

# تأملی در حواشی نقد «فلسفه‌ی حق» هگل

علی رها



*Second class waiting room* by Carl d'Unker

## پیشگفتار

با گذشت قریب به ۱۸۰ سال از نگارش نقد «فلسفه‌ی حق» هگل (از این پس نقد)، اثری که سالیان سال مورد بحث و بررسی قرار گرفته است، هنوز ابعاد مهمی از آن شناخته نشده است؛ ابعادی که نه فقط نشانگر فرآیند تکوین سپهر اندیشه مارکس هستند، بلکه برای شرایط امروز نیز موضوعیتی بالفعل دارند. می‌دانیم که دیوید ریزانف اولین کسی است که در سال ۱۹۲۲ این اثر را در آرشیوهای حزب سوسیال دموکرات برلن پیدا کرد. بنا به گزارش او، جلد این دستنوشته و چند صفحه‌ی اول آن مفقود شده است. نمی‌دانیم که خود مارکس برای این دستنوشته‌ها چه عنوانی انتخاب کرده بود.

قدر مسلم این که مارکس این اثر را در تابستان ۱۸۴۳ در کروناخ نگاشته بود. از قلم مارکس در کروناخ کلاً پنج دفتر یادداشت بجا مانده است که ۲۴ کتاب درباره‌ی تاریخ و نظریات سیاسی را شامل می‌شوند. سال‌ها بعد (۱۸۵۹) مارکس در مقدمه‌ی سهمی بر نقد اقتصاد سیاسی، سال ۱۸۴۳ و بررسی انتقادی فلسفه‌ی حق هگل را سرآغاز پالایش افکارش و جهت‌یابی نظری خود اعلام می‌کند. «برای رفع تردیدهایی که بر من هجوم آورده بودند، نخستین اثری که در دست گرفتم، بررسی انتقادی فلسفه‌ی حق هگل بود.»

پژوهش‌هایی که تاکنون درباره‌ی نقد صورت گرفته است همگی به‌درستی بر روی گسست نظری مارکس نه فقط با مفهوم دولت سیاسی نزد هگل بلکه با سرشت دولت فی‌نفسه به‌عنوان میانجی‌رهای جامعه‌ی مدنی تکیه کرده‌اند. برای مارکس این گسست پیامدهایی دربر داشت که نقطه‌ی اوج آن را می‌توان در اثر جاودانی او درباره‌ی **کمون پارسی** مشاهده کرد. خطای نابخشدنی جنبش سوسیالیستی به‌ویژه پس از مارکس، به خصوص در رابطه با حضور پررنگ فردیناند لاسال، در کزفهمی دیدگاه او نسبت به دولت و انقلاب ریشه بسته است. مارکس به لاسال لقب «ایده‌آلیست دولتی» داده بود و نظرات او را به جناح راست هگلی‌های دولت‌گرا تشبیه می‌کرد. آنچه در اینجا ضرورت

تأکید دارد تشخیص این مهم است که گسست مارکس با مفهوم دولت، صرفاً سیاسی نیست بلکه گسستی فلسفی است که نیازمند بررسی است. به دیده‌ی نویسنده متن حاضر، آنچه به حد کافی مورد واکاوی جدی قرار نگرفته است نه فقط تشخیص سرشت هگلی نقد دولت سیاسی هگل بلکه پرورش بدیل جامعه‌ی پسا سرمایه‌داری است که مبانی نظری آن در همین نقد نهفته است.

### بازگشت به هگل پس از گسست

گسست مارکس با مفهوم دولت سیاسی هگل قطعی و بازگشت‌ناپذیر بود. اما حضور پررنگ فلسفه‌ی حق در آثار مارکس، از خانواده‌ی مقدس گرفته تا گروندریسه، و از ایدئولوژی آلمانی تا کاپیتال، قابل‌انکار نیست. اما برخلاف نقد که صرفاً یک فصل واحد از فلسفه‌ی حق، یعنی دولت را مورد بررسی انتقادی قرار می‌دهد، سایر آثار مارکس، به ویژه کاپیتال، نه فقط وجوه دیگری از فلسفه‌ی حق را برجسته می‌کنند، بلکه کلاً مؤید نظرات هگل‌اند. یکایک ارجاعات او به هگل بر زمینه‌ی مباحثی که مارکس به آنها پرداخته است، نیازمند بررسی جداگانه‌اند.<sup>۱</sup> به‌طور مشخص، جلد اول کاپیتال دست‌کم در ۶ مورد معین به بندهای کاملاً متفاوتی از فلسفه‌ی حق اشاره دارد. هیچ یک از این مراجعات به مبحث دولت (بندهای ۲۵۷ تا ۳۲۹) نمی‌پردازند. شاید ضروری باشد به چند نمونه از این ارجاعات اشاره کنیم.

---

<sup>۱</sup> البته در چارچوب نوشته‌ی حاضر، موضوع بازگشت مارکس به هگل شامل علم منطق نمی‌شود. این خود مبحثی مفصل و جداگانه است که بسیاری از مارکس‌پژوهان کماکان در حال کلنجار رفتن با آن می‌باشند. در اینجا تمرکز صرفاً بر روی فلسفه‌ی حق است. برای دیدگاه نویسنده‌ی متن کنونی درباره‌ی منطق هگل و نقد اقتصاد سیاسی مارکس، لطفاً رجوع کنید به مطلب زیر:

<https://pecritique.com/2020/08/08/کندوکاوی-در-گروندریسه-مارکس-ن/>

[ن8C%80%E2% دست](#)

مارکس در فصل «فرآیند مبادله» (ص ۱۸۵) مفهوم ارزش را از شکل ارزش تفکیک می‌کند. «فرآیند گردش به کالایی که به پول تبدیل شده است، نه ارزش بلکه شکل ارزشی مشخص آن را اعطا می‌کند.» سپس اضافه می‌کند که با اینکه پول صرفاً یک «نماد» نیست، با این وصف، موجب این کنجکاوی شده است که شکل پولی یک شیء نسبت به آن خارجی است؛ صرفاً شکل پدیداری روابطی است که در پشت آن پنهان شده است. بدین معنا، به عنوان ارزش، هر کالایی یک نماد است؛ یعنی پوسته‌ی مادی کاری انسانی است که در آن مصرف شده است. مارکس در این جا به افزوده‌ی بند ۶۳ فلسفه‌ی حق زیر عنوان «مصرف یک شیء» اشاره می‌کند و از قول هگل می‌آورد: «اگر بخواهیم به مفهوم ارزش توجه کنیم، می‌باید به آن چیز به عنوان یک نماد نگاه کنیم. آن چیز نه آن طور که هست بلکه به عنوان ارزشی که دارد برشمرده می‌شود.»<sup>۱</sup>

