

۲	پیشگفتار.....
۶	پی‌نوشت‌ها.....
۷	فلسفه نقدی.....
۷	ماهیت نقدی فلسفه.....
۱۱	تاریخ‌مندی سیستم‌های فلسفی.....
۱۴	دیالکتیک و بحران.....
۱۷	پی‌نوشت‌ها.....
۲۲	نقد فلسفه و نقد سیاست.....
۲۳	جزم‌گرایی و نقادی.....
۲۹	از خودبیگانگی.....
۳۵	اصلاح فلسفه.....
۳۹	پی‌نوشت‌ها.....
۴۳	نقد اقتصاد سیاسی.....
۴۴	نقد‌های اقتصاد سیاسی.....
۴۶	شناخت و تأمل.....
۵۳	علم و نقد.....
۵۸	بعنوان نتیجه‌گیری.....
۶۰	پی‌نوشت‌ها.....

انتقاد همانا بررسی یک موضوع - عبارت دانش، پراتیک یا عمل - بمنظور معین کردن ارزش آن است. برای این کار باید موضوع را با عیار یک هنجار معتبر، یعنی توصیف مناسب ارزشی که موضوع آن می‌طلبد، سنجید.

در این مفهوم شباهت زیادی بین فلسفه و نقد وجود دارد؛ زیرا از زمان افلاتون روش فلسفی بمثابه رجوع بازتابی به دانش‌ها و پراتیک‌هایی که در صدد است ارزش آن را نشان دهد، تعریف می‌شود، حتا بنظر می‌رسد که فلسفه تنها نقد موجه است. در واقع، نقد داشتن یک هنجار معتبر را ایجاب می‌کند. البته، هر رجوع هنجارین موجه نیست. اگر هرکس بخواهد تصور کند که دیگری باید کنش‌های او را بعنوان مدل اختیار کند و گفتمان‌های دیگر باید خود را با گفتمان او تنظیم کنند، باز همه گفتمان‌ها و همه کنش‌ها مطابق نیستند. ممکن است بنظر رسد که فلسفه یگانه نقد موجه در مقیاسی است که بنابر خاستگاه‌هایش تنها گفتمانی درک می‌شود که بررسی گوهر هر نوع هنجاریت - هنجاریت حقیقت برای گفتمان‌ها، هنجاریت درست برای پراتیک‌ها و هنجاریت زیبایی برای اثرها- را بعنوان موضوع معلوم می‌کند. پس تنها فلسفه می‌تواند کاربرد هنجارها را تضمین و نقد همه نقدها را پیشنهاد کند و حتا جانشین آنها شود.

اما حتا بدان وسیله نیز جنبه غیراساسی نقد برای فلسفه نمودار می‌گردد. هدف نخست فلسفه، پژوهش حقیقت درباره حقیقی، درستی و زیبایی و نه کاربرد آن در یک دنیای تاریخی که از کنار درست، نادرست، حقیقت و اشتباه، انتقادهای معتبر و نامعتبر می‌گذرد. (۱)

پس لازم است که این رابطه سنتی فلسفه و نقد تغییر کند تا موضوعی مانند فلسفه نقدی ظاهر شود. دو امکان گشوده است: خواه فلسفه پراتیک‌اش را برپایه موضوع نقد سمت و سو دهد، خواه شکل بررسی انتقادی به پژوهش حقیقت بدهد. این دو امکان با فلسفه روشنگران و فلسفه کانت و جنبش هگلی‌های جوان که مارکس محصول آن است و کوشید آنها را ترکیب کند، مطابقت دارد. از زمان هگلی‌های جوان تا عصر ما، مفهوم نقد اغلب با فلسفه یکی دانسته شده است، البته، بنحوی که مفهوم همزمان هدف فلسفه را مشخص می‌کند. (۲) این تناقض فلسفه معاصر که یکی از انگیزه‌های این بررسی را تشکیل می‌دهد، در کانون اثرهای مارکس قرار دارد. در واقع، ما آن را با حرکت از همانندی فلسفه و نقد و بیرون کشیدن نتیجه لازم طرح نقد از فلسفه ملاحظه خواهیم کرد.

مبنای این تناقض (ناسازه) در فکر هگلی‌های جوان است. عمده‌ترین نمایندگان آنها عبارتند از: فون سیزکوفسکی، بوئر، روز، فویرباخ و اشتیرنر. معرفی طرح فلسفی آنها برخی ملاحظه‌های تاریخی را ایجاب می‌کند.

فلسفه روشنگران، نقد به مفهومی است که توصیف حقیقت در آن از کاربردش در غیر حقیقت جدایی‌ناپذیر است. تئوری حقیقت این فلسفه به افشای پیشداوری‌ها و خرافه‌ها می‌پردازد و تئوری درست (juste) آن بررسی حقوق مثبت را به شکل تئوری حقوق طبیعی هدف روشن خود می‌داند. این فلسفه دو هدف انتقادی دارد: یکی علیه قدرت سیاسی که شکل حقوقی پیدا می‌کند و دیگری علیه قدرت روحی که شکل نقد مذهب پیدا می‌کند. هر دو نقد به یکدیگر وابسته‌اند. ازینرو، غیرعقلانیت قدرت سیاسی متکی بر غیرعقلانیت قدرت روحی است. بنابراین، وحدت این فلسفه نقدی به تعریف آن بنابر امر و نهی‌های سیاسی وابسته است. (۳)

پس این سیاست است که رابطه نقد فلسفه با دو موضوع جامعه و گفتمان‌ها و یگانگی این دو موضوع را فراهم می‌آورد. درواقع، این شکل نقد و این دو موضوع از ماهیت سیاست مایه می‌گیرد. آیا سیاست پرسش متداول درباره عدالت در جامعه، بررسی انتقادی آن از منظر هنجارهای درست نیست؟ این پرسش شک گفتمان پیدا نمی‌کند و بنابراین واقعیت آیا بی‌درنگ مسئله اعتبار و بررسی‌شان را برپایه هنجارهای حقیقت مطرح نمی‌سازد؟ ازینرو، اگر بپذیریم که سیاست بطور اساسی انتقادی است، خواهیم پذیرفت که آن نیز در حقیقت فلسفه است. هگلی‌های جوان به این نتیجه‌گیری سوق داده شدند که نقد سیاسی باید در رادیکال بودن پرسش فلسفی ریشه بیابد. (۴) همچنین بررسی رابطه‌ای که بین فلسفه و سیاست برپایه نقد برقرار می‌گردد، بما امکان می‌دهد که درستی داوری‌ای که می‌پذیرد سیاست نزد مارکس مبهم باقی مانده، بررسی گردد. (۵)

حال به اندیشمندان دوره روشنگری باز می‌گردیم: بعقیده آنان، این استقلال و نابی عقل و استعداد آن در بیان هنجارهای حقیقت و درست، استقلال آن در برابر آنچه خودش نیست، به آن امکان می‌دهد که نقد را بکار اندازد، یعنی درباره مطابقت حق و گفتمان‌های درست و حقیقت داوری کند. بنابراین، نقد تابع عقل است و آن چیزی جز کاربرد سیاست نیست. اعتقاد به نقد، اعتقاد به خرد، اعتقاد روشنگران به اصل‌های حق‌های طبیعی و پیشرفت علم است که باید در همه قلمروهای دانش توسعه یابد. فلسفه کانت نمایشگر تکمیل و نفی این مفهوم نقد است. زیرا اگر همه چیز تابع نقد، پراتیک و گفتمان باشد، چرا عقل در نفس خود چنین نباشد؟ چنانکه می‌دانیم، اثرهای کانت مبتنی بر تحلیل عقل برپایه بررسی خاص آن و بیان داوری نقادانه‌ای است که بوسیله آن کاربردهای موجه و ناموجه‌اش متمایز می‌شوند. پس کاربرد موجه ناخالص و محدود است. بنابراین واقعیت، نقد نمی‌تواند در همه گفتمان‌ها و همه پراتیک‌ها توسعه داده شود. ازینرو، مذهب و حقوق باید تا حدودی از سلطه و نفوذ آن بپرهیزند.

کانت همانندی سیاسی فلسفه و نقد را رد می‌کند. اما پدیداری نقد جدیدی را ممکن می‌سازد. او برای نخستین بار نوعی فلسفیدن را می‌آغازد که شکل آن بررسی انتقادی صحت خاص آن است. در حالی که فلسفه جزئی توانایی عقل را در ذکر هنجارهای حقیقت و درست مسلم می‌داند، فلسفه نقدی به بررسی این توانایی می‌پردازد. هگل بویژه این توانایی عقل را در انجام نقد خاص خود حفظ می‌کند و خود شکل شناخت امر واقعی را از آن می‌سازد. او برپایه مفهوم دیالکتیک شکلی را انتخاب می‌کند که بنابر آن دانش با تأمل روی ناکافی بودن نتیجه‌هایی که قبلاً بدست آمده پیشرفت می‌کند و تصمیم‌های لازم را از آن نتیجه می‌گیرد. ازینرو، دیالکتیک حرکتی است که دانش با کاربرد بررسی انتقادی در خویش به تولید خود می‌پردازد، حرکتی که در آن حقیقت از نفی غیر حقیقت ناشی می‌شود.

بعقیده روشنگران، نقد، رابطه فلسفه با موضوع‌هایش را نشان می‌دهد. با کانت نقد رابطه خود را با خودش به نمایش می‌گذارد. ازینرو، برای هگلی‌های جوان چیزی جز ترکیب این دو سمتگیری برای همانند کردن نقد و فلسفه باقی نمی‌ماند. آنها می‌اندیشیدند امکان آن را در دیالکتیک بیابند. در واقع، آنها آنجا خصلت جدایی‌ناپذیر پژوهش فلسفی حقیقت و نقد غیر حقیقت تاریخی و بدین وسیله پایه یک اصلاح نقد سیاسی را ملاحظه می‌کردند.

با وجود این، این امر مستلزم یک دگرگونی در مفهوم دیالکتیک است که ضرورت دارد آن را در یک کلمه بیان کنیم. حرکت دیالکتیکی برای هگل حرکت *Aufhebung* (۶) است که همزمان بمعنی نفی و حفظ است و می‌توان آن را حذف (*Suppression*) ترجمه کرد. با

اینهمه، مسئله عبارت از حرکت نفی است که ضمن این مخالفت، غیر حقیقت دانش حقیقت تولید می‌کند. البته این یک حرکت برای حفظ است. زیرا اگر غیر حقیقت بدین ترتیب بوسیله حقیقت نفی می‌شود، در عین حال در مقیاسی که در غیر حقیقت، حقیقت می‌یابد، حفظ می‌گردد. بعقیده هگل، حرکت دانش حرکت امر واقعی را نیز تولید می‌کند. اگر تضاد می‌تواند تولید حقیقت کند، بخاطر این است که واقعی و مثبت است. در واقع، هر واقعیت کارآیی‌اش را از تضادهایی بیرون می‌کشد که بر آنها متکی است. بعقیده او، شناخت تضادهای واقعی نباید به نقد واقعی بیانجامد.

از دید هگلی‌های جوان اینجا دریافتی محافظه‌کارانه از دیالکتیک وجود دارد. زیرا تضادهای امر واقعی خیلی بیشتر نشانه غیرعقلانی بودن آن است. همچنین مسئله عبارت از تبدیل نفی هگلی به نفی واقعی، آزاد کردن لحظه نفی از لحظه حفظ و گسترش دیالکتیکی است که خصلت مخرب تضادها را تصدیق می‌کند. (۷) آنها امکان آن را باز نزد هگل جستجو می‌کنند. در واقع، فلسفه تاریخ به ما نشان می‌دهد که چگونه هر عصر پس از تحقق یافتن خود را نفی می‌کند. این قانون که در «درس‌هایی درباره فلسفه تاریخ» و در «پدیدارشناسی» توضیح داده شده، بیش از مطرح ساختن امر واقعی بر پایه تضاد، برعکس این را بما نشان می‌دهد که چگونه واقعیت تاریخی تن به تضادهای خاص خود می‌دهد. بنظر می‌رسد که در آنجا نفی بر حفظ پیشی می‌گیرد. (۸)

موضوع نقد هگلی‌های جوان آنها را به تنظیم دوباره تم‌های هگلی از منظر فلسفه تاریخ سوق می‌دهد. موضوع فلسفی آنها، که می‌توان آن را یگانه انگاری تاریخی نامید، بیان مخصوصا روشنی نزد فون سیزکوفسکی پیدا کرد. زیرا بعقیده او تاریخ یک میکروسکوپ یعنی یک بخش از کل که او در آن بازتاب می‌یابد، نیست، بلکه میکروسکوپی است که همه واقعیت‌ها را دربر می‌گیرد. (۹) بعلاوه این موضع پی‌ریزی هدف سیاسی فلسفه نقدی را بطور هستی‌شناسانه ممکن می‌سازد. هگلی‌های جوان در مبارزه علیه سلطنت پروس که دارای مجمع‌هایی با اختیارات مشورتی بود، از حزب لیبرال دفاع می‌کردند. و این با توجه به درک آنها از تاریخ بمثابه سیوروتی که انقلاب فرانسه جهت آن را نشان می‌دهد، در حقیقت تمایل اصلاح‌گرایانه‌شان را تغذیه می‌نمود. (آنها همچنین معتقد بودند که آلمان در پایین‌تر از سطح تاریخ قرار دارد. (O. 3, ۳۸۵). آنها بشیوه هگل تاریخ را چونان پیشرفت دیالکتیکی روح و خرد و از این قرار بمثابه کوشش در جهت سازماندهی منظم جامعه بر پایه اصل آزادی درک می‌کردند. اگر این روند دیالکتیکی است، برای این است که آنجا روح بتدریج خود را از آنچه نیست آزاد می‌کند و بنابر تضاد گوهر عقلانی و عامل‌های غیرعقلانی تحقق خود در هر دوره بحرکت درمی‌آید (ازینرو، عامل‌های سلطنت طلب و مذهبی نهادهای پروس با محرک‌های دمکراتیکی که دربر دارند، در تضاد آشتی‌ناپذیرند). بر پایه این تضاد است که گوهر و معنی تاریخی فلسفه آشکار می‌شود. در واقع آن بمثابه لحظه تأمل روح در خودش که [هر] عصر از جنبه‌های عقلانی آن آگاهی می‌یابد، و بدین ترتیب، تضاد عقلانی و غیر عقلانی برای او هویدا می‌گردد، تفسیر شده است. فلسفه عنصر اصلی نقد تاریخ است. (۱۰) هگلی‌های جوان بدین ترتیب تئوری هگل را که بر حسب آن هر فلسفه همزمان بیان و نفی عصر خویش است، اختیار می‌کنند؛ اما گوهر فلسفه را از آن می‌سازند. در صورتی که بعقیده هگل، مسئله تنها عبارت از پدیدار تاریخی گوهر غیر تاریخی فلسفه است. (۱۱) برتری عصر بنابر فلسفه برای آنها یک برتری تاریخی، برتری آینده در رابطه با حال است. بهمین دلیل، آنها پس از فون سیزکوفسکی طرح فلسفه آینده را که چیزی جز تکمیل بعد نقدی فلسفه نیست، بنا می‌نهند.

یک چنین فلسفه تاریخ هدف دوگانه نقد سیاسی را امکانپذیر می‌سازد: یکی هدف نقد واقعیت تاریخی و دیگری هدف گفتمانی که آن را توجیه می‌کند؛ فلسفه تاریخ در بین آنها قرار دارد. فلسفه با بیان ضرورت حرکت دیالکتیکی که هر هستی تاریخی باید تابع آن باشد، به نقد وضعیت اجتماعی - سیاسی می‌پردازد. و از سیستم هگلی، در مقیاسی که مدعی شرح مفهوم تاریخ از منظر غیرتاریخی است، و به حمایت از تز پایان تاریخ می‌انجامد و بدین ترتیب امید به دگرگونی بنیادی وضعیت اجتماعی - سیاسی عصر را نفی می‌نماید، انتقاد می‌کند. یگانه انگاری هگلی‌های جوان آنها را به داوری ناموجه درباره این ادعای فلسفه در فراسو بودن تاریخ سوق می‌دهد.

آنها با تصدیق این مطلب که فلسفه فرانمود یک عصر است، به این اندیشیدن راه یافتند که فلسفه نمی‌تواند مدعی نقد واقعی عصر گردد. نتیجه این که از عمل حفظ تزه‌های هگل که اصل آن رد شد، خودداری شده است؛ در واقع این اندیشه درک تاریخ و پیشرفت روح در آن است که تفسیر فلسفه را نه فقط بعنوان فرانمود یک عصر، بلکه بعنوان فرانمود حرکت تاریخی عقلانی ممکن می‌سازد. البته، اندیشه درک تاریخ ایجاب می‌کند که فلسفه قادر به بیرون کشیدن خود از تاریخ برای سیر در صیورورت آن باشد. این دشواری با مسئله ناسرگی برخورد می‌کند که قبلاً توسط کانت معرفی شد. هنجارهای خرد که بوسیله صیورورت تعیین یافته چگونه می‌توانند اختیاری حفظ شوند. اگر داوری‌های هنجاری فرانمود حرکت تاریخی هستند و این حرکت بوسیله هنجارها رهبری نمی‌شود، چه ارزشی می‌توانند داشته باشند؟ این مسئله‌ها که هگلی‌های جوان از آنها پرهیز کرده‌اند، نقش قطعی در مسئله‌گزاری (پروبلماتیک) مارکس ایفاء می‌کنند. آنها به رابطه دوسویه و نامسلط هگلی‌های جوان بر هگل باز می‌گردند. بنظر می‌رسد که انتخاب تزه‌های پذیرفته و رد شده بیش از منطق منسجم فلسفی با ناگزیری‌های استرژیک مطابق است. بعلاوه، تزه‌هایی مانند تزه‌های پیشرفت عقلانی تاریخ فقط پیش‌فرض‌هایی هستند. آنها بطور عقلانی و از «هم کمتر با روش انتقادی تدوین نیافته‌اند. بدین ترتیب، انتقاد هگلی‌های جوان به انتقاد روشنگران که متکی بر اعتقاد ساده به نابی خرد و استعداد آن در داوری عقلانی است، گرایش دارد.

اندیشه مارکس، وارث فلسفه دوره جوانی هگلی همواره در یک اعتقاد دوگانه نظم و ترتیب یافته بود. اعتقادی که بعد تاریخی تئوری از او می‌طلبید که آن را مطابق با کاربردش در هدف‌های سیاسی و پراتیک‌اش سازد. ازینرو، اثر او شکل‌های متفاوت کاربرد انتقادی تئوری را بر حسب موضوع‌های متفاوت اساسی که او دنبال می‌کند، نمایش می‌دهد، سپس اعتقادی که تاریخمندی تئوری شکل ویژه را از آن کسب می‌کند. مارکس هرگز به محدود کردن کاربرد مفهوم نقد در موضوع‌های سیاسی و پراتیک‌های تئوری بسنده نکرد. او اصل دوره جوانی هگلی در زمینه رابطه میان تاریخمندی گفتگو و شکل انتقادی آن را حفظ کرد. بنابراین می‌بینیم که در چه مفهومی می‌توان از نقادی مارکس سخن گفت. در این مفهوم که او کوشید کاربرد خاص تئوری‌اش را با تفسیر گوهر و هدف‌های تئوری مطابق سازد. مسئله این مطابقت توسط خود مارکس موضوع بندی شده و بنابر متن‌هایی است که ما برای تفسیر آن تلاش می‌کنیم. متن‌هایی که یا به بنیاد فلسفی و یا روشن کردن اسلوب شناسانه روش خاص او اختصاص دارند.

ما اینجا بررسی نقادی مارکس را بعنوان شکل تئوریک در نظر داشتیم و توانسته‌ایم از تز بیهودگی چنین بررسی دفاع کنیم. (۱۲) در واقع، یک نقادی وجود نداشت، بلکه نقادی‌هایی وجود داشت که بنابر موافقت مارکس هر یک در موضع سیاسی ویژه تعریف می‌شوند. این نقادی‌ها بطور مشترک دارای یک طرح تئوریک ویژه نبودند، برعکس، بعقیده ما یک یگانگی و پیوستگی تئوریک در نقادی مارکس وجود دارد. تأمل او

در نقد - که البته روی مسئله معنی‌های پراتیک فکر تکیه می‌کند- همواره به مسئله اساسی رابطه فکر و تاریخ اشتغال داشته است. قضیه برای او یک مسئله است، زیرا تاریخمندی تئوری بعنوان پایه بعد انتقادی آن و بعنوان ناسرگی تاریخی که برای هدف‌های انتقادی‌اش مانع ایجاد می‌کند، درک شده است. تز شرطی بودن تئوری بنابر تاریخ باید به نسبی‌گرایی و شک‌گرایی بیانجامد. البته، رابطه نقد با هنجاریت مانع آن می‌شود. همچنین نقادی خود را مدیون چیرگی آنتی تز نسبی‌گرایی و عقل‌گرایی می‌داند. قضیه عبارت از مسئله تئوریک است. هدف ما نشان دادن این است که چگونه مارکس آن را مطرح کرد و چگونه تلاش کرد آن را حل کند.

## پی‌نوشت‌ها

- ۱- نقد همانا «عمل فلسفه در رو آوردن به خارج» است. در صورتی که فعالیت فلسفی «عمل فلسفه در رو آوردن به خویش»، به حقیقت، به عقلانیت است. مجموعه اثرها pléiade. T. 3, P 86 (از این پس اثرها با O نشان داده می‌شود و در پی آن شماره‌های جلد و صفحه ذکر می‌شود). اغلب متن‌هایی که بعد ذکر می‌گردد، دوباره توسط نویسنده و فرانک فیشباخ ترجمه شده‌اند.
- ۲- برخی توضیح‌ها درباره این جنبش را نزد پ. و. زینا می‌یابیم: «تجزیه تحلیلی، یک نقد»، PUF، مجموعه «فلسفه‌ها»، ۱۹۹۴.
- ۳- بعنوان تفسیری از روشنگران برپایه چنین «برخورد انتقادی» بنگرید به م. فوکو، «نقد چیست؟»، بولتن انجمن فرانسوی فلسفه، ۱۹۷۸، بعنوان بررسی جنبه‌های دیگر رابطه میان فلسفه و نقد در قرن هیجدهم، ا. کاسیرر، فلسفه روشنگران، فیپارد، ۱۹۶۶؛ ک. کوزلک، فرمانروایی نقد، Minuit، ۱۹۷۹.
- ۴- «فیلسوفان انقلابی‌های واقعی و بسیار خطرناک هستند، بخاطر اینکه بسیار منطقی‌اند و ملاحظه‌کارانه رفتار نمی‌کنند»، ب. بوئر، آخرین ترومپت علیه هگل، زندیق و ضد مسیحی، یک اولتیماتوم، Aubier Montaigne، ۱۹۷۲، ص ۱۶۳

- ۵- مثلاً پ. لاکومه لبارته و ژ. ل. نانسی که «وابستگی مشترک اساسی فلسفه و سیاست» را تأیید می‌کنند (T. 1. P. 14)، نزد مارکس، در پی. س. لوفورت، «خلاء سیاست» را یادآور می‌شوند (همانجا، ص ۲۱-۲۰)، بازی دوباره سیاست، Galilée، ۱۹۸۱
- ۶- انسیکلوپدی، ص ۸۱-۷۹، منطق، کتاب ۱، فصل ۱، C, 3, rq
- ۷- «فقط قدرت آفریدن تازه کسی تسلط دارد که در شجاعت کاملاً منفی است». فویرباخ، در مانیفست فلسفی، PUF، ۱۹۷۳، ص ۹۷. «آنچه منفیت هستند در نفس خود بود نفی شده است» (Marx, O. 3, 845). درباره این مسئله‌ها بنگرید به د. مک لولان، هگلی‌های جوان و کارل مارکس، Payot، ۱۹۷۲، ص ۳۶-۳۲. همچنین بنگرید به فصل نخست لودویک فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان از انگلس
- ۸- در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴، مارکس یک هگل مثبت و یک هگل منتقد را با مراجعه نخست به پدیدارشناسی روح تمیز می‌دهد. (O. 2, 124-125)
- ۹- آ. و. سیزکوفسکی، پروله گومن در تاریخ فلسفه، Champ libre, 1979, P. 47. برای تفسیر فلسفه دوره جوانی هگل بمتابه فلسفه تاریخ‌مندی، بنگرید به ک. لویت، از هگل تا نیچه، گالیمار، ص ۱۵۵-۸۹، ۱۹۶۹.
- ۱۰- شرحی از این درونمایه‌ها در تحلیل بوئر از تفسیر هگلی انقلاب فرانسه می‌یابیم. فلسفه آنجا بمتابه «نقد آنچه وجود دارد» و «خود انقلاب» تعریف شده است، op. cit., P. 104-105
- ۱۱- برای تئوری رابطه‌های بین فلسفه و تاریخ نزد هگل، بنگرید به ب. بورژوا ابدیت و تاریخ‌مندی روح بعقیده هگل، Vrin، ۱۹۹۱.
- ۱۲- س. لوپورینی، «امر سیاسی و دولتی: یک یا دو نقد؟»، in Balibar et al، مارکس و نقد وی از سیاست، Maspero، ۱۹۷۹، ص ۶۲-۵۵.

## فلسفه نقدی

نخستین مرحله، توجه به تزی است که در ۱۸۴۱ منتشر شد و به «اختلاف فلسفه طبیعت» در نزد دموکریست و اپیکور اختصاص دارد. در آن وقت دلمشغولی مارکس پایه‌ریزی فلسفه نقدی دوره جوانی هگل بود. (۱) این دلمشغولی بیانگر انتخاب درونمایه فلسفه اپیکوری است. در واقع، هگلی‌های جوان با وجود یگانه‌انگاری تاریخی به اندیشیدن درباره فلسفه که متأثر از تاریخ نباشد، رو آوردند و بدین ترتیب به نقدی مشابه نقد روشنگران کشانده شدند. این خواست مشابه خواست عده‌ای بود که نقد روشنگران و حق‌آگاهی از خویش را برای مقابله با دنیای تاریخی می‌ستودند. و مانند فردریک کوپن در کتابش «فریدریش کبیر و دشمنانش» (۲) سیستم پسا ارستویی (اپیکورگرایی، رواق‌گرایی و شک‌گرایی) را بعنوان مدل اختیار کردند. از سوی دیگر، شباهت‌های زیاد فلسفه‌های ارستویی و هگلی به این اندیشیدن مجال داد که بررسی فلسفه پسا ارستویی زمینه را برای درک جریان پسا هگلی ممکن می‌سازد.

این دلمشغولی بنیانگذارانه با وجود کنایه‌آمیزی‌اش بیان روشنی در ملاحظه‌های اسلوب‌شناسانه پیدا می‌کند که در آن مارکس ضمن اندیشیدن به پراتیک تاریخ نگارانه فلسفه‌اش، تئوری خاص رابطه‌های فلسفه و تاریخ خود را توسعه می‌دهد و می‌کوشد بر پایه آن اندیشه فلسفه نقدی را دوباره فرمولبندی کند. مهمترین قطعه‌ها در یادداشت متن انتشار یافته (O. 3, 84-87) و در قطعه بررسی‌های ابتدایی‌تر (O. 3, 842-846) یافت می‌شود که نخست بروشنی ماده‌اش را گرد می‌آورد و مفهوم آن را روشن می‌سازد. (۳)

## ماهیت نقدی فلسفه

مارکس مانند دیگر هگلی‌های جوان نقد را در مراجعه به فلسفه و خیلی خاص بمتابه «هستی پذیری» فلسفه درک می‌کرد.

با اینهمه، مفهوم «هستی پذیری» می‌تواند در دو معنی متمایز درک گردد: از آنجا که هگلی‌های جوان به اندیشه هستی‌پذیری فلسفه می‌پیوندند، مفهوم یا آنگونه که هاینه (۴) و فون سیزکوفسکی عقیده دارند، معنی پراتیک پیدا می‌کند که در این صورت مسئله عبارت از یک هستی‌پذیری پراتیک با مضمون ترقیخواهانه فلسفه است. (از این قرار یکی انگاری آزادی بعنوان پایه جامعه از نظر کانت، فیخته و هگل مطرح است) یا همانطور که فویرباخ عقیده دارد: مفهوم معنی‌تئوریک می‌یابد که بنابر ضرورت نقد درونی تأکید می‌کند که نقد واقعی فلسفه هگل باید هستی‌پذیری آن باشد. (۵)

در پس این ابهام اصطلاح‌شناسی نیمرخ اصل اختلاف‌های تئوریک‌گرایش دوره جوانی هگل نمودار می‌گردد. ابهام، در واقع شکل وضعیت نقد را پنهان می‌کند. همه هگلی‌های جوان ضرورت فعالیت نقدی را درمی‌یابند. و بنابر این واقعیت که فعالیت نقدی موقعیت خود را در فلسفه پیدا می‌کند، نقد را بمتابه هستی‌پذیری فلسفه درک کردند. البته، بحث آنها پیرامون این نقطه نظر دور می‌زند که آیا این نقد باید فلسفی باقی بماند، یا اینکه فلسفی نماند. دو موضع از جانب فون سیزکوفسکی و بوئر ارائه شده است. موضع دوم تصدیق می‌کند که تنها فلسفه می‌تواند نقدی ریشه‌ای بیافریند و از آن نتیجه می‌گیرد که نقد باید فلسفی باقی بماند. برعکس، موضع نخست تأیید می‌کند که فلسفه از حیث اینکه در عنصر ایده‌ها گسترش می‌یابد قادر به تکمیل آزادی بگونه‌ای که او مدعی آن است، نیست؛ پس باید کنش، پراکسیس و



یگانگی واقعی هستی و فکر را بر آن ترجیح داد. هر دو منوط به این آگاهی است که آیا نقد باید خود را وقف هدف کنش پراتیک و کاربرد طرح‌های از پیش تنظیم شده فلسفه کند یا اینکه باید در نوع جدید فعالیت تئوریک، در فلسفه‌ای دگرگون شده و مطابق با نقد سامان یابد.

مارکس در ۱۸۴۱ از راه حل دوم دفاع می‌کند. او بر این تأکید دارد که «هستی پذیری» فلسفه به معنی کنش واقعی کردن آن باید شکل فلسفی را حفظ کند و در این صورت حتی لازم است که در راستای تحقق آن شکل «هستی پذیری» فلسفه را پیدا کند؛ یعنی فلسفه باید عهده‌دار نقد شود و بنابراین باید شکل جدیدی بیابد که بعنوان فلسفه آن را بانجام رساند.

ضرورت دادن شکل فلسفی به نقد به دو دلیل تأیید می‌شود. نخستین دلیل بر پایه تز هستی پذیری فلسفه شکل گرفته است. مارکس که در آن زمان با بوئر همکاری می‌کرد، اندیشه‌ای را از او بوام می‌گیرد که طبق آن فلسفه در نفس خود پراکسیس خاص خود است. (۷) بدین ترتیب در می‌یابیم که آن روش فلسفی که کارش مقایسه کارآیی تاریخی با مدل دولت عقلانی مبتنی بر آزادی است، مخرب‌تر از هر کنش سیاسی است و بنابراین، این باید بر آن ترجیح داده شود.

دلیل دوم مبتنی بر پرسش انگیزی‌های دیدی است که به کاربرد کرداری هر فلسفه بسنده می‌کند تا ضرورت تدارک نوع جدید گفتمان فلسفی را بانجام رساند. البته این کاربرد همواره به عصری تعلق دارد که بدین ترتیب می‌کوشد با آن مقابله کند. این دلیل به درونمایه تاریخمندی (historicity) سیستم‌های فلسفی مربوط است که در صفحه‌های آینده به بررسی آن خواهیم پرداخت.

ازینرو، مارکس ضرورت دادن شکل فلسفی به نقد را تأیید می‌کند. البته او از تزی حمایت می‌کند که بوسیله آن با دادن شکل نقد به فلسفه آن را تکمیل می‌کند. و این نه از منظر سیستم‌های فلسفی، بلکه از منظر گوهر فلسفه در نفس خود است.

مارکس این را بشیوه هگلی بر پایه طرح اعتلای امر واقعی تا سطح فکر تعریف می‌کند. گوهر فلسفه که از پیش توسط آناکساگور بشکل مشابه مشخص شده بود، از همانندی عقل (Nous) و هستی بخاطر تصدیق آن ستایش می‌کند. مفهوم عقل بعد تئوریک فلسفه را در مفهومی نشان می‌دهد که فلسفه، تئوری (théoria) و سیر و نظر (contemplation) در راستایی است که در آن نگاه متوجه عقلانیت امر واقعی است. درست همین گوهر است که فلسفه نقدی باید آن را تکمیل کند. با اینهمه، خواهیم دید که این گوهر باید از بعد سیر و تماشا وارد. این از مشخصه اساسی دیگر فلسفه و تاریخمندی آن نتیجه می‌شود.

چون فلسفه نمی‌تواند در خارج از تاریخمندی‌اش درک شود، این روند که اکنون بنابر آن این گوهر تکمیل می‌شود، روندی تاریخی است. ازینرو، مارکس که تاریخ فلسفه یونان را بعنوان حرکت هستی پذیری این گوهر معرفی کرده بود، بی‌هیچ تردید فکر می‌کرد که همان پدیده در تاریخ از فلسفه مدرن تا هگل جریان داشته است. بنظر می‌رسد که یک چنین فرانمودی تکیه بر تئوری هگل دارد که برحسب آن تاریخ فلسفه نتیجه مرحله‌های مختلف منطقی است که بر پایه آنها هستی پذیری تدریجی گوهر فلسفه در یک فلسفه کلی (که گاه با نقطه گرهی مقایسه شده) (۸) عملی می‌گردد و در همه مرحله‌های پیشین تکرار می‌گردد. اما در قطعه دیگر بررسی‌های مقدماتی، مارکس آنچه را که هگل را از او جدا می‌کند و آنچه را که این تحول تنها منطقی نیست، بلکه دقیقاً تاریخی است، نشان می‌دهد. او در آنجا بر این واقعیت تأکید دارد که هر یک از این مرحله‌ها بوسیله تاریخ سیاسی و اجتماعی مشروط شده است. در این قطعه که به اندیشه خرد اختصاص داده شده

(O 3, 818-824) او نشان می‌دهد که پیشرفت‌های فلسفه یونان متضمن تحول ذهنیت مستقلی است که به درک جهان بنابر فرآیندهای محصول عصرش پایان می‌دهد، تا آن را کاملاً بر اساس پایه عقلانی بازسازی کند؛ یعنی برای دوباره سازمان دادن فرآیندها بر اساس اصل‌های حقیقت و پراتیک‌ها بر اساس اصل‌های درست دست یازد. در واقع، بحران نهادهای آنتی آن دوره دلیل چنین عقب‌نشینی فرد تاریخی را فراهم می‌آورد و بدین ترتیب پیدایش فلسفه و تحول آن تا سطح فلسفه «کلی» را مثل فلسفه ارسطو توضیح می‌دهد (۹).

ازینرو، مارکس با پافشاری روی مشروط بودن تاریخی فلسفه‌ها هگل را در این زمینه ترک نمی‌کند که می‌گفت: هر فلسفه دختر عصر خویش است و همواره از عصرش فراتر می‌رود و آن را نیز نفی می‌کند و از سوی دیگر، این دومین درونمایه فلسفه‌های هگل و ارسطو تکرار می‌گردد. اگر چنین فلسفه‌هایی کلی هستند، بخاطر این است که آنها در این فلسفه‌ها تاریخ فلسفه را کوتاه بیان می‌کنند و بخصوص به شرح کلیت امر و نهی می‌پردازند. بدین ترتیب این فلسفه‌ها گوهر فلسفه را تکمیل می‌کنند. ازینرو، آنها با تحلیل عقلانیت واقعی ناگزیر وارد رابطه نقدی با جهان می‌شوند. و بیدرنگ هر آنچه را که در این واقعیت معقول نیست، آشکار می‌سازند. پس دنیای تاریخی به دو کلیت تقسیم می‌شود: کلیت‌های فرآیندها و پراتیک‌های توجیه‌پذیر از راه تئوری و کلیت‌های فرآیندها و پراتیک‌های توجیه ناپذیر.

در واقع، هنگامی که فلسفه به فرجام پژوهش خود درباره همانندی هستی و عقلانی نزدیک‌تر می‌گردد، به تقابل با امر واقعی منقسم به عقلانی و غیرعقلانی سوق داده می‌شود. (۱۰)

مارکس با نشان دادن این نکته که تکمیل رابطه سیر و نظر در جهان به وارونگی آن در یک رابطه جدلی می‌انجامد، کوشید گوهر نقدی فلسفه را خاطر نشان سازد. فلسفه بنابر خود و از آغازش «نبود جهان» است. (۱۱) به این دلیل است که فلسفه خود را با گوهر خویش سازگار می‌سازد. فلسفه‌های هگل و ارسطو شرط تقابل کلی با عصری است که از نظر جانشینان‌شان گسترش می‌یابد.

