

# موزس هس و مسائل دیالکتیک<sup>1</sup> ایدئالیستی

## جورج لوکاج

در راستای بازنگری و تعدیل قضاوت خردکننده و شتابزده‌ی مارکس و انگلس<sup>2</sup> علیه موزس هس در «مانیفست کمونیست»<sup>3</sup>، تلاش‌های زیادی صورت گرفته است. صرفنظر از تلاش‌های افرادی مانند کویگن یا هاماکر<sup>4</sup> برای ملون‌کردن مارکس و انگلس به لعاب «سوسیالیسم حقیقی»، حتی فرانکس مرینگ<sup>5</sup> نیز معتقد بود حکم صادره در مانیفست کمونیست تند و زننده است. مسلماً مقصود او دیدگاه نظری نبود. بلکه او باور داشت که سوسیالیست‌های حقیقی و به‌خصوص هس نباید صرفاً در پرتو مانیفست کمونیست مورد مذاقه قرار گیرند: «شاید بتوان با همان آهنگ اما با بیان متفاوت گفت که جوهر سوسیالیسم آلمانی در آن دوران صرفاً در نتیجه انتقادات مانیفست کمونیست علیه آن رقم خورد زیرا عناصر برسازنده‌ی انتقاد نویسندگان مانیفست، از شرایط واقعی زندگی سوسیالیست‌های آلمانی و خود نویسندگان مانیفست برآمده بود» (2). مرینگ در مقام مقایسه به شخصیت انقلابی و صادقانه افراد مذکور (و بازهم به‌خصوص هس) و این واقعیت اشاره می‌کند که چنین گرایشی باعث شد تعداد فراریان این گروه به کمپ دشمن بسیار کمتر باشد. سوسیالیست‌های حقیقی از بین همه مکاتب مختلف

---

<sup>1</sup> Idealist Dialectics

<sup>2</sup> Engels

<sup>3</sup> Communist Manifesto

<sup>4</sup> Koiegen ; Hammacher

<sup>5</sup> Fanz Mehring

سوسیالیست‌های بورژوازی آن دوران و حتی امروز با فاصله زیاد از بالاترین آگاهی در این زمینه برخوردارند (3). با این حال چنین اظهاراتی به‌ندرت به مسئله دسته‌بندی تاریخی و تفسیر «سوسیالیسم حقیقی» بخصوص سوسیالیسم هس پرداخته‌اند و هرگز به حل و فصل آن حتی اشاره نکرده‌اند. ما در این جستار به همین مسئله می‌پردازیم. در رابطه با دومین نکته موردنظر مرینگ-یعنی سوسیالیست‌های حقیقی با وجود نگرش نظری کاملاً اشتباه به نقش انقلابی بورژوازی، صادقانه به ایده‌آل‌های دموکراسی انقلابی آن زمان، به انقلاب بورژوایی وفادار بوده‌اند- لازم به ذکر است که به هیچ وجه نمی‌توان چنین مسئله‌ای را با شواهد زندگی‌نامه‌ای حل کرد. در واقع رابطه انقلاب بورژوازی با انقلاب پرولتری<sup>6</sup> مهمترین مسئله است. این مسئله به شکل برجسته‌تری در پاسخ مارکس و انگلس به آژیتاسیون لاسال<sup>7</sup> یعنی در قالب انکار و رد «چارتیسم محافظه‌کار»<sup>8</sup> متبلور می‌شود. این مسئله ابعاد متعددی دارد و به بیان غیردیالکتیکی می‌توان یکی از شاخه‌های آن را آنتی‌تز قلمداد کرد: نگرش فنی مشنویک‌ها<sup>9</sup> به انقلاب بورژوایی و پرولتری در 1905 و 1917 و از سوی دیگر نگرش نظری مدعیان انقلاب پرولتری «ناب» (مانند حزب کارگران کمونیست (KAP) و اکونومیسم جناح چپ مکتب فکری افراطی لوکزامبورگ) از این گروه‌ها. در این میان تئوری انقلاب از لنین<sup>10</sup>-که حتی امروزه نیز به‌درستی درک نمی‌شود- می‌تواند یک راهکار نظری واقعی برای این مسئله ارائه کند. این واقعیت که هس نظریه خود را در لحظات حیاتی کنار گذاشته است، نه تنها نشانگر شخصیت انقلابی و صادقانه

---

<sup>6</sup> Proletarian

<sup>7</sup> Lassalle agitation

<sup>8</sup> Tory Chartism

<sup>9</sup> Mensheviks

<sup>10</sup> Lenin

اوست، بلکه نشان می‌دهد که بین عناصر مختلف جنبش‌های انقلابی در آلمان آن دوران تفاوت‌های کاملاً آشکاری وجود داشته است. و این انگاره در بعد عملی حاکی از آن است که چیزی به نام انتخاب واقعی وجود ندارد: کسانی که برای مبارزه با جناح چپ دموکراسی بورژوازی-که هدف آن مبارزه مداوم با بورژوازی همراه با حرکت مدام آنها به سمت راست‌گرایی بود- آماده نبودند، بنا به اقتضا مجبور شدند دست‌مایه‌های خود را با نیروهای منفعل ادغام کنند. از این رو نقد مانیفست کمونیست بر نظریات هس و هم‌زمانش مسلماً صحیح بود. اگر براساس منطق عمل کنیم خواهیم دید که نظریه آنها صرفاً آنها را به جبهه‌ی انفعال هدایت کرد. انتقادات تنها از دو جهت منصفانه نبودند: نخست اینکه آنها بی‌ریزگی یعنی خصلت اساساً ایدئولوژیکی «سوسیالیسم حقیقی» را نادیده گرفتند؛ دوم اینکه در ملاحظه این نکته قصور ورزیدند که نظریه هس در وهله اول به‌شدت آرمان‌شهرگراییانه و فحوی انتقادات او از بورژوازی کاملاً شفاف و صرفاً ترجمان تجربیات انگلیسی و فرانسوی به یک فرهنگ لغت دیالکتیکی کاملاً ایدئالیستی بود، به‌طوری که به محض ارتباط با واقعیت انقلابی، خیلی زود بی‌اثر شد و -به همان دلیلی که بخاطر آن به عنوان یک نظریه ارزشمند بود- بدون هیچ نشانی ناپدید شد. چنانکه پیداست، «تکذیب زندگینامه‌ای<sup>11</sup>» انتقاد مانیفست کمونیست از نظریه هس تنها می‌تواند ثابت کند که انتقادات از لحاظ نظری صحیح بودند. و زمانی که مسئله دوباره در دنیای واقعی-در مورد لاسال- ظاهر می‌شود، انتقادات ارزش خود را در بعد عملی نیز ثابت می‌کنند.

---

<sup>11</sup> Bigographical Refutation

پس از ذکر مطالب فوق دوباره به سراغ اولین نکته موردنظر مرینگ می‌رویم. اگر بخواهیم سوسیالیسم حقیقی را به عنوان برآیند ناشی از شرایط آلمان پیش از سال 1848 فرض کنیم پس باید کار خود را از این مقدمه شروع کنیم که سوسیالیسم حقیقی در اصل جنبش روشنفکران بوده است. سوسیالیسم حقیقی از لحاظ تسلط بر تجربیات حاضرآماده‌ی جنبش‌های پرولتری انگلیس و فرانسه نسبت به جنبش‌های انقلابی بعدی توسط روشنفکران تفاوت خاصی نداشت. در اینجا نیز، آگاهی ایدئولوژیکی درباره‌ی فروپاشی جامعه قدیمی پیش از فروپاشی آن وجود داشته است، بنا به اقتضا در قالب جنبش‌های اجتماعی حقیقی نمود یافت (مانند نارودنیک‌ها در روسیه: جنبش‌های فکری شرقی). اینکه روشنفکران باید تجربیات حاضرآماده‌ی حاصل از اشکال پیشرفته‌تر توسعه اجتماعی را کسب کنند به هیچ وجه قابل درک نیست. در نهایت چنین تجربیاتی همواره (و نه تنها در دوران انقلاب) بخشی از همان محیط اجتماعی روشنفکران و بخشی از تکامل مادی و معنوی آنها هستند. وضعیت سوسیالیست‌های حقیقی تنها از یک لحاظ خاص است: آنها کار خود را در جامعه‌ای شروع می‌کنند که در بدو امر تمایز اجتماعی در آن راکد و از لحاظ طبقاتی تکامل نیافته است اما بنیاد ایدئولوژیکی آثار آنها- به‌خصوص در حوزه دانش اجتماعی- پیشرفته است. مولفه‌های ایدئولوژی فوق‌پیشرفته کدامند؟ از یک طرف با انتقادات اجتماعی اتوپیست‌های بزرگ فرانسوی و انگلیسی روبرو هستیم که بر زمین حاصلخیز تحولات شگرف سیاسی و اجتماعی منتج از انقلاب بورژوازی و پیشرفت سریع و پرتلاطم کاپیتالیسم- که به نوبه خود به ظهور پرولتاریا و اولین طغیان و شورش پرولتری منجر شد- شکل گرفتند. از سوی دیگر سوسیالیسم حقیقی با متعالی‌ترین نوع

ایدئولوژی بورژوازی یعنی فلسفه کلاسیک آلمان و دیالکتیک هگل گره خورده است؛ در واقع سوسیالیسم حقیقی نقش پررنگی در فروپاشی هگل‌گرایی ایفا کرد.

با این حال، اقتصاد سیاسی کلاسیک انگلیسی، به عنوان دیگر دستاورد بزرگ فکری بورژوازی، به عنوان یکی از عناصر تشکیل‌دهنده سوسیالیسم حقیقی وجود خارجی ندارد. این مسئله صرفاً با نگاه به پسرفت اقتصادی آلمان قابل تفسیر نیست. در واقع حتی اگر نقد مارکس و انگلس بر جامعه بورژوازی را نادیده بگیریم بازهم می‌بینیم که سوسیالیسم رودبرتوس<sup>12</sup> با مسائل اقتصاد سیاسی کلاسیک و بخصوص نقد سیسموندی به آن<sup>13</sup> درگیر است. و خود هس- که در ادامه صرفاً بر آن تمرکز می‌کنیم- پس از مکاتبات شخصی با انگلس و مارکس از لحاظ فکری متقاعد شد که روش، نظریه و شیوه تبلیغ و تحریک آنها صحیح است؛ او بعدها نهایت تلاش خود را بعمل آورد تا این مهارت جدید را به نظام خود اضافه کند و صاحب آن شود. با این وجود، در حقیقت آثار اقتصادی (5) او نشان می‌دهند با وجود تلاش زیاد در فهم اهمیت واقعی تغییر نظر مارکس و انگلس در خصوص هگل‌گرایی ناتوان بوده است و او اصلاً برای بکارگیری و توسعه مستقل آن کوشش نکرد.

چه چیزی در وجود هس او را اینگونه ناتوان ساخت؟ در واقع فلسفه هگل دلیل اصلی آن است. شاید این مسئله در بادی امر بدیهی و کلیشه‌ای به نظر آید. اما به محض عبور از مرزهای ممنوعه و ورود به قلمرویی که در آن به این سوال با هدف تعامل، مدیریت و درک صحیح اهمیت دیالکتیک هگل در ابعاد روش‌شناختی و تاریخی برای پیشرفت مارکسیسم پرداخته می‌شود (و

---

<sup>12</sup> Rodbertus

<sup>13</sup> Sismondi

ما نیز بر حسب ضرورت چنین می‌کنیم)، خواهیم دید که مسئله فوق‌العاده مهم است. نباید چنین شرایطی را به عنوان کوششی برای «اعاده حیثیت» هس قلمداد کنیم زیرا به هیچ وجه چنین نیست. بلکه موضوع اصلی این است که بتوانیم نشان دهیم انتقاد تند از او در مانیفست کمونیست از هر لحاظ صحیح بوده است؛ افزون بر این مسئله این است که هس در رابطه با نظریه‌ی امروزی جنبش انقلابی پرولتری چندان مهم نیست و حتی نقش صرفاً تاریخی او در پیدایش ماتریالیسم تاریخی همواره با اغراق عاشقان او از جمله آخرین نویسنده زندگینامه‌ی او یعنی زلوسیستی<sup>14</sup> همراه بوده است. با این وجود اگر از فرصت حاصل از بازنشر آثار بزرگ او برای تحلیل آنها استفاده می‌کنیم، هدف ما صرفاً استفاده از آنها به عنوان مبنای قیاس است زیرا به ما کمک می‌کنند روند تحول دیالکتیک از هگل تا مارکس را در این مجال کوتاه روشن کنیم. از این لحاظ، مارکس هس را یک طلایه‌دار کاملاً شکست‌خورده و یک شخصیت تراژدیک می‌داند زیرا از لحاظ شخصی او یک شخصیت انقلابی کاملاً صادق است و در عین حال از بین همه دیالکتیسن‌های ایدئالیست، در بیشتر موارد به آنها نزدیکتر است (او در برخی از موارد خاص مانند همراه‌سازی فویرباخ<sup>15</sup> با روش دیالکتیک، حتی از لاسال-که به عنوان یک نظریه‌پرداز و سیاستمدار از استعدادهای بسیار بالاتری نسبت به او برخوردار بود- نیز نزدیکتر می‌شود. با این حال لاسال نیز با بسیاری از محدودیت‌های هس روبرو بود). ماهیت اسکیزوفرنیکی تفکرات هس به یک دلیل خاص تشدید شد: او همواره تلاش می‌کرد با استفاده از روش‌های هگلی بر هگل غلبه کند و از این رو همیشه از هگل عقب می‌ماند. انحلال او در روش‌های هگلی، به

---

<sup>14</sup> Zlocisti

<sup>15</sup> Feurebach

معنای واقعی کلمه رخ داد. عناصری که در شخص هگل وجود داشتند و عناصری که هگل به شیوه دیالکتیکی از میان برداشت، کاملاً آشکار و بی‌رقیب دوباره سربرآوردند. همین مسئله درباره‌ی برونو باوئر و داوید فردریش اشتراوس<sup>16</sup> صدق می‌کند؛ چنانکه مارکس تأکید داشت: در هر حالت یکی از ابعاد نظام هگلی شاهد تأکید انحصاری بوده است... گاهی بعد فیخته‌ای<sup>17</sup> و گاهی بعد اسپینوزایی.

پیچیدگی‌هایی که هس بر نظام هگلی تحمیل می‌کند از لحاظ ماهیت عمدتاً فیخته‌ای هستند گرچه شخصاً همواره ادعا می‌کرد طرفدار اسپینوزا است و گرچه فیخته‌گرایی<sup>18</sup> او نسبت به فیخته‌گرایی برونو باوئر کاملاً متفاوت بود. فیخته‌گرایی او نمی‌خواهد عینیت<sup>19</sup> هگلی را دوباره ذهنی‌سازی<sup>20</sup> کند-یعنی هدف «فلسفه خودآگاهی<sup>21</sup>» برونو باوئر-کوششی است برای غلبه بر نظروری فلسفه هگل و عمل‌گرایی دیالکتیک. گرایش به عمل‌گرایی، بر بازگشت به فیخته دلالت داشت: و در عین حال نه به دلایل معرفت‌شناختی و (مثلاً) نه به خاطر اینکه تفکر فیخته یک «کنش کوشنده<sup>22</sup>» است بلکه در واقع جوهر هر دیالکتیکی است (گرچه از لحاظ ترمینولوژی نباشد). اگر دیالکتیک بخواهد از آفرینش ازلی عبور کند، اگر می‌خواهد به فرایند آفرینش خود بازگردد و به مرحله انحلال<sup>23</sup> برسد، آنگاه فرایندهای فکری آن باید نقش فعالی در قبال آن داشته باشند. در واقع اگر به عمق موضوع رسوخ کنیم خواهیم دید که منطق هگل، با

---

<sup>16</sup> Bruno Bauer; David Friedrich Strauss

<sup>17</sup> Fichteian

<sup>18</sup> Fichteianism

<sup>19</sup> Objectivity

<sup>20</sup> Resubjectivise

<sup>21</sup> Philosophy of Self Consciousness

<sup>22</sup> Active deed

<sup>23</sup> Dissolution

وجود ترمینولوژی نظورزانه<sup>24</sup> اش نسبت به منطق فیشته، «عمل‌گرایانه‌تر» است. تفاوت در ترمینولوژی، یک تفاوت بنیادین یعنی پیوند روش‌شناختی بین منطق و اخلاقیات را در آثار فیشته پنهان می‌سازد اما در اینجا مجالی برای پرداختن به آن نیست. گرچه هس در آثار خود آگاهانه به این بعد از فلسفه فیشته جایگاه والاتری اختصاص داده است اما مسئله تاریخ فلسفه از لحاظ عینی برای تجزیه و تحلیل فعلی درباره انحلال هگل‌گرایی و گرایش به سمت فیشته مهم‌تر است.

زولسیستی نیز به متفکری گریز می‌زند که برای اولین بار این پرسش را به شکل صریح و دقیقی مطرح کرد یعنی آگوست فن سیزکفسکی<sup>25</sup> (7). سیزکفسکی در کلیه ی ابعاد مهم، همچنان هگلی می‌ماند. او تنها با کلیت فلسفه هگل مخالفت می‌کند و نه با انحلال آن. با این حال بزرگترین وجه استثناء او، فلسفه‌ی تاریخ است چراکه مسئله دانش آینده را مطرح نمی‌کند (8). با این حال نباید فراموش کرد فیشته قبلاً به سوال شخصی سیزکفسکی پاسخ داده است. «مشخصه های عصر حاضر<sup>26</sup>» فیشته، تاریخ را به پنج دوره تقسیم می‌کند و از بین آنها، دوران کنونی به عنوان دوران «گناهکاری مطلق» سومین دوران در این تقسیم بندی است. در دو دوره ی آخر، ساختار مربوط به آینده مفصلاً توصیف شده است (9). بحث درباره تاثیر بی‌واسطه این منبع اشتباه است، زیرا سیزکفسکی و پس از او هس، این موضوع را به عنوان یک پرسش-یک مسئله- قلمداد کرده اند اما فیشته با دگماتیسم ساده‌لوحانه‌ی همیشگی خود بی‌درنگ پاسخ می‌دهد.

