

پراکسیس مارکس، فراسوی فلسفه

(متن سخنرانی محسن حکیمی در جشنواره‌ی گلاویژ،

سلیمانیه، کردستان عراق، نوامبر ۲۰۱۵)



دهه‌های ۳۰ و ۴۰ قرن نوزدهم در فلسفه‌ی آلمان دوران افول گرایش به کانت و رشد روزافزون گرایش به هگل میان دانش‌جویان و محافل دانشگاهی آلمان بود. پیش از آن، دیدگاه‌های کانت و فیخته و شلینگ رواج داشت. مارکس نیز، تحت تأثیر فضای خانواده و مدرسه، در دوران دبیرستان در فلسفه هوادار کانت و فیخته و در ادبیات به رمانتیسیسم گرایش داشت. او، چنان که بعدها در نامه‌ی مورخ ۱۰ نوامبر ۱۸۳۷ به پدرش نوشت، هگل را حتا «دشمن» خود می‌دانست. مارکس، بازهم تحت تأثیر پدرش، آموزش دانشگاهی خود را نه در زمینه‌ی فلسفه بلکه در رشته‌ی حقوق آغاز کرد، در حالی که بیش‌تر به ادبیات و فلسفه گرایش داشت. با این همه، او سرکش‌تر و پرشورتر از آن بود که در محدوده‌ی دل‌بستگی‌های پدرش باقی بماند. پس از یک سال تحصیل حقوق در دانشگاه بُن، به دانشگاه برلین رفت و تحصیل خود را در آن‌جا ادامه داد. دانشگاه برلین جایی بود که هگل، پیش از آن‌که بر اثر بیماری وبا بمیرد، در آن‌جا تدریس می‌کرد و، از همین‌رو، مرکز اصلی حشر و نشر هگل‌گرایان بود، که پس از مرگ هگل در ۱۸۳۱ به هگلی‌های «راست» و «چپ» (یا «پیر» و «جوان») تقسیم شده بودند. مارکس طبعاً به هگلی‌های جوان گرایش داشت. با این همه، هگل‌گرایی مارکس حاوی نگاهی انتقادی است که، حتا در این زمان، از فلسفه‌ی هگل فراتر می‌رود. اما پیش از پرداختن به این نقد، لازم است به گسست او از کانت و روی آوردن‌اش به هگل بپردازیم.

فلسفه‌ی کانت یا، دقیق‌تر بگوییم، شناخت‌شناسی (اپیستمولوژی) او را به‌عنوان فلسفه‌ی «استعلایی» می‌شناسند. برای توضیح گسست مارکس از کانت باید پیش از هر چیز این مفهوم را شرح داد. کانت شاگرد لایب‌نیتس (و نیز وُلَف) بود. این فیلسوفان را عقل‌گرا می‌نامند، به این معنا که معتقد بودند انسان به این دلیل قادر به شناخت جهان پیرامون خود است که از قوه‌ای به نام «عقل» برخوردار است. کانت، که در آغاز پیرو فیلسوفان عقل‌گرا بود، بعدها تحت تأثیر دیوید هیوم، فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی، قرار گرفت و اعلام کرد با خواندن فلسفه‌ی هیوم از خواب «دگماتیسم» بیدار شده است. کانت، تحت تأثیر هیوم، توانایی عقل انسان برای شناخت جهان را به چالش کشید. او این توانایی را به قوه‌ی «فهم»، که مفاهیم و مقولات پیشینی را بر تجربیات حسی پسینی اعمال می‌کند، محدود ساخت. به‌نظر کانت، اشکال عقل این است که می‌خواهد این مفاهیم و مقولات را در اموری به‌کار بندد که به تجربه در نمی‌آیند، و همین مسئله باعث به وجود آمدن تناقض («خلاف‌آمد» یا «آنتی‌نومی») می‌شود. برای مثال، به نظر کانت، «زمان» و «مکان» مفاهیمی هستند که از پیش در ذهن انسان وجود دارند و آن‌ها را می‌توان در مورد اموری که به تجربه درمی‌آیند به‌کار بست و به شناخت رسید. اما اگر آن‌ها را مثلاً در مورد زمان و مکان جهان به‌کار بندیم، که به‌زعم کانت نمی‌تواند به تجربه‌ی انسان درآید، به دو حکم متناقض می‌رسیم که یکی جهان را به لحاظ زمانی و مکانی متناهی و دیگری آن را نامتناهی

می‌داند. کانت بدین‌سان عقل محض (یا عقل نظری) را به نقد کشید و آن را فاقد توانایی شناخت جهان دانست. او جهان (یا شیء فی‌نفسه) را شناخت‌ناپذیر اعلام کرد، و داوری درباره‌ی موضوعاتی را که تا پیش از آن در عرصه‌ی عقل نظری مورد بررسی و شناخت قرار می‌گرفتند به قلمرو عقل عملی (اخلاق، حقوق، سیاست و...) واگذاشت. او این دیدگاه خود را این‌گونه خلاصه کرد: من باید قلمرو علم را محدود کنم تا جایی برای ایمان باز کرده باشم. منظور از «استعلا» (transcendence) همین انتقال عقل انسان به جایی در بیرون از جهان شناخت است. به این ترتیب، اگر برای واژه‌ی transcendent به جای «استعلایی» معادل «برون عقلی» را به کار ببریم، می‌توانیم فلسفه‌ی کانت را فلسفه‌ی برون عقلی بنامیم. اما این عقل بیرون از جهان شناخت هنگامی که به عرصه‌ی دین و اخلاق و سیاست و حقوق منتقل می‌شد شکل یک «باید» را به خود می‌گرفت که «هست» باید به قالب آن درمی‌آمد. به این ترتیب، کانت، که با مهار بلندپروازی فلسفه در زمینه‌ی شناخت در واقع زیرپای متافیزیک را خالی می‌کرد، وقتی به عرصه‌ی دین و اخلاق و سیاست و حقوق می‌رسید، همان متافیزیک را تحت نام «باید» از در دیگر وارد فلسفه‌ی خود می‌کرد؛ الزامی ایدئولوژیک که جامعه‌ی انسانی باید به قالب آن در می‌آمد.