از این فلسفه‌های کلی که کوشیدند حق واقعیت را در فکر اعتلاء دهند، جانشینان آنها به این نتیجه رسیدند که حق امر واقعی حق فکر خاص خودشان است. (۱۲) آنها از ناکامی فلسفه‌های کلی، ناممکن بودن برابر کردن امر واقعی و فکر را از راه سیر و نظر استنباط کردند. «چرخش عملی» آنها که کوشش برای فلسفی کردن جهان از راه کنش است، از آنجاست. (۱۳)

بعقیده مارکس، این چرخش عملی چه از نقطه نظر سیاسی، یعنی مبارزه علیه جهان غیرعقلانی و چه از نقطه نظر آگاهی از این تضاد طرح فلسفی، «به پیشرفت‌های واقعی می‌انجامد» (O. 3, 86) و دقیقاً از نقطه نظر این تضاد طرح فلسفی است که فلسفه نقدی بمثابه تکمیل فلسفه بنظر می‌رسد.

گوهر فلسفه، آنگونه که سخن آنکساگور آن را به ما ارائه می‌کند، متأثر از یک تضاد است. در واقع، این گوهر بنابر طرح ناممکن و نشدنی خواندن سیر و تأمل عقلانیت یک جهان تاریخی هنوز هم غیر عقلانی تعریف شده است. و بعنوان زاییده بحران نمی‌تواند مدعی تبدیل امر واقعی به عقلانی از راه سیر و تأمل باشد. ازینرو، نمی‌توان فلسفه‌های کلی را بعنوان تکمیل واقعی گوهر فلسفه تلقی کرد. این فلسفه‌ها مدعی تحقق بخشیدن همانندی امر واقعی و عقلانی‌اند. در واقع، در صورتی هم آنها فلسفه‌های انتزاعی باقی بمانند، در مفهومی است که کلیت

جهان را مطرح نمی‌کنند، بلکه فقط جنبه عقلانی آن را مطرح می‌کند که با اینهمه از جنبه غیرعقلانی آن جدایی ناپذیر است. تکمیل واقعی فلسفه باید تضاد گوهرش را از میان بردارد و این ایجاب می‌کند که در رابطه سیر و تأملی با جهان رابطه دیگر تئوریک جانشین شود. بنابراین، امر تئوریک نمی‌تواند به سیر و تأمل تقلیل داده شود. در واقع، مفهوم خرد (Nous) نظام ویژه تئوری را نشان می‌دهد که در آن امر واقعی زاده شده و بنابر دانش نفی نشده، بلکه تفسیر، شناخته یا (در مفهوم ویژه) اندیشیده و بمراتب فاش یا نقد شده است. (۱۵)

تنها از راه نفی، جدل تئوریک و عقلانی است که غیرعقلانیت جهان می‌تواند در گفتمان فلسفی وارد شود. البته، باید بُعد سیر و تأمل، گوهر فلسفه را بمنظور فرض تحقق آن حفظ کرد. فلسفه واقعی نقدی خود را مکلف به آشتی دادن نیازمندی‌های شناخت و نقد واقعی می‌داند.

### تاریخمندی سیستم‌های فلسفی

بنابراین، غیرعقلانیت تاریخ خاستگاه تضاد گوهر فلسفه است. در واقع، آشکار می‌شود که این تضاد خود را در هر فلسفه نشان می‌دهد و بدین ترتیب، اندیشه سنتی سیستم فلسفی - یعنی تعریف فلسفیدن بنابر پیوستگی منطقی و هویت اندیشیدن در خود را پرسش می‌کشد. این چیزی است که بویژه به مارکس تاریخ پرداز فلسفه مربوط می‌شود. البته، این تضاد زمینه‌ساز دگرگونی تفسیر رایج سیستم هگلی می‌شود و به او امکان می‌دهد که تئوری خاص‌اش درباره رابطه هگلی‌های جوان با هگل را مطرح سازد. بعقیده مارکس، هر فلسفه متأثر از تاریخ است، بطوری که هر سیستم بین اصل عقلانی و اصل اثباتی یا فقط تاریخی تقسیم شده است. بنابراین، خودآگاه هر فلسفه آنگونه که در اثرهای او در ارتباط با فلسفه‌اش دیده می‌شود، خودآگاهی است که به خودآگاه تاریخی یا سنتی و خودآگاه اساسی یا عقلانی تقسیم شده است. از آنجا که فلسفه بطور اساسی یک هستی تاریخی است، انتزاع کردن اصل فقط تاریخی یا غیرعقلانی ممکن نیست. به همین دلیل این یک ضرورت برای تاریخ‌دان در زمینه «نوسازی» بر پایه این دوگرایی اصلی است؛ زیرا این دوگرایی، یگانگی و نظام‌بندی‌اش را به بیان‌های یک فلسفه می‌بخشد. این قاعده اسلوبی در قطعه‌ای از بررسی‌های مقدماتی اینگونه در بیان آمده است:

«تاریخننگاری فلسفی (...) باید دانش واقعا فلسفی، موش کور نهان دایم در کند و کاو و خودآگاه پدیدارشناسانه سوژه پرگو و ظاهرپرداز (...) را متمایز کند. این عامل نقد در فرانمود فلسفه تاریخی کاملا ضروری است تا فرانمود عملی یک سیستم با هستی تاریخی‌اش مطابقت کند. مطابقت به این دلیل ضروری است که این هستی تاریخی است. اما همزمان بمثابة امری فلسفی تأیید می‌شود و بنابراین، توسعه یافتن بنابر گوهرش را می‌طلبد.»

این تصدیق‌ها آشکارا علیه تئوری هگلی تاریخ فلسفه بیان شده است. مارکس در مورد‌ها و نکته‌های متعدد از آن فاصله می‌گیرد. مانند هگل، بعقیده او تاریخ فلسفه باید نقد شود. اما مسئله اینجا عبارت از تکرار دریافت هگلی از نقد فلسفی نیست. این نقد عبارت از نشان دادن نارسایی ذاتی اصل عقلانی فلسفه است. برعکس، تاریخ فلسفه مارکس نقدی است که در آن او تنش موجود در هر فلسفه میان عنصرهای عقلانی و غیرعقلانی را روشن می‌کند. این اختلاف اساسی ریشه در دومی دارد. بعقیده مارکس تاریخ فلسفه نمی‌تواند بعنوان توالی فلسفه‌های

عقلانی بر پایه اصل‌های‌شان نشان داده شود. برای اینکه بتوان به بازسازی عقلانی فلسفه‌های مختلف و «فرانمود عملی»‌شان پرداخت. هگل در هر یک از آنها به تفکیک موضوع اساسی و فرعی مبادرت می‌کند. (۱۶) مارکس این همانندی غیرعقلانی با فرعی را رد می‌کند؛ زیرا عنصر تاریخی نمی‌تواند به یک عنصر غیراساسی تقلیل داده شود. البته، هگل نیز تأیید می‌کند که فلسفه‌ها بطور اساسی هستی‌های تاریخی هستند. اما درک او از تاریخ اینگونه بود که هر عصر بنا بر اصل عقلانیتی ساختاری شده که فلسفه نمایش کامل آن است و نیز هر سیستم فلسفی می‌تواند خلاصه آن را در خود بشکل نامتضاد که تاریخ نتیجه آن است، بیان کند. آخرین اختلاف مربوط به سنجش فلسفه‌های کلی است. آنها بعنوان کلیت‌های تقسیم شده دیگر نمی‌توانند بعنوان اصطلاح تاریخ فلسفه تلقی شوند. اما برعکس، توضیح‌های جدیدی را گشوده‌اند. در اینصورت فایده پژوهش از نظر تاریخ‌پرداز فلسفه لحظه‌ای را دربر می‌گیرد که جانشین فلسفه‌های کلی می‌شود؛ زیرا تضادهای مخفی سیستم‌های فلسفی پیشین را در پدیداری‌شان نمودار می‌سازند. در این دوره‌های بحران فلسفی است که به خواندن تاریخ فلسفه نه خواندن خلاصه تاریخ در یک فلسفه کلی پرداخته می‌شود. از این جهت مارکس توانست جریان هگلی‌های راست را افشاء کند که نمایندگان آنها فلسفه هگل را بعنوان انجام و خاتمه تاریخ فلسفه تفسیر کردند و از آن نتیجه گرفتند که فعالیت فلسفی باید در کاربرد فلسفه هگل خلاصه شود تا امر واقعی بتواند با گفتمان‌اش مطابقت یابد. در واقع، این چیزی است که به بررسی فلسفیدن (تبلور روح مطلق) بعنوان کاربرد یک قاعده (سنجه) بازمی‌گردد. (۱۷)

بدیهی است که این تئوری تاریخ‌مندی سیستم‌های فلسفی مشخص کردن رابطه هگلی‌های جوان با هگل را چه از دید نقد که آنها بعمل آوردند و چه در آنچه که آنها به ارث بردند، ممکن می‌سازد.

مارکس اینجا از نوعی نقد هگل انتقاد می‌کند که توسط هاینه و بوئر رواج یافت و هدف آن متمایز کردن هگل باطنی از هگل ظاهری بود. (۱۸) بعقیده آنها فیلسوف هنگامی از توضیح فکرش چشم می‌پوشد که این فکر با پیشداوری‌های سیاسی و مذهبی عصرش آشکارا وارد تقابل شود. او با طفره رفتن از اظهار همه نتیجه‌های فکرش و با بیان این نتیجه‌ها در زبان پیشداوری‌های عصرش، طبیعت واقعی فکرش را پنهان می‌کند. ازینرو، دکتربینی که برای عموم بیرونی وانمود شده، فلسفه واقعی‌اش را بطور ناقص بازتاب می‌دهد. بر این اساس وظیفه هگلی‌های جوان عبارت از این بود که از یکسو، همه عنصرهای دکتربینی را که نتیجه مطابقت با عصر است، نقد کنند و از سوی دیگر، از راه بیرون کشیدن اندیشه واقعی هگل و سوق دادن آن تا بنیادی‌ترین نتیجه‌های آن به نقد خود عصر پردازند.

مارکس در برابر این تفسیر ایرادی دوگانه را مطرح می‌کند: ایراد نخست از بلندپروازی منظم فلسفیدن هگل حرکت می‌کند. در واقع، هگل در فلسفه ضرورت متمایز نکردن نتیجه حرکت فکر را که مجال تنظیم آن را فراهم می‌آورد، بیان می‌کند. از سوی دیگر، او ضرورت پرهیز از هر تصدیق جزئی را که مبتنی بر ملاحظه مجرد یک جنبه از واقعیت است و ایجاب می‌کند که حرکت فکر بطور منظم در کلیت واقعیت گسترش یابد، توضیح می‌دهد. در این ضرورت‌هاست که مارکس اینجا به این تصدیق رجوع می‌کند که علم صیوروتی است که تا پیرامون گسترش می‌یابد. این ضرورت‌ها بیدرتنگ وجه تمایز میان باطنی و ظاهری فلسفه را نامناسب جلوه می‌دهند؛ زیرا اگر بپذیریم که ارزش فلسفه هگل در سیستمی بودن آن است، باید وابستگی متقابل بیان‌های متفاوت‌اش را تمیز داد و از حفظ برخی از آنها خودداری و از برخی دیگر انتقاد کرد. یک چنین وجه تمایزی تنها از دید بیرونی به سیستم ممکن است. اما نمی‌تواند از دید خود سیستم توجیه شود. در حقیقت، آن

ادید درون سیستم] کاری جز بیان اختلاف جوانان هگلی با برخی موضع‌های سیاسی و مذهبی هگل انجام نمی‌دهد؛ اختلافی که آنها ساده‌لوحانه می‌پنداشتند در خود هگل کشف کرده‌اند.

مارکس در این نقد دوره جوانی هگل نقد «اخلاقی» را بباد انتقاد می‌گیرد. (۱۹) از آن چه می‌فهمیم؟ بدون شک، او نقدی را برمی‌گزیند که به کاربرد قاعده بیرونی برای موضوع مورد داوری می‌پردازد و داوری اخلاقی‌اش سرمشق می‌آفریند. ازینرو، هگلی‌های جوان درباره فلسفه هگل بیشتر بنابر تزه‌های سیاسی و مذهبی خاص‌شان داوری می‌کنند تا بنابر سیستمی بودن خاص آن. البته، اگر مارکس می‌تواند از نقد اخلاقی صحبت کند، این مخصوصاً در مفهومی است که داوری اخلاقی روی ارزش اراده تکیه می‌کند. درست این اراده‌ای است که اینجا با هگل نکوهش شده است. اراده‌ای که نخواست است فکر واقعی‌اش را بیان کند و ترجیح داده است که انسان عصر خود باقی بماند. اینجاست که دومین ایراد مارکس به هگلی‌های جوان پیش می‌آید. اگر بپذیریم که یک همسازی (۲۰) بین هسته باطنی و ظاهری وجود دارد، این به تاریخمندی فلسفیدن مربوط است تا به اراده یا خواست یک فیلسوف. (۲۱)

پس تز دو چهره‌ای اساسی هر سیستم فلسفی به افشای روشی می‌انجامد که هگلی‌های جوان کوشیدند به اعتبار آن در برابر استادشان قرار گیرند. درست به همین دلیل، این تز موجب مسئله آفرینی در زمینه اقتباس‌های آنها از استاد و روشی می‌گردد که آنها بطور مثبت به آن رجوع کردند. تقسیم فلسفه به مثبت و عقلانی که گوهر یک فلسفه را تشکیل می‌دهد، طرح جداسازی عنصرهای ناب و غیر ناب یک فلسفه، بویژه در موقعیت فلسفه نظام‌مندی چون فلسفه هگل ناممکن است.

پس جای هیچ شگفتی نیست که هگلی‌های جوان قربانی غیرناب بودن فلسفه هگل که از آن ارث بردند، باشند. سیستم هگلی فرامود عصر خود است و نقص‌های جهان نیز نقص‌های خاص آن است. پرسش انگیزی‌هایی که مارکس آن را هستی‌پذیری بی‌واسطه فلسفه می‌داند از آنجاست. فلسفه هگل و جهان در یک رابطه تضاد، آنگونه که هگلی‌های جوان می‌پنداشتند، نیستند، بلکه در یک رابطه نظرپردازی، یک «رابطه اندیشه ورزی» هستند (O. 3, 85). بنظر می‌رسد که هر یک از دو اصطلاح به عقلانی و غیرعقلانی تقسیم شده‌اند. فلسفه هگل که به عقلانی و غیرعقلانی تقسیم شده بهمان اندازه این را توجیه می‌کند که فلسفه‌ای است که جهان را نقد و موضوع بندی می‌کند. البته، مسئله عبارت از یک رابطه وارونه است. بدین معنا که، فلسفه عقلانی است، هنگامی که می‌گوید جهان غیرعقلانی است. و فلسفه در صورتی غیرعقلانی است، هنگامی که می‌گوید جهان عقلانی است. البته، این تضاد اصلی است و این دو اصطلاح نمی‌توانند از یکدیگر مجزا باشند. بطور قطع، این چیزی است که هگلی‌های جوان آن را آزمودند و با بازگشت دادن فلسفه‌شان به جهان تعلق فلسفه‌شان را به جهان احساس کردند و کوشیدند از آن وارهند. (۲۲) به این ترتیب، چرخش انتقادی فلسفه آگاهی یافتن از تضاد گوهر فلسفه را ممکن ساخت، اما این «پیشرفت آگاهی»، که با «پیشرفت دانش» همراه بود، بیش از آنکه از حیث فلسفی بر ذمه گرفته شود، به «چرخش غیر فلسفی» می‌انجامد (همانجا).

تاریخمندی فلسفیدن نخست برای ما بمثابة آنچه که نقد را ضروری می‌سازد، نمودار گردیده است. این تاریخمندی اکنون چونان چیزی که آن را تبدیل به مانع می‌کند، رخ می‌نماید. خود آگاهی‌های هگلی‌های جوان که از ذهنیت اشباع شده مدعی است که خود را از گذشته وارها نیده است و برای واقعیت بخشی آینده مطابق با ایده‌آل عمل می‌کند. در واقع، آشکار می‌شود که آنها وابسته به گذشته باقی می‌مانند و

به بازتابانیدن جهان‌شان بسنده می‌کنند. ما در آنجا به چیزی برخورد می‌کنیم که یکی از تزه‌های اساسی سنجشگری مارکس باقی می‌ماند. نقد واقعیت باید همراه با پرسش درباره تاریخمندی خاص‌اش باشد. داو آن برقراری رابطه واقعی منفی و نه یک رابطه ساده آینه‌وار تئوری و واقعیت است.

## دیالکتیک و بحران

تفسیر کردن چرخش بسوی غیر فلسفه بعنوان پیشرفت فلسفه نادرست است. در ۱۸۴۱ هستی‌پذیری فلسفه به نفی خود مبادرت نمی‌کند. (۲۳) مسئله بیشتر عبارت از دادن شکل واقعا فلسفی به نقد است. اما اگر اندیشه‌ورزی‌های مارکس بدین ترتیب اندیشه فلسفه نقدی را توجیه می‌کنند، آنها بهمان اندازه به راززدایی فلسفه نقدی دوره جوانی هگل می‌پردازند که همزمان بعنوان حفظ عنصرهای فلسفی برای فرارفتن و بعنوان خروج زودرس از فلسفه معرفی شده است. فلسفه نقدی که در اصل خود توجیه شده است، امری برای ابداع کردن باقی می‌ماند.

متن‌های بطور اساسی جدلی تقریبا چیزی از شکلی که فلسفه باید پیدا کند، نمی‌گویند. با اینهمه آنها ضرورت‌ها را فرمولبندی می‌کنند. به نام آنهاست که روند گرایش به دوره جوانی هگل هدایت شده است، زیرا هر فلسفه حقیقی نقدی باید خود را با آن وفق دهد. بدین ترتیب آنها چارچوبی را نشان می‌دهند که در آن فلسفه‌های نقدی می‌توانند سامان یابند. همچنین سمتگیری‌های عمومی جدل سمتگیری بازگشت ویژگی‌های صوری فلسفیدن هگل به هگلی‌های جوان است که مضمون آنها را حفظ می‌کنند. وانگهی، این در نزد هگل است که امکان فرارفت از پرسش‌انگیزی‌های فلسفه نقدی پژوهیده شده است.

تحلیل تضاد گوهر فلسفه، مارکس را به ضرورت یگانه‌سازی شناخت و نقد سوق داده است. او بنابر نقد درونی درصدد بانجام رساندن آن بود. زیرا این نوع نقد، پیوستگی جایگاه امر واقعی و نفی آن، شناخت و افشای آن را نشان می‌دهد. در واقع، اینجا نقد مبتنی بر تضادهای خاص موضوع مورد نقد است. این نوع نقد با نمونه نقد بیرونی که بیشتر متکی بر شناخت ناکافی ویژه موضوع مورد نقد است و ناکامل بودن آن در هنجار خارجی، یعنی هنجار حقیقی برای گفتمان‌ها یا به بیان دیگر هنجار درست برای پراتیک‌ها را تأیید می‌کند، فرق دارد. نمونه دوم نقد از دو کاستی رنج می‌برد. کاستی نخست به یکسوگی هنجار و کاستی دوم به رابطه واقعیت و هنجار مربوط است. (۲۴) هر دوی آنها در افشای رابطه هگلی‌های جوان با استادشان دخالت دارند. از یکسو، نقد بیرونی همواره در معرض رویارو قرار دادن یک هنجار چون و چرا پذیر با امر واقع که درباره آن داوری می‌کند، قرار دارد. هگلی‌های جوان رابطه فلسفی‌شان را که بعنوان هنجار حقیقت درک می‌شود، در برابر فلسفه هگل قرار می‌دهند. در صورتیکه صحت گفتگوی‌شان به هیچوجه ثابت نشده است. در واقع، بنظر می‌رسد که توجیه جایگاه فلسفی آنها از جایگاه هگل مایه می‌گیرد. ازینرو، آنها نمی‌توانند بطور مطلق با هگل مخالفت کنند. البته، آنها می‌بایست در اندیشه دیدگاه فلسفی‌شان برای خویش باشند تا اینکه خود را از آن آزاد سازند و بنابراین، وارد نقد درونی شوند. از سوی دیگر، نقد بیرونی در واقع همواره در معرض یکسوگی خصلت پروبلماتیک کاربرد هنجارها در امرهای واقع قرار دارد. برای داوری کردن درباره اخلاقی بودن یک کنش تنها یک قاعده اخلاقی معتبر کافی نیست. باید روشی را مشخص کرد که قاعده بتواند بنابر بافتی که کنش در آن جا دارد، بکار برده شود. نقد بیرونی تا

زمانی که به رویارو قرار دادن هنجار با واقعیت بسنده می‌کند، در معرض یکسویگی قرار دارد. ازینرو، نقد باید در شناخت ویژه موضوع داوری شده وارد شود و از آنجا درونی گردد. بیش از تأیید تضاد فلسفه هگل با اصل او، هگلی‌های جوان ناگزیر بودند با رجوع به شرایط تاریخی واقعیت‌پذیری آن، توضیح دهند که چرا این اصل چنین شکلی پیدا می‌کند. ازینرو، آنها مشاهده کرده‌اند که این تضاد به خود اصل فلسفه هگل مربوط است.

مدل نقد درونی، رابطه مارکس را با هگل تنظیم می‌کند و نیز بر نقد دنیای تاریخی که مبتنی بر تئوری تضادهایش است، فرمانرواست. ازینرو، از ۱۸۴۱ یکی از سمتگیری‌های اساسی سنجشگری مارکس بوجود می‌آید. مارکس در ۱۸۴۶ جدل علیه نقد اخلاقی جامعه را تکرار کرد. (۲۵) او در نوبه‌های متعدد روی ضرورت توسعه نقد که ریشه در شناخت واقعیت دارد، پافشاری می‌کند. (۲۶) او «تدوین دستور آشپزی برای دیگ‌های آینده» را رد می‌کند و ادعاهای دیگری را برای نقد جز ادعاهای بیان خصلت نارسای دنیای زمان حال نمی‌پذیرد.

می‌توان در نظر گرفت که آنجا مسئله عبارت از دانش قطعی فکر اوست. بشرط اینکه بپذیریم خصلت به نسبت نامعین، مفهوم نقد درونی نوسان‌های متفاوت را ممکن می‌سازد. بنابراین، درک مفهوم و نقشی که این درک برعهده دارد، بسیار مهم است. نقد فلسفه هگل برپایه توضیح خصلت متضادش عمل کرده است. همچنین این طبیعت متضاد دنیای اجتماعی سیاسی است که نقد آن را توجیه می‌کند. در هر دو حالت تضاد از راه تقابل عقلانی و غیرعقلانی درک می‌شود. این امر پیوستگی مارکس به شکلواره دوره جوانی هگل را که بنابر آن سیورورت تاریخی از راه جانشینی تدریجی امر عقلی بجای امر غیرعقلی شکل گرفته، آشکار می‌سازد. (۲۸) البته، این پیوستگی جزئی است.

تز پیشرفت عقل در تاریخ می‌تواند هگلی بنظر آید. در واقع، هگلی‌های جوان آن را در مفهومی تفسیر کرده‌اند که بیشتر به فیشته و هگل باز می‌گردد. آنها دنیای تاریخی را بمثابه از خودبیگانگی روح در عینیتی که مانع آزادی‌اش است، بررسی کرده‌اند. آگاهی دیگری جز آگاهی که روح به آن می‌بخشد، ندارد. بدین ترتیب، حرکت تاریخ حرکت ذهنیتی است که از تقابل با جهان بازمی‌ایستد. (۲۹) برعکس از نظر هگل جهان سیورورت روح عینی است؛ یعنی در هر عصر دنیای روح عینی، دنیای آداب و نهادها همسازی ویژه و ثبات خاص خود را دارد. حوزه‌های مختلف دنیای تاریخی (خانواده، جامعه و دولت) برای ایجاد نوعی سیستم مبتنی بر یکدیگرند و بدین ترتیب، نوعی واقعیت کسب می‌کنند که هگل آن را کیفیت واقعی می‌نامد. این درک تاریخی است که مارکس از آن دفاع می‌کند. ازینرو، دغدغه کیفیت واقعی در بخش بزرگی پیوستگی‌اش را به فلسفه هگل بیان می‌کند. (۳۰) این فلسفه اینجا بنابر تفسیر دنیای تاریخی در رابطه با کلیت و بنابر ارزش سازگار با سیستمی بودن فلسفیدن در بیان می‌آید.

این اختلاف در زمینه تفسیر تاریخ حالت‌مندی جدید نقد را مطرح می‌کند. هدف مشترک هگلی‌های جوان شرکت فعال در حرکت تاریخ است. بدین منظور نقد باید در سطح تاریخ قرار گیرد. (O. 3, 385) البته، به این امر نمی‌توان در تقابل با دنیای تاریخی مدعی هنجارهای عقلانی که هستی آن تنها در گستره ذهنی است، دست یافت. اشاره هگل جوان به آینده با ادعای ذهنیت وارهانییدن خود از جهان و داوری کردن درباره آن بر پایه هنجارهای بیرونی در پیوند است. البته، رهایی از ذهنیت در نفس خود نتیجه غیرعقلانیت دنیای تاریخی است. بوسیله آن است که امر عقلانی باید چون غیرعقلانی پژوهش شود. زیرا این تضاد آنها در درون دنیای تاریخی است که حرکت تاریخ را می‌سازد. نقد باید در شناخت زمان حال ریشه بدواند.

پس نقد درونی بنابر ایده شناخت و درونمایه تضاد امر عقلانی و غیرعقلانی درک می‌شود. و ازینرو، به دیالکتیک توسل می‌جوید که مدل شناخت ناشی از تضاد را فراهم می‌کند. مارکس «ساختن» سیستم‌های فلسفی برپایه تضاد اساسی‌شان را پیشنهاد می‌کند و نیز باید این کلیت را که دنیای تاریخی است، بر اساس تقسیمی شناخت که سازنده آن است. واژگانی که سلبیت (پارگی، تقسیم و تفاوت) (۳۱) را می‌نمایاند، بروشنی نشان می‌دهد که دیالکتیک در مفهوم سلبی تضادهایش درک شده است. بنابراین، نقد باید مبتنی بر بازسازی کلیت، همه نهادها و همه پراتیک‌های اجتماعی، باشد که تضاد تقلیل‌ناپذیر از آن ناشی می‌شود. دقیقاً این چیزی است که مارکس در نقد خود از «فلسفه حق» هگل به آن مبادرت می‌کند. او در این نقد می‌کوشد ثابت کند تضادهایی که بوسیله هگل روشن شده‌اند، برخلاف آنچه که او تصدیق می‌کند، در واقعیت تقلیل‌ناپذیرند. (۳۲)

اختلاف فلسفه‌های تاریخ مارکس و هگل از آنجا نمودار می‌گردد. هر دوی آنها به امر غیرعقلانی جای اساسی می‌دهند. البته، این بنابر رابطه‌ای است که آنها بین امر عقلانی و غیرعقلانی که آنها را رویاروی هم قرار می‌دهد، برقرار می‌کنند. بنابر تئوری هگلی نیرنگ عقل، حرکت غیرعقلانی عاطفه‌هاست که علیرغم‌شان پیشرفت عقل در تاریخ را موجب می‌گردد. (۳۳) بعقیده مارکس، عنصر غیرعقلانی تاریخ (مثل نهادهای سلطنتی پروس) برعکس چیزی است که در برابر حرکت تاریخ (گرایش دمکراتیک) مانع می‌تراشد. بدین ترتیب ملاحظه می‌کنیم که مفهوم تاریخ فکر در اثر مدل بحران نمودار می‌گردد. درواقع، مفهوم بحران این واقعیت را نشان می‌دهد که دنیای تاریخی بنابر تضادهای سازش‌ناپذیر که حل آنها تنها با تخریب رابطه‌های معین متضاد انجام می‌گیرد، سازمان داده شده است. (۳۴)

از فکر بحران بیدرنگ دلیل چرخش نقد فلسفه سربرمی‌آورد. در حالیکه اعتقاد هگل که بر حسب آن امر واقعی در نفس خود از امر عقلانی بوجود می‌آید و در نتیجه هگلی‌ها را مستقیم به تسلیم سیاسی هدایت می‌کند و هگلی‌های جوان را به ترک هگل و رو آوردن به فیشته و اراده‌گرایی سیاسی سوق می‌دهد، مارکس راه سوم را انتخاب می‌کند. البته، این در خود واقعیت است که او مقاومت را با حرکت بسوی امر عقلانی و ضرورت مبارزه علیه آنچه که در تاریخ برای حرکت تاریخ مانع می‌تراشد، کشف می‌کند.

پس داو دیالکتیک که در رابطه‌های سلبی درک شده، اندیشیدن به تاریخ از منظر مدل بحران است. (۳۵) البته، دیالکتیک می‌تواند به ضرورت ثانوی که ضرورت تقویت نقد جامعه برپایه ضرورت گفتمان خاص آن است، پاسخ بدهد. درواقع، دیالکتیک می‌تواند بمتابسه گفتمانی که به خودسنجی خاص خود می‌پردازد، نشان داده شود. اما بدون شک، بخصوص در این واقعیت است که دیالکتیک به نقد هگل که مبتنی بر امید به آزاد کردن آن از ناخالصی تاریخی‌اش است، بستگی دارد. پس ازینروست که خصلت فراتعینی و بطور قطع غیر قابل دفاع استفاده از درونمایه دیالکتیک را ملاحظه می‌کنیم: شکل نقد دنیای تاریخی و نقد شکل تاریخی (هگلی) فلسفه دیالکتیک، فلسفه نقدی را تشکیل می‌دهد که امیدهایش در سازگاری آن با حرکت دیالکتیک است که این فلسفه تاریخی (هگلی) آن را در حرکت تاریخی می‌بیند.

فلسفه نقدی که بوسیله دیالکتیک پی‌نهاد شده (۳۶) و نارسا باقی می‌ماند به پروبولماتیک سنجشگری مارکس توجه داشت. این بیماری چسبندگی آن به فلسفه هگل است که او مسئله‌های نقد دوره جوانی هگل را حل می‌کند. با اینهمه، او آن را تابع پالایشی می‌سازد که اصل آن را فاش می‌کند. اندیشه منطق دیالکتیک و اندیشه حرکت دیالکتیکی تاریخ مجزا از بافت منظم‌شان به شکل دگرگون شده حفظ شده‌اند. هرچند ضرورت پالایش بنابر تعلق فلسفه به عصرش و بنابر تضاد گوهر فلسفه در بیان آمده، درنمی‌یابیم که چرا این عنصرهای ویژه بزبان عنصرهای دیگر حفظ شده‌اند. اگر این نیست بخاطر این است که حقیقت تقلیل‌ناپذیر این تزه‌های ویژه فلسفه هگل را فرض مسلم می‌داند و



خیلی کم با اصل تاریخمندی فلسفه‌ها و با اصل سیستمی بودن‌شان (۳۷) سازگار است. بهمین دلیل، توجه اساسی این نقدگری دیالکتیکی در راه حل پرسش‌انگیزی‌های هگلی‌های جوان وجود ندارد، بلکه در رابطه ایجاد شده بین بحران و نقد و در کارگذاری مفهوم نقد بویژه مارکسی وجود دارد. نقد اینجا چه در بحران دنیای اجتماعی-سیاسی، چه در بحران فلسفه بنا بر ریشه‌شناسی‌اش به بحران رجوع کرده است. (۳۸)

بحران واقعیت تاریخی چیزی است که چرخش نقد فلسفه را ایجاد می‌کند. و آن چیزی است که شکل خود را به فلسفه نقدی می‌دهد: فلسفه علیه جهان بنا بر توضیح تضادهای ناسازگارش که دیالکتیک سلبی آن تئوری است، مبارزه می‌کند. ازینرو، مفهوم نقد تا کنون بنا بر تلفیق فلسفه با زمینه بحران تعیین یافته است. اما بحران تنها مراجعه به زمینه خارجی در تئوری نیست، بلکه همچنین تاریخمندی ویژه فلسفیدن را ذکر می‌کند. تضاد عینی عقلانیت و غیرعقلانیت در تئوری رسم می‌شود و در ضمن تضادهای ناسازگارش را نشان می‌دهد. مفهوم دیالکتیک همچنین آنچه را که ناشی از آن است، نمایش می‌دهد: یعنی کاربرد فکر در خود این تضادهای ناسازگار و ناخالصی تقلیل‌ناپذیر آن. (۳۹) چنین است مفهوم نقد خاص مارکس که ما طرح‌ریزی آن را دنبال خواهیم کرد. البته، تکمیل آن مستلزم کاربرد مدل‌های مختلف نقد هگلی، کانتی و حتی شکاکی است. اما این مدل‌ها همواره در چارچوب چپستی‌شناسی تاریخمندی از اندیشیدن تا بحران آن و ضرورت اندیشیدن به آن برای نقد کردن بمنظور سازگار شدن با تضادهایی که تابع آنهاست، گنجانده می‌شوند. (۴۰)

## پی‌نوشت‌ها

۱- بنابراین، او به فعالیت‌های مستقیم سیاسی کمتر از فعالیت فلسفی و نقد توجه داشت؛ در واقع، از نامه‌های آشکار می‌شود که «موضوع اساسی بررسی‌هایش... مربوط به تفسیر جدید در بکار بردن فلسفه هگل و طرح‌ریزی فلسفه نقدی است».

A. Cornu, Karl Marx et Friedrich Engels, t. 1, PUF, 1955, P 176

۲- درباره این جزوه اختصاص داده شده به مارکس، بنگرید به: Cornu, op. Cit, P. 173-177

۳- در این مفهوم است که ما این دو متن را با اینکه می‌توان تحول معین فکر مارکس را بین بررسی‌های مقدماتی و متن قطعی تصدیق کرد، بهم ربط می‌دهیم. درباره این موضوع بنگرید به کتاب ژ. هیلمن که به بررسی دقیق رابطه مارکس با هگل در تز می‌پردازد.

Marx und Hegel, von der Spekulation zur Dialektik, Frankfurt am Main, Europäische  
Verlagsanstalt, 1966

۴- مثلاً بنگرید به ه. هاینه. De l'Allemagne, Grasset, "pluriel", 1981, chap. 3.

۵- برای بررسی کاربردهای مختلف درونمایه نقد نزد فویرباخ بنگرید به

K. Röttgers, Kritik und Praxis, Berlin, De Gruyter, 1975, Kap. 9

۶- برای این نقد فلسفه که به هگل اختصاص یافته بنگرید به Von Cieszkowski, op. Cit, P 9-15, 22-23 مفهوم پراکسیس در معنایی تثبیت شده که مارکس آن را تکرار می‌کند. این مفهوم نه کنش فردی اخلاقی، حقوقی یا فنی، بلکه فعالیت دگرگون‌ساز تاریخ را نشان می‌دهد.