این واقعیت محض که سیزکفسکی و هس این پرسش را به شکل انتقادی‌تر و دیالکتیکی‌تر و نه‌چندان صوری مطرح کرده اند،

---

<sup>24</sup> Contemplative

<sup>25</sup> August von Cieskowski

<sup>26</sup> Characteristics of the Present Age



نشان می‌دهد که آنها با وجود گرایش شدید به فیثته، در واقع می‌خواستند از فیثته پیشی بگیرند و چنین گرایشی از لحاظ روش‌شناسی صرفاً به معنای بازگشت به دیدگاه فیثته نیست. آینده به عنوان موضوع اصلی تفکر دیالکتیکی، جهد برای فهم انضمامی آینده به کمک دیالکتیک و تلاش برای تبدیل آن به معیاری برای داوری در خصوص گذشته و حال براساس آن... همه و همه نشانگر پیشرفت چشمگیر فلسفه فیثته درباره تاریخ هستند. با این وجود آینده در آثار فیثته چیزی فراتر از نمود عینی پیشرفت بیکران کانت است زیرا بایسته‌های خرد مطلق (فراتاریخی) هنوز محقق نشده‌اند. از سوی دیگر سیزکفسکی و هس تلاش می‌کنند یکتایی عینی فرایند تاریخی را به روش دیالکتیکی درک کنند و بنابراین از این دیدگاه آینده به مانند دوره‌های گذشته، دوره‌ای است. از این رو آنها معتقدند که دانش قطعاً یک مسئله روش‌شناختی برای دیالکتیک است اما برای فیثته دوره‌بندی تاریخ به طور بی‌واسطه و غیرپروبلماتیک از مفهوم -اخلاقی- مطلق پیروی می‌کند. از این رو حتی در مواردی که به نظر می‌رسد آنها اساساً درباره پرسش‌های ویژه، علی‌الخصوص و بالاتر از همه تفسیر تاریخ مطابق با انگاره‌ی قوانین طبیعت توافق نظر دارند اما در واقع کنش آنها متفاوت است: فیثته انگاره‌ای -که در قرن هجدهم یک مفهوم انقلابی درباره قوانین طبیعت بود- را به سرانجام فلسفی آن می‌رساند اما سیزکفسکی و هس تلاش می‌کنند یک قانون طبیعی نوین و عینی و با خاستگاه تاریخی پدید آورند (شالوده روش‌شناختی «نظام حقوق اکتسابی» از بسیاری از ابعاد، ثمره همین کوشش است).

در حالت دوم آینده در مقام روش‌شناختی به عنوان غایت عینی و آگاهانه<sup>27</sup> فلسفه‌ی تاریخ شناخته می‌شود. این دیدگاه هر دو متفکر (هس و سیزکفسکی و البته بیشتر هس) را از لحاظ روش‌شناختی به فلسفه‌ی تاریخ فوریه نزدیک می‌کند و جالب اینجاست که سیزکفسکی چند بار به‌طور تصادفی از فوریه نقل‌قول می‌کند. با این حال مسائل پروبلماتیک همچنان در زمین فیشته قرار دارند و امیدواریم بتوانیم آنها را اثبات کنیم. صرف‌نظر از اینکه موضوع چگونه دگرگون یا تاریخ‌نگاری می‌شود، در هر صورت تحلیلی که بر پایه مفهوم قانون طبیعت حرکت می‌کند باید همچنان بار آنتاگونیسم (ابدی) بین اصول فراتاریخی از یک طرف و خود تاریخ از طرف دیگر را بردوش بکشد. علاوه بر این هرگونه تلاش و جهد دیالکتیک مفهومی برای انکار این دشمنی محکوم به شکست خواهد بود. بنابراین در نهایت می‌بینیم که وابستگی روش‌شناختی به فیشته کاملاً مشهود است. زیرا دانش آینده، حتی اگر موضوع دانش درباره ماهیت آن باشد و نه «تعداد بیشماری از احتمالات فعلی»<sup>(10)</sup> تنها در صورتی ممکن است که مقوله‌های منطقی-متافیزیکی بنیادین نظام برگزیده، حال و آینده بسط داده شوند. به عبارت دیگر دانش واقعی درباره کل نظام (تفکر درونی منطق) باید دانش آینده را نیز در بر بگیرد. با این حال این الزام یک ضرورت منطقی را در بر دارد یعنی ضرورت تعالی خصلت کاملاً پیشینی<sup>28</sup>، کاملاً نظورورزانه و از این رو سرشت صرفاً نگرورزانه دانش و حتی فراتر از نظام هگل.

سیزکفسکی، هگل را به داشتن «شیوه‌ی پسینی<sup>29</sup>» متهم می‌کند و شخصاً با ارائه استقراء پیشینی تلاش می‌کند با آن مقابله

---

<sup>27</sup> Intentional object

<sup>28</sup> Apriorism

<sup>29</sup> A posteriori

کند. قصد او، «وادارسازی کل نظام مقوله‌ها به تکامل دیالکتیکی در تاریخ» است. او برخلافِ هگل خواهان «پویش سیستماتیک منطق در دنیای تاریخ» است و درباره هگل تنها می‌توان گفت که "او صرفاً نظرورزانه آن را می‌فهمید" (11) و او آینده را چنان به حال نزدیک می‌کند که از دیدگاه او «هر چیزی در آینده، صرفنظر از اینکه چقدر منطقی و منسجم باشد، نه تنها هیچ تاثیری بر حال ندارد بلکه مسلماً وجود دارد پیش از آن‌که موجود شود» (12).

با این وجود، تاثیر کلی آن آرمانی و ایدئولوژی سازی دیالکتیک (حتی فراتر از هگل) است. اینکه نظام هگل در زمان حال یعنی همان دورانی که هگل آنرا «خودیابی روح»<sup>30</sup> می‌نامد - هم از لحاظ مادی و هم از لحاظ مقصود و پی‌آمد منفعلانه است، یک ادعای صحیح است. با این حال اگر از دیدگاه روش‌شناسی بنگریم خواهیم دید که خودداری هگل از ادامه راه در حقیقت واقع‌گرایی شکوهمند هگل، انکار همه آرمانشهرها، توجه او به فلسفه ادراکی<sup>31</sup> به عنوان مصداق مفهومی تاریخ فی‌نفسه و نه فلسفه تاریخ را آشکار می‌کند. هگل همواره و گاهی به درستی به‌خاطر چنین گرایشی یعنی به‌خاطر تطبیق و سازش با واقعیت هدف انتقاد بوده است. اما به‌یاد داشته باشید که این تلاش هگل از دیدگاه روش‌شناختی، از تمایل او برای استنباط مقوله‌ها از خود فرایند تاریخی سرچشمه می‌گیرد و اینکه این گرایش تنها در نتیجه مجسم‌سازی<sup>32</sup> انفعالی زمان حال از یک واقعیت مطلق اصیل به یک واقعیت استتیک تبدیل شد، اصلی که برای تثبیت بنیادی طراحی شد و در آن زمان به عنوان یک بنیاد مطلق شناخته می‌شد. در آثار سیزکفسکی و "چند تن سالاری

<sup>30</sup> Self attainment of the spirit

<sup>31</sup> Conceive philosophy

<sup>32</sup> Hypostatize

اروپایی<sup>33</sup> " هس می‌بینیم که مسئله شناخت آینده باید بر مجسم‌سازی غلبه کند. با این حال آنها در تلاش برای کشف پاسخ به کمک دیالکتیک مفهومی، تنها توانستند دیالکتیک هگلی را - بسیار بیشتر از خود هگل- از فرایند تاریخی واقعی دور سازند و در عین حال دیالکتیک را صرفاً رئالیستی و صرفاً مفهومی نشان دهند آن‌هم بدون افزودن قابلیت حذف مولفه‌های انفعالی «تطبیق و مصالحه» از این روش (13).

چنین تلاشی به هیچ وجه تصادفی نیست. زیرا در تمامی مواردی که شکل عینی واقعیت تاریخی از نظر مفهومی به شیوه‌ی پیشینی تعیین می‌شود، یا باید بپذیریم تاریخ در نهایت و در اصل غیرمنطقی است و تنها از بعد روش‌شناختی در دسترس مقوله‌ها قرار دارد (ر.ک آثار بعدی شلینگ<sup>34</sup>) یا اینکه باید عقل و واقعیت، مقوله<sup>35</sup> و تاریخ، شکل پیشینی و مواد تجربی را به‌نوعی تلفیق کنیم و تطبیق دهیم. اما این کار یعنی اعمال یک تفکر متعین بر واقعیت، تفکری که از واقعیت تاریخی فی‌نفسه سرچشمه نگرفته است. پی‌آمدهای فرایند تلفیق و تطبیق اجتناب‌ناپذیر هستند. یا واقعیت به میانجی برساخت‌ها منحرف می‌شود یا سازگاری تفکر متعین با پدیده‌های تجربی سطحی واقعیت تاریخی و در نتیجه ارتقای سطح چنین پدیده‌هایی به سطح مقوله مطلق ضروری خواهد بود. از این رو کلیه صورت‌های آرمانشهرگرایی مجرد -بواسطه تجرید و آرمانشهرگرایی خود - باید نسبت به رئالیسم حقیقی دیالکتیک، بیشتر در برابر واقعیت تجربی سطحی تسلیم شوند. آنها باید اشکال ناپایدار زمان حال را مجسم کنند، باید پیشرفت را به مراحل زمان حال و محکوم به انفعال نسبت دهند (14).

---

<sup>33</sup> European Triarchy

<sup>34</sup> Schelling

<sup>35</sup> Category

در واقع مسئله تطبیق و مصالحه، پیچیده‌ترین بعد فلسفه هگلی را آشکار می‌کند: ایده و واقعیت برخلاف نقشه‌های او سازگار نمی‌شوند و در نتیجه دوگانگی نظریه و عمل- یعنی تقابل ناسازگار آزادی و ضرورت- همچنان پابرجا می‌ماند. از دیدگاه تاریخی می‌توان گفت: کانت‌گرایی در هگل همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد. سیزکفسکی ادعا می‌کند مسئله تاریخ (یا به گفته خودش: دانش آینده) نشان می‌دهد که موضع هگل «در قبال دست‌نیافتنی‌ها یک موضع انتقادی است، موضعی که به موضع کانت شباهت دارد اما کانت آن را نتیجه ضروری دیدگاه و دستگاه خود می‌داند اما از دیدگاه کانت، نتیجه عدم است و در نتیجه کل دستگاه او را مختل می‌کند» (15)

برداشت نسبتاً صحیح فوق‌الذکر، جسارت در بیان برای غلبه واقعی بر مواضع هگلی را به نمایش می‌گذارد. از یک طرف (همان طور که گفته شد) سکون هگل در زمان حال با عمیق‌ترین موتیف‌های تفکر او (یا به عبارت دقیق‌تر با تفکر تاریخی- دیالکتیکی او) ارتباط دارد. به عنوان مثال او در مقدمه «فلسفه حق»<sup>36</sup> می‌نویسد: «فلسفه موظف است آنچه هست را دریابد برای اینکه آنچه هست خرد است. زیرا هر فرد خود را فرزند زمانه خود می‌داند؛ فلسفه نیز نتیجه برگردان زمانه خود به تفکر است. تصور اینکه هر فلسفه‌ای می‌تواند از جهان معاصر خود فراتر رود به اندازه اینکه فرد بتواند از زمان خود سبقت بگیرد یا از روی تنگه‌ی رودز<sup>37</sup> بپرد، احمقانه است». این برداشت به مفهوم ماتریالیستی-تاریخی نزدیکتر است تا به برساختی مانند برساخت فیشته-سیزکفسکی-هس-لاسال؛ برساختی که در آن تاریخ را به دوره‌های متوالی تقسیم می‌کند

---

<sup>36</sup> Philosophy of right

<sup>37</sup> Straits of Rhodes

و قدیمی‌ترین آنها از نظم و ترتیب منطقی یک نظام بی‌نقص پدید می‌آید.

البته از سوی دیگر سیزکفسکی به درستی (یا به عبارت صحیح‌تر حتی فراتر از درک درونی خود) توجه را به مسئله شی فی‌نفسه از نگاه کانت معطوف می‌کند. و دقیقاً بواسطه همین تلاش درست او، «جذب و نفی و رفع<sup>38</sup>» مورد نظر هگل به موضعی باز می‌گردد که نسبت به موضع هگل پیشروی چندانی ندارد. زیرا حتی خود کانت معتقد بود که مسئله شی فی‌نفسه با مسئله تاریخی یا با مسئله «شدن<sup>39</sup>» ارتباط تنگاتنگی دارد (16). اینکه دیالکتیک فراگذرنده «نقد عقل محض<sup>40</sup>» به بارگاه دیالکتیک یعنی تناقض حل‌ناشدنی نزدیک می‌شود، به هیچ وجه تصادفی نیست. دیالکتیک با این کار نشان می‌دهد که برای درک نگرورزانه واقعیت (و اتخاذ نگرش شهودی یعنی تبدیل شدن به بودن) (17) در بهترین حالت به کشف مبانی متناقض وجود ختم می‌شود و نه به انحلال آنها. حتی در جایی که «نقد عقل عملی» انحلال همان تقابل‌ها - انحلال مسئله حقیقت غایی - را به قلمرو عمل انتقال می‌دهد بازهم - در تحلیل نهایی - نمی‌تواند به یک بیان مناسب دست یابد زیرا کردار عملی (تنها چیزی که کانت قبول دارد) نمی‌تواند چیزی فراتر از شبه‌کردار<sup>41</sup> باشد، بلکه کرداری است که نمی‌تواند مبانی واقعیت را بلرزاند و از این رو اشکال عینی واقعیت (در درک نگرورزانه) همچنان در برابر آن پایدار می‌ماند. نگرش جدید آن به واقعیت، کاری با واقعیت ندارد و صرفاً یک نگرش قراردادی و ذهنی است یعنی

---

<sup>38</sup> Supersession

<sup>39</sup> Becoming

<sup>40</sup> Critique of Pure Reason

<sup>41</sup> Practice

همان مسئله‌ی «باید»<sup>42</sup>. هگل در اینجا با تمام وجود تهی بودگی، فراگذرندگی و مجرد بایدها را درک می‌کند. اما چون در عین حال نمی‌تواند موضوع کردارهای دگرگشت‌سازی را درک کند از این رو نمی‌تواند از مرز نفی باید تجاوز کند و بنابراین سرشت پروبلماتیک این مفهوم در نظام کانت پابرجا می‌ماند. هگل نیز نمی‌تواند تحول و دگرگونی وجود داده‌شده حال را بجز در شکل باید بپذیرد. در ادامه‌ی قطعه‌ی نقل‌شده آمده است: «اگر نظریه‌ی او به فراتر از آن برسد، اگر او برای خودش جهان را آن‌طور که باید باشد بسازد، در این صورت مسلماً- و صرفاً در ذهن او- یک عنصر شکل‌پذیر و پذیرنده هر گونه خیال‌پردازی ممکن وجود دارد». این ادعا به خودی خود یک پیشرفت چشمگیر برای کانت محسوب می‌شود زیرا حال را عیناً به عنوان حال می‌پذیرد یعنی به عنوان نتیجه یک فرایند تاریخی و نه به عنوان یک وجود اساساً تغییرناپذیر. هگل برخلاف فیثته و آرمان‌شهرگرایی انقلابی او، از همان ابتدا در آثار خود به «فهم آنچه هست» گرایش داشت؛ گرایشی که در اصل با قدرت راه آینده را در پیش گرفت. به عنوان مثال دغدغه او برای درک حال به عنوان شدن یکباره و استمراری، در یک قطعه‌ی هجایی در اولین (دوره) *Jena period*<sup>43</sup> بیان شده است:

بیش از امروز و دیروز تلاش کن، بکوش؛ هرگز نمی‌توانی از زمان بهتر باشی اما زمان در بهترین حالت خود قرار دارد. خاستگاه هر دیالکتیک تاریخی واقعی (دیالکتیک تاریخی که به تفکر تبدیل شد) همین است. زیرا دقیقاً در زمان حال می‌توانیم کلیه اشکال عینیت (*Gegenstandlichkeit*) را به صورت کاملاً عینی در قالب فرایند به تصویر بکشیم زیرا تنها زمان حال

---

<sup>42</sup> Ought

<sup>43</sup> Jena period

می‌تواند یگانگی نتیجه و نقطه شروع فرایند را به واضح‌ترین شکل ممکن آشکار کند. از این رو تمرکز فلسفه بر دانش حال (با درک دیالکتیکی) و انکار همه «بایدها» و تفکر آتوپییای آینده نگرانه مشخصاً به عنوان تنها روش معرفت‌شناختی برای شناخت دانستی‌های قابل‌شناخت درباره آینده - گرایش‌های زمان حال که عیناً و ذاتاً آن‌را به سمت آینده سوق می‌دهند - ظاهر می‌شود. با این حال محدودیت خاصی در رئالیسم هگل، در نفی تمامی اشکال آرمانشهر و در تمامی بایدهای قراردادی نهفته است که نه تنها به او اجازه نداد پا را فراتر بگذارد بلکه او را مجبور کرد در موضع منفعلانه‌تری ایستایی را اختیار کند. در نتیجه «حال» او تمایل به حرکت به سمت آینده را از دست داد و به تدریج زمین‌گیر شد تا اینکه به یک نتیجه بی‌جان و خلق‌الساعه مبدل گردید. زمان حال او دیگر دیالکتیکی نبود. حقیقت انقلاب، مهمترین مسئله بنیادینی بود که فلسفه حق را در آن زمان به چالش می‌کشید. تغییرات قانون اساسی، ضروری قلمداد شدند اما چون تلاش برای حل مسئله در قالب قانون اساسی جاری شد - یعنی در مسیر قراردادی و در کل در چارچوب علم حقوق و در قالب مضمون اجتماعی یعنی در چارچوب جامعه بورژوازی (18) - از این رو مجبور شد این مسیر را ادامه دهد، بخصوص اگر حکمرانی انقلابی و «ابدی» عقل کنار نهاده شود). گرچه فلسفه حق فیثته خواهان ضمانت‌هایی است که حاکمیت خرد را در برابر واقعیت تجربی و اربابان واقعی قدرت تثبیت می‌کند، اما هگل می‌خواهد دلالت‌های تحول بیشتر را در بطن پیشرفت معاصر را کشف کند. هر چه برداشت او از حال واقع‌بینانه‌تر می‌شود، بیشتر به جایگاه مالکان پروسی<sup>44</sup> نزدیک می‌شود؛ با این حال هر چه کمتر می‌تواند گرایش‌های تکوینی را

---

<sup>44</sup> Prussian Junker



به معنای واقعی درک کند و هر چه بیشتر مجبور می‌شود این وضع را به عنوان وضع مطلق بپذیرد، او- از دیدگاه فلسفه تاریخ- بیشتر بر ایستایی فرایند تاریخی در زمان حال تاکید می‌کند. بنابراین نتیجه‌ی فلسفه هگل، پایان دادن به فرایند به عنوان یک فرایند است. هر نوع تاجر و شیئیت تجریدی از لحاظ تاریخی و منطقی (تنها در برابر فرآورده‌های فرایند) به یک وجود ذاتی و به یک فرایند یا به عبارتی حاصل فرایند تقلیل یافته است تا دوباره در قالب یک فرآورده محض در یک قالب در یک شی متحجر شود. دیالکتیک به متافیزیک دیگری نیز تبدیل می‌شود و این تغییری است که به اعماق ساختار منطق هگل نفوذ می‌کند (و حتی برحسب منطق محض) و دیالکتیک را به یک ظاهر تنزل می‌دهد و آنرا به نوعی زیباشناسی تبدیل می‌کند. هگل، عالی‌ترین دستاورد دیالکتیک خود یعنی دیالکتیک بودن و شدن را به یک جنبش بی‌ریشه نسبت می‌دهد و در عین حال آنرا، ولو به باور خود، به سطح یک جنبش ناب ارتقا می‌دهد. او می‌گوید: «پویش مفهوم باید، همانگونه که بود، به عنوان یک بازی قلمداد شود» (19). «مصالحه و تطبیق» که این مفهوم هگلی در آن به صورت تاریخی و عینی نمود می‌یابد، ظاهراً و ذاتاً دوگانه است. اگر از دیدگاه فلسفه نخستین به آن بنگریم، صرفاً انحلال تناقض کانت است؛ با این حال اگر جلوتر برویم، نمود بازآفرینی آنها در سطوح عالی‌تر است. نمی‌توان جانبداری یکطرفه فلسفه را ادامه دهیم مگر ثابت کنیم گرایش‌های واقعی دیالکتیکی یعنی راستای فرایندهای دیالکتیکی واقعی به مثابه‌ی فرایندهای حال، کارآمد و واقعی هستند؛ یعنی مگر اینکه حال در قالب واقعیت و دیالکتیک به فراتر از خود و به بطن آینده اشاره کند. اما هگل چنین نمی‌کند. از این رو تطبیق و مصالحه‌ی هگل- از لحاظ موتیفی

که او را برآن داشت تطبیق و مصالحه را مطرح کند- در واقع تجلی (و البته کناره‌گیری از) خودانتقادی و رئالیسم او در برابر تاریخ است. این تطبیق از لحاظ پی‌آمدهای روش‌شناختی، سیستمیک و عینی نشانگر تثبیت حال به عنوان مطلق و حذف دیالکتیک است؛ به عبارت دیگر یک اصل انفعالی است. از این رو تنها می‌توانیم بگوییم که هگلی‌های یونگی رادیکال (از لحاظ فلسفی) باید با این مسئله روبرو شوند. با این حال آنها تلاش می‌کنند از محدودیت‌های منطقی نظام هگل-که در واقع پیامدهای الزامی نگرش او به فرایند تاریخی واقعی (که ذاتاً و اساساً منطقی است) هستند- فراگذرند (این منطقی که مفروضاً باید منطقی تاریخ باشد، هیچ کدام از جنبه‌های مهم وضعیت را تغییر نمی‌دهد). در نتیجه، آینده (که دانش آن تنها به عنوان موضوع یک کردار انقلاب‌آفرین است و تنها بواسطه کردار برای ما عینی و واقعی می‌شود) به موضوع نگرورزی محض برای آنها مبدل می‌گردد. نمود گذشته، حال و آینده در سطح واحدی از درک‌پذیری حقیقت قرار دارد. با این حال سطح مذکور عمدتاً سطح شناخت «محض» و توسعه منطقی-سیستماتیک سه‌گانه دیالکتیک است. چنین دانشی درباره آینده به معنای این است که ارتباط دیالکتیک بین گذشته و حال-که توسط هگل بنا شد- از بین می‌رود.

