

# چگونگی اهمیت سوژه و کنش در فلسفه ایده‌آلیستی آلمان و به تبع آن در اندیشه مارکس

مطالعات جامعه‌شناختی

(علمی - پژوهشی)

دوره ۲۳، شماره دو: ۵۹۹-۵۶۷

شاپا ۲۸۰۹-۱۰۱۰

نمایه در *ISC*

سیدحمید طالب زاده

عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه تهران

محمد صادقیان<sup>۱</sup>

کارشناسی ارشد فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه تهران

پذیرش ۹۵/۵/۱۲

دریافت ۹۴/۱۰/۲۹

## چکیده

### چکیده

آنچه در این مقاله در صدد بیان آن هستیم، توضیح درباره اهمیت سوژه در فلسفه ایدئالیسم آلمانی و پیوند وثیقی است که سوژه در اندیشه هریک از فیلسوفان ایدئالیست با کنش دارد. سپس توضیح و تبیین این مطلب که آنچه در تفکر مارکس شاهد آن هستیم، دقیقاً به نوعی ادامه همین سنت است، به نحوی که هم سوژه و هم کنش آن نقشی محوری و اساسی را در اندیشه مارکس ایفا می‌کنند. به عبارت دیگر، ایده و طرح خاص این مقاله نشان‌دادن پیوند مارکس با فلسفه ایدئالیسم آلمان، ذیل توضیح درباره نقش سوژه و کنش آن در اندیشه وی است. آنچه اساس این مقاله را شکل می‌دهد طرح این ادعاست که مارکس در درون و ادامه سنت فلسفه ایدئالیستی آلمان گام برداشته است و تفکر وی امتدادی بر آن تفکر است، هرچند اختلافاتی نیز با آن دارد. بدین منظور اهمیت سوژه و پیوند آن با کنش را در تفکر و فلسفه سه فیلسوف بزرگ ایدئالیست یعنی کانت، فیخته و هگل بررسی کرده و سپس نحوه ادامه همین مسیر در تفکر مارکس را در ذیل توضیح درباره علت جدایی مارکس از فلسفه فوئرباخ نشان خواهیم داد.

واژگان کلیدی: ایدئالیسم آلمانی، کانت، فیخته، هگل، فوئرباخ، مارکس، سوژه، کنش

۱. نویسنده مسئول: sadeqianm68@yahoo.com

**مقدمه**

موضوع اصلی‌ای که در این مقاله بررسی خواهیم کرد، چگونگی تأثیرپذیری مارکس از فلسفه ایدئالیستی آلمان است؛ خاصه بحث سوژه و کنش. به عبارتی، آنچه ما در صدد بیانش هستیم این است که دستیابی به سوژه تام در این فلسفه، با توضیح و تفسیر سوژه نزد کانت مطرح شد و بعداً از طریق فیخته به هگل رسید. خواهیم کوشید ارتباط مارکس را با این سنت واکاوی کنیم. چگونه مارکس از سنت ایدئالیستی آلمانی تأثیر گرفت که عبارت از سوژه خودمختار باشد و بدین ترتیب در ادامه سنت ایدئالیستی باقی ماند. سوژه برای مارکس اهمیت دارد، چون کنش برای وی اهمیت بنیادی دارد؛ یعنی در پرتو مشخص شدن اهمیت کنش در نزد مارکس به اهمیت سوژه در اندیشه وی دست می‌یابیم. لذا برای آنکه رابطه بین سوژه و کنش مشخص شود، ناچار هستیم به سنت فکری ایدئالیسم آلمانی و بررسی اندیشه متفکران این مکتب رجوع کنیم، زیرا در حقیقت ایجاد و بسط مفهوم سوژه و ارتباط نزدیک آن با کنش، یکی از اصلی‌ترین هدف‌های فلاسفه آلمان از کانت به بعد بوده است. همین نسبت است که مسئله سوژه را که در دوران مدرن اسیر خردگرایی دکارتی و تجربه‌گرایی انگلیسی بود، آزاد کرد و نسبتی میان کنش و تجربه با سوژه برقرار کرد. این پیوند پیامدهای الهیاتی و فلسفی و جامعه‌شناسانه مهمی دارد که خلاصه آن در روزگار ما چنین است: آیا باید تجربه را در محدوده تنگ علم‌گرایی اسیر کرد یا فراتر از آن، تجربه بشری را در حیطه‌های گوناگون هستی بشری جستجو کرد؟

از نظر نگارنده، مارکس در مسیر توجه به کنش ادامه‌دهنده سنت ایدئالیستی آلمانی است و این حقیقت که سوژه و کنش آن برای سنت ایدئالیستی آلمان جایگاهی اساسی دارد، مسئله‌ای است که بی‌شک مارکس آن را دریافته بود و کاملاً از آن آگاه بود: «مارکس دریافت که کُنه ایدئالیسم مدرن و پساانقلابی عبارت است از ارجاع‌دادن نظم جهان و نظم «بازنمایی» به فعالیت سوژه‌ای که خالق یا، به بیان کانتی، سازنده یا مقوم آن‌هاست» (بالیار، ۱۳۹۳: ۴۰). بنابراین یگانه راه فهم دقیق چگونگی تکوین و اهمیت‌یافتن کنش در نزد مارکس پی‌گرفتن همین سیر در اندیشه فلسفی آلمان است. برای نشان‌دادن اهمیت سوژه، از فلسفه کانت آغاز می‌کنیم و مسئله سوژه و کنش را در تفکر وی بررسی می‌کنیم و سپس به سراغ فلسفه فیخته و هگل می‌رویم و در نهایت نیز چگونگی پیوند تفکر مارکس با این فلسفه‌ها را نشان می‌دهیم.

**کانت و پیدایش فهم ذیل کنش سوژه**

در فلسفه کانت، با انقلاب کپرنیکی، مفاهیمی بر عالم افکنده شد و عالم به‌وسیله همین مفاهیم و در سایه آن‌ها فهمیده و درک گردید. اما اینکه این مفاهیم چگونه بر عالم افکنده می‌شود، نکته‌ای

است که ما را به اهمیت وجود سوژه در فلسفه کانت و به طور کلی در فلسفه ایدئالیستی آلمان رهنمون می‌شود. یعنی کنه فلسفه ایدئالیستی عبارت است از ارجاع دادن نظم جهان به فعالیت سوژه که خالق جهان بوده و قوام این جهان به این سوژه بستگی دارد؛ این سوژه در فلسفه ایدئالیستی آلمانی در جایی فرد انسانی، جایی نوع بشر و جایی مطلق می‌شود. به بیان دیگر می‌توان این طور گفت که در طرحی که هر یک از فیلسوفان ایدئالیست بر عالم می‌افکنند، سوژه (البته با اختلافاتی که در تعریف آن و در بسط و توضیح آن بین هر یک از این فیلسوف‌ها وجود دارد) نقشی اساسی و محوری دارد و از ارکان اصلی طرح فلسفی آنان است.

«ابداع سوژه به‌عنوان مقوله محوری فلسفه، که در ارتباط است با همه حوزه‌های تجربه انضمامی (علم، اخلاق، قانون، دین، زیبایی‌شناسی) و یکپارچگی آنها را ممکن می‌سازد، در پیوند است با این ایده که بشر خود را شکل داده یا تربیت می‌کند، این ایده که بشر خود را قانونمند می‌کند، و سرانجام این ایده که بشر خود را از اشکال گوناگون ستم، جهل یا خرافات، فقر و... می‌رهاند. سوژه نوعی این فعالیت نیز همیشه دو رویه دارد: یکی نظری و دیگری انضمامی و عملی. نزد کانت این سوژه همان بشر بود؛ نزد فیخته، این سوژه جایی به مردم و جایی به ملت تبدیل می‌شود؛ و در آخر نزد هگل این سوژه همان مردمان تاریخی بود در مقام تجلیات پیاپی «روح جهان»، به بیان دیگر، پیشرفت تمدن» (بالیبار، ۲۰۰۴: ۱۳۹۳).

از نظر بالیبار، در فلسفه جدید سوژه عنصری است که این ایده را ممکن می‌سازد که بشر خود را شکل می‌دهد و پیش می‌برد. کانت در سنجش خرد ناب و در ضمن توضیح درباره نسبت زمان و مکان با سوژه چنین می‌گوید:

«اگر سوژه [مجمع شرایط استعلایی امکان ابژه بماهو ابژه] حذف شود و یا آنچه وجه حساسیت سوژه را رقم می‌زند حذف شود، به طور کلی اشیا حذف می‌شوند و زمان و مکان حذف می‌شوند. سوژه یعنی زمان و مکان و زمان و مکان یعنی سوژه. چراکه ابژه‌ها به مثابه ظهورات نمی‌توانند فی حد ذاتهم باشند، بلکه تمام اشیا در ما هستند، اشیا فی نفسه و اینکه چه روابطی بین آنها برقرار است بر ما مجهول است. ما هیچ چیز از اشیا نمی‌دانیم الا نحوه دریافت خودمان از آنها. در واقع ما فقط نحوه شناخت خودمان را می‌شناسیم و در حقیقت فقط خودمان را می‌شناسیم و نه اشیا را. ما در حین شناخت اشیا به خودمان سرگرمیم. شناخت اشیا یعنی شناخت خودمان... هرگز اشیا فی نفسه برای ما قابل وصول نیستند فقط به ظهورشان دسترسی داریم» (Kant, 1787: 185).

این جملات بسیار مهم بیانگر مقصود دقیق کانت از انقلاب کپرنیکی است، زیرا همان‌طور که دیدیم کانت می‌گوید که ما از اشیاء فی‌نفسه هیچ نمی‌دانیم و در مواجهه با عالم آنچه می‌دانیم و می‌شناسیم فقط ساخته خودمان است و این امر اهمیت و نقش محوری سوژه در اندیشه وی را به خوبی نمایان می‌سازد.

اما پس از بیان اهمیت سوژه در فلسفه کانت، لازم است درباره این سؤال مهم و اساسی صحبت کنیم که در فلسفه وی فرآیند و سازوکاری که به وسیله آن سوژه چنین شرایط و امکانی را فراهم می‌کند چیست؟ در واقع در اینجا مسئله اساسی توضیحی است که کانت در فلسفه خویش درباره چگونگی فعالیت این سوژه در ایجاد این نظم به عالم می‌دهد. در واقع جواب و توضیحات کانت درباره این فرآیند، تحول و فتح بابی در تاریخ فلسفه است. به نظر می‌رسد آن چیزی که در فلسفه کانت کل این فرآیند را به وجود می‌آورد و باعث می‌شود که سوژه بتواند چنین نقشی را ایفا کند، مقوله کنش است؛ یعنی تمام مراحل که در این فرآیند یک‌به‌یک طی می‌شود تا در نهایت سوژه معرفت را کسب کند و در سایه آن جهان را شکل بخشد با کنش ممکن می‌گردد. چنانکه مارکوزه می‌گوید که این ساختارهای سوژه کانتی قالب‌های ایستا نیستند، بلکه صورت‌های عملکردی‌اند که فقط در عمل دریافت و ادراک وجود دارند (مارکوزه، ۱۳۹۲: ۴۰). برای اثبات این ادعا که کانت این چنین اهمیتی به کنش می‌دهد به توضیح بخش‌هایی از فلسفه وی می‌پردازم.