۷- «اما پراکسیس فلسفه در نفس خود تئوریک است و این نقد است که وجود فردی را با گوهر کارآیی ویژه در ایده می‌سنجد (O. 3, 85) بوئر بخاطر اینکه دیالکتیک شکل نقد و از این راه پراتیک فلسفه بود، تصدیق می‌کند: «گروه هگلی‌های جوان علاقمندند به ما پیشنهاد کنند که هگل تنها در بررسی تئوری فرورفته بود و هرگز به ادامه دادن تئوری تا پراکسیس نیندیشیده است. هرچند که هگل... به جنگ با نظام موجود نپرداخته بود، تئوری او در نفس خود پراکسیس بود...» (op. cit. p. 104). مارکس هرچند محدود در نگارش این اثر همکاری کرده است. Cornu, op. cit., P. 271, 276

۸- درس‌هایی درباره تاریخ فلسفه Vrin, 1972, t. 3, P. 399-400

۹- همچنین خرد (Nous) آناکساگور نزد سوفسطایی‌ها به جنبش درمی‌آید (...). و این جنبش شیطنانی در Daimonion (دیوصفتی) مورد نظر سقراط عینی می‌شود. و نیز جنبش پراتیک سقراط بنوبه خود به جنبش عمومی و انگاری تبدیل می‌گردد، در صورتی که Nous در قلمروی ایده گسترش می‌یابد. این روند نزد ارستو دوباره با ویژگی‌ای در نظر گرفته شده که با اینهمه اکنون ویژگی واقعی و مفهومی است. در تاریخ فلسفه نکته‌هایی گرهی وجود دارد که آن را در نفس خود تا درجه مشخص‌سازی که اصل‌های مجرد را در یک کلیت گرد می‌آورد، اعتلاء می‌دهد و بدین ترتیب تعقیب خط راست را قطع می‌کند. (O. 3, 842-843)

۱۰- «هنگامی که فلسفه در دنیایی کامل و کلی احاطه شده - معین بودن این کلیت که بنابر توسعه خود مشخص گردیده و شرط وارونگی آن در رابطه پراتیک با کیفیت چیزی که واقعی است، می‌باشد، در اینصورت، کلیت جهان بطور کلی در نفس خود منقسم شده و این تقسیم در نفس خود رو به کمال هدایت شده است. زیرا هستی روحی آزاد گردیده و تا کلیت غنی شده است: ضربان قلب در نفس خود بطور مشخص وجه تمایزی می‌شود که بتاممی ارگانسیم است. تقسیم جهان تنها هنگامی کلی است که هر یک از جنبه‌هایش از کلیت‌ها باشند. بنابراین، جهان یک جهان تقسیم شده است که یک فلسفه در نفس خود کلی با آن وارد تقابل می‌شود. (O. 3, 845)

۱۱- اینجا (در نزد سوفسطایی‌ها) خرد [Nous] واقعا به ناوجود No-etre جهان تبدیل می‌شود. (O. 3, 842)

۱۲- مارکس که جانشینان فلسفه‌های کلی را بعنوان خودآگاهی‌های (اشباع شده از ذهنیت) وصف می‌کند، تنها چیزی را بعنوان واقعیت می‌پذیرد که می‌تواند بوسیله آن تحقق یابد و مطابق با آزادی‌شان است: «البته، هسته بدبختی در این است که روح عصر، موند یا ذره

روحي که در نفس خود اشباع شده و بطور ایده‌آل بوسیله همه جنبه‌هایش ترسیم گردیده، حق پذیرفتن هیچ کارآیی را که بدون آن عمل کند، ندارد» (O. 3, 845)

۱۳- «آنچه او در خارج [فلسفه] به مقابله می‌پردازد، نارسایی خاص درونی آن است.» (O. 3, 85)

۱۴- از لحاظ اینکه فلسفه بعنوان اراده به مخالف دنیای پدیدار رجوع می‌کند، سیستم به مرتبه کلیت انتزاعی نزول می‌کند. یعنی او یکی از جنبه‌های جهان می‌شود که در برابر جنبه دیگر قرار می‌گیرد (O. 3, 86)

۱۵- در ۱۸۴۵، در یازدهمین تز درباره فویرباخ، مارکس دوباره فکر نقدی‌اش را در برابر بعد تأملی فلسفه قرار می‌دهد: «فیلسوفان فقط بگونه‌ای دیگر جهان را تفسیر کرده‌اند، آنچه اهمیت دارد، دگرگونی آن است.» برای تحلیل این تز بنگرید به ژ. لابیگا، کارل مارکس، تزهایی درباره فویرباخ "Philosophies", 1987, P 113-127

۱۶- «در آنچه مربوط... به روش مطرح کردن فلسفه‌های مختلف است، ما باید به اصول بسنده کنیم»، درس‌هایی درباره تاریخ فلسفه: T. I. Vrin, 1986 Gallimard, "Folio", 1990, P. 161 همچنین بنگرید به «گوهر نقد فلسفه» Vrin, 1986

۱۷- مارکس از این انتقاد می‌کند که «باید دیالکتیک سنجه را برای مقوله والای روحی که آگاهی از خود است، در نظر گرفت و برخلاف برخی از استادان هگلی که بد می‌فهمند، تأیید کرد که اعتدال نمود طبیعی روح مطلق است، البته اعتدالی که خود را نمود طبیعی روح مطلق می‌انگارد، در نفس خود در افراط، یعنی در ادعای مفرط در می‌غلطد.» (O. 3, 844)

۱۸- درباره مسئله مورد بحث این وجه تمایز بنگرید به J. D. Hondt: هگل در عصر خود، نشر سوسیال ۱۹۶۸؛ هگل پنهان، PUF, ۱۹۶۸. D. Losurdo. هگل و لیبرال‌ها، PUF, ۱۹۹۲

۱۹- «همچنین آنچه مربوط به هگل است، [باید گفت که] این از بی‌خبری ناب است که شاگردانش فلان چیز را با فلان نشان سیستم او بنابر همسازی یا بشیوه مشابه، در یک کلمه، بطور اخلاقی توضیح دهند.» (O. 3, 84)

۲۰- مارکس از این مفهوم در نقدش از فلسفه هگلی راست استفاده می‌کند. (O. 3, p. 84, 979)

۲۱- «اگر فیلسوفی بنابر این یا آن همسازی مرتکب این یا آن تناقض گوئی شود، قابل تصور است؛ حتی ممکن است از آن آگاهی داشته باشد. اما آنچه از آن آگاهی ندارد، برای این است که امکان این همسازی‌های ظاهری درونی‌ترین ریشه‌اش را در نارسایی خود اصل او یا در عدم درک نارسایی این اصل دارد. فیلسوفی که واقعا همساز می‌شود، در اینصورت شاگردانش باید بر اساس آگاهی درونی و اساسی او آنچه را که برای خود او شکل آگاهی بیرونی پیدا می‌کند، توضیح دهند. بدین ترتیب، آنچه بعنوان پیشرفت آگاهی پدیدار می‌شود، همزمان پیشرفت دانش است. مسئله عبارت از حدس زدن خودآگاه ویژه فیلسوف نیست، بلکه ساختن شکل آگاهی اساسی‌اش ضمن اعتدالی آن به یک تصویر و یک معنی معین و بدین ترتیب همزمان فرارفت از آن است.» (O. 3,84-85)

۲۲- «پس باید به این نتیجه رسید که شدن فلسفه جهان، شدن جهان فلسفه نیز هست، که هستی‌پذیری آن همچنین از میان رفتن آن است؛ آنچه فلسفه در خارج برای آن مبارزه می‌کند، نارسایی خاص درونی آن است؛ فلسفه حتی در هنگام مبارزه در این نقص‌ها درمی‌غلطد، ولی با اینهمه زیر عنوان نقص‌ها مبارزه می‌کند این خلاف آن چیزی است که فلسفه در تقابل وارد می‌شود و مبارزه همواره یگانه و همان چیز است؛ یعنی آنچه که در نفس خود است، ولی عامل‌های آن وارونه شده‌اند.» (O. 3,85)

۲۳- مارکس اکنون فویرباخی نیست. همکاری او با بوئر برعکس هگل‌گرایی‌اش را نشان می‌دهد. ازینرو، نباید این متن‌ها را براساس متن‌های ۱۸۴۳ و اندیشه‌ای تفسیر کرد که باید فلسفه را برای واقعیت بخشیدن آن نفی کند و آن را برای نفی کردن آن واقعیت بخشد. این تفسیر را نزد لوویتس می‌یابیم، (op. Cit, P. 120-133)

۲۴- هگل کاستی نخست را در مقدمه «پدیدار شناسی روح» و کاستی دوم را در فصل 5, B, b «قانون دل و هذیان پر ادعایی» ذکر کرده است.

۲۵- در مقاله «نقد اخلاقی شدن و اخلاق نقد» (O. 3, 745-779)

۲۶- در «خانواده مقدس»، روند نقد نقد یا نقد مطلق از این منظر هدایت شده است. همین دغدغه خاطر برای امر واقعی است که افشای نقد اتوپایی سوسیالیستی را در مانیفست حزب کمونیست بنیان می‌نهد.

۲۷- پی‌نوشت کاپیتال (O. 1, 555). همچنین مارکس تنظیم برنامه‌ها برای جامعه سوسیالیستی آینده را رد کرده است (O. 2, 1532).

ازینرو، او نتیجه‌گیری از صیوروت و شدن سازمان‌های اجتماعی کم توسعه‌یافته چون جامعه روس را رد کرده است. (O. 2, 1557-8)

۲۸- همانطور که مارکس در جدلی که در ۱۸۴۴ علیه مکتب حقوق تاریخی براه انداخت، نقد از نظر او در خدمت حرکت تاریخی عقلانی شدن قرار دارد. (O. 3, 223-224)

۲۹- برای شرح فلسفه فیشته‌ای تاریخ و تفسیر آن بعنوان فلسفه آینده بنگرید به: L. Ferry، فلسفه سیاسی ج. ۲. سیستم فلسفه‌های تاریخ، PUF، ۱۹۸۴.

۳۰- ژلابیکا، وضعیت مارکسیستی فلسفه، بروکسل، کمپلکس، ۱۹۷۶، ص ۸۱-۷۴

۳۱- CF. N. I, P. 22

۳۲- دستنوشته نقد فلسفه حقوق سیاسی هگل (O. 3, 871-1018) تاریخ ۱۸۴۳ در ارتباط با پروبلماتیک فویرباخی

۳۳- خرد در تاریخ، UGE، ۱۹۷۹، ص ۱۱۳-۱۰۴

۳۴- اشاره‌های ۱۸۴۱ به بحران عصر و بحران فلسفه چنین تعریفی از بحران را توجیه می‌کنند. مارکس دیرتر آن را در گفتگو از بحران

اقتصادی فرمولبندی می‌کند: «استقلالی که هر دو جنبه یکی در برابر دیگری کسب می‌کنند و با هم پیش می‌روند و برخی‌ها نسبت به

برخی دیگر یکدیگر را تکمیل می‌کنند، بشدت از بین رفته است. بنابراین، بحران یگانگی جنبه‌های متفاوت استقلال وعده داده شده

برخی‌ها نسبت به برخی دیگر را آشکار می‌کند». تزهایی درباره اضافه ارزش، انتشارات سوسیال ۱۹۷۵، ج. ۲، ص ۵۹۷.

۳۵- باید که دیالکتیک زبان بحران باشد، این چیزی است که کاپیتال نیز آن را نشان می‌دهد، مارکس در آن محاسبه کردن روی بحران را

«برای وارد کردن دیالکتیک در سرها» اعلام می‌دارد؛ کاپیتال PUF، ۱۹۹۳، ص ۱۸. برای دفاع از تفسیر دیالکتیک مارکسی بعنوان

دیالکتیک بحران بنگرید به: مارکس فراسوی مارکس، A. Negri، کریستیان بورژوا، ۱۹۷۹، ص ۹۱-۸۶، ۱۱۱-۱۱۰

۳۶- فقط می‌توان از شباهت آن با تئوری نقدی مکتب فرانکفورت، آنطور که نزد دو بنیانگذار آن خود را نشان می‌دهد در شگفت ماند.

هورکهایمر ضرورت آگاهی یافتن از تئوری تاریخمندی خاص‌اش را توضیح می‌دهد و تأیید می‌کند که این آگاهی یافتن باید تئوری را به

مبارزه علیه جنبه‌های غیرعقلانی امر واقعی و برای پیشرفت عقلانی در تاریخ هدایت کند. آدورنو کوشید منطق را از دیالکتیک سلبی که

بمثابه شکل مناسب کاربرد غیرعقلانی تئوری درک شده، رها سازد. M. Horkeimer، «تئوری سنتی و تئوری نقدی»، گالیمار، ۱۹۷۴؛ ت. و. آدورنو، دیالکتیک سلبی، Payot، ۱۹۷۸. البته این شباهت‌ها تفاوت‌های عمیق را پنهان می‌کنند. درباره این مسئله بنگرید به: پ. ل. آسون، ژ. روله، مارکسیسم و تئوری نقدی، Payot، ۱۹۷۸.

۳۷- ازینرو، در ۱۸۴۱، مارکس رابطه‌اش را با دیالکتیک هگل بر پایه مدل استخراج نقدی هسته سلبی یا انقلابی آن تنظیم می‌کند. او بعد به خود این مدل، همچنانکه به مدل‌های وارونه و رازدایی که همانقدر نارسا جلوه می‌کنند، متوسل شد. درباره این موضوع بعنوان مثال بنگرید به: ل. آلتوسر، «درباره رابطه مارکس با هگل»، در لنین و فلسفه، ماسپرو، ۱۹۶۹.

۳۸- تفسیری درباره نقدگری مارکس می‌یابیم که خط راهنمای رابطه بن‌واژه شناسیک بحران و نقد در نزد هابرماس آن را دنبال می‌کند. «بین علم و فلسفه، مارکسیسم بمثابه نقد»، در تئوری و پراتیک، Payot، ۱۹۷۵، ج. ۲، ص ۶۰۰-۹.

۳۹- در این مفهوم نقد شکل مناسب برای فکری است که با فکری دیگر آمیخته شده. ما در اثر پ. لورو «زیردستی‌های مارکس» (Hachette، ۱۹۹۶) شرحی از نامناسب بودن اساسی تئوری مارکس در نفس خود و «بحران» ناشی از آن را می‌یابیم. برای شرح فلسفه مارکس بعنوان فکر آمیخته با فکری دیگر و بعنوان «آمیختگی شناسی» که بمثابه علم مبارزه با شبح‌ها تلقی می‌شود، رجوع کنید به اثر ژاک دریدا «شبح‌های مارکس»، گالیه، ۱۹۹۳.

۴۰- از این دیدگاه است که شباهت بین مدرنیته فلسفی ما و سنجشگری مارکس برقرار می‌گردد. یک مفهوم نقدی همگون در نزد نیچه و هایدگر وجود دارد که نقد هر دو آنها از فلسفه با تاریخ آن مرتبط‌اند. این نقد فلسفه همچون تبارشناسی یا همچون تاریخ وجود درک می‌شود و نقدشان را در بحران شالوده‌ریزی می‌کند و این بحران بنابر مفهوم نیهیلیسم یا بنابر مفهوم پایان متافیزیک اندیشیده شده است.

## نقد فلسفه و نقد سیاست

مارکس در تز، اصلی را که بنابر آن فلسفه‌ها فرانمودهای عصرشان هستند، تایید کرده است. رادیکال بودن آن به پایه نقادی ۱۸۴۳ مربوط است. (۱) رابطه‌های فلسفه و نقد تئوریک در آن دگرگون شده‌اند. این نقد دیگر بعنوان مکمل آن درک نمی‌گردد، بلکه بعنوان نفی ضرور آن درک می‌شود. از آن زمان درمی‌یابیم که پرسش‌گری، کلیتی اسلوب شناسانه پیدا می‌کند. کوشش برای پی‌ریزی نقد در ۱۸۴۱ به نظام هستی‌شناسی تعلق دارد و مبتنی بر اثبات این نکته است که تکمیل گوهر فلسفه این وضعیت را تحمیل می‌کند که فلسفه هدف‌های نقد را عهده‌دار شود. از این پس گفتگو دیگر به همان اندازه بر مسئله هدف‌ها و مسئله چگونگی نقد تکیه ندارد. مدل فلسفی آن که از شکل گفتمان نقدی بازداشته شده، زیر پرسش قرار دارد. مسئله دوگانه است: آگاهی یافتن از تاریخ‌مندی اندیشیدن که بنظر می‌رسد ادعاهای هنجارین را رد می‌کند و مسئله امکان نقد خصوصی که مراجعه به حقیقت و امر درست را مطرح می‌کند. از سوی دیگر، بنظر می‌رسد که گفتمان آگاه با تعلق‌اش به جهان دیگر نمی‌تواند مدعی نقد کردن آن باشد، مگر اینکه به نقد خود پردازد. برای نقد کردن، اظهار نظر کردن و نظر خود را پس گرفتن ضروری است! هگلی‌های جوان زیادی در سال‌های ۱۸۴۴-۱۸۴۲ که سال‌های بحران جنبش آنها بود، زیر تأثیر بهم آمیختگی ناکامی امیدهای اصلاح‌گرانه و آگاهی یافتن از ناتوانی سیاسی‌شان، در این ناسازه (پارادوکس) سهیم‌اند. این ناسازه ناب‌ترین فرانمودش را نزد اشتیرنر می‌یابد. او اثر خود «یگانه و ویژگی آن» (۲) را با این تأکید به پایان می‌برد که آنچه نقدش در نظر دارد، نمی‌تواند بوسیله آن بیان شود. او مضمون درونمایه پایه فلسفه را بشکل عام‌تر معین می‌کند. هگلی‌های جوان خود را بعنوان واپسین فیلسوفان درک می‌کردند. (۳) آنها مدعی بودند، آگاهی از تعلق ناگزیر فلسفه به گذشته و ناممکن بودن ابراز عقیده به زبان دیگر جز به زبان گذشته، استفاده کردن از آن علیه خودش و در نهایت برای بیان آینده است.

مارکس از این پس، با الهام از فویرباخ این دریافت نو از نقد را در دو متن اساسی نامه به روژ از سپتامبر ۱۸۴۳ (O. 3, 341-346) و «مقدمه بر نقد فلسفه حق هگل» (O. 3, 382-394) شرح می‌دهد. او آنجا فرصت رویارویی دوباره فکرش را با فکر هگلی‌های جوان، البته روی پایه‌های جدید، پیدا می‌کند.

## جزم‌گرایی و نقادی

از دید هگلی‌های جوان، فلسفه‌ها همزمان، هم بیانگر عصر خود هستند و هم از آن فراتر می‌روند. در واقع، تاریخ از نظر آنها بمثابة سیورورت عقلانی روح که فلسفه هسته درونی آن را تشکیل می‌دهد، درک شده است. مارکس در حس‌باوری فویرباخ امکان بحث درباره پیش‌فرض‌های ایده‌آلیستی این فلسفه تاریخ را یافته است. چنین است پایه دریافت جدید، ماتریالیستی که از تاریخ، حکومت تضاد تقلیل ناپذیر منافع، «تمایل‌ها» (0. 3, 385)، «نیازها» (386, 398, 396) را می‌سازد، نه سیورورتی را که بوسیله ایده‌ها بحث یا هدایت شده است.

زیر پرسش قرار گرفتن ناگزیر رابطه‌ها میان نقد تئوریک و نقد پراتیک از آن نتیجه می‌شود. از دید هگلی‌های جوان سیاست حقیقت‌اش را در شدن (سیورورت) عقلانی روح و در فلسفه پیدا می‌کند. اما از این پس، نقد فلسفی دیگر نمی‌تواند بعنوان شکل کامل مبارزه سیاسی تفسیر شود. تاریخ که در سطح مبارزه‌های واقعی جریان دارد و به سطح مبارزه‌های تئوریک تقلیل پذیر نیست، از این پس، ملاحظه می‌کنیم که سلاح‌های نقد نمی‌توانند جانشین نقد سلاح‌ها (۳۹۰) شوند و فلسفه ناگزیر است در نقد پراتیک سهیم شود. مارکس اینجا به گسست با توهم‌های فلسفی و روزنامه نگارانه نایل می‌آید که برحسب آنها فاش کردن برای دگرگون کردن کافی است. بدین ترتیب، او با جدا کردن راه خود از راه بوئر و روژ، آنها را ترک می‌گوید. (۴)

این عمل گسست و همچنین تنظیم دوباره نقد ناشی از آن بطور ترکیبی، در نامه توضیح داده شده است. (از این بعد نامه با حرف L همراه با شماره بند نشان داده می‌شود):

۱- (...) بنظر می‌رسد دشواری‌های درونی هنوز بیش از مانع‌های بیرونی است. زیرا اگر هیچ شکی درباره اینکه از کجا می‌آیند وجود ندارد، بهمان اندازه ابهام درباره اینکه به کجا می‌روند، برقرار است. قضیه تنها این نیست که هرج و مرجی عمومی میان اصلاح‌گران رواج یافته است؛ زیرا هر یک از آنها ناگزیر شده‌اند، پیش خود اعتراف کنند که آنها دقیقا آنچه را که باید اتفاق بیفتد، تمیز نمی‌دهند. البته، این دقیقا امتیاز سمتگیری جدید است. یعنی ما نمی‌خواهیم به جهان بطور جزمی بپردازیم؛ بلکه می‌خواهیم دنیای جدید را با نقد دنیای قدیم بیابیم. تا اینجا راه حل همه چیستان‌ها روی میز تحریر فیلسوفان قرار داشت؛ بدین ترتیب که ابله دنیای ظاهری کاری جز دهان گشودن ندارد تا چکاوک‌های علم مطلق همه کباب‌ها را در دهان او بیفکنند. فلسفه سکولاریزه شده است. برجسته‌ترین برهان آن این است که خودآگاه فلسفی در رنج مبارزه نه فقط در شکل بیرونی، بلکه همچنین در شکل درونی گام نهاده است. اگر ساختمان آینده و عمل که برای همیشه خود را از آن رهانیده‌اند، موضوع جدال ما نیستند، آنچه ما باید در حال حاضر انجام دهیم، مطمئن‌تر از آن است، یعنی نقد بی‌قید و شرط کلیت وجود، بی‌قید و شرط در مفهومی که در برابر نتیجه‌هایش و کمتر در برابر کشمکش با نیروهای رودرو واهمه نکند.

۲- پس من طرفدار آن نیستم که ما پرچم دگماتیسم را برعکس برافراشتیم. ما باید برای کمک به دگماتیک‌ها تلاش کنیم، تا آنها خود تزه‌های‌شان را واضح سازند (klar machen). ازینرو کمونیسم بخصوص یک انتزاع دگماتیک است؛ و من کمونیسم را تا این حد پیش پا افتاده تخیلی یا ممکن درک نمی‌کنم؛ اما کمونیسم واقعا موجود را آنگونه که کابه، دزامی، وایتلینگ و غیره به ما آموختند، درک

می‌کنم. این کمونیسم در نفس خود تنها یک نمود ویژه از اصل بشردوستانه است که از ضد خود، وجود خصوصی (Privatwesen) آلوده شده است (...).

۳- بنابراین، هیچ چیز مانع از ارتباط نقد ما با نقد سیاست، موضعگیری در سیاست، بنابراین، مانع از ارتباط نقد ما با مبارزه‌های واقعی و احساس همدردی ما با این مبارزه‌ها نمی‌شود. ما با جهان بطور آیینی با اصول جدید مبارزه نمی‌کنیم: واقعیت این است، در برابر آن زانو بزن! ما اصول جدید جهان را بر پایه اصول جهان توضیح می‌دهیم. ما به او نمی‌گوییم از مبارزه‌های دست بردار؛ این کار بلاهت است. ما می‌خواهیم دستور کار حقیقی مبارزه را به تو اعلام داریم. ما به او فقط نشان خواهیم داد که چرا او به راستی مبارزه می‌کند. و خودآگاه چیزی است که باید آن را مختص خود بداند، حتی اگر آن را نخواهد.

۴- اصلاح خودآگاه تنها در این است: که در جهان خودآگاه خاصش را درونی کند، رؤیاهای آن را که در نفس خود عمل می‌کنند، برانگیزد و کنش‌های خاصش را برای خود واضح کند (erklärt). هدف ما در مجموع خود نمی‌تواند مبتنی بر هیچ چیز دیگر نباشد: برگرداندن مسئله‌های مذهبی و سیاسی به شکل بشری آگاه از خویش، چنانکه این حالت در نقد مذهب در نظر فویرباخ است.

۵- پس شعار ما باید این باشد: اصلاح خودآگاه نه با دگم‌ها، بلکه با تحلیل خودآگاه رازآمیز، ناروشن (unklärt) در نفس خود که بطور مذهبی یا سیاسی رونما می‌شود. بنابراین، بنظر می‌رسد که جهان از مدت‌های مدید رؤیای چیزی را در چنته دارد که برای آن کافی است بمنظور تملک واقعی آن صاحب خودآگاه شود. همچنین بنظر می‌رسد که مسئله عبارت از افزودن شمار موضوع‌های معلق بین گذشته و آینده نیست، بلکه به انجام رساندن اندیشه‌های گذشته است. سرانجام بنظر می‌رسد که بشریت کار جدیدی را نمی‌آغازد، بلکه با خودآگاه کارهای قدیم خود را بانجام می‌رساند.

۶- بهمین دلیل می‌توانیم گرایش روزنامه‌مان را در یک واژه بگنجانیم: خودفهمی (autocompréhension) (فلسفه نقدی) عصر درباره مبارزه‌ها و آرزوهایش. این کاری برای جهان و برای ما است. این فقط می‌تواند عمل نیروی متحد باشد. مسئله عبارت از یک اعتراف و چیز دیگری جز آن نیست. بشریت برای بخشایش گناهانش به آنها فقط برای روشن کردن آنچه که آنها هستند، نیاز دارد.

تاریخی که به زمینه مبارزه‌ها برگردانده می‌شود تاریخی سیاسی است. ازینرو، فلسفه اینجا هنوز بعنوان نقد، اما بشیوه جدید پی‌ریزی شده، در صورتی که این استعلاء (transcendence) آن بوده است که بعد نقدی را بوجود آورد. از این پس ناممکن بودن این استعلاء است که چرخش نقد را می‌قبولاند. فلسفه که دیگر نمی‌تواند بکلی مدعی برون بودن از عصرش باشد، نمی‌تواند خود را از کشمکش‌هایی که آن را ساختاری می‌کند، برهاند. فلسفه باید منوط به دید غیر مادی معطوف به حقیقت هنجارها باشد تا خواست‌اش را با موضع‌گیری (3. L.) و وارد شدن در مجادله برآورده سازد. پس فلسفه باید سکولاریزه شود (1. L.) و این دیگر خواهش گوهرش نیست. بطوری که فلسفه باید برعکس اینجا برخی از هدف‌های اساسی‌اش را ترک گوید. نقد فلسفه‌های تاریخ ایده‌آلیستی به نقد بسیار رادیکال فلسفه می‌انجامد.

پس بعد سیاسی تاریخ نقد را بنیان می‌نهد. با اینهمه، آیا مارکس در آنوقت قبل از هر چیز به نقد سیاست پرداخت؟ در واقع، نقد فلسفه به نقد سیاست باز می‌گردد. فلسفه‌های تاریخ بخاطر ایده‌آلیسم‌شان رد شده‌اند. این ایده‌آلیسم بخصوص مبتنی بر دادن نقش اساسی به دولت است که پرداختن به عقلانی کردن جامعه و بدین ترتیب کمک به جنبش عقلانی تاریخ را عهده‌دار شده است. سیاست از این قرار که مجموع پراتیک‌ها و گفتمان‌هایی که در چارچوب نهادهای دولتی عهده‌دار مدیریت جامعه رخ می‌دهد، در توهم فلسفه درباره نقش دولت سهیم است.



آیا سیاست هدف عقلانی کردن، به تلقی ما عادلانه کردن دنیای تاریخی و از این طریق هدایت صیوروت و شدن‌اش را ندارد؟ اما مسئله کاملاً عبارت از یک توهم است؛ زیرا صیوروت تاریخی بنابر تمایل‌های مستقیم «سیستم‌نیازها» که جامعه است، هدایت می‌شود؛ جامعه دولت را معین می‌کند، و نه ضد را. (۵)

اما با اینهمه، نقد سیاست عبارت از نفی آن نیست. برای پی‌افکندن نقد از حیث سیاسی تضادی وجود ندارد. مارکس نقد سیاست را با موضعگیری در امر سیاسی پیوند داده است. (3 L.) شناخت وجه تمایز سیاست و امر سیاسی روشن کردن مفهوم موضعگیری مارکس را ممکن می‌سازد. امر سیاسی نفی نشده است، بلکه بجای واقعی‌اش تغییر مکان داده شده است. این مکان در قلمروی دولتی (سیاست)، در نهادهای انتزاعی که نقد آن را خواهیم دید، نیست، بلکه در مبارزه‌های اجتماعی، احساساتی برای رهایی است. از این راه، نقد مارکسی سیاست با توسعه امر سیاسی در پیوند است. بومی (طبیعی) کردن تاریخ، تمایل‌ها و نیازها در امر سیاسی را اعتلاء می‌دهد. البته، نیازها و تمایل‌ها در نفس خود سیاسی نیستند، ولی با اینهمه، گوهر امر سیاسی را کاملاً در بیان می‌آورند و نیز کشمکش که امر سیاسی را مشخص می‌کند، بوسیله آنها جریان می‌یابد. در واقع، رجوع به نیازها و تمایل‌ها سمت و سویی دوگانه دارد: نخست اینکه هدف آن تعریف دوباره امر سیاسی بنابر تعارض‌های اجتماعی است. یعنی آنچه که از مبارزه‌های اجتماعی ناشی می‌شود سیاسی است. و این به مارکس، امکان داد از مفهوم سنتی، هنجاری به مفهوم جدلی امر سیاسی که بعد بنابر مفهوم مبارزه طبقه‌ها دقیق گردید، ارتقاء یابد. (۶) هدف آن همچنین تصریح غیرعقلانیت خاص در امر سیاسی است. امر سیاسی دیگر فقط عقلانی شدن دولتی امر اجتماعی را نشان نمی‌دهد، بلکه غیر عقلانیت احساسی را نیز نشان می‌دهد. ناسازگی اقدام در پی‌ریزی سیاسی چرخش نقدی فلسفه از آنجاست. سیاست و فلسفه از این پس ناهمگون‌اند. پی‌ریزی یکی بوسیله دیگری یک سازش است. گواه آن جنبه عمل‌باورانه آن است. این دیگر نه حقیقت، بلکه خصلت واقعی استدلال است که در نقد نقش اساسی ایفاء می‌کند. (۷) مسئله عبارت از بدست دادن شرح درست از جهان نیست، بلکه «توصیف کردن» آن (schildern) بنحوی است که نتیجه‌های سیاسی از آن ناشی می‌شود. فلسفه علیرغم طرح عقلانی‌اش، باید «وسیله» مبارزه شورمندانه شود. سیاست که از فلسفه رها شده و به رویارویی جانبدارانه تقلیل یافته هنجارهایی را به فلسفه تحمیل می‌کند که به آن تعلق ندارند. نقدهای سیاست و فلسفه اکنون به این روش مربوط‌اند. با اینهمه، تنها فلسفه می‌تواند مسئولیت سیاست را برعهده گیرد. موضوع نامه (Lettre) بدقت عبارت از نشان دادن ضرورت و کارآیی سیاسی نقد فلسفی است.

البته، بنیادی کردن اصل تاریخمندی توان اندیشیدن خود اندیشه نقد فلسفه را مسئله‌آفرین (پروپلماتیک) می‌کند. اگر فلسفه‌ها تنها فرمانمود دوره‌های تاریخی‌اند، چگونه می‌توانند بطور بنیادی رویاروی آنها قرار گیرند؛ چگونه باید نقد واقعی را از آنها انتظار داشت؟ این یکی از درونمایه‌های مرکزی اندیشه‌ورزی مارکس است. ازینرو، او افشا می‌کند که فلسفه نقدی هگلی‌های جوان که می‌پنداشتند رویاروی واقعیت آلمان قرار دارد، در واقع کاری جز افزودن «مکمل امر انگاری»‌اش به آن انجام نمی‌دهد (O. 3, 389) و آنچه که حقیقت فلسفه است به هر شکل خودآگاه از جمله نقد سیاسی آن نیز مربوط است. ازینرو، کمونیسم که از جانب مارکس، در آن دوره (۸) همچون شکل ناخالص سوسیالیسم تفسیر شده، آغشته به اصلی است که جامعه کنونی - مالکیت خصوصی - را ساختاری می‌کند و به ناروا مبارزه انقلابی را به نفی مالکیت خصوصی تقلیل می‌دهد (2 L.). بنابراین، تاریخمندی خودآگاه امکان موضعگیری سیاسی انقلابی را نامسلم می‌سازد. این چیزی است که توسل به فلسفه را تحمیل می‌کند. در واقع نامسلم ایجاب می‌کند که نقد سیاسی روی نقد خودآگاه، روی «توضیح» تکیه کند (L.2)

(L.4). این نقد خودآگاه فقط می‌تواند تئوریک باشد و باید شکل خوداندیشی، شکل «خودفهمی» پیدا کند (5. L). که بویژه کاملاً شایسته فلسفه است. پس درست بنا بر ضرورت سیاسی است که نقد سیاسی روی فلسفه تکیه می‌کند، زیرا این تنها وسیله رادیکال یا انقلابی کردن یگانه راه برای جاننشین کردن خودآگاه مناسب بجای خودآگاه ساده‌اش برای هدف‌های سیاسی‌اش است. (3. L)

در حقیقت، دوگونگی رابطه فلسفه با تاریخ‌اش آشکار می‌کند که این اصل تاریخمندی است که ادعاهای نقدی فلسفه را رد و اصلاح می‌کند. ضرورت طرح مسئله چگونگی نقد تئوریک از آنجاست. پرسش اسلوبی در چارچوب برابر نهاد (آنتی تز) نقدگرایی و جزم‌گرایی توسعه یافته است (1. L) مفهوم نقدگرایی در ارتباط با سنت کانتی شکل گفتمان را نشان می‌دهد. پس گفتمان می‌تواند آنجا نقدی نقدگرایانه داشته باشد (مثل نقدی که مارکس کوشید آن را اینجا توضیح دهد). گفتمان‌های نقدی در مقیاسی که به پرسش درباره محدوده‌های استفاده موجه از توان اندیشیدن مبادرت می‌کنند، از گفتمان دگماتیک متمایز می‌شوند. این گفتمان (دگماتیک) استفاده خاص خود از توان اندیشیدن در چارچوب دقیق را که بوسیله این محدوده‌ها معین می‌شود، محدود می‌کند. البته، مفهوم نیز شاهد آن است که منطق‌اش بوسیله پروبلماتیک مارکس دگرگون شده است و از دید خود اسلوبی را نشان می‌دهد که ناشی از در نظر گرفتن تاریخمندی توان اندیشیدن است. در واقع، این تاریخمندی محدودیت بلندپروازی‌های توان اندیشیدن را تحمیل می‌کند.

این امر نخست به تشدید ظن بی‌دلیلی که مبتنی بر کاربرد هنجارها است، می‌انجامد. پس اسلوب‌شناسی نقدی باید در هنجارآفرینی صرفه‌جویی کند. ازینرو، باید نقد غیرهنجاری را توسعه داد. ما این ضرورت نخست اسلوب‌شناسی نقدی بر پایه مفهوم درونمایه را نشان خواهیم داد. بنابراین، ضرورت نقد غیرهنجاری عبارت از ضرورت نقد اسلوب‌شناسانه نقد بر پایه درونمایه آن است. از سوی دیگر و بطور کلی، تاریخمندی توان اندیشیدن از هر تئوری خواستار است که درباره رابطه‌هایش با تاریخ واقعی پرسش کند. این پرسش برای هر فکر نقدی امر قطعی و مسلم است؛ زیرا درباره توان آن در رویارویی واقعی با واقعیتی که آن را بیان می‌کند، شک و ظن برمی‌انگیزد. ما این ضرورت دوم اسلوب‌شناسانه را بنا بر مفهوم شکل نشان خواهیم داد. ضرورت اندیشه‌ورزی درباره تاریخمندی خاص‌اش همانا ضرورت اسلوب‌شناسی نقد بنا بر شکل آن است. خواهیم دید که درونمایه نقد درونی و شکل خودنقدی این ضرورت‌ها را برآورده می‌سازند. در واقع در شکل خود نقدی خاص‌اش است که گفتگو به نقد درونی موضوع‌های مورد بررسی می‌پردازد.

نتیجه بی‌واسطه جدایی نقدگرایی و جزم‌گرایی تأیید فلسفه بعنوان موضوع نقد تئوریک است. همه شکل‌های خودآگاه تاریخی، فارغ از تاریخمندی خاص‌شان و برخی از هنجارهای معتبر مورد استفاده آنها، بطور طبیعی دگماتیک (۹) هستند. فلسفه نیز بنا بر ادعای غیرتاریخی‌اش در ابراز حقیقت پایدار هنجاریت‌های مختلف‌اش دگماتیک است. البته، علاوه بر این، فلسفه بنا بر تأملی بودن‌اش از وسیله آگاهی یافتن از تاریخمندی خاص‌اش برخوردار است. ازینرو، فلسفه تنها گفتمانی است که می‌تواند مدعی نقدگرایی شود. با اینهمه، فلسفه فقط به بهای محدودیت‌های جدی از عهده این کار برمی‌آید: یعنی حذف بلندپروازی‌های هنجاری مربوط به گوهرش و تبدیل آن به شکل تأمل. نقدگرایی ۱۸۴۱ دبالکتیکی بود. اما نقدگرایی ۱۸۴۳ جنبه تأملی پیدا می‌کند.

ازینرو، فلسفه با تبدیل به تأمل باید درونمایه نقد غیرهنجاری را توسعه دهد؛ اما تأمل که بازگشت فکر به خودش می‌باشد، پس بدون پیشداوری ایده‌آلیستی و نقد امر واقعی چگونه می‌تواند تأملی باشد؟ همچنین نقد که بررسی بر پایه هنجارهاست، پس چگونه می‌تواند نقدی غیرهنجاری باشد؟ بنظر می‌رسد که این سؤال‌ها امر ناممکنی را نشان می‌دهند؛ اما آنها نوآوری نقدگرایی ۱۸۴۳ را بنمایش می‌گذارند.

مارکس توضیح می‌دهد که نقد دیگر نمی‌تواند وظیفه بودن را در برابر وجود قرار دهد و باید به بیان تعارض ویرانگر جهان تاریخی بسنده کند و نشان دهد که چگونه در آنجا آینده اکنون علیه زمان حال مبارزه می‌کند (L. 1). این مدل نقد درونی است که اینجا به یاری فراخوانده شده است. می‌پذیریم که امر واقعی در آنجا تابع حکم ارزش نیست. بنابراین، اگر این نوع نقد موفق در پرهیز از هنجاریت امر درست است، بنظر می‌رسد که هنوز به هنجاریت امر حقیقی مراجعه می‌کند. برپایه شرح زمان حال است که باید حقیقت را بدرستی مسلم فرض کرد. ازینرو، موضوع بیواسطه نقد، خودآگاه است، نه امر واقعی (L. 4-6). امکان شکل تأمل از آنجا مایه می‌گیرد. نقد درونی جامعه باید شکل نقد درونی گفتمان‌های فراهم آمده از آن را پیدا کند. و اگر نقد درونی می‌تواند به وسیله شکل نقد درونی بدست آید، در مقیاسی است که آن را در گفتمان‌های هنجارهایی می‌یابیم که بر پایه آنها جامعه در نفس خود بدآوری می‌نشیند. بنابراین، بیش از توضیح حقیقت یک تضاد واقعی، به بررسی جامعه بر پایه خود اصل‌های جهان بسنده می‌کنند (L. 3). در این مفهوم است که نقد غیر دگماتیک است. البته، نقد رابطه با هنجارها را حفظ می‌کند؛ زیرا هر بررسی مستلزم دخالت دادن یک هنجار است. اما به صحت هنجار نیاز ندارد و به بررسی عصر بر پایه هنجارهایی که این عصر معتبر می‌داند، بسنده می‌کند. و برای این بررسی هیچ نیازی به مسلم فرض کردن حقیقت توصیف جهان ندارد؛ زیرا همه گفتمان‌ها که بنا بر آنها جامعه خود را توجیه می‌کند همزمان شامل هنجارهای درست توصیف مسئله واقعی است که حقیقی فرض شده است. در این مورد کافی است به شرح تضادی پردازیم که آنجا بین چیزی وجود دارد که این هنجارها آن را بعنوان حقیقت و بعنوان درست معرفی می‌کنند. فلسفه حق هگل از این برخورد پیروی می‌کند.

