

در این جا مارکس مسئله را از دیدگاه کارگران مطرح کرده و می‌نویسد:

ملیت کارگر نه فرانسوی است، نه انگلیسی نه آلمانی. ملیت او کار یعنی بردگی
مجبانی و فروش [نیروی] کار خویش است. دولت او نه فرانسوی است نه انگلیسی نه
آلمانی، بلکه سرمایه است. هوای تنفسش نه فرانسوی است نه آلمانی نه انگلیسی،
بلکه هوای کارخانه است. زمین متعلق به او نه فرانسوی است نه انگلیسی یا آلمانی
بلکه یک و جب زیر زمین است. (همان جا) <http://www.golshan.com>

و پس نکته‌ی پراهمیتی را از جهت برخورد سرمایه‌داران به عنوان یک طبقه در داخل و
خارج مرزهای کشور مطرح می‌کند و می‌نویسد:

افراد بورژوا هر قدر هم با یکدیگر بجنگند، به عنوان یک طبقه دارای منافع
مشترکی هستند و این اشتراک منافع که در داخل کشور بر ضد طبقه‌ی کارگر به کار
گرفته می‌شود، در خارج از کشور بر ضد بورژوازی سایر کشورها به کار می‌رود
[و] بورژوازی این را ملیت خود می‌خواند. (همان جا صفحه ۲۸۱).

مارکس پس از بیان تعریف خود از صنعت همچون کارگاه بزرگی که در آن انسان نیروهای
خویش و نیروی طبیعت را به اختیار خود درمی‌آورد و با کار کردن خود را عینت بخشیده و
شرایط موجودیت یافتن انسان را به وجود می‌آورد، مسئله‌ی بحث‌انگیزی را در برابر اقتصاد
ملی‌گرایست به این ترتیب مطرح می‌کند:

اعتقاد به این که هر کشوری به‌طور درونی این مسیر تحولی [انقلاب صنعتی] را طی
خواهد کرد، به همان اندازه نابخردانه است که اعتقاد داشته باشیم همه‌ی کشورها
ناچارند از مسیر تکامل میاسی فرانسه یا تکامل فلسفی آلمان بگذرند. آنچه
ملت‌ها چون ملت انجام داده‌اند از آن جامعه‌ی بشری بوده است. کلی ارزش [این
تکامل] تنها در این واقعیت نهفته است که هر یک از ملت‌ها، یکی از وجوه تاریخی
این تکامل را برای بهره‌مندی دیگر کشورها به ثمر رسانده است. در چارچوب این
تحولات است که تکامل بشریت صورت گرفته است و بنابراین، پس از آن که
صنعت در انگلستان، سیاست در فرانسه و فلسفه در آلمان به تکامل رسید، این‌ها
برای همه‌ی جهان تکامل یافته‌اند و اهمیت تاریخی - جهانی آن‌ها به همراه اهمیت
تاریخی - جهانی این کشورها به پایان رسیده است. (همان جا).

گرچه این ایده‌ی مارکس از منظری تاریخی و درازمدت بیان می‌شود، اما خواهیم دید که او و

انگلستان فقط چند ماه بعد هنگام نوشتن *ایدئولوژی آلمانی*، اذعان می‌کنند که انقلاب صنعتی انگلستان به همین سادگی شکل جهانی به خود نمی‌گیرد بلکه صنعت در هر یک از کشورهای اروپایی پیشرفته در رقابت با دیگر کشورها، با بستن تعرفه‌ی گمرکی بر سر راه فرآورده‌های کشور پیشرفته‌تر و اقدامات لازم در جهت حمایت از صنایع داخلی کشور مربوطه پیشرفت می‌کند و کشورهای که توانایی این اقدامات حمایتی را ندارند و صنایع کارگاهی‌شان در برابر صنایع کارخانه‌یی و پیشرفته‌تر کشورهای اروپایی - به‌ویژه انگلستان - ضربه‌پذیر می‌شود از «قافله‌ی تمدن» عقب می‌مانند. مارکس، پیشرفت نیروهای مولد را در جامعه‌ی بورژوازی به سبک لیست چون شلاق موثرتری برای راندن و کار کشیدن از گرده‌ی برده می‌بیند و آن را بدون در نظر گرفتن شرایط اجتماعی دیدگاهی سرورانه ارزیابی می‌کند. پیشنهاد مارکس در برابر لیست چنین است.

استبداد صنعتی انگلستان بر جهان همانا سیطره‌ی صنعت بر جهان است. انگلستان از آن‌رو بر ما چیره است که صنعت [از نوع بورژوازی آن و نه آن نوع که وسیله‌ی عینت‌بخشیدن انسان و به وجود آوردن شرایطی انسانی برای خودش است] بر ما چیره است. فقط زمانی می‌توانیم خود را از [قید] انگلستان در خارج رها سازیم که بتوانیم در داخل خود را از صنعت [نوع بورژوازی] رها کنیم. فقط زمانی خواهیم توانست به غلبه‌ی انگلستان در حوزه‌ی رقابت پایان دهیم که در داخل مرزهای خود بر رقابت غلبه کنیم. قدرت انگلستان از آن‌رو بر ما غالب است که ما قدرت صنعت را بر خود غالب کرده‌ایم. (همان جا صفحه‌ی ۲۸۳).

آشکار است که منظور مارکس در تمام این بحث‌ها، فرارفتن از نظام سرمایه و در نتیجه فرارفتن از «صنعت»، «نیروهای مولد» و «پیشرفت» نوع سرمایه‌داری است.

* * *

<http://www.golshan.com>

مارکس در عین حال که سخت سرگرم پژوهش‌های اقتصادی بود، فرصت آن را هم پیدا کرد که اسناد و مدارک پلیس فرانسه، به‌ویژه نوشته‌های ژاک پوشه، حقوق‌دان، اقتصاددان، آمارگر و مسئول آرشيو پلیس پاریس را مطالعه و بخش‌های وسیعی از آن مدارک را زیر عنوان «پوشه: درباره‌ی خودکشی»، ترجمه کند. او ضمن ترجمه‌ی بخش‌هایی از کتاب پوشه زیر عنوان «خطرات برگرفته از آرشيو پلیس پاریس...» به‌ویژه فصل مربوط به «خودکشی و علل آن»

نظرات خود را نیز در لابلای آن بیان می‌دارد. در این یادداشت‌ها علل اجتماعی خودکشی چون فقر و بی‌کاری را نشان می‌دهد و تباهی اخلاقی جامعه‌ی بورژوازی، فشارهای روانی در اثر حاکمیت خودخواهی و فردپرستی و تهی شدن روح انسان را در دنیایی از خودخواهی، ریاکاری و روابط خانوادگی لجن آلود به‌طور برجسته‌ی ترسیم می‌کند.

* * *

<http://www.golshan.com>

تزهایی درباره فویرباخ

در بهار سال ۱۸۴۵ - احتمالاً در ماه آوریل - مارکس در دفترچه‌ی یادداشت خود (که از ۱۸۴۴ تا ۱۸۴۷ مورد استفاده‌ی او بود) یازده نکته را با عجله روی کاغذ آورد تا برای خود روشن سازد که فویرباخ چه گونه در بیان یک جهان‌بینی ماتریالیستی دچار ناپی‌گیری، نقص و کوتاهی است. انگلس این یادداشت‌ها را بعداً در میان انبوه یادداشت‌های مارکس پیدا کرد و در سال ۱۸۸۸ به‌عنوان ضمیمه‌ی جزوه‌ی خود «لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان» چاپ کرد. در پیش‌گفتار این جزوه انگلس عنوان «تزهایی درباره‌ی فویرباخ» را به این یادداشت‌ها می‌دهد. از آن‌جا که مارکس خیال چاپ این یادداشت‌ها را نداشت، انگلس برای آن‌که این تزاها را برای خواننده قابل فهم‌تر کند دست به ویراستاری مختصری در آن‌ها زد - عملی که بعدها موضوع بحث و انتقادات فراوانی به انگلس گردید. متن اصلی تزاها (بدون ویراستاری انگلس) برای نخستین‌بار در سال ۱۹۲۴ توسط مؤسسه‌ی مارکس - انگلس در مسکو به زبان‌های آلمانی و روسی چاپ شد. ترجمه‌ی انگلیسی این متن برای نخستین‌بار در سال ۱۹۳۸ انتشار یافت.^{۲۰۹}

اگر خانواده‌ی مقدس به‌دلیل پراکندگی موضوع و نداشتن یک روال منضبط نوشتاری تا حد زیادی تأثیر خود را بر خواننده از دست می‌دهد، تزهایی یازده‌گانه درباره‌ی فویرباخ فشرده‌ترین و موجزترین بیان یک سلسله ایده‌های بنیانی است که مارکس در سراسر عمر خود نگاشته است. مارکس هنگام نوشتن خانواده‌ی مقدس هنوز زیر تأثیر فویرباخ بود (در واقع او و انگلس از ۱۸۴۱ تا اوایل ۱۸۴۵ خود را از طرفداران فویرباخ می‌دانستند) اما در اوایل ۱۸۴۵ یعنی هنگامی که خانواده‌ی مقدس زیر چاپ بود، از محتوای آن بی‌ار فزاینده بود. این تزاها خطوط کلی ایده‌هایی هستند که او و انگلس چندماه بعد در ایدئولوژی آلمانی تکامل بخشیدند.

<http://www.golshan.com>

- تزاوول -

کاستی اصلی تمامی ماتریالیسم پیشین (از جمله ماتریالیسم فویرباخ) این است که چیزها، واقعیت و امور محسوس، تنها به صورت ابرژه‌ها یا امور قابل تعمق (Contem- plation) درک می‌شوند و نه همچون فعالیت مشخص انسان یا پراتیک که امری ذهنی نیست. از این رو در تضاد با ماتریالیسم، سوئی‌ی فعال به صورت تجربیدی توسط ایده‌آلیسم مطرح شد که البته فعالیت واقعی و محسوس را به مفهوم دقیق کلمه نمی‌شناسد. فویرباخ خواهان ابرژه‌های محسوس است، و آن‌ها را به راستی متمایز از ابرژه‌های مفهومی می‌داند، اما خود فعالیت انسانی را فعالیتی عینی درک نمی‌کند. بنابراین او در کتاب ماهیت مسیحیت نگرش تئوریک را به عنوان تنها نگرش اصیل انسان در نظر می‌گیرد، در حالی که عمل فقط در شکل ظاهر زشت جهودی آن درک و تعریف می‌شود. در نتیجه اهمیت [کنش] انقلابی و عملی - نقادانه را در نمی‌یابد. (مجموعه آثار - جلد پنجم - صفحه ۳).

تزاوول در واقع حاوی انتقاد بنیادی مارکس به ماتریالیست‌های پیشین - از دموکریت گرفته تا فویرباخ - بود. در این تزاوول نکته‌ی اساسی را می‌توان یافت:

الف: اهمیت فعالیت ذهن انسان و نقش آن (و در نتیجه نقش خود انسان) در درک واقعیت بیرونی.

ب: ارائه‌ی نظریه‌ی تجربه (Praxis) و نقش آن در فرایند درک واقعیت و تغییر این واقعیت.^{۲۱۰}

البته این دو پیوند ناگسستی با هم دارند. ماتریالیست‌های پیشین نه تنها ترکیب جسم انسان بلکه محتوای ذهن او را نیز نتیجه‌ی سیر یک طرفه‌ی اثرات عناصر و نیروهای بیرونی بر وجود انسان می‌دانستند، و ذهن انسان به عنوان چیزی مفعول، کنش‌پذیر و شکل‌پذیر در نظر گرفته می‌شد. حتی با آن که جان لاک ذهن را واجد نیرویی برای ترکیب داده‌های بیرونی - و سنتز ایده‌ی جدید - می‌داند، اما توجه زیادی به نقش همین ایده‌های جدید در برانگیختن انسان برای تغییر محیط اطراف خود یعنی واقعیت بیرونی نشان نمی‌دهد. از آنجا که ماتریالیسم قدیم معتقد به رابطه‌ی علت و معلولی ساده میان واقعیت بیرونی و ذهن انسان بود، نقش فعالیت متقابل انسان در تغییر واقعیت و نتایج عملی آن را نمی‌توانست دریابد.