کانت در بخش منطق استعلایی کتاب *نقد عقل محض* در توضیح چگونگی فعالیت سوژه در ایجاد معرفت چنین توضیح می‌دهد که معرفت انسانی از دو منشأ عمده در ذهن حاصل می‌شود. «اولی قوه یا استعداد دریافت ارتسامات است. عین از طریق آن به ما عرضه می‌شود. شهود حسی، ذهن را با داده‌ها مجهز می‌سازد و حصول اعیان به‌عنوان داده‌های حس به طریق دیگر امکان‌پذیر نیست. منبع عمده دوم معرفت انسانی قوه تفکر درباره داده‌ها به‌وسیله مفاهیم است. قابلیت ذهن برای دریافت ارتسامات احساس نامیده می‌شود. قوه ایجاد بالطبع تصورات، به فهم موسوم است و همکاری و مشارکت هر دو قوه برای حصول معرفت اعیان لازم است. «بدون حس هیچ عینی به ذهن داده نمی‌شود و بدون فهم هیچ عینی مورد تفکر قرار نمی‌گیرد. فکر بدون مضمون خالی است و شهود بدون مفاهیم نایبناست... فهم قادر به شهود نیست و حواس قادر به تفکر نیستند. فقط از اتحاد و همکاری هر دو است که معرفت حاصل می‌گردد» (کاپلستون، جلد ۶، ۱۳۸۶: ۲۶۲). به عبارت دیگر، شناخت در گرو دو امر است، یکی امر پیشینی که مفاهیم هستند و دیگری شهود حسی که امری پسینی است؛ و شناخت ما از ترکیب

این دو وجه پیشینی و پسینی شکل می‌گیرد. اما خود این قوه دریافت در کانت، قوه دریافت صرف نیست و راز اینکه کانت به این فرآیند دریافت‌کردن قوه می‌گوید و آن را انطباع صرف نمی‌نامد نیز همین است. در واقع «شهود حسی [همان قوه دریافت] فقط همان تاثیرات پسینی حواس ما به وسیله اشياء نیست. متعلق شهود حسی تجربی را کانت جلوه می‌نامد، و در این جلوه دو عنصر را می‌توان از هم تمیز داد. اول ماده آن است که کانت آن را چنین وصف کرده که «چیزی است که با احساس تطابق و تقابل دارد». دوم صورت این جلوه است و صورت را چنین توصیف کرده که «آن چیزی است که کثرات جلوه را به نسبت‌های معین مرتب می‌سازد و آرایش می‌دهد». لیکن اگر ماده مطابق با احساس باشد، صورت به تمایز از ماده نمی‌تواند احساس باشد. از این رو اگر ماده داده‌شده پسینی است، صورت باید در سمت عامل معرفت باشد یعنی باید پیشینی، یعنی صورت پیشینی احساس باشد که مرتبط با اصل ساختمان احساس و شرط لازم هرگونه شهود حسی است. بنا به رأی کانت دو صورت محض احساس وجود دارد، مکان و زمان... کانت در قول به یک عنصر پیشینی در تمام تجارب حسی از اصالت تجربیان محض جدا می‌شود» (همان: ۲۵۲). در توضیح باید بیان کرد که به نظر کانت هرگونه احساسی و به تعبیری دریافت‌کردن حسی‌ای، در پرتو زمان و مکان صورت می‌پذیرد و اگر زمان و مکان نباشد، در حقیقت حسی نخواهیم داشت. در واقع زمان و مکان برای کانت شهودهای محضی‌اند که نحوه وجودی سوژه هستند و همچنین نحوه تعیین ابژه نیز هستند، یعنی زمان و مکان امکان وجود محسوسات را فراهم می‌کنند. اما به نظر کانت نخستین مرحله‌ای که در آن کنش مهم می‌شود و به عبارتی سوژه دست به کنش می‌زند، همین مرحله قوه دریافت است. در حقیقت این دریافت‌شدن در کانت انفعال و انطباع نیست، بلکه کنش است، دلیل آن هم این است که سوژه است که با کنش امکان دریافت شهود تجربی و حسی را فراهم می‌کند. و همان‌طور که بیان شد راز اینکه کانت آن را قوه دریافت می‌نامد نیز در همین نهفته است. پس در دستگاه کانتی، شناخت جهان در همین مرحله اول شناخت با کنش ممکن می‌گردد و به این ترتیب سوژه مقدمات دریافت حسی را فراهم می‌کند.

پس از بیان اینکه سازوکار قوه دریافت در کانت به چه نحو است، دوباره به مطلبی که در ابتدای توضیحات اشاره کردم، بازمی‌گردم و اینکه کانت علاوه بر قوه دریافت<sup>۱</sup> در فرآیند شناخت، قوه دیگری را نیز مهم می‌داند و آن قوه خودانگیختگی<sup>۲</sup> یا قوه فهم و تفکر است که

<sup>۱</sup> Receptivity

<sup>۲</sup> Spontaneity

وی آن را ذیل عنوان منطق استعلایی طبقه‌بندی می‌کند. در این مرحله از فرآیند شناخت، مفاهیم دریافت حسی را در قالب مقولات فرومی‌ریزد. «شهودکردن با حکم‌کردن درباره آنچه به شهود آمده یکی نیست. شرط فکرکردن درباره آنچه شهود شده (فهمیدن آن، صدور حکم درباره آن، تصورکردن آن)، استفاده از مفاهیم است و این خود فعالیت فاهمه است، چراکه مطابق نظر کانت فاهمه استعداد استعمال و استفاده از مفاهیم است» (هارتناک، ۱۳۸۷: ۳۱). اما به نظر کانت قوه خودانگیختگی یا تفکر که شرط فهم و تفکر است نیز نوعی کنش است و حتی در تعبیری متفاوت و به مراتب مهم کانت می‌گوید که این قوه، قوه تولید است و کانت آن را با عنوان قوه تولید تمثیل نام می‌گذارد. به عبارتی قوه فاهمه مبدأ فعال سوژکتیو است که وجه متمایز اش کنش است. اکنون توضیح می‌دهم که چرا کانت این فعالیت قوه فاهمه را کنش می‌داند.

برای توضیح این سازوکار از مثالی شروع می‌کنم. قند و اوصاف آن را در نظر بگیرید: کانت در توضیح سازوکار شناخت آن، چنین توضیح می‌دهد که ابتدا سوژه، اوصاف مختلف قند، مثل شیرینی یا محلول بودن و... را در زمان‌ها و مکان‌های مختلف دریافت می‌کند. در مرحله بعد قوه فاهمه یا خودانگیختگی، کنش مفهوم‌سازی را انجام می‌دهد، در این مثال سوژه مفهوم قند را برای این اوصاف احساس شده در زمان‌ها و مکان‌های مختلف خلق کرده و همه آنها را ذیل مفهوم قند وحدت می‌دهد. «همه اعمال فهم را می‌توان تبدیل به تصدیقات کرد به طوری که فاهمه همان قوه تصدیق به نظر بیاید. زیرا این بنا به آنچه در بالا گفته شد، قوه فکرکردن است» (Kant, 1787:205). اما نکته مهم این است که در اینجا نیز از نظر کانت سوژه مجدداً با کنش دست به خلق می‌زند و مفهوم را می‌سازد. این سخن کانت که سوژه مفهوم را می‌سازد، سخن تازه و ابداعی در تاریخ فلسفه است، زیرا تا قبل از کانت فلاسفه قائل به این نبودند که سوژه مفهوم را خلق می‌کند و می‌سازد، سخنی که غالباً بیان می‌شد این بود که انسان مفهوم قند را انتزاع می‌کند و سخنی از ساختن و خلق مفهوم در میان نبود. کانت در عبارتی در کتاب *نقد عقل محض* در این باره می‌گوید:

«مراد من از کارکرد<sup>۱</sup>، وحدت فعل<sup>۲</sup> آوردن تمثلات متفرق تحت یک تمثیل واحد است. از این رو مفاهیم بر خودانگیختگی تفکر مبتنی هستند، همان‌طور که شهودهای حسی بر پذیرندگی تاثرات مبتنی‌اند» (Kant, 1787:205).

نکته اساسی‌ای که کانت در این عبارت ذکر می‌کند، این است که از سازوکار مفهوم‌سازی در قوه تفکر با تعبیر (action) نام می‌برد و در حقیقت مفهوم‌سازی ذهن را نوعی کنش ذهن و تفکر

<sup>1</sup> Function

<sup>2</sup> Action

می‌داند. کانت سپس ادامه می‌دهد و کار قوه خودانگیختگی را به همین‌جا محدود نمی‌داند. وی توضیح می‌دهد که پس از اینکه سوژه مفهوم را تولید کرد، مثلاً مفهوم قند را، دوباره مفهوم دیگری درست می‌کند و سپس این مفاهیم را به هم نسبت می‌دهد و بدین ترتیب حکم صادر می‌کند و در حقیقت کنش دیگر ذهن نسبت‌دادن مفاهیم به یکدیگر است و در این حالت مفهومی که در جایگاه محمول قرار می‌گیرد به واسطه مفهوم موضوع به ایزه‌ها مرتبط می‌شود و اسناد می‌یابد. کانت در بند ۲۲ تمهیدات چنین می‌گوید: «فراهم‌آوردن شهود با حواس است و فکرکردن با فاهمه. فکرکردن عبارت است از متحدساختن تصویرات در وجدان... اتحاد تصویرات در وجدان حکم است» (کانت، ۱۳۹۰: ۱۴۶). پس بدین ترتیب فاهمه می‌شود ارتباط با واسطه با ایزه‌ها که کانت به آن حکم می‌گوید. اما در اینجا نیز آنچه اهمیت دارد این است که در سازوکار وحدت‌بخشی و ترکیب مفاهیم و استفاده سوژه از مقولات برای ترکیب مفاهیم نیز کانت معتقد است که این وحدت‌بخشی به وسیله کنش سوژه ممکن می‌گردد و محقق می‌شود. «ترکیب، عمل فاهمه است» (کاپلستون، جلد ۶، ۱۳۸۶: ۲۶۷).

«ارتباط کثرات را حس هرگز نمی‌تواند به ذهن عرضه کند...، زیرا این یک عمل ذاتی قوه تصور است. و چون باید این قوه را، برای تمیز آن از احساس، فاهمه نامید، هر نوع ارتباطی، چه آگاهانه و چه ناآگاهانه، خواه از کثرات شهود و خواه از چند مفهوم، عمل فاهمه خواهد بود. و به این عمل نام کلی ترکیب را می‌دهیم» (Kant, 1787:226).

کانت نام این عمل را سنتز می‌نهد و چنین توضیح می‌دهد که ریشه و خاستگاه شناخت سنتز است. اگر این مقولات کانتی را فطری بدانیم و یا اینکه بگوییم اینها ساختارهای ذهن هستند اشتباه است، بلکه این مقولات دائم در حال تولید و مصرف‌شدن توسط سوژه هستند. پس تمام مراحل شناخت در کانت، از اولین مرحله که شهود حسی است و ترکیب داده‌های حسی با زمان و مکان، و سپس ساختن مفاهیم در ذهن و ترکیب مفاهیم و نهایتاً استفاده از مقولات برای ترکیب این مفاهیم، همه با کنش سوژه ممکن می‌شوند. «قوه محسوسیت و صور پیشین آن امکان مواجهه با هستی و پذیرندگی از آن را فراهم می‌کنند و از سوی دیگر قوه فاهمه و مقولات آن که به کثرات برآمده از شهود وحدت می‌بخشند، تأکید صریح بر جنبه فعال اندیشه در تقویم متعلق شناخت دارند» (زالی، ۱۳۹۵: ۷۱). بدین ترتیب فهم عالم و حتی به تعبیری دقیق‌تر برساختن اعیان و نظم‌دهی به عالم در گرو کنش سوژه است و اگر کنش نباشد، شناخت جهان ممکن نخواهد شد.

