

دنيس كولن

تئورى شناخت

از نظر مارکس

مترجم: ب. كيوان

نشر نگرش

نشر نگارش

نام کتاب : تئوری شناخت از نظر مارکس

نوشته : دنیس کولن (Denis Collin)

ترجمه : ب. کیوان

چاپ اول: بهار ۱۳۸۱

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

تقدیم به همسرم اختر عسگری
بپاس شکیبایی ها و مهرورزی هایش

۴ پیش درآمد:

- الف - آیا یک تئوری شناخت وجود دارد؟
- ب - مسئله مارکسیسم
- پ - اثر مارکس کجاست؟
- پی نوشت ها

۹ گفتار یکم: پیش فرض ها

- الف - پیش‌بینان
- ب - روش تحلیلی
- عنصر
- نام‌گرایی و تخریب مفهوم‌های عام: وارونگی
- پ - مارکس و روشنگران
- ت - تز دکترای و انیم‌گرایی
- ث - فرد و فردگرایی اسلوب‌شناسانه
- ج - مقوله‌ها
- ماهیت و نمود
- شکل ارزش و گوهر
- ج - مارکس و تفسیر تحلیلی
- فردگرایی اسلوبی‌الشر و مارکس
- فرد و تئوری ارزش - کار
- فردگرایی و کل‌گرایی
- پی‌نوشت‌ها

۴۱ گفتار دوم: دیالکتیک

- الف - اسلوب دیالکتیک چیست؟
- نظم علم
- مسئله کلیت
- نظم تاریخی
- اسلوب کاپیتال
- ب - دیالکتیک هگل و عقلانیت مارکس
- ج - هگل و انگلس: دیالکتیک طبیعت
- فلسفه طبیعت در سیستم هگل
- فلسفه طبیعت هگل علیه ماتریالیسم
- ماتریالیسم دیالکتیک
- کوتاه سخن
- پ - هگل‌گرایی در کاپیتال؟
- پی‌نوشت‌ها

۶۷ گفتار سوم: علم

- الف - دقت علم‌های طبیعت
- ب - طبیعت قانون
- ج - «مارکسیسم ریاضی»
- مارکس در برابر «قانون مغز» ارزش‌ها
- مفهوم قانون

- د - جبر باوری
 ه : شیوه تولید سرمایه داری ناب
 سیستم و ساختار
 کارکردگرایی
 و - تئوری مارکس : یک دانش پندارآمیز
 تحلیل فیتیشسم، پایه علم
 انتقادهای هابرماس
 تئوری بازتاب و ایدئولوژی
 ز- تئوری رابطه‌های اجتماعی
 پی نوشت‌ها

پی گفتار: فلسفه مارکس ۹۵

- یگانگی فکر مارکس
 مسئله اقتصاد و ثروت شناسیک
 اهمیت تفسیر
 پی نوشت‌ها

پیشگفتار

اثری که اینجا از نظر می‌گذرد تز دکترایی است که در مه ۱۹۹۵ در دانشگاه پاریس نانتن از آن دفاع شده است. برخی توضیح‌های تاریخ فلسفه و تاریخ مارکسیسم حذف یا کوتاه شده، اما اقتصاد عمومی تغییر نکرده است. آرزومندم در بحث پیرامون مشخص کردن آنچه نارساست و حذف فرمولبندی‌های مبهم بشایستگی موفق شده باشم. این روایت هر قدر ناقص باشد، به گمان من امروز به نشر رساندن آن مفید است. زیرا مسئله‌های تئوری مطرح شده بنظر من برای همه کسانی که به **گفتمان زبان خشک** اقتصادگرایی و علم‌گرایی فرمانروا سر تسلیم فرود نمی‌آورند، بسیار مهم است.

تحلیلی که اینجا درباره اثر مارکس می‌یابیم فراتر از مفهوم فلسفه این استاد نامدار است. این مسئله وضعیت علم‌ها و نه فقط علم‌های انسانی است که بررسی می‌شود. بین خردگرایی و تاریخ‌اندیشی بخش معینی از فلسفه معاصر و علم‌گرایی مبتنی بر روح زمان، تعیین جای دقیق این نوع گفتمان عقلی که گفتمان علمی است، باید ممکن باشد؛ البته، بی‌آنکه آن را به گفتمان عقلی تقلیل دهیم. و این ایجاب می‌کند که مسئله ذهنیت و عینیت شناخت‌های ما دوباره هوای تازه‌ای استنشاق کند.

شاید روزی من فرصت بهتر مشخص کردن مسئله فوق را بیابم که اینجا برخوردارم نسبت به «کارل مارکس» میشل هانری مجال آنرا نداده است. بسیاری چیزها (نه فقط خدا یا علم) مرا از این کتاب و نویسنده آن میشل هانری جدا می‌کند. اما قرائت آن در چند سال پیش تکانه‌ای بود که باید بگویم که بطور جدی مرا واداشت که با دقت به مارکس و فلسفه پردازم. البته این ناممکن است که با سیاه کردن چند صفحه بتوانم گلیم خود را از آب بیرون کشم.

پیش درآمد

خبر مرگ اندیشه‌های مارکس بسیار مبالغه‌آمیز بوده است. بنابر ظاهر متناقض، سقوط نظام‌های دیوان‌سالار معروف به «سوسیالیست» امکان داد راه تازه دسترسی به مارکس که سرانجام از قید مارکسیسم ساخته و پرداخته دکترین رسمی نظام‌های مستبد آزاد شد، گشوده شود. در زمانی که شیوه تولید سرمایه‌داری بنظر در همه جا پیروز شده و نظریه‌پردازان لیبرال همه جا با وقاحت لگام گسیخته اندیشه‌ها و درمان‌های خود را تحمیل می‌کنند، قرائت مارکس فعلیت ویژه‌ای پیدا می‌کند. با این همه، اگر جنبه‌های جامعه‌شناسانه و اقتصادی اثرهای مارکس بمنزله ابزارهایی برای درک جهان ما بسیار مفید و مناسب بنظر می‌رسند، باز این فلسفه مارکس است که راهی ممتاز و بسیار بارور در نظر ما جلوه می‌کند. اما این فلسفه را کجا باید یافت؟ در یک اثر وسیع و در جنبه‌های گوناگون که فقط در نوشته‌های دوره جوانی که اغلب بصورت دست‌نوشته باقی مانده؟ فلسفه مارکس نخست خود را بصورت مجموعه‌ای از تزه‌های مربوط به منشاء ایده‌های ما، حد و مرزهای تاریخی دانش و وارونگی واقعیت و فکر واقعی و آنچه بنام ایدئولوژی نشان داده شده، معرفی می‌کند. فصل ایدئولوژی آلمانی درباره فویرباخ، دیباچه و پیش‌درآمدهای اثرهای اقتصادی همه یک مسئله را مطرح می‌کنند و آن اینکه تصورات غیر واقعی ما چگونه شکل می‌گیرند، تسلط این یا آن اندیشه در یک دوره مفروض چگونه توضیح داده می‌شود و بنابراین پایه‌های تئوری علمی تاریخ و سازمان اجتماعی کدام‌اند. بنابراین، فلسفه مارکس با تئوری شناخت رابطه دارد. بعلاوه گمان داریم که در برخورد به مسئله شناخت مارکس فلسفه مارکس در همه بعدها آن آشکار می‌شود و این نه فقط امری شناخت‌شناسانه، بلکه همچنین وجودشناسانه و اخلاقی است.

الف - آیا یک تئوری شناخت وجود دارد؟

آیا می‌توان از وجود تئوری شناخت نزد مارکس سخن گفت؟ به عقیده **پاپه اوآنو (۱)** «تئوری مارکسیستی شناخت وجود ندارد. چند عبارت موجز در رابطه بسیار بعید با شناخت شناسی وجود دارد که می‌توان آنها را از اثرهای وسیع مارکس بیرون کشید که عملی واقعا بی‌معنا و ذکر آنها بالمآل ناسپاسی به نویسنده کاپیتال است». (۲) به گفته او توجه عمده این اثر مارکس به جامعه‌شناسی است، نه فلسفه که به دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ محدود است. ولی با این همه این جامعه‌شناسی مبتنی بر یک پایه تئوریک و تئوری واقعی شناخت است.

تئوری شناخت اغلب به بررسی تأثیرهای جهان خارج بر حواس محدود شده است. از اینرو، راه حل آن را باید در علم‌های طبیعت (فیزیولوژی، روانشناسی و امروز نوروپولوژی آمیخته با پژوهش‌ها در قلمروی هوش مصنوعی) پیدا کرد. اما این برخورد بسیار تقلیل‌گرایانه است: یک تئوری شناخت همیشه کم یا بیش تئوری ارزش‌پژوهی شناخت و بنابراین، شناخت شناسی و تئوری شناخت مشترک است. با این همه، نزد مارکس رابطه‌ها میان تئوری شناخت و فلسفه هنوز بسیار مسئله‌برانگیز است. آیا مارکس از ۱۸۴۵ با انتشار ایدئولوژی آلمانی که در آن تصریح می‌کند: فلسفه به دانش واقعی مربوط است، همانطور که اوانانیسم به عشق جنسی مربوط است، با فلسفه وداع کرده است؟ در واقع، پس از ۱۸۴۵ مارکس دیگر اثر فلسفی به مفهوم خاص اصطلاح نوشت. به بیان انگلس دست‌نوشته «ایدئولوژی آلمانی» به انتقاد چونده موش‌ها واگذاشته شد. چون این متن به هدف خود: تسویه حساب مارکس و انگلس با خودآگاه پیشین فلسفی‌شان نایل گردید.

با این همه، یک فلسفه مبنای همه اثرهای مارکس مخصوصا اثرهای موسوم به «اقتصادی» از فقر فلسفه تا کاپیتال است. در جای نخست ما گفتار علمی مارکس را در دست داریم که در آن مارکس در همان سطح پیشینیان خود کنه، اسمیت و ریکاردو قرار دارد و تنها با واقعیت‌های قابل بررسی و آماری پیش می‌رود. از اینرو، به علم‌های بشری اشتغال می‌ورزد. مارکس به تئوری جامعه و مخصوصا فعالیت اقتصادی می‌پردازد. در جای دوم، یک گفتار پراکنده و نامنظم فلسفی در اختیار داریم که در لابلای کلام علمی لغزیده است. ارسطو، هگل و اسپینوزا این جا و آن جا به یاری گرفته شده‌اند. در برخی متن‌ها کاربرد واژگان و سیاق عبارت‌های هگلی خصلت روش مارکس را نشان می‌دهد. ما از فلسفه، البته از فلسفه بازمانده، نشانه‌ها یا ناسره‌گی‌ها در گفتمان را که در کنار علم منعکس می‌شود، در اختیار داریم. از اینرو باید از این رویکرد نخست فراتر رفت. هر چند مارکس پس از ۱۸۴۵ تنها از اقتصاد، تاریخ یا سیاست سخن می‌گوید، اما همانطور که میشل هانری یادآور شد، یک فلسفه اقتصاد در رساله‌های نقد اقتصاد سیاسی شکل می‌گیرد. این واقعیت از مارکس یکی از بزرگ‌ترین اندیشه‌وران بشریت را بوجود آورده است، که بقول میشل هانری صدایی است که در دهه‌های اخیر خیلی کم

بگوش رسیده است.

اصطلاح ماتریالیسم بیش از آنکه بعنوان عامل توضیح تزه‌های مارکس عمل کند، بعنوان مانع عمل کرده است. از اینرو، از نظر برخی از مارکسیست‌ها تئوری شناخت باید نخست بنام ماتریالیسم در بررسی روانشناسانه ادراک‌ها و شکل‌بندی ایده‌ها وارد شود؛ این بررسی از زاویه آمپیریسم و آنچه امروز آن را شناخت‌گرایی *Cognitivism* می‌نامند، متمایز است؛ در صورتیکه مارکس بی‌درنگ خود را در وضعیت فلسفه و انتقاد از متافیزیک قرار می‌دهد. در جای دوم، فیلسوفان به آنچه فلسفه از راه «گفتمان اسلوبی» آغاز می‌کند، عادت کرده‌اند. با این همه، به عقیده مارکس هیچ چیز نمی‌تواند نسبت به این روش دلبستگی ایجاد کند. البته فکر شناخت مقدم نیست، بلکه فعالیت خود فکر مقدم است. از اینرو، کاپیتال می‌تواند مکان تئوری مارکسی شناخت و بدین ترتیب فلسفه او را تشکیل دهد.

نمی‌توان مضمون دانش *Savoir* کاپیتال را از مقوله‌هایی که این دانش با آنها اندیشیده شده جدا کرد. مثلاً مارکس اغلب از ارسطو بعنوان «بزرگترین اندیشمند دوره باستان» (۳) یاد می‌کند. آیا این معنی فلسفی دارد؟ اگر فقط به مرجع برای کشف ماهیت مبادله کالایی در «اخلاق نیکوماک» یا تقابل اقتصاد و بخشی از اقتصاد فعال در تولید ثروت‌ها در کتاب «سیاست» بسنده کنیم، در این صورت مسئله به موضوع تاریخ دکتربین‌های اقتصادی محدود خواهد بود. با این همه، این موضوع مفهوم خود را از بررسی مقوله‌های تحلیل کالا کسب می‌کند.

بدین ترتیب فلسفه مارکس در مجموع اثرهای وی که خود را غیر فلسفی، اما علمی، تاریخی یا اقتصادی نشان می‌دهد، جا دارد. باید مارکس را در فلسفه قرائت کرد. (۴) در اثرهای مارکس تحول‌ها و گسست‌ها وجود دارد. البته آنها عامل‌های سهم مهم میان فلسفه و تئوری، ایدئولوژی و علم و «نوشته‌های دوره جوانی» و نوشته‌های دوره کمال نیستند؛ زیرا این گسست از درون خود نوشته‌های نخستین عبور می‌کند. گسست‌ها یا تغییر لحن‌های ناگهانی نشانه دگرگونی بنیادی مسئله آفته آفته آفرینی فلسفی است. خواست آفریدن اثر علمی خود را در هم پیوستاری سراسر فلسفه روشمند آلمان نشان می‌دهد. مارکس با آن قطع رابطه کرد؛ اما با این همه پیوسته با آن حشر و نشر دارد. البته اندیشه علم روشمند شاید کمترین جنبه تازه اثرهای مارکس و در عین حال منبع سؤتفاهم‌های زیاد است. مارکس در عصری که علم و فلسفه به اندازه امروز از هم جدا نشده بودند، به علم می‌پردازد، همانطور که هگل به انسیکلوپدی علم‌های فلسفی می‌پرداخت. بعلاوه *Wissenschaft* (علم) آلمان مفهومی سست‌تر از *Science* (علم) فرانسه است که خودبخود علم‌های «سخت» را بیاد می‌آورد، نه بطور کلی دانش عقلی را.

ب - مسئله مارکسیسم

کشف [اندیشه] مارکس در فلسفه با دشواری زیادی روبروست. اثرهای مارکس به گستردگی چهل سال کار اوست. کشف وحدت و انسجام در آن کار مخاطره آمیزی است. البته این دشواری در برخورد به بسیاری نویسندگان دیگر نیز وجود دارد. دشواری اصلی برای درک مارکس مربوط به کامیابی است که با آن روبرو بود. در واقع، همانطور که انگلس گفت «دبستان مارکسیستی» درون جنبش کارگری قرن گذشته و بنابراین، سرانجام در خود مارکسیسم به پیروزی رسید. ما از اصطلاح مارکسیسم برای سخن گفتن درباره آن چه خاص مارکس است، درمی‌گذریم. «صفت مارکسی» که توسط ماکسی میلین روبل و نویسندگان دیگر بکار برده شد، مناسب‌تر از صفت «مارکسیستی» است.

در حقیقت، در مارکسیسم باید قشرهای مختلف را متمایز کرد. در جای نخست اندیشه‌های مارکس را می‌یابیم که به نظام درآمد و سپس توسط شاگردان بلافصل و بخصوص توسط دوست وفادارش انگلس که پدر عرفی «مارکسیسم ارتدکس» نام گرفته، تعمیم یافته است: **کرش، لوکاج، روبل، کولنتی** و برخی دیگر صرفنظر از نگرش‌های متفاوت شان، «دیالکتیک طبیعت» انگلس را بعنوان اصل پایه‌گذار انحراف عینی و مکانیستی تئوری مارکس اعلام کردند. آنهاپی که به دفاع از انگلس می‌پردازند و به آنچه حقیقتاً در فکر او خودویژه است، علاقه نشان می‌دهند، اندک‌شمارند. (۵) زیرا موضع فلسفی انگلس تا اندازه‌ای با موضع فلسفی مارکس تفاوت دارد. این امر هیچ شکی بر نمی‌انگیزد، درست همانطور که نقش «سوسیالیسم تخیلی و سوسیالیسم علمی»، «آنتی دورینگ» (که با همکاری مارکس نوشته شد)، یا «لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان» در تبدیل فکر مارکسیستی به علم‌گرایی که مدعی پایان دادن به فلسفه است، شکی ایجاد نمی‌کند. ما فرصت داریم درباره آنچه که مربوط به «سوسیالیسم علمی» است، از خود سؤال کنیم. با اینهمه اگر مایلیم به اثرهای مارکس وفادار بمانیم، بهتر است روی زمین فرود آیم و پیدایش ایدئولوژی مارکسیسم ارتدکس را در پراکسیس و فعالیت واقعی افرادی که حامل آن هستند، پی‌کاوی کنیم. رابطه‌های مارکس و انگلس شایسته بررسی جدی است تا ما را از تقابل آسان میان انگلس بمثابه دوقلو یا دوپل تئوریک دوستش و انگلس بمثابه نخستین سازمانده انحراف از مارکس خارج سازد. پس باید خاطر نشان کرد که انگلس تأمل خاص خود را بسط می‌دهد و از اینرو، متفکری کاملاً جداست، نه بخشی از شکلواره خیالی «مارکس و انگلس».

مارکسیسم ارتدکس مدتی دراز مدعی انحصار فکر مارکس بود و با اینکه از برخی پایه‌های فلسفی پاسداری کرد، اما به هیچوجه بعنوان فلسفه عمل نکرد. این مارکسیسم به طرح‌ریزی اقتصادگرایی کم و بیش پیچیده پرداخت. این برنامه‌ریزی درخواست‌های فوری و برنامه‌های حکوم مت حزب‌های کارگری را با سود جستن از نام سوسیالیسم و کمونیسم که به گفته ژرژ سورل نقش اسطوره را ایفاء می‌کردند، ممکن ساخت و امکان داد آرزوهای کارگران و روشنفکران با حرکت عمومی تاریخ بشر پیوند یابد. اسطوره‌ای که بزودی جز در یکشنبه‌ها و روزهای جشن کارگری دیگر کاربردی نداشت.

شمار معینی از متن‌های انگلس، **کائوتسکی**، **پلخانف** یا **لنین** نوعی حجاب تا اندازه‌ای مقاوم را تشکیل می‌دهند که اغلب

وقت‌ها نقش صافی را برای دسترسی به متن مارکس ایفاء می‌کنند. آنها مارکس را خوب مطالعه کرده‌اند، اما او را با دیدی مطالعه کرده‌اند که مارکسیست‌های ارتدکس تصریح می‌کنند. عبارت دیگر در پی آن بوده‌اند که زبده کلمه‌های دکترین چه می‌گویند.

ما با این نوع معرفی که جنبه شکلواره‌ای دارد، خوب آشنا ایم. روحیه انسیکلوپدیک انگلس و همچنین کار خستگی‌ناپذیر او در ویراستاری دست‌نوشته‌های دوست‌اش با دقت و توجه ادامه یافتند. برعکس متن‌های فلسفی کائوتسکی با وجود تحلیل‌های اقتصادی (مسئله ارضی) یا سیاسی (بلشویسم در بن‌بست) که خالی از فایده نیستند، همه ویژگی‌های سبک آکادمیک بسیار پیش‌پا افتاده را نشان می‌دهند.

با این همه، تمایز میان فلسفه مارکس و مارکسیسم ارتدکس چندان ساده نیست که این طبقه‌بندی شکلواره‌ای را بقبولاند. اگر مارکسیسم ارتدکس توانست خود را همچون صافی اجباری برای تفسیر مارکس معرفی کند، شاید دلیل آن را باید در اثرهای خود مارکس و در دشواری بازسازی پیوستگی متن‌ها که مجموعه آن ناکامل است و یک نظام را تشکیل نمی‌دهد، جستجو کرد. مارکسیسم ارتدکس «جای خالی را پر کرد» و به تئوری نظم منطقی بخشید و تئوری و پراتیک، علم اجتماعی و قاعده‌های کنش سیاسی را در یک مجموعه تجزیه‌ناپذیر پیوند داد. بدون شک، پژوهش مارکس از طریق مارکسیسم و یا غیرمارکسیسم صرف‌نظر کردن از وحدت مسلم دکترین است.

ورای نخستین محفل مارکسیسم ارتدکس، نویسندگانی وجود دارند که به مارکسیسم بعنوان نقطه حرکت رجوع می‌کنند. اما از آن کم و بیش فاصله دارند. چنانکه مارکسیست‌های اتریشی بشدت زیر تأثیر **کانت‌گرایی** جدید بودند. چهره‌هایی ناهمگون چون **لابریولا** یا چهره‌هایی بسیار مبهم در رابطه با مارکسیسم چون **ژرژ سورل** از این زمره‌اند. پیرامون مارکسیسم نوعی «مارکسیسم غیرارتدکس» اغلب در جریان انتقاد از جزم‌گرایی مارکسیست‌های ارتدکس گرد آمده‌اند که هم در الهام‌های فلسفی و هم در هدف‌های سیاسی خود بسیار متنوع‌اند. **پری اندرسون** فهرستی از کسانی که آنها را «مارکسیست غربی» می‌نامد فراهم آورده و در کتاب شرح مختصری درباره آنها زیر عنوان «از لوکاچ تا گرامشی، از سارتر تا آلتوسر، از مارکوزه تا دللاولپ...» ارائه کرده است. در این فهرست نام برخی نویسندگان مانند سارتر یا مارکوزه به میان آمده که تنها در معنی وسیع اصطلاح می‌توان آنها را مارکسیست نامید.

سرانجام اینکه مارکس و مارکسیسم از دور و نزدیک در بسیاری اثرها در قلمرو علم‌های انسانی مانند اقتصاد، تاریخ یا جامعه‌شناسی اثر گذاشتند. از اینرو، مارکسیسم یک مجموعه فوق‌العاده مبهم را تشکیل می‌دهد که ممکن نیست با چند اصل مبهم یا برخی خط‌های راهنما تعریف شود. برخی‌ها تئوری ارزش و برخی دیگر ماتریالیسم دیالکتیک را رد می‌کنند. عده‌ای تاریخ‌دان هستند و عده‌ای تاریخ‌دان نیستند. در میان آنها هومان‌نیست‌ها و غیر هومان‌نیست‌ها، ساختارگرایان و ضدساختارگرایان وجود دارند. تداوم و گسست میان هگل و مارکس «مارکسیست‌های غربی» را بخش بندی می‌کند. آنهایی که در زمینه «علم انسانی» کار می‌کنند به هر نوع فلسفه مارکسیستی بدگمان‌اند. حتی تعهدهای سیاسی نمی‌توانند در مارکسیسم یگانگی ایجاد کند. بی‌آنکه جای دور برویم و به کسانی چون **بورس سووارین** بیندیشیم، که با سیاستمداران راست همکاری می‌کرد ولی در تمام عمرش ستایشگر مارکس باقی ماند، هر رنگی از تعهدها و تعهدناپذیری‌های سیاسی در این عرصه به نمایش درآمده است. اهمیت رنگارنگ بودن مارکسیسم نشانه نفوذ مارکس و اعتباری است که جنبش کارگری سازمان یافته کسب کرده بود. با اینهمه، می‌توان گفت که اثرهای ویژه مارکس پوشیده از لایه‌های پی در پی تفسیرها و قرائت‌ها و بازخوانی‌هاست. **آلتوسر** ضرورتی را که فیلسوفان مارکسیست «مارکس را به **هوسرل**، مارکس را به **هگل**، مارکس را به مارکس جوان اخلاقی و هومان‌نیست تغییر قیافه دادند» (۶) یادآور شده است. اما اگر تاریخ اندیشه‌ها را طی قرن گذشته از نظر بگذرانیم، جریان کاملاً برعکس است. یعنی **کانت**، **هگل**، **هوسرل** و بسیاری دیگر به مارکس تغییر قیافه داده شده‌اند؛ در صورتیکه مارکس اغلب فراتر از یک مرجع دوردست صوری یا دلبستگی به ضرورت انتقاد اجتماعی و فلسفه سیاسی تقلیل یافته به مبارزه علیه ستم و نابرابری است.

پ- اثر مارکس کجاست؟

اگر بازسازی مارکسیستی ارتدکسی را با سیستم نقل قول‌های گزیده آن دور افکنیم و به متن اصلی بازگردیم. آنگاه در معرض تضادهای اثر قرار می‌گیریم. گفتمان مارکس رنگ‌های متفاوت دارد و در زیر پوشش تئوریک‌ی نمودار می‌گردد که هم زمان آن را جذاب و دشوار می‌سازد. **میشل هانری** یادآور می‌شود: «همانطور که **درام** (بخصوص **درام شکسپیر**) نزد **هگل** نقش اساسی در تنظیم فلسفه ایفاء کرد (۷)، مارکس با مقوله‌های زیباشناختی رمانتیسم **هگل** ذهن را دچار وسوسه می‌سازد» (۸) استعاره‌های ادبی و تقلیدهای هنری، چهره‌های سبک متداول نزد مارکس هستند. دشواری‌های ترجمه را نیز باید در نظر گرفت. مرزبندی میان دست‌نوشته‌ها با مفهوم‌های مفروض و متن‌های مختص عمومی بی‌نتیجه نیست. اختلاف میان متن‌های فرانسه (مثل فقر فلسفه) یا ترجمه‌های فرانسوی مورد تأیید مارکس و متن‌های آلمانی امکان تفاوت زیاد میان قرائت‌های مختلف را باز می‌گذارند. علاوه بر آن، تفاوت لحن‌ها میان متن‌های خاص سیاسی و متن‌های تئوریک یا فقط دشواری‌های قرائت دست‌نوشته‌ها که (انگلس بعلت آشنایی با نوشتار دوست‌اش زحمت فراوانی برای آنها کشید) شایان ذکر است. بدین ترتیب درک می‌کنیم که چرا این همه بازنویسی از اثرهای مارکس وجود دارد.

