

انسان از دیدگاه مارکس

اریش فروم

مترجم محمد راه رخشان

ناشر انتشارات سنبله (هامبورگ)

این کتاب ترجمه‌ای است از زبان آلمانی این اثر:

Erich Fromm: "*Das Menschenbild bei Marx*",

Frankfurt/M, Berlin: Ulstein, 1988

Übersetzt von Mohammad Rahrakhshan

آدرس:

NOSRAT

Grindelallee 40

20146 Hamburg

Germany

انسان از دیدگاه مارکس

اریش فروم

مترجم: محمد راه‌رخشان

ناشر: انتشارات سُنبله

نوبت چاپ: چاپ اول / آبان ۱۳۷۳ / اکتبر ۱۹۹۴ - هامبورگ

تیراژ: ۵۰۰ نسخه

تایپ و صحافی: گیتی ابراز

حق هرگونه چاپ و انتشار برای انتشارات سُنبله - هامبورگ محفوظ است.

کپی‌رایت ۱۹۹۴

صفحه	فهرست مطالب
۵	توضیحات و حواشی (مترجم)
۱۱	مقدمه
۱۸	جعل عقاید مارکس
۲۴	ماتریالیسم تاریخی مارکس
۳۵	مسأله آگاهی، ساختار اجتماعی و کاربرد قهر طبیعت انسان
۴۰	الف) مفهوم طبیعت انسان
۴۲	ب) فعالیت انسان
۵۹	از خودبیگانگی
۷۴	سوسیالیسم از دیدگاه مارکس
۸۶	پیوستگی افکار مارکس
۹۷	مارکس بعنوان انسان
۱۰۲	پاورقی ها

اریش فروم

انسان از دیدگاه مارکس

توضیحات و حواشی (مترجم)

جنبش انسانگرایی در اروپا قدمتی دیرینه دارد. اما آنچه که امروزه و پس از دههٔ شصت قرن حاضر تحت لوای جنبش انسانگرایی جانی دوباره گرفته است، محتوایی کاملاً متفاوت از جنبش بُنیانی انسانگرایی دارد و بکارگیری لفظ انسانگرایی در بسیاری جهات بسیار متفاوت از کاربُردی است که در دوره‌های ماقبل خود داشته است. بدون اینکه قصد ساده کردن تاریخ پیچیده و عمیق انسانگرایی را در درازای حیات بشر - که عبارت از سرگذشت فلسفه‌ها و تحولات گوناگون پیرامون جایگاه انسان و رابطه‌اش با جهان و پاسخ به مسائل این اندیشه در هر دوران بوده است - داشته باشم، می‌توان در تجسمی کلی جنبش انسانگرایی را به پنج دوره تقسیم نمود که البته هر دوره آثار دوران ماقبل خود را نیز در خود دارد:

مشخصه دورهٔ اول جنبش انسانگرایی که مربوط به قرون وسطی می‌گردد، عبارت بود از حفاظت از رسالات آسمانی‌ی مربوط به رُم و یونان باستان. در این دوره، تکامل روحی، وجدانی و مذهبی انسان مورد نظر این جنبش بوده است و این دوره را «انسانگرایی کلاسیک» و یا بُنیانی نام نهاده‌اند.

در این دوره انگیزه «رستگاری» انسان در نزد خدا، که توسط مسیحیت نمایندگی می‌شد، سیمایی از انسان را به نمایش می‌گذارد که در آن انسان موجودی بود که نفس زندگیش دست شستن از مآذیات و از لذات زندگی است تا بتواند با قراردادن خود در کنار خدا به خداگونه‌گی دست یابد.

دوره دوم دگریار با همان مشخصات انسانگرایی کلاسیک تجلی یافت با این نیت که طغیانی علیه استیلای جزم اندیشی قرون وسطی را دامن بزند و هم از اینرو جنبش انسانگرایی در این دوره معنایی سیاسی بخود گرفته بود. تا این دوره انسان مرکز کائنات و مقصود خلقت بود. «انسانگرایی پس از رنسانس» تأثیرات مؤجزی بر پیکر اندیشه «نقطه صقل بودن انسان در جهان» بر جای گذارد.

«انسانگرایی مابعد کلاسیک آلمان»، انسانگرایی جدید یا ایدآلیستی، بدوره سوم قدرتگیری جنبش انسانگرایی مربوط می‌گردد. خواست آزادی لیبرالی و شأن فردی انسان که مشخصه این دوره را شکل میدهد، به آن منتهی شد که در این دوره اندیشه «فردیت داشتن» انسان رواج بیابد.

دوره چهارم جنبش انسانگرایی را کارل مارکس علیه انسانگرایی ایده آلیستی آلمانی نمایندگی میکرد. موضوع این کتاب به این دوره از جنبش انسانگرایی باز میگردد (*). جوهر کلام مارکس را میتوان اینگونه بیان کرد که انسان در روند تکامل تاریخی-اجتماعی خود با درهم آمیختن با نظام سرمایه داری به اوج از خودبیگانگی می‌رسد. ولی به تنهایی و بدون تغییرات اساسی در بُنیان‌های هستی واقعی خود قادر به رهایی نخواهد بود؛ بلکه تنها توسط تغییرات انقلابی در بُنیان‌های اجتماع، اقتصاد و سیاست میتواند زمینه دست یافتن به انسانیت واقعی و رستن از قید از خودبیگانگی را در جامعه‌ای نوین مهیا و آماده ساخت.