اما ذهن انسان در واقع مشعل نیست. یا به عبارتی، ذهن انسان چون تابلوی سفیدی نیست که اثرات بیرونی صرفاً در آن نقش بندد. ذهن انسان بسیار پیچیده است که در هر فرد یا گروه اجتماعی بر پایه‌ی تجربه‌های قبلی، واکنشی متفاوت در برابر داده‌ها یا محسوسات جدید نشان می‌دهد. به‌طور مثال دو انسان که در شرایط فرهنگی و اجتماعی مختلف زندگی کرده‌اند، در برابر شنیدن قطعه‌ی موسیقی، دیدن یک منظره و یا چشیدن نوعی غذا عکس‌العمل‌هایی متفاوت نشان می‌دهند. نکته‌ی مهم‌تر آن که انسان با تأثیر گرفتن از عوامل بیرونی از طریق حواس پنجگانه، آن‌ها را با داده‌های پیشین محک می‌زند و از این رو قدرت قیاس، تخمین و ارزیابی دارد. پس ذهن انسان به هیچ‌رو در برابر داده‌های بیرونی متفعل نیست بلکه آنچه از ترکیب این داده‌ها در ذهن تکوین می‌یابد نتیجه‌ی کنش اثرات جدید بر مناطق حافظه‌ی مغز و واکنش این مناطق در برابر آن است که ماحصل‌اش چیزی کیفیاً متفاوت با اثرات و داده‌های بیرونی است. این ترکیب (متنز) جدید اما بر پایه‌ی موقعیت انسان (موقعیت فردی و اجتماعی) انگیزه‌ی عمل اوست، چرا که انسان بر پایه‌ی قیاس و تخمین و ارزیابی نمی‌تواند طرح و برنامه‌ریزی کند، تصمیم بگیرد و طرح خود را پیاده کند — یا به عبارتی، دست به عمل زند. عمل انسان به‌نوبه‌ی خود موجب تغییر جهان بیرون (اُبژه) و در نتیجه تغییر ترکیب و شکل اثرات و داده‌های بیرونی جدید بر ذهن انسان می‌گردد. به سخن دیگر ذهن انسان نه تنها از جهان بیرون جدا نیست، نه تنها دائم در حال تغییر است، بلکه دائم در جهت تغییر جهان بیرون نیز عمل می‌کند. واسطه یا میانجی این تغییر همانا فعالیت سازنده‌ی انسان، کار انسان یا به عبارتی پراتیک (Praxis) انسان است. این است آنچه انسان را از حیوان جدا می‌کند و او را به موجودی متفکر (Homo sapiens) تبدیل می‌کند. این است آنچه او را به سوژه یعنی انسان قائل و اندیشنده تبدیل می‌کند؛ موجودی که با طبیعت بیرون یکسان نیست (برخلاف حیوان) بلکه با کنش و واکنش دائم و متقابل با طبیعت، هم طبیعت و هم خود را تغییر می‌دهد. ماتریالیست‌های پیش از مارکس به این فعالیت ذهن و نقش آن توجه زیادی نداشتند. درحالی‌که ایده‌آلیست‌هایی چون کانت و هگل سهم بزرگی در روشن کردن این نقش پراهمیت بازی کردند.

هنگامی که مارکس سفره‌ی خود را از ایده‌آلیست‌ها جدا کرد، هدف او این نبود که به ماتریالیسم ساده برگردد — ماتریالیسمی که ذهن را یا مضمحل یا چیزی معجزه گر می‌دانست — بلکه بر آن بود که پایه‌های علمی شناخت عملکرد ذهن انسان و مبانی مادی این عملکرد را که ایده‌آلیست‌ها به کشفیات بزرگی در زمینه‌ی آن رسیده بودند، روشن سازد. بی‌دلیل نبود که مارکس و انگلس خود را وارثان بخش‌های معقول و منطقی فلسفه‌ی متی آلمان می‌دانستند.

به طور مثال این سخن ایده آلیست‌ها که داده‌های بیرونی برای کسب دانش ارتباط تنگاتنگی با گیرنده‌ی این داده‌ها دارند، برای مارکس کاملاً باورکردنی بود.

هدف نقد مارکس از فویرباخ نه یک نقد روشنفکرانه‌ی فلسفی بلکه نتایج پراهمیت اجتماعی - سیاسی آن بود. پیش‌فرض دیدگاه فویرباخ همچون مارکس «انسان» بود - اما نه انسان موجود و معین در شرایط مشخص اجتماعی بلکه «انسان گوه‌رین»، «انسان فی‌نفسه»، انسان تجربیدی. مارکس از انسان «نه در تغییرناپذیری موهوم و کمال آن بلکه در فرایند تحول واقعی، تجربی و قابل درک آن» صحبت می‌کند؛ انسان‌هایی که «به محض بیان فرایند فعال زندگی‌شان، تاریخ دیگر برای‌شان مجموعه‌ی از واقعیات بی‌جان، آن‌چنان که هنوز برای تجربه‌گرایان تجربیدی مطرح است، و با فعالیت خیالی افراد واهی، آن‌چنان که برای ایده‌آلیست‌ها مطرح است، نخواهد بود».

انتقاد اساسی مارکس به فویرباخ بر سر مسئله‌ی پراتیک است. از آن‌جا که فویرباخ درکی غیرتاریخی و انتزاعی از انسان، نیازها، ابژه و اجتماع دارد، او حتی به برنامه و طرح خود نیز پشت می‌کند و به ایده‌آلیسم درمی‌غلطد. او در برابر وضع موجود این ایده‌آل را قرار می‌دهد که انسان چه‌گونه باید باشد؛ انسانی که در هر زمان و هر جا می‌تواند چنین باشد - انسان گوه‌رین. از آن‌جا که این ایده‌آل ربطی به نیاز ملموس و شرایط ملموس اجتماعی ندارد، هیچ اهرم و وسیله‌ی را هم برای تغییر وضع موجود نمی‌تواند به وجود آورد. از نظر مارکس تقدیس انتزاع‌های غیرتاریخی چیزی جز مذهب نیست. به نظر او گرچه فویرباخ صحبت از پراتیک می‌کند، اما از آن‌جا که پراتیک نوع او - آن نوع که در کتاب ماهیت مسیحیت به کار می‌برد - نوع عام است، بنابراین شبیه چیزی است که در مذهب برای ارضای خواست‌های «قلب» از آن استفاده می‌شود.

برای مارکس، نظریه، راهنمای عمل است؛ عملی که محکم صحت یا سقم نظریه است. به طور خلاصه: تز اول ارتباط یا میانجی سوژه و ابژه، رابطه‌ی میان انسان و جهان بیرون از او یا رابطه‌ی میان عین و ذهن را روشن می‌کند. این رابطه یا میانجی، پراتیک، تجربه یا فعالیت و کار سازنده انسان است. درک این رابطه از یک سو جدایی مکانیکی میان عین و ذهن، و «زیربنا» و «روبن» را زیر سؤال می‌برد و از دیگر سو مفاهیمی چون «انسان»، «طبیعت»، «خودآگاهی» و دیگر مفاهیم به کار گرفته شده توسط هگل و هگلی‌های جوان را از حالت انتزاعی بیرون آورده و آن‌ها را در شرایط ملموس، تاریخی و تغییرپذیر آن‌ها از رهگذر عمل و تجربه‌ی آگاهانه‌ی انسان قرار می‌دهد.

<http://www.golshan.com>

- تزدوم -

این پرسش که: آیا اندیشه‌ی انسان را می‌توان حقیقت عینی خواند یا نه؟ مسئله‌ای نظری نیست، بلکه مسئله‌ای عملی است. انسان باید حقیقت را اثبات کند، یعنی واقعیت و قدرت را و این‌جهانی بودن اندیشه‌اش را در عمل اثبات کند. مجادله درباره‌ی واقعیت داشتن یا واقعیت نداشتن اندیشه، که جدا از عمل باشد، یک بحث ناب مدرسی است. (همان جا).

از نظر ایده‌آلیت‌ها حقیقت یک نظر در پیوستگی و هم‌آهنگی آن با دیگر نظرات نهفته است. از آن‌جا که به نظر آنان وجود پدیده‌ی ذهنی و مربوط به ایده است، کشف حقیقت امکان‌پذیر است، گرچه نه حقیقت کامل چرا که پی بردن به حقیقت کامل مربوط به ایده یا روح مطلق است.

ماتریالیست‌ها نیز قادر به پاسخ دادن به مسئله‌ی «پی بردن به حقیقت» نبوده‌اند. آنان یا حقیقت را نوعی ماده‌ی رفیق و لطیف و یا به صورت اثرات حسی اصابت ذرات مادی بنا پیچیدگی‌های مختلف برگیرنده‌های عصبی و حسی حواس پنجگانه می‌دانسته‌اند. اما چه گونه می‌توان نظرات ناشی از این اثرات را حقیقی یا کاذب خواند؟ این اصل که ایده‌ی حقیقی آن است که با اثره‌اش (موضوع مورد مطالعه‌اش) تطابق و هم‌آهنگی داشته باشد نیز نمی‌تواند پاسخ‌گوی مسئله باشد چرا که این سؤال پیش می‌آید که عنصر مشترک برای معیار سنجش این تطابق چیست؟ از نظر مارکس ماتریالیسم سستی در این زمینه دچار سردرگمی است - چه از نظر تئوری و چه از نظر عمل. پذیرش نوعی مقوله‌ی فیزیکی برای تفسیر تاریخ و فعالیت انسان و تفکر انسان را نتیجه‌ی تأثیرات فیزیکی و شیمیایی صرف دانستن، قضاوت متقابل انسانی را که قرار است جهان را تفسیر دهد غیر قابل درک می‌کند.

هنگامی که مارکس می‌گوید هر بحث و جدلی درباره‌ی حقیقت یا کذب یک حکم، جدا از عمل، کاری مدرسی است، منظورش این است که سؤال‌هایی از این دست از نظر اصولی پاسخ‌دانی نیستند یا به عبارت دیگر این‌ها پرسش‌هایی اصیل نیستند. هر نظریه تا آن‌جا به حقیقت نزدیک است که بتواند پی آمده‌های واقعی ناشی از محک زدن به صحت یا سقم آن یعنی پی آمده‌های پیش‌بینی شده را تأیید کند. به سخن دیگر از نظر مارکس همه‌ی پرسش‌های واقعی و اصیل از نظر علمی قابل تعیین‌اند، گرچه به دلایل مختلف ممکن است پاسخ به برخی

از آن‌ها را هیچ‌گاه ندانیم. انسان می‌تواند آنچه را می‌خواهد باور کند اما این باور فقط به خواست او مربوط است نه به حقیقت آن چیز. به‌طور مثال، عزم ما نه معتقد شدن به دیدگاه مارکس بلکه دست زدن به عمل برای تغییر وضع موجود است. با پراکسیس و فعالیت است که دیدگاه او محک می‌خورد و زمینه‌های تازه‌یی برای اندیشه فراهم می‌آید.

نتیجه‌ی یک عمل، نتیجه‌ی تئوری آن عمل نیست، مگر آن شرایطی که در نظریه ذکر شده موجود باشد. به‌طور مثال شکست کمون پاریس ردّ نظریه‌ی مارکس در مورد شیوه‌ی کب قدرت سیاسی توسط طبقه‌ی کارگر نیست چرا که شرایط عینی مفروض در آن نظریه هنگام آن عمل سیاسی وجود نداشت. هشدار مارکس و انگلس (ولنین) مبنی بر آن که نظریه‌های آن‌ها به صورت جزمی پذیرفته نشوند، اعلام خطر بر ضد قبول این نظریه‌ها به‌عنوان حقیقت محض بود؛ حقیقتی که باید مستقل از نتایج عمل و تجربه تحقیق پذیرد.