مارکس در فصل «خرید و فروش نیروی کار» در تشریح کار دستمزدی، کار را از ظرفیت کاری انسان تفکیک می‌کند. کارگر خودش را، تمام وجودش را، به فروش نمی‌گذارد بلکه ظرفیت کاری خود را در یک فاصله زمانی معین از خود بیگانه کرده و در اختیار سرمایه قرار می‌دهد. سپس با رجوع به بند ۶۷ فلسفه‌ی حق، گفتاوردی مشروح از هگل را بازگو می‌کند که تکرار آن در اینجا حائز اهمیت است: «من می‌توانم محصولات واحدی از مهارت ویژه‌ی جسمانی و فکری خود را به دیگری واگذار کنم و می‌توانم مصرف توانمندی‌هایم را برای زمان محدودی به او بدهم چرا که بر اساس این محدودیت، توانایی‌های من نسبت به تمامیت و جامعیت هستی‌ام رابطه‌ای خارجی پیدا می‌کنند. [اما] با بیگانه کردن کل زمانی که در اختیار من است و در کار تجسم می‌یابد،

---

<sup>۱</sup> هگل، فلسفه‌ی حق، ص ۲۴۰. هگل می‌گوید: «در اینجا کیفیت ناپدید می‌شود و به شکل کمیت در می‌آید. روند اندیشه از کیفیت ویژه‌ی یک شیء به سوی خصلتی است که نسبت به کیفیت بی‌تفاوت است. در مورد مالکیت، آن کمیتی که جایگزین کیفیت می‌شود، ارزش است.»

کلیه‌ی محصولاتم، کل جوهر هستی، فعالیت جامع و فعلیت شخصیتیم را به دیگری واگذار کرده‌ام.» (ص ۲۷۲)

مارکس همچنین در موارد معین دیگری، از جمله تقسیم کار اجتماعی، فرآیند بازتولید و انباشت سرمایه و از آنجا تفکیک رابطه‌ی سرمایه‌دار و سرمایه با شیوه‌ی زندگی اشرافیت پیشاسرمایه‌داری، و نیز مفهوم انسان در «جامعه‌ی مدنی» به فلسفه‌ی حق رجوع می‌کند. چه در کاپیتال و چه در گروندریسه، مارکس در همه جا ظرگاه‌های هگل را تصدیق و تأیید می‌کند.<sup>۱</sup> به دیده‌ی نویسنده متن حاضر، فلسفه‌ی حق هگل در بردارنده مفاهیم و ابعاد همه‌جانبه‌ای است که به مفهوم مبحث دولت سیاسی کاهش پذیر نیست. فرجامین مبحث آن «تاریخ جهانی» است که به درستی مشخص می‌کند که همه‌ی دولت‌ها از سرشتی مشروط برخوردارند؛ در مراحل معین تاریخی ظهور می‌یابند، قوام پیدا می‌کنند و سپس ناپدید می‌گردند!<sup>۲</sup> (ص ۲۱۷)

ولی هگل آن «جهان ایده‌آلی» را بدون توضیح باقی می‌گذارد. اما همانطور که در «پیشگفتار» کتاب درباره‌ی افلاطون، هستی اخلاقی یونانیان و پذیرش برده‌داری عنوان کرده بود، انسان «سرشتی بیکران» و «آزاد» دارد. اما افلاطون علی‌رغم نبوغش به چنین اصلی پی نبرد. جنبش جدیدی با اصولی عمیق‌تر در حال ورود به هستی یونانیان بود. «انقلاب جهانی عنقریبی» در شرف وقوع بود که بر محور چنان اصلی بنا شده بود. اما نزد مارکس، برخلاف هگل، فلسفه از پس وقوع حادثه، یا بعد از «انقلاب جهانی» در صحنه‌ی تاریخ ظاهر نمی‌شود بلکه خود عنصری بنیادین در فرآیند انقلاب است. «جغد مینروا»

<sup>۱</sup> «هگل به درستی فلسفه‌ی حق را با تملک آغاز می‌کند که ساده‌ترین رابطه‌ی حقوقی سوژه است.» (گروندریسه، ص ۱۰۲)

<sup>۲</sup> «در فلسفه‌ی حق هگل، قانون مدنی رفع شده، اخلاقیات؛ اخلاقیات رفع شده، خانواده؛ خانواده رفع شده، جامعه‌ی مدنی؛ جامعه‌ی مدنی رفع شده، دولت؛ و دولت رفع شده، تاریخ جهانی است.» (دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴، کلیات آثار، ۴۰۳۴۰)

پس از غروب آفتاب بال‌های خود را نمی‌گسترانند بلکه خود طلایه‌دار یک صبح روشن است!

## جامعه‌ی مدنی و دولت

در فلسفه‌ی حق هگل، هم جامعه‌ی مدنی و هم دولت، زیر‌عنوان‌هایی از پاره‌ی سوم کتاب، یعنی «هستی اخلاقی» هستند. با این‌که تمرکز مارکس بر روی جامعه‌ی مدنی نیست، در موارد متعددی اشاره می‌کند که گفتمان جامعه‌ی مدنی را در بخشی جداگانه پرورش خواهد داد. (ص ۸۲) اما چنین مبحث مجزایی در دست‌نوشته‌ی ناتمام مارکس یافت نمی‌شود. مع‌الوصف او در سراسر نقد به جامعه‌ی مدنی رجوع می‌کند و بررسی موشکافانه‌ی دولت معاصر را صرفاً در ارتباط با آن قابل فهم می‌داند.

مارکس نقد را این‌گونه آغاز می‌کند: نزد هگل «آزادی انضمامی» به معنی تشابه منافع عام و خاص است. جامعه‌ی مدنی در حکم انبوهی از لایه‌های متضاد منافع خاص است. اما ضرورت وجودی دولت سیاسی، در ورای منافع خاص، نمایندگی و تجسم بخشی به وجه عام است. فقط با میانجی‌گری «ایده‌آلیسم» دولت سیاسی است که می‌توان «ماتریالیسم» جامعه‌ی مدنی را مرتفع کرد. هگل از سویی تصریح می‌کند که دولت یک «ضرورت خارجی» است اما از سوی دیگر مدعی است که دولت به‌عنوان یک «هدف غایی» در خود جامعه‌ی مدنی درون‌ماندگار است. لذا توانمندی و تداومش در گرو «وحدت» آن دو عرصه است.