اندیشه‌های انسانگرایی مارکس که در حقیقت به منزله نقطه گسستی از سنت‌های پیشین انسانگرایی محسوب میگردد، از یک سوی تحت تأثیر واقعیات خشن اجتماعی در ابتدای شکل‌گیری سرمایه داری اروپا (فقر بی فائده طبقه کارگر، سرکوب جنبش‌های کارگری و ریشه عمیق ناسیونالیسم در اروپا) و از سوی دیگر متأثر از تعبیرات نادرست و کلیشه سازی‌هایی که از عقاید وی صورت میگرفت برای یک دوره چهل-پنجاه ساله بدست فراموشی سپرده شد. بطوریکه پس از مرگ وی و بخصوص پس از قدرت‌گیری حزب بلشویک در روسیه اساساً یاد کردن از عقاید انسانگرایی مارکس جزء «گناهان کبیره» محسوب میشده است. انسانگرایی مارکس هم از اینرو بمنزله نقطه گسستی از سنت‌های انسانگرایی ماقبل خود بشمار میرود که نه تنها سیمایی تاریخی-اجتماعی را از انسان حقیقی ارائه کرد، یعنی انسانی واقعی و غیرپندارگونه، و نه تنها به زدودن اوهام و خرافات مذهبی-سیاسی و اقتصادی از سیمای انسان پرداخت، بلکه بدنال آن با ذکر شأن انسان و نیازمندی‌های حقیقی‌اش و نقش اجتماعی انسان، راه‌های دستیابی انسان را به مقام انسانی خویش در دستگامی نظری و با اتکاء به مؤلفه‌هایی که ساختار اقتصادی-اجتماعی-سیاسی عصر وی در اختیارش قرار داده بود ترسیم نمود.

در دوره پنجم جنبش انسانگرایی پس از پایان جنگ دوم جهانی جدال بر سر تعبیر دیگری از انسانگرایی و گسست همه جانبه از سنت‌های ماقبل آن شدت گرفت و جنبش انسانگرایی این بار خود را در قالب ادبیات پس از جنگ، جنبش اگزیستانسیالیسم و جنبش دانشجویی ۱۹۶۸، نمایان ساخت. ماحصل این تلاش‌ها قدرت‌گیری اندیشه‌ای است که سعی در تلفیق انسانگرایی مارکس و انسانگرایی موجود در روانکاوی فروید نموده است که متفکران آن از «مکتب فرانکفورت» سر برآورده بودند (اریش فروم نیز در ابتدای حیات مکتب فرانکفورت در کنار ماکس هورک‌هایمر در رده پایه‌گذاران این مکتب بود ولی در میانه‌های راه از این مکتب جدا شد). از جمله مشخصات اساسی این دوره تلاش برای نمایان کردن تضادمندی درونی‌ی ساختار روانی انسان در کلیه جنبه‌های زندگی فردی، پرورشی و اجتماعی بوده و

نشان دادن نقش این تضادمندهای درونی در کلیه عرصه‌های زندگی فرد، جامعه و تغییرات اجتماعی. آنچه که بیش از همه به شکل‌گیری جنبش متأخر انسانگرائی کمک کرد، شکل‌گیری سیمای کاملاً متفاوتی از انسان بود که آنرا روانکاوی فروید ارائه میکرد. تأثیر اندیشه وی تا به آن حد بود که آنرا انقلاب سوم بشریت میدانند؛ جهشی که توانسته است چهره‌ای کاملاً متفاوت از انسان و جهان ذهنی وی ارائه دهد. پیش از فروید، ارسطو و داروین هرکدام با ارائه نظرات خویش پیرامون موقعیت انسان و طبیعت، انقلابی عظیم را در تفکر بشریت موجب گردیده بودند.

این کتاب قبلاً یکبار توسط آقای مجید کشاورز تحت عنوان «سیمای انسان راستین» بفارسی برگردانده شده است. ترجمه ایشان بدوران قبل از قیام بهمن ۵۷ ایران باز می‌گردد و سوای اشتباهات بسیار در ترجمه که حتی در برخی جاها مفهوم نوشته فروم را دگرگون کرده است، از این مسأله نیز در رنج است که مقدمه فروم بر این کتاب و بخش پیوستگی افکار مارکس در آن ترجمه نیامده‌اند. حتماً ترجمه حاضر مبراً از نواقص نیست. ولی سعی کرده‌ام تا در محتوا و مضمون کتاب بخاطر ترجمه تغییری داده نشود.

در اینجا از همکاری ارزشمند دوست عزیز آقای حمیدرضا رحیمی در بازخوانی متن فارسی این کتاب کمال تشکر را دارم.
در همه جای این کتاب کلمات داخل [] از مترجم است.