به نظر سیدنی هوک، دلیل این که مارکس نظریه‌ی حقیقت را به‌شکل دقیق‌تر و مفصل‌تری بیان نکرده آن است که باور داشت قضاوت درباره‌ی نظریه‌ی حقیقت، چون هر نظریه‌ی دیگر باید در شرایط کاربرد مشخص آن صورت گیرد. از سوی دیگر هدف نوشته‌های مارکس نه دستیابی به روشنگری مطلق تئوریک، بلکه ارائه‌ی راه‌نمایی عملی برای طبقه‌ی کارگر بود.

<http://www.golshan.com>

- تز سوم -

آیین ماتریالیستی‌یی که به دگرگون‌سازی شرایط و تربیت مربوط می‌شود، از یاد می‌برد که شرایط به دست انسان‌ها عوض می‌شود و آموزش دهنده خود باید آموزش دیده باشد. بنابراین این آیین ناگزیر جامعه را به دو بخش تقسیم می‌کند که یکی از آن‌ها بر جامعه برتری دارد. تقارن دگرگون‌سازی شرایط و فعالیت‌های انسانی یا دگرگونی خود، تنها می‌تواند در عمل انقلابی درک و به‌طور عقلانی فهم شود. (همان جا صفحه‌ی ۴).

اهمیت این تز در آن نهفته است که اصلِ رهایی‌انسان به دست خود را در آن می‌توان دید. مارکس قبلاً - در سال ۱۸۴۲ - در نخستین مقاله‌ی سیاسی خود درباره‌ی آزادی مطبوعات مسئله‌ی «چه کسی ناظرین را نظارت خواهد کرد؟» را مطرح کرده بود. مطلب اساسی طرح شده در تز سوم نیز این است که «آموزش دهنده را چه کسی آموزش خواهد داد؟» این تز حمله‌ی مستقیم به نخبه‌گرایان و تعلیم و ارائه‌ی سرمایه‌لیسم به توده‌های

«بی‌فرهنگ»؛ توسط تحصیل کرده‌ها و فرهیختگان است. به قول هال درپیر، این واقعیت که روشنفکران سوسیالیسم را به توده‌ها عرضه کرده‌اند مورد بحث نیست. آنچه مورد نظر است این است که رابطه‌ی میان روشنفکران و توده‌ها رابطه‌ی یک‌جانبه نیست. به طور مثال ماتریالیسم را برت‌اُون به طور یک‌جانبه تأکید داشت که مردم محصول شرایط زیستی و تربیتی خود هستند و به این سان نتیجه می‌گرفت که برای بهتر ساختن مردم باید وضع محیط و شرایط تربیت آن‌ها را تغییر داد. تز سوم نوک تیز حمله را متوجه معضل موجود در این شیوه‌ی استدلال می‌کند. یعنی: آن اشخاصی که چنین تغییری را باعث می‌شوند چه کسانی‌اند؟ ظاهراً این اشخاص از قانونی که خود اعلام می‌کنند مستثنی هستند درحالی‌که اینان خود نیز محصول شرایط محیط‌اند. پرومته قادر به تغییر افراد از بیرون بود چرا که خود از خدایان بود. اما معضل اُون و مارکس مشکل‌تر است. این آموزش‌دهندگان مورد نظر که هستند و چه گونه پا به عرصه‌ی وجود می‌گذارند؟ پاسخ ضمنی اُون خیلی ساده و غیرآموزنده است: «این آموزشگران افرادی مثل من‌اند، که از قضای روزگار این افکار را به دست می‌آورند و دیگران را از طریق استدلال بی‌امان قانع می‌کنند».

در برابر این شیوه‌ی استدلال، تز سوم مارکس بر آن است که: (۱) آموزش خود آموزشگر امری اساسی است؛ و (۲) تا هنگامی که این آموزشگر خود تغییر نکند (آموزش نبیند) نمی‌توان بر تقسیم جامعه میان حاکمان و محکومین غلبه کرد. پس آموزش‌دهندگان چه گونه باید آموزش داده شوند و از آن گذشته تحصیل کرده‌ها چه گونه آموزشگر می‌شوند؟ کل این فرایند دوجانبه‌ی خود-سازی (تغییر خود) چه گونه صورت می‌گیرد؟ جواب مارکس این است که: با پراتیک (عمل) انقلابی. انسان با تغییر خود (انقلاب درونی خویش) یاد می‌گیرد چه گونه جامعه را تغییر دهد (متقلب کند). انسان یا کوشش در تغییر (متقلب کردن) جامعه یاد می‌گیرد چه گونه خود را تغییر دهد.

<http://www.golshan.com>

برای طبقه‌ی کارگر این فرایندی است که در آن دوجانبه بر هم نفوذ دارند و تداخل می‌کنند. به نظر درپیر: «این شاید برای نخستین بار در تفکر سوسیالیستی باشد که تئوری سر برمی‌گرداند و نگاهی عمیق به تئورسین (نظریه پرداز) می‌اندازد. این تز فرمول‌بندی اصل خود-رهایی است که زمینه‌ی فلسفی مارکسیسم را با مسیر سیاسی آن پیوند می‌دهد. تئوری سیاسی مارکس همچون راهنمایی برای عمل انقلابی تکامل می‌یابد؛ عمل انقلابی که در جریان آن فرد انقلابی جامعه را تغییر می‌دهد و مبارزه، فرد انقلابی و تئوری سیاسی او را تغییر می‌دهد.»^{۲۱۱}

این پیش‌پراهمیت مارکس که انسان‌ها بی‌آن که خود را عوض کنند نمی‌توانند جهان را

عوض کنند و این که مبارزات واقعی اجتماعی تحت بعضی شرایط بهترین دانشگاه برای آموزش و فراگرفتن واقعیات اجتماعی است، نظرانی مغرور و پراکنده در دیدگاه او نبودند بلکه ارتباطی ارگانیک با تئوری ماتریالیستی او از تاریخ داشتند - نظرانی که بعداً در ایدئولوژی آلمانی باز شده و تکامل داده می شوند.

<http://www.golshan.com>

- تز چهارم -

فویرباخ از واقعیت از خودیگانگی مذهبی، از دوگانگی جهان و تبدیل آن به جهانی مذهبی و جهانی دنیوی آغاز می کند. کار او حل کردن دنیای مذهبی در بنیاد دنیوی آن است. اما این نکته که بنیاد دنیوی خود را رها می کند و خود را همچون قلمروی مستقل در ابرها مستقر می کند، فقط می تواند بر اساس از هم گستگی درونی و تضادهای درونی [ذاتی] همین بنیاد دنیوی توضیح داده شود. این بنیاد در نتیجه باید هم در تضاد خود فهمیده شود و هم در عمل انقلابی شود. پس به عنوان مثال، همین که خانواده‌ی زمینی چون راز خانواده‌ی مقدس دانسته شود، باید در نظر و عمل ویران گردد. (همان جا).

این تز به علاوه‌ی تزهای ششم و هفتم، نقد اصلی مارکس به دیدگاه فویرباخ درباره‌ی نظریه‌ی روان‌شناسی مذهب است. فویرباخ ریشه‌ی الهیات، اسطوره و مراسم مذهبی را در نوعی جبران کمبودها و تسکین درد سرخوردگی‌ها به دلیل وابستگی و اتکا به جهان طبیعی و اجتماعی بیرون می بیند. از نظر مارکس گرچه این تئوری قدمی بزرگ به پیش است اما نارسا است چرا که انتزاعی است.

به نظر مارکس مذهب زاده‌ی دوبارگی طبیعی و تراژیک قلب انسان نیست. نیروهای واقعی‌یی که انسان را بر آن می دارند تا آرامش خود را در عرش بجوید - جایی که انسان می تواند در خیال خود از قدرت بلامنازع یعنی قدرتی که در دنیای واقعی از آن محروم است برخوردار شود - صرفاً علت روانی ندارند بلکه ناشی از عوامل اجتماعی اند. به سخن دیگر، مذهب برخاسته از شرایط واقعی زندگی و تجربه‌ی ملموس انسان است نه ناشی از جوهر انسان. پس اگر شرایط اجتماعی چنان اند که موجب کشاکش و شکاف در احساسات و ذهن انسان می گردند، در آن صورت برای حذف اوها و کشاکش‌های درون باید دلایل واقعی اجتماعی آن‌ها را حذف کرد، نه آن که جهادی بر ضد مذهب و عقاید مذهبی مردم به راه

انداخت. فویرباخ اگر مدعی بود که راز الهیات را در انسان‌شناسی یافته است، کوشش مارکس در آن بود که راز مذهب را در جامعه‌شناسی واقع‌بینانه جست و جو کند. فویرباخ نشان داده بود که دنیای مذهب دنیای اوهم و تخیل است؛ مارکس اما این پرسش را مطرح می‌کند که سرچشمه‌ی این اوهم در کجا است؟

به قول سیدنی هوک، سوءاستفاده از این جمله‌ی مارکس که «مذهب افیون توده‌هاست» در بیرون از متن واقعی آن، خود همچون افیونی عمل کرده است که دیدگاه مارکس را کاملاً به انحراف کشانده است. به قول او: «اگر مذهب افیون توده‌ها بوده باشد، در آن صورت پیش-شرط ضروری این نقد بیداری توده‌ها از این خواب افیونی است. اما این نوع موضع‌گیری دقیقاً آن چیزی است که متعلق به برونو باوئر و دیگر هگلی‌های جوان چون ماکس اشترنر و فویرباخ بود که هدف اصلی حمله‌ی مارکس قرار گرفتند. موضع هگلی‌های جوان این بود که جنبش سیاسی-اجتماعی طبقه‌ی کارگر باید رنگ ضد‌مذهبی داشته باشد. درحالی که از نظر مارکس جنبش طبقه‌ی کارگر در درجه‌ی اول باید علیه آن شرایطی بسیج شود که تضادهای اجتماعی‌اش توسط افیون فرهنگی تسکین داده می‌شود؛ افیونی که توسط طبقات حاکم، کنترل کنندگان وسایل تولید و دستگاه‌های ارتباط جمعی و آموزشی به مردم تزریق می‌شود.»^{۲۱۲} به این ترتیب ملاحظه می‌کنیم که جمله‌ی معروف و بیرون از متن مارکس فقط مورد سوء-استفاده‌ی دشمنان دانی مارکس قرار نگرفته بلکه توسط «دوستان» نادان او بیشتر مورد سوءاستفاده قرار گرفته است.

<http://www.golshan.com>

- تز پنجم -

فویرباخ که از اندیشه‌ی انتزاعی ناراضی است، خواهان تعمق حسی می‌شود، اما امر محسوس را همچون امر عملی، کنش محسوس انسانی، در نظر نمی‌گیرد.
(همان‌جا).

تز پنجم در واقع برگشت به تز اول است چرا که موضوع اساسی هر دو تز، نظریه‌ی شناخت و دانش است و از این رو اهمیت موضوع را از نظر مارکس می‌رساند. ایده‌آلیست‌ها واقعیت را با تفکر یکسان فرض می‌کنند. در برابر این نظریه، فویرباخ واقعیت را با امور محسوس یکسان می‌داند. اما توضیح فویرباخ درباره‌ی طبیعت حس کردن، تجربی‌تر از توضیح ایده‌آلیست‌ها از طبیعت تفکر نیست. از نظر مارکس حس کردن صرفاً تجربه‌ی اثرات اشیاء بر جسم انسان نیست بلکه حاصل کنش و واکنش متقابل میان جسم فعال انسان و اشیای موجود در فضایی

است که او را احاطه کرده‌اند. امر حسی که به نظر می‌رسد تجربه‌ی مفعول باشد، کیفیتی وابسته به شرایط ویژه‌ی وقوع اثر و درجه‌ی حضور و توجه انسان و دیگر شرایط زمانی و مکانی کنش و واکنش متقابل دارد. به‌طور خلاصه حس کردن از نظر مارکس فرایندی انفعالی نیست بلکه بُعد بسیار پراهمیت اجتماعی دارد. سنت، آموزش، زبان و تمام وجوه فرهنگی دیگر که مجموعه‌ی درهم‌تافتگی را با شیوه‌ی تولید به وجود می‌آورند، اثرات عمیقی بر آن چیزی می‌گذارند که بک و واکنش بیولوژیک صرف به نظر می‌رسد. واقعیت این است که واکنش‌های بیولوژیک انسان را از دیگر موجودات زنده متمایز می‌کنند. به‌طور مثال گرسنگی پدیده‌ی طبیعی است، اما شیوه‌ی ارضای آن و آنچه توسط افراد غذا تلقی می‌شود پدیده‌ی کاملاً اجتماعی است. انسان از طریق سازمان‌دهی اجتماعی خود دائم در حال تغییر محیط طبیعی اطراف خود و شرایطی است که در آن امر محسوس تحقق می‌پذیرد.