اما مارکس از ابتدا بین آن دو عرصه نه تشابه بلکه تعارضی می‌بیند که هگل در واقع قادر به حل آن نیست. «بیش دقیق هگل در این امر نهفته است که او جدایی جامعه‌ی مدنی و دولت سیاسی را همچون یک تعارض تشخیص می‌دهد. اما اشتباه او در این است که حل ظاهری آن تضاد را واقعی می‌پندارد.» (ص ۷۶) به دیده‌ی مارکس، هگل هم دولت سیاسی مدرن و هم جامعه‌ی مدنی را به‌درستی تشریح کرده است. از این‌رو مارکس با تعریف هگل از جامعه‌ی مدنی مخالفت خاصی ندارد.

به طور خلاصه، هگل جامعه‌ی مدنی را عرصه‌ی نزاعی همگانی ارزیابی می‌کند که در آن منافع عام به معنی عمومیت‌یافتگی منافع خاص است. آنچه هگل «مجموعه‌ی نظام اخلاقی» می‌نامد، در جامعه‌ی مدنی به طور مفرد منقسم و گم گشته است؛ از خود بیرون، یا عرصه‌ی مادی است. از این رو «جامعیت»، یا «وهله‌ی اجتماعی»، حامل انبوهی از خصوصیات تضادمند است؛ یعنی در مرحله‌ی انفصال به سر برده، و وابسته به ضرورت است به طوری که هگل آن را «نظام نیازمندی‌ها» می‌نامد.

مارکس نیز همانند هگل به این نتیجه رسیده بود که با پیدایش جهان مدرن، دولت سیاسی و جامعه‌ی مدنی برای نخستین بار از هم تفکیک شده‌اند. به دیده‌ی او، در جمهوری یونان، دولت سیاسی منطبق با سرشت واقعی شهروندان بود ولی انسان خصوصی، برده بود. در «استبداد آسیایی»، دولت معرف اراده‌ی خصوصی فردی واحد بود و دولت سیاسی و مادی هر دو در اسارت به سر می‌بردند. در قرون وسطا نیز عرصه‌ی خصوصی به طور بی‌واسطه، سیاسی بود. شکل‌بندی جامعه، مترادف محتوای مادی دولت بود. «انتزاع فی نفسه، فقط به عصر مدرن تعلق دارد.» (ص ۳۲) انقلاب فرانسه در حکم آخرین کنشی بود که طبقات سیاسی را به طبقات اجتماعی تبدیل کرد و «جدایی بین هستی سیاسی و جامعه‌ی مدنی را به کمال رساند.» در این جا «تمامی آحاد مردم در بهشت جهان سیاسی خود برابری در حالیکه در هستی زمینی اجتماع نابرابرند.» لذا هستی سیاسی «موجودیتی آسمانی است، ماورای طبیعه‌ی جامعه‌ی مدنی است.» (ص ۸۰) در نتیجه، شهروندان دولتی و اعضای جامعه‌ی مدنی نیز از هم مجزا هستند.

در درون فرد کشمکش‌ی ذاتی بین شهروند سیاسی و فرد خصوصی وجود دارد. دولت سیاسی کمال‌یافته به منزله‌ی هستی انتزاعی انسان است که با هستی مادی‌اش در تعارض به سر می‌برد. فرد‌گرایی، اصل حاکم جامعه‌ی مدنی است. بنابراین، «بندگی شخصی هدفی غایی است در حالی که فعالیت، کار، ضمیر و غیره، در حکم ابزارند.» (ص ۸۱) در جایی که دولت به اوج رسیده باشد، «انسان یک زندگی دوگانه دارد... در

جامعه‌ی سیاسی خود را **موجودی اشتراکی** می‌انگارد ولی در جامعه‌ی مدنی به‌عنوان **فردی خصوصی** فعالیت می‌کند. جامعه‌ی مدرن ذات انسان را همچون عنصری خارجی و مادی از او جدا می‌سازد. این ماهیت انسان نیست که به‌عنوان فعلیت حقیقی او شناخته می‌شود. فرد به‌سان «فردی اجتماعی» ادارک نمی‌شود. لذا «خاص» و «عام» در حین ارتباط متقابل، یکدیگر را مشروط و محدود کرده و نافی یکدیگر می‌گردند. هدف، رفع تعارض خاص و عام است. اما در جامعه‌ی مدنی، جایی که افراد «بورژوا یا شهروند» از بند رسته‌اند، اهداف آنها «با عامیتی وساطت می‌شود که خود یک وسیله است». هنگامی که نیازمندی‌ها و ابزار از کیفیتی انتزاعی برخوردار شوند، «انتزاع» به خصلت ارتباط متقابل افراد با یکدیگر تبدیل می‌شود. در چنین شرایطی، «خرد جمعی» نیز خود را به‌صورت عمومی تجریدی تصریح می‌کند که از نظارت مستقیم خود اعضای جامعه خارج است.

مارکس و هگل در تفهیم کلیه‌ی موارد بالا اتفاق نظر دارند. ریشه‌ی اختلاف آنها دقیقاً بر سر چگونگی رفع تعارضات درون جامعه‌ی مدنی است. به‌دیده‌ی مارکس، هگل با اذعان به خصلت اتمی جامعه‌ی معاصر، می‌خواهد مجموعه‌ی پراکنده‌ی عرصه‌های تضادمند خصوصی را با حفظ طبقات اجتماعی، در کلیتی انتزاعی آشتی دهد. «ماتریالیسم» جامعه‌ی مدنی نیازمند روح و عقلی جامع است. اما هگل «ذهن عام» را در «خودآگاهی بالفعل شهروندان و روح اجتماعی آنها» جستجو نمی‌کند. مارکس در این‌جا، در فلسفه‌ی «ذهن» هگل، تعارضی غیرقابل حل را تشخیص می‌دهد و تأکید می‌کند که یک عامل وحدت‌بخش خارجی نمی‌تواند میانجی دوگانگی انسان به‌مثابه‌ی یک «بورژوا» و یک «شهروند» باشد، چرا که یکی در درون خود اهداف، آرزوها، انتظارات و نیازهای دیگری را برآورده نمی‌کند. انسان فراتر از یک شهروند صرف و هستی انسانی نیز فراتر از موجودیتی سیاسی است. بنابراین، مارکس در برابر دولت سیاسی، مفهوم «دموکراسی اجتماعی» را پرورش می‌دهد.