نقطه‌ی مقابل مفهوم «برون عقلی» مفهوم «درون عقلی» (immanent) است که وجه مشخصه‌ی فلسفه‌ی هگل است. هگل، برخلاف کانت، عقل نظری را از عقل عملی جدا نمی‌کرد و نظریه را در درون واقعیت جست‌وجو می‌کرد. این همان موضعی است که مارکس جوان را از کانت جدا کرد و به هگل پیوند زد. متنی که این موضع مارکس جوان را نشان می‌دهد نامه‌ای است که او در تاریخ ۱۰ نوامبر ۱۸۳۷ برای پدرش نوشت. مارکس در این نامه از بحران فکری خود پس از ورود به برلین در سال ۱۸۳۶ و در طول این سال می‌نویسد. او از بریدن از «ایدئالیسم کانت و فیثسته» و پرتاب شدن به «آغوش دشمن»، یعنی فلسفه‌ی هگل، سخن می‌گوید. مارکس در این نامه بحران فکری خود را ناشی از باور به تقابل بین «باید» و «هست» در زمینه‌ی حقوق می‌داند و پس از توضیح این نکته از خلال «صورت» و «ماده»‌ی مفهوم حق و ذکر این‌که در طول سال گذشته مجبور بوده بیش‌تر شب‌ها را تا صبح بیدار بماند و با این موضوع کلنجار برود و بدین‌سان بیمار شود، می‌نویسد: «پرده‌ای برافتاده و قدس‌الاقداس من از جا برکنده شده بود و باید جای خود را به خدایان جدیدی می‌داد. ایدئالیسم [خود] را، که به هر حال با ایدئالیسم کانت و فیثسته بارش آورده بودم، پشت سر گذاشتم و به آن جا رسیدم که ایده را در خود واقعیت جست‌وجو کنم.» (تأکید از من است). نکته‌ی مهمی که در این تغییر موضع مارکس باید مورد تأکید قرار گیرد این است که مرزبندی او با ایدئالیسم کانت و فیثسته نه در زمینه‌ی فلسفه‌ی محض و مسائل صرفاً نظری بلکه بر بستر مسائل عملی مربوط به حقوق و سیاست انجام می‌گیرد. به عبارت دیگر، نقطه عزیمت او برای این مرزبندی نقد تقابل حقوقی و سیاسی «باید» و «هست» است، و پس از نقد این تقابل است که به نقد تقابل فلسفی «ایده» و «واقعیت» می‌رسد. این امر نشان می‌دهد که دغدغه‌ی مارکس و رویکرد او به دنیای پیرامونش از همان دوران جوانی دغدغه‌ی تغییر این دنیا بود و نه صرفاً تفسیر آن. به بیان دیگر، مارکس با آن‌که در همان نوزده سالگی از کانت می‌برد و به هگل روی می‌آورد، اما به این تغییر موضع به‌عنوان راهی برای ایجاد تغییر عملی در جهان می‌نگرد و نه برپایی یک نظام فکری دیگر در مقابل نظام‌های فلسفی پیشین. شگفت این‌که نقطه‌ی عزیمت خودِ هگل نیز در نقد فلسفه‌ی کانت نه مسائل انتزاعی مربوط به فلسفه‌ی محض بلکه مسائل مربوط به حوزه‌ی عمل انسان بود. اما این نقطه‌ی عزیمت در مورد هگل به فرجامی یک‌سره متفاوت با فرجام مارکس انجامید. توضیح این نکته در گرو اشاره‌ای کوتاه به فلسفه‌ی هگل است.

زندگی فکری هگل چنان است که از نظریه‌پردازی درباره‌ی امور عملی هم‌چون مفاهیمی نسبتاً ناروشن آغاز می‌کند (آثار اولیه‌ی او

در باره‌ی اخلاق و حقوق و سیاست) و به‌دنبال آن‌ها به‌عرصه‌ی نظریه‌ی محض می‌رود (پدیدارشناسی روح، علم منطق و دانش‌نامه‌ی فلسفی) تا باز به قلمرو نظریه‌پردازی درباره‌ی عمل انسان برگردد (فلسفه‌ی حق). به نظر هگل نیز، هم‌چون ارسطو، جوهر انسان و آنچه او را از حیوان متمایز می‌کند، عقل است. لیکن او آشکارا می‌گوید عقل امری است عملی، چرا که فقط با عمل آزادانه‌ی انسان می‌تواند متحقق شود. اساس فلسفه‌ی عمل هگل، که در کتاب *فلسفه‌ی حق* او آمده است، آزادی یا اختیار است، و آزادی، به نظر هگل، فعالیتی است که عقل را به‌طور کامل واقعیت می‌بخشد. پس عقل فقط آن نیست که در واقعیت هست، بلکه آنچه را نیز که باید باشد شامل می‌شود. یعنی واقعیت جهان نه فقط عقلانی بلکه در عین حال غیرعقلانی است. گزاره‌ی معروف هگل (در پیش‌گفتار فلسفه‌ی حق) که می‌گوید «عقلانی، واقعی است و واقعی، عقلانی» چنان‌که از فحوای آن پیداست، گزاره‌ی دوسویه است؛ هم نظری است و هم عملی. سوبیه‌ی نظری آن این است که کار عقل شناخت جهان است، جهان همان‌گونه که هست. حال آن‌که، بر اساس سوبیه عملی‌اش، عقل باید جهان را تغییر دهد و تغییر نیز می‌دهد، اما نه از طریق انطباق آن با یک باید که از جایی جدا از واقعیت تاریخی و انضمامی جهان به‌دست آمده است (چنان‌که در فلسفه‌ی کانت می‌بینیم) بلکه از ره‌گذر درک ضرورت همان چیزی که هست.

با این وحدت «واقعیت» و «عقلانیت» («هست» و «باید»)، هگل می‌توانست طلایه‌دار ختم فلسفه به‌معنای متافیزیکی و بدین‌سان ایدئولوژیکی آن باشد، مشروط به آن‌که در پی برپایی یک نظام فلسفی جدید نمی‌بود. اما واقعیت تاریخی انسان هنوز به آن میزان از اظهار وجود نرسیده بود که برتری و سلطه‌ی «مغز» بر «دست» را برنتابد. چنین بود که در عرصه‌ی نظریه نیز، هم‌چون قلمرو واقعیت، «دست» هم‌چنان در اسارت «مغز» باقی ماند، تا آن زمان که شرایط برای طرح رهایی‌اش از اسارت فراهم آید. به این ترتیب، مغز جدا از دست نظام فلسفی دیگری را آفرید که دست‌آورد فکری نوپای یگانگی «واقعیت» و «عقلانیت» را در محاق فروبرد. نظام فلسفی هگل با «منطق» آغاز می‌شود، که سرگذشت «ایده» هم‌چون مفهوم است. «ایده» سپس بی‌خوشتن می‌شود و به شکل مفهوم «طبیعت» درمی‌آید، که شرح آن جزء دوم نظام هگل را می‌سازد. سرانجام «روح» (یا «ذهن») این مفهوم طبیعت بیگانه‌شده را هم‌چون فراورده‌ی فعالیت خود باز می‌شناسد، که جزء سوم و اوج فلسفه‌ی هگل است، فلسفه‌ای که هم‌چون تمام نظام‌های فلسفی پیش از خود چیزی نبود جز تلاشی انتزاعی برای تفسیر صرف جهان («مطلق»). چنان‌که گفتم، زندگی فکری هگل، به‌طور واقعی و مستقل از آنچه در سرش می‌گذشت، از عمل انسان عزیمت می‌کند، سپس به عرصه‌ی نظریه می‌رود و باز به عمل بر می‌گردد تا راه این عمل را در پرتو نظریه روشن کند. این سه پایه‌ی واقعی و مادی هنگامی که به قالب نظام فلسفی هگل در می‌آید، وارونه می‌شود و به هیئت یک سه پایه‌ی مبدل در می‌آید: اندیشه‌ی محض به صورت «منطق» - عمل جدا از اندیشه در قالب مفهوم «طبیعت» - انسان جدا از عمل در شکل «ذهن» یا «روح». بدین‌سان، هگل با آن‌که برخلاف ارسطو اندیشه را امری عملی می‌داند و، از همین‌رو، مغز را به دست نزدیک می‌کند، به‌علت باقی‌ماندن در اسارت متافیزیک در نهایت به‌همان چیزی می‌رسد که ارسطو در پی آن بود: نظریه‌پردازی برای تفسیر صرف جهان، بی‌آن‌که این تفسیر کمکی به تغییر جهان بکند.

از میان برداشتن دوگانگی «تفسیر» و «تغییر» در سطح نظریه مستلزم دست‌یابی یا زنده‌کردن مفهومی بود که بیانگر وحدت عمل و اندیشه باشد، و آن همانا «پراکسیس» است. مارکس در نامه‌ی ۱۰ نوامبر ۱۸۳۷ به پدرش واژه‌ی «پراکسیس» را به‌کار نمی‌برد، اما وقتی می‌گوید «... به آن‌جا رسیدیم که ایده را در خود واقعیت جست‌وجو کنیم» در واقع دارد شکل خام و ناپروورده‌ی همین مفهوم را بیان می‌کند. از این‌جا تا «تزهایی درباره‌ی فویرباخ»، که در آوریل ۱۸۴۵ در بروکسل نوشته شده‌اند و مارکس در آن‌ها از

ره‌گذر نقد فلسفه‌ی فویرباخ صورت پخته و برومند این مفهوم را به‌شکل تز بیان می‌کند، در واقع ما با سیر تکاملی مفهوم «پراکسیس» در نظریه‌ی مارکس روبه‌رویییم، سیری که با فعالیت انقلابی - انتقادی او برای دگرگونی عملی و واقعی نظم موجود جهان هم‌راه است. این سیر را دنبال می‌کنیم.