از نظر فویرباخ کافی است چشم خود را باز کنیم و آنچه را پیش روی خود می‌بینیم به‌عنوان واقعیت بپذیریم. اما مارکس این «واقعیت» را به همین سادگی تغییرناپذیر و ثابت نمی‌بیند. از نظر مارکس، این مسئله که این یا آن بخش از دانش و یا صحت در کثرت از اشیا و این که چه هستند و چه به نظر می‌رسند، اگر اصلاً معنایی داشته باشد، توسط مجموعه‌ی درهم پیچیده‌ی از عوامل بیولوژیک، روانشناسی و تاریخی پاسخ داده می‌شود.

<http://www.golshan.com>

- تر ششم -

فویرباخ گوهر مذهب را در گوهر انسان حل می‌کند. اما گوهر انسان امری تجربیدی نیست که در هر فرد انسان نهفته باشد. در واقعیت خود گوهر انسان مجموعه‌ی مناسبات اجتماعی است.

فویرباخ که به انتقاد از این گوهر راستین نمی‌پردازد ناچار می‌شود که:

۱) از فرایند تاریخی نتیجه‌ی تجربیدی به دست آورد و احساس مذهبی را با خود آن تعریف کند و بک فرد انسان تجربیدی و متزع را از پیش فرض کند.

۲) گوهر، در نتیجه فقط می‌تواند همچون «نوع»، همچون یک منش درونی، خاموش و کلی دیده شود که افراد فراوان را به شیوه‌ی طبیعی وحدت می‌دهد.

(همان جا).

به سخن دیگر فویرباخ فرد انسان و احساسات مذهبی او را از روند تاریخی جدا کرده و او را به‌طور انتزاعی در نظر می‌گیرد و در نتیجه جوهر انسان را تنها به صورت «نوع»، یعنی خصلتی

درونی، گنگ و عام می‌بیند در حالی که پیوند واقعی انسان‌ها نتیجه‌ی روابط اجتماعی آن‌ها است.

<http://www.goishan.com> - تره هفتم -

در نتیجه، فویرباخ متوجه نمی‌شود که «احساس مذهبی» خود محصولی اجتماعی است و فرد انتزاعی که او تحلیل‌اش می‌کند، به یک شکل خاص جامعه تعلق دارد. (همان جا - صفحه ۵).

تره ششم و هفتم در واقع ادامه‌ی تره چهارم است. این تره‌ها بر آن‌اند که مذهب و تجربه‌ی مذهبی تنها نتیجه‌ی ترس طبیعی انسان از قدرتی ناشناخته و مهارناپذیر نیست، بلکه عوامل تاریخی و اجتماعی، میانجی شکل‌گیری فکر مذهبی در انسان‌اند. مذهب از یک سو در مرحله‌ی معینی از تقسیم کار اجتماعی به صورت یک سلسله نظریه و مراسم ظاهر می‌شود و از سوی دیگر در مراحل مختلف تکامل تاریخ، اشکال مختلفی به خود می‌گیرد به نحوی که مثلاً شیوه‌ی برخورد با مذهب در قرن نوزده فرانسه قابل مقایسه با تجربه‌ی مذهبی شهروند رومی یا یونانی قدیم نیست. «فردی» که روان او توسط فویرباخ عمیقاً شکافته می‌شود در واقع محصول اجتماعی تاریخ متأخر است.

- تره هشتم -

تمامی زندگی اجتماعی اساساً عملی (Practical) است. تمامی راز و رمزهایی که نظریه را به سوی عرفان سوق می‌دهند، راه‌حل عقلائی خود را در عمل انسانی و در فهم این عمل می‌یابند. (همان جا).

در این تره، مارکس با تکیه بر پراتیک، اصل روشنگر بسیار مهمی را مطرح می‌کند که راهنمای خود او در تمام آثار و فعالیت‌هایش بود. او از این اصل برای محک زدن نظراتی استفاده می‌کرد که مورد نقد او بود. او هم وجود مابیل غیرقابل حل را منکر می‌شود و هم وجود راه‌حل‌های اسرارآمیز را نمی‌پذیرد.

- تره نهم -

بالاترین دستاورد ماتریالیسم تعمق‌گر یعنی ماتریالیسمی که امر محسوس را همچون کنش عملی نمی‌شناسد، تعمق در فرد تک و جامعه‌ی بورژوازی (جامعه‌ی مدنی) است. (همان جا).

- تز دهم -

دیدگاه ماتریالیسم کهنه جامعه‌ی بورژوازی (جامعه‌ی مدنی) است، دیدگاه ماتریالیسم جدید جامعه‌ی انسانی یا انسان اجتماعی است. (همان جا).

کلید درک تمامی معنای این دو تز درک مفهوم «جامعه‌ی مدنی» است. از نظر هگل «جامعه‌ی مدنی» مجموعه‌ای از پیوندهای سازمان‌یافته‌ی اجتماعی است که افراد را با رشته‌ی منافع شخصی به هم گره می‌زند. در چنین جامعه‌ی خود فرد مجموعه‌ی بی‌نیازها و خواسته‌هاست که برخی بیانگر ضرورت‌های طبیعی و بعضی نتیجه‌ی انتخاب دلبخواه او هستند. فرد برآورده شدن نیازهای خود را یگانه هدف و همه‌ی دیگران را فقط وسیله‌ای برای ارضای آن خواست می‌داند.

دیدگاه ماتریالیسم قدیم از آن‌رو دیدگاه «جامعه‌ی مدنی» است که به جامعه‌ی مرکب از اتم‌های منفرد باور دارد. فرض این دیدگاه این است که وجود هر فرد تمامیتی مستقل و خداداد است که لذت و درد و منافع او خصوصی است و قوانین اجتماعی موجود مجموعه‌ی بی‌نیازها و وظایف قراردادی است که هر فرد به‌خاطر منافع شخصی خود به آن تعهد می‌سپارد.

دیدگاه ماتریالیسم جدید از آن‌رو معطوف به جامعه‌ی انسانی است که با تأکید بر عوامل تاریخی و فرهنگی مؤثر بر تجربه‌ی شخصی بر این باور است که ماهیت و خصوصیت هر فرد باید بر حسب خصوصیات جمع انسان‌ها توضیح داده شود. خصوصیت و ماهیت جمع انسان‌ها نیز از اعمال آن‌ها استنتاج می‌شود، که آن نیز از شرایط نهادهایی که عمل می‌کنند و نیروهای تاریخی که به این نهادها شکل داده و آن‌ها را تغییر می‌دهند استنباط می‌شود. این استدلال، شیوه‌ی دیگر بیان این حقیقت است که طبیعت انسان نه یک واقعیت بیولوژیک بلکه واقعیتی اجتماعی است.

درک مارکس از انسان، معطوف به ضرورت کنترل مستقیم و جمعی همه‌ی نهادهای اجتماعی است که بر انسان اثر می‌گذارند. پیش شرط این نوع کنترل، نظریه منافع جمعی و اجتماعی است؛ نظریه‌ای که در یک جامعه‌ی انسانی به منافع خصوصی به‌راستی معنا و محتوا می‌بخشد. به نظر مارکس، انسان اجتماعی فردیت را از میان نمی‌برد بلکه شکل آن را تغییر می‌دهد، محتوایش را غنا می‌بخشد و آن را تبدیل به ارزشی در دسترس همگان می‌کند.

<http://www.golshan.com>

- تز یازدهم -

فلاسفه، فقط جهان را به راه‌های گوناگون تفسیر کرده‌اند، نکته اما دگرگون کردن آن است. (همان‌جا).*

در این تز که از همه معروف‌تر و شناخته شده‌تر است، مارکس چکیده‌ی دیدگاه جدید و هدف عملی آن را بیان می‌کند. فویرباخ کلید تغییر اجتماع را در تغییر نگرش فرد و تعمیم احساس محبت و عطف در میان افراد می‌بیند. به نظر مارکس، با تمام صحبت‌هایی که فویرباخ درباره‌ی بشریت و کمونیسم می‌کند، او هیچ‌گاه شرایط اجتماعی انسان‌ها یا واقعیت تاریخی کیفیات بشر - کیفیاتی که او برای «نوع» اساسی می‌داند - را در نظر نمی‌گیرد و معلوم نمی‌کند که چه برنامه‌ی عملی در جهت بهبود آن‌ها دارد. از دیدگاه فویرباخ، تفاوت ملموس میان گروهی از انسان‌های تندرست و انبوهی از انسان‌های ملول، خسته و نیمه‌گرسنه، اهمیت کم‌تری از خصلت‌های مشترک «انسانی» میان این دو گروه دارد - خصلت‌هایی که به‌طور آرمانی به‌عنوان خصایل «نوع بشر» تعریف می‌شوند. از آن‌جا که ماتریالیسم انتزاعی او علل ویژه‌ی مسایل اجتماعی را که موجب شکاف و افتراق در نوع انسان می‌شود پاسخ‌گو نیست. مارکس معتقد است که فویرباخ نمی‌تواند عناصر تاریخی موجود در فرهنگ را توضیح دهد. در آن‌جا که فویرباخ توجه‌گذاری به شرایط تاریخی می‌کند - به‌ویژه در مورد مذهب - کوشش دارد کلید فهم آن‌ها را در الگوهای تغییرناپذیر احساس انسان و رفتار او جست‌وجو کند.

و بالاخره به نظر مارکس کوشش فویرباخ آگاهانیدن مردم به واقعیت موجود است، در حالی که «کمونیست واقعی هدفش تغییر نظم موجود است». اگر واقعیت موجود، روابط طبیعی یا به زبان فویرباخ بنیادی (essential) میان انسان‌ها است، در آن صورت تغییر انقلابی آن‌ها بی‌معنا خواهد بود.

مارکس اذعان دارد که فویرباخ تا جایی که یک نظریه پرداز و فیلسوف به مفهوم سستی آن می‌تواند به پیش رود، پیش رفته است. چرا که دست زدن به عمل عصری بیگانه در شیوه‌ی تفکر این‌گونه فیلسوفان است. دست زدن به عمل مستلزم تصمیم‌گیری، کشاکش و دفاع از یک

* در ویراستاری ترجمه‌ی ترهائی از کتاب «مارکس و سیاست مدرن» نوشته یابک احمدی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹ استفاده شده است. (ویراستار)

طبقه‌ی اجتماعی و یک بدیل از میان بدیل‌های دیگر است. و این، فلسفه‌ی بود که مارکس نه تنها به دفاع از آن برخاست بلکه زندگی شخصی‌اش نمونه و نماد آن بود.

