



**Hegel's Metaphysical Formulation of Labor in
Phenomenology of Spirit and its Critique in Marx by
Introducing Praxis as the New Foundation**

Amir Abbas Salehi

Pb.D. Student of Philosophy, University of Tebran

amirabbassalehi@ut.ac.ir

Hamid Talebzadeh

Professor of Philosophy, University of Tebran

talebzade@ut.ac.ir

Abstract

Marx in *Economic and Philosophic Manuscripts* (1844) states that the discovery of the essence of Labor is the major achievement of Hegel in *Phenomenology of Spirit*. He, however, claims in the same pages that Hegel's understanding is one-sided and abstract since he just knows the positive side of labor. This paper seeks to show that Marx in his early writings establishes labor (praxis) as the philosophical foundation which sublates (aufheben) Hegel's speculative philosophy. In this regard, we first articulate Hegel's metaphysical understanding of labor in 'Master and Slave' section of *Phenomenology* and show how this concept plays a pivotal role in filling the gap between subject and object. We, then, try to show how Marx, by basing on Hegel's dialectical logic, criticizes Hegel's one-sided articulation and synthesizes Praxis as the fundamental connection of subject and object.

Key Words: Master and Slave, Labor, Recognition, Praxis, Alienation

Introduction

Philosophical Marxism, which tries to read Marx with Hegel's thought and as its continuity, is one of the major trends of Marxism throughout its long and diverse history. This paper, standing on this side, seeks to demonstrate that Marx starts his project from Hegel's thought and, by introducing the philosophical understanding of what he calls Praxis, sublates (*aufheben*) Hegel's philosophy and dialectically brings it to the sphere of society and politics. That is to say, the practice receives priority in comparison to the theory after Marx and this is due to dialectical sublation (*Aufhebung*) of Hegel's absolute idealism.

To demonstrate this idea, we will start from the famous 'Master and Slave' section of *Phenomenology* where Hegel philosophically synthesizes "self-sufficiency of self-consciousness" so then history begins. One may ask why *phenomenology* and why this section? these points can be mentioned in this regard:

1. Hegel's explanation in this section takes place in a pure philosophical sphere as the topic is situated in the subjective spirit part of *Phenomenology*. Therefore, Marx's later critiques toward Hegel's idealistic system would be best understood and analyzed with regard to this section.
2. Spirit, by *Aufhebung* of this moment, dialectically enters the realm of society since through confrontation of two self-consciousness for receiving recognition, Hegel formulates how self-consciousness establishes its self-certainty and its awareness of its object, i.e. world.
3. In this section, we will find a fundamental and metaphysical formulation of Labor and its mediating role in gaining certainty. Moreover, prominent Hegelian interpreters of Marx believe that he took a critical standpoint toward this specific section in *Manuscripts*.

Labor: the mediation toward recognition in *Phenomenology*

Hegel's *Phenomenology* is a philosophical response to a crisis: the duality of subject and object and, subsequently, the ungrounded knowledge. 'Distinct spheres' (meaning mind and body) and 'Connectivity of spheres' (meaning the relation of mind and body) are directly related to the issue of knowledge. That is to say, after separation of mind and body in Descartes and by the introduction of the modern notion of subject and object, the main concern of philosophers was to find a justified basis for explaining knowledge, i.e. how the subject can have access to the object.

With the emergence of the absolute subject within the context of German Idealism, this endeavor finds a new path. Now, existence is substituted by absolute subject, and objectivity is explained by the means of it. Hegel with the help of his dialectical logic deduces and sublates each given moment till it reaches the final stage, i.e. Absolute Idea. This dialectical process is magnificently depicted in *Phenomenology*.

Spirit, in this section, in hope of gaining self-certainty and by negating and sublating all previous moments enters the realm of self-consciousness. Such certainty, however, cannot be achieved by another 'thing' since thingness, by applying self-consciousness' desire, can only be negated and consumed. Only another self-consciousness can bestow such recognition. This process will lead to a 'life and death struggle' since each consciousness only wants to be recognized but denies recognizing the other. Through the struggles of two self-consciousness, one will give up the battle and becomes Slave and the winning self-consciousness is introduced as Master. But Slave will grasp that he is

the one who is truly shaping the world by the means of conscious Labor. So, slave consciousness by the means of Labor, sublates Master/Slave opposition and establishes its self-certainty and becomes aware of the object as its product.

Abstract recognition of self-consciousness: Marx's critique of Hegel

Marx, although praises Hegel for discovering the essential and fundamental role of labor, claims that he just knows the positive and abstract side of labor, and this one-sided and mistaken understanding emerged in his system because the battle between Master and Slave happens in the stage of consciousness. Hegel, according to Marx, starts from abstraction so this procedure, against his claim, cannot end in concreteness. Hegel's system is the expression of man's self-alienation from himself and his faculties and such a dialectical process will never reach to a real, concrete human being. So, Marx's main critique directs toward Hegel's point of departure. That is to say, the speculative system of Hegel must be sublated so that the dialectical process would find its proper meaning.

Praxis: Marx's *Aufhebung* of Hegel

Marx, by criticizing Hegel's starting point, now needs to put forward his alternative and non-idealistic explanation of fundamentality of labor. It is to say that, he must dialectically sublate Hegel's speculative philosophy. Such sublation takes place by changing the point of view from speculation to entanglement and transformation by the mediation of Labor. Marx explains such a point of departure in *Theses on Feuerbach* and *German Ideology* where he speaks about the fundamental entanglement of the human being with the world as the *aufhebung* of both idealism and materialism. To put it in another way, the human being is fundamentally related to the world and he, with the mediation of labor, realizes both himself and its world.

Conclusion

Praxis, as the *Aufhebung* of Hegel's absolute Idealism and Feuerbach's anthropological materialism, is a point of departure that points out to the social, historical, conscious, and practical essence of the human being. Man, through praxis, establishes his species being and without which history would be meaningless. Marx's solution for the duality of subject and object is to negate it. He calls it, alongside other abstract philosophical problems, as pseudo-problem which arises from a speculative point of view. He achieves this goal by changing the point of departure and through the sublation of idealism and materialism.

It is incorrect to call Marx a materialist since this label would omit his major philosophical achievement about his philosophical heritage. "praxism" would be a better attribute for his thought, at least concerning his early writings.

References

- Avineri, S. (1968), *The Social and Political Thought of Karl Marx*, London, and New York: Cambridge University Press.
- Balibar, E. (2007), *The Philosophy of Marx*, Translated by Chris Turner, London and New York: Verso.
- Beiser, F. (2005), *Hegel*, New York and Oxford: Routledge.

- Brudney, D. (1998), *Marx's Attempt to Leave Philosophy*, Massachusetts: Harvard University Press.
- Cohen, G. A. (1974), 'Marx's Dialectic of Labor' in *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 3, No. 3 (Spring, 1974), pp. 235-261.
- Gadamer, H. G. (2017), *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, Translated by Pegah Mosleh, Tehran: Elmifarhangi Publication.
- Hegel, G. W. F. (2015), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, translated by Mahbod Irani Talab, Tehran: Ghatreh Press.
- Hegel, G.W.F.
- (1991), *Elements of the Philosophy of Right*, edited by A. W. Wood, translated by H. B. Nisbet, New York: Cambridge University Press.
- Hegel, G.W.F.
- (2010), *Science of Logic*, translated and edited by George Di Giovanni, Oxford: Cambridge University Press.
- Hegel, G.W.F.
- (2010), *The Phenomenology of Spirit*, translated and edited by Terry Pinkard, Cambridge: Cambridge University Press. (Bilingual Edition)
- Marx, K. (2000), *Selected Writings*, edited by David McLellan, Oxford: Oxford University Press.
- Marx, K. (2015), *Economic and Philosophical Manuscripts 1844*, Translated by Hasan Mortazavi, Tehran: Ashian Publication.
- Marx, K. and Engels, F. (1956), *The Holy Family or Critique of Critical Critique*, translated from the German by R. Dixon, Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- Marx, K. and Engels, F. (2010), *Collected Works*, Vol. 3, Karl Marx March 1843-August 1844, Lawrence & Wishart, Electric Books.
- Marx, K. and Engels, F. (2010), *Collected Works*, Vol. 5, Marx and Engels 1845-47, Lawrence & Wishart, Electric Books.
- Pinkard, T. (1996), *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Seyyed-Ahmadian, A. (2015), *Herrschaft und Knechtschaft aus der Phänomenologie des Geistes*, Tehren: Cheshmeh Press.
- Talebzadeh, H. (2017), *A Dialogue Between Hegel and Islamic Philosophers: Becoming, Dialectic and Idealism*, Tehran: Hermes Publication.



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۴ / شماره ۳۰ / بهار ۱۳۹۹

تحلیل بنیادین هگل از کار در بخش خدایگانی و بندگی پدیدارشناسی و نقد مارکس از آن و برنهادن پراکسیس به مثابه بنیانی جدید در افق فکر هگل

امیرعباس صالحی

دانشجوی دکتری فلسفه محض دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) - تهران

amirabbassalehi@ut.ac.ir

حمید طالبزاده

استاد فلسفه دانشگاه تهران

talebzade@ut.ac.ir

چکیده

مارکس در دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴ صراحتاً دستاورد بزرگ هگل در پدیدارشناسی روح را کشف ذات کار اعلام می‌کند. اما در همان جا بیان می‌کند که فهم هگل از کار یک سوپیه و انتزاعی است و وی فقط جنبه مثبت کار را دریافته است. مدعای ما در این مقاله آن است که مارکس در آثار اولیه خود بنیانی فلسفی مبتنی بر مفهوم کار (پراکسیس) در افق فکر هگل برمی‌نهد و به میانجی آن حل و رفع دیالکتیکی (*Anfhebung*) فلسفه نظرورزانة هگل را رقم می‌زند. در این راستا، ابتدا فهم بنیادین و متافیزیکی هگل از مفهوم کار را با عطف نظر به بخش «خدایگانی و بندگی» پدیدارشناسی صورت‌بندی می‌کنیم. یعنی نشان خواهیم داد که چگونه کار در هگل مبنایی برای پیوند سوژه و ابژه است. سپس درصدد خواهیم بود تا نشان دهیم مارکس چگونه با اقتضائات منطق دیالکتیکی هگل، یک سوپیه‌گی اندیشه هگل را نقد کرده و پراکسیس را به مثابه تنیدگی سوژه و ابژه تألیف می‌کند.

کلیدواژگان: خدایگانی و بندگی، کار، بازشناسی، پراکسیس، بیگانگی

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۷/۴

مقدمه

به جرئت می‌توان ادعا کرد که مارکس از معدود متفکرانی است که میراث فکری‌اش دستمایه طیف وسیع و بعضاً متضاد تفسیری قرار گرفته و هریک از مفسران‌ش ضمن پافشاری بر داشتن روایتی راست‌کیشانه از مارکس، صرفاً تصویر دلخواه خود را از وی ارائه داده و یکجانبه‌گرایانه پیکره واحد پروژه او را شرحه شرحه کرده است. مشهور است که مارکس در آغاز فعالیت فکری‌اش و پیش از اثر معروف و عمده خود، سرمایه، با فلسفه به صورت عام و سنت ایدئالیسم آلمانی به صورت خاص، تسویه حساب کرده و بنیان و بستری بدیل برای فعالیت نقادانه و فکری خود پی می‌ریزد. این مسئله هم از جهت آبخور اولیه فکری مارکس و تأثیراتی که وی مشخصاً از هگل پذیرفته مهم است و هم از جهت نوآوری فلسفی وی که از مجرای همان نقد می‌گذرد و در افق فکری همان فیلسوف رقم می‌خورد.

در درازای سستی که تحت عنوان مارکسیسم می‌شناسیم، تفاسیر فلسفی نیز خودنمایی می‌کند. از لوکاچ و گرامشی تا مفسرین متأخرتر هوک، آوینری، وود و ... هریک با تأکید بر بخشی از پروژه فکری وی، اصطلاحاً مارکس را هگلی می‌خوانند. ما نیز در این مقاله برآنیم تا با دفاع از ایده مارکس فیلسوف نشان دهیم که پروژه فکری او در کلیت خود در یک وحدت قرار می‌گیرد و مارکس در گام اول با ابتناء به اقتضائات فکر هگل، نقطه آغازین پروژه‌اش را بر روی فهم فلسفی از آنچه پراکسیس می‌خواند، تثبیت کرده و اندیشه را بنا به ضرورتی فلسفی به وادی سیاست و اجتماع می‌کشاند. برای اثبات این ادعا باید دو نکته را نشان داد؛ باید نقطه‌ای را در فلسفه هگل جست که مارکس از آن می‌آغازد و دوم باید نشان داد چگونه مارکس از اقتضائات فلسفی هگل استفاده می‌کند و به نحو هگلی از هگل درمی‌گذرد و «حل و رفع» (آفهبونگ) فلسفه ایدئالیستی را رقم می‌زند.

ما در این مسیر، آن نقطه آغازین را در بخش خدایگان و بندگی پدیدارشناسی ردیابی می‌کنیم یعنی بخشی که هگل چگونگی "قائمیت بالذات خودآگاهی" را به نحو فلسفی تألیف می‌کند و سیر حرکت روح به تاریخ می‌رسد. در همین نقطه باید از خود پرسیم چرا این بخش را از میان تمام آثار هگل انتخاب کردیم؟ بخش خدایگانی و بندگی از پدیدارشناسی، چه خصیصه‌ای دارد که شایسته این انتخاب بوده است؟ در پاسخ به این سوالات نکات زیر قابل طرح است:

۱. روح هنوز به عرصه تاریخ گام نهاده است و بحث هگل در افقی کاملاً فلسفی چگونگی حل و رفع مرحله آگاهی به مرحله خودآگاهی را تصویر می‌کند. به عبارت دیگر خدایگانی و بندگی در روح سوژکتیو طرح می‌شود و همین افق فلسفی، پایگاه مناسبی برای طرح و ارزیابی نظریات انتقادی بعدی مارکس به کلیت ایدئالیستی نظام اندیشه‌ورزی هگل خواهد بود.

۲. عطف به مورد قبل، روح پس از این مرحله است که به جهان انسانی-اجتماعی گام می‌نهد.

۳. هگل در این بخش به نحو فلسفی و با اتکاء به منطق دیالکتیکی خود، چگونگی مواجهه دو خودآگاهی، یقین از خودآگاهی و به تبع آن، چگونگی «از آن خود بودن» جهان برای خودآگاهی را صورت‌بندی می‌کند.

۴. از همه مهم‌تر، در این بخش است که می‌توان صورت‌بندی روشنی از مفهوم کار نزد هگل به دست داد. هگل نشان می‌دهد که چگونه به میانجی کار، «برای خود بودن» (Für sich sein) خودآگاهی، یعنی بازشناسی تام از خود به مثابه خودآگاهی، یعنی واقعی و حقیقی‌شدن (wirklich) یقین از خود حاصل می‌شود. به علاوه، به میانجی کار است که غیریت دیگری به خودبودن خودآگاهی، یعنی «از آن خود شدن» جهان منتهی می‌شود.

۵. همچنین، بسیاری از مفسرین هگلی سنت مارکسی (وود، ۱۳۹۶؛ مارکوزه، ۱۳۸۸؛ Tucker, 1961؛ Desan, 1965؛ Struik, 1964) بر این باورند که مارکس در نقد هگل، مشخصاً این بخش را مدنظر دارد و نقش محوری کار در خودآگاهی بنده است که فکر مارکس را تحت تأثیر قرار داده است.

بنابراین هگل در این بخش به ما نشان می‌دهد که چگونه خودآگاهی از مجرای کار است که بازشناسی از خود را متحقق می‌کند و «از آن خود» بودن جهان برای خودآگاهی را به دست می‌دهد. پس این نقطه آغازین به نحو دلخواهانه انتخاب نشده است بلکه مستند به ادعای مارکس است. مارکس پس از نقد فلسفه‌ی حق هگل، در نقد دیالکتیک و فلسفه‌ی هگل به صورت کلی صراحتاً به این موضوع اشاره می‌کند که هگل از یک سو با کشف ذات کار در پدیدارشناسی دستاوردی بزرگ به دست داده و از سوی دیگر، فهمش از این مسئله یک‌جانبه و نابسنده است. وظیفه ما در این مقاله آن است که پس از صورت‌بندی مفهوم کار در پدیدارشناسی، نقش بنیادین آن در تحلیل هگل را نشان دهیم. سپس نقدهای مارکس به آن را پیگیری کنیم و نشان دهیم که چگونه مارکس فهم ایدئالیستی از کار را نابسنده اعلام می‌کند و با معرفی پراکسیس، انسان را مقام جمع نظر و عمل معرفی می‌کند. این تفسیر که در افق بخش خدایگانی و بندگی رقم می‌خورد چگونگی «حل و رفع» دیالکتیکی آنچه مارکس فلسفه نظرورزانه می‌خواند را به دست می‌دهد و به بنیان فلسفی نوینی برای برساختن ساختمان فکری‌اش در ادامه پروژه‌اش بدل می‌شود. بنیانی که اگرچه از جنس فلسفه‌پردازی‌های سنت ایدئالیسم نیست اما شدیداً فلسفی است.

کار: میانجی بازشناسی خودآگاهی به مثابه خودآگاهی در پدیدارشناسی

پدیدارشناسی روح اگرچه محصول دوران اولیه فکری هگل است اما معروف‌ترین اثر اوست. بخش خدایگانی و بندگی پدیدارشناسی با نام کامل «قائمیت‌بالذات یا غیرقائمیت بالذات خودآگاهی: خدایگانی و بندگی» (Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbesusstsein: Herrschaft und Knechtschaft) را شاید بتوان معروف‌ترین و بحث‌برانگیزترین بخش این کتاب لقب داد. خوانش‌های متفاوتی (فلسفی، سیاسی، دینی و ...) که در طول تاریخ اندیشه پس از هگل از این بخش ارائه شده در جریان‌های متعددی از مارکسیسم گرفته تا الهیات و روانکاوی اثرگذار بوده است. (Beiser, 2005: 177)

پروژه پدیدارشناسی در پاسخ به یک بحران اساسی شکل می‌گیرد و یک هدف عمده را دنبال می‌کند: شکافی که بین سوژه و ابژه ایجاد شده و شناختی که هیچ‌گاه نتوانسته بنیانی وثیق پیدا کند. همانطور که می‌دانیم در طول تاریخ فلسفه، «شناخت» دایر بر مدار دو اصل «تعدد عوالم» و «انطباق عوالم» بوده است. توضیح آنکه علم انسان (موضوع شناسا/ذهن یا هر عنوان دیگری در طول تاریخ اندیشه تا دکارت) به معلوم خارجی (/ متعلق شناسایی/ شیء) مبتنی بر دو فرض وجود دو عالم سوژکتیو و ابژکتیو از یک سو و انطباق این دو عالم از سوی دیگر بوده است و تلاش تمام فلاسفه و حکماء مصروف یافتن مناط و اصلی برای توجیه این پیوند است. از زمان دکارت به این سو و با تفکیکی که با او مابین سوژه و ابژه ایجاد می‌شود، اصل اول (یعنی تعدد عوالم) کماکان به جای خود باقی است ولی اصل دوم (یعنی انطباق عوالم) با تشکیک و بحرانی شدید روبه‌رو می‌شود. حال سوال اساسی اینجاست که سوژه که بنیانی متفاوت از ابژه دارد، چگونه با آن پیوند می‌یابد و به تبع آن چگونه می‌توان برای شناخت بنیانی وثیق یافت؟ بنابراین همانطور که می‌بینیم این بحران معرفت‌شناختی به بحرانی هستی‌شناختی پیوند می‌یابد. به جرئت می‌توان ادعا کرد که تاریخ فلسفه‌ی جدید، تاریخ تلاش برای یافتن این بنیان هستی‌شناسانه است تا از مجرای آن بتوان مناطی برای شناخت نیز حاصل کرد. سیر تلاش فیلسوفان پس از دکارت در دو جبهه عمده عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی مجال مفصل دیگری می‌طلبد و از حوصله بحث حاضر خارج است. کانت در میانه این جدال و با اشراف کامل به محل نزاع، مسیری

نوبن را می‌پیماید و سنت ایدئالیسم آلمانی که سرآغازش هموست، انقلابی کپرنیکی در عرصه‌ی شناخت تلقی می‌شود که در تلاش برای یافتن مناطی برای پیوند سوژه و ابژه، افق نوینی را معرفی می‌کند.

با کانت است که سوژکتیویته همچون افقی مطرح می‌شود که تمام گستره‌ی شناخت را به درون خود فرومی‌برد و یقین از انطباق عوالم با معرفی دوگانه‌ی فنومن و نومن پاسخی درخور می‌یابد. اگرچه همین نومن به پاشنه‌ی آشیل سیستم کانتی بدل می‌شود لیکن سنت ایدئالیسم آلمانی، دستاورد بزرگ هستی‌شناسانه‌ی او، یعنی چرخش کپرنیکی وی در عرصه‌ی شناخت را ارج می‌نهد و در تلاش برای عبور از کاستی عمده‌ی فکر کانت، یعنی شیء فی‌نفسه، از همان آغاز، وحدت سوژه و ابژه را مبدأ و آغازگاه قرار داده و استنتاج فلسفی این وحدت را وجهه‌ی همت خود قرار می‌دهد. تلاش در این مسیر با معرفی سوژکتیویته محض فیشته و نفی شیء فی‌نفسه ادامه می‌یابد و در شلینگ به نحوی دیگر با مطلق کردن طبیعت دنبال می‌شود. اینک نوبت هگل است که تمامی امکان‌های سنت ایدئالیسم آلمانی را بالفعل کرده و آن را به اوج بالندگی برساند. هگل که از این مسیر به خوبی آگاه است، شرح دقیقی از این سیر ارائه داده و به نوبت با هریک از این چهره‌های شاخص تسویه‌حساب می‌کند به این معنی که دستاورد و کاستی هریک از این نظرگاه‌ها را تبیین می‌کند که البته مجالی دیگر برای پرداختن به آن‌ها نیاز است.

هم هگل یافتن آن آغازگاه در درون چارچوب ایدئالیسم است. در نظر او فیشته به خوبی توانست از عهده‌ی ادامه‌ی راهی که با کانت آغاز شده بود برآید و فلسفه را در مسیر درستش قرار دهد اما طریقی که فیشته، «من و جزم» را بر مدار سوژکتیویته محض استنتاج می‌کند نامناسب ارزیابی می‌کند. سوژه مطلق، را نمی‌توان از همان آغاز بر نهاد و به طریقی لمی، مقولات و مواقف دیگر را استنتاج کرد بلکه سوژه مطلق تنها در انتهای مسیر دیالکتیکی به دست می‌آید همانطور که وی در پیشگفتار *پدیدارشناسی* می‌گوید «همین مقدار باید در باب مطلق گفته شود که: مطلق اساساً نتیجه است و صرفاً در پایان همان چیزی است که در حقیقت هست.» (PS, § 20) هگل در ابتدای کتاب *علم منطقی* خود به دنبال همین آغازگاه است و آن را «وجود بحث و صرف» (immediate) می‌داند، وجودی که لا بشرط از تعین و عدم تعین^۱ اخذ می‌شود (آنچه هگل وجود لِنفسه می‌خواند) و به همین دلیل با جمیع تعینات قابل جمع است و هم‌هنگام مقید به هیچ تعین خاصی نیست. (Hegel, 2010: 47) اما همانطور که گفتیم این بحث در زمینه‌ی ایدئالیسم در جریان است و بنابراین نمی‌توان این وجود را همان وجودی دانست که ارسطو به عنوان مبدأ متافیزیک در نظر گرفته است. اکنون بحث ما در اطراف سوژه مطلق می‌گردد و بنابراین آغازگاهی هم که هگل از آن سخن می‌گوید در ربط وثیق با سوژکتیویته مطلق است. به عبارت دیگر درون بستر ایدئالیسم و در نظر هگل، مفهوم و واقعیت یا به تعبیر بهتر آگاهی و وجود مساوقت دارند و بنابراین احکام وجود اینک احکام آگاهی یا احکام سوژه می‌شوند. (طالب‌زاده، ۱۳۹۶: ۵۸) این سوژه مطلق است که شئون مختلف می‌یابد و یک شأن آن واقعیت و خارجیت است. در ادامه هگل این سیر دیالکتیکی از وجود به صیوروت را تا رسیدن به ایده مطلق دنبال می‌کند. بنابراین «تعدد عوالم» در هگل از بین می‌رود چرا که در ساحت ایدئالیسم هستیم و صرفاً با سوژه مطلق و شئون مختلف آن روبه‌رویم. از این رو، وظیفه هگل آن است که این مراتب مختلف را به نحوی فلسفی و دیالکتیکی از آغازین مراحل تا ایده مطلق که «کل» است استنتاج کند چرا که از این پس، با از بین رفتن تعدد عوالم و مطلق شدن سوژه، قوانین مفهوم، قوانین

۱ هگل در این نقطه از بحث از اصطلاح *an sich* استفاده کرده است و با بررسی مفاد منظور او، از اصطلاحات فلسفه اسلامی برای توضیح آن استفاده کردیم. به بیان دیگر، هگل، نقطه آغاز را «وجود» معرفی می‌کند اما این «وجود» در عین حال در بادی امر، هنوز هیچ لباسی به تن نکرده و فاقد تعین است و از سوی دیگر، پذیرنده تمام تعینات است. با فهم این معنا می‌توان اصطلاح «لا بشرط» را از فلسفه اسلامی برای معرفی آن به کار برد.

وجود است. ذکر این نکات برای فهم نقدی که بعدتر مارکس بر صیغهٔ نظرورزانه و انتزاعی‌اندیشی^۱ هگل وارد می‌کند ضروری است. این مسیر به سوی مطلق‌شدن را هگل پیش از علم منطق در *پدیدارشناسی روح* و در افقی دیگر نیز مطرح کرده بود و ما همان مسیر را از جهت موضوع مقاله پیگیری می‌کنیم.

پدیدارشناسی سیر حرکت روح را روایت می‌کند؛ حرکت از بیگانگی محض با خود تا زدودن کامل از خودبیگانگی و مطلق‌شدن آن. روح در جریان این سیر اودیسه‌گونه و طی حرکتی دیالکتیکی، در هر مرحله درمی‌یابد که آنچه با خود بیگانه می‌پنداشته، موقفی از مواضع خودش بوده است. این پنداشت رضایت‌مندانه پس از سنتز برآمده از نفی نفی هر مرحله بار دیگر به ناکامی می‌انجامد تا بدان نقطه که روح در پایان تاریخ، همهٔ مراحل بیگانگی با خود را پشت‌سر گذاشته و تمام امکان‌هایش را بالفعل می‌سازد. روح در پایان راه دیالکتیکی خود بار دیگر به خود بازمی‌گردد اما این بار گرانبار و «خودآگاه». این خودآگاهی تام است که آشتی روح با خود را به ارمغان آورده و «آزادی تام» آن را رقم می‌زند. بنابراین سیر حرکت روح به نحو دیالکتیکی در همان نقطه‌ای پایان می‌یابد که از آن آغازیده بود اما این بار روحی است که تمام مظاهر و کثرات را از آن خود کرده و به آستانه‌ی آگاهی و «مفهوم» درآورده است. بنابراین، روح در قالب «امر کلی اندماجی»^۲ معبر این معناست: آنچه واقعی است بالفعل است و آنچه بالفعل است، واقعی است. (Hegel, 1991: 20) معنای «مطلق‌بودن» روح در انتهای سیر اودیسه‌گونه‌اش همین است. به همین دلیل است که نزد هگل مطلق‌شدن روح در عرصهٔ اجتماع، همان ظهور دولت مدرن می‌داند. هگل می‌کوشد در *عناصر فلسفه‌ی حق*، ایدهٔ دولت را به نحو دیالکتیکی به دست دهد. دولت در اندیشهٔ هگل، بستر کلی، انضمامی و عقلانی است که هم اراده‌های جزئی را بازمی‌شناسد و هم حاصل «حل و رفع» دیالکتیکی آن‌هاست. تنها در دل چنین دولتی است که روح، حس «درخانه‌بودن» (being at home) می‌کند یعنی مطلق‌بودن و آزادی تام خود را می‌یابد. اما بسط این «از آن خودسازی» و رسیدن به نقطهٔ پایان، مجال دیگری را می‌طلبد. آنچه مطلوب ما در نوشتار پیش روست، معطوف به بخش خدایگانی و بندگی و به دست‌دادن جایگاه بنیادین کار (به‌مثابه‌ی بنیاد از آن خودسازی روح) در تحلیل هگل از حرکت روح و در ادامه طرح تفسیر و نقد مارکس از چارچوب ایدئالیستی آن است. بنابراین مسیر را از همین بخش پی می‌گیریم.

شاه‌بیت بخش خدایگانی و بندگی را می‌توان تلاش روح برای احراز بازشناسی (Anerkennung / recognition) خواند. روح پس از شکست مرحلهٔ آگاهی، این بار در مرحله‌ی خودآگاهی در تلاش است تا هم از خود یقین حاصل کند و هم یقین از ابژه‌اش را احراز کند. به بیان دیگر، با شکست روح در نیل به چنین یقین مضاعفی در مواضع «یقین حسی»، «ادراک» و «نیرو و فاهمه»، روح در جریان سیر دیالکتیکی به مرحلهٔ بعد وارد می‌شود. روح که درمی‌یابد طلب یقین از ابژهٔ بیرونی (متناظر با اندیشهٔ رئالیستی) خیالی خام است، و «طریقی که ابژه به نحو بیواسطه در خود بود، [یعنی] به‌مثابهٔ ذات یقین حسی، شیء انضمامی ادراک یا نیروی فاهمه، طریقی که در حقیقت هست را ثابت نمی‌کند.» (PS, §166)، در جستجوی این یقین و با نفی مرحلهٔ قبل، وارد مرحلهٔ خودآگاهی می‌شود.

۱ البته باید این نکته را خاطر نشان کنیم که آنچه هگل *spekulativ* می‌خواند و معمولاً در فارسی به «نظرورزانه» ترجمه شده است، طریقی است که به نحوی دیالکتیکی، نظر و عمل را حل و رفع می‌کند. بنابراین به یک معنا، سلف حقیقی پراکسیس مارکسی همین مفهوم غنی است که در بستر فکر هگل معنادار شده است. بنابراین وقتی مارکس از انتزاعی‌اندیشی هگل سخن می‌گوید و ایدئالیسم او را نقد می‌کند باید این نکته را در نظر داشته باشیم که این نقد، هم‌هنگام بهره‌مند از اقتضات فکر هگل و به یک معنا در امتداد اندیشهٔ او رقم می‌خورد و بدون اقتضات دیالکتیکی و بستر مبتنی بر نفی نفی آن امکان، حل و رفع ایدئالیسم مطلق و برگزشتن از هگل برای مارکس مقدور نمی‌شد.

۲ این اصطلاح را از فلسفه اسلامی و با توجه به مفاد فلسفهٔ هگل در این باب به عاریت گرفته‌ایم. امر کلی (universal) در هگل تمام واقعیت است؛ به عبارت دیگر، سعه، شمول و دربردارندگی در دل این مضمون هگلی نهفته است و تمام تعینات در آن مندمج هستند.

اینک روح سرخوش از آن است که با بلعیدن ابژه‌اش، شکاف سوژه و ابژه را چاره کرده است چرا که اینک، ابژه، نه آن بیرون، بلکه در خودش و از آن خودش (متناظر با اندیشه ایدئالیستی) است. اما پس از آن سرخوشی اولیه، درمی‌یابد که باید محکی برای این یقین دست و پا کند. معضله اصلی ایدئالیسم در نظر هگل ناتوانی در نشان دادن و احراز «از آن خودآگاهی بودن آگاهی»، «این‌همانی من و تجربه‌اش» و «یکی بودن سوژه و ابژه‌اش» است. یعنی با ایدئالیسم دوگانه سوژه و ابژه به درون آگاهی آورده شده اما رفع نشده است و «خود» و «غیر» اینک در سطح آگاهی کماکان برقرار است:

«از این رو، آگاهی به‌مثابه خودآگاهی ابژه‌ای دوگانه دارد: ابژه‌ای نخستین و بی‌واسطه، [یعنی] ابژه یقین حسی و ادراک که با این حال برای آن [خودآگاهی] همراه با خصیصه منفیت نشانه‌گذاری می‌شود؛ و [ابژه] دوم یعنی، خودش که ذات حقیقی است و در آغاز صرفاً در تقابل با اولی است.» (PS, §167)

هگل پیش از شروع بخش خدایگانی و بندگی، سیر شکست روح در احراز این یقین را در مرحله ایدئالیستی بیان می‌کند و تلاش‌های کانت، فیشته و شلینگ را در این سیر جانمایی می‌کند.

در سیر دیالکتیکی پس از مرحله «نیرو و فاهمه» که خودآگاهی، هنوز «خود را به‌مثابه من محض (reines Ich) می‌بیند» (PS, §173)، لازم است که آن تجربه را به محک بزند و اولین بستر این محک‌زدن، میل است. به بیان دیگر، خودآگاهی اینک در شکل حیات حیوانی بروز می‌کند و چون چنین است، خود را از مجرای کنش مبتنی بر میل (desire) می‌شناسد به این معنی که بازنشاسی خود را از مجرای میل به کنترل جهان، یعنی مصرف آن احراز می‌کند. (Beiser, 2005: 181, Pinkard, 1996: 48) اما روح در مقام خودآگاهی نمی‌تواند یقین از خود را از جانب ابژه به دست آورد زیرا وقتی ابژه، متعلق میل خودآگاهی قرار می‌گیرد، امحاء می‌گردد. به علاوه که خودآگاهی می‌یابد که موضوع میل را پایانی نیست و این تسلسل میل، ابژه میل و ارضاء آن (امحاء ابژه) به صورت لاینقطع و ناتمام پیش می‌رود. «بنابراین خودآگاهی قادر نیست از طریق رابطه منفی‌اش با ابژه، آن را حل و رفع (آفهبین) کند و به همین دلیل بار دیگر و در مقیاسی بزرگ‌تر، ابژه و همچنین میل را بازتولید می‌کند.» (PS, §175) بنابراین میل به بازنشاسی فقط از جانب چیزی امکان‌پذیر است که هم موضوعش قرار گیرد و هم امحاء نپذیرد و یعنی چیزی باشد که کاملاً به چنگ نیاید لیکن از سوی دیگر، شرایط مطالبه بازنشاسی را نیز داشته باشد. این یعنی چیزی مشابه خودآگاهی، چیزی از جنس خودآگاهی اول، می‌تواند آن را به‌مثابه خودآگاهی بازنشاسد. بنابراین یک خودآگاهی دیگری در برابر خودآگاهی اول بر صحنه پدیدار می‌شود. «خودآگاهی، رضایتش را تنها از یک خودآگاهی دیگر به دست می‌آورد.» (PS, §175) سیر مواجهه این دو خودآگاهی، کل بخش ۱۹ بندی خدایگانی و بندگی را در برمی‌گیرد.

خودآگاهی اول از خودآگاهی دوم، طلب بازنشاسی می‌کند اما خودآگاهی دوم نیز دقیقاً همین را از خودآگاهی اول می‌خواهد. در غیر اینصورت، بازنشاسی بی‌معنا و فاقد اثر است چرا که فقط یک خودآگاهی امکان اعطاء بازنشاسی به خودآگاهی دیگر را دارد و هم‌هنگام خودآگاهی دوم باید همین بازنشاسی را از جانب خودآگاهی اول طلب کند اگر نه خودآگاهی نیست بلکه ابژه میل است و امحاء‌شدنی. بنابراین چنانکه هگل می‌گوید، بازنشاسی خصیصه‌ای مضاعف دارد. در جریان برخورد دو خودآگاهی با یکدیگر است که روح تجربه می‌شود و روح چیزی نیست جز «جوهر مطلق که وحدت امور متضادش در عین آزادی و خودکفایی کامل‌شان را. . . تقویم می‌کند: منی که ماست و مایی که من است.» (PS, §177). هگل در ادامه این مسیر و در بند اول بخش خدایگانی و بندگی (بند ۱۷۸ پدیده‌رشناسی) از نسبت متضایف دو خودآگاهی سخن می‌گوید به این معنی که هر خودآگاهی، بالذات «برای خودآگاهی دیگر، در خود و

برای خود است.» (PS, §178) گادامر معتقد است که واژه «روح» در این نقطه به دقت انتخاب شده است چرا که بازنشاسی محدود به خودآگاهی فردی نیست بلکه دال به جهانی اجتماعی است که بازنشاسی متقابل را طلب می‌کند. (گادامر، ۱۳۹۶: ۹۳)

در نتیجه این دو خودآگاهی در طلب بازنشاسی، وارد عرصه نبرد با یکدیگر می‌شوند چرا که در آغاز هر کدام از آن‌ها می‌خواهد از سوی دیگری به‌مثابه خودآگاهی بازشناخته شود لیکن این بازنشاسی را یک‌سویه می‌خواهد و نمی‌خواهد که خودآگاهی دیگر را به‌مثابه خودآگاهی بازنشاسی کند. دو خودآگاهی وقتی به مصاف یکدیگر می‌روند هنوز در حالت بی‌واسطگی نسبت به یکدیگر هستند. توضیح آنکه دو خودآگاهی در آغاز همچون «آگاهی مستغرق در وجود حیاتی» برای یکدیگر بازنمایی می‌شوند و نه همچون «برای خودبودن محض، یعنی به عنوان خودآگاهی». (PS, §186) به بیان دیگر، هر کدام از دو خودآگاهی نسبت به خودآگاهی خود «یقین» دارد اما چون هنوز این یقین از سوی خودآگاهی دوم بازنشاسی نشده، بنابراین با «حقیقت» پیوند نیافته است. اما خودآگاهی چگونه می‌تواند خود را شایسته بازنشاسی نشان دهد؟ به بیان بهتر، خودآگاهی باید نشان دهد که هیچ چیز جز «به عنوان خودآگاهی شناخته شدن» برایش مهم نیست. از این رو باید نشان دهد که حاضر است همه چیز حتی جانش را برای این بازنشاسی به خطر اندازد. دو خودآگاهی برای به دست آوردن بازنشاسی «می‌باید در این نبرد داخل شوند، زیرا می‌باید یقین از خویشتن خود را در غیر و در خویشتن خود تا مرتبه حقیقت ارتقاء دهند، تا برای خود شوند.» (PS, §187)

اما به مخاطره‌افتادن هستی خودآگاهی به معنای به مخاطره‌افتادن بازنشاسی نیز هست و آن را هم بلاموضوع می‌کند و آنطور که هگل می‌گوید «نفی انتزاعی است و نه نفی آگاهی» چرا که «نفی بدون قائمیت بالذات (خودکفایی) است، که به این ترتیب بدون دلالت مطلوب بازنشاسی باقی می‌ماند.» (PS, §188) مراد هگل از «نفی آگاهی» را باید ذیل منطق دیالکتیکی مبتنی بر نفی نفی فهمید. یعنی نفی‌ای که در مرحله بعد نفی و به سنتزی ایجابی می‌انجامد و «آنچه حل و رفع شده، حفظ و ابقاء می‌شود.» (PS, §188) بنابراین یکی از دو خودآگاهی به قصد حفظ جان و هستی‌اش، نبرد، و به تبع آن طلب بازنشاسی را وامی‌نهد و پذیرفته که «به عنوان آگاهی موجود (seiendes) یا به عنوان آگاهی در هیئت شیئی (Dingheit)» (PS, §189) فروکاسته شود. خودآگاهی‌ای که این نبرد را وانهاد و در طلب بازنشاسی از به خطرانداختن هستی‌اش مضایقه نکرده، خدایگان و دیگری، بنده نام‌گذاری می‌شود. (PS, §189) به بیان دیگر، خودآگاهی بنده با وانهادن نبرد، پذیرفته که خودآگاهی خدایگان را به‌مثابه خودآگاهی اصیل بازنشاسد و در ازای آن، هستی‌اش حفظ شود. بنده اینک صرفاً به‌مثابه شیء، قائمیت بالذات دارد و نه همچون خدایگان که قائمیت بالذاتش به‌مثابه «درخود بودن و برای خود بودن» است چرا که خدایگان، خودآگاهی بازشناخته شده است. بنابراین خودآگاهی بنده علاوه بر اینکه میانجی بازنشاسی خدایگان است، واسطه اطلاق میل او به جهان نیز هست. به عبارت دیگر، خدایگان به میانجی بنده از جهان متمتع می‌شود و بنده با کار خود بر جهان، این متمتع را امکان‌پذیر می‌کند و سبب می‌شود جهان به نحو باواسطه متعلق میل خدایگان و از آن او شود. «خدایگان، به واسطه و از طریق بنده با شیء نسبت برقرار می‌کند؛ بنده هم، به عنوان یک خودآگاهی در معنای عام، با شیء نسبت سلبی دارد و آن را حل و رفع می‌کند.» (PS, §190) در این نقطه است که کار با نقش محوری، بنیادین و تقوم‌بخش خود، در تحلیل هگل پدیدار می‌شود.

۱ در ترجمه نقل قول‌های مربوط به بخش خدایگانی و بندگی از ترجمه علی‌رضا سیداحمدیان همراه با اندکی اصلاحات استفاده کردیم. مشخصات کتاب‌شناختی این ترجمه عبارت است از:
سیداحمدیان، علی‌رضا، خدایگانی و بندگی از پدیدارشناسی روح هگل، نشر چشمه، تهران: ۱۳۹۴.

بنده با کار بر جهان این نکته را درمی‌یابد که اوست که به نحوی اصیل با آن درگیر است و با تغییر آگاهانه خود، جهان را شکل می‌دهد. بنده در جریان درگیری با جهان، هم میل را لجام می‌زند و هم قدرت منفیت خود را مهار می‌کند. بنابراین کار است که « تربیت می‌کند و پرورش می‌دهد (bildet) ». (PS, §195) همزمان بنده به این امر وقوف می‌یابد که بازشناسی خدایگانی خدایگان ناشی از اوست. بنابراین «آگاهی غیر {یعنی بنده} خود را به عنوان برای خود بودن (Für sich sein) حلّ و رفع می‌کند و با این کار، خود، آن عملی را می‌کند که اولی {یعنی خدایگان} در قبال او می‌کند». (PS, §191) از سوی دیگر، خدایگان که در رخوت بی‌عملی و تمتع بی‌عبار به سر می‌برد هرچه بیشتر هم از جهان بیگانه می‌شود و هم بازشناسی‌ای که به میانجی بنده از آن بهره‌مند بود را فاقد محتوا و تهی می‌یابد. چرا که وی به میانجی کار بنده «با غیرقائمیت بالذات (عدم خودکفایی) شیء متحد است و به صورت محض از شیء متمتع (Genuß) می‌شود» و «حیثیت قائم بالذات را برای بنده باقی می‌گذارد که شیء را پردازش می‌کند». (PS, §190)

بنابراین خودآگاهی بنده در جریان سیر دیالکتیکی نفی اولیه خود، به میانجی کار، نفی نفی آن را رقم زده و در سنتزی دیالکتیکی، تقابل خدایگان و بندگی را «حلّ و رفع» می‌کند. اینک خودآگاهی درمی‌یابد که بازشناسی اصیل، نه «بازشناسی‌ای یک‌سویه و نابرابر» (ein einseitiges und ungleiches Anerkennen) خدایگان، بلکه بازشناسی‌ای دوطرفه است. تا پیش از این بنده ذاتی فی‌نفسه لغیره داشت اما با شکست خودآگاهی در خدایگان در جریان این سیر دیالکتیکی، درمی‌یابیم که از قضا «آگاهی قائم بالذات موجود برای خود (selbstständige für sich seiende Bewußtsein، حقیقت بندگی است» (PS, §194) یعنی «یقین» خودآگاهی نه در خدایگان بلکه در بنده است که با «حقیقت» عجین می‌شود. بنابراین در اندیشه هگل، کار هم میانجی احراز بازشناسی خودآگاهی است و هم از آن خودبودن جهان برای خودآگاهی. به عبارت دیگر، خودآگاهی به واسطه کار است که هم یقین از خود را حاصل می‌کند و هم در ضمن درگیری با جهان، نسبت به از آن خود بودن جهان یقین حاصل می‌کند و شکاف سوژه و ابژه را در ضمن این درگیری عملی چاره می‌کند. بنده که تا پیش از این ترس از نفی مطلق خدایگان را با تمام وجود حس کرده بود اینک درمی‌یابد که «حقیقت منفیت محض و [حقیقت] برای خود بودن را در عمل (in der Tat) فقط در خود بندگی دارد». (PS, §194) بنده می‌یابد که اوست که با پیوند مستقیمش با جهان و از پی کار بر آن، منفیتش نه صرفاً محض بلکه همچنین واقعی و بالفعل (wirklich) است. مرحله خدایگانی و بندگی در پدیدارشناسی، مرحله‌ای است که هگل با «حلّ و رفع» دیالکتیکی آن، گذار به تاریخ را رقم می‌زند و زین پس سیر روح در موافق تاریخی رواقی، شکاکیت، مسیحیت و ... را شاهد هستیم. اما آنچه برای هدف ما مهم است، حیث بنیادین و ذاتی کار در تحلیل هگل است.

نقد بنیان ایدئالیستی تحلیل هگل در مارکس

مارکس در نوشته‌های اولیه‌ی خود، از نقد فلسفه حق هگل و دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ تا خانواده - ی مقدس و ایدئولوژی آلمانی هدف خود را نقد سنت ایدئالیستی پیش از خود (مشخصاً فلسفه هگل که آن را فلسفه نظری می‌خواند) و اتباع هگلی جوانش (مشخصاً هگلیان جوان چپ) قرار می‌دهد. با نگاه دقیق به آثار این دوره که عمدتاً میان مفسران مارکسیسم به دوره فلسفی وی مشهور است، می‌توان اهمّ تزیهای مارکس را ذیل چهار مقوله خلاصه کرد: ۱. نقد دولت هگلی که به زعم مارکس کلیتی توهمی است، ۲. نقد فلسفه ایدئالیستی و نظریه‌ورانه که همواره در زمین آگاهی بازی می‌کند، ۳. حلّ و رفع ایدئالیسم و ماتریالیسم در آنچه ما پراکسیسم مارکس می‌خوانیم و ۴. کار در سرمایه‌داری که مارکس آن را کار بیگانه‌ساز می‌خواند. بنا به موضوع نوشته حاضر، من برای صورت‌بندی

نقد فلسفی مارکس به هگل عمدتاً در محدودهٔ موارد دوم و سوم خواهیم بود و موارد اول و چهارم، مگر به صورت جزئی و به تعریض، از حوصلهٔ بحث حاضر خارج است و مجال دیگری می‌طلبد.

نکتهٔ مهم دیگر مربوط است به دگرذیسی روح هگلی به انسان در هگلیان جوان. توضیح آنکه هگل هیچ‌گاه به ما نمی‌گوید که روح یا خودآگاهی همان انسان است و هیچ تصریحی در متن ندارد که نبرد خدایگان و بنده، در سطح انسان‌های عینی و انضمامی در حال تحقق است. اساساً خصیصهٔ ایدئالیستی و مطلق فکر هگل، به او این اجازه را نمی‌دهد چرا که وی از اندیشهٔ محض شروع کرده و تک‌تک مواقف را به نحو دیالکتیکی به دست داده و در همین مسیر هم روح که عین شدن است، رخ نموده و به پیش می‌رود. این مسئله، به نوبهٔ خود بحثی مفصل در تاریخ پس از هگل است که چگونه روح مطلق به مثابه‌ی سوژه‌ی انسانی و خودآگاهی (در برونو باوئر و طیفی از هگلیان جوان) و نوع انسانی (لودویگ فویرباخ و اتباع فکری او) فهمیده شد. این موضوع نیز خارج از بحث فعلی است و ما به دو دلیل به آن نمی‌پردازیم: اول آنکه دوره‌ای که مارکس فعالیت فکری خود را شروع می‌کند (دههٔ سوم قرن نوزدهم) دوره‌ای بسیار پرتلاطم و عمدتاً در واکنش به فلسفه‌ی هگل است. در این دوره، نتایج فکر هگل منشأ بحث‌های پردامنه و متقابلی است که خود به نتایجی شدیداً رادیکال و متفاوت از آنچه هگل در نظر داشته، می‌انجامد. از سوی دیگر، در بستر سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، تغییرات شگرفی در حال رخ دادن است و شاگردان و مفسران هگل، اگرچه از هگل می‌آغازند اما هم در انتخاب موضوعات فلسفهٔ او و هم از جهت اهداف بحث، مسیر خود را می‌پیمایند. بنابراین، در این دوره بیش از آنکه روایت راست‌کیشانه از هگل محل توجه ما باشد، اینکه چه تصویری از هگل به دست مارکس می‌رسد، مورد نظر ماست. به عبارت دیگر، مارکس در دل منازعاتی قرار دارد که از یک سو تحت تأثیر باوئر، روح هگلی را به خودآگاهی انسانی تقلیل داده و از سوی دیگر، در جریان نقدهای فویرباخ به هگل، این روایت رایج شده که روح هگلی همان نوع انسانی است که از خودبیگانه شده است. دوم، بحث ما بر مدار مسئلهٔ کار و حیث بنیادین آن هم در تحلیل هگل و هم در تحلیل مارکس می‌گردد. توضیح آنکه فارغ از اینکه آنچه هگل در بخش خدایگانی و بندگی گفته، نبرد دو خودآگاهی باشد، یا دو انسان و یا حتی دو ساحت مجزا از هم در دل یک خودآگاهی، حیث مبنایی و متافیزیکی کار را خدشه‌ناپذیر باقی می‌گذارد.

اولین مواجههٔ انتقادی صریح مارکس با هگل، در نسبت با عناصر است. مارکس از پی خوانش بندبند این اثر^۱ می‌کوشد نشان دهد، کلیت انضمامی مورد نظر هگل، خیالی خام است. فیلسوف ایدئالیست ما، عقلانیت واقعیت را نشان نداده بلکه محافظه‌کارانه، تثبیت وضع موجود را همچون تألیف عقل جازده است. هگل که به منطق پویای دیالکتیکی خود وفادار نمانده، دولت را نقطهٔ پایان سیر حرکت روح در اجتماع اعلام می‌کند چرا که روح فقط در این بستر است که تناقض‌های دقایق قبلی را در خود «حل و رفع» کرده است. بنابراین مارکس می‌کوشد، تناقض‌گویی‌های هگل را در افق فکری خودش نشان دهد و این نکته را احرار کند که نه روح نقطهٔ آغازینی است که بتوان بنیاد واقعیت را بر آن نشانده، نه دولت، بستری است که بتوان در آن، جزئیت را به کلیت پیوند داد، آزادی تام را رقم زد و احساس «درخانه بودن» کرد. همانطور که گفتیم، مارکس در این اثر صرفاً به نشان دادن کاستی‌های اندیشهٔ هگل آن‌هم در نسبت با یکی از متأخرترین آثارش یعنی عناصر می‌پردازد. جهت‌گیری‌های ایجابی‌تر و فلسفی‌تر مارکس را باید در آثار بعدی - اش بجوییم.

۱ البته مارکس نقد فلسفهٔ حق هگل را از بند ۲۶۱ عناصر شروع می‌کند.

بازشناسی انتزاعی خودآگاهی: نقد فلسفی مارکس بر هگل

مارکس در دستنوشته «نقد دیالکتیک و فلسفه هگل به صورت کلی» صراحتاً به این نکته اشاره دارد که دستاورد بزرگ هگل در پدیدارشناسی کشف ذات کار است اما هم‌هنگام مدعی است که هگل «فقط جنبه اثباتی کار را تشخیص می‌دهد و نه جنبه منفی‌اش» (CW, Vol. 3: 333). وی در این دستنوشته، با مرکزیت دادن به پدیدارشناسی، بن‌اندیشه‌ی هگل را آماج قرار می‌دهد و با حلّ و رفع دیالکتیکی ایدئالیسم هگلی، عبور از فلسفه نظری را رقم می‌زند و نشان خواهد داد که اگرچه «کار، انسان برون‌یافته است» اما صورت‌بندی هگل در پدیدارشناسی فقط یک جنبه از کار را می‌شناسد، «یعنی کار انتزاعی». (ibid) در واقع چنانکه نشان خواهیم داد، مارکس در افق فکری هگل، از وی در می‌گذرد و بنا به ضرورت برآمده از منطق دیالکتیکی و با آغازیدن از بستری نوین بر مبنای کار، اندیشه فلسفی را به وادی سیاست و اجتماع می‌کشاند.

در نظر مارکس، نبرد خدایگان و بنده در هگل، نبردی است که در صحنه آگاهی رقم می‌خورد. هگل که از انتزاع می‌آغازد و علی‌رغم ادعایش هیچ‌گاه نمی‌تواند به انضمامیت ختم کند بلکه این آگاهی است که در خود می‌پوید و به خود می‌انجامد. مارکس با استناد به دستاورد فویرباخ در نقد هگل، فلسفه هگل را بیان از خودبیگانگی انسان از خود و نیروهایش قلمداد می‌کند و بر آن است که به جای آنکه آگاهی به مثابه قوه‌ای از قوای انسانی، فهمیده شود، به نحوی وارونه در جایگاه موضوع نشسته است و انسان عینی و واقعی را در خود فروبرده است. هگل از وجود بحث و بسیط می‌آغازد، وجودی که چون عاری از هرگونه کیفیتی است ضد خود، یعنی عدم، است و از سنتز این دوست که شدن و حرکتش نتیجه می‌شود. بنابراین مواضع بعدی همگی از دل این مفهوم انتزاعی استنتاج شده است. در نظر مارکس، نفی نفی مقام اثبات است به این معنی که «صرفاً تجلی انتزاعی، منطقی و نظریه‌زانه حرکت تاریخ» است. به بیان دیگر، نفی نفی از یک سو، مقام ایجاب اندیشه پس از نفی مرحله قبلی است و از سوی دیگر، مقام سلب تحقق تام است. بنابراین مارکس نتیجه می‌گیرد «این حرکت تاریخ هنوز تاریخ واقعی انسان، انسان به‌عنوان سوزهای معین نیست، بلکه صرفاً عمل آفرینش انسان است، تاریخ زایش انسان است» (CW, Vol. 3: 329).

بند قبل نیازمند توضیح بیشتری است. هگل در فصل آخر پدیدارشناسی یعنی فصل دانش مطلق (Das absolute Wissen)، سیر دیالکتیکی حرکت روح را به پایان می‌رساند و مدعی است هر یک از تعییناتی که روح تا این مرحله از سر گذرانده برای آنکه به آشتی با خود برسد ناتمام و ناکافی است. روح تنها از مجرای آشتی‌دادن تمام مراحل و دقایق دیالکتیکی قبلی و حلّ و رفع آن‌هاست که می‌تواند به آشتی با خود برسد. بنابراین وحدت و آشتی نه در سطح فاهمه بلکه در سطح عقل و نه با منطق جاری که هم‌تراز با فاهمه است بلکه با معرفی اقتضائاتی جدید از منطق که متکافی با عقل است یعنی با معرفی منطق دیالکتیکی مبتنی بر سلب سلب/ نفی نفی حاصل می‌آید. «زیرا در دل این وحدت، روح به نقطه‌ای می‌رسد که خویش را نه صرفاً به مثابه امر فی‌نفسه (an sich)، یعنی به نحو محتوای مطلق و نه صرفاً به مثابه امر لنفسه (für sich)، به نحو فرم و شکل بی‌محتوا یعنی به نحو جنبه‌ای از خودآگاهی بلکه خود را به مثابه امر فی‌نفسه/لنفسه (an und für sich) می‌شناسد». (PS, §794) بنابراین:

«روح، فی‌نفسه، حرکتی است که شناخت (Erkennen) نامیده می‌شود. دگرگونی/ معرفی‌نفسه قبلی به امرنفسه، جوهر به سوژه، اثره آگاهی به اثره خودآگاهی یعنی به اثره‌ای که تا انتها حلّ و رفع شده باشد یعنی به مفهوم است. این دگرگونی، حرکت بازگشتی دایره‌وار به خویش است که آغازگاهش را مفروض می‌گیرد و تنها در انتها به آغازگاهش می‌رسد.» (PS, §802)

مارکس توضیح می‌دهد که بنا بر آنچه هگل در این فصل می‌گوید یکی از نتایج پروژه پدیدارشناسی این است که «ابژه آگاهی چیزی جز خودآگاهی» یا «خودآگاهی ابژه‌گی‌یافته یا خودآگاهی به‌مثابه‌ی ابژه» نیست. یعنی پدیدارشناسی معطوف به آن است که در نهایت بیگانگی ابژه با آگاهی را طرد کند. اما این تصاحب دوباره (reappropriation) ابژکتیویته، نه تنها فراروی از بیگانگی بلکه همچنین به معنای فراروی از ابژکتیویته است. «این به معنای آن است که انسان به‌مثابه موجودی غیرابژکتیو یا موجودی روحانی تلقی می‌شود». (CW, Vol. 3: 334) در ادامه به این نکته باز خواهیم گشت.

مارکس در این راستا به هگل انتقاد وارد می‌کند که این «خود» چیست؟ این «خود» چیزی غیر از انسانی که «به صورت انتزاعی به تصور درآمده و محصول انتزاع است» نیست. یعنی ماجرا در ذهن هگل وارونه است به این نحو که گوش، چشم و دیگر قوای انسانی، قوای خودآگاهی بوده و خودآگاهی است که آن‌ها را تقویم کرده است. این در صورتی است که خودآگاهی، خود، یکی از قوای انسانی است و نه برعکس. هگل، خودآگاهی را متصلب و انتزاعی کرده و به آن وجودی فی‌نفسه اعطا کرده به نحوی که گویی انسان یک خودمدار (اگوییست) انتزاعی است و از این رهگذر در فلسفه او بیگانگی ذات واقعی انسان به بیگانگی از خودآگاهی تعبیر شده است. به تعبیر دیگر، بیگانگی‌ای که در سطح آگاهی و در نسبت با ابژه آگاهی ایجاد شده به جای آنکه به بیگانگی از ذات واقعی انسانی در ساحت آگاهی او تعبیر شود و به نحو فلسفی به آن پرداخته شود، حیثی مستقل و علی‌حده یافته که حتی ذات انسانی را نیز در خود فروکاسته است.^۱ هگل به تبع این اشتباه، دانش و علمی که به این بیگانگی می‌پردازد را «پدیدارشناسی» می‌خواند و بر آن است که یقین از خود و از ابژه خود (یعنی بازشناسی خود و برای خودبودن ابژه‌اش) را در ذیل خودآگاهی بیابد: «انسانی که قرار است خود را خدایگان ذاتش کند، صرفاً خودآگاهی‌ای است که خود را خدایگان ذات ابژکتیو می‌کند». (Marx, 2000: 111)

مارکس نشان می‌دهد با وارونه‌شدن نسبت خودآگاهی و انسان، ابژه در هگل به‌مثابه «شیئیّت» (thingness) خودآگاهی خارجی و برونی‌شده تفسیر شده است. یعنی به جای آنکه موجودی واقعی و مادی (انسان واقعی) همراه با قوای مادی و زنده به‌مثابه موضوع قرار داده شود که ابژه واقعی را به‌مثابه محمول خود دارد، تمام عینیت در انتزاع خودآگاهی فروبرده شده است. به همین دلیل، به نظر مارکس، برون‌یافتگی خودآگاهی و دیگری‌سازی آن، نه در قالب یک شیء واقعی بلکه «شیئیّت» محض و انتزاعی است. این شیئیّت محض، چیزی خودمکتفی (self-sufficient) و فی‌نفسه نیست که خودآگاهی بتواند از آن تأیید بگیرد. به همین دلیل هم خودآگاهی از آن پس وارد سیر دائمی گذار از یک شیئیّت وضع‌شده‌اش به مرحله بعدی به تمنای رسیدن به آشتی با خود می‌شود. مارکس در این ارتباط می‌گوید:

«هنگامی که انسان واقعی گوشت و پوست و خون دارد، انسان ایستاده بر زمین سفت و سخت و مدور، انسانی که نیروهای طبیعی را فرو می‌برد و بیرون می‌دهد، در نتیجه برون‌یافتگی‌اش، قوای واقعی ابژکتیویش را همچون ابژه‌های بیگانه وضع می‌کند، نه عمل وضع کردن (positing) بلکه این سوژه، یعنی سوژکتیویته قوای ابژکتیو است که عملش، بنابراین باید ابژکتیو باشد. موجودی ابژکتیو، اثری ابژکتیو دارد و اگر وجودش شامل عنصری ابژکتیو نمی‌بود که نمی‌توانست اثری ابژکتیو داشته باشد. او ابژه‌ها را می‌سازد و وضع می‌کند زیرا خودش توسط ابژه‌ها وضع شده است، زیرا بنیاداً طبیعی است. بنابراین در عمل وضع کردن، از "فعالیت ناب"

۱ البته که به زعم مارکس فقط هگل موضوع این نقد نیست بلکه به یک معنا می‌توان نقد مارکس را به تمام مدرن تعمیم داد چرا که اول بار با دکارت بود که سوژه و ابژه در یک جدایی وصل‌ناپذیر جانمایی می‌شوند.

خود جدا نمی‌شود تا اثرهای را بیافریند؛ محصول اثرکتیوش صرفاً فعالیت اثرکتیوش، فعالیتش به -
 مثابه فعالیت یک موجود اثرکتیو و طبیعی را تأیید می‌کند.» (CW, Vol. 3: 336)

این موضع چالش برانگیز مارکس در قبال کلیت فکر هگل است. به نظر نمی‌رسد مارکس، ایدئالیسم هگلی را به سیاق ایدئالیسمی انتزاعی (از آن سنخ که مثلاً در بارکلی سراغ داریم) فهم کرده باشد و طبیعتاً نسبت به تلاش هگل برای احراز و تثبیت جایگاه واقعیت واقف بوده است. به بیان دیگر، هگل به هیچ وجه به دنبال آن نبوده که اثره را در سوژه امحاء کند بلکه درصدد است آنچه برابری است را ذیل «مفهوم» درآورده و عقلانی سازد و در این مسیر، با معقول ساختن واقعیت، آن را بالفعل ساخته و واقعی بودنش را به دست دهد. آنچه مارکس را به نقد هگل می‌کشاند در مواجهه با آغازگاه ایدئالیستی فکر اوست. وی در تلاش است به ما بگوید که نتیجه چنین آغازگاهی آن است که اثره، در تحلیل نهایی نیستی است؛ نیستی‌ای که البته حاوی جنبه‌ای ایجابی و اثباتی است چرا که اثره چیزی جز خارجیت و برون‌یابی آگاهی نیست. چنانکه هگل در مقدمه‌ی علم منطق می‌گوید: «ما در مقدمه گفتیم که پدیدارشناسی روح، علم آگاهی است، آشکارگی آن است؛ اینکه آگاهی، مفهوم علم، یعنی، شناخت محض، را به عنوان نتیجه‌اش دربردارد.» (Hegel, 2010: 46-47) بنابراین به نظر مارکس، این خارجیت - یابی در سطح انتزاع باقی می‌ماند چراکه آگاهی که مساوی با شناخت است، تنها چیزی را موجود می‌داند که آن را می‌شناسد. اثره آگاهی چیزی جز خارجیت‌یابی آگاهی نیست، بنابراین آگاهی چیزی را می‌شناسد، و یعنی چیزی را موجود می‌داند که جدای از خود و غیر خودش نیست. یعنی اثره‌اش، خودش است و خودش را می‌شناسد. از سوی دیگر هگل می‌گوید آگاهی با حل و رفع اثره و عبور از تمام تعینات خود، در نهایت به مرحله آشتی با خود می‌رسد و احساس «درخانه بودن» می‌کند. مارکس این عبارات تناقض‌آمیز را توهّمات فلسفه نظروزر هگل می‌خواند چرا که آگاهی - چنانکه دیدیم - صرفاً «تظاهر می‌کند که مستقیماً دیگری خویش است». (CW, Vol. 3: 339) همانطور که در ادامه، صرفاً تظاهر می‌کند که از این از خودبیگانگی فراروی کرده و به آشتی با خود رسیده است: «از این رو امر عقلانی، خود را در امر غیرعقلانی بماهوهو «درخانه» احساس می‌کند... بنابراین شناخت حقیقی و حیات حقیقی، خود-تأییدی و خود-تناقضی است که با خودش و با شناخت و طبیعت اثره در تناقض است.» (ibid) آگاهی صرفاً در خودش می‌پوید و به خودش می‌انجامد. در این راستا، مارکس بعدتر در *خانواده مقدس* ذیل نقد اندیشه باوئر در مورد خودآگاهی به ریشه هگلی او نقب می‌زند و می‌گوید:

«حقیقت برای جناب باوئر همانند هگل، امر متحرک بذاته‌ای (automaton) است که خود را به ثبوت می‌رساند. انسان می‌باید آن را دنبال کند. نتیجه بسط و پیشرفت واقعی، آنچنان که در هگل می‌بینیم، چیزی جز اثبات حقیقت، یعنی به سطح آگاهی آوردن، نیست.» (Marx, 1956: 106)

مارکس مدعی است توانسته با این نقد بنیادی خود، آنچه طبیعت‌گرایی می‌خواند و هم‌عرض انسان‌گرایی قرار می‌دهد را جایگزین زمینه ایدئالیستی بحث هگل کند و زین پس ذیل چارچوب اصلاح‌شده دیالکتیک هگلی، انسانی عینی را جایگزین خودآگاهی کرده و بحث خود را پیش برد. انسان به مثابه موجودی طبیعی از همان ابتدا در دل طبیعت است و قوای انسانی‌اش سوبه فعال وجود طبیعی او و نیازهای واقعی‌اش، سوبه منفعل وجود او را نشان می‌دهند و کار، مقام اتحاد و پیوند سوبه فعال و سوبه منفعل وجود انسانی است. «این واقعیت که انسان موجودی اثرکتیو جسمانی، زنده، واقعی و حسی است به این معناست که او اثره‌هایی واقعی و حسی دارد که به مثابه اثره‌های تجلی زندگی‌اش هستند. به بیان دیگر، او فقط می‌تواند وجودش را در اثره‌های واقعی و حسی متجلی و اظهار کند.» (CW,

(Vol. 3: 336) به نظر مارکس، اساساً طبیعی بودن یک موجود به معنای ابژه‌ای بیرون از خود داشتن آن است چرا که طبیعی بودن به معنای «در ارتباط بودن» و ذاتی اضافی داشتن است.

از سوی دیگر انسان بنا به ذات طبیعی‌اش نه تنها به مانند دیگر چیزها ابژه دارد بلکه در تمایز با چیزهای دیگر به دنبال احراز و بازشناسی خود در دل ابژه‌اش نیز هست. بنابراین لازم است مارکس این بازشناسی را در بنیاد طبیعی-انسانی بدیل ایدئالیسم هگلی تفسیر کند. انسان بودن به معنای از آن خودکردن ابژه و زدن رنگ انسانی به آن است. «این بدان معنی است که او وجودی فی نفسه است، بنابراین موجودی نوعی است که باید خود را به‌مثابه موجود نوعی در وجود و شناختش تأیید و احراز کند». (CW, Vol. 3: 337) بنابراین ابژه انسان صرفاً به نحو بی‌واسطه در مقابل او حضور ندارد بلکه انسان با پردازش ابژه‌اش، هم رنگ انسانی به آن می‌زند و هم وجود نوعی خود را بازشناسی می‌کند. به همین دلیل انسان، ذاتی تاریخی دارد چرا که باید عمل ظهور و بیان خود را داشته باشد، ظهور و بیانی که نه در سطح آگاهی بلکه به لحاظ طبیعی و به میانجی کارش رقم می‌خورد. (Ibid)

همانطور که در شرح اندیشه هگل اشاره کردیم، خودآگاهی در مرحله بندگی به میانجی کار، هم جهان را پردازش می‌کند و به‌واسطه آن قدرت منفیت خود را کنترل کرده و با از آن خودکردن جهان، خود را به‌مثابه خودآگاهی بازمی‌شناسد. بنابراین در نظر هگل، کار میانجی نفی بیگانگی، بازتصاحب ابژه و در نهایت خودتکوینی است. «از این رو با در نظر داشتن جنبه مثبت و ایجابی نفی خود-ارجاع (self-referring)، هگل بیگانگی خود انسانی و وجودش و فقدان ابژه‌اش و واقعیتش را به‌مثابه کشف خود، تجلی وجود، عینیت و تحقق درک می‌کند». (CW, Vol. 3: 342) مارکس مدعی است بنا به نقدی که پیش‌تر بر فرایند وارونه سیستم هگل وارد کرده، این بیگانگی که هگل از مجرای کار می‌خواهد بر آن فائق بیاید نیز به صورت وارونه‌شده و بیگانه‌شده وجود دارد. به بیان دیگر، خودشناسی، بازشناسی خود و تکوین خود از مجرای کار که هگل از آن سخن می‌گوید در نسبت با خودآگاهی به‌مثابه موجودی اندیشه‌ورز و انتزاعی است و بنابراین رفع بیگانگی، بازتصاحب ابژه و خودتکوینی صرفاً به نحوی مطلق و انتزاعی رقم می‌خورد:

«بنابراین، این حرکت در شکل انتزاعی‌اش به‌مثابه دیالکتیک، حیات حقیقی انسانی تلقی می‌شود و از آنجا که کماکان یک انتزاع، یعنی بیگانگی از حیات انسانی است، به‌مثابه یک فرایند الوهی اما فرایند الوهی انسان نگریسته می‌شود، فرایندی که گسسته از خودش، توسط وجود مطلق، محض و انتزاعی‌اش رقم می‌خورد.» (Ibid)

از این رو در جریان این فرایند دیالکتیکی که به میانجی کار رقم می‌خورد، رفع بیگانگی، بازتصاحب ابژه، خودشناسی و خودتکوینی نه برای انسان واقعی و عینی بلکه برای «خدا، روح مطلق و ایده‌ای که خود را می‌شناسد و خود را متجلی می‌کند» است. (Ibid)

پراکسیس: حل و رفع فلسفه نظرورزانه هگل

مارکس بعد از نقد انتزاعی‌اندیشی هگل و نشان دادن این نکته که نمی‌توان از انتزاع مفهومی آغازید و در نهایت به پیوند سوژه و ابژه رسید، باید بتواند حل و رفع دیالکتیکی آن را رقم بزند. به بیان دیگر، بعد از این مرحله سلبی، باید به نحو ایجابی، بنیان جدید و جایگزینش را نشان دهد. برای نیل به این مهم، تزهایی در باب فویرباخ بسیار راهگشاست. اگر همچون کوهن سیر دیالکتیکی را جریان گذار از «وحدت نامتمایز» (undifferentiated unity) به «غیریت متمایز» (differentiated disunity) و سنتر این دو در «وحدت متمایز» (differentiated unity) بدانیم (Cohen, 1974: 237)، اینک مارکس با نقد آغازگاه ایدئالیستی، حق ماده را استیفاء کرده و پراکسیس را

همچون سنتز ذهن و عین/سوژه و ابژه برمی‌نهد. وقتی مارکس در تز یازدهم از این سخن می‌گوید که فیلسوفان تاکنون جهان را به انحاء مختلف تفسیر کرده‌اند (CW, Vol 5: 5) به یکجانبه‌گرایی که در هر دو طیف ایدئالیسم و ماتریالیسم وجود داشته اشاره دارد. حل و رفع هر دو طیف به معنای تغییر نقطه‌نظر است و از همین روست که مارکس رسالت اکنون را تغییر جهان معرفی می‌کند. با وام‌گیری از اصطلاحات هایدگری، باید گفت که در نظر مارکس انسان در همان آغاز در جهان «افکنده شده» است و به میانجی کار از نسبت خود با جهان، خودآگاهی خود و از آن خود بودن جهان آگاه می‌شود.

مارکس در *ترهایی در باب فویرباخ* (مشخصاً ترهای اول، دوم، پنجم و هشتم) و بعدتر به شکلی مبسوط در *ایدئولوژی آلمانی* از وضع نخستین درافکنندگی انسان در جهان سخن می‌گوید که حاصل هیچ‌گونه انتزاع فلسفی نیست. انسان در ابتدا در دل جهان درگیر با مجموعه‌ای از نیازهایش و در ربط مستقیم با جهان است. انسان به میانجی کار است که هم متعلق نیازهایش را برطرف کرده و انسانیت خود را احراز می‌کند و هم جهان را انسانی کرده و آن را از آن خود می‌سازد. موافق تاریخ، سیر این حرکت دوسویه انسان در دل کار است که پیوند نظر و عمل را هم‌هنگام با خود دارد. این در حالی است که فیلسوفان نظری، تنها پس از واقعه (post festum) بر صحنه ظاهر می‌شوند و در تلاش برای تطبیق واقعیت متنوع و غنی با انتزاع اندیشه‌اش، آنچه «بالفعل» است و یعنی محصول آگاهی و عمل به میانجی کار است را به ضیق آگاهی درآورد. (HF: 115) بنابراین فلسفه همواره بیرون از طبیعت می‌ایستد و «فیلسوف که شکل انتزاعی انسان بیگانه شده است، خود را معیار سنجش جهانی بیگانه شده قلمداد می‌کند». از این جهت، امر فی نفسه (ابژه) هیچ‌گاه با امر لنفسه (سوژه) پیوند نمی‌یابد چرا که از آغاز در بیگانگی و افتراق است. (CW, Vol. 3: 332) مارکس این خصیصه بنیادین را ذیل «پراکسیس» معرفی می‌کند و آن را مقام حل و رفع فلسفه نظری می‌خواند. مارکس کنش آگاهانه، آزادانه، هدفمند، تاریخی و اجتماعی انسان که در وحدت خود به پراکسیس ترجمه می‌شود را همان نقطه‌نظر عملی و واقعی نخستین می‌داند که وحدت سوژه و ابژه تنیده با هم را به دست می‌دهد. در غیر اینصورت، «تصاحب» ابژه‌ها در «آگاهی، در اندیشه‌ورزی ناب، یعنی در انتزاع آغاز می‌شود» و این چیزی جز تصاحب ابژه‌هایی بیگانه نیست. (ibid) در نظر مارکس با اتخاذ نقطه‌نظر آغازین صحیح، بسیاری از مسائل دیرپای فلسفی، رنگ می‌بازد و همچون شبه‌مسئله به کنار می‌رود. چنانکه وی در *ایدئولوژی آلمانی* می‌گوید: «وقتی واقعیت توصیف شود، فلسفه‌ی قائم بالذات (die selbständige Philosophie) بنیان وجودش را از دست می‌دهد.» (CW, Vol. 5: 37) از این رو، مارکس همی برای آنکه به لحاظ نظری این نقطه‌نظر آغازین را اثبات کند، ندارد چرا که در این صورت دوباره در همان بازی‌ای می‌افتد که قواعدش را پیش‌تر نفی کرده بود. مارکس در این راستا در تز هشتم *ترها* می‌گوید:

«حیات اجتماعی به‌تمامه، ذاتاً عملی است. تمام رازهایی که راهبر نظریه به رازوری و عرفان هستند، راه‌حل عقلانی خود را در عمل انسانی و درک این عمل می‌یابند.» (CW, Vol. 5: 5)

پراکسیس، نفی فلسفه هگل است که در افق فکری وی قابل صورت‌بندی و فهم است. مارکس فلسفه مبتنی بر پراکسیس خود را تحت عنوان «ماتریالیسم جدید» (در تقابل با ماتریالیسم فویرباخی) معرفی می‌کند. ماتریالیسم سنتی (که ماتریالیسم فویرباخی را نیز دربرمی‌گیرد) به دلیل آنکه قادر نیست ذات نوعی انسان را به‌مثابه ذاتی تاریخی و اجتماعی مبتنی بر پراکسیس به دست دهد، و یا به عبارت دیگر، از آنجا که از دل سنتز با آگاهی نگذشته است، لاجرم از خودبیگانگی انسان را به نحو ناقص درک می‌کند و در سطح فرد انسانی جدا مانده از جامعه باقی می‌ماند. چنین فردی هم‌راستا با بورژوازی جامعه مدنی است که عرصه جزئیّت و خودسرانگی است. این نکته را مارکس در تز نهم توضیح داده است. (CW, Vol. 5: 5) مارکس معتقد است که آنچه او ماتریالیسم جدید می‌خواند، با حل و رفع ایدئالیسم و ماتریالیسم منفعل قرن هجدهمی، هم این جزئیّت را نفی می‌کند و هم کلیت انضمامی و واقعی را به دست می‌دهد؛ کلیتی که همچون دولت هگلی، صوری نیست بلکه به میانجی پراکسیس، تاریخی و اجتماعی و آگاهانه یعنی

جامعه انسانی است: "نقطه نظر ماتریالیسم گذشته، جامعه مدنی است؛ نقطه نظر [ماتریالیسم] جدید، جامعه انسانی یا انسانیت اجتماعی است." (CW, Vol. 5: 5)

بند قبل نیازمند توضیح بیشتری است. دیالکتیک هگلی این امکان را فراهم کرده که ماده همچون موقفی از موقف روح فهمیده شود. به بیان دیگر، ماده، مقام از خودبیگانگی روح است و هگل در سیر دیالکتیکی خود امکان تنیدگی این دو را به دست داده است. اینک پس از نقدهای هگلیان جوان به اندیشه هگل و مشخصاً به پشتوانه نقد فویرباخ به هگل، مارکس از وارونگی این بیگانگی سخن گفته و روح را همچون قوه‌ای از قوای انسان عینی و واقعی می‌خواند که در درگیری عملی با جهان است. آنچه پراکسیسیم مارکس می‌خوانیم، نه ماتریالیسم است و نه ایدئالیسم، بلکه مقام اتحادی هر دو در انسان عینی و واقعی است. توضیح آنکه، مارکس در تزهایی در باب فویرباخ این نکته را نشان می‌دهد که فویرباخ اگرچه در توصیف ضعف فلسفه هگل موفق است اما در نهایت ماتریالیسمی را جایگزین ایدئالیسم هگلی می‌کند که عقیم و مرتجع است و خالی از وجهی دیالکتیکی است. این هر دو «ایسم»، اگرچه در غایت اختلاف با هم هستند اما هر دو از نقطه نظر آگاهی می‌آغازند و بنابراین هر دو موضوع یک نقد قرار می‌گیرند. مارکس بر آن است که نمی‌توان نقطه نظری انتزاعی در رابطه انسان با خودش، نوعش و جهانانش اتخاذ کرد چرا که در اینصورت هیچ‌گاه برون-رفتی (Ausgang) از آن نمی‌توان پیدا کرد. تنها با شروع از پراکسیس یعنی از دل پیوند عملی-آگاهانه انسان با جهان است که یقین از خود و از جهان خود به دست می‌آید. مارکس در تز اول تزهایی در باب فویرباخ در این راستا می‌گوید:

«قص عمده تمام اشکال ماتریالیسم گذشته (که شامل ماتریالیسم فویرباخ نیز می‌شود) این است که برابر ایستا (Gegenstand)، واقعیت و امور محسوس نه به مثابه فعالیت محسوس آدمی یا عمل و نه به صورت سوپژکتیو، بلکه صرفاً در قالب اثره، یا تأمل (contemplation) درک می‌شوند. از این رو، در تقابل با ماتریالیسم، جنبه فعال توسط ایدئالیسم به نحوی انتزاعی فرایش-نهاد شده است که البته «به‌نوبه خود» فعالیت واقعی و محسوس بماهوهو را نمی‌شناسد. فویرباخ اثره‌های محسوس را واقعاً در تمایز با اثره‌های مفهومی می‌خواست اما او خود فعالیت انسانی را به-مثابه فعالیتی اثرکتیو درک نمی‌کند...» (CW, Vol. 5: 3)

ماتریالیسم فویرباخی به همین دلیل در نهایت به ضد خود بدل می‌شود و خصیصه‌ای انتزاعی به خود می‌گیرد. از این رو، فویرباخ در ذات مسیحیت بر این نکته انگشت تأکید می‌نهد که باید نقطه نظر و ذهنیت انسان را وارونه کرد و با وارونه‌ساختن نسبت موضوع و محمول، توهمات ذهنی آدمی را زدود. بنابراین پروژه‌ی او اهتمام در تغییر «ذهنیت» آدمی است و «آگاه ساختن» او به اینکه آنچه مطلق می‌پنداشت در واقع محمول وجود نوعی‌اش است. این پروژه بنابراین در نهایت در زمین ایدئالیسم است چرا که نتوانسته تنیدگی نظر و عمل را در نقطه نظر آغازین خود دریابد. از خودبیگانگی در شرایطی واقعی قابل تحقق است و زدودن آن و نیل به آزادی نیز «کنشی تاریخی است و نه ذهنی و توسط شرایط تاریخی رقم می‌خورد». (CW, Vol. 5: 38) مارکس در ایدئولوژی آلمانی نیز در نقد ماتریالیسم انفعالی فویرباخ، این معنا را توسعه داده و از صورت بخشی کار در نسبت با کل جهان سخن می‌گوید و بر آن است که انسان به میانجی کار، جهان را از برای خود می‌سازد:

«و [فویرباخ] در نمی‌یابد که جهان محسوس اطراف او، یک چیز داده‌شده مستقیم از ازل نیست، که همیشه همان باقی بماند بلکه محصول صنعت و محصول وضع جامعه است؛ و در حقیقت {یک محصول است} به این معنی که محصولی تاریخی است، نتیجه فعالیت تمام توالی نسل‌هاست که هر یک بر شانه قبلی ایستاده است و صنعتش و مرادواتش را بسط داده و نظام اجتماعی‌اش را بر طبق نیازهای تغییر یافته اصلاح کرده است.» (CW, Vol. 5: 39)

در نظر مارکس ماتریالیسم خام فویرباخی این نکته را در نمی‌یابد که حتی ساده‌ترین و اولیه‌ترین داده‌های حسی نیز ابژه‌هایی اجتماعی بوده و در جریان فعالیت آگاهانه، اجتماعی و تاریخی انسان‌ها به مثابه ابژه تولید و شناخته می‌شوند (وی در این راستا از درخت گیلاس مثال می‌زند که در قرن نوزدهم و در جریان بازرگانی به اروپا وارد می‌شود و از آن پس در سپهر مفهومی اروپاییان قرار می‌گیرد). با پراکسیس، ابژه (جهان مادی)، انسانی می‌شود و با داشتن نشان انسانی بر خود، متقابلاً انسانیت انسان نیز بازشناسی می‌شود. این بدان معنی است که انسان با طرح و برنامه و براساس نیازهایش در دل جامعه، ماده بی‌شکل را تغییر داده و به تملک خود در می‌آورد و در پرتو این از آن خودسازی، نفی از خودبیگانگی کرده و خود را نیز به مثابه نوع، یعنی در وحدت با دیگری بازمی‌شناسد. بنابراین پراکسیس هم جدایی سوژه و ابژه را حل و رفع می‌کند و هم با تغییر بنیان، فلسفه را حل و رفع کرده و پرسش‌های مطرح‌شده ذیل آن در طول تاریخ را بلاموضوع می‌کند.

بنابراین مارکس، علمی که به پراکسیس می‌پردازد را نه فلسفه بلکه «علم تاریخ» می‌خواند و در *ایدئولوژی آلمانی* در تلاش است تا با اتکاء به این بنیاد نوین، سیر دیالکتیکی تولیدگری انسان را نشان دهد. یعنی به تعبیر ایتین بالیبار، مارکس پس از طرح‌ریزی «متافیزیک پراکسیس» در آثار قبلی تا ترها، اینک در *ایدئولوژی*، «هستی‌شناسی تولید» را ارائه می‌کند چرا که معتقد است «این تولید است که وجود انسان را شکل می‌دهد (*Sein*) اش، که آگاهی‌اش - یعنی *Bewusst- sein* اش که به صورت تحت‌اللفظی به معنای «وجود آگاه» است - را در برابر خود قرار می‌دهد.» (Balibar, 2007: 35) مارکس مدعی است به مدد بنیان نوینی که به پشتوانه کار به دست داده و بعد از حل و رفع فلسفه، اینک توانسته انسان عینی و انضمامی را در نقطه آغاز قرار دهد و به مدد علم نوینی که مربوط به توصیف فرایند فعال حیات انسان است، تاریخ را به مثابه فعالیت آگاهانه و اجتماعی انسان توصیف کند.

«تاریخ چیزی نیست جز توالی نسل‌های جدا که هریک مواد، سرمایه و نیروهای تولیدی که توسط نسل‌های قبل به دست او رسیده را مورد استفاده قرار می‌دهد و از این‌رو، از یک سو فعالیت همیشگی را در شرایط کاملاً تغییر یافته ادامه می‌دهد و از سوی دیگر شرایط گذشته را با فعالیت عمل کاملاً تغییر یافته، اصلاح کرده و دگرگون می‌کند... این تغییر و دگرگونی تاریخ به تاریخ جهانی به هیچ‌وجه فعالیتی انتزاعی محض از جانب «خودآگاهی»، روح جهانی یا هر نوع شیخ متافیزیکی دیگر نیست بلکه فعالیتی مادی و قابل اثبات تجربی است، فعالیتی است که برهان آن را هر فردی که می‌آید و می‌رود، می‌خورد، می‌نوشد و به خود لباس می‌پوشاند اقامه می‌کند.» (CW, Vol. 5: 50-51)

مارکس به پشتوانه‌ی کار نظری خود در آثار قبلی معتقد است که چنین آغازگاهی به هیچ‌وجه دلبخواهانه یا جزمی انتخاب نشده است. انسان جسمانی و مادی در شبکه‌ای مادی، از پیش حضور دارد و با کار و فعالیت خود، جهان را از آن خود می‌کند و از دیگر موجودات مادی متمایز می‌شود. کار، فصل‌میزه انسان است به این معنی که فقط در خدمت بازتولید وجودش و دوام نوعش نیست، بلکه شکل مشخصی از فعالیت، شکل مشخصی از ظهور حیات و یعنی *گونه‌ای* مشخص از زندگی است. بنابراین انسان در کار است که خود را اظهار می‌کند. در پی این روندهای واقعی و عینی انسان و جهان در جریان کار است که آگاهی نیز شکل می‌گیرد. وی بر این باور است که با اخذ نقطه‌نظر صحیح می‌توان فهمید که «آگاهی، حیات را تعیین نمی‌کند بلکه این حیات است که آگاهی را تعیین می‌کند.» (CW, Vol. 5: 37)

مارکس در جریان روایت این سیر تولیدی-اجتماعی-تاریخی انسان تا مرحله سرمایه‌داری است که «حل و رفع» فلسفه نظرورزانه و منتزع از واقعیت را تألیف می‌کند و از آینده «کمونیستی» سخن می‌گوید. «کمونیسم» در اندیشه مارکس و برخلاف روایت رایج در سنت مارکسیسم، اولاً نه مفهومی سیاسی-اجتماعی بلکه سنتزی فلسفی است که از حل و رفع وضع موجود برمی‌آید. به همین دلیل است که مارکس هرگونه روایت آرمانگرایانه از کمونیسم که به جامعه

