

## مارکس جوان

انگلس می‌گوید، پس از انتشار ماهیت مسیحیت فویرباخ (در ۱۸۴۱) «همه‌ی ما [هگلی‌های جوان] بی‌درنگ فویرباخی شدیم. این را که مارکس با چه شور و شوقی از این نگرش نو استقبال کرد و - به‌رغم تمام ملاحظات انتقادی‌اش - تا چه اندازه تحت تأثیر آن قرار گرفت، با مطالعه‌ی خانواده‌ی مقدس می‌توان دریافت.»<sup>۱</sup> این تصویر از شکل‌گیری اندیشه‌ی مارکس، که همان تصویر رایج و متداول است و طبق آن مارکس تا ۱۸۴۱ هگلی و از ۱۸۴۱ تا ۱۸۴۵ (سال نگارش «تزهایی درباره‌ی فویرباخ») فویرباخی بوده و تنها پس از آن «مارکس» شده است، هرچند جنبه‌هایی از حقیقت را در خود دارد، اما به‌صورتی که انگلس آن را بیان می‌کند، یعنی گسستن «بی‌درنگ» از یک نگرش (نگرش هگل) و پیوستن به «نگرش نو» (نگرش فویرباخ) نسبتاً ساده‌اندیشانه و تا حدودی کلیشه‌پردازانه است. اولاً، مارکس هیچ‌گاه نه یک هگلی تمام عیار بود و نه یک فویرباخی تام و تمام. او به‌دلیل نوع رویکرد انقلابی و دگرگون‌سازش به دنیای اطراف خویش - که با مفهوم پراکسیس بیان می‌شد - از همان سال‌های دانشجویی و روزنامه‌نگاری اولیه‌اش در عین «هگلی» یا «فویرباخی» بودن هم با هگل مرزبندی داشت و هم با فویرباخ: با هگل به این لحاظ که

«پراکسیس» مضمونی ماتریالیستی داشت، و با فویرباخ از این نظر که «پراکسیس» بر فعال بودن انسان، آن هم انسان اجتماعی تاریخاً مشخص، تکیه می‌کرد. بنابراین، «هگلی» و «فویرباخی» نامیدن مارکس در مقاطع فوق تنها به این شرط اعتبار دارد که متضمن برخورد کاملاً انتقادی مارکس با دیدگاه‌های هگل و فویرباخ باشد. ثانیاً، تا آن‌جا که به اندیشه‌ی فلسفی مربوط می‌شود، مارکس مستقل از فویرباخ به نقد فلسفه‌ی هگل رسید، و آثار فویرباخ (به‌ویژه «ترهای مقدماتی برای اصلاح فلسفه») ضمن تقویت و استحکام این نقد، بیش‌تر زمینه‌ی نظری پیوستن مارکس به سوسیالیسم را فراهم کرد تا گسستن او را از فلسفه‌ی هگل. ثالثاً، اگر بتوان از نقطه‌ی عطفی در نگرش فلسفی مارکس جوان سخن گفت، آن نقطه همانا گسست او از ایده‌آلیسم کانت و فیشته و روی آوردن انتقادی‌اش به هگل در ۱۸۳۷ در برلین است. پس از این زمان، سیر اندیشه‌ی فلسفی مارکس بیش‌تر کمی و تراکمی است تا کیفی و جهشی، اگر چه در مورد نگرش سیاسی مارکس، یعنی نقد لیبرالیسم و جمهوری خواهی دموکراتیک و پذیرش سوسیالیسم از سوی او، می‌توان سال ۱۸۴۳ را نقطه‌ی عطف به‌شمار آورد. با این مقدمه، می‌پردازیم به چه‌گونگی شکل‌گیری جنبه‌های فلسفی و سیاسی اندیشه‌ی مارکس جوان.

مهم‌ترین سندی که در آن مارکس جوان از تحول فکری و در واقع از یک نقطه‌ی عطف مهم در اندیشه‌ی خود سخن می‌گوید، نامه‌ی است که او در نوامبر ۱۸۳۷ برای پدرش نوشته است. سال ۱۸۳۷ زمانی است که یک سال از تحصیل مارکس در دانشگاه برلین می‌گذشت. او در ۱۸۳۵ - هفده‌سالگی - به توصیه‌ی پدرش که حقوق‌دان بود برای تحصیل در رشته‌ی حقوق به دانشگاه بُن رفت، اما چون رغبتی به این کار نشان نمی‌داد پس از یک سال، باز هم به توصیه‌ی پدرش، برای تحصیل در دانشگاه جدی‌تری که بتواند او را به

خود جذب کند به برلین رفت. مارکس در این نامه از بحران فکری خود پس از ورود به برلین می‌نویسد و قصد خود را برای تحصیل فلسفه - به‌جای حقوق - بیان می‌کند (دانشگاه برلین جایی بود که هگل، چند سال پیش از آن که مارکس به آن جا برود، فلسفه‌ی سیاسی یا «فلسفه‌ی حق» درس داده بود و در زمان ورود مارکس مرکز هواداران و شاگردان هگل بود). مارکس، که پیش از ورود به دانشگاه و نیز در زمان تحصیل در دانشگاه بُن نوجوان رمانتیکی بود (سال‌های نوجوانی مارکس مصادف بود با پیدایش جنبش رمانتیکی Sturm und Drang) که اشعار عاشقانه‌ی بسیاری برای نامزدش - نینی وستفالن - سروده بود و در همان حال، تحت تأثیر پدرش، به فلسفه‌ی کانت و فیشته گرایش پیدا کرده بود، اینک یک سال پس از ورود به برلین برای پدرش از بریدن از «ایده‌آلیسم» و پرتاب شدن «به آغوش دشمن»<sup>۲</sup>، یعنی فلسفه‌ی هگل، سخن می‌گفت. پس، چنان که متن نامه نشان می‌دهد، مارکس پیش از آن که به برلین برود فلسفه‌ی هگل را - البته نه به‌طور کامل - خوانده بوده، آن را از موضع کانت و فیشته رد می‌کرده و حتی «دشمن» خود می‌دانسته است. در برلین، و در جریان مطالعه‌ی علم حقوق، به «نقص جدی» ایده‌آلیسم کانت و فیشته، یعنی «تقابل «هست» و «باید»»، پی می‌برد و می‌کوشد «ایده را در خود واقعیت»<sup>۳</sup> (یا «باید» را در خود «هست») بیابد. این کوشش، او را دوباره به مطالعه‌ی فلسفه‌ی هگل می‌کشاند. اما، به‌رغم این گرایش، موضع انتقادی او نسبت به فلسفه‌ی هگل در سراسر عمرش هم‌چنان ادامه می‌یابد، زیرا منظور او از یافتن «ایده در خود واقعیت» چیزی است که دیدگاه او را یکسره متفاوت از دیدگاه هگل می‌کند. پس، ابتدا نگاهی سریع به فلسفه‌ی هگل می‌اندازیم.

نقطه‌ی عزیمت هگل برای ورود به فلسفه، «عقل عملی» کانت، به‌ویژه اخلاق و فلسفه‌ی سیاسی است. مشغله‌ی ذهنی هگل جوان بیش از آن که

فلسفه‌ی محض و نظری باشد، نظریه‌پردازی درباره‌ی واقعیت عملی زندگی انسان به‌ویژه در شکل فلسفه‌ی سیاسی است. و طرفه آن که نقطه‌ی پایان حیات فکری هگل نیز پرداختن به مسائل مربوط به فلسفه‌ی عمل است. به عبارت دقیق‌تر، زندگی فکری واقعی هگل چنان است که از امور عملی هم‌چون مفاهیمی نسبتاً ناروشن آغاز می‌کند (آثار اولیه‌ی او درباره‌ی اخلاقیات و حقوق و سیاست) و به دنبال آن‌ها به عرصه‌ی نظریه‌ی محض می‌رود (پدیدار-شناسی روح، علم منطوق، و دانشنامه‌ی فلسفی) تا باز به قلمرو نظریه‌پردازی درباره‌ی عمل انسان برگردد (فلسفه‌ی حق). به نظر هگل، هم‌چون ارسطو، جوهر انسان و آن چه او را از حیوان متمایز می‌کند، عقل است. لیکن او آشکارا می‌گوید عقل امری است عملی، چرا که فقط با عمل آزادانه‌ی انسان می‌تواند متحقق شود. اساس فلسفه‌ی عمل هگل، که در کتاب فلسفه‌ی حق او آمده است، آزادی (یا اختیار) است، و آزادی، به نظر هگل، فعالیت است که عقل را به‌طور کامل فعلیت می‌بخشد.<sup>۴</sup> پس، عقل فقط آن نیست که در واقعیت هست، بلکه آن چه را نیز که باید باشد شامل می‌شود. یعنی، فعلیت جهان نه فقط عقلانی بلکه در عین حال غیرعقلانی است. حکم معروف هگل (در پیش-گفتار فلسفه‌ی حق) که می‌گوید «عقلانی، بالفعل است و بالفعل، عقلانی» چنان که از فحوای آن پیداست، حکمی دوسویه است، هم نظری است و هم عملی. سویه‌ی نظری آن این است که کارِ عقل شناخت جهان است، جهان همان‌گونه که هست. حال آن که براساس سویه‌ی عملی آن، عقل باید جهان را تغییر دهد و تغییر نیز می‌دهد<sup>۵</sup>، اما نه از طریق انطباق آن با آرمان‌ها و اصولی که از جایی جدا از واقعیت تاریخی و انضمامی به دست آمده‌اند (چنان که در کانت می‌بینیم) بلکه از رهگذر درک همان چیزی که هست.