البته، این نقد درونی گفتمان هنوز به توان بیان حقیقت گفتمان و دیدن تضاد در جایی که گوینده در آن یکپارچگی می‌بیند، نیاز دارد. همانطور که بعد خواهیم دید، در واقع این در نزد فویرباخ است که مارکس تئوری تضاد گفتمان‌ها را که بر تحلیل او فرمانرواست، جستجو می‌کند. پس فلسفه فویرباخ برای او یک سنجه هنجارین از حقیقت و اشتباه‌شان فراهم می‌آورد. اما بیش از مسلم فرض کردن حقیقت این فلسفه بطور دگماتیک، مارکس نقد درونی را از آن می‌سازد و سنجه حقیقت گفتمان خاص خود را در آن بکار می‌برد. ازینرو، نقد فلسفه فویرباخ نقد شکل‌های خودآگاه را بنا می‌نهد و بنا بر نقد درونی استراتژی منظم اجتناب هنجارین را می‌سازد.

پس، درونمایه اسلوب‌شناسی غیردگماتیک از این قرار است. ملاحظه می‌کنیم که مدل نقد درونی تغییر کرده است. این نقد دیگر بنا بر شکلواره دیالکتیکی شناخت خصلت متضاد مسئله واقعی درک نمی‌گردد. مارکس از این پس مدل شکاکی نقد را بکار می‌برد. در واقع، شکاکان یونان مدعی بودند که در بررسی ارزش گفتمان‌ها و پراتیک‌ها به هیچ هنجاری نیاز نیست و یکی از استراتژی‌های‌شان عبارت از بازگرداندن هنجارهای گفتمان‌ها به خودشان است (مثل هر ثابت کردن در برابر وضعیت اصل‌های بدیهی (۱۱)). نقد شکاکی بیش از آنکه به شناخت حقیقت یا درست بیانجامد، راه به درنگ و امتناع می‌برد. پس این نقد بطور مستقیم تضادهای آشتی‌ناپذیر فکر را به جنبش درمی‌آورد؛ ولی از دیالکتیک سلبی متمایز است. زیرا از شناخت بر پایه این تضادها ناشی نمی‌شود و به مراتب به تضادهای واقعیت اختصاص ندارد. نقدگرایی مارکس در ۱۸۴۱ به عقل‌گرایی گرایش داشت و اکنون به شک‌گرایی متمایل است و بنابراین، اندیشه شک‌گرایی انقلابی می‌تواند تعارض آمیز بنظر آید!

جنبه‌های اسلوب‌شناسی نقدگراییانه هنوز باید تعریف شود. گفتمان نقدی باید شکل بررسی رابطه‌های خود را با تاریخ پیدا کند و در بیان آورد و در مقیاسی به تصحیح این بیان پردازد که تاریخمندی‌اش مانع داوری نقدی است. این چیزی است که مارکس ضمن تایید نشان

می‌دهد که فلسفه به رنج مبارزه از راه درون منجر شده است (1. L). زیرا چنانچه خواهیم دید، این خود شکل عقلانیت فلسفی است که مانع آفرین است. شکل بنیادی تأمل بنابر ایده‌آلیسم خود زبان ویژه نقص‌های موجود است. به همین دلیل نقد باید شکل خود نقدی فلسفه را پیدا کند.

شکل جدید نقدگرایی ترسیم شده است. مفهوم نقد مفصل‌بندی سه سطح را نشان می‌دهد: سطح پراتیک سیاسی، سطح هدف‌های تئوریک و سطح اسلوب‌شناسی. یگانگی اسمی آنها مبتنی بر یگانگی سیاسی واقعی آنهاست. در واقع، نقد تئوریک ابزار نقد سیاسی است و اسلوب آن بوسیله دستوره‌های کارایی سیاسی تحمیل شده است. در حقیقت، این پایه سیاسی نقد دلیل وجودی‌اش را در بنیادی شدن اصل تاریخمندی پیدا می‌کند. تاریخمندی استعداد فکر کردن را تایید می‌نماید و تاریخ را بعنوان تعارض نفی‌های مادی کشف می‌کند. ازینرو، خدمت فلسفی سیاست مبتنی بر نقد تأملی خودآگاه است و این نقد به نقدگرایی نقد درونی و خودنقدی روی می‌آورد.

در اینجا یک پیشرفت تحقق یافته است. البته، نقدگرایی ۱۸۴۱، مفصل‌بندی نقد علمی و نقد تئوریک و همچنین اسلوب‌های نقد درونی و خودنقدی را نشان می‌دهد. اما گفتمان بیش از پرداختن به رابطه واقعی عنصرهای مختلف به یکی دانستن آنها بسنده کرده است؛ زیرا همانستی هگلی امر واقعی و عقلانی جنبش نقدی امر واقعی، رابطه نقدی تئوری و امر واقعی و همچنین درونمایه و شکل نقد امر واقعی را از دیالکتیک بوجود می‌آورد. اگر پیشرفت وجود دارد، در این است که مارکس اکنون مسئله‌های مختلف را از یکدیگر متمایز می‌کند. مسئله‌های رابطه تئوری و پراتیک، هدف‌های نقدی تئوریک، شکل و درونمایه آن متفاوت‌اند؛ بی‌آنکه با اینهمه یگانگی‌شان را از دست بدهند. بدین ترتیب از نقدگرایی کلی به نقدگرایی منظم گام گذاشته می‌شود. این جدایش‌پذیری به مسئله دیگر اساسی اسلوب‌شناسی، یعنی مسئله موضوع‌های نقد نیز مربوط است. فلسفه هگل به درک ذهنی دنیای تاریخی بر پایه مقوله فراگیر روح منجر می‌گردد. رد ایده‌آلیسم هگل مارکس را به تمیز دادن خودآگاه تاریخی از واقعیت تاریخی که آن را در بیان می‌آورد، هدایت کرد؛ همچنین او به تفاوت‌گذاری شکل‌های مختلف فرهنگ یک قوم (مذهب، فلسفه و حقوق) و قلمروهای مختلف سازمان اجتماعی (سیاسی، جامعه مدنی) سوق داده شد. چون نقد باید بطور جدایی‌ناپذیر نقد واقعیت و نقد خودآگاه (شعور) باشد، ناگزیر شکل مفصل‌بندی دوگانه نقد شکل‌های خودآگاه و شکل‌های موضوع‌شان را پیدا می‌کند و بدین ترتیب سیستم نقدهایی بوجود می‌آید که در آن نقد فلسفه، نقد مذهب، نقد فلسفه حق، نقد سیاست، نقد جامعه مدنی با هم در پیوند هستند. مقدمه، ضرورت توسعه پیوسته و هماهنگ این نقدهای متفاوت را شرح می‌دهد و رتبه‌بندی ضروری این نقدها را نسبت به یکدیگر نشان می‌دهد. متنی که اندکی بعد نگاشته شد کامل کردن این سیستم نقدها را بنابر نقدهای شاخه‌های مختلف فلسفه، نقد اخلاق و نقد اقتصاد سیاسی پیشنهاد می‌کند. (۱۲)

پس می‌بینیم که چگونه این سیستم نقد «مقدمه» ۱۸۴۳ به کاربرد اسلوب‌شناسی نقدگرایی که در نامه به روژ تعریف شده، یاری رسانده

است. (۱۳)

## از خودبیگانگی

بنظر می‌رسد که نقدگری ۱۸۴۳ از نقدگری تز که متکی بر سیستم‌بندی است، برتر است. این برتری از خصلت واقعی آن است. نقدگری ۱۸۴۴ برنامه‌ریزی شده بود، در صورتی که نقدگری تز شامل بکارگیری این نقد منظم است که ساختار و ضرورت آن تازه شرح داده شد. همانطور که نخستین قطعه‌های «مقدمه» (منقول ۱ با شماره قطعه در پی آن) آن را نشان می‌دهند، این سامان دادن اقتباس جدید از فلسفه فویرباخی در زمینه مفهوم از خودبیگانگی را ایجاب می‌کند:

- ۱- برای آلمان. نقد مذهب درباره نکته اساسی به پایان رسید و نقد مذهب پیش‌فرض هر نقد است.
- ۲- وجود گیتیانہ خطا به محض اینکه روش گفتارش در برابر Aristofocis آسمان برعکس شد، به مخاطره افتاده است. انسان که در واقعیت موهوم آسمان در جستجوی ابرمرد است و تنها بازتاب اندیشه خویش را یافته دیگر مایل نیست که فقط ظاهر غیر انسانی خویش را بیابد؛ جایی را که او جستجو می‌کند و باید جستجو کند، واقعیت حقیقی‌اش است.
- ۳- پایه نقد غیر دینی این است که انسان مذهب را بوجود می‌آورد، مذهب انسان را بوجود نمی‌آورد. این بدان معناست که مذهب آگاهی از خویش و احساس از خویش انسان است که یا هنوز خویشتن را فتح نکرده و یا هنوز هیچ نشده خود را گم کرده است. البته، انسان گوهر مجردی نیست که در خارج از جهان بی‌تغییر بماند. انسان، جهان انسان دولت، جامعه است. این دولت و این جامعه، مذهب و خودآگاه دهری وارونه را بوجود می‌آورند؛ زیرا آنها جهان وارونه هستند. مذهب تئوری عمومی این جهان، چکیده دانشنامه‌ای آن، منطبق آن به شکل عامیانه، نقطه «افتخار» (۱۴) روح‌باورانه آن، شور و شوق آن، ضمانت اخلاقی آن، مکمل رسمی آن و پایه عمومی تقویت و توجیه آن است. مذهب تحقق‌پذیری موهوم گوهر انسان است؛ زیرا گوهر انسان هیچ واقعیت حقیقی ندارد. پس مبارزه با مذهب بطور غیرمستقیم مبارزه با این جهان است که مذهب عطر روحی آن است.
- ۴- فقر مذهبی همزمان فرانمود فقر واقعی و اعتراض علیه فقر واقعی است. مذهب شکوه و ناله آفریده ستم‌دیده و روح جهان بدون قلب است. مذهب همچنین روح وضعیت بدون روح و افیون توده مردم است.
- ۵- زدودن مذهب به منزله خوشبختی موهوم مردم ضرورت خوشبختی واقعی آنها است. این ضرورت که آنها از پندارهای‌شان درباره وضعیت خود چشم پوشند، ضرورت چشم پوشیدن از وضعیتی است که به پندارها نیاز دارد. پس نقد مذهب در اصل نقد دنیای زمینی است که مذهب هاله آن است.

لازم به یادآوری است که مفهوم از خودبیگانگی ابتکار فویرباخ نیست. استفاده از آن در مفهومی که هگل معنی کرده است در نزد بسیاری از هگلی‌های جوان مشترک است. وانگهی، مارکس مدیون معنی مفهوم فویرباخی مفهوم از خودبیگانگی است. فویرباخ از این مفهوم در چارچوب تحلیل (۱۵) مذهب استفاده کرده و بعنوان خودآگاه وارونه که انسان از خویشتن دارد، تفسیر شده است. در واقع، خدا با گزاره‌های نامتناهی توصیف شده است. خدا شناخت بیکران، خواست و عشق نامتناهی است. در حقیقت این گزاره‌ها از خود گوهر انسان هستند. اما انسان که به ناروا باور دارد که برای دست یافتن به آنها از محدودیت رنج می‌برد، آنها را به یک وجود متمایز از خود نسبت می‌دهد؛ بطوریکه آفریدگار

نامتناهی این وجود انگاری این چنین خویشتن را به مقام ساده آفریده تنزل می‌دهد. پس مفهوم از خودبیگانگی مفهوم وارونه، گم کردن خود و انتقال از امر واقعی به امر انگاری است. گم کردن خود در مفهومی است که انسان از خود بعنوان وجود متمایز از گوهرش آگاهی می‌یابد. وارونگی وجود دارد، زیرا آفریدگار به آفریده تبدیل شده است. جابجایی امر واقعی به امر انگاری وجود دارد؛ البته در مقیاسی که گوهر انسانی برآستی در تجسم‌اش در افراد جداگانه وجود دارد، ملاحظه می‌شود که به گوهر انگاری، مجرد، فرا دهری تغییر جا داده است.

مفهوم از خودبیگانگی که در مسئله‌گزارای تاریخی وارد شده، چه در آنچه مربوط به توسعه‌اش می‌باشد و چه در آنچه مربوط به علت‌های پدیداری است که نمایش می‌دهد، دگرگون شده است. به عقیده فویرباخ علت‌های از خودبیگانگی مذهبی از درجه روانشناسی است. در حقیقت، گوهر انسان گوهری نوعی (ژنریک) و همبودی است. در این وجود نوعی است که می‌توان گزاره‌های نامتناهی را به آن نسبت داد. با اینهمه، انسان‌ها از خویش بمنزله فردیت‌ها بیش از نوع آگاهی می‌یابند. چنین است خاستگاه از خودبیگانگی مذهبی. پس این خود شکل خودآگاه است که از نظر فویرباخ وظیفه تبیینی را انجام می‌دهد. برعکس، مارکس تصدیق می‌کند، این هستی‌ناپذیری واقعی گوهر همبودی در جامعه، مکان رابطه‌های بین فردی است که خودآگاه مذهبی از خود بیگانه شده را توضیح می‌دهد. در واقع انسان وجود شورمندی‌ها و نیازها (۱۶) است که باید راه برآوردن آن را در قلمرو نیازها که جامعه است، پیدا کرد. وجود نوعی انسان همه این نیازهای مربوط به بعد زندگی مشترک را نشان می‌دهد. این واقعیتی است که آنها نمی‌توانند برآوردن واقعی‌شان را در جامعه‌ای بیابند که فرامودشان را به شکل انگاری مذهب بیان می‌کند. خاستگاه از خودبیگانگی مذهبی اجتماعی است و نه روانشناسانه.

فقدان هستی‌پذیری اجتماعی این بعد اساسی می‌تواند در نفس خود همچون فقدان آن و بمنزله از خودبیگانگی نگریسته شود. بدین ترتیب مفهوم از خودبیگانگی بعد دگرگون شده‌اش را تمیز داده و جنبه ارتباطی را در آن متمایز می‌کند. بنابراین، از خودبیگانگی تنها به خودآگاه رجوع می‌کند و از این پس واقعیتی را می‌نماید که خودآگاه از خودبیگانه شده را تولید کرده‌اند. این به معنی واقعیتی تاریخی است که در آن گوهر انسانی فقط به شکل باز نمود وارونه و انگاری شده‌اش هستی می‌یابد و به نمایش درمی‌آید. بدین ترتیب گوهر به رابطه بازمی‌گردد: رابطه از خودبیگانگی واقعی و از خودبیگانگی انگاری. این رابطه دیگر تنها واقعیت یا خودآگاه بیگانه شده را نشان نمی‌دهد، بلکه نمایشگر رابطه‌ای است که دو قطب از خودبیگانگی را متحد می‌کند. مارکس به اعتبار آن توانست شرح و وصف خود را درباره از خودبیگانگی واقعی به این دریافت ارتباطی بدهد. از خودبیگانگی واقعی در نفس خود رابطه از خودبیگانگی مادی - از خودبیگانگی جامعه - و از خودبیگانگی انگاری - از خودبیگانگی سیاسی - هستی‌ناپذیری بُعد نوعی در جامعه (۱۷) را دربر می‌گیرد که متصل به هستی‌پذیری اما انگاری و وارونه در نهادهای سیاسی است.

تحقق برنامه نقدی بیاری مفهوم جدید از خودبیگانگی ممکن گردیده است.

در مقیاسی که این مفهوم گمگشتگی خویش را بیان می‌کند، نخست شکل تضاد درونی تمام جامعه را نشان می‌دهد. نقدگری ۱۸۴۱ به این تایید متافیزیک که نفی، حقیقت سلبیت است، بسنده می‌کرد. مارکس از این پس به این سلبیت آشتی ناپذیر شخصیت می‌دهد و درباره وجود آن یک تئوری ارائه می‌دهد. هر چند در یک دوره معین نیازهای ژنریک انسان تحقق نیافته‌اند، با اینهمه، این نیازها همواره حاضر خواهند بود. اما این حضور به شکل جابجا شده و وارونه شده رؤیاهای و آرزوها خواهد بود (L. 5, I. 5). از خودبیگانگی تضاد وجود و فقدان وجود نوعی انسان است. مارکس آن را به مثابه تضاد زمان حال و آینده نشان می‌دهد (L. 1). در مقیاسی که این آرزوها برآورده نشده‌اند،

برآورده شدن آنها و بنابراین نفی نارضایی موجود درخواست می‌گردد. پس نقد جامعه باید به آنچه برای چنین هستی‌پذیری مانع می‌تراشد، مربوط گردد. بعقیده مارکس علت آن مالکیت خصوصی است که انسان را از بُعد نوعی‌اش بی‌بهره می‌سازد و در ضمن فعالیت انسان را به فعالیت خودمحرانه تقلیل می‌دهد.

مفهوم ازخودبیگانگی در مقیاسی که به جابجایی و وارونگی بازمی‌گردد، وسیله مفصل‌بندی شکل‌های مختلف ازخودبیگانگی تاریخی یعنی ازخودبیگانگی جامعه، ازخودبیگانگی سیاست و ازخودبیگانگی خودآگاه را فراهم می‌آورد.

از دید مارکس، گمگشتگی خویش از جابجایی جدایی‌ناپذیر است. ازینرو، نقد جامعه به نقد سیاست می‌انجامد. (۱۸) دیده‌ایم که رد فلسفه‌های تاریخ در چه راستایی نقد سیاست را ایجاد می‌کند. و این بنوبه خود بررسی اختلاف میان زبان، مسئله‌های قلمرو سیاسی و مسئله‌های اجتماعی امر واقعی را موجب می‌شود. در این صورت، این نقد لیبرالیسم هگلی‌های جوان را مد نظر قرار می‌دهد که رهایی را بیش از مبارزه با نابرابری اجتماعی تشکیل دولت مشروطه درک می‌کردند.

در واقع، این اصل ازخودبیگانگی است که شکل تشکیل دهنده خود را به این نقد می‌دهد. سازمان اجتماعی مبتنی بر مالکیت خصوصی انسان را به فعالیت خودخواهانه تقلیل می‌دهد و آن را از بُعد جمعی بی‌بهره می‌سازد. همین بُعد تحقق نیافته در جامعه است که بطور انگاری و وارونه در قلمرو نهادهای سیاسی و حقوقی دولت جابجا می‌شود. تقسیم هستی به دو قطب متضاد که با زوج بورژوا- شهروند نشان داده می‌شود، از آنجاست. مارکس در انقلاب فرانسه تصویر کامل این تضاد را می‌بیند. نهادهای دموکراتیک از سیاست قلمرویی می‌سازند که بُعد همبودی وجود انسان را در بیان می‌آورد. در واقع، شهروند انسان نوعی است که با تصمیم‌گیری درباره جامعه خود هدایت زندگی‌اش را با دیگری عهده‌دار می‌شود. اما این وجود نوعی شهروند بنابر زندگی اجتماعی واقعی‌اش با بورژوازی خودمحرور در تضاد است. اینجا مسئله عبارت از یک جابجایی انگاری در مقیاسی است که در آن رهایی تنها در انتزاع شهروندی رخ می‌دهد. بنابراین، جامعه باید مکان واقعی هستی‌پذیری بُعد نوعی باشد. توهم هستی‌پذیری گوهر انسان و همانند دانستن بشریت با ازخودبیگانگی زندگی بورژوایی از آنجا مایه می‌گیرد. از این روست که مالکیت، جدایی از دیگری، حقوق بشر را بوجود می‌آورد. (۱۹)

از سوی دیگر، مفهوم ازخودبیگانگی به نقد شکل‌های خودآگاه کمک می‌کند و تئوری تضاد درونی آنها را به تدوین در می‌آورد. در واقع، این مفهوم تئوری پندار خودآگاه و مبارزه با این پندار را تدارک می‌بیند. این تئوری که توسط فویرباخ درباره خودآگاه مذهبی پرورنده شد، خود را مکلف به نقد پندار و مدعی دقیق بودن می‌داند. اگر انتقاد بدین شکل راه درمان است، بخاطر این است که خودآگاه ازخودبیگانه شده حقیقتی را در بیان می‌آورد که نقد آن را آشکار می‌سازد. بعقیده فویرباخ خودآگاه ازخودبیگانه شده همانا وجود یک معنی حقیقی به شکل وارونگی ایده‌آلیستی است. ازینرو، خودآگاه مذهبی خودآگاه گوهر واقعی انسان بشکل وارونه شده ایده خداست. معنی حقیقی مذهب بوسیله او معنی انسان شناسانه و شکل وارونه شده معنی یزدان شناسانه نام گرفته است. به همین دلیل، او توانست نقدش را بعنوان نقد درونی پی‌ریزی کند. (۲۰) گفتمان یزدان شناسانه از تضاد درونی پایه شناخت شناسانه و شکل یزدان شناسانه متأثر شده است و برای نقد شرح آن کافی است.

مارکس طرح این تریایی (درمان)، این پراتیک پندارزدایی را که فویرباخ آن را با هیدروتراپی (آب درمانی) (۲۱) مقایسه می‌کرد، از آن خود کرده است. او این تضاد پایه و شکل را تکرار می‌کند و آن را با تئوری رابطه‌های واقعی و انگاری غنی می‌سازد. تضاد پایه و شکل که در آن وقت در رابطه‌های تاریخی تفسیر شده به تضاد اعتراض و توجیه تبدیل می‌شود.

تئوری خودآگاه از خودبیگانه شده نزد مارکس به تئوری تاریخمند شده خودآگاه تبدیل می‌شود. هر چند شکل‌های خودآگاهی‌ها به زمان‌شان تعلق دارند، این در مقیاسی است که در آنها از خودبیگانگی‌ای بوجود می‌آید که قلمروهای مختلف واقعیت تاریخی را ساختاری می‌کند، و بشکل وارونگی ایده‌آلیستی در آنها نمودار می‌شود. مارکس در مورد داوری درباره مشخصه اخیر مذهب که مانند فلسفه یک ایده را پایه جهان قرار می‌دهد و امر واقعی را بنا بر تأمل درباره ایده‌ها یا تنها بنا بر «نگرورزی» درک می‌کند، با فویرباخ موافق بود.

این وارونگی یک نتیجه توجیه و یک نتیجه رد واقعیت تاریخی بیار می‌آورد. در واقع، از خودبیگانگی واقعی شکل دوگانه از خودبیگانگی مادی (جامعه) و جابجایی انگاری (سیاسی) پیدا می‌کند. نیازهای نوعی برآورده نشده در جامعه به شکل ارضای انگاری در سیاست درمی‌آید. خودآگاه با مضاعف کردن این وارونگی آن را توجیه می‌کند؛ زیرا دیدگاه ایده‌آلیستی آن از ارضای انگاری، ارضای واقعی می‌سازد. مذهب از اینرو افیون است و فلسفه ازینرو از رهایی سیاسی رهایی واقعی را می‌سازد.

البته، وارونگی ایده‌آلیستی معنی پرخاشگرانه نیز دارد. در واقع، شکل‌های خودآگاه از خودبیگانه شده بمنزله شکل‌های انگاری ارضاء نمایشگر خواست ارضای واقعی و از این طریق نمایشگر رد عدم ارضای واقعی است. این بخصوص در مورد خودآگاه مذهبی واضح است (4. 1). در مقیاسی که خودآگاه این نفی را بشکل وارونه نشان می‌دهد، البته، توجیه واقعیت از خودبیگانه شده یا ارضای گوهر بشری به شکل از خودبیگانه شده است: ایده خوشبختی آسمانی از آسمان مکان خوشبختی واقعی را می‌سازد؛ اما از حیث اینکه این نفی را بیان می‌کند، اعتراض علیه دنیای تاریخی است: ایده خوشبختی آسمانی نیاز خوشبختی واقعی است. اگر میل به افیون جستجوی خوشبختی نیست، دستکم می‌توان موافق بود که وسیله نفی درد و رنج است.

فلسفه حق هگل تابع همان الزام‌های شکل‌های دیگر خودآگاه تاریخی است؛ بطوری که نقد آن می‌تواند با این زوج مفهومی توجیه و اعتراض عمل کند. البته، فلسفه حق اعتراض علیه وضعیت چیزهای موجود را دربر دارد. در واقع نیاز به یک حق عقلانی را در آنجا می‌یابیم که فرانسه به تحقق آن نایل آمده بود، اما در آلمان هنوز پروژه اعتراض باقی می‌ماند. در آنجا همچنین تئوری تضاد بورژوازی و شهروند و تصدیق ضرورت حذف آن برای سازمان دادن اجتماعی - سیاسی حکومت آزادی وجود دارد. با اینهمه، تقریباً در هر خودآگاه از خودبیگانه شده، اعتراض اینجا به شکل وارونگی ایده‌آلیستی وجود دارد. هگل نخست پایه واقعیت تاریخی را از دولت می‌سازد، تا بعد توضیح دهد که این تضاد، که مربوط به گوهر دولت است، بدین منوال ضروری است و سپس این را تأکید کند که این تضاد می‌تواند بطور دیالکتیک بنا بر تسلط جامعه بر دولت حل شود از این قرار است که اعتراض به توجیه تبدیل شده است.

نقد فلسفه حق به توضیح تضاد درونی و پایه و شکل‌اش یعنی اعتراض و توجیه بسنده می‌کند. متن، تحلیل تضاد بورژوازی و شهروند و ضرورت حذف آن را در برابر کوشش برای توجیه قرار می‌دهد. تقلیل‌ناپذیری این تضاد از رد پیشداوری‌های ایده‌آلیستی که فرمانروا بر کوشش‌ها در زمینه سازش پیشنهاد شده است، نتیجه می‌شود.

پس تاریخمندی توان اندیشیدن چنان است که نمی‌تواند رابطه‌های دیگری را با امر واقعی جز رابطه‌های مقاومت و مبارزه در قبال عصرش حفظ کند. یادآور می‌شویم که تئوری تضاد توجیه و اعتراض به توسعه امر سیاسی پیوستار نقد سیاست کمک می‌کند. تاریخمند شدن نیازها آنها را تا سطح امر سیاسی اعتلاء می‌دهد. همچنین تاریخمند شدن توان اندیشیدن سیاسی شدن آن است. تاریخمندی توان اندیشیدن حضور متضاد و تقلیل‌ناپذیر اعتراض و توجیه است. به همان ترتیب ۱۸۴۱، تاریخمندی تئوری با تضاد خاص‌اش همانند شده است، اما مسئله از این



پس عبارت از تضاد سیاسی است نه تضاد عقلی و غیرعقلی. زیرا تاریخ از این پس دیگر چونان روندی درک نشده است که بنابر آن روح از طبیعت‌اش جدا می‌شود و خرد در برابر بی‌خردی قرار می‌گیرد. در صورتی که در آن وقت امر سیاسی به رابطه دو قطب غیرسیاسی هنجار و واقعیت، روح و طبیعت، خرد و بی‌خردی، تئوری و پراتیک محدود شده بود. به همین دلیل، از این پس، قطب‌های این رابطه را نشان می‌دهد. ازینرو، هدف‌های نقدی تئوری دیگر نمی‌توانند بنابر تصدیق هدف‌های هنجاری بکار برده شوند. باید در نقد به تخفیف بحران بسنده کرد و نقد درونی‌ای را اعلام داشت که از تضاد سیاسی توجیه و اعتراض ناشی می‌شود. ازینرو، نقد‌های مارکسی سیاست و جامعه به افشای تضاد سیاسی فلسفه هگل بسنده می‌کنند.

با اینهمه، این مدل نقد سکولاریزه شدن فلسفه و تکمیل طرح را که در نامه (L. 1) بیان شد، مقدور می‌سازد. این مدل شکل مناسب تئوریک تاریخ‌مندی خاص یا بحران خاص‌اش و حفظ بُعد سیاسی‌اش را تشکیل می‌دهد. به‌همین دلیل مشخص کردن رابطه نقد سیاست و نقد فلسفه ممکن است. فلسفه از حیث تکرار وارونگی ایده‌آلیستی سیاست چونان مطلق‌سازی در نیافتن امر سیاسی بوسیله سیاست جلوه می‌کند. سیاست مبارزه‌های واقعی در زمینه انگاری هنجارها را منتقل می‌کند و سپس فلسفه آن را با امر واقعی در نفس خود یکی می‌انگارد. ازینرو، فلسفه ممکن است فقط بُعد سیاسی خاص‌اش را، از جمله هنگامی که خود را وقف هدف‌های سیاسی می‌کند، نشناسد. اصلاح کردن آن بنحوی انجام می‌گیرد که فلسفه در آن تقلیل‌ناپذیری تضاد سیاسی را بشناسد. داو سکولاریزه شده فلسفه بطور قطع از این قرار است.

مفهوم ازخودبیگانگی سیستم‌بندی نقدگری را با ربط دادن نقدها بیکدیگر ممکن کرده است. نقد ازخودبیگانگی اجتماعی به نقد ازخودبیگانگی سیاسی و نقد خودآگاه می‌انجامد. حال مشخص کردن این نکته اهمیت دارد که چگونه این مفهوم به تحقق نقدگری غیردگماتیک کمک می‌کند.

می‌توان در این باره یادآوری کرد که مفهوم ازخودبیگانگی ناممکن بودن دگماتیسم را در پرتو مشخص کردن طبیعت تاریخ‌مندی توان اندیشیدن و نشان دادن پندار ناشی از آن تأیید می‌کند و از این راه ضرورت نقد غیردگماتیک را بیان می‌دارد و علاوه بر این در کاربرد آن به اعتبار آشکار کردن تضاد درونی پایه و شکل گفتمان‌هایی که نقد درونی‌شان را ممکن می‌سازد، دخالت می‌کند.

تا اینجا نشان داده‌ایم که مدل نقد درونی در چه مفهومی می‌تواند مدعی امساک از هنجاری بودن حقیقت و درست باشد. جلوتر به این مسئله بازخواهیم گشت که آیا پیش فرض صحت مفهوم ازخودبیگانگی با اسلوب‌شناسی نقدگرایانه مطابقت دارد؟ نخست روی مسئله نمونه نقد مؤثری درنگ می‌کنیم که اینجا بکار گرفته شده است.

مارکس به نقد واقعیت اجتماعی از راه نقد توجیه‌های مذهبی و فلسفی‌اش مبادرت می‌کند. اینجا برنامه نقد آنچه که بُعد ایدئولوژی نامیده شد در جای شایسته قرار گرفته است. مفهوم ایدئولوژی پیش از این در مقیاسی بدست آمد که ایده‌ها بمثابه بیان شکل‌بندی اجتماعی و بعنوان وارونگی و بمنزله توجیه تفسیر شده بود. البته، موضوع بدین صورت نیست، چون آنها اینجا بعنوان سلطه یک طبقه بر طبقه دیگر بررسی نشده‌اند، بلکه در مفهوم انسان‌شناسانه‌ای بررسی شده‌اند که در حقیقت فرانمود میل‌هاست. نکته اساسی این است که مارکس طرح آغازین نقد امر واقعی را با بازگشت دادن ایدئولوژی‌اش در برابر خودش ایجاد می‌کند. (۲۲) البته، مفهوم ایدئولوژی همواره هدفی نقدی دارد، پندار را نشان می‌دهد و آن را شناسایی می‌کند. همچنین است که همواره از پیش آن را اعلام می‌دارد. اما نوآوری از شکل این اعلام برمی‌خیزد. رادیکال شدن اصل تاریخ‌مندی که به ترک امید نقد کردن زمان حال در زبان دیگری جز زبان زمان حال، نقد منجر می‌گردد و

نمی‌تواند مدعی گفتمان هنجاری باشد باید به رویاروی قرار دادن هنجارها در برابر جامعه که بوسیله آنها این جامعه خود را توجیه می‌کند، بسنده کند. (۲۳)

مارکس اینجا پیشنهاد می‌کند که نقد جامعه شکل انحصاری نقد ایدئولوژی پیدا می‌کند؛ اما همزمان، همانطور که دیرتر در «مانیفست» آن را نشان داد، نوع معینی از کاربرد نقد ایدئولوژی را محکوم می‌کند. در واقع، او ناممکن بودن کسب نقد واقعی جامعه را با بررسی ارزش آن در مقیاس ایدئولوژی نشان می‌دهد. مانیفست علیه توسل به شکل‌های سوسیالیسم ارتجاعی، محافظه‌کار و خیال‌پرستانه قد علم می‌کند. (۲۴) به همین دلیل، این روش هگلی‌های جوان است که از تضادهای توجیه هگلی جامعه آلمان حرکت می‌کنند و می‌کوشند حقیقت را از این فلسفه بیرون بکشند و بعد آن را در برابر این جامعه قرار دهند. بعقیده مارکس، این قبیل ارزش‌ها نمی‌توانند به هیچ نقد مناسب بیانجامند. نقد ایدئولوژی باید کاملاً به هنجارهایی برگردد که بوسیله آنها جامعه خود را در برابر خود این جامعه توجیه می‌کند. البته، این باید برای ثابت کردن ناممکن بودن این توجیه باشد. تضاد دنیای تاریخی و هنجارهای خاص آن بطور مستقیم نارسایی دنیای تاریخی را نشان نمی‌دهد، بلکه فقط ناتوانی هنجار را در توجیه دنیای تاریخی می‌نمایاند. تضاد توجیه و اعتراض در هر گفتمان فقط ناممکن بودن کاربرد هنجاری ایدئولوژی را نشان می‌دهد.

پس در آنجا نقد ایدئولوژیک جامعه یا نقد مثبت ایدئولوژی وجود ندارد، بلکه فقط نقد سلبی ایدئولوژی وجود دارد. البته، چنین نمونه نقد باید به مدل شک‌باورانه رجوع داده شود. بررسی در مقیاسی شک‌باورانه است که گفتمان بنابر بلندپروازی‌اش در زمینه نمایش سازگاری رویدادها با هنجارهای درست تحلیل شده است و نتیجه‌گیری آن شک‌باورانه است؛ زیرا این نتیجه‌گیری به تعلیق می‌انجامد و ناممکن بودن داوری درباره ارزش دنیای تاریخی را تأیید می‌کند. این شک‌باوری اخلاقی - که البته خودداری درباره هنجارهای درست و غیر اخلاقی بودن شک‌باوری را متمایز می‌کنیم - مربوط به اصل تاریخمندی در منطق است. ملاحظه می‌کنیم که مارکس با استواری در آن درنگ می‌کند. ازینرو، هنگامی که اخلاقی بودن کمونیسم رد می‌شود، او بیش از دفاع از این اخلاقی بودن یا اعلام اعتبار هنجارهای بورژوازی، به تأیید نارسایی زندگی بورژوازی با هنجارهایی که آن‌ها را در برابر کمونیسم قرار می‌دهد، بسنده می‌کند. (۲۵)

اما تعلیق داوری چگونه می‌تواند کماکان نقد جامعه را ممکن سازد؟ آیا برای انتقاد کردن نباید به داوری پرداخت؟ اگر این شک‌باوری به مبارزه با دنیای تاریخی کمک می‌کند، این به مفصل‌بندی نقد تئوریک و نقد پراتیک بستگی دارد، که سوژه آن پرولتاریا است. پرولتاریا ستم اجتماعی و ضرورت از میان برداشتن این ستم را مجسم می‌سازد. نقد تئوریک بنابر نقدش از هنجارهای اخلاقی هر ناگزیری و هر ناممکن بودن اخلاقی را نفی می‌کند و از این راه امکانی اخلاقی می‌گشاید تا پراتیک در آن وارد عمل شود. البته، این امکان اخلاقی را باید خلاف ناممکن بودن اخلاقی و نا اخلاقی بودن امکان درک کنیم. شک‌گرایی اخلاقی در مقیاسی یک سلاح است که ناممکن بودن هر توجیه دنیای کنونی و همچنین امکان اخلاقی مسلح شدن در برابر آن را نشان می‌دهد. بنابراین، نقد تئوریک با نقد پراتیک مفصل‌بندی می‌شود و در ضمن نشان می‌دهد که هیچ دلیل اخلاقی با نیازهای واقعی زیر و رو کردن جامعه مخالفت ندارد و درباره اخلاقی بودن این نیازها به داوری نمی‌پردازد، بلکه مانع‌هایی را از سر راه برمی‌دارد که آنها بتوانند پراتیک انقلابی را رهبری کنند: یعنی انتقاد از توجیه، انسان را به زیستن بدون پندار بر طبق نیازهایش سوق می‌دهد. ازینرو، مارکس با استواری به خودداری در اخلاق درنگ دارد و همواره از انقلاب با معرفی آن بمثابه یک نیاز دفاع می‌کند. (۲۶) مسئله اینجا عبارت از نه اخلاق اپیکوری، بلکه بیشتر قرینه شک‌باوری اخلاقی‌اش است.

