

کارل مارکس

دست نوشته های

اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴

ترجمه

حسن مرتضوی



کارل مارکس

دست‌نوشته‌های
اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴

ترجمه

حسن مرتضوی



This is a Persian translation of
Economic and Philosophic Manuscripts of 1844

by Karl Marx

International Publishers, New York, 1993

Translated by Hassan Mortazavi

© Āgah Publishing House, Tehran, 1999.

Reprinted 2001 & 2003, 2008

www.agahpub.ir

info@agahpub.ir

agah@neda.net

مارکس، کارل، ۱۸۱۸-۱۸۸۳.
دست‌نویس‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ / کارل مارکس؛ ترجمه حسن
مرتضوی. - تهران: آگاد، ۱۳۷۷.
چاپ سوم: آگه، ۱۳۸۱
۲۶۴ ص.
ISBN 964_329_016_6
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا (فهرست‌نویسی پیش از انتشار).
عنوان اصلی: Economic and Philosophic Manuscripts of 1844.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. سرمایه، ۲. اقتصاد. الف- مرتضوی، حسن، ۱۳۴۰ - مترجم. ب. عنوان.
۲ ف ۲۲۹ / ۵ / ۱ HX ۳۹ / ۴۱ ۳۳۵ / ۴۱
۱۳۷۷

۱۱۷۲۶-۷۷ م



کارل مارکس

دست‌نویس‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴

ترجمه حسن مرتضوی

چاپ اول ترجمه فارسی زمستان ۱۳۷۷، آماده‌سازی، حروف‌نگاری و نظارت بر چاپ دفتر نشر آگه

(حروف‌نگار بنفشه جعفری، نمونه‌خوانی محمود متحد، صفحه‌آرایی مینو حسینی)

لستوگرافی کوهرنک، چاپ نقش جهان، صحافی دین‌آور

(حاج دوم پاییز ۱۳۷۸، ویراست دوم (چاپ سوم) بهار ۱۳۸۲)

چاپ چهارم: بهار ۸۷

شمارگان: ۱،۶۵۰ نسخه

همه حقوق چاپ و نشر این کتاب محفوظ است

مؤسسه انتشارات آگاد

خیابان انقلاب، روبه‌روی دبیرخانه دانشگاه، شماره ۱۴۶۸

تلفن: ۶۶۴۶۷۳۳۳، فکس: ۶۶۴۶۰۹۳۲

info@agahbookshop.ir

قیمت: ۳،۵۰۰ تومان

فهرست

۷	یادداشت مترجم
۱۳	مقدمه لوجیو کولتی
۴۳	یادداشت ناشر متن انگلیسی
۴۷	دیاچه
۵۵	مزد کار
۷۷	سود سرمایه
۱۰۱	اجاره‌بهای زمین
۱۲۳	کار بیگانه‌شده
۱۴۵	برابرنهاد سرمایه و کار؛ مالکیت ارضی و سرمایه
۱۵۷	مالکیت خصوصی و کار
۱۶۵	مالکیت خصوصی و کمونیزم
۱۸۹	در معنای نیازهای انسانی
۲۱۷	قدرت پول در جامعه بورژوازی
۲۲۵	نقدی بر کلیت دیالکتیک و فلسفه هگلی
۲۶۱	نمایه

یادداشت مترجم

کتاب حاضر ترجمه مجموعه مقالاتی از مارکس است که نخستین بار نزدیک به یک قرن پس از نگارش آنها تحت عنوان دست‌نوشته‌های اقتصادی - سیاسی سال ۱۸۴۴ منتشر شده است. مارکس این مقالات را بین مارس و اوت ۱۸۴۴ در پاریس نوشت؛ اما تا سال ۱۹۳۲ از وجود این نوشته‌ها اطلاعی در دست نبود. دست‌نوشته‌ها برای نخستین بار در مجموعه آثار مارکس و انگلس، بخش اول، جلد سوم، در همان سال در برلین انتشار یافت.

این اثر مربوط به دوران جوانی مارکس است و بعد از جنگ جهانی دوم شهرت گسترده‌ای در اروپا یافت و موجب شکل‌گیری بحث‌های همه‌جانبه‌ای در خصوص مفاهیم فلسفی به‌ویژه در مبحث از خود بیگانگی شد و زمینه‌ای را برای بررسی دیدگاه‌های مرسوم ارتدکس فراهم ساخت.

پرسش مهمی در این میان مطرح است: آیا در این دور و زمانه که «مارکس» و «مارکسیسم» از «مد» افتاده و هزاران نظریه فلسفی مدرن و شبه‌مدرن به تاخت روانند و برتری نظام سرمایه‌داری را در همه اکناف

صلا در داده‌اند، کاوش و بازنگری در متون به اصطلاح متعلق به «عهد عتیق» عملی خردمندانه است؟ متأسفانه مارکس و مارکسیسمی که در ایران شناخته شده‌اند، آن‌چنان با روایات مارکسیسم به اصطلاح رسمی و آثار دست دوم و سوم مسخ شده‌اند که کتابی از این دست تازه و بکر به نظر می‌رسد. نزدیک به هفتاد سال است که همین اثر به زبان اصلی در غرب منتشر شده اما در هیچ‌یک از مباحثات نظری مخالف و موافق جای پای خود را باز نکرده است. سال‌های سال این مسائل جایی در مباحث سیاسی و اجتماعی ایران نداشت؛ از یک سو عقب‌ماندگی فرهنگی و اجتماعی جامعه و از سوی دیگر رواج چندین دهه مارکسیسم رسمی روسی و مریدان وطنی‌اش که شک را از منکرات می‌دانستند، دست در دست بی‌بنیاد و ریشه‌بردن تفکر فلسفی غربی در ایران به آن‌جا انجامید که در طیف موافق، یا مارکس را پیشگویی می‌دانستند که جامع‌العلوم است، و یا مرشدی صاحب کرامات که احدی حق حتی تو گفتن به او را نداشت. در طیف مخالف وضع بهتر نبوده و نیست؛ حراف، لافزنی خیال‌پرداز و دودمان بر بادده که فقط به درد اروپاییان و آن هم اروپایی قرن نوزدهم می‌خورد. دیگر فهم آن‌چه که مارکس می‌گفت، مطرح نبود چرا که هزاران مفسر تحصیل‌کرده و مارکس‌شناس می‌توانستند به خوبی بگویند که او چه گفته و چه نگفته است. ما همیشه با این مشکل ریشه‌دار مواجه بوده‌ایم و تنها اندیشه مارکس نیست که با این بلیه سروکار دارد: دکارت، برکلی، اسپینوزا، هیوم، کانت، هگل و... به‌ندرت آثار این متفکران به زبان فارسی برگردانده شده اما انبوه تفسیرهای ساده‌ساز و مشکل‌گشا همه‌جا به وفور هست.

مترجم کتاب حاضر امید دارد که ترجمه این اثر، به درک اندیشه وی یاری رسانده و کج‌فهمی‌های مولود غرض‌ورزی و احیاناً سوءتعبیرات ناشی از «عدم دسترسی به منابع» که سال‌هاست در این مملکت بیداد می‌کند و هر کس به ظن خود برداشت و تفسیری از این نظریه دارد، تصحیح گردد.

درباره ترجمه این کتاب*

مترجم آثار هگل با مشکلات عدیده‌ای روبه‌روست. در ترجمه متن حاضر نیز این مشکلات وجود دارد زیرا مارکس در بسیاری از تفسیرهای خود از اصطلاحات و عبارات به‌غایت فنی و «مه‌آلود» هگل بهره فراوانی برده است.

نخستین دشواری در خود موضوع فلسفه هگل نهفته است. هگل معمولاً نمی‌توانست از واژگان مناسبی در زبان آلمانی بهره گیرد تا تمامیت نظرات خویش را بیان کند؛ از این‌رو یا واژگان موجود را با معنای خاصی که برای آن‌ها قائل می‌شد به کار می‌برد و یا اصطلاحات خویش را وضع می‌کرد. ترجمه چنین اصطلاحاتی حتی به زبان انگلیسی که با زبان آلمانی خویشاوند و دارای واژه‌ها و اصطلاحات فلسفی مشترکی است، بسیار دشوار است چه رسد به زبان فارسی که هنوز در مورد بسیاری از واژه‌های فلسفی نقطه نظر مشترکی پیدا نشده است. چطور می‌توان اصطلاحاتی از قبیل Begriff, Wesen, entäussern, aufheben, vorstand, an sich, bei sich, für sich را به گونه‌ای ترجمه کرد که معانی آن‌ها حفظ گردد؟

این مشکل یا نحوه خاصی که هگل ریشه‌های لغات زبان آلمانی را منظور می‌کرد، بیشتر می‌شود. به عنوان مثال واژه ساده‌ای مانند wirklich را در نظر بگیرید که معادل آن «واقعی» است. اما همواره باید در نظر داشت که wirklich توسط هگل معانی‌ای از قبیل «آنچه که عمل می‌کند»، «امر مؤثر» و یا «امر بالفعل» را دربر می‌گیرد. یا begriff که به واژه «مفهوم» برگردانده می‌شود، در معنای هگلی‌اش با فعل greifen (چنگ زدن، دریافتن) مرتبط است از این‌رو begriff عبارت از مفهومی است که باید از محتوای آن درک کاملی داشت. و سرانجام واژه sinnlich که معنای «لذات

* این قسمت براساس یادداشتی که ویراستار انگلیسی کتاب نوشته است، تنظیم شده است.

جسمانی» دارد، از واژه *sinne* به معنای حواس گرفته شده است و نباید معنای نفسانی از آن برداشت شود.

صرف‌نظر از این ابهامات، باید توجه داشت که زایش دیدگاه‌های فلسفی در غرب، ضرورت ایجاد و رشد واژگان و اصطلاحات مناسب خود را به همراه داشت. طبعاً این واژگان و اصطلاحات بار فرهنگی و اجتماعی معینی را در بر دارند که هنگام ترجمه به زبانی بیگانه - که نه از این سنت فلسفی برخوردار بوده و نه عقب‌ماندگی‌های سیاسی و اجتماعی به «رنسانس» فرهنگی و فلسفی آن‌ها مجال داده - یکسره از آن بی‌بهره می‌شوند. یا باید با تکیه به واژگان و اصطلاحاتی مهجور، که عمرشان سرآمده، به ترجمه متون فلسفی غربی دست زد - که نتیجه معمولاً ایجاد ابهام بیشتر است - و یا باید از تازه‌ترین دستاوردهای اندیشمندان و روشنفکران این دیار که با همین مسئله به اشکال مختلف روبه‌رو بوده‌اند بهره برد، هرچند برداشت واحدی حاکم نباشد. مترجم اثر حاضر رویکرد دوم را پیشه خود ساخته و روشنی و وضوح مفاهیم را قربانی دقت فنی اصطلاحات نکرده است. سال‌هاست که آثار فلسفی غرب به زبانی ارائه می‌گردد که سوء برداشت از نظریه‌ها و در بهترین حالت عدم درک کامل آن‌ها حاصل کار بوده است. امیدوارم این اثر به چنین سرفروستی دچار نشود و یاری اندیشمندان و روشنفکران این مرز و بوم دریغ نگردد.

در ترجمه این کتاب، متن انگلیسی «انتشارات بین‌المللی» ۱۹۹۳ که خود ترجمه‌ای است تصحیح شده از متن آلمانی در سال‌های ۱۹۳۲، ۱۹۵۵، ۱۹۵۶، مبنای قرار گرفته است. تمام ترجمه فارسی به طور کامل با متن انگلیسی «انتشارات پنگوئن» ترجمه گریگور بستن که در مجموعه‌ای با عنوان *Early Writings* در سال ۱۹۷۷ منتشر شده بود و نیز با نیم‌نگاهی به ترجمه فرانسه آن توسط امیلی بوتیچلی،

«انتشارات سوسیال» سال ۱۹۷۲ مقایسه شده است. برای پیشگفتار این کتاب، خلاصه‌ای از مقدمه‌ای که لوچینو کولتی بر مجموعه *Early Writings* نوشته است، انتخاب گردید که به وضوح اهمیت دست‌نوشته‌ها را توضیح می‌دهد.^۱ و سرانجام لازم به ذکر است که ترجمه‌ی اشعار فصل «قدرت پول در جامعه‌ی بورژوازی» از آن زنده‌یاد احمد شاملو است.

ح ۰۴

۱ علاوه بر یادداشت‌های مترجم و ویراستار انگلیسی این کتاب، آن بخش از یادداشت‌های مترجم انگلیسی *Early Writings*، انتشارات پنگوئن، ۱۹۷۷، و مترجم فرانسوی *Manuscrits de 1844*، انتشارات سوسیال، ۱۹۷۲ نیز که برای متن فارسی ضروری بوده آورده شده که همه آن‌ها در پانوشت‌ها و یادداشت‌ها مشخص شده‌اند. افزوده‌ها و یادداشت‌های مترجم فارسی در متن درون قلاب [] و در پانوشت‌ها با نشانه ـم. آمده است.

مقدمه لوجیو کولتی^{۱۵}

مارکس در سال‌های ۴۴-۱۸۴۳ یعنی هنگامی که کمی بیش از بیست و پنج سال داشت مقالاتی را که در این مجموعه گرد آمده است، به رشته تحریر درآورد. بعضی از این مقالات از قبیل درباره مسئله یهود و درآمدی بر نقد فلسفه حق هگل در همان زمان و بقیه مانند نقدی برآموزه هگلی دولت و دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی تنها پس از مرگ وی به ترتیب در سال‌های ۱۹۲۷ و ۱۹۳۲ منتشر شدند. علاوه بر آن متن کامل ایدئولوژی آلمانی تا سال ۱۹۳۲ منتشر نشده بود و متن خانواده مقدس که نخستین بار در سال ۱۸۴۵ منتشر شده بود، به سرعت جزء مجموعه کلکسیونرها قرار گرفت. در واقع بخش اعظم آثار فلسفی دوران جوانی مارکس چندی پیش کشف شده است.

هرچند مرینگ^۱ برخی از آثار نخستین مارکس را در سال ۱۹۰۲ از نو منتشر کرده بود (در *Aus dem literarischen Nachlass*) اما آثار مهم‌تر

* چنان‌که در یادداشت مترجم اشاره شد این مقدمه خلاصه‌ای از مقدمه لوجیو کولتی است که در مجموعه *Early Writings*، انتشارات پنگوئن، ۱۹۷۷ آمده است - م.

1. Mehring

هنوز ناشناخته مانده بودند. به هر حال در آن زمان نظرات نخستین نسل از مفسران مارکس از قبیل کائوتسکی، پلخانف، برنشتاین و لابیولا^۱ دیگر شکل گرفته بود. بنابراین، مارکسیسم اترناسیونال دوم تقریباً به طور کامل و براساس بی‌اطلاعی از روند پیچیده و بغرنجی که مارکس در سال‌های ۱۸۴۳ تا ۱۸۴۵ طی کرده و برای نخستین بار ماتریالیسم تاریخی را تدوین نموده بود، شکل گرفت.

از اواخر قرن پیش جز چند جمله که مارکس در مقدمه ۱۸۵۹ خویش به درآمدی بر نقد اقتصاد سیاسی نوشته بود، مطلبی دربارهٔ این روند دردسترس نبود. غیر از این، تنها مرجع اصلی مقاله لودویگ فویرباخ (۱۸۸۸) انگلس بود، اثری که در آن یکی از شخصیت‌های اصلی مارکسیسم، دربارهٔ رابطه‌شان با فویرباخ و هگل و نقشی که این دو در شکل‌گیری اندیشهٔ مارکس داشته‌اند، تفسیری رسمی از آنچه که بنیادی است و هم آنچه که به‌راستی ارزش دانستن دارد، ارائه کرده است (یا به ظاهر ارائه کرده است).

یک نسل تمام از نظریه‌پردازان مارکسیست تقریباً هیچ چیز از آثار فلسفی نخستین مارکس نمی‌دانستند (هرچند تقصیری متوجه‌شان نیست). نخستین نسل مارکسیست‌ها از طریق سرمایه و سایر آثاری که از مارکس منتشر شده بود (که اساساً اقتصادی، تاریخی و سیاسی بود) با نظرات او آشنا شدند و بنابراین قادر نبودند که به‌طور جامع پیشینه و زمینهٔ فلسفی آن‌ها را دریابند. نمی‌توانستند دریابند که مارکس به کدام دلایل، چه فلسفی و چه عملی، متقاعد شد که بعد از گسست خود با هگل و فویرباخ، فلسفه را کنار بگذارد؛ چرا متقاعد شد که به عوض آن‌که رسالهٔ فلسفی خویش را بنویسد، تماماً به تحلیل جامعهٔ جدید سرمایه‌داری بپردازد. مطالب اندکی که در دسترس بود مانند تزهایی دربارهٔ فویرباخ،

1. Labriola

مقدمه بر درآمدی بر نقد اقتصاد سیاسی (که پیشتر ذکر گردید) و پی‌گفتار مارکس بر چاپ دوم جلد اول سرمایه، برای توضیح این موضوع کفایت نمی‌کرد.

در آثار مارکسیستی اترناسیونال دوم این دغدغه خاطر به‌وضوح چهره نمایاند. چرا سرمایه از چنین حق الوشی برخوردار شده است؟ چرا مارکس تمام سعی و کوشش خود را به تحلیل یک صورت‌بندی اجتماعی-اقتصادی خاص اختصاص داده بود بی‌آنکه مقدمه آن آثار دیگری باشد که در آن برداشت عام فلسفی و دیدگاه کلی خود را نسبت به جهان بیان کرده باشد؟

فوریت و اهمیت این پرسش‌ها را هنگامی می‌توان بهتر درک کرد که به فضای فرهنگی و فلسفی آن دوران توجه نماییم. کائوتسکی، پلخانف، برنشتاین و هینریش کونو^۱ و دیگران در جهانی بار آمده بودند که عمیقاً با دنیای مارکس تفاوت داشت. در آلمان ستاره اقبال هگل و فلسفه کلاسیک آلمانی سال‌ها بود که غروب کرده بود. اندیشه کائوتسکی و برنشتاین در محیطی فرهنگی شکل گرفته بود که داروینیسیم، آن هم داروینیسیم هگل^۲ تا داروینیسیم خود داروین، بر آن چیره بود. همچنین نفوذ اوگن دورینگ^۳ از این دیدگاه خصوصاً حائز اهمیت بود. اندیشه پلخانف نیز اساساً از پوزیتیویسم ریشه گرفته بود؛ به عنوان نمونه به جایگاهی بیندیشید که پلخانف در کتاب نظریه مونیستی تاریخ برای بوکله^۴ قائل است. نگرش فرهنگی مشترک تمام این نسل، صرف‌نظر از بسیاری از تفاوت‌هایشان، مبتنی بر گرایشی معین به هم‌نهادهایی جهان‌شمول و جهانی‌بینی‌های عظیم بود. کلید این جهانی‌بینی‌ها، معمولاً اصلی یگانگی بخش بود که همه چیز را، از ابتدایی‌ترین سطح بیولوژیکی گرفته تا تاریخ انسان (دقیقاً «مونیسیم»!)، توضیح می‌داد.

1. Heinrich Cunow

2. Haeckle

3. Eugen Dühring

4. Buckle

در این بستر است که می‌توان اهمیت چشمگیر آثار فلسفی انگلس، آنتی دورینگ (۱۸۷۸)، منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت (۱۸۸۴)، لودویگ فویرباخ (۱۸۸۸) را برای این نسل دریافت. این آثار در واپسین سال‌های عمر مارکس و یا کمی بعد از مرگ او در سال ۱۸۸۳ نگاشته شد و مصادف با دوره شکل‌گیری نسلی بود که کائوتسکی و پلخانف به آن تعلق دارند. وانگهی، انگلس نه تنها با این دوروابطی شخصی داشت بلکه در دلبستگی آن‌ها به فرهنگ آن دوره یعنی داروین‌یسم و خصوصاً استنباطات اجتماعی که از آن‌ها می‌شد و نیز استفاده از یافته‌های پژوهش‌های انسان‌شناسانه سهیم بود.

بدین‌سان، در حالی که در آثار اقتصادی مارکس گه‌گاه و به‌دشواری می‌توان پیشینه‌ای فلسفی یا نگرشی عام را یافت، در آثار انگلس این پیشینه صاف و بی‌پرده در صف مقدم حی و حاضر است. این نگرش فلسفی و عام در آثار انگلس با چنان سهولت و وضوحی به تفصیل بیان شده است که به این علت مورد تمجید و ستایش هوادارانش بود [۱].^۴ شخصیت‌های طراز اول جنبش در این مورد توافق صریحی داشتند. تمام آن‌ها اساساً تحت‌تأثیر آثار انگلس جذب مارکسیسم شده بودند. کائوتسکی ضمن تفسیر مکاتبات شخصی‌اش با انگلس، این واقعیت را در چند جا قویاً تصریح کرده است: «اگر براساس تأثیری که آنتی دورینگ بر من گذارده، قضاوت کنیم، هیچ کتاب دیگری نمی‌توانسته چنین نقشی را در فهم و درک مارکسیسم داشته باشد.» و در جای دیگری می‌نویسد: «مسئله سرمایه‌مارکس اثر بسیار مهمی است اما تنها از طریق آنتی دورینگ بود که سرمایه را درک کردیم و به نحو شایسته‌ای خواندیم» [۲]. بعدها ریزانف نیز یادآور شد که عمدتاً با آثار انگلس بود که «نسل جوانتری که فعالیت خود را در نیمه دوم سال‌های ۱۸۷۰ آغاز کرد، فهمید که

سوسیالیسم علمی چیست، و اصول فلسفی آن کدام است و روش آن چیست. او می‌نویسد: «هیچ کتابی به جز خود سرمایه، در اشاعه مارکسیسم به عنوان روش و نظامی خاص به اندازه آنتی‌هوزینگ مؤثر نبوده است. تمام مارکسیست‌های جوانی که در اوایل سال‌های ۱۸۸۰ها به عرصه فعالیت‌های اجتماعی گذاشتند، نظیر برنشتاین، کارل کائوتسکی و گئورگ پلخانف، با این کتاب پرورش یافته بودند.» [۳]

نه تنها نخستین نسل بلکه مارکسیست‌های اطریشی نیز خود را مدیون انگلس می‌دانستند و با صراحت تمام اهمیتی را که آثار او برای آنان داشته است، تصریح کردند. از میان دو بنیان‌گذار ماتریالیسم تاریخی، این انگلس بود که آنچه را که جنبه «فلسفی-کیهان‌شناسی» و فلسفه طبیعت آن شمرده می‌شود، بسط و گسترش داد؛ انگلس بود که به نحو موفقیت‌آمیزی ماتریالیسم تاریخی را به «ماتریالیسم دیالکتیکی» بسط داد و در حقیقت او نخستین کسی است که این اصطلاح را به کار برد. حتی اندیشمند فرهیخته‌ای چون ماکس آدلر^۱ که هم طرفدار کانت بود و هم مارکسیست، در سال ۱۹۲۰ نوشت که اثر انگلس دقیقاً آن نظریه فلسفی عامی را دربردارد که فقدان آن نزد مارکس مایه تأسف است. مارکس که تمام عمرش را وقف چهار جلد سرمایه کرده بود، وقت کافی برای پرداختن به چنین نظریه‌ای نداشت. به نظر آدلر «اهمیت ویژه انگلس در تکامل و شکل‌گیری مارکسیسم» بیشتر در شیوه‌ای نهفته است که با آن «کار جامعه‌شناسانه مارکس را از شکل ویژه اقتصادی که در آن برای نخستین بار پدیدار گردید آزاد ساخت و در چارچوب وسیع‌تر برداشتی عام از جامعه قرار داد و به سخن دیگر با گسترش چشمگیری که به روش مارکسیستی داد و تلاشی که برای پیوند دادن آن با علوم طبیعی جدید کرد، اندیشه مارکسیستی را تا حد یک جهان‌بینی بسط داد.» در ادامه

نتیجه‌گیری می‌کند که انگلس نه‌تنها به این خاطر که اندیشهٔ مارکس را «نظام بخشیده» بلکه از آن جهت نیز که با «تکامل خلاقانه و نوآورانه» این اندیشه، «بنیادی را برای تحلیل‌های مارکس فراهم آورده»، «اندیشمندی است که مارکسیسم را کامل کرده و به اوج خود رسانده است». [۴]

به این ترتیب آثار نظری انگلس به منبع اصلی حل تمام مسائل اصلی مارکسیسم در سراسر دوره‌ایی که تقریباً مصادف با دوران انترناسیونال دوم است، تبدیل گردید. این آثار برای عصری که به مفهوم دقیق کلمه تعیین‌کننده بود، اهمیتی حیاتی داشت، عصری که در آن آثار اصلی آموزهٔ مارکسیسم تعریف و تدوین گردید. این آثار در عین سادگی و وضوح، سرشار از محدودیت‌هایی بودند که به نحو ناگزیری در آثار عامه‌پسند و موردی راه می‌یابد. معه‌ذا تأثیر این آثار چشمگیر و عظیم بود. رابطهٔ میان منطقی‌سازی و دیالکتیکی، میان مارکسیسم و علوم طبیعی، رابطهٔ مازکس با هگل، این‌ها گوشه‌ای کوچک از مسائل عظیمی بودند که مطرح می‌گردید و از قرار معلوم پاسخشان را می‌بایست صرفاً با رجوع (و اغلب هم سیرضری) به عباراتی در صفحات آنتی‌دورینگ و لودویگ فویرباخ یافت.

این رهیافت (طبعاً) به‌ویژه در مورد مسائلی مصداق داشت که از چشم‌انداز و گرایش عام فلسفی دورافتاده بودند و در نتیجه پاسخ‌های تکراری به آسانی، به گونه‌ای متفعلانه و مکانیکی، پذیرفته می‌شد؛ مانند رابطهٔ مارکس و هگل و مسئلهٔ دیالکتیک. پلخاتف از این لحاظ یک نمونهٔ شاخص است. گرچه او در آن زمان از محدودیت‌هایی بود که تا حدی از متون اصلی هگل شناخت مستقیمی داشت، در آثار خود هرگز تلاش نکرد تا از شرح و تفسیر قضاوت‌های انگلس در این مبحث فراتر رود [۵]. این حقیقتی است که اقتدار و مرجعیت انگلس حتی از حد معمول هم چالش‌ناپذیرتر شده بود. او نه تنها شخصاً از تجربهٔ رابطه با هگلی‌های چپ برلین (یا هگلی‌های جوان) برخوردار بود، یعنی

همان گروهی که مارکس نیز عضو آن بود، بلکه حتی در دوران اخیر هم کتابی را بررسی کرده بود که اشتارک^۱ در مورد فویرباخ برای نشریه *Neue Zeit* (نشریه حزبی سوسیال دمکرات آلمان) نوشته بود و در این بررسی خاطرات سال‌های جوانی و حال و هوای جنبش توفان و تنشی^۲ را واضح و آشکار زنده می‌کند.

با این حال دقیقاً در همین سال‌ها بود که انگلس و مارکس مسیرهای ذهنی کاملاً متفاوتی را در پیش گرفتند. تنها با نقد تاریخی در دهه‌های اخیر این امر ممکن شده است که این واگرایی را با دقت تمام نشان داد که بی‌شک حائز اهمیت است. در سال ۱۸۴۲، هنگامی که مارکس تحت تأثیر فویرباخ بود و آشکارا موضعی ماتریالیستی اتخاذ کرده بود، انگلس جزوه‌ای را با عنوان *خلینگ و وحی*^۳ و با نام مستعار «اسوالد»^۴ منتشر ساخت [۶]. در این مقاله دیدگاهی که انگلس نسبت به هگل دارد، دیدگاه ایده‌آلیست‌های جوان رادیکالی بود که عضو کلوپ دکتر^۵ در شهر برلین بودند. آن‌ها معتقد بودند که میان اصول انقلابی هگل و نتایج محافظه‌کارانه‌اش، تضاد وجود دارد و هنگامی که اصول ذاتاً انقلابی فلسفه هگل از این سازش رها گردد، مقدر است که جهان را زیر سیطره خود درآورد. [۷]

در این زمان انگلس مانند سایر هگلی‌های جوان، آثار فویرباخ را صرفاً ادامه‌دهنده کار اشتراوس در مورد مذهب می‌دانست تا آن‌جا که اعلام داشت نقد فویرباخ از مسیحیت «به جای آن‌که برابر نهادی رادیکال در مقابل آموزه نظرورانه هگل در مورد مذهب باشد، مکمل ضروری آن است.» انگلس مانند دیگر اعضای کلوپ دکتر (و برخلاف مارکس) رابطه

1. Starcke

۲. *Sturm und Drang* نهضتی ادبی در اواخر قرن هیجدهم در آلمان که ارزش‌های کلاسیک را به نفع احساس ذهنی و خلاقیت هنری رد می‌کرد و بر گونه، شیلر و هردر تأثیرات چشمگیری گذاشت - م.

3. *Schelling and Revelation*

4. Oewald

5. Doktorklub

میان نقد از مذهب و ماتریالیسم رادر اثر فویرباخ (با عنوان جوهر مسیحیت - م) درک نکرده بود. چنان‌که مهم‌ترین زندگینامه‌نویس انگلیس ملاحظه کرده است، او در آن سال‌ها اثر فویرباخ را با خوشوقتی پذیرا شد؛ اما بدون آن‌که گمان برد که این اثر تسلط جهانی هگل را زیر سؤال برده است [۸]. حتی بعد از انتشار کتاب اصول فلسفه آینده^۱ فویرباخ در سال ۱۸۴۳، همان طوز که محقق موشکافانه یادآور شده است، به جز مارکس «دیدگاه جدید هگلی‌های جوان از ماتریالیسم فویرباخ تأثیری نپذیرفت؛ به عبارت دیگر، نقد فویرباخ از هگل بر این دیدگاه جدید تأثیری نگذاشت، بلکه اصول اخلاقی فویرباخ که پیش‌پا افتاده‌ترین بخش این کتاب را تشکیل می‌داد، بخشی سرشار از رسوبات ایده‌آلیستی، در این دیدگاه مؤثر واقع شد». [۹]

تفاوت میان مواضع آشکاراست. از نظر فویرباخ «ضرورت تاریخی و حقیقت فلسفه جدید (یعنی «فلسفه آینده») اساساً از نقدگری هگل سرچشمه می‌گیرد» و نه از بسط و گسترش ایده‌های او، دقیقاً به این علت که «فلسفه هگل نقطه اوج فلسفه جدید است» و چیزی بیش از آن نیست. از نظر فویرباخ، «هگل ارسطوی آلمانی یا مسیحی نیست بلکه پرکلوس^۲ آلمانی است. فلسفه مطلق احیای مکتب اسکندریه^۳ است» [۱۰]. از طرف دیگر، از نظر هگلی‌های جوان، فلسفه آینده با بسط و گسترش اصول «انقلابی» مکتب هگل تحقق می‌یافت. آنان تز «سازش شخصی» هگل با دولت پروس را مؤکدانه مورد تأکید قرار می‌دادند و این موضعی بود که قاطعانه از سوی مارکس، نه تنها در صفحات پایانی دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، بلکه قبلاً در

1. *Grundsetze der Philosophie der Zukunft*

۲. Proclus (۸۵-۴۱۲ قبل از میلاد) فیلسوف نوافلاطونی - م.

۳. Alexandrianism، مرکز فلسفه نوافلاطونی در قرون پنجم و ششم میلادی در اسکندریه. فرهنگ اصطلاحات فلسفه، گردآوری و تألیف پرویز بابایی.

یادداشت ضمیمه به پایان نامه دکترایش رد شده بود. [۱۱]

در این جا نمی توان طرق متفاوتی را که مارکس و انگلس برای رسیدن به کمونیزم نظری طی کردند، همیقاً بررسی کرد. اما براساس مدارک موجود، انگلس به جای این که نقد خود را از هگل و سنت قدیمی نظرورانه تکمیل نماید، از طریق اقتصاد سیاسی به کمونیزم رسید؛ در حالی که مارکس با گسترش نقد فلسفی خود از هگل آن را به نتیجه منطقی اش رساند. شاید به همین دلیل انگلس چهل سال بعد دوباره مطلبی درباره فلسفه نوشت و با این کار بعضاً مفاهیم بدھضم سال های اولیه را تکرار کرد. به عنوان نمونه به ایده وجود تناقض میان اصول هگلی و نتایج واقعی آن، میان روش «انقلابی» دیالکتیکی و نظام محافظه کارانه هگل بازگشت. اما به طور کلی هیچ مدرک مستندی وجود ندارد که مارکس این نظر چپ ایده آلیست رادیکال را پذیرفته باشد.

در عصر انترناسیونال دوم (و حتی سال ها بعد از آن)، یکسان پنداشتن تام و تمام اندیشه مارکس و انگلس، یکی از ارکان ایمان بود. به این ترتیب، مثلاً این مفهوم که روش و نظام هگلی با هم متناقض هستند در مفهوم دیگری جذب و پنهان گردید که ظاهراً مشابه بود؛ اما در حقیقت کاملاً تفاوت داشت و این نظری بود که مارکس در پی گفتار خود به چاپ دوم سرمایه (۱۸۷۳)، هنگام تمایز ساختن دو جنبه متفاوت و متضاد دیالکتیک هگلی، یعنی دو جنبه مربوط به روش، و نه تمایز میان روش انقلابی و نظام محافظه کارانه، ابراز کرده بود. بنابه نظر مارکس یک «هسته عقلانی» وجود دارد که باید حفظ گردد و یک «پوسته عرفانی» که باید دور ریخته شود.

بعدها، عامل دیگری باعث موفقیت تر انگلس شد. در سال ۱۸۴۲، بلینسکی با جزوه «اسوالد» جوان که از هگل در مقابل شلینگ دفاع

می‌کرد، از طریق منتقد روسی بوتکین^۱ که بعضی از قطعات مهم آن را در مقاله‌ای نقل کرده بود، آشنا شد و به گرمی از آن استقبال کرد [۱۲]. در همان سال الکساندر هرتن^۲ که در آلمان زندگی می‌کرد این جزوه را خواند. وی که محیط اجتماعی-فرهنگی هگلی‌های چپ را به خوبی می‌شناخت بی‌درنگ مهم‌ترین ایده‌های جزوه فوق را از آن خود کرد. [۱۳] مقدر بود که این وقایع به ظاهر بی‌اهمیت، پیامدهای مهمی در پی داشته باشند. بلینسکی و هرتن از عناصر سرشناس جنبش «دمکراتیک انقلابی» روسیه بودند و پلخانف و بسیاری از مارکسیست‌های روسی اساساً در این سنت پرورش یافته بودند. هنگامی که بعدها به مارکسیسم روی آوردند، در آثار انگلس با تفسیری از هگل مواجه شدند که بسیار مشابه با تفسیری بود که از بلینسکی و هرتن آموخته بودند. چون فقط پلخانف در دوران اترناسیونال دوم شناختی جدی از هگل داشت و از طرف دیگر مدت‌های مدید تمام مارکسیست‌های روسی (از جمله لنین) او را مرجعی غیرقابل بحث در مورد مسائل فلسفی می‌دانستند، به آسانی می‌توان دریافت که آثار او در تحکیم این نوع تفسیر چه نقشی داشته است.

نباید فراموش کرد که سوسیال دمکراسی روسی با گونه آلمانی آن از یک جنبه مهم تفاوتی چشمگیر داشت: در حالی که آلمانی‌ها هرگز در موضوعات فلسفی عمیقاً درگیر نمی‌شدند، روس‌ها به شدت به این موضوعات توجه نشان می‌دادند و در واقع این مسائل را (خصوصاً در آغاز قرن جدید و بعد از حمله رویونیستی برنشتاین)، ملاک و ضابطه اساسی «راست‌کیشی» مارکسیستی می‌دانستند. ابتدا پلخانف و بعد لنین وظیفه تعریف این نظریه فلسفی «عام» و پیامدهای منطقی‌اش را برعهده گرفتند که از این پس به طور قطعی برچسب «ماتریالیسم دیالکتیکی» بر آن

زده و به عنوان مقدمات ضروری نظریه «خاص» تر ماتریالیسم تاریخی پنداشته شد. ماتریالیسم دیالکتیکی به این مفهوم از آثار انگلس و بر مبنای این پیشفرض (و اینک «مسلم») که دو نفر بتیان‌گذار ماتریالیسم تاریخی در زمینه اندیشه، یک نفر بوده‌اند، استخراج گردید. برای فهم این‌که از لحاظ تاریخی این موضوع به چه مفهوم است، کافی است به مدخل «کارل مارکس» در فرهنگ دانشنامه‌ای گرانات سال ۱۹۱۴ نگاهی بیفکنیم. این بخش را لنین نوشته و بعدها استالین از آن در رساله مشهور خود با عنوان درباره ماتریالیسم دیالکتیکی و ماتریالیسم تاریخی استفاده کرده است. هر دو بند مربوط به «ماتریالیسم فلسفی» و برداشت مارکس از «دیالکتیک» سراسر شامل نقل قول‌هایی از آثار انگلس است.

نباید از این موضوع چنین برداشت کرد که تفاوت در دیدگاه مارکس و انگلس نسبت به چند موضوع، معنای خیلی خاصی دارد. این امر خیلی طبیعی بود و اگر چنین تفاوتی وجود نداشت، جای سؤال بود. با توجه به این‌که حتی در آثار یک مؤلف واحد، تناقضاتی وجود دارد، مشکل بتوان قبول کرد که چنین تفاوت‌هایی میان دو مؤلف سر برنیابود؛ هرچند دوستی عمیقی داشته باشند و در بسیاری مسائل وحدت نظر اما باز به هر حال دو فرد متمایز هستند و بر مبنای تمایلات و گرایش‌های ذهنی متفاوتشان، زندگی بسیار متفاوتی دارند. این واقعیت آن‌قدر بدیهی به نظر می‌رسد که حتی ارزش ذکر کردن ندارد. به هر حال یکسان گرفتن سفت و سخت دو پدر ماتریالیسم تاریخی و این اعتقاد ریشه‌دار که مواضع فلسفی انگلس همانا بازتابی از اندیشه مارکس است پیامدهای قابل ملاحظه‌ای به همراه داشت تا این‌که بالأخره آثار فلسفی دوران جوانی مارکس منتشر شد.

همان‌طور که می‌دانیم این آثار اساساً میان سال‌های ۱۹۲۷ تا ۱۹۳۲ انتشار یافت و عمده‌ترین آن‌ها یعنی نقدی بر آموزه هگلی دولت و دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی در همان زمان چاپ شد. اما در آن زمان

«ماتریالیسم دیالکتیکی» به عنوان فلسفه رسمی اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی و احزاب کمونیست اروپایی دیگر تثبیت شده بود و بحث آزاد، حتی در نظری‌ترین سطح هم، با دشواری‌های فراوانی روبه‌رو بود. چنین وضعی تأثیر مشخصی در عدم پذیرش آثار نخستین مارکس تا چهل سال بعد گذارد.

مسلماً علت مستقیم مقاومت و سردرگمی محافل مارکسیستی در مقابل این آثار ماهیتی نظری داشت. نیازی نیست مبالغه کنیم و این واکنش‌ها را ناشی از علل سیاسی بدانیم. معهذاً، سرسختی انعطاف‌ناپذیر آموزه رسمی، چفت و بست محکمی که مارکسیسم را زیر پنجه استالین نگاه داشته بود، در استقبال سردی که از این آثار به هنگام انتشارشان شد سهم کمتری نداشت؛ تا آن حد که کوچک‌ترین بحثی در مورد آنها درنگرفت و به فوریت به عنوان اسناد طبقه‌بندی شده بایگانی شدند.

این آثار به فوریت «آثار نخستین» نام گرفتند. البته توضیحی که داده شد، ظاهراً بی‌عیب و نقص بود: این آثار زمانی به رشته تحریر درآمدند که مارکس بسیار جوان و بیست و پنج یا بیست و شش سال داشت. البته این تقریباً همان سن است که دیوید هیوم، شاهکار فلسفی خود، رساله‌های درباره سرشت انسان را نوشته بود و هرگز سن او ملاک‌ی برای ارزیابی ارزش اثر فیلسوف اسکاتلندی نبوده است. صفت «نخستین» از آن‌رو اضافه شده است که عدم تجانس و ناپوستگی آن‌ها را در مقابل آموزه‌های مارکس در دوره‌های بعد تأکید نماید.

البته نباید چنین برداشت کرد که در آثار مارکس جوان معضلی وجود ندارد و یا هیچ تفاوتی میان آن‌ها با آثار دوران پختگی اش نیست. مسئله این است که نگرش فوق نسبت به آن‌ها، خصوصاً نقدی بر آموزه هگلی دولت و دست‌نوشته‌ها، کاملاً مفرضانه بود. مقصود آن است که با این برخورد غیرممکن بود که ارتباط آن‌ها (هرچند به صورت نارس) را با نظرات بعدی مارکس دریافت و پی برد که این آثار چه پرتو جدیدی بر

آثار او در دوران پختگی اش می افکندند. در عوض آنها را بقایای اندیشه‌ای می دانستند که ره به جایی نمی برد و یا سر از بیراهه (به تعبیر مارکس Holzwege) درمی آورد. توضیح دیگری در کار نبود. فقط یک نمونه مهم را مثال می زنیم. در سال ۱۹۵۷ مؤسسه مارکسیسم - لنینیسم آلمان شرقی (بر اساس تصمیمی مشابه از سوی کمیته مرکزی حزب کمونیست اتحاد شوروی) تصمیم گرفت که دست نوشته‌های اقتصادی و فلسفی را از چاپ جدید مجموعه آثار مارکس - انگلس کنار گذارند و در مجلد جداگانه‌ای منتشر سازند. [۱۴]

آنچه که باعث شد تا این آثار «خارج از خط» مارکسیسم قرار گیرند، جدا از محدودیت‌های خاص خود، ناهمانندی آنها با «ماتریالیسم دیالکتیکی» بوده است. در این آثار ابداً سخنی از دیالکتیک طبیعت نبود، مقدماتی برای نظریه انگلس در مورد سه قانون عالمگیر دیالکتیک (دیگرگونی کمیت به کیفیت و برعکس، نفی در نفی، وحدت اضداد) چیده نشده بود؛ هیچ چیز که به مفاهیم مورد نظر انگلس شبیه باشد، مثلاً از این قبیل که «نفی در نفی»، «قانون بی نهایت عام و به این جهت گسترده و مهم تکامل طبیعت، تاریخ و اندیشه است، قانونی که... هم در قلمرو حیوانات و گیاهان، هم در زمین شناسی، ریاضیات، تاریخ و فلسفه معتبر است.» [۱۵]، در آنها وجود نداشت. در عوض خواننده با نقدی نافذ از فلسفه هگل مواجه می گردید که به صورت تحلیلی بی اندازه دشوارتر و پیچیده تر از رویارو نهادن «روش» با «نظام» ارائه شده بود. مضافاً این که بحث جدا افتادگی و بیگانگی را در آنها می یافت، موضوعاتی که در آثار انگلس، پلخائف و لنین به یکسان غایب بود.

عمق پریشانی حتی جدی ترین محققان مارکسیست را می توان از برخورد گئورگ لوکاج و آگوست کورنو دریافت. در مقدمه‌ای که لوکاج بر چاپ سال ۱۹۶۷ کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی خود نوشت، «اقبال غیر مترقبه‌ای» را به یاد می آورد که به وی امکان داد تا در سال ۱۹۳۰ یعنی

در سال قبل از انتشار دست‌نوشته‌ها متن آن را که تازه رمزخوانی شده بود، بخواند [۱۶]. لوکاج با قرائت این متن، به خطای بنیادی نظریه خویش در کتابش (که نخستین بار در سال ۱۹۲۳ منتشر شده بود)، پی برد. او در این کتاب، مفهوم بیگانگی نزد هگل را که صرفاً به معنای عینیت طبیعت است با مفهوم کاملاً متفاوتی در اثر مارکس که بیگانگی را نه با ابزارهای طبیعی بلکه با محصولات کار (به عنوان نتیجه مناسبات اجتماعی خاص) مرتبط می‌سازد یعنی هنگامی که به کالا یا سرمایه تبدیل می‌شوند، اشتباه گرفته بود. لوکاج می‌نویسد: «حتی امروز هم می‌توانم تأثیر چشمگیر عبارات مارکس را بر خود به یاد آورم.» [۱۷]

هرچند این خطا، برخی از پیش‌فرض‌های تاریخ و آگاهی طبقاتی را زیر سؤال برد اما مسئله‌ای که قلب کتاب بود همچنان معتبر باقی ماند؛ یعنی مسئله ماهیت بیگانگی که (به بیان خود مؤلف) در این کتاب «برای نخستین بار بعد از مارکس... به عنوان کانون نقد انقلابی از سرمایه‌داری» [۱۸] به آن پرداخته شد. با این همه لوکاج دیگر به این مسئله پرداخت، یعنی همان مسئله‌ای که (قبل از انتشار دست‌نوشته‌ها و مستقل از آن) کشف کرده بود که برای فهم خود سرمایه تعیین‌کننده است. آنچه که او را بازداشت عادت به استدلال کردن در چارچوب و مقولات «ماتریالیسم دیالکتیکی» و عدم امکان انطباق آن با کشف خود بود. بی‌علت نیست که در آثار بعدی خود به طور ضمنی به دست‌نوشته‌ها پرداخته است (مانند چند صفحه بخش آخر هگل جوان) و درونمایه‌های بیگانگی و بتوارگی اهمیت خود را در اندیشه‌اش از دست دادند.

نتیجه بازگشت همان اوضاع قبل از تاریخ و آگاهی طبقاتی بود. به بیان خود لوکاج «مارکسیست‌های آن دوره با اکراه... آثار دوران جوانی مارکس را که مرینگ از نو منتشر کرده بود، «چیزی» جز اسنادی تاریخی نمی‌دانستند که صرفاً از لحاظ بررسی تکامل شخصی مارکس حائز اهمیت بود» [۱۹]. پیامد نهایی عدم تمایل به آثار نخستین مارکس که عملاً

از سوی مارکسیست‌ها کنار گذاشته شده بود، آن بود که آثار فوق به شکارگاه انگزستانسیالیست‌ها و اندیشمندان کاتولیک خصوصاً در فرانسه بعد از جنگ جهانی دوم تبدیل شد.

مورد دیگر که اهمیت کمتری دارد اما از دیدگاه ما به همان اندازه قابل توجه است، مورد آگوست کورنو است. کورنو با شناخت عمیقی که از جنبش هگلی‌های چپ داشت، از خاستگاه‌های نقد انگلس از هگل در محیط فرهنگی-اجتماعی رادیکال-لیبرال و مواضع کاملاً متمایز ماتریالیسم تاریخی در این مورد به خوبی آگاه بود [۲۰]. بنابراین، در بهترین موقعیت ممکن قرار داشت که اهمیت راستین نقد مارکس از هگل را در نقدی بر آموزه هگلی دولت (که نفوذ اندیشه فویرباخ بر آن کاملاً چشمگیر است) دریابد و پی برد که چرا این تحقیق بسیار فراتر از «اسناد تاریخی تکامل شخصی مارکس» می‌باشد. با این وجود، کورنو جز نگارش چند صفحه تهی‌مایه که اساساً به تأثیر فویرباخ بر مارکس پرداخته بود، اقدام دیگری نکرد. قید و بند راست‌گیشی «ماتریالیسم دیالکتیکی» در کنار دشواری معمول پرداختن به مسائل نظری برای مورخین، مانع آن شد که کورنو به موضوعات دیگری توجه کند.

در سال‌های اخیر این وضعیت چندان تغییر نکرده است. در میان مارکسیست‌ها، بررسی نقدی بر آموزه هگلی دولت، مسئله یهود و دست‌نوشته‌ها و غیره بخشی از کار تخصصی دانشجویانی است که به اندیشه‌های «پیش‌تاریخ» مارکس علاقه‌مند هستند. البته بنای مجلل و کهنه «ماتریالیسم دیالکتیکی» استحکام قدیمی خود را تا اندازه زیادی از دست داده است. با این حال اندیشه‌های جدید مارکسیستی که ملهم از ساختارنگری هستند نه تنها قضاوت خشن آن را نسبت به آثار نخستین مارکس به ارث برده‌اند بلکه حتی دامنه آن را به آثار دیگر او بسط داده‌اند [۲۱]. به این ترتیب می‌توان گفت که جدا از آثار چند محقق مارکسیست ایتالیایی، آثار فلسفی دوران جوانی مارکس هنوز آن توجهی

را که سزاوار آن است، به خود جلب نکرده است...

اهمیتی که در بخش قبلی این مقدمه به نقدی بر آموزه هگلی دولت دادیم، نباید به این نتیجه‌گیری بینجامد که این اثر در میان آثار مارکس در کل (و حتی در میان آثار نخستین او) جایگاه و منزلتی شاخص و یا ممتاز دارد. برعکس نتایجی که در بخش قبل گرفتیم نشان می‌دهد که خلاقانه‌ترین اثر مارکس دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۲ بوده است. البته تأکید بر اهمیت نقدی بر آموزه هگلی دولت ضروری بود. از تمام متونی که مارکس در آن‌ها به سیاست، حقوق و دولت برخورد می‌کند، این مقاله پیچیده‌ترین مقاله‌ای است که از همه کمتر خوانده شده و بیش از همه بد فهمیده شده است. البته این یکی از دشواری‌های نوشته‌های مارکس است؛ اما هنگامی که شیوه استدلال او در این مقاله روشن می‌شود، بهتر می‌توان مقالات درباره مسئله یهود و مقدمه‌ای بر نقد اقتصاد سیاسی را درک کرد. نکته مهم‌تر آن است که نقدی بر آموزه هگلی دولت، دیدگاه مارکس را از دیالکتیک هگلی به تحلیل‌های بعدی‌اش از دولت معاصر و شالوده آن در مالکیت خصوصی مرتبط می‌سازد...

تکیه بیش از حد بر عامل پیوستگی در آثار مارکس با این خطر واضح روبه‌روست که نوآوری‌ها یا گسست در هر مرحله از تکامل ذهنی او نادیده گرفته می‌شود و این به عدم درک فرایندی می‌انجامد که مارکس آهسته و با زحمت و تلاش طی کرد و به درک نهایی از جامعه جدید رسید. شاید در این جا ضروری باشد جلوی وسوسه‌ای را بگیریم که حوزه تکاملی مارکسیسم را بیشتر در قلمرو اجتماعی-اقتصادی تعریف می‌کند. همین واقعیت، یا به عبارت دیگر، اهمیت تعیین‌کننده پیشرفت‌های بعدی خود مارکس در نوشته‌های اقتصادی‌اش، مثلاً تفسیر پر قدرت از نظریه ارزش، ارزش اضافی، نرخ سود و غیره، محدودیت‌های آثار نخستین را باعث شده است.

در پرتو این واقعیت، نقدی بر آموزه هگلی دولت و آثار کوتاه‌تر مرتبط با

آن، مرحله نهایی و تقریباً قطعی در تدوین نظریه عام حقوق و دولت است در حالی که دست‌نوشته‌ها در عوض نخستین گام در سفر ذهنی طولانی (و نهایتاً مهم‌تری) است که به کشفیات متعددی رسید. عظمت سرمایه و نظریه‌های ارزش اضافی در تحلیل نهایی باعث شده است که نخستین گام تا حدی نامربوط به نظر رسد. هر چند این قضاوت قابل فهم است اما یکسره اشتباه است. نباید اجسازه داد که آثار بعدی بر اهمیت راستین دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴، خصوصاً بخش حیاتی و مرکزی آن یعنی فصل مربوط به «کار بیگانه شده»، سایه افکند.

مارکسیست‌ها، همانند بسیاری از بحث‌های مربوط به تقدی بر آموزه هگلسی دولت، اغلب اوقات به مفهوم جدا افتادگی یا بیگانگی در دست‌نوشته‌ها این ایراد را می‌گیرند که مستقیماً از نظریه فوری‌باخ در مورد بیگانگی مذهبی الگوبرداری شده است. فوری‌باخ معتقد بود که آدمی «ذات» خویش را از خود جدا می‌سازد و در سوژه‌ای خودکفا به نام «خدا» عینیت می‌بخشد و بعد محصول حاکم بر تولیدکننده می‌شود و مخلوق به خالق تبدیل می‌شود. ادعا می‌شود که مارکس در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی هنوز اسیر این طرح ساده است و فقط نظریه‌ای انسان‌شناسانه به ما داده است، نظریه‌ای که با «آدمی» در انتزاع و خارج و مستقل از مناسبات واقعی اجتماعی-تاریخی برخورد می‌کند. اما مجموعه مقالاتی که در این مجلد^۱ ارائه شده است، برای دادن پاسخی اولیه به این ایرادها کفایت می‌کند: اشاره به طبقه کارگر در همان مقالات نخستین مارکس در *سالنامه آلمانی-فرانسوی*؛ درونمایه‌های تاریخی و سیاسی در مقاله‌های درباره مسئله یهود و، مهم‌تر از همه، تحلیل درخشان از تفاوت‌های جامعه باستانی، قرون وسطایی و جدید. چگونه می‌توان تصور کرد که کسی که در سال ۱۸۴۳ تا این حد در این نوع تحلیل‌های اجتماعی-تاریخی فرق

۱. منظور مجموعه مقالات *Early writings* است - م.

شده است، فقط یک سال بعد به موضعی صرفاً «انسان‌شناسانه» غلتیده باشد؟

همچنین در ارتباط با تحلیل فوری‌بخ از بیگانگی مذهبی، باید توجه داشت که مارکس حتی در آثار متأخر خود از این الگو بهره برده است بی آنکه پسرفتی به انسان‌شناسی داشته باشد. مثلاً در فصل «تئواره‌پرستی کالاها» در سرمایه، بعد از اشاره‌ای به این‌که چه‌گونه «مناسبات معین اجتماعی میان آدم‌ها، شکل واهی مناسبات میان اشیا را می‌گیرد»، چنین ادامه می‌دهد، «برای داشتن قیاسی در این مورد، باید به قلمرو مه‌آلود مذهب پرواز کنیم، زیرا دقیقاً در مذهب است که فراورده‌های مغز آدمی، به صورت اشکالی خودمختار پدیدار می‌گردند که از زندگی خاص خویش بهره‌مند هستند... همین رابطه در جهان کالاها با محصولات دستان آدمی اتفاق می‌افتد.» [۲۲]

شاید بتوان اتهاماتی را که طرفداران «ماتریالیسم دیالکتیکی» به دست‌نوشته‌ها می‌زنند (که با توجه به آزرده‌گی ناشی از مسائلی که این متن مطرح می‌سازد و «ماتریالیسم دیالکتیکی» چیزی ندارد بگوید، کاملاً قابل درک است) در حکایتی قدیمی خلاصه کرد. بنا به این حکایت، مارکس بعد از آن که مبارزه‌اش با هگلی‌های چپ خاتمه یافت، دیگر هرگز از مفهوم بیگانگی یا جداافتادگی استفاده نکرد. این ایده خیلی ساده از آثار دوران پختگی‌اش محو گردید. مثلاً ای. بوتیچلی اخیراً با مقدمه‌اش بر چاپ جدید دست‌نوشته‌ها به زبان فرانسه به این دیدگاه حیات بخشیده است و مسلماً تنها او این اعتقاد را ندارد. این جریان انتقادی درک نمی‌کند که از نظر مارکس پدیده‌ی از خودبیگانگی با تئواره‌پرستی یکی است و به‌طور مفصل در سه جلد سرمایه تئواره‌پرستی یا شیء‌انگاری تحلیل شده است. اما حتی اگر خود را به استفاده از اصطلاحات «بیگانگی» و «جداافتادگی» مقید سازیم، آن‌گاه با این مسئله دشوار روبه‌رو می‌شویم که از میان صدها قطعه‌ی گروندریسه و نظریه‌های

ارزش اضافی کدام قطعه را برگزینیم که این اصطلاحات در آن‌ها آمده است.

مثلاً در گروه‌تدریسه، مارکس هنگام بحث در مورد خرید و فروش نیروی کار، خاطر نشان می‌سازد که چگونه این مبادله که در نگاه اجمالی همسنگ به نظر می‌رسد، در واقعیت امر، جدایی دیالکتیکی کار از مالکیت است. میزان این جدایی با «تصاحب کار بیگانه بدون مبادله، بدون معادلی» برابر است. مارکس در ادامه می‌افزاید:

تولیدی که مبتنی بر ارزش مبادله باشد، در سطح، مبادله آزاد و برابر معادل‌هاست... اما در بنیاد خویش مبادله کار هینیت یافته به عنوان ارزش مبادله با کار زنده به عنوان ارزش مصرف می‌باشد و یا به بیان دیگر، کار را به شرایط هینی و در نتیجه به عینیت آفریده شده از سوی خود به عنوان مالکیتی بیگانه مرتبط می‌سازد:
بیگانگی کار. [۲۳۳]

در صفحات پایانی نخستین بخش از نظریه‌های ارزش اضافی، بحث مشابهی را می‌یابیم:

چون کار زنده از طریق مبادله‌ای که میان سرمایه و کارگر انجام می‌شود، در سرمایه آمیخته می‌شود و از لحظه‌ای که فرایند کار آغاز می‌گردد، به صورت فعالیتی متعلق به سرمایه پدیدار می‌گردد، تمام نیروی تولیدی کار اجتماعی به عنوان نیروهای تولیدی سرمایه ظاهر می‌شوند، چنان‌که شکل اجتماعی کار به صورت ویژگی چیزها در پول نمایان می‌گردد. بدینسان، نیروی تولیدی کار اجتماعی و اشکال خاص آن اکنون به صورت نیروهای تولیدی و اشکال سرمایه، کار سادیت یافته و شرایط مادی کار نمودار می‌گردد که با پذیرش این شکل مستقل، در رابطه با کار زنده در وجود سرمایه‌دار شخصیت می‌یابد. در این جا ما بار دیگر

کژدیسیگی را که قبلاً هنگام بررسی پول، بتواتر پرستی نامیدیم،
شاهدیم.

کمی بعد مارکس می‌افزاید:

شکل ساده‌ی این رابطه وارونه‌سازی یعنی شخصیت دادن به اشیاء و
شیئیت بخشیدن به شخص است؛ زیرا آنچه که این شکل را از
تمام اشکال قبلی متمایز می‌کند آن است که سرمایه‌دار نه بر اساس
ویژگی‌های شخصی بلکه تا جایی که «سرمایه» محسوب می‌شود
بر کارگر حکمفرمای می‌کند؛ سلطه او فقط سلطه کار مادیت یافته
بر کار زنده است، سلطه محصول کارگر بر خود کارگر است...

سپس نتیجه می‌گیرد:

تولید سرمایه‌داری ابتدا در مقیاس کلان انجام می‌شود و از کارگر
مستقل و منفرد، هم شرایط عینی و هم شرایط ذهنی فرایند کار را
جدا می‌سازد؛ اما این شرایط را به گونه‌ای گسترش می‌دهد که به
نیروهای مسلط بر کارگران و بیگانه با آنها تبدیل می‌شوند. [۲۴]

عباراتی از این قبیل به روشنی حضور پیگیر این اصطلاحات و مفاهیم
کلیدی را که در آثار نخستین بلوکسن تدوین گردید، نشان می‌دهد: «وارونه
کردن» یا «واژگونی» که جهان را وارونه کرده و به «اشیاء شخصیت می‌دهد
و به اشخاص شیئیت می‌بخشد»، «سلطه... محصول کارگر بر خود کارگر»
و «سلطه کار مادیت یافته بر کار زنده»؛ و بالاخره تسلط بر آدمی از سوی
تمام قدرت‌ها و نیروهایی که آدمی خود آفریده است.

همین درونمایه‌ها قلب دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی هستند.
کارگر با کار بیگانه شده که مارکس پیش از این به عنوان کار دستمزدی
می‌شناسد، کاری که موجد کالا و سرمایه است، «ذات» خویش را عینیت

بشر بنفشند و از خود بیگانه می‌سازد. «شیتی که کارگر تولید می‌کند یعنی محصول او، چون هستی بیگانه و نیرویی مستقل از تولیدکننده در برابر او قرار می‌گیرد زیرا محصول کار بیگانه یا کار دستمزدی فقط یک شیء بیگانه نیست که براساس نیازهای خود توسط آدمی («ارزش مصرف») به شرح و تعدیل یافته و با آن منطبق شده باشد. برعکس این محصول همانا عینیت یافتن ذهنیت بشر است، ذهنیت کارگری است که در حین کار کردن خود را از کارگر جدا می‌سازد و به هیئت شیء مادی یا ارزش مصرف درمی‌آید («پیکر» یا «پوشش» مادی کالا). آن‌گاه در این شکل در تقابل کارگر به عنوان کار عینیت یافته قد علم می‌کند یعنی «عینیت شیء گونه» که مارکس در سرمایه به آن اشاره می‌کند. همان‌طور که در گروندریسه می‌نویسد، «... کار عینیت یافته در این فرایند در آن واحد هم این عینیتی کارگر را به عنوان عینیت ذهنی که ضد کارگر است و هم مالکیتی که با او بیگانه خواهد بود، مفروض می‌دارد...» [۲۵]

مارکس در صفحات نخستین دست‌نوشته‌ها، در حال درک چیزی است که منتقدان و مفسران او یک قرن بعد هنوز در حال دست و پنجه نرم کردن با آن هستند. یعنی این‌که شیء تولید شده توسط کار دستمزدی بیگانه، صرفاً یک چیز مادی نیست بلکه همانا عینیت‌یافتگی ذهنیت کارگر و نیروی کار است. مفهوم این نکته، چنان‌که مارکس در نظریه‌های ارزش اضافی توضیح می‌دهد، این است که «وقتی از کالا به عنوان جسم مادی کار سخن می‌گوییم، یعنی به مفهوم ارزش مبادله، این مادیت فقط یک شیء اجتماعی خیالی یا به عبارتی یک شیء اجتماعی محض از هستی کالایی است که هیچ ارتباطی با واقعیت مادی ندارد...» [۲۶] این موضوع در سرمایه به کرات تصریح شده است:

عینیت کالاها به عنوان ارزش با شیء هارتیک از این جهت تفاوت دارد که «آدم نمی‌داند کجا می‌تواند آن را بیابد.» حتی یک اتم از ماده به عینیت کالاها به عنوان ارزش وارد نمی‌شود؛ در این معنا

هینیت کالاها ضد مستقیم عینیت زمخت و محسوس کالاها به عنوان اشیایی فیزیکی است. هرچه قدر کالایی را زیر و رو کنیم، غیرممکن است که آن را به عنوان شیئی که دارای ارزش است، دریابیم. اما به یاد داریم که کالاها فقط از آن جهت دارای خصیلتی هینی به نام ارزش می‌شوند که مبین مادهٔ اجتماعی یکسانی به نام کار انسانی هستند. [۲۷]

اما دست‌نوشته‌ها ضمن تصدیق این‌که آدمی با کار بیگانه شده، خود را از «ذات» و «سرشت» خویش بیگانه می‌سازد، از آن بسیار فوایز می‌رود و مضمون ویژهٔ موضع فویرباخی (و هنوز نه صورت آن) را که مارکس در تز ششم از تزهایی دربارهٔ فویرباخ به آن اشاره کرده بود، پشت سر می‌گذارد: «[از نظر فویرباخ] ذات انسانی... تنها به صورت «نوع» درک می‌شود، همچون وجه مشترکی گنگ و درونی که از لحاظ طبیعی بسیاری از افراد را متحد می‌کند.» احتمالاً بدیع‌ترین جنبهٔ دست‌نوشته‌ها تلاش مارکس برای تعریف ماهیت این «ذات» یا «سرشت انسانی» است و این‌که هیچ وجه مشترکی با ماهیت فلسفه‌های متافیزیکی قدیمی ندارد...

اگر کارگر در جریان کار، ذهنیت خود را از خویش، بیگانه یا جدا می‌سازد، به این خاطر است که هم‌زمان هم از جهان عینی طبیعت (ابزار تولید و معاش خویش) و هم از سایر آدم‌هایی که این فعالیت متعلق به آنهاست، جدا شده و تقسیم گشته است. این نکته به آن مفهوم است که مارکس این ذهنیت را به عنوان ذاتی ثابت یا «وجه اشتراکی گنگ و درونی» نمی‌داند بلکه نتیجهٔ رابطهٔ آدمی با طبیعت و سایر آدم‌هاست، کارکردی است میان انسان‌ها، به عبارت دیگر، کارکردی که محصول مناسبات اجتماعی است. این کلید درک جذاب‌ترین جنبهٔ دست‌نوشته‌ها و خصوصاً فصل مربوط به «کار بیگانه شده» است. راز آن در این است که مارکس تلاش می‌کند تا فرایند بیگانگی را که در سه جهت یا سه بُعد در

یک زمان اتفاق می افتد، به تصویر کشد: ۱. به مثابه بیگانگی کارگر از محصول مادی و عینی کار خویش، ۲. به مثابه بیگانگی از کار خویش (او هنگام کار به خویش تعلق ندارد بلکه از آن کسی است که فعالیت روزمره اش را خریده است)؛ ۳. و نهایتاً به عنوان بیگانگی از سایر آدم‌ها یعنی بیگانگی از مالک ابزار تولید و استفاده‌ای که از نیروی کار او برده می‌شود. مارکس در دست‌نوشته‌ها چنین می‌نویسد:

ما تاکنون عمل بیگانه‌سازی فعالیت انسانی یعنی کار را در دو جنبه از آن مورد بررسی قرار داده‌ایم: ۱. رابطه کارگر با محصول کار به عنوان شیئی بیگانه که قدرتش را بر او اعمال می‌کند. این رابطه در عین حال رابطه با جهان محسوس خارجی یعنی با اشیای طبیعت نیز هست که به شکل جهانی بیگانه و رویاروی او قدهلم می‌کند. ۲. رابطه کار با عمل تولید در چارچوب فرایند کار. این رابطه، رابطه کارگر است با فعالیت خویش به صورت فعالیت بیگانه که به او تعلق ندارد. این فعالیت، فعالیت است مشقت‌بار، قدرتی تضعیف‌کننده، آفرینشی عقیم‌کننده که انرژی جسمانی و ذهنی کارگر یا در حقیقت زندگی شخصی اش را - مگر زندگی چیزی جز فعالیت است؟ - به فعالیت علیه او، مستقل از او و بدون تعلق به او، تبدیل می‌کند.

مارکس کمی بعد سومین جنبه از بیگانه‌سازی را چنین توضیح می‌دهد که پیامد مستقیم این واقعیت که آدمی از محصول کار خویش، از فعالیت حیاتی خویش و از وجود نوعی خود بیگانه می‌شود، بیگانگی آدمی از آدمی است. هنگامی که آدمی با خود رویه‌رو می‌شود گویی با سایر آدم‌ها رویه‌رو شده است. آنچه در ارتباط با رابطه آدمی با کار و محصول کارش و نیز با خود مصداق دارد، به رابطه آدمی با سایر آدم‌ها، به کار و محصول کار سایر آدم‌ها تعلق می‌یابد.