اما این رویکرد عملی - انتقادی به جهان هنگامی که در متن متافیزیک

هگل قرار می‌گیرد، تمام جنبه‌ی عملی و انتقادی خود را از دست می‌دهد. نظام متافیزیکی هگل با «منطق» آغاز می‌شود که با عزیمت از مفاهیم نیروی فهم به سوی شناخت «امر مطلق» پیش می‌رود. این «منطق» نشان می‌دهد که مفاهیم نیروی فهم به‌ضرورت یکدیگر را نقض می‌کنند و تناقض بین آن‌ها فقط در صورتی حل می‌شود که آن‌ها را اجزای کلیتی بدانیم که در سطحی بالاتر از آن اجزا قرار دارد. مشخص‌تر بگوییم، منطق دیالکتیکی هگل از سه مرحله گذر می‌کند: الف) مفهوم محدود، که فقط درباره‌ی بخش محدودی از واقعیت صدق می‌کند، به‌قصد شناخت تمام واقعیت از حدّ خود فرامی‌رود تا بتواند به مفهوم مناسبی برای شناخت «امر مطلق» تبدیل شود. ب) ادعای این مفهوم محدود برای شناخت «امر مطلق» با این واقعیت در تناقض قرار می‌گیرد که خود این مفهوم به یک مفهوم دیگر وابسته است و فقط در تقابل با این مفهوم که ناقص آن است معنا می‌یابد. به عبارت دیگر، بین ادعای استقلال و جامعیت این مفهوم و وابستگی و اتکای عملی آن به مفهومی دیگر تناقض ایجاد می‌شود. ج) یگانه راه‌حل این تناقض آن است که ادعای استقلال و جامعیت مفهوم را به‌گونه‌ی تفسیر کنیم که نه فقط حاوی ابقای یک مفهوم و طرد مفهوم دیگر بلکه بیانگر مفهوم جدیدی باشد که این هر دو مفهوم را در برمی‌گیرد.<sup>۶</sup>

معنای مقوله‌ی مشهور *Aufhebung* هگل همین است. این سه مرحله، در سطحی بالاتر تکرار می‌شوند و آن سطح نیز در سطحی بالاتر از خود تکرار می‌شود و این فرایند ادامه می‌یابد تا به «منطق» کاملی از مفاهیم برسیم که جزء نخست نظام هگل را تشکیل می‌دهد. جزء دوم این نظام، در سطحی بالاتر، به طبیعت می‌پردازد، که به نظر هگل عینیت‌یابی یا خارجیت‌یابی مفهوم منطقی (ایده یا مثال) است. در فلسفه‌ی طبیعت نیز مراحل دیالکتیکی تکرار می‌شوند، چرا که وقتی طبیعت شکل ازخودبیگانه‌ی مفهوم منطقی باشد (هگل عینیت‌یابی را با

از خودیگانگی معادل می‌گیرد) بدیهی است که همان تناقض‌هایی که در مفاهیم منطقی ایجاد و سپس حل می‌شوند، در طبیعت نیز تکرار می‌گردند. سپس روح (که همان انسان به هیئت مبدل درآمده است) این خارجیت یابی را هم چون فراورده‌ی کار خویش باز می‌شناسد و آن را از میان برمی‌دارد. به این سان، هگل از فلسفه‌ی طبیعت به فلسفه‌ی روح (یا ذهن) گذر می‌کند، که جزء سوم و نقطه‌ی اوج متافیزیک هگل برای دست‌یابی به شناخت «امر مطلق» است.

می‌بینیم که آن سه پایه‌ی زندگی فکری واقعی و مادی هگل که از نظریه-پردازی درباره‌ی عمل انسان آغاز می‌شود، سپس به عرصه‌ی نظریه‌ی محض می‌رود و آن‌گاه دوباره به مسائل عملی باز می‌گردد، هنگامی که از صافی ذهن هگل می‌گذرد تا به قالب یک نظام متافیزیکی درآید، وارونه می‌شود و به هیئت مبدل در می‌آید. یعنی نگرشی که در آن واقعیت بر ایده مقدم است و در آن این دو به‌صورت پراکسیس در وحدت به‌سر می‌برند، به نگرشی بدل می‌شود که در آن ایده بر واقعیت مقدم است، نگرشی که در آن ایده از واقعیت جدا و مستقل است. این استقلال ایده و تقدم آن بر واقعیت به‌معنای حفظ همان دوگانگی ساختاری فلسفه‌ی کانت («پدیدار - ذات» در عرصه‌ی عقل محض، و «باید - هست» در زمینه‌ی عقل عملی) است که هگل (و پیش از او فیخته و شلینگ) آمده بودند که آن را از میان بردارند. هگل تضاد «باید» و «هست» را به‌گونه‌ی حل می‌کند که «باید» کماکان در بیرون از «هست» باقی می‌ماند. او خود دچار این توهم است که گویا این دوگانگی را از میان برداشته است، حال آن که در واقع او فقط پس از آن که «هست» را به یک انتزاع میان‌تهی تبدیل می‌کند، می‌تواند این دوگانگی را از میان بردارد. چیزی را که هگل از میان برمی‌دارد در واقع دوگانگی اندیشه و واقعیت نیست، بلکه

دوگانگی ایده و «واقعیت تبدیل شده به ایده» است. هگل دوگانگی ایده و واقعیت را از میان بر نمی‌دارد، بلکه فقط آن را به درون ایده منتقل می‌کند. به بیان دیگر، هگل، عقل عملی را در عقل محض می‌گنجاند. در این معنا، هگل از ارسطو پیروی می‌کند، کسی که عالی‌ترین غایت عقل را تأمل و نظاره‌گری فلسفی می‌دانست.

از میان برداشتن این دوگانگی در نظریه، مستلزم دست‌یابی به مقوله‌ی است که بیان وحدت واقعی و متافیزیک‌زدایی‌شده‌ی ایده و واقعیت باشد و آن همانا پراکسیس<sup>۷</sup> است. مارکس، در نامه‌ی ۱۸۳۷ به پدرش، البته واژه‌ی پراکسیس را به کار نمی‌برد، اما عبارتی را به کار می‌برد که مضمون آن، همان پراکسیس است. او، پس از بیان این نکته که چه‌گونه در جریان درس حقوق به جدایی «هست» و «باید» در فلسفه‌ی کانت و فیخته پی برده است، و اشاره به این که در جریان این بحران فکری به طبیعت و هنر و دنیا پشت کرده، دوستان را از خود رانده و شب‌ها را تا صبح بیدار مانده و می‌خوانده و می‌اندیشیده است، به‌طوری که پزشکی با دیدن تن رنجور و بی‌رمق‌اش به او توصیه کرده که به دشت و صحرا پناه ببرد، می‌نویسد: «برده‌ی برافتاد و قدس‌الاقداص من از جا برکنده شده بود و باید جای خود را به خدایان جدیدی می‌داد. ایده‌آلیسم [خود] را، که به هر حال با ایده‌آلیسم کانت و فیخته بارش آورده بودم، پشت سرگذاشتم و به آن جا رسیدم که ایده‌را در خود واقعیت جست و جو کنم. اگر تا پیش از آن، خدایان بر فراز زمین مأوا گرفته بودند، از آن پس در مرکز آن قرار گرفتند. تکه پاره‌هایی از فلسفه‌ی هگل را خوانده بودم، اما به ملودی عجیب و غریب و ناهموار آن علاقه‌ی نداشتیم. بار دیگر خواستم در این دریا غوطه‌ور شوم، اما با این عزم راسخ که ماهیت ذهن را، به همان اندازه‌ی سرشت جسم، ضروری، انضمامی و استوار ببابیم، زیرا می‌خواستم از دوز و کلک‌بازی

[با این فلسفه] دست بردارم و مرواریدهای ناب [آن] را در معرض نور خورشید قرار دهم.<sup>۸</sup> ابهام و دوگونی بر خورد مارکس جوان با فلسفه‌ی هگل چنان است که وی در عین سخن گفتن از «مرواریدهای ناب» این فلسفه، آن را «دشمن» می‌داند که می‌خواهد او را نابود کند. مارکس، پس از آن که می‌گوید گفت وگویی [فلسفی] به نام «کلئانتس، یا آغاز و پیشرفت ضروری فلسفه»<sup>۹</sup> نوشته است که جمله‌ی پایان آن آغاز نظام هگل است، می‌نویسد: «این اثر... این عزیزترین جگرگوشه‌ام، که زیر نور ماه بزرگ شده است، هم چون شیور اشتباهی مرا به آغوش دشمن پرتاب می‌کند.»<sup>۱۰</sup> عبارت «جست و جوی ایده در خود واقعیت» در عین حال بیان فشرده‌ی این برخورد دوگانه‌ی مارکس با فلسفه‌ی هگل است، زیرا از یک سو ظنینی هگلی دارد و از سوی دیگر درست نقطه‌ی مقابل نگرش هگل است.

