

نظریہ بیگانگی مارکس

ایشٹوان مساروش

ترجمہ حسن شمس آوری ، کاظم فیروز مند



نظریہ بیگانگی مارکس

ایشٹوان مساروش

ترجمہ حسن شمس آوری، کاظم فیروزمند



نشر مرکز

*Marx's Theory
of Alienation*
István Mészáros
1970
A Persian translation by
Hassan Shamsāvary & Kāzem Firouzmand

نظریه بیگانگی مارکس

ایشنوان مساروش

ترجمه حسن شمس آوری، کاظم فیروزمند

طرح جلد از ابراهیم حقیقی

چاپ اول ۱۳۸۰، شماره نشر ۵۸۳، ۲۰۰۰ نسخه، چاپ سعیدی

شابک: ۹۶۴-۳۰۵-۶۱۵-۵

نشرمرکز، تهران، صندوق پستی ۱۴۱۵۵-۵۵۴۱

کتابفروشی نشرمرکز: خیابان دکتر فاطمی، روبروی هتل لاله

خیابان باباطاهر، شماره ۸، تلفن: ۸۹۶۵۰۹۸

E-mail: info@nashr-e-markaz.com

کلیه حقوق برای نشرمرکز محفوظ است

ایشنوان، مساروش

نظریه بیگانگی مارکس / ایشنوان مساروش؛ ترجمه حسن شمس آوری، کاظم

فیروزمند، - تهران: نشرمرکز، ۱۳۸۰.

هشت، ۴۵۴ ص. - (نشرمرکز؛ شماره نشر ۵۸۳).

ISBN: 964-305-615-5

۱. مارکس، کارل، ۱۸۱۸-۱۸۸۳. Marx, Karl. الف. شمس آوری، حسن، ۱۳۳۱ - ،

مترجم. ب. فیروزمند، کاظم، مترجم. ج. عنوان.

ن س ۱۲۹ م ۴۰۹۲ / ۳۳۵

۱۳۸۰ ت ۹ ف ۵ / ۳۹ / HX

| | |
|-----------------------|---|
| یادداشت مترجمان | ۱ |
| مقدمه | ۵ |

بخش اول

خاستگاه‌ها و ساختار نظریه مارکسی

| | |
|---|-----|
| ۱. خاستگاه‌های مفهوم بیگانگی | ۲۹ |
| ۱. رهیافت یهودی - مسیحی | ۳۰ |
| ۲. بیگانگی به عنوان «فروش پذیری کلی» | ۳۷ |
| ۳. تاریخت و پیدایش انسان‌شناسی | ۴۲ |
| ۴. پایان «اثبات‌گرایی غیرانتقادی» | ۵۹ |
| ۲. تکوین نظریه بیگانگی مارکس | ۸۴ |
| ۱. رساله دکترای مارکس و نقد او بر دولت مدرن | ۸۴ |
| ۲. مسأله یهود و مسأله رهایی آلمان | ۸۹ |
| ۳. برخورد مارکس با اقتصاد سیاسی | ۹۷ |
| ۴. ماتریالیسم یگانه‌نگر | ۱۰۹ |
| ۵. دگرگونی اندیشه «فعالیت» هگل | ۱۱۴ |

۳. ساختار مفهومی نظریه بیگانگی مارکس ۱۲۰
۱. شالوده‌های نظام مارکسی ۱۲۰
۲. چارچوب مفهومی نظریه بیگانگی مارکس ۱۲۹
۲. بیگانگی و غایت‌شناسی ۱۵۰

بخش دوم

وجوه بیگانگی

۴. وجوه اقتصادی ۱۵۹
۱. نقد مارکس بر اقتصاد سیاسی ۱۵۹
۲. از بیگانگی جزئی تا بیگانگی جهان‌شمول ۱۷۰
۲. از بیگانگی سیاسی تا بیگانگی اقتصادی ۱۷۸
۴. تقسیم و بیگانگی کار، رقابت و شیء‌وارگی ۱۸۲
۵. کار بیگانه شده و «طبیعت انسانی» ۱۹۱
۵. وجوه سیاسی ۱۹۷
۱. مناسبات مالکیت ۱۹۷
۲. عینیت‌یابی و آزادی سرمایه‌دارانه ۲۰۲
۲. «نقی در نقی» سیاسی و رهایی ۲۱۰
۶. وجوه بود‌شناختی و اخلاقی ۲۱۴
۱. «موجود خودواسطه طبیعت» ۲۱۴
۲. مرزهای آزادی ۲۱۸
۲. صفات انسانی ۲۲۳
۴. بیگانگی نیروهای انسانی ۲۳۰
۵. وسیله‌ها و هدف‌ها، ضرورت و آزادی: برنامه عملی برای رهایی انسان ۲۴۱
۶. قانونیت، اخلاق و آموزش ۲۵۰
۷. وجوه زیباشناختی ۲۵۶

۱. معنا، ارزش، نیاز: چارچوب آنتروپومورفیک برای ارزیابی ۲۵۶
۲. دریافت مارکس از رئالیسم ۲۶۴
۳. «رهایی حواس انسانی» ۲۷۲
۴. تولید و مصرف و ارتباطشان با هنر ۲۷۹
۵. اهمیت آموزش زیباشناختی ۲۸۶

بخش سوم

دلالت‌های معاصر نظریه بیگانگی مارکس

۸. جدل بر سر مارکس ۲۹۵
۱. «مارکس جوان» در برابر «مارکس دوره کمال» ۲۹۵
۲. «فلسفه» در برابر «اقتصاد سیاسی» ۳۱۰
۳. تکامل فکری مارکس ۳۱۷
۴. نظریه بیگانگی و فلسفه تاریخ ۳۳۰
۹. فرد و جامعه ۳۴۷
۱. توسعه سرمایه‌داری و کیش فرد ۳۴۷
۲. فرد و جمع ۳۶۶
۲. خودواسطگی فرد اجتماعی ۳۷۹
۱۰. بیگانگی و بحران آموزش ۳۹۷
۱. اتویپاهای آموزشی ۳۹۸
۲. بحران آموزش ۴۱۱
- یادداشتها ۴۲۸
- کتابشناسی ۴۵۵
- واژه‌نامه ۴۶۳
- نمایه ۴۶۹

یادداشت مترجمان

بیگانگی یا از خود بیگانگی که به جای «الیناسیون» در کشور ما پذیرفته شده است جزو آن دسته از اصطلاحات علوم انسانی است که با توجه به جنبه تأویل‌پذیری و شمول معنایی وسیع آن، در حوزه‌های متنوعی، از فلسفه و اقتصاد، تا ادبیات و هنر، رایج است و فیلسوفان متفاوتی آن را به معانی و در جایگاه‌های متفاوتی به کار برده‌اند. چنان‌که مثلاً هایدگر به آن بار فلسفی می‌دهد و بیشتر در بیان نوعی «وضعیت» اجتماعی انسان معاصر به کارش می‌بَرَد، در حالی که مارکس آن را بدو ناشی از شیوه تولید و ارتباط کارگر و محصول کار و وضعیت اقتصادی و روابط طبقاتی حاکم بر جوامع سرمایه‌داری تعریف می‌کند.

در کشور ما به علت همین وسعت معنا و حساسیت آن در روابط انسانی و اجتماعی جهان معاصر، این اصطلاح، که از راه ترجمه متون فلسفی و اجتماعی وارد محافل روشنفکری و سیاسی و اجتماعی چند

دهه اخیر شده است، غالباً بدون دقت و محدودیت معنایی لازم و در معانی وسیع و غیر دقیق خود به کار رفته و به رغم کاربرد وسیعی که در بین جامعه کتابخوان جامعه داشته، تعریف و تحلیل تئوریک از آن صورت نگرفته است.

کمبود یک متن اصیل تئوریک در این خصوص همواره لااقل برای مترجمان این کتاب محسوس بود. ترجمه متن حاضر که از آثار کلاسیک و معتبر در زمینه تحلیل نظری الیناسیون از دیدگاه مارکسیستی است با هدف رفع این کمبود احتمالی صورت می‌گیرد.

تئوری الیناسیون مارکس که به نام نظریه بیگانگی مارکس به خواننده فارسی زبان تقدیم می‌شود، اثری تئوریک و فلسفی است. می‌کوشد با تکیه بر اندیشه‌های مارکس، به ویژه در دستنوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، معنای مورد نظر مارکس را از این مفهوم در پرتو همه آثار باقی مانده از او استخراج کند. بی‌تردید، بی‌همراهی فعال خواننده در این فرایند دشوار و بی‌حداقل آشنایی وی با مبادی فلسفی، سیاسی، اقتصادی و تاریخی دوران معاصر جهان، چنین امری ممکن نخواهد شد. این اثر با کاوش در مفهوم بیگانگی در مباحث مذهبی - مسیحی و یهودی - آغاز می‌شود و تحولات معنایی آن را در ابعاد و زمینه‌های مختلف پی‌گیری کرده، منظره‌ای تاریخی در دگرگونی‌های آن در نزد فیلسوفان مهم به دست می‌دهد و با تکیه بر همین زمینه گسترده تاریخی است که مقدمات لازم برای رویکرد به مفهوم مارکسی آن به وجود می‌آید. این ارزیابی تاریخی سرانجام با بررسی تئوریک و فلسفی الیناسیون در نزد مارکس در وجوه متکثرش ادامه می‌یابد و از مسیرهای مختلف به گوهر تاریخی و تئوریک خود می‌انجامد.

اثر از سه بخش اساسی و کلاً از ده فصل تشکیل شده است. بخش نخست - شامل ۳ فصل - به بررسی خاستگاه‌های تاریخی و تئوریک می‌پردازد. بخش دوم - شامل ۴ فصل - به ارزیابی وجوه گوناگون بیگانگی می‌پردازد که اعم از اقتصادی، سیاسی، بودشناختی، اخلاقی و زیباشناختی است. نویسنده خود اشاره می‌کند که «وجه زیباشناختی» بسیار آسان‌تر از سایر فصل‌های این بخش است. مثلاً مطالعه «وجه سیاسی» نه تنها مستلزم آگاهی از «وجه اقتصادی» است بلکه آگاهی از «وجه بودشناختی و اخلاقی» را نیز می‌طلبد. سرانجام، در بخش سوم - شامل ۳ فصل - گام به جهان معاصر می‌گذارد و دلالت‌های معاصر نظریه بیگانگی مارکس را به تفصیل شرح می‌دهد. در این بخش - بخصوص در فصل نهم - خواننده با فضای سیاسی و اجتماعی جهان در دهه ۱۹۷۰ - سال چاپ کتاب - روبروست و باید در مطالعه نظریات نویسنده در نقد سیاسی شوروی یا نگاهش به جنبش‌های انقلابی چین و کوبا و سایر جنبش‌های خلقی، این نکته را در نظر داشته باشد. اما این مسایل اعتقادی و سیاسی به هیچ‌رو از ارزش تئوریک اثر و جایگاه فلسفی و پژوهشی آن نمی‌کاهد.

در ترجمه این اثر دشوار و ثقیل فلسفی تلاش فراوان شده است که معنا قربانی لفظ نشود و در عین ارائه ترجمه‌ای دقیق و وفادار به متن، زبانی روشن و سلیس و دور از تعقید به کار گرفته شود. خواننده، با این همه، در مطالعه اثر، در مواردی، مواجه با مفاهیم دشواریاب خواهد بود که مترجمان امیدوارند آن را ناشی از تعقید و سنگینی خود مبحث فلسفی بدانند و بر غفلت یا سست‌نویسی و الکن‌گویی تعبیر نکنند. لیکن در همین جا باید بی‌مجامله گفت که مترجمان کار خود را با وجود سعی بی‌یغی که در ارائه متنی پاکیزه و سلیس و گویا به خرج داده‌اند، خالی از

کاستی‌ها و نارسایی‌ها نمی‌دانند و برای اصلاح و جبران آن چشم به یاری ارباب فضل و بصیرت دارند.

در پایان جا دارد از سعی و اهتمام همیشگی «نشرمرکز» در چاپ و انتشار آثار مهم و موثر فرهنگ و اندیشه جهانی سپاسگزاری کنیم.

مقدمه

معضلات بیگانگی مدت مدیدی مورد بحث بود اما علاقه بدان به هیچ عنوان کاهش نیافته است. بر عکس: ارزیابی بر اساس برخی رویدادهای تاریخی اخیر و جهت‌گیری ایدئولوژیک بسیاری از بازیگران آن‌ها نشان می‌دهد که نقد بیگانگی ضرورت تاریخی نوینی کسب کرده است.

در چهل سال گذشته بحث زیادی دربارهٔ دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ مارکس در گرفته است. اولین بار - هرچند ناقص - در ۱۹۲۷ در روسیه ویرایش شد و به دنبال آن در ۱۹۳۲ ویرایش‌های کامل آلمانی، روسی و فرانسوی منتشر شد و موجبات رواجش در محافل فلسفی و ادبی سراسر جهان فراهم آمد. مفهوم کلیدی این دست‌نوشته‌ها مفهوم بیگانگی است.

کتاب‌ها و مقاله‌هایی که دربارهٔ دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ نوشته شده یا بدان اشاره کرده‌اند، بی‌شمارند. این اثر بی‌تردید بحث‌انگیزترین اثر فلسفی در این قرن بوده است. اما در این مباحث غالباً از این نکته غفلت شده است که این اثر اتفاقاً یکی از بغرنج‌ترین و دشوارترین آثار ادبیات فلسفی نیز هست.

در نگاه اول این اثر به هیچ‌وجه دشوار به نظر نمی‌رسد. پیچیدگی

عظیم سطوح تثوریک بسیار درهم بافته به دلیل تقریراتی که به صورت فریبنده‌ای ساده به نظر می‌رسند، غالباً پوشیده مانده است. تناقض اینجاست که قدرت بیان عظیم مارکس - قدرت بی‌مثال او در تقریر اندیشه‌های خود به سبکی واضح، نبوغ منحصر به فردش در تولید استعاره‌های «قابل نقل» (اما در واقع چندبعدی) و غیره - از دشواری درک مناسب این اثر نمی‌کاهد بلکه بر آن می‌افزاید. زیرا این وسوسه هست که، همچون بسیاری از مفسران، از همپیوندی‌هایی چنان پیچیده چکیده‌ای فراهم آوریم که بتوانیم بر سادگی ظاهری نکته‌ای تمرکز یابیم که به شدت در معرض دید است. اما در این صورت، احتمال سوء تعبیر بسیار شدید است مگر آنکه تقریرات استعاری را در همپیوندی‌های چندگانه‌شان درک کنیم. قرائت دقیق «کلمه به کلمه» عبارات مجرد (صرف نظر از غلط‌خوانی‌های^۱ ایدئولوژیک استعاره‌ها و عبارات باز هم مجرد) فقط می‌تواند نظریه‌هایی پدید آورد که بر روش تبدیل نقل قول‌های مجرد به شعارهای پرشور استوار است - درست مانند «مارکس کاملاً جدید» بسیاری از آثار که به صورتی یک‌جانبه بر عبارات خاصی از دست‌نوشته‌های پاریس تأکید می‌کنند که از متن اصلی خارج شده و در تضاد با بقیه آثار یادمانی مارکس است.

آثار دوره جوانی مارکس را به درستی «به طرز اسرارآمیزی واضح» دانسته‌اند.^۲ در واقع جز دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ اثر دیگری از دوره جوانی مارکس به جای نمانده است که به بهترین وجه در خور این تعبیر باشد. خواننده‌ای که می‌خواهد به فراسوی این سادگی فریبنده گام بگذارد تا ادراک ژرف‌تری از این «وضوح اسرارآمیز» به دست آورد، مجبور است با شماری از مشکلات دست و پنجه نرم کند. بیایید نگاهی به این مشکلات بیندازیم:

۱- پراکندگی. مشهور است که این اثر ناقص مانده است. دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ گستره‌ایست از فشرده‌ کتاب‌ها با تفسیر کوتاه آنها، یادداشت‌هایی که پیوندهای سستی با هم دارند و تأملاتی بر عناوین گوناگون، تا بررسی کمابیش فراگیر فلسفه هگل. هرچند درک برخی متون و عبارات نسبتاً ساده است، یافتن خط راهنمای اثر به عنوان یک کل اصلاً کار ساده‌ای به نظر نمی‌رسد. به هر حال، معنای کامل برخی عبارات تنها در پیوند با دلالت عمومی این اثر به عنوان یک کل قابل فهم است.

۲- زبان و واژگان‌شناسی. اینجا رویاروی سه نوع معضل هستیم که نوع اول البته در مورد متن اصلی آلمانی مصداق ندارد:

(الف) بغرنجی‌های ترجمه. برخی اصطلاحات کلیدی - برای مثال "Aufhebung" - دلالت‌های معنایی متنوعی در متن اصلی دارند. "Aufhebung" در آلمانی این معانی همزمان را دارد: «فراگذری»، «منکوب کردن»، «حفظ کردن» و «فائق آمدن (یا فراخیزی) با ارتقا به سطحی بالاتر». روشن است که هیچ مترجمی نمی‌تواند برای دشواری‌هایی از این دست راه حل کاملاً رضایت‌بخشی بیابد. نمی‌تواند بیش از دو یا حداکثر سه نوع از این معانی تکمیلی را حتی به صورتی ناشیانه جفت و جور کند و در بیشتر موارد مجبور است به گزینش فقط یک اصطلاح بسنده کند. کمال مطلوب دقت مفهومی نیز که از منظر زبان‌شناسی به متن آسیب می‌زند، خود ویرانگری است. تقریب معقول به متن اصلی نهایت آرزویی است که می‌توان داشت. اما خود خواننده کار بیشتری می‌تواند انجام دهد. می‌تواند قرائت «فراگذری» یا «منکوب کردن» و غیره را با عنایت به جوانب غایب اصطلاح اصلی تکمیل کند که به دلیل زبان‌شناختی به اجبار کنار گذاشته شده‌اند.

(ب) نابسندگی قالب مفهومی. فلسفه در چند دهه گذشته - به ویژه در کشورهای انگلیسی زبان - زیر سلطه جریان‌های گوناگون تجربه‌گرایی و شکل‌گرایی اثبات‌گرایانه قرار داشته است. در نتیجه، مفاهیم پرشمار مورد استفاده مارکس - ای بسا بسیاری از مفاهیم کلیدی - اگر برای همه کسانی که به آن «سادگی متعارف» منحرف‌کننده تجربه‌گرایی اثبات‌گرایانه یا به سراسر بودن کاملاً شماتیک شکل‌گرایی فلسفی یا به هر دوی آنها خو گرفته‌اند، روی هم رفته بی‌معنی یا متناقض جلوه نکند، باید سخت غریب باشد. به همین دلیل، نمی‌توان بر دشواری‌های ادراک تأکید درخوری کرد. چون از منظر این واقعیت که کل ساختار نظریه مارکس دیالکتیکی است، پس مفاهیم کلیدیش را به سادگی نمی‌توان مگر در همپیوندی دیالکتیکی و غالباً به ظاهر متناقض‌شان درک کرد. برای مثال «فراگذری» نه به معنای انتقال به قلمروی دیگر و نه به تنهایی به معنای «منکوب کردن» یا «حفظ کردن» است بلکه همزمان به هر دو معناست. یا مثال دیگری بیاوریم: برخلاف بسیاری از مفاهیم فلسفی، انسان از دیدگاه مارکس به تنهایی نه «انسانی» و نه «طبیعی» بلکه هر دوست. یا باز در سطح بالاتری از تجرید، «خاص» و «عام» در تقابل با هم دیگر نیستند بلکه وحدتی دیالکتیکی را تشکیل می‌دهند. به این معنی که انسان «موجود عام طبیعت» است تنها به این دلیل که «موجود خاص طبیعت» است که خصوصیت منحصر به فردش درست در نقطه مقابل جزئیت محدود همه موجودات دیگر طبیعت، دقیقاً در عمومیت منحصر به فرد آن است. تصور وحدت چنین ضدینی هم در سطح تجربه‌گرایی و هم شکل‌گرایی نقیض خود است. تنها در سطح دیالکتیکی گفتار است که این تصورات می‌تواند معنای کامل خود را به دست آورد و درک آرای اصلی نظریه بیگانگی مارکس بی‌آن ناممکن است. به همین دلیل است که خواننده باید

همیشه به خاطر داشته باشد که با بغرنجی های قالب دیالکتیکی گفتار طرف است نه با وضع شسته رفته تک بعدی شکل گرائی فلسفی نه با سادگی تصنعی لفاظی های متعارف تجربه گرایی جدید.

(ج) ابهام واژگانی. اگر دو نکته پیشین را به خاطر داشته باشیم، این نکته معضل نسبتاً ساده تری است. اینجا مسأله این است که مارکس در تلاش خود برای ورود به گفتمان با معاصرین فلسفی رادیکالش چون فوئرباخ، برخی از واژه های گفتار آنان را که در آن روزگار مغایر با منظور خود او بود حفظ کرده است. نمونه اش «از خودبیگانگی» است که در دست نوشته های مارکس معنای چنان متفاوتی دارد که نیاز به تغییری واژگانی همرا با تبیین مشخص ترش در برخی متون خاص متناسب با آن دارد. حتی مثال برجسته ترش «جوهر انسان» است. همان طور که بعداً خواهیم دید مارکس اندیشه «جوهر انسان» را قاطعانه مردود می دانست. با این حال واژه را حفظ کرد و معنای اصلی اش را چنان دستخوش تغییر کرد که دیگر بازشناختنی نبود. در این مورد هدفش صرفاً افزودن ابعاد نوینی به یک مفهوم مهم نبود (مثل «از خودبیگانگی») بلکه در صدد بود تا توخالی بودن این واژه فلسفی در معنای سنتی اش را ثابت کند. و با این حال، در جریان آن، همان واژه را خودش غالباً بدون اشارات مشاخر آمیز هر چند در معنایی از ریشه متفاوت به کار می برد. قرائت هوشیارانه متونی که در آن چنین واژه های عاریتی ای به کار رفته به هر حال می تواند این مشکل را از سر راه بردارد. (این راه علاج نه تنها شامل واژه هایی چون «جوهر انسان» و «از خودبیگانگی» مذکور می شود بلکه در خصوص واژگانی چون «انسان گرایی»، «انسان گرایی اثباتی»، «خودواسطگی»، «وجود نوعی» و غیره نیز مصداق دارد).

۳- بغرنجی مفهوم کلیدی: بیگانگی.^۳ این معضل یکی از بزرگترین

مشکلات را نشان می‌دهد. مفهوم بیگانگی مارکس چهار جنبه عمده به شرح زیر دارد:

(الف) انسان از طبیعت بیگانه شده است؛

(ب) او از خودش بیگانه شده است (از فعالیت خودش)؛

(ج) از «وجود نوعی» خویش (از وجود خود در حکم عضو نوع انسانی)؛

(د) انسان از انسان بیگانه شده است (از سایر انسانها).

نخستین مورد از چهار خاصه «کار بیگانه شده» ارتباط کارگر با محصول کار خود را بیان می‌کند که در عین حال بنا به نظر مارکس، ارتباط او با دنیای حسی خارجی، اعیان طبیعت، نیز هست.

از سوی دیگر، مورد دوم بیان رابطه کار با عمل تولید در فرایند کار است، یعنی رابطه کارگر با فعالیت خودش در حکم فعالیتی بیگانه که به خودی خود و براساس آن رضایتی برای او ایجاد نمی‌شود بلکه این رضایت ناشی از فروش آن به کس دیگر است. (این یعنی اینکه خود فعالیت نیست که برای او رضایتی فراهم آورد بلکه این رضایت ناشی از خاصیتی مجرد در آن است: قابل فروش بودنش تحت شرایطی معین). مارکس همچنین نخستین خاصه را «بیگانگی شیء» می‌نامد در حالی که دومی «بیگانگی از خود» است.

وجه سوم - بیگانگی انسان از وجود نوعی خود - با مفهومی مرتبط است که مطابق آن، عین کار عبارت است از عینیت‌یابی زندگی نوعی انسان، چون انسان «خود را نه تنها از نظر فکری، در آگاهی، بلکه در عمل نیز، در واقعیت تکثیر می‌کند و بنابراین در جهانی که خود آفریده است در خود غور می‌کند». اما کار بیگانه شده «وجود نوعی انسان» را، چه طبیعت و چه مایملک معنوی نوعی اش را به موجودی بیگانه از خود، به وسیله‌ای برای

حیات فردی اش» تبدیل می‌کند «جسم انسان را از او، همان‌طور که طبیعت خارجی و وجود معنوی اش را یعنی انسانیت اش را بیگانه می‌کند» (۷۶).^{*} خاصه سوم در دو تالی اول مستتر است، یعنی تبیین آنها بر اساس روابط انسانی است و بنابراین همان چهارمین خاصه مذکور در بالاست. اما در حالی که در تقریر خاصه سوم، مارکس تأثیرات کار بیگانه شده - هم «بیگانگی شیء» و هم «بیگانگی از خود» - را نسبت به رابطه انسان با بشریت به طور کلی در نظر داشته است (یعنی بیگانگی «انسان بودن» در جریان پست شدنش در فرایندهای سرمایه‌داری)، در خاصه چهارم، آنها را نسبت به رابطه انسان با سایر انسانها لحاظ می‌کند. همان‌طور که مارکس در این مورد می‌گوید: «پیامد بلافصل این واقعیت که انسان از محصول کار خود، از فعالیت زندگی اش، از وجود نوعی اش بیگانه شده است، بیگانگی انسان از انسان است. هر آینه انسان با خویشتن مقابله کند در واقع با سایر انسانها مقابله کرده است. آنچه در خصوص رابطه انسان با کارش، با محصول کارش و با خودش مصداق دارد، در خصوص رابطه انسان با سایر انسانها و با کار و عین کار سایر انسانها نیز مصداق دارد. در واقع، این قضیه که طبیعت نوعی انسان از خود بیگانه شده به این معنی است که انسانی از انسانی دیگر بیگانه شده، همان‌طور که هر کدامشان از طبیعت اساسی انسان بیگانه شده‌اند» (۷۷).

پس مفهوم بیگانگی از نظر مارکس مظاهر «بیگانگی انسان از طبیعت و از خودش» از یک سو و تبیین این فرایند در ارتباط انسان - بشریت و انسان و انسان را از سوی دیگر، در برمی‌گیرد.

۴- ساختار دست‌نوشته‌های پاریس. علی‌رغم ایجاز متواضعانه

* شماره‌های داخل پرانتز به معنی شماره صفحات دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ می‌باشد به ترجمه مارتین میلیگان؛ لارنس اند ویشارد، لندن ۱۹۵۹. (ا. م.)

دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ - که فقط ۵۰/۰۰۰ کلمه است - این اثر تلفیقی عظیم از نوع خاص آن است: تلفیقی به صورت عالمی در ذره‌ای [in statu nascendi]. ما با پیگیری رئوس فریافتی گسترده و جامع از تجربه انسانی در تمامی جلوه‌هایش شاهد پیدایش این تلفیق عظیم یگانه هستیم؛ که در واقع جامع‌تر از همه چیزهای قبل از خود است حتی جامع‌تر از نگرش عظیم هگلی.

مارکس در دست‌نوشته‌های پاریس ویژگی‌های اصلی «علم انسانی» نوین انقلابی را طرح می‌کند - که به نظر او از یکسو در برابر عمومیت بیگانه شده فلسفه انتزاعی است و از سوی دیگر در برابر پراکندگی و جزئیت شیء‌واره «علوم طبیعی» قرار دارد - و از زاویه نگرش ایده‌ای تلفیق‌گر و بزرگ باید گفت: «بیگانگی کار» در حکم علت ریشه‌ای کل مجموعه بیگانگی است.

هیچکس نباید فریب اثرات اولین قرائت را بخورد، علاوه بر آن نباید تحت تأثیر چکیده کتابها، یادداشتهای پراکنده، اشارات گذرا و تقریرات مبهم که به سبکی موجز بیان می‌شود قرار گیرد. چون نگاهی دقیق‌تر نشان خواهد داد که دست‌نوشته‌های پاریس بسی بیش از آنکه در نگاه اول می‌نماید، بافت استدلالی دقیق‌تری دارد. همان‌طور که ذکر شد، آرای خاص دست‌نوشته‌ها تنها در ارتباط با اهمیت عمومی کل اثر است که معنای کامل خود را باز می‌یابد. به سخن دیگر، نکات مورد اشاره مارکس درباره سلسله گسترده‌ای از مباحث را نمی‌توان به طور کامل درک کرد مگر در حکم اجزاء دقیقاً به هم پیوسته نظام منسجمی از آراء. دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ اولین نظام فراگیر مارکس است. در این نظام هر یک از نکات خاص «چندبعدی» است: با همه نکات دیگر نظام آرای مارکسی جوش می‌خورد؛ همانقدر که این نکات دلالت بر سایر نکات نظام دارد،

خود مدلول آنهاست. (معضل رابطه بیگانگی و آگاهی برای مثال، هرگز ملاحظه‌ای منزوی نیست بلکه - شدیداً برخلاف سایر رویکردهای فلسفی به این معضل - جایگاهی معین در نظام فعالیت‌های انسانی دارد؛ متکی بر شالوده اجتماعی - اقتصادی بوده و کنش و واکنش پیوسته‌ای با آن دارد).

البته هیچ نظامی بدون ساختار درونی خاص خود قابل تصور نیست. وظیفه بخش نخست این است که به جزئیات این معضل می‌پردازد. اینجا به اختصار فقط می‌توان به ویژگی‌هایی اشاره کرد که برای درک ساختار بفرنج نخستین اثر تلفیقی بزرگ مارکس اساسی است.

در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ مارکس دو مجموعه پرسش - مکمل هم - طرح می‌کند. مجموعه نخست به این نکته می‌پردازد که چرا تضادی آشتی‌ناپذیر (یا «مخالفت خصومت‌آمیز») بین رشته‌های مختلف زیر وجود دارد:

بین شاخه‌های مختلف فلسفی (در یک عصر همچنین در اعصار متفاوت)؛

بین «فلسفه» و «علم»؛

بین «فلسفه» (اخلاقیات) و «اقتصاد سیاسی»؛

بین قلمرو نظری و عملی (یعنی بین نظریه و پراتیک).

مجموعه دوم به مسأله «فراگذری» (Aufhebung) مربوط می‌شود، و می‌پرسد چگونه می‌توان وضع موجود، نظام رایج بیگانگی‌ها، از بیگانگی‌های موجود در زندگی روزمره تا مفاهیم بیگانه شده فلسفه، را پشت سر گذاشت. یا با بیانی در شکل مثبت آن: چگونه می‌توان به وحدت اضداد، به جای اضداد آشتی‌ناپذیری که مشخصه بیگانگی است، دست یافت. (تضاد بین «عمل کردن و اندیشیدن»، بین «بودن و داشتن»، بین

«وسیله و هدف»، بین «زندگی عمومی و زندگی خصوصی»، بین «تولید و مصرف»، بین «فلسفه و علم»، بین «نظریه و پراتیک» و غیره). آرمان «علم انسانی»، به جای علم و فلسفه بیگانه شده، (بی‌آنکه با فکر مبهم و مغشوش «فلسفه انسان‌شناختی» یا «مارکسیسم انسان‌گرا» یا با «علم‌گرایی» همانقدر مبهم و خیالی برخی آثار نومارکسیست‌ها اشتباه شود) عبارت است از تقریر مشخص این وظیفه «فراگذری» در زمینه نظریه، و باید در نظر داشت که «وحدت نظریه و پراتیک» عام‌ترین و فراگیرترین بیان برنامه مارکسی است.

نگفته پیداست که نخستین مجموعه پرسشها بدون مجموعه دوم که به مجموعه نخست جان و ساختار می‌بخشد یا آن را پیکربندی می‌کند، تصورناپذیر است. پس معضلات «فراگذری» نمایانگر “übergreifendes Moment” («عامل برتر») – به گفته خود مارکس – در این همپوندی دیالکتیکی در مجموعه پرسشهاست. اگر در گفتار فلسفی عنصر «تقلیل‌ناپذیری» در نهایت، وجود داشته باشد این عنصر همان «موضع» فیلسوف در قبال الغاء تضادهایی است که در می‌یابد. اما البته منظور، «تقلیل‌ناپذیر» در نهایت، یا «در تحلیل نهائی» (انگلس) است، یعنی در معنای دیالکتیکی الویت نسبی در تعیین متقابل. یعنی در حالی که رویکرد فیلسوف به “Aufhebung” قطعاً محدوده‌های بینش او را به طبیعت تضادهای عصرش تعیین می‌کند، در پیکره‌بندی مشخص خود نیز توسط عامل دوم تعیین می‌شود، یعنی به وسیله حساسیت و ژرفای بینش فیلسوف به مسایل بغرنج دنیایی که در آن زندگی می‌کند.

مارکس اصلاً نخستین فیلسوفی نبود که برخی از پرسشهای مذکور را طرح کند. (هگل، بزرگترین سلف مستقیم وی، در واقع بنیانگذار مفهوم “Aufhebung” در حکم «وحدت اضداد» بود). اما نخستین کسی بود که

کل سلسلهٔ پرسشهایی را که دیدیم، طرح کرد، در حالیکه اسلاف او که ناتوان از تقریر هدف وحدت بخشیدن به نظریه و عمل بودند، بررسی خود را در نقطه‌ای تعیین‌کننده رها کردند. برداشت انتزاعی آنها از "Aufhebung" پرسشگری آنها را در محدوده‌های مفهومی بسیار تنگی نگه داشت. راه حل‌های صرفاً مفهومی که آنان در نظر داشتند، روش آنها را در تشخیص معضلات به تباهی می‌کشاند.

در مقابل، از نظر مارکس مسألهٔ «فراگذری» - براساس اولیه‌ترین تقریرات نگرش فلسفی اش - از برنامهٔ دستیابی به «وحدت نظریه و عمل» جدایی‌ناپذیر بود. اما پیش از دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ این اصل تا حدی انتزاعی باقی مانده بود چون مارکس نمی‌توانست «نقطهٔ ارشمیدسی» را که به واسطهٔ آن ترجمهٔ برنامه به زبان واقعیت امکان‌پذیر می‌گشت، تشخیص دهد. طرح شدن مفهوم «کار بیگانه» در اندیشهٔ مارکس این همه را دستخوش تحولی بنیادی کرد. همان‌طور که بعداً خواهیم دید، همین که معضل فراگذری - در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ - به عنوان نفی و فراخیزی از «بیگانگی کار» عینیت پیدا کرد، نظام مارکس متولد شد.

آیا در این معنا می‌توان دست‌نوشته‌های پاریس را نظامی به صورت عالمی در ذره‌ای خواند. چون در همین دست‌نوشته‌هاست که مارکس به صورت نظامدار برای اولین بار دلالت‌های دوررس اندیشهٔ تلفیق‌گرش - «بیگانگی کار» - را در همهٔ قلمروهای فعالیت انسانی کشف می‌کند. کشف «حلقهٔ گمشده» تفکرات قبلی اش پرتو جدیدی روی همهٔ اندیشه‌ها و نکات خاص انتقادش افکند، که برخی از آنها سالها پیش از ۱۸۴۴ تقریر شده بود، و اکنون به طور طبیعی در وجود فریافتی همه‌جانبه گرد هم می‌آمدند. پایه‌پای حرکت مارکس در سمت کندوکاو انتقادی در دست‌نوشته‌های پاریس ژرفای بیش و انسجام بی‌سابقهٔ آرای او نیز بیش از

پیش آشکار می‌گردد. حال و هوایی هیجان‌زده در خصوص کل این مهم دیده می‌شود - و در سبک بیان سخت تکبرآمیز و غالباً موقرانه‌اش نیز منعکس می‌شود - چرا که مارکس به کرات به کشف تاریخی عظیم خود اشاره می‌کند، یعنی این کشف تاریخی که متنوع‌ترین اشکال بیگانگی که او بررسی کرده در زمینه عمل اجتماعی از طریق مفهوم انضمامی قابل لمس و از نظر استراتژیک تعیین‌کننده «کار بیگانه شده» می‌تواند در ذیل مخرج مشترک واحدی قرار گیرد: کانون مشترک هر دو مجموعه پرسشها، یعنی «چرایی» (تشخیص) و «چگونگی» (فراگذری).

در این زمینه مقایسه انتقادات مارکس از هگل پیش و پس از طرح این مفهوم تلفیق‌گر در اندیشه او بسی ارزنده است. پیش از پیدایش آن، نقد او بر فلسفه هگلی هر قدر هم باریک‌بینانه باشد، در سطح جزئی باقی مانده بود هرچند که از همان مرحله اولیه انکشاف فلسفی مارکس، بی‌شک نیت اصلی عبارت از حمله‌ای سراسری به کل نظام هگلی بود. اما در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ شاهد «نقدی بر کلیت دیالکتیک و فلسفه هگلی» هستیم (۱۷۱-۱۴۲). به یمن وجود مفهوم «از خودبیگانگی کار» فلسفه هگلی در چشم‌انداز متناسب آن قرار می‌گیرد: هم دستاوردها و هم محدودیت‌های عظیم تاریخی‌اش آشکار گشته و پرتو اندیشه تلفیق‌گر بنیادی مارکس موجب شد که آنها بدیهی جلوه کنند. با در دست داشتن کلیدی که کل درهای نظام هگلی را می‌گشاید، انتقاد اجتماعی فراگیر از همه «رازها» و «رمزپردازی‌ها» و تحلیل ساعیان و مفصل رشته‌های خاص این فلسفه - مثل کار قبلی‌اش بنام «نقد فلسفه حق هگل» - دیگر زائد بود. (به هر حال از نظر مارکس جالب نبود، چون اکنون می‌توانست صرفاً مظهر نقطه‌عامی باشد که کلیه تحقیقات انتقادی اولیه‌اش درباره فلسفه هگل به سوی آن سوق پیدا می‌کرد). در واقع مارکس هرگز دیگر کار قطع‌شده‌اش

دربارهٔ فلسفهٔ حق هگل و برنامه‌های بعدی‌اش را دربارهٔ اندیشهٔ هگل بویژه تحقیقش دربارهٔ منطق و زیباشناسی - برای تلخیص دستاوردهای هگل همراه با طرح اندیشه‌های خود مارکس در این زمینه‌ها را از سر نگرفت، بلکه به نقد نظام‌دار کلیت فلسفهٔ هگل پرداخت. تا آنجا که وجه اخیر مد نظر است، مارکس این کار را به صورت «تسویه حساب انتقادی» (۲۰) در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ به خوبی انجام داده است.

خلاصه، هستهٔ اصلی دست‌نوشته‌های پاریس که کل اثر را تشکیل می‌دهد، مفهوم «فراگذری از بیگانگی کار» است. این نظام مارکسی عالمی در ذره‌ای، هم نوعی «رسیدگی به موجودی» و هم تقریر برنامه‌ای یادمانی برای تحقیقات آتی است. مارکس ضمن بازاندیشی دربارهٔ همهٔ معضلات اصلی که ذهن او را قبل از طرح دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ اشغال کرده بود، می‌کوشد اندیشهٔ تلفیق‌دهنده‌اش را از بسیاری جهات بیازماید و به این طریق هم از ضرورت خطر کردن در گوناگون‌ترین زمینه‌ها و هم از مشکلات و خطرات نهفته در چنین کاری کاملاً آگاه است. به همین دلیل در پیشگفتاری بر دست‌نوشته‌های پاریس (هرچند بی‌هیچ شگفتی، تنها پس از تکمیل بقیه دست‌نوشته‌ها) می‌نویسد: «غنا و گونه‌گونی موضوعات مورد بررسی فقط با رعایت سبکی صرفاً گزیده‌گو می‌توانست تبدیل به یک اثر واحد شود؛ در حالی که این نوع گزیده‌گویی هم به نوبهٔ خود حالت نظام‌پردازی خودسرانه پیدا می‌کرد. بنابراین نقد خود را از قانون، اخلاق، سیاست و غیره در مجموعهٔ جزوه‌های مستقل و متمایز منتشر می‌کنم و سرانجام می‌کوشم در اثری دیگر تمام آنها را چونان کلیتی مرتبط با نشان دادن روابط متقابل اجزاء جداگانه ارائه دهم و دست آخر نقدی بر پردازش نظری مواد فوق فراهم آورم. به همین دلیل در اثر حاضر خواهیم دید که روابط متقابل اقتصاد سیاسی و دولت، قانون، اخلاق، زندگی مدنی

و غیره تنها تا آنجا بررسی شده‌اند که خود اقتصاد سیاسی به طور خاص آنها را بررسی می‌کند» (۱۵). بدین ترتیب در جریان نگارش دست‌نوشته‌های پاریس، مارکس با آگاهی از این واقعیت که رهیافت عام مبتنی بر پراکسیس وی برخلاف روش ایجاز‌گزیده‌گویانه‌ای که تا حدی بدان عمل کرده بود، باید «بوسیله تحلیل سراسر تجربی» (۱۶) و با قرار دادن حتی کوچک‌ترین جزئیات تحت دقیق‌ترین بازمینی‌ها به همه جا اشاعه یابد، به عظمت کار خود واقف می‌گردد. از این روشگفت نیست که برنامه انتشار «نقد قانون، اخلاق، سیاست و غیره» تمام عمر او را گرفت و سرانجام شکلی پیدا کرد که در واقع از برنامه اولیه «جزوه‌های مستقل» سخت متفاوت بود. چون حتی روش اخیر نیز بسیار «گزیده‌گویانه» و به طور ناموجهی موجز بود. دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ می‌بایست ناقص بماند - و با توجه به نظام انعطاف‌پذیر و بازِ عالمی در ذره‌ای که نباید با برخی تلفیق‌های زودرس دوره جوانی مشتبه شود، طور دیگری نیز نمی‌توانست باشد. اما اهمیت‌اش، هم از نظر دستاوردهای عینی و هم از نظر گستره و باب شیوه تحقیقی که گشود بسیار عظیم است. دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ بدون نیاز به تجدید نظر اساسی در مراحل بعدی، با جذب مسایل مربوط به بازمینی فراگیر و رادیکال همه جوانب تجربه انسانی «با تحلیل سراسر تجربی و متکی بر مطالعه انتقادی و آگاهانه اقتصاد سیاسی» (۱۶) در پیکره وحدتی تلفیقی، چهره مارکس بعدی را به کفایت پیش‌بینی کرده است.

اصل سامان‌بخش مطالعه حاضر طبق ویژگی‌های اصلی کار مارکس باید بر محور توجه به جوانب و دلالت‌های گوناگون مفهوم «Aufhebung» آنگونه که در قالب نظریه بیگانگی او پدیدار می‌گردد، استوار باشد. به

دیگر سخن کلید درک نظریه بیگانگی مارکس، مفهوم "Aufhebung" است و نه برعکس. (این واژگونه کردن مناسبات ساختاری مفاهیم در ارزیابی نظام مارکس همه مفسرانی را که می‌کوشیدند جهان‌بینی مارکسیستی را براساس مفهوم بیگانگی مارکس جوان به عنوان نقطه استناد نهایی توضیح دهند، به پیراهه کشانده است: آنان در بهترین حالت به برخی مکررگویی اخلاقی دست یافتند - چون روشن بود که هیچ مفهومی را نمی‌توان بوسیله خود آن مفهوم توضیح داد - و در بسیاری موارد نیز به تحریف‌های شدید نظام مارکس به طور کلی منجر گردید.^۴) مفهوم "Aufhebung" بنا به سه دلیل عمده باید در کانون توجه ما قرار گیرد:

(۱) همان‌طور که مشاهده کردیم برای درک دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ که بخش بزرگی از این مطالعه به تحلیل این اثر اختصاص دارد، نقش تعیین‌کننده‌ای دارد؛

(۲) این مفهوم «فراگذری (Aufhebung) از بیگانگی کار» با کلیت آثار مارکس، شامل آخرین آثار به اصطلاح «مارکس دوره کمال»، پیوندی اساسی برقرار می‌کند؛

(۳) در جریان تکوین مارکسیسم پس از مرگ بنیانگذارش، این موضوع کاملاً فراموش شد و بنا به دلایل قابل فهم تاریخی، مارکسیسم سمت‌گیری ابزاری مستقیم‌تری پیدا کرد. اما در مرحله کنونی تکامل اجتماعی - تاریخی*، زمانی که برای اولین بار در تاریخ بنیادهای سرمایه‌داری بعنوان نظامی جهانی به لرزه درآمده است (در حالی که همه بحران‌های گذشته سرمایه‌داری، در هر گستره‌ای، جزئی و محلی بودند.)

* همان طوری که قبلاً نیز اشاره شده است، این مطالب در اواخر دهه ۱۹۶۰ نوشته شده است. م

«فراروی از بیگانگی کار» اکنون «در دستور روز» قرار دارد. به این معنی که در وضعیت معاصر جهان تصور اینکه حتی وظایف بلافصل جنبش‌های سوسیالیستی مبتنی بر تصرف قدرت سیاسی است دیگر امکان‌پذیر نمی‌باشد، برخلاف زمانی که وظیفه جهانی تاریخی عبارت بود از درهم شکستن اولین و «ضعیف‌ترین حلقه زنجیر»، این وظیفه اکنون مبتنی بر بدیل‌های استراتژیک اجتماعی - اقتصادی با دلالت‌های دوررس در سطح جهان است. درست به همین دلیل است که توجه به برخی جوانب اندیشه مارکس که در سرآغاز قرن کاملاً بدور از ذهنیت جنبش طبقه کارگر به نظر می‌رسید، در دوره بعد از جنگ احیاء شده و به صورتی فزاینده توجه طیف اجتماعی بسیار گسترده‌ای را به خود جلب می‌کند و آنگونه که ممکن است جز می‌گرایان فرقه پرست تصور کنند، این امر نیز محدود به «روشنفکران منزوی» نیست. این پدیده احیاء به این دلیل اهمیتی بیش از پیش پیدا می‌کند که همان‌طور که عنوان شد، معضلات پیش‌رو دلالت‌های جهانی داشته و هر چند اگر به شیوه‌های بسیار متفاوت، مبتلا به همه نظام‌های اجتماعی موجود است. درست به این دلیل که تحقق این جوانب برنامه اولیه مارکس تنها در چارچوب جهانی قابل تصور بود، مفهوم «فراگذری مثبت از کار از خودبیگانگی»، در زمانه‌ای که مارکسیسم سفر خود را به سوی تحقق عملی در شکل جنبش‌های اجتماعی اقتصادی جزئی (ملی) آغاز کرده بود، می‌بایست به پس‌زمینه رانده شود؛ به دیگر سخن زمانی که مارکسیسم در حال تبدیل از یک نظریه جهانی به جنبش‌های سازمان‌یافته بود، برای مدتی طولانی در حیطه تاریخ - یعنی در کل دوران دفاع از موضعی که به سختی به چنگ آمده بود - مجبور بود در سطحی جزئی و محدود باقی بماند.

در حالی که خصلت آشکارا جهانی بحران اجتماعی - اقتصادی زمانه

ما ایجاب می‌کرد که راه علاج نیز جهانی باشد؛ یعنی، «فراگذری مثبت از کار از خودبیگانه» با تمامی بغرنجی‌های همه‌جانبه‌اش. البته گفته نمی‌شود که در وضعیت جهانی کنونی، معضلاتی را که مارکس برای اولین بار تشخیص داد، بتوان یک شبه حل کرد؛ اصلاً چنین نیست. همان‌طور که بعداً خواهیم دید، در واقع نظریه بیگانگی مارکس به هیچ‌عنوان به معنی نسخه‌ای برای «راه حل مسیحاگونه» نیز نیست. نکته اصلی این است که در عصر ما قرار دادن مسائل روزمرهٔ روبروی جنبش‌های سوسیالیستی در سراسر جهان در چشم‌اندازهای متناسب، نه تنها از نظر تاریخی ممکن بلکه به صورتی فزاینده ضروری است: یعنی مسائلی که چه مستقیم و چه غیر مستقیم با وظیفهٔ بنیادی «فراگذری مثبت از کار از خودبیگانه» مرتبط است.



لازم به گفتن نیست که در بحث از نظریه بیگانگی مارکس کانون تحلیل باید دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ باشد. به همان ترتیب بخش اعظم مطالعه حاضر به بررسی دقیق جوانب گوناگون نظریه بیگانگی مارکس آنگونه که در دست‌نوشته‌های پاریس آمده است، اختصاص دارد. در عین حال باید تأکید شود که در اینجا هیچ تلاشی برای بازسازی کار مارکس بر مبنای دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ نشده است. برعکس، چارچوب تحلیل و ارزیابی اثر اخیر همان کلیت کار مارکس است چرا که در غیر این صورت بررسی تلفیق اولیه‌اش به چیزی جز کاریکاتور نمی‌تواند منتهی شود، هرچند نیت غیر از آن باشد. نه تنها به این دلیل که «اظهارات مبهم» و اشارات گزیده‌گویانه دست‌نوشته‌های پاریس بدون استناد به آثار بعدی وی قابل تشخیص نیست بلکه عمدتاً به این دلیل که نسبت دادن مفهوم بیگانگی منحصراً به دورهٔ جوانی به معنی تحریف آشکار «مارکس دوره»

کمال» خواهد بود - و همان‌طوری که بعداً خواهیم دید - وحدت و انسجام درونی اندیشه او را متزلزل خواهد کرد. (صرف نظر از اینکه در برخی موارد هدف اخیر جزو طرحهای آگاهانه محسوب می‌شود؛ به هر حال نتیجه یکسان است.)

هر نوع تحلیل و تفسیری ضرورتاً مستلزم نوعی بازسازی از موضعی معین و گذراست که به صورت اجتناب‌ناپذیری متفاوت از خود موضوع است. انکار این واقعیت ساده ما را به پذیرش توهمات «علم‌گرایی» محکوم خواهد کرد. «عنصر تقلیل‌ناپذیر» برداشت عام فیلسوف که در بالا بدان اشاره شد، هیچ انطباقی با همان عنصر حریفانش که در مغز تفاسیر بعدی نهفته است ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. ضمناً هیچ تفسیری بدون «عنصر تقلیل‌ناپذیر» مخصوص خود در حکم نقطه آغاز و کانون سازمان‌دهنده بنیادی آن قابل تصور نیست. البته این بدان معنی نیست که از مسأله عینیت باید چشم‌پوشید و به جای آن شکلی از اشکال نسبیّت‌باوری را نشانند. چون معیار اعتبار عینی تفسیر از یک سو در پیوستگی «عناصر تقلیل‌ناپذیر» گوناگون و از سوی دیگر در ربط تاریخی عملی‌شان نهفته است. به سخن دیگر به هدف تفسیر نمی‌توان دست یافت مگر آنکه رهیافت، بر شالوده پیوستگی عینی ارزشهای مرتبط با وضعیت تاریخی معین قرار داده شود. درست به همین دلیل است که مفسران بورژوا و مخالفان مارکس - چه «مارکس‌شناسان بی‌طرف» و چه مبلغان سیاسی محافظه‌کار - ناچار هدف خود را گم می‌کنند. «عنصر تقلیل‌ناپذیر» (یعنی، تعهدات ارزشی آشکار یا پنهان) که هم موجب تحریک «مارکس‌شناسی بی‌طرفانه» برنامه‌ریزی شده - مرتبط با اموری که ضرورتاً هرگونه ظواهر «بی‌طرفی ناوابسته» را از بین می‌برد - و هم موجب ایجاد اشکال‌جیونانه‌تر مخالفت با مارکسیسم می‌شود، گاهی

شاید بتواند بصیرت‌ها و نتایج جزئی به بار آورد اما به صورتی رسواکننده عاجز از درک انسجام به هم پیوسته نظام اندیشه‌های مارکسیستی در کلیت آن است، و دلیل آن برخورد خصومت‌آمیز بین رهیافت‌های متقابلاً انحصارطلبانه نسبت به معضلات تعیین‌کننده واقعیت اجتماعی - تاریخی معین و به ویژه نسبت به موضوع "Aufhebung" است. چنانچه بررسی محدودیت‌های اعتبار تفسیرهای رقیب در خصوص این مسائل یا سایر مسائل مشابه برای کسانی که به چیزی کمتر از «عینیت علمی» غایبی رضا نمی‌دهند (و در واقع پشتیبان بتوارگی علوم طبیعی‌اند) رضایت‌بخش نباشد، چاره‌ای برای آن وجود ندارد. اما در دفاع از بررسی خود باید خاطر نشان کنیم که این بررسی دست‌کم مستلزم ابداع قطب‌های کاذب در نظام مارکس نیست، مثل تقابل مفروض بین «مفاهیم علمی» او و به قول معروف «مفاهیم ایدئولوژیک» وی؛ لذا مستلزم تطهیر موارد اخیر از فریافت فلسفی مارکس به طور کلی نیز نیست. شاید بدون این به قول معروف «مفاهیم ایدئولوژیک»، فریافت مارکس بتواند بنظر «علمی» تر برسد؛ اما در آن صورت به شکل غیر قابل قیاسی فقیرتر شده و انطباق هر چه کمتری با نیازهای ما خواهد داشت. به نظر ما هیچ راه بدیل دیگری برای بازشناسی و پذیرش محدودیت‌های رابطه معنای نظریه بیگانگی مارکس با اوضاع تاریخی ما که بر همان اساس باید قرائت و درک شود، وجود ندارد.

هدف مطالعه حاضر در وهله نخست نمایش تکوین و تکامل درونی نظریه بیگانگی مارکس است، که کانون توجه‌اش را تنها بر زمینه تاریخی و فکری اندیشه‌های اصلی او متمرکز نکرده بلکه پیش از هر چیز به بررسی پویایی درونی کلیت ساختار اندیشه او می‌پردازد. در چارچوب این نوع بررسی مقدماتی عام - در بخش اول - فصول بعدی درصدد بررسی

مفصل وجوه گوناگون مسایل بغرنج بیگانگی است، از وجوه اقتصادی تا وجوه بودشناختی و اخلاقی، و از وجوه سیاسی تا زیباشناختی. این فصول - از چهارم تا هفتم - نسبتاً «خودکفا» هستند^۵، نه تنها به این منظور که بتوانند درک مباحث غالباً سخت دشوار و «پراکنده» مارکس را تسهیل کند بلکه همچنین با سازمان دادن مواد در پیرامون نکات کانونی عناوین مذکور در بالا بتواند برخی از نکات سخت جدلانگیز را به راحتی شفاف کند. به هر رو اینجا دادن دو هشدار الزامی است. هشدار نخست اینکه روش پیش‌رو در بخش دوم متأسفانه ناگزیر موجب تکرار برخی عبارات پراهمیت در متون متفاوت می‌گردد که امیدواریم مشمول عفو خوانندگان باشیم. نکته دوم از اهمیت بیشتری برخوردار است، یعنی اینکه این نوع بحث «خودکفا» و نسبتاً مستقل در جوانب گوناگون نظریه بیگانگی مارکس مستلزم تفکیک برخی مجموعه معضلات از همپیوندی‌های دیالکتیکی چندوجهی‌شان است. هر چند از مسایل نظریه بیگانگی مارکس در کلیت آن در فصول پایانی بحث شده است، برای درک درخور وجوه جداگانه‌اش، قرائت آنها در پیوند نزدیک با هم لازم است تا همپیوندی‌های ساختاری بنیادی‌شان پیوسته در ذهن بماند.

بر اساس بررسی مفصل دیدگاه‌های مارکس درباره بیگانگی در بخش‌های اول و دوم، در بخش سوم طرح بحث در مباحث عمده پیرامون این موضوع بی‌آنکه بیش از حد به جزئیات ملال‌آورش پردازیم، امکان‌پذیر می‌شود. (در سراسر نوشته نکات کم‌اهمیت‌تر یا فنی‌تر برای جلوگیری از ازدحام و پیچیده شدن بیش از حد تنه اصلی تحلیل، در یادداشتها مورد بحث قرار گرفته است). هدف فصول نهایی مرتبط کردن نظریه بیگانگی مارکس به طور کلی با معضلات معاصر به وسیله مسأله کلیدی مشترک «فراروی مثبت از بیگانگی» یعنی مفهوم «آموزش» از نظر

مارکس است. چون قویاً بر این باوریم که فقط مفهوم مارکسی آموزش که برخلاف فریافت‌های رایج تنگ‌نظرانه مبتنی بر نهادها، کل فرایندهای فردی و نیز اجتماعی را در برمی‌گیرد - می‌تواند راه برون‌رفت از بحران اجتماعی معاصر را نشان دهد، بحرانی که حدتی روزافزون دارد و در زمینه خود آموزش نهادین نیز اصلاً کمتر نیست.

بخش اول

خاستگاه‌ها و ساختار نظریه مارکسی

در این بخش به بررسی خاستگاه‌ها و ساختار نظریه مارکسی می‌پردازیم. مارکس و انگلس در کتاب «مانیفست حزب کمونیست» به بیان دیدگاه‌های خود پرداختند. این دیدگاه‌ها بر اساس تحلیل تاریخی و اقتصادی جامعه بشری بنا شده است. مارکس معتقد بود که جامعه بشری در طول تاریخ درگیر مبارزه طبقاتی بوده است. این مبارزه منجر به تغییرات اجتماعی و اقتصادی شده است. نظریه مارکس بر این استوار است که اقتصاد جامعه تعیین‌کننده فرهنگ و ایدئولوژی آن است.

نظریه مارکس بر این استوار است که جامعه بشری در طول تاریخ درگیر مبارزه طبقاتی بوده است. این مبارزه منجر به تغییرات اجتماعی و اقتصادی شده است. مارکس معتقد بود که جامعه بشری در طول تاریخ درگیر مبارزه طبقاتی بوده است. این مبارزه منجر به تغییرات اجتماعی و اقتصادی شده است. مارکس معتقد بود که جامعه بشری در طول تاریخ درگیر مبارزه طبقاتی بوده است. این مبارزه منجر به تغییرات اجتماعی و اقتصادی شده است.

اگر احساسات و عواطف انسان نه صرفاً پدیده‌های انسان‌شناختی در معنای محدودترش بلکه تصدیق حقیقتاً بودشناختی وجود جوهری (طبیعت) باشند و اگر فقط به این دلیل واقعاً تصدیق می‌شوند که عین آنها بر ایشان در حکم حس است، در آن صورت روشن است:

(۱) که آنها به هیچ وجه صرفاً به یک شیوه تصدیق نمی‌شوند بلکه خصلت متمایز وجود و زندگیشان متشکل از شیوه متمایز تصدیق آنهاست. به هر طریقی که عین برای آنها وجود داشته باشد شیوه مخصوص ارضای آنها نیز همان است.

(۲) هر زمان تصدیق حسی به معنی نیست شدن مستقیم عین در شکل مستقل‌اش باشد (مثل مورد خوردن، آشامیدن، کار روی عین و غیره)، این همان تصدیق عین است.

(۳) تا آنجا که انسان و بنابراین احساسات او نیز انسانی‌اند، تصدیق عین از سوی دیگری درست شبیه تلذذ خود اوست.

(۴) فقط از طریق صنعت پیشرفته - یعنی از طریق میانجی مالکیت خصوصی - است که جوهر بودشناختی شور انسان هم در کلیت و هم در انسانیت‌اش موجودیت پیدا می‌کند؛ پس علم انسان محصول استقرار انسان طی فعالیت عملی است.

(۵) معنای مالکیت خصوصی - رها شده از بیگانگی‌اش - وجود عین‌های بنیادی برای انسان، هم به عنوان عین‌های تلذذ و هم به عنوان عین‌های فعالیت است.

۱. خاستگاه‌های مفهوم بیگانگی

همه می‌دانیم که فوئرباخ، هگل و اقتصاد سیاسی انگلستان مستقیم‌ترین تأثیر را روی شکل‌گیری نظریه بیگانگی مارکس گذاشته‌اند. اما در اینجا دنبال چیزی بیش از اثرات ساده فکری هستیم. مفهوم بیگانگی به مبحث وسیع و بغرنجی تعلق دارد که تاریخی طولانی از آن خود دارد. دلبستگی به این مبحث - در اشکال مختلف خود از انجیل تا آثار ادبی و نیز رساله‌های مختلف درباره قانون، اقتصاد، فلسفه - بازتاب جریان‌های عینی توسعه اروپا، از برده‌داری تا عصرگذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم، است. تأثیرات فکری به نوبه خود پیوستگی‌های پر اهمیتی را در راستای تحولات در ساختارهای اجتماعی آشکار می‌کند اما اهمیت واقعی‌اش تنها زمانی روشن می‌شود که در همین چارچوب عینی توسعه لحاظ شود. اگر چنین ارزیابی شود، اهمیت آن - بی‌آنکه به جریان کنجکاوی محض تاریخی فروکاسته شود - به کفایت نمی‌توان تأکید شود: درست به این دلیل که، هم نشانگر ژرفای برخی مباحث است و هم گویای استقلال نسبی اشکال اندیشه‌ایست که در آن منعکس می‌شود.^۶

اما همین طور باید روشن کرد که این تأثیرات در معنای دیالکتیکی «تداوم در گسست» اعمال شده‌اند. اینکه عنصر تداوم برگسست تسلط دارد یا برعکس و اینکه به چه شکل و کدام رابطه متقابل دقیق است، موضوع تحلیل تاریخی مشخص است. همان طور که خواهیم دید، در خصوص اندیشه مارکس در ارتباط با نظریه‌های متقدم، گسست «عامل برتر» است، اما برخی عناصر تداوم نیز سخت اهمیت دارد.

قرن‌ها پیش، برخی از مضامین اصلی نظریه‌های جدید بیگانگی، به شکلی، در اندیشه اروپائی پدید آمد. دنبال کردن جزئیات سیر تکامل آن‌ها به مجلدات زیادی نیاز دارد. در صفحات معدودی که در اختیار ماست نمی‌توانیم کاری بیش از ارائه جریان‌های عام این مسیر تکاملی انجام دهیم و خصوصیت‌های عمده‌شان را تا آنجا که بانظریه بیگانگی مارکس پیوند برقرار می‌کند وصف کنیم و به روشن‌تر شدن آن کمکی بکنیم.

۱. رهیافت یهودی - مسیحی

نخستین جانبی که باید لحاظ کرد سوگواری دریاة «بیگانگی از خدا» (یا «محرومیت از فیض») است که به میراث مشترک اسطوره یهودی مسیحی تعلق دارد. چنین گفته می‌شود که نظام الهی لطمه خورده است؛ انسان، چه صرفاً با «هبوط انسان» و چه بعداً با «بت پرستی‌های ظلمانی یهودای مرتد»^۷ و یا بعد از آن با رفتار «مسیحیان بیگانه از حیات پروردگار»^۸ خویشان را از «راه خدا» بیگانه کرده است. رسالت مسیحائی نجات انسان از همین حالت از خود بیگانگی است که خود بر سر خویشان آورده است.

اما این تا جایی است که شباهت در مباحث یهودی - مسیحی مطرح

است؛ اما اختلاف‌های زیادی در جوانب دیگر حاکم است. چون شکل فراگذری مسیحاگونه از بیگانگی نیز موضوع بی‌اهمیتی نیست. پولیس حواری می‌گوید: «بیاد داشته باشید که شما بدون مسیح بودید، - بیگانه و جدا مانده از اُمّت اسرائیل و بیگانه با وعده الهی، بی‌هیچ امیدی و بی‌پروردگاری در عالم: اما اکنون با وجود عیسی مسیح شمانی که گاه دور از او بودید بخاطر خون مسیح تَقَرّب یافته‌اید..... پس اکنون نه بیگانه و خارجی بلکه همشهری قدیسان و عائلهٔ پروردگاری؛ و شما بر شالودهٔ حواریون و رسولان قرار دارید که خود عیسی مسیح سنگ بنای اصلی آن است؛ و این بنا به تمامی بر وجود او متکی است و به صورت معبد متبرک پروردگار در می‌آید: که در وجود او شما نیز دور هم گرد آمده‌اید به خاطر تجسّم پروردگار به واسطهٔ روح القدوس.^۹ بدینسان مسیحیت در شمول خود راه حل خیالی از خودبیگانگی انسان را به شکل «مصائب مسیح» اعلام می‌کند.^{۱۰} این مصیبت مستلزم رفع تضادهایی است که گروه‌ها را وادار می‌کند تا چون «بیگانگان»، «خارجی‌ها» و «دشمنان» در برابر هم قرار گیرند. این نه تنها بازتاب شکل خاص مبارزهٔ اجتماعی بلکه در عین حال نیز «حلّ» رازآمیز آن است که مارکس را واداشت تا بنویسد: «مسیحیت فقط در ظاهر بر یهودیت واقعی غلبه کرد. این پالوده‌تر و معنوی‌تر از آن بود که بتواند حالت زمخت نیاز عملی را از بین ببرد مگر با فراخیزی به سطح قلمرو آسمانی. مسیحیت اندیشهٔ متعال یهودیت است. یهودیت کاربرد عوامانهٔ عملی مسیحیت است. اما این کاربرد عملی زمانی می‌توانست رواج عمومی یابد که مسیحیت در مقام مذهبی کامل، به شیوه‌ای نظری بیگانگی انسان از خود و از طبیعت را فراهم آورد.»^{۱۱}

یهودیت با واقع‌گرایی «زمخت» اش بازتاب مستقیم وضع بالفعل امور و حامیِ تداومِ بنی‌وقفهٔ گسترش قوای این جهانی اش بود - یعنی، طرح راه

حَلّی «شبه مسیحائی» بر روی خاک: به همین دلیل است که در خصوص ظهور مسیح هیچ شتابی از خود نشان نمی‌دهد و این به صورت دوفرضیه مکمل هم مطرح است:

(۱) فرو نشانیدن ستیزهای طبقاتی داخلی به نفع انسجام اجتماع ملی در برخورد با دنیای خارج متشکل از «بیگانگان»: «چون فقیر هرگز دست از سرزمین خود نخواهد کشید: پس فرمانت می‌دهم و می‌گویم، نباید در سرزمین تان دست به روی برادران، به روی فقرا، به روی نیازمندان، دراز کنید».^{۱۲}

(۲) وعده اعطای فیض الهی تا حدودی به شکل اعطای قدرت سلطه بر «بیگانگان» به سَبَط یهودا [فرزندان یعقوب] تحقق یافت: و «بیگانگان بر خواهند خاست و رمه‌هایتان را به چرا خواهند برد و فرزندان بیگانه مزارع شما را شخم خواهند زد و تاکستان‌های شما را آباد خواهند کرد».^{۱۳} محمل عملی خطیر این سلطه گسترنده حربه «ربا» بود که برای آن که واقعاً مؤثر افتد به همتای مناسب خود نیاز داشت تا مقری نامحدود برای قدرت این حربه فراهم آورد: یعنی، دگردیسی یهودیت به صورت مسیحیت. چون یهودیت با کمال‌یابی جامعه مدنی به اوج می‌رسد؛ اما جامعه مدنی فقط در جهان مسیحی است که به کمال دست پیدا می‌کند. فقط تحت حاکمیت مسیحیت، که به همه مناسبات ملی، طبیعی، اخلاقی و نظری عینیت می‌بخشد، است که جامعه مدنی می‌تواند خود را به طور کامل از حیات دولت جدا کند، همه علقه‌های نوعی انسان را قطع کند، منیت و نیاز خود خواهانه را دزست سر جای خود قرار دهد و دنیای انسانی را به دنیای افراد ذره‌گانی و متخاصم تجزیه کند».^{۱۴}

خویشان یهودیت که این توسعه را برانگیخت به اعلان عمومی برتری «قوم برگزیده» طبق مشیت الهی در تقابلش با اجنبی‌ها محدود نبود که در

فرمان‌ها چنین بیان می‌شد: «از گوشت مردار نخواهی خورد آن را باید به بیگانه‌ای بدهی که دم دروازه‌توست، شاید از آن بخورد؛ می‌توانی آن را به بیگانه‌ای [alien] بفروشی: چون در پیشگاه خدا از مردمان مقدسی».^{۱۵} عملاً از همه مهمتر منع مطلق استثمار فرزندان یهودا از طریق ربا بود: «اگر به کسی از قوم من که از تو فقیرتر است پولی قرض می‌دهی نباید وجه به ربادهی یا که رباخوار باشی».^{۱۶} ربا فقط در معامله با بیگانگان مجاز بود نه با «برادران». برعکس، مسیحیت که میان «هر یک از مردمان من» و «بیگانگان» تبعیض قائل نشد و به جای آن «برادری جهانی بشریت» را نشانده، نه تنها خود را از حربه نیرومند «ربا» (یعنی «بهره» و انباشت سرمایه همراه آن) به عنوان مهمترین محمل گسترش اولیه اقتصادی محروم کرد بلکه در عین حال نیز طعمه سهل پیشرفت پیرومندان «روح یهودیت» شد. مارکس می‌گوید «اصل خام و عامیانه یهودیت» - یعنی جزئیت عملاً خود محور به لحاظ درونی منسجم و عملی - تجربی - به سادگی می‌توانست بر جهانگرایی انتزاعی تئوریک مسیحیت فایق آید که به صورت مجموعه‌ای از «آئین‌های کاملاً رسمی که دنیای نفع شخصی به دور آن می‌چرخد»^{۱۷} ایجاد شده بود. (درباره اهمیت «ربا» و جدل‌های - مرتبط با آن در زمان پیدایش سرمایه‌داری اولیه، بنگرید به ص ۱۸۰).

اینجا تأکید بر این نکته بسیار اهمیت دارد که مسأله به سادگی واقعیت تجربی جماعات یهودی در اروپا نیست بلکه «روح یهودیت» است؛ یعنی، اصل درونی توسعه اجتماعی اروپا که به پیدایش و تثبیت جامعه سرمایه‌داری منجر شد. بنابراین «روح یهودیت» را در تحلیل نهایی باید «روح سرمایه‌داری» معنا کرد. زیرا تحقق یهودیت متأخر به صورت واقعیتی تجربی صرفاً محملی مناسب فراهم آورد. غفلت از این نکته به هر دلیل می‌توانست به بلاگردان شدن یهودی‌ها در یهود ستیزی منتهی

گردد - همچنانکه در طول اعصار شد. شرایط عینی توسعه اجتماعی اروپا از تجزیه جامعه پیشا فئودالی تا پیروزی جهانی سرمایه‌داری بر فئودالیسم را باید در پیچیدگی فراگیرشان ارزیابی کرد که یهودیت چون پدیده‌ای جامعه‌شناختی صرفاً جزئی از آن است، هر چند که در مراحل معینی از این توسعه جزء مهمی به شمار می‌رفته است.

یهودیت و مسیحیت جوانب مکمل مساعی جامعه برای کنار آمدن با تضادهای داخلی خود بوده است. این هر دو نمایانگر کوشش‌هایی برای فراگذری تخیلی از این تضادهاست، تلاش‌هایی برای بدست آوردن مجدد خیالی «جوهر انسانی» با فراخیزی موهوم از بیگانگی. یهودیت و مسیحیت تضادهای «جزئیت در مقابل کلیت» و «رقابت در مقابل انحصار» را بیان می‌کنند: یعنی، تضادهای داخلی آنچه که به «روح سرمایه‌داری» مشهور شده است. در این چارچوب توفیق جزئیت تنها در تضاد با کلیت و به قیمت قربانی شدن آن قابل تصور است. درست همان طور که این «کلیت» فقط بر اساس سرکوب جزئیت می‌تواند شایع شود - و برعکس. همین طور است مناسبت رقابت و انحصار: شرایط توفیق «رقابت» نفی انحصار است همچنان که برای انحصار، شرایط گسترش قدرت با سرکوب رقابت قابل حصول است. مارکس می‌نویسد، جزئیت یهودیت: «ملیت واهی یهودی ملیت پیشه ور و بالاتر از همه ملیت سرمایه‌گذار است».^{۱۸} و کراراً تأکید می‌کند که «رهایی اجتماعی یهودی رهایی جامعه از یهودیت»^{۱۹} یعنی رهایی از جزئیت «ملیت» سرمایه‌گذار است یا به عبارت عام‌تر، از «محدودیت یهودی وار جامعه» است.^{۲۰} «محدودیت یهودی وار» می‌تواند در «جامعه مدنی» پیروز شود زیرا جامعه مدنی مستلزم پویایی «روح بسیار عملی یهودی وار» برای توسعه کامل خویش است. دگرذیسی یهودیت به صورت مسیحیت در بردارنده نوعی

دگردیدی متأخر مسیحیت به صورت یهودیتی متکاملتر و نه چندان جزئی - و دنیوی شده - است: «یهودی خود را به شیوه یهودی، نه فقط با کسب قدرت پول بلکه از آنجا که پول، به واسطه او و هم چنین جدا از او، یک قدرت جهانی شده است، خود را آزاد کرده است، در عین حال که روح عملی یهودی به صورت روح عملی ملل مسیحی درآمد است. یهودیان خود را تا آنجا آزاد کرده‌اند که مسیحیان یهودی شده‌اند».^{۲۱}

اصلاحات پروتستان در مسیحیت رسمی اولیه، در زمینه‌های ملی گوناگون، نوعی دگردیدی نسبتاً اولیه مسیحیت «انتزاعی-تئوریک» به «یهودیت مسیحی عملی» را چون گامی در جهت دنیویت کامل کلیت مبحث بیگانگی باعث شده بود. در راستای سلطه گسترنده روح سرمایه‌داری در حوزه عملی، آشکال ایدئولوژیک نیز هر چه بیشتر دنیوی شده است و از گونه‌های مختلف «خداباوری عقلانی» (deism) از طریق «الحاد اومانستی» تا این ادعای مشهور که «خدا مرده است» را سیر کرده است. تا زمان ادعای اخیر حتی توهم‌های «جهانشمولی» (که «دنیای نفع شخصی خود را با آن احاطه می‌کند») - و به واسطه خداباوری عقلانی و الحاد اومانستی حفظ و به مراتب حتی حادثر شده است - برای بورژوازی به شدت آزاردهنده شده است و گذری ناگهانی وغالباً بدگمانانه می‌بایست به کیش آشکار و باز جزئیت صورت می‌گرفت.

چنان که گفته‌ایم، در شرایط جامعه طبقاتی - به سبب تضاد ذاتی بین «جزء» و «کل»، ناشی از این که نفع جزئی مسلط بر کلیت جامعه است - اصل جزئیت در تضاد رفع نشدنی با اصل کلیت است. در نتیجه ارتباط خشن نیروهاست که شکل رایج جزئیت را به کلیتی جعلی ارتقا می‌دهد در حالی که نفی این جزئیت با جهت‌گیری آرمانی - یعنی کلیت انتزاعی-تئوریک مسیحیت، پیش از دگردیدی اش به یهودیت مسیحی

عملی - باید توهمی، خیالی و ناتوان بماند. چون «جزئیّت» و «کلّیت» در تقابل دو سویه‌شان نسبت به هم، دو منظر از یک وضع بیگانه شده واحد است. جزئیّت خویرستانه برای تحقق خود باید به «کلّیت» ارتقا یابد: پویایی اجتماعی - اقتصادی بنیادی‌اش در آن واحد هم «خودنگر» و «بیرون نگر»، هم «ملی گرا» و «جهان گرا»، و هم «حمایت‌گرا - کناره‌گرا» و «امپریالیست» است. به همین دلیل است که جز کلّیت‌گرایی جعلی خام ترین نوع جزئیّت همراه با فرض توهمی و انتزاعی - تئوریک کلّیت در حکم نفی - صرفاً ایدئولوژیک - جزئیّت مؤثر عملاً حاکم، جایی برای کلّیت اصیل وجود ندارد. بدینسان «ملّیت واهی یهود» بیش از پیش واهی است زیرا - تا آنجا که «ملّیت تاجر و سرمایه‌گذار» است - در واقعیت تنها کلّیت عملی است: جزئیّت به کلّیت عمل کننده، به اصل بنیادی سازنده جامعه مورد نظر تبدیل می‌شود. (رازآزمیزی یهودستیزی زمانی آشکار می‌شود که درک کنیم این امر نه بر علیه «محدودیت یهودی‌وار جامعه» بلکه صرفاً بر علیه پدیده جامعه شناختی جزئیّت یهودی است؛ حمله‌ای بر محدودیت بی واسطه آن است و بدینسان اصلاً با معضل واقعی مواجه نمی‌شود: یعنی نه تنها با جزئیّت نفع شخصی سرمایه‌دارانه مبدل شده به اصل کلی حاکم بر جامعه مواجه نمی‌شود بلکه بوسیله همین رازآزمیزی تحریف شده از موضوع حمله خودش فعالانه حمایت می‌کند).

از نظر مارکس، در ملاحظاتهش بر رویکرد یهودی - مسیحی به مسایل بیگانگی، موضوع اصلی یافتن راه‌حلی بود که بتواند به راه خلاصی از این بن‌بست به ظاهر همیشگی بیانجامد: اشکال گوناگون باز تولید نوبه نوي همان تضاد بین جزئیّت و کلّیت که مشخصه کل تکامل تاریخی و بازتاب‌های ایدئولوژیک آنست. پاسخ او صرفاً نفی دوگانه جزئیّت زمخت و کلّیت انتزاعی نبود. چنین راه‌حلی چیزی جز تقابل مفهومی انتزاعی

نمی‌توانست باشد. بدعت تاریخی راه حل مارکس در تعریف این مسأله بر اساس مفهوم دیالکتیکی انضمامی «جزئیت حاکم چون کلیت» نهفته بود که در مقابل کلیت راستینی بود که به تنهایی می‌توانست منافع چندگانه جامعه را در کل و منافع چندگانه انسان را در حکم «موجودات نوعی» در برگیرد (Gattungswesen) - یعنی انسان‌رها شده از سلطه منافع شخصی زمخت و فردگرایانه). همین مفهوم خاص و از لحاظ اجتماعی مشخص بود که مارکس را قادر کرد تا مسأله جامعه سرمایه‌داری را در حالت متضاد کامل آن درک کند و برنامه فراگذاری سیاسی از بیگانگی را با آمیزش کلیت بخش راستین آرمانی و واقعیت و نظریه و عمل تقریر کند.

همان طور که در نقل قولی از درباره مسأله یهود نگارش ۱۸۴۳ دیده‌ایم، در این زمینه باید تأکید نیز بکنیم که مارکس کاری به «اومانیسزم» انتزاعی نداشت چون از همان آغاز با توهمات کلیت انتزاعی در حکم فرضیه‌ای محض، «بایدی» سترون و «باز تخصیص انسانیت نایبگانه» خیالی، مخالفت ورزیده بود. بنابراین در اندیشه مارکس جوانی که درباره مسأله یهود را می‌نوشت هیچ نشانی از «مفاهیم ایدئولوژیک» نمی‌توان یافت چه برسد به وجود آن در ملاحظات مشخص‌تر موضوعات اجتماعی-اقتصادی در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴.

۲. بیگانگی به عنوان «فروش پذیری کلی»

دنیوی شدن مفهوم مذهبی بیگانگی در بیانات مشخص‌تر ناظر بر «فروش پذیری» تکمیل شد. در وهله نخست این دنیوی شدن در درون پوسته مذهبی حرکت می‌کرد. در برابر این جریان تبدیل همه چیز به شیء قابل فروش هیچ چیز تاب مقاومت نداشت و اینکه این شیء از دیدگاه الهی در

مراحل «نابیگانگی»^{۲۱} اش چقدر «مقدس» تلقی می‌شده است، اصلاً مطرح نبود. (ملموت بالزاک بازتاب طنزآمیز جامعه‌ای کاملاً دنیوی شده است که «حتی روح القدس نیز در بازار بورس آن قیمت خاص خود را دارد»). حتی آموزه «هبوط انسان» نیز می‌بایست به نام «آزادی» انسان به چالش فراخوانده شود - چنان که مثلاً لوتر این کار را انجام داده بود.^{۲۲} اما در واقعیت معلوم شد که همین دفاع از «آزادی» چیزی جز تجلیل مذهبی از اصل دنیوی «فروش پذیری کلی» نیست. همین موضوع اخیر بود که با مخالفت - هر چند اتو پیائی - توماس موتزر روبرو شد و او در رساله‌ای علیه لوتر شکوه سر داد که «اینکه هر موجودی باید به مال تبدیل شود ماهیان دریا، پرندگان آسمان، درختان روی زمین -»^{۲۳} غیرقابل تحمل است. نگرش‌هایی از این دست بی‌آنکه ژرفا و صداقت‌شان در بازتاباندن ماهیت درونی تحولات پیش‌رو مطرح باشد، از منظر پیش‌بینی ناامیدانه نفی جامعه کالایی در آینده‌ای ممکن، اتویاهایی صرف و اعتراضاتی بی‌اثر بود. در زمان پیدایش پیروزمندان سرمایه‌داری، فریادها و فریادها ایدئولوژیک رایج می‌بایست نگرشی مثبت به جریان‌های عینی این تکامل داشته باشد.

در شرایط جامعه فئودالی موانع سر راه پیشرفت «روح سرمایه‌داری» مثلاً این بود که «واسال بدون رضایت مافوق‌اش نمی‌توانست واگذار [الینه] کند»، (آدام اسمیت)^{۲۴} یا اینکه «بورژوا نمی‌تواند اشیاء متعلق به جماعت را بدون اجازه شاه واگذار [الینه] کند» (قرن سیزدهم).^{۲۵} کمال مطلوب این بود که هر کس بتواند «آنچه را که متعلق به خود اوست بدهد

* خواننده توجه داشته باشد که معنای اولیه alienation «واگذاری» و نوعی فروش است. بنابراین هر جا که در همین معنا به کار رفته است، اجباراً واژه اصلی نیز به این صورت [الینه] تکرار شده است تا سوء تفاهمی پیش نیاید. م

و واگذار [الینه] کند» (قرن سیزدهم).^{۲۶} اما آشکارا آن نظم اجتماعی که قدرت «فروش بنده یا واگذاری [الینه] اش طبق عهد» را به «ارباب» محدود می‌کرد (هابز)^{۲۷} ناچار فاقد مقتضیات «واگذاری آزاد همه چیز - از جمله خودش - بر اساس نوعی قرارداد بود که در آن شخص مورد نظر بتواند طرف قرارداد باشد. زمین نیز که از ستون‌های مقدس نظم اجتماعی منسوخ بود می‌بایست قابل واگذاری^{۲۸} شود تا تکامل جامعه کالایی بی هیچ مانعی صورت گیرد.

اینکه بیگانگی [الیناسیون] به صورت فروش پذیری کلی مستلزم شیء‌وارگی است، پیش از آنکه کل نظم اجتماعی که بر این اساس عمل می‌کرد در معرض نقدی رادیکال و مؤثر قرار گیرد، شناسایی شده بود. تجلیل رازآمیز «آزادی» به عنوان «آزادی با پشتوانه قرارداد» (در واقع سلب آزادی انسان با قرارداد) نقش مهمی در به تأخیر انداختن بازشناسی تضادهای زیربنایی داشت. اما این گفته تغییری در این واقعیت نمی‌دهد که پیوند بیگانگی و شیء‌وارگی را - هر چند به صورتی غیرانتقادی - برخی از فیلسوفان، که قصد پرسش از مبانی قراردادی جامعه نداشتند بلکه آن را آرمانی جلوه می‌دادند، بازشناخته بودند. برای نمونه، کانت به این نکته اشاره کرد که «چنین قراردادی شیء‌وارگی محض (یا «تبدیل به شیء شدن» [verdingung]) نیست بلکه - از طریق اجبر کردن - به معنی انتقال وجود یک نفر و تبدیل آن به ملکیت خداوندگار خانه» است.^{۲۹} یک شیء، یک دارایی مرده به سادگی می‌تواند از صاحب اصلی اش بیگانه [الینه] شود و بدون اشکالات به مورد به مالکیت کس دیگری انتقال یابد: «انتقال مالکیت کسی به کس دیگر همانا بیگانگی آنست» (کانت).^{۳۰} (اشکالات مورد اشاره در مراحل اولیه سرشتی «خارجی» و سیاسی داشت که در تابوها و محرمات جامعه فئودالی متجلی بود که برخی چیزهای خاص را

«غیرقابل واگذاری [inalienable] اعلام می‌کرد؛ با الغاء موفقیت‌آمیز این تابوها، این اشکالات نیز خودبه‌خود از میان رفت). اما شخص زنده، پیش از آنکه به تصرف صاحب جدیدش درآید، نخست می‌بایست شیء [reified] شود یعنی در مدت قرارداد به یک چیز و به یک قطعه دارایی محض تبدیل شود. شیء شدن در همان معنی "verdingen" که وایلند از معاصران جوان کانت در ترجمه سطری از ادیسو هومر از آن کلمه استفاده می‌کند:

"Fremdling, willst du dich wohl bei mir zum kenchte verdingen?"

«ای خارجی، آیا شیء من، بنده من می‌شوی؟» (ترجمه متداول انگلیسی‌اش، برعکس، چنین است: و گفت «ای خارجی، در شگفتی که چگونه می‌خواهی برای من کار کنی تو را آدم خود کنم، جایی در مزرعه بالادست، «البته با مزدی مناسب.»)^{۳۱}

بنابراین، عملکرد عمده این «قرارداد» تجلیل شده معرفی شکل جدیدی از «ثبات» - به جای مناسبات به شدت تثبیت شده فئودالی - بود که حق ارباب جدید را در بدست گرفتن انسان‌های «آزاد» به عنوان چیز، به عنوان اشیای بدون اراده تضمین می‌کرد و این زمانی بود که آنان از طریق «واگذاری [الینه] ارادی آنچه که به خودشان تعلق داشت» با «انتخاب آزادانه» وارد قرارداد مورد نظر می‌شدند.

بدینسان بیگانگی انسان در این جریان کامل می‌شود، جریانی که همه چیز را تبدیل «به اشیای قابل واگذاری و قابل فروش در بندگی به نیازهای خودخواهانه و مزدوری می‌کند. عمل فروش همان عمل بیگانگی است. درست همان طور که انسان تا زمانی که مجذوب مذهب است ذات خویش را صرفاً از طریق وجودی بیگانه و خیالی عینیت می‌بخشد؛ لذا وی تحت حاکمیت نیاز خودخواهانه صرفاً از طریق تابع کردن محصولات

و فعالیت خودش به سلطه وجودی بیگانه و با نسبت دادن معنا و دلالت وجودی بیگانه، یعنی پول، به آن‌ها می‌تواند خود را تأیید و در ضمن آن اشیایی تولید کند.^{۳۲} شیء وارگی وجود انسان و بدینسان پذیرش «آزادانه» بندگی جدید - به جای شکل فئودالی قدیم و از نظر سیاسی استقرار یافته و منظم بندگی - بر شالوده «جامعه‌ای مدنی» می‌توانست پیش برود که مشخصه آن حاکمیت پول بود که جلوی سیلاب را برای «بندگی نیازهای خودخواهانه» (Knechtschaft des egoistischen Bedürfnisses) کلی، گشود.^{۳۳}

بنابراین مشخصه بیگانگی گسترش جهانی «فروش پذیری» است (یعنی، دگر دسی همه چیز به کالا)؛ با تبدیل انسانها به «چیزها» به طوری که بتوانند در بازار چون کالا ظاهر شوند (به سخن دیگر: «شیء وارگی» مناسبات انسانی)؛ با تکه تکه شدن تنه اجتماعی به صورت «افراد جدا از هم» (Vereinzelte Einzelnen) که «در بندگی نیاز خودخواهانه»، اهداف محدود و جزئی نگر خود را دنبال می‌کنند و از خود بینی کیش خلوت خود فضیلتی می‌سازند.^{۳۴} این اعتراض گوته شگفت نیست که: «همه اجزای جدا از هم را باید رد کرد»،^{۳۵} (alles vereinzelt ist verwerflich) و در مقابل «تجرد خود خواهانه» و برای ایجاد «جبهه‌ای مشترک علیه جهان» از نوعی «اجتماع با دیگرانی چون خود آدم» دفاع می‌کند.^{۳۶} این نیز که توصیه‌های گوته می‌بایست تحت آن اوضاع و احوال همچنان مفرضاتی اتویایی باقی بماند شگفت نبود. چون نظم اجتماعی «جامعه مدنی» فقط بر شالوده تبدیل عرصه‌های گوناگون تجربه انسانی به «کالاهای قابل فروش» می‌توانست خود را حفظ کند و این جریان تکامل فقط تا زمانی می‌توانست بدون موانع ادامه یابد که بازاریابی جهانی برای همه جوانب زندگی انسان از جمله خصوصی‌ترین جوانب آن به حد اشباع نرسد.

۳. تاریخت و پیدایش انسان‌شناسی

«بیگانگی» مفهومی کاملاً تاریخی است. اگر انسان «بیگانه» است، باید از چیزی و در نتیجه علل معینی بیگانه شده باشد - عللی که کنش و واکنش رویدادها و اوضاع مرتبط با انسان به عنوان موضوع این بیگانگی است که در چارچوبی تاریخی خود را متجلی می‌کنند. همین‌طور «فراگذاری از بیگانگی» مفهومی ذاتاً تاریخی است که ناظر بر تکمیل موفقیت‌آمیز فرایندی است که به وضعی با کیفیت متفاوت منتهی می‌شود.

نگفته پیداست که خصلت تاریخی برخی مفاهیم اصلاً ضامن تاریخی بودن بناهای فکری‌ای نیست که از آن مفاهیم استفاده می‌کنند. در واقع امر غالباً رازپردازی‌هایی وارد این یا آن مرحله تحلیل می‌شود.

در واقع چنانچه مفهوم بیگانگی از فرایند انضمامی اجتماعی-اقتصادی انتزاع شود، صورت ظاهری صرفی از تاریخت، ممکن است جایگزین درک راستین عوامل بغرنج فرایند تاریخی گردد. (یکی از عملکردهای اساسی اسطوره‌ها انتقال دادن مسایل بنیادی اجتماعی-تاریخی تکامل انسان به سطحی بی‌زمان است و برخورد یهودی-مسیحی با مسأله بیگانگی استثنایی در این قاعده عمومی نیست. از نظر ایدئولوژیک مورد برخی از نظریه‌های بیگانگی در قرن بیستم از مباحث مهم به‌شمار می‌آید که در آن مفاهیمی چون «بیگانگی جهانی» نقش نفی مقولات تاریخی راستین را ایفا کرده و رازپردازی محض را جایگزین آنها می‌کند).

با این حال از خصوصیات مهم تاریخ فکری این است که فیلسوفانی که در درک پیچیدگی‌های چندگانه بیگانگی به بزرگ‌ترین نتایج دست یافتند - پیش از مارکس: بالاتر از همه هگل - به این مسأله به شیوه‌ای کاملاً تاریخی نگریستند. این همبستگی با توجه به این واقعیت که نکته اخیر در

حالت معکوس آن نیز مصداق دارد، اهمیت بیشتری پیدا می‌کند: یعنی فیلسوفانی در پردازش رویکردی تاریخی به مسایل فلسفه توفیق یافتند که از مسأله بیگانگی آگاهی داشتند و حد توفیق‌شان به درجه آگاهی‌شان بستگی داشت. (به هیچ وجه تصادفی نیست که آدام فرگوسن^{۳۷} یکی از بزرگ‌ترین نمایندگان «مکتب تاریخی» اسکاتلند به مفهوم «جامعه مدنی»، که در درک انضمامی اجتماعی-تاریخی مسأله بیگانگی مطلقاً تعیین‌کننده بود، نقشی کانونی قابل بود. جای آن دارد که روی عوامل تعیین‌کننده بودشناختی این روابط متقابل فکری اندکی درنگ کنیم.

نگفته پیداست که تکامل مورد نظر به هیچ وجه تکامل خطی ساده‌ای نیست. در مراحل خاصی از بحران تاریخی زمانی که راه بدیل‌های ممکن اجتماعی-تاریخی هنوز نسبتاً گشوده است-گشودگی نسبی‌ای که نوعی «خلاء ایدئولوژیک» موقت می‌آفریند که مساعد برای پیدایش ایدئولوژی‌های اتوپیایی است - تشخیص خصوصیات عینی نظم اجتماعی در حال ظهور بسی آسان‌تر از مرحله بعدی است که در آن زمان نیازهایی که در زمینه ایدئولوژی موجب پیدایش «اثبات‌گرایی غیرانتقادی» می‌شود، که کاملاً با آن آشنائیم، نوعی یکنواختی همیشگی تولید کرده است. ما شاهد بصیرت‌های ژرف اما بسیار «زودرس» توماس مونتزر در سرشت توسعه‌هایی بوده‌ایم که در افق پیش رو به سختی قابل مشاهده بود، و البته در این مورد تنها هم نبود. به همان ترتیب در عصری بسیار دورتر، ارسطو تحلیل تاریخی انضمامی شگفتی از همپیوندی باورهای مذهبی و مناسبات سیاسی-اجتماعی و نیز خانوادگی ارایه داد: «خانواده انجمنی است که بنابه سرشت خود برای تأمین نیازهای روزمره انسان ایجاد شده است و کارونداس اعضایش را «محتویات یک گنج» و ایمنید کرتی «ساکنان یک آخور» نامیده است. اما زمانی که چندین

خانواده متحد می‌شوند و هدف این انجمن چیزی بیش از تأمین نیازهای روزمره است، نخستین جامعه‌ای که تشکیل می‌شود روستاست. و طبیعی‌ترین شکل روستا عبارت از کلنی خانواده است که متشکل از کودکان و نوادگان است که گفته می‌شود «از یک شیر می‌خورند». و به همین دلیل است که دولت‌های هلنی در اصل تحت حاکمیت شاهان بودند؛ چون هلنی‌ها پیش از آنکه گرد هم آیند تحت حاکمیت سلطنتی بودند، مثل بربرها که هنوز چنین‌اند. حاکمیت هر خانواده در دست کهنسال‌ترین فرد بود و بنابراین در کلنی‌های خانودگی حکومت به شکل پادشاهی رایج بود چون همگی خون واحدی داشتند. همان طور که هومر می‌گوید: «هر رئیس خانواده برای کودکان و زنانش قانون وضع می‌کند». چون آنان به شیوه رایج در روزگار باستان متفرق می‌زیستند. اینکه چرا مردم می‌گویند خدایان نیز پادشاه دارند به این دلیل است که خود آنها تحت حکومت شاه‌اند یا در روزگار باستان تحت حکومت آن بودند. چون تصور می‌کنند که نه تنها اشکال خدایان بلکه شیوه زندگی‌شان نیز باید شبیه خود آنان باشد.»^{۳۸}

صدها سال باید می‌گذشت تا فیلسوفان بتوانند دوباره به همان درجه از انضمامیت و بصیرت تاریخی دست یابند. و با این حال بصیرت ارسطو مجرد و تک افتاده باقی ماند: یعنی نتوانست تبدیل به پایه فلسفه تاریخ منسجمی شود. بصیرت‌های انضمامی تاریخی در اندیشه ارسطو را مفاهیم عام کاملاً غیر تاریخی فراگرفته بود. دلیل عمده‌اش نیاز ایدئولوژیک شدیدی بود که مانع از آن بود ارسطو بتواند اصلی تاریخی را در تحلیل جامعه به طور کلی به کار بندد. بر اساس این نیاز ایدئولوژیک می‌بایست «ثابت» شود که برده‌داری یک نظم اجتماعی به شمار می‌آید که کاملاً با خود طبیعت سازگار است. چنین فریافتی - که ارسطو آن را مقابل

کسانی تدوین کرد که مناسبات اجتماعی حاکم را به چالش می‌خواندند - حامل مفاهیمی جعلی چون «آزادی مطابق طبیعت» و «برده‌داری مطابق طبیعت» بود. چون طبق نظر ارسطو «میان حکومت بر مردمان آزاد و حکومت بر بردگان، درست همانطوریکه میان برده‌داری مطابق طبیعت و آزادی مطابق طبیعت فرق عظیمی وجود دارد».^{۳۹}

ارائه مفهوم «برده‌داری مطابق طبیعت» پیامدهای دوررسی برای فلسفه ارسطو داشت. تاریخ در این مفهوم به عرصه «آزادی» محدود است که به هر حال با مفهوم «آزادی مطابق» طبیعت محدود می‌گردد. در واقع از آنجا که برده‌داری باید تا ابد تثبیت می‌شد - نیازی که در مفهوم «برده‌داری مطابق طبیعت» کاملاً منعکس بود - پس مسأله فریافت راستین تاریخی نمی‌توانست مطرح باشد. مفهوم «برده‌داری مطابق طبیعت» نقطه مقابلش را با خود به همراه دارد: «آزادی مطابق طبیعت» و بدنسان افسانه برده‌داری با تعیین طبیعت پایه‌های تاریخیت قلمرو «آزادی» را نیز ویران می‌کند. جزئیات طبقه حاکم رایج است و چنین فرض میکند که حاکمیت‌اش تفرقی پایگانی - ساختاری است که طبیعت آن را تعیین (و تصویب) کرده است. (جزئیات یهودیت - اسطوره «قوم برگزیده» و غیره - درست همین نوع از نفی تاریخ را در خصوص مناسبات ساختاری بنیادی جامعه طبقاتی بیان می‌کند). بنابراین اصل تاریخیت بناگزیب به تاریخیت کاذب تنزل می‌کند. الگویی چرخه تکراری به جامعه به طور کلی فرافکنی می‌شود: می‌گویند آنچه رخ می‌دهد اهمیتی ندارد، مناسبات ساختاری بنیادی - که «طبیعت» آن را تعیین می‌کند - همیشه باز تولید می‌شود و این نه ناشی از واقعیت تجربی بلکه برخاسته از ضرورتی پیشینی است. بنابراین حرکت محدود به افزایش «اندازه» و «پیچیدگی» جوامعی است که ارسطو تحلیل می‌کند و تحولات هم در «اندازه» و هم

«پسچیدگی» با مفاهیم «آزادی مطابق طبیعت» و «برده‌داری مطابق طبیعت» محدود و مشخص می‌شود، یعنی با ضرورت پیشین مفروض باز تولید همان ساختار اجتماعی. بدینسان تضادهای اجتماعی لاینحل زندگی وی حتی فیلسوف بزرگی چون ارسطو را واداشت تا با مفاهیم متضادی چون «آزادی مطابق طبیعت» کار کند که به واسطه مفهوم کاملاً ساختگی «برده‌داری مطابق طبیعت» بر او تحمیل شده بود، مفهومی که با نیاز ایدئولوژیک حاکم مستقیماً سازگار بود. وزمانی که تلاش بیشتری می‌کند تا تاریخیت قلمرو «آزادی مطابق طبیعت» را نجات دهد و اعلام می‌دارد که برده انسان نیست بلکه یک شیء صرف، یک «ابزار سخنگو» ست، خود را درست در میانه تضاد دیگر می‌یابد: چون ابزارهای انسان خصلتی تاریخی دارند و یقیناً طبیعت آنها را تثبیت نکرده است. چون موضعی جزئی‌نگر داشت پس قوانین پویا و به طور دیالکتیکی متغیر کلیت اجتماعی می‌بایست برای ارسطو چون رازی سر به مهر باقی بماند. فرض «دوگانگی» طبیعی‌اش - که همان طور که دیدیم مستقیماً ریشه در نیاز ایدئولوژیک تبدیل جزئیت به کلیت داشت - درک گونه‌گونی چندگانه پدیده‌های اجتماعی به عنوان تجلیات خاص کلیت اجتماعی - تاریخی ذاتاً به هم پیوسته، متحول و پویا، برای وی غیر ممکن گردید.

روابط متقابل میان آگاهی از بیگانگی و تاریخیت فریافت فیلسوف امری ضروری است چون مسأله بودشناختی بنیادی «طبیعت انسان» (ذات انسانی و غیره) مرجع مشترک هر دوست. این مسأله بودشناختی عبارت است از اینکه چه چیزی با «طبیعت انسانی» سازگار است و «بیگانگی» از «ذات انسانی» متضمن چیست؟ پاسخی غیر تاریخی به چنین پرسشی به معنی در غلتیدن به انواع رازپردازی غیر عقلانی است. از سوی دیگر، رویکرد تاریخی به پرسش «طبیعت انسانی» ناگزیر متضمن نوعی

تشخیص «بیگانگی» یا «شیء وارگی» مرتبط با معیار یا «آرمانی» است که براساس آن کل مسأله مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرد.

اما نکته کانونی مهم این است که آیا پرسش «طبیعت انسانی» در یک چارچوب تبیین صراحتاً یا به طور ضمنی «مساوات‌طلبانه» ارزیابی می‌شود یا خیر. اگر بنا به دلایلی مساوات بنیادی همه انسانها به رسمیت شناخته شود این در واقعیت معادل با نفی تاریخیت است، چون در آن صورت تکیه بر تدبیر جادویی «طبیعت» (یا، در فرایافتی مذهبی «نظم الهی» و غیره) در تبیین فیلسوف از نابرابری‌های تاریخی مستقر، ضرورت خواهد یافت. (این مسأله کاملاً از مسأله توجیه ایدئولوژیک نابرابری‌های موجود متمایز است. موضوع اخیر در تبیین عوامل تعیین کننده اجتماعی-تاریخی دستگاه فیلسوف نقش اساسی دارد اما هیچ ارتباطی با رابطه متقابل منطقی ضروری مجموعه‌ای از مفاهیم دستگاه فکری خاصی ندارد. اینجا ما با روابط ساختاری مفاهیمی مواجهیم که در داخل چارچوب کلی دستگاه فکری موجود حاکم است. به همین دلیل است که اصول «ساختاری» و «تاریخی» را - مگر با عامیانه کردن موضوع - نمی‌توان به همدیگر فرو کاست چون وحدتی دیالکتیکی را تشکیل می‌دهند.) رویکرد خاص فیلسوف به مسأله مساوات، محدودیت‌ها و کمبودهای خاص مفهوم «طبیعت انسانی» از نظر او، قوت فریافت تاریخی وی نیز خصلت بینش وی به طبیعت واقعی بیگانگی راتعیین می‌کند. این نه تنها در مورد اندیشمندانی که - بنا به دلایلی که دیدیم - نتوانستند به دستاوردهای مهمی در این زمینه برسند بلکه در خصوص نمونه‌های مثبت نیز مصداق دارد، یعنی از نمایندگان «مکتب تاریخی» اسکاتلند تا هگل و فوئرباخ.

«سمت‌گیری انسان‌شناختی» بدون تاریخیت راستین - نیز البته با

شرایط ضروری آن - به چیزی جز رازپردازی منتهی نمی‌شود و در این میان عوامل تعیین‌کننده اجتماعی - تاریخی که آن را به وجود آورده است اهمیتی ندارد. فریافت «انداموار» جامعه برای مثال، که معتقد است هر عنصر از مجموعه اجتماعی باید «نقش خاص» خود را ایفا کند - یعنی، نقشی که آن را «طبیعت» یا «مشیت الهی» مطابق الگوی پایگانی انعطاف‌ناپذیری از پیش تعیین کرده است - فرافکنی سراسر غیر تاریخی و واژگونه خصوصیات نظم اجتماعی مستقر به یک «انداموارگی» ادعایی (مثل بدن انسان) است که بنا به این تصور باید «الگوی طبیعی» همه جامعه باشد. (بخش بزرگی از «فونکسیونالیسم» نوین، با تغییرات لازم، کوششی است برای انحلال تاریخیت. اما در اینجا مجال ورود به آن مبحث نیست.) در این خصوص، این که مفهوم بیگانگی در جریان تکامل اندیشه نوین، به موازات پیدایش انسان‌شناسی فلسفی راستین با بنیادی تاریخی، اهمیتی فزاینده کسب کرد، دوچندان مهم است. از یکسو این جریان نمایانگر تقابل رادیکال با رازپردازی‌های انسان‌شناسی کاذب قرون وسطا بود و از سوی دیگر کانون سازمانگر مثبتی فراهم آورد که در قیاس با گذشته درک پویاتری از فرایندهای اجتماعی را مقدور ساخت.

پیش از آن که فوئرباخ تمایز میان «صدق: که انسان‌شناختی است و کذب: که ذات الهی مذهب است»،^{۴۰} را باز شناسد، مذهب پدیده‌ای تاریخی تلقی می‌شد و ارزیابی ماهیت اش تابع تاریخیت انسان بود. در چنین مفهومی، فکر کردن به فراگذری از مذهب تا جایی که اسطوره و مذهب صرفاً به مرحله خاصی - هر چند مرحله‌ای ضروری - از تاریخ جهانی بشر اطلاق می‌شد که بر الگوی پیشرفت انسان از کودکی تا بلوغ قرار داشت، مقدور گشت. ویکو سه مرحله در تکامل بشریت (بشریتی که تاریخ خود را می‌سازد) را مشخص کرد: (۱) عصر خدایان؛ (۲) عصر قهرمانان؛ و (۳)

«عصر انسان‌ها که در آن همه انسان‌ها خود را در طبیعت انسانی برابر یافتند». ^{۴۱} هر دو در مراحل پسین اسطوره را «طبیعت شخصی شده یا حکمت آراسته» ^{۴۲} تعریف کرد و از «کودکی»، «جوانی» و «مردانگی» بشریت سخن گفت و حتی در شعر امکانات آفرینش اسطوره را به اوضاع و شرایط مرحله سوم محدود کرد. ^{۴۳}

اما دیده‌رو بود که با تأکید بر اینکه وقتی انسان در نقد «عظمت آسمانی» توفیق یافت طولی نخواهد کشید که از تاختن به ستمگر دیگر بشریت یعنی «حاکمیت این جهانی» ابا نکند چون این دو با هم بر می‌خیزند و با هم سقوط می‌کنند، راز اجتماعی-سیاسی کل این جریان را صراحتاً اعلام کرد. ^{۴۴} پس این نیز اصلاً تصادفی نبود که باز دیده‌رو بود که در رادیکالیسم سیاسی به آن درجه از صراحت و وضوح رسید. چون در این حکم درخشان اما نسبتاً انتزاعی و یکو متوقف شد که «همه انسان‌ها در طبیعت انسانی برابرند». او با بالاترین درجه از رادیکالیسم اجتماعی که در میان چهره‌های بزرگ روشنگری فرانسه شناخته شده بود اعلام داشت «چنانچه کارگر روزمزد تهیدست باشد، ملت تهیدست است». ^{۴۵} بنابراین باز شگفت نبود که دیده‌رو بسیار جلوتر از معاصرانش در درک مسأله بیگانگی بیشترین موفقیت ممکن را بدست آورد و گفت که «تمایز مال تو و مال من» ("distinction du tien et du mien")، تقابل میان «منفعت خاص یک شخص و خیر عمومی» ("ton utilité particuliere et le bien général") و تبعیت «خیر عمومی از خیر خاص یک شخص» ("le bien général au bien particulier")، تضادهای اساسی به شمار می‌روند. ^{۴۶} و حتی گامی جلوتر نهاد و تأکید کرد که این تضادها به تولید «نیازهای زاید» ("besoins superflus")، «محصولات خیالی» ("biens imaginaires") و «نیازهای ساختگی» ("besoins factices") ^{۴۷} منجر می‌شود - یعنی تقریباً همان واژگانی که مارکس برای وصف آنچه که

سرمایه‌داری تولید می‌کند به کار می‌برد: «نیازهای ساختگی و امیال خیالی». اما تفاوت بنیادی این بود که در حالی که مارکس به جنبش اجتماعی خاصی به عنوان «نیروی مادی» پشت برنامه فلسفی اش اشاره داشت، دیده‌رو - به دلیل «وضعیت زودرس» اش - می‌بایست خود را با نگرش به جامعه اتویپایی دوردستی راضی کند که در آن، چنین تضادها و پیامدهایی ناشناخته بود. و البته دیده‌رو مطابق دیدگاه اتویپایی اش برای شرایط کاری اسف‌بار روزگارش راه حلی جز محدودیت نیازها نمی‌توانست ببیند، راه حلی که انسان را قادر می‌ساخت تا خود را از ملالت فلج‌کننده کار رهایی بخشد و بتواند بایستد («de s'arrêter»)، استراحت کند («reposer») و به کار خاتمه دهد («quand finirons-nous de travailler»).^{۴۸} بدینسان جاذبه‌ای نسبت به رویای اتویپایی محدودیت «طبیعی» نیازها به وجود می‌آید زیرا نوع کاری که در شکل معینی از جامعه غلبه دارد ذاتاً ضد انسانی است، و «رضایت» («jouissance») نه چون فعالیت غنی و غنی‌کننده و از نظر انسانی راضی‌کننده و نه چون اكمال نفس با فعالیت، بلکه به صورت نبودن فعالیت بروز می‌کند. آنچه که قرار است «طبیعی» و «انسانی» باشد به صورت چیزی رویائی و شاعرانه و ثابت (به وسیله طبیعت) و در نتیجه به صورت چیزی ظاهر می‌شود که تحت رهنمود روشنگرانه «عقل» باید در برابر تبهکاری از «خارج» متعصبانه از آن دفاع کرد. چون «نیروی مادی» ای که بتواند نظریه را به عمل اجتماعی تبدیل کند وجود ندارد پس نظریه باید خود را به راه حل خودش تبدیل کند: یعنی دفاع آرمانی از قدرت عقل. در این مرحله به وضوح می‌بینیم که حتی علاج دیده‌رو چه فاصله‌بعیدی با راه حل‌های مورد دفاع مارکس دارد.

برتری اساسی مارکس نسبت به همه متفکران پیش از او در تاریخیت

دیالکتیکی منسجم نظریه وی آشکار است، که در نقطه مقابل نقاط ضعف پیشینیان قرار دارد، کسانی که در این یا آن مرحله بخاطر ارائه راه حلی خیالی برای تضادهایی که شاید درکش می‌کردند اما نمی‌توانستند از نظر ایدئولوژیک و فکری بر آن فائق آیند، همگی مجبور به ترک زمینه واقعی تاریخ شدند. در این زمینه بصیرت شگرف مارکس نسبت به رابطه حقیقی میان انسان‌شناسی و بودشناسی از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است. چون برای ایجاد نظریه تاریخ فراگیر و از هر نظر استوار تنها یک راه وجود دارد و آن قرار دادن ایجابی انسان‌شناسی در یک چارچوب بودشناختی عام مناسب است. اما اگر بودشناسی در ذیل انسان‌شناسی قرار گیرد - که غالباً نیز نه تنها در گذشته‌های دور بلکه در زمانه ما رخ داده است - در آن صورت اصول انسان‌شناسی‌ای که به صورت یک جانبه درک شده است و باید از نظر تاریخی تبیین شود به قضایای خودکفای دستگاه مورد نظر تبدیل شده و تاریخیت آن متزلزل می‌گردد. از این نظر فوئرباخ نمایانگر پسرقتی در ارتباط با هگل است که در رویکرد فلسفی‌اش از دام مستحیل کردن بودشناسی در انسان‌شناسی به طور کلی اجتناب کرد. در نتیجه هگل بسی بیش از فوئرباخ درک مارکسی از تاریخ را پیش بینی کرد هر چند حتی هگل نیز صرفاً «شرحی انتزاعی، منطقی و نظرورزانه از حرکت تاریخ» (۱۴۶) به دست داد.

مارکس بر خلاف انتزاعیت هگلی و پسرقت فوئرباخی در تاریخیت رابطه دیالکتیکی میان بودشناسی و انسان‌شناسی ماتریالیستی را کشف نمود و تأکید کرد که «احساسات و عواطف انسان صرفاً پدیده‌هایی انسان‌شناختی در معنی [محدودتر] نیستند بلکه تأیید حقیقتاً بودشناختی وجود ذاتی (طبیعت) اند... تنها از طریق صنعت تکامل یافته، یعنی از طریق واسطه مالکیت خصوصی است که ذات بودشناختی شور انسانی هم در

کلیت‌اش و هم در انسانیت‌اش موجودیت می‌یابد؛ بنابراین علم انسان خود محصول استقرار انسان به وسیله فعالیت عملی است. معنی مالکیت خصوصی - فارغ از انفصال خود - موجودیت اعیان ذاتی برای انسان است، هم به عنوان اعیان لذت و هم اعیان فعالیت» (۱۳۷-۱۳۶). ما برخی از جوانب این مجموعه مسایل را بعداً در همین فصل، نیز در فصول چهار، شش و هفت مورد بحث قرار خواهیم داد. آنچه تأکیدش در اینجا از اهمیت بخصوص برخوردار است این که عامل انسان‌شناختی نوعی («انسانیت») در تاریخیت دیالکتیکی‌اش قابل درک نیست مگر بر شالوده تمامیت بودشناختی («طبیعت») دارای تحول تاریخی که در نهایت بدان تعلق دارد. عدم تشخیص رابطه دیالکتیکی مناسب میان تمامیت بودشناختی و خصوصیت انسان‌شناختی، تضادهای لاینحلی در برخورد داشت که در وهله نخست به فرض کردن نوعی «ذات انسانی» ثابت به عنوان «داده اولیه» فیلسوف و سرانجام به استحاله غایبی همه تاریخیت (از فوئرباخ تا برخی از نظریه‌های اخیر «ساختارگرایی») منتهی می‌شود. تضاد دیگری همانقدر زیانبار است بدین معنی که ملاحظات شبه تاریخی و «انسان‌شناختی» در تحلیل پدیده‌های اجتماعی معینی به کار می‌رود که ادراکشان مستلزم دریافتی غیر آنژوپومورفیک - اما البته دیالکتیکی - از علیت است. مثالی بیاوریم: هیچ «فرضیه انسان‌شناختی» قابل تصویری اصلاً نمی‌تواند به فهم «قوانین طبیعی» که حاکم بر فرایندهای تولیدی سرمایه‌داری در توسعه بلندمدت تاریخی‌شان است، یاری کند؛ بلکه، برعکس صرفاً به رازپردازی‌های محض منتهی می‌گردد. این شاید با ماتریالیسم تاریخی مارکس ناسازگار به نظر برسد بویژه زمانی که در سرمایه می‌خوانیم «طبیعت سرمایه چه در شکل توسعه یافته و چه در شکل توسعه نیافته‌اش یکسان است». ^{۴۹} (برخی هم شاید از این گفته درحمایت از

تفسیر خود از مارکس به عنوان متفکری «ساختارگرا» بهره برداری کنند). اما قرائت دقیق‌تر روشن خواهد کرد که هیچ ناسازگاری وجود ندارد چون مارکس در اینجا به زمینه بودشناختی یک نظریه تاریخی منسجم اشاره می‌کند. در فقره بعدی که به تحلیل تولید سرمایه‌داری می‌پردازد، این نکته را آشکارتر می‌کند:

«اصلی که [سرمایه‌داری] دنبال می‌کند، اصل تجزیه هر فرایندی به حرکات تشکیل دهنده آن بدون توجه به امکان اجرای آن بدست انسان، علم مدرن جدید تکنولوژی را آفرید. اشکال گوناگون، ظاهراً نامربوط و متحجر فرایندهای صنعتی اکنون خود را در کاربردهای بسیار گوناگون آگاهانه و نظامدار علم طبیعی تجزیه کردند تا اثرات سودمندمعینی بدست آید. تکنولوژی همچنین تعدادی از اشکال عمده بنیادی حرکت را کشف کرد که علی‌رغم تنوع ابزارهای مورد استفاده، ضرورتاً از طریق همه اعمال تولیدی بدن انسان انجام می‌گرفت...»^{۵۰}

همان طور که می‌بینم، کل مسأله به فهم شالوده طبیعی (قوانین عام علیت و غیره) تاریخت خصوصاً انسانی برمی‌گردد. بدون درک کافی از این شالوده طبیعی، «علم انسان» به سادگی غیر قابل تصور است چون همه چیز سرانجام در نسبت‌گرایی مستحیل می‌شود. بنابراین «اصل انسان‌شناختی» باید در جای مناسب آن در چارچوب عام بودشناسی تاریخی فراگیر، قرار گیرد. به سخن دقیق‌تر چنین اصلی باید به سمت یک بودشناسی اجتماعی دیالکتیکی پیچیده فراخیزد.

اگر این حاصل نشود - یعنی چنانچه اصل انسان‌شناختی به صورتی محدود در قالب انسان‌شناختی باقی بماند - هیچ امیدی برای درک فرایندی از این دست نیست؛ برای مثال فرایندی که به وسیله قوانین حرکت خاص خود تعیین می‌شود و «بدون توجه به امکان اجرای آن

بدست انسان» الگوهای شیوه تولیدی خاص خود را بر انسانها تحمیل می‌کند. به همان ترتیب، درباره «طبیعت» بیگانه‌کننده «سرمایه» بر اساس فرض‌های ساختگی «طبیعت خودپرستانه انسان» که در نظر اقتصاددانان سیاسی چنان عزیز است، هیچ نمی‌توان فهمید. چون «یکسان بودن» سرمایه چه در «شکل توسعه یافته» و چه «توسعه نیافته» اش - یکسانی‌ای که صرفاً در خصوص «طبیعت» اش و نه در شکل و شیوه وجودی اش مصداق دارد - را باید بر اساس فراگیرترین قوانین بودشناسی تاریخی مبتنی بر طبیعت تبیین کرد. نقش اجتماعی مسلط سرمایه در تاریخ مدرن امری بدیهی است. اما تنها قوانین بنیادی بودشناسی اجتماعی می‌تواند چگونگی امکان این امر را تبیین کند که تحت شرایط معین یک «طبیعت» خاص (طبیعت سرمایه) با پیروی از قوانین درونی تکامل اش، «بدون توجه به انسان»، باید خود را از شکل توسعه نیافته به شکل پختگی اش برساند و آشکار کند و کاملاً خود را - طبق طبیعت عینی اش - تحقق بخشد. فرضیه‌های انسان‌شناختی هر قدر هم که دقیق باشند در این زمینه ناآغازگران پیشینی به شمار می‌آیند. همین‌طور، یک فرضیه ساده اجتماعی - تاریخی در اینجا به کار نخواهد آمد. چون مسأله مهم دقیقاً تبیین این امر است که در ریشه‌های توسعه تاریخی به عنوان بستر نهایی تعیین آن، چه چیزی نهفته است و بنابراین اشاره به اوضاع تاریخی متحول به عنوان علت بنیادی توسعه خود سرمایه دور باطل خواهد بود. نکته پیداست که سرمایه چون هر چیز موجود دیگر، دارای بُعد تاریخی خاص خود است. اما این بُعد تاریخی مطلقاً از عنصر بودشناختی متفاوت است.

امر مطلقاً اساسی این است که تداوم بودشناختی با نوعی ثبات انسان‌شناختی اشتباه نشود. بستر غایی پایداری مباحث بیگانگی در تاریخ اندیشه‌ها از سرآغازهای یهودی - مسیحی تا تقریر آن به دست پیشگامان

بلافاصل مارکس، بودشناختی نسبی در ذات آشکار شدن سرمایه مطابق قوانین درونی رشد خود از «شکل توسعه نیافته» به شکل توسعه یافته آن است. تبدیل این تداوم بودشناختی نسبی به نوعی خصوصیت ساختگی «طبیعت انسانی» بدین معناست که شرح فرایندهای بالفعلی که زیر ساخت این توسعه‌هاست به طور پیشینی ناممکن است. اما اگر بدانیم که تداوم بودشناختی مورد نظر ناظر بر «طبیعت سرمایه» است، دفاع از فراگذری (Aufhebung) از بیگانگی، به سرآوردن آن که مسأله به عنوان تحول

بودشناختی رادیکال ساختار اجتماعی به طور کلی تقریر شود و به اقدام جزئی مصادره سیاسی سرمایه محدود نگردد، امکان‌پذیر می‌گردد (که این صرفاً اولین گام ضروری در راستای فراگذاری مارکسی از بیگانگی است). تنها اگر برخی شرایط اساسی فراگذری بودشناختی تأمین گردد تا آن حد که تأمین می‌شود - یعنی تا آنجا که شاهد گسست عملی در تداوم بودشناختی عینی سرمایه در گسترده‌ترین معنای مارکسی آن هستیم - در آن صورت می‌توانیم از مرحله کیفی جدید توسعه: سرآغاز «تاریخ حقیقی بشریت» سخن بگوییم. بدون وجود این قالب سنجش بودشناختی، نظریه تاریخی پایدار نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ - به جای آن صرفاً برخی از اشکال نسبیت‌گرایی تاریخی خواهد نشست که عاری از هر اقدام عینی پیشرفت بوده و در نتیجه شرایط برای ظهور ذهنیت‌گرایی واراده‌گرایی و تقریر «برنامه‌های مسیحاگونه» همراه با پیش بینی خودسرانه تحقق آن برنامه‌ها به صورت مفروضات ایدئالیستی، مهیا خواهد شد.

اینجا می‌توانیم اهمیت تاریخی کشف مارکس جوان را درباره رابطه دیالکتیکی میان بودشناسی و انسان‌شناسی را به وضوح بینیم که راه پردازش هم نهاد تئوریک بزرگ و تحقق عملی برنامه‌های انقلابی مبتنی بر آن را برگشود. متفکران پیش از وی، قاعدتاً نگرش‌های

بازشناخته شد که به عنوان «بیگانه از عقل» طبقه بندی می شد که با همه خودسری های بالفعل و بالقوه موجود در چنین معیار مجردی همراه بود. تاریخیت صرفاً تا بدانجا پیش می رود که با موضع اجتماعی نیازمند این ملاک های مبهم و مجرد به عنوان زمینه انتقادش سازگار باشد، چون باور داشت برابری بشر به طور کلی به قلمرو مجرد قانونی محدود است. همین امر در خصوص دستاوردهای مربوط به انسان شناسی مصداق دارد: تابوهای قدیمی به نام عقل با موفقیت تمام مورد حمله قرار می گیرد اما فهم قوانین عینی حرکت، قرار دادن عامل خصوصاً انسانی در چارچوب طبیعی فراگیر با درکی دیالکتیکی، بخاطر اندیشه های مشروح در الگوی آرمانی «انسان عاقل» دستخوش اختلال می شود.

دلایل این شکست غایی بسیار پیچیده بود. عوامل تعیین کننده ایدئولوژیک آن، که ریشه در موضوع اجتماعی سرشار از تضادهای اجتماعی داشت که مریاست از چشم متفکران دوره نظر پوشیده ماند. شرح داده شده است. این واقعیت نیز اهمیت داشت که جریانات زیربنایی

شرح داده شده است. این واقعیت نیز اهمیت داشت که جریانات زیربنایی اقتصادی هنوز به نقطه بلوغ خود نرسیده بودند بنابراین بدست آوردن بصیرت کافی نسبت به طبیعت واقعی آنها عملاً غیر ممکن بود. (مارکس نظریه خود را از موضع تاریخی کیفاً بالاتری می توانست به تصویر کشد) اما نقطه قاطع این بود که فیلسوفان روشنگری - در بهترین حالت - صرفاً می توانستند نخستین گام های آزمایشی را در جهت پردازش یک الگوی دیالکتیکی بردارند اما قادر به درک قوانین بنیادی دیالکتیک ماتریالیستی نبودند: موضع اجتماعی و تاریخی شان، مانع از انجام چنین کاری بود. (از سوی دیگر هگل بعداً موفق به تشخیص مفاهیم مرکزی دیالکتیک شد هر چند «به شیوه ای انتزاعی، نظوروزانه و ایدئالیستی»). این بدان معنا بود که

آنان نمی‌توانستند خلاف آمد ذاتی انسان‌شناسی تاریخی شده و تاریخ با سمت‌گیری انسان‌شناختی را حل کنند. چون به صورتی متناقض، تاریخ و انسان‌شناسی تا نقطه معینی یاور همدیگر بودند اما فراتر از آن نقطه بحرانی مانع حرکت یکدیگر شدند. تنها یک دیالکتیک ماتریالیستی می‌توانست راه برون رفت از بن بست این تقابل سخت را نشان دهد. اما یافتن چنین دیالکتیکی دشوار می‌نمود چون اصل تاریخی یا در شبه تاریختی از قبیل چرخه تکراری مستحیل بود و یا به سوی مطلق کردن خود در شکل نسبیت‌گرایی تاریخی میل می‌کرد. تنها راه حل ممکن که بتواند هم از «اصل انسان‌شناختی» و هم «تاریخ‌گرایی» نسبیت‌گرایانه فراگذرد، هم‌نهادی از تاریخ و انسان‌شناسی در شکل بود‌شناسی دیالکتیکی و ماتریالیستی فراگیر می‌توانست باشد. که مفهوم «کار انسانی خود-توسعه» (یا «استقرار خود انسان با فعالیت عملی» (۱۳۶) را در کانون سنجش خود قرار دهد. اما اندیشه انقلابی چنین هم‌نهادی پیش از طرح دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۸۴ مارکس، در تاریخ اندیشه انسان به منصفه ظهور نرسید.

۴. پایان «اثبات‌گرایی غیرانتقادی»

میان قرن هیجدهم نقطه عطفی را در رویکردهای گوناگون به مسایل بیگانگی رقم زد. با آشکارتر شدن تضادهای جامعه نوخاسته جدید، «اثبات‌گرایی غیرانتقادی» سابق که نه تنها خصوصیت مکتب «قانون طبیعی» بلکه نخستین آثار کلاسیک اقتصاد سیاسی بود دستخوش مشکلات لاینحل گردید. در دوره قبلی مفهوم بیگانگی در معنایی کاملاً اثباتی در خصوص پدیده‌های اجتماعی-اقتصادی و سیاسی به کار رفته بود و بر مطلوبیت و اگذاری [الیناسیون] زمین، قدرت سیاسی و غیره، بر

اثباتی بودن «سود حاصل از واگذاری» [الیناسیون]، برحق بودن تحصیل سود بدون واگذاری [الینه] سرمایه، فروش نیروی کار شخص؛ بر شیء شدن وجود شخص و غیره تأکید شده بود. اما زمانی که اثرات فلج‌کننده شیوه تولید سرمایه‌داری - مبتنی بر انتشار عمومی بیگانگی - به شکل ناآرامی اجتماعی‌ای نیز فوران کرد که از ویران کردن خشونت‌بار ماشین‌آلات «عقلانی» آرمانی شده و مجلل مانوفاکتورهای بزرگ‌گسترش یابنده ابایی به خود راه نمی‌داد، این اثبات‌گرایی یک جانبه دیگر نمی‌توانست باقی بماند.

بحران در میانه قرن هیجده که نظریه‌های گوناگون مهمی به بار آورد بی‌شک بحران درونی سرمایه‌داری نوخاسته نبود. بلکه بحرانی اجتماعی بود که ناشی از گذار جدی از شیوه تولید باستانی فئودالی-پیشه‌وری به شکل جدیدی بود که در واقع هنوز فاصله زیادی تا دستیابی به محدوده‌های توانمندی‌های تولیدی داشت. این امر علت نگرش اساساً غیرانتقادی به مقوله‌های کانونی نظام جدید اقتصادی را حتی در آثار کسانی که جنبه‌های اجتماعی و فرهنگی بیگانگی سرمایه‌دارانه را نقد می‌کردند، توضیح می‌دهد. بعدها یعنی زمانی که پیوند درونی میان تجلیات اجتماعی و فرهنگی بیگانگی و نظام اقتصادی آشکارتر گردید، انتقاد به جای تشدید به تخفیف گرائید. بورژوازی که در آثار بهترین نمایندگان برخی از جنبه‌های حیاتی جامعه خود را در معرض انتقاد ویرانگر قرار داد، البته که نمی‌توانست تا حد بسط این انتقاد به کلیت جامعه سرمایه‌داری پیش برود. دیدگاه اجتماعی انتقاد نخست می‌بایست به صورتی رادیکال در این جهت تغییر کند و همان‌طور که می‌دانیم یک قرن می‌بایست می‌گذشت تا این سمت‌گیری جدید رادیکال در انتقاد اجتماعی کامل گردد.

اینجا جای آن نیست تا بررسی نظامدار از پیدایش انتقاد اجتماعی به عمل آوریم. اینجا نیز توجه ما باید محدود به برخی از چهره‌های اصلی شود که نقش مهمی در تشخیص پروبلماتیک بیگانگی پیش از مارکس داشتند. با دستاوردهای دیده‌رو در این زمینه آشنا شدیم. روسو معاصر وی هر چند به شیوه‌ای بسیار متفاوت، اهمیتی هم‌تراز با او دارد. نظام روسو شاید بسی بیش از نظام سایر چهره‌های کل جنبش روشنگری سرشار از تضادهاست. خود وی بارها هشدار می‌دهد که نباید پیش از توجه کافی به همه جوانب مباحث پیچیده وی نتایج زودرسی از نظریات وی گرفت. در واقع قرائت دقیق کاملاً مؤید این است که وی در خصوص این پیچیدگی‌ها اغراق نکرده است. اما این همه حکایت نیست. صرفاً بخشی از شکایت‌های او درباره سوءبرداشت‌های موجود قابل توجه است. هر چند ممکن است منتقدین وی در قرائت متون او دستخوش یک جانبه‌نگری شده باشند (و از قید و شرط‌های بی‌شمارش غافل مانده باشند) اما این نیز واقعیت دارد که هیچ نوع قرائتی هر چند دقیق و همدلانه باشد باز نمی‌تواند تضادهای درونی نظام وی را رفع کند. (نگفته پیداست که ما درباره تضادهای منطقی سخن نمی‌گوئیم. انسجام صوری اندیشه روسو با توجه به خصلت غیر انتزاعی واژگان تحلیلی اش همانند هر فیلسوف بزرگ دیگری بی‌عیب و نقص است. همان طور که خواهیم دید، تضادهای مذکور در جوهر اجتماعی اندیشه اوست. به کلام دیگر، اینها تضادهایی ضروری اند که ناشی از طبیعت دیدگاه اجتماعاً و تاریخاً محدود یک فیلسوف بزرگ است).