## کنش و نسبت آن با خلق ابژه توسط سوژه در فلسفه فیخته

تحول فلسفه ایدئالیستی آلمان پس از کانت بی‌شک مدیون فیخته است و او نوعی ادامه‌دهنده اصلی کانت در این مسیر است. این پرسش که فیخته فلسفه خود را از کجا آغاز کرد و به عبارت دیگر چه نقضی در فلسفه کانت مشاهده کرد که او را واداشت نظامی متفاوت طراحی کند، مسئله‌ای بسیار مهم است اما به‌اجمال می‌توان گفت دو محدودیت مهم فلسفه کانت، یکی مجهول‌بودن شیء فی‌نفسه و دیگری مجهول‌بودن خود سوژه، اشکالات اساسی‌ای بود که باعث شد فیخته طرحی نو در فلسفه ایدئالیستی دراندازد. «فارغ از اینکه روح اقدام فیخته چقدر کانتی بوده است، او نسبت به نقایص و نابسندگی‌های آشکار اجرای این طرح به دست کانت نیز بسی هوشمندانه آگاه بود... او در درجه نخست تشخیص داد که آموزه شیء فی‌نفسه، چنانچه علت خارجی محسوسات فهمیده شود، بر بنیادهای نقدی، غیرقابل‌دفاع است و، در درجه دوم، [تشخیص داد] که انکار امکان «شهود عقلی» از جانب کانت، گرچه به‌منزله انکار امکان هرگونه آگاهی غیرحسی از ابژه‌ها یقیناً موجه است، به‌سختی می‌تواند با دیگر آموزه‌های کانتی در باب حضور سوژه برای خود، هم در مقام سوژه شناسنده (به نحو نظری، [یعنی] آموزه ادراک نفسانی استعلایی) و هم به‌منزله یک فاعل اخلاقی کوشا (به نحو عملی، [یعنی] آموزه دستور مطلق) سازش یابد» (نویهاوزر، ۱۳۹۲: ۲۸-۲۷). فیخته در مسیر تأسیس و بسط فلسفه خویش فلسفه کانت را بسط داد و خود را ادامه‌دهنده حقیقی فلسفه کانت متصور شد. «به زعم فیخته فلسفه می‌تواند با دو مبدأ آغاز شود هم با مفهوم سوپزکتیویته آزاد (من) و هم با مفهوم ابژکتیویته محض... شق نخست مبدأ ایدئالیسم و شق دوم مبدأ چیزی است که فیخته «دگماتیسم» می‌نامید. طبق موقف فیخته، فقط ایدئالیسم استعلایی است که واقعاً وظیفه فلسفه را به انجام می‌رساند، زیرا که از آزادی سوپزکتیو ابتدا می‌کند و سپس ابژکتیویته و محدودیت را به‌منزله شروط امکان هرگونه خودبودگی [از دل آن] برمی‌کشد» (همان: ۱۸-۱۷). یا به تعبیر کاپلستون «تجربه واقعی همواره تجربه از چیزی است توسط تجربه‌کننده‌ای: آگاهی همواره آگاهی به یک عین (ابژه) توسط یک ذهن (سوژه) است یا - چنانکه فیخته گهگاه به کار می‌برد - توسط یک عقل... این دید سازش‌ناپذیر که می‌گوید یا این-یا آن، ویژگی اندیشه فیخته است. به گمان او، از این دو وضعی که رویاروی هم‌اند و با هم یکجا گرد نمی‌آید، یکی را بی‌چند و چون می‌باید برگزید» (کاپلستون، جلد ۷، ۱۳۸۶: ۴۹). فیخته از این دو راه توجه به سوژه را برگزید و سپس متأثر از فلسفه عملی کانت یا به تعبیری متأثر از همان فلسفه نظری کانت که تألیف را کنش به حساب می‌آورد، اساس سوژه را بر کنش گذاشت، مضمون بسیاری از عبارات فیخته رساننده این پیام



است که: «تنها با عمل کردن می‌توان به هرگونه شک پایان داد» (کاسیرر، ۱۳۸۲: ۳۱۹). اما چرا فیخته و به تبع وی هگل بر سوژه تاکید نهادند؟ به نظر می‌رسد هدف تمام این فیلسوفان از کانت به بعد، دستیابی به آزادی تام سوژه بوده است و در راه رسیدن به این هدف ناگزیر اصل فلسفه خویش را بر سوژه بنیاد نهادند. «ایدئالیسم، آگاهی را نقطه عزیمت خود قرار می‌دهد و برای درک جهان اشیا به همین آگاهی توسل می‌جوید. ایدئالیست کسی است که به آزادی خود وقوف یافته؛ کسی است که مسئولیت خود را در قبال جهان می‌پذیرد. کسی است که پنجه در پنجه واقعیت می‌افکند. گرفتاری اصلی ماتریالیست‌ها، یعنی آن‌هایی که خودشناسی را با وجود عینی انسان در میان عینیات همانند می‌انگارند، این نیست که در اشتباه‌اند، بلکه بیشتر در این است که ضعیف‌اند و نمی‌تواند نقش آغازگر هستی مطلق را بر عهده گیرند» (کولاکوفسکی، جلد ۱، ۱۳۸۹: ۷۰). بنابراین فیخته که هدف نظام فلسفی خود را دستیابی به آزادی قرار داده بود، باید هر چیز که مانع دستیابی به این هدف می‌شد را در فلسفه خود حذف می‌کرد. یعنی همان‌طور که کولاکوفسکی گفته است، فیخته «شیء فی‌نفسه» کانت را که به اعتقاد وی از بقایای جزم‌اندیشی بود در ذیل سوژه قرار داد و بدین ترتیب یگانه محدودیت فلسفه کانت برای دستیابی به آزادی نامحدود سوژه را از میان برداشت. اهمیت رسیدن به آزادی مسیری بود که سایر فیلسوفان ایدئالیست از جمله شلینگ و هگل و سپس هگلیان جوان و مارکس نیز با قوت ادامه دادند و هریک به نحوی آن را بسط و پرورش دادند که ما در مورد طرح هگل در آینده توضیح خواهیم داد.

در هر حال فیخته مسیری را که ما در صفحات قبل در توضیح فلسفه کانت تشریح کردیم که تمام شناخت در فلسفه وی بر پایه عمل و کار بنیاد نهاده شده است را به خوبی فهم کرده و متوجه شده بود که اساس شناخت بر عمل استوار است، لذا فلسفه خود را از همین نقطه شروع کرد و او نیز شناخت را یک عمل نظری محض نمی‌دانست، و یگانه واقعیت تزلزل‌ناپذیر را، واقعیت زندگی اخلاقی-عملی می‌دانست. اما سوژه فیخته در صدد انجام چه کاری بوده است که با فلسفه کانت محقق نشد؟ همان‌طور که در فلسفه کانت توضیح داده شد، شیء فی‌نفسه کانتی امری بود که به‌هیچ‌وجه در دسترس نبود و شناخت به آن به‌هیچ‌وجه قابل حصول نبود، و از طرف دیگر مشاهده کردیم که سوژه کانت با کنش خویش تمام فرآیند شناخت را رقم می‌زند. بنابراین «فیخته به خود حق می‌دهد از این فرض خارج از شناخت درگذرد و حتی خود کانت را نیز از قول به شیء فی‌نفسه تبرئه کند و فلسفه او را به بیان دیگری درآورد. حال با انتقال شیء فی‌نفسه به سوژه و تبدیل آن به یکی از تصورات حاصل از فعالیت «من»، تنها چیزی که

فیشته در اختیار دارد «من» است» (معماری، ۱۳۹۴: ۹۲) و این سوژه یا «من» وظیفه دارد تمام جهان ابژکتیو را برسازد. اما بین «من» فیخته با سوژه استعلایی کانت تفاوتی بنیادین وجود دارد؛ در اینجا «من» هم محقق می‌شود و هم تحقق می‌بخشد، کثراتی که متعلق شهوند به دست «من» ایجاد می‌شوند. به همین دلیل است که نظام استعلایی باید به نظام دیالکتیکی تحول پیدا کند، این دیالکتیک عبارت است از نسبت میان من و جز من. در فیخته سوژه یا «من» هم صورت و هم ماده آگاهی را با کنش خویش برمی‌سازد و بدین ترتیب کنش سوژه زمینه پیدایش هستی را رقم می‌زند. اگر کنش سوژه نباشد، در دستگاه معرفتی انسان، شناختی و فهمی از هستی حاصل نمی‌شود. نقش کنش در فیخته به مراتب پررنگ‌تر از کانت است. «ذهن متعالی بشر، که به عنوان آزادی در خود ریشه دارد، به وسیله تلاش عملی خود، خود را به دو جهان عین و ذهن تقسیم می‌کند، و از طریق تاریخ و پیشرفت بی‌پایان به خودآگاهی آزادی بازمی‌گردد. چنین است مضمون اساسی ماوراءالطبیعه فیخته» (کولاکوفسکی، جلد ۱، ۱۳۸۹: ۷۵).

اکنون به تشریح فلسفه هگل می‌پردازیم تا زمینه ورود به اندیشه مارکس و نقشی را که سوژه و کنش در اندیشه او دارد فراهم شود.

### هگل و ایجاد ابژه به وسیله عمل سوژه در ذیل مطلق

اندیشه هگل را یکسره می‌توان کنش سوژه‌ای دانست که در پی شناخت خود و رسیدن به آگاهی مطلق است. جمله «هر آنچه واقعی است معقول است و هر آنچه معقول است واقعی است» هگل کلید فهم سوژه تصور می‌شود. این جمله جدا از تفسیرهای مختلفی که ممکن است داشته باشد، یک نکته بسیار مهم از اندیشه هگل را بیان می‌کند؛ در اندیشه هگل واقعیت اگر بخواهد واقعیت باشد، باید معقول باشد و واقعیت و عقلانی بودن رابطه‌ای برابر با یکدیگر دارند و حتی به نوعی می‌شود این تعبیر را به کار برد که خرد بر واقعیت حکم فرما می‌شود. اما نحوه حکم‌فرمایی خرد<sup>۱</sup> بر واقعیت، از طریق تحقق سوژه در واقعیت رخ می‌دهد. «به این معنا واقعیت عینی تحقق نفس شناسا (سوژه) است. همین مفهوم، چکیده اساسی‌ترین قضیه هگل است، قضیه‌ای که می‌گوید هستی، در ذات خویش همانا «شناسا» است» (مارکوزه، ۱۳۹۲: ۲۶). هگل در برابر نگاه کانتی که بر جدایی سوژه و ابژه استوار بود، قصد داشت بر یگانگی سوژه و ابژه

<sup>۱</sup> خرد در کتب مختلف با تعابیر متفاوتی مانند مطلق و روح به کار رفته است که ما در اینجا آنها را مترادف در نظر می‌گیریم.