سال‌های ۱۸۳۸ تا ۱۸۴۱ برای مارکس دوران مطالعه‌ی گسترده‌ی فلسفه‌ی یونان به‌ویژه فلسفه‌ی افلاطون و ارسطو است. برخی از مارکس‌شناسان تأکید مارکس بر دوره‌ی پس از افلاطون و ارسطو را به‌دلیل شباهت این دوره با دوران خودِ مارکس یعنی دوران پس از هگل دانسته‌اند. در هر دو این دوره‌ها از یک‌سو با افول غول‌های فلسفه و تجزیه‌ی نظام‌های فلسفی سترگ روبه‌رویییم و از سوی دیگر زایش دیدگاه‌های نوین از دل این افول و تجزیه را می‌بینیم. این‌که چرا مارکس از میان فیلسوفان پس از افلاطون و ارسطو بر اپیکور به‌عنوان یکی از مظاهر زایش دیدگاه‌های نظری نوین انگشت می‌گذارد قرینه‌ای است بر این‌که او خود در فلسفه‌ی پس از هگل در جست‌وجوی دیدگاه‌های نوین از دل اضمحلال نظام هگل بود. محصول مطالعه‌ی مارکس در سال‌های فوق یادداشت‌های اوست در هفت دفتر که با عنوان «دفترهای فلسفه‌ی اپیکور» به چاپ رسیده‌اند. رساله‌ی دکترای مارکس به نام **تفاوت فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور**، که در مارس ۱۸۴۱ به دانشگاه ینا ارائه گردید، بر اساس همین یادداشت‌ها نوشته شده است. مضمون اصلی این رساله نقد اتمیسم جبرگرایانه‌ی دموکریت و دفاع از نظریه‌ی اپیکور درباره‌ی «انحراف» یا «تغییر جهت» اتم است. در ماتریالیسم دموکریت، که بر اساس آن جهان از ذرات تجزیه‌ناپذیر (اتم) ساخته شده است، اتم‌ها در مسیرهای جبری و از قبل تعیین‌شده حرکت می‌کنند و به‌هیچ‌وجه از این مسیرها منحرف نمی‌شوند، حال آن‌که اپیکور برای حرکت اتم‌ها انحراف از مسیرهای جبری و تعیین‌شده قائل است. به‌عبارت دیگر، دموکریت به جبر مطلق باور دارد و اپیکور جبر را توأم با اختیار یا تضاد می‌داند. به نظر می‌رسد آن‌چه مارکس بعدها در کتاب هجدهم برومر لویی بناپارت نوشت، به این مضمون که انسان‌ها تاریخ خود را می‌سازند اما نه در شرایطی که خود آن را تعیین کرده‌اند بلکه در اوضاعی که از قبل برای آن‌ها تعیین شده است، متأثر از این دیدگاه اپیکور است.

اما رساله‌ی دکترای مارکس از یک جهت دیگر اهمیت دارد: واژه‌ی «پراکسیس» برای نخستین بار در این اثر مارکس به‌کار رفته است. در واقع، او در این‌جا هم‌چون یک هگلی منتقد این مفهوم را برای نقد فلسفه‌ی هگل به‌کار می‌برد. او اشکال این فلسفه را در آن می‌داند که دو گرایش مغایر با هم در خود گردآورده است: یکی گرایشی که عیب جهان را در فلسفی نبودن آن (واقعیت بدون ایده) می‌بیند و به همین دلیل می‌کوشد دنیا را فلسفی کند، و دیگری گرایشی که اشکال را در خود فلسفه (ایده‌ی بدون واقعیت) می‌داند و می‌کوشد جهان را از دست فلسفه خلاص کند. مارکس بعدها، در تابستان ۱۸۴۴ و در **دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴**، این دو گرایش فلسفه‌ی هگل را به ترتیب «ایدئالیسم غیرانتقادی» و «پوزیتیویسم غیرانتقادی» نامید. چنان‌که می‌بینیم، وجه مشترک این دو گرایش **غیرانتقادی بودن** آن‌هاست. به‌عبارت دیگر، مارکس از همان سال ۱۸۴۱ فلسفه‌ی هگل را از این زاویه نقد می‌کرد که این فلسفه غیرانتقادی و غیر انقلابی است. نکته‌ی مهمی که در این‌جا باید مورد توجه قرار گیرد این است که مارکس در حالی هگل را این‌گونه نقد می‌کرد که هنوز کتاب فویرباخ به نام **ماهیت مسیحیت** را نخوانده بود. مارکس پس از اخذ مدرک دکترای خود از دانشگاه ینا در آوریل ۱۸۴۱، برای تدریس به دانشگاه ینا رفت و در آن‌جا بود که کتاب **ماهیت مسیحیت** را خواند. بنابراین، از موضع فویرباخ نبود که مارکس هگل را نقد می‌کرد؛ درست برعکس، نقد مارکس بر هگل از موضعی بود که بعدها (در سال ۱۸۴۵) شامل خود فویرباخ نیز شد، یعنی از موضع **پراکسیس**.

مارکس، که گویی در پی فرصتی بود تا به فعالیت انتقادی - انقلابی بپردازد، همین که دریافت مقامات دانشگاه در مارس ۱۸۴۲ دوستاش برونو باوئر را به علت عقاید ضد مذهبی اش «پاک سازی» کرده اند، عطای تدریس در دانشگاه را به لقاییش بخشید و به روزنامه نگاری روی آورد. مقاله هایی برای نشریه ی تازه تأسیس *رائیشه تسایتونگ* نوشت و در اکتبر ۱۸۴۲ سردبیر آن شد. اما سردبیری او دیری نپایید و نشریه در مارس ۱۸۴۳ توقیف شد. مارکس این فرصت را نیز غنیمت شمرد و تا اکتبر همان سال دو اثر مهم از آثار آغازین خود را به رشته ی تحریر درآورد: نخست *نقد فلسفه ی حق هگل* و سپس نقد دیدگاه سیاسی برونو باوئر، اثری که با عنوان *درباره ی مسئله ی یهود* منتشر شد. چون فعالیت انتقادی - انقلابی را در آلمان مقدور نمی دید، در اکتبر ۱۸۴۳ به پاریس مهاجرت کرد. از این زمان به بعد، مارکس نه تنها فعالیت نظری و نگارش آثار خود را ادامه می دهد بلکه علاوه بر روزنامه نگاری انتقادی به فعالیت عملی - انقلابی برای سازمان یابی جنبش کارگری با هدف مبارزه با سرمایه داری می پردازد.