نقطه حرکت تأمل ما، کوشش برای بازیافت مارکس در لوای مارکسیسم بوده است. پس این بازگشت به مارکس چنانچه مارکس را از طریق مارکسیسم بشناسیم، شگفتی‌هایی بی‌ار می‌آورد. در آنجا به هیچوجه نمی‌توان آنچه را که مقدمه‌های متعدد مارکسیسم می‌گویند، بدست آورد. نمونه‌ای که مجال می‌دهد به آن مراجعه کنیم گویاست: نخستین بخش کتاب اول

کاپیتال اغلب بعنوان متن بکلی هگلی معرفی شده است. مسئله حتی عبارت از متنی است که منطق دیالکتیک مارکس را ترسیم می کند. بنابراین، می توان از خود پرسید که آیا در کتاب اول این مراجعه ها به ارسطو نیستند که نکته اساسی را تشکیل می دهند؟ بنظر می رسد که ارسطو حتی در آنجا نیز همه فضای فلسفی را پر می کند. و این نه تنها در مراجعه های مستقیم به نوشته هایی که او در آنها اقتصاد را بررسی می کند، بلکه همچنین در اسلوب و در مقوله هایی که از طریق آنها کالا تحلیل شده است و سرانجام در خلال اخلاق نهفته در کاپیتال که او تقابل دایمی بین تولید برای نیازها و تولید برای پول را بنابر وارونگی گردش کالا - پول - کالا به پول - کالا - پول نشان می دهد.

ابتدا باید دین مان را به کتاب «کارل مارکس» هانری میشل روشن کنیم. هر چند این اثر ممکن است تقریباً تحریک آمیز بنظر آید، اما انسجام و نظم منطقی قابل قبول تفسیر، کاملاً ضد مارکسیستی مارکس را نشان می دهد. اگر چه ما در چندین موضوع مسلم با تحلیل های میشل هانری هم عقیده ایم، با اینهمه بنظر می رسد که «اشتقاق به علم *Volonté de Science*» تقلیل ناپذیر است و ما باید آنچه را که مارکس درباره کار خاص خود می گوید، درک کنیم. از این قرار علم مخصوصاً به مفهومی که مارکس آن را درک می کند، نخست کوشش در شالوده ریزی ذهنی واقعیت است. چگونه باید این تر را با تر میشل هانری آشتی داد که طبق آن تصدیق تئوریک عام تر مارکس تصدیق تئوریک «شالوده ریزی ذهنی واقعیت» است؟ (۹) این ابهام در خود کانون کاپیتال وجود دارد که می گوید اثری علمی باشد؛ ولی با این همه گفتمان علمی همواره بوسیله گفتمان هنجاری، اخلاقی - و مبارز! - که بنظر می رسد در آنجا برای بیان حقیقت علم و علم است، در وضعیت ناپایدار قرار گرفته است. یک نمونه در میان بسیاری از آنها در فصل ۲۴ کتاب اول «اضافه ارزش سرمایه داری» دیده می شود. در این فصل مارکس سرمایه دار را عامل جزئی تولید برای تولید نشان می دهد که فقط بعنوان «سرمایه مجسم» عمل می کند. سرمایه دار اینجا بمثابة بازپس تاریخ و چرخ دنده «روند بدون سوژه و هدف» ارزشمند برای آلتوسر بنظر می رسد. اما بیدرنگ یک یادداشت یقین علمی را زیر سؤال می برد: «لوتر بعنوان نمونه رباخوار، این سرمایه دار شکل کهنه اما همواره نوز را خیلی خوب نشان می دهد که اشتیاق به سلطه جویی یکی از انگیزه های شهوت ارضاء نشدنی نفع *Auri Sacra Fames* است.» (۱۰) مارکس نطق آتشین طولانی لوتر علیه رباخوار، علیه کسی که پولش را از راه فقر انسان های دیگر فزونی می دهد، ذکر می کند. از اینرو، او «بزرگ ترین دشمن نوع بشر است.» (۱۱) بنابراین، سرمایه دار در پیکر متن عامل عینی پیشرفت تاریخی است و در یادداشت ها به بزرگ ترین دشمن نوع بشر تبدیل می شود و انگیزش های عینی انباشت سرمایه بمثابة پوشش « اشتیاق به سلطه جویی» معرفی می گردد. بدین سان تضاد غلبه ناپذیر در نظر می آید. اما اگر در نظر بگیریم که هدف شناخت، «دانش واقعی» یا حتی علم، رسوخ در راز نهفته در پس پشت ظاهر عینی روندی تاریخی است که بنابر قانون های سخت جریان می یابد، تضاد ناپذیر می گردد. علم مارکس یک علم مثبت (پوزیتیو) نیست که به بیان رابطه پایدار میان پدیده ها بسنده کند. این علم متمایل به رازگشایی *Devoilement* است که همزمان از یکسو، حرکت ظاهر را توضیح می دهد و از سوی دیگر، ما را به واقعیت بنیادی تر رهنمون می شود، مارکس اصطلاح موصوف را بارها بکار برده است. در این مفهوم میشل هانری حق دارد که از «هستی شناسی مارکس» سخن گوید. از نظر مارکس مسئله کاملاً عبارت از دست یافتن به واقعیت اساسی است که مبتنی بر تمام واقعیت: زندگی ذهنی افراد است. در واقع، «دانش واقعی» ماتریالیسم قدیمی را که نقص اساسی آن این است که «شیء مشخص، واقعی، محسوس در آن تنها به شکل ابژه یا مکاشفه، اما نه بعنوان فعالیت محسوس انسانی، پراتیک و بطور ذهنی درک می شود» رد می کند. (۱۲)

حال به مسئله آغازین باز می گردیم: اگر تئوری شناخت مارکس وجود دارد، این تئوری نوعی پوزیتیویسم نیست. این تئوری با تئوری مشهور بازتاب با اینکه مدت مدیدی دفتر راهنمای مارکسیسم رایج بود، چیزهای اندکی برای دیدن و بررسی دارد. تئوری شناخت نزد مارکس نشان می دهد که بدرستی مسئله عبارت از فلسفه است و نه فقط معرفت شناسی علم های اجتماعی. البته، نزد مارکس تمایل به تایید خصلت علمی اثرش وجود دارد. قانون های تاریخ شبیه قانون های طبیعت اند. این قانون ها با همان حدت قانون های طبیعت سخت و انعطاف ناپذیر هستند. حتی پارادایگم واقعی علم های طبیعت (مخصوصاً زیست شناسی و شیمی) نزد مارکس وجود دارد. آنها مدل برای برابری هستند. بدین ترتیب کوشش برای دادن پایه ریاضی به این قانون ها مشاهده می شود. پس این مارکسیسم ریاضی چه نقشی ایفاء می کند؟ سهم اعتقاد فلسفی و سهم تاکتیک در این ادعاها برای علم کدام است؟ تفکیک موضوع دشوار است. مسئله ای که برای ما اهمیت دارد، از این قرار است: چگونه باید از یکسو، تصدیق دترمینیسم شدید که عالم (*L'univers*)، از جمله عالم تاریخ را در صورتی که بدون سوژه بوده باشد یا در صورتی که سوژه فقط در خارج از عالم ابژه شناخت وجود داشته باشد، درک می کند و از سوی دیگر، تمایل به درک واقعیت نخست بعنوان فعالیت عملی انسان، «از راه ذهن» را آشتی داد؟ علیرغم هجوم این مسئله پر اشکال به ذهن ما، فکر می کنیم که بتوانیم تئوری مارکس را با روشنی جدید توضیح دهیم.

در بخش نخست، اصل های فلسفی مارکس و پیش فرض هایی را مورد بحث قرار می دهیم که برپایه آنها فکر می گوید ضمن حفظ آزادی خود با روش فکری مارکس و تصحیح های پیاپی و موضع های پایدار به تنظیم خود پردازد. برخلاف تر «سه منبع تشکیل دهنده»، تعدد تأثیرهای دقیقاً فلسفی، از فلسفه یونان باستان: ارسطویی یا اپیکوری تا فلسفه انگلیس و سپس رویکرد روشنگران فرانسه که در همه متن های مارکس فعال اند، آشکار است. این تأثیرهای گوناگون برای مشخص کردن پیش فرض ها که خارج از آنها مارکس نامفهوم باقی می ماند، با هم تلاقی می کنند. در میان آنها پیش فرض اساسی که مارکس از همان متن های نخست مطرح می کند، پیش فرض فرد زنده است. بنابراین، فرد زنده یک اصل معرفت شناسی، فردگرایی متدولوژیک، نیست، بلکه واقعیت ویژه هستی شناسانه است؛ در صورتی که آنچه هستی شناسی است، چیزی است که چیزهای کمتری در آن برای گفتن وجود دارد. زیرا این مربوط به خود شرایط فکر است.

در بخش دوم، به دیالکتیک می‌پردازیم و نشان می‌دهیم که از نظر مارکس دیالکتیک راه شناخت، اسلوب مارکس و هنر ابداعی وی نیست. پس اگر مایلیم خود اصطلاح دیالکتیک را حفظ کنیم، در این صورت باید آن را نه در معنی هگلی، بلکه در مفهوم ریشه‌شناسی *Etymologique* هنرگفتگو بکار ببریم. پس قضیه از این قرار است که مارکس هرگز دیالکتیک را به شکل یک سیستم مثبت بعد از دیگر سیستم‌ها مطرح نمی‌کند، بلکه خود را به گفتگوی انتقادی با پیشینیان خود محدود می‌کند.

در بخش سوم، به تحلیل این نکته می‌پردازیم که پارادایم علم‌های طبیعت به چه ترتیب در اثرهای مارکس نقش ایفاء می‌کنند و خواهیم دید که علم از نظر مارکس همانند علم‌های طبیعت نیست و چیزی بنام معرفت‌شناسی «ناتورالیستی» وجود ندارد. میشل واده نشان داده است که «ممکن» در تئوری مارکس نقش ایفاء کرده است و بدین ترتیب به نفی تزهایی می‌پردازد که مارکس را به علت توجه به پارادایم لاپلاسی علم در میان نویسندگان از مد افتاده طبقه‌بندی می‌کند. در واقع در حدودی که مارکس ساختارهای اجتماعی را بررسی می‌کند، از اسلوب‌ها و ابزارهایی سود می‌جوید که دقیقاً در عرصه علم‌ها، رفته رفته خود را پدیدار می‌سازد و بر این اساس قویاً به شکل‌گیری علم‌های مدرن انسانی کمک کرده است. البته این اسلوب‌ها و ابزارها در نزد او یک معنای مشخص فلسفی دارند که ما را به روشن کردن آنها ملزم می‌سازد.

در پایان نشان می‌دهیم قرائتی که ما پیشنهاد می‌کنیم چگونه امکان می‌دهد بر پایه تبارشناسی آن به وحدت فکر مارکس راه جویم؛ وحدتی که مبتنی بر نقش مرکزی مقوله فرد زنده است و مجال می‌دهد از ادعای میشل هانری در خصوص تقابل میان متن‌های تئوریک و متن‌های سیاسی فراتر رویم. درک شکل‌بندی و پیچ و خم‌های فکر سیاسی مارکس بدون بازگشت به این هسته اساسی تئوریک ناممکن است.

پی‌نوشت‌ها

1. K. Papaioannou: De Marx et des marxistes p. 60

به مرجع‌های کتابشناسی در پایان کتاب بنگرید

2. Michel HENRY: Karl MARX: I- Une philosophie de la réalité - II: Une philosophie de l'économie

۳- مارکس در بحث دکترای خود درباره ارسطو می‌گوید که او «اسکندر مقدونی فلسفه یونان» است. او در همان متن اشاره می‌کند که فلسفه یونان «با ارسطو» به «اوج شکوفایی خود» رسید. پیوستگی میان مارکس جوان و مارکس دوره کمال کلی است.

۴- به ملاحظه تکرار اصطلاح برنامه‌ای آلتوسر

5. Pour les heureuses exceptions, voir Georges Labica: *La statut marxiste de la philosophie* et Sebastiano Timpanaro: *Sul Materialismo*.

6. voir Louis Althusser: Pour Marx p. 18

7. Michel Henry op. cit. tome 1 p. 174

8. Le livre de Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, est construit sur cette mise en relation du texte marxien et du texte shakespearien.

9. Michel Henry op. cit. tome 2 p. 427

10. *Capital*- livre I, VII, 24, iii PL 1. page 1096

11. *Capital* I, VII, 24, iii PL 1. page 1097

۱۲- تزهایی درباره فویرباخ **1- PL 3 page 1029**. متن آلمانی این تزه‌ها توسط ژرژ لایبکا (در کارل مارکس، تزهایی درباره فویرباخ) ارائه و به تفصیل تفسیر شده است. ژرژ لایبکا یادآور می‌شود که «nicht subjektiv» مرکب زیادی از قلم‌ها جاری ساخته است و خاطرنشان می‌کند که پیرامون این تزه‌ها است که میشل هانری تمام قرائت خود از مارکس را درگیر می‌کند.

پیش فرض ها

الف - پیشینیان

هر فلسفه روی هسته‌ای از پیش فرض‌های روشن یا ناروشن تکیه می‌کند. البته باید به نقطه حرکت‌ها یا پیش فرض‌هایی پرداخت که به یقین دلخواه نباشد. پیش فرض‌ها دو دسته‌اند: از یکسو شاهد‌های اولیه، حقیقت‌هایی که از نظر مارکس نمی‌توان آنها را آنطور که می‌بینیم ندید، شاهد فرد زنده (که بگفته مارکس فقط می‌توان آن را در خیال انتزاع کرد) بعنوان پایه هر تئوری تاریخ و از سوی دیگر، میراث فلسفی یا عام‌تر فرهنگی که مسئله منع‌ها، تزه‌های تردید ناپذیر و بی‌پرسش را مطرح می‌سازد.

از میراث آغاز می‌کنیم. گمان داریم که منبع‌های فکر مارکس را خوب می‌شناسیم. در بین آنها «سه منبع» بعنوان مکان‌های مشترک مارکسیسم جای مناسبی دارند. مارکس ترکیبی از اقتصاد انگلیس، فلسفه آلمان و سوسیالیسم فرانسه بدست داده است. قفسه‌هایی از همه کتابخانه‌ها به گزارش‌ها درباره مارکس و هگل اختصاص یافته‌اند؛ تداوم، گسست شناخت‌شناسانه یا فرارفت‌های دیالکتیکی و همه چهره‌های پیوستگی تئوریک [برای تأمل درباره منبع‌های فکری مارکس] کاویده شده‌اند. با اینهمه، روشنایی که منحصر روی زوج متشکل از هگل‌گرایی و مارکسیسم تابانده شده، تبارشناسی فلسفی واقعی فکر مارکس را در سایه قرار می‌دهد. از اینرو، نقد اقتصاد سیاسی انگلیس تقریباً هرگز در معنی‌های فلسفی‌اش درک نشده است؛ یعنی باید بررسی کنیم که در چه چیز، مستقیم یا بوسیله اقتصاددانان، آنچه که می‌توان آن را فرهنگ انگلوساکسون - شامل سنت آمپیریستی و تحلیل مقدم بر زمان - نامید، در فکر مارکس تأثیر قابل ملاحظه داشته است. همچنین دین مارکس به ارسطو پیش از انتشار کتاب **میشل واده (۱)** حداکثر اینجا و آنجا موضوع چند مقاله بوده است. با اینهمه، این مراجعه دایمی به ارسطو در خواندن کاپیتال مشهود است. مسئله نخست عبارت از مراجعه‌های مستقیم با یادداشت‌های ستایش‌آمیز است که مارکس معمولاً در این زمینه سختگیر و بسیار صرفه‌جو بوده است: ارسطو «بزرگترین اندیشمند عهد باستان» است. «نبوغ او» به او امکان داد قانون‌های اساسی مبادله کالایی را کشف کند. هنگامی که لاسال اثر مهم‌اش «هراکلیت گمنام» را به مارکس ارائه کرد، پاسخ او این بود که ارسطو را بر هراکلیت ترجیح می‌دهد.

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

پیشینیان دیگری نیز وجود دارند. برخی‌ها که مورد تاییدند، بوفور ذکر شده‌اند. تأثیر برخی دیگر پنهان است. جلوتر نقش اپیکور را که مارکس بحث دکترایش را به او اختصاص داد، خواهیم دید. فلسفه انگلیس: هابس، لاک و بویژه هیوم و ماتریالیست‌های قرن ۱۸ فرانسه نیز بمثابة اجزای اساسی ترکیب فکر مارکس دخالت دارند. در فلسفه آلمان، تأثیر هگل یگانه و همواره غالب نیست. با برشماری همه این تأثیرها و محاسبه مسئله گزارشی‌های مختلف که برحسب وضعیت یا موضوع مورد بررسی بکار رفته‌اند، بنظر می‌رسد که مارکس مخصوصاً با اندیشه سیستم بیگانه است، در راه‌های مختلف گام می‌نهد و

می‌کوشد همه فرضیه‌های تئوریک بنابر شکل‌بندی فکری آن منتقل گردد. شناخت این منبع‌های متعدد پاسخگوی دغدغه تفسیر دانش پژوهانه نیست، بلکه درست با ضرورت بازسازی فکر مارکس در نو-آوری و دشواری هایش مطابقت دارد که تز «سه منبع» آن را در پرده نگاهمیدارد.

ب - روش تحلیلی

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

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

عنصر

مارکس روش خود را در دیباچه چاپ نخست کاپیتال توضیح می‌دهد: هر چند او از تحلیل کالا آغاز می‌کند، به دشواری این کار کم بها نمی‌دهد؛ زیرا «در همه علم‌ها آغاز امری دشوار است» (۴). این یک دلیل اساسی تئوریک دارد. شکل پول، شکل بسیار ساده است. از هزاران سال پیش انسان‌ها تلاش کرده‌اند به راز آن پی ببرند. اما به این راز دست نیافتند. زیرا بررسی جسم سازمان یافته و مرکب خیلی آسان‌تر از سلول است. پس هر اسلوب مبتنی بر حرکت از جسم مرکب مشخص برای دست یافتن به عنصرهای ساده است. این تعریف یک روش تحلیلی است: نخست بنابر فاهمه جدا کردن آنچه که در پدیده یگانه است. اینجا مارکس از ارسطو پیروی می‌کند: «خرد، ساده، تقسیم‌ناپذیر عنصر نامیده می‌شود. نتیجه آنکه عام‌ترین مفهوم‌ها عنصرها هستند، زیرا هر یک از آنها که یگانه و ساده‌اند در تعدادی از موجودها، در همه یا در اغلب وجود دارند» (۵). بنابراین رسیدن به ساده پایه هر علم را تشکیل می‌دهد؛ زیرا «ضروری به مفهوم اول و اساسی ساده است» (۶). آنچه از نظر ارسطو دقیق و بنابراین علمی است، همین است. با اینهمه، رسیدن به ساده خودبخود انجام نمی‌گیرد. ساده به یکباره بدست نمی‌آید. از نظر مارکس ساده، عنصر تنها با کوشش دشوار انتزاع‌سازی ساخته می‌شود، البته، انتزاع خوب و بد وجود دارد، اما اکنون به انتزاع خوب می‌پردازیم. مارکس اغلب از مقایسه‌ها با شیمی استفاده می‌کند، چون شیمی صنعتی‌ترین علم است. با وجود این، عنصرها هرگز در شیمی مشخص نشده‌اند. جدول مندلیف از جسم‌های ساده گردآورده شده از طبیعت توسط یک گردآورنده تشکیل نشده است. آهن یا اکسیژن تنها در فرجام کار تحلیل، کار انتزاع که ذات‌های همه عارضه‌ها و رویدادها را بررسی می‌کند، پدیدار شدند.

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

ازاینرو، اجزای کوچک تحلیل شکل ارزش >> در واقع و ضرورتاً از جزهای کوچک هستند، اما همان‌طور که آنها در تحلیل جزء‌شناسی (میکرولوژیک) وجود دارند» (۷). بنابراین، کالا «شکل سلولی» اقتصاد را تشکیل می‌دهد. مارکس در کاپیتال بنابر روش قیاسی از کالا آغاز نمی‌کند، او از نفی کردن آغاز کرده است و آن هنگامی است که پرودون کوشید اقتصاد واقعی را از «ارزش تشکیل شده» نتیجه‌گیری کند. کالا شکل مکشوف حاضر و آماده نیست، بلکه شکلی است که بطور تاریخی سامان یافته است. بنابراین، کالا بدرستی به منزله ساده‌ترین عنصر در واقع حاوی «کد ژنتیک» سرمایه است. زیرا توسعه آن با توسعه تقسیم اجتماعی کار مطابقت دارد. تحلیل کالا بعنوان ساده‌ترین شکل پایه تبارشناسی اقتصاد است. زیرا کالا شالوده‌ای است که بغرنج‌ترین رابطه‌های اقتصادی در آن متراکم می‌گردد.

در اراده و اندیشه با بازگرداندن بغرنج مشخص آنطور که خود را می‌نمایند، به ساده‌ترین اجزایش می‌توانیم بطور کلی پیش‌انگاری ساده‌سازی خاص در روش علمی را ملاحظه کنیم. پیشرفت علمی تا عصر ما مبتنی بر قاعده‌ای است که می‌کوشد هر سطح سازمان بغرنج را بوسیله عنصرهای سطح پایین توضیح دهد: چنانکه زیست‌شناسی بوسیله شیمی، شیمی بوسیله فیزیک و غیره توضیح داده می‌شود. شاید ساده‌سازی‌گرایی یک حقیقت هستی‌شناسانه نباشد، اما قاعده کاری است که

باروری اش را نشان داده است. روش علمی به کیفیت های نخستین یا عنصرهای اساسی منتهی می شود که بطور موقت آجرهای نهایی ساخت تئوریک را تشکیل می دهند. اهمیت عملی این ساده کردن چه در صنعت و چه در فیزیک تئوریک امری مسلم و بدیهی است. مارکس در نگاه نخست راه مشابه را دنبال می کند. اما در علم ها، پیش انگاری تنها به اسلوب مربوط است. الکترون و کوارک نه کم و نه زیاد واقعیتی جز اتم، مولکول یا سلول ندارند. حتی از حیث اسلوب شناسی می توان ملاحظه کرد که هر یک از این سطح های متفاوت واقعیت کم یا بیش مستقل از سطح پایینی هستند. ویژگی های سلول و از آنجا مفهوم ویژگی در حال رویش مستقیماً از ویژگی های مولکول و یا اتم نتیجه نمی شود. از نظر مارکس، نه فقط پیش انگاری ساده سازی گرایانه دایمی است، بلکه علاوه بر این ساده سازی تحلیلی باید بخود واقعیت و واقعیت سازی ناپذیر بیانجامد. برعکس، در علم ها ساده سازی به موضوع های تجربه مربوط است و به دیگر موضوع های تجربه منتهی می شود و ادعای رسیدن به عنصر نهایی را ندارد؛ دستکم تا آن حد که علم از مرزهای خاص اش فراتر نرود.

ساده سازی از نظر مارکس به وجه دیگر نیز با ساده سازی گرایبی علم تفاوت دارد. این ساده سازی نه فقط پدیده هایی را که مستقیماً قابل رؤیت اند، بلکه همچنین انتزاع هایی را که اندیشیدن بوسیله آنها صورت می گیرد، مورد انتقاد قرار می دهد. تخریب همه انتزاع ها که در خانواده مقدس آغاز می شود در تمامی آثار مارکس اثر می گذارد. از اینرو، تقلیل تحلیل اقتصادی به تحلیل کالا ساده ترین رابطه را روشن می کند و انتزاع «جامعه»، انتزاع «اقتصاد» را نه به یک سلول اجتماعی یا یک سلول اقتصادی، بلکه به رابطه میان افراد زنده که می کوشند نیازهای حیاتی شان را برآورده سازند، یعنی رابطه ای که نماینده ذات افراد بشر و بنابراین کاملاً ضروری است، تقلیل می دهد. (۹) به بیان دیگر، هر چند ساده سازی مورد عمل در علم های طبیعت وضعیت هستی شناسانه ندارد، اما فقط جنبه اسلوب شناسانه دارد. ساده سازی از نظر مارکس دسترسی به واقعیت نهایی و واقعیت فرد زنده در هر جنبه آن است و بنوبه خود نمی تواند به اجزای فیزیولوژیک، روانشناسانه یا اجتماعی اش تقلیل داده شود. در این مفهوم است که مارکس تزه های فلسفی را مطرح می کند که با برخورد فلسفی و نه فقط شناخت شناسانه آشکار می شوند. مبادرت به نقد انتزاع ها، ساده سازی اصطلاح های عام به جزء های مفردشان یک چیز و اندیشیدن بدون توسل به انتزاع ها چیز دیگر است. مارکس خود در معنی های متعدد و متفاوت به انتزاع ها توسل شده است. در روش او، آنطور که در مقدمه ۱۸۵۷ یا در کاپیتال توضیح داده شده، بوضوح مجموعه ای از انتزاع ها گنجانده شده که موضوع های معین تئوریک را تولید می کند. مارکس آن را «انتزاع مدلل» می نامد. با این همه، انتزاع مدلل در تحلیل شیوه تولید سرمایه داری ناب دیگر همان وضعیت را ندارد. این انتزاع وسیله عریان کردن باز نمود مشترک واقعیت از همه افراط های ایدئولوژیک آن است. مارکس از قیمت ها به ارزش، از مزد که خود را بمثابة بهای کار نشان می دهد، به ارزش نیروی کار، از رقابت به قانون های شیوه تولید سرمایه داری راه می یابد. به این دلیل تولید انتزاع مدلل نباید بعنوان واقعیت اساسی فهمیده شود، بلکه باید بمثابة لحظه ای از روند شناخت، روند تصاحب واقعیت بنابر شیوه شناخت تلقی گردد. مارکس در کتاب خانواده مقدس سلیگا «تاجر رازها» را که به عقیده او نماینده نگرش هگلی است، ریشخند می کند. فلسفه نظری از سیب و گلابی انگاره های میوه را می سازد. «میوه های ویژه و واقعی از این پس بمثابة میوه های خیالی که ماهیت حقیقی شان "گوهر میوه" است، نگریسته می شوند». (۱۰) ازینرو، اسلوب هگل که تنوع را برپایه خود جدایش سازی گوهر بوجود می آورد، اسلوبی صرفاً باطنی و رازناک است. البته این اسلوب باطنی خود بیان خود را پیدا می کند. «آنها [اخلاق، مذهب، متافیزیک و هر بازمانده ایدئولوژی و همچنین شکل هایی که با آنها منطبق اند] تاریخ و تحول ندارند. برعکس، این انسانها هستند که ضمن گسترش تولید و ارتباط های مادی شان، بر پایه واقعیتی که خاص آنها است، فکر خود و محصول های این فکر را درگروگن می کنند. پس این خود آگاه نیست که زندگی را معین می کند، بلکه زندگی است که خود آگاه را معین می کند». (۱۱)

اگر اهمیتی را که نقد نگرش هگل در نزد مارکس دارد، درک کنیم، در این صورت، می توانیم مفهوم اسلوب تحلیلی او را درک کنیم. مارکس با جستجوی حقیقت در ساده کوشید، مفرد را بنابر آنچه که کلیت است، کشف کند؛ به همان ترتیب که همه انتزاع ها، همه «مفهوم های کلی»، نه بطور نظری بلکه در فعالیت عملی افراد بوجود آمده اند.