سال‌های ۱۸۳۸ تا ۱۸۴۱ دوران مطالعه‌ی گسترده‌ی فلسفه‌ی یونان به ویژه فلسفه‌ی پس از افلاطون و ارسطو است. برخی از مارکس‌شناسان، تأکید مارکس را بر دوره‌ی پس از افلاطون و ارسطو به دلیل شباهت این دوره با دوران خود مارکس جوان یعنی دوران پس از هگل دانسته‌اند. محصول این مطالعه‌ی مارکس، یادداشت‌های اوست در هفت دفتر که تحت عنوان «دفترهای فلسفه‌ی اپیکوروس» به چاپ رسیده‌اند. «رساله‌ی دکتری» مارکس به نام «تفاوت فلسفه‌ی طبیعت دموکریتوس و اپیکوروس»، که در ۱۸۴۱ نوشته شد و به دانشگاه ینا ارائه گردید، براساس همین یادداشت‌ها تدوین شده است. در این رساله، که مضمون اصلی آن نقد اتمیسم جبرگرایانه‌ی دموکریتوس و دفاع از نظریه‌ی اپیکوروس درباره‌ی «انحراف» یا «تغییر جهت» اتم است، مارکس ضمن آن که برای نخستین بار واژه‌ی «پراکسیس» را به کار می‌برد، از نظام هگل هم چون نگرشی یاد می‌کند که در آن «فلسفه» و «جهان» از هم جدا هستند

(همان جدایی «ایده» و «واقعیت» یا «باید» و «هست»). مارکس در این جا با نقد برخورد آن دسته از شاگردان هگل («هگلی‌های جوان») که هگل را به سازش با دولت پروس متهم می‌کردند، برخورد آنان را «داوری اخلاقی» می‌داند و می‌گوید با هگل باید علمی برخورد کرد و بر «نقص اصول» فلسفی او انگشت گذاشت. او اشکال فلسفه‌ی هگل را در آن می‌داند که دو گرایش مغایر با هم را در خود گرد آورده است: یکی گرایشی که عیب کار جهان را در فلسفی نبودن آن (واقعیت بدون ایده) می‌بیند و به همین دلیل می‌کوشد دنیا را فلسفی کند، و دیگری گرایشی که اشکال را در خود فلسفه (ایده‌ی بدون واقعیت) می‌داند و می‌کوشد جهان را از دست فلسفه خلاص کند. (مارکس بعدها، در تابستان ۱۸۴۴، در دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی ۱۸۴۴، این دو گرایش فلسفه‌ی هگل را به ترتیب «ایده‌آلیسم غیرانتقادی» و «پوزیتیویسم غیرانتقادی» نامید). مارکس سپس در «تفاوت...» می‌گوید، «این دوگانگی فلسفه‌ی هگل دو مکتب یکسره متضاد آفریده است که یکی از آن‌ها - که با تسامح می‌توان آن را حزب لیبرال نامید - بیش‌ترین تأکید را روی فلسفه به‌عنوان مفهوم و اصل می‌گذارد، حال آن که دیگری به غیرمفهوم، به امر واقعی، می‌چسبد. این مکتب دوم، فلسفه‌ی پوزیتیو است. ... مکتب دوم عیب کار را در ذات فلسفه می‌بیند، حال آن که مکتب نخست عیب را در جهانی می‌داند که خود می‌کوشد آن را فلسفی کند.»<sup>۱۱</sup> مراد مارکس از «حزب لیبرال»، «هگلی‌های جوان» و مقصود او از «مکتب دوم»، هگلی‌های اُرتُدوکس، طرف‌داران شلینگ و هواداران پوزیتیویسم است. همین نکته شاهد دیگری است بر این که اولاً مارکس مستقل از فویرباخ و با نظریه‌ی وحدت «ایده و واقعیت» («فلسفه» و «جهان») به نقد هگل رسیده بود، و ثانیاً او، حتی در همان سال‌های دانشجویی خود در دانشگاه برلین، در عین هم‌سوئی سیاسی با «هگلی‌های جوان» از نظر

فلسفی با آنان مرزبندی داشته است.

مقاله‌ی «گامی در نقد فلسفه‌ی حق هگل: مقدمه» در واقع شکل کامل‌تر همین رویکرد انتقادی مارکس به فلسفه‌ی هگل و «هگلی‌های جوان» است. این مقاله، در پاریس و در دسامبر ۱۸۴۳ و ژانویه‌ی ۱۸۴۴، پس از نگارش «در-باره‌ی مسئله‌ی یهود» (کرویزناخ آلمان، پاییز ۱۸۴۳)، و به‌عنوان «مقدمه‌ی نقد فلسفه‌ی حق هگل (کرویزناخ، تابستان ۱۸۴۳) نوشته شده، که خود پیش از «درباره‌ی مسئله‌ی یهود» به نگارش درآمده است. در واقع نیز این مقاله بیش‌تر مقدمه‌یی است فلسفی بر اثری سیاسی، و از همین رو به‌لحاظ مضمونی – و نه زمانی – هم بر نقد فلسفه‌ی حق هگل مقدم است و هم بر «درباره‌ی مسئله‌ی یهود». مارکس مقاله را با این موضوع آغاز می‌کند که در آلمان نقد مذهب به پایان رسیده و اکنون نوبت نقد جهان پردردی است که مذهب هاله‌ی مقدس آن است. سپس می‌گوید برای نقد این جهان باید حقوق و سیاست آن را نقد کرد. به‌نظر او، «اصلی» حقوق و سیاستی که باید نقد شود حقوق و سیاست کشورهای پیش‌رفته یعنی فرانسه، انگلستان و آمریکا است، لیکن چون در این مقاله توجه او معطوف به آلمان است، به «رونوشت» آن، یعنی به حقوق و سیاست آلمان، می‌پردازد. و از آن جا که «منسجم‌ترین، غنی‌ترین و واپسین روایت» از حقوق و سیاست آلمان را هگل به دست داده است، پس باید فلسفه‌ی حق هگل را نقد کرد. اما – و این جوهر اصلی نظریه‌ی مارکس است که او را نه تنها از هگل بلکه از فویرباخ و تمام «هگلی‌های جوان» متمایز می‌کند – نقد حقوق و سیاست، حتی اگر به‌معنی مخالفت قاطعانه با تمام اشکال پیشین آگاهی سیاسی باشد، «دیگر نمی‌تواند به به خودش ختم شود و باید به مسائلی ختم شود که برای حل آن‌ها تنها یک راه وجود دارد: پراکسیس». و این، بیان اولیه‌ی همان تز مشهور مارکس درباره‌ی فویرباخ

است که در آوریل ۱۸۴۵ نوشته شده است: «فیلسوفان، جهان را به‌شیوه‌های گوناگون فقط تفسیر کرده‌اند؛ مسئله بر سر تغییر آن است.» هم از این رو است که مارکس رهایی آلمان را در گرو یک «انقلاب رادیکال» می‌داند. او ضمن تأکید بسیار بر «سلاح نقد» و «رهایی نظری» آلمان، می‌گوید انقلاب علاوه بر عنصر نظری، به عنصری عملی نیز نیاز دارد. و این جا است که مارکس همان نگرش جست‌وجوی «ایده در خود واقعیت» را، که در ۱۸۳۷ برای پدرش نوشته بود، با بیانی رساتر تکرار می‌کند: «کافی نیست که تنها اندیشه به واقعیت نزدیک شود؛ خود واقعیت نیز باید به اندیشه نزدیک شود.» چنان که دیدیم، در «رساله‌ی دکتری»، مارکس از دو مکتب یکسره متضاد به‌عنوان تبلور جدایی فلسفه از جهان نام برد. در «گامی در نقد فلسفه‌ی حق هگل: مقدمه» نیز به همین دو جریان تحت عنوان «حزب سیاسی نظری» و «حزب سیاسی عملی» اشاره می‌کند و آن‌ها را به نقد می‌کشد: «... حزب سیاسی عملی در آلمان حق دارد که خواهان نفی فلسفه باشد. خطای آن‌ها در طرح این خواست نیست، بلکه در قناعت کردن به این خواست است که آن را نه برمی‌آورند و نه واقعاً می‌توانند برآورده کنند. آن‌ها فکر می‌کنند که می‌توانند با روی برتابیدن از فلسفه و نثار کردنِ با غر و لُندِ چند عبارت پیش‌پا افتاده و خشمگینانه بر آن، نفی فلسفه را تحقق بخشند. به‌دلیل محدودیت افق دیدشان آن‌ها فلسفه را جزئی از واقعیت آلمان به‌شمار نمی‌آورند و یا حتی خیال می‌کنند که سطح آن پایین‌تر از سطح عمل آلمانی‌ها و نظریاتِ زمینه‌ساز آن است. شما می‌خواهید ما از بذره‌های واقعی زندگی شروع کنیم، اما فراموش می‌کنید که بذره‌های واقعی زندگی ملت آلمان تاکنون فقط در مجموعه‌ها شکوفا شده است. در یک کلام، شما نمی‌توانید بدون واقعیت‌بخشیدن به فلسفه از آن فراگذرید. حزب سیاسی نظری، حزبی که از فلسفه نشأت می‌گیرد، همین اشتباه را تنها

به صورتی وارونه مرتکب می‌شود. این حزب، در مبارزه‌ی کنونی چیزی جز مبارزه‌ی نقادانه‌ی فلسفه با جهان آلمانی را نمی‌بیند و فکر نمی‌کند که خود فلسفه‌ی پیشین نیز به همین جهان تعلق دارد و مکمل آن، گرچه به صورت ایده، است. برخورد این حزب با رقیبش نقادانه است، اما با خود برخوردی انتقادی ندارد، چرا که از پیش فرض‌های فلسفه آغاز می‌کند و به نتایج به دست آمده از آن قانع است. یا این که خواست‌ها و نتایجی را که از جایی دیگر برگرفته است، چون خواست‌ها و نتایج فلسفه ارائه می‌کند، در حالی که این‌ها، به فرض موجه بودن، تنها می‌توانند از نفی فلسفه‌ی پیشین یعنی نفی خود فلسفه به دست آیند. ارائه‌ی تصویر دقیق‌تری از این حزب را برای بعد خواهیم گذاشت؛ بنابراین، کاستی بنیانی آن را می‌توان چنین خلاصه کرد: اینان می‌پندارند که می‌توانند فلسفه را بدون فراگذشتن از آن واقعیت بخشند.