اهمیت این پسروی برای فیثته-و در ادامه برای کانت- در نظریه آزادی-که هس در "تن چند سالاری اروپایی" مطرح می‌کند- کاملاً آشکار است. این نظریه برای بحث ما مهم است زیرا آزادی در نهایت باید خود را در یک رابطه مثبت با آینده متبلور سازد. بنا به گفته هس، چون هگل «گذشته را به همین شکل به قلمرو نظرورزانه<sup>45</sup> وارد می‌کند، از این رو بایستگی

---

<sup>45</sup> Speculation

یک ضرورت غایی است.» هس می‌گوید: «آنچه پیش از ما رخ داده است، حتی اگر آزادانه رخ داده باشد، بنا به اقتضای ضرورت واقع شده است و نه بواسطه ما.» تنها چیزی برای ما حاصل می‌شود (گرچه فی‌نفسه در نتیجه ضرورت واقع می‌شود)، که کاملاً آزادانه برای ما رخ دهد مشروط به اینکه درونی‌ترین لایه وجود ما یعنی خودآگاهی، یکی از عناصر تعیین‌کننده آن باشد (20). هر کس با نظریه آزادی کانت آشنا باشد فوراً به نقیض متناقض آزادی و ضرورت پی می‌برد یعنی خصلت صرفاً ذهنی آزادی، انتقال آزادی و ضرورت به عوالم کاملاً مستقل ازهم (21) - از لحاظ معنای کانتی- تعلق دارند (گرچه با واژگان هگلی بیان شده است) و اینکه هس در پشت صحنه ائتلاف دیالکتیک آزادی و ضرورت (که هگل به آن دست یافت) تغییر موضع داده است.

حتی تلاش برای تاریخ‌سازی مقوله‌های دیالکتیکی به فراتر از سطح تاریخ‌سازی در متون هگل، به‌خاطر همین نگرش اساسی محکوم به شکست است. این نگرش به تخصیص کاملاً خودسرانه‌ی انواع مقوله‌ها به دوره‌های تاریخی خاص تبدیل می‌شود: نه ضرورت ارتباط آنها با دوره‌های مذکور و نه پیدایش دوره‌های تاریخی در نتیجه یکدیگر، هیچ کدام در نتیجه ممارست<sup>46</sup> به‌وجود نمی‌آیند. در اینجا نمی‌خواهیم انکار کنیم که هگلی‌های جوان در تلاش برای پیشی‌گرفتن از هگل صادقانه عمل کرده‌اند. حتی رادیکال‌ترین گروه آنها به‌خوبی می‌دانند که تغییرات درون جامعه در صورتی توهم محض هستند که اقتدار یک نظام منطقی واحد (اساساً فراتاریخی) در طول تاریخ امتداد یابد. و با این حال آنها در استحصال نتایج ضروری از این درک-که شامل کاربست عینی آراء هگل بر فلسفه (به‌طور کلی) که

زمان خود را به تفکر تبدیل می‌کند) و منطق (به‌طور اختصاصی) است-ناتوان هستند. لفظ‌گردانی سیزکفسکی حقیقتاً هگلی است! (22) «همان‌طور که هر چیزی در جهان تابع تاریخ است، تاریخ نیز به نوبه خود از خداوند تبعیت می‌کند» اما هس در برخورد با این مسئله از لفظ اسپینوزایی استفاده می‌کند (23). با این حال به بعد روش‌شناختی مسئله نمی‌پردازد.

تحلیل جامع برساخت‌های تاریخی سیزکفسکی و هس ما را به دوردستها می‌کشاند. زیرا خواه سیزکفسکی مقوله‌ی سازوکار منتج از منطق هگل را بر دوران باستان اعمال می‌کند یا کیمیاگری را بر قرون وسطی و ارگانیسم را بر عصر حاضر به عنوان یک مقوله خاص تطبیق می‌دهد؛ خواه هس سه دوران تاریخ جهان را از سیلاب<sup>47</sup> تا مهاجرت ملتها و پس از آن تا انقلاب فرانسه و در ادامه دوران مدرن تعریف می‌کند، تا بتواند از هگل سبقت بگیرد و دیالکتیک را تاریخی کند... در هر صورت، هر دو روند به یک نقطه واحد ختم می‌شوند. ما در هر دو حالت به مانند تاریخ فلسفه فیثته با ممیزه‌های پیشینی دوره‌های تاریخی و با تمایز در بطن مفهوم روبرو هستیم. آنها در ادامه با حجم خاصی از خشونت بر واقعیت تاریخی اعمال می‌شوند. البته در این نقطه همه تناقض‌های متضمن رفتار همراه با همه زشتی‌های‌شان آشکار می‌شوند (24). هگل شخصاً معتقد بود ناهمخوانی در رابطه‌ی بین توالی تاریخی و توالی منطقی مقوله‌ها حداقل به منزله یک اصلاح ذاتی در برابر فروکاست به پیشینی‌گرایی قراردادی و برساخت‌های باطل آن است. با این حال هگلی‌های رادیکال جوان بر این بعد فرمالیستی و ایدئالیستی نظام هگل تا سرانجام آن تعمق می‌کنند؛ آنها در این مسیر رابطه بین دیالکتیک تاریخ واقعی و دیالکتیک

---

<sup>47</sup> Flood

مفهومی را به شکل بازتری مفروض می‌گیرند و گرچه برخورد هگل با آن منسجم نیست اما در آثار اولیه او دیده می‌شود (25). هر چه ساختار فلسفه تاریخ محکم‌تر و ارتباط آن با واقعیت تاریخی ضعیف‌تر باشد، به همان اندازه باید نگرورزانه باشد. از این رو در طول مسیر «کنش»- که بعدها هس آن را در کانون تفکر خود قرار می‌دهد- نمی‌تواند به یک کردار واقعی یعنی به یک واقعیت انقلابی و تحول‌آفرین مبدل شود؛ از این رو فلسفه نیز باید در برابر دوگانگی روش‌شناختی کانت یعنی جداسازی عقل عملی از عقل محض سر تعظیم فرود آورد. پیشتر در بحث مسئله‌ی آزادی در «چندتن سالاری اروپایی» تمایل هس به پس‌روی از طریق فیخته به کانت را بررسی کردیم. جداسازی انتزاعی نظریه و عمل در تلاش او برای استفاده از جذب و نفی و رفع فلسفی هگل به عنوان بنیاد فلسفی سوسیالیسم، آشکارتر می‌شود. در اینجا دوگانگی نظریه و عمل به دوگانگی بین جنبش تاریخی (که ماموریت آن پدیدآوری سوسیالیسم در واقعیت است) و نظریه فلسفی این جنبش (که باید شفافیت و مسیر را به آن القا کند و اهداف واقعی آنرا برای آن توضیح دهد) تغییر شکل می‌دهد.

لازم به تاکید است که دوگانگی مذکور در همان زمان در جنبش پرولتری آن دوران نیز وجود داشته است. نظریه انقلاب اجتماعی و رویه انقلابی پرولتاریا نه تنها در آلمان توسعه‌نیافته (از لحاظ اجتماعی) بلکه در فرانسه و انگلستان نیز هنوز به‌طور کامل شکل نگرفته بود. پیش از مارکس و انگلس هیچ کدام از نظریه‌پردازان سوسیالیست نتوانسته‌اند در وجود اجتماعی پرولتاریا فرایندی را درک کنند که آگاه‌سازی دیالکتیک واقعی آن برای تبدیل آن به نظریه کردار انقلابی کافی باشد (26). در آن دوران، مهمترین مسئله در نتیجه ظهور

نظریه سوسیالیسم در دهه 1840 یعنی بن‌بست نظری - که تلاش هس برای سبقت‌گرفتن از هگل او را به سمت آن هدایت کرد - یک مسئله کاملاً بدیهی و آشکار بوده است. گرچه هس تصور می‌کرد با افزودن آینده به تکامل سه‌گانه منطق خود می‌تواند هگل را پشت سر بگذارد اما ادعای او در بهترین حالت چیزی جز چند تعمیم تجریدی و آرمانشهری نبود. اما او باید هزینه گزافی را می‌پرداخت: نظریه او به سطح مقوله ارتقا یافت و دوگانگی نظریه و عمل را در قالب دوگانگی سوسیالیسم و پرولتاریا (پی‌آمد ایدئولوژیکی عدم توسعه‌یافتگی جنبش پرولتری در آن زمان) جاودانه کرد. فلسفه مجبور شد خود را با این واقعیت تطبیق دهد. او در اولین تلاش خود برای ایجاد یک بنیان فلسفی برای سوسیالیسم، درباره دوگانگی دیرینه مذهب و سیاست سخن می‌گوید. او معتقد است که رفع دوگانگی یعنی شروع انقلاب و نقدگرایی (27). اما او نمی‌فهمد که صرفاً دوگانگی دیرینه را در صورت جدیدی بازآفرینی می‌کند. برعکس او حتی تلاش می‌کند خلوص، جایگاه علمی و عینیت این فلسفه (همان طور که بیاد دارید فرض بر آن بود که این فلسفه به عمل ختم شود) را حفظ کند. او در نقد ستودنی لورنتس فون اشتاین به‌خاطر «تکرار و آشفته‌سازی رابطه بین کمونیسم و پرولتاریا» به اشتاین حمله می‌کند. او در ادامه می‌گوید «این مورد، تنها جنبه‌ی مهمی است که اشتاین توانسته است از کمونیسم درک کند. اما اگر مسئله اصلی توجیه ادعاهای پرولتاریا باشد، او صرفاً مسئله را با چند پیشرفت فلسفی می‌آراید. تزلزل استدلال‌ها، ناتوانی او در درک این نکته را آشکار می‌کند. مسلماً تنها راه او برای کسب چنین درکی صرفاً از مسیر کسب بینش درباره رابطه کمونیسم با سوسیالیسم و

علم عبور می‌کند. همان‌طور که گفتم، او در کل چنین بینشی ندارد». (28)

هس به احتمال زیاد نمیتوانست آگاهی کاملی از خصلت پروبلماتیک این روش داشته باشد و تغییر مکرر این نظام و تلاش‌های چندباره‌ی او برای رجوع به مارکس گواهی است بر این ادعا. با این وجود اصرار او بر این موضع مسلماً با توجه به موضع طبقاتی او قابل درک است. هس از دیدگاه طبقه‌ی روشنفکر<sup>48</sup> انقلابی، که با انقلاب اجتماعی جاری هم‌دردی می‌کنند، به فلسفه‌پردازی روی می‌آورد. رنج‌های پرولتاریا نقطه‌شروع فلسفه‌پردازی او هستند، پرولتاریا موضوع اصلی دغدغه‌های او و تلاش‌هایش هستند و او در ادامه حتی کوشش پرولتاریا برای رستگاری به عنوان یکی از عناصر مهم در آزادی فراگیر انسانیت از یوغ کاپیتالیسم را تصدیق می‌کند. از این گذشته-یا حتی فراتر از آن- در قلمرو نظریه، دانش و فلسفه- که به دور از غرضورزی و خودخواهی رهبری فکری یک هدف خیرخواهانه را برعهده می‌گیرد- شناور می‌شود (29). باور عاشقانه‌ای که او با وجود همه خصومت‌ها و فراتر از کلیه علایق منیت‌گرایانه همراهانش حفظ می‌کند، در همه روشنفکرانی دیده می‌شود که بی‌واسطه در فرایند تولید شرکت نمی‌کنند و روشنفکرانی که «کلیت» جامعه صرف‌نظر از تفاوت‌های طبقاتی، ظاهراً بنیاد وجودی آنها (هم مادی و هم معنوی) را تشکیل می‌دهد (هر چه تعارض طبقاتی کمتر باشد، چیرگی چنین توهمی آسان‌تر و در نتیجه پذیرش آن به عنوان یک توهم دشوارتر خواهد بود). از این رو وقتی هس صادقانه می‌خواهد حقیقت را بپذیرد و اعلام کند، ادعا می‌کند هیچ‌گونه بنیاد اجتماعی برای برساخت «حقیقت» موردنظرش وجود ندارد. ظهور توهم عدم

---

<sup>48</sup> Intelligentsia

وجود طبقات «خنثی» در آلمان قرن هجدهم بسیار آسان‌تر بود چرا که اختلاف طبقاتی اولیه، امکان ظهور قشر روشنفکران به عنوان یک قشر مستقل با علایق مستقل -مثلاً در دوران رشد و شکوفایی انقلاب‌گرایی اجتماعی در روسیه- را منتفی می‌کرد. توهم و ایدئولوژی عدم وجود ساختار طبقات حتی در روسیه نیز ظاهر شد. اما یک تفاوت مهم‌تر وجود داشت: بورژواهایی که به پایان عمر این ایدئولوژی معتقد بودند ادعا کردند ایدئولوژی ریاکاری عمومی به ایدئولوژی انقلاب‌های اجتماعی رسوخ کرده است: دولت «فراتر و بالاتر از طبقات» فرض می‌شد و...- به پایان کار خود نزدیک شد. با این حال در دوران «سوسیالیست‌های حقیقی» ایدئولوژیست‌های واقعی بورژوازی علناً و صریحاً از منافع بورژوازی دفاع می‌کردند (به عنوان مثال کافی است مورخان بزرگ فرانسوی آن دوران را در نظر بگیرید). بنابراین اگر جایگاهی بالاتر از کشمکش گروه‌ها، صاحبان قدرت و طبقات را به این نظریه نسبت دهیم، آنگاه پی‌آمد قطعی آن، صدور یک حکم معنویت‌گرایانه و معنویت‌ساز در قبال حال و به‌خصوص در قبال گرایش‌هایی است که با انقلاب اجتماعی مخالفت می‌کردند. زیرا اگر کمونیسم، حقیقتِ طبقاتی پرولتاریا نباشد؛ اگر از وضعیت طبقاتی پرولتاریا و به عنوان نمود مفهومی آن به‌وجود نیاید و خلاف آن واقعیت عینی فرایند تاریخی باشد پس جز جهالت یا رذالت اخلاقی انگیزه دیگری برای مقابله با «حقیقت» وجود نخواهد داشت. مورد اول در تفکر اتوپیست‌ها نقش مهمی را ایفا کرده است. هس و همراهانش با قراردادن اصول اقتصادی جامعه بورژوازی در زیرمجموعه -اخلاقی- منیت‌گرایی<sup>49</sup> و محکوم‌سازی آن از بعد

---

<sup>49</sup>Egoism



اخلاقی/معنوی، از جامعه و نظام تولید کاپیتالیستی آن انتقاد کردند (30).

شکی نیست که منیت‌گرایی در رشد ایدئولوژی بورژوازی نقش پررنگی را ایفا کرده است؛ از این رو همسان‌نگاری انتقاد از بورژوازی با این مسئله کاملاً اشتباه نیست. اما به‌یاد داشته باشید که قهرمانان بزرگ پیشرو این ایدئولوژی (هابس، ماندویل، بیل و دیگران<sup>50</sup>) معتقدند که تلاش برای تثبیت معنویت نوین یک کوشش واقعی بود. نه تنها بین جنگ بر سر اخلاقیات فئودال‌ها (و پیوریتن‌ها<sup>51</sup> در اوایل ظهور بورژوازی) و تشریح جزئیات سنگبناهای نظری کل ایدئولوژی بورژوازی یعنی علم اقتصاد کلاسیک یک رابطه نزدیک وجود دارد بلکه این ایدئولوژی سلاح‌های بسیار مهمی را برای مبارزه‌ی طبقاتی واقعی بورژوازی فراهم آورد. صراحتی که در ابتدا به اخلاقیات منیت‌گرایی نسبت داده شد، از دوران هس به بعد در مسیر افول قرار گرفت. دلایل متعددی برای این افول وجود دارد: تناقض‌های فزاینده تولید کاپیتالیستی، بورژوازی را وادار کرد در بعد اخلاقی به تزویر متوسل شوند و از این رو بیش از پیش نتوانست «موضوع واقعی» را با لحن شفاف و استوار «بیان کند»؛ از سوی دیگر پیشرفت علم اقتصاد کلاسیک باعث شد این نظریه اخلاقی در آگاه‌سازی بورژوازی ارزش عملی چندانی نداشته باشد. اسمیت و ریکاردو<sup>52</sup> با استفاده از بیان اقتصادی مسئله‌ای را حل و فصل کردند که ماندویل جز در شکل ایدئولوژیکی نتوانسته بود بیان کند. «منیت‌گرایی در منش» پیشتر در بحث‌های اقتصادی اسمیت به‌طور حقیقی مطرح شده بود و تنها یکی از ابعاد «فرا اقتصادی زندگی» (یعنی چیزی که از

---

<sup>50</sup> Hobbes, Mandeville, Bayle

<sup>51</sup> Puritans

<sup>52</sup> Smith and Ricardo

دیدگاه آنها فراتر از اقتصاد بود) محسوب می‌شد و در عین حال بازم با اخلاقیات دوران رشد بزرگ در ایدئولوژی بورژوازی پیوند نزدیکی داشت (ر.ک رابطه اسمیت با شفتسبری<sup>53</sup>).