نام گرایبی و تخریب مفهوم های عام: وارونگی

از اینرو، فلسفه مارکس یک کلیت نام گرایانه را به نمایش می گذارد. مارکس خود را ماتریالیست می نامد، اما این ماتریالیسمی جزم گرا و کوششی برای بازگرداندن همه شکل های زندگی بیولوژیک یا روحی به ماده نیست. تبدیل فکر مارکس به ماتریالیسم متافیزیک (در واقع، یک ایده آلیسم معکوس یا ایده آلیسم مادی) به پس از مارکس مربوط می شود و ریشه در دیگر منبع ها دارد. تاریخ سرچشمه های ایدئولوژیک جریانهای مختلف سوسیالیستی قرن نوزده در این خصوص توضیح های کافی بدست می دهد. مارکسیسم اغلب بمثابة پوشش جریانهای قدیمی با منشأ سازمانهای اولیه کارگری شکل گرفته است.

حال به ماتریالیسم مارکس باز می گردیم. او در «خانواده مقدس» رابطه های میان ماتریالیسم و نام گرایبی (نومینالیسم) را چنین توضیح می دهد: «... نام گرایبی عنصری اساسی نزد ماتریالیست های انگلیسی است. بطور کلی این نام گرایبی بعنوان نخستین بیان ماتریالیسم است». (۱۲) نام گرایبی انگلیسی در ۱۸۴۵ و رئالیسم ارسطویی در کاپیتال ما را در برابر چهره «جدید» گسست یا تضاد جدی نزد مارکس قرار می دهد. در صورتی می توان از این تضاد پرهیز کرد که فلسفه ارسطو را زیاد منجمد نکنیم. ارسطو همانطور که پدر رئالیسم است، پدر نام گرایبی هم محسوب می شود. بنابراین واقعیت، مکتب های نام گرایبی فلسفه قرن های میانه برپایه تفسیر «فیلسوف» بسط می یابند. گزاره ها با معنای نهفته نام گرایانه از همان صفحه های نخست مقوله ها تصدیق شده اند: «گوهر به معنی بسیار اساسی، مقدم و اصلی اصطلاح چیزی است که با یک سوژه و در یک سوژه تصدیق نشده است: مثل انسان مفرد یا اسب مفرد». (۱۳) پس این واقعیت های فردی پایه تمام واقعیت اند. «بنابراین با موجود نبودن

این گوه‌های نخستین هیچ چیز دیگری نمی‌تواند وجود داشته باشد». (۱۴) ارسطو در متافیزیک همان اندیشه را بسط می‌دهد و این نکته را رد می‌کند که مفهوم‌های عام چونان گوه‌ها نگریسته شوند. زیرا عام چیزی است که بطور طبیعی در تعدد و تکثر نمودار می‌شود و بنابراین، «هیچ چیز از آنچه بعنوان کلی در موجودها وجود دارد، گوه‌ر نیست». (۱۵) این نفی مفهوم‌های کلی بعنوان گوه‌ها جدل ارسطو علیه تئوری افلاطونی مثل‌ها را تشکیل می‌دهد. ارسطو در برابر زوج ایده - نمود که نمودهای پدیداری ایده، مجهز به واقعیت و خردپذیری، را از هستنده‌های متعدد می‌سازد، گوه‌ر را بعنوان فرولایه Substrat فردی و هستنده واقعی که عَرَض‌های آن نمودها را تغییر می‌دهند، جانشین می‌سازد. گوه‌های مختلف می‌توانند صفت‌های مشترک داشته باشند که بر اساس آنها «مفهوم‌های کلی»، نوع‌ها و جنس‌هایی ساخته می‌شوند که در حقیقت هرگز از گوه‌ها نیستند، اما می‌توانند فقط گوه‌ها در مفهوم ویژه معین «گفته شوند». پس مارکس می‌تواند اصطلاح‌ها و شرح و توضیح‌های تئوریک نام‌گرایانه را افزایش دهد و برای تلقی کارش بعنوان علم همزمان به ارسطو و مقوله‌های منطق ارسطو مراجعه کند. زیرا بین ارسطوگرایی و نام‌گرایی فلسفی کلاسیک (۱۶) که چهره رمزآمیز آن گیوم اوکام است، ناسازگاری وجود ندارد. در واقع، اوکام روش خاص فلسفی‌اش را بعنوان توضیح و تفسیر منطق ارسطو در پیوستگی بسیار دقیق با ارسطو قرار می‌دهد. مارکس هنگامی که بطور کلی انسان مورد نظر پرودون را مقابل افراد تاریخی قرار می‌دهد با روش خودش با این نام‌گرایی همزمان کلاسیک و بنیادی رابطه برقرار می‌کند. دنیای خارج در فکر فقط گوه‌های منفرد را دربر دارند. نام‌های مشترک مفهوم‌های کلی را نشان نمی‌دهند، بلکه به ذات خود باقی می‌مانند. آنها افزارهایی هستند که فکر کردن زیر یک نام با ویژگی‌های متعدد را ممکن می‌سازند.

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

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

در صورتیکه مارکس می‌نویسد: پیش فرض‌های نام‌گرایانه ضروری‌اند. پس تقریباً هیچ یادداشت درباره یکتا بودن بعنوان مسئله منطقی پیدا نمی‌کنیم، بلکه فقط کاربرد بی‌واسطه و بنیادی تزه‌های نام‌گرایانه در مسئله‌های اجتماعی و تاریخی را می‌یابیم. مفرد فرد زنده است که تعین‌های آن می‌توانند بطور تجربی به شناخت درآیند. او یگانه عنصری است که آن را تنها در تصور می‌توان انتزاع کرد. اصطلاح تصور اینجا بطور عملی مترادف با خیال ناب است. پس ما نخست نه به دولت، جامعه، انسان بطور کلی، بلکه به فرد تجربی می‌پردازیم. فردهای تجربی در خارج از تولیدهای ذهن ما وجود دارند. دولت، جامعه، طبقه و غیره واقعیت‌های عقلی، عنصرهای «زبان درونی» ما هستند؛ اما نه واقعیت‌هایی که در خارج از افراد وجود دارند. مقوله‌های تئوری مارکس در آخرین تحلیل بر واقعیت نخستین که نشانه هیچ چیز نیست و فقط به اعتبار خویش وجود دارد، دلالت دارند و از تئوری فراتر می‌رود، چون پایه آن است، بدون آن تئوری به هیچ وجه وجود نخواهد داشت.

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

متن انتقاد از فویرباخ روشن است. «پیش‌فرض‌هایی که از آنها آغاز می‌کنیم، اختیاری نبوده و از جزم‌ها نیستند. مسئله عبارت از پیش‌فرض‌هایی واقعی است که تنها در خیال می‌توان به انتزاع آنها پرداخت [...] نخستین پیش‌فرض هر تاریخ انسانی بطور طبیعی وجود افراد زنده انسانی است [...] هر تاریخ‌نگاری باید از این پایه‌های طبیعی و دگرگونی آنها بنابر کنش انسانها در جریان تاریخ آغاز کند». (۲۳) جابجایی عبارت‌ها، از جمله تکرار قید «طبیعی» که متن را تقطیع می‌کند کمک به درنگیدن روی اصلی است که فلسفه نظری را «معکوس» می‌کند. البته برای اینکه بدرستی دریابیم که مارکس مسئله را چگونه

مطرح می کند باید روی این جمله درنگ کرد: «می توان انسان را بنابر خودآگاه، مذهب یا بنابر همه آنچه که انسانها در طلب آن هستند، از حیوانها متمایز کرد. از زمانی که انسانها به تولید وسیله های معیشت شان دست یازیدند، خود را از حیوانها متمایز کردند». (۲۴) مسئله عبارت از تجربه گرایی نیست. مارکس خود را در وضعیت ناظر خارجی که نوع بشر را در مجموع دنیای زنده بررسی می کند، قرار نمی دهد. از این منظر بهتر می توان انسانها را «بنابر تمامی آنچه که آنها طالب آن هستند» از حیوانها تمیز داد. مارکس فعالیت افراد و ذهنیت فردی آنان را مورد نظر قرار می دهد. آنچه در جای نخست بعنوان اصل مطرح است، این است که انسانها «خود خویشتن» را از حیوانها متمایز می کنند. بازتاب مستقیم نخستین تر درباره فویرباخ این است که ماتریالیسم پیشین را بخاطر در نظر نگرفتن واقعیت «بعنوان فعالیت محسوس انسان» و «بطور ذهنی» نگویش می کند. به بیان دیگر، برتری منطقی و هستی شناسانه فرد بر نوع، خاص بر عام در عین حال برتری ذهنی بر عینی است. نام گرایی که یکی از اجزای تشکیل دهنده ماتریالیسم انتقادی را تشکیل می دهد، مارکس را به این نتیجه گیری می کشاند که فرد زنده را به منزله سرچشمه هر فعالیت اجتماعی، هر تاریخ، هر گفتمان پایه، هر تحلیل اجتماعی و هر فلسفه قرار دهد. این اصل اسلوب شناسانه که مارکس فروتنانه آن را اصلی تاریخ نگارانه اعلام داشته، در واقع یک اصل جدید فلسفی است: یعنی این اصل «وارونگی» یا «حذف» متافیزیک نظری کلاسیک است که ناروا آن را اصل وارونگی یا حذف تمام فلسفه تلقی کرده اند. فلسفه ایده آلیستی آلمان تقلیل تمام فعالیت انسان به حوزه حرکت مستقل ایده را به انتها درجه آن رسانده بود. زندگی فقط می توانست بصورت یکی از عامل های حرکت ایده رخ نماید؛ بطور کلی درست مانند هستی که فقط گزاره ذات بود. استعاره های مارکس مثل «وارونگی»، «روی پا قرار دادن آنچه با سر حرکت می کند»، «از زمین به آسمان رفتن»، آنچه را که او درصدد بود ایجاد کند، در بیان می آورند. غرض چشم پوشیدن از فلسفه بطور کلی نبود، بلکه پایان دادن به مرحله طولانی فلسفه اروپا که در خدمت علم کلام بود و به علم کلام لاییک تبدیل شده بود، برای بازگشت به فرد در هستی طبیعی، بی واسطه، غیرفلسفی اش، بمثابه سوژه و پایه تأمل هر فلسفه و هر تئوری کنش بود.

آیا می توان بدون دشواری نام گرایی را در متن های ۱۸۴۵، ۱۸۴۷ تشخیص داد، وضع کاپیتال در این مورد از چه قرار است؟ اگر مارکس نام گراست، پس چرا در تئوری اقتصادی به قیمت ها بسنده نمی کند؟ آیا برعکس تئوری ارزش نشانه شناخت شناسی واقع گرایانه نیست، چون در آن واقعیت پدیداری بمثابه نمود ویژه ذات کلی درک شده است؟ ما اینجا به بحث درباره دومین ایراد که از سنخ تاریخ فلسفه است، اکتفا می کنیم. سؤال این است که از چه راه هایی نام گرایی در فکر مارکس رسوخ کرد؟ بنظر می رسد که مارکس فلسفه قرن های میانه را بررسی نکرده است. چون نام **دون اسکات** و **گیوم اوکام** در فهرست نام هایش دیده نمی شوند. (۲۵) با اینهمه می توان تصدیق کرد که نام گرایی یکی از لایه های اساسی فکر فلسفی مارکس را تشکیل می دهد؛ در صورتیکه در اثرهای دوره کمال این لایه خیلی بندرت بشکل واضح و روشن دیده می شود. ورود مارکس به نام گرایی را می توان با دو روش توضیح داد: از یکسو، قرائت ارسطو با عنایت به ضد افلاطونی بودن اساسی اش که به شکل های معیین نام گرایی می انجامد. البته، این راه برای ما خیلی مأنوس نیست. از سوی دیگر، بدون شک اگر مارکس «رساله منطق» را نخوانده باشد، اما خیلی زود با فلسفه انگلیس و بطور کلی با فرهنگ انگلیس آشنا شد که نقش بسیار زیادی در شکل بندی اندیشه وی ایفاء کرد. مارکس پیش از مطالعه اقتصاددانان به انگلیسی ها در مقیاسی که ماتریالیست بودند یا در مقیاسی که به امر ماتریالیسم خدمت می کردند، علاقه نشان می داد. در واقع این اوست که ماتریالیسم و نام گرایی در فلسفه انگلیس را بهم پیوند داد. این نزدیکی مارکس و نام گرایی اتفاقی نیست، بلکه از تأثیرهای بغرنج و تا اندازه ای بد بررسی شده، نتیجه می شود. چنانکه اسپینوزا (۲۶) نیز الهام بخش نام گرایی مارکس بوده است. در واقع، اسپینوزا عقیده داشت که یکی از علت های عمده که باعث می شود «اشتباه کنیم» عبارت از این واقعیت است که «مفهوم های عام را با مفهوم های خاص، وجودهای عقلی و انتزاع ها را با واقعیت مخلوط کنیم». (۲۷) همچنین می توان انتقادهایی را که علیه خانواده مقدس براه افتاد با انتقادهای اسپینوزا درباره «استعدادهای روح» مقایسه کرد که «یا خیال های ناب [هستند] یا چیزی جز وجودهای متافیزیک، یعنی مفهوم های کلی همانطور که عادت داریم از آنها وجودهای خاص بسازیم، نیستند». (۲۸)

با اینهمه، مارکس همیشه به نام گرایی قطعی اکتفاء نمی کند. بنظر می رسد که فکر وی گاه در نوسان است. چنانکه او موضع خود را نه فقط در فاصله نقد فلسفه حق هگل و دستنوشته های ۱۸۴۴، بلکه درون خود نقد فلسفه حق تغییر می دهد. از یک طرف، او فرد را بعنوان سوژه واقعی و حقوق، دولت و غیره را بعنوان گزاره ها مطرح می کند، اما کیفیت اساسی فرد کیفیتی اجتماعی است و بیدرنگ فرد تجربی، سوژه واقعی در نوع جا داده می شود. تئوری وجود «نوعی» (یا ژنریک) انسان کاملاً در متن های مشهوری چون دستنوشته های ۱۸۴۴ توضیح داده شده است که بیانگر آخرین جمله مارکس در زمینه فلسفه ایده آلیستی و برگردان فلسفه طبیعت گرایانه فویرباخ است. در این متن ها مارکس، نظریه انسان بعنوان وجود ژنریک را مطرح می کند. از نظر او اگر انسان یک وجود نوعی است، بدین خاطر است که وجودی طبیعی است. «کلیت انسان دقیقاً در این واقعیت متبلور است که تمامی طبیعت ادامه گیرارگانیک اش را تشکیل می دهد در مقیاسی که این طبیعت وسیله معیشت بی واسطه و ماده، شیء، و ابزار فعالیت حیاتی اوست. طبیعت بخاطر اینکه در نفس خود جسم بشری نیست، جسم گیرارگانیک انسان محسوب می شود». (۲۹) البته انسان فقط یک وجود طبیعی نیست «او همچنین یک وجود بشری است، یعنی وجودی است که برای خویش وجود دارد. بنابراین وجودی ژنریک است که باید به این عنوان در وجود و در آگاهی خود بنمایش درآید [...] تاریخ، تاریخ واقعی طبیعی انسان است». (۳۰) اینجا مارکس، مفهوم های کلی را در هر مرتبه عالی آن با ساختن یک گوهر همگانی از طبیعت تولید می کند. ماتریالیسم دیالکتیک در متن های ۱۸۴۴ پایه های فلسفی اش را پیدا می کند و به انسان شناسی طبیعت گرایانه منتهی می شود. اما این انسان شناسی طبیعت گرایانه بطور منطقی مارکس را به طرح این موضوع هدایت می کند که «همبود وجود اجتماعی شکل زنده است» (۳۱) و بنابراین، «باید از نمایش خود جامعه بعنوان انتزاع مقابل فرد پرهیز کرد. فرد یک وجود اجتماعی است [...] زندگی فردی و زندگی ژنریک انسان متفاوت نیستند». (۳۲) با

وجود این، یکسان سازی جبری گوهر و نوع ناشی از هگل گرایبی مارکس آنطور که بسیاری از مفسران می‌پندارند، نیست. ریشه آن نزد فویرباخ دیده می‌شود: یعنی نزد کسی که در آن وقت در شکستن سیستم هگلی شهرت داشته است. در واقع این فویرباخ است که مسئله را اینگونه مطرح می‌کند: «فلسفه علم واقعیت از حیث حقیقت و کلیت آن است. البته، واقعیت، طبیعت به مفهوم کلی‌تر کلمه است». (۳۳) در این مفهوم، اوج فلسفه از نظر فویرباخ وجود بشر است، نه افراد بشر؛ اما وجود بشر بطور کلی، وجود نوعی بشر است. «وجود بشر دیگر وجود خاص، ذهنی نیست، بلکه وجود کلی است. زیرا این گیتی است که انسان آن را موضوع استعداد شناختش قرار می‌دهد». (۳۴)

مارکس در سال‌های ۱۸۴۲ - ۱۸۴۳ در همان سطح قرار دارد: یعنی یکی‌نگری افراد با نوع و نفی ذهنیت اساسی انسان. او از «خودآگاه نوعی» انسان صحبت می‌کند و تصدیق می‌کند که «بنابراین، هر فرد خاصی که وجود دارد، دقیقا ویژگی‌اش از آن یک فرد و یک وجود فردی همبود می‌سازد، انسان کمتر از کلیت، کلیت ایده‌آلی، وجود ذهنی جامعه که در نفس خود می‌اندیشد و احساس می‌کند، نیست...». (۳۵) این تر **جامعه - سوژه**، **جامعه - شخص** که در اینجا توضیح داده شد، بدقت همان چیزی است که مارکس از هگل در نقد فلسفه حق در باب وارونه کردن سوژه و گزاره انتقاد کرده است. انسان وجود ذهنی جامعه است. زیرا انسان وجود نوعی است. با اینهمه، سرانجام مارکس بشدت این اندیشه را رد می‌کند: هر چند انسان بمثابه گزاره جامعه بنظر می‌رسد، اما او در آن وارونگی واقعیت ویژه ایدئولوژی، وارونگی واقعیتی را می‌بیند که پیدایش آن در روند بی‌خوبی‌ستنی حاصل می‌گردد، در روندی که بنابر آن قدرت ذهنی فرد عینی شده و در برابر او بنحوی مطرح می‌گردد که در نفس خود همانند گزاره گزاره‌اش بنظر می‌رسد.

متن‌های ۱۸۴۲، مارکس را به بن‌بست تئوریک می‌کشاند. میشل هانری نشان می‌دهد که «نخستین فلسفه کار که دستنوشته‌های ۱۸۴۲ در بیان می‌آورند، تعرض متافیزیک آلمان در اقتصاد، ساخت آغازین پرولتاریا را نشان می‌دهد». (۳۶) میشل هانری در جای دیگر می‌گوید: این دستنوشته‌ها منتهی به ایجاد «**شبح زندگی**» (۳۷) از انقلاب می‌گردد که در آن «بازشناسی پرولتاریای نفی‌گر بر این دلالت دارد که وجود پرولتاریا چیزی جز خود گسترشی نفی‌گری نیست». (۳۸) این متن‌ها در اثرهای مارکس تداوم ندارند. در صورتیکه کاملاً به ناروا از آن وسیله برای رجوع به منبع ضد دکماتیک او ساخته‌اند. (۳۹) پس چگونه باید این کوشش را که یک بی‌نظمی در خط سیر فکر مارکس جلوه می‌کند، توضیح داد؟ البته، برای بخشی، تاریخ ویژه این دستنوشته‌های مشهور آن را روشن می‌کند و امکان می‌دهد که بتوانیم درک کنیم که چگونه بین فکر مارکس و مارکسیسم اختلاف و گاه حتی تضاد بوجود آمده است. در واقع، دستنوشته‌ها هرگز دستنوشته‌ها به مفهوم تدارک منظم یک اثر نبوده‌اند. (خلاف گروندرریسه که کاملاً نخستین روایت کاپیتال هستند). مسئله عبارت از پیش‌نویس‌ها و دفترهای یادداشت است که گردآمدن آنها وحدت ایجاد کرده و توهم وجود یک روش و منطق را القاء می‌کند که به یقین هرگز در ذهن مارکس تا این اندازه واقعیت نداشته است. این متن‌ها یا جمله‌ها و عبارت‌های متن‌ها نشانه‌های یک دوره از پرسش‌هاست که مارکس در آنها راه حلی را جستجو می‌کند که تنها با درهم شکستن دستگاه فکری فویرباخ که در آن محبوس مانده بود، به آن راه می‌یابد.

از سوی دیگر، همانطور که میشل هانری نشان داد، مارکس تا زمانی که زیر تأثیر فویرباخ بود، هرگز تا انتهای منطق انسان شناسی طبیعی پیش نرفت. ازینرو، مقاله پیرامون «قانون درباره دزدان جنگل‌ها» تقسیم افراد و طبقه‌ها و مبارزه‌شان با مرگ را تأیید می‌کند. تقابل نفع خصوصی و نفع عمومی که طرح این مقاله را تشکیل می‌دهد باید در معنی واقعی آن درک شود. چنانکه میشل هانری یادآور می‌شود «هنگامی که عقلانیت دولت اینگونه بی‌ابهام در برابر نفع حقیقانه خصوصی قرار می‌گیرد، غایت‌شناسی عمومی که بنظر می‌رسد، هر ویژگی فردی در آن حل می‌شود، در واقع مفهوم واقعی‌اش را نمودار می‌سازد. مفهوم میانجی بودن برای دفاع از فرد، در این صورت دفاع از همه کسانی است که مالک چوب و جنگل نیستند». (۴۰) همانطور که در دستنوشته ۱۸۴۲ مطرح شده، مسئله کار افشاگر است. چون کار بعنوان تحقق وجود نوعی نگریسته نمی‌شود. نخست بی‌خوبی‌ستنی فرد را نمایش می‌دهد، بی‌خوبی‌ستنی که روندی نظری (عینی‌سازی) نیست، بلکه کاملاً برعکس تملک محصول کار بوسیله فرد دیگر است. «آنچه باعث می‌شود فرآورده کار به کارگر تعلق نگیرد، وجود قدرت بیگانه در برابر اوست. از این روست که فردی غیر از خود زحمتکش فرآورده کار را در اختیار دارد. اگر فعالیت کارگر برای او رنج‌آفرین است، پس او باید لذت آفرین برای دیگری باشد». (۴۱)

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

درون این انسان‌شناسی که او خود را از آن می‌رهاند، پیش‌فرض‌هایی اساسی وجود دارد که از نقد حقوق سیاسی هگل به بعد تأیید شده است. تضاد میان تصدیق‌های مارکس و پوشش فویرباخی می‌بایست گسترش یابد و انتقاد از فویرباخ را تدارک کند. تعریف از خود بیگانگی، همانطور که اینجا بیان شد، کاملاً در گروندرریسه و کاپیتال تکرار شده است. در دستنوشته ایدئولوژی آلمانی، مارکس به الهام از این دوره بازمی‌گردد و تأیید می‌کند که هرچند در زمینه رویکرد ماتریالیستی کوشش بعمل آورد، با اینهمه، این رویکرد مبهم بود. «اما چون هنوز در آن جمله‌پردازی فلسفی و اصطلاح‌های فلسفی سنتی مانند "ذات بشر"، نوع و غیره که در آن لغزیده بود، بکار می‌رفت، باعث شد که تئوری‌پردازان آلمان درباره

تحول واقعی دچار اشتباه شوند و بپندارند که اینجا باز هم مسئله عبارت از وصله پینه کردن لباس کهنه تثوریک‌شان است». (۴۴) اشتباه «تئوری پردازان آلمان» قابل بخشش بود، زیرا «هسته عقلانی» انتقاد مارکس در واقع در «پوشش رمز آمیز» عجیبی احاطه شده بود؛ چند ماه بعد او این پوشش را هنگامی که از اشتیرنر به مناسبت گنجاندن افراد در نوع انتقاد کرد، رد می‌کند. در حقیقت، بعقیده اشتیرنر «این فرد نیست که انسان است، برعکس، این ایده، ایده آل است که انسان - نوع انسان است». (۴۵) مارکس هنوز اینجا در موضع ارسطویی باقی می‌ماند. او این تز ارسطو را از آن خود می‌کند: «پس علت‌های عمومی که درباره آنها صحبت کردیم، وجود ندارند. اصل افراد در واقع فرد است. از انسان در کل انسان در کل بیرون می‌آید. اما انسان در کل وجود ندارد. این پله **Pele'e** است که اصل آشیل است. این پدر تو است که اصل تو است». (۴۶) مارکس در «نقد حقوق سیاسی هگل» وظیفه رهانیدن خود از «وصله پینه‌های قدیمی تثوریک» را برعهده می‌گیرد و موضع او دیگر تغییر نمی‌کند.

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

تیغ اوکام حذف همه هویت‌های بی‌فایده را پیشنهاد می‌کند. اینجا یکی از قربانیان اولیه تیغ نومیالیستی که در دست مارکس (و انگلس) قرار گرفت به هیچوجه تاریخ و در نتیجه از طریق آن فلسفه تاریخ نیست. در یک بخش از همان متن به امضای انگلس نظم واقعی دوباره برقرار می‌گردد. «تاریخ هیچ کاری انجام نمی‌دهد، او ثروت زیادی در اختیار ندارد و به مبارزه دست نمی‌یازد. برعکس، این انسان، انسان واقعی و زنده است که همه این کارها را انجام می‌دهد و همه این چیزها را در اختیار دارد و به همه این مبارزه‌ها دست می‌زند [...] این تاریخ، ولو بعنوان شخصیت جدا، نیست که انسان را همچون وسیله برای کار کردن و رسیدن به هدف‌هایش بکار می‌گیرد. برعکس، تاریخ چیزی جز فعالیت انسان که هدف‌های خود را دنبال می‌کند، نیست». (۴۸) مطابق معمول، این تخریب فلسفه تاریخ و عبارت دقیق‌تر تقلیل فلسفه تاریخ به سطح ایدئولوژی است که اینجا مطرح شده. ازینرو، ماتریالیسم تاریخی فلسفه تاریخ نیست، بلکه نقد پایه‌های همه فلسفه‌های تاریخ است.

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

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

باید فردگرایی اشتیرنر را از تقدم فرد زنده مارکس متمایز کرد. همزمان جدل علیه «سنت ماکس» در نفس خود اهمیت تثوریک زیادی دارد. درک آن یکی از گره‌های فلسفه مارکس است. در آن رویارویی فردگرایی اشتیرنر با جمع‌گرایی مارکسیستی، رویارویی اندیشه: یکی فرد در نفس خود ارزش دارد و دیگری فرد تنها بنا بر جایگیری در جامعه و تعلق طبقاتی اش وجود دارد. رویارویی اشتیرنر آزادی طلب با مارکس اقتدارطلب، آنارشیزم با کمونیسم و غیره دیده نمی‌شود. مارکس نخست از اشتیرنر بخاطر تقلیل زندگی فرد به تنوع خودآگاه انتقاد می‌کند. «طبیعتا، دگرگونی جسمانی و اجتماعی افراد و خودآگاه تغییر کرده‌ای که محصول آن است برای او اهمیت کمی دارد». (۵۱) بنابراین، حتی در آنچه که مربوط به خودآگاه است، تحلیل اشتیرنر با «اعوجاج نظری» نمایش داده شده است و از اینرو «سنت ماکس» فقط خودآگاه فلسفی را به انسان نسبت می‌دهد (کودک واقع‌گرا و فرد بالغ ایده‌آلیست است و غیره). اشتیرنر «هرگز تنها از "زندگی" حرف نمی‌زند». عبارت دیگر، تصدیق فرد رویارو با جامعه آنگونه که آن را نزد اشتیرنر می‌یابیم، واقعا تصدیق فرد نیست، بلکه تصدیق خودآگاه خرده‌بورژوازی آلمان در هنگامی است که بعنوان فرد فکر می‌کند. چون فرد اشتیرنر یک انتزاع نظری است، او در مقوله‌های ایدئولوژی فرو می‌افتد. از اینرو، اشتیرنر از ایده مجرد نظری قدرت محرک تاریخ را می‌سازد و بدین ترتیب، تاریخ

«خیالی» را جانشین تاریخ واقعی، تجربی می‌کند.