در نگاه نخست، چنین فرمول‌بندی‌هایی شبیه به یک معما، یک جور بازی با کلمات می‌ماند؛ اما در واقع، یکی از مهم‌ترین پیش‌های را نشان می‌دهند که بعدها در سرمایه شرح و بسط یافت؛ یعنی این موضوع که کارمزدی نه تنها کالا تولید می‌کند بلکه خود را به عنوان کالا تولید و بازتولید می‌کند؛ نه تنها اشیا را بلکه مناسبات اجتماعی سرمایه‌داری را نیز تولید و بازتولید می‌کند. در دست‌نوشته‌ها، در ابتدای فصل «کار بیگانه شده» به این مطلب اشاره شده است و بار دیگر با تفصیل و خنای بیشتر در فصل ۲۳ نخستین جلد سرمایه تحت عنوان «بازتولید ساده» آمده است. در این جا مارکس به این نتیجه می‌رسد که «فرایند تولید سرمایه‌داری به عنوان فرایندی تام و به هم پیوسته دیده می‌شود، یعنی فرایند بازتولید که نه تنها کالاها و ارزش اضافی بلکه خود مناسبات سرمایه، یعنی از یک سو سرمایه‌دار و از سوی دیگر کارگر مزدبگیر را تولید و بازتولید می‌کند.» [۲۸]

بنابراین، ذهنیت یا «ذات» بیگانه شده انسانی که کار دستمزدی می‌کند، دیگر مانند مقوله‌های متافیزیک سنتی (نفس استعلاتی کانت یا خرد کیهانی هگل) نیست، بلکه کارکردی است که میانجی رابطه آدمی، هم با طبیعت و هم با نوع خویش، است. این همان «فعالیت میانجی‌گرانه انسانی، کنش اجتماعی» است که مارکس در یادداشت‌هایش در مورد جیمز میل^۱ از آن سخن می‌گوید. این همان کارکردی است که بعد از متزع ساختن یا مجزا ساختن خود از این دوگانگی هم‌زمان مناسبات (انسان-طبیعت، انسان-انسان)، از یک کارکرد محض به سوژه‌ای خودکفا دگرگون می‌شود و خصلت ذاتی مستقل را به خود می‌گیرد و به خدا یا پول تبدیل می‌شود. ذات انسانی در «ارزش» یا پول از آدمی بیگانه می‌شود؛ ذهنیت آدمی، انرژی‌های فیزیکی و

ذهنی و توانمندی فعالیتش از او ربوده می شود.

اما بصیرت نافذ دست نوشته ها در این بود که به وضوح «ذات» را آن مناسبات کارکردی دانست که به هنگام کار آدمی، میانجی او با طبیعت و خویش می گردد. بدین سان، بیگانگی آدمی، بیگانگی یا جدایی مناسبات اجتماعی از اوست.

این استدلال از نو شکل علمی را پیش می کشد که قبلاً هنگام بررسی تحلیل مارکس از دولت معاصر که مبتنی بر اصل نمایندگی است، مطرح شده بود. دولت معاصر میان «جامعه مدنی» و جامعه ملوکوتی یا انتزاعی، جدایی می اندازد. هنگامی که آدم های واقعی از یکدیگر جدا و نسبت به هم بیگانه می شوند، آنگاه کارکرد میانجی گرانه شان، یعنی مناسبات اجتماعی و شبکه دوسویه ای که آن ها را به هم پیوند می دهد، باید به نوبه خود از آن ها مستقل گردد. بدینسان وجه تشابهی آشکار میان بنیاد دولت، خدا و پول وجود دارد.

مارکس در مقدمه ۱۸۵۷ چنین نوشت: «در این جامعه مبتنی بر رقابت آزاد، فرد ظاهراً از قید و بندهای طبیعی و غیرطبیعی که در دوران های پیشین تاریخ دست و پای وی را داخل یک مجموعه معین و محدود انسانی می بست، رها شده است... تنها در سده هیجدهم، در «جامعه مدنی» است که اشکال گوناگون پیوندهای اجتماعی از نظر فرد چون ابزاری ساده برای رسیدن به مقاصد خصوصی اش، به منزله ضرورتی خارجی، جلوه می کند. [۲۹]

این نظری یکی از نقاط اوج نظریه مارکسیستی است. مشخصات اصلی مناسبات اجتماعی بورژوایی مدرن خود را به صورت پیوندی اجتماعی ارائه می نماید که از نظر ما چیزی خارجی است، چیزی که برای هر فرد مرتبط با آن بیگانه است. ما در جامعه با شبکه ای از مناسبات اجتماعی زندگی می کنیم؛ اما این مناسبات اجتماعی برای ما کاملاً بی معناست (مثلاً به مسئله بیکاری بیندیشید). مناسبات اجتماعی کلاً از افراد مستقل

شده است، افرادی که اگر بخواهند در این مناسبات شرکت جویند می‌باید دست به اقدامات خاصی بزنند: نیروی کارشان را بفروشند، شخصی را بیابند که مایل به استخدامشان باشد و غیره. این مناسبات اجتماعی که خود را از اعضای جامعه مستقل کرده و اینک به عنوان جامعه در مقابل آنها قد برافراشته، به عنوان چیزی که خارج از آنها و بر فراز آنها جای دارد، برای نخستین بار در دست‌نوشته‌ها به عنوان پول متمایز و تبیین گردید. پول قید و بندی است اجتماعی که مالک چیزها شده، قدرت جامعه است که به شکل شیء درآمده.

تحلیل عظیم پول در گروندریسه را باید در این چشم‌انداز جای داد، تحلیلی که مارکس به اشکال گوناگون در قطعات زیر خلاصه کرده است: «افراد نیروی اجتماعی خویش را در کنار قید و بندهای اجتماعی شان در جیب خود حمل می‌کنند.» «بنابراین پول میان کالاها، خداست. چون پول شیئی است فردیت یافته و ملموس، بدون حساب و کتاب آن را می‌جویند، می‌یابند، می‌دزدند و کشف می‌کنند و بدینسان ثروت عام به نحوی محسوس به تملک شخصی معین درمی‌آید.» «به این ترتیب، پول مستقیماً و هم‌زمان به کالایی واقعی تبدیل می‌شود؛ زیرا هم گوهر عام بقای همه چیز است و هم محصول اجتماعی آنها. اما همان‌طور که دیدیم اجتماع در پول به یک انتزاع محض، یک چیز خارجی و عارضی برای فرد و وسیله‌ای صرف برای کامروایی او به عنوان فردی منزوی تبدیل می‌شود.» «دشواری درک مفهوم پول در خصلت کاملاً تکامل یافته آن، یعنی همان دشواری که اقتصاد سیاسی با فراموش کردن این یا آن جنبه پول و یا متوسل شدن به یک جنبه، هنگامی که با جنبه دیگری درگیر است، از آن می‌گریزد، در رابطه‌ای اجتماعی نهفته است، یعنی رابطه‌ای معین میان افراد، که به شکل فلز، سنگ قیمتی و یا چیزی صرفاً خارجی و محض پدیدار می‌گردد.» (۳۰)

آنچه که در استدلال‌های دست‌نوشته‌ها نهفته است و در حقیقت

نخستین پیش فرض‌های «ماتریالیسم تاریخی» را در بر دارد، کشف مفهوم مناسبات اجتماعی تولید است. این مناسبات پیوسته در حال تغییر است زیرا آدمی با تولید اشیا در عین حال مناسبات خاص خویش را تولید می‌کند و هنگامی که طبیعت را دگرگون می‌سازد، خود را نیز دگرگون می‌سازد. از این روست که مارکس در آخرین دست‌نوشته تأیید می‌کند که عمل آفرینش انسان تاریخ است زیرا «وجود» آدمی بسته به آن است که چگونه خود را می‌سازد و «شدن» او از لحاظ تاریخی چگونه است. همین عبارت به تنهایی فاصله مارکس را از انسان‌شناسی فویرباخی نشان می‌دهد.

شاید ناقد فضل‌فروش مارکسیست این خرده را گیرد که عین عبارت «مناسبات اجتماعی تولید» عملاً در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی نیامده است. اما اگر کلمه به کلمه عبارت نیامده، مفهوم آن، هرچند به شکلی نیمه‌بهم و نامشخص، وجود دارد. مارکس در بخشی که عنوان «مالکیت خصوصی و کمونیسم» دارد، توضیح می‌دهد که «رابطه آدمی با طبیعت مستقیماً رابطه او با آدمی است و رابطه آدمی با آدمی مستقیماً رابطه او با طبیعت است» و این اظهار نظر را باید در کنار اظهار نظر بعدیش قرار داد: «صنعت، رابطه تاریخی راستین طبیعت و از این رو رابطه علوم طبیعی با آدمی است... تاریخ صنعت و هستی عینی تکامل یافته صنعت، کتاب گشوده نیروهای ذاتی آدمی و محل نمایش روانشناسی حواس آدمی است.» یعنی همان‌طور که مناسبات اجتماعی جدا از مناسبات آدمی با طبیعت غیر قابل تصور است، مناسبات او با طبیعت (و از این رو صنعتی) جدا از مناسبات اجتماعی آدم‌ها غیر قابل تصور است.

فرمول‌بندی‌های دست‌نوشته‌ها از این لحاظ هنوز خامض و انتزاعی است. اما آن‌ها مناسبات اجتماعی تولید را به روشنی و به نحوی ستودنی تعریف می‌کنند که فقط یک سال بعد در کار دستمزدی و سرمایه آمده است: آدمیان هنگام تولید، نه تنها روی طبیعت بلکه روی یکدیگر نیز

عمل می‌کنند و در همکاری با یکدیگر به شیوه‌ای معین و به گونه‌ای متقابل فعالیت‌های خود را مبادله می‌کنند. انسان‌ها برای آن‌که تولید کنند، پیوندها و مناسبات مشخصی با یکدیگر برقرار می‌سازند و در چارچوب این پیوندها و روابط اجتماعی است که کنش آن‌ها بر طبیعت و نیز تولید رخ می‌دهد. [۳۱]

یادداشت‌ها

۱. برای نمونه به کتاب کائوتسکی با عنوان *F. Engels: Leben, sein Wirken, sein Schriften*، برلین، ۱۹۰۸، صفحه ۲۷ رجوع کنید.
2. F. Engels, *Briefwechsel mit K. Kautsky*, Vienna, 1955, pp. 4. 77-9, 82-3.
3. D. Pliazanov, *Karl Marx and Friedrich Engels*, London, 1972, p. 210.
4. M. Adler, *Engels als Denker*, Berlin, 1920, pp. 48-9.
۵. خصوصاً به مقاله پلخانف با عنوان "Zu Hegel's sechzigstem Todestag" در *Neue Zeit*, X Jahrgang, I Band, 1891-2, pp. 198 ff., 236 ff., 273 ff. رجوع کنید.
۶. سایر مقالات دوران جوانی انگلس علیه شلینگ را زندگینامه‌نویس انگلس، گوستاو مایر، کشف کرده است.
7. MEGA, I, 2, pp. 183-4.
۸. G. Mayer, *F. Engels, Eine Biographie*, The Hague, 1934, Vol. I. P. 101. همچنین به A. Cornu, *K. Marx und F. Engels (Leben und Werke)*, Berlin 1954, Vol. I. P. 137 رجوع کنید.
۹. به M. G. Lange, *L. Feuerbach und der junge Marx* در *Kleine philosophische Schriften* لایپزیگ، ۱۹۵۰، صفحات ۱۱ و ۱۶ رجوع کنید.
10. L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, ed. Bolln and Jodi, 1905, II band, pp. 274 and 281.
11. MEGA, I, 1/1, p. 64.

12. MEGA, I, 2, "Einleitung", pp. xvi-xlix.
13. A. Herzen, *Textes philosophiques choisis*, Moscow, 1950, p. 340.
14. Marx-Engels, *Werke (MEW)*, Berlin, 1957, Vol. I, p. xxxi.
15. F. Engels, *Anti-Dühring*, Moscow, 1954, p. 195.
16. G. Lukács, *History and Class-Consciousness*, London, 1971, p. xxxi.
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*
19. *Ibid.*
20. A. Cornu, *op. cit.*, P. 202 *passim*.
۲۱. لویی آلتوسر میان آثار دوران جوانی مارکس و آثار دوران پختگی‌اش «گستگی رادیکال» قائل است. آثار دوران جوانی مارکس بیانگر «ایدئولوژی هگلی و نویرباخی» است و آثار دوران بعدی او سازنده «مفاهیم بنیادی ماتریالیسم دیالکتیکی و تاریخی». رجوع کنید به:
L. Althusser, *Reading Capital*, London, 1970, pp. 309-10.
22. *Capital*, Vol. 1, p. 72.
23. *Grundrisse*, pp. 514-15.
24. *Theories of Surplus Value*, Part I, London, 1969, pp. 389-90 and 392.
25. *Grundrisse*, p. 512.
26. *Theories of Surplus Value*, Part I, p. 171.
27. *Capital*, Vol. 1, p. 47.
28. *Capital*, p. 578.
29. *Grundrisse*, pp. 83-4.
30. *Ibid.*, pp. 157, 221, 225-6, 239.
31. Marx-Engels, *Selected Works in one volume*, p. 80.

یادداشت ناشر متن انگلیسی

دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ اثر کارل مارکس از متن اصلی آلمانی که نخستین بار در مجموعه آثار مارکس و انگلس، بخش اول جلد سوم^۱، به سال ۱۹۳۲ در برلین انتشار یافت، ترجمه شده است. متن حاضر شامل تصحیحات غلط‌های چاپی و سهوهای آشکار مؤلف است که ویراستاران چاپ‌های بعدی این کتاب^۲ در برلین، سال ۱۹۵۵ و آخرین چاپ روسی آن توسط مؤسسه مارکسیسم-لنینیسم، مسکو، ۱۹۵۶ مشخص کرده‌اند.

مترجم این کتاب به زبان انگلیسی، مارتین میلیگان است که ضمناً در یادداشت‌های پایانی هر مقاله، توضیحات لازم را فراهم آورده است. پروفیسور دیرک جی. اشتربوک، ترجمه انگلیسی میلیگان را که در اصل، مؤسسه انتشارات به زبان‌های خارجی مسکو در سال ۱۹۶۰ منتشر کرده بوده، با متون آلمانی چاپ سال‌های ۱۹۵۵ و ۱۹۳۲ مقایسه کرده و در آن تغییراتی داده است.

1. Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 3.

2. Marx-Engels, Kleine ökonomische Studien

دست‌نویس اصلی دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ شامل سه بخش است که هر بخش با اعداد رومی شماره‌گذاری شده است. هر ۲۷ صفحه از بخش نخست دست‌نوشته در سه ستون با دو خط همودی از هم جدا شده‌اند؛ هر ستون در هر صفحه با عناوینی از قبیل «مزدکار»، «سود سرمایه» و «اجاره بهای زمین» مشخص شده است. در صفحه XVII تنها ستونی که عنوان «اجاره بهای زمین» را دارد، پر شده است و از صفحه XXII تا انتهای نخستین بخش دست‌نوشته، مارکس بدون توجه به عناوین ستون‌ها را پر کرده است. متن این شش صفحه (XXII-XXVII) در کتاب حاضر زیر عنوان «کار بیگانه شده» آمده است. از دومین بخش دست‌نوشته، فقط چهار صفحه باقی مانده که با شماره‌های XXXX تا XLIII مشخص شده‌اند. متن از وسط جمله‌ای آغاز شده و عنوان «برابرنهاد سرمایه و کار؛ مالکیت ارضی و سرمایه» برای آن انتخاب گردیده است.

سومین بخش شامل ۴۳ صفحه بزرگ است که هر صفحه به دو ستون تقسیم شده است. این بخش از دست‌نوشته‌ها با دو ضمیمه برای صفحات مفقود XXXIX و XXXVI آغاز می‌گردد که در این مجموعه با عناوین «مالکیت خصوصی و کار» و «مالکیت خصوصی و کمونیسیم» مشخص شده‌اند. در مجموعه حاضر عنوان «در معنای نیازمندی‌های انسانی» به قسمت بعدی این متن داده شده است و سپس از صفحه XXXIX تا XL از بخش سوم، «دیباچه» آمده است. به دنبال آن در صفحات XLIII-XLI متن با عنوان «قدرت پول در جامعه بورژوایی» مشخص شده است. به ضمیمه بخش سوم مقاله دیگری مستقل از سایر مقالات آمده که در مجموعه حاضر عنوان «تقدی بر کلیت دیالکتیک و فلسفه هگلی» دارد.

بخش‌های دست‌نوشته به همان ترتیبی که مارکس تعیین کرده بود، انتشار می‌یابند. جز «دیباچه» که در ابتدا آمده و مقاله مربوط به هگل

براساس اشاراتی که مارکس در «دیباجه» داشته، در انتهای مجموعه آمده است. جز سه عنوان نخست که انتخاب خود مارکس است، بقیه عنوان‌هایی که در دست‌نوشته‌ها آمده، از طرف ویراستاران انتخاب گردیده است.

قطعاتی را که مارکس روی آن‌ها در نسخه اصلی دست‌نوشته‌ها قلم گرفته، در یادداشت‌های توضیحی آخر همان فصل آمده است. تمام زیرنویس‌های مارکس در هر صفحه به دنبال متن آورده شده است. یادداشت‌های ویراستار در آخر همان فصل آمده است. تمام کلمات، عبارات و جمله‌های داخل پرانتز از ویراستار انگلیسی کتاب است.

دیباچه

قبلاً در سالنامه آلمانی - فرانسوی نقدی از علم حقوق و علم سیاست به شکل نقد بر فلسفه حق هگل ارائه کرده بودم.^۱ زمانی که فقط این نقد را برای انتشار آماده می‌کردم، پی بردم که در هم آمیختن نقدی که تأملات نظری^۲ را بررسی کرده باشد با نقادی از موضوعات متنوع دیگر، یکسره نامناسب است و مانع پیشبرد بحث می‌گردد و فهم مطلب را دشوار می‌کند. افزون بر آن، اگر بخواهیم فقط در یک اثر مطالب گوناگون و فراوانی را بگنجانیم، باید شیوه‌ای صرفاً گزیننده گویانه اختیار کنیم؛ در حالی که ارائه گزیده یک مطلب، این برداشت را ایجاد می‌کند که نظام‌سازی کرده‌ایم. از این رو در چند جزوه مجزا و مستقل نقد خود را از حقوق، اخلاق، سیاست و غیره انتشار می‌دهم و سپس تلاش خواهم کرد در اثری دیگر، تمام این نقدها را به صورت یک کل مرتبط ارائه کنم تا ضمن نمایش روابط درونی اجزای جداگانه، نقدی از ساخت و پرداخت

۱. منظور مقاله درآمده بر فلسفه حق هگل است که در اواخر سال ۱۸۴۳ و اوایل ۱۸۴۴ نوشته شد. (مترجم انگلیسی انتشارات پنگوئن).

نظریشان فراهم آورم.^۱ به همین دلیل، در اثر حاضر ارتباط متقابل اقتصاد سیاسی با دولت، علم حقوق، اخلاق، زندگی مدنی و غیره تا آن‌جا مورد بررسی قرار گرفته که خود اقتصاد سیاسی آشکارا^۲ درباره آن‌ها به بحث پرداخته است.

نیاز چندانی نیست که به خواننده مطلع از اقتصاد سیاسی اطمینان دهم که نتایجم با تحلیلی سراسر تجربی و براساس پژوهشی انتقادی و تمام‌عیار از اقتصاد سیاسی حاصل شده است.^[۱]

ناگفته پیداست که علاوه بر آثار سوسیالیست‌های فرانسوی و انگلیسی، از آثار سوسیالیست‌های آلمانی نیز استفاده کرده‌ام. در زبان آلمانی غیر از مقالات وایتلینگ^۳، تنها آثار نوآوران‌های که در این علم به تحریر درآمده است، مقالات هس^۴ در نشریه *Einundzwanzig Bogen* [۲] و مقاله طرحی از نقد بر اقتصاد سیاسی^۵ انگلس در *سالنامه آلمانی - فرانسوی* می‌باشند: در این سالنامه به صورت کلی به عناصر اساسی مقاله انگلس اشاره کرده‌ام.^[۳]

نقد ایجابی، انسان‌باور و طبیعت‌گرا تنها با فویرباخ آغاز می‌شود. هر قدر آثار فویرباخ سر و صدای کمتری برپا می‌کند تأثیر نوشته‌هایش قطعی‌تر، ژرف‌تر، فراگیرتر و بادوام‌تر می‌شود. این آثار بعد از پدیدارشناسی^۶ و منطق^۷ هگل، تنها آثاری هستند که انقلاب واقعی نظری برپا کرده‌اند.

بر خلاف نظر یزدان‌شناسان انتقادی^[۴] دوران ما، بخش نتیجه‌گیری اثر حاضر یعنی تحلیل انتقادی از کلیت دیالکتیک هگلی و فلسفه او را مطلقاً ضروری می‌دانم زیرا تاکنون چنین وظیفه‌ای انجام نشده است.

۱. این طرح هرگز عملی نشد. شاید بتوان خانواده مقدس و ایدئولوژی آلمانی را کوششی در نقد بر فلسفه هگل دانست. (مترجم فرانسوی).

2. *ex professo* 3. Weitling 4. Hess

5. *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie* 6. *Phänomenologie*

7. *Logik*

[این کم‌دقتی تصادفی نیست]*؛ زیرا حتی یزدان‌شناس انتقادی هنوز یزدان‌شناس است. بدین‌سان او یا باید از پیش‌فرض‌های فلسفی معینی آغاز کند که به عنوان مرجع پذیرفته شده‌اند و یا اگر در جریان نقد و بر اثر ملاحظه کشفیات دیگران، این پیش‌فرض‌های فلسفی را مورد تردید قرار می‌دهد، آن‌ها را جبونانه و بدون توجیه کنار می‌گذارد، دست به تجرید آن‌ها می‌زند و بدین‌سان وابستگی برده‌وار خود را به این پیش‌فرض‌ها و رنجش خود را از این وابستگی فقط به شکلی سلبی، ناآگاهانه و سفسطه‌گرانه نشان می‌دهد. [۵]

با بررسی دقیق نقادی یزدان‌شناسانه مشخص می‌شود که این نقادی در تحلیل نهایی چیزی جز نقطه اوج و پیامد فلسفه کهن به‌ویژه هگلی، [و فلسفه] متعالی نیست که به کاریکاتوری یزدان‌شناسانه تبدیل شده هرچند در ابتدای کار، عاملی حقیقتاً مترقی بوده است [۶]. در موقعیت دیگری این نمونه جالب از عدالت تاریخی و مکافات را که اکنون گریبان‌گیر یزدان‌شناسی یعنی نقطه عفن همیشگی فلسفه شده است و نقش بعدیش به تصویر کشیدن فروپاشی سلبی فلسفه یعنی روند اضمحلال آن و غیره است، به تفصیل نشان خواهیم داد. [۷]

*. در متن انتشارات پنگوئن چنین آمده: «ریشه‌یابی نکردن مسائل از طرف یزدان‌شناسان انتقادی تصادفی نیست.» - م.

یادداشت‌ها

۱. مارکس پاراگراف زیر را در دست‌نوشته‌هایش خط زده است:

در حالی‌که خواننده نامطلع تلاش دارد نادانی کامل خویش و فقر ذهنی خود را با نثار «عبارات آرمان‌شهری» به منتقد سازنده و یا با عباراتی از قبیل «نقادی انتقادی محض، مصمم، کامل»، «نه فقط حقوقی بل اجتماعی، مطلقاً اجتماعی»، «توده‌های متراکم و فشرده»، «سخن‌پردازان بلیغ توده‌های متراکم»، پنهان دارد، هنوز می‌باید علاوه بر مسائل خانوادگی یزدان‌شناسانه خود، به نخستین حجتی که می‌تواند، روی آورد تا نشان دهد که می‌تواند در بحثی شرکت جوید که به موضوعات مادی مربوط است.

مارکس در این‌جا به برونو باوئر اشاره دارد که در روزنامه *Allgemeine Literatur-Zeitung* دو بررسی طولانی درباره کتاب‌ها، مقالات و جزواتی که به مسئله یهود پرداخته بودند، منتشر کرده بود. بسیاری از نقل‌قول‌ها از این بررسی‌ها که در *Allgemeine Literatur-Zeitung* (دفتر اول، دسامبر ۱۸۴۳؛ دفتر چهارم، مارس ۱۸۴۴) آمده، گرفته شده است. مثلاً «عبارات آرمان‌شهری» و «توده فشرده» در مقاله باوئر با عنوان *Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?* آمده که در *Allgemeine Literatur-Zeitung* دفتر هشتم، ژوئن ۱۸۴۴ منتشر شد.

Allgemeine Literatur-Zeitung ماهنامه‌ای آلمانی بود که برونو باوئر در شهر شارلوتن برگ از دسامبر ۱۸۴۳ تا اکتبر ۱۸۴۴ منتشر می‌کرد. مارکس و انگلس ارزیابی انتقادی مفصلی از این ماهنامه در کتاب *خانواده مقدس* کرده‌اند.

۲. (Einundzwanzig Bogen) این نشریه در سوئیس منتشر می‌شد و سردبیر آن گئورگ هروگ شاعر بود.

۳. مارکس در این جا پاراگراف زیر را خط زده است:

علاوه بر دین خود به این مؤلفان که به گونه‌ای انتقادی، اقتصاد سیاسی، انتقادگری ایجابی در کل و بنابراین نقدگری ایجابی آلمانی از اقتصاد سیاسی را مورد ملاحظه قرار داده‌اند، باید از دستاوردهای فویرباخ یاد کرد که با انتشار اثرش تحت عنوان *فلسفه آینده و تزهایی درباره فرم فلسفی در گاهنامه آنکدوتا*، بنیادی راستین را پی افکند. علی‌رغم استفاده ضمنی که از این آثار می‌شود، غبطه حقیرانه عده‌ای و خشم حقیقی عده‌ای دیگر، توطئه سکوتی را پیرامون این آثار شکل داده است.

نام کامل آثار فویرباخ به شرح زیر است:

اصول فلسفه آینده، انتشار در زوریخ و وینترتور، ۱۸۴۳؛ *تزهایی مقدماتی درباره فرماسیون فلسفه*، انتشار در گاهنامه آنکدوتا، جلد دوم.

آنکدوتا مخفف Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und

Publicistik (آثار و مقالات منتشر نشده فلسفه معاصر آلمانی) است. آنکدوتا

مجموعه‌ای بود دو جلدی که آ. روگه در سوئیس منتشر می‌کرد. این مجموعه شامل

مقالات مارکس با عنوان‌های یادداشت‌هایی درباره آخرین دستورات حکومت پروس

به سانسورچی‌ها و لوتر: داور میان اشتراوس و فویرباخ؛ مقالاتی از برونو باوئر،

لودویگ فویرباخ، فریدریش کوپن، آرنولد روگه و غیره بوده است.

۴. منظور مارکس، باوئر و پیروانش است که با *Allgemeine Literatur-Zeitung* مرتبط

بوده‌اند.

۵. مارکس در این جا پاراگراف زیر را خط زده است:

در این رابطه، یزدان‌شناس انتقادی یا برای همیشه تضمین خویش را مبنی بر خلوص

انتقادش تکرار می‌کند و یا تلاش می‌کند آن را به گونه‌ای نشان دهد که گویی آنچه

برای نقادی مانده، صورت‌های نارس نقادی از گذشته‌هاست، گیرم هیجده قرن نقادی،

و به علت عقب‌ماندگی توده‌ها و به منظور منحرف کردن توجه بیننده از وظیفه

ضروری حل و فصل مسائل فی‌مابین نقادی و خاستگاهش یعنی دیالکتیک هگلی و

فلسفه آلمانی در کل، نقادی مدرن فراتر از محدودیت‌ها و خامی اندیشه‌اش رشد کرده

است. اما دست آخر، هنگامی که کشفیاتی (نظیر کشفیات فویرباخ) درباره سرشت

پیش‌فرض‌های فلسفی نقادی صورت می‌گیرد، یزدان‌شناس انتقادی بعضاً به گونه‌ای

رفتار می‌کند که گویی خود او یکی از کسانی بوده که در حصول این کشفیات نقش

داشته است و با در اختیار گرفتن نتایج این کشفیات، البته بدون آن‌که قادر به رشد و توسعه آن‌ها باشد، خود را چنین جلوه می‌دهد و در قالب این یا آن عبارات برگرفته از این کشفیات به نویسندگانی حمله می‌برد که هنوز گرفتار قید و بند فلسفه هستند. حتی بعضاً قادر می‌شود تا از برتری خویش نسبت به این کشفیات داد سخن سر دهد و این زمانی است که به گونه‌ای سر بسته، مغرضانه و بدبینانه عناصر دیالکتیک هگلی را تأیید می‌کند، دیالکتیکی که هنوز از نقدش عاجز است (دیالکتیکی که هنوز به صورتی نقادانه جهت استفاده در اختیار او قرار نگرفته است) و نمی‌تواند علیه چنین نقدگری به کار برد. این نقدگری که سعی نکرده است تا چنین عناصری از دیالکتیک هگلی را در رابطه مشخص‌شان به کار برد و یا قادر نشده است که چنین کاری را بکند، مقوله برهان میانجی را علیه مقوله حقیقت ایجابی و خود-منشأ به کار می‌برد آن هم به شیوه‌ای که خاص دیالکتیک هگلی است. زیرا برای نقادی یزدان‌شناسانه، کاملاً طبیعی به نظر می‌رسد که هر کاری را باید با فلسفه انجام داد تا بتواند درباره خلوص، استواری و کامل بودن نقادی انتقادی و راجی کند؛ و هر گاه احساس کند که فویرباخ فاقد 'لحظات وجودی' هگل است، درباره خویش دچار این توهم می‌شود که فاتح راستین فلسفه است. هر قدر هم که دست به ستایش معنوی 'خودآگاهی' و 'ذهن' زند، نقادی یزدان‌شناسانه فراتر از احساس آگاهی نخواهد رفت.»

در دیالکتیک هگلی 'لحظه وجودی'^۱، اصطلاحی است فنی که به معنای عنصر حیاتی اندیشه است. از این اصطلاح برای تأکید بر این‌که اندیشه یک فرایند است و این‌که این عناصر در نظام اندیشه، بیانگر مراحل در حرکت اندیشه می‌باشند، استفاده می‌شود. اصطلاح 'احساس'^۲ اشاره به شکل نسبتاً پایین زندگی ذهنی دارد که در آن ذهنیت و عینیت هنوز با هم اشتباه گرفته می‌شوند. 'آگاهی'^۳ نامی است که هگل به نخستین بخش اصلی کتابش با عنوان پدیدارشناسی ذهن داده است و حاکی از اشکالی از فعالیت ذهنی است که ذهن [سوژه] سعی می‌کند تا عین [ابژه] را درک کند. 'خودآگاهی' و 'ذهن' اشاره به مراحل بعدی و بالاتر در تکامل 'شناخت مطلق' و یا 'مطلق' دارد.

زمانی که مارکس از مقولات برهان میانجی^۴ و حقیقت ایجابی خود-منشأ سخن می‌گوید، شاید آن بخش‌هایی از منطق هگل را مد نظر داشته است که در آن شناخت بی‌میانجی را با شناخت بامیانجی مقایسه کرده است (به منطق هگل ترجمه و. والاس

1. moment 2. Empfindung 3. Bewusstsein
4. vermittelnder Beweis

صفحه ۱۳۲ رجوع کنید). هگل با این مقایسه به نقد برهان‌های متفاوت وجود خدا کشانده شد.

۶. شاید مارکس در این جا به زندگی مسیح اثر دی. اف. اشتراوس (۱۸۳۵) و جوهر مسیحیت اثر فویرباخ (۱۸۴۱) اشاره داشته است.

۷. مارکس در این جا پارگراف زیر را خط زده است:

«این که کشفیات فویرباخ درباره سرشت فلسفه، دست کم به خاطر برهان‌هایش، تا چه حد هنوز نیازمند تسویه حساب نقادانه با دیالکتیک فلسفی است، از شرح و تفسیری که ارائه خواهم کرد، روشن می‌گردد».

مارکس خیلی زود با نوشتن *خانواده مقدس* با همکاری انگلس به این وعده عمل کرد.

مزد کار

مبارزه آشتی ناپذیر میان سرمایه دار و کارگر مزد را تعیین می کند. [در این مبارزه] پیروزی ناگزیر از آن سرمایه دار است. سرمایه دار بدون کارگر بیشتر می تواند زندگی کند تا کارگر بدون سرمایه دار. اتحاد میان سرمایه داران امری است متداول و کارآمد [در حالی که] اتحاد کارگران ممنوع است و عواقب دردناکی برای آنان دارد [۱]. افزون بر آن، مالک زمین و سرمایه دار می توانند درآمد خویش را از قبل ثمرات صنعت افزایش دهند، [در حالی که] کارگر نه اجاره بهایی دریافت می کند و نه بهره ای از سرمایه می گیرد تا کمکی به درآمدش در صنعت باشد. از این رو رقابت میان کارگران شدت می گیرد و در نتیجه فقط برای کارگران است که تفکیک میان سرمایه، مالکیت ارضی و کار، تفکیکی اجتناب ناپذیر، اساسی و زیان بار است. نیازی نیست که سرمایه و مالکیت ارضی مانند کار کارگران در این تجرید ثابت بمانند.

بنابراین، تفکیک سرمایه، اجاره بهای زمین و کار [از یکدیگر] برای کارگر [ان امری] فاجعه آمیز است.

پایین ترین و ضروری ترین سطح دستمزد آن است که معاش کارگر را

برای دوره‌ای که کار می‌کند، تأمین نماید. این سطح تا آن اندازه است که برای نگه‌داری یک خانواده و بقای نسل کارگران ضروری می‌نماید. بنا به نظر آدام اسمیت، مزد معمولی پایین‌ترین مزدی است که با زندگی انسانی عادی یعنی حیات حیوانی منطبق باشد. [۲]

تقاضا برای [کار] انسان، همانند هر کالای دیگر، ضرورتاً تولید آدمی را تنظیم می‌کند. هرگاه عرضه بیش از تقاضا می‌شود، بخشی از کارگران به ورطه‌گردایی یا بینوایی می‌غلتنند. از این‌رو بقای کارگر تابع همان شرایطی است که بقای هر کالای دیگر. کارگر تبدیل به کالا می‌شود و باید بخت و اقبال یارش باشد تا خریداری بیابد. تقاضا برای [کار] کارگر که زندگیش در گرو آن است، به هوس ثروتمندان و سرمایه‌داران بستگی دارد. اگر کمیت عرضه از تقاضا فزونی گیرد، آن‌گاه یکی از اجزای قیمت [کالا] یعنی سود، اجاره‌بهای زمین و دستمزد، پایین‌تر از میزان آن پرداخت می‌شود [۳]؛ بنابراین یک بخش از این عوامل از کارکرد فوق‌کنار گذاشته می‌شود و قیمت بازار به سمت قیمت طبیعی که نقطه مرکزی است، گرایش می‌یابد اما (۱) جایی که تقسیم کار چشمگیر باشد، کارگر به دشواری می‌تواند کار خویش را در مجراهای دیگری به جریان اندازد و (۲) کارگر به خاطر رابطه زیردستانه‌ای که با سرمایه‌دار دارد، نخستین کسی است که [از این وضعیت] رنج می‌برد.

بدین‌سان کارگر از گرایش قیمت بازار به قیمت طبیعی، ضرورتاً و بیش از هرکس دیگر ضرر می‌کند. دقیقاً همین توانایی سرمایه‌دار است که با به جریان انداختن سرمایه‌اش در مجراهای دیگر، کارگری را که تنها در این یا آن شاخه کار تخصص دارد، یا به گرسنگی می‌کشاند و یا او را مجبور می‌کند تا به هر تقاضای او تن دهد.

نوسانات ناگهانی و تصادفی در قیمت بازار، تأثیر کمتری بر اجاره‌بهای زمین دارند تا آن بخش از قیمت که از سود و مزد تشکیل یافته است؛ [از طرف دیگر] اما همین نوسانات تأثیر کمتری بر سود دارند تا

مزدها. در غالب اوقات با بالا رفتن مزدها، یک بخش از قیمت ثابت و بخش دیگر کاهش می‌یابد.

هنگامی که سرمایه‌دار سود می‌برد کارگر لزوماً سودی نمی‌برد، اما هرگاه سرمایه‌دار ضرر می‌کند کارگر لزوماً ضرر می‌کند. [مثلاً] اگر سرمایه‌دار قیمت بازار را به کمک فرآورده‌هایی جدید یا ترفندی بازرگانی، یا به کمک انحصار یا ایجاد وضعیتی مطلوب در مالکیت خود، بالاتر از سطح قیمت طبیعی نگاه می‌دارد، کارگر سودی نمی‌برد.

افزون بر آن، قیمت کار از قیمت خواربار ثبات بسیار بیشتری دارد و [حتی] اغلب اوقات نسبتشان باهم معکوس است. در زمان گرانی، مزدها به علت کاهش تقاضا سقوط می‌کنند اما [بار دیگر] به علت افزایش قیمت خواربار، بالا می‌روند و در نتیجه تعادل برقرار می‌شود. در هر حال، تعدادی از کارگران بی‌نان و توشه می‌مانند. در زمان ارزانی مزدها به علت افزایش تقاضا بالا می‌روند اما به علت کاهش قیمت خواربار پایین می‌آیند و بدین سان تعادل برقرار می‌شود. [۴]

[به] جنبه‌ای دیگر [می‌پردازیم] که برای کارگر نامطلوب است: قیمت کار انواع گوناگون کارگران در قیاس با سود شاخه‌های مختلفی که سرمایه‌دار آن‌ها به جریان می‌افتد، از تنوع بسیار گسترده‌تری برخوردار است. تمام تنوعات طبیعی، روحی و اجتماعی فعالیت فردی در کار نمودار می‌شود و به صورت‌های گوناگون مورد ملاحظه قرار می‌گیرد در حالی که سرمایه‌دار بی‌جان همیشه چهره واحدی را نشان می‌دهد و نسبت به فعالیت فردی واقعی بی‌اعتناست.

به‌طور کلی باید در نظر داشت در مواردی که کارگر و سرمایه‌دار یکسان رنج می‌برند، کارگر به خاطر هستی خویش رنج می‌کشد و سرمایه‌دار به خاطر سود [ی که باید از] مال بی‌جانیش [درآورد].

کارگر نه تنها به خاطر ابزار مادی معاشش بلکه به خاطر پیدا کردن کار یعنی [برخوردار شدن از] امکان و ابزاری برای به اجرا درآوردن فعالیتش

باید مبارزه کند. در این جا سه وضعیت عمده را در جامعه در نظر می‌گیریم و وضعیت کارگران را در آن‌ها مورد بررسی قرار می‌دهیم: [۵]

۱. اگر ثروت جامعه در سرایش سقوت قرار گیرد، کارگران بیش از همه دچار سختی می‌شوند؛ به این دلیل که اگرچه در وضعیت رونق جامعه، طبقه کارگر نمی‌تواند به اندازه طبقات صاحب ثروت بهره برد، اما در دوره سقوت آن، هیچ طبقه‌ای به اندازه کارگر چنین بی‌رحمانه دچار رنج و سختی نمی‌شود. [۶]

۲. حال جامعه‌ای را در نظر می‌گیریم که ثروت آن در حال افزایش است. این تنها وضعیتی است که مطلوب کارگران است. [در این شرایط] رقابت میان سرمایه‌داران شروع می‌شود و تقاضا برای [کار] کارگران از عرضه آن بیشتر می‌گردد. اما:

در وهله نخست، بالا رفتن دستمزدها باعث کار بیش از حد کارگران می‌شود. اگر درآمد بیشتری بخواهند، باید اوقات فراغت خویش را بیشتر قربانی کنند و به خاطر حرص و طمع، کار بردگی کنند و تمام آزادی خویش را به طور کامل از دست دهند و بدین سان از عمر خویش می‌کاهند. اما این کاهش میزان عمر آن‌ها شرایط مطلوبی برای کل طبقه کارگر است زیرا باعث می‌شود عرضه همیشه تازه کار ضروری گردد. این طبقه همیشه باید بخشی از خود را قربانی سازد تا به طور کامل نابود نشود.

وانگهی، ثروت جامعه در چه شرایطی افزایش می‌یابد؟ هنگامی که سرمایه‌ها و درآمدهای یک کشور رشد کند. اما این امر فقط [هنگامی] امکان دارد که:

الف) کمیت عظیمی از کار انباشته گردد [زیرا] سرمایه کار انباشته است؛ و بنابراین در نتیجه این واقعیت، محصولات کارگر هرچه بیشتر از او گرفته می‌شود تا آن جا که [حتی] کارش به عنوان دارایی شخص دیگری در مقابل او قرار می‌گیرد و ابزار هستی و فعالیتش به

نحو فزاینده‌ای در دست‌های سرمایه‌دار متمرکز می‌گردد.

ب) انباشت سرمایه تقسیم کار را شدت می‌بخشد و تقسیم کار باعث افزایش تعداد کارگران می‌گردد. برعکس، افزایش تعداد کارگران، تقسیم کار را افزایش می‌دهد درست همان‌طور که تقسیم کار باعث افزایش انباشت سرمایه می‌شود. کارگر با تقسیم کار از یک طرف و انباشت سرمایه از طرفی دیگر، به نحو منحصر به فردی به کار، آن هم کاری یک جانبه و ماشینی، وابسته می‌شود. چون کارگر از لحاظ معنوی و مادی تا سطح یک ماشین تنزل داده شده و از وجودی انسانی به فعالیتی انتزاعی و شکمی [که باید سیر شود] سقوط کرده است، بیش از پیش به هر نوسان در قیمت بازار، به نحوه کاربرد سرمایه و به هوس ثروتمندان وابسته می‌شود. به همین نحو [افزایش طبقاتی از مردم که تماماً به کار وابسته‌اند]* باعث افزایش رقابت میان کارگران می‌شود و در نتیجه قیمت [کار]شان پایین می‌آید. این وضعیت در نظام کارخانه‌ای به اوج خود می‌رسد.

ج) در جامعه‌ای که در حال رونق است، تنها ثروتمندترین ثروتمندان می‌توانند با بهره‌ای که از پول می‌گیرند به زندگی خود ادامه دهند. بقیه باید یا با سرمایه خود کاری دست و پا کنند و یا آن سرمایه را در بازار گذارند. در نتیجه رقابت میان سرمایه‌داران مختلف شدیدتر می‌شود، تمرکز سرمایه شدت می‌گیرد، سرمایه‌داران بزرگ سرمایه‌داران خرد را نابود می‌کنند و بخشی از آن‌ها جزیبی از طبقه کارگر می‌شوند. با این عرضه جدید کار، دستمزدها کاهش بیشتری می‌یابند و [کارگران] به وابستگی بیشتر به چند سرمایه‌دار بزرگ کشانده می‌شوند. با کم شدن تعداد سرمایه‌داران، دیگر رقابتی میان آن‌ها [در ارتباط با یافتن] کارگر در کار نخواهد بود؛ با افزایش تعداد کارگران، رقابت میان آن‌ها شدیدتر،

* در متن انتشارات پنگوئن چنین آمده: «افزایش طبقاتی از مردم که جز کار کردن، فعالیت دیگری نمی‌کنند» - م.

غیرطبیعی‌تر و خشن‌تر می‌شود. در نتیجه بخشی از طبقه کارگر به گدایی و بینوایی می‌غلتنند درست براساس همان ضرورت که بخشی از سرمایه‌داران متوسط جزئی از طبقه کارگر می‌شوند.

بنابراین در چنین جامعه‌ای که بیش از همه برای کارگران مطلوب است، نتیجه ناگزیر برای کارگران، کار بیش از حد، مرگ زودرس، تنزل تا سطح ماشین و نوکر مطیع سرمایه شدن است، نتیجه‌ای که به گونه‌ای خطرناک، بر دوش او و علیه‌اش انباشته می‌گردد و بخشی از آنان را به رقابت بیشتر، گرسنگی و نهایتاً گدایی محکوم می‌سازد.

با بالا رفتن سطح دستمزدها، جنون سرمایه‌داران برای پولدار شدن، کارگران را [نیز] فرامی‌گیرد که تنها با قربانی کردن ذهن و جانشان آرام می‌شود. بالا رفتن دستمزدها مستلزم و متضمن انباشت سرمایه است و بدین‌سان محصول کار را با کارگر هرچه بیگانه‌تر می‌کند. به همین نحو، تقسیم کار باعث می‌شود که کارگر یک‌بعدی و وابسته‌تر گردد و همراه با آن نه تنها رقابت او را با آدم‌ها بلکه با ماشین‌ها نیز موجب می‌شود. چون کارگر تا حد یک ماشین تنزل مقام یافته است، ماشین را رقیب خود می‌پندارد. دست آخر چون انباشت سرمایه، کمیت صنعت و در نتیجه تعداد کارگران را افزایش می‌دهد، این امر موجب آن می‌شود که کمیت معینی از صنعت، کمیت بیشتری از محصولات را تولید نماید و تولید مازادی به وجود آید. نتیجه این تولید مازاد، یا بیرون کردن بخش وسیعی از کارگران از کار یا تقلیل دستمزدها به پایین‌ترین سطح ممکن است. چنین مواردی پیامدهای جامعه‌ای است که بیش از همه مطلوب کارگران است یعنی جامعه‌ای که ثروتش در حال رشد و ترقی است.

اما دیر یا زود این وضعیت رونق باید به نقطه اوج خود برسد. در این شرایط وضعیت کارگران چگونه است؟

۳. در کشوری که به ثروتی سرشار دست یافته است... هم دستمزد کار و هم سود سهام احتمالاً بسیار اندک است... رقابت برای

استخدام شدن ضرورتاً چنان زیاد است که موجب کاهش سطح دستمزدها تا آن حد می شود که به زحمت کفاف معاش تعدادی از کارگران را می دهد و در کشوری که جمعیتش زیاد است، این تعداد هرگز نمی تواند افزایش یابد. [۷]

بنابراین مازاد جمعیت باید بمیرند.

بدین سان در شرایطی که جامعه در حال افول است، کارگران بینواتر [می شوند]؛ در جامعه‌ای که در حال رشد و ترقی است، بینوایی کارگران افت و خیز [دارد] و در جامعه کاملاً پیشرفته بینوایی ثابت [می ماند]. به نظر اسمیت، جامعه نمی تواند در حالی که بخش وسیعی از آن در رنج و محنت هستند [۸]، راضی و خرسند باشد. اما چون حتی پررونق‌ترین وضعیت هم موجب درد و رنج این اکثریت می گردد و چون نظام اقتصادی [۹] (و به طور کلی جامعه‌ای که به منافع خصوصی متکی است) چنین وضعیت پررونقی را به وجود می آورد، نتیجه می شود که ناخرسندی جامعه، هدف نظام اقتصادی است.

در مورد رابطه کارگر با سرمایه دار باید اضافه کنیم که سرمایه داران با کاهش دادن میزان زمان کار، بالا رفتن دستمزدها را بیشتر جبران می کنند و بالا رفتن سطح دستمزدها و نیز بالا رفتن بهره سرمایه، به ترتیب به صورت بهره ساده و بهره مرکب در قیمت کالاها عمل می کند.

اکنون به طور کامل از دیدگاه یک اقتصاددان سیاسی به مسئله می پردازیم و از نقطه نظر او مطالبات نظری و عملی کارگران را مقایسه می کنیم.

اقتصاددان سیاسی به ما می گوید که اساساً و از لحاظ نظری، کل محصول کار [۱۰] به کارگر تعلق دارد. اما در ضمن اعلام می کند که در واقعیت عملی، آنچه کارگر دریافت می کند، کوچک ترین بخش تولید و اجتناب ناپذیر است یعنی فقط آن مقدار که برای بقایش به عنوان کارگر و

نه به عنوان انسان و برای تولید مثل کارگران برده و نه انسان‌ها ضروری است.

اقتصاددان سیاسی به ما می‌گوید که همه چیز با کار خریده می‌شود و سرمایه چیزی جز کار انباشته نیست اما در همان حال اعلام می‌کند که کارگری که قادر نیست هر چیزی را بخرد، مجبور است خود و هویت انسانی‌اش را بفروشد.

در حالی که اجاره‌دریافتی مالکی بی‌عار و تنبل، معمولاً برابر یک سوم محصول آن زمین است و سود سرمایه‌داری فعال دو برابر بهره‌ای است که از پول خود دریافت می‌کند، «چیز بیشتری» که کارگر درمی‌آورد، چنان ناچیز است که از میان چهار بچه‌اش، دو بچه باید از فرط گرسنگی بمیرند. در حالی که بنابه نظر اقتصاددانان سیاسی، آدمی فقط با کار است که می‌تواند ارزش محصولات طبیعت را افزایش دهد و کار دارایی فعال آدمی است، بنابه همان نظر، مالک زمین و سرمایه دار که فقط به خاطر داشتن همین مقام، خدایانی ممتاز و بی‌کار محسوب می‌شوند، همه جا برتر از کارگر هستند و برای او قانون وضع می‌کنند.

در حالی که بنا به نظر اقتصاددانان سیاسی، کار یگانه قیمت ثابت چیزهاست، چیزی ناپایدارتر از قیمت کار که در معرض نوسانات فراوان است وجود ندارد.

در حالی که تقسیم کار، قدرت تولیدی کار را بالا می‌برد و ثروت و رفاه جامعه را افزایش می‌دهد، کارگر را تهیدست می‌کند و او را تا سطح یک ماشین تقلیل می‌دهد. در حالی که کارگر باعث انباشت سرمایه می‌شود و این انباشت موجب افزایش رفاه جامعه می‌گردد، کارگر بیش از پیش به سرمایه‌دار وابسته می‌گردد، درگیر رقابتی سخت می‌شود و سراسیمه به کار بیش از حد روی می‌آورد که افت شدید جسمانی از عواقب آن است.

در حالی که بنابه نظر اقتصاددانان سیاسی، منافع کارگران هیچ‌گاه در

تقابل با منافع جامعه قرار نمی‌گیرد، جامعه همیشه و ضرورتاً رو در روی منافع کارگران می‌ایستد.

بنابه نظر اقتصاددانان سیاسی، منافع کارگران هیچگاه در تقابل با منافع جامعه قرار نمی‌گیرد: (۱) زیرا بالا رفتن سطح دستمزدها با تقلیل میزان زمان کار و پیامدهای دیگری که در بالا شرح داده‌ایم جبران می‌گردد؛ و (۲) زیرا کل تولید ناخالص در رابطه با جامعه، تولید خالص محسوب می‌شود و فقط در رابطه با افراد خصوصی است که «تولید خالص» اهمیت می‌یابد.

اما خود کار نه تنها در شرایط حاضر بلکه به طور کلی تا آن جا که هدف آن افزایش ثروت باشد، به نظر من آن کار زیان‌آور و مضر است و این نتیجه‌ای است که از براهین اقتصاددان سیاسی گرفته می‌شود هر چند که خود از آن آگاه نباشد.

در تئوری، اجاره‌بهای زمین و سود سرمایه‌کسوری هستند که باید از دستمزد کم شوند. اما در واقعیت عملی، مزدها کسوری هستند که [مالک] زمین و سرمایه اجازه می‌دهند تا کارگران دریافت کنند، مواجبی که از محصول کار به کارگران یعنی کار داده می‌شود.

هنگامی که وضعیت جامعه کساد باشد، کارگران به شدت در رنج و عذاب هستند. شدت رنجی که کارگران تحمل می‌کنند از جایگاهشان به عنوان کارگر ناشی می‌شود اما خود این رنج ناشی از وضعیت جامعه است.

اما هنگامی که جامعه در حال پیشرفت است، بینوایی و فقر کارگران محصول کارشان و ثروتی است که تولید می‌کنند. بنابراین، بینوایی [کارگران] در این وضعیت ناشی از ذات فعلی خود کار است.

جامعه‌ایی که از ثروت بیکرانی برخوردار است، [جامعه‌ایی] ایده‌آل است اما چنین جامعه‌ای که کمابیش قابل حصول است و دست‌کم به

عنوان جامعه مدنی، هدف اقتصاد سیاسی است، از نظر کارگران به معنای بینوایی ثابت است.

ناگفته پیداست که اقتصاد سیاسی، پرولتاریا را یعنی انسانی که سرمایه‌ای ندارد و اجاره‌بهایی دریافت نمی‌کند و فقط با کار [خود]، [آن‌هم] با کاری یک سویه و انتزاعی، زندگی می‌کند، چیزی بیش از یک کارگر نمی‌داند. همین است که اقتصاد سیاسی می‌تواند این موضوع را طرح نماید که پرولتاریا، درست مثل اسب‌ها، فقط باید تا آن اندازه دریافت کند که بتواند به کارش ادامه دهد. وقتی کارگر مشغول کار نیست، اقتصاد سیاسی او را به عنوان یک انسان مد نظر قرار نمی‌دهد و چنین ملاحظاتی را به قانون کیفری، پزشکان، مذهب، جداول آماری، سیاست و مأموران رسیدگی به نوانخانه‌ها واگذار می‌کند.

اکنون از سطح اقتصاد سیاسی بالاتر می‌رویم و سعی می‌کنیم براساس شرحی که در بالا دادیم و تقریباً از گفته‌های اقتصاددانان سیاسی نقل شده، پاسخ دو پرسش زیر را بیابیم:

۱. در تکامل نوع بشر، مفهوم تقلیل بخش بزرگی از انسان‌ها به کار انتزاعی چیست؟

۲. خطای اصلاح طلبانی که می‌خواهند سطح دستمزدها را بالا برند و به این طریق وضعیت طبقه کارگر را بهبود بخشند و یا برابری دستمزدها را هدف انقلاب اجتماعی می‌دانند (مانند پرودون) در چیست؟^۱ [۱۱]
از نظر اقتصاد سیاسی، کار فقط به شکل فعالیت مزدبری روی می‌دهد.

می‌توان ادعا کرد حرفه‌هایی که مستلزم استعدادی خاص یا دوره

۱. پرودون در اثر خود با عنوان مالکیت چیست؟ (پاریس، ۱۸۴۰) از این نظر دفاع می‌کند که «انجمن‌های کارگران باید اعتقاد داشته باشند که وجود این انجمن‌ها در تناقض با این امر است که کسی بیش از دیگری مزد بگیرد.» (مترجم فرانسوی).

کارآموزی طولانی‌تری هستند در کل پرسودتر است درحالی‌که دستمزد مناسب برای فعالیت یکنواخت مکانیکی که هرکس می‌تواند به‌سادگی و به سرعت آن‌ها را بیاموزد، با رشد رقابت سقوط کرده است و به اجبار نیز محکوم به سقوط بوده است. و درست این نوع کار است که در شرایط کنونی سازماندهی کار هنوز مرسوم است. بنابراین اگر کارگری در نوع اول کارایی که برشمردیم] هفت برابر بیش از گذشته، مثلاً پنجاه سال پیش، درآمد داشته باشد و درآمد کارگران نوع دوم کار بدون تغییر مانده باشد، درآمد هر دو گروه به‌طور متوسط چهار برابر بیشتر شده است. اما اگر گروه اول فقط هزار کارگر را در کشوری خاص شامل شود و گروه دوم یک میلیون نفر، آن‌گاه ۹۹۹,۰۰۰ نفر وضعیت بهتری نسبت به پنجاه سال قبل نخواهند داشت و تازه اگر در همان زمان قیمت اجناس ضروری بالاتر رفته باشد، وضعیت بدتری خواهند داشت. با چنین محاسبات میانگین سطحی، مردم خود را در مورد پرشمارترین طبقه جمعیت فریب می‌دهند. وانگهی میزان دستمزد یکی از عوامل تخمین درآمد کارگر است زیرا برای سنجش آن بسیار ضروری است که از ثبات آن اطمینان داشت، ثباتی که در هرج و مرج حاصل از به‌اصطلاح رقابت آزاد، با نوسانات مکرر و دوره‌های رکود، امکانی برای آن متصور نیست. دست آخر ساعات کار مرسوم در گذشته و حال باید در نظر گرفته شود. ساعت کار پنبه‌ریسان انگلیسی در نتیجه جنون سودطلبی مقاطعه‌کاران، تقریباً در بیست و پنج سال گذشته یا اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم طی دوره‌ایی که ماشین‌های کاهنده نیروی کار معمول شدند، بین دوازده تا شانزده ساعت در روز گردید. چنین افزایشی در ساعت کار که مختص به یک کشور و یک شاخه صنعتی بوده است، ناگزیر در نقاط دیگر هم کمابیش اعمال می‌شود. زیرا حق استثمار

نامحدود تهیدستان از سوی ثروتمندان هنوز به‌طور کلی مورد تأیید است. (ویلهم شولتز، حرکت تولید، صفحه ۶۵). [۱۲]

اما چه این مطلب صحت داشته باشد چه نداشته باشد که درآمد متوسط تمام طبقات جامعه افزایش یافته باشد، تفاوت درآمدها و اختلاف نسبی درآمدها به هر حال بیشتر شده است و از این رو تضاد میان ثروت و فقر شدیدتر نمایان می‌گردد. زیرا با افزایش کل تولید، به همان میزان نیازها، آرزوها و خواسته‌ها چند برابر می‌شود و بدین‌سان فقر نسبی افزایش می‌یابد در حالی که فقر مطلق از بین می‌رود. زندگی سامویدها^۱ از طریق فروش روغن ماهی و ماهی مانده چندان فقیرانه نیست زیرا در جامعه منزوی او همگان احتیاجات واحدی دارند. اما در شرایطی که پیش‌تر توضیح دادیم، اگر کل تولید یک جامعه مثلاً در طی یک دهه، نسبت به افزایش جمعیت یک سوم افزایش یافته باشد، کارگری که حداکثر درآمدش در پایان ده سال برابر با شروع آن باشد، زندگی راحتی ندارد و فقرش تقریباً یک سوم بیشتر شده است.

(همان منبع، صفحات ۶۶-۶۵)

اما اقتصاد سیاسی کارگر را فقط به عنوان حیوانی کارکن، جانوری که دقیقاً تا سطح نیازهای صرفاً جسمانی‌اش تقلیل داده شده است، می‌شناسد.

مردم برای رشد بیشتر آزادی‌های روحی‌شان، باید طوق بندگی به نیازهای جسمانی‌شان را پاره کنند و برده تن نباشند. بنابراین خصوصاً باید وقت آزادی از آن خود داشته باشند تا به فعالیت‌های معنوی خلاقانه و تفریحات روحی بپردازند. چنین وقت آزادی با

۱. Samoyed، ساکنان اورال شمالی سبیری - م.

پیشرفت در سازماندهی کار حاصل می‌شود. در حقیقت اکنون با نیروهای محرک جدید و بهبود ماشین‌آلات جدید، یک کارگر در کارخانجات پنبه‌ریسی اکنون کاری را انجام می‌دهد که سابقاً نیاز به ۱۰۰ یا حتی ۲۵۰ تا ۳۵۰ کارگر داشت. در تمام شاخه‌های تولید، می‌توان چنین نتایجی را مشاهده کرد زیرا نیروهای طبیعی خارجی در ابعاد وسیعی در کار انسانی دخالت دارند. اگر سابقاً برآورده کردن میزان معینی در نیازهای مادی مستلزم صرف زمان و تلاش انسان به میزان معینی داشت و بعدها این میزان به نصف تقلیل یافت، اکنون بدون هیچ‌گونه اتلاف منابع، دامنه فعالیت‌های معنوی و لذت [حاصل از آن] هم‌زمان به همان میزان افزایش یافته است... اما بار دیگر نحوه تقسیم این غنیمت که از کرونوس [۱۳] سالخورده در خصوصی‌ترین قلمروش به ارث برده‌ایم، براساس بخت و اقبالی کور و ناعادلانه تقسیم می‌شود. در فرانسه چنین محاسبه شده است که با سطح فعلی پیشرفت تولید، هر شخص قادر به کار، با میانگین نوبت کاری پنج ساعته در روز، برای برآورده ساختن تمام منافع مادی جامعه کفایت می‌کند... با این همه، علی‌رغم این‌که پیشرفت ماشین‌آلات موجود، باعث صرفه‌جویی در زمان شده است، مدت کار بردگی انبوه مردم در کارخانه‌ها باز افزایش یافته است. (همان منبع، صفحات ۶۸-۶۷)

گذار از کار دستی مرکب، مستلزم تجزیه آن به عملیات ساده است. در وهله نخست فقط چند عملیات یک شکل و تکراری به ماشین‌آلات محول می‌شود و بقیه به انسان‌ها. براساس ماهیت امور و تجارب به دست آمده، پرواضح است که این نوع فعالیت‌های یکنواخت تمام‌نشده هم برای ذهن و هم برای جسم مضر است. در نتیجه ترکیب ماشین‌آلات با تقسیم کار

میان انبوهی از انسان‌ها، به نحو اجتناب‌ناپذیری بی‌فایده‌گی کار دستی را نشان می‌دهد. این بی‌فایده‌گی همراه با بسیاری از مسائل دیگر خود را به شکل مرگ و میر فراوان کارگران کارخانه‌ها نشان می‌دهد... تاکنون به این تمایز بزرگ... دقت نشده است که تا چه میزان بشر از طریق ماشین آلات کار می‌کند و تا چه حد به عنوان ماشین.

(همان منبع، صفحه ۶۹)

در زندگی آتی انسان‌ها، نیروهای بی‌جان طبیعت که در ماشین‌آلات به کار گرفته شده‌اند، برده و مطیع ما خواهند بود.

(همان منبع، صفحه ۷۴)

کارخانجات ریسندگی انگلیس، ۱۹۶,۸۱۸ زن و فقط ۱۵۸,۸۱۸ کارگر مرد استخدام کرده‌اند. در کارخانجات پنبه‌ریسی لانکشاير، به ازای هر ۱۰۰ کارگر مرد، ۱۰۳ کارگر زن مشغول کار هستند و این رقم در اسکاتلند به ۲۰۹ نفر می‌رسد. در کارخانجات کتان‌بافی شهر لیدز انگلستان به ازای هر ۱۰۰ کارگر مرد، ۱۴۷ کارگر زن کار می‌کنند. در دوردن و ساحل شرقی اسکاتلند، این نسبت به ۲۸۰ کارگر زن می‌رسد. در کارخانجات تولید ابریشم انگلیس... تعداد زیادی کارگر زن مشغول کار هستند اما در صنایع پشم‌بافی، کارگران مرد غالب هستند چون نیروی جسمانی زیادی مورد نیاز است. در سال ۱۸۳۳ بالغ بر ۳۸,۹۲۷ زن در کنار ۱۸,۵۹۳ مرد در کارخانجات پنبه‌ریسی آمریکای شمالی استخدام شدند. در نتیجه تغییر نظام کار، بخش وسیعی از استخدام‌شدگان به جنس مؤنث اختصاص داده شده است... اکنون زنان از لحاظ اقتصادی وضعیت مستقل‌تری دارند... هر دو جنس به خاطر شرایط اجتماعی شان، به هم نزدیک‌تر شده‌اند. (همان منبع، صص ۷۱-۷۲)

در سال ۱۸۳۵ نسبت کارگران در کارخانجات ریسندگی انگلستان که نیروی محرکه‌شان بخار آب بوده است، از این قرار بود: ۲۰,۵۵۸ کودک بین سنین هشت تا دوازده سالگی، ۳۵,۸۶۷ کودک بین سنین دوازده تا سیزده سالگی و نهایتاً ۱۰۸,۲۰۸ کودک بین سنین سیزده تا هیجده سالگی... مسلماً پیشرفت‌های بیشتر در جهت خودکار نمودن خط تولید و از میان برداشتن کارهای یکنواخت، باعث تدریجی این شَرّ اجتماعی خواهد شد. اما سرمایه‌داران که در مقابل این پیشرفت‌های سریع مانع ایجاد می‌کنند، به ساده‌ترین و ارزان‌ترین شیوه‌ها متوسل می‌شوند و انرژی پایین‌ترین طبقات تا حد کودکان را تصاحب می‌کنند و به جای استفاده از ماشین‌آلات مکانیکی، آن‌ها را به کار می‌گمارند. (همان منبع، صفحات ۷۱-۷۰)

پیام لرد بروگام به کارگران: «سرمایه‌دار شوید!»... شَرّی که باعث شده میلیون‌ها انسان با کاری طاقت‌فرسا که جسم را درهم می‌شکند و از لحاظ اخلاقی ذهن را فلج می‌کند، تنها بتوانند پول بخور و نمیری درآورند؛ شَرّی که باعث شده بداقبالی یافتن چنین کاری، نوعی خوشبختی پنداشته شود. (همان منبع، صفحه ۶۰)

کسانی که مالک نیستند، برای زندگی کردن مجبورند به طور مستقیم یا غیرمستقیم به خدمت کسانی در آیند که مالک هستند و یا به عبارتی در موقعیتی وابسته به آن‌ها قرار گیرند»

(Pecqueur, *Théorie nouvelle d'économie Soc., etc.*, p 409)[۱۴]

خدمتکاران - مواجب؛ کارگران - دستمزد؛ کارمندان - حقوق یا درآمد. (همان منبع، صفحات ۴۱۰-۴۰۹)

«اجاره کردن کار کسی»، «قرض دادن کار کسی با بهره»، «در جای دیگری کار کردن».

«اجاره کردن مواد کار»، «اجاره کردن مواد کار با بهره»، «به کار گماشتن دیگران در جایی» (همان منبع، صفحه ۴۱۱)

«چنین نظم اقتصادی انسان‌ها را به چنان مشاغل پست و خوارکننده‌ای محکوم می‌کند که بردگی در قیاس با آن شاهانه جلوه می‌کند.» (همان منبع، صفحات ۴۱۸-۴۱۷) «روسپی‌گری طبقات غیرمالک به اشکال مختلف». (همان منبع، صفحه ۴۲۱) «کهنه‌فروش‌ها»

چارلز لودون در کتاب خود با عنوان *Solution du problème de la*

[۱۵]. *population, etc.*, Paris, 1825، اعلام کرده است که تعداد روسپیان انگلستان بین شصت تا هفتاد هزار نفر است. می‌گویند تعداد زنانی که پاکدامنی‌شان مورد تردید است، همین میزان است (ص ۲۲۸).

عمر متوسط این موجودات بدبخت خیابانی بعد از گرفتار شدن در این فعالیت مفسدانه تقریباً شش تا هفت سال است. برای ثابت ماندن این رقم شصت-هفتاد هزار روسپی، در هر سه بخش مملکت باید دست‌کم هر سال هشت تا نه هزار زن، یا به عبارتی هر روز ۲۴ قربانی جدید یا به طور متوسط هر ساعت یک نفر به چنین حرفه پستی تن دهد. اگر بخواهیم همین نسبت را در سراسر دنیا در نظر گیریم، باید پیوسته یک و نیم میلیون زن بدبخت روسپی وجود داشته باشد. (همان منبع، صفحه ۲۲۹)

جمعیت بینوایان همراه با فقرشان روز به روز بیشتر می‌شود. این انسان‌ها در نهایت فلاکت توده انبوهی را تشکیل می‌دهند که فقط برای این‌که از حق رنج بردن محروم نشوند، به ستیز با یکدیگر

مشغولند... در سال ۱۸۲۱، جمعیت ایرلند ۱,۸۲۷,۸۰۶ نفر بود. در سال ۱۸۳۱ این رقم به ۷,۷۶۴,۰۱۰ نفر افزایش یافت که برابر با افزایشی برابر با ۱۴ درصد طی ده سال بود. در لاینستر^۱ یعنی ثروتمندترین استان، جمعیت فقط ۸ درصد افزایش یافت در حالی که در کنات^۲، فقیرترین استان، افزایش جمعیت ۲۱ درصد بود. (مستخرج از تحقیقات به چاپ رسیده در انگلستان در مورد ایرلند، وین، ۱۸۴۰) [۱۶] (Buret, *De la misère etc.*, t. y. 1, pp. 36, 37.)

