



### Hegel's Metaphysical Formulation of Labor in *Phenomenology of Spirit* and its Critique in Marx by Introducing Praxis as the New Foundation

Amir Abbas Salehi

*Pb.D. Student of Philosophy, University of Tebran*

[amirabbassalehi@ut.ac.ir](mailto:amirabbassalehi@ut.ac.ir)

Hamid Talebzadeh

*Professor of Philosophy, University of Tebran*

[talebzade@ut.ac.ir](mailto:talebzade@ut.ac.ir)

#### Abstract

Marx in *Economic and Philosophic Manuscripts* (1844) states that the discovery of the essence of Labor is the major achievement of Hegel in *Phenomenology of Spirit*. He, however, claims in the same pages that Hegel's understanding is one-sided and abstract since he just knows the positive side of labor. This paper seeks to show that Marx in his early writings establishes labor (praxis) as the philosophical foundation which sublates (aufheben) Hegel's speculative philosophy. In this regard, we first articulate Hegel's metaphysical understanding of labor in 'Master and Slave' section of *Phenomenology* and show how this concept plays a pivotal role in filling the gap between subject and object. We, then, try to show how Marx, by basing on Hegel's dialectical logic, criticizes Hegel's one-sided articulation and synthesizes Praxis as the fundamental connection of subject and object.

**Key Words:** Master and Slave, Labor, Recognition, Praxis, Alienation

### Introduction

Philosophical Marxism, which tries to read Marx with Hegel's thought and as its continuity, is one of the major trends of Marxism throughout its long and diverse history. This paper, standing on this side, seeks to demonstrate that Marx starts his project from Hegel's thought and, by introducing the philosophical understanding of what he calls Praxis, sublates (aufheben) Hegel's philosophy and dialectically brings it to the sphere of society and politics. That is to say, the practice receives priority in comparison to the theory after Marx and this is due to dialectical sublation (Aufhebung) of Hegel's absolute idealism.

To demonstrate this idea, we will start from the famous 'Master and Slave' section of *Phenomenology* where Hegel philosophically synthesizes "self-sufficiency of self-consciousness" so then history begins. One may ask why *phenomenology* and why this section? these points can be mentioned in this regard:

1. Hegel's explanation in this section takes place in a pure philosophical sphere as the topic is situated in the subjective spirit part of *Phenomenology*. Therefore, Marx's later critiques toward Hegel's idealistic system would be best understood and analyzed with regard to this section.
2. Spirit, by *Aufhebung* of this moment, dialectically enters the realm of society since through confrontation of two self-consciousness for receiving recognition, Hegel formulates how self-consciousness establishes its self-certainty and its awareness of its object, i.e. world.
3. In this section, we will find a fundamental and metaphysical formulation of Labor and its mediating role in gaining certainty. Moreover, prominent Hegelian interpreters of Marx believe that he took a critical standpoint toward this specific section in *Manuscripts*.

#### Labor: the mediation toward recognition in *Phenomenology*

Hegel's *Phenomenology* is a philosophical response to a crisis: the duality of subject and object and, subsequently, the ungrounded knowledge. 'Distinct spheres' (meaning mind and body) and 'Connectivity of spheres' (meaning the relation of mind and body) are directly related to the issue of knowledge. That is to say, after separation of mind and body in Descartes and by the introduction of the modern notion of subject and object, the main concern of philosophers was to find a justified basis for explaining knowledge, i.e. how the subject can have access to the object.

With the emergence of the absolute subject within the context of German Idealism, this endeavor finds a new path. Now, existence is substituted by absolute subject, and objectivity is explained by the means of it. Hegel with the help of his dialectical logic deduces and sublates each given moment till it reaches the final stage, i.e. Absolute Idea. This dialectical process is magnificently depicted in *Phenomenology*.

Spirit, in this section, in hope of gaining self-certainty and by negating and subsuming all previous moments enters the realm of self-consciousness. Such certainty, however, cannot be achieved by another 'thing' since thingness, by applying self-consciousness' desire, can only be negated and consumed. Only another self-consciousness can bestow such recognition. This process will lead to a 'life and death struggle' since each consciousness only wants to be recognized but denies recognizing the other. Through the struggles of two self-consciousness, one will give up the battle and becomes Slave and the winning self-consciousness is introduced as Master. But Slave will grasp that he is



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

- Brudney, D. (1998), *Marx's Attempt to Leave Philosophy*, Massachusetts: Harward University Press.
- Cohen, G. A. (1974), 'Marx's Dialectic of Labor' in *Philosophy and Public Affair*, Vol. 3, No. 3 (Spring, 1974), pp. 235-261.
- Gadamer, H. G. (2017), *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, Translated by Pegah Moseleh, Tehran: Elmifarhangi Publication.
- Hegel, G. W. F. (2015), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, translated by Mahbod Irani Talab, Tehran: Ghatreh Press.
- Hegel, G.W.F.
- (1991), *Elements of the Philosophy of Right*, edited by A. W. Wood, translated by H. B. Nisbet, New York: Cambridge University Press.
- Hegel, G.W.F.
- (2010), *Science of Logic*, translated and edited by George Di Giovanni, Oxford: Cambridge University Press.
- Hegel, G.W.F.
- (2010), *The Phenomenology of Spirit*, translated and edited by Terry Pinkard, Cambridge: Cambridge University Press. (Bilingual Edition)
- Marx, K. (2000), *Selected Writings*, edited by David McLellan, Oxford: Oxford University Press.
- Marx, K. (2015), *Economic and Philosophical Manuscripts 1844*, Translated by Hasan Mortazavi, Tehran: Ashian Publication.
- Marx, K. and Engels, F. (1956), *The Holy Family or Critique of Critical Critique*, translated from the German by R. Dixon, Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- Marx, K. and Engels, F. (2010), *Collected Works*, Vol. 3, Karl Marx March 1843-August 1844, Lawrence & Wishart, Electric Books.
- Marx, K. and Engels, F. (2010), *Collected Works*, Vol. 5, Marx and Engels 1845-47, Lawrence & Wishart, Electric Books.
- Pinkard, T. (1996), *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Seyyed-Ahmadian, A. (2015), *Herrschaft und Knechtschaft aus der Phänomenologie des Geistes*, Tehren: Cheshmeh Press.
- Talebzadeh, H. (2017), *A Dialogue Between Hegel and Islamic Philosophers: Becoming, Dialectic and Idealism*, Tehran: Hermes Publication.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## مقدمه

به جرئت می‌توان ادعا کرد که مارکس از معدود متفکرانی است که میراث فکری‌اش دستمایه طیف وسیع و بعضاً متضاد تفسیری قرار گرفته و هریک از مفسران‌ش ضمن پافشاری بر داشتن روایتی راست‌کیشانه از مارکس، صرفاً تصویر دلخواه خود را از وی ارائه داده و یکجانبه‌گرایانه پیکره واحد پروژه او را شرحه شرحه کرده است. مشهور است که مارکس در آغاز فعالیت فکری‌اش و پیش از اثر معروف و عمده خود، سرمایه، با فلسفه به صورت عام و سنت ایدئالیسم آلمانی به صورت خاص، تسویه حساب کرده و بنیان و بستری بدیل برای فعالیت نقادانه و فکری خود پی می‌ریزد. این مسئله هم از جهت آبخور اولیه فکری مارکس و تأثیراتی که وی مشخصاً از هگل پذیرفته مهم است و هم از جهت نوآوری فلسفی وی که از مجرای همان نقد می‌گذرد و در افق فکری همان فیلسوف رقم می‌خورد.