تاکید کند.<sup>۱</sup> وی راه‌حل این موضوع را در مفهوم مطلق (خرد) پیدا کرد. «خرد حقیقی‌ترین صورت واقعیت است که در آن همه تعارض‌های شناسا (سوژه) و شناخته (ابژه) برای صورت‌بستن یک وحدت و یک کلیت اصیل، یکپارچه می‌شوند. از این‌رو، فلسفه هگل به‌ضرورت، دستگاهی است که همه قلمروهای هستی را تحت مفهوم فراگیر خرد درمی‌آورد» (مارکوزه، ۱۳۹۲: ۴۲). بدین ترتیب، اندیشه مطلق فرآیند جدایی و پیوند نهایی بین سوژه و ابژه است یا به عبارت بهتر، این‌همانی این دو است. مطلق به تعبیر کاپلستون همان اندیشه است که به خود می‌اندیشد؛ یعنی اندیشه خوداندیش است (کاپلستون، جلد ۷، ۱۳۸۶: ۱۷۴). پس در واقع عالم خارج و ابژه همان سوژه عینیت‌یافته است. اما نکته مهم در توضیح این سیر مطلق و فرآیند آفرینش ابژه و شناختن آن توسط سوژه آن، این امر است که مطلق، امری جدای از تاریخ انسانی و روح بشری نیست و در دل همین تاریخ انسانی محقق می‌شود. روح در نگاه هگل همان چیزی است که خود را در سرتاسر واقعیت به تجلی درمی‌آورد و شالوده آن است (تیلور، ۱۳۸۷: ۵۰). به عبارتی مطلق هگل جدای از سوژکتیویته انسانی و تاریخ تحول او نیست و این‌همانی سوژه و ابژه در دل همین تاریخ انسانی اتفاق می‌افتد؛ و مهم‌تر از همه، میانجی‌ای که در طی آن سوژه، ابژه را ایجاد می‌کند و با آن به وحدت می‌رسد، کار است؛ لذا بحث کار در دل فلسفه هگل قرار دارد (مارکوزه، ۱۳۹۲: ۹۷). به نظر هگل کار فعالیت اقتصادی ویژه نیست، بلکه شیوه‌ای است بنیادی که انسان در آن زندگی خویش را خلق می‌کند و از این طریق به جهان شکل می‌دهد (لوویت، ۱۳۸۷: ۳۷۱). سوژه به میانجی کار است که ابژه را سازمان می‌دهد. حرکت دیالکتیکی میان سوژه و ابژه و جدایی و در نهایت این‌همانی آنها همان تاریخ بشری و حتی تاریخ طبیعی نیز هست.

### دیالکتیک خدایگان و بنده و برجسته‌شدن نقش کار در ساخت جهان

از جمله نوشته‌هایی که هگل در آن به نقش کار و توضیح فرآیند آن می‌پردازد، قطعه خدایگان و بنده است. رابطه خدایگان و بنده زمانی به وجود می‌آید که بحث خودآگاهی در فلسفه هگل

<sup>۱</sup> هگل بر آن است که کانت در بحث استنتاج استعلایی که به دنبال یافتن مشروعیت اطلاق مقولات کلی بر کنرات حسی است، به اصل مسئله وحدت سوژه و ابژه توجه یافته است، ولی مشکل استنتاج کانت را در آن می‌داند که وحدت سوژه و ابژه را نه در عقل که در فاهمه جستجو و فاهمه را نیز به دوازده عمل اندیشه محض محدود می‌کند و خارج از آنچه به نحو عینی توسط مقولات متعین شده است، قلمرو تجربی محسوسیت و ادراک باقی می‌ماند؛ یعنی یک قلمرو مطلقاً پسینی. بنابراین ناین‌همانی به اصل حاکم بر تفکر بدل می‌شود و شکاف میان سوژه و ابژه پدید می‌آید (زالی، ۱۳۹۵: ۳۲-۳۱).

مطرح می‌شود. بنا بر توضیح هگل هر خودآگاهی فرد انسان، تنها در فرآیند ارتباط و شناخت متقابل میان انسان‌ها میسر می‌شود؛ یعنی هر آگاهی (هر سوژه انسانی) زمانی به خودآگاهی می‌رسد که از سوی دیگری (سوژه دیگر) به رسمیت شناخته شود. سیر به‌وجودآمدن خودآگاهی در هگل به این ترتیب است که نخست آگاهی در انسان به‌وسیله حواس ایجاد می‌شود و انسان به‌وسیله حس به وجود چیزها در جهان آگاه می‌شود. مقوله میل نیز همین‌جا مطرح می‌شود؛ «میل انسان را متوجه می‌کند که چیز محسوس، «جز من» یعنی واقعیت بیرونی و «موضوع» آگاهی اوست» (مقدمه عنایت بر هگل، ۱۳۸۷: ۱۹). انسان زمانی که متوجه می‌شود به اشیا میل دارد، این را درمی‌یابد که پس اشیا بیرون از او حضور دارند و نزد وی نیستند، زیرا اگر اشیا در درون او بودند دیگر میلی به آنها پیدا نمی‌کرد. این میل و شوق باعث می‌شود سوژه سعی کند اشیا را در درون خود هضم کند و به تعبیری آنها را مصرف کند. «خودشناسی می‌داند که وجود در خود شیء نحوه وجود آن برای دیگری است؛ می‌کوشد شیء را از آن خود کند و عینیتش را زایل گرداند» (کولاکوفسکی، جلد ۱، ۱۳۸۹: ۸۲). نخستین مرحله‌ای که در آن نقش کار برجسته می‌شود در همین برای خودکردن اشیا خارجی توسط سوژه است. میل انسانی موجب می‌شود که امر بیرونی به درون جذب شود و این فرآیند کار انسان است که این امر را ممکن می‌سازد. بنا بر گفته کوژو:

«کار که زائیده آرزوست هدفش برآوردن آرزوست ولی نمی‌تواند آرزو را برآورد مگر از راه نفی و نابودکردن و دست‌کم دگرگون‌کردن چیزی که موضوع آرزوست. مثلاً برای رفع گرسنگی باید خوراک را از میان برد یا به‌رحال آن را دگرگون کرد. بدین‌سان هر کاری نفی‌کننده است. کار به جای آنکه یک چیز داده (یعنی موجود) را چنانکه هست به حال خود رها کند آن را از میان می‌برد و اگر هستی آن را از میان نبرد، دست‌کم شکل آن را از میان می‌برد. و هرگونه نفی یا «سلبیت» نسبت به داده خود (یعنی موضوع خود) متضمن کار است» (هگل، ۱۳۸۷: ۲۷).

اما میل انسانی به این راضی نیست، زیرا در این فرآیند هنوز خودآگاهی حاصل نمی‌شود. به نظر بیزر در تفسیر این بخش، آگو [مطلق] در این فرآیند به دنبال «استقلال مطلق» خویش است اما مشاهده می‌کند تا زمانی که میل وی در ساحت حیوانی، یعنی مصرف ابژه‌ها است، قادر به کسب استقلال نیست. «آگو هنوز ثابت نکرده است که تمامی واقعیت است؛ چه، فقط توانسته است یک عین را با طبیعت فردانی خویش تطبیق دهد. لذا، آگو با چیزی بالکل بیگانه از خویشتن مواجه است یا فقط با خویشتن؛ آنجا که عین از آگو مستقل است و فقط چیزی است که باید نفی گردد، آگو با چیزی بیگانه از خودش مواجه است؛ و آنجا که عین نابود و مصرف

می‌گردد خود آگو به خودهمانستی خویش رجعت می‌کند و تنها با خویشتن مواجه است» (بیزر، ۱۳۹۳: ۳۰۰). تا زمانی که انسان درگیر طبیعت است خودآگاهی محقق نمی‌شود، این خودآگاهی زمانی محقق می‌شود که میل به چیز بالاتری به وجود بیاید و آن میل به این است که ارجح انسان توسط انسان‌های دیگر شناخته شود. به گفته هگل «خودآگاهی بدان اندازه و از آن‌رو در خود و برای خود وجود دارد که برای خودآگاهی دیگری در خود و برای خود، موجود است، یعنی وجودش تنها بسته به آن است که ارجحش شناخته شود» (هگل، ۱۳۸۷: ۳۹-۳۸). اما به همین ترتیب انسان‌های دیگر نیز میل دارند به خودآگاهی دست پیدا کنند و توسط دیگران شناخته شوند. در اینجا است که مشکل ایجاد می‌شود؛ زیرا «حضور یک خودشناسی دیگر، به‌عنوان شرط وجود خودشناسی نخست، در عین حال در حکم محدودیت خودشناسی نخست است؛ سد راه نیل به نامتناهی بودن آن است. لاجرم میان خودشناسی‌هایی که در حضور یکدیگر قرار می‌گیرند، تنش و خصومتی طبیعی وجود دارد، نبردی تا پای جان که در آن هر خودشناسی، داوطلبانه خود را معرض نیستی قرار می‌دهد؛ و حاصل این نبرد آن است که یکی از آنان استقلال خویش را از کف می‌دهد و منقاد دیگری می‌شود. از همین‌جا، رابطه خدایگان و بنده پدید می‌آید. و این وابستگی متقابل سرآغاز فرآیند تکامل روح توسط کار انسانی است» (کولاکوفسکی، جلد ۱، ۱۳۸۹: ۸۳). هر خودی مشتاق آن است که در راه اثبات خودبود خود یا در نشان دادن نامتناهی بودن خویش، خود دیگر را براندازد یا نیست کند. اما به این دلیل که شرط خودآگاهی وی، شناخته‌شدن توسط دیگری است، وی نمی‌تواند به تمامه طرف دیگر را نابود کند، لاجرم رابطه خدایگان و بنده پدید می‌آید، خدایگان کسی است که توانسته در کسب شناسایی از سوی دیگری کامیاب شود.

اما شکل‌گیری رابطه خدایگان و بنده، آغاز راه درگیری و جدال است؛ زیرا با شکل‌گیری این رابطه باز هم ارجح‌شناسی به معنای درست کلمه اتفاق نمی‌افتد؛ زیرا اگر از جانب ارباب یا خدایگان به این رابطه نگاه کنیم، ارجح‌شناسی وی یک‌جانبه است؛ زیرا ارباب، واقعیت و شرف انسانی بنده را نمی‌شناسد، پس ارجح ارباب از جانب کسی شناخته شده است که خود ارباب ارجح او را نمی‌شناسد؛ در نتیجه این ارجح‌شناسی ارباب توسط بنده یک ارجح‌شناسی بی‌قدر و ارزش است، زیرا تنها آن‌گونه ارجح‌شناسی مطلوب و مایه خشنودی ارباب است که او نیز عامل آن را شایسته شناسایی ارجح خود بداند، لذا ارباب دچار بن‌بست می‌شود، زیرا از طرفی برای آنکه ارجحش شناخته شود باید در مقام ارباب قرار گیرد و دیگری را بنده خود کند، اما از طرف دیگر ارجح‌شناسی بنده به این دلیل که خود بنده برای ارباب ارجحی ندارد، بی‌ارزش است و در واقع

برای او در حکم یک حیوان یا چیز است. پس ارج او از جانب یک چیز شناخته شده و نه توسط انسان (هگل، ۱۳۸۷: ۵۷). اما در سمت بنده اوضاع به گونه‌ای دیگر است. ارباب چون نمی‌توانسته ارج شخص دیگر را که ارج او را شناخته است بشناسد، با بن بست روبه‌رو می‌شود. بنده برعکس از همان آغاز ارج دیگری، یعنی ارباب را می‌شناسد. پس فقط بنده باید یک کار انجام دهد و آن اینکه بر ارباب تحمیل کند که ارج وی را بشناسد، تا در نتیجه شناسایی متقابل و دوجانبه‌ای که انسان با آن به طور قطعی و تام خشنود شود تحقق پذیرد (همان: ۶۰). برای تحقق این امر بنده باید از بندگی برهد و بندگی خویش را رفع کند. درحالی‌که اربابی برای ارباب، برترین ارزش است که نمی‌تواند از آن فراتر رود، بنده برعکس خواستار بندگی نبوده است و از این رو بنده شده که نخواستار زندگی‌اش را برای ارباب شدن به خطر اندازد، در نتیجه وی آماده دگرگونی است. زیرا از بنده‌بودنش راضی نیست و البته توان ارباب شدن را هم نداشته است. بنده به واسطه کار خویش است که می‌تواند از مرحله بندگی خود آزاد شود. «آگاهی بنده از طریق خدمت [و در کار اجباری که برای شخص دیگر (یعنی ارباب) انجام می‌دهد، وابستگی خود را به وجود طبیعی در همه وجوه خاص و جزئی آن [به طور جدلی] رفع می‌کند و به یاری کار، این وجود را از سر راه خویش برمی‌دارد» (همان: ۶۵-۶۴).