اقتصاد سیاسی کار را به صورت مجرد مانند شیئی در نظر می‌گیرد: «کار کالا است». اگر قیمت بالا است، آنگاه تقاضا برای کالای مورد نظر زیاد است؛ اگر قیمت پایین است، آنگاه عرضه کالای مورد نظر زیاد است. «بهای کار به عنوان یک کالا باید پایین و پایین‌تر آورده شود» این کار بعضاً به نحو اجتناب‌ناپذیری در اثر رقابت میان سرمایه‌داران حاصل می‌شود و بعضاً به خاطر رقابتی که میان خود کارگران وجود دارد. «جمعیت فعال، فروشنده کار، ضرورتاً به آنجا تقلیل داده می‌شود که کمترین سهم را از محصول بپذیرد... آیا نظریه کار به عنوان یک کالا چیزی بیش از نظریه درباره اسارت پوشیده است؟» (همان منبع، صفحه ۴۳) «پس چرا نباید در کار چیزی جز ارزش مبادله را دید؟» (همان منبع، صفحه ۴۴) کارگاه‌های بزرگ ترجیح می‌دهند کار زنان و کودکان را بخرند چون قیمت آن از قیمت کار مردان ارزان‌تر تمام می‌شود. (همان منبع) کارگر به هیچ وجه در مقابل کسی که استخدامش می‌کند، در موقعیت فروشنده‌ای آزاد نیست... سرمایه‌دار همیشه آزاد است که کار را استفاده کند و کارگر نیز همیشه مجبور است آن را بفروشد.

اگر نتوان هر لحظه کار را فروخت، قیمت کار کاملاً درهم می‌ریزد. برخلاف کالاهای واقعی، کار را نه می‌توان انباشت نه پس‌انداز کرد. کار زندگی است و اگر زندگی هر روز با غذا مبادله نشود، دچار مشکل می‌شود و تلف می‌گردد. با این ادعا که زندگی انسانی کالا است، باید بردگی را تصدیق کرد. (همان منبع، صفحات ۴۹-۵۰)

اگر کار را کالا بدانیم، کالایی است که بدترین مشخصه‌ها را دارد. اما حتی براساس اصول اقتصاد سیاسی، کار کالا نیست زیرا محصولی آزاد در بازاری آزاد نیست. نظم اقتصادی موجود هم‌زمان قیمت و اجرت کار را تقلیل می‌دهد؛ کارگر را به کمال می‌رساند و آدمی را خوار می‌کند. (همان منبع، صفحات ۵۲-۵۳) صنعت به جنگ، و تجارت به قمار تبدیل شده است. (همان منبع، صفحه ۶۲)

ماشین‌های پنبه‌ریسی (در انگلستان) به تنهایی معادل ۸۴,۰۰۰,۰۰۰ کارگر دست‌کار می‌باشند. (همان منبع، صفحه ۱۹۳)

تا به امروز، صنعت در حالتی از جنگ به سر برده است، جنگ یک فاتح: «در این جنگ، با همان بی‌اعتنایی فاتحان بزرگ، جان انسان‌هایی بر باد رفته است که لشکر فاتح را تشکیل می‌داده‌اند. هدف این فاتح، تصاحب ثروت است نه خشنودی انسان‌ها. (Buret, loc. cit., p. 20.) این منافع (یعنی منافع اقتصادی) که به حال خود رها شده‌اند،... ضرورتاً در تضاد باهم قرار می‌گیرند؛ راه دیگری جز جنگ وجود ندارد و حکم این جنگ بر یک طرف شکست و مرگ را رقم می‌زند و بر طرف دیگر تاج پیروزی می‌نشانند... علم در این تعارض نیروهای متخاصم دنبال نظم و تعادل اچست: جنگ دائمی از نظر علم یعنی تنها راه کسب صلح. این جنگ رقابت نام دارد. (همان منبع، صفحه ۲۳)

جنگ صنعتی برای آنکه با موفقیت هدایت شود، مستلزم گرد آوردن ارتش‌هایی بزرگ است که بتوانند در یک نقطه جمع شوند و هزاران تلفات دهند. سربازان این ارتش، نه از سر اخلاص و نه از سر مسئولیت چنین فشاری را تحمل نمی‌کنند بلکه تنها انگیزه‌شان فرار از اضطراب دردناکی است که گرسنگی نامیده می‌شود. آنان نه تعلق خاطری به رؤسای خود دارند و نه احساس قدردانی، رؤسایی که هیچ احساس نیک‌خواهی نسبت به زیردستان خود ندارند و آنان را نه انسان بلکه ابزار تولیدی می‌دانند که با خرجی به غایت کم، باید ثمره‌ای بس بزرگ بدهند. این جمعیت کارگر هر قدر که بیشتر می‌شود حتی این اطمینان را نمی‌یابد که همیشه استخدام شود. صنعت که آن‌ها را گرد آورده است، فقط این امکان را در اختیارشان می‌گذارد که زنده بمانند آن‌هم فقط به این دلیل که به آن‌ها نیاز دارد. اما به محض آنکه بتواند از شرشان خلاص شود، بدون کوچک‌ترین تردیدی کنارشان می‌گذارد؛ و کارگران مجبورند شخص خود و نیروی خویش را به هر قیمتی که سرمایه‌داران می‌خواهند، عرضه نمایند. کارگران هر چه قدر کار طولانی‌تر، پر عذاب‌تر و نفرت‌انگیزتری را انجام می‌دهند، مزد کمتری دریافت می‌کنند. کسانی هستند که با شانزده ساعت کار روزانه و تحمل فشاری بی‌وقفه، به دشواری می‌توانند حق زنده ماندن خود را بخرند.^{۱۱} (همان منبع، صفحات ۶۸-۶۹)

ما نیز مانند مأموران مسئول تحقیق شرایط زندگی بافندگان ماشین‌های دستی معتقدیم ... که اگر از مناطق روستایی مجاور نیرویی جدید و خون تازه‌ای از مردان سالم ارسال نگردد، طولی نمی‌کشد که شهرهای بزرگ صنعتی، جمعیت کارگری خویش را از دست بدهند. (همان منبع، صفحه ۳۶۲)

یادداشت‌ها

۱. گفته‌های مارکس درباره تعیین دستمزد، اتحاد میان کارگران و غیره را با ثروت ملل، اثر آدام اسمیت (انتشارات *Everyman Library*)، جلد اول، صفحات ۶۰-۵۸ مقایسه کنید. در سه بخش نخستین این دست‌نوشته، مارکس همان‌طور که بعداً خاطر نشان می‌کند، پیوسته و ازگان اقتصاددانان سیاسی کلاسیک، خصوصاً آدام اسمیت، را به کار می‌برده است. این موضوع حتی زمانی که صراحتاً خاطر نشان نمی‌کند که آیا نقل قول کرده و یا نقل به معنی کرده است، صادق است. مارکس از ترجمه فرانسوی کتاب *Recherche sur la Nature et les Causes de la richesse des Nations, par Adam Smith; Traduction nouvelle, avec les notes et observations; par Germain Garnier, Tomes I-V, Paris, 1802*. آدام اسمیت، اقتصاددان اسکاتلندی، اثر خویش *ثروت ملل* را در سال ۱۷۷۶ منتشر کرد.
۲. آدام اسمیت، *ثروت ملل*، (انتشارات *Everyman*)، جلد اول، صفحات ۶۱-۶۰.
۳. همان منبع، صفحات ۷۲-۵۱ و ۷۱-۵۰.
۴. همان منبع، صفحه ۷۷.
۵. همان منبع، جلد اول، صفحه ۲۳۰، همچنین صفحات ۶۵-۶۱ آن‌جا که اسمیت این سه وضعیت ممکن جامعه را با رجوع به شرایط موجود در بنگال، چین و آمریکای شمالی روشن می‌سازد.
۶. همان منبع، صفحه ۲۳۰، در دست‌نوشته مارکس، آخرین بند این جمله به زبان

فرانسه است که مستقیماً از ترجمه گارنیر، جلد دوم، صفحه ۱۶۲ نقل شده است.

۷. همان منبع، جلد اول، صفحه ۸۴ (ترجمه گارنیر، جلد اول صفحه ۱۹۳) این جمله خلاصه فشرده بعضی از جملات اسمیت است.

۸. همان منبع، جلد اول، صفحه ۷۰.

۹. در این جمله، واژه آلمانی *Nationalökonomie* به عبارت نظام اقتصادی برگردانده شده است. به نظر می‌رسد که مارکس با استفاده از این واژه آلمانی در اینجا و گه‌گاه در جملات دیگر، قصد داشته نشان دهد که اقتصاد سیاسی صرفاً یک نظریه نیست بلکه نظریه‌ای است برای نظام اقتصادی یعنی نظام صنعتی در حال رشد سرمایه‌داری که اقتصاددانان سیاسی کلاسیک آن را به تصویر کشیده و حمایت کرده‌اند.

۱۰. همان منبع، جلد اول، صفحه ۵۷.

۱۱. پی‌یر ژوزف پرودون (۱۸۰۹-۱۸۶۵)، سوسیالیست فرانسوی و نظریه‌پرداز سیاسی.

۱۲. *Die Bewegung der Produktion, eine geschichtlich-statistische Abhandlung*,

von Wilhelm Schulz (زوریخ و وینترتور، ۱۸۴۳). شولتز (بعدها به شولتز-بودمر تغییر نام داد، (۱۷۹۷-۱۸۶۰) دموکراتی رادیکال بود و بعداً در زوریخ به طور غیررسمی درس می‌داد. مارکس در سرمایه از این کتاب چنین یاد کرده است: «از بسیاری جهات، قابل توصیه است.»

۱۳. خدای اساطیر یونان که به نام خدای زمان شناخته می‌شد.

۱۴. *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique, ou Etude sur*

l'organisation de société, اثر پکوئور، پاریس، ۱۸۴۲. این نقل قول و نقل قول‌های بعدی از پکوئور، بوره و لودون در این بخش از دست‌نویست مارکس همگی به زبان فرانسه بوده‌اند. کنستانتین پکوئور (۱۸۰۱-۱۸۸۷)، نویسنده اقتصاددان و سوسیالیست فرانسوی بود.

۱۵. *Solution du problème de la population et de la subsistance, soumis à un*

médecin dans série de lettres، اثر چارلز لودون، پاریس، ۱۸۴۲، صفحه ۲۲۹. این اثر از دست‌نویسته‌ای انگلیسی که ظاهراً هرگز انتشار نیافته بود، با کمی ایجاز به زبان فرانسه ترجمه شد. با این حال چارلز لودون در لمینگتون، جزوه کوتاهی به زبان انگلیسی و با عنوان *تعادل جمعیت و مسئله مواد غذایی* منتشر کرد. اما اثر فرانسوی که به آن ارجاع داده شده است، کتابی حجیم با ۳۳۶ صفحه بود.

۱۶. *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*، اثر

اوژن بوره، دو جلدی، پاریس، ۱۸۴۰. اوژن بوره (۱۸۱۱-۴۲) اقتصاددان و نویسنده فرانسوی بود. این کتاب به نوعی سلف کتاب انگلس در مورد شرایط طبقه کارگر در انگلستان (۱۸۴۵) محسوب می‌شود، اما بوره علی‌رغم توصیف شیوایش از بینوایی کارگران، اصلاحات اجتماعی را موعظه می‌کرد.

سود سرمایه

۱. سرمایه

۱. شالوده سرمایه یعنی شالوده مالکیت خصوصی بر محصولات کار انسان‌های دیگر چیست؟

«حتی اگر سرمایه را با دزدی و کلاه‌برداری یکسان ندانیم، باز هم سرمایه به همکاری قانون نیاز دارد تا ارث را تقدیس نماید.»

(سه، I، زیرنویس صفحه ۱۳۶) [۱]

چگونه افراد صاحب موجودی تولیدی می‌شوند؟ چگونه افراد مالک محصولات می‌شوند که با این موجودی تولید می‌شوند؟

«به اتکای قوانین وضع شده» (سه، II، t. II، صفحه ۴)

افراد با سرمایه یا مثلاً با پول هنگفتی که به ارث می‌برند، چه چیزی را به دست می‌آورند؟

شخصی که پول هنگفتی به دست می‌آورد یا به ارث می‌برد، ضرورتاً قدرت سیاسی را به دست نمی‌آورد و یا به ارث نمی‌برد... قدرتی که مالکیت، بی‌واسطه و مستقیماً به او منتقل می‌کند، قدرت خرید است؛ سلطه‌ای معین بر جمیع کار یا بر تمام محصولات کار

که در بازار وجود دارد. (ثروت ملل، آدام اسمیت، جلد اول صص ۲۷-۲۶)

بدین‌سان سرمایه نیروی حاکم بر کار و محصولاتش است. سرمایه‌دار این قدرت را تصاحب می‌کند نه به این جهت که از خصوصیات شخصی یا انسانی معینی برخوردار است بلکه به این علت که مالک سرمایه است. قدرت او، قدرت خرید سرمایه‌اش است که چیزی یارای مقاومت در برابر آن را ندارد.

بعداً این موضوع را بررسی خواهیم کرد که سرمایه‌دار چگونه از طریق سرمایه، سلطه خود را بر کار اعمال می‌کند و سپس به این موضوع خواهیم پرداخت که چگونه سرمایه بر خود سرمایه‌دار حاکم می‌شود.

سرمایه چیست؟

«کمیت معینی از کار ذخیره و اندوخته‌شده جهت آن‌که مورد استفاده قرار گیرد.» (همان منبع، جلد اول، صفحه ۲۹۵)

سرمایه کار اندوخته شده است.

۲. هرگونه اثبات محصولات حاصل از زمین یا صنعت، سرمایه^۱ یا موجودی^۲ است. موجودی زمانی سرمایه نامیده می‌شود که به صاحبش درآمد^۳ یا سودی^۴ برساند. (همان منبع، جلد اول، صفحه ۲۴۳)

۲. سود سرمایه

سود یا نفع سرمایه، یکسره با دستمزد کار متفاوت است. این تفاوت به دو صورت نمودار می‌گردد: در وهله نخست، سود سرمایه اساساً بر مبنای ارزش سرمایه‌ای که به کار انداخته می‌شود، تعیین می‌گردد گرچه شاید کار ضبط و ربط سرمایه‌های مختلف یکسان باشد. وانگهی در کارخانه‌های بزرگ، کل این کار را به بعضی از کارمندان اصلی می‌سپارند که حقوقشان با سرمایه‌ای که بر آن نظارت می‌کنند، هیچ تناسبی ندارد.

گرچه کار مالک تقریباً به هیچ تقلیل داده می‌شود، باز طالب سودی است که متناسب با سرمایه‌اش باشد. (همان منبع، جلد اول، صفحه ۴۳) [۲]

چرا سرمایه‌دار خواهان دریافت این نسبت میان سود و سرمایه است؟

سرمایه‌دار هیچ نفی در استخدام کارگران ندارد جز این که انتظار دارد که آن‌ها با فروش کارشان بیش از آنچه که از موجودی خود به عنوان دستمزد به آنها می‌دهد، به او برگردانند. سرمایه‌دار هیچ نفی در به کار انداختن موجودی زیاد به جز میزان اندکی ندارد مگر این که سودی که به دست می‌آورد، نسبتی از این موجودی را پیشاند.

(همان منبع، صفحه ۴۲)

به این ترتیب، سرمایه‌دار در وهله نخست از دستمزدی که می‌دهد و بار دیگر از مواد خامی که در اختیار می‌گذارد، سود کسب می‌کند.

سود با سرمایه چه نسبتی دارد؟

اگر تعیین سطح میانگین معمولی دستمزد در زمان و مکانی مشخص دشوار است، تعیین سود سرمایه به مراتب دشوارتر است. این یا آن تغییر در قیمت کالاهایی که سرمایه‌دار معامله می‌کند، خوش‌اقبالی یا بداقبالی رقیبان یا مشتریان و هزاران عامل تصادفی دیگر که هنگام حمل و نقل کالاها یا در انبار روی می‌دهد، روزانه و [حتی می‌توان گفت] تقریباً ساعت به ساعت میزان سود را تغییر می‌دهد.

(همان منبع، صفحات ۷۸-۷۹)

گرچه تعیین دقیق میزان سود سرمایه غیرممکن است، اما با توجه به بهره حاصل از پول می‌توان چند نکته را مطرح کرد. هر قدر بهره بیشتری از پول عاید گردد، حجم بیشتری از پول برای گرفتن بهره داده می‌شود و هر قدر بهره‌ای که از پول به دست می‌آید، کم باشد

حجم کمتری از پول داده می‌شود. (همان منبع، صفحه ۷۹)

نسبت میان نرخ عادی بهره در بازار به نرخ سود خالص با توجه به این‌که سود بالا و پایین می‌رود، ضرورتاً تغییر می‌کند. بازرگانان در بریتانیای کبیر سود مضاعف را سود شرافتمندانه، متوسط و هقلاتی [۳] می‌دانند، اصطلاحی که جز به معنای سود عادی و مرسوم نیست. (همان منبع، صفحه ۸۷)

پایین‌ترین نرخ سود کدام است؟ بالاترین نرخ کدام است؟

پایین‌ترین نرخ سود عادی سرمایه، باید بیش از میزانی باشد که برای جبران زیان‌های اتفاقی که هر سرمایه‌ای در معرض آن است، لازم است. این مازاد سود خالص و ناب را تشکیل می‌دهد. همین موضوع نیز برای پایین‌ترین نرخ بهره صادق است. (همان منبع، ص ۸۶)

بالاترین نرخ سود زمانی است که در قیمت بخش اعظم کالاها، کل اجاره‌بهای زمین را به خود اختصاص دهد و دستمزد کاری را که در کالای تولید شده، نهفته است، به پایین‌ترین سطح خود برساند یعنی این‌که تنها هزینه معاش کارگران در حین کار تأمین گردد. وقتی کارگری مورد نیاز است، شکم او را باید به نحوی سیر کرد [اما] اجاره‌بهای زمین را می‌توان کاملاً حذف کرد: مثلاً خدمتکاران کمپانی هند شرقی در بنگال. (همان منبع، صص ۸۷-۸۶)

سرمایه‌دار علاوه بر تمام مزایای حاصل از رقابت محدودی که در این مورد کسب می‌کند، می‌تواند با تدابیری کلاً شایسته، قیمت بازار را بالاتر از [سطح] قیمت طبیعی نگاه دارد.

اولاً، با پنهان کردن اسرار تجارت زمانی که بازار با عرضه کنندگان محصولات فاصله زیادی داشته باشد، یعنی با پنهان کردن تغییرات قیمت می توان قیمت بازار را بالاتر از قیمت طبیعی نگهداشت. اثر چنین پنهان کردنی در آن است که سایر سرمایه داران، در این شاخه از صنعت یا تجارت سرمایه گذاری نمی کنند.

ثانیاً، سرمایه دار باز با پنهان کردن اسرار صنعت می تواند هزینه تولید را کاهش دهد و کالای خود را به قیمت رقبا و حتی پایین تر از آن ها تولید نماید و بدین ترتیب سود بیشتری به دست آورد (آیا فریب دادن دیگران با پنهان کردن اسرار، عملی غیراخلاقی نیست؟ [مثلاً] معاملاتی که در بازار بورس انجام می شود). وانگهی این امر [خصوصاً] در جایی است که تولید به منطقه مشخصی محدود شده باشد (مانند شراب نایاب) و جایی که تقاضای مؤثر نیز نتواند اصلاً برآورده نشود. نهایتاً لراه دیگر افزایش سود] از طریق انحصاری است که افراد یا شرکت ها اعمال می کنند. قیمت انحصاری، بالاترین سود است. (همان منبع، صفحات ۵۴-۵۳)

علت های تصادفی دیگری که می تواند سود سرمایه را افزایش دهد: تصاحب قلمروهای جدید یا شاخه های جدیدی از تجارت که گاهی سود سرمایه را حتی در کشورهای ثروتمند نیز افزایش می دهد زیرا سرمایه داران با خارج کردن سرمایه خود از شاخه های قدیمی تجارت، رقابت را کاهش می دهند. و باعث می شوند که بازار با کالاهای کمتری تأمین گردد، آنگاه قیمت ها افزایش می یابند؛ کسانی که چنین کالاهایی را معامله می کنند، می توانند با بهرهای بالاتر پول قرض گیرند. (همان منبع، صفحه ۸۳)

هر قدر کالای [معینی] بیشتر تولید شود، آن کالا بیشتر به هدف تولید تبدیل می‌گردد و آنگاه آن بخش از قیمت که به دستمزد و سود تغییر شکل می‌یابد، نسبت به آن بخش که شکل اجاره‌بها را به خود می‌گیرد، بیشتر خواهد بود. با افزایش ساخت یک کالا، نه تنها میزان سود در هر نوبت افزایش می‌یابد بلکه هر سود جدید از سود قبلی بیشتر خواهد بود زیرا سرمایه‌ای که از آن حاصل می‌شود، قاعدتاً باید همیشه بیشتر باشد. مثلاً سرمایه‌ای که بافندگان را به کار می‌گمارد، قاعدتاً باید همیشه بیش از سرمایه‌ای باشد که ریسندگان را به کار می‌گمارد، زیرا نه تنها جانشین آن سرمایه با سودش می‌گردد، بلکه در عین حال نیز باید دستمزد بافندگان را پردازد؛ سود باید همیشه نسبتی با سرمایه داشته باشد. (همان منبع، صفحه ۴۵)

بنابراین پیشرفتی که کار آدمی با تبدیل محصول طبیعت به محصول ساخته شده از طبیعت پیدا کرده است، دستمزد کار را زیاد نکرده بلکه بعضاً تعداد سرمایه‌گذاری‌های سودآور و بعضاً میزان سرمایه‌بمدی را در هر بار سرمایه‌گذاری، نسبت به دوره قبل افزایش داده است.

در خصوص مزایایی که سرمایه‌دار از تقسیم کار به دست می‌آورد، بعداً توضیح داده خواهد شد.

سرمایه‌دار از دو راه سود کسب می‌کند: اولاً از طریق تقسیم کار، ثانیاً به طور کلی با پیشرفتی که کار آدمی با شکل دادن به محصولات طبیعی پیدا می‌کند. هرچه آدمی در [تولید] کالا سهم بیشتری داشته باشد، سود حاصل از سرمایه را کد بیشتر خواهد بود.

در همه جوامع، میزان متوسط سود سرمایه در قیاس با سطح دستمزد انواع گوناگون کار، کمابیش یک اندازه است. (همان منبع، صفحه ۱۰۰) میزان معمولی سود سرمایه در رشته‌های مختلف بنابه

اطمینان یا عدم اطمینان از برگشت سرمایه، متفاوت است. «به نظر می‌رسد که سود معمولی موجودی گرچه با احتمال خطر افزایش می‌یابد، همواره تناسبی با افزایش آن ندارد».

(همان منبع، صفحات ۹۹-۱۰۰)

ناگفته پیداست که هرگاه ابزار گردش ارزان‌تر و ساده‌تر در دسترس افراد قرار گیرد، سود نیز افزایش خواهد یافت (به عنوان نمونه، پول کاغذی).

۳. سلطه سرمایه بر کار و انگیزه‌های سرمایه‌دار

تنها انگیزه‌ای که سبب می‌شود صاحب سرمایه در کشاورزی، صنعت یا عمده‌فروشی یا خرده‌فروشی کالایی خاص سرمایه‌گذاری کند، سود شخصی خویش است. کمیت‌های متفاوت کار تولیدی که سرمایه‌دار به جریان می‌اندازد و ارزش‌های متفاوتی که ممکن است به تولید سالانه زمین یا کارکشورش بیفزاید، بنابه این که سرمایه به چه شیوه‌ای به کار برده شده است، هرگز به اندیشه سرمایه‌دار راه نمی‌یابد. (همان منبع، صفحه ۳۳۵)

برای سرمایه‌دار، مفیدترین شیوه به کار انداختن سرمایه در شرایطی که یک میزان خطر وجود داشته باشد، شیوه‌ای است که بیشترین سود را نصیب او سازد. [اما] همیشه این شیوه کاربرد سرمایه مفیدترین شیوه برای جامعه نیست؛ مفیدترین شیوه‌ای که می‌توان سرمایه را به کار بست، [بهره بردن از نیروهای تولیدی طبیعت است].*

(سه، II، ۴، صفحات ۱۳۰-۳۱)

در طرح‌ها و تحقیقات صاحبان سرمایه، مهم‌ترین عملیات کار

* در متن انتشارات پنگوئن چنین آمده است: «فعال کردن قدرت تولیدی زمین و کار است.»

تنظیم و جهت داده می‌شود و سود غایتی است که در تمام این طرح‌ها و نقشه‌ها مدنظر است. اما نرخ سود مانند اجاره‌بها و دستمزد با رونق جامعه افزایش و با رکود کاهش نمی‌یابد. برعکس نرخ سود در جوامع ثروتمند معمولاً پایین و در جوامع فقیر بالا است. نرخ سود معمولاً در کشورهایی که به سرعت در حال زوال می‌باشند، بالاترین سطح را دارد. بنابراین منافع این طبقه، همان رابطه دو گروه دیگر را با منافع عمومی جامعه ندارد (۲۴). منافع خاص فروشندگان در شاخه‌های تجارت یا صنعت، در برخی از جنبه‌ها با منافع عامه متفاوت و حتی غالباً در تضاد شدید با آن قرار دارد. منافع فروشندگان، گسترش بازار و محدود کردن رقابت است. آنان طبقه‌ای از مردم را تشکیل می‌دهند که منافعشان هرگز با منافع جامعه دقیقاً یکی نیست، طبقه‌ای از مردم که کلاً در فریب دادن و حتی ستم کردن بر عامه منافی دارد.

(اسمیت، جلد اول، صفحات ۲۲-۲۳۱)

۴. انباشت سرمایه و رقابت میان سرمایه‌داران

افزایش سرمایه که دستمزدها را بالا می‌برد، سود سرمایه را کاهش می‌دهد و این نتیجه رقابت میان سرمایه‌داران است.

(همان منبع، صفحه ۷۸)

مثلاً اگر سرمایه لازم برای کسب و کار یک دکاندار در یک شهر میان دو دکاندار تقسیم شود، رقابت میان آنها باعث می‌شود که هر کدامشان اجناس خود را ارزان‌تر از زمانی بفروشند که فقط یک دکاندار مشغول کار است و اگر این سرمایه میان بیست دکاندار تقسیم شود، رقابت میان آنها بیشتر خواهد شد و احتمال اتحاد میان آنها برای بالا کشیدن قیمت [اجناس]، بسیار اندک است.

(همان منبع، صفحه ۳۲۲)

چون می‌دانیم که قیمت انحصاری بالاترین قیمت ممکن است و چون منافع سرمایه‌داران حتی از دیدگاه متعارف اقتصاددانان سیاسی در تضادی خصمات با جامعه قرار دارد و چون بالا رفتن سود همانند بهره مرکب بر قیمت اجناس تأثیر می‌گذارد (همان منبع، صفحات ۸۸-۸۷) [۵]، این نتیجه گرفته می‌شود که تنها عمل دفاعی در برابر سرمایه‌داران، رقابت است که براساس براهین اقتصاد سیاسی از این لحاظ که هم باعث افزایش دستمزدها می‌شود و هم قیمت کالاها را به نفع عامه مصرف‌کننده کاهش می‌دهد، اثر مفیدی دارد.

اما رقابت تنها زمانی ممکن است که سرمایه تکثیر شده و در دستان متعددی قرار گرفته باشد. بسیاری از سرمایه‌گذاری‌ها تنها در نتیجه انباشت چند جانبه میسر است زیرا سرمایه به طور کلی ناشی از انباشت است اما انباشت چند جانبه ضرورتاً به انباشت یک جانبه می‌انجامد. رقابت میان سرمایه‌داران باعث افزایش انباشت سرمایه می‌گردد.

انباشت تحت حاکمیت مالکیت خصوصی، [به معنای] تمرکز سرمایه در دستان معدودی است و این موضوع به طور کلی پیامد اجتناب‌ناپذیر مسیر طبیعی حرکت سرمایه است و دقیقاً از طریق رقابت است که راه برای این مقصد طبیعی سرمایه گشوده می‌شود.

می‌گویند سود سرمایه متناسب با حجم سرمایه است. بنابراین حتی اگر رقابت حامدانه را در نظر بگیریم، هرچه سرمایه عظیم‌تر باشد، نسبت به سرمایه‌ای خرد از لحاظ حجم، سریعتر انباشت می‌شود.

بنابراین فرایند انباشت سرمایه بزرگ، کلاً صرف‌نظر از مسئله رقابت، بسیار سریع‌تر از سرمایه خرد انجام می‌شود. با وجود این سعی خواهیم کرد این فرایند را مورد بررسی بیشتری قرار دهیم.

با افزایش سرمایه، سود [حاصل از] آن در نتیجه رقابت کاهش می‌یابد. بنابراین سرمایه‌دار خرد در این میان بیش از همه آسیب می‌بیند.

وانگهی افزایش سرمایه و حجم وسیع سرمایه‌گذاری حاکی از افزایش رونق در کشور است.

در کشوری که به کمال ثروت و رفاه دست یافته است، میزان معمولی سود خالص چنان اندک است و میزان بهره معمولی چنان پایین است که جز تعدادی از ثروتمندترین افراد نمی‌توانند با بهره‌ای که از پول خود به دست می‌آورند، گذران زندگی کنند. تمام افراد طبقه متوسط مجبور خواهند بود خود بر نحوه به کار انداختن سرمایه‌شان، نظارت داشته باشند. (همان منبع، صفحه ۸۶)

این وضعیت مطلوب‌ترین وضعیت برای اقتصاد سیاسی است. از این رو به نظر می‌رسد که در همه جا نسبت میان سرمایه و درآمد، نسبت میان پرکاری و بیکاری را تنظیم می‌کند. هر جا سرمایه غالب است، پرکاری و هر جا درآمد، بیکاری حاکم است. (همان منبع، صفحه ۳۰۱)

بنابراین در شرایطی که رقابت افزایش می‌یابد، سرمایه به چه صورت به کار برده می‌شود؟

با افزایش موجودی، کمیتی از آن را که می‌توان با بهره قرض داد، به تدریج بیشتر و بیشتر می‌گردد. با افزایش حجم موجودی که با بهره می‌توان قرض داد، بهره... کاهش می‌یابد. الف) چون قیمت بازار اجناس با افزایش کمیت، معمولاً کاهش می‌یابد... و ب) چون با افزایش سرمایه در هر کشور، به تدریج یافتن روشی سودآور برای بهره‌برداری از سرمایه‌های جدید درون یک کشور، به تدریج دشوار و دشوارتر می‌گردد. متعاقباً رقابت میان سرمایه‌های مختلف ایجاد می‌شود؛ هر سرمایه‌دار می‌خواهد از سرمایه خود در این یا آن رشته بهره‌برداری کند که قبلاً دیگری بر آن چنگ انداخته است. در اکثر

موارد او می‌تواند امیدوار باشد که رقیب را با شیوه‌های عقلایی‌تر از آن رشته فعالیت بیرون اندازد. او نه تنها باید جنس خود را ارزان‌تر بفروشد بلکه برای این‌که اساساً بتواند به فروش برساند، باید گاهی گران‌تر هم بخرد. تقاضا برای کار تولیدی با افزایش سرمایه که مدعی حمایت از آن است، هر روز بیشتر و بیشتر می‌شود. کارگران به آسانی کار می‌یابند اما صاحبان سرمایه به سختی می‌توانند کارگری را استخدام کنند. رقابت میان آنها، دستمزد کار را بالا می‌برد و سود سرمایه را کاهش می‌دهد.

(همان منبع، صفحه ۳۱۶)

به این ترتیب سرمایه‌دار خرد دو راه حل دارد: ۱) یا سرمایه‌اش را مصرف کند چون نمی‌تواند با بهره آن زندگی کند و در نتیجه دیگر سرمایه‌دار نباشد یا ۲) خود تجارتمی‌راه بیاندازد، کالایش را ارزان بفروشد و نسبت به سرمایه‌داران ثروتمندتر، اجناس را گران‌تر بخرد و دستمزد یالاتری پردازد که این جز به معنای نابودی خویش نیست زیرا قیمت بازار در نتیجه رقابت شدیدی که وجود دارد، بسیار پایین خواهد بود. اما با این حال اگر سرمایه‌دار بزرگ بخواهد سرمایه‌دار خرد را له کند، نسبت به او از همان برتری برخوردار است که سرمایه‌دار در مقام یک سرمایه‌دار نسبت به کارگر دارد. حجم زیادتر سرمایه‌اش، سود کمتر او را جبران می‌کند و می‌تواند تازمانی که سرمایه‌دار خرد از پا در نیامده است، حتی زبان‌های موقت را نیز تحمل کند یعنی زمانی که دیگر خود را از این رقابت رها و آزاد می‌یابد. سرمایه‌دار بزرگ به این شیوه سودهای سرمایه‌دار خرد را انباشت می‌کند.

وانگهی همیشه سرمایه‌دار بزرگ ارزان‌تر از سرمایه‌داران خرد می‌خرد زیرا در حجم بالایی خرید می‌کند و از این‌رو قادر است اجناس خود را ارزان‌تر بفروشد.

اما همان‌طور که مقوط نرخ بهره باعث می‌شود که سرمایه‌داران

متوسط دیگر بهره نگیرند و به کسب و کار مشغول شوند، افزایش سرمایه تجاری و نرخ پایین‌تر سود، به شکلی معکوس، باعث کاهش نرخ بهره می‌گردد.

هنگامی که سود حاصل از به کارگیری سرمایه ... کاهش می‌یابد ... قیمتی که برای بهره برداری از آن پرداخت می‌شود ... ضرورتاً باید همراه با آن کاهش یابد. (همان منبع، صفحه ۳۱۶)

«با افزایش ثروت، آبادانی و جمعیت، بهره کاهش می‌یابد» و به دنبال آن سود سرمایه؛ «بعد از کاهش بهره و سود سرمایه، سرمایه نه تنها ممکن است افزایش یابد، بلکه حتی از گذشته هم سریع‌تر افزایش می‌یابد... معمولاً سرمایه‌ای بزرگ با سودی اندک معمولاً سریع‌تر از سرمایه‌ای کوچک با سودی بزرگ افزایش می‌یابد. به قولی پول، پول می‌آورد.» (همان منبع، صفحه ۸۳)

بنابراین هنگامی که سرمایه بزرگ در تضاد با سرمایه‌داران خرد قرار می‌گیرد که سود اندکی دارد، یعنی در شرایطی که رقابتی شدید در کار است، آنان را کاملاً له می‌کند. نتیجه ناگزیر این رقابت، بد شدن کیفیت اجناس، تقلب و حقه‌بازی در تولید و فساد عمومی است که در شهرهای بزرگ مشهود است.

وانگهی عامل مهم دیگر در رقابت سرمایه بزرگ و سرمایه خرد، رابطه بین سرمایه ثابت و سرمایه در گردش است. [۶]

سرمایه در گردش، سرمایه‌ای است که در ساخت یا خرید کالاها و فروش مجدد آنها به کار می‌رود. سرمایه‌ای که به این شیوه به کار برده می‌شود، تا زمانی که در تملک مالکش می‌باشد و یا به همین شکل باقی بماند، هیچ درآمد یا سودی به مالکش بر نمی‌گرداند. سرمایه در گردش پیوسته به یک شکل خاص از سرمایه‌دار گرفته می‌شود تا به شکل دیگری به او بازگردانده شود و تنها با چنین

گردشی یا مبادلات و تغییر شکل متوالی است که سود می‌دهد. سرمایه ثابت، شامل سرمایه‌ای است که برای آبادانی زمین، خرید ماشین‌آلات مفید و ابزارهای تجارت و چیزهایی از این قبیل سرمایه‌گذاری می‌شود. (همان منبع، صفحات ۴۴-۲۴۳) [مارکس این قطعه را خلاصه کرده است.]

هرگونه صرفه جویی در هزینه حفظ و نگهداری سرمایه ثابت، باعث بهبود و ترقی درآمد خالص جامعه می‌شود. کل سرمایه هر فرد در هر کاری ضرورتاً به سرمایه ثابت و سرمایه در گردش او تقسیم می‌شود. با این فرض که کل سرمایه تغییر نکند، اگر یک بخش کوچک‌تر باشد، ضرورتاً بخش دیگر بزرگ‌تر خواهد بود. سرمایه در گردش، هزینه مواد و دستمزد کار را تامین می‌کند و صنعت را به جریان می‌اندازد. بنابراین هر صرفه‌جویی در هزینه نگهداری سرمایه ثابت که نیروی تولیدی کار را کاهش نمی‌دهد، باید قاعدتاً موجب افزایش سرمایه‌ای شود که صنعت را ترقی می‌دهد. (همان منبع، صفحه ۲۵۷)

از همان ابتدا واضح است که رابطه سرمایه ثابت و سرمایه در گردش بیشتر مطلوب سرمایه‌دار بزرگ است تا سرمایه‌دار خرد. سرمایه اضافی ثابت بانک‌داران بسیار بزرگ نسبت به سرمایه ثابت بانک‌داران بسیار کوچک، ناچیز است. میزان سرمایه ثابت آن‌ها چیزی بیش از اداره کارشان نمی‌باشد. تجهیزات مالکین بزرگ به نسبت اندازه ملکشان افزایش نمی‌یابد. به همین سان، اعتباری که سرمایه‌دار بزرگ در اختیار دارد در قیاس با سرمایه‌دار خرد، به معنای صرفه‌جویی بیشتر در سرمایه ثابت است یعنی در میزان پول حاضر و آماده‌ای که همیشه باید در اختیار داشته باشد. نهایتاً، بدیهی است که هر جا کار صنعتی به اوج خود برسد یعنی هر جا کار دستی به کار کارخانه‌ای تبدیل شود، کل سرمایه سرمایه‌دار

خرد حتی قادر نیست سرمایه ثابت ضروری را برای او فراهم آورد*.
کلاً حقیقت این است که انباشت سرمایه بزرگ در قیاس با سرمایه
خرد، با تمرکز و ساده‌سازی سرمایه ثابت متناسب است. سرمایه‌دار
بزرگ گونه‌ای سازماندهی ابزار کار را برای خود معمول می‌کند.

به همین‌سان در قلمرو صنعت، هر کارخانه و هر کارگاه ترکیب
جامعی از منابع مادی بزرگ، مهارت‌های فنی و توانایی‌های ذهنی
بی‌شمار و متنوعی است که در خدمت هدف عام تولید قرار گرفته
است... آن‌جا که قانون از مالکیت ارضی در واحدهای بزرگ
حمایت می‌کند، مازاد جمعیت در حال رشد به تجارت رو
می‌آورند و در نتیجه در کشوری مانند بریتانیای کبیر اساساً این
پرولتاریاست که به شکلی انبوه در صنعت گرد می‌آید. اما در
جایی که قانون تقسیم مستمر زمین را اجازه می‌دهد، مانند فرانسه،
شمار مالکانی که زیر بار قرض رفته‌اند، افزایش می‌یابد. فرایند
مستمر قطعه‌قطعه شدن زمین، آن‌ها را به دامن طیفه‌ای می‌اندازد
که تنگدست و ناراضی هستند. در نهایت هنگامی که این فرایند به
مرحله‌ای بالاتر برسد، مالکیت بزرگ ارضی بار دیگر مالکیت‌های
خرد را می‌بلعد چنان‌که صنایع بزرگ صنعت کوچک را می‌بلعد. با
تشکیل مجدد املاک بزرگ، شمار وسیعی از کارگران بی‌زمین که
دیگر مورد نیاز کشاورزی نیستند، بار دیگر به صنعت رانده
می‌شوند.» (شولتز، *Bewegung der Produktion*، صفحات ۵۹-۵۸)

با تغییر روش‌های تولید مشخصات کالاهای مشابه تغییر می‌کند. و
فقط با حذف نیروی انسانی در کار، این امر ممکن شده که از یک
پوند پنبه به ارزش ۳ شیلینگ و ۸ پنس، ۲۵۰ کلاف نخ به طول

* مارکس یادداشت زیر را به زبان فرانسه نوشته است: «همه می‌دانند که کشاورزی در
مقیاس وسیع معمولاً نیاز به استخدام عده‌ای انگشت‌شمار دارد.»

۱۶۷ مایل انگلیسی (یعنی ۳۶ مایل آلمانی) به ارزش تجاری ۲۵ گینی^۱ رسیده شود. (همان منبع، صفحه ۶۲)

به طور متوسط، قیمت پارچه پنبه‌ای در انگلستان طی ۴۵ سال گذشته به میزان یازده دوازدهم کاهش یافته است. بنابه محاسبات مارشال^۲ برای همین میزان کالای تولیدی که در سال ۱۸۱۴ شانزده شیلینگ پرداخت می‌شد، اکنون فقط یک شیلینگ و ۱۰ پنس پرداخت می‌گردد. ارزان‌تر شدن محصولات صنعتی هم مصرف داخلی و هم بازار خارجی را گسترش می‌دهد. به این دلیل تعداد کارگران در کارخانجات پنبه‌ریسی بعد از باب شدن ماشین‌آلات نه تنها در بریتانیای کبیر کاهش نیافته که برعکس از چهل هزار کارگر به یک و نیم میلیون کارگر افزایش یافته است. در رابطه با درآمد صاحبان صنایع و کارگران: رقابت فزاینده میان صاحبان کارخانجات منجر به آن شده که ضرورتاً سودشان متناسب با کمیت محصولاتی که تولید می‌کنند، کاهش یابد. در سال‌های ۳۳-۱۸۲۰ سود ناخالص کارخانجات منچستر از فروش یک قواره چیت از چهار شیلینگ و یک و یک سوم پنس به یک شیلینگ و نه پنس تقلیل یافت. اما حجم تولید جهت جبران این زیان به همان نسبت افزایش یافته است. پیامد این جریان آن بوده... که بعضی از شاخه‌های جداگانه صنعت تا حدی متحمل اضافه تولید شده‌اند؛ ورشکستگی‌های مکرر باعث تورمان و افت و خیز در طبقه سرمایه‌دار و اربابان کار شده است و بدین‌سان بخشی از آن‌ها که از لحاظ اقتصادی کاملاً خانه‌خواب شده‌اند، به پرولتاریا

۱. نام سکه زری که بهای اسمی آن یک لیره بود از سال ۱۷۱۷ به بعد بهای آن ۲۱ شیلینگ تعیین شد - م.

2. Marshall

می‌پیوندند؛ این وقفه‌ها و تعطیل کردن‌های مکرر و ناگهانی در استخدام، امری ناگزیر شده است که همیشه اثرات دردناک آن را طبقه کارگران مزدبگیر به تلخی احساس می‌کنند. (همان منبع، ص ۶۳)

اجاره دادن کار خویش، آغاز بردگی فرد است. اجاره دادن مواد کار استقراری آزادی خویش است... کار انسانی است، اما مواد کار هیچ جنبه انسانی ندارد. (پکوتز، *Théorie Sociale* و غیره، صص ۲۱۱-۲۱۲)

عنصر مادی که بدون عنصری دیگر یعنی کار، یکسره از خلق ثروت ناتوان است، (نزد کسانی که صاحب این عنصر مادی هستند) فضیلت جادویی بارآوری یافته است گویی با فعالیت خاص خود به چنین عنصر اجتناب‌ناپذیری تبدیل شده است.

(همان منبع)

فرض کنیم که کارگری با کار روزانه خود به طور متوسط ۲۰۰ فرانک در سال درآمد داشته باشد و این مبلغ برای گذران یک زندگی ساده و ابتدایی کافی باشد. در این صورت مالکی که ۲۰۰۰ فرانک از بهره یا اجاره‌بهای زمین یا خانه‌ای و غیره دریافت می‌کند، غیرمستقیم پنج نفر را وامی‌دارد که برای او کار کنند؛ درآمد ۱۰۰،۰۰۰ فرانکی بیانگر کار ۲۵۰ نفر است و درآمد ۱،۰۰۰،۰۰۰ فرانکی برابر با کار ۲،۵۰۰ نفر. (از این رو ۳۰۰ میلیون فرانک، یعنی درآمد لویی فیلیپ، معادل کار ۷۵۰،۰۰۰ کارگر است.) (همان منبع، صفحات ۱۳-۱۲)

قانون انسانی به مالکان حق استفاده یا سوءاستفاده را داده است یعنی این حق که هر کاری می‌خواهند با مواد کار بکنند... قانون به هیچ وجه آنها را موظف نکرده است که هر وقت بی چیزان احتیاج

داشتند یا در هر زمان، کار یا مزدی مناسب به آنان دهند و غیره» (همان منبع، صفحه ۴۱۳) آزادی کامل در رابطه با طبیعت، کمیت، کیفیت و امکانات تولید؛ در رابطه با استفاده و تخصیص ثروت؛ سلطه کامل بر مواد جمیع کارها. هرکس آزاد است آنچه را که متعلق به اوست و مناسب می‌داند، تنها براساس علایق و منافع خویش به عنوان یک فرد، معاوضه نماید.

(همان منبع، صفحه ۴۱۳)

رقابت صرفاً نمودار آزادی مبادله است که خود پیامد بلاواسطه و منطقی حق فرد برای استفاده یا عدم استفاده از تمام ابزارهای تولید است. حق استفاده و سوءاستفاده، آزادی مبادله و رقابت اختیاری، این سه رکن اقتصادی که یک واحد را تشکیل می‌دهند، پیامدهای زیر را به دنبال دارد: هرکس هر چه آرزو دارد، هنگامی که آرزو دارد، وقتی آرزو می‌کند، هر جا که آرزو می‌کند، می‌تواند تولید کند؛ چیز خوبی تولید کند یا چیز بدی، خیلی زیاد یا خیلی کم، خیلی زود یا خیلی دیر، با قیمت بسیار بالا یا با قیمت بسیار پایین. هیچکس نمی‌داند آیا او جنس خود را می‌فروشد، چگونه می‌فروشد، چه وقت می‌فروشد، کجا می‌فروشد یا به چه کسی می‌فروشد. در ارتباط با خرید هم همین وضع حاکم است. تولیدکننده از نیازها و منابع، از عرضه و تقاضا اطلاعی ندارد. هر وقت آرزو کند، هر وقت که بتواند، هر جا که آرزو کند، به هرکسی که بخواهد، به هر قیمتی که آرزو داشته باشد، می‌تواند جنس خود را بفروشد. به همین شیوه نیز می‌خرد. در تمام این موارد بازیچه بخت و اقبال است، برده قانون اقویا و اضنیا... در حالی که در یک جا کمبود حاکم است و در جای دیگر فزونی و اسراف. در حالی که یک تولیدکننده، محصولات خود را در حجمی وسیع و با قیمتی بسیار بالا می‌فروشد و به سود سرشاری

دست می‌یابد، دیگری یا چیزی نمی‌فروشد و یا با ضرر فراوان می‌فروشد... عرضه رابطه‌ای با تقاضا ندارد و تقاضا نیز بی‌ارتباط با عرضه است. تولیدکننده با در نظر گرفتن سلیقه و مد غالب در میان توده مصرف‌کننده، کالایی تولید می‌کند اما هنگامی که آماده می‌شود تا کالا را تحویل بازار دهد، این هوس تمام شده و جایش را هوس برای محصول دیگری گرفته است... پیامد اجتناب‌ناپذیر: ورشکستگی‌هایی که مکرراً و عموماً روی می‌دهد؛ محاسبه نادرست، خانه‌خرابی‌های ناگهانی و غیرمنتظره، بحران‌های اقتصادی، بیکاری، عرضه بیش از اندازه و کمبود ادواری کالا، بی‌ثباتی و کاهش ارزش دستمزدها و سودها، زیان یا هدر رفتن بی‌اندازه ثروت، وقت و تلاش در میدان رقابتی بی‌رحمانه.

(همان منبع، صفحات ۱۶-۴۱۴)

[نظرات] ریکاردو در کتابش (با عنوان اجاره‌بهای زمین): ملت‌ها صرفاً کارگاه تولید هستند؛ آدمی ماشینی است برای مصرف و تولید؛ زندگی آدمی مانند یک نوع سرمایه است؛ قوانین اقتصادی کورکورانه بر جهان حکومت می‌کنند. از نظر ریکاردو آدم‌ها مهم نیستند، تولید همه چیز است. در فصل بیست و ششم ترجمه فرانسوی [کتاب ریکاردو] آمده است: «برای آدمی که سرمایه‌ای برابر با ۲۰۰۰۰ پوند دارد و سودش سالانه ۲۰۰۰ پوند می‌شود، اساساً این موضوع بی‌اهمیت است که با این سرمایه صد آدم به کارگماشته می‌شوند یا هزار نفر... آیا منافع واقعی ملت به همین سان نیست؟ با این فرض که درآمد خالص واقعی، اجاره‌بها و سود آن ملت همین مبالغ باشد، هیچ اهمیتی ندارد که این ملت از ده میلیون نفر تشکیل شده باشد یا از دوازده میلیون. «در واقع به قول م. سیسموندی (II، k، صفحه ۲۳۱) «دیگر هیچ آرزویی باقی

نمی‌ماند جز این‌که پادشاه که تنهای تنها در جزیره زندگی می‌کند، پیوسته چرخشی را بچرخاند تا آدم‌های ماشینی تمام کارهای انگلستان را انجام دهند. [۷]

کارفرمایی که کار کارگری را به قیمت بسیار پایینی می‌خرد که به زحمت کفاف نیازهای مبرم او را می‌دهد، نه مسئول ناکافی بودن دستمزد اوست و نه مسئول زمان طولانی کار؛ خود او نیز در مقابل قانونی که تحمیل می‌کند، تسلیم است... فقر بیش از آن‌که از انسان‌ها ناشی شده باشد، از قدرت اشیا برخاسته است.

(بوره، ۱۰۰. ۵۱۱، صفحه ۸۲)

ساکنان بخش‌های مختلف بریتانیای کبیر سرمایه‌کافی برای بهبود و آبادانی زمین‌های زراعی خود ندارند. بخش اعظم پشم بخشهای جنوبی اسکاتلند بعد از حمل زمینی در راه‌های بسیار بد در یورکشایر رسیده می‌شود زیرا در خود اسکاتلند سرمایه‌کافی برای این کار وجود ندارد. در بریتانیای کبیر، شهرهای صنعتی کوچک فراوانند اما ساکنان آنها برای حمل محصولات صنعت خود به بازارهای دوردست که تقاضا و مصرف آن محصول وجود دارد، سرمایه‌کافی ندارند. اگر هم تاجری در میان آنها باشد احتمالاً فقط نماینده‌ی تجار ثروتمندتری است که در شهرهای بزرگ تجاری ساکن هستند. (اسمیت، ۱۰۰. ۵۱۱، جلد اول، صفحات ۲۷-۲۲۶)

ارزش محصول سالانه زمین‌های زراعی و کار هرملت فقط با افزایش تعداد کارگران تولیدی آن یا قدرت تولیدی آن کارگرانی افزایش می‌یابد که قبلاً به کار گماشته شده‌اند... در هر حالت، همواره سرمایه‌ای اضافی مورد نیاز است. (همان منبع، صص ۷-۳۰۶)

از آنجا که ماهیت اشیا ايجاب می‌کند که انباشت سرمایه قبل از تقسیم کار انجام شده باشد، در نتیجه کار می‌تواند متناسب با سرمایه‌ای که قبلاً انباشت یافته، تقسیم مجدد شود. کمیت موادی که تعداد معینی از افراد می‌توانند به عمل آورند با تقسیم مجدد کار، به نسبتی زیاد افزایش می‌یابد؛ و چون عملیات هر کارگر بتدریج به عملیات بسیار ساده‌ای تقلیل می‌یابد، انواع جدیدی از ماشین‌آلات اختراع می‌شوند که سبب تسهیل و کوتاه کردن این عملیات می‌شوند. بنابراین با گسترش تقسیم کار جهت استخدام پیوسته تعداد معینی کارگر، میزان معینی از مواد، تجهیزات و ابزارآلات که پیش‌تر ضروری نبود، باید از قبل انباشت شود. اما تعداد کارگران در هر رشته عموماً با تقسیم کار در آن رشته افزایش می‌یابد یا به عبارتی افزایش تعداد کارگران موجب طبقه‌بندی و تقسیم مجدد آن‌ها به این شیوه می‌گردد. (همان منبع، صفحات ۴۲-۲۴۱)

از آنجا که انباشت قبلی سرمایه برای پیشرفت بیشتر نیروهای تولیدی کار ضروری است، طبعاً با انباشت، این پیشرفت حاصل می‌گردد. فردی که سرمایه‌اش را برای بهره بردن از کار به جریان می‌اندازد، قاعدتاً انتظار دارد که سرمایه‌اش را به گونه‌ای به کار گیرد که تا حد امکان شغل و کار زیادی ایجاد شود. از این رو سعی می‌کند تا هم میان کارگانش، کار به نحو مشخصی تقسیم و توزیع شود و هم بهترین ماشین‌هایی را که می‌تواند یا اختراع کند یا بخرد، در اختیارشان گذارد. توانایی‌های او در این دو جنبه عموماً متناسب با حجم سرمایه‌اش و یا تعداد کارگرانی است که می‌تواند استخدام کند. بنابراین در هر کشور نه تنها با افزایش سرمایه، حجم صنعت گسترش می‌یابد بلکه در نتیجه این افزایش، همان حجم از صنعت، میزان بیشتری شغل و کار ایجاد می‌کند. (همان منبع، صفحه

۲۲۲) و در نتیجه اضافه تولید [پیش می آید].

ترکیبات کامل تر نیروهای تولیدی ... در صنعت و تجارت با وحدت بخشیدن به نیروهای متنوع و بسیار گوناگون نیروهای انسانی و طبیعی در سطوح بالا، [عمل می کنند]. این جا و آن جا، پیوندهای نزدیکی میان شاخه های اصلی تولید برقرار شده است. بدین سان کارخانجات بزرگ سعی خواهند کرد املاک بزرگ را در اختیار گیرند تا دست کم از لحاظ تأمین بخشی از مواد خام مورد نیاز برای صنعتشان، از بقیه مستقل شوند؛ یا این که در ارتباط با فعالیت های صنعتی شان، وارد تجارت می شوند نه تنها برای این که محصولاتشان را بفروشند بلکه برای این که انواع محصولات دیگر را نیز بخرند و به کارگزارانشان بفروشند. در انگلستان که صاحب یک کارخانه گاهی ده تا دوازده هزار کارگر را استخدام می کند... خیلی نامعمول نیست که در نواحی و استان های کوچک تر کشور، ترکیب شاخه های متنوع تولیدی را یافت که تنها یک مغز اداره شان می کند. بدین سان، صاحبان معادن منطقه بیرمنگام^۱ اخیراً سرپرستی کل فرایند تولید آهن را برعهده گرفته اند که قبلاً میان شرکت ها و مالکین متعدد تقسیم شده بود. (به *Der Viertel bergmännliche Distrikt bei Birmingham, Deutsche Viertel jahresschrift, No.3, 1838* رجوع کنید) نهایتاً در شرکت های بزرگ سهامی که بسیار زیاد شده اند، با ترکیبات وسیع منابع مالی بسیاری از سهام داران و دانش علمی و فنی و مهارت افرادی مواجه هستیم که سررشته کار به آنان سپرده شده است. بدین نحو، سرمایه داران قادر می شوند به اشکال متنوعی پس انداز خود را به کار بندند و

1. Birmingham

حتی شاید همزمان از آن در کشاورزی، صنعت و تجارت استفاده نمایند. در نتیجه سودشان بیشتر می‌شود و تضاد میان منافع حاصل از کشاورزی، صنعت و تجارت کاهش می‌یابد و ناپدید می‌گردد. اما این امکان فزاینده یعنی به کارگیری سودآور سرمایه به اشکال متنوع، باعث تشدید تضاد میان طبقات دارا و ندار می‌گردد. (شولتز، loc. cit.، صفحات ۲۱-۲۰)

سود سرشاری که صاحب‌خانه‌ها از فقر و تهیدستی [دیگران] کسب می‌کنند. اجاره‌بهای خانه با فقر حاصل از صنعتی شدن نسبتی معکوس دارد. [۸]

منافع حاصل از فساد پرولتاریای تباه شده (روسپی‌ها، دائم‌الخمرها، گروبردارها) نیز همین وضع را دارد. با یکی شدن مالکیت سرمایه و مالکیت ارضی در یک دست و همچنین این نکته که سرمایه می‌تواند بر اساس حجم خود، شاخه‌های مختلف تولید را ترکیب نماید، انباشت سرمایه افزایش می‌یابد و رقابت میان سرمایه‌داران کاهش می‌پذیرد. بی‌احتیایی نسبت به انسان‌ها. بلیط بخت‌آزمایی اسمیت. [۹]
درآمد خالص و ناخالص (سه).

یادداشت‌ها

۱. *Traité d'économie politique* اثر ژان باپتیست سه، چاپ سوم، دو جلدی (پاریس، ۱۸۱۷)، چاپ نخست ۱۸۰۳.
۲. این جمله خلاصه شده است و نقل قول مستقیم نیست. بسیاری از نقل قول‌هایی که در ادامه مطلب آمده، همین وضع را دارند.
۳. اسمیت «سود خوب، متوسط و عقلانی» گفته است.
۴. اسمیت در محصول سالانه، سه بخش را تشخیص می‌دهد: اجاره‌بهای زمین (یا بهره مالکانه)، دستمزد کار و سود سهام [سود سرمایه]. او سود دو گروه اول را با منافع جامعه درکل موزکداً مرتبط می‌داند.
۵. اسمیت ادعا می‌کند که با افزایش قیمت کالاها، افزایش دستمزد به عنوان بهره ساده‌ای در انباشت بدعی عمل می‌کند و افزایش سود به عنوان بهره مرکب تأثیر می‌گذارد.
۶. مارکس از اصطلاح فرانسوی *capital fixe* و *capital circulant* استفاده می‌کند.
۷. کل پارگراف شامل نقل قول از کتاب ریکاردو با عنوان *Principles of Political Economy and Taxation* و کتاب سیموندی با عنوان *Nouveaux principes d'économie politique* گزیده‌هایی از کتاب ای. بوره با عنوان *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France* پاریس ۱۸۲۰، صفحات ۶-۷ می‌باشد. نقل قول مارکس به زبان فرانسوی بوده است.
۸. یعنی هر قدر میارهای زندگی پایین باشد، اجاره خانه بالاتر است.
۹. مارکس تلویحاً به قطعه زیر اشاره می‌کند: «در یک بخت آزمایی کاملاً عادلانه، کسانی

که جایزه می‌برند تمام آن چیزی را به دست می‌آورند که دیگران باخته‌اند. در حرفه‌ای که بیست نفر به یک نفر می‌بازند، آن یک نفر تمام آن چیزی را به دست می‌آورد که آن بیست نفر موفق به کسب آن نشده‌اند. (اسمیت، ۱۸۴۴، جلد اول، صفحه ۹۴).
نکته مورد نظر اسمیت خصوصاً در حرفه‌های حقوق‌بگیر، این است که امکانات درآمد سالانه بسیار بیشتر از یک بخت‌آزمایی عادلانه است.

اجاره‌بهای زمین

منشأ حق [تملك] ملاکین راهزنی است. (ص، 1، تیرنویس صفحه ۱۳۶). ملاکین مانند همه انسان‌ها خوش دارند که از دسترنج دیگران سود برند و حتی برای محصول طبیعی زمین نیز خواهان دریافت اجاره‌بها هستند. (اسپت، 100. 04، جلد اول، صفحه ۲۴)

شاید گمان برده شود که اجاره‌بهای زمین، چیزی بیش از سود یا منافع منطقی سرمایه‌ای نیست که مالک برای عمران و آبادانی زمین خرج می‌کند. بی‌تردید، در برخی موارد چنین است؛... مالک زمین خواستار ۱. دریافت اجاره‌بها حتی برای زمین‌های بایر است و سود یا بهره‌ای که بابت هزینه کشت زمین می‌طلبد، معمولاً بیشتر از اجاره‌بهای اصلی است. ۲. علاوه بر این، عمران و آبادانی زمین معمولاً با سرمایه مالک انجام نمی‌شود بلکه گاهی با سرمایه مستأجر انجام می‌گیرد. اما زمانی که ثبوت تمدید اجاره‌نامه فرا می‌رسد، صاحب زمین معمولاً خواستار دریافت اجاره‌بهای اضافی می‌گردد گویی خود زمین بایر را کشت کرده است. ۳. مالک گاهی خواستار دریافت اجاره‌بها برای زمین‌هایی

می‌شود که کشت و آبادانی آن خارج از توانایی آدمی است.^۱
 (همان منبع، صفحه ۱۲۱)

اسمیت دربارهٔ مورد آخر، گیاه کتنجک^۱ را مثال می‌زند که گونه‌ای است از جلبک‌های دریایی. این جلبک‌ها هنگامی که سوزانده می‌شوند، نمک قلیایی تولید می‌کنند که برای ساخت شیشه، صابون و غیره مصرف می‌شود. این گیاه در بخش‌های گوناگون بریتانیای کبیر خصوصاً در اسکاتلند می‌روید، اما تنها بر صخره‌هایی که بالاتر از خط آب است و روزی دوبار دریا روی آن‌ها را می‌پوشاند؛ بنابراین محصول این صخره‌ها به هیچ‌وجه با سعی و تلاش آدمی افزایش نمی‌یابد. اما مالکی که زمینش به این گونه سواحل صخره‌ای محدود است، همان اجاره‌بهایی را مطالبه می‌کند که برای زمین ذرتش. دریا در حوالی جزایر شتلند^۲ بیش از حد معمول ماهی دارد که بخش اعظم معاش و روزی ساکنان آن‌جا را تأمین می‌کند. اما آنان برای استفاده از این محصول دریا، باید ساکن این منطقه باشند. اجاره‌بهایی که مالک زمین می‌گیرد با محصولی که کشاورز از زمین خود برداشت می‌کند، متناسب نیست بلکه با محصولی متناسب است که هم از زمین و هم از دریا به دست می‌آورد. (همان منبع، صفحه ۱۳۱)

اجاره‌بهای زمین را می‌توان محصول آن نیروهایی از طبیعت دانست که استفاده از آن‌ها را مالک زمین به کشاورز قرض می‌دهد. کم یا زیاد بودن این اجاره‌بها با حدود فرضی این نیروها متناسب است و یا به عبارت دیگر با حاصل خیزی طبیعی یا حاصل خیزی ناشی از

۱. kelp گیاهی دریایی که قبلاً در صنایع شیشه‌گری و صابون‌پزی به کار می‌رفت و امروزه در ساختن ید کاربرد دارد - ۴-

2. Islands of Shetland.

عمران و آبادانی زمین متناسب است. این اجاره‌بها، محصول کار طبیعت است که بعد از کسر یا جبران آنچه که کار آدمی تلقی می‌شود، باقی می‌ماند. (همان منبع، صفحات ۲۵-۲۲۴)

بنابراین اجاره‌بهای زمین که قیمتی پنداشته می‌شود که بابت استفاده از زمین پرداخت می‌گردد، طبعاً قیمتی انحصاری است؛ این قیمت ابتدا با خرجی که مالک برای عمران زمین می‌کند یا آنچه که با این هزینه می‌تواند به دست آورد، متناسب نیست بلکه با آنچه که کشاورز می‌تواند بدهد، متناسب است.

(همان منبع، صفحه ۱۳۱)

طبقه ملاک در میان سه طبقه اصلی جامعه، طبقه‌ای است که درآمدش نه از راه کارکردن به دست می‌آید و نه از هم و غمی که به خرج داده است. درآمد او همچون گذشته، به دلخواه تعیین می‌گردد و بدون طرح و نقشه است. (همان منبع، صفحه ۲۳۰)

پیش از این دریافتیم که میزان اجاره‌بها به میزان حاصل‌خیزی زمین وابسته است.

عامل دیگر در تعیین اجاره‌بها، وضعیت مکانی زمین است.

اجاره‌بهای زمین نه تنها براساس حاصل‌خیزی زمین، صرف‌نظر از محصول آن، تعیین می‌شود بلکه وضعیت مکانی زمین نیز صرف‌نظر از حاصل‌خیزی آن، عامل بسیار مهمی است.

(همان منبع، صفحه ۱۳۳)

محصولی که از زمین برداشت می‌شود، مواد کانی که از معادن استخراج می‌گردد و ماهی که از رود و دریا صید می‌شود، در صورتی که فراوانی طبیعی آنها یکسان باشد، با حدود و کاربرد خاص سرمایه‌هایی متناسب است که در هر مورد سرمایه‌گذاری

شده است. میزان محصول در صورت یکسان بودن سرمایه‌ها و سرمایه‌گذاری به‌جا و مناسب با فراوانی و پرباری طبیعی‌شان متناسب خواهد بود. (همان منبع، صفحه ۲۴۹)

این تناسب‌های اسمیت حائز اهمیت هستند زیرا با هزینه‌های برابر تولید و حجم یکسانی از سرمایه، اجاره‌بهای زمین به حاصل‌خیزی بیشتر یا کمتر خاک تقلیل می‌یابد. به این طریق به‌روشنی نشان داده می‌شود که با حفظ مفاهیم اقتصاد سیاسی، حاصل‌خیزی زمین، نشانه ویژه مالک زمین می‌گردد.

با این حال، اجاره‌بهای زمین را به گونه‌ای که در زندگی واقعی شکل می‌گیرد، بررسی می‌کنیم.

اجاره‌بهای زمین در نتیجه مبارزه کشاورز اجاره‌دار با مالک زمین تعیین می‌گردد. می‌دانیم که در سراسر اقتصاد سیاسی، تضاد خصومت‌آمیز منافع، مبارزه و جنگ، مبنای سازماندهی اجتماعی شمرده می‌شود. اکنون مناسبات میان مالک زمین و کشاورز اجاره‌دار را بررسی می‌کنیم.

هنگام تنظیم شرایط اجاره‌نامه، مالک زمین تلاش می‌کند تا سهمی که مستاجر از محصول زمین می‌برد، از سرمایه‌ای که او بابت خرید بذر، مزد کارگر، نگاه‌داری و مراقبت از احشام و سایر ابزار و آلات کشاورزی می‌پردازد به اضافه سود حاصل از سرمایه‌گذاری در کشاورزی در آن منطقه، بیشتر نباشد. روشن است که در این میان کمترین سهم از آن مستاجر است تا فقط نقش بازنده را ایفا نکند، و مالک به تدرت چیزی بیش از این سهم را نصیب مستاجر می‌کند. مقدار محصول هر قدر هم که باشد و قیمت آن هر قدر هم که بالاتر از این سهم باشد، مالک زمین تلاش خواهد کرد تا بیشترین سهم را به عنوان اجاره‌بهای زمین برای

خود کنار گذارد که طبعاً با توجه به وضعیت زمین، بالاترین سهمی است که مستأجر استطاعت پرداخت آن را دارد... با وجود این، این بخش هنوز اجاره‌بهای طبیعی زمین محسوب می‌شود و یا بهره‌ای به شمار می‌آید که طبعاً با اجاره دادن بخش اعظم زمین ناشی می‌گردد. (همان منبع، صفحات ۱۳۰-۳۱)

سه می‌گوید: «ملاکان به مستأجران خود گونه‌ای حق انحصاری اعمال می‌کنند. تقاضا برای کالای ملاکان یعنی زمین و تأسیسات آن می‌تواند بی‌اندازه گسترش یابد اما عرضه این کالا میزان محدود و معینی دارد... قرارداد معامله میان مالک و مستأجر معمولاً تا حد امکان به نفع مالک است... علاوه بر سودی که مالک به خاطر ماهیت خود این کالا می‌برد، از وضعیت خویش که از مال و منال بیشتر و اعتبار و جایگاه بهتری برخوردار است، نیز بهره می‌گیرد. اما همان مورد نخست به‌تنهایی کفایت می‌کند که مالک از شرایط مساعد زمین بهره جوید. گشودن یک کانال، یا ساختن یک جاده، افزایش جمعیت و پیشرفت یک منطقه، همیشه موجب بالا رفتن اجاره‌بها می‌شود... درحقیقت خود مستأجر ممکن است با هزینه خویش، دست به عمران و آبادانی زمین زند درحالی‌که سودی را که از سرمایه خویش به دست می‌آورد فقط در مدت قرارداد اجاره می‌تواند به‌چنگ آورد و با انقضای آن، این سرمایه تحت تملک مالک زمین باقی می‌ماند. در نتیجه این مالک زمین است که سود حاصل را به جیب می‌زند بی‌آنکه اساساً خرجی کرده باشد زیرا اکنون در اجاره‌بها افزایشی متناسب صورت گرفته است. (سه، II، ۵، صفحات ۱۴۲-۴۳)

اجاره‌بها، با این عنوان که قیمتی است که برای استفاده از زمین

پرداخت می‌شود، طبعا، بالاترین میزانی است که مستأجر در شرایط واقعی زمین، استطاعت پرداخت آن را دارد.

(اسمیت، ۱۵۵، ctt، صفحه ۱۲۰)

اجاره‌بهای یک ملک معمولاً برابر با مبلغی است که یک سوم تولید ناخالص آن ملک فرض می‌شود و معمولاً این اجاره‌بهایی است معین و مستقل از تغییرات گاه به گاه در محصول (همان منبع، صفحه ۱۵۲) [این اجاره‌بها به ندرت کمتر از یک چهارم... کل محصول است.]^{*} (همان منبع، صفحه ۲۵۲)

برای همه کالاها نمی‌توان اجاره عرصه^۱ دریافت کرد. مثلاً در بسیاری نواحی هیچ اجاره‌بهایی بابت استفاده از سنگ پرداخت نمی‌شود.

عموماً فقط بخش‌هایی از محصول زمین به بازار برده می‌شود که قیمت عادی آنها برای جای‌گزینی سرمایه‌ای که در تولید آنها مصرف شده است، کفایت کند که معمولاً با سودی عادی همراه است. اگر قیمت بازار بالاتر باشد، بخش مازاد آن طبعا به صورت اجاره‌بهای زمین دریافت می‌گردد. اگر قیمت بازار بالاتر نباشد، علی‌رغم این که ممکن است محصول به بازار آورده شده باشد، مالک زمین اجاره‌بهایی دریافت نمی‌کند. بالا یا پایین بودن قیمت، به سطح تقاضا وابسته است. (همان منبع، صفحه ۱۳۲)

بنابراین می‌توان مشاهده کرد که اجاره‌بها در ترکیب قیمت کالاها، به گونه‌ای متفاوت با دستمزد و سود گنجانده می‌شود. بالا یا پایین بودن دستمزد و سود حاصل، علت بالا یا پایین بودن قیمت

* در متن انتشارات پنگوئن چنین آمده: این اجاره‌بها به ندرت کمتر از یک چهارم... کل محصول و غالباً بیش از یک سوم آن است.

[محصول] است. در حالی که بالا یا پایین بودن اجاره‌بها، معلول بالا رفتن یا پایین آمدن قیمت [محصول] است. (همان منبع، صفحه ۱۳۲)

غذا و خوراک از جمله محصولات هستند که معمولاً اجاره عرصه برای آن پرداخته می‌شود.

چون آدمی مانند سایر حیوانات طبعاً متناسب با ابزار معاش خود، تکثیر می‌شود، غذا همیشه، چه کم چه زیاد، مورد نیاز است. غذا را همیشه می‌توان خرید یا به این منظور بر کمیت بیشتر یا کمتری از کار فرمان داد. همیشه هم کسی پیدا می‌شود که برای به دست آوردن خوراک، کاری انجام دهد. درحقیقت، کمیت کاری را که [با دادن خوراک] می‌توان خرید، با میزان حفظ و نگهداری آن کار، همیشه برابر نیست، حتی اگر صرفه‌جوترین شیوه‌ها نیز به کار گرفته شود. این امر به علت دستمزدهای بالایی است که گاهی به کار داده می‌شود. اما اغلب اوقات می‌توان کمیتی از کار را خرید که [با آن خوراک] قادر به حفظ و نگهداری آن بود و این مطابق با مبلغ متعارفی است که در هر منطقه بابت تداوم حیات کار پرداخت می‌شود. اما زمین، تقریباً در هر شرایطی بسیار بیشتر از آنچه که لازم است، برای حفظ و نگهداری کار ضروری برای ارسال فراوان محصولات به بازار، خوراک تولید می‌کند و مازاد آن نیز همیشه بیش از آن اندازه‌ای است که برای جایگزین کردن سرمایه‌ای لازمست که جهت استخدام کار و کسب سود حاصل از آن به کار انداخته می‌شود. بنابراین همیشه چیزی بابت دادن اجاره‌بها به مالک باقی می‌ماند. (همان منبع، صفحات ۳۳-۱۳۲)

خوراک در این حالت، نه تنها منبع اصلی اجاره‌بها است بلکه هر بخش دیگری از محصول زمین که بعداً بابت اجاره‌بها داده می‌شود، قسمتی از ارزش خود را از بهبود نیروهای کاری به دست

می‌آورد که با همران و کشت زمین، دست اندر کار تولید غذا و خوراک می‌باشند. (همان منبع، صفحه ۱۴۷)

به نظر می‌رسد که غذای آدمی تنها محصولی از زمین باشد که همیشه و ضرورتاً اجاره‌بهایی را نصیب مالک زمین می‌کند.

(همان منبع، صفحه ۱۴۷)

کشورهایی را پرجمعیت می‌دانند که میزان جمعیت با محصولی که جهت تغذیه آن‌ها تولید می‌شود، متناسب نباشد، نه کشورهای که میان میزان جمعیت آن با البسه و مسکنی که تهیه می‌شود، تناسبی نباشد. (همان منبع، صفحه ۱۴۶)

پوشاک و مسکن بعد از خوراک، دو نیاز اصلی آدمی هستند. معمولاً برای تأمین آن‌ها نیز باید اجاره‌بهایی داد گرچه الزام‌آور نیست. (همان منبع، صفحه ۱۴۷)

اکنون می‌خواهیم این موضوع را بررسی کنیم که مالک زمین چگونه از هر منفعتی که به جامعه می‌رسد، بهره‌برداری می‌کند.

۱. اجاره‌بهای زمین با افزایش جمعیت زیاد می‌شود.

(همان منبع، ص ۱۴۶)

۲. پیش از این از «سه» دریافته بودیم که چگونه اجاره‌بهای زمین با کشیدن خط آهن و غیره با بهبود شرایط، امنیت و افزایش وسایل ارتباطی بیشتر می‌شود.

۳. هرگونه بهبود شرایط جامعه، مستقیم یا غیرمستقیم منجر به افزایش اجاره‌بهای واقعی زمین، افزایش ثروت واقعی مالک زمین، افزایش قدرت خرید کار با محصول کار دیگران می‌شود. همران و آبادانی زمین باعث افزایش مستقیم اجاره‌بها می‌گردد. سهم مالک

زمین از محصول، ضرورتاً با افزایش محصول زیاد می‌شود. افزایش قیمت واقعی آن بخشهایی از محصول خام زمین... یا مثلاً افزایش قیمت احشام نیز منجر به افزایش مستقیم اجاره‌بهای زمین و به نسبتی بسیار بالاتر می‌گردد. ارزش واقعی سهم مالک زمین و تسلط واقعی او بر کار دیگران نه تنها با [افزایش] ارزش واقعی محصول، افزایش می‌یابد بل به نسبت سهم او به کل محصول، افزایش می‌یابد. بعد از افزایش قیمت واقعی محصول، برای برداشت آن به کار بیشتری نیاز نیست. بنابراین با سودی معمولی، نسبت کمتری از آن کفایت می‌کند تا جایگزین سرمایه‌ای شود که کار را استخدام کرده است. متعاقباً نسبت بزرگ‌تر آن می‌باید به مالک تعلق داشته باشد. (اسمیت، جلد اول، صفحات ۲۹-۲۲۸)

بعضاً ممکن است تقاضای زیاد برای محصول خام و بنابراین افزایش قیمت، ناشی از افزایش جمعیت و افزایش نیازهای آنان باشد. اما هر اختراع جدید، هر کاربرد جدید مواد خام مصرف‌شده یا کم‌مصرف در صنایع، اجاره‌بهای زمین را افزایش می‌دهد. بدین‌سان، مثلاً با ظهور خط آهن، کشتی بخار و غیره، اجاره‌بهای معادن زغال سنگ به شدت بالا رفت.

علاوه بر بهره‌ای که مالک از صنایع و اکتشافات و کار می‌برد، همان‌طور که خواهیم دید، از مزایای دیگری نیز برخوردار است.

۴. تمام پیشرفت‌هایی که در قدرت تولیدی کار حاصل آمده و مستقیماً باعث تقلیل قیمت واقعی محصولات [صنعتی] شده است، غیرمستقیم باعث افزایش اجاره‌بهای واقعی زمین می‌شود. مالک زمین آن بخش از محصول خام خود را که مازاد بر مصرف است و یا به هبارتی بهای آن بخش مازاد را با محصولات صنعتی معاوضه می‌کند. هر چیزی که باعث کاهش قیمت واقعی

محصولات و مصنوعات می‌گردد، قیمت محصول خام را افزایش می‌دهد. به این ترتیب کمیت معینی از محصولات خام معادل کمیت بیشتری از محصولات صنعتی است و مالک زمین قادر می‌شود حجم بیشتری از وسایل رفاه و آسایش خود را که نیاز دارد، خریداری نماید. (همان منبع، صفحه ۲۲۹)

اما احمقانه است که مانند اسمیت نتیجه‌گیری کنیم که چون مالک زمین از هر منفعتی که نصیب جامعه می‌شود، بهره‌برداری می‌کند، منافعی با منافع جامعه یکسان است. (همان منبع، صفحه ۲۳۰) در نظام اقتصادی که تحت حاکمیت مالکیت خصوصی باشد، منافعی که یک فرد در جامعه دارد، دقیقاً با منافعی که جامعه در او می‌یابد، نسبتی معکوس دارد همان‌طور که منافعی که ریاخوار از آدم و لخرج به دست می‌آورد، ایداً همان منافعی نیست که آدم و لخرج از ریاخوار به دست می‌آورد.

به اجمال یادآور می‌شویم که وسوسه مالک زمین در مورد انحصارگرایی، مالکیت ارضی زمین‌های کشورهای بیگانه‌ای را مد نظر دارد که به خاطر آن مثلاً قوانین غله^۱ وضع می‌شود. ما از نظام سرفی قرون وسطایی، بردگی در مستعمرات و وضعیت نکبت‌بار توده‌های مردم و کارگران روزمزد در بریتانیای کبیر چشم می‌پوشیم و صرفاً خود را به فرضیه‌های اقتصاد سیاسی محدود می‌سازیم.

۱. مالکی که به رفاه جامعه علاقه‌مند است، براساس اصول اقتصاد سیاسی، کسی است که به رشد جمعیت، تولید و عرضه هنر، گسترش نیازها و خلاصه به افزایش ثروت علاقه‌مند است. اما همان‌طور که قبلاً مشاهده کرده بودیم، چنین افزایش ثروتی معادل افزایش فقر و بندگی

۱. قانون غله در سال ۱۸۱۵ به نفع مالکان بزرگ زمین وضع شد. به موجب این قانون ورود غله از خارج به انگلستان بسیار محدود و گاهی به‌طور کامل ممنوع بود. این قانون در سال ۱۸۴۶ لغو شد. م.

است. رابطه میان افزایش اجاره‌بهای مسکن و افزایش فقر، یک نمونه از منافع مالک زمین در جامعه است زیرا اجاره عرصه و میان یعنی اجاره‌بهای زمینی که خانه هم در آن قرار دارد، با بالا رفتن اجاره‌بهای خانه، افزایش می‌یابد.

۲. بنابه نظر خود اقتصاددانان سیاسی، منافع مالک زمین به نحو خصومت‌آمیزی با منافع کشاورز اجاره‌دار و در نتیجه با بخش مهمی از جامعه تعارض دارد.

۳. از آن‌جا که مالک زمین هر قدر که بتواند اجاره‌بهای بیشتری از کشاورز اجاره‌دار می‌طلبد، کشاورز نیز مجبور می‌شود مزد کمتری به کارگران خویش پردازد. و چون هر قدر هم کشاورز به اجبار دستمزدها را کاهش می‌دهد باز مالک زمین اجاره‌بهای بیشتری می‌طلبد، نتیجه می‌شود که منافع مالک زمین همان قدر با منافع کارگران کشاورزی متضاد است که منافع کارخانه‌دار با کارگرانش. این روند، سطح دستمزدها را به همان شیوه به حداقل ممکن می‌رساند.

۴. چون کاهش قیمت واقعی محصولات صنعتی، اجاره‌بهای زمین را بالا می‌برد، مالک زمین، منافع مستقیمی در کاهش دستمزد کارگران صنعتی، در رقابت میان سرمایه‌داران و اضافه تولید و تمام شرایط فلاکت باری دارد که با تولید صنعتی مرتبط است.

۵. بدین‌سان منافع مالک زمین در حالی که اساساً با منافع جامعه یکسان نیست، در تقابلی خصومت‌آمیز با منافع کشاورزان اجاره‌دار، کارگران مزرعه، کارگران کارخانه و سرمایه‌داران قرار می‌گیرد؛ از طرف دیگر حتی منافع ملاکین نیز به خاطر رقابتی که اکنون در سطور زیر مشاهده خواهیم کرد، با هم یکسان نیست.

به طور کلی، رابطه بزرگ مالکی و خرده مالکی، مانند رابطه سرمایه بزرگ و خرد است. اما علاوه بر این شرایط خاصی وجود دارد که به نحو اجتناب‌ناپذیری به انباشت مالکیت بزرگ ارضی و جذب

مالکیت ارضی خرد توسط آن می انجامد.

۱. در هیچ کجا به اندازه مالکیت ارضی، شمار نسبی کارگران و ابزار و آلات با افزایش حجم سرمایه کاهش نمی یابد. به همین سان هیچ جا به اندازه مالکیت ارضی، با افزایش سرمایه، امکان بهره برداری همه جانبه و صرفه جویی در هزینه های تولید و تقسیم مؤثر کار زیاد نمی شود. هر قدر مزرعه ای کوچک باشد باز برای کشت و زرع، حداقل ضروری ابزار و آلات مورد نیاز است (خیش، داس و غیره) که نمی توان از آنها چشم پوشید در حالی که اندازه این زمین می تواند به حداقل ممکن برسد.

۲. مالکیت بزرگ ارضی سود حاصل از سرمایه ای را که کشاورز اجاره دار در عمران و آبادانی زمین خرج کرده است انباشت می کند. مالکیت ارضی خرد مجبور است سرمایه خویش را مصرف کند و در نتیجه چنین سودی را دریافت نمی کند.

۳. در حالی که هر پیشرفت اجتماعی به نفع مالکیت بزرگ ارضی تمام می شود، مالکیت خرد از آن آسیب می بیند زیرا نیاز آن را به پول نقد افزایش می دهد.

۴. دو قانون مهم که ناظر بر این رقابت می باشند باید در نظر گرفته شوند:

الف) اجاره بهای آن دسته از زمین های زیر کشتی که محصول آن خوراک آدمی است، اجاره بهای سایر زمین های زیر کشت را تعیین می کند. (اسمیت، جلد اول، صفحه ۱۲۴)

در نهایت فقط در املاک بزرگ می توان منابع غذایی چون احشام و غیره را پرورش داد. بنابراین اجاره بهای این املاک، اجاره بهای سایر زمین ها را تعیین می کند و به حداقل ممکن می رساند.

خرده مالکینی که در زمین های خود کار می کنند، همان رابطه ای را با مالکین بزرگ دارند که صنعتگری صاحب ابزار خویش با مالک کارخانه برقرار می کند. مالکیت خرد بر زمین به ابزاری صرف جهت کار تبدیل

من گردد. خرده مالک اجاره‌بهایی از زمین دریافت نمی‌کند و حداکثر، بهره سرمایه و دستمزدش باقی می‌ماند زیرا رقابت آن‌قدر اجاره‌بها را پایین نمی‌آورد که چیزی جز بهره سرمایه برای سرمایه‌گذار باقی نمی‌ماند.

(ب) علاوه بر این قبلاً پی‌برده بودیم که با حاصل‌خیزی یکسان و بهره‌برداری مؤثر و یکسان از زمین، معادن و آب، محصول با مقدار سرمایه متناسب است. در نتیجه پیروزی از آن مالک بزرگ است. به همین نحو هر جا که سرمایه‌های مساوی در کار باشد، محصول با حاصل‌خیزی و پرباری زمین، معادن و آب متناسب است. بنابراین هر جا که سرمایه‌ها مساوی باشند، پیروزی از آن کسی است که صاحب زمینی حاصل‌خیزتر باشد.

(الف) هر نوع معدنی را می‌توان غنی یا فقیر دانست که این بستگی به آن دارد که کمیت مواد کانی که با کمیت معینی از کار از معادن استخراج می‌شود، بیشتر یا کمتر از مقدار مواد کانی باشد که با همین مقدار کار از معادن دیگری از همین نوع بتوان استخراج کرد. (همان منبع، صفحه ۱۵۱)

غنی‌ترین معدن زغال سنگ، بهای زغال سایر معادن را در آن منطقه تعیین می‌کند. هم مالک و هم کارفرما دنبال معدنی هستند که از آن بتوانند اولاً بیشترین اجاره‌بها را به دست آورند و ثانیاً این‌که با فروش کمتر از تمام همسایه‌های خود، بیشترین سود را به چنگ آورند. کم‌کم همسایه‌ها مجبور خواهند شد که به همان قیمت بفروشند هر چند توان این کار را نداشته باشند و همیشه هم این عمل موجب از بین رفتن کامل اجاره‌بها و سودشان می‌گردد. بعضی کارها یکسره کنار گذاشته می‌شوند و کارهای دیگر هم اجاره‌بهایی نخواهند داشت و تنها مالک فوق از پس آن برخوردار آید. (همان منبع، صفحات ۵۳-۱۵۲) «بعد از کشف معادن پرو، معادن نقره اروپا و یا بخش اعظم آن به حالت متروکه درآمد... همین

امرنیز در معادن کوبا و سنت دومینگو^۱ اتفاق افتاد. حتی در معادن قدیمی پرو، بعد از کشف معادن پوتوسی^۲، چنین چیزی رخ داد. (همان منبع، صفحه ۱۵۲)

آنچه اسمیت درباره معادن می‌گوید، کمابیش در مورد مالکیت ارضی صادق است:

ب) باید دقت داشت که قیمت بازار زمین، در همه جا به نرخ معمولی بهره در بازار وابسته است... اگر اجاره‌بهای زمین بسیار بیشتر از بهره پول نباشد، کسی زمین نخواهد خرید و در نتیجه قیمت معمولی آن کاهش خواهد یافت. برعکس، اگر این تفاوت زیاد باشد، همه زمین می‌خرند و بار دیگر قیمت معمولی آن بالا می‌رود. (همان منبع، صفحه ۳۲۰)

از رابطه اجاره‌بهای زمین با بهره پول، چنین استنباط می‌گردد که اجاره‌بها آن قدر سقوط می‌کند که نهایتاً فقط پولدارترین اشخاص می‌توانند با اجاره‌بها زندگی خود را بگذرانند. در نتیجه رقابت بیشتر میان ملاکینی که زمین خود را به مستأجران اجاره نمی‌دهند، به ورشکستگی بعضی از آنها - انباشت مجدد مالکیت بزرگ ارضی می‌انجامد.

پیامد بعدی این رقابت آن خواهد بود که بخش وسیعی از املاک به چنگ سرمایه‌داران می‌افتد و این سرمایه‌داران در عین حال مالک زمین می‌شوند همان طور که خرده مالکین در حال حاضر به طور کلی چیزی جز سرمایه‌داران نیستند. به همین ترتیب بخشی از مالکین بزرگ در عین حال کارخانه‌دار می‌شوند.

بدین سان پیامد نهایی این رقابت، از بین رفتن تمایز بین سرمایه‌دار و

مالک زمین است تا آنجا که کلاً فقط دو طبقه از مردم باقی خواهند ماند: طبقه کارگر و طبقه سرمایه‌دار. چوب حراج زدن به مالکیت ارضی و دگرگونی چنین مالکیتی به کالا، سرنگونی نهایی آریستوکراسی کهن و استقرار نهایی آریستوکراسی مالی را رقم می‌زند.

۱. ما برخلاف رمانتیسسم، به خاطر این روند از سر احساسات اشک نخواهیم ریخت. رمانتیسسم همیشه رسوایی حاصل از تبدیل زمین به کالا را با پیامدهای کاملاً منطقی، اجتناب‌ناپذیر و مطلوب در حیطه مالکیت خصوصی و کالا شدن مالکیت خصوصی زراعی درهم می‌آمیزد. در وهله نخست، مالکیت ارضی فتودالی بنابه ماهیت خود، زمین را به کالا تبدیل می‌کند، زمینی که از آدمی بیگانه شده است و بنابراین در قالب چند تن ارباب بزرگ در برابر او قد علم می‌کند.

سلطه زمین به عنوان نیروی بیگانه بر آدمی، ذات مالکیت ارضی فتودالی بوده است. سرف ضمیمه زمین است. به همین ترتیب ارباب ملک وقف شده، پسر ارشد خانواده، نیز به زمین تعلق دارد. زمین وارث اوست. درحقیقت سلطه مالکیت خصوصی، با مالکیت بر زمین آغاز می‌شود، مالکیتی که پایه و بنیاد آن است. اما در نظام مالکیت ارضی فتودالی، ارباب دست‌کم شاه ملک شمرده می‌شود. به همین سان، هنوز نمودی از رابطه صمیمانه و نزدیک بین مالک و زمین وجود دارد و این رابطه صرفاً رابطه‌ای بر مبنای ثروت مادی نیست. ملک همراه با اربابش فردیت می‌یابد؛ ملک، شأن و مقام او، تجلی مقام بارونی یا دوکی اوست؛ بیانگر امتیازات، صلاحیت قضایی، موقعیت سیاسی اوست و چون کالبد غیرانداموار ارباب نمودار می‌گردد. بنابراین ضرب‌المثل فرانسوی هیچ زمینی بدون ارباب نیست^۱ حکایت از هم‌آمیزی اشرافیت با مالکیت ارضی دارد. به همین ترتیب، فرمانروایی مالکیت ارضی مستقیماً به شکل

1. nulle terre sans maître.

فرمانروایی سرمایه صرف نمایان نمی‌شود. زمین از نظر کسانی که به آن تعلق دارند، حکم سرزمین پدریشان را دارد. این تعلق، صورت فشرده از گونه‌ای ملیت است.

به همین طریق، مالکیت ارضی فئودالی، نام خود را به اربابش می‌دهد همان‌طور که یک حکومت پادشاهی نام خود را به شاه خویش می‌بخشد. تاریخ خانواده او، تاریخ خانه او و غیره، همه این‌ها به ملک فردیت می‌بخشد و به گونه‌ای واقعی آن را خانه و مظهر شخصیت او می‌کند. به همین نحو، کسانی که در ملک کار می‌کنند، جایگاه کارگر روزمزد را ندارند بلکه بعضاً به عنوان سرف بخشی از مالکیت ارباب محسوب می‌شوند و بعضاً با قیودی چون احترام، بیعت و وظیفه‌شناسی به او وابسته‌اند. بنابراین رابطه مالک با آن‌ها، رابطه‌ای مستقیماً سیاسی و حامل وجهی انسانی و صمیمانه است. حرف و رسوم و غیره از این ملک به آن ملک تفاوت دارد اما به نظر می‌رسد که در چارچوب زمینی که به آن تعلق دارند، واحد باشد. از طرف دیگر آدمی نه براساس منش یا فردیت خود که فقط برحسب کیسه پولش به زمین وابسته است. نهایتاً، ارباب فئودال تلاش نمی‌کند که نهایت استفاده را از زمین خود ببرد. در عوض فقط آنچه را که موجود است، مصرف می‌کند و با متانت و خونسردی، نگرانی‌های مربوط به تولید را به سرف‌ها یا مستأجران وامی‌گذارد. این رابطه اشرافیت با مالکیت ارضی است که سایه شکوه و جلال رماتیکی را بر اربابانش می‌افکند.

ضروری است که این نمود محو و ناپدید گردد، که مالکیت ارضی یعنی ریشه مالکیت خصوصی کاملاً در مسیر حرکت مالکیت خصوصی قرار گیرد و زمین کالا شود؛ که فرمانروایی مالک به صورت فرمانروایی بی‌پرده مالکیت خصوصی و سرمایه نمودار گردد که از هر تأثیر سیاسی رها باشد؛ که رابطه مالک با کارگر به رابطه اقتصادی استثمارکننده و استثمارشونده تقلیل یابد؛ که همه روابط شخصی مالک و دارایی او قطع

گردد و دارایی چون ثروتی صرفاً عینی و مادی گردد؛ که ازدواج و پیوند زناشویی با چشم داشت سود مادی جایگزین پیوند و ازدواج شرافت با زمین گردد؛ که زمین چون انسان مقامی صرفاً تجاری یابد. واجب و ضروری است که آنچه ریشه مالکیت ارضی است یعنی سودجویی پلیدانه، در شکل کلی منشانه آن ظاهر و نمودار گردد. ضروری است که انحصارگری نامنتول به انحصارگری منتول و بی‌قرار یعنی رقابت تبدیل شود و آن لذت بردن کاهلانه از محصول رنج و زحمت دیگران جای خود را به تجارت پرجنبش و جوش کالاها بدهد. و بالأخره ضروری است که در این رقابت مالکیت ارضی به شکل سرمایه، سلطه خود را چه بر طبقه کارگر و چه بر مالکاتی که بر اساس قوانین حاکم بر حرکت سرمایه، ورشکسته شده یا رشد و ترقی کرده‌اند، نشان دهد. بدین ترتیب ضرب‌المثل قرون وسطایی هیچ زمینی بدون ارباب نیست جای خود را به این ضرب‌المثل می‌دهد که پول ارباب نمی‌شتاسد^۱، ضرب‌المثلی که بیانگر سلطه ماده بیجان بر نوع بشر است.

۲. در رابطه با بحث تقسیم یا عدم تقسیم مالکیت ارضی، نکات زیر را باید در نظر گرفت:

تقسیم مالکیت ارضی، انحصار کلان مالکیت بر زمین را نفی می‌کند و آن را از میان برمی‌دارد اما این کار فقط با همویت بخشیدن به این انحصار انجام می‌گیرد. تقسیم مالکیت ارضی ریشه انحصار یعنی مالکیت خصوصی را نمی‌خشکاند؛ به شکل موجود [آن] حمله می‌کند اما به ذات انحصار دست نمی‌زند. پیامد آن چنین است که تقسیم زمین تابع قوانین مالکیت خصوصی می‌شود زیرا تقسیم مالکیت ارضی با حرکت رقابت در قلمرو صنعت مطابقت دارد. علاوه بر مضرات اقتصادی تقسیم ابزار کار و تفکیک کار (که نباید با تقسیم کار اشتباه گرفته

1. l'argent n'a pas de maître.

شود: در تفکیک کار، کار میان چند فرد تقسیم نمی‌شود بلکه هرکس کار یکسانی را انجام می‌دهد. در واقع این تکثیر کار واحدی است)، چنین تقسیمی در اراضی همانند رقابت در صنعت، ناگزیر به انباشت می‌انجامد.

بنابراین هر جا که تقسیم اراضی شده است، راهی جز آن باقی نمی‌ماند که انحصار به شکل وخیم‌تری از نو پدیدار گردد مگر این‌که تقسیم اراضی نفی و محو گردد. مقصود بازگشت به مالکیت فئودالی نیست بلکه نفی سراسری مالکیت خصوصی بر زمین است. نخستین گام در راه نابودی انحصار، معمولاً عمومیت بخشیدن به آن است یا به عبارتی وسعت بخشیدن به هستی آن است. از میان برداشتن انحصار، هنگامی که به نهایت وسعت و جامعیت خویش برسد، به معنای نابودی تام و تمام آن است. شراکت در زمین از مزایای اقتصادی مالکیت ارضی در ابعاد کلان بهره می‌گیرد و دز و هلهه نخست به آن گرایش ذاتی که در تقسیم اراضی نهفته است یعنی مساوات، امکان تحقق می‌بخشد. به همین ترتیب، شراکت در زمین، پیوند نزدیک میان آدمی و زمین را این بار بر مبنایی عقلانی موجب می‌شود که دیگر در آن نه نظام سرف‌داری و نه بزرگ‌خانی و عرفان‌گرایی احمقانه زمین، دخل و تصرف ندارند زیرا زمانی که زمین معامله نشود، با کار آزادانه و لذت بردنی خوشدلانه (ورها از قید و بند)، بار دیگر به دارایی راستین و شخصی آدمی تبدیل می‌شود. مزیت بزرگ تقسیم مالکیت ارضی آن است که توده‌های [دهقانی] که دیگر به بردگی و بندگی تن نمی‌دهند، به شیوه‌ای متفاوت با آنچه که در صنعت روی می‌دهد، محو و نابود می‌گردند.^۱

مدافعان مالکیت بزرگ ارضی غالباً به نحو سفسطه‌آمیزی مزایای اقتصادی کشاورزی در سطح کلان را با مالکیت ارضی کلان یکسان

۱. منظور از این جمله روشن نیست. توضیح از مترجم انگلیسی.

می‌انگارند انگار دقیقاً همین نابودی مالکیت نبوده که از یک سو باعث شده این مزایای اقتصادی گسترش بی حد و حصری یابد و از سوی دیگر برای نخستین بار به نفع اجتماع تمام شود. به همین ترتیب، این مدافعان به روحیه معامله‌گری مالکیت ارضی خرد حمله می‌برند گویی مالکیت بزرگ ارضی، حتی در شکل فئودالی خود، روحیه معامله‌گری در مورد زمین را به صورتی پوشیده در خود نداشته است، بگذریم از این که شکل جدید انگلیسی مالکیت ارضی، فئودالیسم مالک زمین را با معامله‌گری و سعی و کوشش کشاورز اجاره‌دار ترکیب کرده است.

همان‌طور که مالکیت بزرگ ارضی می‌تواند این انتقاد طرفداران تقسیم زمین را که انحصارگراست به آنان چنین برگرداند که تقسیم زمین خود متکی بر انحصارگری مالکیت خصوصی است، طرفداران تقسیم زمین نیز می‌توانند سرزنش مالکیت بزرگ ارضی را در مورد تقسیم‌بندی زمین به آنان چنین برگردانند که در مالکیت بزرگ ارضی نیز تقسیم‌بندی زمین هر چند به شکلی انعطاف‌ناپذیر و جامد، وجود دارد. درحقیقت، مالکیت خصوصی یکسره بر تقسیم‌بندی متکی است. وانگهی همان‌طور که تقسیم اراضی از نو به مالکیت بزرگ ارضی به عنوان شکلی از ثروت سرمایه‌ای می‌انجامد، ضرورتاً مالکیت ارضی فئودالی نیز باید به تقسیم زمین یا دست‌کم تقسیم زمین میان چند سرمایه‌دار و از این قبیل بیانجامد. مالکیت بزرگ ارضی مثلاً در انگلستان، بخش وسیعی از جمعیت را به آغوش صنعت می‌افکند و کارگران خویش را به فلاکتی قطعی دچار می‌سازد. به همین ترتیب، با افکندن تهیدستان و کل فعالیت یک کشور به دامان طرف دیگر، باعث حیات و ازدیاد نیروی دشمن خود یعنی سرمایه و صنعت می‌گردد. چنین اقدامی اکثریت مردم کشور را صنعتگر و در نتیجه به مخالف مالکیت بزرگ ارضی تبدیل می‌کند. هنگامی که صنعت قدرت زیادی کسب کند، مانند انگلستان در عصر کنونی، به تدریج مالکیت بزرگ ارضی مجبور می‌شود که انحصارگری خویش را علیه

کشورهای خارجی کنار گذارد و با مالکیت ارضی خارجی به رقابت پردازد. زیرا مالکیت ارضی که تحت نفوذ صنعت باشد، فقط هنگامی می‌تواند عظمت فتودالی خود را حفظ نماید که به انحصارگری علیه کشورهای خارجی مبادرت نماید و به این شیوه از خود در مقابل قوانین عام تجارت که با خصالت فتودالی آن ناسازگار است، محافظت نماید. هنگامی که مالکیت ارضی درگیر رقابت گردد، همانند هر کالایی که تابع رقابت است، ناگزیر است از قوانین رقابت اطاعت کند. بدین‌سان نوسان [قیمت زمین] آغاز می‌شود، کاهش می‌یابد و باز اوج می‌گیرد، [زمین] از دستی به دستی داده می‌شود و دیگر هیچ قانونی نمی‌تواند [مالکیت ارضی] را در دستانی مقدر و تعیین شده نگهدارد. پیامد بلاواسطه آن، تجزیه زمین و تصاحب آن میان افراد زیادی است که در نهایت تابع قدرت سرمایه‌های صنعتی می‌گردد.

نهایتاً حفظ مالکیت بزرگ ارضی با این شیوه‌ها که منجر به ظهور صنعتی عظیم می‌گردد، حتی از بحران ناشی از تقسیم اراضی در شرایطی که قدرت صنعتی نقش درجه دوم را دارد، سریع‌تر به بحران می‌انجامد. چنانچه در انگلستان شاهد هستیم، مالکیت بزرگ ارضی خصوصیت فتودالی خویش را از دست داده و از آنجا که کسب حداکثر درآمد را هدف خود قرار داده، خصالت صنعتی یافته است. مالکیت بزرگ ارضی به صاحبش حداکثر اجاره‌بها را می‌رساند و به کشاورز اجاره‌دار حداکثر سود ممکن را از سرمایه‌اش. متعاقباً کارگرانی که در زمین کار می‌کنند، به حداقل کاهش داده می‌شوند و طبقه کشاورز اجاره‌دار در چارچوب مالکیت ارضی نماینده قدرت صنعت و سرمایه می‌شود. در نتیجه رقابت خارجی، اجاره‌بهای زمین در بسیاری موارد، دیگر درآمد مستغلی را تشکیل نخواهد داد. شمار وسیعی از ملاکین مجبور هستند جایگزین کشاورزان خود شوند و به این طریق برخی از آنان به صفوف پرولتاریا در می‌آیند. از طرف دیگر بسیاری از کشاورزان، صاحب زمین

می‌شوند زیرا ملاکین بزرگ که با درآمدهای مناسبشان به افراط و اسرافکاری تن داده‌اند، در اکثر موارد آهل گرداندن امور کشاورزی در ابعاد کلان نیستند و در بعضی موارد نه سرمایه‌ای دارند و نه قادرند که از زمین‌های خود بهره‌برداری کنند. در نتیجه بخشی از این طبقه نیز کاملاً خانه خراب می‌شود. نهایتاً دستمزدها که به حداقل تقلیل داده شده است، باید باز هم تقلیل بیشتری یابد تا از پس این رقابت جدید برآیند. این امر ضرورتاً به انقلاب می‌انجامد.

مالکیت ارضی می‌بایستی به یکی از این دو شکل توسعه یابد تا سقوط ناگزیر خود را در هر دو شکل شاهد باشد چنان‌که صنعت چه در شکل انحصاری و چه در شکل رقابتی خود می‌باید ورشکسته شود تا یادگیرد که به آدمی باور داشته باشد.

کار بیگانه‌شده^۱ (۱)

ما از پیش‌فرض‌های اقتصاد سیاسی آغاز کردیم و زیان و قوانین آن را پذیرفتیم. مالکیت خصوصی، تفکیک کار، سرمایه و زمین، تفکیک دستمزد، سود سرمایه و اجاره بهای زمین و نیز تقسیم کار، رقابت و مفهوم ارزش مبادله و غیره را پیش‌فرض (پایه استدلال) خود قرار دادیم. براساس اصول اقتصاد سیاسی و با واژگان آن نشان دادیم که کارگر تا حد یک کالا و در حقیقت پست‌ترین نوع کالا، تنزل می‌یابد؛ نشان دادیم که فلاکت و سیه‌روزی کارگر با قدرت و عظمت کالاهایی که تولید می‌کند نسبت معکوسی دارد؛ نشان دادیم که نتیجه ضروری و ناگزیر رقابت، انباشته شدن سرمایه در دست عده‌ای محدود و از این رو پیدایش انحصار به وحشتناک‌ترین شکل ممکن است؛ و دست آخر نشان دادیم که تمایز سرمایه‌داران و موجران زمین مانند تمایز کارگران کشاورزی و کارگران صنعتی ناپدید می‌گردد و کل جامعه به دو طبقه صاحبان مالکیت و کارگران غیرمالک تقسیم می‌گردد.

1. estranged labor

اقتصاد سیاسی کار خود را از واقعیت مسلم مالکیت خصوصی آغاز می‌کند، اما آن را توضیح نمی‌دهد. اقتصاد سیاسی روند مادی را که مالکیت خصوصی در عمل طی می‌کند، با فرمول‌هایی کلی و انتزاعی که بعداً به شکل قانون ارائه می‌شوند، بیان می‌کند. اقتصاد سیاسی این قوانین را به ما نمی‌فهماند یعنی نشان نمی‌دهد که چگونه این قوانین از ذات مالکیت خصوصی پدید آمده‌اند. اقتصاد سیاسی هیچ توضیحی درباره منشأ تقسیم‌بندی کار و سرمایه و زمین نمی‌دهد. مثلاً هنگامی که رابطه دستمزد را با سود تعریف می‌کند، نفع سرمایه‌دار را علت غایی می‌داند یعنی آن‌چه را که قرار است توضیح دهد، مسلم فرض می‌کند. به همین شیوه رقابت در [استدلالات‌های آن] به فراوانی به کار می‌رود و براساس شرایط خارجی توضیح داده می‌شود. اقتصاد سیاسی در این مورد که این شرایط خارجی و ظاهراً عارضی تا چه حد نمودار مسیر ضروری تکامل می‌باشند، چیزی به ما نمی‌گوید. ما دیدیم که چگونه مبادله از نظر اقتصاد سیاسی به عنوان یک واقعیت عارضی پدیدار می‌گردد. تنها نیروی محرکه‌ای که اقتصاد سیاسی بر آن تکیه می‌زند، حرص و طمع و جنگ میان طماعان یعنی رقابت است.

دقیقاً به این دلیل که [اقتصاد سیاسی نحوه پیوند این حرکت را درک نمی‌کند]^{*} می‌تواند مثلاً آیین رقابت را با آیین انحصار، آیین آزادی پیشه‌وران را با آیین اصناف، آیین تقسیم مالکیت ارضی را با آیین املاک بزرگ در تقابل قرار دهد زیرا رقابت، آزادی پیشه‌وران و تقسیم مالکیت ارضی را پیامدهای ضروری، اجتناب‌ناپذیر و طبیعی انحصار، نظام صنفی و مالکیت فئودالی نمی‌داند بلکه به مثابه پیامدهای عارضی، از پیش اندیشیده و حاد آن‌ها توضیح‌شان می‌دهد.

بنابراین اینک باید پیوند ضروری میان مالکیت خصوصی، حرص و

* در متن اشارات پنگوئن چنین آمده: «اقتصاد سیاسی، پیوندهای درونی این حرکت را درک نمی‌کند.»

طمع و تفکیک کار، سرمایه و مالکیت ارضی، مبادله و رقابت، ارزش قائل شدن و خوارکردن آدمی، انحصار و رقابت و غیره و به عبارتی پیوند میان کل این نظام از خود بیگانه‌سازی و نظام پولی را بررسی نماییم.

قصه نداریم بحث را مانند [سبک متداول] اقتصاددان سیاسی، با بررسی وضعیت بدوی خیالی شروع کنیم. چنین وضعیت بدوی چیزی را توضیح نمی‌دهد و تنها مسئله را به نقطه‌ای دوردست و نامعلوم احاله می‌دهد. این وضعیت، آن‌چه را که قرار است اقتصاددان استنتاج کند یعنی رابطه ضروری میان دو چیز، مثلاً میان تقسیم کار و مبادله را واقعیتی مسلم و رخداد به حساب می‌آورد. یزدان‌شناسی هم به همین شیوه ریشه شر را در هبوط آدمی توضیح می‌دهد یعنی آن‌چه باید توضیح داده شود، در شکلی تاریخی به عنوان یک واقعیت مسلم نمودار می‌گردد. ما از واقعیت اقتصادی معاصر آغاز می‌کنیم.

هرچه کارگر ثروت بیشتری تولید می‌کند و محصولاتش از لحاظ قدرت و مقدار بیشتر می‌شود، فقیرتر می‌گردد. هرچه کارگر کالای بیشتری می‌آفریند، خود به کالای ارزان‌تری تبدیل می‌شود. افزایش ارزش جهان اشیا نسبتی مستقیم با کاستن از ارزش جهان انسان‌ها دارد. کارگر فقط کالا تولید نمی‌کند بلکه خود و کارگر را نیز به عنوان کالا تولید می‌کند و این با همان نسبتی است که به طور کلی کالا تولید می‌کند.

واقعیت فوق‌صراً به این معناست که شیئی [ابژه] که کار تولید می‌کند یعنی محصول کار، در مقابل کار به عنوان چیزی بیگانه و قدرتی مستقل از تولیدکننده قد علم می‌کند. محصول کار، کاری است که در شیئی تجسم یافته، یعنی به ماده‌ایی تبدیل شده است. این محصول عینیت یافتن^۱ کار است [۲]. واقعیت یافتگی^۲ کار، عینیت یافتن آن است. واقعیت یافتگی کار در قلمرو اقتصاد سیاسی برای کارگران به صورت از دست

1. objectification

2. realization

دادن واقعیت^۱ [۳۶]، عینیت یافتن به شکل از دست دادن شیء و بسندگی در برابر آن، تملک [محصول] به شکل جدایی یا بیگانگی^۲ [با محصول] پدیدار می‌گردد. [۳۷]

واقعیت‌یافتگی کار به عنوان از دست دادن واقعیت تا آن حد است که کارگر واقعیت خویش را تا مرز هلاک شدن از فرط گرمسنگی از دست می‌دهد. عینیت یافتن به عنوان از دست دادن شیء تا آن حد است که از کارگر اشیایی ربوده می‌شود که نه تنها برای زندگی بلکه برای کارش ضروری است. در حقیقت خود کار به شیء تبدیل می‌شود که کارگر تنها با تلاشی خارق‌العاده و با وقفه‌های بسیار نامنظم می‌تواند آن را به دست آورد. تملک شیء به شکل بیگانگی با آن تا آن حد است که کارگر هرچه بیشتر اشیاء تولید می‌کند، کمتر صاحب آن می‌شود و بیشتر زیر نفوذ محصول خود یعنی سرمایه قرار می‌گیرد.

تمام این پیامدها از این واقعیت ریشه می‌گیرد که رابطه کارگر با محصول کار خویش، رابطه با شیء بیگانه است. براساس این پیش‌فرض، بدیهی است که هرچه کارگر از خود بیشتر در کار مایه گذارد، جهان بیگانه‌اشیایی که می‌آفریند بر خودش و ضد خودش قدرتمندتر می‌گردد، و زندگی درونیش تهی‌تر می‌گردد و اشیای کمتری از آن او می‌شوند. همین جریان نیز در مذهب اتفاق می‌افتد: هرچه آدمی خود را بیشتر وقف خدا می‌کند، کمتر به خود می‌پردازد. کارگر زندگی خود را وقف تولید شیء می‌کند اما زندگی دیگر نه به او که به آن شیء تعلق دارد. از این‌رو هرچه این فعالیت گسترده‌تر شود، کارگران اشیای کمتری را تصاحب می‌کنند. محصول کار او هرچه باشد، او دیگر خود نیست و در نتیجه هرچه این محصول بیشتر باشد، او کمتر خود خواهد بود. بیگانگی کارگر از محصولاتی که می‌آفریند، نه تنها به معنای آن است که کارش تبدیل

1. loss of reality

2. alienation

به یک شیء و یک هستی خارجی شده است بلکه به این مفهوم نیز هست که کارش خارج از او، مستقل از او و به عنوان چیزی بیگانه با او موجودیت دارد و قدرتی است که در برابر او قرار می‌گیرد. اشیا با حیاتی که کارگر به آنها می‌دهد، چون چیزی بیگانه در برابر او قرار می‌گیرند.

اکنون به مفهوم عینیت‌یافتگی، به محصولی که کارگر تولید می‌کند و در آن به بیگانگی و از دست دادن شیء یعنی محصولش، دقیق‌تر می‌نگریم.

کارگر نمی‌تواند چیزی را بدون طبیعت، بدون جهان محسوس خارجی^۱ [۵] بیافریند. این ماده است که کار بر آن واقعیت و فعلیت می‌یابد و از آن و به وسیله آن اشیا را تولید می‌کند.

طبیعت همان‌طور که ابزار حیات^۲ را برای کار فراهم می‌آورد به این معنا که کار بدون اشیا بی‌کی‌رویی آن عمل می‌کند، نمی‌تواند حیات داشته باشد، به مفهومی محدودتر ابزار حیات را نیز فراهم می‌آورد یعنی ابزاری که برای تأمین معاش مادی خود کارگر لازم است.

بنابراین هرچه کارگر جهان خارجی و در نتیجه طبیعت محسوس را با کار خویش به تملک خود درمی‌آورد، خود را به گونه‌ای مضاعف از ابزار حیات محروم می‌سازد: اولاً به این دلیل که جهان محسوس خارجی دیگر شیء متعلق به کار او یا به عبارتی ابزار حیات کارش نخواهد بود. ثانیاً این جهان محسوس خارجی دیگر ابزار حیات به مفهوم بلاواسطه‌اش یعنی ابزاری برای تأمین معاش کارگر نیز نخواهد بود.

بنابراین در هر دو جنبه، کارگر برده شیء می‌گردد؛ نخست از آن جهت که عین [ابژه] کار^۳ را دریافت می‌کند یعنی از این جهت که کار او

1. sensuous external world

2. means of life

3. object of labor

شغلی پیدا می‌کند و دوم از آن جهت که وسیلهٔ امرار معاش^۱ خود را دریافت می‌کند. بنابراین قادر می‌شود که اولاً به عنوان کارگر و ثانیاً به عنوان وجودی جسمانی^۲ وجود داشته باشد. اوج این بردگی هنگامی است که تنها در مقام کارگر می‌تواند وجود جسمانی‌اش را حفظ نماید و تنها به عنوان وجودی جسمانی، کارگر محسوب می‌شود.

(یگانگی کارگر از محصول خود در قوانین اقتصاد سیاسی به این شکل بیان می‌گردد: هرچه کارگر بیشتر تولید می‌کند، باید کمتر مصرف کند؛ هر قدر ارزش بیشتری تولید می‌کند، خود بی‌بهرتر و بی‌ارزش‌تر می‌گردد؛ هرچه محصولاتش بهتر پرورانده شده باشد، خود کز دیسه‌تر می‌گردد؛ هرچه محصولش متمدن‌تر، خود وحشی‌تر؛ هرچه کار قدرتمندتر، خود ناتوان‌تر؛ هرچه کار هوشمندانه‌تر، خود کودن‌تر و بیشتر بردهٔ طبیعت).

اقتصاد سیاسی با نادیده گرفتن رابطهٔ مستقیم میان کارگر (کار) و محصولاتش، یگانگی ذاتی دو سرشت کار را پنهان می‌کند. درست است که کار برای ثروتمندان اشیایی شکفت‌انگیز تولید می‌کند اما برای کارگر فقر و تنگدستی می‌آفریند. کار به وجود آورندهٔ قصرهاست اما برای کارگر آلودگی می‌سازد. کار زیبایی می‌آفریند اما برای کارگر زشتی آفرین است. ماشین را جایگزین کار آفرینی می‌کند اما بخشی از کارگران را به کار وحشیانه‌ای سوق می‌دهد و بقیهٔ کارگران را به ماشین تبدیل می‌کند. کار تولیدکنندهٔ شعور است اما برای کارگران خرفتی و بی‌شعوری به بار می‌آورد.

رابطهٔ مستقیم کار با محصولاتش، رابطهٔ کارگر با مصنوعات حاصل از تولید خود می‌باشد. رابطه‌ایی که مالک با مصنوعات تولید و خود تولید برقرار می‌کند فقط پیامد این رابطهٔ نخست است و آن را

تأیید می‌کند. ما بعداً این جنبهٔ دوم را بررسی خواهیم کرد.
 هنگامی که می‌پرسیم رابطهٔ اساسی کار چیست، دو واقع رابطهٔ کارگر
 را با تولید مد نظر داریم.

تاکنون جدا افتادگی و بیگانگی کارگر را از یک جنبه یعنی از لحاظ
 رابطهٔ کارگر با محصولات کارش بررسی کرده‌ایم اما بیگانگی نه تنها در
 نتیجهٔ تولید که در خود عمل تولید و در چارچوب فعالیت تولیدی نیز اتفاق
 می‌افتد. اگر کارگر در خود عمل تولید خویش را از خود بیگانه نکرده
 باشد، چه طور می‌تواند نسبت به محصول فعالیتش بیگانه باشد؟ محصول
 تولید، برآیند و عصارهٔ فعالیت و تولید است پس اگر کارگر با محصول کار
 بیگانه باشد، خود تولید قاعدتاً می‌باید بیگانگی فعال، بیگانگی فعالیت و
 یا به عبارتی فعالیت بیگانه‌سازی باشد. بیگانگی محصول کار از کار،
 صرفاً در جدا افتادگی و بیگانگی خود فعالیت کار خلاصه می‌شود.

بنابراین چه چیزی باعث بیگانگی کار می‌شود؟

اولاً به دلیل این واقعیت که کار نسبت به کارگر، عنصری خارجی است
 یعنی به وجود ذاتی کارگر تعلق ندارد؛ در نتیجه، در حین کار کردن، نه تنها
 خود را به اثبات نمی‌رساند بلکه خود را نفی می‌کند، به جای خرسندی،
 احساس رنج می‌کند، نه تنها انرژی جسمانی و ذهنی خود را آزادانه رشد
 نمی‌دهد بلکه در عوض جسم خود را فرسوده و ذهن خود را زائل
 می‌کند. بنابراین کارگر فقط زمانی که خارج از محیط کار است، خویش را
 درمی‌یابد و زمانی که در محیط کار است، خارج از خویش می‌باشد.
 هنگامی آسایش دارد که کار نمی‌کند و هنگامی که کار می‌کند احساس
 آسایش ندارد. در نتیجه کارش از سر اختیار نیست و به او تحمیل شده
 است؛ این کار، کاری اجباری است. بنابراین نیازی را برآورده نمی‌سازد
 بلکه ابزاری صرف برای برآورده ساختن نیازهایی است که نسبت به آن
 خارجی هستند. خصلت بیگانگی آن به وضوح در این واقعیت دیده می‌شود
 که به محض آنکه الزامی فیزیکی یا الزام دیگری در کار نباشد، از کار

کردن چون طاعون پرهیز می‌شود. کار خارجی، کاری که در آن آدمی خود را بیگانه می‌سازد، کاری است که با آن خود را قربانی می‌کند و به تباهی می‌کشد. نهایتاً خصلت خارجی کار برای کارگر از این واقعیت پیداست که این کار از آن او نیست و به کسی دیگر تعلق دارد و کارگر نه به خود که به کار تعلق دارد. درست مانند مذهب که فعالیت خودجوش تخیل آدمی یعنی فعالیت مغز و قلب آدمی، مستقل از فرد عمل می‌کند یعنی چون فعالیت موجودی بیگانه، چه الهی چه شیطانی، بر او اثر می‌گذارد، فعالیت کارگر نیز فعالیت خودجوش نیست و به دیگری تعلق دارد. این فعالیت بیانگر از دست دادن خویشتن خویش است.

بنابراین آدمی (کارگر) تنها در کارکردهای حیوانی خود یعنی خوردن، نوشیدن و تولیدمثل و حداکثر در محل سکونت و طرز پوشاک خود و غیره، آزادانه عمل می‌کند و در کارکردهای انسانی خود چیزی جز حیوان نیست. آن‌چه که حیوانی است، انسانی می‌شود و آن‌چه که انسانی است، حیوانی می‌شود.

البته خوردن، نوشیدن، تولید مثل و غیره کارکردهای حقیقتاً انسانی هستند اما هنگامی که از سایر فعالیت‌های انسانی متزع و به غایتی صرف بدل گردند، کارکردهایی حیوانی می‌باشند.

ما تاکنون عمل بیگانه‌سازی فعالیت انسانی یعنی کار را در دو جنبه از آن مورد بررسی قرار داده‌ایم. (۱) رابطه کارگر با محصول کار به عنوان شیئی بیگانه که قدرتش را بر او اعمال می‌کند. این رابطه در همین حال رابطه با جهان محسوس خارجی یعنی با اشیای طبیعت نیز هست که به شکل جهانی بیگانه رویاروی او قد علم می‌کند. (۲) رابطه کار با عمل تولید در چارچوب فرایند کار. این رابطه، رابطه کارگر است با فعالیت خویش به صورت فعالیت بیگانه که به او تعلق ندارد. این فعالیت، فعالیتی است مشقت‌بار، قدرتی تضعیف‌کننده، آفرینشی عقیم‌کننده که انرژی جسمانی و ذهنی کارگر یا در حقیقت زندگی شخصی‌اش را - مگر زندگی

چیزی جز فعالیت است؟ - به فعالیتی به ضد او، مستقل از او و بدون تعلق به او تبدیل می‌کند. ما در این جا شاهد از خود بیگانگی^۱ هستیم که قبلاً به شکل بیگانگی از اشیا مشاهده کرده بودیم.

جنبهٔ سرمی از کار بیگانه شده وجود دارد که از دو جنبه‌ای که قبلاً بررسی گردید، استنتاج می‌گردد.

آدمی موجودی نوعی^۲ است [۶] نه تنها به این خاطر که در تئوری و عمل، انواع (نوع خود و سایر انواع) را به عنوان عین [بژه] خویش اختیار می‌کند بلکه سو این بیان دیگری از همین موضوع است - با خود چون نوعی [از موجودات] که واقعی و زنده است یعنی در مقام موجودی جهان‌شمول و بنابراین آزاد، برخوردار می‌کند.

زندگی نوعی، چه زندگی آدمی و چه زندگی حیوانات، از لحاظ مادی از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که آدمی (مانند حیوانات) از قبل طبیعتی غیرانداموار^۳ زندگی می‌کند و چون آدمی در قیاس با حیوانات جهان‌شمول‌تر است، قلمرو طبیعت غیراندامواری که از قبل آن زندگی می‌کند، جهان‌شمول‌تر می‌شود. همان‌طور که گیاهان، حیوانات، سنگ، هوا، نور و غیره از لحاظ نظری بعضاً به عنوان موضوعات علوم طبیعی و بعضاً به عنوان موضوعات هنری بخشی از آگاهی آدمی را می‌سازند و طبیعت معنوی غیرانداموار و خوراک فکری او هستند که ابتدا می‌باید برای خوشایند و هضم او آماده گردند، در حیطةٔ عمل نیز بخشی از زندگی و فعالیت آدمی را می‌سازند. آدمی از لحاظ فیزیکی از قبل محصولات طبیعت زندگی می‌کند گرچه به شکل غذا، گرما، پوشاک، مسکن و غیره درآمده باشند. جهان‌شمولی آدمی در عمل دقیقاً به صورت آن جهان‌شمولی نمایان می‌گردد که تمام طبیعت را کالبد غیرانداموار او می‌کند زیرا طبیعت هم (۱) وسیلهٔ مستقیم زندگی اوست و هم (۲) ماده،

1. self-estrangement

2. species being

3. inorganic nature

شیء و ابزار فعالیت زندگی اوست. طبیعت کالبد غیرانداموار آدمی است و این فا جایی است که خود طبیعت کالبد آدمی نیست. این‌که می‌گوییم آدمی از قبل طبیعت زندگی می‌کند، به این مفهوم است که طبیعت پیکر اوست و اگر می‌خواهد نمیرد باید پیوسته با این تبادل داشته باشد. گره خوردن زندگی مادی و معنوی آدمی با طبیعت صرفاً به این مفهوم است که طبیعت با خود پیوند دارد زیرا آدمی خود بخشی از طبیعت است.

کار بیگانه شده، با بیگانه ساختن آدمی (۱) از طبیعت و (۲) از خود یعنی از کارکردهای عملی و فعالیت حیاتی‌اش، نوع انسان را از آدمی بیگانه می‌سازد. کار بیگانه شده زندگی نوعی را به وسیله‌ای جهت زندگی فردی تغییر می‌دهد. در وهله نخست زندگی نوعی و زندگی فردی را بیگانه می‌سازد و سپس زندگی فردی را در شکل انتزاعی خود به هدف زندگی نوعی، آن هم به همان شکل انتزاعی و بیگانه، تبدیل می‌سازد.

در حقیقت کار، یعنی فعالیت حیاتی و زندگی تولیدی، در وهله نخست هر حکم وسیله‌ای برای ارضای نیازی یعنی نیاز به بقای وجود فیزیکی [انسان] پدیدار می‌شود. با این حال زندگی تولیدی، زندگی نوعی است. این زندگی حیات آفرین است. خصیلت کلی انواع، خصیلت نوعی آن در سرشت فعالیت حیاتی آن نمایان است و فعالیت آزاد و آگاهانه، خصیلت نوع انسان است. زندگی تنها به عنوان وسیله‌ای برای زندگی کردن تجلی می‌کند.

حیوان با فعالیت حیاتی خود بلاواسطه در هم آمیخته است و خود را از این فعالیت جدا نمی‌سازد. این فعالیت، فعالیت حیاتی او محسوب می‌شود اما آدمی فعالیت حیاتی خود را تابع اراده و آگاهی خویش می‌کند و فعالیت حیاتی آگاهانه‌ای دارد. این فعالیت حیاتی، قصد و هدفی نیست که آدمی مستقیماً خود را با آن یکی کرده باشد. فعالیت حیاتی آگاهانه، آدمی را بلاواسطه از فعالیت حیاتی حیوان متمایز می‌سازد. همین است که آدمی موجودی نوعی است یا به سخن دیگر، به این خاطر

که آدمی موجودی نوعی است، موجودی است آگاه یعنی این که زندگی خود او برایش در حکم عین یا ابژه است. به همین دلیل، فعالیت او فعالیتی آزاد است. کار بیگانه شده این رابطه را معکوس می‌کند یعنی این که چون آدمی موجودی است آگاه، فعالیت حیاتی خویش، وجود ذاتی اش^۱ را به ابزاری صرف در خدمت هستی اش تبدیل می‌کند.

آدمی با خلق جهان اشیا [V] از طریق فعالیت عملی خویش و در کاری که بر طبیعت غیرانداموار می‌کند، خود را به عنوان موجود نوعی آگاه به اثبات می‌رساند یعنی موجودی که با نوع خویش به عنوان وجودی ذاتی و یا با خود به عنوان موجودی نوعی برخورد می‌کند. مسلماً حیوانات نیز تولید می‌کنند. مثلاً زنبور عسل، سگ آبی، مورچه‌ها و غیره برای خود لانه و آشیانه می‌سازند اما حیوان چیزی را تولید می‌کند که نیاز فوری خود یا بچه اش است. تولید آن‌ها یک‌سویه است در حالی که آدمی همه جانبه [وگسترده] تولید می‌کند. حیوانات تحت اجبار مستقیم نیاز جسمانی دست به تولید می‌زنند در حالی که آدمی حتی هنگامی که فارغ از نیاز جسمانی است و فقط به هنگام رهایی از چنین نیازی است که تولید می‌کند. حیوان فقط خود را تولید می‌کند در حالی که آدمی تمام طبیعت را بازتولید می‌کند. محصول حیوان مستقیماً به وجود فیزیکی اش تعلق دارد در حالی که آدمی آزادانه با محصولش رویه‌رو می‌شود. حیوان محصول خود را در انطباق با معیارها و نیازهای نوعی که به آن تعلق دارد، شکل می‌دهد در حالی که آدمی قادر است مطابق با معیارهای انواع دیگر تولید کند و می‌داند که هر جا چه گونه معیارهای مناسب با اشیا را به کار برد. از این رو آدمی اشیا را برحسب قوانین زیبایی نیز می‌سازد.

بنابراین آدمی فقط با کار خویش بر جهان عینی است که در وهله نخست خود را به عنوان موجود نوعی به اثبات می‌رساند. این تولید،

زندگی فعال نوعی اوست. از طریق و به علت این تولید است که طبیعت به عنوان کار و واقعیت او جلوه گر می شود. از این رو ابژه کار، عینیت یافتن زندگی نوعی آدمی است زیرا این طریقاً نه تنها از لحاظ ذهنی یعنی در آگاهی خویش بلکه در واقعیت نیز فعالانه خود را بازتولید می کند و در جهانی که تولید کرده است، خود را مورد اندیشه قرار می دهد. بنابراین کار بیگانه شده با جدا کردن محصول تولید آدمی از او، در واقع زندگی نوعی و عینیت واقعی اش را به عنوان عضوی از نوع [انسان] جدا می کند و برتری او را بر حیوان به چنان وضعی مبدل می سازد که [حتی] کالبد غیرانداموار او یعنی طبیعت نیز از او گرفته می شود.

به همین سان، کار بیگانه شده با تنزل فعالیت خودجوش و آزاد [آدمی] به یک وسیله، زندگی نوعی آدمی را ابزاری برای حیات جسمانی اش می کند. آگاهی ای که آدمی از نوع خویش دارد، در این بیگانگی به گونه ای تغییر شکل می یابد که زندگی نوعی برای او تنها به وسیله ای تبدیل می گردد.

بنابراین کار بیگانه شده:

۳. وجود نوعی آدمی، چه سرشت و چه ویژگی نوعی معنوی او را، به وجودی بیگانه و به ابزاری در خدمت حیات فردی اش تبدیل می سازد او بدین سان [آدمی] را از کالبد خود و نیز از طبیعت خارجی و ذات معنوی او یعنی وجود انسانی اش بیگانه می سازد.

۴. پیامد مستقیم این واقعیت که آدمی از محصول کار خویش، از فعالیت حیاتی خویش و از وجود نوعی خود بیگانه می شود، بیگانگی آدمی از آدمی است. هنگامی که آدمی با خود روبه روی می شود گویی با سایر آدمها روبه رو شده است. آنچه در ارتباط با رابطه آدمی با کار و محصول کارش و نیز با خود مصداق دارد، به رابطه آدمی با سایر آدمها، به کار و محصول کار سایر آدمها تسری می یابد.

در حقیقت این قضیه که سرشت نوعی آدمی از او بیگانه شده است،

به این مفهوم است که آدم‌ها از هم و هر کدام از آنها از سرشت ذاتی آدمی بیگانه شده‌اند.

بیگانگی آدمی و در حقیقت هر رابطه‌ای که آدمی با خود برقرار می‌کند، در وهله نخست در رابطه‌ای که با سایر انسان‌ها برقرار می‌سازد، تحقق می‌یابد و نمودار می‌گردد.

از این‌رو هر شخصی در چارچوب رابطه کار بیگانه شده، دیگری را براساس معیارها و روابطی که در آن خویشتن را به عنوان کارگر درمی‌یابد، مد نظر قرار می‌دهد.

ما بررسی خود را از یک واقعیت اقتصاد سیاسی یعنی بیگانگی کارگر و تولیدش آغاز کردیم [۱] این واقعیت را براساس مفهوم کار بیگانه شده تبیین کردیم [۲] با تجزیه و تحلیل این مفهوم، صرفاً واقعیتی اقتصادی را بررسی کردیم.

اکنون می‌خواهیم ببینیم که مفهوم کار بیگانه شده چگونه در زندگی واقعی حاضر و نمودار می‌شود.

اگر محصول کار با من بیگانه است، اگر این محصول چون نیروی بیگانه در برابر من قد علم می‌کند، پس به چه کسی تعلق دارد؟

اگر فعالیت خودم، به من تعلق نداشته باشد، اگر این فعالیت، فعالیتی بیگانه و از سر اجبار باشد، پس این فعالیت به چه کسی تعلق دارد؟

به موجودی غیر از خودم.

این موجود کیست؟

خدایان؟ البته در دوران‌های نخستین، تولید اصلی (مثلاً ساختمان معابد و غیره در مصر، هند و مکزیک) در خدمت خدایان بود و محصول به آنان تعلق می‌گرفت. اما خدایان به خودی خود هرگز صاحبان کار نبودند. همین امر هم در مورد طبیعت صادق است. چه تناقضی را شاهدیم! آدمی هرچه طبیعت را با کار خویش بیشتر مقهور می‌کند و معجزات صنعت، معجزات خدایان را بیش از پیش زائد و غیر ضروری،

باید از لذت حاصل از تولید و تمتع از محصول به نفع این قدرت‌ها بیشتر دست شویید.

وجود بیگانه‌ای که کار و محصول کار به آن تعلق دارد و کار در خدمت اوست و منفعت حاصل از محصول کار در اختیار او قرار می‌گیرد، تنها می‌تواند خود آدمی باشد.

اگر محصول کار به کارگر تعلق نداشته باشد، اگر این محصول چون نیروی بیگانه در برابر او قد علم می‌کند؛ فقط از آن جهت است که به آدم دیگری غیر از کارگر تعلق دارد. اگر فعالیت کارگر مایه عذاب و شکنجه اوست، پس باید برای دیگری منبع لذت و شادمانی زندگی‌اش باشد. نه خدا، نه طبیعت، بلکه فقط خود آدمی است که می‌تواند این نیروی بیگانه بر آدمی باشد.

باید فرضی قبلی را که مطرح کرده بودیم، به خاطر داشته باشیم: رابطه آدمی با خود تنها از طریق رابطه‌ای که با دیگران برقرار می‌کند، عینیت و فعلیت می‌یابد. بنا بر این اگر محصول کار آدمی یعنی کار عینیت‌یافته او، حکم شیئی بیگانه، دشمن و قدرتمند را می‌یابد که مستقل از اوست، آنگاه وضع او نسبت به آن چنان است که گویی کسی دیگر صاحب این کار است، کسی که نسبت به او بیگانه، دشمن، قدرتمند و مستقل است. اگر رابطه او با فعالیت خویش چون فعالیتی غیرآزادانه باشد، آنگاه این رابطه، فعالیت است که در خدمت، تحت تسلط، اجبار و یوغ آدمی دیگر است.

هرگونه از خودبیگانگی آدمی، از خویش و از طبیعت، به صورت رابطه‌ای پدیدار می‌گردد که او میان خود و طبیعت با آدم‌هایی متمایز از خویش برقرار می‌نماید. به همین دلیل، از خودبیگانگی مذهبی ضرورتاً در رابطه آدم عامی با کشیش و چون در این جا با جهان ذهنی سروکار داریم، در رابطه آدم عامی با یک میاتجی و از این قبیل نمایان می‌گردد. در جهان واقعی عملی، از خودبیگانگی فقط از طریق رابطه عملی واقعی با

سایر آدم‌ها می‌تواند نمود یابد. آن میانجی که از طریق آن بیگانگی چهره می‌نمایاند، خود واسطه‌ای است عملی. بنابراین آدمی از طریق کار بیگانه‌شده نه تنها رابطه‌اش را با اشیا و عمل تولید به شکل رابطه با آدم‌هایی بیگانه و رودررو با او، برقرار می‌کند بلکه رابطه‌ای را نیز می‌آفریند که در آن سایر آدم‌ها در برابر تولید و محصول او قد علم می‌کنند، رابطه‌ای که خود نیز در آن در مقابل این آدم‌ها قرار می‌گیرد. آدمی همان‌طور که تولید خویش را به شکل از دست دادن واقعیت و کيفر خویش و محصول خود را چون زیان یعنی به شکل محصولی که از آن او نیست، می‌آفریند، در ضمن سلطهٔ آدمی را که تولید نمی‌کند بر تولید و محصول آن می‌آفریند. آدمی همان‌طور که فعالیت خویش را با خویشتن بیگانه می‌سازد، فعالیتی را به غریبه‌ای اعطا می‌کند که از آن او نیست.

تاکنون این رابطه را فقط از دیدگاه کارگر بررسی کرده‌ایم. بعداً این مسئله را از دیدگاه کسی بررسی خواهیم کرد که کار نمی‌کند.

پس کارگر از طریق کار بیگانه شده رابطهٔ کسی را با این کار تولید می‌کند که نسبت به آن بیگانه است و در خارج از آن جای دارد. رابطهٔ کارگر با کار، رابطهٔ سرمایه‌دار (یا هر نام دیگری که بر صاحب کار گذاشته می‌شود) را با آن [کار] خلق می‌کند. از این رو مالکیت خصوصی، محصول، نتیجه و پیامد ضروری کار بیگانه شده و رابطهٔ خارجی کارگر با طبیعت و خویش است.

بدین‌سان مالکیت خصوصی براساس تحلیل از مفهوم کار بیگانه شده، یعنی انسان بیگانه‌شده، کار بیگانه شده، زندگی بیگانه شده و انسان [از خود] بیگانه استنتاج می‌شود.

درست است که ما از حرکت مالکیت خصوصی، مفهوم کار بیگانه‌شده (زندگی بیگانه‌شده) را از اقتصاد سیاسی استنتاج نمودیم اما با تحلیل این مفهوم روشن می‌گردد که اگرچه به نظر می‌رسد که مالکیت خصوصی بنیاد و علت کار بیگانه شده است اما در واقع نتیجهٔ آن می‌باشد، همان‌طور

که خدایان اساساً علت اختشاش ذهنی آدمی نیستند بلکه معلول آن می‌باشند. این رابطه بعداً دوسویه می‌گردد.

تنها در اوج نهایی تکامل مالکیت خصوصی، راز آن یعنی این‌که از یک سو محصول کار بیگانه‌شده است و از سوی دیگر وسیله‌ای است که با آن کار خود را بیگانه می‌کند یا به عبارتی واقعیت یافتن این بیگانگی، آشکار می‌گردد.

این تفسیر به فوریت پرتو روشنی بر بسیاری از مجادلات می‌افکند که تاکنون لاینحل مانده‌اند.

۱. اقتصاد سیاسی کار را تنها منشأ واقعی تولید می‌داند اما با وجود این چیزی را به کار اختصاص نمی‌دهد و همه چیز را به مالکیت خصوصی می‌دهد. پرودون در مقابل این تناقض، له کار و علیه مالکیت خصوصی موضع گرفته است.^۱ اما دیدیم که این تناقض ظاهری، تناقض کار بیگانه شده با خود است و اقتصاد سیاسی صرفاً قوانین کار بیگانه شده را تدوین نموده است.

در ضمن‌هی بردیم که دستمزد و مالکیت خصوصی یکسان هستند زیرا محصول به عنوان عین یا ابژه کار [سهم] خود کار را می‌پردازد و در نتیجه دستمزد چیزی جز پیامد ضروری بیگانگی کار نیست. نهایتاً در دستمزد کار، کار به عنوان هدفی در خود پدیدار نمی‌گردد بلکه در خدمت دستمزد است. بعداً این نکته را بسط خواهیم داد و در این جا فقط برخی از نتایج را ارائه می‌کنیم. [۹]

افزایش تحمیلی دستمزدها (صرف‌نظر از پاره‌ای مسائل از جمله این واقعیت که تنها [تحت شرایط] اجباری] است که دستمزدهای بالاتر که خلاف قاعده می‌باشد، پرداخت می‌گردند) چیزی جز پرداختی بهتر به بردگان نیست و برای کارگران یا برای کار، موقعیت

۱. در جزوه‌ای به نام مالکیت چیست؟ پاریس، ۱۸۴۰. (مترجم فرانسوی).

و شأن انسانی‌شان را به ارمغان نخواهد داشت.

در حقیقت حتی برابری دستمزدها که پرودون خواستار آن است، فقط رابطه کارگر امروزی را با کارش به رابطه همه انسان‌ها با کار تغییر شکل می‌دهد. جامعه در چنین حالتی به شکل یک سرمایه‌دار انتزاعی درک خواهد شد.

دستمزد پیامد مستقیم کار بیگانه شده است و کار بیگانه شده علت اصلی مالکیت خصوصی است. سقوط یکی لاجرم سقوط دیگری را به دنبال خواهد داشت.

۲. از رابطه کار بیگانه شده با مالکیت خصوصی چنین برمی آید که رهایی جامعه از مالکیت خصوصی و بندگی، شکل سیاسی رهایی کارگران را به خود می‌گیرد نه به این معنا که فقط رهایی کارگران مدنظر است بلکه به این معنا که رهایی کارگران، رهایی کل انسان‌ها را دربر دارد زیرا کل بندگی آدمی ناشی از رابطه کارگر با تولید است و هرگونه رابطه بندگی چیزی جز جرح و تعدیل و پیامد این رابطه نمی‌باشد.

همان‌طور که با تجزیه و تحلیل، مفهوم مالکیت خصوصی را از مفهوم کار بیگانه شده استنتاج نمودیم، اکنون می‌توانیم هر مقوله اقتصاد سیاسی را با کمک این دو مفهوم بسط دهیم و در هر مقوله مثلاً در تجارت، رقابت، سرمایه، پول، نمود مشخص و مبسوط این عناصر نخستین را از نو بازباییم. قبل از پرداختن به این جنبه، سعی خواهیم کرد تا دو مسئله را حل کنیم:

۱. تعریف ماهیت عام مالکیت خصوصی به گونه‌ای که از کار بیگانه شده منتج می‌شود و نیز رابطه آن با انسان راستین و مالکیت اجتماعی.

۲. ما بیگانگی کار و بیگانه شدن آن را به عنوان یک واقعیت مسلم پذیرفتیم و همین واقعیت مسلم را تجزیه و تحلیل کردیم. اکنون باید این پرسش را طرح کنیم که آدمی چگونه کار خویش را بیگانه می‌سازد؟ این

بیگانگی چگونه در ماهیت تکامل آدمی ریشه دوانده است؟ ما با تفسیر شکل این پرسش که ریشه مالکیت خصوصی چیست به این پرسش که رابطه کار بیگانه شده با مسیر تکامل آدمی چیست، قسمت زیادی از راه را طی کرده‌ایم. زیرا هنگامی که از مالکیت خصوصی سخن گفته می‌شود، با چیزی مواجه هستیم که نسبت به آدمی خارجی است اما زمانی که از کار سخن گفته می‌شود، مستقیماً با خود آدمی سروکار داریم. این شکل جدید از طرح مسئله، راه حل خود را نیز در بردارد.

در ارتباط با (۱): ماهیت عام مالکیت خصوصی و رابطه‌اش با مالکیت راستین انسانی.

کار بیگانه شده به دو عنصر تجزیه می‌شود که به طور متقابل یکدیگر را تعیین می‌کنند و یا به عبارت دیگر نموده‌های متفاوت یک رابطه واحدند. تملک به صورت بیگانگی و جدا افتادگی از [محصول] ظاهر می‌شود و بیگانگی به صورت تملک؛ بیگانگی پیش‌درآمدی واقعی برای پذیرش در جامعه. [۱۰]

ما یک جنبه از کار بیگانه شده یعنی رابطه آن را با خود کارگر یا به عبارتی رابطه آن را با خود بررسی کردیم و روابط مالکیت فیرکارگر با کارگر و کار را به عنوان محصول و پیامد ضروری این رابطه استنتاج نمودیم. مالکیت خصوصی به عنوان نمود مادی و فشرده کار بیگانه شده، دو رابطه را شامل می‌شود: رابطه کارگر با کار و با محصول کار خویش و فیرکارگر و رابطه فیرکارگر با کارگر و با محصول کارش.

دیدیم که در رابطه با کارگر که با کارش، طبیعت را به تملک خود درمی‌آورد، این تملک به صورت بیگانگی، فعالیت خودجوش آن به صورت فعالیت برای دیگری و از آن دیگری، نیروی حیاتی آن به صورت قربانی کردن زندگی، تولید محصول به صورت از دست دادن [و واگذار کردن] آن به قدرت و شخصی بیگانه، پدیدار می‌گردد. اکنون می‌باید رابطه این شخص را که با کار و کارگر بیگانه است، با

کارگر، کار و محصول کار بررسی کنیم.
ابتدا لازم به یادآوری است که هر آنچه برای کارگر به صورت فعالیتی
بیگانه پدیدار می‌گردد، برای غیرکارگر به صورت وضعیت بیگانگی نمودار
می‌گردد.

ثانیاً دید واقعی و عملی کارگر از تولید و محصول (به عنوان یک
نظرگاه)، نزد غیرکارگر به شکل دیدگاهی تئوریک تجلی می‌یابد.
ثالثاً، غیرکارگر هر آنچه را کارگر به ضد خود انجام می‌دهد، به ضد
او انجام می‌دهد اما آنچه را که خود به ضد کارگر انجام می‌دهد، به ضد
خویش روا نمی‌دارد.

حال این سه رابطه را دقیق‌تر مورد بررسی قرار می‌دهیم.
(نخستین دست‌نوشته در همین جا ناتمام قطع می‌شود).

برابرنهاد سرمایه و کار مالکیت ارضی و سرمایه

... بهره سرمایه‌اش را تشکیل می‌دهد [۱] کارگر نمود ذهنی این واقعیت است که سرمایه انسانی است که تماماً خویشتن خویش را از دست داده است درست به همان نحو که سرمایه نمود عینی این واقعیت است که کار انسانی است که خویشتن خویش را از دست داده است. اما کارگر از این جهت بداقبال است که سرمایه‌ای زنده است و در نتیجه سرمایه‌ای است که احتیاجاتی دارد؛ سرمایه‌ای است که هر آن کار نکند، منافع خویش و در نتیجه وسیله امرار معاش خود را از دست می‌دهد. ارزش کارگر به عنوان سرمایه مطابق با عرضه و تقاضا بالا و پایین می‌رود و حتی از لحاظ جسمانی، هستی و زندگی‌اش مانند هر کالایی عرضه می‌شد و می‌شود. کارگر سرمایه و سرمایه او را تولید می‌کند و در نتیجه کارگر خودش را تولید می‌کند و بشر به عنوان کارگر و کالا، محصول این چرخه کامل است. از دید انسانی که چیزی بیش از یک کارگر نیست، ویژگی‌های انسانی‌اش تنها تا جایی وجود دارد که برای سرمایه بیگانه با او ارزش می‌یابد. چون آدمی و سرمایه نسبت به هم بیگانه هستند و بنابراین در رابطه‌ای

علی‌السویه، خارجی و عارضی نسبت به هم قرار دارند، این بیگانگی به ناچار به صورت چیزی واقعی نمایان می‌گردد. بنابراین، به مجرد آنکه سرمایه نیازی به کار نداشته باشد (چه از سر ضرورت و چه از سر بلهوسی)، دیگر کارگر کسی نخواهد بود: کاری نخواهد داشت و در نتیجه دستمزدی در کار نخواهد بود. و چون در مقام کارگر موجودیت دارد نه در مقام موجود انسانی، جز آنکه برود سرش را زمین گذارد و از گرسنگی بمیرد، راه دیگری ندارد. کارگر تا زمانی به عنوان کارگر موجودیت دارد که در مقام یک سرمایه برای خود وجود داشته باشد و هنگامی به عنوان یک سرمایه وجود دارد که برای او سرمایه‌ای وجود داشته باشد. هستی سرمایه، هستی و زندگی اوست و این سرمایه است که مفهوم زندگی را به شیوه‌ای که برایش علی‌السویه است، تعیین می‌کند.

بنابراین اقتصاد سیاسی، کارگر بیکار یعنی آدم کارکنی را که خارج از روابط کار است، به حساب نمی‌آورد. کلاه‌بردار، شیاد، گدا و بیکار، آدمهای کارکن گرسنه، بخت‌برگشته و بزهکار شخصیت‌هایی هستند که از نظر اقتصاد سیاسی وجود ندارند و فقط چشمان کسانی چون پزشک، قاضی، گورکن و مأمور اجرا آنها را می‌پاید. این اشخاص، اشباحی خارج از حیطه اقتصاد سیاسی هستند. بنابراین از نظر اقتصاد سیاسی، نیازهای کارگر چیزی جز یک نیاز نیست: تأمین معاش کارگر تا وقتی که به کار مشغول است یعنی تا آن حد ضروری که نسل کارگران از گرسنگی نمیرند. بنابراین دستمزد کارگر به همان اندازه که نگهداری و مراقبت از سایر ابزارهای تولیدی اهمیت دارد، یا به کلام دیگر به همان اندازه که مصرف سرمایه به طور کلی برای بازتولید آن با بهره، مورد نیاز است و یا مانند روشنی که به چرخ‌ها می‌مالند تا از حرکت نیفتند، مهم شمرده می‌شود. بنابراین، دستمزد بخشی از هزینه ضروری سرمایه و سرمایه‌دار است و نباید از محدوده این ضرورت فراتر رود. از این رو مثلاً قبل از تصویب

لایحه اصلاحی^۱ سال ۱۸۳۴، کارخانه داران انگلیسی کاملاً منطقی می دانستند که از دستمزد کارگران، هزینه خیریه عمومی را که کارگران به عنوان اقشار کم درآمد دریافت می کردند، کم کنند و این هزینه را بخشی بی کم و کاست از دستمزد بدانند.

تولید آدمی را تنها به عنوان کالا یعنی کالایی انسانی یا انسانی در نقش کالا تولید نمی کند؛ تولید در کنار این نقش، موجودی انسان زدایی شده^۲ از لحاظ ذهنی و جسمانی یعنی کارگران و سرمایه داران اخلاق ستیز، کژدیده و خرفت می آفریند. محصول آن کالایی است خودآگاه و خودکوش... کالایی انسانی... دستاورد بزرگ ریکاردو، میل و غیره نسبت به اسمیت و «سه» در آن بود که اعلام کردند هستی موجود انسانی، صرف نظر از زیاد یا کم بودن تولید انسانی کالا، علی السویه و حتی مضر است. این موضوع که با سرمایه ای معین، معاش چه تعداد کارگر تأمین می شود هیچ اهمیتی ندارد؛ مهم سودی است که به دست می آید، جمع کل اندوخته سالانه است که هدف واقعی تولید محسوب می شود.

به همین سان، پیشرفت بزرگ و منطقی اقتصاد سیاسی جدیدتر انگلیسی [۲] این بوده است که هم زمان با ترفیع مقام کار به تنها پایه و بنیاد [خود] با وضوح تمام رابطه معکوس میان دستمزد و سود حاصل از سرمایه و این واقعیت را که سرمایه دار طبعاً فقط با کاهش سطح دستمزدها می تواند سود به دست آورد و برعکس، شرح و بسط می دهد. سرمایه دار و کارگر، مصرف کننده را فریب نمی دهند بلکه یکدیگر را فریب می دهند. این موضوع در اقتصاد سیاسی جدید به رابطه ای طبیعی تعبیر می گردد.

مالکیت خصوصی روابط پنهانی را دربر دارد که در چارچوب آن روابط مالکیت خصوصی به عنوان کار، رابطه مالکیت خصوصی به عنوان

۱. the Amendment Bill که به قانون اصلاحی تهیدستان ۱۸۳۴ معروف است. (مترجم انگلیسی اشارات پنگوئن).

سرمایه و روابط متقابل میان این دو، در آن گنجانده شده است. [در این روابط] فعالیت انسانی به عنوان کار تولید می‌شود یعنی فعالیتی که نسبت به خود، نسبت به آدمی و نسبت به طبیعت و در نتیجه نسبت به آگاهی و جریان زندگی کاملاً بیگانه است - هستی انتزاعی انسان در مقام کارگری صرف که ممکن است روزانه از خلاء پر شده‌اش به خلاء مطلق و از این‌رو به ناوجود^۱ بالفعل اجتماعی خویش سقوط نماید. از طرف دیگر، عین یا ابژه فعالیت انسانی یعنی سرمایه نیز تولید می‌شود که در آن تمام مشخصه‌های طبیعی و اجتماعی شیء محو شده و مالکیت خصوصی ویژگی طبیعی و اجتماعی‌اش را از دست داده است (و بنابراین تمام موهومات سیاسی و اجتماعی و حتی ظاهر مناسبات انسانی را از دست داده)؛ در این وضعیت، سرمایه در متنوع‌ترین نموده‌های اجتماعی و طبیعی صورت واحدی دارد و نسبت به محتوی واقعی‌اش، بی‌اعتناست. این تناقضی که تا نهایت خویش پیش می‌رود، محدودیت، اوج و فرود ضروری کل روابط مالکیت خصوصی است.

از این‌رو یکی دیگر از دستاوردهای بزرگ اقتصاد سیاسی جدید انگلیسی این است که اعلام داشته اجاره‌بهای زمین براساس بدترین و بهترین زمین‌های زیرکشت متفاوت است و [بدین‌سان] توهمات رماطیک مالک زمین یعنی ادعای داشتن اهمیتی اجتماعی و یکسان دانستن منافع او با منافع جامعه را به نمایش می‌گذارد، دیدگاهی که حتی بعد از فیزیوکراتها، مورد قبول آدام اسمیت بوده است. اقتصاد سیاسی جدید انگلیسی چنین پیش‌بینی کرده که حرکت جهان واقعی به گونه‌ای است که مالک زمین را به سرمایه‌داری عادی و عاری از لطف تبدیل خواهد کرد و بدین‌سان تضاد میان کار و سرمایه، ساده و حادث‌تر می‌گردد و اضمحلال آن تسریع خواهد شد. زمین به عنوان زمین و اجاره‌بهای زمین به عنوان

1. non-existence

اجاره‌بهای زمین، تمایز خود را به عنوان یک منزلت از دست داده و به سرمایه و بهره‌بی‌زیان و یا به عبارتی به سرمایه و سودی که فقط سخن از پول می‌راند، تبدیل شده است.

تمایز میان سرمایه و زمین، میان بهره و اجاره‌بهای زمین و میان هر دوی آن‌ها با دستمزد، تمایز صنعت با کشاورزی، تمایز مالکیت خصوصی منقول و نامنقول ناشی از ماهیت اشیای نیست بل تمایزی تاریخی و لحظه‌ای ثابت در شکل‌گیری و رشد تضاد میان سرمایه و کار است. مثلاً تقابل صنعت با مالکیت ارضی نامنقول، صرفاً نمود راهی است که صنعت پا به حیات گذاشته و تضاد آن با کشاورزی بیانگر شیوه رشد صنعت است. تمایز صنعت [از مالکیت نامنقول و کشاورزی] به عنوان تمایز گونه‌ای خاص از کار، تا زمانی تمایزی بنیادی، مهم و حیات‌بخش خواهد ماند که صنعت (زندگی شهری) مسلط بر ضد مالکیت ارضی (زندگی آریستوکراسی فئودالی) توسعه و تکامل می‌یابد و مشخصه‌های فئودالی متضاد خویش را به شکل انحصار، پیشه‌وری، اصناف و رسته‌ها و غیره به دوش می‌کشد. کار در این چارچوب هنوز واجد اهمیتی به ظاهر اجتماعی است و هنوز اهمیت زندگی اجتماعی واقعی حس می‌شود و آن مرحله فرانسیده که محتوی سرمایه علی‌السویه و قائم به ذات کاملی [۳] باشد یعنی سرمایه‌ای که از هر نوع هستی دیگر متزع شده باشد؛ بدین ترتیب هنوز سرمایه آزاد شده موجودیت نیافته است.

اما صنعت آزاد یعنی صنعت قائم به ذات و سرمایه آزاد شده، بیانگر تکامل ضروری کار می‌باشد. قدرت صنعت در برابر رقیب خویش مستقیماً در ظهور کشاورزی به‌مثابه صنعتی واقعی نمودار می‌گردد در حالی که قبلاً بخش اعظم کار [کشاورزی] به زمین و برده زمین سپرده می‌شد و از طریق او زمین کشت می‌گردید. با دگرگونی برده به کارگر آزاد یعنی به کارگر مزدور، مالک زمین خود نیز به سرکرده صنعت یعنی سرمایه‌دار تبدیل شده است، تغییری که اساساً ناشی از وجود میانجی به

نام کشاورز اجاره‌دار^۱ بوده است. با این حال کشاورز اجاره‌دار نماینده مالک زمین و راز برملا شده اوست. مالک زمین تنها از طریق او دارای هستی اقتصادی یعنی هستی مالک خصوصی است زیرا اجاره‌بهای زمین او تنها براساس رقابت میان کشاورزان موجودیت می‌یابد. بنابراین، مالک زمین در وجود شخص کشاورز اجاره‌دار، اساساً به سرمایه‌داری هادی تبدیل شده است و در نتیجه در واقعیت عملی نیز باید خویشتن را بیابد: سرمایه‌داری که در کار کشاورزی درگیر شده است - موجر - باید به مالک زمین تبدیل شود و برعکس. تجارت صنعتی موجر، تجارت صنعتی مالک زمین است زیرا وجود کشاورز مستلزم وجود مالک زمین است.

اما مالک زمین که به خاستگاه متضادش با سرمایه‌دار نظر دارد و از اصل و تبارش آگاه است، به سرمایه‌دار به چشم برده گستاخ، آزاد و ثروتمند دیروزی می‌نگرد و خود را سرمایه‌داری می‌داند که از سوی او تهدید می‌شود. سرمایه‌دار به مالک زمین به چشم ارباب تنبل، ظالم و خودخواه دیروزی می‌نگرد. می‌داند که مالک زمین به او به عنوان سرمایه‌دار لطمه می‌زند هرچند همین صنعت است که او یعنی مالک زمین را از اهمیت اجتماعی کنونی، مایملک و لذت‌هایش برخوردار کرده است؛ سرمایه‌دار در وجود مالک زمین تضادی را شاهد است که در مقابل صنعت آزاد و سرمایه آزاد یعنی سرمایه مستقل از هر نوع محدودیت طبیعی قرار گرفته است. تضاد میان مالک زمین و سرمایه‌دار تضادی بسیار تلخ است و هر طرف حقیقتی را درباره طرف دیگر بیان می‌کند. کافی است حملات مالکیت نامنقول را به مالکیت منقول یا برعکس بخوانیم تا تصویری روشن از پستی و دنائت هر کدام داشته باشیم. مالک زمین تأکید را بر شجره اصیل مالکیت خود، یادگارهای فتودالی‌اش، یادبودها، چکامه خاطرات، سرشت رماتیکی‌اش، اهمیت سیاسی‌اش و از این قبیل

1. tenant farmer

می‌گذارد و زمانی که از اقتصاد سخن می‌گوید، فقط کشاورزی را بارآور و ثمربخش می‌داند. در همان حال رقیب خود را مخلوقی موزی، آب‌زیرکاه، متقلب، آزمند، پولکی، متمرّد، دوره‌گردی بی‌عاطفه و بی‌روح، رذلی خالص، پست، دون‌پایه، حق‌به‌جانب، چرب‌زبان و سترون، بدون شرف و افتخار، فاقد اصول، لطف شاعرانه، جوهر وجود یا چیزی شبیه به این و آدمی بیگانه با جامعه می‌داند که آزادانه سوداگری می‌کند، دست به ترویج رقابت می‌زند و پر و بال به آن می‌دهد و همراه با آن بی‌نوايي، جنایت و نابودی تمام پیوندهای اجتماعی را باهت می‌شود (در کنار سایر اقتصاددانان به نظرات اقتصاددان فیزیوکرات، برگاسه، رجوع کنید. کامی دمولن در مقاله انقلاب فرانسه و برابان^۱ [۴] نظرت او را سخت آماج انتقاد خود قرار داده بود. همچنین به فون وینکه، لانس‌زوله، هالر، لئو، کوزه‌گارتن [۵] و نیز سیسموندی [۶] رجوع کنید.)*

مالکیت منقول که فرزند حلال‌زاده و پسر خلف عصر جدید است، به سهم خود به معجزات صنعت و پیشرفت اشاره می‌کند و به حال رقیب خود افسوس می‌خورد که در [درک] ماهیت او ساده‌لوح و متعجب است (و در این مورد کاملاً حق با اوست) و می‌خواهد قدرتی خشن و غیراخلاقی و نیز نظام ارباب و رعیتی را جایگزین سرمایه اخلاقی و کار آزاد نماید. در تصویری که سرمایه از رقیب خود ترسیم می‌کند، مالک زمین به دون‌کیشوتی می‌ماند که زیر لوای بلاهت، ادب و نزاکت، منافع

1. Révolutions de France et de Brabant.

* به یزدان‌شناس هگلی پیر و وراج و پرگو فونکه رجوع کنید که به دنبال هرلئو، اشکریزان تعریف می‌کند که چطور وقتی بساط ارباب رعیتی برچیده شد، سرفها دیگر نمی‌خواستند تحت مالکیت مردمان اصیل باشند. همچنین به اثر ژوستوس موزر با عنوان دیدگاه‌های میهن‌پرستانه مراجعه کنید که [سرمایه‌دار] را براساس این واقعیت متمایز می‌سازد که حتی برای یک لحظه هم دیدگاه‌های ساده‌لوحانه، خودپرورده، خرده‌بورژوازی، «خانه‌زاده» عامی، تنگ‌نظرانه و نافرهمخته را رها نکرد اما مع‌هذا همواره طرفدار تجمل و تفنن محض بوده است. شرح این تناقض به موزر جذابیتی در قلب و روح آلمانی‌ها بخشیده است. [۷]

عمومی و ثبات، تن‌پروری آزمندان، خودخواهی، منافع فرقه‌ای، مقاصد شرارت‌آمیز و هجرت خویش را از پیشرفت پنهان می‌کند. سرمایه‌دار رقیب را انحصارگری حیل‌گر می‌داند و با ذکر تاریخی و طعنه‌آمیز فرومایگی، ستمکاری، پستی، روسپی‌گری، رسوایی، هرج و مرج و تمرد که قلمه‌های رماتیکی در آن سرآمد بودند، آب سردی بر یادبودها، لطف شاعرانه و رماتیسم او می‌ریزد.

مالکیت منقول ادعا می‌کند که برای مردم آزادی سیاسی آورده، زنجیرهایی را پاره کرده که بر دست و پای جامعه مدنی بسته شده بود، مناطق گوناگون را به هم مرتبط ساخته، تجارتی را آفریده که بین مردمان دوستی را ارتقا بخشیده، اخلاقیاتی ناب و فرهنگی دلپذیر خلق کرده و به جای خواسته‌های زمخت و ناهنجار مردم، احتیاجاتی فرهیخته باب کرده و راه برآورده ساختن آن‌ها را در اختیار مردم قرار داده است. ضمناً سرمایه ادعا می‌کند که مالک زمین، این انگل بی‌عمر و مزاحم، قیمت ملزومات اولیه مردم را بالا می‌برد و سرمایه‌دار را مجبور می‌کند که بی‌آنکه بارآوری تولید افزایش یافته باشد، دستمزدها را بالا برد و در نتیجه، رشد درآمد سالیانه ملی، انباشت سرمایه و در نتیجه ایجاد کار برای آحاد مردم و افزایش ثروت جامعه با مانع روبه‌رو می‌شود و در نهایت جلوی پیشرفت جامعه گرفته می‌شود و رکود عمومی پدید می‌آید در حالی که مالک زمین بدون آن‌که کوچک‌ترین کاری برای این تمدن جدید انجام دهد یا حتی کوچک‌ترین تخفیفی در پشداوری‌های فئودالی خویش دهد، انگل وار از هر نوع مزیت آن بهره می‌برد. نهایتاً کافی است که مالک زمین که کشت و زرع زمین و اساساً خود زمین منبع درآمد اوست و چون هدیه‌ای به او رسیده است، نیم‌نگاهی به کشاورز اجاره‌دار خویش بیفکند و آنگاه منکر آن شود که خودش آدمی هاسی، رذلی مردم‌فریب و آب‌زیرکاه است، آدمی که قلباً و عملاً مدت‌هاست که به صنعت آزاد و تجارت محبوب وابسته است ولی با این حال همواره

اعتراض می‌کند و از یادگارهای تاریخی و اهداف اخلاقی یا سیاسی بچه‌گانه‌ای داد سخن سر می‌دهد. حقیقتاً هرآنچه که مالک زمین برای توجیه خویش مطرح می‌سازد فقط دربارهٔ زارع زمین (سرمایه‌دار و کارگران) یعنی دربارهٔ کسانی که مالک زمین را دشمن می‌پندارند، صدق می‌کند. بدین‌سان او به ضد خود شهادت می‌دهد. مالکیت ارضی بدون سرمایه، مرده‌ای بیش نیست. دقیقاً پیروزی مالکیت منقول متمدن باعث کشف کار آدمی و تبدیل آن به سرچشمهٔ ثروت به جای اشیای بی‌جان شده است (به پل لویی کوریه، سن‌سیمون، گانبله، ریکاردو، میل، مک‌کلوک، دستوت دو قراسی و میشل شوالیه رجوع کنید). [۸]

در این‌جا باید افزود که مسیر واقعی تکامل و پیشرفت به پیروزی ضروری سرمایه‌دار بر مالک زمین، یعنی پیروزی مالکیت خصوصی توسعه یافته بر مالکیت خصوصی توسعه نیافته و نارس می‌انجامد همان‌طور که به‌طور کلی حرکت و جنبش باید بر سکون، پستی و فرومایگی آشکار و خودآگاه بر پستی و فرومایگی پنهان و ناخودآگاه، حرص و طمع بر تن‌پروری و آسایش‌طلبی، بی‌قراری آشکار و بهره‌جویی شخصی و مبتنی بر زیرکی و زرنگی روشن‌گری بر بهره‌جویی شخصی تنگ‌نظرانه، فریبکارانه، ساده‌اندیش و مبتنی بر خرد جهانی و بیماری موهوم‌پرستی و به عبارتی پول بر سایر اشکال مالکیت خصوصی پیروز شوند.

اظهاراتی که خطر رشد آزاد صنعت کاملاً پیشرفته و اخلاقیات ناب کاملاً پیشرفته و تجارت نوع‌دوستانه کاملاً پیشرفته را متذکر می‌شوند، بیهوده در پی آن هستند که مانع سرمایه‌داری شدن مالکیت ارضی شوند. تمایز مالکیت ارضی با سرمایه در این است که مالکیتی است خصوصی که هنوز اسیر پشداوری‌های محلی و سیاسی است؛ مالکیت ارضی سرمایه‌ای است که هنوز کاملاً از مخصصهٔ رابطه با جهان خلاص نشده و خویش را بازنیافته است، سرمایه‌ای است که هنوز کاملاً توسعه

نیافته است. مالکیت ارضی باید نمود انتزاعی یا به عبارتی نمود خالص خود را در جریان تکامل عالمگیر به دست آورد.

کار، سرمایه و رابطه میان این دو خصیصه مالکیت خصوصی را به نمایش در می‌آورد.

مسیر حرکتی که این اجزای تشکیل‌دهنده باید طی کنند، به شرح زیر است:

(اولاً) وحدت با میانجی یا بی میانجی سرمایه با کار.

سرمایه و کار در وهله نخست هنوز با هم وحدت دارند. سپس اگرچه از هم جدا شده و نسبت به هم بیگانه می‌گردند، اما متقابلاً تکامل می‌یابند و یکدیگر را به عنوان وضعیتی ایجابی ارتقا می‌دهند.

(ثانیاً) تضاد میان سرمایه و کار، که یکدیگر را به صورت متقابل طرد می‌کنند. کارگر سرمایه‌دار را به عنوان ناوجود خویش می‌داند و برعکس. هر کدام سعی می‌کنند دیگری را از حیات ساقط کند.

(ثالثاً) تضاد هر کدام با خویش. سرمایه = کاراندوخته = کار. سرمایه در این معنا به خود سرمایه و بهره آن و بهره نیز دوباره به خود بهره و سود تقسیم می‌گردد. سرمایه‌دار کاملاً قربانی می‌شود و به صفوف طبقه کارگر درمی‌آید در حالی که کارگر (البته فقط به صورت استثنا) سرمایه‌دار می‌شود. کار لحظه‌ای از [تکامل] سرمایه و هزینه آن [محسوب می‌گردد]. از این رو دستمزد کار، قربانی [است که] سرمایه [می‌دهد].

تقسیم کار به خود کار و دستمزد کار. کارگر خود سرمایه و کالا [است]. تضاد تضادهای متقابل.

(در این جا دومین دست‌نوشته خاتمه می‌یابد.)

یادداشت‌ها

۱. صفحه ۳۸۸ دومین بخش از دست‌نوشته مارکس با این کلمات آغاز می‌شود. آغاز جمله روشن نگردید زیرا ۳۹ صفحه نخست این دست‌نوشته مفقود شده است.
۲. ریکاردو، میل، و غیره.
۳. هستی (وجود) برای خود، به زبان آلمانی *Sain für sich selbst* یک اصطلاح دیگر هگلی. در این‌جا معنای آن «هستی‌ای که کاملاً بی‌نیاز است».
4. *Révolutionnaire de France et de Brabant, par Camille Desmoulins, second Trimestre, contenant Mars, Avril et Mai. Paris, l'an premier No.16, p.139 f, No. 23, p. 428 f, No.28, p.580 f.*
- دمولن، روزنامه‌نگار معروف فرانسوی و یار دانتون در انقلاب فرانسه. سال نشر این مقاله ۱۷۹۳ است.
۵. همگی از نویسندگان محافظه‌کار آلمانی در اوایل قرن نوزدهم بوده‌اند.
۶. ژان-شارل سیموند دو سیموندی (۱۷۷۳-۱۸۴۲) که قبلاً از او نام برده شده است، مورخ فرانسوی با گرایش‌ات سوسیالیستی بود.
۷. ژوستوس موزر (۱۷۲۰-۹۴)، وکیل در شهر اوستایروک، مقاله *Patriotische Phantasion* (۱۷۷۴-۷۶) را نوشت که در زمان خود نظری را جلب نکرد. هنریش لئو (۱۷۹۹-۱۸۷۸)، پروفیسور محافظه‌کار در هاله، تاریخ قرون وسطی را نوشته بود (۱۸۳۰).
۸. از اقتصاددانان فرانسوی و انگلیسی دهه‌های نخست قرن نوزدهم.

مالکیت خصوصی و کار

صفحة XXXVI [۱] ذات ذهنی^۱ مالکیت خصوصی، یعنی مالکیت خصوصی به مثابه فعالیتی برای خود [۲] به عنوان فاعل^۲، به عنوان شخص، کار است. بنابراین بدیهی است که فقط آن اقتصاد سیاسی که کار را به عنوان اصل بنیادی خود تصدیق کرده است (آدام اسمیت) و مالکیت خصوصی را دیگر وضعی خارجی نسبت به آدمی نمی‌داند، می‌تواند محصول انرژی واقعی و حرکت واقعی مالکیت خصوصی* یعنی محصول صنعت مدرن از یک سو و از سوی دیگر عاملی باشد که انرژی و رشد صنعت مدرن را تسریع و تجلیل و آن را به نیروی در حیطه آگاهی تبدیل کرده است.

در برابر این اقتصاد سیاسی روشن‌نگر که ذات ذهنی ثروت را در چارچوب مالکیت خصوصی آشکار ساخته، طرفداران نظام پولی و نظام

1. subjective essence 2. subject

* حرکت مالکیت خصوصی - صنعت مدرن به عنوان یک ذات (self) - در آگاهی برای خود مستقل می‌شود.

سوداگری^۱ که مالکیت خصوصی را صرفاً ذاتی عینی می‌دانند [۲] که در برابر بشر قد علم کرده است، بتواره پرستان [۳] و کاتولیک‌هایی بیش نیستند. انگلس کاملاً حق دارد که آدام اسمیت را لوتر اقتصاد سیاسی می‌نامد [۵]. ۱۸۱.

همان‌طور که لوتر مذهب و ایمان را ذات جهان خارجی می‌دانست و در نتیجه در مقابل بت‌پرستی آیین کاتولیک ایستاد و با تبدیل دین‌پرستی به ذات درونی آدمی از دین‌پرستی بیرونی فرارفت [۶] و کشیش خارج از آدم حامی را با کاشتن این کشیش در قلب آدم حامی نفی کرد، [اسمیت] نیز با ثروت چنین کرد: با آمیخته شدن مالکیت خصوصی در وجود آدمی و تشخیص این‌که آدمی خود، ذات مالکیت خصوصی است، ثروت به عنوان چیزی خارج از آدمی و مستقل از او و بنابراین چیزی که باید به شیوه‌ای خارجی نگهداری و تأیید گردد و یا به عبارتی خارجیت، بی‌جانی و عینیت ثروت کنار گذاشته شده است. اما نتیجه آن بوده است که آدمی در مدار مالکیت خصوصی قرار می‌گیرد همان‌طور که لوتر او را در مدار مذهب قرار داد. اقتصاد سیاسی که اصل بنیادینش کار است، تحت لوای شناسایی آدمی به نتیجه منطقی خود یعنی انکار آدمی می‌رسد زیرا خود آدمی از آن پس در رابطه‌ای خارجی با ذات خارجی مالکیت خصوصی قرار نمی‌گیرد بلکه خود ذات مالکیت خصوصی شده است. آنچه که پیش از این در رابطه با شخص وجودی خارجی محسوب می‌شد، یعنی خارجیت‌یابی* آدمی در اشیاء، صرفاً به عمل خارجیت‌یابی یعنی فرایند بیگانگی تبدیل شده است. [۷]

اقتصاد سیاسی که به ظاهر کار خود را با شناسایی آدمی (یعنی توجه

1. mercantile system

* externalization به زبان انگلیسی و Entäußerung به زبان آلمانی. در زبان آلمانی معنای مرسوم Entäußerung «جدا شدن»، «از دست دادن»، و «بیگانه شدن» است. برای فهم بیشتر این واژه خوانندگان را به کتاب هگل جوان، اثر لوکاج به ترجمه محسن حکیمی رجوع می‌دهیم. - م.

به استقلال و خودانگیختگی او و غیره) آغاز می‌کند و سپس مالکیت خصوصی را در وجود خود آدمی جا می‌دهد، دیگر با ویژگی‌های محلی، ملی یا دیگر خصوصیت‌های مالکیت خصوصی به عنوان ویژگی‌هایی که خارج از آن موجودیت دارند، مشروط و محدود نمی‌گردد. این اقتصاد سیاسی متعاقباً چنان انرژی جهان-وطنی و جهان‌شمولی را به دست می‌آورد که هر حد و مرزی را درهم می‌نوردد و در عوض خود را به عنوان تنها علم سیاست، تنها امر جهان‌شمول و تنها حد و مرز ممکن تثبیت می‌کند. اقتصاد سیاسی با این رشد و گسترش ناچار می‌شود ریاکاری‌اش را کنار نهد و به کلی‌گری کامل خود تن دهد. اقتصاد سیاسی این کار را بی‌آن‌که حتی لحظه‌ای از این همه تناقضات ظاهری که این آموزه با آنها درگیر است، خم به ابرو آورد، با گسترش یک‌جانبه‌تر و در نتیجه حادث‌تر و منطقی‌تر این ایده که کار تنها ذات ثروت است و با نشان دادن این‌که نتایج این آموزه [نظریه ارزش] برخلاف برداشت اولیه، ضدانسانی است، به انجام می‌رساند. نهایتاً چنین فرجامی با ضربه‌کشنده به اجاره‌بهای زمین حاصل می‌آید که آخرین شیوه فردی و طبیعی مالکیت خصوصی و منبع ثروتی است که مستقل از حرکت کار به حیات خود ادامه می‌دهد، نمودی از مالکیت فئودالی که پیش از این، خصیصه‌ای کلاً اقتصادی یافته و در نتیجه قادر به مقاومت در برابر اقتصاد سیاسی نیست. (مکتب ریکاردو)

نه تنها کلی‌گری اقتصاد سیاسی از اسمیت و سه تا ریکاردو و میل به نحو فزاینده‌ای رشد کرده بلکه به این علت که پیامدهای صنعت به دیده ریکاردو و میل متکامل‌تر و متناقض‌تر پدیدار گردیده، این اقتصاددانان [ریکاردو، میل] از لحاظ بیگانگی‌شان با آدمی، به مفهومی ایجابی پیگیرانه‌تر و آگاهانه‌تر از اسلاف خویش بوده‌اند. علت فقط آن بوده است که دانش آن‌ها یک دست‌تر و اصیل‌تر رشد کرده است. آنان مالکیت خصوصی را در شکل فعالش به یک فاعل [سوژه] تبدیل کرده‌اند و همزمان آدمی - این موجود غیرذاتی - را به ذات [ا] بدل ساخته‌اند،

واقعیتی متناقض که با ذات متناقضی که به عنوان اصل بنیادی خویش پذیرفته‌اند، خوانایی کاملی دارد. واقعیت گسیخته جهان صنعت، به عوض نفی اصل خودگسیختگی آن‌ها، آن را تأیید می‌کند. اصل آن‌ها بیش از هر چیز، اصل این گسیختگی است.

آموزه فیزیوکراتی دکتر کِنه [۹]، گذار از نظام سوداگری به [نظام] آدم‌اسمیت است. فیزیوکراسی در اقتصاد سیاسی نمودار صریح اضمحلال مالکیت فئودالی است اما چون دگردیسی و نوسازی آن را مستقیماً نشان می‌دهد، زبانی که به کار می‌گیرد دیگر زبان فئودالی نیست و اقتصادی است. [از نظر فیزیوکراسی] تمام ثروت‌ها به زمین و کشاورزی محدود می‌شوند. زمین هنوز سرمایه نیست بلکه شیوه خاصی از هستی آن است و ارزش آن در ویژگی طبیعی آن نهفته است و از آن مشتق می‌شود. با این حال زمین، عنصر طبیعی عام است در حالی که نظام سوداگری، ثروت را تنها به شکل فلزات گرانبها مورد تأیید قرار می‌دهد از این‌رو عین یا ابژه ثروت - ماده آن - در چارچوب محدودیت‌های طبیعت، مستقیماً بالاترین درجه عمومیت را داراست تا آن‌جا که به صورت مستقیم، حتی به عنوان طبیعت، ثروت عینی است و فقط از طریق کار و کشاورزی است که زمین برای آدمی موجودیت می‌یابد.

بدین‌سان، ذات ذهنی ثروت، پیش از این به کار انتقال یافته است اما در عین حال هنوز کشاورزی تنها کار تولیدی است. از این‌رو کار هنوز در عمومیت و انتزاع خود درک نشده است و هنوز به عنصر طبیعی ویژه‌ای به عنوان ماده‌اش محدود است و بنابراین تنها در شیوه‌ای خاص از هستی که توسط طبیعت تعیین می‌گردد، قابل تشخیص است. از این‌رو [کار] هنوز فقط گونه‌ای خاص و ویژه از بیگانگی آدمی تلقی می‌گردد همان‌طور که محصول آن شکل خاصی از ثروت پنداشته می‌شود و به طبیعت بیش از خود کار وابسته است. زمین هنوز نه به عنوان سرمایه یعنی وجهی از خود کار، بلکه به عنوان پدیده‌ای طبیعی و مستقل از آدمی شناخته می‌شود و

در عوض کار به عنوان وجهی از زمین تلقی می‌گردد. اما چون بھواره‌پرستی ثروت قدیمی خارجی یعنی ثروتی که تنها به صورت یک همین وجود دارد، به عنصر طبیعی بسیار ساده‌ایی تقلیل یافته است و چون ذات آن، هرچند فقط بخشی از آن و به شکل خاصی، در چارچوب هستی ذهنی آن درک شده است، گام ضروری بعدی جهت آشکار ساختن سرشت عام ثروت برداشته شده و از این رو کار در شکل مطلق تام و تمام آن (یعنی در انتزاع آن) به عنوان یک اصل بنیادی ارتقا یافته است. می‌توان در برابر فیزیوکراسی این بحث را پیش کشید که کشاورزی از دیدگاه اقتصادی یعنی از تنها دیدگاه معتبر، با صنایع دیگر تفاوتی ندارد و بنابراین ذات ثروت شکل خاصی از کار نیست که به عنصری ویژه یا نمود خاصی از کار محدود باشد بلکه کار به شکل عام آن است.

فیزیوکراسی با اعلام کار به عنوان ذات ثروت، ثروت صرفاً عینی، ویژه و خارجی را رد می‌کند. اما کار از نظر فیزیوکراسی، در وهله نخست صرفاً ذات ذهنی مالکیت ارضی است. (فیزیوکراسی تحلیل خود را از آن نوع مالکیت آغاز می‌کند که به نظر می‌رسد تاریخاً نوع غالب و مسلط مالکیت بوده است.) فیزیوکراسی، صرفاً مالکیت ارضی را به انسان بیگانه‌شده تبدیل می‌کند و با اعلام این که صنعت (کشاورزی) ذات مالکیت ارضی است، خصیصه فتودالی آن را کنار می‌گذارد. اما دیدگاه او نسبت به جهان صنعتی، دیدگاهی است انکارگرایانه: فیزیوکراسی با اعلام این که کشاورزی تنها صنعت واقعی است، نظام فتودالی را مورد تأیید قرار می‌دهد.

بدیهی است که اگر ذات ذهنی صنعت درک گردد (ذات ذهنی صنعت در تقابل با مالکیت ارضی یعنی صنعتی که خود را به عنوان صنعت می‌سازد)، آن‌گاه این ذات در خود، ضد خویش را نیز دربر خواهد داشت. زیرا همان‌طور که صنعت، مالکیت ملکی شده ارضی را در خود می‌گنجاند، ذات ذهنی صنعت، ذات ذهنی مالکیت ارضی را نیز در خود می‌گنجاند.

همان‌طور که مالکیت ارضی نخستین شکل مالکیت خصوصی بوده است و صنعت از لحاظ تاریخی صرفاً نوع خاصی از مالکیت و یا به عبارتی مالکیت ارضی برده‌آزاد است، همین فرایند در درک علمی ذات ذهنی مالکیت خصوصی یعنی کار تکرار می‌گردد؛ کار ابتدا فقط به عنوان کار کشاورزی پدیدار می‌گردد و سپس به شکل کار هام نمودار می‌شود. تمام ثروت‌ها به ثروت صنعتی یعنی ثروت ناشی از کار تبدیل شده‌اند و صنعت، کار ماهرانه و ورزیده است چنان‌که نظام کارخانه‌ای ذات کامل صنعت است و سرمایه صنعتی شکل عینی و کاملاً توسعه‌یافته مالکیت خصوصی است.

اینک می‌توان دریافت که تنها در این مرحله است که مالکیت خصوصی می‌تواند تسلط خویش را بر آدمی کامل نماید و در هام‌ترین شکل خود به قدرتی جهانی-تاریخی تبدیل شود.

یادداشت‌ها

۱. این بخش ادامه صفحه XXXVI از صفحات مفقود میان اولین و دومین دست‌نوشته مارکس است.
۲. «برای خود» به زبان آلمانی für sich اصطلاحی هگلی که به عنوان برابر نهاد «در خود» (an sich) استفاده می‌شود. «در خود» معنای «ضمنی» یا حتی «ناآگاه» می‌دهد؛ «برای خود» را می‌توان «آگاهانه» یا «صریح» تعریف کرد.
۳. ماده، ذات. در تمام این متن، همه جا Weesen به «ذات» برگردانده شده است.
۴. در این مقاله است که مارکس اصطلاح «بتواره‌پرستی» (فیتیشیسم) را معمول کرد که بعدها نقش بسیار مهمی در مزمایه داشت. مارکس اثر سی. دبروس را با عنوان *Du culte des dieux fétiches* (۱۷۶۰) با ترجمه‌ای آلمانی (۱۷۸۵) خوانده بود.
۵. به مقاله انگلس طرحی از نقد اقتصاد سیاسی که در سال ۱۸۴۳ نوشت و در فوریه ۱۸۴۴ در سالنامه آلمانی فرانسوی منتشر شد، رجوع کنید.
۶. به زبان آلمانی *erheben* که در این جا فرارفتن ترجمه شده است.
۷. خارجیت‌یابی بشر در اشیا، *reale Entfremmung des Menschen*، فرایند بیگان شدن است.
۸. مارکس می‌گوید که اقتصاددانان، *zugleich den Menschen zum Weesen und* «zugleich den Menschen als ein Unwesen zum Weesen machen» یعنی ذات با وجود را با *Unwesen* که ترجمه دقیق آن ناذات یا ناورجود است در تقابل قرار داده‌اند.

۱۶۴ دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۶۲

هرچند نا‌ذات یا ناوجود به معنای چیز یا کسی است که تماس خود را با انسانیت از دست داده است.

۹. فرانسوا کنه (۱۶۹۲-۱۷۷۴)، پزشک مشهور فرانسوی که جدول اقتصادی *Tableau économique*، (۱۷۵۸) را نگاشت و آموزه فیزیوکرات‌ها را بسط داد.

مالکیت خصوصی و کمونیسم

(صفحه XXXIX) [۱] تا زمانی که برابر نهاد میان عدم مالکیت و مالکیت به عنوان برابر نهاد کار و سرمایه درک نگردد، هنوز برابر نهادی خنثی است و در پیوندهای فعال آن و روابط درونی اش نه‌میده نمی‌شود، به عبارتی برابر نهادی است که هنوز به صورت تضاد درک نمی‌گردد. نمود این شکل از برابر نهاد فوق را می‌توان [در جوامعی] یافت که حتی فاقد مالکیت خصوصی پیشرفته بوده‌اند (مانند روم باستان، عثمانی و غیره)؛ در چنین مواردی این برابر نهاد به عنوان برابر نهادی که مالکیت خصوصی مستقر کرده باشد، پدیدار نمی‌گردد. اما کار یعنی ذات ذهنی مالکیت خصوصی و مظهر نفی مالکیت و سرمایه یعنی کار عینی و مظهر نفی کار، مالکیت خصوصی را در مرحله پیشرفته تضادشان به وجود می‌آورند و در نتیجه رابطه‌ای پویا برای رفع [این تضاد] شکل می‌گیرد.

(همان صفحه) فرارفتن^۱ [۲] از [مقوله] از خودیگانگی، همان مسیر از خودیگانگی را طی می‌کند. ابتدا وجه عینی مالکیت خصوصی مد نظر

قرار می‌گیرد اما مع‌هذا کار به عنوان ذات آن پنداشته می‌شود. بنابراین، شکل هستی مالکیت خصوصی یا سرمایه است که «به این جهت» باید الفا گردد (پرودون) و یا شکل و سرمایه از کار است یعنی کار یکنواخت، بخش‌بخش و در نتیجه دریند که منبع زیانبار بودن مالکیت خصوصی و منشأ هستی آن به عنوان عامل بیگانگی از آدمی شمرده می‌شود. به عنوان نمونه فوریه مانند فیزیوکرات‌ها اعتقاد داشت که کار کشاورزی دست‌کم باید به عنوان نمونه، سرمشق قرار گیرد در حالی که سن‌سیمون در مخالفت با این اعتقاد، اعلام داشت که کار صنعتی اصل است. تنها آرزوی سن‌سیمون این بود که حاکمیت بلامنازع کارخانه‌دارها برقرار شود و وضعیت کارگران بهبود یابد. بالأخره کمونیسم نمود ایجابی مالکیت خصوصی الفا شده و در وهله نخست نمود مالکیت خصوصی همگانی است. کمونیسم با در نظر گرفتن این رابطه در کل:

۱. در نخستین شکل خود، صرفاً کلیت بخشی^۱ به این رابطه و تحقق این رابطه (مالکیت خصوصی) است. از این لحاظ به شکلی دوجانبه پدیدار می‌گردد: از یک سو بیانگر فرمانروایی مالکیت مادی در ابعادی آن‌چنان وسیع است که می‌خواهد هرآن‌چه را که به عنوان مالکیت خصوصی بتواند به تملک همگان درآید، نابود کند. این نوع کمونیسم می‌خواهد با زور و اجبار [هرگونه] ذوق و استعداد را از بین ببرد. هدف غایی آن از زندگی و هستی کاملاً صریح است: تملک فیزیکی. [وظیفه]* کارگران ملغی نمی‌شود بلکه به همه انسان‌ها بسط داده می‌شود. مناسبات مالکیت خصوصی به صورت رابطه جامعه با جهان اشیا تداوم می‌یابد.

نهایتاً این حرکت در تقابل قرار دادن مالکیت خصوصی همگانی با مالکیت خصوصی، به شکل حیوانی تقابل ازدواج (یعنی شکلی از مالکیت خصوصی انحصاری) با اشتراک زنان نمودار می‌گردد که در آن زن به یک

1. generalization

* در متن انتشارات پنگوئن «مقوله» به جای «وظیفه» آمده است.

قره از مالکیت عمومی و اشتراکی تبدیل می‌گردد. شاید گفته شود که ایده اشتراک زنان، راز این [کمونیسم] کاملاً نارس و لاقید را فاش می‌سازد [۳۱]. [این نوع کمونیسم معتقد است] همان‌طور که زنان از ازدواج انحصاری به روسپیگری عام می‌رسند*، سراسر دنیای ثروت (یعنی ذات عینی آدمی) از رابطه ازدواج انحصاری با دارنده مالکیت خصوصی به حالت روسپیگری عام با جامعه می‌رسد. این نوع کمونیسم با نفی شخصیت آدمی در هر زمینه، در واقع چیزی جز نمود متطقی مالکیت خصوصی یعنی نفی آن [کمونیسم] نیست. حسادت عام که خود را به شکل قدرتی باز می‌آفریند، پوششی است برای طمع که صرفاً به شکلی دیگر خود را باز تولید و ارضا می‌کند. اندیشه هر بخش از مالکیت خصوصی که به شکل حسادت و تمایل به یکسان کردن همه چیز نمودار می‌گردد (و از این لحاظ ذات آن بخش است)، دست‌کم مخالفت با مالکیت خصوصی ثروتمندتر است تا آن حد که این حسادت و تمایل، ذات رقابت را تشکیل می‌دهند. کمونیسم نارس صرفاً اوج این حسادت و تمایل به یکسان‌سازی، بر مبنای حداقل پیش‌اندیشیده است. این کمونیسم معیاری معین و محدود دارد. این امر که الغای مالکیت خصوصی به این شکل حقیقتاً تا چه حد تملک راستینی را باعث می‌شود، با نفی انتزاعی سراسر جهان فرهنگ و تمدن و برگشت قهقرایی به سادگی غیرطبیعی انسان فقیر و بی‌توقمی که نه تنها نتوانسته از مالکیت خصوصی درگذرد بلکه اساساً هرگز به آن دست نیافته، ثابت می‌گردد.

[در این نوع کمونیسم] جامعه اساساً جامعه‌ای است متشکل از کار با دستمزدهایی یکسان که از طرف سرمایه‌مشارک جامعه - جامعه به عنوان سرمایه‌دار عام - پرداخت می‌شود. هر دو طرف این رابطه به جامعیتی

* روسپیگری صرفاً نمود خاص روسپیگری عام کارگر است. روسپیگری رابطه‌ای است که در آن نه تنها روسپی سقوط می‌کند بلکه آدمی که پانندازی می‌کند - که عملش به مراتب شنیع‌تر است - یعنی سرمایه‌دار و غیره نیز دچار همین سرنوشت می‌شود.

تخیلی ارتقا می‌یابد: کار به عنوان وضعیتی که در آن هر شخص جایی می‌یابد و سرمایه به عنوان جامعیتی مورد تأیید و در عین حال قدرت [حاکم] جامعه.

پستی و حقارت بی‌اندازه [شرایطی] که در آن آدمی برای خویشتن زندگی می‌کند، در برخوردی نمایان می‌شود که زنان را هنجیمت و کنیز شهوت اشتراکی [مردان] می‌شمارد زیرا در این برخورد، نمود بی‌ابهام، صریح، ساده و آشکار رابطه مرد با زن و شیوه‌ای که در آن رابطه نوعی مستقیم و طبیعی درک می‌گردد، به نمایش درمی‌آید. رابطه مرد با زن رابطه مستقیم، طبیعی و ضروری شخص با شخص است. این رابطه مستقیم، طبیعی و ضروری آدمی با آدمی، رابطه مرد با زن است. رابطه آدمی با طبیعت در این رابطه نوعی طبیعی، رابطه‌ای است بلاواسطه که آدمی با آدمی برقرار می‌کند چنان‌که رابطه آدمی با آدمی، بلاواسطه بیانگر رابطه آدمی با طبیعت یعنی مقصد طبیعی خویش است. از این رو در این رابطه، حدودی که ذات آدمی برای آدمی به طبیعت تبدیل گردیده و یا حدودی که طبیعت برای آدمی به ذاتی انسانی تبدیل یافته، به گونه‌ای حسی^۱ آشکار می‌گردد و به یک واقعیت مسلم^۲ مشهود تقلیل می‌یابد. از این رو، براساس این رابطه می‌توان درباره سطح کلی پیشرفت آدمی قضاوت کرد. بر مبنای خصلت این رابطه می‌توان تعیین کرد که چه اندازه آدمی به عنوان موجودی نوعی، به عنوان بشر، خود شده و به درک خویشتن نائل آمده است. رابطه مرد با زن، طبیعی‌ترین رابطه آدم با آدم [دیگری] است. بدین سان، این رابطه حدودی را آشکار می‌سازد که در آن رفتار طبیعی آدمی انسانی می‌شود و یا به عبارتی حدودی که ذات انسانی او به ذاتی طبیعی تبدیل می‌گردد، حدودی که در آن سرشت انسانی او مبدل به طبیعت او می‌گردد. ضمناً این رابطه، حدودی را آشکار می‌کند که در آن نیاز آدمی

1. sensuously

2. fact

به نیازی انسانی تبدیل می شوند و در نتیجه حدودی مشخص می شود که در آن هر شخص به عنوان یک انسان، نیاز انسانی شخصی دیگر می شود یعنی آن جا که آدمی در هستی فردیش یک هستی اجتماعی نیز می باشد. بدین سان نخستین الغای ایجابی مالکیت خصوصی یعنی کمونیسم نارس، صرفاً صورتی است که در آن پستی و فرومایگی مالکیت خصوصی که می خواهد خود را به عنوان جامعه‌ای ایجابی استقرار بخشد، نمایان می شود.*

۲. کمونیسمی که الف) ماهیتاً هنوز سیاسی یعنی دمکراتیک یا استبدادی است، ب) دولت را محو می کند و برمی چید اما هنوز ناقص است و تحت تأثیر مالکیت خصوصی است (یعنی تحت تأثیر بیگانگی آدمی). کمونیسم در هر دو شکل، اگرچه از ادغام مجدد یا بازگشت آدمی به خویشتن یعنی فرارفتن از ازخودبیگانگی آدمی آگاه است، اما چون هنوز ذات ایجابی مالکیت خصوصی را دریافته است و از سرشت انسانی نیاز اطلاع چندانی ندارد، هنوز اسیر مالکیت خصوصی است و از آن تأثیر می پذیرد. این نوع کمونیسم در حقیقت معنا و مفهوم خویش را درک کرده اما پی به ذات خویش نبرده است. [۴]

۳. کمونیسم به عنوان فرارفتن ایجابی از مالکیت خصوصی، به مثابه ازخودبیگانگی آدمی و در نتیجه تملک واقعی ذات انسانی توسط آدمی و برای خود آدمی. بنابراین کمونیسم [در این شکل] به معنای بازگشت کامل آدمی به خویشتن به عنوان موجودی اجتماعی (یعنی انسانی) است: بازگشتی آگاهانه و کامل در چارچوب کل ثروت و رفاه حاصل از تکامل قبلی [جامعه]. این کمونیسم که ناتورالیسمی [طبیعت باوری] کاملاً رشد یافته است، با اومانیزم [انسان باوری] یکسان است [۵] و به عنوان اومانیزم کاملاً رشد یافته با ناتورالیسم برابر است: کمونیسم راه حل

* در متن انتشارات پنگوئن چنین آمده: «صرفاً تجلی پستی و فرومایگی مالکیت خصوصی است که تلاش می کند خود را به عنوان جامعه‌ای ایجابی استقرار بخشد.»

واقعی تعارض آدمی با طبیعت و آدمی با آدمی است: راه حل واقعی تعارض میان هستی و ذات، میان عینیت‌یافتگی و اثبات خویشتن، میان آزادی و ضرورت، میان فرد و نوع. کمونیسم، معمای تاریخ حل شده است و خود را راه حل [این معما] می‌داند.

از این‌رو سراسر حرکت تاریخ هم شامل عمل بالفعل تکوین [کمونیسم] (زایش هستی تجربی آن) و هم برای ذهن اندیشمند آن، فرایند شدن است که درک و شناخته شده آن کمونیسم هنوز نارس در پی آن است که در میان پدیده‌های منفصل تاریخی متضاد با مالکیت خصوصی، مدارکی تاریخی [برای اثبات] خویش بیابد، مدارکی در قلمرو آنچه که پیشتر موجودیت داشته است. از این‌رو مراحل منفرد را از فرایند تاریخی جدا می‌سازد و به آن‌ها چون شجره‌نامه تاریخی خود بذل توجه می‌کند (اسبی چویی که به‌ویژه افرادی چون کابه^۱ و ویل گاردل^۲ به‌سختی از آن سواری می‌گیرند) [۶۱] این نوع کمونیسم با چنین اقدامی، صرفاً [این نکته را] روشن می‌کند که بخش اعظم این فرایند [تاریخی] ادعای آن را نقض می‌کند و حتی اگر چنین چیزی وجود داشته است، دقیقاً وجود آن در گذشته، ادعای آن را مبنی بر این که وجودی ذاتی بوده است، رد می‌کند.

به آسانی می‌توان دید که سراسر جنبش انقلابی، ضرورتاً بنیاد تجربی و ثوریک خود را در حرکت مالکیت خصوصی یا به عبارت دقیق‌تر در حرکت اقتصاد می‌یابد.

مالکیت خصوصی مادی و ملموس، نمود مادی و ملموس زندگی انسانی بیگانه شده است. حرکت آن - تولید و مصرف - تجلی ملموس حرکت تمام تولید تا به امروز، یعنی تحقق واقعیت آدمی است. مذهب، خانواده، دولت، قانون، اخلاق، علم، هنر و غیره، صرفاً شیوه‌های ویژه تولید هستند و از قانون عام آن تبعیت می‌کنند. بنابراین فرارفتن ایجابی از

مالکیت خصوصی به عنوان از تحت تملک خود در آوردن زندگی انسانی، همانا فرارفتن ایجابی از هرگونه بیگانگی است یعنی بازگشت آدمی از مذهب، خانواده، دولت و غیره به وجود انسانی یعنی به وجود اجتماعی خویش می‌باشد. بیگانگی مذهبی از این لحاظ فقط در قلمرو آگاهی و زندگی درونی آدمی روی می‌دهد در حالی که بیگانگی اقتصادی در حیطه زندگی واقعی است؛ بنابراین فرارفتن از بیگانگی، هر دو جنبه را در بر می‌گیرد. بدیهی است که مرحله آغازین حرکت [فرا رفتن از بیگانگی] در میان بخش‌های گوناگون مردم به این [امر] وابسته است که آیا زندگی واقعی و راستین آن‌ها بیشتر در آگاهی نمودار می‌شود و یا در جهان خارجی؛ آرمانی است یا واقعی. کمونیزم از همان ابتدای کار (اوئن) [۱] با خداناباوری^۱ آغاز می‌کند اما خداناباوری بدو^۲ به هیچ‌وجه کمونیزم نیست و در حقیقت هنوز همدتاً یک انتزاع است.

بنابراین بشر دوستی^۲ خداناباوری بدو^۱ بشر دوستی فلسفی و انتزاعی است در حالی که بشر دوستی کمونیزم هم واقعی است و هم مستقیماً به عمل متکی است.

دیدیم که آدمی چگونه بر مبنای الغای ایجابی مالکیت خصوصی، خود و سایر انسان‌ها را می‌آفریند؛ چگونه اشیا که تجسم مستقیم فردیت آدمی می‌باشند، در همان حال هستی او برای انسان‌های دیگر، هستی انسان‌های دیگر و همان هستی برای خود او نیز می‌باشد. به همین سان، ماده و مایه کار و آدمی به عنوان فاعل یا سوژه، هم نقطه حرکت و هم پیامد حرکت هستند (و ضرورت تاریخی مالکیت خصوصی دقیقاً در این واقعیت نهفته است که ماده و مایه کار و آدمی به عنوان سوژه باید نقطه حرکت باشند). بدینسان، خصیصه اجتماعی، خصیصه عام کل حرکت است: همان‌طور که خود جامعه، آدمی را به عنوان آدمی تولید می‌کند،

1. atheism

2. philanthropy

جامعه هم توسط آدمی تولید می‌شود. عمل و ذهنیت، چه از لحاظ مضمون و چه از لحاظ شیوه هستی‌شان، اجتماعی هستند: عمل اجتماعی و ذهنیت اجتماعی. ذات انسانی طبیعت در وهله نخست فقط برای آدمی اجتماعی موجودیت دارد زیرا فقط در این جاست که طبیعت به عنوان پیوندی با سایر آدم‌ها - به معنای هستی او برای دیگری و هستی دیگری برای او - و به عنوان عنصر حیاتی واقعیت آدمی موجودیت می‌یابد؛ تنها در این جاست که طبیعت به عنوان بنیاد هستی انسانی خود او موجودیت می‌یابد؛ تنها در این جاست که آنچه برای آدمی هستی طبیعی‌اش شمرده می‌شود، به هستی انسانی او تبدیل می‌شود و طبیعت برای او انسانی می‌گردد. بدین سان جامعه همانا وحدت وجود آدمی با طبیعت - یعنی تجدید حیات واقعی طبیعت - است. طبیعت‌باوری انسان و انسان‌باوری طبیعت هر دو جامعه عمل می‌پوشند.

فعالیت اجتماعی و ذهنیت اجتماعی به هیچ وجه فقط به شکل بعضی از فعالیت‌های مستقیماً اشتراکی و ذهنیت مستقیماً اشتراکی وجود ندارد هرچند فعالیت اشتراکی و ذهنیت اشتراکی، یعنی فعالیت و ذهنیتی که در ارتباطی واقعی با سایر آدم‌ها نمودار می‌گردد و مستقیماً تجلی می‌یابد، هر جا که چنین نمود مستقیمی از اجتماع‌پذیری، از خصیلت واقعی مضمون فعالیت ناشی شده باشد و با ماهیت آن سازگار باشد، به وقوع می‌پیوندد. اما در ضمن هنگامی که من از لحاظ علمی فعال هستم، هنگامی که درگیر کاری هستم که به ندرت می‌توانم با دیگران فعالیت مشترکی داشته باشم، باز هم انسانی اجتماعی هستم زیرا به عنوان یک انسان فعال هستم. نه تنها ماده و مایه فعالیتیم به عنوان محصول اجتماعی به من داده می‌شود (مثل زبانی که متفکر با آن درگیر است)، بل خود هستی‌ام، فعالیت اجتماعی است و بنابراین آنچه که من از خود می‌سازم در واقع چیزی است که برای جامعه و با آگاهی خودم به عنوان وجودی اجتماعی ساخته می‌شود.

آگاهی عام من فقط صورت تئوریک چیزی است که شکل زندگی جامعه واقعی یعنی کالبد اجتماعی محسوب می شود اگرچه آگاهی عام، در حال حاضر، گونه ای انتزاع از زندگی واقعی محسوب می شود و از این لحاظ در تضاد شدیدی با آن قرار می گیرد. از این رو فعالیت آگاهی عام من علاوه بر آنکه نوعی فعالیت است در ضمن هستی تئوریک من به عنوان یک وجود اجتماعی نیز می باشد.

اساساً ما باید این فرض مسلم را کنار گذاریم که «جامعه» به عنوان یک انتزاع در مقابل فرد قرار می گیرد. فرد موجودی اجتماعی است. زندگی او حتی اگر در ارتباط با دیگران مستقیماً به صورت زندگی اشتراکی ظاهر نگردد، باز نمود و تأییدی بر زندگی اجتماعی است. زندگی فردی و زندگی نوعی آدمی [در چیز] متفاوت با هم نیستند، هرچند شیوه هستی زندگی فردی ویژه تر و شیوه زندگی نوعی عام تر است و یا زندگی انواع ویژه تر و زندگی فردی عام تر است که [این ها] غیر قابل اجتناب است.

آدمی در آگاهی نوعی خویش، زندگی واقعی اجتماعی خویش را تأیید می کند و در اندیشه صرفاً هستی واقعی خویش را تکرار می کند همان طوز که به طور معکوس، وجود نوعی، خویشتن را در آگاهی نوعی اش به اثبات می رساند و برای خود در عمومیت خویش، به عنوان موجودی اندیشمند هستی می یابد.

بنابراین آدمی هر قدر هم فردی ویژه باشد (و دقیقاً این ویژگی اوست که به او فردیت و مقام یک موجود اجتماعی فردی و واقعی را می دهد)، باز تمامیت - تمامیت آرمانی - هستی ذهنی اندیشه و جامعه ای است که تجربه کرده است؛ به همان نحو که در جهان واقعی به عنوان آگاهی و ذهنیت واقعی از یک هستی اجتماعی و نیز به عنوان تمامیت نمود انسانی زندگی موجودیت دارد.

بی تردید، اندیشه و وجود از هم متمایز هستند اما در عین حال در وحدت با یکدیگر به سر می برند.

به نظر می‌رسد که مرگ پیروزی بیرحمانه انواع بر فردی مشخص و معین و نفی وحدت آن‌ها باشد اما فرد ویژه فقط موجود نوعی ویژه و از این لحاظ میرنده و فانی است.

۴. همان‌طور که مالکیت خصوصی صرفاً نمود محسوس این واقعیت است که آدمی برای خود [موجودی] عینی و در همان حال به عین یا ابژه‌ای بیگانه و غیرانسانی، تبدیل شده است، همان‌طور که مالکیت خصوصی این واقعیت را به نمایش می‌گذارد که [اثبات زندگی] * آدمی همانا بیگانگی زندگی اوست و واقعیت‌یافتگی او همانا به معنای از دست دادن واقعیت خویش [۸] و [به دست آوردن] واقعیتی بیگانه می‌باشد، فرارفتن ایجابی از مالکیت خصوصی یعنی تملک محسوس و ملموس ذات انسانی و زندگی انسانی، انسان عینی و دستاوردهای انسانی برای آدمی و توسط آدمی، نباید صرفاً به مفهومی بلاواسطه، کامروایی یک‌جانبه و یا صرفاً به مفهوم تصاحب کردن و مالک شدن استنباط گردد. آدمی ذات تام و تمام خود را به شیوه‌ای تام و تمام یعنی به عنوان یک انسان کامل در اختیار می‌گیرد. هرکدام از روابط انسانی او با جهان یعنی دیدن، شنیدن، بوئیدن، چشیدن، حس کردن، فکرکردن، مشاهده کردن، تجربه کردن، خواستن، عمل کردن، عشق ورزیدن و به‌طور موجز تمام اندام‌های وجود فردی‌اش، همانند آن اندام‌هایی که از لحاظ شکل و صورت مستقیماً اجتماعی هستند، جهت‌گیری عینی‌شان و یا جهت‌گیری‌شان نسبت به عین یا ابژه، تملک آن عین یا ابژه است: تملک واقعیت آدمی *؛ جهت‌گیری این روابط نسبت به عین یا ابژه، [جلوه‌ای از واقعیت آدمی است] *، فعالیت انسانی و رنجی انسانی است زیرا اگر رنج را از لحاظ انسانی مد نظر قرار دهیم، بیانگر خرسندی شخصی آدمی است.

* در متن انتشارات پنگوئن: «نمود زندگی [Lebensbeschreibung] آمده است.

* به همین دلیل تعینات ذات و اعمال انسانی تا این حد با هم تفاوت دارد.

* در متن انتشارات پنگوئن «تأیید واقعیت آدمی است» آمده است.

مالکیت خصوصی آن چنان ما را احمق و یک جانه کرده که اشیا فقط زمانی از آن ماست که ما مالکش باشیم و سرمایه ما باشد و یا مستقیماً به تصاحب ما درآمده باشد، ما خورده باشیم، ما نوشیده باشیم، ما پوشیده باشیم و ما در آن اقامت گزیده باشیم و به طور موجز هنگامی که ما از آن استفاده کرده باشیم، هرچند خود مالکیت خصوصی تمام این واقعیت یافتگی های مستقیم تملک را فقط به عنوان وسیله حیات دربر می گیرد و زندگی که این واقعیت یافتگی ها به عنوان وسیله در خدمت آن هستند، زندگی مالکیت خصوصی، کار و تبدیل آن به سرمایه است.

بنابراین تمام این حواس مادی و ذهنی را بیگانگی محض تمام این حواس یعنی حس داشتن فراگرفته است. وجود آدمی باید به این قعر مطلق تقلیل داده می شد تا ثروت درونی اش را به جهان خارجی تسلیم نماید (در مورد مقوله «داشتن» به مقاله هس با عنوان بیست و یک ورق رجوع کنید. (۱۹)

بنابراین فرارفتن از مالکیت خصوصی، همانا رهایی کامل همه حواس و خصوصیت های آدمی است. این رهایی است دقیقاً به این علت که این حواس و خصوصیت ها چه از لحاظ ذهنی و چه از لحاظ عینی، انسانی می شوند. چشم به چشمی انسانی تبدیل می شود همان طور که عین یا ابژه آن به عین یا ابژه ای اجتماعی یعنی عین یا ابژه ای انسانی تبدیل می شود یعنی عین یا ابژه ای که توسط آدمی برای آدمی ساخته شده است. بنابراین حواس مستقیماً در عمل خود، نظریه پرداز می شوند. این حواس به خاطر خود شیء با شیء رابطه می گیرند اما خود شیء یک رابطه عینی انسانی با خود و آدمی است* و برعکس. متعاقباً نیاز و لذت جویی ماهیت خودپسندانه خویش را از دست می دهد و طبیعت نیز با استفاده ایی که به استفاده انسانی تبدیل

* در عمل زمانی می توانم با شیء رابطه ای انسانی برقرار کنم که شیء خود نیز رابطه ای انسانی با موجود انسانی برقرار سازد.

یافته است، [خصیلت] فایده‌مندی صرف خود را از دست می‌دهد. به همین سان، حواس و [ذهنیت سایر انسان‌ها]*، جزئی از مایملک خود می‌شود. بنابراین علاوه بر این اندام‌های مستقیم، اندام‌های اجتماعی به شکل جامعه رشد می‌کنند و بدین سان مثلاً فعالیتی که در ارتباط مستقیم با دیگران است، به اندامی برای بیان زندگی خود و شیوه‌ای برای تملک زندگی انسانی تبدیل می‌شود.

بدیهی است که چشم انسانی به شیوه‌ای متفاوت با چشمان نارس و غیرانسانی از مشاهده اشیا لذت می‌برد و به همین ترتیب گوش انسانی متفاوت با گوش نارس از شنیدن لذت می‌برد و غیره.

اجمالاً رئوس مطالبی را که بررسی کرده‌ایم، برمی‌شماریم. هنگامی آدمی در عین یا ابژه خویش، خویشتن را از دست نمی‌دهد که این عین یا ابژه، عین یا ابژه انسانی یا انسانی عینی شده باشد. فقط زمانی این امر ممکن است که عین، عینی اجتماعی باشد و او خود نیز برای خویشتن به موجودی اجتماعی و جامعه برای او در این عین به یک هستی تبدیل شده باشد.

بدین سان از یک طرف این امر زمانی است که جهان عینی در همه جا برای آدمی در جامعه، به جهان نیروهای ذاتی انسان [۱۰] یعنی واقعیت انسانی تبدیل می‌شود و به این دلیل، واقعیت نیروهای ذاتی اش یعنی تمام عین یا ابژه‌هایی که برای او به عینیت یافتگی خودش تبدیل شده، عین یا ابژه‌هایی می‌شوند که فردیت او را تأیید می‌کنند و تحقق می‌بخشند و به عبارتی عین یا ابژه‌های او می‌شوند؛ یعنی خود آدمی به عین یا ابژه تبدیل می‌شود. شیوه‌ای که این عین‌ها یا ابژه‌ها از آن می‌شوند، به ماهیت عین‌ها یا ابژه‌ها و به ماهیت قدرت ذاتی منطبق با آن وابسته است زیرا دقیقاً ماهیت معین^۱ این رابطه است که شیوه ویژه و واقعی اثبات^۲ را شکل

* در متن انتشارات پنگوئن: «خرسندی‌های سایر انسان‌ها» آمده است.

1. determinate nature

2. affirmation

می‌دهد. عین یا ابژه‌ای که به چشم مربوط می‌شود متفاوت با زمانی است که به گوش مربوط می‌شود و عین یا ابژه چشم ابژه‌ای است متفاوت با ابژه گوش. خصیصه ویژه هر کدام از این نیروهای ذاتی آدمی، دقیقاً ذات خاص آن و در نتیجه شیوه خاص عینیت‌یافتگی آن و هستی‌زنده و از لحاظ عینی بالفعل آن می‌باشد. بنابراین آدمی در جهان عینی نه تنها با اندیشیدن بلکه با تمام حواس خود به اثبات می‌رسد.

از طرف دیگر از لحاظ ذهنی به این موضوع می‌نگریم. همان‌طور که موسیقی به خودی خود حس موسیقی را در آدمی بیدار می‌کند به همان نحو زیباترین موسیقی هیچ احساسی را برای گوش غیرحساس به موسیقی زنده نمی‌کند و عین یا ابژه‌ای برای آن نیست زیرا عین یا ابژه من فقط می‌تواند تأییدی بر یکی از نیروهای ذاتی من باشد. بنابراین فقط زمانی عین یا ابژه 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 (یعنی منطبق با آن عین، معنایی برای یک حس داشته باشد [۱۱]). به همین دلیل حواس آدمی اجتماعی، با حواس آدمی غیراجتماعی متفاوت است. تنها از طریق غنای آشکار و عینی وجود ذاتی آدمی، غنای حساسیت ذهنی آدمی (گوش حساس به موسیقی، چشم حساس به زیبایی و خلاصه حواسی که قادرند از لذایذ انسانی متمتع شوند، حواسی که خود را به عنوان نیروهای ذاتی آدمی به اثبات می‌رسانند) یا پرورانده می‌شوند و یا موجودیت می‌یابند زیرا نه تنها پنج حس بلکه حتی به اصطلاح حواس ذهنی - حواس عملی (اراده، عشق و غیره) و به یک کلام حواس آدمی - ماهیت آدمی حواس - به خاطر عین یا ابژه خود و به خاطر طبیعت انسانی شده، هستی می‌یابند. شکل‌گیری پنج حس آدمی، کار سراسر تاریخ جهان تا به امروز است.

حسی که درگیر نیاز عملی خامی باشد، صرفاً حسی محدود است. برای آدمی گرسنه، شکل انسانی غذا مطرح نیست بلکه فقط شکل انتزاعی چیزی به نام غذا مهم شمرده می‌شود. چنین وجودی می‌تواند به خام‌ترین و ناپخته‌ترین شکل نیز موجودیت یابد و غیرممکن است که بتوان گفت که این‌گونه خوردن با خوردن حیوانات متفاوت است. انسان نگران نیازمند هیچ احساسی در قبال زیباترین نمایش ندارد. فروشنده مواد معدنی فقط به ارزش تجاری آن‌ها توجه دارد نه به زیبایی و ماهیت منحصر به فردشان؛ او حس معدن‌شناسی ندارد. بدینسان، عینیت‌یافتگی ذات آدمی چه از لحاظ تئوریک و چه از لحاظ عملی مستلزم انسانی کردن حس آدمی و نیز خلق حس انسانی مطابق با کل ثروت آدمی و دارایی طبیعت است.

جامعه نوپا با حرکت مالکیت خصوصی، ثروت و فقر آن و یا با ثروت و فقر مادی و معنوی آن، تمام مواد لازم را برای این پیشرفت در اختیار داشت، درحالی که جامعه کاملاً استقرار یافته، آدمی را در غنای کامل از وجودش می‌آفریند؛ انسانی توانگر با واقعیتی پایدار می‌آفریند که عمیقاً تمام حواس [انسانی] به او اعطا شده است.

دیدیم که چگونه ذهنی‌انگاری^۱ و عینی‌انگاری^۲، روح‌باوری و ماده‌باوری، فعالیت و انفعال، خصیصه متضادشان^۳ و بدین‌سان هستی خود را به عنوان چنین برابرنهادی فقط در مراکز [حیات] اجتماعی از دست می‌دهند؛ دیدیم که چگونه حل برابرنهاد تئوریک فقط به شیوه‌ای عملی و با اثری عملی آدمی ممکن است. بنابراین حل این برابرنهاد، ابتدا فقط مسئله‌ای برای درک کردن نیست بلکه مسئله واقعی زندگی است که فیلسوف‌ها توانسته‌اند دقیقاً آن را حل کنند زیرا این مسئله

1. subjectivism

2. objectivism

3. antithetical

را صرفاً به صورت مسئله‌ای تئوریک دریافته‌اند.

دیدیم که چگونه تاریخ صنعت و هستی عینی استقرار یافته صنعت، کتاب گشوده نیروهای ذاتی آدمی و محل نمایش روانشناسی حواس آدمی است. تاکنون این تاریخ در ارتباطی ننگانگ با ذات آدمی درک نشده است بلکه صرفاً در ارتباطی خارجی و براساس فایده‌مندی آن در نظر گرفته می‌شود زیرا مردم با حرکت در قلمرو بیگانگی صرفاً می‌توانند به شیوه عام هستی بشر - مذهب یا تاریخ را در خصیلت انتزاعی و عام خود مانند سیاست، هنر، ادبیات و غیره - به عنوان واقعیت نیروهای ذاتی آدمی و فعالیت نوعی آدمی بیندیشند. ما در صنعت مادی عادی خود (که در ضمن می‌تواند به عنوان بخشی از آن حرکت عام در نظر گرفته شود چنان‌که این حرکت [عام] می‌تواند به عنوان بخش ویژه‌ای از صنعت دریافته شود زیرا تمام فعالیت آدمی تاکنون فقط محصول فعالیت کار یعنی صنعت بوده که از خود بیگانه شده است) با نیروهای عینیت یافته ذات آدمی به شکل عین‌هایی محسوس، بیگانه و مفید و یا به عبارتی به شکل بیگانگی مواجه هستیم.

آن روانشناسی که معاصرترین و محسوس‌ترین بخش تاریخ حکم کتابی ناگشوده را برایش دارد، نمی‌تواند به علمی راستین، جامع و واقعی تبدیل شود. در حقیقت آیا باید اندیشه ما معطوف به علمی باشد که به طرزی واهی خود را از این بخش بزرگ کار آدمی متزع می‌سازد، از نقصان خویش آگاه نیست و علی‌رغم این‌که چنین ثروتی که حاصل فعالیت انسانی بوده، سعی بلیغ می‌کند و پیش روی او سرگشوده است، نزد چنین علمی معنایی جز آنچه که شاید بتوان در یک واژه یعنی «نیاز»، «نیاز همیانه» بیان کرد ندارد؟

علوم طبیعی کوشش و فعالیت عظیمی کرده و انبوه اطلاعات گسترده و در حال رشدی را گرد آورده است. با این حال، فلسفه نسبت به آن‌ها بیگانه مانده است همان‌طور که آن‌ها نسبت به فلسفه بیگانه مانده‌اند.

وحدت آنی آن‌ها صرفاً توهمی خیالی بوده است. اراده حضور داشت اما ابزار لازم فراهم نبود. حتی تاریخ‌نگاری هم فقط گه‌گاه به علوم طبیعی و آن‌هم به عنوان عامل روشنگری، سودمندی و کشفیات بزرگ ویژه، نظری می‌اندازد اما علوم طبیعی از طریق واسطه‌ای به نام صنعت، زندگی آدمی را به لحاظ عملی مورد تاخت و تاز قرار داده و دگرگون ساخته و شرایط را برای رهایی آدمی فراهم آورده است، هرچند اثر بلاواسطه آن تعمیق حقارت و خوارشدن آدمی بوده است. صنعت، همانا رابطه بالفعل و تاریخی طبیعت و در نتیجه علوم طبیعی با آدمی است. بنابراین اگر صنعت به عنوان تجسم خارجی نیروهای ذاتی آدمی درک شود، در واقع به ذات انسانی طبیعت یا ذات طبیعی آدمی نیز پی خواهیم برد. متعاقباً علوم طبیعی گرایش انتزاعی ماتریالیستی و یا حتی گرایش انتزاعی ایده‌آلیستی خود را از دست خواهند داد و به بنیادی برای علوم انسانی تبدیل خواهند شد چنان‌که در حال حاضر، بنیاد بالفعل زندگی آدمی، هرچند به شکلی بیگانه شده، بوده‌اند. [پذیرش] یک بنیاد برای زندگی و بنیادی دیگر برای علم، چیزی جز یک دروغ قدیمی نیست. طبیعتی که در تاریخ آدمی یعنی تکوین جامعه بشری، رشد و تکامل می‌یابد، همانا سرشت واقعی آدمی است بنابراین طبیعتی که از طریق صنعت رشد و تکامل می‌یابد، هرچند به شکلی بیگانه شده [با آدمی]، سرشت راستین انسان‌شناسانه است.

ادراک حسی^۱ (به قوی‌ریخ رجوع کنید) باید بنیاد تمام علوم قرار گیرد. فقط زمانی که علم بنیاد خود را بر ادراک حسی، به دو شکل آگاهی حسی^۲ و نیاز حسی^۳، گذارد، یعنی زمانی علم از طبیعت آغاز نماید، به علمی نخستین تبدیل می‌شود. تمام تاریخ دست‌اندرکار آن بوده است که برای «آدمی» به عین یا ابژه آگاهی حسی و برای نیازهای «آدمی» به عنوان آدمی به نیازهای (طبیعی، حسی) تبدیل شود. تاریخ خود بخشی واقعی از تاریخ

1. sense-perception

2. egenuous consciousness

3. sensuous need

طبیعی و از جمله طبیعی است که در حال شدن به آدمی است. علوم طبیعی به مرقع خود در علوم انسانی ادغام می‌گردند چنان‌که علوم انسانی در علوم طبیعی؛ و آن‌گاه تنها یک علم باقی می‌ماند.

آدمی عین یا ابژه بلاواسطه علوم طبیعی است زیرا طبیعت محسوس بلاواسطه برای آدمی، همانا حسیات^۱ بی‌میانجی آدمی است (هر دو بیان یکسان است) که مستقیماً به شکل حسیات آدمی دیگر برای او عرضه شده‌اند. در حقیقت حسیات خود آدمی به عنوان حسیات انسانی بدو از طریق آدمی دیگر برای او وجود دارند. اما طبیعت عین یا ابژه بلاواسطه علوم انسانی است. نخستین عین یا ابژه آدمی، طبیعت یعنی حسیات [آدمی] است و قدرت‌های ذاتی و حسی ویژه آدمی فقط در علوم مربوط به جهان طبیعی به صورت عام، خویشتن را درک می‌کنند زیرا واقعیت یافتگی عینی خود را فقط در عین‌های طبیعی می‌یابند. عنصر خود اندیشه، عنصر نمود زنده اندیشه یعنی زبان، ماهیتی حسی دارد. واقعیت اجتماعی طبیعت و علوم طبیعی انسانی و یا علوم طبیعی مربوط به انسان، اصطلاحاتی یکسان هستند.

اکنون می‌توان دید که چگونه به جای [اصطلاحات] ثروت و فقر در اقتصاد سیاسی، آدم توانگر و توانگری نیاز آدمی جایگزین می‌شود. آدم توانگر در آن واحد آدمی نیازمند به کلیت نمودهای انسانی حیات است، آدمی که واقعیت یافتگی‌اش به عنوان ضرورتی درونی و به عنوان یک نیاز، موجودیت می‌یابد [۱۲]. با پیش فرض سوسیالیسم، نه تنها ثروت بلکه فقر آدمی نیز به یک میزان اهمیتی انسانی و بنابراین اجتماعی می‌یابند. فقر الزامی است منفعلانه که باعث می‌شود آدمی، نیاز به بزرگ‌ترین ثروت یعنی آدمی دیگر را از سر بگذرانند. تسلط عینی وجودی عینی بر من، فوران حسی فعالیت حیاتی من، شور و اشتیاق

است که در این جا به فعالیت وجودم تبدیل می‌شود.

۵. وجود هنگامی خود را مستقل مدنظر قرار می‌دهد که به خود متکی باشد و فقط هنگامی متکی به خود است که هستی‌اش از آن خویش باشد. آدمی که براساس لطف دیگری زندگی می‌کند، خود را موجودی وابسته می‌انگارد. اما اگر من مدیون کسی باشم که نه تنها زندگیم را تأمین می‌کند بل در عین حال زندگیم را خلق کرده و منبع حیات من است، آن‌گاه من کاملاً براساس لطف و عنایت او زندگی می‌کنم. وقتی که زندگیم ناشی از خلقت خودم نباشد، ضرورتاً چنین منبعی خارج از آن قرار دارد. بنابراین خلقت ایده‌ای است که بسیار دشوار می‌توان از آگاهی عامه بیرون کشید. این واقعیت که طبیعت و آدمی به واسطه خویش وجود دارند، برای آگاهی عامه غیرقابل فهم است زیرا تمام چیزهای ملموس در زندگی عملی را نقض می‌کند*.

[نظریه] خلقت زمین، ضربه قدرتمندی از [فرضیه] تشکیل زمین^۱ خورده است یعنی از علمی که چگونگی شکل‌گیری زمین و تکوین بعدی آن را به عنوان یک فرایند خودزا^۲ توضیح داده است. [فرضیه] زاینده‌گی چندجانبه^۳ [۱۳]، همانا تنها ابطال عملی نظریه خلقت است.

قاعدتاً به آسانی می‌توان گفته ارسطو را برای کسی نقل کرد: پدر و مادرت تو را به وجود آورده‌اند بنابراین جفت شدن دو موجود انسانی - یک عمل نوعی موجود انسانی - موجودی؛ یعنی تو را به وجود آورده است. پس می‌بینی که آدمی حتی از لحاظ جسمانی نیز وجود خویش را مدیون آدمی است. بنابراین نه تنها باید یک جنبه یعنی این رشته نامحدود [پرسش] را که: «چه کسی پدرم را به وجود آورده؟»، «چه کسی پدر بزرگ

* در متن انتشارات پنگوئن آمده: «این آگاهی از فهم وجود خود - میانجی طبیعت و آدمی قاصر است زیرا چنین وجودی با تمام نشانه‌های مشخص و ملموس زندگی عملی در تناقض است.»

1. geogeny

2. self-generation

3. generatio aequivoce

او را به وجود آورده؟» ادامه داد بلکه باید سعی کنی مفهوم حرکت دورانی^۱ را در این رشته که از لحاظ حسی نیز قابل درک است، دریابی؛ حرکتی دورانی که آدمی با تولید مثل خود را تکرار می‌کند و بدین‌سان آدمی همیشه فاعل [سوزه] باقی می‌ماند. با این حال جواب خواهی داد: من این حرکت دورانی را می‌پذیرم اما اکنون می‌خواهم این رشته را بیشتر ادامه دهم و به این پرسش برسیم که نخستین آدم و اساساً کل طبیعت را که به وجود آورد؟ پاسخت را می‌توان چنین داد: این پرسش خود محصول یک انتزاع است. از خود پرس چگونه به این پرسش رسیدی؟ از خود پرس که آیا این پرسش از دیدگاهی مطرح نشده که بتوانم به آن پاسخ دهم زیرا اساساً این پرسش از زاویه نادرستی مطرح شده است. از خود پرس که آیا ذهن منطقی چنین رشته‌ای را می‌پذیرد. هنگامی که درباره خلقت طبیعت و آدمی سؤال می‌کنی، در واقع آدمی و طبیعت را متزاع می‌سازی و آنها را به عنوان ناوجود مسلم فرض می‌کنی. با این حال از من می‌خواهی که آنها را به عنوان موجود به تو اثبات کنم. حال من به تو می‌گویم، این انتزاع و به همراه آن پرسشات را کنار گذار. اما اگر به این انتزاع می‌چسبی، پس منسجم عمل کن. اگر آدمی و طبیعت را ناوجود می‌دانی، آن‌گاه به خودت نیز چون یک ناوجود بیندیش چرا که تو خودت مسلماً انسان و جزئی از طبیعت نیز هستی. فکر نکن، از من سؤال نکن چون به محض آن‌که فکر کنی یا سؤال کنی، انتزاعت از هستی طبیعت و آدمی، دیگر معنایی نخواهد داشت. یا این‌که چنان خودبین هستی که همه چیز را به عنوان ناوجود درمی‌یابی اما خودت را موجود می‌پنداری؟ می‌توانی جواب دهی: من نمی‌خواهم نابودگی طبیعت و غیره را تصور کنم اما پرسش من درباره تکوین آن است همان‌طور که ممکن است از یک کالبدشناس درباره نحوه شکل‌گیری استخوان‌ها سؤال کنم.

اما چون سوسیالیست [ها]، سراسر تاریخ به اصطلاح جهان را چیزی جز آفرینش آدمی از طریق کار انسان و چیزی جز ظهور طبیعت برای آدمی نمی‌دانند، دلیل مشهود و بطلان‌ناپذیری از زایش آدمی توسط خویش و فرایند آفرینش خویش دارند. چون آدمی برای آدمی به موجودی طبیعی و طبیعت برای آدمی به موجودی انسانی تبدیل شده، هستی واقعی آدمی و طبیعت، عملی، محسوس و قابل درک گردیده است؛ از این رو طرح پرسش مربوط به وجودی بیگانه، وجودی مافوق طبیعت و آدمی یعنی پرسشی که عدم واقعیت طبیعت و آدمی را مورد تصدیق قرار می‌دهد، دیگر در عمل ناممکن است. خدانا باوری به معنای انکار این ناواقعیت، دیگر معنایی ندارد زیرا خدانا باوری یعنی نفی خدا و با این نفی هستی آدمی را مسلم فرض می‌کند؛ اما سوسیالیسم به عنوان سوسیالیسم دیگر نیازی به چنین میانجی ندارد. سوسیالیسم از آگاهی حسی عملی و نظری آدمی و طبیعت به عنوان ذات آغاز می‌کند. سوسیالیسم همانا خودآگاهی ایجابی آدمی است و دیگر میانجی آن، الغای مذهب نیست چنان‌که زندگی واقعی، واقعیت ایجابی آدمی است و دیگر میانجی آن الغای مالکیت خصوصی از طریق کمونیسم نیست. کمونیسم موضع نفی در نفی است و از این رو مرحله واقعی ضروری برای دوران بعدی پیشرفت تاریخی در فرایند رهایی و نوسازی آدمی است. کمونیسم الگوی ضروری و اصل پویای آینده بلافصل است اما کمونیسم از این لحاظ هدف پیشرفت و تکامل انسانی نیست و ساختار جامعه انسانی هدف آن است. [۱۴]

یادداشت‌ها

۱. این بخش ادامه صفحه‌ای است از دست‌نوشته‌ای مفقود.
۲. فرارفتن، لغوکردن، کنارگذاشتن.
۳. مارکس احتمالاً با حمله به «کمونیسم نارس»، نظرات گوناگونی را نقد می‌کرد که در مورد محافل بایوفیست‌ها گفته می‌شد و شاید هم در جزوه‌ای که به فراموشی سپرده شده بود، آمده باشد. نه بابوف و نه بوناروتی طرفدار نابودکردن استعدادها یا «اشتراک زنان» نبودند. شاعری بایوفیست به نام سیلون مارشال در سال ۱۷۹۶ مانیفست مساوات خویش را طرح کرد که آرزوهایی از این قبیل داشت: «بگذار اگر ضروری باشد، تمام هنرها پزمرده شوند تا برابری حقیقی فرارسد» رهبری بایوفیست‌ها این نظر را رد کرد. تا جایی که ما می‌دکیم هیچ سوسیالیست یا کمونیستی هرگز طرفدار اشتراک زنان نبوده است؛ نزدیک‌ترین مورد به آن شاید موضع افلاطون باشد. محافظان آریستوکرات‌ها پیوند زناشویی نداشتند اما مردان و زنان در انتخاب شریک خود برابر بودند. دزانی در اثرش با عنوان *Code de la nature* (1842)، برای جامعه آرمانشهری خویش چنین چیزی را پیشنهاد کرده بود. فرقه‌های کمونیستی نظیر آنا‌باپتیست‌های قرن شانزدهم، گه‌گاه تمدد زوجات را تبلیغ می‌کردند. نباید فراموش کرد که مارکس و انگلس در مانیفست کمونیست این نظر را که کمونیست‌ها طرفدار اشتراک زنان هستند، به باد تمسخر گرفتند. آن‌ها نوشتند که برعکس این رسم و رسوم بورژوازی است اما نه در حرف که در عمل.
۴. مارکس در این‌جا با مکتب کمونیستی کابه و دیگران برخورد می‌کند (به

یادداشت شماره ۶ رجوع کنید).

۵. به آلمانی: *Dieser Kommunismus ist also vollendeter Humanismus*. *Naturalismus*، طبیعت‌باوری و اتیان‌باوری اصطلاحاتی هستند که از قوی‌ریخ گرفته شده است.

۶. اتین کابه (۱۷۸۰-۱۸۵۶)، خالق آرمانشهر «ایکازیا». بعد از سال ۱۸۴۸، کابه سعی کرد ایکاریا را در ایالات متحد آمریکا و ابتدا در تگزاس برقرار سازد. جامعه ایکاریایی نزدیک به کورنینگ، آیوا تا سال ۱۸۹۵ دوام داشت.

فرانسوا ویل گاردل (۱۸۱۰-۱۸۵۶)، روزنامه‌نگار فرانسوی و طرفدار فوریه.
۷. رابرت اوئن (۱۷۷۱-۱۸۵۸)، سوسیالیست آرمانشهر انگلیسی. در شهر نیوهارمونی در ولپاش (اکنون نیوآندینا) یک کولونی اولنی از ۱۸۲۵ تا ۱۸۲۸ وجود داشت.

۸. اثبات زندگی (*Lebensäußerung*)؛ بیگانگی زندگی (*Lebensentäußerung*)، واقعیت‌یافتگی (*Verwirklichung*)، از دست دادن واقعیت (*Entwirklichung*).

9. *Einundzwanzig Bogen aus der Schwatz, Erster Teil* (Zürich und Winterthur, 1843, p. 329).

مؤلف آن موزس هس (۱۸۱۲-۱۸۷۵) سوسیالیستی آلمانی بود که بر نظرات مارکس و انگلس در سال‌های شکل‌گیری اندیشه‌شان اثر گذاشته بود. او بعدها صهیونیست شد.

۱۰. نیروهای ذاتی، به زبان آلمانی *Wesenkräfte* یعنی نیروهایی که به من به عنوان جزئی از سرشت ذاتی‌ام یا وجودم تعلق دارد.

۱۱. ما واژه «Sinn» مارکس را به «معنی» و «حس» برگردانده‌ایم. مارکس می‌نویسد:
"nur Sinn für einen ihm entsprechenden Sinn hat."

۱۲. آن‌چه را که مارکس درباره نیاز (*Bedürfnis*) در این قطعه با قطعات مشابه با آن می‌گوید، با بحثی که درباره تزیهای قوی‌ریخ می‌کند، مقایسه کنید: «تنها وجود نیازمند (*notleidend*) وجود ضروری (*notwendig*) است، وجودی که بدون نیاز باشد، وجودی اضافی است... وجود بدون نیاز، وجود بدون دلیل (*Grund*) است. تنها وجودی که سرشار از رنج و عذاب باشد، وجودی الهی است. وجود بدون درد و رنج، وجودی بدون ذات است...» (*Vorläufige Thesen, Werke, II, p. 234*) می‌بینیم که مارکس تلاش می‌کند که به این عبارت انتزاعی، معنای اجتماعی بخشد.

۱۳. *Generatio aequivoca* زاینده‌گی چندجانبه. اصول زمین‌شناسی اثر چارلز لایل که از دیدگاه تکاملی، نحوه تشکیل زمین را مورد بررسی قرار داده بود، در سال‌های ۳۳-۱۸۳۰ منتشر شد. مارکس قاعدتاً باید این کتاب را خوانده باشد چراکه در آن

روزها هم‌جا مورد بحث بود. اصطلاح "geogeny" (فرضیه تشکیل زمین) چندان استفاده نمی‌شود؛ این واژه فرضیات مربوط به تشکیل زمین را دربر می‌گیرد که می‌توان زمین‌شناسی تاریخی نامید. در کلیات آثار مارکس و انگلس، بخش اول، جلد سوم صفحه ۱۲۲ واژه Geognose (زمین‌شناسی از لحاظ ساختمان و ترکیب زمین - م) به کار رفته است، اصطلاحی که آبراهام ورنر (۱۷۲۹-۱۸۱۷) معدن‌شناس آلمانی برای قرابت تشکیل صخره‌ها (از طریق فعالیت آبنیان) وضع کرده بود. به نظر می‌رسد که اصطلاح "geogeny" که از سوی بسیاری از مؤلفان به کار رفته، در این متن مناسب‌تر باشد. با این حال الکساندر فون هومبولت در آثار خوانندگی‌اش از سال ۱۸۰۷ به بعد مکرراً از واژه Geogeny استفاده کرده بود. در چاپ‌های نخستین دست‌نوشته‌ها، Generatio equivoce به «زاینده‌گی خودجوش» ترجمه شده است. این ترجمه در این‌جا معنای درستی ندارد بگذریم از این‌که equivoce به معنای «مبهم، گنگ، دوپهلوه» است.

۱۴. چون دست‌نوشته در این‌جا تمام می‌شود، فقط می‌توان معنای این جمله آخر را حدس زد. میلیگان اعتقاد دارد که مراد از «کمونیسم از این لحاظ»، کمونیسم خام و مساوات‌طلبانه‌ای است که افرادی نظیر بابوف و هوادارانش مطرح کرده بودند. اما، چون مارکس از کمونیسم به عنوان شکل ضروری آینده نزدیک و «نفی در نفی»، سخن می‌گوید، ممکن است به رهایی آدمی فراتر از نابودی مالکیت خصوصی، به «هم‌نهادی» حتی غنی‌تر در مرحله رهایی آدمی هنگامی که از خودیگانگی مقهور آدمی گردیده است، اندیشیده باشد. مارکس به این موضوع در بخش بعدی برمی‌گردد اما دوباره در آنجا متنی چند مفهوم را می‌دهد.

در معنای نیازهای انسانی

دیدیم که با مفروض قرار دادن سونیالیسم، توانگری نیازهای انسانی و در نتیجه هم شیوه جدید تولید و عین یا ابژه جدید تولید چه اهمیتی می‌یابند: نمود جدیدی از نیروهای سرشت انسان و توانگری جدید سرشت انسانی لپا به هر صفت حیات می‌گذارند [۱]. اهمیتی که گفته شد تحت مالکیت خصوصی معکوس می‌شود: هر شخص در این اندیشه است که نیاز تازه‌ای برای دیگری خلق کند تا او قربانی جدیدتری بدهد و در وابستگی جدیدتری قرار گیرد و بدین‌سان وسوسه شود که به شیوه جدیدی کامروا گردد و نهایتاً به ورشکستگی اقتصادی تن دهد. هرکس تلاش می‌کند تا قدرتی بیگانه را بر دیگری حاکم نماید تا بدین وسیله نیاز خودخواهانه خویش را ارضا نماید. با افزایش کمیت اشیا حیطة قدرت‌های بیگانه‌ای که آدمی تحت انقیاد آنها قرار دارد گسترش می‌یابد و هر محصول جدید بیانگر امکانی جدید برای مغبون کردن و چپاول کردن متقابل است. [در این شرایط] آدمی به عنوان آدمی فقیرتر می‌شود و نیاز او به پول، در صورتی که بخواهد [این] موجود متخاصم را از پای درآورد، روزبه‌روز بیشتر می‌گردد. با افزایش حجم تولید، از قدرت پول او به نسبتی معکوس

کاسته می‌شود یعنی با افزایش قدرت پول، نیازمندی او بیشتر می‌شود. بنابراین نیاز به پول، تیزی است واقعی که نظام جدید اقتصادی آن را به وجود آورده است و این تنها تیزی است که این نظام به وجود می‌آورد. کمیت پول به چنان میزانی افزایش می‌یابد که به تنها کیفیت مؤثر آن تبدیل می‌گردد. پول که هر چیز را به شکل انتزاعی‌اش تقلیل می‌دهد، خود نیز در جریان این حرکت به یک هستی کمی^۱ تقلیل می‌یابد. افراط و تفریط به هنجار واقعی آن تبدیل می‌شوند. از لحاظ ذهنی این امر بعضاً در این واقعیت نمایان می‌گردد که گسترش محصولات و نیازها به شکلی مبتکرانه و محاسبه‌گرانه، برده‌تمایلات غیرانسانی، غیرطبیعی و تسخیلی می‌شود زیرا مالکیت خصوصی نمی‌داند که چطور نیازهای پیش‌پا افتاده را به نیازهایی انسانی تغییر دهد. ایده‌آلیسم آن، وهم و خیال، بلهوسی و تلون مزاج است. هیچ خواهی‌های، آقای خود را چنین فرومایه مدح و ستایش نمی‌کند و برای برانگیختن استعدادهای کمرنگش جهت لذت بردن دست به دامن چنین ابزارهای خوار و زیونی نمی‌شود که خواهی صنعتی یعنی تولیدکننده برای کسب چند «پنی» کاری می‌کند تا پرندگان طلایی همسایگان عزیز و محبوب مسیحی‌اش و اله و شیدای او شوند. تولیدکننده خوشتن را در خدمت مفسدترین تسخيلات دیگری قرار می‌دهد، میان او و نیازش پالاندازی می‌کند، هوس‌های ناخوش در او پدید می‌آورد و مترصد ضعف‌های او می‌ماند و همه این‌ها برای آن است که هزینه خدمات عاشقانه خود را دریافت کند. (هر محصول، طمع‌های است که با آن می‌توان وجود دیگری - پولش را - فریفته کرد؛ هر نیاز واقعی و ممکن ضعفی است که با آن می‌شود دیگری را اسیر کرد: بهره‌برداری از سرشت مشترک انسان‌ها. همان‌طور که هر نقص آدمی، بندی است که به آسمان‌ها گره می‌خورد و راهی است که به کشیش اجازه

1. quantitative entity

می‌دهد تا به قلب او دست یابد، هر نیاز نیز فرصتی است که به آدمی این امکان را می‌دهد که تحت لوای عشق و دوستی به همسایه‌ای نزدیک شود و چنین گوید: دوست عزیز، آنچه که نیاز داری، می‌دهمت اما تحت شرایطی که باید حتماً اجابت شود [۲]. آن مرکبی را که امضایت با آن برایم نقش می‌بندد می‌شناسی: لذت را ارزانیات می‌دارم اما می‌چاپمت.)

این بیگانگی خود را در این واقعیت نمایان می‌سازد که بعضاً از یک طرف نیازهای پیچیده و ابزار رفع آن را تولید می‌کند و از سوی دیگر نیازهایی حیوانی، کامل، نابهنجار، انتزاعی و بسیار ساده می‌آفریند یا به عبارتی خوشتن را به گونه‌ای متضاد باز می‌آفریند. [در این بیگانگی] حتی نیاز به هوای تازه هم از کارگر دریغ می‌شود. انسان‌ها به خانه‌هایی قارمانند رجعت می‌کنند که اکنون با نفس طاعونی تمدن آلوده شده است و علی‌رغم این که با هزاران اما و اگر در این مساکن، سکنی می‌گزینند، این مأوا برای او چنان بیگانه است که هر وقت اجاره خود را پردازند، از آن‌ها گرفته می‌شود و بیرونشان می‌کنند. برای این مرده‌شورخانه‌ها باید پول پرداخت کرد. مسکنی رو به نور که پرومته در [منظومه پرومته دریند] آیسخلوس از آن به عنوان موهبتی والا یاد می‌کرد و به یاری آن وحشیان را آدم ساخت [۳] دیگر برای کبارگران معنایی ندارد. نور، هوا و غیره - ساده‌ترین پاکیزگی‌های حیوانی - دیگر نیاز آدمی به شمار نمی‌آیند. کثافت، این گندیدگی و تعفن انسانی، گنداب تمدن (به معنایی کاملاً واقعی) عناصر حیات او شمرده می‌شوند. جهل و نادانی محض و غیرطبیعی، سرشت فاسد و بدنهاد، عناصر حیاتی او شده‌اند. هیچ‌کدام از حوامن او نه تنها در شکل و شمایل انسانی بلکه حتی در هیئت خیر انسانی هم مجال بروز ندارند و بنابراین حتی به شکل حیوانی هم یافت نمی‌شوند. خشن‌ترین شیوه‌ها (و ابزارهای) کار انسانی از نو باب شده‌اند:

مثلاً چرخ عصارخانه^۱ بردگان رومی ابزار تولید و وسیله حیات بسیاری از کارگران انگلیسی شده است. موضوع بر سر آن نیست که آدمی نیازهای انسانی ندارد بلکه نیازهای حیوانی او نیز دیگر وجود ندارند. ایرلندی دیگر نیازی به جز نیاز خوردن را نمی‌شناسد، در حقیقت فقط نیاز به خوردن سیبزمینی - آن هم گندیده‌ترین سیبزمینی - را می‌شناسد. اما انگلستان و فرانسه در هر یک از شهرهای صنعتی خود، یک ایرلند کوچک دارند. وحشیان و حیوانات دست‌کم در خود نیاز به شکار کردن، خریدن و دوستی را احساس می‌کنند. کار ماشینی را ساده کرده‌اند تا از آدمی کارگری را به وجود آورند که خود دست‌اندرکار به وجود آوردن موجود کاملاً نارسایی به نام کودک است حال آنکه [خود] کارگر، کودکی فراموش شده است. ماشین خود را با ضعف‌های آدمی تطبیق می‌دهد تا انسان ضعیف را به ماشین تبدیل سازد.

اقتصاددان سیاسی (و سرمایه‌دار، باید به خاطر داشت که هنگامی که به اقتصاددانان سیاسی و اعترافات علمی‌شان اشاره می‌کنیم، منظورمان همیشه سوداگران تجریبی است) نشان می‌دهد که چگونه تکثیر نیازها و ابزارهای برآورده ساختن آنها سبب فقدان نیازها و ابزارهای [تحقق آنها] می‌گردد. او این موضوع را چنین شرح می‌دهد:

۱. با تقلیل نیاز کارگر به ساده‌ترین و ناچیزترین سطح تأمین معاش جسمانی و تقلیل فعالیت او به انتزاعی‌ترین حرکت مکانیکی. او می‌گوید انسان هیچ نیازی ندارد: چه نیاز به فعالیت و چه نیاز به لذت بردن. او حتی چنین زندگی را زندگی و هستی انسانی می‌داند.

۲. با مفروض دانستن پایین‌ترین سطح ممکن زندگی (هستی) به عنوان یک معیار و در حقیقت به عنوان یک معیار عام - عام از آن جهت که شامل حال توده‌های مردم می‌شود. او کارگر را به موجودی بی‌احساس که

هیچ نیازی ندارد و به همین شکل فعالیت او را به انتزاعی خالص از همه فعالیت‌ها تبدیل می‌کند. بنابراین هر نوع ناز و نعمت در کارگران را سزاوار سرزنش می‌داند و هر چیزی که فراتر از انتزاعی‌ترین نیازها باشد، گیرم در حیطه خوشی‌های منفعلانه یا جلوه‌ای از یک فعالیت - از نظر او تجمل و ناز و نعمت است. اقتصاد سیاسی، این علم ثروت در عین حال علم انکار نفس^۱، نیازمندی و صرفه‌جویی است و عملاً به نقطه‌ای می‌رسد که از انسان نیاز به هوای تازه یا ورزش جسمانی را هم دریغ می‌کند. این علم صنایع شگفت‌انگیز در ضمن علم ریاضت‌کشی^۲ نیز هست و آرمان واقعی آن گرچه زهد و ریاضت است اما نتیجه آن بینوایی بسیار زیاد است، زاهد معبود آن است اما نتیجه، برده مولد است. آرمان اخلاقی آن، کارگری است که بخشی از دستمزد خود را در بانک پس‌انداز می‌کند و حتی هنر فرومایه دست‌به‌هدی را یافته است که این ایده هزیز و گرامی را با رنگ و بویی احساساتی به معرض نمایش درآورده است. از این رو اقتصاد سیاسی علی‌رغم ظاهر دنیوی و لاابالی‌اش، علم اخلاقی واقعی و با اخلاق‌ترین علم هاست. ترک نفس خویشتن، چشم‌پوشی از [مال] دنیا و تمام نیازهای انسانی، تز بنیادی آن می‌باشد. هرچه کمتر بخوری، کمتر بیاشامی، کمتر کتاب‌بخری، کمتر به تئاتر، مجلس رقص و سالن تفریح بروی، کمتر فکر کنی، عشق بورزی، نظریه بیافی، آواز بخوانی، نقاشی کنی و تفریح داشته باشی، بیشتر می‌توانی پس‌انداز کنی و گنجت که نه بید و نه زنگ بر آن کارگر نخواهد بود، بیشتر به سرمایه‌ات تبدیل خواهد شد. هرچه کمتر باشی و کمتر از زندگی بهره‌گیری، زندگی از خود بیگانه‌ات بیشتر خواهد بود؛ هرچه بیشتر داشته باشی، اندوخته وجود بیگانه‌ات بیشتر خواهد بود. به همان میزان که اقتصاددان سیاسی از زندگی و انسانیت تو برمی‌دارد، به همان میزان پول و ثروت را جایگزین آن می‌کند.

کاری را که از انجام‌دادنش ناتوان هستی، پولت انجام می‌دهد. پول می‌تواند بخورد، بیاشامد، به سالن رقص و تئاتر برود، می‌تواند سفر رود و هنر، اندیشه‌ها و گنجینه‌های گذشتگان، قدرت سیاسی، همه این‌ها را می‌تواند از آن تو کند، می‌تواند همه این‌ها را برایت بخرد. پول موهبتی راستین است. با این همه، گرایش پول به آن است که کاری جز خلق خویش و خریدن خویش نکند زیرا اساساً تمام چیزها خدمتکار او می‌باشند. اگر اربابی داشته باشم، خدمتکاری نیز از آن خود دارم و به خدمتکار او نیازی ندارم. بنابراین تمام شور و شوق‌ها و فعالیت‌ها در حرص و طمع ذوب می‌شوند. کارگر باید فقط آن اندازه طمع داشته باشد که زنده بماند و فقط می‌خواهد زنده بماند که طمع داشته باشد.

حقیقت آن است که در حیطة اقتصاد سیاسی مباحثاتی [متضاد] در این مورد وجود دارد. یک طرف (لادردیل^۱، مالتوس^۲ و غیره) تجمل‌طلبی و ناز و نعمت را توصیه می‌کند و صرفه‌جویی را مکروه می‌داند. طرف دیگر (سه، ریکاردو و غیره) صرفه‌جویی را توصیه می‌کند و ناز و نعمت را مکروه. اما گروه قبلی خاطر نشان می‌سازند که به این علت که می‌خواهند کار تولید کنند (یعنی صرفه‌جویی مطلق) ناز و نعمت را روا می‌دارند و گروه دوم اظهار می‌کنند که به این علت صرفه‌جویی را توصیه می‌کنند تا ثروت (یعنی ناز و نعمت) تولید شود [۲]. مکتب مالتوس - لادردیل، این نظریه رماثیکی را دارد که حرص و طمع به تنهایی نمی‌تواند مصرف ثروتمندان را تعیین کند اما با طرح [مسئله] افراط و اسراف کاری به عنوان ابزاری مستقیم برای ثروتمند شدن، با قوانین خویش در تضاد قرار می‌گیرد. طرف دیگر در مقابل با جدیت و به تفصیل ثابت می‌کند که من با افراط و اسراف کاری نه تنها دارایی‌ام را افزایش نمی‌دهم بلکه [برعکس] آن را کاهش می‌دهم. با این حال مکتب سه - ریکاردو

1. James M. Lauderdale (1789-1839).

2. Thomas R. Malthus (1766-1834).

ریاکارانه از تصدیق این نکته که دقیقاً حرص و آز است که تولید را تعیین می‌کند، سر باز می‌زنند. این مکتب [حتی] «نیازهای خالص» را نیز از یاد می‌برد و فراموش می‌کند که بدون مصرف، تولیدی در یک‌لنگر نخواهد بود؛ فراموش می‌کند که تولید فقط در نتیجه رقابت می‌تواند گسترده‌تر و از ناز و نعمت بیشتری برخوردار شود. فراموش می‌کند که سودمندی، ارزش شیء و رسم روز، سودمندی را تعیین می‌کند. مکتب فوق می‌خواهد فقط «اشیای مفید» تولید شود اما فراموش می‌کند که تولید زیاد چیزهای مفید، منجر به تولید جمعیت بی‌فایده فراوان نیز می‌شود. هر دو طرف فراموش می‌کنند که افراط و صرفه جویی، تجمل و محرومیت، ثروت و فقر یکسان هستند.

[براساس این نظریه]، برای این‌که صرفه‌جو باشیم و توهمات خانه‌خرابمان نکنند، نه تنها باید به لذت بلاواسطه حاصل از حواس خود قناعت کنیم - چنان‌که مثلاً به خوردن غذا و غیره قناعت می‌کنیم - باید خوشتن را از سهیم شدن در تمام منافع عمومی، تمام همدردی‌ها، تمام اعتمادها و غیره برحذر داریم.

باید هر آنچه را که از آن نوست، قابل فروش و یا به عبارتی مفید سازی. از اقتصاددان سیاسی می‌پرسم: اگر با هر ضربه بدنی برای فروش و یا تسلیم آن به شهوت دیگری، پول درآورم، آیا از قوانین اقتصادی پیروی می‌کنم؟ (کارگران کارخانه‌های فرانسه، روسپی‌گری همسران و دختران خویش را ملین ساعت کار می‌نامند که نوعاً صحت دارد) و اگر دوستم را به مغربی‌ها بفروشم، در راستای [اصول] اقتصاد سیاسی عمل نکرده‌ام؟ (و فروش مستقیم انسان به ارتش‌ها در همه کشورهای مستمدن امری است تجارتمی که سالهاست رواج دارد)* [۵] پاسخ اقتصاددان سیاسی شاید این باشد: اعمال قوانین مرا زیر پا نمی‌گذارد،

*. شکل مستقیم و بی‌پرده‌تر آن استخدام مزدوران عملیات جنگی است که با اجرتی بسیار سنگین برای سرکوب این یا آن جنبش به خدمت گرفته می‌شوند - م.

اما لطفاً بین پسرعمویم اخلاق و پسرعموی دیگرم مذهب در این مورد چه می‌گویند.. مذهب و اخلاقیات اقتصاد سیاسی من نمی‌توانند سرزنتست کنند، اما [اما] اکنون [حرف] کدام یک را باور کنم: [حرف] اقتصاد سیاسی یا [حرف] اخلاق را؟ اخلاقیات اقتصاد سیاسی کسب درآمد، کار، صرفه‌جویی و میانه‌روی است. اما اقتصاد سیاسی قول می‌دهد که نیازهایم را برآورده سازد. اقتصاد سیاسی اخلاقیات، ناز و تنعم حاصل از وجدانی راحت و فضایی نیکوست اما من چگونه می‌توانم با فضیلت زندگی کنم وقتی از گذران زندگی عاجزم؟ چطور می‌توانم وجدانی آسوده داشته باشم در حالی که از چیزی آگاه نیستم؟ این وضع ریشه در ماهیت بیگانگی دارد که موجب می‌شود در هر حیطه با معیارهایی متفاوت و متضاد سروکار داشته باشیم: از یک طرف معیارهای اخلاقی و از طرف دیگر معیارهای اقتصاد سیاسی. هرکدام از این حیطه‌ها، بیگانگی خاص [آدمی] است و به یک حوزه خاص از فعالیت پیگانه‌سازی معطوف است و هرکدام با دیگری رابطه‌ای بیگانه برقرار می‌کند. بدین سان آقای میشل شوالیه^۱ از ریکاردو به این دلیل انتقاد می‌کند که اخلاقیات را از [اقتصاد سیاسی] منتزع می‌سازد [۶]. اما ریکاردو این اجازه را به اقتصاد سیاسی داده است که به زبان خودش سخن گوید و اگر زبان اقتصاد سیاسی، زبان اخلاق نیست، تفسیر ریکاردو نیست. آقای شوالیه با اخلاقی کردن موضوع، اقتصاد سیاسی را منتزع می‌سازد، اما هنگامی که در عمل به اقتصاد سیاسی می‌پردازد، به صورت واقعی و ناگزیر، اخلاقیات را منتزع می‌سازد. اگر رابطه اقتصاد سیاسی با اخلاقیات رابطه‌ای اختیاری، عارضی و بنابراین بی‌پایه، و غیرعملی نباشد، اگر این رابطه به صورت فریبکارانه برقرار نشده و [برعکس] بنیادی باشد، فقط می‌تواند به صورت رابطه قوانین اقتصاد سیاسی با اخلاقیات وجود داشته باشد. [اما]

1. Michel Chevallier (1806-1879).

چنین رابطه‌ای وجود نداشته باشد و یا عکس آن صادق باشد، آیا کاری از ریکاردو برمی‌آید؟ وانگهی تضاد میان اقتصاد سیاسی و اخلاقیات، تضادی دروغی است و در واقع هیچ تضادی در کار نیست. در واقع اقتصاد سیاسی قوانین اخلاقی را به شیوه خاص خویش بیان می‌کند.

یهودگی اصول اقتصاد سیاسی به درخشان‌ترین وجه در تئوری جمعیت آن نشان داده می‌شود. جمعیت بسیار زیادی وجود دارد. از نظر اقتصاد سیاسی حتی وجود انسان‌ها هم تجمل محض است و اگر کارگر [موجودی] «اخلاقی» باشد، باید در تولید مثل هم صرفه‌جویی کند (میل پیشنهاد می‌کند که باید کسانی را که در روابط جنسی شان، خوددار هستند به صورت علنی تشویق کرد و کسانی که دست به گناه می‌زنند و با نازایی مقابله می‌کنند، در ملاء عام ترویج شوند... آیا این اخلاقیات و آموزش زهدورزی نیست؟) [M] تولید جمعیت، بدبختی عامه شمرده می‌شود.

معنا و مفهومی که تولید در ارتباط با ثروتمندان دارد، در معنایی که نزد تهیدستان می‌یابد، مکشوف می‌گردد. در طبقات بالا، نمود و تجلی [ثروت]، همیشه [نمودی] پالوده، مستور و مبهم است - [نمودی] ساختگی؛ [در طبقات] پایین‌تر، این [نمود] زمخت، سراسر است و پوست‌کننده است؛ نمودی واقعی. نیازهای خام [و ناهنجار] کارگران، منبع مهم‌تری برای [کسب] درآمد است تا نیازهای پالوده و خالص ثروتمندان. ساکنان زیرزمین‌های لندن درآمد بیشتری را نصیب صاحبان این زیرزمین‌ها می‌کنند تا کاخ‌نشین‌ها - یعنی آن‌که صاحبخانه‌ها ثروت بیشتری و بدین سان (اگر بخواهیم به زبان اقتصاد سیاسی بگوییم) ثروت اجتماعی بیشتری در اختیار دارند.

صنعت به پیراستگی نیازها می‌انداشد، اما به میزانی بیشتر به فارس بودن نیازها و آن نیازهای نارسایی که مصنوعاً تولید شده است و در نتیجه

لذت حاصل از برآورده‌شان چیزی جز خودسرگشتگی^۱ - یعنی ارضای موهومی نیازها - نیست، نیز می‌اندیشد. تمدن موجود در چارچوب بربریت خام و ناپالوده نیازها گیر کرده است؛ همین است که مثلاً مشروب‌فروشی‌های انگلستان نمایندگان نمادین مالکیت خصوصی هستند. تجملی که آنها عرضه می‌دارند، بیانگر رابطه راستین تجمل صنعتی و ثروت با انسان است. از این‌رو آنها به حق تنها مایه خوشی مردم در روزهای یکشنبه هستند و پلیس انگلستان دست‌کم در این روزها با مردم با ملایمت رفتار می‌کند.

پیشتر دیدیم که اقتصاد سیاسی چگونه وحدت کار و سرمایه را به شیوه‌های متنوعی برقرار می‌سازد: (۱) سرمایه، کار انباشته‌شده است. (۲) هدف سرمایه در چارچوب تولید - بعضاً بازتولید سرمایه همراه با سود، بعضاً سرمایه به عنوان ماده خام (ماده و مایه کار) و بعضاً سرمایه به عنوان ابزار کار (ماشین سرمایه‌ای است که با کار یکسان گرفته شده) - کار مولد است. (۳) کارگر سرمایه است. (۴) دستمزدها جزئی از هزینه سرمایه است. (۵) کار در رابطه با کارگر، بیانگر بازتولید سرمایه حیاتی‌اش می‌باشد. (۶) کار در رابطه با سرمایه‌دار، وجهی از فعالیت سرمایه او می‌باشد.

و نهایتاً، (۷) اقتصاددان سیاسی وحدت ذاتی سرمایه و کار را به عنوان وحدت سرمایه‌دار و کارگر مسلم فرض می‌کند؛ وضعیت اولیه در بهشت. از نظر اقتصاددان سیاسی، این‌که دو وجه از این وحدت به عنوان دو شخص می‌خواهند همدیگر را بدرند، رویدادی عارضی است و بنابراین تنها با رجوع به عوامل خارجی، قابل توضیح است (به میل رجوع کنید). مللی که هنوز تلائو درخشان فلزات قیمتی چشمانشان را خیره

1. self-satisfaction

می‌کند و بنابراین هنوز بتواره‌شان پول فلزی است، برخلاف فرانسه و انگلستان، ملت‌هایی هستند که هنوز تکامل نیافته‌اند. گستره‌ای که در آن حل یک معمای تئوریک بر دوش عمل می‌افتد و از عمل تأثیر می‌پذیرد، به همان نحو که عمل حقیقی شرط تئوری واقعی و ایجابی است، به عنوان نمونه در بتواره‌پرستی^۱ نشان داده می‌شود. آگاهی حسی بتواره‌پرست با آگاهی حسی یونانی‌ها متفاوت است زیرا وجود حسی او نیز متفاوت است. تخصص امتزاجی میان حس و روح ضرورتاً تا زمانی تداوم دارد که احساس انسان از طبیعت، حس انسانی طبیعت و بنابراین حس طبیعی آدمی یا کار خاص خود آدمی تولید نشده باشد.

برابری چیزی جز ترجمه [واژه] آلمانی Ich=Ich [یعنی من = من] به زبان فرانسوی یعنی شکل سیاسی آن نیست. برابری به عنوان بنیاد کمونیسم، حقانیت* سیاسی آن است چنان‌که [فلسفه] آلمانی این [حقانیت] را خودآگاهی جهانشمول آدمی می‌پندارد [۸]. طبعاً فرا رفتن از بیگانگی، همیشه با فرارفتن از شکلی از بیگانگی آغاز می‌شود که قدرت مسلط است: در آلمان، خودآگاهی؛ در فرانسه برابری به خاطر سیاست و در انگلستان نیاز واقعی، مادی و عملی که فقط خویشتن را معیار خویش می‌گیرد. از این نظرگاه است که پرودون را باید نقد و ارزیابی کرد.

اگر ما کمونیسم را با خصلت نفی در نفی‌اش و تملک ذات انسانی از طریق نفی مالکیت خصوصی مشخص می‌کنیم، نه به عنوان دیدگاهی حقیقی و خودمنشأ که برعکس به عنوان دیدگاهی که ناشی از مالکیت خصوصی است... [۹]

...بیگانگی واقعی زندگی آدمی همچنان باقی می‌ماند و هرچه بیشتر از آن مطلع باشیم، بیش از پیش می‌شود و بدین‌سان منحصرأ

1. fetschiam

* در متن انتشارات پنگوئن «شالوده» آمده است.

با عملی کردن کمونیسم، به سرانجام می‌رسد.

ایده کمونیسم برای محور و نابودی ایده مالکیت خصوصی کاملاً کفایت می‌کند. این ایده به شکل عمل بالفعل کمونیستی تجلی می‌کند تا مالکیت خصوصی بالفعل را محور و نابود کند. تاریخ به آن خواهد رسید و این حرکت که قبلاً در عالم نظریه می‌دانستیم که به شکل حرکت فرارفتن از خویشتن نمایان می‌شود، در واقعیت عملی فرایندی بسیار دقیق و طولانی خواهد بود. اما ما باید آن را پیشرفتی واقعی بدانیم که پیش‌تر از خصلت محدود و نیز هدف این حرکت تاریخی، آگاهی کسب کرده بود، آگاهی که به فراتر از آن می‌رسد.*

هنگامی که صنعتگران کمونیست با هم متحد می‌شوند، نخستین هدف آن‌ها تئوری و تبلیغ و ترویج آن است. اما در عین حال در نتیجه این اتحاد، نیاز جدیدی را طلب می‌کنند - نیاز به جامعه - و آنچه که به عنوان ابزار ظاهر شده بود، خود به یک هدف تبدیل می‌شود: در این فرایند عملی، باید به والاترین دستاوردهایی توجه کرد که از اتحاد کارگران سوسیالیست فرانسه به دست آمده است. سیگارکشیدن، نوشیدن، غذا خوردن باهم دیگر ابزارهایی نیستند که باعث تماس یا اتحاد افراد شوند. تشکیل گروه، انجمن و جلسات مباحثه که در نهایت جامعه را هدف خود قرار می‌دهد، برای آن‌ها کافی است. از نظر آن‌ها برادری آدم‌ها، فقط یک عبارت توخالی نیست بلکه واقعیت زندگی است و شرافت انسانی آن‌ها از دستان پینه‌بسته‌شان پیداست.

اقتصاد سیاسی ادعا می‌کند که عرضه و تقاضا همیشه به حال موازنه در می‌آیند اما قوراً از یاد می‌برد که بنا به ادعای خودش (نظریه جمعیت)، عرضه مردم همواره بیش از تقاضاست و بنابراین در نتیجه اصلی کل

* در متن انتشارات پنگوئن چنین آمده است: «اما ما باید این فرایند را پیشرفتی واقعی بدانیم که پیش‌تر از خصلت محدود و نیز از هدف این حرکت تاریخی، آگاهی کسب کرده بودیم و اکنون در موقعیتی هستیم که می‌توانیم فراتر از آن را ببینیم.»

فرایند تولید یعنی هستی آدمی، ناهمگونی میان عرضه و تقاضا، به شکل خیره کننده‌ای به نمایش در می‌آید.

گستره‌ای که پول به صورت ابزار ظاهر می‌گردد و قدرت واقعی و خایت منحصر به فرد را تشکیل می‌دهد - به این معنای عام که ذات مرا می‌سازد و تملک مرا بر ذاتی بیگانه و عینی میسر می‌سازد و به خایتی در خود تبدیل می‌شود - به وضوح در این واقعیت نمایان است که مالکیت ارضی در جایی که زمین منشأ حیات است و اسب و شمشیر در جایی که ابزارهای واقعی حیات هستند، به عنوان قدرت‌های واقعی سیاسی در زندگی مورد تصدیق قرار می‌گیرند. در قرون وسطی به محض این که یک طبقه اجتماعی اجازه می‌یافت شمشیر به دست گیرد، رهایی می‌یافت. در میان اقوام کوچ نشین، اسب است که مرا آزاد می‌کند و اجازه می‌دهد در زندگی جماعت شرکت نمایم.

در سطور بالا اشاره کردیم که آدمی به غارنشینی و غیره رجعت کرده است اما این رجعت به شکلی بیگانه و شرورانه بوده است. انسان وحشی در غار خویش که عنصری طبیعی بود و آزادانه در خدمت و محافظت او قرار داشت، خویشتن را غریبه نمی‌دانست و یا چون ماهی در آب احساس ایمنی می‌کرد. اما مسکن زیرزمینی تهیدستان، مسکنی است متخاصم، «قدرتی است بیگانه و محدودکننده که فقط زمانی در اختیار آنان قرار می‌گیرد که خون و عرقشان را تسلیم آن سازند»، مسکنی که نمی‌توانند خانه خود بدانند یعنی جایی که دست‌کم بتوان گفت: «این جا در خانه خودم هستم»، در حالی که برعکس جایی زندگی می‌کنند که خانه کس دیگری است، در خانه غریبه‌ای که هر روز مترصد آن است که تا اجاره‌اش را نپردازند، بیرونشان کند. تهیدستان به خوبی از تفاوت آشکار مسکن خویش و مسکن انسانی یعنی مسکنی در جهانی دیگر، بهشت ثروتمندان، آگاه هستند.

بیگانگی نه تنها با این واقعیت به نمایش در می‌آید که ابزار حیات من

به کس دیگری تعلق دارد و امیال من در تصاحب غیرقابل دسترس دیگری است، بل در این واقعیت نیز نمایان است که هرچیز، چیزی است که با خود متفاوت است - فعالیت من، چیز دیگری است - و نهایتاً (که این موضوع سرمایه‌دار را نیز در برمی‌گیرد) همه چیز تحت سلطه قدرتی غیرانسانی قرار دارد. گونه‌ای ثروت غیرفعال و اسرافکار وجود دارد که تماماً به لذت طلبی من می‌دهد؛ لذت‌طلبانی از این قسم از یک سو چنان رفتار می‌کنند که گویی فقط برای لحظه‌ای فردیت دارند و دیوانه‌وار خود را وقف هیچ و پوچ می‌سازند و کار بردگی دیگران (عرق و خون انسانی) را قربانی حرص و آز خویش می‌کنند و در نتیجه آدمی و از جمله خود را موجودی قربانی و توخالی می‌انگارند. با چنین ثروتی، خوار شمردن آدمی بعضاً به شکل خودمداری و هدر دادن مایه معاش صدها انسان و بعضاً در این توهم شنیع که اسرافکاری بی‌لجام و مصرف بی‌حاصل و دائمی، شرط کار دیگران و در نتیجه وسیله معاش آنهاست، نمایان می‌گردد. آنان واقعیت یافتن نیروهای ذاتی بسیاری از انسان‌ها را فقط نتیجه واقعیت یافتن زیاده‌خواهی، هوی و هوس و خیال‌های عجیب و غریب خویش می‌دانند. از سوی دیگر این ثروت، ثروت را فقط یک ابزار می‌داند، چیزی که به هیچ درد نمی‌خورد و باید نابود شود و بنابراین در آن واحد هم بنده است و هم ارباب، هم بخشنده است و هم لئیم، خودرأی، خودبین، از خودراضی، آراسته، با فرهنگ و بذله‌گو - این ثروت هنوز ثروت را به عنوان قدرتی یک‌سره بیگانه بر خود درک نکرده است و برعکس در آن قدرت خاص خویش را نمی‌بیند و هدف و ضایعتهایی (آن) نه [کسب] ثروت که کامروایی است. [۱۰]

این توهم فریبنده در مورد ماهیت ثروت که نموده‌های حسی چشم آن را کور کرده است با صنعت‌کار کارکن، هشیار، صرفه‌جو و عاری از لطافتی روبه‌رو می‌شود که کاملاً از ماهیت ثروت آگاه است و در حالی که برای تن‌آسایی دیگران زمینه گسترده‌ای را فراهم می‌آورد و با ارائه محصول

خویش تملق‌های نفرت‌انگیزی را نثار او می‌کند (زیرا محصولاتش، همانا تعارفات مبتذل و حقیری است که نثار امیال آدم و لخرج و اسراف‌کار می‌شود)، [خوب] می‌داند که چطور نیروی رو به زوال دیگری را به تنها شیوه مفید به تملک خود درآورد. بنابراین هرچند ثروت صنعتی در وهله نخست به عنوان نتیجه ثروت اسراف‌کار و بلهوس پدیدار می‌گردد، اما با این حال حرکت آن یعنی حرکتی که ذات آن محسوب می‌شود، باعث می‌گردد که ثروت اسراف‌کار را به شیوه‌ای فعال خلع ید کند زیرا سقوط بهره پول پیامد و نتیجه ناگزیر پیشرفت صنعتی است. بنابراین دارایی اجاره‌گیر و لخرج روزبه‌روز به نسبتی معکوس با افزایش امکانات و مخاطرات لذت‌جویی، کم می‌گردد. متعاقباً او یا باید سرمایه خویش را مصرف نماید و در نتیجه به خاک سیاه بنشیند و یا به سرمایه‌دار صنعتی تبدیل شود... از طرف دیگر در نتیجه رشد و پیشرفت صنعتی، اجاره‌بهای زمین صعودی مستقیم و پیوسته دارد مع‌هذا همان‌طور که قبلاً مشاهده کردیم [۱۱] زمانی فرامی‌رسد که مالکیت ارضی مانند سایر انواع مالکیت، مجبور خواهد شد که در برابر مقوله سودآوری بیشتر بازتولید سرمایه صنعتی سر تعظیم فرود آورد و در حقیقت این واقعیت از همان رشد و توسعه صنعتی ناشی می‌شود. بنابراین مالک اسراف‌کار زمین نیز باید یا سرمایه خویش را به مصرف رساند و ورشکسته شود و یا خود اجاره‌دار ملک خویش گردد یعنی سرمایه‌دار کشاورزی شود.

کاهش بهره پول که پرودون آن را تجلی نابودی سرمایه و گرایش به اجتماعی شدن سرمایه می‌داند، نشانه بلاواسط پیروزی تام و تمام سرمایه کارکن بر ثروت اسراف‌کار و به عبارتی دگرگون شدن تمام انواع مالکیت خصوصی به سرمایه صنعتی است؛ پیروزی کامل مالکیت خصوصی بر تمام آن ویژگی‌هایی است که هنوز ظاهری انسانی دارند و بیانگر تبعیت کامل دارنده مالکیت خصوصی از ذات مالکیت خصوصی یعنی کار است. یقیناً سرمایه‌دار صنعتی هم لذت خاص خویش را می‌برد

و به هیچ وجه به سادگی غیرطبیعی نیازها اکتفا نمی‌کند اما لذت‌طلبی او صرفاً مسئله‌ای است جنبی و تفریحی، موضوعی که نسبت به تولید جنبه فرعی دارد. وانگهی این لذت‌جویی محاسبه می‌شود و بنابراین لذت‌جویی اقتصادی است زیرا سرمایه‌دار آن را به حساب بدهی هزینه‌های سرمایه‌اش می‌گذارد. این هزینه که صرف لذت‌جویی می‌شود باید به میزانی باشد که سود حاصل از بازتولید سرمایه جایگزین آن شود. بنابراین لذت‌جویی هم جزئی از سرمایه است و تابع انباشت سرمایه قرار می‌گیرد در حالی که در مورد ثروتمند اسرافکار، عکس آن صادق بود. بنابراین کاهش نرخ بهره فقط به این دلیل نشان نابودی و محو سرمایه است که بر فرمانروایی سرمایه در فرایند تکاملی خویش و رشد کامل بیگانگی در این فرایند و بنابراین تسریع نابودی آن دلالت می‌کند. درحقیقت، این تنها موردی است که آنچه موجودیت دارد، ضد خویش را تصدیق می‌کند.

بنابراین، نزاع میان اقتصاددانان سیاسی بر سر تجمل یا صرفه‌جویی صرفاً نزاع میان آن اقتصاد سیاسی است که ماهیت ثروت را به وضوح درک کرده و آن اقتصاد سیاسی که هنوز سرشار از خاطرات رمانتیک و ضدصنعتی است. با این حال هیچ‌کدام نمی‌دانند که چگونه موضوع مورد مناقشه خود را به شکل ساده‌تری بیان نمایند و بنابر این هیچ‌کدام نمی‌دانند که چگونه بحث را فیصله دهند.

وانگهی اجاره‌بهای زمین به مثابه اجاره‌بهای زمین برچیده شده است زیرا [درست] برخلاف بحث فیزیوکرات‌ها که مدعی هستند مالک زمین تنها تولیدکننده واقعی است، اقتصاد سیاسی جدید ثابت کرده که مالک زمین از این لحاظ صرفاً اجاره‌گیری کاملاً غیرتولیدی است. بنابه این نظریه، کشاورزی کسب و کار سرمایه‌دار است و در صورتی که سودی معمولی کسب نماید، در آن سرمایه‌گذاری می‌کند. ادعای فیزیوکرات‌ها مبنی بر این که چون مالکیت ارضی به مثابه یگانه مالکیت تولیدی باید به

تنهایی مالیات‌های دولتی را پردازد و در نتیجه باید به آنها اجازه داده شود که به تنهایی امور دولتی را در اختیار گیرند، به این موضع متضاد تغییر شکل می‌یابد که چون مالیات بر اجاره‌بهای زمین، تنها مالیاتی است که بر درآمد غیرتولیدی بسته می‌شود، بنابراین تنها مالیاتی است که در تولید ملی نقش تعیین‌کننده‌ای ندارد. ناگفته پیداست که از این زاویه امتیاز سیاسی زمین‌داران دیگر ناشی از جایگاه آنان به عنوان مالیات‌دهندگان اصلی نیست.

هر جنبه‌ای را که پرودون به عنوان جنبش کار علیه سرمایه درک می‌کند، صرفاً جنبش کار به شکل سرمایه - سرمایه صنعتی - است که در برابر سرمایه‌ای قرار می‌گیرد که به عنوان سرمایه مصرف نمی‌شود یعنی از لحاظ صنعتی مصرف نمی‌شود. این حرکت اقدامی است در راه پیروزی آن، راهی است که به پیروزی سرمایه صنعتی ختم می‌شود. بنابراین بدیهی است که فقط با درک کار به عنوان ذات مالکیت خصوصی، می‌توان فرایند تکامل اقتصادی را به عینی‌ترین وجه تحلیل کرد.

جامعه، از نقطه نظر اقتصاددان سیاسی، جامعه مدنی است [۱۲] که در آن هر فرد، بیانگر تمامیت نیازهاست. و فقط برای دیگران تا جایی وجود دارد که دیگران برای او وجود دارند تا آنجا که هرکس برای دیگری به ابزار تبدیل می‌شود. اقتصاددان سیاسی همه چیز را به انسان تقلیل می‌دهد (همان‌طور که سیاست در حقوق بشر چنین می‌کند) یعنی به افرادی تقلیل می‌دهد که از هر مشخصه معین بری هستند تا به عنوان سرمایه‌دار یا کارگر طبقه بندی شوند.

تقسیم کار نمود اقتصادی خصلت اجتماعی کار در چارچوب بیگانگی است و یا چون کار صرفاً نمود فعالیت آدمی در چارچوب بیگانگی و نمودی از زندگی به مثابه زندگی از خودبیگانه می‌باشد [۱۳]، بنابراین تقسیم کار چیزی جز آن نیست که فعالیت انسانی از خودبیگانه، به عنوان فعالیت واقعی انواع یا فعالیت انسان به عنوان موجودی نوهی تعیین می‌گردد.

طبعاً به محض آن که کار به عنوان ذات مالکیت خصوصی درک گردید، تقسیم کار نیز به عنوان نیروی محرک اصلی در تولید ثروت قلمداد شد. (مع‌هذا) اقتصاددانان سیاسی در مورد ذات تقسیم کار یعنی درباره شکل بیگانه شده فعالیت انسانی به عنوان فعالیت انواع بسیار ناروشن و دچار تناقضات فراوان هستند.

آدام اسمیت [۱۴]: تقسیم کار اساساً ناشی از خرد آدمی نیست. تقسیم کار پیامد ضروری، آهسته و تدریجی تمایل به مبادله و معاوضه یک محصول در برابر محصول دیگری است. این تمایل به داد و ستد احتمالاً پیامد ضروری استفاده از خرد و کلام است. این موضوع در همه آدمیان مشترک است اما در هیچ حیوانی یافت نمی‌شود. حیوانات وقتی که بزرگ می‌شوند، کاملاً مستقل هستند. آدمی همیشه نیازمند کمک دیگران است و بیهوده است اگر برای دریافت کمک تنها به نیکوکاری ایشان امید بندد. اگر او بتواند خودخواهی آنان را در جهت منافع خود برانگیزد و نشان دهد که به نفع خودشان است اگر آنچه را از آنان می‌طلبد برآورده کنند، احتمال کامیابی‌اش بیشتر خواهد شد. ما انسانیت آدم‌های دیگر را خطاب قرار نمی‌دهیم بل به خودخواهی‌شان متوسل می‌شویم، هرگز از احتیاجات خود سخن نمی‌گوییم بلکه از منافع آن‌ها داد سخن سر می‌دهیم.

ما در امور متقابلی که محتاج به آن هستیم، با معاوضه، تهارت و مبادله سهم بیشتری را از یکدیگر طلب می‌کنیم و در نتیجه همین مبادله و معامله است که اساساً تقسیم کار ممکن می‌شود. در قبایل شکارچی یا گله دار، شخص خاصی مثلاً تیر و کمان را با سهولت و مهارت بیشتری نسبت به دیگران می‌سازد و معمولاً تیر و کمان‌های ساخت خویش را با دام یا گوشت آهوی شکارچیان قبیله معاوضه می‌کند. او در نهایت پی می‌برد که به این شکل

می تواند دام و گوشت آهوی بیشتری به چنگ آورد تا این که خود آن ها را شکار کند. بنابراین منافع خاص این شخص ایجاب می کند که تیر و کمان سازی حرفه اصلی او شود.

تفاوت استعداد های طبیعی در اشخاص متفاوت نه تنها علت تقسیم کار نیست که برعکس معلول آن است... بدون مبادله و معامله، هر فرد مجبور خواهد بود که مایحتاج و وسایل آسایش زندگی خویش را خود تولید نماید. همه باید کار یکسانی بکنند و تفاوت مشاغل که به تنهایی می تواند به تفاوت های مهم استعدادها میدان دهد، چندان زیاد نخواهد بود.

اگر چنین وضعی باعث تفاوت استعدادها در انسان ها می شود، پس به طریق اولی همین وضع تفاوت هایی را به وجود می آورد که مفید فایده هستند. طبیعت در میان گونه های مختلف از یک نوع حیوان، تمایزات بسیار چشمگیری را از لحاظ هوش و قریحه در قیاس با انسان ها، صرف نظر از آداب و رسوم و فرهنگ، پدید آورده است. طبعاً تفاوتی که سگ ماستیف^۱ با سگ شکاری یا سگ شکاری با سگ اسپانیل^۲ یا سگ اسپانیل با سگ گله دارد، یک فیلسوف با یک باربر از لحاظ هوش و استعداد ندارد. با این حال وجود این تفاوت ها در گونه هایی از حیوانات که به یک نوع تعلق دارند، متضمن فایده ای نیست. سگ ماستیف نمی تواند سرعت سگ شکاری را به قدرت و نیروی خود بیفزاید. این توانایی های متفاوت یا سطوح مختلف هوش نمی تواند در انبار مشترکی گرد آورده شود تا مثلاً کمبود قدرت جبران شود یا دست کم آسایش و راحتی آن نوع [از حیوانات] فراهم آید. هر حیوان مجبور است جداگانه و به صورت منفرد از خود محافظت و

۱. mastiff سگ بزرگی که گوش ها و لب های آویخته دارد - م.

۲. spaniel سگ مودراز و آویخته گوش - م.

دفاع کند و نمی‌تواند هیچ استفاده‌ای از استعدادهای متنوعی برد که طبیعت در او و هموعانش خلق کرده است. برعکس در میان انسان‌ها، متفاوت‌ترین هوش و استعداد هم مورد استفاده آدمیان است؛ محصولات متفاوت استعدادهای مربوط با مبادله و معاوضه با یکدیگر، در انباری مشترک جمع می‌گردد تا هرکس بتواند هر بخشی از محصول تلاش دیگری را که نیاز دارد، اکتیاع کند.

چون قدرت مبادله موجب تقسیم کار می‌شود، میزان این تقسیم بر اساس میزان این قدرت و به کلام دیگر براساس کشش بازار محدود می‌گردد. هنگامی که بازار کوچک است، هیچ‌کس انگیزه ندارد که خود را تماماً وقف یک شغل نماید زیرا فاقد این قدرت است که تمام اضافه محصول کارش را که بالاتر از میزان مصرفش می‌باشد، با محصول دیگری که به آن نیاز دارد، معاوضه نماید...

در حالت پیشرفته‌جامعه، «هر شخص براساس مبادله زندگی می‌کند و تا حد معینی یک تاجر می‌شود و خود جامعه چنان رشد می‌کند که به معنای اخص کلمه جامعه‌های تجارتمی می‌گردد.» [۱۵] (به دستوت‌دوتراسی^۱ رجوع کنید [۱۶]: «جامعه مجموعه‌ای از مبادلات متقابل است، تجارت ذات کل جامعه را شامل است.») انباشت سرمایه با تقسیم کار افزایش می‌یابد و برعکس. این از آدام اسمیت. «اگر هر خانواده تمام چیزهایی را که تولید می‌کند، خود مصرف نماید، حیات جامعه تداوم می‌یابد هرچند هیچ نوع مبادله‌ای رخ نمی‌دهد؛ مبادله هرچند در جامعه پیشرفته کنونی بنیادی نیست اما اجتناب‌ناپذیر است. تقسیم کار، تجزیه ماهرانه نیروهای آدمی است، [تقسیم کار، تولید جامعه و به همراه آن قدرت و لذت‌های

آن را افزایش می‌دهد اما توانایی هر شخص متفرد به تاراج می‌رود و تقلیل می‌یابد. تولید نمی‌تواند بدون مبادله انجام شود. این هم از جی. پی. سه [۱۷]

نیروهای ذاتی آدمی، هوش و ظرفیت جسمانی اش برای کارکردن است. نیروهایی که از شرایط جامعه ناشی می‌شوند شامل توانایی تقسیم کردن کار و توزیع مشاغل گوناگون در میان افراد مختلفی است که در پی تأمین وسیله معاش خویش هستند و نیز قدرت مبادله خدمات متقابل و محصولاتی می‌باشند که این وسایل را می‌سازند. انگیزه‌ای که آدمی را مجبور می‌کند تا خدمات خویش را در اختیار دیگری گذارد، [کسب] منافع شخصی است. وی در جستجوی پاداش برای خدماتی است که ارائه می‌کند. حق مالکیت خصوصی انحصاری برای برقراری مبادله میان انسان‌ها، امری اجتناب‌ناپذیر است. «مبادله و تقسیم کار به طور متقابل یکدیگر را مشروط می‌سازند.» این هم از اسکارینک [۱۸]

میل مبادله پیشرفته یعنی بازرگانی را پیامد تقسیم کار می‌داند. فعالیت انسان‌ها را می‌توان به عناصر ساده‌ای تقسیم کرد. آدمی در حقیقت کاری جز تولید حرکت نمی‌کند. می‌توان چیزها را به سمت یکدیگر راند یا آن‌ها را از هم جدا ساخت. بقیه کار را ویژگی‌های ماده انجام می‌دهد. معمولاً دیده می‌شود که با توزیع ماهرانه، با تفکیک تمام عملیاتی که گرایش به کند کردن یکدیگر دارند و نیز کنار هم قرار دادن عملیاتی که به نوعی به هم کمک می‌کنند، ثمرات استفاده از کار دستی و ماشین‌آلات افزایش می‌یابد. چون آدمی عموماً نمی‌تواند عملیات بسیار متفاوت را با سرعت و مهارت یکسانی انجام دهد و با تمرین یاد می‌گیرد که برخی از آن‌ها را انجام دهد، همیشه محدود کردن تعداد عملیاتی که به

که به افراد محول می‌شود، سودمند است. برای آن‌که تقسیم کار و توزیع نیروهای آدمی و ماشین‌آلات به حداکثر مزیت خود برسد، در بسیاری موارد ضروری است که تولید در مقیاس بالا انجام شود؛ به کلام دیگر کالا به صورت انبوه تولید شود. چنین مزیتی کارخانه‌های بزرگ را سرپا نگه می‌دارد. بعضی از این کارخانه‌ها که از بهترین موقعیت برخوردار هستند، به هر میزان که بخواهند کالا تولید می‌کنند و با آن غالباً نه تنها یک کشور که بسیاری از کشورها را تأمین می‌کنند. این هم از میل [۱۹]

با این حال کل اقتصاد جدید سیاسی توافق دارد که تقسیم کار و وفور تولید، تقسیم کار و انباشت سرمایه، متقابلاً یکدیگر را تعیین می‌کنند. در ضمن معتقد است که مالکیت خصوصی آزاد یعنی مالکیت خصوصی قائم به ذات می‌تواند مفیدترین و جامع‌ترین تقسیم کار را ایجاد کند. بحث آدام اسمیت را می‌توان چنین خلاصه کرد: تقسیم کار ظرفیت تولیدی نامحدودی به کار می‌بخشد. ریشه تقسیم کار را باید در گرایش به مبادله و داد و ستد دانست، گرایشی که مختص به آدمی است و احتمالاً عارضی نیست و ناشی از استفاده از خرد و کلام است. انگیزه کسانی که با مبادله سروکار دارند، نه انگیزه‌های انسانی که خودخواهانه است. تنوع استعدادهای انسانی بیشتر معلول تقسیم کار یعنی مبادله است تا علت آن. علاوه بر این، فقط مبادله است که چنین تنوعی را سودمند می‌کند. ویژگی‌های خاص گونه‌های مختلف یک نوع حیوان، ماهیتاً متنوع‌تر از سطوح مختلف استعدادها و فعالیت‌های انسانی است. اما چون حیوان از مبادله کردن عاجز است، هیچ حیوانی از تفاوت‌های موجود در ویژگی‌های گونه‌های مختلف از نوع خود سود نمی‌برد. حیوانات قادر به ترکیب ویژگی‌های متفاوت نوع خود نمی‌باشند و نمی‌توانند از مزایا و امکانات مشترک نوع خود بهره ببرند. برعکس تنها در میان آدمی است که

استعدادهای متفاوت و اشکال مختلف فعالیت مورد استفاده قرار می‌گیرد زیرا تنها آدمیان می‌توانند محصولات متفاوت خود را در انباری مشترک گرد آورند و هرکس از این محصولات خرید کند. چون تقسیم کار از تمایل به مبادله ناشی می‌شود، میزان مبادله، کشش بازار را تعیین و محدود می‌کند. در شرایط پیشرفته، هرانسان تاجر است و جامعه جامعه تجارتمی است. سه مبادله را پدیده‌ای عارضی و نه بنیادی می‌داند. جامعه بدون مبادله می‌تواند وجود داشته باشد اما در حالت پیشرفته، مبادله اجتناب‌ناپذیر است. با این حال تولید بدون مبادله رخ نمی‌دهد. تقسیم کار، وسیله‌ای راحت و مفید [و بیانگر] تجزیه ماهرانه نیروهای انسانی برای [کسب] ثروت اجتماعی است؛ تقسیم کار توانایی هر شخص را به صورت منفرد کاهش می‌دهد. آخرین بخش این اظهار نظر، گامی است که «سه» به پیش نهاده است.

اسکاریک، نیروهای منفرد ذاتی آدمی یعنی هوش و ظرفیت جسمانی برای کارکردن را از نیروهایی متمایز می‌کند که از جامعه مشتق می‌شوند یعنی مبادله و تقسیم کار که به صورت متقابل یکدیگر را مشروط می‌سازند. اما پیش‌فرض ضروری مبادله، مالکیت خصوصی است. اسکاریک در این جا به شکل عینی، آنچه را که اسمیت، سه، ریکاردو و غیره اظهار می‌دارند، می‌گوید یعنی این که خودخواهی و منافع شخصی را بنیاد و شالوده مبادله و خرید و فروش را اشکال اساسی و مناسب مبادله برمی‌شمارد.

میل تجارت را پیامد تقسیم کار می‌داند. از نظر او فعالیت انسانی به حرکتی مکانیکی تقلیل می‌یابد. تقسیم کار و استفاده از ماشین آلات موجب ارتقاء تولید می‌گردد. به هر شخص باید تا حد امکان بخش کوچکی از عملیات را محول کرد. تقسیم کار و استفاده از ماشین آلات، هرکدام به سهم خود، مستلزم تولید ثروت و بنابراین مستلزم تولید [محصولات] در حجم وسیع است. وجود کارخانجات بزرگ، به همین علت است.

بررسی تقسیم کار و مبادله بی‌نهایت مهم است چرا که نمودهای محسوس بیگانگی فعالیت انسانی و نیروی ذاتی آدمی به مثابه فعالیت و نیروی نوعی هستند.

این بیان که تقسیم کار و مبادله متکی به مالکیت خصوصی است در واقع چیزی بیش از این بیان نیست که کار ذات مالکیت خصوصی است، ادعایی که اقتصاددان سیاسی نمی‌تواند ثابت کند و ما می‌خواهیم این مطلب را برای او به اثبات برسانیم. دقیقاً این واقعیت که تقسیم کار و مبادله تجسم مالکیت خصوصی است، برهانی دوسویه را در اختیارمان قرار می‌دهد: از یک سو این که زندگی انسانی ایجاب می‌کند مالکیت خصوصی تحقق یابد و از سوی دیگر اکنون همین زندگی انسانی الغای مالکیت خصوصی را ایجاب می‌کند.

تقسیم کار و مبادله دو پدیده‌ای هستند که موجب می‌شوند اقتصاددان سیاسی به خصلت اجتماعی علم خویش فخر بفروشد در حالی که در همان حال ناآگاهانه تناقضی را بیان می‌کند که شالوده علمش می‌باشد: استقرار جامعه از طریق مناقعی غیراجتماعی و ویژه.

عواملی که باید در نظر گیریم عبارت است از: تمایل به مبادله - شالوده. آن در خودخواهی یافت می‌شود - که به عنوان علت یا اثر دوجانبه تقسیم کار ملاحظه می‌گردد. سه مبادله را عاملی بنیادی در رابطه با ماهیت جامعه نمی‌داند. ثروت - تولید - بر مبنای تقسیم کار و مبادله توضیح داده می‌شود. تحلیل رفتن فعالیت فردی و از دست دادن ویژگی آن در نتیجه تقسیم کار، تصدیق می‌گردد. مبادله و تقسیم کار به عنوان منابع تنوع استعدادهای انسانی تأیید می‌شوند، تنوعی که به نوبه خود به عنوان نتیجه مبادله سودمند واقع می‌گردد. اسکاریک نیروهای ذاتی تولیدی آدمی یا به عبارتی نیروهای تولیدی را به دو بخش تقسیم می‌کند: (۱) نیروهایی که فردی و ذاتی بشر هستند - [مانند] هوش و استعداد و یا توانایی ویژه برای کارکردن و (۲) نیروهای که از جامعه و نه از فردیت بالفعل مشتق

می شوند - [مانند] تقسیم کار و مبادله. وانگهی بازار تقسیم کار را محدود می کند. کار انسانی یک حرکت مکانیکی ساده است، کار اصلی را ویژگی های مادی اشیا انجام می دهند. کمترین میزان عملیات ممکن را باید به یک فرد محول کرد. خرد کردن کار و تمرکز سرمایه؛ نابودگی تولید فردی و تولید ثروت در حجم عظیم؛ معنای مالکیت خصوصی آزاد در چارچوب تقسیم کار. [۲۰]

یادداشت‌ها

۱. نیروهای سرشت آدمی، به [زبان آلمانی] *monachilche Wesenskraft* سرشت آدمی، [به زبان آلمانی] *monachilche Wesen*.
۲. *Conditio sine qua non* شرایطی که باید ضرورتاً اجابت شود.
۳. پرومته:

...نه با قتی خود داشتند

که با چیدن آجر یا بستن تیرکها به هم

خانه‌ای رو به خورشید بنا نهند؛

چون مورچگانی ریز در غارهای بی‌نورشان

در زمین تاریک، قلب زده و اسکان گزیده بودند.

و نه علامتی را می‌شناختند که

با آن سال‌های سرد و یخزده‌شان را مشخص کنند.

بی‌تقویم و تاریخ، بی‌ضبط و ثبت

سال‌هایشان می‌آمد و می‌رفت

تا من هنردشوار ستاره‌ها

خروب و طلوعشان را آشکار ساختم

آیسخلوس، پرومته در بند

پرومته همان کسی است که آتش را به انسان‌ها داد؛ «و اینک لهیب سوزان آتش، آدم فانی را به وجد می‌آورد.»

۴. جیمز میتلند، بارون لادردیل (۱۷۵۹-۱۸۳۹)، سیاستمدار و نویسنده اسکاتلندی کتاب پژوهشی درباره طبیعت و خاستگاه ثروت عمومی (۱۸۰۹-۱۸۱۹) از اوست. توماس رابرت مالتوس (۱۷۶۶-۱۸۳۳)، کشیش بخش آلبوری (سوری)، مؤلف مقالاتی درباره اصول جمعیت (نخستین چاپ، ۱۷۹۸). بعدها استاد تاریخ و اقتصاد سیاسی در دانشکده کمپانی هند شرقی در «هیلی بری» نزدیک هرت فورد.
۵. وقتی مارکس این مطلب را می‌نوشت، عبدالقدیر در مراکش و الجزایر با فرانسوی‌ها می‌جنگید. برده کردن مسیحیان در مراکش تنها در اوایل قرن نوزدهم برچیده شد. در رابطه با تجارت مشمولین، در جریان جنگ انقلاب، سربازان اهل شهر هس آلمان در خدمت انگلستان قرار داشتند.
۶. میشل شوالیه (۱۸۰۶-۷۹)، نویسنده و سیاستمدار فرانسوی، در دهه ۱۸۳۰ سردبیر روزنامه‌ای طرفدار سن سیمون بود. در سال‌های ۴۲-۱۸۴۰ تحقیق گسترده و مفصل خود را درباره خط آهن آمریکا منتشر کرد.
۷. جیمز میل (۱۷۷۳-۱۸۳۶)، اقتصاددان انگلیسی، مفسر فلسفه فایده‌طلبی بتام. میل در کتاب خود با عنوان عناصر اقتصاد سیاسی (۲۲-۱۸۲۱) نظرات ریکاردو را بسط داد.
۸. ظاهراً در اینجا مارکس به فلسفه فیخته در مورد *Ich, ego* «من، خود، نفس» اشاره دارد.
۹. در این دست‌نوشته گوشه سمت چپ در پایین صفحه پاره شده است و فقط شش خط آخر در قسمت راست پایانی صفحه باقی مانده است که کار بازسازی متن را ناممکن می‌سازد. البته می‌توان حدس زد که مارکس در این جا «فرا رفتن» ایده آلیستی هگل را از «بیگانگی» نقد کرده است. از میان واژه‌هایی که باقی مانده است می‌توان به این موارد اشاره کرد: «در شیوه قدیمی فلسفه آلمانی یعنی شیوه پدیدارشناسی هگل»
۱۰. انتهای صفحه پاره شده است. سه یا چهار خط کم است.
۱۱. به بخش اجاره‌بهای زمین رجوع کنید.
۱۲. *bürgerliche Gesellschaft* مارکس و هگل در این جا به «جامعه مدنی» ترجمه شده است و نه به «جامعه بورژوازی». مارکس در همین جمله، «جامعه مدنی» را تعریف کرده است. تعریف هگل در فلسفه حق، بخش ۱۵۷ چنین است: «انجمنی متشکل از اعضای با فردیتی خود-بنیاد در کلیتی که به خاطر خود-بنیاد بودنشان، صرفاً انتزاعی است». «جامعه مدنی» در نظام هگلی، در تکوین ایده زندگی اخلاقی، جایی بین خانواده و دولت را می‌گیرد.
۱۳. *Der Lebensäußerung als Lebensentäußerung* در این جا به «تمردی از

- زندگی به مثابه زندگی از خود بیگانه» ترجمه شده است.
۱۴. ثروت ملل، کتاب اول، فصل‌های ۲ و ۳ (نقل قول مارکس با حذف و جابه‌جا کردن عبارات اصلی است.) به بخش مزه کار در همین مجموعه رجوع کنید.
۱۵. آدام اسمیت، جلد اول، صفحه ۲۰.
۱۶. *Elements d'Idéologie. Traité de la Volonté et de ses Effets*. Paris, 1828, pp. 68, 78. دست‌نویس دو تراسی،
۱۷. *op. cit.*، صفحه ۷۶ و ۳۰۰.
۱۸. ف. اسکاریک، *Théorie des Richesses sociales, suivi d'une Biographie de l'Economie politique* در جلدی، پاریس، ۱۸۲۹، جلد اول، صفحه ۲۵. فریدریک، گراف اسکاریک (۱۷۹۲-۱۸۶۶)، مورخ و اقتصاددان لهستانی-فرانسوی.
۱۹. جیمز میل، *عناصر اقتصاد سیاسی* (لندن، ۱۸۲۱)، صفحات ۹-۵.
۲۰. این بخش از سومین دست‌نوشته به عنوان متمم صفحه XXXIX دومین دست‌نوشته، در این‌جا در سمت چپ صفحه XXXVIII تمام می‌شود. سمت راست صفحه XXXVIII خالی است و بعد «دیباچه» آمده (صفحات XXXIX-XL) که در ابتدای این مجموعه آورده شده است. بعد قطعه مربوط به پول (صفحات XLI-XLIII) آمده که در بخش بعدی ارائه گردیده است.

قدرت پول در جامعه بورژوازی

اگر احساسات و شورهای آدمی به مفهومی (محدود) [۱]، صرفاً پدیده‌ای انسان‌شناسانه^۱ نباشد و در عوض تصدیق راستین هستی‌شناسانه^۲ ذات (سرشت) [۲] او باشد و اگر این احساسات و شورها فقط به این دلیل به راستی تصدیق می‌شوند که عین یا ابژه‌های آنها به عنوان عین یا ابژه حسی برایشان موجودیت می‌یابد، آنگاه واضح است که:

۱. آنها ابدأً به یک شیوه تصدیق نمی‌گردند بلکه شیوه‌های متمایز تصدیق این احساسات و شورها، همانا خصلت متمایز هستی‌شان [و حیاتشان] را مشخص می‌کند. هر حالتی که عین یا ابژه برای آنها موجودیت یابد، شیوه خاص ارضای این احساسات و شورها را مشخص می‌سازد.

۲. هر زمان که تصدیق حسی، بیان‌گر نیست شدن مستقیم شیء یا ابژه در شکل مستقل خویش باشد (مانند خوردن، نوشیدن و کار کردن روی اشیا و غیره)، این امر [نشانه] تصدیق عین یا ابژه است.

۳. هر جا که بشر و بنا بر این احساسات او، انسانی باشد، تصدیق عین

1. anthropological

2. ontological

از طرف دیگری مانند آن است که خورد ارضا شده باشد.

۴. ذات هستی‌شناسانه شور انسانی تنها از طریق صنعت پیشرفته یعنی با وساطت مالکیت خصوصی، در تمامیت خویش و به همین‌سان در انسانیت خویش موجودیت می‌یابد؛ بنابراین علم بشر خود محصول استقرار آدمی از طریق فعالیت عملی است.

۵. معنای مالکیت خصوصی، صرف‌نظر از بیگانگی آن، همانا هستی عین‌ها یا ابراهای بنیادی برای بشر می‌باشد، یعنی هم عین‌ها یا ابراهایی جهت لذت‌جویی و هم عین‌ها یا ابراهایی جهت فعالیت.

پول با از آن خود کردن توانایی خرید هرچیز، با از آن خود کردن توانایی تملک همه اشیا، عین یا ابراه تملک آشکار و معلوم است. جهان‌شمولی توانایی آن، همانا بیانگر قدرقدرتی آن است. بنابراین، پول چون قادری مطلق عمل می‌کند. پول دلال محبت میان نیاز آدمی و عین یا ابراه، میان زندگی او و ابزار حیاتش است. اما آنچه برای من میانجی زندگی است، در مورد هستی اشخاص دیگر نیز حکم میانجی را برایم دارد. پول برایم، شخص دیگری است.

کدام انسان؟ مرده‌شویس ببرد
دست و پا و فراز و فرودش همه از آن توست
و تا زمانی که زندگی شیرین است
که می‌تواند گفت لذتی که ما می‌بریم از آن ما نیست؟
اگر من بتوانم شش نریان نیرومند داشته باشم
آیا نیرویشان از آن من نخواهد بود؟
من برگردان آن شش چنان به پیش می‌تازم
که تو گویی بیست و چهار پای آنان همه از من است

شکسپیر در تیمون آتی:

طلا؟ طلای گرانبهای پر تلائو؟ نه، ای خدایان
من مریدی بیکاره نیستم... اندک مایه‌ای از این طلا
سیاه را سپید می‌کند، زشت را زیبا، ناحق را حق می‌کند
فرومایه را شریف، سالخورده را نوجوان و بزدل را دلاور
... شگفتا که این طلا، خدمتگزاران و کاهنان شما را از کنارتان دور
می‌کند، و بالش دلاوران را از زیر سر ایشان به کناری می‌افکند
این برده زرد

ادیانی به هم می‌ریسد و پنبه می‌کند، لعنت‌شدگان را آموزش می‌بخشد
جذامیان کریه را به تخت پرستش برمی‌نشانند، دزدان را مورد اعتماد
قرار می‌دهد

و به سان برگزیدگان مسندنشین

قرین حرمت و عنوان و تحسین‌شان می‌کند
این همان است که بیومزن فرتوت را دیگر بار به خانه بخت می‌فرستد
و زنی را که بستر بیماری و جراحات به چسبک اندر تشسته‌اش
تهوع‌انگیز است

همچون روزهای بهاری دلپذیر و خوشبو می‌کند
بیا ای خاک لعنت‌زده،

تو ای روسپی پست بشریت

که در یکپارچگی ملت‌ها خلل می‌افکنی [۲]

و هم چنین:

و تو ای شاه‌کش شیرین

و ای جدایی‌افکن دل‌بند میان فرزند و پدر

تو ای آلاینده سرخوش بستر پاک خدای زناشویی

تو ای خدای دلاور جنگ

تو ای دلدادۀ جوان و شاداب، محبوب و سرشار از لطافت جاودانه

که شرم و آزردت برف تقدیس شده دامان الهه شکار را آب می‌کند
 تو ای پروردگار پنهان
 که ناممکن‌های نزدیک را به هم جوش می‌دهی، با یکدیگر پیوند
 می‌دهی
 و برای برآورده کردن مقاصد خویش
 به هر زبانی سخن می‌گویی ای که در هر دلی جایی داری
 به هوش باش که بردگانت سر به طفیان برمی‌دارند
 با هنر خویش، آنان را به جان هم انداز
 تا دامنشان، امپراتوری جهان را از آن خود کنند [۵]

شکسپیر به نحو درخشانی ماهیت واقعی پول را ترسیم کرده است.
 برای درک مقصود او، ابتدا قطعه‌ای را که از گوته نقل کردیم، تفسیر
 می‌کنیم.

آنچه که از طریق واسطه‌ای به نام پول برایم انجام می‌شود و بابت آن
 می‌توانم وجهی پردازم (یعنی چیزی که پول می‌تواند بخرد)، خودم
 هستم: صاحب پول. 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 ابدأ براساس فردیت من تعیین نمی‌شود. زشت هستم اما
 می‌توانم برای خود زیباترین زنان را بخرم. بنابراین زشت نیستم زیرا اثر
 زشتی، قدرت بازدارنده آن، یا پول خنثی می‌شود. به عنوان یک فرد،
 چلاق هستم اما پول بیست و چهار پا در اختیارم می‌گذارد بنابراین چلاق
 نیستم. من آدم رذل، دغل، بی‌همه چیز و سفیه هستم اما پول و طبعاً
 صاحب آن عزت و احترام دارد. پول سرآمد تمام خوبی‌هاست پس
 صاحبش نیز خوب است. علاوه بر این پول مرا از زحمت دغل‌کاری
 نجات می‌دهد بنابراین فرض براین قرار می‌گیرد که آدم درست‌کاری

هستم. آدمی سفیه هستم اما اگر پول عقل کل همه چیزهاست، آن وقت چطور صاحبش سفیه است؟ علاوه بر این او می‌تواند آدم‌های بااستعداد را برای خود بخرد آن وقت کسی که چنین قدرتی بر آدم‌های بااستعداد دارد، از آنها بااستعدادتر نیست؟ آیا من که به یمن داشتن پول قادرم کارهایی بکنم که قلوب تمام بشر مشتاق آن هستند، تمام امکانات انسانی را در اختیار نمی‌گیرم؟ بنابراین آیا پول من، تمام ناتوانی‌هایم را به عکس خود تبدیل نمی‌کند؟

اگر پول زنجیری است که مرا به زندگی انسانی، جامعه را به من، من و طبیعت و آدمی را به یکدیگر پیوند می‌دهد، آیا زنجیر زنجیرها نیست؟ آیا پول نمی‌تواند تمام بندها را باز کند و از نو بیند؟ بنابراین آیا پول عامل جهان‌شمول جدایی نیست؟ پول نمایندهٔ راستین جدایی و نیز نمایندهٔ راستین پیوندهاست. قدرت (جهان‌شمول) الکتریکی - شیمیایی جامعه. [۶]

شکسیر مشخصاً بر دو ویژگی پول تأکید می‌کند:

۱. پول الوهیتی مشهود است - دگرگونی تمام ویژگی‌های انسانی و طبیعی به اضدادشان، به هم ریختگی و وارونه شدن تمام چیزها؛ پول ناممکن را ممکن می‌سازد.

۲. پول روسپی معمولی و پالاندازی عادی میان مردم و ملت‌هاست. به هم ریختگی و وارونه شدن تمام ویژگی‌های انسانی و طبیعی، اخوت ناممکن‌ها و قدرت الهی پول ریشه در خصلت آن به عنوان سرشت نوعی بیگانه‌ساز آدمی دارد که با فروش خویش، خویش را بیگانه می‌سازد. پول، توانایی از خود بیگانهٔ نوع بشر است.

کاری که به عنوان یک انسان قادر به انجام دادن آن نیستم و بنابراین نیروهای ذاتی فردی‌ام از انجام دادن آن ناتوان هستند، با پول قادر به انجام دادن آن هستم. بدین‌سان پول هرکدام از این نیروهای [ذاتی] را به چیزی تبدیل می‌سازد که در ذات خود نیست یعنی به [ضد] خود تبدیل می‌سازد.

فرضاً اگر طالب غذایی باشم یا کالسکه‌ای بخواهم به این دلیل که آن قدر قوی نیستم که پیاده بروم، پول غذا و کالسکه را برایم می‌فرستد یعنی پول آرزوهایم را از حیطة تخیل به حیطة واقعی می‌آورد، آن‌ها را از هستی تخیلی یا خواسته به هستی حسی و بالفعل ترجمه می‌کند؛ از تخیل به زندگی و از وجودی تخیلی به وجودی واقعی تبدیل می‌سازد. پول به دلیل نقش میانجی که در این میان دارد، قدرتی به‌راستی خلاق است.

بی‌تردید حتی آن که پولی در بساط ندارد، خواسته‌هایی دارد اما خواسته او فقط چیزی است تخیلی که هیچ اثر یا موجودیتی برای من یا هر شخص ثالث و یا [کلاً] دیگران ندارد و بنابراین برای من غیرواقعی و بدون عین یا ابژه است. تفاوت میان خواسته مؤثری که به پول متکی است و خواسته بی‌حاصلی که به نیاز، شهوت و آرزویم متکی است، همانا مانند تفاوت وجود و اندیشه است، تفاوت میان آن چیزی است که صرفاً به عنوان تخیل من وجود دارد و آن چیزی که به عنوان یک عین واقعی خارج از من وجود دارد.

اگر برای سفر پولی نداشته باشم، در واقع به معنای آن است که نیازی واقعی و قابل تحقق برای سفرکردن ندارم. اگر گرایش به تحقیق داشته باشم اما پولی برای آن نداشته باشم، [در عمل به معنای آن است] که گرایش به تحقیق ندارم یعنی هیچ گرایش مؤثر یا واقعی ندارم. از طرف دیگر اگر واقعاً هیچ تمایلی به تحقیق نداشته باشم اما اراده و پول آن را داشته باشم، آمادگی مؤثر برای آن دارم. پول به این خاطر که ابزار و نیروی است خارجی و هام برای تبدیل یک تصور به واقعیت و تبدیل یک واقعیت به یک تصویر محض (نیروی که نه از بشر به عنوان بشر و یا از جامعه انسانی به عنوان جامعه مشتق شده است)، نیروهای ذاتی واقعی آدمی و طبیعت را به آنچه که صرفاً تصویری انتزاعی است و بنابراین ناقص یعنی به وهمی عذاب آور، تبدیل می‌سازد چنان‌که نواقص واقعی

و خیال‌های موهومی یعنی نیروهای ذاتی را که واقعاً ناتوان هستند و صرفاً در تخیل فرد وجود دارند به نیروها و توانایی‌های واقعی تبدیل می‌سازد.

بدین‌سان پول در پرتو این خصیصه، [بیان‌گر] واژگونی عام فردیت‌هایی است که به ضدخویش بدل می‌شوند و ویژگی‌های متناقضی را به ویژگی‌های خود می‌افزایند.

بنابراین پول به عنوان نیروی واژگون‌کننده ظاهر می‌شود که هم در برابر فرد و هم در برابر پیوندهایی در جامعه قد علم می‌کند که مدعی‌اند به خودی خود، ذات و گوهر می‌باشند. 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.

چون پول به مثابه مفهومی فعال و موجود از ارزش، تمام چیزها را درهم می‌آمیزد و معاوضه می‌کند، خود نیز [بیان‌گر] درهم آمیختگی و معاوضهٔ عام هم چیزها - جهانی وارونه - یا به عبارتی درهم آمیختگی و معاوضهٔ همهٔ کیفیت‌های طبیعی و انسانی است.

آنکه شجاعت را می‌خرد، شجاع است هر چند آدمی بزدل باشد. از آن‌جا که پول نه با کیفیت مشخص یا چیزی مشخص یا نیروهای ذاتی مشخص آدمی بل با سراسر جهان عینی آدمی و طبیعت معاوضه می‌شود، از نقطه نظر صاحب آن در خدمت معاوضهٔ هرگونه توانایی با توانایی‌ها و اشیای دیگر، حتی متناقض، می‌باشد؛ پول اخوت ناممکن‌هاست؛ پول باعث می‌شود اضداد همدیگر را در آغوش گیرند.

اگر انسان، انسان باشد و روابطش با دنیا روابطی انسانی، آن‌گاه می‌توان عشق را فقط با عشق، اعتماد را با اعتماد و غیره معاوضه کرد. اگر بخواهیم از هنر لذت ببریم، باید هنرمندانه پرورش یافته باشیم؛ اگر می‌خواهیم بر دیگران تأثیر گذاریم، باید قادر به برانگیختن و تشویق

دیگران باشیم. هر کدام از روابط ما با بشر و طبیعت باید نمود ویژه‌ای باشد که با عین‌ها یا ابژه‌های لراده و زندگی فردی واقعی‌مان متعلق باشد. اگر عشق می‌ورزی ولی ناتوان از برانگیختن عشق هستی یعنی اگر عشقت، عشقی متقابل نمی‌آفریند، اگر یا نمود زنده خود به عنوان آدمی عاشق، محبوب [دیگری] نمی‌شوی، آنگاه عشقت ناتوان است و این عین بدبختی است.

یادداشت‌ها

۱. این واژه ناخواناست.
۲. هستی‌شناسی، آموزه‌ای است مربوط به وجود، به ذات و معمولاً از آن معنایی «متافیزیک» گرفته می‌شود. کانت این آموزه را رد می‌کرد زیرا ادعا می‌کرد که ما هرگز نمی‌توانیم ذات چیزها را بشناسیم. هگل از این اصطلاح استفاده کرد و در «اشنامه خود نوشت: «هستی‌شناسی در خودشناسی پایان می‌یابد و خودشناسی از لحاظ هستی‌شناسی حائز اهمیت است.» (بخش ۱۷۱). نظرات مارکس درباره ذات احساس‌های انسانی در ۵ موردی که در همین متن آمده، جمع‌بندی شده است.
۳. گوته، فلسفه، بخش اول، اتاق مطالعه فارست.
- ۴ و ۵. پرده چهارم، قسمت سوم (مارکس از ترجمه آلمانی دوروتتاتیک نقل قول آورده است. او همین قلمه را مجدداً در سرمایه نقل کرده است).
۶. انتهای این صفحه در دست‌نوشته پاره شده است.

نقد دیالکتیک و فلسفه هگل در کل

احتمالاً در این مقطع [۱۱] باید نکاتی را دربارهٔ دیالکتیک هگلی به صورت عام و بیان تفصیلی آن در کتاب‌های پدیدارشناسی و منطق به صورت خاص و نهایتاً رابطهٔ جنبش انتقادی معاصر را با آن شرح دهیم و تبیین نماییم.

درگیری ذهنی نقد جدید آلمانی با گذشته چنان قدرتمند بوده و مسائل آن گذشته، چنان بر جریان رشد و تکامل آن تأثیر گذاشته که نسبت به خود روش انتقاد، دیدگاهی کاملاً غیرانتقادی و همراه با آن ناآگاهی کاملی در رابطه با پرسشی زیر که بعضاً صوری اما حقیقتاً حیاتی است، بر آن حاکم شد: ما اکنون در رابطه با دیالکتیک هگلی چه وضعی داریم؟ ناآگاهی انتقادگری جدید از فلسفهٔ هگل در کل و خصوصاً دیالکتیک هگلی چنان است که منتقدانی مانند اشتراوس و برونو باوئر، اشتراوس به‌طور کامل و برونو باوئر دست‌کم در اثرش با عنوان *انجیل‌های نظیر*^۱ [۱۲] (که در آن در تقابل با اشتراوس «خودآگاهی» انسان انتزاعی را جایگزین

ذات «طبیعت انتزاعی» کرده است) و حتی در اثر دیگرش با عنوان مسیحیت مکشوف^۱ [۳]، هنوز اسیر چارچوب منطقی هگلی هستند. [عبارات زیر را] مثلاً می‌توان در مسیحیت مکشوف یافت:

همان‌طور که خودآگاهی با مسلم فرض کردن جهان، چیزی را اصل موضوعه می‌گیرد که با خویشتن متفاوت است، با مسلم فرض کردن جهان، خود را نیز مسلم فرض می‌کند زیرا به نوبه [خود] تفاوت میان آنچه که مسلم فرض کرده و خود را، از بین می‌برد تا جایی که صرفاً با اصل موضوعه قراردادن خود و حرکت، دارای وجود می‌شود. پس چگونه خودآگاهی در این حرکت، غایت خویش را دربر نداشته باشد؟^۲ و به همین ترتیب، «آنان (ماتریالیست‌های فرانسوی) هنوز قادر نیستند ببینند که حرکت جهان تنها به مثابه حرکت خودآگاهی، به غایتی در خود بدل شده و در خود به وحدت دست‌یافته است.»

در چنین عباراتی حتی تباین زیبایی را با رهیافت هگلی نمی‌توان دید بلکه برعکس واژه به واژه آن تکرار شده است.

باوثر در اثرش با عنوان *فایده آزادی*^۲ [۴] آگاهی اندک [خود] را از دیالکتیک هگلی در جریان عمل نقادانه (*انجیل‌های نظیر، اثر باوثر*) و این‌که چطور همین آگاهی اندک تازه پس از عمل نقادی مادی پا به حیات گذاشته است، به این شکل نشان داد که پرسش گستاخانه آقای گروه که «اینک، نظرتان درباره منطقی چیست؟» را با استناد به نقادی‌های آتی بی‌پاسخ گذاشت. [۵]

اما حتی اکنون - اکنون که فویرباخ چه در *تزهایش در [گاهنامه] آنکدوتا*^۳ و چه به‌طور مفصل در کتاب *فلسفه آینده* [۶]، دیالکتیک و فلسفه

1. *Christianity Discovered*

2. *The Good of Freedom*

۳. *Anekdota*، به توضیح صفحه ۲۸ نگاه کنید - م.

قدیمی را در اصول رد کرده است؛ اکنون که آن مکتب نقادی ناتوان از به انجام رسانیدن این [نقادی] است و شاهد تحقق آن [به دست دیگری] است اما یا این وجود خود را [مکتب] نقادی خالص، استوار و مطلق اعلام می‌دارد یعنی مکتبی که [گویا] مسئله را با خود حل و فصل کرده است؛ اکنون که این نقادی با ضرور معنوی خویش، کل فرایند تاریخ را به رابطه خود با بقیه جهان محدود کرده (بقیه جهان را در تقابل با خود در مقوله «توده‌ها» می‌گنجاند) و تمام برابرنهادهای جزئی را به یک برابر نهاد جزئی یعنی تقابل هوش و استعداد خویش با حماقت دنیا و به عبارتی به برابر نهاد مسیح انتقادی و نوع پست و هامیانه آدمی منحصر کرده است؛ اکنون که مکتب نقادی روزانه و ساعت به ساعت سرآمد بودن خویش را به شکل یک اطلاهیه در قیاس با خرفتی توده‌ها به رخ می‌کشد؛ و نهایتاً اکنون که اعلام داشته نقادی آن داوری نهایی است که در زمانی [موهود]، کل بشریت خاموش را به شکل گروه‌هایی معین، به نظم و ترتیب در خواهد آورد به گونه‌ای که هر گروه، گواهی تهیدستی^۱ خود را دریافت می‌کند؛ اکنون که کتباً [۷] تفوق آن بر احساسات انسانی و جهان مشخص شده و آن بالا بالاها، در خلوتی والامرتبه، بر مستند قدرت تکیه زده و گه‌گاه از میان لبان طعنه‌زنش، طنین خنده‌های خدایان المپ شنیده می‌شود؛ حتی اکنون بعد از آن همه خرابی‌های مشعوف‌کننده ایده‌آلیستی که به شکل و شمایلی نقادی درآمده است (یعنی هگل‌گرایان جوان)؛ حتی اکنون نیز شک و تردید خود را بروز نمی‌دهد که وقت تسویه حساب نقادانه با مادرِ هگل‌گرایان جوان یعنی دیالکتیک هگلی فرارسیده است و حتی درباره دیدگاه انتقادی از دیالکتیک فویرباخ [چیزی] ندارد بگوید. مکتبی انتقادی بدون دیدگاهی انتقادی نسبت به خویش!

فویرباخ تنها کسی است که دیدگاهی جدی و انتقادی نسبت به

دیالکتیک هگلی دارد و کشفیاتی اصیل در این زمینه کرده است. او در حقیقت فاتح واقعی فلسفه کهن است. گستره دستاوردهای فویرباخ و سادگی متواضعانه‌اش به هنگام ارائه آن‌ها به جهان، تقابل چشم‌گیری با نظرگاه‌های مخالف دارد.

دستاوردهای بزرگ فویرباخ عبارت است از:

۱. این برهان که فلسفه چیزی بیش از مذهب نیست که به اندیشه درآمده و در اندیشه گسترش یافته و بنابراین به عنوان شکل و شیوه دیگری از هستی یگانه ذات آدمی، محکوم می‌گردد؛
 ۲. بنیان نهادن ماتریالیسمی راستین و علمی واقعی. فویرباخ رابطه اجتماعی «آدمی با آدمی» را اصل بنیادی نظریه قرار داده است؛
 ۳. ضدیت با نفی در نفی که ادعا می‌شود ایجاب مطلق، ایجاب خود-پشتیبان^۱ و یا به عبارتی ایجاب متکی به خود است
- فویرباخ دیالکتیک هگلی را به این طریق تشریح می‌کند: (و با این شیوه، شروع تحقیق خود را با واقعیت‌های ایجابی که ما با حواس خود می‌شناسیم موجه نشان می‌دهد):
- هگل از یگانگی ماده (در منطق، از کلیتی نامتناهی و انتزاعی)، از انتزاع مطلق و ثابت یعنی به زبان ساده از مذهب و یزدان‌شناسی شروع می‌کند. ثانیاً نامتناهی را ملغی می‌کند و به جای آن [امر] بالفعل، حسی، واقعی، متناهی و مشخص را قرار می‌دهد (فلسفه به عنوان الغای مذهب و یزدان‌شناسی).
- ثالثاً [امر] ایجابی را از تو الغا می‌کند و [امر] انتزاعی و نامتناهی را احیا؛ احیای مذهب و یزدان‌شناسی.
- بدین سان فویرباخ نفی در نفی را صرفاً به عنوان تناقض فلسفه با خود درک می‌کند زیرا فلسفه بعد از لغو یزدان‌شناسی، آن را تصدیق می‌کند

1. self-supporting positive

(فرارفتن^۱ و خیره) و بنابراین در تضاد با خود، آن را تصدیق می‌کند. وضع^۲ یا خود-ایجابی^۳ و تأیید خود که نفی در نفی گنجانده شده، وضعی شمرده می‌شود که هنوز از خویش مطمئن نیست و بنابراین ضدش بر آن تحمیل می‌گردد؛ این وضع نسبت به خویش تردید دارد و در نتیجه نیاز به اثبات خود دارد و بنابراین وضعی نیست که خویشتن را با هستی‌اش به اثبات رساند؛ وضعی نیست که خود را توجیه کند و در نتیجه مستقیماً و بلاواسطه با یقین حسی^۴ مواجه می‌گردد که متکی به خود است [۸].] [فوریاخ نفی در نفی را مفهوم مشخصی چون اندیشه می‌داند که در اندیشه از خود فرامی‌رود و به عنوان اندیشه تلاش می‌کند تا آگاهی طبیعت و واقعیت بی‌میانجی باشد.]^{*}

اما چون هگل نفی در نفی را از نقطه نظر رابطه ایجابی که ذاتی آن می‌باشد، تنها ایجاب واقعی می‌داند و از نقطه نظر رابطه سلبی که نیز ذاتی آن می‌باشد، تنها کنش واقعی و کنش خود-تحقق‌یابی^۵ تمام وجود می‌داند، صرفاً نمودی انتزاعی، منطقی و نظریه‌روانه برای حرکت تاریخ یافته است، این حرکت تاریخ هنوز تاریخ واقعی آدمی، به عنوان فاعلی مشخص و معین نیست بلکه صرفاً [فرایند] آفرینش آدمی است، تاریخ ظهور آدمی است. ما هم شکل انتزاعی این فرایند و هم تفاوت روایت هگل از این فرایند را با روایت مکتب نقادی معاصر و نیز، با روایت فوریاخ از آن در

۱. *aufheben* به زبان آلمانی و *transcendent* به زبان انگلیسی. البته برخی از مترجمان انگلیسی این واژه را به *sublate* برگردانده‌اند. مرحوم دکتر حمید عنایت برای این واژه که هم بار منفی به معنای از میان برداشتن هم بار مثبت به معنای نگه‌داشتن دارد، واژه «انحلال» را پیشنهاد کرده است اما با توجه به توضیح و پرستار انگلیسی کتاب، مراد از *aufheben* عملی سلبی-ایجابی است که با آن مقوله‌های منطقی یا شکلی از طبیعت یا روح، مقوله‌های پایین‌تر را نفی می‌کند اما «حقیقت آن را در وضعیتی بالاتر به انضمام خود درمی‌آورد» که در این حالت واژه «انحلال» وافی به مقصود نیست. ما از واژه‌های فرارفتن و فراروی استفاده کرده‌ایم - م.

2. position 3. self-affirmation 4. sense-certainty

* این قسمت در ترجمه انگلیسی انتشارات بین‌المللی نبوده است - م.

5. self-realizing

اثرش با عنوان جوهر مسیحیت یا به عبارتی شکل انتقادی آن فرایندی که نزد هگل هنوز فرایندی غیرانتقادی است، شرح خواهیم داد. نخست نگاهی به نظام هگلی بیفکنیم. به این منظور باید از پدیدارشناسی هگل آغاز کنیم که سرمنشأ و راز فلسفه هگلی است.

پدیدارشناسی [۹]

الف) خودآگاهی

I. آگاهی. الف) قطعیت در سطح تجربه حسی؛ یا [مقولات] «این» و معنا. ب) ادراک یا چیز یا ویژگی‌هایش و کذب. پ) اجبار و فهم، نمود و جهان فراحسی.

II. خودآگاهی. حقیقت قطعیت ذات. الف) استقلال و وابستگی خودآگاهی. سروری و بندگی. ب) آزادی خودآگاهی: فلسفه رواقی، فلسفه شکاکيون و آگاهی معذب.

III. خرد. قطعیت خرد و حقیقت خرد. الف) مشاهده به عنوان فرایند خردورزی. مشاهده طبیعت و خودآگاهی. ب) تحققی خودآگاهی عقل بنیاد از طریق فعالیت خویش. لذت و ضرورت. قانون دلباختگی و شوریدگی خودبینی. فضیلت و مسیر جهان. پ) فردیتی که در خود و برای خود واقعی است. ملکوت معنوی حیوانی و کذب یا واقعیت مسلم. خرد به عنوان قانونگذار. خردی که قوانین را محک می‌زند.

ب) ذهن

I. ذهن حقیقی؛ نظم اخلاقی.

II. ذهن از خود بیگانه - فرهنگ.

III. ذهن منظم از خود، اخلاقیات.

پ) مذهب

مذهب طبیعی؛ مذهب به شکل هنر؛ مذهب وحی بنیاد.

ج) شناخت مطلق

دانشنامه هگل [۱۰] که با منطق یعنی با اندیشه نظری ناب آغاز می‌کند و با شناخت مطلق یعنی خودآگاهی، خودفهمی و ذهن انتزاعی فلسفی یا مطلق (فرا انسانی) به پایان می‌رسد، در تمامیت خود چیزی جز نمایش^۱ یا به عبارتی خود-هینیت‌یافتگی^۲ ذات ذهنی فلسفی نیست و ذهن فلسفی چیزی جز ذهن بیگانه شده جهانی نیست که در چارچوب از خودی‌بیگانگی خویش می‌اندیشد یعنی ذهنی است که به صورتی انتزاعی خود را درمی‌یابد. منطق (پول رایج کشور ذهن، ارزش نظرورانه یا اندیشه‌ای آدمی و طبیعت - که ذات آن‌ها به گونه‌ای یکسره بی‌اعتنا به تمام تعینات واقعی رشد می‌یابد و بدین سان ذات غیر واقعی آن را تشکیل می‌دهد) عبارت است از اندیشه‌ای بیگانه شده و غیر واقعی و بنابراین اندیشه‌ای است که [خود را] از طبیعت و انسان واقعی متزع می‌کند: اندیشه‌ای انتزاعی. نتیجه: خارجیت‌یافتگی^۳ این اندیشه انتزاعی... طبیعت [است] همان‌طور که این اندیشه انتزاعی نسبت به [طبیعت] چنین است. طبیعت نسبت به این اندیشه انتزاعی خارجی است یعنی خود-گم‌گشتگی^۴ آن [است]؛ این اندیشه انتزاعی همچنین طبیعت را به گونه‌ای خارجی، چون اندیشه‌ای انتزاعی اما اندیشه‌ای انتزاعی و بیگانه شده، درک می‌کند. نهایتاً ذهن یعنی اندیشه‌ای که به مبدأ خویش بازمی‌گردد، اندیشه‌ای است که به عنوان ذهن انسان‌شناسانه، پدیدارشناسانه، روان‌شناسانه، اخلاقی، هنری و مذهبی برای خود معتبر نیست مگر این‌که نهایتاً خود را باز یابد و خود را به خویشتن به عنوان [شناخت] مطلق یعنی ذهن انتزاعی پیوند زند و تجسم آگاه خویش را در شیوه‌ای از وجود که با آن منطبق است، پذیرا شود زیرا شیوه واقعی وجود آن، انتزاع است.

1. display

2. self-objectification

3. externality

4. self-loss

هگل خطایی مضاعف دارد:

نخستین خطا به وضوح تمام در پدیدارشناسی یعنی محل تولد فلسفه هگلی ظهور می‌کند. هگل مثلاً ثروت، قدرت دولتی و غیره را به عنوان ذواتی بیگانه شده از وجود آدمی، فقط در شکل اندیشه‌ای‌شان درک می‌کند... آن‌ها ذوات اندیشه‌ای^۱ هستند و بنابراین صرفاً بیانگر بیگانه شدن از اندیشه محض یعنی اندیشه فلسفی انتزاعی می‌باشند. از این‌رو کل این فرایند به شناخت مطلق ختم می‌شود. دقیقاً از این اندیشه انتزاعی است که عین‌ها [ابژه‌ها] بیگانه می‌شوند و با برداشت‌شان از واقعیت مواجه می‌گردند. فیلسوف خود را (یعنی کسی که شکل انتزاعی انسانی بیگانه شده است) معیار سنجش جهانی بیگانه قلمداد می‌کند. بنابراین کل تاریخ فرایند بیگانگی و کل فرایند نفی این بیگانگی، چیزی جز تاریخ تولید اندیشه انتزاعی (یعنی مطلق) یا به عبارتی اندیشه منطقی و نظرورانه نیست. از این‌رو بیگانگی که نتیجه واقعی این بیگانگی و فرارفتن از این بیگانگی است، با [مقولات] در خود^۲ و برای خود^۳ [۱۱]، آگاهی و خودآگاهی، عین [ابژه] و ذهن [سوزه] تضاد دارد یعنی به عبارتی این تضاد، تضاد بین اندیشیدن انتزاعی و واقعیت حسی یا حسیات واقعی، در چارچوب خود اندیشه است. تمام تضادهای دیگر و حرکات این تضادها چیزی جز صورت ظاهر، عبا و شکل باطنی این دو تضاد نیست که به تنهایی حائز اهمیت هستند و معنای سایر تضادهای این جهانی را می‌سازد. مسئله این نیست که آدمی در تضاد با خویش، خود را به گونه‌ای فیرانسانی هینیت می‌بخشد بلکه موضوع بر سر آن است که آدمی خود را در تمایز و در تقابل با اندیشیدن انتزاعی هینیت می‌بخشد، یعنی اندیشیدنی که ذات مسلم بیگانگی را که می‌خواهد از آن فرارود، می‌سازد.

بدین سان تملک نیروهای ذاتی آدمی که به اشیا [ابژه] و در حقیقت به

1. thought-entities

2. in itself

3. for itself

اشیایی بیگانه تبدیل شده‌اند، در وهله نخست، تملکی است که صرفاً در آگاهی، در اندیشه محض یعنی در انتزاع صورت می‌گیرد: این تملک، تملک اشیا به عنوان اندیشه‌ها و حرکات اندیشه است. متعاقباً، علی‌رغم ظاهر سراسر سلبی و انتقادی [کتاب] پدیدارشناسی و علی‌رغم نقادی اصیلی که در آن گنجانده شده و غالباً جلوتر از زمان است، پوزیتیویسم غیرنقادانه و به همان شکل ایده‌آلیسم غیرنقادانه آثار بمدی هگل یعنی از هم پاشاندن و سپس نوسازی فلسفی جهان تجربی موجود، چون لطفه‌ای خاموش و نهفته به گونه‌ای بالقوه و رازآمیز، به چشم می‌خورد.

ثانیاً: مدلل کردن جهان عینی برای آدمی — مثلاً [به این شکل که] تحقق آگاهی حسی، یک آگاهی حسی انتزاعی نیست بلکه یک آگاهی حسی انسانی است؛ [با این‌که] مذهب، ثروت و غیره چیزی جز جهان بیگانه شده عینیت‌یافتگی آدمی و نیروهای ذاتی آدمی نیست که به کار گرفته شده و بنابراین، این نیروها چیزی جز گذرگاهی به جهان واقعی انسانی نیستند؛ برداشت یا بینش هگل نسبت به این فرایند به این شکل پدیدار می‌گردد که [ادراک] حسی، مذهب، قدرت دولتی و غیره ذواتی معنوی هستند زیرا فقط ذهن، ذات راستین آدمی است و شکل راستین ذهن، ذهن اندیشنده، ذهن منطقی و نظرورانه است. نزد هگل خصلت انسانی طبیعت و طبیعتی که تاریخ آفریده یعنی محصولات آدمی، به این شکل نشان داده می‌شود که آن‌ها را محصولات ذهن انتزاعی می‌داند و بنابراین از این لحاظ، عناصر ذهن و ذوات اندیشه‌ای هستند. بنابراین؛ [کتاب] پدیدارشناسی نقادی پنهان و رازآمیزی است که هنوز برای خود مبهم است اما به محض آن‌که سعی می‌کند بیگانگی آدمی را درک کند، حتی علی‌رغم این‌که آدمی به هیئت ذهن ظاهر می‌گردد، تمام عناصر نقدگری که در آن پنهان و خفته بوده‌اند، به صورتی استادانه و حاضر و آماده سر برآورده و از دیدگاه هگلی بسیار فراتر می‌روند. آگاهی

مذهب^۱، «آگاهی درستکار»^۲، مبارزه «آگاهی و الاتبار» آگاهی فرومایه^۳ [۱۲] و غیره، این بخش‌های جداگانه شامل عناصر انتقادی کل حیطه‌هایی چون مذهب، دولت، زندگی مدنی و غیره، اما هنوز به شکلی بیگانه، می‌باشند. همان‌طور که ذوات، عین‌ها [ابژه‌ها] نزد هگل به شکل ذوات اندیشه‌ای پدیدار می‌گردند، ذهن [سوژه] همیشه آگاهی یا خودآگاهی است یا به عبارتی عین فقط به شکل آگاهی انتزاعی و آدمی فقط به شکل خودآگاهی پدیدار می‌گردد: بنابراین اشکال متمایز بیگانگی، فقط اشکال متفاوت آگاهی و خودآگاهی می‌باشند. همان‌طور که آگاهی انتزاعی در خود (شکلی که در آن عین درک می‌گردد) صرفاً لحظه‌ای از تمایز خودآگاهی است؛ آن‌چه به عنوان پیامد این حرکت نمودار می‌گردد، این همانی^۴ خودآگاهی با آگاهی یعنی شناخت مطلق است؛ به عبارتی دیگر حرکت اندیشه انتزاعی متوجه بیرون نیست بلکه اکنون در چارچوب خود عمل می‌کند یا به عبارتی نتیجه آن دیالکتیک اندیشه محض است.

دست‌آورد برجسته پدیدارشناسی هگل و پیامد نهایی آن یعنی دیالکتیک سلیت^۵، به عنوان اصلی جنبنده و زاینده، هنگامی نمودار می‌گردد که هگل خودآفرینی آدمی را به عنوان یک فرایند درمی‌یابد، عینیت‌یافتگی را به شکل از دست دادن عین [ابژه]، بیگانگی و فرارفتن از این بیگانگی درک می‌کند؛ دست‌آورد هگل هنگامی است که ذات کار را درک می‌کند و انسان عینی و حقیقی را درمی‌یابد، زیرا انسان واقعی پیامد کار خود آدمی است. رابطه واقعی و فعال آدمی با خویشتن به عنوان موجودی نوعی و یا تجلی‌اش به عنوان موجود نوعی واقعی (یعنی به عنوان موجودی انسانی) تنها با بهره‌برداری از تمام نیروهایی که در ذات خویش دارد و به عنوان موجودی نوعی از آن او هستند، امکان‌پذیر است،

1. Unhappy Consciousness 2. Honest Consciousness
3. Noble and Base Consciousness 4. Identity
5. dialectic of negativity

امری که به نوبه خود تنها از طریق اقدام همیارانه تمام نوع بشر به عنوان نتیجه تاریخ امکان پذیر است، امری که با به کاربردن این نیروهای نوعی به مثابه عین و در ابتدا تنها به صورت بیگانگی امکان پذیر است.

