده بر روح نیست. زیرا این مسئله ای صرفاً نظری است که نمی تواند با نظریه پردازی حل شود. دستگاه فکری او برتری فرد زنده بر بازنمودهای روح خاص وی است؛ هر چند در زندگی مشخص افراد این بازنمودها بر آنان فرمانرواست و بنظر می رسد که آنان را به تکاپو وامی دارد. جانشین کردن «دانش واقعی» بجای نظریه پردازی، فرارفت هگلی از هگل، وارونه سازی وارونگی ایده آلیستی هگلی نیست، بلکه دگرگونی بنیادی جهت یابی، اسلوب و موضوع (بزه) است.

آخرین مرحله جدل علیه پرودون است که در ۱۸۴۶ «سیستم تضادهای اقتصادی یا

فلسفه فقر» او انتشار یافت. در ۱۸۴۴، مارکس از منبع‌های فلسفه آلمان و سوسیالیسم فرانسه تغذیه می‌کند. فویرباخ و پرودون دو چهره برجسته آن بودند. در «خانواده مقدس» فویرباخ و پرودون جای گزیده‌ای دارند. با ایدئولوژی آلمانی، گسست با فویرباخ کامل می‌شود. اما پرودون رهبر مسلم سوسیالیسم باقی می‌ماند و مارکس می‌کوشید با او در «کمیت‌های ارتباط کمونیستی» که در تلاش بود آن را در بروکسل برپا دارد، همکاری کند. گسست با او سرعت همزمان در زمینه برنامه سیاسی پس از امتناع پرودون از همکاری با «کمیت‌ها» در زمینه برنامه تئوریک با «فقر فلسفه» روی داد. رابطه میان اختلاف تئوریک و اختلاف سیاسی روشن است. پرودون در برابر پیشنهاد همکاری مارکس سرانجام پاسخ داد «شاید هنوز عقیده‌ای را حفظ می‌کنید که هیچ اصلاح اکنون بدون اقدام جسورانه، بدون آنچه آن را پیش از این انقلاب می‌نامیدند و به سادگی تنها یک آشوب است، ممکن نیست [...] تصور می‌کنم که ما برای موفقیت هرگز به انقلاب نیاز نداریم [...] من مسئله را اینطور مطرح می‌کنم: بازگرداندن ثروت‌ها به جامعه بنابر یک ترکیب اقتصادی که با ترکیب اقتصادی دیگر از جامعه خارج شده‌اند». (۷۳) اختلاف عمیق است. مسئله تنها عبارت از تقابل سیاسی میان رفم و انقلاب نیست. این تقابل مبتنی بر اختلاف در زمینه خود سرشت واقعیت اقتصادی است. مارکس در جدل علیه پرودون تسویه حساب خود را چه با فلسفه هگل که پرودون را با آن قیاس می‌کند (۷۴) و چه با شکل‌های کهنه سوسیالیسم به کمال می‌رساند. مارکس این موضوع را رد می‌کند که جامعه یک واقعیت در نفس خود (**Sui Generis**) یک «جامعه - شخص» باشد. او با نظر مساعد از کوپر اقتصاددان آمریکا یاد می‌کند: «گوهر اخلاقی، وجود دستوری موسوم به جامعه مجهز به خصلت‌هایی است که تنها در تصور کسانی که با یک کلمه چیزی می‌سازند، وجود واقعی دارد». (۷۵) این هنوز نومیالیسمی است که اینجا به شکل مستقیم‌تر با اصطلاح «وجود دستوری» تایید می‌شود. اگر جامعه سوژه است، این دید صرفاً دستوری است، زیرا بخشی از گزاره مقدم بر رابطه است. و این تایید تنها تایید اثرهای دوره جوانی نیست. در ۱۸۵۷ در «مقدمه عمومی بر نقد اقتصاد سیاسی» مارکس به این مسئله بازمی‌گردد. بر خلاف هگلی‌ها و برخی اقتصاددانان که از او الهام می‌گیرند، مارکس تایید می‌کند که «در نظر گرفتن جامعه بعنوان یک سوژه واحد نادرست است: این دیدگاهی نظری است». (۷۶) بنابراین، همانطور که میشل هانری خاطر نشان می‌سازد: «نفی جامعه - شخص معنی هستی‌شناسی دقیقی دارد و آشکارا کلی، کل، ارگانیسم، مجموعه، ساختار و همه روش‌ها و انحراف‌های عام به این عنوان را در زمینه ادعای شان مبنی بر تشکیل واقعیت در خودشان و از خودشان رد می‌کند». (۷۷) وانگهی، جامعه تجسم چیزی جز آنچه که مبتنی بر وجود فردی است، نمی‌باشد. معنی آن این نیست که این تجسم یک اثر ساده آوایی باشد. بنابراین، نومیالیسم پیشین که اثر مارکس آن را دنبال می‌کند، استوار برپایه

موضوع گیری هستی شناسانه ای است که سمتگیری اسلوب شناسانه درباره موضوع اقتصاد یا جامعه شناسی از آنجا ناشی می شود. این چیزی است که جان الستر متوجه آن نیست. او از تعریف فردگرایی اسلوب شناسانه بمشابه «دکترینی که طبق آن همه پدیده های اجتماعی - ساختار و دگرگونی شان - در اصل قابل توضیح با روش هایی است که دلالت بر افراد با کیفیت ها، هدف ها، باورها و کنش های شان دارد» (۷۸) آغاز می کند. پس مسئله کاملاً عبارت از تقلیل گرایی است. با اینهمه الستر می گوید: مارکس بطور کلی به فردگرایی اسلوب شناسانه جز اینجا و آنجا در ایدئولوژی آلمانی یا در هنگامی که آینده کمونیسم را بررسی می کند که در آن فرد باید در مرکز سازمان اجتماعی قرار داده شود، نمی پردازد. ازینرو، «در فلسفه تاریخ مارکس، بشریت همچون سوژه جمعی رخ می نماید که تلاش های پیوسته بمنظور تحقق کامل آن جریان تاریخ را هدایت می کنند. در تئوری سرمایه داری، کاپیتال نقش همانند ایفاء می کند» (۷۹). هنگامی که الستر تایید می کند که کاپیتال نقش سوژه جمعی را ایفاء می کند، خیلی ساده فراموش می کند که مارکس از زمان جدل خود با پرودون تا آخرین نوشته هایش به تأکید تکرار می کند سرمایه شیء نیست بلکه رابطه اجتماعی است، هر چند مقوله های اقتصادی فقط بیان تئوریک رابطه های اجتماعی هستند که به رابطه های میان افراد متعدد باز می گردند. با اینکه سرمایه یک رابطه است، وجود گوهری ندارد، و هم چنین واقعیت در نفس خود **Perse** نیست، هر چند در روند عینی شدن چنان قدرت مستقل، بیگانه از افراد بنظر می رسد. با وجود این رابطه اجتماعی، این افراد هستند که آن را تشکیل می دهند و این رابطه خارج از آنها وجود ندارد. رابطه اجتماعی بمشابه چیزی که در خارج از خودآگاه افراد وجود دارد و نیز بعنوان چیزی که در نفس خود وجود دارد در افراد پدیدار می گردد. البته این رابطه نخست در خودآگاه شکل می گیرد، این شکل بندی خود از فعالیت افراد ناشی می شود. بدیهی است که از نظر مارکس افراد لزوماً به شیوه معقول، به شیوه منطقی ناقص و فقط بر حسب نفع های خود خواهانه شان عمل نمی کنند. خواهیم دید که ممکن نیست بتوان مارکس را به سطح فردگرایی اسلوبی تنزل داد. البته، این رابطه اجتماعی که بطور ذهنی نگریسته می شود، بهمان اندازه محصول کنش و پراکسیس آنان است. سرمایه چنان سوژه جمعی بنظر می رسد. این تنها نشانه از خودبیگانگی افراد در شیوه تولید سرمایه داری است. سرمایه دار که بعنوان سرمایه دار عمل می کند، برای اینکه بتواند بیش از سرمایه تجسم یافته باشد، باید خود را از صفات های بشری فارغ سازد. با اینهمه نمی توان انکار کرد که اگر سرمایه دار تنها بعنوان سرمایه دار خود را فرد احساس می کند و اگر اقتصاددانان او را و او خود خویش را بعنوان «تکیه گاه آگاه گردش پول» می نگرد، این فرامود از خودبیگانگی وی است. با اینهمه فردیت شخصی وی بهیچوجه نباید با باز نمود اجتماعی وی اشتباه شود. چون منبع قدرت اجتماعی او در این از خودبیگانگی است. بعقیده اقتصاددانان، در این باز نمود ایدئولوژیک است که

رابطه‌های اجتماعی به اشیاء تبدیل می‌شوند و افراد خود را در پس پشت مقوله‌ها پنهان می‌کنند. دقیقاً مانند فلسفه نظری که با قدرت انتزاع، نه دنیای واقعی بلکه مقوله‌های منطقی را مبدأ قرار می‌دهد. مارکس کوشید از رابطه‌های واقعی بین افراد پرده بردارد تا نشان دهد که چگونه تضادهای انتزاعی مقوله‌های اقتصادی واقعیت تناسب نیرو، ستم و رنج افراد را بیان می‌کنند و پنهان نگاه می‌دارند. هنگامی که او بخصوص در فقر فلسفه و در فصل‌های کاپیتال روی انباشت بدوی تأکید می‌ورزد، برای این است که نشان دهد بردگی پایه است و همچنان محور شیوه تولید سرمایه‌داری باقی می‌ماند؛ زیرا بردگی بطور بسیار زنده آنچیزی را نشان می‌دهد که رابطه‌های تولید در جامعه بورژوازی پنهان می‌کنند. او رابطه‌های اقتصادی را به رابطه‌های ناب ستم فردی در مفهومی نزدیک به مفهوم هابس بازمی‌گرداند.

نومینالیسم مارکس سلاخی است که امکان می‌دهد ذات واقعی وجودهای موسوم به جامعه، طبقه‌ها و دولت برملا گردد. روش او مبتنی بر رد آفریدن «سوژه‌های جمعی» از سوژه‌های واقعی است، این روش دادن واقعیتی غیر از فکر به «گوهرهای ثانوی» را رد می‌کند. تئوری وظیفه دارد تبار کلیت‌ها را نشان دهد. این همانا تئوری تشکیل کلیت‌ها، تشکیل ساختارها بنابر ویژگی‌هاست. ازاینرو، مارکس از ساختارهای پدیدار از پیش شکل گرفته، آغاز می‌کند، آنگونه که آنها بی‌واسطه در رجوع به «سلول» خود را در بی‌نظمی نمایش می‌دهند. تجزیه و تحلیل به عنصرها و رکن‌های ساده راه می‌یابد. هنگامی که تاریخ را بررسی می‌کنیم، باید آنها را اساس قرار دهیم. آنها بوضوح عبارتند از افراد مشخص و فعال، نه افراد مجرد و معاوضه‌پذیر آنگونه که در تئوری‌های قراردادگرایانه کلاسیک معمول است.

آنچه مارکس، نه فقط در هگل‌گرایی، بلکه در شکل‌های تغییر یافته این دکترین نزد «هگلی‌های جوان» و نزد پرودون برملا می‌کند عبارت از وارونه کردن معنی فکر، این «عقل بس ناب و جدا شده از فرد» است. «ازینرو، ما در برابر قدرت انتزاع کردن هر سوژه همه عَرَض‌های فرضی، جاندار و بی‌جان، انسان‌ها یا شیء‌ها حق داریم بگوییم که در واپسین انتزاع موفق می‌شویم به مقوله‌های منطقی بمشابه گوهر دست یابیم». (۸۰). بنابراین، مقوله‌های منطقی در هیچ حالت نمی‌توانند از گوهرها باشند. در حقیقت آنها، آنطور که گیوم اوکام می‌گفت، به روح تعلق دارند، نه به خود شیء‌ها، پس ماتریالیسم مارکس را می‌توان بدین ترتیب درک کرد: این یک هگل‌گرایی زیر و رو شده و وارونه شده (اینجا محض کاربرد فرمول مرسوم «روی پاهایش قرار داده شده») نیست که در آن ماده جان‌نشین روح می‌شود. چنین ماتریالیسمی آشکارا شکل دیگری از ایده‌آلیسم است. فلسفه‌ای است که ناهمسانی بنیادی فکر و وجود و به همان ترتیب تقدم واقعیت مادی فرد بر آفرینش‌های عینی شده روح و تقدم آنچه که درونی فرد زنده و اندیشنده است بر محصول‌های متعالی زندگی و فکر او را تأیید می‌کند.

آیا نسبت دادن الهام نام‌گرایانه به مارکس یک داوری ظاهری نیست که تاریخ واقعی فکر مارکس را ناچیز می‌انگارد؟ شناخت او از نام‌گرایی قرن‌های میانه شناختی نامستقیم است که از طریق فیلسوفان انگلیسی برای او حاصل شده است. پس این نومی‌نالیسمی است که پیش از این دستخوش دگرگونی‌های شمارمندی شده بود که مارکس آن را «از پیش هضم شده» در فلسفه انگلس بدست می‌آورد. نقشی که فیلسوفان انگلیسی در توسعه نومی‌نالیسم ایفاء کردند. بر همگان آشکار است. گیوم اوکام مورد منحصر بفردی نیست. نومی‌نالیسم اوکام تأثیرهای «ضد اندیشانه» متعدد و نیرومندی تا عصر ما داشته است. هابس از نفی بنیادی میراث متافیزیکی اسکولاستیک که متهم به حرف زدن محض برای هیچ نگفتن است، آغاز می‌کند. ماهیت‌ها بی‌نتیجه اعلام شده‌اند. بجای آنها جسم‌ها و تأثیر متقابل حرکت ماده را می‌یابیم. گوهر غیر جسمانی وجود ندارد. زیرا در این صورت فرض «جسم‌های غیر جسمانی» تضاد در اصطلاح‌ها خواهد بود. هابس بنابر دکترین ماتریالیستی خود، نام‌ها را بمثابه قراردادهای بشری تعریف می‌کند و منکر وجود مفهوم‌های کلی است. چون «هیچ چیز کلی در جهان و در خارج از نامگذاری‌ها وجود ندارد. زیرا شیء‌های نام‌گرفته همه فردی و جزئی هستند». (۸۱) مارکس با هابس آشنا بود. او اثرهای هابس را مطالعه کرد و او را میان نخستین کسانی قرار داد که دولت را با «چشمان بشری» نگریسته‌اند. در «خانواده مقدس» هابس بعنوان نماینده ماتریالیسم انگلیس معرفی شده که مبارزه گاساندی علیه دکارت را دنبال می‌کند. (۸۲) در واقع گاساندی حامل سنت اتم‌گرایی دموکریت و اپیکور بود.

دکترین سیاسی هابس در مقیاسی که دولت را راز زدایی می‌کند و مردم، این کودک چالاک در دسر آفرین **Puer Robustus sed Malitiosus** را بعنوان سوژه واقعی قرار می‌دهد، با فکر مارکس از همان آغاز نقد حقوق سیاسی هگل مطابقت دارد. در ایدئولوژی آلمانی، هابس علیه ایده آلیسم هگلی بیاری گرفته می‌شود. هابس یکی از کسانی است که به تاریخ واقعی می‌پردازد و نه به تاریخی که حاصل خیالپردازی منفذ **La critique** است. از نظر او تاریخ واقعی تاریخی است که در آن حقوق بدون قدرت هیچ چیز نیست. توسل به تجربه و تاریخ واقعی در مقابل نظری‌پردازی متافیزیک، نفی «گوهرهای غیرمادی»، هم‌شکلی **Isomorphism** واقعی که هابس میان مقوله‌های فاهمه و مقوله‌های محاسبه اقتصادی برقرار کرد، از جمله موضوع‌هایی هستند که مارکس را با هابس هم‌عقیده نشان می‌دهد. هر چند اتم‌گرایی نزد مارکس تنها موضوع مطالعه دانشگاهی دوره جوانی او نیست، اما یکی از اجزای فکر اوست: پس می‌توان تأثیرهای متقابل محکمی را درک کرد که زمینه

اختلاط با نویسندگان انگلیسی را در کسی بوجود آورده است که این سنت هابسی در او پایدارتر بود.

مارکس در هابس متوقف نماند. او نسبت دادن سرشتی جاوید به افراد را رد می‌کند که جنگ همه علیه همه را مقدر می‌سازد. زیرا به عقیده او افراد بنابر استعدادها و توانایی که دارند به آنها امکان می‌دهد بطور جمعی خود را از تبعیت وضعیت طبیعی وارهانند و با توسعه نیروهای تولیدی از کمبود اولیه در زمینه نیازهای حیاتی نجات یابند و این البته بدون تبعیت از سلطه مطلق یک فرمانرواست. بعقیده هابس میل و خواهش نامحدود است. مارکس با این دیدگاه موافق است که: انسان متمدن، انسان «سرشار از نیازها» است. او با اندیشه نقش خشونت در تاریخ با هابس هم‌رأی است؛ خشونتی که خلاف عقیده فیلسوفان ایده‌آلیست از فوران غیر عقلانیت نیست، بلکه برعکس بصورت بسیار عقلانی ناشی از رابطه‌های اساسی است که افراد بین خود برقرار کرده‌اند. با اینهمه، مارکس ستایشگر خشونت نیست. توجه کردن به آنچه که هست، به معنی تغییر دادن آنچه که بصورت ارزش وجود دارد، نیست. ازینرو، نتیجه‌های سیاسی که باید از تجزیه و تحلیل موجود در سنت ماکیاوول و هابس گرفته شود، بطور بنیادی متضاد هستند. به عقیده هابس خصلت نامحدود میل و خواهش ناگزیر متمایل به روگردانی از حقوق طبیعی و تبعیت از حاکم است. مارکس، برعکس عقیده داشت که نیازهای نامحدود ممکن است برآورده شوند، یا با بودن در سازمان اجتماعی تولیدکنندگان هدایت شوند.

در تاریخ مختصر ماتریالیسم (۸۳) که مارکس در «خانواده مقدس» به آن پرداخت، لاک بعنوان کسی که «درستی عقیده بیکن و هابس را نشان داد» معرفی شده است. بنابراین، لاک با بسط تجربه‌گرایی و حس‌گرایی هابس نفی گوهرهای کلی را تکرار می‌کند. لاک در برابر تئوری ارسطویی یا اسکولاستیک ماهیت‌ها تئوری ذره‌ای را قرار می‌دهد که منبع آن نزد گاساندی است. لادری‌گرایی اتم‌گرایانه لاک با تئوری زبان همراه است که همسو با هابس نام‌ها را چونان قراردادهای درک می‌کند. اما شاید او فراتر از هابس پیش می‌رود. مارکس لاک را مطالعه و از او در همان سطح دیگر فیلسوفان انگلیسی دفاع نموده و از او در مبارزه با ایده‌آلیسم آلمان همچون «ابزار» استفاده کرده است. در قلم او نقش هابس و لاک و هیوم بعنوان «افراد عموماً با فرهنگ» بطور منظم خاطر نشان شده است. زیرا این سه نام در میان بنیانگذاران اقتصاد سیاسی مدرن به چشم می‌خورد. بدیهی است که این بدون رابطه با فلسفه‌شان نیست. تجربه‌گرایی، آگاهی‌شان از حدود شناخت و انتقادشان از متافیزیک کلاسیک و فلسفه صرفاً نظری، آنان را به قبول اهمیت عظیم پدیده‌های اجتماعی، رابطه‌های اقتصادی و مسئله‌های سیاسی سوق داد. پس این نوعی ماتریالیسم عملی است که اینجا توجه مارکس را بخود جلب می‌کند. در پی مارکس شومپتر در «تاریخ تحلیل اقتصادی» (۸۴) اهمیت فلسفه تجربه‌گرایی و حس‌گرایی را در پیدایش تئوری اقتصادی کلاسیک

تصریح می‌کند. شومپتر می‌افزاید: هابس نشان می‌دهد که افراد از حیث توانایی‌های جسمانی و استعدادهای ذهنی‌شان تقریباً برابرند. بنابراین، برابری کامل می‌تواند فرض قابل قبولی باشد. بدین ترتیب، او آنچه را که شومپتر در برابر مساوات‌گرایی هنجاری مسیحی آن را اصل «مساوات‌گرایی تحلیلی» می‌نامد، بنیان می‌نهد.