البته، اشتیرنر از «مغول‌گرایی» عصر مسیحیت که «در آن ما بردگان ایده هستیم» (۵۲) انتقاد می‌کند. اما این تصدیق در نفس خود یک تصدیق نظری است که بنابر خودآگاه عام یا بنابر آنچه مارکس آن را ایدئولوژی فرمانروا می‌نامد، یک دوره تاریخی را توصیف می‌کند. وانگهی، اشتیرنر برای خروج از بردگی اندیشه آینده‌ای را که در بیان آن محتاط است، مطرح می‌کند: «من ارباب دنیای شیء‌ها هستم، من ارباب دنیای فکر هستم» (۵۳).

تاریخ چونان جریان «عقل» درک شده است. او هگلی است، اما بی‌بهره از عنصرهای تجربی که هگل به آن عنایت دارد. همانطور که مارکس در این باره گفت: «تاریخ بدین ترتیب به تاریخ ساده اندیشه‌های فرضی، تاریخ روح‌ها و شب‌های مرده تبدیل می‌شود و تاریخ واقعی و تجربی، پایه این تاریخ خیالی کاملاً از تدارک هیأت‌های این شب‌ها و نام‌ها که به پوشیدن آنها با ظاهر واقعیت اختصاص داشته، سود جسته است» (۵۴).

انتقاد اشتیرنر از کمونیسم از جانشینی بازنمودهای ایده‌آلی در زندگی واقعی افراد مایه می‌گیرد. چون کمونیست‌ها (یا سوسیالیست‌ها) رهایی همه را می‌طلبند. اشتیرنر از آن نتیجه می‌گیرد: «این شخص که شما او را "همه کس" می‌نامید، کیست؟ - این جامعه است - اما آیا جامعه مجهز به یک پیکر است؟ - این ماییم که پیکر هستیم! و شما؟ اما شما یک پیکر نیستید! تو، آری تو یک پیکر داری. تو و تو نیز همچنین. اما همه با هم، شما پیکرهایی هستید، شما یک پیکر نیستید» (۵۵). آیا می‌توان بیش از این نومیالیست بود؟ آیا می‌توان بیش از اشتیرنر مقدم مفرد را تایید کرد؟ بنظر می‌رسد که اشتیرنر اینجا نه تنها مفهوم‌های کلی را رد می‌کند، بلکه او حتی کاربرد جمع را نفی می‌کند. با اینهمه، این نفی تنها برپایه تقابل فرد با جامعه متجسم ممکن است. این تصدیقی است که تنها بعنواً نفی آنچه انگاشته شده رد و به همان منوال آن را تصدیق می‌کند. این نکته‌ای است که انتقاد مارکس روی آن تکیه می‌کند. «بوسیله چند گیومه، سانچو اینجا "همه" را به یک شخص، جامعه بمنزله شخص، بمنزله سوژه = جامعه مقدس تبدیل می‌کند» (۵۶). اشتیرنر با قرار دادن فرد منفرد در برابر جامعه کاملاً در چارچوب تأمل ایده‌آلیستی باقی می‌ماند؛ جمع را با ایده، کثرت را با کلی یکی می‌کند؛ در صورتی که این کلی مورد انتقاد قرار گرفته است. مارکس برعکس عمل می‌کند. او فرد را در برابر جامعه قرار نمی‌دهد، بلکه عقیده دارد که جامعه تنها یک نام برای نمایاندن کثرت افراد زنده است. رویهم رفته، فرد مد نظر اشتیرنر تنها برپایه عنصر «دارایی» که بمثابة مقوله‌ای انتزاعی عنوان شده می‌تواند بصورت تقلیل‌ناپذیر مطرح شود. «او "دارایی" را بمنزله مالک خصوصی تنها با "دارایی" یکی می‌داند و بجای در نظر گرفتن رابطه‌های معین مالکیت خصوصی با تولید [...] همه این رابطه‌ها را به "دارایی" تبدیل می‌کند» (۵۷).

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

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

از اینرو، انتقاد از اشتیرنر خصلت رادیکال گسست مارکس از فلسفه نظری را تصدیق می‌کند. این یک وارونه‌سازی به مفهوم آنچه که در پایین بود و اکنون در بالا و عکس آن است، نیست. دفاع از دیدی «ماتریالیستی» این نیست که آینه ایده‌آلیسم و بنابراین ایده‌آلیسمی دیگر باشد. این اقدامی تخریبی است که پالودن زمینه برای [ابداع] روش جدید اندیشیدن را در نظر دارد. این همانا دنبال کردن مصرانه و دقیق همه انتزاع‌های نظری، از جمله انتزاع‌های انتقادی و انتزاع‌های «انتقادی دقیق» است؛ البته، نه بطور جزمی در تایید اینکه فلان کلمه، فلان عبارت، فلان تز واقعیت مشخصی را نشان می‌دهد، بلکه روشن کردن وضعیت این انتزاع نادرست بعنوان خیال نظری و جستجو برای برقراری دوباره نظم واقعی فکر است.

بنابراین، دستنوشته ایدئولوژی آلمانی که اغلب بعنوان شرح ماتریالیسم تاریخی نگریسته می‌شود، فرجام انتقاد از فلسفه نظری را که در فلسفه منظم آلمان به منتهی درجه خود رسیده بود، نشان می‌دهد. همه مفهوم‌های کلی آن اثر برای جانشین کردن پیش فرض‌های واقعی نفی شده‌اند. انتزاع‌های فلسفه نظری در آن بی‌ارزش اعلام شده است. تمام تاریخ و اقتصاد و همچنین فلسفه را می‌توان با اتکا، به افراد و شیوه‌ای که آنها برای زندگی خاص خود به تولید می‌پردازند، توضیح داد. «کاملاً برعکس فلسفه آلمان که از آسمان به زمین فرود می‌آید، اینجا از زمین به آسمان صعود می‌کند. به بیان دیگر، این فلسفه از آنچه که انسان‌ها می‌گویند، تصور می‌کنند و خود را می‌نمایانند و همچنین از آنچه که می‌گویند، خیال می‌کنند و خود را سوژه آنها نمایش می‌دهند، عزیمت نمی‌کند؛ برای رسیدن به گوشت و پوست، نقطه عزیمت همانا انسان‌های واقعا فعال است

که تحول بازتاب‌ها و پژواک‌های ایدئولوژیک این بازتاب‌ها را توضیح می‌دهد» (۶۰). اسلوبی که اینجا توضیح داده شد و اغلب به جزم اقتصادی تبدیل گردید، در اساس توضیحی تاریخی نیست، بلکه نخست توضیح پیدایش انتزاع‌هایی است که فکر نظری از آنجا عزیمت می‌کند. تقابل‌های انتزاعی که فلسفه هگل آنها را مطرح و بررسی می‌کند، از نظر مارکس توصیف‌های خیال‌بازانه روندهای واقعی تاریخی است. تنها مقوله‌های فلسفه نظری نیست که آماج انتقاد مارکس قرار دارد؛ دولت، نیروهای مولد، مقوله‌های اقتصاد سیاسی و بطور کلی حقوق نیز بنابر منشاءشان در پراتیک افراد توضیح داده شده‌اند. تاریخ‌گرایی‌ای که نزد مارکس کشف کرده‌اند، تنها بررسی پیدایش مشخص تاریخی مقوله‌های فکر بویژه مقوله‌های اقتصاد سیاسی است. مارکس «دانش واقعی» را در برابر «مقدس‌سازی جهان» بوسیله فلسفه نظری قرار می‌دهد که در واقع چیزی جز «بازنمایی فعالیت عملی؛ روند فعالیت عملی تحول انسان» (۶۱) نیست. از اینرو، خود تاریخ به پایه نامقدس‌اش بازگردانده می‌شود. «تاریخ چیزی جز جانشینی نسل‌ها نیست که یکی پس از دیگری می‌آیند و هر یک از آنها از ماده‌ها و مصالح، سرمایه‌ها و نیروی مولدی استفاده می‌کنند که از نسل‌های پیشین به ارث رسیده است» (۶۲). پس تاریخ چیزی خارج از افراد نیست. او هرگز نیروی رازگونه زمان که جامعه‌های انسانی را به حرکت درآورد، نیست. هر چند مارکس هرگز در صحبت از فهم تاریخ، طنز تاریخ یا قانون‌های تاریخ تردید نکرد، با اینهمه، تاریخ محصول و نتیجه زندگی افراد است، نه وجودی که دارای فهم، نیرو، قانون‌ها و حتی طنز است. مارکس در نامه‌ای به انکف که به اختلاف او با پرودون اختصاص دارد، نظر خود را واضح‌تر بیان می‌کند. «از اینرو، نیروهای مولد نتیجه نیروی فعالیت عملی انسان‌ها هستند. اما این نیرو خود بنابر شرایطی که انسان‌ها در آن قرار گرفته‌اند و بنا بر نیروهای مولد قبلاً بدست آمده و بنا بر شکل اجتماعی که پیش از آنها وجود داشته و آنها آن را ایجاد نکرده‌اند، بلکه محصول نسل پیشین است، محدود است. برپایه این واقعیت است که هر نسل بعدی به نیروهای مولدی دست می‌یابد که نسل پیشین به آن دست یافته است. این نیروها بعنوان ماده اولیه در تولید جدید به او خدمت می‌کنند و بدین ترتیب یک رابطه در تاریخ انسان‌ها بوجود می‌آید. تاریخ بشریت در پرتوی آن شکل می‌گیرد و به مراتب پیش از آنکه تاریخ بشریت باشد، تاریخ نیروهای مولد انسان‌هاست و بر این اساس است که رابطه‌های اجتماعی آنها گسترش می‌یابد» (۶۳). انگلس این مطلب را اینگونه تایید کرده است: «تاریخ هیچ کاری انجام نمی‌دهد، زیرا این انسان‌ها هستند که تاریخ را در شرایطی که خود انتخاب نکرده‌اند، می‌سازند. آنان در برابر خود همه چیز را حاضر و آماده می‌یابند؛ زیرا آنها را از نسل‌های پیشین ارث می‌برند. این ارثیه بعنوان ماده اولیه مورد استفاده آنان قرار می‌گیرد. پس تاریخ فهم ندارد و متن پیش‌نوشته‌ای نیست که بشریت باید آن را دنبال کند و نیز «روندی بدون سوژه و هدف (هدف‌ها) نیست. هشت ساعت کار در روز نتیجه ساختاری از ساختارها نیست، بلکه نتیجه مبارزه کارگران است؛ مبارزه‌ای که منشاء آن نه در چند آمیزه یک مجموعه، بلکه تنها در فقر و رنج افراد، ذهنیت آنان و کوتاه سخن در روشی است که به بیان فلسفی سوژه در نفس خود احساس می‌کند. می‌توان انقلاب ۱۹۰۵ روسیه را بنابر ترکیب‌های ساختاری یا تعیین اضافی (Surdetermination) توضیح داد. اما انقلاب واقعی، نه انقلابی که بعد آن را بررسی می‌کنند، نه انقلابی که بوسیله فکر عقلانی می‌شود، بوسیله ملوانان رزمناو پوتومکین که گوشت مملو از کرم را رد کردند، بوسیله مردمی که به هدایت یک کشش دست‌نشانده پلیس تزاری می‌خواستند به «پدر» خود تزار عریضه بدهند، آغاز شد. همه چیز با لحظه‌ای گره می‌خورد که افراد با روش جدید و پیش‌بینی‌ناپذیر در برابر شرایط مادی و اخلاقی که آنها را احاطه کرده بود، عکس‌العمل نشان دادند. ساختارها تنها بازتاب امور پسینی رابطه‌های جدید هستند که بین افراد در روندی که در آن اشتیاق و رنج، خواست قدرت و ضرورت حیاتی ابراز مقاومت عامل‌های اساسی هستند، برقرار می‌گردد. تاریخ واقعی بطور ذهنی بوسیله افراد در رابطه‌های بین آنان و با نسل‌های پیشین بوجود می‌آید.

بنابراین، تاریخ بعنوان علم، روایت این روند نیست. به این دلیل: تاریخ تنها به نتیجه این تولید که برای آن همچون روند عینی بنظر می‌رسد، می‌پردازد. البته، در همان مقیاس که همواره «پس از جشن» اتفاق می‌افتد. تاریخ به چیزی استقلال و معنی و ذات می‌بخشد که خود واقعیت نیست، بلکه بازنمایی رابطه‌های بفرنجی است که بین نسل‌های مختلف برقرار شده است. از نظر مارکس رویداد تاریخی نشانه‌ای نیست که قرائت‌گفتان تاریخ را که پیش از آن وجود داشته باشد و آن را پی‌ریزی کرده باشند، ممکن سازد. برعکس، این رویداد تاریخی، حادثه است که واقعا وجود دارد و بنابراین پایه تمام تاریخ است. فرمول‌های هگل که مارکس اغلب آنها را در مقاله‌های روزمره یا نوشته‌های سیاسی‌اش بکار می‌برد، نباید اشتباه برداشت شوند، رویدادهای تاریخی آنجا برای تکمیل سرنوشت روح نیستند، کاملاً برعکس، این پیوستگی رویدادهای تاریخی، کنش‌های منفرد بشری است که بعنوان سرنوشت، بعنوان «تاریخ عمومی» خارج از افرادی که آن را ساخته‌اند، پسینی خوانده شده است. تاریخ مارکس تاریخ با حرف درشت و کمتر از آن تاریخ عمومی نیست. او نتیجه گاهشماری دستدادهای مُعین است. کار تاریخدان توضیح پیوستگی این دستدادهاست. یک ناهمگونی بنیادی میان واقعیت تاریخی انسان‌ها و تاریخ بعنوان علم یا میان زمان تاریخ و زمان روح بشیوه بسیار ناچیز هگلی از آن استنباط می‌گردد. با اینهمه، همانطور که میشل هانری می‌گوید «ناهمگونی واقعیت تاریخی و تاریخ بعنوان علم ناهمگونی ساختارهای نهایی وجود را دربر می‌گیرد و آن را بیان می‌دارد» (۶۴). معنی آن این است که تاریخ دیگر زمان نیست. او دیگر «فراسوی واقعیت بمنزله مکان خالی تبلور آن و فراسوی افراد زنده که آنجا زندگی می‌کنند و آن را می‌سازند و این تاریخ هستند» (۶۵) قرار ندارد. حادثه از آن مارکس تصریح می‌کند که: «تاریخ عمومی» چیزی جز تولید ایدئولوژیک شیوه تولید سرمایه‌داری که با تجارت و تقسیم جهانی کار بوقوع می‌پیوندد، نیست. بنابراین مقوله‌ای فکری است که بوسیله رابطه‌های جدید میان انسان‌ها بوجود می‌آید.

مقوله نیروهای مولد که میان مفهوم‌های اساسی مارکسیسم جای شاخصی دارد (۶۶) و دارای همان سرنوشت تاریخ است، بی‌بهره از استقلال است. تنها از خودبیگانگی در رابطه‌های سرمایه‌داری است که موجب می‌شود «نیروهای مولد بعنوان دنیای فی‌نفسه کاملاً مستقل و جدا از افراد در کنار افراد بنظر آیند» (۶۷). این مسئله دکترین یا تاریخ فلسفه نیست. یکی از

مسئله های مهم مدرنیته ما مسئله جایگاه علم است که بیش از پیش همچون نیروی مستقل انسان ها و «نیروی مولد مستقیم» نظر می رسد. چون نیروهای مولد چیزی جز نیروهای مولد افراد نیستند. پس مسئله علم که بمثابة «نیروی مولد مستقیم» نگریسته می شود، ناگزیر بنابر واقعیت تنظیم می گردد و هنگامی که مارکس در گروندریسه اصطلاح علم را بعنوان «نیروی مولد مستقیم» بکار می برد، باید درک کرد که او آنجا آنچه را که در برابر بازیگران روند تولید جلوه می کند، شرح می دهد، نه واقعیتی را که بطور عقلانی اندیشیده شده. این چیزی است که با دستنوشته های ۱۸۶۵ - ۱۸۶۱ که به کار مولد اختصاص داده شده، مطابقت دارد. در این زمینه **تز مندل (۶۸)** یا **هابرماس (۶۹)** که علم را همچون «نیروی مولد مستقیم» می نگرند، مفهوم مخالفی را تشکیل می دهد. هنگامی که مارکس اصطلاح نیروی مولد مستقیم را برای توصیف علم و فن بکار می برد، دقیقاً برای این است که در شیوه تولید سرمایه داری علم، دانش و بطور کلی نبوغ اجتماعی در سرمایه ثابت شکل مادی می یابد و بدین ترتیب ماشین چونان نیروی مستقل بنظر می رسد. اما این ظاهر قضیه یا دقیق تر وارونگی واقعیت در اطاق تاریکخانه دوربین (**Camera obscura**) است، زیرا فرد یگانه قدرت مستقل است. وانگهی، نیروهای مولد برای فرد معنی مشخصی دارند و جزو شیء ها، تکنیک های «فی نفسه» نیستند. ازینرو، «در حکومت مالکیت خصوصی این نیروهای مولد با توسعه جزئی روبرو نیستند: آنها اغلب به نیروها مخرب تبدیل می شوند». (۷۰) می توان ادعا کرد که مارکس در متن های بعدی دیگر اصطلاح «نیروهای مخرب» را بکار نمی برد، بلکه مدام روی خصلت مخرب توسعه نیروهای مولد در شیوه تولید سرمایه داری تأکید می ورزد. (۷۱) پس این دور از تجسم پیشرفت مادی یا فنی، اما خیلی نزدیک به نشانه های وضعیت کنونی ماست، بشرطی که آن را معطوف به نظر کارشناس اقتصاد نکنیم و در کنار پرولتر مدرن به آن بپردازیم.

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

آخرین مرحله جدل علیه پرودون است که در ۱۸۴۶ «سیستم تضادهای اقتصادی یا فلسفه فقر» او انتشار یافت. در ۱۸۴۴، مارکس از منبع های فلسفه آلمان و سوسیالیسم فرانسه تغذیه می کند. فویرباخ و پرودون دو چهره برجسته آن بودند. در «خانواده مقدس» فویرباخ و پرودون جای گزیده ای دارند. با ایدئولوژی آلمانی، گسست با فویرباخ کامل می شود. اما پرودون رهبر مسلم سوسیالیسم باقی می ماند و مارکس می کوشید با او در «کمیته های ارتباط کمونیستی» که در تلاش بود آن را در بروکسل برپا دارد، همکاری کند. گسست با او بسرعت همزمان در زمینه برنامه سیاسی پس از امتناع پرودون از همکاری با «کمیته ها» در زمینه برنامه تئوریک با «فقر فلسفه» روی داد. رابطه میان اختلاف تئوریک و اختلاف سیاسی روشن است. پرودون در برابر پیشنهاد همکاری مارکس سرانجام پاسخ داد «شاید هنوز عقیده ای را حفظ می کنید که هیچ اصلاح اکنون بدون اقدام جسورانه، بدون آنچه آن را پیش از این انقلاب می نامیدند و به سادگی تنها یک آشوب است، ممکن نیست [...] تصور می کنم که ما برای موفقیت هرگز به انقلاب نیاز نداریم [...] من مسئله را اینطور مطرح می کنم: بازگرداندن ثروت ها به جامعه بنابر یک ترکیب اقتصادی که با ترکیب اقتصادی دیگر از جامعه خارج شده اند». (۷۳) اختلاف عمیق است. مسئله تنها عبارت از تقابل سیاسی میان رفرم و انقلاب نیست. این تقابل مبتنی بر اختلاف در زمینه خود سرشت واقعیت اقتصادی است. مارکس در جدل علیه پرودون تسویه حساب خود را چه با فلسفه هگل که پرودون را با آن قیاس می کند (۷۴) و چه با شکل های کهنه سوسیالیسم به کمال می رساند. مارکس این موضوع را رد می کند که جامعه یک واقعیت در نفس خود (**Sui Generis**) یک «جامعه - شخص» است. او با نظر مساعد از کوپر اقتصاددان آمریکا یاد می کند: «گوهر اخلاقی، وجود دستوری موسوم به جامعه مجهز به خصلت هایی است که تنها در تصور کسانی که با یک کلمه چیزی می سازند، وجود واقعی دارد». (۷۵) این هنوز نومینالیسمی است که اینجا به شکل مستقیم تر با اصطلاح «وجود دستوری» تایید می شود. اگر جامعه سوژه است، این دید صرفاً دستوری است، زیرا بخشی از گزاره مقدم بر رابطه است. و این تایید تنها تایید اثرهای دوره جوانی نیست. در ۱۸۵۷ در «مقدمه عمومی بر نقد اقتصاد سیاسی» مارکس به این مسئله بازمی گردد. بر خلاف هگلی ها و برخی اقتصاددانان که از آن الهام می گیرند، مارکس تایید می کند که «در نظر گرفتن جامعه بعنوان یک سوژه واحد نادرست است: این دیدگاهی نظری است». (۷۶) بنابراین، همانطور که میشل هانری خاطر نشان می سازد: «نفی جامعه - شخص معنی هستی شناسی دقیقی دارد و آشکارا کلی، کل، ارگانیک، مجموعه، ساختار و همه روش ها و انحراف های عام به این عنوان را در زمینه ادعای شان مبنی بر تشکیل واقعیت در خودشان و از خودشان رد می کند». (۷۷) وانگهی، جامعه تجسم چیزی جز آنچه که مبتنی بر وجود فردی است، نمی باشد. معنی آن این نیست که این تجسم یک اثر ساده آوایی باشد.

بنابراین، **نومینالیسم** پیشین که اثر مارکس آن را دنبال می کند، استوار بر پایه موضع گیری هستی شناسانه ای است که سمتگیری اسلوب شناسانه درباره موضوع اقتصاد یا جامعه شناسی از آنجا ناشی می شود. این چیزی است که جان الستر متوجه آن نیست. او از تعریف فردگرایی اسلوب شناسانه بمثابه «دکترینی که طبق آن همه پدیده های اجتماعی - ساختار و دگرگونی شان - در اصل قابل توضیح با روش هایی است که دلالت بر افراد با کیفیت ها، هدف ها، باورها و کنش های شان دارد» (۷۸) آغاز می کند. پس مسئله کاملاً عبارت از تقلیل گرایی است. با اینهمه الستر می گوید: مارکس بطور کلی به فردگرایی اسلوب شناسانه جز اینجا و آنجا در ایدئولوژی آلمانی یا در هنگامی که آینده کمونیسم را بررسی می کند که در آن فرد باید در مرکز سازمان اجتماعی قرار داده شود، نمی پردازد. ازینرو، «در فلسفه تاریخ مارکس، بشریت همچون سوژه جمعی رخ می نماید که تلاش های پیوسته بمنظور تحقق کامل آن جریان تاریخ را هدایت می کنند. در تئوری سرمایه داری، کاپیتال نقش همانند ایفاء می کند». (۷۹) هنگامی که الستر تایید می کند که کاپیتال نقش سوژه جمعی را ایفاء می کند، خیلی ساده فراموش می کند که مارکس از زمان جدل خود با پرودون تا آخرین نوشته هایش به تأکید تکرار می کند سرمایه شیء نیست بلکه رابطه اجتماعی است، هر چند مقوله های اقتصادی فقط با بیان تئوریک رابطه های اجتماعی هستند که به رابطه های میان افراد متعدد بازمی گردند. با اینکه سرمایه یک رابطه است، وجود گوهری ندارد، او واقعیت در نفس خود **Perse** نیست، هر چند در روند عینی شدن چنان قدرت مستقل، بیگانه از افراد بنظر می رسد. با وجود این رابطه اجتماعی، این افراد هستند که آن را تشکیل می دهند و این رابطه خارج از آنها وجود ندارد. رابطه اجتماعی بمثابه چیزی که در خارج از خودآگاه افراد وجود دارد و نیز بعنوان چیزی که در نفس خود وجود دارد در افراد پدیدار می گردد. البته این رابطه نخست در خودآگاه شکل می گیرد، این شکل بندی خود از فعالیت افراد ناشی می شود.

بدیهی است که از نظر مارکس افراد لزوماً به شیوه معقول، به شیوه منطقی ناقص و فقط بر حسب نفع های خود خواهانه شان عمل نمی کنند. خواهیم دید که ممکن نیست بتوان مارکس را به سطح فردگرایی اسلوبی تنزل داد. البته، این رابطه اجتماعی که بطور ذهنی نگریسته می شود، بهمان اندازه محصول کنش و پراکسیس آنان است. سرمایه چنان سوژه جمعی بنظر می رسد. این تنها نشانه از خودبیگانگی افراد در شیوه تولید سرمایه داری است. سرمایه دار که بعنوان سرمایه دار عمل می کند، برای اینکه بتواند بیش از سرمایه تجسم یافته باشد، باید خود را از صفت های بشری فارغ سازد. با اینهمه نمی توان انکار کرد که اگر سرمایه دار تنها بعنوان سرمایه دار خود را فرد احساس می کند و اگر اقتصاددانان او را و او خود خویشتن را بعنوان «تکیه گاه آگاه گردش پول» می نگرند، این فرانمود از خودبیگانگی وی است. با اینهمه فردیت شخصی وی بهیچوجه نباید با باز نمود اجتماعی وی اشتباه شود. چون منبع قدرت اجتماعی او در این از خودبیگانگی است. بعقیده اقتصاددانان، در این باز نمود ایدئولوژیک است که رابطه های اجتماعی به اشیاء تبدیل می شوند و افراد خود را در پس پشت مقوله ها پنهان می کنند. دقیقاً مانند فلسفه نظری که با قدرت انتزاع، نه دنیای واقعی بلکه مقوله های منطقی را مبدأ قرار می دهد. مارکس کوشید از رابطه های واقعی بین افراد پرده بردارد تا نشان دهد که چگونه تضادهای انتزاعی مقوله های اقتصادی واقعیت تناسب نیرو، ستم و رنج افراد را بیان می کنند و پنهان نگاه می دارند. هنگامی که او بخصوص در فقر فلسفه و در فصل های کاپیتال روی انباشت بدوی تأکید می ورزد، برای این است که نشان دهد بردگی پایه است و همچنان محور شیوه تولید سرمایه داری باقی می ماند؛ زیرا بردگی بطور بسیار زنده آنچه را نشان می دهد که رابطه های تولید در جامعه بورژوازی پنهان می کنند. او رابطه های اقتصادی را به رابطه های ناب ستم فردی در مفهومی نزدیک به مفهوم هابس بازمی گرداند. نومینالیسم مارکس سلاحی است که امکان می دهد ذات واقعی وجودهای موسوم به جامعه، طبقه ها و دولت برملا گردد. روش او مبتنی بر رد آفریدن «سوژه های جمعی» از سوژه های واقعی است، این روش دادن واقعیتی غیر از فکر به «گوهرهای ثانوی» را رد می کند. تئوری وظیفه دارد تبار کلیت ها را نشان دهد. این همانا تئوری تشکیل کلیت ها، تشکیل ساختارها بنابر ویژگی هاست. از اینرو، مارکس از ساختارهای پدیدار از پیش شکل گرفته، آغاز می کند، آنگونه که آنها بی واسطه در رجوع به «سلول» خود را در بی نظمی نمایش می دهند. تجزیه و تحلیل به عنصرها و رکن های ساده راه می یابد. هنگامی که تاریخ را بررسی می کنیم، باید آنها را اساس قرار دهیم. آنها بوضوح عبارتند از افراد مشخص و عمل کنندگان، نه افراد مجرد و معاوضه پذیر آنگونه که در تئوری های قراردادگرایانه کلاسیک معمول است.