به این سان، سخن مارکس آن است که از یک سو با جریانی («حزب سیاسی نظری») روبه‌رو ایم که با وضع موجود جهان مخالف است و می‌خواهد آن را نفی کند، و برای این کار بر آن است که فلسفه را به واقعیت تبدیل کند. از همین رو است که برخی از اعضای این جریان (هگلی‌های جوانی چون اوگوست سیزکوفسکی و یا موزس هس) نیز از «پراکسیس» سخن می‌گویند، اگر چه برخلاف پراکسیس مارکس که به معنی وحدت فلسفه و عنصر مادی است، «پراکسیس» آنان در فلسفه یا نظریه‌ی صرف خلاصه می‌شود. مارکس در «رساله‌ی دکتری» خود درباره‌ی آنان می‌گوید «پراکسیس فلسفه، خود امری نظری است.»<sup>۱۲</sup> این جریان غافل است که همان فلسفه‌ی که او می‌خواهد به واقعیت تبدیل‌اش کند خود جزئی از همان جهانی است که باید دگرگون شود. بنابراین، این جریان برای تبدیل فلسفه به واقعیت باید فلسفه را نفی کند. از سوی دیگر، جریان دیگری («حزب سیاسی عملی») را می‌بینیم که

با فلسفه مخالف است و می‌خواهد آن را نفی کند. اما این جریان نیز فراموش می‌کند که واقعیت جهان متناظر با فلسفه نیز، دست‌کمی از فلسفه‌ی که باید نفی شود ندارد، و فلسفه را نمی‌توان نفی کرد مگر با نفی واقعیت از طریق تحقق فلسفه. بنابراین، این جریان برای نفی فلسفه باید فلسفه را به واقعیت تبدیل کند. به عبارت دیگر، هر یک از این دو جریان ناچار است کاری را انجام دهد که در واقع هدف جریان دیگر است و خود نمی‌خواهد آن را انجام دهد. یعنی، هر کدام از این جریان‌ها به واسطه‌ی تحقق هدف جریان دیگر به هدف خود می‌رسد (آشکار است که مارکس در این جا از مفهوم «وساطت» هگل بهره می‌جوید). پس، گرایش نظریه به عملی شدن (یا، به تعبیر خود مارکس در «رساله‌ی دکتری»، تبدیل نظریه به «انرژی عملی») مستلزم گرایش عمل به نظری شدن است. عملی شدن نظریه به نظری شدن عمل نیاز دارد. و انطباق یا سنتز ناگزیر این دو روند با یکدیگر است که پراکسیس را می‌سازد، که تعریف جدیدی از انسان را ممکن می‌سازد که مارکس با طرح آن از تعریف ارسطو – «حیوان ناطق» – می‌گسلد. به نظر مارکس در «گامی در نقد فلسفه‌ی حق هگل: مقدمه»، انقلاب آلمان در گرو تحقق این سنتز یعنی تحقق پراکسیس است، که هم پیش شرط انقلاب اجتماع است و هم محصول آن. مارکس می‌گوید، عنصر فکری این انقلاب فلسفه است، و عنصر مادی آن پرولتاریا؛ واژه‌ی که نخست در همین مقاله و احتمالاً به دنبال تماس مستقیم مارکس با محافل کارگری در پاریس مطرح می‌شود. چنین است که مارکس با مطرح کردن پرولتاریا نظریه‌ی «پراکسیس» خود را به صورت مشخص‌تری بیان می‌کند: «همان‌گونه که فلسفه سلاح مادی خود را در پرولتاریا می‌یابد، پرولتاریا نیز سلاح فکری خود را در فلسفه پیدا می‌کند.» به نظر مارکس، پرولتاریا همان نیرویی است که فلسفه را در عمل متحقق می‌کند، نیرویی که

هگل آن را در دولت می‌جست. و سرانجام، نتیجه‌گیری پایان مقاله نظریه‌ی عام پراکسیس را به یک اندیشه‌ی سیاسی خاص، یعنی انحلال جامعه‌ی طبقاتی، از میان رفتن جدایی کاریدی و کار فکری، و در یک کلام «رهای بشریت» (کمونیسم) پیوند می‌زند: «رهای آلمان، رهای بشریت است. مغز این رهای فلسفه و قلب آن پرولتاریا است.<sup>۱۳</sup> بدون انحلال پرولتاریا نمی‌توان فلسفه را واقعیت بخشید، و پرولتاریا نمی‌تواند خود را منحل کند مگر آن که فلسفه واقعیت یابد.»

روشن است که در مقطع نگارش مقاله‌ی «گامی در نقد فلسفه‌ی حق هگل: مقدمه» (اواخر ۱۸۴۳ و اوایل ۱۸۴۴) و حتی در دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی ۱۸۴۴، مارکس در عین آن که از موضع پراکسیس هم با هگل و هم با فویرباخ مرزبندی دارد، لیکن هنوز با ماتریالیسم فویرباخ (و به‌طور کلی ماتریالیسم پیشین) تصفیه حساب قطعی نکرده است. اما جوهر و خمیرمایه‌ی نگرش او حتی در همین مقطع او را کاملاً از فویرباخ متمایز می‌کند، و می‌توان گفت که در این زمان اندیشه‌ی فلسفی مارکس عمدتاً شکل گرفته است. و نکته‌ی آخر این که، چنان که بسیاری از مارکس‌شناسان نشان داده‌اند، چه در همین نوشته‌های فلسفی اندکی که تا این زمان (اواخر ۱۸۴۳) به نگارش درآمده‌اند و چه در نوشته‌های بعدی مارکس، چیزی تحت عنوان «ماتریالیسم دیالکتیکی» به‌عنوان فلسفه‌ی مارکس (که خود شبهه‌ی نوعی دیگر از متافیزیک را برای شناخت صرف جهان به وجود می‌آورد) دیده نمی‌شود، و این عبارت را بعدها انگلس و به‌ویژه پلخانف به کار بردند و از طریق آنان به لنین و دیگران رسید.

حال می‌پردازیم به شکل‌گیری اندیشه‌ی سیاسی مارکس، که به موضوع مقاله‌ی نخست کتاب حاضر، «درباره‌ی مسئله‌ی یهود»، مربوط می‌شود. اما

برای این کار باز هم باید از همان زمان ورود مارکس به دانشگاه برلین و فضای سیاسی آلمان آن دوران آغاز کنیم.

پس از انقلاب کبیر فرانسه و تاپیش از سقوط ناپولئون، فضای پروس متأثر از این انقلاب و پی‌آمدهای ناشی از آن بود و اصلاحات سیاسی - اجتماعی را طلب می‌کرد. پس از سقوط ناپولئون در ۱۸۱۵ و بازگشت ارتجاع سلطنتی به فرانسه، اصلاحات پروس نیز منتفی شد و خفقان حاکم گردید. مارکس، در همان مقاله‌ی «گامی در نقد فلسفه‌ی حق هگل: مقدمه»، عقب‌ماندگی اوضاع سیاسی آلمان این دوران را چنین توصیف می‌کند: «... ما آلمانی‌ها [در بازگشت ملت‌های مدرن] به ارتجاع [شریک آنان بوده‌ایم بی آن که در انقلاب‌های شان شریک بوده باشیم. ما بازگشت خود را داشته‌ایم، نخست از آن رو که دیگر ملت‌ها دل به دریای انقلاب زدند و دوم از آن رو که دیگر ملت‌ها دستخوش ضدانقلاب شدند؛ بارنخست از آن جهت که حاکمان ما [از انقلاب] هراسیدند و بار دوم از آن رو که حاکمان ما [از ضدانقلاب] نهراسیدند. ما - و چوپانان مان که پیشاپیش گام برمی‌داشتند - تنها یک‌بار خود را در کنار آزادی یافتیم و آن هم روز خاک‌سپاری‌اش بود.» اما با انقلاب ژوئیه‌ی ۱۸۳۰ در فرانسه، که برای همیشه به سلطنت بوربون‌ها پایان داد، و در پی آن، اعلام وجود جنبش کارگری به صورت شورش کارگران لیون در فرانسه و شکل‌گیری جنبش چارتیست‌ها در انگلستان، گرایش به تغییر اوضاع در میان روشنفکران و محافل دانشگاهی آلمان دوباره جان گرفت، و به‌ویژه جریانی که فلسفه‌ی هگل را از موضع چپ و رادیکال نقد می‌کرد رشد چشم‌گیری کرد، به‌طوری که عمده‌ی متفکران بزرگ آلمان آن زمان از دل این جریان، یعنی «هگلی‌های جوان»، بیرون آمدند.

زمان ورود مارکس به دانشگاه برلین مصادف بود با دوران بالندگی این



جریان. دقیق‌تر بگوییم، روی آوری مارکس به هگل هم‌زمان بود با رواج برداشت‌ها و تفسیرهای رادیکال و انتقادی از فلسفه‌ی هگل. پذیرش فلسفه‌ی هگل از سوی مارکس از همان آغاز تحت تأثیر نظریات منتقدانی چون ادوارد گانس و دوستان نزدیک مارکس در «باشگاه دکترها» (محل تجمع هگلی‌های برلین)، آدولف روتنبرگ و کارل فریدریش کوپن، بود. بحث تضاد بین نظام بسته‌ی هگل و روش باز و دیالکتیکی او در آثار چهره‌های سرشناسی چون گانس، کارل لودویگ میشله و فویرباخ مطرح شده بود؛ زندگی عیسی اثر داوید اشتراوس منتشر شده و مکتب هگل به سه شاخه‌ی راست، میانه و چپ تقسیم شده و هگلی‌های راست یا ارتدوکس به سوی فلسفه‌ی پوزیتیو و تأیید وضع موجود چرخیده بودند.<sup>۱۴</sup>