مارکس با تحلیل نوشته‌های سیاسی و اقتصادی لاک نتیجه می‌گیرد: «اهمیت فوق‌العاده زیاد این دریافت لاک همانا بیان کلاسیک اندیشه‌های جامعه بورژوازی در زمینه حقوق در تقابل با جامعه فئودالی است و علاوه بر این، فلسفه لاک به اساس همه اندیشه‌های مربوط به مجموع اقتصاد سیاسی آینده انگلیس کمک کرده است.» (۸۵)

با اینهمه، لاک در بسیاری جنبه‌ها بمثابة ضد هابس نگریسته می‌شود. قرارداد نزد لاک برخلاف دولت - لویاتان (**L'Etat- Leviatan**) دولت قانون‌ساز و قانون‌شکن) به اندیشه دولتی مربوط است که فقط ابزار افراد است. تئوری لیبرالیسم در خلوص آغازین‌اش چندان مهجور نیست که بتوان آن را در شمار اندیشه مارکس درباره زوال دولت پنداشت. دولت ارگانیکی مورد انتقاد مارکس در نزد هگل **دولت - شخص** است که آن را به شکل دیگر در لویاتان هابس می‌یابیم. دکتترین قرارداد لیبرالیسم که مبتنی بر تحلیل دقیق نام‌گرایانه است، برعکس، امکان می‌دهد که تئوری مشارکتی شالوده‌ریزی شود که مارکس بارها آن را طرح کرده است. (۸۶)

در اثرهای مارکس، نشانی از تئوری حس‌گرایی شناخت نمی‌یابیم. این تئوری شناخت تجربه‌گرایان نیست که توجه او را جلب می‌کند. اما آنچه مربوط به فلسفه از (جمله تئوری شناخت) آنهاست، می‌تواند سلاحی انتقادی علیه فلسفه نظری و پندارهای اجتماعی باشد. تجربه‌گرایی و حس‌گرایی بمثابة مرحله‌های بینابینی به زیر و رو کردن موضوع فکر فلسفی و بازگرداندن آن به زمین می‌انجامد. لنین در «ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم» خلاف آن عمل کرد. زیرا در این اثر مسئله عبارت از اثبات این نکته است که مارکسیسم از تئوری حس‌گرایی شناخت جدایی‌ناپذیر است.

آنچه تازه زیر عنوان انگلیسی‌ها نشان دادیم در فلسفه فرانسه با کمی دستکاری **Mutatis Mutandis** جابجا می‌شود. مارکس، هلوئیوس، هولباخ و دیدرو را مطالعه کرد. آنها نیز به شیوه خود ادامه‌دهندگان فلسفه لاک هستند. مارکس می‌گوید که فرانسوی‌ها ماتریالیسم «بربر» انگلیسی‌ها را «متمدن کرده‌اند» و آن را با ماتریالیسم دکارتی آمیخته‌اند.

ارتباط‌ها و تأثیرهای متقابل فکری انگلیسی‌ها و فرانسوی‌ها در فاصله قرن ۱۷ و قرن ۱۸ پیچیده و بگرنج‌اند. شناختی که مارکس از آنها دارد و نیز دانستن آنچه دست اول و آنچه متعلق به یک انگلیسی است که بوسیله یک فرانسوی و متقابلاً معرفی شده، همیشه آسان نیست. چنانچه بخواهیم پیوستگی‌های واقعی در تاریخ اندیشه‌ها را برقرار کنیم. لازم می‌آید که **تقاطع تأثیرها** را در اروپایی که در آن وقت واقعا مصدر

مسئله‌های فکری و هنری بود، از یاد نبریم.

همانطور که ماتریالیسم انگلیسی بعقیده مارکس بطور تنگاتنگ با اقتصاددانان پیوند یافت، ماتریالیسم فرانسه هم مکمل خود را نزد فیزیوکرات‌ها و ایدئولوگ‌ها می‌یابد. آنچه باید تصریح کرد این است که این تأثیر به سال‌های جوانی محدود نمی‌شود. هیوم یا لاک در نوشته‌های بعدی هم وجود دارند. در پایان دهه ۱۸۶۰ مارکس به بازخوانی (۸۷) دیدرو می‌پردازد و تفنن «تازه‌تری» در آن می‌یابد. تکیه روی رابطه‌های هگل و مارکس تأثیر روشنگران در فکر مارکس را در سایه قرار داده است. در صورتی که هنگام گسست مارکس با متافیزیک آلمان او خود را وقف پروژه بررسی این میراث روشنگران می‌کند و در آن کسانی را می‌بیند که شروع به اسطوره‌زدایی جهان کرده‌اند و این در حالیست که او محدودیت‌های «بورژوایی» فکرشان را از نظر دور نمی‌دارد.

ت- تز دکترا و اتم‌گرایی

تز دکترا درباره «اختلاف فلسفه طبیعت نزد دموکریت و اپیکور» دارای چنان اهمیتی است که بنظر نمی‌آید. (۸۸) مارکس از ما دعوت می‌کند که توجه‌مان را به آن معطوف داریم. چنانکه او در تحلیل خود درباره ماتریالیسم در «خانواده مقدس» یادآور می‌شود که «ماتریالیسم فرانسه و انگلیس همواره رابطه تنگاتنگی را با دموکریت و اپیکور حفظ کرده است». (۸۹) این تجسم روشن رساله و اهمیت آن برای درک ماتریالیسم مدرن است؛ زیرا به عقیده مارکس ماتریالیسم روشنگران پیروزی پس از مرگ اتم‌گرایی هابس و گاساندی، «احیاگر ماتریالیسم اپیکوری» است. برای سنجش آنچه مورد بحث است، یادآور می‌شویم که اتم‌گرایی یکی از آماج‌های ممتاز هگل بوده است؛ انتقاد اساسی که او توانست علیه یک فیلسوف براه اندازد دقیقاً درباره اتم‌گرا بودن است. حمله‌های تند او به نیوتون و ناچیز شمردن کلی تقابل با «نژاد بیکن» همواره به افشای اتم‌گرایی مربوط بوده است. ازینرو، اثر مارکس درباره اپیکور نخستین گام را در گسست از هگل و فلسفه آلمان نشان می‌دهد.

تفسیر تز دکترا در مقیاسی که این تز چیز کاملی به ما ارائه نمی‌دهد و بنابراین باید روی یادداشت‌های مقدماتی مارکس تکیه کنیم، دشواری‌های ویژه‌ای را نشان می‌دهد. با اینهمه، باید در نظر داشت که این متن جزء مکمل اثرهای مارکس بحساب می‌آید؛ زیرا در آن گزاره‌هایی به بیان درآمده که بعنوان گزاره‌های اساسی اش باقی خواهد ماند، چون بطور غیر مستقیم در چند متن به آنها اشاره شده است. از این قرار، مارکس در ایدئولوژی آلمانی ماکس اشتیرنر را متهم می‌کند که فلسفه یونانی و رابطه‌های میان رواقی‌ها، اپیکوری‌ها و شکاکان را درک نکرده است. (۹۰) لازم بود تز دکترا در یک اثر بسیار مهم درباره فلسفه یونانی گنجانده شود که در

آن مارکس بررسی ساده افول فلسفه یونانی را که «برترین شکوفایی اش با ارسطو» (۹۱) بنمایش درآمد، رد می‌کند. «من از شرح فلسفه‌های اپیکوری، رواقی و شکاکی در مجموع و در رابطه کلی‌شان با فکر نظری یونانی پیشین و پسین در یک بررسی گسترده‌تر صرف‌نظر می‌کنم». (۹۲) یگانگی فلسفه یونان بر این مبناست که رواقی‌ها، کلی‌ها و اپیکوری‌ها «همه عنصرهای آگاهی خویش را با عنایت به این امر که هر عنصر چونان وجود ویژه نمایش داده می‌شود، وانمود می‌سازند». (۹۳)

ازینرو، این نه فیزیک، بلکه پدیدارشناسی روح است که کانون توجه مارکس به اپیکور را تشکیل می‌دهد. خود مارکس تصریح می‌کند: «بنظر من اگر سیستم‌های پیشین در باب پایه فلسفه یونان بسیار گویا و جالب توجه اند، سیستم‌های پسا ارسطویی و اساساً دوره دبستان‌های اپیکوری، رواقی و شکاکی بیشتر به موضوع شکل ذهنی و خصلت این فلسفه مربوط اند». (۹۴) مارکس از سنت فلسفی بخاطر غفلت ورزیدن در بررسی شکل ذهنی دکتترین‌های فلسفی انتقاد می‌کند. بنابراین، او در اپیکورگرایی قدیم و بطور کلی در ماتریالیسم در جستجوی مضمون اصول‌پرستانه، تئوری ماده یا رابطه‌های میان ماده و روح نیست. بلکه برعکس در جستجوی «شکل نظری» ویژه است. بنابراین، این موضوع تقریباً هرگز از جانب مفسرانی که بنابر رویارویی با ایده آلیست‌ها توجه خود را روی ماتریالیسم باستان متمرکز کرده‌اند، درنظر گرفته نشده است، در صورتی که شکاف بسیار بجا جای دیگر است.

بعلاوه تز دکترا روی اتم‌گرایی باستان تکیه ندارد، بلکه روی اختلاف میان فیزیک دموکریت و فیزیک اپیکور تکیه دارد. زیرا این اختلاف دارای اهمیتی است که از بحث‌های احتمالی درباره فیزیک منسوخ فراتر می‌رود. مارکس عقیده دارد که «در واقع این یک پیش‌داوری عمیقاً ریشه‌دار است که فیزیک دموکریت را با فیزیک اپیکور یکسان تلقی می‌کند تا در دگرگونی‌هایی که توسط اپیکور بعمل آمد جز هوس‌های بیهوده ملاحظه نکند». (۹۵) این اتم‌گرایی همزمان یک اصل متدولوژیک و یک اصل هستی‌شناسی است و راه را بروی ماتریالیسم مارکس می‌گشاید. اتم‌گرایی که می‌کوشد همه روندها را به ترکیب حرکت‌های مکانیکی اتم‌ها بازگرداند، برای اصل علیت مادی یعنی رابطه میان شکل و ماده که او آن را «اعلام می‌دارد» برتری قابل است. اما اتم‌گرایی مورد علاقه مارکس چیزی ویژه است. در بررسی تقابل‌های اسلوب دموکریت و اپیکور او خود را کنار اپیکور قرار می‌دهد. در واقع، مارکس در وهله نخست متوجه شد که فیزیک‌های دموکریت و اپیکور از دیدی بسیار عام عملاً همانند نظر می‌رسند: چنانکه اتم‌ها و خلاء چونان دو اصل هستند. با اینهمه، هر دو فیلسوف بر پایه این فرض‌های همانند خود را «بطور کلی در هر آنچه که مربوط به حقیقت، یقین، کاربرد این علم، رابطه فکر با واقعیت است، متضاد» (۹۶) می‌یابند. در حالی که دموکریت واقعیت حسی را به نمود ذهنی تقلیل می‌دهد و بنظر می‌رسد که در سمت شک‌گرایی معینی راه می‌سپرد، برعکس به عقیده اپیکور هیچ چیز

نمی‌تواند دریافت‌های حسی را رد کند و این یقین به جزم‌گرایی اسلوب که باید جزم‌گرایی حکیم باشد، می‌انجامد. ازاینرو، همگرایی نظری به تقابل عملی تبدیل می‌شود. همچنین در حالی که به عقیده دموکریست ضرورت همچون جبرباوری خودنمایی می‌کند، اپیکور عقیده دارد که اتفاق واقعیتی است که جز امکان ارزش دیگری ندارد». (۹۷) بنابراین، امکان یا امکان انتزاعی است یا امکان واقعی. اپیکور در امکانی باقی می‌ماند که حدود نمی‌شناسد. در صورتی که امکان واقعی می‌کوشد ضرورت و واقعیت موضوع خود را ثابت کند. انتقاد مرکزی از اپیکور از آنجا است: «اپیکور با بی‌قیدی بی‌حد و مرزی به توضیح پدیده‌های فیزیکی ویژه می‌پردازد». (۹۸) ازاینرو، تقابل دموکریست و اپیکور چونان سیستمی از تقابلهای با «سرواژگون» جلوه می‌کند. دموکریست شکاک و اپیکور جزمی است. بنابراین، شکاک به علم‌های تجربی وابسته است. در صورتی که جزمی پدیده را بعنوان واقعیت در نظر می‌گیرد و «همه جا جز اتفاق نمی‌بیند و روش توضیح وی بیشتر به حذف هر واقعیت عینی طبیعت گرایش دارد». (۹۹)

مارکس تز دکترا را روی مسئله انحراف اتم‌ها متمرکز می‌سازد و پس از یادآوری سوء تعبیرهای متعددی که درباره فیزیک اپیکور انجام گرفته، با تکیه بر لوکرس به عنوان «تنها کسی از پیشینیان که فیزیک اپیکور را فهمیده» (۱۰۰) به تحلیل فلسفه اپیکور در مجموع آن می‌پردازد و نشان می‌دهد که بدرستی این فلسفه پیرامون انحراف و نتیجه‌های آن ساختاری شده است. «انحراف اتم از خط راست یک نشان ویژه‌ای نیست که بطور اتفاقی در فلسفه اپیکور نمودار می‌گردد. برعکس، قانونی که او بیان می‌دارد، سراسر فلسفه اپیکور را درمی‌نوردد. اما بدیهی است که خصوصیت مشخص تبلور آن به قلمروی کاربرد آن بستگی دارد». (۱۰۱) انحراف اتم تأیید استقلال اتم را در برابر حرکت سقوط که دموکریست به آن داده و این حرکتی نامستقل است، فراهم می‌آورد. لوکرس اینجا آنچه را که اپیکور برای اتم‌گرایی فراهم ساخته نشان، می‌دهد و تصریح می‌کند که انحراف، زنجیره‌های سرنوشت را پاره می‌کند. مارکس از مفسران اپیکور مانند سیسرون و بایل انتقاد می‌کند. در واقع این مفسران به ورود انحراف انگیزه‌هایی را نسبت می‌دهند که متقابلاً یکدیگر را نفی می‌کنند. گاهی انحراف موجب آزادی می‌شود و گاهی موجب رانش اتم‌هایی می‌گردد که بعلت نبود انحراف هرگز با یکدیگر برخورد نکرده‌اند. پس برخورد معین اتم‌ها آزادی بوجود نمی‌آورد، بلکه برعکس ما را به دنیای دقیقاً جبری سوق می‌دهد. قرائت سطحی لوکرس می‌تواند به روی هم قرار گرفتن ساده این دو تبیین بیانجامد. در حقیقت، لوکرس نخست انحراف را بعنوان توضیح تشکیل جسم‌ها معرفی می‌کند. چون اتم‌ها عمودی سقوط می‌کنند و همه همان شتاب را دارند، پس بدون انحراف «طبیعت هرگز هیچ چیز نیافریده بود». (۱۰۲) مسئله عبارت از استدلالی است که بنابر بررسی نقیض نگفته است و نمی‌تواند بگوید. در مرحله دوم، لوکرس انحراف اتم‌ها را بنابر قیاس با اراده بشری

نشان می‌دهد. (۱۰۳) انحراف که بنابر برهان خُلف در درک پدیده‌های طبیعی انگاشته شده اکنون بعنوان یک گواه در پدیده‌های روان‌شناسی نشان داده می‌شود. «سرانجام، اگر همواره همه حرکت‌ها همبسته باشند، اگر همیشه یک حرکت جدید طبق نظم انعطاف‌ناپذیر از یک حرکت قدیمی‌تر بوجود آید، اگر اتم‌ها بنابر انحراف‌شان ابتکار حرکت گسلنده قانون‌های سرنوشت را برای جلوگیری از توالی بی‌نهایت علت‌ها در دست نگیرند، این آزادی که در زمین به هر آنچه که نفس می‌کشد، داده شده از کجا می‌آید. من می‌گویم از جایی می‌آید که این اراده از سرنوشت‌ها جدا شده است...» (۱۰۴) نفی سرنوشت **Fatume** نتیجه منطقی نوعی بی‌تعینی عمومی ضربه‌های اتم‌ها نیست. مایوت بولاک یادآور می‌شود که اراده آزاد به علت‌های اتم‌نگرانه بازگشت داده نمی‌شود، چون اراده آزاد تنها بنابر قیاس متداول شده است. (۱۰۵) انحراف اغلب چونان اصل عام که می‌تواند بمشابه پایه اخلاق و خودسالاری سوژه عمل کند، نمودار می‌گردد.

توضیح مارکس مبتنی بر هستی متضاد اتم است. اتم یک هستی بی‌واسطه و یک هستی نسبی دارد. اتم نخست خود را بصورت نفی بی‌واسطه فضای انتزاعی و نقطه **فضا-فضا- مکانی Spatial** نشان می‌دهد. بنابراین، بمنزله نقطه فضا-مکانی فردیت‌اش را از دست می‌دهد و در خط مستقیم ناپدید می‌شود. اما اپیکور یکتایی ناب اتم را تایید می‌کند و این یکتایی ایجاب می‌کند که اتم هستی صرفاً مادی نداشته باشد. «چون در قلمروی بی‌واسطگی وجود حرکت می‌کند، همه تعیین‌ها بی‌واسطه‌اند. از این قرار، تعیین‌های متضاد بعنوان واقعیت‌های بی‌واسطه در تقابل قرار گرفته‌اند». (۱۰۶) در این صورت، آنچه با اتم بمنزله هستی نسبی روبرو می‌شود، خط راست است. اتم خود را از هستی نسبی‌اش (خط راست) با منتزع شدن و دور شدن از آن آزاد می‌سازد. بنابراین، انحراف اتم قانون مادی نیست، بلکه اصلی است که به گفته لوکرس «مقاومت ورزیدن و مبارزه کردن» را ممکن می‌سازد؛ اصل ایده‌آلی که تبلور مشخص آن به قلمروی کاربرد آن بستگی دارد.

ازاینرو، مارکس می‌گوید: «تمام فلسفه اپیکور هر جا که باید مفهوم یکتایی مجرد-استقلال و نفی هر رابطه با چیز دیگر- در هستی‌اش نمایانده شود، از واقعیت محدود کننده دور می‌شود». (۱۰۷) لوکرس می‌گوید: ما اغلب توسط یک «اجبار نیرومند» و ضربه‌هایی که وابسته به ما نیستند، برانگیخته شده و به جنبش درآمده‌ایم». (۱۰۸) البته ما می‌توانیم در برابر این اجبار مقاومت کنیم. ازاینرو، در کنار ضربه‌ها و فشار باید انحراف را بعنوان علت سوم وارد کنیم. این علت سوم نمی‌تواند دو علت دیگر را از میان بردارد. اما با آن‌ها در تقابل است و قلمروی مستقل را آزاد می‌سازد. بعلاوه، بعقیده سیسرون، اپیکور از پیشابندی آینده‌ها (۱۰۹) بعنوان دلیل دیگر برای مخالفت با تقدیر **Fatum** دفاع می‌کند.

آنگاه مارکس نشان می‌دهد که ورود انحراف در دنیای اتم‌ها ساختمان اتم‌گرایی

باستان را تغییر می‌دهد. «به اعتبار آن است که تعیین شکل تایید و تضاد جدا نشدنی مفهوم اتم آشکار شده است.» (۱۱۰) بدین ترتیب او از نمایش صرفا مادی به تحلیل شکل‌های خودآگاه گام می‌نهد. مارکس بی‌درنگ از آن نتیجه‌هایی می‌گیرد که بعنوان عنصرهای فلسفه خاص‌اش پذیرفته شده است. «یکتایی بی‌واسطه تا آن اندازه تحقق یافته است که با چیز دیگر که در نفس خود وجود دارد، رابطه برقرار کند. در صورتی که این چیز خود را به شکل هستی بی‌واسطه به آن بنمایاند. ازینروست که انسان به محصول طبیعت بودن در هنگامی که چیز دیگری با آن ارتباط می‌یابد، پایان می‌دهد، یک هستی متفاوت نیست، بلکه در نفس خود یک آدم منفرد است، هر چند هنوز شخصیت نباشد. البته برای اینکه انسان بمثابه آدم برای خود به موضوع واحد واقعی‌اش تبدیل شود، باید در نفس خود هستی نسبی خود، قدرت خواهش و طبیعت ناب را درهم شکند.» (۱۱۱)

در یک اصطلاح شناسی اغلب هگلی ما شاهد پدیداری خواست «درهم شکستن هستی نسبی‌اش» برای آدم منفرد هستیم. جای اتم در فلسفه اپیکور با جای آن در فلسفه دموکریت کاملا متفاوت است. بعقیده دموکریت اتم نوعی شیء بخود است و وجود به این عنوان را نشان می‌دهد. در صورتیکه به عقیده اپیکور اتم یک اصل بازنمودی است. مارکس می‌گوید: اینجا اپیکور با «سادگی» مسئله‌های تمام فلسفه یونان باستان را تا انتها شرح می‌دهد. «چنانکه تمام فیلسوفان قدیم حتی شکاکان که نقطه اتکای محکمی برای‌شان ضروری است، از مقدمه‌های خودآگاه حرکت می‌کنند. پس در اینصورت بازنمودها چنان‌اند که در دانش مشترک وجود دارند. اپیکور فیلسوف بازنمود در این مورد بسیار دقیق است. به این دلیل است که او این شرایط پایه‌ای را به تفصیل تعریف می‌کند.» (۱۱۲) مارکس نشان می‌دهد که چگونه اپیکور بدین ترتیب به گنجاندن وجودانگاری در اتم‌ها و تلقی ضرورت بعنوان ظاهر در شکل اتم کشانده شد. تقابل میان دموکریت و اپیکور به خود طبیعت اتم، فرولایه (اسطقس) مادی از دید دموکریت، اصل از دید اپیکور مربوط است. البته، اتم بمنزله بمنزله اصل شامل مقوله‌های خودآگاه است. از اینرو، اپیکور تضاد میان ماهیت و وجود را در اتم عینیت بخشید، در صورتی که دموکریت تنها «حفظ جنبه مادی و طرح فرضیه‌ها برای هدف‌های تجربی» (۱۱۳) را خاطر نشان می‌سازد.