چنین است روشی که فلسفه در سیاست و در واقعیت تاریخی نیازها و شورمندی‌ها با بررسی خودآگاه پرولتاریا و مقابله با دلیل‌های اخلاقی که مانع شورش اوست، برمی‌گزیند. ازینرو، به مردم واهمه داشتن از خودش و خواسته‌های زیر و روگش را می‌آموزد. (۲۷)

## اصلاح فلسفه

مفهوم از خودبیگانگی شرح درونمایه نقد درونی را ممکن می‌سازد. پس تکمیل برنامه نقدگرایان توان گفتگو درباره تطبیق خود با حکم‌های خودنقدی که از جنبه صوری روش‌شناسی نقدگرایانه مایه می‌گیرند، بستگی دارد. به این منظور اصلاح فلسفه ضروری است. اندیشه اصلاح فلسفه در نزد فویرباخ که از این راه طرح ورود در متن فلسفه را نشان می‌دهد، تکرار شد؛ آنچه که فلسفه تا آن زمان نتوانسته بود موضوع بندی کند. این اندیشه همچنین در نزد مارکس عهده‌دار شدن وظیفه چیز نیندیشیده تاریخی آن را بنابر فلسفه نشان می‌دهد. (۲۸) بر پایه این ایده می‌توان به درک تز مشهوری نایل آمد که بنابر آن نمی‌توان فلسفه را بدون هستی‌پذیر کردن آن درک کرد و همچنین نمی‌توان بدون نفی آن، آن را هستی‌پذیر کرد. (۲۹)

دیدهایم که نقد تئوریک همچون ابزاری که باید مبارزه سیاسی انقلابی را رهبری کند، تفسیر شده است. بنابراین واقعیت می‌توان فرضیه‌هایی را ممیزی کرد که یک تئوری نقدی باید آن را فراهم آورد. این تئوری نخست باید مفهوم مبارزه را مشخص کند، یعنی پیوسته به تعریف هدف‌های پرولتاریا پردازد و به روشن کردن خودآگاه ناخالص‌اش از حیث تاریخی همت گمارد. البته، این تئوری باید خود پراتیک مبارزه را نیز رهبری کند و بدین منظور وسیله‌های رسیدن به هدف‌های مورد نظر را معین کند. در این مفهوم دوم است که تئوری نقدی باید تا مسئله‌های واقعی گسترش یابد. (۳۰)

هستی‌پذیر شدن فلسفه هستی‌پذیر شدن دنیای عقلانی خواهد بود. بمنظور یاری رساندن به آن، لازم است که فلسفه این شرایط را آماده سازد. پس آنچه به وقوع پیوسته نمی‌تواند فلسفه را بدون نفی آن هستی‌پذیر کند. نفی اینجا همانقدر روی شکل و مضمون فلسفه تکیه می‌کند. فلسفه، نتیجه از خودبیگانگی، بر پایه وارونگی ایده‌آلیستی مشخص شده است و ایده‌آلیسم آن را از آگاهی یافتن از تاریخمندی خاص‌اش بعنوان طبیعت واقعی تاریخ بازمی‌دارد. فلسفه می‌کوشد جهان را به تئوری‌ها تقلیل دهد. در صورتی که برای آن لازم است این را درک کند که تئوری‌ها فرانمود جهان هستند و حرکت تاریخ کار ایده‌ها نیست. در حقیقت با فقدان تئوری ماتریالیستی تاریخ، فلسفه مانع از شناخت صیوروت واقعی جهان می‌شود و بنابراین نمی‌تواند از عهده وظیفه‌های عملی آنگونه که مقتضی است برآید. فلسفه بنابر فقدان آگاهی مناسب از تاریخمندی خاص‌اش بدشواری می‌تواند مدعی نقد خودآگاه غیرفلسفی باشد.

ازینرو، نفی شکل ایده‌آلیستی فلسفه نیز باید توأم با نفی مضمون فلسفه باشد. فلسفه ناآگاه از تاریخمندی خاص‌اش، بقدر کافی نسبت به خودش نقدی نیست. آنچه فلسفه آن را اعتراض می‌پندارد، توجیه جهان موجود است و «نیازها و نتیجه‌هایی [را معین می‌کند] که جای دیگر بعنوان نیازها و نتیجه‌های بی‌واسطه فلسفه جستجو شده». (O. 3, 389). ازینرو، فلسفه از لیبرالیسم سیاسی برای نقد نهادهای سلطنتی استفاده می‌کند، در صورتی که دولت لیبرال و تقسیم آن به بورژوا و شهروند تنها شکل دیگری از خودبیگانگی بشری گنجیده در نظام قدیم و تقریباً پیامد ساده دنیای موجود است.

با اینهمه، مارکس مخالف با سوسیالیست‌هایی است که تصدیق می‌کنند که مبارزه سیاسی هیچ نیازی به فلسفه ندارد و همچنین مخالف با فیلسوفانی است که تاریخمندی فلسفه تقلیل ناپذیری‌اش را به گذشته نشان می‌دهد. نمی‌توان فلسفه را بدون هستی‌پذیری آن رد کرد. نفی فلسفه در مبارزه سیاسی از این حیث وجود دارد که گذار از تئوری به پراتیک وجود دارد. البته این نفی باید یک هستی‌پذیری در مفهومی باشد که در آن پراتیک ناگزیر بوسیله فلسفه رهبری می‌شود. در واقع، تنها فلسفه می‌تواند به پیش‌فرض‌های سیاسی پاسخ گوید و بنابر روش تأملی‌اش به روشن کردن خودآگاه غیرفلسفی نایل آید.

پس هستی‌پذیری عملی فلسفه نمی‌تواند بدون نفی آن صورت گیرد. و نفی عملی فلسفه نمی‌تواند بدون هستی‌پذیری آن صورت پذیرد! این ناسازه (پارادوکس) باید بنفع فلسفه حل شود. در واقع، این شرط ضرور یک نقد واقعی است. البته چنین نقدی نفی معین شکل فلسفه را ایجاب می‌کند. اما فلسفه توان انجام آن را در نفس خود دارد، بطوریکه نتیجه آن نفی فلسفه در نفس خود و «نفی فلسفه رایج تا اینجا» (O. 389, 3) یا اصلاح فلسفه خواهد بود. پس باید فرض کرد که فلسفه قادر است از پیشداوری ایده‌آلیستی که مانع آن از آگاهی یافتن از تاریخمندی‌اش می‌شود، وقوف یابد. بدون شک می‌توان اینجا بعنوان دلیل از بُعد تأملی فلسفه یاری خواست که آن را به پیش‌فرض‌ها بازگشت می‌دهد و می‌تواند این آگاهی یافتن را توضیح دهد. با اینهمه، یک چنین بازگشت به خویش فلسفه که با شکل آن ناسازگار است، توان آن را برای انجام آن به اثبات نمی‌رساند.

بنابراین، رابطه فلسفه با سیاست ما را به مسئله آگاهی یافتن از تاریخمندی آن باز می‌گرداند. این آگاهی یافتن در نگاه نخست آگاهی یافتن از خصلت ایده‌آلیستی آن و بطور عام‌تر آگاهی یافتن از خصلت دگماتیک آن است. با وجود این، بنظر می‌رسد که نقدگری مارکس خیلی کم از دگماتیسم چشم می‌پوشد. ضرورت جانشین کردن نقد درونی گفتمان بجای گفتمان نقدی می‌تواند مدعی آن باشد. اما این نقد که تضاد توجیه و اعتراض را شرح می‌دهد، مستلزم وجود سنجه‌ای برای انجام این تمایز و معین کردن چیزی است که بعنوان توجیه و یا اعتراض ارزش دارد. دقیق‌تر آنکه نقدگری ۱۸۴۳ تئوری از خودبیگانگی را پیش‌فرض قرار می‌دهد که توسط فویرباخ از سر گرفته شد و مکانی است که در آن مارکس به نقدش از ایدئولوژی می‌پردازد. اما او چگونه می‌تواند این تئوری را توجیه کند؟

پس مسئله سازگاری «نقد» و اسلوب‌شناسی نقدگرایانه مسئله رابطه مارکس با فویرباخ است. به عبارت دقیق‌تر این مسئله مربوط به شیوه‌ای است که مارکس فویرباخ را پیش‌فرض قرار می‌دهد. با اینهمه، این مسئله توسط مارکس که از نقد فویرباخی مذهب «پیش‌فرض هر نقد» را می‌سازد، موضوع بندی شده است (1. 1).

در واقع، نقد مارکس به تئوری فویرباخی از خودبیگانگی که در جریان نقد مذهب شکل گرفت وابسته است. نقدهای سیاست و مذهب به آن بستگی دارند. اما آنها از این بابت نقد را در مقیاسی نشان می‌دهند که روایت جدیدی از بی‌خویشتنی (از خودبیگانگی) ارائه می‌دهند. با اینهمه، این روایت کاری جز پیش‌فرض قرار دادن فویرباخ انجام نمی‌دهد، زیرا تنها از نقد درونی ناشی می‌شود.

نخستین پاراگراف‌های متن وظیفه ثابت کردن آن را برعهده دارند. اصل در آن این است که نقد فویرباخی در مقیاسی که خود را در زبان علم کلام که نفی آن است، در بیان می‌آورد، متضاد است. دیده‌ایم که علم کلام مبتنی بر وارونگی ایده‌آلیستی مفهوم انسان شناختی مذهب است. بنابراین، فویرباخ به نقد علم کلام تا جایی می‌پردازد که حقیقت انسان شناختی مذهب را ترمیم می‌کند. اما او این کار را در شکلی انجام می‌دهد که هنوز علم کلام در مقیاسی است که مفهوم انسان آن، ایده‌آلیستی باقی می‌ماند. گوهر بشری فویرباخ بشریت واقعی نیست

که بعد نوعی (ژنریک) آن را در رابطه‌های اجتماعی بیابد، «بلکه گوهری مجرد است که در بیرون از جهان بی حرکت می‌ماند» او از مذهب از دید ماتریالیستی در مفهومی که ایده‌های مذهبی را به ایده‌های ساخته شده توسط انسان‌های واقعی تقلیل می‌دهد، انتقاد می‌کند. اما این نقد ماتریالیستی در مقیاسی شکل ایده‌آلیستی پیدا می‌کند که گوهر انسان را در خلال ایده نوع بررسی کند؛ در صورتیکه «انسان دنیای انسان، دولت، جامعه است» (L. 3).

بنابراین نقد فویرباخ از مذهب بخاطر اینکه زندانی شکل علم کلامی باقی می‌ماند که علیه آن مبارزه می‌کند، ناکامل است. بلندپروازی مارکس برای تکمیل آن است. برای این کار نقد درونی کافی است. در واقع، فویرباخ قبلاً تضادی را بیان کرده است که او بخاطر نقدش از مذهب قربانی آن است. همچنین در این نقد تضاد پایه انسان‌شناختی و وارونگی ایده‌آلیستی را می‌یابیم. با اینهمه، فویرباخ موفق نشد حقیقت انسان‌شناختی مذهب را جز در شکل ایده‌آلیستی آن بیان کند. در پرتو تئوری خاص تضاد او بین شکل و پایه است که نقد او از مذهب را تصحیح و تکمیل می‌کند.

تصحیح باید به این دلیل بعنوان نقد درونی نگریسته شود که این تئوری قبلاً توسط فویرباخ در فلسفه بکار رفته بود. نقد او از فلسفه مبتنی بر انتقاد کردن از ایده‌آلیسم آن است و همبستگی فلسفه و مذهب را نشان می‌دهد. در آن وقت فلسفه توسط او بعنوان نفی هنوز تئولوژیک تئولوژی بود. (۳۱) سرانجام آشکار شد که نقد خاص او از فلسفه باید برای خود او بکار برده شود. بنابراین، نقد فلسفه فویرباخ همزمان تکمیل نقد او از فلسفه است.

این نقد درونی نقد فویرباخی مذهب به مفهوم جدید بشریت و از آنجا به مفهوم جدید از خودبیگانگی می‌انجامد و بدین ترتیب ضرورت جستجوی علت‌های واقعی بیانی از خودبیگانگی انگاری را که بوسیله فویرباخ تحلیل شد، القاء می‌کند. ازینرو، نقدهای سیاست و جامعه از آنجا ناشی می‌شوند. سیستم واقعی نقد بدین ترتیب شکل می‌گیرد. نقد فویرباخی مذهب پیش‌فرض منطقی نقدهای سیاست و جامعه است. این خودنقدی (autocritique) اوست که نقد سیاست را، که در آن پندار مذهبی را می‌یابیم و نقد جامعه که خاستگاه آن است، ممکن می‌گرداند. البته، نقد فویرباخی مذهب نیز بدین ترتیب بعنوان نتیجه این پیوستگی نقد نمودار می‌گردد. در واقع، طبق نظم بیانی، نقد جامعه علت از خودبیگانگی‌ها را تدارک می‌کند، نقد خودآگاه را بنیان می‌نهد و از این طریق یکپارچگی نقد فویرباخی مذهب را در سیستم نقدها توجیه می‌کند. درست با این روش است که مارکس می‌کوشد اقتصاد را بنابر کیش‌گروی بسنجد. درستی فلسفه فویرباخی فرض نشده، بلکه بنابر نقد مدلل شده است.

نقد درونی فلسفه فویرباخ، از سوی دیگر پرداختن به نقد فلسفه را ممکن ساخت و به این عنوان به کاربرد جنبه صوری اسلوب‌شناسی نقدگرایانه کمک کرد. فلسفه یگانه‌گفتمانی است که امکان می‌دهد از تاریخمندی‌اش آگاهی یابیم. فلسفه فویرباخ این آگاهی‌یابی را ممکن ساخت و به فلسفه امکان داد که به خودنقدی بپردازد. نقد فلسفه که یکبار انجام گیرد، شکلی خواهد بود که در آن به نقد موضوع‌های متفاوت مبادرت می‌شود. ازینرو، نقد مذهب شکل نقد فلسفه فویرباخی مذهب و نقدهای سیاست و جامعه شکل نقد فلسفه هگلی آن را پیدا می‌کند.

بنابراین، اسلوب‌شناسی نقدگرایانه مبتنی بر نقد درونی فلسفه فویرباخ است. یادآوری می‌کنیم که استفاده‌ای که اینجا از نقد درونی شده، شامل کاربرد متفاوت هنجارمندی کاربردی است که مدل شک‌باوری نقد ایدئولوژی را ترسیم کرده است. البته، هنجارهای مفهوم حقیقی

درون گفتمان فویرباخی کاملا پژوهش و بر اساس آنها داوری شده است. اما تحلیل نامناسب بودن گفتمان با هنجارهای خاص اش دیگر به ابطال مضمون آن و تعلیق داوری نمی‌انجامد. برعکس، طرح‌ریزی دوباره مضمون گفتمان به ترتیبی که با هنجارمندی خاص اش مطابق شده باشد، از آن نتیجه می‌شود: نقد جامعه و سیاست از این اصلاح ناشی می‌شود. بررسی شک‌باورانه، اما جز نتیجه آن است. ما در برابر روایت دیالکتیکی بررسی شک‌باورانه قرار داریم که هگل در «مقدمه پدیدارشناسی روح» شرح داد و بوسیله خود او بعنوان «شک‌باوری کامل» معرفی شده است. تضادها دیگر فقط بعنوان سنجه اشتباه استفاده نشده‌اند، بلکه بیشتر بعنوان وسیله اصلاح گفتمان استفاده شده‌اند که آن را به حقیقت نزدیک می‌کند. (۳۲) در مقیاسی که بررسی شک‌باورانه خودآگاه تاریخی از این پس به داوری می‌انجامد، شایسته است که این نوع نقد مدل را با آنچه ما آن را نقد اثباتی ایدئولوژی نامیدیم، مقایسه کنیم. این مدل، وجود حقیقت در ایدئولوژی را فرض قرار می‌دهد. در این صورت، اینجا مارکس فرض می‌کند که حقیقت معینی در هنجارهای گفتمان فویرباخی وجود دارد. ازینرو، وقتی این فلسفه با این هنجارها تطبیق یابد، می‌تواند برای معین کردن مفهوم دیگر گفتمان‌ها بعنوان مفهوم فلسفه هگلی مورد استفاده قرار گیرد.

باید از آن نتیجه گرفت که نقدگری مارکسی اینجا در کیش‌گروی فرومی‌افتد. بدون شک، تز وجود حقیقت در ایدئولوژی برای تایید آن کافی نیست. البته، بنظر می‌رسد که فرض حقیقت این یا آن فلسفه باید به این نتیجه‌گیری بیانجامد. هر سیستم نقدها مبتنی بر نقد درونی فویرباخ است. چگونه باید انتخاب این نقطه حرکت را بیش از نقطه حرکت دیگر توجیه کرد؟ آیا تنها این پیش‌انگاری است که فلسفه فویرباخی حقیقی‌تر از فلسفه دیگر است؟ همه پیش‌اندیشی‌های نقدگرایانه به چه می‌ارزد؟ اگر آن را به پایه فلسفه فویرباخی تقلیل دهیم، آیا نباید پذیرفت که نقد مارکس به سنجش ارزش جامعه‌ها در مقیاس «گوهر بشری» و قرائت گفتمان‌ها در خلال مفهوم‌های فویرباخی بسنده می‌کند؟ آیا بدین ترتیب این نقد در دام‌های نقد درونی نمی‌افتد؟ ممکن است چنین باشد. اما این امر انکارناپذیر است که گرایش به قرار دادن نقد روی پیش‌فرض حقیقت در خود متن وجود دارد و با درونمایه‌های فویرباخی پیوند یافته است. (۳۳) این گرایش که در روش‌شناسی خودنقدی تجسم یافته بمثابه کوشش برای آزادی گفتمان از تاریخمندی خاص آن (وارونگی ایده‌آلیستی) درک شده و در نفس خود همچون مانعی در برابر نمود حقیقت تلقی شده است. این گرایش است که در بازنمود پرولتاریا بعنوان طبقه جهانشمول در حالت مبارزه علیه شرایط تاریخی موجود آن، مالکیت خصوصی در بیان می‌آید. اما حتی در این صورت، نیت نقدگرایانه موجود باقی می‌ماند. زیرا گفتمان می‌کوشد از دگماتیسم بپرهیزد و تنها مدعی گفتن حقیقت از راه مبارزه دیالکتیکی علیه مانع‌های تاریخی حقیقت باشد (و در این چشم‌انداز، پر معناست که پرولتاریا تنها بنا بر مبارزه خود علیه شرایط تاریخی موجود جهانشمول است).

از سوی دیگر، یک گرایش مخالف نیز در متن وجود دارد. همچنین انکار نکردنی است که مارکس مدعی کشف فلسفه فویرباخ در رؤیاهای، خواست‌ها و نیازهای عصر است و به آن بعنوان مکلف بودن رجوع نمی‌کند (L. 4, 5). گوهر بشری فقط خود را بصورت نیاز پیشرفت این موجود نیازمند که انسان واقعی زنده در جامعه است، به نمایش درمی‌آید. این نیاز فرض نشده، بلکه در تمایل‌های زدودن مالکیت خصوصی و در رؤیاهای ارضای آن که سیاست، مذهب و فلسفه هستند، مشاهده می‌شود. در این اعتقاد به همانندنگاری فلسفه فویرباخی و نیازهای عصر است که باید گرایش عمل‌گرایانه نقدگری ۱۸۴۳ را با آن مرتبط دانست. در منطق گفتارش برای مارکس ضروری نیست که حقیقت این بررسی درون‌نگر خودآگاه تاریخی را توجیه کند. او نیاز ندارد فلسفه فویرباخ را که او بدین ترتیب کشف کرد حقیقی بپندارد. برای او کافی است که بمنظور توجیه استفاده از فویرباخ بعنوان اصل انتقادهای کارآیی سیاسی اش آن را نشان دهد. بنابراین، درست این آن چیزی است که

متن با دادن پاسخ به نقدهای متفاوت لازم نشان می‌دهد و شرح منظمی از نقدها بر اساس پیش‌فرض فویرباخی ارائه می‌دهد. در این بینش استفاده از فلسفه فویرباخ مستلزم حقیقت آن نیست. بلکه مطابقت آن با نفع‌های پرولتاریا است. و بدون شک، این فلسفه مناسب‌ترین جایگاه تئوریک در چشم‌انداز مبارزه سیاسی انقلابی است و در واقع همزمان امکان می‌دهد که توضیح خودآگاه سیاسی را بنابر تئوری خودآگاهش پیشنهاد کند و خواست‌های پرولتاریا را بدلیل متافیزیک ماتریالیستی و همبودانه‌اش توجیه نماید. این مؤثرترین سلاح برای دفاع از نقد سلاح‌ها است.

بنابراین، مسئله حقیقت نقد مفتوح باقی می‌ماند. در آنجا می‌توان عدم انسجام مارکس را ملاحظه کرد. همچنین می‌توان آنجا نتیجه اجبار طرح نقدی یعنی رابطه ناگزیر نقد و حقیقت را دید. زیرا حتی در چارچوب راه حل عمل‌گرایانه، مسئله فقط جابجا شده است. برای فلسفه رهبری پراتیک سیاسی با تعیین هدف‌ها و راه‌های رسیدن به آنها ضرورت دارد. این امر دلالت بر دوگانگی حقیقت دارد. هدف‌ها در خودآگاه پرولتاریا پیدا شده‌اند. اما این خودآگاه همزمان قربانی ایدئولوژی است و بنابراین باید تابع نقد باشد. در این صورت چگونه باید نمونه توضیح این خودآگاه را توجیه کرد؟ چگونه باید مطمئن بود که حقیقت نفع‌های پرولتاریا بنابر فلسفه فویرباخی بهتر از فلسفه دیگر مشخص شده است؟ درباره راه‌های رسیدن به این هدف‌ها، چگونه باید کارآیی آن را بدون شناخت حقیقت امر واقعی معین کرد؟ و چگونه از سوی دیگر بک نقد به تأمل درباره ایدئولوژی تقلیل می‌یابد و می‌تواند مدعی شناخت امر واقعی باشد؟ بدون شک ما آنجا به یکی از محدودیت‌های قطعی نقدگری تأملی ۱۸۴۳ می‌رسیم و این به یقین ترک آن و کوشش در جانشین کردن علم تاریخ بجای آن را توضیح می‌دهد. برای رهبری پراتیک، تئوری می‌تواند از هنجارهای درست، نه هنجار حقیقت درگذرد.

## پی‌نوشت‌ها

- ۱- ما بدینوسیله مجموعه‌ای را برگزیده‌ایم که بر پایه متن‌هایی که در ۱۸۴۴ در سالنامه‌های فرانسه-آلمان منتشر گردید، بوجود آمده است: الف- نامه‌ها به روژ Ruge در تاریخ‌های مارس، مه و سپتامبر که به احتمال بمنظور انتشار اصلاح شده است. ب- مسئله یهود پایان ۱۸۴۳ و «مقدمه بر نقد فلسفه حق هگل» پایان ۱۸۴۳-آغاز ۱۸۴۴
- ۲- «آنچه اشتیرنر می‌گوید یک واژه، یک ایده، یک دریافت است. آنچه او در نظر دارد واژه، ایده، دریافت نیست. آنچه او می‌گوید با آنچه او در نظر دارد مطابقت ندارد...». م. اشتیرنر «یگانه و ویژگی آن»، لوزان، عصر انسان، ۱۹۷۲، ص ۴۰۰

۳- در این باره بنگرید به کتابچه موزس هس، «واپسین فیلسوفان، in G. Bensussan موزس هس، فلسفه، سوسیالیسم، PUF، ۱۹۸۵، ص ۲۱۶-۱۹۸

۴- راه حل روزنامه‌نگارانه مارکس را وسوسه کرد که آن را چونان وسیله مناسب تکمیل گوهر فلسفه از راه برگرداندن آن بسوی جهان تلقی کند (بنگرید به «سرمقاله Kölnische Zeitung»، (O. 3, 211-220) و نیز آن را بمثابه وسیله مناسب ریشه دواندن نقد در خصلت واقعی یک برهان بنگرد (بنگرید به P. Lacousmes, H. Zander، مارکس: (du "vol de bois" a la critique (du droit, PUF, 1989). این جنبه دوم است که گسست با بوئر را القاء می‌کند و از ناکافی بودن نقد تنها فلسفی آگاهی می‌یابد (بنگرید به اوپنهایم، ۲۵ اوت ۱۸۴۲). برای بررسی رابطه‌های مارکس و هگلی‌های جوان در آن تاریخ بنگرید به Connu, op. cit. t. 2, 1958

۵- اصلاح «سیستم نیازها» و استفاده از آن در چارچوب توضیح جامعه مدنی نزد هگل یافت می‌شود. اصل‌های فلسفه حق ۱۸۹-۲۰۸. از نظر مارکس، دولت در برابر جامعه عمل می‌کند، همانطور که آسمان در برابر زمین در مذهب عمل می‌کند، در صورتی که دولت بوسیله جامعه بوجود می‌آید. مسئله یهود، چاپ بیلینگ، اوبیه ۱۹۷۱، ص ۷۵.

۶- در فقر فلسفه، مارکس می‌گوید: «مبارزه طبقه با طبقه مبارزه سیاسی است.» (O. 1, 135) ما نزد س. اشمیت، دفاع از مفهوم جدلی سیاست را می‌یابیم؛ «مفهوم سیاست»، فلاماسیون ۱۹۹۲.

۷- «جنگ در وضعیت آلمان! بدون هیچ تردید! (...) در مبارزه با آن، نقد شورمندی سر نیست، سر شورمند است. نقد نیشتر نیست، سلاح است. موضوع آن دشمن آن است که نمی‌خواهد آن را رد کند، بلکه می‌خواهد آن را نابود کند. زیرا روح این وضعیت رد شده است. نقد در نفس خود و برای خود موضوع شایسته وجود اندیشیده است، اما وجودی ناچیز و خوار شمرده است. نقد برای خود به خودفهمی رابطه‌اش با این موضوع نیاز ندارد، زیرا بوسیله آن از غلاف بیرون می‌آید و در روشنایی قرار می‌گیرد. و دیگر خود را نه بعنوان هدف بخود، بلکه فقط بعنوان وسیله نشان می‌دهد. شورانگیزی اساسی‌اش دژمناکتی است. کار اساسی آن انتقاد است (...) نقدی که به این مضمون مربوط می‌شود، نقد در مجادله است و در مجادله مسئله عبارت از این است که بدانیم رقیب اصیل و از همان تبار است، هر چند رقیبی جالب توجه است. مسئله عبارت از وارد آوردن ضربه به آن است. (O. 3, 384-385)

۸- از این دیدگاه یک تحول میان موضع نامه و دیباچه ملاحظه می‌شود.

۹- در این مفهوم است که زودباوری پرولتاریا به میان می‌آید (مارکس از «زمینه زودباوری مردم» صحبت می‌کند) (O. 3, 397). مفهوم زودباوری که بعنوان متضاد مفهوم نقد بکار رفته، بی‌اطلاعی از نتیجه‌های تاریخمندی خاص‌اش را نشان می‌دهد. این مفهوم در این معنی قبلاً در ۱۸۴۱ در مورد هگلی‌های جوان بکار رفته بود (O. 3, 84) و بعد آن را در رابطه با اقتصاد سیاسی باز می‌یابیم (کاپیتال، PUF، ۱۹۹۳، ص ۱۱)

۱۰- در آنجا نباید هیچ بازگشتی به فلسفه دوره جوانی هگل دید. بنا به درک آنان از تاریخ، آینده در همان رابطه بیرونی با زمان حال که در واقع هنجار آن است، قرار دارد. برعکس، بعقیده مارکس، بین زمان حال و آینده «گسست» وجود ندارد؛ زیرا آینده به شکل تمایل‌های برآورده نشده زمان حال و گذشته اکنون موجود است (L. 4) نقد فقط خودفهمی دوره است. (L. 5)



- ۱۱- بنگرید به استعاره‌های آگریپا (شکاکان یونانی، متن‌های گزیده، PUF، ۱۹۸۹، ص ۹۳-۸۷). هگل نیز از این مدل نقد استفاده کرده است. این مدل نقد اسلوب «پدیدارشناسی روح» را تشکیل می‌دهد و در مقدمه این اثر مراجعه به شک‌گرایی نشان داده شده است.
- ۱۲- ازینرو، در مقدمه دستنوشته‌های ۱۸۴۴، فعالیت تئوریک‌اش را بعنوان سیستم این نقدها نشان می‌دهد.
- ۱۳- یک قرائت دیگر ممکن است. این قرائت مبتنی بر تفسیر کردن این متن بر حسب خط راهنمای پیوستن به اصل‌های فلسفه فویرباخی است (یک بررسی نقدگرایی ۱۸۴۳ از این دیدگاه توسط ک. روتگرز هدایت شده است (op. cit., p. 253-266). با اینکه الهام غیرقابل انکار است، نباید اختلاف اسلوب‌ها را پنهان کند. به همین دلیل، «مقدمه» باید از دستنوشته نقد فلسفه حق که در آن اسلوب بکار رفته بطور انحصاری از اسلوب ژنتیکی- نقدی مایه می‌گیرد، متمایز باشد (بنگرید به O. 3, 974). که بوسیله فویرباخ در «مقدمه بر نقد هگل» تعریف شده. بنگرید به: «مانیفست‌های فلسفی»، ۴۵-۴۸، P. برای تفسیر «مقدمه» بر پایه اسلوب اخیر، بنگرید به: P. L. Assoun, R. Raulet, op. cit., p. 33-53
- ۱۴- کلمه‌هایی که در پی نشانه \* می‌آیند در فرانسه در متن قرار دارند.
- ۱۵- فویرباخ این نقد مذهب را در «گوهر مسیحیت» توضیح داده است: ترجمه ج. پ. اوزیه، ماسپرو، ۱۹۸۲. درباره رجوع مارکس به انسان‌شناسی فویرباخ، بنگرید به: م. هانری، مارکس، ج. ۱، فلسفه واقعیت، گالیمار، ۱۹۷۶، ص ۱۶۱-۸۴
- ۱۶- برابرناسی انسان با وجود نیازها و شورمندی‌ها در دستنوشته‌های ۱۸۴۴ وجود دارد (O. 3, 130-131) و مضمون بشردوستی مارکس را ثابت می‌کند. نیازها و شورمندی‌ها تجربه معین فقدان را که خصلت کرانمند انسان را بیان می‌کند، نشان می‌دهد.
- ۱۷- در دستنوشته‌های ۱۸۴۴ پول بمثابه قطب انگاری از خودبیبگانگی بررسی شده است (مارکس در این مورد از م. هس پیروی می‌کند. درباره این موضوع بنگرید به: G. Bensussan. Op. cit.). بنابراین، مارکس هر یک از خودبیبگانگی‌ها را بر پایه این مفهوم ارتباطی تنظیم کرده است.
- ۱۸- مارکس نقدش از سیاست را در ۱۸۴۳ در نقد خود از حقوق سیاسی هگل بکار می‌برد؛ مقدمه ۱۸۴۳ تحول معینی را نشان می‌دهد. برای یک مورد از بحث‌های مربوط به تفسیر نقدهای سیاست بنگرید به: S. Mercier-Josa، مراجعه به مارکس جوان، Klincksieck, Méridiens, 1986. هر چند درونمایه نقد سیاست نزد مارکس پایدار است، در چارچوب مسئله‌گزارای‌های دیگر دوباره فرمولبندی می‌شود، در این باره بنگرید به آندره توزل، «نقدهای سیاست نزد مارکس» در مارکس و نقد سیاست‌اش، همانجا.
- ۱۹- این نقد سیاست در «مسئله یهود» شرح داده شده است. برای تحلیل و در چشم‌انداز قرار دادن نقد حقوق بشر در مسئله یهود، بنگرید به: ب. بورژوا، فلسفه و حقوق بشر از کانت تا مارکس، PUF، ۱۹۹۰؛ B. Binoche، نقد حقوق بشر، PUF، «فلسفه‌ها»، ۱۹۸۹.
- ۲۰- همانجا، ص ۱۰۸-۱۰۴
- ۲۱- «L' hydrothérapie ... استفاده از آب سرد عقل طبیعی»، فویرباخ، همانجا، ص ۹۳: «نقد مذهب انسان را از افسون‌زدگی وامی‌رهند، تا اینکه ببیند، عمل کند و واقعیت‌اش را شکل دهد، همانطور که یک انسان افسون‌زدایی شده عاقل می‌شود تا اینکه پیرامون خودش، پیرامون خورشید واقعی‌اش به جنبش درآید». (O. 3, 383)

۲۲- بدون شک این ارنست بلوخ است که بسیار صادقانه این جنبه نقدگرایی ۱۸۴۳ را تکرار کرد، مارکسیسم را قبل از هر چیز بعنوان فلسفه نقدی نگریست، ایدئولوژی را به معنای انسان‌شناسانه آن زمان درک کرد و نقد را درون ایدئولوژی مبتنی بر کشف نشان خواسته‌های هنوز برآورده نشده ساخت، که در واقع همان اعتراض موجود هستند. بنگرید به ارنست بلوخ: اصل امید، گالیما، ۱۹۷۶

۲۳- در این مفهوم است که مارکس تایید می‌کند که هنوز به خطاهایی برای رها شدن از آنها نیاز داریم. (L. 7)

۲۴- این موضوع اصلی سومین بخش مانیفست حزب کمونیست است (O. 1, 183-193)

۲۵- این موضوع دومین بخش مانیفست است (O. 1, 174-181)

۲۶- همانطور در مانیفست (O. 1, 173)

۲۷- «باید از خود ترسیدن را به مردم آموخت تا به او شجاعت بخشید. نیاز مقاومت ناپذیر مردم آلمان این چنین برآورده می‌شود؛ و نیازهای مردم بشخصه آخرین پایه‌های رضایت‌شان است.» (O. 3, 386)

۲۸- «لازم است که فلسفه در متن فلسفه سهم انسانی را که فلسفه نمی‌بافد و علاوه بر آن مخالف فلسفه است، ملحوظ کند». تزه‌های موقت برای اصلاح فلسفه، ص ۴۵ در «مانیفست فلسفی»، ص ۱۱۶. برای یکی انگاری این نیندیشده با تاریخ در «مقدمه» بنگرید به ژ. لابیگا، «وضعیت مارکسیستی فلسفه»، ص ۸۲/۹۶

۲۹- «پس این موجه است که حزب سیاسی عملی در آلمان نفی فلسفه را خواستار گردد. نارسایی آن عبارت از این نیاز نیست. در یک کلمه: شما نمی‌توانید فلسفه را بدون هستی‌پذیری آن حذف کنید... همان نارسایی، اما با عامل‌های وارونه، خاص حزب سیاسی تئوریک، محصول فلسفه بود... نقص اساسی آن این بود که پنداشته است می‌تواند فلسفه را بدون حذف آن هستی‌پذیر کند.» (O. 3, 388-399)

۳۰- نقد فلسفه نظری حق در نفس خود، اکنون بعنوان دشمن مصمم شکل سنتی آگاهی سیاسی آلمان عمل نمی‌کند، بلکه به وظیفه‌هایی می‌پردازد که برای حل آنها فقط یک راه یعنی پراکسیس وجود دارد.» (O. 3, 390)

۳۱- «وحدت وجودانگاری (خاستگاه فلسفه مدرن) نفی فلسفه از دید علم کلام است.» (تزه‌های موقت برای اصلاح فلسفه، همانجا، ص ۱۰۶)

۳۲- مارکس در ۱۸۵۹ به این مدل دیالکتیکی نقد توسل می‌جوید تا پیدایش تئوری ارزش‌اش را نشان دهد. اقتصاد سیاسی انگلیس تئوری ارزش مبادله، اقتصاد سیاسی فرانسه، تئوری ارزش استعمال را توسعه می‌دهد. ویژگی مارکس مبتنی بر ترکیب دیالکتیکی این ضدهاست، «مقدمه بر نقد اقتصاد سیاسی» (O. 1, 305-317). برای تفسیر نقد مارکسی بر پایه این «نتیجه نقدی» (O. 3, 305) بنگرید به گروسمان، مارکس، اقتصاد کلاسیک و مسئله دینامیک، Champ libre, 1975

۳۳- این به بخش متن «مقدمه» که به بنا نهادن نقد در فلسفه تاریخ گرایش دارد، بازمی‌گردد که در آن فرانسه و انگلیس همزمان همچون آینده و حقیقت آلمان بنظر می‌رسند. این موضوعها مخصوصا در آن عصر توسط موزس هس در سه‌گانه سالاری توضیح داده شده است. (در برلین، پاریس، لندن، Tusson، انتشارات Léro، ۱۹۸۸). توسل به فلسفه تاریخ مستلزم نقدگرایی مشابه نقدگرایی ۱۸۴۱ است. ما اینجا آن را اینگونه انتزاع کرده‌ایم. برای تفسیر «مقدمه» بر اساس این فلسفه تاریخ بنگرید به: ژ. لابیگا، وضعیت مارکسیستی فلسفه، همانجا

نقدگرایی ۱۸۴۳ به طرح دوگانه نقد سیاست و فلسفه مربوط است. نقد اقتصاد سیاسی نتیجه و اصلاح آن است. این نقد برنامه‌ای را نشان می‌دهد که مارکس از ۱۸۴۴ تا پایان زندگی‌اش به آن اشتغال داشت. کاپیتال نهایی‌ترین نتیجه را به ما ارائه می‌کند.