ناتوانی هس در عبور از مرز محکومیت اخلاقی منیت‌گرایی (گرچه او آنرا به عنوان یکی از فراورده‌های ضروری جامعه بورژوازی معرفی می‌کند و همواره آنرا با مبانی اقتصادی آن جامعه-که به نوعی به‌طور سطحی پذیرفته شده‌اند- هم‌راستا می‌داند) به‌شدت پیشرفت نظری او را تضعیف کرد. او به‌راستی آنرا به عنوان یکی از تولیدات ضروری بورژوازی و در عین حال یک مولود بی‌جان قلمداد می‌کرد: دیدگاه او متافیزیکی بود و نه دیالکتیکی. از این رو او تنها می‌تواند یک موضع اخلاق‌گرایانه اتخاذ کند. و چون سوسیالیسم هس یعنی «آینده معلوم» منطقی-دیالکتیکی او در خاک واقعیت تلاش‌های عینی زمان حال جوانه زده است بلکه از لحاظ منطقی از آنتاگونیسم‌ها زدوده شده است - و در نهایت مخالفت‌ها پس از تبدیل‌شدن به تفکر ناب مجبور شدند از بعد ایدئالیسم به جوهرهای خودپویش تبدیل شوند، از این رو آینده خیلی ساده به عنوان یک راهکار آماده در نقطه مقابل مسائل فوق‌قرار می‌گیرد. از این رو بین حال و آینده چیزی به نام رابطه‌ی واقعی وجود ندارد: هس در شناخت و پذیرش عناصر حال، گرایش‌هایی که آنرا به وجود می‌آورند و آنرا پروبلماتیک می‌کنند و نیروهایی که آنرا به عبور از خود وادار می‌کنند، ناتوان بود.

نگرش او در نقد لورنتس فون اشتاین (31) کاملاً آشکار شد. او می‌نویسد: «اشتباه فاحش اشتاین و اشتباهی که عمدتاً در

---

<sup>53</sup> Shaftesbury

نتیجه درک اشتباه ذهنیت فرانسوی به سمت آن منحرف می‌شود، این است که در تلاش برای ایجاد برابری، صرفاً به روند مادی و سطحی به سمت لذت توجه کرد. او از یک طرف حتی می‌تواند برای ماتریالیسم امروزی دستاویزی بیابد و تنها تلاش‌های اولیه شخصیت انتزاعی برای ایجاد مضمون عینی برای خود را در بطن آن می‌بینید. از سوی دیگر او تنها تلاش پرولتاریا برای تضمین لذت‌هایی را در کمونیسم می‌بیند که مالکان پیش از آن، از آنها بهره‌مند بودند». با این حال یکی از خصلت‌های اصلی کمونیسم این است که تقابل کار و لذت را رها می‌کند. لذت تنها در صورتی از کار جدا می‌شود که مالکیت از کار جدا شود. دولت کمونیستی، تحقق عملی اخلاقیات فلسفی خاصی است که فعالیت تفریحی را حقیقی و لذت ناب(یا به عبارتی خیر اعلا<sup>54</sup>) می‌داند. در سمت مقابل دولت مالکیت خصوصی، تحقق عملی واقعی منیت‌گرایی و فساد است که به نوبه خود از یک طرف فعالیت لذت‌محور را رد می‌کند و آن‌را به بیگاری تنزل می‌دهد و از سوی دیگر خیر اعلاء انسان را با لذات حیوانی- و هدف شایسته آن یعنی کار حیوانی- جایگزین می‌کند. اشتاین در انگاره‌های مجرد کار و لذت گرفتار می‌شود اما کمونیسم دیرزمانی است که آن‌ها را کنار گذاشته است. کمونیسم- صدالبته در ذهن مدعیان آن<sup>55</sup> - به تقدیر نهایی خود یعنی اخلاقیات عملی تبدیل شد. در واقع، حال به همین شیوه از لحاظ انتزاعی و اخلاق‌گرایی محکوم می‌شود. هس در «فلسفه عمل<sup>56</sup>» (32) می‌نویسد: «به‌خوبی می‌دانیم که برخی از فلاسفه ناتوان هستند چون شجاعت اقدام عملی را ندارند، با فانوس

---

<sup>54</sup> Highest good

<sup>55</sup> Representatives

<sup>56</sup> Philosophy of action

دیوژنی<sup>57</sup> خود در تله‌های شنی دروغ‌های مذهب و سیاست دست و پا می‌زنند شاید بتوانند چیزی فراچنگ آورند یا اینکه کاربردی برای آن بیابند.

اما کند و کاو در آوار ویرانه‌های گذشته به زحمت آن نمی‌ارزد... و در چارچوب نگرش فوق به حال اخلاقیات جدید و تبدیل آن‌ها به رفتار موثر، تنها پل ممکن به آینده است. هس در ادامه می‌گوید (33): به شما گفته شد انسان نمی‌تواند همزمان به دو ارباب یعنی خداوند و ممونا<sup>58</sup> خدمت کند، با این حال به شما می‌گوییم انسان تا وقتی به مانند یک انسان می‌اندیشد و احساس می‌کند، مجبور نیست به هیچ کدام خدمت کند. به یکدیگر محبت کنید، در روح ذوب شوید تا خودآگاهی خوشیمنی را در قلب خود داشته باشید که مدت‌های مدیدی در فراتر از درون خود یعنی در خدا جستجو می‌کردید. خود را پرورش دهید، با واقعیت همگام شوید تا با رفتارها و اعمال خود ثروتی را کسب کنید که دیرزمانی در خارج از وجود خود در پول می‌جستید».

متن فوق تاثیر مسلم فویرباخ<sup>59</sup> بر سوسیالیست‌های حقیقی به‌خصوص بر هس را آشکار می‌کند. او اخلاقیات اثباتی نوینی را به آن‌ها هدیه کرد تا با آن بتوانند با «اخلاقیات منیت‌گرایی» مقابله کنند. آنچه که مارکس و انگلس از فویرباخ دریافت کردند، در بهترین حالت، آخرین تشویقی بود که برای از ریشه برکندن ایدئالیسم هگل از تفکر خود و تبدیل دیالکتیک به شیوه کاملاً و مسلماً ماتریالیستی نیاز داشتند. با این حال هس و همراهانش (هس با طمانینه بسیار

---

<sup>57</sup> Diogenes

<sup>58</sup> Mammona

<sup>59</sup> Feur

کمتری نسبت به گران و کریگ<sup>60</sup>) دقیقاً یکی از ابعاد فویرباخ را انتخاب کردند که اساساً رئالیستی باقی ماند (34) و همانی بود که مارکس و انگلس حتی در مراحل اولیه با بی‌تفاوتی یا دید انتقادی به آن پرداختند. این تفاوت به‌طور کاملاً شفاف و متمایز در نامه انگلس به مارکس به تاریخ 19 سپتامبر 1844 (35) در دوران همکاری مارکس با هس-که به تازگی رساله خود «آخرین نسل فلاسفه<sup>61</sup>» را نوشته بود- برای حمله به اشتیرنر و باوئر<sup>62</sup> کاملاً مشهود است. انگلس با اشاره به اشتیرنر می‌نویسد: «اما ما باید عناصر حقیقی این اصل را در نظر بگیریم. و اینکه لازم است در وهله اول یک دلیل خودخواهانه داشته باشیم تا برای آن هر کاری بکنیم، یک الزام حقیقی است و در اینجا حتی با بی‌توجهی به امیدهای مادی احتمالی، به دلیل خودخواهی، کمونیست محسوب می‌شویم و ما به دلایل خودخواهانه می‌خواهیم انسان باشیم و نه صرفاً یک موجود زنده».

البته حتی هس نیز از فویرباخ انتقاد می‌کند و نقد او گاهی تند و آتشین است؛ نمونه آن در بررسی نقد مارکس فویرباخ بر شرایط آلمان دیده می‌شود. او می‌نویسد (36): ««فلسفه آینده» فویرباخی چیزی جز فلسفه حال نیست، حالی که هنوز هم آلمانی‌ها آن را آینده-یا ایده‌آل-می‌دانند. آنچه که در انگلستان، فرانسه، آمریکای شمالی و جاهای دیگر یک واقعیت حال است- دولت مدرن و هم‌تا و مکمل آن، جامعه بورژوازی- در «اصول فلسفه آینده» صرفاً از دیدگاه فلسفی و نظری لحاظ می‌شود». در عین حال هس می‌داند که مشکل تفکر فویرباخ این است که ماهیت اجتماعی انسان را نادیده می‌گیرد. از این رو:

---

<sup>60</sup> Grun or Kriege

<sup>61</sup> The last philosophers

<sup>62</sup> Striner and Bauer

انسان مطابق با برداشت انسان‌شناسی فویرباخ نمی‌تواند یک انسان عینی و واقعی باشد. هس در جستار «در باب جنبش سوسیالیستی در آلمان»<sup>63</sup> ادعا می‌کند (37): «چرا فویرباخ نتوانست پی‌آمدهای مهم عملی دستگاه خود را محقق کند؟ فویرباخ می‌گوید جوهر خداوند، جوهر متعالی انسان است و نظریه واقعی جوهر الهی همان نظریه جوهر انسانی است یعنی «الهیات، انسان‌شناسی است». این ادعا صحت دارد اما نه کاملاً. لازم به ذکر است که جوهر انسان، ذات اجتماعی و همکاری افراد مختلف در راستای یک هدف واحد و یکسان برای کسب منافع یکسان است. و نظریه واقعی انسان یا انسان‌گرایی واقعی، نظریه اجتماعی‌سازی (مراوده‌ی اجتماعی) انسان است. یعنی: انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی است. گرچه هس بلافاصله تایید می‌کند فویرباخ به فراتر از وجود هر انسان می‌پردازد، اما فوراً او را متهم می‌کند که «رفتار نوع بشر» را اساساً فکری (و شاید انحصاری) قلمداد کرده است. هس به درستی تلاش فویرباخ برای غلبه بر سرشت نگرورزانه فلسفه خود و پذیرش این ادعا که «رفتار (هر) نوع» خود را در حوزه‌های دیگر مجسم می‌کند، را ارزیابی کرده است. او می‌نویسد: «ما نمی‌توانیم بفهمیم چرا فویرباخ آنرا تایید می‌کند زیرا او در هیچ جایی، غیر از نتایج نسخه‌ی تفکر درست، به پی‌آمدهای فلسفی نایل نمی‌شود». هس با وجود نقد معتبر (و گاهی بسیار نزدیک به نقد مارکس و انگلس که نقد بُرنده هگلی‌های جوان نیز با آن در هم تنیده شده است) تلاش می‌کند در برابر ضعیف‌ترین و ایدئالیستی‌ترین بعد آثار هگل یعنی «اخلاق محبت» سر تعظیم فرود آورد. پیشتر به عوامل اجتماعی موثر بر موضع هس- به عنوان متفکری که صرفاً با پرولتاریای انقلابی وارد ائتلاف

---

<sup>63</sup> On the Socialist Movement in Germany

می‌شود اما در بطن وضعیت حقیقی پرولتاریا نمی‌تواند به آنها بیانید- اشاره کردیم. این مسئله در بعد فلسفی در تطبیق غیرانتقادی نگرش ذاتاً اشتباه فویرباخ به دیالکتیک هگلی و بخصوص در نظریه روابط بین «بی‌واسطگی و واسطه<sup>64</sup>» متبلور می‌شود. او می‌گوید: «فویرباخ (38) از یک اصل صحیح شروع می‌کند: انسان وقتی با جوهر خود بیگانه می‌شود یا خود را پرورش می‌دهد، در اصل تصادم‌ها، تناقض‌ها و تقابل‌ها را پدید می‌آورد. از این رو درباره وجود واسطه‌ی ضروری نظریه‌ها هیچ شبهه‌ای برجای نمی‌ماند زیرا در واقعیت چیزی برای واسطه‌گری و هیچ هویت مخالفی جز ایجاد ارتباط دوباره بین هویت انسان و خودش وجود ندارد. تقابل و تناقض تنها در مخیله‌ی افسانه‌پردازان رویاپرداز وجود دارد». فویرباخ با تصدیق انسان از خودبیگانه<sup>65</sup> به عنوان جوهر مسیحیت «ریشه همه اشتباه‌ها و نظریات اشتباه را کشف می‌کند؛ اما به‌طور نظام‌مند برای اثبات چگونگی ظهور تقابل‌ها و تناقض‌ها از انسان از خودبیگانه تلاش نمی‌کند». در اینجا گرچه هس قصور فویرباخ در افزودن بعد اجتماعی را به‌خوبی نقد می‌کند اما او آشکارا از درک اشتباه اساسی نظر کلی فویرباخ درباره این مسئله ناتوان است. مسلماً مقصود ما شیوه هس برای تجرید از فرایندهای تاریخی و نگرش غیرانتقادی متعاقب او به ویژگی‌های اجتماعی-تاریخی پدیده‌های مذهبی است-که می‌خواهد به شیوه انسان‌شناختی نقد و حذف کند. مارکس در هفتمین تز خود درباره فویرباخ این اعتراض را با بالاترین دقت مطرح می‌کند: «از این رو فویرباخ نمی‌تواند بفهمد که «شور دینی» به خودی خود یک محصول اجتماعی است و انسان منفردی که او

---

<sup>64</sup> Immediacy and Mediation

<sup>65</sup> Alienated man

مورد تجزیه و تحلیل قرار میدهد به نوعی خاصی از جامعه تعلق دارد». از این رو بنا به گفته مارکس، دیدگاه ماتریالیسم کهن (که از این لحاظ حتی فویرباخ نیز بخشی از آن است) صرفاً جامعه بورژوازی را می‌پسندد (تزه‌های نهم و دهم). هس در تلاش برای شناخت فلسفه آینده فویرباخی براساس جامعه بورژوازی پیشرفته در انگلستان و... در تلاش برای رسیدن به سطح چنین نقدی تلاش می‌کند اما در هر نقطه مهمی که باید بر نقد فویرباخ متمرکز شود، سعی می‌کند ضعیف‌ترین ابعاد فویرباخ را به فلسفه خود اضافه کند.

قلمرو روش‌شناختی اشتباهی که هس به خود اجازه می‌دهد با آن فریفته شود، همانا نفی مفهوم واسطه‌ی هگلی -یعنی تلاش برای بازگردانی دانش بی‌واسطه به جایگاه بحق آن- توسط فویرباخ است. فویرباخ به‌درستی در مقام مخالفت می‌گوید مقصود او از دانش بی‌واسطه نباید با نسخه‌های قبلی مانند ژاکوبی (39) اشتباه گرفته شود. اما حتی اگر بپذیریم کاملاً درست می‌گوید بازهم یکی از مهمترین رهاوردهای فلسفه‌ی هگلی یعنی یکی از نکاتی که امکان بسط به دیالکتیک ماتریالیستی را در بر گرفت، بازهم در این مسیر از دست می‌رود. این امکان، امکان روش‌شناختی تصدیق و پذیرش واقعیت اجتماعی حال در کالبد واقعی آن و در عین حال واکنش انتقادی به آن (و نه اخلاقی- انتقادی بلکه به معنای تلاش انتقادی عملی) است. مسلماً در مورد هگل نمی‌توان چیزی جز امکان صرف را در نظر گرفت. اما مشخص شد این امکان برای تدوین و تنظیم یک نظریه سوسیالیستی -که مارکس از بعد روش‌شناختی دقیقاً و مستقیماً از هگل تحویل گرفت- قطعی است و روش هگل را از ناهمخوانی‌ها و اشتباه‌های ایدئالیستی زدود و «آن را مستقل ساخت» و صرفنظر از اینکه چقدر به شجاعت فویرباخ مدیون است،



«پیشرفت» فویرباخ به خاطر هگل را رد کرد. از سوی دیگر هس در «سوسیالیسم حقیقی» بدون هیچ نقدی از فویرباخ پیروی کرد. دقیقاً چون «سوسیالیسم حقیقی» از همان ابتدا از لحاظ ایدئالیسم هگل را تغذیه کرد و دیالکتیک عینی فرایند تاریخی او را به دیالکتیکی مفهومی محض تبدیل کرد به همین دلیل مخالفت فویرباخ با هگل حداقل از دیدگاه آنها به منزله خروج از بن‌بستی بوده است که هر دو در آن گرفتار شده‌اند (اگر لاسال با وجود دیالکتیک ایدئالیستی، در بسیاری از جنبه‌ها برتری خود بر سوسیالیست‌های حقیقی را حفظ کرده است صرفاً بخاطر تعصب بیشتر او بر هگل‌گرایی است). تاثیر شگرف فویرباخ بر هگلی‌های جوان رادیکال بر این واقعیت استوار است که او در مسئله فوق با آنها هم‌نظر بود؛ البته غالباً نمادهای ارزشی عناصر تشکیل‌دهنده‌ی روش را وارونه کرده است. در رابطه با موضوع بحث می‌توان این نکته را اینگونه توصیف کرد: هر دو آنها، واسطه را یک مسئله کاملاً مفهومی قلمداد کردند. برادران باوئر و فلسفه‌ی خودآگاهی آنها این مسئله را به یک شی‌وارگی فکری، به عنوای نیروی محرک اصلی تاریخ جهان، تبدیل کردند (40) اما فویرباخ ادعای این نظریه مبنی بر داشتن عینیت واقعی را رد کرد.

فویرباخ در «اصول فلسفه آینده» (4) ادعا می‌کند: «تنها آنهایی که حقیقی و الهی هستند، به اثبات نیاز ندارند، نیازی به توضیح ندارند و باور را به همراه دارند و باید فوراً به عنوان مثبت، مسلم و کاملاً شفاف پذیرفته شوند... فلسفه هگلی می‌گوید همه چیز واسطه دارد اما هیچ چیز حقیقی نیست مگر اینکه بی‌واسطه و مستقیم باشد... ما برخلاف آن شروع می‌کنیم اما در ادامه از آن فراتر می‌رویم. اگر چیزی است که می‌توان بر آن فائق شد، چیزی که بتوان نفی کرد

پس چرا از این نقطه آغاز کنیم، چرا مستقیماً از نفی آن آغاز نکنیم؟... چرا چیزی که بواسطه خود مطلق و اثبات‌شده است نباید نسبت به آنچه که بواسطه‌ی نفی آن اثبات می‌شود، عالی‌تر نباشد؟ پس چه کسی می‌تواند واسطه را به سطح ضرورت و به قانون حقیقت برساند؟ تنها او می‌تواند، چرا که او هنوز در چیزی گرفتار است که باید نفی شود، کسی که هنوز با خود درگیر است و هنوز مسائل را با خود حل نکرده است...».