محمد راه‌رخشان

هامبورگ ۲۳/۱۱/۹۳

مقدمه

فلسفه مارکس همانند فلسفه وجودگرایانه، اعتراضی است به از خود بیگانگی انسان، [اعتراضی] علیه فقدان فرد و علیه تبدیل شدن انسان به شیء. فلسفه مارکس اعتراضی است علیه غیر انسان کردن انسان و علیه تبدیل انسان به ماشین - که این خود به تکامل صنایع در غرب پیوسته است. فلسفه مارکس تمام «جواب‌هایی» را که به مسأله وجود انسان داده می‌شود از آنجا که [اینها تنها و] در حقیقت بر تضادهای درونی خود سرپوش می‌گذارند، عمیقاً به نقد می‌کشد. فلسفه وی ریشه در مجرای سنت انسانگرایی غرب دارد، [سنتی] که از زمان اسپینوزا، از عصر روشنگری در آلمان و فرانسه قرن هجدهم تا گوته و هگل ادامه می‌یابد و جوهر درونی آن پرداختن به انسان و تحقق قوای انسانی او است.

مسأله محوری در فلسفه مارکس - که بیان آشکار و سریع خویش را در دستنوشته‌های فلسفی-اقتصادی می‌یابد - مسأله‌ای مربوط به هستی واقعی فردیت انسان است، یعنی انسانی که بواسطه عمل خویش وجود دارد و طبیعت وی در تاریخ شکل گرفته و خود را در آن آشکار می‌سازد. برخلاف کیرکگارد (Kierkegaard) و دیگر فلاسفه، مارکس انسان را به منزله عضوی واقعی از جامعه و طبقه‌ای معین می‌بیند، به منزله موجودی که توسط جامعه رشد می‌یابد و در عین حال نیز اسیر بندهای جامعه است. برای مارکس تحقق کامل قوای انسان و رهایی وی از قدرت‌های اجتماعی‌ای که وی را به بند کشیده‌اند، با برسمیت شناختن این قدرت‌ها و با تحوّل اجتماعی که توسط همین قدرت‌ها صورت می‌گیرد، عملی است.

فلسفه مارکس فلسفه‌ای جدالی است. فلسفه‌ای که از اعتقاد به انسان و از اعتقاد به توانایی انسان در گشودن بندها و تحقق بخشیدن به استعدادهای ذاتی خویش شکل می‌گیرد. چنین اعتقادی خصلت نمای فرهنگ غرب از انتهای قرون وسطی تا قرن نوزدهم است.

اتفاقاً بهمین دلیل نیز بسیاری از خوانندگان [این کتاب] که تحت تأثیر ناامیدی مقطع حاضر قرار دارند و به مقوله از نو پا گرفته گناه موروثی (به شکلی که فروید و نیبوهر آنرا مطرح می‌سازند) اعتقاد آورده‌اند، خواهند پنداشت که فلسفه مارکس دیگر قدیمی، خیالی و یا غیرلازم شده است. و به این دلیل و شاید دلایلی از این دست، این را مردود بدانند که «انسان توانایی ارتقاء یافتن به موجودی را دارد که بایسته هستی او را شکل می‌دهد» و هم از این روی دیگر اعتقاد به انسان را از دست داده‌اند. اما برای دیگران [که اینگونه ناامید نشده‌اند] فلسفه مارکس منبعی دور اندیش و مملوّ از امیدهای تازه است.

من براین عقیده‌ام که اگر غرب بخواهد این قرن مملوّ از امتحانات گوناگون را با موفقیت پشت سر بگذارد، به یک امید و افق تازه احتیاج دارد و دانشمندان علوم طبیعی باید از مرزهای تفکر مکانیکی-اثباتی (positivistisch-mechanistisch) که در حال حاضر سیطره خود را [بر همه چیز] افکنده است فراتر بروند. در حالیکه تفکر غرب بین قرون سیزدهم تا نوزدهم (یا دقیقتر گفته باشیم، تا شروع جنگ اول جهانی) با نیروی امید مشخص می‌شد - امید که ریشه در تفکر پیامبران و فرهنگ‌های یونان و روم دارد - چهل سال اخیر تنها توسط یأس و ناامیدی روزافزون مشخص می‌شوند: انسان متوسط ناباورانه بدنبال حفاظت از خود می‌گردد، سعی می‌کند از آزادی بگریزد و در دامان حکومت بزرگ و یا اتحادیه بزرگ امنیت خود را بیابد. اگر نتوانیم بر این ناامیدی غلبه یابیم، شاید بتوان خود را در آتکاء به دارائی مادی چند صباحی حفظ کرد، اما به مرور و در یک افق تاریخی-جهانی، غرب به

تباهی روحی و جسمی خواهد رسید.