آنچه مارکس، نه فقط در هگل گرایی، بلکه در شکل های تغییر یافته این دکترین نزد «هگلی های جوان» و نزد پرودون برملا می کند عبارت از وارونه کردن معنی فکر، این «عقل بس ناب و جدا شده از فرد» است. «ازینرو، ما در برابر قدرت انتزاع کردن هر سوژه همه عرَض های فرضی، جاندار و بی جان، انسان ها یا شیء ها حق داریم بگوییم که در واپسین انتزاع موفق می شویم به مقوله های منطقی بمثابه گوهر دست یابیم». (۸۰) بنابراین، مقوله های منطقی در هیچ حالت نمی توانند از گوهرها باشند. در حقیقت آنها، آنطور که گیوم اوکام می گفت، به روح تعلق دارند، نه به خود شیء ها، پس ماتریالیسم مارکس را می توان بدین ترتیب درک کرد: این یک هگل گرایی زیر و رو شده و وارونه شده (اینجا محض کاربرد فرمول مرسوم «روی پاهایش قرار داده شده») نیست که در آن ماده جانشین روح می شود. چنین ماتریالیسمی آشکارا شکل دیگری از ایده آلیسم است. فلسفه ای است که ناهمسانی بنیادی فکر و وجود و به همان ترتیب تقدم واقعیت مادی فرد بر آفرینش های عینی شده روح و تقدم آنچه که درونی فرد زنده و اندیشنده است بر محصول های متعالی زندگی و فکر او را تایید می کند.

پ - مارکس و روشنگران

آیا نسبت دادن الهام نام گرایانه به مارکس یک داوری ظاهری نیست که تاریخ واقعی فکر مارکس را ناچیز می انگارد؟ شناخت او از نام گرایی قرن های میانه شناختی نامستقیم است که از طریق فیلسوفان انگلیسی برای او حاصل شده است. نقشی

که فیلسوفان انگلیسی در توسعه نومیالیسم ایفاء کردند. بر همگان آشکار است. گیوم اوکام مورد منحصر بفردی نیست. نومیالیسم اوکام تأثیرهای «ضد نگره‌ای» متعدد و نیرومندی تا عصر ما داشته است. هابس از نفی بنیادی میراث متافیزیکی اسکولاستیک که متهم به حرف زدن محض برای هیچ نگفتن است، آغاز می‌کند. ماهیت‌ها بی‌نتیجه اعلام شده‌اند. بجای آنها جسم‌ها و تأثیر متقابل حرکت ماده را می‌یابیم. گوهر غیر جسمانی وجود ندارد. زیرا در این صورت فرض «جسم‌های غیر جسمانی» تضاد در اصطلاح‌ها خواهد بود. هابس بنابر دکترین ماتریالیستی خود، نام‌ها را بمثابه قراردادهای بشری تعریف می‌کند و منکر وجود مفهوم‌های کلی است. چون «هیچ چیز کلی در جهان و در خارج از نامگذاری‌ها وجود ندارد. زیرا شیء‌های نام گرفته همه فردی و جزئی هستند». (۸۱) مارکس با هابس آشنا بود. او اثرهای هابس را مطالعه کرد و او را میان نخستین کسانی قرار داد که دولت را با «چشمان بشری» نگریده‌اند. در «خانواده مقدس» هابس بعنوان نماینده ماتریالیسم انگلیس معرفی شده که مبارزه گاساندی علیه دکارت را دنبال می‌کند. (۸۲) در واقع گاساندی حامل سنت اتم‌گرایی دموکریک و اپیکور بود.

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

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

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

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

با اینهمه، لاک در بسیاری جنبه‌ها بمثابه ضد هابس نگریده می‌شود. قرارداد نزد لاک برخلاف دولت - **L Etat** **Leviatan** دولت قانون‌ساز و قانون‌شکن) به اندیشه دولتی مربوط است که ابزار فرد است. تئوری لیبرالیسم در خلوص آغازین‌اش چندان مهجور نیست که بتوان آن را در شمار اندیشه مارکس درباره زوال دولت پنداشت. دولت ارگانیک مورد انتقاد مارکس در نزد هگل دولت - **شخص** است که آن را به شکل دیگر در لویاتان هابس می‌یابیم. دکترین قرارداد لیبرالیسم که میبنتی بر تحلیل دقیق نام‌گرایانه است، برعکس، امکان می‌دهد که تئوری مشارکتی شالوده‌ریزی شود که مارکس بارها آن

را طرح کرده است. (۸۶)

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

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

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

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

ت - تز دکترا و اتم‌گرایی

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

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

لازم بود تز دکترا در یک اثر بسیار مهم درباره فلسفه یونانی گنجانده شود که در آن مارکس بررسی ساده افول فلسفه یونانی را که «برترین شکوفایی‌اش با ارسطو» (۹۱) بنمایش درآمد، رد می‌کند. «من از شرح فلسفه‌های اپیکوری، رواقی و شکاکی در مجموع و در رابطه کلی آن با فکر نظری یونانی پیشین و پسین در یک بررسی گسترده‌تر صرفنظر می‌کنم». (۹۲) یگانگی فلسفه یونان بر این مناسبت که رواقی‌ها، کلبی‌ها و اپیکوری‌ها «همه عنصرهای آگاهی خویش را با عنایت به این امر که هر عنصر چونان وجود ویژه نمایش داده می‌شود، وانمود می‌سازند». (۹۳)

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

بعلاوه تز دکترا روی اتم‌گرایی باستان تکیه ندارد، بلکه روی اختلاف میان فیزیک دموکریت و فیزیک اپیکور تکیه دارد. زیرا این اختلاف دارای اهمیتی است که از بحث‌های احتمالی درباره فیزیک منسوخ فراتر می‌رود. مارکس عقیده دارد که «در واقع این یک پیش‌داوری عمیقاً ریشه‌دار است که فیزیک دموکریت را با فیزیک اپیکور یکسان تلقی می‌کند تا در دگرگونی‌هایی که توسط اپیکور بعمل آمد جز هوس‌های بیهوده ملاحظه نکند». (۹۵) این اتم‌گرایی همزمان یک اصل

متدولوژیک و یک اصل هستی‌شناسی است و راه را بروی ماتریالیسم مارکس می‌گشاید. اتم‌گرایی که می‌کوشد همه روندها را به ترکیب حرکت‌های مکانیکی اتم‌ها بازگرداند، برای اصل علیت مادی یعنی رابطه میان شکل و ماده که او آن را «اعلام می‌دارد» برتری قایل است. اما اتم‌گرایی مورد علاقه مارکس چیزی ویژه است. در بررسی تقابل‌های اسلوب دموکریست و اپیکور او خود را کنار اپیکور قرار می‌دهد. در واقع، مارکس در وهله نخست متوجه شد که فیزیک‌های دموکریست و اپیکور از دیدی بسیار عام عملاً همانند بنظر می‌رسند: چنانکه اتم‌ها و خلاءها چونان دو اصل هستند. با اینهمه، هر دو فیلسوف بر پایه این فرض‌های همانند خود را «بطور کلی در هر آنچه مربوط به حقیقت، یقین، کاربرد این علم، رابطه فکر با واقعیت است، متضاد» (۹۶) می‌یابند. در صورتی که دموکریست واقعیت حسی را به نمود ذهنی تقلیل می‌دهد و بنظر در سمت شک‌گرایی معینی راه می‌سپرد، برعکس به عقیده اپیکور هیچ چیز نمی‌تواند دریافت‌های حسی را رد کند و این یقین به جزم‌گرایی اسلوبی که باید جزم‌گرایی حکیم باشد، می‌انجامد. ازاینرو، هم‌گرایی نظری به تقابل عملی تبدیل می‌شود. همچنین در حالی که به عقیده دموکریست ضرورت همچون جبریاوری خودنمایی می‌کند، اپیکور عقیده دارد که اتفاق واقعیتی است که جز امکان ارزش دیگری ندارد». (۹۷) بنابراین، امکان یا امکان انتزاعی است یا امکان واقعی. اپیکور در امکانی باقی می‌ماند که حدود نمی‌شناسد. در صورتی که امکان واقعی می‌کوشد ضرورت و واقعیت موضوع خود را ثابت کند. انتقاد مرکزی از اپیکور از آنجا است: «اپیکور با بی‌قیدی بی‌حد و مرزی به توضیح پدیده‌های فیزیکی ویژه می‌پردازد». (۹۸) ازاینرو، تقابل دموکریست و اپیکور چونان سیستمی از تقابل‌ها با «سرواژگون» جلوه می‌کند. دموکریست شکاک و اپیکور جزمی است. بنابراین، شکاک به علم‌های تجربی وابسته است. در صورتی که جزمی پدیده را بعنوان واقعیت در نظر می‌گیرد و «همه جا جز اتفاق نمی‌بیند و روش توضیح وی بیشتر به حذف هر واقعیت عینی طبیعت گرایش دارد». (۹۹)

مارکس تر دکترا را روی مسئله انحراف اتم‌ها متمرکز می‌سازد و پس از یادآوری سوء تعبیرهای متعددی که درباره فیزیک اپیکور انجام گرفته، با تکیه بر لوکرس «تنها کسی از پیشینیان که فیزیک اپیکور را فهمیده» (۱۰۰) به تحلیل فلسفه اپیکور در مجموع آن می‌پردازد و نشان می‌دهد که بدرستی این فلسفه پیرامون انحراف و نتیجه‌های ساختاری آن ساخته شده است. «انحراف اتم از خط راست نشان ویژه‌ای نیست که بطور اتفاقی در فلسفه اپیکور نمودار می‌گردد. برعکس، قانونی که او بیان می‌دارد، سراسر فلسفه اپیکور را درمی‌نوردد. اما بدیهی است که خصوصیت مشخص تبلور آن به قلمروی کاربرد آن بستگی دارد». (۱۰۱) انحراف اتم تأیید استقلال اتم را در برابر حرکت سقوط که دموکریست به او داده و او حرکتی غیر مستقل است، فراهم می‌آورد. لوکرس اینجا آنچه را که اپیکور برای اتم‌گرایی فراهم ساخته نشان، می‌دهد و تصریح می‌کند که انحراف، زنجیره‌های سرنوشت را پاره می‌کند. مارکس از مفسران اپیکور مانند سیسرون و بایل انتقاد می‌کند. در واقع این مفسران به دخول انحراف از انگیزه‌هایی که متقابلاً یکدیگر را نفی می‌کنند، توجه دارند. گاهی انحراف موجب آزادی می‌شود و گاهی موجب رانش اتم‌هایی می‌گردد که بعلت نبود انحراف هرگز با یکدیگر برخورد نکرده‌اند. پس برخورد معین اتم‌ها آزادی بوجود نمی‌آورد، بلکه برعکس ما را به دنیای دقیقاً جبری سوق می‌دهد. قرائت سطحی لوکرس می‌تواند به روی هم قرار گرفتن ساده این دو تبیین بیانجامد. در حقیقت، لوکرس نخست انحراف را بعنوان توضیح تشکیل جسم‌ها معرفی می‌کند. چون اتم‌ها عمودی سقوط می‌کنند و همه همان شتاب را دارند، پس بدون انحراف «طبیعت هرگز هیچ چیز نیافریده بود». (۱۰۲) مسئله عبارت از استدلالی است که بنابر بررسی خلاف نگفته است و نمی‌تواند بگوید. در مرحله دوم، لوکرس انحراف اتم‌ها را بنابر قیاس با اراده بشری نشان می‌دهد. (۱۰۳) انحراف که بنابر برهان خلف در درک پدیده‌های طبیعی انگاشته شده اکنون بعنوان یک گواه در پدیده‌های روان‌شناسی نشان داده می‌شود. «سرانجام، اگر همواره همه حرکت‌ها همبسته باشند، اگر همیشه یک حرکت جدید طبق نظم انعطاف‌ناپذیر از یک حرکت قدیمی‌تر بوجود آید، اگر اتم‌ها بنابر انحراف‌شان ابتکار حرکت گسلسنده قانون‌های سرنوشت را برای جلوگیری از توالی بی‌نهایت علت‌ها در دست نگیرند، این آزادی که در زمین به هر آنچه که نفس می‌کشد، داده شده از کجا می‌آید. من می‌گویم از جایی می‌آید که این اراده از سرنوشت‌ها جدا شده است...» (۱۰۴) نفی سرنوشت **Fatume** نتیجه منطقی نوعی بی‌تعینی عمومی ضربه‌های اتم‌ها نیست. مایوت بولاک یادآور می‌شود که اراده آزاد به علت‌های اتم‌نگرانه بازگشت داده نمی‌شود، چون اراده آزاد تنها بنابر قیاس متداول شده است. (۱۰۵) انحراف اغلب چونان اصل عام که می‌تواند بمثابه پایه اخلاق و خودسالاری سوژه عمل کند، نمودار می‌گردد.

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

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

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

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

بنابراین، همانطور که نزد دموکریت ملاحظه شد، این تحلیل بنابر تئوری رانش **Repulsion** می‌تواند برای فیزیک تجربی اهمیت عام و نامحدود داشته باشد. مارکس ساخت اتم‌ها، اخلاق اپیکوری و سیاست را با هم مرتبط می‌داند. «ازینروست که ما نزد اپیکور کاربرد شکل‌های بسیار مشخص رانش را می‌یابیم: مانند قرارداد در زمینه سیاسی و اجتماعی و دوستی که او آن را بعنوان چیز بسیار عالی وصف می‌کند». (۱۱۴) مارکس با ادامه تحلیل نشان می‌دهد که چگونه اپیکور با اختصاص دادن کیفیت‌هایی به اتم‌ها بیشتر با فیزیک دموکریت در تقابل است. او با تفسیر اپیکور در مقوله‌های هگلی می‌نویسد: «اتم بنابر کیفیت‌ها در تضاد با مفهوم خود، هستی کسب می‌کند. او در ماهیت خود بعنوان یک واقعیت از خودبیگانه و متمایز شده تعریف شده است» (۱۱۵) و اضافه می‌کند: «این تضاد است که توجه اساسی اپیکور را تشکیل می‌دهد». (۱۱۶) این تضاد، خود را بعنوان تضاد میان ماهیت و پدیدار نشان می‌دهد. با اینهمه، مارکس می‌گوید: تنها نزد اپیکور است که پدیدار به این عنوان درک شده است، نه بعنوان خطای حس‌های انسان، بشیوه صرفاً ذهنی، اما بعنوان «ازخودبیگانگی ماهیتی که در نفس خود در واقعیت خود بمثابه این ازخودبیگانگی تاییید می‌شود» (۱۱۷). مارکس این تاییید را به یکی از جنبه‌های پایدار دریافت خاص خود تبدیل می‌کند. این تایییدها همه معنی خود را در پیوندشان با مفهوم اپیکوری زمان بدست می‌آورند. زمان اپیکور بعنوان «عرض عرض» تعریف شده، پس او شکل مجرد ادراک حسی است. اما این شکل باید «بعنوان طبیعتی در طبیعت» مطابق اسلوب اتم‌نگرانه برقرار گردد، که مبتنی بر تعیین شکل‌های خودآگاه بمثابه موضوع‌های جداگانه است. اینچنین زمان بعنوان خودآگاه حسی، وجودی متمایز دارد. پس «حس‌پذیری انسان زمان جسم شده و بازتاب هستی جهان محسوس در نفس خود است». (۱۱۸) این نتیجه‌گیری از آنجاست: «همانطور که اتم چیزی جز شکل طبیعی خودآگاه فی‌نفسه مجرد، منفرد نیست، همانطور طبیعت محسوس تنها خودآگاه مخالف عینیت یافته، تجربی، و در یک کلمه خودآگاه مخالف محسوس است. بنابراین حس‌ها یگانه معیار در طبیعت مشخص‌اند، درست مانند عقل مجرد که یگانه معیار در دنیای اتم‌ها است». (۱۱۹)

اینجا جدایی از ماتریالیسم متافیزیک است که ماده را بصورت شیء و جُرمومه آنچه که به مفهوم زیر و رویی «ماتریالیستی» فلسفه محسوب می‌گردد، به موجودی متمایز تقلیل می‌دهد. مارکسیسم ارتدکس که خود را وقف جستجوی فرضیه ماتریالیسم دیالکتیک در ماتریالیسم باستان کرد، پایه‌ای برای فکر علمی است که فلسفه را لغو می‌کند. پلخانیف تز دکترا را حذف می‌کند، چون در این متن «مارکس جوان خود را هنوز ایده‌آلیست ناب دبستان هگل نشان می‌دهد». (۱۲۰) وانگهی ماتریالیسم باستان با بررسی‌های متعددی که پلخانیف به ماتریالیسم و فلسفه مارکسیستی اختصاص داد، محو می‌شود. البته در تز دکترا، مارکس هنوز عقیده خود را در واژگان فلسفه ایده‌آلیستی آلمان بیان می‌کند. اما این ناممکن است که بگوییم او «یک ایده‌آلیست بی‌قید و شرط دبستان هگلی است».

یک گونگی روش مارکس جوان اغلب به فرجام نرسیده است، چون زندانی بدیل «فلسفه ایده‌آلیستی یا علم ماتریالیستی» باقی می‌ماند. در واقع، «علم» اپیکور یک علم در رابطه با معیارهای کنونی ما نیست. بعلاوه، همانطور که مارکس یادآور شد: «این نه تنها علیه ستاره‌بینی، بلکه علیه خود ستاره‌شناسی، علیه قانون ابدی و عقل در سیستم آسمانی است که اپیکور با آنها به مقابله برمی‌خیزد». (۱۲۱) مارکس از ناچیز شمردن روش علمی نزد اپیکور بی‌انتقاد نمی‌گذرد. او روش اپیکور را اینگونه خلاصه می‌کند: «این روش بدون توجه به پژوهیدن علت‌های واقعی شیء‌ها بی‌فایده است: مسئله عبارت از ثابت کردن سوژه‌ای است که توضیح می‌دهد». (۱۲۲) مارکس برای «ثابت کردن سوژه‌ای که توضیح می‌دهد» تلاش نمی‌کند. او یادآور می‌شود که در عرصه دقیقاً علمی، ستاره‌شناسی دموکریت از دیدهای نافذ بی‌بهره نیست. البته، این دیدها امروز دیگر فایده مستقیم ندارند؛ در صورتیکه فایده ستاره‌شناسی اپیکور صرفاً فلسفی است. ازینرو، مارکس به حساب خود، دستکم تا حدودی، این جابجایی مرکز موضوع‌ها به طرف سوژه را بعنوان فرد مشخص در نظر می‌گیرد. تحلیل پدیدارهای جوی **Meteores** روح

فلسفه اپیکور و آنچه را که مورد بحث است، بیان می کند. در روشی که اپیکور در برابر طبیعت شیفتگی نشان می دهد، این نکته را متمایز می سازد: «هنگامی که طبیعت مستقل می شود، خودآگاه در خود غور می کند و در حالت خاص خود بعنوان شکل مستقل با طبیعت رویارو می شود». (۱۲۳) آگاهی از این رویارویی است که از اپیکور «بزرگترین روشنگر Aufklärer یونان» را بوجود می آورد. Aufklärer اصطلاحی است که بر پایه آن مارکس جوان خود را چونان روشنگر نشان می دهد. مارکس بدون همسان سازی موضع خود با موضع اپیکور در آن به جابجایی عنصرهایی می پردازد که بنظر او دانش جلوه می کند. ازینرو، نفی «قانون های ابدی» به یکی از موضوع های اساسی اثر وی موسوم به اقتصاد تبدیل می شود. چند سال پس از تز دکتر، مارکس با «قانون ابدی» استثمار به مقابله برمی خیزد و از کسانی انتقاد می کند که بعنوان افراد غیر علمی، ایدئولوگ یا مداح شیوه تولید سرمایه داری، قانون های ابدی اقتصاد را تدوین می کنند. او استقلال فرد و استعدادش در «مقاومت ورزیدن و رزمیدن» با این «قانون ها» را تایید می کند.

تز دکتر که یک اثر ساده درسی نیست، ورود جسورانه مارکس جوان را به عرصه فلسفه نشان می دهد. اپیکور یک دستاویز نیست. قرائت دقیقی که مارکس ما را به آن فرامی خواند مقدمه ای مفید برای درک اثری است که اغلب محدود به موضوع های اخلاقی است. مارکس نشان می دهد که فلسفه مدرن چگونه به طرف سوژه هدایت شده و توانسته است ریشه های یونانی را نزد اپیکور بیابد. جریان قرائت ها و تحول تئوریک مارکس بسوی نوع معینی از ماتریالیسم از اپیکور آغاز می شود. از این تز دکتر بسیاری چیزها باقی مانده است که بطور کلی آن را نپنداشته اند. مارکس در زمینه اسلوب علمی و مضمون عینی از دموکریت دفاع می کند و موافقت خود را با دکترینی که مضمون آن بطور عقلانی پذیرفته شده با استواری حفظ می کند. اما در زمینه برخورد ذهنی و شکل ذهنی او مصممانه در کنار اپیکور قرار دارد. در این موازنه و دوبردگی برخورد مارکس شاید ماتریس هر اثر بعدی اش وجود دارد. اینجا فقط ویژگی های این شکل ذهنی فلسفه اپیکور را که در بسط فکر مارکس پذیرفته شده اند، نشانه گذاری می کنیم.

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

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

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

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

+ در فلسفه اپیکور، مهم ترین چیز آن نیست که او را با سنت فیزیکدانان یونانی و عنصرهای ماتریالیسم باستان پیوند می دهد، بلکه آن است که «ایده آلیستی» و مربوط به تحلیل شکل های خودآگاه است. ازینرو، این ملاحظه در ظاهر شکفتی انگیز است: «آنچه در نزد اپیکور زیاد و دوامدار وجود دارد این است که او هیچ برتری برای واقعیت ها (رویدادها) نسبت به بازنمودها قایل نیست و بهمان اندازه برای رهاندن آنها کم تلاش می کند». (۱۲۶) با اینهمه، ماتریالیسم اپیکور علاقه زیادی به این دارد که یک ماتریالیسم ساده، یک کیهان شناسی جدید نباشد، بلکه نوعی پدیدارشناسی باشد. این روش ویژه بررسی ماتریالیسم اپیکور هرگز ترک نشده است. نشان های آن را در انتقاد از ماتریالیسم باستان و «از جمله در ماتریالیسم فویرباخ» می یابیم.

+ حتی اگر این نکته هرگز بیان نشده باشد، مارکس با اپیکور در مسئله وابستگی علم به اخلاق هم رأی است. می دانیم که اپیکور ابدیت جرم های آسمانی را رد می کند؛ زیرا آسوده خیالی؟؟؟ را برمی آسوبد. مارکس از اقتصاد سیاسی نه بدلیل خصلت کلی اش، بلکه از آن جهت انتقاد می کند که ستاینده آن رابطه های اجتماعی است که فرد را حذف می کند. دقیق تر، اقتصاد سیاسی هنگامی که به علم ستایشگر تبدیل می شود، از علم بودن باز می ماند. همانطور که اپیکور و لوکرس می خواستند انسان ها را از رابطه هایی که آنها را در موهوم پرستی های مذهبی نگاه میدارد وارهانند، مارکس نیز کوشید پرولترها را از

رابطه های موهوم پرستی اقتصاد سرمایه داری رها سازد.

ث- فرد و فردگرایی اسلوب شناسانه

مارکس در اتم گرایی و همچنین در تئوری شناخت (توضیح پیدایش پدیدار) و در علم اخلاق یا سیاست (اپیکور بعنوان نخستین فیلسوف قرارداد) فلسفه طبیعت را نمی یابد، بلکه عنصرهای اساسی پیش فرض های خاص فلسفی اش را می یابد. اما چه رابطه ای بین چشم انداز فلسفی و تئوری رابطه های اجتماعی وجود دارد؟

نخست باید از یکی کردن نام گرایی، اتم گرایی و فردگرایی اسلوب شناسانه اجتناب کرد. نام گرایی بیانگر یک هستی شناسی و منطقی است که لزوما ماتریالیستی نیست. نام گرایی و اتم گرایی در نزد مارکس درهم می آمیزند و پی ریزی ماتریالیسم او را آشکار می سازند. نام گرایی مانند اتم گرایی با واقعیت مثل های افلاطونی در تقابل است. با اینهمه، ماتریالیسم مارکس کمی خودویژه است. این تنها یک ماتریالیسم اسلوبی، ماتریالیسمی است که علیه فلسفه نظری هدایت شده؛ اما یک سیستم اثباتی نیست. مارکس مسئله را بنابر واقعیت اتم ها یا بنابر فایده علمی شان - در هر حال نه برای آنچه که مربوط به اتم های اپیکور است، مطرح نمی کند. زیرا از سوی دیگر، او با دقت آنچه را که در حوزه علمی عصرش می گذشت، دنبال می کند که دقیقا شیمی سرگرم تایید مدل اتم گرایانه بود. اما او تلاش نکرد افراد و رفتارهای شان را برپایه سازمان مادی از هر سنخ توضیح دهد. البته، او در ایدئولوژی آلمانی یادآور می شود که انسان ها بنابر «سازمان فیزیکی شان» به تولید وسیله های زندگی شان سوق داده می شوند؛ اما او هرگز از این دورتر نمی رود. اتم گرایی نمی تواند برای تقلیل فرد به «سازمان فیزیکی اش» و بنابراین، تقلیل فرد به بیولوژی اش مورد استفاده قرار گیرد. فرد تقلیل ناپذیر است. همزمان مارکس بروشنی معادله «اتم = فرد» را رد می کند. به سخن دقیق تر فرد، اتم سازمان اجتماعی نیست. مارکس همواره در جدل علیه «سنت برونو» که بشیوه های دولت را بعنوان ابزاری دائمی می دانست که حفظ پیوستگی میان اتم های خودمحور جامعه را ممکن می سازد، شوریده است. «به سخن دقیق و بی پیرایه، عضوهای جامعه مدنی اتم محسوب نمی شوند [...]». اتم فاقد نیازهاست. او خودکفاست. دنیای خارج از آن خلاء مطلق است. یعنی بی مضمون، بی معنا و بی زبان است. درست بهمین خاطر اتم در نفس خود دارای کثرت است». (۱۲۷) «پس این دولت نیست که مجموع اتم های جامعه مدنی را حفظ می کند، بلکه واقعیت این است که آنها فقط اتم هایی در باز نمود و در سپهر خیال شان هستند؛ در صورتی که در واقعیت اینها وجودهای فوق العاده متفاوت از اتم ها هستند؛ یعنی آنها نه خودمحورانی ملکوتی، بلکه انسان هایی خودمحورند». (۱۲۸) مدل اتمی جامعه بمثابه مدل تئوریک رد شده است. و اگر تا کنون حفظ شده باید تنها بعنوان نتیجه و بمثابه تصویری درک گردد که بنوبه خود لازم است بنابر سازمان اجتماعی توضیح داده شود. بعبارت دیگر، مدل اتمی جامعه را توضیح نمی دهد، بلکه مدل جامعه مدنی را توضیح می دهد. پس اگرچه اتم گرایی اپیکور در شکل بندی فکر مارکس نقشی ایفاء کرده است، اما او را به مدل اتم گرایانه جامعه سوق نمی دهد.