بر این اساس و به مانند گذشته، یگانگی وجود و جوهر به عنوان مبانی معرفت‌شناختی تنها دانش بی‌واسطه‌ی حقیقی نمود می‌یابد. در عین حال فویرباخ به عنوان یک متفکر صادق خود را موظف می‌داند: بپذیرد که «در زندگی انسان» و از سوی دیگر «تنها در مصداق‌های غیرعادی بدیمن»، وجود از جوهر جداست.

آنگاه «می‌بینیم که یک فرد دارای جوهر نیست اما وجود دارد اما دقیقاً به دلیل همین تمایز است که فرد با قلب و روح حقیقی نیست جسمی است. شما صرفاً جایی هستید که قلبتان قرار دارد. اما همه موجودات-به‌جز موارد غیرطبیعی- به خواست خود همان جایی هستند که می‌خواهند و همان چیزی می‌شوند که می‌خواهند. یعنی جوهر آنها از وجود آنها جدا نیست و برعکس(42). از این رو واسطه، دیگر نمی‌تواند مصداق مفهومی ساختار دیالکتیکی وجود-که از متضادهایی تشکیل شده است که یکدیگر را تجزیه می‌کنند و تقابلهای نوینی را پدید می‌آورند- باشد. و دیگر آن قالب منطقی نیست که در آن فرایند دیالکتیکی وجود را بازآفرینی می‌کنیم و بدین وسیله نتایج فرایند(که اگر به تنهایی لحاظ شوند، لزوماً تولیدات بی‌جان و در نتیجه تنها با بیان متافیزیکی بدون واسطه قابل درک هستند) نتایج واقعی هستند یعنی نه با قالب متافیزیکی

استتیک بلکه در بافتار فرایند به عنوان یک کلیت (مانند ادعای هگل). اما در عوض ابزارهای تشریفاتی انتقال مضمون فکری بی‌واسطه، مشهود هستند. فویرباخ این نکته را به‌طور کاملاً شفاف در «نقد فلسفه هگلی» بیان می‌کند (43): «تفکر یک فعالیت بی‌واسطه است چرا که یک خودفعالی محسوب می‌شود.... برای اثبات آن کافی است نشان دهم آنچه می‌گویم حقیقت دارد؛ و این صرفاً یعنی خنثی‌سازی بیگانگی تفکر با منبع اولیه تفکر... در این صورت نمود تفکر تنها در فعالیت جمعی تفکر در ذهن دیگران قابل اثبات است... اگر بخواهم چیزی را اثبات کنم، برای دیگران آنرا اثبات می‌کنم... از این رو هر اثباتی، به معنای واسطه‌گری تفکر در و به‌خاطر تفکر نیست (44) بلکه در قالب زبان یک واسطه است (بین ذهن من)، تا جایی که متعلق به من است و ذهن دیگری تا جایی که ذهن متعلق به اوست». فویرباخ (45) در فلسفه هگلی می‌گوید: «فقدان یگانگی بی‌واسطه، قطعیت بی‌واسطه و حقیقت بی‌واسطه است».

برخلاف انتظار فویرباخ، استدلال‌های فوق به هیچ وجه نمی‌تواند ایدئالیسم هگلی را کاملاً شکست دهند. آنها تنها آرمانشهر اخلاقی را به نقطه‌ای می‌رسانند که از لحاظ فلسفی عالی‌ترین درجه مفهومی آن است و در نهایت یک توجیه معرفت‌شناختی برای آرمانشهرگرایی اخلاقی محسوب می‌شود. حالت خاصی از یگانگی بی‌واسطه یعنی یک حقیقت بی‌واسطه بدیهی تنها به دو شیوه حاصل می‌شود. در حالت اول اشکال اجتماعی اساسی حال به عنوان وقایع بی‌واسطه برای ما بدیهی هستند؛ در واقع هر چه اشکال دقیق‌تر و پیچیده‌تر باشند (یا به گفته هگل: هر چه واسطه‌ی بیشتری داشته باشند)، مستقیماً بدیهی هستند. در رابطه با مبانی اجتماعی اقتصادی می‌توان این بی‌واسطگی را

از دیدگاه پرولتاریا به عنوان ظاهر محض قلمداد کرد (در ادامه به سهم قابل توجه مارکس و انگلس درباره این موضوع خواهیم پرداخت). البته این واقعیت که ما می‌توانیم از طریق صورت‌های مذکور ببینیم به هیچ‌وجه این قطعیت بدیهی بی‌واسطه را تغییر نمی‌دهد که آنها اشکال وجودی حال ما هستند اما از سوی دیگر می‌تواند کیفیت جدیدی را (که به نوبه خود به رفتارهای بی‌واسطه ما شکل می‌دهد) به رفتار عملی ما در قبال آنها القا کند. از سوی دیگر و در آرایش‌های پیچیده‌تر چندواسطه‌ای می‌بینیم که انحلال دیالکتیک بی‌واسطگی به فرایند واسطه‌گری بازتاب‌های ضعیف‌تری در بعد عملی بی‌واسطه دارد. بنابراین به نظر می‌رسد این فرایند بیشتر یک فرایند مفهومی و یک عملکرد صرفاً منطقی یا نظری است. به عنوان مثال شاید به‌روشنی بفهمیم که وجود ما به عنوان افراد مستقل از هم یکی از پی‌آمدهای توسعه نظام کاپیتالیستی است اما تا زمانی که بینش ما صرفاً نظری باشد، ساختار فردگرایانه احساسات ما و... بواسطه رسوخ‌ناپذیری همچنان بی‌واسطه خواهد ماند. در همین راستا (و گرچه لازم به تاکید است که این مثال صرفاً یک نمونه روان‌شناختی است) درک کامل درستی ستاره‌شناسی کوپرنیک به هیچ وجه بر این برداشت بی‌واسطه تاثیر نمی‌گذارد که خورشید بالا می‌آید و پایین می‌رود و... تنها گرایش عملی به تبدیل بنیادهای واقعی اجتماعی بی‌واسطگی این چنین می‌تواند رفتار در این بافتار را متحول کند و البته در همه موارد دارای تاثیر مشهود و مستقیم نیست. این وضعیت ساختاری به‌شدت بر تفکر هگل و فویرباخ تاثیر گذاشته است. زیرا هگل با وجود تلاش فراوان برای مقابله با و حل مسئله (در ادامه به این موضوع می‌پردازیم) در نهایت منحرف شد و آن‌را صرفاً یک مسئله‌ی نظری و منطقی قلمداد کرد. از این رو به این باور

رسید که مقوله‌های واسطه به مواد واقعی و قائم‌به‌ذات تبدیل شدند و خود را از فرایندهای تاریخی واقعی و از مبنای درک‌پذیری واقعی خود جدا کردند و بنابراین در قالب بی‌واسطگی نوین بی‌روح شدند. از سوی دیگر بحث و جدل فویرباخ تنها به این بعد ناموفق از تلاش هگل پرداختند و نه تنها دستاوردهای هگل در نتیجه شمول طرح و حل صحیح مسئله را نادیده گرفتند بلکه خود مسئله واقعی را نیز انکار کردند. از این رو او کل مسئله‌ی واسطه را به عنوان یک مسئله کاملاً منطقی در نظر گرفت، مسئله‌ای که می‌توان تا حدودی با منطق محض (46)، تا حدودی با توسل به درک شهودی بی‌واسطه و حس‌پذیری<sup>66</sup> حل کرد. با این حال او در این مسیر در یک موضع کاملاً غیرانتقادی گرفتار می‌شود. همان‌طور که مارکس در ایدئولوژی آلمان (47) خاطرنشان می‌کند، او این واقعیت را نادیده گرفت: «با توجه به هدایت‌های ازلی، عالم حواس، شی نیست بلکه ساخته دست نسل‌هاست و هر نسل بر شانه‌ی نسل قبلی ایستاده است».

این جهان یکی از اشکال واقعیت بی‌واسطه است. مقبولیت بی‌واسطه آرمانشهر اخلاقی ارتباط نزدیکی با آن دارد. مخلص کلام، بر این مقدمه استوار است که اشکال عینی محیط واقعی انسان بدون واسطه به او داده شده‌اند و اینکه درجه‌ی بی‌واسطگی آنها - که به هیچ وجه معیاری برای جوهر فراتاریخی آنها نیست - از یک طرف پی‌آمد قدرت عینی نیروهای اقتصادی ایجادکننده آنهاست و از سوی دیگر نتیجه تبعیض‌های طبقه‌محور و منافع انسانی برای بقا در محیط اجتماعی خود انسان است. با این حال دامنه‌ی واقعی واکنش‌های عاطفی خودانگیخته او به این محیط اجتماعی نیز کاملاً مشخص است. یعنی او به نگرش‌های

---

<sup>66</sup> Sensuousness

خود و محیط به یک شکل واکنش نشان می‌دهد. و دقیقاً جدایی عینیت و ذهنیت است که به وضوح نشان می‌دهد آنها از یک ریشه اجتماعی واحد پدیدآمده‌اند و اینکه ماهیت بی‌واسطه‌ی هر دو، تابعی از واکنش‌های متقابل آنها در برابر یکدیگر است. این ارتباط در مورد نگرش اثباتی ساده به واقعیت، به‌ندرت مستلزم تحلیل جامع است. اما اگر مسئله درباره‌ی آرمانشهر یا درباره‌ی اخلاقیات دستوری رفتار باشد، ماهیت صرفاً بی‌واسطه آنها در نگاه اول چندان بدیهی به نظر نمی‌رسد. اما نباید دو نکته را از یاد برد: نخست اینکه ما در اینجا تنها با ظاهر عادت روبرو هستیم، با رویه‌ای که یا اصلاً به ساختار واقعیت عینی نزدیک نمی‌شود و در نتیجه بر نگرش نگرورزانه صحنه میگذارد و از آن عبور نمی‌کند (باید کانت) یا اینکه از یک واقعیت داده‌شده به یک واقعیت در حال تحول به عنوان یک مسئله واقعی (آرمانشهرگرایی) ناتوان است. از این رو واقعیت تحول یافته به عنوان یک وضع قلمداد خواهد شد (و به عبارت دیگر به شیوه‌ی نگرورزانه) و از این رو با واقعیت عینی بدیهی مقایسه می‌شود و به هیچ وجه نمی‌توان مسیر فیما بین آنها را تفسیر کرد. دوم اینکه: این بحث به هیچ وجه به منزله‌ی تلاش برای اثبات عینی پیدایش رفتار اختصاصی آرمانشهرگرایی اخلاقی نیست. به همان شیوه فرض بر آن است که واقعیت عینی از درک نگرورزانه (یا به عبارتی اصل غایی<sup>67</sup>) پدید می‌آید. کانت در «نقد عقل عملی» به همان روش خود در «نقد عقل محض» (از «حقیقت» ترکیبی یک داوری پیشینی)، سفر خود را از «حقیقت» آگاهی شروع می‌کند. اسمیت اقتصاددان معتقد است که قوانین عینی رقابت آزاد و... در واقع حقایقی

---

<sup>67</sup> Ultimate Principle

هستند که بی‌واسطه پذیرفته می‌شوند دقیقاً به مانند برداشت اسمیت اخلاق‌گرا از «احساس هم‌دردی».

ظاهراً فویرباخ در این رابطه پیشرفت کرده است. ظاهراً انحلال الهیات در انسان‌شناسی و انحلال جوهر بیگانه انسان توسط او نمود یک پیدایش حقیقی است. اما در واقع این امر صرفاً در ظاهر رخ می‌دهد. زیرا او یک مفهوم انتزاعی (خدا) را با مفهوم دیگری با همان درجه انتزاعی یعنی «نوع» جایگزین می‌کند و در نتیجه اشتقاق مفاهیم از واقعیت را مخدوش می‌سازد (نمی‌خواهیم پیشرفت‌های حاصل از این نظریه را انکار کنیم. با این حال با بحث جاری ارتباطی ندارند). مارکس در رساله خود درباره فویرباخ می‌گوید: «فویرباخ جوهر مذهبی را در جوهر انسانی حل می‌کند. اما جوهر انسان یک انتزاع ذاتی در هر فرد نیست. بلکه در واقع حاصل جمع روابط اجتماعی است... بنابراین او تنها می‌تواند جوهر انسان را به عنوان «نوع»، به عنوان یک عمومیت مبهم و درونی درک کند که بنا به طبیعت خود افراد بسیاری را هم‌پیمان می‌کند». با این حال اگر چنین پیدایشی، این شیوه بازنمایی ریشه‌های واقعی مفاهیم تنها نمود پیدایش باشد آنگاه دو اصل اساسی جهان‌بینی یعنی انسان از خود بیگانه و انحلال بیگانگی، دو جوهر متفاوت را تقویت و تثبیت می‌کنند. او آنها را در یکدیگر حل نکرد بلکه یکی را رد و دیگری را (از لحاظ اخلاقی) تایید کرد. او به جای اینکه نشان دهد چگونه یکی از آنها (در خلال فرایند دیالکتیک) از دیگری به وجود می‌آید، یک واقعیت حاضرآماده را در برابر واقعیت حاضرآماده دیگری قرار داد. «عشق» او به واقعیت «بیگانگی» انسان اجازه می‌دهد بی‌هیچ گزندی زنده بماند، درست همان‌گونه که باید کانت نتوانست در ساختار جهان وجود چیزی را تغییر دهد.

در اینجا «عادت»، دربرگیرنده «سنجش»<sup>68</sup> است. این پی‌آمد بایسته محدودیت‌های روش‌شناختی فویرباخ، در آثار او نسبت به جانشینانش یعنی سوسیالیست‌های حقیقی، در برابر موضع نگرورزانه ناب او کمتر خودنمایی می‌کنند. هس در کاربست فرمول «بیگانه‌سازی» فویرباخ بر جامعه و قرارداد انگاره‌ی فویرباخ درباره خدا در برابر انگاره پول به عنوان یک جوهر بیگانه اجتماعی (پول حاصل کار انسان‌های متقابلاً بیگانه، انسان از خود بیگانه است) (48) مجبور می‌شود جهان بیگانگی را با بیان اخلاقی محکوم کند و با جهان آرمانشهری بیگانگی استعلایی به مخالفت برخیزد. ویژگی حقیقی، جایگزین ویژگی کاذب شد. «ویژگی موجود قابل نقد نیست زیرا شخصی و فردی است و با فرد درآمیخته است؛ اما از سوی دیگر تنها و دقیقاً به این دلیل قابل نقد نیست که شخصی نیست، با فرد تلفیق نشده است بلکه از او جدا و دورافتاده است و در قالب ابزارهای کاملاً بیگانه و عمومی زندگی و دادوستد، مانند ثروت خارجی و مانند پول با انسان روبرو می‌شود» (49). هس در چند نقطه از مطالعات خود فویرباخ را با پرودون<sup>69</sup> مقایسه می‌کند. در اینجا نمی‌خواهیم درباره امکان دفاع از این توازی در قالب تاریخ ژنتیکی بحث کنیم (تعامل مداوم هس با چنین توازی‌هایی مانند بابوف/فیشته؛ سن سیمون/شلینگ؛ فوریه/فلگل و به همان صورت در مورد هاینه یکی از پیامدهای ضروری روش هس است). اما شایان ذکر است که کاربست اصول فویرباخی بر جامعه، در اصل از یک لحاظ اقدامی پرودونی است چرا که جنبه‌های خوب و بد پدیده‌های اجتماعی را مقایسه می‌کند و پیشرفت به معنای انحلال یک انتیمون را به معنای

---

<sup>68</sup> Evaluation

<sup>69</sup> Proudhon



حفظ بعد خوب و حذف بعد بد تعبیر می‌کند. تلقی کاربست روش فوئرباخ به مثابه ی آرمانشهرگرایی اخلاقی و خرده بورژوازی، به هیچ وجه ناعادلانه نیست و به اشکال مختلفی از جمله نقد انگلس از اخلاقیات او اثبات شده است. انگلس برخورد فویرباخ با تعارض بین خوب و شر را با برخورد دیالکتیکی هگل با همین مسئله مقایسه می‌کند. اینکه مارکس-در رد انگاره ی خوب و بد پرودونی- و انگلس- در نقد اخلاقیات فویرباخ- به هگل بپردازند، به هیچ وجه تصادفی نیست. زیرا فویرباخ، پرودون و هس در این رابطه با فاصله زیادی پشت سر هگل قرار دارند. نگرش آنها به پدیده‌های بنیادین جامعه بورژوازی نسبت به دیدگاه هگل چندان انتقادی نیست. او به‌راستی «بیگانگی» را به عنوان یک مسئله فلسفی کلی قلمداد می‌کند. اما او در مهمترین شرح خود بر نظریه خودآگاهی یعنی «پدیدارشناسی روح»<sup>70</sup> این مسئله را به عنوان مسئله ی ساختار جامعه، مسئله خودآگاهی انسان در نتیجه ساختار خود به عنوان یک موجود اجتماعی، مطرح می‌کند. در اینجا نمی‌خواهیم و نمی‌توانیم موضع هگل در قبال مسائل فوق را تشریح و یا حتی مطرح کنیم. اما اگر بخواهیم وضعیت روش‌شناختی را در دوران ظهور نظریه کمونیسم در آلمان درک کنیم در کمترین حالت هرچند به اختصار به مسئله ی بیگانگی، مسئله ی حرکت انسان از خود به سمت خود نهایی‌اش را به عنوان یکی از مراحل ضروری تاریخی و فلسفی و به عنوان مهمترین دغدغه در فصل‌های مهم «پدیدارشناسی روح» برمی‌خوریم. در کل می‌دانیم که بیگانگی یک اصطلاح هگلی است. با این حال استدلال فویرباخ علیه هگل از یک طرف باعث شد این سوال به عنوان یکی از مسائل منطق

---

<sup>70</sup> Phenomenology of Mind

رنالیسم، مسئله طبیعت به عنوان «دیگربودگی»<sup>71</sup> یا همان ایده «برون بودگی نسبت به خود» قلمداد شود (50). هرچند برخی از آنان هگل را به خوبی می‌شناختند اما هس و همکارانش با موضع اصلی فویرباخ موافق بودند و تصمیم گرفتند در این زمینه از او پیروی کنند و نظریه بیگانگی او را بر جامعه بکار گیرند. آنها در این مسیر، این واقعیت را نادیده گرفتند که هگل به معنای دقیق واژه پرسش را به شیوه اجتماعی-تاریخی بیان کرده است. اینکه پدیدارشناسی روح اولین اثر فلسفی است که به مسائل غایی فلسفه، مسئله ذهن و عین، خود و جهان، خودآگاهی و وجود به عنوان مسائل تاریخی می‌پردازد، خیره‌کننده، شگرف و در عین حال گمراه‌کننده است. و علاوه بر این مسائل مذکور نه به معنای کاربست یک صورتبندی پیشینی (یعنی ازلی و ابدی) مسئله، نوع‌شناسی و... بر تاریخ به عنوان جوهر تجربی (مانند تلاش کانت و فیخته)، بلکه به گونه‌ای که مسائل مذکور به عنوان مسائل فلسفی به شیوه‌ی پیشینی خود و در قالب تمایز صرفاً فلسفی خود در عین حال به عنوان گونه‌هایی از پیشرفت تاریخی خودآگاهی انسان قلمداد می‌شوند. البته هگل در این رابطه به هیچ وجه منسجم عمل نکرده است. معمولاً می‌شنویم که پدیدارشناسی روح گیج‌کننده است زیرا آرایش‌های مفهوم فراتاریخی و تاریخی هر دو با هم در آن مطرح شده‌اند و یکدیگر را باطل و نقض می‌کنند. در اینجا نیز به مانند موارد دیگر به‌طور همزمان نقاط قوت و محدودیت‌های هگل را تجربه می‌کنیم. وقتی او پدیدارشناسی را به عنوان مقدمه‌ای بر فلسفه می‌داند، وقتی مراحل شکل‌گیری خودآگاهی در کتاب را به عنوان مراحل پیشینی قلمداد می‌کند و روح باید برای بالابردن خود از سطح آگاهی موجود به سطح