در این زمان (۱۸۳۶)، مکتب حقوقی مسلط بر دانشگاه‌های بُن و برلین «مکتب تاریخی حقوق» بود که آن را کارل فون ساوینی نمایندگی می‌کرد و درس می‌داد. تنها استثنای برجسته در میان استادان دانشکده‌ی حقوق دانشگاه برلین که با این مکتب مخالفت می‌کرد، ادوارد گانس بود که زبردست هگل بارآمده بود. مارکس در همان سال اول تحصیل در برلین شاگرد این هر دو استاد بود و همین امر او را به مرکز بحث بین موافقان و مخالفان فلسفه‌ی حق هگل کشاند. در واقع، بریدن مارکس از فلسفه‌ی کانت و «مکتب تاریخی حقوق» تحت تأثیر گانس انجام گرفت. مارکس در همان نامه‌ی ۱۸۳۷ به پدرش می‌نویسد، قبلاً هم چون ساوینی «صورت» و «ماده» ی حقوق را از هم جدا می‌کرده، گویی قانون موضوعه می‌تواند چیزی جدا از مفهوم حق باشد. او اکنون به کمک مفهوم «وساطت» هگل، که آن را از گانس آموخته بود، این جدایی را رد می‌کرد. دیدگاه ساوینی به تأیید قانون موضوعه می‌انجامید و جایی برای نقد این قانون به کمک مفهوم حق نمی‌گذاشت. از میان رفتن این

جدایی باعث می‌شد که قانون موضوعه در عین عقلانیت، غیرعقلانی شده و به نقد کشیده شود. بدیهی است که چنین نگرشی مارکس را وامی‌داشت که از موضعی رادیکال با اوضاع سیاسی برخورد کند. علاوه‌براین، به گفته‌ی کولاکوفسکی، «گانس از معدود هگلی‌های زمان بود که از اندیشه‌های سوسیالیستی جانبداری می‌کرد. او روایت سن‌سیمون از سوسیالیسم را پذیرفته بود. به این سان، مارکس از آغاز با روایتی از فلسفه‌ی هگل آشنا شد که به هیچ روی با پذیرفتن وضع موجود ملازمه نداشت.»<sup>۱۵</sup>

پس از ارائه‌ی پایان‌نامه و اخذ دکتری فلسفه از دانشگاه ینا در آوریل ۱۸۴۱، مارکس در ژوئن همین سال به برونو باوئر در دانشگاه بُن پیوست، به این امید که دوستی‌اش با این فیلسوف سرشناس، که در آن زمان رهبر «هگلی‌های جوان» به‌شمار می‌آمد، استخدام‌اش را در دانشگاه تسهیل کند. از بخت بد مارکس، کمی پس از ورود او به بُن، استادان محافظه‌کار دانشکده‌ی الهیات این دانشگاه باوئر را به دلیل عقاید ضد‌مذهبی‌اش زیر فشار قرار دادند تا استعفا دهد. مارکس با مشاهده‌ی این اوضاع عطای تدریس در دانشگاه را به لقاییش بخشید، و حتی منتظر اخراج باوئر از دانشگاه در بهار ۱۸۴۲ نشد و تصمیم گرفت به روزنامه‌نگاری بپردازد.

روزنامه‌ی راینیشه‌تسایتونگ (نشریه‌ی راین) را صاحبان صنایع منطقه‌ی راین آلمان در ژانویه‌ی ۱۸۴۲ پایه‌گذاشته بودند. مارکس نخستین مقاله‌ی خود را برای این نشریه، که در دفاع از قانون مطبوعات بود، در آوریل ۱۸۴۲ نوشت، و در اکتبر همین سال هم سردبیر نشریه شد. اما سردبیری او شش ماه بیش‌تر طول نکشید و نشریه توقیف شد. مارکس توقیف راینیشه‌تسایتونگ را مغتنم شمرد، هر چند این امر او را با مشکل امرار معاش روبه‌رو می‌کرد. او، پیش از استعفا از سردبیری در مارس ۱۸۴۳ و در جریان توقیف نشریه، در

نامه‌یی به آرنولد روگه نوشت: «از ریاکاری، حماقت، بی‌حساب و کتابی آشکار، و از گرنش، دوز و کلک، و مت‌به‌خشخاش گذاشتن در مورد کلمات خسته شده‌ام. بنابراین، حکومت آزادی‌ام را به من پس داده است.»<sup>۱۶</sup> او، که خود را از قید سازش‌های تحمیلی آزاد می‌دید، تصمیم گرفت مبارزه‌اش را با روحیه‌ای قوی‌تر و عزمی راسخ‌تر دنبال کند. به این باور رسیده بود که سانسور دولت پروس مانع کار او است؛ پس، از طرح آرنولد روگه برای انتشار نشریه در خارج از آلمان استقبال کرد. ابتدا قرار شد نشریه‌ی او را که در زوریخ منتشر می‌شد به نشریه‌ی موردنظر خود تبدیل کنند، اما دولت سوئیس این نشریه را توقیف و سردبیر جدید آن، گئورگ هروگ، را از کشور اخراج کرد. سپس، روگه شهر استراسبورگ در فرانسه را پیشنهاد کرد. با به میان آمدن پای فرانسه، مارکس ابتکار عمل را به دست گرفت و طرح جدیدی برای انتشار نشریه‌ی مشترک برای روشنفکران آلمانی و فرانسوی در پاریس پیشنهاد کرد که مورد موافقت روگه قرار گرفت. (نخستین شماره‌ی این نشریه بعداً، در فوریه‌ی ۱۸۴۴، به نام دویچ - فرانسویزیه یاریوخر (سالنامه‌ی آلمانی - فرانسوی) به سردبیری مشترک مارکس و روگه در پاریس منتشر شد، اما این شماره در عین حال آخرین شماره‌ی آن بود.) روگه در تابستان ۱۸۴۳ به پاریس رفت، ولی مارکس عزیمت خود را تا اکتبر عقب انداخت. او در ژوئن ۱۸۴۳ با ینی وستفالن ازدواج کرد و همراه او در خانه‌ی مادر ینی در شهر کوچک کرویزناخ اقامت گزید. مارکس از این زمان تا اکتبر ۱۸۴۳ را، که آلمان را به قصد پاریس ترک کرد، صرف نوشتن دو اثر مهم کرد: نقد فلسفه‌ی حق هگل در تابستان و «درباره‌ی مسئله‌ی یهود» در پاییز ۱۸۴۳. این آثار در واقع اعلام آشکار پیوستن مارکس به سوسیالیسم بودند.

مارکس در زمان سردبیری راینشیتسایتونگ اتهام سوسیالیستی بودن نشریه

را رد کرده و حتی با سوسیالیسم فرانسوی مخالفت کرده بود.<sup>۱۷</sup> علاوه بر این، او با انتشار مقالات گروهی از هگلی‌های جوان برلین به نام «آزادگان» که خود را سوسیالیست و آنتیست می‌دانستند مخالفت کرده و از آن‌ها بریده بود، هم به این دلیل که مقالات آنان را سطحی و بی‌مایه می‌دانست، و هم از آن رو که تبلیغ افکار کمونیستی و سوسیالیستی را در پوشش نشریه‌ی او برای این کار به وجود نیامده بود نادرست و غیراخلاقی می‌دانست.<sup>۱۸</sup> با این همه، در برخی از مقالات خود مارکس، به‌ویژه در اواخر ۱۸۴۲ گرایش به وجود آمد که او را به سوی سوسیالیسم سوق داد.

در مقالات مارکس در دوره‌ی انتشار راینشیتسایتونگ، که در واقع دوره‌ی گذار او از لیبرالیسم به جمهوری‌خواهی دموکراتیک و از آن به سوسیالیسم است، سه گرایش سیاسی را به‌خوبی می‌توان دید. از یک سو، مقالاتی را می‌بینیم که بیش‌تر مضامینی لیبرالی دارند، مطالبی مربوط به آزادی سیاسی از قبیل دفاع از قانون به‌عنوان قانون طبیعی عقل، مخالفت با سانسور مطبوعات، نقد دولت مسیحی پروس و دفاع از جدایی دین از دولت و نظایر آن‌ها. البته حتی همین گرایش لیبرالی از لیبرالیسم سلطنت‌طلبان مشروطه‌خواه کاملاً متمایز است، به‌طوری‌که مارکس، حتی در اوایل ۱۸۴۲، آشکارا از جمهوری دفاع می‌کند و سلطنت مشروطه را نقض غرض می‌داند.<sup>۱۹</sup> به نظر می‌رسد که مارکس در این مقالات بیش‌تر تحت تأثیر لیبرالیسم برونو باوئر است.<sup>۲۰</sup> در این زمان، باوئر دیگر آن باوئر پرچم‌دار هگلی‌های ارتدوکس در مخالفت با رادیکالیسم مذهبی - سیاسی اشتراوس نبود، بلکه از راست به چپ چرخیده و رهبر «هگلی‌های جوان» محسوب می‌شد. از سوی دیگر، و به‌ویژه در اواخر ۱۸۴۲، تأثیرپذیری مارکس از فویرباخ و روش «تبدیلی» او (تبدیل ماتریالیستی موضوع‌های آسمانی به مسائل زمینی) کاملاً مشهود است. مارکس