با اینهمه، این مدل می تواند فایده ای موقتی داشته باشد؛ زیرا کلیت های تا کنون شکل گرفته را زایل می کند و بر این اساس به ماتریالیسم مساعدت می کند. این یکی از فایده های فلسفه سیاسی هابس بود. اما این دریافت عیب هایی دارد: چون در این صورت افراد مثل شیء ها بطور انفعالی درک می شوند. و این باعث می شود که جامعه مدنی و دولت از بیرون توضیح داده شود. برعکس مارکس این نکته را مطرح می کند که جهان واقعی باید فعالانه بطور ذهنی درک گردد، به بیان دیگر بعنوان نمود پراکسیس افراد یعنی نمود فعالیت ذهنی که بر پایه آن افراد حفظ خود را در زندگی تأمین می کنند، به دریافت درآید. مارکس می گوید: اتم نیاز ندارد، اما فرد نیاز دارد. و اگر اتم ابدی است، فرد باید باز تولیدش را تأمین کند. پس «این باز تولید، اگر از یکسو بمثابه تملک شیء ها بوسیله سوژه ها جلوه می کند، از سوی دیگر، بعنوان شکل بندی، وابستگی شیء ها به یک هدف ذهنی، تبدیل این شیء ها به نتیجه ها و کانون های فعالیت ذهنی نمودار می گردد». (۱۲۹)

اگر جامعه بورژوازی از خود نمودی اتم وارده ارائه می دهد، امری بدیهی است. پدران بنیانگذاران لیبرالیسم اقتصادی به وفور از فلسفه انگلیسی قرن ۱۷ و قرن ۱۸ که در آن نقش ماتریالیسم و اتمیسم جنبه قطعی دارد، سود جستند. با اینهمه، یک بخش روش انتقادی مارکس ریشه اش را در این مکان فلسفی می یابد! اغلب تئوری لیبرالی را که مبتنی بر تحلیل پدیده های اجتماعی در زمینه کنش افراد است، در برابر تحلیل مارکسیستی که از طبقه ها سوژه های واقعی می سازد، قرار می دهند. جانشین کردن توضیح تضادهای طبقاتی بجای توضیح تاریخ بوسیله خدا، شخصیت های بزرگ و ایده ها چیزی است که تاریخ دانان فرانسه فراهم کرده و مارکس آنها را بدقت خوانده و در سطح معینی از توضیح بویژه در متن های مشهور سیاسی مانند مقاله های گردآمده در «مبارزه های طبقاتی در فرانسه» یا «هیجده برومر لویی بناپارت» تکرار کرده است. اما مارکس طبقه ها را چونان سوژه واقعی نمی نگرد. در نخستین رویکرد آنها محصول رابطه ها میان افراد هستند و می توانند بطور عینی بعنوان گزاره هایی تعریف شوند که نقطه مشترکی را در شمار زیادی افراد توضیح می دهند. ازاینرو، در کتاب سوم کاپیتال طبقه های اجتماعی بنابر خاستگاه درآمدهای افراد تشکیل دهنده آنها (پرولترها با فروش نیروی کار، بورژوازی با اضافه ارزش، اشرافیت با درآمد ارضی) تعریف شده اند. در این مفهوم است که آنها در تحلیل وضعیت های فرانسه رخ می نمایند.

این تعریف طبقه ها بنابر خاستگاه درآمد بعنوان یک چیز سطحی مورد انتقاد قرار گرفته است: زیرا در حقیقت، پیشداوری اقتصاد سیاسی بورژوازی را تکرار می کند. (۱۳۰) تحلیل طبقه های اجتماعی در ۱۸ برومر لویی بناپارت با تحلیل وضعیت اجتماعی دهقانان وسیعا از این چارچوب فراتر می رود. مارکس پایه اجتماعی بناپارتیسم ثانی را در «دهقان جزء جزء شده» قرار می دهد. بنابراین، دهقانان جزء جزء شده طبقه به معنی خاص کلمه را تشکیل نمی دهند. اگر استدلالی که مارکس را به این نتیجه رساند بررسی کنیم، می توان در عمق تئوری طبقه های اجتماعی را منفی درک کرد. با اینهمه معیارهای عینی ای وجود

دارند که می‌توانند نمایشگر طبقه دهقان باشند: «دهقانان خرده‌پا توده عظیمی را تشکیل می‌دهند که عضوه‌های آن همه در یک وضعیت بسر می‌برند. البته بی‌آنکه با یکدیگر تماس متنوع داشته باشند». (۱۳۱) پس، وضعیت عینی مشترک چیزی است که به تنهایی باعث نمی‌شود که دهقانان یک طبقه اجتماعی را تشکیل دهند: «شیوه تولیدشان بجای برقراری رابطه متقابل آنها را از یکدیگر جدا می‌سازد. این جدایی بر اثر راههای ناچیز ارتباطی فرانسه و فقر دهقانان هنوز بیشتر می‌شود». (۱۳۲) یک طبقه اجتماعی در ساختار معین اجتماعی بنا بر وضعیت عینی تعریف نمی‌شود، بلکه طبقه اجتماعی می‌تواند بر اساس «رابطه متقابل» هر یک از عضوه‌هایش تشکیل شود که در آن کسانی که دارای همان شرایطند می‌توانند از اشتراک منافع‌شان آگاهی یابند. آنگاه مارکس در یک عبارت بسیار مهم دهقانان فرانسه را اینگونه تعریف می‌کند. «ازاینرو، توده عظیم ملت فرانسه که از جمع ساده کمیت‌های هم‌ارز تشکیل شده تقریباً مانند سیب‌زمینی‌ها در یک کیسه، یک کیسه سیب‌زمینی را تشکیل می‌دهند»، (۱۳۳) به بیان دیگر، طبقه اجتماعی به معنی خاص کلمه بدون حالت اشتراک «واقعی» همه افراد که از یک شرایط اجتماعی برخوردارند، وجود ندارد. بنابراین، یک طبقه اجتماعی یک موجود انگاری است که نیازمند افرادی است که بطور ذهنی خویشتن را آنطور که وابستگی مشترک طبقاتی دارند، احساس کنند. بنابراین، فرمول‌ها درباره «طبقه بخود»، «طبقه برای خود» و خودآگاهی طبقاتی ارزش نظری خود را از دست می‌دهد. چون به عقیده مارکس طبقه اجتماعی در صورتی حقیقتاً وجود دارد که افراد شرایط مادی مشترک‌شان را بعنوان شرایط طبقاتی دوام بخشند. برای باقی ماندن در اصطلاح شناسی سنت مارکسیستی طبقه در خارج از افرادی که آگاهی طبقاتی دارند، وجود ندارد. صرفنظر از اینکه این آگاهی طبقاتی چه شکل‌های ویژه‌ای پیدا می‌کند، افراد «رابطه متقابلی» را حفظ می‌کنند. تحلیل مارکس روی این واقعیت نهایی تکیه دارد. این افراد چه مصرف می‌کنند و چگونه می‌زیند؟ در پاسخ به این سؤال‌های بی‌واسطه است که می‌توان شکل‌هایی را که «مبارزه طبقاتی» پیدا می‌کند، درک کرد. البته «مبارزه طبقاتی» در نفس خود چیزی را بیان نمی‌کند. بلکه باید در بیان آورده شود و این تبیین به نظم حیات ذهنی افراد باز می‌گردد. مارکس همواره در همان قطعه «۱۸ برومر» به شرایط زندگی اکثریت دهقانان می‌پردازد. «مالکیت خرده‌پا که توسعه آن ناگزیر آن را بوسیله سرمایه به انقیاد سوق می‌دهد، توده جمعیت فرانسه را به تروگلیت‌ها (وحوشی به واژه یونانی) تبدیل کرده است. ۱۶ میلیون دهقان (زنان و از جمله کودکان) در غارها بسر می‌برند. شمار زیادی از آنها فقط از یک منفذ برخوردارند. بقیه دو و در بهترین حالت سه منفذ دارند. بنابراین، پنجره‌ها برای یک خانه مثل حس برای سر است». (۱۳۴) مقایسه خانه با سر و پنجره‌ها با پنج حس نشان می‌دهد که به عقیده مارکس وضعیت طبقاتی نخست مضبوط در هیئت فرد و در شیوه‌ای است که او جهان را درک می‌کند؛ شرایط مسکن چونان تخریب فردیت جلوه می‌کند. زیستن تنها با یک پنجره بی‌بهره شدن از کاربرد حس‌هاست.

واژگان کاپیتال نشان می‌دهند که فرد کارگر در رابطه خود با دیگر کارگران و در مبارزه با سرمایه‌دار است که در جای نخست قرار دارد. افراد هنگامی که با دیگر افراد وارد همکاری می‌شوند، بدنبال کردن منافع ویژه‌شان ادامه می‌دهند. استفاده از اصطلاح‌های طبقه کارگر یا پروتلاریا تا اندازه‌ای نادر است. اما این استفاده در متن‌های مستقیماً سیاسی مارکس رواج دارد. متن‌های سیاسی هدف‌های فعالیت جمعی را نشان می‌دهند. در صورتی که برعکس تحلیل تئوریک باید شیوه‌ای را که این جمع‌ها شکل می‌گیرند، روشن گرداند. تحلیل مبارزه‌ها پیرامون مدت روزانه کار در کاپیتال از این حیث روشن‌گر است. البته، نقطه حرکت همانا فروش نیروی کار بوسیله فرد و در تضادی است که در عینیت بخشیدن این قدرت شخصی نمودار می‌گردد. این نتیجه در واپسین بخش‌های فصل ۱۰ در زمینه تبدیل این تضاد به رویارویی میان دو حقوق برابر و تبدیل آن به مبارزه طبقه‌ها ارائه شده است. البته، مبارزه طبقه‌ها بعنوان حاصل روندی که در سطح افراد جریان دارد، مطرح شده است. ازاینرو، طبقه‌های اجتماعی مرکز تئوری مارکس را تشکیل می‌دهند و با اینهمه او نگارش این بخش تعیین‌کننده را به بعد موکول کرد و بجای آن سالها سرگرم انتقاد از همه اقتصاددانان انگلیس گردید و به ریاضیات و بزبان روسی اشتغال ورزید. آلتوسر نبود کتاب دیالکتیک در میان اثرهای مارکس را بنا بر ضرورت توجیه می‌کند. آیا به همین ترتیب می‌توان نبود تحلیل کلی طبقه‌های اجتماعی را توجیه کرد؟ ما در برابر پارادوکس شگفت‌انگیزی قرار داریم. دیالکتیک از حیث اسلوب روح مارکسیسم است. اما مارکس فرصت نیافت حتی ۳۰ صفحه به آن اختصاص دهد. در زمینه درک تاریخ، طبقه‌های اجتماعی سوژه را تشکیل می‌دهند. اما مارکس همواره تحلیل تئوریک خود را در این عرصه به عقب انداخت؛ هر چند تحلیل طبقه‌ها کمتر ضروری‌تر بود. مارکس برای مارکسیست بودن هرگز فرصت نیافت.

در این صورت آیا باید هم‌آوا با میشل هانری گفت که مفهوم طبقه یک مفهوم مارکسی نیست؟ در یک مفهوم، این چیزی بدیهی است و خود مارکس هنگامی که با تعلق این مفهوم به مکتب تاریخ‌دانان فرانسه آشنا می‌شود، این موضوع را بیان می‌کند. مارکس تبارشناسی طبقه را از افراد بی‌شماری می‌سازد که از شرایط زندگی مشابه برخوردارند و پیوندهایی در میان خود برقرار می‌کنند و نشان می‌دهد که چگونه این پیوندهای اجتماعی بازمودی پنداری از زندگی می‌آفرینند. چرخش مارکس در سالهای ۱۸۴۵ - ۱۸۴۳ عبارت از جانشین کردن جامعه‌شناسی تاریخی مبتنی بر طبقه‌ها بجای انسان‌شناسی بشردوستانه فویرباخ نیست. مسئله عبارت از جانشین شدن پیش‌فرض‌های هر فلسفه نظری تاریخ توسط پیش‌فرض فرد، یا اگر نخواهیم در شکل دیگر فلسفه نظری در غلتیم، «فردی است که در نفس خود مطرح نشده است». (۱۳۵)

به بیان دیگر، هر چند مارکس دریافتی اتم‌واره از واقعیت اجتماعی ندارد، با اینهمه، درست این فرد است که در سازمان اجتماعی در جای اول قرار دارد و مارکس بدین ترتیب خود را در کنار تئوری پردازان قرارداد [اجتماعی] قرار می‌دهد. گالوانو دلاولب (۱۳۶) پیوند تئوریک میان روسو و مارکس را نشان می‌دهد؛ در صورتی که مارکس از فرد انتزاعی که در پایه «قرارداد اجتماعی» ملاحظه می‌کند، انتقاد کرده است. در واقعیت، انسان روسو، انسان مجرد نیست، بلکه انسان زنده است. نه خودآگاه ناب، سوژه حقوق بشر و شهروند، فردی که برای نیازهایش زحمت می‌کشد و کار می‌کند. ازینرو، پروبلماتیکی نزد روسو وجود دارد که فقط پروبلماتیک برابری صوری در برابر قانون نیست. نه فقط نزد روسو، یک تئوری اراده عمومی بعنوان

اراده همه وجود دارد. در این تئوری فرد هرگز به نمونه مجرد «مردم» تقلیل داده نشده و شکل بندی اراده عمومی بنابر «قرارداد اجتماعی» بمثابه حق واگذاشته درک شده است. ازینرو، این جنبه ها آماج انتقاد هگل قرار گرفته است. مردم برای هگل یک مفهوم مبهم است. بدون شاه مردم توده بی شکل **Formlose Masse** است. فرد فقط در رابطه ارگانیک با دولت معنی دارد. هگل در تبدیل اراده همه به همگانی از روسو فراتر می رود. «ماهیت دولت در نزد خود و برای خود همگانی و مبتنی بر عقلانیت درخواست است؛ البته آن سان که از خود آگاهی دارد و بی قید و شرط بطور انگاری و بمنظور کارایی چون فرد واحد دست بکار می زند». (۱۳۷) ازینرو، همه افراد باید در دولت زیر لوای یک فرد واحد گنجانده شوند که وجود ذهنی دولت وجود شاه است.

همگون انگاری دولت با فرد نقطه حرکت انتقاد مارکس در متن ۱۸۴۲ از فلسفه حق هگل است. همانطور که میشل هانری نوشت: «راهی که از روسو به هگل منتهی شد و در نتیجه آن اراده عمومی دیگر اراده همه نیست، بلکه اراده همگانی بمثابه سازنده واقعیتی است که فرد می تواند در آن سهیم باشد، اینجا جهت معکوسی را طی کرده است». (۱۳۸) مارکس فرد زنده را بعنوان نقطه حرکت واقعی قرار می دهد. اما این فرد مجزا از پنداره های اتم گرایانه، آنگونه که آن را نزد هابس یا حتی نزد روسو می یابیم نیست: «افراد که در جامعه به تولید می پردازند، تولید افراد اجتماعا معین است. بدیهی است که نقطه حرکت همین است». (۱۳۹)

مارکس علیه «پنداربافی های حقیرانه» و گرایش به ارائه حقیقت با ظاهر زیبایی شناسی **روینسون بازی Robinsonnade** که از آن نتیجه تاریخی برای نقطه حرکت طبیعی می گیرند، قد برمی افرازد. مارکس برای فهم مطلب تصریح می کند که: «اندیشه تولید توسط یک فرد مجزا که در خارج از جامعه زندگی می کند کمتر از اندیشه توسعه زبان بدون وجود افراد زنده و سخنگو در کنار هم، پوچ و بیهوده نیست». (۱۴۰)

بنابراین، مارکس یک فردگرایی اسلوبی (متدولوژیک) نیست. (۱۴۱) «امر اجتماعی» بسادگی نتیجه ناخواسته اراده های افراد نیست. مارکس روی زمینه زندگی بی واسطه، توسعه فعالیت و پراکسیس بنابر نیازهای فرد تکیه می کند. اگر فعالیت ذهنی افراد پایه واقعیت اجتماعی عینی باشد، این تنها تصریحی براین نکته است که علم باید پی ریزی شود و پایه خاص آن در خودش نیست.

ج - مقوله ها

انتقاد نام گرایانه علیه جانشین سازی تحول مستقل مقوله ها بجای تحول واقعی هدایت شده است. همانطور که دیده ایم، این انتقاد با برتری دادن جنبه تحلیلی به جنبه ترکیبی دو برابر می شود. با اینهمه، ساخت کاپیتال می تواند صرفا قیاسی بنظر آید. چون از ساده ترین مقوله ها (ارزش استعمال، ارزش مبادله) برای بازسازی واقعیت آغاز می کند که در کتاب سوم کاپیتال به شرح گردش کلی اختصاص داده شده است.

ماهیت و نمود

الشتر در کتاب خود درباره مارکس یادآور می شود که «مارکس اشاره ها به وجه تمایز **Wesen** و **Erscheinung**، یعنی ماهیت و پدیدار در زندگی اقتصادی را فزونی داد [...] بدون شک مارکس در نمایان ترین کاربرد این مقوله ها بر اساس فکر هگل کاملا اشتباه کرده است». (۱۴۲) الشتر می کوشد از مارکس مرید کم و بیش مرتد هگل بسازد. ازینرو، او همه مقوله های فلسفی مورد استفاده مارکس را به مفهوم هگلی تفسیر می کند. در واقع، اگر مطلب از این قرار باشد، پس مارکس یک هگلی بی هنر است. اما او مدام ماهیت و نمود را در حوزه مقوله های اقتصادی، مثل رویارو قرار دادن قیمت و ارزش، مقابل هم قرار می دهد. در صورتی که هگل ماهیت را بمثابه یگانگی پدیدارها درک می کند: به عقیده مارکس نمود ماهیت را پنهان می کند. علم باید از این حجاب بگذرد تا حرکت واقعی را زیر حرکت نمودار شیء ها کشف کند. با اینهمه، تقابل مارکسی ماهیت و نمود با روش متافیزیک سنتی تفاوت دارد. مارکس یک شک گرا یا واقع گرا و کانتی نیست. (۱۴۳) او از اینکه می توان به واقعیت های نخستین دست یافت شک نمی کند. نزد او نوعی ماهیت گرایی وجود دارد که فرض مسلم آن این است که نموده ها توهم های ناشی از ضعف حس های فریبنده ما نیستند، بلکه می توانند بمثابه معلول و نتیجه یک روند واقعی درک شوند. به بیان دیگر در روند شناخت این خود شیء است که شناخته می شود. هر چند که شیء یکباره خود را در دسترس آگاهی قرار نمی دهد، اما باید بنابر فعالیت بگرنج شناختی بتدریج تدارک شود.

البته، هم زمان مارکس با نشان دادن رابطه های میان این واقعیت های نخستین و دنیای پدیداری اقتصاد بشرح پیدایش نموده ها یعنی راه هایی می پردازد که نموده ها بوسیله آنها در فعالیت افراد تولید شده اند. ازینرو، سود و اضافه ارزش اصطلاح هایی هستند که تقریبا هم ارز بنظر می رسند. اما آنها را به واقعیت های واقع در سطح های مختلف برمی گردانند. سود که بعنوان مشخصه سرمایه معین نمودار می گردد، اضافه ارزش را در پوشش خود قرار می دهد و آن را پنهان می کند و بهمان علت منشاء خاص آن را پنهان می سازد. چون بنظر می رسد که سود در قلمروی گردش، در سیکل سحرآمیز پول کالا پول تولید می شود که در آن پول پول تولید می کند؛ در صورتی که منشأ واقعی آن در اضافه ارزش یعنی در استثمار کار کارگر است. اثر مارکس معطوف به نشان دادن پیدایش مقوله سود بمثابه نمود و تغییر لباس، اضافه ارزش از طریق شکل بندی نرخ سود است.

از نظر مارکس نمود یک توهم، یک سراب ناب نیست که در تماس با واقعیت محو می گردد. نمود دلالت بر چیزی دارد که آشکار می شود. نخست درک این نکته اهمیت دارد که چرا این چیز برای ما آنطور بنظر میرسد که در برابر ما نمدار می

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

شکل ارزش و گوهر

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

از نظر مارکس، ارزش یک شکل است. پس این «شکل-ارزش» است. در نخستین بخش کاپیتال حرکتی که این شکل بر پایه آن بعنوان شکل مستقل مطرح می‌شود، شرح داده شده است. «ثروت جامعه‌هایی که شیوه تولید سرمایه‌داری در آنها فرمانرواست، بمشابه انباشت وسیع کالاها اعلام می‌گردد». (۱۴۲) این نقطه حرکتی است که اکنون مسئله طرح می‌کند، زیرا مبتنی بر یک توهم است. در واقع، مارکس از افشای یکسان‌انگاری ثروت با حجم کالاها باز نمی‌ایستد. چون ثروت اجتماعی همچنین ثروت‌های طبیعی (آب، هوا، خورشید و طبیعت) را دربر می‌گیرد که هیچ ارزشی ندارند و کمتر از آن ثروت واقعی را تشکیل نمی‌دهند. این ملاحظه فوق‌العاده مهم است و اکنون در نفس خود هر انتقاد از اقتصاد سیاسی و ماتریالیسم اقتصادی را شامل می‌شود. با اینهمه، مارکس کالا را بعنوان نقطه حرکت «سلول جامعه بورژوازی» در نظر می‌گیرد؛ زیرا کالا از دید اقتصاد بمشابه واقعیت بی‌واسطه بنظر می‌رسد. او بتدریج این واقعیت بی‌واسطه، این «شیء بیرونی» را در شکل‌های ارزش استعمال و ارزش مبادله تجزیه می‌کند.

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

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

پس، این شکل ارزش نتیجه روند تاریخی است. مبادله کالایی نخست به شکل پراکنده در پیرامون شکل‌بندی‌های اجتماعی برای تسلط تدریجی بر تمام فضای رابطه‌های میان افراد پدیدار می‌گردد. در واقع، شکل ارزش تنها هنگامی شکل

مستقل پیدا می کند که همه فرآورده های فعالیت انسان به کالاها تبدیل می شوند. این شکل (شکل ارزش) واقعا هنگامی مسلط می شود که خود نیروی کار، یعنی قدرت جسمانی و اخلاقی کارگر، ماهیت او، به کالا تغییر شکل یابد و او را مثل چیزی جلوه دهد که برای او جنبه بیرونی دارد و او بتواند آن را بهمان ترتیب در گردش مبادله قرار دهد که پارچه باف پارچه هایش و لباس دوز لباس هایش را در این گردش قرار می دهد. اگر گوهر ارزش در پایان سراسر یک تحول تاریخی اینگونه رخ می نماید، این بیانگر آن است که چرا او حتی از نبوغ ارسطو رهیده است. گوهر بمثابه شالوده از تعمیم نوع معینی رابطه ها بین افراد تشکیل می شود.

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

البته، مقوله ها در خارج از ما وجود واقعی ندارند. آنها شیء های فکر هستند. اما آنها به این عنوان بوسیله افراد در زندگی شان کم تولید نشده اند. مارکس پیدایش این مقوله ها را بر اساس نقطه حرکت بی واسطه، بر اساس آنچه که میشل هانری آن را «غایت شناسی حیاتی» می نامد وانمود می کند. «کالا نخست شیء خارجی، شیء ای است که بنابر ویژگی هایش نیازهای انسان از هر نوع را برمی آورد». (۱۵۰) مقوله های اقتصادی از آغاز وجود ندارند، از آغاز نیاز فرد، نیاز حیاتی وجود دارد که فعالیت دائمی برآوردن این نیاز را موجب می شود. و بنوبه خود نیاز تولید می کند. پراتیک در مفهومی که مارکس می فهمد فعالیت پایه ای انسان هاست که همه شکل های فکر را بنا می نهد. پس منشأ مقوله های اقتصادی، اقتصاد نیست. مارکس به شرایطی می اندیشد که زندگی واقعی را بمثابه گردش این مقوله ها نمودار می سازند.

در بخش نخست هدف مارکس دوگانه است. از یکسو، او در پی تحلیل آنچه که سلول زندگی اقتصادی جامعه های زیر سلطه رابطه های تولید سرمایه داری را تشکیل می دهد، مسئله عبارت از اثبات این موضوع است که رابطه های اجتماعی که کالا آن را واقعیت می بخشد، بالقوه همه تضادهای شیوه تولید سرمایه داری را در بر می گیرند. این در جدایی میان ارزش استعمال و ارزش مبادله است که امکان بحران های اضافه تولید بر آن مبتنی است و نقشی چنین مهم در تئوری مارکس ایفاء می کنند. حتی اگر این امکان تنها یک امکان مجرد باشد، نقطه حرکت تحلیل مشخص بحران های اقتصادی است. از سوی دیگر، مسئله عبارت از نمایش این مطلب و این واقعیت است که ثروت اجتماعی به شکل کالا نمودار می گردد، بازنمودهای ایدئولوژیک واقعیت را بوجود می آورد و طبیعت رابطه های تولید سرمایه داری را پنهان می کند. دقیق تر، مسئله عبارت از تحلیل سازوکاری است که معادل ایده آل خود را جانشین زندگی واقعی می سازد. همانطور که مارکس گفت: باید دانست که ایده پول روح است. پس ما همزمان یک تئوری اجتماعی، یک پدیدارشناسی رابطه های اجتماعی و یک تئوری بازنمایی این رابطه های اجتماعی را در فکر داریم.