کوزو در توضیح این بخش چنین بیان می‌کند که، بنده به واسطه کار اجباری کردن برای ارباب، خود ارباب طبیعت می‌شود. ولی او از آن رو بنده ارباب شد که - در آغاز - به سبب همبستگی با طبیعت و پیروی از قوانین آن به وسیله پذیرش غریزه حفظ جان، بنده طبیعت شده بود. بنده پس از آنکه با کارکردن ارباب طبیعت می‌شود خود را از طبیعت خاص خویش و از غریزه‌اش که او را به طبیعت پیوند می‌داد و بنده ارباب می‌گردانید، می‌رهاند. کار، با رهاکردن بنده از طبیعت، او را از خویشتن خود و از طبیعت بندگی‌اش می‌رهاند و او را از قید اربابش آزاد می‌کند. بنده در عالم طبیعی و داده و خام بنده ارباب است. ولی در عالم صنایع که به وسیله کار او دگرگون شده است به عنوان ارباب مطلق سروری می‌کند - یا دست کم روزی سروری خواهد کرد... پس آینده تاریخ به بنده کارگر تعلق دارد» (همان: ۶۴). چون بنده برای ارباب کار می‌کند در نتیجه باید آرزوهای خود را برای مصرف کردن فوری مهار بزند و سرکوب کند؛ پس در نتیجه با کارکردن از مرتبه خویش برتر می‌رود و خود را تربیت می‌کند. از سوی دیگر چون او چیز را به همان شکل موجود مصرف نمی‌کند و بر روی آن تغییرات ایجاد می‌کند، در نتیجه خود را در چیزها مشاهده می‌کند، زیرا این چیزها محصول تحقق تدبیر و اندیشه اوست.

«پس تنها با کار و در کار است که انسان خود را به طور عینی به‌عنوان انسان تحقق می‌بخشد... به سبب کار است که انسان موجودی فوق طبیعی، واقعی و آگاه از واقعیت خویش است. او با کارکردن، روح «مجسم» و «جهان» تاریخی و تاریخ «عینیت‌یافته» است. بدین دلیل تنها کار است که انسان را از حیوان متمایز می‌گرداند و تربیت می‌کند... بدین دلیل انسان تربیت‌شده، انسان کمال‌یافته و خشنود از کمال خویش، نه ارباب بلکه بنده یا دست‌کم کسی است که بردگی کرده است» (هگل، ۱۳۸۷: ۷۰).

با همین توضیحات اندک مشخص می‌شود که چگونه فرآیند کار برای هگل عنصری اساسی و سرنوشت‌ساز است و چگونه هگل اساس تاریخ را بر مبنای کار بنده توضیح می‌دهد. چنانکه با کار است که انسان به مقام انسانیت می‌رسد و طبیعت را از آن خود می‌کند. این تحلیل بسیار ژرف هگل از فرآیند کار چنان عمیق و چنان مؤثر بود که ستایش مارکس را برانگیخت (کاپلستون، جلد ۷، ۱۳۸۶: ۱۸۶) و همان‌طور که در ادامه نشان خواهیم داد، به نظر می‌رسد تمام پشتوانه نظری مارکس در بحث‌هایش درباره کار، از همین تحلیل ژرف هگل گرفته شده است البته با تغییراتی که مارکس معتقد بود باید در این فرآیند انجام دهد.

### توجه مارکس به سوژه در ذیل مفهوم انسان

پس از بیان این مقدمات نسبتاً طولانی درباره ایدئالیسم آلمانی، پیش از بیان توضیح درباره کنش در نزد مارکس، لازم است نکته‌ای را تشریح نماییم. مارکس همواره از وجود عناصری در فلسفه‌های پیش از خود که موجب رازگونگی و ذهنی‌شدن آن‌ها می‌شد ناراضی بود و قصد داشت از وجود این عناصر در تفکر خویش رهایی یابد. این مسئله خود را در بحث نوع سوژه در نزد مارکس نیز نشان می‌دهد. مارکس در توجه به مفهوم سوژه هرچند وامدار فلاسفه ایدئالیست پیش از خود است، اما می‌خواست نحوه متفاوتی از بودن سوژه را بیان کند.

همان‌طور که مشاهده شد، سوژه در نزد سه فیلسوف مذکور پیش از مارکس دارای جنبه‌ای از ابهام و رازگونگی است؛ سوژه استعلایی کانت، «من» فیخته و «مطلق» هگل، همه اموری هستند که قابلیت دسترسی مستقیم به آنها وجود نداشته و به عبارتی همگی ساخته ذهن فیلسوف‌اند. اما مارکس می‌خواست سوژه را حقیقتاً انسانی کند و انسان را در جایگاه سوژه استعلایی، «من» و «مطلق» بنشانند. به عبارتی، مارکس کاری را که فیلسوفان ایدئالیست با مسیحیت انجام دادند، با دستگاه فکری آنها تکرار کرد. فیلسوفان ایدئالیست می‌خواستند رازهای مسیحیت را صورتی عقلانی ببخشند و از ابهام آن بکاهند. «در ایشان [فیلسوفان ایدئالیست] به

روشنی‌گرایی بدانی می‌یابیم که علم مابعدالطبیعه را جانشین دین کنند و رازهای وحی مسیحی را صورتی عقلانی دهند و آنها را به قلمرو عقل نظری درآورند. به زبان امروزی، در ایشان گرایش به اسطوره‌زدایی از دگم‌های مسیحیت و از این راه، واگرداندن آنها به یک فلسفه نظری، می‌یابیم» (کاپلستون، جلد ۷، ۱۳۸۶: ۲۵). مارکس نیز قائل بود رازهای فلسفه ایدئالیستی که در واقع میراثی دینی است و فرآیند انتزاع‌سازی که در دین ریشه دارد و در فلسفه نیز ادامه پیدا کرده است، باید از بین برود. «دین مسیحی فقط یک تجسم از خدا را به رسمیت می‌شناسد، اما فلسفه‌نظوروز به تعداد اشیای موجود، مظاهر مجسم می‌شناسد» (مارکس به نقل از انتخابی، ۱۳۸۳: ۱۲۳). مارکس با انتزاع‌سازی به هر نوع آن به شدت مخالف بود، لذا سعی داشت در باب سوژه نیز از این ذهنی‌سازی و انتزاع‌سازی دوری کند؛ پس به جای مطلق‌هگل، انسان حقیقی که ترجمه غیرذهنی و متنوع‌نشده‌ای از ذات انسانی است را جایگزین کرد.

«پیشگزاره‌هایی که ما از آنها آغاز می‌کنیم، نه دلخواهانه و نه جزمیات است، بلکه پیشگزاره‌هایی واقعی هستند که غفلت از آنها تنها در تخیل می‌تواند صورت گیرد. آنها عبارتند از افراد واقعی، فعالیت آنان و شرایط مادی زیست‌شان که یا از پیش موجود بوده و یا با فعالیت خودشان تولید شده است... نخستین پیشگزاره سراسر تاریخ انسان، طبعاً وجود افراد انسانی زنده است. بدین گونه، نخستین واقعیتی که باید لحاظ گردد سازمان بدنی این افراد و رابطه متعاقب آنها با بقیه طبیعت است» (مارکس، ۱۳۹۳: ۲۸۷-۲۸۶). «درست بر خلاف فلسفه آلمانی که از آسمان به زمین فرود می‌آید، اینجا موضوع صعود از زمین به آسمان است. یعنی آغاز نکردن از آنچه انسانها می‌گویند، تصور می‌کنند، می‌پندارند، نه از انسان‌ها، آنچه‌ان که روایت شده، اندیشیده شده، تصور شده، پنداشته شده‌اند برای رسیدن به انسانهای واجد گوشت و خون؛ بلکه آغازکردن از انسانهای واقعی، فعال و بر مبنای فرآیند-زیست واقعی آنان که نشان دهنده تکامل بازتاب‌ها و پژواک‌های ایدئولوژیک این فرآیند-زیست است» (همان: ۲۹۵).

اما علی‌رغم این اختلاف با فلسفه ایدئالیستی کماکان اهمیت سوژه و کنش وی، نزد مارکس جایگاهی اساسی دارد. لذا بسیاری از مفسران مارکس به درستی بیان کرده‌اند که روایت تاریخی مارکس، همان روایت سیر و سلوک روح در نزد هگل است اما به شکل دنیوی‌شده (انتخابی، ۱۳۸۳: ۱۸۰). تیلور در توضیح اینکه تاریخ و حرکت آن در نزد مارکس به چه شکل قابل تفسیر است می‌گوید: «...گفتن اینکه تاریخ نقشه‌ای را دنبال می‌کند مسلم‌گرفتن سوژه‌ای برای تاریخ، ذهنی هدایت‌کننده، است. و با این همه مارکسیسم هرگونه سوژه‌فراانسانی را از بررسی کنار می‌گذارد. به نظر می‌رسد راه‌حل این معما در چارچوب مارکسیستی این است: سوژه تاریخ کل



نژاد انسانی است، نه فقط در این لحظه از زمان بلکه در طول تاریخ. به این معنای کلی است که می‌توان گفت نوع انسان تاریخ را به سمت غایت آن هدایت می‌کند» (تیلور به نقل از وود، ۱۳۹۴: ۴۸۲). مارکس در ایدئولوژی آلمانی چنین می‌گوید:

«تاریخ هیچ کاری نمی‌کند. هیچ غنای عظیمی ندارد؛ «و در هیچ نبردی نمی‌جنگد». بلکه این انسان است - انسان واقعی، انسان زنده - که فعالیت می‌کند، غنا دارد، در هر نبردی می‌جنگد. اندیشه باطلی است که گمان کنیم انسان به مثابه ابزاری در دست تاریخ و در راستای هدف‌های تاریخی به کار گرفته می‌شود، با این تصور که تاریخ موجودیتی مستقل دارد. تاریخ چیزی جز تکاپوی بشر در پیگیری هدف‌هایش نمی‌باشد» (مارکس به نقل از میلز، ۱۳۷۹: ۷۱).

مارکس روند تکامل تاریخ که در نزد هگل مراحل تطور روح بود یا تفسیری دیگر که خود تاریخ را، دارای سیر و تکامل مشخص که فوق اراده افراد انسانی در حال حرکت می‌دانست، با حفظ همان ماهیت سرنوشت‌ساز انسان و عمل وی در عالم هستی به مراحل تطور انسان تبدیل کرد. اهمیت این سوژه در اندیشه مارکس، بیشتر از همه در ذیل اهمیتی که مارکس به کنش انسانی می‌دهد قابل فهم است که در ادامه در ضمن توضیح چرایی جدایی مارکس از فوئرباخ به بیان آن می‌پردازیم.

### چرایی عبور مارکس از فوئرباخ

مارکس در راه انسانی کردن سوژه و خالی کردن آن از مفاهیم انتزاعی به نوعی ادامه‌دهنده مسیری بود که فوئرباخ آغاز نمود. چنانکه خود او در کتاب خانواده مقدس چنین می‌گوید:

«نخستین کسی که با خلاصه کردن روح مطلق متافیزیکی در واقعیت انسانی متکی بر طبیعت، هگل را از دیدگاه هگلی تکمیل کرد و از او تنقید نمود، فوئرباخ بود... چه کسی راز نظام هگلی را فاش کرد؟ فوئرباخ. چه کسی انسان را جایگزین یاوه‌سرایی‌های پیشین کرد؟ فوئرباخ و فقط فوئرباخ!» (مارکس به نقل از میلز، ۱۳۷۹: ۲۳۵).