بنابراین، همانطور که نزد دموکریت ملاحظه شد، این تحلیل بنابر تئوری رانش **Repulsion** می‌تواند برای فیزیک تجربی اهمیت عام و نامحدود داشته باشد. مارکس ساخت اتم‌ها، اخلاق اپیکوری و سیاست را با هم مرتبط می‌داند. «ازینروست که ما نزد اپیکور کاربرد شکل‌های بسیار مشخص رانش را می‌یابیم: مانند قرارداد در زمینه سیاسی و اجتماعی و دوستی که او آن را بعنوان چیز بسیار عالی وصف می‌کند.» (۱۱۴) مارکس با ادامه تحلیل نشان می‌دهد که چگونه اپیکور با اختصاص دادن کیفیت‌هایی به اتم‌ها بیشتر با فیزیک دموکریت در تقابل است. او با تفسیر

اپیکور در مقوله‌های هگلی می‌نویسد: «اتم بنابر کیفیت‌ها در تضاد با مفهوم خود، هستی کسب می‌کند. و در ماهیت خود بعنوان یک واقعیت از خودبیگانه و متمایز شده تعریف شده است» (۱۱۵) و اضافه می‌کند: «این تضاد است که توجه اساسی اپیکور را تشکیل می‌دهد». (۱۱۶) این تضاد، خود را بعنوان تضاد میان ماهیت و پدیدار نشان می‌دهد. با اینهمه، مارکس می‌گوید: تنها نزد اپیکور است که پدیدار به این عنوان درک شده است، نه بعنوان خطای حس‌های انسان، بشیوه صرفاً ذهنی، اما بعنوان «ازخودبیگانگی ماهیتی که در نفس خود در واقعیت خود بمشابه این ازخودبیگانگی تأیید می‌شود» (۱۱۷). مارکس این تأیید را به یکی از جنبه‌های پدیدار دریافت خاص خود تبدیل می‌کند. این تأییدها همه معنی خود را در پیوندشان با مفهوم اپیکوری زمان بدست می‌آورند. زمان اپیکور بعنوان «عَرَضِ عَرَضِ» تعریف شده، پس زمان شکل مجرد ادراک حسی است. اما این شکل باید «بعنوان طبیعتی در طبیعت» مطابق اسلوب اتم‌نگرانه برقرار گردد، که مبتنی بر تعیین شکل‌های خودآگاه بمشابه موضوع‌های جداگانه است. اینچنین زمان بعنوان خودآگاه حسی، وجودی متمایز دارد. پس «حس‌پذیری انسان زمان جسم شده و بازتاب هستی جهان محسوس در نفس خود است». (۱۱۸) این نتیجه‌گیری از آنجاست: «همانطور که اتم چیزی جز شکل طبیعی خودآگاه خودبخود مجرد، فردی نیست، همانطور طبیعت محسوس تنها خودآگاه خودبخود عینیت یافته، تجربی، فردی و در یک کلمه خودآگاه خودبخود محسوس است. بنابراین حس‌ها یگانه معیار در طبیعت مشخص‌اند، درست مانند عقل مجرد که یگانه معیار در دنیای اتم‌ها است». (۱۱۹)

اینجا جدایی از ماتریالیسم متافیزیک است که ماده را بصورت شیء و جُزْئومه آنچه که به مفهوم وارونگی «ماتریالیستی» فلسفه محسوب می‌گردد، به موجودی متمایز تقلیل می‌دهد. مارکسیسم ارتدکس که خود را وقف جستجوی فرضیه ماتریالیسم دیالکتیک در ماتریالیسم باستان کرد، پایه‌ای برای فکر علمی است که فلسفه را لغو می‌کند. پلخانیف تز دکترا را حذف می‌کند، چون در این متن «مارکس جوان خود را هنوز ایده‌آلیست ناب دبستان هگل نشان می‌دهد». (۱۲۰) وانگهی ماتریالیسم باستان با بررسی‌های متعددی که پلخانیف به ماتریالیسم و فلسفه مارکسیستی اختصاص داد، محو می‌شود. البته در تز دکترا، مارکس هنوز عقیده خود را در واژگان فلسفه ایده‌آلیستی آلمان بیان می‌کند. اما این ناممکن است که بگوییم او «یک ایده‌آلیست بی‌قید و شرط دبستان هگلی است». یک‌گونگی روش مارکس جوان اغلب به فرجام نرسیده است، چون زندانی بدیل «فلسفه ایده‌آلیستی یا علم ماتریالیستی» باقی می‌ماند. در واقع، «علم» اپیکور یک علم در رابطه با معیارهای کنونی ما نیست. بعلاوه، همانطور که مارکس یادآور شد: «این نه تنها علیه ستاره‌بینی، بلکه علیه خود ستاره‌شناسی، علیه قانون ابدی و عقل در سیستم آسمانی است که اپیکور با آنها به مقابله برمی‌خیزد». (۱۲۱) مارکس از ناچیز شمردن روش علمی نزد اپیکور بی‌انتقاد نمی‌گذرد. او روش اپیکور را اینگونه خلاصه

می‌کند: «این روش بدون توجه به پژوهیدن علت‌های واقعی شیء‌ها بی‌فایده است: مسئله عبارت از ثابت کردن سوژه‌ای است که توضیح می‌دهد». (۱۲۲) مارکس برای «ثابت کردن سوژه‌ای که توضیح می‌دهد» تلاش نمی‌کند. او یادآور می‌شود که در عرصه دقیقاً علمی، ستاره‌شناسی دموکریت از دیدهای نافذ بی‌بهره نیست. البته، این دیدها امروز دیگر فایده مستقیم ندارند؛ در صورتیکه فایده ستاره‌شناسی اپیکور صرفاً فلسفی است. ازینرو، مارکس به حساب خود، دستکم تا حدودی، این جایجایی مرکز موضوع‌ها به طرف سوژه را بعنوان فرد مشخص در نظر می‌گیرد. تحلیل پدیدارهای جوی **Meteores**، روح فلسفه اپیکور و آنچه را که مورد بحث است، بیان می‌کند. در روشی که اپیکور در برابر طبیعت شیفتگی نشان می‌دهد، این نکته را متمایز می‌سازد: «هنگامی که طبیعت مستقل می‌شود، خودآگاه در خود غور می‌کند و در حالت خاص خود بعنوان شکل مستقل با طبیعت رویارو می‌شود». (۱۲۳) آگاهی از این رویارویی است که از اپیکور «بزرگترین روشنگر **Aufklärer** یونان» را بوجود می‌آورد. **Aufklärer** اصطلاحی است که بر پایه آن مارکس جوان خود را چونان روشنگر نشان می‌دهد. مارکس بدون همسان‌سازی موضع خود با موضع اپیکور در آن به جایجایی عنصرهایی می‌پردازد که بنظر او دانش جلوه می‌کند. ازینرو، نفی «قانون‌های ابدی» به یکی از موضوع‌های اساسی اثر وی موسوم به اقتصاد تبدیل می‌شود. چند سال پس از تز دکتر، مارکس با «قانون ابدی» استعمار به مقابله برمی‌خیزد و از کسانی انتقاد می‌کند که بعنوان افراد غیر علمی، ایدئولوگ یا مداح شیوه تولید سرمایه‌داری، قانون‌های ابدی اقتصاد را تدوین می‌کنند. او استقلال فرد و استعدادش در «مقاومت ورزیدن و رزمیدن» در برابر این «قانون‌ها» را تایید می‌کند.

تز دکتر که یک اثر ساده درسی نیست، ورود جسورانه مارکس جوان را به عرصه فلسفه نشان می‌دهد. اپیکور یک دستاویز نیست. قرائت دقیقی که مارکس ما را به آن فرامی‌خواند مقدمه‌ای مفید برای درک اثری است که اغلب محدود به موضوع‌های اخلاقی است. مارکس نشان می‌دهد که فلسفه مدرن چگونه به طرف سوژه هدایت شده و توانسته است ریشه‌های یونانی را نزد اپیکور بیابد. جریان قرائت‌ها و تحول تئوریک مارکس بسوی توقع معینی از ماتریالیسم از اپیکور آغاز می‌شود. از این تز دکتر بسیاری چیزها باقی مانده است که بطور کلی آن را نپنداشته‌اند. مارکس در زمینه اسلوب علمی و مضمون عینی از دموکریت دفاع می‌کند و موافقت خود را با دکترینی که مضمون آن بطور عقلانی پذیرفته شده با استواری حفظ می‌کند. اما در زمینه برخورد ذهنی و شکل ذهنی او مصممانه در کنار اپیکور قرار دارد. در این موازنه و دوبروردگی برخورد مارکس شاید ماتریس (قالب) هر اثر بعدی‌اش وجود دارد. اینجا فقط ویژگی‌های این شکل ذهنی فلسفه اپیکور را که در تحول فکر مارکس بدست آمده‌اند، آشکار می‌کنیم.

+ مارکس بنوبه خود جزم‌گرایی اپیکور را آگاهانه می‌پذیرد. واقعیت محسوس

نقطه حرکت شناخت انکار نکردنی است، این «پیش فرض های واقعی را تنها در خیال می توان تجرید کرد». (۱۲۴) در واقع، این ادراک محسوس، تجربی نیست که ما را به اشتباه می اندازد، بلکه بیشتر انگارهای تئوریکی است که ایجاد می کنیم ما این ادراک محسوس را در رابطه های مان با دیگر انسان ها بدست می آوریم. همانطور که لوکرس می گوید: اغلب اشتباه های ما «قابل نسبت دادن به داوری های ذهن ماست که توهم دیدن آنچه را که حس های ما هرگز با آنها آشنایی نداشته اند، در ما ایجاد می کند». (۱۲۵) مارکس هرگز دور از ایده اپیکور نیست که طبق آن عقل در مهمل بافی چالاک تر از جسم است. از اینرو، همینکه مارکس درباره مسئله شناخت بحث می کند، مسئله رابطه ها میان **شناخت محسوس و شناخت واضح** را مورد بحث قرار نمی دهد، بلکه برعکس او خواستار یک پایه محکم «تجربی» است و از اینرو، رابطه میان افسانه پردازی ایدئولوژی و ادراک واقعی را مطرح می کند.

+ مارکس ایده آزادی اپیکور را حفظ می کند. انسان ها در شرایط معین، در شرایطی که خود آنها را انتخاب نکرده اند، عمل می کنند؛ اما آنها آزادانه عمل می کنند. همین آزادی اساسی در نزد اپیکور است که مارکس به آن علاقه نشان می دهد. از اینرو، اتم گرایی او یک اتم گرایی غیر جبرگرایانه است یا بعبارت بهتر مرزبندی قلمروی جبرگرایی و قلمروی آزادی را ممکن می سازد. مارکسیست ها جنبه دوم را ندیده اند و بنا بر انگارشان خود را مارکسیسم علمی می پندارند که در آن افراد صرفاً نقش جزء را ایفاء می کنند؛ زیرا «زیرساختارها» وضع آنها را تعیین می کنند. «بی تفاوتی» اپیکور در نظام بسته «علم مارکسیستی» جایی ندارد.

+ مارکس هم آوا با اپیکور همزمان ایده قانون ابدی و ایده عقل مبتنی بر طبیعت را رد می کند. عقل بشر با ذات یا روبرداشت عقل طبیعی و همچنین عقل طبیعت بخشی از عقل نیست. هدف علم - فلسفه تنها بیان این نکته است که چگونه از گوهرهای منفرد به پدیدارها می رسیم. قانون نه فقط قاعده هایی است که پدیدارها را پیوند می دهد، بلکه قانون تولید پدیدارها نیز هست.

+ بعقیده مارکس، اپیکور جهان را بمتابه امکان عام و خاص مطرح کرده است. ضرورت با مشخص برخورد می کند. بنابراین، ضرورت هرگز یک ضرورت مطلق نیست، بلکه ضرورتی اندیشیده است. اما می تواند به نحو دیگر اندیشیده شود. اگر جهان بصورت امکان عام و خاص مطرح است، پس اختیار، آزادی سوژه (شخص) بطور منطقی قابل تصور است. بنابراین، منعی نیست که بیندیشیم که مارکس در این رویارویی با اپیکور مفهوم ممکن خود را ابداع کرده است.

+ در فلسفه اپیکور، مهم ترین چیز آن نیست که او را با سنت فیزیکدانان یونانی و عنصرهای ماتریالیسم باستان پیوند می دهد، بلکه آن است که «ایده آلیستی» و مربوط به تحلیل شکل های خودآگاه است. از اینرو، این ملاحظه در ظاهر شگفتی انگیز است: «آنچه در نزد اپیکور زیاد و دوامدار وجود دارد این است که او هیچ برتری برای

واقعیت‌ها (رویدادها) نسبت به بازآمدها قایل نیست و بهمان اندازه برای رهنماید آنها کم تلاش می‌کند». (۱۳۶) با اینهمه، ماتریالیسم اپیکور علاقه زیادی به این دارد که یک ماتریالیسم ساده، یک کیهان‌شناسی جدید نباشد، بلکه نوعی پدیدارشناسی باشد. این روش ویژه بررسی ماتریالیسم اپیکور هرگز ترک نشده است. نشان‌های آن را در انتقاد از ماتریالیسم باستان و «از جمله در ماتریالیسم فویرباخ» می‌یابیم.

+ حتی اگر این نکته هرگز بیان نشده باشد، مارکس با اپیکور در مسئله وابستگی علم به اخلاق هم‌رأی است. می‌دانیم که اپیکور ابدیت جرم‌های آسمانی را رد می‌کند؛ زیرا آسوده‌خیالی را برمی‌آشوبد. مارکس از اقتصاد سیاسی نه بدلیل خصلت کلی‌اش، بلکه از آن جهت انتقاد می‌کند که ستاینده آن رابطه‌های اجتماعی است که فرد را حذف می‌کند. دقیق‌تر، اقتصاد سیاسی هنگامی که به علم ستایشگر تبدیل می‌شود، از علم بودن باز می‌ماند. همانطور که اپیکور و لوکرس می‌خواستند انسان‌ها را از رابطه‌هایی که آنها را در موهوم‌پرستی‌های مذهبی نگاهمیدارد وارهانند، مارکس نیز کوشید پرولترها را از رابطه‌های موهوم‌پرستی اقتصاد سرمایه‌داری رها سازد.

ث - فرد و فردگرایی اسلوب‌شناسانه

مارکس در اتم‌گرایی و همچنین در تئوری شناخت (توضیح پیدایش پدیدار) و در علم اخلاق یا سیاست (اپیکور بعنوان نخستین فیلسوف قرارداد) فلسفه طبیعت را نمی‌یابد، بلکه عنصرهای اساسی پیش‌فرض‌های خاص فلسفی‌اش را می‌یابد. اما چه رابطه‌ای بین چشم‌انداز فلسفی و تئوری رابطه‌های اجتماعی وجود دارد؟

نخست باید از یکی کردن نام‌گرایی، اتم‌گرایی و فردگرایی اسلوب‌شناسانه اجتناب کرد. نام‌گرایی بیانگر یک هستی‌شناسی و منطقی است که لزوماً ماتریالیستی نیست. نام‌گرایی و اتم‌گرایی در نزد مارکس درهم می‌آمیزند و پی‌ریزی ماتریالیسم او را آشکار می‌سازند. نام‌گرایی مانند اتم‌گرایی با واقعیت‌مثل‌های افلاطونی در تقابل است. با اینهمه، ماتریالیسم مارکس کمی خودویژه است. این تنها یک ماتریالیسم اسلوبی، ماتریالیسمی است که علیه فلسفه نظری هدایت شده؛ اما یک سیستم اثباتی نیست. مارکس مسئله را بنابر واقعیت اتم‌ها یا بنابر فایده علمی‌شان - در هر حال نه برای آنچه که مربوط به اتم‌های اپیکور است، مطرح نمی‌کند. زیرا از سوی دیگر، او با دقت آنچه را که درحوزه علمی عصرش می‌گذشت، دنبال می‌کند چنان که دقیقاً شیمی سرگرم تایید مدل اتم‌گرایانه بود. اما او تلاش نکرد افراد و رفتارهای‌شان را برپایه سازمان مادی از هر سنخ توضیح دهد. البته، او در ایدئولوژی آلمانی یادآور می‌شود که انسان‌ها بنابر «سازمان فیزیکی‌شان» به تولید وسیله‌های زندگی‌شان سوق داده می‌شوند؛ اما او هرگز از این دورتر نمی‌رود. اتم‌گرایی نمی‌تواند برای تقلیل فرد به «سازمان فیزیکی‌اش» و بنابراین، تقلیل فرد به بیولوژی‌اش مورد استفاده قرار گیرد.

فرد تقلیل ناپذیر است. همزمان مارکس بروشنی معادله «اتم = فرد» را رد می‌کند. به سخن دقیق‌تر فرد، اتم سازمان اجتماعی نیست. مارکس همواره در جدل علیه «سنت برونو» که بشیوه هابس دولت را بعنوان ابزاری دایمی می‌دانست که حفظ پیوستگی میان اتم‌های خودمحور جامعه را ممکن می‌سازد، شوریده است. «به سخن دقیق و بی‌پیرایه، عضوهای جامعه مدنی اتم محسوب نمی‌شوند [...]». اتم فاقد نیازهاست. خودکفاست. دنیای خارج از آن خلاء مطلق است. یعنی بی‌مضمون، بی‌معنا و بی‌زبان است. درست بهمین خاطر اتم در نفس خود دارای کثرت است.» (۱۲۷) «پس این دولت نیست که مجموع اتم‌های جامعه مدنی را حفظ می‌کند، بلکه واقعیت این است که آنها فقط اتم‌هایی در بازنمود و در سپهر خیال‌شان هستند؛ در صورتی که در واقعیت اینها وجودهای فوق‌العاده متفاوت از اتم‌ها هستند؛ یعنی آنها نه خودمحورانی ملکوتی، بلکه انسان‌هایی خودمحورند.» (۱۲۸) مدل اتمی جامعه بمشابه مدل تئوریک رد شده است. و اگر تا کنون حفظ شده باید تنها بعنوان نتیجه و بمشابه تصویری درک گردد که بنوبه خود لازم است بنابر سازمان اجتماعی توضیح داده شود. بعبارت دیگر، مدل اتمی جامعه را توضیح نمی‌دهد، بلکه جامعه مدل اتمی را توضیح می‌دهد. پس اگرچه اتم‌گرایی اپیکور در شکل‌بندی فکر مارکس نقشی ایفاء کرده است، اما او را به مدل اتم‌گرایانه جامعه سوق نمی‌دهد.

با اینهمه، این مدل می‌تواند فایده‌ای موقتی داشته باشد؛ زیرا کلیت‌های تا کنون شکل گرفته را زایل می‌کند و بر این اساس به ماتریالیسم مساعدت می‌کند. این یکی از فایده‌های فلسفه سیاسی هابس بود. اما این دریافت عیب‌هایی دارد: چون در این صورت افراد مثل شیء‌ها بطور انفعالی درک می‌شوند. و این باعث می‌شود که جامعه مدنی و دولت از بیرون توضیح داده شود. برعکس مارکس این نکته را مطرح می‌کند که جهان واقعی باید فعالانه بطور ذهنی درک گردد، به بیان دیگر بعنوان نمود پراکسیس افراد یعنی نمود فعالیت ذهنی که بر پایه آن افراد حفظ خود را در زندگی تأمین می‌کنند، به دریافت درآید. مارکس می‌گوید: اتم نیاز ندارد، اما فرد نیاز دارد. و اگر اتم ابدی است، فرد باید بازتولیدش را تأمین کند. پس «این بازتولید، اگر از یکسو بمشابه تملک شیء‌ها بوسیله سوژه‌ها جلوه می‌کند، از سوی دیگر، بعنوان شکل‌بندی، وابستگی شیء‌ها به یک هدف ذهنی، تبدیل این شیء‌ها به نتیجه‌ها و کانون‌های فعالیت ذهنی نمودار می‌گردد.» (۱۲۹)

اگر جامعه بورژوازی از خود نمودی اتم‌واره ارائه می‌دهد، امری بدیهی است. پدران بنیانگذاران لیبرالیسم اقتصادی به وفور از فلسفه انگلیسی قرن ۱۷ و قرن ۱۸ که در آن نقش ماتریالیسم و اتمیسم جنبه قطعی دارد، سود جستند. با اینهمه، یک بخش از روش انتقادی مارکس ریشه‌اش را در این مکان فلسفی می‌یابد! اغلب تئوری لیبرالی را که مبتنی بر تحلیل پدیده‌های اجتماعی در زمینه کنش افراد است، در برابر تحلیل مارکسیستی که از طبقه‌ها سوژه‌های واقعی می‌سازد، قرار می‌دهند. جانشین کردن

توضیح تضادهای طبقاتی بجای توضیح تاریخ بوسیله خدا، شخصیت‌های بزرگ و ایده‌ها چیزی است که تاریخ‌دانان فرانسه فراهم کرده و مارکس آنها را بدقت خوانده و در سطح معینی از توضیح بویژه در متن‌های مشهور سیاسی مانند مقاله‌های گردآمده در «مبارزه‌های طبقاتی در فرانسه» یا «هیجده برومر لویی بناپارت» تکرار کرده است. اما مارکس طبقه‌ها را چونان سوژه واقعی نمی‌نگرد. در نخستین رویکرد، آنها محصول رابطه‌ها میان افراد هستند و می‌توانند بطور عینی بعنوان گزاره‌هایی تعریف شوند که نقطه مشترکی را در شمار زیادی افراد توضیح می‌دهند. ازاینرو، در کتاب سوم کاپیتال طبقه‌های اجتماعی بنابر خاستگاه درآمدهای افراد تشکیل‌دهنده آنها (پرولترها با فروش نیروی کار، بورژوازی با اضافه ارزش، اشرافیت با درآمد ارضی) تعریف شده‌اند. در این مفهوم است که آنها در تحلیل وضعیت‌های فرانسه رخ می‌نمایند.