هرچند که اهمیت فلسفه مارکس به عنوان منبع شور فلسفی و وسیله‌ای برای درمان سرخوردگی آشکار و نهان کنونی کاملاً مشخص است ولی برای انتشار مجدد آثار وی در غرب دلیل دیگری نیز وجود دارد. جهان اکنون به دو قسم متخاصم تقسیم شده است - به «مارکسیسم» و «به سرمایه‌داری». در حالیکه در غرب کلمه «سوسیالیسم» کلمه‌ای شیطنانی است و اعتماد هیچکس را جلب نمی‌کند؛ در مورد نیمه دیگر جهان خلاف این امر صادق است. نه تنها چین و شوروی برای اینکه سیستم حاکم در کشورشان را پُر محتوا جلوه دهند، از مقوله سوسیالیسم سود می‌جویند، بلکه غالب کشورهای آسیائی و آفریقائی نیز با عقاید سوسیالیستی مارکس احساس نزدیکی می‌کنند. برای آنها سوسیالیسم و مارکسیسم تنها به خاطر توسعه اقتصادی ایجاد شده در شوروی و چین نیست که از اهمیت برخوردار شده است، بلکه بخاطر ذات عدالت و برابری جهانشمولی است که در سوسیالیسم وجود دارد [...]. هرچند که شوروی سیستم سرمایه‌داری محافظه کار و نه سوسیالیسم حقیقی مارکس را به جهان عرضه می‌دارد و هرچند که چین توسط ابزارهایی که بکار می‌برد آزادی فرد را که هدف سوسیالیسم است نفی می‌کند، اما هر دوی آنها از قدرت جاذبه افکار مارکس بهره می‌گیرند تا خود را به کشورهای آسیائی و آفریقائی نزدیک کنند. اما عکس‌العمل سیاست رسمی غرب و افکار عمومی در این باره چگونه است؟ ما با اینکه ادعای آنها را در این باره که سیستم آنها سوسیالیستی است تأیید می‌کنیم، سوسیالیسم و مارکسیسم را با سرمایه‌داری دولتی در شوروی و با اقتدار طلبی چینی‌ها یکی فرض کرده و آنها را یکسان می‌انگاریم. بدین وسیله توده‌های وسیع مردم جهان را از یک طرف در برابر «سوسیالیسم» و «مارکسیسم» قرار می‌دهیم و از طرف دیگر در برابر سرمایه‌داری (و یا آنطور که برحسب عادت بیان می‌کنیم، آنها را بین «بردگی» و «آزادی» - یعنی اقتصاد آزاد سرمایه‌داری - قرار می‌دهیم) و به همین دلیل نیز به شوروی و کمونیست‌های چینی در این تقابلات نظری تا حد امکان ابزارهای دفاعی می‌دهیم.

برای کشورهای توسعه نیافته - که توسعه آنها در خلال قرن حاضر برای سیاست جهانی از اهمیت فوق‌العاده برخوردار است - نه سوسیالیسم و نه سرمایه‌داری هیچکدام بدیل مناسبی نیستند، بلکه تنها سوسیالیسم انسانی مارکس می‌تواند به آنها کمک کند. [در حال حاضر] لهستان، یوگسلاوی، مصر، اندونزی و غیره تمایل خود را در اشکال متفاوت به سوسیالیسم انسان‌گرای مارکس نشان می‌دهند. غرب چیزهای زیادی دارد که به عنوان رهبر این تکامل به مستعمرات قدیمی خود عرضه دارد؛ نه فقط سرمایه و کمک‌های فنی، بلکه همچنین سنت انسان‌گرایی غرب را که برآیند آن سوسیالیسم مارکس است؛ سنت آزادی انسان، نه تنها «از یک چیز» بلکه آزادی «در یک چیز»، امکان تکامل قوای انسانی، بمعنای سنت شأن انسانی و برادری. برای این تأثیرگذاری و برای درک اکاذیب چینی‌ها و روس‌ها باید تفکر مارکس را درک کنیم و سیمای غلط و تحریف شده مارکسیسم را که بر تفکر غرب سایه افکنده است، از بین ببریم. امیدوارم که این کتاب قدمی در این جهت باشد. در این کتاب سعی کرده‌ام برداشت مارکس را از انسان به شیوه‌ای ساده (که امیدوارم آنرا زیاد ساده نکرده باشم) تشریح کنم، چرا که سبک [نوشتاری] وی بسیار پیچیده است و امیدوارم که این کتاب به خواننده کمک کند، نوشته مارکس را [دست‌نوشته‌های فلسفی-اقتصادی را که اریک فروم در انتهای چاپ آلمانی این کتاب منتشر ساخته است] درک کنند. از بیان اختلافاتم با مارکس در این جا امتناع ورزیده‌ام، چرا که تا آنجا که به عقاید انسانی-وجودگرای وی برمیگردد، اختلافات زیادی را نمی‌بینم. ولی در پاره‌ای نکات که به تئوری‌های اقتصادی مارکس مربوط می‌گردد، نمی‌توانم موافق مارکس باشم، این مسأله را در کارهای قبلی‌ام بررسی کرده‌ام. (۱)

زمینه این اختلاف به آن مربوط می‌شود که مارکس نمی‌توانست پیش‌بینی کند که سرمایه‌داری تا چه

اندازه‌ای قادر خواهد بود خود را گسترش دهد و نیازهای اقتصادی گسترش صنایع ملی را برآورده سازد و اینکه وی قادر نبود خطر بوروکراسی کردن و مرکزی کردن [اقتصاد و سیاست] را در بیابد و نمی‌توانست سیستم اقتدارگری را که بعنوان سوسیالیسم سر بر آورده است پیش‌بینی کند. اما چون در این کتاب تنها به تفکرات فلسفی-تاریخی مارکس می‌پردازیم، اینجا محل مناسبی برای پرداختن به تئوری‌های اقتصاد سیاسی مارکس نیست.