مقاله ی «گامی در نقد فلسفه ی حق هگل: مقدمه»، که در پاریس و در دسامبر ۱۸۴۳ و ژانویه ی ۱۸۴۴ نوشته شد و مارکس آن را در نشریه ی *دویچ - فرانسوزیشه یاربوخر* (سالنامه ی آلمانی - فرانسوی) منتشر کرد، شکل کامل تر همان نقد قبلی مارکس بر هگل است. مارکس مقاله را با این نکته آغاز می کند که در آلمان نقد مذهب به پایان رسیده و اکنون نوبت نقد جهان پردردی است که مذهب هاله ی مقدس آن است. او سپس می گوید برای نقد این جهان باید حقوق و سیاست آن را نقد کرد، و از آن جا که «منسجم ترین، غنی ترین و واپسین روایت» از حقوق و سیاست آلمان را هگل به دست داده است، پس باید فلسفه ی حق هگل را نقد کرد. اما - و این جوهر نظریه ی مارکس در این مقاله است که او را نه تنها از هگل بلکه از فویرباخ و تمام هگلی های جوان متمایز می کند - نقد حقوق و سیاست، حتا اگر به معنی مخالفت قاطع با تمام اشکال پیشین آگاهی سیاسی باشد، «دیگر نمی تواند به خودش ختم شود و باید به مسائلی ختم شود که برای حل آن ها تنها یک را وجود دارد: پراکسیس». و این شکل دیگری از بیان همان تز مشهور مارکس درباره ی فویرباخ است: «فیلسوفان، جهان را به شیوه های گوناگون فقط تفسیر کرده اند؛ مسئله بر سر تغییر آن است.» در عین حال، مارکس در این مقاله، علاوه بر واژه ی «پراکسیس»، واژه ی «پرولتاریا» را نیز برای نخستین بار به کار می برد و بدین سان نیروی تغییر دهنده ی جهان را مشخص می کند. او ضمن تأکید بسیار بر «سلاح نقد» و «رهایی نظری» آلمان، می گوید انقلاب علاوه بر عنصر نظری، به عنصری عملی نیز نیاز دارد. و این جاست که او همان موضوع جست و جوی ایده در خود واقعیت را، که در ۱۸۳۷ با پدرش در میان گذاشته بود، با بیانی رساتر تکرار می کند: «کافی نیست که تنها اندیشه به واقعیت نزدیک شود؛ خود واقعیت نیز باید به اندیشه نزدیک شود.» پس، گرایش نظریه به عملی شدن مستلزم گرایش عمل به نظری شدن است، و انطباق یا سنتز ناگزیر این دو روند است که پراکسیس را می سازد، مفهومی که تعریف جدیدی از انسان را به دست می دهد که از تعریف ارسطو («حیوان ناطق») فراتر می رود.

نقد هگل و هگلی های جوان از موضع پراکسیس - موضعی که علاوه بر نقد فلسفه می کوشد نظام اقتصادی - اجتماعی و سیاسی به وجود آورنده ی فلسفه را نیز دگرگون کند - در دو اثر دیگر مارکس در سال ۱۸۴۴ با تفصیل بیش تر ادامه می یابد: *دست نوشته های اقتصادی - فلسفی ۱۸۴۴* و *خانواده ی مقدس*. مشروح ترین نقد مکتوب مارکس بر هگل آخرین دست نوشته ی *دست نوشته های اقتصادی - فلسفی ۱۸۴۴* است که عمدتاً به فصل آخر *پدیدارشناسی روح* هگل تحت عنوان «شناخت مطلق» می پردازد. عنوان دست نوشته ی مارکس این است: «نقد دیالکتیک و کل فلسفه ی هگل». زبان نقد مارکس در این جا سخت تحت تأثیر زبان خود هگل است و پیداست که مارکس هنوز نتوانسته خود را از سلطه ی این زبان برهاند. با این همه، در زیر پوست این زبان غامض

آنچه را که مارکس درباره‌ی فلسفه‌ی هگل می‌گوید به‌خوبی می‌توان فهمید. مشکل مارکس با فلسفه‌ی هگل مشکلی است که او با هرگونه فلسفه دارد. به نظر مارکس، فلسفه به‌طور کلی زائیده‌ی یک واقعیت اقتصادی - اجتماعی است و آن تقسیم کار انسان به کار فکری و کار دستی است. فلسفه صرفاً به کار فکری می‌پردازد. فیلسوف جهان اطراف خود را صرفاً تفسیر می‌کند و کاری به تغییر عملی آن ندارد، همان‌گونه که کارگر جهان را صرفاً تغییر می‌دهد و کاری به تفسیر آن ندارد. همین دوطرفه شدن کار است که مشغله‌ی فیلسوف و نظام‌سازی او را به امری انتزاعی تبدیل می‌کند. فیلسوف، از جمله هگل، کار دستی را از دنیای خودش بیرون می‌راند، زیرا اساساً آن را در شأن خود و به‌طور کلی در شأن انسان نمی‌داند. او انسان و انسانیت را صرفاً با کار فکری تعریف می‌کند و کار دستی را دون شأن انسان می‌داند. آشکارترین وجه مشخصه‌ی فلسفه، که خود را در تاریخ چندهزارساله‌ی آن نشان می‌دهد، همین برتری کار فکری بر کار دستی است، تبعیضی که خود ناشی از برتری یک طبقه‌ی اجتماعی بر طبقه‌ی اجتماعی دیگر است. چنین است که فیلسوف صرفاً با نیمه‌ی فکری جهان سر و کار دارد. او نخست جهان واقعی را به مفهوم آن جهان تبدیل می‌کند و سپس این مفهوم را می‌پروراند و از دل این پرورش نظام فلسفی خود را می‌آفریند. در جریان همین تبدیل جهان واقعی به مفهوم صرف است که فیلسوف دچار این توهم می‌شود که گویا با تغییر این مفهوم، یعنی با نظریه‌پردازی صرف، جهان واقعی نیز تغییر می‌کند. و این همان است که مارکس بعدها در *گروندریسه* آن را درباره‌ی هگل می‌گوید. در *گروندریسه*، بحث بر سر روش اقتصاد سیاسی است. در آنجا، مارکس روش صحیح را پیشروی از مفاهیم انتزاعی به سوی مفاهیم انضمامی می‌داند. به نظر او، روش فلسفی هگل نیز چنین است. اما او هگل را دچار این خطا می‌داند که برای این روش، که صرفاً در عرصه‌ی فکر وجود دارد، موجودیتی واقعی در بیرون از عرصه‌ی فکر قائل می‌شود: «انضمامی به این دلیل انضمامی است که ترکیبی است از تعیین‌های بسیار، یعنی وحدت عناصر متنوع است. بنابراین، انضمامی در اندیشه‌ی ما به‌صورت فرایندی از سنتز [مفاهیم]، به‌صورت نتیجه و نه به عنوان نقطه‌ی عزیمت، ظاهر می‌شود، هر چند خود نقطه‌ی عزیمت واقعی و، از همین‌رو، نقطه‌ی عزیمت مشاهده و دریافت است. در روش اول [یعنی حرکت از انضمامی به انتزاعی] از دریافت کامل به یک تعریف انتزاعی می‌رسیم، حال آن‌که در روش دوم [یعنی حرکت از انتزاعی به انضمامی] از تعریف انتزاعی به بازتولید [فکری] موضوع انضمامی در جریان استدلال می‌رسیم. به همین دلیل بود که هگل به خطا درغلتید و امر واقعی را محصول اندیشه‌ی خودپرداز، غرقه در خود و خودانگیخته دانست، حال آن‌که روش پیشروی از انتزاعی به انضمامی روشی است صرفاً فکری که در جریان آن انضمامی به عنوان انضمامی در ذهن ما دریافت و بازتولید می‌شود. این فرایند به هیچ وجه همان فرایندی نیست که [واقعیت] انضمامی را می‌آفریند.» نقد هگل در *دست‌نوشته‌ها* نیز از همین مقوله است. مارکس در این‌جا نیز می‌گوید هگل در *پدیدارشناسی روح* صرفاً از مفهوم ثروت و قدرت بیگانه‌شده با انسان سخن می‌گوید، و این در حالی است که او این مفهوم را *واقعیت* تصور می‌کند. روشن است که منظور از *واقعیت*، انسان واقعی است (و نه ماده یا طبیعت تهی‌شده از انسان واقعی، که ماتریالیست‌های فلسفی آن را مقدم بر ایده می‌دانند)، و انسان واقعی نیز موجودی است که وجه مشخصه‌اش پراکسیس از جمله کار و تولید است. با این همه، مارکس می‌گوید این خطای هگل نباید باعث نادیده‌گرفتن این حقیقت شود که او، هر چند به‌صورت وارونه، سرشت واقعی انسان و کار وی را درک می‌کند: «عظمت *پدیدارشناسی هگل* و محصول نهایی آن، دیالکتیک سلبیت به‌عنوان اصل جنبش‌زا و آفریننده، در این است که هگل خودآفرینی انسان را به‌عنوان یک فرایند، عینیت‌یافتن را به‌عنوان عینیت‌باختن، به‌عنوان خارجیت‌یافتن و نفی این خارجیت‌یافتن، درک می‌کند. این بدان معنی است که او سرشت کار را می‌فهمد و انسان عینی و حقیقی را، که حقیقت‌اش را مدیون واقعیت‌اش است، به عنوان محصول کار خود او می‌شناسد.» مارکس در *خانواده‌ی مقدس*، که چند بخش آغازین آن را انگلس نوشته است، به نقد