نقد اقتصاد سیاسی باید در مفهوم دوگانه عینی و ذهنی درک گردد - این نقد بوسیله و با تکیه بر اقتصاد سیاسی و بنابر دو مفهوم اقتصاد سیاسی - واقعیت اقتصادی و بررسی این واقعیت با بلندپروازی‌های علمی انجام گرفته است. این نقد نخست نقدی است که بر واقعیت اقتصادی تکیه می‌کند. در این مفهوم، این نقد نتیجه نقد سیاست است. وقتی ظاهر سیاسی بی‌اثر می‌شود، نقد روی امکان واقعی تاریخ و سیاست: اقتصاد تکیه می‌کند؛ بعد این نقد نقدی است که دیدگاه رشته اقتصاد سیاسی را می‌پذیرد، و دیدگاه فلسفه را رها می‌کند. مارکس همواره این را رد کرده است که کاپیتال را به نقد فلسفی این رشته تقلیل دهند. او آشکارا پیوستگی طرح‌اش را با آنچه اقتصاد سیاسی می‌تواند از علم داشته باشد، نشان داده است. نقد اقتصاد سیاسی که گذار از فلسفه به علم است، نتیجه نقد فلسفه است. سرانجام اینکه آن نقدی است که متکی بر گفتمان اقتصاد سیاسی است. پس موضوع نقد هم واقعیت و هم گفتمان اقتصادی است. این دوگانگی در خود برنامه کاپیتال ثبت شده است. این اثر چهار کتاب را دربر می‌گیرد. سه کتاب نخست قانون‌های اقتصاد سیاسی را شرح می‌دهند (این کتاب‌ها را امروز کاپیتال می‌نامند)؛ واپسین کتاب تاریخ اندیشه اقتصادی را مطرح می‌کند (از این پس این تاریخ را زیر عنوان تئوری‌ها درباره اضافه ارزش با حرف T و در پی آن شماره جلد و شماره صفحه را نشان می‌دهیم).

اگر می‌توان در نقد اقتصاد سیاسی نقدگرایی را تشخیص داد، بنابر معنی سوم است. در واقع، آشکار می‌شود که در کتاب چهارم، اقتصاد سیاسی فقط نتیجه‌هایش را نقد نکرده است، بلکه همچنین دیدگاهی را نقد می‌کند که به مشخص کردن رویکردش به امر واقعی می‌پردازد. بنابراین، دیدگاه اقتصاد سیاسی همزمان بنابر نقد مارکس از اقتصاد سیاسی پذیرفته و نقد شده است. اصطلاح نقد، بیش از نشان دادن فقط هدف‌های نقدی تئوری - نقد واقعیت و نقد گفتمان - شکل خود گفتمان را نیز نشان می‌دهد.

بنابراین، مسئله نقدگرایی مسئله نوع رابطه‌ای است که بخش اختصاص داده شده به شناخت واقعیت اقتصادی و بخش اختصاص داده شده به نقد گفتمان اقتصادی را حفظ می‌کند. آیا نقد اندیشه اقتصادی تنها پیوستار کاپیتال و فقط مبتنی بر کاربرد حقیقت قبلا بدست آمده در گفتمان‌های گذشته بمنظور مشخص کردن صحت آن است؟ آیا این تنها مربوط به تئوری‌های اقتصادی گذشته است؟ یا اینکه بخش اساسی طرح را نشان می‌دهد که روی سه کتاب نخست هم تکیه دارد و به آن مجال بازگشت بخویش را می‌دهد.

این پرسش‌ها به معنی عمومی طرح نقد مارکس از اقتصاد سیاسی مربوط‌اند. ما این نقد را تنها بر اساس نتیجه‌ای که از خواندن کاپیتال بدست می‌آید، درمی‌یابیم و ازینرو، جنبه‌های مختلف پیدایش آن را از قلم می‌اندازیم. با اینهمه، بمنظور دقیق کردن معنی این سؤال‌ها شایسته است کوتاه به مرحله‌هایی پرداخت که مارکس را به پروبلماتیک قطعی نقد اقتصاد سیاسی رهنمون شد.

نخستین مرحله با دستنوشته‌های ۱۸۴۴ شکل گرفته است. (۲) نقد اقتصاد سیاسی آنجا در درون نقد واقعیت اجتماعی درک شده است. این نقد قرینه نقد سیاست است و مارکس از دیدگاه نقدگرایی ۱۸۴۳ به این کار می‌پردازد. (۳) آنجا او را درگیر پژوهش شکل‌های اقتصادی از خودبیگانگی: پول و مالکیت می‌بینیم. احتمال دارد که مارکس سرعت خصلت نارسای این اقدام را که از پرداختن به آن دست می‌کشد، احساس کرده است. زیرا در واقع این کار بیش از منتهی شدن به شناخت مشخص واقعیت اجتماعی به تفسیر بیرونی که آن را به اصطلاح‌های فلسفه فویرباخ تقلیل می‌دهد، بسنده می‌کند. در حقیقت هر چند فلسفه فویرباخ در متن نقد فلسفه مناسب بنظر می‌رسد، اما در انجام اصلاح مورد نظر ناتوانی‌اش را آشکار می‌سازد. بیش از نفی فلسفه ما اینک در برابر کاهش خودکامانه امر واقعی در مقوله‌های فلسفی قرار داریم.

بدون شک این مسئله‌هاست که مارکس را به ترک نقد اقتصاد سیاسی بخاطر پرداختن به جلوه تازه مسئله نقد فلسفه سوق می‌دهد. در واقع، در «خانواده مقدس» و سپس در «ایدئولوژی آلمانی» ژرفش و رادیکال شدن آن را ملاحظه می‌کنیم. با اینکه تا آن وقت مسئله فقط عبارت از نفی هستی‌پذیر کردن بود، از این پس، داو مسئله سامان بخشی خروج از فلسفه است. (۴) راه حل ترک فلسفه بخاطر علم بود.

دومین مرحله ایدئولوژی آلمانی است. در آنجا مارکس را به طرح‌ریزی علم تاریخ علاقمند می‌بینیم که در حقیقت علم مشروط اقتصادی تاریخ است. مسئله عبارت از نقد اقتصاد به مفهوم ذهنی است: این از دیدگاه اقتصاد سیاسی است که نقد انجام یافته است. این نقد همواره هدف گفتمان را بنابر نقد جامعه و نقد خودآگاه تشکیل می‌دهد. نقد نخست شکل تئوری تاریخ را پیدا می‌کند که شدن (صیوروت) آن از طریق دیالکتیک شکل‌های مالکیت و نیروهای مولد در بیان می‌آید. و بخصوص نشان می‌دهد که رشد نیروهای مولد در نظام جامعه بورژوازی منجر به زیر سؤال بردن مالکیت خصوصی و برآمدن جامعه جدید به تعبیر مارکس جامعه کمونیستی می‌گردد. ازینرو، علم تاریخ، شناخت امر واقعی را که در ۱۸۴۳ تا آن اندازه ناپدید بود، فراهم می‌آورد.

نقد خودآگاه در چارچوب طرح‌ریزی مفهوم ایدئولوژی انجام می‌گیرد. چون مفهوم ماتریالیستی تاریخ بدقت از طریق تز تعیین سازمان اجتماعی بنابر پایه اقتصادی نمودار می‌گردد، مارکس خود را وقف اثبات این مسئله می‌کند که چگونه ایده‌ها و خودآگاه از مادیت اقتصادی سرچشمه می‌گیرند. رابطه‌های مالکیت اینجا نقشی تعیین کننده بازی می‌کنند. آنها در هر سازمان اجتماعی طبقه‌های اجتماعی را که منافع آنها ناسازگارند، مشخص می‌کنند و شکل‌های مختلف خودآگاه تاریخی را مشروط می‌سازند. زیرا هر دوره به توجیه شکل‌های مسلط که آن را تشکیل می‌دهند و می‌کوشند آن را حقیقی و عادلانه نشان دهند، گرایش دارد. ازینرو، ایدئولوژی نمایشگر ساختاری است که خودآگاه تاریخی را از باور به ضرورت و عدالت نوع سازمان اجتماعی‌اش اشباع می‌کند. در این صورت، مفهوم ایدئولوژی: مفهوم تقلیل خودآگاه تاریخی به منافع مادی (I.A, 168, 172)، مفهوم بعد سیاسی خودآگاه و تئوری (آنها بعنوان وسیله تأمین سلطه نمودار می‌شوند) (I. A, 44-45)، مفهوم انکار سیاست (مسئله عبارت از پنهان کردن سلطه با دادن شکل عمومی به منافع ویژه یک طبقه است) (I. A, 46) و مفهوم ابداع ایده‌آلیستی و غیر تاریخی است که ناب‌ترین نمودش را در فلسفه می‌یابد (ایده‌آلیستی: بدین معنا که واقعیت تاریخی چونان نمود ایده‌های عدالت و حقیقت نگریسته شده، در صورتی که آنها نمود آن هستند. غیر تاریخی: بدین ترتیب که تاریخ از راه هنجارهای غیرتاریخی توجیه شده است، در صورتی که برعکس این باورهای هنجاری بوسیله آن در بیان آمده است (I. A, 10, 14, 45, note 83).

بنابراین، ایدئولوژی آلمانی از نقدگرایی پیشین هدف‌هایش را حفظ می‌کند. وانگهی، درباره این هدف‌ها در «مانیفست حزب کمونیست» (بخش نخست) که مختص نشان دادن نزدیکی انقلاب اجتماعی بر اساس شرح مفهوم جدید ماتریالیستی تاریخ است و روند شکل‌های ناخالص سوسیالیسم از مفهوم ایدئولوژی را هدایت می‌کند (بخش سوم) توضیح داده شده است. با اینهمه، به سخن خاص مسئله در ۱۸۴۵ دیگر نقدگری نیست. در واقع، شکل گفتمان به هیچوجه در این کوشش نیست که خود را با الزام‌های نقدی، اعم از دیالکتیکی یا نقدگراییانه منطبق سازد. «ایدئولوژی آلمانی» بنابر آنتی‌تز پندار ایدئولوژیک و حقیقت علمی ساختاری شده است. هر چند فلسفه کنار ایدئولوژی سامان داده شده، گفتمان مارکس در سایه علم پا گرفته است. پس بنظر، مارکس چنین می‌اندیشد که رعایت اسلوب‌شناسی علمی که طبق مدل تجربه‌گرایی به تفسیر درآمده (I. A. 21) دسترسی به حقیقت را در اثرش تضمین می‌کند. با اینهمه، در مقیاسی که آن، تئوری پندار خودآگاه تاریخی را می‌سازد، تئوری ایدئولوژی می‌بایست این ادعا را مسئله آفرین (پروپلماتیک) کند. مارکس از این دشواری آگاه است که بپذیرد آن را بر اساس تزی حل کند که برحسب آن پرولتاریای فاقد مالکیت ناگزیر فاقد ایدئولوژی است. (۵) بنابراین، گفتمانی چون گفتمان او که قاطعانه خود را در موضع دیدگاه پرولتاریا قرار می‌دهد، می‌تواند بطور توجیهی مدعی حقیقت باشد. با اینهمه، این راه حل با یکی از منبع‌های مفهوم ایدئولوژی وارد تضاد می‌شود؛ تضادی که بنابر آن او یکی از شکل‌های سلطه سیاسی را نشان می‌دهد. اگر پرولتاریا بوسیله ایدئولوژی زیر سلطه قرار دارد، برای این است که خودآگاه‌اش دستخوش تأثیرهای درکی از جهان است که درک فرمانروایانش است. پس به هیچوجه نمی‌توان ناب بودن خودآگاه‌اش را از او انتظار داشت. دشواری دیگر در ارتباط با تضاد علم و ایدئولوژی مربوط به شیوه مورد استفاده مارکس برای بنا نهادن پایه‌های علم تاریخ اوست. در واقع، او روی نتیجه‌های اقتصاد سیاسی و بویژه اسمیت است که بدون نقد پذیرفته شده، تکیه می‌کند؛ در صورتی که موضع طبقاتی‌شان می‌بایست آنها را مسئله آفرین (پروپلماتیک) کند.

هر چند مارکس از چنان روشی برخوردار بود، با اینهمه، موفق به رهانیدن خود از تضاد علم و ایدئولوژی که گرفتار گفتمان‌اش باقی ماند، نگردید. «فقر فلسفه» که در ۱۸۴۷ نوشته شد آگاهی یافتن از این تضاد را نشان می‌دهد. در آنجا می‌بینیم که مارکس از پرودون که پیش از آن بعنوان نماینده برجسته پرولتاریا تصور می‌شد، انتقاد می‌کند. و نیز می‌بینیم که او به اقتصاد سیاسی مراجعه می‌کند که پیشتر چونان ضمانت علمی بودن و نقدهای مربوط به وارونگی ایده‌آلیستی و غیر تاریخی (۶) که پیشتر علیه فلسفه هدایت می‌شد، نگرسته شده است.

راه حل این دشواری‌ها از آن هنگام داو برنامه اقتصاد سیاسی است. در اینجا مسئله عبارت از کسب شناخت مثبت علمی از واقعیت اقتصاد سرمایه‌داری است. به همین خاطر، مارکس به بررسی دقیق اندیشه اقتصادی (۷) می‌پردازد و در ایدئولوژی آلمانی هنوز بی‌پرده از آن الهام می‌گیرد. البته، این دغدغه شناخت که موجب ترک فلسفه بخاطر علم است از ضرورت تأمل درباره صحت گفتمان اقتصاد سیاسی و معنی ایدئولوژیک آن جدایی‌ناپذیر است. ازینرو، پرسش‌انگیزی‌های ایدئولوژی آلمانی با دادن مفهوم قطعی به نقد اقتصاد سیاسی موجب جان بخشی نقدگرایی می‌گردد. نقد اقتصاد سیاسی از این پس زیر تأثیر دو الزام اسلوب‌شناسی قرار می‌گیرد. یکی الزام ضرورت گذار از فلسفه به علم و دیگری الزام تأمل نقدگراییانه درباره شرایط صحت گفتمان‌اش. در صورتی که آگاهی یافتن از تاریخ‌مندی گفتمان ۱۸۴۵ به نفی بلندپروازی‌های هنجاری‌اش می‌انجامد. برعکس، مسئله عبارت از نشان دادن سازگاری ادعا درباره حقیقت و تاریخ‌مندی است. این تأمل، که از نقدگرایی و دقیق‌تر از جنبه صوری اسلوب‌شناسی نقدی ناشی می‌شود، بوسیله نقد اندیشه اقتصادی گسترش می‌یابد. بنابراین، برای مشخص

کردن این قضیه که چگونه به این اندیشه مبادرت شده است، اکنون تحلیل کردن رابطه‌ای اهمیت دارد که دو بخش کاپیتال، بخش اختصاص یافته به شناخت علمی امر واقعی و بخش مختص تاریخ اندیشه اقتصادی حفظ می‌کنند.

## شناخت و تأمل

نوع رابطه‌ای که بین این دو بخش ایجاد می‌شود، نقدگری نوآورانه و تقلیل‌ناپذیر به نقدگری ۱۸۴۱ و ۱۸۴۳ را مشخص می‌کند. پیش از بیان تحلیل آن بجاست که برخی تفسیرهای سنتی که نقد اقتصاد سیاسی را بعنوان کاربرد نقدگری‌های پیشین در نظر می‌گیرد، بررسی گردد. مارکس در کوشش خود مفهوم‌ها و درونمایه‌های طرح‌ریزی شده در هنگام مرحله‌های مختلف تحول آن را تکرار می‌کند. بدین ترتیب او شرایط تفسیر این اثر نوآورانه یعنی کاپیتال را برحسب مسئله آفرینی‌های پیشین فراهم می‌آورد. در واقع، اثر بنابر ترک نقدگری ۱۸۴۵ و نیز بر اساس نقدگری ۱۸۴۱ و ۱۸۴۳ تفسیر شده است. ما جلوتر به مورد نخست این تفسیرها بازخواهیم گشت. ولی اکنون علاقمندیم به دو مورد پسین بپردازیم.

هدف‌های نقدی کاپیتال انکارناپذیر است. مسئله از یکسو، عبارت از افشای گفتمان‌هایی است که جامعه کنونی را توجیه می‌کنند و از سوی دیگر، قضیه عبارت از تدارک علم برای خدمت به پراتیک انقلابی است. نخستین هدف به نقد اقتصاد سیاسی در مقیاسی بازمی‌گردد که گفتمان اقتصاددانان گرایش به توجیه جامعه را دربرمی‌گیرد. کاپیتال بنابر الزام شک‌باوری اخلاقی به افشای اخلاقی سرمایه‌داری مبادرت نمی‌کند، بلکه به نقد ادعاهای بی‌اساس برای توجیه آن بسنده می‌کند که کم یا بیش آگاهانه به دکرین‌های اقتصادی آلوده است. هدف دوم طرح‌ریزی تئوری امکان واقعی مبارزه علیه سرمایه‌داری را دنبال می‌کند. کاپیتال قانون‌های گرایشی مثل قانون پایین آمدن نرخ سود را بیان می‌کند (۸) که وجود گرایش ویرانگر درون این شیوه تولید را کشف کرده و از این راه امکان مبارزه علیه سرمایه‌داری و راه‌های مبادرت به آن را نشان می‌دهند. ازینرو، نقد اقتصاد سیاسی تئوری امکان اخلاقی پراتیک انقلابی را بنابر پراتیک امکان واقعی آن کامل می‌کند. (۹)

اگر بحث وجود دارد، این بخصوص درباره شکلی است که این نقدها پیدا می‌کنند. طبق تفسیر جاری نوآوری گفتمان مارکس مربوط به شکل دیالکتیکی آن است. (۱۰) این شکل دیالکتیکی هم نقد امر واقعی و هم نقد گفتمان اقتصاددانان را تنظیم می‌کند. شناخت امر واقعی شناخت تضادهای امر واقعی و خصلت آشتی‌ناپذیر آنهاست. ازینرو، پی‌گفتار کاپیتال (که از این پس با دو حرف P.F. با شماره صفحه مربوط نشان داده می‌شود) (۱۱) اثر را با کاربرد دیالکتیک نقدی و انقلابی بفرجام می‌رساند. (۱۲) و آن نیز با ذکر امر واقعی (Le réel) تخریب ضرور آن را بر پایه مدل دیالکتیک سلبی طرح‌ریزی شده در ۱۸۴۱ شرح می‌دهد. در واقع، نارسایی دیدگاه اقتصاددانان از ناتوانی آنها در دادن وضعیت عقلانی به تضادهایی که موضوع‌شان را ساختاری می‌کنند، ناشی می‌شود. (۱۳) پس این دیالکتیک مربوط به یگانگی طرح مارکس است، زیرا همزمان یگانه دیدگاه ممکن درباره واقعیت است؛ دیدگاهی که نقد انقلابی آن را ممکن می‌گرداند.

با اینهمه، می‌توان از اهمیتی که اینجا به شکل دیالکتیک داده شد و در وضعیت صرفاً برنامه‌های باقی می‌ماند و طرحی را بیاد می‌آورد که مارکس گاه آن را اعلام کرده، اما هرگز عملی نکرده است (۱۴)، در شگفت بود. در واقع، بررسی دقیق مرحله‌های مختلف بلوغ نقد اقتصاد سیاسی نشان می‌دهد که مراجعه‌ها به دیالکتیک رفته رفته رنگ می‌بازد و کم کم گفتمان شکل می‌گیرد. (۱۵) در صورتی که عنصرهای

متعدد اندیشه و روش که توسط مارکی بکار رفته‌اند مدیون هگل (۱۶) باقی می‌مانند. مراجعه به فلسفه او دیگر برای تعریف شکلی که نقد را پیشه می‌کند، کافی نیست. از سوی دیگر، اگر مارکس به تنزل نرخ سود نمود دیالکتیکی می‌دهد (۱۷)، این نمود تضاد سازش ناپذیر و گرایش به نابودی شیوه تولید را بیان نمی‌کند. در اندیشه، گرایش اندیشه دینامیکی وجود دارد که می‌تواند بنابر عامل‌های خارجی برای آنها که قانون را پیوستگی (۱۸) تلقی می‌کنند، مهار یا بکار انداخته شود. از پیروست که قانون ما امکان واقعی معین از دیدگاه بدقت اقتصادی را نشان می‌دهد، که کارآیی آن تا اندازه‌ای به عامل سیاسی مبارزه طبقه‌ها بستگی دارد. پس می‌بینیم که اگر این قانون تقریباً تضادی را بیان می‌کند که گرایش به ویرانی را نمایش می‌دهد، این از طبیعت سازش ناپذیر این تضاد نیست که تخریب شیوه تولید سرمایه‌داری نتیجه می‌شود. مارکس به بیان تضادهای (۱۹) پایه اقتصادی جامعه موجود بسنده می‌کند، بی‌آنکه درباره آینده آنها داوری کند و آنها را به شکلواره مشترک توسعه تاریخی دیالکتیکی تقلیل دهد.

بنابر تفسیر دیگر، طرح مارکس از مدل نقد ایدئولوژی که در ۱۸۴۳ تنظیم گردید، بیرون آمده است. نقد اقتصاد سیاسی مبتنی بر از آن خود کردن نقد ایدئولوژی اقتصادی است. (۲۰) مارکس در جاهای مختلف تصدیق می‌کند که اقتصاد سیاسی در آنچه ابدیت شیوه تولید سرمایه‌داری را فرض می‌کند، ایدئولوژیک است و بدین ترتیب با رد کردن مفهوم ویژه‌ای که تاریخمندی موضوع شان به آنها می‌دهد، درباره مقوله‌های اساسی بررسی شیوه تولید، گرفتار تفسیر نادرست می‌شود. کاپیتال مبتنی بر اراده تصحیح‌کننده مفهوم تاریخی این مقوله‌ها چه با روش ژنتیک، چه با روش ساختاری یعنی مشخص کردن مفهوم‌شان در شدن (صیوروت) تاریخی (۲۱) یا در یگانگی سیستم اقتصاد سرمایه‌داری است. (۲۲)

شایستگی تفسیر دوم دوگانه است. این تفسیر با مراجعه به اقدام در نقد ایدئولوژی از یکسو، نشان می‌دهد که منظور از نقد تأمل روی شرایط تاریخی صحت گفتمان‌ها برمی‌خیزد و از سوی دیگر، خصلت جدایی‌ناپذیر جنبه شناخت و جنبه تأمل نقد را نشان می‌دهد. در واقع، اگر هدف صریح کاپیتال عبارت از معقول کردن جامعه بورژوازی در پایه‌های اقتصادی آن است، نوآوری گفتمان نتیجه این واقعیت است که شکل نقد اندیشه اقتصادی پیشین را پیدا می‌کند و فقط تئوری مثبت موضوع آن نیست. در حقیقت، اثر پیوسته و ناگزیر جنبه شناخت و جنبه نقد گفتمان را می‌آمیزد. مسئله آنجا عبارت از نیرنگ توضیح نیست، بلکه ویژگی اساسی کوشش مارکس است که شناخت باید آن را در نظر گیرد.

با اینهمه، این تفسیر نارساست و از نوآوری اسلوب‌شناسی نقدگرایانه که دیگر نه از مدل نقد ایدئولوژی، بلکه از مدل تئوری ایدئولوژی (۲۳) مایه می‌گیرد، بی‌خبر است. هدف همیشه توضیح پندارهایی است که از مشروط کردن اندیشه بوسیله مادیت اقتصادی نتیجه می‌شود. البته این هدف دیگر از این پس مبتنی بر تنها این تصدیق نیست که تاریخمندی اندیشه مولد پندارها است. مارکس اکنون در پژوهش روندهای مختلف مادی مولد پندارها گام می‌نهد؛ او همچنین به بررسی نوع‌های مختلف پندارهایی مبادرت می‌کند که از آن مشتق می‌شوند.

بر اساس این تفاوت نقد و تئوری ایدئولوژی است که باید مسئله رابطه‌های دو بخش کاپیتال طرح شود: چون شناخت (کتاب I-III) و نقد (کتاب IV) آشکارا در آنجا در یگانگی یک کوشش تئوریک گرد آمده‌اند، طرح می‌تواند به این اندیشیدن واگذاشته شود که مسئله تنها عبارت از یگانگی یک هم‌کناری نیست. این درست نیست. کتاب چهارم هدف بی‌فایده بررسی اختلاف میان نتیجه‌های کتاب‌های نخست و کتاب‌های

دیگر اندیشمندان اقتصادی را دنبال نمی‌کند و فقط برای نشان دادن اشتباه نمی‌کوشد، بلکه همچنین در جهت توضیح دادن آن بر اساس تئوری ایدئولوژی طرح‌ریزی شده در سه کتاب نخست تلاش می‌ورزد.

این تئوری مبتنی بر دو اصل بیانی فیتیشیسم و وارونگی واقعی شکل‌های پدیداری است. روش مارکس در سه کتاب نخست کاپیتال ژنتیک است و خود را بعنوان خط سیری از داخل بسوی خارج (۲۴) نمایش می‌دهد. نقطه حرکت شرح از بررسی دلالت‌های اساسی سرمایه‌داری که (مانند کالا و ارزش) بسیار ساده و بسیار انتزاعی‌اند، تشکیل شده است. برپایه آنها است که شرح بتدریج به بازسازی شکل‌های بیش از پیش بغرنج برای رسیدن به شکل‌های پدیداری شیوه تولید سرمایه‌داری (رقابت، درآمد‌ها) مبادرت می‌کند. بنابراین، کتاب سوم شکل‌هایی را موضوع بندی می‌کند که در آنها هر کس اقتصاد بورژوازی را درک می‌کند. و با این شیوه، مجموع روش ژنتیک باید چونان تئوری خودآگاه عادی واقعیت اقتصادی نگریسته شود. بنابراین، بازسازی این شکل‌های پدیداری آشکار می‌کند که آنها شکل‌های اساسی را صرفنظر از بر ملا نکردن‌شان پنهان می‌کنند. این شکل‌های پدیداری در مفهومی به نمودها مربوط‌اند که مسئله عبارت از نمودهای واقعی واقعیت اساسی است که ما را در هنگامی که آنها را با واقعیت اساسی درمی‌آمیزیم به اشتباه می‌اندازد. یک نمونه را بررسی کنیم.

فرمول کاپیتال A-M-A' (پول - کالا - پول) است. در سرمایه‌داری هدف مبادله‌ها دیگر بهره‌مندی، مصرف کالا، تبدیل پول به کالا نیست، بلکه برعکس فروش، تبدیل کالا به پول (M-A) است. کالاها دیگر برای خرید فروخته نمی‌شود (M-A-M)، بلکه برای فروش خریده می‌شود (A-M-A). پول بعنوان سرمایه هنگامی وجود دارد که به کالا برای افزایش آتی تبدیل شود (A-M-A')، در این معادله A' گزاف‌تر از A است. (۲۶) با اینهمه، یک چنین چرخه در مقیاسی که کالاها همواره با ارزش‌شان مبادله می‌شوند (۲۷)، ناممکن بنظر می‌رسد. راه حل این مشکل عبارت از وجود کالایی است که ارزش آن پایین‌تر از ارزشی است که مصرف آن تولید می‌کند. (۲۸) با اینهمه، چنین کالایی وجود دارد و آن نیروی کار است. این مقوله نیروی کار ابداع مارکس است که هدف آن خاطر نشان کردن همه آن تفاوتی است که بین (نیروی کار) یعنی ارزش کالای پرداخت شده بوسیله سرمایه‌دار و کار در نفس خود بمتاباه آفریدگار ارزش در هنگامی که توسط سرمایه‌دار در روند تولید رهبری می‌شود، وجود دارد. کلاسیک‌هایی که کار را همچون کالا تلقی می‌کردند فرمول سرمایه را فهم ناپذیر می‌کردند. اما اکنون درک می‌کنیم که این فرمول از این واقعیت نتیجه می‌شود که کار ارزشی زیادتز از ارزش نیروی کار تولید می‌کند. درست این تفاوت است که مارکس آن را اضافه ارزش می‌نامد.

پس گوهر حرکت سرمایه پژوهش و جستجوی اضافه ارزشی است که به مفهوم رابطه درونی متحد‌کننده کار و سرمایه مربوط می‌گردد. البته شکل‌های بسیار پیشرفته حرکت سرمایه این رابطه اساسی را پنهان نگاه‌میدارد. در واقع، اضافه ارزش در خودآگاه در این شکل اساسی نمودار نمی‌گردد، بلکه در شکل پدیداری سود، رخ می‌نماید. البته در آن شکلی از وجود اضافه ارزش داریم. در این صورت، این اضافه ارزش دیگر به کار ربط داده نمی‌شود، بلکه به مجموع قیمت‌های تولید که خاستگاه‌اش را پنهان می‌کند، مربوط می‌گردد. از سوی دیگر، سود به این عنوان نمودار نمی‌گردد، بلکه در شکل‌های پدیداری متفاوت نفع، رانت و سود مؤسسه که خاستگاه‌اش را هنوز پندار‌آمیزتر می‌کنند، جلوه‌گر می‌شود. ازینرو، یک شکل پدیداری مانند نفع به تولید پنداری گرایش دارد که سرمایه (کمیت پول آغازی) در نفس خود، بی‌واسطه، بدون میانجی روند تولید سود می‌آفریند و آن را بمتاباه مزد سرمایه جلوه‌گر می‌سازد. مارکس این تفکیک شکل‌های پدیداری و اساسی توسط



مفهوم‌های وارونگی و ازخودبیگانگی را شرح می‌دهد. پدیدار با گوهر بیگانه است و بیشتر وابستگی آن را تشکیل می‌دهد. با آنکه کار علت و انگیزه اضافه ارزشی است که توضیح فرمول سرمایه را فراهم می‌آورد، سرمایه اینجا بعنوان خاستگاه اضافه ارزش جلوه می‌کند.

بنابراین، درک می‌کنیم که چگونه کتاب سوم کاپیتال ضمن توضیح شکل‌های وارونگی واقعی که به بینش هر کس تحمیل می‌شود، همزمان تئوری ایدئولوژی را گسترش می‌دهد. در واقع، وارونگی واقعی، به پندار می‌انجامد و این پندار نتیجه‌های توجیه سازمان اجتماعی سرمایه‌داری را می‌آفریند. در حقیقت، درک سود بعنوان مزد سرمایه شکل تولید سرمایه‌داری را توجیه می‌کند و در ضمن رابطه سود و کار کارگر را پنهان می‌دارد و مغایر با این تصدیق سوسیالیستی است که بر حسب آن سود مبتنی بر کار پرداخت نشده است. نتیجه ایدئولوژیک در مفهومی وجود دارد که روندهای اقتصادی پنداری توجیه کننده تولید می‌کنند.

این تئوری وارونگی واقعی که در کتاب سوم شرح داده شده، تئوری عام‌تر را که از نخستین فصل کتاب یکم: در تئوری فتیسیسم کالا (۲۹) توضیح داده شده، کامل می‌کند. مارکس آنجا تیرگی شیوه تولید سرمایه‌داری را توضیح داده و نشان می‌دهد، این واقعیت که عامل‌ها آنجا اقتصاد را تنها در خلال پدیدارهای مبادله درک می‌کنند، پنداری عام در زمینه طبیعت ارزش و همه شکل‌های مشتق آن می‌آفریند. در واقع، در رابطه مبادله کالایی، ارزش یک شیء همچون کیفیت طبیعی این شیء یا همچون رابطه میان دو شیء رخ می‌نماید. ازینرو، این واقعیت برای خودآگاه پوشیده است که این رابطه اجتماعی تشکیل دهنده ارزش است. برعکس، تمام تحلیل مارکس معطوف به اثبات این است که ارزش عبارت از صرف نیروی کار است که بطور اجتماعی بنابر رابطه‌های مسلط بین طبقه‌ها و در بین طبقه‌ها تنظیم شده. صرف نیروی کار به این شکل به مدیریت و اجباری که سرمایه‌دار هنگام روند تولید اعمال می‌کند، بستگی دارد. بدین ترتیب می‌توان فهمید که تأثیرهای ایدئولوژیک فتیسیسم کدام‌اند.

این پندار دو نتیجه دارد: یکی اینکه واقعیت اقتصادی را با پنهان کردن آنچه که در آن به رابطه‌های طبقه‌های ناسازگار باز می‌گردد، غیر سیاسی می‌کند که با اینهمه به روشنی سیاسی است (۳۰) و دیگر اینکه آن را ضمن ناخوانا کردن هر آنچه که در آن از راه رابطه‌های اجتماعی به تاریخ باز می‌گردد، امری طبیعی جلوه می‌دهد. پندار غیرتاریخی و غیر سیاسی از آنجاست.

این تئوری ایدئولوژی که بر پایه این دو اصل گسترش یافته، یک تئوری تیرگی عینیت اقتصادی است. ازینرو، این تئوری مانع‌های شناخت واقعیت اقتصادی را مشخص کرده و از این طریق به یکی دانستن پندارهای ویژه اقتصاد سیاسی مجال می‌دهد. تئوری وارونگی واقعی نشان می‌دهد که پدیدارندگی از نمود ناشی می‌شود و به نقد جریان غیرعلمی اقتصاد سیاسی، «اقتصاد عامیانه» می‌انجامد. بدین ترتیب مارکس گفتمانی را نشان می‌دهد که با باقی ماندن در شکل‌های کمک بی‌واسطه عینیت اقتصادی موفق به رهایی از پندارهایی پدیداری نگردید و مانعی برای هر شناخت واقعی بود. (۳۱) پندارهای ویژه فتیسیسم از درجه دیگرند. آنها به نقد جریان علمی اقتصاد سیاسی، «اقتصاد کلاسیک» (۳۲) می‌انجامند. اقتصاد کلاسیک کوشش خود را روی زوال نموده‌ها که از اقتصاد عامیانه تغذیه می‌شود، استوار می‌سازد و ازینرو، شکل‌های مختلف ارزش را به کار ربط می‌دهد. اما قربانی همگون‌سازی فتیسیس‌گرای شکل‌های متفاوت ارزش در شیء‌ها یا در رابطه‌های بین شیء باقی می‌ماند، که بخصوص به تولید پندار عینیت اقتصادی همگون‌گرایش دارد. هر چند اقتصاد کلاسیک بجای پیمودن تدریجی عینیت اقتصادی از داخل به خارج به همانند کردن شکل‌های اساسی و شکل‌های پدیداری و ربط دادن آنها بطور بی‌واسطه به یکدیگر متمایل

است. (۳۳) چنین است پندار ویژه اقتصاد کلاسیک. بر اساس این دو نقد اقتصاد سیاسی طرح ریزی شده در نخستین فصل و در کتاب سوم است که در کتاب چهارم به بررسی اندیشه اقتصادی مبادرت می‌شود.

پس کاپیتال بنابر سیر توضیح حقیقت شیء و تئوری پردازی ایدئولوژی که بیدرنگ به نقد اقتصاد سیاسی می‌انجامد، شکل گرفته است. البته، جنبه‌های شناخت و نقد نباید تنها بر پایه رابطه علت با نتیجه به یکدیگر ربط داده شود؛ زیرا تئوری ایدئولوژی فقط به تأثیرها در خودآگاه عینیت اقتصادی که شناخت مستقل از آن توسعه یافته مربوط نیست. در واقع، خودآگاه تاریخی به واقعیت اقتصادی در نفس خود تعلق دارد. قلمرو اقتصادی تنها قلمرو ساختار عینی نیست، بلکه وظیفه ذهنی، وظیفه فعالیت بشری را که توسط نمایندگان آگاه رهبری می‌شود، دربر می‌گیرد. (۳۴) به این عنوان است که امر ایدئولوژیک در گفتمان بیاری فراخوانده شده است. تئوری ایدئولوژی تئوری ذهنیت اقتصادی، فرانمودها و مقوله‌های عامل‌های اقتصادی، تئوری خودآگاه «کسی است که در روند تولید بورژوازی در پراتیک وارد و جذب شده است» (T.2, 184). نمونه فتیشیسم کالا را در نظر می‌گیریم. تحلیل آن در ارتباط با بررسی رابطه‌های عینی بین پول و کالا تحقق می‌یابد و بطور بی‌واسطه مقدم بر توضیح رابطه مبادله است. چنین است که برای توضیح دادن پراتیک مبادله، توضیح فرانمود ارزش در خودآگاه تاریخی مکمل ضرور پایه‌های عینی مبادله است. همچنین، توضیح پیشرفته‌ترین شکل‌های گردش سرمایه در کتاب سوم مستلزم تئوری پردازی استراتژی‌های آگاهانه سرمایه‌داران است که جنبه ذهنی آن را تشکیل می‌دهد. از این دیدگاه، گذار از نقد ایدئولوژی به تئوری‌پردازان آن یک تصحیح بشمار می‌رود. در صورتی که ایدئولوژی علیرغم تأثیرهای سیاسی واقعی آن، همانطور که دیده‌ایم، تا اندازه‌ای واپس رانده، همچون رهایی پنداری انگارهای پایه مادی‌شان بصورت اندیشه باقی می‌ماند. مارکس اکنون در واقعیت آن و جنبه تشکیل دهنده امر واقعی آن مکث می‌کند.