به هر حال انتقاد واقعی به مارکس متفاوت از قضاوت‌های تندروانه و مبتذلی است که امروزه رایج شده است. از اینرو معتقدم که ما تنها با حلّ واقعی بر محتوای تفکر مارکسیسم و با تمیز دادن بین مارکسیسم و به ظاهر مارکسیستهای روسی و چینی قادر خواهیم بود واقعیات جهان کنونی را درک کنیم و معقول و سازنده به استقبال نیازمندی‌های آن برویم. [از طرف دیگر] امیدوارم که این کتاب تنها به درک بهتر از فلسفه انسانگرائی مارکس خدمت نکند، بلکه همچنین کمکی باشد به اینکه موضع غیرمنطقی و ناشی از وهم نابهنجاری را که در مارکس روح پلید خطرناک و در سوسیالیسم افکار شیطانی را می‌بیند از بین ببرد.

موضوع اصلی این کتاب پرداختن به دست‌نوشته‌های فلسفی-اقتصادی است ولی به هر حال بخش‌های کوچکی از دیگر نوشته‌های فلسفی مارکس را نیز آورده‌ام تا این تصویر را کامل‌تر کنم. تنها بخش طولانی‌ای را که به این مجموعه اضافه کرده‌ام در بردارنده گزارشاتی است که مربوط به شخصیت مارکس می‌گردد. قصدم از گنجاندن این بخش نشان دادن تحریفاتی است که حول شخصیت فردی مارکس صورت گرفته است و معتقدم که ارائه تصویری واقعی از شخصیت مارکس، پیش‌ذهنهایی (*) را که حول عقاید وی وجود دارد بی‌اثر می‌سازد.

در انتها نیز می‌خواهم از تی.بی. بوتومور (T.B.Bottomore)، از مدرسه اقتصاد لندن بخاطر انتقادهای سازنده‌اش بر پیش‌نویس این کتاب تشکر کنم.

اریک فروم

(*) یکی از کارهایی که برای ایجاد پیش‌ذهن علیه مارکس صورت گرفته است انتشار کتابی است در رابطه با مارکس با نام «جهانی بدون مسیح» (A World without Jewes, D.D. Runes, Ed., 1959) که آنطوری که از تیتسر آن بر می‌آید گویا که مارکس آنرا به رشته تحریر در آورده است (نام اصلی کتاب «مسأله یهود» است). انتشار این کتاب در افکار عمومی این تصور را بیدار کرده است که گویا مارکس بنیانگذار ایده یهودی ستیزی ناسیونال سوسیالیستها و شوروی بوده است. هر کس که این کتاب را خوانده باشد و با فلسفه مارکس و سبک نگارش وی آشنایی داشته باشد می‌داند که این ادعا بی‌اساس است. این کتاب تنها کاری که ارائه می‌کند دگرگونه نشان دادن پاره‌ای از نکته‌های بسیار آموزنده‌ای است که مارکس پیرامون «رهایی در نظام سرمایه‌داری» بیان داشته است.

جعل عقاید مارکس

جعل آراء و نظرات طنزی مخصوص تاریخ است. در زمانی که منابع [مطالعه تاریخ] آزادانه در دسترس قرار دارند برداشت‌های ناروا و تحریف نظرات را هیچ مرزی محدود نمی‌کند. درباره این پدیده مثالی عمیق‌تر از آنچه که بر نظریات مارکس رفته است نمی‌توان یافت. مارکس و مارکسیسم پیوسته مورد اشاره قرار می‌گیرند: در مطبوعات، در سخنان سیاستمداران، در کتاب‌ها و مقالات دانشمندان علوم اجتماعی و فلاسفه. در هر صورت [این واقعه] چنین می‌نماید، که سیاستمداران و روزنامه‌نگاران (به استثناء برخی از آنها) هرگز نگاهی به سطری از آثار مارکس نیانداخته‌اند و دانشمندان علوم اجتماعی نیز به حداقل دانش درباره وی بسنده می‌کنند. آنها آشکارا از اینکه خود را در این زمینه صاحب نظر می‌دانند خرسندند، چرا که هیچکس که دارای تأثیر و منزلتی در تحقیقات اجتماعی باشد به نظرات جاهلانه آنها شک نکرده است (۲).

در کنار تمامی این تحریفات بیشترین و شایع‌ترین آنها تحریف عقاید «ماتریالیسم» مارکس است. چنین برداشت می‌شود که گویا اعتقاد مارکس بر این بود که اصیل‌ترین سائقه روانی انسان کسب سود مادی و تن‌پروری است. و گویا تلاش انسان برای کسب مادیات، انگیزه‌ای اصلی در زندگی فرد و حیات انسانی را شکل می‌دهد. روی دیگر این تفکر چنین است که گویا مارکس معنای فردیت را نادیده گرفته و نیازهای روحی انسان را نه مورد توجه قرار داده و نه برای آنها منزلتی قائل شده است. و ایده‌ال وی انسانی است که شکمش سیر، جامه‌اش آراسته، اما معنویت خویش را از دست داده است. انتقاد مارکس از مذهب به منزله انکار تمامی ارزش‌های معنوی قلمداد گردیده است. این برداشت اساساً توسط کسانی صورت می‌پذیرد که خداپرستی را یگانه شرط جهت‌گیری معنوی انسان می‌انگارند.