این تعریف طبقه‌ها بنابر خاستگاه درآمد بعنوان یک چیز سطحی مورد انتقاد قرار گرفته است: زیرا در حقیقت، پیشداوری اقتصاد سیاسی بورژوایی را تکرار می‌کند. (۱۳۰) تحلیل طبقه‌های اجتماعی در ۱۸ برومر لویی بناپارت با تحلیل وضعیت اجتماعی دهقانان وسیعاً از این چارچوب فراتر می‌رود. مارکس پایه اجتماعی بناپارتیسم ثانی را در «دهقان جزء جزء شده» قرار می‌دهد. بنابراین، دهقانان جزء جزء شده طبقه به معنی خاص کلمه را تشکیل نمی‌دهند. اگر استدلالی که مارکس را به این نتیجه رساند بررسی کنیم، می‌توان در عمق تئوری طبقه‌های اجتماعی را به طور منفی درک کرد. با اینهمه معیارهای عینی‌ای وجود دارند که می‌توانند نمایشگر طبقه دهقان باشند: «دهقانان خرده‌پا توده عظیمی را تشکیل می‌دهند که عضوه‌های آن همه در یک وضعیت بسر می‌برند. البته بی‌آنکه با یکدیگر تماس متنوع داشته باشند». (۱۳۱) پس، وضعیت عینی مشترک چیزی است که به تنهایی باعث نمی‌شود که دهقانان یک طبقه اجتماعی را تشکیل دهند: «شیوه تولیدشان بجای برقراری رابطه متقابل آنها را از یکدیگر جدا می‌سازد. این جدایی بر اثر راه‌های ناچیز ارتباطی فرانسه و فقر دهقانان هنوز بیشتر می‌شود». (۱۳۲) یک طبقه اجتماعی در ساختار معین اجتماعی بنابر وضعیت عینی تعریف نمی‌شود، بلکه طبقه اجتماعی می‌تواند بر اساس «رابطه متقابل» هر یک از عضوه‌هایش تشکیل شود که در آن کسانی که دارای همان شرایطند می‌توانند از اشتراک منافع‌شان آگاهی یابند. آنگاه مارکس در یک عبارت بسیار مهم دهقانان فرانسه را اینگونه تعریف می‌کند. «ازاینرو، توده عظیم ملت فرانسه که از جمع ساده کمیت‌های هم‌ارز تشکیل شده تقریباً مانند سیب‌زمینی‌ها در یک کیسه، یک کیسه سیب‌زمینی را تشکیل می‌دهند»، (۱۳۳) به بیان دیگر، طبقه اجتماعی به معنی خاص کلمه بدون حالت اشتراک «واقعی» همه افراد که از یک شرایط اجتماعی برخوردارند، وجود ندارد. بنابراین، یک طبقه اجتماعی یک موجود انگاری است که نیازمند افرادی است که بطور ذهنی خویشتن را آنطور که وابستگی مشترک طبقاتی دارند، احساس کنند. بنابراین، فرمول‌ها درباره «طبقه‌بخود»، «طبقه برای خود» و

خودآگاهی طبقاتی ارزش نظری خود را از دست می‌دهد. چون به عقیده مارکس طبقه اجتماعی در صورتی حقیقتاً وجود دارد که افراد شرایط مادی مشترک‌شان را بعنوان شرایط طبقاتی دوام بخشند. برای باقی ماندن در اصطلاح شناسی سنت مارکسیستی طبقه در خارج از افرادی که آگاهی طبقاتی دارند، وجود ندارد. صرفنظر از اینکه این آگاهی طبقاتی چه شکل‌های ویژه‌ای پیدا می‌کند، افراد «رابطه متقابل» را حفظ می‌کنند، تحلیل مارکس روی این واقعیت نهایی تکیه دارد. این افراد چه مصرف می‌کنند و چگونه می‌زیند؟ در پاسخ به این سؤال‌های بی‌واسطه است که می‌توان شکل‌هایی را که «مبارزه طبقاتی» پیدا می‌کند، درک کرد. البته «مبارزه طبقاتی» در نفس خود چیزی را بیان نمی‌کند. بلکه باید در بیان آورده شود و این تبیین به نظم حیات ذهنی افراد باز می‌گردد. مارکس همواره در همان قطعه «۱۸ برومر» به شرایط زندگی اکثریت دهقانان می‌پردازد. «مالکیت خرده‌پا که توسعه آن ناگزیر آن را بوسیله سرمایه به انقیاد سوق می‌دهد، توده جمعیت فرانسه را به تروگلودیت‌ها (غارنشین به واژه یونانی) تبدیل کرده است. ۱۶ میلیون دهقان (زنان و از جمله کودکان) در غارها بسر می‌برند. شمار زیادی از آنها فقط از یک منفذ برخوردارند. بقیه دو و در بهترین حالت سه منفذ دارند. بنابراین، می‌توان گفت که پنجره‌ها برای یک خانه مثل پنچ حس برای سر است». (۱۳۴) مقایسه خانه با سر و پنجره‌ها با پنچ حس نشان می‌دهد که به عقیده مارکس وضعیت طبقاتی نخست مضبوط در هیئت فرد و در شیوه‌ای است که او جهان را درک می‌کند؛ شرایط مسکن چونان تخریب فردیت جلوه می‌کند. زیستن تنها با یک پنجره بی‌بهره شدن از کاربرد حس‌هاست.

واژگان کاپیتال نشان می‌دهند که فرد کارگر در رابطه خود با دیگر کارگران و در مبارزه با سرمایه‌دار است که در جای نخست قرار دارد. افراد هنگامی که با دیگر افراد وارد همکاری می‌شوند، بدنبال کردن منافع ویژه‌شان ادامه می‌دهند. استفاده از اصطلاح‌های طبقه کارگر یا پرولتاریا تا اندازه‌ای نادر است. اما این استفاده در متن‌های مستقیماً سیاسی مارکس رواج دارد. متن‌های سیاسی هدف‌های فعالیت جمعی را نشان می‌دهند. در صورتی که برعکس تحلیل‌تئوریک باید شیوه‌ای را که این جمع‌ها شکل می‌گیرند، روشن گرداند. تحلیل مبارزه‌ها پیرامون مدت روزانه کار در کاپیتال از این حیث روشنگر است. البته، نقطه حرکت همانا فروش نیروی کار بوسیله فرد و در تضادی است که در عینیت بخشیدن این قدرت شخصی نمودار می‌گردد. این نتیجه در واپسین بخش‌های فصل ۱۰ در زمینه تبدیل این تضاد به رویارویی میان دو حقوق برابر و تبدیل آن به مبارزه طبقه‌ها ارائه شده است. البته، مبارزه طبقه‌ها بعنوان حاصل‌رندی که در سطح افراد جریان دارد، مطرح شده است. ازاینرو، طبقه‌های اجتماعی مرکز‌تئوری مارکس را تشکیل می‌دهند و با اینهمه او نگارش این بخش تعیین‌کننده را به بعد موکول کرد و بجای آن سالها سرگرم انتقاد از همه اقتصاددانان انگلیس گردید و به ریاضیات و بزبان روسی اشتغال ورزید. آلتوسر نبود کتاب

دیالکتیک در میان اثرهای مارکس را بنابر ضرورت توجیه می‌کند. آیا به همین ترتیب می‌توان نبود تحلیل کلی طبقه‌های اجتماعی را توجیه کرد؟ ما در برابر پارادوکس شگفت‌انگیزی قرار داریم. دیالکتیک از حیث اسلوب روح مارکسیسم است. اما مارکس فرصت نیافت حتی ۳۰ صفحه به آن اختصاص دهد. در زمینه درک تاریخ، طبقه‌های اجتماعی سوژه را تشکیل می‌دهند. اما مارکس همواره تحلیل تئوریک خود را در این عرصه به عقب انداخت؛ در صورتی که تحلیل طبقه‌ها کمتر ضروری بود. مارکس برای مارکسیست بودن هرگز فرصت نیافت.

در این صورت آیا باید هم‌آوا با میشل هانری گفت که مفهوم طبقه یک مفهوم مارکسی نیست؟ در یک مفهوم، این چیزی بدیهی است و خود مارکس هنگامی که با تعلق این مفهوم به مکتب تاریخ‌دانان فرانسه آشنا می‌شود، این موضوع را بیان می‌کند. مارکس تبارشناسی طبقه را از افراد بی‌شماری می‌سازد که از شرایط زندگی مشابه برخوردارند و پیوندهایی در میان خود برقرار می‌کنند و نشان می‌دهد که چگونه این پیوندهای اجتماعی بازمودی پنداری از زندگی می‌آفرینند. چرخش مارکس در سالهای ۱۸۴۵ - ۱۸۴۳ عبارت از جان‌شین کردن جامعه‌شناسی تاریخی مبتنی بر طبقه‌ها بجای انسان‌شناسی بشردوستانه فویرباخ نیست. مسئله عبارت از جان‌شین شدن پیش‌فرض‌های هر فلسفه نظری تاریخ توسط پیش‌فرض فرد، یا اگر نخواهیم در شکل دیگر فلسفه نظری در غلثییم، «فردی است که در نفس خود مطرح نشده است» (۱۳۵). به بیان دیگر، هر چند مارکس دریافتی اتم‌واره از واقعیت اجتماعی ندارد، با اینهمه، درست این فرد است که در سازمان اجتماعی در جای اول قرار دارد و مارکس بدین ترتیب خود را در کنار تئوری پردازان قرارداد [اجتماعی] قرار می‌دهد. گالوانو دلاولب (۱۳۶) پیوند تئوریک میان روسو و مارکس را نشان می‌دهد؛ در صورتی که مارکس از فرد انتزاعی که در پایه «قرارداد اجتماعی» ملاحظه می‌کند، انتقاد کرده است. در واقعیت، انسان روسو، انسان مجرد نیست، بلکه انسان زنده است. نه خودآگاه ناب، سوژه حقوق بشر و شهروند، فردی که برای نیازهایش زحمت می‌کشد و کار می‌کند. ازینرو، پروبلماتیکی نزد روسو وجود دارد که فقط پروبلماتیک برابری صوری در برابر قانون نیست. نزد روسو، فقط یک تئوری اراده عمومی بعنوان اراده همه وجود ندارد. در این تئوری فرد هرگز به نمونه مجرد «مردم» تقلیل داده نشده و شکل‌بندی اراده عمومی بنابر «قرارداد اجتماعی» بمثابه حق واگذاشته درک شده است. ازینرو، این جنبه‌ها آماج انتقاد هگل قرار گرفته است. مردم برای هگل یک مفهوم مبهم است. بدون شاه مردم توده بی‌شکل **Formlose Masse** است. فرد فقط در رابطه ارگانیک با دولت معنی دارد. هگل در تبدیل اراده همه به همگانی از روسو فراتر می‌رود. «ماهیت دولت در نزد خود و برای خود همگانی و مبتنی بر عقلانیت درخواست است؛ البته آن سان که از خود آگاهی دارد و بی‌قید و شرط بطور انگاری و بمنظور کارایی چون فرد واحد دست بکار می‌زند». (۱۳۷) ازینرو، همه

افراد باید در دولت زیر لوای یک فرد واحد گنجانده شوند که وجود ذهنی دولت وجود شاه است.

همگون انگاری دولت با فرد نقطه حرکت انتقاد مارکس در متن ۱۸۴۲ از فلسفه حق هگل است. همانطور که میشل هانری نوشت: «راهی که از روسو به هگل منتهی شد و در نتیجه آن اراده عمومی دیگر اراده همه نیست، بلکه اراده همگانی بمشابه سازنده واقعی است که فرد می‌تواند در آن سهیم باشد، اینجا جهت معکوسی را طی کرده است.» (۱۳۸) مارکس فرد زنده را بعنوان نقطه حرکت واقعی قرار می‌دهد. اما این فرد مجزا از پندارهای اتم‌گرایانه، آنگونه که آن را نزد هابس یا حتی نزد روسو می‌یابیم نیست: «افرادی که در جامعه به تولید می‌پردازند، تولید افراد اجتماعا معین است. بدیهی است که نقطه حرکت همین است.» (۱۳۹)

مارکس علیه «پنداریافی‌های حقیرانه» و گرایش به ارائه حقیقت با ظاهر زیبایی‌شناسی **روینسون بازی** **Robinsonmade** که از آن نتیجه تاریخی برای نقطه حرکت طبیعی می‌گیرند، قد برمی‌افرازد. مارکس برای فهم مطلب تصریح می‌کند که: «اندیشه تولید توسط یک فرد مجزا که در خارج از جامعه زندگی می‌کند کمتر از اندیشه توسعه زبان بدون وجود افراد زنده و سخنگو در کنار هم، پوچ و بیهوده نیست.» (۱۴۰)

بنابراین، مارکس یک فردگرای اسلوبی (متدولوژیک) نیست. (۱۴۱) «امر اجتماعی» فقط نتیجه ناخواسته اراده‌های افراد نیست. مارکس روی زمینه زندگی بی‌واسطه، توسعه فعالیت و پراکسیس بنابر نیازهای فرد تکیه می‌کند. اگر فعالیت ذهنی افراد پایه واقعیت اجتماعی عینی باشد، این تنها تصریحی براین نکته است که علم باید پی‌ریزی شود و پایه خاص آن در خودش نیست.

ج. مقوله‌ها

انتقاد نام‌گرایانه علیه جانشین‌سازی تحول مستقل مقوله‌ها بجای تحول واقعی هدایت شده است. همانطور که دیده‌ایم، این انتقاد با برتری دادن جنبه تحلیلی به جنبه ترکیبی دو برابر می‌شود. با اینهمه، ساخت کاپیتال می‌تواند صرفاً قیاسی بنظر آید. چون از ساده‌ترین مقوله‌ها (ارزش استعمال، ارزش مبادله) برای بازسازی واقعیت آغاز می‌کند که در کتاب سوم کاپیتال به شرح گردش کلی اختصاص داده شده است.

ماهیت و نمود

الستر در کتاب خود درباره مارکس یادآور می‌شود که «مارکس اشاره‌ها به وجه تمایز **Wesen** و **Erscheinung**، یعنی ماهیت و پدیدار در زندگی اقتصادی را فزونی داد [...] بدون شک مارکس در نمایان‌ترین کاربرد این مقوله‌ها بر اساس فکر هگل کاملاً اشتباه کرده است». (۱۴۲) الستر می‌گوید که مارکس مرید کم و بیش مرتد هگل بسازد. ازینرو، او همه مقوله‌های فلسفی مورد استفاده مارکس را به مفهوم هگلی تفسیر می‌کند. در واقع، اگر مطلب از این قرار باشد، پس مارکس یک هگلی بی‌هنر است. اما او مدام ماهیت و نمود را در حوزه مقوله‌های اقتصادی، مثل رویارو قرار دادن قیمت و ارزش، مقابل هم قرار می‌دهد. در صورتی که هگل ماهیت را بمثابة یگانگی پدیدارها درک می‌کند: به عقیده مارکس نمود ماهیت را پنهان می‌کند. علم باید از این حجاب بگذرد تا حرکت واقعی را زیر حرکت نمودار شیء‌ها کشف کند. با اینهمه، تقابل مارکسی ماهیت و نمود با روش متافیزیک سنتی تفاوت دارد. مارکس یک شک‌گرا یا واقع‌گرا و کانتی نیست. (۱۴۳) او از اینکه می‌توان به واقعیت‌های نخستین دست یافت شک نمی‌کند. نزد او نوعی ماهیت‌گرایی وجود دارد که فرض مسلم آن این است که نموده‌ها توهم‌های ناشی از ضعف حس‌های فریبنده ما نیستند، بلکه می‌توانند بمثابة معلول و نتیجه یک روند واقعی درک شوند. به بیان دیگر در روند شناخت این خود شیء است که شناخته می‌شود. هر چند که شیء یکباره خود را در دسترس آگاهی قرار نمی‌دهد، اما باید بنا بر فعالیت بغرنج شناختی بتدریج تدارک شود.

البته، هم زمان مارکس با نشان دادن رابطه‌های میان این واقعیت‌های نخستین و دنیای پدیداری اقتصاد بشرح پیدایش نموده‌ها یعنی راه‌هایی می‌پردازد که نموده‌ها بوسیله آنها در فعالیت افراد تولید شده‌اند. ازینرو، سود و اضافه ارزش اصطلاح‌هایی هستند که تقریباً هم‌ارز بنظر می‌رسند. اما آنها را به واقعیت‌های واقع در سطح‌های مختلف برمی‌گردانند. سود که بعنوان مشخصه سرمایه معین نمودار می‌گردد، اضافه ارزش را در پوشش خود قرار می‌دهد و آن را پنهان می‌کند و بهمان علت منشاء خاص آن را پنهان می‌سازد. چون بنظر می‌رسد که سود در قلمروی گردش، در سیکل سحرآمیز پول کالا پول تولید می‌شود که در آن پول پول تولید می‌کند؛ در صورتی که منشأ واقعی آن در اضافه ارزش یعنی در استثمار کار کارگر است. اثر مارکس معطوف به نشان دادن پیدایش مقوله سود بمثابة نمود و تغییر لباس اضافه ارزش از طریق شکل‌بندی نرخ سود است.

از نظر مارکس نمود یک توهم، یک سراب ناب نیست که در تماس با واقعیت محو می‌گردد. نمود دلالت بر چیزی دارد که آشکار می‌شود. نخست درک این نکته اهمیت دارد که چرا این چیز برای ما آنطور بنظر میرسد که در برابر ما نمودار می‌گردد، نه بنحو دیگر؛ چون نمود چیزی نیست که به قلمروی شناخت تعلق داشته باشد. این یک مسئله ناب نیست که نیاز به کاربرد عقل باشد. آن‌گونه که

صورت‌های خیالی اپیکور تولید شده اند، این شیئی‌ها نیستند که نموده‌ها را تولید می‌کنند. نمود به وسیله روند مادی بوجود می‌آید. در خلال این روند فرد بمشابه چیزی در خارج از خودش در روند تولید حیات خاص‌اش مطرح می‌گردد. ازینرو، اقتصاد سیاسی بورژوازی چیزی جز دنیای نموده‌های زندگی واقعی افراد نیست. شیخ‌ها، رؤیاهای و صورت‌های خیالی بوسیله همان روندی که به انسان‌ها امکان می‌دهد حیات خاص خود را تولید کنند، بوجود آمده‌اند. جهان یک داده خام نیست، بلکه جهانی است که با فعالیت انسان ساخته شده. شیء‌های عینی شیء‌هایی هستند که از این فعالیت ناشی می‌شوند یا در این فعالیت ادغام شده‌اند و در اختیار ما هستند یا در رابطه با این تدارک نظم ارزشیابی شده‌اند. بدین ترتیب، تقابل ماهیت و نمود نقش اساسی در تئوری شناخت مارکس ایفاء می‌کند. البته، نه بخاطر اینکه نمود مانعی برای غلبه کردن از راه شناخت است، بلکه بخاطر اینکه نخستین هدف شناخت توضیح این نکته است که چگونه شیء‌ها به شکل معینی برای ما آشکار می‌شوند. البته، نمود اثباتی **Positive** بودن خاص خود را دارد، از یکسو، خود را در بیان می‌آورد و دارای ضرورت است و از سوی دیگر، از کارآیی خاص خود برخوردار است.

شکل ارزش و گوهر

هر چند مارکس مسئله شناخت را در کشاکش میان ماهیت و نمود در نظر می‌گیرد، اما راه حل این کشاکش مسئله تئوری شناخت نیست، بلکه مسئله مربوط به خود شرایط زندگی انسان‌ها است که باید به این عنوان در تحلیل کلی روند حیاتی روشن شود. بنابراین، نخستین بخش کاپیتال مبتنی بر بکارگیری مقوله‌های حکمت ارسطو است. چگونه می‌توان این اسلوب متافیزیک را - که اقتصاددانان جدید به این عنوان از مارکس انتقاد کرده‌اند- با خواست مدلل کردن متافیزیک و فلسفه نظری آشتی داد.