اکنون به تفصیل یک سوئیگی و محدودیت های اندیشه هگل را چنان که در فصل آخر کتاب پدیدارشناسی، با عنوان «شناخت مطلق» آمده است، نشان خواهیم داد، فصلی که جوهر فشرده پدیدارشناسی و رابطه آن را با دیالکتیک نظرورانه و همچنین رابطه (مقوله) آگاهی هگل با این دو و رابطه متقابل آنها را با یکدیگر دربر دارد.

قبل از شروع بحث به طور گذرا نکته ای را یادآور می شویم: دیدگاه هگل، دیدگاه اقتصاد سیاسی جدید است [۱۳]. هگل کار را ذات آدمی می داند؛ یعنی ذاتی که در صدد اثبات خویشتن است اما هگل صرفاً جنبه ایجابی کار را تشخیص می دهد و نه جنبه سلبی آن را [۱۴]. کار، زایش و تکوین آدمی برای خود در چارچوب بیگانگی یا در چارچوب انسان بیگانه شده است. هگل تنها کاری را که می شناسد و تشخیص می دهد، کار ذهنی انتزاعی است. بنابراین هگل، آنچه که ذات فلسفه را می سازد، یعنی بیگانگی آدمی از شناخت خویشتن یا علم بیگانه ای که به خود می اندیشد، ذات آن می داند؛ بنابراین هگل قادر می شود عناصر و مراحل مجزای فلسفه کهن را کنار هم قرار دهد و فلسفه خویش را به عنوان فلسفه [هام] مطرح سازد. آنچه که فیلسوف های قدیمی انجام داده اند یعنی این که مراحل جداگانه طبیعت و زندگی انسانی را به عنوان مراحل خود آگاهی یا در حقیقت به عنوان خود آگاهی انتزاعی درک کرده اند، هگل با فلسفیدن می شناسد از این رو علم او مطلق است.

اکنون به موضوع خود بازمی گردیم.

شناخت مطلق. فصل آخر «پدیدارشناسی»

نکته اصلی آن است که موضوع [ابژه] آگاهی چیزی جز خود آگاهی

نیست یا به عبارتی عین یا ابژه فقط خود آگاهی عینیت یافته

است - خودآگاهی به عنوان عین.

(اضل موضوعه قراردادن آدمی = خودآگاهی)

بنابراین، موضوع [مورد بحث] غلبه کردن بر عین یا ابژه آگاهی است. از این لحاظ عینیت به عنوان رابطه انسانی بیگانه شده تلقی می‌گردد که با ذات آدمی یا خودآگاهی منطبق نیست. از این رو تملک مجدد ذات عینی آدمی که در شکل از خودبیگانه و به عنوان چیزی بیگانه تولید می‌شود، نه تنها به معنی فرارفتن از بیگانگی است بلکه فرارفتن از عینیت هم هست. به کلام دیگر آدمی به عنوان موجودی غیرعینی و معنوی در نظر گرفته می‌شود.

هگل حرکت غلبه بر عین یا ابژه آگاهی را به شیوه زیر تشریح می‌کند: عین [ابژه] خود را صرفاً به صورت بازگشتی به خویشتن آشکار نمی‌سازد؛ هگل این جریان را به شیوه‌ای یکسویه درک می‌کند و فقط یک وجه آن را درمی‌یابد. آدمی با خود یکسان گرفته می‌شود. با این حال «خود» فقط انسانی است که از لحاظ انتزاعی به تصور درآمده، انسانی است که با انتزاع آفریده شده. آدمی خودمدار است. چشم او، گوش او و غیره خودمدار هستند. در او، هر کدام از نیروهای ذاتی اشی دارای کیفیتی خودمدارانه^۱ است [۱۵]. اما کاملاً خطاست که به این خاطر بگوییم که «خودآگاهی چشم، گوش و نیروهای ذاتی دارد». خودآگاهی در عوض کیفیتی از سرشت آدمی است، کیفیتی از چشم آدمی است و غیره. سرشت آدمی، کیفیتی از خودآگاهی نیست.

ذات خود انتزاع و ثابت برای خود، آدمی است خودمدار و انتزاعی، [زیرا] خودمداری در انتزاع محض خود تا سطح اندیشه سر برمی‌افزاید. (ما بعداً به این موضوع بازخواهیم گشت.)

ذات آدمی - آدمی - نزد هگل با خودآگاهی برابر است. بنابراین تمام

بیگانگی ذات آدمی چیزی جز بیگانگی خودآگاهی نیست. هگل بیگانگی خودآگاهی را نمودی از بیگانگی واقعی آدمی یعنی نمودی که در قلمرو شناخت و اندیشه منعکس شده باشد، نمی‌داند. در عرض، بیگانگی واقعی یعنی آن بیگانگی که به صورت واقعی پدیدار می‌گردد، بنا بر سرشت درونی و پنهان آن (سرشتی که نخست در پرتو فلسفه آشکار گردید)، چیزی جز جلوه‌ای از بیگانگی ذات واقعی آدمی و خودآگاهی نیست. بنابراین علمی که این امر را درک می‌کند، پدیدارشناسی نامیده می‌شود [۱۶]. بنابراین هرگونه تملک دوباره ذات عینی بیگانه شده چون فرایند ادغام [واقعیت عینی] در خودآگاهی ظاهر می‌شود. انسانی که از هستی ذاتی برخوردار است صرفاً خودآگاهی است که از ذاتی عینی برخوردار است. بنابراین بازگشت عین [ابژه] به «خود» همانا تملک دوباره عین است.

اگر از همه جهات خلبه کردن بر عین یا ابژه آگاهی، بیان شود، به این

معناست که: [۱۷]

(۱) عین یا ابژه‌ای که به این ترتیب خود را به آگاهی عرضه می‌کند، چیزی است که در حال اضمحلال است. (۲) بیگانگی خودآگاهی، شئی‌واره^۱ را برقرار می‌سازد [۱۸]. (۳) این خارجیت‌یابی^۲ [۱۹] خودآگاهی، صرفاً جنبه سلبی ندارد بلکه از اهمیت اینجایی نیز برخوردار است. (۴) [فرایند فوق] فقط این معنا و مفهوم را برای ما یا در ذات خود دربر ندارد بلکه برای خود خودآگاهی نیز از همین معنا و مفهوم برخوردار است. (۵) عین یا ابژه، ملغی کردن خویشتن آن، برای خودآگاهی اهمیتی اینجایی دارد، خودآگاهی خود، خویشتن را بیگانه می‌کند چون در این بیگانه‌سازی، خود را به عنوان عین برقرار می‌سازد و یا به خاطر وحدت بخش‌ناپذیر هستی برای خود^۳، عین را به عنوان خود

1. thinghood

2. externalization

3. being-for-itself

مستقر می‌سازد. ۶) از طرف دیگر، لحظه دیگری در این فرایند وجود دارد که در آن خودآگاهی، این بیگانگی و عینیت را نفی می‌کند و از آن فرامی‌رود و آن‌ها را به خود بازمی‌گرداند، بدین‌سان با خود در دگربرد^۱ خویش مأوا می‌گیرد. ۷) این حرکت آگاهی است و بنابراین تمامیت لحظات آن است. ۸) آگاهی نیز باید به نحوی مشابه رابطه‌ای را با عین یا ابژه در تمامیت تعینات^۲ خویش برقرار سازد و آن را برحسب هر کدام از این تعینات به ادراک درآورد. تمامیت این تعینات، عین یا ابژه را به گونه‌ای ذاتی به وجودی معنوی تبدیل می‌کند. با ادراک هر کدام از این تعینات به عنوان خود یا با آن‌چه که پیشتر رویکرد معنوی نسبت به آن‌ها نامیدیم، این تبدیل و دگرگونی در حقیقت آگاهی روی می‌دهد.

در رابطه با مورد ۱): عین یا ابژه‌ای که به این ترتیب خود را به آگاهی عرضه می‌کند، چیزی است که در حال اضمحلال است. این همان بازگشت عین به خویشتن است که قبلاً به آن اشاره شد.

در رابطه با مورد ۲): بیگانگی خودآگاهی، شی‌مواره را مستقر می‌کند. زیرا آدمی خودآگاهی را با ذات بیگانه و عینی خویش یا شی‌مواره را با خودآگاهی بیگانه شده برابر می‌گیرد و بدین‌سان شی‌مواره از طریق این بیگانگی مستقر می‌شود (هستی شی‌مواره‌ای که عین یا ابژه‌ای برای آدمی باشد، ذات عینی اوست زیرا در حقیقت فقط آن چیزی برای آدمی عین یا ابژه می‌شود که برای او عین یا ابژه ذاتی باشد. از سوی دیگر این انسان، نه انسان واقعی است نه طبیعت - یعنی انسانی که طبیعتی انسانی یافته و از این لحاظ فاعل [سوزده] است - بلکه فقط انتزاعی از انسان است یعنی خودآگاهی؛ شی‌مواره نمی‌تواند چیزی جز خودآگاهی بیگانه شده باشد.) فقط موجودی زنده و طبیعی که مجهز به نیروهای ذاتی عینی (یعنی مادی) است، می‌تواند عین‌ها یا ابژه‌های واقعی طبیعی را از آن ذات

خوبش نماید. به همین ترتیب واقعیت این است که از خودیگانگی آدمی می‌باید به استقرار جهان عینی واقعی که در نتیجه به وجود ذاتی‌اش تعلق ندارد و نسبت به آن خارجی است یعنی جهانی عینی و قدر قدرت، بیانجامد. هیچ نکته غیرقابل فهم یا مرموزی در این امر وجود ندارد. برعکس هنگامی این موضوع را آزمایش می‌گشت که صورت دیگری می‌داشت. به همین ترتیب کاملاً روشن است که خودآگاهی (یعنی بیگانگی آن) تنها می‌تواند شیء‌واره را استقرار سازد (یعنی استقرار چیزی که در خود فقط انتزاعی است، چیزی محض انتزاع نه چیز واقعی). بنابراین، کاملاً روشن است که شیء‌واره در مقابل خودآگاهی، اساساً فاقد استقلال و برعکس ذاتیت است و برعکس آفریده‌ای محض است، چیزی است که خودآگاهی مسلم فرض می‌کند. اما آن‌چه که مسلم فرض می‌شود، به جای آن‌که خود را تأیید کند، فقط این مسلم فرض کردن را مورد تأیید قرار می‌دهد که برای لحظه‌ای، آن هم فقط برای یک لحظه، انرژی خود را به عنوان یک محصول متمرکز می‌کند و به نظر می‌رسد که به آن محصول - البته فقط برای لحظه‌ای - خصلت موجودی مستقل و واقعی می‌بخشد. [۲۰]

هنگامی که انسان واقعی و جسمانی، انسانی که با پاهایی استوار بر زمین سفت و سخت می‌ایستد، انسانی که با دم و بازدم نیروهای طبیعت زندگی می‌کند و با خارجیت‌یابی خود نیروهای ذاتی عینی و واقعی خویش را هم چون عین‌هایی بیگانه مستقر می‌کند، فاعل این فرایند، عمل استقرار این عین‌ها نیست [فاعل این فرایند] ذهنیت نیروهای ذاتی عینی است، ذهنیتی که بنابراین عملش خود نیز باید چیزی عینی باشد. هستی عینی به گونه‌ای عینی عمل می‌کند، اما هستی عینی او نمی‌تواند عینی عمل کند مگر آن‌که سرشت هستی‌اش حاوی امری عینی باشد. آدمی از آن‌رو تنها عین‌ها را می‌آفریند یا مستقر می‌کند زیرا خود توسط عین‌ها مستقر شده

است، زیرا آدمی خود نهایتاً طبیعت است. بنابراین در عمل استقرار عین‌ها، این هستی عینی از حالت «فعالیت ناب» به حالت آفرینش عینی نمی‌افتد؛ برعکس، محصول عینی او تنها بیانگر فعالیت عینی او، نشانگر فعالیت او به عنوان فعالیت یک هستی عینی و طبیعی است.

در این جا می‌بینیم که چگونه طبیعت‌باوری یا انسان‌باوری پیگیر، خود را هم از ایده‌آلیسم و هم از ماتریالیسم متمایز می‌کند و در همان حال حقیقت یگانگی بخش هر دو را می‌سازد. همچنین شاهد آن هستیم که چگونه فقط طبیعت‌باوری، قادر به درک فرایند تاریخ جهان است.

آدمی مستقیماً موجودی طبیعی است. آدمی به عنوان موجودی طبیعی و به عنوان موجودی زنده از یک سو مجهز به نیروهای طبیعی و حیات است یعنی یک هستی طبیعی فعال است. این نیروها در وجود آدمی به صورت تمایلات و گرایشاتی فریژی دست اندرکار می‌باشند. از طرف دیگر، آدمی به عنوان وجودی طبیعی، جسمانی، حسی و عینی، مانند سایر حیوانات و گیاهان آفریده‌ای است نیازمند، مشروط و محدود. به عبارت دیگر عین‌ها یا ابژه‌های خرایز او به عنوان عین‌ها یا ابژه‌های مستقل از او، خارج از او موجودیت دارند. اما این عین‌ها، عین‌هایی هستند که وی به آن‌ها نیاز دارد یعنی عین‌هایی اساسی که ضرورت دارد در معرض تأیید و تجلی نیروهای ذاتی او قرار گیرند. وقتی گفته می‌شود که آدمی موجودی جسمانی، زنده، واقعی، حسی، عینی و سرشار از سرزندگی طبیعی است، به این معناست که آدمی از عین‌ها یا ابژه‌هایی واقعی و حسی برخوردار است که عین‌ها یا ابژه‌های وجود او یا زندگی او شمرده می‌شود و یا این که آدمی فقط می‌تواند زندگی خویش را در عین‌هایی واقعی و حسی بیان نماید. عینی، طبیعی و محسوس بودن، و در همان حال عین، طبیعت و محسوس را در خارج از خود داشتن، یا برای چیزی ثالث، عین، طبیعت و محسوس بودن امر واحدی هستند. گرسنگی، نیازی طبیعی است و از این‌ور به طبیعتی خارج از خود نیازمند است یعنی باید عین یا

ابژه‌ای خارج از آن باشد تا خویشتن را ارضا و سیراب نماید. گرسنگی نیاز تصدیق شده بدنم برای عین یا ابژه‌ای است که خارج از آن وجود دارد، عین یا ابژه‌ای که برای یگانگی و بیان هستی ذاتی آن ضروری می‌باشد. خورشید عین یا ابژه گیاه است، عین یا ابژه‌ای ضروری که حیاتش را تأیید می‌کند، چنان‌که گیاه عین یا ابژه‌ای برای خورشید و بیان قدرت حیات بخش و نیروی ذاتی عینی آن است.

هستی‌ای که در خارج از خود، طبیعت خویش را نداشته باشد، هستی طبیعی نیست و در نظام طبیعت نقشی ندارد. هستی‌ای که در خارج از خود عین یا ابژه‌ای نداشته باشد، هستی عینی نیست. هستی‌ای که عین یا ابژه چیز ثالثی نباشد، برای عین یا ابژه‌اش هستی ندارد یعنی مناسبات عینی ندارد. وجود آن عینی نیست. [۲۱]

هستی غیرعینی، امری پوچ^۱ است - یک ناوجود است.

هستی‌ای را فرض کنید که نه خود عین یا ابژه است و نه عین یا ابژه دارد. در وهله نخست چنین هستی‌ای، وجودی است یگانه. هیچ هستی‌ای خارج از آن وجود ندارد. این هستی تنها و متفرد است. به محض آن‌که عین‌ها یا ابژه‌هایی خارج از من وجود داشته باشند، به محض آن‌که تنها نباشم، واقعیتی هستم متفاوت، واقعیتی متفاوت با عین یا ابژه‌ای که خارج از من است. به این ترتیب من برای این عین یا ابژه سوم واقعیت دیگری جز خودش هستم؛ یعنی این‌که من عین یا ابژه آن هستم. بنابراین فرض هستی‌ای که عین یا ابژه هستی دیگری نباشد به معنای پیش فرض قرارداد این موضوع است که هیچ هستی عینی وجود ندارد. همین‌که عین یا ابژه داشته باشم، این ابژه مرا برای ابژه دیگری در اختیار دارد. اما هستی غیرعینی، چیزی است غیرحسی و پوچ [۲۲]، محصول اندیشه‌ای محض (و از این رو تخیلی محض)، مخلوق انتزاع. محسوس بودن یعنی

عین یا ابژه یک حس بودن، ابژه حسی بودن و در نتیجه خارج از خود، عین یا ابژه‌های محسوس داشتن یعنی عین یا ابژه حسیات فرد بودن. محسوس بودن یعنی رنج کشیدن. [۲۲]

بنابراین آدمی به عنوان وجودی عینی و حسی، وجودی است رنج‌کش و چون چیزی را که از آن رنج می‌برد، حس می‌کند، وجودی است پرشور. شوریدگی، نیروی ذاتی آدمی است که با حرارت، خود را وقف عین یا ابژه‌اش می‌کند.

اما آدمی صرفاً وجودی طبیعی نیست؛ او موجودی طبیعی انسانی است. یعنی وجودی برای خویشتن است. بنابراین موجودی نوهی است و باید خویشتن را چه از لحاظ هستی خویش و چه از لحاظ دانایی خویش، تأیید و آشکار نماید. متعاقباً عین‌ها یا ابژه‌های انسانی، عین‌ها یا ابژه‌های طبیعی نیستند که خود را بی‌میانجی عرضه می‌نمایند و همچنین حواس انسانی نیستند که بلاواسطه و به همین ترتیب از لحاظ عینی، حساسیت و عینیت انسانی می‌باشند. طبیعت نه از لحاظ عینی و نه از لحاظ ذهنی مستقیماً داده‌ای معین و معلوم برای آدمی نیست. همان‌طور که هر چیز طبیعی باید آغازی داشته باشد، آدمی نیز فرایند آغازین خود را در تاریخ دارد؛ اما تاریخ برای او فرایندی آگاه و از این‌رو تاریخ به عنوان فرایند آغازین، فرایندی است که آگاهانه از خویش فراموشی رود. تاریخ، تاریخ طبیعی راستین آدمی است (بعداً به این موضوع بازخواهیم گشت).

ثالثاً، چون این شیء‌واره به خودی خود فقط یک امر کاذب است و عملی است که با سرشت فعالیت محض در تناقض قرار می‌گیرد، باید از نو ملغی گردد و شیء‌واره نفی شود.

در ارتباط با موارد ۳، ۴، ۵، ۶، ۳) خارجیت‌یابی خودآگاهی، صرفاً جنبه‌سلبی ندارد بلکه از اهمیت ایجابی نیز برخوردار است، و ۴) فرایند فوق فقط این معنا و مفهوم را برای ما یا در ذات خود دربر ندارد بلکه برای خود آگاهی نیز از همین معنا و مفهوم برخوردار است [۲۴]. ۵) نفی عین، ملغی

کردن خویشتن آن، نزد خودآگاهی اهمیتی ایجابی دارد؛ خودآگاهی این پوچی عین را می‌شناسد زیرا خود، خویشتن را بیگانه می‌کند چون در این بیگانه‌سازی، خویشتن را به عنوان عین و یا به خاطر وحدت بخش‌ناپذیر (هستی برای خود)، عین را به عنوان خود می‌شناسد (۶) از طرف دیگر، لحظه دیگری در این فرایند وجود دارد که در آن خودآگاهی این بیگانگی و عینیت را نفی می‌کند و از آن فرامی‌رود و آن‌ها را به خود بازمی‌گرداند و بدین سان با خود در دگربود خویش ماوا می‌گیرد.

همان‌طور که قبلاً دیدیم، تملک آنچه که بیگانه و عینی است یا به عبارتی القای عینیت به شکل بیگانگی (که باید از حالت بیگانگی خنثی به بیگانگی آشتی‌ناپذیر و واقعی پیش رود) نزد هگل اساساً به این معناست که این عینیت است که باید الفا گردد زیرا نه خصایص معین عین که خصیصه عینی آن است که تنها جمعی عمل می‌کند و بیگانگی خودآگاهی را می‌سازد. بنابراین عین چیزی است سلبی و خورد ویرانگر، یک امر پوچ. پوچی عین نه تنها مفهومی سلبی بلکه مفهومی ایجابی نیز برای آگاهی دارد زیرا چنین عین یا اثره پوچی دقیقاً بیانگر خود-تأییدی^۱ ناهینیتی^۲ و انتزاع خود است. نزد خودآگاهی، این پوچی عین معنایی ایجابی دارد زیرا خودآگاهی، این پوچی و هستی عینی را به عنوان از خودبیگانگی می‌شناسد، زیرا خودآگاهی می‌داند که تنها به صورت نتیجه از خودبیگانگی خویش وجود دارد...

شیوه‌ای که آگاهی موجودیت می‌یابد و چیزی برای آن وجود دارد، شناختن است. شناختن، کنش منحصر به فرد آگاهی است. بنابراین چیزی به آگاهی درمی‌آید که آگاهی این چیز را بشناسد. شناختن رابطه منحصر به فرد عینی آگاهی است. بنابراین آگاهی، عین یا اثره پوچ (یعنی اینکه عین متمایز از آن نیست و ناوجود بودن عین برای آن) را درمی‌یابد زیرا آگاهی

عین یا ابژه را به عنوان از خود بیگانگی خویش می‌شناسد؛ یعنی این‌که آگاهی خود را می‌شناسد، یعنی شناختن را به عنوان یک عین یا ابژه می‌شناسد زیرا عین یا ابژه فقط جلوه‌ای از یک عین یا ابژه است، بخشی است از رازپردازی^۱ که در ذات خویش چیزی جز خود [عمل] شناختن نیست و خود با خویشتن روبه‌رو گردیده است و با این عمل خویشتن را با پوچی مواجه کرده است، چیزی که خارج از عمل شناختن، هیچ عینیتی ندارد؛ یا شناخت می‌داند که هنگام مرتبط کردن خود با عین یا ابژه، عین خارج از [دایره] آن قرار دارد و فقط خویشتن خود را خارجیت می‌دهد و فقط برای خویشتن است که به صورت یک عین پدیدار می‌گردد و یا به عبارتی آنچه که در رابطه با آن به عنوان یک عین پدیدار می‌گردد، فقط خویشتن است.

از طرف دیگر هگل می‌گوید که در این‌جا مرحله دیگری نیز وجود دارد که در طی آن آگاهی این خارجیت‌یابی و عینیت را نفی و در خود جذب کرده است و بدین‌سان در دگربود خویش ماوا می‌گیرد.

در این بحث، تمام موهومات یک بحث نظری پیش کشیده می‌شود. اولاً: آگاهی - خود آگاهی - در دگربود خویش ماوا می‌گیرد. بنابراین اگر در این‌جا در انتزاع هگلی دست به انتزاع بزنیم و خود آگاهی آدمی را به جای خود آگاهی انتزاعی قرار دهیم، آنگاه خود آگاهی در دگربود خویش ماوا می‌گیرد. این امر حاکی از آن است که از یک سو آگاهی (شناختن به عنوان شناختن و اندیشیدن به عنوان اندیشیدن) وانمود می‌کند که [وجه] دیگری از خود است و ادعا دارد که جهان محسوس، جهان واقعی، زندگی و اندیشه می‌باشد - اندیشه‌ای که از خود در اندیشه پیشی می‌گیرد. (فویرباخ) [۲۵]. از آن‌جا که آگاهی به عنوان آگاهی صرف نه از سوی عینیت بیگانه شده بلکه از سوی خود عینیت مورد تعرض

قرار می‌گیرد، این جنبه در این جا گنجانده شده است.
 ثانیاً، این موضوع حاکی از آن است که انسان خود آگاه علی‌رغم اینکه جهان معنوی (یا جهان معنوی خود، شیوه عام هستی) را به عنوان از خود بیگانگی تشخیص داده، آن را نفی کرده و از آن فرارفته است، با این حال دوباره آن را در شکل بیگانه خویش تأیید و شیوه راستین هستی خویش قلمداد می‌کند، یعنی آن را دوباره مستقر می‌کند، و وانمود می‌کند که در دگربود خویش مأوا می‌گیرد. به این ترتیب، مثلاً پس از الفا و فرارفتن از مذهب، پس از آنکه مذهب به عنوان محصول از خود بیگانگی شناخته شد، باز در مذهب به عنوان مذهب تأیید خویش را جستجو می‌کند. ریشه پوزیتیویسم کاذب هگل یا نقدگری صرفاً ظاهری او در همین جاست: همین نکته است که قویریاخ به عنوان اصل موضوعه گرفتن مذهب یا یزدان‌شناسی و سپس نفی آن و استقرار دوباره آن در نظر می‌گیرد، گرچه این امر را باید با مفاهیم هام‌تری درک کرد. بدین سان خورد در بی‌خوردی مأوا می‌گیرد. انسانی که تشخیص داده که زندگی از خود بیگانه‌ای در سیاست، قانون و غیره دارد، دوباره زندگی راستین انسانی خود را در این زندگی بیگانه از سر می‌گیرد. به این ترتیب، خود-ایجابی در تضاد با خود، در تضاد با شناخت و نیز با هستی ذاتی عین، به عنوان شناخت راستین و زندگی راستین قلمداد می‌گردد.

از این رو در رابطه با سازگاری نظام هگلی با مذهب، دولت و غیره دیگر جای بحث وجود ندارد؛ زیرا این سازگاری در اصول او ریشه دارد. اگر من مذهب را خود آگاهی انسانی بیگانه شده بدانم، آن‌گاه آن‌چه را که به عنوان مذهب در این بیگانگی درک می‌کنم، خود آگاهی من نیست بلکه خود آگاهی بیگانه شده من است که تأییدش را از مذهب می‌طلبد. بنابراین من خویشتن خود را می‌شناسم، خود آگاهی را می‌شناسم که جزء سرشت من است و تأییدش را نه از مذهب که برعکس از مذهبی که نابود شده است و از آن فرارفته‌ام، می‌جوید.

بنابراین نفی در نفی نزد هگل به معنای تأیید ذات حقیقی که دقیقاً نتیجه نفی ذاتی کاذب است، نیست. نفی در نفی نزد هگل تأیید ذات کاذب است یا به عبارتی بیانگر نفی ذات از خودیگانه است؛ نفی در نفی، نفی این ذات کاذب به عنوان هستی عینی است که خارج از آدمی و مستقل از او وجود دارد، و دگرگونی و تبدیل آن به فاعل [سوزه] می‌باشد. بنابراین عمل فرارفتن، نقشی ویژه‌ای دارد که در آن رد کردن و حفظ کردن نفی و اثبات، در وحدت با یکدیگر قرار دارند.

به این ترتیب مثلاً در فلسفه حق هگل، فرارفتن از حق خصوصی برابر با اخلاق است، فرارفتن از اخلاق برابر با خانواده است، با فرارفتن از خانواده به جامعه مدنی می‌رسیم، فرارفتن از جامعه مدنی معادل دولت است و فرارفتن از دولت معادل تاریخ جهانی است. در جهان واقعی، حق خصوصی، اخلاق، خانواده، جامعه مدنی، دولت و غیره بیانگر لحظات وجودی آدمی، حالت هستی و وجود او می‌باشند که به صورت مجزا اعتباری ندارند اما در یکدیگر حل می‌شوند و همدیگر را به وجود می‌آورند. آن‌ها لحظات وجودی حرکت هستند.

طبیعت سیال آن‌ها در هستی واقعی شان پنهان است. این طبیعت ابتدا در اندیشه و سپس در فلسفه پدیدار می‌گردد و نمودار می‌شود. بنابراین هستی راستین مذهبی‌ام، همانا هستی‌ام در فلسفه مذهب است؛ هستی راستین سیاسی‌ام، همانا هستی‌ام در چارچوب فلسفه حق می‌باشد؛ هستی راستین طبیعی‌ام، هستی‌ام در چارچوب فلسفه طبیعت می‌باشد؛ هستی راستین هنری‌ام، هستی‌ام در چارچوب فلسفه هنر است؛ هستی راستین انسانی‌ام، همانا هستی‌ام در چارچوب فلسفه است. بدینسان هستی راستین مذهب، دولت، طبیعت، هنر همانا فلسفه مذهب، فلسفه طبیعت، فلسفه دولت و فلسفه هنر است. اما اگر فلسفه مذهب و غیره برایم یگانه هستی راستین مذهبی باشد، آن‌گاه فقط به عنوان فیلسوف مذهب است که به راستی مذهبی هستم و به این ترتیب احساسات واقعی

مذهبی و انسان حقیقتاً مذهبی را رد می‌کنم. اما در عین حال من آنها را بعضاً در چارچوب هستی خودم و یا در چارچوب هستی بیگانه‌ای که با آن در تعارض هستم - زیرا این تنها نمود فلسفی آنهاست - تأیید می‌کنم و بعضاً در شکل اصیل‌شان تأیید می‌کنم زیرا آنها صرفاً برایم به عنوان دگربودی ظاهری، یعنی به عنوان مقولات و اشکال هستی راستین‌شان (یعنی اشکال هستی فلسفی‌ام) که زیر پوششی حسی پنهان شده‌اند، اعتبار دارند.

به همین ترتیب، فرارفتن از کیفیت معادل کمیت است؛ فرارفتن از کمیت معادل مقیاس است؛ فرارفتن از مقیاس معادل ذات است؛ فرارفتن از ذات معادل نمود است؛ فرارفتن از نمود معادل فعلیت است؛ فرارفتن از فعلیت معادل مفهوم است؛ فرارفتن از مفهوم معادل عینیت است؛ فرارفتن از عینیت معادل ایده مطلق است، فرارفتن از ایده مطلق، طبیعت است، فرارفتن از طبیعت معادل ذهن فردی^۱ است؛ فرارفتن از ذهن فردی معادل ذهن عینی اخلاقی است؛ فرارفتن از ذهن اخلاقی معادل هنر است؛ فرارفتن از هنر معادل مذهب است و فرارفتن از مذهب معادل شناخت مطلق است. [۲۶]

از یک سو، این عمل فرارفتن، همانا تعالی‌یافتن ذات اندیشه است؛ بدین‌سان مالکیت خصوصی به عنوان یک اندیشه، فرارفتن از اندیشه اخلاق است و چون اندیشه خویشتن را مستقیماً به صورت وجه دیگری از خود یعنی واقعیت محسوس، به تصور درمی‌آورد و در نتیجه عمل خویش را عمل حسی و واقعی می‌داند، این فرارفتن در اندیشه که عین یا ابژه خویش را در جهان واقعی جا می‌گذارد، باور می‌کند که به گونه‌ای واقعی بر این عین یا ابژه فائق آمده است. از سوی دیگر، چون عین اکنون

۱. subjective mind، منظور ذهن فردی یا شخصی، یعنی ذهنی است که در بستر وجودی انسان به عنوان فرد اندیشنده عمل می‌کند. به مقدمه باقر پرهام در کتاب در شناخت اندیشه هگل اثر روزه گارودی رجوع کنید - م.

به لحظه وجودی اندیشه تبدیل شده است، اندیشه ما این عین یا ابژه را نیز در واقعیت خود می‌گنجاند تا تأییدی بر خویشتن یعنی تأییدی بر خودآگاهی و انتزاع باشد.

از یک دیدگاه، ذاتی که هگل در فلسفه از آن فرامی‌رود، مذهب واقعی، دولت واقعی یا طبیعت واقعی نیست بلکه مذهبی است که پیشتر به صورت موضوع [ابژه] شناخت یعنی به صورت یک جزم درآمده است؛ همین موضوع در مورد علم حقوق، علم سیاست و علم طبیعی صادق است. از همین دیدگاه، هگل در تقابل با چیز واقعی و نیز با علم بی‌واسطه و غیرفلسفی و نیز برداشت‌های غیرفلسفی از آن چیز قرار دارد. بنابراین هگل مفاهیم قراردادی آن‌ها را نیز نقض می‌کند. [۲۷]

از جنبه‌ای دیگر، انسان مذهبی و غیره می‌تواند تأیید نهایی خویش را نزد هگل بیابد.

اکنون زمان آن فرارسیده است که جنبه‌های ایجابی دیالکتیک هگلی را در قلمرو بیگانگی درک نماییم.

الف) فرارفتن به مثابه حرکت عینی برای ادغام بیگانگی در خویش. این پینش که در چارچوب بیگانگی بیان می‌شود، در ارتباط با تمساحب ذات عینی از طریق فرارفتن از بیگانگی آن می‌باشد؛ این پیشی است بیگانه که از طریق نابودی خصیصه بیگانه جهان عینی و فرارفتن از جهان عینی در شیوه بیگانه هستی‌اش، به عینیت یافتگی واقعی آدمی، به تملک واقعی ذات عینی آن نظر می‌افکند. همان‌طور که «خدانا باوری» با فرارفتن از خدا، تجلی انسان‌باوری نظری است، کمونیسم نیز به عنوان فرارفتن از مالکیت خصوصی، اثبات زندگی واقعی انسانی به عنوان دارایی آدمی است و بسدین‌مان کمونیسم، مظهر انسان‌باوری عملی است. (و یا همان‌طور که خدانا باوری بیانگر انسان‌باوری است که میانجی‌اش فرارفتن از مذهب است، کمونیسم آن‌گونه انسان‌باوری است که میانجی‌اش فرارفتن از مالکیت خصوصی است.) تنها با فرارفتن از این میانجی که

هرچند در خود پیش شرطی است ضروری، انسان باوری خود-منشأ و یا انسان باوری ایجابی پا به منصه ظهور می گذارد.

اما خداناباوری و کمونیسسم، نه پرواز [ذهن] است نه انتزاع و نه از دست دادن جهان عینی که آدمی آفریده و نه از دست دادن نیروهای ذاتی آدمی که در قلمرو عینیت زاده شده؛ همچنین بازگشتی فقیرانه به سادگی غیرطبیعی و ابتدایی نیست؛ برعکس نخستین ظهور واقعی و تحقق بالفعل ذات آدمی برای آدمی و ذات آدمی به عنوان چیزی واقعی می باشند.

بدین سان هگل با درک و فهم معنای ایجابی نفی خود-مرجوع^۱ (هرچند دوباره به گونه ای بیگانه شده)، از خودبیگانگی آدمی، بیگانگی ذات، از دست دادن عینیت آدمی، از دست دادن واقعیت به عنوان بنیادی بسرای خود-شناسی^۲، تغییر سرشت آدمی، عینیت یافتگی و واقعیت یافتگی را درک می کند [۲۸]. به طور خلاصه، هگل در چارچوب انتزاع، کار را به عنوان کنش خود-تکوینی^۳ بشر درمی یابد و رابطه آدمی با خود را به عنوان موجودی بیگانه و نمودش را چون موجود بیگانه ای درک می کند که مظهر و تجلی آگاهی نوعی و زندگی نوعی است.

(ب) با این حال نزد هگل صرف نظر از و یا به عبارتی در نتیجه وارونه سازی که قبلاً توضیح دادیم، کنش فوق به این صورت پدیدار می گردد:

اولاً [این کنش] صرفاً صوری است چون انتزاعی است، چون خود ذات آدمی صرفاً به عنوان ذاتی انتزاعی و اندیشنده در نظر گرفته می شود و صرفاً به صورت خود آگاهی درک می گردد، و ثانیاً از آن جا که باز نمود این کنش، صوری و انتزاعی است، فرارفتن از بیگانگی به تأیید بیگانگی می انجامد؛ به کلام دیگر، نزد هگل این حرکت خود-تکوینی و خود-عینیت یابی به شکل از خودبیگانگی را، به عنوان [امر] مطلق می باشد

و در نتیجه نمود نهایی زندگی انسانی که خود غایت خویش است، با خود در آرامش قرار می‌گیرد و با ذات [خاص] خویش در وحدت قرار می‌گیرد. از این‌رو، [هگل] این حرکت را در شکل انتزاعی خود به عنوان دیالکتیک و به مثابه زندگی راستین انسانی تلقی می‌کند، اما چون این زندگی صرفاً یک انتزاع است - بیگانگی زندگی انسانی - آن را به عنوان فرایندی الهی اما به عنوان فرایند الهی آدمی تلقی می‌کند. این ذات انتزاعی محض و مطلق وجود انسان است که در تمایز با خویشتن این فرایند را درمی‌نوردد.

ثالثاً، این فرایند باید فاعل یا سوژه‌ای داشته باشد. اما فاعل یا سوژه ابتدا به صورت نتیجه ظاهر می‌گردد. این نتیجه یعنی فاعلی که خود را به عنوان خودآگاهی مطلق می‌شناسد، خداست - روح مطلق - ایده‌ای خود - شناس و خود - تجلی. انسان واقعی و طبیعت واقعی صرفاً عین یا ابژه‌هایی محض و نمادهایی از این انسان باطنی و غیرواقعی و طبیعت غیرواقعی می‌شوند. بنابراین، عین و ذهن در گونه‌ای وارونه‌سازی مطلق قرار می‌گیرند: عین - ذهنی رازآمیز یا ذهنیتی که از عین فرامی‌رود - فاعلی مطلق به عنوان یک فرایند، به عنوان فاعلی که خویشتن را بیگانه می‌کند و از بیگانگی به خویشتن خویش بازمی‌گردد و در همان حال این بیگانگی را در خود جذب می‌کند و فاعل، همین فرایند می‌باشد: گردش مطلق و بی‌قرار درون خویش.

برداشتی صوری و انتزاعی از کنش خود - آفرینی یا خود - عینیت‌یابی آدمی باقی می‌ماند.

چون هگل آدمی را با خودآگاهی برابر می‌گیرد، عین بیگانه‌شدن یعنی واقعیت ذاتی انسان بیگانه‌شده، چیزی جز آگاهی یعنی اندیشه بیگانگی یا به عبارتی انتزاع آن و بنابراین نمود تهی و غیرواقعی یعنی تهی، نیست. به این ترتیب فرارفتن از بیگانگی چیزی جز فرارفتن انتزاعی و تهی از آن انتزاع تهی نیست یعنی تهی در تهی. بنابراین، فعالیت غنی، زنده،

محسوس و مشخص خود-هینیت‌یابی به سلیتی صرفاً انتزاعی و مطلق تقلیل داده می‌شود، انتزاعی که بعداً از این لحاظ ثابت می‌گردد و به عنوان فعالیت مستقل یعنی خود-فعالیت قلمداد می‌شود. چون این به اصطلاح سلیت چیزی جز شکل انتزاعی و تهی از کنش زنده و واقعی نیست، مضمون آن صرفاً می‌تواند مضمونی صوری باشد که با انتزاع از همه انواع مضامین به وجود آمده است. در نتیجه فقط صورت‌های عام و انتزاعی از انتزاع وجود دارد که در هر مضمون می‌گنجد و بر این اساس نسبت به تمام مضامین - صورت‌های اندیشه یا مقولات منطقی که از ذهن واقعی و از طبیعت واقعی جدا شده‌اند، بی‌اعتنا و در نتیجه معتبر است. (ما بعداً مضمون منطقی سلیت مطلق را روشن خواهیم کرد.)

دست‌آورد ایجابی هگل، در منطقی نظورانه‌اش این است که مفاهیم معین و صورت‌های اندیشه‌ای کلی و ثابت با استقلال‌ی که در مقابل طبیعت و ذهن دارند، پیامد ضروری بیگانگی عام ذات آدمی و در نتیجه اندیشه آدمی می‌باشند و هگل آن‌ها را به عنوان لحظات فرایند انتزاعی گرد آورده و ارائه کرده است. به عنوان نمونه فرارفتن از هستی ذات است، فرارفتن از ذات مفهوم است، فرارفتن از مفهوم... ایده مطلق است. اما ایده مطلق چیست؟ ایده مطلق باید از خویشتن خود بار دیگر فرارود تا این چرخه عمل انتزاعی از نو تکرار نشود و به یک تمامیت انتزاع‌ها یا انتزاعی خود-فهم برسد. اما انتزاعی که خویشتن را به عنوان یک انتزاع درک می‌کند، می‌داند که خود چیزی نیست. این انتزاع باید خود و به عبارتی انتزاع را رها سازد و به این ترتیب به ذاتی برسد که ضد واقعی آن است یعنی به طبیعت برسد. بنابراین سراسر منطق، نمایش این موضوع است که اندیشه انتزاعی چیزی در خود نیست و ایده مطلق چیزی برای خود نیست و تنها طبیعت چیزی است.

ایده مطلق، ایده انتزاعی‌ای که با توجه به وحدت آن با خویش، مدنظر قرار می‌گیرد، کشف و شهود است. [۲۹] (دانشنامه هگل، چاپ سوم، صفحه

(۲۲۲) و «در حقیقتِ مطلق خویش انحلال می‌یابد تا عنصر ویژگی‌اش یا صفات اختصاصی نخستین‌اش و دگربودش یعنی ایدهٔ بلاواسطه به عنوان بازتاب آن، آزادانه از خود به عنوان طبیعت جداگردد.» دانشنامه‌کل این ایده که به چنین شیوهٔ عجیب و غریب بیان شده است و عامل سردرد و حشتناکی برای هگلی‌ها بوده است، از ابتدا تا انتها چیزی جز انتزاع (یعنی متفکر انتزاعی اندیش) نیست، انتزاعی که با تجربه و روشنگری در مورد حقیقت خود، خردمند شده است و در شرایط گوناگون (کاذب و هنوز انتزاعی) دگرگون و حل می‌گردد تا خویشتن را رها سازد و دگربودش که وجودی است مشخص و معین، جایگزین خود-جذبی، پوچی، تممیم و عدم تعین آن شود؛ دگرگون می‌شود تا طبیعت را که در خود به عنوان صرفاً یک انتزاع، یک ذات اندیشه‌ای پنهان کرده بود، آزادانه از خود رها کند؛ به کلام دیگر انتزاع را کنار می‌گذارد و به طبیعت فارغ از انتزاع، نظری می‌افکند. ایدهٔ انتزاعی که مستقیماً به کشف و شهود تبدیل می‌شود، در حقیقت چیز دیگری جز اندیشهٔ انتزاعی نیست که تسلیم شده و به کشف و شهود تغییر شکل داده است. سراسر این گذار از منطق به فلسفهٔ طبیعت، چیزی نیست جز گذار از انتزاع به کشف و شهود که البته برای متفکری انتزاعی اندیش که این گذار را به شیوه‌ای غریب توصیف می‌کند، عملی کردن آن بسیار دشوار است. احساس رازآمیزی که فیلسوف را از اندیشهٔ انتزاعی به کشف و شهود کردن سوق می‌دهد، ملال و دل‌تنگی است: اشتیاق به داشتن یک مضمون.

(انسانی که از خویشتن بیگانه شده است، مانند متفکری است که از ذات خود یعنی از ذات طبیعی و انسانی خود بیگانه شده است. بنابراین اندیشه‌های او، اشکال یا اشباح ثابتی هستند که خارج از طبیعت و آدمی مسکن گزیده‌اند. هگل تمام این اشباح ثابت ذهنی را در کتاب منطقی خویش حبس کرده است؛ ابتدا هر کدام از آنها را به عنوان نفی یعنی به عنوان بیگانگی اندیشهٔ انسانی درمی‌یابد و بعد آنها را به عنوان نفی در

نفی یعنی فرارفتن از این بیگانگی، به عنوان نمود واقعی اندیشه انسانی مدنظر قرار می‌دهد. اما چون این نفی در نفی هنوز در چارچوب محدودیت‌های بیگانگی انجام می‌گیرد، بعضاً به معنای بازگرداندن این اشباح ثابت به بیگانگی‌شان است و بعضاً به معنای کم آوردن در کنش نهایی یعنی کنش خود-مرجوع در بیگانگی هستی واقعی این اشکال ثابت ذهنی* است؛ و بعضاً تاحدی که این انتزاع خویشتن رادریک می‌کند و دچار ملال بی‌پایانی در خود می‌شود، بر اندیشه هگل این اثر را می‌گذارد که طبیعت را به عنوان وجودی ذاتی تصدیق می‌کند، به کشف و شهود می‌پردازد و اندیشه انتزاعی را یعنی اندیشه‌ای که صرفاً در مدار اندیشه می‌چرخد و چشم، گوش و دندان و اساساً چیزی در آن وجود ندارد، کنار می‌گذارد.)

اما حتی طبیعت هم اگر به گونه‌ای انتزاعی و برای خود در نظر گرفته شود یعنی به صورت منفرد و مجزا از آدمی، برای آدمی چیز محسوب نمی‌شود. ناگفته پیداست که متفکر انتزاعی اندیش که دست به کشف و شهود می‌زند، طبیعت را به صورت انتزاعی کشف می‌کند. همان‌طور که طبیعت به صورت ایده مطلق، به شکل ذات اندیشه‌ایی، به شکلی که حتی برای این متفکر باطنی و رازآمیز است، ضمیمه اندیشه او شده است، آنچه که از خود این متفکر مجال بروز می‌یابد، فقط طبیعتی

* این به آن معناست که هگل به جای این تجریدات ثابت، عمل انتزاع را جایگزین می‌کند که فقط در مدار خویش دوران می‌کند. ما باید برای هگل این اعتبار را قائل باشیم که منشأ تمام مفاهیم نامناسبی را مشخص ساخته که اساساً ساخته و پرداخته فیلسوف‌های متعدد است؛ باید این اعتبار را به او دهیم که این مفاهیم را با هم ترکیب کرده است و به جای چند تجرید مشخص، حیطه کاملی از انتزاع را به عنوان موضوع تقدیری آفریده است (این که چرا هگل اندیشه را از فاعل [اندیشه] جدا می‌کند، در سطور بعدی مشخص خواهیم کرد: در این مرحله کاملاً روشن است که وقتی آدمی انسان نباشد، نمود سرشت ذاتی‌اش نیز انسانی نخواهد بود. بنابراین اندیشه نمی‌تواند به عنوان نمود انسانی شمرده بشود که به عنوان سوزهای انسانی و طبیعی از چشم و گوش و غیره برخوردار است و در جامعه، جهان و طبیعت زندگی می‌کند.)

انتزاهی است یا به عبارتی طبیعتی است صرفاً به صورت ذات اندیشه‌ای. اما چون طبیعت دگر بود اندیشه است، طبیعتی است واقعی که درون‌یابی و از اندیشه انتزاعی متمایز شده است. یا اگر به زبان انسان‌ها سخن بگوییم، معنای انتزاعی اندیش در کشف و شهود خود از طبیعت درمی‌یابد که ذواتی که فکر می‌کرد از هیچ و انتزاع محض می‌آفریند، ذواتی که باورداشت در دیالکتیک الهی به عنوان محصولات خالص کار اندیشه می‌آفریند و تا ابد در خود نوسان می‌نمایند و هیچ‌گاه به بیرون و واقعیت‌نگاهی نخواهند کرد، چیزی جز انتزاع از مشخصه‌های طبیعی نبوده است. بنابراین، از نظر این متفکر، کل طبیعت صرفاً دست به تکرار انتزاع‌های منطقی به شکل حسی و خارجی می‌زنند. او بار دیگر به تحلیل طبیعت و این انتزاع‌ها می‌پردازد. بدین‌سان کشف و شهود او از طبیعت فقط تأیید انتزاعی است که با کشف و شهود از طبیعت به دست آورده است، صرفاً تکرار آگاهانه فرایندی است که در آن، انتزاع خود را می‌آفریند. بدین‌سان مثلاً زمان معادل سلیتی است که به خود رجوع کرده است (منطق، صفحه ۲۳۸). فرارفتن از شدن که معادل هستی است در شکل طبیعی آن با فرارفتن از حرکتی منطبق است که معادل ماده است. نور در شکل طبیعی آن، بازتاب خویش است. اجرام آسمانی چون ماه و ستاره دنباله‌دار شکل طبیعی برابرنهادهایی هستند که بنا به [کتاب] منطق، از یک سو به گونه‌ای ایجابی به خویش تکیه می‌زنند و از سوی دیگر به صورت سلبی. [سیاره] زمین شکل طبیعی دلیل و بنیاد منطقی، به عنوان وحدت سلبی برابرنهادهاست و غیره. [۳۰]

طبیعت به عنوان طبیعت یعنی طبیعتی که به صورت محسوس از حس مرموز نهفته در آن متمایز شده است، یعنی طبیعتی مجزا و متمایز از این تجربیات، هیچ است یعنی هیچی که به عنوان هیچ خود را به اثبات می‌رساند؛ طبیعتی که عاری از حس است و یا فقط حس خارجیت دارد که باید القا شود.

در موضع فرجام‌شناسی متناهی، این پیش‌فرض صحیح وجود دارد که طبیعت در خود، غایت مطلق در بر ندارد. (صفحه ۲۲۵)

غایت آن، تأیید انتزاع است.

طبیعت به خود نشان داده است که ایده‌ای است در شکل دگر بود. چون ایده در این شکل، نفی خویش یا نسبت به خویش خارجی است، طبیعت در مقابل این ایده فقط خارجی نیست بلکه خارجیت شکلی را می‌سازد که در آن به صورت طبیعت وجود دارد. (صفحه ۲۲۷) [۳۱].

خارجیت را در این جا نباید به عنوان خود-خارجیت‌یابی جهان حسی تلقی کرد که به روی انسان برخورددار از حواس گشوده است. خارجیت را باید در معنای بیگانگی دریافت، خطا و نقصی که نباید باشد. زیرا آنچه که حقیقت دارد، هنوز ایده است. طبیعت فقط شکلی از دگر بود ایده است. و چون اندیشه انتزاعی، ذات است، آنچه نسبت به آن خارجی است، براساس ذات آن چیزی است صرفاً خارجی. متفکر انتزاعی‌اندیش در عین حال تشخیص می‌دهد که حسیات و خارجیتی که در تقابل با اندیشه‌ای است که درون خود نوسان می‌کند، ذات طبیعت است. اما این متفکر این تقابل را به گونه‌ای بیان می‌کند که خارجیت طبیعت و تقابل آن با تفکر، نقص [طبیعت] شمرده می‌شود و به این ترتیب در تمایزی که میان طبیعت و انتزاع گذاشته می‌شود، طبیعت چیزی ناقص قلمداد می‌گردد. چیزی که نه فقط برای من یا به دید من ناقص است بلکه در خود ذاتاً ناقص است، خارج از خود چیزی دارد که [در خود] فاقد آن است. یعنی این که وجود آن چیزی است متمایز با آنچه که در خود است. بنابراین از نظر متفکر انتزاعی‌اندیش، طبیعت باید از خود فرارود زیرا وی طبیعت را قبلاً به عنوان وجودی مسلم فرض کرده که بالقوه می‌توان از آن فرارفت.

از نظر ما، پیش فرض ذهن، طبیعت است زیرا این حقیقت طبیعت و به این دلیل شرط قبلی مطلق^۱ آن است. در این حقیقت، طبیعت ناپدید گردیده است و هنگامی که ایده به هستی برای خود می‌رسد، ذهن به وجود می‌آید که هین و ذهن آن، مفهوم است. این همانندی، سلیت مطلق است زیرا درحالی که مفهوم در طبیعت دارای عینیت خارجی کامل خود می‌باشد، در این حالت از یگانگی خویش فرامی‌رود و مفهوم با خویش همانند می‌گردد. از این رو، این همانندی، فقط در وجود، بازگشتی از طبیعت است. الهام به مثابه ایده مطلق، گذار بی‌میانجی به خود-تکوینی طبیعت است و به عنوان الهام ذهنی که آزادانه است، بیانگر مستقرکردن طبیعت به عنوان جهان ذهن است، بنیاد و در هین حال بازتابی است از پیش فرض قرار دادن جهان به عنوان طبیعتی مستقل و موجود. الهام در مفهوم [ذهنی]، خلق طبیعت به عنوان وجودی ذهنی است که در آن ذهن، تصدیق و حقیقت آزادی خویش را به دست می‌آورد [۳۲]. مطلق ذهن است. این بالاترین تعریف مطلق است.

یادداشت‌ها

۱. اشاره به قسمت نتیجه‌گیری بخشی است که درست قبل از این کلمات آمده و مؤلف عنوان مالکیت خصوصی و کمونیسم به آن داده است (زیرا فصل مربوط به هگل که مارکس در «دیباجه»، «فصل آخر» می‌داند، در انتهای این مجموعه آمده است).
۲. برونو باوئر، *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* نقدی بر انجیل‌های نظیر، جلد ۱-۲، لایپزیک، ۱۸۴۱؛ جلد سوم، برانشویگ، ۱۸۴۲. در آثار مذهبی، سه انجیل نخست (انجیل متی، انجیل مرقس و انجیل لوقا) را انجیل‌های نظیر گویند.
۳. *Das Entdeckte Christentum. Eine Erinnerung des Achtzehnten Jahrhundert und ein Beitrag zur Krise des Neunzehnten* و همچنین *Die Gute Sache der Freiheit und meine Eigene Angelegenheit*، فایده آزادی و مسائل شخصی من، اثر برونو باوئر، (زوریخ و ویترتور، ۱۸۴۲).
۵. اتو فریدریش گروهه (۱۸۰۳ - ۱۸۷۶)، نویسنده ضدحکلی.
۶. به یادداشت‌های دیباچه رجوع کنید.
۷. اشاره به روزنامه *Allgemeine Literatur-Zeitung* برادران باوئر است که مارکس و انگلس خاتواوه مقدس را در نقد نظراتشان نگاشتند.
۸. فویرباخ، نقی در نقی را مفهوم شخصی می‌داند که براساس آن اندیشه از خود در اندیشه فرامی‌رود و به مثابه اندیشه می‌خواهد مستقیماً بیانگر آگاهی، طبیعت و

واقفیت باشد. (اشاره مارکس به ملاحظات انتقادی فویرباخ دربارهٔ هگل است که در صفحات ۲۹-۳۰ *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* آمده است.)

۹. آنچه که از این‌جا به بعد آمده است فصل اصلی و عناوین بخش‌های پدیدارشناسی ذهن هگل است. در این‌جا و نقل قول‌های بعدی که از پدیدارشناسی آمده است، مترجم دقیقاً لز ترجمهٔ بیلی [لندن، نیویورک، ۱۹۲۰، ۱۹۳۱] استفاده کرده است جز چند مورد که لازم بود اصطلاحات و واژگان فنی با اصطلاحات به کار رفته در سراسر مجلد حاضر منطبق باشد.

۱۰. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* اثر گ. و. اف. هگل (هایدلبرگ، چاپ اول، ۱۸۱۷، چاپ سوم ۱۸۳۰). *دانشنامهٔ علوم فلسفی هگل* مشتمل بر یک جلد است و به سه بخش اصلی تقسیم می‌شود: موضوع بخش اول منطقی است (منطقی هگل، ترجمهٔ ویلیام والاس، چاپ دوم، آکسفورد، ۱۸۹۲)؛ موضوع بخش دوم فلسفهٔ طبیعت است (که تاکنون ترجمه‌ای به زبان انگلیسی از آن نشده است) و موضوع بخش سوم فلسفهٔ ذهن است (فلسفهٔ ذهن هگل، ترجمهٔ ویلیام والاس، آکسفورد، ۱۸۹۴).

۱۱. به یادداشت شمارهٔ ۲ «مالکیت خصوصی و کار» رجوع کنید.

۱۲. «آگاهی معذب» و غیره، اشکالی از ذهن و مراحل و عواملی در تاریخ آدمی هستند که در بخش‌های مشخص از پدیدارشناسی ذهن هگل از هم متمایز و تحلیل شده‌اند.

۱۳. هگل در بخش ۱۸۹ از فلسفهٔ حق خود از اقتصاد سیاسی چنین یاد می‌کند: «پیشرفت و توسعهٔ آن، منظرهٔ جالبی را برای اندیشه‌ای به وجود می‌آورد که بر انبوه بی‌پایانی از جزئیات کار می‌کند (مانند اسمیت، سه و ریکاردو)... و از آن‌جا اصول سادهٔ چیزها و هدایت آن‌ها را استخراج می‌کند.» هگل از سخنرانی اسمیت در شهرینا به سال ۱۸۰۳-۴ نقل قول می‌آورد. اسمیت در این سخنرانی خاطر نشان کرده بود که صنعت مدرن چگونه تقسیم کار را توسعه بخشیده و چطور تقسیم کار و ابداع و اختراع ماشین‌آلات «در بخش بزرگی از مردم، نظام عظیم همیاری و وابستگی متقابل را پدید آورده است، زندگی موجودی بی‌جان که در خود در حال حرکت است، زندگی موجود بی‌جان متحرک... همانند زندگی حیوان درنده‌خوئی است که نیاز به مراقبت دائم و اهلی کردن دارد.» (*Jenenser Realphilosophie*, ed. J. Hoffmeister, I, p. 239)

۱۴. در (1936) 6، *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 4 (1936)، این مسئله بررسی شد که آیا هگل به جنبهٔ سلبی کار نظر داشته است یا نه. به فلسفهٔ حق، بخش‌های ۲۴۶-۲۴۳ هگل رجوع گردید که در آن‌جا هگل به وجود فقر اشاره می‌کند و دربارهٔ ابزارهای کاهش آن بدبین است و نتیجه‌گیری می‌کند که گسترش بازارها در

سرزمین‌های نوسمه‌نیافته، شاید از طریق «دیالکتیک درونی جامعه» به این امر کمک کند. در این مورد، هگل مطمئناً چیزی ندانست که بگوید. اما به نظر نمی‌رسد که این موضوع مورد نظر مارکس بوده است. مارکس استفاده می‌کند که هگل بی‌نبرده است که ذات کار، بیگانگی است.

۱۵. اصطلاحات *esbetlich, Selbstigkeit* به «خودمدار» و «خودمدارانه» برگردانده شده‌اند. معنای این واژه‌ها بیشتر «رجوع به خود» است و هیچ کیفیت اخلاقی در آن نیست.

۱۶. فنونولوژی (پدیدارشناسی) آموزه پدیدارها (فنون‌ها) است. کانت از این اصطلاح برای تشریح پدیده‌های مربوط به حرکت اجرام استفاده می‌کرد. هگل این اصطلاح را برای نظریه‌اش درباره شیوه‌های تکوین ذهن از شناخت ساده بی‌میانجی تا شناخت مطلق به کار می‌برد.

۱۷. پاراگراف بعدی، رونوشت دومین و سومین پاراگراف آخرین فصل پدیدارشناسی هگل (با ترجمه بیلی، چاپ دوم، صفحه ۷۸۹) است.

۱۸. شی عولوم، به زبان آلمانی *Dingheit*. این اصطلاح را هگل در پدیدارشناسی در آغاز فصلی که «نگاه» را تعریف و به «چیز» می‌رسد، معمول کرد. *Dingheit* واسطه‌ای است عام و انتزاعی که تمام تعینات خاص یک چیز، در عمومیت خود دیده می‌شود. *Dingheit* را در ضمن *das reine Wesen* یعنی ذات ناب، می‌نامند. مارکس کمی جلوتر در همین متن، تعریف خاص خود را از شی عواره ارائه می‌کند و مفهوم بیگانگی را در آن می‌گنجاند.

۱۹. خارجیت‌یابی، به زبان آلمانی *Entfremdung*.

۲۰. ماده، به زبان آلمانی *Wesen*

۲۱. هستی - وجود *Wesen*، طبیعت *Natur*، نظام *Wesen*، بودن *Sein*.

۲۲. غیرحسی به زبان آلمانی *unsinnlich*، به مفهوم دقیق کلمه یعنی «خارج از حواس».

۲۳. «محسوس بودن یعنی رنج کشیدن» به زبان آلمانی *Sinnlich sein ist leidend sein* در این جا قاعداً باید «رنج بودن» را به معنای تحمل کردن یعنی عین یا ایژه عمل شخص دیگر بودن درک کرد. به گذار رنج (*Leiden*) به شور (*leidenschaftlich*) در جمله بعدی دقت کنید.

۲۴. مارکس در این جا ضمیر غیرشخصی «آن» (به زبان آلمانی *es*) را جانشین *Bewusstsein* (آگاهی) کرده است؛ اما به نظر می‌رسد که ترجمه بیلی که این ضمیر را جانشین *Selbstbewusstsein* (خودآگاهی) کرده، درست‌تر باشد. در نخستین نقل قول (صفحه ۲۳۱ متن حاضر)، مارکس قطعاً از ضمیر *es* استفاده می‌کند بدون آنکه مرجع

ضمیر خود را مشخص کند در نتیجه ترجمه حاضر براساس ترجمه بیلی که مرجع ضمیر را «خودآگاهی» می‌داند، انجام شده است. مارکس هنگام تکرار دوباره این قطعه، مرجع ضمیر را «آگاهی» می‌داند که در این متن به همان ترتیب عمل شده است. ۲۵. مارکس به صفحه ۳۰ اثر فویرباخ با عنوان *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* اشاره می‌کند که در آنجا فویرباخ می‌گوید: «هگل متفکری است که از خود در اندیشه فرامی‌رود.»

۲۶. این رشته، «مقولات» عمده یا «صورت‌های اندیشه‌ای» «دانشنامه هگل را به ترتیبی که حادث می‌شوند و از یکدیگر فرامی‌روند، در اختیار قرار می‌دهد. به همین ترتیب، رشته بالا از «حق خصوصی» تا «تاریخ جهانی» مقولات عمده فلسفه حق هگل را به ترتیبی که پدیدار می‌گردند، نشان می‌دهد.

۲۷. مفاهیم قراردادی الهیات، علم حقوق، علم سیاست، علم طبیعی و غیره.

۲۸. در متن آلمانی *Selbstentfremdung* (از خودیگانگی)، *Wesensäußerung* (از خودیگانگی ذات)، *Entgegenständlichung* (از دست دادن عینیت) و *Entwicklung* (از دست دادن واقعیت) انسان در تقابل با *Selbstgewinnung* (خود-شناسی)، *Wesensänderung* (تغییر سرشت)، *Vergegenständlichung* (عینیت‌یافتگی) و *Verwirklichung* (واقعیت‌یافتگی) انسان قرار دارند. این تقابل تند و تیز هنگام ترجمه به زبان انگلیسی تا حدی کمرنگ می‌شود.

۲۹. منطق هگل، ترجمه والاس، بند ۲۲۴. «کشف و شهود» در این‌جا برای ترجمه *Anschauung* استفاده شده است. معنای مرسوم *Anschauung* «تأمل کردن، غور و بررسی کردن» است. اما هگل در این‌جا مانند کانت این واژه را به عنوان یک اصطلاح فنی در مفهومی فلسفی به معنای «آگاه شدن از طریق حواس» استفاده می‌کند. به این ترتیب از این واژه نباید معنای مرسوم آن ایفا کرد بلکه معنای فلسفی آن باید مد نظر باشد.

۳۰. زمان، حرکت، ماده، نور و غیره اشکالی هستند که در فلسفه طبیعت متمایز شده‌اند. شدن و غیره مقولات منطق هستند. مارکس صرفاً خلاصه‌ای از تعاریف اصلی هگل ارائه می‌کند. مثلاً در بخش ۲۰۰ اولین چاپ «دانشنامه»، چنین آمده: «زمان به عنوان وحدت سلبی وجود-خارج-از خویش نیز صرفاً یک انتزاع است، وجودی آرمانی است که زمانی که هست، نیست و زمانی که نیست هست.»

۳۱. آخرین نقل قول پاراگرافی است که فصل مربوط به فلسفه طبیعت در «دانشنامه از آن شروع می‌شود.»

۳۲. فلسفه ذهن هگل، ترجمه والاس، بند ۳۸۱. مترجم حاضر (مترجم انگلیسی) هنگام ترجمه این قطعات از «دانشنامه»، دقیقاً از والاس متابعت نکرده است.

نمایه

بابوف، فرانسوا توفل ۱۸۷، ۱۸۵	آیستخلوس ۲۱۴، ۱۹۱
باولر، برونو ۵۰، ۵۱، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۵۹	لرستو ۱۸۲
بوره، یوجین ۷۱، ۷۲، ۷۵، ۷۶، ۹۵	اسکاریک، فریدریک ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۲
۹۹	۲۱۶
بوناروتی، فیلیپ ۱۸۵	اسمیت، آدام ۵۶، ۶۱، ۷۲، ۷۵، ۷۸
بیلی، جی. بی. ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲	۸۴، ۹۵، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱
پرودون، پی.یر ژوزف ۶۴، ۷۵، ۱۳۸	۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۰
۱۳۹، ۱۶۶، ۱۹۹، ۲۰۳، ۲۰۵	۱۱۲، ۱۱۴، ۱۲۷، ۱۳۸، ۱۵۷
پکوتور، کنستانتین ۷۵	۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۲۰۶، ۲۰۸
تراسی، دستوت دو ۱۵۳	۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۶، ۲۶۰
دزاسی، تودور ۱۸۵	استراوس، دیوید فریدریش ۱۹، ۵۱
دمولن، کامی ۱۵۱، ۱۵۵	۲۲۷، ۵۳
روگه، آرنولد ۵۱	الاطون ۱۸۵
ریکاردو، دیوید ۹۴، ۱۴۷، ۱۵۳، ۱۵۵	تنگلس، فریدریش ۷، ۱۴، ۱۶، ۱۷
۱۵۹، ۱۹۴، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۱۱	۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۵
	۲۷، ۲۸، ۳۳، ۳۸، ۵۰، ۵۳، ۷۶
	۱۵۸، ۱۶۳، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۵۹
	اولون، رابرت ۱۷۱، ۱۸۶

کنه، فرانسوا ۱۶۰، ۱۶۴	۲۶۰، ۲۱۵
کوپن، فریدریش ۵۱	
کوریه، پل لویی ۱۵۳	زوله، ۱۵۱
گانبله، چارلز ۱۵۳	سن‌سیمون، کلود هانری ۱۵۳، ۱۶۶، ۲۱۵
گروپه، اتو-فریدریش ۲۲۸، ۲۵۹	سه، ژان باپتیست ۷۷، ۸۳، ۹۸، ۹۹
گوته ۲۲۰، ۲۲۵	۱۰۱، ۱۰۵، ۲۱۱، ۲۱۶، ۲۶۰
	سیسموندی، ژان-شارل ۹۴، ۱۵۱، ۱۵۵
لئو، هاینریش ۱۵۱، ۱۵۵	
لایل، چارلز ۱۸۶	شکسپیر، ۲۲۰
لاردیل، جیمز میتلند ۱۹۴، ۲۱۵	شوالیه، میشل ۱۵۳، ۱۹۶، ۲۱۵
لوتر، مارتین ۵۱، ۱۵۸	شوکتز، ویلهلم ۶۶، ۷۵، ۹۰، ۹۸
لودون، چارلز ۷۰، ۷۵	
	عبدالقدیر ۲۱۵
مارشال، سیلون ۹۱، ۱۸۵	
مالتوس، توماس ۱۹۴، ۲۱۵	فریدریک، ویلهلم سوم ۲۱۶
مک کولاک، جان رمزی ۱۵۳	فوریه، شارل ۱۶۶، ۱۸۶
میل، جیمز ۳۶، ۱۴۷، ۱۵۳، ۱۵۵	فویرباخ، لودویگ ۱۴، ۱۶، ۱۸، ۱۹
۲۱۰، ۲۰۹، ۱۹۸، ۱۹۷، ۱۵۹	۲۰، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۴، ۴۸، ۵۱
۲۱۱، ۲۱۵، ۲۱۶	۵۲، ۵۳، ۱۴۲، ۱۸۰، ۱۸۶، ۲۲۸
	۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۴۶، ۲۴۷
ویبل گاردل، فرانسوا ۱۸۶	۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۲
وینکه ۱۵۱	فیخته، یوهان گوتلیب ۲۱۵
هالر ۱۵۱	کابه، اتیز ۱۷۰، ۱۸۵، ۱۸۶
هس، موزس ۴۸، ۱۷۵، ۱۸۶، ۲۱۵	کانت، ایمانوئل ۸، ۱۷، ۳۶، ۲۲۵
	۲۶۱، ۲۶۲