---

<sup>71</sup> Other-ness

آگاهی ذهن-عین (یعنی سطح آگاهی فلسفی) عبور کند، در واقع با دو پی‌آمد روبرو هستیم. از یک طرف کل پیشرفت به فرایند صرفاً ذهنی سقوط می‌کند (هرچند سقوط از نقطه نظر روان‌شناسی تجربی نیست) و از سوی دیگر مضمون تاریخ به سطح مواد صرفاً تمثیلی تقلیل می‌یابد. اما هگل به این برنامه ایدئالیستی وفادار نمی‌ماند. نسبت دادن مراحل آگاهی توسط او به دوره‌های تاریخی بسیار عمیق‌تر است (در ادامه با ارائه مثال این نکته را توضیح می‌دهیم). برداشت پیشینی با وجود واژگان صرفاً مفهومی به عنوان یک انعکاس محض، یک بیان صرفاً مفهومی برای مضامین تاریخی آن، دوره تاریخی که باید به عنوان مثالی برای آن مرحله پیشینی عمل کند و... دیده می‌شود. اما پدیدارشناسی صرفاً از لحاظ جزئیات - از نظامی که هگل شخصاً برای آن در نظر گرفته است - پیشی نمی‌گیرد. او حتی نمی‌تواند کل آن را به موضع همراستا با این نظام اختصاص دهد. پدیدارشناسی خاصی که هگل به عنوان مرحله دوم روح ذهنی (به خصوص در مسائل حیاتی) در «دایره المعارف»<sup>72</sup> بین انسان‌شناسی و روان‌شناسی قرار می‌دهد، با «پدیدارشناسی روح» وجه اشتراک چندانی ندارد. اما پدیدارشناسی روح کل فلسفه هگل را در بر می‌گیرد. این رساله یکی از تلاش‌های او برای خلاصه و فشرده کردن جهان‌بینی خود در یک قالب یکپارچه است. از این دیدگاه، ذهنیت پدیدارشناسی (به مانند تطبیق که پیشتر مطرح شد) بر صورت‌شناسی<sup>73</sup> دوگانه دلالت دارد. از یک طرف با حقیقت «اشکال آگاهی» روبرو هستیم که از همان ابتدا صفحات پدیدارشناسی را پر می‌کند و سپس از اهمیت آن کاسته می‌شود. با این حال خودنکووشگری (صدالبته ناخودآگاه) تاریخی-اجتماعی هگل خود را در سوی دیگر این تقلیل آشکار

<sup>72</sup> Encyclopedia

<sup>73</sup> Physiognomy

می‌کند. پدیده‌هایی که او درباره آن‌ها بحث می‌کند، ظهور جامعه کاپیتالیستی بورژوازی و اوج سیاسی آن در "حاکمیت وحشت" در انقلاب فرانسه، همه و همه اشکال خودآگاهی در آلمان آن دوران بودند (و نه واقعیت‌های تاریخی انضمامی). وضعیت مذکور طرح دو پاسخ را امکان‌پذیر می‌کند: آیا جوهر مفهومی پدیده‌های مذکور به یک انگاره‌ی اخلاقی در قانون طبیعت تبدیل شده است؟ و در نقطه مقابل واقعیت آلمان قرار داشت (کاری که فیثته جوان کرد) (با این حال در اینجا مسئله فلسفی بنیادین آن دوران-یعنی فرض واقعیت به عنوان وجودی که توسط «ما» به عنوان انسان ایجاد می‌شود همچنان حل‌نشده باقی ماند)؛ و یا باید پاسخ را در منش هگلی بجوییم؟.

نکته بسیار مهم در توضیحات هگل درباره این مسئله این است که او بنیان «جانبداری»<sup>74</sup> از این بعد واقعیت اجتماعی را بنا می‌کند. فصل «حقیقت روشنگری» (51) که به بحث درباره انقلاب فرانسه ختم می‌شود، با عبارات زیر به پایان می‌رسد: «هر دو جهان سازگار هستند و بهشت به زمین نقل مکان کرده است». علاوه بر این هگل باور دارد که چنین گرایشی به هیچ‌وجه به عرصه‌ی ایدئولوژی محدود نیست. مقوله قاطعی که جانبداری را پدید می‌آورد، مسلماً یک مقوله‌ی اقتصادی (و صدا البته به شیوه‌ی اسطوره‌ای) یعنی مقوله‌ی سودمندی است. مقوله‌ی سودمندی پیشتر ماهیت دوگانه دیالکتیکی کالا، یگانگی ارزش مصرف و ارزش مبادله، ظهور شیئیت همراه با ارتباط درونی به خودی خود را آشکار کرده است. هگل می‌گوید: «چیزی است که در خود یا در یک شی‌زیست می‌کند؛ این وجود به خودی خود و در عین حال تنها یک لحظه محض است؛ این وجود مسلماً معلول چیز دیگری است اما به همان اندازه به خودی خود نتیجه

---

<sup>74</sup> This sidedness

چیز دیگری نیز هست؛ مراحل متقابل مذکور به یگانگی نامرئی «وجود برای خود» باز می‌گردند» (52). این مرحله از آگاهی از طریق سودمندی به چیزی (یعنی واقعیت) می‌رسد که مراحل قبلی فاقد آن بودند. «آنچه مطلوب است، در حقیقت واقعیت حاصل می‌شود مشروط به آنکه بینش محض، عینیت اثباتی را تضمین کند؛ از این رو بینش محض یک خودآگاهی حقیقی ذاتی است که به درون خود اطمینان دارد. عینیت مذکور در ادامه دنیای خود را می‌سازد و به برآمد نهایی و حقیقی کل جهانی قبلی یعنی ایده آل و همچنین واقعی تبدیل می‌شود» (53). این جهان، یعنی جهانی که جامعه بورژوازی در آن به یک ایده تبدیل شده است، جهان هگلی «بیگانگی» و «غربت» است. آگاهی با جهان عینی و مشروع روبرو است و این جهان که برغم و به بیان دقیق تر-در و از میان- غربت و خودپویی آن مولود خویش است. هگل در مقدمه این بخش می‌گوید: «اما این روح، که خود آن کاملاً چندپاره است، مضمون خود را در برابر خود و در قالب واقعیتی می‌یابد که به اندازه خود آن رسوخ‌ناپذیر است و جهان در این نقطه ویژگی‌های یک وجود خارجی و متضاد با خودآگاهی را به خود می‌گیرد. با این وجود این جهان یک واقعیت معنوی است، در واقع ترکیب فردیت با وجود است. بنابراین موجودیت آن، نتیجه کارکرد خودآگاهی است اما در عین حال فعلیتی با وجود بی‌واسطه و بیگانه با خود است و وجود خاص خود را دارد و در این وجود، خود را نمی‌شناسد.... این جهان با خودآگاهی از «هماهنگی درونی»<sup>75</sup> وجود خود را به دست می‌آورد و ضرورت<sup>76</sup> آن از بین می‌رود....» (54).

---

<sup>75</sup> Own accord

<sup>76</sup> Essentiality

هگلی‌های جوان چنان بدیهی است که تحلیل جامع آن‌ها ضروری نیست. در عین حال براساس استدلال‌های فوق می‌توان گفت که صرفاً با تشابه واژگان روبرو نیستیم بلکه در واقع به جایی می‌رسیم که هگلی‌های جوان از هگل پیشی می‌گیرند. البته به‌یاد داشته باشید که تنها بر جنبه‌های ذهنی ایده‌آلیستی چنین اظهاراتی یعنی تنها بر محدودیت‌های تفکر او غالب می‌شوند. اما آن‌ها در این مسیر یک مسئله حیاتی را نادیده گرفته‌اند یعنی هگل اشکال عینی جامعه بورژوازی را برحسب دوگانگی آن‌ها، بواسطه‌ی تناقض آن به عنوان مراحل فرایندی درک کرده است که بشر (هگل از اصطلاح اسطوره‌شناختی روح استفاده می‌کند) در طول آن و با قالب بیگانگی با خود به نقطه‌ای می‌رسد که در آن تناقض‌های وجود به اوج خود می‌رسند و احتمال عینی صعود و سقوط<sup>77</sup> مستقیماً تناقض‌ها را پدید می‌آورند (55). از این رو بیگانگی، تجرید از خود، یک ظاهر و حقیقت است که در خودیابی «روح» خود را به عنوان یک جلوه آشکار می‌کند. اما بیگانگی به عنوان یک جلوه همزمان یک واقعیت عینی است. هگل در نظام بعدی خود - که در آن تلاش می‌کند با منطقی‌سازی مسئله بپردازد - می‌گوید: «وجود از بین نرفته است بلکه در وهله اول جوهر، به عنوان یک رابطه ساده با خود<sup>78</sup>، همان وجود است و در وهله دوم وجود از لحاظ ممیزه یک‌طرفه آن یعنی بی‌واسطگی، صرفاً به یک نگاتیو، به یک نور بازتابیده یا مرئی نزول می‌کند (شاین)؛ از این رو وجود، نور را برخود منعکس می‌کند (شاین در Sich Selbst)» (56).

در اینجا تحلیل اشکال مختلف کشمکش هگل با مسئله ولو به صورت سطحی غیرممکن است (توضیحات او درباره جامعه

---

<sup>77</sup> Upheaval and Sublation

<sup>78</sup> Self relation

بورژوازی در فلسفه حق، جدای از نظریه‌ی جوهر، هم در دایره‌المعارف و هم در منطق، در ادامه بررسی خواهند شد). در اینجا مهمترین مسئله روش‌شناسی با چند گریز ترسیم شده است. نخست اینکه به‌خوبی می‌دانیم که بیگانگی، اشکال مجرد زندگی (یعنی انتزاع و غرابت) از دیدگاه هگل نه برساخت‌های فکری ناب هستند و نه یک واقعیت قابل نکوهش بلکه آنها اشکال بطور بی واسطه داده‌شده‌ی وجودِ حال به عنوان انواع گذار به سمت غلبه بر خود<sup>79</sup> در فرایند تاریخی هستند (فلسفه حق با گذار به تاریخ جهان پایان می‌یابد). از این رو آنها از لحاظ معرفت‌شناختی یا در قالب آرمانشهر اخلاقی نمی‌توانند پیروز شوند؛ آنها تنها با سقوط خود در ذهنیت-عینیت یکسان تاریخ می‌توانند به انحلال برسند. دوماً و طبیعتاً، بیگانگی به عنوان بی‌واسطگی و بی‌واسطگی به عنوان بیگانگی شکست‌خورده ظاهر می‌شود. بنابراین هگل پیشاپیش نقد فویرباخ بر فلسفه خود را رد می‌کند. در وهله سوم، می‌توان گفت بی‌واسطگی از لحاظ تاریخی و روش‌شناسی نسبی شده است؛ نتیجه فرایند قبلی در هر مرحله پیشرفت به عنوان یک مفروض بی‌واسطه قلمداد می‌شود.

بی‌واسطگی، نمود است یعنی مقوله‌های واسطه که به میانجی آن از فرایند عبور می‌کند تا به بی‌واسطگی نوین تبدیل شود، همچنان ناشناخته هستند. در وهله‌ی چهارم نمود مذکور به خودی خود یک گونه ضروری و عینی از وجود است و تنها در صورتی می‌توان آنها را درک کرد که این ویژگی دوگانه و تاثیر آن بر برهمکنش‌های دیالکتیکی درک شود؛ یعنی در صورتی که مقوله‌های واسطه - که آن را به نمود ضروری جوهر یا شکل پدیداری ضروری وجود تبدیل کرده‌اند - روشن شوند. به عبارت

---

<sup>79</sup> Self overcoming

دیگر نه تنها به عنوان محصول بلکه در عین حال به عنوان مرحله فرایند شناخته شوند. بنابراین در نهایت رویکردهای تاریخی و فلسفی نیروهای خود را متحد می‌کنند زیرا مشخص می‌شود لازم و ملزوم هستند و باید به بی‌واسطگی پایبند باشند و از یک طرف ثابت می‌شود که استنباط فلسفی واقعی مفاهیم یا مقوله‌ها تنها با ایجاد آنها، با اثبات پیدایش تاریخی آنها امکان‌پذیر است و از سوی دیگر تاریخ دقیقاً با تحول مداوم آن دسته از قالب‌ها شکل می‌گیرد که طرز تفکرهای قدیمی آنها را به عنوان فراتاریخی قلمداد می‌کردند.

البته حتی فلسفه‌ی هگل نیز بی‌واسطگی حال خود را ترسیم می‌کند. فرایند دیالکتیکی خاصی که در آن هر چیزی همواره در حال انحلال است، در نهایت متحجر می‌شود تا یک شی متافیزیکی غیردیالکتیکی را پدید آورد. از این رو خود را به عنوان یک فرایند منسوخ می‌کند. و با این وجود راه هگل به سمت شکست یک بنیان روش‌شناختی برای یک رویکرد نوین و انتقادی (عملی-انتقادی، تاریخی-انتقادی) به حال به عنوان مرحله فرایند تاریخی فراهم می‌کند. این همان رویکردی است که در آن از دوگانگی نظریه و عمل عبور می‌کنیم: حال از یک طرف به عنوان ذاتی و بی‌واسطه قلمداد می‌گردد اما با تعیین همه میانجی‌هایی که در بی‌واسطگی آن قرار دارند به عنوان نتیجه فرایند تاریخی (یعنی ژنتیکی) پذیرفته می‌شود؛ با این حال از سوی دیگر همان فرایند میانجی‌گری نشان می‌دهد که حال صرفاً یکی از مراحل فرایندی است که از آن پیشی می‌گیرد. چون این همان فرایند انتقادی به بی‌واسطگی حال است که آنرا به فعالیت انسانی مرتبط می‌سازد از این رو در همین مراحل حال-که به فراسوی خود حرکت می‌کنند- است که رهنمودها و دامنه‌ی واقعی فعالیت عملی-انتقادی، رویه انقلابی نیز معلوم



می‌شوند: البته تنها برای کسانی که رویکرد آنها همان گرایش رو به جلو را اتخاذ می‌کند (و حال را نه تنها به یک فرایند پسرو بلکه به یک فرایند پیشرو تبدیل می‌کند). هگل با درک تاریخی و دیالکتیکی برساختبندی آن به عنوان یک فرایند توانست عالی‌ترین بیان مفهومی را برای جامعه بورژوازی ارائه کند. و این دقیقاً درک واقعی هگل از ساختار تقابلی جامعه بورژوازی بود-که ریکاردو نیز به نوعی به آن دست یافت و او را بر آن داشت تا از لحاظ مفهوم از آن پیشی بگیرد). اما او این کار را به صورت کاملاً منطقی، کاملاً روش‌شناختی انجام داد. چون او در مقایسه با ریکاردو در یک جامعه‌ی نه‌چندان توسعه‌یافته (از لحاظ اجتماعی) زندگی کرده است، جامعه‌ای که بازمانده‌های دوره‌های قبل به‌طور ناخوشایندتری با اشکال فعلی محیط اجتماعی او آمیخته شده بودند، و چون او معتقد بود که جامعه بورژوازی بیشتر در حال توسعه است تا اینکه توسعه‌یافته باشد، از این رو توانست با پیش‌داوری‌های کمتری به اشکال وجود بپردازد. روش او برای دستیابی به دانش حال طراحی شده بود؛ از این رو روش مذکور تمامی تناقض‌های حال را در قالب مسائل روش‌شناختی در بر دارد. آنها فراتر از جامعه بورژوازی و فراتر از حال تابع تناقض‌های مذکور هستند. اما به همان دلیل نمی‌تواند خود را در قالب نقد حقیقی جامعه‌ی بورژوازی هماهنگ کند. هگل یا نقد خود را در حال متوقف می‌کند (مصالحه و تطبیق) یا جنبش دیالکتیکی تکانه‌ای را به توفیگاه قراردادی در مناطق صرفاً نگرورزانه اشکال اجتماعی میانجی‌دار سوق می‌دهد (معنویت مطلق). چنین انحرافی نسبت به گرایش‌های دیالکتیکی دیالکتیک خود را صرفاً در نقاطی که باید عینی و آشکار شود، آشکار نمی‌کند بلکه به ساختار و طراحی روش واکنش نشان می‌دهد و در

نتیجه دیالکتیک هگل را پروبلماتیک می‌کند. بنابراین پیشرفت بیشتر، تلاش برای عبور از جامعه بورژوازی، تنها با ادامه دیالکتیک هگلی امکان‌پذیر نیست (لاسال در همین نقطه از لحاظ روش‌شناختی ناکام ماند). در عین حال با افزودن محدودیت‌های تفکر هگلی به مبنای نظام (برونو باوئر) امکان‌پذیر نمی‌شد. از سوی دیگر ورود به بحث یک‌طرفه علیه محدودیت‌ها و رد همه دستاوردهای آنها (یعنی به مانند فویرباخ) نیز به همین اندازه بی‌فایده است. اما تلاشی که شانس کمتری برای موفقیت دارد، تلاش هس است؛ او تلاش کرد دو رقیب خیره‌سر را آشتی دهد. اینکه حتی یکی از هگلی‌های جوان رادیکال به هدف بعدی مانند دانش هگل درباره علم اقتصاد برسند (اینکه توانسته باشند با پیشرفت‌های اقتصادی آن دوران سازگار شوند جای خود دارد) نشانگر ناتوانی آنها در درک مسائل حیاتی در دیالکتیک تاریخی و ناتوانی آنها در درک ابعاد مثر و مستعد پیشرفت از بین مسائل پروبلماتیک است. پیشتر فقدان دانش اقتصادی واقعی و آشنایی ناکافی با تحولات مداوم در نظریه اقتصاد-که هس و دیگران هگلی‌های جوان رادیکال آن‌را مطرح کردند- را ثابت کردیم. در ادامه لازم به ذکر است که گرچه کاستی‌ها نشانه و پی‌آمد ناشی از طرح نادرست مسئله بودند اما این واقعیت که آن‌ها مسئله را به اشتباه مطرح کرده‌اند، از موضع آن‌ها به عنوان اعضای طبقه روشنفکر انقلابی سرچشمه می‌گیرد. هگل-قهرمان ایدئولوژیکی پیشرفت بورژوازی- صرفاً بواسطه اتخاذ مواضع اولیه نسبت به آنها برتری دارد. چرا که آن‌ها در تلاش برای برتری ایدئولوژیکی بر پیشرفت بورژوازی، در اصل علم طبقاتی نوعی بورژوازی یعنی علم اقتصاد را انکار کردند همان‌گونه که بدون قید و شرط علم طبقاتی نجیب‌زاده‌های مطلق‌گرا یعنی الهیات را رد