در درازای سستی که تحت عنوان مارکسیسم می‌شناسیم، تفاسیر فلسفی نیز خودنمایی می‌کند. از لوکاچ و گرامشی تا مفسرین متأخرتر هوک، آوینری، وود و ... هریک با تأکید بر بخشی از پروژه فکری وی، اصطلاحاً مارکس را هگلی می‌خوانند. ما نیز در این مقاله برآنیم تا با دفاع از ایده مارکس فیلسوف نشان دهیم که پروژه فکری او در کلیت خود در یک وحدت قرار می‌گیرد و مارکس در گام اول با ابتناء به اقتضائات فکر هگل، نقطه آغازین پروژه‌اش را بر روی فهم فلسفی از آنچه پراکسیس می‌خواند، تثبیت کرده و اندیشه را بنا به ضرورتی فلسفی به وادی سیاست و اجتماع می‌کشاند. برای اثبات این ادعا باید دو نکته را نشان داد؛ باید نقطه‌ای را در فلسفه هگل جست که مارکس از آن می‌آغازد و دوم باید نشان داد چگونه مارکس از اقتضائات فلسفی هگل استفاده می‌کند و به نحو هگلی از هگل درمی‌گذرد و «حل و رفع» (آفهبونگ) فلسفه ایدئالیستی را رقم می‌زند.

ما در این مسیر، آن نقطه آغازین را در بخش خدایگان و بندگی پدیدارشناسی ردیابی می‌کنیم یعنی بخشی که هگل چگونگی "قائمیت بالذات خودآگاهی" را به نحو فلسفی تألیف می‌کند و سیر حرکت روح به تاریخ می‌رسد. در همین نقطه باید از خود پرسیم چرا این بخش را از میان تمام آثار هگل انتخاب کردیم؟ بخش خدایگانی و بندگی از پدیدارشناسی، چه خصیصه‌ای دارد که شایسته این انتخاب بوده است؟ در پاسخ به این سوالات نکات زیر قابل طرح است:

۱. روح هنوز به عرصه تاریخ گام نهاده است و بحث هگل در افقی کاملاً فلسفی چگونگی حل و رفع مرحله آگاهی به مرحله خودآگاهی را تصویر می‌کند. به عبارت دیگر خدایگانی و بندگی در روح سوژکتیو طرح می‌شود و همین افق فلسفی، پایگاه مناسبی برای طرح و ارزیابی نظریات انتقادی بعدی مارکس به کلیت ایدئالیستی نظام اندیشه‌ورزی هگل خواهد بود.

۲. عطف به مورد قبل، روح پس از این مرحله است که به جهان انسانی-اجتماعی گام می‌نهد.

۳. هگل در این بخش به نحو فلسفی و با اتکاء به منطق دیالکتیکی خود، چگونگی مواجهه دو خودآگاهی، یقین از خودآگاهی و به تبع آن، چگونگی «از آن خود بودن» جهان برای خودآگاهی را صورت‌بندی می‌کند.

۴. از همه مهم‌تر، در این بخش است که می‌توان صورت‌بندی روشنی از مفهوم کار نزد هگل به دست داد. هگل نشان می‌دهد که چگونه به میانجی کار، «برای خود بودن» (Für sich sein) خودآگاهی، یعنی بازشناسی تام از خود به مثابه خودآگاهی، یعنی واقعی و حقیقی‌شدن (wirklich) یقین از خود حاصل می‌شود. به علاوه، به میانجی کار است که غیریت دیگری به خودبودن خودآگاهی، یعنی «از آن خود شدن» جهان منتهی می‌شود.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

نوبن را می‌پیماید و سنت ایدئالیسم آلمانی که سرآغازش هموست، انقلابی کپرنیکی در عرصه‌ی شناخت تلقی می‌شود که در تلاش برای یافتن مناطی برای پیوند سوژه و ابژه، افق نوینی را معرفی می‌کند.

با کانت است که سوژکتیویته همچون افقی مطرح می‌شود که تمام گستره‌ی شناخت را به درون خود فرومی‌برد و یقین از انطباق عوالم با معرفی دوگانه‌ی فنومن و نومن پاسخی درخور می‌یابد. اگرچه همین نومن به پاشنه‌ی آشیل سیستم کانتی بدل می‌شود لیکن سنت ایدئالیسم آلمانی، دستاورد بزرگ هستی‌شناسانه‌ی او، یعنی چرخش کپرنیکی وی در عرصه‌ی شناخت را ارج می‌نهد و در تلاش برای عبور از کاستی عمده‌ی فکر کانت، یعنی شیء فی‌نفسه، از همان آغاز، وحدت سوژه و ابژه را مبدأ و آغازگاه قرار داده و استنتاج فلسفی این وحدت را وجهه‌ی همت خود قرار می‌دهد. تلاش در این مسیر با معرفی سوژکتیویته محض فیشته و نفی شیء فی‌نفسه ادامه می‌یابد و در شلینگ به نحوی دیگر با مطلق کردن طبیعت دنبال می‌شود. اینک نوبت هگل است که تمامی امکان‌های سنت ایدئالیسم آلمانی را بالفعل کرده و آن را به اوج بالندگی برساند. هگل که از این مسیر به خوبی آگاه است، شرح دقیقی از این سیر ارائه داده و به نوبت با هریک از این چهره‌های شاخص تسویه‌حساب می‌کند به این معنی که دستاورد و کاستی هریک از این نظرگاه‌ها را تبیین می‌کند که البته مجالی دیگر برای پرداختن به آن‌ها نیاز است.