کاری که فوئرباخ به دنبال ناکامی‌هایی فلسفه هگل، درصدد انجام آن برآمد، این بود که فلسفه را از شر مفهوم مطلق هگل برهاند و عنصری دیگر را که انتزاعی و دینی و یزدان‌شناختی نباشد و به اعتقاد وی در فلسفه آلمانی مورد غفلت قرار گرفته است، یعنی طبیعت و انسان طبیعی را جایگزین آن کند. «آنگاه گوهر مسیحیت فوئرباخ پا به عرصه گذاشت... طبیعت مستقل از همه فلسفه‌ها وجود دارد؛ بنیادی است که ما موجودات انسانی، خودمان یعنی فرآورده طبیعت، بر آن نشو و نما کرده‌ایم. هیچ چیز خارج از طبیعت و انسان وجود ندارد و موجودات

عالی‌تری که قصص دینی ما آفریده‌اند، تنها بازتاب تخیلی گوهر خود ما هستند» (انگلس، ۱۳۹۲: ۲۴). برای فوئرباخ نه تنها خدای مسیحی بلکه همه فرآورده‌های فلسفه آلمان، مانند «خود» فیخته و «مطلق» هگل و شلینگ نیز در حکم جانشینی برای خدا بود که نیروی تخیل فلسفی به شکل مجردتری درآورده بود (کولاکوفسکی، جلد ۱، ۱۳۸۹: ۱۴۴). اما با وجود اینکه فوئرباخ در اصل ناراضی‌بودن از روند فلسفه آلمان با مارکس مشابه است، این سؤال مطرح می‌شود که چرا مارکس راه فوئرباخ را ادامه نداد و بعد از مدتی علیه فلسفه فوئرباخ به نوشتن پرداخت و سیستم فلسفی وی را باطل شمرد. جواب این پرسش ذیل بیان دو اشکالی که به نظر مارکس در فلسفه فوئرباخ وجود داشت مشخص می‌شود، این اشکالات مارکس به فوئرباخ، تصدیقی بر این ایده است که مارکس دقیقاً در عمق فلسفه ایدئالیستی و در ادامه همان مسیر قرار دارد. برای فهم این اشکالات فلسفه فوئرباخ، می‌خواهم به مطلبی که چند صفحه قبل ذیل بحث درباره فلسفه فیخته بیان کردم، بازگردم. آن بحث این بود که فیخته برای انتخاب مبدأ فلسفه خویش، بین سوژه و ابژه، سوژه را برگزید؛ زیرا به تبعات انتخاب ابژه به‌عنوان مبدأ فلسفه خویش واقف بود. اما مسئله‌ای که باعث می‌شود مارکس از فوئرباخ فاصله بگیرد و مسیر وی را ادامه ندهد، این است که فوئرباخ ابژه (یا به تعبیر خودش طبیعت) را به‌عنوان مبدأ فلسفه خویش برمی‌گزیند و بدین ترتیب در ادامه مسیر فلسفه ایدئالیسم آلمانی شک کرد. به نظر نگارنده این به هیچ وجه مطلوب مارکس نبود و باعث شد، تفکر مارکس به طور کلی از فوئرباخ جدا شود و در نوشته‌های بسیار به انتقاد از وی بپردازد. «هگل از هستی آغاز می‌کند... اما هستی نزد فوئرباخ طبیعت است نه ایده یا اندیشه. «وجود موضوع است و اندیشه محمول». واقعیت بنیادی طبیعت جای-گاهی است. آگاهی و اندیشه دومین‌اند و برآمده از آن... «بدینسان، طبیعت بنیاد انسان است» (کاپلستون، جلد ۷، ۱۳۸۶: ۲۹۰). درست بر خلاف فلسفه ایدئالیستی که در آن شناخت سوژه، خود مبدأ طبیعت و شکل‌گیری آن است، فوئرباخ بر این باور بود که انسان نیز جزئی از طبیعت و شکل‌گرفته در متن طبیعت است و خودآگاهی انسان نیز در پرتو درک خود در ذیل طبیعت حاصل می‌شود، و لذا به طور جد با آغاز این ایده که سوژه را مبدأ پیدایش طبیعت بدانیم مخالفت ورزید و این را اشتباه فلسفه جدید از زمان دکارت به این سو دانست. «ایدئالیست هنگامی که از «هستم» در شکل «فکر می‌کنم» شروع می‌کند، جهان معاصر، محیط پیرامون و در واقع کل جهان را صرفاً چون «وجه دیگر» خود خویش، چون «دگر-من» با تاکید بر من، می‌بیند.

هگل «دگر»، یعنی آنچه خودم نیستم را چون دگربودگی «خودم» تفسیر می‌کند و از این رو در وجود خاص و مستقل طبیعت و مردمان دیگر دچار خطا می‌شود. بنابراین فلسفه هگلی دستخوش همان ایراد تمامی فلسفه جدید پس از دکارت می‌شود» (لوویت، ۱۳۸۷: ۱۲۰). به نظر فوئرباخ اکنون باید اشتباه فلاسفه گذشته در انتخاب سوژه به‌عنوان مبدأ را تصحیح کرد. لذا به نظر وی فلسفه باید از هستی آغاز کند (یعنی به عبارتی از ابژه) اما نه با هستی به معنای مطلق و مجرد هگل، بلکه با هستی مجسم یعنی طبیعت.

مارکس با این طبیعت‌گرایی فوئرباخ مخالف بود و نمی‌خواست پس از ایدئالیسم، گامی به عقب نهد و دوباره گرفتار تعین‌بخشی انسان و جهان توسط ابژه شود. مخالفت مارکس با این ایده فوئرباخ از اشکال دومی که به فوئرباخ وارد می‌کند به وضوح قابل دریافت است. اشکال دوم مارکس به فلسفه فوئرباخ که در واقع نتیجه طبیعی همین انتخاب مبدأ ابژکتیو در فلسفه اوست، نادیده‌گرفتن نقش کنش و فعالیت انسان در عالم هستی و منفعل دانستن آن در برابر طبیعت است که مطلوب مارکس نبود. «برداشت فوئرباخ از انسان به‌عنوان موجودی حسی و نیازمند، حکایت از ارتباطی اساساً انفعالی با جهان داشت... بر عکس از نظر مارکس انسان اساساً از طریق رابطه فعالش با محیط تعریف می‌شود» (کالینیوس، ۱۳۸۴: ۷۲). در حقیقت اینکه فوئرباخ طبیعت را امری ثابت می‌دانست که انسان در مقابل آن منفعل و متأثر است و نمی‌تواند در آن تغییر و تحول بدهد، موردقبول مارکس نبود، لذا در ایدئولوژی آلمانی در رد این نوع نگاه فوئرباخ به طبیعت، می‌گوید:

«او نمی‌بیند که جهان محسوس پیرامون وی چیزی که مستقیماً از ازل داده شده باشد نیست که تا ابد نیز چنین باقی بماند بلکه فرآورده صنعت و برآیند مرحله‌ای از جامعه است؛ و در حقیقت [فرآورده] بدین معنا که فرآورده‌ای تاریخی است، نتیجه فعالیت سلسله نسل‌هایی است که هریک بر شانه‌های نسل قبلی سوار شده و صنعت و مراوده‌اش را توسعه داده و نظام اجتماعی خود را هماهنگ با نیازهای تغییر یافته تغییر داده است. حتی چیزهایی از ساده‌ترین «یقین حسی» تنها از طریق تکامل اجتماعی، مراوده صنعتی و بازرگانی به او داده شده است» (مارکس، ۱۳۹۲: ۲۹۹).

و سپس در عبارتی بسیار روشن و طعنه‌آمیز فوئرباخ را متوجه اشتباهش می‌سازد و بیان می‌کند:

«بدین گونه، این فعالیت، این کار و خلاقیت حسی و بی‌وقفه، این تولید، این بنیاد کل جهان حسی، آن‌طور که حالا وجود دارد هرگاه فقط برای یکسال قطع شود، فوئرباخ نه فقط یک تغییر

اشتباه‌آمیز در جهان طبیعی پیدا می‌کند بلکه خیلی زود کشف خواهد کرد که تمام جهان انسان‌ها و قوه فاعله خود را، بلکه وجود خودش را، گم کرده است» (همان، ۳۰۱).

اما به نظر جایی که انتقاد مارکس از منفعل‌بودن انسان فوئرباخ‌ی در برابر طبیعت بیش از همه خود را نشان می‌دهد، «ترهائی درباره فوئرباخ» است. در این ترها مارکس به روشنی فاصله خود از این انسان فوئرباخ‌ی و نزدیکی به انسانی را که در فلسفه ایدئالیستی به صورت فعال تعریف شده است را نشان می‌دهد و بدین ترتیب وام‌داری خود نسبت به این فلسفه را اثبات می‌کند. مارکس در تز اول پس از بیان این مطلب که اشکال ماتریالیست‌های پیشین و از جمله فوئرباخ در این است که واقعیت در نظر آنها به صورت امور محسوس و قابل تعمق در نظر گرفته می‌شود و نه به صورت فعالیت‌های مشخص انسانی یا عمل، در برتری ایدئالیسم نسبت به ماتریالیسم بیان می‌کند ایدئالیسم سوئیۀ فعال را البته به صورت انتزاعی مطرح کرده است (مارکس، ۱۸۴۵، به نقل از احمدی، ۱۳۹۳: ۷۷۶)؛ و «تاکید می‌کند که ماتریالیسم پیشین با از قلم‌انداختن «طرف فعال» به خطا رفته است، و این حقیقت مکمل را نادیده گرفته است که «انسان‌ها شرایط خود را تغییر می‌دهند» (وود، ۱۳۹۴: ۲۳۴). او سپس در تز دوم و سوم هم این اشکال را مطرح می‌کند که در تصور فوئرباخ، می‌توان با صرف نظرورزی به حقیقت دست پیدا کرد اما این را نمی‌داند که این عمل است که باعث می‌شود فهم واقعیت از ناواقعیت مشخص شود. در تز پنجم نیز بر این نکته تاکید می‌کند که فوئرباخ «امر محسوس را همچون امر عملی، کنش محسوس انسانی، در نظر نمی‌گیرد» (همان). مارکس به همین سیاق ادامه می‌دهد و در ترهائی نه و ده می‌گوید، چون فلسفه ماتریالیستی این اشکال را دارد که امر محسوس را به مثابه کنش عملی نمی‌شناسد، فقط در فرد تک و جامعه بورژوایی تعمق می‌کند و از درک جامعه انسانی یا انسان اجتماعی عاجز است؛ زیرا جامعه انسانی فقط با این پیش‌زمینه که شکل‌گیری جهان در سایه عمل را متوجه شده باشیم قابل شناخت است. به اعتقاد مارکس تنها ماتریالیسم جدید در سایه توجهش به نقش عمل می‌تواند این جامعه انسانی را توضیح دهد. این امر نکته‌ای است که او از ابتدا در نقد فلسفه فوئرباخ مطرح می‌کرد و فلسفه وی را ناتوان از فهم امر سیاسی و نقش اساسی آن در شکل‌دهی جوامع می‌دانست زیرا تکیه‌اش بیش از حد بر طبیعت بود؛ لذا «مارکس در ۱۸۴۳ به هگلی جوان آرنولد روگه می‌نویسد که «به نظر من گزین‌گویی‌های فوئرباخ [نکته‌های مقدماتی درباره اصلاح فلسفه] فقط در یک مورد نادرست است و آن هم وقتی است که خیلی زیاد به طبیعت و خیلی کم به سیاست ارجاع می‌دهد...» (فاستر، ۱۳۸۲: ۱۴۶)، البته به نظر می‌رسد که منظور مارکس در این نوشته‌های اولیه از سیاست، به طور کلی نقش انسان در ساختن و تغییر جوامع است که خود را در شکل

دولت و سیاست نشان می‌دهد. و نهایتاً هم مارکس در تز یازدهم، آن حکم نهایی را اعلام می‌کند که هدف، عمل است نه تأویل و تفسیر جهان.