<http://www.golshan.com> * * *

علاوه بر تمام فعالیت‌های فکری و عملی، مارکس و انگلس، هر دو به فکر راه‌اندازی نشریه‌ی برای معرفی متفکرین سوسیالیست و ترقی‌خواه قرن ۱۸ و ۱۹ با عنوان «کتابخانه‌ی بهترین نویسندگان سوسیالیست خارجی» بودند. مارکس در ماه مارس ۱۸۴۵ جدول مفصلی از اسامی این متفکرین تهیه کرد که در آن از جمله نام‌های: مورلی، مابلی، بائینس، بوئوناروتی، بتام، گادوین، هولباخ، فوریه، هلوسوس، سن‌سیمون، اُون، کنسیدران، کاپه، دزاسی و محفل اجتماعی (شامل ژاک رو، توفیل لکلرک و قوشه) دیده می‌شود. آن دو، خیال ترجمه‌ی بسیاری از آثار این متفکرین را نیز داشتند.^{۲۱۳} هدف آن‌ها از این کار معرفی نویسندگان سوسیالیست و ترقی‌خواه و نشان دادن این واقعیت بود که دیدگاه جدید بر پایه‌ی تکامل فرهنگ و تمدن جهانی بنیان‌گذاشته شده است. نقد سوسیالیست‌های تخیلی مانع نشان دادن جنبه‌های ترقی‌خواهانه‌ی آن‌ها نبود.

فعالیت‌های سیاسی مارکس و انگلس در بروکسل

تأکید مارکس و انگلس در سال اول اقامت‌شان در بروکسل بر فراری رابطه با روشنفکران انقلابی و کارگران ترقی‌خواه بود. آن دو در ابتدا چون دست‌رسی چندانی به نشریات نداشتند، ایده‌های خود را با مهاجرین ساکن بروکسل، دموکرات‌های بلژیکی و دوستانی که در فرانسه و آلمان مانده بودند در میان گذاشتند.

قبلاً اشاره کردیم که هاینریش بورگر، از پاريس، همراه مارکس به بروکسل آمد. او تا پاییز آن سال در بروکسل ماند و سپس به کلن رفت تا اندیشه‌های مارکس را در آنجا تبلیغ کند. دکتر جوانی به نام رولاند دانپلز که در نوامبر سال قبل با مارکس آشنا شده بود، رابطه‌ی خود را حفظ کرد و به کلن برگشت. جوزف ویدمایر، افسر توپخانه، که بعد از استعفا از ارتش پروس به کار روزنامه‌نگاری روی آورده بود، به افکار سوسیالیستی‌گرایش یافت و تعدادی بر کتاب وضعیت طبقه‌ی کارگر در انگلستان نوشت. او بعدها از طرفداران پایدار طبقه‌ی کارگر شد و در آمریکا نقش مؤثری در گسترش افکار سوسیالیستی بازی کرد.

جورج ویرث، شاعر پر استعداد و روزنامه‌نگار، در تابستان ۱۸۴۵ به بروکسل آمد و تحت تأثیر افکار مارکس و انگلس شاعری انقلابی شد. فردیناند فرای لیگراس، شاعر انقلابی دیگر، که قبلاً گرایشات ایده‌آلیستی داشت، در فوریه‌ی ۱۸۴۵ با مارکس دیدار کرد و به زودی آن‌جا را به سوی سوئیس ترک کرد. ویلهلم ولف، که بعدها به بروکسل آمد، دوستی عمیقی با مارکس و انگلس برقرار کرد که تا پایان عمر او پایدار ماند. او که فرزند یک سرف بود و در سلیزی به آموزگاری اشتغال داشت، به خاطر عقایدش سخت تحت پی‌گرد دولت پروس بود و به انگلستان مهاجرت کرد و در آوریل ۱۸۴۶ به بروکسل آمد. در محفل دوستان مارکس به زودی کارگرانی چون والو، استفان بوژن و یاؤنگک پیدا شدند. دوستان بلژیکی، از جمله فیلیپ زیگو و ویکتور تِدِسکو نیز با آن‌ها در ارتباط بودند. آن دو، همچنین روابط خود را با افرادی چون یوکیم لیلول، مورخ لهستانی، نیز حفظ کردند.^{۲۱۴}

<http://www.golshan.com>

مسافرت به انگلستان:

در ماه ژوئیه‌ی ۱۸۴۵، مارکس و انگلس باهم مسافرتی شش هفته‌یی به انگلستان کردند. مارکس در نامه‌یی به لِسکه می‌نویسد که این مسافرت صرفاً به خاطر پژوهش برای کتاب آینده‌آمده است. آن دو، بیشتر وقت خود را در کتابخانه‌ی قدیمی چت‌هام در منچستر به مطالعه‌ی آثار اقتصادی نویسدگانی چون ویلیام پتی، توکک، کوپر، تامسن و کوپت گذراندند. ۲۴ سال بعد، انگلس، در نامه‌یی به مارکس با خاطره‌یی خوش از ساعتی که در کتابخانه به مطالعه گذرانده بودند، یاد می‌کند. در راه بازگشت، آن دو چند روزی در لندن توقف کردند و با جورج جولیان هارنی، رهبر چارتیست‌ها و سردبیر پرنفوذترین نشریه‌ی طبقه کارگر، یعنی ستاره‌ی شمال ملاقات کردند. انگلس همچنین مارکس را به رهبران کارگران آلمانی مقیم لندن معرفی کرد؛ تماس‌هایی که در سال‌های بعد فکر اصلی مارکس را به خود معطوف داشت. آن دو با هم در گردهم‌آیی گروه‌های مختلف، برای پایه‌گذاری نوعی مجمع دموکراتیک بین‌المللی، بحث و تبادل نظر کردند. این مجمع در سپتامبر ۱۸۴۵، به صورت «مجمع دموکرات‌های برادر» شکل گرفت.

به دست آوردن اطلاعات دست اول از جنبش کارگری انگلستان و تماس شخصی با رهبران آن برای مارکس اهمیت فوق‌العاده‌یی داشت. پروتاریای انگلستان در این هنگام به سطح نسبتاً بالایی از آگاهی سیاسی و سازمان‌دهی دست یافته بود. انگلستان یک دهه‌ی تمام صحنه‌ی مبارزات کارگران برای دست‌یابی به یک «منشور مردمی» بود. رهبری این جنبش در

دست «مجمع ملی چارتر» بود که در سال ۱۸۴۰ تأسیس شد. جنبش چارتر در اوج خود نزدیک به ۵۰/۰۰۰ عضو داشت. چارٹیت‌ها، تجربه‌ی فراوانی در سازمان‌دهی مجامع مردمی، تظاهرات و چاپ نشریه داشتند. هنگام ورود مارکس به انگلستان، جنبش چارٹیت تازه داشت از شکست نسبی اعتصاب ۱۸۴۲ کمر راست می‌کرد تا به شکوفایی سال‌های ۱۸۴۷-۴۸ خود برسد.

<http://www.golshan.com>

انگلس، در کتاب وضعیت طبقه‌ی کارگر در انگلستان، تحلیلی علمی از این جنبش و ریشه‌های اجتماعی آن ارائه می‌دهد. وظیفه‌ی که مارکس و انگلس پیش پای خود گذاشته بودند، مطالعه‌ی عمیق این جنبش در پرتو دیدگاه‌های فلسفی-سیاسی خود، جمع‌بندی تجربه‌ی این جنبش و تدوین پیشنهادات خویش در مورد نقش طبقه‌ی کارگر در تاریخ آینده‌ی جهان و راه‌هایی این طبقه از ستم نظام سرمایه بود.

تجربه‌ی ستدیکاهای کارگری انگلستان و سازمان‌های دموکراتیک کارگری که توسط کارگران مهاجر پایه‌گذاری شده بود، به همان اندازه برای آن دو اهمیت داشت.

انگلس، در این زمان راه‌نمای ایده‌آلی برای مارکس بود. او پس از دو سال اقامت در انگلستان به زبان آن کشور تسلط داشت، درحالی‌که مارکس تازه در حال فراگیری زبان انگلیسی بود. انگلس همچنین رهبران چارٹیت را به‌خوبی می‌شناخت و برای چند نشریه‌ی چارٹیتی و سوسیالیست - از جمله ستاره‌ی شمال - مقاله می‌نوشت.

مارکس و انگلس در دوران اقامت خود در انگلستان تمام کوشش خود را به کار انداختند تا پیوند میان جناح چپ چارٹیت‌ها و «انجمن عدالت» را مستحکم‌تر کنند و در نیمه‌ی ماه اوت، در کنفرانسی مرکب از چارٹیت‌ها و مهاجرین ملیت‌های مختلف، در انجل تاورن (Angel Tavern) شرکت کردند. «مجمع دموکرات‌های برادر» توسط پروتیهایی چون هارنی، جونز، شاپر و مؤل اداره می‌شد.

هنگام مسافرت مارکس و انگلس به انگلستان، پنی به تریب نزد مادرش رفت. دختر دوم آن‌ها، لورا، در پایان ماه سپتامبر متولد شد و پنی توقف خود را در تریب طولانی‌تر کرد تا همدم تنهایی مادر باشد. ۲۱۵

تدوین دیدگاه ماتریالیستی تاریخ:

<http://www.golshan.com>

مارکس در رویارویی با مسایل اقتصاد سیاسی و دیگر علوم اجتماعی، برنامه‌ی معینی را دنبال می‌کرد. از هنگام نوشتن «دست‌نوشته‌های پاریس»، در صدد تهیه‌ی طرحی عظیم برای توضیح کل ساختار اقتصادی جامعه‌ی معاصر و نهادهای اصلی سیاسی آن، در پرتو سوسیالیسم انقلابی بود. گفتیم که او پیش از ترک پاریس، قراردادی با آقای لِسکه برای نوشتن کتابی دو جلدی در مورد نقد اقتصاد و سیاست جامعه‌ی معاصر امضا کرد. نزدیک‌ترین دوستان او، چون دانپلز و ویدمایر - و البته انگلس - سخت او را تشویق به اتمام این کتاب می‌کردند. پلیس آلمان که از این قصد مارکس آگاه شده بود، به لِسکه فشار می‌آورد. لِسکه نیز کوشش می‌کرد مارکس را قانع کند که محتوای کتاب را صرفاً به مطالب علمی محدود کند. مارکس در اوت ۱۸۴۶ به لِسکه اطلاع داد حاضر نیست محتوای انقلابی کتاب را فریانی خواست‌های سانسورچیان دولتی کند.

از سوی دیگر دریافته بود که اگر بخواهد نقدی بر نظریه‌های اقتصادی پیشین بنویسد و نظریه‌ی اقتصادی جدیدی تدوین کند، نخستین کار باید تدوین اصولی باشد که بنیان فلسفی آن را تشکیل می‌دهد. به سخن دیگر، نقد نظریه‌ی اقتصاد سیاسی می‌بایست با متدیمی - صورت نقد دیدگاه‌های فلسفی - اجتماعی رایج آغاز می‌شد. از این رو، برنامه‌ی انتشار کتاب، درباره‌ی اقتصاد سیاسی می‌بایست موقتاً کنار گذاشته می‌شد و به ایده‌ی مهم‌تر نوشتن اثر فلسفی و جدلی در برابر مخالفین سوسیالیسم پروتئری در آلمان اولویت داده می‌شد.^{۴۱۶}

کتاب خانواده‌ی مقدس این خواست مارکس را برآورده نکرده بود، چرا که زمانی نوشته شد که هنوز نظریه‌ی ماتریالیستی خود را تکامل نبخشیده بود. به علاوه، در این فاصله باوئر جوابی به خانواده‌ی مقدس نوشته بود که در آن، مارکس و انگلس را «جزم‌گرایان فویرباخی» نامیده بود. در نوامبر ۱۸۴۴ نیز یکی از هگلی‌های جوان به نام ماکس اشترنر، کتاب آنارشیتی - اگزستانسیالیستی زیر عنوان یگانه (فرد خودپرست) و مال او* (The Ego and his Own) انتشار داده بود که در آن عنوان می‌کرد که مذهب، لیبرالیسم و سوسیالیسم همه تخیلاتی بیش نیستند و انسان باید خود را از آن‌ها رها سازد و از هرگونه فداکاری خودداری کرده و خود را آگاهانه به دست خودپرستی بسپرد. حمله‌ی اشترنر نیز در درجه‌ی اول متوجه مارکس و انگلس

* عنوان کتاب ماکس اشترنر "Der Einzige und Sein Eigenthum" به دو صورت به انگلیسی ترجمه شده است: "The ego and his own" و "The Unique and his Property". به نظر می‌رسد که ترجمه‌ی دوم به اصل آلمانی نزدیک‌تر باشد. در این صورت به نظر می‌رسد نزدیک‌ترین ترجمه‌ی فارسی عنوان این کتاب «یگانه (فرد خودپرست) و مال او» باشد.