هم هگل یافتن آن آغازگاه در درون چارچوب ایدئالیسم است. در نظر او فیشته به خوبی توانست از عهده‌ی ادامه‌ی راهی که با کانت آغاز شده بود برآید و فلسفه را در مسیر درستش قرار دهد اما طریقی که فیشته، «من و جزم» را بر مدار سوژکتیویته محض استنتاج می‌کند نامناسب ارزیابی می‌کند. سوژه مطلق، را نمی‌توان از همان آغاز بر نهاد و به طریقی لمی، مقولات و موافق دیگر را استنتاج کرد بلکه سوژه مطلق تنها در انتهای مسیر دیالکتیکی به دست می‌آید همانطور که وی در پیشگفتار *پدیدارشناسی* می‌گوید «همین مقدار باید در باب مطلق گفته شود که: مطلق اساساً نتیجه است و صرفاً در پایان همان چیزی است که در حقیقت هست.» (PS, § 20) هگل در ابتدای کتاب *علم منطقی* خود به دنبال همین آغازگاه است و آن را «وجود بحث و صرف» (immediate) می‌داند، وجودی که لاشرط از تعین و عدم تعین<sup>۱</sup> اخذ می‌شود (آنچه هگل وجود لنفسه می‌خواند) و به همین دلیل با جمیع تعینات قابل جمع است و هم‌هنگام مقید به هیچ تعین خاصی نیست. (Hegel, 2010: 47) اما همانطور که گفتیم این بحث در زمینه‌ی ایدئالیسم در جریان است و بنابراین نمی‌توان این وجود را همان وجودی دانست که ارسطو به عنوان مبدأ متافیزیک در نظر گرفته است. اکنون بحث ما در اطراف سوژه مطلق می‌گردد و بنابراین آغازگاهی هم که هگل از آن سخن می‌گوید در ربط وثیق با سوژکتیویته مطلق است. به عبارت دیگر درون بستر ایدئالیسم و در نظر هگل، مفهوم و واقعیت یا به تعبیر بهتر آگاهی و وجود مساوقت دارند و بنابراین احکام وجود اینک احکام آگاهی یا احکام سوژه می‌شوند. (طالبزاده، ۱۳۹۶: ۵۸) این سوژه مطلق است که شئون مختلف می‌یابد و یک شأن آن واقعیت و خارجیت است. در ادامه هگل این سیر دیالکتیکی از وجود به صیروت را تا رسیدن به ایده مطلق دنبال می‌کند. بنابراین «تعدد عوالم» در هگل از بین می‌رود چرا که در ساحت ایدئالیسم هستیم و صرفاً با سوژه مطلق و شئون مختلف آن روبه‌رویم. از این رو، وظیفه هگل آن است که این مراتب مختلف را به نحوی فلسفی و دیالکتیکی از آغازین مراحل تا ایده مطلق که «کل» است استنتاج کند چرا که از این پس، با از بین رفتن تعدد عوالم و مطلق شدن سوژه، قوانین مفهوم، قوانین

۱ هگل در این نقطه از بحث از اصطلاح *an sich* استفاده کرده است و با بررسی مفاد منظور او، از اصطلاحات فلسفه اسلامی برای توضیح آن استفاده کردیم. به بیان دیگر، هگل، نقطه آغاز را «وجود» معرفی می‌کند اما این «وجود» در عین حال در بادی امر، هنوز هیچ لباسی به تن نکرده و فاقد تعین است و از سوی دیگر، پذیرنده تمام تعینات است. با فهم این معنا می‌توان اصطلاح «لاشرط» را از فلسفه اسلامی برای معرفی آن به کار برد.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

اینک روح سرخوش از آن است که با بلعیدن ابژه‌اش، شکاف سوژه و ابژه را چاره کرده است چرا که اینک، ابژه، نه آن بیرون، بلکه در خودش و از آن خودش (متناظر با اندیشهٔ ایدئالیستی) است. اما پس از آن سرخوشی اولیه، درمی‌یابد که باید محکی برای این یقین دست و پا کند. معضلهٔ اصلی ایدئالیسم در نظر هگل ناتوانی در نشان‌دادن و احراز «از آن خودآگاهی‌بودن آگاهی»، «این‌همانی من و تجربه‌اش» و «یکی‌بودن سوژه و ابژه‌اش» است. یعنی با ایدئالیسم دوگانهٔ سوژه و ابژه به درون آگاهی آورده شده اما رفع نشده است و «خود» و «غیر» اینک در سطح آگاهی کماکان برقرار است:

«از این رو، آگاهی به‌مثابهٔ خودآگاهی ابژه‌ای دوگانه دارد: ابژه‌ای نخستین و بی‌واسطه، [یعنی] ابژهٔ یقین حسی و ادراک که با این حال برای آن [خودآگاهی] همراه با خصیصهٔ منفیت نشانه‌گذاری می‌شود؛ و [ابژه] دوم یعنی، خودش که ذات حقیقی است و در آغاز صرفاً در تقابل با اولی است.» (PS, §167)

هگل پیش از شروع بخش خدایگانی و بندگی، سیر شکست روح در احراز این یقین را در مرحلهٔ ایدئالیستی بیان می‌کند و تلاش‌های کانت، فیشته و شلینگ را در این سیر جانمایی می‌کند.

در سیر دیالکتیکی پس از مرحلهٔ «نیرو و فاهمه» که خودآگاهی، هنوز «خود را به‌مثابهٔ من محض (reines Ich) می‌بیند» (PS, §173)، لازم است که آن تجربه را به محک بزند و اولین بستر این محک‌زدن، میل است. به بیان دیگر، خودآگاهی اینک در شکل حیات حیوانی بروز می‌کند و چون چنین است، خود را از مجرای کنش مبتنی بر میل (desire) می‌شناسد به این معنی که بازشناسی خود را از مجرای میل به کنترل جهان، یعنی مصرف آن احراز می‌کند. (Beiser, 2005: 181, Pinkard, 1996: 48) اما روح در مقام خودآگاهی نمی‌تواند یقین از خود را از جانب ابژه به دست آورد زیرا وقتی ابژه، متعلق میل خودآگاهی قرار می‌گیرد، امحاء می‌گردد. به علاوه که خودآگاهی می‌یابد که موضوع میل را پایانی نیست و این تسلسل میل، ابژهٔ میل و ارضاء آن (امحاء ابژه) به صورت لاینقطع و ناتمام پیش می‌رود. «بنابراین خودآگاهی قادر نیست از طریق رابطهٔ منفی‌اش با ابژه، آن را حل و رفع (آفهبین) کند و به همین دلیل بار دیگر و در مقیاسی بزرگ‌تر، ابژه و همچنین میل را بازتولید می‌کند.» (PS, §175) بنابراین میل به بازشناسی فقط از جانب چیزی امکان‌پذیر است که هم موضوعش قرار گیرد و هم امحاء نپذیرد و یعنی چیزی باشد که کاملاً به چنگ نیاید لیکن از سوی دیگر، شرایط مطالبهٔ بازشناسی را نیز داشته باشد. این یعنی چیزی مشابه خودآگاهی، چیزی از جنس خودآگاهی اول، می‌تواند آن را به‌مثابهٔ خودآگاهی بازشناسد. بنابراین یک خودآگاهی دیگری در برابر خودآگاهی اول بر صحنه پدیدار می‌شود. «خودآگاهی، رضایتش را تنها از یک خودآگاهی دیگر به دست می‌آورد.» (PS, §175) سیر مواجههٔ این دو خودآگاهی، کل بخش ۱۹ بندی خدایگانی و بندگی را دربرمی‌گیرد.