کردند (59). آنها در عوض به وسیله‌ی تکوین غیرتاریخی و غیردیالکتیکی فویرباخ در پی رهایی بودند یعنی با برداشتن نقاب از ماهیت بیگانه و غیرانسانی رشته‌های مذکور، رشته‌هایی که تنها واکنش صحیح در برابر آنها، درک و کشف آگاهانه انسان است (60). از سوی دیگر هگل معتقد است که دانش پدیده‌های اقتصادی یکی از عناصر لاینفک برای جهت‌گیری سیستماتیک او است. اما موضع هگل به خودی خود با محدودیت‌های عبورناپذیری روبرو بود. او در وهله اول به عنوان متفکری که باعث شد دانش جامعه بورژوازی در دولت رشد کند و فلسفه را به آن‌سوی قلمروی آن و به مناطق «محض» روح مطلق رساند، در عین حال پی برد که علم اقتصاد «یعنی به‌بخشیدن به تفکر» تنها «به خاطر اینکه قوانینی را برای انبوهی از رویدادها می‌یابد» (61). در نتیجه عناصر اقتصادی تا حدودی به صورت کاملاً ناخودآگاه به مولفه‌های سیستماتیک این تفکر تبدیل شدند و او نتوانست درک تاریخی-اجتماعی ماحصل خود را حفظ کند و به‌کار ببرد. در وهله‌ی دوم گرایش بورژوایی اش به او اجازه نمی‌دهد محدودیت‌های علم اقتصاد را حتی از لحاظ روش‌شناختی افشا کند. می‌بینیم که هگل در امتداد چندین مشاهده‌ی موشکافانه (62) -که برخی از آنها نسبت به علم اقتصادی که او شخصاً بررسی می‌کرد، مهمتر بودند- سه<sup>80</sup> را به عنوان نماینده علم اقتصاد و هم‌وزن با اسمیت و ریکارد و به طور بدیهی بدون تفاوت خاصی توصیف می‌کند (63). انتقادات مارکس و انگلس از این نقطه شروع می‌شود. جستارهای دوران ساز در سالنامه‌ی آلمانی-فرانسوی یک روش کاملاً جدید را برای نقد فکری معرفی می‌کنند: نقد به عنوان اثبات دلایل اجتماعی متضمن در مسئله و پیشنیازهای اجتماعی حل آن. عبور

---

<sup>80</sup> Say

دیالکتیک از نقطه ایستایی در نسخه هگلی تنها با اتخاذ این رویکرد امکان‌پذیر شد. و مارکس و انگلس با وجود وابستگی آشکار به معاصران خود، حتی در مراحل اولیه در مسیرهای کاملاً متفاوتی نسبت به جریان‌های هگلی‌های جوان و حامیان سوسیالیست فویرباخ قرار گرفتند؛ آنها به جای دنبال‌کردن مسیر هگل و خارج‌کردن تفکر جامعه و تاریخ از بن‌بست به فلسفه هگلی، لغزیدند، راکد ماندند و در خانه خود در این بن‌بست محبوس ماندند و به مانند گذشته به نقد یا ستایش ادامه دادند. در این برهه حتی نمی‌توانیم کلیات تغییر روش دیالکتیکی در نتیجه تلاش‌های مارکس و انگلس را ترسیم کنیم. هدف از این مقایسه صرفاً اثبات ضرورت روش‌شناختی است که تلاش‌های حتی یک متفکر صادق مانند هس برای مخالفت با شکست از همان ابتدای کار را محکوم می‌کند. غالباً ادعا می‌شود که هگلی‌های جوان تلاش کردند تناقض‌های فلسفی دستگاه هگل را به روش فلسفی حل و فصل کنند و اینکه در این راه شکست خورده‌اند. این ادعا صحیح است. اما ما با اثبات عمق دلایل آنها برای شکست و اینکه آنها در اعماق ماهیت خود فلسفه ریشه دارند و اینکه تحولات ناشی از تلاش‌های مارکس و انگلس یک نظریه کاملاً جدید یعنی نقد اقتصاد سیاسی (که عمیقاً با دیالکتیک هگل در ارتباط است) را پدید آوردند، باید چنین تلاش‌هایی را تقویت کنیم.

نقد اقتصاد سیاسی از لحاظ روش‌شناختی بر نظریه هگل درباره‌ی انحلال بی‌واسطگی مبتنی است: او در این راستا به مقوله‌های تاریخی واسطه و به پیدایش تاریخی عینی اشاره می‌کند. مارکس و انگلس توانستند تغییرات مذکور را عملی‌کنند زیرا آنها از دیدگاه پرولتاریا به موضوع نگاه کردند، یعنی همان جایگاهی که یگانگی دیالکتیکی واقعیت بی‌واسطه‌ی مقوله‌های

کاپیتالیستی و در عین حال زوال صلبیت یعنی ظهور خرافه‌پرستی<sup>81</sup> آنها شروع می‌شود (64). نادانی اقتصادی بورژوازی در این واقعیت نمودار می‌شود که همه پدیده‌های وجود ضمنی خود را به اشکالی می‌پذیرد که بی‌واسطه دیده می‌شوند و همچنین در تاریخ خود (حداقل در آثار نمایندگان بزرگ علم اقتصاد کلاسیک) ناخودآگاه تناقض‌هایی را آشکار می‌کند که در عمل در پشت‌صحنه‌ی بی‌واسطگی فعال هستند. از سوی دیگر اقتصاددانان بی‌خرد سطحی‌نگر و مدافعان سرسپرده‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری در بعد نظری تلاش می‌کنند بر تناقض‌ها غالب شوند. ایدئالیسم (کم و بیش آگاهانه) منتقدان طرفدار پرولتاریا از علم اقتصاد بورژوازی از ناتوانی آنها در درک ماهیت دوگانه دیالکتیکی آن سرچشمه می‌گیرد. «سوسیالیست‌های حقیقی» در آلمان تنها یکی از گروه‌های متعددی بودند که تلاش کردند این نوع ایدئالیسم را شکست دهند (آن‌هم در حالی که ایدئالیسم مذکور به دلیل استدلال هگلی و دیالکتیکی سطحی آنها، در آثار آنها آشکارا ظاهر شد). پرودون، بری<sup>82</sup> و منتقدان سوسیالیست انگلیسی ریکاردو نیز چنین کردند. مارکس در بحث درباره‌ی هاجکین<sup>83</sup>، که شخصاً نیز او را یک ایدئالیست می‌داند (65)، خاطرنشان می‌سازد: "بدین ترتیب هاجکین به عبارت دیگر تاکید دارد: «اثرات یک صورت خاص اجتماعی کار به یک چیز، به تولیدات آن کار نسبت داده شده است؛ همین رابطه با خیالپردازی در قالب یک شی‌پوشانده شده است. دیدیم که این ممیزه‌ی خاص کار بر تولید کالا و ارزش مبادله مبتنی است و این مبادله پایای را می‌توان در کالا، در پول (گرچه هاجکین در فهم آن ناتوان است) و در سطوح بالاتر در سرمایه

---

<sup>81</sup> Fetishistic

<sup>82</sup> Bray

<sup>83</sup> Hodgskin

مشاهده کرد. در رابطه با سرمایه، اثرات اشیاء به عنوان مراحل عینی در فرایند نیروی کار، به خود اشیاء نسبت داده می‌شوند انگار آنها مالک اثرات هستند، انگار آنها در برابر کار موجودات جان‌دار خودپویش هستند. آنها در صورتی فاقد چنین تاثیری هستند که از روبرو شدن با کار در قالب بیگانگی خودداری کنند. سرمایه‌دار به مثابه سرمایه‌دار چیزی جز جان‌بخشی به سرمایه نیست، سرمایه‌دار در برابر کار به عنوان مخلوق آن، مخلوقی دارای اراده و شخصیت خاص خود می‌ایستد. هاجکین این نکته را به عنوان یک توهم کاملاً ذهنی قلمداد می‌کند که فریب و منافع طبقات استثمارگر در پشت صحنه آن کمین کرده است. او نمی‌داند که چنین رویکردی به وضعیت چگونه از حقایق واقعی موضوع سرچشمه می‌گیرد، و چگونه دومی بیان اولی نیست اما خلاف آن صدق می‌کند (66). مارکس بر توجیه تاریخی نسبی (67) این دیدگاه ذهنیت‌گرایانه درباره‌ی دیدگاه هاجکین در برابر خرافه‌پرستی اقتصاد تاکید می‌کند اما صریحاً خاطرنشان می‌سازد که عدم توانایی درک عامل واقعیت در آرایش‌های خرافه‌پرستی تولید کاپیتالیستی و در انعکاس‌های نظری آنها، از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که هاجکین به محض کشف مشکلات منتج از اقتصاد (و واقعیت‌های متضمن در آنها) صرفاً به آنها می‌پردازد (به عنوان مثال تمایز بین سرمایه ثابت و در گردش) (68). این توجیه به نوبه خود باعث می‌شود ماهیت فرآیندمانند (حتی) «پدیده‌های ساده جامعه کاپیتالیستی را نادیده بگیرد (به عنوان مثال در مسئله سود مرکب که او نمی‌تواند بفهمد که سود ساده در واقع به اندازه خود سود مرکب، مرکب است؛ یا به عبارت دیگر مسئله یک «شی» در فرایند نیست بلکه مسئله اصلی «شیئیت» به عنوان تجسم فرایند است) (69).

«سوسیالیسم حقیقی» در رابطه با مسئله‌ی قطعیت به اندازه اقتصاد بورژوازی احمقانه است. به عنوان مثال مارکس در اشاره به جیمز میل<sup>84</sup> تاکید دارد که «او یگانگی متضادها را در هویت بی‌واسطه‌ی همان متضادها جای می‌دهد (70)»، او صرفاً استدلال قبلی خود علیه علم اقتصاد «سوسیالیسم حقیقی» را ادامه می‌دهد؛ او در این بحث گریم را به‌خاطر انگاره‌ی مهمل و عامیانه‌ی اقتصادی یعنی «یگانگی تولید و مصرف» به باد انتقاد می‌گیرد (71). «می‌توان دید که در قبال همه رفتارهای آشوبگرانه افراطی او، چیزی جز معذرت‌خواهی بخاطر شرایط فعلی ظاهر نمی‌شود». و انتقادات زننده در مانیفست کمونیست تنها شرح منطقی بر این نقد است: ساختار اقتصادی جامعه بورژوازی در مورد اقتصاددانان بورژوازی صرفاً از لحاظ نظری برحسب بی‌واسطگی آن پذیرفته شده است؛ با توجه به نگرش سوسیالیست‌های حقیقی در قبال جنبش‌های انقلابی بورژوازی، شالوده ذاتاً انقلابی فرایند توسعه اجتماعی به روش آرمانشهر انتزاعی به اشتباه درک شده است (آن‌هم بدون هرگونه گریز از قلمرو بی‌واسطگی). دو دیدگاه ظاهراً متضاد و واقعاً متناقض - از لحاظ روش‌شناختی - رابطه نزدیکی با یکدیگر دارند. آنها پی‌آمدهای ضروری انگاره‌ی ایدئالیستی سوسیالیسم حقیقی یعنی «استقلال نظریه و عمل و در نتیجه بررسی نظری و تاریخی پدیده‌های اجتماعی» هستند. دستاورد عظیم فکری هگل شامل پیوند دیالکتیکی نظریه و تاریخ با یکدیگر و پرداخت آنها در قالب فرایند تفسیر دیالکتیکی بود. اما حتی این تلاش نیز در نهایت شکست خورد. هگل هرگز نتوانست به یگانگی واقعی عمل و نظریه برسد؛ او صرفاً نظم و ترتیب منطقی مقوله‌ها را با حجم عظیمی از مضامین تاریخی پر کرد یا اینکه تاریخ را

---

<sup>84</sup> James Mill

در صورت توالی فرم‌های تجربیدی و متصاعد، دگرگونی‌های ساختار، دوره‌ها و... (که شخصاً آن‌ها را به مقام مقوله رساند) عقلانی ساخت. مارکس اولین کسی بود که این معمای اشتباه را بررسی کرد: او نظام توالی مقوله‌ها را از نظم و ترتیب منطقی یا از توالی تاریخی آنها استنباط نکرد بلکه پذیرفت که «ترتیب توالی آنها براساس رابطه آنها با یکدیگر در جامعه بورژوازی امروزی تعیین می‌شود» (72). او در این مسیر نه تنها یک بنیاد واقعی- که به نظرهگل بیهوده و عقیم و به گفته انگلس وارونه بود- را به دیالکتیک عرضه کرده است بلکه او به‌طور همزمان نقد اقتصاد سیاسی (که شخصاً آن را به بنیاد دیالکتیک تبدیل کرده بود- را از تاجر شی‌واره و دون‌مایگی تجربی (که علم اقتصاد مجبور بود حتی در دستان بزرگترین نمایندگان بورژوازی به بطن آن سقوط کند) نیز نجات داد. نقد اقتصاد سیاسی دیگر به عنوان یک علم در کنار علوم دیگر نمی‌ایستاد و در عین حال به عنوان یک علم بنیادین یک مرتبه بالاتر از علوم دیگر قرار نمی‌گیرد بلکه کل تاریخ جهانی «اشکال وجود (مقوله‌های) جامعه انسانی» را در بر می‌گیرد (73).

سوسیالیسم حقیقی بواسطه شکل‌گیری دیالکتیک ماتریالیستی به این سیاق، حتی از دیدگاه ذهنی علت وجودی خود را از دست داد (74). و هس پس از چند کشمکش درونی سهمگین به عنوان یک متفکر انقلابی و صادق این نکته را (بدون قید و شرط در نامه‌ای به تاریخ 1846 و همچنین در نقل آن توسط مرینگ) پذیرفت. اما او نتوانست دیدگاه جدید را به نام خود ثبت کند. جستار او در 1847 در روزنامه آلمان-بروکسل از لحاظ واژگان‌شناختی به تلاش‌های مارکس برای کاربست شیوهی تفکر مارکسیستی بسیار نزدیک بود. اما عنوان آن یعنی «پی‌آمدهای



انقلاب پرولتری» حتی در آن زمان، که به مارکس بسیار نزدیک بود، نشان می‌دهد که او هنوز همان ایدئالیست کهنه‌کار و آرمانشهرگرای اخلاقی است. و او در اثری که فوراً پس از انقلاب 1848 منتشر کرد-آخرین داوری دنیای اجتماعی قدیم - بار دیگر به دیدگاه قدیمی خود بازمی‌گردد. او در بحث درباره مارکس و انگلس می‌گوید: آنها هنر تشریح جامعه ما، تحلیل اقتصاد و کشف بیماری‌های آن را به‌خوبی آموخته‌اند. اما آنها چنان ماتریالیست هستند که نمی‌توانند تکانه‌های تحریک‌کننده‌ی مردم را فعال کنند. آنها پس از ترک فلسفه ایدئالیسم خود را در آغوش اقتصاد ماتریالیستی رها کردند. آنها دیدگاه نجیب فلسفه آلمان را با دیدگاه محدود و شرم‌آور اقتصاد انگلیسی مبادله کردند (75).

اما بازگشت واقعی به دیدگاه قدیمی در حقیقت امکان‌پذیر نبود. رویکرد اقتصادی در شکل‌گیری نظریه هس همچنان قاطع بود؛ اما چون تفکر او همچنان در اساس ایدئالیستی بود، از لحاظ روش‌شناختی به عنوان یک اندام خارجی عمل کرد. بنابراین نقل‌قول فوق شامل چندین حرکت در راستای ماتریالیسم تاریخی است اما همواره هس را در میانه‌ی راه (و حتی گاهی در نزدیکی مقصد) متوقف می‌کند و او را دوباره به ایدئالیسم اخلاق‌گرایانه قدیمی بازمی‌گرداند و آن را با تمامی اشکال نظریات احمقانه‌ی اسطوره ای، کیهانی یا نژادی تقویت می‌کند. به عنوان مثال او می‌نویسد: «کار همواره در راستای پیشرفت سازماندهی شده است، پیشرفت کار همواره نیروهای تولید را افزایش و ارتقا داده است و انقلاب‌های بزرگ همواره در راستای هدف ارتقای شیوه تولید به سطح نیروهای تولید و سازمان‌دهی کار یا پیشرفت ظهور کرده‌اند». او با حمله به

سن سیمون<sup>85</sup> حتی شکل‌گیری جامعه سوسیالیستی به سبک اقتصادی را نیز توضیح می‌دهد: «هر کس متناسب با توانایی‌هایش، هرکس به اندازه نیازهایش». با این وجود کل بیان مسئله همچنان به‌طور خودسرانه‌ای ایدئولوژیکی است: تقابل شدید و قدیمی ضرورت و نیاز، جهانی که به‌واسطه پذیرفته می‌شود و تقاضای اخلاقی که با همان بی‌واسطگی پذیرفته شد (که با قضاوت اخلاقی درباره وجود همگام می‌شود) هیچ تغییری نمی‌کند و یا در بیشترین حالت یک مسیر ظاهراً هموارتر به حال و گذشته کسب می‌کند. بنابراین او پس از قبول ضرورت عینی درباره گذشته آنتاگونیسم طبقاتی می‌گوید: «البته امروزه مردمان روشن‌فکر در نسبت دادن وجود پایدار این آنتاگونیسم به بدخواهی یک مشت شخص مرفه مرتکب اشتباه نمی‌شوند» (76). به سختی می‌توان برای تغییر ناگهانی و کاملی که مفروضاً باید در یک وضعیت انقلابی رخ دهد، یک قالب ایدئولوژیکی تهیه کرد.