از نظر مارکس، ارزش یک شکل است. پس این «شکل-ارزش» است. در نخستین بخش کاپیتال حرکتی که این شکل بر پایه آن بعنوان شکل مستقل مطرح می‌شود، شرح داده شده است. «ثروت جامعه‌هایی که شیوه تولید سرمایه‌داری در آنها فرمانرواست، بمشابه انباشت وسیع کالاها اعلام می‌گردد». (۱۴۴) این نقطه حرکتی است که اکنون مسئله طرح می‌کند، زیرا مبتنی بر یک توهم است. در واقع، مارکس از افزایش یکسان انگاری ثروت با حجم کالاها باز نمی‌ایستد. چون ثروت اجتماعی همچنین ثروت‌های طبیعی (آب، هوا، خورشید و طبیعت) را دربر می‌گیرد که هیچ ارزشی ندارند و کمتر از آن ثروت واقعی را تشکیل نمی‌دهند. این ملاحظه فوق‌العاده مهم است و اکنون در نفس خود هر انتقاد از اقتصاد سیاسی و ماتریالیسم اقتصادی را شامل می‌شود. با اینهمه، مارکس کالا یعنی «سلول جامعه بورژوازی» را به عنوان نقطه

حرکت در نظر می‌گیرد؛ زیرا کالا از دید اقتصاد بمشابه واقعیت بی‌واسطه بنظر می‌رسد. او بتدریج این واقعیت بی‌واسطه، این «شیء بیرونی» را در شکل‌های ارزش استعمال و ارزش مبادله تجزیه می‌کند.

تقابل میان ارزش مبادله و ارزش استعمال نخست تقابل میان کمیت و کیفیت را تأیید می‌کند. ارزش استعمال جنب کیفیت است، در صورتی که رزش مبادله بیانگر کمیت است. کیفیت تعین شیء است. اما ضرورتا ذاتی آن نیست. برعکس کمیت ذاتی گوهر کالا است. ارزش به اندازه تبدیل می‌شود، چون تعین‌های ویژه آن در عمل مبادله کاملا محو می‌شوند. در این شکل، شکل ارزش، شکلی است که بعنوان گوهر دارای یکی از گوهرهایی است که «کمیت‌هایی در نفس خود هستند». (۱۴۵) این گوهر که کمیتی در نفس خود است، همانا کار و کمیت آن و زمان کار است. کشف گوهر ارزش گرهگاهی است که بر پایه آن می‌توان تمام تحلیل کتاب اول کاپیتال را نمایش داد. مارکس مقوله ارسطویی گوهر را بکار می‌برد. اما این کاربرد بنابر موضوع اش دقیقا مشخص شده است: یعنی تحلیل کالا بعنوان سلول شیوه تولید. مقصود از تحلیل ویژگی‌های شکل معادل مشخص کردن گوهر ارزش است، نه گوهر بطور کلی: «درک دو ویژگی شکل معادل [...] در صورتی آسانتر می‌شود که به اندیشه بزرگی رجوع کنیم که نخستین بار شکل ارزش و همچنین بسیاری از شکل‌های دیگر خواه فکر، خواه جامعه و خواه طبیعت را تحلیل کرده است؛ ما ارسطو را انتخاب کرده‌ایم». (۱۴۶) ازینرو، مسئله عبارت از بازگشت به تحلیل‌های سیاسی، اجتماعی و اخلاقی است. ارسطو مسئله مبادله را مطرح می‌کند، اما آن را حل نمی‌کند. مارکس تصریح می‌کند که ارسطو تساوی:

« x کالای $A = y$ کالای B » را بعنوان قانون اساسی مبادله‌ها مطرح می‌کند. اما چیز دشواری برای توضیح مطلب در زمینه تئوریک در آن ملاحظه می‌کند. شیء‌های متفاوت چگونه می‌توانند با هم مقایسه شوند؟ ارسطو تمیز نمی‌دهد که کدام گوهر مشترک این دو کالا را مقایسه‌پذیر می‌کند. ازینرو، ناچار می‌شود به یک قرارداد بیجا که بوسیله نیازهای انسان تحمیل می‌شود، توسل جوید. با اینهمه، با تأیید این مطلب راه حل مسئله را پیش بینی می‌کند: «رابطه میان دهقان و پینه‌دوز را باید میان کار آنها جستجو کرد». (۱۴۷) سپس مارکس یادآور می‌شود که ارسطو تنها توانست مسئله را مطرح کند، اما بدلیل شرایط اجتماعی عصر خود نتوانست آن را حل کند؛ و نتیجه می‌گیرد: «آنچه نبوغ ارسطو را نشان داد این است که او در بیان ارزش کالاها رابطه برابر را کشف کرد. اما وضعیت ویژه جامعه‌ای که او در آن می‌زیست، اجازه نداد که او آشکار سازد که مضمون واقعی این رابطه از چه قرار است». (۱۴۸) مضمون واقعی این رابطه گوهر ارزشی است که در کار عمومی، یعنی در مصرف نیروی افراد حل شده است. به بیان دیگر، کالاها در نفس خود ارزش ندارند، ارزش کیفیتی نیست که به شیء تعلق داشته باشد، زیرا گوهر ارزش کار زنده است.

پس، این شکل ارزش نتیجه روند تاریخی است. مبادله کالایی نخست به شکل پراکنده در پیرامون شکل‌بندی‌های اجتماعی برای تسلط تدریجی بر تمام فضای رابطه‌های میان افراد پدیدار می‌گردد. در واقع، شکل ارزش تنها هنگامی شکل مستقل پیدا می‌کند که همه فرآورده‌های فعالیت انسان به کالاها تبدیل می‌شوند. این شکل (شکل ارزش) واقعا هنگامی مسلط می‌شود که خود نیروی کار، یعنی قدرت جسمانی و اخلاقی کارگر، ماهیت او، به کالا تغییر شکل یابد و او را مثل چیزی جلوه دهد که برای او جنبه بیرونی دارد و او بتواند آن را بهمان ترتیب در گردش مبادله قرار دهد که پارچه باف پارچه‌هایش و لباس دوز لباس‌هایش را در این گردش قرار می‌دهد. اگر گوهر ارزش در پایان سراسر یک تحول تاریخی اینگونه رخ می‌نماید، این بیانگر آن است که چرا این گوهرها حتی از نبوغ ارسطو رهیده است. گوهر بمثابه شالوده از تعمیم نوع معینی رابطه‌ها بین افراد تشکیل می‌شود.

با رسیدن به این مرحله «مسئله اکنون عبارت از پرداختن به چیزی است که اقتصاد بورژوازی هرگز برای آن نکوشیده است. موضوع عبارت از پی‌کاوی پیدایش شکل پول، یعنی توضیح اصطلاح ارزش است که محتوی رابطه ارزش کالاها از ساده‌ترین جلوه آن که کمتر پدیدار است تا این شکل پولی که در چشم همه عیان است» (۱۴۹) شکل، ماده، گوهر، کمیت، کیفیت مقوله‌های منطقی هستند. از این قرار است که مارکس به ما وعده می‌دهد که راز شکل پول را بر پایه توضیح شکل که بوسیله مقوله‌های منطقی درک می‌گردد، روشن می‌گرداند. آیا این درست همان چیزی نیست که پرودون بخاطر آن متهم به غرق شدن در فلسفه نظری گردید؟ خود مارکس به مسئله واقف بود، چون درباره این بخش نخست اعتراف کرده است که با اصطلاح هگل «مغازه» کرده است. زیرا این تحلیل شکل ارزش در بخش نخست می‌تواند بمثابه تصویر مشخص تئوری سنجش هگل بنظر آید.

البته، مقوله‌ها در خارج از ما وجود واقعی ندارند. آنها شیء‌های فکر هستند. اما آنها با این کیفیت بوسیله افراد در زندگی‌شان کم تولید نشده‌اند. مارکس پیدایش این مقوله‌ها را بر اساس نقطه حرکت بی‌واسطه، بر اساس آنچه که میشل هانری آن را «غایت‌شناسی حیاتی» می‌نامد وانمود می‌کند. «کالا نخست شیء خارجی، شیء‌ای است که بنابر ویژگی‌هایش نیازهای انسان از هر نوع را برمی‌آورد» (۱۵۰) مقوله‌های اقتصادی از آغاز وجود ندارند، از آغاز نیاز فرد، نیاز حیاتی (۱۵۱) وجود دارد که فعالیت دایمی برآوردن این نیاز را موجب می‌شود. و بنوبه خود نیاز تولید می‌کند. پراتیک (۱۵۲) در مفهومی که مارکس می‌فهمد فعالیت پایه‌ای انسان‌هاست که همه شکل‌های فکر را بنا می‌نهد. پس منشأ مقوله‌های اقتصادی، اقتصاد نیست. مارکس به شرایطی می‌اندیشد که زندگی واقعی را بمثابه گردش این مقوله‌ها نمودار می‌سازند. در بخش نخست هدف مارکس دوگانه است. از یکسو، او در پی تحلیل آن است که چه چیز سلول زندگی اقتصادی جامعه‌های زیر سلطه رابطه‌های تولید سرمایه‌داری را

تشکیل می‌دهد. و بعد نشان دادن این موضوع است که رابطه‌های اجتماعی که کالا آن‌ها را واقعیت می‌بخشد، بالقوه همه تضادهای شیوه تولید سرمایه‌داری را در بر می‌گیرند. این در جدایی میان ارزش استعمال و ارزش مبادله است که امکان بحران‌های اضافه تولید بر آن مبتنی است و نقشی چنین مهم در تئوری مارکس ایفاء می‌کنند. حتی اگر این امکان تنها یک امکان مجرد باشد، نقطه حرکت تحلیل مشخص بحران‌های اقتصادی است. از سوی دیگر، مسئله عبارت از نمایش این مطلب و این واقعیت است که ثروت اجتماعی به شکل کالا نمودار می‌گردد، بازنمودهای ایدئولوژیک واقعیت را بوجود می‌آورد و طبیعت رابطه‌های تولید سرمایه‌داری را پنهان می‌کند. دقیق‌تر، مسئله عبارت از تحلیل سازوکاری است که معادل ایده‌آل خود را جانشین زندگی واقعی می‌سازد. همانطور که مارکس گفت: باید دانست که ایده، پول روح است. پس ما همزمان یک تئوری اجتماعی، یک پدیدارشناسی رابطه‌های اجتماعی و یک تئوری بازنمایی این رابطه‌های اجتماعی را در فکر نداریم.

البته، این دو جنبه یک کار انجام می‌دهند. مثلاً هنگامی که مارکس نوشت: «رابطه‌ای که لباس را معادل پارچه می‌سازد، بنابراین شکل لباس را به شکل ارزش پارچه تبدیل می‌کند و یا ارزش پارچه را در ارزش لباس بیان می‌کند» (۱۵۳)؛ مسئله عبارت از دگرگونی واقعی نیست. پیش مانند پس از مبادله، لباس لباس باقی می‌ماند. در عوض، در عمل مبادله، لباس بنابر محاسبه زمان کار اجتماعاً لازم پنهان در تولید آن به معادل پارچه تبدیل می‌گردد. پس این عملی است که در «ذهن» بازیگران اجتماعی که به مبادله محصول خود می‌پردازند، جریان دارد. اما با اینهمه، این عملی نیست که آنها به این عنوان خود را بنمایانند. آنها عملی انجام می‌دهند، اما «نمی‌دانند» که به انجام چه عملی سرگرم‌اند؛ زیرا آنها آنچه را که فقط بیان رابطه نیروی کار در فعالیت است، بعنوان یک ویژگی عینی به شیء‌ها نسبت می‌دهند.

پس مارکس استفاده از گوهر را قربانی آیین متافیزیک نمی‌کند. این پرسش که گوهر ارزش چیست، پرسش درباره چیزی است که در «پس‌پشت» این گردش کالاها وجود دارد که بنظر می‌رسد شیء‌ها با آن یکدیگر را «بطور عینی» می‌سنجند، حتی اگر آنها از حرکت خاصی به گردش درآمده باشند. مارکس با نشان دادن این نکته که این معیار ارزش‌ها به معیار زمان‌های کار اجتماعاً لازم بازمی‌گردد، در راهی گام می‌نهد که اقتصاددانان کلاسیک نهدا بودند. اما آنچه جدید است این است که او در آنجا متوقف نمی‌ماند. نظر به اینکه کارهای انسان و فعالیت‌های ذهنی مختلف در نفس خود با یکدیگر ناسازگارند، اما می‌توانند به نقطه‌ای برسند که بعنوان گوهر مشترک یعنی بصورت یک مقوله ساده توصیف شوند؛ پس کاملاً روندی تاریخی لازم بوده است که این کارها را از کیفیت‌های‌شان و افرادی که با هر ویژگی آنها را انجام می‌دهند، بی‌نیاز سازد. بعلاوه، مارکس بر خلاف اقتصاددانانی که از «عامل‌های» مختلف تولید بصورت یک چیز نامتمايز و همسان صحبت می‌کنند، عامل عینی تولید

وسيله‌های تولید) و عامل ذهنی (یعنی نیروی فعال کار) را در برابر هم قرار می‌دهد و تقلیل ناپذیری دومی به اولی را روشن می‌گرداند: «در صورتی که بنابر شکل که هدفش آن را مشخص می‌کند، کار ارزش وسيله‌های تولید را به محصول منتقل و حفظ می‌کند و حرکت آن در هر لحظه یک ارزش اضافی، یک ارزش جدید بوجود می‌آورد». (۱۵۴) بنابراین، آنچه تولید را بنا می‌نهد، کاملاً جنب عامل ذهنی قرار دارد و شکل معادل «عینی» فقط نتیجه و رازپوشی این واقعیت است. مارکس در این خصوص می‌گوید: «این ظاهر فریبنده است که کار مزدبَر را از دیگر شکل‌های تاریخی کار متمایز می‌کند». (۱۵۵)

مارکس با تحلیل ارزش بعنوان شکل آنچه را که ماده این شکل یعنی عامل ذهنی است، نشان می‌دهد. همانندی میان آنچه که مادی و آنچه که ذهنی است، سراسر متن کاپیتال را درمی‌نورد. ازینرو، «محرک مادی» مبادله چیزی جز نیاز به یک کالا بعنوان ارزش استعمال نیست. (۱۵۶) تولید مادی فعالیت نیروی شخصی کارگر را از لحاظ اینکه این یا آن کیفیت را بنمایش درمی‌آورد، نشان می‌دهد. تحلیل مقوله‌های اقتصادی، به گفته مارکس این «شکل‌های نیروی عقلانی» به روشن ساختن سوژه واقعی یا گوهر واقعی می‌انجامد که نمی‌تواند گزاره هیچ چیز باشد، اما علت مؤثر اقتصاد است.

پس مارکس «واقعیت اقتصادی» موجود در نفس خود را که پایه، «زیرساختار» همه قلمروهای دیگر اجتماعی است، شرح نمی‌دهد، بلکه همانطور که میشل هانری اشاره کرده، پایه ذهنی واقعیت اقتصادی را توضیح می‌دهد: «در خلال تمامی اثرهای مارکس از دست‌نوشته ۴۲ تا کاپیتال عینیت، محیط غیر واقعی بودن را مشخص می‌کند؛ و شدنی که به این محیط می‌انجامد، عینیت بخشیدن ناممکن زندگی نیست؛ بلکه لحظه جایگزینی قطعی، جایگزینی زندگی یک انتزاع یا بهتر بگوییم جایگزینی معادل ایده‌آلی آن است یک چنین جایگزینی چیزی جز پیدایش متعالی اقتصاد نیست که همزمان تحلیل گشایشی کاپیتال و پایه آن را تشکیل می‌دهد». (۱۵۷) این آن چیزی است که فهم خصلت فلسفی مرکزی تئوری ارزش - کار و اهمیت تئوری فنیسیسم را ممکن می‌سازد.

بدین ترتیب، نام‌گرایی مارکس عمیق‌ترین مفهومش را کسب می‌کند. مسئله عبارت از یک موضع‌گیری متافیزیک برای ثبت در فهرست نزاع‌های قدیمی پیرامون مفهوم‌های کلی نیست. نام‌گرایی سلاخی است که به ساده‌سازی انتزاع‌ها اعم از فلسفی و اقتصادی (پول، سود و ...) اختصاص داده شده است. آنچه که چونان چیز عینی بنظر می‌رسد: قانون‌های اقتصادی، ساختارهای اجتماعی و همه افراد و همه چیزها از یک جنس (**Tutti quanti**) و بنابراین آنچه که موضوع خاص علم‌های اجتماعی را تشکیل می‌دهد، مکان توهم و غیرواقعی بودن است. پس اقتصاد ساختاری را تشکیل نمی‌دهد که به درک رونماهای ایدئولوژیک مجال دهد. (۱۵۸) آنچه

مربوط به پایه است و بنابراین، آنچه باید به نقطه حرکت توضیح کمک کند، توان شخصی افراد است.

پس، ماتریالیسم تاریخی تئوری ای نیست که تاریخ را به تضاد میان نیروهای مولد و رابطه های اجتماعی تولید بازگرداند. این در حقیقت نتیجه گیری کردن تاریخ واقعی از تاریخ ایده آلی و حادثه های واقعی از ایده های مجرد به شیوه هگلی های جوان است که میوه واقعی را از ایده میوه نتیجه گیری می کردند. پایه ماتریالیسم تاریخی نه ماده بعنوان موضوع شناخت یا شهود، بلکه نخست قدرت مادی بعنوان نیروی ذهنی و بعنوان زندگی افراد در نظر گرفته شده است. زندگی تنها «علت مادی» است که «تحلیل همواره در نهایت امر» به آن بازمی گردد. باید بسیار دقیق بود: یک زندگی از افراد، ماهیتی از افراد وجود ندارد که ما را به این یا آن ترتیب به «وجود نوعی» دستنوشته های ۱۸۴۴ بازگرداند. افراد واقعیت های تقلیل ناپذیری را تشکیل می دهند.

تاریخ مارکسیستی بی محابا از وجودهای نوعی و سوژه های دستوری که به گوهرها تغییر شکل یافته اند، استفاده می کند. بورژوازی، طبقه کارگر، نیروهای مولد، رابطه های تولید بازیگران واقعی روندی هستند که در آن افراد فقط مجریان ناخودآگاه صحنه ای هستند که توسط هیچکس نگاشته نشده است. خود این تاریخ مارکسیستی از اقتصاد زیرساختار را می سازد و آن را در برابر روبنا قرار می دهد و بنابراین، این حرکت خاص اقتصاد است که حرکت روشنگر تاریخ است. با اینهمه، مارکس چنین چیزی را در آغاز ایدئولوژی آلمانی بیان نکرده است. برادل در اثر خود «تمدن مادی، اقتصاد سرمایه داری» توضیح می دهد که زیرساختار واقعی و پایه هر تاریخ تمدنی مادی است که شیوه کار کردن، خوردن، سکونت کردن و غیره انسان ها را نشان می دهد. این چیزی است که او آن را «زیراقتصاد» می نامد. اقتصاد بمثابة حوزه ای «فراز» تمدن مادی تلقی شده است که مبتنی بر مبادله کالایی است. سرانجام اینکه سرمایه داری که بنظر می رسد بر تمام زندگی اجتماعی (به گفته برادل بر «مجموع مجموعه ها») فرمانرواست، از نظر برادل یک روبنای واقعی است که از مرحله معین تاریخی تحمیل می شود. و این تقریبا همان چیزی است که مارکس در قطعه ای از دستنوشته های ۵۸-۱۸۵۷ به آن اشاره می کند. در این قطعه او «از اقتصاد بورژوایی صحبت می کند که مانند خود سرمایه همزمان پایه و بازتاب جامعه بورژوایی است». (۱۵۹) پس این زیرساختار است که همچنین روبناست، پایه ای که بازتاب است! اقتصاد به این عنوان مثل مذهب یا فلسفه کمی «مادی» است. این روند تولید است که مادی است، روندی که منبع آن قدرت و فکر انسان هاست و چیزهایی می آفریند که در آنها محو می شود. اینکه این روند شکل رابطه های ناب اقتصادی پیدا می کند و در خلال سیستمی ایده آلی شده چون سکه یا پول در بیان می آید، مسئله ای است که مارکس آن را در نقد اقتصاد سیاسی روشن کرده است.

ج - مارکس و تفسیر تحلیلی

قبلا از اثر جان الستر سخن گفتیم. این اثر که با روح فلسفه تحلیلی نگاشته شده یک اقدام واقعی در جهت قطعه قطعه کردن اثر مارکس است که عنصرهای اساسی آن بعنوان گزافه‌گویی‌ها رد شده و تنها قطعه‌هایی حفظ شده که می‌توان آنها را در مفهوم اثبات‌گرایی جدید علم‌های اجتماعی جا داد و یا اینکه در اساس مارکس آنها را از اقتصاددانان کلاسیک انگلیس وام گرفته است.

فردگرایی اسلوبی الستر و مارکس

نخستین کوشش الستر این بود که تئوری مارکس را از هر اصطلاح‌شناسی «جمع‌گرایی» بی‌الاید. مارکس در واقع از طبقه کارگر، از سرمایه و از بورژوازی سخن می‌گوید. از نظر الستر این اصطلاح‌ها نه بعنوان سوژه‌های دستوری، بلکه بعنوان ذات‌های واقعی بکار رفته‌اند. الستر پیشنهاد می‌کند پیر یا پل کارگر را جای طبقه کارگر بنشانیم. این یک نام‌گرایی عالی است! برای کشف این مسئله هیچ نیازی به مطالعه‌های طولانی فلسفی نیست. مبارزانی که به اندیشه‌های مارکس متوسل شده‌اند، زود دریافته‌اند که دعوت از طبقه کارگر برای توقف کارخانه‌ها و تظاهرات خیابانی برای به لرزه درآوردن پایه‌های دنیای قدیم کافی نیست. پایه فعالیت و عمل مبارز، اعتقاد یک یک این کارگران است که بمشابه موردها و نمونه‌های نماینده طبقه کارگر درک شده‌اند. کوتاه سخن مبارز بی آن که آن را بدانند از «فردگرایی اسلوبی» بوجود می‌آید!