پیش از مارکس فیلسوفان بسیار اندکی وجود دارند که از نظر رادیکالیسم اجتماعی بتوان با روسو مقایسه‌شان کرد. او در گفتار در اقتصاد سیاسی - و در فقره‌ای که مجدداً و با تأکید بر اهمیت مرکزی آن در

یکی از گفتگوها تکرار می‌کند - می‌نویسد که کفه مزایای «اتحادیه اجتماعی» شدیداً به نفع ثروتمندان و بر علیه فقراست:

«چون این [اتحادیه اجتماعی] حمایت قدرتمندانه‌ای از دارایی‌های گزاف ثروتمندان می‌کند و فقیران را برای تصرف آرام کلبه‌ای که با دست خود ساخته‌اند به حال خود رها نمی‌کند. آیا همه مزایای جامعه از آن ثروتمندان و قدرتمندان نیست؟ آیا همه پست‌های پرمنفعت در دست آنان نیست؟ آیا همه مزایا و معافیت‌ها صرفاً برای آنان حفظ نشده است؟ آیا اقتدار عمومی همیشه در کنار آنان نیست؟ اگر عالیجنابی طلبکارانش را لخت کند یا متهم به ردالت‌های دیگری شود آیا همیشه مصون از مجازات نخواهد بود؟ آیا تجاوزات، اعمال خشونت بار توطئه‌ها و حتی قتل‌هایی که بزرگان مرتکب می‌شوند مسائلی نیستند که در عرض چند ماه سروصدای آن می‌خوابد و گویی آب از آب تکان نخورده است؟ اما اگر بزرگ مردی لخت شود یا به او توهین شود همه نیروی پلیس فوراً بسیج می‌شود و وای به حال بی‌گناهی که تصادفاً مورد ظن قرار گیرند و اگر قرار باشد از جاده مخاطره‌آمیزی عبور کند همه کشور مسلح می‌شوند تا وی را همراهی کنند. چنانچه محور کالسکه‌اش بشکند همه به کمک‌اش می‌شتابند. چنانچه دم در او ازدهامی صورت گیرد کافی است کلامی سخن بگوید تا همه خاموش شوند... با این حال همه این احترامات پیشیزی برای وی هزینه ندارد: این جزو حقوق ثروتمند است و چیزی نیست که وی بخواهد با ثروت خود آن را خریداری کند. اما موضوع در مورد آدمی فقیر چقدر متفاوت است! همانقدر که بشریت به وی مدیون است، جامعه از او دریغ می‌کند... او همیشه باری بر دوش می‌کشد که همسایه ثروتمندش نفوذ کافی را دارد که از آن معاف شود... هر نوع کمک سخاوتمندانه‌ای که فقیر سخت محتاج آنست از او دریغ می‌شود چون نمی‌تواند جبران‌ش کند. اگر فقیری این بد اقبالی را داشته باشد که دلی

رثوف، دختری زیبا و همسایه‌ای قدرتمند داشته باشد می‌بینم که کارش کاملاً زار است. واقعیت مهم دیگر این است که جبران خسارات وارد بر فقیر بسی دشوارتر از ثروتمند است و دشواری‌های تحصیل دوباره آن برای او ابعادی عظیم دارد چون همیشه محتاج است. «از هیچ، هیچ بدست می‌آید» همانقدر در فیزیک صادق است که در زندگی: پول، پول می‌آورد، و بدست آوردن نخستین مبلغ گاهی بسیار دشوارتر از بدست آوردن میلیون بعدی است ... شرایط قرارداد میان این دو طبقه از مردم در سخنان زیر خلاصه می‌شود: «توبه من محتاجی، چون من غنی هستم و تو فقیری. پس می‌توانیم توافقی بکنیم. من به تو افتخار خدمتگزاری به خودم را می‌دهم به این شرط که در ازای زحماتی که برای فرمانروایی بر تو خواهم کشید، آن اندک چیز باقی مانده‌ات را به من ارزانی داری.»^{۵۵}

اگر مسأله چنین است پس ظاهر شدن سایه هراسناک انقلاب اجتناب‌ناپذیر در اندیشه روسو شگفت‌انگیز نیست:

بسیاری از مردمان فقط در جوانی رام و سربراه هستند؛ وقتی بزرگ‌تر می‌شوند اصلاح‌ناپذیر می‌گردند. زمانی که عادت استقرار یافت و تعصبات ریشه گرفت، تلاش برای اصلاح آنها خطرناک و بیهوده است؛ مردم همانند بیماران احمق و بزدل که در برابر چشم پزشک جنجال بپا می‌کنند تاب تحمل کسی را ندارند که برای علاج آنها انگشت بر تقصیرشان نهد. در واقع در تاریخ دول زمانی پیش می‌آید که درست همانند نوعی بیماری که سر مردم را به دوران می‌اندازد و باعث می‌شود که گذشته را فراموش کنند، دوره‌های خشونت و انقلابات همان کار را با مردم می‌کند که این بحران‌ها با افراد: وحشت از گذشته جای فراموشکاری را می‌گیرد و دولت که در آتش جنگ‌های داخلی می‌سوزد، به اصطلاح از میان خاکسترهایش دوباره زاده می‌شود، از تنگنای مرگ رهایی می‌یابد و نیروی جوانی را

دوباره بدست می‌آورد... امپراطوری روسیه در آرزوی فتح اروپاست و خود نیز فتح خواهد شد. تاتارها، ملل تابع آن و همسایگانش در طی انقلابی که آن را اجتناب‌ناپذیر می‌دانم، ارباب روسیه و ما خواهند شد. در واقع همه شاهان اروپا هماهنگ کار می‌کنند تا فرارسیدن آن را سرعت بخشند.^{۵۶}

با این حال همان روسو در سخنی درباره خودش در گفتگوی سوم می‌گوید «او همیشه بر حفظ نهادهای موجود تأکید داشت.»^{۵۷} و زمانی که آزمایش آموزشی خود را آغاز می‌کند می‌نویسد: «آدم فقیر نیازی به آموزش ندارد. آموزش خاص موقعیت او به او تحمیل می‌شود، او نمی‌تواند آموزش نوع دیگری داشته باشد؛ آموزشی که آدم ثروتمند در موقعیت خاص خودش می‌بیند اندک تناسبی با خودش و با جامعه دارد. بعلاوه، آموزش طبیعی باید برای انسانها در هر مقامی متناسب باشد... بگذارید دانشورانمان را از میان ثروتمندان برگزینیم؛ دست کم می‌توانیم از آنان آدم دیگری بسازیم؛ فقیر بدون کمک ما می‌تواند به انسانیت برسد.»^{۵۸} (به همان ترتیب، در جامعه اتویایی هلوتیز جدید او هیچ آموزشی برای فقیران وجود ندارد). بدینسان آرمانی کردن طبیعت به صورتی متناقض نما به آرمانی کردن شرایط فلاکت‌بار آدم فقیر تبدیل می‌شود: نظم مستقر بی تغییر بجا می‌ماند؛ تبعیت آدم فقیر از افراد مرفه حفظ می‌گردد، هر چند شیوه «سرکردگی» بیش از پیش «روشنگرایانه» شود. بدینگونه روسو سرانجام در اظهارنظرش درباره تأکید بر «حفظ نهادهای موجود» و علی‌رغم بیاناتش درباره بی عدالتی اجتماعی و ناگزیر بودن انقلاب خشونت‌بار، توجیه می‌شود.

اما این آرمانی کردن طبیعت، نوعی «علت اولیه» فکری نیست بلکه بیان تضادی است که برای خود فیلسوف ناشناخته است و در تحلیل

نهایی با نوعی بن بست و فریافتی ایستا همراه است: انتقال صرفاً خیالی مسایل دریافتی در جامعه به سطح «بایدی» اخلاقی که راه حل آنها را در «آموزش اخلاقی» انسانها می‌جوید. تضاد بنیادی در اندیشه روسو در دریافت فوق‌العاده تیزبینانه او از پدیده بیگانگی و تجلیل علت غایی‌شان نهفته است. این همان چیزی است که سرانجام فلسفه او را به خطابه اخلاقی یادمانی‌ای تبدیل می‌کند که همه تضادهایش در حالت آرمانی عرصه اخلاقی به سازش می‌رسند. (در واقع شکاف میان آرمان و واقعیت هر چه شدیدتر می‌شود، برای فیلسوف همانقدر آشکارتر می‌گردد که «باید» اخلاقی تنها راه رویارویی با مسایل است. روسو در این زمینه نیز چون بسیاری از زمینه‌های دیگر - بیشترین تأثیر را روی کانت گذاشت، و نه در کلام بلکه در فریافت عام خود اصل «الویت عقل عملی» کانت را پیش بینی کرد.

روسو به بیگانگی در جلوه‌های گوناگونش می‌تازد:

(۱) در مقابل رویکرد سنتی به «قرارداد اجتماعی» وی تأکید دارد که انسان نمی‌تواند آزادی خود را واگذار [الینه] کند. چون «واگذار [الینه] کردن یعنی دادن یا فروختن ... اما مردم به چه دلیل باید خود را بفروشند؟ ... حتی اگر کسی بتواند خود را واگذار [الینه] کند، نمی‌تواند کودکان خود را واگذار [الینه] کند: آنان انسان و آزاد زاده می‌شوند؛ آزادی آنان به خودشان تعلق دارد و هیچ کس جز خود آنان حق ندارد از آن صرف نظر کند».^{۵۹} (بعلاوه، با اضافه کرن این نکته که تنها یک راه درست برای صرف نظر کردن از حق غیر قابل واگذاری رهایی وجود دارد، حکم خود را مشخص تر می‌کند: «هر انسانی با دادن خود به همه، خود را به هیچ کس نمی‌دهد»^{۶۰} و بنابراین این همانندی به جای شخصیت فردی هر یک از طرفین قرار داد هیستی اخلاقی و جمعی می‌آفریند که به تعداد رأی

دهندگان انجمن دارای عضو است و از همین هم آیندی است که وحدت، هویت مشترک، زندگی و اراده‌اش را دریافت می‌کند.^{۶۱} که از نظر روسو بدین معنی است که فرد با کنار گذاشتن «رهایی طبیعی» اش هیچ چیز از دست نداده است؛ بر عکس، «رهایی مدنی و تملک هر آنچه را که در اختیار دارد»^{۶۲} به دست می‌آورد. بعلاوه، انسان همچنین «در دولت مدنی، رهایی اخلاقی کسب می‌کند که به تنهایی او را به راستی ارباب خودش می‌کند؛ چون صرف انگیزه امیال بردگی است، در حالی که تبعیت از قانونی که ما برای خودمان تجویز می‌کنیم رهایی است.»^{۶۳} همانطور که می‌بینیم این بحث از واقعیت به سوی اخلاق حرکت می‌کند. زمانی که به مرحله قرارداد اجتماعی می‌رسیم - در قالب «انجمنی» بسیار آرمانی شده - با ساختاری اخلاقی مواجه می‌شویم.^{۶۴} «هیئت اخلاقی» جمعی، «وحدت و هویت مشترک» آن و غیره مفروضات اخلاقی مشروع دانستن نظام بورژوایی است. ساختار اخلاقی «انجمن» دقیقاً به این دلیل ضروری است که روسو نمی‌تواند از راه حلی واقعی (یعنی عملاً مادی) برای تضادهای زیربنایی دفاع کند، و به اندیشه «تبعیت از قانونی که ما برای خودمان تجویز می‌کنیم» پناه می‌برد که در چارچوب سیاسی عمومی «انجمنی» قرار دارد که به شیوه‌ای آرمانی از «واقعیت بد» نظم مستقر به صورتی رادیکال فرامی‌گذرد در حالی که در واقعیت آن را دست نخورده باقی می‌گذارد.

(۲) نتیجه نکته اخیر تأکید بر غیر قابل واگذار بودن [غیر قابل الینه کردن] و تقسیم‌ناپذیر بودن حاکمیت است. طبق نظر روسو حاکمیت «چیزی کم‌تر از اعمال اراده عام نیست، هرگز نمی‌تواند واگذار شود و حاکم کسی جز وجودی جمعی نیست که نمی‌تواند جز از سوی خودش نمایندگی شود».^{۶۵} باز روشن است که ما با فرضی اخلاقی مواجهیم که

ناشی از این اندیشه در نظام روسویی است که «اراده خاص به دلیل طبیعت‌اش به جزئیت میل می‌کند در حالی که اراده عام به برابری می‌گراید»،^{۶۶} و نیز ناشی از ناتوانی فیلسوف در دفاع از راه حلی جز راه حل «بایدی» اخلاقی است. چون در حالی که گرایش اراده خاص به سوی جزئیت واقعی بود شناختی است، «گرایش اراده عام به برابری» در وضعیت تاریخی مشخص، یک فرض صرف است. و فقط یک فرض اخلاقی دیگر می‌تواند از تضاد میان «است» بالفعل بود شناختی و «باید» اخلاقی برابری در درون «اراده عام»، «فراگذرد». (البته در ساختار اندیشه روسو این تضاد لاینحل در زیر همانگویی دوگانگی‌ای پنهان است، یعنی اینکه «اراده خاص جزیی است» و «اراده عام کلی است». اما عظمت روسو پوسته این همانگویی دوگانه را به صورتی متناقض نما با تعریف «کلیت» به صورت «برابری» - به صورتی ظاهراً متناقض - در هم می‌شکند. درست همین «تناقض» با تغییراتی، در ملاک کلیت اخلاقی کانت حفظ شده است).

(۳) یکی از مضامین مداوماً تکراری اندیشه روسو بیگانگی انسان از طبیعت است. این یک اندیشه تلقیق‌کننده بنیادی در نظام روسو است، از نقاط کانونی انتقاد اجتماعی او است و وجوه فراوانی دارد. مهمترین نکات آن را در اینجا به ایجاز بیان می‌کنیم:

(الف) روسو در جمله آغازین امیل می‌نویسد: «همه چیز وقتی که از دست آفریننده آن‌ها بیرون می‌آید خوب است؛ همه چیز در دست انسان تباہ می‌شود».^{۶۷} تمدن انسان را فاسد می‌کند، او را از طبیعت جدا می‌کند و همه گناهانی را که با «سرشت انسان بیگانه» است «از خارج» به وی عرضه می‌کند. حاصل کار ویران شدن «نیک نهادی اولیه انسان» است.^{۶۸}

(ب) در این توسعه مجزا از طبیعت به واسطه محمل تمدن، می‌توانیم

«راهپیمایی شتابان به سوی کمال جامعه و به سوی زوال نوع بشر»^{۶۹} را مشاهده کنیم، یعنی این شکل بیگانه شده توسعه با تضاد و خیم جامعه و نوع بشر مشخص می شود.

(ج) انسان تا آن حد زیر سلطه نهادها است که بر آن گونه ای از زندگی که می تواند شرایط نهادی شدن داشته باشد نامی جز بردگی نمی توان نهاد: «انسان متمدن در بردگی زاده می شود و در آن می میرد: ... او در زنجیر نهادهای ما است.»^{۷۰}

(د) گناه و شرارت در شهرهای بزرگ سربر می کشد و تنها پادزهر ممکن در برابر این بیگانگی زندگی روستایی است که آن هم به صورتی فزاینده تحت سلطه شهرهای بزرگ قرار می گیرد: «صنعت و تجارت همه پول را از روستا به شهرها می کشد... هر چه شهر غنی تر می شود روستا فقیرتر می گردد».^{۷۱} بدینسان محمل های پویای بیگانگی سرمایه دارانه - صنعت و تجارت - طبیعت و زندگی روستا را به زیر طلسم خود می کشند و تضاد شهر و روستا را هر چه شدیدتر می کنند.

(ه) ارضای نیازهای تصنعی و رشد اجباری «خواهش های بی فایده» هم زندگی افراد و هم دولت مدرن را مشخص می کند. «چنان که پیرسیم نیازهای یک دولت چگونه رشد میکند، خواهیم دید که درست همانند نیازهای افراد عموماً نه ناشی از ضرورت واقعی که برخاسته از افزایش خواهش های بی فایده است»^{۷۲} فساد در این معنا در همان سنین اولیه آغاز می شود. انگیزه ها و عواطف طبیعی کودک سرکوب می شود و جایش را شیوه های تصنعی رفتار می گیرد. حاصل کار، تولید «موجود تصنعی»^{۷۳} به جای انسان طبیعی و «اصیل» است.

همان طور که شاهدیم در همه این نکات تشخیص نافذ امراض حاکم بر جریان های اجتماعی با آرمانی کردن طبیعت به عنوان رکن ضروری

شکل روسویی انتقاد در هم آمیخته است. به عوامل تعیین کننده پیچیده این رویکرد باز خواهیم گشت.

(۴) روسو در ریشه‌یابی بیگانگی مسئولیت عمده را «در این قرن ماشین‌های حساب» متوجه پول و ثروت می‌داند.^{۷۴} تأکید دارد که شخص نباید با فروش خودش خود را واگذار [الینه] کند، چون این کار به معنی تبدیل شدن انسان به یک مزدور است.^{۷۵} دیدیم که طبق نظر روسو «واگذار [الینه] کردن یعنی دادن یا فرختن». تحت شرایط خاص معین - یعنی در جنگ میهنی که شخصی به دفاع از کشورش برمی‌خیزد واگذار [الینه] کردن خود به شکل دادن زندگی خود در راه هدفی شرافتمندانه مجاز است اما واگذار [الینه] کردن خود به شکل فروختن خویشتن مطلقاً ممنوع است: «چون همه پیروزی‌های رومی‌های باستان، همانند پیروزی‌های اسکندر با شجاعت شهروندانی حاصل شده بود که آماده بودند به وقت نیاز خون خود را برای خدمت به وطن‌شان بدهند، اما هرگز آن را نمی‌فروختند».^{۷۶} روسو مطابق این اصل تأکید می‌کند که شرط نخستین و مطلق شکل مناسب آموزش این است که قوانین بازار نباید در آن به کار رود. معلم خوب «انسانی برای فروش نیست» و او مخالف این عمل رایج است که وظیفه حیاتی و مهم آموزش را به «مزدوران» واگذار می‌کنند.^{۷۷} مناسبات انسانی در همه سطوح از جمله مرادوات ملل با همدیگر تابع ملاک صرف اخذ سود از همدیگر است و در نتیجه آنان به شدت دچار فلاکت و فقر می‌شوند: «همینکه سودی را که می‌توانند از همدیگر اخذ کنند بشناسند در آن صورت به چه چیز دیگری علاقه خواهند داشت؟»^{۷۸}

همان طور که از همین بررسی بناگزیبر موجز بر می‌آید نگاه روسو در مورد پدیده چند گانه بیگانگی و ناانسانی شدن چنان تیز است که پیش از

مارکس سابقه نداشته است. اما همین امر در مورد درک وی از علل بیگانگی مصداق ندارد. برای تشریح این تناقض اکنون باید توجه خود را به مسایلی معطوف کنیم که مستقیماً ناظر بر بدعت تاریخی پاسخ‌های منفی وی و نیز محدودیت‌های آن است. به کلام دیگر، باید سؤال کنیم که چه عواملی دستاوردهای مثبت و بزرگ روسو را ممکن کرد و کدامین عوامل خصلت توهمی بسیاری از پاسخ‌ها و پیشنهادات وی را تعیین نمود. همانطور که در بخش پیشین ملاحظه کردیم، برداشت فیلسوفان از برابری در عصر روشنگری حاکی از حدود دستاوردهای آنان هم در خصوص انضمامیت تاریخی بیشتر و هم در خصوص ادراک متناسب‌تر از مسأله بیگانگی بود. اعتبار این نکته عام در آثار روسو به وضوح آشکار است. مفهوم او از برابری نسبت به عصر خود به صورتی سازش‌ناپذیر رادیکال است. در زیرنویس قرارداد اجتماعی می‌نویسد: «تحت حکومت‌های بد این برابری صرفاً ظاهری و خیالی است؛ فقط در خدمت ابقای تهیدست در فقر خود و ابقای ثروتمند در موقعیتی است که غضب کرده است. در واقع قوانین همیشه برای کسانی که دارند سودآور و برای کسانی که هیچ ندارند زیان‌آور است و از آن نتیجه می‌توان گرفت که وضع اجتماعی برای مردم صرفاً زمانی سودمند است که همه، چیزی دارند و هیچ‌کس خیلی زیاد ندارد»^{۷۹} اما همان‌طور که خود روسو می‌بیند از آنجا که مناسبات واقعی اجتماعی در تقابلی خصومت‌آمیز با اصل برابری وی قرار دارد پس این اصل باید به فرض اخلاقی محض تبدیل شود که «کل نظام اجتماعی باید بر آن متکی شود». روسو در مخالفت قاطع با وضع بالفعل امور چنین تجویز می‌کند که «از آنجا که طبیعت نابرابری‌های فیزیکی در بین انسانها ایجاد کرده است، پیمان بنیادی جایگزین برابری می‌شود که اخلاقی و مشروع است و انسانها که شاید از نظر قدرت و هوش

با هم نابرابر باشند، طبق معاهده و حق قانونی همگی برابر می‌شوند.^{۸۰} بدینسان شرایط فراگذری انتزاعی است. قدرتی مادی در افق پدیدار نمی‌شود که قدرت و توان لغو مناسباتی را داشته باشد که در آن «تهدیدست در فقر خود و ثروتمند در موقعیتی که غضب کرده است» ابقا می‌شود. صرفاً اشاره‌ای مبهم به مطلوبیت نظامی می‌شود که در آن «همه، چیزی دارند و هیچ کس خیلی زیاد ندارد»، اما روسو هیچ نمی‌داند که چنین نظامی چگونه می‌تواند بوجود آید. به همین دلیل است که همه چیز باید به عهده قدرت اندیشه‌ها، به «آموزش» - و بالاتر از همه «آموزش اخلاقی» - و نیز به دفاع از نظامی قانونی واگذار شود که در واقع درصدد انتشار عملی آرمان‌های اخلاقی روسو است. و زمانی که روسو، این فیلسوف بزرگ که حاضر نیست از مسایل بنیادی طفره رود هر چند که این مسایل خصلت بفرنج کلّ رویکرد وی را بخواهد برجسته کند، این پرسش را طرح می‌کند که «چگونه می‌توان آموزگار را به صورتی شایسته آموزش داد»، و با صمیمیت تمام اعتراف می‌کند که پاسخ این پرسش را نمی‌داند. اما تأکید می‌کند که خصوصیات یک آموزشگر خوب باید با طبیعت و ظایفی که باید عهده‌دار شود تعیین گردد.^{۸۱} بدینسان برای چندمین بار، روشن می‌شود که تحلیل روسو بیان مجدد و سازش‌ناپذیر مفروضات اخلاقی رادیکال اوست.

رادیکالیسم اخلاقی روسو هر قدر هم سازش‌ناپذیر باشد، این نیز واقعیت است که مفهوم وی از برابری اساساً مفهومی اخلاقی-قانونی است که فاقد هر نوع اشاره‌ای به نظام آشکارا قابل تشخیص مناسبات اجتماعی در حکم قرینه مادی آن است (نظامی که در آن «همه، چیزی دارند و هیچ کس خیلی زیاد ندارد» نه تنها به شدت مبهم است بلکه فاصله بسیار زیادی با مساوات طبی دارد) و خصلت انتزاعی و غالباً غنایی

در ریشه‌یابی معایب بیگانگی را با خود به همراه دارد. بدینسان می‌توانیم مشاهده کنیم که در حالی که درک وی از ضرورت برابری وی را قادر می‌کند تا بسیاری از درها را بگشاید که پیش از او بسته بودند محدودیت‌های مفهوم او از برابری مانع از آن است که پژوهش خود را تا دست یافتن به یک نتیجه مشخص دنبال کند و به جای رادیکالیسم اخلاقی انتزاعی مفروضات اش بتواند به رادیکال‌ترین نوع نفی کل نظام نابرابری‌ها و بیگانگی‌های غیر انسانی دست پیدا کند.

همین نکته در خصوص نقش استنادات انسان‌شناختی در نظام روسو مصداق دارد. همان‌طور که دیدیم، فریافت وی از «انسان سالم» به عنوان الگوی توسعه اجتماعی او را قادر می‌سازد تا با انقلاب چون تنها «نیروی باز-توانبخش» ممکن جامعه در شرایط معین برخورد کند. اما چنین اندیشه‌ای برای توضیح پیچیدگی‌های اوضاع تاریخی‌ای که منتهی به انقلاب می‌شود کاملاً نامناسب است. این را می‌توان در ادامه تحلیل روسو از انقلابات مشاهده کرد: «اما این رویدادها نادرند؛ استثنا هستند و علت آن را همیشه می‌توان در ساختمان ویژه دولت مورد نظر یافت. حتی مردمانی مشخص در زندگی آن را دوبار تجربه نمی‌کنند چون زمانی که خصلتی وحشی دارد می‌تواند نیروی خود را آزاد کند نه در زمانی که انگیزه مدنی قدرت آن را از میان برده است. پس آشوب‌ها ممکن است آن را درهم ریزد اما انقلاب چاره ساز آشوب نیست: به رهبر نیاز دارد نه رهاننده. مردمان آزاد به این اندرز دقت کنند: «رهایی شاید بدست آید اما هرگز اصلاح نمی‌پذیرد».^{۸۲} بنابراین الگوی انسان‌شناختی به صورتی متناقض نما با محدود کردن انقلابات به یک مرحله تاریخی تکرارناپذیر درست مثل چرخه حیات انسان - کمک می‌کند تا بینش روسو نسبت به طبیعت توسعه اجتماعی ابطال گردد. این نیز روشن است که

استناد غایی به عرصه «باید» اخلاقی است: کل نکته درباره خشونت و انقلاب مطرح می‌شود تا پیله بی تفاوتی انسانها را سست کند (و با دقت به اندرز او) بتوانند خود را از سرنوشت «آشوب‌ها و ویرانی‌ها» نجات دهند.^{۸۳}

اما همه این‌ها باز نمی‌تواند نظام اندیشه‌های روسو را کاملاً روشن سازد. این‌ها به سادگی نشان می‌دهند که چرا روسو - با توجه به مفهوم وی از برابری و نیز الگوی انسان‌شناختی‌اش از توسعه اجتماعی نمی‌تواند به فراتر از نقطه معینی در فهم مسأله بیگانگی گام بگذارد. مقدمات نهایی نظام او از این قرار است: تصور او از مالکیت خصوصی به عنوان شالوده مقدس جامعه مدنی از یکسو و «شرط میانی» به عنوان تنها شکل مناسب توزیع مالکیت از سوی دیگر. او می‌نویسد: «بی شک حق مالکیت مقدس‌ترین حق در میان همه حقوق شهروندان است، و حتی از برخی جهات مهم‌تر از خود آزادی است؛ ... مالکیت شالوده راستین جامعه مدنی است، و ضامن واقعی تعهدات شهروندان به شمار می‌رود: چون اگر مالکیت در مورد اعمال شخصی پاسخگو نبود هیچ کاری آسان‌تر از ظفره رفتن از وظایف و خندیدن به قوانین نبود».^{۸۴} و باز: «مدیریت عمومی تنها برای حفظ مالکیت فردی تأسیس می‌شود که مسبوق بر آن است».^{۸۵} طبق نظر روسو «شرط میانی، قدرت راستین دولت را تشکیل می‌دهد».^{۸۶} (همینطور باید در این ارتباط تأکید او را به خاطر داشته باشیم که «همه باید چیزی داشته باشند و هیچ کس نباید خیلی زیاد داشته باشد»، و نیز حمله وی علیه «شهرهای بزرگ» را که نوع مناسبات مالکیتی را که وی در بسیاری از آثارش آن را آرمانی می‌کند دستخوش تزلزل می‌سازد). توجه او برای حفظ این نوع مالکیت خصوصی این است که «هیچ چیز برای اخلاق و برای جمهوری مهلک‌تر از تغییر مداوم مقام و فرصت‌ها در میان

شهروندان نیست: چنین تغییراتی هم دلیل وهم منشاء هزاران نوع اختلال است که همه چیز را واژگون و مغشوش می‌کند؛ چون کسانی که برای کار خاصی بار آمده بودند خود را مجبور به انجام کار دیگری می‌بینند.^{۸۷} و او با لحنی بسیار هیجان‌زده خود اندیشه الغای «مال من» و «مال تو» را پس می‌زند: آیا مال من و مال تو باید از بین برود و آیا باز باید به جنگل بازگردیم و در میان خرس‌ها زندگی کنیم؟ این استنتاجی به شیوه رقیبان من است و من باید هر چه زودتر کاری کنم که آنان از این نتیجه‌گیری خود شرمگین شوند.^{۸۸}

این ارکان غایی اندیشه روسو پیکره انضمامی نظام وی را تعیین و محدوده‌های درک او را از مسأله بیگانگی مشخص می‌کند. او تشخیص می‌دهد که قانون برای حفاظت از مالکیت خصوصی به وجود می‌آید و همه چیز دیگر در نظم «جامعه مدنی» - از جمله «آزادی مدنی» - بر چنین شالوده‌ای استوار است. اما از آنجا که نمی‌تواند فراتر از افق این جامعه مدنی آرمانی برود پس باید اعتقاد داشته باشد که نه تنها قانون برای منافع مالکیت خصوصی به وجود می‌آید بلکه مالکیت خصوصی نیز برای منافع قانون به عنوان تنها ضامن اجرایی آن به وجود می‌آید.^{۸۹} بدینسان این دور ناگزیر بسته می‌شود؛ راه‌گزیری از آن نمی‌تواند وجود داشته باشد. تنها ویژگی‌هایی از بیگانگی می‌تواند مورد توجه قرار گیرد که با ارکان غایی نظام روسو سازگار باشد. چون مالکیت خصوصی به عنوان شرط مطلق حیات مدنی بدیهی انگاشته می‌شود پس فقط شکل توزیع آن می‌تواند مورد پرسش قرار گیرد و مجموعه معضل بیگانگی نمی‌تواند در ریشه‌هایش شناخته شود بلکه صرفاً در برخی از جلوه‌هایش شناخته خواهد شد. در خصوص این پرسش که کدامیک از جلوه‌های گوناگون بیگانگی را روسو بازشناخت باید گفت که پاسخ این پرسش را

در شکل خاص مالکیت خصوصی که او آرمانی اش می‌کند، باید جست.

بدینسان وی برای نمونه به فساد، ناانسانی شدن و بیگانگی موجود در کیش پول و ثروت می‌تازد اما صرفاً وجه ذهنی مسأله را در می‌یابد. او ساده لوحانه تأکید می‌کند که ثروتی که تولید می‌شود «ظاهری و خیالی است؛ مقادیر زیادی پول با اثری اندک.»^{۹۰} بدین ترتیب عدم درک وی از قدرت عینی عظیم پول در «جامعه مدنی» سرمایه‌داری در حال گسترش، بر ملا می‌شود. اختلاف نظر وی با جلوه‌های بیگانه شده این قدرت به اثرات ذهنی آن محدود می‌شود و او معتقد است که با آموزش اخلاقی که با شور و شوق از آن دفاع می‌کند، می‌تواند با آن مقابله و آن را خنثی کند. این امر در خصوص فریافت وی از «قرارداد اجتماعی» مصداق دارد. او مکرراً بر اهمیت پیشنهاد «مبادله عادلانه»^{۹۱} و «مبادله سودمند»^{۹۲} برای مردم مورد نظر، تأکید دارد. این واقعیت که مناسبات انسانی در جامعه مبتنی بر نهاد «مبادله» نمی‌تواند برای همگان «عادلانه» و «سودمند» باشد، از دیده روسو پنهان می‌ماند. سرانجام آنچه که «عادلانه» تلقی شده است، حفظ نظام پایگانی است، «نظمی اجتماعی» که در آن «همه جاها برای مردم خاصی نشانه‌گذاری شده است و هر کسی باید برای آن جای بخصوص خودش آموزش ببیند. اگر شخص خاصی که برای جای بخصوصی آموزش دیده است آن را ترک گوید، به هیچ دردی نمی‌خورد».^{۹۳}

مخالفت روسو با قدرت بیگانه‌کننده پول و نفس مالکیت نیست بلکه شیوه خاصی از تحقق آنها را در شکل تمرکز یابی ثروت و همه آنچه که با تحرک اجتماعی ناشی از پویای سرمایه گسترش یابنده و تمرکز یابنده همراه است، در نظر دارد. او معلول‌ها را رد می‌کند اما حتی شاید ندانسته

از علل آنها کاملاً حمایت می‌کند. از آنجا که گفتار او به دلیل ارکان غایی نظام اندیشه‌اش باید به عرصه معلول‌ها و جلوه‌ها محدود شود پس باید احساساتی، غنایی و مهم‌تر از همه اخلاقی باشد. جلوه‌های گوناگون بیگانگی که وی در می‌یابد باید در چنین گفتاری - که ضرورتاً ناشی از تحقیق در عوامل تعیین‌کننده علی غایی است - صرفاً در سطح مفروضات اخلاقی مورد مخالفت قرار گیرد: پذیرش نظام «مال من و مال تو» همراه با نتایج حاصل از آن، راه دیگری در پیش رو باقی نمی‌گذارد. و دقیقاً چون او از دیدگاه همان شالوده‌مادی جامعه می‌نگرد که بر جلوه‌هایش می‌تازد - یعنی نظم اجتماعی مالکیت خصوصی و «مبادله عادلانه و سودمند» - پس واژگان انتقاد اجتماعی او باید شدیداً و به طور انتزاعی اخلاق‌گرایانه باشد. بیگانگی سرمایه‌دارانه آنگونه که روسو در جلوه‌های خاص‌اش آن را در می‌یابد - جلوه‌هایی که برای «شرط میانی» آسیب رسان است - از نظر او نه ضروری بلکه محتمل است و گفتار اخلاقی رادیکال وی بنا به فرض باید بدیل نامحتملی فراهم آورد تا مردم که ذهنشان با افشاگری همه آنچه که صرفاً «ظاهری و خیالی» است روشن شده است، بتوانند به اعمال تصنعی و بیگانه شده حیات اجتماعی پشت کنند.

این توهمات اخلاقی نظام روسو که ریشه در آرمانی کردن شیوه زندگی ای دارد که آشکارا مناسب حال «شرط میانی» در تقابل با با فعلیت تولید سرمایه‌داری کلانی است که گسترشی پویا دارد و به طور کلی بیگانه کننده است، توهمات ضرورند. چون اگر پژوهش انتقادی به تدبیر بدیل‌هایی برای اثرات غیر انسانی‌کننده نظام تولید معینی محدود شود و ارکان اساسی آن را بی‌چالش فروگذار، چیزی جز حربه توسل اخلاقی - «آموزشی» - به افراد باقی نخواهد ماند. چنین توسلی به افراد به معنی دعوت مستقیم آنان است برای مخالفت با جریان‌های تقبیح شده،

مقاومت در برابر «فساد»، ترک کردن «محاسبه»، نشان دادن «اعتدال»، مقاومت در برابر وسوسه «ثروت خیالی»، پیروی از «جریان طبیعی»، محدود کردن «خواهش‌های بی فایده»، متوقف کردن «شکار سود»، امتناع از «فروش خود» و غیره و غیره. اینکه آنان بتوانند همه این کارها را انجام دهند یا نه موضوع دیگری است؛ در هر صورت آنان باید این کار را بکنند. (کانت وقتی که تضادهایش را با این سخن مجرد اما توأم با رادیکالیسم اخلاقی شجاعانه «حل و فصل» می‌کند که «بایستن یعنی توانستن»، با روح فلسفه روسو از هر کس دیگری صادق‌تر است). رهانیدن نقد بیگانگی از خصلت انتزاعی و «باید زده» آن، درک این جریان‌ها نه صرفاً در بازتاب‌های ذهنی‌شان در روانشناسی افراد بلکه در واقعیت عینی بودن شناختی‌شان، مستلزم دیدگاه اجتماعی نوینی بود: دیدگاهی مبراً از بار فلج‌کننده ارکان غایی روسو. اما وجود این دیدگاه اجتماعی-تاریخی جدید رادیکال در روزگار روسو آشکارا غیرقابل تصور بود.

اما صرف‌نظر از اینکه راه حل‌های روسو چقدر محل بحث است، رویکرد او به صورتی دراماتیک بیانگر پایان ناگزیر «اثبات‌گرایی غیرانتقادی» است که رواجی عام داشت. او به یاری دیدگاهی که ریشه در فروپاشی شتابان «شرط میانی» در روزگار تحولات تاریخی بزرگ داشت جلوه‌های گوناگون بیگانگی سرمایه‌داری را با قدرت تمام برجسته می‌کند و درباره گسترش آن جلوه‌ها به همه عرصه‌های حیات انسان هشدار می‌دهد، هر چند از تشخیص علل بروز آنها ناتوان است. کسانی که پس از وی آمدند نتوانستند از دستاوردهای وی صرف نظر کنند یا آنها را کنار بگذارند هر چند که نگرش‌شان غالباً از نگرش وی کاملاً متفاوت بود. اما اهمیت تاریخی روسو هم در خصوص دستاوردهای او در درک بسیاری از

وجوه بفرنج بیگانگی و هم در نفوذ عظیم دیدگاه‌های او بر متفکران بعدی، نمی‌تواند به کفایت مورد تأکید قرار گیرد.

در اینجا مجال آن نیست که به تفصیل تاریخ فکری مفهوم بیگانگی پس از روسو را دنبال کنیم.^{۹۴} باید به بررسی بسیار موجز مراحل عمده توسعه منتهی به مارکس بسنده کنیم.

توالی تاریخی این مراحل را می‌توان به این صورت شرح داد:

(۱) تقریر نقد بیگانگی در چارچوب مفروضات عام اخلاقی (از روسو تا شیلر).

(۲) اعلام فراخیزی ضروری از بیگانگی سرمایه‌داری که به طور نظری طرح شده بود ("Aufhebung" = «دومین بیگانگی وجود انسان = بیگانگی وجود بیگانه شده»، یعنی فراگذری صرفاً خیالی از بیگانگی)، و حفظ نگرش غیر انتقادی به شالوده‌های مادی واقعی جامعه (هگل).

(۳) اعلام فراخیزی تاریخی از سرمایه‌داری به وسیله سوسیالیسم که در شکل مفروضات اخلاقی آمیخته با عناصر ارزیابی انتقادی واقع‌گرایانه تضادهای خاص نظم اجتماعی مستقر بیان شده بود (سوسیالیست‌های اتویایی).

رویکرد اخلاقی به اثرات غیر انسانی بیگانگی که در آثار روسو مشاهده می‌شد، به طور کلی در سراسر قرن هیجدهم تداوم دارد. اندیشه «آموزش اخلاقی» روسو را کانت برگرفت و با سازگاری تمام آن را به نتیجه منطقی و به بالاترین نقطه تعمیم‌اش رسانید. اما در اواخر قرن تشدید تضادهای اجتماعی همراه با پیشروی مقاومت‌ناپذیر «عقلانیت» سرمایه‌داری، خصلت بحث‌انگیز توسل مستقیم به «ندای وجدان» که مروّجان «آموزش اخلاقی» مدافع آن بودند، آشکار گردید. کوشش‌های

شیلر برای تقریر اصول «آموزش زیبا شناختی» اش - که به نظر می‌رسید در مقایسه با توسل اخلاقی مستقیم، سیل بندی مؤثرتر در مقابل موج فزاینده بیگانگی است - بازتابی از این وضعیت جدید است که با بحران دم افزون انسانی همراه بود. (در فصل دهم به بحث درباره اندیشه شیلر درباره «آموزش زیبا شناختی» خواهیم پرداخت).

هگل تا جایی که بینش ژرفی به قوانین بنیادی جامعه سرمایه‌داری از خود نشان می‌دهد، نمایانگر رویکردی به طور کیفی متفاوت است.^{۹۵} درباره فلسفه هگل و ارتباط آن با دستاوردهای مارکس در زمینه‌های گوناگون بحث خواهیم کرد. در این مرحله می‌خواهیم بررسی موجزی از پارادوکس مرکزی رویکرد هگلی به عمل آوریم. یعنی در حالی که درک ضرورت فراخیزی از فرایندهای سرمایه‌داری در پیشزمینه اندیشه هگل قرار دارد، لازم به گفتن نیست که مارکس به صورتی کاملاً موجه محکوم کردن «اثبات‌گرایی غیرانتقادی» وی را ناگزیر می‌یابد. هگل انتقاد اخلاقی از بیگانگی را کاملاً پشت سر می‌گذارد. او با مسأله فراگذری از بیگانگی نه به عنوان موضوع «بایدی» اخلاقی بلکه به عنوان موضوع ضرورت درونی برخورد می‌کند. به سخن دیگر اندیشه «Aufhebung» از بیگانگی دیگر فرضی اخلاقی نیست بلکه ضرورت ذاتی فرایند دیالکتیکی است. (طبق این ویژگی فلسفه هگل در می‌یابیم که کانون سنجش فریافت وی از برابری قلمرو «هست» است و نه «بایدی» اخلاقی - قانونی. «دموکراتیسم معرفت شناختی» او یعنی این نظر وی که همه انسانها عملاً قدرت آن را دارند که به شناخت حقیقی دست پیدا کنند به شرط آنکه رویکردشان به این کار بر اساس مقولات دیالکتیک هگلی باشد - از ارکان اساسی فریافت ذاتاً تاریخی او از فلسفه است. بنابراین شگفت نیست که بعدها کیرکگور با آن بینش اساساً غیر تاریخی خود، با تحقیری اشراف‌منشانه به

این «عام‌گیری» در فهم فلسفی فرایندهای تاریخی می‌تازد. در هر حال، از آنجا که خود این تضادهای اجتماعی-اقتصادی را هگل به «گوهرهای اندیشه» (thought entities) تبدیل می‌کند، «Aufhebung» ضروری تضادهای هویدا در فرایند دیالکتیکی در تحلیل نهایی چیزی جز فراخیزی صرفاً مفهومی («انتزاعی، منطقی، نظرورزانه») از این تضادها نیست که فعلیت بیگانگی سرمایه‌داری را بدون چالش رها می‌کند. به همین دلیل است که مارکس از «اثبات‌گرایی غیرانتقادی» هگل سخن می‌گوید. دیدگاه هگل همیشه دیدگاهی بورژوایی باقی می‌ماند. اما دیدگاهی غیر بحث‌انگیز هم نیست. برعکس، فلسفه هگل به طور کلی و به نمایان‌ترین صورت خصلت شدیداً بحث‌انگیز جهانی را نشان می‌دهد که فیلسوف خود بدان تعلق دارد. تضادهای آن جهان از طریق مقولات او و علیرغم خصلت «انتزاعی، منطقی، نظرورزانه» شان آشکار می‌گردد و ضرورت فراگذری در مقابل شرایط خیالی‌ای قرار می‌گیرد که این فراگذری تحت چنان شرایطی مورد دفاع خود هگل است. در این معنی فلسفه او به طور کلی گامی حیاتی در راستای فهم کامل ریشه‌های بیگانگی سرمایه‌داری است.

در آثار سوسیالیست‌های اتوپیایی کوششی برای تغییر دادن دیدگاه اجتماعی انتقاد دیده می‌شود. در وجود طبقه کارگر نیروی اجتماعی جدیدی در افق پدیدار می‌شود و سوسیالیست‌های اتوپیایی به عنوان منتقدان بیگانگی سرمایه‌داری می‌کوشند تا رابطه نیروها را از نظرگاهی بسنجند که امکان به حساب آوردن موجودیت این نیروی اجتماعی جدید را برایشان فراهم می‌کند. و با این حال رویکردشان از نظر عینی، به طور کلی در چارچوب محدودهای افق بورژوایی باقی می‌ماند هر چند البته از نظر ذهنی نمایندگان سوسیالیسم اتوپیایی برخی از ویژگی‌های اساسی

سرمایه‌داری را نفی می‌کنند. آنان فراخیزی از نظم اجتماعی مستقر را صرفاً می‌توانستند براساس نظامی از روابط سوسیالیستی به صورت الگویی اساساً خیالی یا به صورت فرضی اخلاقی طرح‌ریزی کنند و نه به عنوان ضرورتی بودشناختی برخاسته از تضادهای ساختار اجتماعی موجود. (این نکته به غایت گویاست که اتویپاهای آموزشی که به طرف «زحمتکشان» سمت‌گیری شده است، از اجزای اساسی فریافت سوسیالیست‌های اتویپایی است). آنچه که به کار آنان ارزشی عظیم می‌بخشد این واقعیت است که انتقادشان به سوی عوامل آشکارا مادی حیات اجتماعی سمت‌گیری شده است. هر چند آنان ارزیابی فراگیرنده‌ای از ساختارهای اجتماعی مستقر ندارند، انتقادشان از برخی پدیده‌های اجتماعی بسیار مهم - از نقد دولت مدرن تا تحلیل تولید کالایی و نقش پول - سهم بزرگی در سمت‌یابی رادیکال نقد بیگانگی بر عهده دارد. اما این انتقاد جزئی باقی می‌ماند. حتی وقتی که به سوی «زحمتکشان» سمت‌گیری می‌کند، موضع اجتماعی پرولتاریایی صرفاً به عنوان یک داده مستقیم جامعه شناختی در حالت بلافصل آن و نیز به عنوان نفی صرف پدیدار می‌شود. بدینسان نقد اتویپایی بیگانگی سرمایه‌داری - هر چند شاید به نظر متناقض بیاید - در درون مدار جزئیت سرمایه‌دارانه باقی می‌ماند که از دیدگاهی جزئی آن را نفی می‌کند. به دلیل جزئیت ناگزیر دیدگاه انتقادی، عنصر «باید» دوباره وظیفه ایجاد «کلیت‌ها» را بر عهده می‌گیرد، چه در نفی - یعنی با ایجاد موضوع (object) سراسری انتقاد که نیازمند ادراک متناسبی از ساختارهای سرمایه‌داری است - و چه در اثبات، با ارائه ضد نمونه‌های اتویپایی در برابر محکومیت‌های منفی.

و همین جاست که به مارکس می‌رسیم. چون ویژگی اصلی نظریه

بیگانگی مارکس همان اعلام فراخیزی تاریخاً ضروری از سرمایه‌داری به سوسیالیسم است که مبرا از همه مفروضات انتزاعی اخلاقی است که می‌توانیم در آثار اسلاف بلافصل او مشاهده کنیم. زمینه این بیان او صرفاً بازشناسی اثرات غیر انسانی تحمل‌ناپذیر بیگانگی نبود - هر چند البته از نظر ذهنی این نکته نقش بسیار مهمی در شکل‌گیری اندیشه مارکس داشت - بلکه ارداک ژرفی بود که از شالوده عینی بودشناختی فرایند‌هایی داشت که از چشم اسلاف وی نهان مانده بود. «راز» این پردازش نظریه بیگانگی را مارکس در گروندریسه چنین شرح می‌دهد:

«این فرایند عینیت‌یابی در واقع از دیدگاه کار به عنوان فرایند بیگانگی

ظاهر می‌شود و از دیدگاه سرمایه به عنوان تخصیص کار بیگانه».^{۹۶}

پس عوامل تعیین‌کننده بنیادی بیگانگی سرمایه‌داری از چشم کلیه کسانی که - دانسته یا نادانسته، در این یا آن شکل - خود را با «دیدگاه سرمایه» پیوند داده بودند، نهان ماند.

تغییر سمتی رادیکال در دیدگاه انتقاد اجتماعی شرط ضروری موفقیت در این زمینه بود. چنین تغییر سمتی مستلزم اتخاذ سنجیده دیدگاه کار بود که بر آن اساس فرایند سرمایه‌دارانه عینیت‌یابی می‌توانست به عنوان فرایند بیگانگی ظاهر شود. (در آثار متفکران پیش از مارکس، برعکس، «عینیت‌یابی» و «بیگانگی» به صورتی چاره‌ناپذیر با هم درآمیخته بود).

اما تأکید بر این نکته اهمیتی حیاتی دارد که این اتخاذ دیدگاه کار می‌بایست بسیار سنجیده باشد. چون همسانی غیر سنجیده و ساده‌انگارانه با دیدگاه کار - که صرفاً بیگانگی را می‌بیند و هم از عینیت‌یابی موجود در آن و هم از این واقعیت غافل است که این شکل از عینیت‌یابی بیگانه‌کننده مرحله‌ای ضروری در توسعه تاریخی شرایط

بودشناختی عینی کار به شمار می‌آید - به معنی ذهنیت و جزئیت چاره‌ناپذیری بود.

کلّیت بینش مارکس به این دلیل ممکن شد که وی براساس اتخاذ سنجیده دیدگاه کار در تشخیص مسأله بیگانگی در کلّیت بودشناختی پیچیده‌اش توفیق حاصل کرد که مشخصه‌اش عبارت بود از «عینیت یابی»، «بیگانگی» و «تخصیص». این اتخاذ سنجیده دیدگاه کار به معنی فرایافتی از پرولتاریا بود که به سادگی به عنوان نیروئی جامعه شناختی در تقابل مستقیم با دیدگاه سرمایه قرار ندارد بلکه نیروی تاریخی خود-فراگذرنده‌ای است که در فرایند تحقق بخشیدن به اهداف بلافصل خویش که اتفاقاً با «تخصیص مجدد جوهر انسانی» انطباق دارد، راهی جز فراخیزی از بیگانگی (یعنی شکل تاریخاً معین عینیت یابی) ندارد.

بدینسان بدعت تاریخی نظریه بیگانگی مارکس را در ارتباط با فریافت‌های اسلاف وی می‌توان به شیوه‌ای مقدماتی به شرح زیر خلاصه کرد:

(۱) اصطلاحات استنادی نظریه او از مقولات «Sollen» (باید) نیست بلکه از مقولات ضروری («هست») است که در شالوده‌های بودشناختی عینی حیات انسان نهفته است.

(۲) دیدگاه این نظریه دیدگاه جزئیت اتویایی نیست بلکه کلّیت دیدگاه سنجیده کار است.

(۳) چارچوب انتقادش از انواع (هگلی) انتزاعی «کلّیت نظرورزانه» نیست بلکه کلّیت انضمامی جامعه در حال توسعه پویایی است که براساس شالوده مادی پرولتاریا به عنوان نیروی تاریخی («جهانگیر») ضرورتاً خود-فراگذرنده، دریافت شده است.

۲. تکوین نظریه بیگانگی مارکس

۱. رساله دکترای مارکس و نقد او بر دولت مدرن

مارکس در رساله دکترای خود برخی از مسایل بیگانگی را هر چند به شکلی کاملاً ویژه طرح کرد و فلسفه اپیکوری را به عنوان بیان مرحله تاریخی زیرسلطه «خصوصی‌گری زندگی» (Privatisierung des Lebens) تحلیل کرد. «فردیت تک‌افتاده» (die isolierte Individualität) نماینده همین مرحله تاریخی است، و فلسفه شبیه «پروانه» ای است که پس از غروب جهانی در جستجوی «نور چراغ قلمرو خصوصی» است. اما این دوران که هم‌چنین با شدت خاص «انفصال [estrangement] دشمن‌خوی» فلسفه از جهان» مشخص می‌شود، دورانی «غول‌آسا»ست چون شکافتگی در داخل ساختار این مرحله تاریخی معین، شگرف است. براساس این دیدگاه است که لوکرتیوس - شاعر اپیکوری - را مطابق نظر مارکس باید شاعر حماسی راستین رُم دانست. شاعری که «در سرودهایش از گوهر روح رمی تجلیل می‌کند. به جای شخصیت‌های کامل شادمان و تنومند هومر اینجا با قهرمانان سرسخت و روئین‌زره عاری از سایر خصلت‌ها روبرو هستیم؛ جنگ همه علیه همه (bellum omnium contra omnes)،

صورتی سفت و سخت از وجود برای خود، طبیعتی که خدایش را گم کرده و خدایی که جهانش را گم کرده است».^{۹۷}

همان‌طور که می‌بینیم تحلیل مارکس در خدمت صراحت بخشیدن به اصل جنگ همه علیه همه است که ربطی بنیادی با بیگانگی دارد. بعداً در ارتباط با فلسفه هابز و در مقابل رویکرد رومانتیک و رازپردازانه معاصرانش، یعنی «سوسیالیست‌های حقیقی»، به همان اصل اشاره می‌کند: «سوسیالیست حقیقی از این اندیشه آغاز می‌کند که دوپارگی زندگی و سعادت باید متوقف گردد. او برای اثبات این تز طبیعت را به کمک می‌طلبد و چنین فرض می‌کند که این دوپارگی در آن وجود ندارد؛ از اینجا نتیجه می‌گیرد که چون انسان نیز موجودی طبیعی است و صاحب همه خصوصیات عام چنین موجودی است پس دیگر هیچ نوع دوپارگی نباید در او وجود داشته باشد. هابز در استناد به طبیعت برای اثبات جنگ همه علیه همه دلایل بسیار بهتری داشت. هگل، که سوسیالیست حقیقی ما به بنای او وابسته است، در طبیعت عملاً شکافتگی و دوره از هم پاشیدگی ایده مطلق را دریافت می‌کند و حتی حیوان را دلهره عینی برای خدا می‌نامد.»^{۹۸}

خصلت متضاد جهان به هنگام تحلیل فلسفه اپیکوری در کانون توجه مارکس قرار دارد. وی تأکید دارد که اپیکور به طور عمد به تضاد توجه دارد و طبیعت اتم را ذاتاً متضاد تعیین می‌کند. و بدین گونه است که مفهوم بیگانگی در فلسفه مارکس پدید می‌آید و روی تضاد میان «وجود بیگانه شده از ذات» تأکید می‌کند.^{۹۹-۱۰۰} مارکس همچنین تأکید می‌کند که این «خارجیت‌یابی» و «بیگانگی» همان «Verselbstständigung» است، یعنی شیوه وجودی مستقل و قائم به ذات و اینکه «اصل مطلق» اتمیسم اپیکور - این «علم طبیعی خودآگاهی» - همان «فردیت انتزاعی» است.^{۱۰۱}

گام بعدی مارکس برای تقریر انضمامی تر مسأله بیگانگی با بررسی‌های وی درباره طبیعت دولت مدرن ارتباطی تنگاتنگ دارد. آن گرایش تاریخی که مارکس قبلاً در شکل نوعی (ژنریک) با اصطلاحاتی چون «فردیت تک‌افتاده» و «فردیت انتزاعی» وصف کرده بود اکنون نه به صورت منفی بلکه به عنوان نیرویی مثبت پدیدار می‌شود (مثبت به عنوان معادلِ «واقعی» و «ضروری» و نه حاکی از تأیید اخلاقی). گفته می‌شود که این گرایش تاریخی موجب پیدایش دولت مدرن «خودمحور» می‌شود که مغایر با دولت-شهر است که در آن «فردیت تک‌افتاده» پدیده‌ای ناشناخته به‌شمار می‌آید. چنین دولت مدرنی که «مرکز ثقل» آن را فیلسوفان مدرن «در خود دولت» کشف کردند، شرط طبیعی این «فردیت تک‌افتاده» است.

اصل جنگ همه علیه همه، از دیدگاه این دولت مدرن «خودمحور»، را می‌توان چنان تقریر کرد که گویی صاحب نیروی اساسی، اعتبار ابدی و جهانشمولی قوانین طبیعت است. این نکته بسیار گویاست که در بحث مارکس درباره «قانون کپرنیکی» دولت مدرن نام هابز دوباره همراه با فیلسوفانی مطرح می‌شود که مشارکت زیادی در پردازش مسأله بیگانگی داشتند. «بلافاصله» پیش و پس از زمان اکتشافات بزرگ کپرنیک در مورد منظومه شمسی حقیقی، قانون جاذبه دولت کشف شد: مرکز ثقل دولت بر خود دولت استوار گردید. همان‌طور که حکومت‌های گوناگون اروپایی کوشیدند تا این نتیجه را با سطحی‌نگری اولیه این روند در مورد نظام تعادل دولت‌ها به کار برند، همین‌طور ماکیاولی و کامپانلا پیش از آنها و هابز، اسپینوزا و هوگوگروتیوس پس از آنها تا روسو، فیشته، و هگل، شروع به ملاحظه دولت با نگاه انسانی کردند و قوانین طبیعی‌اش را نه از الهیات بلکه از عقل و تجربه برگرفتند، و این چیزی بیش از آن نبود که

کپرنیک به خود اجازه دهد تا تحت تاثیر فرمان مفروض یوشع قرار گیرد که فرمان داد خورشید روی گیدئون و ماه روی دره آزالون بایستد».^{۱۰۲}

در این دوره از تکامل مارکس توجه وی عمدتاً روی مسایل دولت متمرکز است. ارزیابی اولیه وی از طبیعت و کارکرد دین در این ارتباط پدید می‌آید. مارکس در انتقاد از کسانی که اعتقاد داشتند سقوط ادیان قدیمی موجبات زوال دولت‌های یونان و رم را فراهم آورد، تأکید می‌کند که برعکس، سقوط همین دولت‌ها علت از هم پاشیدگی ادیان آنهاست.^{۱۰۳} این نوع بررسی دین البته پیش از او سابقه داشت اما در نظریه بیگانگی مارکس به اوج خود می‌رسد. مارکس در زمان نگارش مقاله‌ای که بدان اشاره شد، هنوز حوزه استنادش به سیاست محدود می‌شود. با این حال وی با واژگون کردن اساسی رویکرد مخالفان خود که «تاریخ واژگونه شده»^{۱۰۴} می‌نامد - گامی بزرگ در جهت فرایافت فراگیر ماتریالیستی از کلیت بغرنج بیگانگی سرمایه‌داری برمی‌دارد.

مهم‌ترین اثر در درک توسعه نظریه بیگانگی مارکس تا پائیز ۱۸۴۳ همان نقد فلسفه حق هگل است. بعداً به تفصیل درباره انتقاد مارکس از دیدگاه هگلی بیگانگی بحث خواهیم کرد. اما در این جا لازم است فقره‌ای بسیار مهم از این اثر را نقل کنیم تا برخی از ویژگی‌های خاص این مرحله از تکامل فکری مارکس را نشان دهیم. در این فقره چنین می‌خوانیم:

«شرایط کنونی جامعه تفاوت خود را با اوضاع قبلی جامعه مدنی از این نظر نشان می‌دهد که - برخلاف گذشته - دیگر فرد را در داخل جماعت [کمونته] ادغام نمی‌کند. اینکه وی در آن قشر [estate] بماند یا نه، تا حدی وابسته به شانس و تا حد دیگری وابسته به کوشش فرد است؛ این قشر نیز فرد را صرفاً از نظر خارجی تعیین می‌کند. چون جایگاه [station] او جزو ذات کار فرد نیست و به عنوان اجتماعی عینی با او در ارتباط نیست،

اجتماعی که مطابق قوانین ثابت سازمان یافته باشد و رابطه‌ای مداوم با او را حفظ کند... اصل قشر بورژوازی - یا اصل جامعه بورژوازی - لذت جویی و توان لذت بردن است. در معنای سیاسی عضو جامعه بورژوازی خودش را از قشرش، از موضع خصوصی واقعی‌اش منفک می‌کند؛ فقط در اینجاست که خصوصیات وی به عنوان انسان دلالت معنایی خود را می‌یابد، یا اینکه تعیین او به عنوان عضو یک قشر، به عنوان موجودی جمعی، در حکم تعیین انسانی وی پدیدار می‌شود. چون همه تعیین‌های دیگر او در جامعه بورژوازی به عنوان تعیین‌های غیرجوهری برای انسان، برای فرد پدید می‌آید، یعنی به عنوان تعیین‌های صرفاً خارجی که برای هستی او به طور کلی - یعنی به عنوان حلقه پیوند با کل - ضروری است اما آنها حلقه‌ای را تشکیل می‌دهند که وی می‌تواند درست همانگونه نیز دور بیندارد. (جامعه بورژوازی کنونی تحقق منسجم اصل فردگرایی است؛ وجود فردی هدف‌گایی است؛ فعالیت، کار یا رضایت و غیره صرفاً وسیله‌اند).^{۱۰۵}... انسان واقعی، فرد خصوصی بنای سیاسی امروزین است... نه تنها قشر بر تقسیم جامعه به عنوان قانون حاکم استوار است همچنین انسان را از موجودیت جهانگیر او جدا می‌کند؛ او را به حیوانی تبدیل می‌کند که مستقیماً با تعیین او انطباق دارد. قرون وسطا تاریخ حیوانی بشریت را، باغ وحش آن را، تشکیل می‌دهد. عصر مدرن، تمدن کنونی ما مرتکب خطای مقابل آن می‌شود. از انسان موجودیت عینی‌اش را به عنوان چیزی صرفاً خارجی و مادی جدا می‌کند.^{۱۰۶}

همان‌طور که می‌بینیم بسیاری از عناصر نظریه بیگانگی مارکس که به شکلی نظام‌مدار در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ تکامل پیدا می‌کند، در همین نقد فلسفه حق هگل حضور دارد. حتی اگر مارکس در این فقره از اصطلاحاتی چون "Entfremdung"، "Entäusserung" و "Veräusserung"

اصطلاحاتی که مارکس برای «بیگانگی» و «انفصال» به کار می‌برد. م. [استفاده نمی‌کند، تأکید وی روی «تقسیم جامعه» و «تعیین خارجی فرد» و ارتباط مستقیم آنها با «جدایی انسان از موجودیت عینی خود» در عصر «تمدن» - یعنی در جامعه سرمایه‌داری مدرن - او را به مفهوم اساسی تحلیل بعدی خود نزدیک می‌کند.

بعلاوه در این نقل قول شاهد اشاره‌ای به «خارجیت کار» در ارتباط با فرد هستیم: اندیشه‌ای که حدود ده ماه بعد مکانی کانونی در نظریه بیگانگی مارکس اشغال می‌کند. اما اینجا این پدیده اساساً از دیدگاه قانونی-نهادی بررسی شده است. به همان ترتیب، سرمایه‌داری با «تحقق منسجم اصل فردگرایی» مشخص می‌شود، در حالی که در فرایافت بعدی مارکس این «اصل فردگرایی» در چشم‌انداز مناسب خود قرار می‌گیرد یعنی به عنوان جلوه‌ای ناشی از بیگانگی کار و به عنوان یکی از وجوه عمده «از خود بیگانگی کار» تحلیل می‌شود.

۲. مسأله یهود و مسأله رهایی آلمان

در پائیز ۱۸۴۳ برخی تغییرات در سمت‌گیری مارکس به وجود آمد. در آن زمان در پاریس اقامت داشت، و این محیط انگیزش‌های فکری بیشتری برای او داشت و به او کمک می‌کرد تا رادیکال‌ترین نتایج را از تحلیل جامعه معاصر بگیرد. او قادر بود نابهنگامی [آناکرونیسم]های اجتماعی و سیاسی آلمان را از روی یک مبنای واقعی انتقاد بررسی کند (یعنی می‌توانست تضادهای کشورش را از چشم‌انداز وضعیت بالفعل یک دولت اروپایی از لحاظ تاریخی پیشرفته‌تری دریافت کند) و نه صرفاً از دیدگاه ایده‌گونی انتزاعی که مشخصه انتقاد فلسفی آلمانی از جمله خود مارکس جواتر تا مرحله خاصی بود.

تعمیم‌های فلسفی همیشه مستلزم نوعی فاصله (یا «موضع خارج از گود») فیلسوف از وضعیت انضمامی‌ای است که تعمیم‌هایش را بر آن استوار می‌کند. این به روشنی وضعیت حاکم بر تاریخ فلسفه از سقراط تا جورج ورنو بود که به خاطر قرار گرفتن در موضع رادیکال خارج از گود می‌بایست بمیرند. اما حتی بعدها نیز این افراد «خارج از گود» نقش فوق‌العاده‌ای در تکامل فلسفه ایفا کردند: اسکاتلندی‌ها نسبت به انگلستان که از نظر اقتصادی بسیار پیشرفته‌تر بود؛ فیلسوفان ناپل عقب‌مانده (از ویکو تا بندتوکروچه) نسبت به ایتالیای شمالی که از نظر سرمایه‌داری توسعه یافته‌تر بود؛ نمونه‌های مشابهی نیز در سایر کشورها وجود دارد. شمار زیادی از فیلسوفان به همین مقوله «خارج از گود» تعلق دارند، از روسو و کیرکگور تا ویتگنشتاین و لوکاج در قرن حاضر.

باید در این زمینه به فیلسوفان یهودی جایگاه خاصی بدسیم؛ چون موقعیت مطرودان اجتماعی بدانان تحمیل شده بود لذا دیدگاه فکری به تمام معنایی اتخاذ کردند که آنان را از اسپینوزا تا مارکس قادر ساخت تا برخی مؤلفه‌های فلسفی بنیادی در تاریخ به‌وجود آورند. (اگر فرآورده‌های هنری نقاشان و موسیقیدانان، مجسمه‌سازان و نویسندگان یهودی را با اهمیت این دستاوردهای تئوریک مقایسه کنیم در آن صورت این خصوصیت ویژه حتی شگرف‌تر خواهد شد. نگرش خارج از گود که در کوشش‌های تئوریک مزیتی به‌شمار می‌رفت در هنرها به نوعی عقب‌گرد تبدیل شد چون هنرها خصلتی ذاتاً ملی دارند. به غیر از استثنائاتی بسیار اندک مثل اشعار کاملاً خاص و روشنفکرانه-طعنه‌آمیز هانیه، این عقب‌گردها به آثاری تقریباً بی‌ریشه منتهی شد که فاقد اشارت‌گری کیفیات باز نمودی هنر بود و بنابراین عموماً در حد دستاوردهای هنری دست دوم باقی ماند. البته در قرن بیستم وضعیت

بسیار تغییر کرد. این تغییر تا حدی ناشی از یکپارچگی ملی بسیار عظیم - هر چند نه کامل - جوامع خاص یهود بود که در این زمان به دلیل تحقق عمومی همان جریان اجتماعی که مارکس آن را «جذب دوباره مسیحیت در یهودیت»^{۱۰۷} وصف کرده بود، صورت گرفت. اما مهم‌تر از آن این واقعیت است که به موازات پیشرفت این فرایند «جذب دوباره» - یعنی به موازات پیروزی بیگانگی سرمایه‌داری در همه عرصه‌های حیات - هنر خصلتی بیش از پیش انتزاعی‌تر و «جهان وطن» پیدا می‌کند و تجربه بی‌ریشه‌گی به مضمون فراگیرنده هنر مدرن تبدیل می‌شود. بدینسان به صورتی متناقض‌نما، عقب‌گرد اولیه به یک مزیت تبدیل می‌شود و ما شاهد ظهور برخی نویسندگان بزرگ یهودی - از پروست تا کافکا - در صف مقدم ادبیات جهان می‌شویم).

موضع خارج از گود فیلسوفان بزرگ یهودی به صورتی مضاعف تشدید شد. در وهله نخست، آنان در موضعی الزاماً مخالف با جوامع ملی تبعیض‌آمیز و ویژه‌نگر قرار داشتند، جوامعی که اندیشه‌رهایی یهود را مردود می‌دانستند. (برای مثال، «یهودی آلمانی به ویژه از فقدان عمومی آزادی سیاسی و مسیحیت اعلام شده دولت در رنج است»^{۱۰۸}) اما در وهله دوم، آنان ضمناً می‌بایست خود را از یهودیت رهاکنند تا با درگیر شدن در همان تضادها در سطحی متفاوت خود را فلج نکنند، یعنی بدین منظور که خود را از قید مواضع ویژه‌نگر و محلی یهودیان نجات دهند، مواضعی که صرفاً از برخی جهات و نه اساساً با موضوع مخالفت نخستین‌شان متفاوت بود. تنها آن فیلسوفان یهودی می‌توانستند به جامعیت و درجاتی از جهانشمولی که هم مشخصه نظام‌های اسپینوزا و هم مارکس بود، دست پیدا کنند که قدرت درک مسأله‌رهایی یهود را در دوگانگی تناقض‌آمیزش داشته باشند، که با توسعه تاریخی بشریت درهم تنیده است. بسیاری دیگر از موسی

هس تا مارتین بوبر، به دلیل خصلت ویژه‌نگر چشم‌اندازهایشان - یا به سخن دیگر، به دلیل ناتوانی از رها کردن خود از «محدودیت یهودی‌وار» دیدگاه‌هایشان را براساس اتویپاهای دست دوم و تنگ‌نظرانه تفریر کردند. این نکته بسیار دلالت‌گر است که در تکامل فکری مارکس، مهم‌ترین نقطهٔ عطف در پائیز ۱۸۴۳ با آگاهی فلسفی نسبت به یهودیت انطباق داشت. مقالهٔ او به نام دربارهٔ مسألهٔ یهود،^{۱۰۹} که در ماه‌های آخر ۱۸۴۳ و ژانویه ۱۸۴۴ نوشته شد، نه تنها عقب‌ماندگی و نابهنگامی سیاسی آلمان که رهایی یهود را رد می‌کرد بلکه در عین حال نیز ساختار جامعهٔ سرمایه‌داری به طور کلی و همچنین نقش یهودیت در توسعهٔ سرمایه‌داری به شدت به نقد کشیده شده است.

مارکس ساختار جامعهٔ بورژوازی مدرن در ارتباط با یهودیت را هم در سطح اجتماعی و هم سیاسی چنان تحلیل می‌کند که بر مبنای آشنایی با وضعیت آلمان به تنهایی - که به هیچ‌وجه وضعیتی نمونه‌وار نبود - غیر قابل تصور است. در طی ماه‌های آخر ۱۸۴۲ مارکس آثار سوسیالیست‌های اتویپایی فرانسه مثل فوریه، اتین کابه، پیرلرو و پیرکونسیدران را مطالعه کرده بود. اما در پاریس این فرصت را یافت تا از نزدیک وضعیت اجتماعی و سیاسی فرانسه را مشاهده کند و حتی تا حدودی شخصاً در آن درگیر شود. با رهبران جبههٔ مخالف دموکراتیک و سوسیالیست آشنا شد و غالباً در جلسات انجمن‌های سری کارگران شرکت می‌کرد. بعلاوه، مطالعهٔ فشرده‌ای دربارهٔ تاریخ انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه انجام داد چون در صدد نگارش تاریخ کنوانسیون بود. همهٔ اینها به وی کمک کرد تا با مهم‌ترین وجوه وضعیت حاکم بر فرانسه کاملاً آشنا شود چون می‌کوشید آن را همراه با شناخت و تجربه خود از آلمان، در یک فریافت عام تاریخی ادغام کند. تمایز آشکاری که وی از نگرش «خارج از گود» خود میان

وضعیت آلمان و جامعه فرانسه مشاهده کرد - که مبتنی بر پسزمینه توسعه تاریخی مدرن به طور کلی بود - نه تنها برای طرح واقع‌بینانه مسأله یهود بلکه به طور کلی برای پردازش روش مشهور تاریخی اش بسی ثمربخش از آب درآمد.

تنها در این چارچوب بود که مفهوم بیگانگی - که همان‌طور که دیدیم مفهومی کاملاً تاریخی بود - می‌توانست جایگاه کانونی خود را در اندیشه مارکس به عنوان نقطه همگرایی مسایل چند وجهی اجتماعی - اقتصادی و نیز سیاسی پیدا کند، و تنها انگاره بیگانگی بود که می‌توانست چنین نقشی را در چارچوب مفهومی وی ایفا کند. (در فصل بعد تحلیل مفصل‌تری از ساختار مفهومی نظریه بیگانگی مارکس ارائه خواهیم کرد). نقطه عزیمت مارکس در مقاله درباره مسأله یهود مجدداً اصل جنگ همه علیه همه است که در جامعه بورژوایی تحقق می‌یابد و انسان را به شهروند عمومی و فرد خصوصی تقسیم می‌کند، انسان را از «وجود جمعی»، از خودش و از سایر مردمان جدا می‌کند. اما مارکس سپس این ملاحظات را عملاً به همه وجوه این «جامعه بورژوایی» به شدت بغرنج بسط می‌دهد؛ از هم پیوندی میان مذهب و دولت - که دقیقاً در استناد متقابل به بیگانگی دارای مخرج مشترکی هستند - تا روابط اقتصادی، سیاسی و خانوادگی که بدون استثنا خود را در اشکالی از بیگانگی آشکار می‌سازند.

او از اصطلاحات بسیار گوناگونی استفاده می‌کند تا وجوه متنوع جامعه بورژوایی بیگانه شده را مشخص کند، مثل «جدایی یا انفکاک»، «تقسیم یا شکافتگی»، «انفکاک یا کناره‌جویی»، «تاراج، تباهی»، «خود را گم و بیگانه کردن»، «تک افتادن و کناره‌جویی فرد در خود»، «خارجی شدن، بیگانه شدن»، «ویرانی یا زوال همه پیوندهای انسان با نوع انسان»، «انحلال جهان انسان در جهان افراد‌زرگانی»، و غیره. و همه این اصطلاحات

در زمینه‌های خاصی بحث می‌شود که هم‌پیوندی نزدیکی با اصطلاحات زیر دارد: "Veräusserang" و "Entfremdung" و "Entäusserang"^{۱۱۰} [برای توضیح بیشتر به یادداشت شماره ۳ مراجعه کنید. م.]

اثر مهم دیگری در همین دوره از تکامل فکری مارکس که هم‌زمان با مقاله دربارهٔ مسأله یهود نوشته شده است، دارای این عنوان است: نقد فلسفه حق هگل. مقدمه.^{۱۱۱} در این اثر وظیفه عمدهٔ فلسفه انتقاد رادیکال از اشکال و جلوه‌های «غیر مقدس» بیگانگی تعریف شده است که با دیدگاه‌های معاصران مارکس - از جمله فوئرباخ - مغایر است. آنان توجه خود را به نقد بیگانگی دینی محدود کرده بودند. مارکس با شور و شوق تمام تأکید می‌ورزد که فلسفه باید خود را دگرگون کند. «این وظیفهٔ تاریخ است که همین که جهان دیگر حقیقت باطل شد، حقیقت این جهان را استقرار دهد. وظیفهٔ فوری فلسفه که در خدمت تاریخ است، این است که خود - بیگانگی انسان را که اکنون در شکل مقدس آن برملاء شده است، در شکل دنیوی‌اش برملاء کند. بدینسان انتقاد از آسمان به انتقاد از زمین، انتقاد از دین به انتقاد از قانون، و انتقاد از الهیات به انتقاد از سیاست تبدیل می‌شود».^{۱۱۲}

در این مطالعه نمی‌توان از توجه به دیدگاه «خارج از گود» در ارتباط با وضعیت آلمان غافل ماند. مارکس اشاره می‌کند که صرف مقابله با اوضاع سیاسی آلمان و نفی آن، به دلیل شکاف عظیمی که آلمان را از ملل امروزی اروپایی جدا می‌کند، نمی‌تواند به چیزی جز نابهنگامی منجر گردد. «چنانچه کسی بخواهد از وضع موجود در آلمان، حتی به شایسته‌ترین وجه، یعنی به صورتی منفی، شروع کند نتیجه‌اش باز هم نابهنگامی خواهد بود. حتی نفی اکنون سیاسی ما واقعیتی غبارآلود در انبار چوب تاریخی ملل مدرن است. من شاید بتوانم کلاه گیس‌های پودر زده را

نفی کنم اما هنوز با کلاه گیس‌های پودر نرزه روبرو هستم. اگر وضعیت آلمان سال ۱۸۴۳ را نفی کنم مطابق گاه‌شمار فرانسوی به دشواری می‌توانم به سال ۱۷۸۹، و باز کمتر از آن، به مرکز حیاتی دنیای امروز، دست یابم.^{۱۱۳} به دیده مارکس تمایز آشکار میان ناپهنگامی آلمان و «ملل امروزمین» اروپایی به راه‌حلی اشاره دارد که در ارتباط با آلمان بیشتر یک «دستور مطلق» است تا یک فعلیت: پرولتاریایی که هنوز باید خود را تا آن سوی راین گسترش می‌داد.^{۱۱۴}

او با توافق کامل با خط اندیشه خاص مقالات دربارهٔ مسأله یهود - که همان‌طور که دیدیم، مارکس در آن تأکید می‌کند که رهایی کامل یهودیت بدون رهایی جهانگیر بشریت از وضع از خودبیگانگی غیر قابل تصور است - مکرر بر این نکته انگشت می‌نهد که «رهایی آلمان با رهایی انسان انطباق دارد».^{۱۱۵} بعلاوه تأکید دارد که «این نه انقلاب رادیکال و رهایی جهانگیر انسان بلکه انقلاب جزئی و صرفاً سیاسی است که برای آلمان خواب و خیالی اتوپیایی است، انقلابی که ستون‌های بنا را به حال خود رها می‌کند»^{۱۱۶} و اینکه «در آلمان رهایی کامل [جهانگیر] شرط ضروری برای رهایی جزئی است».^{۱۱۷} همین نکته در خصوص مسأله یهود مصداق دارد؛ وقتی که مسأله مهم «محدودیت یهودی‌وار جامعه» است، هیچ درجه‌ای از رهایی سیاسی نمی‌تواند به عنوان پاسخ مطرح باشد.

اهمیت این نگرش‌ها نه تنها از نظر روش‌شناسی - تا آنجا که کلیدی برای درک طبیعت اتوپیانیسم به عنوان توژم جزئیت تا حد کلیت کاذب به دست می‌دهد - بلکه عملاً نیز بس عظیم است. چون مارکس به روشنی می‌فهمد که فراخیزی عملی از بیگانگی فقط براساس سیاست غیر قابل تصور است؛ به‌ویژه با توجه به این واقعیت که سیاست صرفاً وجهی جزئی از کلیت فرایندهای اجتماعی است و درجه اهمیت کانونی آن در

وضعیت‌های به خصوص تاریخی (برای مثال، اواخر قرن هیجده فرانسه) مطرح نیست.

اما در این مقالات مرزهایی نیز هویدا است. تقابل میان «جزئیت» و «کلّیت» بیشتر در حالت عام انتزاعی‌اش درک می‌شود و صرفاً یکی از وجوه آن، آنجا که مارکس «جزئیت سیاسی» را به عنوان یکی از راه‌های ممکن برای ایجاد شرایط فراخیزی از بیگانگی ردّ می‌کند به صورتی منفی انضمامی می‌شود. معادل مثبت‌اش به عنوان فرض «کلّیتی» عام، نامشخص باقی‌مانده و خصلت یک «باید» را به خود می‌گیرد. یکسان‌انگاری «کلّیت» با قلمرو بودشناسی بنیادی اقتصادی‌ای از دستاوردهای بعدی اندیشه مارکس است. در این مرحله استنادات وی به اقتصاد سیاسی هنوز مبهم و نوعی [ژنریک] است، هر چند به صورتی شهودی می‌بینید که «رابطه صنعت و جهان ثروت به طور کلی با جهان سیاسی مسأله عمده روزگار مدرن است»،^{۱۱۸} ارزیابی‌اش از تضادهای خاص سرمایه‌داری هنوز غیر واقع‌بینانه است. می‌نویسد: «در حالی که در فرانسه و انگلستان، مسأله به شکل زیر مطرح می‌شود: اقتصاد سیاسی یا حاکمیت جامعه بر ثروت؛ در آلمان به این صورت مطرح می‌شود: اقتصاد ملی یا حاکمیت مالکیت خصوصی بر ملیت. بدینسان در انگلستان و فرانسه مسأله بر سر الغای انحصار است که تا پیامدهای غایی‌اش توسعه یافته است؛ در حالی که در آلمان مسأله بر سر حرکت به سوی پیامدهای غایی انحصار است». ^{۱۱۹} بنابراین شگفت نیست که عنصر «باید» - در جستجوی اثبات انضمامی جریان‌ها و تضادهای بنیادی اقتصادی که به طور عینی به فراخیزی ضروری از بیگانگی اشارت دارد - در این مرحله از تکامل مارکس چنین نقش مهمی در اندیشه وی باز می‌کند. مارکس در ۱۸۴۳ هنوز مجبور است نتیجه بگیرد که نقد دین «با دستور مطلق به سرنگونی همه

آن شرایطی که در آن، انسان موجودی پست شده، برده شده، رها شده و قابل تحقیر است»^{۱۲۰} به پایان می‌رسد و نخستین ارزیابی او از نقش پرولتاریا با این نگرش توافق کامل دارد. اما مارکس در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، گام قاطعی به پیش می‌گذارد و به صورتی رادیکال از «جزئیت سیاسی» سمت‌گیری خودش و از محدودیت‌های چارچوب مفهومی‌اش که تکامل وی را در مرحله «دموکراتیسم انقلابی» مشخص می‌کند، فرا می‌خیزد.

۳. برخورد مارکس با اقتصاد سیاسی

دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ آشکارا کار یک نابغه است؛ با توجه به یادمانی بودن این تلفیق و ژرفای نگرش‌هایش، اینکه جوانی ۲۶ ساله آن را نوشته است تقریباً باورکردنی نیست. شاید به نظر رسد که اینجا میان بازشناسی «کار یک نابغه» و این اصل مارکسیستی که انسان‌های بزرگ درست مانند اندیشه‌های بزرگ در تاریخ هنگامی پدید می‌آیند که «زمان آنها فرارسیده باشد»، تضادی وجود دارد. در واقع موسی هس و دیگران بسی پیش از انتشار آثار بزرگ وی متوجه «نبوغ دکتر مارکس» شده بودند.

و با این حال هیچ نوع تضادی در این مورد وجود ندارد. برعکس، تکامل خود مارکس اصل عام مارکسیسم را تأیید می‌کند. چون «نبوغ» پیش از آن که در ارتباط با محتوای خاصی در پاسخ به مقتضیات عینی یک وضعیت مشخص تاریخی آشکار گردد، چیزی جز یک نیروی بالقوه انتزاعی نیست. «نبوغ» در معنای انتزاعی - به عنوان «قدرت پدیداری مغز» و غیره - همیشه در «اطراف» ماست اما در فعالیت‌ها و محصولات آنی که هیچ نشانی از خود به جا نمی‌گذارد تلف می‌شود، تحقق پیدا نمی‌کند یا

پژمرده می‌گردد. «نبوغ» تحقق نیافته دکتر مارکس که موسی هس را افسون کرد در مقایسه با تحقق کامل آن در آثار عظیم مارکس، که نه تنها همان موسی هس را تحت تأثیر قرار نداد بلکه صرفاً خصومت تنگ‌نظرانه او را برانگیخت، فقط یک کنجکاوی تاریخی به حساب می‌آید.

در جریان تحقق عینی نیروی بالقوه نبوغ مارکس، درک وی از مفهوم «از خود بیگانگی کار» عنصر مهمی را عرضه می‌کند: «نقطه ارشمیدسی» تلفیق بزرگ او. پردازش این مفهوم در جامعیت پیچیده مارکسی آن - به عنوان نقطه تلفیق‌گر فلسفی پویایی تکامل انسان - پیش از زمانی معین، یعنی پیش از بارآمدن نسبی تضادهای اجتماعی منعکس در آن، به سادگی غیر قابل تصور بود. همچنین فریافت آن مستلزم کامل شدن وسایل و ابزارهای فکری - عمدتاً از طریق پردازش مقولات دیالکتیکی - بود که برای درک فلسفی کافی از پدیده رمزآمیز بیگانگی و نیز البته قدرت فکری فردی که بتواند از این ابزارها استفاده لازم را به عمل آورد، ضروری بود. و دست آخر اینکه پیشفرض پیدایش این «مفهوم ارشمیدسی» علائق اخلاقی نیرومند و شخصیت تزلزل‌ناپذیر کسی است که آماده اعلان «جنگ با همه مقدورات»^{۱۲۱} در «آن شرایطی است که انسان موجودی پست شده، برده شده رها شده و حقیر است»؛ کسی که می‌تواند در «تحقق فلسفه از طریق الغای» آن در جریان جنگ مذکور به رضایت شخصی و به تحقق اهداف فکری اش دست یابد. تأمین همزمان همه این شرایط و پیش شرطها - در زمانی که شرایط نیز «آماده و مساعد بود» - در واقع برای پردازش مارکسی مفهوم «از خود بیگانگی کار» ضروری بود.

مشهور است که مارکس مطالعه آثار کلاسیک اقتصاد سیاسی را در اواخر ۱۸۴۳ آغاز کرد اما آنها همان‌طور که هم در درباره مسأله یهود و هم

مقدمه بر نقد فلسفه حق هگل می‌بینیم صرفاً زمینه‌ای فاقد تعریف برای شرح سیاسی مقدماتی بودند که روح حاکم بر آنها بیان برنامه‌واری بود که مطابق آن، انتقاد از دین و الهیات می‌بایست به انتقاد از قانون و سیاست تبدیل گردد.

در جریان تکمیل تحول اندیشه مارکس که اشاره شد، تأثیر کاری موسوم به کلیات نقد اقتصاد سیاسی (که انگلس جوان در دسامبر ۱۸۴۳ و ژانویه ۱۸۴۴ نوشت و برای انتشار در سالنامه آلمانی - فرانسوی در ژانویه برای مارکس فرستاد) روی وی اهمیت شایانی دارد. حتی در ۱۸۵۹ مارکس از این کلیات با تحسین زیاد یاد کرده است.

مطابق این اثر اولیه انگلس، بیگانگی ناشی از شیوه خاص تولید است که «همه روابط طبیعی و عقلانی را واژگونه می‌کند». بنابراین می‌توان آن را «شرایط ناخودآگاه بشریت» نامید. بدیل مورد نظر انگلس برای این شیوه تولید در برنامه انضمامی اجتماعی کردن مالکیت خصوصی تقریر شده است: «اگر مالکیت خصوصی را ترک گوئیم، در آن صورت همه این تقسیمات غیر طبیعی ناپدید می‌شود. تفاوت میان نفع و سود از میان می‌رود؛ سرمایه بدون کار و بدون حرکت هیچ است. اهمیت سود به وزنی تقلیل می‌یابد که سرمایه در تعیین هزینه‌های تولید در بردارد؛ و بدینسان سود در درون سرمایه باقی می‌ماند درست همان‌طور که خود سرمایه با کار به واحد اولیه‌اش باز می‌گردد».^{۱۲۲}

راه‌حل متصور در این عبارات نشان دهنده راه برون‌رفت از تضادهای «شرایط ناخودآگاه بشریت» نیز هست، که در این ارتباط به عنوان بحران‌های اقتصادی تعریف شده است: «با آگاهی همچون انسان تولیدکننده همچون ذرات پراکنده فاقد آگاهی از هم‌نوعانات - و تو در فراسوی همه این سن‌تزه‌های تصنعی و غیر قابل دفاع قرار می‌گیری: اما تا زمانی که

شیوه ناخودآگاه و بی‌اندیشه کنونی را ادامه می‌دهی و قربانی تصادف هستی - تا همان زمان نیز بحران‌های تجاری باقی خواهد ماند». (۱۹۶)

مارکس تحت تأثیر این اثر انگلس جوان مطالعه خود را در آثار کلاسیک اقتصاد سیاسی شدت بخشید. (چند ماه بعد با انگلس که از سفر انگلستان بازمی‌گشت و می‌توانست مشاهدات خود را در آن کشور بسیار پیشرفته صنعتی بخاطر آورد ملاقات کرد.) حاصل مطالعه فشرده مارکس در اقتصاد سیاسی اثر بزرگ اوست که به نام دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ مشهور است. این اثر در رویکرد خود پیوندی بنیادی با نوشته انگلس جوان دارد اما گستره‌اش بسیار وسیع‌تر از آن است؛ و همه مسایل اساسی فلسفی مربوط به واقعیت از خود بیگانگی کار را در برمی‌گیرد، از مسأله آزادی تا معنای زندگی (بنگرید به فصل شش)، از تکوین جامعه مدرن تا رابطه میان فردیت و «وجود جمعی» انسان، از تولید «امیال تصنعی» تا «بیگانگی حواس»، و از ارزیابی طبیعت و کارکرد فلسفه، هنر، دین و قانون تا مسایل مربوط به امکان «یکپارچه شدن دوباره زندگی بشر» با جهان واقعی از طریق «فراگذری ایجابی» به جای «Aufhebung» صرفاً مفهومی بیگانگی.

نقطه همگرایی جوانب نامتجانس بیگانگی انگاره «کار» است. در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ کار هم در معنی عام - به عنوان «فعالیت تولیدی»؛ تعیین بنیادی بود شناختی «انسان بودن» (یعنی شیوه وجود واقعاً انسانی) - هم در معنی خاص در شکل سرمایه‌دارانه «تقسیم کار» ملاحظه شده است. در همین شکل اخیر - فعالیتی با ساختار سرمایه‌دارانه - است که «کار» زمینه هر نوع بیگانگی است.

فعالیت، «تقسیم کار»، «مبادله» و «مالکیت خصوصی» مفاهیم کلیدی

این رویکرد به مسأله بیگانگی است. آرمان «فراگذری ایجابی» از بیگانگی به عنوان فراخیزیِ ضروریِ اجتماعی-تاریخی از «وساطت‌ها» تقریر می‌شود: مالکیتِ خصوصی مبادله - تقسیم کار خود را میان انسان و فعالیت او قرار می‌دهند و مانع از رضایت او از کارش، از اِعمال توانایی‌های (خلاق) تولیدی‌اش و از تخصیص انسانی محصولات فعالیت‌اش می‌گردد.

بدینسان نقد مارکس بر بیگانگی به عنوان ردّ این وساطت‌ها تقریر می‌شود. در این ارتباط تأکید بر این نکته اهمیت حیاتی دارد که ردّ این وساطت‌ها به هیچ‌وجه به معنای نفی هر نوع وساطت نیست. برعکس: این نخستین درکِ براستی دیالکتیکی رابطهٔ پیچیدهٔ میان وساطت و بیواسطگی در تاریخ فلسفه است که شامل دستاوردهای غیر قابل چشم‌پوشی هگل نیز می‌شود.

مردود دانستن هر نوع وساطت گامی خطرناک به سوی رازپردازی محض در آرمانی کردن «این همانی ذهن و عین» است. مخالفت مارکس با بیگانگی مخالفت با وساطت درکل نیست بلکه مخالفت با مجموعه‌ای از وساطت‌های دست دوم (مالکیت خصوصی - مبادله - تقسیم کار) است، نوعی «وساطتِ وساطت»، یعنی وساطتِ خاص تاریخی خودواسطگی بنیادیِ بودشناختی انسان با طبیعت. این «وساطت دست دوم» تنها بر اساس «وساطتِ دست اول» ضروری بود شناختی - به عنوان شکل بیگانه شدهٔ خاص آن - پدید می‌آید. اما خود «وساطتِ دست اول» - خودفعالیت تولیدی - عامل بود شناختی مطلقِ مقولهٔ انسانی است. (به زودی به هر دو وجه این مسأله - یعنی، هم «وساطت دست اول» و هم «وساطتِ وساطت» بیگانه شده باز خواهیم گشت.)

کار (فعالیت تولیدی) عامل مطلق و منحصر بفرد درکل این مجموعه

است: کار - تقسیم کار - مالکیت خصوصی - مبادله. (مطلق است چون شیوه وجود انسان بدون ایجاد تحولات در طبیعت از طریق فعالیت تولیدی غیر قابل تصور است.) در نتیجه هر کوششی برای فایز آمدن بر بیگانگی باید خود را در ارتباط با این مطلق و در تقابل با تجلی آن در شکل بیگانه شده تعریف کند. اما برای تقریر مسأله فراگذری ایجابی از بیگانگی در جهان بالفعل باید براساس دیدگاه پیشگفته «خارج از گود» دانست که شکل داده کار (کار مزدوری) با فعالیت انسانی به طور کلی مرتبط است مثل ارتباط جزء با کل. اگر به این نکته توجه نشود، اگر «فعالیت تولیدی» در وجود اساساً متفاوت آن متمایز نشود، اگر عامل مطلق بودشناختی از شکل خاص تاریخی مشخص نشود، اگر فعالیت - به دلیل مطلق شدن شکل خاصی از فعالیت - به عنوان وجودی همگن تلقی شود، مسأله فراگذری بالفعل (عملی) از بیگانگی مجال ظهور نمی یابد. اگر مالکیت خصوصی و مبادله مطلق تلقی شوند - به نحوی «ذاتی طبیعت انسانی» - در آن صورت تقسیم کار، شکل سرمایه دارانه فعالیت تولیدی به عنوان کار مزدوری نیز باید مطلق به نظر آید، چون به طور دو جانبه مستلزم هم اند. بدینسان وساطت دست دوم به صورت وساطت دست اول، یعنی عامل بودشناختی مطلق پدیدار می شود. در نتیجه نفی مظاهر بیگانه شده این وساطت باید شکل مفروضات اخلاقی حسرت بار را به خود بگیرد (برای مثال، روسو).

مطالعه اقتصاد سیاسی امکان تحلیل بسیار دقیق طبیعت و کارکرد شکل سرمایه دارانه فعالیت تولیدی را در اختیار مارکس قرار داد. نفی بیگانگی در آثار پیشین او همان طور که دیدیم بر محور نقد نهادها و مناسبات قانونی - سیاسی متمرکز بود و «کار» صرفاً به صورت منفی و به عنوان تعیین گم شده موضع فرد در «جامعه بورژوایی» مطرح می گردید. به

سخن دیگر: به عنوان وجهی از جامعه مطرح می‌شد که عرصه‌های سیاسی و اجتماعی آن به طریقی تقسیم می‌شدند که گویی موضع فرد در جامعه جزو ذات کار وی نیست. اما در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ عامل اقتصادی صرفاً وجهی از مناسبات اجتماعی-سیاسی با تعریفی مبهم است. حتی مؤلف مقالات دربارهٔ مسأله یهود و فلسفهٔ حق هگل به اهمیت بودشناختی بنیادی عرصهٔ تولید آگاه نبود، عرصه‌ای که در آثارش به شکل اشارات نوعی به «نیازها» به طور کلی ظاهر شد. در نتیجه مارکس نمی‌توانست به شکلی جامع پایگان پیچیدهٔ انواع و اشکال گوناگون فعالیت انسان: یعنی روابط متقابل در یک کل ساختار یافته را درک کند.

همهٔ این‌ها در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ بسیار متفاوت است. نقطهٔ آغاز بودشناختی مارکس در این اثر این واقعیت بدیهی است که انسان، این جزء خاص طبیعت (یعنی، موجودی با نیازهای جسمانی که از نظر تاریخی پیش از سایر نیازهاست) باید برای حفظ خود و برای ارضای این نیازها تولید کند. اما او فقط از طریق آفرینش ضروری مجموعه‌ای پایگانی از نیازهای غیر جسمانی در جریان ارضا نیازهایش به واسطهٔ فعالیت تولیدی می‌تواند این نیازهای ابتدایی را ارضا کند و همین نیازهای غیر جسمانی نیز به شرایط ضروری برای ارضای نیازهای جسمانی اولیه‌اش تبدیل می‌شود. بدینسان شالودهٔ بودشناختی غایی فعالیت‌های انسان و نیازهای نوع «معنوی» او در عرصهٔ تولید مادی به عنوان تجلی خاص مبادلهٔ انسان با طبیعت، قرار دارد که به طریق و اشکال پیچیده‌ای وساطت می‌شود. همان‌طور که مارکس می‌گوید: «سراسر به اصطلاح تاریخ جهان چیزی جز بوجود آمدن انسان از طریق کار انسانی و شدن طبیعت برای انسان نیست».

(۱۱۳). بنابراین فعالیت تولیدی در «رابطهٔ ذهن-عین» میان انسان و طبیعت واسطه است. واسطه‌ای که انسان را قادر می‌کند تا شیوهٔ وجودی

انسانی در پیش گیرد و ضامن آن است که وی به طبیعت سقوط نکند و خود را در «عین» منحل نکند. مارکس می نویسد: «انسان با طبیعت زنده است یعنی اینکه طبیعت کالبد اوست و اگر قرار است زنده بماند باید در مرادۀ مداوم با آن باشد. این که زندگی جسمانی و معنوی انسان در پیوند با طبیعت است به سادگی به این معنی است که طبیعت با خودش در پیوند است، چون انسان جزئی از طبیعت است» (۷۴).

پس فعالیت تولیدی منشا آگاهی و «آگاهی بیگانه شده» بازتاب فعالیت بیگانه شده یا بیگانگی فعالیت، یعنی از خود بیگانگی کار است.

مارکس از این بیان استفاده می کند: «کالبد غیرآلی انسان»، صرفاً همان نیست که طبیعت داده است بلکه بیان و تجسم انضمامی مرحله و ساختار معین تاریخی فعالیت تولیدی در شکل محصولات آن، از کالاهای مادی تا آثار هنری، است. در نتیجه بیگانگی کار، «کالبد غیرآلی انسان» به نظر وی چیزی صرفاً خارجی می رسد و بنابراین می تواند به کالا تبدیل گردد. همه چیز «شیء واره» می شود، و روابط بنیادی بودشناختی واژگونه می گردد. همینکه «کالبد غیرآلی» فرد - «طبیعت قوام یافته» و قدرت تولیدی خارجی شده - از وی بیگانه شد، او با اشیای صرف مواجه است (اشیاء و کالاها). او هیچ آگاهی از «وجود نوعی» خود ندارد (یعنی موجودی که آگاهی از انواعی که بدان متعلق است، ندارد، یا به کلام دیگر، موجودی که ذات اش مستقیماً با فردیت اش انطباق ندارد. انسان تنها موجودی است که می تواند این نوع «آگاهی نوعی» داشته باشد - هم از نظر ذهنی، در دانش آگاهانه اش از انواعی که بدان تعلق دارد، و در اشکال عینیت یافته این «آگاهی نوعی» از صنعت تا نهادها و آثار هنری - و بدینسان او تنها «وجود نوعی» است.

فعالیت تولیدی در شکلی که تحت سلطۀ تک افتادگی سرمایه دارانه

قرار دارد - زمانی که «انسانها به عنوان ذرات پراکنده بدون آگاهی از نوعشان تولید می‌کنند» - نمی‌تواند به صورتی درخور وظیفه و وساطت انسان با طبیعت را به انجام رساند چون انسان و مناسباتش را به «شیء» تبدیل می‌کند و او را به وضع طبیعت حیوانی فرومی‌کاهد. به جای «آگاهی انسان از نوع خود» شاهد کیش زندگی شخصی و آرمانی شدن فرد انتزاعی هستیم. بدینسان با همسان شدن ذات انسان با فردیت محض، طبیعت زیست‌شناختی انسان با طبیعت شایسته اختصاصاً انسانی‌اش مغشوش می‌گردد. زیرا فردیت محض صرفاً به وسایل معیشت‌اش نیاز دارد، و نه به اشکال اختصاصاً انسانی - به طور انسانی طبیعی و به طور طبیعی انسانی - برای به کمال رساندن خود، که در عین حال نیز مظاهر مناسب برای فعالیت حیاتی یک «وجود نوعی» به شمار می‌آید. «انسان یک وجود نوعی است نه تنها به این دلیل که در عمل و در نظریه نوع را به عنوان عین خویش می‌پذیرد (عین خودش و نیز اعیان چیزهای دیگر) بلکه - و این صرفاً طریق دیگری برای بیان آن است - نیز به این دلیل که او با خویشتن به عنوان نوع بالفعل زنده برخورد می‌کند؛ چون او با خویشتن به عنوان موجودی کلی و بنابراین آزاد برخورد می‌کند» (۷۴). کیش رمزپردازانه فرد مجرد، برعکس، خصوصیتی را به عنوان طبیعت انسان می‌شناسد فردیت صرف - که از مقولات جهانگیر طبیعت به طور عام است و به هیچ‌وجه چیزی نوعاً انسانی نیست. (بنگرید به ستایش مارکس از هابز به خاطر تشخیص سلطه فردیت در طبیعت در اصل جنگ همه علیه همه).

پس فعالیت تولیدی زمانی فعالیت بیگانه شده است که از کارکرد درست وساطت انسانی در رابطه ذهن-عین میان انسان و طبیعت دور می‌شود و به جای آن باعث می‌شود که فرد تک‌افتاده و شیء شده دوباره

جذب «طبیعت» شود. این جریان حتی می‌تواند در مرحله بسیار توسعه یافته تمدن نیز اتفاق بیفتد چنانچه انسان، بنا به گفته انگلس جوان، تحت سلطه «قانون طبیعی مبتنی بر ناآگاهی شرکت‌کنندگان» (۱۹۵) قرار گیرد. (مارکس این اندیشه انگلس جوان را در دستگاه فکری خود درآمیخت و بارها به این «قانون طبیعی» سرمایه‌داری نه تنها در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ بلکه در سرمایه نیز استناد کرد).^{۱۲۳}

بدینسان اعتراض مارکس به بیگانگی، خصوصی‌گری و شیء‌وارگی او را درگیر در تضادهای موجود در آرمانی کردن نوعی از «وضع طبیعی» نمی‌کند. در فریافت او هیچ نشانی از حسرت احساساتی یا روماتیک نسبت به طبیعت دیده نمی‌شود. برنامه او در اشارت انتقادی به «امیال تصنعی» و غیره مدافع بازگشت به «طبیعت» و به مجموعه «طبیعی» از نیازهای ابتدایی یا «ساده» نیست بلکه وی مدافع «تحقق کامل طبیعت انسان» با فعالیت انسانی خود واسطه است. «طبیعت انسان» («وجود نوعی» او) دقیقاً به معنی متمایز بودن از طبیعت به طور کلی است. رابطه انسان با طبیعت به دو معنی «خود-واسطه» است. نخست، چون این طبیعت است که خود را با خود در انسان وساطت می‌کند. و دوم، چون خود فعالیت واسطگی چیزی جز صفت انسان نیست که جزء خاصی از طبیعت قرار گرفته است. بدینسان در فعالیت تولیدی، تحت عامل نخست از وجوه دوگانه بودشناختی‌اش، طبیعت خود را با طبیعت وساطت می‌کند، و تحت وجه بودشناختی دوم - و براساس این واقعیت که فعالیت تولیدی ذاتاً فعالیت اجتماعی است - انسان خود را با انسان وساطت می‌کند. وساطت‌های دست دوم مذکور در بالا (که در شکل تقسیم کار، مالکیت خصوصی-مبادله سرمایه‌دارانه نهادینه شده است) این رابطه را از هم می‌گسلد و خود فعالیت تولیدی را تحت حاکمیت «قانون طبیعی» کور،

تابع مقتضیات تولید کالایی می‌کند که هدف محتوم آن تضمین باز تولید فرد تک‌افتاده و شیء شده است که زائدهٔ این نظام «تعیین‌های اقتصادی» است.

فعالیت تولیدی انسان نمی‌تواند او را به کمال رساند چون وساطت‌های نهادینه شدهٔ دست دوم خود را میان انسان و فعالیت او، میان انسان و طبیعت و میان انسان و انسان قرار می‌دهند. (دوتای آخری در اولی ملحوظ است، یعنی در قرارگرفتن وساطت‌های سرمایه‌دارانهٔ دست دوم میان انسان و فعالیت وی و در تبعیت فعالیت تولیدی از این وساطت‌ها لحاظ شده است. چون اگر خود وساطت انسان بعداً با شکل نهادینه شدهٔ سرمایه‌دارانهٔ فعالیت تولیدی وساطت می‌شود، پس طبیعت نمی‌تواند با طبیعت خود را وساطت کند و انسان نمی‌تواند با انسان خود را وساطت کند. برعکس، انسان به صورتی دشمن‌خو، تحت حاکمیت «قانونی طبیعی» که کورکورانه از طریق سازوکارهای بازار (مبادله) غلبه دارد، با طبیعت روبرو می‌شود و از سوی دیگر، انسان نیز در تعارض میان سرمایه و کار به صورتی دشمن‌خو با انسان روبرو می‌شود. روابط متقابل اولیهٔ انسان با طبیعت به رابطهٔ میان کار مزدوری و سرمایه متحول می‌شود و تا آنجا که فرد کارگر مد نظر است هدف فعالیت او الزماً به بازتولید خود به عنوان یک فرد صرف و به موجودیت جسمانی‌اش محدود می‌گردد. بدینسان وسیله‌ها به هدف‌های غایی تبدیل می‌شود در حالی که هدف‌های انسانی به وسیلهٔ صرفی مبدل می‌گردد که تابع هدف‌های شیء شدهٔ این نظام نهادینه شدهٔ وساطت‌های دست دوم است).

بنابراین نفی شایستهٔ بیگانگی از نفی رادیکال وساطت‌های دست دوم سرمایه‌دارانه غیر قابل تفکیک است. اما اگر آنها بدیهی انگاشته شوند - برای مثال در آثار اقتصاددانان سیاسی و نیز آثار هگل (و حتی در فریافت

روسو به طور کلی) - نقد مظاهر گوناگون بیگانگی ناگزیر در حالت جزیی یا توهمی یا هر دو، باقی خواهد ماند. «اثبات‌گرایی غیرانتقادی» اقتصاددانان سیاسی نیاز به تفسیر بیشتر ندارد، فقط این را باید اضافه کرد که تضادهای آن به مارکس کمک کرد تا به موضع خود وضوح بیشتری بدهد. روسو علیرغم مخالفت رادیکال با برخی پدیده‌های بیگانگی نتوانست خود را از دور باطل نجات دهد چون مناسبات بالفعل بودن ساختی را واژگونه کرد و به وساطت‌های دست دوم نسبت به نوع اول آن الویت قایل شد. بدینسان خود را در دام تضادهای لاینحل خودساخته‌اش انداخت: آرمانی کردن «مبادله عادلانه» موهوم که به صورتی احساساتی در مقابل وساطت‌های دست اول که از نظر بودن‌شناسی بنیادی‌اند، قرار می‌گیرد، که در واژگان روسو، به معنی قرار گرفتن در مقابل «تمدن» است. تا جایی که هگل مدنظر است، او «عینیت‌یابی» و «بیگانگی» را همسان انگاشت، تا حدی به این دلیل که بسیار واقع‌بین‌تر از آن بود که خود را درگیر نفی رومانیک خودواسطگی (و خودتکوینی) از نظر بودن‌شناسی بنیادی انسان از طریق فعالیت‌اش، بکند (برعکس، نخستین کسی بود که این رابطه بودن‌ساختی را هر چند به شکلی «انتزاعی و نظرورزان» درک کرد) و تا حدی نیز به این دلیل که بر اساس دیدگاه اجتماعی‌اش نمی‌توانست با شکل سرمایه‌دارانه وساطت‌های دست دوم مخالفت کند. در نتیجه این دو مجموعه وساطت‌ها را در مفهوم «بیگانگی عینی‌کننده» و «عینیت‌یابی بیگانه‌کننده» درهم آمیخت: مفهومی که امکان طرح فراخیزی بالفعل (عملی) از بیگانگی را به طور پیشینی از دستگاه فکری‌اش حذف کرد.

این از دستاوردهای تاریخی بزرگ مارکس بود که با اعلام اعتبار مطلق وساطت دست اول به لحاظ بودن‌شناسی بنیادی (در تقابل با مدافعان

رومانتیک و اتوپایی وحدت مستقیم) در برابر بیگانگی آن در شکل سرمایه‌دارانه تقسیم کار - مالکیت خصوصی و مبادله، «گره گوردیان»^{*} این مجموعه‌های بغرنج و رمزپردازانه وساطت‌ها را بُرید. این کشف بزرگ تئوریک راه را به سوی «رمزدایی علمی» و نیز نفی بالفعل و عملی شیوه تولید سرمایه‌داری باز کرد.

۴. ماتریالیسم یگانه‌نگر

پردازش راه‌حلی برای موضوعات بغرنج بیگانگی وابستگی زیادی به «نقطه ارشمیدسی» یا مخرج مشترک دستگاه فلسفی خاصی دارد. از نظر مارکس در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ این مخرج مشترک، همان‌طور که ذکر شد، مفهوم «بیگانگی کار» در نظام سرمایه‌داری است. وی اهمیت آن را بدین شرح مورد تأکید قرار می‌دهد: «بازبینی تقسیم کار و مبادله بیشترین اهمیت را دارد، چون اینها تظاهرات قابل ادراک بیگانه‌شده فعالیت انسانی و قدرت ذاتی انسان به عنوان فعالیت و قدرت نوعی است» (۱۳۴).

اما چنانچه کانون استناد «بیگانگی دینی» باشد، مثل مورد فوئرباخ، در آن صورت در خصوص بیگانگی بالفعل و عملی چیزی عاید نخواهد شد. چون «خود انفعال دینی فقط در قلمرو آگاهی و زندگی درونی انسان رخ می‌دهد اما انفصال اقتصادی به زندگی واقعی مربوط می‌شود؛ بنابراین فراگذری از آن شامل هر دو وجه است» (۱۰۳). فوئرباخ می‌خواست مسایل

* مربوط به گوردیوس پادشاه باستانی فریگیا که گرهی را بست و مقرر داشت که فقط کسی می‌تواند آن را بگشاید که بر آسیا حکومت کند. این گره را اسکندر کبیر به جای آن که بگشاید، بُرید. در اصطلاح، بُریدن «گره گوردیان» به معنی حل شجاعانه و سریع معضلات است. م

بیگانگی را برحسب زندگی واقعی طرح کند (این خویشاوندی برنامه‌ای بیانگر پیوستگی مارکس با فوئرباخ در دوره معینی از تکامل اوست)، و این در تقابل با راه‌حل هگلی بود، اما به دلیل انتزاعی بودن دیدگاهش، یعنی «انسان» آرمانی شده («ذات انسانی» که به صورتی ژنریک در نظر گرفته شده و نه به صورت «مجموعه مناسبات اجتماعی»^{۱۲۴})، موضع او اساساً دوگانه‌نگر (دوالیستی) باقی ماند و نتوانست به راه‌حل واقعی مسایل تحلیل شده دست یابد.

اهمیت عمده آثار کلاسیک اقتصاد سیاسی در تکامل فکری مارکس این بود که با پرتوافکنی بر عرصه ملموس اقتصاد (که مرحله تولید سرمایه‌داری را به انضمامی‌ترین شکل تحلیل کرده بودند) به او کمک کردند تا توجه خود را روی «تظاهرات قابل ادراک بیگانه شده فعالیت انسانی» متمرکز کند (۱۳۴). آگاهی مارکس از اهمیت فعالیت تولیدی او را قادر ساخت تا با بیشترین وضوح ممکن تضادهای «ماتریالیسم دوگانه‌نگر»، غیر واسطه‌ای و غیر دیالکتیکی را تشخیص دهد.

این نکته بسیار پرمعناست که مطالعه شدید مارکس در اقتصاد سیاسی، انتقاد وی را از فوئرباخ تندتر کرد و در عین حال خویشاوندی‌های اندیشه مارکس با خصوصیات معینی از فلسفه هگلی را آشکار ساخت. شاید در وهله نخست این امر به نظر متناقض برسد که علیرغم فریافت ماتریالیستی مشترک مارکس و فوئرباخ و علیرغم خویشاوندی سیاسی بسیار نزدیک‌تر میان آندو نسبت به مارکس و هگل، رابطه مارکس معتقد به ماتریالیسم تاریخی و هگل ایدئالیست ریشه‌هایی بس ژرف‌تر از رابطه مارکس و فوئرباخ دارد. رابطه نخست شامل تمامیت تکامل مارکس می‌شود در حالی که رابطه دوم محدود به مرحله‌ای اولیه و گذراست.

دلیل آن را باید در خصلت اساساً یگانه‌نگر (مونیستی) فلسفه هگل در

برابر دوگانه‌نگری فوئرباخ جست. در فقره مشهوری که مارکس موضع خود را از دیالکتیک هگلی متمایز می‌کند بر این خویشاوندی عمیق نیز تأکید می‌کند و بر ضرورت «دوباره روی پا قرار دادن» آنچه که در فلسفه هگل «روی سرش ایستاده» است اصرار می‌ورزد.^{۱۲۵} اما اگر در شالوده‌رویکردهای فلسفی «متضاد» شان خصوصیات مشترک دو نوع فریافت یگانه‌نگر - هر چند از نظر ایدئولوژیک متفاوت و در واقع متضاد - نهفته نبود، در آن صورت «دوباره روی پا قرار دادن» فریافت هگلی به منظور ترکیب کردن «هسته عقلانی» آن در دستگاه مارکس غیر ممکن می‌شد. چون دوگانه‌نگری به هر سویی نیز بچرخد باز دوگانه‌نگری باقی می‌ماند. در مقابل، در تزهایی درباره فوئرباخ اثر مارکس می‌توان رد کامل دوگانه‌نگری بود شناختی و معرفت‌شناختی فوئرباخ را مشاهده کرد: «عیب اصلی هر نوع ماتریالیسم که تاکنون وجود داشته - از جمله ماتریالیسم فوئرباخ - این است که شیء، واقعیت، محسوس بودن، صرفاً به شکل عین یا به شکل اندیشه‌گری (contemplative) تصور شده است نه به عنوان فعالیت یا عمل محسوس انسانی و نه به طور ذهنی. نتیجه‌اش چنین بوده است که جنبه فعال، برخلاف ماتریالیسم، در ایدآلیسم تکامل یافته است - اما صرفاً به صورتی انتزاعی، چون البته ایدآلیسم فعالیت واقعی محسوس را به خودی خود نمی‌شناسد. فوئرباخ اعیان محسوس را می‌خواهد، که واقعاً از اعیان اندیشه مجزا باشد اما وی خود فعالیت انسانی را به عنوان فعالیت عینی تصور نمی‌کند. لذا در جوهر مسیحیت، وی نگرش تئوریک را تنها نگرش راستین انسانی لحاظ می‌کند، در حالی که عمل تنها در شکل ظهور یهودی‌وار پست آن تصور و تثبیت شده است.»^{۱۲۶}

این استناد به «عمل» بسیار شبیه اصل گوته در خصوص آزمایش به

عنوان واسطه بین عین و ذهن^{۱۲۷} است، و تز دوم درباره فوئرباخ بر این شباهت تأکید بیشتری دارد. حال فقدان این واسطه در فلسفه فوئرباخ بدین معناست که بر این دوگانه‌نگری نمی‌توان فایق آمد. برعکس، این امر در سطح نظریه اجتماعی تندترین شکل ممکن را پیدا می‌کند: «آن آئین ماتریالیستی که بر آن است که انسانها محصول اوضاع و احوال و پرورش‌اند، فراموش می‌کند که همین انسانها هستند که اوضاع و احوال را تغییر می‌دهند و اینکه خود آموزشگر به آموزش نیاز دارد. در نتیجه این آئین الزاماً به تقسیم جامعه به دو بخش می‌رسد که یکی از آنها بر جامعه برتری دارد.»^{۱۲۸} به همین دلیل است که دستگاه فوئرباخ، علیرغم رویکرد ماتریالیستی فیلسوف و شروع آن «از واقعیت از خود بیگانگی دینی»^{۱۲۹} نمی‌تواند به توافق پایداری با فلسفه مارکسی دست پیدا کند. چون نوعی «دوگانه‌نگری ماتریالیستی» همراه با همه تضادهای موجود در آن، در همه سطوح فلسفه فوئرباخ هویدا است. (مثلاً، «تفکر انتزاعی» در برابر «شهود»، «اندیشه‌گری»، «Anschauung»؛ «فرد تک‌افتاده» در برابر «ذات انسانی»؛ «فرد انتزاعی» در برابر «نوع انسان» و غیره).

راز توفیق مارکس در فراگذری رادیکال از محدودیت ماتریالیسم دوگانه‌نگر و اندیشه‌گر، درک دیالکتیکی بی‌سابقه مقوله وساطت است. چون هیچ دستگاه فلسفی بدون فایق آمدن بر مناسبات متقابل دیالکتیکی بفرنج میان وساطت و تمامیت، به این یا آن شکل، نمی‌تواند یگانه‌نگر باشد. نگفته پیدا است که این امر - با تغییرات لازم - در خصوص فلسفه هگلی نیز مصداق دارد. کانون استناد یگانه‌نگری ایدئالیستی هگل مفهوم «فعالیت» به عنوان «واسطه ذهن و عین» است. اما البته مفهوم هگلی «فعالیت» عبارت از «فعالیت انتزاعی ذهنی» است که فقط «موجودات اندیشه» را می‌تواند وساطت کند. (در فلسفه هگل «عین» همان «ذهن

بیگانه شده»، «روح جهانی خارجیت یافته» و غیره است، یعنی در تحلیل نهایی یک شبه عین است. در این خصوصیت فلسفه هگلی، تضادهای درونی برداشت آن از وساطت آشکار می‌گردد. چون هگل «رمزپرداز» نیست به این دلیل «ایدآلیست است»: بیان این امر به سختی می‌تواند به چیزی بیش از یک همانگویی بی‌اجر منتهی گردد. پس، او یک رمزپرداز ایدآلیست است به این دلیل که برداشت او از وساطت ذاتاً خصلتی متضاد دارد، یعنی به این دلیل که وی در خصوص وساطت‌های دست دوم تابوهایی بر خود تحمیل می‌کند و در ضمن همین اشکال - از نظر تاریخی مشخص - «وساطت و وساطت» سرمایه‌دارانه را به اصلی مطلق تبدیل می‌کند. بازتاب‌های فلسفی چنین گامی بسیار دوررس است و همه مقولات عمده وی را تحت تأثیر قرار می‌دهد، از همسان‌انگاری «بیگانگی» و «عینیت‌یابی» تا همسان‌انگاری غایی «ذهن» و «عین»، و نیز تا فریافتِ *Aufhebung* به عنوان «سازش» مفهومی ذهن با خودش. (حتی «حسرت» وحدت مستقیم اولیه - هر چند به «شکلی انتزاعی، ضرورزانه، منطقی» - در تقابل مفهومی میان "Ent - äusserung"، بیگانگی، و "Er - innerung"، یعنی چرخش «به درون» به ظهور می‌رسد، و خاطره گذشته‌ایست که ضرورتاً برای همیشه تمام شده است).
 تنها در ماتریالیسم بیگانه‌نگر مارکس است که می‌توانیم ادراکی منسجم از «کلیت عینی» به عنوان «واقعیت محسوس» و تمایزی همانقدر معتبر میان ذهن و عین بیابیم، که ناشی از دریافت وی از وساطت به عنوان فعالیت تولیدی از نظر بودشناختی بنیادی، و نیز ناشی از درک وی از وساطت‌های دست دوم و از نظر تاریخی مشخص است که به واسطه آن شالوده‌بودشناختی وجود انسانی از انسان در نظم اجتماعی سرمایه‌داری بیگانه می‌شود.

۵. دگرگونی اندیشه «فعالیت» هگل

فعالیت در آثار کلاسیک اقتصاد سیاسی به عنوان چیزی انضمامی، متعلق به تظاهرات زندگی واقعی ظاهر شد. اما در فریافت آنان به عرصه خاصی محدود می‌شد: عرصه تولید و تجارت از لحاظی کاملاً غیر تاریخی. از دستاوردهای تئوریک بزرگ هگل این بود که اهمیت فلسفی فعالیت را جهانشمول کرد هر چند بنا به دلایلی که بیان شد آن را به شکلی انتزاعی انجام داد.

مارکس در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ درباره عظمت و نیز محدودیت‌های دستاوردهای هگل نوشت: «دیدگاه هگل دیدگاه اقتصاد سیاسی مدرن است. کار را به عنوان ذات انسان می‌یابد - به عنوان ذات انسان در عمل اثبات خویشتن: او صرفاً جنبه مثبت کار را می‌بیند نه جنبه منفی آن را. کار یعنی شدن انسان برای خویشتن در بیگانگی، یا به عنوان انسان بیگانه شده. تنها نوع کار که هگل می‌شناسد و تشخیص می‌دهد کار به طور انتزاعی ذهنی است». (۱۵۲) بدینسان هگل به واژه «فعالیت» اهمیتی تعیین‌کننده می‌دهد و معنای آن تبیین تکامل و تکوین انسانی به طور کلی است. اما مفهوم هگلی «فعالیت» این خصلت جهانشمول را به قیمت از دست دادن شکل محسوسی که «کار» در اقتصاد سیاسی داشت، بدست آورد. (اینکه فریافت اقتصاددانان سیاسی از «کار» یکجانبه، جزئی و غیرتاریخی بوده در اینجا مدنظر نیست چون نکته مهم اهمیت تاریخی نسبی این فریافت است.) دریافت مارکس از «فعالیت» در حکم عمل یا «فعالیت تولیدی» - که هم در معنای مثبت آن (به عنوان عینیت‌یابی و «تکامل نفس» انسانی، به عنوان خودواسطگی ضروری انسان با طبیعت) و هم در معنای منفی آن (به عنوان بیگانگی یا واسطگی دست دوم) مشخص شده است - از این

نظر که در شکلی محسوس تصور شده است شبیه فریافت اقتصاددان سیاسی است. اما کارکرد تئوریک آن از ریشه متفاوت است. چون مارکس درک می‌کند که شالوده غیربیگانه شده‌ای که به شکل بیگانه شده در اقتصاد سیاسی به عنوان عرصه‌ای خاص منعکس می‌شود عرصه بنیادی بودشناختی وجود انسانی است و بنابراین شالوده غایی همه انواع و اشکال فعالیت است. بدینسان کار در «شکل محسوس» آن اهمیتی جهانشمول در فلسفه مارکس پیدا می‌کند. نه تنها به کلید درک تعیین‌های ذاتی در همه اشکال بیگانگی تبدیل می‌شود بلکه کانون استفاده استراتژی عملی وی در هدف‌گیری به سوی فراخیزی بالفعل از بیگانگی سرمایه‌دارانه است.

برای تکمیل تقریر مارکسی مسایل کانونی بیگانگی، ترکیب انتقادی دست‌آوردهای هگل در هیئت اندیشه مارکس از بیشترین اهمیت برخوردار بود. مارکس با آگاهی یافتن از اهمیت فلسفی جهانشمول فعالیت تولیدی در مورد مطالعه آثار اقتصاد سیاسی گامی قطعی به پیش گذاشت و بدینسان توانست برخی از دلالت‌های عینی آن را طرح‌ریزی کند، کاری که خود اقتصاددانان سیاسی بدلیل خصلت جزیی‌نگر و غیرتاریخی رویکردشان قادر به انجام آن نبودند. این نکته را مارکس به روشنی شرح داده است: «طرح این ادعا که تقسیم کار و مبادله بر مالکیت خصوصی استوار است درست همانند این ادعاست که کار ذات مالکیت خصوصی است - داعیه‌ای که اقتصاددان سیاسی نمی‌تواند اثبات کند و ما می‌خواهیم این را برای وی اثبات کنیم. دقیقاً در این واقعیت که تقسیم کار و مبادله تجسم مالکیت خصوصی است این اثبات دوجوهی وجود دارد که از یکسو زندگی انسانی برای تحقق خود نیازمند مالکیت خصوصی است، و از سوی دیگر اکنون نیازمند فراخیزی از مالکیت خصوصی است» (۱۳۴). بدینسان اقتصاد سیاسی نمی‌تواند به ریشه‌های مطلب برسد،

بلکه شکل خاصی از فعالیت (تقسیم کار سرمایه دارانه) را به عنوان شکل جهانشمول و مطلق فعالیت تولید تلقی می‌کند. در نتیجه در استدلال اقتصاددانان سیاسی نقطه غایبی استناد، با توجه به این واقعیت که شکل خاصی از فعالیت - یعنی عمل تاریخیاً مستقر اجتماعی-اقتصادی سرمایه داری - را آنان مطلق کرده‌اند، نمی‌تواند خود فعالیت باشد.

اقتصاد سیاسی آشکارا نمی‌توانست نقطه غایبی استناد را فعالیت به طور کلی فرض کند (یعنی، فعالیت تولیدی در معنای شرط مطلق وجود انسان) چون برداشتن چنین گامی موجب می‌شد که مطلق کردن شکل خاصی از فعالیت غیر ممکن گردد. تنها نوع «مطلق» که آنان را قادر می‌ساخت تا نتایج مطلوبی از آن اخذ کنند نوع دایره‌ای آن بود: یعنی فرض خصوصیات اساسی شکل خاصی از فعالیت که آنان در صدد اثبات‌اش بودند به عنوان امر الزاماً ذاتی در «طبیعت انسان» تلقی گردد. بدینسان واقعیت تاریخی مبادله سرمایه دارانه، در شکل آرمانی شده در سطح مطلق «طبیعت انسانی» به عنوان «تمایل به مبادله و دادوستد» (آدام اسمیت) ظاهر می‌گردد و از روی آن به راحتی می‌توان نتیجه گرفت که شکل «تجارتی» جامعه مبتنی بر تقسیم کار سرمایه دارانه نیز شکل «طبیعی» جامعه است.

اگر عامل مطلق با مالکیت خصوصی همسان شود (یا با چیزی ساختگی به نام «تمایل به مبادله و دادوستد»، که طریق دیگری برای بیان همان نکته است)، در آن صورت با تضاد لاینحل طبیعی و انسانی مواجه خواهیم شد، هر چند که این تضاد در پس پشت فرض سخنورانه رابطه هماهنگ میان «طبیعت انسانی» و شیوه تولید سرمایه دارانه پنهان شده باشد. چون اگر طبیعت انسانی ثابتی را در نظر بگیریم (برای مثال، «تمایل به مبادله دادوستد») در آن صورت ضرورت واقعاً طبیعی و مطلق (که در

این حقیقت بدیهی بیان می‌شود: «اگر انسانی نمی‌خواهد بمیرد باید تولید کند» از نظم شبه طبیعی تبعیت خواهد کرد. (قیاسی معادل حقیقت بدیهی مارکسی، مطابق «نظم طبیعی» موجود در «طبیعت انسانی»، باید چنین باشد: «اگر انسان نمی‌خواهد بمیرد باید مبادله و دادوستد کند»، که به هیچ وجه حقیقی نیست چه برسد به اینکه حقیقت بدیهی باشد.) بدینسان بُعد از نظر بودشناختی بنیادی وجود انسانی از جایگاه طبیعی و مطلق آن به جایگاهی ثانوی منتقل می‌شود. البته این امر در مقیاس ارزش‌های جامعه که نقطه غایی استنادش نظام مبادله و دادوستد است، منعکس می‌شود: اگر نظم چیزها در نظام سرمایه‌داری مورد چالش قرار گیرد، این امر از نظر «اقتصاددان سیاسی» چنان به نظر خواهد رسید که گویی موجودیت بشریت به مخاطره افتاده است. به همین دلیل است که فراخیزی از بیگانگی نمی‌تواند جزو برنامه اقتصاددانان سیاسی باشد، مگر شاید به شکل دفاعی خیالی از اصلاح برخی اثرات جزئی بیگانگی کار سرمایه‌دارانه، که آنان به صورت یک نظام و به عنوان شیوه وجود «ضروری» و «طبیعی» انسان آن را آرمانی می‌کنند.^{۱۳۰} و به همین دلیل است که نگرش اقتصاددانان سیاسی به بیگانگی باید به طور کلی نگرشی باقی‌ماند که نمی‌تواند نامی جز «اثبات‌گرایی غیرانتقادی» داشته باشد.

هگل با فرض فعالیت به طور کلی به عنوان شرط مطلق تکوین تاریخی، تا حدی از این تضاد اقتصاد سیاسی گامی فراتر می‌گذارد. اما به صورتی متناقض دستاوردهای خود را ویران و تضادهای اقتصاد سیاسی را در سطحی دیگر باز تولید می‌کند. او تا آنجا که «فعالیت» را به عنوان شرط مطلق تکوین تاریخی لحاظ می‌کند که منطقاً بیش از شکل خارجیت‌یابی است، می‌تواند - و در واقع باید - مسأله «Aufhebung» از بیگانگی را طرح کند؛ چون موضوع اخیر در تقابل با وحدت اولیه مستقیم

«مطلق» با خودش طرح می‌شود. اما از آنجا که وی، همان‌طور که دیدیم، نمی‌تواند شکل «خارجیت یافته» فعالیت را از تظاهرات «بیگانه شده» اش متمایز کند و از آنجا که نفی «خارجیت‌یابی» بدون نفی شرط مطلق غیرقابل تصور است: لذا خود فعالیت، مفهوم وی از «Aufhebung» نمی‌تواند چیزی غیر از نفی انتزاعی و تخیلی بیگانگی در حکم عینیت‌یابی باشد. بدینسان هگل سرانجام همان خصوصیت مطلقیت و جهانشمولی غیرقابل فراگذری را به شکل بیگانه شده عینیت‌یابی می‌دهد که به خود فعالیت قابل است و بنابراین از نظر مفهومی امکان فراخیزی بالفعل از بیگانگی را ابطال می‌کند. (نگفته پیداست که یک شکل یا برخی از اشکال خارجیت‌یابی - یعنی خود عینیت‌یابی - همانقدر شکل مطلق تکامل است که خود فعالیت: فعالیت غیر خارجیت‌یافته، غیر عینیت یافته در واقع غیر فعالیت است. در این معنا برخی انواع وساطت شرط مطلق بودشناختی تبادل انسان با طبیعت، ضرورتی همانقدر مطلق است. اما مسأله این است که آیا این وساطت با خصلت عینی بودشناختی فعالیت تولیدی به عنوان شرط بنیادی وجود انسانی سازگار است یا، مثل مورد وساطت‌های دست دوم سرمایه‌دارانه، با آن بیگانه است.

مارکس خط تمایز مفهومی میان کار به عنوان بیان زندگی و به عنوان بیگانگی زندگی می‌کشد. کار زمانی «بیگانگی زندگی» است که «من کار می‌کنم تا زندگی کنم، تا وسیله زندگی‌ام را تولید کنم اما کار من خودش زندگی نیست»، یعنی فعالیت من «با ضرورتی خارجی» به من تحمیل می‌شود، به جای آنکه با نیازی مطابق «ضرورت درونی» مرا برانگیزاند.^{۱۳۱} مارکس به همان ترتیب بین وساطت درخور انسان با انسان از یکسو و «وساطت بیگانه شده» فعالیت انسانی از طریق واسطه چیزها از سوی

دیگر تمایز قابل می‌شود. در نوع دوم واسطگی - «در بیگانگی خودِ فعالیت واسطه‌ای، - انسان به عنوان «انسان ناانسانی شده» فعالیت می‌کند. بدینسان فعالیت تولیدی انسانی تحت حاکمیت «واسطه بیگانه‌ای» است - «به جای آنکه خود انسان برای انسان واسطه باشد» و در نتیجه کار شکل «وساطت بیگانه شده» فعالیت تولیدی انسانی را پیدا می‌کند. ۱۳۲

مسأله «Aufhebung» با چنین تقریری دیگر نمی‌تواند عمل تخیلی «ذهن» باشد و تبدیل به موضوعی انضمامی و عملی برای انسان واقعی می‌شود. در این فریافت فراخیزی از بیگانگی از طریق الغای «وساطت بیگانه شده» (یعنی الغای وساطت دست دوم نهادی شده نظام سرمایه‌داری)، از طریق رهاشدن کار از تبعیت شیء شده از قدرت چیزها و از «ضرورت خارجی»، و از طریق ارتقای آگاهانه «نیاز درونی» انسان در راستای فعالیت انسانی و کمال‌یابی قوای ذاتی او در جریان فعالیت تولیدی و نیز تلذذ انسانی از محصولات غیر بیگانه فعالیت خودش، مستتر است. ۱۳۳

با پردازش این مفاهیم - که بر بغرنجی‌های رمزپردازانه بیگانگی که دیالکتیسین بزرگی چون هگل را شکست داده بود، کاملاً فائق آمد - نظام مارکس به صورت عالمی در ذره‌ای عملاً کامل گردید. اندیشه‌های رادیکال او درباره جهان بیگانگی و شرایط فراخیزی از آن اکنون به صورتی منسجم در خطوط کلی بینشی یادمانی و فراگیر ترکیب گردید. البته کارهای زیادی باقی مانده بود که می‌بایست با تمام بغرنجی‌هایشان ساخته و پرداخته شوند چون وظیفه‌ای که بر عهده او بود «غول آسا» بود. اما همه عینیت یافتگی‌ها و دگرگونی‌های فریافت مارکس - از جمله برخی اکتشافات مهم مارکس دوران اخیر بر شالوده مفهومی دستاوردهای فلسفی عظیمی استوار بود که به روشنی در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ طرح شده بود.

۳. ساختار مفهومی نظریه بیگانگی مارکس

۱. شالوده‌های نظام مارکسی

افسانه‌ها به راحتی ساخته می‌شوند و به دشواری از میان برمی‌خیزند. یک بالون خالی (جهل محض نسبت به مستندات معتبر) و مقادیری هوای گرم (خیالبافی محض) کافی است آن را از زمین بلند کند، در حالی که دوام خیالبافی نیز سوخت لازم برای پرواز رویایی‌شان را تأمین می‌کند. در فصل مربوط به جدل بر سر مارکس به تفصیل دربارهٔ افسانه‌های اصلی مرتبط با دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ بحث خواهد شد. اما در این مرحله باید به ایجاز به افسانه‌ای پردازیم که صراحتاً جایگاه چندان رفیعی در میان تفسیرهای گوناگون ندارد اما با این همه از اهمیت تئوریک عمده‌ای در ارزیابی آثار مارکس به طور کلی برخوردار است.

همان‌طور که دیدیم دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ - شالوده‌های نظام مارکسی را پی افکند که کانونش مفهوم بیگانگی بود. حال افسانهٔ مورد نظر مدعی است که لنین هیچ آگاهی از این مفهوم نداشت و این مفهوم هیچ نقشی در پردازش نظریه‌های او ایفا نمی‌کرد. (بدیدهٔ بسیاری از دگماتیست‌ها خود این واقعیت ادعایی البته توجه کافی برای زدن انگ «ایدآلیستی» بر مفهوم

بیگانگی بود.) اگر لنین واقعاً از نقد بیگانگی و شیء وارگی سرمایه‌داری مارکس - یعنی تحلیل وی درباره «بیگانگی کار» و نتایج الزامی آن - غافل بود در آن صورت می‌بایست از هسته اصلی نظریه مارکس یعنی از اندیشه اساسی نظام مارکسی غافل باشد.

نگفته پیداست که این واقعیت ادعایی چه فاصله بعیدی با حقیقت دارد. در واقع درست عکس آن مصداق دارد: چون در جریان تکامل لنین به عنوان یک مارکسیست، درک مفهوم بیگانگی در دلالت‌های حقیقی آن نقش حیاتی ایفا کرد.

این واقعیتی انکارناپذیر است که همه آثار تئوریک مهم لنین - از جمله نقد رومانتیسم اقتصادی و نیز کتاب او درباره توسعه سرمایه‌داری در روسیه - پس از بررسی مفصل او موسوم به شمه‌ای درباره خانواده مقدس به تاریخ ۱۸۹۵، به رشته تحریر در آمده‌اند. اندیشه‌های اصلی در این شمه که به شکل تفسیرهای گوناگون آمده است، در آثار بعدی لنین در کانون اندیشه‌های او باقی ماند. متأسفانه اینجا جای آن نیست که تکامل اندیشه لنین را به تفصیل دنبال کنیم. پس باید خود را محدود به طرح چند نکته‌ای بکنیم که مستقیماً با موضوع بحث در ارتباط است.

در این خصوص طرح این نکته بیشترین اهمیت را دارد که لنین در شمه‌ای درباره خانواده مقدس عبارتی طولانی از این اثر اولیه را نقل و آن را به شرح زیر تفسیر می‌کند:

«این عبارت بسیار گویا است؛ چون نشان می‌دهد که مارکس چگونه به اندیشه اساسی کل «سیستم» - با عرض معذرت از ذکر این کلمه - خود، یعنی مفهوم روابط اجتماعی تولید^{۱۳۴} دست یافت.»

این که کلمه «سیستم» را به صورتی پوزش‌خواهانه باید داخل گیومه گذاشت یا نه اهمیت زیادی ندارد. (قابل فهم است که لنین به دلیل

اشارات مشاجره آمیز رایج به «سیستم سازی» که در ادبیات مارکسیستی با فلسفه هگل پیوند داشت، مجبور به این کار بود. بعلاوه، وی شمه‌ای درباره کتابی می‌نوشت که سیستم هگلی و کاربردهای آن توسط اعضای «خانواده مقدس» به شدت مورد نقد قرار گرفته بود. آنچه که در این مورد اهمیت حیاتی دارد این است که «اندیشه اساسی کل سیستم مارکس» - «مفهوم روابط اجتماعی تولید» - دقیقاً همان مفهوم بیگانگی است، یعنی همان‌طور که لنین به درستی تشخیص داده بود، همان رمززدایی انتقادی مارکس از سیستم «از خود بیگانگی کار»، «از خود بیگانگی انسان»، «رابطه عملاً بیگانه شده انسان با ذات عینی اش»، و غیره است. چنانچه فقره‌ای را که تفسیر لنین بدان اشاره دارد بخوانیم آن را بوضوح خواهیم دید:

«آرزوی پرودون برای الغای عدم مالکیت و شکل قدیمی مالکیت دقیقاً با آرزوی وی برای الغای رابطه عملاً بیگانه شده انسان با ذات عینی اش، برای الغای تجلی سیاسی - اقتصادی از خود بیگانگی انسان همسان است. اما از آنجاکه انتقاد او از اقتصاد سیاسی هنوز به مقدمات اقتصاد سیاسی وابسته است، تخصیص مجدد جهان عینی نیز به شکل سیاسی - اقتصادی تصاحب تلقی می‌شود. پرودون در واقع آن طور که [مکتب] نقد انتقادی وی را وادار می‌کند، مالکیت را در مقابل عدم مالکیت قرار نمی‌دهد بلکه تصاحب را در مقابل شکل قدیمی مالکیت و در مقابل مالکیت خصوصی قرار می‌دهد. او اعلام می‌دارد که تصاحب «کارکردی اجتماعی» است. در یک کارکرد، «منفعت» به سوی «حذف» دیگری جهت‌گیری نکرده، بلکه به سوی راه‌اندازی عمل و تحقق قوای خود من، قوای وجود من، جهت‌گیری کرده است.

پرودون در تکامل دادن به این اندیشه توفیقی حاصل نکرد. مفهوم «تصاحب

برابر» مفهومی سیاسی-اقتصادی است و بنابراین خودش هنوز بیگانه شده برای این اصل است که عین به عنوان وجودی برای انسان، به عنوان وجود عینی انسان، در عین حال به معنای موجودیت انسان برای سایر انسانها، رابطه انسانی با سایر انسانها، رفتار اجتماعی انسان در ارتباط با انسان، است. پرودون انفصال سیاسی-اقتصادی را در قالب انفصال سیاسی-اقتصادی، الغا می‌کند.^{۱۳۵}

کسانی که آشنایی کافی با دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ دارند بی‌شک تشخیص خواهند داد که این اندیشه‌ها ریشه در دست‌نوشته‌های پاریس دارند. در واقع نه تنها این صفحات بلکه صفحات بسیار بیشتری علاوه بر آن را مارکس از دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ به خانواده مقدس منتقل کرد. کمیته روسی مسئول انتشار مجموعه آثار مارکس، انگلس و لنین - همان کمیته دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ را «ایدآلیستی» می‌یابد - در یادداشتی به شمه‌ای بر خانواده مقدس لنین اعلام می‌دارد که مارکس «با اضافه کردن بخش‌هایی از دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی اش، که طی بهار و تابستان ۱۸۴۴ روی آن کار کرده بود، به فصل‌های این کتاب حجم اولیه آن را به صورت قابل توجهی افزایش داد»^{۱۳۶} لنین البته نتوانست دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ مارکس را بخواند اما شمه‌ای بر خانواده مقدس شماری از فقرات مهم به علاوه فقرات مربوط به پرودون را نقل کرد که منشأ آنها دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ بود و مسأله بیگانگی را بررسی می‌کرد.^{۱۳۷}

پس اگر دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ مارکس ایدآلیستی است در آن صورت این ستایش لنین نیز از مفهوم مرکزی آنها که به خانواده مقدس اضافه شده بود به عنوان «اندیشه اساسی کل سیستم مارکس» می‌یابد ایدآلیستی

باشد. و این هنوز بدترین بخش این داستان نیست. چون لنین به ستایش این اثر، نه تنها به خاطر ارائه «شالوده‌های سوسیالیسم ماتریالیستی انقلابی» بلکه همچنین به خاطر این که «به نام یک انسان واقعی»، نوشته شده است ادامه می‌دهد (بنگرید به مقاله وی درباره انگلس).^{۱۳۸} بدینسان به نظر می‌رسد که لنین نه تنها «تسلیم ایده آلیسم» شده و آن را با «سوسیالیسم ماتریالیستی انقلابی» درآمیخته بلکه - گوش شیطان کر - تسلیم «انسان‌گرایی» نیز شده است.

نگفته پیداست که این «انسان‌گرایی» در نگارش «به نام یک انسان واقعی» صرفاً جلوه‌ای از «دیدگاه کار» است که خصوصیات دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ است. اینجا در مشاجره‌ای آشکار علیه ساخته‌های موهوم فلسفه ایدئالیستی - دیدگاه انتقادی «کارگر» را بیان می‌کند که «طبقات حاکم و دولت او را لگدمال کرده‌اند»؛^{۱۳۹} دیدگاه پرولتاریا در ضدیت با طبقه «دارا»یی که «در این از خود بیگانگی احساس خوشحالی و تأیید می‌کند، و آن را قدرت خاص خودش می‌داند»، در حالی که «طبقه پرولتاریا در این از خود بیگانگی احساس نابودی می‌کند؛ و در وجود آن، بی‌قدرتی خود را و واقعیت وجود ناانسانی‌اش را شاهد است».^{۱۴۰} این همان نکته‌ایست که لنین و مارکس هنگامی که درباره «انسان واقعی» سخن می‌گفتند در ذهن داشتند. اما همه این مستندات نمی‌تواند کسانی را تحت تأثیر قرار دهد که به جای آنکه واقعاً مارکس را بخوانند (یا در همین مورد لنین را بخوانند) ترجیح می‌دهند در آثار کلاسیک اندیشه مارکسیستی افسانه‌های خودشان را بخوانند و تحت پوشش رادیکالیسم مبتنی بر لفاظی‌های پر سروصدا، دکماتیسم سترون خیالبافی‌های بوروکراتیک - محافظه کارانه خود را به نمایش بگذارند.

همان طور که لنین هوشیارانه دریافته بود اندیشه مرکزی سیستم مارکس در نقد شیء وارگی سرمایه دارانه مناسبات اجتماعی تولید، بیگانگی کار به واسطه واسطه‌های شیء شده کارمزدوری، مالکیت خصوصی و مبادله است.

در واقع فریافت عمومی مارکس از تکوین تاریخی و بیگانگی مناسبات اجتماعی تولید همراه با تحلیل شرایط بودشناختی عینی فراخیزی ضروری از بیگانگی و شیء‌وارگی، یک نظام (سیستم) در کامل‌ترین معنای کلمه را تشکیل می‌دهد. استواری این نظام بیش از نظام‌های فلسفی اسلاف وی از جمله هگل است؛ که به این معناست که حتی حذف یکی از اجزای تشکیل دهنده‌اش، کل تصویر و نه صرفاً وجه خاصی از آن را، تحریف می‌کند. همچنین، نظام مارکسی بسیار پیچیده‌تر از نظام هگلی است؛ چون ابداع مبتکرانه «واسطه‌های» منطقاً متناسب میان «موجودات اندیشه» یک چیز است، در حالیکه تشخیص حلقه‌های واسط پیچیده پدیده‌های اجتماعی متنوع در واقعیت، یافتن قوانین حاکم بر نهادی شدن آن‌ها و دگرگون شدن‌شان به یکدیگر، قوانینی که «تثبیت» نسبی آنها و نیز «تغییر پویای» آنها را تعیین می‌کند و اثبات همه این‌ها در واقعیت، در همه سطوح و قلمروهای فعالیت انسانی، چیز کاملاً متفاوتی است. در نتیجه هر کوششی برای خواندن مارکس که براساس نظام خود وی نیست بلکه با «الگوی علمی» مبتدل از پیش فرض شده‌ای سازگار است که امروزه رواج دارد، نظام مارکس را از معنای آن محروم ساخته و آن را به کلکسیون‌های پروانه‌های مرده با مفاهیم شبه علمی بی‌فایده تبدیل خواهد کرد.

نگفته پیداست که نظام مارکس تفاوتی رادیکال با نظام هگل دارد. نه تنها در خصوص تقابل میان پدیده‌های اجتماعی بالفعل که مارکس تصویر

کرده و «موجودات اندیشه» هگلی، بلکه در این خصوص نیز که نظام هگلی - به دلیل تضادهای درونی اش - به دست خود هگل بسته و منجمد شده بود، در حالی که نظام مارکس باز مانده است. ما به بحث این تفاوت مهم حیاتی میان نظام بسته و باز در آخرین قسمت همین فصل خواهیم پرداخت. اما نخست باید ساختار نظام مارکسی را به طور کلی ملاحظه کنیم تا درک روشن‌تری از بغرنجی‌های چند لایه‌اش به دست آوریم.

دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ در ظاهر تفسیرهایی انتقادی درباره هگل و نظریه‌های اقتصاددانان سیاسی است. اما در نگاه دقیق‌تر چیزی بیش از آن نمایان می‌شود. چون نقد این نظریه محملی برای شکوفایی اندیشه‌های خود مارکس در مسایل بس گوناگونی است که ارتباط دو سویه فشرده‌ای با هم دارند.

همان‌طور که گفتیم، نظامی را که در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ می‌بینیم نظام «عالمی در ذره‌ای» است. این را بالاتر از همه در این واقعیت می‌توان دید که بُعد بودشناختی اساسی از خود بیگانگی کار تا پایان این اثر، یعنی بخش مربوط به پول، در کلیت‌اش پدید نمی‌آید. در واقعیت این بخش پس از بررسی انتقادی مارکس درباره فلسفه هگلی در همان دست‌نوشته‌ها نوشته شده بود، هر چند در ویرایش‌های منتشر شده، این بخش (بنا به خواست خود مارکس) به آخر منتقل شد. و این به هیچ وجه از جمله جزئیات قابل چشم‌پوشی مربوط به گاهشماری نیست. در واقع ارزیابی ژرف مارکس از فلسفه هگلی به طور کلی - که تحلیل اقتصاد سیاسی او را قادر ساخت این نکته را دریابد که «دیدگاه هگل، دیدگاه اقتصاد سیاسی مدرن است» (۱۵۲) - کلیدی را در اختیار مارکس قرار داد تا راز بودشناختی غایی «نظام پول» را بگشاید و بدینسان

بتواند به صورتی فراگیر نظریه ماتریالیستی دیالکتیکی ارزش را بنا نهد. (این بخش از دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ را، علیرغم حجم محدودش، از نظر انضمامیت و نیز جامعیت آن با اثری مقایسه کنید که همان موضوع را طرح کرده است: تفسیرهای مارکس بر عناصر اقتصاد سیاسی جیمز میل، که اندکی پیش از نقد دیالکتیک و فلسفه هگلی در کل، احتمالاً در می یا ژوئن ۱۸۴۴ نوشته شده است.)^{۱۴۱} این که بخش اساسی این صفحات درباره قدرت پول را سرانجام مارکس وارد سرمایه کرد، اصلاً نباید تصادفی شمرده.

حتی اگر این بعد بودشناختی عام از خود بیگانگی کار تا آخر دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ صراحت پیدا نمی‌کند، اما درست از همان سرآغاز اثر به طور ضمنی حضور دارد، هر چند البته سطح تعمیم نازل‌تری دارد. در وهله نخست به صورت «عالمی در ذره‌ای» و صرفاً به عنوان شهودی مبهم در این نظام حضور دارد و به همان ترتیب نیز روش تحلیل مارکس بیشتر خصلتی واکنشی دارد تا اثباتی و قائم به خود: وی خود را به مسائل مربوط به موضوع بلافصل انتقادش یعنی آثار اقتصاددانان سیاسی، می‌سپارد.

با انباشته شدن بینش‌هایش (از طریق درک تدریجی این امر که این وجوه جزئی به سمت واحدی اشاره دارند: «کارگر به مثابه کالا»، «کار انتزاعی»، «کار یکجانبه شبیه ماشین»، «ارض منفصل از انسان»، «کار انسانی انباشته شده = سرمایه مرده» و غیره) سرانجام برای مارکس ثابت شد که چارچوب اولیه بسیار تنگ و محدود است لذا آن را کنار گذاشت. مارکس از بحث کار منفصل (۶۷) به بعد برنامه متفاوتی در پیش می‌گیرد: اکنون مرجع تک‌تک مسایل مفهوم «کار بیگانه شده» به عنوان «پیوندی ذاتی» میان کل سلسله انفصال‌ها «و نظام پول» (۶۸) است. و با این

حال، هر چند این برنامه در بخش آخر نخستین دست نوشته قرار دارد اما تا پایان دست نوشته سوم به طور کامل فهمیده نمی شود. مارکس در دست نوشته اخیر سرانجام قدرت رمززدایی از «نظام پول» را می یابد - این واسطه غایی همه واسطه های بیگانه شده، این «دلال محبت میان نیاز انسان و عین، میان زندگی او و وسایل زندگی او» (۱۳۷)، این «الوهیت مرئی» (۱۳۹) - و چنین وصف می کند:

«توان بیگانه شده بشریت» (۱۳۹)، «واسطه و توان خارجی و مشترک تبدیل خیال به واقعیت و واقعیت به خیال محض (توانی که ناشی از انسان به عنوان انسان یا ناشی از جامعه انسانی به عنوان جامعه نیست)» (۱۴۰)، «مفهوم موجود و فعال ارزش ... نیروی عام بر آشوبنده و در آمیزنده همه چیزها - دنیای واژگونه ... آشتی دهنده ناممکنها» که «تضادها را با هم سازگار می کند» (۱۴۱). و همه اینها بر زمینه توضیح «تصدیق حقیقی بودشناختی وجود ذاتی (طبیعت)» (۱۳۶)، «ذات بودشناختی شور و شوق انسانی» (۱۳۶)، و «موجودیت عین های ذاتی برای انسان، هم به عنوان اعیان لذت و هم به عنوان اعیان فعالیت» است (۱۳۷).

بدینسان نظام مارکس به صورت عالمی در ذره ای، زمانی کامل شد که وی به روشنی درک کرد که هر چند نظام پول با شیوه تولید سرمایه داری به اوج می رسد اما طبیعت درونی اش در یک بافت تاریخی محدود قابل فهم نیست بلکه آن را در گسترده ترین چارچوب بودشناختی تکامل انسان از طریق کارش، یعنی از طریق تکامل بودشناختی خود کار به واسطه حلقه های واسط ضروری موجود در از خودبیگانگی و شیء وارگی ضروری در مرحله (یا مراحل) معین فرایند تحقق خودش، می توان فهمید.

۲. چارچوب مفهومی نظریه بیگانگی مارکس

دشواری‌های گفتمان مارکس در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ صرفاً ناشی از این واقعیت نیست که این نظام به صورت عالمی در ذره‌ای است که مسایل بارها و بارها در سطح بالاتری از پیچیدگی فزاینده، مطابق پیدایش و انضمامیت رشد‌یابندهٔ بینش مارکس به طور کلی، مطرح می‌شوند. هر چند البته این یکی از دلایل عمده‌ایست که مردم غالباً این اثر را به صورتی بازدارنده پیچیده می‌یابند. اما برخی دیگر از دشواری اصلی‌اش به جوهر روش مارکس به طور عام و به خصوصیات عینی موضوع تحلیل وی بر می‌گردد. مارکس هم وجوه تاریخی و هم وجوه نظام‌مدار-ساختاری مسایل بیگانگی را در ارتباط با پیچیدگی‌های دوگانه «زندگی واقعی» و «بازتاب‌های» آن در اشکال گوناگون اندیشه، می‌پژوهد. بدینسان وی نکات زیر را تحلیل می‌کند:

(۱) تظاهرات از خودبیگانگی کار در واقعیت، همراه با نهادینه شدن‌ها، شیء‌وارگی‌ها و وساطت‌های گوناگون موجود در این از خودبیگانگی عملی، یعنی کار مزدوری، مالکیت خصوصی، مبادله، پول، بهره، سود، ارزش، غیره، و غیره؛

(۲) بازتاب‌های این بیگانگی‌ها از طریق دین، فلسفه، قانون، اقتصاد سیاسی، هنر، علوم «به طور انتزاعی مادی»، غیره.

(۳) تغییرات متقابل و اثرات متقابل بین (۱) و (۲)؛ چون «خدایان در سرآغاز نه علت بلکه معلول سرگشتگی فکری انسان‌اند. بعدها این رابطه دوسویه می‌شود» (۸۰)؛

(۴) پویش درونی هر پدیده، یا زمینه پژوهشی بخصوصی در تکامل آن از پیچیدگی پائین‌تر به پیچیدگی بالاتر؛

(۵) روابط متقابل ساختاری پدیده‌های گوناگون اجتماعی با همدیگر (و از آن میان اثر متقابل بین (۱) و (۲) صرفاً از نوع خاص است) و نیز تکوین تاریخی و تحول دیالکتیکی نو به نو کل این نظام روابط متقابل چندلایی؛

(۶) آنچه پیچیدگی بیشتری ایجاد می‌کند این است که مارکس خود نظریه‌های خاص را در قرارگاه تاریخی انضمامی‌شان تحلیل می‌کند و علاوه بر آن روابط ساختاری‌شان را با یکدیگر در زمانی خاص می‌کاود (برای مثال، آدام اسمیت اقتصاددان سیاسی با آدام اسمیت فیلسوف اخلاق مقایسه می‌شود؛ در عین حال انواع پاسخ‌های آدام اسمیت - هم به عنوان اقتصاددان و هم اخلاق‌گرا - در ارتباط با توسعه سرمایه‌داری به طور کلی در وضعیت تاریخی آن قرار داده می‌شود.

پس همان‌طور که می‌بینیم دشواری‌های عمده‌ای که در خواندن دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ تجربه می‌کنیم، به استثنای دشواری‌های ناشی از نظامی که به صورت عالمی در ذره‌ای است، تجلی تلاش‌های مارکس در راستای بررسی شایسته بغرنجی‌های رمزآمیز موضوع تحلیل بر مبنای پژوهش تجربی انضمامی به جای انتزاع فلسفی صرف است. مارکس در جریان تحلیل بازتاب‌های تئوریک گوناگون از خودبیگانگی بالفعل انسان به این نکته عمومی اشاره می‌کند:

«این برخاسته از خود طبیعت انفصال است که در هر عرصه‌ای معیار متفاوت و متضادی بر من اعمال می‌کند - اخلاق یک معیار و اقتصاد سیاسی معیاری دیگر؛ چون هر یک از آنها انفصال خاص انسان‌اند و توجه خود را بر دور خاصی از فعالیت منفصل شده ذاتی معطوف می‌کنند و هر کدام رابطه‌ای منفصل با دیگری دارد بدینسان آقای میشل شوالیه به ریکاردو خرده

می‌گیرد که اخلاق را [از اقتصاد سیاسی] منتزع کرده است. اما ریکاردو به اقتصاد سیاسی اجازه می‌دهد تا به زبان خود سخن گوید و اگر زبان آن زبان اخلاقی نیست، تقصیر ریکاردو به شمار نمی‌آید» (۱۲۱).

بدینسان وی تأکید می‌کند که تضادهایی که در این زمینه‌ها با آن مواجه می‌شویم ضرورتاً جزو ذات رابطه ساختاری رشته‌های گوناگون اندیشه با همدیگر و با یک عامل تعیین‌کننده مشترک است که به صورتی متناقض آنها را در مقابل همدیگر قرار می‌دهد. اما چنین رابطه متناقضی چگونه ممکن است؟ این بیگانگی مضاعف چگونه پدید آمد؟

پیش از آن که بکوشیم پاسخ‌های معمایی مارکس را به این پرسش‌های دشوار توضیح دهیم باید بازگردیم و برخی از اصول بنیادی گفتمان مارکس را بررسی کنیم.

مسئله بلافصل مارکس این است: چرا میان فلسفه و علوم طبیعی چنان شکافی وجود دارد؟ چرا فلسفه با آنها و آنها با فلسفه رابطه‌ای بیگانه و خصمانه دارند؟ این ضدیت و تقابل پوچ است چون:

«علم طبیعی از طریق واسطه صنعت به صورتی کاملاً عملی زندگی انسانی را مورد حمله قرار داده و آن را متحول کرده است؛ و رهایی انسانی را فراهم آورده است، هر چند مستقیماً و غالباً انسانیت‌زدایی را به اوج رسانده است. صنعت رابطه تاریخی بالفعل طبیعت و لذا علم طبیعی با انسان است. بنابراین چنانچه صنعت را آشکارشدن ظاهری قدرت‌های ذاتی انسان بدانیم، ذات انسانی طبیعت یا ذات طبیعی انسان را نیز خواهیم فهمید. در نتیجه، علم طبیعی گرایش به طور انتزاعی مادی - یا حتی گرایش ایده‌آلیستی - خود را از دست خواهد داد و شالوده علم انسانی خواهد شد،

همان‌طور که هم اکنون شالوده زندگی بالفعل انسانی هر چند به شکلی منفصل است. یک شالوده برای زندگی و شالوده دیگر برای علم دروغی لمی است. طبیعت که در تاریخ انسان صیوروت می‌یابد - تکوین جامعه انسانی - طبیعت واقعی انسان است؛ بنابراین طبیعت آنگونه که از طریق صنعت، حتی هر چند به شکلی منفصل، صیوروت می‌یابد، طبیعت راستین انسان‌شناختی است (۱۱۱-۱۱۰).

از روی این نقل قول روشن می‌شود که مارکس در انتقاد از فلسفه دستخوش آرمان غلط تغییر الگوی فلسفه براساس علم طبیعی نیست. در واقع او هم فلسفه و هم علوم طبیعی را به شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد. اولی را به خاطر «نظرورزان» بودنش و دومی را به خاطر «به طور انتزاعی مادی» و «ایدآلیستی» بودنش. به دیده مارکس هم فلسفه و هم علوم طبیعی جلوه‌های انفصال واحدی به شمار می‌آیند. (اصطلاحات «به طور انتزاعی مادی» و «ایده‌آلیستی» حاکی از آنست که علم طبیعی «در شکل منفصل» کنونی‌اش، شالوده «زندگی بالفعل انسان» است به این دلیل که ضرورتاً پیوندی دو سویه با شکل بیگانه شده صنعت دارد که منطبق است با شیوه بیگانه شده‌ای از تولید، شکل بیگانه شده‌ای از فعالیت تولیدی). به همین دلیل است که مارکس آرمان «علم انسانی» خود را هم در مقابل «فلسفه نظرورزان» و هم در مقابل «علم طبیعی به طور انتزاعی مادی، ایدآلیستی» قرار می‌دهد.

منظور مارکس از «علم انسانی»، علمی است برآمده از سن‌تر انضمامی و یکی شده با زندگی واقعی. دیدگاه‌اش آرمان انسان غیربیگانه‌ایست که نیازهای بالفعل انسانی - متضاد با «ابداع نظرورزان» و هم «مادی انتزاعی و عملاً نانسانی شده‌اش - خط پژوهش را در هر زمینه خاصی تعیین

می‌کند. دستاوردهای این زمینه‌های خاص - که از همان آغاز تحت رهنمود قالب ارزیابی «علم انسانی» غیر متشتت است - آنگاه در سن‌تر رفیع‌تری گرد هم می‌آیند که بنوبه خود خطوط بعدی پژوهش در زمینه‌های گوناگون را تعیین می‌کنند.

این فریافت از «علم انسانی»، در تقابل‌اش با علم طبیعی «به طور انتزاعی مادی و ایدئالیستی»، آشکارا جهتی سوای تشتت و «ناآگاهی» و تعیین بیگانه شده علم دارد. بسیاری موارد در تاریخ علم گواه آن است که حدود کار در برخی خطوط بنیادی پژوهش را عمدتاً عواملی تعیین می‌کند که، دقیق‌تر گفته باشیم، خارج از مرزهای خود علم طبیعی است. (از نمونه‌های بارز آن: هیچ شکی نمی‌توان داشت که خودکاری (اتوماسیون) دست کم همانقدر مسأله‌ای اجتماعی است که علمی.) خطوط پژوهشی که عملاً در هر عصر خاصی دنبال می‌شود الزاماً محدود است در حالی که خطوط پژوهش ممکن همیشه مآلاً نامحدود است. نقش نیازها و ارجحیت‌های اجتماعی در تقلیل بیکران به کرانمند فوق‌العاده اهمیت دارد. اما - و این نکته‌ایست که مارکس بدان اشاره می‌کند - در یک جامعه بیگانه شده، خود فرایند تقلیل ناچار بیگانگی بیشتری به وجود می‌آورد چون مجموعه‌ای از نیازهای بیگانه شده «ناآگاهانه» آن را تعیین می‌کنند: انقیاد انسان به ابزارهای هر دم نیرومندتر شونده ساخته خود.

ساختار تولید علمی اساساً همان ساختارهای فعالیت تولیدی بنیادی در کل است (چون این دو تا حد زیادی در هم دیگر ادغام می‌شوند): فقدان کنترل بر فرایند تولید به طور کلی؛ شیوه فعالیت «ناآگاه» و متشتت که اینرسی چارچوب نهادینه شده شیوه تولید سرمایه‌داری آن را تعیین می‌کند؛ عملکرد علم «به طور انتزاعی مادی» به عنوان وسیله صرف

اهداف از پیش تعیین شدهٔ خارجی و بیگانه. این گونه علم طبیعی بیگانه در «خودمختاری» خود (یعنی آرمانی کردن خصلت «ناآگاه» و متشتت آن) و در انقیادش چون وسیله‌ای صرف به اهداف خارجی بیگانه، (یعنی، برنامه‌های عظیم نظامی و شبه نظامی، مثل پروازهای فضایی) نه راه پس دارد و نه راه پیش. نگفته پیداست که انقیاد علم طبیعی چون وسیله‌ای صرف به اهداف بیگانه به هیچ‌وجه تصادفی نیست بلکه ضرورتاً با خصلت متشتت و «خودمختار» آن و البته با ساختار فعالیت تولیدی بیگانه شده به طور کلی، پیوند دارد. از آنجا که علم در چارچوبی متشتت و بخش بخش شده توسعه می‌یابد، قابل تصور است که اهدافی فراگیر که از این رو باید از خارج بدان تحمیل شود، نمی‌تواند داشت.

از سوی دیگر، فلسفه مبین نوعی بیگانگی دولایهٔ قلمرو تفکر نظرورزانه است (۱) از هر نوع کاریست - از جمله کار بست علم طبیعی هر چند بیگانه شده - و (۲) از سایر زمینه‌های تئوریک، همچون اقتصاد سیاسی مثلاً، فلسفه در «کلیت» نظرورزانه‌اش «هدفی در خود» و «برای خود» می‌شود که ضدیتی موهوم با عرصه وسیله دارد: یعنی بازتاب انتزاعی بیگانگی نهادینه شدهٔ وسیله از هدف. فلسفه به صورت انفکاک اساسی از سایر شیوه‌های فعالیت برای نمایندگانش چون تنها شکل «فعالیت نوعی» است، یعنی تنها شکل فعالیت شایستهٔ انسان به عنوان «موجود جهانشمولی» ظاهر می‌شود. بدینسان به جای آنکه بعد جهانشمول همه فعالیت‌ها، و در عمل و بازتاب‌های گوناگونش یکپارچه باشد، چون «کلیت بیگانه شده» مستقلی عمل می‌کند و پوچی کل این نظام بیگانگی‌ها را با این واقعیت نمایش می‌دهد که این «جهانشمولی» جعلی را سری‌ترین همهٔ کیفیات سری می‌دانند که به دقت برای «شیوخ اعظم» بیگانه شدهٔ این تجارت فکری حفظ شده است.

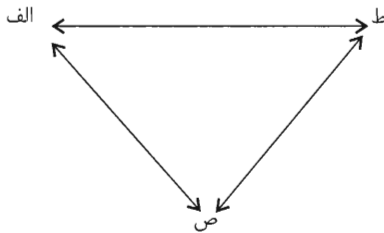
اگر خصلت «به طور انتزاعی مادی» علوم طبیعی خاص با فعالیت تولیدی متشنت و عاری از چشم‌انداز در پیوند است، خصلت «به طور انتزاعی نظرورزان» فلسفه بیانگر جدایی اساسی نظریه و عمل در جهانشمولی بیگانه شده آن است. آنها نمایانگر دو رویه یک سکه‌اند: مشخصه از خود بیگانگی کار هویدا در شیوه تولید را مارکس و انگلس «وضعیت ناآگاه بشریت» دانستند.

این ما را به مسأله اولیه خودمان باز می‌گرداند. چرا باید قلمروهای تئوریک گوناگون «مقیاس متفاوت و متضادی» را در مورد انسان به کار گیرند؟ با اینکه هم فلسفه و هم اقتصاد سیاسی بیگانگی واحدی را بیان می‌کنند، پس چگونه است که «زبان» آنها چنان متفاوت است که نمی‌توانند با یکدیگر ارتباط یابند؟

برای آن که مسایل را تا حدودی ساده کنیم اجازه بدهید روابط متقابل ساختاری مفاهیم عمده نظریه بیگانگی مارکس را، هرچند طرحواره‌ای، روشن کنیم. (بیان طرحواره‌ای از این دست همیشه معضل آفرین است چون باید پیچیدگی داد و ستدهای پویایی را به شکل ثابت و «دوبعدی» توضیح دهد. بنابراین باید تأکید کرد که این بدان معنی نیست که چنین توضیحاتی جایگزین مناسبی برای ادراک مفهومی نیستند بلکه صرفاً کمکی بصری در آن جهت بشمار می‌آیند.)

اصطلاحات بنیادی مرجع در نظریه بیگانگی مارکس عبارتند از «انسان» (الف)، «طبیعت» (ط)، و «صنعت» یا «فعالیت تولید» (ص). به منظور درک «ذات انسانی طبیعت یا ذات طبیعی انسان» (۱۱۰) مفهوم «فعالیت تولیدی» (یا «صنعت» - که منبعد برای رعایت اختصار به کار خواهد رفت) از اهمیت قاطع برخوردار است. «صنعت» هم علت پیچیدگی رشدیابنده جامعه انسانی است (چون نیازهای جدیدی

می‌آفریند و در عین حال نیازهای قدیمی را برآورده می‌کند: «نخستین عمل تاریخی تولید نیازهای جدید است»^{۱۴۲}) و هم وسیله بیان برتری انسان - به عنوان «موجود جهانشمول» که در عین حال «موجود نوعی» منحصر بفرد نیز هست - بر طبیعت است. در ملاحظه دیدگاه‌های مارکس باید به خاطر داشته باشیم که وقتی وی اصطلاح «بالفعل» را در مورد انسان به کار می‌برد یا آن را معادل «تاریخی» (۱۱۰) می‌گیرد یا صرفاً منظورش تاریخت به عنوان شرط ضروری مقوله انسان است. او می‌خواهد همه وجوه پدیده‌های تحلیل شده را براساسی ذاتاً تاریخی بررسی کند، که به این معناست که هیچ چیز را نمی‌توان بدیهی انگاشت و به سادگی به عنوان داده‌ای غایی فرض کرد. بنابراین، مارکس رابطه میان «انسان» (الف)، «طبیعت» (ط) و «صنعت» (ص) را به شکل همکنشی سه وجهی میان اجزای متشکله آن تصویر می‌کند. آن را می‌توان به شکل زیر نشان داد:



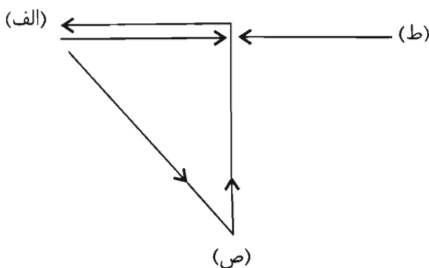
همان‌طور که می‌بینیم در اینجا یک دوسویگی دیالکتیکی (با فلش‌های دوسر) میان همه سه عنصر این رابطه را داریم که بدین معناست که «انسان» نه تنها آفریننده صنعت بلکه فرآورده آن نیز هست. (البته به همان ترتیب، او هم محصول و هم آفریننده «طبیعت راستین انسان‌شناختی» است - پیش از همه در خودش اما همچنین تا جایی که نشان خود را بر طبیعت می‌نهد، خارج از خودش. و چون رابطه انسان با طبیعت به

وساطت شکل بیگانه شده فعالیت تولیدی صورت می‌گیرد، «طبیعت انسان‌شناختی» خارج از انسان نشانه‌های این بیگانگی را به شکلی گسترش‌یابنده بر خود دارد که با شدت‌گیری آلودگی هوا که موجودیت بشر را تهدید می‌کند به وضوح نمایان است.)

مارکس در صحبت از این فرایند همکنشی دوسویه آن را «تکوین جامعه انسانی» می‌نامد. در عین حال دو وجه عمده عملکرد وساطت بنیادی (دست اول) صنعت را با عباراتی چون «ذات طبیعی انسان» و «ذات انسانی طبیعت» (۱۱۰) مشخص می‌کند. این بیان او: «طبیعت واقعی انسان» در مقابل طبیعت زیست‌شناختی یا حیوانی انسان - به این معنی است که هر دو وجه را دربر می‌گیرد و بدینسان طبیعت انسانی را براساس رابطه ضرورتاً سه‌وجهی دوسویگی دیالکتیکی تعریف می‌کند. در مقابل، طبیعت زیست‌شناختی یا حیوانی انسان را تنها براساس رابطه‌ای دووجهی می‌توان تعریف کرد، یا به سخن دیگر، ارائه تصویر وضعیت بود‌شناختی اساسی صرفاً براساس رابطه‌ای دووجهی میان «انسان» و «طبیعت»، فقط گویای ویژگی‌های طبیعت زیست‌شناختی - حیوانی انسان خواهد بود. زیرا آگاهی انسانی مستلزم رابطه انسانی خاص با «صنعت» است (که در عام‌ترین معنایش به عنوان «فعالیت تولیدی» قلمداد شده است)، یکی از تضادهای اساسی نظریه‌هایی که دوسویگی بی‌وساطت بین «انسان» و «طبیعت» را آرمانی می‌کند این است که خود را در بن‌بست این رابطه حیوانی می‌اندازد که حتی یکی از خصوصیات پویایی تاریخ انسان را نمی‌توان از آن استنتاج کرد. پس در تلاش برای رها شدن از این تضاد برای این که بتوان خصوصیات اختصاصاً انسانی را توضیح داد مجبور می‌شوند به نوعی «طبیعت انسانی پیش‌ساخته» با همه پیشین‌انگاری (apriorism) و غایت‌شناسی کلامی که الزاماً با چینی فرایافتی از فلسفه همراه است، متوسل شوند.

فرا یافت روسو، با تغییرات لازم، هر چند به صورتی متناقض‌نما به مقولهٔ اخیر تعلق دارد. چون روسو به معنای کاملاً ژنریک از خصلت مضحک آرمانی کردن طبیعت آگاه است. تأکید می‌کند: «کسی که می‌خواهد در جامعهٔ مدنی الویت احساسات طبیعی را حفظ کند هیچ تصویری از آنچه می‌خواهد ندارد. او همیشه در تضاد با خود، همواره در نوسان میان میل و وظیفه‌اش، نه انسان خواهد بود نه شهروند، نه خیری برای خود خواهد داشت نه برای دیگران. درست یکی از همان مردمان عصر ما؛ یک فرانسوی، یک انگلیسی، یک بورژوا: یک هیچ». ۱۴۳ و با این حال این نگرش هرگز روسو را وا نمی‌دارد که یک ارزیابی به‌راستی تاریخی از انسان و روابطش بدست دهد. برعکس، علیرغم نگرش‌هایش انگارهٔ ساختگی «حفظ سرشت اولیهٔ انسان» ۱۴۴ را نگهداشت. (باید تأکید کرد که آرمانی کردن خانواده - پیگانگی - به عنوان الگوی انسان‌شناختی روابط «طبیعی» در تقابل با نظامی که «موجود تصنعی» به وجود می‌آورد - از موانع عمدهٔ تحلیل وی به‌شمار می‌رفت.) هر چند وی فاصلهٔ بعید و بازگشت‌ناپذیر وحدت مستقیم «اولیه» را باز می‌شناسد - به زبان هگلی خصلت ذاتاً گذشتهٔ "Er-innerung" در مقابل فعلیت حال "Ent-äusserung" - برخلاف هگل، در نفی احساساتی «تمدن» غالباً به شکلی منفی آن را فرض قرار می‌دهد. «صنعت» (تمدن) در فریافت روسو با خاتمه دادن به رابطهٔ «طبیعی»، کارکردی ذاتاً گسلنده اعمال می‌کند. چنین تفسیری فیلسوف را قادر می‌سازد تا برخی از تضادهای مرحلهٔ معینی از جامعه را دریابد اما اجازه نمی‌دهد راه‌حلی بیابد که در برابر آزمون توسعهٔ تاریخی بالفعل ایستادگی کند. «صنعت» (تمدن) به صورت چیزی «شیطانی» وارد تصویر می‌شود، هر چند روسو، با حسرت، اعتراف می‌کند که نمی‌توان آن را از میان برداشت. بدینسان نظام او در شالوده‌های خود خصلت

غیرتاریخی ژرفی دارد. این نظام را برخلاف فرایافت مارکس می‌توان به شکل زیر نشان داد:



همان‌طور که می‌بینیم نوعی «اتصال کوتاه» در این ارزیابی هست، و همکنشی یکجانبه میان انسان و صنعت به نفعی تراژیک جدایی یا بیگانگی انسان از طبیعت منجر می‌شود. (جالب خواهد بود اگر در رابطه میان فرایافت روسو از انسان و طبیعت و انگاره کانتی “das Böse” – «شیطان» – و به طور کلی فلسفه کانتی تاریخ و نگرش تراژیک آن به انسان، تعمق کنیم.) از آنجا که روابط بودشناختی بنیادی را روسو بدینسان تصویر کرده است، آرمان آموزشی وی در حفظ جوهر «اولیه» انسانیت با پرورش «خیرطبیعی» در انسان، ناچار نه تنها اتویایی بلکه به صورت تراژیکی نوامید باقی خواهد ماند. «اتصال کوتاه» موجب پدید آمدن «دور باطل» می‌شود که جز با فرض بی‌پایه آموزشگر «پیش‌ساخته»، نمی‌توان آن را درهم شکست. خود روسو از خصلت معضل‌آفرین چنین ساختاری آگاه بود اما با توجه به فرایافت‌های بنیادی‌اش کاری از دست‌اش ساخته نبود. «هر چه بیشتر می‌اندیشیم مشکلات را بیشتر می‌شناسیم. چون آموزش‌دهنده می‌باید به‌خاطر شاگردش آموزش ببیند؛ خدمتکاران می‌باید به‌خاطر اربابانشان آموزش ببینند، تا همه کسانی که در مجاورت شاگرد هستند بتوانند چیزهای درستی به وی منتقل کنند؛ باید از آموزش

تا آموزش تا نقطه‌ای که نمی‌دانم کجاست به عقب بازگردیم. در غیر این صورت از کسی که خود آموزش درستی ندیده است چگونه می‌توان انتظار آموزش درست کودک را داشت؟ آیا پیدا کردن چنین آدم نادری ناممکن است؟ [آموزشگری با آموزش کافی.] نمی‌دانم. در این دوران انحطاط اخلاقی چه کسی بلندای فضیلت‌هائی را که در خور روح انسان است می‌شناسد؟ اما فرض کنیم که چنین اعجوبه‌ای را یافته‌ایم. از روی اینکه او چه کار باید بکند می‌توانیم دریابیم که چگونه آدمی باید باشد.^{۱۴۵}

بودن بدینسان از باید استنتاج می‌شود تا به عنوان کانون محوری کل این نظام فرضیه‌های متضاد با فعلیت «تمدن»، ایفای نقش کند. چون شالوده هر نوع تاریخیت - که تنها زمینه ممکن برای «آموزش آموزشگر» است - نفی شود، آموزشگر باید فرضی موهوم باشد و وظیفه غیرواقعی حفظ «موجود طبیعی» از وسوسه‌های تمدن، پول، پرداختگی و غیره را برعهده گیرد و بدین ترتیب به طور آموزشی او را از دورنمای تبدیل شدن به «موجود تصنعی» نجات دهد. اتوپیا نیسم تراژیک این رویکرد کلی در این تضاد همه جاگیر نمایان است که در حالی که روسو وساطت بودشناختی بنیادی انسان و طبیعت از طریق «صنعت» را (نه تنها در مشاجره صریح‌اش با «تمدن» بلکه با فرض کردن «انسان طبیعی») نفی می‌کند. وساطت بیگانه شده این وساطت را (۱) با آرمانی کردن الویت ادعایی انسان‌شناختی خانواده پایگانی؛ (۲) با فرض کردن یک نظام همانقدر پایگانی - آموزش که در آن «خدمتکار برای اربابش آموزش می‌بیند»، و «هرکس برای جایگاه خود آموزش می‌بیند» و غیره، و نیز آموزشگر به صورتی معجزه‌آسا «بالتر» از بقیه جامعه قرار دارد؛ و (۳) با اعلام طبیعت بی‌زمان و ضرورت آرمانی وساطت‌های دست دوم سرمایه‌دارانه نهادینه شده - «مبادله عادلانه و سودمند»، دوام همیشگی

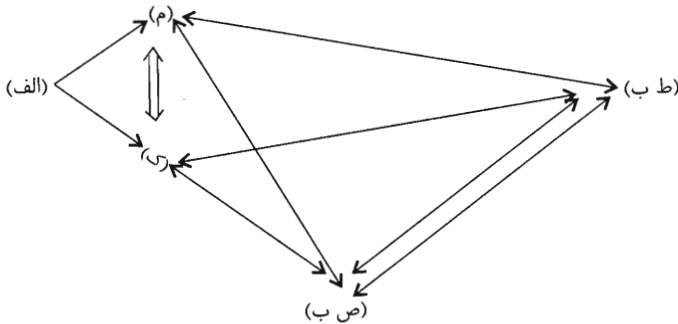
«مال تو» و «مال من» و غیره - که قبلاً مشاهده کردیم، به صورتی اثباتی تصدیق می‌کند. بنابراین شگفت نیست که تأثیر کلی فرایافت روسو تأثیری ایستاست و در خویگان تراژیک قیامی متجلی است که محکوم به سکون و ناتوانی است. خویگانی که بیانگر شکل‌بندی نامطلوب مجموعه‌ای از تضادهاست که این فیلسوف و نویسنده بزرگ از دیدگاه اجتماعی-تاریخی خاصی آن را دریافته و به تصویر کشیده است.

رویکرد مارکس بسیار متفاوت است. او صرفاً درباره بیگانگی انسان از «طبیعت» به طور کلی حرف نمی‌زند بلکه درباره بیگانگی انسان از طبیعت خودش، از «طبیعت انسان‌شناختی» (هم در درون انسان و هم بیرون از او) سخن می‌گوید. همین مفهوم «طبیعت خود انسان» ضرورتاً دلالت بر خودواسطگی بودشناختی بنیادی انسان با طبیعت از طریق فعالیت تولیدی (و خود تولیدکننده) خودش دارد. در نتیجه «صنعت» (یا «فعالیت تولیدی») در معنای کامل، دلالتی اساساً مثبت در فرایافت مارکسی می‌یابد و انسان را از معمای الهیاتی «هبوط انسان» نجات می‌بخشد.

اگر «صنعت» در فرایافت مارکسی چنان نقش اساساً مثبتی دارد پس چگونه می‌توان «بیگانگی» را به عنوان «از خود بیگانگی»، یعنی به عنوان «بیگانگی کار» و به عنوان «بیگانگی قوای انسانی از انسان از طریق فعالیت تولیدی‌اش» تبیین کرد.

به منظور پیش‌بینی موجز عنوان اصلی فصل بعدی تا آنجا که در این ارتباط ضروری است، یک نمودار مقایسه‌ای می‌کشیم. در این نمودار (الف) یعنی انسان، (م) یعنی «مالکیت خصوصی و مالک آن»، (ک) یعنی «کارمزدوری و کارگر»، (ط ب) یعنی «طبیعت بیگانه شده»،^{۱۴۶} و (ص ب)

یعنی «صنعت بیگانه شده» یا «فعالیت تولیدی بیگانه شده». پس می‌توانیم روابط تغییر یافته را به شکل زیر نشان دهیم:



اینجا، در نتیجه «از خودبیگانگی کار» - عینیت‌یابی فعالیت تولیدی در شکل «کار بیگانه شده» (یا «فعالیت ذاتی منفصل»، که یکی دیگر از عبارات مارکس است) - همکنشی اساسی چندگانه‌ای به شرح زیر داریم:

- ۱- (الف) به دو قسمت (م) و (ک) تقسیم می‌شود؛
 - ۲- (م) و (ک) به صورت خصمانه در مقابل همدیگرند؛
 - ۳- الگوی اولیه دوسویگی (الف) ← (ص) ↔ (ط) به همکنشی بیگانه شده بین عوامل زیر تبدیل می‌شود:
 (الف) - (م) ← (ص ب) ↔ (ط ب) و
 (ب) - (ک) ← (ص ب) ↔ (ط ب).
- به علاوه، از آنجا که اکنون همه چیز تابع تخصص اساسی میان (م) و (ک) است، همکنشی‌های بیگانه شده دیگر نیز به شرح زیر داریم:

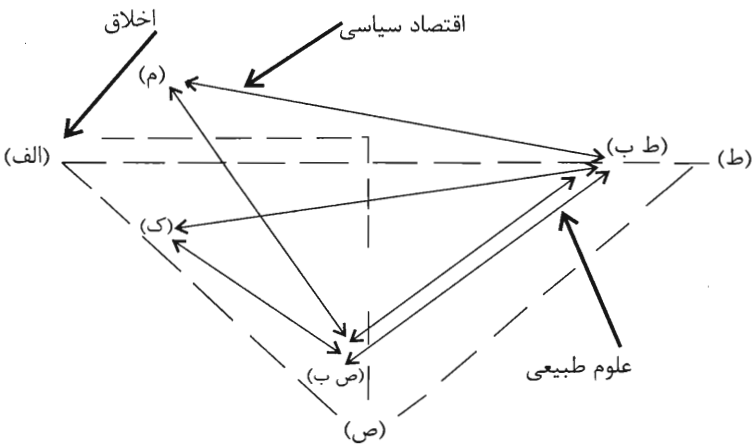
- ۴- (م) ← (ک) ↔ (ص ب) و
 - ۵- (م) ← (ک) ↔ (ط ب).
- در این مجموعه روابط که در آن وساطت‌های دست دوم (م) و (ک) جای

انسان (الف) را گرفته است، مفاهیم «انسان» و «بشریت»، برای همه کسانى که نمى توانند فراتر از حالت بی واسطگى مستقیم روابط بیگانه شده معینى را ببینند، تجربدهای صرف فلسفى به نظر خواهد آمد. (و در واقع نیز، چنانچه برحسب اشکال بیگانگى اجتماعى-تاریخى انضمامى اى که به خود مى گیرند ملاحظه نشوند، انتزاعى اند.) غیبت «انسان» از این تصویر و سرکوب عملى او از طریق وساطت های دست دوم (م) و (ک) - (مجبوریم سایر وساطت های نهادینه شده دست دوم یعنی مبادله، پول و غیره را حذف کنیم، از یکسو به این دلیل که آنها در (م) و (ک) مستترند، و از سوى دیگر به منظور ساده کردن همکنشى های اساسى تا حد ممکن) - نه تنها بدین معناست که اکنون در هر یک از پیوندهای این روابط بیگانه شده گسست وجود دارد بلکه بدین معنا نیز هست که کار را مى توان، بجای آن که عامل انسانى تولید تلقى کرد، صرفاً «واقعیتى مادى» لحاظ نمود.

مسأله بازتاب این «شىء وارگى» در زمینه های گوناگون تئوریک از این وساطت دوگانه، یعنی «وساطت و وساطت» جدایی ناپذیر است. اقتصاددان سیاسى زمانى که از دیدگاه مالکیت خصوصى (م) آرمانى شده کار (ک) را به عنوان واقعیت صرفاً مادى تولید ارزیابى مى کند و قادر نیست که هم (م) و (ک) را به «انسان» (الف) ربط دهد، از روابط بالفعل اجتماعى تولید بررسى «شىء شده» و «بتواره» اى ارائه مى دهد. (همان طور که مارکس مى گوید، زمانى که آدام اسمیت «انسان» را وارد بررسى اش مى کند بلافاصله زمینه اقتصاد سیاسى را ترک و دیدگاه نظرورزانة اخلاق را اتخاذ مى کند.) اکنون در موقعیت بهتری قرار داریم که بتوانیم این نظر مارکس را دریابیم که مى گوید هر کدام از قلمروهای تئوریک مقیاس متفاوت و در واقع متضادى را در مورد انسان به کار مى برند و «هر یک رابطه اى منفصل

با آن دیگری دارد». چون اگر شالوده تعمیم‌های تئوریک همان رابطه بودشناختی بنیادی (الف) ← (ص) ← (ط) نیست بلکه شکل بیگانه شده آن است: «وساطتِ وساطت» شیء شده - یعنی (الف) ← (م) ← (ک) ← (ص ب) ← (ط ب) - پس برای نمونه اقتصاد سیاسی که خود را مستقیماً با دیدگاه مالکیت خصوصی همسان می‌کند باید گفتمان خود را برحسب (م) و (ک) تقریر کند، در حالی که اخلاق، مطابق موضع خود که غیرمستقیم با «دیدگاه اقتصاد سیاسی» (یعنی دیدگاه مالکیت خصوصی) انطباق دارد، به صورتی نظورزانه مفهوم انتزاعی انسان را در مقابل (م) و (ک) قرار خواهد داد. این واقعیت که هر دوی این رشته‌ها، از دیدگاه‌های متفاوت - هر چند صرفاً از نظر روش‌شناسی و نه اجتماعی - به پدیده بفرنج واحدی می‌نگرند، از چشم نمایندگان فلسفه نظورزانه اخلاقی و اقتصاد سیاسی تجربه‌گرایانه (امپریستی) نهان می‌ماند.

می‌توانیم مواضع اخلاق، اقتصاد سیاسی و علوم طبیعی «به طور انتزاعی مادی» را در ارتباط روابط اجتماعی بیگانه شده و شیء شده تولید به شرح زیر نمایش دهیم:



همان طور که می بینیم، «زبان» اقتصاد سیاسی و اخلاق - اگر علوم طبیعی را ذکر نکنیم - نمی تواند مشترک باشد چون مرجع کانونی آنها مشابه هم نیست. ^{۱۴۷} مراجع اقتصاد سیاسی عبارتند از (م) ← (ط ب) ← (ک) و (م) ← (ص ب) ← (ط ب)، در حالی که مرجع اخلاق (و با تغییرات لازم، فلسفه نظرورزانه به طور کلی) «انسان» انتزاعی است (یا نوع انتزاعی تر آن مثل «روح جهانی» و غیره)، که روابط او با «طبیعت» و «صنعت» یا «تمدن» به شیوه ای غالباً شبه روسویی، با همه نوع پیشین انگاری (آپریوریسم) و برین انگاری (ترنساندانتالیسم) مستتر در آن همراه است. (البته مراجع علوم طبیعی عبارتند از (ط ب) و (ص ب) در سمت گیری دوگانه شان به سوی طبیعت یا «پژوهش اساسی» از یکسو و به سوی تکنولوژی تولیدی یا «علوم کاربردی» از سوی دیگر. «بیگانگی طبیعت» شدت یافته - برای مثال آلودگی - بدون مشارکت بسیار فعالانه علوم طبیعی در این فرایند غیرقابل تصور است. این علوم وظایف خود را از «صنعت بیگانه شده»، به شکل «اهداف تولیدی» سرمایه داری، یعنی اهدافی که تابع «قوانین طبیعی کور» بازارند و صرف نظر از دلالت ها و بازتاب های غایی انسانی تحقق چنین اهدافی - اخذ می کنند).

بعلاوه، همان طور که مارکس تأکید می کند، آرمانی شدن «انسان» انتزاعی چیزی نیست جز بیان بیگانه شده و نظرورزانه رابطه (م) ← (ک). طبیعت روابط بالفعل چنان است که برای درک آنها لازم است نگرش انتقادی رادیکالی به نظام بیگانگی هایی داشته باشیم که انسان را به شکل «کار بیگانه شده» و «مالکیت خصوصی شیء شده»، «خارجی می کند» (یا «عینی می کند»). «انسان واقعی» - «شخص انسانی واقعی» مگر به صورت بیگانه شده و شیء شده ای که با وی به عنوان «کار» و «سرمایه» (مالکیت خصوصی) ای مواجه می شویم که به صورتی خصمانه در مقابل

همدیگرند، موجودیت بالفعلی در جامعه سرمایه‌داری ندارند. در نتیجه «تصدیق» کردن «انسان» باید از طریق نفی روابط اجتماعی بیگانه شده تولید آغاز گردد. اما فلسفه‌نظورزانه رابطه (م) → (ک) → (ص ب) → (ط ب) را نفی نمی‌کند بلکه صرفاً آن را انتزاع می‌کند. و فلسفه‌نظورزانه از طریق مفهوم انتزاعی «انسان» که تخاصم اساسی جامعه یعنی فعلیت (م) → (ک) را نادیده می‌گیرد، روابط اجتماعی بیگانه شده تولید را - مطابق کارکرد ایدئولوژیک خاص خود - به شیوه‌ای «تعالی یافته» تصویر می‌کند و «واقعیت ملموس» تضادهای اجتماعی بالفعل را به تقابل موهوم و به طور لمی لاینحل میان «قلمرو اینجا و اکنون» و همسنگ «برین» آن، تبدیل می‌کند.

براساس بررسی مارکسی روشن است که عرصه‌های گوناگون تثوریک - در شکلی الزاماً بیگانه شده، منطبق با مجموعه‌ای از نیازهای خاص بیگانه شده - بیگانگی و شیء‌وارگی بالفعل روابط اجتماعی تولید را باز می‌تاباند. توجه همه آن عرصه‌ها «به دور خاصی از فعالیت ذاتی مفصل» معطوف است (یعنی اقتصاد سیاسی معطوف به باز تولید چرخه اقتصادی تولید؛ فلسفه‌نظورزانه معطوف به «فعالیت معنوی» و هنجارهای تنظیم‌کننده رفتار انسانی در عام‌ترین شکل آن؛ و علوم طبیعی «به طور انتزاعی مادی»، معطوف به شرایط تبادل مستقیم میان انسان و طبیعت) و «در رابطه‌ای مفصل نسبت به یکدیگر» قرار دارند.

چون نه تنها اقتصاد سیاسی و نه فلسفه‌نظورزانه آگاهی واقعی از پویایی اجتماعی موجود در درون تخاصم میان مالکیت خصوصی و کار ندارند - و دقیقاً چون نمی‌توانند خصلت عینی این تخاصم را، به عنوان تخاصمی که «به انحلال آن شتاب می‌بخشد»، دریابند - نظام‌هایشان باید ایستا باقی بماند و این با دیدگاه ضرورتاً غیرتاریخی مالکیت خصوصی که

آنها نمایندگی می‌کنند، مستقیم یا غیرمستقیم، انطباق دارد. آنان با نگرش از این دیدگاه - در بهترین شکل - صرفاً می‌توانند وجه ذهنی (سوبژکتیو) این تضاد اساسی را دریابند: برخورد مستقیم افراد بر سر «کالاها» یا «مالکیت»، اما نمی‌توانند ضرورت اجتماعی این برخوردها را بفهمند. پس این برخوردها را یا به عنوان تظاهرات «طبیعت خودخواهی انسانی» تعبیر می‌کنند - که به دفاع عملی از موضع مالکیت خصوصی تحت پوشش «محکومیت اخلاقی» هر نوع «خودخواهی انسان» می‌انجامد - و یا این برخوردها را به عنوان مسایل مربوط به «فقدان ارتباطات» تلقی می‌کنند که در حوزه وظایف «مهندسی انسانی» است و هدفش تدبیر روش‌هایی است برای به حداقل رساندن «ستیز بر سر مالکیت» تا اینکه موجودیت تداوم روابط اجتماعی بیگانه شده تولید تضمین گردد.

برعکس، مارکس کل این پیچیدگی مفاهیم مرتبط با هم را در کانون استراتژیک آن یعنی پویایی اجتماعی عینی تضاد بین مالکیت و کار در می‌یابد: او در می‌یابد که «زندگی انسانی برای تحقق خود به مالکیت خصوصی نیاز داشت» (۱۳۴) چون «صرفاً از طریق صنعت توسعه یافته یعنی از طریق واسطه مالکیت خصوصی - است که ذات بودشناختی شور و عاطفه انسانی هم در تمامیت آن و هم «انسانیت‌اش صیورورت می‌یابد» (۱۳۶). بنابراین بیگانگی، شیء‌وارگی و بازتاب‌های بیگانه شده آنها اشکال اجتماعی - تاریخی ضروری تجلی رابطه بنیادی بودشناختی است. این «وجه مثبت» از خود بیگانگی کار است.

در عین حال، مارکس بر وجه منفی نیز تأکید می‌ورزد. این وجه مستقیماً در تضاد اجتماعی بین مالکیت خصوصی و کار به نمایش درمی‌آید: تضادی که به هر حال نه از دیدگاه مالکیت خصوصی و نه از دیدگاه همسان‌انگاری خودانگیخته با کار در جزئیات آن قابل درک نیست

بلکه آن را صرفاً می‌توان براساس دیدگاه انتقادی کار در جهانشمولی از خود فراگذرنده‌اش درک کرد. به دیده مارکس پدیدار شدن فزایندهٔ تخاصم اجتماعی سازش‌ناپذیر بین مالکیت خصوصی و کار دلیل بر این واقعیت است که مرحلهٔ ضروری بودشناختی از خود بیگانگی کار و خودواسطگی شیء شده - «از طریق واسطهٔ مالکیت خصوصی» و غیره به پایان خود نزدیک می‌شود. تشدید تخاصم اجتماعی بین مالکیت خصوصی کار نشانگر تضاد ژرف نظام تولیدی است و نقش بزرگی در فروپاشی آن دارد. بدینسان خود عینیت‌یابی انسانی در شکل از خودبیگانگی توجیه تاریخی نسبی خود را از دست می‌دهد و به یک نابهنگامی اجتماعی غیر قابل دفاع تبدیل می‌شود.

با ضرورت بودشناختی به طور واقعینانه نمی‌توان مقابله کرد مگر از طریق ضرورت بودشناختی نوع دیگر. خط استدلال مارکس - در تأکید بر ضرورت (تاریخی) نسبی از خود بیگانگی و نیز نابهنگامی اجتماعی گسلندهٔ خود عینیت‌یابی به عنوان از خودبیگانگی در مراحل بعدی تکامل - به استقرار "Aufhebung" (فراگذری از بیگانگی) به عنوان مفهومی می‌انجامد که ضرورتی بودشناختی در آن مستتر است. مارکس استدلال می‌کند که آنچه مهم است ضرورت فراخیزی بالفعل از شیء‌وارگی روابط اجتماعی تولید است که در گذشته اجتناب‌ناپذیر بوده اما اکنون به صورتی فزاینده به عامل فلج‌کننده (و از نظر تاریخی غیرقابل دفاع) تبدیل شده است. در این مورد نیز نظریه او گسستی رادیکال با دیدگاه‌های اسلاف اوست، که «فراگذری» را یا به صورت فرضیه‌ای اخلاقی و یا به عنوان اقتضای منطقی انتزاعی طرح‌نظرورزان‌های تصویر می‌کردند که عاری از اعتبار عملی بود.

در خصوص فراگذری از بیگانگی در زمینه‌های تئوریک، براساس

آنچه که تاکنون گفته شده است باید روشن شده باشد که آرمان مارکس درباره «علم انسانی» به معنای طرح برنامه‌ای برای تغییر الگوی فلسفه و علوم انسانی بر مبنای علوم طبیعی نبود. نه فقط به این دلیل که علوم طبیعی نیز شکل خاصی از بیگانگی است بلکه مهم‌تر از آن به این دلیل که ما در این مورد نه با امری تئوریک که با مسأله‌ای عملی مواجهیم. چون هر نوع الگویی به عنوان آرمان فعالیت فلسفی را در ذهن داشته باشیم کاربردپذیری آن به کلیت عمل اجتماعی وابسته خواهد بود که، در هر وضعیت مشخص اجتماعی-تاریخی، نیازهای فکری قابل اجرایی به وجود می‌آورد که کم‌اهمیت‌تر از نیازهای مادی نیست. بنابراین تحقق آرمان مارکس در خصوص «علم انسانی» موجودیت این نوع نیازهای نایبگانه شده - «قائم به خود» در پیکر اجتماعی به طور کلی را پیشفرض خود قرار می‌دهد. در مقابل، تقریر خود این آرمان توسط مارکس با نیازهای نفی تمامیت روابط اجتماعی تولید موجود - تحت وجوه تئوریک‌شان - انطباق دارد. بنابراین «علم انسانی» تا آن حد به واقعیت تبدیل می‌شود که فراخیزی عملی از بیگانگی صورت گیرد و بدین‌ترتیب تمامیت عمل اجتماعی خصلت متشتت و پراکنده خود را از دست می‌دهد. (در این تشتت، نظریه در مقابل عمل قرار دارد و حوزه‌های خاص «فعالیت ذاتاً منفصل» - هم از نظر نظریه و هم عملی - نیز در مقابل یکدیگر قرار دارند.) به سخن دیگر، برای آنکه «علم انسانی تحقق یابد فلسفه، اقتصاد سیاسی، علوم طبیعی «به طور انتزاعی مادی» و غیره، باید به یکپارچگی دو سویه بین خودشان و نیز تمامیت عمل اجتماعی که مشخصه‌اش دیگر بیگانگی و شیء‌وارگی روابط اجتماعی تولید نیست دست یابند. زیرا «علم انسانی» در فراگذاری از بیگانگی دوگانه قبلی - دقیقاً همین یکپارچگی دوگانه حوزه‌های خاص

تئوریک (۱) بین خودشان و (۲) با تمامیت عمل اجتماعی نایگانه است.

البته «عامل برتر» در این مجموعه فراخیزی از بیگانگی در خود عمل اجتماعی است. اما چون عمل اجتماعی بیگانه شده به شکل «واژگونه» و بیگانه، با علم «به طور انتزاعی مادی» و فلسفه نظرورزانه یکپارچه شده است، فراگذری از بیگانگی در عمل اجتماعی بدون فراخیزی همزمان از بیگانگی در حوزه‌های تئوریک غیرقابل تصور است. بدینسان مارکس فرایند بالفعل *Aufhebung* (فراگذری از بیگانگی) را به عنوان تبادل دیالکتیکی میان این دو قطب - تئوریک و عملی - در جریان یکپارچگی مجدد دوسویه‌شان فرض می‌کند.

۳. بیگانگی و غایت‌شناسی

همان‌طور که دیدیم، هم «بیگانگی» و هم فراگذری از آن «*Aufhebung*» به ضرورتی بودشناختی در نظام مارکسی اشارت دارند. آنچه باید اکنون بررسی کنیم نوع غایت‌شناسی عامل در انکشاف‌هایی است که مارکس تصویر کرده است.

مارکس غالباً به «جبریت اقتصادی» متهم شده است. گمان می‌رود او دچار این خام اندیشی بوده است که اقتصاد به صورتی مکانیکی همه وجوه توسعه را تعیین می‌کند. نگفته پیداست که چنین اتهاماتی را نمی‌توان جدی گرفت. چون - همان‌طور که ذکر شد - به دیده مارکس نخستین عمل تاریخی انسان آفرینش نخستین نیاز جدیدش است و قابل تصور نیست که تعیین مکانیکی بتواند آن را توضیح دهد. در فریافت دیالکتیکی مارکس «فعالیت تولیدی انسان» مفهومی کلیدی است که هرگز به معنای «تولید اقتصادی» صرف نیست بلکه از همان سرآغاز بسیار

پیچیده‌تر از آن است چنان که اشارات مارکس به بودشناسی نیز در واقع حاکی از همین است. در اینجا با ساختاری به شدت بغرنج مواجه هستیم و بیانات مارکس دربارهٔ دلالت بودشناختی اقتصاد تنها زمانی معنی می‌یابد که بتوانیم اندیشهٔ مارکسی دربارهٔ وساطت‌های خاص گوناگون را در متنوع‌ترین زمینه‌های فعالیت انسانی دریابیم؛ زمینه‌هایی که به سادگی روی زیربنای اقتصادی «ساخته» نشده‌اند بلکه از طریق ساختار شدیداً بغرنج و نسبتاً خود مختار خاص خودشان، زیر بنا را فعالانه شکل می‌دهند. تنها اگر به صورتی دیالکتیکی موفق شویم که این تکثر وساطت‌های خاص را دریابیم، می‌توانیم واقعاً انگارهٔ مارکسی اقتصاد را بفهمیم چون اگر اقتصاد «تعیین‌کنندهٔ نهایی» است، «تعیین‌کنندهٔ تعیین شده» نیز هست: در خارج از مجموعهٔ همواره انضمامی و تاریخاً متحول وساطت‌های انضمامی، شامل «معنوی»ترین آنها، نیست. اگر «رمزدایی» از جامعهٔ سرمایه‌داری به دلیل «خصلت بتوارهٔ» شیوهٔ تولید و مبادله‌اش، می‌باید از تحلیل اقتصاد آغاز گردد، اصلاً بدین معنا نیست که نتایج چنین کند و کاو اقتصادی را می‌توان به سادگی به سایر عرصه‌ها و سطوح منتقل کرد. حتی در خصوص فرهنگ، سیاست، قانون، دین، هنر، اخلاق و غیره در جامعهٔ سرمایه‌داری هنوز باید آن وساطت‌های بغرنج را در سطوح گوناگون تعمیم تاریخی-فلسفی بیابیم که بتواند ما را در دستیابی به نتایج قابل اعتماد هم دربارهٔ اشکال ایدئولوژیک خاص مورد نظر و هم دربارهٔ شکل تاریخاً انضمامی جامعهٔ سرمایه‌داری به طور کلی یاری کند. و اگر بکوشیم این کند و کاو را به سطحی عام‌تر انتقال دهیم که در واقع در جریان تحلیل ساختاری هر شکل خاصی از جامعه یا هر شکل بخصوصی از فعالیت انسانی ضرورت پیدا می‌کند، این امر حتی آشکارتر می‌شود. یک امر «خاص» را نمی‌توان بدون تشخیص هم پیوندی‌های چندگانهٔ آن با نظام

معینی از وساطت‌های پیچیده درک کرد. به کلام دیگر: باید بتوانیم عناصر بی‌زمان (نظامدار) را در قالب زمانی و عناصر زمانمند را در عوامل نظامدار ببینیم.

نگفته پیداست که «جبریت اقتصادی» نافی همکنشی دیالکتیکی بین زمانمندی و بی‌زمانی، تداوم و عدم تداوم، تاریخ و ساختار است. «جبریت اقتصادی» در مقابل فریافت دیالکتیکی مارکسی یک الگوی مکانیکی قرار می‌دهد که در آن، ساختار بی‌زمان تعیین‌ها حاکم است. (برخی از به اصطلاح «مارکسیست‌های ساختارگرا» که به صورتی ضد دیالکتیکی «تاریخ‌گرایی» را رد می‌کنند نمایندگان «جبریت اقتصادی عامیانه» هستند که جامه از نظر فرهنگی مد روز «ساختارگرایانه» بر تن کرده‌اند. همین جریان قدیمی «جبریت اقتصادی عامیانه» بود که مدت‌ها پیش مارکس را واداشت بگوید که: «من مارکسیست نیستم.») مفهوم وساطت‌های پیچیده از چشم جبرباوران اقتصادی نادیده می‌ماند. کسانی که - هر چند ناآگاهانه - خود را تسلیم «ضرورت کور اقتصادی» می‌کنند، ضرورتی که از طریق خصلت بتواره سرمایه‌داری و از طریق بیگانگی و شیء‌وارگی مناسبات اجتماعی تولید در نظام سرمایه‌داری غلبه پیدا می‌کند. («علوم روح» [Geistwissenschaften] و - با تغییرات لازم - انواع جدید ساختارگرای آنها در خصوص ساختار بنیادی مفهومی‌شان، تا زمانی که مفهوم پر اهمیت وساطت از نظرشان دور می‌ماند، شکلی رمزآمیز از جبریت اقتصادی «واژگونه» است. آنان حالت بی‌واسطگی شیء‌واره سرمایه‌دارانه را باز می‌تابانند، و هرچند به شیوه‌ای واژگون، همان نوع از تعیین‌های مستقیم مکانیکی را تحت پوشش نام‌های «معنوی شده» بیان می‌دارند. در نتیجه یا به نفی انعطاف‌ناپذیر هر نوع تاریخت می‌رسند و یا نوعی شبه تاریخ از «روح» ابداع می‌کنند که تهی از آن‌گذارها

و وساطت‌های دیالکتیکی عینی است که مشخصه بررسی تاریخی راستین است. و این نکته بسیار گویا و دلالت‌گراست که برخی از «مارکسیست‌های ساختارگرا» می‌توانند با راحتی تمام میان مقولات «علوم روح» و مفاهیم شبه مارکسیستی خودشان - یعنی جبریت اقتصادی عامیانه - گشت و گذار کنند.

از آنجا که هم «بیگانگی» و هم فراگذری از آن «Aufhebung» را طبق نظر مارکس باید برحسب ضرورت بودشناختی فهمید، فریافت درست تاریخی به تفسیر چنین ضرورتی بستگی دارد. جبریت اقتصادی به عنوان فرضیه‌ای تاریخی تناقض لفظی است چون به نفی غایی تاریخ دلالت دارد. اگر تاریخ معنایی داشته باشد قطعاً باید «نامحتموم» باشد. بنابراین، در فریافت درخور تاریخی درها باید به روی اندیشه گسستن زنجیر - «شیء شده»، «بتوار شده» و «کور» - تعیین‌های اقتصادی باز باشد. (در واقع فراگذری از بیگانگی بدون گسستن این زنجیر قابل تصور نیست). نگفته پیداست که چنین اندیشه‌ای از دیدگاه جبریت اقتصادی غیر قابل قبول است که با بدیهی انگاشتن دیدگاه - غیرتاریخی - خودش و با تبدیل آن به «ساختار دائمی»، می‌باید تاریخ را نفی کند.

در این مرحله خصلت تناقض‌نمای دستاوردهای هگل به‌ویژه آموزنده است. لوکاج در تاریخ و آگاهی طبقاتی تأکید می‌کند: «سهم فکری عظیم هگل در این واقعیت نهفته بود که نظریه و تاریخ را به صورتی دیالکتیکی به همدیگر ربط داد و آنها را در قدرت نفوذ دوسویه دیالکتیکی شان درک کرد. اما در نهایت کوشش وی به شکست انجامید. او هرگز تا حد وحدت راستین نظریه و عمل نتوانست پیش برود؛ تمام کاری که می‌توانست انجام دهد یا پر کردن توالی منطقی مقولات با مواد غنی تاریخی و یا عقلانی کردن تاریخ به صورت توالی اشکال، تغییرات ساختاری، دوران‌ها و

غیره بود که با اعتلاء بخشیدن و تجرید، آنها را به سطح مقولات ارتقاء داد. ۱۴۸»

آنچه لوکاخ نمی‌توانست در زمان نگارش تاریخ و آگاهی طبقاتی ببیند این واقعیت بود که فریافت هگلی تاریخ به طور کلی - براساس «دیدگاه» ضرورتاً غیرتاریخی «اقتصاد سیاسی» که با همسان‌پنداری «بیگانگی» و «عینیت‌یابی» همراه بود - می‌بایست کاملاً غیرتاریخی و یا دقیق‌تر گفته باشیم، شبه‌تاریخی باشد. اینکه بینش‌های تاریخی هگل چقدر ظریف و حساس بود چندان اهمیتی ندارد، چون به دلیل مفروضات غیرتاریخی‌اش - یعنی «عینیت‌یابی» = «بیگانگی» و غیره - می‌بایست تاریخ را در تمامیت آن، با نسبت دادن «غایتی» بدان مطابق «هدفی» لمّی، نفی کند. بنابراین مسأله این نبود که هگل - برای کامل کردن نظام خود - به صورتی ناپیوسته زمینه فریافت تاریخی خود را ترک کرد بلکه از همان سرآغاز فریافت وی ذاتاً غیرتاریخی بود. به همین دلیل است که وی می‌بایست با روش عقلانی کردن تاریخ و نسبی کردن توالی منطقی مقولات کار کند. و باز به همین دلیل است که وی می‌بایست نوعی تاریخ انسانی اعتلاء یافته را از مقولات اندیشه «استنتاج» کند، به جای آنکه مقولات اندیشه را برحسب تاریخ انسانی توضیح دهد. (بازشناسی عامل «به طور انسانی طبیعی و به طور طبیعی انسانی» در تاریخ - که ضرورتاً با عینیتی خاص همراه است که فقط برحسب بودشناسی اجتماعی دیالکتیکی قابل فهم است - می‌توانست مانع از آن باشد که وی در مرحله «سازش روح جهانی» با واقعیت سرمایه‌داری که از لحظه شکل‌گیری نظام هگلی توسط این نظام پیش‌بینی شده بود، به راحتی پایانی برای تاریخ هگل قایل گردد.) بدینسان - هر چند شاید متناقض‌نما به نظر آید - هگل علیرغم انتقاد (انتزاعی) برنامه‌دارش از «بی‌واسطگی»، به آرمانی کردن بی‌واسطگی

بت‌وارگی سرمایه‌داری پرداخت که در همسان‌انگاری تاریخاً متعین عینیت‌یابی سرمایه‌داری و بیگانگی سرمایه‌داری هویدا بود.

اعمال انسان در خارج از چارچوب اجتماعی-تاریخی‌شان قابل فهم نیست. اما تاریخ انسانی به نوبه خود بدون نوعی غایت‌شناسی نیز اصلاً قابل فهم نیست. اما اگر غایت‌شناسی از نوع «بسته» و پیشین‌انگارانه باشد - یعنی همه انواع غایت‌شناسی کلامی - آن نظام فلسفی که از چنین فریافتی از غایت‌شناسی بهره‌مند است باید خود یک «نظام بسته» باشد. در مقابل، نظام مارکسی براساس یک غایت‌شناسی - «باز» - ذاتاً تاریخی سازمان یافته است که نمی‌تواند در هیچ یک از مراحل خود «تثبیت» را بپذیرد. این را می‌توانیم با اشاره به دو بیان مارکسی به طور خاص روشن کنیم که در عین حال پیش‌بینی موجز برخی از نکات عمده فصول آینده است:

(۱) طبق نظر مارکس هر ضرورتی «ضرورت تاریخی»، یعنی «ضرورتی ناپدیدشونده» («eine verschwindende Notwendigkeit») (۱۴۹) است. این مفهوم نه تنها تحولات و گذارهای گوناگون پدیده‌های اجتماعی را براساس ضرورت تاریخی قابل فهم می‌کند بلکه در عین حال درها را به روی تکامل آینده جامعه انسانی کاملاً می‌گشاید. (در فصل هشت در این‌باره بیشتر سخن خواهیم گفت).

(۲) «هدف» تاریخ انسانی را مارکس براساس درونمانی (immanence) تکامل انسانی (در مقابل آئین برین لمی غایت‌شناسی کلامی) تعریف می‌کند، یعنی به عنوان تحقق «ذات انسانی انسانیت»، عنصر «بویژه انسانی»، «کلیت و آزادی انسان» و غیره، از طریق «استقرار انسان بدست خود بواسطه فعالیت عملی» (۱۳۶) که نخست در شکل بیگانه است و سپس شکل مثبت قائم به خود فعالیت زندگی را پیدا می‌کند که به عنوان

یک «نیاز درونی» مستقر می‌شود. انسان به عنوان «موجود خود-واسطه طبیعت» باید - از طریق دیالکتیک عینی جریان بغرنج شدن فزاینده نیازها و اهداف انسانی - مطابق بنیادی‌ترین قوانین عینی بودشناسی تکامل پیدا کند که از آن میان - و این اهمیتی حیاتی دارد - نقش واسطگی فعال خود انسان بخش اساسی آن را تشکیل می‌دهد. بدینسان نظام مارکسی نظام بازی باقی می‌ماند چون در این ارزیابی، خود «هدف» تاریخ براساسی ذاتاً تاریخی تعریف می‌شود و نه به عنوان هدفی ثابت. در ارزیابی مارکس تاریخ مطابق ضرورت خاص بودشناختی باز باقی می‌ماند و در آن میان غایت‌شناسی خود-واسطه انسانی رکن اساسی آن است: چون هیچ راهی برای از پیش تعیین کردن اشکال و حالات «خود-واسطگی» انسانی نمی‌تواند وجود داشته باشد (و شرایط غایت‌شناختی بغرنج آن فقط در جریان همین خود-واسطگی می‌تواند تأمین گردد) مگر آنکه خودسرانه این پیچیدگی اعمال انسانی را به سادگی خام تعیین مکانیکی تقلیل دهیم. هیچ مرحله‌ای هم در تاریخ وجود ندارد که در آن مرحله بتوانیم بگوئیم که: «اکنون جوهر انسانی به طور کامل تحقق یافته است». چون این نوع تثبیت کردن موجب خواهد شد که وجود انسان از خاصیت ذاتی‌اش محروم گردد: یعنی قدرت «خود-واسطگی» و «خود-تکاملی» او.^{۱۵۰}

بخش دوم

وجوه بیگانگی

اما اعمال نیروی کار، کار، فعالیت زندگی خود کارگر و مظهر زندگی خود اوست. و این فعالیت زندگی را به شخص دیگری می‌فروشد تا وسایل معیشت لازم خود را بدست آورد. بدینسان فعالیت زندگی برای او صرفاً وسیله‌ایست تا او زنده بماند. او کار می‌کند تا زندگی کند. او حتی کار را بخشی از زندگی خود نمی‌داند، بلکه آن را به معنای قربانی کردن زندگی‌اش می‌داند. کالایی است که وی به دیگری واگذار کرده است. پس محصول فعالیت او نیز موضوع عینی (اوبژه) فعالیت او نیست. آنچه وی برای خود تولید می‌کند ابریشمی نیست که می‌بافد، طلایی نیست که از معادن استخراج می‌کند، قصری نیست که می‌سازد. آنچه وی برای خود تولید می‌کند مزد است و ابریشم، طلا و قصر برای او تبدیل به کمیت معینی از وسایل معاش می‌شوند، شاید به پیراهنی کتانی، به سکه‌هایی مسی و به اطاقی در سرداب تبدیل شود. و کارگر که به مدت دوازده ساعت می‌بافد، می‌ریسد، مته می‌زند، می‌چرخاند، بیل می‌زند، سنگ می‌شکند، بار حمل می‌کند و غیره - آیا این دوازده ساعت بافندگی، ریسندگی، مته‌زنی، چرخاندن، ساختمان سازی، بیل‌زنی، سنگ شکنی را مظاهر زندگی خود در حکم زندگی تلقی می‌کند؟ برعکس، زندگی برای او زمانی آغاز می‌شود که این فعالیت پایان می‌یابد، پشت میز، در خانه، در بستر. از سوی دیگر کار دوازده ساعته به عنوان بافندگی، ریسندگی، مته‌زنی و غیره هیچ معنایی برای او ندارد جز کسب درآمد، که او را به سوی میز، به خانه و به بستر می‌برد. اگر کرم ابریشم نیز برای ادامهٔ حیاتش به عنوان پروانه مجبور به ریسندگی بود، کارگر مزدور تمام عیاری به شمار می‌رفت.

- کار مزدوری و سرمایه

۴. وجوه اقتصادی

۱. نقد مارکس بر اقتصاد سیاسی

خصلت کلی یک اثر را دیدگاه نویسنده آن تعیین می‌کند. بنابراین باید پرسید دیدگاه مارکس هنگام تحلیل وجوه گوناگون بیگانگی چیست. جا دارد اشاره کنیم که مارکس بر پرودون خرده گرفته بود که اقتصاد سیاسی را از دیدگاه اقتصاد سیاسی نقد کرده و از این رو به تناقض الغای انفصال سیاسی - اقتصادی در قالب انفصال سیاسی - اقتصادی دچار شده است.^{۱۵۱} همین طور از هگل انتقاد کرد که دارای دیدگاه اقتصاد سیاسی مدرن است (۱۵۴).

مسئله دیدگاه فیلسوف، در خصوص بیگانگی، نهایتاً با مسئله نگرش وی به فراخیزی (Aufhebung) از بیگانگی یکی است. داشتن «دیدگاه اقتصاد سیاسی» به این معنی است که نتوان شرایط فراخیزی بالفعل را به طور مشخص طرح‌ریزی کرد. فراخیزی از بیگانگی «در قالب بیگانگی سیاسی - اقتصادی» به این معناست که اصلاً از آن فرانخیزیم.

وقتی مارکس درباره بیگانگی می‌نویسد، مراقب است که موضع خود را از نقد اتوپایی اقتصاد سیاسی متمایز سازد. در واقع او پرودون را در

همان دهه ۱۸۴۰ به خاطر آن که نمی‌تواند خود را از نگرش اتویایی به مقوله مالکیت از نظر سوسیالیست‌های فرانسوی مثل سن سیمون و فوریه برهاند، مورد انتقاد قرار داده بود.^{۱۵۲} به زودی مسایل انضمامی اقتصادی مؤثر در اتویانیسم پرودون را که در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ مارکس نقد شده‌اند ملاحظه خواهیم کرد. ناتوانی پرودون از حل و فصل این مسایل بود که به طور متناقضی، علی‌رغم نیت برنامه‌دار روشن‌اش، به اتخاذ دیدگاه اقتصاد سیاسی «به نحو پر پیچ و خم» وادارش ساخت.^{۱۵۳}

چرا مارکس می‌بایست با دیدگاه اقتصاد سیاسی مخالفت می‌کرد؟ اساساً برای این که با رویکرد تاریخی که می‌توانست به فراخیزی از بیگانگی نظر داشته باشد، در تضاد بود.

مارکس موضع اقتصاد سیاسی را موضعی مبتنی بر «شرط دیرین موهوم» توصیف می‌کند. این شرط دیرین موهوم نوعی سیر استدلالی مغالطه‌آمیز است: در این مورد خصلت مصادره به مطلوب در آن نمودار است. اقتصاددان سیاسی «آنچه را که قرار است - از رابطه ضروری بین دو چیز - مثلاً از تقسیم کار و مبادله، استنتاج کند، واقعیت یا رویداد می‌پندارد. الهیات به همین نحو منشأ شر را هبوط انسان می‌داند، یعنی آنچه را که باید به صورت تاریخی توضیح دهد، واقعیت می‌پندارد».

(۶۸-۶۹) مغالطه‌هایی از این دست در تاریخ اندیشه بسیار است. تنوع آن‌ها را خصلت خاص همپیوندی‌های تاریخی مشخصی که نادیده مانده است، تعیین می‌کند. (بعضی‌ها مناسبات موجود را نادیده می‌گیرند یا نمی‌شناسند؛ و بعضی‌ها بر پیوندهای ناموجود اشاره دارند؛ بعضی دیگر نظم بالفعل رابطه‌های دو سویه را معکوس می‌کنند، و الی آخر).

در اینجا با نمونه خوبی از یک خصلت اساسی اندیشه مارکسی

روبرویم؛ این که رویکرد تاریخی به هر چیزی در عین حال نوعی مادیت دادن به مقولات منطبق به صورت انضمامی تاریخی است. مصادره به مطلوب به این معنی چیزی جز تعیینی ارتباطی نیست که با تصور کردن یک وجود (sein) لمی، مسأله شدن (werden) انضمامی تاریخی را حذف می‌کند تا برای دشواری‌ها و تضادهای یک وجود متعین (bestimmtes Dasein) دلیل رضایت بخشی ارائه دهد. در این توضیح هیچ رابطه یا واقعیت اجتماعی را - که به لحاظ تعریف، یک رابطه است - نمی‌توان به عنوان داده پذیرفت. هر چیز خاص، هر آنچه که شکلی دارد (از آنجا که هر شکل خاصی حاکی از رابطه خاصی با محتوای خود است) باید بر حسب شدن توضیح داده شود و از این رو هیچ شرط دیرینی را نمی‌توان تصور کرد. برای همین است که مارکس با تعریف ارتباط تاریخیاً اولیه بین انسان و طبیعت به عنوان رابطه طبیعت با خودش بر این اساس که انسان جزء خاصی از طبیعت است شروع می‌کند. حتی در مورد خود طبیعت، بدون استناد انضمامی تاریخی چیزی بیش از این نمی‌توان گفت که با خودش همسان است، حال آن که ابراز رابطه جزء-کل (انسان به عنوان جزء خاصی از تمامیت طبیعت) مستلزم یک فریافت ذاتاً تاریخی است.

برای آن که انسان را جزء خاصی از طبیعت تعریف کنیم، نه تنها باید در یافت تاریخی جمعی از خود طبیعت داشت که توضیح دهنده امکان و در واقع ضرورت فرق گذاری در طبیعت باشد (ضرورتی که به پیدایش شرایطی ناسازگار با اوضاع پیشین بستگی دارد) بلکه عامل خاصی هم لازم است که شکل خاصی از فرق گذاری را ضروری سازد که به ارتباط ذاتی انسان-طبیعت منجر می‌شود.

عاملی که متضمن این شکل ویژه فرق گذاری (آن فرق گذاری که رابطه جزء-کل را به این صورت از نو تقریر می‌کند: انسان، جزء خاصی از

طبیعت) است «صنعت»، «فعالیت هدفمند»، «فعالیت اساسی زندگی» است. در این معنی مفهوم فعالیت (کار) از نظر منطقی (و تاریخی) مقدم بر مفهوم انسان است. اما این تقدم، البته، تقدمی نسبی است زیرا هر سه جزء این رابطه دیالکتیکی به یک کل پیچیده واحد تعلق دارند و هیچکدام را نمی‌توان بدون در هم ریختن خود این را بطه خاص از آن متنوع کرد.

مارکس با رویکرد آن اقتصاددان سیاسی که نقطه عزیمت‌اش ساختار منطقی مصادره به مطلوب، نوعی روش حرکت «از واقعیت اقتصادی بالفعل» است، مخالف است.^{۱۵۴} و این واقعیت آن است که «کار فقط کالا تولید نمی‌کند: خود و کارگر را نیز چون کالا تولید می‌کند - و این را به همان نسبت که کلاً کالا تولید می‌کند انجام می‌دهد». (۶۹) این نکته که کار، خود و کارگر را به عنوان کالا تولید می‌کند برای فهم موضع مارکس در خصوص فراخیزی اهمیت بسیار دارد. از آنجا که خود شالوده هستی بشر و همه خصایل انسانی فعالیت تولیدی هدفمند است که چنان که دیدیم، بر مفهوم انسان تقدم نسبی دارد، اگر نتوان کار را در چارچوبی تاریخی عرضه کرد که نشان دهنده آن فرایند بالفعل باشد که فعالیت تولیدی هدفمند به صورت کار مزدوری (یا «کار بیگانه شده») در می‌آید، در این صورت مبنایی برای توقع فراخیزی وجود ندارد.

مارکس این نکته را در سرمایه بسیار روش‌تقریر می‌کند آنجا که می‌نویسد: «روشن است که سرمایه کار را به عنوان کار مزدوری پیشفرض می‌کند، اما همانقدر نیز روشن است که اگر کار به عنوان کار مزدوری به مثابه نقطه عزیمت فرض شود، در آن صورت همسانی کار به طور کلی با کار مزدوری بدیهی به نظر می‌رسد، پس سرمایه و زمین انحصاری شده نیز باید به عنوان شکل طبیعی شرایط کار در ارتباط با کار به طور کلی به نظر

برسد. پس سرمایه بودن به عنوان شکل طبیعی وسیله کار و بدان طریق به عنوان خصلت کاملاً واقعی ناشی از کار کردنشان در فرایند کار به طور کلی به نظر می‌رسد. سرمایه و وسایل تولیدی تولید شده بدین ترتیب به اصطلاحاتی همسان تبدیل می‌شود... کار فی نفسه، در ظرفیت ساده‌اش به عنوان فعالیت تولیدی هدفمند، با وسایل تولید مرتبط است، نه در شکل متعین اجتماعی‌شان بلکه بیشتر در جوهر انضمامی‌شان به عنوان مواد و وسایل کار؛ ...» ۱۵۵

چنان که می‌بینیم، دریافتِ مارکس از «کار بیگانه شده» (یا کار مزدوری) از این اندیشه وی جدا نشدنی است که از شکل معین اجتماعی فعالیت تولیدی که «ارزش فزاینده جهان اشیاء» را به قیمت «ارزش کاهی جهان انسان‌ها» کسب می‌کند، می‌توان فراگذشت.

توجه مارکس به مسایل اقتصاد سیاسی مستقیماً مربوط به همین مسأله فراخیزی است. او تأکید می‌کند که «سر تاسر جنبش انقلابی ضرورتاً مبنای تجربی و نظری خود را در جنبش مالکیت خصوصی - یا دقیق‌تر بگوییم در جنبش اقتصاد می‌یابد». (۱۰۲) و بیشترین انتقادی که مارکس جوان از رفقای سیاسی‌اش می‌کند متوجه ارتباط‌شان با مسأله فرگذاری عملی از بیگانگی انسان است.

یکی از مهم‌ترین عبارات در این خصوص در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ به شرح زیر است: «این مالکیت خصوصی مادی و بلاواسطه محسوس، نمود محسوس مادی حیات منفصل انسانی است. حرکت آن - تولید و مصرفش - تجلی محسوس حرکت همه تولید تا به امروز، یعنی تحقق یا واقعیت انسان است. دین، خانواده، دولت، قانون، اخلاق، علم، هنر و غیره صرفاً شیوه‌های خاص تولیدند و از قانون کلی آن پیروی می‌کنند. از این رو، فراگذری اثباتی از مالکیت خصوصی به عنوان تخصیص حیات انسانی،

فراگذاری اثباتی از همه انفصالی‌هاست - یعنی بازگشت انسان از دین، خانواده، دولت و غیره به شیوه وجود انسانی، یعنی اجتماعی‌اش است. خود انفصال دینی، فقط در عرصه آگاهی، در عرصه حیات درونی انسان رخ می‌دهد اما انفصال اقتصادی انفصال حیات واقعی است، بنابراین فراگذری از آن هر دو وجه را در بر می‌گیرد». (۱۰۳-۱۰۲)

بدیهی است که بدون تسلط تئوریک بر مسایل پیچیده اقتصادی - اجتماعی مرتبط با انفصال زندگی واقعی - یعنی انفصال اقتصادی - نمی‌توان با انفصال حیات واقعی مبارزه کرد. اما تبعات اقتصادی مارکس نوعاً هیچ معنایی ندارد مگر آن که نگرش شخص به مسأله «عمل» اساساً همانند نگرش او باشد. بنابراین در اینجا اقتصاد مارکس نه تنها متوجه نمایندگان فلسفه نظر ورزانه بلکه ناظر بر کسانی هم هست که چون فوئرباخ فقط قادرند عمل را در «شکل پست یهودی‌وار»ش تصور کنند.^{۱۵۶}

از سوی دیگر کوشش‌های «اصلاح طلبان گام به گام» (۳۰) برای تقریر نظرات‌شان به صورت اقتصادی - نهادی نیز بیهوده است زیرا اصلاح طلب جویای بهبود در یک ساختار مفروض و به واسطه همان ساختار است و بنابراین معروض همان تضادهایی است که در صدد مقابله با آن یا خنثی کردن آن است.

در نظر مارکس، بر خلاف اصلاح طلب، تبعات اقتصادی زمینه‌ای تئوریک نه برای کنش اقتصادی بلکه برای کنش سیاسی فراهم می‌سازد. او علاقه‌مند به مسایل اقتصادی است فقط تا جایی که افشاکننده پایگان پیچیده ساختاری باشد که می‌خواهد فراگذری اثباتی از آن را ببیند. می‌خواهد نه نقاط «ضعف» نظم سرمایه‌داری (که به هر حال به سبب بازتاب‌های شدید انسانی‌شان، برای بسیاری منتقدان اخلاق‌گرای پیش

از مارکس کاملاً آشکار بود) بلکه نقاط قوت‌اش را نمایان سازد که برآیند مشترک‌شان را «پیروزی متمدنانه مالکیت منقول» (۹۱) یعنی پیروزی سرمایه‌داری اولیه بر فئودالیسم می‌نامد.

تبعات اقتصادی مارکس به او کمک کرد که تضادهای درونی نیروی اقتصادی را که سبب این «پیروزی متمدنانه» بود کشف کند و بدین طریق عرصه‌ای برای کنشی کاملاً متفاوت بگشاید. متفاوت به این سبب که کنش اقتصادی فقط می‌تواند تضادهای یک نیروی پویا - نیروی نهفته در پشت پیروزی متمدنانه مالکیت خصوصی - را که خود خصلت اقتصادی دارد، تخفیف دهد.

به همین سبب است که مارکس در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴، آنچنان تند به رویکرد پرودون به موضوع معترض است. می‌نویسد: «کاهش بهره پول که پرودون آن را انحلال سرمایه و گرایش به سرمایه اجتماعی می‌داند در واقع و بلاواسطه... صرفاً نشانه پیروزی سرمایه کاری بر ثروت گزاف - یعنی تبدیل همه انواع مالکیت خصوصی به سرمایه صنعتی است. پیروزی کامل مالکیت خصوصی بر همه آن کیفیات مالکیت خصوصی که هنوز ظاهراً انسانی‌اند، و تبعیت کامل فرد برخوردار از مالکیت خصوصی از ذات مالکیت خصوصی - کار... است. کاهش نرخ بهره بنابراین، فقط تا آنجا نشانه انحلال سرمایه است که نشانه سلطه سرمایه در فرایند اكمال خویش - نشانه انفصال در فرایند شکوفایی کاملش و بنابراین شتاب بخشیدن به انحلال خویش است. این در واقع تنها موردی است که امر موجود ضد خود را تصدیق می‌کند» (۱۲۸-۱۲۷).

چنان که می‌بینیم دیدگاه این تحلیل اقتصادی نه دیدگاهی اقتصادی بلکه سیاسی است و همه چیز نهایتاً به «فرایند شکوفایی کامل» می‌انجامد که تسریع انفصال است تا به جایی برسد که منحل شود.

در واقع مسأله فراگذری اثباتی را فقط تا زمانی می‌توان به طور سیاسی منظور داشت که جامعه‌ای که به عنوان فراخیزی بالفعل جامعه مورد انتقاد در نظر داریم هنوز باید زاییده شود. این خصوصیت سیاست (و طبیعتاً زیباشناسی، اخلاق و غیره) است که تحولات اجتماعی و اقتصادی آینده را پیش بینی کند (و بنابراین پیش برَد). سیاست را می‌توان وساطت (و با نهادهایش به عنوان وسیله این وساطت) بین اوضاع حال و آینده جامعه تعریف کرد. مقوله‌هایش نیز نشانگر خصوصیتی متناسب با این نقش واسطه است و رجوع به آینده جزء لاینفکی از مقوله‌های آن است. (سیاست محافظه کار درست به اندازه سیاست رادیکال نشانگر خصوصیات این نقش واسطه است. فقط مقوله‌های آن کمتر صراحت دارد و تأکید اثباتی البته بر تعریف ارتباط آن با حال است. وساطت سیاسی نوع محافظه کار می‌کوشد عنصر تداوم را در کوشش‌اش برای پیوند دادن حال با آینده به بیشترین حد برساند در حالی که سیاست رادیکال البته بر عدم تداوم تأکید دارد).

برعکس، اقتصاد چنین نقش وساطتی ندارد و از این رو نمی‌تواند با مقوله‌های آینده کار کند. اگر چنین کند لزوماً یک سیاست اتویپایی (با فلسفه اجتماعی اتویپایی) می‌شود که به چهره اقتصاد سیاسی درآمده است.

از اینجا برمی‌آید که «فراخیزی» را نه صرفاً با مبادی اقتصادی بلکه با مقولات سیاسی، اخلاقی، زیباشناختی و جز آن می‌توان در نظر گرفت. برخورد مارکس با موضوع از این لحاظ به هیچ رو استثنا نیست. او وقتی شکل موجود اجتماعی فعالیت تولیدی را تحلیل می‌کند فقط می‌تواند مقولات اقتصادی را به کار برَد. وقتی به موضوع «فراگذری اثباتی»، «فراخیزی» و غیره می‌رسد عباراتی چون «رهایی کامل همه حواس و

خصوصیات انسانی» (۱۰۶) را به کار می‌برد. نه تنها می‌توان ملاحظه کرد که نکته بار اخلاقی بسیار شدیدی دارد بلکه واژه کلیدی‌رهایی - نیز که خود مارکس زیر آن خط کشیده است اصطلاحی خصوصاً سیاسی است. اصطلاحی که مارکس برای توصیف فراخیزی به کار برده و نزدیک‌ترین اصطلاح به مقولات اقتصاد است «مشارکت» (۶۴-۶۳) است. اما این دقیقاً به سبب ماهیت فراگیر و جامع‌اش چیزی جز یک اصل سیاسی عام به عنوان مرجع یک اقتصاد سوسیالیستی آینده نمی‌تواند باشد. و برای آن که ماهیت آن را به عنوان اصل اقتصادی سوسیالیستی تعریف کنیم باید خصوصاً به مسایل اقتصادی و اخلاقی مرتبط باشد. «مشارکت» (چون «برابری»، «رهایی همه حواس و خصوصیات انسانی»، «کره زمین به عنوان ملک خصوصی انسان» و غیره) انواع گوناگون تواند داشت و در دلالت اقتصادی‌اش، آن طور که مارکس به کار برده، فقط نشان‌دهنده:

- (۱) چیزی متعلق به ساختار اقتصادی موجود (یعنی «مزیت اقتصادی مالکیت ارضی کلان») است؛
- (۲) نوعی سلبیت است (یعنی اینکه «مشارکت» تضمینی در برابر بحران‌های اقتصادی است).

از طریق ارجاع به مسائل سیاسی و اخلاقی است که مقوله «مشارکت» معنای مارکسی‌اش - در تبیین شدید با تفسیر و کار بست رسته‌ای (کورپراتیو) ممکن این اصطلاح - را پیدا کرده و آن را تبدیل به اصل اساسی اقتصاد سوسیالیستی می‌کند. (این یکی از دلایل عمده پس پشت روش تحلیل مارکسی است که مسایل اقتصادی را به مسایل سیاسی و اخلاقی پیوند می‌زند. حتی مسایل زیباشناختی، که در فصل هفت خواهیم دید، به شیوه‌ای تحلیل می‌شوند که روابط متقابل آنها با عام‌ترین

موضوعات اقتصادی و سیاسی برجستگی و صراحت پیدا می‌کند و بدینسان کمک می‌کنند تا خصلت سوسیالیستی خاص راه حل‌های موردنظر در این تقریرات عام مادی و ملموس شود. اما اگر حلقه پیوند میان وجوه سیاسی، اخلاقی و اقتصادی این مسایل قطع گردد در آن صورت با توجه به دلایل مذکور، خصلت سوسیالیستی مارکسی‌شان از بین می‌رود و ارتباطشان با فراگذری اثباتی از بیگانگی شدیداً مشکوک می‌گردد.

بدینسان شیوه مارکس آغازکردن از تحلیل اقتصادی است که به عنوان مبنای تئوریک عمل سیاسی موردنظر قرار می‌گیرد. اما این بدان معنا نیست که وی «فراگذری» را با این عمل سیاسی هم‌تراز بداند. برعکس، وی غالباً تأکید دارد که بر بیگانگی فعالیت تولیدی صرفاً می‌توان در نهایت در عرصه تولید غلبه کرد. عمل سیاسی فقط می‌تواند پیش شرایط لازم را برای فراخیزی بالفعل از بیگانگی بیافریند. خود فرایند انضمامی فراخیزی در آینده صورت می‌گیرد یعنی بعد از دوره عمل سیاسی که شرایط لازم برای آغاز فرایند فراگذری اثباتی فراهم می‌شود. بیان اینکه این فرایند در کدام نقطه از آینده قرار دارد بسی دشوار است چون به شرایط بسیاری از جمله توسعه علمی بستگی دارد. بهر حال شکی در این خصوص نیست که مارکس پیر این فرایند فراگذری اثباتی را نسبت به مارکس جوان به نقطه دورتری در آینده موکول کرد.^{۱۵۷}

چنانچه این فرایفت را با فرایفت پرودون مقایسه کنیم روشن می‌شود که حلقه گم شده در فرایفت اخیر همان حلقه واسط لازم برای ایجاد پیش شرایط فراگذری اثباتی است. خصلت اتوپیایی فلسفه پرودون را فقدان همین حلقه واسط تعیین می‌کند، همان‌طور که خصلت کلامی برداشت

روسو از انسان را نگرش منفی او به وساطت ضروری (صنعت، یا «تمدن») میان انسان و طبیعت تعیین می‌کند، یعنی فقدان همین حلقه واسط در برداشت وی از «وضع طبیعی».

پرودون برای حل وجوه منفی هر شرایط معینی، اقدام اقتصادی مستقیم را توصیه می‌کند و بدین ترتیب در تحلیل نهایی سیاست را در اقتصاد اتوپیایی مستحیل می‌کند. بدلیل این همسان‌انگاری سیاست و عمل اقتصادی مجبور می‌شود تا فرایند فراخیزی را در حال حاضر یا آینده‌ای نزدیک قرار دهد و نیز با مقولات اقتصاد سیاسی کار کند.

این همان است که مارکس «الغای انفصال اقتصاد سیاسی در قالب انفصال اقتصاد سیاسی» می‌نامد. از آنجا که در دستمزدهای کار «کار نه به عنوان هدفی در خود بلکه به عنوان خادم دستمزد ظاهر می‌گردد»، مارکس می‌گوید که اندیشه پرودون درباره «افزایش دستمزدها» هیچ مسأله‌ای را حل نمی‌کند. چون «حتی برابری دستمزدها که پرودون در نظر دارد صرفاً رابطه کارگر امروز با کارش را به رابطه همه آدم‌ها با کار تبدیل می‌کند. جامعه در آن صورت به عنوان جامعه سرمایه‌داری انتزاعی تلقی می‌شود. دستمزدها پیامد مستقیم کار منفصل است و کار منفصل علت مستقیم مالکیت خصوصی است. بنابراین سرنگونی یک وجه به معنای سرنگونی وجه دیگر است» (۸۱).

کل این انتقاد بعداً به این نتیجه منتهی می‌شود که تخصیص سرمایه توسط جماعت به معنای پایان بیگانگی نیست. چون حتی اگر جماعت مالک سرمایه باشد و اصل برابری دستمزدها به اجرا در آید، تا آنجا که جماعت چیزی به جز جماعت کار نیست (یعنی کار مزدوری)، کل رابطه انفصال به شکل دیگری باقی می‌ماند. کار در این شکل جدید به سطح «کلیت تخیلی» (۱۰۰) ارتقا می‌یابد اما جایگاه و شأن انسانی پیدا نمی‌کند،

«به عنوان هدفی در خود ظاهر نمی‌گردد»، چون با کلیت تخیلی دیگری مواجه می‌شود: «جماعت در حکم سرمایه‌دار کلی». فقط اگر از این رابطه مواجه با نیروی خارج از خود، که همان هدفی در خود نبودن را معنی می‌دهد، فراخیزی انجام گیرد در آن صورت می‌توان از یک فراگذری اثباتی از بیگانگی سخن گفت.

۲. از بیگانگی جزئی تا بیگانگی جهانشمول

همان طور که تاکنون گفتیم، مارکس جوان می‌خواهد راز «پیروزی متمدنانه اموال منقول» را پیدا کند. اقتصاد سیاسی در این کار او را راهنمایی می‌کند. وی غالباً فضایل اقتصاد سیاسی کلاسیک را تحسین می‌کند چون در آن زمینه شاهد کوشش موفقیت‌آمیز برای تحقیق در روابط بالفعل تولید در جامعه مدرن است. مارکس در سرمایه مقولات اقتصاد سیاسی را چنین می‌نامد «اشکال اندیشه‌ای که با اعتبار اجتماعی، شرایط و روابط شیوه تولید یعنی تولید کالای معین و تاریخاً متعین را بیان می‌کند»^{۱۵۸} و این داوری با ارزیابی وی از اقتصاد سیاسی در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، سازگار است.

نکته مربوط به پیروزی متمدنانه مالکیت منقول هم به توسعه بالفعل اجتماعی-اقتصادی و هم به اقتصاد سیاسی اشاره دارد و در حکم مفهوم پردازی قوانین این توسعه است. مطابق نظر مارکس دستاورد مهم در این زمینه تلقی کار انسان به عنوان «منبع ثروت» (۹۱) بود. وی توسعه اقتصاد سیاسی را براساس درجه آگاهی از این واقعیت که کار منبع ثروت است توصیف می‌کند. او در این معنی چهار مرحله را در توسعه اقتصاد سیاسی از هم متمایز می‌کند، دو مرحله نخست آن پیوند بسیار نزدیکی با هم دارند:

- (۱) نظام پولی
- (۲) نظام تجاری (مرکاتیل)
- (۳) فیزیوکراسی
- (۴) اقتصاد سیاسی لیبرالی

او به پیروی از انگلس جوان، آدام اسمیت را لوتر اقتصاد سیاسی (۹۴-۹۳) می‌نامد و در مقابل، پیروان نظام پولی و تجاری را «بت‌پرست‌ها، فیشیست‌ها، کاتولیک‌ها» (۹۳) و در جای دیگر «ستایشگران فیش پول فلزی» (۱۲۳) می‌نامد. فیزیوکراسی حلقه پیوند میان دو مرحله نخست و مرحله چهارم در توسعه اقتصاد سیاسی است تا آنجا که به «انحلال مالکیت فئودالی در اقتصاد سیاسی» دست پیدا می‌کند، در حالی که در عین حال «دگر دیسی و احیای» مالکیت فئودالی را «در اقتصاد سیاسی» به انجام می‌رساند «جز اینکه زبانش دیگر فئودالی نیست بلکه اقتصادی است» (۹۶-۹۵).

مرحله چهارم که در وهله نخست با کار آدام اسمیت مشخص می‌شود، نه تنها فیشیسم [بت‌وارگی] نظام پولی و تجاری را بر ملا می‌کند بلکه از طریق بسط اصل کار به عنوان منبع کلی ثروت به همه عرصه‌های اقتصاد بر تناقضات و یکجانبگی فیزیوکراسی فائق می‌آید. مارکس در مشخص کردن دستاورد اقتصاد سیاسی لیبرالی در مقابل فیزیوکراسی می‌گوید «کار در وهله نخست صرفاً به عنوان کار کشاورزی ظاهر می‌شود؛ اما سپس خود را به عنوان کار به طور کلی نشان می‌دهد» (۹۷).

همه این‌ها در ارتباط با بیگانگی چه معنایی دارد؟

چنانچه توجه داشته باشیم که اگر در قلمرو بت‌وارگی بمانیم حتی نمی‌توانیم درباره بیگانگی بحث کنیم، پاسخ آن فوراً معلوم می‌شود. بت‌وارگی، در نوع استفاده مارکس از این اصطلاح، در این ارتباط به سادگی

یعنی نگرش به ثروت به عنوان چیزی خارج از انسان و مستقل از او: به عنوان چیزی که دارای خصلت عینیت مطلق است.

اگر این خصلت عینیت مطلق را دارد در آن صورت البته «مقدس» است. در این زمینه یادآوری این نکته اهمیت دارد که از نخستین موضوعات مهم جدل برانگیز در ارتباط با بیگانگی در اواخر قرون وسطا «قابلیت واگذاری [الینه شدن] زمین» و سود ناشی از اجاره دادن پول بدون «واگذاری [الیناسیون] سرمایه» بود. اگر منبع ثروت - در این مورد زمین - دارای این عینیت مطلق است در آن صورت آشکارا نمی‌تواند واگذار [الینه] شود. و «پیروزی متمدنانه مالکیت منقول» بدون درهم شکستن این دیدگاه نمی‌توانست واقعیت پیدا کند. از سوی دیگر مالکیت منقول نیز به نوعی ثبات نیاز داشت هر چند از نوعی کاملاً متفاوت از «غیر قابل واگذاری زمین». این نوع جدید ثبات پویا با درخواست مؤکد مشروعیت سود «بدون واگذاری سرمایه» مطرح شد: شرط ذاتی انباشت. در نتیجه بسیاری از بدعت‌گران یا محکوم شدند و یا حتی به خاطر اعتقاد به اینکه سود ناشی از اجاره دادن پول بدون واگذاری [الیناسیون] سرمایه گناه نبود چه برسد به اینکه گناه کبیره باشد، در آتش کلیسای کاتولیک سوزانده شدند.

این نیز بقدر کافی گویاست که یکی از نمایندگان فیزیوکراسی، سیاستمدار و اقتصاددان فرانسوی به نام تورگو در دهه شصت قرن هیجده مجبور به دفاع از پیروان این دیدگاه «بدعت‌گرایانه» شد.^{۱۵۹}

ثروت را صرفاً به عنوان شیء خارجی و نه به عنوان مظهر خاص روابط انسانی دانستن بدین معناست که مسأله بیگانگی حتی نمی‌تواند فراتر از سطح عام - و در عین حال مطلق - «هبوط انسان» عنوان شود. و به فراخور حال، همین که ثروت (محصول کوشش‌های انسانی) خصلت عینیت

مطلق را کسب می‌کند، جنبه دیگر رابطه - طبیعت انسان آنگونه که در انواع گوناگون فعالیت انسانی هویدا است - نیز تحت وجه مطلقیت و ابدیت ما بعد طبیعی ظاهر می‌شود. این نکته به صورت مصور در مفهوم هبوط انسان بیان شده است و غالباً به صورت ضمنی شالوده‌تیین‌های تئوریک مرتبط با این موضوع تلقی می‌شود.

فیزیوکراسی مبین مرحله‌ای در توسعه اقتصاد سیاسی در زمانی است که این ظهور مطلقیت در خصوص هر دو جنبه این رابطه مورد پرسش قرار گرفت. فعالیت انسانی به عنوان منبع ثروت در نظر گرفته شد چون دانسته شد که زمین درخود و بخودی خود ارزشی ندارد بلکه فقط در ارتباط با کار انسان ارزش می‌یابد. (این همان منظوری است که در این بیان نسبتاً مبهم مارکسی نهفته است که «ذات ذهنی ثروت قبلاً به کار منتقل شده است» (۹۶). از سوی دیگر فعالیت به طور انضمامی به عنوان فعالیت کشاورزی تعریف شد و صرفاً در همین شکل خاص در حکم منبع ارزش شناخته شد.

اما همان طور که مارکس می‌گوید در تعریف فعالیت ثروت ساز در این شکل خاص «کار هنوز در حالت عام و انتزاعی آن درک نشده است: هنوز به عنصر خاص طبیعی به عنوان ماده آن وابسته است و بنابراین صرفاً در شیوه وجودی خاصی شناخته می‌شود که طبیعت آن را تعیین می‌کند. بنابراین هنوز فقط گونه‌ای ویژه از بیگانگی انسان است درست همان طور که محصول آن صرفاً به عنوان شکل خاصی از ثروت تلقی می‌شود که بیشتر ناشی از طبیعت است تا خود کار. زمین در اینجا هنوز نه به عنوان سرمایه یعنی وجهی از خود کار، بلکه به عنوان پدیده‌ای طبیعی و مستقل از انسان شناخته می‌شود. در عوض کار به عنوان وجهی از زمین به نظر می‌رسد. اما از آنجا که بتوارگی ثروت خارجی قدیم، یعنی ثروتی که صرفاً به عنوان

یک عین وجود داشت، به عنصر طبیعی بسیار ساده‌ای تقلیل پیدا کرده است و از آنجا که ذات آن - هر چند فقط به طور جزئی و در شکل خاص - در چارچوب وجود ذهنی آن درک شده است، گام ضروری به پیش برداشته شده است بدین معنا که طبیعت عام ثروت آشکار شده است و بنابراین کار در مطلقیت کلی‌اش (یعنی در حالت انتزاعی) به عنوان یک اصل طرح شده و استقرار یافته است» (۹۶).

آشکار شدن طبیعت عام ثروت و استقرار کار «در مطلقیت کلی‌اش و در انتزاع» (یعنی بی‌توجه به اشکال خاص آن در هر یک از شیوه‌های تولید) به عنوان اصل کلی تولید و توسعه، با این حال توسط نمایندگان فیزیوکراسی به انجام نرسید، بلکه نمایندگان مرحله بعدی بودند که آن را به انجام رساندند: اقتصاد سیاسی لیبرالی.

فیزیوکراسی نمی‌توانست درک کند که کشاورزی به عنوان شکلی خاص، می‌بایست در ذیل یک شکل کلی قرار گیرد: صنعت (یعنی، فعالیت تولیدی به طور کلی)، و تجلی فراگیر آن در مرحله معین تاریخی: کار مزدوری. به همین دلیل است که فیزیوکراسی بر خلاف اقتصاد سیاسی لیبرالی نمی‌توانست کاملاً خود را از بتوارگی قدیمی منفک کند.

آشکارا این واقعیت که نمایندگان اصلی فیزیوکراسی را در فرانسه می‌توان یافت و نه در انگلستان، از وضع عمومی اقتصاد فرانسه در قرن هیجده جدایی‌ناپذیر است و مارکس جوان اقتصادش را به عنوان نظامی که در آن «پول ملی هنوز به طور کامل شکوفا نشده است» مشخص می‌کند. و اینجا باز می‌توانیم نمونه عینی روش درک مارکس را در وحدت عناصر اجتماعی-تاریخی و نظامدار-ساختاری آن مشاهده کنیم.

در زمینه بتوارگی - به عنوان نمونه‌ای برای شرح یک نکته عام - است

که مارکس بر رابطه متقابل نزدیک میان نظریه و عمل اجتماعی تأکید می‌ورزد. او پس از مقایسه فرانسۀ «هنوز خیره مانده از شکوه محسوس فلزات قیمتی» با پول ملی کاملاً شکوفا شده انگلستان، می‌نویسد که «تا حدی که راه حل معماهای تئوریک از وظایف عمل است، همان طور که عمل راستین شرط نظریه واقعی و مثبت است، در بتوارگی، برای مثال، نشان داده شده است» (۱۲۳). و او با همان روحیه مراحل پیشین توسعه اجتماعی-اقتصادی و تئوریک تحلیل می‌کند. در بررسی او بیگانگی در جوهر روابط فئودالی است چون مالکیت ارضی شالوده سلطنت مالکیت خصوصی است. مالکیت ارضی فئودالی به عنوان مظهر ویژه بیگانگی تلقی می‌شود چون این واقعیت که زمین در تصاحب چند لرد بزرگ است بدین معناست که کره خاک از انسان به طور کلی منفصل شده و به عنوان قدرتی بیگانه در برابر اوست.

همینکه زمین انحصاری شد، از دیدگاه صنعت نوپا مسأله بزرگ به روشنی قابلیت و گذری [لینه شدن] زمین است. اما در این معنای عام که کره خاک نخستین شرط هستی انسان است، البته زمین نیز مطلقاً از انسان جدانشدنی [inalienable] است. در واقع ایدئولوژی فئودالی (معاصر شرایطی که در آن زمین توسط گروهی از انسانها جدا [لینه] شده بود) نمی‌توانست دیدگاه خود را براساس «انسان» قرار دهد، بلکه صرفاً می‌توانست آن را براساس جزئیت خود قرار دهد. پس این جزئیت می‌بایست از طریق داعیه منشأ الهی به بالاسر جامعه ارتقا یابد. داعیه منشأ الهی هر چند داعیه‌ای ساختگی و موهوم بود اما شکلی مشروع بدان داد. اما از آنجا که داعیه منشأ الهی مستقیماً حاکمیت مطلق موضع جزئی را توجیه کرد، دیگر نیازی به توسل به مفهوم «انسان» در ایدئولوژی فئودالی نبود. هیچ جایی هم برای چنین کاری نبود.

مفهوم «انسان» از سوی کسانی که با قدرت فئودالی و ایدئولوژی آن می‌جنگیدند، عمومیت پیدا کرد. اما آنچه متناقض ناست این است که در آثار این متفکران ضد فئودال مفهوم انسان نه با نفی بیگانگی بلکه با تصدیق و دفاع از آن، هر چند در شکلی متفاوت، طرح گردید. آنان اصل بیگانگی و قابلیت بیگانه شدن را در شکلی کلی و جهانشمول تصدیق و از آن دفاع کردند و قلمروش رابه همه و جوه زندگی انسان، از جمله «از خود بیگانگی» و «قابلیت بیگانگی از خود»، گسترش دارند. و همه این کارها به نام «انسان» صورت گرفت.

جهانشمول شدن اصل بیگانگی و بیگانه شدن طبعاً انگاره برابری را در معنایی که در زیر می‌آید، با خود دارد.

در اینجا باید بخاطر داشت که مطابق نظر مارکس گرایش اولیه ذاتی تقسیم زمین برابری است (۶۴). و در جای دیگر می‌گوید که «اقتصاددان سیاسی (درست همانند سیاست در حقوق بشر) همه چیز را به انسان فرو می‌کاهد، یعنی به فردی که میرا از هر نوع تعینی است تا او را بتواند به عنوان سرمایه‌دار یا کارگر طبقه‌بندی کند» (۱۲۹). این مفهوم از انسان در شکل سیاسی یا اقتصادی آن البته جزئیات هر چند انتزاعی اصل برابری نیست. زمین قابل واگذاری [الینه شدن] است چون ما همه به طبقه عام «انسان» تعلق داریم، و در این معنا همه برابریم. (اما اگر تصاحب زمین منشأ الهی دارد پس هیچ کس نمی‌تواند مدافع واگذاری آن باشد. هیچ کسی هم نمی‌تواند پایگان اجتماعی‌ای را که با دگم غیر قابل واگذاری بودن زمین همراه است به چالش بخواند.)

اما کوتاه زمانی از اعلام این برابری نگذشته بود که مورد انکار قرار گرفت چون مفهوم بیگانگی و بیگانه شدن دلالت بر حق حذف داشت. در واقع در آن شکلی که زمین می‌تواند واگذار گردد ضرورتاً به معنای

انتقال حقوق تصاحب - هر چند نه در اصول مثل مورد ایدئولوژی فئودالی بلکه در عمل - به تعداد محدودی از مردم است. در عین حال - باز نه در اصول بلکه در عمل که ضرورتاً در انگاره قابلیت واگذاری مستتر است - مابقی جمعیت از داشتن حق تصاحب زمین حذف می‌گردند.

بدین سان شکل انضمامی‌ای که اصل برابری در آن شکل تحقق پیدا می‌کند، شکل صوری-قانونی است: تصاحب حقوق برابر برای برخورداری از حقوق بشر. منظور این است که، اگر اندیشه برابری با حق تصاحب مرتبط است، ضرورتاً به اصل صوری مجرد تصاحب حقوق متحول می‌گردد. به سخن دیگر: از محتوا خالی می‌شود.

خصلت انتزاعی و صوری-قانونی «حقوق بشر» با تضاد آشتی‌ناپذیر میان محتوا و شکل تعیین می‌گردد: جزئیت جدید محتوای برانگیزاننده و کلیت صوری جاذبه ایدئولوژیک. این یک انتزاعیت مفهومی نیست که بتواند از میان برود یا ارتقا یابد؛ بلکه انتزاعیت عیناً ضروری است که تضادهای درونی وضعیت تاریخی انضمامی آن را تعیین می‌کند. «رمزدایی» از این ساختار انتزاعی بدون افشای تضاد میان محتوای عملاً جزئی و جاذبه ایدئولوژیک از نظر صوری کلی، کاملاً ناممکن است. اما برای انجام این کار به دیدگاهی اجتماعی-تاریخی کاملاً متفاوت از دیدگاه مدافعان اولیه «حقوق بشر» نیاز هست.

به همین دلیل است که اعلام برابری به عنوان یک محتوا (یعنی، نظریه‌ای که در صدد است فراتر از نقطه‌ای برود که با فورمالیسم انتزاعی حقوق بشر مشخص شده است) باید با انکار بیگانگی و بیگانه شدن آغاز شود. و به همین دلیل این اعلام برابری باید با همه اشکال تصاحب فردی که به حق حذف دلالت دارد، به مخالفت برخیزد.

۳. از بیگانگی سیاسی تا بیگانگی اقتصادی

در مالکیت ارضی فئودالی پیوند میان زمین و مالک آن هنوز به جایگاه ثروت مادی محض فروکاسته نشده است. همان‌طور که مارکس می‌گوید «ملک با اربابش فردیت می‌یابد: ملک‌شان خود را دارد، نشانهٔ مقام بارونی یا دوکی اوست، امتیازات خاص خود، اختیارات قضایی و موقعیت سیاسی خاص خود را دارد. ملک چون کالبد غیرارگانیک ارباب نمودار می‌شود. ضرب‌المثل فرانسوی - هیچ زمینی بدون ارباب نیست [nulle terre sans maître] از همین جاست، که بیانگر هم‌آمیزی اشرافیت و مالکیت ارضی است. به همان ترتیب، حاکمیت مالکیت ارضی مستقیماً به عنوان حاکمیت سرمایه صرف نمایان نمی‌شود. ملک از نظر کسانی که بدان تعلق دارند بیشتر به سرزمین آباء و اجدادشان شباهت دارد. و نوع فشرده‌ای از ملیت است» (۶۱).

این نوع فردیت‌یابی و شخصی شدن نیز بدین معناست که رابطهٔ میان مالک زمین و کسانی که روی آن کار می‌کنند - سرف‌های او - رابطه‌ای عمدتاً سیاسی است. در نتیجه نفی آن نیز باید ذاتاً شکل سیاسی پیدا کند. به همین ترتیب، اندیشهٔ اقتصادی نوین در سر آغاز شکوفایی خود هنوز جزء لاینفک سیاست است. فقط بعدها یعنی زمانی که مالکیت ارضی فئودالی شکست می‌خورد و شیوهٔ جدید تولید استقرار پیدا می‌کند، اندیشهٔ اقتصادی به شکل علمی مستقل در می‌آید. سپس اختصاصاً اقتصادی می‌شود و با آنچه که از نظر سیاسی در بیان‌های حقوق بشر تقریر شده بود هم‌تراز می‌گردد.

تکامل اقتصاد سیاسی، در استنادش به مفهوم انسان، مسیر نفی این «نوع فشردهٔ ملیت» را در پیش می‌گیرد. بیش از پیش آشکار می‌شود که

اقتصاد سیاسی نخست در سطح ملی و سپس به طور جهان وطن، میل به جهانشمولی دارد. مرکانتیلیسم هنوز عمدتاً خصلت ملی دارد. اما اقتصاد سیاسی لیبرالی کاملاً آشکار می‌کند که عام‌ترین قوانین آن نه مرزی می‌شناسد و نه تابع محدودیت است.

اقتصاد سیاسی در جریان این تکامل از جزئیت به کلیت (جهانشمولی)، از حالت شخصی به حالت غیر شخصی، از محدودیت‌ها و وساطت‌های سیاسی تا آزادی و بلاواسطگی اقتصادی، بتدریج بر بتوارگی قدیم پیشی می‌جوید و به آشکاری شرایط بیگانگی لجام گسیخته‌اش را تقریر می‌کند. بدینسان تکامل از جزئیت سیاسی به کلیت اقتصادی بدین معناست که بیگانگی ویژه یا «نوعی» تبدیل به بیگانگی کلی می‌شود.

در سرآغاز این تکامل مالکیت فئودالی را می‌یابیم که این واقعیت را در خود نهان داشته است که وحدت اولیه انسان (الف) در جریان تکامل تاریخی به مالکیت (م) و کار (ک) تقسیم شده است. روابط مالکیت فئودالی با وساطت سیاسی این شکاف را نهان می‌دارد. این وساطت سیاسی ظاهر دروغین وحدتی را می‌آفریند که از نظر تاریخی در اعصار پیشین مدفون شده بود.

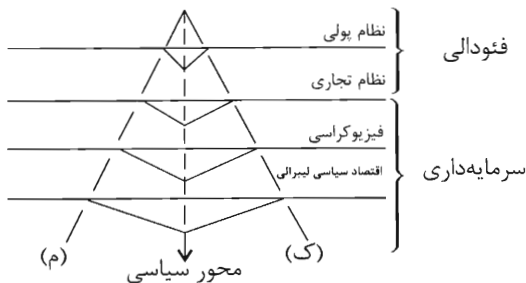
مارکس، پس از تحلیل فردیت یابی و شخصی شدن فئودالی در تقابل با اوضاع بعدی که «انسان نه با شخصیت خودش بلکه با رشته‌های کیسه پولش به زمین وابسته است»، می‌گوید که ضروری است که ظاهر دروغین وحدت ملغی شود، «که مالکیت ارضی، ریشه مالکیت خصوصی کاملاً در مسیر حرکت مالکیت خصوصی قرار گیرد و تبدیل به کالا شود؛ که حاکمیت مالک به عنوان حاکمیت بی‌پرده مالکیت خصوصی و سرمایه پدیدار گردد که از هر نوع تأثیر سیاسی رها باشد». (۶۲)

زمانی که این انجام یافت، ضرب‌المثل قرون وسطایی هیچ زمینی بدون

ارباب نیست خودبه خود اعتبارش را از دست می دهد و بدینسان، به قول مارکس، روابط اساسی با ضرب المثل جدیدی خصلت یابی می گردد: پول ارباب نمی شناسد. کاملاً آشکار است که ضرب المثل هیچ زمینی بدون ارباب نیست بیان رابطه سیاسی مستقیم است، برخلاف مرحله بعدی که رابطه میان (م) و (ک) ذاتاً اقتصادی است. نه تنها عاری از هر نوع صبغه سیاسی بلکه از هر نوع بقایای شخص انگاری نیز مبرا است.

اما در سرآغاز این توسعه، از یکسو این واقعیت که زمین فردیت پیدا می کند و از سوی دیگر، اینکه سرف (ک) به ارباب فئودال (م) تعلق دارد موجب ایجاد این تصور می شود که گویی آندو وحدت دارند. اما این «وحدت» صرفاً جنبه خارجی دارد. به دلیل قدرت درونی منسجم کننده طبیعت اقتصادی مثبت، زنده نیست بلکه بر مبنای وجود یک نهاد سیاسی و به دلیل غیبت (یا ضعف) نیرویی اقتصادی که بتواند عملاً با آن به چالش برخیزد، زنده است.

بعدها، وقتی که این نیروی اقتصادی در نظام فئودالی نیرومندتر می شود، این شکاف بیش از پیش آشکارگشته و فاصله نسبتاً کوتاه (م) و (ک) از «محور سیاسی» که در اصل تصور وحدت واقعی را بوجود آورده بود، افزایش قابل توجهی می یابد. این را می توان به شکل زیر نمایش داد:



این فاصله هر چه بیشتر می‌شود، سیاست قدیمی نیز بیشتر قدرت واسطگی‌اش را از دست می‌دهد و انجام آن وظیفه را به پول واگذار می‌کند. یا به سخن دیگر، پول هر چه بیشتر وظیفه واسطگی سیاست را برعهده می‌گیرد، شکاف میان مالکیت و کار نیز هر چه بیشتر آشکار می‌شود و قدرت و حوزه سیاست مستقیم هر چه بیشتر کاهش می‌یابد. (البته ما در اینجا از یک جریان سخن می‌گوئیم و بنابراین باید تأکید کنیم که سیاست مستقیم هرگز قدرت و کارکرد واسطگی‌اش را کاملاً از دست نمی‌دهد).

در این فرایند انتقال قدرت واسطگی سیاست به عامل اقتصادی، مالکیت منقول خصوصی در مقابل مالکیت ارضی قرار می‌گیرد و رهایی کارگر از تقیدات سیاسی از طریق ائتلاف میان کار و سرمایه صنعتی به انجام می‌رسد. وقتی مارکس به این نکته اشاره می‌کند، همچنین تأکید می‌کند که تقابل میان مالکیت ارضی و منقول تقابل اساسی نیست چون هر دو به یک مقوله واحد تعلق دارند. مالکیت ارضی در تقابل مداوم با سرمایه چیزی نیست مگر «مالکیت خصوصی - سرمایه - ای که هنوز اسیر پیشداوری‌های محلی و سیاسی است؛ [مالکیت ارضی] سرمایه‌ای است که هنوز خود را از مخصصه جهان باز نیافته است - سرمایه‌ای است که هنوز کاملاً شکوفا نشده است. باید در جریان تکامل جهانی‌اش به نمود انتزاعی یا به عبارتی به نمود خالص خود دست پیدا کند» (۹۱).

همان‌طور که دیدیم، تحلیل مارکس از تعریف مالکیت خصوصی در حکم سرمایه آغاز می‌گردد و براساس این دیدگاه شکلی از مالکیت خصوصی (مالکیت ارضی) را در برابر شکل دیگری از آن (مالکیت منقول یا سرمایه صنعتی) قرار می‌دهد. تنها اگر سرمایه صنعتی در حکم «نمود خالص» سرمایه درک شود، می‌توان مالکیت خصوصی را به عنوان

سرمایه و مالکیت ارضی - در تمایز با سرمایه صنعتی - را به عنوان «سرمایه‌ای که هنوز کاملاً شکوفا نشده است» تعریف کرد. اینجا باز می‌توانیم توجه کنیم که درجات پیچیدگی و انتزاع منطقی (از اعتبار محدود دارای اثر محلی تا اعتبار جهانی «نمود خالص») با درجات بلوغ و کمال تاریخی انطباق دارد.

اما چرا تکامل سرمایه (مالکیت خصوصی) از چنین مسیری پیروی می‌کند و مشخصه‌اش تضاد شناخته شده میان مالکیت منقول و ارضی است که سرانجام به پیروزی متمدنانه مالکیت منقول منتهی می‌شود؟ چه عاملی تکامل کار به عنوان کار بیگانه در این شکل را ضروری می‌کند؟

جستجوی پاسخ این پرسش در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ بیهوده است. کلید پاسخ این سؤال را می‌توان در عبارتی از سرمایه یافت، همانجا که مارکس می‌گوید که شالوده طبیعی هر نوع تولید ارزش اضافی، بهره‌وری کار کشاورزی است.^{۱۶۰}

بدیهی است که هیچ جامعه‌ای هر چند محدود بدون تولید مواد غذایی اساسی مازاد بر نیازهای کارگران نمی‌تواند به وجود آید. این نیز همانقدر بدیهی است که وجود محصول مازاد کشاورزی متضمن هیچ نوع تعیین اقتصادی شیوه تخصیص آن نیست. هم می‌تواند توسط گروه محدودی از مردم تخصیص شود و هم می‌تواند بر مبنای دقیق‌ترین نوع مساوات توزیع گردد. حال نکته این است که ابتدایی‌ترین نیازمندی‌های شیوه تولید سرمایه‌داری (رقابت، رشد، انباشت و غیره) براساس ضرورت اقتصادی، رابطه‌ای ثابت میان تولید و تخصیص (یعنی تملک خصوصی) تجویز می‌کند.

برای تثبیت رابطه تولید و تخصیص زمانی که نخستین بار مازاد محصول کشاورزی در دسترس قرار می‌گیرد، و بدین طریق ایجاد تضمین

لازم برای انباشت ثروت و نیز افزایش قدرت جامعه مورد نظر باید نوعی تعیین کنندگی سیاسی در خصوص اصل بنیادی تنظیم‌کننده جامعه مذکور در اختیارمان باشد. البته آنچه که این تعیین کنندگی سیاسی را به وجود می‌آورد دلایل بسیار گوناگون دارد. از چالش خارجی تهدیدکننده حیات جماعت تا جایگاه جغرافیایی مساعدی که انباشت ثروت را تسریع می‌کند. بحث در آن خصوص در اینجا مطرح نیست. آنچه در این ارتباط مهم است عبارت از نکات زیر است:

(۱) اینکه نخستین مرحله در تکامل بیگانگی کار باید شکلی سیاسی داشته باشد؛

(۲) اینکه پیش‌شرط مطلق تکوین جامعه سرمایه‌داری مبتنی بر اصل جوهری اقتصادی، موجودیت پیشین رابطه سیاسی ثابت میان مالکیت و کار است که توزیع یا اختصاص دادن همه محصول مازاد را تنظیم و انباشت را ممکن می‌کند. (بدون وجود چنین رابطه‌ای - مثل مورد جوامع طبیعی مساوات‌طلب - هیچ انباشتی امکان‌پذیر نیست و جامعه ناچار جامعه‌ای را کد است.) به سخن دیگر: پیش‌شرط ذاتی بیگانگی کلی (اقتصادی)، تحقق بیگانگی خاص (متأثر از سیاست) است. بیگانگی کلی به لحاظ منطقی به بیگانگی جزئی دلالت دارد، و همان‌طور که می‌بینیم، بیگانگی به لحاظ تاریخی نخست باید سیاسی - جزئی باشد تا بعداً به نوع اقتصادی - کلی تبدیل گردد.

۴. تقسیم و بیگانگی کار، رقابت و شیء‌وارگی

مسأله بیگانگی مستقیماً با موضوع محصول مازاد و ارزش اضافی در ارتباط است و مراحل گوناگون در تکامل اقتصاد سیاسی را مارکس براساس موضع هر مرحله نسبت به منشا و طبیعت ارزش اضافی مشخص

کرده است. جدول مقایسه‌ای برای روشن شدن روابط متقابل و تکامل آنها به شرح زیر است:

| شکل مسلط مالکیت | شکل مسلط کار | مراحل اقتصاد سیاسی منطبق با آن | حوزه استناد و دیدگاهش نسبت به ارزش اضافی |
|--|--|--------------------------------|--|
| مالکیت ارضی که به درجه نسبتاً بالایی در انباشت ثروت رسیده است | سرواژ | نظام پولی | گردش؛ هیچ دیدگاه خاصی به ارزش اضافی ندارد |
| مالکیت ارضی علاقمند به تجارت، به لحاظ استعماری در گسترش و آگاه از نظر ملی | کار وابسته فئودالی، برداشتن نخستین گام‌ها به سوی رهایی سیاسی | نظام تجاری (مرکانتیل) | گردش؛ ارزش اضافی با مازاد پولی همسان انگاشته می‌شود، تعادل مازاد تجاری |
| با پیشرفت سرمایه تجاری و با تکمیل نظام مانوفاکتور، مالکیت عمیقاً تحت تأثیر قرار می‌گیرد و مدرنیزه می‌شود | کار کشاورزی که هنوز تابع تعیین‌های سیاسی است | فیزیوکراسی | تولید کشاورزی؛ ارزش اضافی به عنوان محصول کار کشاورزی درک می‌شود که با مالکیت تحصیل‌کننده بهره مالکانه به حرکت درمی‌آید |
| سرمایه صنعتی، رها از همه تعیین‌های سیاسی و طبیعی | کار صنعتی رها شده به لحاظ سیاسی (روزکار، کارمزدوری) | اقتصاد سیاسی لیبرالی | تولید به طور کلی؛ ارزش اضافی به عنوان چیزی که توسط کار به طور کلی تولید می‌شود. تعریف می‌گردد که توسط سرمایه به حرکت در می‌آید |

بدینسان تکامل اقتصاد سیاسی از نظام پولی تا اقتصاد سیاسی لیبرالی با تکامل تاریخی از مالکیت ارضی فئودالی تا سرمایه صنعتی، و از وابستگی سیاسی کامل کار (سرواژ) تا کار صنعتی رها شده از نظر سیاسی، انطباق دارد.

همان‌طور که می‌توانیم ببینیم، اقتصاد سیاسی لیبرالی به منزله اوج این

تکامل است. مارکس الویت آن را براساس ملاحظات زیر ارزیابی می‌کند:

(۱) سرمایه را به عنوان «کار ذخیره شده» تعریف می‌کند؛
(۲) اشاره می‌کند که انباشت سرمایه با تقسیم کار بیشتر شده و تقسیم کار با انباشت سرمایه افزایش پیدا می‌کند (۱۳۱)؛
(۳) این اندیشه را که کار تنها منبع ثروت است با دقت و پیوستگی تمام - هر چند یکجانبه - تکامل می‌دهد (۹۵)؛

(۴) رمزآلودگی منضم به بهره مالکانه را از میان برمی‌دارد؛^{۱۶۱}
(۵) ثابت می‌کند که قدرت حاکمه جامعه مدرن سیاسی نیست بلکه اقتصادی است: قدرت خرید سرمایه (۳۸-۳۷)؛ و سرانجام:

(۶) خود را در حکم تنها سیاست و تنها کلیت موجود تحکیم می‌بخشد و خصلت کیهان‌شمول خود را آشکار می‌سازد (۹۵-۹۴).
نگفته پیدا است که در همه خصوصیات مذکور، مسأله بیگانگی کار، مستقیم یا غیرمستقیم، مطرح است. اما اکنون به نقطه عطف تحلیل می‌رسیم.

قبلاً دیدیم که اقتصاد سیاسی لیبرالی خود را از بتوارگی قدیم منفک می‌کند. اما مطابق نظر مارکس زمانی که با بتوارگی در شکل جدید، موسوم به بتوارگی کالاها، روبه‌رو می‌شود قدرتش را می‌بازد. این نقطه‌ایست که محدودیت‌های تاریخی اقتصاد سیاسی لیبرالی برملا می‌شود.

مسائل عمده‌ای که در این زمینه باید مورد توجه قرار گیرد تقسیم کار و رابطه‌اش با مالکیت خصوصی، نظام پولی و شکل ارزش، رقابت و انحصار است.

اعتراض اصلی مارکس به اقتصاد سیاسی لیبرالی این است که قادر به

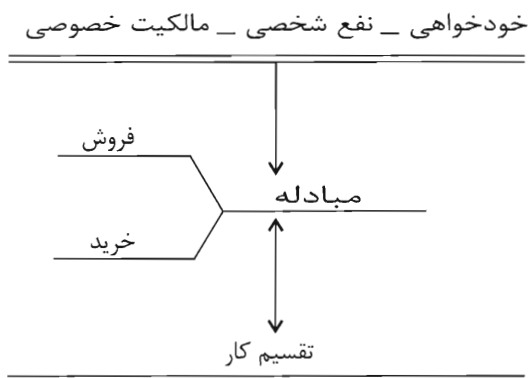
اثبات این نکته نیست که ذات مالکیت خصوصی کار است (۱۳۴). و این مسأله پیوند جدایی‌ناپذیری با ارزیابی طبیعت تقسیم کار دارد. ارزیابی درست در کل موضوع بیگانگی نقش کانونی دارد. به همین دلیل است که مارکس اوقات زیادی را به تحلیل تقسیم کار اختصاص می‌دهد.

طبق نظر مارکس اقتصاددانان سیاسی نه تنها در بیان روابط متقابل تقسیم کار و انباشت سرمایه بلکه در اشاره به این نکته که فقط مالکیت خصوصی رها شده می‌توانست تقسیم کاری واقعاً فراگیر و به لحاظ اقتصادی ثمربخش به وجود آورد، اتفاق نظر دارند. اما ضعف آنها در کوشش برای بنیاد نهادن تقسیم کار بر طبیعت انسانی («تمایل به مبادله و داد و ستد» آدام اسمیت) نهفته است. در این نکته آنان با هم دچار تضادند^{۱۶۲} هر چند در تحلیل نهایی همگی اعتقاد دارند که تقسیم کار، مبتنی بر مبادله، از عوامل مطلقاً گریزناپذیر جامعه متمدن است.

مارکس نمی‌تواند این نوع ارزیابی رابطه مالکیت خصوصی-مبادله-تقسیم کار را بپذیرد چون پذیرش آن در حکم قبول این نکته است که فراخیزی از بیگانگی در واقعیت امکان ندارد. او تقسیم کار را بیانی اقتصادی تعریف می‌کند که صرفاً در شرایط بیگانگی کاربرد دارد. به دیده مارکس اقتصاددانان سیاسی «خصلت اجتماعی کار» (۱۳۹) - شرط مطلق جامعه - را با تقسیم کار اشتباه می‌کنند. دقیقاً به این دلیل می‌توان به امکان فراخیزی از بیگانگی اندیشید که تقابل خصلت اجتماعی کار با شرایط تاریخی بیگانه‌کننده تقسیم کار ممکن است. طبق نظر مارکس، همین که فعالیت زندگی دیگر براساس مالکیت خصوصی و مبادله تنظیم نشود، در آن صورت این فعالیت خصلت فعالیت انسان به عنوان موجودی نوعی را پیدا خواهد کرد. به سخن دیگر، خصلت اجتماعی کار بدون وساطت بیگانه‌کننده تقسیم کار، مستقیماً خود را آشکار خواهد کرد. اما در این

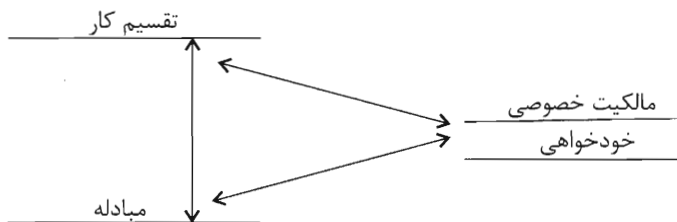
شرایط، تقسیم کار موجب می‌گردد که شرایط و نیروهای زندگی مستقل از آدم شده و بر او حکومت کند.^{۱۶۳}

تکوین تقسیم کار، مطابق برداشت اقتصاددانان سیاسی، را می‌توان به صورت زیر نمایش داد:



در این دیدگاه، خودخواهی نه فرآورده‌ای تاریخی بلکه شرطی مطلق است. همچنین با مالکیت خصوصی یکسان است.^{۱۶۴} در عین حال تعامل به حوزه مبادله و تقسیم کار محدود است. اعتقاد بر این است که ارزش در قلمرو این رابطه متقابل تولید می‌شود، اما خودخواهی (مالکیت خصوصی) به عنوان شرط مطلق قلمداد می‌شود که نقش ناگزیری در به حرکت درآوردن دو عامل دیگر دارد.

در مقابل، فرایافت مارکس را می‌توان با طرح زیر نشان داد:



اینجا با واکنشی سه جانبه سروکار داریم و خودخواهی بیشتر حاصل
تعامل است تا علت آن.

یکی از مهمترین مقولات اقتصاد سیاسی لیبرالی رقابت است که
ضدیتی رادیکال با انحصار دارد. اما مارکس و انگلس جوان اشاره می‌کنند
که این ضدیت توخالی است چون رقابت، موجودیت انحصار را از پیش
فرض می‌کند: انحصار اساسی مالکیت خصوصی. از سوی دیگر، آنها
همچنین نشان می‌دهند که فقط یک روی سکه بیانگر این است که رقابت
موجودیت انحصار را از پیش فرض می‌کند. روی دیگر این است که
انحصار، رقابت را به بار می‌آورد و رقابت تبدیل به انحصار می‌شود. آنان
دو نوع رقابت را از هم تفکیک می‌کنند. رقابت ذهنی از یک سو میان خود
کارگران است و از سوی دیگر میان خود سرمایه‌داران است. رقابت عینی
یا بنیادی میان کارگران و صاحبان مالکیت است.

رقابت مبتنی بر انحصار مالکیت خصوصی^{۱۶۵} با شیوه تولیدی همراه
است که به نظر می‌آید تحت قانونی طبیعی است و اراده مردم در آن دخیل
نیست. در این خصوصیت است که می‌توان نمونه جدید بتوارگی را
بازشناخت. (اصطلاح بتوارگی در همان معنای قبلی به کار می‌رود، یعنی
پدیده مورد نظر به عنوان چیزی خارج از انسان به نظر می‌رسد که چون
قدرتی بیگانه با وی رودررو می‌شود.)

مهم‌ترین وجوه این شیوه تولیدی که مستقیماً با مسأله ما ارتباط دارد
عبارتند از «شیء‌وارگی»، «کار انتزاعی» و «امیال خیالی».

مارکس عبارت زیر را از آ. بوره اقتصاددان فرانسوی با تأیید نقل
می‌کند: «فقر آقدر ناشی از انسانها نیست که ناشی از قدرت اشیاء است»
(۴۹). اما قدرت اشیاء در ایجاد فقر فقط یک وجه شیء‌وارگی است.
مهم‌ترین وجه آن این است که کارگر تبدیل به کالا می‌شود (۶۹). مارکس

همچنین اشاره می‌کند که قانون عرضه و تقاضا درست به اندازه هر کالای دیگری بر تولید انسانها حاکم است (۲۲)، و اینکه کارگر به عنوان «سرمایه زنده» نوع خاصی از کالا است که این بدشمنی را دارد که «سرمایه‌ای همراه نیازها» است. اما در نتیجه قانون عرضه و تقاضا، «کیفیات انسانی کارگر صرفاً تا آنجا موجودیت دارد که در سرمایه بیگانه از او هست» (۸۴). یعنی نیازهای انسانی صرفاً تا آنجا می‌تواند ارضا شود که سهمی در انباشت ثروت داشته باشد. کارگر کالا است چون تنها در حکم یک کارگر بازتولید می‌شود و این مطابق نیازهای مالکیت خصوصی است - نیازهایی که به شکل «قانون طبیعی» مذکور بیان می‌شود - که چنین بازتولیدی روی می‌دهد.

کار انتزاعی، کاری یکجانبه و شبیه ماشین است و البته نتیجه تقسیم کار در شرایط رقابت است. مارکس نظام کارخانه را «ذات صنعت - ذات کار - به کمال رسیده» (۹۷) تعریف می‌کند. اما قیمت این کمال «فروگاهی بخش عظیمی از بشریت به کار انتزاعی» (۳۰) است، چون شرایط رقابت که این کمال در آن انجام گرفته است بیگانه‌کننده است. رقابت، عقلانی شدن فرایند تولید را به همراه دارد - به معنای تجزیه فرایندهای بغرنج به ساده‌ترین عناصر تا از طریق تولید انبوه دارای امتیازات رقابتی به راحتی به اجرا درآیند - و پیامدهای انسانی آن اصلاً مد نظر نیست. حاصل کار انتشار وسیع ماشین آلات صنعتی و مکانیزه شدن کار انسانی است. ۱۶۶ از نظر کارگر این نه تنها بدین معناست که وی هیچ نوع رضایت انسانی در کارش نمی‌یابد چون «از لحاظ معنوی و جسمانی به سطح یک ماشین تنزل می‌یابد و مقام انسانی‌اش تبدیل به فعالیتی انتزاعی و تبدیل به امعاء و احشاء می‌شود» (۲۵)، بلکه بدین معنا نیز هست که، چون «به سطح یک ماشین فروغلتیده است ماشین نیز می‌تواند چون یک رقیب رودرروی وی

بایستد» (۲۶). به صورتی متناقض‌نما، قدرت چانه‌زنی کار و قیمت آن هر چه بیشتر باشد، تأثیرات قدرت رقابتی ماشین بر او هرچه عمیق‌تر خواهد بود. در رواج عمومی خودکاری، این امر همانقدر اهمیت دارد که فواید تکنولوژیک اکتشافات علمی که خودکاری را ممکن کرد. هر چند مارکس به این نکته اخیر اشاره نکرده است اما آشکارا مبنایی برای حمایت از این اندیشه اوست که فراخیزی از «بیگانگی سیاسی-اقتصادی در قالب بیگانگی سیاسی-اقتصادی»، یعنی صرفاً با افزایش قدرت رقابتی کار و «افزایش دستمزدها» و غیره، امکان‌پذیر نیست.

مسأله «امیال خیالی» البته پیوند تنگاتنگی با دو مسأله قبل دارد. چون، چنانچه همه چیز از نیاز به انباشت ثروت تبعیت کند، معلوم نیست که نیازهایی که بدینسان پدید می‌آیند نیازهایی کاملاً انسانی، یا نیازهایی خنثی، یا حتی نیازهایی انسان‌زدایانه باشند. مارکس می‌نویسد که «هر کس در اندیشه خلق نیازی جدید در دیگری است تا او را به طعمه تروتازه‌تری تبدیل کند و به سوی تقید جدیدی براند» و اینکه «گسترش محصولات و نیازها به صورتی مبتکرانه و محاسبه‌گرانه در خدمت ارضای امیال غیر انسانی، پالوده، غیر طبیعی و خیالی است» (۱۱۵-۱۱۶).

بنابراین، تقسیم کار به ضد معنا و کارکرد اولیه‌اش تبدیل می‌شود. به جای رها کردن انسان از وابستگی به طبیعت، به خلق محدودیت‌های جدید، مصنوعی و غیر ضروری ادامه می‌دهد. بدینسان، به صورتی متناقض‌نما، به دلیل «قانون طبیعی مبتنی بر ناآگاهی شرکت‌کنندگان»، مالکیت خصوصی - با تبعیت از قانون رقابت - در جریان تأمین انسان کالایی با کالاهای هر چه فراوان‌تر، هرچه بیشتر قدرت و قلمروش را می‌گستراند، همه چیز بیش از پیش تابع قدرت خارج از آدمی می‌شود.

این امر در جهت تشدید هر چه بیشتر تضاد، نه تنها در مورد کارگر بلکه در مورد صاحب مالکیت خصوصی نیز مصداق دارد (۱۲۶).

۵. کار بیگانه شده و «طبیعت انسانی»

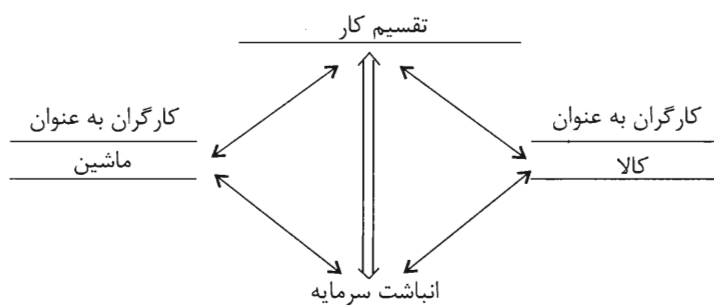
کل این مبحث اقتصادی به شکل‌گیری مفهوم جدیدی از انسان منجر می‌شود. چون مارکس در بحث مسایل پراهمیت تقسیم کار با نحوه برخورد اقتصاددانان سیاسی با «طبیعت انسانی» به صورتی رادیکال به چالش می‌پردازد.

به خاطر داریم که وی اقتصاد سیاسی لیبرالی را به خاطر تجرید روابط متقابل انسانی از ظواهر فردی، به خاطر پرورش دقیق و منسجم - هر چند یک جانبه - اندیشه کار به عنوان تنها منبع ثروت و نیز به خاطر ادغام مالکیت خصوصی در وجود خود انسان، ستوده است. وی به این دلیل آنان را ستود که در وجود این دستاوردها عملاً بر محدودیت‌های «بت پرستان، فتیسیست‌ها، کاتولیک‌ها» فایق آمدند. اما این دستاوردها جنبه دیگری نیز دارد. با تجرید منسجم از ظواهر فردی، شاهد بروز انفصال هرچه بیشتر از انسان هستیم؛ و ادغام مالکیت خصوصی در خود انسان، انسان را وارد مدار مالکیت خصوصی و بیگانگی می‌کند (۹۴).

مارکس مخالف پرشور این نگرش اقتصاد سیاسی است که به کارگر «وقتی کار نمی‌کند به عنوان موجود انسانی» نمی‌نگرد «بلکه چنین کاری را به قانون کیفری، پزشکان، دین، جداول آماری، سیاست و فراش کارگاه محول می‌کند» (۳۰). او به پذیرش شیء‌وارگی توسط اقتصاد سیاسی به شکل ملاحظه کار «در حالت انتزاعی به عنوان یک شیء» (۳۴) اعتراض می‌کند. او به روندی به افراط کشاندن فضیلتی که نخست منجر به فراهیزی از بت‌وارگی قدیم شد اما سپس ضرورتاً به معنای تسلیم شدن به نوع جدید

بتوارگی بود اعتراض دارد: یعنی نوعی بتوارگی که در بالاترین، انتزاعی‌ترین و کلی‌ترین شکل خود به کمال رسیده بود (۹۵).

اقتصاددانان سیاسی غالباً تأکید دارند که میان تقسیم کار و انباشت سرمایه کنش و واکنش وجود دارد. اما، از آنجا که آنان به کارگر به عنوان موجود انسانی علاقه‌ای ندارند نمی‌توانند این رابطه متقابل را در حالت پیچیده‌اش دریابند. به جای توجه به همه وجوه عمده آن، توجه خود را به رابطه تقسیم کار-انباشت سرمایه محدود می‌کنند. به همان ترتیب متوجه نیستند که کار صرفاً کالا و ارزش تولید نمی‌کند بلکه خود را نیز به عنوان کالا (۸۵-۸۴) و نیز به عنوان ارزش‌کاهی دنیای انسانها، تولید می‌کند (۶۹).



این تجرید روابط متقابل از وجه انسانی ناشی از این فرایافت اساسی اقتصاد سیاسی است که مالکیت خصوصی را به عنوان خصلت ذاتی طبیعت انسان تصور می‌کند. در نتیجه اقتصاد سیاسی نمی‌تواند «پیوند ذاتی میان مالکیت خصوصی، آز، و تفکیک کار، سرمایه و مالکیت ارضی؛ میان مبادله و رقابت، ارزش انسانها و ارزش‌کاهی آنان، انحصار و رقابت، غیره؛ پیوند میان کل این انفصال و نظام پولی را دریابد» (۶۸).

مارکس به کار بیگانه شده به عنوان پیوند ذاتی میان کل انفصال و نظام

پولی اشاره می‌کند. مالکیت خصوصی صرفاً به عنوان محصول، پیامد ضروری کار بیگانه شده، یعنی، «رابطه خارجی کارگر با طبیعت و با خودش» (۸۰) ملاحظه می‌شود.

این نتیجه بر این اساس حاصل می‌شود که کارگر چنانچه خود از خودش در جریان عمل تولید بیگانه نشده بود دیگر با محصول فعالیت خودش چون بیگانه‌ای روبه‌رو نمی‌شد. فعالیت نمی‌تواند فعالیت غیر بیگانه باشد چنانچه محصولش بیگانگی است؛ چون محصول چیزی جز مجموعه فعالیت و مجموعه تولید نیست (۷۲).

اقتصاد سیاسی نمی‌تواند به این نتیجه برسد. از دیدگاه اقتصاد به عنوان یک علم خاص، البته آنچه اهمیت دارد ارزیابی دلالت‌های انسانی فرایند عینی اقتصادی نیست بلکه تحلیل شرایط ضروری عملکرد و باز تولید بدون مانع فرایند مفروض است. به همین دلیل است که اقتصاددان سیاسی به شرایط کارگر صرفاً تا آنجا علاقمند است که آن شرایط، شرایط ضروری تولید به طور کلی است، به عبارت دیگر، تا آنجا که آن شرایط، شرایط کارگر است. بنابراین، اقتصاددان سیاسی صرفاً یا به این دلیل به اصلاحات اجتماعی علاقمند است که این اصلاحات برای عملکرد بدون مانع چرخه باز تولید ضروری است، و یا به این دلیل که، برای مثال همانند آدام اسمیت در برخی از آثار خود، از دیدگاه فلسفه اخلاقی به مسایل می‌نگرد، به شرط آن که این دیدگاه، با دیدگاه اقتصادی مغایرت نداشته باشد. (این اندیشه که خودخواهی در نهایت عامل قاطع در همکنشی انسانی است از وجوه اشتراک آشکار اقتصاد سیاسی لیبرالی و جریان اصلی فلسفه اخلاقی عصر است.)

کل رویکرد مارکس با اشارت مداوم به انسان، در تقابل با کارگر مزدور، مشخص می‌شود. این تنها به این دلیل ممکن است که رویکرد وی

بر فریافتی از طبیعت انسان استوار است که مغایرتی رادیکال با رویکرد اقتصاد سیاسی دارد. وی منکر آن است که انسان موجودی ذاتاً خودخواه است چون چیزی به عنوان طبیعت ثابت انسانی (یا در واقع هیچ چیز ثابتی) را نمی‌پذیرد. به دیده مارکس انسان بنا به طبیعت نه خودخواه و نه نوعپرست است. بر اساس فعالیت خود به آنچه که در هر زمان معین هست تبدیل می‌شود. و بنابراین اگر این فعالیت متحول شود، طبیعت انسان خودخواه امروز در جریان فعالیت دستخوش تغییر خواهد شد.

و اینجاست که می‌توانیم ببینیم که این واقعیت که در نظریه مارکس هیچ عنصر ایستایی وجود ندارد، چه اهمیت قاطعی دارد. مظاهر بفرنج زندگی انسان، شامل اشکال عینی شده و نهادین شده آنها، در استناد غایی به اصلی پویا قابل تبیین است: خود فعالیت. این امر با آن فریافت‌هایی که می‌کوشند خصوصیات گوناگون شکل معینی از جامعه، از جمله مالکیت خصوصی، را از فریافت مفروض خودسرانه و ایستای طبیعت ثابت انسانی استنتاج کنند، در تضاد شدید است. از نظر مارکس مالکیت خصوصی و پیامدهای انسانی‌اش باید به لحاظ تاریخی تبیین گردد نه آنکه از یک تصور استنتاج یا استنباط شود. طبق نظر مارکس مالکیت خصوصی را فعالیت بیگانه شده به وجود آورد و سپس به نوبه خود البته، آرزوها و خواهش‌های انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. همان‌طور که مارکس می‌نویسد: «مالکیت خصوصی ما را آن چنان احمق و یکجانبه کرده که اشیا صرفاً زمانی از آن ماست که آن را در اختیار داریم - زمانی که برای ما به صورت سرمایه وجود دارد یا زمانی که مستقیماً تصاحبش می‌کنیم، می‌خوریم، می‌نوشیم، می‌پوشیم یا اینکه در آن اقامت می‌کنیم و غیره - خلاصه زمانی که از آن بهرمنند می‌شویم» (۱۰۶).

البته مارکس نخستین کسی نبود که «داشتن» را در برابر «بودن» محکوم

کرد. رویکرد او مستقیماً تحت تأثیر سوسیالیست‌های اتویپایی، و پرودون و موسی‌هس قرار داشت. اما آنچه در او تازگی داشت تأکید منسجم بر شالوده‌های غایی روابط متقابل انسانی بود که جوانه‌های رویکردی را در او پرورش داد که نخستین بار انگلس جوان در کلیات نقد اقتصاد سیاسی^{۱۶۷} بدان رسیده بود.

این رویکرد - که کانون ارزیابی‌اش فعالیت تولیدی یا پراکسیس است - بر این باور است که آنچه به عنوان «ذات طبیعت انسان» پدیدار می‌گردد نه خودخواهی بلکه اجتماعیت (sociality) است. (یعنی آن طور که مارکس در تز ششم خود دربارهٔ فوئرباخ بیان می‌کند «مجموعه‌ای از مناسبات اجتماعی».) «اجتماعیت» به عنوان خصیصهٔ معرف طبیعت انسان تفاوت رادیکال با خصایص مورد انتقاد مارکس دارد. این خصیصه برخلاف «خودخواهی» نمی‌تواند کیفیتی انتزاعی در جوهر فرد واحدی باشد بلکه صرفاً در مناسبات افراد با هم می‌تواند وجود داشته باشد.

همچنین، تحقق عینی و در خور طبیعت انسان نمی‌تواند رقابت باشد این «شرط ناآگاهانهٔ بشریت» با خودخواهی و جنگ همه علیه همهٔ هابز سازگار است - بلکه مشارکت آگاهانه است. مارکس می‌نویسد «فعالیت و مصرف هم در محتوا و هم در شیوهٔ وجودی‌شان، اجتماعی‌اند: فعالیت اجتماعی و مصرف اجتماعی؛ ذات انسانی طبیعت نخست فقط برای انسان اجتماعی موجودیت دارد؛ چون تنها در اینجاست که طبیعت برای او به عنوان حلقه پیوند با انسان - به معنای موجودیت او برای دیگری و موجودیت دیگری برای او - به عنوان عنصر زندگی جهان انسانی موجودیت دارد؛ تنها در اینجاست که طبیعت به عنوان شالودهٔ موجودیت انسانی خود او وجود دارد. تنها در اینجاست که آنچه برای او موجودیت طبیعی اوست تبدیل به موجودیت انسانی او شده است، و طبیعت

برای او تبدیل به انسان می‌شود. بدینسان جامعه همانا یگانگی تمام و کمال در جوهر انسان و طبیعت - رستاخیز حقیقی طبیعت - طبیعت‌گرایی انسان و انسان‌گرایی طبیعت هر دو به تحقق می‌رسند» (۱۰۴-۱۰۳).

بدینسان انتظار می‌رود که طبیعت انسان («اجتماعیت») رها شده از خودخواهی نهادینه شد (نفی اجتماعیت) بتوانند بر «شی‌ءوارگی»، «کار انتزاعی» و «امیال خیالی» پیشی جوید و از آنها فرابخیزد. توجه به این نکته دشوار نیست که تا زمانی که رقابت قدرت حاکم تولید است، یا به عبارت دیگر، تا زمانی که «عامل هزینه» اصل حاکم بر فعالیت تولیدی است، تلقی کارگر به عنوان یک انسان در مراحل گوناگون چرخه تولید کاملاً غیرممکن است. فعالیت انسانی تحت شرایط رقابت ناچار کارمزدوری و کالایی تحت انقیاد «قانون طبیعی» نیازهای عینی و مستقل رقابت باقی می‌ماند. به همان ترتیب، توجه به این نکته آسان است که فراخیزی از رقابت به سوی دستیابی به مقتضیات انسانی فعالیت برای تحقق نفس (درست برخلاف «کار انتزاعی» و نفی اجتماعیت) و در جهت از میان بردن «امیال خیالی» امکان‌پذیر است.

در این مرحله می‌توان برخی از مسایل را در خصوص طبیعت تکامل‌های موردنظر مارکس طرح کرد. اما از آنجا که وجوه اخلاقی و سیاسی زیباشناختی نظریه بیگانگی مارکس باید پیش از طرح چنان مسایلی، به صورتی نظام‌دار تحلیل شود، پس تحلیل مسایل مذکور را به فصول بعدی موکول می‌کنیم.

۵. وجوه سیاسی

۱. مناسبات مالکیت

چنان‌که در فصل پیشین دیدیم نخستین مرحله در پیدایش بیگانگی کار شکل سیاسی می‌بایست داشته باشد، زیرا وجود محصول مازاد کشاورزی از لحاظ شیوه تخصیص آن متضمن هیچ نوع تعیین اقتصادی نیست. اصل اقتصادی تخصیص و نیز باز توزیع فقط در یک سطح نسبتاً بالاتر این تحول می‌تواند عمل کند و رابطه‌ای تثبیت شده را از لحاظ سیاسی، بین تولید و تخصیص، پیشفرض می‌گیرد.

این سوال پیش می‌آید: اگر محصول مازاد بر مبنای دقیق‌ترین مساوات توزیع نمی‌شود، برای اطمینان از کارکرد عادی یک جامعه معین چه تدبیری باید به کار بست؟ دو شرط را باید در نظر داشت:

(۱) مقدار محصول مازاد هر چه اندک‌تر باشد، گروه یا طبقه تخصیص گیرنده باید انحصاری‌تر گردد اگر قرار است مقصود انباشت حاصل گردد، یعنی اگر قرار است جامعه مثل جوامع طبیعی مساوات طلب، جامعه رکود نباشد.

(۲) اگر ما به دلایل مشابه، می‌خواهیم از برخوردهای خشونت‌بار (و)

هدر دادن کالاها که ضرورتاً با آن همراه است) در تعیین گروهی که در هر مورد خاصی محصول مازاد موجود را به خود اختصاص می‌دهد اجتناب کنیم، باید اصل یا نهادِ سامان‌دهنده‌ای بیابیم که بتواند تداوم را تأمین و حفظ کند.

اما چنین اصل سامان‌دهنده را کجا می‌توان یافت؟ اگر منظور فقط حفظ تداوم بر یک مبنای تثبیت شده باشد می‌توان بلافاصله تعدادی نامزد احتمالی را برشمرد. اما سؤال بنیادین این است: این تداوم در وهله اول چطور تثبیت می‌شود؟ نقطه عزیمت باید خود تخصیص تبعیضی باشد. هر رویکرد دیگری نوعی پندار کاملاً غیرموجه و غیرتاریخی را پیشفرض می‌کند. شروع کردن از خود تخصیص تبعیضی با پندارهای بی‌پایه ملازمت ندارد. در عین حال چارچوبی برای تبیین به دست می‌دهد. چرا که تخصیص اولیه محصول مازاد معینی، در شرایطی که پدید می‌آورد بایستی به عنوان نیرویی حمایت‌کننده و تداوم‌بخش عمل کند.

و سؤال هنوز بی‌جواب مانده است: تغییری که به تخصیص از لحاظ سیاسی تثبیت شده - مالکیت خصوصی - انجامید چگونه حاصل شد؟ فقط می‌توان نشان داد که یک رابطه ضرور بین تخصیص اولیه و تخصیص از لحاظ سیاسی ثابت و مداوم آتی، وجود دارد.

بدیهی است که پاسخ به پرسش ما فقط از طریق تحلیل تاریخی بسیار مفصل و دقیق حاصل می‌شود که به لحاظ کمبود داده‌های موجود بسیار نارسا و قاصر است. با این حال، امر موردنظر در اینجا آن است که نمی‌توان صرفاً نوعی مالکیت خصوصی اولیه قالبی را در نظر داشت، زیرا پژوهش تاریخی اشکال متعدد فراوانی را در این خصوص ثبت کرده است.

هر نوع مالکیت خصوصی اولیه در نوع خود یگانه است و دلیلی ندارد

فرض کنیم که این خصلت ویژه ربطی به شکل خاص مالکیت قبلی که خود از آن نشئت گرفته است، ندارد. تمایزاتی که در مراحل بعدی تحول حاصل می‌شود، دست‌کم تا حدودی، برخاسته از مجموعه شرایط خاصی است که مراحل قبل‌تر را مشخص می‌کند. این بدان معنی است که باید فکر خام مالکیت اشتراکی اولیه رویایی همگون را کنار بگذاریم. خود مالکیت اشتراکی را باید چون مالکیتی در انواع بسیار متفاوت تلقی کرد. این کمک می‌کند تا خصلت ویژه مالکیت خصوصی اولیه را که از آن سر برکشید، توضیح دهیم.^{۱۶۸}

این البته مسأله چگونگی پیدایش اشکال گوناگون مالکیت اشتراکی بدوی را حل نمی‌کند. در واقع جای تردید است که اینگونه مسایل را اصلاً بتوان حل کرد. برای ما فعلاً کافی است که بر خصلت ویژه همه مناسبات مالکیت، اعم از اشتراکی یا خصوصی تأکید ورزیم.

این نکته نه تنها گذشته دور بلکه حال و آینده را نیز شامل می‌شود. در نظر گرفتن یک نوع مالکیت اشتراکی همگون به عنوان فراخیزی از مناسبات مالکیت بیگانه‌کننده سرمایه‌داری، غیرتاریخی است. «مناسبات مالکیت» آشکارا یک مفهوم کلیدی در تحلیل بیگانگی است؛ اما خام‌اندیشی خواهد بود که گمان کنیم نفی مستقیم آن مناسبات مالکیت خاص چیزی همانقدر خاص به بار نمی‌آورد. بدینسان مسأله بیگانگی یکبار برای همیشه صرفاً با نفی مناسبات مالکیت سرمایه‌داری فیصله نمی‌یابد. نباید فراموش کرد که با مجموعه پیچیده‌ای از روابط دوسویه سروکار داریم که «مناسبات مالکیت» فقط بخشی از آن است.

با این همه، تحلیل مناسبات مالکیت در ارتباط با بیگانگی بسیار مهم است زیرا مسایل بنیادین آزادی انسانی پیوند تنگاتنگی با آن دارد. مارکس

می پرسد: انسان چگونه خود را از انقیاد نیروهای کورِ ضرورتِ طبیعی می رهاوند؟ جوابِ «با فعالیت تولیدی اش» مستقیماً متضمنِ مناسباتِ مالکیت است. زیرا ضرورتاً، هر تولیدی - بدوی و فئودالی، سرمایه داری و سوسیالیستی به یکسان - را باید در چارچوبِ مناسباتِ مالکیتِ خاصی سامان داد.

بدینسان مسألهٔ اولیهٔ آزادی - ارتباط انسان با طبیعت - تعدیل می شود. حال باید پرسید: چه طور و تا چه حد شکل خاصی از مالکیت محدودیت‌هایی بر آزادی انسان تحمیل می کند؟ معضل دیگر آن است که این محدودیت‌ها نیز شاید قیودِ مستقیم سیاسی - قانونی به نظر آیند یا نیابند. بنابراین مسألهٔ آزادی را باید در رابطه‌ای سه‌گونه مورد بحث قرار داد:

(۱) درجهٔ آزادی از ضرورتِ طبیعی حاصل از مرحله معینی در تحول بشری. مناسباتِ مالکیت را در اینجا باید از لحاظ مشارکت‌شان در این دستیافت ارزیابی کرد.

(۲) اشکالِ مالکیت گویای مناسبات انسانی معین است. از این رو این پرسش را باید طرح کرد: آن مقدار آزادی به معنای بند (۱) - یعنی آزادی از ضرورتِ طبیعی - در بین گروه‌های گوناگونی که در مناسبات مالکیت موجود گرد هم آمدند چگونه توزیع شد؟ در شرایط معینی شاید موضوع این باشد که شرطِ هر درجه از آزادی به معنای بند (۱) اکثریت و وسیعی از مردم را از هرگونه برخورداری از آن محروم می سازد و آزادی فقط در اختیار بخش کوچکی از جامعه قرار می گیرد. آزادی در این معنی ذاتاً منفی، برخلافِ خصلتِ مثبت معنای (۱) مستقیماً نه به رابطهٔ انسان و طبیعت بلکه انسان و انسان برمی گردد. این، آزادی از قدرتِ دخالتگر انسان‌های دیگر است. (با این حال باید تأکید کرد که یک ارتباط دوسویه

ذاتی بین معانی منفی و مثبت آزادی وجود دارد. بدینگونه معنای (۲) - این معنای ذاتاً منفی - آزادی، تا آنجا که ضرورتاً اشاره‌ای به معنای (۱) دارد، یک جنبه مثبت دارد.

(۳) رابطه سوم ناظر بر «آزادیِ اعمالِ نیروهای ذاتی انسان» است، که خصلت مثبت دارد و بنابراین نیازمند چیزی جز مجوز قانونی برای تحقیق خود است. (نگفته پیداست که نمی‌توان برای آزادی به معنای (۱) قانونگذاری کرد.) در واقع قانونیت فراتر از حد تأمین چارچوبِ مطلوبی برای تحولات مثبت کاملاً بی‌اثر است. فقط می‌توان دربارهٔ معنای ذاتاً منفی (۲) برای از میان برداشتن نابهنگامی‌های تاریخی و به منظور تدابیر احتیاطی در برابر پیدایش مجدد آن، قانون وضع کرد.

حتی اگر آزادی به معنای (۲) تحقق یابد - یعنی اگر به طور قانونی طبق اصل مساوات توزیع شود - پرسش هنوز باقی است: انسان به معنی مثبت چقدر آزاد است؟ مارکس این معنی را آزادیِ اعمالِ «نیروهای ذاتی» انسان دانست. محدودیت سیاسی - قانونی آشکارا می‌تواند در این اعمالِ آزادانهٔ قوای ذاتی انسان دخالت کند. اما حتی اگر این دخالت از بین برود، آزادیِ مثبت مادام که عوامل دیگری باشد که در آن مداخله کند، کاملاً متحقق نمی‌شود. هم چنین نمی‌توان به حل مسأله از رهگذر قانونگذاری امید بست: دشواری‌های ذاتی آزادیِ مثبت را باید در همان سطح که پدید می‌آیند حل و فصل کرد. مناسبات مالکیت را از این لحاظ باید با این معیار ارزیابی کرد که چه قدر (کم یا زیاد) اعمالِ آزادانهٔ قوای ذاتی انسان را ارتقا می‌دهند.

بدینسان جنبه‌های سیاسیِ تئوریِ بیگانگیِ مارکس را می‌توان در این رابطه سه‌گانهٔ آزادی با مناسبات موجود مالکیت جمع‌بندی کرد. بنابراین

پرسش اصلی این است: شکل معینی از مناسبات مالکیت در آزادتر ساختن انسان:

(۱) از ضرورت طبیعی؛

(۲) از قدرت دخالتگر انسان‌های دیگر؛ و

(۳) مرتبط با اعمال کامل‌تر قوای ذاتی خود،

چقدر نقش دارد.

مسئله بیگانگی، در این زمینه، ناظر بر فرایندی است که به طور منفی بر آزادی در این رابطه سه‌گانه انسان با طبیعت، با «انسان دیگر»، و «با خود»، یعنی با قوای ذاتی خودش، تأثیر می‌کند. به عبارت دیگر: بیگانگی از این لحاظ نفی آزادی انسان در معانی مثبت و منفی آن است.

۲. عینیت‌یابی و آزادی سرمایه‌دارانه

پاسخ مارکس به این پرسش که: آیا مناسبات مالکیت سرمایه‌داری انسان را به معناهایی که پیش‌تر ذکر شد آزادتر می‌سازد، یک «نه»ی تاریخی محکم است.

در نگاه نخست شاید چنین به نظر آید که پاسخ او به دو وجه نخست باید آری، درحالی که در مورد رابطه انسان با قوای ذاتی خود یک نه‌ی قاطع می‌بود. با این حال نگاه دقیق‌تری معلوم می‌دارد که اینگونه نمی‌تواند باشد. مارکس این سه‌وجه را از یکدیگر جدا نشدنی می‌داند. جدا نشدنی نه فقط از لحاظ مفهومی که خصوصیات منفی را در آن نمی‌توان بدون اشاره‌ای به خصوصیات مثبت تعریف کرد، بلکه: این جدایی‌ناپذیری مفهومی نوعی بازتاب ارتباط دوسویه ضروری آن‌ها در واقعیت تفسیر می‌شود.

در نتیجه اگر تحلیل مناسبات مالکیت سرمایه‌دارانه گویای پیشرفتی

در معنی (۱) است، یعنی اگر می‌بینیم که در نتیجه نیروهای تولیدی ذاتی این مناسبات انسان کمتر از پیش به ضرورت طبیعی وابسته است، این امر دلالت‌های مثبت برای هر دو معنای (۲) و (۳) به همراه دارد. همین‌طور: گسترش آزادی به معنای (۲) بعضی از نیروها و توان‌های انسانی را که قبلاً در بند بودند آزاد می‌کند که آن‌گاه به پیشرفت آزادی به عنوان رابطه انسان با طبیعت کمک می‌کنند. پس دشوار نیست دیدن این که اعمال بی‌قید و بند نیروهای ذاتی انسان در نظر مارکس نیز باید به این معنی باشد که مسأله آزادی به معنای (۱) و (۲) متناسب با درجه توسعه کامل جامعه مورد نظر حل می‌شود.

این مرحله را فقط مارکس می‌تواند فرض کند. در صحبت از آینده، آن را «فراگذری مثبت از مالکیت خصوصی» به مثابه «طبیعت‌گرایی کاملاً شکوفا»، و «انسان‌گرایی کاملاً شکوفا» تعریف می‌کند. این مرحله شکوفایی که در آن نیروهای ذاتی انسان کاملاً اعمال می‌شود - برای همین است که «انسان‌گرایی کاملاً شکوفا» نامیده می‌شود - «راه حل حقیقی کشاکش بین وجود و ماهیت، بین عینیت‌یابی و اثبات نفس، بین آزادی و ضرورت، بین فرد و نوع» (۱۰۲) توصیف می‌شود. همه این‌ها به دو خصوصیت نیازمندند:

۱. آزادی انسان از ضرورت طبیعی، به هر مرحله بالایی هم که رسیده باشد، همیشه باید دستاوردی نسبی باقی بماند.

۲. نیروهای ذاتی انسان، الزاماً، فقط تا آنجا قابل اعمال است که با محدودیت‌های کمتر یا بیشتر تحمیل شده به واسطه درجات معینی از آزادی انسانی در رابطه با طبیعت ممکن شده است.

وجوه گوناگون آزادی، عناصر یک دوسویگی دیالکتیکی است. از این‌رو، به پرسش اولیه که برگردیم، اگر تحلیل مناسبات مالکیت

سرمایه‌دارانه نشان می‌دهد که انسان نمی‌تواند قوای ذاتی‌اش را اعمال کند، این نوع قیود و محدودیت‌ها ناگزیر بازتاب‌های منفی خود را در حدود آزادی به‌دست آمده در جامعه سرمایه‌داری به معنای (۱) و (۲) به‌جا خواهد نهاد. و این امر در همه سه عنصر این دوسویگی نسبت به یکدیگر صادق است.

به این ترتیب اگر نخستین جنبه آزادی را، «تقابل مناسبات مالکیت سرمایه‌دارانه با فئودالی، در نظر بگیریم، بدیهی است که افزایش شگرف در نیروهای تولیدی جامعه بالقوه آزادی انسانی را تا حدود زیادی گسترش می‌دهد و مارکس هنوز بر آن است که دو عامل عمده، این بالقوه‌گی عظیم مثبت را بلاثر می‌کند.

نخست: نیروهای تولیدی دم‌افزون تحت حاکمیت اصلی «مشارکت آگاهانه» نیستند، بلکه تابع «قانون طبیعی» اند که کورانه بر افراد درگیر تسلط دارد.

دوم: در عین حال که نیروهای تولیدی دم‌افزون، در واقع می‌توانند نیازهای واقعی انسان را تأمین کنند، به سبب خصلت ناعقلانی فرایند بالکل (که انگلس جوان «شرط ناآگاهانه بشریت» اصطلاح کرد)، نیازهای جزئی مالکیت خصوصی - نیازهای انتزاعی به گسترش تولید و سود - بر نیازهای واقعی انسانی چیره می‌شود. به سخن خود مارکس: «افزایش کمیت اشیاء با گسترش حیطة قدرت‌های بیگانه‌ای که انسان تحت انقیاد آن‌هاست همراه می‌شود و هر محصول جدید توانی جدید برای مغبون کردن دو جانبه و چپاول دو جانبه عرضه می‌کند» (۱۱۵).

به این ترتیب توان بالقوه رهایی‌بخش نیروهای تولیدی جدید هدر می‌رود. حیطة قدرت‌های بیگانه که انسان تحت انقیاد آن‌هاست، آن‌گونه که مارکس می‌گوید، به جای آن که کاهش یابد گسترده‌تر می‌شود.

پیش از این در فلسفه تاریخ کانت این پرسش مطرح شد: چیستی رابطه بین تأمین نیازهای انسانی و اخلاق، و لحن اخلاقی تحلیل مارکس امری بدیهی است. در فصل بعد به جوانب اخلاقی این مسایل خواهیم پرداخت. چیزی که در اینجا باید مشخص کنیم این است که به سبب ساختگی بودن بخش بزرگی از نیازهایی که آفریده مناسبات مالکیت سرمایه‌داری است، مارکس به این پرسش که آیا انسان آزادی خود را در رابطه با طبیعت ارتقا داد باید جواب منفی می‌داد.

در مورد دومین جنبه آزادی، نتیجه متناقض‌نمای توسعه سرمایه‌داری در فصل پیشین، در ارتباط با نقد مارکس بر «حقوق انسان»، ذکر شد. دیدیم که آزادی از قیدها و محدودیت‌های سیاسی از نوع معینی شرط اولیه توسعه اجتماعی جدید بود: هم به معنی آزاد گذاردن همه مردم تا بتوانند وارد مناسبات قراردادی شوند، و هم به لحاظ «قابل واگذار بودن [الینه بودن] زمین» و مشروعیت سود بدون «واگذاری [النیاسیون] سرمایه». اما به محض این که حق برابری در مورد تملیک و تصاحب به کار گرفته شده است ضرورتاً انتزاعی شده است (برابری صرفاً به عنوان تصاحب حقوق)، زیرا غیرممکن است هم چیزی را منفرداً (منحصراً) تصاحب کرد و در عین حال آن را از همان لحاظ با کس دیگری شریک شد.

از این لحاظ به محض حصول آزادی منفی (بر روی ویرانه‌های قانونیت فئودالی)، نظام جدید قانونی می‌بایست شروع به قانونگذاری کند تا نابرابری‌های عملی را قانونی سازد و انعطاف‌پذیری‌اش را فقط در حد انتزاعی فوق‌الذکر نگه دارد.

فقدان آزادی در این معنی که از لحاظ سیاسی-قانونی تنفیذ شده

مستقیماً خود را به عنوان «برابرنهادِ عدم مالکیت و مالکیت» (۹۸) نشان می‌دهد. با این حال مارکس از این فراتر می‌رود. تأکید می‌ورزد تا زمانی که این برابرنهاد به معنی ستیز بین کار و سرمایه درک نمی‌شود «همچنان برابرنهادی خنثی است که در پیوند فعال و رابطهٔ درونی‌اش فهمیده نمی‌شود - برابرنهادی است که هنوز به صورت تضاد دریافت نمی‌شود» (۹۸).

ملاحظهٔ اخیر ما را به سومین و پیچیده‌ترین وجه آزادی می‌رساند. اما پیش از شروع بحث دربارهٔ آن باید یادآور شد که به نظر مارکس در قالب چارچوب کلی دولت و نظام قانونی سرمایه‌داری، فعالیت انسانی «فعالیتی بیگانه و از سر اجبار» (۷۸)، «کار اجباری» (۷۲)، فعالیتی «زیرسلطه، اجبار، و یوغ انسانی دیگر» (۷۹) انگاشته می‌شود. بدینسان گرچه اصل حاکم و بنیادین جامعهٔ جدید اقتصادی است (در تقابل با اصل سامان‌بخش ذاتاً سیاسی جامعهٔ فئودالی)، نمی‌توان آن را از چارچوب سیاسی‌یی که در آن عمل می‌کند جدا کرد. بنابراین «رهاسازی کلی انسان» را باید «در شکل سیاسی رهاسازی کارگران» (۸۲) تقریر کرد که مستلزم نگرشی عملاً انتقادی به دولت است. به عبارت دیگر، ۱۶۹ دگرگونی ریشه‌ای و الغای نهایی دولت شرط اساسی تحقق برنامهٔ مارکسی است.

سومین وجه آزادی را می‌توان تلفیق دو فقرهٔ نخست دانست. زیرا رابطه انسان با نیروهای ذاتی خودش در عین حال رابطهٔ او با طبیعت و با «انسان دیگر» است.

پس پرسش نخست این است: «نیروهای ذاتی» انسان کدام است؟ فقط پس از پاسخ دادن به این پرسش می‌توان پرسش دوم را مطرح کرد که

خصوصاً مربوط به مناسبات مالکیت سرمایه‌داری است: بیگانگی چگونه بر اعمال نیروهای ذاتی آدمی اثر می‌گذارد؟ به نظر مارکس نیروهای ذاتی انسان، نیروها و خصلت‌های خصوصاً انسانی است، یعنی قوایی که انسان را از سایر بخش‌های طبیعت متمایز می‌سازد.

«کار دارایی فعالِ آدمی است» (۲۸) و به این معنی به نظر می‌رسد که نوعی دارایی درونی باشد که می‌باید خود را در «فعالیتِ خودانگیزخته» (۷۳) جلوه‌گر کند. کار بنابراین به عنوانِ فعالیتی آزاد خاصهٔ انسان است و با «کارکردهای حیوانی - خوردن، نوشیدن، تولیدمثل» (۷۳) که به حیطةٔ ضرورت تعلق دارند، متباین است.

قدرتِ انسان برای عینیت بخشیدن به خود با کارش نیز قدرتی خصوصاً انسانی است و باز، گمان می‌رود که خود را چون «عینیت‌یابیِ حیاتِ خاصهٔ انسان» جلوه‌گر می‌کند: عینیت‌یابی تا جایی که انسان را قادر می‌سازد نه فقط در اندیشه‌اش «خود را در جهانی که پدید آورده است مورد تعمق قرار دهد» (۷۶) خصوصیاتِ ذاتاً انسانی دارد.

مارکس انسان را «موجودی جهانشمول و بنابراین آزاد» (۷۴) تعریف می‌کند، و نیرویی که انسان را قادر می‌سازد چنین موجودی باشد از اجتماعیت [sociality] ناشی می‌شود. این بدان معنی است که پیوند مستقیم بین آزادی به عنوان جهانشمولی انسان، و اجتماعیت وجود دارد. چنان که می‌دانیم، به نظر مارکس، «ذاتِ انسانی طبیعت نخست فقط برای انسانِ اجتماعی وجود دارد» (۱۰۳) و می‌افزاید که فردیتِ حقیقی را نمی‌توان منتزع از اجتماعیت دریافت. نه حتی اگر شکلِ فردیتی که شخص در ذهن دارد فعالیتِ خلاقانه علمی^{۱۷۰} یا به واقع هنری باشد. بدون تردید، هگل به حق است وقتی می‌گوید این قدرتِ ذاتی انسان

است که «خود را از لحاظ فکری رونویسی کند». اما به نظر مارکس این امر فقط بر مبنای قدرت‌های ذاتی انسانی که پیش‌تر از آن یاد کردیم صورت می‌گیرد. این نسخه - فکری - دوم رابطه نزدیکی با قوای انسانی دارد که در واقعیت خارج عینیت یافته است، اعم از این که فرد مورد نظر به این رابطه دوسویه آگاهی داشته یا نداشته باشد.

مخرج مشترک همه این قوای انسانی اجتماعیت است. حتی حواس پنجگانه ما صرفاً بخشی از میراث حیوانی ما نیستند. آن‌ها در نتیجه فرایندها و فعالیت‌های اجتماعی به گونه‌ای انسانی تحول و پالایش یافته‌اند. بنابراین سؤال خطیر این است: آیا مناسبات جدید مالکیت، پیشرفت اجتماعیت به عنوان مبنای همه نیروهای خصوصاً انسانی را کند یا سریع می‌کند؟

انگلس جوان در پاسخ این پرسش با این کلمات یک نهی موکد می‌گوید: «مالکیت خصوصی همه را در عزلت ناهنجار خویش منزوی می‌سازد»^{۱۷۱}، و پاسخ مارکس نیز یک نهی موکد است.

کار که می‌بایست دارای فعال و درونی انسان باشد در نتیجه بیگانگی سرمایه‌داری برای کارگر خارجی می‌شود («کار برای کارگر چیزی خارجی است، یعنی به وجود ذاتی او تعلق ندارد؛... بنابراین کارگر فقط در خارج از کارش خود را می‌یابد، و وقتی سر کار است خارج از خودش است.») (۷۲) نه «فعالیت زندگی» که انسان با آن «خود را تأیید می‌کند»، بلکه صرفاً «وسیله‌ای برای زندگی فردی»، نفی خودی «که جسم خود را فرسوده و ذهن‌اش را منهدم می‌کند». بیگانگی فعالیت خودانگیز را به صورت «کار اجباری»، به فعالیتی که صرفاً وسیله‌ای برای رسیدن به هدف‌های ذاتاً حیوانی (خوردن، نوشیدن، تولیدمثل) است، درمی‌آورد و به این ترتیب «آن چه حیوانی است انسانی می‌شود و آن چه انسانی است حیوانی

می‌شود» (۷۷-۷۲). بدتر این‌که، حتی همین شکل فعالیت بیگانه شده که ضروری است هر چند صرفاً برای بقا - اغلب از کارگر دریغ می‌شود زیرا «خود کار تبدیل به شیء می‌شود که وی فقط با تلاش فراوان و با وقفه‌های بسیار نامنظم می‌تواند به چنگش آوَرَد» (۶۹). (برای ترمیم این وضع، در قوانین اساسی سوسیالیستی ماده‌ای هست که انسان را قانوناً موظف به کار کردن می‌داند. این شاید متناقض با این نکته به نظر آید که گفتیم نمی‌توان به وسیله قانونگذاری معیاری مثبت برای آزادی به وجود آورد. با این حال این حق سوسیالیستی فقط ناظر بر کاری است که نسبت به انسان خارجی است و وسیله زندگی اوست. قانونگذاری هرگز نمی‌تواند کار را به صورت نیاز درونی انسان درآوَرَد. فرایندهای مثبت اجتماعی - و اخلاقی - برای نیل به این نتیجه ضروری است.)

عینیت‌یابی در شرایطی که کار برای انسان خارجی می‌شود، به شکل یک قدرت بیگانه در می‌آید که به شیوه خصمانه رویاروی وی قرار می‌گیرد. این قدرت خارجی، یعنی مالکیت خصوصی، «محصول، نتیجه، پیامد ضرور کار بیگانه شده، و رابطه خارجی کارگر با طبیعت و با خود» (۸۰) است. از این‌رو اگر نتیجه این نوع عینیت‌یابی تولید یک نیروی خصمانه است، پس انسان نمی‌تواند در واقعیت «خود را در جهانی که پدید آورده است مورد تعمق قرار دهد» بلکه دستخوش قدرتی خارجی و محروم از احساس کردن فعالیت خود، دنیایی غیرواقعی می‌سازد، به آن سر می‌سپارد، و به این ترتیب آزادی خود را بیش از پیش محدود می‌کند. اگر انسان از انسان‌های دیگر و از طبیعت بیگانه می‌شود پس قدرت‌هایی که متعلق به او به عنوان «موجودی جهانشمول» است آشکارا مجال بروز نمی‌یابد. جهانشمولی از انسان منتزع می‌گردد و به صورت نیرویی بی‌چهره درمی‌آید که به شکل پول، این «زنجیر همه زنجیرها»،

«عامل جهانشمول جدایی»، «عامل حقیقی اجبار - قدرت جهانشمول جریان الکتریکی - شیمیایی جامعه» (۱۳۹) در برابرش قد علم می‌کند.

۳. «نفی در نفی» سیاسی و رهایی

تصویری که از تفصیل نقد مارکس پدید می‌آید تصویر جامعه متشتت و فرد مفلوک است. چگونه می‌توان به‌طور مثبت از این وضع فراگذشت؟ این پرسشی است که باید مبنای تحلیل مارکس باشد. زیرا بدون تلاش برای دادن پاسخی به آن، خود نقد، اگر رویهمرفته تهی از معنی نباشد ناگزیر در بهترین حالتش چیزی انتزاعی خواهد بود.

آیا نابودی دولت سرمایه‌داری و برافتادن قیود قانونی‌یی که وضع کرده است، مسأله را حل خواهد کرد؟ معلوم است که نه، زیرا به اعتقاد مارکس حتی با امحای دولت (هر دولتی) هنوز بخشی از مسأله حل نشده می‌ماند (۱۰۱).

تصور کردن امر فراگذاری صرفاً در معنی سیاسی آن ممکن است منجر به «تشکیل مجدد» جامعه «به عنوان یک انتزاع در برابر فرد» (۱۰۴) گردد که مارکس در مورد آن هشدار می‌دهد. و این بیگانگی را دوباره به شکل دیگری بوجود خواهد آورد.

دشواری بزرگ اینجاست که فراگذری مثبت باید با اقدامات سیاسی آغاز شود زیرا در یک جامعه بیگانه شده آنگونه عوامل اجتماعی وجود ندارد که بتواند به‌طور مؤثری از بیگانگی فرابخیزد که هیچ، دست‌کم آن را محدود کند.

با این حال، اگر فرایند را یک عامل سیاسی آغاز می‌کند که می‌باید پیش شرط فراگذری را تأمین کند، توفیق او بسته به خودآگاهی این عامل خواهد بود. به عبارت دیگر، اگر این عامل، به دلایلی، نتواند مرزهای

خود را بشناسد و در عین حال اقداماتش را به این مرزها محدود کند، در این صورت خطرات «تشکیل مجدد» جامعه «به عنوان یک انتزاع در برابر فرد» حادث‌تر خواهد بود.

سیاست را در این معنی باید چون فعالیتی دانست که هدف غایی‌اش فسخ خودش به وسیله تأمین کارکرد معین‌اش به عنوان مرحله‌ای ضرور در فرایند پیچیده فراگذری مثبت است. به این‌گونه است که مارکس کمونیسم را چون اصلی سیاسی توصیف می‌کند. کارکرد آن را نفی‌درنفی می‌داند و بنابراین آن را به «مرحله بعدی تحول تاریخی» محدود می‌کند و «اصل پویای آینده بلافصل» (۱۱۴) می‌نامد.

به نظر برخی مفسران، «مارکس در اینجا کمونیسمی خام و مساوات‌طلب را، از آن‌گونه که بابوف و پیروانش ترویج می‌کردند مدنظر دارد» (۱۱۴). اما این تفسیر به هیچ‌وجه قانع‌کننده نیست. نه فقط برای آن که مارکس از این «کمونیسم خام مساوات‌طلب» به تأیید سخن می‌گوید، بل اصلاً به این سبب که می‌توان در چند جای دیگر از دست‌نوشته‌های پاریس (۱۶۴، ۱۲۴-۱۲۳، ۱۰۳، ۱۰۱، ۹۹-۹۸) دید که مارکس در مباحث گوناگون همین را تکرار می‌کند.

موضع وی این است که کمونیسم «ماهیتاً سیاسی» (۱۰۱) هنوز متأثر از انفصال انسان است. به عنوان نفی مالکیت خصوصی، شکلی از وساطت است. (یعنی وضعی را با نفی کردن ضد آن، تقویت می‌کند. و این «نفی درنفی» است زیرا مالکیت خصوصی را نفی می‌کند که خود «نفی ذات انسانی» است.) نه وضعی خودپدید بلکه عمدتاً وضعی است که از مالکیت خصوصی پدید می‌آید» (۱۲۴) که به این معنی است که تا زمانی که این وساطت برقرار است، نوعی بیگانگی با آن همراه است.

مهم‌ترین پیام دست‌نوشته‌ها در این خصوص چنین است: «... الحاد

انسان باوریِ خود واسطه از طریقِ فسخ مذهب است، در حالی که کمونیسم انسان باوریِ خود واسطه از طریقِ فسخ مالکیت خصوصی است. فقط از طریقِ فسخِ این وساطت، که با این حال خودِ مقدمهٔ ضروری است انسان باوری از نظر اثباتی خود پدید، یعنی انسان باوریِ اثباتی، پا به عرصهٔ وجود می‌نهد» (۱۶۴).

حال این «انسان باوریِ خود واسطه» چگونه می‌تواند «مقدمهٔ ضرورِ انسان‌گرایی از نظر اثباتی خود پدید» یعنی چیزی سخت عینی باشد، اگر «کمونیسمی خام و مساوات‌طلب» بوده است، که تصویری ذهنی و اراده‌گرایانه است؟ بدیهی است که این تفسیر را بدون ایجاد تضاد با مارکس نمی‌توان پذیرفت.

وقتی کمونیسم خود را به «انسان‌گرایی از نظر اثباتی خود پدید» تبدیل می‌کند لزوماً دیگر سیاست نیست. تمایز خطیر مارکسی بین کمونیسم به عنوان جنبش سیاسی - که محدود به مرحلهٔ تاریخی خاصی در تحول بشری است - و کمونیسم به عنوان عمل اجتماعی فراگیر است. وقتی مارکس می‌نویسد «این کمونیسم، به عنوان طبیعت‌گرایی کاملاً شکوفا، با انسان‌گرایی برابر است و به عنوان انسان‌گرایی کاملاً شکوفا با طبیعت‌گرایی مساوی است» (۱۰۲) به همین معنی اخیر اشاره دارد.

هر سیاستی کمابیش ناگزیر از جزئیت است. مارکس این را آشکارا بیان می‌کند آنجا که می‌گوید رهایی جامعه از مالکیت خصوصی در شکل سیاسی رهایی کارگران متجلی می‌شود (۸۲). بنابراین، توقع این که جزئیت بتواند جهانشمولی فراگذری اثباتی را فراهم کند، به عنوان نگرش عملی، دست‌کم خام‌اندیشانه و به عنوان نظریه با خود متناقض است.

بنابراین فراگذری اثباتی را، صرفاً نمی‌توان به عنوان «نفی در نفی»، یعنی صرفاً به طور سیاسی انجام داد. تحقق آن فقط با جهانشمولی عمل

اجتماعی به طور کلّ، قابل تصور است. اما در عین حال باید تأکید کرد که به عنوان یک پیوند واسطه ضروری، نقش سیاسی آگاه به مرزهای خود و هم‌چنین به کارکردهای استراتژیک‌اش در تمامیت عمل اجتماعی، برای موفقیت دگرگونی سوسیالیستی جامعه، بسیار خطیر است.

۶. وجوه بودشناختی و اخلاقی

۱. «موجود خود واسطه طبیعت»

مضمون اصلی نظریه اخلاقی مارکس این است: آزادی انسانی چگونه تحقق می‌یابد. این بدان معنی است که او نه فقط باید موانع ساخته انسان - یعنی خودساخته - بر سر راه آزادی را در جامعه مورد نظر دریابد، بلکه مسأله کلی طبیعت و محدودیت‌های آزادی به عنوان آزادی انسانی را نیز بشناسد. مسأله آزادی در سیر تحول انسانی به شکل وظایفی عملی بروز می‌کند و فقط بعد از آن، و در واقع خیلی بعد است که فلاسفه می‌توانند تجریدی از آن به دست دهند.

پس مسأله واقعی، آزادی انسانی است، نه اصل مجردی به نام «آزادی». و از آنجا که خصلت نوعی هر چیزی در آن واحد هم «ذات» (قدرت، توان، کارکرد) آن چیز و هم حد آن است، پس خواهیم دید که آزادی انسانی فراگذری از محدودیت‌های (خصلت نوعی) طبیعت انسانی نیست بلکه هم‌آیندی با آن‌هاست. به عبارت دیگر: آزادی انسانی نفی امر نوعاً طبیعی در آدمی - نفی به خاطر آنچه که آرمان فراگذرنده به نظر می‌رسد - نیست، بلکه برعکس، تصدیق آن است.

آرمان‌های فراگذرنده - به آن مفهوم فراگذرنده که به معنی فراخیزی از محدودیت‌های ذاتاً انسانی باشد - در نظام مارکس جایی ندارند. او ظهور آن‌ها را در نظام‌های فلسفی پیشین ناشی از تصور غیرتاریخی با انگیزه اجتماعی بعضی مطلق‌ها می‌داند. مثلاً: اگر اقتصاددان سیاسی قرن هیجدهم نظریه‌هایش را بر «طبیعت انسانی» استوار می‌سازد که با خودخواهی یکسان است، همتای فیلسوف او (که، مثل مورد آدام اسمیت، ممکن است همان شخص باشد) این تصویر را با افزودن یک آرمان فراگذرنده بر این «انسان خودخواه» کامل خواهد کرد. خالی از معنی نیست که کانت تحت تأثیر آدام اسمیت بود. (نگاه کنید به مقاله او، درباره صلح دائمی که در آن، «Handelsgeist» - «روح تجاری» - مفهوم کلیدی است.)

مارکس در انتقاد از این‌گونه رویکرد فقط به آئین فراگذرندگی [ترانساندانتالیسم] نمی‌تازد. او تصویری را نیز که آرمان فراگذرنده بر آن بار می‌شود، یعنی آن دریافت از انسان را که طبیعتاً خودخواه است طرد می‌کند. به نظر مارکس این نوع بار کردن فقط به این سبب ممکن است که در جامعه‌ای بیگانه زندگی می‌کنیم که انسان در آن عملاً خودخواه است. یکسان دانستن انسان خودخواه (بیگانه) در یک وضعیت تاریخی معین با انسان به طور کلی و به این ترتیب رسیدن به این نتیجه که انسان طبیعتاً خودخواه است، دچار شدن به این «مغالطه ایدئولوژیک» است که به طور غیرتاریخی جزء (یعنی آنچه با نفعی جزئی همخوان است) با کل برابر انگاشته شود. نتیجه، ناگزیر، انسانی موهوم خواهد بود که خود را به این تحمیل فراگذرنده می‌سپارد.

بدینسان نقد آئین فراگذرندگی اخلاقی در نگرش مارکس فقط زمانی معنی می‌یابد که با فسخ این فریافت همراه گردد که براساس آن «انسان

طبیعتاً خودخواه است». اگر این نکته حاصل نشود، آیین فراگذرندگی - یا شکل دیگری از دوگانه‌نگری [دوئالیسم] اخلاقی - لزوماً در نظام فلسوفی که قادر نیست «خودخواهی» را به طور تاریخی و در تضادهای وضعیتی که «انسان کالایی» از خود بیگانه پدید می‌آورد درک کند، دوباره ظاهر می‌شود. نقد آئین فراگذرندگی باید وابستگی دو سویه آن تحریف دوگانه را عیان سازد که در هر نوع ابداع آرمان‌های مجرد برای انسان و در عین حال محروم کردنش نه فقط از هر آرمانیت بلکه از هر نوع انسانیتی نیز، دیده می‌شود. باید نشان دهد که در این سرهم کردن حیطه‌های «است» و «باید» (در تقابل انسان تنزل یافته به حالت حیوانی با یک موجود معنوی مجرد، یا در تقابل «من کهتر» انسان با «من برتر»ش)، آنچه نابود می‌شود دقیقاً آن انسان واقعی است.

این انسان واقعی در نظر مارکس، هم بالفعل («انسان کالایی» از خود بیگانه) و هم بالقوه (که مارکس «انسان غنی» اش می‌نامد) وجود دارد. و بدینسان می‌توان دید که رد آئین فراگذرندگی و دوگانه‌نگری اخلاقی با کنار گذاردن آرمانیت که بدون آن هیچ نظام اخلاقی سزاوار این نام قابل تصور نیست، ملازمه ندارد. با این حال، چنین ردی می‌رساند که برای هر آرمانی باید یک مبنای طبیعی یافت.

نقطه عزیمت بودشناختی [اتولوژیک] مارکس آن است که انسان یک جزء خاصی از طبیعت است و از این رو نمی‌توان با چیز معنوی مجردی یکسانش دانست. مارکس می‌نویسد «یک موجود فقط وقتی خود را مستقل می‌بیند که روی پای خود ایستاده باشد؛ و فقط زمانی روی پای خود می‌ایستد که وجودش را مدیون خود باشد» (۱۱۲). مسأله بودشناختی وجود و منشأ آن مسأله سنتی الهیات و فلسفه هر دو است.

چارچوبی که مارکس این مسأله را در آن مطرح می‌کند - یعنی تعریف انسان به عنوان جزئی نوعی (specific) از طبیعت، به عنوان «موجود خودواسطه طبیعت» (۱۱۲) - این مسأله را از اساس دگرگون می‌کند.

این مسأله وقتی در چارچوب الهیات بیان می‌شود، یک موجود کاملاً معنوی را به عنوان خالق انسان در نظر می‌گیرد. این امر مجموعه‌ای از آرمان‌های اخلاقی (و قواعد مطابق با آن) به همراه دارد که هدف‌شان رهانیدن انسان از «طبیعت حیوانی» اوست. بدینسان منزلت انسان در نفی طبیعت انسانی انگاشته می‌شود که وظیفه (همراه با احساس شکرگذاری و غیره) در برابر وجودی که انسان هستی‌اش را مدیون اوست الهام‌بخش آن است. و از آن‌جا که آزادی در این چارچوب، بنابه تعریف، از هر چیز طبیعی - طبیعت صرفاً مانعی به نظر می‌رسد - فارغ است، و از آن‌جا که انسان، باز بنا به تعریف، نمی‌تواند خود را از طبیعت جدا کند، آزادی انسانی ممکن نیست که به صورت انسانی بروز کند و فقط به شکل کلیتی مجرد («اراده آزاد»^{۱۷۲} و غیره)، چون جوهری مرموز و موهوم امکان بروز دارد. لازم به ذکر نیست که این نوع آزادی فقط به لطف ذات باری وجود دارد.

در تقریر مارکس آنچه به لطف موجود دیگری وجود دارد (چیزی که مدیون اویم) آزادی نیست بلکه انکار آن است. فقط «موجود مستقل» را می‌توان موجود آزاد خواند و علقه مدیون بودن لزوماً موجب وابستگی، یعنی نفی آزادی، است. با این حال اگر انسان هستی‌اش را «مدیون» طبیعت و خودش است (که نهایتاً یک چیز است: این همان است که مارکس کمی به ابهام «موجود خودواسطه طبیعت و انسان» می‌نامد) چیزی را به کسی مدیون نیست. «مدیون بودن هستی خود» در این معنای مارکسی صرفاً به این مفهوم است که «یک رابطه علی خاص وجود دارد که

به واسطهٔ آن انسان جزئی نوعی از طبیعت است». بدینسان «مدیون بودن» به معنای دیگر - معنایی که ایدهٔ انتزاعی و وظیفه را می‌رساند - رد می‌شود. و با این رد، آن آرمان‌ها و وظایف انتزاعی که می‌توان از خارج بر انسان تحمیل کرد از نظام اخلاقی مارکس حذف می‌شود.

این «موجود خود واسطهٔ طبیعت و انسان» - انسانی که معادل حیوانی مجموعه‌ای از آرمان‌های مجرد اخلاقی نیست - طبیعتاً نه خیر است نه شر؛ نه نیکخواه است نه بدخواه؛ نه نودوست است نه خودخواه؛ نه والا است نه دنی و الی آخر، بلکه صرفاً موجودی طبیعی است که خصلت‌اش «خود واسطه» بودن است. این بدان معنی است که می‌تواند خود را چنان کند که در هر موقع خاصی - متناسب با وضع موجود - هست، چه خودخواه چه طور دیگر.

اصطلاحاتی چون بدخواهی، خودخواهی، شر و غیره به خودی خود، یعنی بدون معادل مثبت‌شان، نمی‌توانند وجود داشته باشند. اما در مورد طرف مثبت این جفت‌های متضاد نیز چنین است. بنابراین فرقی نمی‌کند که فلان فیلسوف اخلاق وقتی در تعریف طبیعت انسان او را ذاتاً خودخواه و بدخواه یا نودوست و نیکخواه می‌داند کدام طرف را در نظر بگیرد: کار را لزوماً با نظام دوگانه‌نگر فلسفه به انجام می‌رساند. از این امر گریزی نیست مگر آن که اصلاً منکر وجود ذاتی هر دو طرف این دوگانه‌های متضاد در طبیعت انسان باشیم.

۲. مرزهای آزادی

آیا این بدان معنی است که این اضداد تجربیاتی بی‌ارزش‌اند که باید با طبقه‌بندی مفهومی مجدد دورشان انداخت؟ مسلماً نه. چون آن‌ها نه تنها تجربی‌اند بلکه برخلاف «اراده آزاد»، چنان که تاکنون دیده‌ایم، جزو

واقعیات زندگی بشرند. اگر موجود «خودواسطه» می‌تواند خود را به آنچه که در وضعیت‌های معین و مطابق با آن هست تبدیل کند، و اگر می‌بینیم که خودخواهی درست همانقدر در زندگی بشر واقعیت دارد که نیکخواهی، پس باید دریافت: چه عللی سبب می‌شود انسان خود را به صورت موجودی درآورد که خودخواهانه رفتار می‌کند.

هدف عینی چنین کنکاشی البته این است که ببینیم فرایندی را که منجر به پیدایش انسان‌های خودخواه می‌شود چگونه می‌توان معکوس کرد. تأکید بر این که انسان «طبیعتاً» خودخواه است لزوماً مستلزم ردّ این هدف است، صرف‌نظر از این که انگیزه نهان در ورای این نگرش منفی چه باشد. از سوی دیگر، تأکید بر این که انسان «طبیعتاً» نیکخواه است مستلزم این است که «تأثیرات شرورانه» را به چیزی نه کمتر از قدرت‌های اسطوره‌ای نسبت داد. اعم از این که همان «شر» مطرح در الهیات باشد یا به اصطلاح «بی‌خردی انسان» و غیره. تا بتوان اعمال از لحاظ اخلاقی مذموم آدمیان را توجیه کرد. این رویکرد اخیر، پیروان خود را، از همان آغاز، در موضع شکست قرار می‌دهد، حتی اگر برای خود آنان آشکار نباشد و یا در لافافه خوش‌خیالی‌های اتویایی شکست‌شان را پیروزی جلوه بدهند. (دوگانه‌نگری در مفاهیم اتویایی آشکار است: راه‌حل آرمانی با واقعیتِ مردود سخت در تضاد است. و از آنجا که آرمانیت و واقعیت به عنوان اجزای یک ارتباط دوسویه دیالکتیکی دریافت نمی‌شوند، ورطه تضادِ دوگانه‌نگرانه غیردیالکتیکی را باید با نوعی تصور خودسرانه، مثلاً با پیشفرض طبیعت نیکخواه آدمی، پر کرد.)

تنها راه اجتناب از آئین فراگذرندگی و دوگانه‌نگری (که مارکس آن را آزادی انسانی می‌دانست) آن است که انسان را، بدون پندارهای متعصبانه صرفاً موجودی طبیعی، عاری از رنگ نظام‌های مختلف فلسفه اخلاق،

در نظر بگیریم. مارکس بدینگونه، می‌تواند خود را از دست «گناه نخستین» هم راحت کند و بگوید که انسان هرگز «معصومیت» اش را از دست نداد زیرا اصلاً چنین چیزی نداشت. گناهکار هم نبود که با گناه شروع کند. گناه و معصومیت واژه‌هایی نسبی و تاریخی‌اند که فقط در شرایط معینی و از دیدگاه ویژه‌ای کاربرد دارند، یعنی ارزیابی‌شان معروض تغییر است.

مارکس متکلمینی را که می‌کوشند ریشه شر را به هبوط انسان (۶۹) یعنی به شکل‌پنداری غیرتاریخی، توضیح دهند مسخره می‌کند. هم‌چنین فلاسفه اخلاق را سرزنش می‌کند که خصوصیات شناخته شده رفتار انسانی را در پیدایش تاریخی‌شان توضیح نمی‌دهند بلکه صرفاً به طبیعت آدمی نسبت می‌دهند، که معنی‌اش این است که آنچه را که از توضیحش عاجز است از پیش معلوم و ثابت می‌پندارد. مارکس توانست به طور منفی «انسان طبیعی» را در جدلی با این‌گونه پنداشت‌ها به عنوان انسانی که فلاسفه اخلاقی غلط معرفی‌اش نکرده بودند توضیح دهد.

هر چند که انسان را بر مبنای نیازها و قدرت‌هایش باید به طور مثبت توضیح داد. و این هر دو به یک اندازه معروض تغییر و تحول‌اند. در نتیجه، چیز ثابتی در مورد او وجود نمی‌تواند داشت، مگر آن چه ضرورتاً از تعیین وی به عنوان موجودی طبیعی حاصل می‌شود، از جمله این که او موجودی است دارای نیازها - وگرنه نمی‌شد موجود طبیعی‌اش نامید - و قدرت‌هایی برای تأمین آن‌ها که بی‌آن یک موجود طبیعی نمی‌توانست ادامه حیات دهد.

مسئله آزادی را فقط در این زمینه‌ها می‌توان تبیین کرد که به این معنی است که آزادی جز به شکلی انسانی وجود نمی‌تواند داشت. اگر در بیگانگی مذهبی آزادی مطلق به وجودی نسبت می‌دهیم، فقط در سطحی مابعد طبیعی و به شکلی معکوس، صفت خودمان را فرافکنی می‌کنیم:

آزادی انسانی محدود از لحاظ طبیعی و اجتماعی. به عبارت دیگر: با آزادی مطلق قائل شدن به وجودی ناطبعی بر این واقعیت چشم فرو می‌بندیم که آزادی ریشه در طبیعت دارد. «آزادی مطلق» نفی مطلق آزادی است و فقط به صورت آشفته‌گی مطلق قابل تصور است. الهیات برای گریز از تضادهای موجود در مفهوم آزادی مطلق که به شکل نظم دقیق جلوه‌گر می‌شود، یا به عرفان پناه می‌برد، یا به تصویر ذات مطلق صفات انسانی بیشتری مثل خوبی و عشق به انسان‌ها - می‌افزاید و بدینسان به طور متناقضی به وجودی تعین می‌دهد که بنا به تعریف نمی‌تواند بدون محرومیت از آزادی مطلق‌اش، تعین‌هایی داشته باشد.^{۱۷۳}

«بازگشت از بیگانگی مذهبی» در نگرش مارکس فقط زمانی ممکن است که خصلت موهوم «آزادی مطلق» را بازشناسیم و به جای تلاش بیهوده برای فراگذری از محدودیت‌های انسانی محض خیالپروری، محدودیت‌های نوعی انسانی را «تصدیق» کنیم. به این ترتیب اگر انسان موجودی طبیعی با نیازهای فراوان است، تحقق نفس انسانی - تحقق آزادی انسانی - را نمی‌توان چشم‌پوشی از این نیازها یا چیرگی بر آنها، بلکه فقط ارضای درست و انسانی آنها دانست. تنها شرط لازم آن است که نیازها باید ذاتاً انسانی باشند.

از سوی دیگر اگر انسان به عنوان جزیی از طبیعت «اگر نمی‌خواهد بمیرد» باید کار کند، و بنابراین از این لحاظ در جنبه ضرورت قرار دارد، آزادی انسانی با پشت کردن به واقعیت‌های این وضع حاصل نمی‌شود. ارجاعات فراگذرنده به هیچ‌رو کارساز نیست زیرا فقط مسأله را به سطح دیگری منتقل می‌کند و در عین حال جایگاه نازل‌تری به «حیطه ضرورت» (یا «عالم نمود» در مقابل «عالم بود») می‌دهد.

پس راه حل در تصدیق این محدودیت‌ها به عنوان منبع آزادی انسانی است. بنابراین، فعالیت تولیدی، که ضرورت طبیعی بر آدمی تحمیل می‌کند، به عنوان شرط اساسی بقا و رشد انسانی با تحقق نفس انسانی، یعنی تحقق آزادی انسانی، یکی می‌شود. تحقق نفس، براساس ضرورت منطقی، مستلزم محدودیت است زیرا فقط آن که از لحاظ یا لحاظ‌هایی محدود است می‌تواند تحقق یابد. اگر فیلسوفی از این لحاظ نگرش دیگری اتخاذ کند خواهی‌نخواهی مسأله را باید با چیزی مانند تصور کانت از تحقق نفس در یک بیکرانگی فراگذرنده، یعنی با ساختاری کلامی از اخلاق فیصله دهد.^{۱۷۴}

این مسایل نشان می‌دهد که چرا لازم بود مارکس در ارزیابی‌اش از اخلاق به جدل شدید ضدکلامی پردازد. اشارات ضدکلامی در آثار فلسفی مارکس را نمی‌توان با رجوع به تأثیر مسلماً مهم جوهر مسیحیت فوئرباخ بر هگلی‌های جوان رادیکال توضیح داد. (به هیچ‌وجه چنین نیست زیرا مارکس خیلی زود به شکافی که او را از فوئرباخ جدا می‌کرد پی برد.) علت اصلی اتمام مفرط مارکس به جدل‌های ضدکلامی این بود که اگر می‌خواست انسان را «وجودی مستقل» همچون «وجود خودواسطه طبیعت و انسان» توضیح دهد یا به عبارت دیگر اگر می‌خواست نظام اخلاقی منسجمی مبتنی بر بودشناسی یگانه‌نگر [مونیستی] ارائه دهد نمی‌توانست از چالش با تصویر کلامی دوگانه‌نگری که نفی مستقیم چیزی است که وی «ذاتیت» و «کلیت» انسان می‌نامد بپرهیزد.

با این حال لازم به تأکید است که این تصدیق ضدکلامی محدودیت‌های انسانی به این منظور که تصویر انسان به صورت یک موجود «ذاتی» و «کلی» از آن استخراج شود، نوعی «نفی در نفی» است. و از آنجا که نفی در نفی هنوز وابسته به چیزی است که نفی‌اش می‌کند، نمی‌توان از یک

اخلاق مثبت حقیقتاً طبیعی سخن گفت در حالی که استنادات کلامی بخش اصلی آن را تشکیل می‌دهد. در اینجا وضعیتی مشابه با نفی مالکیت هست. (نگاه کنید به بند سوم فصل پیش.) الهیات و مالکیت خصوصی هر دو را نفی ذاتیّت انسان در رابطه «خودواسطگی» اش با طبیعت تعریف می‌کنند. تعریف انسان به صورت موجودی ذاتی با نفی کردن الهیات و مالکیت خصوصی، یعنی برحسب ارجاعات ضدسرمایه‌داری و ضدالهی، نفی در نفی است. اینگونه نفی در نفی به هیچ‌وجه «خودواسطه» گرانه نیست زیرا بر ذاتیّت و کلیّت انسان از طریق نفی در نفی آن در الهیات و در مالکیت خصوصی تأکید دارد. بدینسان رابطه خودواسطه بین انسان و طبیعت با بودن مالکیت خصوصی و الهیات در تصویر، حتی به شکل نفی شده، از نو برقرار نمی‌شود. در نتیجه قبل از ناپدید شدن همه ارجاعات به الهیات و به مالکیت خصوصی - از جمله ارجاعات منفی - از تعریف انسان به عنوان موجودی ذاتی و کلی، نمی‌توان از اخلاق حقیقتاً طبیعی در واقعیت سخن گفت.

۳. صفات انسانی

چنان‌که دیدیم در ترسیم تصویر کارگزار اخلاقی خصوصیات انسانی (مثل «خودخواهی» و غیره) را بدون آن که در عین حال به یک نظام اخلاقی دوگانه‌نگر دست یازید نمی‌توان داده‌ای پیشینی تلقی کرد. نمی‌توان بیش از این نکته که انسان جزئی از طبیعت است چیزی را مسلم انگاشت و فقط بر این مبنا می‌توان پرسید: در مورد انسان به عنوان جزئی از طبیعت، چه چیزی نوعی (specific) هست. در این زمینه دو سؤال مهم باید پرسید:

(۱) خصوصیت‌های عمومی موجود طبیعی کدام‌هاست؟

(۲) خصوصیت‌های نوعی موجود طبیعی انسانی کدام‌هاست؟

مارکس می‌نویسد «انسان مستقیماً موجودی طبیعی است». به عنوان موجودی طبیعی و به عنوان موجود طبیعی زنده، از سوئی برخوردار از نیروهای طبیعی حیات است - یک موجود طبیعی فعال است. این قدرت‌ها به عنوان تمایلات و توانایی‌ها - به عنوان انگیزه‌ها - در او وجود دارند. از سوی دیگر او به عنوان موجودی طبیعی، جسمانی، حساس و عینی همچون حیوانات و نباتات مخلوقی رنج‌کش، مشروط و محدود است. به این معنی که اعیان [ابژه‌های] انگیزه‌های وی خارج از او به عنوان اعیانی مستقل از او وجود دارند. با این همه این اعیان نیاز دارند - اعیانی اساسی که برای تجلی و گواهی نیروهای ذاتی او ضروری‌اند» (۱۵۶) مارکس در ادامه می‌افزاید که مفهوم موجودی عینی لزوماً مستلزم موجودی دیگر است که عین [ابژه] آن موجود عینی است. با این حال، این رابطه به هیچ وجه یکسویه نیست: عین به نوبه خود برای عین خود هستی عینی دارد. «به محض این که عینی دارم، این عین مرا به عنوان یک عین دارد» (۱۵۷). به این معنی که از این عین متأثر می‌شوم، یا به عبارت دیگر به طور خاصی معروض آن هستم. از این لحاظ رابطه من با عین‌هایمانی است که بین عین‌های طبیعی غیرانسانی وجود دارد. «خورشید عین گیاه است - عینی‌گریزناپذیر برای آن، که حیات آن را تأیید می‌کند - درست همچنان که گیاه عینی برای خورشید - برای نیروی ذاتی و عینی خورشید - است» (۱۵۷).

اما مارکس این خط فکری را باز هم پیش‌تر می‌برد و تأکید می‌کند که هر موجود طبیعی خارج از خود دارای طبیعت است. «موجودی که در خارج از خود طبیعتی ندارد، موجودی طبیعی نیست و در نظام طبیعت نقشی بازی نمی‌کند. موجودی که خارج از خودش عین ندارد موجود عینی نیست. موجودی که خود عین موجود ثابتی نباشد برای عین خود

هستی ندارد، یعنی به طور عینی مرتبط نیست. بودنش عینی نیست. موجود غیرعینی بطلان است - نا-موجود است» (۱۵۷). از اینجا دو نتیجه مهم حاصل می‌شود:

(۱) که «طبیعت» هر موجود عینی یک «ذات» مرموزِ نمان نیست بلکه چیزی است که طبیعتاً خود را رابطه‌ی ضروری موجود عینی با عین‌هایش تعریف می‌کند، یعنی یک رابطه‌ی عینی خاص است؛ (فقط «نا-موجودها» یا «بطلان‌ها» نیازمند آنند که با اشاراتِ رمزآلود به دُواتِ مرموز «تعریف» شوند)؛

(۲) که «خارج از آن بودنِ طبیعت هر چیز» شیوه‌ی زیست ضروری هر موجود طبیعی است، و به هیچ‌وجه خاص انسان نیست. بدینسان اگر کسی می‌خواهد خارجیت‌یابی را با بیگانگی انسان یکسان بداند (چنان که مثلاً هگل کرد) فقط با در هم آشفتنِ کُل با جزئی خاص از آن می‌تواند چنین کند. در نتیجه «عینیت‌یابی» و «خارجیت‌یابی» فقط تا آنجا که به صورت نانسانی رخ می‌دهند به بیگانگی مربوط اند. (مثل این که «نیروی حیات‌بخش» خورشید بر ضد خورشید عمل کند، در شرایطی که خورشید اصولاً بتواند از وقوع آن جلوگیری کند).

مارکس درخصوص جایگاه انسان به عنوان جزء خاص (specific) طبیعت، می‌نویسد: «اما انسان صرفاً موجودی طبیعی نیست، موجود طبیعی انسانی است، یعنی موجودی برای خویشتن است، بنابراین موجودی نوعی است - و باید خود را چه از نظر هستی خود و چه از لحاظ دانایی‌اش، در این معنی تأیید و آشکار کند. بنابراین عین‌های انسانی، عین‌های طبیعی نیستند که خود را بی‌واسطه عرضه می‌کنند و نیز حواس انسانی نیستند که بی‌واسطه و به همین ترتیب از نظر عینی، حساسیت و عینیت انسانی می‌باشند. طبیعت نه از لحاظ عینی و نه از لحاظ ذهنی

مستقیماً داده‌ای معین و معلوم به صورتی در خورِ موجود انسانی نیست و همان‌طور که هر چیز طبیعی باید آغازی داشته باشد، انسان نیز شدنِ خود را دارد - تاریخ - و با این حال برای او تاریخی شناخته شده است و از این رو به عنوانِ عملِ شدن، عملِ آگاهانه خود فراگذرنده شدن است. تاریخ تاریخی طبیعی حقیقی انسان است» (۱۵۸).

برای روشن‌تر کردن این فقره بهتر است نظراتی را که در آن ابراز شده است با سخن هیوم مقابله کنیم که می‌گوید «علاقه بین زن و مرد عاطفه‌ای است که مسلماً در طبیعت انسانی ریشه دارد». ^{۱۷۵} این گفته، حتی هر چند مدعی ارزش حقیقیِ بدیهی است چیزی بیش از پنداری غیرتاریخی نیست که اگر در آن دقیق‌تر شویم معلوم می‌شود از دو لحاظ کاذب است: (۱) تا جایی که این عاطفه «ریشه در طبیعت» دارد محدود به نوع انسان نیست، یعنی عاطفه‌ای انسانی نیست،

(۲) تا جایی که عاطفه‌ای خصوصاً انسانی است، به هیچ‌وجه «ریشه در طبیعت انسانی» ندارد بلکه دستاوردی انسانی است. خصوصیت ذاتی این عاطفه به عنوان عاطفه انسانی آن است که از این آگاهی «جنس دیگر» که انسانی خاص است و در عین حال از این آگاهیِ نفس (self) نیز که یک هستی انسانی شورمند است جدایی‌ناپذیر است. این دستاورد انسانی همان است که مارکس کمی به ابهام «عملِ خود فراگذرنده آگاهانه شدن» می‌نامد و در ضمن آن طبیعت از خود فرا می‌گذرد (یا «خود واسطه خود» می‌شود) و به صورت انسان درمی‌آید و البته در این «خودفراگذری» موجود طبیعی می‌ماند.

بنابراین هیچ‌چیز «ریشه در طبیعت انسانی» ندارد، طبیعت انسانی چیزی نیست که طبیعت آن را تثبیت کرده باشد، بلکه برعکس، «طبیعتی» است که انسان با «خودفراگذری» به عنوان موجودی طبیعی ساخته است.

نگفته پیداست که آدمیان - به‌خاطر ساختمان طبیعی زیست‌شناختی‌شان - امیال و تمایلات طبیعی گوناگونی دارند اما در «عمل آگاهانه خود فراگذرنده شدن» این‌ها باید امیال و تمایلات انسانی شوند و خصلت خود را با تبدیل شدن به چیزی ذاتاً تاریخی تغییر دهند. (بدون این دگرگونی، هنر و اخلاق هر دو برای انسان ناشناخته خواهد بود: این‌ها فقط به این سبب ممکن‌اند که انسان آفریدگارِ امیال انسانی خویش است. و هنر و اخلاق هر دو - هر دو ذاتاً تاریخی - متوجه امیال و تمایلات کاملاً انسانی آدمی‌اند و نه تعیناتِ مستقیم و دگرش‌ناپذیرِ وجودِ طبیعی. آنجا که بدیلی - ذاتاً تاریخی - وجود ندارد، برای هنر یا اخلاق جایی نیست.) بنابراین فقط به یک معنی می‌توان از «طبیعت انسانی» سخن گفت: به معنایی که کانون استنادش تغییر تاریخی و بنیانش جامعه انسانی است. به سخن مارکس: طبیعتی که در تاریخ انسانی - تکوین جامعه انسانی - به شدن نایل می‌شود طبیعت واقعی انسان است؛ از این‌رو طبیعتی که از طریق صنعت به شدن نایل می‌شود، هر چند به شکلی منفصل، طبیعت حقیقی انسان‌شناختی [آنتروپولوژیک] است» (۱۱۱).

اعتقاد به خصوصیات اختصاصاً انسانی از میان همه نیازهای طبیعی انسان البته به معنی دلیل‌تراشی برای نوع جدیدی از «من برتر» نیست که در مورد این نیازهای طبیعی به داوری بنشیند. امیال طبیعی انسان هیچ اشکالی ندارد، به این شرط که به شیوه انسانی‌اش اعمال شود. این شیوه انسانی در ارضای امیال طبیعی - که به عنوان نیازها و امیال، در فرایند «خودفراگذری» و «خودواسطگی» دگرگون می‌شوند - به درجه بالفعل تمدنی که شخص به آن تعلق دارد، و روال اجتماعی مطابق با آن، بستگی خواهد داشت. ۱۷۶ و وقتی می‌گویند که نیازها و امیال بدوی انسانی شده‌اند، فقط تأکید بر این دارد که اکنون، نوعاً طبیعی‌اند.

برای همین است که تحقق نفس انسانی را نمی‌توان متزع از طبیعت یا در تقابل با آن تصور کرد. جدا کردنِ شخص از «طبیعت انسان‌شناختی» برای نیل به تحقق در حیطه ایده‌ها و آرمان‌های انتزاعی صرفاً همانقدر ناانسانی است که زیستن در تسلیم کورکورانه به نیازهای حیوانی طبیعی. به هیچ‌وجه تصادفی نیست که در سرتاسر تاریخ بشر آن همه کردارهای زشت خلاف اخلاق به نام آرمان اخلاقی باشکوه که آشکارا دور از واقعیت بشر بودند صورت گرفته است.^{۱۷۷}

به همین نحو این که «خودآگاهی» مشخصه اساسی رضایت انسانی است به این معنی نیست که خودآگاهی به تنهایی بتواند با «جهان انفصال» که اتفاقاً جهان اعیان [بژه‌ها] است، مقابله کند. خودآگاهی فارغ از جهان اعیان (یعنی آن آگاهی که کانون استنادش نفس انتزاعی بی‌عین است) با بیگانگی مغایر نیست بلکه برعکس، آن را تأیید می‌کند. به همین سبب است که مارکس، فیلسوف مجرد را که «خود (یعنی کسی که خود شکل مجردی از انسان منفصل است) را معیارسنجش جهان منفصل قرار می‌دهد» (۱۴۹) سرزنش می‌کند. عینیت‌یابی این فیلسوف عینیت‌یابی کاذب است زیرا خود را از همه عین‌های واقعی محروم می‌سازد.

ما آزاد نیستیم که خودآگاهی‌مان را انتخاب کنیم. خودآگاهی انسانی – آگاهی یک موجود طبیعی نوعی – باید «آگاهی حسی» باشد زیرا آگاهی یک موجود طبیعی محسوس (حس کردنی) است. با این حال، «آگاهی حسی یک آگاهی حسی انتزاعی نیست بلکه یک آگاهی حسی انسانی است» (۱۵۰). و از آنجا که فعالیت‌های این موجود طبیعی نوعی لزوماً در یک چارچوبی اجتماعی بروز می‌کند، خودآگاهی حقیقی این موجود باید آگاهی او از یک موجود اجتماعی بودن باشد. هر نوع تجرید از این

خصوصیات اساسی فقط می‌تواند منجر به یک خودآگاهی بیگانه شده باشد.

اینجا می‌توان دید چرا مارکس می‌بایست اندیشه‌های هگلی را که در تصویرش از انسان گنجانید بدانگونه اصلاح کند:

(۱) با شروع از این نکته که انسان جزئی نوعی از طبیعت است، نمی‌توانست کار را - در تلاشش برای توضیح تکوین انسان - به «کار انتزاعی ذهنی» محدود کند. آنچه به طور انتزاعی ذهنی است خودش نمی‌تواند چیزی ذاتاً طبیعی ایجاد کند، درحالی که بر مبنای طبیعی واقعیت می‌توان تکوین «کار انتزاعی ذهنی» را توضیح داد.

(۲) به همین سبب نمی‌توانست یکسانی «عینیت‌یابی» را با «بیگانگی» بپذیرد. در خصوص موجود طبیعی عینی آنچه «عینیت‌یابی» نامیده می‌شود نمی‌تواند صرفاً «بیگانگی» (یا «انفصال») اعلام شود، زیرا عینیت‌یابی شیوه موجودیت طبیعی و ضرور آن است. از سوی دیگر اگر یک «موجود معنوی انتزاعی» تصور کنیم که شیوه موجودیت شایسته‌اش البته صرفاً معنوی خواهد بود، «عینیت‌یابی» و «انفصال» در ارتباط با این موجود شناخته می‌شود. با این حال، جدا از این مورد - که در آن «طبیعی» و «عینی» از تعریف این موجود صرفاً معنوی حذف می‌شود - فقط دو امکان در برابر فیلسوف وجود دارد:

(الف) رها کردن عینیت موجود طبیعی (برای پذیرفتن ضرورت بیگانگی) و بدینسان رسیدن به تضاد در مصطلحات؛

(ب) تأکید بر این که عینیت‌یابی تنها شیوه ممکن برای هستی موجود طبیعی است (چنانکه دیدیم، خورشید نیز «خود را در گیاه زنده عینی می‌کند»؛ البته خورشید خودش نمی‌تواند فکر کند اما این دلیل نمی‌شود آن را از خود عینی‌اش - «نیروی حیات‌بخش» و غیره - محروم و

عینیت یابی اش را منکر شویم)، اما برخی اشکال عینیت یابی برای «ذات» = «طبیعت خارج از آن» = «شیوهٔ موجودیت اجتماعی» انسان، نامناسب است.

(۳) در نتیجه: اگر نامناسب بودن برخی اشکال عینیت یابی است که می توان به درستی بیگانگی نامید، درست نیست که عینیت مساوی «مناسبات منفصل انسانی» باشد، گرچه شاید درست باشد که عینیت جامعهٔ متمدن چنان که تاکنون آن را شناخته ایم مناسبات منفصل انسانی را با خود داشته باشد. برعکس، شکل مناسبی از عینیت یابی انسانی عینیت اجتماعی را چون مناسبات انسانی عینیت یافته ولی نایبگانه تولید می کرد.

(۴) از بندهای ذکر شده باید چنین نتیجه شود که «فراخیزی» از بیگانگی را باید برحسب واقعیت اجتماعی بالفعل یعنی چون فراگذری از بیگانگی در کنش اجتماعی در تقابل با تخیل محض مد نظر قرار داد.

۴. بیگانگی نیروهای انسانی

ملاحظات پیشین برای تعیین این که «چه چیزی انسانی است» و چه چیزی را باید به عنوان بیگانگی رد کرد، جنبهٔ اساسی دارند. این ها نه تنها «معیارسنجشی» را که فیلسوف انتزاعی به دست داده است کنار می گذارد، آن را تجسم خاص فعالیت بیگانه شده می شناسد بلکه هم چنین با اعلام این که معیار دیگری برای انسان بودن جز خود انسان وجود نمی تواند داشت، معیار جدیدی پیشنهاد می کند.

بی فایده خواهد بود که بکشیم و به پرسشی که اینجا پیش می آید، یعنی «کدام انسان»، پاسخ بدهیم که «انسان نایبگانه شده». چنین پاسخی به استدلال در دور باطل می انجامد. ما دقیقاً در پی این هستیم که ببینیم

«نایبگانه شده» چیست. نکاتی که به عنوان عناصر و مراحل یک تعریف ممکن می‌توان به آن‌ها رجوع کرد، اینهاست:

(۱) انسان موجودی طبیعی است؛

(۲) به عنوان موجود طبیعی دارای نیازهای طبیعی و نیروهای طبیعی برای ارضای آن‌هاست؛

(۳) موجودی است که در جامعه زندگی می‌کند و شرایط ضرور برای زیستن خود به شیوه‌ای ذاتاً اجتماعی را ایجاد می‌کند؛

(۴) به عنوان یک موجود اجتماعی مولد نیازهای جدید («نیازهایی که از طریق مشارکت اجتماعی پدید می‌آید») ^{۱۷۸} و نیروهای جدید برای ارضای آن‌ها پیدا می‌کند؛

(۵) به عنوان یک موجود اجتماعی مولد دنیای اطراف خود را به شیوه خاصی دگرگون می‌کند و نشان خود را بر آن می‌نهد؛ بدینسان طبیعت در این رابطه انسان-طبیعت، «طبیعت انسان‌شناختی» (۱۱۱) می‌شود؛ اکنون همه چیز دست‌کم بالقوه جزئی از مناسبات انسانی می‌شود؛ (طبیعت در این مناسبات در اشکال بسیار متنوعی از عناصر مادی فایدمندی گرفته تا اعیان فرضیات علمی و التذاذ زیباشناختی ظاهر می‌شود)؛

(۶) انسان با قرار دادن شرایط حیات خود در زمینه‌ای طبیعی به شکل نهادهای اجتماعی-اقتصادی و محصولات آن عملاً «خود را رونویسی می‌کند» و به این ترتیب بنیان‌های «تعمق در خود در جهانی که آفریده است» را پدید می‌آورد؛

(۷) او هم‌چنین به یاری نیروهای جدیدش که، درست مثل نیازهای جدیدش، از «مشارکت اجتماعی»، و هم‌کنشی، پدید آمده است، و برمبنای «رونوشت برداری عملی» که به آن اشاره شد، «خود را از لحاظ فکری رونویسی می‌کند».

با ملاحظه این خصوصیات نه به طور انتزاعی بلکه در ارتباط دوسویه چندگانه‌شان، خواهیم دید که ارضای نیازهای انسانی به شکلی بیگانه شده رخ می‌دهد، اگر این مفهوم به معنی تسلیم به امیال طبیعی خام یا کیش‌نفس باشد - اعم از این که این نفس را موجودی طبیعتاً خودخواه یا نوعی خودآگاهی انتزاعی تعریف کنیم.

رویکرد فیلسوف انتزاعی به مسأله بیگانگی خود رویکرد بیگانه شده است. نه فقط به این علت که خود را به توانایی انسان در «رونویسی خود از لحاظ فکری» محدود می‌کند، نیز از یاد می‌برد که فقط شرایط مذکور در بندهای (۱) تا (۶) این رونوشت‌برداری را میسر می‌سازد. و نه تنها به این علت که بین از خود رونوشت‌برداری بیگانه شده و حقیقی تمایزی قایل نمی‌شود بلکه نیز به این سبب که از خود رونوشت‌برداری فکری بیگانه شده را به عنوان تأیید نفس حقیقی در مقابل آن شرایط (یعنی واقعیت عینیت‌یافته اجتماعی) قرار می‌دهد که بدون آن [شرایط] تأیید نفسی برای موجود طبیعی انسانی (ی اجتماعی) قابل تصور نیست.

از سوی دیگر، تسلیم به طبیعی بودن خام یک میل معین، بیگانگی است زیرا خود را، حتی ناآگاهانه هم که باشد، در مقابل رشد انسانی قرار می‌دهد.^{۱۷۹} تغییرات اجتماعی را (به طور عملی یا نظری) نفی می‌کند، تغییراتی که به سبب آن، نیازهای اصلاً طبیعی محض نیز دیگر به طور پیچیده‌ای واسطه‌ای می‌شوند و بنابراین خصلت بدوی خود را از دست می‌دهند. این به هیچ‌وجه به معنی نوعی تقارن تاریخی محض نیست که قرنی که در همه زمینه‌ها به بیشترین حد از پرداختگی نایل شده است کیش بدوی^{۱۸۰} بسیار قابل توجهی نیز از نظریه‌های فلسفی و روانشناسی گرفته تا روندهای اجتماعی و هنری پدید آورده است.

وقتی در پرتو خصوصیات پیشگفته به ملاحظه «خصوصی‌گری» می‌پردازیم طبیعت بیگانه آن نمایان می‌شود زیرا «خصوصی‌گری» به معنی منتزع کردن جنبه اجتماعی فعالیت انسانی (در عمل) است. با این حال، اگر فعالیت اجتماعی تولید شرط ابتدایی موجودیت انسانی فرد (با نیازهای هر دم پیچیده‌تر و با منشأ اجتماعی‌اش) است، این انتزاع - با هر شکلی که به خود بگیرد - ضرورتاً بیگانگی است زیرا فرد را به «جداماندگی خام» اش محدود می‌کند. جامعه «طبیعت ثانوی» انسان است، به این معنا که نیازهای طبیعی اولیه با آن دگرگون می‌شود و در عین حال در شبکه بسیار گسترده‌ای از نیازها قرار می‌گیرد که همه با هم محصول فعالیت اجتماعی انسان است. بنابراین منتزع کردن این جنبه آدمی در کیش نفس در تقابل با انسان اجتماعی به کیش نفس بیگانه بسیار ساده شده‌ای منجر می‌شود زیرا نفس حقیقی آدمی ضرورتاً نفس اجتماعی است که «طبیعت‌اش خارج از خودش است» یعنی خود را برحسب مناسبات اجتماعی نوعی و سخت پیچیده میان افراد تعریف می‌کند. حتی بالقوه‌گی‌های فرد را فقط می‌توان برحسب مناسباتی که فرد فقط جزو آن است تعریف کرد. برای این که کسی بتواند «به طور بالقوه پیاپیست بزرگی» باشد نه تنها وجود یک ساز موسیقی - ی به طور اجتماعی تولید شده - ضروری است، بلکه حتی ضروری‌تر از آن وجود فعالیت اجتماعی سخت پیچیده التذاذ متمایز از موسیقی است.

در همه این موارد به نظر می‌رسد که بیگانگی، امر فردی را از امر اجتماعی، امر طبیعی را از خودآگاه جدا می‌کند. در نقیض این حالت در رابطه انسانی نایبگانه، فردی و اجتماعی، طبیعی و خودآگاه باید به هم تعلق داشته باشند و وحدتی پیچیده را تشکیل دهند. و این ما را به پرسش

مهم دیگری می‌رساند: پیوند بین بیگانگی و نیازها و قدرت‌هایی که حاصل مرادۀ اجتماعی، یعنی محصول جامعه‌اند، چیست؟

اینجا نخست باید دو معنی طبیعی و مصنوعی در سخن مارکس را متمایز کرد. در معنی اول طبیعی صرفاً «آن چه محصول مستقیم طبیعت است» معنی می‌دهد، و در برابر آن، مصنوعی به معنی «انسان ساخته» است. اما در معنی دوم، چیزی که محصول مستقیم طبیعت نیست بلکه از طریق یک واسطه اجتماعی تولید می‌شود تا جایی که با «طبیعت ثانوی» آدمی یکسان است یعنی طبیعت وی آن‌گونه که از طریق کارکرد «اجتماعیت» حاصل می‌شود، «طبیعی» است. (مهم است که بین «اجتماعیت» و «جامعه» تمایز قایل شویم. «جامعه» در تقابل با بی‌واسطگی «محسوس» (حس کردنی) افراد خاص، یک انتزاع است: برای دریافتن آن باید از این بی‌واسطگی افراد فراگذشت. «اجتماعیت» اما در هر فردی عملاً ذاتی است. به همین سبب جامعه را شاید هرگز نتوان به درستی «طبیعی» نامید، در حالی که اجتماعیت به حق طبیعت ثانوی انسان تعریف می‌شود.) روشن است که مقابل این طبیعت ثانوی «انسان ساخته» نیست. این، انسان ساخته هست - بلکه «آن چیزی است که به عنوان اجتماعیت خود را در تقابل با طبیعت انسانی قرار می‌دهد». فقط این معنی دوم «مصنوعی» از نظر اخلاقی معتبر است. نیازها و امیال انسان ساخته در معنی دوم مصنوعی نیستند به شرطی که با کارکرد انسان به عنوان یک موجود طبیعی اجتماعی در هماهنگی قرار گیرند. با این حال اگر با آن ناهماهنگ باشند یا آن را به نقطه فروپاشی برسانند باید به عنوان نیازهای مصنوعی مردودشان دانست.

جا دارد که نظر مارکس را با طبقه‌بندی نیازها و نیروهای انسانی از نظر هیوم مقایسه کنیم: «ما صاحب سه نوع کالای مختلف هستیم؛ ارضای

درونی ذهن خود؛ مزایای بیرونی بدن مان؛ و خشنودی حاصل از آن دارائی‌ها که با صناعت و خوش اقبالی خود کسب کرده‌ایم. در لذت حاصل از مورد اول کاملاً احساس ایمنی می‌کنیم. دومی شاید از ما دریغ شود اما برای کسی که ما را از آن محروم می‌سازد مزیتی ندارد. مورد آخر هم در معرض خشنونت دیگران است و هم ممکن است بدون احساس خسران یا دگرگونی منتقل شود و در عین حال مقدار کافی از آن وجود ندارد که خواسته‌ها و نیازهای همه را تأمین کند. بنابراین، چنان که بهبود این کالاها مزیت اصلی جامعه است، بی‌ثباتی تصاحب آن‌ها نیز همراه با کمیابی‌شان مانع عمده محسوب می‌شود.^{۱۸۱}

پیش از هر چیز باید توجه کرد که در عین حال که هیوم صفت درونی را به طبقه اول و صفت بیرونی را به طبقه دوم می‌دهد نمی‌تواند صفت دالالتگری به طبقه سوم اختصاص دهد. و جای تعجب هم نیست: ورای «درونی» و «بیرونی» فقط حیطة انتزاع است. «خشنودی انتزاعی» فقط با نیاز انتزاعی تطبیق می‌کند، یعنی نیاز به متنوع کردن این واقعیت که آنچه برای من فقط یک نیاز انتزاعی به تصاحب بی هیچ ارتباطی با نیازهای بالفعل انسانی‌ام است، برای سایر آدمیان ممکن است جزو ضروریات اساسی ارضای نیازهای بالفعل انسانی‌شان باشد. (این ملاحظه اگر هیچ چیز دیگری نباشد، شاید برای رویارویی با مسأله عدالت و بیعدالتی در مسیری مخالف با مسیر هیوم امری بدیهی باشد.)

وانگهی، مسأله کمیابی ضروری در اینجا فقط در ارتباط با نیاز انتزاعی من به تصاحب پیش می‌آید. نیازها و امیال بالفعل انسانی اعم از درونی و بیرونی را در واقع می‌توان آرام کرد درحالی که برای محدود کردن نیاز انتزاعی چیزی وجود ندارد - یعنی وقتی که اعیان [بژه‌های] امیال من نه غذا یا شعر بلکه پول زیاد باشد - به استثنای کمیابی اعیان مربوط به

آن. با این حال، امیال انتزاعی، برخلاف امیال ذهنی و جسمی، ذاتاً سیری‌ناپذیرند - یعنی در طبیعت آن‌ها چیزی نیست که «از درون» محدودشان کند - بنابراین اعیان‌شان نسبت به یک شخص همانقدر «کمیاب» است که نسبت به هر تعداد از آن‌ها. به عبارت دیگر کمیابی استدلالی برای محروم کردن سایر افراد از تصاحب نیست، چه رسد به اجرای «عدالت طبیعی» براساس این محرومیت. چنین نیست زیرا در تنها معنایی که می‌توان به درستی از مسأله کمیابی سخن گفت صرفاً وجود یک همبستگی بین نیازهای انسانی واقعاً موجود و قدرت‌ها و کالاهای در دسترس برای ارضای آنهاست. اما این امر البته رابطه‌ای احتمالی و از نظر تاریخی متغیر است و نه ضرورتی پیشینی که بر مبنای آن بتوان یک ساختار اخلاقی هیومی یا حتی کانتی برپا کرد.^{۱۸۲}

چنان که می‌بینیم، هیوم به نحو متناقض‌نمایی، به تأیید جدل مارکس که «نیاز به تصاحب» نیازی انتزاعی و مصنوعی است یاری می‌دهد. هر نیاز انتزاعی - از آنجا که از انسان منتزع می‌شود - به طور ضمنی مصنوعی است. و بدنیشان «انتزاعی»، «مصنوعی» و «بیگانه شده»، هم نسبت به نیازها و هم قدرت‌ها، معادل هم می‌شوند. دلیل این امر آن است که نیازهای انتزاعی (مصنوعی) نمی‌توانند قدرت‌هایی پدید آورند که مطابق طبیعت ذاتی (اجتماعی) انسان باشد. فقط قادرند قدرت‌های انتزاعی ایجاد کنند که از آدمی جداست وقتی در برابر او می‌ایستد. یا به صورت دیگری بگوییم: نیروهای انتزاعی فقط می‌توانند نیازهای انتزاعی و مصنوعی پدید آورند.

به نظر مارکس در حین از خود بیگانگی، انسان «تبدیل به فعالیت انتزاعی و امعاء و احشاء» (۲۵) می‌شود و کارکردهای طبیعی‌اش: خوردن،

نوشیدن، تولید مثل - که «کارکردهای حقیقتاً انسانی» اند - حیوانی می‌شود، زیرا «در انتزاعی که آن‌ها را از حوزه سایر فعالیت‌های انسانی جدا و به اهداف واحد و غایی تبدیل می‌کند، حیوانی‌اند» (۷۳) یا اگر بخواهیم این تناقض را با عبارات قوی‌تر بگوییم، در نتیجه بیگانگی، «انسان (کارگر) دیگر جز در کارکردهای حیوانی خود... احساس آزادی عمل نمی‌کند و در کارکردهای انسانی‌اش دیگر خود را جز حیوان احساس نمی‌کند. آنچه حیوانی است انسانی می‌شود و آنچه انسانی است حیوانی می‌شود» (۷۳). این که مارکس در اینجا، به سبب بحث خاص مورد نظر، فقط کارگر را نام می‌برد البته بدان معنی نیست که این بیگانگی فقط خاص کارگر است نه سرمایه‌دار. مارکس اغلب تأکید می‌کند که این دو در واقع دوسوی بیگانگی انسانی واحداند. کار «ذهن بدون عین» [سوژه بی‌ابژه] است در حالی که سرمایه «عین بدون ذهن» [ابژه بی‌سوژه] است.

با این حال، «وجود انتزاعی انسان به عنوان کارگر محض» (۸۶) به این معنی است که حتی اگر کار «ذهن» باقی بماند نمی‌تواند «ذهن انسانی» باشد زیرا هیچ «ذهن بدون عینی» را نمی‌توان به درستی انسانی نامید. (چنان که دیدیم، «ذات» یا «طبیعت» آدمی را نه در درون ذهن بلکه در بیرون آن، در مناسبات عینیت یافته‌اش می‌توان پیدا کرد). بنابراین، این «ذهن بدون عین» تا جایی که موجود طبیعی با نیازهای واقعی است فقط می‌تواند «ذهن جسمانی» باشد: «اوج این بردگی وقتی است که فقط در مقام کارگر می‌تواند ذهن جسمانی‌اش را حفظ کند و فقط به عنوان ذهن جسمانی، کارگر محسوب می‌شود» (۷۱).

از سوی دیگر «تولید عین فعالیت انسانی به صورت سرمایه - که ضمن آن همه تعیین‌یافتگی طبیعی و اجتماعی عین زایل می‌شود؛ که ضمن آن مالکیت خصوصی کیفیت طبیعی و اجتماعی‌اش را از دست داده است»

(۸۶- یعنی «ذات ذهنی» اش یا ذهن را از دست داده است) در عین حال تولید یک نیاز است، هر چند که انتزاعی باشد. این نیاز «نیاز به پول [است]... نیاز راستینی که نظام اقتصادی نوین ایجاد کرده است و تنها نیازی است که این نظام تولید می‌کند» (۱۱۶). این نکته بسیار مهمی است زیرا نشان می‌دهد که اگر کسی سرمایه‌داران موجود را صرفاً عوض کند و جامعه را به صورت آن چه مارکس «سرمایه‌داری کلی» می‌نامد دریاورد، هیچ تغییر اساسی از لحاظ درونمایه بیگانگی رخ نمی‌دهد. جامعه‌ای که در آن «نیاز به پول»، این نیاز بیگانه شده، خود را به صورت هدف افزایش «ثروت عمومی» نشان می‌دهد، می‌تواند شکل دیگری از جامعه بیگانه شده باشد در مقایسه با جامعه‌ای که در آن این هدف به «ثروت خصوصی» محدود می‌شود. در مورد انباشت ثروت چیزی ذاتاً انسانی وجود ندارد. این هدف، به نظر مارکس، باید «غنی شدن آدمی» از «ثروت درونی» (۱۱۶) و نه صرفاً غنی شدن «ذهن جسمانی» باشد.

نیازی به گفتن نیست که این بدان معنی نیست که مسأله رفاه مادی باید فراموش شود بلکه به این معنی است که نباید به شکل منتزع از فرد واقعی تقریر گردد. اصل «انباشت ثروت عمومی نخست»، جزو امور دیگر، بهانه‌ای به سیاستمدار می‌دهد که اقدام در جهت تأمین نیازهای مهم انسانی را به تعویق اندازد. علاوه بر این: اگر نیاز انتزاعی «داشتن» را باید تا حدود زیادی، به خاطر بیگانگی سرزنش کرد، تقریر مجدد این اصل «داشتن» نمی‌تواند برنامه فراخیزی از بیگانگی را حاصل کند. با این حال، به چیزی که نایل می‌شود نوعی دگرگونی ناخواسته عمل بیگانه شده به آرزوی بیگانه شده است. اما حتی اگر تکه بسیار بزرگ‌تری از ثروت عمومی بین افراد تقسیم شود، خارج از موضوع است. هدف اصلی «ثروت درونی» است، که نه نوعی اندیشه‌گری انتزاعی بلکه تأیید نفس در

غناى فعاليت حياتى شخص است. منظور اين است كه كل ساختار فعاليت حياتى نياز به دگرگونى دارد - از كار روزانه گرفته تا مشاركت واقعى در بالاترين رده‌هاى تعيين خط‌مشى كه در زندگى فرد تأثير دارد - و نه صرفاً پتانسيل بازده توليد مادى كشور.

صرفِ غناى ذهن جسمانى، غناى «انسان - كالا» يى است كه «از لحاظ معنوى و جسمى موجودى غيرانسانى است» (۸۵). بنابراين، مبارزه با بيگانگى در نظر ماركس، تلاشى براى رهاندن انسان از وضعيتى است كه «توسعه محصولات و نيازها به صورت ابتكارى و حسابگرانه‌اى تابع اميال غيرانسانى، پالایش یافته، غيرطبيعى و خيالى» (۱۱۶) مى‌شود. اين وضعيتِ بيگانه شده كه مشخصه‌اش نه تنها «پالایش یافتن نيازها» به طور مصنوعى بلكه «خام‌بودگى مصنوعاً توليد شده آن‌ها» ست، تمسخر آرزوى انسان براى بسط دادن قدرت‌هايش به منظور نيلى به تحقق نفس انسانى است، زيرا افزايش يافتن قدرت منجر به «گسترش حيطه قدرت‌هاى بيگانه‌اى [مى‌شود] كه بر آدمى تسلط دارند» (۱۱۵). بدينسان آدمى غرض خود را نقض مى‌كند.

در اين فرايندِ بيگانگى بر سر نيازها و حواس اصيل آدمى چه مى‌آيد؟ پاسخ ماركس آن است كه جاى آن‌ها را «انفصال محض» همه حواس جسمى و ذهنى يعنى «حس داشتن» (۱۰۶) مى‌گيرد. اين حس بيگانه شده در پول تجسم جهانشمول مى‌يابد: اين «توانايى بيگانه شده بشر» (۱۳۹) كه بدان معنى است كه «طبيعت نوعى» آدمى اکنون خود را در شكل بيگانه شده‌اى: به صورت جهانشمولى پول، نشان مى‌دهد.

پول، به شكرانه تسلط حس داشتن، بيش از هر چيز ديگرى، خود را بين انسان و عين او قرار مى‌دهد. «پول، با تصاحب توانايى خريد هر چيز، با تصاحب توانايى تملك همه اشياء عين (ابژه) تصاحبى آشكار است.

جهانشمولی توانایی‌اش، همانا بیانگرِ قدرِ قدرتیِ موجودیت آن است. بنابراین چون قادری مطلق عمل می‌کند: پول دلال محبت میان نیاز آدمی و عین (ابژه)، میان زندگی او و لوازم زندگی اوست» (۱۳۷). در این وساطت، پول جای عین (ابژه) واقعی را می‌گیرد و بر ذهن (سوژه)، فائق می‌آید. نیازها و قدرت‌ها در آن، به صورتی انتزاعی بر هم منطبق‌اند: جامعه بیگانه فقط نیازهایی را واقعی می‌شناسد که بتواند با پول بخرد، یعنی نیازهایی که در دسترس و در حیطه قدرت پول باشد.

در این شرایط، خصوصیات و خصایل فرد انسان جنبه ثانوی دارد. «حدود قدرت پول، حدود قدرت من است. ویژگی‌های پول، ویژگی‌ها و قدرت‌های ذاتی من است - ویژگی‌ها و قدرت‌های صاحب آن. بنابراین آنچه که هستم و آنچه که قادر به انجام دادنش هستم ابتدا براساس فردیت من تعیین نمی‌شود» (۱۳۸). پول به واسطه این قدرتش که معیار مشترک همه چیز قرار گیرد، می‌تواند «هر مالی را با هر مال و عین دیگری، هر چند متضاد با آن، مبادله کند: پول بین ناممکن‌ها صیغه اخوت می‌خواند». ۱۸۳ «پول وفاداری را به بی‌وفایی، عشق را به نفرت، نفرت را به عشق، فضیلت را به شرارت، شرارت را به فضیلت، خدمتکار را به ارباب، ارباب را به خدمتکار، حماقت را به هوش و هوش را به حماقت تبدیل می‌کند» (۱۴۱). چه وضعیت دیگری ممکن است غیراخلاقی‌تر از این اوضاع در یک جامعه بیگانه باشد؟ در چنین شرایطی تلاش فیلسوف انتزاعی که توجه‌اش را به «معضلات» مفاهیم «خیر» و «شر» محدود می‌کند و نه به فهم این که مشکل نه از تفکر بلکه از «قدرت واژگون‌کننده» پول در عمل ناشی می‌شود، مثل تلاش سیزیف است. پیش از آن‌که بتوان این وظیفه به خود بسته یعنی یافتن نمونه‌هایی برای تعریف خود از فضیلت را انجام داد، فضیلت در عمل به ضد خود مبدل می‌شود، و نمونه‌های متناقض

بیشماری برای رد کردن هر تعریفی از این دست می‌توان یافت. در این موارد، هیچ چیز فقط با تعریف حل نمی‌شود. چنان که مارکس معتقد است، این کار جنبه عملی دارد: در تشکیل جامعه‌ای خلاصه می‌شود که نیروهای انسانی در آن از انسان بیگانه نیستند و در نتیجه در برابر او قدهلم نمی‌کنند.

۵. وسیله‌ها و هدف‌ها، ضرورت و آزادی: برنامه عملی برای رهایی انسان

از آنجا که کار جنبه عملی دارد، راه حل را باید برحسب موازین عملی در نظر آورد که نشان‌دهنده قدرتی عملی قادر به رویارویی با مسأله باشد. وقتی کانت در پی تحقق آرمان فراگذرنده اخلاق خود، آرزومندانه به «کمیابی طبیعی» متوسل شد، از طبیعت معجزه‌ای انتظار داشت. هر چند که به صورتی نظرورزان، البته از «زنجیره علیت طبیعی» نیک‌آگاه بود. بدینسان، اگر بخواهیم از چنین تناقضی اجتناب کنیم باید دریابیم که تنها قدرت قادر به فراخیزی عملی («اثباتی») از بیگانگی فعالیت بشری، خود فعالیت خودآگاه انسانی است.

شاید این دور باطل به نظر آید. اگر «بیگانگی خودآگاهی» ناشی از فعالیت بیگانه است («بیگانگی کار»)، چه طور می‌توان فراخیزی از فعالیت بیگانه شده به وسیله «فعالیت انسانی خودآگاه» که «هدف فی‌نفسه» است و نه صرفاً «وسیله نیل به هدف» را انتظار داشت؟ در اینجا تناقض آشکار است و در عین حال هنوز ظاهری است و از فریافت خشک و مکانیکی مناسبات بین «وسیله‌ها و هدف‌ها»، و از نگرشی همانقدر مکانیستی به علیت به عنوان توالی صرف، ناشی می‌شود.

این مسأله در بیش از یک جنبه‌اش مشابه معضلی است که در یکی از تزه‌های مارکس درباره فوئرباخ: چگونه آموزشگر را آموزش دهیم، بروز کرد.

در توضیح مکانیکی علیت، اگر آدمی به عنوان محصول جامعه‌ای بیگانه به آموزش محتاج باشد، این میسر نخواهد بود مگر به دست کسانی که «بیرون از جامعه بیگانه» باشند. اما آنانی را که «بیرون از جامعه بیگانه» یا «خارج از بیگانگی» باشند جایی نمی‌توان سراغ کرد. از این لحاظ آن «خارج از گود» بسیار مشهور در واقع کاریکاتور ناخواسته «آموزشگر» فوئرباخی خواهد بود.

بنابراین اگر بخواهیم به مسأله از خود بیگانگی انسان پردازیم، نباید از این پندارِ خودشکن بی‌اغازیم که بیگانگی یک تمامیت همگونِ راکد است. اگر واقعیت (یا «وجود») را تمامیتی همگون و راکد می‌انگاریم، تنها چیزی که می‌توان در برابر این کابوس مفهومی قرار داد یک «حرکت» و «نفی» همانقدر کابوس‌آسا به عنوان «هیچی» است. چنین شرحی از واقعیت به عنوان «تمامیت راکد» در هر شکلی که بیان شود ضد مولد است. از تصور اضداد خشک و دوگانه‌نگرانه - چون «ضرورت مطلق» و «آزادی مطلق» - ناشی می‌شود که برحسب تعریف‌شان ممکن نیست با یکدیگر ارتباط و همکنشی پیدا کنند. در چنین تصویری از واقعیت امکان حقیقی برای حرکت وجود ندارد.

جامعه اگر «تمامیت راکد بیگانگی» بود، برایش کاری نمی‌شد کرد. در این صورت مسأله بیگانگی یا آگاهی از آن نیز وجود نداشت، زیرا اگر آگاهی، آگاهی از این «تمامیت راکد» بود، با بیگانگی یکی بود. به عبارت دیگر: صرفاً «آگاهی تمامیت راکد» می‌بود - اگر اصلاً چنین چیزی ممکن باشد (دقیق‌تر بگوییم: «آگاهی تمامیت راکد» اصطلاحاً متناقض است) و نه «آگاهی از بیگانگی بی که تمامیت راکد است»، یعنی نه آگاهی بی که خصلت بیگانه این تمامیت راکد را - هر چند به شکلی انتزاعی - فاش و نقض می‌کند.

بیگانگی یک مفهوم ذاتاً پویاست: مفهومی که ضرورتاً مستلزم تغییر است. فعالیت بیگانه شده نه فقط «آگاهی بیگانه شده» بلکه هم‌چنین «آگاهی از بیگانه شدن» را پدید می‌آورد. این آگاهی از بیگانگی، هر چند به شکل بیگانه‌ای ظاهر شود - برای مثال تأیید نفس را «در هم‌کناری با بی‌خردی به عنوان بی‌خردی» (۱۶۱) می‌جوید - نه تنها ایده‌تمامیت را کد بیگانه شده را نقض می‌کند بلکه نشان‌دهنده ظهور نیاز به فراخیزی از بیگانگی نیز هست.

نیازها پدیدآورنده قدرت‌هاست درست همان‌قدر که قدرت‌ها پدیدآورنده نیازهاست. حتی اگر این نیاز حقیقتاً انسانی در ذهن فیلسوف انتزاعی چنان‌که باید به شکل بیگانه‌ای منعکس می‌شود، این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که خود نیاز حقیقتاً انسانی است بدان‌معنا که ریشه در واقعیت متغیر دارد. «آموزشگر» که خود نیز نیازمند آموزش است، درست همان‌قدر جزئی از جامعه بیگانه است که هر کس دیگر. فعالیت او، از جمله مفهوم‌سازی کمابیش مناسب یک فرایند بالفعل، به این خاطر که او به شیوه خود به بیگانگی آگاهی دارد «فعالیتی نابیگانه» نیست. او همان‌قدر که جزئی از بیگانگی است، خود نیز نیازمند آموزش دیدن است. با این حال تکه‌ای را کد از تمامیت را کد نیست بلکه انسان است، هر چند که خود آگاهی‌اش کم‌تر یا بیشتر بیگانه باشد، جزئی خاص است از یک تمامیت سخت پیچیده و ذاتاً پویا در میان افراد. هگل صرفاً «آموزشگری بیگانه شده» نیست - که مسلماً نه کمتر از فوئرباخ چنین است - اما در عین حال «آموزشگری ضد-بیگانگی» نیز هست (یعنی نفی‌کننده عملی، و نه صرفاً مفهومی بیگانگی)، حتی اگر این جنبه از فعالیت‌اش، که از طریق فوئرباخ، مارکس و دیگران تحقق پیدا کرد، جنبه‌ای خودخواسته (برعکس، این جنبه نفی مستقیم راه‌حل‌های او را پیشفرض می‌کرد).

این ملاحظات، با تغییرات لازم، در مورد مارکس نیز صادق است. چنان که خود مارکس می‌گوید، اگر من عینی دارم، عین نیز مرا به عنوان عین خود دارد. در نتیجه اگر عین بیگانه‌ای دارم، آن نیز مرا به عنوان عین دارد و بدینسان من ضرورتاً معروض بیگانگی‌ام. مارکس به عنوان آموزشگر هم محصول و هم نفی‌کننده یک جامعه بیگانه است: آموزش او بیان‌کننده رابطه‌ای خاص با یک عین خاص تاریخیاً انضمامی بیگانه شده است. این قضیه که «بازتاب بیگانه شده از خود بیگانگی، خودآگاهی نیست بلکه خودآگاهی بیگانه شده است» مستلزم یکرَوَندانداری (extrapolation) است: «بازتاب حقیقی از خودبیگانگی، هر چند حقیقی، خودآگاهی موجود نایبگانه نیست بلکه خودآگاهی حقیقی یک موجود در بیگانگی است.» برای همین است که مارکس که خود را یک جزء خاص از شبکه پیچیده یک جامعه بیگانه می‌داند، باید خود را به عنوان یک موجود عملی در تقابل عملی با روندهای بالفعل بیگانگی در جامعه موجود تعریف کند. او به عنوان یک انسان نایبگانه، «خودآگاهی حقیقی به صورت برنامه عملی» فراخیزی از صورت و محتوای تاریخیاً انضمامی بیگانگی است. اما این برنامه را نباید با واقعیت نایبگانه شده اشتباه کرد. این در واقع «بازتاب حقیقی یک واقعیت بیگانه شده است». (نظر مارکس را درباره «نفی در نفی» نباید فراموش کرد). وقتی برنامه در فرایند فراخیزی عملی واقعیت پیدا می‌کند، دیگر برنامه نیست، بازتاب یک رابطه تاریخی خاص نیست، - یعنی دیگر به چارچوب مارکسی نفی در نفی ربطی ندارد. «خودآگاهی حقیقی» از یک واقعیت را که بیگانگی یکسره از آن ناپدید شده است، با برنامه اصلی مارکس نباید اشتباه کرد، زیرا این برنامه اخیر خود را در یک رابطه خاص با بیگانگی (به عنوان نفی آن) تعریف کرد که این امر در برنامه اول غایب است. امکان ندارد

خود آگاهی راستین از چنین جامعه‌ای سپس آگاهی از آن به عنوان آگاهی از یک «جامعه نایگانه» باشد بلکه صرفاً آگاهی از «یک جامعه انسانی» است. منظور این است که این آگاهی نه آگاهی از یک نفی - مشروط به عین نفی شده‌اش بلکه آگاهی از یک ایجابیت (positivity) است. اگر بنابراین جامعه‌ای را تصور کنیم که در آن بیگانی کاملاً پشت سر گذاشته شده است، برای مارکس در آن جامعه جایی نیست. این البته مطلقاً به «آموزشگران» نیازی نخواهد داشت. با این حال، پیش‌بینی جامعه‌ای کاملاً نایگانه به عنوان دستاورد نهایی، کمابیش بحث‌انگیز (پروبلماتیک) است. چارچوب ارزیابی درست این مسأله رشد انسانی باید فرایافت دیالکتیکی رابطه بین تداوم و گسست - یعنی «گسست در تداوم» و «تداوم در گسست» - باشد حتی اگر قوی‌ترین تأکید ممکن بر تفاوت‌های کیفی مراحل متباین شده باشد.

فراخیزی از فعالیت بیگانه شده از طریق عمل خود آگاهانه انسانی، رابطه ایستای وسیله با هدف، بی هیچ امکان میانگنش (interplay)، نیست. یک زنجیره علی مکانیستی هم نیست که اجزای پیش‌ساخته‌ای را پیش‌فرض کند که امکان تغییرشان در رابطه وجود ندارد و تنها جایگاه مربوطشان معروض تغییر است مثل دو توپ بیلیارد پس از به هم خوردن. درست همانقدر که بیگانگی عملی منفرد نیست (چه «سقوطی» اسرارآمیز یا نتیجه‌ای مکانیستی)، متضادش، فراخیزی از فعالیت بیگانه شده از طریق اقدامی خود آگاهانه را فقط می‌توان به صورت فرایند همکنشی (interaction) پیچیده تصور کرد که تغییرات ساختاری در همه اجزای تمامیت انسانی پدید می‌آورد.

فعالیت، فعالیت بیگانه شده است وقتی که شکل انفصال یا تضاد بین

«وسيله» و «هدف»، بين «زندگی عمومی» و «زندگی خصوصی»، بين «بودن» و «داشتن»، و بين «کردن» و «اندیشیدن» را به خود گیرد. در این تضاد بیگانه شده «زندگی عمومی»، «بودن» و «کردن» به عنوان وسیله محض به انقیاد هدف بیگانه شده «زندگی خصوصی» («خشنودی خصوصی»)، «داشتن» و «اندیشیدن» درمی آید.^{۱۸۴} خودآگاهی انسان به جای رسیدن به سطح «آگاهی نوعی» حقیقی - آنجا که زندگی عمومی (فعالیت حیاتی انسان به صورت موجود نوعی) چون وسیله‌ای برای یک هدف، تابع یک موجودیت خصوصی محض می‌شود - یک آگاهی ذرگانی، آگاهی بیگانه انتزاعی «داشتن» محض به صورت همسان با خشنودی خصوصی درمی آید. و به این صورت، از آنجا که نشان فعالیت آزاد که انسان را از دنیای حیوانی متمایز می‌کند آگاهی عملی (غیرانتزاعی) انسان به عنوان یک انسان «خودواسطه» (یعنی «خشنودی» خلاق، نه صرفاً انفعالی) است،^{۱۸۵} تحقق آزادی انسانی به عنوان مقصود انسان غیرممکن می‌شود زیرا زمینه آن - فعالیت حیاتی انسان - به صورت وسیله‌ای صرف برای یک هدف انتزاعی درمی آید.

برای یافتن راه حل نباید به حیطه انتزاع رفت زیرا به عنوان واقعیت بالقوه - بالقوه‌گی بالفعل - در وحدت بالقوه اجزای این تضاد یا تناقض عملی فرض شده است. بدینسان نفی بیگانگی یک منفیت (تُهیی) «مطلق» نیست بلکه برعکس، تأکید اثباتی بر یک رابطه وحدت است که اجزای آن واقعاً در تضاد بالفعل با یکدیگر قرار دارند.

از اینجا چنین برمی آید که اگر کسی بکوشد فقط از یک جانب این تضاد راحت شود «راه حل» اش باید همچنان موهوم و بیگانه شده بماند. و این البته مستلزم آن است که هر دو جانب جداگانه منظور شوند. لغو صرف «خصوصی» درست همانقدر تصنعی و بیگانه شده است که «چندپاره

کردن»، «ذرگانی کردن» و «خصوصی کردن» امر «عمومی». مطلق سازی هر یک از دو جانب یا به معنی آن است که انسان از فردیت خود محروم است و یک «تولیدگر عمومی» انتزاعی می شود یا این که از اجتماعیت اش محروم است و به صورت یک «مصرف کننده خصوصی» همانقدر انتزاعی درمی آید. این ها هر دو «انسان های کالایی» اند با این تفاوت که یکی ذات خود را «تولیدگر کالا» می داند و دیگری تأیید نفس را در این می یابد که «مصرف کننده قائم به خود کالا» باشد.

وقتی مارکس از «ثروت درونی» انسان در تضاد با بیگانگی سخن می گوید به «انسان غنی» و «نیاز انسانی غنی» اشاره می کند. این موجود غنی است زیرا «انسانی است نیازمند تمامیت فعالیت های حیاتی انسان، که تحقق خود وی به عنوان ضرورتی درونی، به عنوان نیاز، وجود دارد» (۱۱۲-۱۱۱). این معیاری است که در ارزیابی اخلاقی همه مناسبات انسانی به کار خواهد رفت و معیار دیگری جز این وجود ندارد. هر افزوده ای فقط از نوع «خارجی» اش می تواند بود یعنی به طور انتزاعی بر انسان واقعی تحمیل می شود. بدینسان اگر می خواهیم بدانیم که فلان شکل خاص رابطه بین مرد و زن «اخلاقی» (انسانی) است یا نه، مارکس به آن چنین جواب خواهد داد: «... در این رابطه حدودی که ذات آدمی برای آدمی به طبیعت تبدیل شده، یا حدودی که طبیعت برای آدمی به صورت ذاتی انسانی درآمده، به گونه ای حسی آشکار می شود و به یک واقعیت قابل مشاهده تقلیل می یابد. بنابراین از این رابطه می توان کل سطح رشد انسان را سنجید... در این رابطه هم چنین آشکار می شود که نیاز آن کس تا چه حدودی به صورت نیاز انسانی درآمده و بنابراین تا چه حدودی شخص دیگر به عنوان شخص برای او به صورت نیاز درآمده است - یعنی تا چه حد او در موجودیت فردی اش در عین حال یک موجود اجتماعی است»

(۱۰۱). در نتیجه اگر شخص دیگر برای او صرفاً آسپز، خدمتکار و فاحشه است، رابطه‌شان صرفاً نیازهای حیوانی غیرانسانی او را ارضا می‌کند. همین معیار انسانیّت - به عنوان نیاز درونی تمامیت‌های حیات - تعیین می‌کند که کدام نوع رابطه را باید از لحاظ اخلاقی رد و عملاً با آن مقابله کرد. لحن آزدگی اخلاقی آنگاه که مارکس دربارهٔ سرمایه به عنوان «قدرت حاکم بر کار» صحبت می‌کند بسیار شدید است. با این حال زمینه آن توسل انتزاعی به مفهومی انتزاعی از «عدالت» نیست بلکه رجوع به این نکته است که «سرمایه‌دار نه به خاطر ویژگی‌های شخصی یا انسانی‌اش بلکه به درجه‌ای که صاحب سرمایه است، صاحب این قدرت است. قدرت او اتباع قدرت سرمایه خویش است که هیچ چیز نمی‌تواند با آن مقابله کند».^{۱۸۶}

موضوع مورد بحث در اینجا برخورد هیوم‌وار (یا «اقتصاددان سیاسی») با عدالت نیست (هر چند تباین آن آشکار است) بلکه اخلاق به طور کلی است. به نظر مارکس هیچ چیز از نظر اخلاقی قابل تأیید نیست مگر آن که به واقعیت یافتن فعالیت حیات انسانی به عنوان نیاز درونی کمک کند. بنابراین اگر رضایت از فعالیت جدا می‌افتد و بدینسان ویژگی‌های فردی انسان اهمیت و دلالت خود را از دست می‌دهد رأی آشکارش محکومیت اخلاقی است. این اصل حتی اگر سرمایه‌دار مشخصی که بتوان به او اشاره کرد در میان نباشد همچنان معتبر است. اگر مقام است که اهمیت (یا اعتبار) فرد را تعیین می‌کند نه برعکس، رابطه دارای خصلت بیگانه شده است و در نتیجه باید با آن مقابله کرد.

رضایت انسانی به صورت منتزع از فرد واقعی قابل تصور نیست. به عبارت دیگر: «برخورداری حسی انسان» یا «تأیید نفس» بدون خشنودی فردی غیر قابل تصور است. فقط فرد واقعی انسان می‌تواند وحدت اضداد

(زندگی عمومی - زندگی خصوصی؛ تولید - مصرف؛ کردار - پندار؛ وسیله - هدف) را که بدون آن صحبت از فراخیزی از بیگانگی قابل توجیه نیست، واقعیت بخشد. این وحدت فقط به آن معنی نیست که زندگی خصوصی باید آگاهی عملی از اجتماعی بودنش را کسب کند بلکه هم چنین می‌رساند که زندگی عمومی باید شخصی گردد، یعنی به صورت شیوه طبیعی موجودیت فرد واقعی درآید؛ نه فقط این که مصرف انفعالی باید به صورت مصرف خلاق (مولد و غنی‌کننده انسان) درآید بلکه همچنین تولید باید نوعی خشنودی گردد؛ نه فقط این که «داشتن» بدون ذهن [سوژه] انتزاعی باید هستی انضمامی پیدا کند بلکه هم چنین این که «ذهن جسمانی» نمی‌تواند بدون «داشتن»، بدون کسب «توانایی نییگانه شده بشریت»،^{۱۸۷} به صورت موجود انسانی واقعی درآید؛ نه فقط این که تفکر انتزاعی باید به تفکر عملی و مستقیماً مرتبط با نیازهای واقعی - نه تخیلی یا بیگانه شده - انسان تغییر یابد بلکه هم چنین این که عمل باید خصلت اجباری ناآگاهانه‌اش را از دست بدهد و فعالیتی خودآگاهانه و آزاد گردد.

همه این‌ها مستقیماً به مسأله حل تضاد بین وسیله و هدف، بین ضرورت و آزادی و به گفته انگلس به «آشتی نوع بشر با طبیعت و با خود» منجر می‌شود. بدیهی است که وقتی فعالیت حیات انسانی فقط وسیله‌ای برای نیل به یک هدف است، نمی‌توان از آزادی سخن گفت زیرا قدرت‌های انسان که خود را در این نوع فعالیت نشان می‌دهند تحت سلطه نیازی هستند که برایشان خارجی است. بر این تضاد نمی‌توان فائق آمد مگر آن که کار - که در رابطه حاضر وسیله محض است - هدف فی‌نفسه شود. به عبارت دیگر: فقط در صورتی که کار نیازی درونی برای انسان گردد، در آن صورت دست‌کم می‌توان کار را «فعالیت آزاد» تلقی کرد.

مارکس وقتی از «انسانی غنی» که برایش «تحقق خود وی به عنوان ضرورتی درونی، به عنوان نیاز، وجود دارد»، منظورش همین است. تعریف وی از آزادی به عنوان «ضرورت درونی» برای نیل به مفهوم انتزاعی بازشناسی ضرورت^{۱۸۸} نیست بلکه برای بیان نیازی مثبت است. فقط اگر این نیاز مثبت به عنوان یک ضرورت درونی به کار وجود دارد، فقط پس از آن است که کار می‌تواند خصلت خود را چون ضرورت خارجی نسبت به انسان، از دست بدهد.

از آنجایی که کار فقط چون نیازی مثبت، چون ضرورت درونی، خشنودی است، بنابراین تحقق نفس و کامیابی انسان از پیدایش این نیاز مثبت جدایی‌ناپذیر است. آزادی بدینسان تحقق عملی مقصود خود انسان است: تحقق نفس در اعمال خود خواسته و بی‌مانع خارجی قدرت‌های انسانی. در حکم خودخواستگی، زمینه این اعمال آزادانه قدرت‌های انسان یک «دستور قطعی» انتزاعی نیست که برای موجود واقعی انسانی خارجی باشد، بلکه یک نیاز مثبت عملاً موجود برای تحقق کار انسانی است. به این ترتیب وسیله (کار) و هدف (نیاز) در این فرایند انسانی مشترکاً یکدیگر را به فعالیت انسانی حقیقی به عنوان خشنودی و تحقق نفس تبدیل می‌کنند که در ضمن آن قدرت و مقصود، و وسیله و هدف به صورت یک وحدت طبیعی (انسانی) جلوه‌گر می‌شوند.

۶. قانونیت، اخلاق و آموزش

در همه این مباحث اهمیت اخلاق جنبه کانونی دارد. اخلاق به معنی مارکسی آن نه مجموعه‌ای از امر و نهی‌های انتزاعی بلکه کارکرد مثبت جامعه متشکل از افراد واقعی است. «قانونیت» به اندازه قامت «انسان متوسط» یعنی «آدم عادی» انتزاعی، و اخلاق برای فرد اجتماعی خاص

طراحی شده است. این هر دو مطابق نیازهای خاص جامعه انسانی است و هیچکدام نمی‌تواند کارکردهای دیگری را آن‌گونه که اکنون می‌شناسیم تأمین کند.

قانونیت نهادین شده فقط می‌تواند به طور خارجی با انسان به عنوان «آدم عادی» انتزاعی ارتباط یابد، ولی به طور درونی هرگز با فرد واقعی ارتباط پیدا نمی‌کند. کارکرد آن در موارد زیر تأمین می‌شود:

(۱) تقریر و تدوین نیازمندی‌های معین (مثلاً آموزش) در پیوند با جایگاه‌های مستقر و بدینسان تنظیم فعالیت‌های فرد در یک چارچوب صرفاً نهادینه (یعنی فرد به عنوان کارمند، مالیات‌دهنده و غیره)؛

(۲) تنفیذ ضوابط و هنجارهای مقرر برای کارکرد عادی نهادهای موجود اجتماعی به وسیله قواعد کیفری. اما قانونیت هنجارهای خود را نمی‌سازد، فقط آن‌ها را مدون می‌کند، و بدینسان حتی با محتوای خود ارتباط خارجی دارد. قانونیت را بنابراین شاید بتوان تدوین و تنفیذ هنجارهای از قبل مستقر دانست. (این تعریف تعارضی با این امکان ندارد که قانونیت از برخی هنجارهای اساسی استنباط شود و بدینسان قضایای خاص خود را تدوین کند و هم‌چنین در محدوده مرزهایی که این هنجارهای اساسی مشخص کرده‌اند ناسازگاریهای موجود را حذف کند.) پیش از آن که هرگونه تدوین قانونی صورت گیرد خود هنجارها به عنوان نیازهای ضرور برای کارکرد جامعه وجود دارند. این‌ها اگر «نیازهای درونی» انسان بودند نیازی به اعمال آن‌ها از خارج نمی‌بود (اگر همه مردم با میل و علاقه مالیات‌هایشان را می‌پرداختند - به سبب یک «نیاز درونی» که نباید با توسل انتزاعی به ایده «وظیفه اخلاقی» تحمیل شده از خارج برای لزوم انجام دادن این کار اشتباه شود - نیاز به قوانینی علیه فرار از مالیات و غیره دیگر وجود نداشت). بدینسان وجود قانونیت سند عینی

ناتوانی اخلاق در این خصوص است و ثابت می‌کند که نیازهای اجتماعی انسان به عنوان عضو خاص جامعه تبدیل به نیازهای درونی برای فرد واقعی نشده است بلکه همچنان به عنوان «نیازهای جامعه» برایش خارجی باقی مانده‌اند. (انگاره «وظیفه اخلاقی» که به آشکال گوناگون «اخلاق فردی» به کار می‌رود بیان انتزاعی و بیگانه شده این تضاد است.) اما وجود مستمر قانونیت در عین حال هم‌چنین سند ناتوانی خود آن از این جنبه اساسی است: قانونیت کلاً عاجز از تبدیل کردن این «نیازهای خارجی جامعه» به نیازهای درونی فرد واقعی است. (قانونیت نمی‌تواند حتی «نیازهای مصنوعی»، از آن‌هایی که به «چشم هم‌چشمی» مربوط می‌شود، به وجود آورد. تبلیغات این کارکرد را با توسل به یک «جایگاه اخلاق» بیگانه شده صورت می‌دهد و به این ترتیب نیاز مصنوعی جدیدی با پیوند دادن آن با نیازهای پذیرفته شده قبلی ایجاد می‌کند.)

با این حال این ناتوانی دوجانبه مشروط‌کننده نباید ما را وادار به اخذ نتایج بدبینانه بکند. برعکس: این فقط نشان می‌دهد که بیهوده است از هر کدام از آن‌ها چیزی را توقع داشته باشیم که نتواند انجام دهد و بدینسان ما را از پتانسیل‌های واقعی هر دو آگاه می‌سازد. وجود قانونیت یک چالش دائمی با اخلاق برای رها شدن از دست ناتوانی خود است. اخلاق هرگز نمی‌تواند این را به معنای مطلق آن بدون الغای کامل خود به دست آورد.

از سوی دیگر، همچنان که اخلاق کاملاً فارغ از قانونیت، آن را از وظیفه واقعی چالش‌گرانه‌اش محروم می‌کند و به چکیده مهمی از کتب فلسفی فروکاسته می‌شود، قانونیت جدا از اخلاق نیز، کاملاً عاری از معنا و توجیه است و بدینسان دست‌کم بطور بالقوه ابزار سهلی برای حکم‌های بسیار خودسرانه می‌شود. کافی نیست که ظاهر «شیء شده» آن «آرمان‌های اخلاقی» را در قانونیت که از طریق عملکرد پیچیده اندام‌های

چندگانهٔ اخلاق که به امکانات عملی تبدیل شده‌اند، برای اکثریت عظیم جامعه - که تدوین آن را ممکن ساخته‌اند - نشان دهیم. هم‌چنین باید این را مشخص کرد که این «تثبیت»، هر چند شیء شده، به اخلاق امکان می‌دهد که دوباره از صفر شروع نکنند بلکه نقطهٔ شروع جدیدش را ورای حد متوسطِ مدوّن قرار دهد.

بدون این میانکنش متقابلاً مشروط‌کنندهٔ این دو، پیشرفت انسانی متصور نخواهد بود. در عین حال که اخلاق بدون قانونیت نوعی یاوهٔ دن‌کیشوت‌وار یا نوعی تصورات انتزاعی فراگذرنده است، قانونیت بدون محتوای پویای خود فقط چارچوبی خودسرانه است که امکان می‌دهد نیازهای ارادی و جانبدارانه، جایگزین نیازهای جامعهٔ موجود شود. آن چه باید با آن مقابله کرد حفاظتِ قانونی از سطح معینی از دستاورد اخلاقی نیست، بلکه جداشدنش از انسان است که منجر به شکل شیء شدهٔ «تثبیت» می‌گردد. (اشکال‌زدایی از نهادهای قانونی ممکن است باشد که بالقوگی‌هایشان همواره با انسانی‌تر شدن هر چه بیشتر قانونیت موردنظر باید کشف شود. یک چنین شکلی همان است که «دموکراسی مستقیم» نامیده می‌شود: عملاً نوعی «زمین بکر» برای کوشش‌های تئوریک و عملی از این دست.)

کسانی که مدافع‌الغای همهٔ هنجارها و احکام‌اند «سنجه» را با سنجه خارجی اشتباه می‌کنند. آن‌ها انسان طبیعی و به این ترتیب سنجه درونی را فراموش می‌کنند: خود انسان. فقط در ارتباط با این سنجه می‌توان پیشرفت انسانی را به عنوان کاهش نه هرگز کافی قانونیت خارجی و افزایشی همسنگ در حق تعیین سرنوشت خود و اخلاق به معنای کامل، تعریف کرد.

غالباً نمی‌توان به قدر کافی تکرار کرد که در این زمینه‌ها با تغییرات

نهادی محض چیزی حاصل نمی‌شود، زیرا الغای نهادهای موجود، پشت سر خود خلائی به جا می‌گذارد که به نحوی باید پر کرد و آن را مطمئناً با استقرار قانونی نهادهای جدید که به خودی خود فقط چارچوبی نیازمند محتوایند، نمی‌توان پر کرد. در تغییر نهادی صوری، تضمینی در برابر بازتولید تضادهای نهادهای قدیم، به شکلی تازه، وجود ندارد.

هیچ نهاد صوری نمی‌تواند آرمان آدمی را «که تحقق خود وی به عنوان ضرورتی درونی، به عنوان نیاز، وجود دارد» فراهم کند، زیرا این امر مستلزم این تناقض است که تحقق آدمی را برای او خارجی کنیم. چنین کاری اگر قرار است در واقع تحقق نفس باشد، نمی‌تواند خارجی باشد و امری صرفاً درونی است. این کار را نمی‌توان برای انسان انجام داد مگر آن‌که خود انسان آن را انجام دهد. اخلاق کارکرد مثبت جامعه است: کارکرد انسان در تلاش برای تحقق خویش. از این‌رو، اخلاق برای انسان صرفاً وقتی و تا آن حدی خارجی نیست که مربوط به انجام این وظیفه باشد، اما بلافاصله برای انسان خارجی می‌شود آنگاه که از او جدا می‌شود. (تحمیل‌های مضاعف دوگانه‌نگرانه.)

اندام اخلاق به عنوان خودواسطگی انسان در مبارزه برای تحقق نفس، آموزش است و آموزش تنها اندام ممکن برای خودواسطگی انسان است، زیرا آموزش - نه به معنای محدود نهادینه‌اش - همه فعالیت‌هایی را که می‌توانند نیازهای درونی انسان شوند شامل می‌شود، از کارکردهای بسیار طبیعی انسانی گرفته تا پیچیده‌ترین فعالیت‌های فکری. آموزش امری ذاتاً شخصی و درونی است: هیچ‌کس نمی‌تواند بدون مشارکت فعال خود ما در فرایند، ما را آموزش دهد. آموزشگر خوب کسی است که الهامبخش خودآموزی است. فقط به این شکل می‌توان به فراخیزی از خارجیت محض در تمامیت فعالیت‌های حیات انسان - از جمله نه الغای

کلی بلکه فراگذری فزاینده از قانونیت خارجی - اندیشید. اما این فراخیزی به سبب شرایط ضروری‌اش، نه صرفاً به عنوان نقطه‌ای ایستا در تاریخ که پس از آن «عصر طلائی» آغاز می‌شود، بلکه فقط به عنوان فرایندی مداوم، با دستاوردهای کیفی متفاوت در مراحل مختلف آن، قابل تصور است.

۷. وجوه زیباشناختی

۱. معنا، ارزش، نیاز: چارچوب آنتروپومورفیک برای ارزیابی

بیگانگی بر آفرینش هنری و التذاذ زیباشناختی هر دو، سخت اثر گذاشت و هنوز هم می‌گذارد. امروزه هنرمندان بس معدودی هستند که حتی اگر نگاهشان به این مسأله بسیار متفاوت باشد به این نکته اذعان ندارند. نفوذ معاصرِ مارکس در بین نویسندگان ارتباط نزدیکی با این امر دارد. او نخستین کسی بود که در خصوص بیگانگی هنری، در تحلیل بسیار مؤثرش از شرایطی که هنرمند را منزوی می‌سازد، هشدار داد. او خصوصیات معینی از تحول سرمایه‌داری را که برای هنرمندان قرن بیستم واقعیات ناگزیر زندگی است در معرض توجه قرار داد و این را در زمانی انجام داد که علائم این جریانِ اساسی به زحمت قابل مشاهده بود. انتقال دادنِ ارزیابی این جریان از مه‌گرفتگیِ دیرینِ انتزاع فلسفی به روشناییِ گستردهٔ تحلیل اجتماعی عینی، که در عین حال یک برنامهٔ عملی برای دگرگون کردن آن تدارک می‌دید، یکی از دستاوردهای بزرگِ مارکس بود.

پیش از او دیگران - به خصوص شیللر و هگل - از تقابل «عقلانیت»

جامعه سرمایه‌داری و مقتضیات هنر سخن گفته بودند. ولی شیلر می‌خواست آثار منفی این تضاد را با «تربیت زیباشناختی بشریت» به مثابه یک جذبۀ تربیتی صرف محدود به آگاهی افراد از میان بردارد. و هگل در عین اجتناب از اوهام شیلر، این جریان را به عنوان جزء ضروری تحول تاریخی weltgeist (روح جهانی) می‌پذیرفت.

مارکس مسأله را از لحاظ کیفی به صورت دیگری طرح کرد. او این جریانِ ضد هنری را چون دادخواستی علیه سرمایه‌داری عرضه کرد و راه‌هایی - دگرگون‌سازی اساسی جامعه - برای متوقف کردن آن نشان داد.

ملاحظات زیباشناختی جایگاه مهمی در نظریه مارکس دارد. با سایر وجوه تفکر او چنان عجین است که حتی فهم درست فریافت اقتصادی آن بدون دریافتن پیوندهای زیباشناختی‌اش غیرممکن است. این برای گوش‌هایی که به کلید فایده‌باوری عادت کرده است شاید غریب بنماید. اما برای مارکس هنر چنان چیزی نیست که صرفاً در حوزه مبتذل «فراغت» قرار گیرد و بنابراین اهمیت فلسفی اندکی داشته باشد بلکه چیزی با بزرگ‌ترین دلالت‌های انسانی و هم‌چنین ثوریک است.

نگفته پیداست که درست همچنان که ممکن نیست اندیشه اقتصادی مارکس را دریافت و از نظراتش درباره هنر غفلت کرد، همین‌طور نیز نمی‌توان معنی سخنانش درباره زیباشناسی را بدون به‌خاطر داشتن دائمی هم‌پیوندی‌های اقتصادی دریافت. اما می‌گوییم هم‌پیوندی‌ها و نه قطعیت‌های مکانیکی یکسویه. مبنای عام داوری، انسان به عنوان یک موجود طبیعی است که می‌کوشد تا نیازهایش را برآورد، نه تنها از لحاظ اقتصادی که هنری نیز. در نتیجه آنچه را که باید پیش از همه بررسی کرد فریافت مارکس از انسان‌شناسی است.

داوری‌های زیباشناختی - مستقیم یا غیرمستقیم، صریح یا ضمنی - با مسأله ارزشگذارانه خطیر «باید» مرتبط است. اما ارزشگذاری چگونه توجیه می‌شود؟ اگر بخواهیم از خودسرانگی و توجیه کاذب آن با پنداری همانقدر خودسرانه - یعنی با دلالت مطلق به دوگانگی ظاهری و شکاف پرنشدنی «است» و «باید» - مصون باشیم باید مبنایی برای ارزش‌های اظهار شده جست.

در نگرش مارکس این مبنا خود انسان است. هر مفهوم منفردی به یک نظام انسان مدار (anthropocentric) تعلق دارد. الگوها و رده‌های مختلفِ وساطت غالباً این نکته را فرو می‌پوشاند که به واسطه آن مفاهیم هدفدار ممکن است کمابیش فارغ از پیوندها و قطعیت‌های انسان‌مدارانه به نظر آیند. از سوی دیگر مفاهیمی چون «همه‌توانی»، «همه‌دانی» و مانند آن، اگر در زمینه انسان‌مدارانه ملاحظه نشود شاید بی‌معنی یا متناقض به نظر آید. و البته مفاهیم بیشماری هست که خصلت انسان‌مدارانه‌شان صراحتِ آنی دارد. با این حال همه مفاهیم با واقعیت انسانی مرتبط‌اند و معنی خود را نهایتاً از این ارتباط می‌گیرند.

با این همه، پیوند دیگری وجود دارد که باید در نظر داشت: همپوندی معنی و ارزش. برای فهم آن باز یک مبنای داوری انسان‌مدار مورد نیاز است. ساختار معنا، یا همه الگوها و رده‌های وساطت، ارتباط نزدیکی با ساختار انسانی ارزش‌ها دارد که به نوبه خود مبتنی بر سرشت انسان به عنوان یک موجود طبیعی «خودواسطه» (خودسرشته) است.

بدین‌سان ارزش‌هایی که به طور ساده یا با برهان‌های پیچیده فلسفی بیان می‌کنیم شالوده‌نهایی و مبنای طبیعی‌شان در نیازهای انسان است. ارزش‌ها بدون نیازهای مربوط به آن نمی‌توانند وجود داشته باشند. حتی یک ارزش بیگانه شده باید مبتنی بر نیازی - همچنان بیگانه شده - باشد.

طلا بدون نیاز که آن را به صورت چیزی بسیار گرانبها و مطلوب درمی‌آورد فلز بی‌ارزشی است. همین ملاحظه را می‌توان درباره همه انواع و اشکال ارزش کرد. هنر نیز فقط تا آنجا ارزش ارائه می‌دهد که نیازی انسانی وجود داشته باشد که با آفرینش و التذاد آثار هنری ارضا شود.

بنابراین ارزش‌ها ضرورتاً مرتبط با موجوداتی هستند که نیازهایی دارند و ماهیت این نیازها خصلت ارزش‌ها را تعیین می‌کند. ارزش‌های یک موجود طبیعی هر چند که ممکن است پیچیده باشد باید در طبیعت ریشه داشته باشد. ارزش‌های باصطلاح معنوی انسان در واقع جنبه‌هایی از تحقق کامل شخصیت او به عنوان یک موجود طبیعی است.

همپوندی دیالکتیکی معنا، ارزش و نیاز - که در صفحات آتی جزو وجه متفاوتی بررسی خواهد شد - را فقط در مفهوم ذاتاً تاریخی «خودسرشتگی خودواسطه» موجود طبیعی انسان می‌توان یافت. چنین مفهومی، با توضیح دادن پیدایش ارزش‌های انسانی، دوگانگی کاذب «است» و «باید» را حل می‌کند. به عبارت دیگر: فلاسفه انتزاعی به سبب ناتوانی تاریخی‌شان از توضیح دادن پیدایش ارزش‌های انسانی، باید این دوگانگی را فرض بگیرند. آنان صرفاً ارزش‌ها را به شکل مابعد طبیعی تصور می‌کنند و از چالش برای توجیه یک دوگانگی و هم‌چنین یک ساختار دوگانه انگارگرانه برای واقعیت که لزوماً با آن همراه است شانه خالی می‌کنند. به این ترتیب با طفره رفتن از مسأله، مصادره به مطلوب را «چاره» می‌کنند.

برعکس، رویکرد مارکس که ظهور ارزش‌ها را با پیدایش تاریخی نیازهای انسانی توضیح می‌دهد، از تصور و فرض‌های خودسرانه فارغ است. از امر واقع ردناپذیر یعنی سرشت انسان به مثابه موجودی طبیعی

شروع می‌کند. اما این امر را در پیچیدگی دیالکتیکی اش در نظر می‌گیرد و از این رو کارش به افزوده‌های دوگانه‌نگرانه متناقض نمی‌انجامد. به طور مکانیکی که ملاحظه کنیم، چیزی از «باید» در این امر که انسان، این موجود طبیعی، نیازهایی دارد نیست. اما این دریافتِ دیالکتیکی - که انسان را به مثابه جزّ خاصی از طبیعت: موجود طبیعی خود واسطه می‌شناسد - پیدایش ارزش به مثابه «خودسرشتگی» انسانی را باز می‌گشاید. سرشت بدوی انسان یک «واقعیت طبیعی ددمنش» است و به این معنا به ارزش ربطی ندارد. اما همین «به این معنا» انتزاع محض است که یا به تصویری فراگذرنده (یعنی «اولویت عقل عملی») یا یک بی‌توجهی مکانیکی به خاص‌بودگی در طبیعت در مقام انسان و یا در واقع به هر دو مرتبط است. زیرا به اصطلاح «امریت طبیعی ددمنش» در سرشتگی بدوی انسان در عین حال، در هر مرحله‌ای از تحول انسان، یک سرشتگی به صورت «خودسرشتگی» نیز هست: «به‌طور خودواسطه‌ای طبیعی» یا «خودسرشتگی به‌طور طبیعی خودواسطه» انسان. «خودسرشتگی» به‌طور هم‌زمان به صورت نیاز («است») و ارزش («باید») در انسان موجود است. (البته به صورت امر قابل مشاهده هم وجود دارد که به قوانین پیچیده طبیعت و تاریخ بشری مربوط است.) تحقق نفس خودسرشتنده انسان در جریان مواجهه تاریخی اش با طبیعت و با خودش، هم نیاز و هم ارزش انسان است: و به هر حال ارزشی و رای آن وجود نمی‌تواند داشت. همه ارزش‌ها و نازش‌ها که در تحول تاریخی نوع بشر پدید آمد، هم شاخه و هم پایه این ارزش بنیادی انسانیت است. ارزش بُعد جدانشدنی واقعیت («است»، «واقع») است ولی البته فقط واقعیت «انسانی». و توانندهای انسان - چه برای «خیر» و چه برای «شر»، یعنی تحقق نفس و ویرانگری نفس - را نمی‌توان به یک «وضع اولیه» ای احاله داد، زیرا

توانمندی‌های انسانی نیز در جریان بی‌پایان «خودسرشتگی خودواسطه» انسانی شکل می‌گیرد.

با این حال، باید تأکید کرد که این خودسرشتگی ذاتاً مشروط به طبیعت است. انسان فقط تا آنجا آزاد است که شرایط تحول نتیجه خود خودسرشتگی است. اما این بدان معنی نیست که آزادی را در انسان بتوان در تضاد با طبیعت قرار داد. خطا خواهد بود اگر این موضع بسیاری از فلاسفه را اتخاذ کنیم که آزادی و ارزش ابعادی از طبیعت نیستند. به نظر مارکس هستند؛ اما آن‌ها را باید ابعاد «طبیعی به طور انسانی خودسرشته» دانست. همواره باید به مبنای طبیعی تحول انسانی رجوع کرد و گر نه امکان گمگشتگی در میان ابرهای انتزاع و نسبیت فلسفی وجود دارد.

اگر دورانی وجود دارد که در ضمن آن فلسفه تضادی بین طبیعت و آزادی، واقع و ارزش، «است» و «باید» فرض می‌کند، پدید آمدن چنین تضادهایی را باید با تحلیل تاریخی عینی که به ریشه‌های این دوگانگی‌ها رسوخ می‌کند توضیح داد. چنان‌که خواهیم دید، این اصل مارکسی که بر شالوده طبیعی تحقق نفس انسانی تأکید دارد برای درک طبیعت تجربه هنری - که هم هنرمند و هم مخاطبش را مدنظر دارد - و بیگانگی دم‌افزونس با پیشرفت سرمایه‌داری، از اهمیت اساسی برخوردار است.

خصلتاً، موازی با گسترش «عقلانیت» مکنون در تحول سرمایه‌داری یا واضح‌تر بگوییم، انتزاع فزاینده‌اش از نیازهای انسانی به خاطر «نیازهای بازار - طبیعت» و «رنالیسم» در هر حوزه‌ای اصطلاحات حقیری می‌شوند. نخست - هنگامی که این جریان هنوز استیلا نیافته است - «طبیعت» آرمانی رمانتیک محسوب می‌شود که با «عقلانیت تمدن» از

لحاظ انسانی ورشکسته (روسو، شیلر) در تضاد است. بعداً جریانی که زمانی مورد انتقاد بود پذیرفته و حتی آرمان می‌شود. در عین آن که آدام اسمیت هنوز از ورشکستگی انسانی همراه با نظام سودمند «عقلانیت» سرمایه‌داری آگاه بود، پیروانش سرانجام همه حساسیت‌شان را برای این طرف مسئله از دست می‌دهند. صنعت هر چه پیشرفت می‌کند، اقتصاددانان سیاسی فروگاهی فعالیت انسانی به حرکت مکانیکی به عنوان وضع آرمانی را یکجانبه‌تر توضیح می‌دهند. مارکس در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ تکه دلال‌گری از عناصر اقتصاد سیاسی جیمز میل نقل می‌کند که چنین است: «فعالیت انسان را می‌توان به عناصر خیلی ساده‌ای تقسیم کرد. در واقع انسان جز تولید حرکت کاری نمی‌تواند بکند. می‌تواند چیزها را به سمت یکدیگر براند، و می‌تواند آن‌ها را از هم جدا کند: بقیه کار را خصوصیات ماده انجام می‌دهد... از آنجایی که انسان عموماً نمی‌تواند عملیات زیادی را با همان سرعت و مهارتی انجام دهد که با تمرین می‌تواند اندکی از آن را انجام دهد، همیشه سودمند است که تا حد ممکن تعداد عملیات محوله به هر فرد محدود شود. برای تقسیم کار، و توزیع نیروهای انسان و ماشین آلات تا حداکثر مزیت‌اش، در بسیاری موارد ضروری است که عملیات در مقیاس کلان صورت گیرد؛ به عبارت دیگر کالا به صورت انبوه تولید شود. همین مزیت است که کارخانه‌های بزرگ را به وجود می‌آورد» (۱۳۲). حتی به ذهن جیمز میل خطور نمی‌کند که «مزیت» می‌تواند - و باید - جز مزیت رقابتی کارخانه‌های بزرگ سرمایه‌داری برای بازار معنای دیگری بدهد. مزیتی که در واقع با «قانون طبیعی» رقابت کور هر دم کاستی می‌گیرد، بیشترین انسانیت‌زدایی را از خود به جا گذارد که ذاتی به حداکثر رسیدن مکانیزاسیون و پاره‌پاره شدن «عقلانی‌وار» (یعنی غیرعقلانی و کنترل نشده) است.

از آن موقع که «عقلانیت» سرمایه‌داری تسلط یافته است آگاهی از پیوند ذاتی انسان با طبیعت را سرکوب می‌کند. از این رو عجیبی نیست که طبیعتی که باید در این تصویر دستکاری شده بگنجد، طبیعتی تباه و نانسانی است. آن فایده‌باوری که انعکاس فلسفی این وضع است، خصلتاً با مفهوم «لذت» به عنوان مقوله اصلی عمل می‌کند: می‌کوشد اخلاق انسانی را با رجوع به پدیده‌ای توضیح دهد که اصولاً به هیچ‌رو انسانی نیست. بدینگونه «طبیعت‌گرایی» فایده‌باوران گویای مفهومی از طبیعت است که فارغ و بیگانه از انسان است. این که چنین فریافتی باید به تحمیل مضاعف دوگانه‌نگرانه به شکل طبقه‌بندی اشرافی و خودسرانه «کیفیات لذت» بینجامد که در این شعار حقارت‌بار: «سقراط ناراضی بهتر از خوکر راضی» بیان شده است، فقط برای کسانی شگفت‌آور است که نمی‌توانند جریان اساسی انسانیت‌زدایی را درک کنند.

از سوی دیگر، نقد «ضد طبیعت‌گرایانه» فایده‌باوری هم هیچ بهتر نیست. مخالفت آن‌ها نه با طبیعت انسانی بلکه با مفهوم بیگانه‌شده‌ای از طبیعت است، البته بدون کوچکترین اطلاعی از این تفاوت. نقد آن‌ها که «نمی‌توان از خصلت‌های طبیعی ارزش به دست آورد» فقط در مفهومی از «طبیعی» صادق است که از امر خصوصاً طبیعی، یعنی انسان، فارغ باشد. زمینه چنین گفتمانی آکنده از پنداره خودسرانه و اظهارات و ادعاهای شهودی است. و مشخصه این ساختار، باز، تحمیل مضاعف دوگانه‌نگرانه «ارزش‌های ذاتی» مفروض به طبیعی بودن ناپخته جهان آدمی است. این جریان‌های «طبیعی‌گرایانه» و «ضد طبیعی‌گرایانه» فلسفه - که فقط در شکل با هم تفاوت دارند - به یک اندازه تجلی بیگانه‌شده‌ای از انسانیت‌زدایی دم‌افزون است. هیچ‌یک نمی‌توانند امر خصوصاً طبیعی را به عنوان شالودهٔ انسانی ارزشهای اظهار شده درک کنند.

۲. دریافت مارکس از رئالیسم

در هنر شاهد تحولات مشابه هستیم. اگر فایده‌باوری فلسفه مبتدل و پوچی است، معادل هنری‌اش «طبیعت‌گرایی»، تجسم عینی و ابتدالی بی‌ربط و پوچی آشکار است. علت این است که طبیعت تصویر شده هنرمندان طبیعت‌گرا، که غالباً به شیوه وفادارانه کسالتباری هم عرضه می‌شود، طبیعتی نانسانی است.

«وفاداری» فقط از یک لحاظ به هنر ربط دارد و آن وفاداری در ارائه واقعیت انسان است. تا آن‌جا که به طبیعت مربوط است، آن را در واقعیت انسان می‌توان دریافت. با این حال، واقعیت انسان نه به صورت بی‌واسطگی طبیعی (پدیداری) مستقیم، بلکه فقط در تمامیت انسانی که ساختار دیالکتیکی به شدت پیچیده‌ای دارد حاصل می‌شود. در نتیجه، بین وفاداری طبیعت‌گرایی پوشالی و وفاداری رئالیسمی که متوجه دریافت این تمامیت دیالکتیکی انسان است، یک جهان تفاوت وجود دارد.

در اثر هنری رئالیستی هر عنصر طبیعی ارائه شده یا دستکار انسانی باید انسانی باشد یعنی توجه باید از دیدگاه خاص اجتماعی و تاریخی بر دلالت انسانی آن معطوف شود. (صندلی وان‌گوگ دلالت هنری عظیمی دارد دقیقاً به این سبب که هنرمند آن را به شدت انسانی کرده است که در غیر این صورت یک شیء معمولی بی‌اهمیت می‌بود). رئالیسم از لحاظ لوازم، شیوه‌ها، عناصر سبکی و اسلوبی‌اش، لزوماً در معرض تغییر است زیرا واقعیتی همواره متغیر و نه ایستا را منعکس می‌کند.

آن‌چه در رئالیسم بدون تغییر می‌ماند و بنابراین ما را قادر می‌سازد که این اصطلاح کلی را به ارزیابی زیباشناختی آثار همه اعصار اطلاق کنیم این است: رئالیسم با بسندگی هنرمندانه‌ای آن جریان‌های بنیادین و

پیوندهای ضروری را آشکار می‌سازد که غالباً در پسِ ظواهر فریبنده نهانند اما برای درکِ حقیقیِ انگیزش‌ها و کردارهای انسانی در وضعیت‌های تاریخیِ گوناگون از اهمیت حیاتی برخوردارند. به همین سبب است که لوازم محض و استعدادِ صوری هرگز نمی‌تواند کسی را هنرمندِ رئالیست سازد. زیرا همهٔ این‌گونه لوازم و امثال آن بنا به مقتضیات و خصوصیات عمومیِ زمانه، و بنابر نیازهای عینیِ یک موضوع معین که نویسنده آن‌ها را در وضعیتی عینی در هم آمیخته است، تغییر می‌کند. آن چه تعیین می‌کند چنین نویسنده‌ای رئالیست هست یا نیست چیزی است که او از میانِ انبوهِ تجربیاتِ خاص برمی‌گزیند تا نمایندهٔ واقعیتِ خاصِ تاریخی و اجتماعیِ موجود باشد. اگر او نتواند اجزایی دارای دلالت انسانی را برگزیند که جریانات و خصوصیات بنیادینِ واقعیت انسانیِ متغیر را فاش سازند و به جای آن - به هر دلیلی - خود را با ترسیم واقعیت آن‌گونه که در بیواسطگی‌اش بر او جلوه‌گر می‌شود راضی کند، «وفاداری در جزئیات» نخواهد توانست او را بالاتر از سطح یک طبیعت‌گرایی سطحی ارتقا دهد.

اشکال طبیعت‌گرایی دقیقاً در بازتولیدِ ظواهر فریبنده است. طبیعت‌گرایی این نکته را بدیهی می‌انگارد که معنای انسانی واقعیت در بلاواسطگیِ ظواهر موجود است، در حالی که در واقع و به ویژه در عصری چون عصر ما که چنین قربانی تضادهاست، همیشه در پسِ پشت ارزش‌های کاذب و ثبات ناپایدار پنهان است. بنابراین ردّ خشونت‌بار تصویر طبیعت‌گرایانه از سوی این همه هنرمندان مدرن، کاملاً قابل فهم است. اما سایر مکاتب گوناگون در برخورد با اشیا در حالت بلاواسطهٔ شان روش‌های صوری کاملاً متفاوتی دارند که در حال حاضر با این گرایش نیرومند پیوند دارد که واقعیت انسان تهی از هر نوع معناست.

بدینسان، «ایسم»‌های گوناگون (ایماژیسم، اکسپرسیونیسم، دادائیسم، کویسیم تحلیلی و ترکیبی، فوتوریسم، سوررئالیسم، کانستراکتیویسم و غیره) درست همچون مکاتب فلسفی ضد طبیعت‌گرایانه هیچ تغییری در این وضعیت نمی‌دهند. این‌ها نمی‌توانند بین طبیعت انسانی و غیرانسانی تمایزی قائل شوند و از این رو کمابیش طبیعت را کنار می‌گذارند فقط برای آن‌که در آخر مجبور شوند آن را به شکل مجرد غیرانسانی مشابهی مجدداً اقتباس کنند. آن‌ها با پذیرفتن بدیل کاذب انتزاع در برابر طبیعت‌گرایی به عنوان تنها تقابلی ممکن، خود را شکست می‌دهند. بدینگونه، طنز اینجاست که به آن بیگانگی هنری دچار می‌شوند که می‌خواستند با آن مقابله کنند.

خطاست اگر بگوییم که این جریانات با رئالیسم مخالف‌اند، در عین حال بدتر این است که نینیم اینان، اغلب حتی از روی برنامه، خود مخالف چیزی هستند که تصور می‌کنند رئالیسم است. مخرج مشترک آن‌ها در واقع همین ضدیت غیرمستقیم یا آشکار است. (آشکار در عناوینی چون «سوررئالیسم»، «کانستراکتیویسم» و غیره). آن‌ها تصور می‌کنند چیزی که با نیاز آنان به هویت یافتن از طریق اقتباس ویژگی‌های صوری و اسلوبی محض تطبیق می‌کند رئالیسم است. در یک چنین قالب ارزیابی رئالیسم خودسرانه با مجموعه‌ای خصوصیات صوری و اسلوبی غالباً بیروح همسان است که در واقع به چیزی جز طبیعت‌گرایی سطحی نمی‌انجامد. (جالب توجه این‌که پژوهش در تفاوت‌های بنیادین رئالیسم و طبیعت‌گرایی در آثار تئوریک‌هایی که با دریافت فورمالیستی از رئالیسم و «آوانگارد» هر دو، در تضادشان با یکدیگر، همدلی دارد جایی نمی‌تواند یافت.) و اشاره به خصلت شدیداً نابهنگام این «رئالیسم» مبتذل در خدمت استقرار خصلت «آوانگارد» کوشش‌های آنهاست.

این بحران هنری ریشه عمیقی در قدرت فراگیر بیگانگی دارد. با تشدید این قدرت، هنرمند هر چه بیشتر امکان همسان‌پنداری خود با روندهای بنیادین واقعیت انسانی دارای تعیین تاریخی را انکار می‌کند. و برای هنر مخرب‌تر از این چه می‌تواند بود؟ زیرا چنان که کیتس نوشت «شاعر ناشاعرانه‌ترین موجود هستی است زیرا هویتی ندارد - مُدام در کالبدکس دیگری حلول می‌کند. خورشید، ماه، دریا و زن و مرد که مخلوقات انگیزه‌اند شاعرانه‌اند و صفت تغییرناپذیری برای خود دارند شاعر فاقد آن است؛ هویتی ندارد - مسلماً ناشاعرانه‌ترین مخلوق خداوند است».^{۱۸۹}

از آنجا که خصلت هنری حقیقی از رابطه شاعر «بی‌هویت» و واقعیت «صفات پایدار» - پایدار البته فقط در معنای دیالکتیکی «تداوم در گسست» - زاده می‌شود، تضعیف پیش‌رونده این رابطه خصلت هنری و ارزش آثار هنری مدرن را هر دم مسأله برانگیزتر می‌کند. هنرمندان بیش از پیش در دلمشغولی‌های صوری انتزاعی گرفتار می‌شوند. در کوشش متناقض خود برای یافتن راه‌حلی صوری برای مشکلات‌شان، فقط وضعیت خود را وخیم‌تر می‌کنند، خودشان موجب تضعیف و گسست نهایی ارتباطی می‌شوند که تنها نیروی ارزش بخش به اثر هنری است.

با تشدید انزوای هنرمند، مشکلات اعتراض مؤثر در برابر آن نیز فزونی می‌گیرد. از آنجایی که مشکلات کسب هویت هنری از طریق ارتباطی صمیمانه با واقعیت انسانی معین، هر چند پیچیده، بسیار زیاد است، (یعنی مشکلات ایجاد هویت از طریق محتوایی با دلالت اجتماعی) بسیاری از هنرمندان نومیدانه می‌کوشند این مسأله را از طریق مقابله با شکل «سنّتی» هویت‌یابی هنری حل کنند (آخر کار سنّت واژه کثیفی می‌شود) و خود را به خصوصیات صوری بیرونی محدود می‌سازند. اما از رهگذر تعریف هویت خود به شیوه صرفاً صوری، زندانبان خود

می‌شوند و یک طرحوارهٔ انتزاعی واحد را به هر تجربهٔ خاصی تحمیل می‌کنند. زندان آن‌ها با قواعد صوری و الگوهای اسلوبی خودنهاد و غالباً سخت ذهنی شده ساخته می‌شود. فقط بزرگترین آن‌ها می‌تواند از این زندان خودساخته رها شود که برایش، همچنان که برای پیکاسو، تعلق به یک «ایسم» هرگز بیش از مرحله‌ای گذرا در مسیر دستاوردهای عظیم رئالیستی نیست.

رئالیسم مفهوم کانونی زیباشناسی مارکسی است، بدانگونه که چند جا در آثار لوکاچ تصریح شده است.^{۱۹۰} و عجیبی نیست که این مفهوم جایگاهی مهم دارد. جز این نمی‌توانست بود وقتی می‌بینیم که رئالیسم برای مارکس صرفاً جریانی در میان خیل جریان‌های هنری محدود به این یا آن دوره (مثل «رومانیسم»، «ایماژیسم» و غیره) نیست، بلکه تنها شیوهٔ بازتاباندن واقعیت است متناسب با قدرت‌ها و ابزارهای خاصی که در دسترس هنرمند قرار دارد. استادان تقلیدناپذیر هنر یونانی رئالیست‌های بزرگی‌اند، بالزاک نیز همین‌طور. اینان از لحاظ اسلوبی مطلقاً وجه مشترکی ندارند. اما به رغم آن‌که قرن‌ها موانع اجتماعی، فرهنگی، زبانی و غیره، آنان را از هم جدا می‌کند، می‌توانند به مخرج مشترکی برسند زیرا طبق ویژگی‌های خاص موقعیت تاریخی خود به تصویر هنری متناسبی از مناسبات انسانی بنیادین زمانهٔ خود دست می‌یابند. به همین خاطر است که آنان را باید رئالیست‌های بزرگ نامید.

بدینسان، رئالیسم معادل «تناسب هنری» است، یعنی تصویر هنری رسایی از مناسبات چندگونه و هر دم متغیری که انسان خود را در آن پیدا می‌کند. در نتیجه، هر نوع «ضدرئالیسم» - اعم از عملی ناخودآگاه - ضرورتاً تظاهر بیگانگی است. («عقلانیت» و «انتزاع» جامعهٔ سرمایه‌داری

که پیش‌تر بدان اشاره شد عیناً این جریان‌ها و کوشش‌های ضد رئالیستی را در خود می‌پرورد. به قدر کافی گویاست که عناوین هنری قرن ما در تسخیر اینگونه جریان‌هاست.)

نگرش مارکس به رئالیسم مستلزم آن است که:

(۱) چیز دلالته‌گری - با خصوصیات ویژه خود - هست که تصویر شود و ناتوانی در دریافت آن خصوصیات از طریق توانمندی‌ها و ابزارهای خاص هنر، نمایش نادرست یا تحریف محسوب می‌شود و به این معنی از نظر زیباشناسی پذیرفتنی نیست؛

(۲) باید بتوان موازین معینی را در اندام‌های تصویر (organs of depiction) به کار گرفت، در غیر این صورت نمی‌توان مسأله نمایش نادرست و تحریف را عنوان کرد؛

(۳) همین‌طور، باید بتوان موازین معینی را در اندام‌های تجربه زیباشناختی به کار گرفت، در غیر این صورت داوری زیباشناختی میسر نخواهد بود؛

(۴) موازین تصویرگری خلاقانه، تجربه زیباشناختی و داوری انتقادی باید مخرج مشترکی داشته باشند، در غیر این صورت تضمینی در برابر تناقض درونی که به ناگزیر مفهوم رئالیسم را تهی خواهد ساخت، وجود ندارد.

به عبارت دیگر: هم موضوع تصویر و هم شکل هنری که موضوع در آن ارائه می‌شود، درست همچنان که خود تجربه زیباشناختی در جنبه‌ای مختلفش، باید دارای معیارهای عینی ارزیابی باشد.

اما چرا تصویر؟ پاسخ ساده‌اش این است که: چون انسان، به عنوان موجودی طبیعی و «حسی»، آن‌طور که هست سرشته می‌شود. به گفته

مارکس «حسی» بودن رنج کشیدن است. بنابراین انسان به عنوان موجودی عینی و حسی موجودی رنج‌کش - و چون چیزی را که از آن رنج می‌برد حس می‌کند، موجودی پرشور است. شور نیروی ذاتی انسان است که خود را به قوت، وقف عین [اُبژه] خویش می‌کند. (۱۵۸)

در اینجا کلی‌دیالکتیک (تقلیدگری) (mimesis) پیش روی ماست که از لحاظ آنتروپومورفیسم ریشه در سرشت عینی انسان دارد. انسان به عنوان موجودی طبیعی از سرشت خود (نیازها و قدرت‌ها در روابط درونی‌شان) و همین‌طور از تأثیر چندگونه طبیعت و جامعه بر وجود اجتماعی-فردی خود «رنج می‌برد» (حس‌اش می‌کند). بدینسان - در ادامه نکته‌ای که پیش‌تر مطرح شد - هر معنایی، موقوف به ارزش است زیرا از همین رابطه پیچیده در دبار ذهن (سوژه) انسانی با اعیانش (اُبژه‌هایش)، پدید می‌آید. اما این رابطه از نظر کیفی با ثبت کردن انفعالی فرق دارد. ثبت انفعالی فرایندی مکانیکی است و مطلقاً نمی‌تواند هیچ معنایی پدید آورد. معنا فقط برای این میسر است که «انسان چیزی را که از آن رنج می‌برد حس می‌کند» (یا درمی‌یابد)، برخلاف فیلم عکاسی که نسبت به چیزهایی که در آن منعکس می‌شود بی‌تفاوت است.

در این «دریافتن آنچه انسان حس می‌کند» است که ارزش‌های بدوی انسان تشکیل می‌شود، و هر عین [اُبژه] که بر او تأثیر می‌گذارد، صرف‌نظر از چند و چون آن، در نظام ارزش‌های انسان که معنی و ارزش در آن همپوندی لاینفکی دارند، جایگاه معینی اشغال می‌کند. به این صورت، «رنج کشیدن» آن‌گونه که مارکس شرح می‌دهد ارزش آفرینی و بنابراین فعال است - هر چند که شاید برای بعضی‌ها تناقضدار به نظر آید. «رنج کشیدن» بدون «احساس کردن» وجود ندارد و فقط ثبت مکانیکی است. و هم‌چنین «احساس کردن» بدون «شور»، در معنی مارکسی آن، ممکن

نیست، زیرا انسان برای آن‌که اصلاً با اعیانش [اُبژه‌هایش] مرتبط باشد، باید «به قوت وقفِ آن‌ها» شود، که مستلزم حضور شور – هر چند به شدت‌های مختلف – در همهٔ روابط انسانی از جمله واسطه‌ای‌ترین آنهاست.

بنابراین، رنج کشیدن، حس کردن و شور، وحدتی دیالکتیکی را تشکیل می‌دهند که ذاتاً فعال است. فایده‌باوری نمی‌تواند این وحدت را دریابد و سرانجام به همسان‌انگاشتنِ کامروایی با خشنودی منفعلانهٔ «لذت» می‌انجامد. وضعیت واقعی بسی پیچیده‌تر است، «زیرا رنج به لحاظ انسانی خشنودیِ خویشتنِ آدمی است». (۱۰۶) بنابراین، خشنودی زمانی است که شخص به کارآیی انسانیِ قدرت‌های خود در مورد اعیانش (اُبژه‌هایش) واقف می‌شود، هر چند که این ارتباط در بسیاری موارد به شکل رنج بردنِ شدید درمی‌آید. این نظر مارکس را قادر می‌سازد که از دور فایده‌باوری که لذت را همان خشنودی و خشنودی را همان لذت می‌فهمد اجتناب کند.

خصلتِ ذاتاً فعالِ ارتباطِ رنج کشیدن، احساس کردن و شور، ایرادهای وارده بر تقلیدگری را – که در واقع آن را با ثبت منفعلانه عوضی می‌گیرد – نقش بر آب می‌کند. تقلیدگری ویژه و کارآی هنرمندانه، شرط ضروری برای هنر است، زیرا اثر هنری فقط به واسطهٔ آن معنی پیدا می‌کند. (آن‌هایی که تقلیدگری را رد می‌کنند باید در عین حال بی‌معنایی هنر را هم بپذیرند.) وحدتِ دیالکتیکیِ رنج بردن – حس کردن – شور که از آن یاد شد، خصلتِ فعال و خلاقِ تقلیدگریِ خاص هنری را تضمین می‌کند. این باز نشان می‌دهد که بین انسانیت‌زدائیِ طبیعت‌گرایانه از تقلید و تجریدگری بی‌معنا هرگزیننه‌ای گزینهٔ کاذبی است و با پیشرفت بیگانگی در عرصهٔ هنر به وجود می‌آید.

۳. «رهایی حواس انسانی»

مارکس از «رهایی کامل همه حواس و خصوصیات انسانی» (۱۰۶) سخن می‌گوید و این شاید برنامه فلسفی او را بهتر از هر چیز دیگری جمع‌بندی می‌کند. تأکید روی صفت انسانی است که بر این مسئله فلسفی همواره مورد بحث که محسوسات در مقیاس انسانی ارزش‌ها چه جایگاهی دارند و باید داشته باشند پرتو تازه‌ای می‌افکند. نیازی به گفتن نیست که این مساله برای ارزیابی دلالتهای هنر نیز دارای اهمیت است. کافی است به نظرات فیلسوفان متعددی از افلاطون تا هگل و پس از او ببیندیشیم تا به اهمیت این مساله پی ببریم.

مارکس با سنت ایده‌آلیستی که جایگاه فروتری به محسوس و در نتیجه به هنر می‌دهد قویاً مخالف است. می‌نویسد «عین [بژه] برای چشم غیر از عین برای گوش است. خصوصیت هر یک از این نیروهای ذاتی، دقیقاً ذات خاص آن و بنابراین شیوه خاص عینیت‌یابی آن، و وجود زنده عیناً بالفعل آن است. از این‌رو انسان در جهان عینی نه تنها با اندیشیدن بلکه با تمام حواس خود تصدیق می‌شود» (۱۰۸).^{۱۹۱}

همچنان که می‌توان دید امر رهایی همه حواس و خصوصیات انسانی به شیوه فلسفی قبل از هر چیز توانبخشی مجدد به حواس و رهاندن‌شان از جایگاه فروتری است که گرایش ایده‌آلیستی به آن داده است. این کار ممکن است زیرا این‌ها نه صرفاً حواس بلکه حواس انسانی‌اند. «بدیهی است که چشم انسانی به شیوه‌ای متفاوت با چشم ناپرونده و غیرانسانی؛ گوش انسانی متفاوت با گوش ناپرونده و غیرانسانی ارضا می‌شود و غیره» (۱۰۷). «حسی که درگیر نیاز عملی خامی باشد صرفاً حسی محدود است. برای آدم گرسنه شکل انسانی غذا مطرح نیست بلکه فقط شکل

انتزاعی آن به نام غذا مهم است. می‌تواند به خام‌ترین شکل نیز وجود داشته باشد و غیرممکن است که بتوان گفت این‌گونه فعالیت تغذیه‌ای از آن حیوانات متفاوت است. انسان نگران نیازمند هیچ احساسی در قبال زیباترین نمایش‌ها ندارد. فروشنده مواد معدنی فقط به ارزش تجاری آن‌ها توجه دارد و نه به زیبایی و ماهیت منحصر به فردشان: او حس معدن‌شناسی ندارد. بدینسان، عینیت‌یابی ذات آدمی چه از لحاظ تثوریک و چه از لحاظ عملی مستلزم انسانی کردن حس آدمی و نیز خلق حس انسانی مطابق با کل غنای جوهر انسانی و طبیعی است» (۱۰۹-۱۰۸).

بدین‌سان نمی‌توان چنین انگاشت که حواس انسانی صرفاً داده‌ای طبیعی است. چیزی که خصوصاً در آن‌ها انسانی است آفریده خود آدمی است. با انسانی شدن جهان طبیعت - نشان دادن علائم فعالیت انسانی - حواس نیز در ارتباط با اعیانی که بیش از پیش تحت تأثیر انسان قرار می‌گیرند، خصوصاً انسانی می‌شوند و هر چه بیشتر پالایش می‌یابند.^{۱۹۲} این فرایند تاریخی پالایش و انسانی شدن فرایندی ذاتاً اجتماعی است. «چشم چشمی انسانی شده است همچنان که عین آن به عینی اجتماعی یعنی انسانی تبدیل شده - عینی که از انسان برای انسان تراویده است. بنابراین حواس مستقیماً در عمل خود، نظریه پرداز شده‌اند. خود را به خاطر خود شئی به شئی مربوط می‌سازند، اما شئی یک رابطه انسانی عینی با خود و انسان است و برعکس. متعاقباً نیاز و خشنودی ماهیت خودخواهانه‌شان را از دست داده‌اند و طبیعت با تبدیل شدن مصرف به مصرف انسانی، فایده‌مندی صرف خود را از دست داده است» (۱۰۷-۱۰۶).

بنابراین حواس انسانی تنوع و غنای وسیعی دارند. بی‌شمارند: شمارشان با گنجینه بیکران عین‌ها که حواس انسانی خود را بدان مرتبط

می‌سازند مطابق است. نمونه‌هایی چون «گوش موسیقی»، «حس کانی شناسانه» گویای خصلت چندگونه عین‌های مورد اشاره آن‌هاست. عین واحدی خصوصیات متعددی - یعنی زیبایی کانی در مقابل خواص فیزیکی بهره‌دهنده‌اش یا ارزش تجارته‌اش - از خود بروز می‌دهد که فقط آنگاه برای شخص واقعیت می‌یابد که حساسیت (یعنی «حس کانی شناسانه»، «گوش موسیقی» و غیره) دریافت آن را داشته باشد.

خصوصیت حواس انسانی حقیقی پیچیدگی مفرط آن است. داشتن چشم برای دریافت زیبایی بصری کافی نیست. برای این امر باید از حس زیبایی برخوردار بود. حواس انسانی نه تنها بین خود در هم‌تافتند بلکه هر کدام‌شان با سایر قوای انسانی، از جمله البته قوه تعقل، نیز چنین‌اند. فقط به خاطر این همپیوندی‌هاست که حس زیبایی امکان دارد. «انسان ذات کامل خود را به شیوه‌ای کامل، یعنی چون انسانی تمام، از آن خود می‌کند» (۱۰۶). بنابراین جداکردن حواس - که «مستقیماً در عمل خود، نظریه‌پرداز شده‌اند» - از تعقل، به منظور تابع تعقل قرار دادن حواس، ساختگی و خودسرانه است. به همین سبب است که تصور ایده‌آلیستی حواس را باید مردود شمرد.

با این همه، امر «رهای کامل همه حواس و خصوصیات انسانی» را هنوز با ادراک درست روابط دوسویه قوای انسانی نمی‌توان فیصله داد. مساله، چنان که مارکس ملاحظه می‌کند، آن است که انسان به سبب بیگانگی، «ذات کامل خود را چون انسانی تمام» از آن خود نمی‌کند، بلکه توجه خود را به قلمرو فایده‌مندی صرف معطوف می‌کند، این امر فقر شدید حواس انسانی را با خود به بار می‌آورد.

اگر «ذات انسانی طبیعت نخست فقط برای انسان اجتماعی وجود دارد» (۱۰۳)، خصوصی‌گری ذاتی در توسعه سرمایه‌داری باید به این معنا باشد

که طبیعت خصلت انسانی شده‌اش را از دست می‌نهد و با انسان بیگانه می‌شود. عین‌های رویارو با فرد تک افتاده فقط در جنبه فایده باورانه خود (یعنی ارزش تجارتمندی و نه زیبایی‌کان‌شناختی) جلوه‌گر می‌شوند و این فایده‌مندی نه برخاسته از کاربرد انسانی - یعنی اجتماعی - بلکه از کاربرد منحصرأ فردی است. بدینسان، نیاز و خشنودی، با وارونه شدن فرایند اصلی انسانی کردن خود واسطه، یک «خصلت خودخواهانه» جدید در جهان پاره پاره سرمایه‌داری به خود می‌گیرد. و از آنجایی که حواس را به لحاظ «فاصله» شان از بی‌واسطگی نیاز طبیعی - حیوانی - یعنی به لحاظ این که نیاز بدوی به صورت «نیاز خودواسطه»، نیازی با وساطت انسانی، نیازی به طور انسانی دگرگون شده، درآمده است - فقط می‌توان «نظریه‌پرداز» نامید، مشاهده این که اکنون وساطت انسانی نیاز در فرایند خودپسندانه خصوصی‌گری و پاره پارگی سرکوب می‌شود، حواس، خصلت «نظریه‌پردازی» را از دست می‌دهد.

«خشنودی انسانی» مستلزم سطح بالاتری از ارضای تنگ‌فردی در خودانگیختگی تجربه است. چنین سطحی را فقط به خاطر این که حس ارضاء شده به طور انسانی، با همه سایر حواس و قوای انسانی در همین عمل خشنودی، ارتباط دوسویه دارد می‌توان کسب کرد. (شالوده این ارتباط دوسویه تکوین تاریخی - یعنی اجتماعی شدن و انسانی شدن خودواسطه - این حواس و قوا است). بنابراین، اگر ارتباط دوسویه اجتماعی و پیچیده هر یک از حواس با «انزوای خام» ارضای نفس خودخواهانه گسسته می‌شود، ناگزیر بدان معنا است که خود خشنودی دلالت عام انسانی‌اش را از دست می‌دهد - و دیگر خشنودی انسانی نیست و صرفاً ارضای نفس شخص منزوی است - و سطح آن به بی‌واسطگی خام تنزل می‌کند که هیچ معیاری را بر نمی‌تابد.

این به قدر کافی گویاست: چنین تحولی با بحران عمومی ارزش‌ها و موازین زیباشناختی همراه است. و جای تعجب ندارد، زیرا اگر دلالت عام خشنودی انسانی جابه‌بی‌واسطگی خام ارضای نفس خصوصی بدهد، استاندارد یا مقیاس مشترکی برای ارزیابی وجود نمی‌تواند داشت. جای آن را یا توصیف سطحی عوامل متشکله و واکنش‌های مکانیکی یک فرایند معین، یا تک‌گویی متظاهرانه و غالباً خردگریزانه درون‌نگری می‌گیرد که ناظر بر «تجربه زیباشناختی» و تک‌افتاده خود شخص است. این هر دو حتی از پیش شرط‌های ارزیابی زیباشناختی فاصله‌ای نجومی دارند.

دو پدیده‌ای که ملاحظه کردیم - فقر حواس و نارضامندی‌شان از یک سو، و حملات بی‌پایان بر عینیت موازین و ارزش‌های زیباشناختی از سوی دیگر - بدینسان سخت بهم بستگی دارند. این جملات در سلبیت و تکرار بودن محض‌شان جانشین تفکر زیباشناختی می‌شوند و آن نوع تجربه زیباشناختی را حمایت یا حتی تجلیل می‌کنند که مشخص‌کننده شرایط خصوصی‌گری، پاره‌پاره‌گی، «انزوای خام» و ارضای نفس خودخواهانه است.

همه این‌ها را در این عبارت خلاصه می‌توان کرد که جای همه حواس مادی و ذهنی را «بیگانگی محض همه حواس - حس داشتن» (۱۰۶) گرفته است. نیازهایی که در این شرایط پدید می‌آیند نیازهایی هستند که مستقیماً با بی‌واسطگی فایده‌مندی خصوصی و تصاحب خصوصی مطابقت دارند. حاصل کلی، فلاکت انسانی در مقیاس کلان است که با غنای مادی فرد تک‌افتاده همراه است.

چنان که می‌بینیم وضعیت واقعی به طور حیرت‌انگیزی شبیه تصویر ایده‌آلیستی آن است که مارکس به نحو پر شوری آن را مردود دانست. با این حال، آن تفاوت اساسی که اقدام مارکس را ضروری ساخت وقتی

آشکار می‌شود که به یاد آوریم در عین آن که ایده آلیست‌ها آن ویژگی‌های قابل اعتراض را ذاتی خود حواس می‌دانستند - و بنابراین امکان تغییرات عمده را منتفی می‌دیدند - مارکس معتقد بود که اینجا با یک پدیدهٔ تاریخی روبرویم که وضعیت غیرانسانی به خاطر بیگانگی سرمایه‌داری است. در این تعریف تاریخی انضمامی از مسأله او توانست نه فقط امکان فراگذاری از غیرانسانی شدن سرمایه‌دارانهٔ حواس را بیان کند بلکه در «رهای کامل همهٔ حواس و خصوصیات انسانی»، به طور اثباتی علت وجودی سوسیالیسم را نیز بازشناسد.

اثرات منفی تحولی که پیش از این تشریح شد بر هنر را باید از لحاظ (۱) خود هنرمند (۲) موضوع اثرش؛ (۳) «عامهٔ مخاطبان» هنر مدرن، مورد توجه قرار داد.

(۱) با گسترش بیگانگی انزوای هنرمند بیشتر می‌شود. او از همهٔ بندهایی که هنرمندان دورهٔ رنسانس مجبور بودند با آن مبارزه کنند رها شده است اما این را صرفاً به قیمت تسلیم شدنش به قدرت غیرشخصی بازار هنر به دست آورده است. هنرمندان در جوامع پیشاسرمایه‌داری، به طور کلی، با بیکرهٔ اجتماعی متعلق به خود یگانه بودند. برعکس، هنرمندان عصر سرمایه‌داری باید سرنوشت «بیگانگان» یا حتی «رانده‌شدگان» را تجربه کنند. و این واقعیت که «قدرت الکتریکی شیمیایی جهانگیر جامعه» (پول) بر کار او حاکم است، این معنا را دارد که کار هنری معنی مستقیم‌اش را از دست می‌دهد و با تبعیت از قوانین عام تجارتی، به صورت وسیلهٔ صرف برای هدفی بیگانه در می‌آید. هنرمند برای باز یافتن معنای اثرش باید میانجی فلج‌کنندهٔ بازار هنر را براندازد و رابطه‌ای ذاتاً هنری با عامهٔ مخاطبانش برقرار کند. خود عامهٔ مخاطبان نیز

کمتر از هنرمند تحت تأثیر تجارتي شدن فراگیر نیستند و این کار هنرمند را دشوارتر می‌کند.

(۲) هنرمند این آزادی را یافته است که موضوع آثارش را از هر کجا که می‌خواهد برگزیند، اما این امر به قیمت تحمل تردید دائم در معنا و اصالت آن تمام شده است. یکی از مضامین اصلی هنر مدرن در واقع خصلت مسأله‌برانگیز آثاری است که در وضعیتی پدید می‌آیند که هنرمند در ضمن آن «اول و آخر» است و «خود را با خود می‌سنجد». از این رو، طنزآمیز است که آزادی هنرمند در انتخاب موضوع اثر خود محدودیت شدیدی از آب در می‌آید که مضامین و مسایل مکرر بی‌پایان با خود به همراه دارد. آنچه اوضاع را بدتر می‌کند خصلت «بی‌روح و کسالت‌بار» تجربه روزمره است که بسیاری از هنرمندان را وا می‌دارد در پی انواع حيله‌ها، از شعار «هنر برای هنر»^{۱۹۳} تا اشکال مختلف «هنر آبستره» برآیند. این، باز، باعث می‌شود که آزادی موضوعی هنرمند مدرن، دستاوردی به شدت مسأله‌آفرین، و در واقع یک پیروزی بسیار پرهزینه‌ای به نظر آید.

(۳) در مورد عامه مخاطبان، تأثیر اصلی بیگانگی از این لحاظ، ظهور «عامه»‌ای است که از مشارکت در فرایندهای خلاقیت هنری محروم‌اند. هنرمند مدرن «آزاد» برای این عامه مخاطب‌ها محصول آماده‌ای، و در واقع کالایی قابل فروش عرضه می‌کند. تنها کاری که برای عامه مخاطب باقی می‌ماند بازی کردن نقش یک مصرف‌کننده منفعل است. در این رابطه غیرشخصی - که «عامه مخاطب» گیرنده، موجودی انتزاعی است - فقط یک معیار تأیید و موفقیت می‌تواند وجود داشته باشد که پول است. اصطلاح «پرفروش» به طور افشاگرانه‌ای حاکی از رابطه‌ای است که در آن، شخصیت - در هر دو طرف - کلاً حذف شده است. چیزی که بجا مانده است، یک «ارزش-واژه» خالی است که می‌توان هم برای اثر

نابغه بزرگ هنری و هم بازاری‌نویس زرنگ به کارش برد. بنابراین شخصیت‌زدایی این رابطه، ناگزیر ناپدید شدن ارزش زیبایی‌شناختی را به همراه دارد که جایش را شبه ارزش‌هایی از نوع «پرفروش» می‌گیرد.

۴. تولید و مصرف و ارتباطشان با هنر

چنان که دیدیم، مارکس مالکیت خصوصی را مورد انتقاد قرار می‌دهد زیرا «آن چنان ما را احق و یک سوبه کرده که شیء فقط زمانی از آن ماست که آن را داشته باشیم - که سرمایه ما باشد یا مستقیماً تصاحبش کنیم، بخوریم، بنوشیم، بپوشیم، در آن اقامت کنیم و از این قبیل - و به طور خلاصه زمانی که مورد استفاده قرارش دهیم (۱۰۶). در جای دیگری اشاره می‌کند که «هرگاه تصدیق حسی، ابطال مستقیم عین [ابژه] در شکل مستقل خویش باشد (مثل خوردن، نوشیدن و کار کردن روی اشیاء و غیره) این امر تصدیق عین [ابژه] است (۱۳۶).

این نکته‌ها برای ارزیابی بیگانگی در هنر بسیار اهمیت دارند. هنر، درست چون هر فعالیت دیگر، مستلزم مصرف است و ماهیت هر شکل خاصی از مصرف، خصلت ویژه فعالیت موردنظر را آشکار می‌کند. بنابراین اگر یک اثر هنری همچون یک عین محض فایده‌مند مصرف می‌شود، این امر نشان می‌دهد که در موجودیت خاص آن به عنوان اثر هنری اشکالی وجود دارد. چنان که مارکس می‌گوید «مصرف انگیزه‌ای برای تولید به وجود می‌آورد». ۱۹۴ این نکته رابطه همکنشی را که اغلب فراموش می‌شود مطرح می‌کند. از لحاظ چنین همکنشی‌ای روشن است که اگر اثر هنری چون شیئی تجارتي مصرف می‌شود، «انگیزه برای تولید» که با این نوع مصرف به وجود می‌آید انگیزه‌ای است که اشیای تجارتي تولید می‌کند (یعنی تولید کالا).

در این زمینه ضروری است که پیچیدگی عظیم مسأله مصرف را به خاطر داشته باشیم و آن را در برابر نظرات یکسویه‌ای که پیش می‌آید قرار دهیم. معمولاً مصرف را چیزی انفعالی و صرفاً فردی قلمداد می‌کنند. در این نگرش انسان فردی تک‌افتاده است که با اشیای مصرفی آماده‌اش، چه در روی درخت و چه در روی بساط سوپرمارکت‌ها، روبرو می‌شود. دو نگرش عملی مختلف اما به یک حد زیانبار از این فریافت ناشی می‌شود. نگرش نخست، همهٔ کارکردهای عمدهٔ جامعه - از تولید صنعتی تا آموزش و هنر - را متوجه پرکردن آن بساط می‌داند و اثرات ضد انسانی این فرایند را از یاد می‌برد. «فرد» بسیار مشهور این رابطه، «انسان کالایی» است که بردهٔ مصرف خویش و نهادهای پیچاپیچی است که موجب می‌شوند یک انسان کالایی منفعل شود.

برعکس، نگرش عملی دوم اهمیت مصرف فردی را به حداقل می‌رساند و نهادهایی پدید می‌آورد که می‌توانند قوانینی برای تنظیم کارکرد نظام تولید بسازند تا مصرف فردی را محدود کند. اما طنز اینجاست که این رویکرد مصرف فردی محدود، نگرشی را که قبلاً از انسان کالایی بیگانه انتقاد می‌کرد، به آرمان (ناخواسته) خودش تبدیل می‌کند. (ر.ک. معیار مساله‌آفرین دستاوردهای سوسیالیستی: «رسیدن به کشور سرمایه‌داری پیشتاز در تولید سرانه».)

تناقض هر دو نگرش از یک منبع ناشی می‌شود: غفلت از دلالت‌های ژرف ساختاری که مصرف را چون امری انفعالی و قابل دستکاری مدنظر می‌گیرد. (علل تاریخی چنین غفلتی البته در این دو مورد بسیار متفاوت‌اند). در مورد اول، تناقض به شکل «وفور مزم» و در مورد دوم به شکل «کمیابی مزم» هویدا می‌شود. مناسبات انسانی رویکرد نخست با شیوع فلج‌کنندهٔ شخصیت زدایی، و در مورد دوم با بوروکراتیزه شده و

مداخله اداری همراه با همه هیأت‌ها و فرایندهای تصمیم‌گیری مشخص می‌شود. وجه مشترک‌شان نیز به هدر رفتن شدید قدرت خلاق انسان است که فقط با حصول به رابطه‌ای درست بین مصرف و تولید در همه حوزه‌های فعالیت بشری، از اقتصاد تا هنر، می‌تواند فعال شود.

مصرف نه صرفاً فردی و نه انفعالی است، حتی اگر این جلوه کاذب را بتوان با توفیق موقت اقدامات دستکاری که ذکر شد به وجود آورد. (بی‌آیندهای چنین اقداماتی دوررس، و البته، خودماندگار است: یعنی اتخاذ رویکرد صحیح را به طور دم‌افزونی دشوارتر می‌کنند.) مارکس جنبه فردی مصرف را چنین ذکر می‌کند: «در مصرف، فرآورده‌ها به صورت موضوعاتی برای التذاذ و تصاحب فردی در می‌آید.»^{۱۹۵} بدون نیاز به مصرف، تولیدی وجود نخواهد داشت. (این نیاز، هم با موجودیت فرآورده‌ها و هم قوا و توانمندی‌های حیاتی انسان مرتبط است - که موجود طبیعت است. قوای انسان را فقط در عمل خودفرآوری؛ خود مصرف‌کنندگی و خود بازفرآوری تولید می‌توان تجربه کرد. بدینسان نیاز به مصرف در عین حال نیاز به تولید نیز هست و برعکس، نیاز به تولید به طور همزمان نیاز به مصرف نیز محسوب می‌شود.)

وانگهی، باید گفت که تولید هم چنین نوعی مصرف اجتماعی است که در ضمن آن انسان به عنوان فرد محض (قوایی را که طبیعت به او داده است) «مصرف می‌کند» و به عنوان فرد اجتماعی، با همه قوایی که به او امکان می‌دهد در شکل انسانی تولید و مصرف درگیر شود، باز تولید می‌شود. بدینسان، عوامل اجتماعی و فردی، هم در تولید و هم مصرف به طور تنگاتنگ بهم بسته‌اند. و دقیقاً همین همبستگی دیالکتیکی است که مصرف را از حالت انفعالی می‌رهاند و آن را به امری خلاق تبدیل می‌کند، حتی اگر - در مورد افراطی‌اش - آنچه تولید می‌شود نظام بیگانه شده

فعالیت‌های انسانی باشد. نباید از خاطر برد که همراه با چنین نظامی شرایط فراخیزی از آن نیز پدید می‌آید.

تولید هر چه بیشتر تابع مصرف فردی تصور و انجام شود، لزوماً همانقدر نیز اندک‌تر می‌شود (و شاید در دایره تنگ نیم دو جین از «کالاهای مصرفی توده مردم» می‌چرخد). از سوی دیگر تولید هر چه اندک‌تر شود فلاکت انسانی بیشتر است که به نوبه خود، مجدداً بر تولید اثر فلاکت‌بار می‌گذارد و الی آخر.

ظاهراً از این دور باطل، به سبب همکنشی سخت پیچیده علت و معلول در این رابطه دو سویه دیالکتیکی، راه برون رفتی وجود ندارد. نمی‌توان در طرف تولید بدون غنی ساختن همزمان فرد مصرف‌کننده (هرچند نه صرفاً با پول) بهبودی صورت داد. اما چه طور می‌توان این کار را بدون صورت دادن تغییرات ساختاری (نه صرفاً حقوقی-نهادی) در کل مجموعه تولید، انجام داد؟

علناً هیچیک از دو طرف را نمی‌توان بدون درهم ریختن‌شان، و به ناگزیر هدر دادن توان‌های بشری که قبلاً ذکر شد، صرفاً تابع دیگری ساخت و در همین جاست که می‌توان اهمیت شگرف آرمان‌ها را در کوشش برای اصلاح اوضاع فعلی دید. از آنجا که نمی‌توان به تغییر پویا در ساختار تولید براساس نیازهای فلاکت‌بار انسان کالایی بیگانه شده متکی بود، باید به آرمان «فرد اجتماعی غنی» (مارکس) رو کرد که نیازهایش عرصه جدیدی از تولید را پدید می‌آورد. اما چنین آرمانی باید کاملاً ریشه در واقعیت داشته باشد - برخلاف «قهرمان مثبت» در «رومانتیسیم انقلابی» که وجه ممیزه‌اش نه رشته‌ای غنی از نیازهای بشری بلکه غلبه خیالی بر نیازهای مصرف فردی است - و گرنه همچنان انتزاعی می‌ماند و نمی‌تواند مسایل پیش رو را حل و فصل کند و به آسانی به دستکاری در

«فرد مصرف‌کننده» می‌پردازد. فقط نیازها آرمان‌ها را پدید نمی‌آورند؛ آرمان‌ها نیز نیازها را پدید می‌آورند. اما فقط آن آرمان‌ها در این میان شانس توفیق دارند که در مناسبات انسانی موجود، از جمله آن‌هایی که بالقوه وجود دارند، مکنون‌اند. فقط با تحقق این آرمان‌هاست که می‌توان به رفع تضاد تولید و مصرف امید بست.

مورد هنر از این لحاظ خصوصاً روشن‌گر است. اثر هنری به سبب خصلت ویژه‌اش، مستلزم شیوه مصرف ویژه‌ای است. علت اصلی این که هنر در جامعه سرمایه‌داری صدمه می‌بیند آن است که مصون‌نگه‌داشتن شرایط ضرور برای شیوه مصرف متناسب با ماهیت راستین هنری، در اوضاع حاکم اگر غیرممکن نباشد، بسیار دشوار است. باید به خاطر داشت که:

(۱) اثر هنری را نمی‌توان صرفاً به عنوان عین [بژه] فایده‌مندی، حتی اگر به عنوان یک عین طبیعی بتواند به غرض مفیدی خدمت کند (مثل معماری، سفالگری و غیره) مصرف کرد؛

(۲) تصاحب اثر هنری به عنوان دارایی انحصاری کاملاً با مصرف زیباشناختی آن بی‌ارتباط است: داشتن یک اثر هنری صرفاً چون دارایی خصوصی یک فرد، مصرف کاذب است؛

(۳) در جریان آفرینش هنری، خود عین طبیعی که در اثر هنری منعکس می‌شود تغییر نمی‌پذیرد؛ ساخت و پرداخت عین به عنوان یک عین طبیعی مطرح نیست؛

(۴) ما به عنوان مصرف‌کنندگان اعیان اساسی فایده‌مندی با نیازهای طبیعی مستقیم (نیاز به غذا و مسکن و غیره) به فعالیت می‌پردازیم. برعکس، پیش‌شرط هنر این است که انسان باید به فاصله معینی (آزادی)

از نیازهای طبیعی مستقیم دست یابد. مارکس می نویسد «مسلماً حیوانات نیز تولید می کنند. مثلاً زنبور عسل، سگ آبی، مورچه ها و غیره... برای خود لانه و کاشانه می سازند. اما حیوان فقط آنچه را که نیاز بی واسطه خود یا بچه اش است تولید می کند. حیوان فقط تک ساحتی تولید می کند در حالی که تولید انسان جهانشمول است. حیوان از روی اجبار نیاز بی واسطه جسمانی تولید می کند در حالی که انسان وقتی که رها از نیاز جسمانی است و به طور راستین فقط به هنگام آزادی تولید می کند و حیوان طبق معیار و نیاز نوعی که به آن تعلق دارد اشیا را شکل می دهد، در حالی که انسان می داند چگونه طبق معیار کلیه انواع تولید کند و می داند در هر جا چگونه معیارهای ذاتی را در عین به کار گیرد. از این رو انسان هم چنین طبق قوانین زیبایی به اشیا شکل می دهد» (۷۶-۷۵). بنابراین، از آنجا که مصرف اثر هنری به واسطه نیاز طبیعی مستقیم صورت نمی گیرد، مصرف هنری فقط زمانی رخ می دهد که نیازی از نوع دیگر موجود باشد.

(۵) اثر هنری پس از مصرف به همان صورت که بود می ماند - اما فقط از لحاظ وجود فیزیکی چنین است؛ وجود زیبا شناختی اش همواره در فعالیت مصرفی از نو آفریده می شود. اثر هنری، وجود زیبا شناختی دقیقاً «مستقل» ندارد. سم همیشه سم است - حتی اگر کسی در صدد استفاده از آن بر نیاید. اما اثر هنری اگر مصرف کننده هنرشناسی نداشته باشد صرفاً یک شیء طبیعی یا سودمند خواهد بود.

با توجه به بندهای (۱) و (۲) روشن می شود که در مواردی که شیء فقط از آن ماست، «وقتی که مستقیماً تصاحب اش کنیم، بخوریم، بنوشیم، بیوشیم، در آن اقامت کنیم و از این قبیل - و به طور خلاصه زمانی که مورد

استفاده قرارش دهیم»، اثر هنری را نمی‌توان به عنوان اثر هنری بلکه فقط به عنوان یک شیء سودمند مصرف کرد. بدینسان رابطه درست انسانی که مبنای تولید هنری است گسسته می‌شود و هنرمند مجبور می‌شود خود را «اول و آخر» یا «تولیدکننده و مصرف‌کننده» اثر خود تصور کند.

این وضع با خصوصیات مذکور در بندهای (۳) و (۴) و (۵) و خیم‌تر می‌شود. این که در تولید هنری «ساخت و پرداخت» اشیای طبیعی بازتاب شده وجود ندارد، شاید در بعضی شرایط - که هنرمند از نظر اجتماعی منزوی است - این توهم را ایجاد کند که رابطه هنرمند یا دنیای خارج به سنگ و فلز و چوب و رنگ و صوت و واژه محدود می‌شود، در حالی که از سایر جهات هنرمند مطلقاً آزاد است که آنچه را که می‌خواهد انجام دهد. از اینجا می‌توان هم حقارتی را که تقلیدگری دارد و هم دلمشغولی مفرط به دستکاری روی ماده بیجان را دریافت. آن «طبیعت جدامانده از انسان، برای انسان هیچ است» (۱۶۹) همچنان حقیقتی است، صرفنظر از این که آن هیچ پرزرق و برق - ماده بیجان بی‌واسطه و جدا از انسان مانده - در بازار هنر چه عاید خواهد کرد.

مسأله اساسی در این زمینه اندام (ارگان) مصرف هنری است. طبیعت مراقب بازتولید نیاز ما به غذا، سرپناه و مانند آن است. وقتی این امر دیگر رخ نمی‌دهد به پزشکی یا روانشناس رجوع می‌کنیم. اما وقتی نیاز به مصرف هنری پدید نمی‌آید، یا بدتر از آن، وقتی نیاز به تولید آثار هنری به صورت اشیای تجارتي، یعنی کالاهای بازاریبند، جای آن را می‌گیرد، به کسی متوسل نمی‌شویم. و البته در نبود نیاز به مصرف هنری، بازآفرینی ضروری اثر هنری در وجود زیباشناختی اش - به قراری که در بند ۵ ذکر شد - نیز رخ نخواهد داد.

۵. اهمیت آموزش زیباشناختی

مارکس در این سخن اشاره‌ای به راه‌حل دارد، آنجا که می‌نویسد: «موسیقی به تنهایی حس موسیقی را در انسان بیدار می‌کند... زیباترین موسیقی هیچ احساسی را برای گوش غیر حساس به موسیقی زنده نمی‌کند و عین [اُبژه] برای آن نیست زیرا عین من می‌تواند تأییدی بر یکی از نیروهای ذاتی من باشد. بنابراین فقط زمانی عین من می‌تواند نزد من هستی داشته باشد که نیروی ذاتی من به خودی خود به عنوان یک ظرفیت ذهنی وجود داشته باشد، زیرا معنای یک عین برای من تا جایی مفهوم می‌یابد که حواس من اجازه دهند» (۱۰۸). این سخن به اهمیت عظیم «آموزش زیباشناختی» اشاره دارد که بدون آن نمی‌توان اندام مصرف‌هنری را در انسان پدید ساخت.

چنان که دیدیم مارکس مخالف «ارضای مستقیم و یکسویه» و «داشتن» محض به عنوان «تصاحب» انتزاعی است زیرا در اینجا رابطه چندگونه انسان با عین [اُبژه] هایش به دو معنی تباہ می‌شود:

(۱) فقط آن روابطی به جا می‌مانند که برای تأمین این نوع ارضا

مناسب باشند؛

(۲) حتی این روابط محدود نیز تا جای وجود دارند که بتوانند مستقیماً به آن ارضای یکسویه خدمت کنند. به عبارت دیگر: تباہ شدگی که هم به معنی کم‌تر شدن دامنه اعیان لذت و هم فقدان غنا و شدت آن عین‌های کم دامنه باقیمانده، است.

دشوار نیست دیدن این که هنر خصوصاً در نتیجه این پدیده‌ها لطمه می‌خورد، زیرا آثار هنری، مناسب ارضای یکسویه نیستند. لطمه‌ای که بر هنر وارد می‌آید به بیش از حذف ساده یک قلم از فهرست اعیان ارضاء

منتهی می‌شود. دامنه و شدت - یا به عبارت دیگر، «تمامیت شدید و پردامنه» - مفاهیمی به طور دیالکتیکی همبسته‌اند. دامنه هر چه تنگ‌تر باشد شدت ارضاء ناچیزتر و کم‌تر خواهد بود، که به نوبه خود به تنگ‌تر شدن باز هم بیشتر دامنه منجر می‌شود. بدینسان، فقدان مصرف زیباشناختی مناسب، افشاگر فقر انسانی به طور کلی است که خود را در فقر شدید ارضای محدود به دامنه تنگی از اعیان لذت در وجه یکسویه‌اش، نشان می‌دهد.

آموزش زیباشناختی برای تغییر دادن این وضع، برای مبدل کردن ارضای اندک و یکسویه به خشنودی کمال بخش از طریق «تمامیت شدید و پردامنه» جهان انسانی اهمیت حیاتی دارد. بدون آموزش زیباشناختی مصرف کننده حقیقی - مگر عامل تجاری - برای آثار هنری وجود نخواهد داشت. و از آنجا که اثر هنری بی آن که با فعالیت مصرفی مداوم باز آفریده شود - که آگاهی آن باید در خود آفرینش ملحوظ گردد - حقیقتاً وجود نمی‌تواند داشت، آموزش زیباشناختی به عنوان آفریننده اندام مصرف زیباشناختی، شرط حیاتی برای پیدایش هنر به طور کلی است.

مارکس آفرینش هنری در شرایط مناسب را فعالیت آزاد و تحقق شایسته هستی غنی انسانی می‌شمارد. فقط در مورد موجود طبیعی می‌توان مسأله آزادی را به عنوان تحقق مطرح کرد که هماهنگ با تعینات درونی این موجود باشد و فقط در این مورد است که می‌توان آزادی را به طور اثباتی تعریف کرد.

هنر، به این معنی، «هدف فی‌نفسه» است و نه وسیله‌ای برای هدفی خارج از خود. اما هنر، با چنین تعریفی، بدعتی هم نیست که برای معدودی سعادت‌مند در نظر گرفته شده باشد، بلکه بُعدی اساسی از حیات

بشری به طور کلی است. هنر، به شکلی که مامی‌شناسیم، سخت دستخوش بیگانگی است، زیرا «تمرکز انحصاری استعداد هنری در میان معدودی» به گونه‌ای جدا نشدنی در گرو «سرکوب آن در میان توده‌ها در نتیجه تقسیم کار» است. به قول مارکس: «با توزیع کار، هر کس حوزه فعالیت خاصی پیدا می‌کند که بر او تحمیل می‌شود و از آن نمی‌تواند بگریزد. او شکارچی است، شبان است، یا منتقد هنری، و اگر نمی‌خواهد ممر معاش‌اش را از دست بدهد باید همین شغل را انجام دهد؛ حال آن‌که در جامعه کمونیستی که هیچ کس حوزه فعالیت منحصر ندارد بلکه هر کس می‌تواند در هر رشته‌ای که می‌خواهد تبحر و تسلط پیدا کند، جامعه تولید عمومی را تنظیم می‌کند و به این ترتیب این امکان را برای من فراهم می‌سازد که امروز یک کار انجام دهم و فردا کاری دیگر، صبح به شکار بروم، ظهر ماهی‌گیری کنم، عصر دنبال گله باشم و پس از شام نقد بنویسم، یعنی هر چه که دلم می‌خواهد، بی‌آن‌که اصلاً شکارچی، ماهیگیر، شبان یا منتقد باشم». ۱۹۶

موضوع این است که نشان بدهیم هنر، تا آنجا که از تقسیم کار تأثیر منفی گرفته است، باید جای شایسته‌اش را پیدا کند و ارتقا یابد. از آنجا که «مذهب، خانواده، دولت، قانون، اخلاق، علم، هنر و غیره، صرفاً شیوه‌های خاص تولیدند» و از آنجا که تولید به طور کلی زیر طلسم بیگانگی است، فراخیزی اثباتی از خود-انفصالی فقط با «بازگشت انسان از مذهب، خانواده، دولت و غیره به شیوه هستی انسانی یعنی اجتماعی‌اش تحقق می‌یابد». (۱۰۳-۱۰۲؛ «غیره» در اینجا آشکارا شامل هنر می‌شود که در شمارش قبلی موارد بدان اشاره شده بود.)

این عبارت بدان معنی نیست که هنر، علم و غیره باید از بین برود - اگر چه این معنی را می‌توان در مورد مذهب، دولت و قانون از جمله استخراج

کرد. نیازی به گفتن نیست که در نظر مارکس آدمی بدون هنر و علم، اگر اصولاً به معنای عینی تاریخی قابل تصور باشد، انسانیستی سخت فقیر و مفلوک خواهد داشت. اما درست همچنان که اصرار دارد علم بیگانه شده باید به صورت «علم انسانی» درآید، مضر است که هنر نیز باید خصلت بیگانه شده‌اش را از دست بدهد.

بنابراین، مساله بر سر «تنوع شغلی» نیست. حتی یک جامعه سرمایه‌داری باید بتواند این را در مقیاسی وسیع‌تر از آن که تاکنون دیده‌ایم پدید آورد. (البته در جامعه سرمایه‌داری اینگونه برنامه‌ها را فقط در محدوده تنگ ساختار اجتماعی موجود می‌توان تحقق بخشید، یعنی با گسترش بیشتر عملیات سودآور «صنعت فراغت» در عرصه به اصطلاح «فعالیت‌های هنری» مناسب برای فروش در بازار به صورت تکه‌هایی که آسان روی هم سوار شوند.) نیازی به گفتن نیست که نکته مورد نظر مارکس ربطی به این امر ندارد. او در پی مجموعه وسیع‌تری از نقش‌های سلسله مراتبی به جای تعداد محدودتر فعلی بود. زیرا به سادگی غیر قابل تصور است که افراد بتوانند حتی در تعداد کمتری از فعالیت‌ها که ویژه جامعه معاصر است مهارت کسب کنند، چه رسد در همه آن. و به هیچ‌وجه معلوم نیست که تجربه کردن شش هفت‌تایی از این کارها به خودی خود ذاتاً مفیدتر از تعداد کمتری از آنها باشد.

اگر، چنان که بدیهی است، نتوان در تحقق «تمامیت پردامنه» دنبال این هدف بود، معیار دیگری جز تعداد باید برای نشان دادن برتری کیفی یک نظام بر نظام دیگر پیدا کرد. آنچه که مارکس به کرات بر آن تأکید می‌کرد ضرورت آزادسازی فعالیت‌های حیاتی فرد - صرف‌نظر از آن که کم یا زیاد باشد - از چنگ قوانین آهتین اقتصاد سرمایه‌داری بود که بر هنر نیز چون چیزهای دیگر تسلط داشت. آن محدودیتی که از لحاظ تعداد در این

خصوصاً ظاهر می‌شود - یعنی توزیع انحصاری نقش‌ها: هنر برای معدودی افراد برگزیده و کار حقیر فنی برای اکثریت وسیع - صرفاً شکل بروز تضاد اساسی در جامعه تولیدکننده کالا است نه خود علت. علت - یا خود تولید کالا - را باید از میان برد، زیرا هر فعالیتی را - از جمله، البته، فعالیت هنری را - غیر انسانی می‌سازد و آن رابه وضعیت یک وسیله محض تنزل می‌دهد که تابع اهداف اقتصاد بازار سرمایه‌داری است.

بدینگونه، پشتیبانی اتویپایی از «توزیع مجدد» فعالیت‌ها و نقش‌های موجود در جامعه سرمایه‌داری بیش از این نمی‌تواند جهت واقعی آن را که بازنشاسی انتقادی به معنایی ذاتی هر فعالیتی است که خود را با محدوده تنگ تولید کالا تطبیق می‌دهد، تغییر دهد. و «تنوع شغلی» با «سرگرمی‌های» پیش ساخته - که تابع نیازهای سرمایه‌داری به طور کلی و تابع «صنعت فراغت» به طور اخص است - فقط آن احساس بی‌معنا بودن را که مردم تجربه می‌کنند، تشدید می‌کند. شکوفایی حقیقی توانایی‌ها و تمایلات شخص - در یک چارچوب اجتماعی فارغ از الزامات فلج‌کننده تولید کالا که به طور مطلقاً قابل قبول برای هر فعالیت خاصی را تعیین می‌کند، و خواست انسانی را به نفع نیاز تجارتمی سرکوب می‌کند - ضرورتاً مستلزم معنایی ذاتی برای همه نقش‌ها و فعالیت‌های فرد مورد نظر است. در غیر این صورت، چرا وی باید خواهان وسیع‌تر شدن فهرست فعالیت‌های خود باشد؟ دقیقاً همین معضلات بی‌معنا بودن فعالیت‌های انسانی - رها شدن‌شان از وسیله صرف بودن برای اهداف بیگانه - است که در حمله مارکس به تقسیم سلسله‌مراتبی کار، موضوع اصلی است. تا جایی که هنر مستقیماً مطرح است، پیام مارکس به این معناست که آفرینش هنری نهایتاً باید به صورت فعالیتی درآید که افراد اجتماعی درست همان‌طور به آن پردازند که در تولید کالاهای ضرور برای بازتولید

شرایط حیات خود می‌کوشند. این پیام فراتر از همه به این معناست که رابطه - بیگانه - موجود بین تولید و مصرف باید اساساً تغییر یابد تا این که جنبه خلاقانه مصرف، خلاقیت ذاتی تولید هنری را ارتقا دهد و شدت بخشد. تنها شکل تحقق این امر مشارکت دوجانبه هر دو طرف در فرایندهای گوناگون تولید و مصرف هنری است.

چنین دگرگونی‌یی در آفرینش و تلذذ هنری - که البته مستلزم تغییر اساسی همه مناسبات انسانی است - بدون آموزش زیباشناختی انسان قابل تصور نیست. (هم چنین نگفته پیداست که مسایل آموزش زیباشناختی از سایر جنبه‌های آموزش جدا نشدنی است.) دریافت مارکس از هنر متوجه افزودن بُعد جدیدی به حیات بشری است تا تمامیت آن را از طریق در آمیختن این بُعد جدید با همه سایر فعالیت‌های حیاتی انسانی دگرگون کند. تولید و مصرف هنری در این مفهوم جوانب لاینفک فعالیت حیاتی واحدی می‌شوند که همچنین می‌توان آن را خودآموزی زیباشناختی عملی انسان توصیف کرد.

بخش سوم

دلالت‌های معاصر نظریه بیگانگی مارکس

قلمرو آزادی تنها آنجا آغاز می‌گردد که کار ناشی از ضرورت و ملاحظات ناسوتی پایان می‌پذیرد؛ بدینسان در خود طبیعت اشیاء این [قلمرو] در فراسوی عرصه تولید مادی بالفعل نهفته است. درست همانگونه که وحشی برای تأمین نیازها و حفظ و باز تولید حیات با طبیعت گلاویز می‌شود، انسان متمدن نیز باید چنان کند، و او باید در همه صورت‌بندی‌های اجتماعی و تحت همه شیوه‌های ممکن تولید چنان کند. با تکامل بیشتر انسان این قلمرو ضرورت فیزیکی در نتیجه نیازهایش گسترش می‌یابد؛ اما در عین حال نیروهای تولیدی که این نیازها را تأمین می‌کنند نیز افزایش می‌یابد. آزادی در این زمینه فقط در انسان اجتماعی شده، تولید کنندگان متحد وجود دارد، که به صورت عقلانی مرادفات خود را با طبیعت تنظیم و آن را تحت کنترل مشترک خود در می‌آورند، به جای آنکه تحت فرمان آن باشند که گویا تحت فرمان نیروهای کور طبیعت‌اند؛ و با کمترین صرف انرژی و تحت شرایطی که مطلوب طبیعت انسانی شان و در خور آن است به آن دست می‌یابند. اما این باز هم قلمرو ضرورت باقی می‌ماند. در فراسوی آن است که آن تکامل انرژی انسانی آغاز می‌گردد که به خودی خود هدف است، قلمرو راستین آزادی، که به هر حال تنها بر مبنای همین قلمرو ضرورت است که می‌تواند به شکوفایی برسد. کاهش ساعات کار روزانه یکی از پیش شرط‌های اساسی آن است.

۸. جدل بر سر مارکس

۱. «مارکس جوان» در برابر «مارکس دوره کمال»

بررسی نظامدار تفسیرهای گوناگون نظریه بیگانگی مارکس در محدوده این اثر ممکن نیست، همه آنچه که می‌توان انجام داد گزینش برخی نکات برجسته است که در روشن کردن پاره‌ای مسایل مهم به ما کمک کند و بدین ترتیب مباحث عمده این کنکاش را گامی به پیش ببرد.

یکی از جدلی‌ترین مسایل این است: آثار اولیه مارکس در نظام وی به طور کلی چه جایگاهی باید داشته باشد؟

از زمان انتشار دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ بسیاری از فیلسوفان اعتقاد داشتند که با مارکس جوان باید برخورد متفاوتی صورت گیرد چون بین متفکری که مسایل بیگانگی را بررسی می‌کند و «مارکس دوره کمال» که در آرزوی سوسیالیسم علمی است گسستی وجود دارد. و شگفت این‌که حامیان این دیدگاه به اردوگاه‌های سیاسی مخالف تعلق داشتند. اختلاف‌های آنان به آنجا رسید که، در حالی که یک اردوگاه مارکس جوان را آرمانی جلوه می‌داد و دست‌نوشته‌های اولیه او را در مقابل آثار متأخر وی قرار می‌داد، اردوگاه دیگر صرفاً آثار متأخر

را می‌پذیرفت و آثار اولیه او را به عنوان آثاری ایدئالیستی نادیده می‌گرفت.

جان مک مورای در اثرش موسوم به تکامل اولیه اندیشه مارکس این رویکردها را به شیوه زیر مشخص می‌کند: «کمونیست‌ها حتی اگر این مرحله اولیه را بی اعتبار ندانند دست کم آن را سوء تعبیر می‌کنند. آنان به طور طبیعی این آثار را می‌خوانند تا در آنها بازتاب نظریه خودشان را آنگونه که امروز هست بیابند و بنابراین عناصری را که با نتیجه نهایی نمی‌خوانند به عنوان انحرافات دوره جوانی کنار بگذارند. البته چنین کاری به شدت غیر دیالکتیکی است. جدا کردن مراحل اولیه اندیشه او از نتیجه آنها، هر چند نه به همان اندازه، اما به هر حال بد فهمیدن مارکس است. چون آنها به مراحل اولیه تعلق دارند، و هر چند آنها را صرفاً براساس آن نظریه‌ای که نتیجه نهایی آنهاست می‌توان فهمید، از نظر تاریخی اولیه‌اند و نتیجه آن، زمانی که آثار اولیه نوشته می‌شد به صراحت در ذهن مارکس حضور نداشت.»^{۱۹۷}

این عبارات خیلی پیش از این یعنی در ۱۹۳۵ منتشر شد اما جدا کردن غیر دیالکتیکی مارکس جوان از مارکس متأخر در سالهایی که ما را از اوایل دهه ۳۰ جدا می‌کند ناپدید نشده است، برعکس، بیان این گسست فرضی به یک امر رایج پذیرفته شده در بخش قابل توجهی از ادبیات فلسفی معاصر تبدیل شده است.

این حقیقتی غالباً تایید شده است که انگاره بیگانگی از آثار متأخر مارکس «کنار گذاشته» شده است؛ آیا واقعیت دارد که وی با آن به طنز برخورد می‌کند و بدینسان خود را از گذشته فلسفی اش جدا می‌کند؟ معمولاً دو مأخذ برای حمایت از این نظریه ذکر شده است: مأخذ نخست در ایدئولوژی آلمانی است و دومی در مانیفست کمونیست. اما

پرسش این است که آیا از مأخذهای فوق تفسیر درستی ارائه شده است؟

شکی نیست که جملاتی طنزآمیز در *ایدئولوژی آلمانی* هست که حاوی کلماتی چون «انفصال» (estrangement) یا «خود-انفصالی» است. عملاً دو نمونه از اینها وجود دارد. در نمونه نخست می‌گوید که «این انفصال (از واژه‌ای استفاده کنیم که برای فیلسوفان قابل فهم باشد) البته فقط با توجه به دو مقدمه عملی قابل‌الغاست». ^{۱۹۸} و نمونه دوم اضافه می‌کند: «کل فرایند بدینسان به عنوان فرایند خود-انفصالی 'انسان' تصور شد» ^{۱۹۹} روی پاسکال مترجم و ویراستار در یادداشتی بر این دو نمونه چنین تفسیر می‌کند: «مارکس در *ایدئولوژی آلمانی* با این مفهوم خود-انفصالی دست به تسویه حساب نهایی می‌زند». چنین فرض می‌شود که این «تسویه حساب» با دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ تمایز شدیدی دارد جایی که مارکس هنوز «با این مفهوم در گلاویز است و بار معنایی جدیدی بدان می‌دهد». ^{۲۰۰}

این رویا رو نهادن به شدت گمراه کننده است. این «تسویه حساب» که پس از «گلاویز» شدن پیشین صورت می‌گیرد قدری نمایشی به نظر می‌رسد و با فحوای پیشگفتار *انستیتو مارکس-انگلس* -ننین به نسخه *ایدئولوژی آلمانی* انطباق دارد. این پیشگفتار دربارهٔ اختلافات آثار متأخر و متقدم به شدت اغراق‌آمیز است و نکاتی را که در واقع در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ یا حتی پیش از آن طرح شده بود، ابداعاتی رادیکال ارزیابی می‌کند. اما حقیقت ساده و غیر نمایشی این است که نه در *ایدئولوژی آلمانی* «تسویه حساب نهایی» وجود دارد و نه در دست‌نوشته‌های *پاریس نوعی* «گلاویز» شدن دیده می‌شود که بتوان آن را به عنوان عقب ماندگی نسبت به تسویه حساب مفروض دورهٔ کمال تفسیر کرد. در واقع مارکس به موضع انتقادی نسبت به فیلسوفان ایدئالیست - نقل قول نخست ما - و به استناد به عمل

در موضوع بیگانگی، بسی پیش از دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ دست یافته بود (بویژه بنگرید به مقدمه بر نقد فلسفه حق هگل).

مارکس در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ بارها به صراحت گفته است که وی به زبان اقتصادی سیاسی سخن می‌گوید تا دستاوردهای آن را نجات دهد، دستاوردهایی که از چشم خود اقتصاددانان سیاسی نهان مانده و نیز، تا از آنها به زبان خودشان انتقاد کند. و دقیقاً همین رویکرد را نسبت به فلسفه ایدئالیستی اتخاذ کرد. به همین دلیل است که وی هرگز مفهوم بیگانگی را «کنار» نگذاشت: این کار به معنای محروم کردن خود از یک دستاورد «واقعی» (یعنی، «هسته عقلانی» فلسفه هگل) علیرغم زمینه رمزآلودش بود. در فقره مورد مشاجره مارکس به سادگی می‌خواهد اشاره کند - همان‌طور که در موارد متعدد در دست‌نوشته‌های پاریس می‌کند - که زبان «انفصال» بدون استناد ضروری به عمل اجتماعی رمزآلود است.

و اما در خصوص نقل قول دوم باید گفت که قرائتی دقیق‌تر روشن خواهد کرد که این نقل قول با رَد اصطلاح «خود-انفصالی» ارتباطی ندارد. فقره مربوطه چنین است: «فلسوفان افرادی را که دیگر تابع تقسیم کار نیستند به عنوان آرمان [ایدآل] و تحت نام «انسان» تلقی کرده‌اند. آنان کل فرایندی را که ما به عنوان فرایند تکاملی «انسان» مشخص کرده‌ایم، چنان دریافت کرده‌اند که در هر مرحله تاریخی «انسان» جایگزین افراد شده و آن را به عنوان نیروی محرکه تاریخ نشان داده‌اند. بدینسان کل فرایند به عنوان فرایند خود-انفصالی انسان درک شده است، و این ذاتاً ناشی از این واقعیت بود که فرد میانگین مرحله متأخرتر همیشه به مرحله متقدم‌تر و آگاهی عصر متأخرتر به آگاهی افراد متقدم‌تر قالب شده است. از طریق این واژگونگی، که از همان آغاز تصویری انتزاعی از شرایط

بالفعل بدست می‌دهد، تبدیل کل تاریخ به فرایند تکاملی آگاهی امکان‌پذیر شده است».^{۲۰۱}

همان‌طور که می‌توان دید، در اینجا هیچ نکته‌ای دیده نمی‌شود که حتی شباهت مبهمی با تسویه حساب نهایی داشته باشد بلکه صرفاً شاهد بحثی هستیم که براساس دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ برای ما کاملاً مأنوس است. آنچه که برای مارکس طنزآمیز است مفهوم خود-انفصالی نیست بلکه انتزاعیت فلسفی است که به جای فرد (تاریخاً و اجتماعاً انضمامی) واقعی، تصویر ایدئالیستی انسان انتزاعی را قرار می‌دهد و بدین ترتیب انفصال بالفعل انسان واقعی (فرد اجتماعی) از طریق نمایش آن به عنوان انفصال آگاهی، رمزآلود می‌گردد. به سخن دیگر، مارکس به همسان‌انگاری مفهوم انسان و آگاهی ژنریک انتزاعی معترض است. این اعتراض که برای ما از روی آثار اولیه کاملاً شناخته شده است، به هیچ وجه انگاره «خود-انفصالی انسان واقعی» را منسوخ نمی‌کند.

استناد به مانیفست کمونیست نیز اصلاً قانع‌کننده نیست. این همان فقره مورد بحث است: «مشهور است که چگونه راهبان، زندگی حماقت بار قدیسان کاتولیک را در نسخه‌هایی می‌نوشتند که روی آنها آثار کلاسیک بت‌پرستان باستانی نوشته شده بود. فضلی آلمانی این فرایند را در خصوص ادبیات کفرآمیز فرانسوی وارونه کردند. آنان هجویات فلسفی‌شان را ذیل نسخه‌های اصیل فرانسوی نوشتند. برای نمونه ذیل انتقاد فرانسوی از کارکردهای اقتصادی پول، نوشتند: «بیگانگی بشریت»، و ذیل انتقاد فرانسوی از دولت بورژوازی نوشتند: «خلع ید از مقوله عام»، و غیره. نگارش این عبارات فلسفی در پشت انتقاد تاریخی فرانسوی را به این نام‌ها مزین کردند: «فلسفه عمل»، «سوسیالیسم حقیقی»، «علم آلمانی سوسیالیسم»، «مبانی فلسفی سوسیالیسم» و غیره. بدینسان ادبیات

سوسیالیستی و کمونیستی فرانسه کاملاً اخته شد. و از آنجا که این آثار در دست آلمانی‌ها دیگر بیانگر مبارزه یک طبقه علیه طبقه دیگر نبود، آنان احساس کردند که بر «یکجانبگی فرانسوی» فائق آمده‌اند و اکنون نه مقتضیات حقیقی بلکه مقتضیات حقیقت، نه منافع پرولتاریا بلکه منافع طبیعت انسانی و انسان به طور کلی را نمایندگی می‌کنند، که به هیچ طبقه‌ای تعلق ندارد، هیچ واقعییتی ندارد و صرفاً در قلمرو غبارآلود رؤیاهای فلسفی موجودیت دارد».^{۲۰۲}

باز می‌بینیم که این انتقادی علیه مفهوم بیگانگی نیست بلکه علیه استفاده ایدئالیستی از آن است، چون چنین استفاده‌ای آن را «کاملاً اخته» و از محتوای انضمامی اجتماعی و قدرت عملی انتقاد محروم می‌کند. همین‌طور، آنچه اینجا مورد حمله قرار گرفته است انگاره انسان نیست که مارکس در ۱۸۴۴ آن را به عنوان فرد اجتماعی تعریف کرد، بلکه انتزاع «طبیعت انسانی» و «انسان به طور کلی» است که مخالفانش به کار می‌بردند چون این‌ها صرفاً در «قلمرو غبار آلود رؤیاهای فلسفی» موجودیت دارند. این کاملاً بر خلاف گسست است: این آشکارترین نوع تداوم است. تک‌تک نکاتی را که در این فقره آمده است به راحتی می‌توان حتی در مقدمه بر نقد فلسفه حق هگل یافت که همان‌طور که همه می‌دانیم نه تنها پیش از ایدئولوژی آلمانی بلکه پیش از دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ نوشته شده است. در اینجا چند نقل قول برای اثبات آن ارائه می‌دهیم: انسان موجودی انتزاعی نیست که خارج از جهان باشد. انسان جهان انسان، دولت، جامعه، است.»؛ «اگر فلسفه نظرورزانة حق، آن اندیشه انتزاعی گزاف در باره دولت مدرن، که واقعیت آن چیزی در فراسو باقی می‌ماند، هر چند صرفاً در فراسوی راین باشد، فقط در آلمان امکان‌پذیر بود، به طور معکوس تصویر اندیشه آلمانی درباره دولت مدرن که انسان واقعی را

انتزاع می‌کند تنها به این دلیل و تا آنجا ممکن بود که خود دولت مدرن انسان واقعی را انتزاع کند یا کل انسان را فقط در تخیل ارضا نماید. در سیاست، آلمانی‌ها آنچه را که سایر ملت‌ها انجام دادند، اندیشیدند.؛ «هیچ طبقه‌ای در جامعه مدنی هیچ نیاز یا قابلیت برای رهایی عمومی ندارد مگر آن که به خاطر شرایط بلافصل‌اش، به خاطر ضرورت مادی، به خاطر زنجیرهایش مجبور بدان شود. پس امکان مثبت رهایی آلمان کجاست؟ پاسخ: در شکل‌گیری طبقه‌ای با زنجیرهای رادیکال، طبقه‌ای از جامعه مدنی که طبقه‌ای از جامعه مدنی نیست، طبقه‌ای که انحلال همه طبقات است... این انحلال جامعه در حکم یک طبقه بخصوص همان پرولتاریاست».^{۲۰۳} آیا در این عبارات همسانی اساسی رویکرد اولیه مارکس با رویکرد آثار متأخرش تکان دهنده نیست؟

چیزی غیر حقیقی‌تر از این نیست که بگوئیم از ۱۸۴۵ به بعد مارکس دیگر علاقه‌ای به انسان و بیگانگی او ندارد چون توجه انتقادی او از آن پس و با طرح مفاهیم «طبقات» و «پرولتاریا» معطوف به سمت دیگر شده است. همان طور که دیدیم این مفاهیم در همان سال ۱۸۴۳ در اندیشه وی اهمیت قاطعی پیدا کرده بود. باید تأکید کنیم که اگر منظور از «انسان»، همان طور که مخالفان مارکس اعتقاد داشتند، «انسان انتزاعی» یا «انسان به طور عام» است که «منتزع از هر تعین اجتماعی» است، در آن صورت این بحث کاملاً متفاوتی است. در واقع او هرگز به این «انسان» حتی پیش از ۱۸۴۳ علاقه‌ای نداشت، چه برسد به زمان نگارش دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴. از سوی دیگر «انسان واقعی»، «موجود خودواسته طبیعت»، «فرد اجتماعی»، هرگز از افق فکری او ناپدید نشد. حتی در اواخر زندگیش زمانی که روی جلد سوم سرمایه کار می‌کرد برای انسانها «شرایطی مطلوب طبیعت انسانی‌شان و درخور آن» می‌خواست.^{۲۰۴}

بدینسان توجه او به طبقات و به ویژه پرولتاریا همیشه از نظر او با توجه به «رهایی عمومی انسان»^{۲۰۵} همسان بود - یعنی برنامه‌ای که به روشنی در همان اثر اولیه مقدمه بر نقد فلسفه حق هگل پایه‌گذاری شد. و این برنامه، که با این کلمات تقریر شد، صرفاً بیان دیگری است از آنچه که وی در جای دیگر «فراگذاری از بیگانگی» نامید.

اما در باره مفهوم بیگانگی در آثار مارکس پس از دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ چه نظری داریم؟ اگر او به برنامه فراگذاری از بیگانگی اش و فادار مانده بود پس چرا این مفهوم را «کنار» گذاشت (یا چرا، آن طور که دیگران می‌گویند، این «کلمه» را کنار گذاشت)؟ پاسخ ساده این است که او اصلاً این کلمه را کنار نگذاشت، چه برسد به اینکه مفهوم را کنار بگذارد. واقعیت این است که شواهد فراوانی در دست داریم که نشان می‌دهد مارکس درست تا آخر عمرش از کلمه «بیگانگی» استفاده کرده است. این شواهد به قدری فراوانند که حتی اگر خود را محدود به کلمه *Entfremdung* بکنیم و آن را در اشکال مُسندی در نظر بگیریم - مثل مورد دست‌نوشته‌های پاریس (یعنی دو اصطلاح دیگر و سایر اصطلاحات را که به معنای «بیگانگی» است کنار بگذاریم: یعنی *Entäußerung* و *Veräußerung*) در آن صورت می‌توانیم صرفاً به یک گزینش متعادل از بیاناتی برسیم که این کلمه جدل برانگیز در آن بکار رفته است. برای ارائه کامل همه عبارات که حاوی این اصطلاحات مرتبط به هم است، باید طول این فصل را چندین برابر بیشتر کنیم. پس در اینجا با رعایت نظم تاریخی نگارش آنها خود را به نمونه‌های اندکی محدود می‌کنیم.^{۲۰۶}

خانواده مقدس. در فصل ۳ دیدیم که عبارات بسیار محدودی از دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ در این اثر گنجانده شده است. نیز نشان دادیم که برخلاف برخی اظهار نظرها، این عبارات به ظاهر ایدئستی را که مسأله

«بیگانگی» را بررسی می‌کنند، لنین می‌شناخت و آنها را با دید تأیید آمیز نقل کرده است.

ایدئولوژی آلمانی. «تا زمانی که انسان در جامعه طبیعی باقی می‌ماند، یعنی، تا زمانی که بین منافع خاص و عام شکافی وجود دارد، و بنابراین تا زمانی که فعالیت نه به صورت ارادی بلکه به صورت طبیعی تقسیم شده است، عمل خود انسان به قدرتی بیگانه در مقابل وی تبدیل می‌شود که به جای آنکه تحت کنترل وی باشد برده‌اش می‌کند» (صص ۴۴-۴۵). (درست مثل روزهای خوب، یا بد در گذشته، بیگانگی به معنای تبدیل و تحول فعالیت خود انسان - ناب اندیشان باید توجه کنند: انسان و نه انسانها یا طبقات - به یک قدرت بیگانه ارائه شده است که در مقابل وی قرار می‌گیرد؛ در این معنا، [بیگانگی] در مقابل آزادی یا فعالیت آزاد است). درست به این دلیل که افراد صرفاً به دنبال منافع جزئی خودشان هستند که از نظر آنها با منافع جمعی‌شان انطباق ندارد (در واقع عام شکل خیالی زندگی جمعی است)، عامل اخیر همان قدر که به عنوان منافع «بیگانه» از آنها و «مستقل» از آنها بدانها تحمیل خواهد شد که به نوبه خود به عنوان منافع جزئی و خاص «عام»، یا آنها خودشان باید در چارچوب این ناهمخوانی باقی بمانند، چنانکه در دموکراسی می‌مانند» (ص ۴۶). (دو نکته باید مورد توجه قرار گیرد (۱) مارکس نمی‌گوید که منافع خاص افراد با منافع جمعی‌شان یکسان است، بلکه می‌گوید که آنان نباید منحصراً منافع خاص‌شان را دنبال کنند؛ انجام این کار به معنای نقض غرض است و منافع جمعی واقعی‌شان را به شکلی بیگانه به عنوان «نفع عام» انتزاعی بدانان تحمیل می‌کند. (۲) تصویر خیالی منافع جمعی واقعی انسان به عنوان «نفع عام» انتزاعی - آنچه جای دیگر «توهم قانون‌گرایانه» می‌نامد و باز نمود آن به عنوان چیزی کاملاً متفاوت از فرد

واقعی انسان، بیگانگی واقعی را پنهان می‌کند: از خود بیگانگی انسان در شکل «شکاف میان منافع خاص و عام». بر همین اساس است که بیگانگی واقعی را فیلسوفان به عنوان بیگانگی «انسان» رمزآلود می‌کنند، و همان‌طور که مارکس تفسیر کرده است منظور از «انسان» چنین است: «انسان = 'روح اندیشندهٔ انسانی'. در واقعیت «نفع عام» یک «ذات» جداگانه نیست که باید از «ذات فردی» انسان متمایز و در مقابل آن قرار گیرد؛ بلکه صرفاً بیان بیگانه شده‌ای از وضع بالفعل بیگانگی است. انسان واقعی «انسان واقعاً تاریخی» است که منافع جمعی‌اش عملاً به آن «تعلق دارد» - یعنی از طبیعت او به عنوان موجود اجتماعی جدایی ناپذیر است - هر چند که در وضعیت تاریخی معینی به شکلی بیگانه در برابرش قرار گیرد. به همین دلیل است که می‌توان به امکان فراخیزی از بیگانگی اندیشید).

«در نظام کمونیستی تولید (و به طور ضمنی ویران شدن رابطهٔ بیگانه بین انسان و آنچه که خودشان تولید می‌کنند)، قدرت رابطهٔ عرضه و تقاضا از میان می‌رود» (ص ۴۷).

«در تاریخ تا به حال بی شک این یک واقعیت تجربی است که افراد جدا از هم با گسترش فعالیت‌شان به یک فعالیت تاریخی - جهانی، بیش از پیش بردهٔ قدرت بیگانه از آنها شده‌اند» (ص ۴۹).

«شرایطی که قبلاً در معرض تصادف قرار داشت و موجودیتی مستقل علیه افراد جدا از هم پیدا کرده است درست به این دلیل که آنها به عنوان افراد از هم جدا بودند و نیز به این دلیل که ضرورت ترکیب آنها که تقسیم کار آن را دیکته می‌کرد و از طریق جدایی‌شان به یوغی بیگانه از آنها تبدیل شده بود... بدینسان، در تخیل، افراد تحت سلطهٔ بورژوازی آزادتر از پیش به نظر می‌آیند، چون شرایط زندگی آنها به نظر تصادفی می‌رسد؛ در

واقعیت البته آنها کمتر آزادند چون بیشتر در معرض خشونت اشیا قرار دارند» (صص ۶-۹۵).

مانیفست حزب کمونیست. «فرمان راندن بر کار دیگران» (یعنی حاکمیت بر کار بیگانه شده، پیشگفته ص ۴۸) «کمونیسم هیچ انسانی را از قدرت تخصیص محصولات جامعه به خود محروم نمی‌کند؛ آنچه انجام می‌دهد محروم کردن او از قدرت منقاد کردن کار دیگران از طریق چنین تخصیصی است» (ص ۴۹).

کار مزدوری و سرمایه. «این گفته که مطلوب‌ترین شرایط برای کارگر مزدور سریع‌ترین رشد ممکن سرمایه تولیدی است صرفاً بدین معناست که طبقه کارگر هر چه سریع‌تر قدرت متخاصم با خود را افزایش دهد و بزرگ‌تر کند، همان ثروتی که به وی تعلق ندارد و بر او حکومت می‌کند، در آن صورت شرایطی که در آن کار در جهت افزایش ثروت بورژوا و بزرگ شدن قدرت سرمایه نوبه نو می‌شود، مساعدتر خواهد شد، و به خاطر تهیه زنجیرهای طلایی که بوسیله آن بورژوازی آن را در قطار خود می‌کشد، «خشنود خواهد شد» (منتخب آثار جلد ۱، ص ۹۸).

رئوس نقد اقتصاد سیاسی. (گروندریسه... دستنویس اولیه) این اثر حاوی صدها صفحه است که در آن مسایل بیگانگی به شیوه‌ای جامع تحلیل شده است. کلمات "Entfremdung" و "entfremdet" و غیره چندصد بار تکرار شده است. من فقط یک فقره را انتخاب کرده‌ام. این فقره نه تنها بر خطا بودن ادعای کسانی را نشان می‌دهد که مدعی‌اند مارکس «بیگانگی» را در آثار متأخرش کنار گذاشته است، بلکه ثابت می‌کند که رویکرد وی به این مسایل اساساً همان رویکرد دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ است. این فقره چنین است: «تأکید بر عینیت یافتن نیست، بلکه بر بیگانه شدن، خارجیت یافتن، منفصل شدن است: براساس این واقعیت که

قدرت عینی عظیمی که بوسیله کار اجتماعی، به عنوان یکی از مراحل آن، و بر علیه خودش ایجاد شده است، به کارگر تعلق ندارد بلکه به شرایط شخصی شده تولید، یعنی به سرمایه، تعلق دارد. تا جایی که از دیدگاه سرمایه و کار مزدوری، تولید این پیکر عینی فعالیت در تقابل با نیروی کار مستقیم قرار می‌گیرد - این فرایند عینیت یابی در واقع از دیدگاه کار به عنوان فرایند بیگانگی ظاهر می‌شود و از دیدگاه سرمایه به عنوان تخصیص کار بیگانه - این انحراف و واژگونگی واقعی است نه خیالی: صرفاً در ذهن کارگران و سرمایه‌داران وجود ندارد. اما آشکارا این فرایند واژگونگی صرفاً ضرورتی تاریخی است؛ ضرورتی است برای توسعه نیروهای مولد از یک نقطه آغاز یا شالوده معین، اما به هیچ عنوان فی نفسه ضرورت مطلق تولید نیست؛ بلکه ضرورتی ناپدید شونده است و نتیجه و هدفی که درونمان این فرایند است فراخیزی از این شالوده و از این شکل ویژه عینیت یابی است. اقتصاددانان بورژوا چنان به بازنمودهای یک عصر معین تاریخی تکامل اجتماعی وابسته‌اند که به دیده آنها ضرورت عینیت‌یابی نیروهای اجتماعی کار از بیگانگی ضروری نیروی کار از کار زنده جدائی‌ناپذیر است. اما با فراخیزی از خصلت مستقیم کار زنده به عنوان کار فردی صرف - یا به عنوان کار از نظر درونی یا صرفاً از نظر خارجی کلی - با تشکیل فعالیت افراد به عنوان فعالیت مستقیماً کلی، یعنی فعالیت اجتماعی، مراحل عینی تولید از این شکل بیگانگی رها خواهد شد؛ آنها به عنوان دارایی، به عنوان کالبد غیرارگانیک جامعه تشکیل خواهند شد که در آن، افراد خودشان رابه عنوان افراد، اما افرادی اجتماعی، باز تولید خواهند کرد» (دستنویس اولیه، ص ۷۱۶). (در اینجا حتی با انگاره‌های «انسان‌شناختی» مارکس جوان، همراه با مفهوم فراخیزی از بیگانگی به عنوان فراگذری از خصلت انتزاعی و ساطت فعالیت انسانی، روبرو هستیم).

نظریه‌های ارزش اضافی. همان‌طور که می‌توان از یک تک‌نگاری انتقادی درباره نظریه‌های پیشین ارزش اضافی انتظار داشت، این اثر یادمانی (حدود ۲۰۰۰ صفحه) اشارات زیادی به «بیگانگی» دارد. برای مثال، در بررسی نظریه‌های لینگه، مارکس می‌نویسد: «ثروتمند همه شرایط تولید را تصاحب کرده است؛ [نتیجه‌اش] بیگانگی شرایط تولید است که در ساده‌ترین شکل‌شان، خودشان عناصر طبیعی‌اند». (قسمت یک، ترجمه امیل برنز، مسکو، بی‌تا، ص ۳۳۵) اما نمونه‌های متفاوتی هم در جای‌های دیگر هست، جایی که «Entfremdung» و غیره به سادگی نه در خلاصه یا نقل قول اشخاص دیگر بلکه در شرح اندیشه‌های خود مارکس عنوان می‌شوند. برای نمونه: «سود به خودی خود دقیقاً بیانگر وجود شرایط کار به عنوان سرمایه در تقابل اجتماعی‌اش با کار و دگردیسی‌های آن به عنوان قوای شخصی علیه کار است. این، خصلت بیگانه شرایط کار را در ارتباط با فعالیت ذهن (سوژه) خلاصه می‌کند. نمایانگر خصوصیت سرمایه - یعنی تملک صرف سرمایه - به عنوان وسیله تخصیص محصولات کار بیگانه و به عنوان حکومت بر کار بیگانه است. اما این امر این خصلت سرمایه را به عنوان چیزی می‌نمایاند که از خارج فرایند تولید می‌آید، نه به عنوان حاصل تعیین خاص خود این فرایند تولید». می‌توان بسیاری از صفحات را با فقراتی از این دست پر کرد که در نظریه‌های ارزش اضافی مارکس یافت می‌شود.

سرمایه. «خصلت استقلال و انفصال که شیوه تولید سرمایه‌داری به طور کلی به ابزارهای کار و به محصول می‌بخشد، در مقابل کارگر قرار دارد» (جلد اول، ص ۴۳۲). «از آنجا که، پیش از ورود به فرایند، کارش از طریق فروش نیروی کار، از خودش بیگانه شده و سرمایه‌دار آن را تخصیص کرده و در سرمایه ادغام کرده است، در طی فرایند باید در محصولی که به

وی تعلق ندارد تحقق یابد... بنابراین کارگر مداوماً ثروت مادی و عینی تولید می‌کند، اما به شکل سرمایه، به شکل قدرت بیگانه‌ای که بر او مسلط است؛ و سرمایه‌دار مداوماً نیروی کار تولید می‌کند، اما به شکل منبع ذهنی ثروت، جدا از اشیایی که صرفاً در آن و بوسیله آن می‌تواند تحقق یابد؛ خلاصه او کارگر را تولید می‌کند اما به عنوان کارگر مزدور» (جلد اول، صص ۵۷۱-۵۷۰). «در نظام سرمایه‌داری همه روش‌های افزایش بهره‌دهی اجتماعی کار با هزینه فرد کارگر به جریان می‌افتند؛ همه وسایل توسعه تولید تبدیل به وسایل سلطه بر تولید کنندگان و استثمار آنها می‌شود؛ این وسایل کارگر را به پاره‌ای از انسان تبدیل می‌کند، او را تا سطح زائده ماشین به پستی می‌کشد، همه باقیمانده‌های جذب کارش را ویران و آن را به رنج و محنتی نفرت بار بدل می‌کند؛ بالقوه‌گی‌های فکری فرایند کار را از او منفصل می‌کنند درست به همان نسبتی که علم به عنوان نیرویی مستقل در آن فرایند ترکیب می‌شود.» (جلد اول، ص ۶۴۵) «این وسایل تولید در مقابل مالک نیروی کار قرار دارد و دارایی شخص دیگری است. از سوی دیگر فروشنده کار با خریدار به عنوان نیروی کار کس دیگر روبرو می‌شود» (جلد دوم، ص ۲۹) «این فریافت اصلاً شگفت‌انگیز نیست چون به نظر می‌رسد با واقعیت هماهنگ است و چون رابطه سرمایه عملاً پیوند درونی پس پشت بی‌تفاوتی، تک افتادگی و بیگانگی شدید را پنهان می‌کند که در آن، آنها کارگر را در برابر وسیله ادغام کارش قرار می‌دهند.» (جلد سوم، ص ۸۴). «اما این فقط بیگانگی و بی تفاوتی نیست که بین کارگر، دارنده نیرو کار و استفاده اقتصادی، یعنی عقلانی و صرفه جو یانه از شرایط مادی کار او، بروز می‌کند.» (جلد سوم، ص ۸۶). «سرمایه بیش از پیش به عنوان نیروی اجتماعی مطرح می‌شود... به یک نیروی اجتماعی بیگانه و مستقل تبدیل می‌شود، که در مقابل جامعه به عنوان

عین قرار می‌گیرد، به عنوان عینی که منبع قدرت سرمایه‌دار است.» (جلد سوم، ص ۲۵۹). «اما تحت این نظام جدایی تولیدکننده از وسایل تولید، انقلابی واقعی را در خود شیوه تولید باز می‌تاباند.» (جلد سوم، ص ۵۸۳) «از سوی دیگر، برای عوامل واقعی تولید درست همانقدر طبیعی است که در این اشکال منفصل و غیر عقلانی سرمایه-سود، زمین-بهره، کار-مزد کاملاً احساس راحتی بکنند، چون این‌ها دقیقاً شکل‌های توهمی هستند که در آن آنها حرکت می‌کنند و شغل روزانه خود را پیدا می‌کنند.» (جلد سوم، ص ۱۰-۱۰۹).

خواندن این نقل قول‌ها شاید برای دادن پاسخی به این پرسش کفایت کند: چقدر باید به نظریه «کنار گذاشته» شده توجه کرد. حال باید روشن شده باشد که هیچیک از معانی بیگانگی آن‌طور که مارکس در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ به کار برد از آثار متأخر وی کنار گذاشته نشده است. و این شگفت نیست. چون مفهوم بیگانگی آن‌گونه که مارکس در ۱۸۴۴ آن را درک می‌کرد، با همه ترکیبات بغرنج‌اش، مفهومی نیست که بتوان آن را کنار گذاشت یا به طور یک‌جانبه «تعبیر» کرد. همان‌طور که در بخش‌های گوناگون این مطالعه دیدیم، مفهوم بیگانگی ستون حیاتی مهم نظام مارکسی به طور کلی، و نه صرفاً یکی از آجرهای آن، است. بنابراین کنار گذاشتن آن یا تعبیر یک‌جانبه‌اش معنای دیگری ندارد جز ویران کردن خانه از پای بست و صرفاً ننگ‌داشتن نقش ایوان آن. اینکه برخی از مردم مشغول چنین کاری بوده‌اند - یا هنوز هستند - و می‌کوشند نظریه‌های «علمی» خود را روی این نقش ایوان درست کنند و آن را با اصطلاحات مارکسیستی بیارایند، شکی نمی‌توان داشت. نکته اینجاست که کوشش‌های آنان را نباید با خود نظریه مارکسی اشتباه کرد.

۲. «فلسفه» در برابر «اقتصاد سیاسی»

نسخه‌های متعدد رویکرد «مارکس جوان در برابر مارکس دروه کمال» (یا برعکس) وجه اشتراکی باهم دارند. و آن عبارت است از تلاش برای قرار دادن اقتصاد سیاسی در مقابل فلسفه یا فلسفه در مقابل اقتصاد سیاسی و استفاده از مارکس برای حمایت مقتدرانه از این شبه راه‌حل. در معنای گسترده‌تر کسانی که می‌خواهند از مسایل فلسفی مهم آزادی و فرد طفره روند یا آن را رد کنند از مارکس «اقتصاددان سیاسی دوره کمال» یا «علمی» جانبداری می‌کنند، در حالی که کسانی که در آرزوی قدرت عملی مارکسیسم (که از رمززدایی از اقتصاد سرمایه‌داری جدایی ناپذیر است) هستند که هرگز وجود نداشت به ستایش «مارکس جوان فیلسوف» می‌پردازند.

نگفته پیدا است که در این رویارویان چیزی به شدت تصنعی و خودسرانه وجود دارد. بنابراین اصلاً شگفت نیست که بناهای مبتنی بر این تقابل از پیش ساخته تاب مقاومت در برابر آزمون را ندارند.

بدینسان برای نمونه، می‌توانیم از قلم دانیل بل درباره دگرذیسی مفروض در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ مارکس چنین بخوانیم: «خود عنوان، هم لفظی و هم نمادین است. با انسان‌شناسی آغاز و با اقتصاد سیاسی پایان می‌یابد».^{۲۰۷} درباره این حکم چگونه باید بیندیشیم؟ عنوان این اثر، «نماد» چیست؟ نمی‌تواند نماد چیزی در خود مارکس باشد چون خودش هرگز به این دست‌نوشته‌ها عنوانی نداده است. (همان‌طور که در یکی از پانویس‌ها تصریح شده، این عنوان را ویراستاران مؤسسه مارکسیسم-لنینیسم مسکو بدان داده‌اند). درباره این نکته چه می‌توان

گفت که این اثر با انسان‌شناسی آغاز و با اقتصاد سیاسی پایان می‌یابد؟ چون این سر آغاز واقعی این اثر است: «مزدها با مبارزه خصومت‌آمیز میان سرمایه‌دار و کارگر تعیین می‌شود. پیروزی ضرورتاً از آن سرمایه‌دار است». این بدان معناست که دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ با مارکس اصیل «دوره کمال» همراه با انگاره‌های اقتصاد سیاسی آغاز می‌شود. حقیقتی است که مقدمه کوتاهی در این مجلد هست که در آن اشاراتی به فوئرباخ شده است و شاید بتوان آن را به معنای آغاز کردن از انسان‌شناسی تعبیر کرد. اما این مقدمه - همانطور که پانویس مذکور حاکی از آن است - پس از پایان یافتن بقیه دست‌نوشته‌ها نوشته شده است. بدینسان اگر ادعا شود که دست‌نوشته‌ها با اقتصاد سیاسی آغاز و با انسان‌شناسی پایان می‌یابد، می‌تواند یک واقعیت مربوط به توالی زمانی ساده باشد. اما نمی‌توان آن را با ادعای سازگار کرد که دقیقاً در صدد اثبات عکس آن است و می‌خواهد با این کار موضوع فوق‌العاده مهمی از آن استخراج کند.

اگر این مطالب از نظر ایدئولوژیک دلالت‌گر نبودند وقت خواننده را با تحلیل آن تلف نمی‌کردیم. دانیل بل اندیشه‌های عجیب و غریب‌اش را درباره مارکس از ر. و. تاکر به وام گرفته که به گفته خودش «در مورد بسیاری نگرش‌ها مدیون»^{۲۰۸} وی است. حال کوشش‌های تاکر که در کتاب وی موسوم به فلسفه و اسطوره کارل مارکس بیان شده در راستای اخته کردن کامل اندیشه‌های مارکس است تا خواننده خوش‌گمان را وادار به قبول این نظر بکند که «برداشت مارکس از کمونیسم برای مثال بیشتر در آمریکای کنونی کاربرد دارد تا برداشت وی از سرمایه‌داری».^{۲۰۹} هدف چنین مشق‌هایی «اثبات» بی‌معنا بودن «تجریدهات» مارکسی است و دانیل بل مشتاقانه سهم خود را در تامین هوای گرم می‌پردازد تا بالون تاکر

به پرواز درآید. او دربارهٔ احیای علاقه به آثار مارکس جوان چنین می‌نویسد:

«تا آن حد که این کار تلاشی برای یافتن راه نقد جدید و رادیکال جامعه است، این تلاش ارزنده است. اما تا آن حد - و این همان قدر اهمیت دارد - که این کار شکل جدیدی از اسطوره‌سازی است تا به نماد مارکس بچسبیم، کار غلطی است. چون در حالی که این، مارکس اولیه است اما مارکس تاریخی نیست. مارکس تاریخی در عمل اندیشهٔ بیگانگی را مردود اعلام کرد... اما نکتهٔ طنزآمیز این است که در حرکت از «فلسفه» به «واقعیت»، از پدیده‌شناسی به اقتصاد سیاسی، خود مارکس از یک نوع انتزاع به نوع دیگر آن حرکت کرد. چون در نظام وی از خود بیگانگی متحول شد: انسان به عنوان «انسان ژنریک» به طبقات انسانها تقسیم شد. تنها واقعیت اجتماعی انسان نیست، فرد هم نیست بلکه طبقات اقتصادی است. افراد و انگیزه‌های آنان هیچ اهمیتی ندارد».^{۲۱۰}

در اینجا انگیزش‌های ایدئولوژیک علی‌رغم تلاش برای نگه داشتن آنها در پس‌زمینه، خود را آشکار می‌کنند. چون تا زمانی که این امید وجود دارد که از مارکس جوان علیه «تجربیات» اقتصادی «مارکس تاریخی» استفاده کرد، این تلاش به عنوان نقد رادیکال ارزنده از جامعه مورد تحسین قرار می‌گیرد. اما چنانچه مردم به دام این تفکیک ضد مارکسیستی نمی‌افتند بلکه تداوم ذاتی اندیشهٔ مارکسی را تشخیص می‌دهند، آن را باید به عنوان «شکل جدیدی از اسطوره‌سازی» برای چسبیدن به «نماد مارکس» محکوم کرد. ساختار تقابلی «فیلسوف جوان» با «مارکس اقتصاددان سیاسی دورهٔ کمال» به هر قیمتی باید حفظ شود هر چند مستندات محکمی علیه آن وجود داشته باشد.^{۲۱۱} این تفسیر رمز پردازانه و

کذب‌پردازانه خام - که «بیان فلسفی اولیه» اندیشه‌های مارکس تجسم «شرایط اجتماعی-روانشناختی»^{۲۱۲} بی‌زمانی است (بدون استناد به سرمایه‌داری، طبقات، استثمار، تخصیصات اجتماعی و غیره) باید حفظ شود تا «مارکس تاریخی» و همه کسانی که به وی توجهی دارند به جرم «اسطوره سازی» کنار گذاشته شوند.

بدینسان به دیدهٔ دانیل بل «تجریدهات» مارکسی باید بین دو طبقه توزیع شود: (۱) مقولات مارکس جوان، که آشکارا با آن شرایط بی‌زمان و از نظر فلسفی محترم «اجتماعی-روانشناختی» مرتبط است، و (۲) «تجریدهات اقتصادی» مارکس دورهٔ کمال که، گوش شیطان کر، از سرمایه‌داری انتقاد می‌کند. و البته از کسی که با مقولات فلسفی-روانشناختی «شرایط انسانی»^{۲۱۳} بازی می‌کند استقبال به عمل می‌آید - و بدین ترتیب ستایشی را نصیب خود می‌کند: «نقد رادیکال از جامعه» - به این شرط که (الف) سرمایه‌داری هرگز در این «نقد رادیکال» از «جامعه» قید نشود، و اینکه (ب) «تجریدهات اقتصادی» مارکسی از سوی «رادیکال‌ها»ی ما محکوم گردد چون این نوع «تجریدهات» تن به چرخش‌ها و دروغ‌پردازی‌های رمزآلود نمی‌دهد.

این تحلیل «بی‌طرفانه» و «غیرایدئولوژیک» مارکسیسم یک مرحله پیشتر می‌رود و به بدگویی‌های شخصی می‌رسد:

«هر چند مارکس اغلب اندیشه‌های خود را از همتایانش گرفت - خود آگاهی از بوئر، بیگانگی از فوئرباخ، کمونیسم از موسی هس، مراحل مالکیت از پرودون - اما صرفاً راضی به ترکیب کردن آنها نشد بلکه به همهٔ این افراد معمولاً هم به عبث حمله آورد تا در تلاشی معین خود را کاملاً اصیل جلوه

نیازی به تفسیر بیشتر نیست. نقل قول‌های ما که از کلمات خود دانیل بل استخراج شده همراه با عنوان کتاب وی - پایان ایدئولوژی - به خودی خود کاملاً گویاست.

به علاوه، مارکس در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ دربارهٔ وظیفهٔ فراخیزی از اقتصاد سیاسی سخن گفت. اما در عین حال دربارهٔ انحلال عملی فلسفه هم سخن گفت. این قضایا با هم اعتبار دارند چون از نظر مارکس هر دو به یک وظیفهٔ مشابه و واحد تاریخی مربوط هستند. بنابراین برگزیدن یکی از آنها و استفاده از آن علیه دیگری کاملاً خودسرانه است.

وقتی مارکس به وظیفهٔ فراخیزی از فلسفه و اقتصاد سیاسی اشاره می‌کند منظورش فراخیزی از یکی به وسیلهٔ «اکنونیسم عامیانه» و از دیگری به وسیلهٔ «انسان‌شناسی» یا تحلیل «فلسفی-روان‌شناختی» از «شرایط انسانی» و غیره نیست. همان‌طور که در فصل ۳ دیدیم، نکته‌ای که بدان اشاره داشت این بود که فلسفه و اقتصاد سیاسی «معیاری متفاوت و متضاد بر انسان» اعمال می‌کنند، هر دوی آنها شیوه‌ای همانقدر انحصارطلبانه دارند و «در رابطه‌ای منفصل با دیگری» قرار دارند، چون مرجع آنها اساساً متفاوت است. و می‌خواست این فراخیزی به وسیلهٔ چیزی باشد که نه فلسفه سنتی است و نه اقتصاد سیاسی سنتی.

او درک می‌کرد که معیارهای متفاوت و متضاد در حکم ملاک تنظیم‌کنندهٔ هر یک از رشته‌های تئوریک ناگزیر به کوشش‌های «یکپارچه‌کننده‌ای» منجر خواهد شد که صرفاً آن جوهری از مسایل بغرنج واقعیت را در بر خواهد گرفت که به راحتی با طرح‌های تک افتاده و خاص تناسب دارد و همه وجوه دیگر را خودسرانه حذف کرده و با رشته‌هایی که

تعمیم‌های خود را بر شالوده همین وجوه حذف شده قرار می‌دهند برخورداردی خصوصت‌آمیز خواهد کرد. به همین دلیل است که مارکس در برابر یکپارچه کردن خودسرانه رشته‌های خاص تئوریک - که وی آن را به عنوان بازتاب ضرورتاً بیگانه بیگانگی عملی وصف می‌کرد - آرمان «علم انسانی» را قرار داد، یعنی هم نهاد غیر بیگانه همه وجوه. یک «علم انسانی» که با مقیاسی غیر تصنعی و فراگیر حرکت می‌کند: خود انسان. (بیان خود مارکس چنین بود: «یک علم وجود خواهد داشت»، «علم انسان»).

فراخیزی از فلسفه و اقتصاد سیاسی در این فریافت به معنای لغو مسایل فلسفه سنتی یا اقتصاد سیاسی سنتی نیست، و در واقع به معنای فرار کردن از آن‌ها هم نیست. مارکس اعتقاد داشت که مسایل فلسفی و غیره نمی‌تواند در اندیشه «الغا» (یا «منحل») شود بلکه فقط در عمل اجتماعی است که این کار امکان‌پذیر است چون آنها بیان واقعیت‌اند هر چند که رمزآلود یا بیگانه باشند. به همان ترتیب وی اعتقاد داشت که نباید از آنها طفره رفت یا به سادگی اعلام کرد که رمزپردازی‌اند و کنارشان گذاشت. بلکه باید با آنها رودررو شد و در سطحی که خود را می‌نمایانند با آنها برخورد کرد. بنابراین نقد فلسفه یا اقتصاد سیاسی سنتی به پردازش (elaboration) بدیل‌هایی برای مسایل دیرپای گذشته دلالت دارد.

نگفته پیدا است که بدیده مارکس انجام چنین وظیفه‌ای چه در محدوده فلسفه و چه اقتصاد سیاسی ممکن نیست. تبدیل اقتصاد سیاسی به «علم برتری» که هر چیز دیگر باید از آن تبعیت کند بی شک به «جبریت اقتصادی» منتهی می‌شود. و همان طور که دیدیم چنین چیزی فاصله بعیدی با اندیشه مارکس دارد. او به خوبی آگاه است که اقتصاد سیاسی درست به اندازه فلسفه یکپارچگی یکجانبه‌ای دارد و در این معنا که نمایندگانش غالباً دسترسی مستقیمی به قدرت دارند خطرناک‌تر است.

بدینسان زمانی که او انتقادش را بر اقتصاد سیاسی انکشاف می‌دهد - بی‌آنکه گستره جزئیات یا تعدد مسایل فنی مورد بررسی مطرح باشد - «مارکس اقتصاددان سیاسی دوره کمال» نیست. و وقتی که از هگل انتقاد می‌کند در واقع «فیلسوف جوان» یا مارکس «انسان‌شناس» نیست. اولیه‌ترین اندیشه فراگیر مارکس جوان وحدت فلسفه با واقعیت عملی انسان بود، و این بسیار فراتر از افق فلسفه سنتی بود. مارکس هر زمان که مسایل فلسفی را تحلیل می‌کند، چه در جوانی چه در پیری، همیشه می‌کوشد این کار را با ترکیب - در معنای «aufgehoben» - عام‌ترین تقریرات فلسفی با بینش‌هایی انجام دهد که از تجربه عملی انسان و نیز از اندیشه‌ورزیهای تئوریک و هنری بدست آمده بود: از تاریخ تا اقتصاد سیاسی، و از شکسپیر و گوته تا بالزاک. و البته زمانی که مسایل اقتصاد سیاسی را بحث می‌کند از همان مسیر حرکت می‌کند: با بسیج کل رشته تجربه انسانی شناخته شده برای وی برای مثال، نظر شکسپیر درباره پول در دست‌نوشته‌های پاریس و نیز در سرمایه - و ترکیب کردن آنها با بینش‌های بنیادی‌ای که از مطالعات انتقادی فراگیرترین تقریرات عام فلسفه بدست آورده بود.

بنابراین، این امر به سادگی حقیقت ندارد که مارکس دوره کمال وقتی برای مسایل فلسفی، یا علاقه‌ای به آنها نداشته است. علاقه وی به فلسفه هرگز «فلسفی» نبود: همیشه خصلتی عملی - انسانی داشت. علاقه وی به اقتصاد سیاسی نیز «علمی - اقتصادی» نبود: این نیز خصلتی عملی - انسانی داشت. بدینسان از نظر او هم فلسفه و هم اقتصاد سیاسی از همان آغاز در هیئت عملی - انسانی ادغام شده بودند. در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ مارکس به «اقتصاد سیاسی» کمتر از زمان نگارش گروندریسه یا سرمایه علاقه نداشت. یا، به سخن دیگر، در این دو اثر اخیرش نسبت به

دست‌نوشته‌های پاریس، کمتر به «فلسفه» - البته نوع فلسفه او - نپرداخته بود. کسانی که این را انکار می‌کنند یا جزو افرادی هستند که خام‌اندیشانه «انسانی» را با «اقتصادی» همسان می‌دانند و یا جزو کسانی هستند که به نام تجربیات روانشناختی رمزآلوده، به ارتباط اقدامات اجتماعی - اقتصادی با حل معضلات انسانی، به شدت بدیده شک می‌نگرند. اما اعلام وجود گسست رادیکال در تکامل مارکس علی‌رغم گواه کل آثار او بدین معناست که از روی صرف یک عنوان که خود مارکس هرگز آن را به یک دست‌نوشته ناتمام نداده بود، استنتاج زیاده‌روانه‌ای نکنیم.

۳. تکامل فکری مارکس

رَد دوگانگی «مارکس جوان در برابر مارکس دوره کمال» به معنای انکار تکامل فکری مارکس نیست. آنچه مردود شد اندیشه نمایشی پس‌گشت رادیکال از مواضع خود متعاقب دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ است. اینجا جای آن نیست که روی جزئیات مسایل بغرنج تکامل فکری مارکس به بحث پردازیم. اما برخی از جوانب آن - جوانبی که مستقیماً با مسایل مطرح شده در بخش پیشین مرتبط است - هر چند به اختصار باید در این زمینه بررسی شود.

(۱) همان‌طور که در فصل ۲ دیدیم، مفهوم بیگانگی نقشی فرعی در اندیشه مارکس پیش از ۱۸۴۳ ایفا می‌کرد. حتی در ۱۸۴۳ اهمیت آن نسبت به دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ نسبتاً کم بود. نقطه تحول واقعاً مهم بین ۱۸۴۴ و ۱۸۴۵ نیست بلکه بین ۱۸۴۳ و ۱۸۴۴ است. (و حتی این تحول بسیار بغرنج‌تر از تصور عامیانه اندیشان است که صرفاً با طرح خامی چون «اید آلیسم» در برابر «ماتریالیسم» سروکار دارند.

برای مشاهده این تمایز کافی است فقره کوتاهی از مقدمه بر نقد فلسفه حق هگل بخوانیم: «انتقاد از آسمان به انتقاد از زمین، انتقاد از دین به انتقاد از قانون، و انتقاد از الهیات به انتقاد از سیاست تبدیل می شود». ^{۲۱۵} بی شک بینش مارکس در خصوص وظیفه متحد کردن فلسفه و عمل در اینجا به روشنی طرح شده است. با این حال در این مرحله از تکامل به شکلی تقریباً کلی بیان شده است. اگر ما می توانیم نبوغ این بینش مارکسی را تشخیص دهیم به این دلیل است که به خاطر کلیدهایی که خود مارکس در آثار پس از این مقدمه در اختیار ما قرار داده است، از دلالت های بسیار دوررس و پرداخت شده بعدی آن آگاهی داریم. اگر مارکس در سطح تعمیم انتزاعی که مشخصه این مقدمه است باقی مانده بود، به سختی می توانست آن اثری را که در جریان تکامل فکری و اجتماعی بعدی بر جای گذاشت، بر ما اعمال کند.

مارکس دست نوشته های ۱۸۴۴، همان طور که در زمینه های متعدد دیدیم، گامی بزرگ به پیش برداشت. او پس از بازشناسی این نکته که کلید هر نوع بیگانگی - دینی، حقوقی، اخلاقی، هنری، سیاسی و غیره - کار بیگانه، یعنی شکل بیگانه فعالیت تولیدی عملی انسان است، می توانست کل این فرایافت را روی پایه مطمئنی استوار کند. اکنون برای او پردازش اندیشه هایش در شکلی کاملاً انضمامی که به مراحل استراتژیک فعالیت عملی ضروری دلالت داشت مقدور بود. از آنجا که مفهوم «کار از خود بیگانه» دقیقاً به علت غایبی همه اشکال بیگانگی اشاره داشت، انتقاد از اقتصاد - یعنی درک متناسب قوانین و مکانیسم های آن - اهمیتی قاطع کسب کرد: تبدیل به حلقه پیوند حیاتی در برنامه کسب تفوق بر عوامل کلی گوناگون دخیل شد و در خدمت هدف فراخیزی عملی از بیگانگی در همه عرصه های حیات قرار گرفت. در حالی که مقدمه قبلی

صرفاً تا آنجا پیش رفت که تأکید کند انتقاد از الهیات باید به انتقاد از سیاست متحول شود، دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ گام از نظر ساختاری حیاتی تبدیل انتقاد از سیاست به انتقاد از اقتصاد را عملی کرد. بدینسان فراخیزی عملی از خصلت انتزاعی-برنامه‌ای قبلی اندیشه‌های مارکس صورت گرفته بود. مارکس دیگر مجبور نبود در مرحله فرض وحدت نظریه و عمل متوقف گردد (بنگرید به فصل دوم درباره اشارات خود مارکس به «دستور مطلق» در مقدمه)، او اکنون می‌توانست به طور انضمامی نشان دهد که این برنامه انقلابی در عمل اجتماعی چگونه باید تحقق یابد.

و چنین بود چگونگی تبدیل مفهوم بیگانگی به مفهوم مرکزی کل نظریه مارکس. بنابراین اینکه وقتی مارکس به مسایل اقتصاد سیاسی علاقه پیدا کرد به مفهوم بیگانگی پشت کرد نه تنها حقیقت ندارد بلکه درست عکس آن صحیح است. چون به محض اینکه درک کرد که بیگانگی اقتصادی حلقه مشترک همه اشکال بیگانگی و انسانیت زدایی است، دیگر اتخاذ نکردن مفهوم بیگانگی - مخرج مشترک ساختاری - به عنوان کانون سنجش کل فریافت وی برای او غیر ممکن بود. دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ حاوی انبوهی از مستندات در حمایت از این دیدگاه است. و از آنجا که این اثر به دلیل مطالعات انتقادی اقتصاد سیاسی غنی از بصیرت‌های گوناگون بود لذا انتقاد فلسفی‌اش ژرفا و جامعیت بیش از پیش پیدا کرد.

(۲) در خصوص تأثیر فوئرباخ بر مارکس شکی نمی‌توان روا داشت: خود وی چندین بار به این نکته اشاره کرده است. اما پرسش این است که نتیجه واقعی این تأثیر در ۱۸۴۴ یا در واقع در اواخر ۱۸۴۳ چه بود؟ داعیه‌های بسیار اغراق‌آمیزی در این خصوص شده است که اگر حقیقت

داشت، مارکس را - تا زمانی که تزهایی درباره فوئرباخ را قلمی کرد - به پیرو صرف وی تقلیل می داد. دو نامه مهم از مارکس خطاب به فوئرباخ در اختیار داریم که می تواند به ابطال این افسانه کمک کند. نخستین نامه - که در سوم اکتبر ۱۸۴۳ نوشته شده است - اختلاف اساسی رویکرد را آشکار می سازد. مطابق روح حاکم بر خط اندیشه مارکس در آن تاریخ، وی از انتقاد از جامعه به شکل انتقاد از سیاست دفاع کرده است. مارکس می خواهد فوئرباخ فعالانه در این تلاش درگیر شود و به همین ترتیب مشارکت وی را می طلبد:

«شلینگ نه تنها در وحدت بخشیدن به فلسفه و الهیات بلکه در وحدت بخشیدن به فلسفه و دیپلوماسی توفیق پیدا کرد. او فلسفه را به علم عام دیپلوماسی، به دیپلوماسی برای همه تبدیل کرد، بنابراین حمله به شلینگ می تواند حمله ای غیر مستقیم به کل ما باشد، یعنی به نظام سیاسی پروس. فلسفه شلینگ سیاست پروسی فلسفه فرودست است.»^{۲۱۶}

شاید مارکس درباره اشتیاق یا توان فوئرباخ برای شرکت در این نبردها علیه نظم موجود توهماتی داشت، شاید صرفاً می خواست حمایت متحدی قدرتمند را بدست آورد و در عین حال به عنوان ویراستاری خوب، همکار احتمالی اش را به سوی رادیکالیسم سوق دهد و او را با فریافت خودش از وظایف مجله هماهنگ کند. اینکه در این موضوع نظر به کدام سمت داشته باشیم اهمیتی ندارد. اما مهم این است که فوئرباخ احتمالاً نمی توانست انتظارات یا امیدهای مارکس را برآورده کند.

نامه دیگر در این زمینه حتی اهمیت بیشتری دارد. نامه که به تاریخ

یازده اوت ۱۸۴۴ نوشته شده - یعنی تقریباً در زمان خاتمه دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ - مستقیماً پرسش معنای «انسان»، «وحدت انسانها با همدیگر» و «نوع انسانی» را طرح می‌کند. این نامه چگونگی نگاه مارکس به این مفاهیم را، نه پس از تزهایی دربارهٔ فوئرباخ، نه در زمان نگارش مانیفست کمونیست و نه در جریان پردازش سرمایه‌اش، بلکه درست در اواسط ۱۸۴۴، نشان می‌دهد:

«شما در آثارتان - نمی‌دانم آگاهانه یا ناآگاهانه - شالوده‌ای فلسفی به سوسیالیسم داده‌اید، و ماکونیست‌ها به یکباره آثار شما را در همین معنا فهمیده‌ایم. وحدت انسانها با همدیگر که مبتنی بر اختلافات واقعی میان آنهاست، مفهوم نوع انسانی که از آسمان تجرید به روی زمین واقعی منتقل شده است، اگر این‌ها همان مفهوم جامعه نیست پس چیست».^{۲۱۷}

این ملاحظات با نحوهٔ استفاده از اصطلاحات مورد بحث در «دست‌نوشته‌های پاریس» انطباق کامل دارد اما به سختی می‌توان آنها را از مفاهیم فوئرباخ جدا کرد. مارکس تفسیر خودش را از این مفاهیم به فوئرباخ می‌دهد - و این به مناسبت ارسال نسخه منتشر شدهٔ مقدمه بر نقد فلسفه حق هگل است - به این امید که تبادل عقیدهٔ ثمر بخشی با وی آغاز کند. اما همان طور که فوئرباخ با خواندن نامهٔ مارکس و مقدمه متوجه می‌شود، این شکاف بسی بیشتر از آن بود که بتوان آن را پر کرد و فوئرباخ نیز اصلاً از این پیشنهاد استقبال به عمل نمی‌آورد.

در واقعیت خود مارکس از اختلاف کیفی آرزوهای خود و دستاوردهای بالفعل فوئرباخ به خوبی آگاه بود. در مقدمه این نکته را روشن کرد که انتقاد فوئرباخی صرفاً مقدمهٔ ضروری و وظیفهٔ بنیادی «انتقاد از زمین» بود. در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ وی کاملاً خود را درگیر تحقق بخشیدن به این

وظیفه کرد که ضرورتاً به معنای عزیمتی رادیکال از حوزه فوئرباخ به طرف شالوده واقعی اجتماعی-اقتصادی بود. (فقط در انتقاد از فلسفه هگلی بود که مارکس از فوئرباخ به عنوان «مرحله» ای از فریافت عام فراگیرتر خود که به صورت اثباتی از آن فراگذشته بود، استفاده گسترده ای به عمل آورد).

همچنین تقریباً تک تک نکاتی را که مارکس در تزهایی درباره فوئرباخ در نخستین ماه های ۱۸۴۵ بدان اشاره کرده بود، می توان در دست نوشته های ۱۸۴۴ آن را یافت، هر چند اشارات انتقادی صریحی به خود فوئرباخ در آن دیده نمی شود. اینکه وی کوشیده بود تا فوئرباخ را در انجام کاری که به نظر خودش تداوم منطقی مقدمات ضروری فوئرباخ بود، با خود همراه سازد با نگرش کلی او کاملاً سازگار است؛ بنابراین این تلاش ها را نباید صرفاً به عنوان گامهای تاکتیکی به شمار آورد. همین طور، گام منطقی بعدی مارکس - پس از مشاهده شکست تلاشهایش در جلب حمایت فعال فوئرباخ در جهت آرمان انتقاد عملی رادیکال از جامعه - این بود که انتقاد پوشیده قبلی خود از فوئرباخ را نیز صراحت دهد چون رقیبان مارکس استفاده گسترده ای از خط استدلال فوئرباخ به عمل می آوردند. (نگرش مارکس نسبت به برخی از معاصران دیگرش بسیار شبیه همین برخورد بود اما این امر او را وادار به مشارکت در دیدگاهها و توهمات آنان نمی کرد. او همیشه می کوشید آنان را در راهی که خود برگزیده بود همراه سازد ولی همینکه دوستان سابق از نظر ایدئولوژیک به رقیبان سیاسی او می پیوستند و این کار ناممکن می نمود آنگاه در اتخاذ موضع شدید انتقادی تردید نمی کرد).

بدینسان نقطه تماس میان مارکس و فوئرباخ در زمان نگارش دست نوشته های ۱۸۴۴ بیشتر جنبه اصطلاح شناختی دارد تا چیز دیگر.

اصطلاح شناختی البته در معنای مارکسی: یعنی حاکی از آن است که حتی اصطلاح‌شناسی رمزپردازانه، مسأله‌ای واقعی را باز می‌تاباند که باید در زمینه مناسب‌اش آن را درک کرد. به سخن دیگر، این نوع تماس اصطلاح‌شناختی را نباید خام اندیشانه تا حد «چاپلوسی» یا «تاکتیک» محض، ساده کرد. براساس اصل تاریخی-ساختاری مارکس می‌توان نتیجه گرفت که روش آغاز کردن از اصطلاحات در دسترس، هر چند کمابیش رمزپردازانه باشند، نه تنها مقبول بلکه الزامی است. در واقع این تنها راه ممکن برای درک حرکت دیالکتیکی اندیشه‌ها در جریان تکوین انضمامی است، البته بدان شرط که در بستر رمز‌زدایی انضمامی‌شان آنها را به شالوده واقعی‌شان مرتبط کنیم.

مارکس در *ایدئولوژی آلمانی* دلیل شکست کوشش‌هایش را در جلب حمایت فوئرباخ تشخیص داد:

«در واقعیت و از نظر ماتریالیست عملگرا، یعنی کمونیست، مسأله بر سر منقلب کردن جهان موجود، و تهاجم عملی به وضع موجود و تغییر آن است. وقتی گهگاه چنین دیدگاه‌هایی را نزد فوئرباخ می‌یابیم هرگز چیزی بیش از موعظه‌های پراکنده نیست و اثر بسیار اندکی بر دیدگاه عمومی او دارد که بتوان در اینجا آن را چیزی به جز نطفه‌های مستعد رشد تلقی کرد».^{۲۱۸}

مارکس در زمان نگارش دست‌نوشته‌های *اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴* آگاه نبود که خود فوئرباخ نمی‌توانست این «نطفه‌ها» را پرورش دهد. اما چه کسی می‌توانست از این واقعیت این نتیجه را اخذ کند که در ۱۸۴۴ خود مارکس «ماتریالیست عملگرایی» نبود که برنامه «منقلب کردن جهان موجود، و تهاجم عملی به وضع موجود و تغییر آن» را نتواند تحقق

ببخشد؟ در ۱۸۴۴ وی نمی دانست که اشارات گهگاه در فلسفه فوئرباخ به «انتقاد عملی از جهان موجود» صرفاً «موعظه‌های پراکنده‌ای» نبود که اصلاً به هیچ نتیجه عملی منتهی نشود. اما چه کسی می توانست از این واقعیت این نتیجه را اخذ کند که سرانجام برای مارکس نیز اندیشه انتقاد عملی از زمین چیزی جز موعظه‌های پراکنده نیست؟ فوئرباخ نمی توانست احتمالاً پیشنهادات مارکس را بپذیرد، دقیقاً به این دلیل که در فلسفه او اندیشه تهاجم عملی به وضع موجود حاشیه‌ای و جزئی بود: هرگز تمامیت نظام اجتماعی-سیاسی را در بر نمی گرفت چون وی مفهوم مناسبات اجتماعی تولید را به سادگی در اختیار نداشت. لازمه تشخیص حدود واقعی فلسفه فوئرباخ و نیز تشخیص اینکه خود او تا چه حد می توانست «نطفه‌های» پراکنده نظام خود را پرورش دهد، این بود که کوشش لازم برای جلب حمایت فعال وی برای وظیفه عملی تهاجم رادیکال به نظم موجود جامعه و حامیان آن، مثل شلینگ پیر، به عمل آید. اینکه فوئرباخ نمی توانست انتظارات مارکس را برآورده کند، در پرتو این محدودیت‌ها که اکنون از آن آگاهیم، اصلاً شگفت‌انگیز نیست. اما این نظر که مارکس در ۱۸۴۴ - یا در واقع در ۱۸۴۳ زمانی که نخستین بار به فوئرباخ نامه نوشت - دست کم در همان محدودیت‌ها سهیم بود، چنانچه درباره غفلت از مشهودات مربوط به خود آثار فلسفی مارکس سخنی نگوئیم، بدین معناست که هیچ توجهی به کوشش‌های مارکس جوان برای رادیکالیزه کردن این «ماتریالیست درون‌گرا» نکنیم.

می توان بحث کرد که مارکس در ۱۸۴۴ درباره فوئرباخ دستخوش توهمات بود. اما هم‌تراز کردن توهمات مارکس درباره فوئرباخ با توهمات خود فوئرباخ یک خطای منطقی ابتدایی است. با این حال وقتی می شنویم که برداشت مارکس از انسان در دست‌نوشته‌های اقتصادی و

فلسفی ۱۸۴۴ همان «انسان ژنریک» فوئرباخی است، دقیقاً با همین خطا روبرو هستیم.

(۳) مفهوم بیگانگی مفهومی به طور شاخص تلفیقی (ستزی) است. این، از جمله سایر معانی، بدین معناست که کلمه «بیگانگی» زمانی که قصد داریم مسایل بغرنج تحت پوشش آن کلمه را به شکلی تفصیلی ارائه دهیم، ضرورتاً مورد نیاز نیست. برای مثال اجازه دهید نگاهی به فقره زیر از کار مزدوری و سرمایه بیندازیم:

«اما اعمال نیروی کار، کار، فعالیت زندگی خود کارگر و تجلی زندگی خود اوست. و این فعالیت زندگی را به شخص دیگری می فروشد تا وسایل معیشت لازم خود را بدست آورد. بدینسان فعالیت زندگی برای او صرفاً وسیله ایست تا او زنده بماند. او کار می کند تا زندگی کند. او حتی کار را بخشی از زندگی خود نمی داند، بلکه آن را بمعنای قربانی کردن زندگی اش می داند. کالایی است که به دیگری واگذار کرده است. پس محصول فعالیت او نیز موضوع عینی (ابژه) فعالیت او نیست. آنچه وی برای خود تولید می کند ابریشمی نیست که می بافد، طلایی نیست که از معادن استخراج می کند، قصری نیست که می سازد. آنچه وی برای خود تولید می کند مُزد است و ابریشم، طلا و قصر برای او تبدیل به کمیت معینی از وسایل معاش می شوند، شاید به پیراهنی کتانی، به سکه های مسی و به اطاقی در سرداب تبدیل شود. و کارگر که به مدت دوازده ساعت می بافد، می رسد، مته می زند، می چرخاند، بیل می زند، سنگ می شکند، بار حمل می کند و غیره - آیا این دوازده ساعت بافندگی، ریسندگی، مته زنی، چرخاندن، ساختمان سازی، بیل زنی، سنگ شکنی را مظاهر زندگی خود در حکم زندگی تلقی می کند؟ برعکس، زندگی برای او زمانی آغاز می شود که این فعالیت

پایان می‌یابد، پشت میز، در خانه، در بستر. از سوی دیگر کار دوازده ساعته به عنوان بافندگی، ریسندگی، مته‌زنی و غیره هیچ معنایی برای او ندارد جز کسب درآمد که او را به سوی میز، به خانه و بستر می‌برد. اگر کرم ابریشم نیز برای ادامه حیاتش به عنوان پروانه مجبور به ریسندگی بود، کارگر مزدور تمام عیاری به شمار می‌رفت.^{۲۱۹}

در اینجا برخی از بنیادی‌ترین وجوه بیگانگی را آنگونه که در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ طرح شده بود می‌بینیم - از «فروش فعالیت زندگی شخص» تا بیان اینکه «فعالیت زندگی تبدیل به وسیله صرف ادامه حیات» می‌شود و طرح این نکته که انسان جهان قابل درک را به دلیل خصلت خارجی کار، نه به شکل محسوس و مستقیم، که از نظر بودشناسی متناسب‌تر است بلکه در نتیجه دگرسانی نیروی کار به کالا، با وساطت «مزد‌های» انتزاعی به خود اختصاص می‌دهد - و با این حال کلمه «بیگانگی» اصلاً به کار نمی‌رود.

دلایل خاصی برای این کار می‌توان برشمرد از جمله (الف) خط مشی سنجیده مارکس در پرهیز از هر نوع شباهت با «سوسیالیسم حقیقی» که از این کلمه سوءاستفاده می‌کردند؛ (ب) این واقعیت که عامه مردم که کار مزدوری و سرمایه خطاب بدانان بود - و نخست به صورت چند رشته سخنرانی در باشگاه کارگران در بروکسل ایراد شد و سپس به صورت مقالاتی در «نیوراینش زایتونگ» منتشر شد - با مسایل فلسفی به شدت بغرنج «Entfremdung» و «Entäusserung» اصلاً آشنا نبودند.

با این همه آنچه که پدیده‌های گوناگون را از نظر مفهومی در این تحلیل دور هم گرد می‌آورد مفهوم اساسی بیگانگی به عنوان نقطه کانونی یا

مخرج مشترک آنهاست. باید بین فریافت و ارائه تمایز قایل شد. درک بینش مارکسی بدون این مفهوم بنیادی بیگانگی غیر قابل تصور است. اما همینکه در رئوس گسترده‌اش درک شد - در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ - در آن صورت در ارائه موضوع «پس نشاندن» این اصطلاح عام امکان‌پذیر می‌گردد. بعلاوه، برای آن که وجوه خاص گوناگون این بینش فراگیر را به انضمامی‌ترین شکل طرح کنیم، لازم است اصطلاحات خاصی پیدا کنیم که بیان در خوری از ویژگی‌های خاص قلمروها، سطوح و وساطت‌های ویژه مسایل همه جانبه آن ارائه دهند. بیان انضمامی این بینش فراگیر احتمالاً با استفاده دائمی از یک اصطلاح عام ممکن نیست: انجام این کار نه تنها به تکرار بی‌پایان منتهی می‌شود بلکه در نهایت موجب همانگویی زیاد از حد نیز می‌گردد. بدینسان پس‌نشاندن اصطلاح عام در جریان پردازش انضمامی مسایل بغرنج بیگانگی را نباید با متروک گذاشتن خود مفهوم اشتباه کرد.

انگاره بیگانگی چیزی در خود دارد که می‌توان خصلت «تندنویسانه» آن دانست. می‌تواند به صورتی مقبول مطالب زیادی را در برگیرد و بنابراین به عنوان یک تلفیق گسترده می‌تواند در خدمت هدف بررسی و خلاصه‌نویسی سریع جهت استفاده شخصی، فوق‌العاده سودمند باشد. اما تقریر رئوس گسترده یک تلفیق پایان کار نیست بلکه صرفاً آغاز واقعی آن است. این رئوس یا تلفیق مقدماتی باید به قدر کافی در هر زمینه خصوصیت پیدا کند، در غیر این صورت درباره تحقق عملی برنامه فلسفی موجود در این تلفیق لحظه‌ای نمی‌توان به طور جدی ژرف‌اندیشی کرد. در جریان این بیان یا «انضمامی کردن» تلفیق مقدماتی گسترده آن است که باید در زمینه‌های متعدد، اصطلاح دیگری جایگزین «بیگانگی» گردد. به همین دلیل شگفت‌انگیز نیست که در آثاری که پس از

دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ تا حدود ۱۸۵۶ - و به منظور انتشار - نوشته شده است، شاهد استفاده کمتر از کلمه «بیگانگی»، نسبت به نخستین تلفیق گسترده آن، هستیم.

اما اگر خواننده درباره این تفسیر شکی دارد باید به رئوس نقد اقتصاد سیاسی (گروندریسه - دستنویس اولیه) مراجعه کند - اثری که بین ۱۸۵۷ و ۱۸۵۸ نوشته شد - و این اثر را با ادغام نا کامل آن در سه جلد سرمایه مقایسه کند. دستنویس اولیه دومین تلفیق گسترده مارکس است که مفهوم‌پردازی آن به دلیل غنای عظیم موادی که وی بین ۱۸۴۴ و ۱۸۵۶ گردآورده بود الزامی گردید. وقتی او می‌کوشید این مواد را در کلیت منسجمی ادغام کند، انگاره بیگانگی مجدداً وارد صحنه شد و حضور سنگین خود را در سراسر این دست‌نوشته حفظ کرد. (حجم این دستنویس اولیه چندین برابر دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ است). در حالی که در دستنویس اولیه اصطلاح «بیگانگی» در زمینه‌ای بی شماری طرح شده، در سرمایه جایگاه نسبتاً معتدلی را اشغال می‌کند. این تلفیق گسترده دوم - این نکته باید برای جلوگیری از سوء تفاهم تصریح گردد - به هیچ وجه متضاد با دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ نیست: صرفاً غنای غیر قابل قیاسی داشته و جامعیت انضمامی تری دارد. در واقع دستنویس اولیه هم‌تراز کامل‌تر همان نظام اولیه به صورت عالمی در ذره‌ای است. این اثر شاید بزرگ‌ترین اثر تئوریک یادمانی زندگی مارکس است.

(۴) یکی از ویژگی‌های برجسته آثار مارکس این است که علی‌رغم کار عظیمی که در نگارش آنها بکار رفته، همه آثار عمده‌اش ناتمام باقی مانده است. نه تنها دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ بلکه نظریه ارزش اضافی؛ نه تنها دستنویس اولیه بلکه - همان‌طور که گاهی فراموش می‌شود - سرمایه نیز.

این امر صرفاً با استناد به اوضاع زندگی او، هر قدر هم که سخت بوده باشد، قابل تبیین نیست.

علت آن ریشه‌های ژرفی دارد و در عمق طبیعت آثار او نهفته است و از فریافت وی از موضوع فراخیزی از فلسفه و اقتصاد سیاسی و غیره، از طریق «علم انسان» به طور جامع یکپارچه، با شالوده‌های تجربی و آزمون شده در جریان عمل و ادراک شده، جدایی‌ناپذیر است. چیزی از نظر ذهنی خودشکن در خصوص این آرمان جامعیت وجود دارد. از نظر ریشه به هگل باز می‌گردد که نه تنها آن را به عنوان یک برنامه تقریر کرد بلکه در تلفیق فلسفی یادمانی خود - هر چند البته نظوررزانه - آن را به کار برد. اما دستیابی به چنین تلفیقی در شکل ایدآلیستی کاری متفاوت از هدف مارکس در پردازش چارچوب عمومی علم انسانی متحدی بود که همه دستاوردهای واقعی دانش انسانی را با مقتضیات عملی زندگی انسان یکپارچه می‌کند. چنانچه در نظام ایدآلیستی شکافی وجود داشته باشد «روح جهانی» همیشه دم دست است تا آن را پُر کند: هر چقدر تجانس درونی بیشتر بود، شکاف‌ها و گسست‌ها نیز بیشتر می‌گردید.

اما در بینش مارکس که کل این کار می‌بایست «روی زمین» و با وسایلی انجام گیرد که در عمل آزمون‌پذیر باشد، تحقق این برنامه در کنار سایر عوامل، مستلزم بالاترین درجه توسعه همه رشته‌های علم بود. بنابراین اگر برخی از شرایط ضروری تعمیم‌های غیر نظوررزانه غایب بودند، اندیشمند نمی‌توانست به طور مشروع دست به دامن تدبیر نظوررزانه جدیدی شود بلکه می‌بایست بنشیند و معضلات را برای خودش حل و فصل کند، و اینکه این پژوهش چقدر وقت لازم داشت اصلاً نمی‌توانست مطرح باشد. بعلاوه: درک او هر قدر جامعیت بیشتری پیدا کند باید شکاف‌های ناگزیر ناشی از همپیوندهای هر چه بزرگ‌تر و جامع‌تر را بیش

از پیش دریابد. همچنین: هر دستاورد بنیادی جدید در هر زمینه خاص مستلزم تجدید نظر کامل تصویر به طور کلی است که به نوبه خود دوباره مرزهای قبلی پژوهش را بزرگ‌تر می‌کند. و این واکنش متقابل و غنای دو سویه تداومی بی‌کران دارد چون انتهای این دو قطب صرفاً به طور مثالی می‌توانند در هم ادغام گردند.

در این بینش مارکسی تحقق بخشیدن به این وظیفه به روشنی فراتر از قدرت هر فرد خاصی، هر قدر هم که کبیر بوده باشد، است. خصلت ناتمام کار تلفیق بدین ترتیب، ناگزیر از این برداشت نوین از خود تلفیق برمی‌خیزد و در این معنا می‌توان از نظر ذهنی آن را خودشکن نامید. به کلام دیگر، این بینش وظیفه‌ای چالش‌گرانه را برای نسل‌های متمادی فراهم می‌آورد. وظیفه نزدیک شدن به آرمان مارکسی در جریان یکپارچگی دو سویه نظریه و عمل: از طریق تقریرهای دوباره و فراهیزی‌های مکرر از کوشش‌های پیشین، هر چند - به دلیل طبیعت کل این کار که به مراودات عملی مداوماً نو به نو با عمل مداوماً در تغییر اشارت و دلالت دارد - هرگز به طور قطع این هدف تحقق پیدا نمی‌کند.

۴. نظریه بیگانگی و فلسفه تاریخ

نظریه بیگانگی مارکس «فلسفه تاریخ» اوست. نه به معنای شاخه‌ای تخصصی از فلسفه که با مفاهیمی که هیچ ارتباطی با عرصه‌های دیگر ندارد بلکه به عنوان بازتاب حرکت پویایی که در شالوده همه آنهاست. مفاهیم «بیگانگی» و «فراگذری» مفاهیمی در هم بافته‌اند و بدینسان اگر کسی درباره تاریخ براساس بیگانگی سخن می‌گوید نمی‌تواند مسأله فراگذری از آن را به فراموشی بسپارد. همینکه این نکته دانسته شد

موضوعی حیاتی طرح می‌شود: منظور از فراخیزی یا فراگذری از بیگانگی چیست؟

خطر بد فهمی و سوء تعبیر در هیچ کجا بیشتر از این زمینه نیست. بویژه اگر پیشایندهای اجتماعی‌ای وجود داشته باشد - کجا وجود ندارد؟ - که مردم را به اتخاذ نگرش تحریف شده خود ارضا کننده‌ای وسوسه کند. رؤیای «عصر طلایی» دیروز ریشه نگرفته که فردا ریشه کن شود.

حل و فصل مسأله «Aufhebung» یکبار و برای همیشه به صورت داستانهای پریان در عصر طلایی اتویایی کاملاً بر علیه روح حاکم بر فریافت عمومی مارکس است. بدیده مارکس - که هیچ چیز را مطلقاً غایی نمی‌داند - جایی برای عصر طلایی اتویایی نمی‌تواند وجود داشته باشد، نه در «این دوروبر» و نه در فواصل بعید نجومی. چنین عصر طلایی‌ای به معنای پایان تاریخ و بنابراین خود انسان است.

با این حال این واقعیتی است که نه تنها دشمنان مارکس بلکه بسیاری از پیروان و عامیانه‌گران او را با پیامبر سرزمین موعود یکی کردند و حتی برخی ادعا کرده‌اند که اندیشه سرزمین موعود را نزد وی درک کرده‌اند یا به درک آن بسیار نزدیک شده‌اند. البته جملاتی در مارکس هست که اگر مجرد در نظر گرفته شوند می‌توان آنها را در راستای چنین داعیه‌هایی تعبیر کرد. بعلاوه این مشکل اضافی و جدی هست که مارکس - بیزار از خیالبافی درباره آینده - رد این رویکردها را به صراحت پیش‌بینی نکرد. به دلیل فقدان صراحت، پاسخ به پرسش فراگذری از بیگانگی باید از روی برخی مفاهیم بنیادی مارکس «طرح‌ریزی» شود. دو نمونه از آنها بدین قرار است:

(۱) «Aufhebung» ضرورتاً نه تنها به معنای فراخیزی از هر شکل

معین بیگانگی است بلکه به معنای «حفظ» برخی از «مراحل» آن نیز هست.

(۲) *historische Notwendigkeit* نه تنها به این معناست که پدیده‌های اجتماعی به صورت موهوم و خیالی از صحنه تاریخ برکنار کرد بلکه به این معنا نیز هست که همه مراحل تاریخ انسان ضرورتاً ناپدید می‌شوند، چون ضرورت تاریخی بودن الزاماً به معنای ضرورتاً ناپدید شدن است (*eine Verschwindende Notwendigkeit*). بنابراین توجه به این نکته دشوار نیست که فرض وجود «یک عصر طلایی» اتویایی به عنوان یک پدیده ضرورتاً ناپدیده شونده بیانی متضاد با خود است.

با این حال این به آن معنا نیست که با توجه به این مفاهیم و مفاهیم مشابه آن می‌توان مسایل بغرنج ناشی از «*Aufhebung*» از بیگانگی را حل شده تلقی کنیم. آنچه اهمیت دارد تفکیک مشکلات راستین از رمزآلودگی‌های آن در فلسفه بورژوایی است.

همان‌طور که دیدیم هگل به عنوان نماینده «دیدگاه اقتصاد سیاسی»، بیگانگی را با عینیت‌یابی همسان می‌کند و بدین ترتیب امکان فراگذری بالفعل و عملی از بیگانگی را از بین می‌برد. بنابراین قابل فهم است که این اولین و تنها اندیشه هگلی است که از سوی همه جریان‌های فلسفه بورژوایی در قرن بیستم از صمیم قلب مورد تایید قرار گرفته است. چون این امر مرجع قطعی اختلاف میان مارکس و هگل بود، این بازنویسی خردستیزانه اندیشه هگلی می‌توانست به شدت بر علیه مارکس یا در واقع گاهی بر له تفسیر رمزآلوده اگزیستانسیالیستی مارکس، استفاده شود. در قرن بیستم دیگر نمی‌شد مارکس را ندیده گرفت. بنابراین بهترین راه خنثی کردن اثر فکری او تفسیر اگزیستانسیالیستی اندیشه او بود که اساساً

در رمز‌آلودگی فریافت تاریخاً خاص - ضد سرمایه‌داری - بیگانگی نهفته بود. به همان ترتیب، مفهوم بیگانگی در آثار اگزیستانسیالیست‌های قرن بیستم نسبت به آثار نیای بزرگ آنها یعنی خود کیرکگور اهمیت بی‌مثالی کسب کرد.^{۲۲۰} برای مثال، هایدگر اهمیت مارکس را چنین تعریف می‌کند: «چون مارکس به دلیل تجربه بیگانگی انسان مدرن، از بُعد بنیادی تاریخ آگاه است، نگرش مارکسیستی تاریخ برتر از سایر نگرش‌هاست».^{۲۲۱} نکته پیداست که مارکس بیگانگی را به عنوان «بیگانگی انسان مدرن» تجربه نکرد بلکه به عنوان بیگانگی انسان در جامعه سرمایه‌داری تجربه کرد. و به بیگانگی به عنوان «بُعد بنیادی تاریخ» نگاه نکرد بلکه آن را مسأله مرکزی مرحله معینی از تاریخ تلقی کرد. بدینسان تفسیر هایدگر از فریافت مارکس از بیگانگی افشاگر مارکس نیست بلکه افشاگر رویکرد کاملاً متفاوت وی در خصوص همان مسأله است.

کوشش مشابهی با ظرافت کمتر در بحث ژان هیپولیت درباره رابطه میان بیگانگی و تاریخ دیده می‌شود.^{۲۲۲} هیپولیت بیگانگی را به عنوان «نقش جدایی‌ناپذیر هستی» تفسیر می‌کند که ضرورتاً در خود طبیعت «خودآگاهی انسان» نهفته است. این نوعی رمز‌آلوده کردن ایدئالیستی است که هر کوششی در جهت فراگذری عملی از بیگانگی را به عنوان عملی دن‌کیشوت‌وار محکوم می‌کند. مقدمه غایی هیپولیت مفهوم ضد دیالکتیکی خودسرانه به اصطلاح «دیگربودگی غیر قابل رفع» است که آن را با یک «باید» نابخردانه و خودسرانه همراه می‌کند: «با این حال، باید کوشید و بر آن فائق آمد». چنین کاری همانقدر بی‌معناست که «بکشیم» - در لحظات پایانی زندگی - جنگ و صلح تولستوی را بازنویسی کنیم.

کوشش‌هایی که از پیش محکوم به شکست است هیچ معنایی ندارد. همان‌طور که دیدیم، «باید» در برداشت روسوا از بیگانگی نقش مهمی ایفا

می‌کرد. اما اختلاف نمی‌تواند ریشه‌ای باشد. «باید» روسو که بیانگر تضاد عینی‌ای بود که خود فیلسوف از آن آگاهی نداشت، به معنای اثرگذاری بالفعل بر واقعیت به منظور رفع بیگانگی‌های موجود بود. در مقابل، در اینجا مقدمه‌اساسی پذیرش و تجلیل ارادی «دیگربورگی غیر قابل رفع» به عنوان «تنش ناگزیر هستی» است. در نتیجه «بایدی» که وارد این تصویر می‌شود چیزی جز «بایدی» پوچ، نابخردانه و توخالی نمی‌تواند باشد که تنها کارش این است که به دفاع خام اندیشانه از مناسبات اجتماعی تولید بیگانه سرمایه‌داری، «حرمت اخلاقی» عطا کند. در اینجا عیب‌کار استفاده از مقوله اخلاق نیست بلکه سوء استفاده رمزآلود از آن در جهت حمایت از نظم اجتماعی موجود ناانسانی شده است.

نگفته پیداست که اگر اثری از حقیقت در این تفسیر وجود نداشت به دشواری می‌توانست در انجام وظیفه رمزآلوده‌اش توفیق حاصل کند. مشخصه روش آنها بزرگ جلوه دادن بی‌حد و تناسب این عنصر حقیقی است تا حدی که - با منکوب کردن همپیوندی‌های بغرنج دیالکتیکی و نیز با از میان بردن اشارات انضمامی اجتماعی-تاریخی - به یک تحریف خطرناک تبدیل شود. تلاش عمده به جای آنکه متوجه پردازش مفاهیم خاصی باشد که بتواند اختلافات عینی‌ای را که شی‌وارگی مناسبات موجود اجتماعی تولید لاپوشانی کرده بر ملا کند، معطوف به غبارآلود کردن خطوط تمایز آشکار است.

حقیقتی در این گفته هست که بیگانگی و عینیت‌یابی «کما بیش جدایی‌ناپذیر»ند. اما اعتبار احکامی از این دست تماماً به توانایی فیلسوف در مشخص کردن وجوه استثناء مفهومی و اجتماعی-تاریخی‌اش بستگی دارد. اما در اینجا هیچ نوع انضمامیتی مشاهده نمی‌شود. برعکس، کلیت

مبهمی چون «کم یا بیش» هم در خدمت معاف کردن فیلسوف از وظیفه انضمامی کردن و هم در عین حال در خدمت آفرینش صورت ظاهری یک ارزیابی کامل است.

بعلاوه، جدایی ناپذیر بودن بیگانگی و عینیت یابی زمانی مصداق دارد که عینیت‌یابی را مقوله‌ای همگن بدانیم که نیست. دست کم باید عینیت‌یابی هویدا در شکل‌اشیایی چون میز و صندلی و عینیت‌یابی در شکل نهادهای انسانی را از همدیگر متمایز کنیم. دلیلی در دست نیست که میز و صندلی را از بیگانگی جدایی ناپذیر تلقی کنیم. اشیایی از این دست بی‌شک می‌توانند کارکردهای نهادی پیدا کنند - برای مثال زمانی که میز تشریفاتی مدیریت در خدمت این هدف نیز قرار می‌گیرد که فاصله کسی که به صورتی تشریفاتی در پشت آن به نمایش گذاشته شده است حفظ شود. اما این نوع «بیگانگی» ناشی از وجود میز به عنوان عینیت‌یابی انسانی نیست بلکه ناشی از کارکردهای نهادی آن است که قابل تغییر است.

[بیگانگی] با عینیت‌یابی به عنوان نهادین‌گری متفاوت است. الغای سراسری و قطعی بیگانگی از این نظر به معنای الغای کلی نهادهای انسانی است، در حالیکه برای رفع کارکردهای نهادی بیگانه میز و صندلی نیازی به از بین بردن آنها نیست. اما نتیجه الغای کلی نهادهای انسانی، به صورتی متناقض‌نما، الغای بیگانگی نیست بلکه به حداکثر رساندن آن به شکل هرج و مرج کلی و بدینسان الغای انسانیت است. «انسانیت» به معنای ضد هرج و مرج است: در جامعه انسانی، نظم از نوعی سازمان جدایی ناپذیر است. حتی «مشارکت آگاهانه» - بی‌آنکه حدود آگاهی‌اش مطرح باشد - بدون داشتن شکلی خاص غیرقابل تصور است و این شکل برای انسانها چیزی جز نوعی نهاد نیست که بر شالوده اصولی

رهبری‌کننده استوار شده است. و حتی اگر ما نمونه آرمانی را در نظر بگیریم - که در آن اصل رهبری‌کننده سد آگاهانه‌ای در مقابل هر نوع تحجّر و شی‌ءوارگی ممکن ایجاد کند - این واقعیت باز بر جای می‌ماند که شکل خاصی از مشارکت باید و وظایفی را در نظر گیرد که خصلت نهاد مورد نظر را نیز تعیین خواهد کرد. اما این واقعیت - جدایی ناپذیر - اخیر بدین معناست که شکل جدید یک نهاد معین که ساختاری شئی‌واره را پشت سر گذاشته - از نخستین لحظه وجودش و نه صرفاً در مراحل زوال آن - تا جایی که ضرورتاً علیه وظایفی که ناتوان از انجام آن است حرکت می‌کند، عنصری از شی‌ءوارگی در بردارد. برای رهایی کامل از دست این مشکل یا باید غایت‌مندی مطلق وظایف معینی را فرض بگیریم (یعنی، «وظایف آرمانی» - پایان تاریخ یا «عصر طلایی» اتویایی) و یا غایت‌مندی مطلق یک نهاد را فرض بگیریم (یعنی، «نهاد آرمانی» که بتواند به صورتی آرمانی همه وظایف ممکن را انجام دهد - چنین نهاد آرمانی‌ای هیچ شکل خاصی ندارد و نمی‌تواند داشته باشد و البته نمی‌تواند و وظیفه خاصی انجام دهد). اما برای ایجاد چنین فرضیاتی باید موجودی متناسب با آن ابداع کنیم: موجودی که نیازها، وظایف و کارکردهایش هرگز تغییر نمی‌کند یا موجودی که اصلاً نه نیازی، نه وظیفه‌ای و نه کارکردی دارد.

وجه مهم دیگر این مسأله این است که عنصری از بیگانگی بالقوه همیشه در آن مستتر است و حد تلاش‌های آگاهانه انسان برای از میان بردن همه تضادهای ممکن بین فرد و شکل معین جامعه اصلاً اهمیتی ندارد. در این ارتباط می‌توانیم به اختصار به دو وجه این مسأله بفرنج اشاره کنیم:

(۱) پیش شرط ضروری برای آن که فرد شخصیت خودش را بدست آورد این است که وی روابطی چندگانه با سایر مردمان داشته باشد، از

وسایل و ابزارهایی که در اختیار دارد برای شکوفایی خود استفاده کند (دست کم تا مرحله معینی از استقلال و کمال یابی) و بکوشد از نیروهای خودش، تا آنجا که توان تشخیص آن را در مبادله‌ای دو سویه با دیگران دارد، بهره بگیرد، به این شرط که آن نیروها نیز به صورتی قابل توجه به شکلی از اشکال در هموعانش وجود داشته باشد. الغای مطلق و قطعی همه عناصر بیگانگی و شیءوارگی در این خصوص باز صرفاً با آرمانی کردن این روابط تا حدی که تضاد شدیدی با همه روابط ممکن میان فرد واقعی و جامعه پیدا کند، امکان‌پذیر می‌شود.

(۲) یکی از ویژگی‌های بارز این مساله این است که از نظر فرد آگاهانه یا ناآگاهانه - تحقق شخصیت او در وهله نخست ضرورتاً همان وظیفه پیدا کردن نقش‌ها و وظایف موجود و در دسترس است (که البته اختصاصاً برای او بوجود نیامده است). بعداً وی قادر خواهد بود که محدوده‌های آنها را گسترش دهد یا چنانچه امکان انطباق نباشد خود را از قید آنها رها کند، به شرط آنکه قدرت او در رها کردن خود، با مقاومت شکننده‌ای مواجه نشود. با این حال این مسأله باقی می‌ماند که فرد وقتی می‌تواند قوای خود را تحقق ببخشد که مفری بر آن داشته باشد، یعنی هموعانش بتوانند یا بخواهند که پیشنهادهای وی را قبول کنند.

همچنین رابطه میان جامعه و تکنولوژی، فارغ از مشکلاتی همراه با دلالت‌های جدی نیست. مارکس در نامه‌ای به آننگف (۲۸ دسامبر ۱۸۴۶) میان تکنولوژی و کاربرد اجتماعاً متعین آن، خط تمیز مهمی کشید. اما این تمایز بدین معنا نیست که خود تکنولوژی در این زمینه تماماً خنثی است، چون همه عوامل تعیین کننده، خود نیز تعیین می‌شوند.^{۲۲۳} تکنولوژی در اصول خنثی است، اما شکل خاصی از تکنولوژی مستقر خنثی نیست. همه اشکال تکنولوژی نه تنها در کمیت محصولاتشان

بلکه همچنین - و نکته مهم این بحث است - از نظر کیفیت نیازهای انسانی‌ای که این تکنولوژی به بهترین وجه آن را ارضا می‌کند، حد و مرزهای خود را دارند. این امر به معنای خطر تحریف کل نیازهای انسان در راستای «حداقل مقاومت»، یا «تخصیص مطلوب منابع انسانی» و غیره است که به نوبه خود - و از آنجا که مصرف دوباره به تولید باز می‌گردد می‌تواند باز همان بالقوگی‌های تکنولوژی مورد نظر را افزایش دهد که در وهله نخست به تولید اثراتی تحریف کننده گرایش داشت. روشن است که برای مقابله با این خطر باید به اولویت‌های اجتماعی توسل جست که متضمن بررسی کاملی از کل مجموعه بغرنج نیازهای انسانی است. در این نوع بررسی و ارزیابی، وظیفه رویارویی با هر شکلی از جامعه باید براساس مبارزه‌ای مداوم علیه بالقوگی‌های بیگانه کننده تکنولوژی تقریر گردد.

با این همه، همه این مسایل راه‌حل دارند هر چند که البته راه حل‌شان صرفاً دیالکتیکی است. در ارزیابی مان از فراگذری از بیگانگی نگهداشتن وجوه «بی‌زمان» این مسأله در چشم‌اندازهای متناسب‌شان اهمیتی حیاتی دارد. در غیر آن صورت به راحتی تبدیل به سلاحی در دست کسانی می‌شود که می‌خواهند بیگانگی سرمایه‌داری را به عنوان «تنش جدایی‌ناپذیر هستی» تجلیل کنند.

از مسایلی که در بالا وصف کردیم می‌توان نتایج خلاصه شده زیر را بدست آورد:

(۱) هیچ نوع اطمینان و تضمینی برای فراخیزی عملی از بیگانگی نمی‌توان ارائه کرد، چون مسایل موجود در آن ذاتاً خصلتی اجتماعی-تاریخی دارد؛

(۲) برخی از خطرات بیگانگی هست که ناشی از بالقوگی شیء کننده ابزارها و نهادهای مربوط به مبادله متقابل انسان است؛

(۳) هیچ نوع دستاوردی در این زمینه را (هر چقدر که رادیکال و مهم باشد) نمی توان به عنوان «فراخیزی» مطلقاً قطعی از همه اشکال ممکن بیگانگی تلقی کرد.

با این حال خطرات دست کم از نظر اصولی قابل کنترل اند. و این دقیقاً همان نکته ای است که رمزپردازان آن را انکار می کنند، یعنی کسانی که نخست تاریخ را خودسرانه در مرحله سرمایه داری آن متوقف می کنند، آن را با فقدان عملی کنترل مشخص می کنند و سپس نتیجه می گیرند که «عینیت یابی» انسان از نظر اصولی غیر قابل کنترل است. آنان خطرات و بالقوگی های بیگانه کننده را به غلط به عنوان ضرورت های مابعد طبیعی قلمداد می کنند (و بیگانی را «تنش جدایی ناپذیر هستی» و «بُعد بنیادی تاریخ» می نامند) تا فعلیت موجود، از نظر اجتماعی-تاریخی مشخص و قابل فراگذری بیگانگی سرمایه داری را به عنوان ضرورت ناگزیر و مطلق توجیه کنند. بدینسان آنها در مقابله با بودشناسی پویا و از نظر اجتماعی-تاریخی انضمامی دیالکتیکی مارکس، نوعی شبه بودشناسی منجمد، مابعد طبیعی، ضد تاریخی و «پدیده شناختی» قرار می دهند. این گفته که «بیگانگی بُعد بنیادی تاریخ است» به معنای نفی کامل تاریخ است. «بودشناسی» مبتنی بر شالوهای چنین شکلی از نفی، چیزی جز فرافکنی رمز آلود بیگانگی و شیء وارگی سرمایه داری به قلمروی «بی زمان» نیست.

بالقوگی های بیگانه کننده موجود در ذات ابزارها و نهادهای مراودات انسان قابل کنترل است به شرط آنکه به عنوان ابزار بازشناسی و آگاهانه وارد ارتباط با اهداف انسانی شوند. و همین جاست که می توانیم آنچه را که

اهمیت دارد بشناسیم و شیوه و شکل بیگانگی اجتماعی-تاریخی سرمایه‌داری در آن را تشخیص دهیم. چون بدلیل طبیعت «بودشناختی» خود ابزارها نیست که از کنترل خارج و از حالت وسیله به هدف قائم به خود تبدیل می‌شوند. آنچه در اینجا اهمیت دارد وساطت دست اول و از نظر بودشناسی بنیادی بین انسان و طبیعت نیست (یعنی آنچه در این خصوص اهمیت دارد این واقعیت نیست که انسانها برای آنکه باقی بمانند باید تولید کنند و هیچ نوع تولیدی بدون نوعی ابزار قابل تصور نیست) بلکه شکل سرمایه‌داری وساطت دست دوم است. ابزارهای انسان تحت نظام سرمایه‌داری نه به این دلیل که ابزارند (رمزپردازی محض است اگر بگوئیم که آنها نمایانگر یک «دیگر بودگی غیرقابل رفع» اند چون از «خودآگاهی انسان» متمایزند) بلکه به این دلیل که ابزارهای وساطت‌های خاص و شیء شده دست دوم - سرمایه‌داری‌اند، غیرقابل کنترل هستند. در این معنا نمی‌توانند عملکردی جز به شکل «شیء شده» داشته باشند؛ یعنی به جای آنکه انسان آنها را کنترل کند، آنها انسان را کنترل می‌کنند. بنابراین عملکرد مستقیم بیگانگی در آنها ناشی از خصلت جهانشمول آنها به عنوان ابزار نیست بلکه ناشی از خصوصیت آنها به عنوان ابزارهایی از نوع خاص است. این در واقع یکی از خصوصیات متمایز ابزارهای سرمایه‌داری است که نمایانگر یک «دیگر بودگی غیرقابل رفع» برای «خودآگاهی انسان» اند که ناتوان از کنترل آنهاست. چون آنها دقیقاً وساطت‌های دست دوم سرمایه‌داری‌اند - خصلت بتواره کالا، مبادله و پول؛ کار مزدوری؛ رقابت خصومت‌آمیز؛ تضادهای درونی با وساطت دولت بوژوایی؛ بازار؛ شیء‌وارگی فرهنگ؛ غیره - این ضرورتاً در «ذات» آنهاست که تبدیل به «مکانیسم‌های کنترل» شوند که از کنترل انسان خارج است. به همین دلیل است که فراخیزی رادیکال از آنها

ضروری است: «خلع یدکنندگان باید خلع ید شوند»؛ «دولت بورژوایی باید سرنگون شود»؛ رقابت خصومت آمیز، تولید کالایی، کار مزدوری، بازار و بتوارگی پول باید از میان برود؛ هژمونی بورژوایی بر فرهنگ باید در هم شکسته شود و غیره. در نتیجه برنامه فراخیزی از بیگانگی سرمایه داری به عنوان جایگزینی ابزارهای قابل کنترل مرادوات انسانی به جای ابزارهای غیرقابل کنترل و شیءواره سرمایه داری باید عینیت یابد. چون در همان لحظه ای که انسان در تابع کردن ابزارهای خود در جهت تحقق اهداف خودش، آگاهانه توفیق حاصل کند، «دیگربودگی غیرقابل رفع» قابل رفع می شود.

نگفته پیدا است که چنین تحولات رادیکالی یک شبه واقع نمی شود. «خلع ید از خلع یدکنندگان» چیزی نیست جز نخستین اقدام از یک فرایند طولانی و به شدت بغرنج تغییر که مشخصه آن دیالکتیک «تداوم در گسست» و «گسست در تداوم» است. این امر که فراخیزی از بیگانگی به شکلی که بتوان آن را فراخیزی مطلق و قطعی از همه خطرات و بالقوگی های ممکن شیءواره گی تلقی کرد غیرقابل تصور است، با تصور «Aufhebung» به عنوان اقدامات اجتماعی متوالی که در آن، اقدام بعدی از اقدام قبل از آن، کمتر (در واقع از نظر کیفی کمتر) دستخوش بیگانگی است، کاملاً انطباق دارد. آنچه اهمیت دارد صرفاً مقدار و حد معین چیزی نیست که علیه آن می جنگید - همان طور که جرم شناسان بخوبی از آن آگاهند - بلکه جریان عمومی توسعه پدیده مورد نظر نیز هست. سرمایه داری صرفاً نه با بیگانگی و شیءواره گی بلکه در عین حال با به حداکثر رساندن جریان بیگانگی تا مرحله ای که خود موجودیت بشریت به خطر افتد، مشخص می شود.

آنچه به کار بشر در سوسیالیسم معنی می دهد وعده موهوم یک مطلق

موهوم (جهانی که هر نوع تضادی برای همیشه در آن میان رفته باشد) نیست بلکه امکان واقعی تبدیل جریان فزاینده بیگانگی به جریانی یقیناً کاهنده است. این به خودی خود دستاوردی کیفی در مسیر فراخیزی مؤثر و عملی از بیگانگی و شیء وارگی است. اما دستاوردهای کیفی بیشتری مقدر است که نه تنها بر حسب پس‌گشت خود جریان عمومی بلکه همچنین از نظر خصلت اساساً متفاوت - و خود ارضا کننده - اشکال خاص فعالیت انسانی که رها از تبعیت از وسایل بیگانه شده‌ای هستند که در خدمت هدف دائمی کردن مناسبات اجتماعی شیء شده تولیدند، می‌توان بدان اشاره کرد.

جایگزینی ابزارها و وسایل قابل کنترل آگاهانه به جای «وساطت‌های دست دوم» موجود و بیگانه و شیء‌واره شده سرمایه‌داری، برنامه اجتماعی-تاریخی انضمامی این فراگذری است. در خصوص وجوه «بی‌زمان» خطرات موجود در ذات خود ابزارها باید بگوئیم که وجوه فوق اصلاً بی‌زمان نیستند چون بالقوگی‌های محض بدون مداخله عملی اشکال همیشه خاص اجتماعی-تاریخی عامل انسانی، قابل تبدیل به واقعیت نیستند. اینکه چنین بالقوگی‌هایی صرفاً در حالت بالقوگی باقی می‌مانند یا به واقعیت‌های انسان زدایانه تبدیل می‌شوند، کاملاً به طبیعت خاص عامل انسانی مداخله‌کننده بستگی دارد. بنابراین اگر وساطت‌های دست دوم بیگانه شده سرمایه‌داری - که پیشاپیش به دلیل «ذات» شان ناسازگار با کنترل انسان‌اند - لغا شود و ابزارهای خاص تحقق اهداف انسانی آگاهانه جایگزین آن شود، در آن صورت هر گونه خطر و بالقوگی بیگانگی که ممکن است در هر مرحله از تاریخ خود را نشان دهد از نظر اصولی می‌تواند تحت کنترل و تفوق انسان درآید.

بنابراین، تاریخ در فریافت مارکسی، تاریخ باقی می ماند، که به سادگی بدین معناست که ابزارها و اشکال مراودات انسان از نظر مارکس - در هر مرحله از تکامل انسان - ذاتاً تاریخی، در حال تغییر، از نظر اجتماعی-تاریخی خاص است.^{۲۲۴} و این همان مرحله ایست که می توانیم به روشنی دلالت های عملی تفاوت میان «نظام باز» و «نظام بسته» را همان طور که به طور کلی در پایان فصل ۳ بحث کردیم، مشاهده کنیم.

مارکس در مقابل رمزآلودگی بالفعل و عملی سرمایه داری - که صرفاً به شکلی بیگانه در عقلانیت های فلسفی گوناگون نفی عملی تاریخ به وسیله سرمایه داری بازتاب پیدا می کند - باز بودن فریافت خود را قرار می دهد: اعلام «تاریخیت گذرناپذیر» هستی انسان. در مقابل، مقولات هگلی صرفاً مفاهیم و تجریدات منطقی بودند؛ - بنابراین «تاریخیت» آنها نیز از نوع «نظرورزان» بود، یعنی در مرحله ای که نمایانگر محدوده های اجتماعی-تاریخی دیگه فیلسوف بود «پایان پذیر» به شمار می رفت. («دیدگاه اقتصاد سیاسی»). در واقع، از آنجا که هگل با تجریدات منطقی به عنوان مقولات خود، کار می کرد، مقوله تاریخیت او نیز می بایست در شکل تجریدی منطقی و مفهومی صرف، در فریافت او مطرح گردد.

درست با همان سهولت - و خودسرانگی - که مقوله تاریخیت در چنین نظامی طرح می گردد با همان سهولت نیز می توان کل فرایند «انتزاعی-نظرورزان، منطقی» را به پایان رساند. به همین دلیل است که سرانجام، فریافت هگلی غایت شناسی باید به روایت خاصی از غایت شناسی کلامی تبدیل گردد. و یک «بودشناسی تاریخی» که بر غایت شناسی کلامی استوار است نه تنها نظامی بسته، نظرورزان و شبه تاریخی است بلکه بودشناسی مابعدطبیعی نیز هست.

برعکس، بودشناسی مارکسی دارای پویایی تاریخی و عینی

پویاست. مارکس جامعه انسانی را از «مقولات» استنتاج نکرد بلکه برعکس، مقولات را به عنوان شیوه‌های خاص وجودی موجود اجتماعی لحاظ می‌کرد. او تاریخیت را به پیشی اساساً ایستا «اضافه» نمی‌کند؛ چون اگر تاریخیت را صرفاً بتوان در مرحله خاصی اضافه کرد می‌توان آن را در مرحله دیگر حذف کرد. او جوهر بودشناختی فریافت خود را به عنوان «موجود خود - واسطه طبیعت» تعریف می‌کند، یعنی به عنوان موجودی عینی که راهی جز ذاتاً تاریخی بودن در پیش ندارد.

در فریافت مارکسی، انسان یک «بُعد تاریخ» نیست بلکه برعکس، تاریخ انسان، یک بُعد انسان به عنوان موجود عینی خود واسطه طبیعت است. فقط یک موجود عینی می‌تواند تاریخی باشد. تاریخ انتزاعی بی‌معناست مگر آنکه با موجودی عینی مرتبط باشد. بنابراین در این معنای دوگانه تاریخ بُعدی از انسان به عنوان موجود عینی خود واسطه طبیعت است.

اما اگر تاریخ بُعد انسان است، بیگانگی نمی‌تواند «بُعد بنیادی تاریخ» باشد. تاریخ در حکم بُعد موجودی عینی نمی‌تواند بُعدی از آن خود داشته باشد - چه برسد به بُعدی که نفی مستقیم هرگونه تاریخیت است. هایدگر با تبدیل بیگانگی به «بُعد بنیادی تاریخ»، تاریخیت یک موجود عینی ذاتاً تاریخی را دستخوش انحلال می‌کند. تا آنجا که بیگانگی نفی انسانیت است، از ویژگی‌های مرحله معینی از تاریخ و مرحله معینی از توسعه‌بودشناسی اجتماعی «موجود خود واسطه عینی طبیعت» نیز هست. مرحله‌ای که از طریق شیء‌وارگی مناسبات اجتماعی تولید خود را دائمی می‌کند و تا آنجا که در این دائمی کردن خود توفیق حاصل می‌کند، با قرار دادن قدرت نهادهای شیء شده مرادوات انسان در مقابل همه تلاش‌های انسانی که هدفش جایگزین کردن ابزارهای غیرقابل کنترل

سرمایه‌داری است، عملاً تاریخ را نفی می‌کند. این نفی عملی و بالفعل تاریخ به دست مناسبات اجتماعی شیء شده تولید سرمایه‌دارانه را هایدگر و دیگران، در تلاشهای خود برای انتقال پدیده اجتماعی-تاریخی خاص بیگانگی و شیء‌وارگی سرمایه‌داری به سطح ابدی، «بنیادی» و مابعد طبیعی بودشناسی ضد تاریخی و منجمد، رمزآلوده می‌کنند. به همین دلیل است که زمان و تاریخ باید «مادّیت» پیدا کند و «ابعاد بنیادی» موهومی بدان عطا شود: لذا انسان باید از بُعد تاریخی خودش محروم شود و به جای آن با قدرت مهارناپذیر «تاریخ» اسطوره‌ای مواجه گردد که با «ابدیت» و «بنیادیت» آشکارا مابعدطبیعی بیگانگی در «وانهادگی» («Geworfenheit») شبه تاریخی هستی انسان برابر است.

در فریافت مارکسی - که همه این رمزپردازی‌ها علیه‌اش صف کشیده‌اند - هم بیگانگی و هم فراگذری از آن باید براساس ضرورت‌هایی عینی تعریف شود که مشخصه بودشناسی اجتماعی عینی «موجود خود واسطه طبیعت» است. ضرورت بیگانگی به عنوان ضرورتی در ذات بودشناسی عینی «خود تکامل و خود واسطه» انسان در مرحله معینی از تکامل فعالیت تولیدی انسان تعریف می‌شود که تحقق یافتن این بالقوگی‌های انسانی - هر چند بیگانه شده - اش، مستلزم این نوع بیگانگی و شیء‌وارگی بود. چون این ضرورت بیگانگی ضرورتی تاریخی بود، فراخیزی از آن نیز ناچاراً از طریق تکامل تاریخی انضمامی همان فعالیت تولیدی ممکن بود، به شرط آن که:

- (۱) توسعه نیروهای تولیدی به نفی بیگانگی سرمایه‌داری میدان دهد؛
- (۲) عمل آمدن تضادهای اجتماعی سرمایه‌داری (در نزدیک‌ترین تبادل با توسعه نیروهای مؤلد) انسان را وادارد تا در جهت «فراخیزی» حرکت کند؛

(۳) نگرش انسانها به خصوصیات عینی ابزارهایشان آنان را قادر کند تا اشکالی از کنترل و تبادل را طرح ریزی کنند که مانع از باز تولید تضادهای قدیمی در شکل جدید شود؛

(۴) و سرانجام اینکه تحول رادیکال آموزش از ابزاری صرف در خدمت هژمونی بورژوازی به اندام تکامل انسان و خود واسطگی آگاهانه او الهامبخش افراد باشد تا «مطابق توانمندی‌های انسانی واقعی‌شان» تولید کنند، تا دانش و آرمان‌ها، طراحی و اجرا، نظریه و عمل را متحد کنند و نیز بتوانند آرزوهای خاص افراد اجتماعی را در اهداف عمومی آگاهانه جامعه به طور کلی ادغام کنند.

بدینسان فراگذشتن از بیگانگی را نمی‌توان صرفاً براساس تولید سرانه یا هر چیز شبیه به آن، اندازه‌گیری کرد. از آنجا که کل فرایند مستقیماً مستلزم وجود فرد است، «مقیاس» موفقیت به دشواری می‌تواند چیزی غیر از خود فرد واقعی انسان باشد. براساس چنین مقیاسی، فراگذشتن از بیگانگی - سلطه کاهنده‌اش بر انسانها - نسبت معکوسی با تحقق نفس فزاینده‌تر فرد اجتماعی دارد. اما از آنجا که تحقق نفس فرد را نمی‌توان از جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند منتزع کرد، این مسأله از موضوع همپیوندی‌های انضمامی میان فرد و جامعه یا انواع و اشکال نهادهای اجتماعی که فرد بتواند خود را با آن یکپارچه کند، جدایی‌ناپذیر است.

۹. فرد و جامعه

۱. توسعه سرمایه‌داری و کیش فرد

فلاسفه مدرن همچنان بر «حقوق طبیعی فرد» تأکید می‌ورزند: مفهومی که برای ارسطو قابل فهم نبود که نوشت: «وقتی چند دهکده در یک اجتماع کامل یگانه متحدند اگر چندان بزرگ باشند که تقریباً خودکفا شده باشند، دولتی به وجود می‌آید که زائیده نیازهای ساده حیات است و برای یک زندگی خوب ادامه می‌یابد. و بنابراین، اگر اشکال قدیم‌تر جامعه طبیعی است، دولت نیز چنین است زیرا غایت آنهاست و طبیعت هر چیز غایت آن است. زیرا هر چیزی به هنگام رشد کامل خود هر چه که هست طبیعت آن چیز نامیده می‌شود، اعم از این که انسان باشد یا اسب یا خانواده. علاوه بر این، علت نهایی و غایت هر چیز بهترین است و خودکفا بودن، غایت و بهترین است. از این رو بدیهی است که دولت پیدایش طبیعت است و انسان طبیعتاً حیوانی سیاسی است ... دلیل این که دولت پیدایش طبیعت و مقدم بر فرد است آن است که فرد وقتی جدا از دیگران باشد خودکفا نیست و از این رو همچون جزئی نسبت به کل است. اما کسی که نمی‌تواند در جامعه زندگی کند، یا کسی که نیازی

ندارد زیرا خود را کفایت می‌کند، یا باید حیوان وحشی باشد یا خدا: او جزیبی از دولت نیست. یک غریزه اجتماعی در همه آدمیان طبیعتاً وجود دارد». ۲۲۵

در نتیجه توسعه سرمایه‌داری تصور یک غریزه اجتماعی که «در همه آدمیان طبیعتاً وجود دارد» کاملاً از بین می‌رود. اکنون آزادی‌های فردی ظاهراً متعلق به حیطه «طبیعت» است و به نظر می‌رسد که پیوندهای اجتماعی، بر خلاف آن، مصنوعی است و گویی «از خارج» بر فرد خودکفا تحمیل شده است.

در فریافت ارسطو رابطه هماهنگی بین فرد و اجتماع وجود دارد. این امر در اصل اخلاقی ارسطویی تقریر می‌شود و مطابق آن «... بدیهی است که حیات مشابهی برای هر فرد، هر دولت و به طور کلی برای بشر بهترین است» ۲۲۶ و این امر به هیچ وجه «باید» محض نیست. برعکس، بیان فلسفی مناسب مرحله معینی از تحول تاریخی است که در ضمن آن فرد عضوی از جامعه‌ای می‌شود که به آن تعلق دارد.

دریافت ارسطویی انسجام و هماهنگی بین فرد و جامعه از نظریه‌های مدرن ناپدید می‌شود و جای آن را تصویر این رابطه بر حسب کشمکش‌ها و تضادها می‌گیرد. بیان‌هایی چون «جماعت تنها» و «خصوصی کردن اجباری» زبانگرد ادبیات اخیر جامعه‌شناسی شده است. با این حال، باید آن‌ها را در منظر خاص‌شان یعنی در زمینه تاریخی این قرن خواند. در واقع «تنهایی» در پنجاه سال گذشته مضمون اصلی آثار هنری و همچنین بسیاری مباحث تئوریک بوده است. ۲۲۷

از قرن هفدهم به بعد فلاسفه توجه هر چه بیشتری به مسأله «آزادی فرد» مبذول داشته‌اند. این با نظر شایع حتی در اواخر قرون وسطا که به گفته بورکهارت «انسان خود را فقط به عنوان جزیبی از یک نژاد، قوم،

گروه، خانواده یا رسته - یعنی فقط از طریق یک مقوله کلی می شناخت»، سخت متباین بود.^{۲۲۸} دی. جی. ریچی همین نظر را دارد و می افزاید: «این آموزه ارسطویی که انسان طبیعتاً یک حیوان سیاسی است قداست جزمی یافته بود و متفکر قرون وسطا را از تصور حقوق انسان منتزع از یک جامعه سیاسی خاص باز می داشت».^{۲۲۹} نگفته پیداست که تصور ریچی از مناسبات بالفعل علی ایده آلیستی است. متفکران قرون وسطا نظرانی را که ریچی به درستی باز نمود نپذیرفتند زیرا آموزه ارسطویی که انسان طبیعتاً حیوانی سیاسی است «قداست جزمی یافته بود»، اما برای این که شرایط اجتماعی زندگی و ادار به این کارشان می کرد. در واقع اگر آموزه ارسطویی قداست جزمی می یافت ناشی از همان عوامل علی بود. همین طور وقتی این «جزم» گیرایی اش را از دست داده بود و فلاسفه بنا کردند که سخت دلمشغول مسائل «آزادی فرد» گردند، این امر - چنان که پیش تر دیدیم - ناشی از توسعه پویای مناسبات سرمایه دارانه تولید که گسترش جهانی «آزادی» برای هر فرد را ایجاب می کرد تا بتواند وارد «مناسبات آزاد مبتنی بر قرارداد» با دیگر افراد به منظور فروش و واگذاری هر چیز متعلق به خود، از جمله نیروی کارش، گردد.

به قرن بیستم که می رسیم، آنچه موجب «قداست جزمی» است، اعتقاد به ذاتی بودن «آزادی» - گویی که «حق طبیعی» باشد - برای فرد تک افتاده است. ارجاعات سیاسی و اجتماعی محو می شود و محیط متأثر از شرایط اجتماعی - تاریخی زندگی ذره گانی و خصوصی شده فرد را به طور غیر تاریخی «وضعیت بشر» توصیف می کنند. این روند به طور نمایانی در تأملات فلسفی دراماتیزه تی. اس. الیوت، کوکتیل پارتی، نمایان است. در جایی از اثر، سلیا قهرمان کتاب هراسان از «آگاهی به تنهایی» و بیش از آن هراسان از وسوسه جستجوی توضیحی بیرون از خود است که

به معنی سرزنش جهانی بود که اتفاقاً در آن می‌زیست. او بعدها چنین می‌گوید:

می‌خواهم بگویم آنچه رخ داده، مرا آگاه ساخته است که همواره تنها بوده‌ام. که انسان همیشه تنهاست.

... نه این‌که می‌خواهم تنها باشم،

بل این‌که همه تنهائند - یا اینطور به نظر می‌رسد.

هیاهو می‌کنند و گمان می‌کنند که با هم سخن می‌گویند،

رو نشان می‌دهند و گمان می‌برند که همدیگر را می‌فهمند.

و مطمئنم که چنین نیست.

چاره فردیتِ منزوی، «شخصی خیالی: یعنی ما» توصیف می‌شود و چون این نیز محو می‌شود، آنچه به جا می‌ماند این احساس فلج‌کننده است که «رؤیابین واقعی‌تر از رؤیاهایش نیست». در شرایطی مشابه، بیگانگی که به شکل «تنهایی واقعی» در تضاد با «مای خیالی» یا توهمی درآمده، چاره‌کار می‌شود. به نظر می‌رسد که «وضعیت بشر» زیستن با بیگانگی لاینفک هستی آدمی، و آشتی کردن با آن باشد. آن گونه که سخنگوی شاعر، دکتر رایلی مرموز می‌گوید:

می‌توانم ترا با وضعیت بشر آشتی دهم

وضعیتی که دیگرانی در آن چون تو گرفتار بوده‌اند

و امکان بازگشت یافته‌اند. شاید روایی که داشتند

هنوز یادشان باشد اما دیگر بر آن دریغ نمی‌خورند و خود را به روزمره‌گی

عادت می‌دهند. یاد می‌گیرند که انتظارات گزاف نداشته باشند.

با خود و دیگران کنار می‌آیند. در اعمال عادی روزانه

آنچه را که برای دادن و ستاندن هست دادوستد می‌کنند. شکوه نمی‌کنند؛

راضی‌اند به صبح که جدا می‌کند و به شب که گرد هم می‌آورد

برای گپ‌زدنی از هر در درکنار اجاق
دوتنی را که می‌دانند یکدیگر را نمی‌فهمند.
بچه‌هایی را بزرگ می‌کنند که نمی‌فهمندشان
و هرگز نخواهند فهمید.

سلیا

این بهترین زندگی است؟
زندگی خوبی است.

رایلی

که به یقین توصیفِ درخوری از زندگیِ روزمره و بیگانه شده بورژوایی
است. با این حال، اگر این «وضعیتِ بشر» است، در واقعیت نمی‌توان برای
بیگانگی کاری کرد. در فرآینقت عرفانی و اشراف‌منشانه‌ی الیوت، فراروی
از بیگانگی به حیطة «ماورا» تعلق دارد و فقط معدودی برگزیده می‌توانند
به مکاشفه آن نایل شوند. «شیوه دیگر» زندگی، که الیوت آن را در برابر
«وضعیت بشر» قرار می‌دهد، شاید در آخر، بیگانگی «فرازین» به گونه‌ای
رازآمیز باشد. شیوه‌ای که:

... ناشناخته است. پس ایمان می‌خواهد -

ایمانی که از نومیدی می‌زاید.

مقصد را توصیف نمی‌توان کرد،

اندک چیزی از آن خواهی دانست تا بدان بازرسی؛

با چشمانی بسته سفر خواهی کرد. اما این راه به سوی چیزی می‌بردت

که دیری به غلط در جای دیگریش می‌جُستی.

تفاوتِ این دو شیوه حاکی از دو نوع آگاهی متفاوت است. شیوه
نخست، با آگاهی به «وضعیت بشر» یعنی با تسلیم بی‌چون و چرا به
ضرورت کور این حالتِ بیگانگی، از دنیای «توهم» برمی‌گذرد. این شیوه،

کسانی را که از نخستین قاعده دکتر رایلی پیروی می‌کنند قادر می‌سازد که «تنهایی‌شان را فراموش کنند». شیوه دوم نوعی «آگاهی از آگاهی» است - یک آگاهی مداوم از این که وضعیت بشر تنهایی است - که در ضمن آن نمی‌توان تنهایی خود را فراموش کرد. اما دقیقاً همین آگاهی سطح بالاست که انسان را از بیگانگی «می‌رهاند». اگر پرسیم که با شیوه نخست چگونه می‌توان «زیست» الیوت هنوز می‌تواند به عادت بیگانه گپ‌زدن‌های واداده در کنار آتش اشاره کند. اما اگر همین سؤال را درباره شیوه دوم پرسیم فقط می‌تواند به عرفانی مکاشفه‌ای دعوت مان کند: به ایمانی که نقطه عزیمت‌اش قبول قطعی و آگاهانه انسانیت زدایی در واقعیت است.

به هیچ رو تصادفی نیست که آزادی فرد به عنوان یک آرمان سیاسی و اخلاقی در جهان باستان غایب است و فقط با اوج رنسانس پدیدار می‌شود. زمانی که «وابستگی [مستقیم] به طبیعت» نگرانی عمومی جامعه خاصی است گرایش به شکل متمایزی از آزادی فرد فقط در حاشیه می‌تواند بروز کند.

چنان که می‌دانیم، این «وابستگی مستقیم به طبیعت» با توسعه نیروهای تولیدی سرمایه‌داری از بین می‌رود و تحقق آزادی فردی در کلیت صورتی‌اش را همراه می‌آورد. پیشرفت پیروزمندانه نیروهای تولیدی سرمایه‌داری یک شیوه زندگی با تأکیدی دم‌افزون بر خلوت پدید می‌آورد. همچنان که رهایی سرمایه‌دارانه انسان از وابستگی مستقیم به طبیعت پیش‌تر می‌رود انقیاد آدمی به «قوانین طبیعی» جلوه‌گر در بیگانگی و شیء‌شدگی مناسبات اجتماعی تولید تشدید می‌شود. فرد انسانی مواجه با نیروها و ابزارهای مهارناپذیر فعالیت تولیدی بیگانه شده براساس سرمایه‌داری، به دنیای خصوصی «خود مختار»ش پناه می‌برد. این کاری

است که می‌تواند انجام دهد. زیرا نیروی دشمنانه ضرورت طبیعی مستقیم که قبلاً او را با همنوعش متحد می‌ساخت اکنون مهار نشدنی می‌نماید. و این همه ماجرا نیست. عامل مهم‌تر این است که تا جایی که با گسترش تولید کالا نقش وی به عنوان مصرف کننده خصوصی اهمیت هر چه بیشتری در پابندگی نظام سرمایه‌دارانه تولید می‌یابد، او نیز وادار و حتی مجبور می‌شود - نه تنها با توسعه سرمایه‌دارانه نیروهای تولیدی قادر می‌شود - که در قلمروی کوچک خصوصی اش عزلت گیرد.

در این قلمرو خصوصی - که فرد آدمی بر «حاکمیت» موهوم خود نایل می‌شود (در عین گروگان بودن شکوه مسخره‌ای در خیالبافی‌های خام‌اش هست که در شعارهایی چون «منزل انسان انگلیسی در قصرش» هویدا است) - آزادی شاید کامل به نظر آید؛ زیرا اهداف و مرزهای عمل و وسیله‌ها و نیروهای کارگزاری گویی متقارن‌اند و در هماهنگی کامل قرار دارند. با این حال، تناقض اساسی آشکار است. رهایی نسبی آدمی از این وابستگی مستقیم به طبیعت به وسیله کنش اجتماعی حاصل می‌شود. معهدا، این دستاورد به صورت بیگانه شده‌ای ظاهر می‌شود؛ چون استقلال نسبی از ضرورت طبیعی بلکه آزادی از قیود علقه‌ها و مناسبات اجتماعی همچون کیش شدت یابنده «خودمداری فردی». این نوع بیگانگی و شیء‌شده‌گی، با ایجاد کردن ظاهر فریبنده استقلال، خودکفایی و خودمداری فرد، ارزشی بالذات به دنیای فرد، منتزع از رابطه‌اش با جامعه، با «دنیای خارج» می‌دهد. اکنون «خودمداری [موهوم] فرد» قطب مثبت اخلاق و مناسبات اجتماعی را مطرح می‌کند که فقط «مداخله»^{۲۳۰} و منفیت محض تلقی می‌شود. کامیابی خودبینانه سودپرست یوغی است که توسعه سرمایه‌داری بر انسان تحمیل کرده است و ارزش‌های «خودمداری فردی» نشان دهنده تجلیل اخلاقی آن است. «اخلاق فردی»

تظاهرِ عالیِ خودخواهیِ ناپرداخته بورژوازی است که چون حاصلِ شیء‌شدگیِ مناسبات اجتماعی تولید، مستولی است. حتی اگر توجهی هم به پیوند افراد با یکدیگر نکند، این کار را فقط به صورت «باید» محض می‌تواند کرد: آن تجلیِ ادعاییِ «حیطه برین»، «قلمرو مطلق»، قلمروی که اساساً متضاد با «احتمال‌پذیری» مناسبات اجتماعی است. در یک چنین نظریه اخلاقی مفهوم «طبیعت انسانی» - بازتابِ رازآمیز و غیر اجتماعی شده «قانون طبیعی» سرمایه‌داری در مناسبات اجتماعی «فردیتِ خودمدار» خصوصی شده متشتمنِ منزویِ خودپرستانه - به مطلق شدن یک نظم اجتماعی کمک می‌کند که به عنوانِ گریزناپذیریِ مابعد طبیعی، «مردم را در عزلتِ ناپرداخته‌شان، در تضادی خصمانه با یکدیگر، بنده «امیالِ تصنعی» و «فرمانرواییِ شیء بی‌جان بر انسان»، نگه می‌دارد.

بر عکس، پیش از توسعه سرمایه‌داری قابل تصور نبود که به نام مقیاس قائم به ذات ارزش‌های فرد، از نظم عینیِ طبیعت و جامعه انتزاع کرد. نیازی نیست تا زمان ارسطو عقب برویم تا ببینیم که مفاهیم نوین چه قدر با مفاهیم پیشین اساساً تفاوت دارند و تا چه حد این تغییر ناشی از شکلی سرمایه‌داری فراگذری از وابستگیِ مستقیم انسان با طبیعت ناشی می‌شد. بیان روشن آن را در آغاز عصر نوین در آثار پاراسلوس می‌بینیم. او هنوز نمی‌تواند انسان و فعالیت انسانی را جز در نزدیک‌ترین ارتباط اندام‌وارش با طبیعت تصور کند^{۲۳۱} و بدینسان فعال بودن، برای دریافتن «راز طبیعت» و «فروغ طبیعت» - عباراتی که پاراسلوس کراراً به کار می‌برد - نه تنها از نظر جسمی ضروری است بلکه از نظر اخلاقی نیز تنها شکل مناسبِ زندگی انسان است. حیات فعال (Vita activa) بالاترین منزلت را در مقیاس انسانی ارزش‌ها دارد. پاراسلوس از «انسانِ درونی»، نیروی انسان، «انسانِ خلقتِ ثانوی» سخن می‌گوید که با کار آفریده شد، کاری که

انسان پس از رانده شدن از بهشت مجبور به آن بود. «ما همه اعضای بدن خود را در خلقت اول، پس از آن که همه چیز خلق شده بود، یافتیم. اما دانش که مورد نیاز آدمی است هنوز در آدم نبود و فقط پس از رانده شدنش از بهشت به او داده شد. پس «دانش» را از فرشتگان گرفت اما نه همه دانش را. زیرا او و بچه‌هایش باید چیزها را یک‌یک در فروغ طبیعت فراگیرند تا آنچه در همه چیزها نهان است آشکار گردد. زیرا هر چند انسان از لحاظ بدنش یکباره آفریده شد، از لحاظ «هنر»ش اینگونه خلق نشد. همه هنرها به او داده شده است اما نه یکباره و بلافاصله؛ باید آن‌ها را با آموختن کشف کند». ۲۳۲ در جای دیگر: «سعادت در بطالت یا لذایذ جنسی یا ثروت یا پرگویی، یا شکمبارگی نیست. هر انسانی باید مواهبی را که خداوند در روی زمین به او ارزانی داشته است در کار و در عرق [پیشانی] به کار ببرد. چه به عنوان دهقان در مزارع، به عنوان کارگر در کارگاه، در معادن، در دریاها، در دواخانه، و چه به عنوان کسی که کلام خداوند را اشاعه می‌دهد. شیوه درست در کار و تلاش، در ساختن و تولید کردن است. انسان گمراه هیچ نمی‌کند فقط پُر می‌گوید. انسان را نه با گفتارش که با قلبش باید سنجید. قلب فقط زمانی با کلمات سخن می‌گوید که کردار آن را تأیید کند». ۲۳۳ ذات بشر فقط در کارش متجلی می‌شود: «کسی نمی‌داند چه در درون او [انسان] است جز آن که کارش هویدا می‌کند. بنابراین انسان باید بی‌وقفه کار کند تا دریابد که خدا چه به او داده است». ۲۳۴

به نظر پاراسلوس، برای همین است که کار (Arbeit) باید اصل تنظیم‌کننده جامعه باشد: او حتی مدافع مصادره اموال توانگران بیکاره است تا آن که وادارشان سازد زندگی مولدی پیش گیرند. ۲۳۵

اکنون می‌توان دریافت که چرا گوته آنچنان مجذوب پاراسلوس بود: نمونه‌ای بالفعل و تاریخی از «روح فاستی». پاراسلوس، ایستاده بر

دروازه عصر جدید، نه تنها آواز قوی جهانی رو به پایان را می‌خواند بلکه آینده‌ای دوردست - در ورای افق بورژوازی - را پیش‌بینی می‌کرد و خبر از توانمندی‌های عظیم بشر می‌داد که در کار او نهفته بود. با این حال، آنگاه که گوته در کار تکمیل فاوست‌اش بود، «تحقق نفس با کار» - در نتیجه انسانیت‌زدائی سرمایه‌دارانه کار - مفهومی به غایت محل مناقشه بود. اما گوته با تبحری شگرف بر این معضل فاجعه‌بار چیره شد: آیا باید آرمان را بدینانه فرو گذاشت یا با «اثبات‌گرایی غیر انتقادی» به پایمال کردن آن و تحقق بیگانه‌گشته‌اش در سرمایه‌داری پناه برد؟ او بر اعتبار جهانشمول (منظرین) منش پاراسلوس علیرغم تنزل ناسوتی‌اش در واقعیت موجود تأکید ورزید. برای تأکید بر این دوگانگی دیالکتیکی دیدگاه‌ها، بدون سخنوری، می‌بایست موقعیتی می‌یافت که در آن، فاصله ضروری از توهمات فاوست به هیچ روی به منفیت بدینانه یا نوعی هم‌رنگی تسلیم‌طلبانه تعبیر نمی‌شد. او توانست با طنز بسیار ظریفی در آن صحنه به این مهم دست یابد، آنجا که فاوست - سراسیمه از آن که تسلیم لمورس نشود - سروصدایی را که در واقع از کندن گور اوست با سروصدای فرخنده کندن کانال برای تحقق پروژه عظیم‌اش عوضی می‌گیرد:

تالابی در کنار این کوهستان

همه داشته‌های پیشینم را می‌آلاید

کرده‌هایم - اگر که بتوانم آب این تالاب را فروکشم.

همه بر اوج می‌رسد و نیک سرانجام می‌گیرد:

برای هزاران هزار تن فضای زندگی ساختن،

نه که زآسیب در امان باشند، که نیکو فرصتی گردد تا حیات‌شان جان گیرد.

در این زمین نوآباد حیاتی نو پدید آید پروتق،

زمین‌ها سرسبز گردند و بارور، زاد و رود مردمان بیشتر شود دام‌ها پرشمار
همه در پناه این کوه سامان گیرند.

خیلِ مردمانِ چالاک و آراسته با مهارت‌ها.

اگر که این پهن‌دشت خجسته در پشت این تپه پدید آید
و دریای آن سوی همچنان بگذرد.

تا مگر تواند که دستکار معماران را بفرساید

و این ترعه را که انگیزه‌ای مشترک موجب آن است، بپوشاند.

آری! این پندار را چون معشوقی عزیز می‌دارم

می‌دانم که حکمتِ آخرین‌اش چیست:

آدمی خود در پی آزادی است و حیات

و این را همه روزه، هر روزه از درون توفان می‌جوید.

و چنین است که آدمی، در اندرونِ خطرها

از آن دم که کودک است، جوان است، تا پیر و فرسوده

همچنان در تلاش و جست‌جوست.

باشد که اینجا بر زمینِ آزاد با مردمانی آزاد پای گذارد!

پس می‌توانم به زمانِ گذران ندا دهم که

«آی! دمی درنگ کن، این انصاف هست!»

سالیان عمرِ زمینی‌ام نباید که در غفلت قرون گم شوند.

و من، که اکنون در اوج نیک‌بختی‌ام جای هست،

سرانجام به نیک‌ترین آرزویم باز می‌رسم.

(فاوست می‌میرد).

بدینسان گوتته این معضله بر آشوبنده را به شکلی حل می‌کند که بر
اعتبارِ آرمانِ فاوستی دوباره تأکید می‌نهد و با منشِ تراژیکِ این «تراژدی
الهی» بشریت تشدیدش می‌کند. علی‌رغم تباین شدید بین واقعیت

موجود و آرمان فاوستی، منش زندگی فعال (Vita activa) در چشم‌اندازهای فراگیر تکامل انسانی به مثابه یک کل به پیروزی می‌رسد. با این حال، یازده سال پیش از آن که گوته فاوست‌اش را تکمیل کند شوپنهاور اثر اصلی خود جهان به مثابه اراده و ایده را انتشار داد. این اثر نشانگر یک جهت‌گیری اساساً متفاوت است که در فلسفه مدرن بورژوازی هر دم مسلط‌تر می‌شود. شوپنهاور و پیروانش با تحقیری اشراف‌منشانه با منش زندگی فعال برخورد می‌کنند و «کناره‌گیری» و «بیکارگی» «فکورانه» را آرمانی می‌سازند. مسیر این رویکرد فلسفی از شوپنهاور و کیرکگور و از طریق اونا مونو، اورتگانی، هویزینگا، بردیایف، گابریل مارسل و دیگران به چهره‌های امروزی‌اش مثل هانا آرنت می‌رسد. آرنت به طور گویایی کتاب خود وضعیت بشری (!) را با این کلمات خاتمه می‌دهد: «کاتو چه به حق بود وقتی گفت - او هرگز فعال‌تر از زمانی نیست که هیچ نمی‌کند، هرگز تنهایی‌اش کمتر از آن نیست که با خود خلوت کرده است». ۲۳۶ آرمانی کردن خودمختاری فردی در حد تنهایی‌اش به ناگزیر نه فقط به قبول بی‌عملی بلکه نثار بیشترین شتایش اخلاقی بدان می‌انجامد.

ارزش‌گاهی زندگی فعال و آرمانی کردن «خودمداری فردی» - تا حدِ مقابله‌اش با «آزادی» - به همان فرایند بیگانگی تعلق دارد. چنان که دیدیم، توسعه سرمایه‌داری ضرورتاً الغای امتیازات فئودالی و اتخاذ پیش‌شرط‌های قراردادی «جامعه مدنی» - یعنی اصل «آزادی عام و برابر» را به همراه دارد. در مراحل اولیه توسعه سرمایه‌داری تأکید به ناچار بر جنبه جهانشمول آزادی است. اتخاذ «آزادی برابر» به عنوان اصل راهنمای «جامعه اقتصادی» علقه مشترک «طبقه سوم» در برابر منافع طبقات حاکم جامعه فئودالی است. علاوه بر این، برای تحکیم مدعاهای اخلاقی این اصل تأکید می‌شود که «آزادی» علقه جهانشمول همه انسان‌هاست.

بنابراین، هیچ نشانی از مفهوم آزادی به عنوان «خودمداری فردی» در تضاد با «آزادی جهانشمول و برابر» وجود ندارد.

با این حال بعداً وقتی «برابری» با «آزادی جهانشمول» درآمیخت معلوم می‌شود که پوچ و نوعی برابری صرفاً صوری است و اصل آزادی به صورت اعلام نابرابری اقتصادی و اجتماعی و عمومی شدن «بردگی کالایی» (یعنی نفی کامل آزادی انسان با مناسبات اجتماعی شیء شده تولید؛ سلطه انسان با اشاعه کورکورانه «قانون طبیعی» که ساخته خود انسان است) تحقق می‌یابد، سپس، و فقط سپس، مفهوم «خودمداری فردی» به صحنه می‌آید. اکنون که مناسبات قدرت در جامعه قوام یافته و از لحاظ ساختاری با شیءشدگی سرمایه‌داری مناسبات اجتماعی تولید محفوظ گشته‌اند، مفهوم «آزادی جهانشمول و برابر» فقط می‌تواند نماینده چالش و تهدید «ویرانگری» باشد. بنابراین، «امور عمومی» به متخصصان هیأت‌های مستقر و دیوانسالار سرکوب - و به نظر کیرکگور به کلیسا و شاه: سنگرهای جامعه در برابر «اراذل و اوباش» - سپرده می‌شود و «کناره‌جویی» به عنوان تنها راه «معتبر» زندگی تجلیل می‌شود. کیش «خلوت» و «خودمداری فردی» بدینسان، کارکرد دوگانه حفاظت‌عینی از نظم مستقر در برابر «چالشگری اراذل و اوباش»، و تأمین ذهنی یک رضایت قلبی در عزلت واقع‌گريزانه برای فرد منزوی و بی‌قدرتی را انجام می‌دهد که با مکانیسم‌های جامعه سرمایه‌داری جنبه رازآمیز می‌یابد و دستکاری می‌شود.

نگفته پیداست که در این وضعیت فعالیت انسانی «هدایت شده از خارج» نمی‌تواند برای فرد رضایت و کامیابی به ارمغان آورد. «زندگی فعال» نمی‌تواند اهمیت و دلالت اخلاقی بیابد مگر آن که - همچون پاراسلوس یا فاوست - باور کنیم دستیافت‌های آن «علقه مشترک» ماست.

چنین فعالیتی لزوماً با «غیر» مرتبط است و بنابراین نمی‌توان آن را بر مبنای «خودمداری فردی» جدا از مناسبات اجتماعی موجود تصور کرد. با این حال وقتی کار غیرانسانی می‌شود و صرفاً به وسیله نیل به هدف دائمی کردن مناسبات شیئی شده اجتماعی تولید تنزل می‌کند، «علقه مشترک» به صورت واژه پوچی در می‌آید و رضایت نفس حاصل از کار به عنوان فعالیت حیات دیگر قابل تصور نیست. پس از «ارزش‌کاهی دنیای انسان» در جامعه سرمایه‌داری، آنچه به جا می‌ماند صرفاً «توهمی غیرانسانی از رضایت نفس از طریق «کناره‌گیری»، از طریق بیکارگی «ژرف‌اندیشانه»، از طریق کیش «خلوت»، «ناعقلانیت» و «رازباوری» و بالاخره از طریق آرمانی کردن «خودمداری فردی» در تقابل علنی یا ضمنی با «آزادی جهانشمول» است.

گابریل مارسل می‌کوشد این تضاد موجود بین آزادی و خودمداری را با گفتن این که «ناخودمداری خود آزادی است»^{۳۳۷} رفع کند. پس چنین می‌نماید که اینجا تأکید روی «آزادی جهانشمول» بود. اما اگر برهان مارسل را دقیق‌تر بررسی کنیم می‌بینیم که این «خود آزادی» در تقابل با «خودمداری» (خودمداری به مفهوم حوزه فعالیت که ضرورتاً با بیگانگی عجین است: دنیای «داشتن»، هم‌پیوند با فعالیت «خودمدارانه») چیزی جز پیوند مستقیم موهومی بین فرد انتزاعی («خود») و جهانشمول انتزاعی («بودن») نیست: تنها شیوه ممکن برای حصول کامل این «آزادی ناخودمداری» («ناخودمداری») به علت آن پیوند مستقیم و ادعایی «خود» «فردی» با «بودن» جهانشمول) - که به این ترتیب در نظر مارسل، از جهان بیگانگی برمی‌گذرد - «ژرف‌اندیشی» و «نیایش» است. به عبارت دیگر، چاره کار، دوباره در محدوده‌های جهان نظری فرد عملاً تک افتاده پیدا می‌شود. پس مسأله در آخر صرفاً به مصطلحات تقلیل می‌یابد و

«آزادی»یی که بر این مبنا پدید می‌آید در واقع فقط بخش محدودی از حیطه‌ای را شامل می‌شود که در جای دیگری «خودمداری فردی» انگاشته شده است. انسانیت‌زدائی سرمایه‌داری فعالیت - تابع شدن‌اش به «داشتن» و غیره - به صورت مطلق مابعدطبیعی که فقط با رازباوری «حیطه دیگر» می‌توان با آن مقابله کرد، رمزآلود می‌شود. و درست همچنان‌که در الیوت دیدیم، حتی این فراگذری موهوم از بیگانگی برای همگان دست یافتنی نیست. خودمداری فیلسوف نسبت به دانشمند کمتر (و البته آزادی‌اش بیشتر) و خودمداری دانشمند نیز کمتر از تکنسین است و الی آخر. چنین راه‌حلی با خصلت کلی اشراف‌منشانه فلسفه گابریل مارسل کاملاً سازگار است. او فرایافت دموکراتیک از معرفت‌شناسی را به عنوان چیزی که «ما را به ویرانه می‌برد» تقبیح می‌کند و با این روحیه به انسان، «le on»، پشت می‌کند و به تحقیر «آدم عادی کوچک و خیابان»‌اش می‌نامد.

همین‌طور هایدگر، انسان، das Man (همان «آدم» خنثی که در زبان انگلیسی به «آنها» تعبیر می‌شود) را سخت نکوهش می‌کند. «آدم به خود دیگران تعلق دارد و قدرت‌شان را افزایش می‌دهد.» دیگرانی که چنین مینامیم‌شان تا این واقعیت را که اساساً شخص، خویش‌نشان‌اش بدانها تعلق دارد لاپوشانی کند، همگی کمابیش و تا حدود زیادی در با هم - بودن روزمره‌شان «آنجايند». 'او' این کس نیست، آن کس نیست، کسی نیست یا همه آن‌ها نیست. 'او' خنثی است، 'آنها'ست... این با - هم - بودن، وجود هر کسی را کاملاً در وجود 'دیگران' حل می‌کند به نحوی که در واقع دیگران به عنوان چیزی مشخص و صریح محو و محوتر می‌شود. در این 'نہان شدگی' و 'نامعلوم بودگی' خودکامگی 'دیگران' افشا می‌شود... هر کسی دیگری است و هیچ کس خودش نیست. 'آنها' که پاسخی برای

'اوی وجود (Dasein) روزمره است، 'هیچ کسی' است که هر وجود (Dasein)ی به صورت بین-هم-دیگر-بودن خود را به آن واگذارده است... بدینگونه موجودیت آدم نوعی موجودیت نامعتبر است که نمی‌تواند سرپای خود بایستد... آن خود وجود روزمره، خود-شان است که با خود-معتبر فرق دارد و قائم به خود نیست. وجود خاص و منفرد در حالت خود-شان، در 'آن‌ها' پراکنده شده است و نخست باید خودش را بیابد. این پراکندگی مشخص‌کننده ذهن (سوژه) آن نوع بودن است که ما جذب شدن غرضمندانه در جهان می‌شناسیم که به ما بسیار نزدیک است».^{۲۳۸} بدینسان برخی پدیده‌های خاص اجتماعی-تاریخی سرمایه‌داری مدرن در مولفه‌های «کیهانی» یک بودشناسی مابعدطبیعی، بی‌زمان و ناعقلانی متورم می‌گردد. در عین حال تشخیص پدیده‌های منفی دقیقاً با نكوهش تنها پادزهر ممکن درمی‌آمیزد: یعنی جذب شدن غرضمندانه فرد در جهان، همراه با تلاش مشترک «دیگران» به نحوی که بتوانند بر حیات خویش تسلط یابند که اکنون با مکانیسم‌های بغرنج «روزمرگی» سرمایه‌دارانه دستکاری شده و تحت سلطه آن است. راز وری‌هایدگری، که با-هم-بودن به این معنی را «نامعتبر» می‌خواند و با «جذب شدن غرضمندانه در جهان» و ناعقلانیت «شیوه خاص خود» متباین و متقابل است، اعتراض خودانگیخته ضد سرمایه‌داری فرد را با موفقیت دستکاری و خلع سلاح می‌کند. و مسلماً او در این خصوص تنها نیست. روش همه این گونه متفکران، اغتشاش رازورانه واقعیت منفی شیوه سرمایه‌داری و بالقوه‌گی مثبت فراگذری از آن با نوعی منفیت است که نظم موجود را دور از چالشگری نگاه می‌دارد و در واقع تحکیم می‌کند. افشای روش آن‌ها، اندرونه ایدئولوژیکی بودشناسی «بی‌زمان» و منجمد آن‌ها را آشکار می‌کند.

اما کیش «خودمداری» فرد به این موعظه‌های اشرافی در خصوص گریزناپذیری مابعدطبیعی بیگانگی و شیءشدگی سرمایه‌داری محدود نیست. شاید در آغاز شگفت‌آور به نظر آید که روشنفکران لیبرال اغلب مجذوب همین رازوارگی می‌شوند. نمونه نوعی قضیه، دیوید رایزمن است. او می‌پذیرد که «دشوار بتوان دریافت که چطور می‌شود موانع شخصی‌گردانی (personalization) کاذب و خصوصی‌گردانی (privetization) اجباری را از میان برداشت. پس از رفع این موانع بسی دشوارتر است که آنچه را که در آدمی به خودمداری راهبر می‌شود فاش سازیم یا وسیله‌ی ابداع یا ایجاد کنیم که او را به خودمداری برساند. سرانجام چاره‌هایی که می‌یابیم بسیار ناچیز است و فقط با این سخن می‌توانیم از بحث‌مان نتیجه بگیریم که رشته بسیار وسیع‌تری از تفکر اخلاقی اتویایی لازم است تا بتوانیم هدفی را که اکنون با واژه نارسای خودمداری نشان می‌دهیم به صراحت مشاهده کنیم».^{۲۳۹} اما اگر پرسیم که این «خودمداری» چیست، درمی‌یابیم که اگر چیزی هم باشد چیزی اندک است. در آخرین صفحه کتاب می‌خوانیم؛ «... از یک چیز مطمئنم: توانمندی‌های شگرف برای چندگونگی در دهش طبیعت و ظرفیت آدمیان در متمایز ساختن تجارب‌شان را خود فرد می‌تواند ارج بگذارد، به نحوی که وسوسه و مجبور به جورکردن یا، ناتوان از آن، نابسامانی نخواهد شد. این فکر که آدمیان آزاد و برابر آفریده می‌شوند، هم درست است و هم گمراه‌کننده؛ انسان‌ها متفاوت آفریده می‌شوند، برای این که مثل هم شوند آزادی اجتماعی و خودمداری فردی‌شان را از دست می‌دهند».^{۲۴۰}

پرسش‌هایی که به طور خطیری نیازمند پاسخ گفتن‌اند همه بی‌جواب می‌مانند و حتی پرسیده نمی‌شوند. چه ضمانتی دارد که خود فرد در شرایطی که زیست می‌کند بتواند «تمایز» را «ارج بگذارد»؟ چندان راضی

کننده نیست که به طور انتزاعی فرد «می تواند» آن را ارج بگذارد. موضوع این است که آیا می توان آن را در شرایط بالفعل حیات که تحلیل بدان اشاره دارد ارج نهاد یا نه.

وانگهی، به هیچ وجه بدیهی نیست که این «تمایز» فی نفسه ارزشی ایجاد کند. این که «انسان‌ها متفاوت آفریده می شوند» یا نوعی زبان‌آوری جالب است یا یاوهٔ بیمزه‌ای است. آدمی ممکن است به طور انسانی متفاوت باشد فقط تا آن حد که هر نوع معینی از جامعه تفاوت اصلی را اجازه می دهد یا می تواند بدهد. بدینسان تمایز بالفعل، بسی دور از «خودمداری» برابر کننده، فقط اگر دوسویگی اجتماعی تصور شود می تواند معنی و ارزشی بیابد. متفاوت بودن به خاطر متفاوت بودن بی معنی است. قاتل مسلماً «متفاوت» از قربانی خود است اما کسی او را به خاطر آن ستایش نمی کند. محتوای بالفعل تمایز است که مطرح است. فقط آن نوع تمایز می تواند ارزش شود که از نظر اجتماعی بتواند در غنی کردن و تکامل مثبت فرد اجتماعی ادغام شود و بدینسان به آن کمک کند.

در نتیجه اگر - مثل رایزمن - می بینیم که جامعه در تمایز مورد نظر مداخله می کند باید این پرسش را طرح کرد که چطور آن جامعه معین را تغییر دهیم که ارزش‌هایی که مورد توجه نقد ماست تحقق بخشد. اما رایزمن این پرسش را هم طرح نمی کند. به جای آن، سؤالی که می کند این است: «آیا می توان تصور کرد این امریکاییانی که از نظر اقتصادی مزیت دارند روزی به این نکته آگاهی یابند که بیش از حد سازگارند؟» و کم و بیش بدبینانه پاسخ می دهد: «از آنجا که ساختار شخصیت خیلی استوارتر از ساختار اجتماعی است، این آگاهی سخت نامحتمل است... اما طرح کردن سؤال حداقل شاید در بعضی‌ها تردیدی برانگیزد: گهگاه برنامه‌ریزان شهری چنین سؤالاتی را مطرح می کنند». ۲۴۱

مشکلِ سؤال ریزمن این است که مهم نیست جواش را چطور بدهیم. فرض کنیم آن امریکاییان ممتاز روزی به این نکته «آگاهی یابند» که بیش از حد سازگارند - بعد چه؟ آیا می‌توانند فرمایش کارخانه‌هایی را که به طور مهارناپذیری همه آن کالاهایی را بیش از حد تولید می‌کنند که پیوند لاینفکی با این «سازگاری بیش از حد» دارند، تعطیل کنند؟ به سختی. بنابراین حتی معجزه، اگر روی دهد، تفاوتی در خصوص قابلیت تحقق تمایز مطلوب ایجاد نمی‌کند. درست است که «ساختار شخصیت» همانقدر استوار است که ریزمن می‌گوید (و استحکام این «ساختار شخصیت» را در برابر استحکام ساختار اجتماعی قرار می‌دهد، به جای آن که با آن مرتبط بداند)، پس باید یک نیروی اسرارآمیز وجود داشته باشد که آن آدم‌هایی که «تفاوت آفریده می‌شوند» اساساً عوض کند و به صورت افراد بیش از حد سازگار درآورد. و اگر تضاد بین ساختار شخصیت و ساختار اجتماعی همچنان برقرار است، فقط یک کار می‌ماند که باید صورت گیرد: این که منتظر معجزه آگاهی جهانی و باز معجزه تغییر مطلوب بدون دگرگون کردن اساسی ساختار مستحکم اجتماعی باشیم. (در مورد ثمرات احتمالی برنامه‌ریزی شهری هم، حداقل خام‌اندیشی است که در نظام سرمایه‌داری چیزی از آن توقع داشت. بیشتر به این سبب که - همچنان که حتی ریزمن هم قبول دارد - برنامه‌ریزان خیالی کمتری با ایستادگی پایدار گروه‌های بسیار قدرتمند و منافع مستقر روبرو می‌شوند. حقیقت این است که «تردید»ی که شاید در «بعضی‌ها» ایجاد شود فقط در صورتی می‌تواند نتایج پرثمری بدهد که قبل از هر چیز بتوان بر ایستادگی شکننده مناسبات اجتماعی شیء شده تولید غالب آمد).

جستن راه چاره در «خودمداری» بیراهه رفتن است. گرفتاری‌های ما از نبود «خودمداری» نیست بلکه برعکس، از آن ساختار اجتماعی - شیوه

تولید - است که کیش خودمداری را به مردم حقه می‌کند و آن‌ها را از یکدیگر جدا می‌سازد. سؤال اساسی که درباره خودمداری باید کرد این است: با آن چه می‌توان کرد؟ خودمداری اگر چیزی است که کسی همچون یک نیروی روحی، یک ویژگی «ساختار شخصیت» آن را «دارد»، یا حق بیهوده‌ای است متعلق به حوزه «خلوت»، در عمل به همان جایی منجر می‌شود که اصلاً آن را نداشته باشیم.

امکان این که بتوان با «خودمداری» کارکرد ضرورتاً به «دیگری» مرتبط است. در نتیجه تنها شکل خودمداری که ارزش ملاحظه را دارد «خودمداری» ناخودمدار است. به عبارت دیگر: آن «خودمداری» که از نظر انسانی بامعنا باشد در واقع تفاوتی با دوسویگی اجتماعی ندارد که در ضمن آن افرادِ مشترکاً مربوط بایکدیگر خود را با شرایط مبادله معین وفق می‌دهند و در عین حال قدرت ابتکار تازه را کسب می‌کنند. این که آیا چنین دوسویگی وجود دارد یا نه، بسته به خصلت ساختار اجتماعی موجود است. بنابراین سخت گمراه کننده است که این مسأله را که - مستلزم بسیاری عوامل اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، آموزشی و غیره است - به شعار تهی‌روانشناسانه «واژه نارسای خودمداری» تقلیل دهیم. روشن است که کیش فرد - که خود محصول بیگانگی است نمی‌تواند برای بیگانگی و شی‌ءوارگی درمانی پیشنهاد کند. فقط می‌تواند شکافی را که انسان جامعه سرمایه‌داری را از تمامیت اجتماعی‌اش جدا می‌کند ژرف‌تر سازد.

۲. فرد و جمع

وقتی آتیلایوزف گفت: «چگونه است که انسان اخلاقی یا انسان اعتقادی خود را با انسان اقتصادی ناسازگار می‌یابد؟ یا طور دیگر بگوییم، چه

چیزی مانع از آن است که قضاوت اقتصادی نقشی را که باید، ایفا کند؟» می‌کوشید برای حوادث فاجعه‌بار دوره‌ای که فاشیست‌ها به پیروزی رسیدند توضیحی پیدا کند - پیروزی‌یی که اگر «قضاوت اقتصادی» انسان همان قدر مؤثر می‌بود که بازیگرانِ صحنه فکر کرده بودند میسر نمی‌گشت. در آن اوضاع و احوال او فقط می‌توانست نتیجه بگیرد که «مادام که نیروهای عاطفی انسان - که در باره‌شان کم می‌دانیم - آن قدر قدرت دارند که مردم را برخلاف منافع انسانی‌شان، در بازداشتگاه‌ها نگه دارند چه طور می‌توان معتقد بود که آنان با انگیزه قضاوت اقتصادی‌شان خود را وقف ساختن دنیای جدیدی خواهند کرد؟»^{۲۴۲}

انتقادی که در سخن این شاعر سوسیالیست بسیار عالیقدر نهفته است متوجه دریافتِ ضد دیالکتیکی و دیوانسالارانه استالین بود. زیرا به نظر استالین واژگونی نظام سرمایه‌داری، درست به همین دلیل، راه‌حل کُلّ مسئله اجتماعی است و هر مشکل داخلی که باقی مانده باشد، به «بقای سرمایه‌داری» کمک می‌کند. بدینسان همین خود امکان انتقاد سوسیالیستی از جامعه بعد از انقلاب انکار می‌شود. پس جای تعجب نیست آن آرمان‌های سوسیالیستی که به برنامه مارکسی «تحقق نفس انسانی» دست می‌یازند، به عنوان «مباحث اخلاقی» محکوم می‌شوند. (برای همین است که حتی بعضی از اساسی‌ترین آثار مارکس را باید به عنوان «آیده‌الیسی» رد کرد).

نخستین چیزی که باید مورد توجه قرار گیرد این است که آن دیدگاه اجتماعی که از پیش ایده نقد سوسیالیستی جامعه پس از انقلاب را به عنوان «بحث اخلاقی» محکوم می‌کند به ناچار انتزاعی است. مهم‌ترین عامل وضعیت تاریخی معین یعنی انسان‌های بالفعلی را که پس از انقلاب جامعه را مثل گذشته می‌سازند به حساب نمی‌آورد. مقولات کلی یک

فاز اجتماعی-تاریخی به طور ایده‌آلیستی پیش‌بینانه را اراده‌باورانه بر «فرد واقعی انسان» تحمیل می‌کند. «درستی» رفتار انسان با نزدیکی‌اش به (یا دوری‌اش از) یکی از کلیشه‌هایی که خودسرانه ابداع شده مانند «قهرمان مثبت»، «مردد»، «دشمن» و غیره بدون توجه به اوضاع عینی اجتماعی-تاریخی که فرد در آن عمل می‌کند - مثبت یا منفی - سنجیده می‌شود.

مفهوم «رومانتیسیم انقلابی» که گویای خصلت «اخلاقیّت» بوروکراتیک جز میگری استالینستی است از این لحاظ خصوصاً روشن‌گر است. شعارهای «رومانتیسیم انقلابی» در واقع قاعده‌ای اخلاقی-قضایی و نه به هیچ‌وجه انقلابی می‌سازد که هرگونه نقد حال - از دیدگاه جامعه‌ای به طور دیوانسالارانه دستکاری شده را که برتری اجتماعی و اخلاقی‌اش به نام آینده فرضی بشر اقتصادی سخت مورد تأکید است قاطعانه مردود می‌شمارد. طبیعتاً اگر ارزش داورى‌ها از دیدگاه آینده مطلوب، در تضاد شدید با خصوصیات عینی حال بالفعل تقریر می‌شوند، آن داورى‌ها که از اصول خیال‌اندیشی «رومانتیک-انقلابی» (یعنی محافظه‌کارانه-دیوانسالارانه) پیروی نمی‌کنند بلکه بر فعلیت‌های حال استوارند باید برای خیال‌اندیشان پسمانده «اخلاق‌گرا»ی دوران گذشته به نظر آیند. بنابراین، باید از پیش محکوم شوند. بدینسان تضادهای پیچیده عینی یک دگرگونی عظیم اجتماعی به گونه‌ای اراده‌گرایانه به اصطلاحات راحت ذهنی تقلیل می‌یابند و به صورت مسأله ساده نحوه برخورد دیوانسالارانه با «فرد مقاومت‌جوئی» که «پسمانده گذشته» است در می‌آید. مسائل به صورت یک‌سویه و دیوانسالارانه‌ای طرح می‌شوند، به نحوی که در چارچوب بنیادی استالینستی جامعه پس از انقلاب درخور راه‌حلی اداری باشند. فرد با هیأت‌های دیوانسالار رو در روست که

موعظه‌های رومانیتیک تحویل‌اش می‌دهند. او یا باید صادقانه یا غیر آن، چنان رفتار کند که گویی طبق الگوهای انتزاعی و درون‌گرایانه آن موعظه‌ها زندگی می‌کند، یا در غیر این صورت به عواقب اداری آن تن در دهد.

اینجا باید عبارتی را در رئوس نقد اقتصاد سیاسی (گروئدریسه) به یاد آوریم که ضمن آن «مارکس دوره کمال» رابطه بین فرد و محیط اجتماعی‌اش را تحلیل می‌کند. او نتیجه می‌گیرد که «فقط زمانی از بیگانگی برگزیده‌ایم که «افراد خود را چون افراد باز تولید می‌کنند ولی افراد اجتماعی». بدینسان به نظر مارکس فرد در جامعه سوسیالیستی فردیت خود را در قالب قطعیت‌های عام اجتماعی از دست نمی‌دهد. برعکس، او باید برای تحقق کامل شخصیت خود مفری بیاید. در یک جامعه سرمایه‌داری افراد فقط می‌توانند خود را به صورت افراد منزوی باز تولید کنند. از سوی دیگر، در یک جامعه جمعی دیوانسالار آن‌ها نمی‌توانند خود را به صورت افراد بازتولید کنند، افراد اجتماعی که جای خود دارد. در هر دو جامعه حیطه عمومی از حیطه خصوصی جداست و با آن تضاد دارد، هر چند که شکل این تضاد متفاوت باشد. به نظر مارکس تحقق شخصیت لزوماً موجب یگانگی مجدد فردیت و اجتماعیت در واقعیت انسانی و ملموس فرد اجتماعی می‌شود.

وقتی مارکس به فراگذاری مثبت از بیگانگی اشاره کرد در برابر «از نوساختن جامعه به صورت یک انتزاع در مقابل فرد هشدار داد. (۱۰۴) این تضاد «جامعه» با فرد - به شکل هیأت‌های جمعی دیوانسالار - خودواسطگی فرد اجتماعی را غیر ممکن می‌کند. زیرا «کلیت» ادعایی جمع دیوانسالار مستقیماً کلیت انسانی نیست بلکه برعکس انتزاعی از شرایط بالفعل زندگی «فرد واقعی انسانی» است. بدینسان جمع انتزاعی

به جای آن که تک تک افراد را قادر سازد که از طریق یکبارچگی دوسویه اجتماعی با یکدیگر، از محدودیت‌هایشان بگذرند، آن‌ها را در قالب چارچوب‌های ژنریک خود، که در آن جایی برای خصوصیات نوعی افراد واقعی نمی‌تواند بود، مستحیل می‌کند. به جای فرد منزوی اکنون یک کل انتزاعی (abstrakt Allgemeine) – یعنی «عضو دولت سوسیالیستی»، «قهرمان مثبت» و غیره) می‌نشیند و نه فرد اجتماعی راستین که با خود واسطگی در درون یک جماعت واقعی «کلّ مشخصی» شده است.

خصلت پیچیده این تحولات را می‌توان در سرنوشت این اصل سوسیالیستی به عیان دید: «از هر کس به اندازه توانایی‌اش، به هر کس به اندازه کارش». از دیدگاه انتزاعی جمع دیوانسالار، تنها مانع تحقق این اصل آن است که وقتی از افراد خواسته می‌شود «به اندازه توانایی» خود بکوشند، در برابر تمایل طبیعی به «قهرمان مثبت» شدن ایستادگی می‌کنند زیرا هنوز «پسمانده‌های سرمایه‌داری» در وجودشان هست. این منجر به آن می‌شود که گفته شود مشارکت فرد در «کلّ» (که از آن چنین بر می‌آید که «جامعه» در تقابل انتزاعی با فرد قرار دارد) باید شامل سازگاری با هنجار از پیش تعیین شده باشد. در این عمل تحمیلی سازگاری، آرمان جدا از فرد است (چیزی فراتر از او انگاشته می‌شود) و شخصیت خاص فرد را محو می‌کند. اینکه کار کردن «به اندازه توانایی»، قبل از هر چیز به معنی تحقق شرایطی است که در آن توانایی‌های چندگانه فرد واقعی انسانی به اندازه تخته‌خواب پروکروستی* اقتضاهای دیوانسالارانه از پیش تعیین شده در نمی‌آید، از دیدگاه جمع انتزاعی البته قابل مشاهده نیست.

* Procrustes (اسطوره یونانی): راهزنی که دست و پای افراد را می‌کشید یا می‌فرد تا به اندازه تخته‌خوابش درآیند. یعنی ایجاد شرایط خاص و مطلوب با توسل به حربه‌های دیکتاتوری، خودکامگی و خشونت. م.

نیازی به ذکر نیست که مدافعان سرمایه‌داری فکر مارکسی «فراگذری مثبت از بیگانگی» را به عنوان «روبای اتوپیایی» نادیده می‌گیرند و از ناکامی‌های دوران استالین در شرایط خاص تاریخی به عنوان «مدرکی» بی‌زمان استفاده می‌کنند برای این که بگویند شرایط زندگی در وضعیت شیء‌وارگی نظام سرمایه‌داری «بهترین وضعیت قابل حصول برای انسان است». از سوی دیگر خودپسندی استالینستی نیز گناه شکست‌های خود را به تداوم موجودیت سرمایه‌داری نسبت می‌دهد. این نگرش‌ها هر دو ناموجه است. از بدشانسی دشمنان سوسیالیسم، این قرن انواع مختلفی از جوامع پس‌سرمایه‌داری - یعنی چین، کوبا و ویتنام، علاوه بر یوگسلاوی و جمهوری‌های دموکراتیک خلق - را به بار آورده است که اگر بتوانند، به هیچ روی درصدد تکرار الگوی توسعه شوروی نیستند. در مورد خودپسندی استالینستی نیز روشن است که تحولات پیچیده تاریخی را نمی‌توان به علت واحدی تقلیل داد. بدیهی است که تداوم موجودیت سرمایه‌داری جهانی نقش مهمی در تحریف استالینستی توانمندی‌های اصیل انقلابی اکتبر ۱۹۱۷ ایفا کرد. اما الگوی واقعی علیت اجتماعی - تاریخی، دوسویگی دیالکتیکی است نه یک‌سویگی مکانیکی. عوامل داخلی و خارجی فراوانی وجود داشت که همه، با هم‌کنشی دوسویه‌شان با یکدیگر، به برآیند نهایی، در چارچوب کلی وضعیت جهانگیر یاری رساندند. در اینجا باید - در مقایسه سه نوع مختلف از تحولات پس‌انقلابی: شوروی، چینی و کوبایی - به بحث بسیار کوتاهی درباره برخی عوامل تاریخی خصوصاً مهم بسنده کنیم.

باید به یاد آوریم که توسعه شوروی پیش از آن که خط مشی استالین به پیروزی نهایی برسد به دو پس‌گشت عمده دچار شد. اولی جنگ داخلی طولانی در هنگامی بود که وظایف فوری پی‌ریزی بنیان‌های یک اقتصاد

سوسیالیستی در کشوری بسیار عقب مانده به ناگزیر می‌بایست تحت‌الشعاع وظیفه بسیار فوری‌ترِ دفاع از انقلاب در برابر مداخله خارجی قرار گیرد. (بعضی از تخمه‌های نهادهنده دموکراسی سوسیالیستی بالقوه که در طول انقلاب پدید آمد، از تلفات و قربانی‌های آشکار این دوره بود.) دومی زمانی بود که به خاطر بقای صرف، «سیاست جدید اقتصادی» (نپ) می‌بایست عرضه می‌شد: سیاستی که امتیازاتی جدی به مالکیت خصوصی به عنوان یک محرک نیرومند داد و می‌کوشید با آثار منفی دوررس آن به طرق قضایی مقابله کند. این نکته را می‌توان در نامه‌ای که لنین برای د. آی. کورسکی، نماینده کل کمیساریای خلق در دادگستری فرستاد مشاهده کرد: «در دوره تزار نماینده‌ها براساس درصد پرونده‌های موفق که داشتند تویخ یا تشویق می‌شدند. ما می‌خواهیم بدترین موارد روسیه تزاری را اقتباس کنیم - نوار سرخ و تنبلی - و همین ما را از پا می‌اندازد ولی نمی‌توانیم کارهای درست آن‌ها را اقتباس کنیم... می‌بینیم که کمیساریای خلق در دادگستری «در جهت جریان آب شنا می‌کند»، اما وظیفه‌اش اینست که برخلاف جریان شنا کند... اگر کمیساریا نتواند با یک رشته محاکمه‌های نمونه ثابت کند که می‌داند چگونه متخلفین از این قانون را به دام بیندازد و جلوی جوخه آتش قرارشان دهد... در این صورت به هیچ دردی نمی‌خورد و من وظیفه خود می‌دانم که موافقت کمیته مرکزی را با تعویض کلیه کارگران ارشد کمیساریای دادگستری جلب کنم». ۲۴۳

بدینسان وقتی دوران نپ به سر آمد، برای استالین هیچ چیز آسان‌تر از ایجاد تداومی بین روش‌های قدرت‌نمایانه خود و محاکمه‌های نپ نبود. وضعیت وخیمی که روش روبرویی با مسایل وخیم اقتصادی و سیاسی از طریق «محاکمه‌های نمونه» را به لنین تحمیل کرد فقط توانست مقام‌های رده بالای دیوانسالار را قوی‌تر سازد که به واسطه برخورداری از قدرت

کنترل توزیع منابع مادی بسیار کمیاب به هر صورت سلطه از پیش مستقری داشتند. از آنجا که هم دادگستری و هم توزیع منابع اقتصادی موجود، از بالا مدیریت می‌شد دو نوع سطح زندگی به طور فزاینده‌ای شکل می‌گرفت: یکی برای متخصصان و مقامات حزبی و دیگری برای اکثریت عظیم مردم. و البته موازی با تشدید نابرابری، اشکال ایدئولوژیک به طور روزافزونی تحت تسلط دورنمای کاذب «کمونیسم دم دست» قرار گرفت که «رومانتیسیم انقلابی» ترویج می‌کرد و با جانشین ساختن آینده‌ای خیالی به جای حال بالفعل از نابرابری‌های موجود برمی‌گذشت.

تباین بین دورنمای استالینستی و دورنمای مائوتسه‌دون شدید است. مائوتسه‌دون تأکید دارد که حتی پس از چندین دهه سختی و مرارت یعنی حتی در گردش قرن بیست و یک - هنوز باید اقتصادی رفتار کرد زیرا، به گفته او، صرفه‌جویی اصل اساسی اقتصاد سوسیالیستی به طور کلی است. در اینجا باید افزود که دریافت کلی و اساسی فلسفی، دریافتی بسیار رئالیستی نیز هست. به نظر مائوتسه‌دون «تاریخ بشر تاریخ تکامل مداوم از حیظه ضرورت به حیظه آزادی است این فرایندی پایان‌ناپذیر است».^{۲۴۴}

این تباین با چین صرفاً ایدئولوژیک نیست بلکه رئالیسم بیشتر در دورنمای ایدئولوژیک چینی وضعیت تاریخی بسیار متفاوتی را منعکس می‌کند. در چین نه تنها نپ در کار نبود گویاتر از آن، پس‌گشت نپ‌گونه اصولاً تصورناپذیر بود: انقلاب مبنای دهقانی داشت. هم‌چنین پیش از آن که انقلاب به پیروزی رسد می‌بایست بسیاری مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و اجرایی را عملاً حل می‌کرد که در اتحاد شوروی صرفاً پس از موفقیت سیاسی انقلاب بروز کرده است. پس انقلابیون شوروی تقریباً یک‌شبه خود را در وضعیتی یافتند که مجبور بودند برای همه چیز در آن واحد جوابی بیابند و وقتی اشتباه کردند در مقیاس کلان کردند که کل

کشور را شامل می‌شد در حالی که انقلابیون چینی توانستند در عین آن که خطاهای پیش‌آمده در برخوردهای محلی را تصحیح می‌کردند و حیطة نفوذشان را در فرایند فراگرفتن نحوه رویارویی با مسایل دم‌افزون دستگاه اداری کشور گسترش می‌دادند، یک استراتژی پیروزی سامان دهند.

یک مسأله وخیم، که خود لنین تشخیص داد، ارتباط ارگان‌های جدید انقلاب و دستگاه اداری قدیم بود. تحلیل لنین از این مسأله در سخنرانی مربوط به ارزیابی برنامه‌های نپ بسیار روشنگر است «ما دستگاه اداری قدیم را به دست گرفتیم و این بدبختی ما بود. این دستگاه اغلب برضد ما عمل می‌کند. در ۱۹۱۷ پس از آن که قدرت را به چنگ آوردیم مقامات دولت کارشکنی کردند. ما خیلی ترسیدیم و التماس کردیم که لطفاً برگردید. همه آنها برگشتند اما این بدبختی ما بود. حالا لشکر عظیمی از کارمندان دولت داریم اما فاقد نیروی مناسب کارآموز موده برای کنترل واقعی آنها هستیم. در عمل اغلب بیش می‌آید که اینجا در بالا، که قدرت سیاسی را اعمال می‌کنیم، این دستگاه به هر حال کار می‌کند اما آن پایین کارمندان دولت کنترل خودسرانه دارند و غالباً طوری با آن کار می‌کنند که اقدامات ما را خنثی می‌کند. در بالا، نمی‌دانیم چه قدر ولی به هر صورت، به نظرم نه بیش از چند هزار نفر، غیر از چندین ده هزار نیروی خودی، در اختیار داریم. اما پایین‌ها، صدها هزار نفر کارمند قدیمی هستند که از دوره تزار و جامعه بورژوازی به ما رسیده‌اند. و بعضی دانسته و بعضی‌ها ندانسته برضد ما کار می‌کنند.»^{۲۴۵} فوریت و وسعت وظایفی که ناگهان برعهده آنان قرار گرفته بود لنین و یارانش را واداشت که به روش اتکای فراوان به یک دستگاه دیوانسالار عظیم و قدیمی تن در دهند که سنگ آسیابی برگردن انقلاب بود. نگرش ذهنی کارمندان به انقلاب در مرتبه دوم قرار داشت. خود دستگاه دیوانسالار عظیم، با سکون نهادینه‌اش، به طور عینی با

اقدامات انقلابی تضاد داشت و حتی کارمندانی را که به طور ذهنی شاید با انقلاب همدل بودند در خصوصتی «ناخواسته» فرو می‌برد. این میراث کهنه با سکون و رکود عظیم‌اش عاملی بود که در مراحل متوالی توسعه شوروی و بال‌گردن بود.

توسعه چینی به دلایل تاریخی از این لحاظ نیک‌بخت‌تر بود. علت آن از لحاظی این بود که دستگاه اداری قدیم از نوع بسیار متفاوتی بود و از لحاظی این که خود مسائل سازمانی و اداری نیز به صورت کاملاً متفاوتی بروز کرده است. هر چند که جمعیت درگیر در این مسأله بسی زیادتر بود، مجال مانور و امکان عقب‌نشینی نیز بسی زیادتر بود. چارچوب سازمانی بر مبنای مردمی بسیار وسیع‌تری کار می‌کرد. اگر اصلاً انقلاب موفقیت‌مورد نظر بود می‌بایست مبنای دهقانی داشته باشد حتی هر چند که ایدئولوژی اولیه در جهت طبقه کارگر شهری بود. مائوتسه‌دون در آغاز سال ۱۹۲۷ پیش‌بینی کرد که «خیزش فعلی جنبش دهقانی حادثه عظیمی است. در مدت بسیار کوتاهی در ایالت‌های مرکزی، جنوبی و شمالی چین، چندین صد میلیون دهقان چون توفانی بنیان‌کن، چون گردبادی بپا خواهند خاست و نیرویی چنان شدید و کوبنده ایجاد خواهند کرد که هیچ قدرتی هر چند عظیم توان سرکوب و مهارش را نداشته باشد. دهقان‌ها همه بندهایی را که بر آنان نهاده شده است از هم خواهند گسست و پا در راه آزادی خواهند نهاد».^{۲۴۶} چنین دریافتی از انقلاب به صورت یک جنبش عظیم دهقانی به عنوان نیروی اصلی - این تصویر را به همراه آورد که «مردم و فقط مردم نیروی انگیزش در ساختن تاریخ جهان‌اند»^{۲۴۷} و در عمل وظیفه ایجاد دموکراسی دهقانی را برای آزاد کردن «نیروی خلاق بی‌کران توده‌ها» را مطرح کرد (روشنفکر انقلابی برای آزاد کردن این نیروی خلاق وسیله‌ای بسیار مهم انگاشته می‌شود). دستگاه نوظهور دولتی - شامل

ارتش در وضعیت جنگی - به گونه‌ای سازمان یافته است که فاصله بین مردم و مقامات دولتی را به حداقل برساند و اتکا به خود و یاری دوسویه را ترویج کند. نمونهٔ زیر این را به خوبی نمایان می‌سازد: «در سالهای اخیر واحدهای ارتشی ما در منطقه مرزی تولید در سطح کلان را شروع کرده‌اند تا غذا و لباس خودشان را تأمین کنند و در عین حال آموزش روزانه‌شان را هم انجام می‌دهند و مطالعات سیاسی و سودآموزی و سایر آموزش‌ها موفق‌تر از همیشه ادامه دارد و در درون ارتش و بین ارتش و مردم بیش از هر زمان دیگر وحدت ایجاد شده است».^{۲۴۸} به همین روال انقلاب فرهنگی اخیر، با مشارکت بالفعلِ صدها میلیون نفر، به شکلی عملی بر اعتبار این اصل تأکید کرد که «تنها مردم» - در تقابل با اداری‌سازی [بوروکراتیزاسیون] - «نیروی محرک‌اند».

رهبری کوبا از سوی محافل گوناگونِ فرقه‌گرا به خاطر «بدعت» اش بارها مورد حمله قرار گرفته است. در واقع علت آن بیشتر این بود که فیدل کاسترو به آشکارترین صورتِ ممکن تأکید کرده است که «ما به هیچ فرقه‌ای وابسته نیستیم، به هیچ نظام ماسونی بین‌المللی، به هیچ کلیسایی تعلق نداریم».^{۲۴۹} مسلماً در بقای کوبا در برابر قدرت عظیم و آشکار امپریالیسم امریکا، کمک شوروی، اعم از نظامی و اقتصادی، نقش بسیار مهمی بازی کرد. اما هیچ کشوری نمی‌تواند فقط براساس کمک خارجی پایدار بماند. تداوم موجودیت و پیشرفت کوبا گواه انکارناپذیری بر نیرومندی توسعه به شیوه خاص خودش است. بنیان‌های آن در دوران انقلاب مسلحانه گذاشته شد و حوزهٔ نفوذ و تأثیر آن به شکل فعال کردنِ خودانگیختگی سرکوب شدهٔ توده‌ها در نبرد با رژیم باتیستا گسترش یافت. اگر انقلاب می‌بایست در «نیمکرهٔ امریکا» پایدار بماند، چنین بنیان‌هایی نه فقط می‌بایست حفظ می‌شد بلکه در عین حال ژرف‌تر و گسترده‌تر

می‌گشت. و این دقیقاً همان است که در کوبای امروز انجام می‌گیرد: کافی است فقط به برنامه‌های مشارکت عامه در توسعه دادن به اقتصاد، سیاست و فرهنگ به طور مشابه، به کوشش‌های آگاهانه برای محدود و مهار کردن دیوانسالاری و افزودن نه کاستن برابری که ویژگی مناسبات انسانی بالنده است در تمامی عرصه‌های حیات فکر کنیم. در چارچوب این دورنماها جایی برای جزم‌های «نظام ماسونی بین‌المللی» نتواند بود. تدابیر دفاعی شدید است زیرا کوبا در سایه تهدید دائمی مرگباری زندگی می‌کند. در چنین وضعی وقتی «لحظه حقیقت» نه لحظه‌ای گذرا بلکه دوامی روان‌پالا (cathartic) است، ضروریات به سهولت خود را از غیر ضروریاتِ جزمی جدا می‌کند. «مکر تاریخ» فقط به کسانی می‌تواند کمک کند که قادرند به خودشان کمک کنند. در چارچوب سوسیالیستی دوسویگی راستین، حتی بر ضعف آشکار نظامی می‌توان فائق آمد و استفاده مثبت از آن کرد: زیرا تنها شکل عملیات نظامی که بتواند در صورت حمله نظامی امریکا در برابرش مقاومت کند اقدام و کوشش اساسی، خودانگیخته و جمعی همه مردم است که از انضباط درونی برخوردار باشد و بتواند فداکاری نهائی را علی‌القاعده صورت دهد. بدینسان ضعف نظامی به عامل پویای نیرومندی به صورت یکپارچگی و توسعه اجتماعی درمی‌آید. هم‌چنین این مسأله هم مطرح نمی‌شود که منتظر بمانند تا پس از نیل به فلان اهداف اقتصادی از پیش تعیین شده، مناسبات انسانی سوسیالیستی پدید آید: اهداف آموزشی و برنامه‌های اقتصادی باید در یگانگی دوسویه با یکدیگر تحقق یابند. مهم این که رهبری کوبا، نه تنها از لحاظ برنامه صنعتی کردن، تفکر اقتصادی «بدعت‌گرانه» دارد. تلاش‌ها بسیار رادیکال است - دورنمای کلی توسعه را به شیوه‌ای بسیار بنیادی تحت تأثیر قرار می‌دهد که هدفش کاهش دادن

نقش مبادله و پول در جریان اقتصاد است. بدینسان آنچه با این اقدامات مستقیماً در معرض چالش است، هر چند که در این مرحله ممکن است و در واقع باید هم - آزمایشی باشند، «واسطگی‌های دست دوم» است که سنگین‌تر از همه آن سنگ آسیاب‌هایی است که از گذشته سرمایه‌داری به ارث مانده‌اند. و هیچ جامعهٔ پسا سرمایه‌داری نمی‌تواند امیدوار باشد که بدون لغو این نظام واسطگی دست دوم و جانشین کردن ابزار مناسبی برای مبادلهٔ انسانی به جای آن، فرد اجتماعی را کاملاً تحقق بخشد.

نیازی به ذکر نیست که انواع متفاوت گذر به سوسیالیسم را نمی‌توان صرفاً بر حسب شرایط محلی بلکه فقط به این صورت باید فهمید که شرایط محلی در چارچوب عام وضعیت جهانی گنجانده شود که در واقع بخش جدایی‌ناپذیری از آن است. اتحاد شوروی که «نخستین حلقهٔ گسسته از زنجیرهٔ امپریالیسم» است، مجبور بود که درست در بحبویهٔ تهاجم‌هایی مداخله‌جویانهٔ سرمایه‌داری کار استقرار خود را انجام دهد: برایش ضروری بود که یک قدرت نظامی قادر به مواجههٔ سرتاسری با سرمایه‌داری جهانی پدید آرد. در آن زمان که کوبا پا به مسیر توسعه می‌نهاد، جهان زخم‌خوردهٔ سرمایه‌داری نه تنها با موجودیت نظام شوروی بلکه هم‌چنین با پیروزی انقلاب چین، در عرصه چالشگری ناکام گشته بود. رهایی انسان از بیگانگی سرمایه‌داری یک فرایند جهانی با پیچیدگی شگرف است که ضرورتاً مستلزم کامل‌کنندگی عینی - که نباید با نوعی همپایگی مرکزی اشتباه کرد - همهٔ جنبش‌های سوسیالیستی معارض با نظام جهانی سرمایه‌داری است. چنان‌که نئین بیش از نیم قرن پیش تأکید ورزید:

اشتباه خطیری است که بگوییم چون بین «نیروهای» اقتصادی ما و قدرت سیاسی ما ناهمخوانی وجود دارد، پس نباید به قدرت می‌رسیدیم. چنین

استدلالی فقط شایسته عوام چشم و گوش بسته است که فراموش می‌کند این «ناهمخوانی» همیشه وجود خواهد داشت، که همیشه در تکامل طبیعت و همین‌طور در تکامل جامعه وجود دارد. که فقط با یک رشته کوشش‌ها - که هر کدام به خودی خود، چیزی یک‌سویه است و به ناسازگاری‌های معینی دچار می‌شود - سوسیالیسمی که با همیاری انقلابی پرولتاریای همهٔ کشورها پدیدگشته است کامل خواهد شد. ۲۵۰

بدینسان نه «الگوهای» معتبر کلی می‌تواند وجود داشته باشد و نه واقعاً اقدامات و انگیزش‌های اجباری عامی هست که «نظام ماسونی بین‌المللی» از مرکزی هدایت‌شان کند. تحقق کامل فرد اجتماعی متوجه «فرد واقعی انسانی» با همهٔ مسایل، نیازها و آرزوهای خاص او است. فقط اگر - «مطابق با ظرفیت‌های بالفعل فرد واقعی انسانی» - این مسایل، نیازها و آرزوها به صورت اصل جامع سامان‌بخش همهٔ کوشش‌های اجتماعی درآید و به طور دوسویه افراد واقعی را در چارچوب آموزشی وسیع پیکرهٔ اجتماعی به طور کلی یکپارچه سازد، فقط آنگاه شاید بتوان از «فراگذری مثبت از بیگانگی» سخن گفت.

۳. خودواسطگی فرد اجتماعی

مارکس کمونیسم را «حل حقیقی کشاکش بین انسان و طبیعت و بین انسان و انسان - حل راستین ستیزهٔ بین وجود و ذات، بین عینیت‌یابی و تأیید نفس، بین آزادی و ضرورت، بین فرد و نوع» (۱۰۲) تعریف می‌کند. این سخن را نباید به این معنی تفسیر کرد که در این مرحله «فرد» و «نوع بشر» یک مفهوم می‌شوند. (چنان‌که دیدیم مارکس به کرات تأکید کرده است که فرد هرگز مستقیماً با تعیین‌های اجتماعی اش در نمی‌آمیزد.) برعکس، وقتی امکان حل کشاکش دیرین بین فرد و نوع بشر در پیش چشم باشد فقط در

آن صورت ممکن می شود که به درستی خط ممیزی بین حیطه بودشناختی فرد و حیطه نوع بشر کشید. مقدم بر این مرحله تاریخی این دو مفهوم به طور مبهم تعریف می شوند، اگر اصلاً چنین امکانی باشد، و در چارچوب گفتمان اخلاقی تفاوت های اساسی آنها، قاعدتاً از نظر دور می ماند. در این جا مجالی برای بحث مفصل درباره این معضلات نیست: صرفاً می توان به بعضی از مهم ترین جوانب آن اشاره کرد: نقل قول پاراسلوس نقطه عزیمت ما را به خوبی توضیح می دهد:

نباید مردم را براساس شکل و شمایل قضاوت کرد بلکه همه آنها را به یکسان باید محترم داشت. آنچه شما دارید همه دارند. آنچه شما در نهاد خود دارید هر کسی دارد و تهیدست در باغچه اش همان گیاهی را می کارد که آدم توانگر. در انسان همه صناعت ها و هنرها ذاتی است اما همه این هنرها به عرصه صراحت و آشکارگی نرسیده اند. آنهایی را که باید در او آشکار و عیان گردد باید نخست بیدار کرد و برانگیخت... کودک هنوز موجودی نامعین است و شکل نهایی اش را براساس توانمندی هایی که در او برمی انگیزید پیدا می کند. اگر توان کفش دوختن را در او بیدار کنید کفاش می شود، اگر فن سنگ تراشیدن را در او بیدار کنید سنگ تراش می شود و اگر دانشوری را در او برانگیزید و فراخوانید دانشور خواهد شد. علت اش این است که همه توانمندی ها در او فطری است؛ هر چه را در او بیدار کنید در او ظاهر می شود و بقیه ناهشیار می مانند و به خواب می روند! ۲۵۱

بدینسان پاراسلوس ما را دعوت می کند که نوع بشر را در هر فرد آدمی محترم داریم. این تأکید باشکوهی بر اصل برابری - در آغاز قرن شانزدهم - در میانه گفتمان اخلاقی است که با این حال از طریق یکسان دیدن دوشیوه زیست اساساً متفاوت به عنوان تأکید درباره وضع بالفعل امور جلوه گر می شود. با وجود این توانمندی های بالفعل تک تک افراد باید از

توانمندی‌های آرمانی آنان متمایز شود یعنی از آن قابلیت‌هایی که فقط در رابطه با کلّ نوع بشر می‌توان بالفعل دانست. با این حال چنان‌که هم اینک خواهیم دید گفتمان اخلاقی سنتی نمی‌تواند چنین تمایزی را صورت دهد.

آنچه در اینجا نیازمند بررسی دقیق است درگیری سخت بغرنج افراد واقعی در وضعیت‌های اخلاقی، تعهدات و پای‌بندی‌های آنان و پیوندهای پیچیده‌شان با جامعه پویا و متغیری است که در آن زندگی می‌کنند. اینجا نکات زیادی هست که باید روشن شود زیرا گفتمان اخلاقی به ناگزیر خطوط مرزبندی عینی را محو می‌کند و مقولات و تمایزهای خود را در مورد فرد به کار می‌گیرد که تمایز حیاتی بین فرد و نوع بشر را در اندیشه از بین می‌برد تا کوشش‌ها و ناکامی‌ها فرد را با معیاری اندازه‌گیری کند که فقط در مورد نوع بشر قابل استفاده است. البته در کلّ این امر نکته بزرگ و مثبتی وجود دارد. مطلق بودن اکید قاعده اخلاقی - به صورتی ناخودآگاه - آگاهی اجتماعی عینی را در فرد برمی‌انگیزد. یا طور دیگر بگوییم: اجتماعیت عینی فرد او را قادر می‌سازد در رابطه خود فراگذرنده دیالکتیکی‌اش با محدودیت‌های خود از بُعد اخلاق برخوردار باشد، اما برآورد مناسبات بالفعل وضعیت‌های شخصی ناگزیر تحریف شده خواهد بود مگر آن که همواره به یاد داشته باشیم اخلاق اندام پرورش نفس نوع انسانی به طور کلی است.

در فلسفه کانت «بایست دلالت بر توانست (اخلاقی) دارد» و برای شکل‌گیری قلمروی عقلیات (noumena) به کار می‌رود که به نوبه خود اعتبار مطلق قاعده اخلاقی را شکل می‌دهد. «عالم عقلیات» که کنشگر اخلاقی کانت به آن تعلق دارد در واقعیت منطبق بر اجتماعیت عینی افراد است که پیچیدگی‌های آن را نمی‌توان صرفاً برحسب «علیت طبیعی»

توضیح داد. سببیت اجتماعی، اعم از عمودی و افقی - یعنی اعم از کارکرد تاریخی وار یا ساختاری اش در هر لحظه خاص - بدون به حساب آوردن کامل قدرت عظیم آن اندام نسبتاً خودمدار پرورش نفس انسانیت، یعنی اخلاق، قابل فهم نیست. اما از آنجا که با یک اندام بشر به طور کلی سروکار داریم، لازم است که هنگام ارزیابی نقش و مسئولیت افراد خطوط تمایز را رسم کنیم.

هر چند که اخلاق یک اندام پرورش نفس نوع بشر به طور کلی است، البته نمی تواند مگر از طریق اعمال کمابیش خودآگاهانه تک تک افراد به کار رود. بنابراین اجتناب ناپذیر است که تفاوت ها در آگاهی افراد در هم محو یا سرکوب شود. فرد همه وزن نمایشگری قابلیت های بشر در وضعیت اخلاقی معین را «برخود» هموار می کند، اعم از این که به طور فردی قادر باشد توقعات اخلاقی را برآورده کند یا خیر. اگر چنین نبود، یعنی اگر تفاوت عینی بین قابلیت های بسیار محدودش و قدرت های عملاً نامحدود بشر به واسطه زبان قاطع گفتمان اخلاقی در آگاهی او محو نشده بود، «باید» نمی توانست نقش خود را ادا کند: آگاهی از محدودیت های عینی خود - که نمی تواند از ارزیابی غالباً نادقیق خود شخص از همان محدودیت ها جدا باشد - ادعای «نمی توان انجام داد» را تقویت و ادعای «باید انجام داد» را تضعیف می کند. در نتیجه، اخلاق سنتی در صورتی کارگر است که باید حاکم شود و همه آن تفاوت های عینی در خود آگاهی فرد را که می تواند داعیه های تأکیدی اش را تضعیف کند محو سازد.

با این حال باید افزود آن حدودی که فرد می تواند - در وضعیت هایی که چیزی از استبداد مطلق کم ندارد - از مداخله این اندام پرورش نفس نوع بشر رها شود، مسأله ای تاریخی است. شکل خودآگاهی که افراد در ضمن آن متوجه تنگنای اخلاقی خود می شوند از عصری به عصری و

از جامعه‌ای به جامعه‌ای تغییر می‌کند. (اندکی بعد به این مقوله می‌پردازیم).

با وجود این، مسأله «فراگذری» را نمی‌توان با غفلت از بنیان بودشناختی تفاوت‌های فرد و نوع بشر به درستی برآورد کرد. مهم‌ترین تفاوت آن است که در عین آن که فرد در حوزه بودشناختی خود جا می‌گیرد و از اشکال معین مبادله انسانی آغاز می‌کند که چون مقدمات بدیهی فعالیت هدف‌گذار او عمل می‌کند، نوع بشر به طور کلی - یعنی موجود «خود فراگذرنده» و «خودواسطه» طبیعت - «آفریننده» حوزه بودشناختی خویش است. البته مقیاس‌های زمانی نیز اساساً متفاوت است. در عین آن که اعمال فرد به شدت محدود به طول عمر او - و علاوه بر آن بسیاری عوامل محدودکننده دیگر در طول زندگی اش - است، نوع بشر به طور کلی از این محدودیت‌های زمانی برمی‌گذرد. در نتیجه معیارها و سنجه‌های بسیار متفاوتی برای برآورد «توانمندی انسانی» - اصطلاحی که، به عبارت دقیق، فقط به نوع بشر به طور کلی قابل اطلاق است - و ارزیابی اعمال فرد محدود لازم است.

از جنبه دیگری و با استفاده از اصطلاحات آشنائی از فلسفه اخلاقی سنتی باید تنگنای بودشناختی فرد انتزاعی را به عنوان «پدیدارنگی» (phenomenality) در تباین شدید با «ذاتیت» (noumenality) حوزه اجتماعی توضیح داد. زیرا فقط فعالیت اجتماعی - شخص می‌تواند فعالیت هدف‌گذار باشد که در ضمن آن «اشیا» - یعنی «پدیدارنگی صرف» - «ذات» خود را در رابطه با و بر حسب فعالیت مورد نظر پیدا می‌کنند. همان‌طور که لوکاج می‌گوید: «فقط در فعالیت تولیدی «مفهوم اشیا ضرورتاً پدید می‌آید»^{۲۵۲} تنها اگر فرد در انتزاع کلی منظور شود می‌تواند خصلت «پدیدارنگی صرف» را بیابد. با این حال، فرد واقعی، که

خود را در حوزه بودشناختی بی می‌یابد که در آن جا می‌گیرد، تا آنجا که اجتماعیت‌اش در اصل از او جدایی‌ناپذیر است، «موجودی فی‌ذاته» (noumenal) است. اما در عمل، جدایی رخ می‌دهد: از طریق بیگانگی و شیء‌وارگی مناسبات اجتماعی تولید که فرد را در «پدیدارنگی ناپرورده» اش متزع می‌کند و به شکلی رمزآلود، طبیعت بالفعل‌اش را به عنوان «ذات عقلیابِ فراگذرنده» بر او تحمیل می‌کند. بدینسان تضادی بین «وجود و ذات، بین فرد و نوع» پدید می‌آید. و همین تضاد وخیم - این فراگذرندگی ناآگاهانه - است که مارکس از طریق فراگذری از بیگانگی درصدد حل آن است.

با این حال، حل تضاد وخیم به معنی درگذشتن از تفاوت‌های واقعی نیست. چنین کاری را فقط در خیال، با غوطه‌ور کردن فرد و نوع بشر در «ذهن جمعی» اساطیری، می‌توان صورت داد. زیرا صرف‌نظر از شدت تأکید بر اجتماعیت («ذاتیت») فرد، نمی‌توان خطوط عینی تمایز را بدون تحریف شدید مناسبات بنیادی محو کرد. وجود تفاوت‌های اساسی بودشناختی، نسبت دادنِ قدرت‌هایی به فرد انسان را که نمی‌توان تصور کرد داشته باشد، بیهوده می‌سازد. زیرا فقط فرد انتزاعی فلسفه نظری در قلمروی «احتمالات» می‌زید - فرد واقعی باید خود را با حوزه «امکانات» وفق دهد که در درون آن باید آگاهانه یا جز آن، کامروا یا جز آن، حرکت کند. تقابل بین مقوله‌های باید (sollen) و هست (sein) را فقط در ارتباط با نوع بشر در سطح بودشناختی می‌توان رفع کرد. آنچه که به عنوان «بایدها»، در خطاب به فرد با اصطلاحات خاصِ گفتمان اخلاقی، بروز می‌کند، در واقع بیانگر برخی «پروژه‌های» عینی و وظایف تاریخی بالفعل است که در ساختارهای بفرنج جامعه انسانی به عنوان نیازها و روندهای توسعه وجود دارد: نیازهایی که با وجود این، با ضرورت (یعنی کمیابی)

مسلطی عملاً نفی می‌شوند و بنابراین باید با قدرت «باید» در برابر چنین نفی‌یی تقویت شوند. در ضمن توسعه انسانی این نیازهای معارض رفع می‌شوند و «نیازها»، «وظایف» و «روندهای» توسعه واقعیت می‌یابند، در حالی که شکل دستوری عملاً پشت سر گذاشته می‌شود. با این حال تا آنجا که فرد خاص مطرح است، این «نیازها»، «وظایف» و «روندها» خصلت ارزش شناختی (axiological) خود را در ارتباط با او حفظ می‌کنند - او می‌تواند از طریق عمل در جهت یا بر ضد تحقق آنها، ارزش‌های منفی یا مثبت خود را از میان آنها «انتخاب» کند - و دستورات اخلاقی برایش همچنان «هنجارها» یا «قواعد» اند. فرد خاص فقط می‌تواند مطابق اینگونه قواعد و هنجارها زندگی کند یا آنها را - در محدوده مرزها - زیر پا گذارد و بدینسان به تشکیل مجموعه جدیدی از قواعد و هنجارها کمک کند.

برعکس، نوع بشر به طور کلی می‌خواهد نه تنها از مجموعه قواعد خاص و از لحاظ تاریخی معین بلکه رویهمرفته از گفتمان اخلاقی - یعنی بیان آگاهی اخلاقی جداگانه‌ای - فراخیزد. با وجود این، این فراخیزی را فقط به صورت مفهوم محدودکننده می‌توان حاصل کرد زیرا وضعیتی که این فراخیزی با آن تطبیق می‌کند نه مرحله تاریخی خاصی (که مفهومی ناتاریخی است، و «پایان تاریخ» را فرض می‌گیرد) بلکه توسعه عملاً بی‌کران و از خود فراخیزی مداوم نوع بشر است. مرز مفهومی این نوع فراخیزی فقط بی‌کران تواند بود. شرایط «حقیقت مطلق» - با تغییراتی در عرصه اخلاق نیز به کار می‌آید:

استیلای اندیشه در مجموعه انسان‌هایی که سخت نامستولی می‌اندیشند متحقق می‌شود؛ دانشی که داعیه‌ای نامشروط به حقیقت دارد در مجموعه خطاهای نسبی متحقق می‌شود؛ نه این و نه آن قادرند کاملاً متحقق شوند

مگر از طریق پابندگی بی‌پایان موجودیت انسانی ... این تناقضی است که فقط در ضمن پیشرفت بی‌پایان حل می‌شود، در چیزی که - حداقل عملاً برای ما - توالی بی‌پایان نسل‌های بشری است.... [اندیشه انسانی] در سرشت [Anlage] خود، رسالت خود، امکانات خود و هدف نهایی تاریخی خود مستولی و نامحدود است؛ در تحقق فردی‌اش و در واقعیت، در هر لحظه خاصی مستولی نیست و محدود است.^{۲۵۳}

در مورد گفتمان اخلاقی نیز چنین است: امکان آرمان نوع بشر این است که «از طریق پابندگی بی‌پایان موجودیت انسانی»، از طریق «توالی بی‌پایان نسل‌های بشری» رویهمرفته از آن برگردد. اما این «امکانات نامحدود» نمی‌تواند «در واقعیت» (یعنی در هر «لحظه خاصی») مگر به شکل دستاوردهای محدود نسبی متحقق شود که تا بی‌نهایت پشت سر هم قرار می‌گیرند. هرچه بیشتر چنین است چون که قدرت گفتمان اخلاقی که به طور بی‌پایان فراخیزنده انگاشته می‌شود، همان شرایط اولیه پیشرفت انسانی است. در نتیجه آن جزم‌گرایان دیوانسالار که آرمان‌های اخلاقی مارکس را به عنوان «مفاهیم ایدئولوژیک»، به عنوان «انسان‌گرایی» و «ایده‌آلیسم دوره جوانی» رد می‌کنند، به طور موهومی یک «نظریه علمی» را فرض می‌گیرند، که چنین تصور می‌شود به طور قطعی از همه این‌ها برگزیده و بعضی از مبانی دیالکتیک مارکسی را نفی کرده است.

نگفته پیداست که حتی اگر از خود گفتمان اخلاقی «از طریق پابندگی بی‌پایان موجودیت انسانی» برگزیده باشیم، فراخیزی از بیگانگی سرمایه‌داری حاکی از یک دستاورد کیفی رادیکال در تحقق این فرایند دیالکتیکی است. «شرایط ناآگاهانه نوع بشر» شکلی از جامعه است که آگاهی اخلاقی آن ممکن است ناآگاهانه نیز باشد. نظام واسطگی دست دوم سرمایه‌داری تناقضی اساسی با خود دارد: تناقض بین «توانمندی‌های»

نوع بشر و حوزه محدود «امکانات» تک تک افرادی که باید در انقیاد مکانیسم‌های کور حاکم بر ابزاریت (instrumentality) سرمایه‌داری عمل کنند.

اما این تناقض تجلی یک «هبوط» (Verfallen) و «وانهادگی» (Geworftheit) بی‌زمان مابعدطبیعی غیرقابل فراگذری، همچنان‌که در بودشناسی منجمد هایدگر، نیست بلکه خصلت یک واقعیت متغیر تاریخی است. در اینجا می‌توان ویژگی نوعی روش‌شناسی رمزپردازی هایدگری را دریافت: محو کردن تمایز فرد خاص و نوع بشر به طوری که ذهن اگزیستانسی غیر اجتماعی شده موهوم، جای نوع بشر به طور تاریخی متکامل و فرد اجتماعی واقعی را بگیرد. اگر هایدگر مدعی بود که فرد خاص به «دنیایی» بیگانه «وانهاده شده» است، قابل قبول بود، به شرطی که قبلاً کیفیات ضروری اجتماعی-تاریخی معین می‌شد (و طبیعت سرمایه‌دارنه بیگانگی مورد بحث را مشخص می‌کرد). اما اینگونه هماهنگ‌سازی اجتماعی-تاریخی دقیقاً همان است که هایدگر از آن اجتناب می‌ورزد و در واقع برجسب «بیگانگی» به آن نمی‌زند. برای همین است که او مناسبات نوعاً بیگانه شده افراد نوعی تاریخی و اجتماعی سرمایه‌داری را «برمی‌کشد» و به صورت «ابعاد بودشناختی» مابعدطبیعی خود «اگزیستانس» درمی‌آورد. او از «هبوط» و «وانهادگی» وجود (Dasein) یا آنجا بودن) سخن می‌گوید و تأکید دارد که:

«هبوط و ویژگی قطعی اگزیستانسیال خود Dasein است... ساختار بودشناختی - اگزیستانسی هبوط را نخواهیم فهمید چنان‌که معنایی بد و تأسف بار بدان دهیم که شاید مراحل پیشرفته‌تر فرهنگ انسان بتواند خود را از آن رها کند. ۲۵۴

واقعیت یافتگی وجود [Dasein] چنان است که تا زمانی که هست آنچه

هست، وجود [Dasein] در وانهادگی باقی می‌ماند و در آشوب نامعتبری آن‌ها غرق می‌شود. وانهادگی که واقعیت یافتگی خود را پدیدارانه نشان می‌دهد، به وجود [Dasein] تعلق دارد که برایش در وجود [Being] خود، همان وجود، خود مسأله است.»^{۲۵۵}

در این دورنماهای منحرف بیگانگی نه آن‌چه در واقعیت هست بلکه هرگونه کوششی در انجام دادن کاری بر ضد بیگانگی بالفعل است حتی اگر صرفاً شکل تأملی انتقادی در شرایط بیگانگی به زبان خاص مقایسه‌ای باشد:

«بیگانگی نمی‌تواند به این معنی باشد که وجود [Dasein] را بتوان عملاً از خود برید. برعکس این بیگانگی آن را به نوعی وجود که محدود به اغراق‌آمیزترین «خودانقطاعی» است و در وسوسه همه امکانات تبیین است، فرو نمی‌برد، چنان‌چه همین «شخصیت‌شناسی» و «تیپ‌شناسی» که خود به میان آورده است چیزی است که در یک نگاه قابل بررسی نیست. این بیگانگی اعتبار و امکان را هر چند فقط امکان بنیانی باشد، از وجود [Dasein] دریغ می‌دارد.»^{۲۵۶}

بدینسان، خصوصیات اجتماعی-تاریخی بیگانگی سرمایه‌داری، دست‌نخورده، با رمزپردازی‌های بودشناسی هایدگری «فرا می‌گذرد» و «شرایط ناآگاهانه نوع بشر» به عنوان «ساختار بودشناختی-وجودی خود [Dasein] تجلیل می‌شود.

تناقض بین «توانمندی‌های» نوع بشر و «امکانات» محدود و تعیین شده دوره زندگی فرد در واقعیت، به هیچ روی تناقض ابدی بودشناختی نیست که ذاتی خود طبیعت دو حوزه بودشناختی متفاوت باشد: یکی «کلی» و دیگری «جزئی». اظهار این سخن طفره رفتن از مسأله و در عین حال نادیده گرفتن شرایط اجتماعی-تاریخی است. زیرا فرد اجتماعی

کاملاً تحقق یافته یک «کلّ انضمامی» است، اگر با این حال بُعد کلیت (اجتماعیت) او با مناسبات اجتماعی شیء شده تولید از نظر سرمایه‌داری نفی می‌شود، «حوزه بودشناختی» اش مسلماً حوزه جزئیت محض است. اما این بدان سبب نیست که حوزه بودشناختی وی فی‌نفسه بسیار محدود است بلکه بسیار محدود است زیرا در جامعه سرمایه‌داری کلیت (جهانشمولی) او ضرورتاً جدا از انسان است و به طرز خصمانه‌ای به شکل مناسبات اجتماعی بیگانه شده تولید با او رویارو می‌شود.

تضادی که در بالا از آن سخن رفت صرفاً تقابلی صوری بین دو حوزه بودشناختی متفاوت نیست بلکه تضاد درونی بودشناختی اجتماعی تاریخی متغیر نوع بشر است. فقط چون این تضاد ذاتی حوزه بودشناختی نوع بشر در جامعه سرمایه‌داری است می‌توان این خصلت متضاد و فراگذشتنی مناسبات مورد بحث را درک کرد، چنان‌که قبلاً گفته‌ایم، وقتی رابطه بین فرد و نوع بشر خصلت نظمی طبیعی را به خود می‌گیرد - و نه تنها وقتی انسان مستقیماً وابسته به طبیعت است بلکه هم‌چنین زمانی که این بستگی ناشی از علتی اجتماعی همچون تلاش عمومی برای اطمینان از بقای یک اجتماع خاص در برابر حمله دشمن است - تضاد صرفاً صوری است نه بالفعل. در جامعه سرمایه‌داری از آن زمان که توجیه نسبی تاریخی مالکیت خصوصی به عنوان «آشکارشدن، هر چند بیگانه، ذات انسانی»، از میان رفته است، چنین نیست. اکنون، از آنجا که هر نوع توسعه بیشتر باید - به سبب سکون فلج‌کننده نظام مستقر - در محدوده سخت تنگی ابزاریت سرمایه‌دارانه بگنجد، خود نوع بشر از توانمندی‌های بالفعل‌اش جدا شده است و فقط توانمندی‌های بیگانه شده‌اش - یا توانمندی‌های برای از خود بیگانگی جهانشمول - می‌تواند تحقق یابد. «توانمندی‌های انسانی» واژه‌ای تهی - آرمانی انتزاعی - برای فرد واقعی می‌شود نه به این

سبب که توانمندی‌های نوع بشرند بلکه چون واسطگی‌های دست دوم سرمایه‌داری در کنش اجتماعی به طور موثری آن را نفی می‌کند. «توانمندی‌های آرمانی» فرد یک انتزاع پوچ می‌شود نه برای آن که «آرمان» است بلکه چون ابزاریت سرمایه‌دارانه که لزوماً فعالیت حیاتی انسان را به عنوان وسیله صرف برای اهداف بیگانه شده‌ی این واسطگی‌های دست دوم تحت سیطره خود دارد، آن‌ها را از پیش باطل کرده است. بدینسان، توسعه سرمایه‌دارانه، به جای گسترش دادن حیطه قابلیت‌های بالفعل فرد، به محدود کردن و همین‌طور نفی کردن توانمندی‌های نوع بشر می‌انجامد. (برای همین است که گوته مجبور بود فاوست‌اش را آن‌گونه به پایان برساند.)

«حل ستیزه بین وجود و ذات، بین عینیت‌یابی و تأیید نفس، بین آزادی و ضرورت، بین فرد و نوع» (۱۰۲) ضرورتاً مستلزم فراگذری از خصلت ناآگاهانه گفتمان اخلاقی است. اما این فرایند به معنی الغای خود گفتمان اخلاقی نیست بلکه دگرگونی کمی ساختار و قالب ارزیابی است: فراگذری از آن به عنوان شکلی از آگاهی کاذب است. در گفتمان اخلاقی سنتی ضروریاتی که باید را مطرح می‌کند، علی‌القاعده از انسان پوشیده می‌ماند. خود شکل باید تا آنجا که خود را به عنوان تضاد لمی با قلمروی ضرورت و نه به عنوان بیان نوعی آن عرضه می‌کند، تا حدود زیادی مسؤول این وضع است. در این عرضه ضرورتاً غلط مناسبات بالفعل، باید، خصلت «آگاهی کاذب» خود را نشان می‌دهد. در دست یازیدن به شرایط بالفعل مناسبات همیشه ضرورت دارد که به ورای بی‌واسطگی شکل باید، به سوی درک ضروریات عینی اساسی، هر چند که شاید در ژرفای لایه‌های پیچیده قشر هنجارگذار نهان باشند، برویم. در جریان اینگونه «راز زدایی» (de-mystification) این امکان پیش می‌آید که

«بایدهای راستین» را که ضرورتِ بالفعلِ توسعه و تکامل نوع بشر را در خود دارند از «بایدهای شیء شده» که از انسان مستقل شده‌اند و به شکل دستورات لمّی و بی چون و چرا با او مقابله می‌کنند، جدا کنیم. باید اخیر به نظر مارکس نشان دهنده «نفی مستقیم ذات انسانی» است. بدینسان، بررسی سؤال‌انگیز ضروریات اساسی باید ما را قادر می‌سازد خط تمایز ضروری را بین کارکردهای مثبتِ عینیِ گفتمان اخلاقی و موهومات شیء شده آن ترسیم کنیم.

نیازی به ذکر نیست که فراخیزی از خصلت ناآگاه گفتمان اخلاقی نمی‌تواند تفاوت‌ها و ستیزه‌های عینی را از میان بردارد. فقط می‌تواند (۱) به طور منفی به رفع قدرت خصمانه آن‌ها (که خود را به شکل تعیین‌های اجتماعی نشان می‌دهد که سلطه کوری بر اهداف و تلاش‌های افراد دارد) و (۲) به طور مثبت به تخصیص راستین «توانمندی‌های انسانی» با تأمین نوعی توسعه که به طور عینی شکاف بین «توانمندی‌های آرمانی» فرد و «قابلیت‌های بالفعل» او را کمتر می‌کند، یاری رساند. و از آنجا که بودشناسی بالفعلِ انسانی یک بودشناسی اجتماعی پویا و متغیر - در تباین شدید با رمزپردازی‌های دیگری‌اش به عنوان «ساختار بودشناختی - وجودی Dasein» - است، این کم‌تر کردنِ شکاف از طریق گسترش عملی حیطه قابلیت‌های بالفعل فرد، توانمندی واقعی توسعه و تکامل انسانی است.

این فرایند از تحقق «فرد حقیقتاً اجتماعی» جدایی‌ناپذیر است. فرد هر چه بیشتر قادر به «بازتولید خود به عنوان فرد اجتماعی» باشد، ستیزه بین فرد و جامعه، فرد و نوع بشر - یعنی به سخن مارکس شدت ستیز بین وجود و ذات، آزادی و ضرورت، فرد و نوع - کم‌تر است. اما فرد نمی‌تواند خود را به عنوان یک فرد اجتماعی بازتولید کند مگر آن که نقش

هردم فعال‌تری در تعیین همهٔ جوانب زندگی خود، از خودی‌ترین نیازها تا وسیع‌ترین مسایل کلی سیاست، سازمان‌دهی اجتماعی-اقتصادی و فرهنگ، به عهده‌گیرد.

بدینسان مسألهٔ عملی ضروری طبیعت خاص ابزارها و فرایندهای مؤثر خودواسطگی انسانی است. اگر فرد اجتماعی خود را به عنوان یک «فرد اجتماعی» بازتولید می‌کند - یعنی اگر مستقیماً با تعیین‌های کلی اجتماعی‌اش عجین نمی‌شود - این منجر بدان می‌شود که بگوئیم ارتباط بین فرد و جامعه، فرد و نوع بشر، همیشه یک رابطه واسطه‌ای باقی می‌ماند. خلاص شدن از وساطت جزو ساده‌لوحانه‌ترین رؤیاهای آنارشویستی است. چنان‌که به کرات تأکید کرده‌ایم، خودوساطت نیست که عیب دارد بلکه شکل وساطت دست دوم شیء شدهٔ سرمایه‌دارانه چنین است. به نظر مارکس مناسبات انسانی ناپیگانه خصلتاً خودواسطگی است و نه یکسانی موهوم مستقیمی با ذهن جمعی ژنریک، یا استحاله در آن. مسأله نظریه و عمل سوسیالیستی، پردازش مشخص عملی میانگیرهای مناسب است که فرد اجتماعی را قادر سازد «واسطه خودش برای خودش» باشد، بجای آن که نهادهای شیء شده واسطه‌اش شوند. به عبارت دیگر، به نظر مارکس، وظیفهٔ همراه کردن ابزارهای مبادله انسانی با اجتماعیت عینی آدمی است. آنچه که از مفهوم «خودواسطگی فرد اجتماعی» برمی‌آید، نابودی همهٔ ابزاریت‌ها نیست بلکه استقرار اشکال واسطگی آگاهانه کنترل شده‌ای به جای مناسبات اجتماعی شیء شده سرمایه‌دارانهٔ تولید است.

این، مسألهٔ حیاتی ارتباط بین وسیله و هدف را مطرح می‌کند. تضاد بین وسیله‌ها و هدف‌ها در گفتمان اخلاقی در این فرض صرف بحث‌انگیز تجلی می‌کند که «هیچ انسانی را نباید به عنوان وسیله برای هدفی به کار

برد». این تقلیل اخلاق‌گرایانه یک مسأله بسیار وسیع‌تر است. زیرا مسأله فقط این نیست که همه اهداف وسیله تحقق خود را دیکته می‌کنند حتی اگر این امر ضرورتاً مستلزم قربانی کردن انسان‌ها باشد، بلکه هم‌چنین این نکته مطرح است که اهداف تعیین شده که تحقق‌شان مستلزم نهادی شدن انواع معینی از وسیله‌هاست، «نتیجه ناخواسته» به وجود می‌آورد: یعنی نهادین کردن وسیله‌های نهادی شده. بدینسان در کنش اجتماعی بالفعل، در جریان تحقق هدف اصلی، یعنی در ضمن این «نهاد خودنهاد» و خودنهادینه شدگی، مناسبات اولیه سرنگون می‌شوند و وسیله خود به صورت هدف درمی‌آیند. بدینسان، موفقیت (تحقق یک وظیفه خاص) با پایاندهای دوررس به شکست مبدل می‌شود، زیرا ابزاریت نهادینه شده، بر اعمال تک‌تک افرادی که ابزارهای این ابزاریت‌اند، مستولی است.

بنابراین، تعجبی ندارد که نقطه خطیر ایدئولوژی تعریف مشخص ارتباط بین وسیله‌های منتخب و اهداف موردنظر است. صرفاً این فرض که در شکل آینده پیش‌بینی شده جامعه هیچ تضادی بین وسیله و هدف متصور نیست، نوعی طفره اتویایی از مسأله است. این مسأله با آن ضابطه به اصطلاح «مفاهیم مرکب» مانند «انقلاب»، «تحقق نفس»، «خودواسطگی»، «خود فراگذری»، «مشارکت»، «دموکراسی مستقیم»، «انقلاب دائم»، «انقلاب فرهنگی»، و غیره نیز به شایستگی قابل حل نیست، هر چند که اینگونه مفاهیم تا آنجا که دورنماهای عام تکامل و توسعه سوسیالیستی مد نظر باشد، دارای اهمیت حیاتی است. این‌ها مسأله‌ای را که در بالا مطرح شد، هر چند وسیله و هدف در آن وحدت دارند، حل نمی‌کند. («انقلاب» در آن واحد هم هدف و هم در عین حال وسیله و شیوه تحقق عمومی خود است.) نکته قابل توجه درباره این «مفاهیم مرکب» آن است که آن ماده هنجارین که در آن‌ها هست تصویری ابزارین به خود می‌گیرد و بدینسان

پیروی از نوع خاصی از عمل را ایجاب می‌کند. با این حال آن‌ها اساساً همچنان هنجارها و هدف‌ها باقی می‌مانند - و فقط نشان دهنده چارچوب عام جامعه هدف‌اند - که تحقق بالفعل‌شان ضرورتاً مستلزم «ترکیب‌زدایی» از این مفاهیم عام و معضل‌بندی‌شان به صورت وظایف و وسیله‌های انضمامی است. اما به محض این که چنین «ترکیب‌زدایی» خاص صورت می‌گیرد معضل اولیه مجدداً در پیش چشم پدیدار می‌شود و خطر نهادینه شدن ابزاریت خود را بازتولید می‌کند. («انقلاب فرهنگی»، «ضد بوروکراسی» و غیره صرفاً بیان اعتبار عام آن «مفاهیم مرکب» که در اول اتخاذ شده‌اند نیست بلکه یک بیان جدید را هم می‌رساند: این که خود چارچوب مستقر جامعه پسا سرمایه‌داری باید در پرتو آرمان‌های کلی سوسیالیسم، «بطور ادواری» یا «دائماً» مضمول «ترکیب مجدد» اساسی و بررسی مجدد شوند).

با وجود این خود آرمان‌ها، حتی اگر اساساً سوسیالیستی‌اند، به خودی خود کافی نیستند. این‌ها هر چند در تعیین جهت‌گیری عام تلاش‌های اجتماعی اهمیت حیاتی دارند، برای تحقق عملی خود نیازمند قدرت عینی نهادهای ویژه خود عینیت بخش‌اند. نوع نهادی که قادر به انجام دادن این وظیفه است نهادی است که بر اساس تعیین‌کنندگی دوسویه افراد درگیر کار کند. نمونه آن نهاد «شوراهای کارگران» است که لوکاخ حدود پنجاه سال پیش این‌طور تحلیل کرد:

شورای کارگران استیلائی سیاسی-اجتماعی بر شیء‌انگاری کاپیتالیستی است. در وضعیت پس از دیکتاتوری، شورا بایستی بر تفکیک بورژوازی [قوای] مقننه، مجریه و قضائیه فایق آید و همین‌طور، در تلاش برای کسب قدرت لازم است تا به تدریج مکانی - زمانی پرولتاریا پایان دهد و نیز اقتصاد و سیاست را در وحدت حقیقی فعالیت پرولتاریایی گرد هم آورد و

بدینوسیله به سازگاری مجدد تضاد دیالکتیکی منافع آنی و هدف غایی کمک کند. ۲۵۷

اما این فقط یک نمونه است، هر چند که از لحاظ استراتژیکی اهمیت دارد. واسطگی دست دوم شیء شده سرمایه دارانه تمامیت جامعه دارای ساختار سلسله مراتبی را، از حوزه‌های اقتصادی و سیاسی گرفته تا مظاهر فرهنگی و ایدئولوژیکی حیات، فرا می‌گیرد. در نتیجه هیچ استراتژی سوسیالیستی نمی‌تواند امیدوار باشد که در این شرایط توفیق یابد مگر آن که اصول کلی جهت‌گیری به درستی به صورت ابزارها و نهادهای خاص، پویا و قابل انعطاف از لحاظ اجتماعی-تاریخی قادر به بازسازی کل جامعه مطابق با واقعیت‌های همواره متغیر وضعیت جهانی درآید.

سرنگون کردن دولت بورژوازی کافی نیست: کارکردهای بالفعل آن را باید از نو - در چارچوب خطوط راهنمای عام «مفهوم مرکب» (که نباید به طور وهم‌آلود با آنچه موجود نیست اشتباه شود: یعنی یک شکل سازمانی تاریخاً مشخص) یعنی «دموکراسی مستقیم» - مطابق با وظیفه استراتژیک جهانی بازسازی اساسی تمامیت جامعه به ارث رسیده از سرمایه‌داری طراحی کرد. همین‌طور، در عرصه اقتصاد کافی نیست که ابزار تولید را ملی کنیم. وظیفه استراتژیک بازسازی اساسی مناسبات اجتماعی تولید است: الغای تولید کالایی، حذف تدریجی پول به عنوان «قدرت الکتریکی - شیمیایی جهانگیر جامعه» (۱۳۹) و بالاتر از همه، ایجاد کردن خصائل اساساً نوینی برای کار، برانگیخته با تأیید نفس در حین کار به عنوان فعالیت مثبت حیاتی فرد اجتماعی. و سرانجام این که، کافی نیست کنترل بر ابزارها و نهادهای سنتی فرهنگ و آموزش را تغییر دهیم: وظیفه استراتژیک بازسازی اساسی آن‌ها مطابق با وظایف جامع دگرگونی

سوسیالیستی جامعه به عنوان یک کل است که بدون دستاورد آموزشی عظیم قابل تصور نیست و در ضمن آن «افراد واقعی انسان» خودآگاهی‌یی مناسب با فردیت اجتماعی خود می‌یابند.

نگفته پیداست که که مسایل مطرح در تحقق این وظایف استراتژیک بسیار بغرنج و مستلزم بیشترین درک از واقعیت و هماهنگ‌سازی در هر یک از مراحل خاص و در کلیه وضعیت‌های موردی است. چنان‌که مارکس بارها تأکید کرده است «نفی در نفی» - یعنی نفی سوسیالیستی واسطگی‌های سرمایه‌داری که «ذات انسانی» یعنی تحقق توانمندی‌های بالفعل آدمی را عملاً نفی می‌کند - هنوز سخت تحت شرایط چیزی است که نفی می‌کند. بنابراین قابل تصور نیست که این بازسازی اساسی جامعه با یک خیزش، هر چند وسیع و قدرتمند، صورت گیرد. به صورت واقع‌گرایانه‌تر فقط می‌توان با ابزارها و نهادهای موجود که باید با انتقال‌ها و وساطت‌های انجام یافته، به درستی بازسازی شوند، به کار آغاز کرد. طور دیگر رفتار کردن جز بیشینه‌خواهی (maximalism) خطرناک و خلع سلاح‌کننده نیست که در واقعیت معلوم خواهد شد نه تنها کمینه‌خواهی (minimalism) است بلکه غالباً به طور مستقیم موجب شکست و اضمحلال است. وظایف استراتژیک بسیار مهم‌اند برای آن که می‌توانند جهت و چارچوب بیگانگی دوسویه را به کوشش‌های خاص چندگانه - واسطه‌ای، انتقالی - افراد اجتماعی خود واسطه بدهند، و نه برای این که می‌توانند (که نمی‌توانند) مستقیماً به معیارها، شکل‌ها و «الگوهای» سازمان‌دهی اجتماعی تبدیل شوند.

۱۰. بیگانگی و بحران آموزش

هیچ جامعه‌ای بدون نظام آموزشی خاص خود نمی‌تواند دوام آورد. صرفاً ذکر مکانیسم‌های تولید و مبادله به منظور توضیح دادن رکود بالفعل جامعه سرمایه‌داری به هیچ‌وجه کافی نیست. جوامع با اعمال و به واسطه اعمال تک‌تک افرادی موجودیت دارد که درصدد تحقق بخشیدن به اهداف خودند. در نتیجه مسأله خطیر برای هر جامعه مستقری باز تولید موفقیت‌آمیز چنان افرادی است که «اهداف خود» آنان نفی‌کننده توانمندی‌های نظام غالب تولید نباشد. این اندازه واقعی مسأله آموزش است که «آموزش رسمی» بخش کوچکی از آن به شمار می‌رود. چنان‌که گرامشی تأکید کرده است:

هیچ فعالیت انسانی نیست که هر نوع مداخله فکری را بتوان از آن حذف کرد - انسان ابزارساز را نمی‌توان از انسان نوعی جدا کرد. هم‌چنین هر انسانی خارج از شغل خود نوعی فعالیت فکری دارد؛ به عبارت دیگر، «فیلسوف» است، هنرمند است، اهل ذوق است، دریافتی از جهان دارد، رفتار اخلاقی آگاهانه‌ای پیشه کرده است و به این ترتیب به ماندن یا تغییر یافتن آن فریافت از جهان، یعنی ترویج شیوه تفکر جدیدی، کمک می‌کند. ۲۵۸

بدینسان نظام آموزشی پیچیده جامعه، علاوه بر بازتولید مهارت‌های چندگانه در مقیاس کلان، که بدون آن فعالیت تولیدی صورت نمی‌گیرد، مسؤل تولید و بازتولید چارچوب ارزش‌هایی است که تک تک افراد اهداف و مقاصد خاص خود را در درون آن تعریف می‌کنند. مناسبات اجتماعی شیء شده تولید سرمایه‌داری خوکارانه تثبیت نمی‌شوند. فقط به این دلیل به این مهم دست می‌یابند که تک تک افراد فشارهای بیرونی را «درونی می‌کنند»: همه دورنماهای جامعه کالایی را چون مرزهای بی‌چون و چرای الهام و خواهش خود اقتباس می‌کنند. به این وسیله است که تک تک افراد «به حفظ فرایافتی از جهان» و به حفظ شکل خاصی از مراوده اجتماعی که با آن فرایافت از جهان تطبیق می‌کند، یاری می‌رسانند.

بدینسان فراگذری مثبت از بیگانگی، در تحلیل نهایی، وظیفه‌ای آموزشی است که تحقق آن مستلزم یک «انقلاب فرهنگی» رادیکال است. مسأله خطیر صرفاً حک و اصلاح سیاسی نهادهای آموزش رسمی نیست. چنان که دیدیم، مارکس به شدت بر تداوم عینی بودن شناختی توسعه سرمایه، مجسم در همه اشکال و نهادهای مبادله اجتماعی و نه صرفاً در واسطگی دست دوم مستقیماً اقتصادی سرمایه‌داری، تاکید داشت. برای همین است که وظیفه فراگذری از مناسبات اجتماعی بیگانه تولید سرمایه‌داری را باید در چارچوب جهانی یک استراتژی آموزشی سوسیالیستی ملاحظه کرد. این استراتژی را اما نباید با شکلی از اتویانیسم آموزشی اشتباه کرد.

۱. اتویایهای آموزشی

مفهوم «آموزش زیباشناختی» را شیللر در «نامه‌هایی درباره آموزش زیباشناختی انسان»،^{۲۵۹} نوشته شده در ۴-۱۷۹۳ و انتشار یافته در ۱۷۹۵،

باب کرد. نیازی به ذکر نیست که اندیشه شیللر - که به عنوان پادزهری ممکن برای «عقلانیت» زبانبار توسعه سرمایه‌داری تقریر شد - همچنان اندیشه ماند: توانست در نظام‌های مسلط روش‌های آموزشی جایگاه مناسبی پیدا کند.

لوکاچ در مقاله‌اش، درباره زیباشناسی شیللر تأکید می‌کند که دریافت شیللر از آموزش زیباشناختی به معنی عرضه الگویی زیباشناختی بود که آلمان را قادر سازد تا دستاوردهای اجتماعی انقلاب فرانسه را بدون انقلاب تحقق بخشد. به نظر لوکاچ «شیللر پیش از هر چیز بر دگرگونی درونی حیات روحی انسان تأکید می‌ورزد». ۲۶۰ اما چند سالی پس از انتشار نامه‌هایی درباره آموزش زیباشناختی انسان، انتقاد شیللر از خود در خصوص انقلابیگری‌اش در دوره جوانی - که بر مبنای اصل اخلاقی - زیباشناختی اندیشه‌اش درباره آموزش زیباشناختی به جای ملاحظات ضروری‌تر اجتماعی بیان می‌شد - شدیدتر و رادیکال‌تر می‌شود. اگر قبلاً «پیش از هر چیز» بر دگرگونی درونی حیات روحی انسان تأکید داشت، اکنون همان نکته را با «حصر» قطعی ذکر می‌کند و همه شقوق احتمالی برای این مطلق‌سازی دنیای درونی فرد انسانی را کنار می‌نهد. با این گام، اتویانیسم بدبینانه مفهوم اصلی‌اش از آموزش زیبایی‌شناختی انسان به نهایت بدبینی مبدل می‌شود. در فرایافت شیللر جای دیگری برای یک آرمان آموزشی اصیل وجود ندارد. انسان دیگر چون عضو جامعه ملاحظه نمی‌شود. «انسان» با «فرد» انتزاعی مترادف است که با «روح» (Geist) و با «جان» خود او (Seele) تقابل دارد. این را در بدبینی فاجعه‌بار واژه‌های موهوم نوشته شده به سال ۱۷۹۹، می‌توان دید. ۲۶۱

سه واژه بس پرمعنی

دردهای خردمندترینان و بهترینان هست،

که اما بیهوده طنین می‌افکنند، چون صداهایی از دوردست
بی‌که آرامشی دهند یا که یاری
آدمی ضایع می‌کند ثمرهایی را که به آسانی تواند داشت،
اگر سر در پی اشباح بی‌وجود بگذارد به گمراهی.

...مادام که خیال می‌کند عقلِ آدمی را
توان دریافتن حقایق مطلق هست
ورطه‌ای خواهد دید که احدی را از آن توان گذشتن نیست؛
ما را جز گمان و پندار توانی نیست.
آری، در واژه‌ای می‌توان اندیشه را حبس کرد،
اما بر بال‌های باد فرا می‌خیزد و دور می‌شود.

پس بشتاب که روح خود از موهومات [wahn] برهانی،
و به مذهبی عالی‌ترش برسانی!
آن چه گوش نه هرگز شنیده و چشم‌اش ندیده
همان است که گوییم زیبا [das schöne] و آن یک حقیقت [das wahre]!
نه آنی که بیرون توانیش دید، که این باور ابلهان است،
همه در درون تو است و به شوق و تلاش خودت بسته است.

پس اگر جستن راه حل در «بیرون»، یعنی در مراودات انسانی، بلاهت
و موهومات است، «آموزش زیباشناختی» که ضرورتاً این مراودات را
پیشفرض می‌گیرد، چه معنایی می‌تواند داشت؟ جالب آن که، در تلفیق
نهایی فقط دو تا از «سه واژه موهوم» آمده است: حقیقت «das wahre» و
زیبا «das schöne». سومی – حق «das Rechte» که ذاتاً واژه‌ای «همگانی»

است نمی‌تواند در «دنیای درون» خیالی فرد مطلق شده وارد شود. نه این که «حقیقت» و «زیبا» ربطی به روابط عینی و خارجی ندارند؛ در واقع دارند. برای همین است که شیلر مجبور بود مجدداً این‌گونه آنها را تعریف کند که «آن‌چه گوش نه هرگز شنیده و چشم‌اش ندیده». (فرق‌شان با «حق» آن است که این کلمه چنین تعریف مجددی شبه رازورانه را بر نمی‌تابد.) اما این‌گونه تعریف دوباره پایان «آرمان زیباشناختی» به عنوان یک برنامه آموزشی ممکن را کمی پس از فریافت اولیه آن در بحبوحه آشوبی که انقلاب فرانسه ایجاد کرده بود، با خود به همراه می‌آورد.

کمتر از معجزه نمی‌بود اگر این اندیشه «آموزش زیباشناختی انسان»، در جهانی زیر استیلای بیگانگی سرمایه‌داری، سرنوشت دیگری می‌یافت. زیرا «حس گرفتار در نیاز عملی خام فقط معنای محدودی دارد ... انسان نگران نیازمند زیباترین نمایش را درک نمی‌کند، فروشنده مواد کانی فقط ارزش تجارتي مواد کانی را می‌بیند نه زیبایی و کیفیت یگانه آن را؛ او حس کانی‌شناسانه ندارد» (۹-۱۰۸). و «خامی»، تقدیر طبیعت نیست، برعکس، در شرایط سرمایه‌داری این خامی بسا تحمیل «انفصال محض همه حواس، یعنی حس داشتن» (۱۰۶) بر همه حواس جسمی و ذهنی به طور مصنوعی پدید می‌آید. در نتیجه راه چاره را نمی‌توان در «دنیای درون» خیالی، جدا از، و متضاد با، دنیای بالفعل انسان‌ها یافت. اضداد فلسفی سنتی: «درونگرایی و برونگرایی، معنویت و مادیت، تحرک و تسلیم، صرفاً خصلت نقیض (antithetical) خود و بدینسان موجودیت خود به عنوان چنان نقیض‌هایی را در شرایط اجتماعی از دست می‌دهند؛ ... حل نقیض‌های تئوریک فقط به صورت عملی، به وسیله انرژی عملی انسان‌ها ممکن است. بنابراین حل آن‌ها به هیچ رو صرفاً مسأله شناخت

نیست، بلکه مسأله واقعی زندگی است که فلسفه نتوانسته است دقیقاً حل کند زیرا این مسأله را صرفاً مسأله‌ای تئوریک دانسته است» (۱۰۹). آموزش زیباشناختی بنابراین فقط در جامعه واقعاً سوسیالیستی ممکن است، که - در چارچوب جهانی استراتژی آموزش سوسیالیستی از «بیگانگی [سرمایه‌دارانه] همه حواس» فراگذاشته است و بدینسان انسانی با «غنای کامل وجودی - انسانی غنی که عمیقاً برخوردار از همه حواس است - به عنوان واقعیت پایدار خود عرضه می‌کند» (۱۰۹). بدینسان آموزش راستین زیباشناختی انسان نمی‌تواند به یک «دنیای درون» خیالی فردی بیگانه، و نه به مأمون دوردست اتویایی در یک جامعه بیگانه شده محدود باشد. تحقق آن لزوماً مستلزم تمامیت فرایندهای اجتماعی در دوسویگی دیالکتیکی بغرنج‌شان با یکدیگر است. برای همین است که برنامه جداگانه «آموزش زیباشناختی انسان» به عنوان پادزهری برای شیوع «عقلانیت» سرمایه‌دارانه، محکوم به اتویانیسم نومیدانه است در شرایطی که واسطگی‌های مهارناپذیر دست دوم مناسبات اجتماعی شیء شده تولید - در چارچوب سخت فایده باورانه‌ای - فرایندهای آموزشی را درست چون سایر جنبه‌های جامعه کالایی تعیین می‌کند.

در واقع، با ملاحظه مسایل در پیوند نزدیک با ناکامی کوشش‌هایی که متوجه «آموزش زیباشناختی انسان» است درمی‌یابیم که این ناکامی را نمی‌توان جز به عنوان جنبه‌ای از یک امر اساسی‌تر یعنی خصلت ذاتاً مسأله‌برانگیز آموزش در نظام سرمایه‌داری درک کرد. مفهوم «آموزش زیباشناختی» در واقع کوششی خاص در رویارویی با انسانیت‌زدایی فرایندهای آموزش در جامعه سرمایه‌داری است و به این معنا جنبه‌ای از یک بحران هر دم فزاینده محسوب می‌شود. بنابراین ضروری است که به

اختصار در ماهیت این بحران که منشاء آن در گذشته دور است تأملی بکنیم.

در آغاز عصر نوین، پاراسلوس از آموزش با این عبارات سخن می‌گفت: «یادگیری همان زندگی ماست، از جوانی تا زمان پیری و در واقع تا دم مرگ؛ هیچ کس بدون یادگیری ده ساعت هم زندگی نمی‌کند». ۲۶۲ در اواسط قرن هجدهم اما اوضاع تغییر زیادی یافته بود. آدام اسمیت هرچند از پیشاهنگان بزرگ «روح تجاری» بود، سخت تأکید داشت که تقسیم کار لطمه دوگانه‌ای به آموزش می‌زند. از سویی انسان را چندان فقیر می‌سازد که انسان برای درست کردن امور خود به آموزش نیاز پیدا می‌کند اما چنین کوششی صورت نمی‌گیرد. برعکس - و این دومین جنبه تأثیر منفی «روح تجاری» بر آموزش است - از آنجایی که تقسیم کار فرایند کار را به انتها درجه ساده می‌کند، نیاز به آموزش دقیق را، به جای آن که تشدیدش کند از میان می‌برد. بدینسان طبق نیازهای نظام آموزشی جاری سطح عمومی آموزش نه تنها بالا نمی‌رود بلکه کاهش می‌یابد: ساده‌تر شدن فراوان فرایندهای کار شیوع کار کودکان را میسر می‌سازد و به دنبال آن امکان آموزش توجیهی برای کودکان از بین می‌رود. «روح تجاری» یعنی پیشرفت پیروزمندانه روح سرمایه‌داری - «چشم‌انداز انسان را محدود می‌کند. آنجا که تقسیم کار تکامل می‌یابد، هر کس فقط عملیات ساده‌ای را انجام می‌دهد و توجه‌اش یکسره معطوف به همین است و هیچ فکر دیگری مگر چیزی که مستقیماً مربوط به همان کار باشد به مغزش خطور نمی‌کند. وقتی مغز آدمی با موضوعات زیادی درگیر باشد به نحوی گسترش و توسعه می‌یابد و به این صورت یک پیشه‌ور روستایی به طور کلی فکری پربارتر از یک پیشه‌ور شهری دارد. اولی ممکن است در عین حال در و پنجره ساز، درودگر، و کمدساز باشد و توجهش را به چیزهای متفاوتی

معطوف سازد. پیشه‌ور شهری اما شاید فقط یک کم‌دساز باشد و همه توجهش فقط معطوف به همان یک کار خاص شود و از آنجایی که فرصتی برایش وجود نداشته است که چیزهای مختلفی را با هم مقایسه کند نگاهش به مسایل خارج از حیطه کارش به هیچ‌وجه آن وسعت پیشه‌ور اولی را ندارد. وقتی همه توجه یک نفر به هفدهمین پیچ یک ماشین یا هجدهمین مهره یک دستگاه معطوف است، با همه تفاوتی که این مشاغل دارند، بیشتر همین مسأله باید مطرح باشد ... اینجا یک قاعده عمومی هست؛ پیشه‌وران شهری باهوش‌تر از پیشه‌وران روستاها نیستند، پیشه‌وران روستاهای غنی هم هوشمندتر از پیشه‌وران روستاهای فقیر نیستند. معضل دیگر در مورد تجارت این است که به آموزش سخت بی‌توجهی می‌شود». ۲۶۳ و آدام اسمیت چند صفحه بعد نتیجه می‌گیرد: «این‌ها معایب روح تجاری است. روح آدم‌ها معذب می‌شود و از بالیدن باز می‌ماند. آموزش حقیر شمرده می‌شود یا دست کم مورد بی‌اعتنایی قرار می‌گیرد و روح قهرمانی تقریباً یکسره نابود می‌شود. درمان کردن این کاستی‌ها موضوعی است که توجه جدی می‌طلبد». ۲۶۴

نگفته پیدا است که آدام اسمیت فقط می‌تواند مسأله را تشخیص دهد بی‌آنکه قادر باشد راه چاره مناسبی بیابد. او اشاره می‌کند که قدرت پول جایگاه سنتی پدر را در خانواده متزلزل می‌کند اما از این نکته نتایج یک جانبه می‌گیرد: «اما علاوه بر این نیاز به آموزش، یک مشکل بزرگ هم هست که سرکار رفتن پسران از سنین خیلی پایین است. پسر کم کم درمی‌یابد که پدرش مسئول اوست و بنابراین اقتدار او را پس می‌زند. وقتی بزرگ می‌شود نمی‌داند چگونه خود را سرگرم کند. وقتی سرکار نیست، به ناچار به میگساری و الواطی می‌پردازد. به این ترتیب می‌بینیم که در مناطق صنعتی انگلستان پیشه‌وران اکثراً به همین شیوه نامطلوب

وقت گذرانی می کنند؛ آن ها نصف روزهای هفته را که کار کنند معیشت شان تأمین است و با توجه به نبودن آموزش سرگرمی دیگری جز الواطی و هرزگی ندارند. بنابراین کاملاً منصفانه است که بگوییم مردمانی که پوشاک دنیا را تأمین می کنند خودشان ژنده پوش اند».^{۲۶۵} اینجا می توان کاملاً واهی بودن این نظر را نادیده گرفت که اگر مردمی که پوشاک دنیا را تأمین می کنند خودشان ژنده پوش اند به خاطر آن فقط باید بی تربیت بودن خودشان را سرزنش کنند. در این زمینه مهم تر این است که آرمان آموزش در اینجا صرفاً وسیله ای است برای این هدف که «وقتی پسر بزرگ می شود چیزی داشته باشد که خود را سرگرم کند» (البته در «ساعت فراغت») - و به این ترتیب دنبال «میگساری و الواطی» نرود و مهم تر از همه، پول باارزش را که می توان به مصرف پرثمر انباشت سرمایه دارانه اختصاص داد هدر ندهد. این نکته که نه تنها در «سرکار رفتن پسران از سنین خیلی پایین» بلکه در بهره برداری از «میگساری و الواطی» کارگران نیز عوامل اقتصادی در کار است البته باید از نظر آقای آدام اسمیت اخلاقگرا دور بماند. معلوم می شود که دیدگاه «اقتصاد سیاسی» از این لحاظ نیز خودشکن است. از آنجا که آدام اسمیت نمی تواند چارچوب اقتصادی سرمایه داری را که خود بیان کننده دیدگاه آن است مورد سؤال قرار دهد، باید دنبال تدابیری برای جبران آثار منفی «روح تجاری» بیرون از حوزه اقتصادی باشد. و بدینسان به تبلیغ اخلاقی پادزهر غیر واقعی آموزش متوسل می شود. (چنان که دیدیم او در این کار در بین معاصران خود و در واقع در میان متفکران و نویسندگان بورژوا که پس از او آمدند، تنها نیست.)

و اینجا یک تناقض درونی پیش می آید. چون اگر تشخیص آدام اسمیت صحیح باشد که «نادیده گرفتن و تحقیر آموزش» و غیره و غیره ناشی از

نیروی پیشرفت «روح تجاری» است چه طور می‌توان فقط با توسل به «آموزش بایست‌ها» درمان مؤثری برای همه آثار منفی مورد نظر توقع داشت؟ اما دقیقاً به خاطر این تناقض درونی دیدگاه بورژوازی - که ضرورتاً هم در نفی و هم تأیید غیر انتقادی عوامل علی بنیادین دخیل است «فراگذری» از پدیده‌های انتقادپذیر فقط به صورت «باید» تخیلی امکان‌پذیر است.

رابرت آون، پس از او، با واقع‌گرایی نمایانی نحوه سرسپردگی آدم‌ها به قدرت پول را شرح می‌دهد: «انسان با چنین مشخصاتی، در اطراف خود همه را می‌بیند که به سرعت چاپار پستی به سوی ثروت شخصی روانند، بی آن که به او، به آسایش‌اش، به نیازهایش یا حتی رنج‌اش، مگر از راه حقارت بار صدقه و خیریه، توجهی بکنند، که فقط برای به دست آوردن دل او یا ساختن ارباب و برده صورت می‌گیرد. او امروز برای این ارباب کار می‌کند فردا برای دیگری و روز دیگر برای یکی دیگر و همین‌طور. همه علقه‌های بین کارفرما و کارگر نیز به این ختم می‌شود که یکی از دیگری چه چیزی می‌تواند عاید بکند».^{۲۶۶} دشوار بتوان توصیف مناسب‌تری از نحوه تبعیت روابط انسانی از اقتدار بی‌چهره پول و سودجویی بتوان یافت. و با این حال حتی آون با آن که تلاش‌هایش برای صورت دادن تجربه‌ای آموزشی بسیار عملی بود، درمان این آفات و لطمات را در «عقل» و «روشنگری» می‌جوید:

پس آیا هنوز هم می‌خواهیم آموزش ملی را از مردم خود، مردمی که مشاهده شده است با تربیت شدن می‌توانند اعضای مبتکر، هوشمند با فضیلت و باارزش کشور باشند، دریغ داریم؟ در واقع حقیقت این است که همه اقداماتی که در این مورد پیشنهاد می‌شود فقط سازش با خطاهای نظام حاضر است اما چون این خطاها اکنون تقریباً رواج عام دارند و باید صرفاً با

نیروی عقل بر آن‌ها غالب آمد؛ و چون عقل برای آن اثر نیک‌ترین اثر را داشته باشد گام به گام و به تأنی پیش می‌رود، و همواره حقایق را به ترتیب اهمیت‌شان معین و مقرر می‌دارد، پس برای اذهان بلندنگر و اندیشه‌های دقیق روشن است که فقط با اینگونه سازش‌ها و اقدامات مشابه آن می‌توان به طور عقلانی در عمل نیز توفیق توقع داشت. زیرا این سازش‌ها راست و نادرست را پیش روی عامه قرار می‌دهد و وقتی این چنین در معرض دید باشند حقیقت سرانجام معلوم می‌شود.... به درستی انتظار می‌رود آن زمان بسیار نزدیک باشد که انسان به خاطر جهالت دیگر به طور ناموجه موجب فلاکت انسان نشود زیرا توده‌های انسان آگاه و روشن خواهند شد و به صراحت تشخیص خواهند داد که با این کار ناگزیر موجبات بدبختی خود را فراهم می‌آورند. ۲۶۷

این سخنان از جنبه دیگری نیز اهمیت دارد؛ زیرا رابطه دوسویه اتویانیسم و هواداری از اقدامات «گام به گام و با تأنی»، و «فقط با سازش» را در چیرگی بر مسایل و مشکلات موجود «فقط با نیروی خود» روشن می‌سازد (امروز به جای این می‌گویند با «مهندسی اجتماعی»، با «مهندسی انسانی» و البته «با سازش در پشت میز مذاکره» و غیره). در واقع محدودیت‌های ضروری چشم‌انداز بورژوازی روش «گام به گام» و «سازش» را به عنوان بنیان «عقلانیت انتقادی» توصیه و تجویز می‌کند. با این حال از آنجایی که مسایل خطیر مسایل فراگیرند، تناقض موجود بین خصلت جهانی پدیده‌های اجتماعی مورد انتقاد و جزئیت و تدریج باوری چاره‌هایی را که فقط با «دیدگاه اقتصاد سیاسی» همسازند، باید با کلیت روبرونده همان «باید» آرمانی به طور خیالی رفع کرد. و بدینسان آن پدیده اجتماعی خاص که قبلاً به دقت ملاحظه شد (تأثیر انسانیت‌زدای «روح تجاری» که انسان‌ها را به «ابزارهای محض سودجویی» و غیره تبدیل

می‌کند - و اکنون از زاویه این درمان خیالی - ذهنی ملاحظه می‌شود)، خصلت خاص اجتماعی‌اش را از دست می‌دهد و به صورت «خطا» و «جهالت» مبهم و بی‌زمان درمی‌آید. چنان که در پایان کار، فیلسوف اجتماعی می‌تواند با این دور ظفر مندا نه نتیجه بگیرد که مسأله «حقیقت در برابر خطا و جهالت» را - مسأله «عقل» و «روشنگری» است - می‌تواند «فقط با نیروی عقل» حل کرد. (لازم به ذکر نیست تنها ضمانتی که می‌تواند در مورد توفیق درمان آموزشی‌اش بدهد، باز ضمانتی دوری است: یعنی این که «حقیقت سرانجام معلوم می‌شود، زیرا توده‌های انسانی آگاه و روشن خواهند شد».

مخالفان معاصر مارکس غالباً خصلت به اصطلاح «آرمانی» و «ایدئولوژیک» تفکر او را سرزنش می‌کنند و این کار را به نام «مهندسی اجتماعی»، «اقدام از طریق سازش» و اقدام «گام به گام» و غیره انجام می‌دهند. با این حال نقدهایی از این دست را نمی‌توان جدی گرفت. زیرا مسأله این است که اتوپیا نیسم با جامعیت دیالکتیکی رویکرد مارکسی سازگاری ندارد که قدرت انحصاری برای هیچ عامل اجتماعی خاصی قائل نیست زیرا دوسویگی دیالکتیکی همه عوامل را فرض می‌گیرد. برعکس، اتوپیا نیسم لزوماً ذاتی همه کوشش‌هایی است که برای مسایل جهانی - مطابق با محدودیت‌های اجتماعی - تاریخی چشم‌انداز بورژوازی - راه حل‌های صرفاً جزئی پیشنهاد می‌کند و شکاف بین جزئیت اقدامات موردی و نتایج فراگیر را با پیش‌گویی خودسرانه فرجامی از نوع خودشان پر می‌کنند. و این دقیقاً مشخصه کوشش‌های ایدئولوژیکی «مهندسی اجتماعی» است. از آنجا که مهندسی اجتماعی بنا به تعریف، نمی‌تواند استراتژی فراگیری داشته باشد، حق ندارد تأثیر فراگیر اقدامات خاص را پیش‌گویی کند. اما با هواداری از رویکرد خود در تضاد با بدیل‌های جامع،

این کار را می‌کند و با اطمینان انتظار دارد که نظام اجتماعی مستقر خواهد توانست با تدریج باوری «مهندسی اجتماعی» از پس مشکلات خود برآید. اتوپیانیسم سرپوشیده این رویکرد در فرض گرفتن خودسرانه شکل معین سرمایه‌دارانه جامعه به عنوان چارچوب ضروری هر تغییر قابل تصور - به هر حال هر تغییر منطقی - است و یک باور اتوپیایی کاملاً بی‌اساس به قابلیت اقدام‌های جزئی مجاز در به بار آوردن فرجام فراگیر پیش‌گویی شده را فرض می‌گیرد. اقدامات «عقلانی» مهندسی اجتماعی تدریجی به عنوان بیانگر واقعیت («هست») و ریشه بسته در زمین و در تضاد با خصلت هنجارین («باید») «اتوپیاها» و ایدئولوژی‌های فراگیر مورد نکوهش، عرضه می‌شود. با این حال، در واقع هواداری از «تدریج باوری» و «اقدامات جزئی» چیزی جز شکل منفی هنجارمندی (normativity)، در دفاع از منزلت‌های مستقر قدرت در برابر چالش اجتماعی - تاریخی بالنده نیروهای سوسیالیستی نیست. پس تعجبی ندارد که ایدئولوژیست‌های «مهندسی اجتماعی» چالشگری مارکسی با دیدگاه‌های موهوم و خیالی خود را به عنوان اتوپیانیسم و «ایدئولوژی» نادیده بگیرند.

نگفته پیداست که تفاوت‌های اساسی زیادی بین «اتوپیانیسم قهرمانانه» بورژوازی اولیه - که نمایندگان‌ش: روسوها، کانت‌ها، گوته‌ها، شیلرها، آدام اسمیت‌ها و آونها در قیاس با مدافعان امروزی نظام بورژوایی حقیقتاً «غول‌هایی» هستند - و «اتوپیانیسم سرپوشیده» عُدراورانه جریان‌های گوناگون معاصر «مهندسی اجتماعی» وجود دارد. با وجود این ساختار تفکر بورژوایی به طور کلی ذاتاً اتوپیایی و تدریج‌گراست. از آنجایی که بنیان‌های جامعه سرمایه‌داری را باید اساساً بدیهی پنداشت، از اثرات انسانیت‌زدای «روح تجاری» فقط در شکل «باید» اتوپیایی می‌توان «فراگذشت» که به محض این که به اقدام خاصی

تبدیل شود قطعاً بی اثر از آب درمی آید: یعنی نوعی «اقدام تدریجی» که - در دفاع عملی اش از نظام سرمایه داری جامعه - فقط می تواند تضادهای ذاتی در مناسبات اجتماعی بیگانه شده تولید را تشدید کند، نه این که از آن فراخیزد. طنز فاجعه بارِ مرگ فاوست در همین جاست: صدای کندن گور را آرزومندانه و خوش خیالانه به جای تحقق بالفعل رؤیای بزرگ فاوستی می گیرد. زیرا بر بیگانگی و شیء شدگی سرمایه دارانه همه انسانیت «باید تنها با نیروی عقل فائق آمد» - «عقل»ی که مقید به مقدمات ضروری جامعه بورژوازی است - و روشن است که عقل کافی نیست. چرا که یک نیروی اجتماعی بالفعل - که «عقل» تدریج گرایی اتویایی را عملاً به چالش می خواند - همچنان در پیش چشم نمایان است. از همین است وحشت و نومیدی شیللر، که در شعر دیگری با نام اقرار به ایمان در ۱۷۹۷ به «اوباش» که قدرتش را در انقلاب فرانسه نشان داد، پشت می کند و در خطه درونی «باید» فراگذرنده کناره می گیرد.^{۲۶۸}

تدریج باوری اتویایی آون نیز از پیدا شدن چاره اجتماعی - تاریخی در هراس است. تأکید دارد که کارگران در شرایطی که زندگی می کنند «وحشیگری بی لجامی یافته اند که اگر اقدامات قانونی از طریق قضایی در صدد جلوگیری از افزایش آن بر نیاید و شرایط زیستی این طبقه را بهبود ندهد، دیر یا زود مملکت را با خطر وحشتناک و شاید چاره ناپذیری روبرو خواهد کرد. هدف مستقیم این ملاحظات آن است که این بهبود را صورت دهد و آن خطر را دفع کند.»^{۲۶۹}

با چنین زمینه ای جای تعجب نیست که اتویاهای بزرگ آموزشی گذشته - که اصلاً می خواستند نیروی جبران کننده ای در برابر قدرت بیگانه کننده و انسانیت زدای «روح تجاری» باشند - به ناچار در برابر رخنه بیگانگی و شیء شدگی در کلیه عرصه های حیات بی اثر بودند. حتی در

زمینه آموزش عالی، که مدت درازی می‌توانست پشت ظاهر پرشکوه بی‌ارتباط بودنش با نیازهای مستقیم سرمایه‌داری «اقتصاد آزاد» که «به طور همزمان» گسترش می‌یافت پناه گیرد، آرمان سابق آفریدن «فرد چندساحتی» و «هماهنگ» به تدریج کنار گذاشته شده و محدودترین نوع تخصصی شدن به جای آن شیوع یافته بود و «مشاورها»، «متخصص‌ها» و «متخصص‌های تخصص» ماشین بوروکراتیک چون سرطان رشدیابنده‌ای سرمایه‌داری مدرن را تغذیه می‌کردند. «ما از تجزیه شدن اندیشه و دانش به صورت تعداد فزاینده‌ای از نظام‌های جداگانه نیک آگاهییم که هر کدام کمابیش خودمختارند و زبان خاص خود را دارند و هیچ مسؤلیتی ندارند که بدانند یا نگران آن باشند که در ورای مرزهای‌شان چه می‌گذرد.... داستان برج بابل در واقع پیشگویی اوضاع دانشگاه‌های امروز است و اغتشاش و تشتتی که بر آن‌ها حاکم است بر کل جامعه اثر می‌گذارد.»^{۲۷۰}

«روح تجاری» برای تحقق کامل خود مستلزم پراکندگی، مکانیزه شدن و شیء‌شدگی همه مناسبات انسانی است. برای همین است که سرنوشت آرمان «جهانشمول» بدان‌گونه که در اتوپیاهاى آموزشی بزرگ گذشته بیان شده است به ناچار می‌بایست به گونه‌ای می‌شد که با آن آشنايیم. چیزی که سرنوشت این اتوپیاها را در همان لحظه شکل‌گیری‌شان تعیین کرد این واقعیت بود که اینان می‌خواستند آثار دلخواه را به جای تغییرات اجتماعی ضروری و نه از طریق آن‌ها به وجود آورند.

۲. بحران آموزش

هیچ آدم معقولى منکر آن نخواهد بود که آموزش امروزه با بحران روبروست.^{۲۷۱} با وجود این در ماهیت این بحران به طور کاملاً قابل درکی به هیچ‌وجه توافق کلی وجود ندارد. ایدئولوژیست‌های حرفه‌ی جنگ سرد

رازپردازی می‌کنند. چنان که چامسکی می‌گوید «کریستول پس از بیان مسأله بی‌ارتباط بودن جنبش اعتراضی [دانشجویان] به سیاست به موضوع انگیزه آن می‌پردازد - که به طور کلی چه چیز باعث شده است دانشجویان و هیأت آموزشی ارشد، در عین رفاه و برخوردارگی کلی و مدیریت لیبرال و دولت رفاه، به قول او، 'چپ‌روی' کنند. به نظر او این 'معمایی است که هیچ جامعه‌شناسی هنوز جوابی برایش پیدا نکرده است؛ از آنجایی که این جوان‌ها تأمین و مرفه‌اند، آینده خوبی دارند و غیره، اعتراض‌شان باید غیر عقلانی باشد. شاید نتیجه ملال، تأمین بیش از حد یا چیزی از این نوع باشد».^{۲۷۲}

بقیه در عین این که در مورد بعضی موارد جزئی (مربوط به «تسهیلات پژوهشی»، «بزرگی کلاس‌ها» و مانند آن) حق می‌دهند، تأکید می‌کنند که فقط «یک مشت اخلاک‌گر» و «الواط دانشگاهی» مسؤول این آشوب‌ها هست. با این حال، شدت فزاینده و پایداری بحران آموزشی در کشورهای عمده سرمایه‌داری بی‌هیچ استثنایی، نتیجه کاملاً متفاوتی را پیش چشم می‌گذارد که بیان آن در یک جمله به این ترتیب است: بحران امروزه نه صرفاً بحران چند نهاد آموزشی بلکه بحران ساختاری کل نظام «درونی‌سازی» (interiorization) است که در آغاز این فصل بدان اشاره شد.

نیازی به ذکر نیست که این «درونی‌سازی» نمی‌تواند بدون کوشش هماهنگ اشکال گوناگون «آگاهی کاذب» که نمایشگر مناسبات اجتماعی بیگانه شده تولید کالا به عنوان بیان مستقیم «طبیعی» اهداف و خواسته‌های افراد است رخ دهد. «به طور معمول» - یعنی وقتی تولید کالا جریان و سیر عادی دارد و با تقاضای گسترده فرد روبروست «ایدئولوژی مصرف‌کننده» که بازتاب چارچوب مادی جامعه است، به شکل ایجاد

«توافق» ضروری حاکم می‌شود: پذیرش آسان بدیل‌های کاذب به عنوان انتخاب‌های درست که فرد هدایت شده هم در بازار اقتصادی و هم سیاسی با آن مواجه است. با این حال در زمان بحران اقتصادی عواقب جدی بروز می‌کند. برای مثال، در ایالات متحده، هنگام آخرین رکود اقتصادی در چند سال پیش، مقالات روزنامه‌ها و شعارهای تبلیغاتی پر از توسل به اصطلاح «وظیفه میهن پرستانه» در خریدن حتی کالاهای غیر لازم بود که به طور ضمنی می‌پذیرفت که اینگونه کالاها در واقع غیر لازم‌اند و هیچ ارتباطی با خواسته‌های «خودانگیخته» افراد ندارند - و این انحراف از روال عادی تبلیغات بود که همواره بر اصلی «غیر ایدئولوژیک» یعنی «طبیعی بودن» سرمایه‌داری استوار است. آن چه که از مردم خواسته می‌شد بخرند «تعهد میهن پرستانه» نظام سرمایه‌داری آمریکا بود. کارکرد اصلی عملیاتی از نوع وی‌تنام در نظام‌انگیزانه‌های آمریکایی آن است که درگیری مستقیم نظامی چارچوب «میهن پرستانه» تبلیغات و میلیاردها دلار سود برای اقتصاد را میسر می‌سازد و اشتهای نظام را - در نحوه خود مصرف‌کننده بودن تولید جنگی - چندبرابر می‌کند بی آن که به بیشتر کردن اشتهای سخت اشباع شده فرد مصرف‌کننده تا بیخ گلو انباشته نیازی باشد. ۲۷۳

در واقع به سبب تضادهای اقتصادی سرمایه‌داری، ساختار اقتصاد مدت‌ها پیش از لحاظ ارتباط مصرف‌کننده و شعبات غیر مصرف‌کننده صنعت به طور دلالت‌گری تغییر یافته است. چنان که رابرت هیل برونر می‌نویسد:

«... یک جنبه اصلی تجربه رشد دو دهه گذشته ما همان است که فقط معدودی سخنگویان آینده‌نگر آشکارا از آن سخن می‌گویند و آن این نکته است که رونق بزرگ ما تا تهاجم جنگ جهانی دوم شروع نشد. و تداوم‌اش از

آن زمان بیشتر ارتباط تنگاتنگی با تقاضاهای اقتصادی نظامی داشته است
تا صرفاً مدنی. ۲۷۴

و س. م. روزن به درستی می‌افزاید: «اقتصاد تسلیحاتی ابزار اصلی کینزی در عصر ما بوده است. اما کاربرد آن در لافافهٔ 'منافع ملی' صورت پذیرفته است». ۲۷۵ هنوز، مادام که سهم «صنایع مصرف‌کننده» دوباره به عنوان عامل حیاتی در حفظ تعادل سراسری ظاهر نشد، نیاز مبرمی به جرح و تعدیل «ایدئولوژی مصرف‌کننده» سنتی وجود نداشت. نه فقط برای این که این ایدئولوژی مصرف‌گرایی به عنوان مقیاسی برای «برتری» نظام بر اقتصادهای پسا سرمایه‌داری (که مجبور بود پا در مسیر دشوار «انباشت سوسیالیستی» در سطحی بسیار عقب مانده بگذارد) اهمیتی افزون یافته بود بلکه هم چنین برای این که ادعای نمایندگی «منافع ملی» همیشه بخش لاینفکی از ایدئولوژی بورژوایی بوده است. با وجود این همچنان که پیچیدگی‌های نظام اقتصادی کثرت می‌یابد، نیاز به «مادیت‌زدایی» چشمگیر به نظام‌انگیزانه‌های فردی نیز رشد می‌کند و لزوماً تنظیم مجدد مکانیسم‌های «درونی کردن» را نیز مطرح می‌کند. علت بیشتر این است که «شکاف تکنولوژیکی» بین ایالات متحده و سایر کشورهای پیشروی سرمایه‌داری تنگ‌تر و رقابت شدیدتر می‌شود و نرخ بالای سود تحت فشار نسبتاً زیاد «هزینه دستمزدها» به خطر می‌افتد. ۲۷۶

باید عامل دیگری را که به لحاظ منظره کلی بیشترین اهمیت را دارد بر این‌ها اضافه کرد: سد کردن راه جستجوی راه حلی برای بحران وخیم ساختاری جامعه از طریق یک جنگ جهانی سوم. تأثیر بالقوهٔ این سد شدگی را چنین می‌توان دریافت که به یاد آوریم، جنگ‌های بزرگ گذشته (۱) به خودی خود نظام‌انگیزانه‌ها را «مادیت‌زدایی» و در نتیجه، مکانیسم‌های «درونی سازی» را نیز تنظیم کرده بودند؛ (۲) یکباره سطح

زندگی اساساً پایین تری را بر توده‌های مردم تحمیل کرد و آن‌ها نیز با توجه به شرایط موجود با رغبت پذیرفتند؛ (۳) با همان یکبارگی (البته در ارتباط نزدیک با مورد پیشین) حداقل سود را اساساً وسعت دادند؛ (۴) عنصر حیاتی عقلاننگری و هماهنگی را در نظام مطرح کردند؛ و سرانجام (۵) رونق تکنولوژیکی عظیمی به کل اقتصاد، در یک جبهه وسیع، بخشیدند. تقاضای فعلی نظامی را، هر چند انبوه، به سادگی نمی‌توان با این مجموعه عوامل هم اقتصادی و هم اخلاقی-آموزشی-عقیدتی که از میان برداشتن آن‌ها ممکن است برای نظام سرمایه‌داری جهانی گران تمام شود، مقایسه کرد.

نیاز به تعبیه مجدد مکانیسم‌های «درونی‌سازی» زیاد و فزاینده است. با این حال، ایدئولوژی قابل قبول در دسترسی که پشتیبان آن باشد وجود ندارد. «مقامات» سنتی دموکراسی بورژوازی امروزه در میانه بحرانی قرار دارند که «بحران دموکراسی»، که زمانی به عنوان «راه حلی» در راستای نیازهای تولید کالایی، فاشیسم را مطرح کرد، در برابر آن ناچیز می‌نماید. (با این حال، امروزه گروه‌های قدرت سرمایه‌داری نمی‌تواند علناً به فاشیسم متوسل شوند؛ نه تنها به این علت که چنین انتخابی ضرورتاً مستلزم یک جنگ جهانی سوم است بلکه چون ساختار فعلی تولید کالایی - که مستلزم مصرف افراطی انبوه کالاهای غیر لازم است - چنین اجازه‌ای نمی‌دهد. چرا که امکان ندارد مصرف افراطی را به زور تفنگ شیوع داد. کشورهایی - از اسپانیا و پرتغال تا یونان و تا رژیم‌های گوناگون آمریکای لاتین - که تحت سرپرستی آمریکا توانستند از حل مسایل خود به شیوه فاشیستی خلاصی یابند همه، بی‌هیچ استثنایی، نه تنها از لحاظ اقتصادی توسعه نیافته‌اند بلکه قدرتی ندارند که سیاست خارجی مستقلی پیشه کنند که خطر آغاز یک جنگ جهانی سوم را با خود به ارمغان آورد).

بوروکراتیزه کردن مهیب جامعه، مطابق با نیازهای نظام هردم پیچیده‌تر شونده تولید کالا، به تهی کردن «نهادهای دموکراتیک» از همه اهمیت سابق‌شان توفیق یافتند و حتی، به شکرانه «توافقی» که در کلیه موارد عمده سیاست حاصل است (که در عمل، اگر نه در نیت، به «تبانی» صرف می‌انجامد)، پارلمان - این «گل سرسبد نهادهای دموکراتیک» - را به مرتبه انجمن مباحثه دست دومی تقلیل دادند. هم چنین ساختارهای پایگانی گوناگون جامعه که در گذشته در تعیین جهت‌گیری نسل جوان اهمیت حیاتی داشت، اکنون به دلایلی که اندکی بعد به آنها می‌پردازیم، معلوم می‌شود که از لحاظ جهت‌گیری ارزشی و ایجاد ثبات نه تنها بی‌اثرند بلکه می‌بینیم آماج مشخصی برای اختلافات فعال و مخالفت رادیکالی به شمار می‌آیند.

بحران آموزش رسمی را در چارچوب این تصویر کلی باید ملاحظه کرد. زیرا همچنان که کسی چون پاراسلوس هم خوب می‌داند - آموزش «خود زندگی ما از جوانی تا پیری و در واقع تا دم مرگ» است و از این رو ارزیابی درست آن نمی‌تواند صرفاً محدود به ملاحظه شاخه‌ای از پدیده بفرنج مورد نظر باشد. آموزش رسمی جزء لاینفک تمامیت فرایندهای اجتماعی است و حتی در خصوص آگاهی تک تک افراد، کارکردهایش طبق علت وجودی بازشناختی‌اش در جامعه به عنوان یک کل سنجیده می‌شود. از این نظر، بحران امروزه رسمی همان «نوک کوه یخ» است. زیرا نظام آموزش رسمی جامعه نمی‌تواند به دغدغه کار کند مگر آن که منطبق با ساختار جامع آموزشی - یعنی نظام خاص «درونی‌سازی» مؤثر - جامعه مورد نظر باشد. بدینسان بحران نهادهای آموزشی نشانگر تمامیت فرایندهایی است که آموزش رسمی بخش لاینفکی از آن است. مسأله اصلی «ستیزه‌گری» فعلی با نهادهای آموزشی مستقر صرفاً «بزرگی

کلاس‌ها»، «نارسایی تسهیلات پژوهشی» و غیره نیست، بلکه علت وجودی خود آموزش هم هست. نگفته پیداست که چنین مسأله‌ای بناچار نه فقط به تمامیت فرایندهای آموزشی «از جوانی تا پیری» بلکه به علت وجودی ابزارها و نهادهای مبادلات انسانی به طور کلی نیز ربط دارد. این که اینگونه نهادها - از جمله نهادهای آموزشی - برای انسان ساخته شده‌اند یا این که انسان باید همچنان در خدمت مناسبات اجتماعی بیگانه شده تولید باشد، موضوع حقیقی این بحث است. از این رو «ستیزه‌گری» با آموزش، در این معنی وسیع‌اش، بزرگ‌ترین چالش با سرمایه‌داری به طور کلی است، چرا که مستقیماً بر همان فرایندهای «درونی‌سازی» تأثیر می‌گذارد که بیگانگی و شیء‌شدگی از طریق آن می‌تواند این چنین مستولی بر آگاهی و هوشیاری افراد باشد.

آموزش در جامعه سرمایه‌داری دو کارکرد اصلی دارد: (۱) تولید مهارت‌های ضروری برای راه‌بردن اقتصاد و (۲) تشکیل کادرها و پردازش روش‌های کنترل سیاسی. همان‌طور که گرامشی تأکید کرده بود: «در دنیای مدرن مقوله روشن‌فکران... بیش از حد وسعت یافته است. آن‌ها به تعداد عظیمی به وسیله نظام اجتماعی دموکراتیک-بوروکراتیک، فراتر از توجیه نیازهای اجتماعی تولید، حتی اگر براساس نیازهای سیاسی طبقه حاکم بنیادین توجیه شده باشد، تولید شده‌اند». ^{۲۷۷} به این ترتیب، بحران آموزش نیز خود را بدو در عرصه اقتصادی و سیاسی نشان می‌دهد. رابرت آون به صراحت متوجه شده بود که برنامه‌های آموزشی‌اش با مقاومت منافع سیاسی و اقتصادی، هردو، روبرو می‌شود. کوشید آنان را مطمئن سازد که اقدامات او «چون متأثر از هیچ نوع گرایش حزبی یا تصور غلطی از نفع شخصی آنی نیست بلکه صرفاً نگرش ملی دارد، مآلاً مفید به حال کودکان،

پدر و مادران، کارفرمایان و مملکت است. با این همه، همچنان که حالا آموخته‌ایم، بسیاری از افراد نمی‌توانند موضوعات کلی را از ملاحظات حزبی جدا کنند، در عین حال که بقیه آن‌ها را فقط از طریق عایدی نقدی فعلی می‌توانند ببینند».^{۲۷۸}

این عوامل اقتصادی و سیاسی البته در یک رابطه هماهنگ با یکدیگر قرار ندارند. برعکس، تجلیات ساختار آنتاگونیستی جامعه‌اند و هم‌نهادهای ارائه شده - مثل همان توسل «خردمندان» به «نگرش ملی» آن - فقط می‌تواند چاره‌های موقتی باشد و اقدامات پیشنهادی تا آنجا پذیرفتنی‌اند که با منافع جزئی بورژوازی سازگار باشند. با این حال، تضاد موجود در این جزئی‌نگری مسأله را پیچیده‌تر می‌کند؛ یعنی تضاد بین منافع خاص افراد سرمایه‌دار (به سخن آن: «تصور غلط از نفع شخصی آتی») و منافع وسیع‌تر بورژوازی به عنوان طبقه. (همین مورد اخیر است که «منافع ملی» قلمداد می‌شود.) کلی‌تر بگوییم، «نیازهای سیاسی طبقه حاکم بنیادین» منافع بورژوازی به عنوان یک کل است، در حالی که نیازهای اقتصادی تولید عمدتاً به طور مستقیم به منافع افراد سرمایه‌دار ارتباط دارد. نگفته پیداست که ما دربارهٔ ارتباط ایستا صحبت نمی‌کنیم: مجموعه نیازهای گوناگون سیاسی و اقتصادی که با هم در کنش و واکنش‌اند. هم‌چنین باید تأکید کرد که این یا آن مجموعه همیشه تأثیر واحدی در نظام تعیین‌های اجتماعی فراگیر ندارد. در طول زندگی گرامشی تولید مفرط روشنفکران، چنان که خودش متوجه شده بود، بدواً برخاسته از «نیازهای سیاسی طبقه حاکم بنیادین» بود. امروز وضع بسیار فرق می‌کند. علت اصلی تولید مفرط روشنفکران، اکنون اقتصادی است نه سیاسی؛ بلکه در واقع علی‌رغم عدم ثبات سیاسی که ضرورتاً با آن همراه است شیوع یافته است.

این مسئله بسیار مهمی است زیرا مرزهایی را آشکار می‌کند که سرمایه‌داری در محدوده آن می‌تواند تضادهای درونی‌اش را مهار کند. آن به اصطلاح «اهداف ملی» - منافع فراگیر طبقه حاکم به عنوان یک کل، شکل گرفته از طریق ماشین سیاسی بسیار آرمانی «سازش‌ها» - سازگار با منافع فوری اکثریت افراد سرمایه‌دار تعیین می‌شوند. (اصطلاح «اکثریت» البته نه به معنی ساده اکثریت عددی افراد سهامدار، بلکه نمایندگان قدرتمندترین گروه‌های ذینفع اقتصادی است). به این ترتیب، منافع اقتصادی فوری همیشه در سرمایه‌داری حاکم است و عقلانی کردن نهایی سرمایه‌داری، که بر مبنای منافع کلی سرمایه، کاملاً برگزیده از منافع خاص افراد سرمایه‌دار عمل می‌کند، ضرورتاً مستلزم از میان برداشتن عملی بورژوازی به عنوان یک نیروی اجتماعی است که فقط با سرنگونی دولت بورژوازی قابل تصور است.^{۲۷۹} بدینسان بی‌توجه به شدت و حدت خطرات موجود در بعضی روندهای توسعه اقتصادی، سرمایه‌داری اصولاً قادر به یافتن چاره‌ای اساسی برای آن‌ها نیست.

در خصوص تولید گزاف ساختاری روشنفکران، لب مطلب این است که افزایش تعداد ماشین‌های اقتصادی به رشته‌های آموزشی بستگی دارد و نه تنها تعداد فزاینده‌ای لیسانس و فوق‌لیسامس و غیره، بلکه یک شبکه کامل از شرکت‌هایی که مستقیماً در گسترش «فرهنگ» ذینفع‌اند، تولید می‌کند. این نکته که در تولید روشنفکران - برخلاف تولید اتومبیل - حدود گنجایش زیر آسمان نیست بلکه وجود فرصت‌های شغلی شایسته است (که البته به ساختار جامعه به طور کلی بستگی دارد)، نکته‌ای است که در نظام محاسباتی تولید کالا نمی‌تواند قرار گیرد. توسعه اقتصادی مستلزم توسعه تولید روشنفکران است (ویژگی و آثار فراگیرش هر چه که باشد) و این کافی است تا چرخ‌ها را به گردش درآورد. (البته «نویسندگان

کاغذ سیاه»، دناکیشوت‌هایی که می‌خواهند این مسأله را با اقدامات سیاسی و اقتصادی سختگیرانه حل کنند کاری ندارند که در چه نوع جامعه سرمایه‌داری زندگی می‌کنند).

تناقض دیگر نظام، مسأله را وخیم‌تر می‌کند: زیاد شدن «فراغت» ناشی از پیشرفت‌های بارز فناوریانه که امروزه شاهد آنیم. نگفته پیداست که نظام تا حدودی قادر است که نه فقط «وقت آزاد»ی را که تازه پیدا شده است و بیکاری همراه با آن را جذب کند، بلکه آن را به وسیله‌ای برای توسعه و رونق اقتصادی بیشتر مبدل سازد. («صنعت فرهنگ» رشدیابنده، گسترش خدمات جنبی و غیره). اما باز در اینجا نباید در تعیین مرزها اغراق کرد. نه فقط به این سبب که آهنگ پیشرفت فنی شتاب دارد و نه فقط به این سبب که گروه‌های قدرت در بلندمدت نمی‌توانند از پیامدهای ضعف ساختاری موضع رقابتی خود (حاصل از سهم فزاینده عوامل جنبی در اقتصاد به طور کلی) با توجه به ظهور نظام‌های پسامریمه‌داری بگریزند، بلکه هم‌چنین به این سبب است که توسعه بی‌دغدغه «فراغت» بدون غلبه اساسی بر خصلت بی‌معنی امروزه‌اش قابل تصور نیست.

خیالبافی است که از این لحاظ انتظار تغییرات نمایان داشته باشیم. تنها شکل حسابداری آشنا برای سرمایه‌داری، حسابداری خشک و تنگ‌نظرانه پولی است، در حالی که مقابله جدی با مسائل «وقت آزاد» (نه «فراغت» عاطل) مستلزم رویکردی اساساً متفاوت است، یعنی تأسیس یک حسابداری اجتماعی در جامعه‌ای که توانسته است خود را از فشارهای فلج‌کننده واسطه‌های دست دوم بیگانه شده تولید کالا برهاند. چنان که دیدیم، ایدئولوژی بورژوازی از دوران آدام اسمیت به این سو فقط توانست مسأله آموزش و فراغت را در چارچوب تنگ فایده‌باورانه مطرح کند: چنان‌که «سرگرمی ذهنی» از لحاظی محدود به این شد که

انرژی کارگر را به کار روزمره و بی‌روح فردا ذخیره کند و از لحاظی او را از «هرزگی» دور دارد. مفهوم «وقت آزاد» به عنوان وسیله فراگذری از تضاد بین کار ذهنی و کار جسمی، بین نظریه و عمل، بین خلاقیت و روزمره‌گی مکانیکی، و بالاخره بین هدف و وسیله به ناگزیر بسی دور از دیدرس بورژوازی ماند. حتی گوته در فاوست با ابهام ژرفی اظهار کرد که «برای پدید آوردن اثر شگرف، یک روح برای هزار دست کافی است».

نگرش مارکسی، در تباین شدید با «فراغت» که تابع صرف نیازهای تولید کالا است، نه تنها می‌خواهد که حسابداری جامع اجتماعی جایگزین حسابداری پولی «گام‌به‌گام» شود بلکه در عین حال خواهان تحقق عملی فرهنگ است که از طریق «وقت آزاد» به شکل یکپارچه ساختن «اجرا» با تصمیم‌گیری - و سیاست‌گذاری حاصل می‌شود - که مورد اخیر به تنهایی می‌تواند به آن معنی بدهد و به طور مثبت از پایگان موجود اجتماعی فراگذرد.

در خصوص بحران امروزی ایدئولوژی بورژوازی، می‌توان تشکیل و تشدید یک تضاد قدیمی را ملاحظه کرد. دیدیم که اتوپیانیسیم و تدریج‌باوری دوروی یک سکه‌اند. دیگر جنبه این مسأله ناظر بر تضاد تخصصی کردن و جامع بودن است. تخصصی کردن ایدئولوژی که گرایش اثبات‌گرا است فقط قادر است در چارچوب اجتماعی ثبات نسبی سرمایه‌داری حاکم گردد - که از طریق استقرار مکانیسیم‌های پولی‌کینزی و حامی اقتصادی انبوه آن: صنایع تسلیحاتی سرمایه انحصاری، حاصل شده است - و نیازهای فوری ایدئولوژیک‌اش تولید شیوه‌های دستکاری (manipulative techniques) ضروری برای «مهندسی اجتماعی»، «ارتباطات»، «مهندسی انسانی»، «روابط عمومی»، «بازار پژوهی»، «نظرسنجی‌ها»، «شغل‌سازی» و غیره است. این کیش «تخصصی کردن معتبر» هم‌چنین به طور غیر

مستقیم چون نوعی تبلیغ شخصی در برابر «اتوپیانسیم»، «ایدئولوژی»، «مابعدطبیعت»، «مسیح‌باوری»، «کلیت‌باوری»، «هزاره‌باوری» و غیره نیز به کار می‌رود که همه به شدت در تضاد با مارکسیسم قرار دارند حتی اگر که مدعاهای «علمی» و «عینی فراایدئولوژیک» غالباً اجازه نمی‌دهد نویسندگان زیدخل این را علنی سازند. وقتی ایدئولوژیست‌هایی که منادی «پایان عصر ایدئولوژی» بودند مارکسیسم را متهم کردند که وعده ظهور می‌دهد در واقع داشتند این حقیقت را نهمان می‌کردند که هر نوع تاریختی را منکرند و بدینسان اعتقاد منحرف و ریاکارانه به یک کیش هزاره‌ای سرمایه‌داری را لاپوشانی می‌کردند. چنان که مارکس اشاره داشت، قهرمان «دموکراسی»:

«هزاره» را در جمهوری دموکراتیک می‌بیند و هیچ تردیدی ندارد که دقیقاً در همین آخرین شکل دولت جامعه بورژوایی است که مبارزه طبقاتی باید آغاز گردد و به نتیجه برسد.^{۲۸۰}

اختلاف موجود با مدافعان امروزین «دموکراسی» بورژوایی این است که آنان چاره‌ای ندارند جز این که دست کم تردیدگونه‌ای به واقعیت مبارزه طبقاتی دارند. با این حال در دوره اخیر توسعه و ثبات نسبی داخلی سرمایه‌داری، تجلیل از تخصص ساختگی «علوم اجتماعی» و «علوم سیاسی» (و کسی چه می‌داند چه چیزهای دیگر: در بعضی از دانشگاه‌های آمریکا حتی گروه «علوم کندوپرووری» و «علوم مرده‌شوی خانه» وجود دارد که پرورش زنبور عسل و امور مربوط به کفن و دفن را آموزش می‌دهد) در نظر آن‌ها راه سهلی برای برخورد «عینی» با دشمن ایدئولوژیک و در عین حال هم چنین ایجاد پنداری «برخوردار از مبنای علمی» ماندگاری مطلق جامعه سرمایه‌داری است. با وجود این، همچنان که اس.ام. روزن به درستی اشاره می‌کند: «تأکید بر علم‌گرایی خود نوعی

ایدئولوژی است. این می‌رساند که ارزش‌های کانونی سنت اقتصادی به علاوه آن‌ها مبنای مورد قبول‌اند تا شیوه‌های موثرتری برای رسیدن به آنها بسازند.^{۲۸۱}

با وجود این، در عصر بی‌ثباتی و بحران، فنون هدایت شده، صرف‌نظر از این‌که چقدر خود را «علمی» می‌دانند، کافی نیست. بدینسان کوشش‌های جدیدی باید صورت گیرد تا «نظریه‌های کلی»، «الگوهای جامع»، «استعاره‌های انعطاف‌پذیر» و غیره از طریق «کمیسیون رییس‌جمهور در مورد اهداف ملی»، از طریق نهادهای «مطالعات استراتژیک»، از طریق آژانس‌هایی چون «بنیاد راند» و امثال آن ساخته شود. و این هم‌گویاست که حتی کوشش‌هایی برای «توانبخشی» و بدین‌سان «حفظ کردن» آن برای استفاده «عینی»، شکل محترمانه‌ای از «اتوپیا» نیز صورت می‌گیرد. دانیل بل در چاپ تجدید نظر شده کتابش می‌نویسد:

پایان ایدئولوژی، به معنی پایان اتوپیا نیست و نخواهد بود. فوکش این است که می‌توان بحث اتوپیا را، فقط با اطلاع از دام ایدئولوژی، از نو آغاز کرد. [اتوپیا *تجربی* جدید] باید روشن کند که کجا می‌خواهد برود، چگونه می‌رود، با چه هزینه‌هایی، و روشن کردن و توجیه کردن این که چه کسی باید این هزینه را بپردازد... مسایلی که در داخل و خارج پیش روی ماست اصطلاحات قدیم مباحثه ایدئولوژیک بین «چپ» و «راست» را برنمی‌تابد و اگر «ایدئولوژی» در حال حاضر به طور جبران‌ناپذیری واژه مطرودی است، هیچ ضرورت ندارد که «اتوپیا» نیز همان سرنوشت را داشته باشد.^{۲۸۲}

بدینسان «اتوپیا»یی که می‌توان به طور معناشناسانه‌ای از آن «مطروده‌بودگی جبران‌ناپذیر ایدئولوژی» نجاتش داد «اتوپیا *ی* با صرفه و تجربی» سرمایه‌داری آمریکاست. (دیدیم که او چه‌طور این سخن از خود مطمئانه‌تاکر را که دریافت مارکس از کمونیسم در «آمریکای امروزی»

تحقق می‌یابد، علناً تحسین و تمجید کرد). معیارهایی که وی برای مشخص کردن «اتویاهای تجربی» از اتویاهای «ایدئولوژیک» پیش می‌نهد همان‌قدر افشاگرند: (۱) رد «زبان انقلابی» چپ جدید (فرض بر این است که چپ «قدیم» همراه با «مفاهیم ایدئولوژیک» اش به طور جبران‌ناپذیری دفن شده است)؛ (۲) طرد «پان آفریکانیسم یا هر ایدئولوژی دیگر» دولت‌های مستقل آفریقای؛ و (۳) تقبیح «نفرت، ناشکیبایی و نابود کردن راه میانی» که مشخصه‌های پیدایش کوبا پنداشته می‌شود. یک معیار «به طور عینی-علمی فرا ایدئولوژیک» تراز بقیه است! در واقع معیاری باارزش‌تر از «جامعه بزرگ» و «مرزهای نوین» اتویاهای تجربی باصرفه و باشکوه سرمایه‌داری انحصاری که برتری‌اش را به هر ایدئولوژی در جهان، نه تنها در ویتنام بلکه در چهل و هشت کشور دیگر، اعلام می‌دارد. ۲۸۳

با این حال، وقتی نوبت ساختن «نظریه‌های کلی» به طور عملی و نه صرفاً تقبیح دشمن «از نظر ایدئولوژیک به دام افتاده» برای عرضه کردن «اندک تعریفی از آینده» ۲۸۴ فرا می‌رسد، نتایج واقعاً بس ناچیز است. همچنان که چامسکی درباره یک اثر «کلاسیک» بسیار تبلیغ شده از این موج جدید «تفکر استراتژیک»، یعنی کتاب هرمن کائن موسوم به درباره جنگ دماهسته‌ای (ستایش شده از سوی بعضی‌ها به عنوان «یکی از بزرگ‌ترین کتاب‌های عصر ما») می‌نویسد: «این به یقین یکی از تهی‌ترین آثار عصر ماست.... کائن هیچ نظریه، هیچ تبیین، و هیچ پیشفرض یا انگاره واقعی‌یی ارائه نمی‌دهد که بتوان در برابر نتایج‌شان مورد آزمون قرارشان داد، مثل کاری که در علوم که وی سعی می‌کند از آن تقلید کند رایج است. فقط اصطلاحاتی پیشنهاد می‌کند و نمایی از عقلانیت می‌دهد. وقتی سیاست‌های خاص خود را نتیجه‌گیری می‌کند از پیش خود تاییداتی بر آن

عرضه می‌کند که هیچ پشتوانه‌ای برای آنها ارائه نمی‌شود.... جالب اینجاست که آدم‌های جدی عملاً به این مهملات توجه می‌کنند که علتش بدون تردید ظاهر قدرتمند و شبه علمی آن است».^{۲۸۵}

در واقع جای بسی تعجب می‌بود اگر نتایجی جز آن که فعلاً در دست است به دست می‌آمد. چرا که تناقضات تعیین‌کننده جزئیت دیدگاه ایدئولوژیکی بورژوایی امروزه که سرمایه انحصاری مقتدرانه هم به طور داخلی و هم بین‌المللی با چالش مواجه است، بسی حادثر از زمان شکست «اتوپیاهای قهرمانانه» بزرگ است. یک نظریه اجتماعی-تاریخی جامع و پویا بدون نیرویی که به طور مثبت علاقه‌مند به دگرگونی اجتماعی، به عنوان زمینه عملی‌اش، باشد غیر قابل تصور است. جزئیت نفع شخصی بورژوایی که مسلماً به یک چنین دگرگونی علاقه‌ای ندارد چیزی بیش از گونه‌هایی از یک الگوی ایستا: فرافکنی نظام مستقر جامعه همچون نوعی «هزاره تجربی» معروض «جرح و تعدیل‌های تدریجی» و «اصلاحات گام‌به‌گام»، نمی‌تواند ارائه دهد.

بحران ایدئولوژیک امروزی فقط تظاهر خاص بحران ساختاری عمومی نهادهای سرمایه‌داری است. در اینجا مجال پرداختن به بحث مفصل درباره این موضوع بغرنج فراهم نیست. باید صرفاً به اشاره به معدودی از جوانب مهم‌تر آن اکتفا کنیم. موضوع اصلی آن است که نهادهای سرمایه‌داری ذاتاً مهاجم و خشن‌اند؛ بر مبنای این فرض بنا شده‌اند که: «جنگ با روش‌های 'عادی' شکست می‌خورد». «قانون طبیعی» کور مکانیسم بازار، تحقق اصل جنگ همه علیه همه این را با خود همراه دارد که مسایل اجتماعی هرگز حل نمی‌شوند مگر با تأخیر، یا در واقع - از آنجا که به تأخیر انداختن به طور قاطع کارساز نیست - به حوزه نظامی محول می‌شود. بدینسان «معنی» نهادهای سرمایه‌داری که ساختار

پایگانی دارند در این توسل به خشونت حل کردن مسایل «از طریق جنگ» در عرصه بین‌المللی است، زیرا واحدهای اجتماعی-اقتصادی - به پیروی از منطق درونی توسعه خود - بزرگ‌تر و بزرگ‌تر می‌شوند و مشکلات و تضادهایشان به طور فزاینده‌ای شدیدتر و وخیم‌تر می‌شود. رشد و توسعه از ضروریات درونی نظام سرمایه‌داری تولید است و وقتی مرزهای بومی دیگر گنجایش ندارد چاره دیگری نیست جز این که مناسبات فعلی نیروها را با خشونت از نو تنظیم کنیم. ثبات نسبی داخلی کشورهای پیشرو سرمایه‌داری - بریتانیا، فرانسه، و ایالات متحده - در گذشته از امکان صادر کردن خشونت و تجاوزگری که در درون نظام‌هایشان پدید می‌آمد جدا نبود. پدران ضعیف‌ترشان - آلمان، ایتالیا و بقیه - پس از جنگ اول جهانی خود را در میانه یک بحران وخیم اجتماعی یافتند و فقط وعده فاشیستی تعدیل اساسی مناسبات موجود نیروها توانست راه حلی موقتی و مورد قبول برای بورژوازی، از طریق منحرف کردن فشارهای تجاوزگری و خشونت داخلی به بسترهای یک تدارک وسیع برای یک جنگ جهانی جدید، ارائه دهد. کشورهای کوچک‌تر سرمایه‌داری، از سوی دیگر، صرفاً مجبور بودند تابع یکی از قدرت‌های بزرگ شوند و سیاستی را که از سوی آنان دیکته می‌شود، حتی به قیمت بی‌ثباتی مزمن در پیش گیرند. هر چند این مکانیسم به تأخیرافکنی که ناگزیر به درگیری‌های ادواری می‌انجامد شاید «غیر عقلانی» به نظر رسد، الگوی «عقلانیت» در قیاس با وضعیت فعلی بود. زیرا در معانی محدود (۱) ارائه اهداف خاصی به افراد که برای نیل به آنها تلاش کنند، صرف نظر از این که چقدر مهیب باشند (مثل سیاست‌های فاشیستی)؛ (۲) پی‌ریزی نهادهای گوناگون سرمایه‌داری طبق یک الگوی پایگانی و گماردن وظایف معینی برایشان در پی جویی اهداف کلی رشد و توسعه،

عقلانی بود. امروزه - از آنجایی که نظام آن مجوّز غایبی اش، یعنی جنگ همه‌جانبه با دشمنان واقعی و بالقوه اش را از دست داده است - حتی تهرنگی از عقلانیت نیز به جا نمانده است. صدور خشونت داخلی در مقیاس کلان مورد نظر دیگر ممکن نیست. (کوشش‌هایی از این دست در مقیاس محدود - مثل جنگ ویتنام - نه تنها جانشین مکانیسم قدیمی نیست بلکه حتی فشارهای انفجاری و ناگزیر داخلی را تسریع می‌کند.) این هم مقدور نیست که از رازوری‌های ایدئولوژیک که در چالش داخلی با سوسیالیسم نمایان است به طور قطع خلاصی یافت: یعنی تنها راه حل ممکن برای بحران فعلی به صورت رویارویی خارجی: به صورت یک طرح «براندازی» که دشمنی «یکپارچه» آن را از خارج رهبری می‌کند، از آن هم برای همیشه نمی‌توان طرفی بست: سرمایه‌داری برای نخستین بار در تاریخ، در سطح جهانی با مسایل خود مواجه شد که دیگر نمی‌توان بیش از این به تعویق اش انداخت، و نه آن‌که به عرصه نظامی انتقال اش داد تا به صورت جنگی همه‌جانبه صادر شود.^{۲۸۶} اما نهادها و هم ایدئولوژی سرمایه انحصاری به طور ساختاری ناتوان از حل یک مسأله اساساً نوین‌اند. شدت و وخامت بحران آموزشی-ایدئولوژیکی سرمایه‌داری امروزی از این چالش بزرگ تاریخی جدایی‌ناپذیر است.

یادداشت‌ها

1. E.g., R. C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge University Press, 1961)

در یادداشت شماره ۲۰۹ به تفصیل از این کتاب بحث شده است.

2. Louis Althusser, *Pour Marx* (Maspéro, Paris, 1967), p. 18

۳. در زبان آلمانی واژه‌های *Entäußerung* و *Entfremdung* و *Veräußerung* به معنی «بیگانگی» یا «انفصال» به کار می‌روند. مارکس دو واژه نخست را بیش‌تر از واژه سوم (*veräußerung*) که به گفته مارکس به معنی «روند بیگانگی»

- Marx-Engels, *Werke* (henceforth abbreviated to, MEWE) Vol. 1, p. 376),

یا در جای دیگر «عمل بیگانگی» - همان. ص ۵۳۱ - است به کار می‌برد. بنابراین *veräußerung* عملی تبدیل اصلی *Entäußerung* به روند (به شکل فروش چیزی) است. در کاریست مارکس، آنجا که «عمل» یا «روند» خاصی مورد نظر است *veräußerung* را می‌توان به جای *Entäußerung* به کار برد. مارکس «الیناسیون» به معنای فروختن و واگذار کردن را هم با *veräußerung* و هم *Entäußerung* افاده می‌کند. *Entfremdung* کاربرد مفهومی سه‌گانه‌ای دارد: (۱) حاکی از یک اصل کلی؛ (۲) بیان یک وضع موجود؛ و (۳) نشان دادن فرایندی که به آن وضع منجر می‌شود. وقتی تأکید روی «خارجیت‌یابی» یا «عینیت‌یابی» باشد، مارکس واژه *Entäußerung* را به کار می‌برد، در حالی که *Entfremdung* وقتی به کار می‌رود که قصد نویسنده تأکید بر این امر است که انسان مقهور قدرت خصمانه ساخته خویش است و مقصودش را از دست می‌دهد.

۴. نگاه کنید به فصل ۸، جلد بر سر مارکس.

۵. نه همه به یک اندازه. فصل ۷ را که به وجوه زیباشناختی بیگانگی می‌پردازد آسان‌تر از

بقیه می‌توان به تنهایی خواند. بر عکس، فصل ۵ که درباره وجوه سیاسی بحث می‌کند، نه تنها سخت و ابسته به فصل ۴ (وجوه اقتصادی) است بلکه به فصل ۶ (وجوه بودشناختی و اخلاقی) نیز مرتبط است.

۶. راه حل‌های ممکن برای چنین مسائلی نقش بسیار مهمی در تبیین مجدد آن‌ها داشته است. نگاه کنید مثلاً به اهمیت تفکر یونانی برای مکتب «قانون طبیعی».

7. Milton, *Paradise Lost*, Bk. I.

8. "Combien voyons-nous de chrétiens aliénés de la vie de Dieu!"

Fénélon, *Oeuvres* (Versailles, 1820), Vol. XVII, p. 328.

9. *Epistle to the Ephesians*, Ch. II.

۱۰. «مصائب مسیح» به عنوان شمولِ عنایت الهی، همان. باب ۳.

11. *On the Jewish Question*, in Karl Marx, *Early Writings*, Translated and Edited by T. B. Bottomore, (C. A. Watts & Co. Ltd., London, 1963), P. 39.

12. *Deuteronomy*, XV, 11.

13. *Isaiah*, LXI, 5.

14. Marx, *On the Jewish Question*, op. cit., pp. 38-9.

15. *Deuteronomy*, XIV, 21.

16. *Exodus*, XXII, 25.

17. Marx, *On the Jewish Question*, op. cit., p. 38.

18. *Ibid.*, p. 38.

19. *Ibid.*, p. 40.

20. *Ibid.*, p. 40

21. *Ibid.*, p. 35.

22. See Martin Luther, *Werke* (Kritische Gesamtausgabe, Hermann Böhlau, Weimar, 1883), Vol. I, p. 677. See also Luther, *Freiheit eines Christenmenschen* (1520), in M. Luther: *Reformatorische Schriften* (Reclam Verlag, Leipzig, 1945), pp. 98-108.

23. Thomas Münzer, *Hochverursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg, welches mit verkehrter Weise durch den Diebstahl der heiligen Schrift die erbärmliche Christenheit also ganz jämmerlich besudelt hat*, (1524). Quoted by Marx in his essay *On the Jewish Question*, Vol.

cit., p. 37.

24. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*,

- (1776), Everyman edition, Vol. II, p. 342.
25. In *Liver de justice et de plait*. Edited by P. N. Rapetti (Paris, 1850), p. 47.
26. In *Assises de Jérusalem*, Edited by A. A. Beugnot (Paris, 1841), Vol. I, p.183.
27. Hobbes, *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society* (Royston, London, 1651), Chapter VIII, § 6. See also Hobbes, *The Elements of Law* (1640, first published in London, 1650). New edition, with a Preface and critical notes by Ferdinand Tönnies (Cambridge University Press, 1928): pp. 100-101.
- «او می‌بینیم که بنده و هر چه مربوط به اوست در اختیار ارباب است، و هر کسی باید از خود بگذرد و همه چیز را به خواست او موکول کند، پس ارباب نیز سلطه و اختیارش بر آن‌ها را از خود جدا [alienate] می‌کند یا آن را طبق وصیت‌اش، به آن که دوست دارد می‌دهد.»
۲۸. موضوع معامله قراردادن زمین - زمینی که تنها و همه دارایی ماست، نخستین لازمه هستی ماست - آخرین گام در جهت موضوع معامله قراردادن خود بود. این نوعی اخلاق ستیزی بود و تا همین امروز هم هست که فقط اخلاق ستیزی بیگانگی از خود از آن برگزیده است.
- Engels, *Outlines of a Critique of Political Economy*, p. 190 of Moscow edition of Marx's *Manuscripts of 1844*.
29. Kant, *Werke* (Akademische Ausgabe, Berlin, 1902f), Vol. VI, p.360.
۳۰. همان، ص ۲۷۱، کانت سخت زیر تأثیر آدام اسمیت بود و در *فلسفه حق* خود به احترام افکار وی جای بسیار رفیعی منظور کرد. همان، ص ۲۸۹.
31. Homer, *Odyssey* (Penguin Edition, Translated by E. V. Rieu), p. 285.
32. Marx, *On the Jewish Question*, Vol. cit., p. 39. Selling is the practice of alienation.
- «فروش، روند بیگانگی است» MEWE, Vol. 1, 276. در ترجمه باتامور [پیشگفته] چنین است: «عینیت‌یابی روند بیگانگی است». این صحیح نیست. زیرا مارکس در جمله پیشین تصریح می‌کند که zu veräussern به معنی «فروش» است. این معنای «Veräusserung» یعنی «فروش» یا «بیگانه کردن از طریق فروش» را در سایر آثار مارکس نیز می‌توان یافت. برای مآخذ نگاه کنید به یادداشت شماره ۳.
33. MEWE, Vol. 1, p. 376.
۳۴. فصل ۹ را ببینید.
35. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, in *Goethes Sämtliche Werke* (Cottasche Jub. Ausg., Stuttgart u. Berlin, 1902f), Vol. 24, p. 81.

36. Goethe, *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, (Jub. Ausg.), Vol. 19, p. 181.
37. See Adam Ferguson, *Essay on the History of Civil Society* (Edinburgh, 1767).
New edition, edited with an introduction by Duncan Forbes, (University Press, Edinburgh, 1966).
38. Aristotle, *Politics*, Book I, Chapter 2. (Translated by Benjamin Jowett).
39. *Ibid.*, Book VII, Chapter 2.
40. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (first published in 1841). Part I bears the title: "Das wahre, d.i. anthropologische Wesen der Religion", and Part II is entitled: "Das unwahre, d.i. theologische Wesen der Religion".
41. Giambattista Vico, *The New Science*, Translated from the third edition (1744) by T. G. Bergin and M. H. Fisch (Doubleday & Co. Inc., New York, 1961), p. 3.
42. Herder, *Vom neuern Gebrauch der Mythologie* (first published in 1767), in Herder's *Sämtliche Werke*, Abt. "Zur Schönen Literatur und Kunst", Vol. 2, (Carlsruhe, 1821), p. 251.
43. *ibid.*, pp. 252-3.
44. lettre à la Princesse Dashkoff, 3 April 1771) in Diderot, *Correspondance*, edited by Georges Roth (Éditions de Minuit, Paris, 1955f), Vol. XI, p. 20.
45. "Si le journalier est misérable la nation est misérable". Diderot's entry on *Journalier* in the *Encyclopédie*.
46. Diderot, *Supplément au Voyage de Bougainville*, in *Oeuvres Philosophiques*, edited by Paul Vernière (Garnier, Paris, 1956), p. 482.
47. *Ibid.*, p. 468.
48. *Ibid.*, p. 468.
49. Marx, *Capital*, Translated by Samuel Moore and Edward Aveling (Moscow, 1958), Vol. I, p. 288.
50. *Ibid.*, p. 486.
51. Henry Home (Lord Kames), *Loose Hints upon Education, chiefly concerning the Culture of the Heart*, (Edinburgh & London, 1781), P. 257.
52. *Ibid.*, p. 284.
53. *Ibid.*, pp. 306-7.
54. *Ibid.*, p. 307.
55. Rousseau, *A Discourse on Political Economy*, Everyman Edition, Translated

- by G. D. H. Cole, pp. 262-4.
56. Rousseau, *The Social Contract or Principles of Political Right*, Everyman Edition, Translated by G. D. H. Cole, pp. 35-7.
57. Rousseau, *Troisième Dialogue, in Oeuvres Complètes*, (Éditions du Seuil, Paris, 1967), Vol. I, p. 474.
58. Rousseau, *Émile*, Everyman Edition, Translated by Barbara Foxley, p. 20.
59. Rousseau, *The Social Contract*, Ed., cit., p. 7.
60. Ibid., p. 12.
61. Ibid., p. 13.
62. Ibid., p. 16.
۶۳. همان، ص ۱۶. آخرین جمله، تقریباً کلمه به کلمه، اصل بنیادین فلسفهٔ کانت قرار می‌گیرد.
۶۴. رد غالباً بدبینانهٔ این مفهوم روسو از سوی هیوم - نگاه کنید به مقالهٔ وی *Of the Original Contract* سخت بحث‌انگیز است. با وجود این، واقعیت خام نظام مستقر را سخت برجسته می‌کند که شباهتی با ساخت‌بندی اخلاقی روسو ندارد. با این همه، نقد هیوم تا حدود زیادی با این امر قرابت دارد. کانت موافق با حال و هوای رویکرد روسو اظهار داشت که دولت باید طوری اداره شود که گویی بر مبنای قرارداد اجتماعی درست شده است.
۶۵. روسو. قرارداد اجتماعی، پیشگفته، ص ۲۰.
۶۶. همان، ص ۲۰.
67. Rousseau, *Émile ou de l'éducation* (Garnier-flammarion, Paris, 1966), P.35.
68. Russeau, *Troisième Dialogue*, ed.cit., p.474.
69. Ibid., p. 474.
70. *Émile ou de l'éducation*, ed. cit., p.43.
71. *A Discourse on Political Economy*, ed. cit., p. 265.
72. Ibid., p. 259
73. *Émile ou de l'éducation*, ed. cit., p. 51.
74. Ibid., p. 614.
75. Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, (Garnier-Flammarion, Paris, 1967), P. 68.
76. Rousseau, *A Discourse on Political Economy*, ed. cit., p. 260.
77. *Émile ou de l'éducation*, ed. cit., pp. 52 & 53.
- (ترجمه انگلیسی - چاپ Everyman - پیوسته سخنان روسو را رقیق و سست)

می‌کند. جملهٔ مربوط به معلم مزدور - این «آدمی برای فروش - این طور از آب در می‌آید: «او نباید وظیفه‌اش را برای پاداش انجام دهد» ص ۱۷).

78. Ibid., pp. 594-5.

79. Rousseau, *The social contract*, ed. cit., p. 19.

80. Ibid., p. 19.

81. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, ed. cit., p. 53.

82. Rousseau, *The Social Contract*, ed. cit., p. 36.

۸۳. تحلیل روسو از «ملت و دولت به عنوان موجود اخلاقی» همین قدر بحث‌انگیز است و بر مبنای الگویی انسان‌شناختی منظور می‌شود. نگاه کنید به صفحه ۴ و ۲۴ قرارداد اجتماعی و صفحات ۷ - ۲۳۶ گفتار در اقتصاد سیاسی.

84. Rousseau, *A Discourse on Political Economy*, ed. cit., p. 254.

85. Ibid., p. 234.

86. Ibid., p. 268.

87. Ibid., P. 255.

88. Rousseau, *A Discourse on the Origin of Inequality: Appendix*, Everyman edition, translated by G. D. H. Cole, p. 228.

۸۹. این از لحاظ محدودهٔ تاریخی معتبر است، البته تا آنجا که جامعهٔ سرمایه‌داری، در تحلیل نهایی، جز «قانون قرارداد شده»، یعنی «باید به صورت حق در آمده»، که این «باید» مشروعیت یافته را با شرایط «حقوقی» خود حفظ، می‌کند، قانون دیگری را بپذیرد. همچنان که روسو اشاره می‌کند: «نکتهٔ خاص در خصوص این بیگانگی آن است که، جامعه با برگرفتن کالاهای افراد، آن‌ها را غارت نمی‌کند بلکه فقط مالکیت مشروع آن را تضمین و غضب را به حق طلق و تصاحب را به مالکیت تغییر می‌دهد.» (قرارداد اجتماعی، پیشگفته، ص ۱۸). در نتیجه، احترام به چنین قانونی فقط با در نظر گرفتن فقدان چیزی که آن تأمین می‌کند، یعنی نهایتاً فقدان مالکیت و همه حقوقی که مبتنی بر این حق بنیادین مالکیت است، می‌تواند به وجود آید. اما این برهانی برآه مالکیت خصوصی نیست. از آنجا که مالکیت خصوصی در شکل «تامشروع» اش - یعنی به صورت غضب - مقدمهٔ ضروری نوع نظام مشروعی است که به وجود می‌آورد، ادعای غیرتاریخی روسو دربارهٔ نقش مالکیت، در پدید آوردن احترام به قانون، در واقع به این معنی است که مالکیت خصوصی (به عنوان مجوز) به نفع مالکیت خصوصی است (یعنی دائمی شدن یک نظام مشروع خاص که مالکیت خصوصی را حفظ و از آن دفاع می‌کند).

90. *Émile ou de l'éducation*, ed. cit., p. 614.

91. Rousseau, *The Social Contract*, ed. cit., p. 10.

92. Ibid., p. 26.
93. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, ed. cit., p. 41.
۹۴. یک جنبهٔ مهم معرفت‌شناختی «بیگانگی» را می‌توان در نزد دیده‌رو یافت. اینجا «الینه کردن» به معنی نیل به سطح مطلوبی از تجرید و تعمیم در اندیشه است. (*Lettre à Madame Riccobini*, 27 Nov. 1758, *Correspondance*, ed. cit., Vol. II, p.97.) این اندیشه با کمی اختلاف، در واقع مدت‌ها پیش از دیده‌رو در آثار کامپانلا پدید آمد: *Metaphysica*, Pt. I, Lib. I, §I, Art. 9. مدت‌ها بعد، فیثته در چند جا از آثارش به این مسأله پرداخت. به خصوص نگاه کنید به این اثر او:
- Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794; *Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1801; *Nachgelassene Werke*, Vol. 21.
۹۵. برای تحلیل نافذ و کاونده‌ای از بینش‌های اقتصادی هگل و نقش آن در تکامل فلسفی وی نگاه کنید به:
- G. Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, (Luchterhand, Neuwied & Berlin, 1967, 3rd edition.)
96. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Rohentwurf, 1857-1858) (Dietz Verlag, Berlin, 1953), p. 716.
97. MEWE, Supplementary Vol. I, p. 171.
98. Marx-Engels, *The German Ideology* (Lawrence & Wishart, London, 1965), p. 533.
99. MEWE, Suppl. Vol. I, p. 286.
100. Ibid., p. 296.
101. Ibid., p. 304-5.
102. Marx, *The Leading Article of No. 179 of KÖLNISCHE ZEITUNG* (written at the beginning of July 1842), in Marx-Engels, *On Religion* (Moscow, 1957), p. 38.
103. ibid., p. 23.
104. Ibid., p. 23.
۱۰۵. مارکس در همین اثر از «اقشار جامعه مدنی» سخن می‌گوید که نطفهٔ تئوری وی دربارهٔ طبقات است هر چند واژگان آن هنوز صریح و قاطع نیست و غالباً میراث هگل است. با وجود این بدیهی است که «کارگر» را نه چندان «طبقه فی‌نفسه»، که شالودهٔ ضروری خود جامعهٔ بورژوازی، و لازمهٔ وجود نظام بورژوازی می‌داند.
- MEWE, Vol. I, p. 284.

106. MEWE, Vol. I, pp. 284-5.
107. see Marx, *On the Jewish Question*, ed. cit., p. 39.
108. Ibid., p. 5.
۱۰۹. مارکس در این باب مقاله دارد که در بررسی آثار برونو بوئر است: «مسئله یهود» و «قابلیت یهودیان و مسیحیان امروزی برای آزاد شدن»، با مشخصات زیر:
Die Judenfrage and Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden
 First published in the "Deutsch-Französischen Jahrbücher", (edited by Marx and Arnold Ruge), in February 1844.
110. See MEWE, Vol. I, pp. 374-7.
111. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. (MEWE, Vol. I, pp. 378-91.) First published in the same issue of "Deutsch-Französischen Jahrbücher" as the articles *On the Jewish Question*. For an English translation see pp. 41-58 of Marx-Engels *On Religion* (Moscow, 1957), and pp. 43-59 of K. Marx, *Early Writings*, translated by T. B. Bottomore (London, 1963).
112. p. 44 of T. B. Bottomore's translation.
113. Ibid., pp. 44-5.
114. Ibid., pp. 52 & 57-9.
115. MEWE, Vol. I, p. 391.
116. p. 55 of T. B. Bottomore's translation.
117. Ibid., p. 57.
118. Ibid., p. 48.
119. Ibid., p. 49.
120. Ibid., p. 52.
121. Ibid., p. 46.
122. Quoted from the appendix of the volume containing Marx's *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, pp. 175-209, translated by Martin Milligan.
123. See, for instance, *Capital* (Moscow, 1958), Vol. I, p. 75.
124. See Marx's *VIIth Thesis on Feuerbach*.
۱۲۵. اینجا لازم به ذکر است که هگل، شولگر را که تنها فیلسوف رومانتیکی بود که جز در این مورد با وی همدلی داشت دقیقاً به خاطر ناتوانی‌اش در فائق آمدن بر دوگانه‌نگری مورد انتقاد قرار داد.
- Hegel, *Sämmtliche Werke*, jub. Ausgabe, Vol. 20, p. 169.)
126. Marx, *Theses on Feuerbach*, ed. cit., p. 69.

127. Goethe, *Sämtliche Werke* (Cottasche Jub. Ausgabe) Vol. 39.
فیلسوفان زیادی، از جمله فوئرباخ، به سبب ناتوانی‌شان در پرداختن مقوله وساطت، با وجود کوشش‌هایی که برای فائق آمدن بر دوگانه‌نگری صرف کردند، همچنان در بند آن ماندند.
128. Marx, *Theses on Feuerbach*, ed. cit., P. 70.
129. *Ibid.*, p. 70
۱۳۰. اینگونه درمان‌های جزئی را مثلاً آدام اسمیت تجویز می‌کند. او «تأمیل انسان به مبادله و داد و ستد» را آرمانی می‌کند و می‌خواهد آثار سوء «روح تجاری» را از طریق آموزش رفع کند. (برای بحث بیشتر در این موارد فصل ۱۰ را ببینید).
131. MEWE, SUPPL. Vol. I, P. 463.
نظرات مارکس دربارهٔ عناصر اقتصاد سیاسی جیمز میل تقریباً در همان زمان نگارش دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ نوشته شد.
132. *Ibid.*, p. 446.
۱۳۳. «معنای مالکیت خصوصی – فارغ از غرابت و انفصال‌اش – موجودیت عین‌های اساسی – اعم از اعیان لذت و هم اعیان فعالیت – برای انسان است» (۱۳۷).
134. Lenin, *Collected Works*, Vol. 38, p. 20.
135. *Ibid.*, pp. 29-30.
136. *Ibid.*, p. 564.
137. See Lenin, *Collected Works*, Vol. 38, p. 27, 39, 40 & 48.
138. Both quotations in this sentence are from Lenin, *Coll. Works*, Vol. 2, p. 23.
139. *Ibid.*, p. 23.
140. Quoted by Lenin in his *Conspectus of The Holy Family*.
141. See MEWE, Suppl. Vol. 1, pp. 445-463.
142. Marx-Engels, *The German Ideology*, ed. cit., p. 40.
143. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, ed. cit., p. 40.
۱۴۴. برای نمونه نگاه کنید به چند صفحه پس از نقد همین «بورژوا... یعنی هیچ»، ص ۵۱ چاپ گارنیه – فلاماریون.
145. *Ibid.*, p. 53.
146. See Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, ed. cit., pp. 61-3.
147. *Ibid.*, pp. 118-9.
148. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, (Malik Verlag, Berlin, 1923), p. 286. (Quotation translated by G. H. R. Parkinson).

149. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, ed. cit., p. 716.
۱۵۰. درباره این نکات به فصول ۱۰-۶ مراجعه کنید.
151. See in particular MEWE, Vol. II, pp. 32, 34 & 44.
۱۵۳. برای ارزیابی رابطه مارکس با پرودون نگاه کنید به نامه وی به ی.ب. فن شوایتزر،
۲۴ ژانویه ۱۸۶۵ در: MEWE, vol. XVI, p. 25
153. Ibid., p. 28
۱۵۴. مارکس غالباً اقتصاددانان سیاسی را با یزدانشناسان [متکلمین] مقایسه می‌کند. مثلاً
در سرمایه (جلد اول، ص ۸۱) عباراتی را از نسخه اصلی فرانسوی فقر
فلسفه (پاریس، ۱۸۴۷) نقل می‌کند.
155. Marx, *Capital*, ed. cit., vol. III, p. 804.
۱۵۶. نگاه کنید به دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، ص ۱۰-۱۰۹. هر چند که نام
فونرباخ اینجا ذکر نمی‌شود، نقد به‌طور ضمنی شامل کار او هم هست.
157. see, *Capital*, vol. III, pp. 799-800.
158. Ibid., vol. I, p. 76.
159. Turgot, *Oeuvres* (Paris, 1844) vol. I, p. 118.
160. See Marx, *Capital*, vol. III, p. 766.
۱۶۱. اقتصاد سیاسی «ضربه‌گشونده‌ای به بهره‌مالکانه [وارد می‌آورد] - این آخرین شیوه
فردی و طبیعی، مالکیت خصوصی و منبع ثروتی که مستقل از حرکت کار وجود
دارد، این نمود مالکیت فئودالی، نمودی که قبلاً خصلت کاملاً اقتصادی پیدا کرده و
بنابراین قادر به ایستادگی در برابر اقتصاد سیاسی نیست. (مکتب ریکاردو)».
دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، ص ۹۵.
162. Ibid., p. 133.
163. MEWE, vol. 111, p. 540. (From a notebook of The young Marx).
۱۶۴. نگاه کنید به دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، ص ۴-۱۳۳.
۱۶۵. انگلس جوان در تقابل با چنین نظامی درباره جامعه سوسیالیستی آینده
می‌نویسد: «حقیقت رابطه رقابت، رابطه نیروی مصرف با نیروی تولید است. در
جهانی شایسته آدمی جز این رقابتی نخواهد بود. جامعه لزوماً حساب
خواهد کرد که با وسایل موجود چه چیزی می‌تواند تولید کند و در پرتو رابطه
این نیروی تولیدی با توده مصرف‌کننده، تعیین خواهد کرد که چقدر باید
تولید را بالا یا پایین برد و چقدر به تحمل میدان دهد یا محدودش
کند.» (Outlines of a Critique of Political Economy, ed. cit., p, 197) فقط بعضی
از عناصر این دریافت قابل دفاع است. تأثیر سوسیالیست‌های تخیلی فرانسوی و
انگلیسی را در این ارزیابی رقابت می‌توان مشاهده کرد و خود انگلس در همان

صفحه از خواننده می‌خواهد که «به آثار سوسیالیست‌های انگلیسی و از لحاظی به آثار فوریه نیز رجوع» کند، تا دریابد که «در اوضاع عقلانی در متن جامعه» چقدر افزایش باروری می‌توان توقع داشت.

۱۶۶. نگاه کنید به دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، ص ۱۳۲.

۱۶۷. یکی از مهم‌ترین عبارات این اثر چنین است: «عواقب بلافصل مالکیت خصوصی تقسیم شدن تولید به دو بخش مختلف بود — بخش طبیعی و بخش انسانی، زمینی که اگر انسان آن را حاصلخیز نسازد بایر و مرده است، و فعالیت انسانی، که نخستین شرط خود زمین است. علاوه بر این، دیدیم که فعالیت انسانی به نوبه خود به کار و سرمایه تقسیم می‌شود و این دو بخش با هم تقابل خصمانه دارند. بدینسان به جای همیاری مشترک شاهد مبارزه این سه عنصر با یکدیگریم و بدتر این که مالکیت خصوصی ملاً موجب تشنج هر کدام از این عناصر می‌شود. این قشر با آن قشر، این سرمایه، با آن سرمایه این نیروی کار با آن یکی، مقابله می‌کند. به عبارت دیگر چون مالکیت خصوصی هر کسی را در کناره‌گیری خام خود منزوی می‌سازد و چون با وجود این، هر کسی منافعی شبیه همسایه خود دارد، پس این زمیندار با آن دیگری، این سرمایه‌دار با آن یکی، این کارگر با آن کارگر مقابله خصمانه دارد. اینگونه ناسازگاری منافع همانند که دقیقاً حاصل همین همانندی است، موجب شیوع رفتار خلاف اخلاق در زندگی آدمی می‌شود که همان رقابت است. متضاد رقابت انحصار است. انحصار شعار مرکانتیلیست‌ها؛ و رقابت شعار اقتصاددانان لیبرال بوده است. به آسانی می‌توان دید که این برابرها نیز کاملاً پوچ‌اند... رقابت مبتنی بر نفع شخصی است و نفع شخصی به نوبه خود انحصار به بار می‌آورد. به عبارت کوتاه‌تر، رقابت در [مفهوم] انحصار نادیده می‌ماند... علاوه بر این، رقابت از پیش، انحصار — یعنی انحصار مالکیت — را فرض می‌گیرد (و در اینجا یکبار دیگر ریاکاری لیبرال‌ها متجلی می‌شود).

Ed. cit, pp. 193-4.

168. See Marx, *Capital*, vol. I, pp. 77-8.

۱۶۹. باید به یادداشت که مارکس به خاطر «اثبات‌گرایی غیرانتقادی و همین‌طور ایده‌الیسم غیر انتقادی» آثار اخیر هگل به او اعتراض می‌کند و عناصری از این نگرش غیرانتقادی را در پدیدارشناسی می‌یابد. (نگاه کنید به ص ۱۴۹ دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴). در خصوص پدیدارشناسی نیز نقد مارکس عمدتاً ناظر بر این روش هگلی است که مسائل را به عنوان «موجودات اندیشه» در نظر می‌گیرد، در حالی که در نقد آثار بعدی‌تر هگل مقصود اصلی دولت است.

170. See Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, pp. 104-5.

171. Engels, *Outlines of a Critique of Political Economy*, ed. cit., p. 193.

۱۷۲. در نگاه دقیق‌تر «اراده آزاد» دارای تناقض اصطلاحی است. این اصطلاح به‌طور همزمان یک اُبژه [عین] عرضه می‌کند (چون خود را «اراده» می‌نامد که مستلزم ارتباط با یک اُبژه است) و این ارتباط ضروری را نفی می‌کند (با «آزاد» نامیدن اراده) برای این که بتواند — به‌طور خیالی — این «اراده آزاد» را اِعمال کند.

۱۷۳. بعضی از یزدانشناسان مدرن زیر تأثیر «انقلاب علمی» مفهوم بفرنج «از نو ترمیم شده‌ای» از خود در آثار مطرح کرده‌اند. برای نمونه مراجعه کنید به

Emil Brunner, *Gott und sein Rebelle*, Rewohlt, Hamburg, 1958, pp. 61-2

در همین نمونه ذکر شده معلوم نیست با فرو ریختن همه چیز، چه به جا می‌ماند؟ «عقل» عرفاً؟ چنین استدلالی علناً دور باطل است، زیرا اگر «عقل فی‌نفسه» همان «توسل به خدا» است هر آن چه با این ایده مطابق نباشد، بی‌هیچ برهان مشخصی بلکه صرفاً با یک فرض تعریفی بدون زمینه، از دایره «عقل» کنار گذاشته می‌شود.

۱۷۴. به خصوص نگاه کنید به نظرات او درباره «وظیفه [ما در] ترویج خیربرین» که به مسلم دانستن وجود خدا منجر می‌شود و غیره.

175. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book III, Part II, Section I.

176. (*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, ed. cit., pp. 13-4.)

۱۷۷. آنتول فرانس در *رمان‌خدايان تشنه‌اند* زندگی یک نقاش را تصویر می‌کند و نه تنها با مهارت شایانی نشان می‌دهد که او چگونه به صورت یکی از خونخوارترین رهبران دوره وحشت [در انقلاب کبیر فرانسه] در می‌آید، بلکه می‌گوید این فرجام عملی، پیوند اساسی با انتزاعیت ناسانی آرمان‌های گاملین، با «پاکدامنی چاره‌ناپذیر نقاش» دارد. نمونه‌های مشابه آن در تاریخ معاصر ما، از دادگاه‌های تفتیش عقاید گرفته تا همین امروز، بشمار است.

178. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, ed. cit., p. 15.

۱۷۹. اما نه لزوماً ناآگاهانه، در بعضی شرایط این تقابل ممکن است آگاهانه گردد که در این صورت خود را به شکل کیش معناها، همچون «تنها کار معنی دار برای انجام دادن» نشان می‌دهد. اما به‌ر صورت این واقعیت را که اینگونه ناخودآگاهی بیگانه شده با «امر ناعقلانی به عنوان امر ناعقلانی جور» است تغییر نمی‌دهد. (همه ما با اینگونه نگرش‌ها در جامعه خود آشنایم. اگر تکامل انسانی به شکل بیگانه شده‌ای رخ می‌دهد، خصلت بیگانه خود نفی تکامل انسانی را نمی‌تواند تغییر دهد. فقط می‌تواند توضیحی برای پیدایش اشکال ویژه تقابل بیگانگی فراهم سازد.

۱۸۰. ریشه‌های این پیدایش حداقل به قرن هجدهم می‌رسد.

181. Hume, op. cit., Book III, part II, section II.

۱۸۲. کار کانت در گنجاندن مفهوم کمیابی در دستگاه فلسفی‌اش کم بحث‌انگیز نیست. او در تفکرات خود در خصوص فلسفه تاریخ، پیشرفت اخلاقی بشر را به این توقع

- موهوم موکول می‌کند که چون به علت کمیابی، نیازهای طبیعیِ هردم پیچیده و وسیع‌تر شوند، انسان امکان برآورده شدن نمی‌یابد او به اخلاق رو خواهد کرد.
۱۸۳. دست‌نوشته‌های *اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴*، ص ۱۴۱. درباره قدرت پول در تبدیل کردن اشیاء به ضد خود نیز به ص ۱۴۰ نگاه کنید.
۱۸۴. «تفاوت بین خواسته مؤثر متکی به پول و خواسته بی‌اثر متکی به نیاز، به امیال، به آرزو غیره تفاوت بین وجود و اندیشه، بین آن امر تخیلی که صرفاً در من وجود دارد و آن امر تخیلی است که بیرون از من به عنوان عین (شیئی) واقعی برای من هست». همان، ص ۱۴۰.
۱۸۵. «انسان فعالیت زندگی خود را عین [ابژه] اراده و آگاهی خود می‌کند. فعالیت زندگی او آگاهانه است... فقط به این سبب که موجودی نوعی است، که موجودی آگاه است. یعنی زندگی خود او برایش عین [ابژه] است. فقط به این دلیل فعالیت‌اش فعالیت آزاد است». همان، ص ۷۴.
۱۸۶. همان، ص ۳۸. و در جای دیگر: «در عین حال که کار دارایی فعال انسان است... زمیندار و سرمایه‌دار فقط به نام زمیندار و سرمایه‌دار صرفاً خدایانی برخوردار و بیکاره‌اند. در همه جا بر کارگر برتری دارند و برایش قانون وضع می‌کنند» (همان، ص ۲۸). «همه تنوع طبیعی، روحی و اجتماعی فعالیت فردی در کار تجلی می‌کند و به طرق گوناگون پاداش داده می‌شود، در حالی که سرمایه بی‌جان همیشه صورت واحدی دارد و به فعالیت فردی واقعی بی‌اعتناست» (همان، ص ۲۳).
۱۸۷. مارکس فقط به «کامیابی» مستقیم تک بُعدی؛ «به داشتن» صرف به عنوان «تصاحب» انتزاعی، یعنی به رابطه‌ای که در آن شیئی «مال ما است» فقط به شرطی که عین (ابژه) مصرف مستقیم، و بهره‌وری صرف باشد، اعتراض می‌کند. در چنین کامیابی (تک بُعدی)، مناسبات چندگانه انسان با عین‌های تجربه‌اش به شدت فقیر است: فقط آن مناسباتی در نظرند که مناسب خدمت به این نوع کامیابی تنگ میدان بهره‌ورانه برانگیخته با سرمایه‌داری باشند. نیز نگاه کنید به بخش ۵ فصل هفتم.
۱۸۸. «بازشناسی ضرورت» در شکل انتزاعی‌اش را می‌توان به سادگی در برابر نیازهای بالفعل فرد واقعی قرار داد و بدینسان می‌تواند نمایی برای وخیم‌ترین تعدی‌ها به آزادی باشد، تا آنجا که ایده «آزادی» به عنوان قبول «آگاهانه» ضرورت (بوروکراتیک) که کلاً برای «فرد واقعی انسانی» خارجی است مسلم فرض می‌شود.
189. Keats, *Letter to Richard Woodhouse*, 27 October 1818.
190. See in particular two volumes: *K. Marx und F. Engels als Literaturhistoriker*. (Aufbau Verlag, Berlin, 1952) & *Probleme des Realismus* (Aufbau Verlag, Berlin, 1955).
۱۹۱. جنبه دیگر این مسأله در این نقد هگل دیده می‌شود؛ «وجود مذهبی راستین من

وجودم در فلسفه مذهب است؛ وجود سیاسی راستینم وجود من در فلسفه حق است؛ وجود طبیعی راستینم، وجود من در فلسفه طبیعت است؛ وجود راستین هنری‌ام، وجود من در فلسفه هنر است؛ وجود انسانی راستینم وجود من در فلسفه است. همین‌طور وجود راستین مذهب، دولت، طبیعت، هنر، فلسفه مذهب، طبیعت، دولت و هنر است». دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، ص ۱۶۲.

۱۹۲. «فقط از طریق غنای عیناً آشکار وجود ذاتی انسان است که غنای حساسیت ذهنی انسانی (گوش موسیقایی، چشم بینا به زیبایی صورت — به عبارت کوتاه‌تر، حواس قادر به التذاد انسانی، حواسی که خود را به عنوان نیروهای ذاتی انسان اثبات می‌کنند) پرورش می‌یابد یا موجودیت می‌یابد. زیرا نه تنها حواس پنجگانه بلکه حواس باصلاح ذهنی — حواس عملی (اراده، عشق و غیره) — در یک کلام، حس انسانی — انسانیت حواس — نیز به وسیله عین [اُبژه] خود، به وسیله ماهیت انسانی شده خود هستی می‌یابند. تشکیل حواس پنجگانه دستاورد کل تاریخ جهان تا همین امروز است». همان، ص ۱۰۸.

۱۹۳. لوکاج جوان به شدت بر خصلت متناقض این برنامه تأکید داشت: «تحسین کنندگان» فرم 'فرم' را کشته‌اند؛ منادیان 'هنر برای هنر' هنر را فلج کرده‌اند.» (1910, Aesthetic Culture).

194. "Die Konsumtion schafft den Trieb der Production". *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, ed. cit., p. 13.
195. "in der Konsumtion werden die Produkte Gegenstände des Genusses, der individuellen Aneignung". Ibid., p. 10.
196. Marx-Engels, *The German Ideology* (International Publishers Co., New York, 1947), p. 22.
197. John Macmurray, *The Early Development of Karl Marx's Thought, in Christianity and the Social Revolution*, edited by John Lewis, Karl Polányi, Donald K. Kitchin (Victor Gollancz Ltd., London, 1935), pp. 209-10.
198. Marx-Engels, *The German Ideology*, Edited with an Introduction by Roy Pascal (International Publishers Co., New York, 1947), p. 24.
199. Ibid., p. 68.
200. Ibid., p. 202.
201. Ibid., p. 68.
202. Marx-Engels, *Manifesto of the Communist Party*, In: *Selected Works*, ed. cit., Vol. I, p. 58.
203. Marx, Introduction to a *Critique of the Hegelian Philosophy of Right*, In:

- Marx-Engels *On Religion* (Moscow, 1957), pp. 41, 49 & 56-7.
204. Marx, *Capital*, ed. cit., Vol. III, p. 800.
205. Marx-Engels *On Religion*, ed. cit., p. 53.
۲۰۶. * ایدئولوژی آلمانی: (MEWE, vol.3 pp., 34, 49, 42, 35, 37, 75 - 76)
- * مانیفست کمونیست: (MEWE, vol. 4, pp. 476, 477)
- * کار مزدوری و سرمایه: (MEWE, vol. 6 p. 416)
- * گروندرریسه: رئوس نقد اقتصاد سیاسی (دستنویس اولیه): (Rohentwurf, p. 716)
- * تئوری‌های ارزش اضافی: p.485. MEWE, vol. 26. part I, p. 321 and part III.
- * سرمایه:
- (MEWE, vol. 23; vol. I of *Capital* - pp. 455, 596, 674; vol. 24; vol. II *Capital* - p. 37; vol. 25; vol. III of *Capital* - pp. 95, 96, 274, 610, 838.
207. In *Revisionism, Essays on the History of Marxist Ideas*, Edited by L. Labedz (Allen & Unwin Ltd., London, 1962), p. 201.
208. See Daniel Bell, *The End of Ideology*, Revised Edition (The Free Press, New York, 1965), p. 433.
209. R. C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge University Press, 1961), p. 235.
- کتاب تاگر به عنوان یک کوشش ایدئولوژیک خاص شایسته نگاه دقیق‌تری است. سیر استدلال‌اش چنین است. کاملاً نادرست است که مارکس را اقتصاددان، جامعه‌شناس یا متفکر سیاسی بدانیم. فلسفه او را باید به عنوان «اخلاقی از نوع مذهبی» (ص ۲۱) تلقی کرد. به این صورت ریشه آن به فلسفه آلمانی - بخصوص کانت، هگل و فوئرباخ - می‌رسد که گرایشی بی‌اختیار به «خود بزرگ بینی» و «خود بیکران انگاری» از آن مشهود است، یعنی خواهش روان رنجورانه انسان برای خدا شدن است. تاگر می‌گوید «آنچه که هگلیسم را به‌طور مقاومت‌ناپذیری برای مارکس جوان جذاب می‌کرد مضمون اوج‌گیری انسان در بی‌نهایت بود. طبع تیره مغرور و بلندپروازی خود وی که پدر نگرانش، هاینریش، به گفته خودش «روحی فاوست‌وار» در آن دید، کلید واکنش اوست (ص ۷۴). همه اینها را کاملاً جدی می‌گوید. اگر هاینریش مارکس در وجود پسر خود «روحی فاوست‌وار» سراخ می‌کند لابد چیزی بسیار ناجور باید در روح فاوست‌وار وجود داشته باشد. «مضمون فاوست، غرور به معنای تجلیل از خود است که متعاقباً به خود بزرگ‌بینی منجر می‌شود» (ص ۳۱). «اثر عمده مارکس یک درام درونی است که به‌صورت درام اجتماعی فراقکتی شده است» (ص ۲۲۱). - اما مارکس در مورد ماهیت واقعی اثرش خود را فریب می‌دهد. درست همچون فوئرباخ - و پیش از او هگل - که نمی‌دانست وقتی مذهب را

تحلیل می‌کرد در واقع از «پدیده روان نژند تجلیل از خود یا غرور انسانی و انفصال نفس ناشی از آن سخن می‌گفت» (ص ۹۳)، مارکس خیر نداشت که به نظر خودش در تحلیل سرمایه‌داری، ناآگاهانه تصویری شبیه دکتر جکیل و مستر هاید رابرت لویس استیونسن ترسیم کرد: یعنی مسأله کاملاً روانشناختی مربوط به «موضوعی یکسره فردی» (ص ۲۴۰). «از آنجا که خودش فرد دردمندی بود که درام درونیِ ستمگری را بر دنیای خارج فرافکنده بود، همه جا را دردمند می‌دید» (ص ۲۳۷)، «کشمکش درونی» انسان بیگانه با خود، در ذهن مارکس، کشمکشی اجتماعی بین «کار» و «سرمایه» شد و خود نوعی بیگانه شده به شکل جامعه طبقاتی درآمد. از خودبیگانگی به صورت پدیده‌ای اجتماعی فرافکنی شد و نظام اصلی روانشناختی مارکس به صورت نظام کامل ظاهراً جامعه‌شناختی او درآمد» (ص ۱۷۵).

همه این‌ها را می‌توان در یک جمله جمع‌بندی کرد: مارکس یک روان‌نژند بود که پس از تجربه درام درونی شخصیت تیره مغرور و جاه‌طلب خودش و پس از بیان کردن آن در نظام اصلی روانشناختی خود - یکسره به خود فریبی تن در داد و درام درونی‌اش را اسطوره‌وار بر دنیای خارج فرافکنند و مردم را اغفال کرد که معتقد شوند بیگانگی موضوعی کلاً فردی نیست بلکه بدو مسأله‌ای اجتماعی با چند راه حل ممکن است. کتاب تاکر پُر از تناقض و ناسازگاری است. یکی از آن‌ها مربوط به این مسأله است که «دو مارکسیسم یا یکی». ما به‌طور متناقض به این سؤال پاسخ می‌دهیم: (۱) دو تا مارکسیسم هست: «مارکسیسم اصلی» و «مارکسیسم کامل شده»؛ (۲) فقط یک مارکسیسم است؛ فرق فقط لفظی است یعنی «تقسیم کار» مقوله عام مارکسیسم کامل است که با مقوله «از خود بیگانگی در مارکسیسم اصلی منطبق است» (ص ۱۸۵).

فرض بر این است که به اصطلاح «مارکسیسم اصلی» یک «نظام اولیه سخت درونگرایانه روانشناختی» است. اختلاف بسیار واضح بین «نظام اولیه» و «نظام کامل»، آن‌طور که گفته می‌شود، این است که «انسان از خود بیگانه که موضوع مارکسیسم اولیه بود، در نسخه بعدی غیب می‌شود» (ص ۱۶۵). در خصوص تاریخ این به اصطلاح دگرگونی، باز جواب‌های متناقض را شاهدیم. نخست می‌فهمیم که «تقریباً با تبیین مفهوم ماتریالیستی تاریخ در ایدئولوژی آلمانی (۶ - ۱۸۴۵) این دگرگونی شروع شد» (ص ۱۶۵) و «مارکس این روایت یکسره» اجتماعی شده» از مارکسیسم را در دنباله فوری کار روی دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ عرضه کرد» (ص ۱۶۶). اما چند صفحه بعد با این عبارت شگفت‌زده می‌شویم: «گذر به مارکسیسم کامل آشکارا «انسان زدائی شده»، عملاً در جایی از دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ رخ داد که مارکس، مردد اما بی‌بازگشت، بر آن شد که از خودبیگانگی انسان را می‌توان و باید، یک رابطه اجتماعی انسان با انسان قلمداد کرد» (ص ۱۷۵). این سخن نه فقط با

گفته‌های قبلی بلکه با اشاره قبلی تری به مقاله مارکس دربارهٔ مسأله یهود (۱۸۴۳) تناقض دارد. آنجا تاگر، پس از نقل قول از مارکس می‌افزاید: «مارکس نتیجه می‌گیرد که رها شدن انسان از بیگانگی در دولت، برخلاف رهایی‌اش از دین، مستلزم یک انقلاب اجتماعی واقعی است» (ص ۱۰۵) اما حالا از ما می‌خواهد که قبول کنیم یکسال بعد در «نظام روانشناختی» ۱۸۴۴، نگاه مارکس به بیگانگی نه به هیچ وجه اجتماعی بلکه صرفاً روانشناختی بود و «کشمکش انسانِ نوعاً بیگانه با خودش» (ص ۱۷۳) را در ذهن داشت.

تنها جایی که تاگر می‌کوشد این ادعایش را که «انسان» در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ به معنی «انسانِ ژنریک» غیراجتماعی است به نقل قول‌هایی از مارکس مستند کند این است: «مارکس می‌گوید انسان موجودی طبیعی است و باید مثل هر موجود طبیعی دیگری یک فرایند تکاملی یا مرحله‌شدن را از سر بگذراند. این فرایند خود پرورانی انسان «کنش تاریخ جهان» نام دارد.

علاوه بر این منظور مارکس از «انسان» به تأسی از فوئرباخ نوع بشر یا نوع آدمی است. کنش تاریخ جهان همان تحقق نفس انسان در این معنی ژنریک و جمعی آن است. البته مارکس وجود افراد به عنوان اجزا و شرکت‌کنندگان در حیات جمعی نوع را (بیش از آن که هگل کرد) نادیده نمی‌گیرد. اما وجود تحقق‌یافته‌ای که در نظام او از آن سخن می‌رود انسان متکثر در نوع است. به گفته او «حیات فرد و حیات نوع انسان از هم متمایز نیست زیرا فرد متعین صرفاً یک نوع بشر متعین است.» حیات فرد عالم صغیری از حیات انسان در مقیاس ژنریک است. به این ترتیب، انسانی که مارکس در دست‌نوشته‌هایش از او حرف می‌زند انسان به‌طور کلی شناخته می‌شود» (ص ۳۰ - ۱۲۹).

از سوی چه کسی شناخته می‌شود؟ مسلماً نه از سوی مارکس، زیرا او، به استناد همین نقل قول، درست عکس برداشت‌های تاگر را در نظر دارد. او معتقد نیست که انسان (مثل هر موجود طبیعی دیگری) باید یک فرایند تکاملی را «از سر بگذراند». برعکس، می‌گوید که برخلاف سایر موجودات طبیعی، انسان با کارش در جامعه خود را تکامل می‌بخشد - خود را می‌آفریند - و بدینسان تنها موجودی است که تاریخ خاص خود را دارد. هم چنین، چنان که دیدیم، مارکس در «انسان ژنریک» دانستین انسان، به فوئرباخ تأسی نمی‌کند، بلکه برعکس، اساساً از این انتزاع و دوگانه‌نگری ضمنی آن دوری می‌کند. معتقد هم نیست که چیزی به عنوان «حیات جمعی انواع» یا «حیات انسان در مقیاس ژنریک» (هر معنایی که بدهد) وجود داشته باشد. برعکس، تأکید می‌کند که تفاوت صرفاً در «شیوه زیست» است و در آگاهی انسان منعکس می‌شود و کانون دلالت وحدت ذاتی بین فرد و نوع «موجود اجتماعی واقعی فردی» است.

پاراگرافی که تا کر از آن نقل می‌کند پر از سخنانی است چون «جامعه واقعی»، «یافت اجتماعی»، «موجود اجتماعی» و «موجودیت اجتماعی»، اما مؤلف دانشمند ما به دقت از همه آن‌ها حذر می‌کند تا به این مدعا که بر مبنای آن انسان در نظام اولیه روانشناختی» و «سخت درون‌نگریانه» مارکس به معنی «انسان ژنریک» است ته رنگی از اعتبار ببخشد. نکته‌ای که در این پاراگراف (نگاه کنید به دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴، ص ۵ - ۱۰۴ و ترجمه ت. ب. با تامور، ص ۹ - ۱۵۸) مارکس عملاً به آن توجه داشت این بود که با نقد مستقیم تفلسف انتزاعی، به وحدت اندیشه و وجود نوع و فرد اشاره کند و چنان که دیدیم، این وحدت را در «موجود اجتماعی واقعی فردی» یافت که در عین حال «یک موجود نوعی متعین» است. او نمی‌گفت که این‌ها «متمایز» نیستند - در غیر این صورت چگونه ممکن بود یک وحدت دیالکتیکی تشکیل دهند: عدم تمایز به همسانی صرف منجر می‌شد. فقط تأکید داشت که چون این‌ها «چیزهای متفاوتی» نیستند (ترجمه با تامور، ص ۱۵۸) نباید مقابل هم باشند. به عبارت دیگر، این رد راه‌حل هگلی است که می‌گوید فرد باید بیگانگی را در زندگی بالفعل‌اش بپذیرد زیرا فراگذری از بیگانگی (یعنی واقعیت یافتن حیات نوعی) صرفاً در اندیشه حاصل می‌شود نه در وجود: در «فراگذری» موهوم از بیگانگی که موجودیت واقعی خود فرد را همچنان بیگانه می‌گذارد. مارکس از همین نکته سخن می‌گفت و سخت درصدد آن بود که مسأله فراگذری از بیگانگی را به عنوان یک برنامه اجتماعی حول محور انسان به عنوان «موجود اجتماعی فردی و واقعی» در تقابل با خصلت نوعی تفلسف انتزاعی از سویی و با «تشکیل مجدد جامعه» به عنوان انتزاعی در برابر فرد از سوی دیگر، تقریر و تبیین کند.

در اینجا مجال آن نیست تا درباره تناقض‌ها و سوء تعبیرهای متعددی که در کتاب تا کر می‌یابیم مفصل‌تر از این سخن گوئیم. به نمونه‌هایی که مورد بحث قرار گرفت فقط می‌توانیم برخورد او با مسأله (۱) تقسیم کار؛ (۲) «نیاز خودخواهانه» و «رقابت» را بیفزاییم.

(۱) گفته می‌شود که دریافت مارکس از تقسیم کار جز «برگردان اصطلاح روانشناختی اولیه، یعنی از خودبیگانگی» به اصطلاحات رازآلود «ظاهراً جامعه‌شناسانه» «مارکسیسم کامل شده» نیست. این تفسیر نه فقط از آن جهت که «از خود بیگانگی» به نظر مارکس هرگز اصطلاحی صرفاً روانشناختی نبوده است بلکه چون «تقسیم کار» چنان که دیدیم، نقش بسیار مهمی در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ ایفا کرد، قابل دفاع نیست.

(۲) مفاهیم «پرستش پول» و «نیاز خودخواهانه» فراکنی‌های ناآگاهانه انگیزش روانشناختی برای «خود بزرگ بینی» انگاشته می‌شوند و چنین برمی‌آید که در سرمایه - به عنوان نقض موضع قبلی مارکس - رقابت به صورت منبع «جنون فزون خواهی»

عرضه می‌شود. اما گفته می‌شود که این اشتباه بزرگی است زیرا «کُل نظام به خاطر حرص آزمندانهاش به ارزش اضافی به عنوان اصل مسلم اولیه، همواره مختل می‌شود» (ص ۷-۲۱۶).

باید پرسید نظام چه کسی؟ نظام مارکس یا کاریکاتورِ روائی‌شکانه‌ای که تا کر از آن ساخته است؟ برای پیدا کردن جواب باید زیرنویس صفحه ۲۱۷ را بخوانیم: «چنان که پیش‌تر (در صفحه ۱۳۸) گفته شد، مارکس در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ بر آن است که تنها چرخ‌هایی که اقتصاد سیاسی را به حرکت در می‌آورد حرص و جنگ در میان آزمندان - یعنی رقابت - است. اکنون می‌گوید قضیه برعکس است و جنگ علت حرص است. او می‌بایست به‌طور ناگوار آگاه بوده باشد که کل ساختار متکی بر اصل حرص بی‌پایان به‌عنوان نیروی محرک تولید سرمایه‌داری است. این نظر که این می‌تواند ناشی از خود مکانیسم رقابت باشد نوعی به حداقل رساندن وابستگی تام نظام به یک اصل بسیار مشکوک و در عین حال تقویت آن اصل بود». در واقع در جایی که مورد نظر تا کر است، مارکس درباره‌ی ناتوانی اقتصاد سیاسی بورژوازی از فزاینده رفتن از ظواهر خارجی و رسیدن به علل است. (نگاه کنید به دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴، ص ۶۸. در ویراست روشن‌تر باتامور این‌طور است: «تنها نیروی محرکه که اقتصاد سیاسی می‌شناسد، آژ و جنگ بین آزمندان، یعنی رقابت است» ص ۱۲۱). و جاهای زیادی در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ هست که مارکس به صراحت تمام می‌گوید انباشت سرمایه (و بنابراین «حرص») همراه با آن نتیجه‌ی ضروری رقابت است نه علت آن.

پس، خیلی ساده، آن تناقض مورد نظر در نزد مارکس نیست. او در پاراگراف مورد بحث با «مکانیسم رقابتی» سرمایه‌داری کاری ندارد بلکه متوجه بازتاب تحریف‌شده آن در آثار اقتصاد سیاسی بورژوازی است. اثری از برخورد روانشناختی با حرص و رقابت در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ نیست، بلکه برعکس، روشن‌ترین بیان ممکن مارکس در رد پنداره‌ی بورژوازی «انسان خودخواه» (که گمان می‌رود «طبیعتاً» خودبین باشد) را در آن می‌توان یافت. بدینسان کل ساختار استدلال تا کر مبتنی بر بدفهمی کامل پاراگرافی است که به نظر می‌رسد کُل مسأله مورد نظر اوست. بدون اصل «حرص بی‌پایان» مورد نظر او (که حتی در ترجمه بدی که از سخنان مارکس در اختیار اوست اثری دیده نمی‌شود) کُل این بنای روائی‌شکانه‌ی آماتوری خلل می‌یابد.

حاصل مطلب این که: با خواندن ادله‌ای که تا کر در حمایت از فرضیه‌ی روائی‌شکانه‌اش ارائه می‌دهد در می‌یابیم کُل ساختمان استدلال وی بر تحریف، ترجمه غلط، و گاهی حتی بر بدفهمی کامل پاراگراف مورد نظر او استوار است. علاوه بر این، کتاب پُر از تناقض و سخنان ضد و نقیض است. بدینسان این برداشت گریزناپذیر است: سیستم روانشناختی غیراجتماعی و سخت‌درونگرایانه‌ی مارکس اسطوره‌ای که فقط در خیال تا کر وجود دارد. کتاب فلسفه و اسطوره در کارل مارکس

حول ادعایی جزمی ساخته و پرداخته شده است که مطابق آن رابطهٔ اساسی انسانی، رابطهٔ «درون-فردی» فرد با خودش است و مناسبات انسان با انسان، ثانوی، اشتقاقی و غیره است. هیچ کوششی برای اثبات این ادعا، یا حتی برای ارائه فقط یک دلیل به نفع آن، نمی‌شود. صرفاً خود تاکر آن را بدیهی می‌داند و به عنوان معیار مطلق همهٔ ارزیابی‌ها می‌شناسد. به این ترتیب، بیگانگی موضوعی صرفاً فردی است: صرفنظر از این که چه قدر از افراد ممکن است شامل این مقوله شوند، این همواره مسأله‌ای فردی است» (ص ۲۴۰). بدینسان «فراگذری» از بیگانگی هم چنین باید به تخیل و تصور فرد محدود گردد: «فقط مادام که انسان بیگانه این شجاعت را بتواند در خود بیابد که بداند «نیروی بیگانه» ای که وی بر ضد آن طغیان می‌کند نیرویی در خود اوست، که آن نیروی نانسانی که زندگی وی را به صورت کار اجباری در می‌آورد نیروی خویشتن است، که «آن انسان بیگانه دشمنخوی نیرومند» انسانی درونی است، موجود مطلق تخیل اوست، امید می‌رود که از بیگانگی‌اش فرارود» (ص ۲ - ۲۴۱). اینجا هم چنین می‌توان دید که چرا این کتاب علی‌رغم استاندارد فکری باورنکردنی‌اش، مورد پسند آدم‌هایی چون دانیل بل است؛ زیرا در این نوع «نقد اساسی جامعه» ذکری از سرمایه‌داری به لحاظ منفی در میان نیست. معلوم می‌شود که «نقد اساسی جامعه» نقد «انسان درونی» فردی انتزاعی است که علی (صرفاً روانشناختی) «از خود بیگانگی» اش را فقط در خودش می‌یابد و تأکید دارد که حتی «کار اجباری» که وی در مناسبات شیئی شدهٔ تولید سرمایه‌داری مجبور به آن است صرفاً «نیروی خویشتن» و از خصوصیات «تخیل» خود اوست.

210. D. Bell, *The End of Ideology*, ed. cit., pp. 365 - 6

۲۱۱. در کلیه آثار مارکس به شدت، از جمله در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ که عمدهً بد ارائه می‌شود.

212. D. Bell, *The End of Ideology*, ed. cit., p. 362.

۲۱۳. به نوبهٔ خود گویا است که در کتاب بل می‌خوانیم: «جالب‌ترین بحث دربارهٔ مارکس جوان را می‌توان در پژوهش اخیر هانا آرنت وضعیت بشر یافت (ed. cit., p. 433.)

214. Ibid., p. 364.

215. In Marx-Engels *On Religion*, ed. cit., p. 42.

216. MEWE, Vol. 27, P. 420.

217. MEWE, Vol. 27, p. 425.

218. Marx-Engels, *The German Ideology* (Lawrence. & wishart, london, 1965), p. 57.

219. Marx, *Wage-Labour and Capital*, In Marx-Engels, *Selected Works*, ed. cit., Vol. I, pp. 82-3.

۲۲۰. برای همین است که سخن هاینمان را باید با احتیاط تلقی کرد که می‌گوید «اگزیستانسیالیسم در همه اشکالش فلسفه بحران انسان را علناً و مستقیماً بیان می‌کند در حالی که سایر مکتب‌ها، مانند مکتب اثبات‌گرایان منطقی، آن را بطور غیرمستقیم و ناآگاهانه بیان می‌کنند. به همین دلیل مسأله انفصال [غریبیگی] در پیچیدگی و چند جانبگی شگرف‌اش در نزد آن‌ها کانونی می‌شود»

(F. H. Heinemann, *Existentialism and the Modern Predicament*, Adam & Charles Black, London, 1953, p. 167.)

در تلقی انتزاعی، این که اگزیستانسیالیسم فلسفه بحران است، ممکن است درست باشد. اما «بحران انسان» همواره خصوصیت تاریخی دارد. در خود اگزیستانسیالیسم ماهیت متغیر این بحران بود که اشکال بسیار متفاوتی از این جنبش را به وجود آورد. بسیار نادرست است که بگوییم مقوله بیگانگی در کل اگزیستانسیالیسم کانونی بوده است. ئی. مونه بسیار دقیق‌تر است وقتی می‌نویسد: «از دیدگاه مسیحی نمی‌توان از انفصال [بیگانگی] اساسی سخن گفت... مفهوم بیگانگی که از دیدگاه مسیحی چنان با قاطعیت منکر تجسد وجود برین در وجود انسان است، برعکس، مشخصه غالب شاخه ملحدانه اگزیستانسیالیسم است».

Existentialist Philosophies. An Introduction. Translated by Ericblow, Rockliff, London, 1948, pp. 35 - 6.

مونه بین «بیگانگی بنیادی» و «بیگانگی عرضی» تمایز قائل است. وجه اخیر به درجات مختلف، در اشکال گوناگون اگزیستانسیالیسم مسیحی نیز حضور دارد. چارچوب کلی مفهومی جریان فلسفی طبق و وضعیت‌های اجتماعی-تاریخی خاصی که فلاسفه آثار خود را می‌اندیشند، تعدیل و تعیین می‌شود. تفاوت‌های بسیار زیادی از این لحاظ بین جریان‌های گوناگون اگزیستانسیالیسم وجود دارد. در آثار کیرکگور «بیگانگی» در قیاس با آثار سارتر، غالباً پیرامونی است، و اگزیستانسیالیست‌هایی وجود دارند - مثل یاسپرس و گابریل مارسل - که جایی بین این دو حد قرار می‌گیرند. وانگهی، حتی وقتی مفهوم بیگانگی نقش مهمی در نظام فیلسوف دارد، نباید تفاوت‌های موجود در دلالت اجتماعی تفسیر گوناگون آن را فراموش کرد. در دهه سی و پس از جنگ مفهوم بیگانگی کم‌کم نقش بزرگ‌تری در رویکردهای مختلف اگزیستانسیالیستی به مسایل معاصر ایفا کرد که بازتاب یک وضعیت اجتماعی-تاریخی پویاتر است. خود مونه - چهره اصلی شخص‌انگاری [پرسونالیسم] وجودی - برنامه جنبش خود را کمی پس از جنگ از نو تقریر کرد. ("L'sprit", January 1946)

221. See Iring Fetscher, *Marxismusstudien*. In "Soviet Survey", No.33 (July-September, 1960), p. 88.

222. Jean Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel* (Librairie Marcel Rivière & Cie., Paris, 1955), pp. 101-2.

۲۲۳. «زاید است بیفزاییم که انسان‌ها در انتخاب نیروهای تولیدی خود - که مبنای همه تاریخ‌شان است - آزاد نیستند، زیرا هر نیروی تولیدی یک نیروی اکتسابی است حاصل از فعالیت قبلی. نیروهای تولیدی بنابراین نتیجه انرژی عملی انسانی است؛ اما خود این انرژی مشروط به اوضاع و احوالی است که انسان‌ها خود را در آن می‌یابند، به آن نیروهای تولیدی است که قبلاً مستقر شده‌اند، به آن شکل اجتماعی است که پیش از آن‌ها وجود دارد، که آنها خود به وجود نمی‌آورند، که محصول نسل پیشین است. به سبب این واقعیت ساده که هر نسل جانشین خود را صاحب آن نیروهای تولیدی می‌یابد که یادگار نسل پیشین است، که به عنوان ماده خام برای تولید جدید به آن خدمت می‌کند، یک همپیوندی در تاریخ انسانی پدید می‌آید، یک تاریخ بشریت وجود دارد که هر چه بیشتر تاریخ بشریت است زیرا نیروهای تولیدی انسان و بنابراین مناسبات اجتماعی او گسترش یافته است. ازینرو لزوماً نتیجه می‌شود که: تاریخ اجتماعی انسان‌ها هرگز چیزی جز تاریخ تکامل فردی آن‌ها نیست، اعم از این که بدان آگاه باشند یا نباشند. مناسبات مادی آنان مبنای همه مناسبات آن‌ها است. این مناسبات مادی فقط آشکال ضروری‌اند که در آن، فعالیت مادی و فردی‌شان متحقق می‌شود». نامه به آنتکوف (۲۸ دسامبر ۱۸۴۶)، در:

Marx, *The Poverty of Philosophy* (Martin Lawrence Ltd., without date), Appendix, p. 152-3.

۲۲۴. نگاه کنید به گفته‌های مارکسی: «آغاز تاریخ واقعی» - یعنی شکلی از جامعه که در آن آدمی کنترل حیات خود را در دست دارد - در مقابل «پیشاتاریخ» که مشخصه‌اش انقیاد آدمی است در مناسبات اجتماعی بیگانه شده تولید.

225. Aristotle, *Ethics*, Book I, Chapter 2.

226. Ibid, Book VII, Chapter 3.

۲۲۷. در این خصوص نه تنها باید آثار بشماره‌ی را که به صراحت به «بیگانگی انسان» می‌پردازند بلکه بیانات بالواسطه‌تر این معضل را - به ویژه «درون‌گرایی» بخش معظم دستاوردهای هنری در قرن بیستم را به یاد آورد. آثار اخیر را ماکس ژاکوب در این سخن‌اش خوب توصیف کرده است: «جهانی در یک تن، که همان شاعر مدرن است».

228. Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy* (Phaidon Press, London, 1965), P. 81.

229. D. G. Ritchie, *Natural Rights* (London, 1916), p. 7.

۲۳۰. حتی وقتی این فرایند شیی شدگی حاصل می‌شود «آزادی طبیعی» فرد هر از گاهی، خود خواسته به حالت تعلیق در می‌آید: برای نمونه در موارد جنگ که بقای جسمانی یا مدنی کل جامعه در خطر است. در چنین وضعیتی مناسبات اجتماعی فرد نیروی پیوسته «نظم طبیعی» را کسب می‌کند. پس آزادی و «خود مختاری» فردی به نظر نمی‌آید حتی با مداخله بسیار شدید جامعه نقض شود، یا کاملاً موجه به نظر می‌رسد که آزادی فردی بدینگونه می‌بایست نقض می‌شد. افسانه «شب طبیعی» مدتی کنار گذاشته شد تا وقتی جنگ تمام شد و «جامعه مصرف» تازه یا بر «مسیر طبیعی» اش می‌نهد، دوباره وارد میدان شود».

231. Paracelsus, *Leben und Lebensweisheit in Selbstzeugnissen* (Reclam Verlag, Leipzig, 1956), p. 132.
232. Paracelsus, *Selected Writings* (Translated by Norbert Guterman, Routledge & Kegan Paul, London, 1951), pp. 176-7.
233. Ibid., p. 189.
234. Ibid., p. 183.
235. Paracelsus, *Leben und Lebensweisheit in Selbstzeugnissen*, ed. cit., p. 134.
236. Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2nd ed., (Doubleday Anchor Books, New York, 1959), p. 297.
237. Gabriel Marcel, *Être et avoir* (Paris, 1935), p. 254.
238. Martin Heidegger, *Being and Time* (Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Basil Blackwell, Oxford, 1967), pp. 164-7.
239. David Riesman (with Nathan Glazer and Reuel Denney), *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character*. (Doubleday Anchor Books, New York, 1953), p. 346.
240. Ibid., p. 349.
241. Ibid., p. 348.
242. Attila József, *A szocializmus bölcselete* (The Philosophy of Socialism), 1934.
243. Lenin, *On the tasks of the People's Commissariat for Justice under the New Economic Policy*, In *Collected Works*, Vol. 36, pp.562-4.
244. *Quotations from Chairman Mao Tse-tung* (Peking, 1967), p.203.
245. Lenin, *Collected Works*, Vol. 33, pp. 428-9.
246. Mao Tse-tung, *Report on an Investigation of the Peasant Movement in Hunan*, In *Selected Works*, Vol. I, p. 23.
247. Mao Tse-tung, *On Coalition Government*, In *Selected Works*, Vol. III, p. 257.

248. Mao Tse-tung, *We must Learn to Do Economic Work*, In *Selected Works*, Vol. III, p. 243.
249. Quoted in *Revolution in a Revolution* by Régis Debray (Penguin ed.), p. 125.
250. Lenin, *Collected Works*, Vol. 27, pp. 345-6.
251. Paracelsus, *Selected Writings*, ed. cit., p. 179.
252. Hans Heinz Holz, Leo Kofler, Wolfgang Abendroth, Theo Pinkus (editor), *Gespräche mit Georg Lukács* (Rowohlt Verlag, Hamburg, 1967), p. 21.
253. Engels, *Anti Dühring* (Moscow, 1959), pp. 435-8. Quoted by Lenin in his *Materialism and Empirio-Criticism*, In *Collected Works*, Vol. 14, pp. 133-4.
254. Heidegger, op. cit., p. 220.
255. Ibid., p. 223.
256. Ibid., p. 222.
257. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, ed. cit., p. 93. (Quotation translated by G. H. R. Parkinson.)
258. Antonio Gramsci, *The Formation of Intellectuals*, In *The Modern Prince and Other Writings* (Translated by Louis Marks, Lawrence and Wishart, London, 1957), p. 121.
259. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen*, English edition in the volume *Schiller: Essays, Aesthetical and Philosophical* (G. Bell & Sons, London, 1884).
260. Lukács. *Zur Ästhetik Schillers*, In *G. L. Werke*, Vol. 10, (Luchter - hand, Neuwied u. Berlin, 1969), p. 47.
261. Translated by E. P. Arnold-Forster.
262. Paracelsus, *Selected Writings*, ed. cit., p. 181.
263. Adam Smith, *Lectures on Justice, Police, Revenue, and Arms* (1763). In *A. Smith's Moral and Political Philosophy*, edited by Herbert W. Schneider (Hafner Publishing Co., New York, 1948), pp. 318-9.
264. Ibid., p. 321.
265. Ibid., pp. 319-20.
266. Robert Owen, *A New View of Society and Other Writings*, Introduction by G. D. H. Cole, Everyman Edition, p. 124.
267. Ibid., pp. 88-9.
268. Translated by E. P. Arnold-Forster.

269. R. Owen, op. cit., p. 124.
270. M. V. C. Jeffreys, *Personal Values in the Modern World* (Penguin, 1962), p. 79.
۲۷۱. گستره این بحران را این نکته به خوبی نشان می‌دهد که صدها جلد کتاب در عرض چند سال اخیر در این موضوع در سراسر جهان منتشر شده است.
272. Noam Chomsky, *The Responsibility of Intellectuals*, In *The Dissenting Academy*, Edited by Theodore Roszak (Penguin, 1969, First published in the USA by Random House, 1967), p. 240.
۲۷۳. البته راه‌های مختلف دیگری برای «جذب مازاد» وجود دارد. نگاه کنید به: Chapters 4-7 of *Monopoly Capital* by Paul A. Baran and Paul M. Sweezy (Monthly Review Press, New York and London, 1966).
274. R. Heilbroner, *The Future as History* (Harper & Row, New York, 1960), p. 133. Quoted in S. M. Rosen, *Keynes Without Gadflies*, In *The Dissenting Academy*, p. 79.
275. Ibid., p. 81.
276. See E. Mandel, *Where is America Going?* "New Left Review", No. 54, pp. 3-15.
277. Gramsci, op. cit., p. 125.
278. R. Owen, op. cit., p. 125.
۲۷۹. در اصل به صرفه است که تولید سرمایه‌دارانه تا آن حد عقلانی شود که همه منافع فردی بورژوازی در چارچوب یک نظام سرمایه‌داری تولید «به‌طور فراگیری برنامه‌ریزی شده» کاملاً تابع منافع طبقه به‌طور کلی است. با این حال، در واقعیت، این گونه «عقلانیت» خیالبافی محض است، هر چند که بعضی‌ها - یعنی ج. ک. گابرایت - تأکید دارند که چنین کاری دارد صورت می‌گیرد و بدین ترتیب «دو نظام» عملاً در یک «ساختار فنی» به هم می‌گریند و فقط بعضی «تفاوت‌های ایدئولوژیکی» ناهنگام باقی است که باید مرتفع کرد. (نگاه کنید به
- I. K. Gallbraith, *The New Industrial State* - Hamish Hamilton, London, 1967.
- و بررسی انتقادی آن از سوی Ralf Miliband در «The socialist Register» سال ۱۹۶۸ (ص ۲۹ - ۲۱۵) جالب این که «کمسیون رییس جمهور برای اهداف ملی» در نتیجه‌گیری خود فقط توانست مبتذلات پر آب و تابی درباره لیبرالیسم بورژوازی تحویل دهد. از جمله: «عمیق‌ترین باورهای ما و ادارمان می‌کند که به فکر خشنودی و کامیابی فردی باشیم. ما می‌خواهیم هر کسی آرزویی را که در درون دارد جامه عمل بپوشاند. ما می‌خواهیم هر کسی سزاوار جامعه آزاد باشد و بتواند به باروری و تقویت

یک جامعه آزاد یاری دهد. (اهداف برای امریکاییان. به نقل از

(Baran & Sweezy, *Monopoly Capital*, ed. cit. p. 306

از محتوای این سخن‌پردازی ریاکارانه چنین بر می‌آید که آرمان «کامیابی فردی» محدود به «تقویت یک جامعه آزاد» (یعنی سرمایه‌داری) است و «آرزوی هر فرد» فقط آنگاه مشروع است که «سزاوار جامعه آزاد» باشد یعنی فقط آنگاه که «بتواند به تقویت» سرمایه‌داری یاری دهد. بدینسان «اهداف ملی» در جامعه سرمایه‌داری نمی‌تواند جز کامیابی بی‌واسطه فردی در توافق با مقتضیات نظام تولید سرمایه‌داری باشد. به عبارت دیگر نظام تولید سرمایه‌داری نمی‌تواند کارایی داشته باشد مگر این که بتواند کامیابی بی‌واسطه فردی را برای اعضای گروه‌های مسلط ذینفع فراهم آورد. همین عامل است که نیروهای دولت بورژوازی را نیز تعریف و محدود می‌کند زیرا مهم نبود که جان اف. کندی هنگام جلوس در نشست «اندیشه‌وران» اش - به منظور ساختن و پرداختن «اهداف ملی» و «سیاست‌های ملی» توانا در پیشبرد منافع ایالات متحده - چه نوع اندیشه‌هایی در سر می‌پرورانده است جز این که سیاست‌هایی اتخاذ شد که در سازگاری نزدیک با منافع بی‌واسطه «کامیابی فردی» اعضای گروه‌های مسلط سرمایه‌دار بود. دولت بورژوازی به دقت ساختار خاص مناسباتی را در زیر نظر دارد که منافع اقتصادی بی‌واسطه نیرومندترین گروه‌ها در آن در صدر قرار دارد. بنابراین، فرض کردن یک جامعه سرمایه‌داری «به‌صورت فراگیری برنامه‌ریزی و عقلانی شده» جای حرف ندارد. فقط جامعه به مثابه یک کل قادر است وظایف «سرمایه‌دار عام» را بر عهده گیرد. در چنین جامعه‌ای «کار وضعی است که هر کسی در آن قرار می‌گیرد و سرمایه‌کلیتی پذیرفته شده و قدرت جامعه است» (مارکس، دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، ص ۱۰۰) هیچ دولت بورژوازی با یک چنین نظام مناسبات سازگار نیست. تصور این که «کلیت» «عقلانیت» سرمایه‌داری صرفاً با الگوی رقابت بین سرمایه‌داران به وسیله نوعی «ابر ساختار فنی» ممکن است حاصل شود براهتی است برخاسته از خیالبافی و خام‌اندیشی. کسانی که به این کار دست می‌یازند فراموش می‌کنند (یا نادیده می‌گیرند) که تضاد اصلی جامعه سرمایه‌داری بین سرمایه‌داران و سرمایه‌داران نیست بلکه بین سرمایه و کار است.

280. Marx, *Critique of the Gotha Program*, in *Selected Works*, (ed. cit.,) Vol. II, p. 31.

281. S. M. Rosen, op. cit., p. 83.

282. D. Bell, op. cit., pp. 405-6.

۲۸۳. «قدرت مردان جنگجوی امریکایی در چهل‌ونه کشور جهان مشهود است، قدرت سرمایه‌گذاران ما در چند دوجین از آنها حس می‌شود».

Paul Booth, *The Crisis of Cold War Ideology*, in *The New Student Left*, ed. by

Mitchell Cohen & Dennis Hale (Beacon Press, Boston, 1967), p. 323.

284. Bell, op. cit., p. 405.

285. Chomsky, op. cit., pp. 241-2.

۲۸۶. البته چنین جنگی ممکن است روی دهد، اما برنامه‌ریزی بالفعل و تدارک عملی آن به طور علنی، نمی‌تواند تثبیت‌کننده داخلی کارسازی محسوب گردد.

کتابشناسی

- Abbagnano, Nicola (et al.), *Studi sulla dialettica*, Torino, 1958.
- Acton, H. B., *The Illusion of the Epoch*, London, 1955.
- Adams, H. P., *Karl Marx in His Earlier Writings*, London, 1940.
- Adorno, T. W., Horkheimer, Max, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947.
- Adorno, T. W., *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt/M., 1955.
- Adorno, T. W., *Aspekte der Hegelschen Philosophie*, Berlin-Frankfurt/M., 1957.
- Adorno, T. W., *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt/M., 1963.
- Adorno, T. W., *Negative Dialektik*, Frankfurt/M., 1966.
- Althusser, Louis, *Pour Marx*, Paris, 1965.
- Althusser, Louis (et al.), *Lire le Capital*, Paris, 1965.
- Annali dell'Istituto Feltrinelli*, Milano 1963. (Dedicated to the analysis of "Left Hegelianism" and of Marx's intellectual development. Studies by Pierre Aycoberry, Bronislaw Baczko, Emile Bottigelli, Gian Mario Bravo, Claudio Cesa, Auguste Cornu, Jacques Droz, Kurt Koszyk, Sergio Carlo Landucci, Vera Macháčková, Alexandre Malych, Wolfgang Mönke, Karl Obermann, Guido Oldrini, Edmund Silberner, Jerzy Szacky, G. A. van den Bergh van Eysinga, Andrej Walicki.) Edited by Giuseppe Del Bo.
- Annali dell'Istituto Feltrinelli*, Milano 1965. (Dedicated to the young Marx, with studies and bibliographies by Bert Andréas, Rolf Bauermann, Gerhard Drekonja, Camillo Dresner, Ivan Dubský, Walter Euchner, Iring Fetscher, Roger Garaudy, Lucien Goldmann, Enrique Gonzalez Pedrero, Veljko Korać, Henri Lefèbvre, L. M. Lombardi Satriani, György Márkus, István Mészáros, Ambrus Oltványi, John O'Neill, Titos Patrikios, Adam Schaff, Rudolf Schlesinger, Andrija B. Stojković, Shiro Tohara, Predrag Vranicki.) Edited by Giuseppe Del Bo.
- Antoni, Carlo, *Considerazioni su Hegel e Marx*, Napoli, 1946.
- Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, 1958.
- Aron, Raymond, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, 1962.
- Asveld, Paul, *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*, Louvain-Paris, 1953.
- Avineri, Shlomo, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, 1968.

- Axelos, Kostas, *Marx penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde*, Paris, 1961.
- Baas, Emile, *L'humanisme marxiste. Essai d'analyse critique*, Colmar, 1947.
- Badaloni, Nicola, *Marxismo come storicismo*, Milano, 1962.
- Banfi, Antonio, *L'uomo copernicano*, Milano, 1950.
- Barth, Hans, *Wahrheit und Ideologie*, Zürich, 1945.
- Bell, Daniel, *The End of Ideology*, New York, 1961.
- Bekker, Konrad, *Marx' philosophische Entwicklung, sein Verhältnis zu Hegel*, Zürich, 1940.
- Benjamin, Walter, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt/M., 1955.
- Berlin, Isaiah, *Karl Marx: His Life and Environment*, London, 1960.
- Bigo, Pierre, *Marxisme et humanisme. Introduction à l'oeuvre économique de Karl Marx*, Paris, 1953.
- Bloch, Ernst, *Subjekt-Objekt*, I-III., Berlin, 1952-1959.
- Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, Berlin, 1954.
- Bloch, Ernst, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt/M., 1961.
- Bobbio, Norberto, *Prefazione a K. Marx Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, 1949.
- Bockmühl, K., *Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie von Feuerbach und Marx*, Göttingen, 1961.
- Bottigelli, Emile, *Présentation à K. Marx Manuscripts de 1844*, Paris, 1962.
- Bottomore, T. B., *Introduction to Karl Marx Early Writings*, London, 1963.
- Buber, Martin, *Le problème de l'homme*, Paris, 1962.
- Caire, Guy, *L'aliénation dans les oeuvres de jeunesse de Karl Marx*, Aix-En-Provence, 1957.
- Calvez, Jean-Yves, *La pensée de Karl Marx*, Paris, 1956.
- Cantimori, Delio, *Interpretazioni e studi intorno al pensiero di Marx e di Engels, 1919-1939*, Pisa, 1947.
- Carbonara, Cleto, *Materialismo storico e idealismo critico*, Napoli, 1947.
- Cases, Cesare, *Marxismo e neopositivismo*, Torino, 1958.
- Caute, David, *Essential Writings of Karl Marx*, London, 1967.
- Cerroni, Umberto, *Marx e il diritto moderno*, Roma, 1962.
- Chatelet, Fr., *Logos et Praxis. Recherches sur la signification théorique du marxisme*, Paris, 1962.
- Chiodi, Pietro, *Sartre e il marxismo*, Milano, 1965.
- Colletti, Lucio, *Il marxismo e Hegel*, Bari, 1969.
- Cooper, David (ed.), *The Dialectics of Liberation*, London, 1968.

- Cornforth, Maurice, *Dialectical Materialism*, London, 1954.
- Cornu, Auguste, *Karl Marx. De l'hégélianisme au matérialisme historique*, Paris, 1934.
- Cornu, Auguste, *Karl Marx et la pensée moderne*, Paris, 1948.
- Cornu, Auguste, *Essai de critique marxiste*, Paris, 1951.
- Cottier, Georges M., *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, Paris, 1956.
- Dahrendorf, Ralf, *Marx in Perspektive. Die Idee des Gerechten im Denken von Karl Marx*, Hannover, 1952.
- Dal Pra, Mario, *Il pensiero filosofico di Marx dal 1835 al 1848*, Milano, 1959.
- Dal Pra, Mario, *La dialettica in Marx*, Bari, 1965.
- Dawydow, J. N., *Freiheit und Entfremdung*, Berlin, 1964.
- Della Volpe, Galvano, *La teoria marxista dell'emancipazione umana. Saggio sulla trasmutazione marxista dei valori*, Messina, 1945.
- Della Volpe, Galvano, *Per la teoria di un umanesimo positivo. Studi e documenti sulla dialettica materialistica*, Bologna, 1949.
- Della Volpe, Galvano, *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*, Roma, 1957.
- Della Volpe, Galvano, *Logica come scienza positiva*, Messina-Firenze, 1956.
- Dunayevskaya, Raya, *Marxism and Freedom from 1776 until Today*, New York, 1958.
- Dupré, Louis, *The Philosophical Foundations of Marxism*, New York, 1966.
- Easton, L. D., and Guddat, K. H., *Introduction to Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, New York, 1967.
- Fallot, Jean, *Marx et le machinisme*, Paris, 1966.
- Fetscher, Iring, *Von Marx zur Sovietideologie*, Frankfurt/M.-Berlin-Bonn, 1957.
- Fortini, Franco, *La verifica dei poteri*, Milano, 1965.
- Friedrich, Manfred, *Philosophie und Ökonomie bei jungem Marx*, Berlin, 1960.
- Fromm, Erich, *Marx's Concept of Man*, New York, 1961.
- Fromm, Erich (ed.), *Socialist Humanism*, Garden City, 1965.
- Gabel, Joseph, *La fausse conscience*, Paris, 1962.
- Garaudy, Roger, *Humanisme marxiste*, Paris, 1957.
- Garaudy, Roger, *Perspectives de l'homme. Existentialisme, pensée catholique, marxisme*, Paris, 1959.
- Garaudy, Roger, *Qu'est-ce que la morale marxiste*, Paris, 1963.
- Garaudy, Roger, *Karl Marx*, Paris, 1964.

- Godelier, Maurice, *Rationalité et irrationalité en économie*, Paris, 1966.
- Goldmann, Lucien, *Sciences humaines et philosophie*, Paris, 1952.
- Goldmann, Lucien, *Recherches dialectiques*, Paris, 1959.
- Gorz, André, *La morale de l'histoire*, Paris, 1959.
- Gorz, André, *Stratégie ouvrière et néo-capitalisme*, Paris, 1964.
- Gorz, André, *Le socialisme difficile*, Paris, 1967.
- Gramsci, Antonio, *La formazione dell'uomo* (ed. by G. Urbani), Roma, 1967.
- Grégoire, Franz, *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach*, Paris, 1947.
- Gurvitch, Georges, *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, 1950.
- Gurvitch, Georges, *Dialectique et sociologie*, Paris, 1962.
- Habermas, Jürgen, *Theorie und Praxis*, Neuwied/Rhein, 1963.
- Hauser, Arnold, *Philosophie der Kunstgeschichte*, München, 1958.
- Hauser, Arnold, *Der Manierismus. Die Krise der Renaissance und der Ursprung der modernen Kunst*, München, 1964.
- Havadtöy, Alexander, *Arbeit und Eigentum in den Schriften des jungen Marx*, Basel, 1951.
- Heinemann, F. H., *Existentialism and the Modern Predicament*, London, 1953.
- Heiss, Robert, *Wesen und Formen der Dialektik*, Köln-Berlin, 1959.
- Heiss, Robert, *Die grossen Dialektiker des 19. Jahrhunderts: Hegel, Kierkegaard, Marx*, Köln-Berlin, 1963.
- Hillman, G., *Marx und Hegel. Von der Spekulation zur Dialektik*, Frankfurt/M., 1966.
- Hobshawm, Eric, *Introduction to Karl Marx Pre-Capitalist Economic Formations*, London, 1964.
- Hommel, Jakob, *Der technische Eros. Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung*, Freiburg, 1955.
- Hook, Sidney, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*, New York, 1936.
- Hypolite, Jean, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, 1948.
- Hypolite, Jean, *Etudes sur Marx et Hegel*, Paris, 1955.
- Kaegi, Paul, *Genesis des historischen Materialismus*, Zürich-Wien, 1965.
- Kamenka, Eugene, *The Ethical Foundations of Marxism*, London, 1962.
- Klages, Helmut, *Technischer Humanismus. Philosophie und Soziologie der Arbeit bei Marx*, Stuttgart, 1964.
- Kofler, Leo, *Geschichte und Dialektik. Zur Methodenlehre der dialektischen Geschichtsbetrachtung*, Hamburg, 1955.

Kofler, Leo, *Marxistischer oder ethischer Sozialismus*, Bovenden, 1955.
Korsch, Karl, *Marxismus und Philosophie*, 2nd ed., Leipzig, 1930.
Korsch, Karl, *Karl Marx*, London, 1938.

Labeledz, Leopold (ed.), *Revisionism*, London, 1962.

Lacroix, Jean, *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, Paris, 1949.

Landshut, Siegfried, *Kritik der Soziologie*, Neuwied-Berlin, 1969.

Lapin, N. J., *Der junge Marx im Spiegel der Literatur*, Berlin, 1965.

Lefèbvre, Henri, *Pour connaître la pensée de Karl Marx*, Paris, 1956.

Lefèbvre, Henri, *Sociologie de Marx*, Paris, 1966.

Leff, Gordon, *The Tyranny of Concepts: a Critique of Marxism*, London, 1961.

Lewis, John, *The Life and Teaching of Karl Marx*, London, 1965.

Lichtheim, George, *Marxism: An Historical and Critical Study*, London, 1961.

Lichtheim, George, *Marxism in Modern France*, London, 1966.

Lobkovicz, Nicholas, *Theory and Practice from Aristotle to Marx*, Notre Dame, 1967.

Löwith, Karl, *Von Hegel zu Nietzsche. Der Revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard*, Stuttgart, 1950.

Lukács, Georg, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, 1923.

Lukács, Georg, *Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik*, Leipzig, 1926.

Lukács, Georg, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Zürich-Wien, 1948.

Lukács, Georg, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, 1954.

Lukács, Georg, *Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx*, in: "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 1954.

Lukács, Georg, *Gespräche mit Georg Lukács*, Hamburg, 1967.

MacIntyre, Alasdair, *Marxism: an Interpretation*, London, 1953.

Macmurray, John, *The Early Development of Karl Marx's Thought*, in: "Christianity and the Social Revolution" (ed. by John Lewis, Karl Polányi, Donald Kitchin), London, 1935.

Maihofer, Werner, *Demokratie im Sozialismus. Recht und Staat im Denken des jungen Marx*, Frankfurt/M., 1968.

Mallet, Serge, *La nouvelle classe ouvrière*, Paris, 1963.

Mandel, Ernest, *La formation de la pensée économique de Karl Marx*, Paris, 1967.

Mannucci, Cesare, *La società di massa. Analisi di moderne teorie sociopolitiche*, Milano, 1967.

Marcuse, Herbert, *Transzendentaler Marxismus*, in: "Die Gesellschaft", 1930.

- Marcuse, Herbert, *Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus*, in: "Die Gesellschaft", 1932.
- Marcuse, Herbert, *Reason and Revolution*, Oxford, 1941.
- Marcuse, Herbert, *Eros and Civilization*, Boston, 1955.
- Marcuse, Herbert, *One-Dimensional Man*, London, 1964.
- Marcuse, Herbert, *An Essay on Liberation*, London, 1969.
- Marek, Franz, *Philosophie der Weltrevolution*, Wien, 1966.
- Mascolo, Denys, *Le communisme. Révolution et communication ou la dialectique des valeurs et des besoins*, Paris, 1953.
- Mayo, Elton, *The Human Problems of an Industrial Civilization*, New York, 1960.
- McLellan, David, *The Young Hegelians and Karl Marx*, London, 1969.
- Mende, Georg, *Karl Marx' Entwicklung vom revolutionären Demokraten zum Kommunisten*, Berlin, 1960.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Les aventures de la dialectique*, Paris, 1967.
- Mésaventures de l'anti-marxisme*, (Contributions by M. Caveing, G. Cogniot, J. T. Desanti, R. Garaudy, J. Kanapa, V. Leduc, H. Lefèbvre), Paris, 1956.
- Mészáros, István, *Il problema dell'alienazione*, (in: "Nuova Presenza", 1961); *L'individuo e l'alienazione*, (ibid., 1961); *Collettività e l'alienazione*, (ibid., 1962); *Attualità e problematicità dell'educazione estetica*, (ibid., 1963); *Alienazione ed educazione moderna*, (ibid., 1963).
- Miliband, Ralph, *The State in Capitalist Society*, London, 1969.
- Miller, Alexander, *The Christian Significance of Marx*, London, 1946.
- Mills, C. Wright, *The Marxists*, New York, 1962.
- Mondolfo, Rodolfo, *Sulle orme di Marx*, Bologna, 1948.
- Mondolfo, Rodolfo, *Il materialismo storico di F. Engels*, Firenze, 1952.
- Mondolfo, Rodolfo, *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, Torino, 1968.
- Morf, Otto, *Das Verhältnis von Wirtschaftstheorie und Wirtschaftsgeschichte bei Karl Marx*, Bern, 1951.
- Naville, Pierre, *De l'aliénation à la jouissance*, Paris, 1957.
- Neri, Guido D., *Prassi e conoscenza*, Milano, 1967.
- Nizan, Paul, *Ecrits et correspondance 1926-1940*, Paris, 1967.
- Oisermann, T. I., *Die Entfremdung als historische Kategorie*, Berlin, 1965.
- Paci, Enzo, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano, 1963.
- Papenheimer, Fritz, *The Alienation of Modern Man*, New York, 1959.
- Pascal, Roy, *Karl Marx: His Apprenticeship to Politics*, London, 1943.
- Pascal, Roy, *Karl Marx: Political Foundations*, London, 1943.

- Pennati, Eugenio, *L'etica e il marxismo*, Firenze, 1948.
- Peperzak, Adrien T. B., *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, 1960.
- Petrović, Gajo, *Marx in the Mid-Twentieth Century*, New York, 1967.
- Pietre, André, *Marx et le marxisme*, Paris, 1957.
- Pischel, Giuliano, *Marx giovane (1818-1849)*, Milano, 1948.
- Polányi, Karl, *Origins of Our Time. The Great Transformation*, London, 1945.
- Popitz, Heinrich, *Der Entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*, Basel, 1953.
- Poulantzas, Nicos, *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, 1968.
- Prestipino, Giuseppe, *La dialettica materialistica e le categorie della prassi*, Messina-Firenze, 1957.
- Preti, Giulio, *Praxis e empirismo*, Torino, 1957.
- Quarta, Giuseppe, Cipriano, Luigi, *Karl Marx e il concetto di classe sociale*, Roma, 1961.
- Raphael, Max, *Zur Erkenntnistheorie der konkreten Dialektik*, Paris, 1934.
- Riesman, David (et al.), *The Lonely Crowd*, New Haven, 1950.
- Rosdolsky, Roman, *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen Kapitals*, Frankfurt/M., 1968.
- Rosenberg, D. I., *Die Entwicklung der ökonomischen Lehre von Marx und Engels in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts*, Berlin, 1958.
- Rossi, Mario, *Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel*, Messina, 1959.
- Rossi, Mario, *Marx e la dialettica Hegeliana*, I-II, Roma, 1960-1963.
- Rubel, Maximilien, *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, Paris, 1957.
- Sabetti, Alfredo, *Sulla fondazione del materialismo storico*, Firenze, 1962.
- Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le néant*, Paris, 1943.
- Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Précédé de *Questions de méthode*, Paris, 1960.
- Schaff, Adam, *Marxismus und das menschliche Individuum*, Wien, 1966.
- Schlawin, H., *Grundzüge der Philosophie des jungen Marx*, Basel, 1957.
- Schlesinger, Rudolf, *Marx: His Time and Ours*, London, 1950.
- Schmidt, Alfred, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt/M., 1962.
- Schuffenhauer, Werner, *Feuerbach und der junge Marx*, Berlin, 1965.

- Schwarz, J., *Die anthropologische Metaphysik des jungen Hegel*, Hildesheim, 1931.
- Schwarz, J., *Hegels philosophische Entwicklung*, Frankfurt/M., 1938.
- Sebag, Lucien, *Marxisme et structuralisme*, Paris, 1964.
- Somerhausen, Luc, *L'humanisme agissant de Karl Marx*, Paris, 1946.
- Thao, Tran Duc, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, 1951.
- Thier, Erich, *Die Anthropologie des jungen Marx nach den Pariser ökonomisch-philosophischen Manuscripten*, Köln-Berlin, 1950.
- Thier, Erich, *Das Menschenbild des jungen Marx*, Göttingen, 1957.
- Tillich, Paul, *Der Mensch im Christentum und im Marxismus*, Stuttgart, 1953.
- Tucker, Robert C., *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge, 1961.
- Venable, Vernon, *Human Nature: The Marxian View*, New York, 1945.
- Vranicki, Predrag, *The Development of Karl Marx's Thought* (in Croat), Zagreb, 1954.
- Wackenheim, C., *La faillite de la religion d'après Karl Marx*, Paris, 1963.
- Weinstock, Heinrich, *Arbeit und Bildung. Die Rolle der Arbeit im Prozess um unsere Menschenwerdung*, Heidelberg, 1954.
- Wetter, G. A., *Der dialektische Materialismus. Sein Geschichte und sein System in der Sovietunion*, Freiburg/Br., 1952.

واژه‌نامه انگلیسی — فارسی

| | | | |
|------------------------|------------------------|--------------------|-----------------|
| abstract ideality | ایده‌گونگی انتزاعی | concrete | انضمامی، مشخص |
| abstract individuality | فردیت انتزاعی | contemplation | اندیشه‌گری |
| alienate | الینه، واگذاری | depiction | تصویر |
| alienation | بیگانگی، واگذاری، فروش | dichotomy | دو پارگی |
| alternative | بدیل | discriminative | تبعیضی |
| anachronism | ناهنگامی | division of labour | تقسیم کار |
| anthropocenter | انسان‌مدار | dual integration | یکپارچگی دوگانه |
| apetite | میل | duplication | رونوشت برداری |
| approach | رهیافت | egoism | خودخواهی |
| appropriation | تخصیص | elaboration | پردازش، پرداخت |
| apriori | لمّی، پیشین، پیشینی | enlightenment | روشنگری |
| apriorism | پیشین‌انگاری | essence | ذات |
| association | هم‌آیندی | estate | قشر |
| automatic | خودکار | estrangement | انفصال |
| automatically | خودکارانه | exchang | مبادله |
| automation | خودکاری | externalization | خارجیت‌یابی |
| autonomy | خودمختاری، خودمداری | extrapolation | یک‌روندانگاری |
| axiological | ارزش‌شناختی | fetishism | بت‌وارگی |
| cathartic | روان‌بالا | formulation | تقریر |
| cleavage | شکافتگی | fragmentation | تشتت |
| community | جماعت (کمونته) | fulfilment | اکمال، رضایت |
| conception | فریافت | | |

| | | | |
|--------------------------|------------------------------|-------------------------|--------------------------------|
| gratification | کامروایی، خشنودی | noumena | عقلیات |
| | | noumenality | ذاتیت |
| ideality | آرمانیت، ایده‌گونگی | object | عین، ابژه، شیء |
| idyllic | شاعرانه | objectification | عینیت‌یابی |
| immanence | درونمانی | omnibus | عامیگری |
| immediacy | بی‌واسطگی | ontology | بودشناسی |
| inalienable | جداناشدنی | organ | اندام |
| inalienation | نابیگانگی | organism | انداموارگی |
| inorganic body | کالبد غیرالی | | |
| instrumentality | ابزاریت | partiality | جزئیت |
| interaction | همکنشی | partnership | مشارکت |
| interconnection | هم‌پیوندی | passage | فقره |
| interiorization | درونی‌سازی | passion | شور |
| interplay | میانکنش | personfication | |
| intuition | شهود | | شخص‌انگاری، شخصی‌گردانی |
| labour's self-alienation | | phenomenality | پدیدارانیگی |
| | از خود بیگانگی کار | pleasure | لذت |
| legitimate | مشروع | polis-state | دولت - شهر |
| | | positive transcendence | فراگذری ایجابی |
| maximalism | بیشینه‌خواهی | positivity | ایجابیت |
| mediation | وساطت | practical reason | عقل عملی |
| middle condition | شرط میانی | practice | پراتیک، عمل، روند |
| mimesis | تقلیدگری | private property | مالکیت خصوصی |
| minimalism | کمینه‌خواهی | privatization | |
| modification | تعدیل | | خصوصی‌گری، خصوصی‌گردانی |
| monistic materialism | | problematic | |
| | ماتریالیسم یگانه‌نگر | | مسئله‌برانگیز، مسأله‌بحث‌انگیز |
| moral postulate | فرض اخلاقی محض | reciprocally integrated | |
| mystification | | | یکپارچگی دوسویه |
| | رمزآلودگی، رازوری، رازپردازی | reification | شیء‌وارگی |
| non-autonomous | ناخودمداری | repetitive cycle | چرخه تکراری |
| normativity | هنجارمندی | saleability | فروش‌پذیری |

| | | | |
|-----------------------|---------------------|-----------------------|-------------------------------|
| self-alienation | خودبیگانگی | teleology | غایت‌شناسی |
| self-centred | خودمحور | theological | کلامی |
| self-constitution | خودسرشتگی | theology | الهیات |
| self-development | خودپروری | totality | تمامیت |
| self-fulfilment | اکمال نفس | transcendence | فراگذری |
| semblance | صورت ظاهری | transcendentalism | برین‌انگاری، آیین فراگذرنندگی |
| sociality | اجتماعیت | uncritical positivism | |
| sophistication | پرداختگی | | اثبات‌گرایی غیرانتقادی |
| sound parts | اجزای معتبر | universal | کلی، جهانشمول |
| speculative | نظوروزانه | universality | کلیت، جهانشمولی |
| station | جایگاه | untilitarianism | فایده‌باوری |
| structuralist | ساختارگرا | vita activa | حیات فعال |
| supersession | فراخیزی | wage labour | کار مزدوری |
| synthesis | مولفه، تلفیق، سن‌تز | | |
| system | نظام | | |
| tautology | همانگویی | | |
| teleological theology | غایت‌شناسی کلامی | | |

واژه‌نامه فارسی — انگلیسی

| | | | |
|--------------------|------------------------|--------------------------|------------------------|
| fetishism | بتواریگی | ideality | آرمانیت، ایده‌گونگی |
| alternative | بدیل | transcendentalism | آیین فراگذرندگی |
| transcendentalism | برین‌انگاری | instrumentality | ابزاریت |
| ontology | بودشناسی | instrumentality | اثبات‌گرایی غیرانتقادی |
| maximalism | بیشینه‌خواهی | uncritical positivism | اجتماعیت |
| alienation | بیگانگی، واگذاری، فروش | sociality | اجزای معتبر |
| immediacy | بی‌واسطگی | sound parts | ارزش‌شناختی |
| phenomenality | پدیدارانیگی | axiological | از خودبیگانگی کار |
| practice | پراتیک، عمل، روند | labour's self-alienation | اِکمال، رضایت |
| sophistication | پرداختگی | fulfilment | اِکمال نفس |
| elaboration | پردازش، پرداخت | self-fulfilment | الهیات |
| apriorism | پیشین‌انگاری | theology | الینه، واگذاری |
| discriminative | تبعیضی | alienate | اندام |
| appropriation | تخصیص | organ | انداموارگی |
| fragmentation | تشتت | organism | اندیشه‌گری |
| depiction | تصویر | contemplation | انسان‌مدار |
| modification | تعديل | anthropocenter | انضمامی، مشخص |
| formulation | تقریر | concrete | انفصال |
| division of labour | تقسیم کار | estrangement | ایجابیت |
| mimesis | تقلیدگری | positivity | ایده‌گونگی انتزاعی |
| totality | تمامیت | abstract ideality | |

| | | | |
|------------------------|-------------------------|-------------------|------------------------------|
| enlightenment | روشنگری | station | جایگاه |
| duplication | رونوشت برداری | inalienable | جداناشدنی |
| approach | رهیافت | partiality | جزئیت |
| structuralist | ساختارگرا | community | جماعت (کمونته) |
| idyllic | شاعرانه | repetitive cycle | چرخه تکراری |
| | شخص انگاری، شخصی گردانی | vita activa | حیات فعال |
| personfication | | externalization | خارجیت یابی |
| middle condition | شرط میانی | | خصوصی گری، خصوصی گردانی |
| cleavage | شکافتگی | privatization | |
| passion | شور | self-alienation | خودبیگانگی |
| intuition | شهود | self-development | خودپروری |
| reification | شیء وارگی | egoism | خودخواهی |
| semblance | صورت ظاهری | self-constitution | خودسرسشتگی |
| omnibus | عامیگری | automatic | خودکار |
| practical reason | عقل عملی | automatically | خودکارانه |
| noumena | عقليات | automation | خودکاری |
| object | عین، ابژه، شیء | self-centred | خودمحور |
| objectification | عینیت یابی | autonomy | خودمختاری، خودمداری |
| teleology | غایت شناسی | immanence | درونمانی |
| | غایت شناسی کلامی | interiorization | درونی سازی |
| teleological theology | | dichotomy | دو پارگی |
| utilitarianism | فایده باوری | polis-state | دولت - شهر |
| supersession | فراخیزی | essence | ذات |
| transcendence | فراگذری | noumenality | ذاتیت |
| positive transcendence | فراگذری ایجابی | | رمزآلودگی، رازوری، رازپردازی |
| conception | فرایافت | mystification | |
| abstract individuality | فردیت انتزاعی | cathartic | روان پالا |

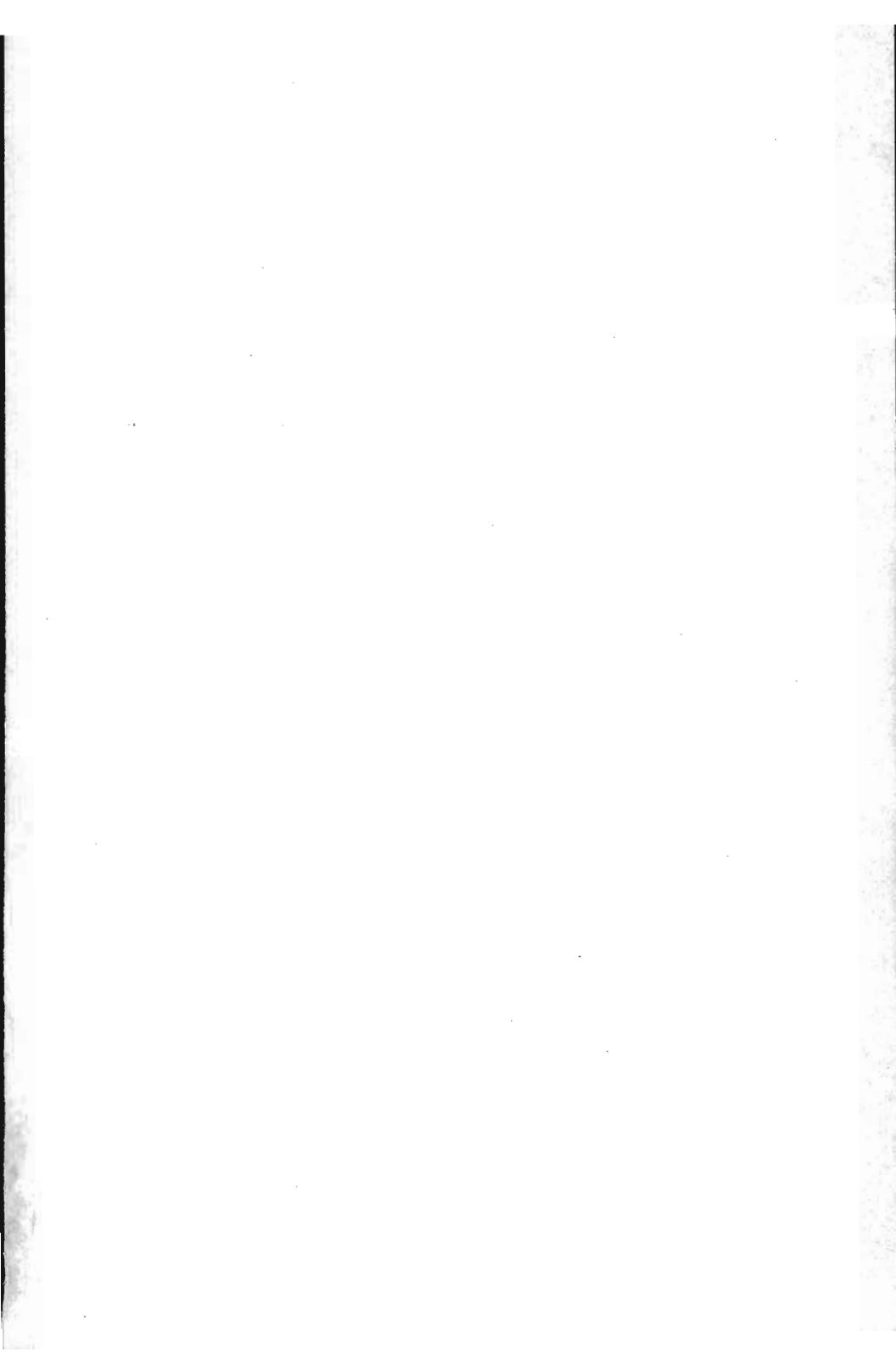
| | | | |
|-------------------------|---------------------|----------------------|--------------------------------|
| legitimate | مشروع | moral postulate | فرض اخلاقی محض |
| synthesis | مولفه، تلفیق، سن تز | saleability | فروش پذیری |
| interplay | میانگشش | passage | فقره |
| apetite | میل | estate | قشر |
| anachronism | نابهنگامی | wage labour | کار مزدوری |
| inalienation | نابیهنگامی | inorganic body | کالبد غیرآلی |
| non-autonomous | ناخودمداری | gratification | کامروایی، خشنودی |
| system | نظام | theological | کلامی |
| speculative | نظورزانه | universality | کلیت، جهانشمولی |
| mediation | وساطت | universal | کلی، جهانشمول |
| association | هم آیندی | minimalism | کمینه خواهی |
| tautology | همانگویی | pleasure | لذت |
| interconnection | هم پیوندی | apriori | لمعی، پیشین، پیشینی |
| interaction | همکنشی | | |
| normativity | هنجارمندی | | ماتریالیسم یگانه نگر |
| | | monistic materialism | |
| | یکپارچگی دوسویه | private property | مالکیت خصوصی |
| reciprocally integrated | | exchange | مبادله |
| dual integration | یکپارچگی دوگانه | | مسأله برانگیز، مسأله بحث انگیز |
| extrapolation | یکروندانگاری | problematic | |
| | | partnership | مشارکت |

نمایه

- آرنت، هانا، ۳۵۸، ۴۴۷
 آنکف، پی. دبلیو، ۳۳۷
 آون، رابرت، ۴۰۶، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۷،
 ۴۱۸
 اپیکور، ۸۴، ۸۵
 ایمنید، ۴۳
 ارسطو، ۴۳-۴۶، ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۴
 اسپینوزا، باروخ دو، ۸۶، ۹۰، ۹۱
 استالین، ژوزف، ۳۷۱، ۳۷۲
 اسکندر مقدونی، ۶۹
 اسمیت، آدم، ۳۸، ۱۱۶، ۱۳۰، ۱۴۳
 ۱۷۱، ۱۸۶، ۲۱۵، ۲۶۲، ۴۰۳، ۴۰۴
 ۴۰۵، ۴۲۰، ۴۳۰، ۴۳۶
 افلاطون، ۲۷۲
 الیوت، تی. اس، ۳۴۹، ۳۵۲، ۳۶۱
 انگلس، فردریک، ۱۴، ۴۳۷
 اورتگائی گاست، خوزه، ۳۵۸
 اوانامونو، ۳۵۸
 ایدئولوژی آلمانی، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۰۰،
 ۳۰۳، ۳۲۳، ۴۴۲، ۴۴۳
 بابوف، اف. ان، ۲۱۱
 باتامور، تی. بی، ۴۴۵، ۴۴۶
 بالزاک، اونوره، ۳۸، ۲۶۸، ۳۱۶
 بردیایف، نیکلاس، ۳۵۸
 برنز، امیل، ۳۰۷
 برونو، جوردانو، ۹۰
 بل، دانیل، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۱۴، ۴۲۳،
 ۴۴۷
 بوئر، برونو، ۳۱۳، ۳۳۵
 بویر، مارتین، ۹۲
 بورکهارت، یاکوب، ۳۴۸
 بوره، آ. یو، ۱۸۸
 پاراسلوس، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۹
 ۳۸۰، ۴۰۳، ۴۱۶
 پرودون، پی. یر - ژوزف، ۱۲۲، ۱۲۳،
 ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۹۵،
 ۳۱۳، ۴۳۷
 پروست، مارسل، ۹۱
 پولیس حواری، ۳۱
 پیرکونسیدران، ۹۲
 پیرلرو، ۹۲
 پیکاسو، پابلو، ۲۶۸
 تاکر، ر. و، ۳۱۱، ۴۲۳، ۴۴۳-۴۴۷
 تزهایی درباره فوئرباخ، ۱۱۱، ۳۲۰-۳۲۲
 تفسیرهای مارکس بر «عناصر اقتصاد
 سیاسی» جیمز میل، ۱۲۷

- تورگو، ۱۷۲
 چامسکی، نوآم، ۴۲۴، ۴۱۲
 خانواده مقدس، ۳۰۲، ۱۲۳
 خدایان تشنه اند، ۴۳۹
 درباره مسأله یهود، ۳۷، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۱۰۳، ۴۴۴
 دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی
 ۱۸۴۴، ۵-۷، ۱۲، ۱۳، ۱۵-۱۹، ۲۱، ۲۸، ۳۷، ۵۹، ۸۸، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۶۳، ۲۱۱، ۲۶۲، ۲۹۵، ۲۹۷-۳۰۲، ۳۰۵، ۳۱۱-۳۱۹، ۳۱۴، ۳۲۳-۳۲۱، ۳۲۸-۳۲۵، ۴۴۱، ۴۴۰، ۴۳۸-۴۳۶، ۴۳۸-۳۲۵، ۴۵۳، ۴۴۷-۴۴۳
 دست‌نوشته‌های پاریس، ۶، ۱۱، ۱۲، ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۲۱، ۱۲۳، ۲۱۱، ۲۹۷، ۳۲۱، ۳۱۷، ۳۱۶، ۳۰۲، ۲۹۸
 دست‌نوشته‌های مارکس، ۹
 دیده‌رو، دنی، ۴۹، ۵۰، ۶۱، ۴۳۴
 رئوس نقد اقتصاد سیاسی، ۳۰۵، ۳۲۸، ۴۴۲
 رایزمن، دیوید، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵
 روزن، اس. ام، ۴۱۴، ۴۲۲
 روسو، ژان ژاک، ۶۱، ۶۳-۶۷، ۶۹-۷۸، ۸۶، ۹۰، ۱۰۲، ۱۰۸، ۱۳۱-۱۴۱، ۱۶۹، ۲۶۲، ۳۳۳، ۴۰۹، ۴۳۲، ۴۳۳
 روی، پاسکال، ۲۹۷
 ریچی، دی. جی، ۳۴۹
 ریکاردو، دیوید، ۱۳۰، ۱۳۱، ۴۳۷
 ژاکوب، ماکس، ۴۴۹
 سارتر، ژان پل، ۴۴۸
- سرمایه، ۵۲، ۱۰۶، ۱۲۷، ۱۶۲، ۱۷۰، ۱۸۲، ۲۹۴، ۳۰۱، ۳۱۶، ۳۲۱، ۳۲۸، ۴۳۷، ۴۴۲
 سقراط، ۹۰
 سن سیمون، هنری، ۱۶۰
 شکسپیر، ویلیام، ۳۱۶
 شلینگ، ف. و. گ، ۳۲۰، ۳۲۴
 شوایه، میشل، ۱۳۰
 شوینهاور، آرتور، ۳۵۸
 شولگر، فردریش، ۴۳۵
 شیلر، فردریش، ۷۸، ۷۹، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۲، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۱، ۴۰۹، ۴۱۰
 فرانس، آناتول، ۴۳۹
 فرگوسن، آدام، ۴۳
 فقر فلسفه، ۴۳۷
 فلسفه حق هگل، ۱۰۳
 فوئرباخ، ۹، ۲۹، ۴۸، ۵۱، ۵۲، ۹۴، ۱۰۹-۱۱۲، ۱۶۴، ۱۹۵، ۲۲۲، ۲۴۱، ۲۴۳، ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۱۹-۳۲۴، ۴۴۲، ۴۴۴، ۴۳۷، ۴۳۶، ۴۴۴
 فوریه، ۹۲، ۱۶۰، ۴۳۸
 فیشته، جی. جی، ۸۶، ۴۳۴
 کائن، هرمن، ۴۲۴
 کابه، اتین، ۹۲
 کار مزدوری و سرمایه، ۱۵۸، ۳۰۵، ۳۲۵، ۳۲۶، ۴۴۲
 کارونداس، ۴۳
 کاسترو، فیدل، ۳۷۶
 کافکا، فرانز، ۹۱
 کامپانلا، ۸۶، ۴۳۴
 کانت، ایمانوئل، ۳۹، ۴۰، ۶۵، ۶۷، ۷۷، ۷۸، ۲۱۵، ۲۴۱، ۳۸۱، ۴۰۹، ۴۳۰، ۴۳۲، ۴۳۹، ۴۴۲

- میل، جیمز، ۲۶۲، ۴۳۶
 نامه به آنکوف، ۴۴۹
 نظریه‌های ارزش اضافی، ۳۰۷، ۳۲۸، ۴۴۲
 نقد فلسفه حق هگل، ۸۷، ۸۸، ۹۴
 وایلند، کریستوف مارتین، ۴۰
 ویتگنشتاین، لودویک، ۹۰
 ویکو، ۴۸، ۴۹، ۹۰
 هابز، ۳۹، ۸۵، ۸۶، ۱۰۵، ۱۹۵
 هایدگر، مارتین، ۳۳۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۶۱
 ۳۶۲، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۹۱
 هاینمان، اف. اچ، ۴۴۸
 هاینه، هاینریش، ۹۰
 هردر، جی. جی، ۴۹
 هس، موسی، ۹۲، ۹۷، ۹۸، ۱۹۵، ۳۱۳
 هگل، گ. ف، ۷، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۲۹، ۴۲، ۴۷، ۵۱، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۵، ۸۶، ۱۰۱، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۷-۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۸، ۱۵۳، ۱۵۴، ۲۰۷، ۲۴۳، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۷۲، ۲۹۸، ۳۱۶، ۳۲۹، ۳۳۲، ۳۴۳، ۴۳۴، ۴۴۰، ۴۴۲، ۴۴۴
 هوئیزینگا، ۳۵۸
 هومر، ۴۰، ۴۴، ۸۴
 هوم، هنری (لُرد کامس)، ۵۶
 هیپولیت، ژان، ۳۳۳
 هیل بروئر، رابرت، ۴۱۳
 هیوم، دیوید، ۲۲۶، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶
 ۲۴۴، ۲۴۸
 یاسپرس، کارل، ۴۴۸
 یوزف، آتیلا، ۳۶۶
- کانتی، ۱۳۹، ۲۳۶
 کپرنیک، ۸۶، ۸۷
 کروچه، بندتو، ۹۰
 کریستول، ۴۱۲
 کورسکی، دی. آی، ۳۷۲
 کیتس، جان، ۲۶۷
 کیرکگور، سورن، ۷۹، ۹۰، ۳۳۳، ۳۵۸
 ۳۵۹، ۴۴۸
 کینز، جی. ام، ۴۱۴، ۴۲۱
 گابرایت، ج. ک، ۴۵۲
 گرامشی، آنتونیو، ۴۱۷، ۴۱۸
 گروندریشه، ۸۲، ۳۰۵، ۳۱۶، ۳۲۸، ۴۴۲
 گوته، ولفگانگ، ۴۱، ۳۱۶-۳۵۸
 ۳۹۰، ۴۰۹، ۴۲۱
 لنین، و. ا، ۱۲۰-۱۲۵، ۳۷۲، ۳۷۴
 لوتر، مارتین، ۳۸، ۱۷۱
 لوکاج، گئورگ، ۹۰، ۱۵۳، ۱۵۴، ۲۶۸
 ۳۸۳، ۳۹۴، ۳۹۹، ۴۴۱
 لوکرتیوس، ۸۴
 لویس استیونسن، رابرت، ۴۴۳
 لینگه، اس. ان. اچ، ۳۰۷
 مائوتسه‌دون، ۳۷۳، ۳۷۵
 مارسل، گابریل، ۳۶۰، ۳۶۱، ۴۴۸
 ماکیاولی، ۸۶
 مانیفست حزب کمونیست، ۲۹۶، ۲۹۹
 ۳۰۵، ۳۲۱، ۴۴۲
 مقدمه بر نقد فلسفه حق هگل، ۹۹، ۲۹۸
 ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۱
 مک‌مورای، جان، ۲۹۶
 مونتزر، توماس، ۳۸، ۴۳
 مونیه، امانوئل، ۴۴۸



نظریه بیگانگی مارکس

ایشنوان مساروش

ترجمه حسن شمس آوری کاظم فیروزمند



مفهوم بیگانگی انسان در وجوه متفاوت آن، بیگانگی از خود، از طبیعت، از انسان‌ها، و از وجود نوعی خویش، از مفاهیم کانونی نظریات مارکس است که البته در اندیشه‌ی سیاسی و فلسفی پیش از او نیز سابقه‌ی شایان توجهی داشت. بدنه‌ی اصلی دیدگاه‌های مارکس در این مورد در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ آمده است و کتاب حاضر با تأکید بر آن اثر، البته در چارچوب کلیت آثار مارکس، به بررسی و تحلیل و معرفی این دیدگاه‌ها پرداخته است. بخش نخست کتاب به بررسی خاستگاه‌های تاریخی و ساختار نظری این مفهوم و تحولات معنایی آن و نظرات فیلسوفان دیگر درباره‌ی آن می‌پردازد و در بخش دوم وجوه اقتصادی، سیاسی، بودشناختی، اخلاقی، و زیباشناختی بیگانگی بررسی می‌شود. بخش سوم کتاب دلالت‌های این نظریه را در زمان معاصر بررسی می‌کند.

پژوهندگان فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی، مارکس‌گرایان،
روانشناسی، جامعه‌شناسی

ISBN: 964-305-615-5



9 789643 056155

۲۹۵۰ تومان