البته، این دو جنبه یک کار انجام می دهند. مثلا هنگامی که مارکس نوشت: «رابطه ای که لباس را معادل پارچه می سازد، بنابراین شکل لباس را به شکل ارزش پارچه تبدیل می کند و یا ارزش پارچه را در ارزش لباس بیان می کند» (۱۵۳): مسئله عبارت از دگرگونی واقعی نیست. پیش مانند پس از مبادله، لباس لباس باقی می ماند. در عوض، در عمل مبادله، لباس بنابر محاسبه زمان کار اجتماعا لازم پنهان در تولید آن به معادل پارچه تبدیل می گردد. پس این عملی است که در «ذهن» بازیگران اجتماعی که به مبادله محصول خود می پردازند، جریان دارد. اما با اینهمه، این عملی نیست که آنها به این عنوان خود را بنمایانند. آنها عملی انجام می دهند، اما «نمی دانند» که به انجام چه عملی سرگرم اند؛ زیرا آنها آنچه را که فقط بیان رابطه نیروی کار در فعالیت است، بعنوان یک ویژگی عینی به شیء ها نسبت می دهند.

پس مارکس استفاده از گوهر را قربانی آیین متافیزیک نمی کند. این پرسش که گوهر ارزش چیست، پرسش درباره چیزی است که در «پس پشت» این گردش کالاها وجود دارد که بنظر می رسد شیء ها با آن یکدیگر را بطور عینی می سنجند، در صورتی که در آنها اثر حرکت خاصی به گردش درآمده اند. مارکس با نشان دادن این نکته که این معیار ارزش ها به معیار زمان های کار اجتماعا لازم بازمی گردد، در راهی گام می نهد که اقتصاددانان کلاسیک نهاده بودند. اما آنچه جدید است این است که او در آنجا متوقف نمی ماند. نظر به اینکه کارهای انسان و فعالیت های ذهنی مختلف در نفس خود با یکدیگر ناسازگارند، اما می توانند به نقطه ای برسند که بعنوان گوهر مشترک یعنی بصورت یک مقوله ساده توصیف شوند؛ پس کاملا روندی تاریخی لازم بوده است که این کارها را از کیفیت های شان و افرادی که با هر ویژگی آنها را انجام می دهند، بی نیاز سازد. بعلاوه، مارکس بر خلاف اقتصاددانانی که از «عامل های» مختلف تولید بصورت یک چیز نامتمايز و همسان صحبت می کنند، عامل عینی تولید (وسیله های تولید) و عامل ذهنی (یعنی نیروی فعال کار) را در برابر هم قرار می دهد و تقلیل ناپذیری دومی به اولی را روشن می گرداند: «در صورتی که بنابر شکل که هدفش آن را مشخص می کند، کار ارزش وسیله های تولید را به محصول منتقل و حفظ می کند و حرکت آن در هر لحظه یک ارزش اضافی، یک ارزش جدید بوجود می آورد». (۱۵۴) بنابراین، آنچه تولید را بنا می نهد، کاملا جنب عامل ذهنی قرار دارد و شکل معادل «عینی» فقط نتیجه و رازپوشی این واقعیت است. مارکس در این خصوص می گوید: «این ظاهر فریبنده است که کار مزدبر را از دیگر شکل های تاریخی کار متمایز می کند». (۱۵۵)

مارکس با تحلیل ارزش بعنوان شکل آنچه را که ماده این شکل و عامل ذهنی است، نشان می دهد. همانندی میان آنچه که مادی و آنچه که ذهنی است، سراسر متن کاپیتال را درمی نوردد. ازینرو، «محرک مادی» مبادله چیزی جز نیاز به یک کالا بعنوان ارزش استعمال نیست. (۱۵۶) تولید مادی فعالیت نیروی شخصی کارگر را از لحاظ اینکه این یا آن کیفیت را بنمایش درمی آورد، نشان می دهد. تحلیل مقوله های اقتصادی، به گفته مارکس این «شکل های نیروی عقلانی» به روشن ساختن سوژه واقعی یا گوهر واقعی می انجامد که نمی تواند گزاره هیچ چیز باشد، اما علت مؤثر اقتصاد است.

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

بدین ترتیب، نام گرایی مارکس عمیق ترین مفهومی را کسب می کند. مسئله عبارت از یک موضع گیری متافیزیک برای ثبت در فهرست نزاع های قدیمی پیرامون مفهوم های کلی نیست. نام گرایی سلاخی است که به ساده سازی انتزاع ها اعم از فلسفی و اقتصادی (پول، سود و ...) اختصاص داده شده است. آنچه که مثل چیز عینی است: قانون های اقتصادی، ساختارهای اجتماعی و **Tutti quanti** - است و بنابراین آنچه که موضوع خاص علم های اجتماعی را تشکیل می دهد، مکان توهم و غیرواقعی بودن است. پس اقتصاد ساختاری را تشکیل نمی دهد که به درک روبناهای ایدئولوژیک مجال دهد. (۱۵۸) آنچه مربوط به پایه است و بنابراین، آنچه باید به نقطه حرکت توضیح کمک کند، توان شخصی افراد است.

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

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

چ - مارکس و تفسیر تحلیلی

قبلا از اثر جان الستر سخن گفتیم. این اثر که با روح فلسفه تحلیلی نگاشته شده یک اقدام واقعی در جهت قطعه قطعه کردن اثر مارکس است که عنصرهای اساسی آن بعنوان گزاره گویی ها رد شده و تنها قطعه هایی حفظ شده که می توان آنها را در مفهوم اثبات گرایی جدید علم های اجتماعی جا داد و یا اینکه در اساس مارکس آنها را از اقتصاددانان کلاسیک انگلیس وام گرفته است.

فردگرایی اسلوبی الستر و مارکس

نخستین کوشش الستر این بود که تئوری مارکس را از هر اصطلاح شناسی «جمع گرایی» بپالاید. مارکس در واقع از طبقه کارگر، از سرمایه و از بورژوازی سخن می گوید. از نظر الستر این اصطلاح ها نه بعنوان سوژه های دستوری، بلکه بعنوان

ذات های واقعی بکار رفته اند. الشتر پیشنهاد می کند پیر یا پل کارگر را جای طبقه کارگر بنشانیم. این یک نام گرایی عالی است! برای کشف این مسئله هیچ نیازی به مطالعه های طولانی فلسفی نیست. مبارزانی که به اندیشه های مارکس متوسل شده اند، زود دریافته اند که دعوت از طبقه کارگر برای توقف کارخانه ها و تظاهرات خیابانی برای به لرزه درآوردن پایه های دنیای قدیم کافی نیست. پایه فعالیت و عمل مبارز، اعتقاد یک یک این کارگران است که بمثابة موردها و نمونه های نماینده طبقه کارگر درک شده اند. مبارز از «فردگرایی اسلوبی» مدرن دانستن آن بوجود می آید!

با این حال، سوای فردگرایی اسلوبی یا غیر اسلوبی حقیقت این است که ما فقط می توانیم به یاری اصطلاح های عام صحبت کنیم. این دشواری ای است که ارسطو در زمان خود مطرح کرده بود. در واقع، کاربرد اصطلاح های نوعی (ژنریک) نیست که از مارکس یک «جمع گرای اسلوبی» می سازد. آنچه او انجام داد این است که وجود «ماهیت طبقاتی کارگر» را بیش از وجود افرادی ملاحظه می کند که برای زیستن مجبور به فروش نیروی کار خود هستند.

البته، تز فردگرایی اسلوبی باید مورد نقد قرار گیرد. حتی اگر بپذیریم که انتقاد از الشتر را باعث می شود و ناگزیر مارکس را به داشتن جامعه شناسی نمونه دورکیم متهم می کند. بنابراین، تز فردگرایی اسلوبی کم انتزاعی نیست. وقتی الشتر مانند همه جامعه شناسان به تولید تئوری اجتماعی می پردازد، این دیگر کارگری بنام پل یا کارگری بنام پیر نیست، این دیگر آن آدمی نیست که در دو قدمی من زندگی می کند و من او را می شناسم. این کارگر X، فرد کارگر مفروض بطور کلی است. در تئوری اجتماعی این کارگران زنده نیستند که سوژه هستند، بلکه مفهوم کارگر فردی است؛ آنچه که هم انتزاعی، هم کلی و هم مانند طبقه کارگر اندکی گوهری است. اصطلاح «کارگر» هرگز بروشنی به معنی کارگری بنام پل یا کارگری بنام پیر نیست که در این لحظه من با او صحبت می کنم. این اصطلاح هم به کارگری بنام پل که در برابرم می بینم و هم به کارگر «نوعی»، «دالات دارد». همانطور که اسب ارسطو هم بر اسب و هم بر Cabale`ite دلالت دارد، کارگر مارکس هم بر پرولتر فردی، هم بر کسانی که مارکس در نشست های «انجمن بین المللی کارگران» با آنها معاشرت داشت و هم بر پرولتاریا بطور کلی و اگر جرأت کنیم بر کارگر بودن L ouvrie`rite دلالت دارد. بنابراین، فردگرایی اسلوبی از این جهت خود را هم متافیزیک و هم کلیت گرا نشان می دهد که فرد آن در حقیقت یک گزاره است، اما فرد مشخص نیست و نمی تواند باشد.

با پیوند زدن فردگرایی اسلوبی با فایده باوری کم و بیش اصلاح شده بوسیله تئوری کارکردها و عقلانیت ناقص نمی توانیم از این تناقض ها خارج می شویم. می توان تئوری کارکردها و عقلانیت ناقص را در برابر جامعه شناسی مارکسیستی مبارزه طبقه ها قرار داد. این دو تئوری از حیث معرفت شناسی در یک سطح قرار دارند و در متن رویارویی کلی تر مفهوم های کل گرایانه و مفهوم های فردگرایانه جای می گیرند. این بحثی است که فلسفه تحلیلی انتظار نداشته است مطرح شود و در معرض این خطر است که بدون راه حل باقی بماند. بهتر این است که هر دو را بپذیریم. کل گرایی و فردگرایی هر یک نمونه معینی از توصیف واقعیت اجتماعی را ارائه می دهند. در این بحث متن های مارکس می توانند هر دوی آنها را بر حسب موردها توجیه کنند.

از نظر مارکس باید همزمان فرد و رابطه های اجتماعی را که او در آنها احاطه شده، نقطه حرکت قرار داد. ازینرو، او یک دلیل اساسی پیشنهاد می کند. فرد که عنوان نقطه حرکت تاریخی در «روینسون بازی»ها بنظر می رسد در واقع، نقطه ورود به جامعه ای است که زیر فرمانروایی رابطه های تولید سرمایه داری قرار دارد. زیرا «هر چه بیشتر به بالای تاریخ رجوع کنیم، بیشتر فرد - و بنابراین فرد تولید کننده - بعنوان وجود وابسته به مجموعه ای بزرگتر رخ می نماید». (۱۶۰) به بیان دیگر، فرد همیشه همان نیست. فردگرایی اسلوبی باید هم در همزمانی (سنکرونی) و هم در ناهمزمانی (دیاکرونی) بکار بسته شود. پس مسئله عبارت از تشخیص این فرد بطور تاریخی است و این همواره یک فرد معین اجتماعی، نه یک اتم مجزاست که به خودش بسنده می کند.

فردگرایی اسلوبی متضمن یک سیستم توضیح ارادی یا یک تئوری گزین های عقلانی است. با اینهمه، دقت هایی که جدیدی ها بعمل آوردند، هر چه باشد، مارکس به این سیستم توضیح آگاهی داشت. زیرا او همان سیستم توضیح فایده گرایان است. برای درک این مطلب که چگونه مسئله فردگرایی اسلوبی نزد مارکس مطرح گردید، کافی است به تحلیل های او درباره فایده گرایی نظر افکنیم. فایده گرایی، هر تولید، هر فعالیت، هر روش فکری را به فایده جویی برای فرد سوق می دهد. این همزمان شکل معینی از اتم گرایی اجتماعی و ماتریالیسم است. مارکس می پذیرد که فایده گرایی در نزد هولباخ، لاک یا ماده گرایان فرانسه پیشرفت فکر را تنها در یک مرحله معین تاریخی نمایش می دهد. ازینرو، «تئوری هولباخ توهمی فلسفی است که بطور تاریخی توجیه شده که می تواند سوژه بورژوازی بالنده در فرانسه را تغذیه کند و شادی سود جستن از آن هنوز می تواند بعنوان شادی آزموده در برابر شکوفایی کامل افراد تفسیر شود». (۱۶۱) در متن یاد شده، مارکس تبدیل فایده گرایی به ستایش ساده از نظم برقرار شده را تحلیل می کند؛ زیرا اساس مسئله ممکن است تا اندازه ای ساده تعریف شود: «خواست حل مجموع رابطه های مختلف میان انسان ها در تنها رابطه فایده مندی می تواند ساده لوحی و انتزاع فیزیکی بنظر آید. در حقیقت این انتزاع نمایشگر این واقعیت است که درون جامعه مدرن بورژوایی همه رابطه ها در عمل تابع رابطه مجرد، رابطه پول و معامله گری بی ارزش هستند». (۱۶۲) فایده گرایی درست یا نادرست نیست. این امر به دوره های تاریخی وابسته است و برگرداندن تئوری به پایه اجتماعی آن اهمیت دارد. فایده گرایی که در لحظه های معین با مضمون علمی برآورده شده در عین حال ایدئولوژی رابطه های توسعه یافته سرمایه داری است. در این بعد ایدئولوژیک است که فایده گرایی به وسیله بنام به «مکان مشترک تعقل کنندگان» و «سبک مغزی بورژوایی که حتی سر به نبوغ می زند» (۱۶۳) تبدیل می شود. بنابراین، آنچه افراد را می سازد، تنها با فایده جویی و «طبیعت بشری» توجیه نمی شود؛ بلکه بوسیله رابطه های اجتماعی و شرایط عام که افراد در آن عمل می کنند و به اعتبار فرآورده های فعالیت بشری توجیه می گردد. ازینرو، منظور و مقصود فرد بیش از «اصل فایده جویی» نمی تواند پایه علم اجتماعی باشد. سرانجام، الشتر بشیوه خود به این تنها «رابطه انتزاعی» جامعه بورژوایی باز می گردد. البته،

او بسیاری از پیش بینی ها را می پذیرد. او علیه «تقلیل گرایی زودرس» هشدار می دهد و قبول می کند که در مورد های معین خلاصه کردن یک پدیده بغرنج به منظوره های فردی اتم واره دشوار است. و بنابراین، باید بطور موقت به توضیح های «جعبه سیاه» قناعت کرد (Boiteiro منظور همان جعبه سیاهی است که در هواپیما و یا کامیون و غیره برای ضبط اتفاقات قرار می دهند). با اینهمه او مارکس را مجاز نمی داند که به این توضیح های موقت متوسل شود، حتی اگر ناگزیر بود در ایدئولوژی آلمانی یک مفهوم فردگرایانه و غیر غایت شناسانه را بپذیرد.

از اینرو، الشتر از مارکس بخاطر بحث علیه کسانی که مانند ریکاردو عقیده دارند رقابت پایه سرمایه است، انتقاد می کند و این قطعه را از مارکس مورد تاکید قرار می دهد: «سلطه سرمایه متضمن رقابت آزاد است، مانند استبداد امپریال در رم که متضمن اصل "حقوق خصوصی" آزاد رومی بود. سرمایه بدین ترتیب مدت ها ضعیف بود و هنوز چوبهای زیر بغل شیوه های تولید از میان برخاسته یا در حال از میان برخاستن در پی ظهورش را جستجو می کند. به محض اینکه او خود را قوی احساس کند، چوبهای زیر بغل را می افکند و بنابر قانون های خاص خود به جنبش درمی آید. و نیز همینکه او خود را همچون مانعی برای توسعه خاص خود احساس کند و خود را چنین مانعی تلقی کند، به شکل هایی پناه می برد که ضمن تکمیل سلطه سرمایه و جلوگیری از رقابت آزاد، در عین حال پیام آوران از هم پاشیدگی آن و انحلال آن شیوه تولید سرمایه داری متکی بر آن [رقابت آزاد] است. آنچه در طبیعت سرمایه است، واقعا تنها خارج از آن بعنوان ضرورت بیرونی مبتنی بر رقابت قرار داشته که چیزی نیست جز آنچه سرمایه ها از حیث کثرت [شان] به یکدیگر و همانطور که تعیین های درونی سرمایه به خودشان تحمیل می کنند». (۱۶۲) الشتر در این قطعه روشن ترین بیان «جمع گرایی اسلوبی» را ملاحظه می کند و در برابر آن اسلوب رومر را قرار می دهد که «مبتنی بر ایجاد رابطه های طبقاتی و رابطه سرمایه داری مبادله ها میان افراد است که در چارچوب رقابت بصورت های گوناگون مجهز شده اند». (۱۶۵) پیش از آنکه خیلی دور برویم، یادآوری می کنم که در نشر فرانسوی کتاب الشتر قطعه یاد شده بنابر **نشر گروندریسه پیر لوفور** ذکر شده است. این ترجمه با ترجمه **روبل (۱۶۶)** یا **دانژویل (۱۶۷)** در یک نکته مهم تفاوت دارد. آنجا که در **ویرایش لوفور** گفته می شود: «سلطه سرمایه متضمن رقابت آزاد است»، در **ترجمه روبل** می خوانیم «حکومت سرمایه شرط رقابت آزاد است». و در همان معنی در **ترجمه دانژویل** آمده است: «سلطه سرمایه مقدمه رقابت آزاد است». ترجمه لوفور آشکارا مخالف با سخن الشتر بنظر می رسد. چون آغاز نقل قول مارکس در این ترجمه با دقت زیادی آنچه را الشتر در تقابل با «جمع گرایی اسلوبی»، یعنی ایجاد سرمایه از رقابت توصیه می کند، تایید می نماید. پس ملاحظه می شود که مترجم الشتر چندان محتاط نبوده است و با برداشت نادرست خود بخشی از استدلال الشتر را نامفهوم می سازد و در نتیجه سخن مارکس را به سخن بی ربطی تبدیل می کند.

مجموع قطعه از روشنی خیلی زیادی برخوردار نیست. مسئله ترجمه مسئله تئوریک را که میشل واده ماهیت آن را نشان داد، تایید می کند. (۱۶۸) اصطلاح **Voraussetzung**، پیش انگاری باید در معنی دقیق هگلی آن درک شود و به عقیده میشل واده ترجمه های فرانسه بنابر «شرایط» این معنی را بی مزه می کند. پیش انگاری کردن مطرح کردن موضوع است. سرمایه در توسعه خود رقابت آزاد را بعنوان پیش فرض توسعه خاص خود مطرح می کند؛ زیرا رقابت آزاد شکل مناسب روند تولید سرمایه داری است. این مانع از آن نیست که سرمایه کماکان ضعیف به چوب های زیربغل شیوه های پیشین تولید تکیه کند. سرمایه در حال افول خواهد کوشید رقابت آزاد را متوقف سازد. آنچه مارکس در این قطعه بزبان هگلی شرح می دهد، ضرورت درنیامختن نظم تاریخی و نظم منطقی، نظم مقوله ها بدانگونه است که آنها در روند توضیح و نظم واقعی پیدایش تاریخی خود با هم پیوند می یابند. زیرا اگر آنها را در سطح نظم تاریخی در نظر گیریم، آنگاه معلوم می شود که ترجمه های روبل و دانژویل ابهام کمتری دارند؛ پس باید نه فقط به تمام آنچه که مارکس در باره پیدایش شیوه تولید سرمایه داری در کاپیتال نوشت بلکه همچنین باید به خود متن قطعه ای رجوع کنیم که مارکس در آن خصلت تاریخی شیوه تولید سرمایه داری را تصریح می کند. در واقع، از نظر مارکس، سرمایه از رقابت آزاد میان افراد بوجود نمی آید، بلکه برعکس سلطه سرمایه است که رقابت آزاد را ممکن می سازد. پس، رقابت آزاد شرط سرمایه نیست، بلکه سرمایه است که شرط توسعه رقابت آزاد است. ترجمه دانژویل که از «مقدمه» یا از شرط منطقی صحبت می کند، کاملا روشن است. با وجود این، آیا مسئله عبارت از «جمع گرایی اسلوبی» است؟ «جمع گرایی اسلوبی» اینجا بی مورد است. مارکس پیدایش، توسعه و زوال تاریخی شیوه تولید سرمایه داری را یادآوری می کند. پس مسئله می تواند خیلی ساده مطرح گردد. آیا شیوه تولید سرمایه داری از رقابت آزاد بوجود آمده است. به بیان دیگر، آیا اقتصاد بازار قرن های میانه در نفس خود شیوه تولید سرمایه داری مدرن را دربر داشت؟ مارکس به این مسئله نه با روشنی بسیار زیاد جواب می دهد. او در دکاندار یا دهقان مستقل یک سرمایه دار بالقوه را نمی بیند. یعنی اگر سرمایه داری «متضمن» رقابت آزاد یا «شرط» آن باشد، مسئله ای است که راه حل صرفا اسلوب شناسانه ندارد، بلکه بویژه راه حل تاریخی دارد. می دانیم که انحصارهای تجارت دوردست (مثل کمپانی هند شرقی) یا مالکیت بزرگ ارضی در توسعه شیوه تولید سرمایه داری نقش مؤثری ایفاء کردند. بعلاوه، در بازار جهانی، سرمایه داران در هنگامی که امکان های جدی برای برتری دارند، موافق رقابت آراندن و در حالت معکوس خود را به آسانی حمایت گر تولید داخلی نشان می دهند: مانند رفتار آلمان در روند سازندگی زمان بیسمارک و آلمان کنونی بعنوان دومین قدرت اقتصادی جهان. پس در عرصه جهانی است که شیوه تولید سرمایه داری شکل می گیرد، نه در رقابت آزاد تولید کنندگان گل کلم در بازار هفتگی یک شهر کوچک یک ایالت. وقتی این جنبه تاریخی پیدایش شیوه تولید سرمایه داری بدست آمد، نمی توان انکار کرد که «رقابت آزاد شکل کامل شیوه تولید سرمایه داری» است و سرمایه در شکل بسیار ناب خود در رقابت آزاد در بیان می آید و بنابراین، لگام هابرای این رقابت آزاد «پیام آورانی» هستند که انحلال شیوه تولید سرمایه داری را اعلام می دارند. بدین جهت، کاپیتال می کوشد شرح دهد که شیوه تولید سرمایه داری «ناب» از پیدایش تاریخی مشخص سرمایه آغاز نمی شود، بلکه از کالا و مبادله ای که «متضمن» رقابت آزاد است، آغاز می گردد. ایرادهای قطعه مورد سؤال برای ما اینچنین برجسته جلوه می کند و از اینرو، ترجمه لوفور

دقیق تر است. در حالی که بعید است بتوان ثابت کرد که مارکس به نشانه‌های جمع‌گرایی اسلوبی تن داده است، بویژه این قطعه از گروندریسه نشان می‌دهد که فکر مارکس هنوز بدقت و استواری کاپیتال نرسیده بود و از اینرو واژگان هگل تحلیل را مبهم می‌سازد و به اشتباهی گرفتن چیزها کمک می‌کند.

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

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

اگر الشتر همیشه موفق نمی‌شود فرد را که مارکس از آن صحبت می‌کند در ایدئولوژی آلمانی و در تحلیل‌های بعدی بیابد، قضیه این نیست که مارکس دیدش را تغییر داده و از فردگرایی اسلوبی به جمع‌گرایی اسلوبی گام نهاده است. آنچه الشتر انتظار دارد ببیند در پروبلماتیک (دستگاه فکری) مارکس نمودار نیست. هنگامی که مارکس در ۱۸۴۵ از فرد صحبت می‌کند، چنانکه در تزه‌ها درباره فویرباخ در بیان آمده، این فرد زنده است که بطور ذهنی درک شده. با اینهمه، الشتر انتظار دارد پدیدار شدن فرد نمونه مدل «بازار رقابتی» تئوری بازیگران را ملاحظه کند. اما مارکس نشان می‌دهد که این فرد نمونه، این اتم اجتماعی بینش محدودی است که دانشمندان بورژوا از کارکرد اقتصاد دارند. در رابطه تولید سرمایه‌داری، کارگر از توان شخصی‌اش که به توان تولید سرمایه تبدیل شده بی‌بهره می‌شود. این آن چیزی است که مارکس «برای مفهوم واقع شدن فیلسوفان» آن را از خود بیگانگی می‌نامد. اما این روند به شکل قرارداد آزاد بین افراد در بازار آزاد به نمایش درمی‌آید. بدین ترتیب که کارگر به بازار کار رجوع می‌کند و کالای نیروی کارش را می‌فروشد. مثل فروشنده سیب که سیب‌هایش و فروشنده کلاه که کلاه‌هایش را در بازار می‌فروشد. این بازنمایی نمودار وارونگی وضعیت واقعی است. زیرا این قرارداد آزاد رابطه ستم و خشونت را که مارکس بارها گفته است بدتر از بردگی است، پوشیده نگاه می‌دارد. اینجا نیز برای درک آنچه که مسئله در کاپیتال است، نباید به شکلواره‌های نظری بسنده کرد؛ بلکه باید به دقت تحلیل‌های تاریخی مانند تحلیل انباشت بدوی را بررسی کرد. مارکس، برخلاف اقتصاد سیاسی یادآور می‌شود که «در تاریخ واقعی، این کشورگشایی، اسارت، سرقت مسلحانه، حکومت قدرت خشن است که نقش مهمی ایفاء کرده‌اند». (۱۷۳) همراه با مارکس باید پذیرفت که سلب مالکیت از کارگر مستقل و انهدام مالکیت خصوصی مبتنی بر کار شخصی افراد بنابر محاسبه عقلانی و روندهای اقتصادی قابل توضیح نبوده‌اند، بلکه تاریخی است که با حرف‌های خون و آتش در سالنامه‌های بشریت نگاشته شده است. (۱۷۴)

فرد و تئوری ارزش - کار

اقدام الشتر در زمینه پالایش مارکس از هر «متافیزیک» و هر آنچه او بعنوان هگل‌گرایی تلقی می‌کند، او را به رد برخی از اصل‌های اساسی تئوری مارکس سوق داد. از اینرو، او به نفی هر ارزش در تئوری ارزش - کار می‌رسد. او تصور می‌کند که این تئوری «کوشش مارکس برای بکار بردن تمایزگذاری هگل میان ماهیت و نمود در زندگی اقتصادی مخصوصاً در رابطه‌های میان ارزش‌ها و قیمت‌ها است». (۱۷۵) بنابراین: «این بکارگیری به هیچ چیز نمی‌انجامد». (۱۷۶) اینجا یک خطای دوگانه وجود دارد: نخست اینکه تئوری ارزش - کار با چنین عنوانی تئوری خاص مارکس نیست. این تئوری عملاً بدون تغییر تکرار تئوری اسمیت و مخصوصاً ریکاردو است. پس موضوع هیچ ربطی به «تمایزگذاری هگلی» ندارد. اما سهم خاص مارکس که او را از ریکاردو متمایز می‌کند، از این قرار است: آنچه کارگر به سرمایه‌دار می‌فروشد، کارش نیست، بلکه نیروی کارش است. دستمزد بهای نیروی کار است که به کالا تبدیل شده؛ دقیقاً به این خاطر است که الشتر این «توضیح» را که ریکاردو ارزش و بهای تولید را درهم می‌آمیزد، ندیده گرفته است. البته، این اصلاح مختصر که مارکس مدت مدیدی را صرف فرمولبندی آن کرد، رکن مرکزی نقد اقتصاد سیاسی را تشکیل می‌دهد.