خودآگاهی اول از خودآگاهی دوم، طلب بازشناسی می‌کند اما خودآگاهی دوم نیز دقیقاً همین را از خودآگاهی اول می‌خواهد. در غیر اینصورت، بازشناسی بی‌معنا و فاقد اثر است چرا که فقط یک خودآگاهی امکان اعطاء بازشناسی به خودآگاهی دیگر را دارد و هم‌هنگام خودآگاهی دوم باید همین بازشناسی را از جانب خودآگاهی اول طلب کند اگر نه خودآگاهی نیست بلکه ابژهٔ میل است و امحاء‌شدنی. بنابراین چنانکه هگل می‌گوید، بازشناسی خصیصه‌ای مضاعف دارد. در جریان برخورد دو خودآگاهی با یکدیگر است که روح تجربه می‌شود و روح چیزی نیست جز «جوهر مطلق که وحدت امور متضادش در عین آزادی و خودکفایی کامل‌شان را. . . تقویم می‌کند: منی که ماست و مایی که من است.» (PS, §177). هگل در ادامهٔ این مسیر و در بند اول بخش خدایگانی و بندگی (بند ۱۷۸ پدیدارشناسی) از نسبت متضایف دو خودآگاهی سخن می‌گوید به این معنی که هر خودآگاهی، بالذات «برای خودآگاهی دیگر، در خود و



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

بنده با کار بر جهان این نکته را درمی‌یابد که اوست که به نحوی اصیل با آن درگیر است و با تغییر آگاهانه خود، جهان را شکل می‌دهد. بنده در جریان درگیری با جهان، هم میل را لجام می‌زند و هم قدرت منفیت خود را مهار می‌کند. بنابراین کار است که « تربیت می‌کند و پرورش می‌دهد (bildet) ». (PS, §195) همزمان بنده به این امر وقوف می‌یابد که بازشناسی خدایگانی خدایگان ناشی از اوست. بنابراین «آگاهی غیر {یعنی بنده} خود را به عنوان برای خود بودن (Für sich sein) حلّ و رفع می‌کند و با این کار، خود، آن عملی را می‌کند که اولی {یعنی خدایگان} در قبال او می‌کند. » (PS, §191) از سوی دیگر، خدایگان که در رخوت بی‌عملی و تمتع بی‌عبار به سر می‌برد هرچه بیشتر هم از جهان بیگانه می‌شود و هم بازشناسی‌ای که به میانجی بنده از آن بهره‌مند بود را فاقد محتوا و تهی می‌یابد. چرا که وی به میانجی کار بنده «با غیرقائمیت بالذات (عدم خودکفایی) شیء متحد است و به صورت محض از شیء متمتع (Genuß) می‌شود» و «حیثیت قائم بالذات را برای بنده باقی می‌گذارد که شیء را پردازش می‌کند». (PS, §190)

بنابراین خودآگاهی بنده در جریان سیر دیالکتیکی نفی اولیه خود، به میانجی کار، نفی نفی آن را رقم زده و در سنتزی دیالکتیکی، تقابل خدایگان و بندگی را «حلّ و رفع» می‌کند. اینک خودآگاهی درمی‌یابد که بازشناسی اصیل، نه « بازشناسی‌ای یک‌سویه و نابرابر » (ein einseitiges und ungleiches Anerkennen) خدایگان، بلکه بازشناسی‌ای دوطرفه است. تا پیش از این بنده ذاتی فی‌نفسه لغیره داشت اما با شکست خودآگاهی در خدایگان در جریان این سیر دیالکتیکی، درمی‌یابیم که از قضا «آگاهی قائم بالذات موجود برای خود (selbstständige für sich seiende Bewußtsein، حقیقت بندگی است» (PS, §194) یعنی «یقین» خودآگاهی نه در خدایگان بلکه در بنده است که با «حقیقت» عجین می‌شود. بنابراین در اندیشه هگل، کار هم میانجی احراز بازشناسی خودآگاهی است و هم از آن خودبودن جهان برای خودآگاهی. به عبارت دیگر، خودآگاهی به واسطه کار است که هم یقین از خود را حاصل می‌کند و هم در ضمن درگیری با جهان، نسبت به از آن خود بودن جهان یقین حاصل می‌کند و شکاف سوژه و ابژه را در ضمن این درگیری عملی چاره می‌کند. بنده که تا پیش از این ترس از نفی مطلق خدایگان را با تمام وجود حس کرده بود اینک درمی‌یابد که «حقیقت منفیت محض و [حقیقت] برای خود بودن را در عمل (in der Tat) فقط در خود بندگی دارد». (PS, §194) بنده می‌یابد که اوست که با پیوند مستقیمش با جهان و از پی کار بر آن، منفیتش نه صرفاً محض بلکه همچنین واقعی و بالفعل (wirklich) است. مرحله خدایگانی و بندگی در پدیدارشناسی، مرحله‌ای است که هگل با «حلّ و رفع» دیالکتیکی آن، گذار به تاریخ را رقم می‌زند و زین پس سیر روح در موافق تاریخی رواقی، شکاکیت، مسیحیت و ... را شاهد هستیم. اما آنچه برای هدف ما مهم است، حیث بنیادین و ذاتی کار در تحلیل هگل است.

### نقد بنیان ایدئالیستی تحلیل هگل در مارکس

مارکس در نوشته‌های اولیه‌ی خود، از نقد فلسفه حق هگل و دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ تا خانواده - ی مقدس و ایدئولوژی آلمانی هدف خود را نقد سنت ایدئالیستی پیش از خود (مشخصاً فلسفه هگل که آن را فلسفه نظری می‌خواند) و اتباع هگلی جوانش (مشخصاً هگلیمان جوان چپ) قرار می‌دهد. با نگاه دقیق به آثار این دوره که عمدتاً میان مفسران مارکسیسم به دوره فلسفی وی مشهور است، می‌توان اهمّ تزیهای مارکس را ذیل چهار مقوله خلاصه کرد: ۱. نقد دولت هگلی که به زعم مارکس کلیتی توهمی است، ۲. نقد فلسفه ایدئالیستی و نظریه‌ورانه که همواره در زمین آگاهی بازی می‌کند، ۳. حلّ و رفع ایدئالیسم و ماتریالیسم در آنچه ما پراکسیسم مارکس می‌خوانیم و ۴. کار در سرمایه‌داری که مارکس آن را کار بیگانه‌ساز می‌خواند. بنا به موضوع نوشته حاضر، من برای صورت‌بندی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