دیدگاه‌های برادران باوئر می‌پردازد. با این همه، در جاهایی از آن به فلسفه‌ی هگل نیز اشاره می‌کند. شاید فشرده‌ترین گفته‌ی مارکس درباره‌ی فلسفه‌ی هگل - گفته‌ای که در عین حال جان‌مایه‌ی همان نقد مذکور در آثار پیشین مارکس است - این قطعه از **خانواده‌ی مقدس** باشد: «در فلسفه‌ی هگل سه عنصر وجود دارد: جوهر اسپینوزا، خودآگاهی فیثته، و وحدت ضرورتاً آنتاگونیستی هگلی این دو، یعنی روح مطلق. عنصر نخست، همان طبیعت است که از انسان جدا شده و به هیئت مبدل متافیزیکی درآمد؛ عنصر دوم، همان روح (یا شعور) است که از طبیعت جدا شده و جامه‌ی مبدل متافیزیکی به تن کرده؛ و عنصر سوم، همان انسان واقعی و نوع انسان واقعی است که به هیئت مبدل متافیزیکی وحدت دو عنصر نخست درآمد است.»

روند گذار مارکس به فراسوی فلسفه (متافیزیک) از همین سال ۱۸۴۴ شتاب می‌گیرد. او در این سال نه تنها با عزمی راسخ‌تر از پیش به نقد فلسفه‌ی هگل و هگلی‌های جوان ادامه می‌دهد بلکه، در همان **دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی ۱۸۴۴**، نقد سرمایه یعنی رابطه‌ی خرید و فروش نیروی کار را بنیان می‌گذارد و، از این‌ها مهم‌تر، فعالیت عملی و تشکیلاتی خود را برای متشکل کردن طبقه‌ی کارگر با هدف انقلاب اجتماعی علیه نظام سرمایه‌داری و به‌طور کلی جامعه‌ی طبقاتی آغاز می‌کند. بر بستر ارتباط نزدیک با فعالان کارگری آلمانی که به فرانسه مهاجرت کرده بودند، و نیز رابطه با سوسیالیست‌های فرانسوی و انقلابیون روسی، مارکس از یک سو «انجمن آموزشی کارگران آلمانی» را سازمان می‌دهد و، از سوی دیگر، «کمیته‌ی مکاتبات کمونیستی» را برپا می‌دارد.

با این همه، سال ۱۸۴۴ را نمی‌توان سال گسست قطعی مارکس از فلسفه دانست. او در این سال هنوز تحت تأثیر فلسفه‌ی فویرباخ است، و از همین‌روست که هم در **دست‌نوشته‌ها** و هم در **خانواده‌ی مقدس** به جای «پراکسیس» از واژه‌ی «انسان‌گرایی» (و گاه «طبیعت‌گرایی») استفاده می‌کند و به جای انسان تاریخی و اجتماعی مشخص مفهوم فویرباخی «هستی نوعی انسان» را به کار می‌برد. مارکس در **دست‌نوشته‌ها** پس از تأیید فلسفه‌ی فویرباخ می‌نویسد: «در این جا می‌بینیم که چه‌گونه طبیعت‌گرایی یا انسان‌گرایی پیگیر حساب خود را هم از ایدئالیسم و هم از ماتریالیسم جدا می‌کند و در عین حال حقیقت وحدت‌بخش آن‌ها را بیان می‌کند.» رویکردی که ضمن فراتر رفتن از ایدئالیسم و ماتریالیسم فلسفی در عین حال بیانگر حقیقت وحدت‌بخش آن‌هاست همان است که مارکس در جاهای دیگر آن را با مفهوم «پراکسیس» بیان می‌کند، مفهومی که حاوی نقد خود فلسفه‌ی فویرباخ نیز هست. اما مارکس در این جا، و نیز در **خانواده‌ی مقدس**، آن را با مفاهیم فویرباخی بیان می‌کند. در این دو اثر، بین مفاهیم مشخصاً مارکسی و مفاهیم فویرباخی نوعی ستیز وجود دارد که حتا از دید خواننده‌ی معمولی نیز پنهان نمی‌ماند. مارکس در سال ۱۸۴۴ چیزی را به فویرباخ نسبت می‌دهد که کم‌تر از یک سال بعد آن را پس می‌گیرد: فراگذشتن از ایدئالیسم و ماتریالیسم. او در عین حال در جایی از همان **دست‌نوشته‌ها** می‌گوید فویرباخ «ماتریالیسمی راستین و علمی واقعی» را بنیان نهاده است، و این در حالی است که کم‌تر از یک سال بعد، در نخستین تز از «تزهایی درباره‌ی فویرباخ»، از «عیب» ماتریالیسم فویرباخ سخن می‌گوید. این ستیز در آوریل ۱۸۴۵ به سود مفاهیم مشخصاً مارکسی پایان می‌یابد، با نگارش تزهایی ظاهراً بی‌اهمیتی که انگلس سال‌ها بعد، پس از مرگ مارکس، آن‌ها را ضمیمه جزوه‌ی خود به نام **لودویک فویرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان** کرد، کاری که مطابق معمول با «ویرایش» انگلس همراه بود. این تزه‌ها را مارکس در شهر بروکسل در بلژیک نوشت. در فوریه‌ی ۱۸۴۵، دولت فرانسه تحت فشار دولت آلمان مارکس را از فرانسه تبعید کرد، و او مجبور شد پس از حدود شانزده ماه اقامت در پاریس، این شهر را به قصد اقامت در بروکسل ترک کند، اقامتی که سه سال به‌طول انجامید. هم به‌دلیل اهمیت این تزه‌ها و هم از آن‌رو که برخی مترجمان فارسی زبان آن‌ها را نادرست ترجمه کرده‌اند، ترجمه‌ی کامل آن‌ها را همراه با شرح کوتاهی درباره‌ی هر تز در زیر می‌آورم.