پس جنبه شناخت شیء و جنبه نقد خودآگاه جدایی ناپذیرند؛ از یکسو در مقیاسی که تئوری خودآگاه از شناخت تعیین‌های اقتصادی عینی ناشی می‌شود و شناخت واقعیت اقتصادی مستلزم شناخت قطب ذهنی آن است و از سوی دیگر، در مقیاسی که تئوری خودآگاه تئوری ایدئولوژی و بنابراین، بطور بی‌واسطه نقد خودآگاه است. البته، نقد خودآگاه فقط نتیجه و مکمل شناخت قطب عینی امر واقعی اقتصادی نیست؛ علاوه بر این، این نقد جنبه خودتأملی اسلوب‌شناسانه گفتمان را نشان می‌دهد. در واقع، این نقد است که توجیه روش نقد اقتصاد سیاسی را فراهم می‌آورد. دیده‌ایم که طرح نقد اقتصاد سیاسی یکی از انگیزه‌هایش را در نقد ایدئولوژی یافته است. ازینرو، مارکس در جریان پژوهش‌هایش چنان مرتبه‌ای به دلمشغولی‌های اسلوب‌شناسانه می‌دهد. بررسی اقتصاددانان او را نسبت به تیرگی امر واقعی اقتصادی متقاعد کرد و مسئله اسلوب‌شناسی مناسب برای غلبه بر این مانع (۳۶) را پدیدار ساخت. با وجود این، کاپیتال بنابر تئوری ایدئولوژی که دربر دارد، در نفس خود تئوری تیرگی امر واقعی است که به آن امکان می‌دهد صحت و شرایط گسست‌اش را با پندارهای خودآگاه تاریخی را بازتاب دهد.

از این دیدگاه است که روش ژنتیک کاپیتال یکی از توجیه‌های‌اش را بدست می‌آورد. اگر این روش می‌کوشد شکل‌های پدیداری را بر اساس اصل‌های انتزاعی که در حالت پدیداری ارائه نشده‌اند، بازسازی کند، برای این است که مسئله آنجا عبارت از راه خنثی کردن دام‌های وارونگی واقعی و فتیشیسم است. می‌دانیم که مارکس روش خاص ترکیبی‌اش را در برابر روش تحلیلی کلاسیک قرار می‌دهد. (۳۷) و قابل توجه این است که مارکس این اختلاف را به مسئله فتیشیسم و وارونگی واقعی پیوند می‌دهد (T. 2, 183 Sq; T. 3, 587 Sq).

شایستگی کلاسیک‌ها کوشش در خنثی کردن وارونگی واقعی شکل‌های پدیداری است. آنها در این امر توفیق یافتند از راه تجزیه بطور تحلیلی شکل‌های پدیداری بغرنج را به شکل‌های ساده تقلیل دهند. ازینروست که اسمیث و ریکاردو سرمایه و زمین را منبع‌های ارزش نمی‌دانند، بلکه اصل واحدی را برای همه شکل‌های ارزش نشان می‌دهند (که عبارت از کار است). البته، اسلوب تحلیل آنها ناتوانی‌اش را در خنثی کردن پندارهای فتیش‌گرایانه آشکار می‌کند. زیرا با دست یازیدن به روش تحلیلی فقط می‌توان به اصل‌هایی دست یافت که مفهوم آن بنابر مقدمه‌های پدیداری مشخص می‌ماند. بعلت عدم بازسازی پدیدار بر پایه عنصر ذاتی، نمی‌توان از تضاد بین جنبه‌های «باطنی» و «ظاهری» واقعیت اقتصادی بیرون آمد (T. 2, 184). ازینروست که ریکاردو مفهوم ارزش مربوط به مبادله را حفظ می‌کند و در پرسش «کمیت ارزش» (T. 2, 183)، پرسش سنجه ارزش که بر مبادله فرمانرواست، متوقف می‌ماند. مارکس از این واقعیت نتیجه می‌گیرد که یک سنجه مستلزم یک گوهر برای سنجش است و نیاز به دادن تحلیل از گوهر ارزش دارد. این تحلیل باید در مفهومی که شکل پدیداری رابطه‌های کالاها بین آنها مبادله است، انتزاع شود و مبادله موجود سنجه و نه گوهر را بنمایاند. پس این در این سوی امر پدیدار است که باید در پی آگاهی از ارزش بود: این آگاهی از راه تحلیل خود کالا بدست می‌آید. (۳۸) چنین است نقطه حرکت کاپیتال که پس از شناسایی گوهر ارزش، شکل‌های ارزش مبادله را بطور ژنتیک بازسازی می‌کند، چیزی که ریکاردو برای دست یافتن به شکل‌های وارونگی واقعی که عامه مردم موفق نمی‌شوند، از آن بدر آیند، در برابر آنها متوقف مانده بود. ازینرو، پدیدارندگی بطور عقلانی بترتیبی بازسازی می‌شود که پندارهایی را که می‌آفریند، خنثی شوند.

پس صحت روش خاص او توسط مارکس در اصطلاح‌های تئوری ایدئولوژی‌اش بازتاب یافته است. در مورد مفهوم‌هایی که مارکس بر اساس آنها امر واقعی اقتصادی را بازسازی می‌کند، بهمین ترتیب عمل شده است. دستگاه مفهومی مورد استفاده مارکس در کاپیتال از ابهامی رنج می‌برد که از سرگردان کردن خوانندگان بی‌بهره نیست. مارکس از این امر آگاه بود. (۳۹) در واقع، بنظر می‌رسد که مفهوم‌های مورد استفاده مفهوم‌های کلاسیک هستند و به پنهان کردن ویژگی اندیشه مارکس گرایش دارند. بدون شک برای از بین بردن این ابهام است که مارکس به گفتمان خود شکلی داده که پیوسته توضیح و نقد مفهوم‌های را درمی‌آمیزد. شرح معنی مفهوم‌های تئوری بیشتر وقت‌ها توأم با مراجعه‌ها به معنی است که در تاریخ اندیشه اقتصادی به آنها (در یادداشت‌ها و یا در ساخت متن) داده شده. بدین ترتیب، مفهوم‌های کاپیتال روشنی نامستقیمی از معنی‌شان بدست می‌دهند. در حقیقت، بدیهی است که آنها همواره رابطه نقد را با مفهوم‌های کلاسیک حفظ می‌کنند؛ در واقع، هیچ مفهومی در کاپیتال وجود ندارد که رابطه با مفهوم‌های کلاسیک‌ها (۴۰) را حفظ نکند. البته، این رابطه همواره از طرح‌ریزی دوباره تصحیح‌کننده ناشی می‌شود. از یکسو، هیچیک از مفهوم‌هایی که از کلاسیک‌ها گرفته شده به این عنوان و حتی در قالب مفهوم‌های ارزش استعمال و ارزش مبادله تکرار نشده است. معنی این مفهوم‌ها بنابر سنتی تعیین شده که بنظر باید مارکس بنابر تکرار آنها در آن سنت گنجانده شود. در حقیقت، آنها بنابر تمایز ارزش و ارزش مبادله (۴۱) و نیز بنابر تمایز سودمندی و مادیت تابع طرح‌ریزی قطعی دوباره شده‌اند. از سوی دیگر، نوسازی‌های مفهومی مارکس در نفس خود تصحیح‌های مقوله‌های مورد عمل هستند: مانند ارزش نیروی کار در برابر ارزش کار، اضافه ارزش در برابر سود، سرمایه استوار/متغیر در برابر سرمایه ثابت/گردان. تئوری ایدئولوژی به اندیشیدن و توجیه کردن مقوله‌های مارکس امکان می‌دهد و تئوری رابطه‌های‌شان را با مقوله‌های اقتصاد کلاسیک فراهم می‌آورد. در واقع، تکرار این مقوله‌ها در مقیاسی توجیه‌پذیر است که آنها نتیجه روش تحلیلی‌ای باشند که هدف آن زایل کردن نمونها است. پس بنابر اسلوب تحلیلی است که «ضرورتا باید

به مفهوم‌سازی و نقد مبادرت کرد» (T. 3, 589). بدین ترتیب درک خواهیم کرد که روش ژنتیک، طرح ریزی دوباره نتیجه‌هایی است که بوسیله روش تحلیلی فراهم شده و ازینرو، «تحلیل، پیش فرض ضرور توضیح ژنتیک است» (id). در مورد طرح ریزی دوباره که این مقوله‌ها را شامل می‌شود، فصل فیتیشیسم، تئوری آن را فراهم می‌کند. در واقع دیده‌ایم که مقوله‌های کلاسیک‌ها زیر فشار فیتیشیسم قرار دارند و می‌توان نشان داد که طرح ریزی دوباره که این مقوله‌ها را شامل می‌شود، از حذف فیتیشیسم مایه می‌گیرد. (یک نمونه آن را در گفتمان تمایز ارزش و ارزش مبادله ملاحظه کرده‌ایم). پس تمام اهمیت تئوری فیتیشیسم قابل درک است. در حقیقت، این تئوری خردپذیری گفتمان مارکس را نشان می‌دهد و مفهوم رابطه‌اش را با کلاسیک‌ها معین می‌کند و از این راه دستگاه مقوله‌ای کاپیتال را توجیه می‌کند.

بنابراین، تئوری ایدئولوژی تنها از عمل کردن به تئوری‌پردازی قطب ذهنی اقتصاد ناشی نمی‌شود. بلکه از خودتوجیهی اسلوب ژنتیک و مفهوم‌های تئوری‌ای ناشی می‌شود که به آن امکان می‌دهد به خود بعنوان روش کامل در حذف مانع‌هایی که معین می‌کند، بیندیشد. این تئوری جنبه‌ای را نشان می‌دهد که بنابر آن نقدگری تشکیل دهنده گفتمان کاپیتال، گفتمانی است که بنابر آن سیر شناخت بررسی صحت خاص آن را دو برابر می‌کند.

پس می‌بینیم که نقدگری کاپیتال بطور چشمگیر با نقدگری ۱۸۴۳ تفاوت دارد. جنبه صوری اسلوب‌شناسی نقد مبتنی بر آگاهی یافتن و مبارزه با تاریخمندی خودآگاه است. دستکم این یکی از دو گرایش بود. مسئله از این پس دیگر مسئله مبارزه تأمل با خودآگاه تاریخی نیست، بلکه مسئله مبارزه با مانع‌های ویژه‌ای است که یک تئوری معین می‌کند. این اختلاف مربوط به رابطه جدید شناخت و تأمل است. برعکس در برنامه «ایدئولوژی آلمانی» جنبه تأملی تئوری که جنبه فلسفی آن نیز هست، وارد در طرح تئوریک شده است. (۴۳) با اینهمه، چون فلسفه مانند ۱۸۴۳، در نفی‌اش نگاه داشته شده، به این دلیل هستی‌پذیر نشده است. (۴۴) بنابر طرح خروج از فلسفه، عنصر تأملی گفتمان دیگر گفتمانی نیست که بر پایه آن دانش توسعه می‌یابد. در ۱۸۴۳، تأمل درباره صحت آن، در شکل خودنقدی است که تولید محتوی گفتمان را عهده‌دار می‌شود. مدلی که برای اندیشیدن درباره تأمل بکار می‌رود، فلسفی بود. این مدل بر استقلال اندیشه، توانایی داوری در خویشتن و کشف حقیقت و خطا دلالت دارد. اکنون این دیگر تأمل نیست که محرک توسعه تئوریک است. دیگر نقد به توسعه مستقل فکر باز نمی‌گردد، بلکه به امکانی باز می‌گردد که بر پایه شناخت شیء آشکار شده است. در حقیقت، این واقعیت شناخت است که به تئوری ایدئولوژی وابسته است. شناخت امر واقعی به عنوان تئوری خودآگاه بازگشت تأملی به گفتمان به خویش را ممکن می‌سازد و بعنوان تئوری خطا، شناخت به این تأمل شکل نقد می‌دهد.

پس اینجا شناخت و تأمل بطور متقابل مستلزم یکدیگرند. شناخت مستلزم تأمل در مقیاسی است که مضمون تئوری ایدئولوژی را تولید می‌کند و تأمل مستلزم شناخت در مقیاسی است که به توجیه اسلوب‌شناسانه این شناخت می‌پردازد. این دَوْران پایه ایرادی است که بنظر قطعی می‌آید. تئوری به گفتمان امکان می‌دهد که از لحاظ گسست‌اش با مانع‌های خودآگاه تاریخی به توجیه خود بپردازد. البته، این توجیه متضمن کسب شناخت از واقعیت اقتصادی و بنابراین گسست مقدم با مانع‌های خودآگاه تاریخی است. مسئله آنجا عبارت از یک چرخه است و هر اشکال به ورود در چرخه مربوط است. مارکس نشان داده است که چگونه تئوری او می‌تواند مدعی رهایی از پندارهای خودآگاه تاریخی باشد. اما چرا نه؟ بنابر کدام محرک تئوری او توانست از پندارهای خودآگاه تاریخی که نتیجه‌های آن نزد دیگران شرح داده شده، رهایی یابد؟ انتظار این بود که او آن را بر اساس تئوری خاص ایدئولوژی‌اش توضیح دهد.

در کاپیتال راه حل این اشکال را می‌یابیم. این راه حل به ما امکان می‌دهد که درک کنیم چرا تأمل‌های گفتمان درباره صحت خاص‌اش، بیش از آنکه شکل تأمل درباره خود پیدا کند، شکل نقد اقتصاد سیاسی، یعنی شکل تأمل در گفتمان دیگر و نقد گفتمان دیگر پیدا میکند.

## علم و نقد

به گفته هابرماس، کاپیتال مشخصه «بدهمی نقد در نفس خود در هنگامی است که خود را بعنوان علم احساس می‌کند» (۴۵). با آنکه مارکس اصل نقد شناخت را که از خودآگاه بر پایه نفع‌های مادی سرچشمه می‌گیرد، اعلام داشت، « ضروری ندانسته است تئوری جامعه را از دید نقد شناخت توجیه کند» (۴۶). تئوری ایدئولوژی مارکس که کاپیتال آن را توسعه می‌دهد، برای ساختن نقد اندیشمندان دیگر اقتصاد سیاسی مورد استفاده قرار گرفته است، اما بیش از آنکه آن را با گفتمان خاص خود منطبق سازد در ادعای بسادگی دگماتیک حقیقت مطلق فرو می‌افتد.

ازینرو، هابرماس از عدول مارکس از اصل نقدگری‌اش تأسف می‌خورد و بدین ترتیب به دیدگاه کسانی می‌پیوندد که گذار از نقد به علم را می‌ستایند و عظمت کاپیتال را مبتنی بر پی‌ریزی یک علم می‌دانند. بنابر تفسیر اخیر، جنبه نقد، غیر اساسی و خارج از گفتمان تئوریک است و بنابراین دیگر تنها مبتنی بر نقد اندیشمندان اقتصادی پیشین که به توضیح نوآوری پروبلماتیک مستقل علم جدید (۴۷) اختصاص داده شده نیست. پس اعم از اینکه آن را بستایند و در جایی تأسف بخورند، «ایدئولوژی آلمانی» کلید کاپیتال است.

بنظر می‌آید که این دو تفسیر در قدرناشناسی از نوآوری مفهوم علم در کاپیتال سهیم‌اند. نمی‌توان انکار کرد که مارکس مدعی علمی بودن کاپیتال بود و گفتمان‌اش را با نیازهای ناگزیر و سیستم‌بندی که خاص هر توضیح علمی است، تطبیق می‌داد. اما این واقعیت که توضیح علمی مایه نقد را می‌پذیرد به این معنا است که علم دیگر مدعی خروج از ایدئولوژی نیست. مارکس در کاپیتال اندیشمند بحران تئوری باقی می‌ماند. از این پس، مفهوم ایدئولوژی است که آن را مشخص می‌کند. ستیز طبقاتی امر سیاست و پندار در تئوری و از این طریق ظاهر تضادها را نمایش می‌دهد. (۴۸) تمام داو کاپیتال فراهم آوردن زمینه دگرگونی عقلانیتی است که موفق به حفظ آن درون بحرانی گردد که آن را رد می‌کند.

در صورتی که علم در کاپیتال بعنوان مخالف ایدئولوژی اندیشیده نشده باشد، بوسیله پی‌گفتار اثر نشان داده شده است که در آن علمیت گفتمان به هنجار عقلانیت مراجعه نشده، بلکه به تاریخ مبارزه طبقه‌ها رجوع شده است. تاریخ علم آنجا بمثابة تاریخ غیرعلمی جلوه می‌کند که اصل خود را در غیر عقلانیت مبارزه‌های اجتماعی می‌یابد. بدیهی است که نزد مارکس فرانمود کاملاً دیگری از تاریخ علم وجود دارد که بنابر آن صیوررتی مستقل به علم نسبت داده شده است. (همانطور که در متن پیشگفته به مقایسه اسلوب‌های اسمیث و ریکاردو نسبت داده شده است. (T. 2, 161 sp) ازینرو، اغلب ملاحظه می‌کنیم که مارکس، در مقیاسی که خلاف گفته‌های خود عمل می‌کند، بین دو مفهوم درون بودانه و برون بودانه متقابلاً جمع ناپذیر دچار تردید می‌شود. (۴۹) آیا آنها واقعا برای او چنین‌اند؟ بنظر کوشش مارکس بیشتر مفصل‌بندی بهم پیوسته این دو مفهوم است. اگر علم ناگزیر است به تاریخ اجتماعی رجوع کند، برای این است که باید رابطه‌اش را با ایدئولوژی در نظر گیرد. همچنین باید ویژگی‌ای را در نظر گیرد که گفتمان علمی را از دیگر گفتمان‌ها متمایز می‌کند. به این منظور معین

کردن مشخصه‌هایی که بین سیوروت علم و سیوروت گفتمان‌های دیگر ایدئولوژیک فرق می‌گذارد، ضروری است. الزام در قبول همزمان دید درون‌بودانه در تاریخ علم‌ها از آنجا است.

نخست این مفهوم درون‌بودانه را بررسی می‌کنیم: برای این کار باید به کتاب چهارم کاپیتال رجوع کرد که موضوع آن تاریخ اندیشه اقتصادی است. در آن ملاحظه می‌کنیم که مارکس علم را در خارج سیوروت آن درک نمی‌کند. در واقع: «تئوری‌ها درباره اضافه ارزش» به بررسی سیستم‌بندی و ناکافی بودن درونی تئوری‌های مختلف اقتصادی بسنده نمی‌کنند. بعلاوه، آنها به داوهای در چشم‌انداز تاریخی دست می‌یازند که سیستم‌های مختلف را در دینامیک توسعه علمی وارد می‌کند. می‌توان آن را بنابر دو مشخصه تعریف کرد. نخست، سیوروت علم بمثابة سیوروت رفع پندارها نمودار می‌گردد. اندیشه کلاسیک‌ها در مفهومی علمی است که به زایل کردن نموده‌ها می‌پردازد. از این دیدگاه است که کلاسیک‌ها اقتصاددانان نقدی نامیده شده‌اند. (۵۰) البته، این نخستین مشخصه، گرایش تاریخی را نشان می‌دهد. علم که نمی‌تواند از ایدئولوژی آزاد شود، مورد کشمکش در پندارها باقی می‌ماند. به این دلیل پندارها یکباره توسط علم زایل نمی‌شوند، بلکه همانطور که برتری ریکاردو بر اسمیث نشان می‌دهد، بتدریج زدوده می‌شوند. همانطور که فتیسیسم بازمانده از ریکاردو آن را تأیید می‌کند، آنها نه بکلی بلکه تا اندازه‌ای با آن خواهند بود. دومین مشخصه دینامیک علمی مربوط به حل مسئله‌ها است. پیشرفت یک تئوری نسبت به تئوری مقدم بر آن تنها مبتنی بر توسعه شناخت نیست، بلکه حل دشواری‌های آن است. تئوری‌ها ضمن انتقاد از مسئله‌هایی که دیگر تئوری‌ها پدیدار می‌سازند، به یکدیگر متکی‌اند. در چارچوب این پروبلماتیک است که مارکس اسلوب ریکاردو را که به تأیید «ضرورت علمی در تاریخ اقتصاد» می‌پردازد، بعنوان راه حل دشواری‌های راه حل اسمیث نشان می‌دهد که با اینهمه در نفس خود بنابر واقعیتی توجیه می‌شود که با حالت قبلی توسعه تاریخی علم ارتباط دارد. (۵۱)

این دو مشخصه سنجه‌هایی فراهم می‌آورند که متمایز کردن گفتمان علمی از گفتمان غیرعلمی را ممکن می‌سازد. ازینرو، مارکس توانست علمی بودن کاپیتال را با رجوع دادن آن به تاریخ اندیشه اقتصادی توجیه کند؛ همانطور که او این کار را در «پی‌گفتار» انجام داد. کاپیتال از آن جهت علمی است که در سیر تاریخی علم اقتصاد جا دارد - چه از حیث از بین رفتن پندارها- آنگونه که از بین رفتن فتیسیسم باقی مانده از کلاسیک‌ها آن را نشان می‌دهد و از جانب تئوری فتیسیسم تأیید شده است و چه از حیث راه حل مسئله‌ها - آنگونه که کتاب چهارم آن را ثابت می‌کند که اضافه ارزش نمودار مسئله حل نشده نزد کلاسیک‌ها است.

پس اگر مارکس در اثرش به اثر کلاسیک‌ها مراجعه می‌کند، این در چارچوب استراتژی است که هدف آن از آن خود کردن حقیقت بمثابة میراثی است که سنت شناخته است. همچنین می‌بینیم که او در هیچ چیز به پیشداوری علم‌گرایانه که بنابر آن رعایت اسلوب‌شناسی علمی برای حقیقت کافی است، تن نمی‌دهد. اگر مفهوم علم با مفهوم تاریخ سازگار است، برای این است که با مفهوم پندار متضاد است. بنابراین، ادعای علمی کاپیتال به این معنی نیست که بطور قطع رها از پندار باشد. البته مارکس حقیقت اقتصاد سیاسی کلاسیک را بدیهی فرض می‌کند، همانگونه که او در ۱۸۴۳ به پیش فرض قرار دادن وجود حقیقت در ایدئولوژی گرایش دارد. حقیقت، که از این پس تاریخ‌مندی شده اکنون به گفتمانی بازگشت داده شده که در آن پندار و حقیقت همزیستی دارند. از این پس، محتوی مفهوم علم از این قرار است. با معناست که مارکس برای مشخص کردن علمی بودن گفتمان‌اش از راه مراجعه به تاریخ‌مندی ویژه علم، بیش از تکیه بر سنجه‌های سنتی حقیقت و

یقین (دلیل، قیاس و استقراء) تلاش کرده بود؛ در صورتی که در ۱۸۴۳، تاریخمند کردن نقدگری همزمان حقیقت را ایجاب و رد می‌کند. نقدگری از این پس برای فرمولبندی مفهوم حقیقت در رابطه‌های تاریخی بکار می‌رود.

بنابراین، مارکس به رابطه‌اش با کلاسیک‌ها بنابر تاریخ علم‌ها می‌اندیشد. بنظر می‌رسد که او با پذیرش مدل درون‌بود بر تز استقلال علم صحه می‌گذارد. این درست نیست. راه حل مسئله‌ها سنجه توسعه علمی و نه پایه آن است. اگر مارکس گاهی کشف‌های خاص‌اش را چونان راه حل تضادهای اندیشه اقتصادی نمایش می‌دهد، این بخاطر توجیه و نه توضیح آنها است. در واقع، مارکس می‌کوشد این مفهوم درون‌بودانه و مفهوم برون‌بودانه را که صیوروت علم‌ها را به سیر تاریخ واقعی ربط می‌دهد، سازش دهد. مفهوم ایدئولوژی مشروط بودن اندیشه بنابر سیر تاریخ واقعی را نشان می‌دهد. پس این اوست که ناگزیر بود صیوروت علم و صیوروت تاریخی را مفصل‌بندی کند. (۵۲) «پی‌گفتار» این مفصل‌بندی را به ما می‌نماید. اما مفهوم ایدئولوژی آنجا آشکارا در دو مفهوم متمایز مورد استفاده قرار گرفته است. هر چند مسئله در هر دو مورد عبارت از نشان دادن مشروط بودن توان اندیشیدن بوسیله مادیت اقتصادی است، اما این مشروط بودن چه بمثابه مشروط بودن مکانیسم‌های اقتصادی بنابر تئوری ایدئولوژی کاپیتال و چه بمثابه مشروط بودن نفع‌های طبقاتی به سبک ایدئولوژی آلمانی درک شده است. مفهوم ایدئولوژی که در این دو مفهوم مورد استفاده قرار گرفته، امکان به شکل گرفتن سنخ‌شناسی‌ای را می‌دهد که مربوط به پایه تحلیل برون‌بودانه تاریخ فکر اقتصادی است. اقتصاددانان در مقوله‌های اقتصاد کلاسیک، اقتصاد عامیانه و اقتصاد توجیهی رده بندی شده‌اند.

مقوله‌های اقتصاد کلاسیک و عامیانه تأثیرهای وارونگی واقعی و فتیشیسم را در گفتمان اقتصادی نشان می‌دهند. آنها از این راه مرزبندی عرصه علم را معین می‌کنند. اقتصاد سیاسی علمی اقتصاد کلاسیک است. در واقع دیده‌ایم که علم بمثابه دینامیک زوال پندارهای تعریف شده است. با اینهمه، گفتمان کلاسیک‌ها بنابر گسست‌اش با پنداری که وارونگی واقعی شکل‌های پدیداری را تولید می‌کند، مشخص می‌شود. ازینرو، کلاسیک‌ها از عامیانه‌اندیش‌ها متمایزند. با وجود این، کلاسیک‌ها گرفتار پندارهای فتیشیسم باقی می‌مانند. البته، آنها علیه این پندارها به مبارزه پرداختند. ازینرو، آنها در کار و بنابرین در قلمروی تولید بیش از عرصه مبادله در جستجوی قانون ارزش بودند. با اینهمه، آنها همانطور که خلط ریکاردویی ارزش و ارزش مبادله نشان می‌دهد، تا اندازه‌ای در آن موفق بودند.

مقوله اقتصاد توجیهی در مفهوم مشروط بودن توان اندیشیدن بر پایه نفع‌های مادی به ایدئولوژی باز می‌گردد. مبارزه طبقه‌ها با مقید کردن تواند اندیشیدن بنابر الزام موجه نفع مادی که آن را بیان می‌دارد، در خودآگاه طرح‌ریزی می‌شود و بدین ترتیب آن را تابع محدودیتی می‌سازد (۵۳)، که سرآغاز گرایش غیر علمی اقتصاد سیاسی است. ایدئولوژی با علم تنها در حد توافق آن با نفع‌های مادی سازگار است. در معنی دقیق اصطلاح، مفهوم اقتصاد توجیهی یک جریان از اقتصاد سیاسی را که جانشین اقتصاد کلاسیک می‌گردد، نشان می‌دهد و بمثابه واکنش در برابر اقتصاد کلاسیک تعریف می‌شود. اقتصاد کلاسیک، بنابر زوال پندارهای مربوط به فتیشیسم و وارونگی واقعی مستلزم نقد نتیجه‌های ایدئولوژیک این پندارها است. این نقد، نامستقیم، نقد توجیه‌های شیوه تولید سرمایه‌داری را ایجاب می‌کند. در این مفهوم است که مارکس اقتصاد علمی و نقد را همانند می‌داند. به این دلیل، اقتصاد توجیهی رویاروی اقتصاد کلاسیک قرار می‌گیرد تا این نتیجه نقد را لغو کند. پس، مقوله اقتصاد توجیهی نمایشگر جنبه‌ای است که در آن نفع مادی کوشش تئوریک را تابع توجیه خاص خود می‌سازد و بدین سان نافی علم می‌شود. این مقوله از این راه توضیح اقتصاد عامیانه، معاصر اقتصاد کلاسیک، را تدارک می‌کند و در حقیقت دلیلی را شناسایی

می‌کند که برخی اقتصاددانان به تبع آن به لایه قشری وارونگی واقعی: افناع ایدئولوژیک محصول آن، بسنده می‌کنند. ازینرو بنظر می‌رسد که مارکس (P.F. 12) اقتصاد عامیانه و اقتصاد توجیهی را یکسان می‌داند.

البته، گرایش توجیهی تنها در اقتصاد غیر علمی وجود دارد. در واقع، این گرایش نمایشگر اجباری است که بطور کلی دید طبقه بورژوا را به اقتصاد سیاسی تحمیل می‌کند. ازینرو مارکس در کتاب چهارم (T. 2, 587 sp) گرایش‌های توجیهی در انکار ریکاردویی بحران‌ها را برملا می‌کند. وانگهی، او نشان می‌دهد که این گرایش‌ها با تئوری ریکاردویی ارزش (T. 2, 6. 1 Note) که با وجود این تجربه اساسی اقتصاد سیاسی کلاسیک را تشکیل می‌دهد، پیوند یافته است. بدین ترتیب باید درک کرد که مقوله توجیهی همچنین نمایشگر نفع مادی از این حیث است که رویاروی زوال کلی فتیسیسم قرار دارد. اقتصاد کلاسیک که در دینامیک علمی و نقدی‌اش بنابر دید طبقاتی خود محدود شده ناگزیر است نتیجه‌های فتیسیسم را تحمل کند. ازینرو است که مارکس می‌تواند اقتصاد عامیانه را بمثابه مستقل‌سازی گرایش قبلا موجود در اقتصاد کلاسیک بنمایاند (۵۴) و ناممکن بودن هر پیشرفت اقتصاد سیاسی فراسوی ریکاردو را که در نفس خود ناتوانی حداکثر فتیسیسم را فراهم می‌آورد، تأیید کند: «علم اقتصاد بورژوایی آنجا با محدودیت عبور ناپذیر خود روبرو شده بود». (P.F. 11)

بر پایه این سنخ‌شناسی، هر دو مفهوم ایدئولوژی یکدیگر را برای تشکیل تئوری کامل تاریخ علم اقتصادی تکمیل می‌کنند. تئوری ایدئولوژی کاپیتال مانع‌هایی را مشخص می‌سازد که گفتمان اقتصادی باید بر آن غلبه کند: در صورتی که ایدئولوژی در مفهوم ثانی‌اش نفع طبقاتی را بعنوان مانع برای برداشتن مانع‌های نخستین شناسایی می‌کند. بنابراین، ایدئولوژی موجود بعنوان مانع و خاستگاه پندار در علم که بنابر زوال پندار تعریف می‌شود، آنجا فقط بطور سلبی موجود خواهد بود. با اینهمه، باید یادآوری کرد که این موضوع به متن‌هایی تعلق دارد که در آن حرکتی که بنابر آن علم از پندار رها می‌شود، در نفس خود به مشروط بودن ایدئولوژیک مراجعه شده است. دیده‌ایم که تئوری ارزش کار ریکاردو حداکثر رهایی اقتصاد کلاسیک از فتیسیسم را در نظر داشت. ازینرو، مارکس گاه به این پیشرفت علت ایدئولوژیک می‌دهد که گذار از اسمیث به ریکاردو را فراهم آورده است. این پیشرفت در مبارزه ایدئولوژیک مالکان زمین که اسمیث آن را در بیان می‌آورد و مبارزه ایدئولوژیک بورژوازی صنعتی که ریکاردو بیانگر آن بود (۵۵)، به ثبت رسیده است. داو تئوری ارزش کار ناظر بر اثبات این موضوع است که زمین به هیچوجه به تشکیل ارزش، برای مبارزه با مدیریتی که مالکان زمین از سیاست اقتصادی انگلستان درخواست می‌کردند، کمک نکرد. (۵۶) تز چنین علیت ایدئولوژی درباره پیشرفت علمی با نقدگری مارکس مطابقت دارد. در واقع، منطق بنیادی کردن اصل تاریخمندی باید به دادن حداکثر توسعه در مفهوم ایدئولوژی سوق داده شود. بنابراین، علم باید نه بعنوان حرکت رهایی از ایدئولوژی، بلکه بعنوان حرکت در ایدئولوژی اندیشیده شود. پس باید نشان داد که چگونه ایدئولوژی زوال پندارهای معین را ممکن می‌سازد. (۵۷) در واقع، هیچ چیز مانع از این نیست که پذیرش مفهوم جهان - «افق-دید» یا «دیدگاه درباره جهان (بنگرید به یادداشت ص ۱۱۴) - با توجیه نفع‌های معین مادی محصول نتیجه‌های حقیقت وفق داده شود. با وجود این، اندیشه‌گزیده شده در مبارزه طبقه‌ها به ترک هر امیدی از حقیقت منتهی نشده است.

ازینرو، توجیه علمیت کاپیتال می‌تواند بر پایه این سنخ‌شناسی و رابطه‌های علم و ایدئولوژی نمایشگر آن صورت پذیرد. ایدئولوژی مانع پیشرفت علم نیست، بلکه لازمه آن است.



در پی گفتار، مارکس اقتصاد سیاسی و نقد اقتصاد سیاسی را متمایز می‌کند و آنها را بترتیب به دیدگاه‌های طبقاتی بورژوازی و پرولتاریا نسبت می‌دهد. بعقیده او، تشدید مبارزه طبقه‌ها طی دوره‌ای که نتیجه انقلاب‌های ۱۸۳۰ است، چنان است که فقط گرایش توجیه‌گرانه می‌تواند در اقتصاد سیاسی مسلط شود. به این دلیل، پیشرفت علم فقط می‌تواند این نتیجه را بدست دهد که نقد اقتصاد سیاسی از دیدگاه پرولتاریا انجام گیرد. این تعریف نقد اقتصاد سیاسی بنابر مضمون ایدئولوژیک‌اش، ضمانت علمیت آن را در نظر دارد. البته، نه اینکه ایدئولوژی پرولتاریا در نفس خود دلیل حقیقت باشد. در متن دیگر، مارکس برعکس علاقمند است نشان دهد که دیدگاه طبقاتی پرولتاری با فتیسیسم و پندارهای وارونگی واقعی سازگار است. یک سوسیالیسم عامیانه وجود دارد، همانطور که اقتصاد عامیانه وجود دارد. از سوی دیگر، دیدگاه پرولتاریا در نفس خود مولد نوع جدید پندارها است که به توجیه موقعیت اجتماعی‌اش مربوط می‌شود. ازینرو، باوری که بر حسب آن «کار منبع هر ثروت و فرهنگ است»، توسط مارکس در «نقد برنامه گوتا»ی او بیان شده است.

دیدگاه پرولتاریا نه بی‌واسطه، بلکه فقط با واسطه می‌تواند به پیشرفت علم کمک کند. دیدگاه ایدئولوژیک پرولتاریا مانند دیدگاه بورژوازی دیدگاهی محدود است. البته، این دیدگاهی تعارض آمیز است و بدین ترتیب امکان می‌دهد که با محدودیت ناشی از دیدگاه طبقاتی اقتصاد سیاسی مبارزه بعمل آید. هر چند این دیدگاه نمی‌تواند در نفس خود علمیت را تأمین کند، اما برداشتن مانع فتیسیسم را ممکن می‌سازد و در برابر دیدگاهی قرار می‌گیرد که برای برداشتن این مانع، مانع می‌تراشد. از این طریق است که مسئله‌های تئوری ریکاردو را در عصر جدید بنحوی که حل آنها ممکن شده باشد، می‌نمایاند. در این مفهوم پیشرفت از ریکاردو تا مارکس می‌تواند کاملاً بنابر مدل درون‌بودانه تصویر شود. در مقیاس معینی، مارکس به حل مسئله‌های کلاسیک بسنده می‌کند. اما این حرکت ظاهری پایه‌اش را در بیرون از علم، در حرکت واقعی تاریخ و مبارزه طبقه‌ها می‌یابد.

این تحلیل‌ها این واقعیت را با روشنی جدیدی توضیح می‌دهد که کاپیتال شکل نقد اقتصاد سیاسی را پیدا می‌کند. ما بدون توضیح دادن آن نزدیکی به سیستم مقوله‌ای مارکس و سیستم مقوله‌ای اقتصاد سیاسی را ملاحظه کرده‌ایم. حال می‌بینیم که علیت کاپیتال تنها در مقیاسی توجیه می‌شود که مضمون حقیقت اقتصاد کلاسیک را با آزاد کردن آن از پندارهای فتیش‌گرایانه تکرار می‌کند: فرانمود اسلوب خاص و مفهوم‌های خاص مارکس بعنوان نتیجه نقد ساده فتیسیسم متبلور در مفهوم‌ها و اسلوب اقتصاد سیاسی کلاسیک از آنجا است. تنها در قالب نقد اقتصاد سیاسی است که تئوری کاپیتال مبتنی بر علمیت است.

پس کارکرد پی‌گفتار شامل ساخت کاپیتال می‌گردد و بخشی از بررسی ثانوی جنبه صوری اسلوب‌شناسی نقدی را تشکیل می‌دهد. در واقع جنبه‌ای را تشکیل می‌دهد که تئوری در چارچوب تأمل درباره معنی تاریخی‌اش به توجیه خاص آن می‌پردازد و نشان می‌دهد که تاریخ‌مندی‌اش بیش از نفی مبتنی بر علمیت آن است. در مقیاسی که این توجیه به تئوری کاپیتال تعلق دارد، خود تأملی آن را تشکیل می‌دهد. در حقیقت، از یکسو، تاریخ مبارزه طبقه‌ها که به مرحله‌های مختلف توسعه سرمایه‌داری وابسته است، در نفس خود در کاپیتال تئوریزه شده است. از سوی دیگر، تاریخ اندیشه اقتصادی که در کتاب چهارم سرمایه توضیح داده شده، به موضوع اثر تعلق دارد. اینها نتیجه‌های نقدی هستند که در آنجا شرح داده شده و بنابر پیش‌بینی در پی‌گفتار برای توجیه علمیت گفتمان مورد استفاده قرار گرفته‌اند.