با این حال، سواى فردگرایی اسلوبی یا غیر اسلوبی حقیقت این است که ما فقط می‌توانیم به یاری اصطلاح‌های عام صحبت کنیم. این دشواری‌ای است که ارسطو در زمان خود مطرح کرده بود. در واقع، کاربرد اصطلاح‌های نوعی (ژنریک) نیست که از مارکس یک «جمع‌گرای اسلوبی» می‌سازد. آنچه او انجام داد این است که وجود «ماهیت طبقاتی کارگر» را بیش از وجود افرادی ملاحظه می‌کند که برای زیستن مجبور به فروش نیروی کار خود هستند.

البته، تز فردگرایی اسلوبی باید مورد نقد قرار گیرد. حتی اگر بپذیریم که انتقاد از الستر را باعث می‌شود و ناگزیر مارکس را به داشتن جامعه‌شناسی نمونه دورکهمیم متهم می‌کند. بنابراین، تز فردگرایی اسلوبی کم‌انتزاعی نیست. وقتی الستر مانند همه جامعه‌شناسان به تولید تئوری اجتماعی می‌پردازد، این دیگر کارگری بنام پل یا کارگری بنام پیر نیست، این دیگر آن آدمی نیست که در دو قدمی من زندگی می‌کند و من او را می‌شناسم. این کارگر X، فرد کارگر مفروض بطور کلی است. در تئوری اجتماعی این‌ها کارگران زنده نیستند که سوژه هستند، بلکه مفهوم کارگر فردی

است؛ چیزی که هم انتزاعی، هم کلی و هم مانند طبقه کارگر اندکی گوهری است. اصطلاح «کارگر» هرگز بروشنی به معنی کارگری بنام پل یا کارگری بنام پیر نیست که در این لحظه من با او صحبت می‌کنم. این اصطلاح هم به کارگری بنام پل که در برابرم می‌بینم و هم به کارگر «نوعی»، «دلالت دارد». همانطور که اسب ارسطو هم بر اسب و هم بر Cabaleite دلالت دارد، کارگر مارکس هم بر پرولتر فردی، هم بر کسانی که مارکس در نشست‌های «انجمن بین‌المللی کارگران» با آنها معاشرت داشت و هم بر پرولتاریا بطور کلی و اگر جرأت کنیم بگوییم بر کارگر بودن L ouvrierite دلالت دارد. بنابراین، فردگرایی اسلوبی از این جهت خود را هم متافیزیک و هم کلیت‌گرا نشان می‌دهد که فرد آن در حقیقت یک گزاره است، اما فرد مشخص نیست و نمی‌تواند باشد.

با پیوند زدن فردگرایی اسلوبی با فایده‌باوری کم و بیش اصلاح شده بوسیله تئوری کارکردها و عقلانیت ناقص نمی‌توانیم از این تناقض‌ها خارج شویم. می‌توان تئوری کارکردها و عقلانیت ناقص را در برابر جامعه‌شناسی مارکسیستی مبارزه طبقه‌ها قرار داد. این دو تئوری از حیث معرفت‌شناسی در یک سطح قرار دارند و در متن رویارویی کلی‌تر مفهوم‌های کل‌گرایانه و مفهوم‌های فردگرایانه جای می‌گیرند. این بحثی است که فلسفه تحلیلی انتظار نداشته است مطرح شود و در معرض این خطر است که بدون راه حل باقی بماند. بهتر این است که هر دو را بپذیریم. کل‌گرایی و فردگرایی هر یک نمونه معینی از توصیف واقعیت اجتماعی را ارائه می‌دهند. در این بحث متن‌های مارکس می‌توانند هر دوی آنها را بر حسب موردها توجیه کنند.

از نظر مارکس باید همزمان فرد و رابطه‌های اجتماعی را که او در آنها احاطه شده، نقطه حرکت قرار داد. ازینرو، او یک دلیل اساسی پیشنهاد می‌کند. فرد که به عنوان نقطه حرکت تاریخی در «روینسون بازی»ها بنظر می‌رسد در واقع، نقطه ورود به جامعه‌ای است که زیر فرمانروایی رابطه‌های تولید سرمایه‌داری قرار دارد. زیرا «هر چه بیشتر در تاریخ پیش برویم، بیشتر فرد - و بنابراین فرد تولید کننده - بعنوان وجود وابسته به مجموعه‌ای بزرگتر رخ می‌نماید». (۱۶۰) به بیان دیگر، فرد همیشه همان نیست. فردگرایی اسلوبی باید هم در همزمانی (سنکرونی) و هم در ناهمزمانی (دیاکرونی) بکار بسته شود. پس مسئله عبارت از تشخیص این فرد بطور تاریخی است و این همواره یک فرد معین اجتماعی، نه یک اتم مجزاست که به خودش بسنده می‌کند.

فردگرایی اسلوبی متضمن یک سیستم توضیح ارادی یا یک تئوری گزین‌های عقلانی است. با اینهمه، دقت‌هایی که جدیدی‌ها بعمل آوردند، هر چه باشد، مارکس به این سیستم توضیح آگاهی داشت. زیرا همان سیستم توضیح فایده‌گرایان است. برای درک این مطلب که چگونه مسئله فردگرایی اسلوبی نزد مارکس مطرح گردید، کافی است به تحلیل‌های او درباره فایده‌گرایی نظر افکنیم. فایده‌گرایی، هر تولید، هر

فعالیت، هر روش فکری را به فایده جویی برای فرد سوق می‌دهد. این همزمان شکل معینی از اتم‌گرایی اجتماعی و ماتریالیسم است. مارکس می‌پذیرد که فایده‌گرایی در نزد هولباخ، لاک یا ماده‌گرایان فرانسه پیشرفت فکر را تنها در یک مرحله معین تاریخی نمایش می‌دهد. ازینرو، «تئوری هولباخ توهمی فلسفی است که بطور تاریخی توجیه شده که می‌تواند سوژه بورژوازی بالنده در فرانسه را تغذیه کند و شادی سود جستن از آن هنوز می‌تواند بعنوان شادی آزموده در برابر شکوفایی کامل افراد تفسیر شود». (۱۶۱) در متن یاد شده، مارکس تبدیل فایده‌گرایی به ستایش ساده از نظم برقرار شده را تحلیل می‌کند؛ زیرا اساس مسئله ممکن است تا اندازه‌ای ساده تعریف شود: «خواست حل مجموع رابطه‌های مختلف میان انسان‌ها در تنها رابطه فایده‌مندی می‌تواند ساده‌لوحی و انتزاع فیزیکی بنظر آید. در حقیقت این انتزاع نمایشگر این واقعیت است که درون جامعه مدرن بورژوایی همه رابطه‌ها در عمل تابع رابطه مجرد، رابطه پول و معامله‌گری بی‌ارزش هستند». (۱۶۲) فایده‌گرایی درست یا نادرست نیست. این امر به دوره‌های تاریخی وابسته است و برگرداندن تئوری به پایه اجتماعی آن اهمیت دارد. فایده‌گرایی که در لحظه‌های معین با مضمون علمی برآورده شده در عین حال ایدئولوژی رابطه‌های توسعه‌یافته سرمایه‌داری است. در این بعد ایدئولوژیک است که فایده‌گرایی به وسیله بن‌تنام به «مکان مشترک تعقل‌کنندگان» و «سبک مغزی بورژوایی که حتی سر به‌نبوغ می‌زند» (۱۶۳) تبدیل می‌شود. بنابراین، آنچه افراد را می‌سازد، تنها با فایده‌جویی و «طبیعت بشری» توجیه نمی‌شود؛ بلکه بوسیله رابطه‌های اجتماعی و شرایط عام که افراد در آن عمل می‌کنند و نیز به اعتبار فرآورده‌های فعالیت بشری توجیه می‌گردد. ازینرو، منظور و مقصود فرد بیش از «اصل فایده‌جویی» نمی‌تواند پایه علم اجتماعی باشد. سرانجام، الستر بشیوه خود به این تنها «رابطه انتزاعی» جامعه بورژوایی باز می‌گردد. البته، او بسیاری از دوراندیشی‌ها را می‌پذیرد. و نسبت به «تقلیل‌گرایی زودرس» هشدار می‌دهد و قبول می‌کند که در مورد‌های معین خلاصه کردن یک پدیده بغرنج به منظوره‌های فردی اتم‌واره دشوار است. و بنابراین، باید بطور موقت به توضیح‌های «جعبه سیاه» قناعت کرد) **Boitenoire** منظور همان جعبه سیاهی است که در هولپیمما و یا کامیون و غیره برای ضبط اتفاقات قرار می‌دهند). با اینهمه او مارکس را مجاز نمی‌داند که به این توضیح‌های موقت متوسل شود، حتی اگر ناگزیر بود در ایدئولوژی آلمانی یک مفهوم فردگرایانه و غیر غایت‌شناسانه را بپذیرد.

ازینرو، الستر از مارکس بخاطر بحث علیه کسانی که مانند ریکاردو عقیده دارند رقابت پایه سرمایه است، انتقاد می‌کند و این قطعه را از مارکس مورد تاکید قرار می‌دهد: «سلطه سرمایه متضمن رقابت آزاد است، مانند استبداد امپریال در رم که متضمن اصل "حقوق خصوصی" آزاد رومی بود. سرمایه بدین ترتیب مدتها ضعیف بود و هنوز چوبهای زیر بغل شیوه‌های تولید از میان برخاسته یا در حال از میان برخاستن در پی

ظهورش را جستجو می‌کند. به محض اینکه او خود را قوی احساس کند، چوبهای زیر بغل را می‌افکند و بنا بر قانون‌های خاص خود به جنبش درمی‌آید. و نیز همینکه او خود را همچون مانعی برای توسعه خاص خود احساس کند و خود را چنین مانعی تلقی کند، به شکل‌هایی پناه می‌برد که ضمن تکمیل سلطه سرمایه و جلوگیری از رقابت آزاد، در عین حال پیام‌آوران از هم پاشیدگی و انحلال آن یعنی شیوه تولید سرمایه‌داری متکی بر آن [رقابت آزاد] است. آنچه در طبیعت سرمایه است، واقعا تنها خارج از آن بعنوان ضرورت بیرونی مبتنی بر رقابت قرار داشته که چیزی نیست جز آنچه سرمایه‌ها از حیث کثرت [شان] به یکدیگر تحمیل می‌کنند، همانطور که تعیین‌های درونی سرمایه به خودشان تحمیل می‌کنند». (۱۶۴) الستر در این قطعه روشن‌ترین بیان «جمع‌گرایی اسلوبی» را ملاحظه می‌کند و در برابر آن اسلوب رومر را قرار می‌دهد که «مبتنی بر ایجاد رابطه‌های طبقاتی و رابطه سرمایه‌داری مبادله‌ها میان افراد است که در چارچوب رقابت بصورت‌های گوناگون مجهز شده‌اند». (۱۶۵) پیش از آنکه خیلی دور برویم، یادآوری می‌کنم که در نشر فرانسوی کتاب الستر قطعه یاد شده بنا بر **نشر گروندریسه پیر لوفور** ذکر شده است. این ترجمه با ترجمه **رویل (۱۶۶)** یا **دانزویل (۱۶۷)** در یک نکته مهم تفاوت دارد. آنجا که در **ویرایش لوفور** گفته می‌شود: «سلطه سرمایه متضمن رقابت آزاد است»، در **ترجمه رویل** می‌خوانیم «حکومت سرمایه شرط رقابت آزاد است». و در همان معنی در **ترجمه دانزویل** آمده است: «سلطه سرمایه مقدمه رقابت آزاد است». ترجمه لوفور آشکارا مخالف با سخن الستر بنظر می‌رسد. چون آغاز نقل قول مارکس در این ترجمه با دقت زیادی آنچه را الستر در تقابل با «جمع‌گرایی اسلوبی»، یعنی ایجاد سرمایه از رقابت توصیف می‌کند، تایید می‌نماید. پس ملاحظه می‌شود که مترجم الستر چندان محتاط نبوده است و با برداشت نادرست خود بخشی از استدلال الستر را نامفهوم می‌سازد و در نتیجه سخن مارکس را به سخن بی‌ربطی تبدیل می‌کند.

مجموع قطعه از روشنی خیلی زیادی برخوردار نیست. مسئله ترجمه مسئله تئوریکی را که میشل واده ماهیت آن را نشان داد، تایید می‌کند. (۱۶۸) اصطلاح **Voraussetzung**، پیش‌انگاری باید در معنی دقیق هگلی آن درک شود و به عقیده میشل واده ترجمه‌های فرانسه بنا بر «شرایط» این معنی را بی‌مزه می‌کند. پیش‌انگاری کردن مطرح کردن موضوع است. سرمایه در توسعه خود رقابت آزاد را بعنوان پیش‌فرض توسعه خاص خود مطرح می‌کند؛ زیرا رقابت آزاد شکل مناسب روند تولید سرمایه‌داری است. این مانع از آن نیست که سرمایه کماکان ضعیف به چوب‌های زیربغل شیوه‌های پیشین تولید تکیه کند. سرمایه در حال افول خواهد کوشید رقابت آزاد را متوقف سازد. آنچه مارکس در این قطعه بزبان هگلی شرح می‌دهد، ضرورت درنیاختن نظم تاریخی و نظم منطقی، نظم مقوله‌ها بدانگونه است که آنها در روند توضیح و نظم واقعی پیدایش تاریخی خود با هم پیوند می‌یابند. زیرا اگر آنها

را در سطح نظم تاریخی در نظر گیریم، آنگاه معلوم می‌شود که ترجمه‌های روبل و دانژویل ابهام کمتری دارند؛ پس باید نه فقط به تمام آنچه که مارکس در باره پیدایش شیوه تولید سرمایه‌داری در کاپیتال نوشت بلکه همچنین باید به خود متن قطعه‌ای رجوع کنیم که مارکس در آن خصلت تاریخی شیوه تولید سرمایه‌داری را تصریح می‌کند. در واقع، از نظر مارکس، سرمایه از رقابت آزاد میان افراد بوجود نمی‌آید، بلکه برعکس سلطه سرمایه است که رقابت آزاد را ممکن می‌سازد. پس، رقابت آزاد شرط سرمایه نیست، بلکه سرمایه است که شرط توسعه رقابت آزاد است. ترجمه دانژویل که از «مقدمه» یا از شرط منطقی صحبت می‌کند، کاملاً روشن است. با وجود این، آیا مسئله عبارت از «جمع‌گرایی اسلوبی» است؟ «جمع‌گرایی اسلوبی» اینجا بی‌مورد است. مارکس پیدایش، توسعه و زوال تاریخی شیوه تولید سرمایه‌داری را یادآوری می‌کند. پس مسئله می‌تواند خیلی ساده مطرح گردد. آیا شیوه تولید سرمایه‌داری از رقابت آزاد بوجود آمده است. به بیان دیگر، آیا اقتصاد بازار قرن‌های میانه در نفس خود شیوه تولید سرمایه‌داری مدرن را دربر داشت؟ مارکس به این مسئله نه با روشنی بسیار زیاد جواب می‌دهد. او در دکاندار یا دهقان مستقل یک سرمایه‌دار بالقوه را نمی‌بیند. یعنی اگر سرمایه‌داری «متضمن» رقابت آزاد یا «شرط» آن باشد، مسئله‌ای است که راه حل صرفاً اسلوب شناسانه ندارد، بلکه بویژه راه حل تاریخی دارد. می‌دانیم که انحصارهای تجارت دوردست (مثل کمپانی هند شرقی) یا مالکیت بزرگ ارضی در توسعه شیوه تولید سرمایه‌داری نقش مؤثری ایفاء کردند. بعلاوه، در بازار جهانی، سرمایه‌داران در هنگامی که امکان‌های جدی برای برتری دارند، موافق رقابت آزادند و در حالت معکوس خود را به آسانی حمایت‌گر تولید داخلی نشان می‌دهند: مانند رفتار آلمان در روند سازندگی زمان بیسمارک و آلمان کنونی بعنوان دومین قدرت اقتصادی جهان. پس در عرصه جهانی است که شیوه تولید سرمایه‌داری شکل می‌گیرد، نه در رقابت آزاد تولیدکنندگان گل کلم در بازار هفتگی یک شهر کوچک یک ایالت. وقتی این جنبه تاریخی پیدایش شیوه تولید سرمایه‌داری بدست آمد، نمی‌توان انکار کرد که «رقابت آزاد شکل کامل شیوه تولید سرمایه‌داری» است و سرمایه در شکل بسیار ناب خود در رقابت آزاد در بیان می‌آید و بنابراین، لگام‌های این رقابت آزاد «پیام‌آورانی» هستند که انحلال شیوه تولید سرمایه‌داری را اعلام می‌دارند. بدین جهت، کاپیتال می‌کوشد شرح دهد که شیوه تولید سرمایه‌داری «ناب» از پیدایش تاریخی مشخص سرمایه آغاز نمی‌شود، بلکه از کالا و مبادله‌ای که «متضمن» رقابت آزاد است، آغاز می‌گردد. ایرادهای قطعه مورد سؤال برای ما اینچنین برجسته جلوه می‌کند و ازینرو، ترجمه لوفور دقیق‌تر است. در حالی که بعید است بتوان ثابت کرد که مارکس به نشانه‌های جمع‌گرایی اسلوبی تن داده است، بویژه این قطعه از گروندریسه نشان می‌دهد که فکر مارکس هنوز بدقت و استواری کاپیتال نرسیده بود و از اینرو واژگان هگل تحلیل را مبهم می‌سازد و به اشتباهی گرفتن

چیزها کمک می‌کند.

الستر به جنبه‌های تاریخی و به مسئله‌های رویدادها و واقعیت‌ها که از راه صرفا تجربی قابل بررسی است، علاقه نشان نمی‌دهد. او خواننده را به تحلیل‌های رومر باز می‌گرداند که بارها به شرح آن پرداخته است. با اینهمه، هدف رومر این نیست که بدانیم سرمایه یا رقابت آزاد کدام پیش فرض دیگری است؛ بلکه هدف او ساختن مدلی تئوریک است که توضیح طرز کار شیوه تولید سرمایه‌داری را بر اساس رقابت بین افراد ممکن سازد و این به هیچوجه ربطی به موضوع مورد بحث ندارد. هنگامی که مارکس از رقابت صحبت می‌کند، مسئله عبارت از **رقابت میان سرمایه‌هاست**. این رقابت با **رقابت میان افراد همانند نیست**. دقیق‌تر بگوییم، در شیوه تولید سرمایه‌داری رقابت میان افراد، مسابقه‌ها و همپشمی‌ها که باندازه تاریخ بشریت سابقه دارد، می‌تواند با رقابت میان سرمایه‌ها همانند بنظر آید. (۱۶۹) هنگامی که الستر روی تحلیل‌های رومر تکیه می‌کند، از یاد می‌برد که تحلیل‌های رومر سلطه شیوه تولید سرمایه‌داری را فرض می‌کند. «مدل ساده استثمار مارکس» (جامعه‌ای را تصویر می‌کند که گروه بی‌شمار تولیدکنندگان را که یک ثروت: یعنی گندم تولید می‌کنند، گرد می‌آورد». (۱۷۱) و می‌کوشد نشان دهد که چگونه تفاوت‌های فنی بین این تولیدکنندگان مختلف و تفاوت‌های وسیله‌های ابتدایی هر یک از تولیدکنندگان توضیح ساز و کارهای استثمار سرمایه‌داری را ممکن می‌سازد. مارکس همچنین جامعه مرکب از تولیدکنندگان متعدد گندم، جامعه‌ای را که واقعا وجود داشته، نه جامعه تئوریک را تحلیل کرده است: مسئله عبارت از دهقانان انگلیسی **Yeomanry** است که برای ممکن ساختن سلطه سرمایه با روش بسیار خشن نه با روش‌های صرفا اقتصادی حذف شدند. واقعیت تاریخی به آسانی تسلیم مدل‌سازی فردگرایی اسلوبی نمی‌شود. (۱۷۲)

مرافعه الستر علیه مارکس درباره مسئله فردگرایی اسلوبی مرافعه ناستوده‌ای است. در هنگامی که مسله عبارت از هر بار مراجعه به پایه نیست، بلکه معرفی خلاصه و دیدی کلی مطرح است، بررسی اساسی تئوریک فرد زنده که پایه فکر مارکس است با تفسیرهای «کل‌گرایانه» یا «سیستمی» مغایرت ندارد.