برای نخستین بار این ایده‌ی فویرباخی را که مذهب دیگر نه از «آسمان» بلکه از «زمین» تغذیه می‌کند در نامه‌یی به آرنولد روگه به تاریخ نوامبر ۱۸۴۲ مطرح می‌کند، و این همان نامه‌یی است که مارکس در آن گسست خود را از هگلی‌های جوان برلین اعلام می‌کند. هم‌چنین، در مقاله‌ی «درباره‌ی کمیته‌های رسته‌یی در پروس» که در دسامبر ۱۸۴۲ به چاپ رسید، مارکس بین «دولت حقیقی» (true state) و «حکومت» (government) فرق می‌گذارد.<sup>۲۱</sup> منظور او از «دولت حقیقی» کلیتی است اجتماعی که در آن شکاف بین دولت و جامعه از میان رفته و دولت نماینده‌ی عام منافع تمام مردم بر مبنای نوعی عقلانیت جمعی است که آزادی را به‌ارمغان می‌آورد، حال آن‌که مراد او از «حکومت»، دستگاه دیوان‌سالاری یا نهادهای سیاسی است که منافع جزئی فرد، رسته یا طبقه‌ی خاصی را نمایندگی می‌کند. جمهوری خواهی دموکراتیک مارکس در این مرحله، که ناظر بر تبدیل دیوان‌سالاری به «دولت حقیقی» (دولت دموکراتیک) است، ترکیبی است از نظریات سیاسی هگل و روسو، و در آن شکل اولیه و ایده‌آلیستی دوگانگی شهروند - بورژوا، که از مضامین اصلی «درباره‌ی مسئله‌ی یهود» است، آشکارا به چشم می‌خورد. اگر چه، حتی در همین زمان، جمهوری خواهی مارکس یک جمهوری خواهی صرفاً سیاسی نیست، اما همین که او آزادی انسان را در گرو تحقق «دولت حقیقی» می‌داند نشان می‌دهد که نگاه او هنوز به انقلاب اجتماعی معطوف نشده، و منظورش از «زمین» هنوز نه اوضاع اجتماعی - اقتصادی بلکه صرفاً اوضاع سیاسی است. به‌سخن دیگر، دو گرایش فوق، به‌رغم تفاوت در رادیکالیسم و نیز اتکا به منابع نظری متفاوت، یک وجه مشترک اساسی دارند و آن این است که آزادی انسان را در گرو دموکراسی و آزادی سیاسی می‌دانند، و این همان وجهی است که اندیشه‌ی سیاسی مارکس را در این دوره

به نقد سیاسی - الهی «هگلی‌های جوان» پیوند می‌زند. در مقابل این دو گرایش، گرایش دیگری را می‌بینیم که خود را در دیدگاه‌های مارکس درباره‌ی «قوانین مربوط به دزدیِ چوب» و فقر «انگورکاران موزل» نشان می‌دهد. این همان گرایشی است که بعداً رابطه‌ی هگلی دولت و جامعه را وارونه می‌کند و با برجسته کردن مسئله‌ی اجتماعی، به سوسیالیسم مارکس می‌انجامد، گرایشی که به‌ویژه در ایدئولوژی آلمانی با تکیه بر «برداشت ماتریالیستی از تاریخ» تحکیم و نظریه‌مند می‌شود. هم‌زیستی این گرایش با دو گرایش فوق چندان نمی‌پاید، و مارکس به‌ویژه در اثر درگیری با مسائل اجتماعی و اقتصادی به‌زودی پی می‌برد که صرفاً تحقق آزادی سیاسی نمی‌تواند آزادی انسان را به‌ارمغان آورد. و این همان مضمون اصلی مقاله‌ی «درباره‌ی مسئله‌ی یهود» است. اما پیش از «درباره‌ی مسئله‌ی یهود»، مارکس نقد فلسفه‌ی حق هگل را نوشت. مارکس شناسانی چون شلومو آوینری گفته‌اند که نقد فلسفه‌ی حق هگل در واقع ترجمه‌ی نقد فویرباخ از فلسفه‌ی هگل و مذهب، به‌زبان سیاست است.<sup>۲۲</sup> فویرباخ گفته بود فلسفه‌ی هگل رابطه‌ی اندیشه و هستی (و مسیحیت رابطه‌ی خدا و انسان) را وارونه و رازآمیز کرده است: اندیشه محمول هستی است، حال آن‌که هگل هستی را به محمول اندیشه تبدیل کرده است. به همین سان، مارکس مدعی شد که در فلسفه‌ی حق هگل رابطه‌ی دولت و جامعه‌ی مدنی وارونه شده است: دولت محصول جامعه‌ی مدنی است، حال آن‌که هگل جامعه‌ی مدنی را به محصول دولت تبدیل کرده است. اگر راز مذهب در انسان است، پس راز دولت را نیز باید در جامعه‌ی مدنی جست‌وجو کرد. نظر آوینری را می‌توان درست دانست، مشروط بر آن‌که - چنان‌که گفتیم - وجه تمایز اساسی مارکس از فویرباخ یعنی نظریه‌ی پراکسیس را از یاد نبریم. در واقع، آن عامل اصلی که مارکس را به ترجمه‌ی نقد فلسفی فویرباخ به‌زبان سیاست

وامی دارد، همانا پراکسیس است. وارن برکمن در کتاب مارکس، هگلی های جوان و خاستگاه های نظریه ای اجتماعی رادیکال این نکته را به درستی خاطر نشان می سازد: «در این زمان [سال ۱۸۴۳]، «پراکسیس» انقلابی مارکس این فرض فویرباخ را به نقطه ای عزیزت خود تبدیل می کند که افشای ماهیت بیگانه شده ای هستی نوعی انسان در حکم [تلاش برای] بازیافتن این ماهیت در شکل حقیقی آن است. زیرا، پس از آن که انسان هستی جمعی را به عنوان ماهیت خویش بازشناسد، چه گونه می تواند تمام جنبه های زندگی اش، از جمله دولت، را براساس این هستی نوعی سازمان دهی نکند؟»<sup>۲۳</sup> افزون بر این، برکمن به نکته ای درست دیگری در برداشت مارکس از مقوله ای «هستی نوعی» فویرباخ اشاره می کند و آن تأکید بر جنبه ای اجتماعی و تاریخی انسان است: «مارکس، تحت تأثیر فلسفه ای فویرباخ، بر این باور بود که روش صحیح، «انتزاعات جسمیت یافته»<sup>۲۴</sup> هگل را دوباره به منشأ آنها در صفات هستی نوعی باز می گرداند. اما او، در قیاس با فویرباخ، برای هستی نوعی، خصلت اجتماعی تری قایل بود. بی گمان، فویرباخ نیز بر سرشت جمعی و اجتماعی انسان اصرار می ورزد؛ اما تأکید هم زمان او بر سرشت فیزیکی انسان در عین حال بُعد فردی کاهش ناپذیری را مطرح می کرد که با کوشش جمعی کننده ای مفهوم هستی نوعی جور در نمی آمد. اهمیت بیش تری که مارکس برای جنبه ای اجتماعی و تاریخی انسان قایل می شد، احتمالاً بازتاب مطالعه ای آثار سوسیالیست های فرانسوی بود.»<sup>۲۴</sup> باید توجه کرد که مارکس بعدها حتی به این حد از مرزبندی با مفهوم هستی نوعی فویرباخ بسنده نکرد و این مفهوم را به دلیل غیرتاریخی بودن آن نقد کرد.

با این همه، نمی توان انکار کرد که فلسفه ای فویرباخ در گذار اندیشه ای سیاسی مارکس به سوسیالیسم نقش محلل را ایفا می کند. این فلسفه، نگاه

مارکس را به سوی مسئله ای اجتماعی سوق می دهد، به طوری که او، در نقد فلسفه ای حق هگل، «دولت حقیقی» یا دموکراسی سیاسی را به سود دموکراسی اجتماعی رد می کند. او در این جا هم سلطنت دینی پروس و هم دموکراسی ایالات متحده ای آمریکا را نقد می کند و در مقابل آنها «دموکراسی حقیقی» (به معنی دموکراسی اجتماعی و نه صرفاً سیاسی) را مطرح می کند، اگر چه در همین جا نیز دموکراسی را حقیقت سلطنت می داند. اما در «درباره ای مسئله ای یهود» نقد را به کلی متوجه دموکراسی (آزادی سیاسی) می کند و در مقابل آن آزادی انسان را مطرح می سازد.

«درباره ای مسئله ای یهود» با این جمله شروع می شود: «یهودیان آلمان آزادی می خواهند. چه نوع آزادی؟ آزادی مدنی، آزادی سیاسی.» به این ترتیب، مارکس با همان جمله ای نخست موضوع اصلی مقاله را در فشرده ترین و موجزترین شکل بیان می کند.

برونو باوئر می گفت، یهودی برای آن که از ستم دینی آزاد شود، و دولت مسیحی پروس برای آن که بتواند یهودی را از این ستم آزاد کند، هر دو باید از دین خود دست بردارند. به باور او، برای آن که یهودی و مسیحی آزاد شوند باید تضاد مذهبی بین آنان از میان برداشته می شد، و این تضاد مذهبی هم تنها با الغای مذهب از میان می رفت، که به زعم او به معنی رهایی انسان به طور کلی بود. باوئر فرانسه را مثال می زد و می گفت با آن که در فرانسه یهودی به شهروند تبدیل شده باز هم طبیعت حقیر او مانع می شود که رفتار انسانی و سیاسی داشته باشد. به نظر او، مسئله ای یهود هنوز در فرانسه حل نشده بود، زیرا آزادی قانونی یا برابری همه ای شهروندان در زندگی سیاسی با فقدان آزادی در زندگی واقعی توأم بود. پس، باوئر حل مسئله ای یهود را در گرو تحقق آزادی در زندگی واقعی می دانست، که به باور او با الغای مذهب میسر می شد. اما او

می‌گفت مذهب زمانی لغو می‌شود که یهودیان و مسیحیان و به‌طور کلی انسان‌های مذهبی موظف به رعایت فرایض دینی نباشند و این تکلیف صرفاً امر خصوصی آنان تلقی شود. به عبارت دیگر، منظور باوئر از الغای مذهب، الغای سیاسی مذهب یعنی جدایی دین از دولت بود. به این سان، باوئر آزادی انسان را همان آزادی سیاسی می‌پنداشت.