### بازشناسی انتزاعی خودآگاهی: نقد فلسفی مارکس بر هگل

مارکس در دستنوشته «نقد دیالکتیک و فلسفه هگل به صورت کلی» صراحتاً به این نکته اشاره دارد که دستاورد بزرگ هگل در پدیدارشناسی کشف ذات کار است اما هم‌هنگام مدعی است که هگل «فقط جنبه اثباتی کار را تشخیص می‌دهد و نه جنبه منفی‌اش» (CW, Vol. 3: 333). وی در این دستنوشته، با مرکزیت دادن به پدیدارشناسی، بن‌اندیشه‌ی هگل را آماج قرار می‌دهد و با حلّ و رفع دیالکتیکی ایدئالیسم هگلی، عبور از فلسفه نظری را رقم می‌زند و نشان خواهد داد که اگرچه «کار، انسان برون‌یافته است» اما صورت‌بندی هگل در پدیدارشناسی فقط یک جنبه از کار را می‌شناسد، «یعنی کار انتزاعی». (ibid) در واقع چنانکه نشان خواهیم داد، مارکس در افق فکری هگل، از وی در می‌گذرد و بنا به ضرورت برآمده از منطق دیالکتیکی و با آغازیدن از بستری نوین بر مبنای کار، اندیشه فلسفی را به وادی سیاست و اجتماع می‌کشاند.

در نظر مارکس، نبرد خدایگان و بنده در هگل، نبردی است که در صحنه آگاهی رقم می‌خورد. هگل که از انتزاع می‌آغازد و علی‌رغم ادعایش هیچ‌گاه نمی‌تواند به انضمامیت ختم کند بلکه این آگاهی است که در خود می‌پوید و به خود می‌انجامد. مارکس با استناد به دستاورد فویرباخ در نقد هگل، فلسفه هگل را بیان از خودبیگانگی انسان از خود و نیروهایش قلمداد می‌کند و بر آن است که به جای آنکه آگاهی به مثابه قوه‌ای از قوای انسانی، فهمیده شود، به نحوی وارونه در جایگاه موضوع نشسته است و انسان عینی و واقعی را در خود فروبرده است. هگل از وجود بحث و بسیط می‌آغازد، وجودی که چون عاری از هرگونه کیفیتی است ضد خود، یعنی عدم، است و از سنتز این دوست که شدن و حرکتش نتیجه می‌شود. بنابراین مواضع بعدی همگی از دل این مفهوم انتزاعی استنتاج شده است. در نظر مارکس، نفی نفی مقام اثبات است به این معنی که «صرفاً تجلی انتزاعی، منطقی و نظریه‌زانه حرکت تاریخ» است. به بیان دیگر، نفی نفی از یک سو، مقام ایجاب اندیشه پس از نفی مرحله قبلی است و از سوی دیگر، مقام سلب تحقق تام است. بنابراین مارکس نتیجه می‌گیرد «این حرکت تاریخ هنوز تاریخ واقعی انسان، انسان به‌عنوان سوزهای معین نیست، بلکه صرفاً عمل آفرینش انسان است، تاریخ زایش انسان است» (CW, Vol. 3: 329).

بند قبل نیازمند توضیح بیشتری است. هگل در فصل آخر پدیدارشناسی یعنی فصل دانش مطلق (Das absolute Wissen)، سیر دیالکتیکی حرکت روح را به پایان می‌رساند و مدعی است هر یک از تعییناتی که روح تا این مرحله از سر گذرانده برای آنکه به آشتی با خود برسد ناتمام و ناکافی است. روح تنها از مجرای آشتی‌دادن تمام مراحل و دقایق دیالکتیکی قبلی و حلّ و رفع آن‌هاست که می‌تواند به آشتی با خود برسد. بنابراین وحدت و آشتی نه در سطح فاهمه بلکه در سطح عقل و نه با منطق جاری که هم‌تراز با فاهمه است بلکه با معرفی اقتضائاتی جدید از منطق که متکافی با عقل است یعنی با معرفی منطق دیالکتیکی مبتنی بر سلب سلب/ نفی نفی حاصل می‌آید. «زیرا در دل این وحدت، روح به نقطه‌ای می‌رسد که خویش را نه صرفاً به مثابه امر فی‌نفسه (an sich)، یعنی به نحو محتوای مطلق و نه صرفاً به مثابه امر لنفسه (für sich)، به نحو فرم و شکل بی‌محتوا یعنی به نحو جنبه‌ای از خودآگاهی بلکه خود را به مثابه امر فی‌نفسه/ لنفسه (an und für sich) می‌شناسد». (PS, §794) بنابراین:

«روح، فی‌نفسه، حرکتی است که شناخت (Erkennen) نامیده می‌شود. دگرگونی امر فی‌نفسه قبلی به امر لنفسه، جوهر به سوژه، اثره آگاهی به اثره خودآگاهی یعنی به اثره‌ای که تا انتها حلّ و رفع شده باشد یعنی به مفهوم است. این دگرگونی، حرکت بازگشتی دایره‌وار به خویش است که آغازگاهش را مفروض می‌گیرد و تنها در انتها به آغازگاهش می‌رسد.» (PS, §802)



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

خود جدا نمی‌شود تا اثرهای را بیافریند؛ محصول اثرکتیوش صرفاً فعالیت اثرکتیوش، فعالیتش به -  
 مثابه فعالیت یک موجود اثرکتیو و طبیعی را تأیید می‌کند.» (CW, Vol. 3: 336)