اگر الستر همیشه موفق نمی‌شود فرد را که مارکس از آن صحبت می‌کند در ایدئولوژی آلمانی و در تحلیل‌های بعدی بیابد، قضیه این نیست که مارکس دیدش را تغییر داده و از فردگرایی اسلوبی به جمع‌گرایی اسلوبی گام نهاده است. آنچه الستر انتظار دارد ببیند در پروبلماتیک (دستگاه فکری) مارکس نمودار نیست. هنگامی که مارکس در ۱۸۴۵ از فرد صحبت می‌کند، چنانکه در تزها درباره فویرباخ در بیان آمده، این فرد زنده است که بطور ذهنی درک شده. با اینهمه، الستر انتظار دارد پدیدار شدن فرد نمونه مدل «بازار رقابتی» تئوری بازیگران را ملاحظه کند. اما مارکس نشان می‌دهد که این فرد نمونه، این اتم اجتماعی بینش محدودی است که دانشمندان بورژوا از کارکرد اقتصاد دارند. در رابطه تولید سرمایه‌داری، کارگر از توان شخصی‌اش که به

توان تولید سرمایه تبدیل شده بی بهره می شود. این آن چیزی است که مارکس «برای مفهوم واقع شدن فیلسوفان» آن را از خود بیگانگی می نامد. اما این روند به شکل قرارداد آزاد بین افراد در بازار آزاد به نمایش درمی آید. بدین ترتیب که کارگر به بازار کار رجوع می کند و کالای نیروی کارش را می فروشد. مثل فروشنده سیب که سیب هایش و فروشنده کلاه که کلاه هایش را در بازار می فروشد. این بازنمایی نمودار وارونگی وضعیت واقعی است. زیرا این قرارداد آزاد رابطه ستم و خشونت را که مارکس بارها گفته است بدتر از بردگی است، پوشیده نگاه می دارد. اینجا نیز برای درک آنچه که مسئله در کاپیتال است، نباید به شکلواره های نظری بسنده کرد؛ بلکه باید به دقت تحلیل های تاریخی مانند تحلیل انباشت بدوی را بررسی کرد. مارکس، برخلاف اقتصاد سیاسی یادآور می شود که «در تاریخ واقعی، این کشورگشایی، اسارت، سرقت مسلحانه، حکومت قدرتی خشن است که نقش مهمی ایفاء کرده اند». (۱۷۳) همراه با مارکس باید پذیرفت که سلب مالکیت از کارگر مستقل و انهدام مالکیت خصوصی مبتنی بر کار شخصی افراد بنابر محاسبه عقلانی و روندهای اقتصادی قابل توضیح نبوده اند، بلکه تاریخی است که با حرف های خون و آتش در سالنامه های بشریت نگاشته شده است». (۱۷۴)

فرد و تئوری ارزش - کار

اقدام الستر در زمینه پالایش مارکس از هر «متافیزیک» و هر آنچه او بعنوان هگل گرایی تلقی می کند، او را به رد برخی از اصل های اساسی تئوری مارکس سوق داد. ازاینرو، او به نفی هر ارزش در تئوری ارزش - کار می رسد. او تصور می کند که این تئوری «کوشش مارکس برای بکار بردن تمایز گذاری هگل میان ماهیت و نمود در زندگی اقتصادی مخصوصا در رابطه های میان ارزش ها و قیمت ها است». (۱۷۵) بنابراین: «این بکارگیری به هیچ چیز نمی انجامد». (۱۷۶) اینجا یک خطای دوگانه وجود دارد: نخست اینکه تئوری ارزش - کار با چنین عنوانی تئوری خاص مارکس نیست. این تئوری عملا بدون تغییر تکرار تئوری اسمیت و مخصوصا ریکاردو است. پس موضوع هیچ ربطی به «تمایز گذاری هگلی» ندارد. اما سهم خاص مارکس که او را از ریکاردو متمایز می کند، از این قرار است: آنچه کارگر به سرمایه دار می فروشد، کارش نیست، بلکه نیروی کارش است. دستمزد بهای نیروی کار است که به کالا تبدیل شده؛ دقیقا به این خاطر است که الستر این «توضیح» را که ریکاردو ارزش و بهای تولید را درهم می آمیزد، ندیده گرفته است. البته، این اصلاح مختصر که مارکس مدت مدیدی را صرف فرمولبندی آن کرد، رکن مرکزی نقد اقتصاد سیاسی را تشکیل می دهد.

از نظر الستر این تئوری عملی نیست؛ زیرا با ناهمگونی کار و ناممکنی اجرای

فعالیتی برخوردار می‌کند که مبتنی بر بازگرداندن کار بغرنج به کار ساده است. بنابراین، الستر اینجا دو مقوله را درهم می‌آمیزد که مارکس آن را درهم نیامیخته است و آن کار واقعی و کار اجتماعی است. کار واقعی کاری است که بوسیله فرد تحقق می‌یابد و مستلزم استعداد و مهارت معین، صرف نیرو، مشقت و رنج، هماهنگی دقیق میان دست و مغز و کار ویژه یعنی فعالیت ناشی از نیاز است. برعکس کار اجتماعی یک انتزاع است که تنها در رابطه‌های میان افراد و بعنوان نتیجه این رابطه‌ها رخ می‌نماید. کار واقعی مفروض تنها بصورت کار اجتماعی «اعتبار» می‌یابد. به این دلیل که محصول این کار خریدار پیدا می‌کند، یعنی ارزش مصرف برای افراد دیگر دارد. این ابهام میان کار واقعی و کار اجتماعی (یا ارزش مصرف و ارزش مبادله که تبدیل به ارزش فایده‌مندی می‌شود) خاص همه دبستان‌های پسا کلاسیک است. تبدیل کار بغرنج به کار ساده را که الستر موفق به انجام آن نشد، «مدیران» سرمایه‌دار بوسیله مردان عمل هر روز آن را انجام می‌دهند. هنگامی که آنها مدت‌های لازم برای تولید یک اتوموبیل در فرانسه و ژاپن را مقایسه می‌کنند، با یک حرکت کمیت‌های عظیمی از کارهای کمابیش بغرنج و همه ویژگی‌ها در کار خالص را تقلیل می‌دهند. همچنین آنها می‌توانند از آن نتیجه بگیرند که چون قیمت باید کمابیش در زمان کار مجسم در فرآورده‌ها، به بیان دیگر در ارزش‌ها نسبی باشند، لازم است کسی که زمان زیادتری از زمان کار متوسط اجتماعی مصرف می‌کند («بهره‌های بهره‌وری» معینی ایجاد کند. البته یک اقتصاددان می‌تواند از ارزش-کار صرفنظر کند. او می‌تواند به اعتبار تئوری‌های مارژینالیستی شکل‌بندی قیمت‌ها در بازار را بررسی کند. الستر می‌نویسد: «تئوری ارزش-کار مردود است. چون این مفهوم نمی‌تواند برای ما هیچ فایده داشته باشد». (۱۷۷) می‌توان همان پدیده‌های اقتصادی را با انتزاع کردن تئوری ارزش-کار توضیح داد و در واقع، می‌توان «به ترتیبی عمل کرد» که ارزش-کار هیچ فایده نداشته باشد. یعنی هیچ فایده مستقیم ریاضی ندارد؛ زیرا کمیت‌های قابل اندازه‌گیری در قلمروی گردش قیمت‌ها هستند و بدون شک، مسئله تبدیل ارزش‌ها به قیمت‌ها پاسخ واقعا قانع‌کننده‌ای پیدا نکرده است. البته، قلمروی گردش یک جنبه نه فرعی و مشتق، بلکه تنها جزئی از شیوه تولید سرمایه‌داری است. موضوع اقتصاد سیاسی مبتنی بر وحدت قلمروی تولید و قلمروی گردش یا مبتنی بر وحدت تولید و مصرف است. گردش برای اقتصاددانان امتیازی شناخت‌شناسانه دارد. زیرا این قلمرو بی‌واسطه در مفهوم‌های مورد استفاده افرادی شناسایی می‌شود که به مبادله کالا می‌پردازند یا می‌پندارند کارشان را می‌فروشند. افراد واقعی در این قلمرو به شکل انواع مصرف‌کننده نمودار می‌گردند؛ حال آنکه تولیدکننده به ایفای نقش عامل کار در کنار عامل سرمایه تقلیل داده شده است. درباره کارگر به عنوان تولیدکننده می‌توان گفت که او فقط به عنوان فروشنده کار وارد این گردش می‌شود، نوعی کار خدماتی که بدین ترتیب وابستگی دوگانه (صوری و واقعی) کارگر به سرمایه‌دار را که موضوع

تحلیل‌های کاپیتال را تشکیل می‌دهد، از بین می‌برد ولی اگر این تقلیل‌ها را که می‌توانند گام مفید باشند، اما اغلب خصلت ستایشگرانه دارند رد کنیم، تئوری ارزش که بر اساس آن می‌توان کارکرد کلی شیوه تولید سرمایه‌داری همچنین استراتژی‌های سرمایه‌داران را درک کرد، کماکان مدل تئوریک باقی می‌ماند.

اما چیز دیگری هم وجود دارد: تئوری ارزش مارکس نقطه حرکت‌اش را از این‌تر می‌آغازد: تبدیل پول به سرمایه یا تبدیل آدم پولدار به سرمایه‌دار در قلمروی گردش رخ می‌دهد، ولی در آن‌جا صورت بندی نمی‌شود. دقیق‌تر، در آن‌جا (این کنش) پنهانی صورت می‌پذیرد، زیرا در جای دیگر است که چیزهای جدی اتفاق می‌افتد و این بخاطر این است که این تبدیل در صورتی ممکن می‌گردد که آدم پولدار در برابر خود فروشنده نیروی کار را بیابد. بنابراین، «نیروی کار بعنوان ارزش، بیانگر مقدار کاری است که در آن متبلور است. اما در واقع، او بعنوان قدرت یا استعداد فرد زنده وجود دارد». (۱۷۸) لازم است که شرایط تاریخی معینی گرد آید تا این کالای نیروی کار را پدیدار سازد. نیروی کار یک کالای کاملاً خاص، یعنی کالایی است که از خود بیگانگی فرد را به مفهوم حقوقی و فلسفی اصطلاح نشان می‌دهد. کارگر با فروش نیروی کارش در وضعیت کسی که یک ذرع پارچه یا لباس می‌فروشد، نیست. او خودش را می‌فروشد و با تبدیل توان شخصی‌اش به نیروی تولید خود را عینیت می‌بخشد. اقتصاددانان می‌توانند معادله‌هایی درست کنند که در آن دستمزد تنها مثل کمیتی از پول جلوه می‌کند که در واقع با کار خدماتی مطابقت دارد. این معادله‌ها واقعیت اساسی را در نظر نمی‌گیرند. مارکس در اندیشه اقتصادسنجی نیست؛ یا دقیق‌تر به آنچه که سنجش اقتصادی آن را پنهان نگاه می‌دارد، نظر دارد؛ یعنی توجه او به رابطه‌های اجتماعی و وضعیت افراد معطوف است. تأمل او پیرامون صیرورت قدرت فرد زنده سمتگیری شده است. در رابطه‌های سرمایه‌داری این قدرت تنها با تبدیل به مالکیت سرمایه‌دار تحقق می‌یابد، و این در صورتی است که او باید بتواند همه استعدادهایش را آزادانه واقعیت بخشد.

به بیان دیگر، تئوری ارزش - کار در صورتی قابل درک است که با تئوری استثمار و بنابراین با تئوری رابطه‌های اجتماعی که رابطه‌های سلطه را بیان می‌کند، پیوند یابد. با اینهمه، الستر موضوع اخیر را رد می‌کند. به عقیده او هیچ چیز ثابت نمی‌کند که «استثمار شرط امکان‌پذیری سود باشد». (۱۷۹) او مسئله را اینطور خلاصه می‌کند: «سود، بهره و رشد اقتصادی تنها به این شرط امکان‌پذیر است که انسان بتواند از منبع‌های خارجی ماده اولیه و انرژی بهره‌برداری کند». (۱۸۰) الستر با طرح مسئله سود بدین صورت، همه مقوله‌های اقتصادی را به پایه طبیعی و رابطه بی‌واسطه انسان و طبیعت بازمی‌گرداند. روی این اصل دیگر رابطه‌های اجتماعی وجود ندارند! در صورتی که از نظر مارکس رابطه‌ها میان آدم‌ها و طبیعت رابطه‌های بی‌واسطه نیستند، بلکه برعکس به میانجی‌گری سازمان‌زدگی اجتماعی افراد که بشکل تقسیم کار جلوه

می‌کند، نیاز دارند. برعکس، الستر با طرح این مطلب که همه مقوله‌های اقتصاد مبتنی بر این رابطه بی‌واسطه انسان است که می‌تواند از منبع‌های طبیعی بهره‌برداری کند، به روبینسون بازی باز می‌گردد و بدین سان از رابطه‌های اجتماعی یک قشر سطحی می‌سازد: «از نظر ما خلاصه کردن قابلیت انسان در بهره‌برداری از محیط مازادی فراسوی سطح مفروض مصرف را امکانپذیر می‌سازد. اگر لازم باشد که این مازاد به افزایش مصرف کارگر اختصاص یابد یا نه، مصرف سرمایه‌داری یا سرمایه‌گذاری کاملاً مسئله دیگری بدون رابطه با مسئله «منبع‌نهایی سودها است» (۱۸۱)

پس بنابر یک وارونگی شگفت‌انگیز، فردگرایی اسلوبی، افراد خاصی را نابود می‌کند که از محیط بخاطر سودی زیاده‌تر از افراد دیگر بهره‌برداری می‌کنند. ما جز با «استعداد» انسان در بهره‌برداری از محیط که حیات خفته (*Vis dormitiva*) آن فرض شده است ساز و کارهای رشد و سود را توضیح می‌دهد، سر و کار نداریم. بعلاوه، طبیعی‌سازی اقتصاد همواره کمابیش به اصل تبدیل قانون‌های اقتصادی تاریخی به قانون‌های طبیعی مربوط است. این تبدیل از نظر مارکس مشخصه ویژه ایدئولوژی منتقل شده از اقتصاد سیاسی کلاسیک است.

هرگاه با روش معینی با تحلیل الستر برخورد کنیم، می‌توان از یکسو نتیجه گرفت که انتقادات از مارکس در زمینه وفادار نبودن به پارادایم فردگرایی طرح شده در ایدئولوژی آلمانی اساس درستی ندارد. برعکس، این فردگرایی الستر است که باید زیر سؤال قرار گیرد. زیرا این فردگرایی به جانشین کردن افراد مجرد، «اسلوبی» بجای افراد مشخص و زنده دلالت دارد و به طبیعت‌گرایی‌ای باز می‌گردد که مارکس دقیقاً در ایدئولوژی آلمانی با آن قطع رابطه کرده است. مارکس فرد را در سوژه جمعی نمی‌گنجاند. فرد عمل‌کننده واقعیت اساسی باقی می‌ماند. اما این فرد واقعیت مستقل نیست، بلکه واقعیتی مرتبط با افراد دیگر است. بنحوی که «افراد خود را در برابر مبادله‌های خاص و تولید خاص خود و همچنین در برابر رابطه‌ای عینی می‌یابند که با آن هیچ پیوند واقعی ندارند» (۱۸۲) بنابراین، این پیوستگی افراد در مجموع نباید بعنوان یک رابطه طبیعی مطرح شود، زیرا «درک این پیوندهای صرفاً مادی بعنوان محصول طبیعت و جدایی‌ناپذیر از طبیعت فردیت و درونی این طبیعت رویارو با دانش و اراده سنجیده چیزی پوچ و بی‌معناست. آنها به مرحله معینی از رشد و بالندگی فرد تعلق دارند» (۱۸۳). انتزاع بالندگی فرد از شرایط تاریخی که مثل اتم مستقل از سازمان اجتماعی وانمود می‌شود، فراموش کردن فرد و سوژه‌ای است که در شرایط معین، شرایطی که برای او همچون اجبارهای عینی رخ می‌نماید، تعریف می‌شود.

فردگرایی و کل‌گرایی

می‌توان ایراد گرفت که فردگرایی‌ای که سنجش واقعیت فرد مجزا را رد می‌کند

و فرد را تنها در رابطه‌هایش با دیگر افراد درک می‌کند، فردگرایی نیست، بلکه برعکس یک کل‌گرایی است. زیرا بنابر کل‌گرایی فرد در خارج از رابطه‌هایی که در آن جای دارد، وجود ندارد. بعقیده ما مارکس کل‌گرا نیست؛ زیرا فرد به حلقه‌ای از شبکه ارتباط‌ها تقلیل‌پذیر نیست. فرد از یکسو نمی‌تواند بدون این محیط اجتماعی که در آن غوطه‌ور است، وجود داشته باشد و از سوی دیگر، به هیچوجه تقلیل‌پذیر به محصول این محیط نیست. فرد در نفس خود بگونه‌ای خاص و تقلیل‌ناپذیر وجود دارد. از دید معینی می‌توان تحولی را نزد مارکس یادآور شد که تضعیف این فردگرایی را بیان نمی‌کند. بلکه برعکس تقویت آن را نشان می‌دهد، چنانکه در ایدئولوژی آلمانی مارکس تصدیق می‌کند: «روشی که انسان‌ها وسیله معیشت‌شان را تولید می‌کنند، در جای نخست به طبیعت وسیله‌های حاضر و آماده معیشت و به بازتولید بستگی دارد. این شیوه تولید به کنکاش در زمینه بازتولید وجود جسمانی افراد گرایش ندارد؛ بهتر بگوییم، مسئله در نزد این افراد عبارت از نوعی فعالیت معین، روش معین تبلور زندگی‌شان، شیوه معین زندگی خود این افراد است. ازاینرو، افراد زندگی خود را آنگونه که هستند نمایش می‌دهند. آنچه آنها هستند با تولیدشان، با آنچه تولید می‌کنند، و همچنین با روشی که تولید می‌کنند، مطابقت دارد. از این قرار آنچه افراد هستند به شرایط مادی تولیدشان بستگی دارد.» (۱۸۴) اغلب این قطعه را با برداشتی تقلیل‌دهنده خوانده‌اند: بدین معنا که افراد چیزی جز افراد یک شیوه تولید مفروض نیستند. «آنچه آنها هستند با تولیدشان مطابقت دارد». آیا این به معنی محو کردن فرد بعنوان سوژه یا بعنوان شالوده اساسی جامعه بشری نیست؟ ۲۰ سال بعد مارکس در کاپیتال شالوده فرد را نشان می‌دهد که بشیوه تولید تقلیل‌پذیر نیست. «کار در برخورد نخست عملی است که بین انسان و طبیعت جریان دارد. انسان در آن در برابر طبیعت نقش قدرت طبیعی را ایفاء می‌کند. انسان نیروهایی را که جسم بوسیله بازو و پاها و سر و دست‌ها به او اعطاء کرده بحرکت درمی‌آورد تا مواد لازم را جذب کرده و شکل مفیدی برای زندگی خود به آنها بدهد. در عین حال او بر پایه این حرکت روی طبیعت بیرونی اثر می‌گذارد و آن را تغییر می‌دهد. او طبیعت خاص خود را تغییر داده و استعدادهایی را که خفته است پرورش می‌دهد.» (۱۸۵) در عمل، فرد چیزی است که در یک شیوه تولید معین نمودار می‌گردد. اما او بالقوه دارای «طبیعت» ساخته شده از استعدادهای خفته است که در روند تولید به جنبش درمی‌آید. کمونیسم باید زمینه را برای آزادی همه استعدادهای خفته فرد مساعد سازد. به بیان دیگر، تفاوت میان توان و عمل است که امکان می‌دهد که از یکسو، میان اصل فردگرایانه که از فرد زنده پایه هستی‌شناسی اجتماعی را می‌سازد و از سوی دیگر، این اندیشه که فرد در عمل که بطور تجربی شناخته شده، فردی معین است که در شبکه رابطه‌های اجتماعی گنجانده شده، سازش بوجود آید. وارونگی بعمل آمده در ایدئولوژی آلمانی، در مقیاسی که فقط وارونگی صوری فلسفه نظری است فرد

تنها بطور صوری به عنوان پایه مشخص مطرح می‌گردد. این هنوز یک وارونگی نظری فلسفه نظری است. راه حل واقعی مسئله که در ایدئولوژی آلمانی مطرح شده در کاپیتال نیز آمده است. از یکسو، رابطه‌های اجتماعی می‌توانند چونان موضوع‌های علم در نظر گرفته شوند و بنابراین در آنجا فرد بمشابه گرهگاه رابطه‌های اجتماعی و بعنوان پایان یک رابطه نمودار می‌گردد و از سوی دیگر واقعیتی که این علم شرح می‌دهد هرگز بمشابه واقعیت نهایی تلقی نمی‌شود. این واقعیت تنها بیان توانایی افراد است. ازینرو، مفصل‌بندی فردگرایی و کل‌گرایی می‌تواند بعنوان مفصل‌بندی میان سطح‌های متفاوت واقعیت از منظر هستی‌شناسانه باشد.

پی‌نوشت‌ها

1. Michel Vadee: Marx penseur du possible.

۲- برعکس از نظر هگل «حقیقت همه چیز است».