مطابق آن نیز بهشت سوسیالیستی مارکس با چنین انگاره‌هایی نشان داده می‌شود: میلیون‌ها انسان زیر تسلط بوروکراتیسم قدرتمند دولتی قرار گرفته‌اند. انسان‌هایی که آزادیشان را به بهای برابری (احتمالی) از اینان سلب کرده‌اند. این انسان‌های تأمین شده به لحاظ مادی، فردیت خویش را از دست داده‌اند و تماماً تبدیل به آدمک‌های ماشینی یکدستی شده‌اند که توسط گروه کوچکی از رهبران زُده هدایت می‌شوند.

باید گفت که این تصویر میرا از ماده‌گرایی مارکس – که بیش از هرچیز نمایانگر ضدیت معنوی و خواست یکدست کردن و اطاعت پیشگی است – کاملاً غلط است. هدف مارکس آزادی معنوی انسان، آزادی وی از زنجیرهای جبر اقتصادی بود، [هدف مارکس] بازیابی کمال انسانی برای کسب توانایی در ایجاد یگانگی با هموعانش و با طبیعت بود. فلسفه مارکس با بیانی غیر مذهبی، حرکتی جدید و رادیکال در عرف مسیحیت بود. هدف فلسفه مارکس تحقق‌یابی کامل فردیت انسان بود، یعنی چیزی که اساس تفکر انسان را از دوره نوزایی (رنسانس) و روشنگری تا قرن نوزدهم هدایت می‌کرد.

این تصویر بدون شک بسیاری از خوانندگان را متعجب خواهد ساخت، چرا که با عقاید رایج درباره مارکس - که تاکنون به عرف عمومی تبدیل شده اند - مغایرت دارد. پیش از اینکه شهودی برای اثبات این قضیه ارائه کنم می‌خواهم به طنز دیگری اشاره کنم که ترسیم اهداف مارکس و محتوای تعالیم سوسیالیستی او را بی‌کم و کاست با واقعیات جامعه سرمایه‌داری امروزین غرب یکی می‌دانند. [در جامعه سرمایه‌داری] محرک اصلی در روابط بخش عظیم انسان‌ها، کسب سود مادی بیشتر، آسایش و مصرف روزافزون است و این خواست آنها تنها توسط ترس از به مخاطره افتادن دارائی‌شان مهار می‌شود. آنها بطور فزاینده‌ای هم در حوزه تولیدات و هم در قلمرو مصرف، در زندگی‌ای که توسط دولت و مراجع بوروکراتیک وابسته بآن برانگیخته و تنظیم شده است در خوشنودی بسر می‌برند. آنها فردیتشان را قربانی آسایش کرده‌اند. اگر اصطلاح مارکس را در این باره بکار ببریم، آنها در واقع «انسان-کالایی» هستند که در خدمت ماشینی قوی و مستقل از خودشان قرار گرفته‌اند. سیمای واقعی سرمایه‌داری در نیمه اول قرن بیستم از کاریکاتور سوسیالیسم مارکس - یعنی آنطور که آن را به نمایش گذارده‌اند - به سختی قابل تفکیک است.

از طرف دیگر تعجب‌آورتر از همه اینست که کسانی که «ماده‌گرایی» مارکس را بیش از همه مورد نقد قرار می‌دهند از این زاویه حرکت می‌کنند که سوسیالیسم با واقعیت ناسازگار است، چرا که محرک اصلی انسان را برای پرداختن به کار تنها در کسب سود مادی می‌داند. توانایی انسان در تعقلی کردن تناقضات آشکار با توسل به شیوه‌های روانشناسانه، تا سرحد وادارکردن وی به دروغ‌گویی از این بهتر نمی‌تواند نمود بیابد. در حالی که همان افراد با همین دلایلی که سعی دارند توسط آنها به ما بقبولانند که عقاید مارکس با سنت‌های معنوی و مذهبی ما خوانایی ندارد، و توسط آنها می‌خواهند از سیستم کنونی ما در برابر مارکس دفاع کنند در عین حال نیز به همان دلایل بعنوان مدارکی استناد می‌کنند که گویا وقتی آنها درباره سرمایه‌داری بکار بگیریم مطابق ملزومات طبیعت انسانی خواهد بود و همان دلایل را برای بیان برتری سرمایه‌داری بر سوسیالیسم ارائه می‌دهند.

در اینجا سعی خواهم کرد اثبات کنم: در هیچ کجای نظریه مارکس نمی‌یابیم که محرک اصلی در انگیزش انسان و اشتیاق اصلی وی کسب سود مادی است. فراتر از آن، هدف واقعی مارکس رهایی انسان از قید تمایلات اقتصادی است، تا تحت آن شرایط - و این نکته‌ای بسیار تعیین‌کننده است - انسان تمامیت انسانی خویش را به کف آورد. مهمترین نکته برای مارکس آزادی انسان به منزله یک فرد، رفع از خود بیگانگی، بازیابی قابلیت‌های خود و یگانه شدنش با طبیعت و با هموعانش بود. معتقدم که فلسفه مارکس بیان عمیق موجودیتی معنوی است و دقیقاً بخاطر غنای معنویش در تخالف با فعالیت مادی و در تخالف با این برداشت سطحی از فلسفه ماتریالیستی عصر ما قرار می‌گیرد. هدف مارکس، هدف سوسیالیسم انسانی وی در اساس همان هدف پیام آور مسیحیت است که به زبان قرن نوزدهم بیان شده است. چرا فلسفه مارکس در کلیت خود مورد سوء تعبیر قرار می‌گیرد و وارونه ارائه می‌شود؟ در این باره دلایل متعددی وجود دارند. اولین دلیل این امر بی‌شک نادیده گرفتن و نپرداختن به این نظریات است. واضح است که فلسفه مارکس در دانشگاه‌ها مورد بررسی قرار نمی‌گیرد، هیچ تحقیق انتقادی‌ای درباره آن صورت نمی‌پذیرد و از اینرو شاید برخی می‌پندارند که مجازند بدون کوچکترین شناختی، همانگونه که بنظرشان می‌آید، در این باره سخن بگویند و یا بنویسند. هیچ مرجع مؤثقی وجود ندارد که براساس ملاحظه داده‌ها و بر اساس حقیقت [فلسفه وی] بنا شده باشد. هرکس به خود اجازه میدهد درباره وی سخنوری کند بدون اینکه یکبار نظرات وی را مطالعه کرده باشد و یا حداقل آنقدر مارکس را بشناسد که تصویری کلی از نظام بغرنج و دقیق اندیشه وی بدست آورده باشد. بدین صورت اهمیتی نیز ندارد که اثر

فلسفی مارکس که برداشت وی را از انسان، از بیگانگی و از رهایی انسان مورد بحث قرار می‌دهد تاکنون به انگلیسی ترجمه نشده و بنابراین، این قسمت از عقاید وی برای جهان انگلیسی زبان هنوز ناشناخته مانده است (اولین ترجمه انگلیسی این اثر را بنگاه انتشاراتی لورنتس و بشارت در ۱۹۵۹ در بریتانیای کبیر منتشر کرد. مرجع بنگاه مذکور ترجمه‌ای بود که توسط بنگاه انتشارات زبان‌های خارجی مسکو انتشار یافته بود). به هر حال این دلیل برای توجیح نادیده گرفتن فلسفه مارکس حکم قابل قبولی نیست، چرا که عدم ترجمه چنین اثری به زبان انگلیسی تنها بازگوینده این نادیده انگاری است و نه توضیح دهنده آن. درثانی، گرایش اصلی در تفکر فلسفی مارکس در نوشته‌های دیگر وی که به زبان انگلیسی انتشار یافته‌اند، کاملاً واضح است و برای جلوگیری از جعل نظرات وی، باندازه کافی رسا می‌باشند.

دلیل مهم دیگر در این باره، در این واقعیت نهفته است که کمونیست‌های روسی خود را وارثان مارکس دانسته و سعی کرده‌اند به جهان بقبولانند که عملشان مطابق نظریه‌های مارکس می‌باشد. علیرغم آنکه خلاف این امر صادق است، ولی غرب دعاوی تبلیغاتی آنها را پذیرفته و متقاعد شده‌است که افق روس‌ها مطابق نظریه‌های مارکس است. به هر حال کمونیست‌های روسی تنها کسانی نیستند که در جعل آثار مارکس مقصرند. درحالی‌که تحقیر بی‌رحمانه فرد و ارزشهای انسانی خاص روس‌ها است، در ارائه این تصویر غلط از مارکس که وی را مدافع ماده‌گرایی اقتصادی و لذت‌جویی نشان می‌دهد بسیاری از ضدکمونیست‌ها و اصلاح‌طلبان سوسیالیست نیز سهیم هستند. دلیل بروز این امر البته ساده است. با آنکه نظریه‌های مارکس انتقادی به کلیت سرمایه‌داری بود، بسیاری از هواخواهان وی چنان متأثر از روح سرمایه‌داری بودند و افکار مارکس را توسط تعبیری از اقتصاد و ماده‌گرایی می‌فهمیدند که در اصل متعلق به سرشت سرمایه‌داری است. عملاً چنین است که کمونیست‌های روسی مانند اصلاح‌طلبان سوسیالیست، خود را دشمن سرمایه‌داری می‌دانند درحالی‌که کمونیسم یا سوسیالیسم آنها با روح سرمایه‌داری در هم تنیده شده است. برای آنها جامعه سوسیالیستی، جامعه‌ای نیست که بلحاظ انسانی در تقابل اساسی با سرمایه‌داری قرار دارد، بلکه نهایتاً شکلی از سرمایه‌داری است که در آن طبقه کارگر موقعیت اجتماعی بالاتری را می‌یابد. سوسیالیسم برای آنها به بیان طنزآمیز انگلس «جامعه امروزی است بدون کاستی‌هایش».