این موضع چالش برانگیز مارکس در قبال کلیت فکر هگل است. به نظر نمی‌رسد مارکس، ایدئالیسم هگلی را به سیاق ایدئالیسمی انتزاعی (از آن سنخ که مثلاً در بارکلی سراغ داریم) فهم کرده باشد و طبیعتاً نسبت به تلاش هگل برای احراز و تثبیت جایگاه واقعیت واقف بوده است. به بیان دیگر، هگل به هیچ وجه به دنبال آن نبوده که اثره را در سوژه امحاء کند بلکه درصدد است آنچه برابریستاست را ذیل «مفهوم» درآورده و عقلانی سازد و در این مسیر، با معقول ساختن واقعیت، آن را بالفعل ساخته و واقعی بودنش را به دست دهد. آنچه مارکس را به نقد هگل می‌کشاند در مواجهه با آغازگاه ایدئالیستی فکر اوست. وی در تلاش است به ما بگوید که نتیجه چنین آغازگاهی آن است که اثره، در تحلیل نهایی نیستی است؛ نیستی‌ای که البته حاوی جنبه‌ای ایجابی و اثباتی است چرا که اثره چیزی جز خارجیت و برون‌یابی آگاهی نیست. چنانکه هگل در مقدمه‌ی علم منطق می‌گوید: «ما در مقدمه گفتیم که پدیدارشناسی روح، علم آگاهی است، آشکارگی آن است؛ اینکه آگاهی، مفهوم علم، یعنی، شناخت محض، را به عنوان نتیجه‌اش دربردارد.» (Hegel, 2010: 46-47) بنابراین به نظر مارکس، این خارجیت - یابی در سطح انتزاع باقی می‌ماند چراکه آگاهی که مساوی با شناخت است، تنها چیزی را موجود می‌داند که آن را می‌شناسد. اثره آگاهی چیزی جز خارجیت‌یابی آگاهی نیست، بنابراین آگاهی چیزی را می‌شناسد، و یعنی چیزی را موجود می‌داند که جدای از خود و غیر خودش نیست. یعنی اثره‌اش، خودش است و خودش را می‌شناسد. از سوی دیگر هگل می‌گوید آگاهی با حل و رفع اثره و عبور از تمام تعینات خود، در نهایت به مرحله آشتی با خود می‌رسد و احساس «درخانه بودن» می‌کند. مارکس این عبارات تناقض‌آمیز را توهمات فلسفه نظروزر هگل می‌خواند چرا که آگاهی - چنانکه دیدیم - صرفاً «تظاهر می‌کند که مستقیماً دیگری خویش است.» (CW, Vol. 3: 339) همانطور که در ادامه، صرفاً تظاهر می‌کند که از این از خودبیگانگی فراروی کرده و به آشتی با خود رسیده است: «از این رو امر عقلانی، خود را در امر غیرعقلانی بماهوهو «درخانه» احساس می‌کند... بنابراین شناخت حقیقی و حیات حقیقی، خود-تأییدی و خود-تناقضی است که با خودش و با شناخت و طبیعت اثره در تناقض است.» (ibid) آگاهی صرفاً در خودش می‌پوید و به خودش می‌انجامد. در این راستا، مارکس بعدتر در *خانواده مقدس* ذیل نقد اندیشه باوئر در مورد خودآگاهی به ریشه هگلی او نقب می‌زند و می‌گوید:

«حقیقت برای جناب باوئر همانند هگل، امر متحرک بذاته‌ای (automaton) است که خود را به ثبوت می‌رساند. انسان می‌باید آن را دنبال کند. نتیجه بسط و پیشرفت واقعی، آنچنان که در هگل می‌بینیم، چیزی جز اثبات حقیقت، یعنی به سطح آگاهی آوردن، نیست.» (Marx, 1956: 106)

مارکس مدعی است توانسته با این نقد بنیادی خود، آنچه طبیعت‌گرایی می‌خواند و هم‌عرض انسان‌گرایی قرار می‌دهد را جایگزین زمینه ایدئالیستی بحث هگل کند و زین پس ذیل چارچوب اصلاح‌شده دیالکتیک هگلی، انسانی عینی را جایگزین خودآگاهی کرده و بحث خود را پیش برد. انسان به مثابه موجودی طبیعی از همان ابتدا در دل طبیعت است و قوای انسانی‌اش سوبه فعال وجود طبیعی او و نیازهای واقعی‌اش، سوبه منفعل وجود او را نشان می‌دهند و کار، مقام اتحاد و پیوند سوبه فعال و سوبه منفعل وجود انسانی است. «این واقعیت که انسان موجودی اثرکتیو جسمانی، زنده، واقعی و حسی است به این معناست که او اثره‌هایی واقعی و حسی دارد که به مثابه اثره‌های تجلی زندگی‌اش هستند. به بیان دیگر، او فقط می‌تواند وجودش را در اثره‌های واقعی و حسی متجلی و اظهار کند.» (CW,





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

همچون سنتز ذهن و عین/سوژه و اثره برمی‌نهد. وقتی مارکس در تز یازدهم از این سخن می‌گوید که فیلسوفان تاکنون جهان را به انحاء مختلف تفسیر کرده‌اند (CW, Vol 5: 5) به یکجانبه‌گرایی که در هر دو طیف ایدئالیسم و ماتریالیسم وجود داشته اشاره دارد. حلّ و رفع هر دو طیف به معنای تغییر نقطه‌نظر است و از همین روست که مارکس رسالت اکنون را تغییر جهان معرفی می‌کند. با وام‌گیری از اصطلاحات هایدگری، باید گفت که در نظر مارکس انسان در همان آغاز در جهان «افکنده شده» است و به میانجی کار از نسبت خود با جهان، خودآگاهی خود و از آن خود بودن جهان آگاه می‌شود.

مارکس در *تزهایی درباب فویرباخ* (مشخصاً تزه‌های اول، دوم، پنجم و هشتم) و بعدتر به شکلی مبسوط در *ایدئولوژی آلمانی* از وضع نخستین درافکنندگی انسان در جهان سخن می‌گوید که حاصل هیچ‌گونه انتزاع فلسفی نیست. انسان در ابتدا در دل جهان درگیر با مجموعه‌ای از نیازهایش و در ربط مستقیم با جهان است. انسان به میانجی کار است که هم متعلّق نیازهایش را برطرف کرده و انسانیت خود را احراز می‌کند و هم جهان را انسانی کرده و آن را از آن خود می‌سازد. موافق تاریخ، سیر این حرکت دوسویه انسان در دل کار است که پیوند نظر و عمل را هم‌هنگام با خود دارد. این در حالی است که فیلسوفِ نظوروز، تنها پس از *واقعیه* (post festum) بر صحنه ظاهر می‌شود و در تلاش برای تطبیق واقعیت متنوع و غنی با انتزاع اندیشه‌اش، آنچه «بالفعل» است و یعنی محصول آگاهی و عمل به میانجی کار است را به ضیق آگاهی درآورد. (HF: 115) بنابراین فلسفه همواره بیرون از طبیعت می‌ایستد و «فیلسوف که شکل انتزاعی انسان بیگانه شده است، خود را معیار سنجش جهانی بیگانه شده قلمداد می‌کند». از این جهت، امر فی نفسه (اثره) هیچ‌گاه با امر لنفسه (سوژه) پیوند نمی‌یابد چرا که از آغاز در بیگانگی و افتراق است. (CW, Vol. 3: 332) مارکس این خصیصه بنیادین را ذیل «پراکسیس» معرفی می‌کند و آن را مقام حلّ و رفع فلسفه نظوروز می‌خواند. مارکس کنش آگاهانه، آزادانه، هدفمند، تاریخی و اجتماعی انسان که در وحدت خود به پراکسیس ترجمه می‌شود را همان نقطه‌نظر عملی و واقعی نخستین می‌داند که وحدت سوژه و اثره تنیده با هم را به دست می‌دهد. در غیر اینصورت، «تصاحب» اثره‌ها در «آگاهی، در اندیشه‌ورزی ناب، یعنی در انتزاع آغاز می‌شود» و این چیزی جز تصاحب اثره‌هایی بیگانه نیست. (ibid) در نظر مارکس با اتخاذ نقطه‌نظر آغازین صحیح، بسیاری از مسائل دیرپای فلسفی، رنگ می‌بازد و همچون شبه‌مسئله به کنار می‌رود. چنانکه وی در *ایدئولوژی آلمانی* می‌گوید: «وقتی واقعیت توصیف شود، فلسفه‌ی قائم بالذات (die selbständige Philosophie) بنیان وجودش را از دست می‌دهد.» (CW, Vol. 5: 37) از این رو، مارکس همی برای آنکه به لحاظ نظری این نقطه‌نظر آغازین را اثبات کند، ندارد چرا که در این صورت دوباره در همان بازی‌ای می‌افتد که قواعدش را پیش‌تر نفی کرده بود. مارکس در این راستا در تز هشتم *تزه‌ها* می‌گوید:

«حیات اجتماعی به‌تمامه، ذاتاً عملی است. تمام رازهایی که راهبر نظریه به رازوری و عرفان هستند، راه حل عقلانی خود را در عمل انسانی و درک این عمل می‌یابند.» (CW, Vol. 5: 5)

پراکسیس، نفی فلسفه هگل است که در افق فکری وی قابل صورت‌بندی و فهم است. مارکس فلسفه مبتنی بر پراکسیس خود را تحت عنوان «ماتریالیسم جدید» (در تقابل با ماتریالیسم فویرباخی) معرفی می‌کند. ماتریالیسم سنتی (که ماتریالیسم فویرباخی را نیز دربرمی‌گیرد) به دلیل آنکه قادر نیست ذات نوعی انسان را به‌مثابه ذاتی تاریخی و اجتماعی مبتنی بر پراکسیس به دست دهد، و یا به عبارت دیگر، از آنجا که از دل سنتز با آگاهی نگذشته است، لاجرم از خودبیگانگی انسان را به نحو ناقص درک می‌کند و در سطح فرد انسانی جدامانده از جامعه باقی می‌ماند. چنین فردی هم‌راستا با بورژوازی جامعه مدنی است که عرصه جزئیّت و خودسرانگی است. این نکته را مارکس در تز نهم توضیح داده است. (CW, Vol. 5: 5) مارکس معتقد است که آنچه او ماتریالیسم جدید می‌خواند، با حلّ و رفع ایدئالیسم و ماتریالیسم منفعل قرن هجدهمی، هم این جزئیّت را نفی می‌کند و هم کلیّت انضمامی و واقعی را به دست می‌دهد؛ کلیتی که همچون دولت هگلی، صوری نیست بلکه به میانجی پراکسیس، تاریخی و اجتماعی و آگاهانه یعنی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

در نظر مارکس ماتریالیسم خام فویرباخی این نکته را در نمی‌یابد که حتی ساده‌ترین و اولیه‌ترین داده‌های حسی نیز ابژه‌هایی اجتماعی بوده و در جریان فعالیت آگاهانه، اجتماعی و تاریخی انسان‌ها به مثابه ابژه تولید و شناخته می‌شوند (وی در این راستا از درخت گیلان مثال می‌زند که در قرن نوزدهم و در جریان بازرگانی به اروپا وارد می‌شود و از آن پس در سپهر مفهومی اروپاییان قرار می‌گیرد). با پراکسیس، ابژه (جهان مادی)، انسانی می‌شود و با داشتن نشان انسانی بر خود، متقابلاً انسانیت انسان نیز بازشناسی می‌شود. این بدان معنی است که انسان با طرح و برنامه و براساس نیازهایش در دل جامعه، ماده بی‌شکل را تغییر داده و به تملک خود در می‌آورد و در پرتو این از آن خودسازی، نفی از خودبیگانگی کرده و خود را نیز به مثابه نوع، یعنی در وحدت با دیگری بازمی‌شناسد. بنابراین پراکسیس هم جدایی سوژه و ابژه را حل و رفع می‌کند و هم با تغییر بنیان، فلسفه را حل و رفع کرده و پرسش‌های مطرح‌شده ذیل آن در طول تاریخ را بلا موضوع می‌کند.

بنابراین مارکس، علمی که به پراکسیس می‌پردازد را نه فلسفه بلکه «علم تاریخ» می‌خواند و در *ایدئولوژی آلمانی* در تلاش است تا با اتکاء به این بنیاد نوین، سیر دیالکتیکی تولیدگری انسان را نشان دهد. یعنی به تعبیر ایتین بالیبار، مارکس پس از طرح ریزی «متافیزیک پراکسیس» در آثار قبلی تا ترها، اینک در *ایدئولوژی*، «هستی‌شناسی تولید» را ارائه می‌کند چرا که معتقد است «این تولید است که وجود انسان را شکل می‌دهد (*Sein*) اش، که آگاهی‌اش - یعنی *Bewusst- sein* اش که به صورت تحت‌اللفظی به معنای «وجود آگاه» است - را در برابر خود قرار می‌دهد.» (Balibar, 2007: 35) مارکس مدعی است به مدد بنیان نوینی که به پشتوانه کار به دست داده و بعد از حل و رفع فلسفه، اینک توانسته انسان عینی و انضمامی را در نقطه آغاز قرار دهد و به مدد علم نوینی که مربوط به توصیف فرایند فعال حیات انسان است، تاریخ را به مثابه فعالیت آگاهانه و اجتماعی انسان توصیف کند.

«تاریخ چیزی نیست جز توالی نسل‌های جدا که هریک مواد، سرمایه و نیروهای تولیدی که توسط نسل‌های قبل به دست او رسیده را مورد استفاده قرار می‌دهد و از این‌رو، از یک سو فعالیت همیشگی را در شرایط کاملاً تغییر یافته ادامه می‌دهد و از سوی دیگر شرایط گذشته را با فعالیت عملی کاملاً تغییر یافته، اصلاح کرده و دگرگون می‌کند... این تغییر و دگرگونی تاریخ به تاریخ جهانی به هیچ‌وجه فعالیتی انتزاعی محض از جانب «خودآگاهی»، روح جهانی یا هر نوع شیخ متافیزیکی دیگر نیست بلکه فعالیتی مادی و قابل اثبات تجربی است، فعالیتی است که برهان آن را هر فردی که می‌آید و می‌رود، می‌خورد، می‌نوشد و به خود لباس می‌پوشاند/اقامه می‌کند.» (CW, Vol. 5: 50-51)