<http://www.golshan.com>

به عنوان پیروان فویرباخ بود.

به این ترتیب، کتاب موردنظر - ایدئولوژی آلمانی - در درجه‌ی اول به‌عنوان اثری در نظر گرفته شد که در آن اختلافات میان مارکس و انگلس با فویرباخ روشن شود و سرانجام با آخرین مظاهر هگلی‌های جوان یعنی «نقد ناب» برونو باوئر و «خودپرستی» (Egoism) اشتراک نیز تسویه حساب شود.

این پروژه، در پاییز ۱۸۴۵، قطعی شد. به این صورت که قرار شد کتابی در دو جلد نوشته شود که هدف اصلی آن نقد هگلی‌های جوان و سوسیالیست‌های «حقیقی» باشد. نوشتن کتاب در نوامبر ۱۸۴۵ زیر نظر مارکس آغاز شد و شبانه‌روز ادامه یافت. در جریان کار طرح کتاب و ترکیب آن چندبار تغییر کرد. از موزس هس خواسته شده بود دو فصل آن را بنویسد، اما فصل مربوط به آرنولد روگه که موزس هس برای جلد اول نوشته بود، سرانجام حذف شد و فصل دیگری که او علیه سوسیالیست «حقیقی»، کرگلنن نوشته بود و قرار شد در بخشی از جلد دوم گنجانده شود، توسط مارکس و انگلس ویراستاری شد.

مارکس و انگلس در نوشتن ایدئولوژی آلمانی به نوع جدید و عالی‌تری از همکاری دست پیدا کردند که کاملاً با نوع کار روی خاتواده‌ی مقدس متفاوت بود. در دومی، تقسیم کار، مشخص بود و طبق برنامه‌ی از پیش معین شده‌ی هریک فصل مربوط به خود را می‌نوشت. ایدئولوژی آلمانی - به‌ویژه جلد اول آن - عملاً توسط هر دو نوشته شد، به این معنایکه تحقیق آن‌ها مشترک و در هر صفحه از دست‌نوشته‌ی آن خط هر دو دیده می‌شود. البته مارکس نقش تعیین‌کننده را در پرورش نظریه‌ی ماتریالیستی تاریخ داشت. سال‌ها پس از مرگ مارکس، انگلس با فروتنی مخصوص خود نوشت که ایده‌های اصلی و به‌ویژه تدوین نهایی این نظرات از مارکس بود. در همان‌جا اضافه می‌کند: اندیشه‌ی «مارکس از ما بالاتر و دیدش وسیع‌تر بود و مسایل را در وسعتی بیشتر و سریع‌تر از همه‌ی ما می‌دید. این نظریه بدون او تا حد زیادی به‌شکل امروزی‌اش وجود نمی‌داشت. از این رو به‌حق نام او را بر خود دارد.»^{۲۱۷}

آن دو، نه‌تنها روز و شب روی کتاب کار می‌کردند، بلکه در آن هنگام غرق در مطالب آن شده بودند. جورج هارنی در نامه‌ی ۳۰ مارس ۱۸۴۶ خود به انگلس می‌نویسد:

وقتی که همسر ما از شیوه‌ی کاملاً فلسفی نوشتن دو نفره‌ی شما تا ساعت ۳ یا ۴ صبح آگاه کردم، اعتراض کرد که این فلسفه با مزاجش سازگار نیست و گفت اگر در بروکل بود، «اعلامیه‌ای را میان همسران شما پخش می‌کرد. همسر هیچ اعتراضی به برپایی انقلاب ندارد، به شرط آن که با شیوه‌ی کوتاه مدت انجام شود.»^{۲۱۸}

انگلس سال‌ها بعد، دست‌نوشته‌ی ایدئولوژی آلمانی را از میان انبوه یادداشت‌های مارکس پیدا کرد و یک فصل آن را برای *النور*، دختر مارکس، و هلن دموت خواند. شنیدن این نوشته‌ها سخت باعث سرگرمی و تفریح آن‌ها شد. هلن دموت بعداً در نامه‌یی به لورا نوشته بود: «حالا بالاخره فهمیدم آن موقع در بروکسل، این دو نفر چرا شب‌ها این قدر می‌خندیدند، طوری که نمی‌گذاشتند خواب به چشم کسی بیاید.»^{۲۱۹}

آن‌ها، کار نوشتن را با یک نقد کلی از مقالات باوئر و اشترنر و آثار فویرباخ آغاز کردند، اما بعداً تصمیم گرفتند ابتدا یک مقدمه‌ی کلی در یک فصل درباره‌ی فویرباخ، حاوی نقدی تحلیلی بر نظرات او و توضیح کوتاه نظرات خود بنویسند و بعد، نقد باوئر و اشترنر را در دو فصل جداگانه به رشته‌ی تحریر درآورند. به این ترتیب، آن‌ها نقد اشترنر را دوبار قطع کردند تا بخش‌های تئوریک آن را به مقدمه منتقل کنند. از سوی دیگر بحث‌های فقط جدلی باوئر و اشترنر از بخش مقدمه به فصل‌های II و III منتقل گردید. به این ترتیب بود که ساختار کتاب شکل دقیقی به خود گرفت.

مهم‌ترین بخش کتاب از نظر تئوریک، فصل مقدماتی جلد اول با عنوان «فویرباخ: تقابل دیدگاه‌های ماتریالیستی و ایده‌آلیستی» است. این بخش، کم‌تر از ۱۰۰ صفحه از این کتاب ۶۰۰ صفحه‌یی را دربر می‌گیرد. بخش اعظم جلد اول - نزدیک به ۴ - آن - مرکب از بحث‌های جدلی بیچ در پیچ، طولانی و خسته‌کننده‌یی در برابر کتاب ماکس اشترنر با عنوان یگانه (فرد خودپرست) و مال او است. کتاب اخیر، فصل به فصل، جمله به جمله و سطر به سطر، توسط آن دو شکافته می‌شود و در آن ماکس مقدس، زیر انتقاد طنز آلود و شدید فرار می‌گیرد. خواندن و درک این بخش از کتاب نه تنها متضمن آگاهی از محتوای کتاب اشترنر است، بلکه مستلزم آگاهی بسیار گسترده‌یی از ادبیات اقتصادی، سیاسی و فلسفی گذشته و آن روز نیز هست. البته در لابه‌لای این جدل‌های طولانی و بی‌پایان، گه‌گاه نظرات پراهمیتی نیز از سوی مارکس و انگلس بیان شده است.

کتاب اشترنر، که در اواخر ۱۸۴۴ در لایپزیک انتشار یافت، از نظر تئوریک نمونه‌ی مشخصی از فلسفه‌ی آلمانی تباه‌شده بود که در آن، همه‌ی دست‌آوردهای هگل نگذامال و در تقایص آن اغراق می‌شد. نظرات فردگرایانه و آنارشیتی اشترنر بازتابی از نارضایتی خرده-بورژوازی از تحول سرمایه‌داری بود. اما حمله‌ی اصلی او به سوسیالیسم و هرگونه تعرض به مالکیت خصوصی بود.

جلد دوم ایدئولوژی آلمانی نقدی است بر «سوسیالیست‌های حقیقی». شکل نمونه‌ای این نوع سوسیالیسم خرده‌بورژوازی که از سال ۱۸۴۴ آغاز به گسترش کرد، محصول تلقین

فلسفه‌ی آلمان، به‌ویژه فلسفه‌ی هگل و فویرباخ، با دگرین سوسیالیست‌های تخیلی فرانسه بود. نتیجه‌ی آن سوسیالیسی بود بسیار انتزاعی و بیگانه با واقعیت و نیازهای واقعی. به‌جای رهایی طبقه‌ی کارگر با مبارزه‌ی طبقاتی و انقلاب اجتماعی، موعظه‌های احساساتی درباره‌ی عشق را پیشنهاد می‌کردند. آن‌ها از پیشرفت سرمایه‌داری دچار وحشت شده و در برابر سوسیالیسم انقلابی قدم علم کرده بودند.

کار اصلی کتاب در آوریل ۱۸۴۶ تمام شده بود، اما به نظر می‌رسد که هر دو تا اواسط ژوئیه‌ی آن سال روی فصل اول از جلد اول به کار خود ادامه داده باشند. فصل آخر جلد دوم درباره‌ی سوسیالیست‌های «حقیقی»، میان ژانویه و آوریل ۱۸۴۷ نوشته شد.

در سال‌های ۱۸۴۶ و ۱۸۴۷، مارکس و انگلس بارها کوشیدند تا ناشری برای انتشار آن پیدا کنند اما موفق نشدند. علت خودداری ناشرین از چاپ کتاب، یا ترس از پلیس بود یا جانب‌داری آنان از دیدگاه کسانی که در کتاب مورد نقد قرار گرفته بودند. از این‌رو، مارکس و انگلس پس از مدت‌ها کوشش از انتشار آن دست کشیدند و پس از روشن کردن مسایل برای خود نسخه‌ی خطی کتاب را به دست «جویدن‌های نقادانه‌ی موش‌ها» سپردند.

پس از مرگ انگلس، دست‌نوشته‌ی کتاب به دست رهبران حزب سوسیال دموکرات افتاد. آنان طی ۳۷ سال حتی نیمی از آن را هم چاپ نکردند. بخش اول کتاب یعنی مهم‌ترین بخش آن تازه در سال ۱۹۲۴ به روسی و در سال ۱۹۲۶ به آلمانی انتشار یافت. متن کامل کتاب (جز شش صفحه که بعدها پیدا و در ۱۹۶۲ چاپ شد)، برای نخستین بار در سال ۱۹۳۲ به چاپ رسید. ترجمه‌ی انگلیسی کل متن برای نخستین بار در سال ۱۹۶۴ توسط انتشارات پروگروس منتشر شد.^{۲۲۰}

ایدئولوژی آلمانی از کارهای عمده‌ی آن دوران و اساساً اثری فلسفی به‌سویان نخستین بیان دیدگاه ماتریالیستی تاریخ است. مارکس و انگلس این جهان‌بینی را به‌صورت نقد فلسفه‌ی مابعد هگل باز کردند. هگلی‌های جوان، واقعیت موجود را به‌طور غیرمستقیم — با حمله به مذهب — مورد حمله قرار می‌دادند و از این‌رو نه با واقعیت که با سایه‌ی آن می‌جنگیدند. مارکس و انگلس این وظیفه را پیش پای خود گذاشتند که چنین مبارزه‌ی فلسفی علیه تخیلات را یک‌بار و برای همیشه افشا سازند و نشان دهند که انتقاد از این جهان‌کافی نیست، بلکه وضع موجود ابتدا باید به‌درستی توضیح داده — و از آن مهم‌تر — تغییر یابد.

