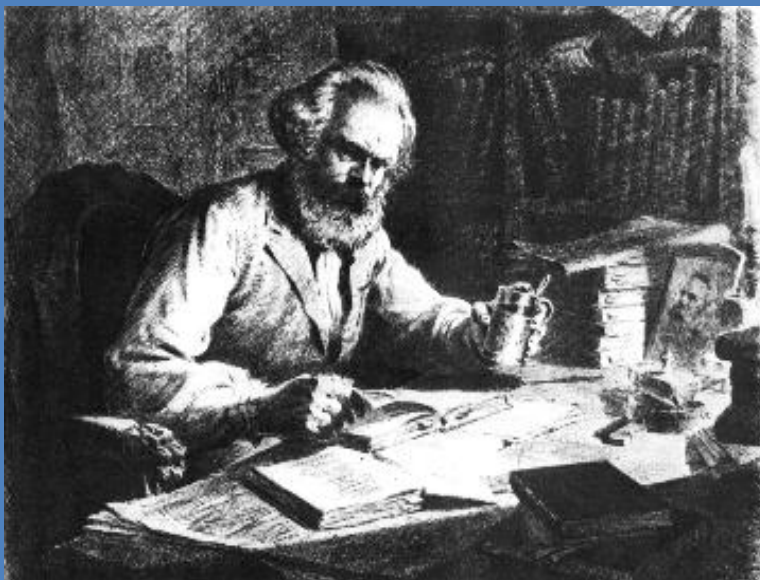


دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴



کارل مارکس

فهرست

یادداشت مترجم بر ویراست سوم
یادداشت مترجم
یادداشت لوچینو کولتی
یادداشت ناشر متن انگلیسی
دیباجه
مزد کار
سود سرمایه
رانت ارضی
کار بیگانه شده
رابطه‌ی مالکیت خصوصی
مالکیت خصوصی و کار
مالکیت خصوصی و کمونیزم
در معنای نیازهای انسانی
قدرت پول در جامعه‌ی بورژوازی
نقد دیالکتیک و فلسفه‌ی هگل در کل
نمایه

ترجمه‌ی جدید [دوم]: حسن مرتضوی

منبع: مؤسسه انتشارات آگاه - چاپ سوم: آگه، ۱۳۸۱

بازنویس: یاشار آذری

مسئول نشر کارگری سوسیالیستی: یاشار آذری

آدرس اینترنتی کتابخانه: <http://www.nashr.de/>

ایمیل یاشار آذری: yasharazarri@gmail.com

تاریخ بازنویسی: ۱۳۹۶

یادداشت مترجم بر ویراست سوم

از آخرین ویراست این کتاب (۱۳۸۲) بیش از ۱۲ سال می گذرد. در ویراست کنونی مبنای کار را کتاب آثار اولیه ی مارکس (Karl Marx Early Writings) انتشارات پنگوئن با همکاری نیولفت ریویو (۱۹۹۲) قرار دادم. تمام متن با تجدیدنظری اساسی روپرو شده است، به ویژه فصل های «مالکیت خصوصی و کمونیزم» و «نقد دیالکتیک و فلسفه ی هگل در کل» که از نو براساس ترجمه ی رایا دونایفسکایا انجام شد. متن دونایفسکایا ضمیمه ی نخستین ویراست کتابش مارکسیزم و آزادی بود. از آزاده صابری برای ویرایش ادبی این متن بسیار سپاسگزارم.

ح.م.
بهار ۱۳۹۴

یادداشت مترجم

کتاب حاضر ترجمه‌ی 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 به ویژه در مبحث از خودبیگانگی شد و زمینه‌ای را برای بررسی دیدگاه‌های مرسوم آرتدکس فراهم ساخت.

پرسش مهمی در این میان مطرح است: آیا در این دور و زمانه که «مارکس» و «مارکسیزم» از «مد» افتاده و هزاران نظریه‌ی فلسفی مدرن و شبه مدرن به تاخت روانند و برتری نظام سرمایه‌داری را در همه‌ی اکناف صلا در داده‌اند، کاوش و بازنگری در متون به اصطلاح متعلق به «عهد عتیق» عملی خردمندانه است؟ متأسفانه مارکس و مارکسیزمی که در ایران شناخته شده‌اند، آنچنان با روایات مارکسیزم 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. سال های سال این مسائل جایی در مباحث سیاسی و اجتماعی ایران نداشت: از یکسو عقب ماندگی فرهنگی و اجتماعی جامعه و از سوی دیگر رواج چندین دهه‌ی مارکسیزم رسمی روسی و مریدان وطنی اش که شک را از منکرات می دانستند، دست در دست بی بنیاد و ریشه بودن تفکر فلسفی غربی در ایران به آنجا انجامید که در طیف موافق، یا مارکس را پیشگویی می دانستند 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 باد ده که فقط به درد اروپاییان و آن هم اروپایی قرن نوزدهم می خورد. دیگر فهم آنچه که مارکس می گفت، مطرح نبود، چرا که هزاران مفسر تحصیلکرده و مارکس شناس می توانستند به خوبی بگویند که او چه گفته و چه نگفته است. ما همیشه با این مشکل ریشه‌دار مواجه بوده ایم و تنها اندیشه‌ی مارکس نیست که با این بلیه سروکار دارد: دکارت، برکلی، اسپینوزا، هیوم، کانت، هگل و... به ندرت آثار این متفکران به زبان فارسی برگردانده شده اما انبوه تفسیرهای ساده ساز و مشکل گشا همه جا فراوان است.

مترجم کتاب حاضر امید دارد که ترجمه‌ی این اثر، به درک اندیشه‌ی وی یاری رسانده و کج فهمی های مولود غرض ورزی و احیاناً سوءتعبیرات ناشی از «عدم دسترسی به منابع» که سال هاست در این مملکت بیداد می کند و هر کس به ظن خود برداشت و تفسیری از این نظریه دارد، تصحیح شود.

درباره ی ترجمه ی این کتاب*

مترجم آثار هگل با مشکلات عدیده ای روبروست. در ترجمه ی متن حاضر نیز این مشکلات وجود دارد، زیرا مارکس در بسیاری از تفسیرهای خود از اصطلاحات و عبارات به غایت فنی و «مه آلود» هگل بهره ی فراوانی برده است.

نخستین دشواری در خودِ موضوع فلسفه ی هگل نهفته است. هگل معمولاً نمی توانست از واژگان مناسبی در زبان آلمانی بهره گیرد تا تمامیت نظرات خویش را بیان کند؛ از این رو یا واژگان موجود را با معنای خاصی که برای آن ها قائل می شد به کار می برد یا اصطلاحات خویش را وضع می کرد. ترجمه ی چنین اصطلاحاتی حتی در زبان انگلیسی که با زبان آلمانی خویشاوند و دارای واژه ها و اصطلاحات فلسفی مشترکی است، بسیار دشوار است چه رسد به زبان فارسی که هنوز در مورد بسیاری از واژه های فلسفی نقطه نظر مشترکی پیدا نشده است. چطور می توان اصطلاحاتی از قبیل *Begriff*, *Wesen*, *entäussern*, *aufheben*, *vorstand*, *an sich*, *bei sich*, *für sich* را به گونه ای ترجمه کرد که معانی آن ها حفظ شود؟

این مشکل با نحوه ی خاصی که هگل ریشه های زبان آلمانی را منظور می کرد، بیش تر می شود. به عنوان مثال واژه ی ساده ای مانند *wirklich* را در نظر بگیرید که معادل آن «واقعی» است. اما همواره باید در نظر داشت که

* - این قسمت بر اساس یادداشتی که ویراستار انگلیسی کتاب نوشته است، تنظیم شده است.

wirklich توسط هگل معانی ای از قبیل «آنچه عمل می کند»، «امر مؤثر» و یا «امر بالفعل» را دربر می گیرد. یا begriff که به «مفهوم» برگردانده می شود، در معنای هگلی اش با فعل greifen [چنگ زدن، دریافتن] مرتبط است، از این رو begriff عبارت از مفهومی است که باید از محتوای آن درک کاملی داشت. و سرانجام واژه ی sinnlich که معنای «لذات جسمانی» دارد، از واژه ی sinne به معنای حواس گرفته شده است و نباید معنای نفسانی از آن برداشت شود.

صرف نظر از این ابهامات، باید توجه داشت که زایش دیدگاه های 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 دربر دارند که هنگام ترجمه به زبانی بیگانه - که نه از این سنت فلسفی برخوردار بوده و نه عقب ماندگی های سیاسی و اجتماعی به «رنسانس» فرهنگی و فلسفی آن ها مجال داده، یکسره از آن بی بهره می شوند. یا باید با تکیه به واژگان و اصطلاحاتی مهجور، که عمرشان سرآمده، به ترجمه ی متون فلسفی غربی دست زد. که نتیجه معمولاً ایجاد ابهام بیش تر است. یا باید از تازه ترین دستاوردهای اندیشمندان و روشنفکران این دیار که با همین مسأله به اشکال مختلف روبرو بوده اند بهره برد، هر چند برداشت واحدی حاکم نباشد. مترجم اثر حاضر رویکرد دوم را پیشه ی خود ساخته و روشنی و وضوح مفاهیم را قربانی دقت فنی اصطلاحات نکرده است. سال هاست که آثار فلسفی غرب به زبانی ارانه می شود که سوء برداشت از نظریه ها و در بهترین حالت عدم درک کامل آن حاصل کار بوده است. امیدوارم این اثر به چنین سرنوشتی دچار نشود و یاری اندیشمندان و روشنفکران این مرز و بوم دریغ نشود.

در ترجمه‌ی این کتاب، متن انگلیسی «انتشارات بین‌المللی» ۱۹۹۳ که خود ترجمه‌ی ای است تصحیح شده از متن آلمانی در سال‌های ۱۹۳۲، ۱۹۵۵، ۱۹۵۶، مبنا قرار گرفته است. تمام ترجمه‌ی فارسی به‌طور کامل با متن انگلیسی «انتشارات پنگوئن» ترجمه‌ی گریگور بنتن که در مجموعه‌ی ای با عنوان *Early Writings* در سال ۱۹۷۷ منتشر شد و نیز با نیم‌نگاهی به ترجمه‌ی فرانسه‌ی امیلی بوتیچلی، «انتشارات سوسپال» سال ۱۹۷۲ مقایسه شده است.

برای پیشگفتار این کتاب، خلاصه‌ی ای از مقدمه‌ی ای که لوچینو کولتی بر مجموعه‌ی *Early Writings* نوشته است، انتخاب شد که به وضوح اهمیت دست‌نوشته‌ها را توضیح می‌دهد^۱.

و سرانجام لازم به ذکر است که ترجمه‌ی اشعار فصل «قدرت پول در جامعه‌ی بورژوایی» از آن زنده‌یاد احمد شاملو است.

ح. م.

^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 ۱۸۴۴*، انتشارات سوسپال، ۱۹۷۲ نیز که برای متن فارسی لازم بود آورده شده که همه‌ی آن‌ها در پانوشت‌ها و یادداشت‌ها مشخص شده‌اند. افزوده‌ها و یادداشت‌های مترجم فارسی در متن درون قلاب [] و در پانوشت‌ها با نشانه‌ی - م. آمده است.

مقدمه‌ی لوچیو کولتی^۲

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 رشته‌ی تحریر درآورد. بعضی از این مقالات از قبیل درباره‌ی مسأله‌ی یهود و درآمدی بر نقد فلسفه‌ی حق هگل در همان زمان و بقیه مانند نقدی بر آموزه‌ی هگلی دولت و دست نوشته‌های 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 خانواده‌ی مقدس که نخستین بار در سال ۱۸۴۵ منتشر شد، به سرعت در بایگانی مجموعه دارها قرار گرفت، در واقع بخش اعظم آثار فلسفی دوران جوانی مارکس تازه کشف شده است. هر چند مهرینگ Mehring برخی از آثار نخستین مارکس را در سال ۱۹۰۲ از نو منتشر کرده بود (در *Aus dem literarischen Nachlass*) اما آثار مهم تر هنوز ناشناخته مانده بودند. به هر حال در آن زمان نظرات نخستین نسل از مفسران مارکس از قبیل کائوتسکی، پلخانف، برنشتاین و لابریولا دیگر شکل گرفته بود. بنابر این، مارکسیزم بین الملل دوم تقریباً به طور کامل و بر اساس بی اطلاعی از روند پیچیده و بغرنجی که مارکس در سال‌های ۱۸۴۳ تا ۱۸۴۵ طی کرده و برای نخستین بار ماتریالیزم تاریخی را تدوین نموده بود، شکل گرفت.

^۲ - چنانکه در یادداشت مترجم اشاره شد این مقدمه خلاصه‌ای از مقدمه‌ی لوچیو کولتی در مجموعه‌ی Early Writings، انتشارات پنگوئن، ۱۹۷۷ است. م.

از اواخر سده ی پیش جز چند جمله که مارکس در مقدمه ی ۱۸۵۹ خویش به درآمدی بر نقد اقتصاد سیاسی نوشته بود، مطلبی درباره ی این روند در دسترس نبود. غیر از این، تنها مرجع اصلی مقاله ی لودویگ فویرباخ (۱۸۸۸) انگلس بود، اثری که در آن یکی از شخصیت های اصلی مارکسیزم، درباره ی رابطه اشان با فویرباخ و هگل و نقشی که این دو در شکل گیری اندیشه ی مارکس داشته اند، تفسیری رسمی از آنچه که بنیادی است و هم آنچه به راستی ارزش دانستن دارد، ارائه کرده است (یا به ظاهر ارائه کرده بود).

یک نسل تمام از نظریه پردازان مارکسیست تقریباً هیچ چیز از آثار فلسفی نخستین مارکس نمی دانستند (هر چند تقصیری متوجه اشان نیست). نخستین نسل مارکسیست ها از طریق سرمایه و سایر آثار منتشر شده ی مارکس (که اساساً اقتصادی، تاریخی و سیاسی بود) با نظرات او آشنا شدند و بنابر این قادر نبودند به طور جامع، پیشینه و زمینه ی فلسفی آن ها را دریابند. نمی توانستند دریابند که مارکس بنا به چه دلایل، خواه فلسفی یا عملی، متقاعد شد که پس از گسست خود با هگل و فویرباخ، فلسفه را کنار بگذارد؛ چرا متقاعد شد به جای نگارش رساله ی فلسفی خویش، یکسره به تحلیل جامعه ی جدید سرمایه داری بپردازد. مطالب اندکی که در دسترس بود مانند تزهایی درباره ی فویرباخ، در نقد اقتصاد سیاسی (که پیش تر ذکر شد) و پی گفتار مارکس بر ویراست دوم مجلد اول سرمایه، برای توضیح این موضوع کفایت نمی کرد.

در آثار مارکسیستی بین الملل دوم این دغدغه ی خاطر به وضوح بروز کرد. چرا سرمایه از چنین حق اولویتی برخوردار شده است؟ چرا مارکس تمام سعی

و کوشش خود را به تحلیل یک صورت بندی اجتماعی- اقتصادی خاص اختصاص داده بود بی آنکه مقدمه‌ی 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 کنیم. کائوتسکی، پلخانف، برنشتاین و هینریش کونو Heinrich Cunow و دیگران در جهانی بار آمده بودند که عمیقاً با دنیای مارکس تفاوت داشت. در آلمان، ستاره‌ی اقبال هگل و فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی سال‌ها می‌گذشت. اندیشه‌ی کائوتسکی و برنشتاین در محیطی فرهنگی شکل گرفته بود که داروینیزم، آن هم داروینیزم هگل تا داروینیزم خود داروین، بر آن چیره بود. همچنین نفوذ اوینگن دورینگ از این دیدگاه به ویژه حائز اهمیت است. اندیشه‌ی پلخانف نیز اساساً از پوزیتیویزم ریشه گرفته بود؛ به عنوان نمونه به جایگاهی بیندیشید که پلخانف در کتاب نظریه‌ی مونیستی تاریخ برای بوکله قائل است. نگرش فرهنگی مشترک تمام این نسل، صرفنظر از بسیاری از تفاوت‌هایشان، گرایش معین به آنتی‌تزهایی جهانشمول و جهان‌بینی‌های عظیم بود. کلید این جهان‌بینی‌ها، معمولاً اصلی‌یگانگی بخش بود که همه چیز را، از ابتدایی‌ترین سطح بیولوژیکی گرفته تا تاریخ انسان (دقیقاً «مونیزم»!)، توضیح می‌داد.

در این بستر است که می‌توان اهمیت چشمگیر آثار فلسفی انگلس، یعنی 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 پس از مرگ او در سال ۱۸۸۳ نگاشته شد و مصادف با دوره‌ی شکل‌گیری نسلی بود که کائوتسکی و پلخانف به آن تعلق

داشتند. علاوه بر این، انگلس نه تنها با این دو روابطی شخصی داشت بلکه در دل‌بستگی آن‌ها به فرهنگ آن دوره یعنی داروینیزم و خصوصاً دریافت‌های اجتماعی که از آن‌ها می‌شد و نیز در استفاده از یافته‌های پژوهش‌های انسان‌شناختی سهمیم بود.

بدینسان، در حالی که در آثار اقتصادی مارکس گه‌گاه و به دشواری می‌توان پیشینه‌ای فلسفی یا نگرشی عام را یافت، در آثار انگلس این پیشینه صریح و بی‌پرده در صف مقدم حاضر است. این نگرش فلسفی و عام در آثار انگلس با چنان سهولت و وضوحی به تفصیل بیان شد که ستایش هوادارانش را برانگیخته بود [۱].^۳ شخصیت‌های طراز اول جنبش در این خصوص توافق صریحی داشتند. تمام آن‌ها اساساً تحت تأثیر آثار انگلس جذب مارکسیزم شده بودند. کائوتسکی ضمن تفسیر مکاتبات شخصی‌اش با انگلس، این واقعیت را چند جا قویاً تصریح کرده بود: «اگر بر اساس تأثیر آنتی‌دورینگ بر من قضاوت کنیم، هیچ کتاب دیگری برایم چنین نقشی را در فهم و درک مارکسیزم نداشت.» و در جای دیگری می‌نویسد: «مسئلاً سرمایه‌ی مارکس اثر بسیار مهمی است، اما تنها از طریق آنتی‌دورینگ 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 نیمه‌ی دوم سال‌های ۱۸۷۰ آغاز کرد، فهمید که سوسیالیزم علمی چیست، و اصول فلسفی آن کدام است و روش آن چیست.» او می‌نویسد: «هیچ کتابی به جز خود سرمایه، در اشاعه‌ی مارکسیزم به عنوان روش و نظامی خاص به اندازه‌ی آنتی‌دورینگ مؤثر نبوده است. تمام مارکسیست‌های جوانی که در اوایل سال‌های ۱۸۸۰ پا

^۳ - یادداشت‌های کولتی در پایان همین بخش آمده است. م.

به عرضه‌ی فعالیت‌های اجتماعی گذاشتند، نظیرادوارد برنشتاین، کارل کائوتسکی و گنورگ پلخائف، با این کتاب پرورش یافته بودند.» [۳]

نه تنها نخستین نسل بلکه مارکسیست‌های اتریشی نیز خود را مدیون انگلس می‌دانستند و با صراحت تمام اهمیتی را که آثار انگلس برای آنان داشته است، تصریح کردند. از میان دو بنیانگذار ماتریالیزم تاریخی، این انگلس بود که آنچه را که جنبه‌ی «فلسفی-کیهان‌شناسی» و فلسفه‌ی طبیعت آن شمرده می‌شود، بسط و گسترش داد؛ انگلس بود که به نحو موفقیت‌آمیزی ماتریالیزم تاریخی را به «ماتریالیزم دیالکتیکی» بسط داد و در حقیقت او نخستین کسی است که این اصطلاح را به کار برد. حتی اندیشمند فرهیخته‌ای چون ماکس آدلر که هم طرفدار کانت بود و هم مارکسیست، در سال ۱۹۲۰ نوشت که اثر انگلس دقیقاً آن نظریه‌ی فلسفی عامی را دربر دارد که فقدان آن نزد مارکس مایه‌ی تأسف است. مارکس که تمام عمرش را به چهار جلد سرمایه اختصاص داده بود، وقت کافی برای پرداختن به چنین نظریه‌ای نداشت. به نظر آدلر «اهمیت ویژه‌ی انگلس در تکامل و شکل‌گیری مارکسیزم» بیش‌تر در شیوه‌ی ای نهفته است که با آن «کار جامعه‌شناسانه‌ی مارکس را از شکل ویژه‌ی اقتصادی که در آن برای نخستین بار پدیدار شد 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، اندیشه‌ی مارکسیستی را تا حد یک جهان بینی بسط داد.» در ادامه نتیجه‌گیری می‌کند که انگلس نه تنها به این علت که اندیشه‌ی مارکس را «نظام بخشید» بلکه از آن جهت نیز که با «تکامل خلاقانه و نوآورانه»ی این اندیشه، «بنیادی» را برای تحلیل‌های

مارکس فراهم آورد»، «اندیشمندی است که مارکسیزم را کامل کرده و به اوج خود رسانده است».[۴]

به این ترتیب آثار نظری انگلس به منبع اصلی حل تمام مسائل اصلی مارکسیزم در سراسر دوره‌ایی که تقریباً مصادف با دوران بین الملل دوم است، تبدیل شد. این آثار برای عصری که به مفهوم دقیق کلمه تعیین‌کننده بود، اهمیت حیاتی داشت، عصری که در آن آثار اصلی آموزه‌ی مارکسیزم تعریف و تدوین شد. این آثار در عین سادگی و وضوح، سرشار از محدودیت‌هایی بودند که ناگزیر در آثار عامه‌پسند و موردی راه می‌یابد. با این همه، تأثیر این آثار چشمگیر و عظیم بود. رابطه میان منطق صوری و منطق دیالکتیکی، بین مارکسیزم و علوم طبیعی، رابطه‌ی مارکس با هگل، این ها گوشه‌ای کوچک از مسائل عظیمی بودند که مطرح می‌شد و از قرار معلوم پاسخ‌شان را باید صرفاً با رجوع (و اغلب هم سرسری) به عباراتی در صفحات آنتی‌دورینگ و لودویگ فویرباخ یافت.

این ره یافت به ویژه در خصوص مسائلی صادق بود که از چشم انداز و گرایش عام فلسفی دور افتاده بودند و در نتیجه پاسخ‌های تکراری به آسانی، به گونه‌ای منفعلانه و مکانیکی، پذیرفته می‌شدند؛ مانند رابطه‌ی مارکس و هگل و مسأله‌ی دیالکتیک. پلخائف از این لحاظ نمونه‌ای شاخص است. گرچه او در آن زمان از معدود مارکسیست‌هایی بود که 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 تجربه‌ی رابطه با هگلی‌های چپ برلین (یا هگلی‌های جوان) را داشت،

یعنی همان گروهی که مارکس نیز عضو آن بود، بلکه حتی کتابی را بررسی کرده بود که اشتارکه دربارہی فویرباخ برای نشریہی *Neue Zeit* (نشریہی حزبی سوسیال دموکراسی آلمان) نوشته بود؛ انگلس در این بررسی خاطرات سال‌های جوانی و حال و هوای جنبش توفان و تنش^۴ 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 شلینگ و وحی *Schelling and Revelation* و با نام مستعار «اسوالد» منتشر ساخت. [۶] در این مقاله دیدگاهی که انگلس نسبت به هگل دارد، دیدگاه ایده‌آلیست‌های جوان رادیکالی است که عضو کلوپ دکتر *Doktorklub* در شهر برلین بودند. آن‌ها معتقد بودند که تضادی بین اصول انقلابی هگل و نتایج محافظه‌کارانه اش وجود دارد و هنگامی که اصول ذاتاً انقلابی فلسفه‌ی هگل از این نتایج رها شود، جهان را زیر سیطره‌ی خود درمی‌آورد. [۷]

در این زمان انگلس مانند سایر هگلی‌های جوان، آثار فویرباخ را صرفاً تداوم کار اشتراوس در باره‌ی دین می‌دانست تا آنجا که اعلام داشت نقد فویرباخ از مسیحیت «به جای آنکه آنتی تزی رادیکال در مقابل آموزه‌ی نظورزانه‌ی هگل در خصوص دین باشد، مکمل ضروری آن است.» انگلس

^۴ - *Sturm und Drang* نهضتی ادبی در اواخر قرن هجدهم در آلمان که ارزش‌های کلاسیک را به نفع احساس ذهنی و خلاقیت هنری رد می‌کرد و بر گوته، شیلر و هردر تأثیرات چشمگیری گذاشت. م.

مانند دیگر اعضای کلوپ دکتر (و برخلاف مارکس) رابطه‌ی بین نقد از دین و ماتریالیزم را در اثر فویرباخ [جوهر مسیحیت - م.] درک نکرده بود. چنانکه مهم‌ترین زندگینامه نویسنده انگلس ملاحظه کرده است، او در آن سال‌ها اثر فویرباخ را با خوشوقتی پذیرا شد، بدون آنکه گمان کند که این اثر تسلط جهانی هگل را زیر سؤال برده است [۸]. همانطور که محقق موشکافانه یادآور شده است، حتی پس از انتشار کتاب اصول فلسفه‌ی آینده‌ی^۵ فویرباخ در سال ۱۸۴۳، به جز مارکس «دیدگاه جدید هگلی‌های جوان از ماتریالیزم فویرباخ تأثیری نپذیرفت؛ به عبارت دیگر، نقد فویرباخ از هگل بر این دیدگاه جدید تأثیری نگذاشت، بلکه اصول اخلاقی فویرباخ که پیش پا افتاده‌ترین بخش این کتاب را تشکیل می‌داد، بخشی سرشار از رسوبات ایده‌آلیستی، در این دیدگاه مؤثر واقع شد» [۹].

تفاوت میان مواضع آشکار است. از نظر فویرباخ «ضرورت تاریخی و حقانیت فلسفه‌ی جدید (یعنی «فلسفه‌ی آینده») اساساً از نقد هگل سرچشمه می‌گیرد» و نه از بسط و گسترش ایده‌های او، دقیقاً به این علت که «فلسفه‌ی هگل نقطه‌ی اوج فلسفه‌ی جدید است» و چیزی بیش از آن نیست. از نظر فویرباخ، «هگل ارسطوی آلمانی یا مسیحی نیست بکه پرکلوس^۶ آلمانی است. فلسفه‌ی مطلق احیای مکتب اسکندریه^۷ است» [۱۰]. از سوی دیگر، به نظر هگلی‌های جوان، فلسفه‌ی آینده با بسط و گسترش اصول «انقلابی» مکتب هگل تحقق می‌یافت. آنان بر تز «سازش شخصی» هگل با دولت پروس مؤدانه پافشاری می‌کردند و این موضعی بود که قاطعانه از سوی مارکس،

^۵ - Grundsätze der Philosophie der Zukunft.

^۶ - Proclus (۸۵-۴۱۲ قبل از میلاد) فیلسوف نوافلاطونی - م.

^۷ - Alexandrianism، مرکز فلسفه‌ی نوافلاطونی در سده‌های پنجم و ششم میلادی در اسکندریه - م.

نه تنها در صفحات پایانی دست نوشته های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، بلکه قبلاً در یادداشت ضمیمه به رساله‌ی دکترایش رد شده بود. [۱۱]

در اینجا نمی‌توان طرق متفاوتی را که مارکس و انگلس برای رسیدن به کمونیزم نظری طی کردند، عمیقاً بررسی کرد. اما براساس مدارک موجود، انگلس به جای اینکه نقد خود را از هگل و سنت قدیمی نظرورانه تکمیل کند، از طریق اقتصاد سیاسی به کمونیزم رسید؛ در حالی که مارکس با گسترش نقد فلسفی خود از هگل آن را به نتیجه‌ی منطقی اش رساند. شاید به همین دلیل انگلس چهل سال بعد دوباره مطلبی درباره‌ی فلسفه نوشت و با این کار تا حدی مفاهیم دشوار خوان سال‌های اولیه را تکرار کرد. به عنوان نمونه به ایده‌ی وجود تناقض بین اصول هگلی و نتایج واقعی آن، میان روش «انقلابی» دیالکتیکی و نظام محافظه کارانه‌ی هگل بازگشت. اما به طور کلی هیچ مدرک مستندی وجود ندارد که مارکس این نظر چپ ایده آلیست رادیکال را پذیرفته باشد.

در دوران بین الملل دوم (و حتی سال‌ها بعد از آن)، یکسان پنداشتن تام و تمام اندیشه‌ی 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 شد که ظاهراً مشابه بود؛ اما در حقیقت کاملاً تفاوت داشت و این نظری بود که مارکس در پی گفتار خود به ویراست دوم سرمایه (۱۸۷۳)، هنگام متمایز ساختن دو جنبه‌ی متفاوت و متضاد دیالکتیک هگلی، یعنی دو جنبه‌ی مربوط به روش، و نه تمایز میان روش انقلابی و نظام محافظه کارانه، ابراز کرده بود. بنا به نظر مارکس یک «هسته‌ی عقلانی» وجود دارد که باید حفظ شود و یک «پوسته‌ی عرفانی» که باید دور ریخته شود.

بعدها، عامل دیگری باعث موفقیت تز انگلس شد. در سال ۱۸۴۲، بلینسکی با جزوه‌ی «اسوالد» جوان که از هگل در مقابل شلینگ دفاع می‌کرد، از طریق منتقد روسی بوتکین 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 هرتسن که در آلمان زندگی می‌کرد این جزوه را خواند. وی که محیط اجتماعی- فرهنگی هگلی‌های چپ را به خوبی می‌شناخت بی‌درنگ مهم‌ترین ایده‌های رساله‌ی یاد شده را از آن خود کرد. [۱۳]

مقدر بود که این وقایع به ظاهر بی‌اهمیت، پیامدهای مهمی در پی داشته باشند. بلینسکی و هرتسن از عناصر سرشناس جنبش «دموکراتیک انقلابی» روسیه بودند و پلخائف و بسیاری از مارکسیست‌های روسی اساساً در این سنت پرورش یافته بودند. هنگامی که بعدها به مارکسیزم روی آوردند، در آثار انگلس با تفسیری از هگل مواجه شدند که بسیار مشابه با تفسیری بود که از بلینسکی و هرتسن آموخته بودند. چون فقط پلخائف در دوران بین‌الملل دوم شناختی جدی از هگل داشت و از سوی دیگر مدت‌های مدید تمام مارکسیست‌های روسی (از جمله لنین) او را مرجعی غیرقابل بحث در مسائل فلسفی می‌دانستند، به آسانی می‌توان دریافت که آثار او در تحکیم این نوع تفسیر چه نقشی داشته است.

نباید فراموش کرد که سوسیال دموکراسی روسی با گونه‌ی آلمانی آن در یک جنبه‌ی مهم، تفاوت چشمگیری 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 (به ویژه در آغاز سده‌ی جدید و پس از حمله‌ی رویونیستی برنشتاین)، ملاک و ضابطه‌ی

اساسی «ارتدوکس» مارکسیستی می دانستند. ابتدا پلخائف و بعد لنین وظیفه‌ی تعریف این نظریه‌ی فلسفی «عام» و پیامدهای منطقی اش را بر عهده گرفتند که از این پس به طور قطعی برچسب «ماتریالیزم دیالکتیکی» بر آن زده و به عنوان مقدمات ضروری نظریه‌ی «خاص» تر ماتریالیزم تاریخی پنداشته شد. ماتریالیزم دیالکتیکی به این مفهوم از آثار انگلس و بر مبنای این پیش فرض (و اینک «مسلم») که دو نفر بنیانگذار ماتریالیزم تاریخی در زمینه‌ی اندیشه، یک نفر بوده‌اند، استخراج شد. برای فهم اینکه از لحاظ تاریخی این موضوع به چه مفهوم است، کافی است به مدخل «کارل مارکس» در فرهنگ دانشنامه‌ای گرائت سال ۱۹۱۴ نگاه بیفکنیم. این بخش را لنین نوشته و بعدها استالین از آن در رساله‌ی مشهور خود با عنوان درباره‌ی ماتریالیزم دیالکتیکی و ماتریالیزم تاریخی استفاده کرده است. هر دو بند مربوط به «ماتریالیزم فلسفی» و برداشت مارکس از «دیالکتیک» سراسر شامل نقل قول هایی 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 نیز، تناقضاتی وجود دارد، مشکل بتوان قبول کرد که چنین تفاوت هایی میان دو مؤلف سر بر نیآورد؛ هر چند دوستی عمیقی داشته باشند و در بسیاری مسائل وحدت نظر اما باز به هر حال دو فرد متمایز هستند و بر مبنای تمایلات و گرایش های ذهنی متفاوتشان، زندگی بسیار متفاوتی دارند. این واقعیت آنقدر بدیهی به نظر می رسد که حتی ارزش ذکر کردن ندارد. به هر حال یکسان گرفتن سفت و سخت دو پدر ماتریالیزم تاریخی و این

اعتقاد ریشه دار که مواضع فلسفی انگلس همانا بازتابی از اندیشه‌ی مارکس است، پیامدهای قابل ملاحظه‌ای به همراه داشت تا اینکه سرانجام 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 آموزه‌ی هگلی دولت و دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی در همان زمان منتشر شد. اما در آن زمان دیگر «ماتریالیسم دیالکتیکی» به عنوان فلسفه‌ی رسمی اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی و احزاب کمونیست اروپایی دیگر تثبیت شده و بحث آزاد، حتی در نظری‌ترین سطح هم، با دشواری‌های فراوانی روبرو بود. چنین وضعی تأثیر مشخصی در عدم پذیرش آثار نخستین مارکس تا چهل سال بعد گذاشت.

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. با این وصف، سرسختی انعطاف‌ناپذیر آموزه‌ی رسمی، چفت و بست محکمی که مارکسیزم را زیر پنجه‌ی 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 باره‌ی آن‌ها مطرح نشد و به فوریت به عنوان اسناد طبقه‌بندی شده بایگانی شدند.

این آثار خیلی زود «آثار نخستین» نام گرفتند. البته توضیحی که داده شد، ظاهراً بی‌عیب و نقص بود: این آثار زمانی به رشته‌ی تحریر درآمدند که مارکس بسیار جوان و بیست و پنج یا بیست و شش سال داشت. البته این تقریباً همان سنی است که دیوید هیوم، شاهرکار فلسفی خود، رساله‌ای در باره‌ی سرشت انسان را نوشته بود و هرگز سن فیلسوف اسکاتلندی ملاکی

برای ارزیابی ارزش اثرش تلقی نمی شد. صفت «نخستین» از آن رو اضافه شده که بر عدم تجانس و ناپیوستگی آن ها در مقابل آموزه های مارکس در دوره های بعد تأکید شود.

البته نباید گمان کرد که در آثار مارکس جوان معضلی وجود ندارد یا هیچ تفاوتی بین آن ها با آثار دوران پختگی اش نیست. مسأله این است که نگرش فوق نسبت به آن ها، خصوصاً نقدی بر آموزه ی هگلی دولت و دست نوشته ها، کاملاً مغرضانه بود. مقصود این است که با این تلقی غیرممکن بود که ارتباطشان را (هر چند به صورت نارس) با نظرات بعدی مارکس دریافت و پی برد که این آثار چه پرتو جدیدی بر آثار او در دوران پختگی اش می افکنند. در عوض آن ها را بقایای اندیشه ای می دانستند که ره به جایی نمی برد و یا سر از بیراهه (به تعبیر مارکس Holzwege) در می آورد. توضیح دیگری ارائه نشد. فقط یک نمونه ی مهم را مثال می زنیم. در سال ۱۹۵۷ مؤسسه ی مارکسیزم - لنینیزم آلمان شرقی (بر اساس تصمیمی مشابه از سوی کمیته ی مرکزی حزب کمونیست اتحاد شوروی) تصمیم گرفت که دست نوشته های اقتصادی و فلسفی را از چاپ جدید مجموعه آثار مارکس - انگلس کنار گذارند و در مجلد جداگانه ای منتشر سازند. [۱۴]

آنچه باعث شد تا این آثار «خارج از خط» مارکسیزم قرار گیرند، جدا از محدودیت های خاص خود، ناهمانندی آن ها با «ماتریالیزم دیالکتیکی» بوده است. در این آثار ابداً سخنی از دیالکتیک طبیعت نبود، مقدماتی برای نظریه ی انگلس درباره ی سه قانون عام دیالکتیک (دگرگونی کمیت به کیفیت و برعکس، نفی نفی^۸، وحدت اضداد) چیده نشده بود؛ هیچ چیز که به مفاهیم

^۸ - در ترجمه ی قبلی حسن مرتضوی «نفی در نفی» ترجمه شده بود. - یاشار آذری

انگلس شبیه باشد، مثلاً از این قبیل که «نفی 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 آن ها وجود نداشت. در عوض خواننده با نقدی نافذ از فلسفه‌ی هگل مواجه می شد که بی اندازه دشوارتر و پیچیده تر از تقابل «روش» با «نظام» بود. علاوه بر این، بحث برونی شدن و بیگانگی را در آن ها می یافت، موضوعاتی که در آثار انگلس، پلخائف و لنین به یکسان غایب بودند.

عمق پربشانی حتی جدی ترین محققان مارکسیست را می توان از برخورد گنورگ لوکاج و آگوست کورنو دریافت. در مقدمه ای که لوکاج بر چاپ سال ۱۹۶۷ کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی خود نوشت، «اقبال غیرمترقبه ای» را به یاد می آورد که به وی امکان داد تا در سال ۱۹۳۰ یعنی دو سال قبل از انتشار دست نوشته ها متن آن را که تازه رمزخوانی شده بود، بخواند. [۱۶] لوکاج با قرانت این متن، به خطای بنیادی نظریه‌ی 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 آن را نه با ابژه های طبیعی به معنای دقیق کلمه بلکه با محصولات کار (به عنوان نتیجه‌ی مناسبات اجتماعی خاص) مرتبط می سازد، یعنی هنگامی که به کالا یا سرمایه تبدیل می شوند، اشتباه گرفته بود. لوکاج می نویسد: «حتی امروز هم می توانم تأثیر چشمگیر عبارات مارکس را بر خود به یاد آورم.» [۱۷]

هر چند این خطا، برخی از پیش فرض های تاریخ و آگاهی طبقاتی را زیر سؤال برد، اما مسأله ای که قلب کتاب بود همچنان معتبر باقی ماند؛ یعنی مسأله ای ماهیت بیگانگی که (به بیان خود مؤلف) در این کتاب «برای نخستین بار بعد از مارکس... به عنوان کانون نقد انقلابی از سرمایه داری» [۱۸] به آن پرداخته شد. با این همه لوکاچ دیگر به این مسأله نپرداخت، یعنی همان مسأله ای که (قبل از انتشار دست نوشته ها و مستقل از آن) کشف کرده بود برای فهم خود سرمایه تعیین کننده است. آنچه که او را بازداشت عادت به استدلال در چارچوب و مقولات «ماتریالیزم دیالکتیکی» و عدم امکان انطباق آن با کشف خود بود. بی علت نیست که در آثار بعدی خود به طور ضمنی به دست نوشته ها پرداخته است (مانند چند صفحه ای بخش آخر هگل جوان) و درونمایه های بیگانگی و بُت وارگی اهمیت خود را در اندیشه اش از دست دادند.

نتیجه، بازگشت همان اوضاع پیش از تاریخ و آگاهی طبقاتی بود. به بیان خود لوکاچ «مارکسیست های آن دوره با اکراه...» آثار دوران جوانی مارکس را که مهرینگ از نو منتشر کرده بود، «چیزی جز اسنادی تاریخی نمی دانستند که صرفاً از لحاظ بررسی رشد شخصی مارکس اهمیت داشت». [۱۹] پیامد نهایی عدم تمایل به مطالعه ای آثار نخستین مارکس، که عملاً از سوی مارکسیست ها کنار گذاشته شدند، این بود که آثار یادشده به شکارگاه اگزیستانسیالیست ها و اندیشمندان کاتولیک به ویژه در فرانسه پس از جنگ جهانی دوم تبدیل شدند.

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

هگلی های چپ داشت، از خاستگاه های نقد انگلس از هگل در محیط فرهنگی-اجتماعی رادیکال-لیبرال و مواضع کاملاً متمایز ماتریالیزم تاریخی در این مورد به خوبی آگاه بود. [۲۰] بنابر این، در بهترین موقعیت ممکن قرار داشت تا به اهمیت راستین نقد مارکس از هگل را در نقدی بر آموزه های هگلی دولت (که نفوذ اندیشه ی فویرباخ بر آن کاملاً چشمگیر است) پی ببرد و دریابد که چرا این تحقیق از «اسناد تاریخی رشد شخصی مارکس» بسیار فراتر است. با این وجود، کورنو جز نگارش چند صفحه ی خالی از محتوا که اساساً به تأثیر فویرباخ بر مارکس پرداخته بود، اقدام دیگری نکرد. قید و بند ارتدوکسی «ماتریالیزم دیالکتیکی» در کنار دشواری معمول پرداختن به مسائل نظری برای مورخان، مانع آن شد که کورنو به موضوعات دیگری توجه کند.

در سال های اخیر این وضعیت چندان تغییر زیادی نکرده است. در میان مارکسیست ها، بررسی نقدی بر آموزه های هگلی دولت، مسأله ی یهود و دست نوشته ها بخشی از کار تخصصی دانشجویانی است که به اندیشه های «پیشا تاریخ» مارکس علاقمند هستند. البته بنای مجلل و کهنه ی «ماتریالیزم دیالکتیکی» استحکام قدیمی خود را تا اندازه ی زیادی از دست داده است. با این حال اندیشه های جدید مارکسیستی که ملهم از ساختارگرایی هستند، نه تنها قضاوت خشن آن را نسبت به آثار نخستین مارکس به ارث برده اند بلکه حتی دامنه ی آن را به آثار دیگرش بسط داده اند. [۲۱] به این ترتیب، می توان گفت که جدا از آثار چند محقق مارکسیست ایتالیایی، آثار فلسفی دوران جوانی مارکس هنوز آن توجهی را که باید، به خود جلب نکرده است...

اهمیتی که در بخش قبلی این مقدمه برای نقدی بر آموزه های هگلی دولت قائل شدیم، نباید به این نتیجه گیری 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 دست نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ بوده است. البته تأکید بر اهمیت نقدی بر آموزه‌ی 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 شیوه‌ی استدلال او در این مقاله روشن می‌شود، بهتر می‌توان مقالات درباره‌ی مسأله‌ی یهود و در نقد اقتصاد سیاسی را درک کرد. نکته‌ی مهم‌تر آن است که نقدی بر آموزه‌ی هگلی دولت، دیدگاه مارکس را از دیالکتیک هگلی به تحلیل‌های بعدی‌اش از دولت معاصر و شالوده‌ی آن در مالکیت خصوصی تسری می‌بخشد...

تکیه‌ی بیش از حد بر عامل پیوستگی در آثار مارکس با این خطر واضح روبروست 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 جامعه‌ی جدید رسید. شاید در اینجا ضروری باشد جلوی وسوسه‌ای را بگیریم که حوزه‌ی تکاملی مارکسیزم را بیش‌تر در قلمرو اجتماعی- اقتصادی تعریف می‌کند. همین واقعیت، یا به عبارت دیگر، اهمیت تعیین‌کننده‌ی پیشرفت‌های بعدی خود مارکس در نوشته‌های اقتصادی‌اش، مثلاً تفسیر پر قدرت از نظریه‌ی ارزش، ارزش اضافی، نرخ سود محدودیت‌های آثار نخستین را باعث شده است.

در پرتو این واقعیت، نقدی بر آموزه‌ی هگلی دولت و آثار کوتاه تر مرتبط با آن، مرحله‌ی نهایی و تقریباً قطعی در تدوین نظریه‌ی عام حقوق و دولت است در حالی که دست نوشته‌ها 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 اجازه داد که آثار بعدی بر اهمیت راستین دست نوشته‌های ۱۸۴۴، به ویژه بخش حیاتی و مرکزی آن یعنی فصل مربوط به «کار بیگانه شده»، سایه افکند.

مارکسیست‌ها، همانند بسیاری از بحث‌های مربوط به نقدی بر آموزه‌ی هگلی دولت، اغلب اوقات به مفهوم بیگانگی در دست نوشته‌ها این ایراد را می‌گیرند که مستقیماً از نظریه‌ی فویرباخ درباره‌ی بیگانگی مذهبی الگوبرداری شده است. فویرباخ معتقد بود که انسان «ذات» خویش را از خود جدا می‌سازد و در سوژه‌ای خودکفا به نام «خدا» عینیت می‌بخشد و سپس محصول بر تولیدکننده حاکم و مخلوق به خالق تبدیل می‌شود. ادعا می‌شود که مارکس در دست نوشته‌های اقتصادی و فلسفی هنوز اسیر این طرح ساده است و فقط نظریه‌ای انسان شناختی به ما داده است، نظریه‌ای که با «انسان» در انتزاع و خارج و مستقل از مناسبات واقعی اجتماع- تاریخی برخورد می‌کند. اما مجموعه مقالاتی که در این مجلد^۹ ارائه شده است، برای دادن پاسخی اولیه به این ایرادها کفایت می‌کند: اشاره به طبقه‌ی کارگر در همان مقالات نخستین مارکس در سالنامه‌ی آلمانی- فرانسوی؛ درونمایه‌های

^۹ - منظور مقالات Early Writings است- م.

تاریخی و سیاسی در مقاله های درباره‌ی مسأله یهود، و مهم‌تر از همه، تحلیل درخشان از تفاوت های جامعه‌ی باستانی، قرون وسطایی و جدید. چگونه می‌توان تصور کرد که کسی که در سال ۱۸۴۳ تا این حد در این نوع تحلیل های اجتماعی- تاریخی غرق شده است، فقط یک سال بعد به موضعی صرفاً «انسان شناختی» غلتیده باشد؟

همچنین در ارتباط با تحلیل فویرباخ از بیگانگی مذهبی، باید توجه داشت که مارکس حتی در آثار متأخر خود از این الگو بهره برده است بی آنکه پسرقتی به انسان شناسی داشته باشد. مثلاً در فصل «بُت واره پرستی کالاه» در سرمایه، بعد از اشاره به اینکه چگونه «مناسبات معین اجتماعی انسان ها، شکل شیخ وار رابطه‌ی اشیاء را به خود می‌گیرد»، چنین ادامه می‌دهد، «برای یافتن همانندی یا تمثیلی از این دست، باید گریزی به وادی مه آلود مذهب بزنیم، آنجا آفریده های سر انسان، همچون پیکره های قائم بذات نمودار می شوند که گویی حیاتی از آن خویش دارند... چنین اند محصولات دست انسان ها در جهان کالا.» [۲۲]

شاید بتوان اتهاماتی را که طرفداران «ماتریالیسم دیالکتیکی» به دست نوشته‌ها می‌زنند (که با توجه به آزدگی ناشی از پرسش هایی که این متن مطرح می‌کند و «ماتریالیسم دیالکتیکی» پاسخی برای آن ها ندارد، کاملاً قابل درک است) در حکایتی قدیمی خلاصه کرد. بنا به این حکایت، مارکس بعد از پایان مبارزه اش با هگلی های چپ، دیگر هرگز از مفهوم بیگانگی استفاده نکرد. این ایده خیلی ساده از آثار دوران پختگی اش محو شد. مثلاً ایی. بوتیچلی به تازگی با مقدمه اش بر ویراست جدید دست نوشته ها به زبان فرانسه به این دیدگاه حیات بخشیده است و مسلماً تنها او این اعتقاد را ندارد.

این جریان انتقادی درک نمی کند که از نظر مارکس پدیده‌ی از خودبیگانگی با بُت واره پرستی یکی است و به طور مفصل در سه جلد سرمایه بُت واره پرستی یا شیء انگاری تحلیل شده است. اما حتی اگر خود را به استفاده از اصطلاح «بیگانگی» مقید سازیم، آنگاه با این مسأله‌ی دشوار روبرو می‌شویم که از میان صدها قطعه‌ی گروندریسه و نظریه های ارزش اضافی، کدام قطعه را برگزینیم که این اصطلاحات در آن ها آمده است.

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

تولیدی که مبتنی بر ارزش مبادله باشد، در سطح، مبادله‌ی آزاد و برابر هم‌ارزهاست... اما در بنیاد خویش مبادله‌ی کار عینیت یافته به عنوان ارزش مبادله با کار زنده به عنوان ارزش مصرفی است، یا به بیان دیگر، کار را به شرایط عینی و در نتیجه به عینیت آفریده شده از سوی خود به عنوان مالکیتی بیگانه مرتبط می‌سازد: بیگانگی کار. [۲۳]

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

چون کار زنده از طریق مبادله ای که میان سرمایه و کارگر انجام می‌شود، در سرمایه آمیخته و از لحظه‌ی آغاز فرایند کار همچون فعالیت متعلق به سرمایه پدیدار می‌شود، تمام نیروی تولیدی کار

اجتماعی به عنوان نیروهای تولیدی سرمایه ظاهر می شوند، چنانکه شکل اجتماعی کار به صورت ویژگی چیزها در پول نمایان می گردد. بدینسان، نیروی تولیدی کار اجتماعی و اشکال خاص آن اکنون به صورت نیروهای تولیدی و اشکال سرمایه، کار مادیت یافته و شرایط مادی کار نمودار می شود که با پذیرش این شکل مستقل، در رابطه با کار زنده در وجود سرمایه دار شخصیت می یابد. در اینجا بار دیگر کژدیسی را که قبلاً هنگام بررسی پول، بیت واره پرستی نامیدیم، شاهدیم.

کمی بعد مارکس می افزاید:

شکل ساده‌ی این رابطه وارونه سازی یعنی شخصیت دادن به اشیاء و شیئیت بخشیدن به شخص است؛ زیرا آنچه این شکل را از تمامی شکل های قبلی متمایز می کند، آن است که سرمایه دار نه بر اساس ویژگی های شخصی بلکه تا جایی که «سرمایه» محسوب می شود بر کارگر حکمفرمایی می کند؛ سلطه‌ی او فقط سلطه‌ی کار مادیت یافته بر کار زنده است، سلطه‌ی محصول کارگر بر خود کارگر است...

سپس نتیجه می گیرد:

تولید سرمایه داری ابتدا در مقیاس کلان انجام می شود و از کارگر مستقل و منفرد، هم شرایط عینی و هم شرایط ذهنی فرایند کار را جدا می کند، اما این شرایط را به گونه ای گسترش می دهد که به نیروهای مسلط بر کارگران و بیگانه با آن ها تبدیل می شوند. [۲۴]

عباراتی از این قبیل به روشنی حضور پیگیر این اصطلاحات و مفاهیم کلیدی را که در آثار نخستین مارکس تدوین شد، نشان می دهد: «وارونه

کردن» یا «واژگونی» که جهان را وارونه کرده و به «اشیاء شخصیت می‌دهد و به اشخاص شینیت می‌بخشد»، «تسلط... محصول کارگر بر خود کارگر» و تسلط «کار مادیت یافته بر کار زنده»؛ و سرانجام تسلط بر انسان از سوی تمام قدرت‌ها و نیروهایی که خود انسان آفریده است.

همین درونمایه‌ها قلب دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی هستند. کارگر با کار بیگانه شده که مارکس پیش از این به عنوان کار مزدبگیری می‌شناید، کاری که موجد کالا و سرمایه است، «ذات» خویش را عینیت می‌بخشد و از خود بیگانه می‌سازد. «شینیت که کارگر تولید می‌کند یعنی محصول او، چون هستی بیگانه و نیرویی مستقل از تولیدکننده در برابر او قد علم می‌کند» زیرا محصول کار بیگانه یا کار مزدبگیری فقط یک شینیت طبیعی نیست که بر اساس نیازهای خود توسط انسان («ارزش مصرفی») جرح و تعدیل یافته و با آن منطبق شده باشد. برعکس این محصول همانا عینیت یافتن سوپرکتیویته‌ی انسان است، سوپرکتیویته‌ی کارگری است که در حین کار کردن خود را از کارگر جدا می‌کند و به هنیت شینیت مادی یا ارزش مصرف در می‌آید («پیکر») یا «پوشش» مادی کالا). آنگاه در این شکل در مقابل کارگر به عنوان کار عینیت یافته قد علم می‌کند یعنی «عینیت شبح وار» که مارکس در سرمایه به آن اشاره می‌کند. همانطور که در گروندریسه می‌نویسد. «... کار عینیت یافته در این فرایند در آن واحد هم بی‌عینیتی کارگر را به عنوان عینیت ذهنی که ضد کارگر است و هم مایملکی 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 سده بعد هنوز در حال دست و پنجه نرم کردن با آن

هستند. یعنی اینکه شینی تولید شده توسط کار مزدبگیری بیگانه، صرفاً یک چیز مادی نیست بلکه همانا عینیت یافتگی سوپژکتیویته‌ی کارگر و نیروی کار اوست. مفهوم این نکته، چنانکه مارکس در نظریه‌های ارزش اضافی توضیح می‌دهد، این است که «وقتی از کالا به عنوان تجسم مادی کار سخن می‌گوییم، یعنی به مفهوم ارزش مبادله، این مادیت فقط یک شیوه‌ی اجتماعی خیالی یا به عبارتی یک شیوه‌ی اجتماعی محض از هستی کالایی است که هیچ ارتباطی با واقعیت مادی ندارد...» [۲۶] این موضوع در سرمایه بارها تصریح شده است: عینیت ارزشی کالاها از این نظر با «بانوی گریزپا» {ی نمایش شکسپیر} تفاوت دارد که «انسان نمی‌داند کجا می‌تواند گیرش بیاورد». در تقابلی کامل با شینیت زمخت و ملموس کالاهای مادی، یک ذره ماده وارد عینیت ارزشی کالاها نمی‌شود. می‌توان کالایی را به دلخواه زیر و رو کرد، اما ممکن نیست که آن را به عنوان چیزی واجد ارزش درک کرد. با این همه، به یاد داشته باشیم که کالاها تنها تا جایی که همگی تجلی‌های یک واحد یکسان اجتماعی، یعنی کار انسانی، هستند، عینیت ارزشی دارند، و اینکه عینیت ارزشی آن‌ها صرفاً اجتماعی است. [۲۷]

اما دست نوشته‌ها از این تصدیق که انسان‌ها در کار بیگانه شده از «ذات» و «سرشت»شان بیگانه می‌شوند، بسیار فراتر می‌روند. آن‌ها جوهر موضع ویژه‌ی موضع فویرباخی (و اگر نه صورت آن) را که مارکس در تز ششم از تزهایی درباره‌ی فویرباخ به آن اشاره کرده بود، پشت سر می‌گذارند: «(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 جنبه‌ی 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 انسان‌هایی که این فعالیت متعلق به آن‌هاست، جدا و تقسیم شده است. این نکته به این مفهوم است که مارکس این ذهنیت را نه به عنوان ذاتی ثابت یا «وجه اشتراکی گنگ و درونی» بلکه نتیجه‌ی رابطه‌ی انسان با طبیعت و سایر انسان‌ها می‌داند، کارکردی میان انسان‌ها، به عبارت دیگر، کارکردی که محصول مناسبات اجتماعی است. این کلید درک جذاب‌ترین جنبه‌ی دست‌نوشته‌ها و به ویژه فصل مربوط به «کار بیگانه‌شده» 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 می‌افتد، 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 خودش تعلق ندارد بلکه از آن کسی است که فعالیت روزمره‌اش را خریده است)؛ ۳- و نهایتاً به عنوان بیگانگی از سایر انسان‌ها یعنی بیگانگی از صاحب 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 بررسی کرده‌ایم: ۱- رابطه‌ی کارگر با محصول کار به عنوان شینی 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 قد علم می کند. ۲- رابطه‌ی کار با عمل تولید در چارچوب فرایند کار. این رابطه، رابطه‌ی کارگر است با فعالیت خویش به صورت فعالیت بیگانه که به او تعلق ندارد. این فعالیت، فعالیت است مشقت بار، قدرتی تضعیف کننده، آفرینشی عقیم کننده 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 می کند.

مارکس کمی بعد سومین جنبه از بیگانه سازی را چنین توضیح می دهد که «پیامد مستقیم این واقعیت که انسان از محصول کار خویش، از فعالیت حیاتی خویش و از وجود نوعی خود بیگانه می شود، بیگانگی انسان از انسان است. هنگامی که انسان با خود روبرو می شود گویی با سایر انسان ها روبرو شده است. آنچه در ارتباط با رابطه‌ی انسان با کار و محصول کارش و نیز با خود مصداق دارد، به رابطه‌ی انسان با سایر انسان ها، به کار و محصول کار سایر انسان ها تسری می یابد.»

در نگاه نخست، چنین فورمولبندی هایی شبیه به یک معما، یکجور بازی با کلمات است؛ اما در واقع، یکی از مهم ترین بینش هایی را نشان می دهد که بعدها در سرمایه شرح و بسط یافت؛ یعنی این موضوع که کارمزدبگیری نه تنها کالا تولید می کند بلکه خود را به عنوان کالا تولید و باز تولید می کند؛ نه تنها اشیاء را بلکه مناسبات اجتماعی سرمایه داری را نیز تولید و بازتولید می کند. در دست نوشته ها، در ابتدای فصل «کار بیگانه شده» به این مطلب اشاره شده است و بار دیگر با تفصیل و غنای بیش تر در فصل بیست و یکم مجلد اول سرمایه تحت عنوان «باز تولید ساده» آمده است. در اینجا مارکس

به این نتیجه می رسد که «فرایند تولید سرمایه داری به عنوان فرایندی تام و به هم پیوسته دیده می شود، یعنی فرایند باز تولید که نه تنها کالاها و ارزش اضافی بلکه خود مناسبات سرمایه، یعنی از یکسو سرمایه دار و از سوی دیگر کارگر مزدبگیر را تولید و باز تولید می کند.» [۲۸]

بنابر این، سوژکتیویته یا «ذات» بیگانه شده ی انسانی که کار مزدبگیری می کند، دیگر مانند مقوله های متافیزیک سنتی (نفس استعلایی کانت یا لوگوس هگل) نیست، بلکه کارکردی است که میانجی رابطه ی انسان، هم با طبیعت و هم با نوع خویش، است. این همان «فعالیت میانجیگرانه ی انسانی، کنش اجتماعی» است که مارکس در یادداشت هایش در مورد جیمز میل از آن سخن می گوید. این همان کارکردی است که بعد از منتزع ساختن یا مجزا ساختن خود از این دوگانگی همزمان مناسبات (انسان- طبیعت، انسان- انسان)، از یک کارکرد محض به سوژه ای خودکفا دگرگون می شود و خصلت موجودیتی مستقل را به خود می گیرد و به خدا یا پول تبدیل می شود.

بی گمان ذات انسانی در «ارزش» یا پول از انسان بیگانه می شود: سوژکتیویته ی انسان، انرژی های جسمانی و فکری، و توانایی های عملی اش از او ربوده می شود. اما بصیرت نافذ دست نوشته ها در این بود که به وضوح «ذات» یاد شده چیزی بیش از آن مناسبات کارکردی نمی دانست که به هنگام کار انسان، میانجی او با طبیعت و خویش می شود. بدینسان، بیگانگی انسان، بیگانگی یا جدایی مناسبات اجتماعی از اوست.

این استدلال از نو شکل علمی ای را پیش می کشد که قبلاً در بررسی تحلیل مارکس از دولت معاصر که مبتنی بر اصل نمایندگی است، مطرح شده بود. دولت معاصر بین «جامعه ی مدنی» و جامعه ی ملکوتی یا انتزاعی، جدایی

می‌اندازد. هنگامی که انسان‌های واقعی از یکدیگر جدا و نسبت به هم بیگانه می‌شوند، آنگاه کارکرد میانجیگرانه‌شان، یعنی مناسبات اجتماعی و شبکه‌ی دوسویه‌ای که آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد، باید به نوبه‌ی خود از آن‌ها مستقل شود. به این ترتیب، وجه تشابهی آشکار میان بنیاد دولت، خدا و پول وجود دارد.

مارکس در مقدمه‌ی ۱۸۵۷ چنین نوشت: «در این جامعه‌ی مبتنی بر رقابت آزاد، فرد ظاهراً از قیدوبندهای طبیعی و غیرطبیعی که در دوران‌های پیشین تاریخ دست و پایش را در مجموعه‌ی معین و محدود انسانی می‌بست، رها شده است... تنها در سده‌ی هجدهم، در «جامعه‌ی مدنی» است که شکل‌های گوناگون پیوندهای اجتماعی از نظر فرد همچون ابزاری ساده برای رسیدن به مقاصد خصوصی‌اش، به منزله‌ی ضرورتی بیرونی، جلوه می‌کند. [۲۹]

این نظر یکی از نقاط نظریه‌ی مارکسیستی است. مشخصات اصلی مناسبات اجتماعی بورژوایی مدرن خود را به صورت پیوندی اجتماعی ارائه می‌کند که از نظر ما بیرونی و برای هر فرد مرتبط با آن بیگانه است. ما در جامعه با شبکه‌ای از مناسبات اجتماعی زندگی می‌کنیم؛ اما این مناسبات اجتماعی برای ما کاملاً بی‌معناست (مثلاً به مسأله‌ی بیکاری بیندیشید). مناسبات اجتماعی کلاً از افراد مستقل شده است، افرادی که اگر بخواهند در این مناسبات شرکت جویند باید اقدامات خاصی بکنند: نیروی کارشان را بفروشند، فردی را بیابند که مایل به استخدامشان باشد. این مناسبات اجتماعی که خود را از اعضای جامعه مستقل کرده و اینک به عنوان جامعه در مقابل آن‌ها قد برافراشته، به عنوان روندی که بیرون از آن‌ها و بر فراز آن‌ها جای دارد، برای نخستین بار در دست نوشته‌ها به عنوان پول متمایز و تبیین شد. پول

قیدوبندی است اجتماعی که مالک چیزها می شود، قدرت جامعه است که به شکل شینی درمی آید.

تحلیل عظیم پول در گروندریسه را باید در این چشم انداز جای داد، تحلیلی که مارکس به شکل های گوناگون در قطعات زیر خلاصه کرده است: «افراد نیروی اجتماعی خویش را در کنار قیدوبندهای اجتماعی اشان در جیب خود حمل می کنند.» «بنابر این پول میان کالاها، خداست. چون پول شینی است فردیت یافته و ملموس، بدون حساب و کتاب آن را می جویند، می یابند، می دزدند و کشف می کنند و بدینسان ثروت عام به نحوی محسوس به تملک شخصی معین درمی آید.» «به این ترتیب، پول مستقیماً و همزمان به کالایی واقعی تبدیل می شود؛ زیرا هر گوهر عام بقای همه چیز است و هم محصول اجتماعی آن ها. اما همانطور که دیدیم اجتماع در پول به یک انتزاع محض، یک چیز بیرونی و تصادفی برای فرد و وسیله ای صرف برای کامروایی او به عنوان فردی منزوی تبدیل می شود.» «دشواری درک مفهوم پول در خصلت کاملاً تکامل یافته ای آن، یعنی همان دشواری که اقتصاد سیاسی با فراموش کردن این یا آن، یعنی همان دشواری که اقتصاد سیاسی با فراموشی این یا آن جنبه ای پول، یا توجه به یک جنبه هنگام پرداختن به جنبه ای دیگر، از آن می گریزد- در رابطه ای اجتماعی نهفته است، یعنی رابطه ای معین میان افراد، که به شکل فلز، سنگ قیمتی و یا چیزی صرفاً بیرونی و محض پدیدار می شود.» [۳۰]

آنچه در استدلال های دست نوشته ها نهفته است و در حقیقت نخستین پیش فرض های «ماتریالیزم تاریخی» را دربر دارد، کشف مفهوم مناسبات اجتماعی تولید است. این مناسبات پیوسته در حال تغییر است زیرا انسانی با

تولید اشیاء در عین حال مناسبات خاص خویش را تولید می کند و هنگام دگرگون ساختن طبیعت، خود را نیز دگرگون می سازد. از این روست که مارکس در آخرین دست نوشته تأیید می کند که عمل آفرینش انسان تاریخ است زیرا «وجود» انسان بسته به آن است که چگونه خود را می سازد و «شدن» او از لحاظ تاریخی چگونه است. همین عبارت به تنهایی فاصله‌ی مارکس را از انسان شناسی فویرباخی نشان می دهد.

شاید ناقد فضل فروش مارکسیست چنین بر او خرده بگیرد که عین عبارت «مناسبات اجتماعی تولید» عملاً در دست نوشته های اقتصادی و فلسفی نیامده است. اما اگر کلمه به کلمه‌ی عبارت نیامده، مفهوم آن، هر چند به شکلی نیمه مبهم و نامشخص، وجود دارد. مارکس در بخشی با عنوان «مالکیت خصوصی و کمونیزم»، توضیح می دهد که «رابطه‌ی انسان با طبیعت مستقیماً رابطه‌ی او با انسان است و رابطه‌ی انسان با انسان مستقیماً رابطه‌ی او با طبیعت است» و این اظهار نظر را باید در کنار نظر بعدیش قرار داد: «صنعت، رابطه‌ی تاریخی راستین طبیعت و از این رو رابطه‌ی علوم طبیعی با انسان است... تاریخ صنعت و وجود عینی صنعت آنگونه که تکامل یافته، کتاب گشوده‌ی نیروهای ذاتی انسان و روانشناسی انسان در شکلی ملموس است.» یعنی همانطور که مناسبات اجتماعی جدا از مناسبات انسان با طبیعت تصورناپذیر است، مناسبات او با طبیعت (و از این رو صنعتی) جدا از مناسبات اجتماعی انسان ها تصورناپذیر است.

فورمولبندی های دست نوشته ها از این جهت هنوز غامض و انتزاعی است. اما مناسبات اجتماعی تولید را به روشنی و به نحوی ستودنی تعریف می کنند که فقط یک سال بعد در کار دستمزدی و سرمایه آمده است:

انسان ها هنگام تولید، نه تنها بر طبیعت بلکه بر یکدیگر نیز اثر می گذارند و در همکاری با یکدیگر به شیوه ای معین و به گونه ای متقابل فعالیت های خود را مبادله می کنند. انسان ها برای آنکه تولید کنند، پیوند ها و مناسبات مشخصی با یکدیگر برقرار می سازند و در چارچوب این پیوندها و روابط اجتماعی است که کُنش آن ها بر طبیعت و نیز تولید رخ می دهد. [۳۱]

یادداشت ها

- ۱- برای نمونه به کتاب کائوتسکی با عنوان
F.Engels: Leben, sein Wirken, sein Schriften ، برلین، ۱۹۰۸،
صفحه ی ۲۷ رجوع کنید.
F.Engels, Briefwechsel mit K. kautsky, Vienna, ۲
۱۹۵۵, pp. ۴۷۷-۹, ۸۲-۳.
- ۳- D. Riazanov, Karl Marx and Friedrich Engels, London,
۱۹۷۲, p. ۲۱۰.
- ۴- M. Adler, Engels als Denker, Berlin, ۱۹۲۰, pp. ۴۸-۹.
- ۵- به ویژه ر. ک. به مقاله‌ی پلخاتف با عنوان "Zu Hegels sechzigstem Todestag"
در Neue Zeit, X jahrgang, I Band, ۱۸۹۱-۲, pp. ۱۹۸ff, ۲۳۶ff,
۲۷۳ff
- ۶- Marx-Engels Historisch-Kritische
این مقاله و سایر مقالات دوران
Gasamtausgabe(MEGA), ۱, ۲، جوانی انگلس علیه شلینگ را زندگینامه نویس انگلس، گوستاو مایر، کشف
کرده است.
MEGA, I, ۲, pp. ۱۸۳-۴. -۷
- ۸- G.Mayer, F, Engels, Eine Biographie. The
A.Cornu, K. Marx هم چنین ر. ک. به Hague, ۱۹۳۴, Vol, I. P. ۱۰۱

und F.Engels (Leben und Werke). Berlin ۱۹۵۴ Vol. I.

P.۱۳۷

۹-ر.ک.به

L.Feuerbach, Kleine philosophische Schriften, ۱۹۵۰,
pp.۲۷۴ and ۲۶۱. در M. G. Lange, Lange, L. Feuerbach

und der junge Marx

L.Feuerbach, Sämtliche Werke, ed. Bolin and Jodi, -۱۰

۱۹۰۵, II band, pp.۲۷۴ and ۲۶۱.

MEGA, I, ۱/۱, p.۶۴. -۱۱

MEGA, I, ۲, Einleitung, pp. xlvi-xlix. -۱۲

A. Herzen, Textes philosophiques choisis, Moscow, -۱۳

۱۹۵۰, p.۳۴۰.

Marx-Engels, Werke [MEW], Berlin, ۱۹۵۷, Vol. I, p. -۱۴

xxxxi

F.Engels, Anti- Dühring, Moscow, ۱۹۵۴, p. ۱۹۵. -۱۵

G. Lukacs, History and Class-Consciousness, London, -۱۶

۱۹۷۱, p. xxxxi.

ibid. -۱۷

ibid.-۱۸

ibid.-۱۹

A.Cornu, op, cit, P. ۲۰۲ passim -۲۰

- ۲۱- لویی آلتوسر بین آثار دوران جوانی مارکس و آثار دوران پختگی اش «گسستگی رادیکال» قائل است. آثار دوران جوانی مارکس بیانگر «ایدئولوژی هگلی و فویرباخی» است و آثار دوران بعدی او سازنده‌ی «مفاهیم بنیادی ماتریالیزم دیالکتیکی و تاریخی». ر. ک. به L.Althusser, Reading Capital, London, ۱۹۷۰, pp. ۳۰۹-۱۰. ۲۲- Capital, Vol. ۱. p. ۷۲. ۲۳- Grundrisse, pp. ۵۱۴-۱۵. ۲۴- Theories of Surplus Value, Part I, London, ۱۹۶۹, pp. ۳۸۹-۹۰ - and ۳۹۲. ۲۵- Grundrisse, p. ۵۱۲. ۲۶- Theories of Surplus Value, part I, p. ۱۷۱. ۲۷- Capital, Vol. ۱, p. ۴۷. ۲۸- Capital, p. ۵۷۸. ۲۹- Grundrisse, pp. ۸۳-۴. ۳۰- ibid, pp. ۱۵۷, ۲۲۱, ۲۲۵-۶, ۲۳۹. ۳۱- Marx-Engels, Selected Works in one volume, p. ۸۰.

یادداشت ناشر متن انگلیسی^{۱۰}

دست نوشته های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ اثر کارل مارکس از متن اصلی آلمانی ترجمه شده است که نخستین بار در مجموعه ی آثار مارکس و انگلس، بخش اول جلد سوم^{۱۱}، به سال ۱۹۳۲ در برلین انتشار یافت. متن حاضر شامل تصحیحات غلط های چاپی و سهوهای آشکار مؤلف است که ویراستاران چاپ های بعدی این کتاب^{۱۲} در برلین، سال ۱۹۵۵ و آخرین چاپ روسی آن توسط موسسه ی مارکسیزم-لنینیزم، مسکو، ۱۹۵۶ مشخص کرده اند.

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

دست نویس اصلی دست نوشته های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ شامل سه بخش است که هر بخش با اعداد روی شماره گذاری شده است. هر ۲۷ صفحه از بخش نخست دست نوشته در سه ستون با دو خط عمودی از هم جدا شده اند؛ هر ستون در هر صفحه با عناوینی از قبیل «مزدکار»، «سود

^{۱۰} - مقصود از ناشر انگلیسی انتشارات بین الملل، چاپ دهم، ۱۹۷۷ است. م.

^{۱۱} - Marx- Engles Gesamtausgabe, Abt, I. Bd. ۳.

^{۱۲} - Marx- Engles, Kleine ökonomische Studien

سرمایه» و «رانت ارضی» مشخص شده است. در صفحه‌ی XVII تنها ستونی که عنوان «رانت ارضی» را دارد، پر شده است و از صفحه‌ی XXII تا انتهای نخستین بخش دست نوشته، 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 دست نوشته، فقط چهار صفحه باقی مانده که با شماره‌های XXXX تا XLIII مشخص شده‌اند. متن از وسط جمله‌ای آغاز شده و عنوان «آنتی تز سرمایه و کار؛ مالکیت ارضی و سرمایه» برای آن انتخاب گردیده است.

سومین بخش شامل ۴۳ صفحه‌ی بزرگ است که هر صفحه به دو ستون تقسیم شده است. این بخش از دست نوشته‌ها با دو ضمیمه برای صفحات مفقود XXXIX و XXXVI آغاز می‌شود که در این مجموعه با عناوین «مالکیت خصوصی و کار» و «مالکیت خصوصی و کمونیزم» مشخص شده‌اند. در مجموعه‌ی حاضر عنوان «در معنای نیازهای انسانی» به قسمت بعدی این متن داده شده و سپس از صفحه‌ی XXIX تا XL از بخش سوم، «دیباجه» آمده است. به دنبال آن در صفحات XLIII-XLI متن با عنوان «قدرت پول در جامعه‌ی بورژوایی» مشخص شده است. به ضمیمه‌ی بخش سوم مقاله‌ی دیگری مستقل از سایر مقالات آمده که در مجموعه‌ی حاضر عنوان «نقدی دیالکتیک و فلسفه‌ی هگل در کل» دارد.

بخش‌های دست نوشته به همان ترتیبی که مارکس تعیین کرده بود، انتشار می‌یابند. جز «دیباجه» که در ابتدا آمده و مقاله‌ی مربوط به هگل بر اساس اشاراتی که مارکس در «دیباجه» داشته، در انتهای مجموعه آمده است. جز

سه عنوان نخست که انتخاب خود مارکس است، بقیه‌ی عنوان هایی که در دست نوشته ها آمده، از طرف ویراستاران انتخاب شده است. قطعاتی را که مارکس روی آن‌ها در نسخه‌ی اصلی دست نوشته ها قلم گرفته، در یادداشت های توضیحی آخر همان فصل آمده است. تمام زیرنویس های مارکس در هر صفحه به دنبال متن آورده شده است. یادداشت های ویراستار در آخر همان فصل آمده است. تمام کلمه ها، عبارت ها و جمله های داخل پرانتز از ویراستار انگلیسی کتاب است.

دیباچه

پیش‌تر در سالنامه‌ی آلمانی-فرانسوی اطلاع دادم که در حال تهیه‌ی نقدی از علم حقوق و علم سیاست به شکل نقد بر فلسفه‌ی حق هگل هستم^{۱۳}. زمانی که این نقد را برای انتشار آماده می‌کردم، پی بردم که آمیختن نقدی صرفاً معطوف به نظورری با نقدی از موضوعات متنوع، یکسره نامناسب است و مانع پیشبرد بحث می‌شود و فهم مطلب را دشوار می‌سازد. علاوه بر این، پرداختن به غنا و تنوع موضوعاتی که در یک اثر داده می‌شود، تنها به سبک گزین‌گویی ممکن است؛ این در حالی است که عرضه داشت گزین‌گویانه، نظام‌سازی خودسرانه به نظر می‌رسد. بنابر این، در چند جزوه‌ی مجزا و مستقل نقد خود را از حقوق، اخلاق، سیاست انتشار می‌دهم و سرانجام تلاش خواهم کرد تا در یک اثر خاص، این نقدها را بار دیگر همچون کلیتی مرتبط ارائه کنم تا رابطه‌ی بین اجزای جداگانه را نشان دهم و نقدی از تلقی نظوررزانه از این مصالح را فراهم آورم.^{۱۴} از این رو، در اثر حاضر به پیوند متقابل اقتصاد سیاسی با دولت، حقوق، اخلاق، زندگی مدنی فقط اشاراتی شده، زیرا خود اقتصاد سیاسی به ویژه به این موضوعات اشاره کرده است.

نیازی نیست که به خواننده‌ی آشنا با اقتصاد سیاسی اطمینان دهم که با تحلیلی یکسره تجربی و متکی بر پژوهشی انتقادی و جامع از اقتصاد سیاسی به این نتایج دست یافته‌ام. [۱]

^{۱۳} - منظور مقاله‌ی درآمدی بر فلسفه‌ی حق هگل است که در اواخر سال ۱۸۴۳ و اوایل ۱۸۴۴ نوشته شد. (مترجم انگلیسی انتشارات پنگوئن).

^{۱۴} - این طرح هرگز عملی نشد. شاید بتوان خانواده‌ی مقدس و ایدئولوژی آلمانی را کوششی برای نقد بر فلسفه‌ی هگل دانست. (مترجم فرانسوی).

روشن است که علاوه بر آثار سوسیالیست های فرانسوی و انگلیسی، از آثار سوسیالیست های آلمانی نیز استفاده کرده ام. اما غیر از مقالات وایتلینگ، تنها آثار اصیل به زبان آلمانی در این قلمرو عبارتند از جستارهای هس Hess در نشریه ی این اوندتسوآنزیش بوگن (Einundzwanzig Bogen) [۲] و مقاله ی طرحی از نقد اقتصاد سیاسی انگلس در سالنامه ی آلمانی - فرانسوی. در این سالنامه به صورت کلی به عناصر پایه ای مقاله ی انگلس اشاره کرده ام. [۳]

نقد ایجابی، انسان باور و ناتورالیستی تنها با فویرباخ آغاز می شود. هر قدر آثار فویرباخ سروصدای کم تری برپا می کند تأثیر نوشته هایش قطعی تر، ژرف تر، فراگیرتر و بادوام تر است. این آثار بعد از پدیدار شناسی و منطق هگل، تنها آثاری هستند که یک انقلاب واقعی نظری را دربر دارند.

برخلاف نظر الاهیون انتقادی [۴] دوران ما، بخش نتیجه گیری اثر حاضر (تحلیل انتقادی از دیالکتیک هگلی و فلسفه ی هگلی در کل) را ضروری می دانم زیرا تاکنون چنین کاری انجام نشده است. ریشه یابی نکردن موضوع از سوی الاهیون انتقادی اجتناب ناپذیر است؛ زیرا حتی متأله انتقادی هنوز متأله است. او یا باید از پیش فرض های فلسفی معینی آغاز کند که مرجع می داند یا اگر در جریان نقد و در نتیجه ی کشفیات دیگران، این پیش فرض های فلسفی تردید می کند، آن ها را جبوناته و بدون توجیه کنار می گذارد، آن ها را نادیده می گیرد و وابستگی برده وار خود را به این پیش فرض ها و رنجش خود را از این وابستگی فقط به شکلی منفی، ناآگاهانه و سفسطه آمیز نشان می دهد. [۵]

با بررسی دقیق نقادی الاهیاتی مشخص می شود که این نقادی در تحلیل نهایی، چیزی بیش از اوج و پیامد استعلاباوری فلسفه‌ی قدیم به ویژه هگلی نیست که به کاریکاتوری الاهیاتی تبدیل شده، هر چند در آغاز این جنبش، عاملی حقیقتاً ترقیخواه بوده است. [۶] این نمونه‌ی جالب از عدالت تاریخی، این مکافات، را که اکنون بر الاهیات- نقطه‌ی عفن همیشگی فلسفه- بار اضافی بازنمایی فروپاشی منفی فلسفه یعنی روند اضمحلال اش را تحمیل کرده است، در جای دیگر به تفصیل نشان خواهم داد. [۷]

یادداشت‌ها

۱- مارکس پاراگراف زیر را در دست‌نوشته‌هایش خط‌زده است:

در حالی که خواننده‌ی نامطلع تلاش دارد نادانی کامل خویش و فقر ذهنی خود را با نثار «عبارات آرمان شهری» به منتقد سازنده یا با عباراتی از قبیل «نقادی انتقادی محض، مصمم، کامل»، «نه فقط حقوقی بلکه اجتماعی، مطلقاً اجتماعی»، «توده‌های متراکم و فشرده»، «سخن‌پردازان بلیغ توده‌های متراکم»، پنهان دارد، هنوز می‌باید علاوه بر مسائل خانوادگی الاهیاتی 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 روزنامه‌ی آلگماینه لیتراتور تسایتونگ (Allgemeine Literatur-Zeitung) دو بررسی بلند درباره‌ی کتاب‌ها، مقالات و جزواتی که به مسأله‌ی یهود می‌پرداخت، منتشر کرده بود. بسیاری از نقل‌قول‌ها از این بررسی‌ها که در آلگماینه لیتراتور تسایتونگ (دفتر اول، دسامبر ۱۸۴۳؛ دفتر چهارم، مارس ۱۸۴۴) آمده، اقتباس شده است. مثلاً «عبارات آرمان شهری» و «توده‌ی فشرده» در مقاله‌ی باوئر با عنوان سوژه‌ی نقد چیست؟ آمده که در آلگماینه لیتراتور تسایتونگ دفتر هشتم، ژوئن ۱۸۴۴ منتشر شد.

آلگماینه لیتراتور تسایتونگ Allgemeine Literatur-Zeitung ماهنامه‌ای آلمانی بود که برونو باوئر در شهر شارلوتنبرگ از دسامبر ۱۸۴۳ تا اکتبر ۱۸۴۴ منتشر می‌کرد. مارکس و انگلس ارزیابی انتقادی مفصلی از این ماهنامه در کتاب خانواده‌ی مقدس کرده‌اند.

۲- این اوندتسوانزیش بوگن (Einundzwanzig Bogen) در سونیس منتشر می شد و سردبیر آن گنورگ هرورگ شاعر بود.

۳- مارکس در اینجا پاراگراف زیر را خط زده است:
علاوه بر دین خود به این مؤلفان که به گونه ای انتقادی، اقتصاد سیاسی، انتقاد اثباتی در کل و بنابر این نقد اثباتی آلمانی را از اقتصاد سیاسی را در نظر گرفته اند، باید از دستاوردهای فویرباخ یاد کرد که با انتشار اثرش تحت عنوان فلسفه ی آینده و تزهایی درباره ی اصلاح فلسفی در گاهنامه ی آنکدوتا، بنیادی راستین را پی افکند. با وجود استفاده ی ضمنی که از این آثار می شود، غبطه ی حقیرانه ی برخی و خشم حقیقی عده ای دیگر، توطئه ی سکوتی را پیرامون این آثار شکل داده است.

نام کامل آثار فویرباخ به شرح زیر است:

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

Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und publicistik (آثار و مقالات منتشر نشده ی فلسفه ی معاصر آلمانی) است. آنکدوتا مجموعه ای بود دو جلدی که آ. روگه در سونیس منتشر می کرد. این مجموعه شامل مقالات مارکس با عنوان های یادداشت هایی درباره ی آخرین دستورات حکومت پروس به سانسورچی ها 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 آلگماینه لیتراتور تسایتونگ Literatur-Zeitung Allgemeine مرتبط بوده اند.

۵- مارکس در اینجا پاراگراف زیر را خط زده است:

در این رابطه، متأله‌ی 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 نقد مانده، صورت‌های نارس نقد از گذشته‌هاست، بگیرم هجده سده نقد، و به علت عقب ماندگی توده‌ها و به منظور انحراف توجه بیننده از وظیفه‌ی ضروری حل و فصل مسائل بین نقد و خاستگاهش یعنی دیالکتیک هگلی و فلسفه‌ی آلمانی در کل، نقد مدرن فراتر از محدودیت‌ها و خامی‌اندیشه‌اش رشد کرده است. اما دست آخر، هنگامی که کشفیاتی (نظیر کشفیات فویرباخ) درباره‌ی خصلت پیش فرض‌های فلسفی نقد می‌شود، متأله‌ی یزدان شناس انتقادی به گونه‌ای رفتار می‌کند که گویی خود او یکی از کسانی بوده که در این کشفیات نقش داشته است و با در اختیار گرفتن نتایج آن‌ها، البته بدون آنکه قادر به بسط‌اشان باشد، خود را چنین جلوه می‌دهد و در قالب این یا آن عبارت برگرفته از این کشفیات به نویسندگانی حمله می‌برد که هنوز گرفتار قید و بند فلسفه هستند. حتی تا حدی قادر می‌شود از برتری خویش نسبت به این کشفیات داد سخن سر دهد و این زمانی است که به گونه‌ای سربسته، 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 نقدی به کار برد. این نقد که سعی نکرده چنین عناصری را از دیالکتیک هگلی در رابطه‌ی مشخص‌اشان به کار برد یا قادر نشده چنین کاری را بکند، مقوله‌ی برهان میانجی را علیه مقوله‌ی حقیقت ایجابی و خودزاد به کار می‌برد، آن هم به شیوه‌ای که خاص دیالکتیک هگلی است. زیرا برای نقد

الاهیاتی کاملاً طبیعی است که هر کاری را باید با فلسفه انجام داد تا بتوان درباره‌ی خلوص، استواری و کمال نقادی انتقادی وراجی کرد؛ و هرگاه احساس کند که فویرباخ فاقد مراحل هگلی است، درباره‌ی خویش دچار این توهم می‌شود که فاتح راستین فلسفه است. هر قدر هم که دست به ستایش معنوی "خودآگاهی" و "ذهن" زند، نقادی الاهیاتی از احساس آگاهی فراتر نخواهد رفت.»

در دیالکتیک هگلی مرحله (moment) اصطلاحی است فنی که به معنای مرحله‌ی حیاتی اندیشه است. از این اصطلاح برای تأکید بر اینکه اندیشه یک فرایند است و اینکه این عناصر در نظام اندیشه، بیانگر مرحله‌ی در حرکت اندیشه اند استفاده می‌شود. اصطلاح احساس اشاره به شکل نسبتاً پست زندگی ذهنی دارد که در آن امر سوژکتیو و امر عینی هنوز با هم اشتباه گرفته می‌شوند. آگاهی نامی است که هگل به نخستین بخش اصلی کتابش با عنوان پدیدارشناسی روح داده است و حاکی از اشکالی از فعالیت ذهنی است که سوژه سعی می‌کند تا ابژه را درک کند. "خودآگاهی" و "روح" اشاره به مراحل بعدی و بالاتر در تکامل دانش مطلق و یا "مطلق" دارد.

زمانی که مارکس از مقولات برهان میانجی و حقیقت اثباتی و خودزاد سخن می‌گوید، شاید آن بخش‌هایی از منطق هگل را در نظر داشته که در آن دانش بیواسطه را با دانش باواسطه مقایسه کرده است (به منطق هگل ترجمه و. والاس صفحه ۱۳۲ رجوع کنید). هگل با این مقایسه به نقد برهان‌های متفاوت وجود خدا کشانده شد.

۶- شاید مارکس در اینجا به زندگی مسیح اثر دی. اف. اشترواس (۱۸۳۵) و جوهر مسیحیت اثر فویرباخ (۱۸۴۱) اشاره داشته است.

۷- مارکس در اینجا پارگراف زیر را خط زده است.
«اینکه کشفیات فویرباخ درباره‌ی سرشت فلسفه، دستکم به خاطر برهان هایش، تا چه حد هنوز نیازمند تسویه حساب نقادانه با دیالکتیک فلسفی است، از شرح و تفسیری که ارائه خواهیم کرد، روشن می‌شود».
مارکس کمی بعد با نوشتن خانواده‌ی مقدس با همکاری انگلس به این وعده عمل کرد.

مزد کار

مبارزه‌ی آشتی ناپذیر بین سرمایه دار و کارگر مزد را تعیین می کند. سرمایه دار ناگزیر پیروز می شود. سرمایه دار بدون کارگر، بیش تر می تواند زندگی کند تا کارگر بدون سرمایه دار. اتحاد میان سرمایه داران معمول و کارآمد است، در حالی که اتحاد کارگران ممنوع است و پیامدهای دردناکی برای آنان دارد. [۱] علاوه بر این، مالک زمین و سرمایه دار می توانند درآمدهای خود را از ثمرات صنعت افزایش دهند؛ اما کارگر نه رانت ارضی دریافت می کند و نه بهره‌ی سرمایه را می گیرد تا درآمدش از صنعت بالا رود. از این رو، رقابت میان کارگران شدت می گیرد. بنابراین، فقط برای کارگران است که جدایی سرمایه، مالکیت ارضی و کار، جدایی اجتناب ناپذیر، اساسی و زیان بخش است. سرمایه و مالکیت ارضی نیازی ندارند که در این انتزاع مانند کار کارگران ثابت باقی بمانند.

بنابر این، جدایی سرمایه، رانت ارضی و کار برای کارگر مهلک است.

پایین ترین مزد و تنها نرخ ضروری آن، مزدی است که تداوم حیات کارگر را برای دوره ای که کار می کند، تأمین کند، و تا آن اندازه باشد که برای نگهداری یک خانواده و بقای نسل کارگران ضروری تلقی می شود. بنا به نظر آدام اسمیت، مزد متعارف، پایین ترین مزدی است که با زندگی انسان عادی یعنی حیات حیوانی منطبق باشد. [۲]

مانند هر کالای دیگر، برای انسان ها، تقاضا ضرورتاً تولید را تنظیم می کند. هرگاه عرضه بیش از تقاضا می شود، بخشی از کارگران به ورطه‌ی گدایی یا

گرسنگی می غلتند. از این رو، وجود کارگر تابع همان شرایطی است که وجود هر کالای دیگر. کارگر تبدیل به کالا شده است، و اگر خریداری بیاید اقبال داشته است. و تقاضایی که زندگی کارگر در گرو آن است، به هوس های ثروتمندان و سرمایه داران بستگی دارد. اگر کمیت عرضه از تقاضا فراتر برود، آنگاه یکی از عناصر قیمت یعنی سود، رانت ارضی و مزد، پایین تر از قیمت آن پرداخت می شود [۳]؛ بنابر این یک بخش از این عناصر از کارکرد یادشده کنار گذاشته می شود و در نتیجه قیمت بازار به سمت قیمت طبیعی که نقطه‌ی مرکزی است، گرایش می یابد اما (۱) جایی که تقسیم کار چشمگیر باشد، کارگر به دشواری می تواند کارش را به جای دیگری به جریان بیاورد (و ۲) کارگر به علت رابطه‌ی زیردستانه‌اش با سرمایه‌دار پیش از همه آسیب می بیند.

بدینسان کارگر از گرایش قیمت بازار به قیمت طبیعی، ضرورتاً و بیش از همه ضرر می کند. دقیقاً همین توانایی سرمایه دار برای به جریان انداختن سرمایه‌اش در مجراهای دیگر است که کارگری را که تنها به این یا آن شاخه‌ی کار محدود است، یا به گرسنگی می کشاند و یا مجبورش می کند تا به هر تقاضای سرمایه دار تسلیم شود.

نوسانات ناگهانی و تصادفی در قیمت بازار، تأثیر کم تری بر رانت ارضی* دارند تا آن بخش از قیمت که از سود ومزدها تشکیل یافته است؛ اما این نوسانات تأثیر کم تری بر سود دارند تا بر مزدها. با صعود مزدها، عموماً یک بخش از قیمت ثابت و بخش دیگر نزول می کند.

* - در ترجمه‌ی قبلی حسن مرتضوی «اجاره بهای زمین» ترجمه شده بود. - یاشار آذری

هنگامی که سرمایه دار سود می کند کارگر لزوماً سود نمی کند، اما با زیان سرمایه دار، کارگر لزوماً زیان می کند. مثلاً اگر سرمایه دار به کمک تولیدات جدید یا ترفندی بازرگانی، انحصار یا ایجاد وضعیتی مطلوب در مالکیت خود، قیمت بازار را بالاتر از سطح قیمت طبیعی نگاه دارد، کارگر نفعی نمی برد. افزون بر آن، قیمت کار از قیمت خواربار ثابت بسیار بیش تری دارد. نسبت اشان اغلب معکوس است. در زمان گرانی، مزدها به علت کاهش تقاضا سقوط می کنند اما به علت افزایش قیمت خواربار صعود می کنند و در نتیجه تعادل برقرار می شود. در هر حال، تعدادی از کارگران بی نان و توشه می مانند. در زمان ارزانی، مزدها به علت افزایش تقاضا بالا می روند اما به علت کاهش قیمت خواربار پایین می آیند و بدینسان تعادل برقرار می شود. [۴]

جنبه‌ی دیگری که برای کارگر نامطلوب است: قیمت های کار انواع گوناگون کارگران تنوع بسیار بیش تری از سودهای شاخه های مختلفی دارد که سرمایه در آن ها به جریان می افتد. تمام تنوعات طبیعی، روحی و اجتماعی فعالیت فردی در کار نمود می یابد و به صورت های گوناگون در نظر گرفته می شود، در حالی که سرمایه‌ی مرده همیشه چهره‌ی واحدی را نشان می دهد و به فعالیت فردی واقعی بی اعتناست.

به طور کلی باید در نظر داشت در مواردی که کارگر و سرمایه دار یکسان رنج می برند، کارگر از زندگی اش و سرمایه دار از سود [ی که باید از] مال بیجانش [درآورد] رنج می برد.

کارگر نه تنها برای وسیله‌ی معاش مادی خود بلکه برای یافتن کار یعنی امکان و وسیله‌ی ای برای به انجام رساندن فعالیتش باید مبارزه کند. در اینجا

سه وضعیت عمده در جامعه را در نظر می گیریم و وضعیت کارگران را در آن ها بررسی می کنیم: [۵]

۱- اگر ثروت جامعه تنزل یابد، کارگران بیش از همه دچار سختی می شوند؛ به این علت که اگرچه طبقه ی کارگر در وضعیت رونق جامعه نمی تواند به اندازه ی طبقات مالک نفع ببرد، اما در دوره ی نزول آن، هیچ طبقه ای به اندازه ی طبقه ی کارگر چنین بیرحمانه دچار سختی نمی شود. [۶]

۲- اکنون جامعه ای را در نظر می گیریم که ثروت آن در حال افزایش است. این تنها وضعیتی است که مطلوب کارگران است. [در این شرایط رقابت میان سرمایه داران شروع می شود و تقاضا برای [کار] کارگران از عرضه ی آن بیش تر می شود. اما:

در وهله ی نخست، بالا رفتن مزدها باعث زیاده کاری کارگران می شود. به گونه ای که اگر درآمد بیش تری بخواهند، باید اوقات فراغت خویش را بیش تر قربانی کنند و به دلیل حرص و طمع، کار بردگی کنند و تمام آزادی خویش را به طور کامل از دست دهند و بدینسان از عمر خویش بکاهند. اما این کاهش میزان عمر آن ها شرایط مطلوبی برای کل طبقه ی کارگر است، زیرا باعث می شود عرضه ی همیشگی کار تازه ضروری شود. این طبقه همیشه باید بخشی از خود را قربانی سازد تا به طور کامل نابود نشود.

علاوه بر این، ثروت جامعه در چه شرایطی افزایش می یابد؟ هنگامی که سرمایه ها و درآمدهای یک کشور رشد کند. اما این امر فقط [هنگامی] امکان دارد که:

(الف) کار بیش تری انباشت شود، زیرا سرمایه کار انباشت شده است؛ یعنی محصولات کارگر هر چه بیش تر از او گرفته شود، تا آنجا که کارش به عنوان

دارایی دیگری در مقابل او قرار گیرد و وسیله‌ی زندگی و فعالیتش به نحو فزاینده‌ای در دست‌های سرمایه‌دار متمرکز شود.

ب) انباشت سرمایه تقسیم کار را شدت می‌بخشد و تقسیم کار باعث افزایش تعداد کارگران می‌شود. افزایش تعداد کارگران تقسیم کار را افزایش می‌دهد، درست همانطور که تقسیم کار باعث افزایش انباشت سرمایه می‌شود. کارگر از سویی با تقسیم کار و از سوی دیگر با انباشت سرمایه، به نحو منحصر به فردی به کار، آن هم کاری یکجانبه و ماشینی، وابسته می‌شود. چون کارگر از لحاظ معنوی و مادی به یک ماشین تنزل یافته و از یک انسان به فعالیتی انتزاعی و یک شکم سقوط کرده است، بیش از پیش به هر نوسان در قیمت بازار، به نحوه‌ی کاربرد سرمایه و به هوس ثروتمندان وابسته می‌شود. به همین ترتیب، افزایش طبقاتی از انسان‌ها که یکسره به کار وابسته اند، باعث افزایش رقابت میان کارگران می‌شود و در نتیجه قیمت‌شان پایین می‌آید. این وضعیت در نظام کارخانه‌ای به اوج خود می‌رسد.

ج) در جامعه‌ای که بیش از پیش در حال رونق است، تنها ثروتمندترین افراد می‌توانند با بهره‌ای که از پول می‌گیرند به زندگی خود ادامه دهند. بقیه باید یا با سرمایه‌اشان کاری دست و پا کنند، یا آن را در بازار بگذارند. در نتیجه، رقابت میان سرمایه‌داران افزایش می‌یابد، تراکم سرمایه بیش‌تر می‌شود، سرمایه‌داران بزرگ سرمایه‌داران خرد را نابود می‌کنند و بخشی از سرمایه‌داران پیشین جزیی از طبقه‌ی کارگر می‌شوند. کارگرانی که با این افزایش تعدادی دستخوش کاهش بیش‌تر مزدها می‌شوند و به چند سرمایه‌دار بزرگ و حتی بیش‌تر وابسته می‌شوند. با کم شدن تعداد سرمایه‌داران، دیگر به زحمت رقابتی میان آن‌ها برای به کار گماردن وجود خواهد داشت؛ و چون

تعداد کارگران افزایش یافته، رقابت میان آن ها چشمگیرتر، غیر طبیعی تر و خشن تر شده است. در نتیجه، بخشی از طبقه ی کارگر به گدایی یا گرسنگی می افتد، درست با همان ضرورت که سرانجام سروکار بخشی از سرمایه داران متوسط به طبقه ی کارگر می کشد.

بنابراین، حتی در چنین جامعه ای که بیش از همه برای کارگران مطلوب است، نتیجه ی ناگزیر برای او همانا زیاده کاری و مرگ زودرس، تنزل یافتن به ماشین و بندگی سرمایه است، سرمایه ای که در مقابل او به نحو خطرناکی انباشت می کند، و رقابت بیش تر، گرسنگی یا گدایی را برای بخشی از طبقه ی کارگر در پی دارد.

افزایش مزدها، همان جنون سرمایه دار برای پولدار شدن را نیز در کارگر برمی انگیزد، اما کارگر تنها با قربانی کردن ذهن و جسم خود آن را ارضا می کند. افزایش مزدها مستلزم و متضمن انباشت سرمایه است و از این رو محصول کار را بیش از پیش با کارگر بیگانه می سازد. به همین منوال، تقسیم کار، کارگر را هر چه بیش تر یک سوپیه و وابسته می کند، و نه تنها رقابت با انسان ها بلکه با ماشین ها نیز موجب می شود. چون کارگر به ماشین تنزل یافته، ماشین را رقیب خود می پندارد. سرانجام، چون انباشت سرمایه، کمیت صنعت و بنابراین تعداد کارگران را افزایش می دهد، با همان کمیت صنعت، کمیت بیش تری از محصولات را تولید می کند. این به اضافه تولید می انجامد و اخراج بخش وسیعی از کارگران از کار یا کاهش مزدشان به حقوقی ناچیز منتهی می شود. این ها پیامدهای شرایط جامعه ای است که بیش از همه مطلوب کارگران است یعنی شرایطی که ثروت در حال رشد است.

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

۳- «در کشوری که به ثروتی سرشار دست یافته است... هم مردهای کار و هم سودهای سهام احتمالاً بسیار اندک است... رقابت برای اشتغال ضرورتاً چنان زیاد است که مردهای کار را به سطحی کاهش می‌دهد که به زحمت کفاف معاش تعدادی از کارگران را می‌دهد، و در کشوری که جمعیتش زیاد است، این تعداد هرگز نمی‌تواند افزایش یابد.» [۷]

بنابر این جمعیت اضافی باید بمیرند.

بدینسان در شرایطی که جامعه در حال نزول است، کارگر بینواتر می‌شود؛ در جامعه ای که در حال رشد است، بینوایی کارگران افت و خیز دارد و در جامعه‌ی کاملاً پیشرفته بینوایی ثابت می‌ماند.

به نظر اسمیت، جامعه ای که بخش وسیعی از آن در رنج است. [۸] اما چون حتی پررونق‌ترین وضعیت جامعه هم موجب رنج این اکثریت است و چون نظام اقتصادی [۹] که جامعه ای است متکی به منافع خصوصی، چنین وضعیت پررونقی را به وجود می‌آورد، نتیجه می‌شود که فلاکت جامعه، هدف نظام اقتصادی است.

در خصوص رابطه‌ی کارگر با سرمایه دار باید اضافه کنیم که سرمایه دار ترقی مردها را با کاهش میزان زمان کار جبران می‌کند، و ترقی مردها و نیز بهره‌ی سرمایه، به ترتیب به صورت بهره‌ی ساده و بهره‌ی مرکب در قیمت کالاها عمل می‌کند.

اکنون به طور کامل از دیدگاه یک اقتصادسیاسیدان به مسأله می پردازیم و از منظر او مطالبات نظری و عملی کارگران را بررسی می کنیم.

اقتصادسیاسیدان 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 آنچه کارگر دریافت می کند، کوچک ترین بخش محصول، حداقل لازم، است یعنی فقط آن مقدار که برای بقایش به عنوان کارگر، نه به عنوان انسان، و برای تولید مثل کارگران برده و نه انسان ها، لازم است.

اقتصادسیاسیدان به ما می گوید که همه چیز با کار خریده می شود و سرمایه چیزی جز کار انباشت شده نیست اما در همان حال ادامه می دهد که کارگر به جای اینکه در جایگاهی باشد که هر چیزی را بخرد، باید خود و هویت انسانی اش را بفروشد.

در حالی که رانت ارضی مالکی تنبل عموماً یک سوم محصول زمین است و سود یک سرمایه دار فعال دو برابر بهره ای است که از پول خود دریافت می کند، مازادی که کارگر در می آورد، در بهترین حالت معادل مرگ دو نفر از چهار فرزندش از گرسنگی است.

بنابه نظر اقتصادسیاسیدان، کار تنها وسیله ای است که انسان از طریق آن می تواند ارزش محصولات طبیعت را افزایش دهد، و کار داری فعال انسان است، اما بنابه نظر، اقتصاد سیاسی، مالک زمین و سرمایه دار که به معنای دقیق کلمه خدایانی ممتاز و عاطل محسوب می شوند، همه جا برتر از کارگر هستند و قانون را به او تحمیل می کنند.

بنابه نظر اقتصادسیاسیدان، کار فقط قیمت ثابت چیزهاست، اما چیزی بیش از قیمت کار دستخوش تغییر و در معرض نوسانات فراوان نیست.

در حالی که تقسیم کار، قدرت مولد کار و ثروت و رفاه جامعه را افزایش می‌دهد، کارگر را تهیدست می‌کند و او را به ماشین تقلیل می‌دهد. در حالی که کار موجب انباشت سرمایه و در نتیجه رشد رفاه جامعه می‌شود، کارگر را بیش از پیش به سرمایه‌دار وابسته می‌کند، او را در معرض رقابتی بیش‌تر قرار می‌دهد و به جهان عنان‌گسیخته‌ی اضافه تولید با رکود بعدی‌اش می‌راند.

بنابراین نظر اقتصادسیاسیدان، نفع کارگر هیچگاه در مقابل نفع جامعه قرار نمی‌گیرد. اما جامعه همیشه و ناگزیر در مقابل نفع کارگر قرار می‌گیرد.

بنابراین نظر اقتصادسیاسیدان، نفع کارگر هیچگاه در تقابل با نفع جامعه قرار نمی‌گیرد: (۱) زیرا بالا رفتن مزدها با کاهش میزان زمان کار و پیامدهای دیگری که در بالا شرح دادیم جبران می‌شود، 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 از تحلیل‌های اقتصادسیاسیدان نتیجه می‌شود، هرچند خود از آن آگاه نباشند، که خود کار نه تنها تحت شرایط کنونی بلکه به طور کلی تا جایی که هدفش محدود به افزایش ثروت باشد- زیانبار و ویرانگر است.



در تئوری، رانت ارضی و سود سرمایه‌کسوری هستند که از مزد کم می‌شوند. اما در واقعیت، مزدها کسوری هستند که زمین و سرمایه به کارگر اعطا می‌کنند، وجهی که از محصول کار به کارگر، به کار داده می‌شود.

بیشترین رنج کارگر زمانی است که جامعه تحلیل می رود. شدت رنجی که تحمل می کند، ناشی از جایگاهش به عنوان کارگر است، اما خود این رنج به معنای دقیق کلمه ناشی از وضعیت جامعه است.

اما هنگامی که جامعه در حال پیشرفت است، بینوایی و فقر کارگر محصول کارش و ثروتی است که تولید می کند. بنابراین، این بینوایی از همین ذات کنونی خود کار ناشی می شود.

جامعه ایی که در اوج رونق خود است یک ایده آل است، اما ایده آلی که اصولاً قابل حصول است و دستکم هدف نظام اقتصادی و جامعه ی مدنی به شمار می آید. چنین جامعه ای برای کارگر بینوایی ایستاست.

روشن است که اقتصاد سیاسی، پرولتاریا را یعنی انسانی که بدون سرمایه و رانت ارضی، فقط با کار، آن هم با کاری یک سویه و انتزاعی، زندگی می کند، چیزی بیش از یک کارگر تلقی نمی کند. بنابراین اقتصاد سیاسی می تواند این تزلزل را مطرح کند که او مانند اسب فقط باید تا آن اندازه دریافت کند که بتواند به کارش ادامه بدهد. زمانی که کارگر کار نمی کند، اقتصاد سیاسی او را به منزله ی یک انسان در نظر نمی گیرد و چنین ملاحظاتی را به قوانین کیفی، پزشکان، دین، جدول های آماری، سیاست و مأموران رسیدگی به نوانخانه ها واگذار می کند.

اکنون از سطح اقتصاد سیاسی بالاتر می رویم و سعی می کنیم بر اساس شرحی که در بالا دادیم و تقریباً کلمه به کلمه از اقتصادسیاسیدانان نقل شده، به دو پرسش زیر پاسخ بدهیم:

۱- در تکامل انسان، معنای این تقلیل بخش بزرگی از انسان ها به کار

مجرد چیست؟

۲- خطای اصلاح طلبانی که یا می خواهند سطح دستمزدها را بالا ببرند و به این طریق وضعیت طبقه‌ی کارگر را بهبود بخشند، یا - مانند پرودون- برابری مزدها را هدف انقلاب اجتماعی می دانند در چیست؟^{۱۰} [۱۱]

در اقتصاد سیاسی، کار فقط به شکل فعالیت مزدگیری ظاهر می شود.

* * *

«می توان استدلال کرد که آن حرفه هایی که مستلزم توانایی های خاص یا دوره های آموزشی بلندمدت هستند، در کل سودآورترند؛ در حالی که مزد مناسب برای فعالیت یکنواخت مکانیکی که هر کس می تواند به سادگی و به سرعت بیاموزد، در نتیجه ی رشد رقابت سقوط کرده و به اجبار نیز محکوم به سقوط بوده است. و دقیقاً این نوع کار است که در نظام کنونی سازمان کار هنوز بیش از همه مرسوم است. بنابراین، اگر کارگری در نوع اول کار اکنون هفت برابر بیش از گذشته، مثلاً پنجاه سال پیش، درآمد داشته باشد و درآمد کارگر نوع دوم کار بدون تغییر باقی مانده باشد، آنگاه به طور میانگین درآمد هر دو گروه چهار برابر شده است. اما اگر در کشوری معین نوع اول فقط هزار کارگر را شامل شود و نوع دوم یک میلیون نفر، آنگاه ۹۹۹/۰۰۰ نفر وضعیت بهتری نسبت به پنجاه سال قبل خواهند داشت و تازه اگر در همان زمان قیمت اجناس ضروری بالاتر رفته باشد،

^{۱۰}- پرودون در اثر خود با عنوان مالکیت چیست؟ (پاریس ۱۸۴۰) از این نظر دفاع می کند که «انجمن های کارگران باید اعتقاد داشته باشند که وجود آن ها در تناقض با این امر است که کسی بیش از دیگری مزد بگیرد.» (مترجم فرانسوی).

وضعیت بدتری خواهند داشت. با این همه، با چنین محاسبات میانگین سطحی، افراد خود را در مورد پُرشمارترین طبقه‌ی جمعیت فریب می‌دهند. علاوه بر این، میزان مزدها فقط یکی از عوامل ارزیابی درآمد کارگر است: همچنین به حساب آوردن طول زمان که برای چنین مزدهایی تضمین داده می‌شود ضروری است، و در هرج و مرج به اصطلاح رقابت آزاد، با نوسانات مکرر و دوره های رکودش، چنین تضمینی معنا ندارد. سرانجام ساعات کاری که در گذشته معمول بودند و ساعات کاری که اکنون معمول هستند، باید در نظر گرفته شود. کار روزانه برای کارگران صنایع پنبه ریزی انگلستان در نتیجه‌ی حرص و طمع کارفرمایان، در بیست و پنج سال گذشته یا دقیق تر از زمانی که ماشین های کاراندوز رواج یافتند، از دوازده ساعت به شانزده ساعت افزایش یافت. چنین افزایشی در یک کشور و یک شاخه‌ی صنعتی ناگزیر کم و بیش به حوزه های دیگر تسری می‌یابد. زیرا حقوق ثروتمندان در استثمار نامحدود تهیدستان هنوز به طور کلی تأیید می‌شود.»

(ویلهم شولتز، حرکت تولید، صفحه ی ۶۵). [۱۲]

«اما چه درست باشد چه نباشد که درآمد میانگین تمام طبقات جامعه رشد کرده، تفاوت درآمدها و اختلاف نسبی درآمدها به هر حال بیش تر و از این رو تضاد میان ثروت و فقر شدیدتر شده است. زیرا دقیقاً با افزایش کل تولید است که به همان میزان نیازها، دلخواست ها و مطالبات نیز افزایش می‌یابد؛ بنابراین، فقر نسبی می‌تواند رشد کند،

در حالی که فقر مطلق از بین برود. زندگی سامویدها^{۱۶} از طریق فروش روغن ماهی و ماهی مانده چندان فقیرانه نیست زیرا در جامعه‌ی منزوی اشان همگان نیازهای واحدی دارند. اما در شرایطی که به سرعت پیش می رود، اگر کل تولید یک جامعه مثلاً 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، سطح زندگی را حفظ نکرده و فقرش یک سوم رشد کرده است.»

(همان منبع، ص ص. ۶۶-۶۵)

اما اقتصاد سیاسی کارگر را فقط حیوان بارکش، حیوانی که به کمیت‌های نیازهای جسمانی اش تقلیل یافته، می شناسد.

اگر قرار است آزادی معنوی افراد افزایش یابد، دیگر نمی‌توانند بنده‌ی نیازهای جسمانی اشان بمانند، دیگر نمی‌توانند برده‌ی تن باشند. پیش از هر چیز، نیاز به زمانی برای فعالیت‌های فکری و تفریح دارد. چنین زمانی با پیشرفت‌های جدید در سازمان کار حاصل می شود. اکنون در نتیجه‌ی شیوه‌های جدید تولید نیرو و ماشین آلات جدید، یک کارگر در کارخانجات پنبه ریزی اغلب می‌تواند کاری را انجام دهد که پیش‌تر نیاز به ۱۰۰ یا حتی ۲۵۰ تا ۳۵۰ کارگر داشت. در تمام شاخه‌های تولید، می‌توان چنین نتایجی را مشاهده کرد، زیرا نیروهای طبیعی خارجی به نحو فزاینده‌ای به کار انسان اختصاص داده شده‌اند. اگر مقدار زمان و انرژی انسانی لازم برای برآورد کمیت معینی از

^{۱۶} - Samoyed ، ساکنان اورال شمالی سبیری - م.

نیازهای مادی به نصف تقلیل یافته باشد، آنگاه بدون هیچگونه توان دادن منابع مادی، دامنه‌ی خلاقیت فکری و تفریح همزمان به همان میزان افزایش خواهد یافت... اما حتی تقسیم غنایم که از کرونوس [۱۳] پیر در قلمروش به ارث برده ایم، به بخت و اقبالی کور و ناعادلانه وابسته است. در فرانسه برآورد شده که با سطح کنونی تولید، میانگین کار روزانه‌ی پنج ساعته‌ی هر فرد قادر بکار برای رفع تمام نیازهای مادی جامعه کفایت می‌کند... با وجود زمان صرفه‌جویی شده از طریق بهبود ماشین آلات، زمان صرف شده در کار بردگی در کارخانه‌ها برای بیش‌تر مردم افزایش یافته است.

(همان منبع، ص. ۶۷-۶۸)

«گذار از کار دستی مرکب، مستلزم تجزیه‌ی آن به عملیات ساده‌ای است که دربر دارد. اما، ابتدا فقط بخشی از عملیات تکراری و یکنواخت به ماشین‌ها محول می‌شود، در حالی که بخش دیگر به گردن انسان‌ها می‌افتد. تجربه نشان می‌دهد که این نوع فعالیت یکنواخت دانی بنا به ماهیت خود هم برای روح و هم برای جسم زیان‌آور است. در نتیجه، هنگامی که ماشین آلات به این طریق با تقسیم کار میان شمار بزرگی از انسان‌ها ترکیب می‌شوند، تمامی نقائص تقسیم کار ناگزیر نمود می‌یابد. این نقائص شامل مرگ و میر زیاد کارگران کارخانه است... به این تمایز اساسی که تا چه حد انسان‌ها از طریق ماشین‌ها کار می‌کند و تا چه حد به عنوان ماشین کار می‌کنند توجه نشان داده نشده است.»

(همان منبع، ص. ۶۹)

«در زندگی آتی انسان ها، نیروهای بیجان طبیعت که در ماشین آلات به کار گرفته شده اند، برده و مطیع ما خواهند بود.»
(همان منبع، ص. ۷۴)

«کارخانجات ریسندگی انگلستان، ۱۹۶/۸۱۸ زن و فقط ۱۵۸/۸۱۸ کارگر مرد استخدام شده اند. در کارنجات پنبه ریزی لانکشاير، به ازای هر ۱۰۰ کارگر مرد، ۱۰۳ کارگر زن مشغول کار هستند و این رقم در اسکاتلند به ۲۹۰ نفر می رسد. در کارنجات کتان بافی شهر لیدز انگلستان به ازای هر ۱۰۰ کارگر مرد، ۱۴۷ کارگر زن کار می کنند. در داندی و ساحل شرقی اسکاتلند، این نسبت به ۲۸۰ کارگر زن می رسد. در کارخانجات تولید ابریشم انگلستان... تعداد زیادی کارگر زن مشغول به کار هستند اما در صنایع پشم بافی، کارگران مرد غالب هستند چون نیروی جسمانی زیادی لازم است. در سال ۱۸۳۳ بالغ بر ۳۸/۹۲۷ زن در کنار ۱۸/۵۹۳ مرد در کارخانجات پنبه ریزی آمریکای شمالی استخدام شدند. در نتیجه ی تغییر سازمان کار، حوزه ی وسیع تری از فرصت های شغلی به جنس مؤنث اختصاص داده شده است... اکنون زنان از لحاظ اقتصادی وضعیت مستقل تری دارند... هر دو جنس در مناسبات اجتماعی به هم نزدیک تر شده اند.»

(همان منبع، ص ۷۱-۷۲)

«در سال ۱۸۳۵ نسبت کارگران در کارخانجات ریسندگی انگلستان که نیروی محرکه اشان بخار آب بوده است، از این قرار بود:

۲۰/۵۵۸ کودک بین سنین هشت تا دوازده سال، ۳۵/۸۶۷ کودک بین سنین دوازده تا سیزده سال و سرانجام ۱۰۸/۲۰۸ کودک بین سنین سیزده تا هجده سال... مسلماً پیشرفت های بیش تر در روند خودکارسازی که کارهای یکنواخت را از دست های انسان خارج خواهد ساخت، به تدریج این مفسد اجتماعی را از بین خواهد برد. اما سرمایه داران که در مقابل این پیشرفت های سریع مانع ایجاد می کنند، به ساده ترین و ارزان ترین شیوه ها متوسل می شوند و انرژی طبقات فرودست را تا حد کودکان را تصاحب می کنند و از آن ها به جای ماشین آلات استفاده کنند.»

(همان منبع، ص. ۷۰-۷۱)

پیام لرد بروگام به کارگران: «سرمایه دار شوید!»... شری که باعث شده میلیون ها انسان با کاری طاقت فرسا که جسم را درهم می شکند و ذهن را فلج می کند، تا تنها بتوانند پول بخور و نمیری در آورند؛ شری که مجبورشان کرده است تا بداقبالی یافتن چنین کاری را خوشبختی تلقی کنند.»

(همان منبع، ص. ۶۰)

«کسانی که مالک نیستند، برای زندگی کردن، مجبورند مستقیم یا غیرمستقیم به خدمت مالکان درآیند، یعنی به آن ها وابسته شوند.»
(یکونر، نظریه ی اقتصاد اجتماعی و سیاسی جدید یا مطالعاتی درباره ی سازمان

جوامع، پاریس، ۱۸۴۲، ص. ۴۰۹) [۱۴]

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

«اجاره کردن کار فرد»، «قرض دادن کار فرد با بهره»، «در محل
دیگری کار کردن».

«اجاره کردن مواد کار»، «قرض دادن مواد کار با بهره»، «در محل
خود به کار گماشتن دیگری».

(همان منبع، ص. ۴۱۱)

«این ساخت اقتصادی، انسان ها را به چنان مشاغل پست و
خوارکننده ای محکوم می کند که بردگی در قیاس با آن شرایطی شاهانه
جلوه می کند.»

(همان منبع، ص. ۴۱۸-۴۱۷)

«روسپیگری طبقات غیرمالک به همی شکل های خود».

(همان منبع، ص. ۴۲۱) «کهنه فروش ها»

چانز لودون در کتاب خود با عنوان راه حل مسأله ی جمعیت و...، پاریس
۱۸۲۵، ص. ۱۵، [۱۵] تعداد روسپیان انگلستان را بین شصت تا هفتاد هزار
نفر اعلام می کند. تعداد زنانی که «پاکدامنی اشان مورد تردید است» تقریباً
همین میزان است (ص. ۲۲۸).

«عمر میانگین این موجودات بدبخت خیابانی، بعد از گرفتار شدن در
این فعالیت تباه گر تقریباً شش تا هفت سال است. برای ثابت ماندن رقم

شصت- هفتاد هزار روسپی، باید در هر سه بخش مملکت دستکم هر سال هشت تانه هزار زن، یا به عبارتی هر روز ۲۴ قربانی جدید یا به طور متوسط، هر ساعت یک نفر به چنین حرفه‌ی پستی تن دهد. اگر چنین نسبتی در سراسر دنیا برقرار باشد، باید پیوسته یک و نیم میلیون زن بدبخت روسپی وجود داشته باشد.

(همان منبع، ص. ۲۲۹)

جمعیت فقرزده همراه با فقرشان روزبروز بیش تر می شود. این انسان ها در نهایت تنگدستی توده‌ی انبوهی را تشکیل می دهند که فقط برای اینکه از حق رنج بردن محروم نشوند، به ستیز با یکدیگر مشغول اند... در سال ۱۸۲۱، جمعیت ایرلند ۶/۸۰۱/۸۲۷ نفر بود. در ۱۸۳۱ این رقم به ۷/۷۶۴/۰۱۰ نفر افزایش یافت یعنی افزایشی برابر با ۱۴ درصد طی ده سال. در لاینستر، ثروتمندترین استان، جمعیت فقط ۸ درصد افزایش یافت، در حالی که در کنات، فقیرترین استان، افزایش جمعیت ۲۱ درصد بود.» (گزیده ای از تحقیقات انتشار یافته در

انگلستان درباره‌ی ایرلند، وین، ۱۸۴۰) [۱۶]

(اویگن بوره، درباره‌ی بینوایی طبقه‌ی کارگر در انگلستان و فرانسه، دو جلدی،

پاریس، جلد یکم، ص ص. ۳۶-۳۷)

اقتصاد سیاسی کار را به صورت مجرد همچون یک شینی در نظر می گیرد: «کار کالاست». اگر قیمت بالاست، آنگاه تقاضا برای کالای یادشده زیاد است؛ اگر قیمت پایین است، پس عرضه‌ی کالای یادشده زیاد است. «قیمت کار به عنوان کالا باید پایین و پایین تر آورده شود»

(همان منبع، ص. ۴۳)

این امر تاحدی در اثر رقابت میان سرمایه دار و کارگر و تاحدی با رقابت میان خود کارگران حاصل می شود.

«جمعیت کارگران، فروشندگان کار، و ادار می شود کوچک ترین بخش از محصول را بپذیرد... آیا نظریه‌ی کار به عنوان کالا چیزی بیش از نظریه‌ی ای پنهان درباره‌ی بردگی است؟»

(همان منبع، ص. ۴۳)

«پس چرا نباید کار چیزی جز ارزش میادله تلقی شود؟»

(همان منبع، ص. ۴۴)

کارگاه های بزرگ ترجیح می دهند کار زنان و کودکان را بخرند چون هزینه‌ی کم تری از هزینه‌ی مردان دارد.

(همان منبع)

«کارگر به هیچ وجه در مقابل کارفرمایش، در جایگاه فروشنده‌ی آزاد نیست... سرمایه دار همیشه آزاد است که کارگر را به کار بگمارد و کارگر نیز همیشه مجبور است آن را بفروشد. اگر نتوان هر لحظه کار را فروخت، قیمت کار کاملاً به هم می ریزد. برخلاف کالاهای واقعی، کار را نه می توان انباشت نه پس انداز کرد.»

«کار زندگی است و اگر زندگی هر روز با غذا مبادله نشود، دچار مشکل می شود و از بین می رود. اگر زندگی انسان کالا تلقی شود، مجبوریم برده داری را تأیید کنیم.»

(همان منبع، ص. ۴۹ - ۵۰)

«پس اگر کار کالاست، کالایی است که ناگوارترین خصوصیت ها را دارد. اما حتی بنا به اصول اقتصادی، کار کالا نیست زیرا «محصول آزادِ بازاری آزاد نیست»

(همان منبع، ص. ۵۰)

«نظام اقتصادی کنونی «همزمان قیمت و اجرت کار را کاهش می دهد؛ کارگر را کامل می کند و انسان را پست».

(همان منبع، ص ص. ۵۲-۵۳)

«صنعت به یک جنگ، و تجارت به یک قمار بدل شده است.»

(همان منبع، ص. ۶۲)

«ماشین های پنبه ریزی (در انگلستان) به تنهایی معادل ۸۴/۰۰۰/۰۰۰ کارگر دستی عمل می کنند.»

(همان منبع، ص. ۱۹۳)

تا به امروز، صنعت در وضعیت جنگ سلطه جویانه بوده است: «در این جنگ، با همان بی اعتنایی فاتحان بزرگ، جان انسان هایی بر باد رفته که لشکر فاتح را تشکیل می داده اند. هدف این جنگ تصاحب ثروت است و نه سعادت انسان ها.

(همان منبع، ص. ۲۰)

«این منافع (یعنی منافع اقتصادی) که دستخوش رشد آزادانه ی خود هستند... ضرورتاً در تضاد با هم قرار می گیرند؛ جنگ تنها داور

آن هاست، تصمیمات جنگی بر عده ای مُهر شکست و مرگ را رقم می زند و بر دیگران تاج پیروزی را می نشاند... علم در این تعارض نیروهای متخاصم به دنبال نظم و تعادل است: جنگ دائمی از نظر علم یعنی تنها وسیله‌ی رسیدن به صلح. این جنگ رقابت نام دارد. (همان منبع، ص. ۲۳)

«جنگ صنعتی برای آنکه با موفقیت هدایت شود، مستلزم ارتش‌هایی بزرگ است که بتوانند آن‌ها را در یک نقطه گرد آورد و در سطح گسترده‌ای تلفات بدهد. سربازان این ارتش، از سر اخلاص یا مسئولیت چنین فشاری را تحمل نمی‌کنند، بلکه تنها انگیزه‌اشان فرار از اضطراب دردناک گرسنگی است. 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 اندک، باید ثمره‌ای بس بزرگ بدهند. این گروه‌های کارگری که هر چه بیش‌تر روی هم انباشته می‌شوند، حتی این اطمینان را نمی‌یابد که همیشه استخدام شوند. صنعت که آن‌ها را گرد هم آورده است، فقط به آن‌ها اجازه‌ی زنده ماندن می‌دهد، آن‌ها فقط به این دلیل که به آنان نیاز دارد. اما به محض آنکه بتواند از شرشان خلاص شود، بدون کوچک‌ترین تردیدی کنارشان می‌گذارد؛ و کارگران مجبورند خود و نیروی خویش را به هر قیمتی عرضه کنند. کارگران هر قدر کار بیش‌تر، پر عذاب‌تر و نفرت‌انگیزتری را انجام می‌دهند، مزد کم‌تری دریافت می‌کنند. کسانی هستند که با شانزده

ساعت کار روزانه و تحمل فشاری بی وقفه، به دشواری می توانند حق
نمردن خود را بخرند.»

(همان منبع، ص.ص. ۶۸-۶۹)

«ما نیز مانند مأموران مسنول تحقیق در شرایط زندگی بافندگان
ماشین های دستی معتقدیم... که اگر از مناطق روستایی مجاور نیرویی
جدید و خون تازه ای از مردان سالم ارسال نشود، شهرهای بزرگ
صنعتی به سرعت جمعیت کارگری خویش را از دست داد.»

(همان منبع، ص. ۳۶۲)

یادداشت‌ها

۱- گفته‌های مارکس درباره‌ی تعیین دستمزد، اتحاد میان کارگران را پایا ثروت ملل، اثر آدام اسمیت (انتشارات Everyman Library)، جلد اول، ص ص. ۵۸-۶۰ مقایسه کنید. در سه بخش نخستین این دست نوشته، مارکس همانطور که بعداً خاطر نشان می کند، پیوسته واژگان اقتصادی سیاسی دانان کلاسیک، خصوصاً آدام اسمیت، را به کار می برده است. این موضوع حتی زمانی که صراحتاً خاطر نشان نمی کند که آیا نقل قول کرده یا نقل به معنی کرده است، صادق است. مارکس از ترجمه‌ی فرانسوی کتاب ثروت ملل استفاده کرده بود.

(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, ۱۸۰۲)

آدام اسمیت، اقتصاددان اسکاتلندی، ثروت ملل را در سال ۱۷۷۶ منتشر کرد.

۲- آدام اسمیت، ثروت ملل، جلد اول، ص ص. ۶۱-۶۰

۳- همان منبع، ص ص. ۷۲-۵۱ و ۷۱-۵۰

۴- همان منبع، ص. ۷۷.

۵- همان منبع، جلد اول، ص. ۲۳۰، همچنین ص ص. ۶۵-۶۱ آنجا که اسمیت این سه وضعیت ممکن جامعه را با رجوع به شرایط موجود در بنگال، چین و آمریکای شمالی روشن می سازد.

۶- همان منبع، ص. ۲۳۰، در دست نوشته ی مارکس، آخرین بند این جمله به زبان فرانسه است که مستقیماً از ترجمه ی گارنیر، جلد دوم، ص. ۱۶۲ نقل شده است.

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

۸- همان منبع، جلد اول، ص. ۷۰

۹- در این جمله، واژه ی آلمانی Nationalökonomie را به «نظام اقتصادی» برگردانده شده است. به نظر می رسد که مارکس با استفاده از این واژه ی آلمانی در اینجا و گه گاه در جملات دیگر، قصد داشته نشان دهد که اقتصاد سیاسی صرفاً یک نظریه نیست بلکه نظریه ای است برای نظام اقتصادی یعنی نظام صنعتی در حال رشد سرمایه داری که اقتصادساییدانان کلاسیک آن را به تصویر کشیده و حمایت کرده اند.

۱۰- همان منبع، جلد اول، ص. ۵۷.

۱۱- پی یر ژوزف پرودون (۱۸۰۹-۱۸۶۵)، سوسیالیست فرانسوی و نظریه پرداز سیاسی.

۱۲- Die Bewegung der Produktion, eine geschichtlich-statistische Abhandlung von Wilhelm Schulz

(زوریخ و وینرتور، ۱۸۴۳). شولتز (۱۷۹۷-۱۸۶۰) بعدها به شولتز-بودمر تغییر نام داد، دموکراتی رادیکال بود و بعدها در زوریخ به طور غیررسمی درس می داد. 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 می شد.

۱۴- Theorie nouvelle deconomie sociale et politique, ou

Etude sur l'organisation de societe, اثر پکونور، پاریس، ۱۸۴۲. این نقل قول و نقل قول های بعدی از پکونور، بوره و لودون در این بخش از دست نوشته ی مارکس همگی به زبان فرانسه بوده اند. کنستانتین پکونور (۱۸۰۱ - ۱۸۸۷)، نویسنده اقتصاددان و سوسیالیست فرانسوی بود.

۱۵- Solution du probleme de la population et de la

subsistance, soumis a un medecin dans serie de lettres چارلز لودون، پاریس، ۱۸۴۲، ص. ۲۲۹. این اثر از دست نوشته ای انگلیسی که ظاهراً هرگز انتشار نیافت، با کمی ایجاز به زبان فرانسه ترجمه شد. با این حال چارلز لودون در لمینگتون، جزوه ی کوتاهی به زبان انگلیسی و با عنوان تعادل جمعیت و مسأله ی مواد غذایی منتشر کرد. اما اثر فرانسوی که به آن ارجاع داده شده است، کتابی حجیم با ۳۳۶ صفحه بود.

۱۶- De la misere des classes laborieuses en Angleterre et

en France اثر اوژن بوره، دو جلدی، پاریس، ۱۸۴۰. اوژن بوره (۱۸۱۱ - ۱۸۴۲) اقتصاددان و نویسنده ی فرانسوی بود. این کتاب به نوعی نیای کتاب انگلس یعنی وضعیت طبقه ی کارگر در انگلستان (۱۸۴۵) محسوب می شود، اما بوره علی رغم شیوایش از بینوایی کارگران، اصلاحات اجتماعی را موعظه می کرد.

سود سرمایه

۱ - سرمایه

(۱) - شالوده‌ی سرمایه یعنی شالوده‌ی مالکیت خصوصی بر محصولات کار

دیگر چیست؟

«حتی اگر سرمایه را با دزدی و کلاهبرداری تقلیل ندهیم، باز هم سرمایه به

همکاری قانون نیاز دارد تا ارث را تقدیس نماید.»

(ژان باتیست سه، رساله‌ی اقتصاد سیاسی، ویراست سوم، دو جلدی، پاریس، ۱۸۱۷، جلد

اول، ۱۳۶) [۱]

چگونه صاحب دست مایه‌ی تولیدی می شوند؟ چگونه صاحب محصولات

می شوند که توسط این دست مایه تولید می شود؟

«به اتکای قوانین ایجابی»

(همان منبع، جلد دوم، ص. ۴)

با سرمایه یا مثلاً با ارث هنگفتی که کسب می کنند، چه چیزی را به دست

می آورند؟

«شخصی که پول هنگفتی به دست می آورد یا به ارث می برد،

ضرورتاً قدرت سیاسی به دست نمی آورد یا به ارث نمی برد... قدرتی

که مالکیت بیواسطه و مستقیماً به او منتقل می کند، قدرت خرید است؛

سلطه ای معین بر جمیع کار، یا بر تمام محصولات کار که در آن زمان در بازار وجود دارد.»

(ثروت ملل، آدام اسمیت، جلد اول ص ص ۲۷-۲۶)

بنابراین، سرمایه نیروی مسلط بر کار و محصولاتش است. سرمایه دار این قدرت را تصاحب می کند نه به این جهت که از خصوصیات شخصی یا انسانی معینی برخوردار است بلکه به این علت که صاحب سرمایه است. قدرت او، قدرت خرید سرمایه اش است که هیچ چیز یارای مقاومت در برابر آن را ندارد.

بعداً خواهیم دید که سرمایه دار چگونه به وسیله ی سرمایه، سلطه ی خود را بر کار اعمال می کند؛ آنگاه به این موضوع خواهیم پرداخت که چگونه سرمایه قادر است بر خود سرمایه دار نیز حاکم شود.

سرمایه چیست؟

«کمیت معینی از کار ذخیره و اندوخته شده...»

(همان منبع، جلد اول، ص. ۲۹۵)

سرمایه کار اندوخته شده است.

۲- هرگونه انباشت محصولات حاصل از زمین یا صنعت، دستمایه یا موجودی است. موجودی زمانی سرمایه نامیده می شود که به صاحبش درآمد یا سود برساند.

(همان منبع، جلد اول، ص. ۲۴۳)

۲- سود سرمایه

سود یا نفع سرمایه، یکسره با مزد کار متفاوت است. این تفاوت به دو صورت نمود می یابد: در وهله ی نخست، سود سرمایه اساساً توسط ارزش موجودی به کار انداخته تعیین می شود، گرچه شاید کار بازرسی و هدایت سرمایه های مختلف یکسان باشد. علاوه بر این، در بسیاری از کارخانه های بزرگ، کل این کار را به بعضی از کارمندان اصلی می سپارند که مزدشان با سرمایه ای که بر آن نظارت می کنند، هیچ نسبت متعارفی ندارد. و اگرچه به این ترتیب صاحب این سرمایه تقریباً هیچ کاری انجام نمی دهد، هنوز انتظار دارد سودش با سرمایه اش نسبت متعارفی داشته باشد.

(همان منبع، جلد اول، ص. ۴۳) [۲]

چرا سرمایه دار خواهان دریافت این نسبت بین سود و سرمایه است؟ سرمایه دار هیچ نفعی در استخدام کارگران ندارد، جز اینکه انتظار دارد از فروش کارشان چیزی بیش از آنچه از موجودی خود به عنوان مزد به ایشان پرداخته، به او برگردانند. سرمایه دار هیچ نفعی در به کار انداختن موجودی زیاد [خود] ندارد، مگر اینکه سودش نسبتی از این میزان موجودی اش را بپوشاند.

(همان منبع، ص. ۴۲)

به این ترتیب، سرمایه دار ابتدا از مزدی که می دهد و دوم از مواد خامی که در اختیار می گذارد، سود کسب می کند.
به این ترتیب، سود با سرمایه چه نسبتی دارد؟

اگر تعیین سطح میانگین معمولی دستمزد در زمان و مکانی ویژه دشوار است، تعیین سود سرمایه به مراتب دشوارتر است. تغییرات قیمت کالاهایی که سرمایه دار معامله می کند، خوش اقبالی یا بدقبالی رقیبان یا مشتریان و هزاران عامل تصادفی دیگر که کالاهایش هنگام حمل و نقل کالاها یا در انبارها روبرو می شوند، همگی روزانه و تقریباً ساعت به ساعت تغییراتی در سود می دهد.

(همان منبع ص ص. ۷۸-۷۹)

اما گرچه تعیین دقیق سود سرمایه غیرممکن است، اما با توجه به بهره‌ی پول می توان چند نکته را مطرح کرد. هر قدر بهره‌ی بیش تری از پول عاید شود، حجم بیش تری از پول برای استفاده از آن داده می شود، و هر قدر بهره‌ی ای که از پول به دست می آید، کم باشد حجم کم تری پول داده می شود.

(همان منبع، ص. ۷۹)

نسبت میان نرخ عادی بهره در بازار به نرخ سود خالص ضرورتاً با بالا و پایین رفتن سود تغییر می کند. بازرگانان در بریتانیای کبیر سود مضاعف را سود شرافتمندانه، متوسط و عقلانی [۲] می دانند، اصطلاحی که جز به معنای سود عادی و مرسوم نیست.

(همان منبع، ص. ۸۷)

پایین ترین نرخ سود متعارف کدام است؟ بالاترین نرخ کدام است؟

پایین ترین نرخ سود متعارف سرمایه، باید همیشه بیش از میزانی باشد که برای جبران زیان های اتفاقی محتمل برای هر سرمایه ای لازم

است. این مازاد، سود خالص و ناب را تشکیل می دهد. همین موضوع نیز برای پایین ترین نرخ بهره صادق است.

(همان منبع، ص. ۸۶)

بالاترین نرخ سود متعارف زمانی حاصل می شود که در قیمت بخش اعظم کالاها، سود کل رانت ارضی را به خود اختصاص دهد و مزدهای کاری را که برای آماده کردن کالا صرف شده کاهش دهد و آن را به پایین ترین سطح خود یعنی صرفاً تأمین هزینه‌ی معاش کارگران برساند. وقتی کارگری لازم است، شکم او را باید به نحوی سیر کرد، اما رانت ارضی را می توان کاملاً حذف کرد: مثلاً خدمتکاران کمپانی هند شرقی در بنگال.

(همان منبع، ص ص. ۸۶-۸۷)

سرمایه دار علاوه بر تمام مزایایی که می تواند در این مورد از رقابت محدود بهره برداری کند، حتی می تواند با تدابیری کاملاً شایسته، قیمت بازار را بالاتر از قیمت طبیعی نگهدارد.

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

دوم، سرمایه دار با پنهان کردن اسرار صنعت می تواند هزینه های تولید را کاهش دهد و اجناسش را به قیمت رقبا و حتی پایین تر از آن ها

بفروشد و به این ترتیب سود بیش تری به دست آورد (آیا فریب دادن دیگران با پنهان کردن اسرار، عملی غیراخلاقی نیست؟ معاملاتی بازار بورس و سهام) علاوه بر این، جایی که تولید به محل مشخصی محدود می‌شود (مانند شراب نایاب) و تقاضای موثر نیز به هیچ وجه نتواند برآورده شود. سرانجام {راه دیگر افزایش سود} انحصار اعطا شده به افراد یا شرکت هاست. قیمت انحصاری، بالاترین سود را می‌دهد.

(همان منبع، ص ص. ۵۳ - ۵۴)

علت‌های تصادفی دیگری که می‌تواند سود سرمایه را افزایش دهند: تصاحب قلمرو جدید یا شاخه‌های جدیدی از تجارت که گاهی می‌تواند سود موجودی را حتی در کشورهای ثروتمند نیز افزایش می‌دهد، زیرا با بیرون کشیدن بخشی از سرمایه از شاخه‌های قدیمی تجارت، رقابت کمتر از گذشته می‌شود و کالاهای کم‌تری به بازار عرضه می‌گردد و آنگاه قیمت‌ها افزایش می‌یابند؛ کسانی که چنین کالاهایی را معامله می‌کنند، توانایی آن را دارند که با بهره‌ای بالاتر پول قرض کنند.

(همان منبع، ص. ۸۳)

هر قدر کالای معینی بیش تر تولید شود، آن بخش از قیمت که به مزد و سود تقسیم می‌شود، نسبت به آن بخش که به رانت تقسیم می‌شود بیش‌تر خواهد بود. با افزایش تولید یک کالا، نه تنها میزان سودها افزایش می‌یابد بلکه هر سود بعدی از سود قبلی بیش‌تر خواهد بود، زیرا سرمایه‌ای که از آن حاصل می‌شود، باید همیشه بیش‌تر باشد. مثلاً سرمایه‌ای که بافندگان را به کار می‌گمارد، باید همیشه بیش از

سرمایه ای باشد که ریسندگان را به کار می گمارد، زیرا نه تنها جایگزین آن سرمایه با سودش می شود، بلکه علاوه بر این باید مزد بافندگان را نیز بپردازد؛ و سودها باید همیشه نسبتی با سرمایه داشته باشند.

(همان منبع، ص. ۴۵)

بنابراین نقش رو به رشدی که کار انسان در شکل دادن به محصول طبیعی ایفا می کند، مزد کار را افزایش نمی دهد بلکه تا حدی تعداد سرمایه گذاری های سودآور و تا حدی اندازه ی هر سرمایه گذاری را نسبت به دوره ی پیش از خود افزایش می دهد.

در خصوص سودی که سرمایه دار از تقسیم کار به دست می آورد، بعداً توضیح داده خواهد شد.

سرمایه دار از دو راه سود کسب می کند: یکم، از طریق تقسیم کار، دوم، به طور کلی، از نقش رو به رشد کار انسان در شکل دادن به محصولات طبیعی. هر چه انسان در تولید کالا سهم بیش تری داشته باشد، سود حاصل از سرمایه ی مرده بیش تر خواهد بود.

در یک جامعه، نرخ های میانگین سود سرمایه در قیاس با مزدهای انواع متفاوت کار، تقریباً در یک سطح است.

(همان منبع، ص. ۱۰۰)

نرخ متعارف سود در کاروری های متفاوت سرمایه، بنا به اطمینان یا عدم اطمینان از برگشت سرمایه، تغییر می کند. «...سود متعارف

موجودی اگرچه با احتمال خطر افزایش می یابد، به نظر نمی رسد که همیشه متناسب با موجودی ترقی کند.»

(همان منبع، ص ص. ۹۹-۱۰۰)

روشن است اگر وسیله ی گردش (مثلاً پول کاغذی) بهبود یابد یا ارزان تر شود، سود نیز افزایش خواهد یافت.

۳- سلطه ی سرمایه بر کار و انگیزه های سرمایه دار

«تنها انگیزه ای که سبب می شود صاحب هر سرمایه ای آن را یا در کشاورزی، در صنعت یا در شاخه های خاصی از عمده فروشی یا خرده فروشی به کار اندازد، سود شخصی است. کمیت های متفاوت کار مولدی که این سرمایه به جریان می اندازد، و ارزش های متفاوتی که می تواند به تولید سالانه ی زمین و کار جامعه اش بیفزاید، بنا به اینکه سرمایه به چه شیوه ای به کار برده شده، هرگز به فکر سرمایه دار خطور نمی کند.»

(همان منبع، ص. ۳۳۵)

«سودمندترین کاروری سرمایه برای سرمایه دار این است، که با درجه ی یکسانی از امنیت، بیشترین سود را نصیب او سازد. اما این کاروری همیشه برای جامعه، سودمندتر از دیگر چیزها نیست... سودمندترین کاروری این است که... نیروی مولد زمین و کار را برانگیزاند.»

(سه، همان منبع، جلد دوم، ص ص. ۱۳۰-۱۳۱)

«طرح ها و پروژه های صاحبان سرمایه، مهم ترین عملیات کار را تنظیم می کنند و جهت می دهند و سود غایتی است که در تمام این طرح ها و نقشه ها مدنظر است. اما نرخ سود، مانند رانت و مزد، با رونق جامعه افزایش و با رکود آن کاهش نمی یابد. برعکس نرخ سود در کشورهای ثروتمند معمولاً پایین و در کشورهای فقیر بالا است و همیشه در کشورهایی که به سرعت در حال فروپاشی اند، بالاترین سطح را دارد. بنابراین منافع این گروه سوم، همان رابطه‌ی دو گروه دیگر را با منافع عمومی جامعه ندارد [۴]... اما منافع معامله گران در شاخه های تجارت یا صنعت، همیشه از برخی جنبه ها با منافع عموم متفاوت، و حتی با آن متضاد است. گسترش بازار و محدود کردن رقابت همیشه به نفع معامله گران است. آنان طبقه ای از مردم را تشکیل می دهند که منافع اشان هرگز دقیقاً با منافع عموم یکی نیست، طبقه ای از نفعش کلاً در فریب دادن و حتی ستم کردن بر مردم است.»

(اسمیت، جلد اول، ص ص. ۳۲-۳۱)

۴- انباشت سرمایه و رقابت میان سرمایه داران

«افزایش سرمایه که مردها را بالا می برد، در نتیجه‌ی رقابت میان سرمایه داران سود سرمایه را کاهش می دهد.»

(همان منبع، ص. ۷۸)

«مثلاً اگر سرمایه‌ی لازم برای کسب و کار بقالی یک شهر میان دو بقال تقسیم شود، رقابت میان آن ها باعث می شود که هر یک اجناس

خود را ارزان تر از زمانی بفروشد که فقط این سرمایه در دست یک نفر بود؛ و اگر این سرمایه میان بیست بقال تقسیم شود، رقابت میان آن‌ها بیش تر خواهد شد و احتمال برقراری اتحاد میان آن‌ها برای افزایش قیمت بسیار اندک است.

(همان منبع، ص. ۳۲۲)

چون می‌دانیم که قیمت‌های انحصاری بالاترین قیمت ممکن است، و چون نفع سرمایه‌داران حتی از دیدگاه متعارف اقتصادی در تضاد با منافع جامعه است. و چون رشد سودها مانند بهره‌ی مرکب بر قیمت کالا تأثیر می‌گذارد (همان منبع، ص. ۸۸-۸۷) [۵]، نتیجه می‌شود که تنها عمل دفاعی در برابر سرمایه‌داران، رقابت است که از نظر اقتصاد سیاسی با افزایش مزدها و ارزان کردن کالاها به نفع عامه‌ی مصرف‌کننده اثر سودمندی دارد.

اما رقابت فقط زمانی ممکن است که سرمایه تکثیر شود و در اختیار بسیاری افراد متفاوت قرار گرفته باشد. تنها در نتیجه‌ی انباشت چند جانبه ایجاد شمار بزرگی سرمایه ممکن است، زیرا سرمایه به طور کلی از انباشت ناشی می‌شود؛ اما انباشت چند جانبه ناگزیر به انباشت یکجانبه می‌انجامد. رقابت میان سرمایه‌داران انباشت سرمایه را افزایش می‌دهد. انباشت تحت حاکمیت مالکیت خصوصی، به معنای تراکم سرمایه در دستان معدودی است، و پیامد اجتناب‌ناپذیر مسیر طبیعی حرکت سرمایه‌ها شمرده می‌شود و فقط از طریق رقابت است که این گرایش طبیعی سرمایه شکل می‌گیرد.

دیدیم که سود سرمایه متناسب با اندازه‌ی سرمایه است. بنابراین، اگر در حال حاضر رقابت عامدانه را نادیده بگیریم، سرمایه‌ی بزرگ‌تر نسبت به اندازه‌اش سریع‌تر انباشت می‌کند تا سرمایه‌ی خرد.

این به معنای آن است که انباشت سرمایه‌ی بزرگ، به کلی صرفنظر از رقابت، با آهنگی سریع تر از انباشت سرمایه‌ی خرد انجام می‌شود. اما بگذارید این فرایند را بیش تر بررسی کنیم.

با تکثیر سرمایه، سودهای سرمایه‌ها در نتیجه‌ی رقابت کاهش می‌یابد. بنابراین سرمایه‌دار خرد نخستین کسی است که زبان می‌بیند.

علاوه بر این، افزایش سرمایه‌ها و وجود شمار بزرگی از سرمایه‌ها متضمن رونقی فزاینده در یک کشور است.

«در کشوری که به کمال ثروت دست یافته است... هنگامی که نرخ متعارف سود خالص بسیار کم باشد، نرخ متعارف بهره‌ی بازار که از آن می‌تواند ارائه شود، چنان اندک است که جز تعدادی از ثروتمندترین افراد نمی‌توانند با بهره‌ی پولشان زندگی کنند. تمام افرادی که ثروتی کوچک یا متوسط دارند، مجبور خواهند شد خود بر نحوه‌ی کاروری سرمایه‌شان، نظارت داشته باشند. لازم است که تقریباً هرکس خود اهل کسب و کار باشد یا در نوعی تجارت دخالت داشته باشد.»

(همان منبع، ص. ۸۶)

این مطلوب ترین وضعیت برای اقتصاد سیاسی است.

«بنابراین، به نظر می‌رسد که در همه جا نسبت میان سرمایه و درآمد، نسبت میان سخت‌کوشی و تنبلی را تنظیم می‌کند. هر جا سرمایه غالب است، سخت‌کوشی و هر جا درآمد، تنبلی حاکم است.»

(همان منبع، ص. ۳۰۱)

اما در شرایطی که رقابت افزایش می یابد، سرمایه به چه صورت به کار برده می شود؟

«با افزایش کمیتی از موجودی که می توان با بهره قرض داد، بهره یا قیمتی که باید برای استفاده از آن موجودی پرداخت، ناگزیر کاهش می یابد نه فقط به دلایل عمومی که سبب می شود قیمت بازار کالایی معمولاً با افزایش کمیت اشان کاهش می یابد بلکه به دلایل دیگری که مخصوص این مورد خاص است. با افزایش سرمایه در هر کشور، سودهایی که از کاروری آن ها می توان ایجاد کرد ناگزیر کاهش می یابند. به تدریج یافتن روشی سودآور برای کاروری سرمایه ی جدید دشوار می شود. در نتیجه، رقابتی میان سرمایه های مختلف ایجاد می شود، صاحب یک سرمایه می کوشد تا آن کاروری را که دیگری بر آن چنگ انداخته، به تصاحب خود آورد. اما در اغلب موارد، او می تواند امیدوار باشد که دیگری را فقط با شیوه های عقلایی تر از آن کاروری بیرون اندازد. او نه تنها باید جنس خود را ارزان تر بفروشد، بلکه برای اینکه بتواند به فروش برساند، باید گاهی گران تر نیز بخرد. تقاضا برای کار مولد با افزایش دست مایه هایی که باید آن را حفظ کند، هر روز بیش تر و بیش تر می شود. کارگران به آسانی کار می یابند اما صاحبان سرمایه ها به دشواری می توانند کارگری را برای استخدام بیابند. رقابت اشان مزدهای کار را بالا می برد و سود موجودی را کاهش می دهد.»

(همان منبع، ص. ۳۱۶)

بنابر این سرمایه دار خرد دو راه حل دارد: یا می تواند سرمایه اش را مصرف کند، چون نمی تواند با بهره زندگی کند، یعنی دیگر سرمایه دار نباشد؛ یا خودش کسب و کاری راه بیاندازد، اجناسش را با قیمتی پایین تر بفروشد و آن ها را با قیمتی گران تر از سرمایه دار ثروتمندتر بخرد، و مزد بالاتری بپردازد که به معنای نابودی ورشکستگی است، زیرا قیمت بازار قبلاً در نتیجه ی رقابت شدیدی که فرض کرده بودیم، بسیار پایین خواهد بود. از سوی دیگر، اگر سرمایه دار بزرگ بخواهد سرمایه دار خرد را بچلاند، از همان برتری هایی نسبت به او برخوردار است که سرمایه دار به کارگر. اندازه ی بزرگ تر سرمایه اش، سود کم ترش را جبران می کند، و او می تواند تا زمانی که سرمایه دار خرد خانه خراب می شود و او از این رقابت خلاص، حتی زیان های کوتاه مدت را نیز تحمل کند. سرمایه دار بزرگ به این شیوه سودهای سرمایه دار خرد را انباشت می کند.

علاوه بر این، سرمایه دار بزرگ همیشه ارزان تر از سرمایه دار خرد می خرد، زیرا در کمیت های بزرگی خرید می کند. بنابر این، می تواند با قیمت های پایین تری بفروشد.

اما اگر سقوط نرخ بهره سرمایه داران متوسط را از رانت خوار به فعالان کسب و کار بدل می کند، برعکس افزایش سرمایه ی تجاری و نرخ پایین تر سود، کاهشی در نرخ بهره ایجاد می کند.

«اما هنگامی که سودهای حاصل از استفاده از سرمایه ... کاهش می یابد... قیمتی که برای استفاده از آن پرداخت می شود... ضرورتاً باید همراه با آن کاهش یابد.»

(همان منبع، ص. ۳۱۶)

«با افزایش ثروت، آبادانی و جمعیت، بهره کاهش می یابد» و به دنبال آن سود موجودی؛ «... پس از کاهش بهره و سود سرمایه، موجودی نه تنها می تواند باز هم افزایش یابد، بلکه حتی از گذشته هم سریع تر افزایش یابد... موجودی بزرگ، با سودی اندک، عموماً سریع تر از موجودی کوچک با سودی بزرگ افزایش می یابد. به قولی پول، پول می آورد.»

(همان منبع، ص. ۸۳)

بنابر این هنگامی که سرمایه‌ی بزرگ در تقابل با سرمایه‌های خرد با سودی اندک قرار می گیرد، یعنی در شرایط رقابت شدید که پیش فرض قرار دادیم، آنان را کاملاً نابود می کند.

نتیجه‌ی ناگزیر این رقابت، تنزل کیفیت اجناس، تقلب و حقه بازی در تولید و فساد عمومی است که در شهرهای بزرگ یافت می شود.

عامل مهم دیگر در رقابت بین سرمایه‌ی بزرگ و سرمایه‌های خرد،

رابطه‌ی بین سرمایه‌ی پایا سرمایه‌ی در گردش است. [۶]

سرمایه‌ی در گردش، سرمایه‌ای است که «برای ساختن یا تولید کردن یا خریدن اجناس و بازاریابی آن‌ها به کار انداخته می شود. سرمایه‌ای که به این شیوه به کار انداخته می شود، تا زمانی که در تملک مالکش باشد یا به همین شکل باقی بماند، هیچ درآمد یا سودی را نصیب کسی که آن را به کار انداخته نمی کند. سرمایه‌اش پیوسته به یک شکل از او دور می شود و شکل دیگری به او باز می گردد، و تنها از طریق چنین گردش، یا مبادلات متوالی است که می تواند به او سود دهد...» سرمایه‌ی پایا، سرمایه‌ای است که «برای آبادانی زمین، خرید

ماشین ها و ابزارهای سودمند و چیزهایی از این قبیل به کار انداخته می شود...»

(همان منبع، ص ص. ۴۴ - ۲۴۳) (مارکس این قطعه را خلاصه کرده است.)

هرگونه صرفه جویی در هزینه‌ی حفظ و نگهداری سرمایه‌ی پایا، باعث بهبود درآمد خالص جامعه می شود. کل سرمایه‌ی متصدی هر کاری ضرورتاً به سرمایه‌ی پایا و سرمایه‌ی در گردش اش تقسیم می شود. با این فرض که کل سرمایه اش تغییر نکند، اگر یک بخش کوچک تر باشد، ضرورتاً باید بخش دیگر بزرگ تر باشد. سرمایه‌ی در گردش، هزینه‌ی مواد و مصالح مزدهای کار را تأمین می کند و صنعت را به جریان می اندازد. بنابراین هر صرفه جویی در هزینه‌ی نگهداری سرمایه‌ی پایا که نیروی مولد کار را کاهش نمی دهد، باید دست‌مایه‌ای را افزایش دهد که صنعت را به حرکت می اندازد.»

(همان منبع، ص. ۲۵۷)

کاملاً روشن است که رابطه‌ی سرمایه‌ی پایا و سرمایه‌ی در گردش بیش تر مطلوب سرمایه دار بزرگ است تا سرمایه دار خرد. تفاوت مقدار سرمایه‌ی پایای لازم* برای یک بانکدار بسیار بزرگ و مقدار لازم برای یک بانکدار کوچک، ناچیز است. تنها سرمایه‌ی پایایی که لازم دارند یک دفتر کار است. تجهیزاتی که یک زمیندار بزرگ لازم دارد به نسبت اندازه‌ی زمین اش افزایش نمی یابد. به همین منوال، مقدار اعتباری که در دسترس یک سرمایه‌دار بزرگ

* - در ترجمه‌ی قبلی حسن مرتضوی «پایای لازم»، «اضافی ثابت» ترجمه شده بود. - یاشار آذری

است، در مقایسه با یک سرمایه‌دار کوچک‌تر، به معنای صرفه‌جویی بیش‌تر در سرمایه‌ی پایاست، یعنی در مقدار پولی که همیشه باید در دسترس باشد. سرانجام، بدیهی است جایی که کار صنعتی خیلی توسعه یافته باشد، یعنی جایی که تقریباً تمامی حرفه‌های دستی به کار کارخانه‌ای تبدیل شده‌اند، کل سرمایه‌ی سرمایه‌دار خرد حتی قادر نیست سرمایه‌ی پایای ضروری را برایش او فراهم کند. معروف است که کشاورزی در مقیاس کلان معمولاً مستلزم {کار} تعداد کمی کارگر است.

انباشت سرمایه‌های بزرگ عموماً در مقایسه با سرمایه‌های خرد، ملازم تراکم و ساده‌سازی سرمایه‌ی پایا است. سرمایه‌دار بزرگ گونه‌ای از سازماندهی ابزار کار را برای خود ایجاد می‌کند.

به همین منوال در سپهر^{*} صنعت، هر کارخانه و هر کارگاه ترکیب جامعی از منابع مادی بزرگ‌تر با مهارت‌های فنی و توانایی‌های فکری بی‌شمار و متنوعی است که در خدمت هدف مشترک توسعه‌ی تولید قرار دارد... آنجا که قانون از مالکیت ارضی در واحدهای بزرگ حمایت می‌کند، مازاد جمعیت رو به رشد به صنعت رو می‌آورند، و بنابراین در کشوری مانند بریتانیای کبیر عمدتاً پرولتاریاست که به شکلی انبوه در صنعت گرد می‌آید. اما در جایی که قانون تقسیم مستمر زمین را اجازه می‌دهد، مانند فرانسه، شمار مالکان خردی که زیر بار قرض رفته‌اند، افزایش می‌یابد و بسیاری از آن‌ها به اجبار به دامن طبقه‌ای می‌افتند که تنگدست و ناراضی هستند. در نهایت هنگامی که این تقسیم املاک و بدهکاری به اندازه‌ی کافی ادامه یابد، املاک بزرگ

* - در ترجمه‌ی قبلی حسن مرتضوی «قلمرو» ترجمه شده بود. - یاشار آذری

ارضی بار دیگر املاک خرد را می بلعند، به همان طریق که صنعت بزرگ صنعت کوچک را می بلعد. و با ایجاد دوباره‌ی مجتمع‌های بزرگ املاک، تعداد زیادی از کارگران بی زمین که دیگر برای کار کشاورزی نیستند، به صنعت رانده می‌شوند.»

(شولتز، همان منبع، ص. ۵۸ - ۵۹)

«خصوصیات کالاهایی از یک نوع در نتیجه‌ی تغییرات در ماهیت تولید و به ویژه در نتیجه‌ی ماشینی شدن تغییر می‌کند. و فقط با حذف کار انسانی این امر ممکن شده که از یک پوند پنبه به ارزش ۳ شیلینگ و ۸ پنس، ۳۵۰ کلاف نخ به طول ۱۶۷ مایل انگلیسی (یعنی ۳۶ مایل آلمانی) به ارزش تجاری ۲۵ گینی^{۱۷} رسیده شود.»

(همان منبع، ص. ۶۲)

به طور متوسط، قیمت پارچه پنبه‌ای در انگلستان طی ۴۵ سال گذشته به میزان یازده دوازدهم کاهش یافته است. بنا به محاسبات مارشال برای همین میزان کالای تولیدی که در سال ۱۸۱۴ شانزده شیلینگ پرداخت می‌شد، اکنون فقط یک شیلینگ و ۱۰ پنس پرداخت می‌شود. کاهش قیمت‌های محصولات صنعتی به معنای افزایش مصرف داخلی و هم افزایش بازار خارجی بوده است. در نتیجه، تعداد کارگران در کارخانجات پنبه‌ریسی پس از رواج ماشین‌آلات نه تنها در بریتانیای کبیر کاهش نیافته که برعکس از چهل هزار به یک و نیم

^{۱۷} - نام سکه‌ی زری که بهای اسمی آن یک لیره بود. از سال ۱۷۱۷ به بعد بهای آن ۲۱ شیلینگ تعیین شد - م.

میلیون نفر افزایش یافته است. در رابطه با درآمدهای صاحبان صنایع و کارگران، رقابت فزاینده میان صاحبان کارخانه ها منجر به آن شده که ناگزیر سودشان متناسب با کمیت محصولاتی که تولید می کنند، کاهش یابد. بین سال های ۱۸۳۳-۱۸۲۰، سود ناخالص کارخانجات منچستر از فروش یک قواره چیت از چهار شیلینگ و یک و یکسوم پنی به یک شیلینگ و نه پنی تقلیل یافت. اما آهنگ تولید جهت جبران این زیان به همان نسبت افزایش یافته است. پیامد این جریان آن بود که در برخی از شاخه های صنعت مواردی از اضافه تولید رخ داده و ورشکستگی های مکرر اتفاق افتاده که به نوساناتی درون طبقه ی سرمایه دار و اربابان کار از لحاظ دارایی ها انجامیده است و بدینسان بخشی از آن ها که از لحاظ اقتصادی کاملاً خانه خراب شده اند، به صفوف پرولتاریا پیوسته اند؛ این کاهش های مکرر و ناگهانی در اشتغال ضروری هستند و به احساس تلخکامی میان طبقه ی مزدبگیران می انجامد.»

(همان منبع، ص. ۶۳)

«اجاره دادن کار خویش، آغاز بردگی است. اجاره دادن مواد کار کسب آزادی است... کارگر انسان است، اما مواد کار هیچ ماهیت انسانی ندارند.»

(پکونر، همان منبع، ص. ۴۱۱-۴۱۲)

عنصر مادی که بدون عنصری دیگر یعنی کار، یکسره از خلق ثروت ناتوان است، فضیلت جادویی ثمربخش بودن را به آن ها بخشیده است

(یعنی برای صاحبان این عنصر مادی)، گویی با فعالیت خاص خود به چنین عنصر اجتناب ناپذیری تبدیل شده است.

(همان منبع: ص. ۱۲۴)

«فرض کنیم کارگری با کار روزانه‌ی خود به طور میانگین ۴۰۰ فرانک در سال درآمد داشته باشد، و این مبلغ برای گذران زندگی ساده و ابتدایی یک بزرگ سال کافی باشد. در این صورت شخصی که ۲۰۰۰ فرانک از بهره یا اجاره ای غیره دریافت می کند، غیرمستقیم پنج نفر را مجبور می کند که برایش 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، ص. ۱۳۴ - ۱۲۴)

«قانون انسانی به صاحبان ثروت حق استفاده یا سوءاستفاده از مصالح کار را داده است، یعنی هر کاری که بخواهند می‌توانند با آن‌ها بکنند... قانونی وجود ندارد که آن‌ها را موظف کند به افرادی که ثروتی ندارند کار یا مزد مناسبی بدهند.»

(همان منبع، ص. ۱۳۴)

«آزادی کامل در رابطه با طبیعت، کمیت، کیفیت و مقتضیات تولید؛ در رابطه با استفاده و تخصیص ثروت، سلطه‌ی کامل بر مواد جمیع

کارها. هر کس آزاد است آنچه را که متعلق به اوست و مناسب می‌داند، تنها بر اساس علایق و منافع خویش به عنوان یک فرد، مبادله کند.»
(همان منبع، ص. ۴۱۳)

«رقابت صرفاً تجلی آزادی مبادله است که خود پیامد بیواسطه و منطقی حق هر فرد برای استفاده یا عدم استفاده از تمام ابزارهای تولید است. این سه مرحله‌ی اقتصادی که در واقع یک مرحله را تشکیل می‌دهند، یعنی حق استفاده و سواستفاده، آزادی مبادله و رقابت نامحدود، پیامدهای زیر را دارد: هر کس هر چه می‌خواهد، چگونه می‌خواهد، هنگامی که می‌خواهد، جایی که می‌خواهد؛ خوب تولید کند یا بد، خیلی زیاد یا خیلی کم، خیلی زود یا خیلی دیر، با قیمت بسیار بالا یا قیمت بسیار پایین. هیچکس نمی‌داند آیا او 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 بخواهد، هر وقت بتواند، هر جا بخواهد، به هر کس بخواهد، به هر قیمتی بخواهد، می‌تواند جنس خود را بفروشد. به همین شیوه نیز می‌خرد. در تمام این موارد بازیچه‌ی بخت و اقبال است، برده‌ی قانون اقویا و اغنیا... در حالی که در یکجا 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 زیان فراوان می‌فروشد... عرضه بی‌خبر از تقاضاست و تقاضا نیز بی‌خبر از عرضه. شما براساس سلیقه یا مد

غالب در میان توده‌ی مصرف‌کننده تولید می‌کنید اما هنگامی که آماده می‌شوید تا کالا را تحویل بازار دهید، این خلق و خو پایان یافته و محصول دیگری مد شده است... پیامد اجتناب‌ناپذیر آن همانا ورشکستگی‌هایی که مداوم و گسترده، محاسبات نادرست، خانه‌خرابی‌های ناگهانی و غیرمنتظره، بحران‌های اقتصادی، بیکاری، عرضه‌ی بیش از اندازه و کمبود ادواری کالا، بی‌ثباتی و کاهش ارزش مردها و سودها، زیان یا هدر رفتن بی‌اندازه‌ی ثروت، وقت و تلاش در میدان رقابتی بیرحمانه.

(همان منبع، ص.ص. ۱۶-۱۴)

ریکاردو در کتابش (رانت ارضی): ملت‌ها صرفاً کارگاه تولید هستند؛ انسان ماشینی است برای مصرف و تولید؛ زندگی انسان همچون مقداری سرمایه است؛ قوانین اقتصادی کورکورانه بر جهان حکومت می‌کنند. از نظر ریکاردو انسان‌ها هیچ‌اند، تولید همه چیز است، در فصل بیست و ششم ترجمه‌ی فرانسوی [کتاب ریکاردو] می‌خوانیم:

«برای فردی با سرمایه‌ای برابر با ۲۰/۰۰۰ پوند استرلینگ و سود سالانه ۲/۰۰۰ پوند استرلینگ می‌شود، اساساً این موضوع بی‌اهمیت است که با این سرمایه‌اش صد نفر به کار گمارده می‌شوند یا هزار نفر... آیا نفع واقعی ملت متشابه نیست؟ با این فرض که درآمد خالص واقعی، رانت‌ها و سودها همین مبالغ باشند، هیچ اهمیتی ندارد که این ملت از ده میلیون نفر تشکیل شده باشد یا از دوازده میلیون نفر.»

(ریکاردو، همان منبع، ص.ص. ۲۳۴-۲۳۵)

در واقع به گفته‌ی آقای سیسموندی، «فقط باید خواست که شاه، که تنهای تنها در جزیره زندگی می‌کند، پیوسته میله‌ای را حرکت دهد تا ماشین‌ها تمام کارهای انگلستان را انجام دهند.» [۷]

کارفرمایی که کار کارگری را به قیمتی چنان نازل می‌خرد که به زحمت کفاف نیازهای مبرم او را می‌دهد، نه مسئول نازل بودن مزدهاست و نه مسئول ساعات طولانی کار؛ خودش نیز تابع قانونی است که به دیگری تحمیل می‌کند... فقر بیش از آنکه از انسان‌ها ناشی شده باشد، از قدرت اشیاء برخاسته است.»

(بوره، همان منبع، ص. ۸۲)

ساکنان بخش‌های مختلف بریتانیای کبیر سرمایه‌ی کافی برای بهبود و آبادانی زمین‌های زراعی‌اشان ندارند. بخش اعظم پشم استان‌های جنوبی اسکاتلند، پس از حمل زمینی در جاده‌هایی بسیار بد، در یورکشایر ریسیده می‌شوند، زیرا در اسکاتلند سرمایه‌ی کافی برای این کار وجود ندارد. در بریتانیای کبیر، شهرهای صنعتی کوچک فراوانند، اما ساکنان آن‌ها برای حمل محصولات صنعت خود به بازارهای دوردستی که در آن برای محصولشان تقاضا و مصرف وجود دارد، سرمایه‌ی کافی ندارند. اگر هم تاجری در میان آن‌ها باشد، احتمالاً فقط نمایندگان تجار ثروتمندتری هستند که در شهرهای بزرگ تجاری ساکن هستند.

(اسمیت همان منبع، جلد اول، ص. ۳۲۷ - ۳۲۶)

«ارزش محصول سالانه‌ی زمین‌های زراعی و کار هر ملت فقط با افزایش تعداد کارگران تولیدش، یا قدرت‌های تولیدی آن دسته از کارگرانی افزایش می‌یابد که قبلاً به کار گماشته شده‌اند... در هر حالت، تقریباً همیشه سرمایه‌ای اضافی لازم است.

(همان منبع، ص.ص. ۷-۳۰۶)

«از آنجا که انباشت موجودی باید طبعاً پیش از تقسیم کار انجام شده باشد، در نتیجه کار می‌تواند متناسب با آن موجودی که پیش‌تر انباشت شده، باز تقسیم شود. کمیت موادی که تعداد معینی از افراد می‌توانند به عمل آورند، باز تقسیم کار، به نسبتی زیاد افزایش می‌یابد؛ و چون عملیات هر کارگر به تدریج به عملیات بسیار ساده‌ای تقلیل می‌یابد، انواع جدیدی از ماشین‌ها برای تسهیل و کوتاه کردن این عملیات اختراع می‌شوند. بنابر این با گسترش تقسیم کار برای استخدام مداوم تعداد معینی کارگر، میزان معینی از مواد، تجهیزات و ابزارها که پیش‌تر ضروری نبود، باید از پیش انباشت شود. اما تعداد کارگران در هر شاخه از کسب و کار عموماً با تقسیم کار در آن شاخه افزایش می‌یابد یا به عبارت دقیق‌تر، افزایش تعداد کارگران است که موجب طبقه‌بندی و بازتقسیم آن‌ها به این شیوه می‌شود.

(همان منبع، ص.ص. ۲۴۲-۲۴۱)

«چون انباشت پیشین موجودی برای تحقق این بهبود بزرگ نیروهای مولد کار ضروری است، طبعاً انباشت به این بهبود می‌انجامد. فردی که موجودی‌اش را برای حفظ و نگهداری کارگران

به کار می برد، قاعدتاً انتظار دارد که سرمایه اش را به طریقی به جریان اندازد که تا حد امکان کار زیادی ایجاد کند. بنابر این، می کوشد تا هم میان کارگزارانش، کار به نحو مشخصی تقسیم و توزیع شود و هم بهترین ماشین هایی را که می تواند اختراع کند یا بخرد، در اختیارشان گذارد. توانایی های او در این دو جنبه عموماً متناسب با حجم موجودی اش، یا تعداد کارگرانی متناسب است که می تواند استخدام کند. بنابر این، در هر کشور نه تنها با افزایش موجودی، حجم صنعت گسترش می یابد بلکه در نتیجه ی این افزایش، همان حجم از صنعت، میزان بیش تری کار ایجاد می کند.

(همان منبع، ص. ۲۴۲)

و در نتیجه اضافه تولید [پیش می آید].

ترکیبات گسترده تر نیروهای تولیدی... در صنعت و تجارت از طریق وحدت بخشیدن به نیروهای متنوع و بسیار گوناگون انسانی و طبیعی در مقیاسی بزرگتر، [عمل می کنند]. پیوندهای نزدیک تری میان شاخه های عمده ی تولید برقرار می شود. بدینسان کارخانه های بزرگ می کوشند املاک بزرگ را به دست آورند تا دستکم از لحاظ تأمین بخشی از مواد خام لازم برای صنعت اشان، از وابستگی به دیگران اجتناب کنند؛ یا اینکه در ارتباط با فعالیت های صنعتی اشان، شرکتی تجاری تأسیس می کنند تا نه تنها محصولاتشان را بفروشند بلکه انواع اجناس دیگر را نیز بخرند و به کارگزارانشان بفروشند. در انگلستان که صاحبان کارخانه ها گاهی ده تا دوازده هزار کارگر را استخدام می کنند... ترکیب های مشابه از شاخه های متفاوت تولید تحت کنترل

یک نفر، در نواحی و استان های کوچک تر کشور، نامتعارف نیست. مثلاً، صاحبان معادن نزدیک بیرمنگام به تازگی سرپرستی کل فرایند تولید آهن را بر عهده گرفته اند که پیش تر در دست کارسالاران و صاحبان متعددی بود. (ر. ک. به *Der Viertel bergmännische Distrikt bei Birmingham, Deutsche Vierteljahrsschrift, No.۳, ۱۸۳۸*) سرانجام، در شرکت های بزرگ سهامی که یُرشمار شده اند، ترکیبات وسیع منابع مالی پسپاری از سهامداران را با دانش علمی و فنی و مهارت افرادی می بینیم که سررشته‌ی کار به آنان سپرده شده است. به این طریق، سرمایه داران قادر می شوند به اشکال متنوعی پس اندازشان را به کار ببندند و حتی شاید همزمان از آن در کشاورزی، صنعت و تجارت استفاده کنند. در نتیجه منافعشان متنوع می شود و تعارض منافع کشاورزی، صنعت و تجارت کاهش می یابد و ناپدید می شود. اما سهولت فزاینده ای که سرمایه می تواند در متنوع ترین قلمروها به کار گرفته شود، ناگزیر تعارض طبقات دارا و ندار را افزایش می دهد.»

(شولتز، همان منبع، ص. ۴۰ - ۴۱)

سود سرشاری که زمینداران از بینوایی [دیگران] کسب می کنند. هر چه فقر حاصل از صنعتی شدن بیش تر شود، اجاره ها بالاتر خواهند رفت. [۸] منافع حاصل از پرولتاریای فاسد شده [روسپی گری، دائم الخمری، گروبرداری] نیز همین وضع را دارد.

با وحدت سرمایه و مالکیت ارضی در یک دست، و این که سرمایه می تواند به علت حجم خود، شاخه های مختلف تولید را ترکیب کند، انباشت سرمایه افزایش و رقابت میان سرمایه داران کاهش می یابد.

بی اعتنایی نسبت به انسان ها. بلیط های بخت آزمایی بیست تایی اسمیت. [۹]

درآمد خالص و ناخالص (سه).

یادداشت ها

- ۱- Traite d economie politique اثر ژان بابتیست سه، چاپ سوم، دو جلدی (پاریس، ۱۸۱۷)، چاپ نخست ۱۸۰۳.
- ۲- این جمله خلاصه شده است و نقل قول مستقیم نیست. بسیاری از نقل قول هایی که در ادامه ی مطلب آمده، همین وضع را دارند.
- ۳- اسمیت «سود خوب، متوسط و عقلانی» گفته است.
- ۴- اسمیت در محصول سالانه، سه بخش را تشخیص می دهد: رانت ارضی [یا بهره ی مالکانه]، مزد کار و سود سهام [سود سرمایه]. او سود دو گروه اول را با منافع جامعه در کل مؤکداً مرتبط می داند.
- ۵- اسمیت ادعا می کند با افزایش قیمت کالاها، افزایش مزد به عنوان بهره ی ساده در انباشت بدهی عمل می کند و افزایش سود به عنوان بهره ی مرکب تأثیر می گذارد
- ۶- مارکس از اصطلاح فرانسوی *capital fixe* و *capitale circulant* استفاده می کند.
- ۷- کل پاراگراف شامل نقل قول از کتاب ریکاردو با عنوان *Principles of Political Economy and Taxation* و کتاب سیموندی با عنوان *Nouveaux principes d economie politique da la misere des classes laborieuses en Angleterre et en France* گزیده هایی از کتاب. بوره با عنوان پاریس ۱۸۴۰ ص ۶-۷ است. نقل قول مارکس به زبان فرانسوی بوده است.

- ۸- یعنی هر قدر معیارهای زندگی پایین باشد، اجاره خانه بالاتر است.
- ۹- مارکس تلویحاً به فراز زیر اشاره می کند: «در یک بخت آزمایی کاملاً عادلانه، کسانی که جایزه می برند تمام آن چیزی را به دست می آورند که دیگران باخته اند. در حرفه ای که بیست نفر به یک نفر می بازند، آن یک نفر تمام آن چیزی را به دست می آورد که آن بیست نفر موفق به کسب آن نشده اند.» (اسمیت، همان منبع، جلد اول، ص. ۹۴) نظر اسمیت بخصوص درباره ی حرفه های حقوق بگیر این است که امکانات درآمد سالانه بسیار بیش تر از یک بخت آزمایی عادلانه است.

رانت ارضی

منشأ حق [تملك] مالکان راهزنی است. (سه، همان منبع، ص. ۱۳۶ زیرنویس ۲) مالکان مانند همه‌ی انسان ها خوش دارند آنچه را هرگز نکاشته اند، درو کنند، و حتی برای محصول طبیعی زمین نیز خواهان رانت هستند.

(اسمیت، همان منبع، جلد اول، ص. ۴۴)

«شاید گمان برده شود که رانت ارضی، چیزی بیش از سود یا بهره‌ی منطقی موجودی نیست که مالک برای آبادانی زمین خرج می‌کند. بی تردید، در برخی موارد چنین باشد؛... مالک زمین خواستار ۱- دریافت رانت حتی برای زمین های بایر است، و سود یا بهره ای که بابت هزینه‌ی آبادانی زمین می‌طلبد، معمولاً بیش از رانت اصلی است. ۲- علاوه بر این، این آبادانی همیشه با سرمایه‌ی مالک انجام نمی‌شود، بلکه گاهی با سرمایه‌ی مستأجر انجام می‌شود. اما زمانی که نوبت تمدید اجاره نامه فرا می‌رسد، مالک زمین معمولاً خواستار دریافت افزایش رانت است، گویی این آبادانی را خود انجام داده است. ۳- مالک گاهی خواستار دریافت رانت برای زمین هایی می‌شود که آبادانی آن خارج از توانایی انسان است.»

(همان منبع، ص. ۱۳۱)

اسمیت درباره‌ی این نمونه‌ی آخر، گیاه کتنجک^{۱۸} را مثال می‌زند که گونه‌ی ای است از جلبک‌های دریایی. این جلبک‌ها هنگام سوزاندن نمک قلیایی تولید می‌کنند که برای ساخت شیشه و صابون مصرف می‌شود. این گیاه در بخش‌های گوناگون بریتانیای کبیر، به ویژه اسکاتلند، می‌روید، اما تنها بر صخره‌هایی که بالاتر از خط آب است و روزی دوبار دریا آن‌ها را می‌پوشاند؛ بنابر این محصول این صخره‌ها به هیچ وجه با سعی و تلاش انسان افزایش نمی‌یابد. اما مالکی که زمینش به اینگونه سواحل صخره‌ای محدود است، همان رانتی را مطالبه می‌کند که برای زمین ذرتش. دریا در حوالی جزایر شت‌لند بیش از حد معمول ماهی دارد که بخش اعظم معاش ساکنان آنجا را تأمین می‌کند. اما آنان برای استفاده از این محصول دریا، باید ساکن این منطقه باشند. رانتی 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، ص. ۱۳۱)

« این رانت را می‌توان محصول آن نیروهایی از طبیعت دانست که استفاده از آن‌ها را مالک زمین به مزرعه‌دار قرض می‌دهد. کم یا زیاد بودن این رانت با گستره‌ی فرضی این نیروها متناسب است، یا به عبارت دیگر با حاصلخیزی طبیعی یا حاصلخیزی ناشی از آبادانی زمین

^{۱۸} - kelp گیاهی دریایی که پیش‌تر در صنایع شیشه‌گری و صابون‌پزی به کار می‌رفت و امروزه در ساختن پد کاربرد دارد- م.

متناسب است. این رانت کار طبیعت است که بعد از کسر یا جبران آنچه کار انسان تلقی می شود، باقی می ماند.»
(همان منبع، ص.ص. ۳۲۴-۳۲۵)

«بنابر این رانت ارضی که قیمتی پنداشته می شود که بابت استفاده از زمین پرداخت می شود، طبعاً قیمتی انحصاری است؛ این قیمت به هیچ وجه با هزینه ای که مالک برای آبادانی زمین می کند یا با چیزی که این هزینه می تواند به دست آورد متناسب نیست، بلکه با آنچه مزرعه دار می تواند بدهد، متناسب است.»
(همان منبع، ص. ۱۳۱)

«آنان (طبقه ی مالکان) در میان سه طبقه ی اصلی جامعه^{۱۹}، تنها طبقه ای هستند که درآمدشان نه از کار کردن به دست می آید و نه از دقت و توجهی که نشان می دهند، بلکه، به تعبیری، قائم به ذات به ایشان می رسد و مستقل از هر برنامه و نقشه ی آنان است.»
(همان منبع، ص. ۲۳۰)

پیش از این دریافتیم که حجم رانت به درجه ی حاصلخیزی زمین وابسته است. عامل دیگر در تعیین رانت، وضعیت مکانی زمین است.
«رانت ارضی نه تنها با حاصلخیزی زمین، صرفنظر از نوع محصول، بلکه با موقعیت زمین، صرفنظر از میزان حاصلخیزی، تغییر می کند.»

^{۱۹} - «سه طبقه ی بزرگ، اصلی و تشکیل دهنده ی جامعه ی مدرن» اسمیت: آنان که با رانت زندگی می کنند، آنان که با مزد زندگی می کنند، و آنان که با سود زندگی می کنند.

(همان منبع، ص. ۱۳۳)

«محصولی که از زمین برداشت می شود، مواد کانی که از معادن استخراج می گردد و ماهی که از رود و دریا صید می شود، در صورتی که فراوانی طبیعی آن ها یکسان باشد، با گستره و کاربرد خاص سرمایه هایی متناسب است که در هر نمونه سرمایه گذاری شده اند. در صورت برابری سرمایه ها و سرمایه گذاری به جا و مناسب، با فراوانی طبیعی اشان متناسب است.

(همان منبع، ص. ۲۴۹)

این تناسب های اسمیت مهم هستند، زیرا هنگامی که هزینه های تولید و اندازه ی سرمایه برابر باشند، رانت ارضی را به حاصلخیزی بیش تر یا کم تر زمین تقلیل می دهند. به این طریق به روشنی تحریف مفاهیم اقتصاد سیاسی را نشان می دهند که حاصلخیزی زمین را به ویژگی مالک زمین برمی گرداند. اما اکنون رانت ارضی را چنانکه عملاً تشکیل می شود، بررسی می کنیم. رانت ارضی از طریق مبارزه بین مستأجر و مالک زمین تعیین می شود. ما در سراسر اقتصاد سیاسی، در می یابیم که تضاد خصومت آمیز منافع، مبارزه و جنگ، بنیاد سازماندهی اجتماعی شمرده می شود.

اکنون مناسبات میان مالک زمین و مستأجر را بررسی می کنیم.

«هنگام تنظیم شرایط اجاره نامه، مالک زمین می کوشد تا سهمی که مستأجر از محصول زمین می برد، از سرمایه ای که بابت خرید بذر، مزد کارگر، نگهداری و مراقبت از احشام و سایر ابزار و ادوات کشاورزی می پردازد با اضافه ی سود متعارف سرمایه گذاری در

کشاورزی در آن منطقه، بیش تر نباشد. روشن است در این میان کم ترین سهم از آن مستأجر است تا فقط نقش بازنده را ایفا نکند، و مالک به ندرت چیزی بیش از این سهم را نصیب مستأجر می کند. مقدار محصول هر قدر هم که باشد و قیمت آن هر قدر هم بالاتر از این سهم باشد، مالک زمین طبعاً تلاش خواهد کرد تا بیش ترین سهم را به عنوان رانت ارضی خود کنار گذارد که آشکارا با توجه به وضعیت زمین، بالاترین سهمی است که مستأجر توانایی پرداخت آن را دارد... با این وجود، این بخش هنوز رانت طبیعی زمین محسوب می شود و یا رانتی به شمار می آید که عملاً به این معناست که بخش اعظم زمین باید برای دریافت آن اجاره داده شود.»

(همان منبع، ص. ۳۱ - ۱۳۰)

سه می گوید: «مالکان نوعی انحصار را در مقابل مستأجران خود اعمال می کنند. تقاضا برای کالایشان یعنی زمین می تواند بی اندازه گسترش یابد؛ اما عرضه ی این کالا فقط می تواند تا نقطه ی معینی افزایش یابد... قرارداد بین مالک و مستأجر اغلب تا حد امکان به نفع مالک است... مالک علاوه بر امتیازی که از ماهیت خود این کالا می برد، از موقعیت خویش که از ثروت بیش تر و اعتبار و جایگاه بهتری برخوردار است، نیز سود می برد. اما همان نخستین امتیاز به خودی خود کافی است که او همواره قادر سازد تا از شرایط مساعد زمین استفاده کند. گشودن یک آبراهه یا ساختن یک جاده، رشد جمعیت و رونق در یک منطقه، همیشه موجب افزایش رانت می شود... از این مهم تر، حتی اگر خود مستأجر با هزینه ی خویش به آبادانی زمین

بپردازد، فقط می تواند سود این سرمایه را در مدت قرارداد اجاره اش به چنگ آورد؛ با انقضای اجاره، این سرمایه در دست مالک زمین باقی می ماند. از این لحظه به بعد، مالک است که سود حاصل را به جیب می زند، ولو اینکه سرمایه گذاری اولیه را انجام نداده باشد؛ اکنون رانت به نحو متناسبی افزایش یافته است.»

(سه، جلد دوم، ص ص. ۴۳ - ۴۲)

«رانت به عنوان قیمتی که برای استفاده از زمین پرداخت می شود، طبعاً، بالاترین میزانی است که مستأجر در شرایط واقعی زمین، استطاعت پرداخت آن را دارد.

(اسمیت، همان منبع، ص. ۱۳۰)

«رانت یک ملک معمولاً برابری با مبلغی است که یکسوم تولید ناخالص آن ملک فرض می شود؛ و معمولاً این رانت معین و مستقل از تغییرات گاه به گاه در محصول است»

(همان منبع، ص. ۱۵۳)

رانت «به ندرت کم تر از یکچهارم... کل محصول و اغلب بیش از یکسوم آن است.»

(همان منبع، ص. ۲۵۳)

برای همه ی کالاها نمی توان رانت ارضی پرداخت. مثلاً در بسیاری نواحی هیچ رانتی برای استفاده از سنگ ها پرداخت نمی شود.

«عموماً فقط بخش هایی از محصول زمین می تواند به بازار برده شود که قیمت متعارفشان برای جایگزینی سرمایه ای که در تولید آن ها به کار انداخته شده به علاوه سودی متعارف کفایت کند. اگر قیمت متعارف بیش از این باشد، بخش مازاد آن طبعاً به رانت ارضی تعلق می گیرد. اگر قیمت متعارف بیش تر نباشد، هر چند محصول می تواند به بازار آورده شده باشد، رانتی به مالک زمین تعلق نمی گیرد. بیش تر یا کم تر بودن قیمت، به تقاضا وابسته است.» اجاره بهایی دریافت نمی کند. بالا یا پایین بودن قیمت، به سطح تقاضا وابسته است.

(همان منبع، ص. ۱۳۲)

بنابر این، می توان مشاهده کرد که رانت در ترکیب قیمت کالاها، به شیوه ای متفاوت با مزدها و سود گنجانده می شود. بالا یا پایین بودن مزدها و سود گنجانده می شود. بالا یا پایین بودن مزدها و سود حاصل، علت بالا یا پایین بودن قیمت هاست. بالا یا پایین بودن رانت، معلول آن است.

(همان منبع، ص. ۱۳۲)

از جمله محصولاتی که همیشه رانت می دهند، مواد خوراکی است.

«چون انسان، مانند سایر حیوانات طبعاً متناسب با وسایل معاش خود تکثیر می شود، خوراک همیشه کم و بیش لازم است. برای خوراک همیشه می توان کمیت بیش تر یا کم تری از کار را خرید یا بر آن فرمان داد، و همیشه هم کسی یافت می شود که برای به دست

آوردن خوراک، کاری انجام دهد. در حقیقت، کمیت کاری را که با خوراک می توان خرید، همیشه با آنچه می توان با آن خوراک حفظ و نگهداری کرد برابر نیست، حتی اگر صرفه جویانه ترین شیوه ها نیز به کار گرفته شود. علت مزدهای بالایی است که گاهی به کار داده می شود. اما اغلب اوقات می توان کمیتی از کار را خرید که با آن خوراک قادر به حفظ و نگهداری خود باشد و این مطابق با مبلغ متعارفی است که در هر منطقه بابت تداوم حیات کار پرداخت می شود.»

«اما زمین، تقریباً در هر شرایطی، کمیتی بیش از آنچه برای حفظ و نگهداری تمام کار لازم جهت ارسال محصولات به بازار کفایت می کند، خوراک تولید می کند. مازاد آن نیز همیشه بیش از آن است که برای جایگزینی سرمایه ای کفایت می کند که برای استخدام کار و کسب سود حاصل از آن استفاده می شود. بنابر این همیشه چیزی برای دادن رانت به مالک زمین باقی می ماند.»

(همان منبع، ص.ص. ۳۳-۳۲)

«خوراک در این حالت، نه تنها منبع اصلی رانت است، بلکه هر بخش دیگری از محصول زمین که بعداً بابت رانت داده می شود، قسمتی از ارزش خود را از بهبود نیروهای کاری به دست می آورد که با آبادانی و کشت زمین، به تولید خوراک می پردازند.»

(همان منبع، ص. ۱۴۷)

«به نظر می رسد خوراک انسان تنها محصولی از زمین باشد که همیشه و ضرورتاً رانتی را نصیب مالک زمین می کند.»
(همان منبع، ص. ۱۴۷)

کشورهایی را پرجمعیت می دانند که میزان جمعیت با محصولی که جهت تغذیه ی آن ها تولید می شود، متناسب نباشد، نه کشورهای که میزان جمعیت آن ها با پوشاک و مسکنی که تهیه می شود، تناسبی ندارد.»

(همان منبع، ص. ۱۴۶)

«پوشاک و مسکن پس از خوراک، دو نیاز اصلی انسان هستند.»
(همان منبع، ص. ۱۴۷)

آن ها معمولاً اما نه ضرورتاً رانت می دهند.
اکنون می خواهیم این موضوع را بررسی کنیم که مالکان زمین چگونه از هر آنچه به سود جامعه است، بهره برداری می کنند.
۱- اجاره بهای زمین با افزایش جمعیت زیاد می شود.
(همان منبع، ص. ۱۴۶)

۲- پیش از این از «سه» دریافته بودیم که چگونه رانت ارضی، با راه آهن، با بهبود شرایط، امنیت و افزایش وسایل ارتباطی بیش تر می شود.
۳- «... هرگونه بهبود شرایط جامعه، مستقیم یا غیرمستقیم، به افزایش رانت واقعی ارضی، افزایش ثروت واقعی مالک زمین، افزایش قدرت خرید کار یا محصول کار دیگران می شود.»

«گسترش عمران و آبادانی زمین باعث افزایش مستقیم رانت می شود. سهم مالک زمین از محصول، ضرورتاً با افزایش محصول بیش تر می شود.»

«افزایش قیمت واقعی آن بخش هایی از محصول خام زمین... یا مثلاً افزایش قیمت احشام نیز به افزایش مستقیم رانت ارضی آن هم به نسبتی بسیار بالاتر می انجامد. ارزش واقعی سهم مالک زمین، و تسلط واقعی او بر کار دیگران نه تنها با ارزش واقعی محصول، افزایش می یابد بلکه به نسبت سهم او به کل محصول، نیز افزایش می یابد. پس از افزایش قیمت واقعی محصول، برای برداشت آن به کار بیش تری نیاز نیست. بنابر این با سودی متعارف، نسبت کم تری از آن کفایت می کند تا جایگزین سرمایه ای شود که کار را استخدام کرده است. در نتیجه نسبت بزرگ تری از آن باید به مالک تعلق داشته باشد.»

(اسمیت، جلد اول، ص ص. ۲۹ - ۲۲۸)

تقاضای بیش تر برای محصولات خام و افزایش ارزش متعاقب آن ها می تواند تا حدی در اثر افزایش جمعیت و رشد نیازهایشان باشد. اما هر اختراع جدید و هر کاربرد جدید موادخام مصرفی یا کم مصرف در صنعت، رانت ارضی را افزایش می دهد. مثلاً با ظهور راه آهن، کشتی های بخار، اجاره ی معادن زغال سنگ به شدت بالا رفت.

علاوه بر این امتیاز که مالک از صنعت و اکتشافات و کار می برد، همانطور که خواهیم دید، از امتیازات دیگری نیز برخوردار است.

۴- «تمام پیشرفت هایی که در قدرت های مولد کار حاصل آمده و مستقیماً به کاهش قیمت واقعی محصولات انجامیده، غیرمستقیم سبب افزایش رانت واقعی زمین می شود. مالک زمین آن بخش از محصول خام خود را که مازاد بر مصرف، یا به عبارتی قیمت آن بخش مازاد را با

محصولات تولید شده معاوضه می کند. هر چیزی که باعث کاهش قیمت واقعی محصولات و مصنوعات می شود، قیمت محصول خام را افزایش می دهد. به این ترتیب، کمیت معینی از محصولات خام معادل کمیت بیش تری از محصولات صنعتی است و مالک زمین قادر می شود حجم بیش تری از وسایل راحتی، زیورآلات و تجملات را که لازم بداند، بخرد.»

(همان منبع، ص. ۲۲۹)

اما احمقانه است مانند اسمیت نتیجه گیری کنیم که چون مالک زمین از هر چیزی که به نفع جامعه است بهره برداری می کند، منافعی همیشه با منافع جامعه یکسان است.

(همان منبع، ص. ۲۳۰)

در آن نظام اقتصادی که تحت حاکمیت مالکیت خصوصی است، منافعی که یک فرد در جامعه دارد، دقیقاً با منافعی که جامعه در او می یابد، نسبت معکوسی دارد، همانطور که منافعی که رباخوار از آدم و لخرج به دست می آورد، ابدأ همان منافع آدم و لخرج از رباخوار نیست.

به اجمال به دلمشغولی مالک زمین درباره ی انحصار بر مالکیت ارضی کشورهای خارجی اشاره می کنیم که علت تصویب مثلاً قوانین غله^{۲۰} است. به همین منوال، سرف داری سده های میانه، برده داری در مستعمرات و وضعیت

^{۲۰} - 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 به طور کامل ممنوع بود. این قانون در سال ۱۸۴۶ لغو شد. م.

نکبت بار توده های مردم و کارگران روزمزد در بریتانیای کبیر چشم می پوشیم و صرفاً خود را به فرضیه های اقتصاد سیاسی محدود می کنیم.

۱- مالکی که به رفاه جامعه علاقمند است، بنا به اصول اقتصاد سیاسی، کسی است که به رشد جمعیت، تولید و افزایش نیازهایش و در یک کلمه به افزایش ثروت علاقمند است؛ اما همانطور که پیش تر مشاهده کردیم، افزایش ثروت با رشد فقر و بندگی متناظر است. رابطه‌ی میان رشد رانت و افزایش فقر، یک نمونه از منافع مالک زمین در جامعه است، زیرا افزایش اجاره‌ی مسکن همچنین به معنای افزایش رانت ارضی است، بهره‌ی زمینی که آن خانه در آن بنا شده است.

۲- بنا به نظر خود اقتصادساییدانان، منافع مالک زمین با منافع مزرعه دار مستأجر و در نتیجه با بخش مهمی از جامعه تعارض شدیدی دارد.

۳- مالک زمین در جایگاهی است که با کاهشمزدهایی که مستأجر به کارگرانش می پردازد، رانت بیش تری از مستأجر خود بطلبد، و هر چه رانتی که مالک می طلبد بیش تر باشد، مستأجر نیز فشار بیش تری بر مزدها می آورد. به این علت، منافع مالک زمین همانقدر با منافع کارگران کشاورزی متضاد است که منافع کارخانه دار با کارگرانش. این روند به این طریق سطح مزدها را به کمیت‌ی ممکن می رساند.

۴- چون کاهش واقعی در قیمت محصولات صنعتی رانت ارضی را بالا می برد، مالک زمین منافع مستقیمی در کاهش مزد کارگران صنعتی، در رقابت میان سرمایه داران، در اضافه تولید و تمام شرایط فلاکت باری دارد که با تولید صنعتی مرتبط است.

۵- بنابراین این، منافع مالک زمین که به هیچ وجه با منافع جامعه یکسان نیست، به شدت با منافع مزرعه داران مستأجر، کارگران مزرعه، کارگران کارخانه و سرمایه داران مخالف است؛ اما در نتیجه رقابت، منافع مالکان زمین نیز با هم یکسان نیست. اکنون این رقابت را بررسی می کنیم. به طور کلی، رابطه‌ی بزرگ مالکی و خرده مالکی بر زمین مانند رابطه‌ی سرمایه‌ی بزرگ و سرمایه‌ی خرد است. اما علاوه بر این، شرایط خاصی نیز وجود دارد که ناگزیر به انباشت مالکیت ارضی بزرگ و جذب مالکیت ارضی خرد توسط آن می انجامد.

۱- در هیچ جا به اندازه‌ی مالکیت ارضی، شمار نسبی کارگران و مقدار ادوات با افزایش حجم سرمایه کاهش نمی یابد. به همین ترتیب، در هیچ کجا به اندازه‌ی مالکیت ارضی، با افزایش سرمایه امکان بهره برداری همه جانبه و صرفه جویی در هزینه های تولید و تقسیم موثر کار بیش تر نمی شود. هر قدر مزرعه‌ای کوچک باشد، باز برای کشت و زرع، کمیت‌های معینی از ادوات لازم است (خیس، داس) که نمی توان از آن ها چشم پوشید در حالی که کم ترین حد ممکن برای اندازه‌ی زمین وجود ندارد.

۲- مالکیت ارضی بزرگ سود حاصل از سرمایه ای را که مزرعه دار مستأجر در آبادانی زمین سرمایه گذاری کرده، انباشت می کند. مالکیت ارضی خرد باید سرمایه اش را به کار بیاندازد. کل سود این سرمایه را دریافت نمی کند.

۳- در حالی که هر بهبود اجتماعی به نفع مالکیت ارضی بزرگ تمام می شود، مالکیت خرد از آن آسیب می بیند زیرا مبلغ زیادی پول نقد را ضروری می سازد.

۴- دو قانون مهم دیگر این رقابت را باید بررسی کرد:

الف) «... رانت زمین های زیر کشت که محصولشان خوراک انسان است، رانت بخش بزرگ تر سایر زمین های زیر کشت را تعیین می کند.
(اسمیت، جلد اول، ص. ۱۴۴)

در درازمدت فقط املاک بزرگ می توانند منابع خوراک همانند احشام را پرورش دهند. بنابراین، رانت این املاک رانت سایر زمین ها را تعیین می کند و به حداقل می رساند.

بنابراین، خرده مالکی که برای خود کار می کند، همان رابطه ای را با مالک بزرگ دارد که صنعتگر صاحب ابزار با صاحب کارخانه. یعنی، ملک کوچکش به ابزاری صرف بدل می شود. رانت ارضی یکسره برای خرده مالک ناپدید می شود؛ حداکثر بهره ی سرمایه و مزد کارش باقی می ماند، زیرا رقابت می تواند رانت ارضی را پایین آورد که چیزی جز بهره ی سرمایه برای صاحبش باقی نگذارد.

ب) علاوه بر این، پیش تر پی برده ایم که با حاصلخیزی یکسان و بهره برداری مؤثر و یکسان از زمین، معادن و شیلات، محصول با مقدار سرمایه ی به کار افتاده متناسب است. بنابراین، پیروزی از آن مالک بزرگ است. به همین منوال، هر جا که مقادیر برابری از سرمایه، سرمایه گذاری شوند، محصول با درجه ی حاصلخیزی متناسب است. یعنی هر جا که سرمایه ها برابر باشند، پیروزی از آن صاحب زمین حاصلخیزتر است.

پ) «هر نوع معدنی را می توان مرغوب یا نامرغوب نامید، بنا به اینکه کمیت مواد کانی که با کمیت معینی از کار می توان از آن استخراج می شود،

بیش تر یا کم تر از مقدار مواد کانی باشد که با همین مقدار کار از معادن دیگری از همین نوع بتوان استخراج کرد.»

(همان منبع، ص. ۱۵۱)

«غنی ترین معدن زغال سنگ، بهای زغال سایر معادن را در آن منطقه تعیین می کند. هم مالک و هم کارفرما دنبال معدنی هستند که اولی از آن بتواند بیش ترین رانت را به دست آورد، و دومی بتواند با فروش محصولش با قیمتی کم تر از تمام همسایه های خود، سود بیش تری را به چنگ آورد. همسایه ها به زودی مجبور خواهند شد تا به همان قیمت بفروشند، اگر چه توان انجام این کار را ندارند، و هر چند این عمل همیشه موجب از بین رفتن کامل رانت و سودشان می شود. بعضی کارها یکسره کنار گذاشته می شوند و کارهای دیگر هم رانتی نخواهند داشت و تنها مالک یادشده از پس آن بر خواهد آمد.»

(همان منبع، ص. ۵۳-۱۵۲)

«پس از کشف معادن پرو، معادن نقره ی اروپا و یا بخش اعظم آن، متروکه شد... همین امر نیز در معادن کوبا و سنت دومینگو اتفاق افتاد. حتی در معادن قدیمی پرو نیز، بعد از کشف معادن پوتوسی، چنین ماجرای رخ داد.»

(همان منبع، ص. ۱۵۴)

آنچه اسمیت در اینجا درباره ی معادن می گوید، کمابیش درباره ی مالکیت ارضی به طور کلی صادق است:

ب) «باید دقت داشت که قیمت بازار متعارف زمین، در همه جا به نرخ متعارف بهره در بازار وابسته است... اگر رانت ارضی بسیار بیش تر از بهره‌ی پول نباشد، هیچ کس زمینی نخواهد خرید و در نتیجه خیلی زود قیمت متعارف آن کاهش خواهد یافت. برعکس، اگر این تفاوت زیاد باشد، همه زمین می‌خرند که خیلی زود قیمت متعارف آن بالا می‌رود.»

(همان منبع، ص. ۳۲۰)

از رابطه‌ی بین رانت ارضی با بهره‌ی پول، نتیجه می‌شود که رانت ارضی آنقدر سقوط می‌کند تا سرانجام فقط ثروتمندترین افراد بتوانند با آن زندگی کنند. این به معنای افزایش رقابت بین آن دسته از مالکاتی است که زمین خود را اجاره نمی‌دهند، عده‌ای از آنان ورشکسته می‌شوند. بار دیگر با انباشت مالکیت ارضی بزرگ روبرو می‌شویم.

پيامد بعدی این رقابت آن خواهد بود که بخش بزرگی از املاک به چنگ سرمایه‌داران می‌افتد، به این ترتیب، این سرمایه‌داران مالک زمین می‌شوند، همانطور که خرده مالکان به طور کلی چیزی بیش از سرمایه‌داران نیستند. به این طریق، بخش بزرگی از مالکیت ارضی بزرگ صنعتی می‌شود.

بنابراین، پيامد نهایی همانا از بین رفتن تمایز بین سرمایه‌دار و مالک زمین است، به این معنا که به طور کلی فقط دو طبقه در جمعیت باقی می‌ماند: طبقه‌ی کارگر و طبقه‌ی سرمایه‌دار. چوب حراج زدن به مالکیت ارضی و دگرگونی چنین مالکیتی به کالا، سرنگونی نهایی اشرافیت قدیم و تثبیت نهایی اشرافیت مالی را رقم می‌زند.

۱- ما برخلاف رمانتیسم، برای این روند اشکی از سر احساسات نخواهیم ریخت. رمانتیسم همیشه رسوایی حاصل از زیر قیمت فروختن زمین را با پیامدهای کاملاً منطقی، اجتناب ناپذیر و در چارچوب نظام مالکیت خصوصی، ناگزیر و مطلوب زیر قیمت فروختن مالکیت خصوصی بر زمین اشتباه می‌گیرد. در وهله‌ی نخست، مالکیت ارضی فنودالی بنا به ماهیت خود، زمینی است که زیر قیمت فروخته شده، زمینی که از انسان جدا شده و اکنون چند ارباب بزرگ در مقابل او قرار می‌گیرد.

ما در مالکیت ارضی فنودالی سلطه‌ی زمین به عنوان نیرویی بیگانه بر انسان را می‌یابیم. سرف ضمیمه‌ی زمین است. به همین ترتیب ارباب ملک وقف شده، پسر ارشد خانواده، نیز به زمین تعلق دارد. زمین او را به ارث می‌برد. سلطه‌ی مالکیت خصوصی با مالکیت بر زمین آغاز می‌شود، مالکیتی که پایه و بنیاد آن است. اما در نظام مالکیت ارضی فنودالی، ارباب دستکم شاه زمین به نظر می‌رسد. به همین ترتیب، هنوز نمودی از رابطه بین مالک و زمین وجود دارد که بر چیزی صمیمانه‌تر از ثروت مادی استوار است. زمین همراه با اربابش فردیت می‌یابد؛ مقام اجتماعی او را کسب می‌کند و تجلی مقام بارونی یا دوکی اوست؛ بیانگر امتیازات، جایگاه قضایی، موقعیت سیاسی اوست. زمین چون کالبد غیراندام وار اربابش نمودار می‌گردد. بنابر این ضرب‌المثل فرانسوی هیچ زمینی بدون ارباب نیست^{۲۱} بیان هم‌آمیزی نجیب‌زادگی با مالکیت ارضی است. به همین ترتیب، حکومت مالکیت ارضی مستقیماً همانند حکومت سرمایه‌ی صرف جلوه نمی‌کند. رابطه‌اش با

^{۲۱} - nulle terre sans maître

وابستگان به آن بیش تر شباهت به رابطه با سرزمین پدری دارد. این تعلق، صورت فشرده‌ی گونه‌ای ملیت است.

به همین طریق، مالکیت ارضی فنودالی، نامش را به ارباب خود می‌دهد همانطور که پادشاهی نامش را به شاه خود می‌بخشد. تاریخ خانواده اش، تاریخ خانه اش، همه‌ی این‌ها برای او به ملکش فردیت می‌بخشد و به گونه‌ای واقعی آن را به خانه و به شخص خود او بدل می‌کند. به همین منوال، کارگرانی که روی ملک کار می‌کنند، در وضعیت کارگران مزدبگیر نیستند، بلکه بخشی از آن‌ها، به منزله‌ی سرف، بخشی از دارایی ارباب محسوب می‌شوند و بخشی از طریق رابطه‌ی متکی بر احترام، انقیاد و وظیفه‌شناسی به او وابسته‌اند. بنابراین، رابطه‌ی مالک با آن‌ها، مستقیماً سیاسی، و حتی جنبه‌ی مطبوع دارد. عرف، رسوم و منش 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، نه منش یا فردیت انسان بلکه کیف پولش، او را به زمین وابسته می‌کند. سرانجام، مالک فنودال نمی‌کوشد تا حداکثر سود را از دارایی خود ببرد. برعکس، فقط آنچه را که موجود است، مصرف می‌کند و با متانت و خونسردی، نگرانی‌های مربوط به تولید را به سرف‌ها یا مستأجرانش وامی‌گذارد. این شرط اشرافی مالکیت ارضی است که سایه شکوه و جلال رومانتیکی را بر اربابانش می‌افکند.

ضروری است که این نمود محو و ناپدید شود، و مالکیت ارضی یعنی ریشه‌ی مالکیت خصوصی یکسره در مدار مالکیت خصوصی قرار گیرد و زمین کالا شود؛ فرمانروایی صاحب مال باید همچون فرمانروایی بی‌پرده‌ی مالکیت خصوصی و فرمانروایی سرمایه، عاری از هر تأثیر سیاسی باشد؛

رابطه‌ی صاحب مال و کارگر باید به رابطه‌ی اقتصادی بین استثمارکننده و استثمارشونده تقلیل یابد؛ روابط شخصی بین صاحب مال و دارایی اش باید قطع شود و دارایی ثروتی صرفاً مادی شود؛ ازدواج و پیوند زناشویی با چشم داشت سود مادی باید جایگزین پیوند و ازدواج شرافت با زمین شود؛ زمین باید مانند انسان مقامی صرفاً تجاری یابد. ضروری است که ریشه‌ی مالکیت ارضی یعنی سودجویی پلیدانه، در شکل کلبی منشانه اش نمودار شود. ضروری است که انحصار نامنقول به انحصار منقول و بی‌قرار یعنی رقابت تبدیل شود، و آن لذت بردن کاهلانه از محصولات عرق و خون دیگران جای خود را به تجارت پر جنب و جوش کالاها بدهد. و سرانجام ضروری است که در این رقابت، مالکیت ارضی در شکل سرمایه، سلطه اش را بر طبقه‌ی کارگر و بر مالکانی که بر اساس قوانین حاکم بر حرکت سرمایه، ورشکسته شده یا رشد و ترقی کرده اند، نشان دهد. به این ترتیب ضرب المثل سده های میانه هیچ زمینی بدون ارباب نیست جای خود را به این ضرب المثل می دهد که پول ارباب نمی شناسد^{۲۲}، ضرب المثلی که بیانگر سلطه‌ی ماده‌ی مرده بر انسان هاست.

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

تقسیم مالکیت ارضی، انحصار کلان مالکیت بر زمین را نفی می کند و آن را از میان برمی دارد اما این کار فقط با عمومیت بخشیدن به این انحصار انجام می دهد. تقسیم مالکیت ارضی شایه‌ی انحصار یعنی مالکیت خصوصی را نمی خشکاند؛ به شکل موجود [آن] حمله می کند نه به ذات انحصار. پیامد آن

^{۲۲} - l'argent na pas de maître

چنین است که تقسیم زمین تابع قوانین مالکیت خصوصی می شود، زیرا تقسیم مالکیت ارضی با حرکت رقابت در سپهر صنعتی منطبق است. علاوه بر زیان های اقتصادی این تقسیم ابزار کار و تفکیک کار (که نباید با تقسیم کار اشتباه گرفته شود: در تفکیک کار، کار میان چند فرد تقسیم نمی شود بلکه هر کس کار یکسانی را انجام می دهد. در واقع این تکثیر کار واحدی است)، چنین تقسیمی در اراضی همانند رقابت در صنعت، ناگزیر به انباشت می انجامد.

بنابراین هر جا که تقسیم اراضی صورت گرفته، ناگزیر انحصار به شکل نفرت انگیزتری بازپدیدار می شود مگر اینکه خود تقسیم اراضی نفی یا محو شود. این به معنای بازگشت به مالکیت فنودالی نیست، بلکه در مجموع، فرارفتن از مالکیت خصوصی بر زمین است. نخستین گام در الغای انحصار، معمولاً عمومیت بخشیدن و گسترش وجود آن است. الغای 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 می گیرد و در وهله ی نخست به آن گرایش ذاتی که در تقسیم اراضی نهفته است یعنی مساوات، امکان تحقق می بخشد. در همان حال، شراکت در زمین، پیوندهای نزدیک انسان با زمین را به شیوه ای عقلانی برقرار می کند، پیوندهایی که دیگر واسطه ی آن سرف داری، ارباب سالاری و رازگونگی احمقانه ی مالکیت بر زمین نیست. علت این است که زمین دیگر موضوع مبادله نیست، و از طریق کار آزاد و لذت خوشدلانه بار دیگر به دارایی راستین و شخصی انسان تبدیل می شود. یک امتیاز بزرگ تقسیم زمین این است که توده های [دهقانی] که دیگر به بردگی و بندگی تن نمی دهند، به

شیوه ای متفاوت با آنچه در صنعت روی می دهد، توسط مالکیت بر زمین محو و نابود می گردند.

توجیه گران مالکیت ارضی بزرگ همیشه به نحو سفسطه آمیزی امتیازات اقتصادی ذاتی کشاورزی بزرگ را با مالکیت ارضی بزرگ یکسان می انگارند، گوی هنگامی که مالکیت ارضی از بین می رود، از یکسو این امتیازات به بالاترین درجه ی رشد خود نمی رسند و از سوی دیگر برای نخستین بار از لحاظ اجتماعی سودمند واقع نمی شوند. به همین ترتیب، آنان به روحیه ی کاسبکارانه ی مالکیت ارضی خُرد حمله می برند، گویی مالکیت ارضی بزرگ، حتی در شکل فنودالی اش، روحیه ی کاسبکارانه ندارد، بگذاریم از شکل جدید انگلیسی مالکیت ارضی که در آن فنودالیزم زمیندار با معامله گری و تلاش مزرعه دار مستأجر ترکیب شده است.

همانطور که مالکیت ارضی بزرگ می تواند انتقاد مدافعان تقسیم زمین را مبنی بر انحصارگر بودنش، به خود آنان چنین برگرداند که تقسیم زمین خود نیز متکی بر انحصار مالکیت خصوصی است، طرفداران تقسیم زمین نیز می توانند سرزنش مالکیت ارضی بزرگ درباره ی تقسیم زمین را به آنان چنین پاسخ دهد که در مالکیت ارضی بزرگ نیز تقسیم زمین، هر چند به شکلی انعطاف ناپذیر و جزم وجود دارد. در واقع، تقسیم زمین پایه ی مالکیت خصوصی است. علاوه بر این، چون تقسیم مالکیت ارضی بار دیگر به مالکیت ارضی بزرگ در شکل ثروت سرمایه ای می انجامد، مالکیت ارضی فنودالی نیز ضرورتاً به تقسیم زمین یا دستکم تقسیم زمین، هر چند با تغییر و تحولاتی، میان چند سرمایه دار می انجامد.

مالکیت ارضی بزرگ، مثلاً در انگلستان، بخش وسیعی از جمعیت را به آغوش صنعت می افکند و کارگران را به بینوایی تمام عیار سوق می دهد. به این طریق، با سوق دادن تهیدستان و کل فعالیت های یک کشور به دامن طرف دیگر، قدرت دشمن خود، یعنی سرمایه و صنعت، را می آفریند و افزایش می دهد. چنین اقدامی اکثریت مردم کشور را صنعتگر و در نتیجه به مخالف مالکیت ارضی بزرگ تبدیل می کند. هنگامی که صنعت قدرت زیادی کسب کند، مانند انگلستان در عصر کنونی، به تدریج مالکیت ارضی بزرگ را مجبور می کند تا انحصار 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 می تواند ابعاد فنودالی خود را حفظ نماید که به انحصار علیه کشورهای خارجی دست زند و به این شیوه از خود در مقابل قوانین عام تجارت که با خصلت فنودالی آن ناسازگار است، حراست کند. هنگامی که مالکیت ارضی درگیر رقابت می شود، همانند هر کالایی که تابع رقابت است، ناگزیر از قوانین رقابت اطاعت می کند. بدینسان نوسان قیمت زمین آغاز می شود، کاهش می یابد و باز اوج می گیرد، زمین از دستی به دست دیگر داده می شود و دیگر هیچ قانونی نمی تواند مالکیت ارضی را در دستانی از پیش تعیین شده نگهدارد. پیامد بلاواسطه ی آن، تکه تکه شدن زمین و تصاحب آن میان افراد زیادی است که در نهایت تابع قدرت سرمایه داران صنعتی می شوند.

سرانجام، حفظ اجباری مالکیت ارضی بزرگ با این شیوه ها که منجر به ظهور صنعتی فراگیر می شود، حتی سریع تر از تقسیم مالکیت ارضی، در شرایطی که قدرت صنعت ناگزیر جایگاه دوم را دارد، به بحران می انجامد.

از نمونه ی انگلستان روشن است که مالکیت ارضی بزرگ خصوصیت فئودالی خویش را از دست داده و از آنجا که کسب حداکثر درآمد را هدف خود قرار داده، خصلت صنعتی یافته است. مالکیت ارضی بزرگ به صاحبش حداکثر رانت و به مزرعه دار مستأجر حداکثر سود ممکن از سرمایه اش را می رساند. در نتیجه، کارگران کشاورزی به حداقل کاهش داده می شوند و طبقه ی مزرعه دار مستأجر در چارچوب مالکیت ارضی نماینده ی قدرت صنعت و سرمایه شمرده می شود. در نتیجه ی رقابت خارجی، رانت ارضی کمابیش دیگر منبع مستقلی از درآمد را تشکیل نخواهد داد. بخش بزرگی از مالکان مجبور می شوند جایگزین مستأجران خود شوند، و در نتیجه برخی از آنان به صفوف پرولتاریا سوق داده می شوند. از سوی دیگر، بسیاری از مستأجران زمین را به تملک خود در می آورند، زیرا زمینداران بزرگ که عمدتاً به حرام کردن درآمد مکفی اشان تن داده اند و عموماً قادر به اداره ی کشاورزی بزرگ نیستند، در بسیاری موارد نه سرمایه ای دارند و نه قابلیت بهره برداری از زمین. بنابراین، بخشی از زمینداران بزرگ نیز خانه خراب می شود. سرانجام مرزها که پیش تر به حداقل تقلیل داده شده است، باید همچنان تقلیل بیش تری یابد تا از پس این رقابت جدید برآیند. این امر ضرورتاً به انقلاب می انجامد.

مالکیت ارضی باید به یکی از این دو راه توسعه می یافت تا اضمحلال ناگزیر خود را در هر دو شکل تجربه کند، چنانکه صنعت باید هم در شکل انحصاری و هم در شکل رقابت خود را خانه خراب می کرد تا بتواند به انسان باور داشته باشد.

کار بیگانه شده [۱]

ما از فرض های اقتصاد سیاسی آغاز کردیم و زبان و قوانین آن را پذیرفتیم. مالکیت خصوصی، تفکیک کار، سرمایه و زمین، تفکیک مزد، سود سرمایه و رانت ارضی و نیز تقسیم کار، رقابت و مفهوم ارزش مبادله را پیش فرض خود قرار دادیم. براساس اصول اقتصاد سیاسی و با واژگان آن نشان دادیم که کارگر تا سطح یک کالا و در حقیقت پست ترین نوع کالا، تنزل می یابد؛ نشان دادیم که فلاکت و سیه روزی کارگر با قدرت و حجم تولیدش نسبت معکوسی دارد؛ نشان دادیم که نتیجه ی ضروری رقابت، انباشت سرمایه در دست معدودی و از این رو احیای انحصار در شکی وحشتناک تر است؛ و سرانجام نشان دادیم که تمایز بین سرمایه دار و زمیندار، تمایز بین کارگر کشاورزی و کارگر صنعتی ناپدید می شود و کل جامعه باید به دو طبقه ی مالک و کارگران غیرمالک تقسیم شود.

اقتصاد سیاسی از فاکت مالکیت خصوصی آغاز می کند، اما آن را توضیح نمی دهد. اقتصاد سیاسی فرایند مادی مالکیت خصوصی را، یعنی فرایندی که مالکیت خصوصی در عمل طی می کند، با فورمول هایی کلی و انتزاعی که سپس آن ها را قانون می انگارد، می فهمد. اما این قوانین را درک نمی کند، یعنی نشان نمی دهد که چگونه این قوانین از ذات مالکیت خصوصی پدید آمده اند. اقتصاد سیاسی هیچ توضیحی درباره ی علت تقسیم بین کار و سرمایه، و زمین نمی دهد. مثلاً، هنگامی که رابطه ی مزد را با سود تعریف می کند، منافع سرمایه دار را پایه ی تحلیل اش تلقی می کند. یعنی آنچه را که

قرار است توضیح دهد، مسلم فرض می کند. به همین شیوه، رقابت اغلب در استدلال مطرح و برحسب شرایط بیرونی توضیح داده می شود. اقتصاد سیاسی درباره ی گستره ای که این شرایط بیرونی و آشکارا تصادفی فقط تجلی توسعه ای ضروری هستند، چیزی به ما نمی گوید. دیدیم که چگونه خود مبادله، یک واقعیت تصادفی برای اقتصاد سیاسی به نظر می رسید. تنها چرخه را که اقتصاد سیاسی به حرکت می اندازد، حرص و طمع و جنگ میان طماعان یعنی رقابت است.

دقیقاً به این علت که اقتصاد سیاسی پیوندهای متقابل درون این حرکت را نمی فهمد، این امکان بود که مثلاً آموزه ی رقابت را با آموزه ی انحصار، آموزه ی آزادی حرفه را با آموزه ی صنوف و آموزه ی تقسیم مالکیت ارضی را با آموزه ی املاک بزرگ در تقابل قرار دهد، زیرا رقابت، آزادی حرفه و تقسیم مالکیت ارضی را پیامدهای اتفاقی، عامدانه و ناگهانی انحصار، نظام صنفی و مالکیت فئودالی می داند، و نه پیامدهای ضروری، اجتناب ناپذیر و طبیعی آن ها.

بنابراین، اکنون باید پیوند ذاتی بین مالکیت خصوصی، حرص و طمع و تفکیک کار، سرمایه و مالکیت ارضی، مبادله و رقابت، ارزش و کاهش ارزش انسان، انحصار و رقابت، به عبارتی پیوند میان کل این نظام بیگانگی و نظام پولی را بفهمیم.

ما باید از خطای اقتصادسیاسیدان اجتناب کنیم که پایه ی توضیحاتش را بر نوعی شرایط آغازین خیالی می گذارد. چنین شرایط آغازین چیزی را توضیح نمی دهد. فقط مسأله را به نقطه ای دور دست و نامعلوم منتقل می کند. این شرایط، آنچه را که قرار است اقتصاددان استنتاج کند، یعنی رابطه ی ضروری

بین دو چیز، مثلاً بین تقسیم کار و مبادله را فاکت و رخداد به حساب می آورد. الهیات نیز به همین شیوه خاستگاه شر را با هبوط انسان توضیح می دهد یعنی آنچه را که باید توضیح داده شود، در شکلی تاریخی همچون یک فاکت فرض می کند.

ما از فاکت اقتصادی کنونی آغاز می کنیم.

هر چه کارگر ثروت بیش تری تولید می کند، هرچه تولیدش از لحاظ قدرت و مقدار افزایش می یابد، خود فقیرتر می شود. هر چه کارگر کالای بیش تری تولید می کند، خود به کالای ارزان تری تبدیل می شود. افزایش ارزش جهان اشیا نسبت مستقیمی با کاهش ارزش جهان انسان ها دارد. کار نه فقط کالاها را تولید می کند بلکه خود و کارگران را نیز به عنوان کالا تولید می کند و این با همان نسبتی است که به طور کلی کالا تولید می کند.

این صرفاً به این معناست که شینی که کار تولید می کند، محصول کارش، در مقابل آن به منزله چیزی بیگانه و قدرتی مستقل از تولیدکننده قرار می گیرد. محصول کار، کاری است که در قالب یک شینی ریخته و در آن مادیت می یابد. این محصول عینیت یافتگی کار است. [۲] واقعیت یافتگی کار، عینیت یافتگی آن است. واقعیت یافتگی کار در سپهر اقتصاد سیاسی برای کارگر به صورت از دست دادن واقعیت [۳]، عینیت یافتگی به شکل از دست دادن شیء و بندگی در برابر آن، و تصاحب به منزله بیگانگی یا برونی شدن پدیدار می شود. [۴] واقعیت یافتگی کار به عنوان از دست دادن واقعیت تا آن حد است که کارگر واقعیت خویش را تا مرز هلاک شدن از فرط گرسنگی از دست می دهد. عینیت یافتگی به عنوان از دست دادن شیء تا آن حد است که از کارگر اشیا بی ربنده می شود که نه تنها برای زندگی بلکه برای کارش نیز لازم است. خود کار به

یک شیء تبدیل می شود که کارگر تنها با تلاشی خارق العاده و با وقفه های بسیار نامنظم می تواند آن را به دست آورد. تصاحب شیء به منزله ی بیگانگی تا آن حد است که کارگر هرچه بیش تر اشیا تولید می کند، کم تر صاحب آن می شود و بیش تر زیر نفوذ محصول خود یعنی سرمایه قرار می گیرد.

تمامی این پیامدها در این خصوصیت گنجد است که رابطه ی کارگر با محصول کارش، رابطه با شیئی بیگانه است. زیرا بر اساس این فرض روشن است هر چه کارگر بیش تر در کارش از خود مایه می گذارد، جهان عینی بیگانه ای اشیا می آفریند بر ضد خودش قدرتمندتر می شود، و خود و جهان درونی اش تهی تر می شود و آن ها کم تر به او تعلق می گیرند. همین امر نیز در دین صادق است. هر چه انسان خود را بیش تر وقف خدا کند، کم تر به خود می پردازد. کارگر زندگی خود را وقف تولید شیء می کند اما زندگی دیگر نه به او بلکه به شیء تعلق دارد. بنابراین، هرچه این فعالیت گسترده تر می شود، کارگر اشیا کم تری را تصاحب می کند. محصول کارش هر چه باشد، او دیگر خود نیست. در نتیجه هر چه این محصول بیش تر باشد، او کم تر خود خواهد بود. بیرونی شدن کارگر از محصولش، نه تنها به معنای آن است که کارش به یک شیء و یک وجود بیرونی بدل شده است بلکه به این معنا نیز هست که کارش بیرون از او، مستقل از او و به بیگانه با او وجود دارد، و همچون قدرتی خودمختار در مقابل او قرار می گیرد. اشیا با حیاتی که کارگر به آن ها بخشیده است، همچون خصم و بیگانه ای در مقابل او قرار می گیرند.

اکنون به عینیت یافتگی، به محصول کارگر و بیگانگی، از دست دادن شیء یعنی محصولش، دقیق تر می نگریم.

کارگر نمی تواند هیچ چیز را بدون طبیعت، بدون جهان حسی بیرونی [۵] به وجود آورد. این ماده است که به واسطه‌ی کار بر آن، خود را واقعیت و فعلیت می بخشد، و از آن و به وسیله‌ی آن تولید می کند.

اما همانطور که طبیعت وسایل زندگی را در اختیار کار می گذارد، به این معنا که کار نمی تواند بدون اشیایی که روی آن عمل می کند، به حیات خود ادامه دهد، به معنایی محدودتر وسایل زندگی را نیز فراهم می آورد، یعنی ابزاری که برای تأمین معاش مادی کارگر لازم است.

بنابراین، هر چه بیش تر کارگر جهان بیرونی و در نتیجه طبیعت حسی را از طریق کارش تصاحب می کند، خود را از دو جنبه از وسایل زندگی محروم می کند: یکم، به این دلیل که جهان حسی بیرونی کم تر و کم تر به شینی متعلق به کارش، به وسیله‌ی زندگی کارش بدل خواهد شد. دوم، این جهان حسی بیرونی کم تر و کم تر به وسیله‌ی زندگی در معنایی بیواسطه یعنی وسیله‌ای برای تأمین معاش کارگر بدل خواهد شد.

بنابر این در هر دو جنبه، کارگر برده‌ی شی‌اش می شود؛ یکم از آن جهت که ابژه‌ی کار را دریافت می کند، یعنی کار پیدا می کند؛ و دوم، از آن جهت که وسيله‌ی معاش دریافت می کند. آنگاه می تواند نخست به عنوان کارگر و دوم به عنوان سوژه‌ای مادی وجود داشته باشد. اوج بردگی یاد شده این است که او تنها در مقام کارگر می تواند خود را به عنوان سوژه‌ای مادی حفظ کند و تنها به عنوان سوژه‌ای مادی، کارگر است.

(بنا به قوانین اقتصاد سیاسی، بیگانگی کارگر از محصولش به شکل زیر بیان می شود: هر چه کارگر بیش تر تولید می کند، باید کم تر مصرف کند؛ هر چه ارزش بیش تری تولید می کند، خود بی ارزش تر می شود؛ هر چه

محصولاتش بهتر شکل داده می شوند، خود کژدیسه تر می شود؛ هر چه محصولش متمدن تر، خود وحشی تر؛ هر چه کار قدرتمندتر، کارگر ناتوان تر؛ هر چه کار هوشمندانه تر، کارگر کودن تر و بیش تر برده ی طبیعت).

اقتصاد سیاسی با نادیده گرفتن رابطه ی مستقیم بین کارگر (کار) و محصول، بیگانگی در ماهیت کار را پنهان می کند. درست است که کار برای ثروتمندان اشیایی شگفت انگیز تولید می کند، اما برای کارگر فقر و تنگدستی می آفریند. کار قصر می سازد اما برای کارگر آلودگی. کار زیبایی می آفریند اما برای کارگر زشتی آفرین است. ماشین را جایگزین کار [دستی] می کند اما بخشی از کارگران را به شکل های وحشیانه ای از کار کردن سوق می دهد و بقیه را به ماشین تبدیل می کند. کار شعور تولید می کند اما برای کارگران خرفتی و بی شعوری به بار می آورد.

رابطه ی مستقیم کار با محصولاتش، رابطه ی کارگر با مصنوعات تولیدش است. رابطه ای که ثروتمند با مصنوعات تولید و با خود تولید برقرار می کند، فقط پیامد این رابطه ی نخست است و تأیید آن. ما بعداً این جنبه ی دوم را بررسی خواهیم کرد.

بنابراین، هنگامی که می پرسیم رابطه ی اساسی کار چیست، در واقع در باره ی رابطه ی کارگر با تولید می پرسیم.

تاکنون بیگانگی و برونی شدن کارگر را از یک جنبه، یعنی از لحاظ رابطه ی کارگر با محصولات کارش بررسی کرده ایم. اما بیگانگی نه تنها در نتیجه ی تولید بلکه در خود عمل تولید در چارچوب فعالیت تولیدی، نیز ظاهر می شود. اگر کارگر در واقع در خود عمل تولید خویشتن را از خود بیگانه نکرده باشد، چطور محصول فعالیت کارگر می تواند همچون چیزی بیگانه در مقابل او قرار

بگیرد؟ به هر حال محصول برآیند و عصاره‌ی فعالیت و تولید است. پس اگر محصول کار بیگانگی است، خود تولید باید بیگانگی فعال، بیگانگی فعالیت و فعالیت بیگانگی باشد. برونی شدن محصول کار صرفاً چکیده‌ی برونی شدن، بیگانگی در خود فعالیت کار است.

چه چیزی بیگانگی کار را تشکیل می دهد؟

نخست، اینکه کار نسبت به کارگر، بیرونی است، یعنی به وجود ذاتی اش تعلق ندارد؛ بنابراین، کارگر در کارش، نه تنها خود را تأیید نمی کند بلکه خود را نفی می کند، احساس بیچارگی می کند و شاد نیست، نه تنها انرژی جسمانی و ذهنی خود را آزادانه رشد نمی دهد بلکه در عوض جسم خود را فرسوده و ذهن خود را زائل می کند. بنابر این، کارگر فقط زمانی که کار نمی کند، خویشتن خویش را احساس می کند و زمانی که کار می کند دیگر خود را احساس نمی کند. هنگامی آسایش دارد که کار نمی کند و هنگامی که کار می کند آسایش ندارد. بنابراین، کارش از سر اختیار نیست بلکه اجبار است؛ کاری اجباری است. بنابراین، نیازی را برآورده نمی سازد بلکه وسیله ای است صرف برای برآوردن نیازهایی بیرون از آن. خصلت بیگانگی آن به وضوح در این واقعیت دیده می شود که به محض آنکه اجباری فیزیکی یا اجبار دیگری در کار نباشد، از کار کردن مانند طاعون می پرهیزد. کار بیرونی، کاری که در آن انسان خود را بیگانه می کند، کاری است که با آن خود را قربانی می کند و به تباهی می کشاند. سرانجام، خصلت بیرونی کار برای کارگر از این واقعیت پیداست که این کار به او تعلق ندارد و از آن غیر است، و کارگر در آن نه به خود، بلکه به غیر تعلق دارد. همانطور که در دین فعالیت خودجوش تخیل انسان یعنی فعالیت مغز و قلب انسان، خود را از فرد جدا می کند و چون

فعالیت بیگانه‌ی خدا یا شیطان از نو پدیدار می‌شود، فعالیت کارگر نیز فعالیت خودجوش او نیست. این فعالیت نیز به غیر تعلق دارد و فقدان خود اوست.

بنابراین، انسان (کارگر) تنها در اعمال حیوانی خود یعنی خوردن، نوشیدن و تولید مثل، یا حداکثر در مسکن‌گزینی و سبک آرایش خود، آزادانه عمل می‌کند، حال آنکه در اعمال انسانی خود چیزی جز حیوان نیست. آنچه حیوانی است، انسانی می‌شود و آنچه انسانی است، حیوانی می‌شود.

درست است که خوردن، نوشیدن، تولید مثل نیز اعمالی حقیقتاً انسانی اند. اما هنگامی که از سایر جنبه‌های فعالیت انسانی جدا و به غایت‌های منحصر بفردی بدل می‌شوند، اعمالی حیوانی اند.

ما تاکنون عمل بیگانه‌سازی فعالیت عملی انسان، یعنی کار، را از دو جنبه بررسی کرده ایم: (۱) رابطه‌ی کارگر با محصول کار به عنوان شیئی بیگانه که قدرتش را بر او اعمال می‌کند. این رابطه همزمان رابطه با جهان حسی بیرونی، با اشیای طبیعی، نیز هست که به منزله‌ی جهانی بیگانه در تقابلی خصمانه با او مواجه می‌شوند. (۲) رابطه‌ی کار با عمل تولید در چارچوب کار. این رابطه همانا رابطه‌ی کارگر است با فعالیتش، چیزی بیگانه که به او تعلق ندارد، فعالیت همچون انفعال؛ قدرت همچون ناتوانی؛ تولید مثل همچون اختگی؛ انرژی جسمانی و ذهنی کارگر، زندگی شخصی اش - زندگی مگر چیزی جز فعالیت است؟- همچون فعالیتی علیه خودش، فعالیتی مستقل از او و بدون تعلق به او. از خود بیگانگی در مقایسه با بیگانگی از اشیا که در بالا ذکر شد.

اکنون باید سومین ویژگی کار بیگانه شده را از دو جنبه‌ای که پیش تر بررسی کردیم، استنتاج کنیم.

انسان باید سومین ویژگی کار بیگانه شده را از دو جنبه ای که پیش تر بررسی کردیم، استنتاج کنیم.

انسان موجودی نوعی است [۶]، نه تنها به این علت که از لحاظ نظری و عملی، انواع -نوع خود و سایر انواع- را ابژه‌ی خویش می‌کند بلکه -و این بیان دیگری از همان چیز است- به خودش همچون نوعی واقعی و زنده می‌نگرد، چرا که خود را موجودی کلی و بنابراین آزاد، می‌نگرد.

زندگی نوعی، چه برای انسان و چه حیوانات، از لحاظ مادی عبارت است از این که انسان، مانند حیوانات، با طبیعتی غیرانداموار زندگی می‌کند؛ و از آنجا که انسان کلی تر از حیوانات است، قلمرو طبیعت غیراندامواری که با آن زندگی می‌کند، کلی تر است. همانطور که گیاهان، حیوانات، سنگ ها، هوا و نور، تا حدی به عنوان موضوعات هنری، به لحاظ نظری بخشی از آگاهی انسان را می‌سازند - طبیعت معنوی غیرانداموار، وسایل معنوی زندگیش، که ابتدا باید آن ها را آماده سازد تا بتواند لذت ببرد و هضم کند- در عمل نیز بخشی از زندگی و فعالیت انسان را می‌سازند. انسان به معنایی مادی، فقط از این محصولات طبیعی زندگی می‌کند، صرفنظر از اینکه به شکل غذا، گرما، پوشاک و مسکن درآمده باشند. کلیت انسان در عمل خود را در آن کلیتی نمایان می‌کند که تمام طبیعت را کالبد غیرانداموارش می‌کند زیرا طبیعت هم (۱) وسیله‌ی مستقیم زندگی اوست و هم (۲) ماده، شیء و ابزار فعالیت زندگی اوست. طبیعت، کالبد غیرانداموار انسان است، یعنی تا جایی که بتوان گفت طبیعت کالبد انسان نیست. اینکه می‌گوییم انسان از طبیعت زندگی می‌کند، به این مفهوم است که طبیعت کالبد اوست و اگر می‌خواهد نمیرد باید پیوسته با

این تبادل داشته باشد. پیوند زندگی مادی و معنوی انسان با طبیعت صرفاً به این معناست که طبیعت با خود پیوند دارد، زیرا انسان بخشی از طبیعت است. کار بیگانه شده نه تنها (۱) طبیعت را از انسان و (۲) انسان را از خودش، از کارکرد فعالش، از فعالیت حیاتی اش، بیگانه می سازد؛ به این علت، کار بیگانه شده انسان را از نوعش بیگانه می سازد. زندگی نوعی اش را به وسیله ای برای زندگی فردی اش تبدیل می کند. در وهله ی نخست، زندگی نوعی و زندگی فردی را بیگانه می سازد و سپس زندگی فردی را در شکل انتزاعی خود، به هدف زندگی نوعی، آن هم به همان شکل انتزاعی و بیگانه شده، بدل می سازد.

زیرا در حقیقت کار، یعنی فعالیت حیاتی و زندگی تولیدی، در وهله ی نخست در حکم وسیله ای برای ارضای نیازی یعنی نیاز به حفظ وجود مادی پدیدار می شود. با این حال زندگی مولد، زندگی نوعی است. این زندگی حیات آفرین است. خصلت کلی انواع، خصلت نوعی آن، در ماهیت فعالیت حیاتی آن است و فعالیت آزاد و آگاهانه، خصلت نوعی انسان را تشکیل می دهد. زندگی خود تنها به عنوان وسیله ی زندگی جلوه می کند.

حیوان با فعالیت حیاتی خود بیواسطه اش یکی است و خود را از این فعالیت جدا نمی کند. او همین فعالیت است. اما انسان فعالیت حیاتی خود را براساس اراده و آگاهی اش انجام می دهد و فعالیت حیاتی آگاهانه دارد. این فعالیت حیاتی، غایتی نیست که انسان مستقیماً خود را با آن یکی کرده باشد. فعالیت حیاتی آگاهانه مستقیماً انسان را از فعالیت حیاتی حیوان متمایز می کند، فقط به این علت که انسان موجودی نوعی است، یا دقیق تر، انسان موجودی است آگاه، یعنی زندگی اش در حکم ابژه ای برای اوست، فقط به این علت که

موجودی است نوعی. فقط به همین علت، فعالیت او فعالیت آزادانه است. کار بیگانه شده این رابطه را معکوس می کند، در نتیجه چون انسان موجودی است آگاه، فعالیت حیاتی اش، هستی اش را وسیله ای صرف وجودش می کند. آفرینش عملی جهان عینی [۷]، ایجاد طبیعت نانداموار، شاهی است بر اینکه انسان موجود نوعی آگاه است، یعنی موجودی که نوع خویش را هستی ذاتی اش یا خود را همچون موجودی نوعی می داند. درست است که حیوانات نیز تولید می کنند. زنبور عسل، سگ آبی و مورچه نیز برای خود لانه و آشیانه می سازند، اما آن ها فقط نیازهای بیواسطه خود یا بچه اشان را تولید می کنند؛ تولید آن ها یک سویه است، در حالی که انسان همه جانبه تولید می کند؛ حیوانات فقط تحت اجبار نیاز مستقیم مادی تولید می کنند، در حالی که انسان حتی هنگامی که فارغ از نیاز مادی است و به واقع برای خلاصی از چنین نیازی است که تولید می کند؛ حیوانات فقط خود را تولید می کنند، در حالی که انسان کل طبیعت را باز تولید می کند؛ محصولات حیوانات مستقیماً به پیکر مادیشان تعلق دارد، در حالی که انسان آزادانه با محصولش روبرو می شود. حیوانات تنها براساس معیارها و نیازهای نوعی که به آن تعلق دارند تولید می کنند، در حالی که انسان قادر است براساس معیارهای هر نوع تولید کند و می تواند معیار ذاتی هر ابزار را برای خود آن ابزار به کار بندد؛ از این رو، انسان مطابق با قوانین زیبایی نیز تولید می کند.

بنابراین، انسان فقط با شکل دادن جهان عینی است که به واقع خود را همچون موجود نوعی به اثبات می رساند. چنین تولیدی زندگی فعال نوعی اوست. طبیعت از طریق آن همچون کارش و واقعیت اش به نظر می رسد. بنابراین، ابزارهای کار عینیت یافتگی زندگی نوعی انسانی است: زیرا انسان خود

را نه تنها از لحاظ فکری، در آگاهی اش، بلکه فعالانه و عملاً بازتولید می کند، و بنابراین، در جهانی که خود آفریده است، به تأمل درباره ی خویش می پردازد. بنابراین، کار بیگانه شده با جدا کردن ابژه ی تولید انسان از او، زندگی نوعی اش، راستین اش، را از او جدا می کند و امتیازش را بر حیوانات به نقطه ضعف بدل می سازد تا آنجا که حتی پیکر غیرانداموارش، یعنی طبیعت، نیز از او گرفته می شود.

به همین طریق، هنگامی که کار بیگانه شده فعالیت خود جوش و آزاد را به یک وسیله تقلیل می دهد، زندگی نوعی انسان را وسیله ای برای زندگی مادی اش می کند.

آگاهی انسان از نوعش از طریق بیگانگی دگرگون می شود، در نتیجه زندگی نوعی به وسیله ای برای او بدل می شود.

۳- بنابراین، کار بیگانه شده وجود نوعی انسان- هم سرشت و هم قدرت های نوعی فکری اش- را به وجودی بیگانه با او و به وسیله ی زندگی فردی اش تبدیل می کند. انسان را با پیکر خودش و نیز از طبیعتی که بیرون از او وجود دارد، و با ذات معنوی اش یعنی ذات انسانی اش بیگانه می کند.

۴- پیامد مستقیم بیگانگی انسان از محصول کارش، از فعالیت زندگی اش و از وجود نوعی اش، بیگانگی انسان از انسان است. هنگامی که انسان با خویش روبرو می شود، گویی با سایر انسان ها روبرو شده است. آنچه درباره ی رابطه ی انسان با کارش و محصول کارش و نیز با خودش صدق می کند، درباره ی رابطه اش با سایر انسان ها، و با کار و ابژه ی کار سایر انسان ها صدق می کند.

به طور کلی، این گزاره که انسان از او وجود نوعی اش بیگانه شده است، به این معناست که هر انسان از دیگران، و همه از ذات انسان بیگانه شده اند. بیگانگی انسان، مانند هر رابطه‌ی انسان با خودش، تنها در رابطه‌ی انسان با سایر انسان ها تحقق می یابد و جلوه می کند.

بنابر این، هر انسان در چارچوب رابطه‌ی کار بیگانه شده، غیر را بر اساس معیار و موقعیتی که در آن خویشتن را به عنوان کارگر می یابد، در نظر می گیرد.

ما بررسی خود را از یک فاکت اقتصاد سیاسی یعنی بیگانگی کارگر و تولیدش آغاز کردیم. به این فاکت شکل مفهومی، کار برونی شده یا کار بیگانه شده دادیم. این مفهوم را تحلیل کردیم، و به این طریق صرفاً فاکتی اقتصادی را کاویدیم.

اکنون می خواهیم ببینیم مفهوم کار برونی شده یا بیگانه شده چگونه در زندگی واقعی حضور دارد و خود را بیان می کند.

اگر محصول کار با من بیگانه است و همچون نیرویی بیگانه در برابر من قرار می گیرد، پس به چه کسی تعلق دارد؟ اگر فعالیت خودم، به من تعلق نداشته باشد، اگر این فعالیت، فعالیت بیگانه و از سر اجبار باشد، پس این فعالیت به چه کسی تعلق دارد؟

به موجودی غیر از خودم.

این موجود کیست؟

خدایان؟ درست است که در دوران های نخستین، بخش اعظم تولید (مثلاً ساختمان معابد در مصر، هند و مکزیک) در خدمت خدایان بود و محصول به آن ها تعلق می گرفت. اما خدایان به تنهایی هرگز صاحبان کار نبودند. همین

امر هم در مورد طبیعت صادق است. چه تناقضی را شاهدیم! انسان هر چه طبیعت را با کار خویش بیش تر مقهور می‌کند و معجزات صنعت، معجزات آسمانی را بیش از پیش زاند و غیرضروری، باید از لذت حاصل از تولید و تمتع از محصول به نفع این قدرت‌ها بیش تر دست بشوید.

وجود بیگانه‌ای که کار و محصول کار به آن تعلق دارد و کار در خدمت او انجام می‌شود و برای تمتع او محصول کار آفریده می‌شود، غیر از انسان نمی‌تواند باشد.

اگر محصول کار به کارگر تعلق نداشته باشد و این محصول چون قدرتی بیگانه با او مواجه می‌شود، فقط از آن رو ممکن است که به انسانی غیر از کارگر تعلق دارد. اگر فعالیت کارگر مایه‌ی عذاب و شکنجه‌ی اوست، پس باید برای دیگری منبع لذت و شادمانی زندگی اش باشد. نه خدا، نه طبیعت، بلکه فقط خود انسان است که می‌تواند این قدرت بیگانه بر انسان باشد.

فرض بالا را در نظر می‌گیریم که رابطه‌ی انسان با خودش تنها از طریق رابطه با دیگران برایش عینی و واقعی می‌شود. [۸] بنابراین اگر محصول کارش، کار عینیت یافته اش، را شینی بیگانه، متخاصم و قدرتمندی تلقی کند که مستقل از اوست، آنگاه رابطه اش با آن شیء چنان است که دیگری-بیگانه، متخاصم، قدرتمند و مستقل از او- صاحب آن است. اگر رابطه اش با فعالیتش، فعالیتی غیرآزادانه است، آنگاه این رابطه، فعالیتی است در خدمت، تحت فرمان اجبار و یوغ انسان دیگر.

هرگونه از خودبیگانگی انسان، از خویش و از طبیعت، در رابطه ای نمود می‌یابد که او بین خود و طبیعت با انسان‌های دیگر برقرار می‌کند. به این ترتیب، از خودبیگانگی مذهبی ضرورتاً در رابطه‌ی انسان عامی و کشیش،

چون در اینجا به جهان معنوی می پردازیم، همچنین در رابطه‌ی انسان عامی و یک میانجی و از این قبیل، نمود می یابد. در جهان واقعی و عملی، از خودبیگانگی فقط می تواند در رابطه‌ی عملی و واقعی با انسان های دیگر نمود یابد. آن میانجی که از طریق آن بیگانگی پیشرفت می کند، خود واسطه‌ای است عملی. بنابراین انسان از طریق کار بیگانه شده نه تنها رابطه اش را با اشیاء و عمل تولید به عنوان رابطه با انسان هایی بیگانه و متخاصم برقرار می کند، بلکه رابطه ای را نیز می آفریند که در آن سایر انسان ها در برابر تولید و محصول او قرار می گیرند، رابطه ای که خود نیز در آن در مقابل این انسان ها قرار می گیرد. انسان همانطور که تولید خویش را به شکل از دست دادن واقعیت، همچون یک کیفر، و محصول خود را چون یک زیان می آفریند یعنی محصولی که به او تعلق ندارد- سلطه‌ی انسانی را که تولید نمی کند بر تولید و محصول آن نیز می آفریند. انسان همانطور که فعالیت خویش را با خود بیگانه می سازد، فعالیتی را به غریبه ای اعطا می کند که او تعلق ندارد. تاکنون این رابطه را فقط از منظر کارگر بررسی کرده ایم. بعداً این مسأله را از منظر غیرکارگر بررسی خواهیم کرد.

پس کارگر از طریق کار برونی و بیگانه شده، رابطه‌ی فرد دیگری را با کار به وجود می آورد که نسبت به کار بیگانه است و در بیرون از آن کار است. رابطه‌ی کارگر با کار، رابطه‌ی سرمایه دار - یا هر نام دیگری که بر صاحب کار انتخاب می شود- با آن کار را خلق می کند. بنابراین، مالکیت خصوصی، نتیجه و پیامد ضروری کار بیگانه شده و رابطه‌ی بیرونی کارگر با طبیعت و خویش است.

به این ترتیب، مالکیت خصوصی از تحلیل مفهوم کار بیگانه شده، یعنی انسان بیگانه شده، کار برونی شده، زندگی بیگانه شده و انسان از خودبیگانه استنتاج می شود.

درست است که ما مفهوم کار بیگانه شده (زندگی بیگانه شده) را از اقتصاد سیاسی در اثر حرکت مالکیت خصوصی، استنتاج نمودیم. اما از تحلیل این مفهوم روشن می شود که اگرچه مالکیت خصوصی بنیاد و علت کار بیگانه شده به نظر می رسد، اما در واقع نتیجه ی آن است، همانطور که خدایان اساساً نه علت بلکه معلول اغتشاش در ذهن انسان ها هستند. اما این رابطه دو سویه می شود.

فقط هنگامی که تکامل مالکیت خصوصی به نقطه ی اوجش می رسد، راز آن یعنی اینکه الف) محصول کار بیگانه شده است و ب) وسیله ای است که کار از طریق آن بیگانه می شود - تحقق این بیگانگی - آشکار می شود. این تکامل بر تعدادی از مجادلات، که تاکنون حل نشده باقی مانده اند، پرتو می افکند.

۱- اقتصاد سیاسی از کار به عنوان روح واقعی تولید آغاز می کند، اما چیزی را به کار اختصاص نمی دهد و همه چیز را به مالکیت خصوصی می دهد. پرودون در مقابل این تناقض، به نفع کار و زیان مالکیت خصوصی موضع گرفته است^{۲۳}. اما دیدیم که این تناقض ظاهری، تناقض کار بیگانه شده با خود است و اقتصاد سیاسی صرفاً قوانین کار بیگانه شده را تدوین کرده است.

^{۲۳} - در جرعه ای به نام مالیکت چیست؟ پاریس، ۱۸۴۰. (مترجم فرانسوی).

بنابر این، نتیجه می شود که مزدها و مالکیت خصوصی همانند هستند: زیرا در حالی که محصول، ابژه‌ی کار، مخارج کار را می پردازد، مزدها چیزی جز پیامد ضروری بیگانگی کار نیستند. به همین منوال، در حالی که مزدها مورد توجه قرار می گیرند، کار به عنوان غایتی فی نفسه ظاهر نمی شود بلکه در خدمت مزد است. بعداً به این نکته مفصلاً خواهیم پرداخت و در اینجا فقط برخی نتایج را استنتاج می کنیم. [۹]

بنابراین، افزایش اجباری مزدها (صرفنظر از پاره ای مسائل از جمله اینکه چنین وضعیت خلاف قاعده ای تنها به اجبار تداروم می یابد) چیزی جز پرداختی بهتر به بردگان نیست و برای کارگران یا برای کار، اهمیت و کرامت انسانی را افزایش نخواهد داد.

در حقیقت حتی برابری مزدها که پرودون خواستار آن است، فقط رابطه‌ی کارگر امروزی را با کارش، به رابطه‌ی همه‌ی انسان ها با کار دگرگون می کند. آنگاه جامعه یک سرمایه دار انتزاعی تلقی خواهد شد.

مزدها پیامد مستقیم کار بیگانه شده هستند، و کار بیگانه شده علت بیواسطه‌ی مالکیت خصوصی است. سقوط یکی ناگزیر سقوط دیگری را به دنبال خواهد داشت.

۲- از رابطه‌ی کار بیگانه شده با مالکیت خصوصی نتیجه می شود که رهایی جامعه از مالکیت خصوصی و بندگی، در شکل سیاسی رهایی کارگران تجلی می یابد. نه به این علت که موضوع فقط عبارت از رهایی کارگران است، بلکه به این علت که رهایی کارگران، رهایی کل انسان ها را دربر دارد. این کلیت از آن رو است که بندگی انسان ناشی از رابطه‌ی کارگر

با تولید است و هرگونه رابطه‌ی بندگی چیزی جز جرح تعدیل‌ها و پیامدهای این رابطه نیست.

همانطور که با تحلیل مفهوم کار برونی و بیگانه شده به مفهوم مالکیت خصوصی رسیدیم، اکنون به کمک این دو مفهوم می‌توانیم تمامی مقوله‌های اقتصاد سیاسی را بسط دهیم، و در هر یک از این مقوله‌ها مثلاً در تجارت، رقابت، سرمایه، پول، تجلی خاص و تکامل یافته‌ی این عناصر متشکله‌ی پایه‌ای را تشخیص دهیم.

اما پیش از پرداختن به این پیکربندی، می‌کوشیم تا دو مسأله‌ی دیگر را حل کنیم:

- ۱- باید ماهیت عام مالکیت خصوصی را که از کار بیگانه شده ظاهر می‌شود، در رابطه‌اش با مالکیت راستین انسانی و اجتماعی تعیین کنیم.
- ۲- ما بیگانگی کار و بیگانگی آن را به عنوان یک فاکت پذیرفتیم و همین فاکت را تحلیل کردیم. اکنون باید این پرسش را طرح کنیم که انسان چگونه کارش را بیگانه می‌سازد؟ این بیگانگی چگونه در ماهیت تکامل انسان ریشه دوانده است؟ ما با تغییر این پرسش که خاستگاه مالکیت خصوصی چیست، به این پرسش که رابطه‌ی کار بیگانه شده با مسیر تکامل انسان چیست، قسمت زیادی از راه را طی کرده ایم. زیرا هنگامی که از مالکیت خصوصی سخن گفته می‌شود، می‌توان تصور کرد به چیزی که نسبت به انسان بیرونی است می‌پردازیم. اما هنگامی که از کار سخن گفته می‌شود، مستقیماً به خود انسان می‌پردازیم. این شکل جدید از طرح مسأله، راه حل‌اش را نیز دربر دارد.

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

کار بیگانه شده به دو عنصر متشکله تجزیه می‌شود که متقابلاً یکدیگر را تعیین می‌کنند، یا به عبارت دیگر تجلی‌های متفاوت یک رابطه‌ی واحدند. تصاحب همچون برونی شدن، همچون بیگانگی ظاهر می‌شود، و بیگانگی همچون تصاحب؛ بیگانگی همچون ورود راستین به شهروندی. [۱۰]

ما یک جنبه از کار بیگانه شده یعنی رابطه‌ی آن را با خود کارگر، یعنی رابطه‌ی کار بیگانه شده آن را با خود بررسی و روابط مالکیت غیرکارگر با کارگر و کار را به عنوان محصول و پیامد ضروری این رابطه استنتاج کردیم. مالکیت خصوصی به عنوان تجلی مادی و فشرده‌ی کار بیگانه شده، دو رابطه را شامل می‌شود: رابطه‌ی کارگر با کار و با محصول کارش و غیرکارگر و رابطه‌ی غیرکارگر با کارگر و با محصول کارش.

دیدیم که در رابطه با کارگر که از طریق کارش، طبیعت را به تصاحب خود در می‌آورد، این تصاحب همچون بیگانگی، فعالیت خودجوش آن همچون فعالیت برای غیر و از آن غیر، سرزندگی همچون قربانی کردن زندگی، تولید ابژه همچون از دست دادن [و واگذار کردن] آن به قدرت و شخصی بیگانه، ظاهر می‌شود. اکنون رابطه‌ی این شخص را که با کار و کارگر بیگانه است، با کارگر، کار و ابژه‌ی کار بررسی می‌کنیم.

ابتدا لازم به یادآوری است که هرچه برای کارگر همچون فعالیت بیگانگی و برونی شدن ظاهر می‌شود، برای غیرکارگر همچون وضعیت بیگانگی نمودار می‌شود.

ثانیاً نگرش واقعی و عملی کارگر به تولید و به محصول (به عنوان یک حالت ذهنی)، نزد غیرکارگر همچون بینشی تئوریک ظاهر می‌شود. ثالثاً، غیرکارگر هر آنچه را که کارگر علیه خویش انجام می‌دهد، علیه او انجام می‌دهد. اما آنچه را که علیه کارگر انجام می‌دهد، علیه خویش انجام نمی‌دهد.

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

یادداشت ها:

- ۱- کار بیگانه شده یا به زبان آلمانی *Die Entfremdete Arbeit*.
 - ۲- عینیت یافتگی یا به زبان آلمانی *Vergegenständlichung*، فرایند «شدن» یک ابزاره.
 - ۳- از دست دادن واقعیت یا به زبان آلمانی *Entwirklichung*، شاید ترجمه‌ی بهتر «ارزش گاهی» [*devaluation*] باشد. مارکس به شیوه‌ی هگل، *verwirklichung* به معنای واقعیت یافتگی را متضاد *Entwirklichung*، به معنای از دست دادن واقعیت، به کار می‌برد. در اینجا واقعیت یافتگی، به معنای تحقق، اجرا و ساختن چیزی واقعی است. مارکس می‌گوید که تحقق کار به ضد خود تبدیل می‌شود.
 - ۴- برونی شدن به زبان آلمانی *Entäusserung*.
 - ۵- حسی، به زبان آلمانی *sinnlich*.
 - ۶- موجود نوعی، به زبان آلمانی *Gattungswesen*، اصطلاحی است که فویرباخ به کار می‌برد و نوع انسان (*Gattung*)، را در کل در نظر می‌گرفت. سرشت نوعی (نظیر موجود نوعی)، *Gattungswesen* : سرشت ذاتی انسان. قطعات زیر از کتاب جوهر مسیحیت فویرباخ شاید به خواننده درک زمینه‌ی ایدئولوژیک این بخش از اندیشه‌ی مارکس و نیز اینکه چگونه مارکس ضمن گرفتن مفاهیم فویرباخ، هگل و اقتصادسیاسیدانان، مضامین جدیدی را در آن وارد می‌کرده، یاری رساند:
- «تفاوت تعیین کننده میان انسان و جانوران در چیست؟... آگاهی! اما آگاهی به مفهوم صریح. زیرا آن آگاهی را که در احساسی که از خود به عنوان فرد

موجودیت می یابد، یا در تمایزی که براساس حواس شکل می گیرد و یا در درک و حتی قضاوت نسبت به چیزهای بیرونی براساس نشانه های حسی تظاهر می یابد، نمی توان در خصوص جانوران نادیده گرفت. آگاهی به مفهوم صریح زمانی در موجودی حاضر است که برای او نوعش، سرشت ذاتی اش ابژه ای برای اندیشه باشد. در حقیقت، جانور از وجود خویش به عنوان یک فرد آگاه است و به این ترتیب احساسی از وجود خود به عنوان مرکز عام احساسات بعدی دارد اما نه به عنوان نوع... در زندگی عملی، ما با افراد سروکار داریم و در علم با انواع... اما فقط آن موجود که نوع و سرشتش ابژه ای اندیشه است، می تواند سرشت ذاتی چیزهای دیگر یا موجودات دیگر را ابژه ای اندیشه قرار دهد... جانور فقط یک زندگی ساده دارد، انسان زندگی دو جانبه؛ در جانور، زندگی درونی همان زندگی بیرونی است. اما انسان هم زندگی درونی دارد هم زندگی بیرونی. زندگی درونی انسان، زندگی ای است که با نوعش مرتبط است، یعنی با سرشت فردی منفک شده است... جانور نمی تواند بدون وجود فردی دیگر که نسبت به او بیرونی است، کارکردی داشته باشد که با نوعش مرتبط است، اما انسان می تواند جدا از فردیتی دیگر، کارکردهای اندیشه و زبان را به اجرا درآورد که صراحتاً حاکی از وجود این رابطه با نوع انسان است... انسان در حقیقت در آن واحد هم «من» است و هم «تو»: او می تواند خود را به جای کس دیگری گذارد و به این دلیل آنچه برای او نوعش، سرشت ذاتی اش، و نه فقط فردیتش، محسوب می شود، ابژه ای اندیشه است... ابژه ای که ذاتاً و ضرورتاً فاعلی نسبت به آن مرتبط باشد، چیزی جز همین فاعل نیست یعنی طبیعت عینی...

«بنابراین، رابطه‌ی خورشید با زمین، در آن واحد رابطه‌ی زمین با خود یا با ماهیتش است، زیرا میزان و شدت نوری که خورشید به عنوان ابژه‌ی زمین به دست می‌آورد برابر با میزان فاصله‌ی ای است که ماهیت ویژه‌ی زمین را تعیین می‌کند... بنابراین انسان با بررسی ابژه، با خویشتن آشنا می‌شود... نیروی ابژه بر او همانا نیروی سرشت خود اوست» (چوهر مسیحیت، ترجمه از ویراست دوم به زبان آلمانی توسط ماریان ایوانس، لندن ۱۸۵۴، ص ص. ۱-۵)

۷- اصطلاح *gegenständlich*، مارکس را می‌توان به «عینی» برگرداند اما آنچه که مدنظر است، صفتی است که به *Gegenstand* به معنای ابژه متعلق است. فکر می‌کنیم که بهترین واژه برای *gegenständliche Welt* جهان اشیا [جهان ابژه‌ها] باشد.

۸- برای فهمیدن معنای *wirklich* و *gegenständlich*، نزد مارکس به یادداشت قبلی رجوع کنید. همانطور که *gegenständlich*، به *Gegenstand* متعلق است، *wirklich* به *Wirken* به معنای کار کردن متعلق است. ترجمه‌ی بهتر این جمله شاید اینگونه باشد: رابطه‌ی انسان با خویش فقط به صورت رابطه با ابژه‌ها و کار است.»

۹- اگر به خاطر داشته باشیم که در اصطلاحات فنی هگلی، «هماندی» معمولاً در مقابل «وحدت» قرار می‌گیرد، شاید این جمله‌ی نامفهوم تا حدی ملموس‌تر شود. به نظر می‌رسد که منظور مارکس از این جمله، وحدت اضداد میان مرزدها و مالکیت خصوصی است زیرا مرزدها از مالکیت خصوصی ناشی می‌شوند و مالکیت خصوصی نتیجه‌ی نظام مزدبگیری است. در این

فرایند، کار فقط نقش یک میانجی را بازی می کند: مردها و مالکیت قطب های واقعی هستند.

۱۰- مارکس بیگانگی را *die wahre Einbürgerung* می نامد که معنای آن «بخشی راستین از جامعه شدن» است. معنای این جمله در دست نوشته ظاهراً آن است که از خودبیگانگی کلید ورود به جامعه است.

رابطه‌ی مالکیت خصوصی^{۲۴}

... بهره سرمایه اش را تشکیل می دهد. [۱] کارگر نمود سوبژکتیو این واقعیت است که سرمایه، انسانی است که تماماً یکسره خود را از دست داده، چنانکه سرمایه نمود ابژکتیو این واقعیت است که کار، انسانی است که یکسره خود را از دست داده. اما کارگر از این جهت بداقبال است که سرمایه ای است زنده، و از این رو سرمایه ای است که نیازهایی دارد؛ سرمایه ای است که اگر هر لحظه کار نکند، منافع خویش و در نتیجه وسیله‌ی امرار معاش خود را از دست می دهد. ارزش کارگر، به عنوان سرمایه، بنا به عرضه و تقاضا بالا و پایین می رود و حتی به معنایی مادی، وجودش، زندگی اش مانند هر کالای دیگری عرضه می شد و می شود. کارگر سرمایه، و سرمایه او را تولید می کند که این به معنای آن است که کارگر خودش را تولید می کند؛ انسان به عنوان کارگر به عنوان کالا، محصول این چرخه‌ی کامل است. ویژگی‌های انسانی انسان به عنوان کارگر - انسانی که چیزی بیش از کارگر نیست - فقط تا جایی مورد پذیرش است که برای سرمایه‌ای بیگانه با او وجود داشته باشد. اما چون هر یک نسبت به دیگری بیگانه‌اند و بنابراین در رابطه‌ای علی‌السویه، بیرونی و اتفاقی نسبت به هم قرار دارند، این خصلت بیگانه‌ناگزیر واقعی به نظر می‌رسد. همین که سرمایه به این فکر بیفتد - چه از سر ضرورت و چه از سر انتخاب - که دیگر برای کارگر وجود نداشته باشد، کارگر دیگر برای خود

^{۲۴} - در متن اصلی آلمانی همین عنوان ذکر شده اما ویراستاران انگلیسی و فرانسوی این عنوان را برای این بخش برگزیده اند: تضاد سرمایه و کار، مالکیت ارضی و سرمایه - م. فا

وجود نخواهد داشت: او کاری نخواهد داشت و در نتیجه مزدی هم نخواهد داشت، و چون نه به عنوان انسان بلکه به عنوان کارگر وجود دارد، جز آنکه سرش را زمین بگذارد و از گرسنگی بمیرد، راه دیگری ندارد. کارگر به عنوان کارگر فقط هنگامی وجود دارد که به عنوان سرمایه برای خود وجود دارد، و فقط هنگامی به عنوان یک سرمایه وجود دارد که سرمایه برای او وجود دارد. وجود سرمایه، وجود او و زندگی اوست، زیرا سرمایه است که محتوای زندگی را به شیوه‌ای که برایش علی‌المسویه است، تعیین می‌کند.

بنابراین، اقتصاد سیاسی، کارگر بیکار یعنی کارگر را مادامی که بیرون از مناسبات این کار است، به رسمیت نمی‌شناسد. کلاهدار، شیاد، گدا و بیکار، کارگران گرسنه، بخت برگشته و بزهکار شخصیت‌هایی هستند که برای اقتصاد سیاسی موجودیت ندارند، آن‌ها فقط به چشم افرادی مانند پزشک، قاضی، گورکن و مأمور اجرا دیده می‌شوند. این اشخاص مبهم به حیطة اقتصاد سیاسی تعلق ندارند. بنابراین، از نظر اقتصاد سیاسی، نیازهای کارگر را می‌توان به یک نیاز تقلیل داد: نیاز به تأمین معاش کارگر تا وقتی که کار می‌کند و ممانعت از اینکه نسل کارگران از گرسنگی نمیرند. بنابر این مزدها دقیقاً همان معنایی را دارند که نگهداری و مراقبت از هر وسیله‌ی تولیدی دیگر، یا همان معنایی که مصرف سرمایه به طور کلی برای بازتولید آن با بهره دارد (مثلاً روغنی که به چرخ‌ها می‌مالند تا حرکتشان ادامه داشته باشد). بنابراین، مزدها به هزینه‌های لازم سرمایه و سرمایه دار تعلق دارد و نباید بیش از مقداری لازم باشد. از این رو مثلاً پیش از تصویب لایحه‌ی اصلاحی^{۲۰} سال ۱۸۳۴، کارخانه داران انگلیسی کاملاً منطقی می‌دانستند که

^{۲۰} - the Amendment Bill که به قانون اصلاحی تهیدستان ۱۸۳۴ معروف است. م. فا

هزینه‌ی خیرات عمومی را که کارگران به عنوان اقشار فقیر دریافت می‌کردند، از مزدشان کم کنند و این هزینه را بخشی بی‌کم و کاست از آن مردها بدانند.

تولید انسان را نه تنها به عنوان کالا، کالای انسانی، انسان در شکل کالا، بلکه او را به عنوان موجودی که از لحاظ ذهنی و جسمانی انسان زدایی شده است می‌آفریند... اخلاق ستیزی، کژدیسیگی و خرفتی کارگران و سرمایه‌داران را می‌آفریند... محصول آن کالایی است خودآگاه و خودجوش... کالایی انسانی... پیشرفت بزرگ ریکاردو، میل نسبت به اسمیت و سه در آن بود که اعلام کردند وجود انسان - صرفنظر از زیاد یا کم بودن بهره‌وری انسانی کالا، علی‌السویه و حتی زیان آور است. هدف واقعی تولید پاسخ به این سؤال نیست که سرمایه‌ای معین قادر به تأمین چه تعداد از کارگران خواهد بود، بلکه چه مقدار سود به بار می‌آورد و چه مقدار سالانه می‌اندوزد.

به همین ترتیب، پیشرفت بزرگ و منطقی اقتصاد سیاسی جدید انگلیسی [۲] این بود که همزمان با تصدیق کار به عنوان تنها اصل اقتصاد سیاسی، با وضوح تمام نشان داد که مردها و بهره‌رابطه‌ی معکوسی دارند و به عنوان یک قاعده سرمایه‌دار فقط با کاهش اجباری مردها می‌تواند سودهایش را بالا برد. آشکارا، رابطه‌ی متعارف رابطه‌ای نیست که سر مصرف‌کننده کلاه گذاشته شود بلکه رابطه‌ای است که در آن سرمایه‌دار و کارگر یکدیگر را فریب می‌دهند.

رابطه‌ی مالکیت خصوصی درون خود رابطه‌ی مالکیت خصوصی به عنوان کار، رابطه‌ی مالکیت خصوصی به عنوان سرمایه و پیوند این دو رابطه را نیز دربر دارد. از سویی، ما با تولید فعالیت انسانی به عنوان کار روبرو هستیم، یعنی فعالیتی که نسبت به خود، نسبت به انسان و نسبت به طبیعت و در نتیجه

نسبت به آگاهی و جلوه ی زنده، یکسره بیگانه است: وجود انتزاعی انسان به عنوان کارگری صرف که روزانه از نیستی تحقق یافته اش به نیستی مطلق، به ناوجود اجتماعی و از این رو واقعی خویش سقوط می کند؛ از سوی دیگر، با تولید ابژه ی کار انسان به منزله ی سرمایه روبرو هستیم که در آن همه ی فردیت طبیعی و اجتماعی ابژه از بین می رود و مالکیت خصوصی کیفیت طبیعی و اجتماعی اش را از دست داده است (و بنابراین همه ی نمودهای سیاسی و اجتماعی اش را از دست داده و حتی ظاهراً با مناسبات انسانی خدشه دار نمی شود)؛ در این وضعیت، سرمایه ی واحدی در متنوع ترین شرایط اجتماعی و طبیعی یکسان باقی می ماند، و نسبت به محتوای واقعی اش، بی اعتناست. این تناقض، چنانکه تا حد نهایت خویش پیش برده شود، حد، اوج و سقوط ضروری کل نظام مالکیت خصوصی است.

از این رو، یکی دیگر از دستاوردهای بزرگ اقتصاد سیاسی جدید انگلیسی این است که اعلام داشت رانت ارضی بین نامرغوب ترین و مرغوب ترین زمین های زیر کشت متفاوت است، و با رد توهمات رمانتیک زمیندار - ادعای داشتن اهمیت اجتماعی و همانندی منافعش با منافع جامعه که آدام اسمیت، پس از فیزیوکرات ها، نیز مطرح می کرد - تغییراتی را در واقعیت پیش بینی کرد و آماده شد که زمیندار را به یک سرمایه دار کاملاً عادی و پیش پا افتاده تبدیل کند و از این طریق، این تناقض را ساده می کند و به اوج خود می رساند و زوال آن را شتاب می بخشد. به این طریق، زمین به عنوان زمین و رانت ارضی به عنوان رانت ارضی، تمایزشان را به عنوان یک منزلت از دست می دهند و به سرمایه و بهره ی بی زبان یا به عبارتی به سرمایه و سودی که فقط با زبان پول نقد حرف می زند تبدیل شده است.

تفاوت بین سرمایه و زمین، بین بهره و رانت ارضی و تمایز بین هر دوی آن‌ها با مزد، صنعت، کشاورزی، تفاوت بین مالکیت خصوصی منقول و نامنقول ناشی از ماهیت چیزها نیست، بلکه تفاوتی است تاریخی، مرحله‌ای تثبیت شده در شکل‌گیری و رشد تضاد بین سرمایه و کار. مثلاً در تقابل صنعت با مالکیت ارضی نامنقول، صرفاً شیوه‌ای که در آن صنعت ابتدا پدیدار شد، و تقابل آن با کشاورزی که در چارچوب آن صنعت رشد کرد، بیان می‌شود. این تفاوت بین صنعت و کشاورزی به عنوان نوع خاصی کار، تا زمانی تفاوتی بنیادی، مهم و حیات‌بخش باقی خواهد ماند که صنعت (زندگی شهری) در تقابل با مالکیت ارضی (زندگی اشرافی فئودالی) رشد کند، و مشخصه‌های فئودالی ضد خویش را در شکل انحصار، صنعت پیشه‌وری، اصناف و رسته‌ها به دوش بکشد. با توجه به این شکل‌ها، کار هنوز واجد معنایی ظاهراً اجتماعی، معنای کمونته‌ی راستین است و هنوز به مرحله‌ی بی‌اعتنایی به محتوایش، [۲] مرحله‌ی برای خودبودگی کاملش یعنی نادیده گرفتن تمام هستی‌های دیگر و از این رو سرمایه‌ی آزاد شده، نرسیده است. اما تکامل ضروری کار همانا صنعت آزاد شده و قائم به ذات، و سرمایه‌ی آزاد شده است. قدرت صنعت در برابر ضدش مستقیماً در ظهور کشاورزی به مثابه صنعتی واقعی آشکار می‌شود، در حالی که پیش‌تر بخش اعظم کار [کشاورزی] به زمین و برده‌ی زمین سپرده و از طریق او خود زمین‌کشت می‌شد. با دگرگونی برده به کارگر آزاد یعنی به کارگر اجرت‌بگیر، خود زمیندار نیز به سرکرده‌ی صنعت یعنی سرمایه‌دار تبدیل می‌شود، تغییری که در وهله‌ی نخست از طریق یک میانجی به نام مزرعه‌دار مستأجر انجام شد. اما، مزرعه‌دار مستأجر نماینده و راز برملا شده‌ی زمیندار است. زمیندار

تنها به واسطه ی او، وجود اقتصادی اش را دارد یعنی وجودش به عنوان مالک خصوصی، زیرا رانت ارضی زمین او تنها به علت رقابت میان مستأجران وجود دارد بنابراین، زمیندار در وجود شخص مستأجر، اساساً به سرمایه داری عادی تبدیل شده است و در نتیجه در واقعیت نیز باید تأثیر بگذارد: سرمایه داری که در کار کشاورزی درگیر شده است- مستأجر- باید به مالک زمین تبدیل شود و برعکس. تجارت صنعتی مستأجر، تجارت صنعتی مالک زمین است زیرا وجود مستأجر وجود مالک زمین را مفروض قرار می دهد.

اما زمیندار که به خاستگاه ها و تبارهای متعارضش را با سرمایه دار به یاد دارد، به سرمایه دار به چشم برده ی گستاخ، آزادشده و ثروتمند دیروز می نگرد و خود را سرمایه داری می داند که از سوی او تهدید می شود؛ سرمایه دار به زمیندار به چشم ارباب تنبل، ظالم و خودخواه دیروز می نگرد. می داند که زمیندار برای همچون سرمایه داری زیانبار است، هر چند همین صنعت است که او یعنی زمیندار را از جایگاه اجتماعی کنونی، **دارای ها و لذت هایش** برخوردار کرده است؛ سرمایه دار در وجود زمیندار تضاد صنعت آزاد و سرمایه ی آزاد را می بیند که از هر نوع قوای طبیعی مستقل است. و این تضادی بسیار تلخ است و هر طرف حقیقتی را درباره ی طرف دیگر بیان می کند. کافی است حملات مالکیت نامنقول را به مالکیت منقول یا برعکس بخوانیم تا تصویری روشن از پستی و دنانت هر کدامشان داشته باشیم. زمیندار بر تبار اصیل مالکیت خود، یادگارهای فنودالی اش، چکامه ی خاطرات، سرشت رماتیکی اش، اهمیت سیاسی اش و از این قبیل را تأکید می کند. زمانی که از اقتصاد سخن می گوید، اعلام می کند که فقط کشاورزی

مولد است. در همان حال، رقیب خود را موذی، آب زیرکاه، منقلب، آزمند، پولکی، متمرّد، دوره گردی بی عاطفه و بی روح، رذلی غاصب، پست، دون پایه، حق به جانب، چرب زبان و سترون، بدون شرف و افتخار، فاقد اصول، ظرافت شاعرانه، گوهر وجودی یا چیزی شبیه به این و انسانی بیگانه با جامعه اش می داند که آزادانه سوداگری می کند، دست به ترویج رقابت می زند و به آن پروبال می دهد که موجب بی نوایی، جنایت و نابودی تمامی پیوندهای اجتماعی می شود (از جمله ر. ک. به یرگاسه، اقتصاددان فیزیوکرات که کامی دمون در مقاله‌ی انقلاب فرانسه و برابان^{۲۶} [۴] نظراتش را سخت آماج انتقاد خود قرار داده بود. همچنین ر. ک. به فون وینکه، لاتسی زوله، هالر، لنو، کوزه گارتن [۵] و نیز سیسموندی. [۶])^{۲۷}

مالکیت منقول که فرزند مشروع و پسر خلف عصر جدید است، به سهم خود به معجزات صنعت و پیشرفت اشاره می کند و به حال رقیب خود افسوس می خورد که در [درک] ماهیت او ساده لوح و متحجر است (در این مورد کاملاً حق با اوست) و می خواهد قدرتی خشن و غیراخلاقی و نیز نظام ارباب رعیتی را جایگزین سرمایه‌ی اخلاقی و کار آزاد کند. سرمایه رقیب خود را همانند دون کیشوتی تصویر می کند که زیر لوائ صراحت، صداقت، منافع عمومی و ثبات، تن پروری آزمندان، خودخواهی، منافع فرقه ای، مقاصد

۲۶ - Revolutions de France et de Brabant.

۲۷ - به یزدان شناس هگلی پیر و وراج و پرگو فونکه رجوع کنید که به دنبال هرلنو، اشک ریزان تعریف می کند که چطور وقتی بساط ارباب رعیتی برچیده شد، سرف ها دیگر نمی خواستند تحت مالکیت مردمان اصیل باشند. همچنین به اثر بوستوس موزر با عنوان دیدگاه های میهن پرستانه مراجعه کنید که [سرمایه دار] را براساس این واقعیت متمایز می کند که حتی برای یک لحظه هم دیدگاه های ساده لوحانه، خود پرورده، خرده بورژوازی، «خانه زاد» عامی، تنگ نظرانه و نافرینخته را رها نکرد اما با این همه همواره طرفدار تجمل و تفنن محض بوده است. شرح این تناقض به موزر جذابیتی در قلب و روح آلمانی ها بخشیده است. [۷]

شرارت آمیز و عجز خویش را از پیشرفت پنهان می کند. سرمایه دار انگ را انحصارگری حبله گر بر رقیب می زند و با شرحی تاریخی و طعنه آمیز از فرومایگی، ستمکاری، پستی، روسپی گری، رسوایی، هرج و مرج و تمرد که در کارگاه های قلعه های رومانتیک اش ساخته می شد، آب سردی بر یادبودها، جوش و خروش شاعرانه و رومانتیزم او می ریزد.

مالکیت منقول ادعا می کند که برای جهان، آزادی سیاسی به ارمغان آورده، زنجیرهایی را پاره کرده که بر دست و پای جامعه ی مدنی بسته شده بودند، مناطق گوناگون جهان را به هم مرتبط ساخته، تجارتی را آفریده که مشوق دوستی بین اقوام است، اخلاقیاتی ناب و فرهنگی دلپذیر خلق کرده و به جای خواست های زمخت و ناهنجار مردم، احتیاجاتی متمدنانه را باب کرده و اسباب برآوردن آن ها را در اختیار مردم گذاشته است. از سوی دیگر سرمایه ادعا می کند که زمیندار، این محتکر بیعار و پردردسر غله، قیمت ملزومات اولیه ی مردم را بالا می برد و از این طریق سرمایه دار را مجبور می کند که بدون افزایش بهره وری دستمزدها را بالا ببرد و در نتیجه، عملاً مانع افزایش درآمد سالیانه ی ملى، انباشت سرمایه که برای ایجاد مشاغل برای مردم لازم است، و پیشرفت جامعه می شود. به این ترتیب، زمیندار رکود عمومی را پدید می آید. علاوه بر این، زمیندار انگل وار از تمام مزایای تمدن جدید بهره می برد، بدون آنکه کوچک ترین کاری برای آن انجام دهد، یا حتی بدون آنکه در یکی از پیشداوری های فنودالی خویش تخفیفی داده باشد. سرانجام، زمیندار - که کشت زمین و اساساً خود آن منبع درآمدی خدادادی برایش است، باید نگاهی به مزرعه دار مستأجر خویش بیفکند و آنگاه بگوید که آیا خودش ردلی «عامی»، مردم فریب و حبله گر نیست، انسانی که قلباً و عملاً مدت هاست که

بخشی از صنعت آزاد و تجارت محبوب است، هر چند در مقابل آن ها مقاومت می‌ورزد و درباره‌ی یادگارهای تاریخی و هدف های اخلاقی یا سیاسی شیرین زبانی می‌کند. تمام استدلال هایی که زمیندار به درستی می‌تواند به نفع خویش مطرح کند، فقط درباره‌ی زارع زمین (سرمایه دار و کارگران) یعنی افرادی که زمیندار دشمن اشان است، صدق می‌کند. به این ترتیب، او بر ضد خود شهادت می‌دهد. مالکیت ارضی بدون سرمایه، مرده ای بیش نیست. پیروزی متمدنانه‌ی مالکیت منقول دقیقاً آشکار کرد که کار انسان، و نه اشیاء مرده، سرچشمه‌ی ثروت است (ر. ک. به به پل لویی کوریه، سن سیمون،

گانیله، ریکاردو، میل، مک کالاک، دستوت دوتراشی و میشل شوالیه.) [۸]

در اینجا باید افزود که مسیر واقعی تکامل ضرورتاً به پیروزی سرمایه‌دار یعنی پیروزی مالکیت خصوصی تکامل یافته بر مالکیت خصوصی تکامل نیافته و نابالیده یعنی زمیندار می‌انجامد. به همین طریق، این حرکت ناگزیر به پیروزی سکون، پستی و فرومایگی آشکار و خودآگاه بر پستی و فرومایگی پنهان و ناخودآگاه، حرص و طمع بر تن‌پروری و آسایش‌طلبی، پیروزی بیقراری آشکار و سودجویی شخصی و مبتنی بر زیرکی و زرنگی روشنگری بر سودجویی تنگ‌نظرانه، فریبکارانه، ناشیانه و کاهلانه و حيله‌گرانه‌ی خرافات، بعبارتی پیروزی یول بر سایر شکل های مالکیت خصوصی می‌انجامد. اظهاراتی که خطر توسعه‌ی کامل صنعت آزاد، اخلاقیات ناب و تجارت مشوق دوستی میان اقوام را متذکر می‌شوند، به عبث تلاش می‌کنند تا مانع سرمایه‌داری شدن مالکیت ارضی شوند.

مالکیت ارضی در تمایز با سرمایه، مالکیتی است خصوصی، سرمایه ای است هنوز اسیر پیشداوری های محلی و سیاسی که به تمامی، از درگیری اش

با جهان خلاص نشده و خویشان را بازنیافته است، سرمایه‌ای است که هنوز کاملاً توسعه نیافته است. مالکیت ارضی در مسیر شکل‌گیری اش در مقیاس جهانی باید جلوه‌ی انتزاعی یعنی ناب خود را کسب کند.

رابطه‌ی مالکیت خصوصی همانا کار، سرمایه و پیوند میان این دو است. مسیر حرکتی که از طریق آن، این اجزای باید طی کنند، به شرح زیر است:

مسیر حرکتی که این اجزای تشکیل دهنده باید طی کنند، به شرح زیر است:
یکم- وحدت باواسطه یا بیواسطه‌ی سرمایه و کار.

سرمایه و کار در وهله‌ی نخست هنوز با هم وحدت دارند. سپس جدا و بیگانه می‌شوند، اما متقابلاً تکامل می‌یابند و یکدیگر را به عنوان وضعیتی ایجابی ارتقاء می‌دهند.

دوم- تضاد میان سرمایه و کار. آن‌ها متقابلاً یکدیگر را نفی می‌کنند؛ کارگر در سرمایه دار ناوجود خودش را می‌بیند و برعکس. هر کدام سعی می‌کند دیگری را از حیات ساقط کند.

سوم- تضاد هر یک یا خویش. سرمایه = کاراندوخته = کار. سرمایه در این معنا به خود (سرمایه) و بهره‌اش، و بهره نیز دوباره به خود بهره و سود تقسیم می‌شود. سرمایه دار کاملاً قربانی می‌شود و به صفوف طبقه‌ی کارگر در می‌آید در حالی که کارگر (البته فقط به صورت استثناء) سرمایه‌دار می‌شود. کار به عنوان مرحله‌ای از سرمایه، یعنی هزینه‌هایش. یعنی مزدها قربانی‌ای است که سرمایه می‌دهد.

کار به خود کار و مزد کار تقسیم می‌شود. کارگر خود سرمایه و کالا است. تضادهای خصمانه‌ی متقابل.

(در اینجا دومین دست‌نوشته پایان می‌یابد.)

یادداشت‌ها

۱- صفحه‌ی XL، دومین بخش از دست نوشته‌ی مارکس با این کلمات آغاز می‌شود. آغاز جمله روشن نشد، زیرا ۳۹ صفحه‌ی نخست این دست نوشته مفقود شده است.

۲- ریکاردو، میل...

۳- هستی برای خود، به زبان آلمانی *Sein für sich selbst* یک اصطلاح دیگر هگلی. در اینجا معنای آن «هستی ای که کاملاً بی نیاز است».

۴- *Revolutions de France et de Brabant, par Camille Desmoulins, second Trimestre, contenant Mars, Avril et Mai. Paris, Ian premier No. ۱۶, p. ۱۳۹ f; No. ۲۳, p. ۴۲۵ f; No. ۲۶, p. ۵۸۰ f*

دمولن، روزنامه نگار معروف فرانسوی و یار دانتون در انقلاب فرانسه، سال نشر این مقاله ۱۷۹۳ است.

۵- همگی از نویسندگان محافظه کار آلمانی در اوایل قرن نوزدهم بوده اند.

۶- ژان- شارل سیموند دو سیسموندی (۱۷۷۳-۱۸۴۲) که پیش تر از او نام برده شد، مورخی فرانسوی با گرایشات سوسیالیستی بود.

۷- ژوستوس موزر [۱۷۲۰-۹۴]، وکیل در شهر اوسنابروک، مقاله‌ی *patriotische phantasien* (۱۷۷۴-۷۶) را نوشت که در زمان خود نظری را جلب نکرد. هنریش لئو [۱۷۹۹-۱۸۷۸]، پروفیسور محافظه کار در هاله، تاریخ قرون وسطی را نوشته بود (۱۸۳۰).

۸- از اقتصاددانان فرانسوی و انگلیسی دهه‌های نخست قرن نوزدهم.

مالکیت خصوصی و کار

صفحه‌ی XXXVI [۱] ذات سوپژکتیو مالکیت خصوصی، مالکیت خصوصی به مثابه‌ی فعالیتی برای خود [۲]، به عنوان فاعل سوژه، به عنوان شخص، کار است. بنابر این 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 شرطی بیرونی نسبت به انسان نمی‌داند، می‌تواند از سویی محصول انرژی و حرکت واقعی مالکیت خصوصی^{۲۸}، محصول صنعت مدرن و از سوی دیگر عاملی باشد که انرژی و رشد صنعت مدرن را تسریع و تجلیل و آن را به نیرویی در حیطه‌ی آگاهی تبدیل کند.

بنابراین، در برابر چنین اقتصاد سیاسی روشن‌گرانه‌ای که ذات سوپژکتیو ثروت را در چارچوب مالکیت خصوصی آشکار ساخته، طرفداران نظام پولی و نظام سوداگری، که مالکیت خصوصی را صرفاً ذاتی عینی برای انسان می‌دانند [۳]، بُت‌واره پرست [۴] و کاتولیک هستند. بنابراین، انگلس کاملاً حق داشت که آدام اسمیت را لوتر اقتصاد سیاسی می‌نامید. [۵]

همانطور که لوتر دین و ایمان را ذات جهان بیرونی تشخیص داد و در نتیجه در مقابل بت پرستی کاتولیکی ایستاد؛ همانطور که او با تبدیل دین پرستی به ذات درونی انسان از دین پرستی بیرونی فراتر رفت [۶]؛ همانطور که کشیش‌های جدا و بیرون از انسان عامی را با حک کردن این کشیش در قلب

^{۲۸} - حرکت مالکیت خصوصی- صنعت مدرن به عنوان یک ذات (self)- در آگاهی برای خود مستقل می‌شود.

انسان عامی نفی کرد، ثروت نیز به عنوان چیزی بیرون از انسان و مستقل از او - و بنابراین چیزی که باید از بیرون کسب و حفظ شود- فراروی می شود. یعنی عینیت بیرونی و بیروح ثروت فراروی می شود، زیرا مالکیت خصوصی در خود انسان تجسم می یابد و خود انسان به عنوان ذات آن تشخیص داده می شود - اما این امر خود انسان را در مدار مالکیت خصوصی قرار می دهد، همانطور که لوتر انسان را در مدار دین قرار داد. بنابراین، اگرچه اقتصاد سیاسی، که اصل بنیادینش کار است، به ظاهر انسان را به رسمیت می شناسد، در واقع به نتیجه‌ی منطقی اش یعنی انکار انسان می رسد؛ زیرا خود انسان دیگر در رابطه‌ی پُر تنش بیرونی با ذات بیرونی مالکیت خصوصی قرار نمی‌گیرد- او خود به ذات پُر تنش مالکیت خصوصی بدل شده است، آنچه بیش تر هستی بیرون از خود، یا برونی شدن مادی انسان بود، اکنون به عمل بیگانگی یعنی بیگانگی از طریق فروختن بدل شده است. [۷]

بنابراین، اقتصاد سیاسی به ظاهر با به رسمیت شناختن انسان، استقلال و فعالیت خودانگیختگی اش آغاز می کند. چون مالکیت خصوصی را در وجود خود انسان جا می دهد، دیگر با ویژگی های محلی، ملی یا دیگر ویژگی های مالکیت خصوصی به عنوان چیزی بیرون از آن نمی تواند مشروط شود. اقتصاد سیاسی چنان انرژی جهان وطنی و جهانشمولی را ایجاد می کند که هر حد و مرزی را درهم می نوردد و خود را به عنوان تنها علم سیاست، تنها امر جهانشمول و تنها حد و مرز ممکن تثبیت می کند. اما آنگاه اقتصاد سیاسی با این رشد و گسترش ناچار می شود ریاکاری اش را کنار نهد و به کلیبی گری کامل خود تن دهد. اقتصاد سیاسی بدون آنکه حتی لحظه‌ای از این همه تناقضات آشکار که این آموزه با آن ها درگیر است، خم به ابرو آورد، با

گسترش یکجانبه تر و در نتیجه حادث تر و منطقی تر این ایده که کار تنها ذات ثروت است و با نشان دادن اینکه نتایج این آموزه [نظریه‌ی ارزش] برخلاف برداشت اولیه، ضدانسانی است، این امر را به انجام می‌رساند. نهایتاً چنین فرجامی با ضربه‌ی مرگبار به رانت ارضی - آخرین شکل انفرادی و طبیعی مالکیت خصوصی و خاستگاه ثروتی مستقل از حرکت کار، یعنی تجلی مالکیت فئودالی که پیش تر خصیصه‌ی ای یکسره اقتصادی یافته و در نتیجه قادر به مقاومت در برابر اقتصاد سیاسی نیست - حاصل می‌شود (مکتب ریکاردو).

اقتصاد سیاسی نه تنها بیش از پیش از اسمیت و سه تا ریکاردو و میل کلبی مسلک شده - این اقتصاددانان اخیر همچنین بیش از پیش پیگیرانه تر و آگاهانه تر از اسلاف خویش با انسان بیگانه شده اند. فقط به این دلیل که علم آن‌ها منطقی تر و حقیقی تر رشد کرده است. چون آنان مالکیت خصوصی را در شکل فعالش سوژه کرده اند و از این طریق انسان به منزله‌ی یک ناوجود را به ذات [۸] بدل ساخته اند، واقعیتی متناقض که با ذات متناقضی که به عنوان اصل بنیادی خویش پذیرفته اند، انطباقی کامل دارد. واقعیت گسیخته‌ی جهان صنعت، به جای نفی اصل خودگسیختگی اشان، آن را تأیید می‌کند. اصل آن‌ها بیش از هر چیز، گسیختگی اشان است.

آموزه‌ی فیزیوکراتی دکتر کنه [۹]، گذار از نظام سوداگری به آدام اسمیت است. فیزیوکراسی صراحتاً اضمحلال اقتصادی مالکیت فئودالی است، اما دگرگونی و بازسازی اقتصادی آن مالکیت را نیز نشان می‌دهد، تنها در این است که زبانش دیگر نه زبان فئودالی بلکه اقتصادی است. [به نظر فیزیوکراسی] تمام ثروت‌ها به زمین و کشاورزی تقلیل می‌یابند. زمین هنوز سرمایه نیست، بلکه شیوه‌ی خاصی از وجود سرمایه است که گمان می‌رود

ارزشش در ویژگی طبیعی آن نهفته باشد. اما زمین عنصر طبیعی کلی است، در حالی که نظام سوداگری آن ثروت را تنها در شکل فلزات گرانبها در نظر می گیرد. بنابر این ابژهی ثروت، ماده اش، در چارچوب حدومرزهای طبیعت، مستقیماً بالاترین درجه‌ی کلیت ممکن را کسب کرده است، زیرا مستقیماً، حتی به عنوان طبیعت، ثروت عینی است. و فقط از طریق کار و کشاورزی است که زمین برای انسان موجودیت می یابد.

در نتیجه ذات سوپرکتیو ثروت پیش تر به کار انتقال یافته است. اما همزمان کشاورزی تنها کار مولد است. بنابراین، کار هنوز در شکل کلی و انتزاعی اش درک نشده است، بلکه به عنصر طبیعی ویژه‌ای به منزله‌ی ماده اش منوط است، و به این علت تنها در شیوه‌ی وجودی خاصی که طبیعت تعیین می کند، به رسمیت شناخته می شود. بنابراین، کار هنوز فقط برونی شدن متعین و ویژه‌ی انسان تلقی می شود، همانطور که محصولش شکل متعین ثروت تصور می شود که بیش تر معلول طبیعت است تا خود کار. در اینجا زمین هنوز بخشی از طبیعت مستقل از انسان تلقی می شود، و نه سرمایه یعنی عنصری از خود کار. برعکس، کار به منزله‌ی عنصری از طبیعت به نظر می رسد. اما چون سرشت بُت واره ای ثروت بیرونی قدیمی - ثروتی که تنها به منزله‌ی یک ابژه وجود دارد - به عنصر طبیعی بسیار ساده ای تقلیل یافته، و چون ذات این ثروت - هر چند فقط بخشی از آن و به شکل خاصی - در وجود سوپرکتیوش به رسمیت شناخته شده، آنگاه پیشرفتی ضروری به این معنا رخ داده که ماهیت کلی ثروت به رسمیت شناخته شده و از این کار در شکل مطلق اش - یعنی در شکل انتزاعی اش - به عنوان یک اصل بنیادی ارتقاء یافته است. می توان علیه فیزیوکراسی چنین استدلال کرد که کشاورزی از منظر اقتصادی

- یعنی از تنها منظر معتبر- با هیچ صنعت دیگری تفاوت ندارد، و بنابراین ذات ثروت، شکل خاصی از کار نیست که به عنصری خاص، نمود خاصی از کار منوط باشد بلکه به کار به طور عام وابسته است.

فیزیوکراسی با اعلام کار به عنوان ذات ثروت، ثروت خاص، بیرونی و صرفاً عینی را رد می کند. اما به نظر فیزیوکراسی، کار در وهله ی نخست صرفاً ذات سوپژکتیو مالکیت ارضی است. (فیزیوکراسی تحلیل خود را از آن نوع مالکیت آغاز می کند که از لحاظ تاریخی نوع غالب و مسلط مالکیت به نظر می رسد). فیزیوکراسی، صرفاً مالکیت ارضی را به انسان بیگانه شده تبدیل می کند و با اعلام اینکه صنعت (کشاورزی) ذات مالکیت ارضی است، خصیصه ی فنودالی آن را کنار می گذارد. اما به جهان صنعت پشت می کند و با اعلام اینکه کشاورزی تنها صنعت واقعی است، نظام فنودالی را به رسمیت می شناسد.

بدیهی است هنگامی که ذات سوپژکتیو صنعت درک شود (ذات سوپژکتیو صنعت در تقابل با مالکیت ارضی یعنی صنعتی که خود را به عنوان صنعت می سازد)، آنگاه این ذات در خود، آن تقابل را نیز شامل می شود. زیرا همانطور که صنعت، مالکیت ملغی شده ی ارضی را در خود می گنجاند، ذات سوپژکتیو* -صنعت، همزمان ذات ذهنی مالکیت ارضی را نیز در خود می گنجاند.

همانطور که مالکیت ارضی نخستین شکل مالکیت خصوصی است و صنعت ابتدا از لحاظ تاریخی صرفاً با نوع خاصی از مالکیت خصوصی -یا به عبارتی مالکیت ارضی برده ی آزاد شده- روبرو می شود، همین فرایند در درک علمی

* - در ترجمه ی قبلی حسن مرتضوی «ذهنی» ترجمه شده بود. - یاشار آذری

ذات سوپرکتیو مالکیت خصوصی یعنی کار تکرار می شود؛ کار ابتدا فقط به عنوان کار کشاورزی ظاهر می شود و سپس شکل کار عام را می گیرد. تمام ثروت ها به ثروت صنعتی، ثروت ناشی از کار تبدیل شده اند و صنعت کار کاملاً تکامل یافته است، چنانکه نظام کارخانه ای ذات کامل صنعت است و سرمایه ی صنعتی شکل عینی و کاملاً تکامل یافته ی مالکیت خصوصی است. به این ترتیب، می توان دریافت که تنها در این مرحله است که مالکیت خصوصی می تواند سلطه اش را بر انسان ها کامل کند و در کلی ترین شکل خود، به قدرتی جهانی- تاریخی تبدیل شود.

یادداشت‌ها

- ۱- این بخش ادامه‌ی صفحات XXXVI از صفحات مفقود میان اولین و دومین دست‌نوشته مارکس است.
- ۲- «برای خود» به زبان آلمانی für sich اصطلاحی هگلی که به عنوان ضد «درخود» (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 Wesen به «ذات» برگردانده شده است.
- ۴- در این مقاله است که مارکس اصطلاح «سرشت بُت‌واره‌ای» (فیتیشیزم) را معمول کرد که بعدها نقش بسیار مهمی در سرمایه‌داشت مارکس اثرسی. دیروس را با عنوان Du culte des dieux fetiches (۱۷۶۰) با ترجمه‌ی آلمانی (۱۷۸۵) خوانده بود.
- ۵- ر. ک. به مقاله‌ی انگلس طرحی از نقد اقتصاد سیاسی که در سال ۱۸۴۳ نوشت و در فوریه ۱۸۴۴ در سالنامه‌ی آلمانی - فرانسوی منتشر شد.
- ۶- به زبان آلمانی aufheben که در اینجا فرارفتن ترجمه شده است.
- ۷- برونی شدن بشر در اشیا، reale Entäusserung des Mensche، فرایند بیگانه شدن است.
- ۸- مارکس می‌گوید که اقتصاددانان،

**"zugleich den Menschen zum Wesen und zugleich den
Menschen als ein Unwesen zum Wesen machen"**

یعنی ذات یا وجود را با Unwesen که ترجمه‌ی دقیق آن ناذات یا ناوجود است، در تقابل قرار داده اند، هر چند ناذات یا ناوجود به معنای چیز یا کسی است که تماس خود را با انسانیت از دست داده است.

۹- فرانسوا کنه (۱۶۹۴-۱۷۷۴)، پزشک مشهور فرانسوی که جدول اقتصادی Tableau économique، (۱۷۵۸) را نوشت و آموزه‌ی فیزیوکرات‌ها را بسط داد.

مالکیت خصوصی و کمونیزم

(ص. XXXIX) [۱] تا زمانی که آنتی تز بین عدم مالکیت و مالکیت به عنوان آنتی تز کار و سرمایه درک نشود، هنوز آنتی تز^{*}ی خنثی است و در پیوند فعال و رابطه‌ی درونی اش درک نمی شود، یعنی هنوز به صورت تضاد درک نمی شود. این آنتی تز در شکل اولیه اش می تواند حتی بدون تکامل پیشرفته‌ی مالکیت خصوصی تجلی یابد، مثلاً در روم باستان و عثمانی؛ در چنین مواردی، این آنتی تز که خود مالکیت خصوصی تثبیت کرده باشد، به نظر نمی رسد. اما کار، ذات سوپژکتیو مالکیت خصوصی به عنوان نفی مالکیت، و سرمایه، کار عینی به عنوان نفی کار، مالکیت خصوصی را در رابطه‌ی متضاد پیشرفته اشان می سازد: بنابراین، رابطه‌ی پویا در جهت رفع آن شکل می گیرد.

(همان صفحه) فراروی [۲] از، از خودبیگانگی، همان مسیر از خودبیگانگی را طی می کند. ابتدا مالکیت خصوصی فقط از جنبه‌ی عینی اش در نظر گرفته می شود اما با وجود این کار به عنوان ذات آن پنداشته می شود. بنابراین، شکل وجودی اش سرمایه است که «به معنای دقیق کلمه» باید الغاء شود (پرودون). یا شکل ویژه‌ای از کار است - یعنی کار یکدست شده، بخش بخش و بنابراین نازاد- که منبع زیانباری مالکیت خصوصی و وجود بیگانه شده‌ی انسانی آن است. مثلاً فوریه مانند فیزیوکرات ها کشاورزی را دستکم

* - «آنتی تز خنثی» تضاد نیست بلکه تقابلی ساده است، به همین دلیل نیز از خودش راه حلی دربر ندارد- یاشار آذری

بهترین شکل کار به معنای دقیق کلمه می دانست، در حالی که از سوی دیگر سن سیمون اعلام کرد که کار صنعتی به معنای دقیق کلمه اصل است و بنابراین خواهان حکومت انحصاری کارخانه دارها و بهبود شرایط کارگران بود. سرانجام، کمونیزم تجلی ایجابی الغای مالکیت خصوصی است و در وهله ی نخست همچون مالکیت خصوصی کلی ظاهر می شود. با درک این رابطه در کلیت خود، کمونیزم:

۱- در شکل اولیه ی خود فقط تعمیم و تکمیل این رابطه (مالکیت خصوصی) است. به این عنوان، در شکلی دوگانه ظاهر می شود: از سوی سلطه ی مالکیت مادی در ابعادی آنچنان بزرگ است که احتمال دارد هر چیزی را که به عنوان مالکیت خصوصی نتواند به تملک همگان درآید، ناپود کند. که نتواند به عنوان مالکیت خصوصی به تصاحب هر کسی درآید. این نوع کمونیزم می خواهد با زور ذوق و استعداد را نادیده بگیرد. هدف غایی آن از زندگی و هستی کاملاً صریح است: تملک فوری و فیزیکی. مقوله ی کارگر ملغی نمی شود بلکه به همه ی انسان ها بسط می یابد. رابطه ی مالکیت خصوصی به صورت رابطه ی جامعه با جهان اشیاء باقی می ماند.

سرانجام این حرکتِ تقابلِ مالکیت خصوصی کلی با مالکیت خصوصی، در شکل حیوانی اش تجلی می یابد - ازدواج (که مسلماً شکلی از مالکیت خصوصی انحصاری است) در تقابل با اشتراک زنان قرار می گیرد که در آن زنان به دارایی عمومی و مشترک تبدیل می شوند. شاید بتوان گفت که ایده ی اشتراک زنان، راز برملا شده ی این کمونیزم کاملاً خام و نسنجیده است. [۳]

همانطور که زنان قرار است از ازدواج به روسپی گری عام برسند^{۲۹}، کل جهان ثروت -یعنی ذات عینی انسان- نیز قرار است از رابطه‌ی ازدواج انحصاری با مالک خصوصی به رابطه‌ی روسپیگری عام با جامعه برسد. چون این کمونیزم شخصیت انسان در هر سپهری نفی می کند، فقط تجلی منطقی مالکیت خصوصی است که همانا این نفی است. حسادت عامی که خود را به منزله‌ی یک قدرت می سازد، شکل پنهانی است که در آن طمع قدرت خود را بار دیگر به رخ می کشد و بازتولید می کند، اما به شیوه‌ی دیگری. افکار هر بخشی از مالکیت خصوصی به معنای دقیق کلمه، به شکل حسادت و تمایل به یکسان کردن همه چیز، علیه مالکیت خصوصی ثروتمندتر معطوف می شود؛ از همین جاست که این احساسات در واقع ذات رقابت را تشکیل می دهند. کمونیزم خام اندیش صرفاً اوج این حسادت و تمایل به یکسان سازی پایه‌ی کمینه ای پیش انگاشته است. اینکه الغای مالکیت خصوصی به این شکل تا چه حد اندکی تصاحب تصاحب راستین است، با نفی انتزاعی کل جهان فرهنگ و تمدن، و بازگشت به سادگی غیرطبیعی انسان مسکین و ناسوده‌ای که نیازی ندارد و حتی نتوانسته به سطح مالکیت خصوصی دست یابد، چه رسد به اینکه از آن فراتر برود، نشان داده می شود.

(به نظر این کمونیزم خام اندیش) جامعه صرفاً جامعه‌ی متشکل از کار و برابری مزدهاست که توسط سرمایه‌ی مشترک - جامعه به عنوان سرمایه دار کلی- پرداخت می شود. هر دو طرف این رابطه به کلیتی تخیلی ارتقاء می یابند:

^{۲۹} - روسپیگری صرفاً نمود خاص روسپیگری عام کارگر است. روسپیگری رابطه ای است که در آن نه تنها روسپی سقوط می کند، بلکه انسانی که پاندازی می کند- که عملش به مراتب شنیع تر است- یعنی سرمایه‌دار نیز دچار همین سرنوشت می شود.

کار به عنوان شرطی که در آن هرکس جایگاهی می یابد و سرمایه به عنوان کلیت و قدرت جامعه که مورد تصدیق است.

تباهی بی اندازه‌ی شرایطی که انسان برای خود زندگی می کند، در رابطه با زن، به عنوان غنیمت و کنیز شهوت اشتراکی، تجلی می یابد، زیرا بیان بی ابهام، صریح، و آشکار راز این رابطه، در رابطه‌ی مرد با زن و سبک و سیاقی که رابطه‌ی نوعی مستقیم و طبیعی تصور می شود، به نمایش در می آید. رابطه‌ی مرد با زن، رابطه‌ی مستقیم، طبیعی و ضروری انسان با انسان است. در این رابطه‌ی نوعی طبیعی، رابطه‌ی انسان با طبیعت مستقیماً رابطه‌ی ای است که انسان با انسان دارد، چنانکه رابطه‌ی انسان با انسان مستقیماً رابطه‌ی ای است که انسان با طبیعت، با شرایط طبیعی اش دارد. بنابراین، این رابطه، در شکلی حسی و تقلیل یافته به فاکتی مشهود، حدودی را آشکار می کند که ذات انسانی برای انسان به طبیعت، یا طبیعت برای انسان به ذاتی انسانی بدل شده است. کل سطح تکامل انسان را می توان از این رابطه داوری کرد. از خصلت این رابطه نتیجه می شود تا چه اندازه انسان به عنوان موجودی نوعی، به عنوان انسان، خود شده و به درک خویش نائل آمده است؛ رابطه‌ی مرد با زن، طبیعی ترین رابطه‌ی انسان با انسان است. پس، این رابطه حدودی را نشان می دهد که در آن رفتار طبیعی انسان، انسانی یا ذات انسانی اش برای او به ذاتی طبیعی بدل شده است، حدودی که در آن طبیعت انسانی اش به طبیعت او بدل شده است. این رابطه همچنین حدودی را آشکار می کند که در آن نیازهای انسان، نیازهای انسانی شده است، و از این رو حدودی مشخص می شود که در آن هر غیر، به عنوان یک انسان، به نیازی

برای انسان بدل می شود، حدودی که در آن انسان در فردی ترین وجودش همزمان یک هستی اجتماعی است.

بنابر این، نخستین الغای ایجابی مالکیت خصوصی - کمونیزم خام اندیش- صرفاً نمودِ دون مایگی مالکیت خصوصی است که می کوشد خود را به منزله‌ی جامعه‌ی ایجابی تثبیت کند.

۲- کمونیزم الف) با ماهیتی هنوز سیاسی، دموکراتیک یا استبدادی، (ب) با الغای دولت، اما هنوز اساساً ناقض و تحت تأثیر مالکیت خصوصی یعنی تحت تأثیر بیگانگی انسان. کمونیزم، در هر دو شکل، خود را ادغام یکپارچگی دوباره یا بازگشت انسان به خویش یعنی فرارفتن از از بیگانگی انسان از خود می داند؛ اما چون هنوز ذات ایجابی مالکیت خصوصی را درنیافته و ماهیت انسانی نیاز را درک نکرده، توسط مالکیت خصوصی به اسارت گرفته می شود و از آن تأثیر می پذیرد. درست است که این کمونیزم خود را درک کرده، اما به ذاتش نیز پی نبرده است. [۴]

۳- کمونیزم فرارفتن ایجابی از مالکیت خصوصی، به مثابه‌ی از خودبیگانگی انسان، و در نتیجه تصاحب راستین ذات انسانی از طریق انسان و برای انسان است. بنابراین، بازگشت کامل انسان به خود به منزله‌ی وجودی اجتماعی یعنی انسانی است، بازگشتی آگاهانه که کل غنای حاصل از دوره های پیشین تکامل را دربر می گیرد. این کمونیزم، به منزله‌ی طبیعت باوری کاملاً رشدیافته، با انسان باوری برابر است [۵]، و به عنوان انسان باوری کاملاً رشد یافته با طبیعت باوری برابر است: کمونیزم راه حل راستین تعارض بین انسان و طبیعت، و بین انسان و انسان است: راه حل راستین تعارض بین وجود و هستی، بین

عینیت یافتگی و اثبات خویشتن، بین آزادی و ضرورت، بین فرد و نوع است. کمونیزم، حل معمای تاریخ است و خود را همین راه حل می داند. بنابراین، کل حرکت تاریخ، هم کنش بالفعل تکوین کمونیزم-زایش وجود تجربی اش- است و هم برای آگاهی اندیشه ورز آن، حرکت درک شده و شناخته شدهی شادیند آن؛ در حالی که آن کمونیزم دیگر که هنوز کاملاً تکامل نیافته است، در شکل های تاریخی منفردی که در تقابل با مالکیت خصوصی است، به جستجوی برهانی تاریخی به نفع خویش می پردازد، برهانی که با بیرون کشیدن مراحل مجزا از جایگاه خاص خود درفرآیند تکامل از آنچه پیش تر وجود دارد، استنتاج می شود(اسبی چوبی که به ویژه افرادی همچون کابه و ویل گاردل مایلند از آن سواری بگیرند) و این مراحل را به عنوان مدارکی از شجره نامه ی تاریخی اش مطرح می کند. [۶] اما تمام چیزی که این کمونیزم موفق به نشان دادنش می شود، این است که بخش بیش تر این فرایند، ادعاهایش را نقض می کند، و حتی اگر زمانی چنین چیزی ممکن بود، همین امر که این کمونیزم در گذشته وجود داشته است، ادعایش را که هستی ذاتی است رد می کند.

به آسانی می توان دید که تا چه حد برای کل جنبش انقلابی ضروری است که بنیادهای تجربی و نظری اش را در حرکت مالکیت خصوصی یا، دقیق تر، در حرکت اقتصاد بیابد.

مالکیت خصوصی مادی و مستقیماً حسی، تجلی مادی و حسی زندگی انسانی پیگانه شده است. حرکت آن- تولید و مصرف- بروز حسی حرکت تمامی تولید پیشین یعنی تحقق یا واقعیت انسان است. دین، خانواده، دولت، قانون، اخلاق، علم و هنر، صرفاً شیوه های ویژهی تولید هستند و بنابر این تحت قانون عام

آن قرار می‌گیرند. بنابراین، فرارفتن ایجابی از مالکیت خصوصی به منزله‌ی تصاحب زندگی انسانی، فرارفتن ایجابی از هر نوع بیگانگی، و بازگشت انسان از دین، خانواده و دولت به وجود انسانی یعنی به وجود اجتماعی اش است. بیگانگی مذهبی به معنای دقیق کلمه فقط در سپهر آگاهی، سپهر زندگی درونی انسان، رخ می‌دهد، در حالی که بیگانگی اقتصادی در سپهر زندگی واقعی است؛ بنابراین، فرارفتن از بیگانگی، هر دو جنبه را دربر می‌گیرد. بدیهی است که ماهیت این حرکت در کشورهای مختلف در ابتدا به این وابسته است که آیا زندگی واقعی و به رسمیت شناخته شده‌ی مردم بیش تر در آگاهی است یا در جهان واقعی؛ در زندگی آرمانی است یا در زندگی واقعی. کمونیزم با خداناباوری آغاز می‌شود (اونن) [۷]، اما خداناباوری در ابتدا به هیچ وجه کمونیزم نیست، و عمدتاً یک انتزاع است. بنابراین، انسان دوستی خداناباوری در ابتدا چیزی بیش از انسان دوستی انتزاعی فلسفی نیست، در حالی که انسان دوستی کمونیزم همزمان واقعی و مستقیماً معطوف به عمل است.

دیدیم که چگونه با فرض فرارفتن ایجابی از مالکیت خصوصی، انسان خود و انسان‌های دیگر را می‌آفریند؛ چگونه ابژه، که فعالیت مستقیم فردیت اش است، در همان حال به منزله‌ی وجودش برای انسان‌های دیگر، به منزله‌ی وجودشان، و وجودشان برای اوست. اما، به همین ترتیب، ماده و مصالح کار و انسان هر دو به عنوان سوژه، آغازگاه و نیز پیامد این حرکت هستند (و ضرورت تاریخی مالکیت خصوصی دقیقاً در این امر نهفته است که ماده و مصالح کار و انسان باید این آغازگاه باشند). بدینسان، خصلت اجتماعی، خصلت عام کل این حرکت است: همانطور که خود جامعه، انسان را به عنوان انسان ایجاد می‌کند، جامعه هم توسط انسان ایجاد می‌شود. فعالیت و لذت، هم

در محتوا و هم در شیوهی وجودشان، فعالیت اجتماعی و لذت اجتماعی هستند. ذات انسانی طبیعت فقط برای انسان اجتماعی وجود دارد؛ زیرا فقط در اینجاست که طبیعت به عنوان پیوندی با انسان های دیگر، به منزله‌ی وجودش برای دیگران و وجود آنان برای او، به منزله‌ی عنصر حیاتی واقعیت انسان وجود دارد؛ تنها در اینجاست که طبیعت به عنوان بنیاد وجود انسانی اش وجود دارد. تنها در اینجاست که وجود طبیعی اش، وجود انسانی اش می شود و طبیعت برای او به انسان بدل می شود. بنابراین، جامعه وحدت کمال یافته‌ی ذات انسان با طبیعت، رستخیز راستین طبیعت، طبیعت باوری تحقق یافته‌ی انسان و انسان باوری تحقق یافته‌ی طبیعت است.

فعالیت اجتماعی و لذت اجتماعی به هیچ وجه فقط به شکل بعضی از فعالیت مستقیماً اشتراکی و لذت مستقیماً اشتراکی وجود ندارد، هرچند فعالیت اشتراکی و لذت اشتراکی -یعنی فعالیت و لذتی که مستقیماً در پیوند واقعی با انسان های دیگر آشکار می شود و تجلی می یابد- هر جایی رخ می دهد که تجلی مستقیم اجتماع پذیری، از ماهیت ذاتی محتوای فعالیت ناشی می شود و درخور ماهیت لذت باشد.

اما حتی اگر هنگامی که در قلمرو علم فعال باشم - فعالیتی که به ندرت می توانم در پیوند مستقیم با دیگران انجام بدهم- باز هم از لحاظ اجتماعی فعال هستم زیرا به عنوان یک انسان فعال هستم. نه تنها ماده و مصالح فعالیت ام -از جمله حتی زبانی که متفکر در آن فعال است- که به عنوان محصول اجتماعی دریافت می کنم، بلکه وجود خودم فعالیت اجتماعی است. بنابراین، آنچه از خود می آفرینم، برای جامعه و با آگاهی از خودم به عنوان یک هستی اجتماعی می آفرینم.

آگاهی کلی ام فقط صورت نظری چیزی است که صورت زنده اش، کمونته‌ی واقعی جامعه است. در حالی که آگاهی کلی، در حال حاضر، یک انتزاع از زندگی واقعی محسوب می‌شود و به معنای دقیق کلمه در تقابل حاد با آن قرار دارد. از این رو، فعالیت آگاهی کلی ام به عنوان فعالیت- وجود نظری ام به عنوان یک هستی اجتماعی است.

بیش از هر چیز ضروری است که از تثبیت «جامعه» به عنوان چیزی انتزاعی و رای فرد اجتناب شود. فرد هستی اجتماعی است. بنابراین، تجلی حیاتی او - حتی وقتی به شکل تجلی اشتراکی و در پیوند با دیگران ظاهر نشود- تجلی و تأیید زندگی اجتماعی است. زندگی فردی و زندگی نوعی انسان دو چیز متفاوت با هم نیستند، هر قدر - که ضرورتاً چنین است- شیوه‌ی وجود زندگی فردی ویژه‌تر یا عام‌تر از شیوه‌ی زندگی نوعی باشد، یا زندگی نوعی ویژه‌تر یا عام‌تر از زندگی فردی باشد.

انسان به منزله‌ی آگاهی نوعی، زندگی واقعی اجتماعی خود را تأیید می‌کند و صرفاً در اندیشه وجود واقعی اش را تکرار می‌کند؛ برعکس، هستی نوعی خود را در آگاهی نوعی تأیید می‌کند و در کلیت اش به عنوان هستی اندیشه‌ورز برای خود وجود دارد.

بنابراین، انسان هر قدر هم فردی ویژه باشد - و دقیقاً این ویژگی است که او را به فرد و یک هستی اجتماعی فردی و واقعی بدل می‌کند- باز یک تمامیت، آرماتی، وجود سوپژکتیو اندیشه و جامعه‌ی تجربه شده برای خود است؛ به همان نحو که در واقعیت به منزله‌ی ژرف اندیشی و لذت راستین از وجود اجتماعی و نیز به عنوان تمامیت تجلی حیاتی انسانی وجود دارد.

درست است که اندیشه و هستی متفاوت هستند، اما همزمان در وحدت با یکدیگر اند.

مرگ پیروزی بیرحمانه‌ی نوع بر فرد خاص به نظر می‌رسد و ظاهراً وحدت آن‌ها را نقض می‌کند؛ اما فرد خاص فقط وجود نوعی خاص و به معنای دقیق کلمه فانی است.

۴- همانطور که مالکیت خصوصی فقط تجلی حسی این امر است که انسان برای خود عینی، و همزمان ابژه‌ای بیگانه و غیرانسانی برای خود می‌شود، و تجلی زندگی اش بیگانگی زندگی اش است، و واقعیت یافتگی او به معنای از دست دادن واقعیت [۸]، واقعیتی بیگانه است، فرارفتن ایجابی از مالکیت خصوصی - یعنی تصاحب حسی ذات انسانی و زندگی انسانی، تصاحب انسانی عینی و کارهای انسانی توسط انسان و برای انسان - نباید فقط در معنایی مستقیم، لذتی یکسویه، تملک، داشتن، درک شود. انسان ذات چند جانبه‌ی خود را به شیوه‌ای یکپارچه، به عنوان یک انسان کامل در اختیار می‌گیرد. تمام روابط انسانی اش با جهان - دیدن، شنیدن، بوئیدن، چشیدن، حس کردن، اندیشیدن، مشاهده کردن، تجربه کردن، خواستن، عمل کردن، عشق ورزیدن - و به طور خلاصه، تمام اندام‌های فردیت اش، مانند اندام‌هایی که از لحاظ شکل مستقیماً اجتماعی هستند، در رویکرد عینی شان یا در رابطه اشان با ابژه، عبارت از تصاحب آن ابژه است. این تصاحب واقعیت انسان؛ رابطه با ابژه، همانا

نمود واقعیت انسان است.^{۳۰} این فعالیت انسانی و رنج انسانی است، زیرا رنج را اگر در معنای انسانی بفهمیم، لذتی است که انسان از «خود» دارد. مالکیت خصوصی آنچنان ما را احمق و یکسویه کرده که یک شیء فقط هنگامی از آن ماست که ما مالکش باشیم، و به عنوان سرمایه برای ما وجود داشته باشد یا هنگامی که مستقیماً تصاحبش کرده باشیم، خورده باشیم، نوشیده باشیم، پوشیده باشیم و در آن سکنی گزیده باشیم و غیره، یا به طور خلاصه، هنگامی که از آن استفاده می کنیم. هر چند خود مالکیت خصوصی تمام این واقعیت یافتگی های مستقیم تملک را فقط به عنوان وسایل معاش دربر می گیرد، و زندگی که این وسایل به آن خدمت می کنند، زندگی مالکیت خصوصی، کار و تبدیل آن به سرمایه است.

بنابراین، به جای تمام حواس مادی و ذهنی، بیگانگی محض تمام این حواس، یعنی حس داشتن، ظاهر می شود. وجود انسان باید به این فقر مطلق تقلیل داده می شد تا ثروت درونی اش را ایجاد کند. (در مورد مقوله‌ی داشتن، ر. ک. به مقاله‌ی هس با عنوان بیست و یک ورق. [۹])

بنابراین، فرارفتن از مالکیت خصوصی، همانا رهایی کامل همه‌ی حواس و خصوصیت های انسان است؛ اما این رهایی است، دقیقاً به این علت که این حواس و خصوصیت ها، چه به لحاظ ذهنی و چه به لحاظ عینی، انسانی می شوند. چشم، چشمی انسانی می شود، همانطور که ابزارش ابزار ای اجتماعی یعنی ابزار ای انسانی می شود که توسط انسان برای انسان ساخته می شود. بنابراین حواس در پراکسیس خود نظریه پرداز می شوند. این حواس برای خود شیء با شیء رابطه می گیرند اما خود شیء یک رابطه‌ی عینی

^{۳۰} - بنابراین، به همان اندازه گوناگون است که تعین های ذات و فعالیت های انسان (یادداشت مارکس)

انسانی با خود و انسان است^{۳۱} و برعکس. بنابراین، نیاز و لذت ماهیت خودمدارانگارانِه اشان را از دست می دهند، و طبیعت نیز در این معنا که استفاده از آن به استفاده ای انسانی بدل شده است، فایده‌ی صرف خود را از دست می دهد.

به همین ترتیب، حواس و لذت سایر انسان ها به تصاحب ام در می آیند. بنابراین، علاوه بر این اندام های مستقیم، اندام های اجتماعی در شکل جامعه رشد می کنند؛ مثلاً فعالیتی که در پیوند مستقیم با دیگران است، به اندامی برای بیان زندگی ام و شیوه ای برای تصاحب زندگی انسانی بدل می شود. بدیهی است که چشم انسانی به شیوه ای متفاوت با چشم تربیت نشده و غیرانسانی از دیدن اشیا لذت می برد و گوش انسانی متفاوت با گوش تربیت نشده از شنیدن لذت می برد.

جمع‌بندی می کنیم: فقط هنگامی ابژه‌ی انسان به ابژه‌ی انسانی یا انسانی عینی بدل می شود که انسان خود را در آن ابژه از دست ندهد. این امر فقط هنگامی ممکن است که ابژه به ابژه ای اجتماعی برای انسان، و خود انسان به هستی اجتماعی برای خود بدل شود، همانطور که جامعه در این ابژه به یک هستی برای او تبدیل می شود.

بنابراین، از سویی این امر فقط هنگامی تحقق می یابد که واقعیت عینی به طور کلی برای انسان در جامعه، به واقعیت نیروهای ذاتی انسان [۱۰]، به واقعیت انسانی و به این ترتیب، به واقعیت نیروهای ذاتی اش بدل شود، و تمام ابژه‌ها برای او به عینیت یافتگی خودش تبدیل شوند، ابژه‌هایی که فردیت اش، ابژه‌هایش، را تأیید می کنند و تحقق می بخشند، یعنی خود انسان ابژه می شود.

^{۳۱} - در عمل فقط هنگامی می توانم با شیء به شیوه ای انسانی ارتباط بگیرم که شیء خود نیز به شیوه ای انسانی با انسان ارتباط بگیرد.

شیوه‌ای که این ابژه‌ها از آن او می‌شوند، به ماهیت ابژه‌ها و ماهیت نیروی ذاتی منطبق با آن وابسته است؛ زیرا دقیقاً تعیین یافتگی این رابطه است که شیوه‌ی ویژه و واقعی اثبات را می‌سازد. چشم ابژه را متفاوت از گوش درک می‌کند و ابژه‌ی چشم با ابژه‌ی گوش متفاوت است. ویژگی هر یک از این نیروهای ذاتی دقیقاً ذات و ویژه‌اش، و در نتیجه شیوه‌ی خاص عینیت یافتگی‌اش، هستی زنده و از لحاظ عینی واقعی‌اش است. بنابراین، انسان در جهان عینی نه تنها با اندیشیدن بلکه با تمام حواس خود تأیید می‌شود.

از سوی دیگر، به موضوع از جنبه‌ی سوپژکتیویش می‌نگریم. فقط موسیقی می‌تواند حس موسیقی را در انسان بیدار کند و زیباترین موسیقی، هیچ حسی را برای گوش غیرحساس به موسیقی زنده نمی‌کند و ابژه‌ی آن نیست، زیرا ابژه ام فقط می‌تواند تأییدی بر یکی از نیروهای ذاتی ام باشد. یعنی فقط زمانی می‌تواند برای من باشد که نیروی ذاتی ام به عنوان یک سوپژکتیو برایم وجود داشته باشد (زیرا معنای یک ابژه برای من تا جایی بسط می‌یابد، یعنی فقط برای حسی منطبق با آن ابژه معنادار است). [۱۱] به همین ترتیب و به علت هایی مشابه، حواس انسان اجتماعی، با حواس انسان غیراجتماعی متفاوت است. تنها از طریق غنای آشکار و عینی ماهیت انسان، غنای حساسیت سوپژکتیو انسان - گوش حساس به موسیقی، چشم حساس به زیبایی صورت، و به طور خلاصه حواسی که قادر به خشنودی انسان هستند، پرورش یافته یا آفریده شوند. زیرا نه تنها پنج حس، بلکه حتی به اصطلاح حواس معنوی - حواس عملی (اراده و عشق) و به یک کلام حواس انسانی - انسانی بودن حواس - فقط از طریق وجود ابژه هایشان، از طریق طبیعت انسانی شده، هستی می‌یابند. پرورش پنج حس، کار کل تاریخ پیشین است.

حسی که زندانی نیاز عملی خامی باشد، صرفاً حسی محدود است. برای انسان گرسنه، شکل انسانی غذا مطرح نیست، بلکه فقط شکل انتزاعی اش اهمیت دارد. این شکل انتزاعی نیز می تواند در خام ترین صورت خود حضور داشته باشد و سخت بتوان گفت که اینگونه خوردن چه تفاوتی با خوردن حیوانات دارد. انسان سرشار از نگرانی ها و نیازها هیچ احساسی نسبت به زیباترین نمایش ها ندارد. فروشنده‌ی مواد معدنی فقط به ارزش تجاری آن ها توجه دارد، نه زیبایی و ماهیت ویژه اشان؛ او فاقد حس معدن شناسی است. به این ترتیب، عینیت یافتگی ذات انسان، چه از جنبه‌ی نظری و چه از لحاظ عملی، برای انسانی کردن حس های انسان و نیز آفرینش حس انسانی مطابق با کل غنای انسان و طبیعت ضروری است.

همانطور که جامعه در مراحل آغازین خود با حرکت مالکیت خصوصی، ثروت و فقر آن - هم ثروت و فقر مادی و هم معنوی- از همه مواد و مصالح برای این توسعه‌ی فرهنگی برخوردار می شود، جامعه‌ی کاملاً توسعه یافته نیز انسان را در تمام غنای هستی اش می آفریند: انسانی توانگر که عمیقاً و به وفور تمامی حواس ها به او اعطا شده است.

دیدیم که چگونه سوپرکتیویزم و ابژکتیویزم، روح باوری و ماده باوری، فعالیت و انفعال، خصلت متضادشان و بدین سان وجود خود را به عنوان تضادی از این دست فقط در شرایط اجتماعی از دست می دهند؛ دیدیم که چگونه حل تضادهای نظری فقط به شیوه ای عملی، و فقط از طریق انرژی عملی انسان ممکن است. بنابراین، به این علت، حل این تضاد، به هیچ وجه فقط مسأله‌ای معرفتی نیست بلکه مسأله‌ی واقعی زندگی است، مسأله‌ای که

فلسفه نتوانست حل کند، چرا که دقیقاً به آن همچون مسأله ای صرفاً نظری پرداخته بود.

می‌توان دید که چگونه تاریخ صنعت و وجود عینی صنعت آنگونه که تکامل یافته، کتاب گشوده‌ی نیروهای ذاتی انسان و روانشناسی انسان در شکلی ملموس است. تاکنون این تاریخ نه در پیوندش با ماهیت انسان بلکه فقط در جنبه ای فایده باورانه و بیرونی درک شده است، زیرا انسان با حرکت در قلمرو بیگانگی صرفاً می‌توانست شیوه‌ی عام وجود انسان - دین، یا تاریخ در شکل انتزاعی و کلی سیاست، هنر، ادبیات- را به عنوان واقعیت نیروهای ذاتی انسان و فعالیت نوعی انسان تلقی کنند. در صنعت مادی و روزمره (که به سادگی می‌تواند بخشی ویژه از آن تکامل عمومی در نظر گرفته شود، چنانکه این تکامل عمومی می‌تواند بخش ویژه ای از صنعت محسوب شود، زیرا تمام فعالیت انسان تاکنون فقط کار، یعنی صنعت، فعالیتی از خودبیگانه بوده است)، ما خود را با نیروهای عینیت یافته‌ی ذات انسان به شکل ابژه‌هایی حسی، بیگانه و مفید، یا به شکل بیگانگی مواجه می‌یابیم. آن روانشناسی که برای آن این کتاب، ملموس‌ترین و دست‌یافتنی‌ترین بخش تاریخ، ناگشوده است، هرگز می‌تواند به علمی واقعی با محتوایی راستین بدل شود. در حقیقت آیا باید اندیشه‌ی ما معطوف به علمی باشد که موقرانه این حوزه‌ی بزرگ کار انسان را نادیده می‌گیرد، از نقصان خویش آگاه نیست، ولو اینکه چنین ثروت گسترده‌ی فعالیت انسانی نزد چنین علمی معنایی جز آنچه که شاید بتوان در یک کلمه بیان کرد، ندارد یعنی «نیاز»، «نیاز عامیانه»؟

علوم طبیعی با کوشش و فعالیت عظیم، انبوهی مواد و مصالح رو به رشد را گردآوری کرده است. اما فلسفه نسبت به آن‌ها بیگانه مانده است، همانطور

که آن ها نیز نسبت به فلسفه بیگانه مانده اند. وحدت لحظه ای آن ها صرفاً توهمی خیالی بود. اراده وجود داشت اما ابزار لازم فراهم نبود. حتی تاریخ نگاری هم فقط گذرا به علوم طبیعی رجوع می کند، و آن را چون مرحله ای از روشنگری، فایده باوری و چند اکتشاف بزرگ می داند، اما علوم طبیعی از طریق صنعت، در زندگی انسان دخالت کرده و آن را به لحاظ عملی دگرگون ساخته و شرایط را برای رهایی انسان فراهم آورده است، هر چند اثر بیواسطه ای آن تکمیل فرایند انسان زدایی است. صنعت رابطه ای تاریخی واقعی طبیعت، و در نتیجه علم طبیعی با انسان است. بنابراین، اگر صنعت به عنوان تجلی پیرونی نیروهای ذاتی انسان درک شود، در واقع به ذات انسانی طبیعت یا ذات طبیعی انسان نیز درک خواهد شد. در نتیجه، علم طبیعی جهت گیری انتزاعی مادی یا، دقیق تر، ایده آلیستی خود را از دست خواهد داد و به بنیاد علم انسانی خواهد شد، چنانکه پیش تر، هر چند به شکلی بیگانه شده، بنیاد زندگی بالفعل انسان، شده است. پذیرش یک بنیاد برای زندگی و بنیادی دیگر برای علم، از همان آغاز یک دروغ است. طبیعتی که در تاریخ انسان - در عمل تکوین جامعه ی انسانی- به وجود می آید، ماهیت راستین انسان است؛ بنابراین، طبیعتی که از طریق صنعت به وجود می آید، هر چند به شکلی بیگانه شده، ماهیت راستین انسانی دارد.

ادراک حسی (ر. ک. به فویرباخ) باید بنیاد تمام علوم قرار گیرد. فقط هنگامی که علم از ادراک حسی، در شکل دوگانه ی آگاهی حسی و نیاز حسی آغاز می کند، یعنی فقط هنگامی که علم از طبیعت آغاز می کند، به علمی راستین تبدیل می شود. کل تاریخ زمینه سازی و نوعی پرورش است تا «انسان» به ابژه ی آگاهی حسی و نیازهای «انسان به عنوان انسان» به

نیازهای (حسی) تبدیل شود. تاریخ خود بخشی واقعی از تاریخ طبیعی و از جمله طبیعی است که در حال شدن به انسان است. علوم طبیعی به موقع خود تابع علم انسانی می شود، چنانکه علوم انسانی تابع علم طبیعی می شود؛ و آنگاه تنها یک علم وجود خواهد داشت.

انسان ابژه ی بیواسطه ی علم طبیعی است؛ زیرا طبیعت حسی بیواسطه برای انسان همانا ادراک حسی انسانی (یک بیان همانند) در شکل انسان دیگری است که بیواسطگی حسی انسانی اش برای او حضور دارد. ادراک حسی انسانی اش فقط به عنوان ادراک حسی انسانی برای او از طریق انسان دیگر وجود دارد. اما طبیعت ابژه ی بیواسطه ی علم انسانی است. نخستین ابژه ی انسان -انسان- طبیعت، ادراک حسی است؛ و قدرت های حسی و ویژه ی انسانی چون فقط می تواند در ابژه های طبیعی تحقق عینی بیابد، فقط می تواند در علم طبیعی به طور عام خودشناسی یابد. عنصر خود اندیشه، عنصر تجلی زنده ی اندیشه -زبان- ماهیتی حسی دارد. واقعیت اجتماعی طبیعت و علوم طبیعی انسانی یا علوم طبیعی مربوط به انسان، بیان هایی یکسان هستند.

اکنون می توان دید که چگونه انسان غنی و غنای نیاز انسانی جای ثروت و فقر در اقتصاد سیاسی را می گیرد. انسان غنی همزمان انسان نیازمند به مجموعه ی متنوعی از تمامیت نموده های انسانی حیات است، انسانی که در او خودشکوفایی اش همچون ضرورتی درونی، همچون یک نیاز، وجود دارد. [۱۲] با پیش فرض سوسیالیزم، نه تنها غنا بلکه فقر انسان نیز اهمیتی انسانی و بنابراین اجتماعی کسب می کند. فقر پیوندی است منفعلانه که باعث می شود انسان بزرگ ترین ثروت خود یعنی انسان دیگر را به عنوان نیاز

تجربه کند. تسلط بر ذاتی عینی درون من، فوران حسی فعالیت ذاتی ام، شور و شوقی است که در اینجا به فعالیت هستی ام تبدیل می شود.

۵- هستی هنگامی خود را مستقل می بیند که به خود متکی باشد، و فقط هنگامی متکی به خود است که وجودش از آن خود باشد. انسانی که با لطف دیگری زندگی می کند، خود را موجودی وابسته می انگارد. اما اگر من مدیون کسی باشم که نه تنها زندگیم را تأمین می کند، بلکه در عین حال زندگیم را خلق کرده و منبع زندگی ام است، آنگاه من کاملاً به لطف و عنایت او زندگی می کنم. وقتی که زندگیم ناشی از آفرینش خودم نباشد، ضرورتاً چنین منبعی بیرون از آن قرار دارد. بنابراین آفرینش ایده ای است که بسیار دشوار می توان از آگاهی عامه بیرون کشید. این آگاهی قادر به درک هستی خودمیانجی طبیعت و انسان نیست، زیرا چنین هستی تمامی شواهد ملموس زندگی عملی را نقض می کند.

آفرینش زمین، ضربه‌ی سنگینی از علم زمین شناسی تاریخی خورده است یعنی از علمی که تشکیل زمین، و تکوین آن را به عنوان فرایندی خودزا توصیف می کند. زاینده‌گی چند جانبه generatio aequivoca [۱۳] تنها ابطال عملی نظریه‌ی آفرینش است.

قاعدتاً به آسانی می توان گفته‌ی ارسطو را نقل کرد: پدر و مادرت تو را به وجود آورده اند، یعنی در تو از جفت شدن دو موجود انسانی - یک عمل انسان نوعی - موجود دیگری را به وجود آورده است. پس آشکارا انسان وجودش را به لحاظ جسمانی به انسان مدیون است. بنابراین، نباید فقط یک جنبه را مد نظر قرار داد یعنی رسته‌ی نامحدودی که به این پرسش می انجامد: «چه کسی پدرم را به وجود آورده است؟»، «چه کسی پدر بزرگ او را به وجود آورده

است؟»، بلکه باید مفهوم حرکت دورانی circular movement را در این رشته قابل درک به لحاظ حسی مدنظر داشت، حرکتی دورانی که انسان خود را در عمل تولیدمثل تکرار می کند و به این ترتیب، انسان همیشه سوژه باقی می ماند. با این حال پاسخ این خواهد بود: من این حرکت دورانی را می پذیرم اما تو هم باید چنین حقی را برای من بپذیری که این رشته را به عقب بازگردم تا به این پرسش برسم: نخستین انسان و به طور کلی طبیعت را چه کسی به وجود آورد؟ فقط می توانم چنین پاسخ دهم: این پرسش خود محصول انتزاع است. از خود بپرس که چگونه به این پرسش رسیدی؟ از خودت بپرس آیا این پرسش از منظری مطرح نشده که من نتوانم به آن پاسخ دهم، زیرا اساساً نادرست است. از خود بپرس که آیا چنین رشته ای برای اندیشه‌ی منطقی وجود دارد؟ اگر درباره‌ی آفرینش طبیعت و انسان سؤال می کنی، در واقع انسانی و طبیعت را منتزع می کنی. آن ها را به عنوان ناوجود فرض می کنی و از من می خواهی به تو اثبات کنم که آن ها وجود دارند. پاسخ من این است: این انتزاع را کنار بگذار، آنگاه پرسش ات را نیز کنار خواهی گذاشت. اما اگر می خواهی به این انتزاع بچسبی، پس منسجم عمل کن. و اگر انسان و طبیعت را ناوجود فرض می کنی، آنگاه ناوجود بودن خود را نیز فرض خواهی کرد، زیرا خودت نیز انسان و جزئی از طبیعت هستی. فکر نکن، از من سؤال نپرس، چون به محض آنکه فکر کنی یا سؤال بپرسی، انتزاع از وجود طبیعت و انسان دیگر معنایی نخواهد داشت. یا اینکه چنان خودمدار هستی که همه چیز را ناوجود فرض کنی اما می خواهی خودت وجود داشته باشی؟

می توانی چنین پاسخ دهی: من نمی خواهم نیستی طبیعت را تصور کنم، من فقط درباره‌ی نحوه‌ی ایجاد آن می پرسم، همانطور که شاید از یک کالبد شناس درباره‌ی شکل گیری استخوان ها پرسم.

اما چون برای انسان سوسیالیست کل آنچه تاریخ جهان نامیده می شود، چیزی بیش از آفرینش انسان از طریق کار انسان و چیزی جز تکامل طبیعت برای انسان نیست، او برهان ملموس و انکارناپذیری درباره‌ی زایش خودمیانگی و فرایند ظهورش دارد. چون ذاتیت انسان و طبیعت، انسان به عنوان وجود طبیعت برای انسان و طبیعت به عنوان وجود انسان برای انسان، در عمل و به نحو حسی ادراک پذیر شده، پرسش مربوط به هستی بیگانه، هستی مافوق طبیعت و انسان - پرسشی که حاکی از پذیرش ناواقعیت طبیعت و انسان است- در عمل ممکن نیست. خداناباوری که انکار این ناواقعیت است، دیگر معنایی ندارد، زیرا خداناباوری نفی خداست، و از طریق این نفی وجود انسان را تصدیق می کند؛ اما سوسیالیزم به معنای دقیق کلمه سوسیالیزم همانا خودآگاهی ایجابی انسان است، خودآگاهی که دیگر از طریق الغای دین به دست نمی آید؛ چنانکه زندگی واقعی، واقعیت ایجابی انسان است و دیگر از طریق الغای مالکیت خصوصی از طریق کمونیزم به دست نیامده است. کمونیزم موضع نفی در نفی است و بنابراین، مرحله‌ی واقعی و ضروری برای دوره‌ی بعدی تکامل تاریخی، در رهایی و بازیابی انسان است. کمونیزم شکل ضروری و اصل پویای آینده بیواسطه است، اما کمونیزم فی نفسه هدف تکامل انسان و شکل جامعه‌ی انسانی نیست. [۱۴]

یادداشت ها

- ۱- این بخش ادامه‌ی صفحه‌ی ای است از دست نوشته‌ی ای مفقود.
- ۲- فرا رفتن، لغو کردن، کنار گذاشتن.
- ۳- مارکس احتمالاً با حمله‌ی به «کمونیسم نارس»، نظرات گوناگونی را نقد می‌کرد که درباره‌ی محافل بابوفیست‌ها گفته می‌شد و شاید هم در جزوه‌ی ای که به فراموشی سپرده شده، آمده باشد. نه بابوف و نه بوناروتی طرفدار نابود کردن استعدادها یا «اشتراک زنان» نبودند. شاعری بابوفیست 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 پژمرده شوند، تا برابری حقیقی فرارسد!» رهبری بابوفیست‌ها این نظر را رد کرد. تا جایی که می‌دانیم 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. دزیمی در اثرش با عنوان (۱۸۴۲) *Code de la nature* برای جامعه‌ی آرمانشهری خویش چنین چیزی را پیشنهاد کرده بود. فرقه‌های کمونیستی نظیر آناپتتیست‌های سده‌ی شانزدهم، گهگاه تعدد 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 اشتراک زنان رسم و رسوم بورژوازی است، اما نه در حرف بلکه در عمل.

۴- مارکس در اینجا با مکتب کمونیستی کابه و دیگران برخورد می‌کند. (به یادداشت شماره‌ی ۶ رجوع کنید).

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

۶- اتین کابه (۱۷۸۰-۱۸۵۶)، خالق آرمانشهر «ایکاریا». بعد از سال ۱۸۴۸، کابه سعی کرد ایکاریا را در ایالات متحد آمریکا و ابتدا در تگزاس برقرار سازد. جامعه‌ی 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 نیوهامونی در واباش (اکنون نیوآندیان) یک کولونی اوئنی از ۱۸۲۵ تا ۱۸۲۸ وجود داشت.

۸- اثبات زندگی (Lebensäußerung)، بیگانگی زندگی (Lebensentäußerung)، واقعیت یافتگی (Verwirklichung)، از دست دادن واقعیت (Entwirklichung).

۹- **Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz, Erster Teil**

(Zürich und Winterthur, ۱۸۴۳, p.۳۲۹).

مؤلف آن موزز هس (۱۸۱۲ - ۱۸۷۵) سوسیالیستی آلمانی بود که بر نظرات مارکس و انگلس در سال های شکل گیری اندیشه اشان اثر گذاشته بود. او بعدها صهیونیست شد.

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

۱۱- ما واژه ی "sinn" مارکس را به «معنی» و «حس» برگردانده ایم. مارکس می نویسد:

"nur Sinn für einen ihm entsprechenden Sinn hat."

۱۲- آنچه را که مارکس درباره ی نیاز (*Bedürfnis*) در این قطعه یا قطعات مشابه با آن می گوید، با بحثی که درباره ی تزه های فویرباخ می کند، مقایسه کنید: «تنها وجود نیازمند (*nothleidend*) وجود ضروری (*nothwendig*) است، وجودی که بدون نیاز باشد، وجودی اضافی است... وجود بدون نیاز، وجود بدون علت (*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. ۲۳۴*) مارکس تلاش می کند که به این عبارت انتزاعی، معنای اجتماعی بخشد.

۱۳- *Generatio aequivoca* زاینده گی چند جانبه. اصول زمین شناسی اثر چارلز لایل که از دیدگاه تکاملی، نحوه ی تشکیل زمین را بررسی کرده بود، در سال های ۳۳- ۱۸۳۰ منتشر شد. مارکس قاعده تاً باید این کتاب را خوانده باشد، چرا که در آن روزها همه جا مورد بحث بود. اصطلاح "geogeny" (فرضیه ی تشکیل زمین) چندان استفاده نمی شود؛ این واژه فرضیات مربوط به تشکیل زمین را دربر می گیرد که می توان زمین شناسی تاریخی نامید. در

کلیات آثار مارکس و انگلس، بخش اول، جلد سوم ص. ۱۲۴ واژه‌ی Geognosie (زمین‌شناسی از لحاظ ساختمان و ترکیب زمین - م) به کار رفته است، اصطلاحی که آبراهام ورنر (۱۷۴۹-۱۸۱۷) معدن‌شناس آلمانی برای فرایند تشکیل صخره‌ها (از طریق فعالیت آبریان) 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 خواندنی‌اش از سال ۱۸۰۷ به بعد مکرراً از واژه‌ی Geognosy استفاده کرده بود. در چاپ‌های نخستین دست‌نوشته‌ها، Generatio aequivoca به «زاینده‌گی خودجوش» ترجمه شده است. این ترجمه در اینجا معنای درستی ندارد، بگذریم از اینکه aequivoca به معنای «مبهم، گنگ، دو پهلو» است.

۱۴- چون دست‌نوشته در اینجا تمام می‌شود، فقط می‌توان معنای این جمله‌ی آخر را حدس زد. میلیگان اعتقاد دارد که مراد از «کمونیسم به معنای دقیق کلمه»، 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 انسان فراتر از نابودی مالکیت خصوصی، به «هم‌نهادی» حتی غنی‌تر در مرحله‌ی رهایی انسان هنگامی که از خودبیگانگی مقهور انسان می‌شود، اندیشیده باشد. مارکس به این موضوع در بخش بعدی بر می‌گردد اما آنجا نیز چند مفهوم را می‌توان استنباط کرد.

در معنای نیازهای انسانی

دیدیم که با پیش فرض سوسیالیزم، غنای نیازهای انسانی، و در نتیجه هم شیوهی جدید تولید و هم ابژهی جدید تولید چه اهمیتی می یابند: این نمود جدیدی از نیروهای ذاتی انسان و غنای جدید ذات انسانی است. [۱] دی نظام مالکیت خصوصی اهمیت آن ها معکوس می شود: هر فرد در این اندیشه است که نیاز جدیدی را برای دیگری خلق کند تا او را مجبور به دادن قربانی جدیدی کند، با رشد حجم اشیاء، قلمرو نیروهای بیگانه ای که انسان تحت انقیاد آن ها قرار می گیرد رشد می کند، و هر محصول جدید بیانگر توانمندی جدیدی برای تقلب و چپاول متقابل است. انسان به عنوان انسان، فقیرتر می شود و نیازش به پول، چنانکه بخواد بر این وجود متخاصم چیره شود، روز به روز بیش تر می شود. قدرت پول اش به نسبت معکوس با حجم تولید کاهش می یابد، یعنی نیازش با افزایش قدرت پول رشد می کند.

نیاز به پول به این علت نیازی واقعی است که نظام جدید اقتصادی آن را می آفریند، و این تنها نیازی است که چنین نظامی می آفریند. کمیت پول بیش از پیش به تنها ویژگی مهم آن بدل می شود. همانطور که پول هر چیز را به شکل انتزاعی اش تقلیل می دهد، خود نیز در جریان این حرکت به چیزی کمی تقلیل می دهد، خود نیز در جریان این حرکت به چیزی کمی تقلیل می یابد. افراط و تفریط به معیار راستین آن تبدیل می شود. این ویژگی به لحاظ سوپرکتیو تا حدی در این امر جلوه گر می شود که گسترش تولید و نیازها، برده ی خلاق و محاسبه گر تمایلات غیرانسانی، پیراسته، غیرطبیعی و تخیلی می شود، زیرا مالکیت خصوصی نمی داند چطور نیاز خام را به نیاز انسانی

دگرگون کند. ایده آلیزم اش، وهم، بلهوسی و تلّون مزاج است. هیچ خواجه ای، آقای خود را چنین فرومایه نمی ستاید و برای برانگیختن استعدادهای بی مایه اش در لذت بردن دست به دامن چنین ابزارهای خوار و زبونی نمی شود، که خواجهی صنعت، یعنی تولیدکننده، برای کسب چند پنی کاری می کند تا پرندگان طلایی از جیب همسایه ی عزیز و محبوب اش شیدایش شوند. (هر محصول طمع‌ه ای است که با آن می توان وجود دیگری - پولش را- اغفال کرد؛ هر نیاز واقعی یا بالقوه ضعیفی است که با آن می شود دیگری را اسیر کرد. بهره برداری همگانی از ذات مشترک انسان. همانطور که هر نابسندگی انسان، بندی است که به آسمان گره می خورد و راهی است برای کشیش تا به قلب او دست یازد، هر نیاز نیز فرصتی است برای نزدیک شدن به همسایه تحت لوای دوستی، تا به او گفته شود: «دوست عزیز، آنچه نیاز داری، می دهمت اما اما تحت شرایطی که باید حتماً اجابت شود. [۲] آن مرکبی را که امضایت با آن برایم نقش می بندد می دانی که چیست: لذت را ارزانی ات می کنم اما می چایم ات.) او خود را در خدمت فاسدترین تخیلات همسایه اش قرار می دهد، میان او و نیازش پانندازی می کند، هوس های ناخوش در او پدید می آورد و مترصد ضعف های او می ماند و همه ی این ها برای آن است که هزینه ی خدمات عاشقانه ی خود را دریافت کند.

این بیگانگی تا حدی در این امر جلوه گر می شود که پالودگی نیازها و وسیله ی برآورده ساختن آن ها، انحطاط حیوانی و سادگی کامل، خام و انتزاعی نیاز را ایجاد می کند؛ یا به عبارتی صرفاً خود را به معنایی متضاد بازتولید می کند. حتی نیاز به هوای تازه هم از کارگر دریغ می شود. انسان بار دیگر برای زندگی به غار باز می گردد، اما غاری که اکنون با نفس زهر آگین و

طاعونی تمدن آلوده شده است. و با اینکه کارگر با هزار اما و اگر در این غارها سکنی می‌گزیند، این مأوا برای او چنان بیگانه است که هر وقت اجاره‌ی خود را نپردازد، از او بازپس می‌گیرند و بیرونش می‌کنند. برای این مرده شورخانه‌ها هم باید پول پرداخت. مسکنی رو به خورشید، که پرومته در [منظومه‌ی پرومته دربند] آیسخلوس از آن به عنوان موهبتی والا یاد می‌کرد و به یاری آن وحشیان را انسان ساخت [۳]، دیگر برای کارگران وجود ندارد. نور، هوا - ساده‌ترین پاکیزگی‌های حیوانی - دیگر نیاز انسان به شمار نمی‌آیند. کثافت، این گنبدگی و تعفن انسانی، گنداب تمدن (به معنایی کاملاً واقعی) عناصر زندگی او شده‌اند. جهل غیرطبیعی، همگانی، سرشت فاسد و بدنهاد، عناصر زندگی او شده‌اند. هیچ کدام از حواس او دیگر نه در شکل انسانی خود یا در هیئت نانسانی اشان مجال بروز ندارند، یعنی حتی به شکل حیوانی اشان نیز یافت نمی‌شوند. زمخت‌ترین شیوه‌ها (و ابزارهای) کار انسانی از نو پدیدار شده‌اند: مثلاً، چرخ عصاره بردگان رومی، شیوه‌ی تولید و شیوه‌ی زندگی بسیاری از کارگران انگلیسی شده است. انسان نه تنها فاقد نیازهای انسانی شده است بلکه حتی نیازهای حیوانی اش نیز وجود ندارند. ایرلندی‌ها دیگر نیازی به جز نیاز به خوردن را نمی‌شناسد، در حقیقت فقط نیاز به خوردن سیب زمینی - آن هم گنبدیده‌ترین سیب زمینی - را می‌شناسند. اما انگلستان و فرانسه در هر یک از شهرهای صنعتی خود، یک ایرلند کوچک دارند. وحشیان و حیوانات دستکم نیاز به شکار کردن، تکان خوردن و دوستی را احساس می‌کنند. کار ماشینی را ساده کرده‌اند تا از انسان‌ها کارگرانی به وجود آورند که موجود کاملاً نارسایی به نام کودک را به بار آورد،

حال آنکه خود کارگر کودکی فراموش شده است. ماشین خود را با ضعف انسان تطبیق می دهد تا انسان ضعیف را به ماشین تبدیل سازد.

اقتصادسیاسیدان (و سرمایه دار - هنگامی که به اقتصادسیاسیدانان که عرضه داشت علمی و وجود سوداگر تجربی هستند ارجاع می دهیم، به طور ثابت منظورمان دومی است) ثابت می کند که چگونه تکثیر نیازها و وسایل برآورده ساختن آن ها به فقدان نیازها و وسایل تحقق آن ها می انجامد. او این موضوع را چنین شرح می دهد:

۱- با تقلیل نیازهای کارگر به ساده ترین و ناچیزترین سطح تأمین معاش جسمانی و تقلیل فعالیت او به انتزاعی ترین حرکت مکانیکی. به این ترتیب، اقتصادسیاسیدان می گوید انسان هیچ نیاز دیگری ندارد: چه نیاز به فعالیت و چه نیاز به لذت بردن. او حتی چنین زندگی را زندگی انسانی و هستی انسانی می داند.

۲- با قرار دادن پایین ترین سطح ممکن نیازی که زندگی (هستی) می تواند بشناسد، به عنوان معیار و در حقیقت به عنوان یک معیار عام- عام از آن جهت که شامل حال توده های مردم می شود. او کارگر را به موجودی بی احساس که هیچ نیازی ندارد تبدیل می کند و فعالیت او را به انتزاعی ناب از همه ی فعالیت ها بدل می سازد. بنابراین، هر تجملی که کارگر می تواند از آن لذت ببرد، سزاوار سرزنش می داند و هر چیزی که فراتر از انتزاعی ترین نیازها باشد - یا در شکل لذت منفعلانه یا جلوه ای فعالانه- به نظر او تجمل است. بنابراین، اقتصاد سیاسی، این علم ثروت همزمان علم انکار نفس، نیازمندی و صرفه جویی است و عملاً به نقطه ای می رسد که از انسان نیاز به هوای تازه یا ورزش جسمانی را هم دریغ می کند. این علم صنایع شگفت انگیز

همزمان علم ریاضت کشی است، و ایده آل واقعی اش خسیس ریاضت کش اما آزمند، برده‌ی مرتاض اما مولد است. ایده آل اخلاقی اش، آن کارگری است که بخشی از مزد خود را پس انداز می کند، و حتی هنر فرومایه ای را کشف کرده که می تواند این مفهوم فریبنده را شکوه بخشد و روایتی پرسوز و گداز به معرض نمایش گذارد. بنابراین، اقتصاد سیاسی با وجود ظاهر دنیوی و لابالی اش، یک علم اخلاق راستین، و اخلاقی ترین علم هاست. تز بنیادی اش نیز انکار نفس خویش، چشم پوشی از دنیا و تمام نیازهای انسانی است. هر چه کم تر بخوری، کم تر بیاشامی، کم تر کتاب بخری، کم تر به تئاتر، مجلس رقص و سالن تفریح بروی، کم تر فکر کنی، عشق بورزی، نظریه بیافی، آواز بخوانی، نقاشی کنی و تفریح داشته باشی، بیش تر می توانی پس انداز کنی و گنجت که نه بید و نه زنگ بر آن کارگر نخواهد بود، بیش تر به سرمایه ات تبدیل خواهد شد. هر چه کم تر باشی و کم تر از زندگی بهره بگیری، زندگی از خودبیگانه ات بیش تر خواهد بود؛ هر چه بیش تر داشته باشی، اندوخته‌ی وجود بیگانه ات بیش تر خواهد بود. هر چیزی که اقتصادساییدان از زندگی و انسانیت تو برمی دارد، در شکل پول و ثروت به تو باز می گرداند. هر آنچه از انجام دانش ناتوانی، پولت انجام می دهد. پول می تواند بخورد، بیاشامد، به سالن رقص و تئاتر برود، سفر برود و هنر، آموزش، کنجکاوای های تاریخی، قدرت سیاسی را تصاحب کند، همه‌ی این ها را می تواند برای تو انجام دهد، همه‌ی این ها را می تواند بخرد. پول ثروت راستین، توانایی راستین است. با این همه، پول فقط مایل است خود را بیافریند، خود را بخرد زیرا به هر حال همه‌ی چیزهای دیگر خدمتکارش هستند. و هنگامی که اربابی دارم، خدمتکاری نیز دارم و به خدمتکار او نیازی ندارم. بنابراین تمام شور و

شوق‌ها و فعالیت‌ها در حرص و طمع از دست می‌روند. کارگر فقط مجاز است تا آن حد داشته باشد که زنده بماند و فقط مجاز است تا آن حد زنده بماند که داشته باشد.

در حقیقت، مجادله‌ای در این باره در قلمرو اقتصاد سیاسی ایجاد شده است. یک طرف (لادردیل، مالتوس) تجمل را توصیه و از صرفه‌جویی به بدی یاد می‌کند. طرف دیگر (سه، ریکاردو) صرفه‌جویی را توصیه می‌کند و تجمل را بد می‌داند. اما گروه نخست اذعان می‌کند که تجمل را می‌خواهند تا کار تولید شود یعنی صرفه‌جویی مطلق؛ و گروه دوم اظهار می‌کنند که طرفدار صرفه‌جویی است تا ثروت تولید شود یعنی تجمل. [۴] مکتب مالتوس-لادردیل، این تصور روماتیکی را دارد که طمع به تنهایی نمی‌تواند مصرف‌ثروتمندان را تنظیم کند، اما با طرح اسراف کاری به عنوان وسیله‌ای مستقیم برای ثروتمند شدن، قوانین خود را نقض می‌کند. طرف دیگر در مقابل صادقانه‌ترین و مفصل‌ترین استدلال‌ها را مطرح می‌کند تا نشان دهد که من به واسطه‌ی اسراف کاری نه تنها دارایی‌ام را افزایش نمی‌دهم بلکه آن را کاهش می‌دهم. اما مدافعاتش ریاکارانه از تصدیق اینکه تولید را بوالهوسی و هوسبازی تنظیم می‌کند، اجتناب می‌کنند. آنان «نیازهای ظریف» را از یاد می‌برد و فراموش می‌کنند که بدون مصرف، تولیدی نیز وجود نخواهد داشت؛ فراموش می‌کنند که تولید ناگزیر فقط از طریق رقابت گسترده‌تر و تجملی‌تر می‌شود. فراموش می‌کند که استفاده، ارزش شیء و مد، استفاده را تعیین می‌کند. آنان فقط می‌خواهند «اشیای مفید» تولید شود، اما از یاد می‌برند که تولید زیاد اشیاء مفید، منجر به تولید جمعیت بی‌فایده‌ی زیادی نیز می‌شود. هر

دو طرف فراموش می کنند که اسراف کاری و صرفه جویی، تجمل و محرومیت، ثروت و فقر یکسان هستند.

برای اینکه صرفه جو باشیم و توهمات نابودمان نکند، نه تنها باید به لذت بیواسطه‌ی حاصل از حواس خود قناعت کنیم - چنانکه مثلاً به خوردن غذا قناعت می کنیم- بلکه باید خویشتن را از سهمی شدن در تمام منافع عمومی، تمام همدردی ها و تمام اعتمادها برحذر داریم.

باید هر آنچه از آن توست، قابل فروش یا به عبارتی مفید سازی. از اقتصادسیاسیدان می پرسم: اگر با عرضه‌ی بدمن برای فروش و با تسلیم آن به شهوت دیگری، پول درآورم، آیا از قوانین اقتصادی پیروی می کنم؟ (در فرانسه، کارگران کارخانه ها روسپی گری همسران و دختران خویش را n امین ساعت کار می نامند که به معنای تحت اللفظی کلمه درست است)، یا اگر دوستم را به مغربی ها بفروشم، (و فروش مستقیم انسان ها به ارتش ها در همه‌ی کشورهای متمدن در شکل تجارت سرباز وظیفه که سال هاست رواج دارد) در راستای [اصول] اقتصاد سیاسی عمل نکرده ام؟ [۵] پاسخ اقتصادسیاسیدان شاید این باشد: اعمالت قوانین مرا زیر پا نمی گذارد، اما باید ببینی که پسرعمو اخلاق و پسرعمو دین در این مورد چه می گویند. دین و اخلاق اقتصاد سیاسی ام نمی توانند سرزنش کنند، اما- اما اکنون [حرف] کدامیک را باور کنم: اقتصاد سیاسی یا اخلاق را؟ اخلاق اقتصاد سیاسی همانا نفع، کار، صرفه جویی و میانه روی است- اما اقتصاد سیاسی قول می دهد که نیازهایم را برآورده سازد. اقتصاد سیاسی اخلاق همانا ناز و تنعم حاصل از وجدانی راحت و فضایی نیکوست اما من چگونه می توانم با فضیلت زندگی کنم وقتی از گذران زندگی عاجز باشم؟ چطور می توانم وجدانی آسوده داشته

باشم در حالی که از چیزی آگاه نیستم؟ این وضع ریشه در ماهیت بیگانگی دارد که موجب می شود در هر حیطة با معیارهایی متفاوت و متضاد سروکار داشته باشیم: از یک طرف معیارهای اخلاقی و از طرف دیگر معیارهای اقتصاد سیاسی. هر کدام از این حیطة ها، بیگانگی خاص [انسان] است و به یک حوزه ی خاص از فعالیت بیگانه سازی معطوف است و هر کدام با دیگری رابطه ای بیگانه برقرار می کند. بدینسان آقای میثیل شوالیه از ریکاردو به این علت انتقاد می کند که اخلاق را از اقتصاد سیاسی منتزع می کند. [۶] اما ریکاردو این اجازه را به اقتصاد سیاسی داده است که به زبان خودش سخن گوید و اگر زبان اقتصاد سیاسی، متفاوت با زبان اخلاق است، تقصیری متوجه ریکاردو نیست. آقای شوالیه با اخلاقی کردن موضوع، اقتصاد سیاسی را منتزع می کند، اما هنگامی که در عمل به اقتصاد سیاسی می پردازد، به صورت واقعی و ناگزیر، اخلاق را منتزع می کند. اگر رابطه ی اقتصاد سیاسی با اخلاق رابطه ای خودسرانه، اتفاقی و بنابراین بی پایه، و غیر عملی نباشد، اگر این رابطه به صورت فریبکارانه برقرار نشده و ذاتی باشد، فقط می تواند به صورت رابطه ی قوانین اقتصاد سیاسی با اخلاق وجود داشته باشد. اگر چنین رابطه ای وجود نداشته یا عکس آن صادق باشد، آیا کاری از ریکاردو بر می آید؟ علاوه بر این، تضاد بین اقتصاد سیاسی و اخلاق، تضادی ظاهری است. هم تضاد هست و هم نیست. اقتصاد سیاسی صرفاً به شیوه ی خاص خویش به قوانین اخلاقی تجلی می بخشد.

فقدان نیازها به عنوان اصل اقتصاد سیاسی در نظریه ی جمعیت آن، به نحو چشمگیری آشکار است. جمعیت بسیار زیادی وجود دارد. {به نظر اقتصاد سیاسی} حتی وجود انسان ها هم تجمل محض است و اگر کارگر «اخلاقی»

باشد، در تولیدمثل هم صرفه جویی می کند (میل پیشنهاد می کند که باید افرادی را که در روابط جنسی اشان خوددار هستند تشویق علنی و افرادی که نازایی در ازدواج را نقض می کنند توبیخ علنی کرد... آیا این اخلاق، و آموزه ی ریاضت طلبی نیست؟) [۷] تولیدمثل افراد فاجعه ای عمومی به نظر می رسد.

معنای تولید برای ثروتمندان، در معنای آن برای تهیدستان آشکار می شود. در بالا، ثروت خود را به شیوه ای پالوده، مستور و مبهم نشان می دهد، همچون یک نمود. در پایین، اما خود را به شیوه ای زمخت، سراسر و بارز، همچون یک واقعیت. نیاز خام کارگر منبع بزرگ تری برای سود است تا نیاز ظریف ثروتمندان. زیرزمین های لندن درآمد بیش تری را نصیب مالکان می کنند تا کاخ ها، یعنی این زیرزمین ها ثروت بیش تری را برای آنان، و از منظر اقتصاد سیاسی بگوئیم) ثروت اجتماعی بیش تری، را ایجاد می کنند.

همانطور که صنعت به پالودگی نیازها می اندیشد، به خام بودن آن ها نیز می اندیشد. اما این خام بودن را که صنعت به آن می اندیشد، به طور تصنعی ایجاد شده، و بنابراین، شیوه ی حقیقی لذت، این ارضای ظاهری نیاز، این تمدن درون بربریت خام و نیاز همانا خود سرگستگی است. از این رو، مثلاً مشروب فروشی های انگلستان باز نمود نمادین مالکیت خصوصی هستند. تجمل اشان رابطه ی راستین تجمل صنعتی با ثروت را به انسان نشان می دهد. به این علت، آن ها به حق تنها مایه ی خوشی یکشنبه های مردم انگلستان هستند، و پلیس انگلستان دستکم در این روزها با مردم به ملائمت رفتار می کند.

پیش تر دیدم که اقتصاد سیاسی چگونه وحدت کار و سرمایه را به شیوه های متفاوتی برقرار می سازد: (۱) سرمایه، کار انباشته است. (۲) هدف سرمایه در

چارچوب تولید تا حدی بازتولید سرمایه همراه با سود، تا حدی سرمایه به عنوان ماده‌ی خام (ماده و مصالح کار) و تا حدی سرمایه به عنوان ابزار کار (ماشین سرمایه‌ای است که مستقیماً با کار یکسان گرفته می‌شود) - کار مولد است. ۳) کارگر بخشی از سرمایه است. ۴) مزدها به هزینه‌های سرمایه تعلق دارند. ۵) کار برای کارگر، بازتولید سرمایه‌ی حیاتی اش است. ۶) کار برای سرمایه‌دار، عاملی در فعالیت سرمایه‌اش است.

و سرانجام، ۷) اقتصادسیاسیدان وحدت ذاتی سرمایه و کار را همچون وحدت سرمایه‌دار و کارگر مسلم فرض می‌کند و آن را همانند وضعیت اولیه در بهشت می‌داند. به نظر او، این امر که این دو عنصر در قالب دو شخص می‌خواهند گلوی همدیگر را بدرند، رویدادی اتفاقی است و بنابر این تنها باید توسط عوامل بیرونی تبیین شود (ر. ک. به میل).

ملت‌هایی که هنوز تالاف درخشان فلزات گرانبها چشمانشان را خیره می‌کند و بنابراین هنوز بُت‌واره‌اشان پول فلزی است، برخلاف فرانسه و انگلستان، هنوز تکامل نیافته‌اند. گستره‌ای که در آن حل معضلات نظری تابع عمل است و به میانجی عمل پدید می‌آیند، و گستره‌ای که در آن عمل راستین شرط نظریه‌ی واقعی و ایجابی است، به عنوان نمونه در بُت‌واره پرستی feteshism نشان داده می‌شود. ادراک حسی بُت‌واره پرست با آگاهی حسی یونانی‌ها متفاوت است زیرا وجود حسی او نیز متفاوت است. تخاصم انتزاعی میان حس و عقل ضرورتاً مادامی اجتناب‌ناپذیر است که حس انسانی از طبیعت، معنای انسانی طبیعت و بناب این حس طبیعی انسان با کار خاص خود انسان ایجاد نشده باشد.

برابری چیزی جز ترجمه‌ی آلمانی Ich = Ich [یعنی من = من] به زبان فرانسوی یعنی شکل سیاسی نیست. برابری به عنوان پایه‌ی کمونیزم، شالوده‌ی سیاسی اش است، چنانکه آلمانی ها این شالوده را بر مبنای این فاکت بنا می کنند که انسان را خودآگاهی کلی می دانند [۸]. طبعاً فرا رفتن از بیگانگی، همیشه با فرا رفتن از شکلی از بیگانگی آغاز می شود که قدرت مسلط است: در آلمان، خودآگاهی؛ در فرانسه برابری به علت {چیرگی} سیاست؛ و در انگلستان نیاز واقعی، مادی و عملی که فقط خود را با خود می سنجد. از این منظر باید پرودون را نقد و ارزیابی کرد.

اگر ما کمونیزم را با خصلت نفی در نفی اش و تصاحب ذات انسانی از طریق نفی مالکیت خصوصی مشخص کنیم، این هنوز موضع راستین و خودزاینده نیست بلکه موضعی است که توسط مالکیت خصوصی ایجاد شده است... [۹]

...بیگانگی واقعی زندگی انسان همچنان باقی می ماند و هر چه بیش تر از آن به معنای دقیق کلمه آگاه شویم، بیش از پیش می شود و بدینسان فقط با عملی کردن کمونیزم، به سرانجام می رسد.

ایده‌ی کمونیزم برای فرارفتن از ایده‌ی مالکیت خصوصی کاملاً کفایت می کند. این ایده‌ی فعالیت واقعی کمونیستی برای فرارفتن از مالکیت خصوصی آنگونه که عملاً وجود دارد ضروری است. تاریخ چنین فعالیت را ایجاد خواهد کرد، و حرکتی که پیش تر در اندیشه می دانستیم حرکت خودفراری است، در واقعیت دستخوش فرایندی بسیار دقیق و طولانی خواهد بود. اما ما باید آن را پیشرفتی واقعی بدانیم که از همان ابتدا از محدودیت ها و نیز هدف این حرکت تاریخی آگاه بوده ایم و اکنون در موضعی هستیم که فراتر از آن را ببینیم.

هنگامی که کارگران کمونیست با هم متحد می شوند، هدف بیواسطه‌ی آن‌ها آموزش و تبلیغ است. اما همزمان، خواستار نیاز جدیدی می شوند - نیاز به جامعه- و آنچه به عنوان وسیله ظاهر می شود، به هدفی تبدیل شده است. این تکامل عملی را به چشمگیرترین شکل می توان در گردهمایی‌های کارگران سوسیالیست فرانسه مشاهده کرد. سیگار کشیدن، نوشیدن و خوردن دیگر وسایل خلق پیوند میان افراد نیستند. تشکیل گروه، انجمن و جلسات مباحثه که در نهایت جامعه را هدف قرار می‌دهد، برای آن‌ها کافی است. از نظر آن‌ها برادری انسان‌ها، عباراتی توخالی نیست، بلکه واقعیت است و شرافت انسانی از چهره‌های فرسوده از کارشان می‌درخشد.

اقتصاد سیاسی ادعا می‌کند که عرضه و تقاضا همیشه یکدیگر را خنثی می‌کنند، اما بی‌درنگ ادعایش را فراموش می‌کند که عرضه‌ی مردم (نظریه‌ی جمعیت) همواره بیش از تقاضاست و بنابراین بی‌تناسبی بین عرضه و تقاضا در هدف ذاتی تولید یعنی وجود انسان چشمگیرترین تجلی‌اش را می‌یابد.

گستره‌ای که در آن پول به صورت وسیله ظاهر می‌شود، قدرت راستین و غایت منحصر به فرد را تشکیل می‌دهد - به این معنای عام که وسیله‌ای که به من هستی می‌بخشد و تملک مرا بر هستی بیگانه و عینی ممکن می‌کند، غایتی در خود است. به وضوح در این امر آشکار است که مالکیت ارضی، آنجا که زمین منشأ زندگی است، و اسب و شمشیر آنجا که وسیله‌ی راستین زندگی هستند، به عنوان قدرت‌های واقعی سیاسی به رسمیت شناخته می‌شوند. در سده‌های میانه، به محض اینکه یک طبقه اجتماعی اجازه حمل شمشیری می‌یافت، به رهایی نیز می‌رسید. در میان اقوام کوچ‌نشین، اسب است که مرا آزاد می‌کند و اجازه می‌دهد در زندگی کمونته مشارکت داشته باشم.

پیش تر گفتیم انسان به غارنشینی و امثال آن، رجعت در شکلی بیگانه و نفرت انگیز بوده است. انسان وحشی در غارش - عنصری طبیعی که آزادانه می توانست از آن استفاده کند و در آن پناه بگیرد- محیط زیست خویش را بیگانه نمی دانست؛ چون ماهی در آب احساس ایمنی می کرد. اما مسکن زیرزمینی تهیدستان، مسکنی است متخاصم، «قدرتی است بیگانه و محدودکننده که فقط زمانی رامشان می شود که آنان خون و عرقشان را تسلیم آن کنند». تهیدست نمی تواند آنجا را خانه‌ی خود بداند، جایی که دستکم از آن خود اوست. برعکس احساس می کند که در خانه‌ی دیگری زندگی می کند، در خانه‌ی بیگانه که هر روز مالکش مترصد آن است که تا اجاره اش را نپرداخت، او را بیرون بیاندازد. همزمان به خوبی از تفاوت کیفیت بین مسکن خود و مسکن انسانی غیر این جهانی که در بهشت ثروتمندان وجود دارد آگاه است.

بیگانگی نه تنها در این واقعیت که وسیله‌ی حیات من به دیگری تعلق دارد و دلخواست من در تصاحب دسترس ناپذیر دیگری است، بلکه در این واقعیت نیز ظاهر می شود که همه‌ی چیزها غیر از خودشان هستند، فعالیت من، غیر از خودش است و سرانجام که این سرمایه دارها را نیز دربر می گیرد- قدرتی غیرانسانی بر همه چیز مسلط است.

شکلی از ثروت غیرفعال و اسراف کار وجود دارد که منحصراً به لذت تن می دهد؛ لذت طلبانی از این قسم از یکسو چنان رفتار می کنند که گویی فقط لحظه‌ی فردیت دارند و دیوانه وار خود را وقف هیچ و پوچ می سازند و کار بردگی دیگران، عرق و خون انسانی، را قربانی دلخواست خود می کنند، و انسان به طور کلی - و از جمله خودش- را موجودی قربانی و توخالی

می‌انگارند. متکبرانه، نوع انسان را خوار می‌شمارد، دست مایه‌ی معاش صدها انسان را بریاد می‌دهد و این توهم شنیع را رواج می‌دهد که اسراف بی‌لجام و مصرف بی‌وقفه و نامولدش شرط کار و از این رو وسیله‌ی معاش دیگران است. به نظر او، تحقق نیروهای ذاتی انسان فقط تحقق زندگی نابسامان، هوی و هوس و تصورات عجیب و غریبش است. اما این ثروت، که ثروت را وسیله‌ی صرف 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 لنیم، خودرأی، خودبین، از خودراضی، آراسته، با فرهنگ و بذله‌گو. این ثروت هنوز ثروت را به عنوان قدرتی یکسره بیگانه با خود درک نکرده است و برعکس در آن قدرت خاص خویش را می‌بیند و هدف و غایت نهایی (آن) نه ثروت که مصرف است [۱۰].

... و این توهم فریبنده در مورد ماهیت ثروت، توهمی که از نمود حسی اش ناشی می‌شود، با صنعتگر زحمتکش، هوشیار، صرفه‌جو و عاری از لطافتی روبرو می‌شود که کاملاً از ماهیت ثروت آگاه است و نه تنها برای تن آسایی دیگری دامنه‌ی فراخی از فرصت‌ها را فراهم می‌کند و از طریق محصولاتش چاپلوسی اش را می‌کند - زیرا محصولاتش، همانا تعارفات مبتذل و حقیری است که نثار امیال انسان و لخرج و اسراف کار می‌شود. بلکه قادر است که چگونه نیروی رو به زوال دیگری را به تنها شیوه‌ی مفید به تملک خود درآورد. بنابراین هر چند ثروت صنعتی در وهله‌ی نخست همچون محصول ثروت اسراف کار و بلهوس پدیدار می‌شود، در مسیر ذاتی توسعه اش فعالانه ثروت اسراف کار را از میان به در می‌کند. زیرا سقوط بهره‌ی پول پیامد و نتیجه‌ی ناگزیر توسعه‌ی صنعتی است. بنابراین، وسیله‌ی رانت خوار اسراف

کار روز به روز به نسبت معکوس با افزایش امکانات و وسوسه های لذت جویی کاهش می یابد. پس او یا باید سرمایه ی خویش را مصرف کند و در نتیجه به خاک سیاه بنشیند، یا به سرمایه دار صنعتی تبدیل شود... از سوی دیگر، درست است که افزایش مستقیم و پیوسته صنعتی در اچاره ی زمین در نتیجه ی توسعه ی صنعتی وجود دارد، اما چنانکه پیش تر مشاهده کردیم [۱۱]، زمانی ناگزیر فرا می رسد که مالکیت ارضی، مانند تمامی انواع دیگر مالکیت، در مقوله ی سرمایه قرار می گیرد که خود را با سود باز تولید می کند، و این نتیجه ی همان توسعه ی صنعتی است. بنابراین، مالک اسراف کار زمین نیز مجبور است یا سرمایه ی خویش را به مصرف رساند یعنی ورشکسته شود، یا به مزرعه دار مستأجر ملک خویش بدل گردد، یعنی سرمایه دار کشاورزی شود.

کاهش نرخ بهره - که پرودون آن را نشانه ی نابودی سرمایه و گرایش به اجتماعی شدن آن می داند- در واقع نشانگان مستقیم پیروزی کامل سرمایه ی فعال بر ثروت اسراف کار یعنی دگرگونی کل مالکیت خصوصی به سرمایه ی صنعتی است؛ پیروزی کامل مالکیت خصوصی بر تمامی آن ویژگی هایی است که هنوز ظاهراً انسانی هستند و بیانگر تبعیت کامل صاحب ثروت از ذات مالکیت خصوصی یعنی کار است. یقیناً، سرمایه دار صنعتی نیز در جستجوی لذت است و به هیچ وجه به سادگی غیرطبیعی نیاز اکتفا نمی کند، اما لذت طلبی او صرفاً مسأله ای است جانبی و تفریحی، موضوعی که نسبت به تولید جنبه ی فرعی دارد. این لذت طلبی، محاسبه شده و حتی شکل اقتصادی لذت است، زیرا سرمایه دار آن را به حساب بدهی هزینه های سرمایه اش می گذارد. این هزینه که صرف لذت جویی می شود باید به میزانی باشد که سود حاصل از

بازتولید سرمایه جایگزین آن شود. بنابراین، لذت جویی تحت شمول سرمایه و فرد لذت جو تابع فرد سرمایه گذار قرار می گیرد، در حالی که برای ثروتمند اسرافکار، عکس آن صادق بود. بنابراین، کاهش نرخ بهره فقط تا جایی نشانگان الغای سرمایه است که نشانگان سلطه رو به رشد سرمایه و رشد بیگانگی باشد که در جهت نابودی خویش شتاب می کند. در حقیقت، این تنها طریقی است که آنچه در آن وجود دارد، ضد خویش را تصدیق می کند.

بنابراین، نزاع میان اقتصادساییدانان بر سر تجمل یا صرفه جویی، صرفاً نزاع میان آن بخش از اقتصاد سیاسی است که ماهیت ثروت را به وضوح درک کرده و آن بخش که هنوز اسیر خاطرات رومانتیکی و ضدصنعتی است. با این حال هیچکدام نمی دانند که چگونه موضوع مورد مناقشه‌ی خود را به شکل ساده تری بیان کنند، و بنابراین، هیچکدام نمی دانند که چگونه بحث را فیصله دهند.

علاوه بر این، اجاره‌ی زمین به مثابه اجاره‌ی زمین برچیده شده است، زیرا خلاف بحث فیزیوکرات ها که می گویند زمیندار تنها تولیدکننده‌ی راستین است، اقتصاد سیاسی جدید ثابت می کند که زمیندار به معنای دقیق کلمه فقط رانت خواری کاملاً غیرمولد است. بنا به این نظریه، کشاورزی کسب و کار سرمایه‌دار است و در صورتی که سودی متعارف کسب کند، در آن سرمایه‌گذاری می‌کند. استدلال فیزیوکرات ها که مالکیت ارضی، به مثابه‌ی تنها دارایی مولد باید به تنهایی مالیات های دولتی را بپردازد، و بنابراین، باید به آن ها اجازه داد که به تنهایی امور دولتی را در اختیار بگیرند، به این استدلال متضاد تغییر شکل می‌یابد که چون مالیات بر اجاره‌ی زمین تنها مالیاتی است که بر درآمد غیرمولد بسته می‌شود، بنابراین تنها مالیاتی است

که در تولید ملی نقش تعیین کننده ای ندارد. روشن است که از این استدلال نتیجه می شود که زمیندار دیگر نمی تواند امتیازهای سیاسی را از جایگاهش به عنوان مالیات دهنده ای اصلی استنتاج کند.

هر چیزی که پرودون به عنوان قدرت فزاینده ای کار علیه سرمایه درک می کند، صرفاً قدرت فزاینده ای کار به شکل سرمایه - سرمایه ی صنعتی - علیه سرمایه ای قرار می گیرد که به عنوان سرمایه یعنی به نحو صنعتی مصرف نمی شود. این حرکت اقدامی است در راه پیروزی آن، راهی است که به پیروزی سرمایه ی صنعتی ختم می شود.

بنابراین، آشکارا فقط با درک کار به عنوان ذات مالکیت خصوصی، می توان فرایند تکامل اقتصادی را در متعین شدگی واقعی اش تحلیل کرد.

جامعه از منظر اقتصادسیاسیدان جامعه ی مدنی است [۱۲]، که در آن هر فرد، بیانگر تمامیت نیازهاست و فقط برای دیگری تا جایی وجود دارد که دیگری برای او وجود دارند، تا آنجا که هر کس به وسیله ای برای دیگری تبدیل می شود. اقتصادسیاسیدان، مانند سیاست در حقوق بشرش، همه چیز را به انسان تقلیل می دهد، یعنی به فردی که او از هر نوع متعین شدگی بی بهره می کند تا بتواند به عنوان سرمایه دار یا کارگر طبقه بندی اش کند.

تقسیم کار تجلی اقتصادی خصلت اجتماعی کار در چارچوب بیگانگی است. یا به بیان دیگر، چون کار صرفاً تجلی فعالیت انسان در چارچوب بیگانگی، تجلی زندگی به مثابه ی بیگانگی از زندگی است [۱۳]، تقسیم کار نیز چیزی جز وضع کردن بیرونی و بیگانه شده ی فعالیت به عنوان فعالیت نوعی واقعی یا فعالیت انسان به عنوان موجود نوعی نیست.

طبعاً به محض آنکه کار به عنوان ذات مالکیت خصوصی درک شد، تقسیم کار نیز به عنوان نیروی محرک اصلی در تولید ثروت قلمداد شد. اقتصادسیاسیدانان در مورد ذات تقسیم کار یعنی درباره‌ی فعالیت انسانی به عنوان فعالیت نوعی در این شکل بیرونی و بیگانه شده اش ناروشن و دچار تناقضات فراوانی هستند.

آدام اسمیت [۱۴]: تقسیم کار... اساساً ناشی از عقل انسان نیست... پیامد ضروری اما آهسته و تدریجی تمایل به مبادله‌ی پایپای و معاوضه‌ی یک محصول با محصول دیگری است. خواه این از اصول اولیه سرشت انسان باشد... یا محتمل تر پیامد ضروری قوای عقل و کلام باشد، موضوع پژوهش ما نیست. این موضوع در همه‌ی انسان ها مشترک است و در هیچ نژاد حیوانی دیگر یافت نمی‌شود... در همه‌ی نژادهای حیوانی دیگر، وقتی فرد بالیده می‌شود کاملاً مستقل است... اما انسان تقریباً 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 که اگر آنچه را از آنان می‌طلبد برآورده کنند، احتمال کامیابی اش بیش تر خواهد شد. ما انسانیت انسان های دیگر را خطاب قرار نمی‌دهیم بلکه به خودخواهی اشان متوسل می‌شویم، هرگز از احتیاجات خود سخن نمی‌گوییم بلکه از منافع آن ها داد سخن سر می‌دهیم.»

«ما در امور متقابلی که محتاج به آن هستیم، با معاوضه، تهازر و مبادله سهم بیش تری را از یکدیگر طلب می‌کنیم و در اثر این گرایش به مبادله و معامله اساساً تقسیم کار ممکن می‌شود. در قبایل شکارچی یا گله دار، شخص خاصی مثلاً تیر و کمان را با سهولت و مهارت بیش تری نسبت به دیگران

می سازد و معمولاً تیر و کمان های ساخت خویش را با دام یا گوشت آهوی شکارچیان قبیله معاوضه می کند. او در نهایت پی می برد که به این شکل می تواند دام و گوشت آهوی بیش تری به چنگ آورد تا اینکه خود آن ها را شکار کند. بنابراین منافع خاص این شخص ایجاب می کند که تیر و کمان سازی حرفه ای اصلی او شود...»

«تفاوت استعدادهای طبیعی در افراد متفاوت... نه تنها... علت تقسیم کار نیست بلکه معلول آن است... بدون گرایش به معاوضه، تهاوتر و مبادله، هر فرد مجبور خواهد بود خود، مایحتاج و وسایل آسایش زندگی خویش را تولید کند. همه باید کار یکسانی بکنند و تفاوت مشاغل که به تنهایی می تواند به تفاوت های بزرگ استعدادها بیانجامد، وجود نخواهد داشت.»

«اگر چنین تمایلی باعث تفاوت استعدادها... میان انسان ها می شود، پس همین گرایش ها این تفاوت ها را سودمند می کند. طبیعت در میان گونه های مختلف از یک نوع حیوان، تمایزات بسیار چشمگیری را از لحاظ هوش و قریحه در قیاس با انسان ها، صرفنظر از آداب و رسوم و فرهنگ، پدید آورده است. طبعاً تفاوتی که میان سگ ماستیف^{۲۲} و سگ شکاری یا سگ شکاری و سگ اسپانیل^{۲۳} یا سگ اسپانیل و سگ گله دارد، در یک فیلسوف با یک باربر از لحاظ هوش و استعداد دیده نمی شود. 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 گردآورده شود تا مثلاً کمبود قدرت جبران شود یا دستکم آسایش و

^{۲۲} - mastiff سگ بزرگی که گوش ها و لب های آویخته دارد.م

^{۲۳} - spaniel سگ مودراز و آویخته گوش-م.

راحتی نوع فراهم شود. هر حیوان مجبور است جداگانه و مستقلاً از خود محافظت و دفاع کند و نمی تواند هیچ استفاده ای از استعدادهای متنوعی ببرد که طبیعت هموعانش را از او متمایز کرده است. برعکس میان انسان ها، متفاوت ترین هوش و استعدادها نیز استفاده می شوند؛ محصولات متفاوت استعدادهای مربوط با گرایش عمومی به معاوضه، تهاوت و مبادله، به تعبیری در انباری مشترک جمع می شود تا هر کس بتواند هر بخشی از محصول استعدادهای دیگری را که نیاز دارد، بخرد.»

«چون قدرت مبادله کردن به تقسیم کار می انجامد، گسترهی این تقسیم همیشه باید توسط گسترهی آن قدرت، و به بیان دیگر، توسط گسترهی بازار محدود شود. هنگامی که بازار کوچک است، هیچکس انگیزه ندارد که خود را یکسره وقف یک شغل کند، زیرا فاقد این قدرت است تا آن بخش مازاد محصول کارش را که بالاتر از مصرفش است، با بخش هایی از محصول کار افراد دیگری که به آن نیاز دارد، مبادله کند.»

در حالت پیشرفتهی جامعه، «هر فرد بر اساس مبادله زندگی می کند و تا حد معینی تاجر می شود و خود جامعه چنان رشد می کند که به معنای اخص کلمه جامعه ای تجارتی می شود.» [۱۵] (ر. ک. به دستوت دو تراسی [۱۶]: «جامعه مجموعه ای از مبادلات متقابل است؛ تجارت ذات کل جامعه را شامل است.») انباشت سرمایه با تقسیم کار افزایش می یابد و برعکس. این از آدام اسمیت.

«اگر هر خانواده تمام چیزهایی را که تولید می کند، خود مصرف کند، جامعه می تواند تداوم یابد، حتی اگر هیچ نوع مبادله ای رخ ندهد... اگرچه مبادله بنیادی نیست، در جامعه پیشرفتهی ما اجتناب ناپذیر است... تقسیم کار،

کاربرد ماهرانه‌ی نیروهای انسان است؛ تولید جامعه و به همراه آن قدرت و لذت های آن را افزایش می دهد، اما توانایی هر فرد را به تاراج می برد و تقلیل می دهد. تولید نمی تواند بدون مبادله انجام شود.» این هم از ژان بابتیست. سه [۱۷]

نیروهای ذاتی انسان، هوش و ظرفیت جسمانی اش برای کار کردن است. نیروهایی که از شرایط جامعه ناشی می شوند شامل توانایی تقسیم کردن کار و توزیع مشاغل گوناگون در میان افراد مختلفی که در پی تأمین وسیله‌ی معاش خویش هستند و نیز قدرت مبادله‌ی خدمات متقابل و محصولات است که این وسایل را می سازند... انگیزه ای که انسانی را ترغیب می کند تا خدمات خویش را در اختیار دیگری گذارد، نفع شخصی است -وی خواستار جبران خدماتی است که ارائه می کند. حق مالکیت خصوصی انحصاری برای برقراری مبادله میان انسان ها، امری اجتناب ناپذیر است.» «مبادله و تقسیم کار به طور متقابل یکدیگر را مشروط می سازند.» این هم از اسکار بک [۱۸] میل مبادله‌ی پیشرفته یعنی بازرگانی را بیامد تقسیم کار می داند.

«عاملیت انسان را می توان تا عناصر بسیار ساده ای دنبال کرد. انسان در حقیقت کاری جز تولید حرکت نمی کند. می تواند چیزها را به سمت یکدیگر براند؛ و می تواند آن ها را از یکدیگر جدا سازد: خصوصیت های ماده بقیه‌ی کار را انجام می دهد. هنگام بکارگیری کار و ماشین آلات، معمولاً پی برده می شود که این اثرات را می توان با توزیع ماهرانه، با تفکیک تمام عملیاتی که گرایش به کُند کردن یکدیگر دارند و نیز با کنار هم قرار دادن تمام عملیاتی که به نوعی به هم کمک می کنند، افزایش داد. چون انسان ها عموماً نمی تواند عملیات بسیار متفاوت را با سرعت و مهارت یکسانی انجام دهند و با تمرین

یاد می‌گیرد برخی از آن‌ها را انجام دهند، همیشه تا حد امکان محدود کردن تعداد عملیاتی که به افراد محول می‌شود، سودمند است. برای آنکه تقسیم کار و توزیع نیروهای انسان و ماشین آلات به حداکثر مزیت خود برسد، در بسیاری موارد ضروری است که تولید در مقیاس بالا انجام شود؛ به بیان 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 همه‌ی اقتصادسیاسیدانان جدید توافق دارند که تقسیم کار و حجم تولید، تقسیم کار و انباشت سرمایه، متقابلاً یکدیگر را تعیین می‌کنند و تنها مالکیت خصوصی آزاد یعنی مالکیت خصوصی که به حال خود رها شده باشد، می‌تواند مفیدترین و جامع‌ترین تقسیم کار را ایجاد کند.

استدلال آدام اسمیت را می‌توان به شرح زیر چنین خلاصه کرد: تقسیم کار ظرفیت نامحدودی به کار برای تولیدکردن می‌بخشد. ریشه‌ی تقسیم کار را باید در گرایش به مبادله و تهاجر دانست، گرایشی مختص به انسان که احتمالاً اتفاقی نیست و خرد و زبان آن را تعیین می‌کند. انگیزه‌ی کسانی که با مبادله سروکار دارند، نه انسانی بلکه خودخواهانه است. تنوع استعدادهاى انسانی بیش تر معلول تقسیم کار یعنی مبادله است، تا علت آن. علاوه بر این، فقط به علت مبادله است که این تنوع سودمند است. ویژگی‌های خاص گونه‌های مختلف یک نوع حیوان، ماهیتاً متنوع‌تر از تفاوت‌های بین استعدادها و فعالیت‌های انسان است. اما چون حیوانات نمی‌توانند مبادله کنند، تنوع ویژگی‌ها در حیوانات ممنوع اما با گونه‌های متفاوت، سودی برای هیچ

حیوان منفردی ندارد. حیوانات نمی توانند ویژگی های متفاوت نوع خود را ترکیب کنند؛ نمی توانند از مزایا و امکانات مشترک نوع خود بهره ببرند. برعکس، تنها در میان انسان ها است که ناهمگون ترین استعدادها و شیوه های فعالیت برایشان سودمند است، زیرا تنها انسان ها می توانند محصولات متفاوت خود را در انباری مشترک گرد آورند و هر کس از این محصولات خرید کند. همانطور که تقسیم کار از تمایل به مبادله ناشی می شود، گستره ی مبادله، گستره ی بازار، رشد می کند و محدود می شود. در شرایط پیشرفته، هر انسانی تاجر است و جامعه جامعه ای تجاری است.

«سه» مبادله را پدیده ای اتفاقی می داند، نه پایه ای. جامعه می تواند بدون مبادله وجود داشته باشد. مبادله در حالت پیشرفته ی جامعه اجتناب ناپذیر می شود. اما تولید بدون مبادله نمی تواند رخ دهد. تقسیم کار، وسیله ای راحت و مفید است، اعمال ماهرانه ی نیروهای انسانی برای کسب ثروت اجتماعی، اما کاهش توانایی هر شخص به صورت منفرد است. این اظهار نظر آخر، گامی است که «سه» به پیش نهاده است.

اسکاربک، نیروهای منفرد ذاتی انسان - هوش و ظرفیت جسمانی برای کارکردن- را از نیروهایی متمایز می کند که از جامعه مشتق می شوند یعنی مبادله و تقسیم کار که به صورت متقابل یکدیگر را مشروط می کنند. اما پیش شرط ضروری مبادله، مالکیت خصوصی است. اسکاربک در اینجا آنچه را که اسمیت، سه و ریکاردو می گویند، بیان می کند یعنی اینکه خودخواهی و نفع شخصی را بنیاد و شالوده ی مبادله و خرید و فروش را شکل اساسی و مناسب مبادله برمی شمارد.

میل تجارت را پیامد تقسیم کار می داند. به نظر او فعالیت انسانی به حرکتی مکانیکی تقلیل می یابد. تقسیم کار و استفاده از ماشین آلات موجب وفور تولید می شود. به هر شخص باید تا حد امکان کوچک ترین سپهر عملیات را محول کرد. تقسیم کار و استفاده از ماشین آلات، هر کدام به سهم خود، مستلزم تولید ثروت انبوه است که به معنای تمرکز تولید است. این علت وجود کارخاتجات بزرگ است.

بررسی تقسیم کار و مبادله بالاترین اهمیت را دارد، زیرا تجلی های پیگانه شده ی محسوس فعالیت و نیروی ذاتی انسان، انسان به مثابه فعالیت و نیروهای نوعی هستند.

بیان اینکه تقسیم کار و مبادله متکی بر مالکیت خصوصی هستند، صرفاً بیان این موضوع است که کار ذات مالکیت خصوصی است، ادعایی که اقتصادسیاسیدان نمی تواند ثابت کند و ما می خواهیم این مطلب را برای او ثابت کنیم. دقیقاً در این فاکت که تقسیم کار و مبادله پیکربندی های مالکیت خصوصی هستند، برهاتی دوسویه را می یابیم: از یک سو زندگی انسانی ایجاب می کرد مالکیت خصوصی تحقق یابد و از سوی دیگر اکنون همین زندگی انسانی الغای مالکیت خصوصی را ایجاب می کند.

تقسیم کار و مبادله دو پدیده ای هستند که سبب می شوند اقتصادسیاسیدان به خصلت اجتماعی علم خویش فخر بفروشد در حالی که در هم هنگام ناآگاهانه تناقضی را بیان می کند که شالوده علم اش است: استقرار جامعه از طریق منافی غیراجتماعی و ویژه .

عواملی که باید در نظر بگیریم عبارت است از: تمایل به مبادله - شالوده ی آن در خودخواهی یافت می شود- که به عنوان علت یا معلول متقابل تقسیم کار

تلقی می‌شود. «سه» مبادله را عاملی بنیادی در رابطه با ماهیت جامعه نمی‌داند. ثروت - تولید - توسط تقسیم کار و مبادله توضیح داده می‌شوند. تحلیل رفتن فعالیت فردی و ماهیت زدایی آن توسط تقسیم کار، تصدیق می‌شود. مبادله و تقسیم کار به عنوان ایجادکننده‌ی تنوع استعدادهای انسانی تأیید می‌شوند، تنوعی که به نوبه‌ی خود در نتیجه‌ی مبادله سودمند می‌شود. اسکاریک نیروهای تولیدی یا نیروهای ذاتی انسان را به دو بخش تقسیم می‌کند:

۱) نیروهایی که فردی و در او ذاتی هستند - هوش و استعداد یا توانایی ویژه برای کارکردن

۲) نیروهایی که از جامعه و نه از فردیت بالفعل مشتق می‌شوند - تقسیم کار و مبادله.

علاوه بر این، بازار تقسیم کار را محدود می‌کند. کار انسانی فقط حرکت مکانیکی است؛ بخش اعظم کار اصلی را ویژگی‌های مادی ابزارها* انجام می‌دهند. به هر فرد باید کم‌ترین عملیات ممکن را محول کرد. تکه تکه کردن کار و تراکم سرمایه؛ نابود شدن تولید فردی و تولید ثروت انبوه؛ معنای مالکیت خصوصی آزاد در چارچوب تقسیم کار. [۲۰]

* - در ترجمه‌ی قبلی حسن مرتضوی «اشیاء» ترجمه شده بود. - یاشار آذری

یادداشت‌ها

۱- نیروهای ذاتی انسان *menschliche Wesenskraft*؛ ذات انسان،
menschliches Wesen.

۲- *Conditio sine qua non* شرایطی که باید ضرورتاً برآورده شود.

۳- پرومته:

...نه بافتی خو داشتند

تا با چیدن آجر یا بستن تیرک‌ها به هم

خانه‌ای رو به خورشید بنا نهند؛

چون مورچگانی ریز در غارهای بی نورشان

در زمین تاریک، نقب زده و اسکان گزیده بودند.

و نه علامتی را می شناختند که

با آن سال‌های سرد و یخ زده‌اشان را مشخص کنند.

بی تقویم و تاریخ، بی ضیظ و ثبت

سال‌هایشان می آمد و می رفت

تا من هنر دشوار حرکت ستاره‌ها

غروب و طلوع‌اشان را آشکار ساختم

آیسخلوس، پرومته در بند

پروتمه همان کسی است که آتش را به انسان ها بخشید: «و اینک لهیب سوزان آتش، انسان فانی را به وجد می آورد.»

۴- جیمز میتلند، بارون لادریدیل (۱۷۵۹-۱۸۳۹)، سیاستمدار و نویسنده‌ی اسکاتلندی کتاب پژوهشی درباره‌ی طبیعت و خاستگاه ثروت عمومی (۱۸۰۹-۱۸۱۹) از اوست.

توماس رابرت مالتوس (۱۷۶۶-۱۸۳۴)، کشیش بخش آلبوری (سوری)، مؤلف مقالاتی درباره‌ی اصول جمعیت (نخستین چاپ، ۱۷۹۸). بعدها استاد تاریخ و اقتصاد سیاسی در دانشکده‌ی کمپانی هند شرقی در «هیلی بری» نزدیک هرت فورد.

۵- وقتی مارکس این مطلب را می نوشت، عبدالقدیر در مراکش و الجزایر با فرانسوی ها می جنگید. برده کردن مسیحیان در مراکش تنها در اوایل سده‌ی نوزدهم برچیده شد. در رابطه با تجارت مضمولین، در جریان جنگ انقلاب، سربازان اهل شهر هس آلمان در خدمت انگلستان قرار داشتند.

۶- میشل شوالیه (۱۸۰۶-۷۹)، نویسنده و سیاستمدار فرانسوی، در دهه‌ی ۱۸۳۰ سردبیر روزنامه‌ی طرفدار سن سیمون بود. در سال های ۴۲-۱۸۴۰ تحقیق گسترده و مفصل خود را درباره‌ی خط آهن آمریکا منتشر کرد.

۷- جیمز میل (۱۷۷۳-۱۸۳۶)، اقتصاددان انگلیسی، مفسر فلسفه‌ی فایده باوری بنتمام. میل در کتاب خود با عنوان عناصر اقتصاد سیاسی (۲۲-۱۸۲۱) نظرات ریکاردو را بسط داد.

۸- ظاهراً در اینجا مارکس به فلسفه‌ی فیخته در مورد Ich، «ego» «من، خود، نفس» اشاره دارد.

۹- در این دست نوشته گوشه‌ی 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 اینجا «فرارفتن» ایده آلیستی هگل را از «بیگانگی» نقد کرده است. از میان واژه‌هایی که باقی مانده است می‌توان به این موارد اشاره کرد: «در شیوه‌ی قدیمی فلسفه‌ی آلمانی یعنی شیوه‌ی پدیدارشناسی هگل»

۱۰- انتهای صفحه پاره شده است. سه یا چهار خط کم است.

۱۱- به بخش رانت ارضی رجوع کنید.

۱۲- **bürgerliche Gesellschaft** مارکس و هگل در اینجا به «جامعه‌ی مدنی» ترجمه شده است و نه به «جامعه‌ی بورژوایی». مارکس در همین جمله، «جامعه‌ی مدنی» را تعریف کرده است. تعریف هگل در فلسفه‌ی حق، بخش ۱۵۷ چنین است: «انجمنی متشکل از اعضای با فردیتی خودبینان در کلیتی که به دلیل خودبنیاد بودنشان، صرفاً انتزاعی است». «جامعه‌ی مدنی» در نظام هگلی، در تکوین ایده زندگی اخلاقی، جایی بین خانواده و دولت را می‌گیرد.

۱۳- «Der Lebensäuserung als Lebensentäuserung» در اینجا به «نمودی از زندگی به مثابه‌ی زندگی از خودبیگانگی» ترجمه شده است.

۱۴- ثروت ملل، کتاب اول، فصل‌های ۲ و ۳ (نقل قول مارکس با حذف و جابجا کردن عبارات اصلی است). ر. ک. به بخش مزدکار در همین مجموعه.

۱۵- آدام اسمیت، جلد اول، ص ۲۰.

۱۶- دست‌نوشته دو تراسی،

Elements d'idéologie. Traité de la Volonté et de ses Effets. Paris, ۱۸۲۶, pp. ۶۸, ۷۸.

۱۷- سه، همان منبع، ص ص ۷۶ و ۳۰۰.

۱۸- ف. اسکاربیک،

Théorie des Richesses sociales, suivi d'une Biographie de l'Economie politique

دو جلدی، پاریس، ۱۸۲۹، جلد اول، ص ۲۵. فریدریک، گراف اسکاربیک (۱۷۹۲-۱۸۶۶)، مورخ و اقتصاددان لهستانی-فرانسوی.

۱۹- جمیز میل، عناصر اقتصاد سیاسی (لندن، ۱۸۲۱)، ص ص ۵-۹.

۲۰- این بخش از سومین دست‌نوشته به عنوان متمم صفحه‌ی XXXIX دومین دست‌نوشته، در اینجا در سمت چپ صفحه‌ی XXXVIII پایان می‌یابد. سمت راست صفحه‌ی XXXVIII خالی است و سپس «دیپاچه» آمده (ص ص. XXXIX-XL) که در ابتدای این مجموعه آورده شده است. سپس قطعه‌ی مربوط به پول (ص ص. XLI-XLIII) آمده که در بخش بعدی ارائه شده است.

قدرت پول در جامعه‌ی بورژوایی

اگر احساسات و شورهای انسان به معنای محدود کلمه [۱]، صرفاً خصوصیت های انسان شناختی نباشد بلکه تصدیق هستی شناختی راستین ذات (ماهیت) [۲] او باشند، و اگر این احساسات و شورها فقط به این علت به واقع تصدیق می شوند که ابژه هایشان به صورت حسی برای آن ها وجود دارد، آنگاه روشن است که:

۱- آن ها ابتداً به هیچ وجه به یک شیوه تصدیق نمی شوند، بلکه شیوه های متفاوت تصدیق همانا سرشت ویژه‌ی وجود و زندگی‌شان را تشکیل می دهد. هر شیوه ای که در آن ابژه برای این احساسات و شورها وجود داشته باشد، شیوه‌ی خاص برآورده شدن آن ها را نیز مشخص می کند.

۲- هر جا که تصدیق حسی، فراروی مستقیم ابژه در شکل مستقل خویش باشد (خوردن، نوشیدن و شکل دادن به اشیاء)، این امر همانا تصدیق ابژه است.

۳- هر جایی که انسان و بنابراین احساساتش، انسانی است، تصدیق ابژه توسط دیگری مانند آن است که خود خشنود شده باشد.

۴- ذات هستی شناختی شور انسانی تنها از طریق صنعت پیشرفته، یعنی به میانجی مالکیت خصوصی، در تمامیت اش و بنابراین در انسانیت اش به وجود می آید؛ بنابراین خود علم بشر محصول خودتکوینی انسان از طریق فعالیت عملی است.

۵- معنای مالکیت خصوصی، رها از بیگانگی اش، وجود ابژه های ذاتی برای انسان است، یعنی هم ابژه های لذت و هم ابژه های فعالیت. پول با تصاحب ویژگی توانایی خرید هر چیز و تصاحب همه ی اشیا، ابژه ای است که در اختیار داشتن آن بیش از همه می ارزد. جامعیت این ویژگی، بنیاد قدرت مطلق آن است. بنابراین، پول قدرتی مطلق تلقی می شود... پول دلال محبت بین نیاز و ابژه، بین زندگی و وسیله ی زندگی انسان است. اما آنچه میانجی زندگی ام است، میانجی وجود انسان های دیگر برای من است. پول برایم، شخص دیگر است.

کدام انسان؟ مرده شویش ببرد

دست و پا و فراز و فرودش همه از آن توست!

و تا زمانی که زندگی شیرین است

که می تواند گفت لذتی که ما می بریم از آن ما نیست؟

اگر من بتوانم شش نریان نیرومند داشته باشم

آیا نیرویشان از آن من نخواهد بود؟

من برگردی آن شش چنان به پیش می تازم

که تو گویی بیست و چهار پای آنان همه از من است

(گونه، فاوست- مفیستوفلس) [۳]

شکسپیر در تیمون آتنی:

طلا؟ طلای گرانبه‌ای پر تالافو؟ نه، ای خدایان

من مریدی بیکاره نیستم... اندک مایه ای از این طلا

سیاه را سپید می کند، زشت را زیبا، ناحق را حق می کند

فرومایه را شریف، سالخورده را نوجوان و بزدل را دلاور
... شگفتا که این طلا، خدمتگزاران و کاهنان شما را از کنار تان دور می کند،
و بالاش دلاوران را از زیر سرایشان به کناری می افکند

این برده ی زرد

ادیانی به هم می ریسد و پنبه می کند، لعنت شدگان را آمرزش می بخشد
جذامیان کریه را به تخت پرستش بر می نشاند، دزدان را مورد اعتماد قرار

می دهد

و به سان برگزیدگان مسندنشین

قرین حرمت و عنوان و تحسین اشان می کند

این همان است که بیوه زن فرتوت را دیگر بار به خانه ی بخت می فرستد و
زنی را که بستر بیماری و جراحات به چرک اندر نشستہ اش تهوع انگیز است

همچون روزهای بهاری دلپذیر و خوشبو می کند

بیا ای خاک لعنت زده،

تو ای روسپی پست بشریت

که در یکپارچگی ملت ها خلل می افکنی [۴]

و هم چنین:

و تو ای شاه کش شیرین

و ای جدایی افکن دلبنده میان فرزند و پدر

تو ای آلاینده ی سرخوش بستر پاک خدای زناشویی

تو ای خدای دلاور جنگ

تو ای دلدادہ ی جوان و شاداب، محبوب و سرشار از لطافت جاودانه

که شرم و آزرمت برف تقدیس شده ی دامان الهه ی شکار را آب می کند

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 طغیان بر می‌دارند

با هنر خویش، آنان را به جان هم انداز

تا ددمنشان، امپراتوری جهان را از آن خود کنند^{۳۴} [۵]

شکسپیر تصویر درخشانی از ماهیت پول ترسیم می‌کند. برای درک او، ابتدا
قطعه‌ای را که از گوته نقل کردیم، شرح می‌دهیم.

آنچه از طریق میانجی پول برابم وجود دارد، آنچه می‌توانم بپردازم، یعنی
چیزی که پول می‌تواند بخرد، خودم هستم: صاحب پول. هر چه قدرت پول
بیش تر باشد، من قدرتمندتر هستم؛ ویژگی‌های پول، ویژگی‌ها و قدرت‌های
ذاتی صاحب پول است. پس، آنچه هستم و آنچه می‌توانم انجام دهم، به هیچ
وجه توسط فردیت ام تعیین نمی‌شود. زشت هستم اما می‌توانم زیباترین زنان
را بخرم، پس زشت نیستم زیرا اثر زشتی، قدرت بازدارنده‌ی آن، با پول خنثی
می‌شود. چلاق هستم اما پول بیست و چهار پا در اختیارم می‌گذارد، پس
چلاق نیستم. رذل، بی‌شرافت، بی‌وجدان و سفیه هستم، اما پول و نیز
صاحبش عزت و احترام دارد. پول سرآمد خوبی‌هاست، پس صاحبش نیز
خوب است. علاوه بر این، پول مرا از ننگ بی‌شرافتی نجات می‌دهد، بنابراین
مسلم فرض می‌شود که انسان شریفی هستم. انسانی ابله هستم اما اگر پول
عقل کل همه‌ی چیزهاست، آن وقت چطور صاحبش ابله است؟ تازه او می‌تواند

^{۳۴} - ترجمه‌ی اشعار از زنده یاد احمد شاملو است. م.

انسان‌های باهوش را برای خود اجیر کند، و کسی که چنین قدرتی بر انسان‌های باهوش دارد، از آنان باهوش تر نیست؟ آیا من که با پول می‌توانم هر آنچه قلوب تمام بشر مشتاق آنند، انجام دهم، آیا تمامی توانمندی‌های انسانی را در تملک خود ندارم؟ بنابراین، آیا پول تمام ناتوانی‌هایم را به ضدشان تبدیل نمی‌کند؟

اگر پول زنجیری است که مرا به زندگی انسانی و جامعه را به من، من را به طبیعت و انسان پیوند می‌دهد، آیا زنجیر زنجیرها نیست؟ آیا پول نمی‌تواند تمام بندها را بگسلد و از نو ببندد؟ بنابر این آیا پول وسیله‌ی عام جدایی نیست؟ پول عامل راستین جدایی و عامل راستین استحکام است: قدرت الکتریکی - شیمیایی جامعه. [۶]

شکسپیر به طور خاص بر دو ویژگی پول تأکید می‌کند:

۱- پول خدایی مشهود است: دگرگونی تمام کیفیت‌های انسانی و طبیعی به ضدشان، اغتشاش و وارونگی عام چیزها؛ پول ناممکن‌ها را ممکن می‌سازد.

۲- پول روسی عام و پانداز عام انسان‌ها و ملت‌هاست.

وارونگی و اغتشاش تمامی کیفیت‌های انسانی و طبیعی، آشتی ناممکن‌ها و قدرت آسمانی پول در ماهیت اش به منزله‌ی ذات نوعی بیرونی شده و بیگانه‌ی انسان نهفته است که با فروش خویش، خود را بیگانه می‌کند. پول، توانایی بیگانه شده‌ی نوع انسان است.

آنچه به عنوان انسان نمی‌توانم انجام بدهم، و بنابراین آنچه همه‌ی نیروهای فردی ام از انجام آن عاجزند، می‌توانم با کمک پول انجام بدهم. بنابر این، پول هر یک از این نیروهای ذاتی را به چیزی که نیست، یعنی به ضد خود، تبدیل می‌سازد.

اگر غذایی میل دارم یا کالسکه ای می خواهم، چون آنقدر قوی نیستم که پای پیاده به سفر بروم، پول می تواند هم غذا و هم کالسکه را برایم تهیه کند، یعنی پول آرزوهایم را از قلمرو تخیل به قلمرو واقعی انتقال می دهد، آن ها را از وجودشان به عنوان اندیشه، تخیل یا دلخواست ها به وجود حسی و واقعی برمی گرداند: از تخیل به زندگی و از هستی تخیلی به هستی واقعی بدل می سازد. پول در این نقش میانجی گرانه قدرتی به راستی خلاق است.

حتی آنانی که پول در بساط ندارند هم تقاضایی دارند، اما تقاضای آنان فقط زاده ی خیال است و هیچ اثر یا هیچ وجودی برای من یا هر شخص ثالث دیگر ندارد. بنابراین برای من غیرواقعی و بدون ابژه باقی می ماند. تفاوت میان تقاضای مؤثری که به پول متکی است و تقاضای نامؤثری که به نیاز، شهوت و دلخواستم متکی است، تفاوت بین هستی و اندیشه است، تفاوت بین تصویری است که صرفاً در من وجود دارد و چیزی که به عنوان یک ابژه ی واقعی بیرون از من وجود دارد.

اگر پول برای سفر نداشته باشم، نیازی نیز ندارم یعنی نیازی واقعی و خود تحقق بخش به سفر ندارم. اگر به تحقیق کشش داشته باشم، اما پول برای آن نداشته باشم، هیچ کششی به تحقیق ندارم، یعنی هیچ کشش واقعی یا راستینی ندارم. اما اگر واقعاً هیچ کششی به تحقیق نداشته باشم اما اراده و پول داشته باشم، آنگاه کششی مؤثر برای انجام آن دارم. پول که وسیله و قدرتی است بیرونی و عام برای تبدیل خیال به واقعیت و واقعیت به خیال محض - که نه از انسان به منزله ی انسان و نه از جامعه ی انسانی به منزله ی جامعه مشتق می شود- به همین منوال نیروهای واقعی و طبیعی انسان را به تصوراتی صرفاً انتزاعی و بنابراین به نقصان ها و موهوماتی عذاب آور تبدیل می کند،

چنانکه نقصان های واقعی و موهومات - یعنی نیروهای به واقع عقیمی که فقط در خیال فرد وجود دارند- را به نیروها و توانایی های ذاتی واقعی تبدیل می سازد. به این ترتیب، پول در پرتو این خصیصه، وارونگی عام فردیت هایی است که به ضد خویش بدل می شوند و ویژگی های متناقضی را به ویژگی های خود منضم می کنند.

بنابراین پول به عنوان نیرویی وارونه کننده در برابر فرد و آن پیوندهای اجتماعی ظاهر می شود که مدعی اند فی نفسه ذات هستند. پول وفاداری را به خیانت، 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 می کند.

چون پول، به منزله‌ی مفهوم موجود و فعال ارزش، تمام چیزها را درهم می آمیزد و مبادله می کند، خود نیز درهم آمیختگی و مبادله‌ی عام همه‌ی چیزها، جهانی وارونه، درهم آمیختگی و مبادله‌ی همه‌ی کیفیت های طبیعی و انسانی است.

آنکه شجاعت را می خرد، شجاع است هر چند بزدل باشد. پول نه با کیفیتی ویژه، چیزی ویژه یا نیروهای ذاتی ویژه‌ی انسان، بلکه با کل جهان عینی انسان و طبیعت مبادله می شود، از منظر صاحب آن، پول هر کیفیتی را با هر کیفیت و ابژه‌ی دیگر، حتی متناقض، مبادله می کند؛ این قدرت است که ناممکن ها را گرد می آورد و تناقض ها را وادار می کند تا همدیگر را در آغوش بگیرد.

اگر انسان، انسان باشد و روابطش با جهان روابطی انسانی، آنگاه می توان عشق را فقط با عشق، اعتماد را با اعتماد و... رد و بدل کرد. اگر بخواهیم از

هنر لذت ببریم، باید هنرمندانه پرورش یافته باشیم، اگر می خواهیم بر دیگران تأثیر بگذاریم، باید به راستی قادر به برانگیختن و تشویق دیگران باشیم. هر کدام از روابط ما با انسان و طبیعت باید جلوه‌ی ویژه‌ای باشد که با ابژه‌ی اراده و زندگی فردی واقعی مان منطبق باشد. اگر یکطرفه عشق می‌ورزی، یعنی عشقت به عنوان عشق ناتوان از برانگیختن عشق متقابل است، اگر با تجلی زنده‌ی خود به عنوان انسانی 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 دانشنامه‌ی خودنوشت: «هستی‌شناسی در خودشناسی پایان می‌یابد و خودشناسی از لحاظ هستی‌شناسی حائز اهمیت است.» (بخش ۱۷۱). نظرات مارکس درباره‌ی ذات احساس‌های انسانی در ۵ موردی که در همین متن آمده، جمع‌بندی شده است.
- ۳- گوته، فاوست، بخش اول، اتاق مطالعه‌ی فاوست.
- ۴ و ۵- پرده‌ی چهارم، قسمت سوم (مارکس از ترجمه‌ی آلمانی دوروتناتیک نقل قول آورده است. او همین قطعه را مجدداً در سرمایه نقل کرده است).
- ۶- انتهای این صفحه در دست‌نوشته پاره شده است.

نقد دیالکتیک و فلسفه‌ی هگل در کل

شاید در اینجا^[۱] بتوانیم نکاتی را در شرح و فهم دیالکتیک هگلی به طور عام و عرضه داشت آن در پدیدار شناسی و منطق به طور خاص، و سرانجام، رابطه‌ی جنبش انتقادی معاصر با آن را نیز ارائه کنیم.

دلمشغولی نقد مدرن آلمان با محتوای دنیای کهنه چنان قدرتمند بود - و در تکامل خویش چنان کامل زیر نفوذ جستارمایه اش قرار گرفت - که نگرشی کاملاً غیرانتقادی نسبت به روش نقد و همراه با آن ناآگاهی کاملی در رابطه با پرسش زیر که تا حدی صوری اما به واقع حیاتی است، حاکم شد: ما اکنون در رابطه با دیالکتیک هگلی چه وضعی داریم؟ عدم وقوف از رابطه‌ی نقد جدید با فلسفه‌ی هگلی در کل و به طور خاص با دیالکتیک هگلی به قدری زیاد است که منتقدانی مانند اشتراوس و برونو باوئر هنوز کاملاً در چهارچوب منطق هگلی هستند: اشتراوس به طور کامل و برونو باوئر دستکم تلویحاً در اثرش، انجیل‌های نظیر^{۳۵} [۲] (که در آن در تقابل با اشتراوس، «خودآگاهی» انسان انتزاعی را جایگزین جوهر «طبیعت انتزاعی» کرده است) و حتی در اثر دیگرش با عنوان مسیحیت مکشوف^{۳۶} [۳]. مثلاً می‌توان در مسیحیت مکشوف، عبارت زیر را یافت:

«گویی خودآگاهی با مفروض دانستن جهان، آنچه را که متفاوت از خودش است مفروض می‌داند، و در آنچه مفروض می‌داند خود را

^{۳۵} - Synoptics
^{۳۶} - Christianity Discovered

مفروض می‌داند، زیرا تفاوت بین آنچه مفروض دانسته و خود را لغو می‌کند، تا جایی که صرفاً در مفروض دانستن و در حرکت، وجود دارد. پس چگونه خودآگاهی نمی‌تواند در این حرکت، مقصود خویش را دربر نداشته باشد؟». یا بار دیگر، «آنان [ماتریالیست‌های فرانسوی] قادر نبودند ببینند که حرکت جهان تنها به منزله‌ی حرکت خودآگاهی، عملاً امری برای خود شده و به وحدت با خود دست یافته است.»

در چنین عباراتی حتی تفاوت زبانی با رویکرد هگلی دیده نمی‌شود، بلکه برعکس این رویکرد واژه به واژه تکرار شده است.

باوئر در اثرش با عنوان خیر آزادی^{۳۷} [۴]، آنجا که پرسش گستاخانه‌ی آقای گروپه را که «خب، نظرتان درباره‌ی منطق چیست؟» با استناد به نقادی‌های آینده‌بی‌پاسخ گذاشت، [۵] نشان می‌دهد که تا چه حد از دیالکتیک هگلی در جریان عمل نقادانه (انجیل‌های نظیر، اثر باوئر) آگاهی ناچیزی وجود دارد و اینکه همین آگاهی تا چه حد ناچیزی تازه پس از عمل نقادی مادی به وجود آمده است.

اما حتی اکنون - اکنون که فویرباخ چه در تزهایش در [گاهنامه‌ی] آنکدوتا^{۳۸} و چه به طور مفصل در کتاب فلسفه‌ی آینده [۶]، دیالکتیک و فلسفه‌ی قدیمی را در اصول برانداخته است؛ از سوی دیگر، اکنون که آن مکتب نقادی که ناتوان از به انجام رسانیدن این نقادی است و شاهد تحقق آن {به دست دیگری} است، اما با این همه خود را نقادی ناب، قاطع و مطلق اعلام می‌کند، یعنی آن نقادی که مسأله را با خود حل و فصل کرده است؛ اکنون که این نقادی

^{۳۷} - The Good of Freedom
^{۳۸} - Anekdoty، به توضیح ص؟؟ نگاه کنید - م.

در غرور معنوی اش، کل فرایند تاریخ را به رابطه‌ی خود با بقیه‌ی جهان تقلیل داده (بقیه‌ی جهان را در تقابل با خود در مقوله‌ی «توده‌ها» می‌گنجاند) و تمام تقابل‌های جزمی را به یک تقابل جزمی یعنی تقابل هوش و استعداد خویش با حماقت دنیا- تقابل مسیح نقاد و نوع پست و عامیانه‌ی انسان منحصر کرده است؛ اکنون که نقادی روزانه و ساعت به ساعت سرآمد بودن خویش را در مقابل خرفتی توده‌ها به رخ می‌کشد؛ و سرانجام، اکنون که اعلام شده نقادی همان واپسین داوری است، در قالب این اطلاعیه که آن روز موعود نزدیک است که کل بشریت خاموش نزد آن گرد هم خواهند آمد و به شکل گروه‌هایی معین، نظم و ترتیب خواهند یافت، چنانچه هر گروه، گواهی تهیدستی^{۳۹} خود را دریافت می‌کند؛ اکنون که کتباً [۷] تفوق نقادی بر احساسات انسانی و نیز سروری آن بر جهان مشخص شده و آن بالا، در خلوتی متعالی، بر مسند قدرت تکیه زده و گهگاه از میان لبان طعنه‌زنش، ظنین خنده‌های خدایان المپ شنیده می‌شود؛ حتی اکنون بعد از آن همه غرایب مشعوف‌کننده ایده آلیستی که به شکل و شمایلی نقادی درآمد است (یعنی هگل‌گرایان جوان)؛ حتی اکنون نیز شک و تردید خود را بروز نمی‌دهد که وقت تسویه حساب نقادانه با مادر هگل‌گرایان جوان یعنی دیالکتیک هگلی فرارسیده است و حتی درباره‌ی دیدگاه انتقادی از دیالکتیک فویرباخ [چیزی] ندارد بگوید. مکتبی انتقادی بدون دیدگاهی انتقادی نسبت به خویش!

فویرباخ تنها کسی است که رابطه‌ی جدی و انتقادی با دیالکتیک هگلی دارد. تنها او کشفیات راستینی در این سپهر کرده و در حقیقت فاتح واقعی فلسفه‌ی کهن است. عظمت دستاوردهای فویرباخ و سادگی موقرانه‌اش به

هنگام ارائه‌ی آن‌ها به جهان، تقابل چشمگیری با نگرش مخالف دیگران^{۴۰} دارد.

دستاوردهای بزرگ فویرباخ عبارت است از:

۱- این برهان که فلسفه چیزی بیش از دین نیست که به اندیشه برگردانده و به نحو منطقی ساخته و پرداخته شده، و اینکه فقط شکل و شیوه‌ی وجود بیگانگی ذات انسان است، و بنابراین به همین منوال باید محکوم شود؛

۲- به میزانی که فویرباخ رابطه‌ی اجتماعی «انسان با انسان» را اصل پایه‌ی نظریه قرار داد، بنیاد ماتریالیستی راستین و علمی واقعی را پایه گذاری کرد.

۳- فویرباخ امر ایجابی را که متکی بر خود است و به طور ایجابی در خود بنیان نهاده شده است، در تقابل با نفی نفی قرار می‌دهد، نفی نفی‌ای که خود امر ایجابی مطلق اعلام می‌شود.

فویرباخ دیالکتیک هگلی را به این شیوه شرح می‌دهد: (و به این طریق، شروع تحقیق خود را از امر ایجابی، از یقین حسی توجیه می‌کند):

هگل از بیگانگی جوهر (در منطق، از امر بیکران، امر کلی انتزاعی)، از بیگانگی امر مطلق و انتزاع مطلق ثابت، یعنی به زبان ساده از دین و الهیات شروع می‌کند.

دوم، از امر بیکران فراتر می‌رود و به جای آن امر بالفعل، حسی، واقعی، کرانمند و خاص را قرار می‌دهد (فلسفه به عنوان فراروی از مذهب و الهیات).

^{۴۰} - منظور نقد انتقادی یا همان هگلی‌های جوان است که مارکس از آنان گسسته بود. توضیح از رایا دونایفسکایا

سوم، بار دیگر از امر ایجابی فراتر می‌رود و بار دیگر امر انتزاعی و امر بیکران را در جای خود می‌گذارد؛ ارانه‌ی دوباره‌ی دین و الهیات. بدینسان فویرباخ نفی در نفی را صرفاً به منزله‌ی تناقض فلسفه با خود درک می‌کند، زیرا فلسفه پس از لغو الهیات، آن را تصدیق می‌کند (فرارفتن) و بنابر این در تقابل با خود، آن را تصدیق می‌کند.

امر مثبت یا خود- ایجابی و خود- تأیید که در نفی نفی گنجانده شده، امر مثبتی تلقی می‌شود که هنوز از خویش یقین ندارد و بنابراین ضدش بر آن تحمیل می‌شود؛ این امر مثبت به خود تردید دارد و بنابراین، نیاز به اثبات خود دارد و بنابراین، امر مثبتی نیست که خود را با وجودش به اثبات رساند - امر مثبتی نیست که خود را توجیه کند؛ در نتیجه، او مستقیماً و بیواسطه امر مثبت یقین حسی، که متکی به خود است، در مقابل آن قرار می‌دهد^۱ [۸].

اما چون هگل نفی نفی را از جنبه‌ی اثباتی که متضمن آن است، تنها امر اثباتی واقعی می‌داند و از جنبه‌ی منفی که متضمن آن است، تنها کنش واقعی و کنش خود تحقق‌یابی تمام وجود می‌داند، صرفاً تجلی انتزاعی، منطقی و نظرورزانه‌ی حرکت تاریخ را یافته است، این حرکت تاریخ هنوز تاریخ واقعی انسان، انسان به عنوان سوژه‌ای معین نیست، بلکه صرفاً عمل آفرینش انسان است، تاریخ زایش انسان است. ما شکل انتزاعی این حرکت را نزد هگل و تفاوت {روایت} او را از این حرکت با {روایت} نقد مدرن و نیز، با {روایت} فویرباخ از آن در جوهر مسیحیت، یا به عبارتی شکل انتقادی این حرکت را که نزد هگل هنوز انتقادی نیست، شرح خواهیم داد.

^۱ - فویرباخ نفی نفی را مفهوم مشخصی همچون اندیشه می‌داند که در اندیشه از خود فرا می‌رود و به عنوان اندیشه می‌خواهد شهود، طبیعت و واقعیت بیواسطه باشد (یادداشت مارکس).

نخست نگاهی به نظام هگلی بیفکنیم. به این منظور باید از پدیدارشناسی هگل آغاز کنیم که خاستگاه راستین فلسفه‌ی هگلی و راز آن است.

پدیدار شناسی [۹]

الف) خودآگاهی

۱- آگاهی.

الف) یقین حسی؛ یا [مقولات] «این» و نگر من از این.
ب) اندریافت^۲، یا چیز و توهم. پ) نیرو و فاهمه^۳، نمود و جهان فراحسی.

۲- خودآگاهی. حقیقت یقین به خویشتن.

الف) به خود قائمی و نابه خودقائمی خودآگاهی. سروری و بندگی.
ب) آزادی خودآگاهی: فلسفه‌ی رواقی، شکاکیت و آگاهی ناخشنود.
۳- عقل. یقین و حقیقت عقل.
الف) عقل مشاهده گر. مشاهده‌ی طبیعت و مشاهده‌ی خودآگاهی.
ب) برون‌ذات‌شدن خودآگاهی عقلانی به خویشتن خویش. لذت و ضرورت. قانون دل و هذیان نخوت. فضیلت و جریان جهان.
پ) فردیتی که در خود و برای خود واقعی است. قلمرو جان و جاندار یا خود امر. عقل قانون‌گذار. عقل قانون آزما.

^۲- در ترجمه‌ی قبلی حسن مرتضوی «ادراک» ترجمه شده بود. - یاشار آذری
^۳- در ترجمه‌ی قبلی حسن مرتضوی «اجبار و فهم» ترجمه شده بود. - یاشار آذری

(ب) روح [ذهن]

- ۱- روح حقیقی؛ نظام نوامیس اجتماعی اخلاقی.
- ۲- روح با خودبیگانه شده- فرهنگ
- ۳- روح [ذهن] مطمئن از خویش، اخلاقیات.

(پ) دین

دین طبیعی؛ دین هنر، دین و حیانی

(ج) شناخت مطلق

دانشنامه‌ی هگل [۱۰] با منطق، یعنی با اندیشه‌ی ضروری‌انده‌ی ناب آغاز می‌کند و با دانش مطلق یعنی روح فلسفی یا مطلق به پایان می‌رسد، یعنی روح فرانسائی و انتزاعی، خودآگاه، که خود را درک می‌کند. بنابراین، کل دانشنامه فقط ذات گسترش یافته‌ی روح فلسفی است یا به عبارتی خودعینیت یافتگی آن؛ روح فلسفی چیزی جز روح بیگانه شده‌ی جهانی نیست که در چارچوب از خودبیگانگی اش می‌اندیشد، یعنی خود را به صورت انتزاعی در می‌یابد. منطق همانا پول روح، جلوه‌ی انتزاعی ارزش ضروری‌انده‌ی انسان و طبیعت است. منطق یکسره به تمام تعینات واقعی بی‌اعتناست، و از این رو ذاتی است غیرواقعی. اندیشه‌ورزی بیگانه شده است، و به این ترتیب از طبیعت و انسان واقعی انتزاع یافته است. منطق اندیشه‌ورزی انتزاعی است. برونی شدن این اندیشه‌ورزی انتزاعی همانا طبیعت است، طبیعت همانگونه که برای این اندیشه‌ورزی انتزاعی وجود دارد. طبیعت نسبت به این

اندیشه ورزی انتزاعی بیرونی است، یعنی خودگم‌گشتگی؛ و این اندیشه‌ورزی همچنین طبیعت را به طریقی بیرونی، همچون اندیشه‌ای انتزاعی اما اندیشه‌ای انتزاعی و بیگانه شده، درک می‌کند. سرانجام روح به خاستگاه خویش باز می‌گردد، ابتدا به منزله‌ی روح انسان شناسی، سپس به عنوان روح پدیدارشناسی، روانشناسی، اخلاقی، هنری و دینی ابراز وجود می‌کند تا سرانجام خود را به منزله‌ی دانش مطلق می‌یابد، و روح مطلق یعنی روح انتزاعی را به خود مربوط می‌سازد، و به این ترتیب به وجود آگاه و مناسب خود دست می‌یابد. زیرا وجود واقعی آن انتزاع است.

هگل خطایی مضاعف دارد:

نخستین خطا به وضوح تمام در پدیدارشناسی به منزله‌ی خاستگاه فلسفه‌ی هگلی ظهور می‌کند. هگل مثلاً ثروت و قدرت دولتی را به عنوان ذات‌هایی بیگانه با ذات انسانی، فقط در شکلی اندیشه‌وش درک می‌کند... آن‌ها ذات‌های اندیشه‌وش [اندیشه‌ای]، و بنابراین صرفاً بیانگر بیگانگی از اندیشه‌ی ناپ یعنی اندیشه‌ی فلسفی انتزاعی اند. بنابراین، کل این حرکت با دانش مطلق پایان می‌یابد. دقیقاً از این اندیشه‌ورزی انتزاعی است که ابژه‌ها بیگانه می‌شوند و با ادعایشان نسبت به واقعیت در تقابل قرار می‌گیرند. فیلسوف، که شکل انتزاعی انسانی بیگانه شده است، خود را معیار سنجش جهانی بیگانه شده قلمداد می‌کند. بنابراین کل تاریخ برونی شدن و کل فرارفتن از این برونی شدن، چیزی جز تاریخ اندیشه‌ورزی انتزاعی یعنی اندیشه‌ورزی مطلق، یا اندیشه‌ورزی منطقی و نظرورزانه نیست. از این رو بیگانگی که نتیجه‌ی واقعی این برونی شدن و فرارفتن از این برونی شدن است، تقابل بین هستی در خود و هستی برای خود [۱۱]، بین آگاهی و

خودآگاهی، بین ابژه و سوژه است، یعنی تقابل بین اندیشه ورزی انتزاعی و فعلیت حسی یا حسیت بالفعل در چارچوب خود اندیشه. تمام تقابل های دیگر و حرکات این تقابل ها فقط فرامود، حجاب و شکل بیرونی این تقابل هاست که به تنهایی حائز اهمیت هستند و معنای درونی سایر تقابل های این جهانی را می سازد. آنچه ذات بیگانگی تلقی می شود، یعنی ذاتی که مفروض قرار می گیرد و از آن باید فرارفت، این طور نیست که ذات انسانی خود را به شیوه ای غیرانسانی در تقابل با خودش مادیت می بخشد، بلکه خودش را از اندیشه ورزی انتزاعی و در تقابل با آن مادیت می بخشد.

به این ترتیب، تصاحب توانمندی های ذاتی انسان که به ابژه هایی بدل شده اند، و از این لحاظ ابژه هایی بیگانه اند، در وهله ی نخست، تصاحبی است که در آگاهی، در اندیشه ورزی ناپ، آغاز می شود یعنی در انتزاع. این تصاحب همانا تصاحب این ابژه ها به عنوان اندیشه و حرکت های اندیشه است. از این رو، با وجود خصلت یکسره منفی و انتقادی پدیدارشناسی و با وجود نقادی که عملاً در آن گنجدیده است، و غالباً فراتر از دستاوردهای بعدی است، پوزیتیویزم غیرنقدانه و به همانسان ایده آلیزم غیرنقدانه آثار بعدی هگل یعنی فروپاشی فلسفی و سپس تجدید حیات تجربه باوری، چون نطفه ای خاموش و نهفته به گونه ای بالقوه و رازآمیز، به چشم می خورد.

دوم: خواست تأیید جهان عینی برای انسان ها، این شناخت که آگاهی حسی، آگاهی حسی انتزاعی نیست بلکه یک آگاهی حسی انسانی است که دین و ثروت فقط فعلیت بیگانه شده ی کردارها و بنابراین تنها راه به فعلیت راستین انسانی است؛ این برداشت یا بینش از این فرایند، در هگل به نحوی است که حسیت، دین و قدرت دولتی ذات های معنوی هستند. زیرا به نظر هگل فقط

روح ذات راستین انسان است، و شکل راستین روح همانا روح اندیشه ورز، روح منطقی و نظرورز است. خصلت انسانی طبیعت و طبیعتی که تاریخ آفریده، یعنی محصولات انسان ها، در آن همچون محصولات روح انتزاعی، و به این ترتیب، همچون عناصر معنوی، ذات های اندیشه وش، به نظر می رسند.

بنابراین، پدیدارشناسی فلسفه ی انتقادی پنهان، هنوز ناروشن برای خود، و رازآمیزکننده است. اما تا جایی که به بیگانگی انسان پایبند می ماند - حتی اگر انسان در هینت روح ظاهر شود- تمام عناصر نقد در آن پنهان است، و اغلب حاضر و آماده و ساخته و پرداخته شده اند به نحوی که از دیدگاه هگلی فراتر می روند. بخش های «آگاهی ناخشنود»، «آگاهی شریف»، مبارزه ی «آگاهی والاتبار و آگاهی فرومایه» [۱۲]، شامل عناصر انتقادی کل سپهرهایی مانند دین، دولت، زندگی مدنی - گرچه هنوز در شکلی بیگانه شده- است. همانطور که ذات همانا ابژه، بیگانه شده، است، سوژه نیز همیشه آگاهی یا خودآگاهی است، یا به عبارتی ابژه فقط همچون آگاهی انتزاعی و انسان فقط همچون خودآگاهی ظاهر می شود: بنابراین، شکل های متفاوت بیگانگی که در پدیدارشناسی ظاهر می شوند، فقط شکل های متفاوت آگاهی و خودآگاهی هستند. همانطور که آگاهی انتزاعی در خود -شکلی که در آن ابژه درک می شود- صرفاً تفکیک مرحله ای از خودآگاهی است، همانندی خودآگاهی با آگاهی همچون نتیجه ی این حرکت، دانش مطلق -به نظر می رسد که دیگر متوجه بیرون نیست بلکه صرفاً درون خود فرآیند اندیشه ورزی انتزاعی را ادامه می دهد به عبارت دیگر، دیالکتیک اندیشه ی ناب نتیجه ی آن است.

عظمت پدیدارشناسی هگل، و پیامد نهایی اش -دیالکتیک منفیت همچون اصلی جنباننده و زاینده- در این نهفته است که هگل خودآفرینی انسان را همچون یک فرآیند درک می کند، عینیت یافتگی را همچون عینیت زدایی، همچون برونی شدن و همچون فرارفتن از این برونی شدن نقلی می کند؛ {عظمتش} در این نهفته است که او ذات کار را درک می کند و انسان عینی، انسان حقیقی و بالفعل را همچون نتیجه‌ی کارش در می یابد. رابطه‌ی حقیقی و فعال انسان با خویش همچون ذات نوعی یا ذات انسانی اش، تنها به این علت ممکن است که انسان عملاً تمامی توانمندی های نوع خود را ایجاد می کند - و این باز تنها به مدد فعالیت جمعی انسان، تنها به عنوان نتیجه‌ی تاریخ ممکن است- و انسان خود را با تاریخ و ابژه ها ارتباط می دهد، ارتباطی که در وهله‌ی نخست فقط در شکل بیگانگی ممکن است.

اکنون به تفصیل یک سویگی و محدودیت هگل را در فصل پایانی پدیدارشناسی، در دانش مطلق ارائه خواهیم کرد، فصلی که هم فشرده و جان کلام پدیدارشناسی و هم رابطه‌ی آن را با دیالکتیک نظرورزانه و نظر هگل را درباره‌ی رابطه‌ی متقابل چندسویه اشان دربر دارد.

قبل از شروع بحث گذرا نکته ای را یادآور می شویم: دیدگاه هگل، دیدگاه اقتصاد سیاسی جدید است [۱۳]. هگل کار را ذات یعنی ذات خودصیانت بخش انسان تلقی می کند، هگل فقط جنبه‌ی اثباتی کار را تشخیص می دهد و نه جنبه‌ی منفی اش [۱۴]. کار - برای خودشدن انسان در چارچوب محدودیت برونی شدن- انسان برون یافته است. هگل تنها یک شکل از کار را می شناخت و تشخیص می داد، یعنی کار ذهنی انتزاعی. بنابراین، آنچه را هگل ذات فلسفه تشخیص می داد، و این چیزی است که به طور کلی ذات فلسفه را

تشکیل می‌دهد. همانا برونی شدن انسانی است که خود را می‌شناسد یا علم برون‌یافتگی ای که به خود می‌اندیشد، و به این علت است که هگل قادر می‌شود فلسفه‌ی متقدم را برحسب مراحل خاص آن جمع‌بندی کند و فلسفه‌ی خودش را به عنوان «فلسفه» مطرح سازد. هگل از همین ماهیت فعالیت فلسفه می‌داند که فیلسوفان دیگر چکاری انجام داده‌اند- یعنی اینکه مراحل خاص طبیعت و زندگی انسان را همچون مراحل خودآگاهی، یا در حقیقت خودآگاهی انتزاعی درک کرده‌اند، بنابراین، علم هگل مطلق است.

اکنون به مسأله‌ی دانش مطلق- فصل پایانی پدیدارشناسی باز گردیم.

ذات موضوع این است که ابژه‌ی آگاهی چیزی جز خودآگاهی نیست، یا به عبارتی ابژه فقط خودآگاهی عینیت یافته، خودآگاهی به عنوان ابژه است. (انسان = خودآگاهی). بنابر این، باید از ابژه‌ی آگاهی فرا رفت. عینیت به معنای دقیق کلمه قدرت رابطه‌ی بیگانه شده‌ی انسان را، که با ذات انسان متناظر* نیست. با خودآگاهی دربر دارد. این به معنای آن است که باز تصاحب ذات عینی انسان به عنوان امری بیگانه و ایجاد شده تحت تعیین بیگانگی، نه تنها در خدمت فرارفتن از بیگانگی است بلکه فرارفتن از عینیت هم هست. یعنی انسان ذاتی غیرعینی و معنوی تلقی می‌شود.

هگل حرکت فرارفتن از ابژه‌ی آگاهی را به شیوه‌ی زیر توصیف می‌کند:

ابژه خود را صرفاً همچون بازگشت به "خود" نشان نمی‌دهد، (یعنی، بنا به نظر هگل، فهم یک سویه از آن حرکت که فقط یک جنبه از آن را درک می‌کند). انسان با "خود" یکسان است. اما "خود" فقط انسانی است که به طور انتزاعی به تصور در آمده و به طور انتزاعی ایجاد شده است. انسان

* - در ترجمه‌ی قبلی حسن مرتضوی «منطبق» ترجمه شده بود. - باشار آذری

"خود" مدار است. چشم و گوش او "خود" مدار هستند. هر کدام از توانایی های ذاتی اش خصلتی "خود" مدارانه دارد [۱۵]. اما کاملاً خطاست که به این علت بگوئیم که "خود" آگاهی چشم، گوش و توانایی های ذاتی دارد. سرشت انسان، است، کیفیت خود آگاهی نیست. برعکس، خود آگاهی، کیفیت سرشت انسان، کیفیت چشم انسان است.

"خود" که برای خود منتزع و تثبیت شده است، انسانی است به منزله ی یک خودمدار انتزاعی، خودمداری در انتزاع نابش، که به سطح اندیشه ترفیع یافته است. (ما به این موضوع بعداً باز خواهیم گشت).

هگل ذات انسان - انسان - را با خود آگاهی برابر تلقی می کند. بنابراین، تمام بیگانگی ذات انسان چیزی جز بیگانگی خود آگاهی نیست. بیگانگی خود آگاهی، تجلی بیگانگی بالفعل ذات انسانی تلقی نمی شود، یعنی نمودی که در قلمرو شناخت و اندیشه بازتاب یافته باشد. در عوض، بیگانگی بالفعل، که به صورت واقعی ظاهر می شود، بنا به درونی ترین ذات پنهان آن - که ابتدا از طریق فلسفه آشکار شد - چیزی جز نمود بیگانگی ذات بالفعل انسان، ذات بالفعل خود آگاهی، نیست. بنابراین، علمی که این امر را درک می کند، پدیدارشناسی نامیده می شود. [۱۶] بنابراین کل بازتصاحب ذات عینی بیگانه شده همچون گنجانده شدن در خود آگاهی اش ظاهر می شود. انسان چون ذات خود را در تصاحب دارد، فقط خود آگاهی است که ذات عینی را تصاحب می کند. بنابراین، بازگشت ابژه به خود همانا بازتصاحب ابژه است.

اگر قرار است که فراروی همه جانبه از ابژهی آگاهی را بیان کنیم، این فراروی عبارت است: [۱۷]

۱) ابژه به معنای دقیق کلمه خود را به عنوان عاملی در حال نابود شدن به آگاهی بازنمایی می کند؛

۲) برونی شدن خودآگاهی، شینیت را برقرار می سازد. [۱۸]

۳) این برون یافتگی [۱۹] خودآگاهی، صرفاً معنای منفی ندارد بلکه معنای مثبت هم دارد.

۴) این معنا صرفاً برای ما یا فی نفسه نیست بلکه برای خود خودآگاهی نیز است.

۵) منفیت ابژه، یا الغای وجودش، برای خودآگاهی معنایی مثبت دارد. یا خودآگاهی این نیستی را می شناسد چون خودآگاهی خود را بیرونی می سازد، زیرا به این طریق، خود را به عنوان ابژه برقرار می سازد، یا به علت وحدت تقسیم ناپذیری که خصوصیت برای خودبودگی است، ابژه را به عنوان خود خویش برقرار می سازد.

۶) از سوی دیگر، مرحله ی دیگری در این فرایند وجود دارد که در آن خودآگاهی، به واقع این برونی شدن و عینیت یافتگی را لغو می کند و از آن فرا می رود، و در نتیجه، آن ها را به معنای دقیق کلمه به خود باز می گرداند، و بدینسان با خود در دگربودش ماوا می گیرد.

۷) این حرکت آگاهی است و بنابراین تمامیت مرحله های آن است.

۸) آگاهی، همزمان، باید رابطه ای را با ابژه در تمامیت تعیین هایش برقرار کرده و معنای خود را از منظر هرکدام از این تعیین ها درک کرده باشد. تمامیت این خصوصیت های متعین، ابژه را فی نفسه، ذاتی معنوی می سازد. و هنگامی که آگاهی هر کدام از این تعیین ها را به عنوان خود درک می کند،

یعنی آن رابطه‌ی معنوی را که پیش‌تر از آن سخن گفتیم نسبت به آن‌ها در پیش می‌گیرد، این تبدیل در حقیقت برای آگاهی رخ می‌دهد.

در رابطه با (۱): ایزه ای که به این ترتیب در نابودی اش خود را به آگاهی عرضه می‌کند، همان بازگشت ایزه به خود است که پیش‌تر به آن اشاره شد.

در رابطه با (۲): برونی شدن خودآگاهی، مقوله‌ی شینیت را برقرار می‌سازد. زیرا انسان خودآگاهی است، ذات برون یافته و عینی اش، یا شینیت، با خودآگاهی برون یافته برابر است، و شینیت از طریق این برونی شدن* وضع می‌شود. (شینیت آن چیزی است که برای انسان ایزه محسوب می‌شود، و ایزه به واقع برای انسان فقط آن چیزی است که ذاتاً ایزه، و به این ترتیب ذات عینی اوست. از سوی دیگر، چون نه انسان بالفعل، و بنابراین نه طبیعت به معنای دقیق کلمه (زیرا انسان همانا طبیعت انسانی است) بلکه انتزاع انسان یعنی خودآگاهی سوژه می‌شود، شینیت فقط می‌تواند خودآگاهی برون یافته باشد.

کاملاً طبیعی است که موجودی زنده و طبیعی، بهره مند و مجهز به توانایی ذاتی عینی یعنی مادی ایزه‌های بالفعل و طبیعی را از آن ذات خویش می‌کند. به همین ترتیب طبیعی است که از خودبرونی شدن اش باید جهان عینی و بالفعل را وضع کند، اما جهانی که در شکل برون یافته پدیدار می‌شود و به ذاتش تعلق ندارد و از جهان عینی قدرتمندتر است. هیچ نکته‌ی غیرقابل فهم یا بغرنجی در این امر وجود ندارد. در واقع، عکس آن بغرنج می‌شد. اما به همین ترتیب کاملاً روشن است که خودآگاهی یعنی برون شدن آن، فقط می‌تواند شینیت، یعنی فقط چیزی انتزاعی، چیزی از انتزاع را وضع می‌کند و

* - در ترجمه‌ی قبلی حسن مرتضوی «بیگانگی» ترجمه شده بود. - یاشار آذری

نه چیز بالفعل علاوه بر این روشن است که شینیت در مقابل خودآگاهی، اساساً فاقد مستقل و ذاتی نیست بلکه آفریده ای محض است یعنی چیزی که آگاهی وضع می کند؛ اما آنچه وضع می شود، به جای آنکه چیزی باشد که خود را تأیید کند، فقط تأیید عمل وضع کردن است، که برای لحظه ای، انرژی اش را در شکل یک محصول، و در نمود متعلق به آن، نقش هستی بالفعل مستقلی را، اما فقط برای لحظه ای، تثبیت می کند. [۲۰]

هنگامی که انسان بالفعل و جسمانی، انسانی ایستاده بر زمین سفت و سخت و مدور، انسانی که نیروهای طبیعی را فرو می برد و بیرون می دهد، به مدد برون یافتگی اش، توانایی های ذاتی عینی و بالفعل خویش را همچون ابژه های بیگانه وضع می کند، سوژه نه عمل وضع کردن بلکه سوژکتیویته ای توانایی های ذاتی عینی است، سوژکتیویته ای که عملش بنابراین باید عینی باشد. ذات عینی، عینی عمل می کند؛ اما اگر عینیت در تعیین ذاتش گنجد نبود، ذات عینی اش عینی عمل نمی کرد. انسان ابژه ها را می آفریند، فقط وضع می کند، زیرا خود توسط ابژه ها وضع شده است، زیرا انسان بنیاداً طبیعت است. بنابراین، در عمل وضع کردن، از «فعالیت ناب» جدا نمی شود تا ابژه را بیافریند، بلکه محصول عینی اش صرفاً فعالیت عینی اش، فعالیت اش به عنوان فعالیت یک ذات طبیعی عینی، را تأیید می کند.

در اینجا شاهدیم که چگونه طبیعت باوری تمام عیار، یا انسان باوری، خود را هم از ایده آلیزم و هم از ماتریالیزم متمایز می کند، و در همان حال، حقیقت وحدت بخش هر دو است. همچنین شاهدیم که چگونه فقط طبیعت باوری، قادر به درک عمل تاریخ جهان است.

انسان مستقیماً وجودی طبیعی است. او به عنوان وجودی طبیعی، و به ویژه به عنوان وجودی طبیعی و زنده، از یکسو از نیروهای طبیعی برخوردار است یعنی یک وجود طبیعی فعال است. این نیروها در او به صورت تمایلات و توانمندی هایی، به صورت غرایز وجود دارند. از سوی دیگر، انسان به عنوان وجودی طبیعی، جسمانی، حسی و عینی، مانند سایر حیوانات و گیاهان، وجودی است نیازمند، مشروط و محدود. به عبارت دیگر ابژه های غرایز او، به عنوان ابژه هایی مستقل از او، خارج از او وجود دارند. اما این ها ابژه هایی هستند که اساساً در خدمت نیازهایش هستند، ابژه هایی لازم که برای عمل و تأیید توانمندی های ذاتی اش ضروری اند. اینکه انسان وجودی جسمانی، طبیعی، زنده، واقعی، حسی، عینی است، به این معناست که او ابژه های واقعی و حسی را به منزله ی ابژه های ذات تجلی زندگی اش در اختیار دارد، یا اینکه او می تواند زندگی اش را فقط در ابژه های واقعی و حسی تجلی بخشد. عینی، طبیعی و حسی بودن، یا ابژه، طبیعت و حس را بیرون از خود داشتن، یا حتی برای وجودی ثالث، ابژه، طبیعت و حس بودن، یک چیز است. گرسنگی، نیازی طبیعی است. بنابراین طبیعتی بیرون از خود، ابژه ای بیرون از خود، لازم است تا انسان خود را ارضا و سیراب کند. گرسنگی نیاز عینی بدن به چیز دیگری است، به ابژه ای از خود، که برای یکپارچگی و تجلی زندگی اش لازم است. خورشید ابژه ی گیاه است، ابژه ای ناگزیر برای آن که زندگیش را تأیید می کند. به همین منوال، گیاه ابژه ای برای خورشید، همچون تجلی قدرت زندگی بخش خورشید و نیروهای ذاتی عینی خورشید است.

وجودی که بیرون از خود طبیعت اش را ندارد، وجودی طبیعی نیست و در ذات طبیعت نقشی ندارد. وجودی که بیرون از خود ابژه ای ندارد، وجودی

عینی نیست. وجودی که خودش برای وجودی ثالث ابژه نیست، برای ابژه‌اش وجودی ندارد، یعنی عینی رفتار نمی‌کند. وجود آن عینی نیست. [۲۱] وجود غیرعینی یک ناوجود است.

وجودی را فرض کنید که نه خودش ابژه است و نه ابژه دارد. در وهله‌ی نخست، چنین وجودی، تنها وجود است. هیچ وجود دیگری بیرون از آن وجود ندارد. این وجود تنها و منفرد است. زیرا به محض آنکه ابژه‌هایی بیرون از خودم باشند، به محض آنکه تنها نباشم، یک دگر هستم واقعیتی غیر از ابژه‌ی بیرون از من. به این ترتیب، من برای این ابژه‌ی سوم واقعیتی غیر از خودش، یعنی ابژه‌اش، هستم. بنابراین، وجودی که ابژه‌ی وجود دیگری نباشد، متضمن آن است که هیچ وجود عینی وجود ندارد. به محض آنکه ابژه‌ای داشته باشم، این ابژه مرا به عنوان ابژه‌اش در اختیار دارد. اما وجود غیرعینی، وجودی است غیرواقعی و غیرحسی [۲۲]، اندیشه‌ی محض، یعنی وجودی خیالی و انتزاعی. حسی بودن یعنی واقعی بودن، ابژه‌ی حس بودن، ابژه‌ی حس بودن؛ بنابراین، ابژه‌های حس را بیرون از خود داشتن به معنای ابژه‌ها را برای حسیت فرد داشتن. حس بودن یعنی همانا رنج کشیدن. [۲۳]

بنابراین، انسان به عنوان وجودی عینی و حسی، وجودی است رنج‌کش و چون وجودی است که رنج بردن خود را تجربه می‌کند، وجودی است شورمند. شور نیروی ذاتی انسانی است که با تمام نیرو برای ابژه‌اش می‌کوشد.

اما انسانی صرفاً وجودی طبیعی نیست؛ او وجودی طبیعی و انسانی است. یعنی وجودی برای خود است؛ بنابراین وجود نوعی است. او به این عنوان باید خود را هم در وجودش و هم در دانشش، تأیید و اثبات کند. بنابراین،

ابژه‌های انسانی، آن دسته از ابژه‌های طبیعی نیستند که خود را بی میانجی عرضه می‌کنند. به همین منوال، حس انسانی، مادامی که مستقیم و عینی است، حسیت انسانی، عینیت انسانی، نیست. طبیعت، نه از لحاظ عینی و نه از لحاظ سوپژکتیو، بیواسطه برای ذات انسان کافی نیست. همانطور که هر چیز طبیعی باید ظهور کند، انسان نیز باید عمل ظهور خود را داشته باشد یعنی؛ تاریخ؛ اما تاریخ برای او عمل شناخته شده‌ی ظهور، و بنابراین، عمل ظهوری است که در آگاهی فرا می‌رود. تاریخ همانا تاریخ طبیعی راستین انسان است (بعداً به این موضوع باز خواهیم گشت).

ثالثاً، چون وضع کردن این شینیت خود فقط یک فرمانمود است یعنی عملی که با ذات* فعالیت محض در تناقض قرار می‌گیرد، باید همچنین بار دیگر از آن فرارفت. شینیت باید نفی شود.

در رابطه با: ۳، ۴، ۵، ۶.

۳) برونی شدن آگاهی، فقط معنای منفی ندارد بلکه معنای اثباتی هم دارد، و ۴) این معنای مثبت برای ما یا برای خو نیست، بلکه برای خودِ آن، برای آگاهی است [۲۴]. ۵) منفیت ابژه، فرارفتن اش از خود، برای آگاهی، معنایی اثباتی دارد، یعنی، آگاهی این نیستی را می‌شناسد. زیرا در این بیرونی شدن خود خویش را به عنوان ابژه می‌شناسد، یا ابژه را برای وحدت جدایی ناپذیر برای خودبودگی می‌شناسد. ۶) از سوی دیگر، مرحله‌ی دیگری در اینجا تلویحاً وجود دارد، یعنی اینکه آگاهی همچنین فرارفته و این برونی شدن و عینیت را به خود باز می‌گرداند، و بدینسان در دگر بود خویش به معنای دقیق کلمه با خود یگانه است.

* - در ترجمه‌ی قبلی حسن مرتضوی «سرشت» ترجمه شده بود. - پائشار آذری

همانطور که پیش تر دیدیم، به نظر هگل، تصاحب ذات عینی بیگانه شده، یا فرارفتن از عینیت تحت تعین بیگانگی - که باید از بیگانگی بی اعتنا به بیگانگی عملاً متخاصم پیش رود- همزمان یا عمدتاً به معنای فرارفتن از عینیت است، زیرا نه خصلت متعین ابژه بلکه خصلت عینی آن است که برای خودآگاهی زنده و بیگانه است. بنابراین ابژه چیزی است منفی، چیزی که از خود فرا می رود، یک نیستی. این نیستی ابژه نه تنها معنایی منفی بلکه معنایی اثباتی نیز برای آگاهی دارد، زیرا این نیستی ابژه همانا خود تأییدی ناعینیت و انتزاع از خود است. بنابراین، نیستی ابژه برای خود آگاهی معنایی اثباتی دارد، یعنی آگاهی این نیستی، ذات عینی، را به منزله‌ی خودبرونی شدن خویش می شناسد، یعنی می داند که تنها از طریق خودبرونی شدن اش وجود دارد...

شیوه ای که در آن آگاهی وجود دارد و در آن چیزی برایش وجود دارد، همانا دانستگی است. دانستگی کنش صرف آگاهی است. بنابراین چیزی برای آگاهی وجود دارد که آگاهی این چیز را بشناسد. دانستگی رابطه‌ی عینی یگانه‌اش است. آگاهی نیستی ابژه، یعنی ذات تمایز ابژه از آن، نابودگی ابژه برای آن، را تا حد می شناسد که می داند ابژه خودبرونی شدن اش است، یعنی خود را می شناسد -دانستگی به عنوان ابژه- زیرا ابژه فقط فرمانمود ابژه، بخاری مصنوعی، است، و در ذاتش، چیزی جز دانستگی نیست که در مقابل خودش قرار گرفته و بنابراین در مقابل خود نیستی را قرار داده است، چیزی که هیچ عینیتی خارج از دانستگی ندارد. به بیان دیگر، دانستگی می‌داند که تا حدی که به ابژه‌ی بیرون از خودش مرتبط می‌شود، خود را بیرونی

می‌سازد، و خودش برای خودش همچون ابژه ظاهر می‌شود، یا اینکه آنچه به عنوان ابژه برای او ظاهر می‌شود فقط خودش است.

از سوی دیگر هگل می‌گوید که در اینجا مرحله‌ی دیگری نیز گنجانده شده، یعنی به یکسان از این برونی شدن و عینیت فرارفته و آن‌ها را به خود بازگردانده است. بنابراین، در دگربودش است که به معنای دقیق کلمه با خویش یگانه است.

تمام موهومات یک اندیشه ورزی انتزاعی و نظورزانه در این بحث فشرده می‌شود.

یکم: آگاهی، خودآگاهی، در دگربودش به معنای دقیق کلمه با خود یگانه می‌شود. بنابراین، اگر ما در اینجا در انتزاع هگلی را نادیده بگیریم و خودآگاهی انسان را جایگزین خودآگاهی انتزاعی کنیم، آنگاه خودآگاهی در دگربودش با خود به معنای دقیق کلمه یگانه می‌شود. این امر حاکی از آن است که از سویی آگاهی دانستگی به عنوان دانستگی، اندیشه ورزی به عنوان اندیشه ورزی- وانمود می‌کند که چیز دیگری غیر از دگر خودش نیست، وانمود می‌کند که حسیت، فعلیت، زندگی است. (فویرباخ) [۲۵]. این جنبه در اینجا به تلویح مطرح شده است، زیرا آگاهی به عنوان آگاهی صرف، نه در عینیت بیگانه شده بلکه در عینیت به معنای دقیق کلمه، با مانعی روبرو می‌شود.

ثانیاً، آنچه به تلویح در اینجا بیان شده این است که چون انسان خودآگاه جهان معنوی- یا وجود جهان معنوی این جهان- را تشخیص داده است، با این همه خود را در این شکل بیگانه شده تأیید می‌کند و ادعا می‌کند که این شکل، وجود راستین اوست، آن را بازسازی و وانمود می‌کند که با خود در

دگربودش به معنای دقیق کلمه یگانه است. به این ترتیب، مثلاً پس از فرارفتن از دین، پس از آن تشخیص دین به عنوان محصول از خودبیگانگی، باز در مذهب به عنوان مذهب تأیید خویش را جستجو می کند. ریشه‌ی پوزیتیویزم کاذب هگل، یا موضع انتقادی صرفاً ظاهری او در همین جاست، موضعی که فویرباخ آن را وضع کردن، نفی کردن و بازسازی دین یا الهیات توصیف می کند. گرچه باید آن را به طور کلی تر درک کرد. بدینسان عقلانی در غیرعقلانی به عنوان غیرعقلانی با خود یگانه است. انسانی که این را در حقوق و سیاست تشخیص داده است، زندگی راستین انسانی خود را در این زندگی بیگانه به معنای دقیق کلمه دنبال می کند. به این ترتیب، دانستگی و زندگی راستین همانا خودابجایی و خودتأییدی هستند که با خود در تضاداند، هم در ارتباط با دانستگی و هم با ذات ایزه.

بنابراین، نیازی نیست درباره‌ی انطباق هگل با دین و دولت بیش تر گفته شود، زیرا این دروغ، دروغ اصول اوست.

اگر من دین را خودآگاهی انسانی بیگانه شده بدانم، آنگاه می دانم که در آن، به عنوان دین، نه تنها خودآگاهی ام بلکه خودآگاهی بیگانه شده ام را تأیید می کنم. بنابراین می دانم که خودآگاهی ام که به خودش و به ذاتش تعلق دارد، نه در دین بلکه برعکس در دینی که نفی و از آن فراروی شده است، تأیید می شود.

بنابراین به نظر هگل، نفی نفی نه تأیید ذات راستین یعنی از طریق نفی ذات ظاهری، بلکه تأیید ذات ظاهری یا تأیید ذات بیگانه شده در نفی اش، یا نفی این ذات ظاهری به عنوان ذاتی عینی که بیرون از انسان و مستقل از او وجود دارد، و دگرگونی او به سوژه است.

بنابراین فرارفتن، نقش ویژه ای ایفا می کند که در آن نفی، و حفظ یا ایجاب، با هم وحدت دارند.

به این ترتیب مثلاً در فلسفه ی حق هگل، فرارفتن از حق خصوصی برابر با اخلاق است، فرارفتن از اخلاق برابر با خانواده است، با فرارفتن از خانواده به جامعه ی مدنی می رسیم، فرارفتن از جامعه ی مدنی معادل دولت است و فرارفتن از دولت معادل تاریخ جهان است. در واقعیت، حق خصوصی، اخلاق، خانواده، جامعه ی مدنی، دولت وجود دارند اما آن ها فقط به مرحله ها، شکل های وجود انسان ها بدل می شوند که در انفرادشان معتبر نیستند بلکه انحلال می یابند و یکدیگر را به وجود می آورند. آن ها مرحله های حرکت هستند.

ذات سیال آن ها در وجود بالفعل اشان پنهان است. این ذات فقط در اندیشه، در فلسفه ظاهر و آشکار می شود. بنابراین وجود راستین دینی ام، همانا وجود دینی- فلسفی ام؛ وجود راستین سیاسی ام، همانا وجودم در فلسفه ی حق؛ وجود راستین طبیعی ام همانا وجودم در فلسفه ی طبیعت؛ وجود راستین هنری ام، همانا وجودم در فلسفه ی هنر؛ وجود راستین انسانی ام، همانا وجودم در فلسفه است. به همین منوال، فلسفه های دین، طبیعت، دولت و هنر همانا هستی راستین دین، دولت، طبیعت و هنر هستند. اما اگر فلسفه ی دین برای من تنها وجود راستین دین است، آنگاه فقط به عنوان فیلسوف دین به راستی دیندار هستم و به این ترتیب دینداری بالفعل و دیندار بالفعل را منکر می شوم. اما همزمان آن ها را بعضاً در چارچوب وجود خودم و یا در چارچوب وجود بیگانه ای تأیید می کنم که با آن در تعارض هستم - زیرا این تنها تجلی فلسفی آن هاست- و بعضاً در شکل اصیل اشان تأیید می کنم زیرا

آن‌ها صرفاً برایم به عنوان دگربودی ظاهری، به عنوان مقولات و پیکربندی‌هایی پنهان در زیر پوششی حسی وجود راستین‌شان، که وجود فلسفی‌ام هستند، اعتبار دارند.

به همین ترتیب، فرارفتن از کیفیت معادل با کمیت است؛ فرارفتن از کمیت معادل با مقیاس است؛ فرارفتن از مقیاس معادل با ذات است؛ فرارفتن از ذات معادل با نمود است؛ فرارفتن از نمود معادل با فعلیت است؛ فرارفتن از فعلیت معادل با مفهوم است؛ فرارفتن از مفهوم معادل با عینیت است؛ فرارفتن از عینیت معادل با ایده‌ی مطلق است، فرارفتن از ایده‌ی مطلق، معادل با طبیعت است، فرارفتن از طبیعت معادل با روح سوپرکتیو است؛ فرارفتن از روح سوپرکتیو معادل با روح عینی اخلاقی است؛ فرارفتن از روح اخلاقی معادل با هنر است؛ فرارفتن از هنر معادل با دین است و فرارفتن از دین معادل با دانش مطلق است. [۲۶]

از یکسو، این عمل فرارفتن، فرارفتن از ذات به منزله‌ی اندیشه است؛ از این رو، مالکیت خصوصی به عنوان اندیشه، فرارفتن از اندیشه‌های اخلاق است. و چون اندیشه‌ورزی خود را مستقیماً دگر خود یعنی واقعیت حسی تصور می‌کند، بنابراین، عملش نیز برای خود فاکت حسی به نظر می‌رسد. به این ترتیب، این فرارفتن از طریق اندیشه‌ورزی که اجازه می‌دهد تا ابژه‌اش در واقعیت باقی بماند، باور می‌کند که به طور واقعی بر این ابژه چیره شده است. و از سوی دیگر، چون ابژه اکنون برای آن به مرحله‌ای از اندیشه بدل شده است، اندیشه در واقعیت خویش این ابژه را تأیید خویش یا خودآگاهی یا انتزاع تلقی می‌کند.

بنابراین، از یک جنبه، وجودی که هگل در فلسفه از آن فرامی رود، دین دولت یا طبیعت واقعی نیست، بلکه دین به منزله‌ی ابژه دانستگی، به منزله‌ی یک جزم است؛ همین موضوع در مورد علم حقوق، علم سیاست و علم طبیعی صادق است. از سوی دیگر، هگل هم با ذات واقعی و هم با علم بیواسطه و غیرفلسفی این مخالفت می‌کند. بنابراین، هگل مفاهیم پذیرفته شده‌ی آن‌ها را نقض می‌کند. [۲۷]

از جنبه‌ی دیگر، انسان مذهبی می‌تواند تأیید نهایی خویش را نزد هگل بیابد.

اکنون باید بکوشیم تا مرحله‌های اثباتی دیالکتیک هگلی را در محدوده‌ی قلمرو بیگانگی درک کنیم.

الف) فرارفتن به مثابه‌ی حرکت عینی، که برونی شدن را به خود باز می‌گرداند. این بینش، که در چارچوب بیگانگی بیان می‌شود، در ارتباط با تصاحب ذات عینی از طریق فرارفتن از بیگانگی اش است؛ بینشی بیگانه شده در عینیت یافتگی بالفعل انسان، در تصاحب بالفعل ذات عینی اش از طریق نابودی تعین بیگانه شده، از طریق فرارفتن از وجود بیگانه شده اش. همانطور که خداناباوری، به عنوان فراروی از خدا، شدایند انسان باوری نظری است و کمونیزم نیز به عنوان فراروی از مالکیت خصوصی، اثبات انسان واقعی زنده به عنوان دارایی اش و شدایند انسان باوری عملی است، آنگاه خداناباوری انسان باوری است که میانجی اش فرارفتن از مذهب است، کمونیزم انسان باوری است که میانجی اش فرارفتن از مالکیت خصوصی است. تنها با فرارفتن از این میانجی که با این همه پیش شرطی است ضروری، انسان باوری ایجابی که از خود آغاز می‌شود، ظهور می‌کند.

اما خداناباوری و کمونیزم، نه پرواز و انتزاع است، و نه فقدان جهان عینی آفریده توسط انسان یا حتی فقدان توانمندی های ذاتی اش که عینیت یافته است؛ همچنین بازگشتی فقیرانه به سادگی غیرطبیعی و توسعه نیافته نیست؛ برعکس، خداناباوری و کمونیزم نخستین فرایند واقعی شدن، فعلیت یافتن بالفعل ذاتش که برای انسان واقعیت یافته و فعلیت یافتن ذات انسان به عنوان امری بالفعل است.

بدینسان هگل با درک معنای اثباتی نفی در ارتباط با خود-ولو به شیوه ای بیگانه شده- از خودبیگانگی، برونی شدن ذات، از دست دادن عینیت و واقعیت انسان را همچون فرایند خودشناسی، تغییر ذات، عینیت یافتگی و واقعیت یافتگی را درک می کند. [۲۸] به طور خلاصه، هگل در چارچوب انتزاع، کار را کنش خودتکوینی انسان، رابطه با خود را همچون ذاتی بیگانه، و نمود خود را همچون ذاتی بیگانه درک می کند که مظهر و تجلی آگاهی نوعی و زندگی نوعی است.

ب) با این حال، از نظر هگل، صرفنظر از، یا به عبارتی در نتیجه‌ی وارونگی که قبلاً توضیح دادیم، کنش فوق اولاً همچون کنشی صرفاً صوری ظاهر می شود زیرا انتزاعی است، زیرا خود ذات انسان فقط به عنوان یک ذات اندیشه ورزی انتزاعی، همچون خودآگاهی تلقی می شود.

ثانیاً، چون این بازنمود صوری و انتزاعی است، فرارفتن از بیگانگی به تأیید بیگانگی می انجامد؛ اما چون این حرکت خودتکوینی یا خودعینیت یافتگی، از خود برونی شدن و از خودبیگانگی است، به نظر هگل، امر مطلق، و بنابر این غایتش که متکی بر خود است و با ذاتش یگانه می شود، نمود نهایی زندگی انسانی است. از این رو، این حرکت، در شکل انتزاعی اش به

عنوان دیالکتیک، زندگی راستین انسانی تلقی می شود. اما چون این زندگی یک انتزاع است، یعنی بیگانگی زندگی انسانی، فرایندی الهی و بدینسان فرایند الهی انسان تلقی می شود، فرایندی که در تمایز با خویشتن، توسط ذات انتزاعی، ناب و مطلق اش انجام می شود.

ثالثاً، این فرایند باید حامل، سوژه ای، داشته باشد. اما سوژه ابتدا به صورت نتیجه ظاهر می شود. بنابراین، این نتیجه یعنی سوژه ای که خود را به عنوان خودآگاهی مطلق می شناسد، خدا، روح مطلق، ایده‌ی خودشناسنده و خودتأییدکننده است. انسان واقعی و طبیعت واقعی به محمول‌های محض، نمادهایی از این انسان مستور و غیرواقعی، و این طبیعت غیرواقعی بدل می شوند. بنابراین، سوژه و محمول رابطه‌ی وارونگی مطلق را با یکدیگر دارند، ابژه- سوژه‌ی عرفانی یا سوپرکتیویته ای که از ابژه فرا می رود، سوژه‌ی مطلق همچون فرایند (سوژه ای که خویشتن را بیگانه می کند و از این بیگانگی به خویشتن باز می گردد، و در همان حال در خود این بیگانگی را از نو به دست می آورد) و سوژه همچون این فرایند، گردشی مطلق و بی‌قرار درون خویش. اکنون بازنمودی صوری و انتزاعی از کنش خودتکوینی یا کنش خودعینیت یافتگی انسان داریم.

چون هگل انسان را با خودآگاهی یکسان می داند، ابژه‌ی بیگانه شده، ذات واقعی بیگانه شده‌ی انسان، چیزی جز آگاهی نیست، فقط اندیشه‌ی بیگانگی، انتزاع آن، و بنابراین، تجلی تهی و غیرواقعی یعنی نفی است. به این ترتیب، فرارفتن از این برونی شدن نیز فقط فرارفتن انتزاعی و تهی پیشین است یعنی نفی نفی. بنابراین، فعالیت غنی، زنده، حسی و انضمامی خودعینیت یافتگی به انتزاع محض خود، به منفیت مطلق تقلیل داده می شود، انتزاعی که به معنای

دقیق کلمه تثبیت می شود، و به عنوان فعالیتی مستقل یعنی خود فعالیت اندیشیده می شود. چون این به اصطلاح منفیت چیزی جز شکل انتزاعی و تهی کنش زنده و واقعی پیشین نیست، محتوای آن نیز صرفاً می تواند محتوایی صوری باشد که توسط انتزاع از هر محتوایی به وجود آمده است. در نتیجه فقط فورمول های انتزاعی، صورت های اندیشه، مقولات منطقی که از روح واقعی و از طبیعت واقعی جدا شده اند، صورت های کلی انتزاع ها تلقی می شوند و خود را به هر محتوایی مربوط می دانند و بنابراین نسبت به هر محتوایی بی اعتنا و به این علت برای هر نوع محتوایی قابل کاربرد هستند. (بعداً محتوای منطقی منفیت مطلق را روشن خواهیم کرد.)

دستاورد اثباتی هگل در منطق نظرورزانه اش این است: که مفاهیم معین و صورت های اندیشه ای کلی و ثابت، در استقلال اشان از طبیعت و روح، بیانگر نتیجه‌ی ضروری بیگانگی کلی ذات انسان و از این رو اندیشه ورزی انسان هستند، و بنابر این، هگل آن ها را به عنوان مراحل این فرایند انتزاع گرد آورده و ارائه کرده است. مثلاً، فرارفتن از هستی ذات است، فرارفتن از ذات مفهوم است، فرارفتن از مفهوم... ایده‌ی مطلق است. اما ایده‌ی مطلق چیست؟ ایده‌ی مطلق نیز باید از خود فرارود تا این چرخه‌ی عمل انتزاعی پیشین از نو تکرار نشود و به یک تمامیت انتزاع ها یا انتزاعی که خود را می فهمد قناعت نکند. اما انتزاعی که خود را به منزله‌ی یک انتزاع درک می کند، می داند که خود چیزی نیست. این انتزاع را رها سازد و به ذاتی برسد که ضدش است یعنی طبیعت. بنابراین کل منطق، این برهان است که اندیشه ورزی انتزاعی چیزی برای خود نیست، و ایده‌ی مطلق چیزی برای خود نیست و تنها طبیعت چیزی است.

ایده‌ی مطلق، ایده‌ی انتزاعی «هنگامی که بنا به وحدتش با خود بررسی شود، همانا فرایند شهودورزی است» [۲۹] (هگل، دانشنامه، ویراست سوم، ص. ۲۲۲) {بند ۲۴۴} و «در حقیقتِ مطلق خویش عزم می‌کند تا مرحله‌ی خاص بودگی اش یا تعین اولیه و دگر بود یعنی ایده‌ی بیواسطه را به عنوان بازتاب خود و خود را به مثابه‌ی طبیعت از خویش آزادانه رها سازد.» (دانشنامه) کل این ایده، که به چنین شیوه‌ی عجیب و غریبی بیان شده و باعث سردرد وحشتناکی برای هگلی‌ها بوده است، چیزی بیش از انتزاع محض نیست، یعنی متفکر انتزاعی اندیش که با تجربه و روشنگری فراتر از حقیقت خود خردمند شده است، تحت بسیاری از شرایط کاذب و هنوز انتزاعی تصمیم گرفته است تا خود را رها سازد و دگر بودش، امر خاص، امر متعین، را جایگزین وجود خودکفا، نیستی اش، کلیت اش و نامتعین بودگی اش کند؛ تصمیم می‌گیرد تا آزادانه طبیعت را که درون خود فقط به عنوان یک انتزاع، به عنوان یک ذات اندیشه‌ای، پنهان کرده بود از خود آزاد سازد، یعنی انتزاع را کنار بگذارد و طبیعت رها از انتزاع را مشاهده کند. ایده‌ی انتزاعی که شهود بیواسطه می‌شود، چیزی جز اندیشه‌ورزی انتزاعی نیست که خود را رها می‌کند و تصمیم می‌گیرد شهودورزی کند. کل این گذار از منطق به فلسفه‌ی طبیعت، فقط گذار از انتزاع به شهود است، گذاری که برای متفکری انتزاعی اندیش انجامش دشوار است، و بنابراین، آن را با چنین شیوه‌ی غریبی توصیف می‌کند، احساس عرفانی که فیلسوفان را از اندیشه‌ورزی انتزاعی به شهودورزی سوق می‌دهد، ملالت و بی‌حوصلگی است: اشتیاق به داشتن یک محتوا.

انسانی که از خود بیگانه شده، همچنین متفکری است که از ذاتش یعنی از ذات طبیعی و انسانی اش بیگانه شده است. بنابراین، اندیشه‌های او، روح‌های ثابتی هستند که بیرون از طبیعت و انسان سکنی گزیده اند. هگل تمام این روح‌های ثابت را گردآوری و در منطق خویش حبس کرده است؛ و هر یک از آن‌ها را ابتدا به عنوان نفی، به عنوان برونی شدن اندیشه ورزی انسان، و بعد به عنوان نفی نفی، یعنی فرارفتن از این برونی شدن، به عنوان تجلی واقعی اندیشه ورزی انسان درک می‌کند. اما چون این نفی نفی هنوز در چارچوب این بیگانگی انجام می‌گیرد، تا حدی بازسازی این اندیشه در انتزاعش است و تا حدی باقی ماندن در کنش نهایی، یعنی برونی شدن خود را به عنوان وجود راستین این روح‌های ثابت به خود مربوط می‌کند^{۴۴}؛ و تا حدی که این انتزاع خود را درک و به عنوان ملالی بیکران تجربه می‌کند، در هگل کنار گذاشتن اندیشه‌ی انتزاعی که فقط در اندیشه حرکت می‌کند و بدون چشم و دندان و گوش یعنی بدون هیچ چیز است، همچون تصمیم‌گیری برای تصدیق طبیعت به عنوان ذات و کاربست آن به شهود ظاهر می‌شود.

اما حتی طبیعت هم در انتزاعش و برای خود در نظر گرفته شود، یعنی در جدایی اش از انسان تثبیت شود، برای انسان هیچ است. بدیهی است که متفکر انتزاعی اندیش که تصمیم به شهود طبیعت گرفته است، به صورت انتزاعی به

^{۴۴} - (به این معنا که هگل به جای این انتزاع‌های ثابت، عمل انتزاع را جایگزین می‌کند که فقط در مدار خویش دوران می‌کند.) به این طریق، هگل خاستگاه تمام این مفاهیم نامناسب فلسفه‌ها را بنا به دیدشان روشن ساخته است؛ هگل این مفاهیم را با هم ترکیب کرده و به جای یک انتزاع متعین، انتزاعی از کل گسترده‌ی آن‌ها به عنوان هدف فلسفه‌ی انتقادی آفریده است. بعداً خواهیم دید که چرا هگل اندیشه ورزی را از سوژه جدا می‌کند. اما اکنون کاملاً روشن است که وقتی انسانی نباشد، تجلی ذاتش نیز نمی‌تواند انسان باشد؛ بنابراین اندیشه ورزی را نمی‌توان تجلی ذات انسان تلقی کرد، ذاتی که به عنوان سوژه‌ی طبیعی انسان چشم و گوش دارد و در جامعه، جهان و طبیعت زندگی می‌کند.

آن نظاره می کند. همانطور که طبیعت در صورت پوشیده و عرفانی خود، به عنوان ایده‌ی مطلق، به عنوان ذات اندیشه‌ی ای، برای این متفکر محصور باقی می ماند، به همان ترتیب نیز متفکر با آزاد کردن آن، فقط این طبیعت انتزاعی، فقط انتزاع طبیعت، را آزاد کرده است، گرچه با این اعتقاد که این دگربود اندیشه، یعنی طبیعت واقعی و مشاهده شده، از اندیشه‌ورزی انتزاعی متمایز شده است. یا اگر به زبان انسان ها سخن بگوییم، متفکر انتزاعی اندیش در شهود خود از طبیعت تجربه می کند که ذات هایی که وی قصد داشت در دیالکتیک الهی از هیچ، از انتزاع ناب، از محصولات ناب کار اندیشه بیافریند، یعنی ذات هایی که در خود بافته شده اند و هرگز به واقعیت نگاهی نخواهند کرد، چیزی جز انتزاع های تعین های طبیعت نیستند. بدینسان، کل طبیعت انتزاع های منطقی را فقط در صورتی حسی و بیرونی برای او تکرار می کند. متفکر انتزاعی اندیش، بار دیگر به تحلیل طبیعت و این انتزاع ها می پردازد. بدینسان، برداشت او از طبیعت فقط کنشی است تأییدکننده‌ی انتزاعش که از مشاهده‌ی طبیعت به دست آمده است،^{۴۰} فرایند زاینده‌ی انتزاعش که آگاهانه توسط خود او تکرار می شود.

بدینسان، مثلاً زمان همانند منفیتی است که خود را به خود مربوط می کند (منطق، ص. ۲۳۸). فرارفتن از شدن به عنوان وجود، در شکل طبیعی، با فرارفتن از حرکت به عنوان ماده منطبق است. نور شکل طبیعی بازتاب در خود است. اجرام آسمانی مانند ماه و ستاره‌ی دنباله‌دار شکل فلسفی طبیعی تضادی است که بنا به منطق، از یکسو امر اثباتی به خود تکیه می کند

^{۴۰} - این عبارت ها در دست نوشته خط خورده بودند: «کمی دیگر تعین هگلی و گذار از طبیعت به روح را بررسی خواهیم کرد. مسیر این انتزاع: "طبیعت، به عنوان ایده، به شکل دگربود انجامیده است."»

و از سوی دیگر امر نفی به خود تکیه می‌کند. زمین شکل طبیعی فلسفی بنیاد منطقی، همچون وحدت منفی تضادهاست. [۳۰]

طبیعت به عنوان طبیعت یعنی طبیعتی که به صورت حسی از معنای نهفته‌ی مرموز یاد شده در آن متمایز است، یعنی طبیعتی مجزا و متمایز از این انتزاع‌ها، هیچ است، هیچی که خود را به عنوان هیچ حفظ می‌کند. این طبیعت بی‌معناست یا فقط معنایی برون یافته دارد که از آن فرارفته است.

«از منظر غایت‌شناسی کرانمند، این پیش فرض صحیح را می‌یابیم که طبیعت در خود، غایت مطلق را دربر ندارد.» (ص. ۲۲۵) غایت آن، تأیید انتزاع است. «طبیعت به خود نشان داده است که ایده‌ای است در شکل دگربود. چون ایده در این شکل به عنوان نفی خود وجود دارد یا نسبت به خود برونی است، طبیعت نیز به همین منوال، جز در رابطه با این ایده، برونی نیست، اما برون بود تعیینی را می‌سازد که ایده تحت آن طبیعت است.» (ص. ۲۲۷) [۳۱].

برون‌بود را در اینجا نباید به حسیتی درک کرد که خود را تجلی می‌بخشد و در نور و در مقابل انسان حسی آشکار می‌شود. برون‌بود را باید در معنای برونی شدن درک کرد، خطا و نقصی که نباید باشد. زیرا حقیقت هنوز ایده است. طبیعت فقط شکلی از دگربودش است. و چون اندیشه‌ورزی انتزاعی ذات است، آنچه خارج از آن است، بنا به ذاتش، فقط بیرونی است. متفکر انتزاعی اندیش همزمان تشخیص می‌دهد که حسیت، ذات طبیعت، برون‌بود در تقابل با اندیشه‌ورزی خودکفاست.

اما همزمان متفکر یادشده این تقابل را به این طریق بیان می‌کند که برون بود طبیعت در تقابل با اندیشه‌ورزی، نقص آن است، و به این ترتیب چون

طبیعت از انتزاع متمایز است، هستی ناقص است، هستی ای که نه فقط برای من، یا به چشم من ناقص است بلکه ذاتاً ناقص است، خارج از خود چیزی دارد که [در خود] فاقد آن است. یعنی ذات آن چیزی است غیر از خودش. بنابراین به نظر متفکر انتزاعی اندیش، طبیعت باید از خود فرا رود، زیرا وی طبیعت را ذاتی فرض می کند که بالقوه فراروی کرده است.

«به نظر ما، روح طبیعت را پیش فرض خود دارد، این {روح} حقیقتِ طبیعت و به این علت شرط مطلق آن است. در این حقیقت، طبیعت ناپدید شده، و هنگامی که "ایده" به برای خودبودگی می رسد و ابژه و سوژه‌ی آن همانا مفهوم است. روح نتیجه می شود. این همانندی، منفیت مطلق است، زیرا مفهوم در طبیعت دارای عینیت کاملاً بیرونی اش است که با این همه از برونی شدن اش فرارفته، و در این با خود همانند می شود. از این رو، فقط این همانندی به منزله‌ی بازگشتی از طبیعت است.

«آشکار شدن، که به منزله‌ی ایده‌ی انتزاعی، گذار بیواسطه، شدایدِ طبیعت است، آشکار شدن روحی است آزاد، وضع کردن طبیعت به عنوان جهانش است؛ وضع کردنی که به عنوان بازتاب، همزمان مفروض قراردادن جهان همچون طبیعت مستقل است. آشکار شدن در مفهوم، همانا خلق طبیعت به عنوان هستی اش است، که در آن به خود تصدیق و حقیقت آزادیش را می دهد [۳۲].

«مطلق روح است. این عالی ترین تعریف مطلق است.» (بند ۳۸۴)

یادداشت ها:

۱- اشاره به قسمت نتیجه گیری بخشی است که درست پیش از این کلمات آمده و عنوان مالکیت خصوصی و کمونیزم به آن داده است (زیرا فصل مربوط به هگل که مارکس در «پیشگفتار» آن را «فصل نهایی» می دانست، در انتهای این مجموعه قرار داده شده است).

۲- برونو باوئر، نقدی بر انجیل های نظیر Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker، جلد ۱- ۲، لایپزیک، ۱۸۴۱؛ جلد سوم، برانشویگ، ۱۸۴۲. در آثار مذهبی، سه انجیل نخست (انجیل متی، انجیل مرقس و انجیل لوقا) را انجیل های نظیر گویند.

۳- مسیحیت مکشوف، یادگار قرن هجدهم و درآمدی بر بحران قرن نوزدهم، Achtzehnten Jahrhundert und Das Entdeckte Christentum. Eine Erinnerung des ein Beitrag zur Krisis اثر برونو باوئر، (زوریخ و وینرتور، ۱۸۴۳)

۴- فایده ی آزادی و مسائل شخصی من، Die Gute Sache der Freiheit und meine Eigene Eigene Angelegenheit اثر برونو باوئر، (زوریخ و وینرتور، ۱۸۴۲).

۵- اتو فریدریش گروپه (۱۸۰۴-۱۸۷۶)، نویسنده ی ضدهگلی.

۶- ر. ک. به یادداشت های پیشگفتار.

۷- اشاره به روزنامه ی Allgemeine Literatur-Zeitung برادران باوئر است که مارکس و انگلس خانواده ی مقدس را در نقد نظراتشان نوشتند.

۸- فویرباخ، نفی نفی را مفهوم مشخصی می داند که براساس آن اندیشه از خود در اندیشه فرا می رود و به مثابه اندیشه می خواهد مستقیماً بیانگر آگاهی، طبیعت و واقعیت باشد. (اشاره ی مارکس به ملاحظات انتقادی فویرباخ در باره ی هگل است که در ص ص. ۲۹-۳۰ Grundsätze der philosophie der Zukunft آمده است.)

۹- آنچه که از اینجا به بعد آمده، فصل اصلی و عناوین بخش های پدیدارشناسی روح هگل است.

۱۰- Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften اثر گ. و. اف. هگل (هایدلبرگ، چاپ اول، ۱۸۱۷، چاپ سوم ۱۸۳۰). دانشنامه ی علوم فلسفی هگل به سه بخش اصلی تقسیم می شود: موضوع بخش اول منطق است (منطق هگل، ترجمه ی ویلیام والاس، چاپ دوم، آکسفورد، ۱۸۹۲)؛ موضوع بخش دوم فلسفه ی طبیعت است (فلسفه ی طبیعت، ترجمه آ. میلر، انتشارات دانشگاه آکسفورد ۲۰۰۴ [۱۹۷۰]) و موضوع بخش سوم فلسفه ی روح است (فلسفه ی روح هگل، ترجمه ی ویلیام والاس، آکسفورد، ۱۸۹۴).

۱۱- به یادداشت شماره ی ۲ «مالکیت خصوصی و کار» رجوع کنید.

۱۲- «آگاهی ناخشنود» و آگاهی هایی از این نوع، شکل هایی از روح و مراحل و عواملی در تاریخ انسان هستند که در بخش های مشخص از پدیدارشناسی روح هگل از هم متمایز و تحلیل شده اند.

۱۳- هگل در بخش ۱۸۹ از فلسفه ی حق خود از اقتصاد سیاسی چنین یاد می کند: «پیشرفت و توسعه ی آن، منظره ی جالبی را برای اندیشه ای به وجود می آورد که بر انبوه بی پایانی از جزئیات کار می کند (مانند اسمیت، سه

و ریکاردو)... و از آنجا اصول ساده‌ی چیزها و هدایت آن‌ها را استخراج می‌کند.» هگل از سخنرانی اسمیت در شهر ینا به سال ۱۸۰۴-۱۸۰۳ 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 ماشین آلات «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 درنده‌خویی است که نیاز به مراقبت دائم و اهلی کردن دارد.»

(Jenenser Realphilosophie, ed. J. Hoffmeister, I, p. ۲۳۹)

۱۴- در (۱۹۵۸). ۶ (۱۹۵۶). ۴، Deutsche Zeitschrift für philosophie، این مسأله بررسی شد که آیا هگل به جنبه‌ی سلبی کار نظر داشته است یا نه. به فلسفه‌ی حق، بخش‌های ۲۴۶-۲۴۳ هگل رجوع شد که در آنجا هگل به وجود فقر اشاره می‌کند و به ابزارهای کاهش آن بدبین است و نتیجه‌گیری می‌کند که گسترش بازارها در سرزمین‌های توسعه نیافته، شاید از طریق «دیالکتیک درونی جامعه» به این امر کمک کند. در این مورد، هگل مطمئناً چیزی نداشت که بگوید. اما به نظر نمی‌رسد که این موضوع مد نظر مارکس بوده است. مارکس انتقاد می‌کند که هگل پی نبرده است که ذات کار بیگانگی است.

۱۵- اصطلاحات selbstisch, Selbstigkeit به «خودمدار» و «خودمدارانه» برگردانده شده‌اند. معنای این واژه‌ها بیش‌تر «رجوع به خود» است و هیچ کیفیت اخلاقی در آن نیست.

۱۶- فنومنولوژی (پدیدارشناسی) آموزه ی پدیدارها (فنومن ها) است. کانت از این اصطلاح برای تشریح پدیده های مربوط به حرکت اجرام استفاده می کرد. هگل این اصطلاح را برای نظریه اش درباره ی شیوه های تکوین ذهن از شناخت ساده بی میانجی تا شناخت مطلق به کار می برد.

۱۷- بند بعدی، رونوشت دومین و سومین بندی آخرین فصل پدیدارشناسی هگل (با ترجمه ی بیلی، چاپ دوم، ص. ۷۸۹) است.

۱۸- شینیت، به زبان آلمانی Dingheit. این اصطلاح را هگل در پدیدارشناسی در آغاز فصلی که «مشاهده» را تعریف و به «چیز» می رسد، معمول کرد. Dingheit واسطه ای است عام و انتزاعی که تمام تعینات خاص یک چیز، در کلیت خود دیده می شود. Dingheit را در ضمن das reine Wesen یعنی ذات ناب، می نامند. مارکس کمی جلوتر در همین متن، تعریف خاص خود را از شینیت ارائه می کند و مفهوم بیگانگی را در آن می گنجاند.

۱۹- برونی شدن، به زبان آلمانی Entäusserung.

۲۰- ذات، 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- «حسی بودن یعنی رنج کشیدن» (به آلمانی Sinnlich sein ist

leidend sein در اینجا قاعده تاً باید «رنج بردن» را به معنای تحمل کردن یعنی عین یا ابژه ی عمل شخص دیگر بودن درک کرد. به گذار رنج [Leiden] به شور [leidenschaftlich] در جمله ی بعدی دقت کنید.

۲۴- مارکس در اینجا ضمیر غیرشخصی «آن» (به زبان آلمانی es) را جانشین آگاهی **Bewusstsein** کرده است؛ اما به نظر می رسد که ترجمه ی بیلی که این ضمیر را جانشین خودآگاهی **Selbstbewusstsein** کرده، درست تر باشد. در نخستین نقل قول، مارکس فقط از ضمیر es استفاده می کند بدون آنکه مرجع ضمیر خود را مشخص کند در نتیجه ترجمه ی حاضر بر اساس ترجمه ی بیلی که مرجع ضمیر را «خودآگاهی» می داند، انجام شده است. مارکس هنگام تکرار دوباره ی این قطعه، مرجع ضمیر را «آگاهی» می داند که در این متن به همان ترتیب عمل شده است.

۲۵- مارکس به ص. ۳۰ اثر فویرباخ با عنوان **Grundsätze der Philosophie der Zukunft** اشاره می کند که در آنجا فویرباخ می گوید: «هگل متفکری است که از خود در اندیشه فرا می رود.»

۲۶- این رشته، «مقولات» عمده یا «صورت های اندیشه ای» دانشنامه ی هگل را به ترتیبی که حادث می شوند و از یکدیگر فرا می روند، در اختیار قرار می دهد. به همین ترتیب، رشته ی بالا از «حق خصوصی» تا «تاریخ جهانی» مقولات عمده ی فلسفه ی حق هگل را به ترتیبی که ظاهر می شوند، نشان می دهد.

۲۷- مفاهیم قراردادی الهیات، علم حقوقی، علم سیاست، علم طبیعی.

۲۸- درمتن آلمانی **Selbstentremdung** (از خودبیگانگی)، **Wesensäußerung** (برونی شدن ذات)، **Entgegenständlichung** (از دست دادن عینیت) و **Entwicklichung** (از دست دادن واقعیت) در تقابل با **Selbstgewinnung** (خودشناسی)، **Wesensänderung** (تغییر سرشت)، **Verwirklichung** (عینیت یافتگی) و **Verwirklichung**

(واقعیت یافتگی) قرار دارند. این تقابل تند و تیز هنگام ترجمه به زبان انگلیسی تا حدی کمرنگ می شود.

۲۹- منطق هگل، ترجمه ی والاس، بند ۲۴۴. «شهود» در اینجا برای ترجمه ی *Anschauen* استفاده شده است. معنای مرسوم *Anschauen* «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 می کند. به این ترتیب از این واژه نباید معنای مرسوم آن ایفا شود بلکه معنای فلسفی آن باید مد نظر باشد.

۳۰- زمان، حرکت، ماده و نور اشکالی هستند که در فلسفه ی طبیعت متمایز شده اند. شدن و نظایر آن مقولات منطق هستند. مارکس صرفاً خلاصه ای از تعاریف اصلی هگل ارائه می کند. مثلاً در بخش ۲۰۰ اولین چاپ دانشنامه، چنین آمده: «زمان به عنوان وحدت سلبی وجود- خارج- از خویش نیز صرفاً انتزاع است، وجودی آرمانی است که زمانی که هست، نیست و زمانی که نیست هست.»

۳۱- آخرین نقل قول بندی است که فصل مربوط به فلسفه ی طبیعت در دانشنامه از آن شروع می شود.

۳۲- فلسفه ی ذهن هگل، ترجمه ی والاس، بند ۳۸۱. مترجم حاضر (مترجم انگلیسی) هنگام ترجمه ی این قطعات از دانشنامه، دقیقاً از والاس متابعت نکرده است.

نمایه

آیسنلوس

ارسطو

اسکاربک، فریدریک

اسمیت، آدام

اشتراوس، دیوید فریدریش

افلاطون

انگلس، فریدریش

اوئن، رابرت

بابوف، فرانسوا نوئل

باونر، پرونو

بوره، یوجین

بوناروتی، فیلیپ

بیلی، جی. بی.

پرودون، پی یر ژوزف

پکونور، کنستانتین

تراسی، دستوت دو

دزامی، تنودور

دمولن، کامی

روگه، آرنولد

ریکاردو، دیوید

زوله

سن سیمون، کلود هانری

سه، ژان باپتیست

سیسموندی، ژان-شارل

شکسپیر

شوالیه، میشل

شولتز، ویلهلم

عبدالقدیر

فریدریک، ویلهلم سوم

فوریه، شارل

فویرباخ، لودویگ
فیخته، یوهان گوتلیب

کابه، اتین
کانت، ایمانوئل
کنه، فرانسوا
کوپن، فریدریش
کوریه، پل لویی

گانیله، چارلز
گروپه، اتو- فریدریش
گوته

لنو، هاینریش
لایل، چارلز
لادریل، جیمز میتلند
لوتر، مارتین
لودون، چارلز

مارشال، سیلون
مالتوس، توماس

مک کالاک، جان رمزی
میل، جیمز

ویل گاردل، فرانسوا
وینکه

هالر
هس، موزس