مارکس به پشتوانه‌ی کار نظری خود در آثار قبلی معتقد است که چنین آغازگاهی به هیچ‌وجه دلبخواهانه یا جزمی انتخاب نشده است. انسان جسمانی و مادی در شبکه‌ای مادی، از پیش حضور دارد و با کار و فعالیت خود، جهان را از آن خود می‌کند و از دیگر موجودات مادی متمایز می‌شود. کار، فصل‌میزه انسان است به این معنی که فقط در خدمت بازتولید وجودش و دوام نوعش نیست، بلکه شکل مشخصی از فعالیت، شکل مشخصی از ظهور حیات و یعنی گونه‌ای مشخص از زندگی است. بنابراین انسان در کار است که خود را اظهار می‌کند. در پی این روندهای واقعی و عینی انسان و جهان در جریان کار است که آگاهی نیز شکل می‌گیرد. وی بر این باور است که با اخذ نقطه نظر صحیح می‌توان فهمید که «آگاهی، حیات را تعیین نمی‌کند بلکه این حیات است که آگاهی را تعیین می‌کند.» (CW, Vol. 5: 37)

مارکس در جریان روایت این سیر تولیدی-اجتماعی-تاریخی انسان تا مرحله سرمایه‌داری است که «حل و رفع» فلسفه نظرورزانه و منتزع از واقعیت را تألیف می‌کند و از آینده «کمونیستی» سخن می‌گوید. «کمونیسم» در اندیشه مارکس و برخلاف روایت رایج در سنت مارکسیسم، اولاً نه مفهومی سیاسی-اجتماعی بلکه سنتزی فلسفی است که از حل و رفع وضع موجود برمی‌آید. به همین دلیل است که مارکس هرگونه روایت آرمانگرایانه از کمونیسم که به جامعه



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

با پذیرش افق دیالکتیکی فلسفه‌اش، قادرست خصیصه مادی را از خصیصه انتزاعی اندیشه‌ی هگل جدا کند و اعلام کند که واقعیت توسط «عامل» انسانی و در ارتباط و درگیری با نیروهای طبیعت شکل می‌گیرد. توضیح آنکه، در نظر مارکس، وضع اولیه و بنیادی انسان ذیل کار در یک پیوستگی با طبیعت است. «وحدت انسان با طبیعت» همواره در صنعت وجود داشته است و همواره به اشکال گوناگون در هر دوره‌ای متناسب با سطح صنعت بوده است. (CW, Vol. 5: 40) در نظر مارکس کار است که در وضع اولیه و بنیادی وحدت‌بخش انسان و طبیعت است. اگر در تاریخ نظر کنیم، انسان همواره "درگیر" با طبیعت بوده است تا نیازی را به میانجی کار برآورده سازد. سپس با برآورده شدنش، نیازهای دیگر سربرمی‌آورند و مجموعه‌ای از نیازهای متنوع، مجموعه‌ای از کارهای متنوع را طلب می‌کند. در نتیجه آدمی همواره در کوشش برای رفع نیازهایش، هم خود را تجدید و نو می‌کند و هم در برطرف‌ساختن این نیازهاست که سیستم اجتماعی پدید می‌آید. در وحدتی از کارها و پیشه‌ها، آدمی هم حیات خود را استمرار می‌بخشد هم اتحادش با طبیعت را احراز می‌کند. در نظر مارکس، آگاهی با ماده در چنین وضع طبیعی در اتصال و کنش متقابل است.

بنابراین پاسخ وی برای رفع دوگانه سوژه و ابژه، حل صورت مسئله و انکار اصل وجود چنین دوگانه‌ای است و تلاش برای بنیان‌گذاری نقطه‌نظری بنیادین است که اگرچه فلسفی است اما نحوه تألیفش به هیچ‌وجه نظری نیست. یعنی وقتی از خود می‌پرسیم که روش مارکس در اثبات چنین نظری چیست؟ آیا از ما می‌خواهد که به تاریخ رجوع کنیم و برای اثبات سخنش داده دست‌وپا کنیم و ببینیم که آیا واقعاً انسان با طبیعت همان وضعی را داشته که وی توصیف می‌کند؟ پاسخ خیر است. مارکس به دنبال تأیید تجربی سخنش نیست همانطور که مسیر استدلال‌ورزی وی نیز امپریکال نبوده است. وی از وضع نخستینی سخن گفته بود که به زعمش وضعیت واقعی (real) انسان است. پیش‌فرض چنین باوری بسیار بدیهی می‌نماید و آن عبارت است از اینکه آدمی برای استمرار حیات و زنده‌ماندن، نیازهای اولیه‌ای دارد که مقدم بر هر اندیشه و آگاهی باید مرتفع گردند. «این نوع رویکرد (Betrachtungsweise) بدون پیش‌گزاره نیست. آن از پیش‌گزاره‌های واقعی می‌آغازد و برای لحظه‌ای آن‌ها را وانمی‌نهد. پیش‌گزاره‌هایش، انسان‌ها هستند، {انسان‌هایی} نه در هرگونه انزوا یا تصلب توهمی بلکه {انسان-هایی} در فرایند پیشرفت واقعی، تجربی و قابل‌ادراکی که ذیل شرایطی قطعی هستند.» (CW, Vol. 5: 37) همین نیازهاست که آدمی را به میانجی کار با طبیعت در یک وحدت و اتصال نگه می‌دارد. این وحدت به واسطه‌ی تقسیم کار در دنیای جدید، مخدوش شده و شبه‌مسئله دوگانه سوژه-ابژه را به پیش کشیده است. از همین‌روست که از تغییر منظر سخن می‌گوید و از وارونگی نظرگاه دم می‌زند.

۳. علی‌رغم خوانش رایج از بنیان فکری مارکس که تمایل دارد او را ماتریالیست بخواند، باید بگوییم چنین خوانشی، فکر مارکس را ساده‌سازی کرده و بعضاً به مخدوش شدن نگاه او (همانطور که در تاریخ مارکسیسم شاهدش هستیم) می‌انجامد. اگر از «ماتریالیسم» مارکس سخن می‌گوییم مراد ما معنای سنتی و پیش‌ایدئالیسمی آن نیست؛ بلکه ماتریالیسم مارکس در ادامه مسیر ایدئالیسم آلمانی و با امکان وسیعی که تحلیل هگل از ماده به مثابه جلوه‌ای از جلوات روح برای آن ایجاد کرده و در نهایت از مجرای حل و رفع دیالکتیکی آن می‌گذرد. بنا به آنچه تا اینجا گفتیم شایسته‌تر است اندیشه‌ی مارکس را «پراکسیسیسم» بنامیم. مارکس فلسفه‌ی هگل را ایدئولوژی وضع موجود می‌داند و از همان ابتدا پروژه خود را در تقابل با آن تدارک می‌بیند. اما مارکس در این بستر با اقتضائات فکر هگل، از او عبور می‌کند و حل و رفع فلسفه را رقم می‌زند. تنها در خوانش پیوستارگونه مارکس با سنت فلسفی پیش از خود است که می‌توان درک کرد چرا پس از مارکس، اندیشه‌ی دیالکتیکی در بستر اجتماع و سیاست قرار می‌گیرد.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی