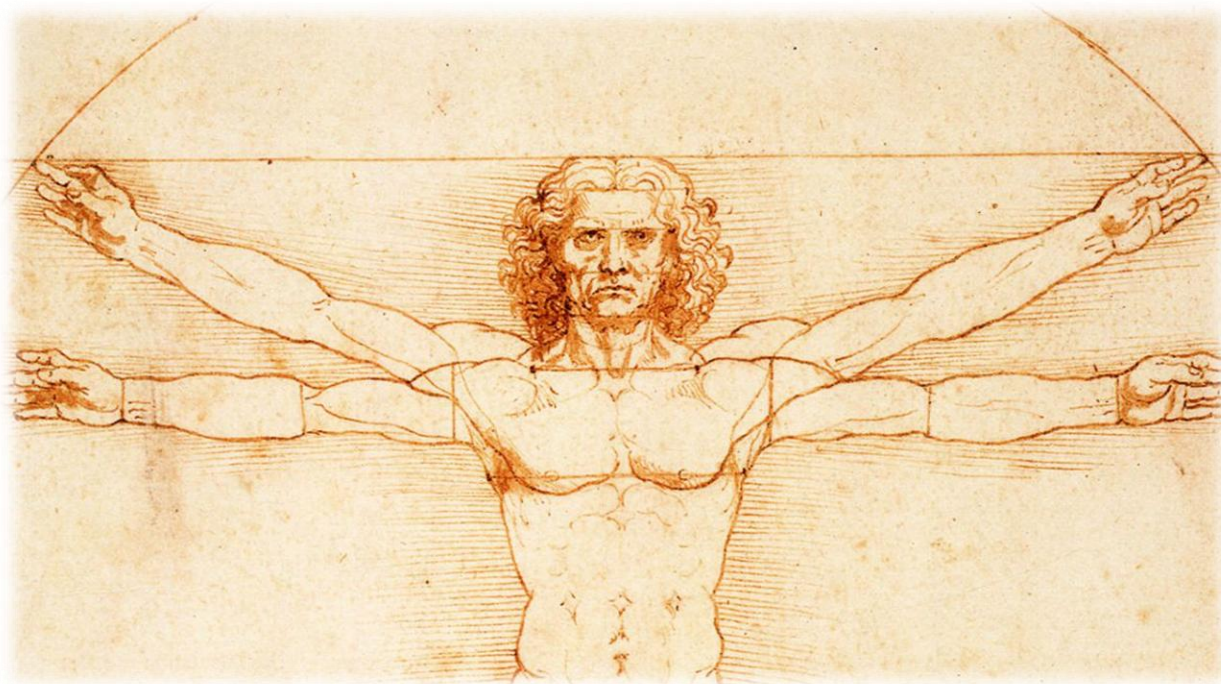


نقد  
اقتصاد سیاسی

# سوژه در نظریه‌ی مارکس



پریسا شکورزاده

نقد اقتصاد سیاسی

اسفندماه ۱۳۹۶

مقاله‌ی حاضر مقدمه‌ای است بر تلقی کارل مارکس از سوژه. «سوژه» محصول دنیای جدید است و از زمان دکارت تا به امروز محل دریافت‌ها و معانی متعدد، مناقشات و رد و انکارهای بسیاری شده است. اما آنچه در این دریافت‌ها به‌طور کلی مشترک است و در این پژوهش مورد تأمل قرار گرفته، ارجاع این مفهوم به انسان است از آن‌رو که می‌اندیشد، اراده می‌کند، عمل می‌کند و صاحب اختیار و سرنوشت خود است. به همین معناست که تأمل در باب سوژه در هر زمان مسأله‌ی جدی برای تفکر است. به‌ویژه اگر کاویدن چنین مفهومی را نزد یکی از اثرگذارترین متفکران تاریخ مد نظر قرار دهیم که مسأله‌ی انسان، اسارت و رهایی او همواره یکی از دغدغه‌های اصلی‌اش بوده است. این موضوع با وجود بداقبالی‌های اولیه در میان مارکسیست‌ها، پس از تجربه‌ی فاشیسم و جنبش دانشجویی دهه‌ی شصت فرانسه دوباره اهمیت پیدا کرد ولی همچنان مسأله‌ای مورد اختلاف است. پیچیدگی این موضوع هم به اختلافات مفسران در این مقوله مربوط می‌شود و هم به‌خاطر ابهام آن در نوشته‌های مارکس است.

ادعای مقاله این است که، برخلاف تفاسیر جبرگرایانه و ضداومانستی، انسان اصلی‌ترین مسأله‌ی مارکس است و مارکس پس از نقد سوژه در مفهوم دکارتی، تعبیری جانبدارانه، واقع‌گرایانه و عمل‌گرایانه از سوژه ارائه می‌دهد که به واقعیت انسان رنج‌دیده‌ی معاصر نزدیک‌تر است. این تحقیق تلاش می‌کند با روشی فلسفی و تفسیری به ارزیابی مقوله‌ی سوژه نزد مارکس بپردازد و شواهد این ادعا را ارائه کند. برای رسیدن به این مقصود در این‌جا با انسان نوظهور روشنگری آغاز خواهیم کرد و به مقایسه‌ای میان تلقی روشنگری و مارکس از انسان می‌پردازیم. در گام دوم تلاش خواهیم کرد به کاوش در مباحثی بپردازیم که دال بر مرکزی بودن انسان در اندیشه‌ی مارکس است. از این‌رو پس از نگاهی به مسأله انسان در آثار مختلف مارکس، مقولات به‌هم‌پیوسته‌ای

چون بیگانگی، ایدئولوژی و رهایی ارزیابی خواهد شد. از آنجا که آثار دوره‌ی جوانی مارکس بیش از آثار بعدی حاوی مغز فلسفی و نظریات مبنایی مارکس است، در این تحقیق به آثار اولیه‌ی وی توجه بیش‌تری خواهد شد.

### از پیدایش سوژه تا رسالت تاریخی آن

براساس رهیافت فلسفی عصر روشنگری، «انسان خدای انسان است» (فوئرباخ) و برای رسیدن به تکامل و رهایی انسان بر استقلال دانش و خرد تأکید می‌شود. ایمان به خرد یا علم مرکزی‌ترین مقوله‌ی روشنگری است. بیکن، پیامبر روشنگری، معرفت و قدرت را مترادف و حاکمیت و سروری آدمی را در مخزن معرفت نهفته می‌داند. دکارت از جمله فیلسوفان آستانه‌ی عصر روشنگری است که، با عنوان کردن قضیه‌ی کوچیتو، سوژه را در محور هستی و بدین‌ترتیب در محور تفکر غربی قرار می‌دهد؛ انسان همان فاعل شناسا یا سوژه است و جهان همان چیزی است که در اندیشه و تصور «من» دکارتی هویدا می‌شود؛ جهان تبدیل به ابژه‌ی اندیشه‌ی بشر می‌شود. سوژه چون نقطه‌ی ثقلی در مرکز عالم قرار می‌گیرد و خودمختاری و خودآیینی تازه‌ای به او بخشیده می‌شود که پیش‌تر از آن برخوردار نبوده است. سوژه به‌عنوان ضمیر خودآگاه ذهن شناسنده در فلسفه‌ی دکارت جایگاه ممتاز خود را می‌یابد و از آزادی و اختیار برخوردار می‌شود. به طعنه‌ی هورکهایمر (۱۳۸۴) در فلسفه‌ی دکارت، آزادی محدود فرد بورژوا شکل خیالی آزادی کامل و استقلال کامل را به خود می‌گیرد.

از سویی دیگر، بر اثر تحولاتی که با رشد تجارت و صنعت و مهاجرت گسترده‌ی مردم از روستاها به شهرها و رشد اقتصاد مبتنی بر بازار پدید آمده بود، نگاه به انسان ضرورتاً دچار تحول شده بود. با گسترش اقتصاد بازار، افراد دیگر نه جزئی از کل روند اجتماعی تولید و توزیع، بلکه هر فرد عنصر مستقل و خاستگاه علم و عمل

خود بود و «هم در ضمیر خود و هم در شعور هم‌نوعان خود، یک عنصر مستقل، نوعی گوهر خرد و یک نقطه‌ی عزیمت به شمار می‌آمد» (گلدمن، ۱۳۸۸: ۶۲). مارکس با وجود تکریم روشنگری به‌خاطر این که فرد را به‌لحاظ نظری از کنترل دولت و کلیسا آزاد کرد و راه تغییرات سیاسی و اجتماعی را باز کرد، فردگرایی جامعه‌ی بورژوازی در بوته‌ی انتقاد قرار داد. از نظر مارکس، انسان خارج از اجتماع وجود ندارد و در نسبت با سوژه‌های فردی دیگر خود را درک می‌کند. ماهیت اجتماعی انسان بنیان زندگی اوست. برای مارکس، فرد در کلیت زندگی اجتماعی معنا دارد، به‌عنوان سوژه‌ای که در اجتماع مشارکت می‌کند و با یکی کردن فرد خاص انضمامی با فرد به‌عنوان جایگاه کلیت انسان و وجود نوعی انسان، تذکر می‌دهد که دیگر نباید جامعه را در برابر فرد بفهمیم (Miller, 1982:29).

چنان که گفته شد، فرد خودآیین ایده‌آل روشنگری قرار گرفت و به استقلال فرد از قیده‌های مذهبی و نهاد کلیسا، سلطه‌ی سیاسی و نهاد پادشاهی تأکید می‌کرد. در پی آزاد کردن انسان از بنده‌های نادانی و خرافی، عصر روشنگری با شعار «برای دانستن شهامت داشته باش»<sup>۱</sup> (کاسیرر، ۱۳۷۰) آغاز می‌شود. در پاسخ به روشنگری چیست (۱۷۸۴) کانت در نگاه اول مقاله‌ای در تبیین روشنگری همچون مرحله‌ای در وضعیت ذهنی بشر است، مرحله‌ای که فیلسوف در تعریف آن در آغاز مقاله‌اش می‌نویسد: «روشنگری خروج آدمی است از نابالغی به تقصیر خویشتن خود». این وضعیت ذهنی همزمان است با بیرون رفتن، بیرونی شدن و بیگانه شدن از وضعیتی دیگر به اراده و قصد خود. انسانی که تا پیش از این به دلیل تن‌آسایی و ترسویی ترجیح می‌داد که فکر نکند و دیگران به جای او فکر کنند، اکنون وقتش است که عقل خود را به کار گیرد. در سوی دیگر، این قیامان علاوه بر تحمیق «جانوران دست‌آموز خود»، آنها را تحت نظارت و کنترل قرار می‌دهند تا از قفس نابالغی‌شان بیرون

---

<sup>1</sup> Sapere aude

نیابند. بنابراین وضعیت جدید وضعیتی است که تضاد میان دو گروه آشکار می‌شود و گروهی با در اختیار داشتن دانش بر گروهی دیگر سلطه می‌ورزند. اما دیگرانی که تاکنون هدایت اندیشه‌ی بشر را در دست گرفته‌اند و به کنترل و نظارت بر او پراخته‌اند چه کسانی هستند؟ در این مقاله کلیسا و حکومت دو مرجع اقتدار اصلی‌ای هستند که کانت آنها را شناسایی می‌کند: نهادهایی که جلوی حرکت آزاد اندیشه را می‌گیرند و افراد را در اسارت فکری قرار می‌دهند. در وضعیت جدید یا همان دوران روشن‌یابی باید این قیومیت اندیشه از نهادهای کلیسا و حکومت گرفته شود و همه بتوانند عقل‌شان را به کار بگیرند.

سوژه همچون مقوله‌ی مرکزی در گفتمان فلسفی روشنگری که در مقام خودِ اندیشنده‌ی انسان در ارتباط با عقل و شناخت بود، در عرصه‌ی اجتماعی به ایده‌ی آزادی بشریت از شکل‌های مختلف ستم و نادانی و فقر پیوند می‌خورد. رهیافت سیاسی و اجتماعی عصر روشنگری به حقوق (طبیعی) انسان باور داشت. روسو موضوع کتاب اول *قرارداد اجتماعی* را با این جمله آغاز می‌کند که «انسان آزاد به دنیا آمده و با وجود این در همه جا دست و پایش بسته است و در بندگی به سر می‌برد» (روسو، ۱۳۴۵:۶). از نظر او آنچه که انسان در نتیجه‌ی قرارداد اجتماعی از دست می‌دهد، حق طبیعی و نامحدود او در مورد همه‌چیز و آزادی نامحدود در «وضعیت طبیعی» است. از نظر روسو، انسان‌ها در وضع طبیعی آزاد و مستقل و برابر هستند. اما در مراحل آخر وضع طبیعی با شروع زندگی جمعی و ایجاد تقسیم کار و مالکیت، نابرابری انسان‌ها آغاز می‌شود و آزادی آنها از میان می‌رود. او به دنبال بازگرداندن آزادی به انسان‌هاست و معتقد است «همان قانونی که آزادی طبیعی را از انسان سلب کرده، آزادی را به او پس می‌دهد» (روسو، ۱۳۴۵:۶). مارکس نیز در ادامه‌ی سنت روشنگری در اندیشه‌ی آزادی انسان است. او با توصیف و تحلیل وضعیت انسان که در نگاه او اکنون تمام وجوه انسانیت خود را از دست داده،

می‌کوشد تا راه‌حلی برای رهاییش<sup>۲</sup> ارائه دهد. گرچه مارکس لیبرالیسم و درک آن از رهایی فرد را نقد می‌کند، اما در نوشته‌های اولیه‌ی او به‌ویژه در رساله‌ی دکتری‌اش جنبه‌هایی لیبرالیستی مشاهده می‌شوند. لیبرالیسم در معنای اولیه همچون اندیشه‌ی عصر جدید که با شعارهای آزادی و برابری مارکس را همچون بسیاری دیگر مفتون ساخته بود. مارکس بعدتر با گذر از لیبرالیسم، مسأله‌ی رهایی را در سطحی جدید و جهانی مطرح کرد. آزادی حق همه‌ی انسان‌هاست، متعلق به هر طبقه‌ای که باشند. اما از آن‌جا که انسان دارای وجود عملی و اجتماعی است، رهایی او نیز امری اجتماعی و همچنین موضوعی سیاسی است. در تحقق رهایی انسان در مقام موجودی اجتماعی به خود بازمی‌گردد. مارکس بدین طریق از فردگرایی لیبرالیسم منتزع می‌شود و آزادی را به امری اجتماعی بدل می‌کند که در گروی آزادی تمام افراد اجتماع است.

بر اساس درک نیوتونی روشنگری از جهان، با شناخت قوانین مکانیکی ماشین جهان - که انسان و جامعه هم بخشی از این ماشین هستند - فرد می‌تواند با دانش و شهامت تمام مشکلاتش را حل کند، زندگی سالم و شادی را برای خود فراهم کند و به سوی پیشرفت، آزادی و برابری حرکت کند. بدین ترتیب تاریخ نه تنها معنادار است بلکه قابل فهم است و جهان امری معقول و قابل شناخت برای انسان است. عقل انسان از اقتداری برخوردار می‌شود که افراد را قادر می‌کند جامعه‌اش را طبق میل خود بسازد. کافی است اراده کند و شهامت داشته باشد تا هر وقت و هر جا که خواست تغییر و حتی انقلاب ایجاد کند. مارکس در نقش متفکر روشنگری به دنبال نگاه علمی به سیاست و بنا کردن سیاست بر نظریه‌ای علمی درباره‌ی اجتماع انسانی بود. او همچون دیگر متفکران روشنگری در تلاش بود به جای استوار کردن سیاست بر مذهب، سنت، عرف یا قانون طبیعی، مبنایی علمی برای آن بیابد. به همین دلیل هم از پرودون و سوسیالیست‌های یوتوپیایی و تفکر غیرلمی انتقاد می‌کرد. به همین ترتیب

---

<sup>2</sup> imancipation

مارکس تصور ماتریالیستی از تاریخ داشت و با انتقاد از محوریت دادن به ایده، از ماتریالیسم دیالکتیکی دفاع می‌کرد. دیالکتیکی که در فرایند تاریخ به نابودی سرمایه‌داری و به وجود آمدن جامعه‌ی کمونیستی خواهد انجامید.

بر اساس تفسیر موجبیت‌گرایانه از مارکسیسم، در نگاه هگلی-مارکسیستی جهان مجموعه‌ی به هم پیوسته‌ای از فرایندها<sup>3</sup> است و این فرایندهای عقلانی، به ویژه فرایند تاریخی غایتی درونی دارد که به سوی پیشرفت است. این مقصد ضروری و قابل فهم برای انسان است. بنابراین تاریخ به رغم شکست‌ها و انحرافات که در آن رخ می‌دهد، همواره به سوی تکامل و آزادی جهانی است. دیدگاه مارکسیستی با وجود پذیرفتن آرمان‌های روشنگری، در تغییر انقلابی بیش از اراده به آمادگی و پختگی باور داشت. (Hook, 1908:93-96) تفسیرهای مشابه تاریخ را فاعل اصلی نظریه‌ی مارکس و دارای غایت و مسیر مشخصی می‌دانند که منکر آزادی و اراده‌ی انسان است. اما این تفسیر منتقدان بسیاری نیز دارد. ایگلتون فصلی از پرسش‌هایی از مارکس (۱۳۹۱) را به نقد چنین برداشتی اختصاص می‌دهد و آن را بازی متافیزیکی می‌خواند که نیرویی تقدیری و اختیار بشری و آزادی و ضرورت را در برابر هم قرار می‌دهد و مارکس را جبرگرای تاریخی تمام‌عیاری نشان می‌دهد. جان ریز (1387) نیز دیالکتیک تاریخ و تکامل اجتماعی را به معنای امکان دگرگونی انقلابی تعبیر می‌کند، نه اجتناب‌ناپذیری انقلاب و از خانواده مقدس شاهد می‌آورد: «تاریخ هیچ کاری نمی‌کند، هیچ ثروت هنگفتی در اختیار ندارد، و دست به هیچ جنگی نمی‌یازد. انسان است، انسان واقعی و زنده، که این همه را انجام می‌دهد، که ثروت دارد و می‌جنگد؛ تاریخ چنان که پنداشته می‌شود، شخصی جدا نیست که از انسان همچون وسیله‌ای برای دست‌یابی به هدف‌های خود بهره‌گیرد؛ تاریخ هیچ نیست مگر فعالیت انسانی که هدف‌های خود را دنبال می‌کند.» (ریز، 1387: ۱۷۰) بنابراین فاعل و سوژه‌ی ماتریالیسم تاریخی مارکس کسی جز خود انسان نیست. کنش

---

<sup>3</sup> processes

انسان اصل ضروری در معنا بخشیدن به تاریخ است و مسیر حرکت تاریخ را تعیین می‌کند. انسان تبدیل به بازیگر اصلی و سوژه‌ی تاریخ می‌شود. عاملی که مأموریت تاریخی‌اش واقعیت بخشیدن به معنای تاریخ است، پرولتاریاست. مارکس در مقدمه بر نقد فلسفه‌ی حق هگل این عاملی جمعی را معرفی کند و در آثار بعدی به بسط آن می‌پردازد. او سوژه‌ای انقلابی را معرفی می‌کند تا با کنش خود تغییر رادیکال اجتماعی را به ارمغان بیاورد. پرولتاریا طبقه‌ای است که با کنش خود می‌تواند رستگاری تمام بشریت را به ارمغان بیاورد.

### مسئله انسان در آینه‌ی آثار مارکس

کولاکوفسکی مارکس را در معنای رنسانسی کلمه انسان گرا<sup>۴</sup> می‌داند و او را دل‌مشغول کلیت وضعیت انسانی و به دنبال نظریه‌ی جامعی در باب انسان می‌بیند (کولاکوفسکی، ۱۹۰۱۳۸۹). انسان مسئله‌ی اصلی انسان‌گرایی یعنی سنتی است که به دنبال زندگی خوب، آزادی و شادی برای انسان و نمود یافتن تمام وجوه انسانی‌اش بود. این نگاه انسان‌گرایانه‌ی مارکس را بیش از هر جا در آثار جوانی او می‌توان یافت که همواره آماج نقد یا بی‌اعتنایی بسیاری هم قرار گرفته است و بسیاری از مفسران این نوشته‌ها را به دوران ناپختگی تفکر مارکس نسبت می‌دهند. اما رویکرد دیگری وجود دارد که قائل به پیوستگی و تکامل بین آثار دوره‌ی اولیه و آثار دوره‌ی متأخر است. به‌طور کلی وحدت و پیوستگی میان این دو دوره امروزه بین مفسران مقبولیت بیش‌تری دارد.<sup>۵</sup>

---

<sup>۴</sup> humanist

<sup>۵</sup> آدام شافت، ارنست مندل و دیوید مک للان از جمله مفسرانی هستند که به وحدت میان آثار اولیه و متأخر مارکس قائلند.



تفسیر انسان‌گرایانه از مارکس در طول تاریخ فکری مارکسیسم همواره آماج انتقاداتی بوده است. چنان‌که اشاره شد، متون محل نزاع در این بحث شامل آثار دوران جوانی مارکس و به‌ویژه مفهوم بیگانگی می‌شود. مفهوم بیگانگی به معنای بیگانه شدن از سرشت واقعی و جوهر انسان، از دست دادن چیزی اصیل و ذاتی است. منتقدان انسان‌گرایی مارکس (از ساختارگرایان فرانسوی همچون آلتوسر تا جریان‌های مخالف انسان‌گرایی معاصر همچون فوکو و دریدا) فرض چنین ذات یا ماهیت و جوهری اولیه برای انسان را مردود می‌دانند و آن را مفهومی اسطوره‌ای، متافیزیکی و غیره می‌خوانند.<sup>۶</sup>

در ادامه تلاش می‌کنیم وجوه این انسان‌گرایی مارکس و جایگاه سوژه را در تفکر او روشن‌تر کنیم. به‌طور کلی مارکس در ایده‌آل خود از انسان آزاد به اومانیزم کلاسیک و ارسطویی نزدیک می‌شود؛ انسان آزادی که بر سرنوشت خود حاکم است. سخن گفتن مارکس از «وجود واقعی»، «جوهر انسان»، «انسان واقعی»، «انسان عملی» در آثارش دال بر چنین گرایشی تفسیر می‌شود. (Hodge, 1965: 173-191) مفهوم «انسان واقعی» در آثار او ناظر بر انسانی است که در ساختن خود به‌عنوان فرد، روابط و اجتماعش آزاد است. او شیوه‌های غیرانسانی و غیرآزادانه‌ای را که انسان در آنها گرفتار شده به ما نشان می‌دهد. انسانی که مارکس از آن سخن می‌گوید انسان انتزاعی نیست و محصول روابط اجتماعی معینی است. اما می‌توانیم شاهد وجوه اومانیزم فوئرباخ در مارکس هم باشیم.

مارکس در *تزهایی درباره‌ی لودویگ فوئرباخ* (۱۳۷۹) با گذر از ماتریالیسم سنتی و ایده‌آلیسم آلمانی از ماتریالیسم جدید خود دفاع می‌کند و تعریف تازه‌ای از سوژه ارائه می‌کند. وی به‌روشنی با ایده‌آلیسم دکارتی که

---

<sup>۶</sup> برای نمونه در آثار زیر می‌توان این نقدها را یافت:

با تفکیک سوژه و ابژه، سوژه را صرفاً فاعل شناسایی معرفی می‌کند، مخالفت می‌ورزد. ذهن به‌عنوان ذاتی در مقابل عین که مستقل از هستی‌اش به درک طبیعت و اجتماع نائل می‌شود، معنایی ندارد. سوژه‌ی انسانی از طریق تغییر عملی جهان خود را عینی می‌سازد و جهان عینی را برای ذهن قابل‌درک می‌کند. جدایی عین و موضوع شناخت از عامل شناخت و مطابقت آنها در شناخت‌شناسی از نظر مارکس مردود است؛ سوژه‌ای خودآگاه به‌عنوان عامل شناسایی و ابژه‌ای مستقل که ذهن به شناسایی آن می‌پردازد. او مخالف در نظر گرفتن خودآگاهی به‌عنوان نقطه‌ی عزیمت شناخت است. خودآگاهی دکارتی جدا از آگاهی از اجتماع و طبیعت برای مارکس وجود خارجی ندارد.

سوژه‌ی ایده آلیستی پیش از مارکس سوژه‌ی متافیزیکی و غیرتاریخی است. سوژه‌ی کانت همچون سوژه‌ی دکارتی، سوژه‌ی واحد شناساست. این سوژه در فیثته به‌عنوان «من» بیش‌تر جنبه‌ی استعلایی و ایده‌آلیستی پیدا می‌کند و سوژه‌ی هگلی در مقام خودآگاهی و روح مطلق بروز می‌کند. مارکس در جهت دیگری حرکت می‌کند. من استعلایی کانت و سوژه‌ی مطلق هگلی نزد مارکس بعد انضمامی، تاریخی و اجتماعی می‌یابد. او از سوژکتیویسم کانت برای نفی ابژه‌ی مستقل از سوژه‌ی شناسا بهره می‌گیرد و سپس سوژه را همچون فعالیت محسوس بازتعریف می‌کند؛ سوژه به‌مثابه عمل اجتماعی. مارکس (۱۳۷۹) در تز دوم فوئرباخ می‌گوید: «این مسأله که آیا تفکر انسانی دارای حقیقت ابژکتیو هست یا نه به‌هیچ‌وجه مسأله‌ای نظری نیست بلکه مسأله‌ای عملی<sup>۷</sup> است». اتین بالیبار (۱۳۹۳) نیز تنها سوژه‌ی حقیقی مارکس را سوژه‌ی کنش می‌داند که مساوی با فعالیت انقلابی پرولتاریاست. سوژه‌ای که نظم موجود را درمی‌نوردد و جهان را دگرگون می‌کند و در نتیجه خودش را هم دگرگون می‌کند».

---

<sup>7</sup> practice

از سوی دیگر، به زعم مارکس، آدمی با کار خود، هم از لحاظ ذهنی، یعنی در آگاهی خویش و هم از لحاظ عینی، یعنی در واقعیت، خود را بازتولید می‌کند و موضوع اندیشه قرار می‌دهد. به این ترتیب مارکس سوژه‌ی دکارتی را که سوژه‌ی شناسایی و پذیرنده‌ی منفعل محسوسات بود، به سوژه‌ی فعال و عامل محسوس و اجتماعی تبدیل می‌کند. (آزبرن، ۱۳۸۸: ۴۷) اینک سوژه‌ی انتزاعی فردی قلمداد نمی‌شود، بلکه در فعالیت و مناسبات اجتماعی تعریف می‌شود.

بنابراین در نزد مارکس با وحدت عین و ذهن، سوژه و ابژه روبروئیم. البته این به معنای ایده‌آلیست بودن مارکس نیست و در این وحدت، برخلاف وحدت هگلی، عین به نفع ذهن مصادره نمی‌شود. نه تنها عینیت از میان برداشته نمی‌شود، بلکه انسان از طریق عمل نیروهای خود را عینیت می‌بخشد. بر اساس تز اول، ماتریالیسم سنتی دچار این اشتباه است که واقعیت را ابژه‌ی شناسایی می‌داند. درحالی‌که واقعیت فعالیت عملی انسانی است. معنای این وحدت بر طبق نظر کولاکوفسکی (۱۳۸۷) «زایل کردن سرشت شیء شده‌ی پدیده‌های اجتماعی و از میان بردن استقلال آنها از انسان به‌عنوان یک عامل فردی و واقعی است». جوهر انسان نه فرد انسانی انتزاعی، بلکه مجموعه‌ای از مناسبات اجتماعی است. او به‌جای افراد مجزا در جامعه‌ی مدنی - که مبتنی بر روابط اقتصادی بورژوایی است - نقطه‌نظر ماتریالیسم جدید را جامعه‌ی انسانی یا انسان اجتماعی می‌داند که بر روابط اجتماعی تأکید می‌کند. او انسان به‌عنوان وجودی عینی و اجتماعی را همچون یکی از عناصر مرکزی خود ثبت می‌کند. بنابراین جوهر انسان تغییر جهان با فعالیت اجتماعی است. مارکس با سخن گفتن از سوژه‌ی عمل رو به سوی سوژه‌ی انقلابی یا همان پرولتاریا دارد. کارگر به‌واسطه‌ی آگاهی طبقه‌ی کارگر است که متحقق می‌شود و این آگاهی تنها با تغییر شرایط هستی مادی انسان و روابط اجتماعی و زندگی اجتماعی اش به دست می‌آید.

مارکس در *خانواده‌ی مقدس پرولتاریا* و ثروت را دو قطب مخالفی معرفی می‌کند که معلول مالکیت خصوصی هستند. همچنین پرولتاریا مجبور است مالکیت خصوصی و قطب مخالفش را نابود کند. «طبقه‌ی پرولتاریا در غیریت خود را نابودشده احساس می‌کند و در آن ضعف و عجز خاص خویش و واقعیت هستی غیرانسانی را می‌بیند.» (مارکس، ۶۴-۶۵: ۱۳۵۸) او تأکید می‌کند که ماتریالیسم نباید مسأله‌ی انسان را انکار کند و از انسانیت‌زدایی پرولتاریا و شرایط غیرانسانی او سخن می‌گوید که در نهایت با از میان برداشتن مالکیت خصوصی و پرولتاریا، شرایط دوباره انسان شدن انسان را پدید خواهد آورد. (China report, 1984: 36-)

(45)

در *مانیفست کمونیست* مارکس و انگلس از انسان‌هایی سخن می‌گویند که سلاح‌های بورژوازی را که منجر به مرگ‌شان خواهد شد به کار می‌گیرند. این انسان‌ها پرولتاریا یا طبقه‌ی کارگر مدرنی است که نیروی کارش نوعی کالا محسوب می‌شود. پرولتاریا طبقه‌ای است که از میان تمام طبقات مردم سربازگیری می‌کند و با تشکیل حزب سیاسی در برابر بورژوازی می‌ایستد. همچنین پیروزی این طبقه‌ی انقلابی اجتناب‌ناپذیر است. (مارکس و انگلس، ۴۵-۸۸: ۵۴)

مفهوم بیگانگی محور اصلی نظریه‌ی فلسفی مارکس درباره‌ی انسان است و در کتاب *دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴* وی مفصلاً مورد بحث قرار گرفته است. مارکس از بیگانگی به‌عنوان انحرافی از انسان سخن می‌گوید؛ بیگانگی انسان از آنچه می‌سازد، از انسان بودنش و تمام فعالیت‌ها و ویژگی‌ها و حواس انسانی‌اش و حتی انسان‌های دیگر.

در جامعه‌ی سرمایه‌داری کار کارگر برای سرمایه‌دار موجب بیگانگی کارگر می‌شود و با کار بیگانه‌شده‌ی کارگر، این بیگانگی برای تمام افراد جامعه (اعم از کارگر و سرمایه‌دار) رخ می‌دهد. از آنجا که کارگران ابزار تولید را در اختیار ندارند، کار آنها نیز به خودشان تعلق ندارد. در شرایط سرمایه‌داری ساخته‌های انسان از او مستقل می‌شوند و کارگر تحت استیلا‌ی محصول خویش قرار می‌گیرد. محصول کار در شیء تجسم و عینیت یافته و کار از کارگر بیگانه می‌شود. مارکس عینیت یافتن کار را همان واقعیت یافتن آن می‌داند: «واقعیت یافتگی کار در قلمرو اقتصاد سیاسی برای کارگران به صورت از دست دادن واقعیت، عینیت یافتن به شکل از دست دادن شیء و بندگی در برابر آن، تملک محصول به شکل جدایی یا بیگانگی با محصول پدیدار می‌گردد» (مارکس، ۱۳۷۸: ۱۲۶) عینیت یافتگی<sup>۸</sup> فرایندی است که در آن سوژه خود را به سبب فعالیتش به شکل یک ابژه نشان می‌دهد.

«کار، یعنی فعالیت حیاتی و زندگی مولد» (مارکس، ۱۳۱: ۱۳۹۴) فعالیت حیاتی انسان برخلاف حیوان با اراده و آگاهی انجام می‌شود. او با این فعالیت مختص انسان کل طبیعت را بازتولید می‌کند؛ انسان علاوه بر تولید نیاز مادی و فیزیکی‌اش، با قوانین زیبایی تولید می‌کند (مانند تولید اثر هنری). این فعالیت آزادانه و خلاق است که زندگی نوعی انسان را شکل می‌دهد. انسان سازنده، خلاق و ابزارساز<sup>۹</sup> دال بر انسانی است که جوهره و ماهیت اصلی او را کار تولیدی تشکیل می‌دهد. اما کار انسانی که مجبور است به خاطر نیاز به بازتولید خود کارش را به دیگری بفروشد، دیگر آزاد و خلاقانه نیست. نبوغ خلاقانه انسان‌ها و تولید آزاد و خلاقانه‌ی آنها دچار انحراف شده است. از این رو نمی‌تواند تحقق بخش قوای ذاتی انسان باشد. در شرایطی کار یعنی فعالیت عملی انسان خصلتی بیگانه از انسان می‌یابد که نسبت به کارگر بیرونی می‌شود (مارکس، ۱۲۸: ۱۳۹۴). بیرونی شدن کار نزد مارکس

---

<sup>8</sup> objectification

<sup>9</sup> Homo faber

دارای دو جنبه است: اول، کار اجباری است، آزادانه نیست؛ دوم، کار متعلق به دیگری است. مارکس میان کار اجباری و بیگانه با کار آزاد تمایز می‌گذارد: برخلاف کار آزاد، کار اجباری «وسیله‌ای است صرف برای برآوردن نیازهای بیرون از آن» (مارکس، ۱۲۹:۱۳۹۴). یعنی هدف نه در خود کار بلکه در بیرون از کار است. اگر به‌خاطر نیازی بیرون از کار نبود فرد از انجام آن سرباز می‌زد. اما او مجبور است برای تأمین نیازهای زندگی و ادامه‌ی بقا کار کند. در نتیجه، کار انسان تبدیل به فعالیتی مستقل از انسان و علیه او می‌شود که به او تعلق ندارد. مارکس این نوع از بیگانگی یعنی بیگانه شدن کار از انسان را «ازخودبیگانگی» می‌نامد.

نوع سوم بیگانگی نزد مارکس جنبه‌ای دیگر از کار بیگانه‌شده را نشان می‌دهد. «فعالیت آزاد و آگاهانه، خصلت نوعی انسان را تشکیل می‌دهد» (مارکس، ۱۳۱:۱۳۹۴). آنچه که ممیز انسان از حیوان است، فعالیتی مختص نوع انسان، کار تولیدی او بر روی جهان عینی است. جهانی که فعالانه و آگاهانه می‌آفریند و موجب خودآگاهی او می‌شود. اما کار بیگانه‌شده‌ی انسان را از زندگی نوعی‌اش بیگانه می‌کند. انسان موجودی نوعی است زیرا هم جزئی از طبیعت است و طبیعت کالبد غیراندام‌وار اوست و هم دارای فعالیت آزاد و آگاهانه است. هستی نوعی انسان مبتنی بر رابطه‌ی عینی او با طبیعت و فرآیند کار است (کالینیکوس، ۱۳۸۴:۷۲). کار بیگانه انسان را از طبیعت بیگانه می‌کند و کالبد غیراندام‌وارش را از او می‌گیرد. درحالی‌که کار تولیدی فعالانه و فکری انسان با شکل دادن جهان عینی وجود نوعی او را به اثبات می‌رساند و محصول کار عینیت نوعی انسان است. بنابراین با گرفتن محصول کار انسان از او زندگی نوعی و کالبد غیراندام‌وارش از او گرفته می‌شود. کار دیگر نه فعالیت آزاد بلکه وسیله‌ای اجباری برای زندگی حیوانی انسان است زیرا در جهت برآوردن نیازهای مشترک با حیوانات است. بدین ترتیب بیگانگی از وجود نوعی بیگانگی از ذات انسانی است.

مارکس اینک به نوع چهارم بیگانگی اشاره می‌کند که نتیجه‌ی بیگانگی از محصول، کار و وجود نوعی است، یعنی بیگانگی انسان از انسان‌های دیگر. مارکس خلاصه می‌کند: «آنچه درباره‌ی رابطه‌ی انسان با کارش و محصول کارش و نیز با خودش صدق می‌کند، درباره‌ی رابطه‌اش با سایر انسان‌ها، و با کار و ابژه‌ی کار سایر انسان‌ها نیز صدق می‌کند» (مارکس، ۱۳۳:۱۳۹۴). انسان‌هایی که از ذات خود بیگانه شده‌اند از یکدیگر نیز بیگانه می‌شوند. در نتیجه‌ی این از خودبیگانگی انسان‌شناسانه روابط میان انسان‌ها نیز دچار بیگانگی می‌شود. در فعالیت تولیدی تحت سلطه و جبر انسانی ارتباط میان انسان‌ها بر مبنای رقابت شکل می‌گیرد، نه همکاری و اعتماد (سینگر، ۱۳۸۷:۶۲). مارکس در رابطه‌ی انسان‌ها دو نوع رابطه را با وساطت محصول کار از یکدیگر تفکیک می‌کند: رابطه‌ی کارگر با کارگر و رابطه‌ی کارگر با سرمایه‌دار؛ یعنی رابطه‌ی کارگر با کسانی که کار آنها همچون خودش به آنها تعلق ندارد و رابطه‌ی کارگر با کسانی که محصول کارش به آنها تعلق دارد. آنچه تاکنون گفته شد شامل رابطه‌ی کارگر با کارگر می‌شد و اکنون مارکس اظهار می‌کند که رابطه‌ی کارگر با غیرکارگر که محصول کار او را تصرف کرده، همانند رابطه‌ی او با محصولش است. یعنی «بیگانه، متخاصم، قدرتمند و مستقل از او» (مارکس، ۱۳۵:۱۳۹۴)؛ همان‌طور که کارگر تحت یوغ و اجبار کارش است، تحت یوغ و اجبار صاحب کار هم هست.

در وضعیت بیگانه انسان به کالا و به سرمایه‌ای زنده با نیازهایی برای ادامه‌ی حیات تبدیل می‌شود که ارزش وجودش و زندگی‌اش بنا به عرضه و تقاضا بالا و پایین می‌رود. انسان‌زدایی از کارگر هم از نظر ذهنی و هم جسمی سرنوشتی است که کالای انسانی پیش‌رو دارد. در این وضعیت رابطه‌ی انسان‌ها با یکدیگر بر مبنای خلق نیازهای جدید، وابسته کردن، تحمیل قدرت و برآوردن نیازهای خودخواهانه است.

مارکس در *ایدئولوژی آلمانی* بر «آغاز کردن از انسان‌های واقعی، فعال و بر مبنای فرایند زیست» تأکید می‌کند (مارکس، ۱۳۷۹:۲۹۵). در این اثر همچنان انسان دغدغه‌ی اصلی است. به‌علاوه می‌توان جایگاه سوژه را در ارتباط با مفهوم ایدئولوژی در این اثر شناسایی کرد که مفصل‌تر به آن خواهیم پرداخت.

در آثار متأخرتر مارکس شاهد تبیین‌هایی دقیق‌تر و اقتصادی‌تر از این سازوکار استثمار و نتایجی همچون بت‌وارگی هستیم. وی در *مقدمه‌ی بر نقد اقتصاد سیاسی* (۱۸۵۹) نیز همین دیدگاه را دنبال کرده است و انسان‌ها را در زندگی اجتماعی خود ناگزیر از وارد شدن در مناسبات تولیدی معینی می‌داند که مستقل از اراده‌ی آنهاست. به عقیده‌ی مارکس مجموعه‌ی این مناسبات تولیدی تشکیل‌دهنده‌ی زیربنا یعنی ساختار اقتصادی اجتماع است و روبنای حقوقی و سیاسی از آن سرچشمه می‌گیرد و شکل‌های معین آگاهی اجتماعی با آن تطبیق می‌کنند. «بر اساس نظریه‌ی زیربنا و روبنا، ذهن تنها توجیهات سلطه و استثمار را که در قالب ایدئولوژی ظاهر می‌شود منعکس می‌سازد و وظیفه‌ی انعکاس معرفت‌شناسانه آن تحت تأثیر این عامل مخدوش می‌شود» (بشیریه، ۱۱۶:۱۳۸۳).

مفهوم ازخودبیگانگی کار و کارگر در سرمایه همچنان حضور دارند و غلبه بر بیگانگی و غلبه بر سلطه‌ی سرمایه بر کار هدف کمونیسم است. وی در پیش‌گفتار خود بر سرمایه (۱۳۸۷) که مربوط به دوره‌ی سوم فکری اوست و در آن به طرح مفاهیم زیربنا و روبنا<sup>۱</sup> می‌پردازد، همچنان تأکید دارد که روابط تولیدی روبنا را تعیین می‌کنند و انسان‌ها برای او فقط مظهر مقولات اقتصادی و تجسم روابط و منافع طبقاتی ویژه هستند. بنابراین نزد

---

<sup>۱</sup> فیتزجرالد در توضیح تقسیم‌بندی زیربنا و روبنا اظهار می‌دارد که مارکس روبنا را در سه معنا به کار می‌برد: ۱- اظهارات قانونی و سیاسی که نشان‌دهنده‌ی رابطه‌ی موجود تولید است؛ ۲- صورت‌های آگاهی که بیان‌گر نگاه خاص طبقه به جهان است؛ ۳- فرایندهایی که در آنها انسان نسبت به تعارض‌های بنیادی اقتصادی آگاهی می‌یابد و به مبارزه با آنها برمی‌خیزد تا کار را یکسره کند. منبع: فیتزجرالد، گرامشی و نظریه‌ی هژمونی، حامد یوسفی، سایت نشر بیدار.



مارکس تعیین معنا نه به واسطه‌ی سوژه‌ی مستقل شناسایی بلکه توسط اقتصاد و روابط تولیدی است. روبنا که ایدئولوژی و هر گونه شناختی در آن جای داده می‌شود توسط زیربنای مادی و روابط تولیدی تعیین می‌شود. این بدین معناست که افراد دیگر تعیین کننده‌ی آگاهی خود نیستند و از این رو سوژه‌ی قدرت و جایگاه تعیین کننده‌ی خود را از دست می‌دهند. شیوه‌ی تولید زندگی مادی است که زندگی اجتماعی، سیاسی و فکری فرد را به‌طور کلی تعیین می‌کند.

مارکس بر آن است که با تقسیم کار<sup>۱۱</sup> که در هر جامعه‌ای به‌طور کلی صورت می‌گیرد، کنش خود انسان به نیرویی بیگانه در مقابل او تبدیل می‌شود و او را به اسارت می‌گیرد (مارکس، ۱۳۸۷:۱۳۱). در این فرآیند، «تک‌تک کارگران به کارکردی تک‌بعدی اختصاص می‌یابند و به آن ضمیمه می‌شوند و عادت به کارکردی تک‌بعدی آنان را تبدیل به اندام دائمی می‌کند» (وود، ۱۳۸۷:۱۲۸). در نظام سرمایه سوژه‌گی هم از کارگر سلب می‌شود و هم از سرمایه‌دار. در سرمایه کارگران تبدیل به اجزای ماشین مکانیکی می‌شوند، «ماشین مکانیکی سوژه است» و همچون «انسانی ناقص و مثله‌شده به پیچ و مهره‌های این ماشین مبدل می‌شوند» (کولاکوفسکی، ۳۴۰-۳۳۸:۱۳۸۹). بنابراین تقسیم کار با بیگانه کردن کارگران از ابعاد دیگرشان و با استثمارشان به‌دست دارندگان ابزار تولید موجب از خود بیگانگی کارگران می‌شود. با آغاز تقسیم کار، میان کار مادی و ذهنی تمایز پدید می‌آید و آگاهی به تصور چیزهایی غیر از واقعیات که در تضاد با روابط اجتماعی موجوداند، می‌پردازد. در نتیجه‌ی این بیگانگی، بیگانگی ایدئولوژیک شکل می‌گیرد. در این سطح از بیگانگی، کارگران مستعد پذیرش

---

<sup>۱۱</sup> تقسیم کار در اشکال مختلف مالکیت نزد مارکس به انحاء مختلف انجام می‌شود. آنچه در این جا به عنوان تقسیم کار از آن سخن می‌گوییم ناظر بر نوع تقسیم کار در جامعه‌ی سرمایه‌داری است و در ارتباط با مالکیت خصوصی مطرح می‌شود که خود نتیجه‌ی ضروری کار بیگانه‌شده است.

دیدگاه بورژوازی درباره‌ی جهان می‌شوند. جان ریز نظریه‌ی بیگانگی را نظریه‌ای می‌داند که توضیح می‌دهد «چرا جهان هم در عمل و هم در آگاهی طبقه‌ی کارگر متفاوت با ساختار واقعی‌اش پدیدار می‌شود» (ریز، ۱۳۸۷:۲۴)

## ایدئولوژی

مفهوم دیگری که در درک مسأله سوژه در اندیشه‌ی مارکس مهم و تعیین‌کننده است مفهوم آگاهی و آگاهی کاذب یا همان ایدئولوژی است. ایدئولوژی حاکی از تحریف در ساحت ایده و زبان است که مرزهای عمل را ناچاراً عقب می‌راند. برای امحای بیگانگی باید در سطح ایده و آگاهی سوژه‌گی انسان به او بازگردانده شود و این امر ممکن نیست مگر با نقد آگاهی کاذب و درک روابط واقعی حاصل از شیوه‌ی سرمایه‌داری.

در ایدئولوژی آلمانی آگاهی یک محصول اجتماعی و یک رابطه است. آگاهی چیزی است که بیش‌تر در پیرامون سوژه است تا در درون آن. این همان وجهی از مارکسیسم است که مورد ستایش گرامشی نیز قرار می‌گیرد و آن را نوآوری مارکسیسم می‌داند. اثبات این امر که هیچ سرشت انسانی مجرد، ثابت و تغییرناپذیری وجود ندارد، بلکه «سرشت انسانی مجموعه‌ی روابط اجتماعی است که بنا به تاریخ تعیین شده‌اند» (گرامشی، ۱۳۸۶:۳۱) بنا به نظر مارکس، در نظام سرمایه‌داری هستی اجتماعی تعیین‌کننده‌ی آگاهی است. آگاهی برخلاف مصلحت انسان و وسیله‌ی انقیاد اوست. اما در نظام سوسیالیستی آگاهی وسیله‌ی رهایی می‌شود. روابط تولیدی و فرآورده‌های اجتماعی را در اختیار گرفته و تعیین‌کننده‌ی هستی خواهد بود. در سوسیالیسم افراد دیگر تابع یک قدرت اجتماعی مجهول نیستند، بلکه خود دارای قدرت و برخوردار از انسانیت‌اند. آنها خودشان هستی اجتماعی‌شان را تعیین می‌کنند و در جهت منافع نظام سرمایه‌داری تعیین نمی‌یابند. (کولاکوفسکی، ۱۳۸۹:۴۰۵)

اگر همراه با ایگلتون «آگاهی» را اصطلاحی بازمانده‌ی سنت فکری ایده‌آلیستی بدانیم که نزد مارکس همان «ایدئولوژی» است، می‌توانیم برای روشن شدن جایگاه سوژه نزد وی به بررسی ارتباط آن با ایدئولوژی و نقد مارکس از سلطه‌ی سرمایه‌داری نیز بپردازیم.<sup>۱۲</sup> ایدئولوژی نزد مارکس به همان معنای آگاهی کاذب نزد انگلس است - چنان که در *تازهایی درباره‌ی لودویگ فوئرباخ* (۱۸۸۸) و در نامه‌ی مورخ ۱۴ ژوئیه‌ی ۱۸۹۳ خطاب به مرینگ از آن سخن می‌گوید؛ فرآیند ذهنی وارونه‌ای که در آن انسان‌ها به‌درستی نیروهای هادی اندیشه‌های خود را درک نمی‌کنند. (کولاکوفسکی، ۱۹۰:۱۳۸۹) سخن مارکس (۱۳۷۹) همین معنا را به ذهن متبادر می‌کند وقتی به صراحت می‌گوید «آنها نمی‌دانند چه می‌کنند اما آن کار را انجام می‌دهند». بنابراین آگاهی کاذب نسخه‌ی تحریف شده‌ی واقعیت است.

برای دریافت اهمیت و گستردگی این مفهوم نزد مارکس استناد می‌کنیم به یان کرایب (۱۳۸۸) که با در نظر گرفتن معانی متعددی که اصطلاح ایدئولوژی نزد مارکس بر آنها دلالت می‌کند، به بررسی وجوه مختلف ایدئولوژی در اندیشه‌ی مارکس می‌پردازد. وی قلمروی ایدئولوژی را در کنار مفاهیم دیگر این گونه می‌گستراند: ایدئولوژی چونان بیگانگی، دریافت جبر اقتصادی از ایدئولوژی، ایدئولوژی چون توهم، ایدئولوژی چونان تخیل، ایدئولوژی چونان ادراک دقیق یک سطح واقعیت، بازنمایی چونان ایدئولوژی. آنچه در تمام این تعاریف از ایدئولوژی مشترک است واقعی نبودن و کاذب بودن آن است که گویی هیچ‌چیز در آن چنان که در واقع هست نمی‌نماید. به عبارتی دیگر، در همه‌ی ایدئولوژی‌ها، انسان‌ها و شرایط آنها وارونه به نظر می‌رسند. مارکس این

---

<sup>۱۲</sup> ایگلتون در کتاب *درآمدی بر ایدئولوژی* (۱۳۸۱)، ایدئولوژی را پدیده‌ای گفتمانی می‌داند که با معانی سروکار دارد و در عین حال برخلاف آگاهی ویژگی مادیت معنا را نیز حفظ می‌کند. وی برای توجیه این مسأله استناد می‌کند به و. ن. ولوشنیف، فیلسوف شوروی که در اثر خود با نام *مارکسیسم و فلسفه‌ی زبان* (۱۹۲۹) می‌نویسد: «اگر ما آگاهی را از محتوای نشانه‌شناختی و ایدئولوژیک آن محروم کنیم، مطلقاً هیچ چیز از آن برجا نمی‌ماند.» از نظر ایگلتون ایدئولوژی ذاتاً اجتماعی و عملی است.»

وارونه کردن واقعیت در تخیل افراد و توهم بودن روابط واقعی میان آنها را نتیجه‌ی شیوه‌ی فعالیت مادی محدودشان و روابط اجتماعی محدود ناشی از آن می‌داند (مارکس، ۱۳۷۹: ۲۹۴). شیوه‌ی تولید تعیین‌کننده‌ی حیات فکری، اجتماعی و سیاسی است. تولید افکار و ایده‌ها و آگاهی به‌طور مستقیم با فعالیت مادی و روابط تولیدی افراد در پیوند است. بنا به ماتریالیسم تاریخی باورها، سنت‌ها و نهادهای انسان در صحنه‌ی تاریخ اساساً تحت تأثیر نظام تولید، توزیع و مبادله‌ی حاکم‌اند. مارکس وظیفه‌ی بخشی از طبقه‌ی حاکم را تولید توهمات می‌داند که منافع طبقه حاکم را به‌عنوان منافع عمومی جا می‌زنند. مهم‌ترین و روشن‌گرتین بیان مارکس از این مطلب را در *ایدئولوژی آلمانی* می‌توان یافت: «ایده‌های طبقه حاکم در هر عصری ایده‌های حاکم‌اند: یعنی طبقه‌ای که نیروهای مادی اجتماع است، درعین‌حال نیروهای معنوی حاکم آن نیز هست. طبقه‌ای که وسائل تولید مادی را در اختیار خود دارد، مهار وسایل تولید معنوی را نیز به دست دارد، طوری که ایده‌های کسانی که فاقد وسائل تولید معنوی هستند، بطور کلی تابع آن‌اند» (مارکس، ۱۳۷۹: ۳۳۱)<sup>۳</sup>. با توجه به چنین تفسیری از ایدئولوژی و محدودیت در مرزهای آگاهی تعیین‌شده که منافع طبقه‌ی حاکم را منافع طبقه‌ی تحت‌استثمار جلوه می‌دهد، آیا می‌توان از رهایی سخن گفت؟

## رهایی

مارکس در رساله‌ی *در باب مسئله‌ی یهود* که در پاسخ به باوئر و درباره‌ی تمایز رهایی مذهبی و رهایی سیاسی است، به رهایی انسان اشاره می‌کند. او رهایی انسان را در گروهی بازگشت به هستی نوعی خود می‌داند. زمانی

---

<sup>۳</sup> نظریه‌ی تناظر طبقه‌ی حاکم و ایده‌ی حاکم که در آن ایده‌های حاکم بر اعمال و آگاهی افراد طبقات دیگر تسلط دارند، بعدتر در اندیشه‌ی گرامشی در مفهوم هژمونی استفاده شد. او به بسط این مفهوم در یادداشت‌های زندان پرداخت. نگاه کنید به گرامشی،

انسان به رهایی می‌رسد که زندگی فردی و اجتماعی او یکی شود. انسان کامل انسانی اجتماعی است که از منافع خصوصی و اجتماعی فراتر رفته است و نیروی خود را جزئی از نیروی اجتماعی می‌داند. (مارکس، ۲۶: ۱۳۸۰)

در مقدمه بر فلسفه‌ی حق هگل، ایده‌ی رهایی بیش‌تر بسط می‌یابد. مارکس از انقلاب توسط طبقه‌ای معین سخن می‌گوید که به رهاسازی همگانی جامعه می‌انجامد. پیش‌شرط این امر حضور طبقه‌ای دیگر در مقابل این طبقه است. زمانی انقلاب رخ می‌دهد و رهایی یک طبقه موجب رهایی همه‌ی جامعه می‌شود که همه‌ی محدودیت‌ها و کاستی‌های جامعه در طبقه‌ی مقابل متمرکز شود. مارکس از دو طبقه‌ی دارای تضاد و تخاصم سخن می‌گوید که یکی مظهر ستم است و دیگری مظهر رهایی که رهایی‌اش خودرهاسازی<sup>۱۴</sup> عام قلمداد می‌شود. (مارکس، ۴۶-۴۷: ۱۳۸۰)

او در پاسخ به پرسش از امکان واقعی رهایی آلمان طبقه‌ای را می‌یابد که خود انحلال تمامی طبقات است، طبقه‌ای که رهایی‌اش در گروهی رهایی دیگر بخش‌های جامعه است. این طبقه مقامی انسانی را طلب می‌کند. انسان‌گرایی مارکس در بحث او از رهایی کاملاً دیده می‌شود، آنجا که طبقه‌ی انقلابی‌اش را در طلب انسان بودنِ ازدست‌رفته‌اش نشان می‌دهد: «طبقه‌ای که گم‌گشتگی کامل انسان است و بنابراین تنها می‌تواند با بازیابی کامل انسان خود را بازیابد» (مارکس، ۴۹: ۱۳۸۰). او حتی تنها راه ممکن رهایی آلمان را رویکردی انسان‌گرایانه به رهایی می‌داند: «رهایی مبتنی بر نظریه‌ای که انسان را والاترین موجود برای انسان قلمداد می‌کند» (مارکس، ۵۰: ۱۳۸۰).

مارکس برای نخستین بار این طبقه‌ی انقلابی را پرولتاریا می‌خواند، طبقه‌ای که سلاح معنوی‌اش را در فلسفه می‌یابد. او فکر می‌کند زمانی که فکر و آگاهی در میان توده‌ها رسوخ کند، پرولتاریا و تمام جامعه به صورت

---

<sup>14</sup> self-impantation

موجوداتی انسانی به رهایی خواهند رسید. پرولتاریا با نابودی مالکیت خصوصی نظم کنونی جهان را به هم خواهد زد و هر گونه ستمی نابود خواهد شد (مارکس، همان).

چنانچه از نخستین نوشته‌های مارکس نیز آشکار است، برداشت جبرگرایانه از مارکس مبتنی بر آن که او از خود بیگانگی و تهی شدن از معنای انسانیت، مبتلا شدن به آگاهی کاذب و تعیین شدن توسط شیوه‌های تولید را سرنوشت ثابت و گریزناپذیر انسان می‌داند، برداشتی نادرست است. نزد مارکس نه تنها این تغییر امکان‌پذیر است بلکه خودآگاهی طبقه‌ی کارگر دارای ضرورت تاریخی است. این همان نقطه‌ای است که مارکس پس از تشخیص بیماری‌ای که در جوامع سرمایه‌داری شیوع یافته، اینک انقلابی سوسیالیستی را به‌عنوان شیوه‌ی درمان این بیماری پیشنهاد می‌کند. انقلابی که نتیجه‌ی آن از میان رفتن مالکیت خصوصی و جامعه‌ای کمونیستی و بدون طبقه است که هیچ قدرت ایدئولوژیکی در آن افراد را در جهت اهداف خود دچار توهم و خطا نکند. سوسیالیسم خودرهایی طبقه‌ی کارگر است. ایگلتون در مخالفت با جبرگرایانه دانستن اندیشه‌ی مارکس در شرح اندیشه‌ی او می‌نویسد که انسان‌ها «نه مهره‌هایی بی‌اختیار در دست تاریخ یا ماده یا روح بلکه موجوداتی مختار و فعال‌اند که قادرند تاریخ خویش را با دستان خویش بسازند» (ایگلتون، ۱۳۹۱: ۱۱۹).

بیگانگی انسان در جامعه‌ی سرمایه‌داری در پرولتاریا<sup>۱۵</sup> تجسم می‌یابد و مقدمه‌ی رهایی نهایی پرولتاریا و تمام انسان‌ها می‌شود. با وجود آن که طبقه‌ی بورژوا نیز دچار بیگانگی می‌شود اما از آن‌جا که از موقعیتش راضی است و بیگانگی‌اش جلوه‌ی وجودی انسانی دارد، قصد تغییر آن را ندارد. اما پرولتاریا در بیگانگی‌اش احساس ناتوانی و درهم‌شکستگی می‌کند و خود را در وضعیتی ناانسانی می‌یابد. در شرایط پرولتاریا هر چیز انسانی از دست‌رفته است و «انسان خود را گم کرده است». از این‌رو پرولتاریا با آگاهی از وضعیت ناانسانی خود و تضاد

---

<sup>۱۵</sup> تاکید می‌کنیم که از نظر مارکس اختلاف طبقاتی براساس میزان دارایی افراد شکل نمی‌گیرد و پرولتاریا می‌تواند از تمامی طبقات جمعیت یارگیری کند.

آن با واقعیتش ناگزیر به شورش علیه آن است (مارکس، ۸-۲۸۷؛ ۱۳۸۷). پرولتاریا انحلال‌گر نظم اجتماعی موجود است و بدین‌گونه رهایی‌بخش همه‌ی انسان‌هاست. رهایی از بیگانگی در دل کمونیسم است. «کمونیسم الغای ایجابی مالکیت خصوصی، الغای از خودبیگانگی انسانی و بدین‌سان تملک واقعی ذات انسانی توسط آدمی و برای آدمی است» (همان، ۳۰۲).

مارکس که راه‌حل‌های سوسیالیست‌های تخیلی را برای غلبه بر از خودبیگانگی کافی نمی‌یابد، کمونیسم را به‌عنوان راه‌حل غلبه بر مالکیت خصوصی تشریح می‌کند. او پس از نقد کمونیسم خام‌اندیش، کمونیسم دموکراتیک و مستبدانه، در دفاع از کمونیسم سخن می‌گوید و کمونیسم موردنظر خود را چنین توصیف می‌کند: «کمونیسم فرارفتن ایجابی از مالکیت خصوصی به منزله‌ی از خودبیگانگی انسان، و در نتیجه تصاحب راستین ذات انسانی از طریق انسان و برای انسان است» (همان: ۱۶۹). مارکس راه فرارفتن از بیگانگی انسان با کار، خودش، طبیعت و نوعش را کمونیسم می‌داند. کمونیسم از نظر او راه‌حل تمام تعارضات و حل معمای تاریخ است. از آن‌جا که بیگانگی اقتصادی در سپهر زندگی واقعی رخ می‌دهد، با الغای مالکیت خصوصی انسان به زندگی واقعی و وجود اجتماعی اش بازمی‌گردد. زندگی فردی و اجتماعی انسان در هم‌آهنگی با هم قرار می‌گیرد و فعالیت اجتماعی و لذت اجتماعی را نصیب او می‌کند. در جامعه‌ی کمونیستی، برخلاف جامعه‌ی بورژوازی - که خصوصیات انسانی از دست رفته و روابط انسان با جهان در جهت تملک آنهاست - استعدادهای فرد تحقق می‌یابد و ادراک سوژکتیو انسانی شکل می‌گیرد. مارکس در «معنای نیازهای انسانی»، سوسیالیسم<sup>۱۶</sup> را «نمود جدیدی از نیروهای ذاتی انسان» و «غنای نیازهای انسانی» می‌داند. رهایی از بیگانگی همراه است با رهایی حواس؛ «فرارفتن از مالکیت خصوصی، همانا رهایی کامل همه‌ی حواس و خصوصیت‌های انساناست» (مارکس،

---

<sup>۱۶</sup> در این اثر مارکس سوسیالیسم و کمونیسم را در یک معنا بکار می‌برد

۱۳۹۴:۱۷۴). در وضعیت بیگانگی حواس انسان بیگانه می‌شود و تنها حس مالکیت ظاهر می‌شود. اما با رهایی حواس از بیگانگی، انسان ذات چندجانبه و تمام حواسش را در ارتباط با جهان به کار می‌گیرد و آن‌ها انسانی می‌شوند. کمونیسیم با تغییر انقلابی جهان اجتماعی از تناقض سوژه و ابژه، آزادی و ضرورت، فرد و نوع فراتر می‌رود و هدف نهایی که رهایی فرد از شرایط اجتماعی بیگانه‌کننده است، به واقعیت می‌پیوندد (Miller, 1982:34).

تولید اجتماعی در مرکز دیالکتیک انسان و اجتماع قرار دارد. از طرفی انسان با تولید اجتماعی شرایط عینی را تغییر می‌دهد و از طرفی دیگر در این فرایند خود را تولید می‌کند. در شرایط اجتماعی بیگانه‌شده، شیوه‌ی اندیشیدن فرد، روابطش با طبیعت و افراد دیگر، توسط خود او تعیین نمی‌شود. (Schmied-Kowarzik, 1999:355-368) رهایی انسان زمانی تحقق می‌یابد که فرد در زندگی، کار و روابطش یک انسان نوعی باشد. بنابراین رهایی انسان تنها با انقلابی کردن شرایط اجتماعی بیگانه توسط طبقه‌ای که تولید اجتماعی را بر عهده دارد، یعنی پرولتاریا محقق می‌شود. کمونیسیم با الغای مالکیت خصوصی انواع از خودبیگانگی انسان‌ها را رفع می‌کند و نتیجه آن «تملک واقعی ذات انسانی توسط آدمی و برای خود آدمی» است. (مارکس، ۱۳۷۷:۱۶۹) با نابودی سلطه‌ی سرمایه بر کار و مالکیت خصوصی بر پرولتاریا فعالیت نوعی و مناسبات انسان‌ها به خودشان بازگردانده خواهد شد. در جامعه‌ی سوسیالیستی کار انسان تصدیق مستقیم انسانیت خواهد بود و تحقق آن مترادف تحقق کامل انسان است. (کولاکوفسکی، ۱۳۸۹:۱۷۰) در چنین جامعه‌ای همه از آزادی کامل و پیشرفت بهره می‌برند و تضاد انسان با جامعه و طبیعت از میان می‌رود. مارکس در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ کمونیسیم را با اومانیسیم یکسان می‌داند، چرا که کمونیسیم با الغای مالکیت خصوصی تعارض انسان با طبیعت و انسان را از میان برمی‌دارد و هستی طبیعی و انسانی او یکی می‌شود. (مارکس، ۱۳۷۷:۱۶۹-۱۷۲). انسان



نوعی نیروهای بیگانه‌ی مسلط بر تاریخ را تحت کنترل خود درمی‌آورد و با رهایی نوع بشر عصر آزادی فرا می‌رسد.

## سخن آخر

تأمل در تاریخ سوژه نشان می‌دهد آنچه که روشنگری درصدد احیای آن برآمد، نه تنها سوژه را به مرکز هستی بازنگرداند، بلکه به ظهور سوژه‌ی پرقدرت‌تر دیگری با نام سرمایه‌داری منجر شد. سوژه‌ای که مالک نیروها و روابط تولید است و در قرن هجدهم قطبی دیگر را در مقابل خود با عنوان طبقه‌ی کارگر بر ساخت. این طبقه که هستی و تفکرش وابسته به سرمایه‌داری بود چیزی جز جنازه‌ی سوژه‌ی مدرن نبود. در حقیقت با تسلط عقل سرمایه‌داری و سوژکتیویته‌ی مبتنی بر سود که به نوعی نتیجه‌ی فلسفه‌ی مدرن بود، آنچه در واقع حاصل شده بود، نه سوژه‌های موردنظر متفکران روشنگری و مدرنیته، بلکه سوژه‌ی مرده‌ای بود که در چرخ‌های صنعت استثمار می‌شد.

چنانچه طرفداران نگاه ابژکتیویستی در تفسیر مارکس می‌گویند، سوژه‌ی جامعه‌ی مدرن انسان یا پرولتاریا نیست بلکه سرمایه است. نیرویی خودمختار که اراده و اعمال سوژه‌ی انسانی را تحت انقیاد خود درمی‌آورد. در این نگاه برخلاف دیدگاه مارکسیست‌های سوژکتیویست به مقاومت نیروهای انسانی توجه نمی‌شود (هیودیس، ۲۲-۳۵:۱۳۹۴) باور این مقاله این است که تفسیر مارکس از آنچه هست و به‌عنوان واقعیت دنیای جدید نزد وی جلوه‌گر می‌شود، متمایل به نگاه ابژکتیویستی و سوژه انگاشتن سرمایه‌داری است. اما از سوی دیگر تفسیر مارکس از آنچه باید باشد، ناظر بر نیروهای انسانی سوژکتیو است که در جهت لغو سرمایه‌داری می‌کوشند.

تمام تلاش مارکس برای بخشیدن هویت عاملانه به پرولتاریا مهر تأییدی بر انقیاد سوژه در ساختار تعریف‌شده‌ی سرمایه‌داری بود. او برای احیای سوژه‌ای که دارای عاملیت و کنش‌گری باشد، سوژه‌ی دیگری را که همان سوژه‌ی جمعی یعنی طبقه‌ی کارگر است جایگزین می‌کند و رسالت ایجاد تغییر را بر دوش آن می‌نهد. سوژه‌ی فراخوانده‌شده‌ی مارکس تلاشی است برای اکتساب خصایص سوژه‌ی دکارتی که اعتبار خود را از دست داده است. استقلال، عاملیت و خودمختاری انسان‌ها را باید به آنها بازگرداند. آنچه به‌طور عینی در میان این افراد متحقق است، سوژه‌ی دکارتی شکست‌خورده است که به انقیاد و استیلا درآمده، اما اهمیت مارکسیسم در همین نقطه است که می‌تواند امکانی را برای این رهایی متصور شود. همان‌طور که رابرت جی. دان (۱۳۸۴) به‌درستی اشاره می‌کند، از زمانه‌ی مارکس به بعد سوژه هم در مقام عاملیت، یعنی کنش‌گری و هم در مقام موجیت، یعنی کنش‌پذیری درک شده است. آنچه که از زمانه‌ی دکارت سوژه قلمداد می‌شد، در گفتمان مارکسیستی با قرار گرفتن در برابر سلطه‌ی سرمایه‌داری گویی از درون تهی می‌شود. آلتوسر با اشاره به همین امر، سوژه را دارای دو معنا در گفتار معمول می‌داند: «سوژکتیویته‌ی رها، مرکز خلاقیت‌های فعل و اعمالش» و دیگری «یک موجود تحت فرمان که ذیل تسلط قدرتی عظیم‌تر است و از این‌رو از هر آزادی محروم، به غیر از آزادی پذیرش آزادانه‌ی انقیاد خود» است (آلتوسر، ۱۳۸۷: ۷۹).

اما در مارکسیسم در حین باور به سوژه‌ی دکارتی شکست‌خورده، سوژه‌ای که خودآگاه نیست و در برابر استیلا به زانو درآمده، با تلاش برای به‌صحنه آوردن سوژه‌های کنش‌گر برای به‌وجود آوردن تغییر و انقلاب مواجه می‌شویم؛ سوژه‌ی فردی مستأصل به سوژه‌ی جمعی و پرولتاریا-طبقه‌ای که به نظر مارکس انقلاب می‌کند- تبدیل می‌شود. با نظر به این تاریخ درمی‌یابیم که سوژه‌ی سنت مارکسیستی به‌عنوان سوژه‌ی سیاسی-انقلابی

دارای اهمیت بسیاری است. البته جای پرسش باقی است که پرولتاریا به‌عنوان سوژه‌ی اصلی مارکسیسم می‌تواند نقش موردانتظار را ایفا کند یا نه. نقدهای بسیاری بر این اندیشه صورت گرفته که فراتر از نوشته‌ی حاضر است.

## منابع فارسی

۱. آزرین، پیتر. چگونه مارکس بخوانیم. ترجمه‌ی امیر هوشنگ افتخاری راد. تهران: رخداد نو، ۱۳۹۱
۲. آلتوسر، لویی. ایدئولوژی و سازوبرگ‌های ایدئولوژیک دولت. ترجمه‌ی روزبه صدرآرا. تهران: نشر چشمه، ۱۳۸۷
۳. ایگلتون، تری. پرسش‌هایی از مارکس. ترجمه‌ی رحمان بوذری و صالح نجفی. تهران: انتشارات مینوی خرد، ۱۳۹۱
۴. ایگلتون، تری. درآمدی بر ایدئولوژی. ترجمه‌ی اکبر معصوم بیگی. تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۸۱
۵. بشیریه، حسین. تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم. جلد اول: اندیشه‌های مارکسیستی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۸
۶. بالیار، اتین. فلسفه‌ی مارکس. ترجمه‌ی عباس ارض پیمان. تهران: نشر دیبایه، ۱۳۹۳.
۷. رابرت جی. دان. نقد اجتماعی پست‌مدرنیته، بحران‌های هویت. ترجمه‌ی صالح نجفی. تهران: پردیس دانش، ۱۳۸۴
۸. روسو، ژان ژاک. قرارداد اجتماعی، ترجمه‌ی عنایت‌الله شکیباپور، تهران: نشر فرخی، ۱۳۴۵
۹. ریز، جان. جبرانتقلاب؛ دیالکتیک و سنت مارکسیستی کلاسیک. ترجمه‌ی اکبر معصوم بیگی. تهران: نشر دیگر، ۱۳۸۷
۱۰. سینگر، پیتر. مارکس. ترجمه‌ی محمد اسکندری. تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۷
۱۱. ف. انگلس، ک. مارکس، گ. پلخانف. لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی. ترجمه‌ی پرویز بابایی. تهران: نشر چشمه، ۱۳۷۹

۱۲. کولاکوفسکی، لشک. *جریان‌های اصلی در مارکسیسم*. ترجمه‌ی عباس میلانی. تهران: انتشارات اختران، ۱۳۸۷،

ج ۲ و ۳.

۱۳. کالینیکوس، الکس. *مارکسیسم و فلسفه*. ترجمه‌ی اکبر معصوم بیگی. تهران: نشر دیگر، ۱۳۸۴،

۱۴. کولن، دنیس. *تئوری شناخت از نظر مارکس*. ترجمه‌ی ب. کیوان، نشر نگرش، ۱۳۸۱

۱۵. گلدمن، لوسین. *روشنگری*. ترجمه‌ی شیوا کاویانی. تهران: انتشارات اختران، ۱۳۸۸

۱۶. مارکس، کارل و انگلس، فردریش. *خانواده‌ی مقدس، تقدی بر نقد نقادانه علیه برونو باوئر*. ترجمه‌ی تیرداد

نیکی. انتشارات صمد، ۱۳۵۸

۱۷. مارکس، کارل. *دو نوشته از کارل مارکس، درباره مساله یهود، ادای سهمی به نقد فلسفه حقوق هگل*. ترجمه‌ی

مرتضی محیط، هامبورگ: انتشارات سنبله، ۱۳۸۰

۱۸. مارکس، کارل. *دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴*. ترجمه‌ی حسن مرتضوی. تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۷۸

۱۹. مارکس، کارل. *سرمایه*. ترجمه‌ی حسن مرتضوی. ج ۱. تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۸۷

۲۰. مارکس، کارل. *گزیده نوشته‌های کارل مارکس در جامعه‌شناسی و فلسفه اجتماعی (گزینش و پیش‌گفتار ت. ب. باتومور و ماکزیمیلین روبل)*. ترجمه‌ی پرویز بابایی. تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۸۷

۲۱. مارکس، کارل و انگلس، فردریش. *مانیفست کمونیست*. ترجمه‌ی مسعود صابری. تهران: نشر طلایه پرسو،

۱۳۸۸

۲۲. وبر، ماکس. *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*، ترجمه‌ی رشیدیان و منوچهری، تهران: انتشارات علمی و

فرهنگی، ۱۳۷۳

۲۳. کاسیرر، ارنست. *فلسفه روشنگری*، ترجمه‌ی یدالله موقن، تهران: نیلوفر، ۱۳۷۰

۲۴. کرایب، یان. *نظریه اجتماعی کلاسیک*. ترجمه‌ی شهناز مسمی پرست. تهران: نشر آگه، ۱۳۸۸
۲۵. آدورنو، تئودور و هورکهایمر، ماکس. *دیالکتیک روشنگری، قطعات فلسفی*. ترجمه‌ی مراد فرهادپور و امید مهرگان. تهران: نشر گام نو، ۱۳۸۴
۲۶. وود، آلن. *کارل مارکس*. ترجمه‌ی شهناز مسمی پرست. تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۷
۲۷. افتخاری راد، امیر هوشنگ، هستی و آگاهی و چند نوشته دیگر، تهران: نشر آگه ۱۳۸۷
۲۸. گرامشی، آنتونیو. *شهریار جدید*، ترجمه‌ی عطا نوریان، تهران: انتشارات اختران، ۱۳۸۶
۲۹. مساروش، ایشتوان. *نظریه‌ی بیگانگی مارکس*، ترجمه‌ی شمس آوری و فیروزمند، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰
۳۰. هیودیس، پیترو. *درک مارکس از بدیل سرمایه*، ترجمه‌ی حسن مرتضوی و فریدا آفاری، تهران: روزبهان، ۱۳۹۴

#### منابع انگلیسی

1. Hodges, Donald Clark, "Marxism Contribution to Humanism", *Science and Society*. Vol. 29, No. 2, Spring 1965, pp173-191
2. Hook, Sidney. "Enlightment and Marxism", *Journal of the History of Idea*, Vol. 29, No.1 (Jan-Mar, 1908). Pp. 93-108
3. China Report. "Man is the Starting Point of Marxism", 1984, Vol. 20, 30. Pp. 36-45.
5. Miller, James. *History and Human Existence: From Marx to Merleau-Ponty*. University of California Press, 1982
6. Schmied-kowarzik, Wolfdietrich. *Karl Marx as a Philosopher of Human Emancipation*, Translated by Allan Smith. Poznan Studies in the Philosophy of the Science and Humanities. Vol. 60, pp. 355-368
7. Maguire, John (1972), *Marx's Paris Writings: An analysis, Irland*, 1st ed.

8. Katz, Claudio (1994), “The Socialist Polis: Antiquity and Socialism in Marx’s Thought”, *The Review of Politics*, Vol 56