3. Capital, I, I, 1 PL 1 Page 561 - [Souigné par nous DC]

4. Capital livre I - Préface - PL1. page 550

5. Aristote: Métaphysique -Livre D - Tome I p. 167

6. Aristote: Métaphysique -Livre D - op. cit. page 172

7. Capital - Préface PL1. page 548

8. Misère de la Philosophie Chapitre I, 1 - PL 1

۹- نویسندگان کتاب «کاپیتال را بخوانید» در این روش اصطلاح اسپینوزایی مارکس را مشاهده کرده‌اند. در واقع، پس از آزاد شدن از بازنمودهای تاریخ‌باورانه واقعیت تغییر‌یابنده، آنگونه که بوسیله تخیل نشان داده شده تحلیل‌تئوریک رابطه آن‌طور که مارکس آن را هدایت می‌کند، امکان درک واقعیت به روش غیرتاریخی را ممکن می‌سازد.

10. La Sainte Famille - Ch. V, II PL 3 page 484

11. L'idéologie allemande - PL 3 page 1057

12. La Sainte Famille - Ch. VI, III PL 3 page 568

13. Aristote: Catégories - page 7

14. Aristote: Catégories op. cit. page 9

15. Aristote: Métaphysique Z, 13 tome 1 p. 294

16. Qu'il faut distinguer du nominalisme de l'épistémologie

- contemporaine.
17. Critique du Droit politique hégélien (Anti-Hegel)
PL 3 page 879
 18. Critique du Droit politique hégélien (Anti-Hegel)
PL 3 page 905
 19. Guillaume d'Occam: Somme de logique page 96
 20. Guillaume d'Occam: Somme de logique op. cit.
page 96
- میشل واده می‌نویسد که مارکس از هگل یک تز اساسی فلسفی را حفظ کرده است: «گوهر سوژه است». اما ملاحظه می‌کنیم که این تز حقیقتاً هیچ ویژگی هگلی ندارد.
21. Guillaume d'Occam: Somme de logique op. cit.
page 50
 22. Guillaume d'Occam: Somme de logique op. cit.
page 51
 23. L'idéologie allemande - PL 3 page
1054/1055
 24. L'idéologie allemande - PL 3 page 1055
- ۲۵- از دون اسکات در **خانواده مقدس** PL 3 page 568 بعنوان سلف عرفی ماتریالیسم مدرن یاد شده چون از خود پرسیده بود که آیا ماده نمی‌تواند بیندیشد. خود **دون اسکات** نه میان نومیالیست‌ها بلکه میان واقع‌گرایان دسته‌بندی شده است. با اینهمه، این دسته‌بندی‌ها اغلب کمی دلخواهی است. چون می‌توان منبع‌های منطقی‌گری آشتی‌ناپذیر **گیوم اوکام** را نزد دون اسکات جستجو کرد.
- ۲۶- کارل مارکس **دانشجو** اثر اسپینوزا را با دقت خوانده و آن را تقلید کرده است. دفترهای منتشر شده بوسیله **ماکسیمیلیان رویل** آن را نشان می‌دهد.
- (cf cahiers Spinoza n'1
27. Spinoza: Ethique, II, Scolie de la proposition 48
(Traduction Appuhn)
 28. Ibid.
 29. Ebauche d'une critique de l'économie politique
PL2 page 62
 30. Ebauche d'une critique de l'économie politique
PL2 page 131
 31. Ebauche d'une critique de l'économie politique
PL2 page 81
 32. Ebauche d'une critique de l'économie politique

PL2 page 82

33. Feuerbach: Critique de la Philosophie de Hegel
in Manifestes

Philosophiques

34. Feuerbach: ... op. cit. page 74

35. Ebauche d'une critique de l'économie politique
PL2 page 82

36. Michel Henry op. cit. tome I page 149

37. Michel Henry op. cit. tome I page 153

38. Michel Henry op. cit. tome I page 155

۳۹- میشل هانری می نویسد که مارکسیسم بعنوان ایدئولوژی بر پایه «مفهوم‌های نابجا» ی متن‌های ۱۸۴۴ برپا گردید.

40. Michel Henry op. cit. tome 2 page 13

41. Economie et Philosophie: Ebauche d'une critique
de l'économie

politique PL2 page 65-66

42. Michel Henry op. cit. tome 2 page 14

43. ibid. page 16

44. L'idéologie allemande - PL 3 page 1200

45. L'idéologie allemande - PL 3 page 1308

46. Aristote: Métaphysique -Livre L , 5- op. cit. tome
2 page 165

۴۷- ترجمه **اماکنیو** در انتشارات سوسیال شاید بسیار واضح باشد: «پس تاریخ بعنوان حقیقت، به یک شخص خود ویژه، یک سوژه متافیزیک تبدیل می‌شود که در آن افراد انسانی بعنوان پایه بکار می‌روند». متن اصلی می‌گوید:

" Die Geschichte wird daher, wie die Wahrheit, zu einer aparten Person, einem metaphysischen Subjekt, dessen blosse Träger die wirklichen menschlichen Individuen sind".

یادآور می‌شویم که این نقل قول تا حدودی توسط میشل هانری تکرار شده که در واقع عنصر اساسی تحلیل او از فکر مارکس است. اما او از یاد می‌برد اعلام کند که متن از انگلس است. ما مانند میشل هانری گمان داریم که مارکس انگلس نیست از این جهت آن را نمی‌پذیریم که «ماتریالیسم دیالکتیک» از واپسین متن‌های انگلس استخراج

شده است. نمی توان انکار کرد که انگلس نه فقط با مارکس در تمام عمرش چنانکه اینجا در «خانواده مقدس» همکاری کرده، بلکه همچنین در بسی فرصت ها مقدم بر او بوده است؛ از جمله در زمینه هایی که برای میشل هانری قطعی بنظر می رسد، فکر می کنیم درباره «وضعیت زحمتکشان در انگلستان» باشد.

48. La Sainte Famille - Ch. VI, II PL 3 page 526

49. L'idéologie allemande - PL 3 page 1055/1056

50. Max Stirner: L'unique et sa propriété page 272

51. L'idéologie allemande - PL 3 page 1137

52. Max Stirner op. cit. page 95

53. ibid.

54. L'idéologie allemande - PL 3 page 1139

55. Max Stirner op. cit. page 145

56. L'idéologie allemande - PL 3 page 1175

57. ibid.

58. L'idéologie allemande - PL 3 page 1202

59. L'idéologie allemande - PL 3 page 1205

60. L'idéologie allemande - PL 3 page 1056

61. L'idéologie allemande - PL 3 page 1057

62. L'idéologie allemande - PL 3 page 1069

63. Lettre à Annenkov - PL1 page 1439-1440

64. Michel Henry op. cit. page tome 1 page 208

65. Michel Henry op. cit. tome 1 page 209

۶۶ - از نظر لنین اهمیت ماتریالیسم تاریخی مربوط به چیزی است که او کشف کرده است: «سرچشمه همه ایده ها و تفاوت گرایش ها بدون استثناء در وضعیت نیروی مولد مادی است». (لنین، کارل مارکس مجموعه آثار منتخب، ج ۱، ص ۳۱). تونی آندره آنی در اثر خود (از تاریخ تا جامعه) بطور قانع کننده نشان داده است که مفهوم نیروهای مولد مفهومی مبهم بود.

67. L'idéologie allemande - PL 3 page 1119

۶۸ - ارنست مندل، عصر سوم سرمایه داری، عنوان اصلی (Spa`tkapitalismus) است. اصطلاح تا اندازه ای ویژه فکر هابرماس است.

۶۹ - یورگن هابرماس، علم و تکنیک بعنوان ایدئولوژی

70. L'idéologie allemande - PL 3 page 1103

۷۱ - درباره این مسئله بررسی های میشل واده با دیدگاه ما مطابقت دارد.

۷۲ - کدامیک از ماتریالیست های قرن ۱۸ چنانکه گفته اند دور از مکانیست ها بودند.

چون ماتریالیسم مکانیکی تئوری دکارت در ارتباط با گوهر گسترده است؛ در صورتی که نمایندگان عمده انسیکلوپدی، در جای نخست دیده‌رو، این ماتریالیسم مکانیکی را رد می‌کنند و در برابر آن ماتریالیسم زیست‌گرا را قرار می‌دهند.

73. Proudhon: Lettre à Karl Marx du 17 Mai 1846 - in

3 pages 1483/1484

۷۴ - حتی اگر ثابت کند که پرودون یک هگلی است که دیالکتیک را نفهمیده و آن را مثل یک خرده‌بورژوا خوب و بد بنابر تعادل دکه خود می‌سنجد.

۷۵ - مارکس در فقر فلسفه (PL1 page 62)* این نکته را یادآور شده است. نمی‌توان انکار کرد که مارکس نشان می‌دهد که بنابر کدام روند افراد در رابطه‌های اجتماعی خود چیزها را با کلمه‌ها می‌سازند.

76. Introduction Gènèrale PL 1 page 247

77. Michel Henry op. cit. tome 1 page 185

78. Jon Elster: Karl Marx, une interprétation analytique page 19

79. Jon Elster op. cit. page 22

80. Misère de la philosophie - PL 1 page 76

81. Thomas Hobbes: Leviathan (De l'homme - I, ch. IV) page 29

82. voir La Sainte Famille - PL 3 page 566

۸۳ - این تاریخ ماتریالیسم اثر خاص مارکس نیست، بلکه مختصری از کتاب چارلز رنویه «دستنامه فلسفه مدرن... درباره رابطه‌ها میان مارکس و ماتریالیسم مدرن»، «مارکس و بارون هولباخ» از دنیس لکومپت است.

84. Joseph A. Schumpeter: Histoire de l'analyse économique

85. Marx: Théories sur la plus-value ES 1974 tome 1 page 249,

۸۶ - درباره موضوع انجمن نزد مارکس بنگرید به کلود برژه: مارکس، انجمن، ضدنئین. درباره قرارداد به بررسی ژاک بیده: تئوری مدرنیته. چیزی را یادآور می‌شویم که به رابطه‌ها میان لیبرالیسم بمفهوم قدیم و سوسیالیسم مربوط است. کسانی که بعنوان لیبرال‌ها در ایالات متحد نشان داده شده‌اند، اغلب حاملان آرزوهای سوسیالیستی هستند؛ هابک اینان را سرزنش می‌کند.

۸۷ - بنگرید به نامه انگلس در باره le neveu de Rameau in correspondance tome x- ۱۵ آوریل ۱۸۶۹

۸۸- در رساله به مفهوم حقیقی بجاست دستنوشته‌های مقدماتی را افزود که نه فقط بررسی فلسفه اسپینوزا به معنی خاص کلمه بلکه همچنین یادداشت‌ها درباره مجموع فلسفه یونان را دربر می‌گیرند.

89. La Sainte Famille PL 3 page 566

۹۰- تمام قطعه (cf PL3 page 1140 et s9) ممکن است در بسیاری از دستنامه‌های متعدد فلسفه موجود باشد. زیرا او «شناخت‌ها بنابر شایعه» را که فرهنگ مشترک در زمینه فلسفه یونانی را تشکیل می‌دهند، به نحو روشنی رد می‌کند.

۹۱- اختلاف عمومی فلسفه طبیعی نزد دموکریت و نزد اپیکور PL 3 page 20

92. Différence générale ... PL 3 page 21

93. Différence générale ... PL 3 page 21

94. Différence générale ... PL 3 page 21

95. Différence générale ... PL 3 page 21

96. Différence générale ... PL 3 page 24

97. Différence générale ... PL 3 page 30

98. Différence générale ... PL 3 page 31

99. Différence générale ... PL 3 page 32

100. Différence générale ... PL 3 page 35

101. Différence générale ... PL 3 page 38

102. Lucrèce: De Rerum Natura - Livre II 216 -251

۱۰۳- درباره این مسئله بنگرید به تفسیر مایوت بولاک پیرامون «انحراف و شادی» نزد لوکرس در بررسی‌ها درباره اپیکوریسم کهن ۱ (دفترهای فیلولوژی)

104. Lucrèce: De Rerum Natura - Livre II 251 et sq.

Mayotte Bollack La déviation et le plaisir chez Epicure (page 175).

۱۰۵- بازگشت به بحث‌های گذشته را در فلسفه یادآوری می‌کنیم. اصل بی‌یقینی هیزنبرگ برای توجیه آزادی بشر زیاد بکار گرفته شده است؛ با این انگیزه که این اصل جبرباوری را از بین می‌برد. با اینهمه، این اصل در هیچ حالت «غیر جبرگرایانه» نیست، چون به این تصدیق بسنده می‌کند که مفهوم‌های وضعیت و کمیت حرکت دیگر در قلمروی فیزیک ذره‌ها مناسب نیستند.

106. Différence générale ... PL 3 page 36

107. Différence générale ... PL 3 page 38

108. Lucrèce: op. cit. II 272-283

۱۰۹- بنگرید به سیسرون (De Natura 1, xyV) که درک می‌کند که این

کاملاً احمقانه است. همچنین بنگرید به *De fato (in les Stoiciens)*.
 ارسطو این مسئله را تابع بحث فشرده (در تفسیر ۹) کرده است و نتیجه می‌گیرد که
 «این معلول ضرورت نیست که همه چیزها هستند یا می‌شوند. در واقع، گاه با یک
 بی‌علت انگاری واقعی سر و کار داریم و آنگاه تصدیق یا نفی یکی حقیقی‌تر و
 نادرست‌تر از دیگری نیست. گاه گرایش در یک جهت مفروض زیادت‌تر و شامل‌تر
 است، هر چند ممکن است اتفاق بیفتد که این چیز دیگری باشد که برتری دارد، نه
 آن». (op.cit.19a-) درباره این موضوع، مثل بسیاری موضوع‌های دیگر، اپیکور
 تنها از ارسطو پیروی می‌کند.

110. Différence générale ... PL 3 page 41
111. Différence générale ... PL 3 page 40
112. Philosophie Epicurienne . Cahier I PL3 page 799
113. Différence générale ... PL 3 page 46
114. Différence générale ... PL 3 page 41
115. Différence générale ... PL 3 page 42
116. Différence générale ... PL 3 page 42
117. Différence générale ... PL 3 page 53
118. Différence générale ... PL 3 page 54
119. Différence générale ... PL 3 page 55
120. G. Plekhanov: Les questions fondamentales du marxisme page 10
121. Différence générale ... PL 3 page 60
122. Différence générale ... PL 3 page 31
123. Différence générale ... PL 3 page 63
124. L'idéologie allemande - PL 3 page 1054
125. Lucrèce: De Rerum Natura - Livre IV
126. Philosophie Epicurienne . Cahier I PL3 page 803
127. La Sainte Famille - Ch. VI, III PL 3 page 559
128. La Sainte Famille - Ch. VI, III PL 3 page 560
129. Principes d'une critique ... PL II page 329
130. voir Capital III, VII, 25 "La formule trinitaire" PL2 pages 1425-1441
131. Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte PL 4 page

532

132. ibid

133. op cit. page 533

134. Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte PL 4 page 536

135. Michel Henry op. cit. tome II page 27

136. Galvano Delle Volpe: Rousseau et Marx et autres écrits

137. Hegel: Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé - §537

138. Michel Henry op. cit. tome II page 14

139. Introduction générale à la Critique de l'économie politique PL 1 page

235

140. Introduction générale ... PL 1 page 236

۱۴۱- الستر فردگرایی اسلوبی را اینگونه تعریف می‌کند: «دکترینی که بر حسب آن تمام پدیده‌های اجتماعی-ساختارها و دگرگونی‌شان-در اصل بترتیبی توضیح پذیرند که افراد یگانه را با کیفیت‌ها، هدف‌ها، باورها و واکنش‌های‌شان دربرگیرند». (کارل مارکس، تفسیر تحلیلی ص ۱۹)

142. Jon Elster op. cit. page 176

۱۴۳- لوسیو کولتی در «مارکسیسم و هگل» این‌ت‌ز را پیشنهاد می‌کند که تئوری شناخت مارکس به کانت نزدیک‌تر است تا هگل، زیرا این تنها نزد کانت است که می‌توان حداقل ماتریالیسم را ملاحظه کرد.

144. Capital livre I , I, 1 - PL1. page 561

145. voir Aristote: Métaphysique -Livre Λ , 13, 18-19

146. Capital I, I, 3 - PL1. page 589

147. Aristote: Ethique de Nicomaque V, v, 12

148. Capital I, I, 3 - PL1. page 591

149. Capital I, I, 1 - PL1. page 576 / 577

150. Capital I, I, 1 - PL1. pages 561 / 562

۱۵۱ - با اینهمه، مارکس هرگز نیاز بشر و نیاز بیولوژیک را یکی نمی‌داند. یک

کتاب مقدس می تواند مثل یک لباس یک نیاز وانمود شود. درباره پروبلماتیک نیاز نزد مارکس به کتاب آگنس هللر «تئوری نیازها نزد مارکس» رجوع کنید.
۱۵۲- ما کلمه پراتیک را بکار می بریم که بقدر کافی عام است و کلمه ای است که مارکس اغلب آن را بکار می برد. پراتیک تمایز مورد نظر یونانی ها بین: La Praxis و La Poiesis را در بر می گیرد.

154. Capital I, III, 8 - PL1. page 761

155. Salaire, Prix et plus-value PL 1 page 514

156. cf. Capital I, II, 5 page 707

157. Michel Henry op. cit. tome II page 137

۱۵۸- با اینهمه، از هم اکنون بروشنی بنظر می رسد که اقتصاد نه مکان «علم». بلکه مکان ایدئولوژی بحد کمال دستکم در یکی از مفهومی هایی است که این اصطلاح در نزد مارکس دارد.

159. Principes d'une critique de l'économie politique - PL II page 234 [le

mot souligné l'est par nous]

۱۶۰- مقدمه عمومی بر نقد اقتصاد سیاسی PL 1 page 236

161. L'idéologie allemande - PL 3 page 1299

162. L'idéologie allemande - PL 3 page 1297

163. voir Capital I, XXIV, 5 PL1 pages 1117 et 1118

164. Grundrisse volume 2- Cité dans l'édition 1980 des "Editions Sociales" (page 143)

165. Jon Elster op. cit. page 22

166. Principes d'une critique ...(Grundrisse ...) PL 2 page 295

167. Grundrisse ... Chapitre du Capital (volume 3 de l'édition) 10/18 page 261

168. Michel Vadee op. cit. page 126

۱۶۹- دنباله قطعه مورد تحلیل جان الستر با تفسیر ما مطابقت دارد. مارکس در آن یادآوری می کند که «رقابت آزاد بدرستی رقابت میان سرمایه ها است» و هر توسعه را بنا بر این نتیجه گیری می کند: «آنچه در طبیعت سرمایه است واقعا تنها خارج از آن بعنوان ضرورت بیرونی، بنابر رقابت آزاد مطرح شده است که چیزی جز آنچه بنابر آن سرمایه ها تعیین های درونی سرمایه را از حیث تعدد بر یکدیگر و همچنین بر خودشان تحمیل می کنند، نیست».

(Grundrisse- Edition lefevre II page 143-Rubel> PL2

page 295) تمام این قطعه و قطعه‌های پیشین با ص ۳۰ دفتر ۷۱ دستنویس اصلی

مطابقت دارد.

۱۷۰- برای معرفی تزه‌های اساسی رومر به جان ا. رومر مراجعه کنید. «تئوری عمومی
استثمار و طبقه‌ها» در آکتونل مارکس شماره ۷ اول سپتامبر ۱۹۹۰.

171. John E. Roemer op. cit. page 50

۱۷۲- ژاک بیده در «تئوری مدرنیته» خود دومین بخش («مارکس و مدرنیته») را به
تحلیل آنچه که او بعنوان ناپیوستگی مارکس می‌نگرد، اختصاص داده است. باید این
واقعیت را دانست که رقابت برآستی در کتاب سوم شرح داده شده است. پس رقابت
عام‌ترین شکل منطقی است که رابطه‌های سرمایه‌داری می‌توانند در آن درک شوند.
رقابت در تحلیل‌های کالا پیش فرض قرار گرفته که بر پایه آنها کتاب نخست آغاز
می‌گردد. ژاک بیده بروشنی به تحلیل‌های الستر رجوع می‌کند. کاپیتال در صورتی
واقعا مثل متنی ناپیوسته جلوه می‌کند که در آن بهر قیمت اسلوب توضیحی را
جستجو کنیم که بوسیله مارکس اعلام گردیده. اما همانطور که تونی آندره‌آنی نشان
داده، برعکس این نظم تحلیل است که فرمانرواست. این دوگانگی نظم تحلیل-نظم
توضیح، دوگانگی نظم تاریخی-نظم منطقی را تأیید می‌کند و برآستی از دیدگاه
برنامه «کاپیتال» کاملا پیوسته نیست، اما این ایجاب نمی‌کند که یک ناپیوستگی
مفهومی نزد مارکس وجود دارد.

173. Capital I, VIII, 26 PL1. page 1168

174. Capital I, VIII, 26- PL1. page 1170

175. Jon Elster op. cit. page 171

176. Jon Elster op. cit. page 171

177. Jon Elster op. cit. page 186

178. Capital livre I , I, 4 - PL1. page 719

179. Jon Elster op. cit. page 198

180. Jon Elster op. cit. page 199

181. ibid

182. Principes d'une critique de l'économie politique -
PL 2 page 214

183. Principes d'une critique de l'économie politique -
PL 2 page 214

184. L'idéologie allemande - PL 3 page 1055

185. Capital I, III, 7 PL1. page 727 / 728