«ایدئولوژی آلمانی»

پیش‌گفتار کتاب، چنین آغاز می‌شود:

انسان‌ها تاکنون همواره برداشت‌های نادرستی از خویش، از آن چه که هستند و از آن چه باید باشند داشته‌اند. آنان روابط خود را بنا بر دیدگاه‌های خویش از خدا، از انسان طبیعی و غیره ترتیب داده‌اند. ساخته‌های مغز آنان دیگر تحت مهارشان نیست. این آفرینندگان در برابر آفریده‌های خود سر فرود آورده‌اند. باشد که آنان را از این خیالات، تصورات، جزم‌ها و موجودات خیالی که [این انسان‌ها] زیر یوغ‌شان تحلیل می‌روند، برهانیم. باشد که بر ضد این حاکمیت تصور و خیال قیام کنیم. یکی [لودویگ فویرباخ] می‌گوید بیایید به انسان‌ها بیاموزیم چه گونه این تخیلات را با اندیشه‌هایی که با جوهر انسان تطابق دارد عوض کنند؛ دیگری [برونو باوئر] اعلام می‌کند، بیایید به آن‌ها یاد دهیم چه گونه برخوردی تقادانه با این تخیلات داشته باشند؛ سومی [ماکس اشترنر] می‌گوید بیایید به آنان بیاموزیم چه گونه این تخیلات را از سر به‌در کنند [و] در آن صورت، واقعیت موجود فرو خواهد ریخت... روزی روزگاری، شخص دلیری بر این تصور بود که انسان‌ها تنها از آن رو در آب غرق می‌شوند که در چنگ نظریه‌ی جاذبه گرفتارند. اگر این فکر را مثلاً با اعلام این که مفهومی خرافی و مذهبی استصفا از ذهن خود دور کنند، بی‌شک از خطر اغرق شدن در آب مصون خواهند ماند. این شخص سراسر زندگی خود را به مبارزه با توهم جاذبه سپری کرده بود. همه‌ی آمارها و شواهد متعدد پی آمده‌های زبان‌بارش را به او نشان می‌داد. این آدم دلیر نمونه‌ی از فلاسفه‌ی جدید انقلابی در آلمان بود. (مجموعه‌ی آثار - جلد پنجم - صفحات ۲۳ و ۲۴).

فصل اول، زیر عنوان «فویرباخ: تقابل دیدگاه ماتریالیستی و ایده‌آلیستی»، با تاریخچه‌ی از تلاشی و پوسیدگی فلسفه‌ی «روح مطلق» (فلسفه‌ی هگل) و به وجود آمدن ترکیبات تازه (هگلی‌های جوان) و سیر قهقراپی کیفیت آن و محدود ماندنش در چارچوب فلسفه‌ی هگل و نقد مفاهیم مذهبی آغاز می‌شود.

هگلی‌های جوان مفاهیم، تفکرات، ایده‌ها و خلاصه محصولات ذهن را موجودیتی مستقل بخشیده و زنجیرهای واقعی بشریت می‌پنداشتند - همان‌گونه که هگلی‌های قدیمی این

محصولات ذهن را عامل پیوندهای واقعی بشر می‌دانستند. اینان بر این پایه، علاج کار را در تغییر آگاهی کنونی به یک آگاهی نقادانه یا خودپرستانه می‌دیدند.

از نظر مارکس، این نوع برخورد در واقع به معنای به رسمیت شناختن وضع موجود و تفسیر آن به شکل دیگر است. به عبارت دیگر، مبارزه‌ی آنان نه بر ضد اوضاع واقعی و ملموس موجود بلکه با عبارات است، آن‌هم از طریق عباراتی دیگر؛ از این رو، کوشش آن‌ها در آن جهت نیست که میان فلسفه و واقعیت آلمان ارتباطی برقرار کنند.

پس از این مقدمه، مارکس و انگلس وارد بحث اصلی یعنی طرح نظر خود می‌شوند و این دیدگاه را با پیش فرض اولیه‌ی خود، آغاز می‌کنند:

پیش فرض‌هایی که بحث خود را با آن آغاز می‌کنیم، خودسرانه و جزمی نیستند، بلکه پیش فرض‌هایی واقعی‌اند که تنها در تخیل می‌توان از آن‌ها جدا شد. این پیش فرض‌ها افراد واقعی [و] فعالیت و شرایط مادی زندگی‌شان است؛ چه آن شرایط مادی که از پیش موجود بوده‌اند و چه آن‌هایی که با فعالیت خود به وجود می‌آورند. پس، این پیش فرض‌ها کاملاً از طریق تجربی می‌توانند محک زده شوند.

بدیهی است که نخستین پیش فرض کل تاریخ بشر وجود افراد زنده‌ی بشر است. بنابراین، نخستین واقعیتی که باید مشخص شود، سازمان‌یابی فیزیکی این افراد و رابطه‌ی متعاقب آن‌ها با بقیه‌ی طبیعت است....

آن‌ها سپس رابطه‌ی هستی‌شناسانه و بنیانی میان انسان و طبیعت را به این شکل مطرح می‌سازند:

انسان‌ها می‌توانند از طریق آگاهی، مذهب و یا هر چیز دیگر از حیوانات متمایز شوند. [اما] خود این انسان‌ها زمانی خود را از حیوانات متمایز می‌کنند که به تولید وسایل معیشت خویش آغاز کنند - اقدامی که به سازمان فیزیکی آنان مشروط است. انسان‌ها با تولید وسایل معیشت خود به‌طور غیرمستقیم حیات مادی خویش را تولید می‌کنند.

روشی که انسان‌ها به تولید وسایل معیشت خود دست می‌زنند، در درجه‌ی نخست، به ماهیت وسایل معیشت [وسایل تولید] واقعی بستگی دارد که به صورت موجود و آماده پیدا می‌کنند و مجبورند آن‌ها را باز تولید کنند.

این شیوه‌ی تولید نباید صرفاً به عنوان باز تولید هستی فیزیکی افراد تلقی شود،

بلکه شکل معینی از فعالیت این افراد، شکل معینی از بیان زندگی آن‌ها و شیوهی زندگی معینی از سوی آن‌هاست. افراد بدان‌گونه که هستند زندگی خود را بیان می‌کنند. بنابراین چستی‌شان با تولیدشان مطابقت دارد — هم با چیزی که تولید می‌کنند و هم با این که چه‌گونه تولید می‌کنند. از این‌رو، چستی افراد به شرایط مادی تولید آن‌ها وابسته است.

این تولید با افزایش جمعیت امکان ظهور می‌یابد. این امر به‌نوبه‌ی خود مستلزم وجود رابطه‌ی افراد با هم است. شکل این رابطه را بازم تولید تعیین می‌کند. (همان‌جا - صفحات ۳۱ و ۳۲).

<http://www.golshan.com>

پس از بیان اهمیت تولید و جنبه‌ی تعیین‌کننده‌ی آن‌ها در زندگی افراد بلکه در تکوین ماهیت انسان‌ها، مقولات شیوه‌ی تولید، روابط تولید و تقسیم کار توضیح داده می‌شود:

روابط ملل مختلف با یکدیگر به میزان تکامل نیروهای مولد، پیشرفت تقسیم کار و روابط [تولیدی] داخلی این ملل بستگی دارد. اما نه تنها روابط یک ملت با سایر ملت‌ها بلکه کل ساختار داخلی هر ملت نیز به مرحله‌ی تکاملی تولید آن [کشور]، و روابط داخلی و خارجی آن وابسته است. آشکارترین معیار برای توسعه‌ی نیروهای مولد یک ملت همانا میزان تقسیم کار در آن کشور است. هر نیروی مولد جدیدی تا جایی که صرفاً گسترش کتی نیروهای مولد از پیش موجود نباشد (مانند زیر کشت بردن زمین‌های جدید) سبب تکامل بازم بیشتر تقسیم کار می‌شود. تقسیم کار درون یک کشور ابتدا منجر به جدا شدن کار صنعتی و تجاری از کار کشاورزی و بنابراین، جدایی شهر از ده و تضاد منافع آن دو می‌شود. پیشرفت بیشتر [تقسیم کار] به جدایی تجارت از صنعت می‌انجامد و هم‌زمان با تقسیم کار در رشته‌های مختلف، تقسیمات متفاوتی میان افرادی که در بخش‌های معینی با هم همکاری می‌کنند، به وجود می‌آید. موقعیت نسبی این گروه‌های مختلف با شیوه‌ی تولید موجود در کشاورزی، صنعت و تجارت تعیین می‌شود (پدرسالاری، برده‌داری، اقطاع فئودالی، طبقات. همین شرایط (به شرط وجود روابط پیشرفته‌تر) در مناسبات کشورهای مختلف با هم دیده می‌شود.

مراحل مختلف تکامل تقسیم کار، با اشکال مختلف مالکیت منطبق است، یعنی مرحله‌ی معینی از تقسیم کار تعیین‌کننده‌ی روابط افراد با یکدیگر از جهت [مالکیت بر] مواد، ابزار کار و فرآورده‌های کار است. (صفحه‌ی ۳۲).

به این ترتیب از نظر مارکس و انگلس، پشرفت نیروهای مؤد، که خود نتیجه‌ی دست و پنجه نرم کردن انسان با طبیعت برای تولید وسایل معیشت اوست، به طور تاریخی موجب تقسیم کار شده و تقسیم کار نیز به نوبه‌ی خود سبب پیدایش روابط تولید و توزیع مربوطه و اشکال مختلف مالکیت در طول تاریخ می‌شود. آن دو، سپس اشکال مختلف شیوه‌ی تولید و مالکیت را یک به یک توضیح می‌دهند: شکل اول قبیله‌ی است (لغت آلمانی Stamm که در این جا توسط مارکس و انگلس به کار برده شده، نه تنها به معنای قبیله، بلکه گروه هم‌خون نیز هست. سال‌ها بعد لوئیس مورگان، مردم‌شناس آمریکایی، به این لغت مفهوم علمی بخشید؛ مفاهیمی که بعداً انگلس در منشأ خانواده... از آن‌ها استفاده می‌کند.) شکل دوم، مالکیت اشتراکی باستانی و مالکیت دولتی است که از اتحاد چند قبیله در شهر تشکیل می‌شود. در این مردو شکل مالکیت بردگی نیز وجود دارد، اما در شکل اول، بردگی نقشی کاملاً فرعی نسبت به مالکیت اشتراکی دارد، درحالی که در شکل دوم، نظام برده‌داری شکل مشخصی به خود می‌گیرد و تضاد شهر و ده آشکار می‌شود. شکل سوم، شیوه‌ی تولید و مالکیت فئودالی است که به جای شهر از ده آغاز می‌شود، چرا که در اثر حمله‌ی بربرها از شمال و جنگ و تخریب مداوم، نیروهای مؤد دچار عقب‌گردی درازمدت می‌شوند. تولیدکنندگان اصلی در این نظام نه بردگان بلکه سرف‌ها هستند و در شهرها اصناف انحصاری وجود دارند. (صفحات ۳۳ و ۳۴).

مارکس و انگلس، به دنبال بیان شیوه‌های تولید و مالکیت مختلف، از قدیم‌ترین ادوار تا عصر کنونی، جوهر برداشت ماتریالیستی از تاریخ و رابطه‌ی هستی اجتماعی با شعور اجتماعی را چنین توضیح می‌دهند:

<http://www.golshan.com>

بنابراین، واقعیت این است که افراد معینی که با روشی معین و به طور سازنده فعال هستند، در این رابطه‌ی اجتماعی و سیاسی وارد می‌شوند. مشاهده‌ی تجربی، در هر مورد جداگانه، باید به طور تجربی و بدون هیچ ابهام و سردرگمی و گمانه‌زنی، رابطه‌ی میان ساختار اجتماعی - سیاسی با تولید را آشکار سازد. ساخت اجتماعی و دولت، پیوسته از [بطن] فرایند زندگی افراد معین شکل می‌گیرد و تکامل می‌یابد؛ اما این شکل‌گیری و تکامل به آن گونه نیست که در تصور خود اینان یا دیگر افراد پدیدار می‌شود بلکه به گونه‌ی است که واقعاً و عملاً وجود دارد یعنی آن گونه که عمل و به طور عینی تولید می‌کنند و از این رو، بدان گونه که با محدودیت‌های معین مادی و شرایط و پیش فرض‌های مستقل از اراده‌شان منطبق است. (صفحات ۳۵-۶)

پس از بیان این وزیربنا، با هستی اجتماعی، رابطه‌ی آن با درون‌بنا یا آگاهی اجتماعی بیان می‌شود:

تولید ایده‌ها، مفاهیم و آگاهی ابتدا مستقیماً در فعالیت مادی و روابط مادی انسان‌ها یعنی زبان زندگی واقعی تنیده است. ادراک، تفکر و رابطه‌ی ذهنی انسان‌ها در این مرحله هنوز بیانگر برون‌ریزی مستقیم رفتار مادی آن‌هاست. همین مسئله در مورد تولیدات فکری که در زبان سیاست، قانون، اخلاقیات، مذهب و متافیزیک و غیره‌ی مردم بیان می‌شود نیز صدق می‌کند. انسان‌ها، یعنی انسان‌های واقعی و فعالی که تحت شرایط معینی از تکامل نیروهای مولد و روابط [تولید] منطبق بر آن تا پیشرفته‌ترین اشکالشان قرار دارند، سازندگان مفاهیم و ایده‌های خویش هستند. آگاهی هرگز نمی‌تواند چیزی جز هستی آگاه باشد و هستی انسان چیزی جز فرایند حیاتی واقعی انسان‌ها نیست. اگر در تمام ایدئولوژی‌ها، انسان‌ها و شرایط [زیستی] آن‌ها وارونه جلوه می‌کنند - همچون تصویر اشیا در اطاقک جعبه عکاسی - این پدیده همان‌قدر ناشی از فرایند حیاتی تاریخی است که وارونگی اشیا در شبکه‌ی چشم ناشی از فرایند حیاتی فیزیکی‌شان.