چون هس نمی‌توانست دیدگاه قدیمی خود را حفظ کند یا دیدگاه جدیدی را به‌درستی درک کند و بکار بگیرد. از این رو نوشته‌های او پس از «تغییرآیین» توسط مارکس، نشان می‌دهند که او نومیدانه در لابه‌لای برساخت‌های فکری تجریدی و تهی، مفاهیم حیرت‌انگیز فلسفه‌ی طبیعت، توجیه صهیونیسم با نظریات نژادپرستانه و تاریخ فلسفه و... دست و پا می‌زند (77). او به عنوان یک انقلابی صادق در جنبش لاسالی کارگران شرکت کرد و تا زمان مرگ در جایگاه یک کارگر پرتوان باقی ماند. با این حال او به عنوان یک نظریه‌پرداز بواسطه‌ی ارتباط و تماس با دیالکتیک ماتریالیستی نابود شد. سرنوشت عجیب و غریب هس، جداسازی تقریباً کامل نظریه از عمل، مداومت استعاری بر صورتبندی‌های نظری کاذب حتی پس از آنکه شخصاً-حداقل به‌طور

ناخوداگاه - آنها را ترک کرد، توانایی یک انقلابی فلسفه‌مدار برای اقدام عملی در یک لحظه تاریخی همراه با انکار کامل نظریات خود..... می‌توان همه موارد فوق را براساس عدم توسعه‌یافتگی تقابل‌های طبقاتی در آلمان آن زمان توضیح داد. تفکرات مذکور صرفنظر از اینکه در چه زمانی سربرآورده‌اند، همواره با درجه خاصی از اجتناب‌ناپذیری از جبهه‌ی پرولتاریا به جبهه‌ی بورژوازی در نوسان بودند. مسئله‌ی هس-هم شکست مفتضحانه او و هم وفاداری شخصی اش به انقلاب- یکی از آموزنده‌ترین پارادایم‌های روشنفکری آلمان در دوران ظهور تدریجی نظریه انقلاب پرولتری است. هس هم از لحاظ اشتباه‌ها و هم از لحاظ ویژگی‌های شخصیتی نمونه بارز بزرگان دوران انتقالی مذکور است و از این رو او همچنان جایگاه خاص خود را در تاریخ جنبش پرولتری دارد (برخلاف ادعای برخی از افراد و همان‌طور که از پیوند نظری بین هگل و مارکس بر می‌آید).

با همت:

## روبرت سپانیان

### References:

1. Theodor Zlocisti, *Moses Hess, Der Vorkämpfer des Sozialismus and des Zionismus 1812-1875. Eine Biographie*, 2nd completely revised edition, Berlin, Welt-Verlag, 1921. See also Moses Hess, *Sozialistische Aufsätze*, ed. Theodor Zlocisti, Berlin, Welt-Verlag, 1921.
2. *Nachlass*, II, p. 348.
3. Cf. Mehring, *Karl Marx*, Leipzig, 1919, p. 120; see also *Nachlass*, II. p. 349.
4. Cf. my book *Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken*, Berlin-Vienna, Malik-Verlag, 1924 (English translation, *Lenin. A Study on the Unity of his Thought*, London, 1970).
5. Principally the essay 'Über das Geldwesen' ('The nature of money') in *Püttmann's Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform*, I (1845), in Zlocisti's edition see pp. 158ff.
6. *Nachlass*, II, p. 247.
7. *Prolegomena zur Historiosophie*, Berlin, Veit & Co., 1838. Cf. Hess's comments on it in the anonymously published work *Die europäische Triarchie*, Leipzig, Otto Wigand, 1841. The roughly contemporary attempts of the group associated with the *Hallische Jahrbücher* to

historicize Hegel do not concern us directly here. Further information on this point can be found in Gustav Mayer's essay *Die Anfänge despolitischen Radikalismus im vormärzlichen Preussen* ('The beginnings of political radicalism in Prussia before 1848'), *Zeitschrift für Politik*, VI (1913), pp. 10-11.

8. Cf. Cieszkowski, op. cit., pp. 8-9. In Hess's *European Triarchy* the issue is already seen in terms of the dissolution of Hegelian philosophy and indeed of philosophy in general. His preface begins with the statement: 'German philosophy has carried out its mission, it has shown us the way to truth in its entirety. Our task now is to build bridges which will lead us back from heaven to earth. – Whatever remains in isolation, becomes untrue, even truth itself cannot escape this fate if it persists in its lofty seclusion. Just as reality is bad if not permeated by truth, so too truth is bad if it is not made real.'

9. *Werke*, Ausgabe Medicus (Meiner), vol. IV, pp. 11-12.

10. Cf. Cieszkowski, op. cit., p. 10.

11. *ibid.*, pp. 50-51.

12. *ibid.*, p. 36.

13. E.g. *The European Triarchy*, pp. 9, 37-8. It is well known that Lassalle too makes use of the category of 'reconciliation' (see his *Science and the Workers*, *Werke*, vol. II, p. 258). The methodological necessity for it has the same roots as in the case of Hess.

14. Proudhon or Fourier provide further instances of this. As for Cieszkowski, it is significant that his future, his era of activity coincides with the era of 'the adequate formation of the life of the state' (op. cit., p.122). The analogy with Lassalle is striking: 'The developed idea of the state is above all the idea of the estate of the workers.'

15. Cieszkowski, op. cit., p. 9.

16. For a discussion of this issue see my book *History and Class Consciousness*, particularly the chapter entitled 'Reification and the Consciousness of the Proletariat'. On the similarity, here very close, between Kant and the materialism of the eighteenth century, see Plekhanov, *Beiträge zur Geschichte des Materialismus* (Contributions to the history of materialism), Berlin, 1957, pp. 20ff., where becoming, origin, appears as the unknowable.

17. This is very clear in Feuerbach, who attacks the 'monarchist tendency of time' in Hegel, in the name of the 'liberalism of space'. See Ludwig Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (A critique of Hegel's Philosophy), *Werke*, Ausgabe Jodl, vol. II, pp. 160-1.

18. We may consider Condorcet and Sièyes in this light. The line of development of revolutionary bourgeois philosophies of right culminates in Lassalle's *System of Acquired Rights*.

19. *Encyclopaedia*, Para. 161, Addition.

20. *The European Triarchy*, p. 14.

21. *Critique of Practical Reason*, (Phil. Bibliothek 38), Leipzig, 1915, pp. 121-3.

22. op. cit., p. 69.

23. E.g. *The European Triarchy*, pp. X48-9, where Spinoza is made to supersede Hegel.

24. Via Grün this Fichteanized Hegelianism also influenced Proudhon. Marx scathingly uncovers its contradictions in *The Poverty of Philosophy*, op. cit., pp. 127ff.

25. In his polemics with Rosenkranz, Lassalle, in contrast with Cieszkowski, treats mechanism, chemism and organism as general logical categories applicable to any epoch. This does indeed enable him to overcome Cieszkowski's abstract scheme, but at the cost of referring the relation between logic and history back to the level of Hegel's logic (rather than to an essentially more

historical phenomenology or to the particular disciplines). Cf. Lassalle in his essay *Die Hegelsche and die Rosenkranzsche Logik*, *Werke*, vol. VI, pp. 50ff.

26. Marx describes this dualism, its causes and its cure in *The Poverty of Philosophy*, op. cit., pp. 140-1.

27. *Die Philosophie der Tat* (The Philosophy of Action') in Herwegh's Twenty-one Sheets from Switzerland, 1843, see Zlocisti, p. 47.

28. *Sozialismus and Kommunismus*, *ibid.*, p. 72. His view does not alter even after reading Marx's and Engels's essays in the *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Cf. the way he derives the origins of socialism 'from without', i.e. from the nature of the proletariat, and 'from within', i.e. from the theoretical necessity of science arising from Marx's Critique of Hegel's Philosophy of Right, which he actually cites in his essay *Über die sozialistische Bewegung in Deutschland* ('The Socialist Movement in Germany'), in Grün's *Neue Anekdoten*, 1845, see *ibid.*, p. 106; see further the polemic against the idea of socialism as the problem of the Have-nots (Magenfrage), *ibid.*, p. 129, and the introduction to the *Gesellschaftsspiegel*, quoted by Struve in *Die neue Zeit*, XV/II, 1896-7, pp. 269, etc.

29. Much of this is echoed by Lassalle, e.g. in the famous speech *Die Wissenschaft and die Arbeiter* ('science and the Workers'); which Lassalle describes as the 'two opposite poles of society' (*Werke*, vol. H, p. 248).

30. Cf. 'Über die Not in unserer Gesellschaft and deren Abhilfe' ('Poverty in our society and how to alleviate it') in *Püttmanns Bürgerbuch*, 1845, in Zlocisti, p. 138; and also 'Über das Geldwesen' in Zlocisti, p. 164, etc.

31. Zlocisti, pp. 70-71.

32. *ibid.*, p. 43.

33. 'Poverty in our society and how to alleviate it', p. 149.

34. Idealistic in the sense in which for instance Plekhanov describes the view of history held by the eighteenth-century materialists as idealistic.

35. *Briefwechsel*, vol. I, p. 7. Incidentally, it is worth remarking that the necessary connection between 'idea' and 'egoistic interest' had already been noticed by Hegel, albeit in somewhat mythologized form, and was dropped only by his successors; cf. the role of the 'passions' in his philosophy of history or his treatment of the 'useful' in the *Phenomenology*. The healthy side of Stirner which Engels acknowledges in this letter – while emphasizing Stirner's similarity to Bentham – is the likewise mythologizing attachment to the (bourgeois) theory of bourgeois society.

36. *The Last Philosophers* (1845), in Zlocisti, p. 192.

37. In Grün's *Neue Anekdoten* (1845), in Zlocisti, pp. 115-16.

38. *ibid.*, p. 114.

39. *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, op. cit., p. 168.

40. Hess consistently rejects the philosophy of self-consciousness, but often comes closer to it than he himself realizes. Thus in establishing the methodological foundations of the *Philosophy of Action*, he writes: 'Change, the different aspects of life, cannot be understood as a change in the law of activity, as objectively different life, but only as a difference of self-consciousness. Reflection, which turns everything upside down, asserts the opposite: "Objective life has different aspects, the ego is always the same"' (*ibid.*, p. 39). Hess's Kantian and Fichtean

idealism is revealed by the fact that he can see the dilemma here, but does not consider, even as a methodological possibility, that these two factors could enter into a process of dialectical interaction, mutually modifying each other.

41. Feuerbach, *Principles of the Philosophy of the Future*, *Werke*, ed. Jodl, vol. II, p. 301. I have quoted only the passage relating to the problem of immediacy and mediation. Feuerbach's equation of immediacy and sensuousness explains his great impact on Hess, but is of no interest here since we are concerned with the distinction between dialectical and undialectical thought, not between idealism and materialism. The question only becomes crucial with Marx since the problem of materialism forms the demarcation line between himself and Hegel, just as here the problem of dialectics divides him from Feuerbach. The relations between the latter and Marx (and for that matter between Marx and Hegel) have not been clarified either theoretically or historically. In my view Mehring has overestimated Feuerbach's influence. He can appeal to a number of individual comments by Marx, but these are far from sufficient to prove that the *objective* influence was really as great as the *impression* Feuerbach made on him. Thus Hammacher, for instance, cites a number of passages from *The Holy Family* in support of his contention that for a time at least Marx, like the 'true socialists', subscribed to Feuerbach's ethics of love. But on closer inspection, these very passages seem to prove the opposite. It seems to me that at the time when the young Marx was attempting to fight his way out of the conceptual jungle of Young Hegelianism and back to reality, Feuerbach's materialism – despite profound disagreements – must have been congenial to him for the same sort of reasons as made Hegel at the period of his great reckoning with Kant and Fichte take to the naturalist philosophers of law (above all, Hobbes) whom he treated much more sympathetically than ever before and much more gently than Kant or Fichte. Marx very soon saw through Feuerbach quite clearly. And in later years the sections of *The Holy Family* where he praised Feuerbach struck him as 'very humorous' although he did not repudiate the work in its entirety (see his letter to Engels of 24 April 1867). (For Mehring's views on the influence of Feuerbach on Marx, see *Karl Marx: The Story of his Life*, London, 1951, PP. 52ff. On Hammacher, see Emil Hammacher, *Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus*, p. 78 – ed.)

42. *Principles of the Philosophy of the Future*, op. cit., p. 286. The identity of being and essence, together with the very characteristic reservation, is the logical formulation of the same utopianism that we found in Hess's identity of work and enjoyment. The similarity is by no means fortuitous. On the contrary, it arises inevitably when a thinker attempts to resolve a socially given antinomy in purely conceptual terms. Interestingly enough (though we cannot probe the matter further here) it turns out that both utopians and apologists have to face *the same logical consequences*. Thus vulgar economists are forced to posit an identity between consumption and production (an identity which, as we shall demonstrate, will be taken over by Grün and Hess); thus too Hegel is reduced to a similarly utopian solution to such a fundamental ideological fact of bourgeois society as the separation of legality and morality, and so on. *The fact that on this point* Kant and Fichte uphold a realistic position vis-à-vis Hegel – which admittedly amounts to no more than the insistence that it is a fundamental fact of the contemporary world – became of great importance for the later contribution of Fichte to the break-up of Hegelianism. A detailed discussion of the relations between Fichte and Hegel would take us too far from our theme. 43. op. cit., pp. 169-71.

44. The turn taken by the argument here shows the extent to which Feuerbach understands and interprets Hegel in a Young Hegelian and Fichtean sense.

45. *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* ('Preliminary Theses on the Reform of Philosophy'), *Werke*, ed. Jodl, vol. II, p. 227.

46. The furthest he will go is to ascribe to it a (negatively assessed) mythological ability to bring about real changes in man. For example, 'Hegelian philosophy has alienated *man from himself*' (*Preliminary Theses*, *ibid.*, p. 227).

47. The fact that this vital work has not yet been published represents a major obstacle to the proper understanding of this period. It is to be hoped that an edition – including a German version – will shortly be made available through the agency of the Marx-Engels Institute in Moscow. My quotation comes from the excerpt printed by Gustav Mayer in *Friedrich Engels*, vol. I, Berlin, 1920, p. 247. (The precise wording of this quotation is as follows: 'He does not see how the sensuous world around him is not a thing given direct from all eternity, remaining ever the same, but the product of industry and of the state of society; and indeed, in the sense that it is an historical product, the result of the activity of a whole succession of generations, each standing on the shoulders of the preceding one, developing its industry and its intercourse, modifying its social system according to the changed needs' [*The German Ideology*, Moscow, 1968, p. 57] – ed.)

48. *The Nature of Money*, in *Zlocisti*, p. 167. Cf. the similar statement in *The Philosophy of Action*, *ibid.*, pp. 58ff. Cf. the seemingly related passage in *The Jewish Question*, 'Money is the alienated essence of his labour and life' (*Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, trans. and ed. by L. D. Easton and K. H. Guddat, New York, 1967, p. 246). Although this last statement suffers from the abstract immediacy of the category of 'labour', it already exhibits a strong tendency towards concretization and true dialectics. By contrast, the thought of the young Lassalle moves entirely along these lines (cf. Lassalle's letters to Arnold Mendelssohn, Alexander Oppenheim and Albert Lehfeldt, middle of September 1845, see his posthumous writings, ed. G. Mayer, vol. I, p. 216).

49. 'Poverty in our society', etc., in *Zlocisti*, p. 153; similar statements can be found in *The Nature of Money*, *ibid.*, pp. 179ff. The proximity to Proudhon is perfectly plain here.

50. Hegel, *Encyclopedia*, para. 24]. The question cannot be treated here, beyond remarking that Engels in particular never wholly abandoned Hegel's philosophy of nature. In a letter to F. A. Lange on 29 March 1865 (*Neue Zeit*, XXVIII/I, p. 186) as well as in another to Marx on 21 September 1874, he describes the second part of the Logic, the theory of essence, as its true centre. And in my view it is indeed the case that the theory of essence does contain the really seminal part of the Hegelian dialectic, that part which decisively influenced not only Engel's view of nature, but also the historical dialectics of Marx and Engels, their analysis of the structure of capitalist society.

51. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, trans. J. B. Baillie, London, 1964, pp. 590-98.

52. *ibid.*, p. 595.

53. *ibid.*, p. 597.

54. *ibid.*, p. 509.

55. On this point see *ibid.*, p. 596.

56. Hegel, *Encyclopedia*, para. 112. (The inherent difficulty of this passage is aggravated by Hegel's pun on the word 'Schein', which can have both a negative and a positive force: (1) *mere* appearance, as opposed to being or essence; (2) that which is manifest shines, is reflected light – ed.)

57. It is in general too little appreciated that Hegel's understanding of economics always stood at the highest theoretical level available to him historically. Unfortunately, the relations between his

thought and economic developments have been largely neglected. Extensive material for badly needed investigation into this question can be found in F. Rosenzweig, *Hegel and der Staat*, unich and Berlin, 1920, vol. 1, pp. 131-2, vol. II, pp. 120ff, which provides references to earlier literature, e.g. Rosenkranz's observations on Hegel's early commentary on Steuart.

58. Hegel's various studies of bourgeois society show that he increasingly pressed forward in this direction. Thus Rosenzweig rightly points out (op. cit., vol. II, p. 120) that the definition of 'Estate' (*Stand*) becomes more and more 'economic' as time goes on. In the *Philosophy of Right* the ethics appropriate to an Estate has become no more than the product, rather than the precondition of an Estate, as it had been in his youth.

59. Hess establishes a parallel between the two in *The Nature of Money*, in Zlocisti, 167.

60. *ibid.*, p. 163.

61. *The Philosophy of Right*, Para. 189, Addition.

62. 'It hence becomes apparent that despite an excess of wealth civil society is not rich enough, i.e. its own resources are insufficient to check excessive poverty and the creation of a penurious rabble' (*ibid.*, para. 245).

63. *ibid.*, para. 189.

64. I have discussed this issue in detail in my essay 'Reification and the Consciousness of the Proletariat', in *History and Class Consciousness*, pp. 83ff

65. *Theories of Surplus Value* in *Werke*, vol. 26, part 3, p. 263.

66. *ibid.*, p. 290.

67. *ibid.*, pp. 263-4. In general the whole *tone* of this polemic differs from his attacks on the Young Hegelians. This is not simply due to the fact that it was written *after* he had achieved self-understanding and not *before*, but much more to the circumstance that the pamphleteer Hodgskin among others had really advanced a stage beyond Ricardo and hence was an *objective* precursor of Marx, whereas Hess and Co. cannot be regarded as links between Hegel and Marx.

68. *ibid.*, p. 263.

69. *ibid.*, p. 300.

70. *ibid.*, p. 84.

71. Cf. his critique of Grin's *History of Socialism* in *Die Neue Zeit*, XVIII/I (1890-1900), pp. 138-9 (see *The German Ideology*, *ibid.*, pp. 580ff: – ed.). This view can be found in Hess. e.g. in his essay, 'Poverty in our society', etc. in Zlocisti, p. 153. On the alleged dialectics of these categories see the *Introduction to a Critique of Political Economy*, pp. xx-xxxiv.

72. *Critique of Political Economy*, p. XLIV. The deduction of consciousness from *social* existence (rather than the other way round), a deduction which the 'true socialists' could never discover, but which they did not seek with any seriousness, follows necessarily from the dialectical conception of the categories as 'forms of being, determinations of existence' (*ibid.*, p. XLIII).

73. This is perfectly clear from the scheme set out by Marx in the Introduction, *ibid.*, pp. XLV-XLVI.

74. Marx acknowledges that this is true of Hess's early period. Cf. the critique of Grün, *The German Ideology*, p. 552.

75. F. Melly, Geneva, 1851. Extracts have appeared in Bernstein's *Dokumente des Sozialismus*, vol. I, p. 540.

76. op. cit., PP. 547, 549 and 545.

77. For Hess's development see Zlocisti's industrious, but unprincipled, confused biography, heavily biased in Hess's favour.