از نظر الشتر این تئوری عملی نیست؛ زیرا با ناهمگونی کار و ناممکنی اجرای فعالیتی برخوردار می‌کند که مبتنی بر بازگرداندن کار بفرنج به ساده است. بنابراین، الشتر اینجا دو مقوله را درهم می‌آمیزد که مارکس آن را درهم نیامیخته است و آن کار واقعی و کار اجتماعی است. کار واقعی فرد تحقق می‌یابد و مستلزم استعداد و مهارت معین،

صرف نیرو، مشقت و رنج، هماهنگی دقیق میان دست و مغز و کار ویژه یعنی فعالیت ناشی از نیاز است. برعکس کار اجتماعی یک انتزاع است که تنها در رابطه‌های میان افراد و بعنوان نتیجه این رابطه‌ها رخ می‌نماید. کار واقعی مفروض تنها بصورت کار اجتماعی («اعتبار») می‌یابد. به این دلیل که محصول این کار خریدار پیدا می‌کند، یعنی ارزش مصرف برای افراد دیگر دارد. این اشتباه میان کار واقعی و کار اجتماعی (یا ارزش مصرف و ارزش مبادله که تبدیل به ارزش فایده‌مندی می‌شود) خاص همه دبستان‌های پسا کلاسیک است. تبدیل کار بخرنج به کار ساده که الشتر موفق به انجام آن نشد، «مدیران» سرمایه‌دار بوسیله مردان عمل هر روز آن را انجام می‌دهند. هنگامی که آنها مدت‌های لازم برای تولید یک اتوموبیل در فرانسه و ژاپن را مقایسه می‌کنند، با یک حرکت کمیت‌های عظیمی از کارهای کمابیش بخرنج و همه ویژگی‌ها در کار خالص را تقلیل می‌دهند. همچنین آنها می‌توانند از آن نتیجه بگیرند که چون قیمت باید کمابیش در زمان کار مجسم در فرآورده‌ها، به بیان دیگر در ارزش‌ها نسبی باشند، لازم است کسی که زمان زیادتری از زمان کار متوسط اجتماعی مصرف می‌کند «نفع‌های بهره‌وری» معینی ایجاد کند. البته یک اقتصاددان می‌تواند از ارزش-کار صرف‌نظر کند. او می‌تواند به اعتبار تئوری‌های مارژینالیستی شکل‌بندی قیمت‌ها در بازار را بررسی کند. الشتر می‌نویسد: «تئوری ارزش-کار مردود است. چون این مفهوم نمی‌تواند برای ما هیچ فایده داشته باشد». (۱۷۷) می‌توان همان پدیده‌های اقتصادی را با انتزاع کردن تئوری ارزش-کار توضیح داد و در واقع، می‌توان «به ترتیبی عمل کرد» که ارزش-کار هیچ فایده نداشته باشد. یعنی هیچ فایده مستقیم ریاضی ندارد؛ زیرا کمیت‌های قابل اندازه‌گیری در قلمروی گردش قیمت‌ها هستند و بدون شک، مسئله تبدیل ارزش‌ها به قیمت‌ها پاسخ واقعا قانع‌کننده‌ای پیدا نکرده است. البته، قلمروی گردش یک جنبه نه فرعی و مشتق، بلکه تنها جزئی از شیوه تولید سرمایه‌داری است. موضوع اقتصاد سیاسی مبتنی بر وحدت قلمروی تولید و قلمروی گردش یا مبتنی بر وحدت تولید و مصرف است. گردش برای اقتصاددانان امتیازی شناخت‌شناسانه دارد. زیرا این قلمرو بی‌واسطه در مفهوم‌های مورد استفاده افرادی شناسایی می‌شود که به مبادله کالا می‌پردازند یا می‌پندارند کارشان را می‌فروشند. افراد واقعی در این قلمرو به شکل انواع مصرف‌کننده نمودار می‌گردند؛ حال آنکه تولیدکننده به ایفای نقش عامل کار در کنار عامل سرمایه تقلیل داده شده است. اما اگر این تقلیل‌ها را که می‌توانند گاه مفید باشند، اما اغلب خصلت ستایشگرانه دارند رد کنیم، تئوری ارزش که بر اساس آن می‌توان کارکرد کلی شیوه تولید سرمایه‌داری همچنین استراتژی‌های سرمایه‌داران را درک کرد، مدل تئوریک باقی می‌ماند.

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

به بیان دیگر، تئوری ارزش-کار در صورتی قابل درک است که با تئوری استثمار و بنابراین با تئوری رابطه‌های اجتماعی که رابطه‌های سلطه را بیان می‌کند، پیوند یابد. با اینهمه، الشتر موضوع اخیر را رد می‌کند. به عقیده او هیچ چیز ثابت نمی‌کند که «استثمار شرط امکان سود باشد». (۱۷۹) او مسئله را اینطور خلاصه می‌کند: «سود، بهره و رشد اقتصادی تنها به این شرط امکانپذیر است که انسان بتواند از منبع‌های ماده اولیه و انرژی بهره‌برداری کند». (۱۸۰) الشتر با طرح مسئله سود بدین صورت، همه مقوله‌های اقتصادی را به پایه طبیعی و رابطه بی‌واسطه انسان و طبیعت بازمی‌گرداند. روی این اصل دیگر رابطه‌های اجتماعی وجود ندارند! در صورتی که از نظر مارکس رابطه‌ها میان آدم‌ها و طبیعت رابطه‌های بی‌واسطه نیستند، بلکه برعکس به میانجی‌گری سازمان زندگی اجتماعی افراد که بشکل تقسیم کار جلوه می‌کند، نیاز دارند. برعکس، الشتر با طرح این مطلب که همه مقوله‌های اقتصاد مبتنی بر این رابطه بی‌واسطه انسان است که می‌تواند از منبع‌های طبیعی بهره‌برداری کند، به روبینسون‌بازی بازمی‌گردد و بدین‌سان از رابطه‌های اجتماعی یک قشر سطحی می‌سازد: «از نظر ما خلاصه کردن قابلیت انسان در بهره‌برداری از محیط مازادی فراسوی سطح مفروض مصرف را امکانپذیر می‌سازد. اگر لازم باشد که این مازاد به افزایش مصرف کارگر اختصاص یابد یا نه، مصرف سرمایه‌داری یا سرمایه‌گذاری کاملاً مسئله دیگری بدون رابطه با مسئله نهایی سود است». (۱۸۱)

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

هرگاه با روش معینی با تحلیل الشتر برخورد کنیم، می‌توان از یکسو نتیجه گرفت که انتقادات از مارکس در زمینه وفادار

نبودن به پارادایم فردگرایی طرح شده در ایدئولوژی آلمانی اساس درستی ندارد. برعکس، این فردگرایی الشتر است که باید زیر سؤال قرار گیرد. زیرا این فردگرایی به جانشین کردن افراد مجرد، «اسلوبی» بجای افراد مشخص و زنده دلالت دارد و به طبیعت گرایی ای باز می گردد که مارکس دقیقاً در ایدئولوژی آلمانی با آن قطع رابطه کرده است. مارکس فرد را در سوژه جمعی نمی گنجاند. فرد عمل کننده واقعیت اساسی باقی می ماند. اما این فرد واقعیت مستقل نیست، بلکه واقعیتی مرتبط با افراد دیگر است. بنحوی که «افراد خود را در برابر مبادله های خاص و تولید خاص خود و همچنین در برابر رابطه ای عینی می یابند که با آن هیچ پیوند واقعی ندارند». (۱۸۲) بنابراین، این پیوستگی افراد در مجموع نباید بعنوان یک رابطه طبیعی مطرح شود، زیرا «درک این پیوندهای صرفاً مادی بعنوان محصول طبیعت و جدایی ناپذیر از طبیعت فردیت و درونی این طبیعت رویارو با دانش و اراده سنجیده چیزی پوچ و بی معناست. آنها به مرحله معینی از رشد و بالندگی فرد تعلق دارند». (۱۸۳) انتزاع بالندگی فرد از شرایط تاریخی که مثل اتم مستقل از سازمان اجتماعی وانمود می شود، فراموش کردن فرد و سوژه ای است که در شرایط معین، شرایطی که برای او همچون اجزای عینی رخ می نماید، تعریف می شود.

فردگرایی و کل گرایی

می توان ایراد گرفت که فردگرایی ای که سنجش واقعیت فرد مجزا را رد می کند و فرد را تنها در رابطه هایش با دیگر افراد درک می کند، فردگرایی نیست، بلکه برعکس یک کل گرایی است. زیرا بنابر کل گرایی فرد در خارج از رابطه هایی که در آن جا دارد، وجود ندارد. بعقیده ما مارکس کل گرا نیست؛ زیرا فرد به حلقه ای از شبکه ارتباطات تقلیل پذیر نیست. فرد از یکسو نمی تواند بدون این محیط اجتماعی که در آن غوطه ور است، وجود داشته باشد و از سوی دیگر، به هیچوجه تقلیل پذیر به محصول این محیط نیست. فرد در نفس خود بگونه ای خاص و تقلیل ناپذیر وجود دارد. از دید معینی می توان تحولی را نزد مارکس یادآور شد که تضعیف این فردگرایی را بیان نمی کند. بلکه برعکس تقویت آن را نشان می دهد، چنانکه در ایدئولوژی آلمانی مارکس تصدیق می کند: «روشی که انسان ها وسیله معیشت شان را تولید می کنند، در جای نخست به طبیعت وسیله های حاضر و آماده معیشت و به بازتولید بستگی دارد. این شیوه تولید به کنکاش در زمینه بازتولید وجود جسمانی افراد گرایش ندارد؛ بهتر بگوییم، مسئله در نزد این افراد عبارت از نوعی فعالیت معین، روش معین تبلور زندگی شان، شیوه معین زندگی خود این افراد است. ازاینرو، افراد زندگی خود را آنگونه که هستند نمایش می دهند. آنچه آنها هستند با تولیدشان، با آنچه تولید می کنند، و همچنین با روشی که تولید می کنند، مطابقت دارد. از این قرار آنچه افراد هستند به شرایط مادی تولیدشان بستگی دارد». (۱۸۴) اغلب این قطعه را با برداشتی تقلیل دهنده خوانده اند: بدین معنا که افراد چیزی جز افراد یک شیوه تولید مفروض نیستند. «آنچه آنها هستند با تولیدشان مطابقت دارد». آیا این به معنی محو کردن فرد بعنوان سوژه یا بعنوان شالوده اساسی جامعه بشری نیست؟ ۲۰ سال بعد مارکس در کاپیتال شالوده فرد را نشان می دهد که بشیوه تولید تقلیل پذیر نیست. «کار در برخورد نخست عملی است که بین انسان و طبیعت جریان دارد. انسان در آن در برابر طبیعت نقش قدرت طبیعی را ایفاء می کند. انسان نیروهایی را که جسم بوسیله بازو و پاها و سر و دست ها به او اعطاء کرده بحرکت درمی آورد تا مواد لازم را جذب کرده و شکل مفیدی برای زندگی خود به آنها بدهد. در عین حال او بر پایه این حرکت روی طبیعت بیرونی اثر می گذارد و آن را تغییر می دهد. او طبیعت خاص خود را تغییر داده و استعدادهایی را که خفته است پرورش می دهد». (۱۸۵) در عمل، فرد چیزی است که در یک شیوه تولید معین نمودار می گردد. اما او بالقوه دارای «طبیعت» ساخته شده از استعدادهای خفته است که در روند تولید به جنبش درمی آید. کمونیسیم باید زمینه را برای آزادی همه استعدادهای خفته فرد مساعد سازد.

به بیان دیگر، تفاوت میان توان و عمل است که امکان می دهد که از یکسو، میان اصل فردگرایانه که از فرد زنده پایه هستی شناسی اجتماعی را می سازد و از سوی دیگر، این اندیشه که فرد در عمل که بطور تجربی شناخته شده، فردی معین است که در شبکه رابطه های اجتماعی گنجانده شده، سازش بوجود آید. وارونگی بعمل آمده در ایدئولوژی آلمانی، در مقیاسی که فقط وارونگی صوری فلسفه نظری در آن وجود دارد، فرد بعنوان پایه مشخص بطور صوری مطرح می گردد. این هنوز یک وارونگی نظری فلسفه نظری است. راه حل واقعی مسئله که در ایدئولوژی آلمانی مطرح شده در کاپیتال نیز آمده است. از یکسو، رابطه های اجتماعی می توانند چونان موضوع های علم در نظر گرفته شوند و بنابراین در آنجا فرد بمثابة گرهگاه رابطه های اجتماعی و بعنوان دوره یک رابطه نمودار می گردد و از سوی دیگر واقعیتی که این علم شرح می دهد هرگز بمثابة واقعیت نهایی تلقی نمی شود. این واقعیت تنها بیان توانایی افراد است. ازاینرو، مفصل بندی فردگرایی و کل گرایی می تواند بعنوان مفصل بندی میان سطح های متفاوت واقعیت از منظر هستی شناسانه باشد.

پی نوشت ها

1. Michel Vadee: Marx penseur du possible.

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

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

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

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

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

7. Capital - Préface PL1. page 548
8. Misère de la Philosophie Chapitre I, 1 - PL 1
- ۹- نویسندگان کتاب «کاپیتال را بخوانید» در این روش اصطلاح اسپینوزایی مارکس را مشاهده کرده‌اند. در واقع، پس از آزاد شدن از بازآمدهای تاریخ باورانه واقعیت تغییر یافته، آنگونه که بوسیله تخیل نشان داده شده تحلیل تئوریک رابطه آنطور که مارکس آن را هدایت می‌کند، امکان درک واقعیت به روش غیر تاریخی را ممکن می‌سازد.
10. La Sainte Famille - Ch. V, II PL 3 page 484
11. L'idéologie allemande - PL 3 page 1057
12. La Sainte Famille - Ch. VI, III PL 3 page 568
13. Aristote: Catégories - page 7
14. Aristote: Catégories op. cit. page 9
15. Aristote: Métaphysique Z, 13 tome 1 p. 294
16. Qu'il faut distinguer du nominalisme de l'épistémologie contemporaine.
17. Critique du Droit politique hégélien (Anti-Hegel) PL 3 page 879
18. Critique du Droit politique hégélien (Anti-Hegel) PL 3 page 905
19. Guillaume d'Occam: Somme de logique page 96
20. Guillaume d'Occam: Somme de logique op. cit. page 96
- میشل واده می‌نویسد که مارکس از هگل یک تز اساسی فلسفی را حفظ کرده است: «گوهر سوژه است». اما ملاحظه می‌کنیم که این تز حقیقتاً هیچ ویژگی هگلی ندارد.
21. Guillaume d'Occam: Somme de logique op. cit. page 50
22. Guillaume d'Occam: Somme de logique op. cit. page 51
23. L'idéologie allemande - PL 3 page 1054/1055
24. L'idéologie allemande - PL 3 page 1055
- ۲۵- دون اسکات در خانواده مقدس PL 3 page 568 بعنوان سلف عرفی ماتریالیسم مدرن ذکر شده چون از خود پرسیده بود که آیا ماده نمی‌تواند بیندیشد. خود دون اسکات نه میان نومینالیست‌ها بلکه میان واقع‌گرایان دسته‌بندی شده است. با اینهمه، این دسته‌بندی‌ها اغلب کمی دلخواهی است. چون می‌توان منبع‌های منطقی‌گری آشتی‌ناپذیر **گیوم اوکام** را نزد دون اسکات جستجو کرد.
- ۲۶- کارل مارکس **دانشجو** اثر اسپینوزا را با دقت خوانده و آن را تقلید کرده است. دفترهای منتشر شده بوسیله **ماکسیمیلیان روبل** آن را نشان می‌دهد.
- (cf cahiers Spinoza n'1
27. Spinoza: Ethique, II, Scolie de la proposition 48 (Traduction Appuhn)
28. Ibid.
29. Ebauche d'une critique de l'économie politique PL2 page 62
30. Ebauche d'une critique de l'économie politique PL2 page 131
31. Ebauche d'une critique de l'économie politique PL2 page 81
32. Ebauche d'une critique de l'économie politique PL2 page 82
33. Feuerbach: Critique de la Philosophie de Hegel in Manifestes Philosophiques
34. Feuerbach: ... op. cit. page 74
35. Ebauche d'une critique de l'économie politique PL2 page 82
36. Michel Henry op. cit. tome I page 149
37. Michel Henry op. cit. tome I page 153
38. Michel Henry op. cit. tome I page 155
- ۳۹- میشل هانری می‌نویسد که مارکسیسم بعنوان ایدئولوژی بر پایه «مفهوم‌های نابجا»ی متن‌های ۱۸۴۴ برپا گردید.
40. Michel Henry op. cit. tome 2 page 13
41. Economie et Philosophie: Ebauche d'une critique de l'économie politique PL2 page 65-66
42. Michel Henry op. cit. tome 2 page 14
43. ibid. page 16
44. L'idéologie allemande - PL 3 page 1200
45. L'idéologie allemande - PL 3 page 1308
46. Aristote: Métaphysique - Livre L , 5- op. cit. tome 2 page 165
- ۴۷- ترجمه **اماکونیو** در انتشارات سوسیال شاید بسیار واضح باشد: «پس تاریخ بعنوان حقیقت، به یک شخص خود ویژه، یک سوژه متافیزیک تبدیل می‌شود که در آن افراد انسانی بعنوان پایه بکار می‌روند». متن اصلی می‌گوید:

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

یادآور می شویم که این نقل قول تا حدودی توسط میشل هانری تکرار شده که در واقع عنصر اساسی تحلیل او از فکر مارکس است. اما او از یاد می برد اعلام کند که متن از انگلس است. ما مانند میشل هانری گمان داریم که مارکس انگلس نیست از این جهت آن را نمی پذیریم که «ماتریالیسم دیالکتیک» از واپسین متن های انگلس استخراج شده است. نمی توان انکار کرد که انگلس نه فقط با مارکس در تمام عمرش چنانکه اینجا در «خانواده مقدس» همکاری کرده، بلکه همچنین در بسی فرصت ها مقدم بر او بوده است؛ از جمله در زمینه هایی که برای میشل هانری قطعی بنظر می رسد، فکر می کنیم درباره «وضعیت زحمتکشان در انگلستان» باشد.

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

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

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

51. L'idéologie allemande - PL 3 page 1137

52. Max Stirner op. cit. page 95

53. ibid.

54. L'idéologie allemande - PL 3 page 1139

55. Max Stirner op. cit. page 145

56. L'idéologie allemande - PL 3 page 1175

57. ibid.

58. L'idéologie allemande - PL 3 page 1202

59. L'idéologie allemande - PL 3 page 1205

60. L'idéologie allemande - PL 3 page 1056

61. L'idéologie allemande - PL 3 page 1057

62. L'idéologie allemande - PL 3 page 1069

63. Lettre à Annenkov - PL1 page 1439-1440

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

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

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

67. L'idéologie allemande - PL 3 page 1119

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

۶۹ - یورگن هابرماس، علم و تکنیک بعنوان ایدئولوژی

70. L'idéologie allemande - PL 3 page 1103

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

۷۲ - کدامیک از ماتریالیست های قرن ۱۸ چنانکه گفته اند دور از مکانیست ها بودند، چون ماتریالیسم مکانیستی تئوری دکارت در ارتباط با گوهر گسترده است؛ در صورتی که نمایندگان عمده انسیکلوپدی، در جای نخست دیده رو، این ماتریالیسم مکانیستی را رد می کنند و در برابر آن ماتریالیسم زیست گرا را قرار می دهند.

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

3 pages 1483/1484

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

۷۵ - مارکس در فقر فلسفه (PL1 page 62) این نکته را یادآور شده است. نمی توان انکار کرد که مارکس نشان می دهد که بنابر کدام روند افراد در رابطه های اجتماعی خود چیزها را با کلمه ها می سازند.

76. Introduction Générale PL 1 page 247

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

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

79. Jon Elster op. cit. page 22

80. Misère de la philosophie - PL 1 page 76

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

82. voir La Sainte Famille - PL 3 page 566

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

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

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

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

۸۷- بنگرید به نامه انگلس در باره le neveu de Rameau in correspondance tome x- نامه مارکس به انگلس، ۱۵ آوریل Es page 78 /79 ۱۸۶۹

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

89. La Sainte Famille PL 3 page 566

۹۰- تمام قطعه (cf PL3 page 1140 et s9) ممکن است در بسیاری از دستنامه‌های متعدد فلسفه موجود باشد. زیرا او رد بسیار روشن «شناخت‌ها بنا بر شایعه» را که فرهنگ مشترک در زمینه فلسفه یونانی را تشکیل می‌دهند، فراهم می‌آورد.

۹۱- اختلاف عمومی فلسفه طبیعی نزد دموکریت و نزد اپیکور؟؟؟

92. Différence générale ... PL 3 page 21

93. Différence générale ... PL 3 page 21

94. Différence générale ... PL 3 page 21

95. Différence générale ... PL 3 page 21

96. Différence générale ... PL 3 page 24

97. Différence générale ... PL 3 page 30

98. Différence générale ... PL 3 page 31

99. Différence générale ... PL 3 page 32

100. Différence générale ... PL 3 page 35

101. Différence générale ... PL 3 page 38

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

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

104. Lucrèce: De Rerum Natura - Livre II 251 et sq. Mayotte Bollack La déviation et le plaisir chez Epicure (page 175).

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

106. Différence générale ... PL 3 page 36

107. Différence générale ... PL 3 page 38

108. Lucrèce: op. cit. II 272-283

۱۰۹- بنگرید به سیسرون (De Natura 1, xyV) که درک می‌کند که این کاملاً احمقانه است. همچنین بنگرید به De fato (in les Stoiciens). ارسطو این مسئله را تابع بحث فشرده (در تفسیر ۹) کرده است و نتیجه می‌گیرد که «این معلول ضرورت نیست که همه چیزها هستند یا می‌شوند. در واقع، گاه با یک بی‌علت‌انگاری واقعی سر و کار داریم و آنگاه تصدیق یا نفی یکی حقیقی‌تر و نادرست‌تر از دیگری نیست. گاه گرایش در یک جهت مفروض زیادت‌تر و شامل‌تر است، هرچند ممکن است اتفاق بیفتد که این چیز دیگری باشد که برتری دارد، نه آن». (op.cit.19a-) درباره این موضوع، مثل بسیاری موضوع‌های دیگر، اپیکور تنها از ارسطو پیروی می‌کند.

110. Différence générale ... PL 3 page 41

111. Différence générale ... PL 3 page 40

112. Philosophie Epicurienne . Cahier I PL3 page 799

113. Différence générale ... PL 3 page 46

114. Différence générale ... PL 3 page 41

115. Différence générale ... PL 3 page 42

116. Différence générale ... PL 3 page 42

117. Différence générale ... PL 3 page 53

118. Différence générale ... PL 3 page 54

119. Différence générale ... PL 3 page 55

120. G. Plekhanov: Les questions fondamentales du marxisme page 10

121. Différence générale ... PL 3 page 60

122. Différence générale ... PL 3 page 31

123. Différence générale ... PL 3 page 63

124. L'idéologie allemande - PL 3 page 1054
 125. Lucrèce: De Rerum Natura - Livre IV
 126. Philosophie Epicurienne . Cahier I PL3 page 803
 127. La Sainte Famille - Ch. VI, III PL 3 page 559
 128. La Sainte Famille - Ch. VI, III PL 3 page 560
 129. Principes d'une critique ... PL II page 329
 130. voir Capital III, VII, 25 "La formule trinitaire" PL2 pages 1425-1441
 131. Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte PL 4 page 532
 132. ibid
 133. op cit. page 533
 134. Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte PL 4 page 536
 135. Michel Henry op. cit. tome II page 27
 136. Galvano Delle Volpe: Rousseau et Marx et autres écrits
 137. Hegel: Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé - §537
 138. Michel Henry op. cit. tome II page 14
 139. Introduction générale à la Critique de l'économie politique PL 1 page 235
 140. Introduction générale ... PL 1 page 236

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

142. Jon Elster op. cit. page 176

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

144. Capital livre I , I, 1 - PL1. page 561
 145. voir Aristote: Métaphysique -Livre Δ , 13, 18-19
 146. Capital I, I, 3 - PL1. page 589
 147. Aristote: Ethique de Nicomaque V, v, 12
 148. Capital I, I, 3 - PL1. page 591
 149. Capital I, I, 1 - PL1. page 576 / 577
 150. Capital I, I, 1 - PL1. pages 561 / 562

۱۵۱- با اینهمه، مارکس هرگز نیاز بشر و نیاز بیولوژیک را یکی نمی‌داند. یک کتاب مقدس می‌تواند مثل یک لباس یک نیاز وانمود شود. درباره پروبلماتیک نیاز نزد مارکس به کتاب آگنس هلر «تئوری نیازها نزد مارکس» رجوع کنید.

۱۵۲- ما کلمه پروبلماتیک را بکار می‌بریم که بقدر کافی عام است و کلمه‌ای است که مارکس اغلب آن را بکار می‌برد. پراتیک آنچه یونانی‌ها متمایز می‌کنند: La praxis, la poie`sis را دربر می‌گیرد.

153. Capital I, I, 3 - PL1. page 581
 154. Capital I, III, 8 - PL1. page 761
 155. Salaire, Prix et plus-value PL 1 page 514
 156. cf. Capital I, II, 5 page 707
 157. Michel Henry op. cit. tome II page 137

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

159. Principes d'une critique de l'économie politique - PL II page 234 [le mot souligné l'est par nous]

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

161. L'idéologie allemande - PL 3 page 1299
 162. L'idéologie allemande - PL 3 page 1297
 163. voir Capital I, XXIV, 5 PL1 pages 1117 et 1118
 164. Grundrisse volume 2- Cité dans l'édition 1980 des "Editions Sociales" (page 143)
 165. Jon Elster op. cit. page 22

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

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

168. Michel Vadee op. cit. page 126

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

(Grundrisse- Edition lefebvre II page 143-Rubel> PL2 page 295) تمام این قطعه و قطعه های پیشین با ص ۳۰ دفتر ۷۱ دستنویس اصلی مطابقت دارد.

۱۷۰- برای معرفی تزیهای اساسی رومر به جان ا. رومر مراجعه کنید. «تئوری عمومی استثمار و طبقه ها» در آکتوتل مارکس شماره ۷ اول سپتامبر ۱۹۹۰.

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

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

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

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

175. Jon Elster op. cit. page 171

176. Jon Elster op. cit. page 171

177. Jon Elster op. cit. page 186

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

179. Jon Elster op. cit. page 198

180. Jon Elster op. cit. page 199

181. ibid

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

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

184. L'idéologie allemande - PL 3 page 1055

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