مهم‌ترین تز مارکس درباره‌ی فویرباخ تز نخست است: «عیب اصلی تمام ماتریالیسم تاکنون موجود (از جمله ماتریالیسم فویرباخ) این است که شیء، واقعیت و دنیای محسوس را نه به صورت فعالیت محسوس انسان، پراکسیس، و انسان فعال بلکه فقط به شکل موضوع شناخت یا تأمل فلسفی می‌بیند. از همین‌روست که جنبه‌ی فعال انسان را نه ماتریالیسم بلکه ایدئالیسم مورد توجه قرار داده است، البته به‌گونه‌ای انتزاعی، چرا که ایدئالیسم فعالیت واقعی و محسوس انسان را به‌طور کلی به رسمیت نمی‌شناسد. فویرباخ خواهان ابژه‌های محسوس و واقعاً متمایز از ابژه‌های فکری است، اما خود فعالیت انسان را فعالیتی ابژکتیو نمی‌داند. به‌همین دلیل است که او در *ماهیت مسیحیت* فقط رفتار نظری را رفتار راستین انسانی می‌داند، و پراکسیس را تنها در اشکال کثیف و یهودایی آن می‌بیند و نشان می‌دهد. چنین است که او اهمیت فعالیت «انقلابی» و «عملی - انتقادی» را درک نمی‌کند.» چنان‌که می‌بینیم، مارکس در این تز هم ایدئالیسم و هم ماتریالیسم فلسفی را نقد می‌کند. او ماتریالیسم فلسفی را از جمله ماتریالیسم فویرباخ را به‌دلیل جنبه‌ی صرفاً تأملی و انفعالی آن و حذف عنصر تغییر و فعالیت انسان به نقد می‌کشد. این ماتریالیسم نوع دیگری از متافیزیک است که در آن نخست طبیعت از انسان فعال تهی می‌شود و سپس این طبیعت تهی از فعالیت انسان بر چیزی به نام «اندیشه» یا «شعور»، که آن نیز تهی از عمل انسان است، مقدم شمرده می‌شود. به‌نظر مارکس، که تفصیل آن در اثر بعدی او به نام *ایدئولوژی آلمانی* آمده است، با پیدایش انسان در عرصه‌ی گیتی دیگر طبیعت و جهان به‌طور کلی با انسان تعریف می‌شود، و چیزی به‌عنوان جهان یا طبیعت بدون انسان وجود ندارد. هر آن‌چه در طبیعت وجود دارد مهر و نشان انسان و تاریخ و جامعه‌ی او را بر خود دارد و طبیعت بدون انسان و تاریخ و جامعه‌ی او چیزی جز یک انتزاع نیست. از سوی دیگر، مارکس ضمن آن‌که تأکید ایدئالیسم را بر نقش فعال انسان تأیید می‌کند، می‌گوید در نگرش ایدئالیستی انسان به موجودی انتزاعی، صرفاً نظری، و فاقد جنبه‌ی عملی و محسوس تبدیل می‌شود. به‌عبارت دیگر، مارکس در این تز بر وجه مشترک ایدئالیسم و ماتریالیسم انگشت می‌گذارد و آن وجه این است که هر دو این مکتب‌ها فعالیت راستین انسان را فعالیت نظری صرف می‌دانند، یعنی در آن‌ها انسان نه با فعالیت «انقلابی» و «عملی - انتقادی» بلکه با فعالیت صرفاً نظری شناخته می‌شود. این، گذاری است آشکار به فراسوی فلسفه به معنای متافیزیکی آن، گذاری که در آن تقابل ایدئالیسم و ماتریالیسم جای خود را به تقابل جدیدی می‌دهد که در یک سوی آن تفسیر صرف جهان و در سوی دیگرش تغییر جهان و تفسیر آن بر مبنای این تغییر قرار دارد.

این را که تفسیر درست و علمی جهان فقط بر مبنای تغییر آن میسر است مارکس در تز دوم بیان می‌کند: «این پرسش که آیا اندیشه‌ی انسان قادر به شناخت حقیقت ابژکتیو هست یا نه، نه پرسشی نظری بلکه پرسشی عملی است. انسان باید حقیقت یعنی واقعیت و قدرت و این جهانی‌بودن اندیشه‌ی خود را در پراکسیس ثابت کند. بحث و جدل درباره‌ی واقعی یا غیرواقعی بودن اندیشه‌ی جدا از پراکسیس بحثی یک‌سره مدرسه‌ای (اسکولاستیک) است.» اگر در تز اول، مارکس تکلیف «هستی‌شناسی» یا «آنتولوژی» «چیستی» «هستی» را روشن می‌کند، در تز دوم به مسئله‌ی «شناخت‌شناسی» یا «اپیستمولوژی» «چیستی» «شناخت» پاسخ می‌دهد. در تاریخ فلسفه، به موازات این پرسش که ماده بر اندیشه مقدم است یا اندیشه بر ماده، این پرسش نیز مطرح بوده که آیا انسان قادر به شناخت جهان هست یا نه؟ جز فیلسوفان آگنوستیک (لادری) دیگر فیلسوفان به این پرسش پاسخ مثبت داده‌اند. اما آنان یا توانایی انسان برای شناخت جهان را صرفاً به قوه‌ی «عقل» نسبت داده‌اند یا دایره‌ی توانایی «عقل» را محدود کرده و شناخت انسان را صرفاً مختص نیروی «فهم» دانسته‌اند. در هر حال، آن‌ها در فرایند شناخت هیچ نقشی برای پراکسیس انسان قائل نبوده‌اند. مارکس نخستین کسی است که شناخت را به فراسوی اپیستمولوژی می‌برد و آن را محصول وحدت توأمان پراکسیس انسان و - بر بستر این فعالیت - نیروی خلاق و مفهوم‌آفرین اندیشه می‌داند.

مارکس در تز سوم می‌گوید: «آموزه‌ی ماتریالیستی درباره‌ی نقش دگرگون‌ساز اوضاع و احوال و تربیت فراموش می‌کند که اوضاع و احوال [اجتماعی] را انسان‌ها دگرگون می‌کنند و این که خود آموزگار را باید آموزش داد. به‌همین دلیل، این آموزه ناچار است جامعه را به دو بخش تقسیم کند که یکی از آن‌ها مافوق جامعه است. تلاقی نقش دگرگون‌ساز اوضاع و احوال با فعالیت انسان یا دگرگونی‌سازی خویشتن را تنها به‌عنوان پراکسیس انقلابی می‌توان درک کرد و به‌طور عقلانی فهمید.» در این‌جا نیز مارکس بر نقش فعالیت انسان در تغییر محیط پیرامون و این که تأثیرپذیری از محیط در جریان تأثیرگذاری انسان بر محیط روی می‌دهد، تأکید می‌کند و پراکسیس انقلابی را همین تأثیرگذاری توأم با تأثیرپذیری می‌داند. به‌نظر مارکس، ماتریالیسم جامعه‌ی انسانی را به دو بخش تقسیم می‌کند، بخش تأثیرگذار که جامعه منهای انسان و فعالیت اوست و بخش تأثیرپذیر که انسان منهای جامعه است. اما این بخش تأثیرگذار، که مافوق بخش تأثیرپذیر است، فقط در ذهن فیلسوف ماتریالیست وجود دارد که، به علت بیگانگی‌اش با عمل دگرگون‌ساز انسان، هستی عملی و اجتماعی و تاریخی انسان را به هیئت مبدل یک هستی صرفاً طبیعی و منتزع از فعالیت عملی - انتقادی انسان در می‌آورد، هستی‌یی که انسان صرفاً از آن تأثیر می‌پذیرد و نقشی در دگرگونی آن ندارد.