مارکس، که خود پیش‌تر کمابیش همین‌گونه می‌اندیشید، اکنون (پاییز ۱۸۴۳) دیگر به این نتیجه رسیده است که آزادی سیاسی یا دموکراسی در پروس صرفاً به معنی آزادی دولت از مذهب است، و به هیچ‌رو به معنی آزادی انسان نیست. او ایالات متحده‌ی آمریکا را مثال می‌زند و می‌گوید با آن که در این کشور دین به‌طور کامل از دولت جدا شده و آزادی کامل سیاسی متحقق گشته، آمریکا یک کشور مذهبی تمام‌عیار است. مارکس می‌گوید در آمریکا مذهب نه تنها وجود دارد بلکه به‌شکلی سرزنده و نیرومند هم وجود دارد. پس دولت می‌تواند از مذهب آزاد باشد، بی آن که انسان از آن آزاد شده باشد. برای آن که انسان از مذهب آزاد شود، باید نخست از دست محدودیت‌های دنیوی‌اش خلاص شود. به عبارت دیگر، رفع محدودیت‌های دینی در گرو رفع محدودیت‌های دنیوی است.

مارکس عین این استدلال را در مورد مالکیت خصوصی می‌کند. می‌گوید، همین که شرط داشتن زمین و ثروت برای انتخاب کردن و انتخاب شدن لغو شود، مالکیت خصوصی از نظر سیاسی لغو شده است. اما الغای سیاسی مالکیت خصوصی نه فقط به معنی الغای واقعی مالکیت خصوصی نیست، بلکه برعکس پیش شرط آن است و راه را برای آن هموار می‌کند. زیرا دولت در همان زمان که اعلام می‌کند آحاد ملت، قطع نظر از این که مالک اند یا نه و دارایی‌شان چه قدر است، می‌توانند در انتخابات شرکت کنند و نوع حاکمیت

دلخواه خود را تعیین کنند، به مالک خصوصی اجازه می‌دهد که در عرصه‌ی جامعه به شیوه‌ی خاص خود عمل کند و هر اندازه که می‌تواند ثروت کسب کند، حتی اگر به‌بهای فقر و سیه‌روزی دیگران باشد. دولت دموکراتیک، بنا به ماهیت‌اش، عرصه‌ی زندگی جمعی انسان است. اما پیش شرط این زندگی جمعی، زندگی فردی و خصوصی انسان در پهنه‌ی جامعه‌ی مدنی است. پس، در دموکراسی سیاسی، حیات انسان دوپاره می‌شود: از یک سو شهروند، و از سوی دیگر بورژوا؛ از یک سو موجودی که از فردیت واقعی خویش منتزع شده و به‌طور غیرواقعی و بدلی زندگی جمعی یافته، و از سوی دیگر موجودی که از جماعت جدا شده و به‌گونه‌ی غیرواقعی و بدلی از زندگی فردی برخوردار شده است. پس، انسان می‌تواند در عرصه‌ی دولت و به‌عنوان شهروند از دست مالکیت خصوصی رها شود بی آن که در گستره‌ی جامعه‌ی مدنی و به‌عنوان بورژوا از این مالکیت آزاد شده باشد. رهایی واقعی انسان از مالکیت خصوصی در گرو آزادی اجتماعی انسان است. به بیان دیگر، برای آزادی انسان باید از دموکراسی سیاسی فراتر رفت و به دموکراسی اجتماعی یا سوسیالیسم رسید.

اما مارکس، در عین نقد آزادی سیاسی، آن را گام بزرگی به پیش می‌داند: «آزادی سیاسی البته گامی بزرگ به پیش است. درست است که این آزادی شکل نهایی آزادی انسان به‌طور کلی نیست، اما شکل نهایی آزادی انسان در جارجوب نظم جهانی تاکنون موجود هست.» این گفته نشان می‌دهد که در نظر مارکس، سوسیالیسم نه آنتی‌تر آزادی سیاسی بلکه سنتز آن است، یعنی سوسیالیسم آزادی سیاسی را در بر دارد اما آن را کافی نمی‌داند. او با تأکید بر این نکته که در دموکراسی، برخلاف دولت به اصطلاح مسیحی، علاوه بر مذهب، پایه‌ی انسانی مذهب یعنی جامعه‌ی مدنی نیز تقویت می‌شود، دولت

دموکراتیک را، به تفکیک از دولت به اصطلاح مسیحی («دولت ناقص» یا «نادولت»)، دولت مسیحی کامل می‌نامد. مارکس، دموکراسی سیاسی را از آن رو مسیحی می‌داند که در آن انسان موجودی غیر متمدن و غیر-اجتماعی است که سازمان جامعه او را به تباهی، خودگم‌کردگی و از خود بیگانگی کشانده است.

این نگاه به دولت مسیحی از فراسوی دموکراسی سیاسی، مارکس را قادر می‌کند که جزئیاتی را در این دولت ببیند که از چشم برونو باوئر پنهان می‌ماند. او می‌گوید، دولت به اصطلاح مسیحی دولت کمال نیافته است و مسیحیت را تکمیل کننده و تطهیرکننده‌ی نقص خود به شمار می‌آورد. از همین رو، برای دولت دینی، مذهب الزاماً تبدیل به وسیله می‌شود. علاوه بر این، دولت دینی به مذهب برخورداردی سیاسی و به سیاست برخورداردی مذهبی می‌کند. به این سان، مارکس بر یک تضاد ماهوی در دولت دینی انگشت می‌گذارد: دولت مسیحی «نه تنها از آیات انجیل پیروی نمی‌کند، بلکه اگر نخواهد خود را به عنوان دولت به طور کامل منحل کند، نمی‌تواند هم از آن‌ها پیروی کند.» به نظر مارکس، دولت مسیحی از یک سو بنا به ماهیت‌اش مجبور است از انجیل پیروی کند، از سوی دیگر نمی‌تواند چنین کند، مگر آن که بخواهد خود را به عنوان دولت منحل کند و، چنان که در ادامه‌ی همین مطلب می‌گوید، «مأمور اجرای احکام کلیسای کاتولیک شود».

مارکس نقد آزادی سیاسی را این گونه خلاصه می‌کند: «... ما مانند باوئر به یهودیان نمی‌گوییم: شما بدون آزادی بنیادین از یهودیت نمی‌توانید از نظر سیاسی آزاد شوید. برعکس! به آن‌ها می‌گوییم: آزادی سیاسی به خودی خود آزادی انسان نیست، چون شما می‌توانید از نظر سیاسی آزاد شوید بی آن که به طور کامل و پیگیر از یهودیت دست کشیده باشید. اگر شما یهودیان

می‌خواهید از نظر سیاسی آزاد شوید بدون این که خود را از نظر انسانی آزاد کنید، این شیوه‌ی ناقص و متضاد آزادی نه تنها در شما بلکه در ماهیت و مقوله‌ی آزادی سیاسی نهفته است.»

هگل فلسفه‌ی سیاسی خود را با مقولات سه گانه‌ی «حق انتزاعی»، «اخلاق فردی» و «اخلاق اجتماعی» توضیح می‌دهد. «حق انتزاعی» (abstract right) همان است که برخورداردی از آن انسان را به «شخص» تبدیل می‌کند، و «شخص» انسانی است که «حوزه‌ی بیرونی» را برای انتخاب آزادانه‌ی خود مطالبه می‌کند. به این سان، بدن و حیات انسان به مالکیت خصوصی شخص درمی‌آیند و به اجزای جدایی‌ناپذیر شخصیت انسان بدل می‌شوند. مقوله‌ی بعدی هگل «اخلاق فردی» (morality) است، که متناظر است با «سوژه» در فلسفه‌ی کانت، یعنی فرد خودسالار که به خود هم‌چون عامل فعال شناخت می‌اندیشد و به زندگی خویش معنی می‌بخشد. «شخص» و «سوژه» مفاهیمی هستند که فلسفه‌ی سیاسی لیبرالیسم نیز بر آن‌ها مبتنی است. اما هگل از آن‌ها فراتر می‌رود. به نظر هگل، این‌ها مفاهیمی درونی، انتزاعی و تهی از مضمون اجتماعی زندگی انسان‌اند. مقوله‌ی که - براساس دیالکتیک هگل - ضمن حفظ و نفی توأمان مقولات «حق انتزاعی» و «اخلاق فردی» در عین حال آن‌ها را ارتقا می‌دهد، مقوله‌ی «اخلاق اجتماعی» (Sittlichkeit یا ethical life) است. همین مقوله است که انسان را به عنوان عامل جمعی یا اجتماعی می‌شناساند. این ویژگی جمعی و اجتماعی انسان مدارج متفاوتی دارد که هگل سیر آن را با مقولات «خانواده»، «جامعه‌ی مدنی» و سرانجام «دولت» بیان می‌کند، که نقطه‌ی اوج فلسفه‌ی سیاسی هگل است.

به این سان، فلسفه‌ی سیاسی هگل را می‌توان سنتز دیالکتیکی اخلاق اجتماعی ارسطو (ethics) و اخلاق فردی کانت و فیشته (morality) دانست.

هگل بر این نظریه‌ی اخلاقیِ مدرن تأکید می‌کرد که تمام انسان‌ها آزاد اند، اما برخلاف لیبرال‌های آغازین، تقدم افرادِ مجزا از هم در وضع طبیعی را بر دولتی که بر اساس قرارداد اجتماعی این افراد ایجاد می‌شود، نمی‌پذیرفت. او، هم‌چون ارسطو، دولت را جماعت (Gemeinschaft) می‌دانست، که به نظر او بر جامعه‌ی مدنی (Gesellschaft) مقدم است. اما این جماعت، اجتماعی از افراد است که فردیت آزاد یکدیگر را متقابلاً به رسمیت می‌شناسند. پس، در یک کلام، محور اندیشه‌ی سیاسی هگل را می‌توان جماعت فردی یا فردیت جمعی دانست. «هگلی‌های جوان» نیز در فلسفه‌ی سیاسی هگل خواست برپایی جهانی عقلانی را می‌دیدند که در آن تضاد بین فرد و جمع از میان برخاسته باشد. اما آنان تحقق چنین جهانی را در گرو استقرار دولت دموکراتیک می‌دانستند.