## بعنوان نتیجه گیری

نقد اقتصاد سیاسی کمال تاریخمند شدن نقد مارکس است. این نقد تاریخمند شدن درونمایه نقد (که نقد بیرون نیست، بلکه نقد درون است و ازینرو، تضادهای سرمایه‌داری را نمایش می‌دهد)، تاریخمند شدن شکل نقد (که کاپیتال حقیقت موضوع‌اش را ضمن پرداختن به بررسی شرایط تاریخی درستی این توضیح شرح می‌دهد) و نیز تاریخمند شدن موضوع‌اش را (که این موضوع دیگر مذهب یا سیاست نیست، بلکه سطح تاریخ واقعی: اقتصاد است) فرض قرار می‌دهد. این تاریخمند شدن‌ها که از ۱۸۴۳ بدست آمده، اکنون بنابر تاریخمند شدن‌های ماده و سوژه نقد تکمیل شده‌اند.

در ۱۸۴۳ نقد به خودنقدی می‌پردازد. آنگاه مارکس، انگار هگلی نقد درونی بنابر فرض مسلم ایده‌آلیستی را که بنابر آن حرکت نقد فکر نقد امر واقعی نیز هست، افشاء می‌کند. او با این هدف نقد درونی و خودنقدی را متمایز می‌کند. البته، انگار خودنقدی نیز پیشداوری‌های ایده‌آلیستی درونبودی اندیشه در نفس خود و تسلط اندیشه در نفس خود را حفظ می‌کند. در این صورت، نقد سوژه و ماده خاص آن است. بر پایه بیان‌های خاص آن است که این نقد گفتمان نقدی را توسعه می‌دهد. برعکس حال آشکار می‌شود که نقد نمی‌تواند مدعی تولید حقیقت در نفس خود باشد. نقد دیگر فلسفه نیست. بلکه برعکس باید حقیقت را در گفتمان‌هایی بعنوان گفتمان‌های علم جستجو کرد که ادعاهای‌شان را مبتنی بر تماس با تجربه و ثبت‌شان در سنت می‌سازند. ماده نقد که این سان تاریخمند شده اکنون، بوسیله اقتصاد سیاسی کلاسیک گرد آمده است.

نقد بنابر سوژه‌اش، پرولتاریا، تاریخمند شده است. پرولتاریا پیش از این در ۱۸۴۳ سوژه نقد پراتیک بود. البته، فلسفه نیز سوژه نقد تئوریک بود. اینجا نقد تئوریک سوژه تاریخی بود. مسئله دیگر عبارت از پرولتاریا بعنوان طبقه جهانشمولی که حقیقت را تضمین می‌کند، نیست؛ بلکه مسئله عبارت از پرولتاریا بعنوان سوژه مکمل تاریخی است که بنابر مبارزه طبقاتی که او را در برابر بورژوازی قرار می‌دهد و حامل بحران دوره است، تعریف شده است. بدین ترتیب نقد بیش از همیشه درگیر بحران گردیده است. به این دلیل، عملکرد تأملی نقد اقتصاد سیاسی دیگر به توانایی فلسفی بازگشت اندیشه به خودش احاله نمی‌شود، بلکه به این سوژه مکمل و فرافکنی این بحران در تئوری احاله می‌گردد. در واقع، مبارزه طبقه‌ها در تئوری طرح‌ریزه شده و شکل ستیزه‌گری ایدئولوژیک پیدا می‌کند. این برونبودی کشمکش آمیز ایدئولوژی بورژوازی و ایدئولوژی پرولتری تأمل درباره اقتصاد سیاسی را ممکن می‌سازد: تأمل دیگر مبتنی بر بازگشت اندیشنده به اندیشیده در سایه هنجارهای از پیش فرض شده یا نمودار شده در همان اندیشیده نیست. تأمل با وفق دادن خود با بحران تئوریک به هنجاری بودن برای قناعت کردن به دل بستگی به تضاد ایدئولوژیک پایان می‌دهد. تأمل چیزی جز تأمل نقدی نیست. اگر این تأمل به تولید نتیجه‌های حقیقت در درون ایدئولوژی می‌پردازد، این ضمن عمل کردن تضاد بحران و زایل کردن محدودیت‌های افق فکری (افق - دید) بظاهر متضاد است. مارکس در نقد خود از اقتصاد سیاسی کوشید حقیقت اقتصاد کلاسیک را بیان کند و از دیدگاه پرولتاریا به آن بیندیشد، همچنین او کوشید حقیقت شکل‌های سوسیالیسم را بیان کند و در نقدهای متفاوت برنامه‌های ایدئولوژیک‌های جنبش کارگری به آنها از دید اقتصاد کلاسیک بورژوازی بیندیشد. وقتی توان اندیشیدن این چنین تاریخمند شده و دچار بحران تئوریک می‌گردد، تأمل نقدی فقط می‌تواند بعنوان یگانه نمونه عقلانیت ممکن نمودار گردد.

ممکن است چنین بنظر آید که مارکس بدین ترتیب هنوز مدل نقد هگل را می‌پذیرد. آیا مسئله عبارت از تولید حقیقت بر اساس آگاهی از تضادها نیست؟ آیا مسئله بدین ترتیب عبارت از دست زدن به خودنقدی ایدئولوژی نیست؟ با اینهمه، فاصله گرفتن از هگل مسلم و قطعی است. این فاصله‌گیری در آنچه که مفهوم تضاد دستکم در مفهومی که هگل به آن داد، نمودار می‌گردد، بطور کلی اینجا دیگر مناسب نیست. بعقیده او این یک شکل از ستیزه‌گری داخلی را نشان می‌دهد که خلاف خود را رد می‌کند، واقعیتی که در نفس خود یک چیز یا یک مفهوم نامناسب است. خودنقدی و نقد درونی ایدئولوژی ۱۸۴۳ از این مدل تضاد ناشی می‌شود. در واقع، شکل‌های متفاوت خودآگاه از تضاد درونی توجیه و اعتراض پیروی می‌کنند. از این پس، ستیزه‌گری که شامل ایدئولوژی است به هیچوجه به درونبودش باز نمی‌گردد. بلکه برعکس در نفس خود از برونبودش مشتق می‌گردد، یا بنابراین واقعیت تنها عرصه رویارویی دو ایدئولوژی است. این ایدئولوژی‌ها دیگر شامل تضاد درونی نیستند. آنها تنها در مفهوم ناسازگاری متقابل‌شان متضاد هستند. برای نشان دادن این ستیزه‌گری در رابطه برونبودی شایسته است بیش از تضاد از تقابل حرف زد (البته نقد اقتصاد سیاسی تئوری تضادهای سرمایه‌داری باقی می‌ماند). همچنین درک می‌کنیم که چرا مفهوم خودنقدی بطور کلی مناسب نیست. تأمل بازگشت به خویش درک نمی‌گردد. نه اینکه مبتنی بر هویتی نیست. مسئله عبارت از درونبود فی‌نفسه فکر یا ایدئولوژی است. تأمل بطور بنیادی بیرونی و یکی از امکان‌هایی است که بوسیله ساختار ایدئولوژیک: برون‌بودی بودن تقابل، ایجاد شده است. تکمیل مفهوم نقد مارکسی از این قرار است.

در کاپیتال گفتمان از نقدگری ناشی می‌شود؛ البته در ارتباط با آنچه که فقط به تضمین علم اعتماد نمی‌کند و جنبه تأملی به ارث رسیده از فلسفه را به آن می‌افزاید. به این دلیل، رابطه تأمل و بحران امکان می‌دهد، آنچه را که از پیوند فلسفه و نقد - آغاز نقدگری مارکس - حفظ شده، رها سازد.

نقد سیاست جابجایی و تقلیل را دربر می‌گیرد. سیاست از این پس به عرصه مبارزه واقعی تغییر مکان یافته است، مبارزه طبقه‌ها مفهوم خود را به آن می‌دهد. سیاست چیزی است که از ستیزه‌گری اجتماعی سرچشمه می‌گیرد. درباره تقلیل خودآگاه و توان اندیشیدن در سیاست، از این پس، مفهوم ایدئولوژی است که رابطه‌های آن را تعیین می‌کند. بطوری که تأمل از این سو به آن سوی سیاست است. نخست اینکه، آن را سیاست ایجاب کرده است. در واقع، این بعد ایدئولوژیک آن و پندارهای مربوط به آن است که به گفتمان برای تأملی شدن چه در زمینه شناخت علمی واقعیت و چه در زمینه نقد انقلابی واقعیت تحمیل شوند.

سپس اینکه، تأمل بوسیله سیاست ممکن گردیده است. ممکن است خارج شدن از ایدئولوژی برای توان اندیشیدن درباره آن و نه فقط تکرار آن ضروری بنظر رسد. برعکس، اگر اندیشیدن درباره آن بدون خارج شدن از آن ممکن است، برای این است که در نفس خود از مبارزه سیاسی عبور می‌کند؛ و نیز برای این است که رویارویی خویش قرار می‌گیرد و تقریباً می‌توان گفت که اکنون به خویشتن می‌اندیشد.

به همین دلیل خود شکل تأمل اکنون سیاسی است. سیاست که بنابر مبارزه طبقه‌ها درک شده، دیگر طبق مدل‌های هنجارین سنتی اندیشیده نمی‌شود، بلکه طبق مدل ستیزه‌گری اندیشیده می‌شود. گوهر سیاست دیگر در هنجارهایی نیست که گروه‌ها در برابر امر واقعی قرار می‌دهند، بلکه در کشمکش است که آنها بین خود آن را هدایت می‌کنند. ازینرو، تقلیل سیاست به ستیزه‌گری تنها رابطه تقابل را نشان می‌دهد. همین رابطه است که دربرگیرنده تأمل شایسته بعنوان تأمل نقدی و نه بعنوان تأمل هنجاری است.

سرانجام اینکه، سیاست موضوع تأمل است. اگر امر سیاسی در بطن گفتمان‌ها موجود است، تأمل نقدی بنابر آنچه که این حضور است در گفتمان جا گرفته است. مفهوم ایدئولوژی که بر پایه توان اندیشیدن اصطلاح نفع‌های طبقاتی را می‌سازد، در واقع نمایشگر حضور سیاست در گفتمان‌ها است؛ اما همزمان نشان می‌دهد که حالت‌مندی این حضور انکار سیاست است (یکی دانستن نفع‌های طبقه‌ها با نفع همه یا با یک ضرورت همیشگی). ازینرو، تأمل نقدی و گفتار مبتنی بر چشم‌انداز دیگر ایدئولوژیک برای آشکار کردن بعد سیاسی ضرورت دارد. در ارتباط با این کشف امر سیاسی در انکارش است که کاپیتال خود را وقف آن کرده است؛ زیرا بعد سیاسی اقتصاد کلاسیک از انکار بعد سیاسی موضوع‌اش ناشی می‌شود. در واقع، تئوری فتیش‌گرایی ثابت می‌کند که بعد سیاسی اقتصاد کلاسیک از این قرار گرایش‌اش به توجیه کردن و موجه دانستن شیوه تولید سرمایه‌داری بر پایه گرایش‌اش به تقلیل اقتصاد به داده غیر سیاسی بوجود آمده است و آن را بعنوان رابطه‌های بین شیءها در قالب رابطه‌های مسلط اجتماعی نمودار می‌سازد که به منبع ارزش و بنابراین به پایه عرصه اقتصادی مربوط‌اند. در حقیقت مضمون سیاسی اقتصاد کلاسیک نقد اقتصاد سیاسی را افشاء و اصلاح می‌کند و به نقد آنچه که فتیش‌گرایی از آن برمی‌خیزد می‌پردازد و بعد سیاسی را بنابر تئوری مناسب از موضوع بیرون می‌کشد.

نقدگری ۱۸۴۱ ناشی از دادن شکل مناسب به گوهر سیاسی‌اش در فلسفه بوده است. این همانندی سیاست و فلسفه امکان می‌دهد که پندارهای یکی را در پندار دیگری تمیز دهیم. در ۱۸۴۳، نقد سیاست و نقد فلسفه توأم بود. البته، بطور قطع چیزی از فلسفه در بطن نقد نهایی حفظ شده است. این تأملی بودن در نفس خود به شکل سیاسی تأمل نقدی تقلیل می‌یابد. شاید گوهر سیاسی فلسفه از این طریق حفظ و مجزا و هستی پذیر شده است.

## پی‌نوشت‌ها

- ۱- تئوری‌ها درباره اضافه ارزش، انتشار سوسیال، ۱۹۷۴، ۱۹۷۵، ۱۹۷۸، ج ۱، ۲، ۳.
- ۲- ما اینجا به پی‌آیندی می‌پیوندیم که از «مقدمه» ۱۸۴۳ به «فقر فلسفه» منتهی می‌شود و از منظر مسئله خروج از فلسفه بوسیله ژ. لایبکا در اثرش «وضعیت مارکسیستی فلسفه» بررسی شده است. برای مسئله رابطه میان نقد سیاست و نقد اقتصاد سیاسی و بازنمود مرحله‌های مختلف نقد اقتصاد سیاسی بنگرید به مقاله «اقتصاد سیاسی» اتین بالیبار، در ژ. بن سومان، ژ. لایبکا، فرهنگ نقد مارکسیسم، ۱۹۸۲، PUF
- ۳- در پی انگلس است که سالنامه فرانسه-آلمانی طرح نقد اقتصاد سیاسی‌اش را منتشر می‌کند. برای تحلیل نوع نقد اقتصاد سیاسی بکار رفته بنگرید به ژ. راسیر، مفهوم نقد و نقد اقتصاد سیاسی از دست نوشته‌های ۱۸۴۴ تا کاپیتال. In Althusser et al., lire le

Capital, vol. 3, Maspero, 1968

- ۴- «این جایی است که نگرورزی را قطع می‌کند، پس این در زندگی واقعی است که علم واقعی، مثبت آغاز می‌شود...». ایدئولوژی آلمانی (نقل از A. A.)، انتشارات اجتماعی، ۱۹۷۶، ص ۲۱
- ۵- ایدئولوژی آلمانی، ص ۳۷: «طبقه‌ای بوجود می‌آید... که خارج از جامعه رانده شده و خود را ناگزیر در تقابل بسیار آشکار با همه طبقه‌های دیگر می‌یابد... از آنجاست که خودآگاه ضرورت انقلاب بنیادی پدیدار می‌گردد؛ خودآگاهی که خودآگاه کمونیستی است و البته می‌تواند در دیگر طبقه‌ها نیز هنگامی که وضعیت این طبقه را در آنها می‌بینیم، بوجود آید».
- ۶- بنگرید به فصل II: «متافیزیک اقتصاد سیاسی»
- ۷- نقد سیاست، سرانجام به یک جابجایی در زمینه اقتصاد به مفهوم دقیق می‌انجامد، در صورتی که مارکس کوشید آن را در ایدئولوژی آلمانی، در عرصه علم تاریخ خیلی نزدیک به فلسفه تاریخ، در آنچه که این علم شدن آن را به قانون توسعه یگانه تقلیل می‌دهد، یکپارچه کند (در این مفهوم نقد اقتصاد سیاسی نقد فلسفه را بهتر از ایدئولوژی آلمانی به انجام می‌رساند. با اینهمه، همانطور که خواهیم دید، بدون بنا نهادن یک جامعه!). باید آنجا نتیجه ناکامی ۱۸۴۸ را که دلیل نارسا بودن تقلیل تاریخ سرمایه‌داری به مدل توالی شیوه‌های تولید را بدست می‌دهد، تمیز داد. ازینرو، این امر مستلزم شناخت بسیار دقیق جامعه بورژوازی است. در این باره بنگرید به اتین بالیبار، فلسفه مارکس، *Découverte*، ۱۹۹۳، ص ۱۰، ۵۴
- ۸- شیوه تولید سرمایه‌داری بنا بر واقعیت زیر مشخص می‌گردد: الف) هدف تولید در آنجا تولید اضافه ارزش - کار پرداخت نشده - و سود است. ب) این سود بیش از مصرف بی حاصل در ماشین‌ها سرمایه‌گذاری - انباشته - شده است. مکانیسم انباشت سرمایه به جانشین کردن دائمی ماشین‌ها بجای کار گرایش دارد، در صورتی که فقط کار آفریدگار اضافه ارزش است. گرایش به پایین آمدن نرخ سود و در نظر گرفتن دوباره آنچه که با اینهمه تولید سرمایه‌داری (الف) را مشخص می‌کند، از آنجاست.
- ۹- برای تفسیر اندیشه مارکس بعنوان تئوری این امکان واقعی بنگرید به اثر م. واده: مارکس اندیشمند امر ممکن، کلینک زیگ، مردین، ۱۹۹۲
- ۱۰- نمون‌ها در این مفهوم توسط انگلس ارائه شده است. زیرا کاپیتال به مسئله به گردش درآمدن دیالکتیکی مقوله‌های اقتصادی می‌پردازد (مارکس - انگلس، متن‌ها درباره روش علم اقتصاد، چاپ سوسیال، ۱۹۷۴، ص ۱۹۷ - ۱۸۸). برای گسترش این تفسیر دیالکتیکی بنگرید به فصل «مارکسیسم ارتدکس چیست؟» از گئورگ لوکچ در «تاریخ خودآگاه طبقاتی». *Minuit*، ۱۹۶۰ و *H. Denis*، اقتصاد مارکس، تاریخ ناکامی، *PUF*، ۱۹۸۰
- ۱۱- در چاپ ژ.پ. لوفور کتاب ۱ کاپیتال، *PUF*، ۱۹۹۲
- ۱۲- «آن [دیالکتیک] در شکل عقلانی‌اش [و نه راز آمیز شده، *i.e.*، هگل] یک رسوایی، یک کراهت برای بورژواها و سخنگویان آئینی آنهاست. زیرا در آگاهی مثبت از وضعیت شیء‌های موجود، دیالکتیک با همان اهمیت، آگاهی نفی، نفی ضروری‌اش را می‌گنجاند؛ زیرا آن به هر شکل جا افتاده در جریان حرکت و بنابراین، به جنبه فناپذیر آن رجوع می‌کند؛ زیرا هیچ چیز نمی‌تواند آن را به آن تحمیل کند؛ زیرا دیالکتیک در گوهر خود نقدی و انقلابی است» (*P.F.*، ۱۸)

- ۱۳- ازینرو، انکار توجیه آمیز بحران‌ها عبارت از این اندیشه است که «یگانگی ضدها تضاد را دفع می‌کند». «توجیه مبتنی بر تحریف واقعیت‌های بسیار ساده اقتصادی و بسنده کردن به تصدیق یگانگی در برابر تضاد است» (T. 2, ۵۹۷). همچنین مارکس تصدیق می‌کند که پرودون تضادهای تولید سرمایه‌داری را بیان می‌کند، بی‌آنکه بتواند درباره آنها بنحو دیگری که در قالب ابهام نباشد، بیندیشد. (یک فصل انتشار نیافته کاپیتال UGE, ۱۹۷ ص ۱۱۱)
- ۱۴- در واقع، مارکس در مکاتبه خود تأیید می‌کند که چنانچه فرصت داشت طرح خود را در زمینه نوشتن درباره دیالکتیک و اصلاح کردن «قانون‌های درست دیالکتیک که هگل آنها را کشف و در عین حال رمزآمیز کرده است»، عملی می‌کرد (به انگلس، ۱۴ ژانویه ۱۸۵۸؛ به دیتسگن، ۹ مه ۱۸۶۸).
- ۱۵- درباره این موضوع بنگرید به ژاک بیده: *Gue Faire du Capital?*، کلینک زینک، ۱۹۸۵، ص ۱۴۵-۱۳۶
- ۱۶- روندها، دگردیسی‌ها، جایگاه نادرست مثل جنبه نادرست، دور شرح و تفصیل، ارتقاء از انتزاع به مشخص، تضاد گوهر و پدیدار
- ۱۷- در پیش از فصل آخر کتاب I و در پی گفتار (ص ۱۸۰)
- ۱۸- درباره این موضوع بنگرید به: *Duménil* مفهوم قانون اقتصادی در «کاپیتال»، ماسپرو، ۱۹۷۹. نویسنده اهمیت این نوع قانون را در ساخت تاریخی کاپیتال نشان می‌دهد
- ۱۹- می‌توان به پیروی از آلتوسر از خود پرسید که آیا مدل مارکسی تضاد با انگار دیالکتیک سازگار است؟ درباره این موضوع بنگرید به فصل «تضاد و تعیین»، درباره مارکس، ماسپرو، ۱۹۶۵
- ۲۰- بعقیده هابرماس یکی از دو گرایش نقد اقتصاد سیاسی چنین خواهد بود، گرایش دیگر علم‌گرایانه و غیر نقدی است (به پایین‌تر بنگرید). دلاولپ به تفسیر کاپیتال بعنوان نقد ایدئولوژی گرایش دارد. نوآوری مارکس مربوط به جستجو در اسلوب است که بطور اساسی مبتنی بر جانشین کردن انتزاع‌های غیرتاریخی اقتصاد سیاسی بجای انتزاع‌های تاریخی است. بعنوان مثال بنگرید به «نقد ایدئولوژی معاصر»، *PUF*، ۱۹۷۶، «کلید دیالکتیک تاریخی»، ص ۵۶-۲۷
- ۲۱- بعقیده انگلس، این وسیله‌ای است که بنابر آن مارکس از ایدئولوژی اقتصادی نقاب برمی‌دارد، در صورتی که مارکسیسم بعقیده او نقد ساده ایدئولوژی نیست: «اینجا [در کاپیتال] مسئله عبارت از یک روند صرفاً منطقی نیست، بلکه تاریخی و بازتاب بیانی آن در اندیشه است». پیوست کتاب سوم، *In Engels*، درباره کاپیتال مارکس، مسکو، نشر پروگرس، ۱۹۷۵، ص ۱۵۸
- ۲۲- این بعقیده نویسندگان کاپیتال را بخوانید، روشی است که مارکس با ایدئولوژی اقتصادی قطع رابطه می‌کند، هرچند از نظر آنها این گسست نتیجه نقد ایدئولوژی نباشد، اما آن را تشکیل می‌دهد.
- ۲۳- ما این تمایز را در ژاک بیده، *op. cit.*، ص ۱۷۱ بازمی‌یابیم.
- ۲۴- *G. Duménil* در اثر پیش اشاره شده نشان می‌دهد که تمامی ساخت تئوریک کاپیتال بنابر این اصل سامان یافته است.
- ۲۵- بررسی مکانیسم وارونگی واقعی و نقد اقتصاد سیاسی ناشی از آن در اثر پیشگفته *J. Rancière* وجود دارد.
- ۲۶- فصل 1 و IV: «فرمول عمومی سرمایه»
- ۲۷- فصل 2 و IV: «تضادهای فرمول عمومی»

۲۸- فصل 3 و IV: «خرید و فروش نیروی کار»

۲۹- برای تحلیل این تئوری و تفسیر کاپیتال بعنوان نقد فetišیسم بنگرید به M. Vincent, J. نقد کار, PUF, ۱۹۸۷, فصل ۴: «بتواره کار و فرمانروایی آن: نقد اقتصاد بعنوان شکل ارزش».

۳۰- برای تفسیر کاپیتال بعنوان تئوری بعد سیاسی عرصه اقتصادی به اثر پیشگفته ژاک بیده رجوع کنید.

۳۱- «اقتصاد عامیانه دقیقا نزد آن خود را در از خودبیگانگی ای احساس می کند که در آن اجزای متفاوت ارزش وارد تقابل می شوند. چنین است شکلی که بنابر آن این رابطه ها در پدیده بهم پیوسته بنظر می رسند و در آن آنها در خودآگاه عامل های آمیخته با تولید سرمایه داری دوام می یابند. اقتصاد عامیانه که بهمان اندازه بسیار ساده، طبیعی، مفید برای همه و دور از هر دقت تئوریک است به این منجر می شود که در واقع کاری جز بیان انگارهای معمولی در زبان نظریه پردازانه انجام نمی دهد (T. 3, 597). همچنین بنگرید به: کاپیتال کتاب ۳ فصل ۲۵ «فرمول سه گانه انگارانه»

۳۲- در فصل 1 و IV: «خصلت فetiš (بتواره) کالا و راز آن»، نقد اقتصاد سیاسی بیش از اقتصاد عامیانه روی اقتصاد کلاسیک تکیه می کند.

۳۳- اقتصاد کلاسیک «اغلب سعی در متمایز کردن هویت منبع شکل های مختلف و انجام ساده سازی بی واسطه، بدون میانجی ها دارد» (T. 3, 589) این نقد درباره اسلوب اسمیث و ریکاردو گسترش یافته است (T. 2, 183 sp)

۳۴- از این دیدگاه می توان نشان های فردیت گرایی اسلوب شناسانه را در کاپیتال جستجو کرد. این اقدام توسط J. Elster در «کارل مارکس، یک تفسیر تحلیلی» (PUF, ۱۹۸۹) بعمل آمده است.

۳۵- در این مفهوم است که می توان یک تناقض بین مفهوم های ایدئولوژی و فetišیسم را ملاحظه کرد. در این باره بنگرید به اتین بالیبار، فلسفه مارکس (op. cit. P 42-79)

۳۶- البته، این ایجاب می کند که این مانع مجزا باشد. چرخه تملک تدریجی شیء، یکی دانستن مانع ها و تصحیح پیش فرض های اسلوب شناسانه که کاپیتال نتیجه آن است، از آنجاست. از این دیدگاه، کاپیتال نتیجه نقدی است که در آن مارکس ضمن انتقاد از خود از اقتصاد سیاسی انتقاد کرده است.

۳۷- بویژه در «مقدمه» ۵۷ و در متن اختصاص یافته به اسلوب اقتصاد سیاسی (O. 1, 254-256)

۳۸- تحلیل کالا به کشف خصلت دوگانه کار و تعریف ارزش بعنوان کمیت کار اجتماعا لازم انجامید.

۳۹- او خود را دلواپس از بین رفتن آن در مکاتبه اش با انگلس، ۸ ژانویه ۱۸۶۸ و کوگلمن ۱۱ ژوئیه ۱۸۶۸ نشان می دهد.

۴۰- رابطه در مورد مفهوم کار اضافی که مبنایش نزد ریکاردویی های چپ وجود دارد، نامستقیم است و با مقوله های اقتصاد کلاسیک در آنچه نزد مارکس از مفهوم اضافه ارزش یا ارزش اضافی جدایی ناپذیر است، همبسته باقی می ماند.

۴۱- در نقد خود از تئوری اسمیثی کار مولد (T. 1, 161)، مارکس از همانندسازی که بین شیء مادی و کالا انجام گرفته انتقاد می کند. یک ثروت غیر مادی چون خدمات نیز یک کالا است.

۴۲- و ازینرو، بعقیده مارکس سیر دانش جنبه تحلیلی را دربر می‌گیرد (مراجعه‌ها به تحلیل شیمیایی در پیشگفتار و فصل فیتیشیسم از آنجا است). در واقع، سیر دانش، ژنتیک و تحلیلی است. زیرا خود تولید محتوی مفهوم وجود ندارد؛ بلکه رفت و آمد بین مفهومیّت و پدیدارندگی وجود دارد. گفتمان بطور تحلیلی پدیدار (چون کالا یا فرمول سرمایه) را: ۱- بنابر نقد پدیدار که معنی آن برپایه تئوری ایدئولوژی (رد همانندی ارزش- ارزش مبادله) تعیین می‌شود ۲- بنابر وضع ژنتیک حقیقت آن برپایه آزمون‌های مفهومی پیشی (ازینرو، تئوری ارزش امکان می‌دهد تمایز کار و نیروی کار انجام گیرد) به مفهوم تقلیل می‌دهد. اینجا از یکسو، ملاحظه می‌کنیم که سیر دانش با خود مفهوم‌ها و تضادهای پدیدار بوجود نیامده (ازینرو، دیالکتیکی نیست) و از سوی دیگر، جنبه نقد از پیشرفت دانش جدایی ناپذیر است (بدین ترتیب، مارکس هنوز نزدیک هگل باقی می‌ماند چون او نقد خودآگاه «پدیدارشناسی» را در سیستم علم خود وارد کرده است).

۴۳- ایدئولوژی آلمانی فلسفه را «به ترکیب عام‌ترین نتیجه‌ها که ممکن برای انتزاع کردن» علم تاریخ است، تقلیل می‌دهد (i. A, 21). این جنبه اسلوب‌شناسانه اکنون تشکیل دهنده علم است.

۴۴- ازینرو، نمی‌توان نقد اقتصاد سیاسی را بر اساس پروبلماتیک نفی تحقق پذیر ۱۸۴۳ تفسیر کرد. همانطور که کارل کرش در «مارکسیسم و فلسفه» این کوشش را بعمل آورد (Minuit, 1964). در صورتی که ناگزیر با او موافقت کنیم که مفهوم ایدئولوژی ناممکن بودن خروج از فلسفه را نشان می‌دهد. (cf. n. 2. P 87)

۴۵- تئوری و پراتیک، ج ۲، ص ۴۵

۴۶- «شناخت و توجه»، یورگن هابرماس، گالیمار، ۱۹۷۶، ص ۷۸

۴۷- ل. آلتوسر: «کاپیتال را بخوانید»، ج ۲، ص ۲۳: «نقد اقتصاد سیاسی می‌خواهد بگوید که پروبلماتیک جدید و موضوع جدیدی در برابر آن قرار می‌دهد...»

۴۸- مارکس نوشت: «اقتصاد (کلاسیک و بنابراین علمی) بیشتر به پایان خود نزدیک می‌شود؛ یعنی بیشتر به عمق می‌رود» و «بعنوان سیستم تقابل‌ها» بیشتر توسعه می‌یابد. (T. 3, 590)

۴۹- مارکس در «تئوری‌ها درباره اضافه ارزش» چه مفهوم غایت شناسانه (کاپیتال که هدف محرک ضرورت اقتصاد سیاسی کلاسیک است) و چه مفهوم نسبی‌گرایی را (ضمن توضیح این ضرورت بنابر توسعه سرمایه‌داری و بنابر مبارزه‌های طبقه‌ها) می‌پذیرد. F. R. Mahieu, ۱۹۷۷، ص ۴۶-۷. برای بحث درباره اهمیت سمت‌گیری‌های درون‌بودانه و برون‌بودانه در تاریخ علم‌ها، بنگرید به: G. Canguilhem «موضوع تاریخ علم‌ها»، «در بررسی‌های تاریخ و فلسفه علم‌ها» Vrin, 1983, P. 9-29

۵۰- «شکل از خودبیگانگی موضوع کار اقتصاددانان کلاسیک و بنابراین نقد است». (T. 3, 591)

۵۱- اسمیث از خلط گوهر و پدیدارها با دست یازیدن به خود تحلیل انتقاد می‌کند. البته، روش او، که «خود را ... برای آغازیدن به بازتولید آنها [پدیدارها] در زبان و در روند فکر توجیه می‌کند» مسئله آفرین (پروبلماتیک) باقی می‌ماند. زیرا تا اندازه‌ای آشکارا گوهر و پدیدارها را متمایز می‌کند. ازینرو است که ریکاردو به این موضوع پرداخته و می‌کوشد پدیدارها را از گوهر نتیجه‌گیری کند. اما بی‌واسطگی و



شکل‌باوری این استنباط - که از همگن سازی فتیش‌گرایانه امر واقعی ناشی می‌شود- آن را نارسا می‌سازد و بکار انداختن اسلوب واقعا ژنتیک را ایجاب می‌کند (T. 2, 161 sp)

۵۲- در واقع ایدئولوژی تنها یکی از اصل‌های تحلیل برون‌بودانه علم را فراهم می‌آورد. علم که بطور وسیع در تئوری‌ها مورد استفاده قرار گرفته به درجه توسعه سرمایه‌داری باز می‌گردد. آگاهی کامل از سرمایه‌داری توسعه کامل آن را آنگونه که او در P. F. 10,11 گفته است، ایجاب می‌کند. مارکس از نمونه دوم مشروط بودن اندیشه بوسیله تاریخ آگاه بود، تا آنجا که اعتراف می‌کند که گفتمان او فقط می‌تواند حقیقت گذرا و نه حقیقت قطعی باشد (در این باره بنگرید به پیشگفتارهای تجدید چاپ آلمانی و ترجمه روسی مانیفست حزب کمونیست: O. 1, P. 1480- 1484).

۵۳- پی‌گفتار، ایدئولوژی بورژوازی را بمثابه «افق دید»، یعنی بعنوان چشم‌انداز ویژه بنابر امر واقعی و بعنوان عرصه دید محدود (مجهز به افق دید) بنابر نقطه‌ای که از آنجا (نفع) در گفتمان اقتصاددانان ملاحظه می‌شود، می‌نگرد. «افق دید» (Gesichtskreis) کلمه به کلمه «افق دید» معنی می‌دهد. این مفهوم در «مقدمه» نیز بکار رفته، جایی که مسئله در گفتمان حزب سیاسی پراتیکی عبارت از «خصلت محدود افق دیدش» است. O. 3, 389. مارکس از «موقعیت‌های [تشدید مبارزه طبقه‌ها] صحبت می‌کند که به آنها [اقتصاددانان] دیگر مجال نمی‌دهند بررسی‌های‌شان را در چارچوب افق دید بورژوازی بسادگی دنبال کنند» (P. F, 11). اتین بالیبار درباره ایدئولوژی آلمانی می‌نویسد: «مارکس اینجا تئوری "خودآگاه طبقاتی"، به مفهوم سیستم ایده‌هایی که آگاهانه یا ناآگاهانه هدف‌های این یا آن طبقه را بیان می‌کنند، نساخته است، او بیشتر تئوری خصلت طبقاتی خودآگاه، یعنی حدود افق فکری آن را ساخته است.» فلسفه مارکس، op. cit., P. 48

۵۴- این تنها در هنگامی است که اقتصاد سیاسی به درجه معینی از رشد چشمگیر بعد از آدام اسمیت دست یافت و خود را وقف شکل‌های پایدار، عنصر بازتولید ناب پدیدارهایی چون فرانمود این پدیدارها و عنصر خاص عادی آن کرد و برای تشکیل دکترین خاص اقتصادی از آن جدا شد. ازینرو است که بعقیده سی (Say) فرانمودهای عادی که آدام اسمیت از نظر گذراند، جدا می‌شوند و در تبلوری که جنب اقتصاد کلاسیک وجود دارد تثبیت می‌شود. بوسیله ریکاردو و ساخت‌های اقتصادی بعدی که او بنیاد نهاد، اقتصاددان عامیانه خوراک جدیدی پیدا می‌کند (زیرا در نفس خود چیزی نمی‌آفریند و بیشتر اقتصاد به پایان خود نزدیک می‌شود، یعنی بیشتر به ژرفا می‌رود و بعنوان سیستم تقابل‌ها گسترش می‌یابد و عنصر خاص عادی‌اش بیشتر در برابر آن بصورت مستقل قرار می‌گیرد، و از ماده فراهم آمده شکل‌هایی که به آن نایل می‌آید، غنی می‌شود، تا اینکه سرانجام بهترین تجربه‌اش را در یک اثر عالمانه، تلفیقی، بدون خصلت و التقاط بیابد.

۵۵- T. 2, 50-51. در بحث پیرامون لغو قانون‌های حمایت‌گرانه درباره غله‌ها، ریکاردو بعنوان «مروج تجارت آزاد انگلیس» معرفی شده است. گفتگو درباره تجارت آزاد O. 1, P. 146

۵۶- در این مفهوم است که مارکس می‌گوید: ریکاردو «آگاهانه از تقابل نفع‌های طبقاتی... تخته پرش پژوهش‌هایش» را می‌سازد (P.F., 11). همچنین بنابر ناسازگاری اجتماعی است که مارکس پایه اقتصاد کلاسیک را بوسیله پتی (T. 1, 430-491) و نقد نفع بعنوان شکل مستقل اضافه ارزش (T. 3, 552-553) در بیان می‌آورد.

۵۷- اینجا یک شناخت‌شناسی ابتکاری طرح‌ریزی شده که می‌کوشد درباره علم تحت شرایط تاریخی و ایدئولوژی بیندیشد. این شناخت‌شناسی مخصوصاً نزد G. Canguilhem گسترش می‌یابد. بویژه بنگرید به «ایدئولوژی علمی چیست»، «درباره ایدئولوژی و عقلانیت در تاریخ علم‌های زندگی» Vrin، ۱۹۸۱، ص ۳۳-۴۵

۵۸- بورژوازی در فرانسه و انگلستان قدرت سیاسی را بدست آورد. مبارزه طبقاتی در آن وقت در پراتیک و تئوری شکل‌های بیش از پیش روشن تهدید آمیز پیدا کرد و ناقوس مرگ اقتصاد بورژوایی علمی را بصدا درآورد؛ «پس تحول تاریخی خاص جامعه بورژوایی با هر پیشرفت ابتکاری "اقتصاد" بورژوایی ناسازگار بود، اما به هیچوجه پیشرفت نقد آن را نفی نکرد. و در مقیاسی که این نقد یک طبقه را معرفی می‌کند تنها به معرفی طبقه‌ای می‌پردازد که به درهم نوردیدن شیوه تولید سرمایه‌داری و بالاخره از بین بردن خود طبقه‌ها: پرولتاریا گرایش دارد» (P.F. 11, 12)

۵۹- درونمایه، یکی از ایرادهای پایدار مارکس به نقد اجتماعی پرودون و سن سیمون است. مفهوم «سوسیالیسم عامیانه» در تئوری‌های مربوط به اضافه ارزش وجود دارد: T. 3, p. 552

۶۰- O. 1, p. 1413-1415