یکی از تأثیرهای مهم فویرباخ بر مارکس روش تبدیلی او برای توضیح مسائل آسمانی با مسائل زمینی است. به‌عنوان مثال، فویرباخ خدا را انسان‌گونه می‌پنداشت، یعنی وجود خدای آسمان‌ها را با انسان خاکی و زمینی توضیح می‌داد. مارکس این روش را می‌پذیرفت و تحسین می‌کرد، اما فویرباخ را در به سرانجام‌رساندن آن در عرصه‌ی جامعه و تاریخ ناپیگیر می‌دانست. مضمون تز چهارم نقد همین ناپیگیری است: «فویرباخ از واقعیت از خودبیگانگی مذهبی، از تقسیم جهان به یک جهان مذهبی و یک جهان غیرمذهبی، عزیمت می‌کند. او بدین‌سان جهان مذهبی را با مبنای غیرمذهبی آن توضیح می‌دهد. اما این را که این مبنای غیرمذهبی از خود جدا می‌شود و به‌عنوان یک قلمرو مستقل در میان ابرها مستقر می‌گردد فقط با شکاف‌ها و تضادهای درون خود این مبنای غیرمذهبی می‌توان توضیح داد. بنابراین، باید هم تضادهای درون این مبنا را شناخت و هم با پراکسیس آن را زیر و رو کرد. به این ترتیب، برای مثال، پس از این که پی‌بردیم راز خانواده‌ی آسمانی در خانواده‌ی زمینی نهفته است، باید خود این خانواده‌ی زمینی را در نظریه و عمل نابود کنیم.» این تز فقط نقد فویرباخ نیست؛ نقد تمام فلسفه‌ی پیش از فویرباخ و به‌طور کلی نقد هرگونه ایدئولوژی است. فلسفه و به‌طور کلی ایدئولوژی حامل این ایده بوده که با اصلاح تفکر انسان دنیای مادی و واقعی او نیز اصلاح می‌شود. فیلسوفان و به‌طور کلی ایدئولوگ‌ها همیشه گفته‌اند «انسان‌ها درباره‌ی خود و این که چه هستند و چه باید بشوند اندیشه‌های نادرستی داشته‌اند و دارند. حال اگر ما آن‌ها را از دست این اندیشه‌های نادرست برهانیم اوضاع جهان نیز بر وفق مراد خواهد شد.» مارکس در *ایدئولوژی آلمانی* در نقد این «خیال‌بافی معصومانه و کودکانه» می‌نویسد: «روزی روزگاری شخصی شجاع بر این باور بود که انسان‌ها فقط به این دلیل در آب غرق می‌شوند که به جاذبه‌ی زمین اعتقاد دارند. اگر آنان این عقیده را از سر به در کنند - مثلاً با اعلام این که خرافی و مذهبی است - از هرگونه خطر غرق شدن در آب یک‌سره مصون خواهند ماند. او تمام عمر خود را با توهم جاذبه‌ی زمین، که همه‌ی آمارها شواهد تازه و متعددی از نتایج زیان‌بار آن را به وی نشان می‌داد، جنگید. این شخص نمونه‌ی اعلا‌ی فیلسوفان انقلابی جدید آلمان بود.» مارکس در همان‌جا این‌گونه مبارزه‌ی فیلسوفان را مبارزه با «سایه‌های واقعیت» می‌داند و نه جنگیدن با خود واقعیت. فویرباخ البته از دیگر «فیلسوفان انقلابی جدید آلمان» (هگلی‌های جوان) پیشروتر بود، چرا که تفکر انسان و به‌طور مشخص مذهب را محصول دنیای مادی می‌دانست. نتیجه‌ی منطقی این دیدگاه آن بود که پس برای از میان برداشتن مذهب باید دنیای مادی و واقعی را تغییر داد. اما فویرباخ تا این حد پیش نمی‌رفت و، از همین‌رو، دیدگاه‌اش هم‌چون دیدگاه همه‌ی فیلسوفان در حد تفسیر صرف باقی می‌ماند.

در تز پنجم، مارکس دوباره به این مضمون باز می‌گردد که، برخلاف دیدگاه فویرباخ، دنیای محسوس چیزی جز فعالیت عملی و محسوس انسان نیست: «فویرباخ، که از اندیشیدن انتزاعی راضی نیست، نظر کردن و تأمل [در دنیای محسوس] را طلب می‌کند، اما او دنیای محسوس را همان فعالیت عملی و محسوس انسان نمی‌داند.»

تز ششم: «فویرباخ سرشت مذهب را با سرشت انسان توضیح می‌دهد. اما سرشت انسان امری انتزاعی نیست که در ذات هر شخص منفرد نهفته باشد. این سرشت، در واقعیت‌اش، مجموعه‌ای است از روابط اجتماعی. در نتیجه، فویرباخ، که به نقد این سرشت واقعی نمی‌پردازد، مجبور است: ۱- از فرایند تاریخ جدا بیفتد و گرایش انسان به مذهب را چون چیزی قائم به ذات تثبیت کند و یک فرد انسان انتزاعی - تک افتاده - را پیش فرض بگیرد. ۲- بنابراین، سرشت انسان را تنها هم‌چون «نوع»، هم‌چون یک کلیت درونی و گنگ که افراد بسیاری را به‌طور طبیعی به هم پیوند می‌زند، درک کند.» در این‌جا، مارکس درک غیراجتماعی و غیرتاریخی فویرباخ از سرشت انسان و مقوله‌ی «هستی نوعی» او را به نقد می‌کشد. فویرباخ به درستی انسان و طبیعت را در وحدت می‌بیند. اما عامل و میانجی این وحدت را نه تولید و عمل محسوس انسان اجتماعی و تاریخی برای تغییر جهان بلکه صرفاً حواس پنج‌گانه‌ی انسان می‌داند. مارکس بعداً در *ایدئولوژی آلمانی* می‌نویسد: «بی‌گمان، فویرباخ مزیت بزرگی بر ماتریالیست‌های «محض» دارد، زیرا می‌فهمد که انسان نیز «موضوع حواس» است. اما گذشته از این واقعیت که او انسان را فقط «موضوع حواس» می‌داند و نه «فعالیت محسوس»، از آن‌جا که در قلمرو نظریه باقی می‌ماند و انسان‌ها را در ارتباط اجتماعی معین‌شان، در اوضاع موجود زندگی‌شان، که آنان را به چیزی که هستند تبدیل کرده، نمی‌بیند، هرگز به انسان‌های فعال و واقعاً موجود نمی‌رسد و در حد مفهوم انتزاعی «انسان» متوقف می‌شود.» در پراکسیس مارکس، لولایی که انسان و طبیعت را وحدت می‌بخشد کار و تولید و عمل دگرگون‌ساز و تاریخی انسان است و نه صرفاً حواس انسان. حال آن‌که در ماتریالیسم انفعالی فویرباخ طبیعت یک چیز است و تاریخ چیزی دیگر. به‌نظر مارکس در این‌جا و سپس در *ایدئولوژی آلمانی*، فویرباخ درک نمی‌کند که با پیدایش انسان، طبیعت اجتماعی و تاریخی شده و طبیعت پیش از انسان دیگر وجود ندارد، حتی «گوسفندها و سگ‌ها در شکل کنونی‌شان، به‌رغم میل خودشان، بی‌گمان محصول فرایندی تاریخی هستند.» یا «درخت گیلاس را، مانند تقریباً همه‌ی درختان میوه، چنان‌که می‌دانیم، تنها همین چند قرن پیش از ره‌گذر تجارت به منطقه‌ی ما [آلمان] آورده و کاشته‌اند.»

در تز هفتم، مارکس بازهم برداشت غیراجتماعی فویرباخ از انسان را به نقد می‌کشد: «بنابراین، فویرباخ درک نمی‌کند که «گرایش به مذهب» خود یک محصول اجتماعی است، و فرد انتزاعی که او تجزیه و تحلیل‌اش می‌کند به شکل خاصی از جامعه تعلق دارد.»

مارکس در تز هشتم دوباره به مسئله‌ی پراکسیس و نقش تعیین‌کننده‌ی آن در شناخت می‌پردازد: «زندگی اجتماعی در کل امری اساساً عملی است. تمام رمز و رازهایی که نظریه را به عرفان تبدیل می‌کنند راه حل عقلانی خود را در پراکسیس انسان و درک این پراکسیس می‌یابند.»