آنچه از خلال این تزها روشن می‌شود، مخالفت مارکس با طبیعت‌گرایی فوئرباخ و به تبع آن با منفعل‌دانستن انسان در برابر طبیعت است و توجه مارکس به وجه فعال انسان حتی در شناخت حسی از طبیعت. لذا مارکس از فلسفه طبیعت‌گرایانه فوئرباخ فاصله گرفته و از توجهی که به نقش سوژه در عالم به‌وسیله کنش وی می‌کند، مشخص می‌شود که به نوعی ادامه‌دهنده سنت فلسفه ایدئالیستی است. اهمیت کنش در نزد مارکس از همه بیشتر در تعریفی که وی از انسان ارائه می‌دهد مشخص می‌شود.

### عمل به مثابه ذات انسان

مهم‌ترین مطلبی که اهمیت کنش انسانی را نزد مارکس مشخص می‌کند تأکیدی است که وی برای کنش به‌عنوان شکل‌دهنده ذات انسانی قائل است.<sup>۱</sup> مارکس در این‌باره این چنین بیان می‌دارد:

«انسان‌ها را می‌توان به اعتبار شعور، مذهب یا هرچه که شما مایلید، از حیوانات متمایز کرد. آنان خودشان را به محض آنکه تولید وسایل معیشت‌شان را آغاز می‌کنند، کاری که به اقتضای سازمان بدنی‌شان صورت می‌گیرد، از جانوران متمایز می‌شوند» (مارکس، ۱۳۹۳: ۲۸۷).  
آرنت<sup>۲</sup> در توضیح عبارت ذکر شده این‌گونه می‌نویسد:

«خلق بشر از طریق زحمت بشری» یکی از پایرجاترین اندیشه‌های مارکس از زمان جوانی‌اش بود. این اندیشه را می‌توان به شکل‌های بسیار در نوشته‌های دوران جوانی دید. اینکه مارکس عملاً در نظر داشت به جای تعریف سنتی از انسان {حیوان ناطق یا عاقل} این تعریف را

---

<sup>۱</sup> این تفاوت‌گذاری البته پیش از زمانی است که وی در سرمایه مجبور می‌شود، اراده و قصد انسانی را نیز به کار وی ضمیمه کند. یعنی ظاهراً مارکس بعدها مشاهده می‌کند که کار صرف برای تمایزگذاری بین انسان و حیوان، وجه ممیزه قوی‌ای نیست و بنابراین اراده و قصد را نیز به آن اضافه می‌کند؛ ولی در نهایت آنچه برای مارکس مهم است کار و عمل است و اگر اراده‌ای نیز وجود دارد، اراده معطوف به کار و در ضمن کار است.

<sup>۲</sup> لازم به ذکر است که آرنت در کتاب وضع بشر، میان سه نوع فعالیت انسانی «کار» (work)، «زحمت» (labor) و «عمل» (action) تفاوت قائل بود و هرکدام را به معنای خاصی در نظر می‌گرفت و در این کتاب درصدد اثبات این مطلب است که فعالیت مورد نظر مارکس «زحمت» می‌باشد که آرنت آن را به «فعالیتی متناظر با روند زیستی بدن انسان که رشد خودانگیخته، سوخت‌وساز، و زوال آن در فرجام کار در گرو حواجی و ضروریات حیاتی‌ای است که زحمت آن‌ها را ایجاد و وارد روند زندگی می‌کند. وضع بشری زحمت، خود زندگی است» (آرنت، ۱۳۹۰: ۴۳) تعریف می‌کند.

بنشانند که او {حیوان زحمتکش} است در سیاق مطلب آشکار است. این نظریه با جمله‌ای از ایدئولوژی آلمانی تقویت می‌شود که بعدها حذف شد: «نخستین عمل تاریخی این افراد، که از طریق آن خویشتن را از حیوانات متمایز می‌سازند، این نیست که می‌اندیشند، بلکه این است که دست به کار می‌شوند تا مایحتاج زندگی خود را تولید کنند» (آرنت، ۱۳۸۹: ۲۰۴-۲۰۳).

تا پیش از دوران مدرن عامل اصلی تمایز انسان از حیوانات تعقل انسان در نظر گرفته می‌شد، ولی برای اولین بار در دوران مدرن و در کلام مارکس ما با چنین چرخشی در تعریف انسان مواجه می‌شویم که کار وجه ممیزه انسان از حیوان می‌شود. اینکه چرا مارکس عامل تمایز انسان را از حیوانات کنش در نظر می‌گیرد، در توضیحاتی که درباره نقش کنش در این مقاله ارائه دادیم مشخص می‌شود. همان‌طور که بیان شد، از نظر فلاسفه ایدئالیست عامل اصلی شکل‌گیری رابطه انسان و طبیعت در کنش نهفته بود، یعنی آنچه باعث می‌شد طبیعت شکل بگیرد و طبیعت برای انسان قابل‌شناخت گردد، کنش سوژه بود. پس به نوعی ما شاهد تقدم‌بخشی کنش بر اندیشه و تفکر هستیم، مارکس نیز بر همین مبنا می‌تواند با صراحت اعلام کند که آنچه تمایز ما را از حیوانات مشخص می‌کند کنش است و نه اندیشه ما، زیرا اندیشه خود تابع کنش می‌شود و کنش زمینه فهم و اندیشیدن را فراهم می‌کند.

### نتیجه‌گیری

آنچه می‌شود به‌اجمال از بحث سوژه کار و عمل در تفکر سه فیلسوف بزرگ ایدئالیست و مارکس نتیجه گرفت، این امر است که در نظر فیلسوفان ایدئالیست، اولاً اساس عالم هستی سوژه است و مارکس نیز آشکارا همین نقش و اهمیت را برای سوژه قائل بوده است؛ ثانیاً کار و عمل سوژه مقدمه راه‌یابی بشر به طبیعت است، چه این راه‌یابی قانون‌گذاری و نظم‌بخشی به طبیعت باشد (نزد کانت)، چه تکوین و ایجاد طبیعت باشد (نزد فیخته) و چه شکل‌دادن و مصرف و دگرگون کردن طبیعت باشد (نزد هگل) و چه تولید و ذات انسانی باشد (نزد مارکس). از طرف دیگر کنش در نزد آنها مقدمه شکل‌دادن و پرورش انسان نیز محسوب می‌شود و انسانیت انسان در گرو کنش است. اما مطلب بسیار مهم دیگری که از خلال بحث‌های این فیلسوفان قابل‌حصول است، وحدت عقل عملی و نظری در این متفکران است، وحدتی که من در اینجا مدنظر دارم بدین معنی است که در نزد این متفکران، ما چیزی را که خود می‌سازیم و شکل می‌دهیم، خواهیم شناخت، یعنی آنچه سوژه می‌سازد برایش قابل‌شناخت است.

«تجربه بنیادینی که در پس باژگونی ترتیب نظر و عمل نهفته بود دقیقاً این بود که عطش معرفت‌جویی انسان تنها پس از آنکه به ابتکار دست‌هایش اعتماد کرد فرونشاندنی شد. نه اینکه حقیقت و معرفت دیگر اهمیت نداشتند، بلکه قضیه این بود که تنها با «عمل» و نه با نظر، می‌شد آن‌ها را به دست آورد... برای یقین پیدا کردن باید مسلم می‌ساختی و برای دانستن باید عمل می‌کردی. معرفت یقینی تنها به دو شرط حاصل می‌شد: اولاً معرفت فقط با آنچه فرد خودش انجام داده بود سر و کار داشت - به طوری که کمال مطلوب آن معرفت ریاضی می‌شد که در آن سر و کارمان تنها با اموری است که ذهن ما خودش آن‌ها را پدید آورده است - و ثانیاً معرفت آنچنان ماهیتی می‌داشت که تنها با عمل کردن بیشتر، می‌شد آن را آزمود» (آرنت، ۱۳۹۰: ۴۲۲ و ۴۲۴).

پس به طور کلی می‌شود چنین نتیجه گرفت که کنش در جهان مدرن اصل و اساس می‌شود و معرفت و نظر در ضمن کنش شکل می‌گیرد. پست‌شدن و از بین رفتن مقام نظر (البته به نحو فلسفی آن) فرآیندی بود که مارکس نیز به نوبه خود در شکل‌گیری آن مؤثر بوده و از طرف دیگر ارتقاء جایگاه کنش و کار سوژه، آرمانی بود که در سرتاسر فلسفه ایدئالیستی به چشم می‌خورد و خود مارکس نیز همین آرمان را دنبال کرد.

### منابع

- اباذری، یوسف. خرد جامعه‌شناسی. دوم. تهران: طرح نو، ۱۳۸۷.
- اباذری، یوسف. «هایدگر و علم: یادداشتی درباره «عصر تصویر جهان»». «ارغنون» ۱۱، ۱۲ (۱۳۷۵).
- احمدی، بابک. مارکس و سیاست مدرن. ششم. تهران: مرکز، ۱۳۹۳.
- —. مدرنیته و اندیشه انتقادی. ششم. تهران: مرکز، ۱۳۸۵.
- آدورنو، تئودور. زبان اصالت در ایدئولوژی آلمانی. دوم. با ترجمه سیاوش جمادی. تهران: ققنوس، ۱۳۸۸.
- آرتور، کریستوفر جی. دیالکتیک جدید و سرمایه. با ترجمه فروغ اسدیپور. تهران: پژوهش، ۱۳۹۲.
- آرنت، هانا. وضع بشر. دوم. با ترجمه مسعود علیا. تهران: ققنوس، ۱۳۹۰.
- آرون، ریمون. مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی. ششم. با ترجمه باقر پرهام. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
- استپلویچ، لارنس، تدوین. هگلی‌های جوان، گزیده آثار. دوم. با ترجمه فریدون فاطمی. تهران: مرکز، ۱۳۷۷.
- اکرمی، موسی. فلسفه از تعبیر جهان تا تغییر جهان. تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۳.
- امین، سمیر و دیگران. مجموعه مقاله‌های کنگره جهانی مارکس ۱۹۹۵، مارکسیسم پس از ۱۰۰ سال، کارنامه انتقادی و دورنمای آینده. با ترجمه گروهی از مترجمان. جلد ۲، ۳. تهران: دیگر، ۱۳۸۸.
- —. مجموعه مقاله‌های کنگره ی جهانی مارکس ۱۹۹۸، مارکسیسم پس از ۱۰۰ سال، کارنامه ی انتقادی و دورنمای آینده. با ترجمه گروهی از مترجمان. جلد ۳، ۳. تهران: دیگر، ۱۳۸۸.
- انتخابی، نادر. جدال علم و فلسفه در اندیشه مارکس. تهران: هرمس، ۱۳۸۳.
- انگلس، فردریش. «لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی». «لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی در، تدوین توسط پرویز بابایی، با ترجمه پرویز بابایی، ۸۵-۹. تهران: چشمه، ۱۳۹۳.
- بالیار، اتین. فلسفه مارکس. با ترجمه عباس ارض پیما. تهران: دیبایه، ۱۳۹۳.