## جمهوری، بدیل سلطنت مشروطه؟

پاسخ مارکس جوان منفی است. برحسب ظاهر طرد کامل مشروطیت پیش پا افتاده تر از آن است که نیازمند بررسی باشد. اما چون در اوضاع کنونی، گرایش به سلطنت مشروطه در تلاش است تا اصل و نسبی برای خویش دست و پا کند و از آن راه در درون اپوزیسیون جایگاهی برای خود ایجاد کند، تأملی هرچند اجمالی در این بحث تاحدی ضروری به نظر می‌رسد. ابتدا باید تأکید کرد که همان‌گونه که مارکس به درستی اشاره می‌کند، «کل فلسفه‌ی حق صرفاً یک پرناتز در درون منطقی است.» (ص ۱۸) در واقع دولت هگلی نه یک دولت به واقع موجود بلکه دولتی در عرصه‌ی مفهومی است. دولتی که با «ایده‌ی دولت» منطبق است. «علاقه‌ی واقعی هگل نه فلسفه‌ی حق بلکه منطقی است.» (همان‌جا)

زمانی که هگل فلسفه‌ی حق را نوشت، پادشاه پروس فردریک ویلیام سوم بود. اما هگل در سراسر کتاب کوچک‌ترین اشاره‌ای به او نمی‌کند. ویلیام سوم تا زمان مرگش در سال ۱۸۴۰، در تباری با الکساندر روسیه، تکیه‌گاه واپس‌گراترین عناصر اروپا علیه انقلاب فرانسه بود. هم او و هم جانشین او، ویلیام چهارم، سلطه‌ای خفقانی بر آلمان حاکم کرده بودند. آنچه هگل «دولت بد» می‌نامد، دولتی که معارض «مفهوم دولت» است، دقیقاً وصف حال دولت وقت پروس است. به دیده‌ی هگل، جوهر دولت معادل حکومت نیست. دولتی که بر مبنای یک «هستی اخلاقی» که محتوایش «آزادی» است برقرار نشده باشد، فاقد «جوهر» دولت است.

در دولت هگلی، کلیه‌ی عرصه‌های عینی وابسته به قانون اساسی و نهادهای دولتی است و اراده‌ی «پادشاه» تا جایی مرجعیت دارد که «هستی اخلاقی» را اراده کند. «وجود او، مقید و مشروط است» و «اغلب به جز امضای نامش، کار دیگری ندارد.» (افزوده‌ی بند ۲۷۹، ص ۲۸۸) بنابراین وجه مشخصه‌ی «پادشاهان توان جسمی و خلاقیت فکری نیست.» (ص ۲۸۹) در سازماندهی یک دولت، «آری» و «نه» گفتن او، یک روند «صوری» است.

پس پرسیدنی است اساساً علت وجودی یک پادشاه برای چیست؟ شاید بُرّاترین و عمیق‌ترین انتقادی که می‌توان به فیلسوف «ایده‌ی مطلق» کرد، فروافتادن ایده در جهان آمپریک و درغلتیدن آن در «طبیعت» باشد. دقیقاً چنین نقدی است که مارکس در مورد مفهوم پادشاهِ هگل، وجود جسمانی-طبیعی پادشاه و تولید مثل جانشین خود در سلطنتی موروثی به کار می‌برد، چرا که به دیده‌ی او، هگل هستی آمپریک تاج و تخت را معادل ایده‌ی تحقق‌یافته معرفی می‌کند و با تجرید از خرد «نوع انسانی»، در شخص پادشاه، شخصیت یافتگی خرد را مجسم می‌کند.

درست است که یک نظم اجتماعی کلیتی است که می‌باید از یک سازماندهی درونی برخوردار باشد، اما هگل به جای انسان‌هایی که اجزای سازای اجتماع‌اند، بیان عالی چنان کلیتی را در پادشاه می‌یابد که در غیاب او، «مردم توده‌ای بی‌شکل‌اند.» (ص ۲۹۰) از نظر مارکس، «کنکرت» همانا هستی اجتماعی است که بدون آن، دولت انتزاعی محض بیش نیست. مضافاً اینکه وقتی سلطنت موروثی گردد، به عوض خود تعین یافتگی «عقل»، با یک تعین یافتگی «طبیعی» مواجه هستیم. در اینجا دیگر بین کلیت پیکریافته در وجود یک پادشاه و سایر عرصه‌های خاص اجتماع، وساطتی در کار نیست چرا که هگل در واقع مشروط را نامشروط کرده و اعلام می‌کند که «وهله‌ی تصمیم‌گیری نهایی در دولت وابسته به حق وراثت بی‌واسطه‌ی پادشاه است.» (ص ۳۵)

پس پادشاه هگل، به عنوان یک «ضرورت طبیعی»، کلیه‌ی تعارضات در سایر عرصه‌های خاص اجتماعی را دست نخورده باقی می‌گذارد. اتحادی که شاکله‌اش وابسته به وجود یک فرد واحد باشد نه یک اتحاد درونی که ساختگی و خارجی است. برای همین، مارکس هگل را متهم می‌کند که «از خاستگاه فلسفی عقب‌نشینی کرده است» (ص ۱۱۸) چرا که او «به‌جای جستجو برای یافتن تحقق مناسب وجود برای خود امر عام، به یافتن موجودی آمپریک بسنده کرده است.» (ص ۶۴) بنابراین منطق را در تجربیدی تصنعی منحل کرده است، حال آن که آگاهی بالفعل اجتماعی «خواستار آن است که منطق را به یک عینت کنکرت تبدیل کند.» (همانجا) پس آیا مارکس در برابر این نهاد

تصنعی، در فردیتی که گویا خاص و عام را در وجود جسمانی خود به تعامل رسانده است، شکل دیگری از دولت را جایگزین می‌کند؟ اجازه دهید پاسخ را از زبان خود او بشنویم.

مبانی نظری نقد مارکس از دولت و فردیت پادشاه نشانگر «دو مفهوم متضاد از حاکمیت» و تعیین سرنوشت اجتماع است. به عقیده‌ی هگل، جامعه هر چند ذاتاً انضمامی به نظر برسد، فردیت را فقط به وجهی تجریدی در خود می‌گنجاند. هگل چنین فردیتی را «شخصی‌تصنعی» می‌خواند. برعکس، مارکس با اذعان به این که بدون شخص، شخصیت یک انتزاع محض است، تأکید می‌کند که «یک شخص در هستی نوعی است که با ایده‌ی بالفعل محتوای بالفعل خود را به عرصه‌ی ظهور رسانده، به خود عینیت می‌بخشد و «شخص فی نفسه» را پشت سر می‌گذارد. در این خاستگاه نظری می‌توان ریشه‌ی فراروی مارکس از کلیه‌ی اشکال دولت سیاسی و عبور از جامعه‌ی مدنی و پایه‌ریزی مفهوم «انسان اجتماعی» شده را دریافت کرد.

نوشتار کنونی پیش‌تر در قسمت «جامعه‌ی مدنی و دولت» مشخص کرده بود که مارکس در برابر دولت سیاسی، مفهوم «دموکراسی اجتماعی» را برمی‌نشانند. مارکس جوان نخستین اندیشمندی است که با ارائه‌ی چنان مفهومی، اساس وجودی دولت سیاسی به‌عنوان یک «جامعیت» را مرتفع می‌کند. به دیده‌ی او، هر یک از اشکال دولت را باید فقط به‌عنوان یک شکل «خاص» در نظر گرفت. فقط در دموکراسی است که عام و خاص به وحدت می‌رسند، چرا که در دموکراسی، این «انسان اجتماعی شده» است که سرشت قانون اساسی را تعیین می‌کند. یعنی قانون اساسی به‌عنوان سند سازماندهی اجتماعی، خرد عمومی را محدود نمی‌کند و مضمون آن را به تعامل رساندن تعارضات مادی و آشتی‌ناپذیر جامعه‌ی مدنی رقم نمی‌زند. «شهروند سیاسی»، انسانی تجریدی است که با هستی واقعی‌اش به‌عنوان «فردی خصوصی» در تعارض به‌سر می‌برد. اما

دموکراسی، همان **هستی انسانی** است، در حالی که در سایر اشکال سیاسی، انسان صرفاً از یک هستی **قانونی** برخوردار است.» (ص ۲۰)

بنابراین مارکس نتیجه می‌گیرد که «دموکراسی معمای قوانین سیاسی را حل می‌کند. در این جا قانون اساسی به زمینه‌ی واقعی خود، به انسان بالفعل، بازگردانده شده است... فرآورده‌ی آزاد انسان‌هاست.» (همان‌جا) هم در نظام پادشاهی و هم در جمهوری، به‌عنوان اشکال معین یک دولت سیاسی، کماکان حاکمیت دولتی تجریدی بر فراز اجتماع برقرار است. اما در دموکراسی، دولت دیگر مرجع تعیین‌کننده‌ی خود - سرنوشت‌سازی جامعه نیست. «مبارزه‌ی بین نظام پادشاهی و جمهوری، مبارزه‌ای در چارچوب شکل تجریدی دولتی است. جمهوری سیاسی، دموکراسی‌ای در درون شکل تجریدی دولت است. از این رو، جمهوری شکل تجریدی دموکراسی است... مالکیت، و غیره، به‌طور خلاصه کل محتوای قانون و دولت، با تعمیماتی، هم در آمریکای شمالی و هم در پروس، یکسان است. بنابراین در آن‌جا همانند پادشاهی، جمهوری صرفاً یک شکل دولتی است.» (ص ۳۱)

پس حرف هگل صحیح است که دولت سیاسی و «دولت مادی» خارج از یکدیگرند چون بیگانگی عرصه‌ی سیاسی و عرصه‌ای که واقعاً جامع است کماکان پابرجاست. «جمهوریت نفی این بیگانگی در درون عرصه‌ی بیگانگی است.» فرآوری از این بیگانگی، برنشاندن «دموکراسی حقیقی» است. در اینجا، «در دموکراسی حقیقی، **دولت سیاسی زوال می‌یابد.**» (ص ۳۱) وجه «عام» دموکراسی است، نه دولت سیاسی و حتی قانون اساسی. کلیه‌ی اجزاء اجتماع در دموکراسی است که جامعیت پیدا می‌کنند. «هر یک و هله‌ای از کل، از دموس است... دموکراسی، هم محتوا و هم شکل است.» (ص ۲۸)

اما در سپهر اندیشه‌ی مارکس، حصول به «دموکراسی حقیقی»، نیازمند دگرگونی کل تعارضات درونی «عنصر مادی» یا جامعه‌ی مدنی است. پیش شرط عملی چنین مهمی

بسته به شناخت و معرفی سوژه‌ای بالفعل به‌عنوان نقطه‌ی عزیمت تئوری است. به دیده‌ی مارکس، چنانچه هگل «با سوژه‌های واقعی به‌عنوان مبنای دولت آغاز به کار کرده بود، آن وقت ضروری نمی‌دید که برای دولت سوپرکتیویته قائل شود.» (ص ۲۳) در عوض اگر با سوژه‌های واقعی و خودآگاهی بالفعل آنها آغاز کنیم، عینیت‌یابی آنها موضوعیت پیدا می‌کند. به بیان دیگر، چنانچه «ذهنیت بالفعل، با هدفی جامع به‌عنوان محتوای آن، نقطه‌ی شروع قرار گرفته بود، در آن صورت قدرت‌های گوناگون در حکم خود-تحقق‌بخشی آن، هستی واقعی یا مادی اش می‌بود و سرشت معین آن از محتوای هدفش استخراج می‌گردید.» (ص ۱۷)

با وجود این، هگل «مشاهده‌گری تیزهوش» است. او تعارضات طبقاتی درون جامعه‌ی مدنی را تشخیص می‌دهد ولی می‌خواهد بین آنها، با حفظ آن تعارضات، تفاهم و تعامل ایجاد کند و از این طریق شکاف جامعه‌ی مدنی و دولت را برطرف سازد. اما چون خود آنها قادر به حل و فصل اختلافات خود در مجلس نمایندگان نیستند، به دخالت یک قدرت اجرایی فراطبقاتی نیازمندند. ستون فقرات این قدرت اجرایی را مسئولان، مدیران و خدمه و یا بوروکراسی دولتی تشکیل می‌دهند که هگل آنان را «طبقه‌ی عام» می‌نامد.

## «طبقه‌ی عام»، بوروکراسی و «پروتاریا»

همان‌طور که بازگو شد، هگل طبقه‌ی عام را با بوروکراسی شناسایی می‌کند؛ مجتمعی که گویا بری از منافع خاص طبقاتی است و ذهنیت‌اش حامل اهداف عام و ذهنیت عمومی است. مارکس در نقد این مفهوم به طعنه می‌گوید: گویا هگل بین وجه عام و خاص رابطه‌ای راستین یافته است و با وساطت آن، شکاف جامعه‌ی مدنی را، لاقلاً در ظاهر، برطرف کرده است. اما مارکس، معترضان می‌گوید که اساساً علت وجودی بوروکراسی، مبتنی بر آن دوپارچگی است. هگل برای مقوله‌ی بوروکراسی محتوایی دست‌وپا نمی‌کند بلکه صرفاً به نشانه‌هایی از سازماندهی رسمی (فرمال) آن بسنده کرده است. «در واقع بوروکراسی صرفاً در حکم فرمالیسم محتوایی است که خارج از خود بوروکراسی است.» (ص ۴۵)

گویا قرار است سلطنت از بالا و شرکت‌های خصوصی از پایین، از زیاده‌روی‌های بوروکرات‌ها جلوگیری کنند و مانع از آن شوند که به یک اشرافیت و قدرتی مستبد تبدیل شوند. اما در عمل، بوروکراسی اهداف اداری را به اهداف دولت و اهداف دولت را به اهداف بوروکراسی تبدیل می‌کند. «بوروکراسی چرخه‌ای است که هیچ‌کس را یارای گریز از آن نیست. سلسله‌مراتب آن، هیرارشی دانش است... بوروکراسی، دولتی موهوم به موازات دولت واقعی است... بوروکراسی هستی دولتی و هستی اجتماع را همچون مالکیتی خصوصی، در تصاحب خود دارد... اقتدار، اصل دانش وجود آن است و تفکرش، الوهیت اقتدار. اما در قلب این بوروکراسی، روحانیت‌اش به ماتریالیسمی خشن تبدیل می‌گردد؛ ماتریالیسم اطاعت منفعلانه، اعتماد به اتوریته، مکانیسم رفتاری فرمال و منجمد شده؛ مراسم، مفاهیم و اصولی سفت و سخت شده.» (ص ۴۷)

کاش این نوشته گنجایش آن را داشت تا توصیف و تشریح کامل بوروکراسی توسط مارکس به‌طور مشروح در آن بازگو می‌شد. به‌راستی قدرت تشخیص و درایت مارکس جوان درباره‌ی مفهوم بوروکراسی، که در عصر کنونی از اهمیتی اساسی برخوردار شده، کاملاً بدیع است. کافی است خلاصه کنیم که به دیده‌ی مارکس،

بوروکراسی دولت را به حوزه‌های گوناگون بوروکراتیزه شده تبدیل می‌کند که ارتباط بین آنها «فرمان برداری و اطاعتی کر و لال است.» اراده گرایی، اصل بنیادین آن است. «بوروکرات، کل جهان را ابژه‌ی عمل خویش می‌پندارد.» (ص ۴۸) «الغای بوروکراسی زمانی امکان‌پذیر است که نفع عمومی در واقعیت به نفع خصوصی تبدیل شود و این موقعی عملی است که نفع خصوصی واقعاً عمومی شده باشد.» (همان‌جا)

هنوز جوهر دستنوشته‌ی نقد خشک نشده بود که مارکس اثر خارق‌العاده و فشرده‌ی مقدمه‌ی سهمی بر نقد فلسفه‌ی حق هگل (مقدمه) را می‌نویسد. این اثر که حدوداً در اواخر سال ۱۸۴۳ نگاشته شده است، در سال ۱۸۴۴ در «سالنامه‌های آلمانی-فرانسوی» در پاریس منتشر می‌شود. او در این اثر برای نخستین بار با وضوح کامل مفهوم کاملاً متفاوتی از «طبقه‌ی عام» را ترسیم می‌کند و تجسم آن را در شرایط هستی «پرولتاریا» می‌یابد. البته پیش‌تر دستنوشته‌ی او به مرزهای چنین مفهومی نزدیک شده بود ولی آن را هنوز همچون مقوله‌ای انضمامی پرداخته نکرده بود. مارکس در آن‌جا به طبقه‌ای اشاره می‌کند که «فاقد مالکیت» است؛ «طبقه‌ای که نیاز عاجل به کار دارد؛ به کار مشخص؛ طبقه‌ای که جامعه‌ی مدنی دربرگیرنده‌ی او نیست ولی برپایه‌ی او بنا شده و حرکت می‌کند.» (ص ۸۱)

اما اکنون با صراحت اعلام می‌کند که رهایی مثبت آلمان فقط با رهایی پرولتاریا امکان‌پذیر است. مارکس در ابتدای مقدمه مشخص کرده بود که: «نقد فلسفه‌ی حق و دولت آلمان که منطقی‌ترین، عمیق‌ترین و کامل‌ترین بیان آن توسط هگل پرداخته شده است، در آن واحد هم تحلیل نقادانه‌ی دولت مدرن و هم واقعیت متصل به آن، و نفی قطعی کلیه‌ی اشکال قدیمی حقوق و سیاست آلمانی است.» (ص ۱۳۸) اما این نقدی است که در محدوده‌ی فلسفه‌ی نگرورزانه‌ی حق باقی مانده است. ولی «به‌عنوان معارض مصمم آگاهی سیاسی کنونی در آلمان، نقد فلسفه‌ی نگرورزانه در درون خود باقی

نمی‌ماند بلکه به سوی وظیفه‌ای پیش می‌رود که برای آن فقط یک راه‌حل وجود دارد:

**پراکسیس.** (همانجا)

سپس در ادامه می‌گوید، با این که سلاح نقد نمی‌تواند جایگزین نقد سلاح (نقد عملی) گردد، خود تئوری نیز زمانی که فراگیر شود، به نیرویی مادی تبدیل می‌شود. تئوری زمانی فراگیر می‌شود که به ریشه‌ی مسائل پی ببرد. «اما برای انسان، ریشه، خود انسان است.» (ص ۱۳۷) برای آلمان حتی از منظری تاریخی، رهایی نظری دربر دارنده‌ی یک اهمیت مشخص عملی است. رفرماسیون، و پی‌آمدش در جنگ دهقانی، به‌عنوان گذشته‌ی انقلابی آلمان، دقیقاً نظری است. «همان‌طور که در آن زمان یک راهب (لوتر) بود که به انقلاب دامن زد، اکنون نیز انقلاب در تفکر فیلسوف آغاز می‌شود.» (ص ۱۳۸) سپس نتیجه می‌گیرد که: «همان‌طور که فلسفه سلاح مادی‌اش را در پرولتاریا پیدا می‌کند، پرولتاریا نیز سلاح روحانی‌اش را در فلسفه می‌یابد.» (ص ۱۴۲)

پرسش بنیادینی که مارکس برای شرایط عقب‌مانده‌ی آلمان آن زمان مطرح می‌کند، پرسشی که شاید برای وضعیت امروزی ما نیز موضوعیت داشته باشد، این است که: آیا آلمان به واسطه‌ی پراکسیس انقلاب می‌تواند خود را نه فقط به سطح سایر جوامع مدرن، بلکه به مرتبه‌ای انسانی ارتقا دهد؟ آیا این یک درخواست آرمان‌گرایانه، یک اتوپیای محض است؟ پاسخ مارکس قابل تأمل است: «برای آلمان، این نه انقلابی رادیکال، رهایی جامع انسانی، بلکه انقلابی ناقص و صرفاً سیاسی است که رؤیایی آرمان‌شهری است؛ انقلابی که شالوده‌ی ساختمان کنونی را دست‌نخورده باقی می‌گذارد.» (ص ۱۳۹)

در کلیه‌ی انقلاب‌های پیشین، طبقه‌ای خاص در وهله‌ای معین، در اوج شور و هیجان عمومی، با ادعای نمایندگی منافع عام اجتماع، چیرگی یافته است. یعنی، بخش معینی از جامعه‌ی مدنی، به‌واسطه‌ی انقلابی سیاسی، صرفاً آزادی خود را به‌دست آورده است. اما پرولتاریا به‌عنوان طبقه‌ای درون جامعه‌ی مدنی، به بیرون از آن پرتاب شده است؛ عرصه‌ای از اجتماع است که از سرشتی عام برخوردار است، چرا که رنج و دردش همه‌جانبه است؛ عرصه‌ای که خواستار یک حق خاص نیست چون از کلیه‌ی حقوق



محروم شده است؛ سوژه‌ای است که «بدون رها سازی خود از سایر عرصه‌های اجتماعی، نمی‌تواند خود و از آن‌جا تمامی آن عرصه‌ها را رها سازد؛ خلاصه عرصه‌ی گم‌گشتگی کامل انسان است و فقط به واسطه‌ی رستگاری کامل بشریت قادر به احیای خویش است.» (ص ۱۴۱)

## به‌جای نتیجه‌گیری

بند ۲۷۰ به همراه ملاحظات و افزوده‌های آن، یکی از طولانی‌ترین و پرمحتواترین بندهای فلسفه‌ی حق است. در این جاست که هگل مفهوم دولت را به‌عنوان «جامعیی بالفعل»، به‌عنوان «جوهر» تعریف می‌کند و هدف آن را «منافع عام» به واسطه‌ی «حفظ منافع خاص»، تعبیر می‌کند. هگل مدعی است که دولت به‌سان «ذهنی دانا و با اراده»، هدف خود را «آگاهانه» انتخاب می‌کند. اما همان‌طور که پیش‌تر ملاحظه شد، مارکس چنین گزاره‌ای را کاملاً انتزاعی دانسته و استدلال می‌کند که هگل به‌جای شروع از سوژه‌های فعال و اهداف آنها، خود دولت را سوژه‌ای فعال می‌پندارد.

ملاحظات بند ۲۷۰ در عین حال حاوی مفاهیم و مباحث دیگری از جمله جدایی دین و دولت است. مارکس در خلال نقد اظهار می‌کند که: «ما بعداً ملاحظه‌ی این بند را که به رابطه‌ی دولت و کلیسا می‌پردازد بررسی خواهیم کرد.» (ص ۱۵) اما دستنوشته‌ی ناتمام او به چنین مباحثی باز نمی‌گردد. ولی مارکس هم‌زمان با نقد بندهای فلسفه‌ی حق در این دستنوشته، آن را ناتمام گذاشته و در پاییز ۱۸۴۳ مقاله‌ای جامع «درباره‌ی مسئله‌ی یهود» را به قلم می‌کشد که به‌ویژه مبحث دین و دولت را مورد بررسی قرار می‌دهد. در این جاست که او به بند ۲۷۰ باز می‌گردد و ابراز می‌کند که: «هگل به‌درستی رابطه‌ی دولت سیاسی و مذهب را تعریف کرده است.» (آثار، ۴:۱۵۳) سپس تکه‌ای از آن بند را بازگو می‌کند: «چنانچه دولت بخواهد به‌عنوان خودفهمی واقعیت اخلاقی ذهن واجد هستی شود، اساسی است که از شکل اقتدار و ایمان تفکیک شود.» سپس اضافه می‌کند:

«دقیقاً. تنها از این طریق است که دولت در **ورای عناصر خاص**، خود را همچون یک جامعیت متشکل می‌کند.» (همان‌جا)

در این که در دولت سیاسی موردنظر هگل، دین و دولت باید کاملاً از یکدیگر تفکیک شده باشند جای تردیدی نیست. همان‌طور که پیش‌تر ابراز شد، به دیده‌ی مارکس، هگل به‌درستی دولت مدرن برآمده از انقلاب فرانسه و نیز جامعه‌ی مدنی را توصیف کرده است. مشکل مارکس این نیست. نقد مثبت مارکس سرشت خود این دولت مدرن را نشانه گرفته است. اساس سخن او این است که برقراری یک دولت سکولار ابداً به معنی فرآروی از نفوذ همه‌جانبه‌ی مذهب در عناصر پراکنده‌ی جامعه‌ی مدنی نیست. کاملاً برعکس! از این‌رو برای اثبات این ادعا، «جمهوری دموکراتیک» آمریکای شمالی را به بحث می‌گذارد و با تصدیق نظرات توکویل و همیلتون، نشان می‌دهد که آمریکا کشوری کاملاً مذهبی است.