جوهر سوسیالیسم یا دموکراسی اجتماعی مارکس نیز همین فردیت اجتماعی است. منتها او تحقق آن را مشروط به انقلاب اجتماعی می‌کند و نه صرفاً انقلاب سیاسی. او با مقدم دانستن جامعه‌ی مدنی بر دولت نشان می‌دهد که فردیت اجتماعی انسان دوباره شده است: فردیت انتزاعی (در جامعه‌ی مدنی) در یک سو، و جماعت انتزاعی (در دولت) در سوی دیگر. دموکراسی اجتماعی، که در واقع همان «دموکراسی افراطی» ارسطو است،<sup>۲۵</sup> این دوپارگی را از میان برمی‌دارد و دوباره فردیت اجتماعی انسان را برقرار می‌سازد، نکته‌ی که مارکس در مانیفست کمونیسم آن را این گونه بیان می‌کند: «به جای جامعه‌ی کهنه‌ی بورژوازی، با طبقات و تعارض‌های طبقاتی‌اش، انجمنی خواهیم داشت که در آن تکامل آزاد جمع در گرو تکامل آزاد فرد است».

محسن حکیمی

### پی‌نوشت‌های پی‌گفتار

1. Marx-Engels. *Selected Works*, Progress Publisher, 1970, P. 592.

تأکید از من است.

2. Marx, Karl. *Selected Writings*, Edited by David McLellan, Oxford University Press, 1977, P. 8.

۳. همان.

4. Wood, Allen. "Hegel's ethics". Edited by Frederick Beiser, *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, 1995, P. 218.

۵. چنان که اشاره شد، جمله‌ی مشهور «عقل، بالفعل است و بالفعل، عقلانی» در پیش‌گفتار عناصر فلسفه‌ی حق هگل آمده است که در ۱۸۲۱ منتشر شد. آن وود می‌گوید، در برخی از درس-گفتارهای هگل که پیش از ۱۸۲۰ ارائه شده‌اند، تعبیر پویاتری از این جمله دیده می‌شود. مثلاً، در ۱۸۱۹، هگل این‌تر معروف را این گونه بیان می‌کند: «هر آن چه بالفعل است عقلانی می‌شود، و هر آن چه عقلانی است بالفعل می‌گردد». ر.ک به:

Wood, Allen. *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, 1990, P. 13.

6. Beiser, Frederick, "Introduction: Hegel and the problem of metaphysics". Edited by Frederick Beiser. *The Cambridge Companion to*

Hegel, Cambridge University Press, 1995, Pl. 19.

آن وود نیز دیدگاه تقریباً مشابهی درباره‌ی دیالکتیک هگل دارد، بی آن که از این سه مرحله نام ببرد. برای مثال، او به نحوه‌ی حل خلاف‌آمد (آنتی‌نومی) دوم کانت توسط هگل اشاره می‌کند و می‌گوید کانت ایجاد این خلاف‌آمد را – که تقسیم‌پذیری نامتناهی مکان را با تقسیم‌ناپذیری کوچک‌ترین جزء آن در تناقض قرار می‌دهد – ناشی از بلندپروازی عقل انسان و فرارفتن از حد تجربه می‌داند، زیرا – به‌زعم کانت – ماده به‌عنوان یک پدیدار صرف نه به‌گونه‌ی پایان‌ناپذیر قابل تقسیم است و نه از اجزای ساده تشکیل شده است. حال آن که هگل با طرح مفهوم کمیّت چون مفهومی که این هر دو تعین متضاد را در برمی‌گیرد، می‌گوید ماده در آن واحد هم‌بی‌نهایت تقسیم‌پذیر است و هم از اجزای ساده تشکیل شده است. وود هم چنین با سنتی که دیالکتیک هگل را با سه پایه‌ی «تز، آنتی‌تز، سنتز» توضیح می‌دهد سخت مخالفت می‌کند و مدعی است که هگل دیالکتیک خود را هرگز چنین توضیح نداده است. ر.ک به:

Wood, Allen. *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, 1990, PP. 2-4.

۷. اگر اصرار داشته باشیم که واژه‌ی Praxis را به فارسی ترجمه کنیم، باید آن را به «عمل – اندیشه» ترجمه کنیم و برگردان آن به «عمل» نادرست است، زیرا واژه‌ی «عمل» (یا «کردار» و نظایر آن) نقطه‌ی مقابل «نظر» و «نظریه» است، حال آن که پراکسیس وحدت عمل و نظریه است. در متون انگلیسی نیز درست‌تر است به‌جای practice، از همان Praxis آلمانی که خود مارکس به کار برده است، استفاده شود.

8. Marx, Karl. *Selected Writings*, Edited by David McLellan, Oxford University Press, 1977, P. 8.

گویی مارکس در این جا برای بیان مطلب‌اش از این بیت حافظ الهام گرفته است:

عشق دُر دانه است و من غواص و دریامیکده

سرفرو بردم در آن جا تا کجا سر برکنم

۹. متأسفانه این اثر از میان رفته است.

۱۰. همان، ص ۸

۱۱. همان، ص ۱۴

۱۲. همان، ص ۱۳. کولاکوفسکی، آن‌جا که دیدگاه مارکس را در «رساله‌ی دکتری» اش شرح می‌دهد، درباره‌ی مفهوم پراکسیس او و تمایز آن با درک

هگلی‌های جوان می‌گویند، به‌نظر مارکس «وظیفه‌ی انتقادی فلسفه زمانی به کمال می‌رسد که دیگر صرفاً به اندیشیدن درباره‌ی جهان بسنده نکند و جزئی از زندگی انسان گردد. پس رسالت‌اش ناچار این است که تمایز میان تاریخ و نقد فکری و اخلاقی تاریخ و نیز تمایز میان پراکسیس عامل اجتماعی و وقوف به این پراکسیس را از میان بردارد. تا زمانی که نظریه‌ی داور غایی باقی بماند، میان ذهن فردی و محیط‌اش و نیز میان اندیشه و جهان انسان‌ها شکافی باقی خواهد ماند.» برگرفته از کتاب در دست انتشار جریان‌های عمده‌ی مارکسیسم، نوشته‌ی لژک کولاکوفسکی، ترجمه‌ی دکتر عباس میلانی، انتشارات آگه. همین‌جا از ناشر محترم این کتاب که اجازه‌ی استفاده از متن چاپ نشده را به من دادند تشکر می‌کنم.

۱۳. استعاره‌های «مغز» برای فلسفه و «قلب» برای پرولتاریا را مارکس از فویرباخ گرفته است. فویرباخ در «توهای مقدماتی درباره‌ی اصلاح فلسفه» خواستار وحدت ایده‌الیسم آلمان و ماتریالیسم فرانسه شده، اولی را «مغز» و دومی را «قلب» این وحدت نامیده بود. اما همین نکته که مارکس استعاره‌ی «قلب» را به‌جای عنصر نظری (ماتریالیسم فرانسه) برای عنصر عملی (پرولتاریا) به کار می‌برد و، برخلاف فویرباخ که فقط برخورد نظری را برخورد اصیل انسانی می‌دانست (ر.ک به «توهای درباره‌ی فویرباخ»، تز نخست) انسان راستین را پراکسیس، یعنی وحدت نظریه و عمل، می‌داند، نشان می‌دهد که حتی در همین سال ۱۸۴۳، که مارکس علی‌الظاهر «فویرباخی» بوده، چه فاصله‌ی عظیمی بین او و فویرباخ وجود داشته است.

۱۴. اطلاعات مربوط به زندگی مارکس عمدتاً از کتاب زیر گرفته شده است:

Breckman, Warren. *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*, Cambridge University Press, 1999.

۱۵. کولاکوفسکی، لژک، جریان‌های عمده‌ی مارکسیسم، ترجمه‌ی دکتر عباس میلانی، در دست انتشار توسط انتشارات آگه.

16. Marx-Engels. *Collected Works*, Vol.1, Progress Publisher, 1975, P. 397.

17. Marx, Karl. *Selected Writings*, Edited by David McLellan, Oxford University Press, 1977, P. 20.

۱۸. همان، ص ۲۳.

19. Marx-Engels. *Collected Works*, Vol.1, Progress Publisher, 1975, P. 382-3.



مارکس بعداً، در نقد فلسفه‌ی حق هگل، سلطنت مشروطه را به‌طور مشروح به نقد کشید.

۲۰. وارن پرکمن گرایش لیبرالی مارکس در ۱۸۴۲ را حرکت تاکتیکی زیرکانه‌ی سردبیر یک نشریه‌ی تحت حمایت مالی صاحبان صنایع برای ائتلاف سیاسی با لیبرال‌های منطقه‌ی راین می‌داند. ر.ک به:

Breckman, Warren. *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*, Cambridge University Press, 1999, P. 279.

21. Marx, Karl. *Selected Writings*, Edited by David McLellan, Oxford University Press, 1977, P. 23-24.

22. Avineri, Shlomo. *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, 1968, PP. 8-13.

23. Breckman, Warren. *Marx, The Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*, Cambridge University Press, 1999, P. 285.

۲۴. همان، صص ۲۸۷-۸.

25. Gilbert, Alan. "Political Philosophy: Marx and radical democracy", Edited by Terrell Carver. *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge University Press, 1991, P. 179.

ارسطو برای دموکراسی انواع گوناگونی قایل است و بدترین نوع آن را «دموکراسی افراطی» می‌داند، زیرا مبتنی بر خلع‌ید از توانگران است، که به‌نظر او بالاترین پیدادگری است. ر.ک به: ارسطو، سیاست، ترجمه‌ی حمید عنایت، انتشارات کتاب‌های جیبی، چاپ چهارم، ۱۳۶۴، کتاب ششم.