- برابان، مگی. فلاسفه بزرگ، آشنایی با فلسفه غرب. سوم. با ترجمه عزت الله فولادوند. تهران: خوارزمی، ۱۳۸۵.
- برلین، آیزنا. کارل مارکس، کار و زندگی او. با ترجمه سیف الله گلکار. تهران: ثالث، ۱۳۸۶.
- بتتون، تد، و یان کرایب. فلسفه علوم اجتماعی، بنیاد های فلسفی تفکر اجتماعی. دوم. با ترجمه شهناز مسمی پرست و محمود متحد. تهران: آگه، ۱۳۸۶.
- بیانی، علی قلی. منطق ایمانیان در مارکسیسم. دوم. تهران: طرح نو، ۱۳۸۹.
- بیزر، فردریک. هگل. دوم. با ترجمه سید مسعود حسینی. تهران: ققنوس، ۱۳۹۳.
- بیمل، والتر. بررسی روشنگرانه اندیشه های مارتین هایدگر. دوم. با ترجمه بیژن عبدالکریمی. تهران: سروش، ۱۳۸۷.
- پلخائف، گنورگی. "از ایدئالیسم تا ماتریالیسم (هگل و هگلی های چپ)". لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی در، تدوین توسط پرویز بابایی، با ترجمه پرویز بابایی، ۱۹۵-۲۶۸. تهران: چشمه، ۱۳۹۳.
- پلنت، ریمنوند. هگل (درباره فلسفه). دوم. با ترجمه اکبر معصوم بیگی. تهران: آگه، ۱۳۸۶.
- تیلور، چارلز. هگل و جامعه مدرن. سوم. با ترجمه منوچهر حقیقی راد. تهران: مرکز، ۱۳۸۷.
- جشوقانی، مالک شجاعی. درآمدی فلسفی - تاریخی به روشنگری (از کانت تا فوکو). تهران: علم، ۱۳۹۱.
- حافظ نیا، محمدرضا. مقدمه ای بر روش تحقیق در علوم انسانی. پانزدهم. تهران: سمت، ۱۳۸۷.
- خاتمی، محمود. جهان در اندیشه های دیگر. سوم. تهران: دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۷.
- —. مدخل فلسفه غربی معاصر. دوم. تهران: علم، ۱۳۹۱.
- داوری اردکانی، رضا. "مقدمه". درآمدی فلسفی - تاریخی به روشنگری (از کانت تا فوکو) در، توسط مالک شجاعی جشوقانی، ۱۰-۱۵. تهران: علم، ۱۳۹۱.
- دیویس، چارلز. دین و ساختن جامعه: جستارهایی در الهیات اجتماعی. با ترجمه حسن محدثی و حسین باب الحوائجی. تهران: یادآور، ۱۳۸۷.
- —. دین و ساختن جامعه: جستاری در الهیات اجتماعی. با ترجمه حسن محدثی و حسین باب الحوائجی. تهران: یادآور، ۱۳۸۷.
- ریتزر، جرج. نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر. پانزدهم. با ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی، ۱۳۸۹.
- زالی، مصطفی. "ضرورت و امکان تبیین امر مطلق در فلسفه هگل". پایان نامه ی دکتری، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، ۱۳۹۵.
- ژیلسون، اتین. نقد تفکر فلسفی غرب از قرون وسطی تا اوایل قرن بیستم. پنجم. با ترجمه احمد احمدی. تهران: سمت، ۱۳۹۰.
- —. هستی در اندیشه فیلسوفان. سوم. با ترجمه حمید طالب زاده. تهران: حکمت، ۱۳۸۹.
- ستیس، و.ت. فلسفه هگل. دهم. با ترجمه حمید عنایت. جلد ۱. ۲ جلد. تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۰.
- عبدالکریمی، بیژن. هایدگر و استعلاء، شرحی بر تفسیر هایدگر از کانت. تهران: ققنوس، ۱۳۹۱.
- فاستر، جان بلامی. اکولوژی مارکس، ماتریالیسم و طبیعت. با ترجمه اکبر معصوم بیگی. تهران: دیگر، ۱۳۸۲.
- فوئرباخ، لودویگ. اصول فلسفه ی آینده. دوم. با ترجمه امین قضائی. تهران: چشمه، ۱۳۹۰.
- کاپلستون، فردریک چارلز. تاریخ فلسفه از ولف تا کانت. چهارم. با ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. جلد ششم. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
- —. تاریخ فلسفه، از فیثته تا نیچه. با ترجمه داریوش آشوری. جلد ۷. ۹ جلد. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
- —. تاریخ فلسفه، یونان و روم. پنجم. با ترجمه سید جلال الدین مجتوبی. جلد ۱. ۹ جلد. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵.
- کاسیرر، ارنست. اسطوره ی دولت. دوم. با ترجمه یدالله موقن. تهران: هرمس، ۱۳۸۲.
- —. فلسفه روشن اندیشی. با ترجمه نجف دریابندری. تهران: خوارزمی، ۱۳۷۲.
- کالینیکوس، الکس. درآمدی تاریخی بر نظریه اجتماعی. دوم. با ترجمه اکبر معصوم بیگی. تهران: آگه، ۱۳۸۵.
- —. مارکسیسم و فلسفه. با ترجمه اکبر معصوم بیگی. تهران: دیگر، ۱۳۸۴.



- کانت، ایمانوئل. تمهیدات: مقدمه ای برای هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود. پنجم. با ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۹۰.
- . سنچیش خرد ناب. چهارم. با ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۰.
- . نقد عقل عملی. چهارم. با ترجمه ان شالله رحمتی. تهران: سوفیا، ۱۳۹۲.
- کانتون، پل، تدوین. جامعه شناسی انتقادی. با ترجمه حسن چاوشیان. تهران: اختران، ۱۳۸۵.
- کچویان، حسین. تجلد شناسی و غرب شناسی حقیقت های متضاد. تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۹.
- . فوکو و دیرینه شناسی دانش. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۲.
- کرایب، یان. نظریه اجتماعی کلاسیک، مقدمه ای بر اندیشه های مارکس، وبر، دورکهایم، زیمل. سوم. با ترجمه شهناز مسمی پرست. تهران: آگه، ۱۳۸۶.
- . نظریه اجتماعی مدرن از یارسونز تا هابرماس. چهارم. با ترجمه عباس مخبر. تهران: آگه، ۱۳۸۶.
- کرش، کارل. مارکسیسم و فلسفه. دوم. با ترجمه حمید وارسته. تهران: دات، ۱۳۸۷.
- کوزر، لوئیس. زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی. با ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی، ۱۳۸۵.
- کولاکوفسکی، لشک. جریان های اصلی در مارکسیسم، برآمدن، گسترش و فروپاشی؛ بنیان گذاران. چهارم. با ترجمه عباس میلانی. جلد ۱. ۲. جلد. تهران: دات، ۱۳۸۹.
- . جریان های اصلی در مارکسیسم، برآمدن، گسترش و فروپاشی؛ عصر طلایی. چهارم. با ترجمه عباس میلانی. جلد ۲. ۲. جلد. تهران: دات، ۱۳۸۹.
- کاتینگ، گری. فلسفه های قاره ای علم. با ترجمه پریسا صادقیه. تهران: روزنامه ایران، ۱۳۹۰.
- لوویت، کارل. از هگل تا نیچه. با ترجمه حسن مرتضوی. تهران: نیکا، ۱۳۸۷.
- . ماکس وبر و کارل مارکس. سوم. با ترجمه شهناز مسمی پرست. تهران: ققنوس، ۱۳۹۳.
- مارکس، کارل. درباره ی مسئله ی یهود گامی در نقد فلسفه ی حق هگل. با ترجمه مرتضی محیط. تهران: اختران، ۱۳۸۱.
- . دست نوشته های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴. با ترجمه حسن مرتضوی. تهران: آشیان، ۱۳۹۴.
- . دیباچه ای بر تاریخ روسیه. دوم. با ترجمه هوشنگ صادقی. تهران: اختران، ۱۳۸۸.
- . ساله دکتری فلسفه، اختلاف بین فلسفه طبیعت، دموکراتی و اپیکوری. با ترجمه محمود عبادیان و حسن قاضی مرادی. تهران: دات، ۱۳۹۱.
- . سرمایه، نقد اقتصاد سیاسی. با ترجمه حسن مرتضوی. جلد ۱. ۲. جلد. تهران: لاهیتا، ۱۳۹۴.
- . فقر فلسفه. با ترجمه آرتین آراکل. تهران: اهورا، ۱۳۸۴.
- . نبردهای طبقاتی در فرانسه. با ترجمه باقر پرهام. تهران: مرکز، ۱۳۸۱.
- مارکس، کارل، فردریش انگلس، و گئورگی پلخانف. لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی. پنجم. با ترجمه پرویز بابایی. تهران: چشمه، ۱۳۹۳.
- مارکس، کارل، و فردریش انگلس. ایدئولوژی آلمانی. با ترجمه زوبین قهرمان. بی جا، بی تا.
- مارکس، کارل، و فردریش انگلس. "ایدئولوژی آلمانی (فصل نخست)". لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی در، تدوین توسط پرویز بابایی، با ترجمه پرویز بابایی، ۲۶۹-۳۸۳. تهران: چشمه، ۱۳۹۳.
- مارکوزه، هربرت. خرد و انقلاب. دوم. با ترجمه محسن ثلاثی. تهران: ثالث، ۱۳۹۲.
- ماهرویان، هوشنگ. آیا مارکس فیلسوف هم بود؟. تهران: آتیه، ۱۳۷۹.
- معماری، زهره. "چگونگی تحول شیوه استعلایی کانت به شیوه دیالکتیک فیشته؛ عوامل و نتایج." پایان نامه دکتری، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، ۱۳۹۴.
- مک ایتنایر، السیدر. مارکوزه. چهارم. با ترجمه حمید عنایت. تهران: خوارزمی، ۱۳۸۷.
- میلز، چارلز رایت. مارکس و مارکسیسم. دوم. با ترجمه محمد رفعی مهر آبادی. تهران: خجسته، ۱۳۸۵.
- نویهاوزر، فردریک. نظریه سوئزکتیویته در فلسفه فیخته. با ترجمه سید مسعود حسینی. تهران: ققنوس، ۱۳۹۲.
- هارتناک، یوستوس. نظریه معرفت در فلسفه کانت. با ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: هرمس، ۱۳۸۷.
- هایدرگر، مارتین. "عصر تصویر جهان." تدوین توسط حمید طالب زاده. فصلنامه تخصصی فلسفه ۱ (۱۳۷۹).

- هایدگر، مارتین. "عصر تصویر جهان." تدوین توسط یوسف ابادری. ارغنون ۱۱، ۱۲ (۱۳۷۵).
- هگل، گ.و.ف. *خدا/ایگان و بنده*. پنجم. با ترجمه حمید عنایت. تهران: خوارزمی، ۱۳۸۷.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش. *پیشگفتار پدیدارشناسی جان*. با ترجمه باقر پرهام. تهران: آگاه، ۱۳۸۷.
- هیودیس، پی. تر. *درک مارکس از تبدیل سرمایه داری*. با ترجمه حسن مرتضوی و فریدا آفاری. تهران: روزبهان، ۱۳۹۴.
- وود، آلن و. *کارل مارکس*. سوم. با ترجمه شهناز مسمی پرست. تهران: ققنوس، ۱۳۹۴.
- Kant, Immanuel. *Critique Of Pure Reason*. Translated by Paul Guyer and Allen W. Wood. New York: Cambridge University Press, 2000.
- Lobkowitz, Nicholas. *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1967.
- Marx, Karl. *Capital: A Critique of Political Economy*. Translated by David Fernbach. Vol. 3. 3 vols. London: Penguin Classics, 1993.
- —. *Capital: A Critique of Political Economy*. Translated by David Fernbach. Vol. 2. 3 vols. London: Penguin Classics, 1993.
- —. *Capital: Critique of Political Economy*. Translated by David Fernbach. Vol. 1. 3 vols. London: Penguin Classics, 1993.
- —. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. Translated by Martin Nicolaus. Penguin Classics, 1993.
- Marx, Karl, and Friedrich Engels. *The Holy Family or Critical Critique*. Translated by R. Dixon. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1956.
- Marx, Karl, and Friedrich Engels. *The German Ideology, Including Theses on Feuerbach*. New York: Prometheus Books, 1998.
- Shields, Christopher. *Aristotle*. 2nd. New York: Routledge, 2014.
- Taylor, Charles. *Hegel*. New York: Cambridge University Press, 1999.