پس موضوع اصلی برسر جدایی دین و دولت نیست. مسئله‌ی اصلی این است که رابطه‌ی رهایی سیاسی با مذهب چیست؟ سپس پاسخ می‌دهد که «برای ما، **رابطه‌ی رهایی سیاسی و مذهب**، به مسئله‌ی **رابطه‌ی رهایی سیاسی و رهایی انسانی** تبدیل می‌شود.» (همان‌جا، ص ۱۵۱) یعنی دولت سیاسی می‌تواند خود را از محدودیت‌های مذهبی منفصل کند بدون آن‌که انسان از چنان محدودیت‌هایی آزاد شده باشد. پس شاکله‌ی نقد مارکس ناکافی بودن و محدودیت‌های خود یک انقلاب صرفاً سیاسی است.

البته مارکس اذعان می‌کند که «رهایی سیاسی گام بزرگی به پیش است. حقیقت این است که شکل عام و نهایی رهایی انسانی نیست بلکه شکل نهایی رهایی انسان در **چارچوب** نظم موجود جهان است.» (ص ۱۵۵) پس در واقع یک انقلاب سیاسی با تفکیک دولت از جامعه‌ی مدنی، تعارضات موجود در جامعه‌ی مدنی را دست‌نخورده باقی می‌گذارد، یعنی عناصر متخاصم درون جامعه را دست‌نخورده انقلاب نمی‌کند. در این

حالت، جامعه به جولانگاه نفع خصوصی، حذف همبستگی و منافع اشتراکی تبدیل می‌گردد و فرد خودبنیاد و خودکفا، کل جامعه را وسیله‌ی پیشبرد مقاصد خودخواهانه‌ی خویش می‌کند.

تنها در عرصه‌ای سماوی، یا در دولت سیاسی است که «شهروند» جامعه‌ی مدنی برحسب ظاهر از یک هویت اشتراکی ولی تجریدی برخوردار می‌گردد. او در جامعه‌ی مدنی، «پدیده‌ای تخیلی» است و در دولت سیاسی از یک «هستی تمثیلی» برخوردار است. بنابراین مارکس نتیجه می‌گیرد که رهایی انسان، باید دربرگیرنده‌ی رابطه‌ی انسان با خود انسان باشد. «فقط هنگامی که فرد بالفعل انسانی، شهروند تجریدی را جذب وجود خود کند، و به‌عنوان یک فرد انسانی در هستی روزمره‌ی خود به **موجودی نوعی** تبدیل شود، فقط زمانی که انسان توانمندی‌های خودش را همچون قدرت‌هایی اجتماعی تشخیص داده و سازماندهی کند، و در نتیجه قدرت اجتماعی را در وجود قدرتی **سیاسی** از خود جدا نکند، فقط در آن هنگام است که رهایی انسانی به انجام می‌رسد.» (ص ۱۶۸)

قطعاً چالش هر عصر و نسلی در این است که دستاوردهای مارکس را برای خود تعبیر و تبیین کند. کافی نیست که از نتیجه‌گیری‌های مارکس، بدون توجه به فرآیند رسیدن به آن نتایج، الگوبرداری کرده و آنها را جایگزین سستی و کاهلی فکری خود کنیم. عطف توجه به فرآیند نظری مارکس به معنی نفوذ ادراکی به مبانی فلسفی اوست. چه در مورد جدایی دین و دولت، چه در مورد فرآروی از شکل دولت سیاسی - سلطنت یا جمهوری - و چه در مورد تشخیص و تفکیک انقلاب سیاسی و انقلاب اجتماعی، چالش روبروی ما بازآفرینی روش فکری مارکس برای ادراک و نقد اوضاع مشخص کنونی است. پیش‌نهادی این مهم، بازیابی پیوند تاریخی خود با کل پیکره‌ی اندیشه‌های مارکس است.

به‌طور مشخص، مارکس در زمان نگارش *نقد فلسفه‌ی حق* با دو سمت‌گیری متضاد، که تاریخاً همزاد یکدیگرند، روبرو بود. یکی گرایش نظری محضی که پس از هگل، در میان مقلدان او، سروری «عقل»، آنهم عقل خودِ اندیشمندِ نقاد را بر تارک اجتماع برمی‌نشانند و خویشتن را به‌سان «روح زمان» تعبیر کرده که رسالت هدایت «توده»، به‌مثابه عاملی «منفعل» و «مادی» را دارد. آن دیگری گرایشی عمل‌گراست که «پراکسیس» و اراده‌ی خود را جایگزین «توده‌ی نقاد» می‌کند. مارکس به آنها که فلسفه به‌مثابه «فلسفه» را، در خود و برای خود، بر فراز زمان و مکان همچون قدرتی «استعلایی» و خودسالار می‌پندارند، هشدار می‌دهد که فلسفه‌ی خود را به تاریخ تحمیل نکرده، چیزی سواى بیان واضح خصلت عصر خود نیست. یعنی منشأ اندیشه‌ی فلسفی و «روح جهان بالفعل» را دیالکتیک واحدی رقم می‌زند. وظیفه‌ی فلسفه‌ی واسطه‌گر این است که ذهنیت رهاشده‌ی عمومی در یک فرآیند انقلابی را در بستر معین و ظرف تاریخی‌اش قرار داده و به خرد عمومی بیانی عقلی ببخشد.

مارکس سپس به گرایش عمل‌گرا رو کرده و نهیب می‌زند که «شما نمی‌توانید با پشت کردن به فلسفه» موفق به «نفی فلسفه» و به فرجام رساندن یک «انقلاب رادیکال» شوید. «رهایی نظری، دربردارنده‌ی اهمیتی عملی است... قدرت نبوغی است که به نیروی مادی روح می‌بخشد... فلسفه، شور مغز نیست، بلکه مغز شور است.» جملات پایانی *مقدمه*، نیاز به یک «انقلاب بنیادین» را برجسته کرده، اعلام می‌کند: «سر این رهایی، فلسفه، و قلب آن پرولتاریاست. بدون نفی پرولتاریا، فلسفه نمی‌تواند فعلیت پیدا کند؛ و پرولتاریا بدون فعلیت‌بخشی به فلسفه، نمی‌تواند نفی شود.» (ص ۱۸۲)

## منابع

- 1 – Georg Wilhelm Fredrick Hegel, *Philosophy of Right*, Oxford University Press, NY, 1976
- 2 – Karl Marx, *Critique of Hegel's "Philosophy of Right"*, Cambridge University Press, NY, 1977
- 3 – Karl Marx, *Capital*, Vol. 1, Vintage Books, NY, 1977
- 4 – Karl Marx, *Grundrisse*, Vintage Books, NY, 1973
- 5 – Karl Marx, Frederick Engels, *Collected Works*, Vol. 3, International Publishers, NY, 1975