سوسیالیستی سوق داده شود را نفی کرده و هرگونه تغییر سطحی و اصلاحی سرمایه‌داری برای به دست آوردن آن را نقد می‌کند. کمونیسم، در اندیشه مارکس عمیقاً فلسفی و هگلی است؛ کمونیسم یعنی «ذات کمونیستی انسان» (das kommunistische Wesen des Menschen)، ذاتی که فصل ممیزه‌اش کار است و با دگرگونی انقلابی و دیالکتیکی وضع موجود به دست می‌آید. (Cohen, 1974; Avineri, 1968) در جریان تاریخ و در بستر نیروهای تولیدی، تقسیم کار پیچیده‌تر شده و در شکل سرمایه‌دارانه خود، به بیگانگی کارگر از کارش، محصولش، ذات نوعی‌اش و دیگری می‌انجامد. «...اینکه نیروهای تولیدی، در کنار افراد انسانی، به مثابه یک جهان فی‌نفسه، کاملاً مستقل و جدا شده از افراد متجلی می‌شوند» (CW, Vol. 5: 86) با رفع این مرحله، بار دیگر حیث هویت‌بخش کار سربر خواهد آورد. از این رو مارکس معتقد است که در جهان کمونیستی با از بین رفتن مفهوم طبقه، کارگر خود را در پیوند با کلیت و تمامیتی می‌یابد که انسانیت نام دارد و چون چنین است جستجوی اهداف شخصی مرادف است با جستجوی هدف کل. بنابراین آرمان کل که هگل در دل دولت به دنبال آن می‌گشت، در نگاه مارکس در دل کمونیسم یعنی جامعه فاقد طبقه و مالکیت قابل تحقق است. توضیح آنکه در جهان کمونیستی با تغییر ماهوی معنای کار، کارگر خود را بخش ناچیزی از فرایند کار و در خدمت سرمایه نمی‌بیند بلکه چون در پیوند با یک کل (انسانیت) است، کارش، کار انسان و جهانش جهان کل انسان‌هاست و بنابراین آن را از خود می‌داند و بیگانگی مرتفع می‌گردد. کار به مثابه شری ضروری نخواهد بود بلکه امری است که در ذات خود مطلوب است (CW, Vol. 5: 218) و بنابراین در جهان کمونیستی، انسان کار را چنان غایت می‌بیند و نه وسیله. «کمونیسم در نظر ما، وضعیتی از امور نیست که باید مستقر شود و ایدئالی نیست که واقعیت باید خود را با آن مطابق کند. ما کمونیسم را حرکت و جریانی واقعی می‌خوانیم که وضعیت کنونی امور را نفی می‌کند.» (CW, Vol. 5: 49)

نتیجه‌گیری

۱. هگل به نحوی یک‌سویه و در بستر آگاهی، کار را صورت‌بندی می‌کند و بنابراین، غنای متافیزیکی آن را درک نمی‌کند. انسان، موجودی تولیدگر است و در دل پیوندش با جهان و با برطرف کردن نیازهایش، موجودیت نوعی و اجتماعی خود را احراز می‌کند و تاریخ را برمی‌سازد. پراکسیس، به مثابه بنیادی است که به ذات اجتماعی، تاریخی، آگاهانه و عملی انسان اشاره دارد و بدون این حیث تولیدی برآمده از نیازهای واقعی‌اش در اجتماع، تاریخ بلاموضوع و فاقد معناست. مناسبات تولیدی انسان در شکل متأخر خود، یعنی در دل جامعه سرمایه‌دارانه است که امکان وجود فلسفه‌نظروزرانه از سنخ ایدئالیسم مطلق هگل را فراهم کرده و مارکس تلاش می‌کند چگونگی حصول این وضع سرمایه‌دارانه را با ابتناء به ذات تولیدی انسان و مفاهیم مستقیم و مرتبط با آن یعنی «سرمایه و مالکیت» توضیح دهد. ایدئولوژی آلمانی با ارائه چنین روایتی در تلاش است توضیح دهد چگونه در جامعه سرمایه‌دارانه معاصر، انسان با کار بیگانه شده و در نتیجه آن، بیگانگی از خودش، ذات نوعی‌اش و نیروهایش رقم می‌خورد به نحوی که امکان وجود فلسفه هگل که کاملاً منتزع از واقعیت می‌بالد، توجیه‌پذیر می‌شود. دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ را می‌توان ماجرای خدایگانی و بندگی به روایت مارکس خواند که در ضمن آن، وی نشان می‌دهد چگونه با بیگانه‌شدن انسان از کار در وضع سرمایه‌دارانه کنونی، سرمایه در جایگاه خدایگان نشسته و بنده (بخوانید کارگر به صورت خاص و انسان به صورت عام) را واسطه تمتع و انباشت خود قرار می‌دهد.

۲. هگل در سیر حرکت روح، نشان می‌دهد که ماده در برابر روح قرار ندارد بلکه جلوه‌ای از جلوات آن است. در واقع، ماده همان روح از خودبیگانه است. این تفسیر از ماده، هم در نقطه مقابل ماتریالیسم سنتی قرار می‌گیرد که برای ماده شأنی مستقل قلمداد کرده و آن را در مقابل روح قرار می‌دهد و هم اینکه مستلزم ارج و ارزش ماده است. واقعیت برای هگل، در بستر ایدئالیسم، مواقفی است که روح می‌پیماید و «فهم» (Begriff) می‌کند و فراچنگ می‌آورد. یعنی این روح است که تعین بخش واقعیت است. مارکس با نقد بنیان ایدئالیستی اندیشه هگل و هم‌هنگام

با پذیرش افق دیالکتیکی فلسفه‌اش، قادرست خصیصه مادی را از خصیصه انتزاعی اندیشه‌ی هگل جدا کند و اعلام کند که واقعیت توسط «عامل» انسانی و در ارتباط و درگیری با نیروهای طبیعت شکل می‌گیرد. توضیح آنکه، در نظر مارکس، وضع اولیه و بنیادی انسان ذیل کار در یک پیوستگی با طبیعت است. «وحدت انسان با طبیعت» همواره در صنعت وجود داشته است و همواره به اشکال گوناگون در هر دوره‌ای متناسب با سطح صنعت بوده است. (CW, Vol. 5: 40) در نظر مارکس کار است که در وضع اولیه و بنیادی وحدت‌بخش انسان و طبیعت است. اگر در تاریخ نظر کنیم، انسان همواره "درگیر" با طبیعت بوده است تا نیازی را به میانجی کار برآورده سازد. سپس با برآورده شدنش، نیازهای دیگر سربرمی‌آورند و مجموعه‌ای از نیازهای متنوع، مجموعه‌ای از کارهای متنوع را طلب می‌کند. در نتیجه آدمی همواره در کوشش برای رفع نیازهایش، هم خود را تجدید و نو می‌کند و هم در برطرف‌ساختن این نیازهاست که سیستم اجتماعی پدید می‌آید. در وحدتی از کارها و پیشه‌ها، آدمی هم حیات خود را استمرار می‌بخشد هم اتحادش با طبیعت را احراز می‌کند. در نظر مارکس، آگاهی با ماده در چنین وضع طبیعی در اتصال و کنش متقابل است.

بنابراین پاسخ وی برای رفع دوگانه سوژه و ابژه، حل صورت مسئله و انکار اصل وجود چنین دوگانه‌ای است و تلاش برای بنیان‌گذاری نقطه‌نظری بنیادین است که اگرچه فلسفی است اما نحوه تألیفش به هیچ‌وجه نظری نیست. یعنی وقتی از خود می‌پرسیم که روش مارکس در اثبات چنین نظری چیست؟ آیا از ما می‌خواهد که به تاریخ رجوع کنیم و برای اثبات سخنش داده دست‌وپا کنیم و ببینیم که آیا واقعاً انسان با طبیعت همان وضعی را داشته که وی توصیف می‌کند؟ پاسخ خیر است. مارکس به دنبال تأیید تجربی سخنش نیست همانطور که مسیر استدلال‌ورزی وی نیز امپریکال نبوده است. وی از وضع نخستینی سخن گفته بود که به زعمش وضعیت واقعی (real) انسان است. پیش‌فرض چنین باوری بسیار بدیهی می‌نماید و آن عبارت است از اینکه آدمی برای استمرار حیات و زنده‌ماندن، نیازهای اولیه‌ای دارد که مقدم بر هر اندیشه و آگاهی باید مرتفع گردند. «این نوع رویکرد (Betrachtungswise) بدون پیش‌گزاره نیست. آن از پیش‌گزاره‌های واقعی می‌آغازد و برای لحظه‌ای آن‌ها را وانمی‌نهد. پیش‌گزاره‌هایش، انسان‌ها هستند، {انسان‌هایی} نه در هرگونه اتزوا یا تصلب توهمی بلکه {انسان-هایی} در فرایند پیشرفت واقعی، تجربی و قابل‌ادراکی که ذیل شرایطی قطعی هستند.» (CW, Vol. 5: 37) همین نیازهاست که آدمی را به میانجی کار با طبیعت در یک وحدت و اتصال نگه می‌دارد. این وحدت به واسطه‌ی تقسیم کار در دنیای جدید، مخدوش شده و شبه‌مسئله دوگانه سوژه-ابژه را به پیش کشیده است. از همین‌روست که از تغییر منظر سخن می‌گوید و از وارونگی نظرگاه دم می‌زند.

۳. علی‌رغم خوانش رایج از بنیان فکری مارکس که تمایل دارد او را ماتریالیست بخواند، باید بگوییم چنین خوانشی، فکر مارکس را ساده‌سازی کرده و بعضاً به مخدوش شدن نگاه او (همانطور که در تاریخ مارکسیسم شاهدش هستیم) می‌انجامد. اگر از «ماتریالیسم» مارکس سخن می‌گوییم مراد ما معنای سنتی و پیش‌ایدئالیسمی آن نیست؛ بلکه ماتریالیسم مارکس در ادامه مسیر ایدئالیسم آلمانی و با امکان وسیعی که تحلیل هگل از ماده به مثابه جلوه‌ای از جلوات روح برای آن ایجاد کرده و در نهایت از مجرای حل و رفع دیالکتیکی آن می‌گذرد. بنا به آنچه تا اینجا گفتیم شایسته‌تر است اندیشه‌ی مارکس را «پراکسیسیسم» بنامیم. مارکس فلسفه‌ی هگل را ایدئولوژی وضع موجود می‌داند و از همان ابتدا پروژه خود را در تقابل با آن تدارک می‌بیند. اما مارکس در این بستر با اقتضائات فکر هگل، از او عبور می‌کند و حل و رفع فلسفه را رقم می‌زند. تنها در خوانش پیوستارگونه مارکس با سنت فلسفی پیش از خود است که می‌توان درک کرد چرا پس از مارکس، اندیشه‌ی دیالکتیکی در بستر اجتماع و سیاست قرار می‌گیرد.

References

- Avineri, S. (1968), *The Social and Political Thought of Karl Marx*, London and New York: Cambridge University Press.
- Balibar, E. (2007), *The Philosophy of Marx*, Translated by Chris Turner, London and New York: Verso.
- Beiser, F. (2005), *Hegel*, New York and Oxford: Routledge.
- Brudney, D. (1998), *Marx's Attempt to Leave Philosophy*, Massachusetts: Harvard University Press.
- Cohen, G. A. (1974), 'Marx's Dialectic of Labor' in *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 3, No. 3 (Spring, 1974), pp. 235-261.
- Gadamer, H. G. (2017), *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, Translated by Pegah Mosleh, Tehran: Elmifarahangi Publication.
- Hegel, G.W.F. (1991), *Elements of the Philosophy of Right*, edited by A. W. Wood, translated by H. B. Nisbet, New York: Cambridge University Press.
- Hegel, G.W.F. (2010), *The Phenomenology of Spirit*, translated and edited by Terry Pinkard, Cambridge: Cambridge University Press. (Bilingual Edition)
- Hegel, G.W.F. (2010), *Science of Logic*, translated and edited by George Di Giovanni, Oxford: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (2015), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, translated by Mahbod Irani Talab, Tehran: Ghatreh Press.
- Marx, K. (2000), *Selected Writings*, edited by David McLellan, Oxford: Oxford University Press.
- Marx, K. and Engels, F. (2010), *Collected Works*, Vol. 3, Karl Marx March 1843-August 1844, Lawrence & Wishart, Electric Books.
- Marx, K. and Engels, F. (2010), *Collected Works*, Vol. 5, Marx and Engels 1845-47, Lawrence & Wishart, Electric Books.
- Marx, K. and Engels, F. (1956), *Holy family. Critique of critical analysis*, translated from the German by R. Dixon, Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- Marx, K. (2015), *Economic and Philosophical Manuscripts 1844*, Translated by Hasan Mortazavi, Tehran: Ashian Publication.
- Pinkard, T. (1996), *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Seyyed-Ahmadian, A. (2015), *Herrschaft und Knechtschaft aus der Phänomenologie des Geistes*, Tehen: Cheshmeh Press.
- Talebzadeh, H. (2017), *A Dialogue Between Hegel and Islamic Philosophers: Becoming, Dialectic and Idealism*, Tehran: Hermes Publication.