موضوع تز نهم رابطه‌ی ماتریالیسم فلسفی و جامعه‌ی بورژوازی است: «حد نهایی‌یی که ماتریالیسم تأملی - ماتریالیسمی که جهان محسوس را فعالیت عملی انسان نمی‌داند - می‌تواند به آن دست یابد تأمل درباره‌ی افراد جدا از هم و جامعه‌ی مدنی است.» به نظر مارکس، شرط فراتر رفتن از جامعه‌ی مدنی یا بورژوازی در عرصه‌ی نظریه این است که انسان را موجودی بدانیم که جامعه‌ی خود را تغییر می‌دهد. فویرباخ انسان را چنین موجودی نمی‌داند و، از همین‌رو، نمی‌تواند از افق جامعه‌ی بورژوازی فراتر رود.

در تز دهم، مارکس همین نکته را به گونه‌ای دیگر بیان می‌کند: «افق دید ماتریالیسم قدیم جامعه‌ی مدنی است؛ افق دید ماتریالیسم جدید جامعه‌ی انسانی یا انسانیت اجتماعی است.»

و سرانجام، در تز یازدهم، مارکس فشرده و جان‌مایه‌ی تمام این تزها و درواقع شاه بیت نظریه‌ی خود را اعلام می‌کند: «فیلسوفان به شیوه‌های گوناگون جهان را فقط تفسیر کرده‌اند؛ مسئله بر سر تغییر آن است.» مارکس با اعلام این تز درواقع آغاز یک پایان را اعلام می‌کند، آغاز پایان دوران تاریخی جدایی نظریه و عمل. اعلامیه‌ی مارکس بیان چرخش تاریخی نظریه به سوی وحدت با عمل است، چرخشی که نشان می‌دهد از آن پس هیچ نظریه‌ای نمی‌تواند حقیقت داشته باشد مگر آن که با پراکسیس انسان برای دگرگون‌ساختن جهان همراه باشد.

اما این دگرگون‌سازی جهان به یک برنامه‌ی عمل نیاز داشت و آن همانا *مانیفست کمونیسم* بود که مارکس و انگلس در اوایل ۱۸۴۸ آن را به درخواست کارگران متشکل در «جمعیت کمونیستی» نوشتند. (مارکس پیش از *مانیفست*، *فقر فلسفه* را در نقد نظرات پرودون نوشته بود.) *مانیفست کمونیسم* با اعلام این که تاریخ تمام جوامع تاریخ مبارزه‌ی طبقاتی بوده است، کارگران جهان را به اتحاد علیه سرمایه و بدین‌سان پایان‌دادن به هرگونه نظام طبقاتی فراخواند. افزون بر اعلام آغاز پایان جامعه‌ی طبقاتی، ویژگی‌های مهم *مانیفست* یکی نقد انواع گوناگون سوسیالیسم بود و دیگری طرح «سازمان‌یابی پرولتاریا به‌صورت طبقه» برای پایان دادن به جامعه‌ی طبقاتی. *مانیفست* در مرزبندی با فرقه‌گرایی اعلام کرد کمونیست‌ها جریان سیاسی جداگانه‌ای در مقابل سایر جریان‌های سیاسی درون طبقه‌ی کارگر نیستند. آنان منافع جدا از منافع کل طبقه‌ی کارگر ندارند، و اصول فرقه‌گرایانه‌ی را مطرح نمی‌کنند که بخواهند جنبش کارگری را به قالب آن درآورند.

سال ۱۸۴۸ سال انقلاب در بسیاری از کشورهای اروپا بود. دولت فرانسه حکم تبعید مارکس را لغو کرد و او از بروکسل به پاریس بازگشت و سپس برای فعالیت انقلابی عازم آلمان شد. مارکس در آلمان نشریه‌ی *نویه راینیشه تسایتونگ* را با هدف سازمان‌یابی کارگران در انقلاب ۱۸۴۸ منتشر کرد. اما انقلاب شکست خورد و مارکس ناچار شد دوباره به پاریس بازگردد. پس از اقامت کوتاهی در پاریس، بر اثر فشار دولت آلمان، مارکس مجبور شد در اوت ۱۸۴۹ به لندن برود و، جز برای سفرهای کوتاه، تا پایان عمر در آن‌جا به سر برد. مارکس در لندن، ضمن اجرای پروژه‌ی خود درباره‌ی نقد اقتصاد سیاسی بورژوازی، فعالیت عملی خود را در زمینه سازمان‌یابی سرمایه‌ستیز کارگران ادامه داد. ادامه‌ی فعالیت در «جمعیت کمونیستی» تا زمان انحلال آن در ۱۸۵۲، دفاع از کمونیست‌های دستگیرشده در شهر کلن آلمان در پی شکست انقلاب ۱۸۴۸، هم‌کاری با نشریه‌ی *نیویورک دیلی تریبیون* از ۱۸۵۲ تا ۱۸۵۸، انتشار کتاب‌های *مبارزه‌ی طبقاتی در فرانسه* (۱۸۵۰) و *هجدهم برومر لویی بناپارت* (۱۸۵۲)، ادامه‌ی مطالعه‌ی اقتصادی و نگارش *گروندریسه* و *سرمایه* (که فقط جلد اول آن در زمان حیات مارکس در ۱۸۶۷ منتشر شد و جلد‌های دوم و سوم توسط انگلس و جلد چهارم، یعنی *نظریه‌های ارزش اضافی*، توسط کائوتسکی به چاپ سپرده شد)، فعالیت پیگیر در «انترناسیونال اول» از ۱۸۶۴ تا ۱۸۷۲، گزارش رویداد تاریخی کمون پاریس در ۱۸۷۱ تحت عنوان *جنگ داخلی در فرانسه*، و نقد برنامه‌ی وحدت سوسیال‌دموکرات‌های آلمان با طرف‌داران لاسال با عنوان *نقد برنامه‌ی گوتا* از جمله‌ی مهم‌ترین فعالیت‌های مارکس در دوران اقامت‌اش در انگلستان بود، فعالیت‌هایی که وجه مشخصه‌ی آن‌ها فراتر رفتن از تفسیر صرف جهان و وحدت نظریه و عمل برای تغییر انقلابی جهان بود.

1-Karl Marx, Selected Writings, edited by David McLellan, Oxford University Press, 1990.

2-Karl Marx and Frederick Engels, Collected Works, Vols. 4&5, Progress Publishers, 1975-6.

3-Marx, Early Writings, introduced by Lucio Colletti, Penguin Books, 1977.

۴- کارل مارکس، رساله‌ی دکترای فلسفه، اختلاف بین فلسفه‌ی دموکریست و اپیکور، ترجمه‌ی محمود عبادیان و حسن قاضی مرادی، نشر اختران، ۱۳۸۱.

۵- کارل مارکس، درباره‌ی مسئله‌ی یهود و گامی در نقد فلسفه‌ی هگل: مقدمه، ترجمه‌ی مرتضی محیط، ویراسته‌ی محسن حکیمی و حسن مرتضوی، نشر اختران، ۱۳۸۱.

۶- محسن حکیمی، «مارکس جوان»، در کارل مارکس، درباره‌ی مسئله‌ی یهود و گامی در نقد فلسفه‌ی هگل: مقدمه، ترجمه‌ی مرتضی محیط، ویراسته‌ی محسن حکیمی و حسن مرتضوی، نشر اختران، ۶.

۷- محسن حکیمی، «بازخوانی رویکرد لنین به سازمان‌دهی جنبش کارگری»، در علیه کارِ مزدی، گردآورنده و ویراستار محسن حکیمی، ناشر: گردآورنده و ویراستار، ۱۳۸۵.