برخلاف فلسفه‌ی آلمانی که از آسمان به زمین فرود می‌آید، در این جا موضوع صعود از زمین به آسمان است. به سخن دیگر، برای رسیدن به انسان‌هایی با گوشت و پوست نباید با آنچه انسان‌ها می‌گویند، تصور می‌کنند و درک می‌کنند و یا از انسان‌هایی که روایت شده، به اندیشه درآمده، تصور شده و پنداشته شده‌اند آغاز کرد، بلکه باید انسان‌های واقعی و فعال فرایند حیاتی واقعی آن‌ها و تکامل بازتاب‌های ایدئولوژیک و پژوهش این فرایندهای حیاتی را مبنا قرار دهیم. حتی وهم و خیالات شکل گرفته در مغز انسان‌ها نیز الزاماً شکلی تعالی-یافته‌ی فرایندهای حیاتی مادی است که از نظر تجربی محک پذیر بوده و پایه‌های مادی دارد. پس اخلاق، مذهب، متافیزیک و مابقی ایدئولوژی و یا دیگر اشکال آگاهی هم‌خوان با این‌ها ظاهر مستقل خود را حفظ نخواهند کرد. این‌ها نه تاریخی دارند نه تکاملی، درحالی‌که انسان‌ها با تکامل تولید مادی و روابط [تولید] مادی خود، همراه با تغییر دنیای واقعی خویش، تفکر خود و محصولات فکری خود را تغییر می‌دهند. آگاهی نیست که تعیین‌کننده‌ی زندگی است، بلکه زندگی است که تعیین‌کننده‌ی آگاهی است. در نگرش اول، نقطه‌ی آغاز آگاهی است که به جای فرد زنده گذاشته می‌شود؛ در روش دوم که منطبق با زندگی واقعی است، نقطه‌ی آغاز خود افراد واقعی و زنده‌اند و آگاهی صرفاً چون آگاهی آنان در نظر گرفته می‌شود.

این نوع نگرش بدون فرضی و مقدمه نیست، بلکه بحث خود را از فرض‌های واقعی آغاز و آن‌ها را یک لحظه ترک نمی‌کند. پیش‌فرض این نگرش انسان‌ها هستند، اما نه [انسان‌هایی] با انزوای خیالی و تفسیرناپذیر، بلکه انسان‌هایی که در فرایند تکامل واقعی و از نظر تجربی قابل درک و شرایط معین‌شان به سر می‌برند. همین که این فرایند حیاتی فعال بیان شود، تاریخ دیگر مجموعه‌یی از وقایع بی‌جان، آن‌طور که تجربه‌گرایان شرح می‌دهند (که تازه آن‌ها هم انتزاعی‌اند)، و یا فعالیت‌المراد و سوژه‌های خیالی، آن‌طور که ایده‌آلیست‌ها شرح می‌دهند، نخواهد بود. آن‌جا که نظریه‌ی پایان می‌گیرد و زندگی واقعی آغاز می‌شود، علم واقعی و اثباتی یعنی توضیح فعالیت واقعی و فرایند عملی تکامل انسان‌ها آغاز می‌گردد. عبارات توخالی درباره‌ی آگاهی پایان می‌پذیرد و دانش واقعی ناگزیر جایگزین آن‌ها می‌شود. هنگامی که واقعیت توضیح داده شود، فلسفه‌ی مستقل و قائم به ذات قضای موجودیت خود را از دست می‌دهد. در بهترین حالت، به جای [این فلسفه] می‌توان عام‌ترین نتایج و تجربدهایی را قرار داد که از مشاهدات تحول تاریخی انسان‌ها حاصل شده باشند. چنین تجربدهاتی، به خودی خود و جدا از تاریخ واقعی هیچ‌گونه ارزشی نخواهند داشت... (صفحات ۳۶ و ۳۷).

<http://www.golshan.com>

از آن پس بحث تازه‌یی درباره‌ی «پیش‌شرط‌های آزادی واقعی انسان» باز می‌شود که در آن می‌خوانیم:

ما این زحمت را به خود نخواهیم داد تا به فلاسفه‌ی دانی‌سجوش توضیح دهیم که «آزادی انسان» با تقلیل فلسفه، الهیات، ذات و دیگر آنگاه‌ها به «خودآگاهی»، حتی یک گام پیش نخواهد گذاشت... این توضیح را نیز به آن‌ها نخواهیم داد که آزادی واقعی انسان تنها در جهان واقعی و با وسایل واقعی امکان‌پذیر است و این که الغای بردگی بدون ماشین بخار و ماشین ریسندگی امکان ندارد یا الغای نظام سرواز بدون پیشرفت کشاورزی امکان‌پذیر نیست و به‌طور کلی تا هنگامی که مردم نتوانند غذا، آشامیدنی، مکن و لباس کافی چه از نظر کیفی و چه کمی به دست آورند، نمی‌توانند آزاد شوند. «آزادی» عملی تاریخی است، نه یک عمل ذهنی؛ آزادی با شرایط تاریخی، سطح [رشد] صنعت، تجارت، کشاورزی و روابط [تولیدی] تحقق می‌پذیرد... سپس به دنبال آن و در تطابق با مراحل مختلف تکامل-شان، پایه‌هایی چون ذات، سوژه، خودآگاهی، تمدناب و نیز مذهب و الهیات

بی معنا را به وجود می آورند و سپس هنگامی که کاملاً تکامل یافتند، دوباره خود را از شر آن‌ها خلاص می کنند. (صفحه ی ۳۸).

سپس در برابر ماتریالیسم اشرافی و ناپی گیر فویرباخ می نویسند:

... در واقعیت و از دید یک ماتریالیست واقعی و اهل عمل یعنی یک کمونیست، مسئله دگرگونی جهان موجود، درک واقعی شرایط موجود و تغییر عملی پدیده های موجود در آن است... درک فویرباخ از دنیای محسوس، از یک سو به اشراف و تفکر صرف درباره ی آن و از دیگر سو به احساس صرف محدود است. او انسان را به جای انسان واقعی و تاریخی، قرار می دهد... او متوجه نیست که دنیای محسوس اطراف او، از روز ازل موجود بوده و همیشه هم به همین حائ نمانده است، بلکه محصول کار و کوشش [انسان] و دولت و جامعه است؛ این دنیا به راستی یک فراورده است، به این مفهوم که فراورده یی است تاریخی، نتیجه ی فعالیت تسلسل کاملی از نسل ها است که هر یک بر شانهای نسل پیشین ایستاده و صنعت [تولید] و روابط [تولیدی] آن را تکامل می بخشد و نظام اجتماعی خود را هم آهنگ یا تغییر نیازها تغییر می دهد... (صفحات ۳۸ و ۳۹).

<http://www.golshan.com>

در جواب برونو باوئر، که صحبت از آنتی تز میان طبیعت و تاریخ می کند، می نویسد:

تو گویی که این ها دو چیز جدا از هم اند و انسان همیشه یک طبیعت تاریخی و یک تاریخ طبیعی پیش روی خود نداشته است... «وحدت» معروف «میان انسان و طبیعت»، همیشه در صنعت وجود داشته است و به اشکال مختلف، در هر عصر، با تکامل کم تر و یا بیشتر صنعت موجود متطبق بوده است. «مبارزه ی انسان با طبیعت نیز تا هنگام تکامل نیروهای مولده ی او بر پایه یی هم آهنگ با آن وجود داشته است. صنعت و تجارت: تولید و مبادله ی لوازم زندگی، به نوبه ی خود تعیین کننده ی [شیوه ی] توزیع و ساختار طبقات اجتماعی مختلف بوده اند. (صفحه ی ۴۰).

و سپس، در نقد مستقیم از فویرباخ می خوانیم:

فویرباخ به ویژه از درک علوم طبیعی سخن می گوید، او از اسراری نام می برد که تنها در نظر یک فیزیک دان یا شیمی دان مکشوف می گردند، اما علوم طبیعی بدون صنعت و تجارت کجا می تواند وجود داشته باشد؟ حتی همین علوم طبیعی

و ناب، با نوعی هدف تدارک دیده می‌شود، به همان گونه که مواد [لازم] آن تنها با تجارت و صنعت و با فعالیت محسوس انسان تهیه می‌شود. این فعالیت، این کار خلاقه، ملموس و بی‌وقته، این تولید تا آنجا بنیان همه‌ی جهان محسوس موجود و کنونی است که اگر تنها به مدت یک سال متوقف شود فویرباخ نه تنها تغییری سهمگین در جهان طبیعی خواهد دید، بلکه به زودی مشاهده خواهد کرد که تمام جهان انسان‌ها و توانایی درک خودش و حتی وجود خودش، ناپدید خواهند شد. (همان‌جا).

در این‌جا، مارکس، اشاره‌ی به برتری فویرباخ نسبت به سایر ماتریالیست‌ها کرده و می‌نویسد: فویرباخ، مطمئناً امتیاز بزرگی نسبت به ماتریالیست‌های ناب دارد، زیرا تشخیص می‌دهد که انسان خود نیز موضوع حواس است. اما جدا از این انسان را فقط به عنوان «موضوعی برای حواس» می‌پندارد نه به عنوان «فعالیت حسی»، چرا که هنوز در قلمرو تئوری باقی می‌ماند و انسان‌ها را در پیوندهای اجتماعی معین آن‌ها نمی‌بیند...

<http://www.golshan.com>

و بعد، نتیجه می‌گیرد:

فویرباخ، تا جایی که ماتریالیست است کاری به تاریخ ندارد و جایی که به تاریخ می‌پردازد، [دیگر] ماتریالیست نیست. برای او ماتریالیسم و تاریخ کاملاً از هم جدا می‌شوند... (صفحه‌ی ۴۱).

در قسمت بعدی، مارکس و انگلس، پیش‌فرض‌های واقعی و ملموس حرکت تاریخ را به‌طور مشخص تری طرح کرده و می‌نویسند:

از آن‌جا که ما با آلمانی‌ها یعنی [کسانی] که پیش‌فرضی ندارند، سر و کار داریم بحث خود را با بیان نخستین پیش‌فرض کلی موجودیت انسان و کلی تاریخ آغاز می‌کنیم؛ این پیش‌فرض که انسان‌ها باید ابتدا زندگی کنند تا قادر به ساختن تاریخ باشند. اما زندگی پیش از هر چیز مستلزم خوردن، نوشیدن، داشتن مکن، پوشاک و چیزهای مختلف دیگر است. پس نخستین عمل تاریخی، تولید وسایل ارضای این نیازها یعنی تولید نفس‌زندگی مادی است. و این، به‌راستی، یک عمل تاریخی و شرط بنیانی هرگونه تاریخ است... جهان محسوس حتی اگر به یک حداقل مثلاً به یک چوب‌دستی هم تقلیل داده شود - همان‌گونه که برونو باوئر آن را تقلیل می‌دهد - باز هم نیاز به پیش‌شرط عملی تولید این چوب‌دستی دارد. بنابراین، در