تا به اینجا دلایل آشکار و منطقی را در تحریف نظرات مارکس مشاهده کردیم. اما بدون شک دلایل غیرمنطقی‌ای نیز وجود دارند که زمینه شکل‌گیری این تحریفات را سبب می‌شوند. به اتحاد شوروی بعنوان تجسم تباهی و مظهر بدی‌ها نگریسته می‌شود و از این بابت آرمان‌های مارکس هیأتی شیطانی را یافته‌اند. همانگونه که در ۱۹۱۷ در شوروی - در طول زمان کوتاهی - تزار و هونها (Hunnen) پیکره شرارت و اهریمنی بودند و حتی موسیقی موتزارت به این دایره شیطانی تعلق داشت، اکنون نیز کمونیست‌ها در غرب حکم اهریمن را یافته‌اند و نظرات آنها مورد بررسی عینی قرار نمی‌گیرد. انگیزه این نفرت، سیاست تروری است که استالین آنرا سالیان متمادی به پیش برده است. اما دلایل غیرقابل انکاری نیز وجود دارند که ما را در حقانیت داشتن این دلیل آخری مردّد می‌سازند: اقدامات تروریستی و به همانگونه ضد بشری توسط فرانسویان در الجزایر، توسط ترخیلو در سانتودومینگو و توسط فرانکو در اسپانیا بوقوع پیوسته است بدون اینکه کمی از تعصب اخلاقی جهان را برانگیزد. همینطور چرخش نظام وحشت‌مهار ناپذیر استالینی به سمت سیاست ارتجاعی دولت - پلیسی خروشچف کمتر مورد توجه قرار گرفته است، در حالی‌که می‌شد انتظار داشت که هرکس آزادی انسان را حقیقتاً مهم می‌شمارد، بایستی که این تغییر را در می‌یافته و از آن خوشنود می‌شده‌است. زیرا گرچه این چرخش کافی نبود ولی به هر حال به معنای تغییری وسیع در سیاست ترور عریان استالین بود. باذکر این نکات باید از خود سؤال

کنیم که آیا سبب ضدیت کنونی علیه روسیه حقیقتاً ریشه در احساس اخلاقی و انسان دوستانه دارد و یا بیانگر این امر است که سیستمی که مالکیت خصوصی را بر ابزار تولید برسمیت نمی‌شناسد متخاصم و غیرانسانی سنجیده می‌شود.

بسختی میتوان گفت کدامیک از فاکتورهای فوق به تنهایی در تحریف عقاید فلسفی مارکس دخیل بوده‌اند. احتمالاً دلایل فوق برای هر فرد و گروه سیاسی معانی متفاوتی دارند و بسیار نامحتمل است که تنها یکی از دلایل فوق موجبات این تحریفات را فراهم کرده باشد.

ماتریالیسم تاریخی مارکس

برای درک صحیح از فلسفه مارکس ابتدا باید مقولات ماتریالیسم و ماتریالیسم تاریخی را از بدفهمی‌هایی که درباره آنها صورت گرفته است از یکدیگر تمیز داد. اگر تصور شود که ماتریالیسم بیانگر این نکته است که مادیات و نیاز روزافزون کسب سود مادی و راحت طلبی اصلی‌ترین انگیزه‌های انسان را شکل می‌دهند، در این صورت ساده‌ترین واقعیت به فراموشی سپرده می‌شود. بدین معنا که مقولات ایده‌الیسم و ماتریالیسم بگونه‌ای که توسط مارکس و دیگر فلاسفه بکار می‌روند، به انگیزه‌های معنوی عالی و قرار دادن آنها در برابر دسته‌ای از انگیزه‌های معنوی نازل ربطی ندارد. در بیان فلسفی آن، ماتریالیسم (و یا ناتوریالیسم) به شاخه فلسفی‌ای مربوط است که ماده در حرکت را شکل‌دهنده جهان می‌داند. طبق این تعریف، فلاسفه ماقبل سقراط نیز ماتریالیست بودند؛ هرچند که ماتریالیسم آنها به مفهومی که فوقاً بدان اشاره شد و یا به مفهوم دیدگاهی اخلاقی و ارزش‌سنجانه معنا نمی‌یابد. برخلاف ماتریالیسم، ایده‌الیسم فلسفه‌ای است که جهان حسی در حال تغییر را بعنوان حقیقت نمی‌شناسد، بلکه بیانگر این مشرب فکری است که جوهر غیرمادی و عقاید شکل‌دهنده جهان هستند. نظام افلاطون اولین دستگاه فلسفی است که ایده‌الیسم را مطرح می‌سازد. مارکس نماینده بودشناسی ماتریالیستی (materialistische Ontologie) بود ولی هیچگاه سعی جدی‌ای نکرد تا آنرا بعنوان شعبه فلسفی مستقلی سازمان بدهد و هیچگاه خود را وقف آن ننمود.

از آنجا که ایده‌الیست‌ها و ماتریالیست‌های متفاوتی وجود دارند و همچنین برای درک ماتریالیسم مارکس باید از سطح تعاریف کلی فوق فراتر رویم. حقیقتاً نیز مارکس مخالف سرسخت فلسفه ماتریالیستی‌ای بود که توسط بسیاری از متفکران معاصر وی نمایندگی می‌شد (بخصوص ماتریالیستی که توسط دانشمندان علوم طبیعی بیان می‌گردید). این ماتریالیسم مدعی بود که بستر تمام نمودهای روانی و ذهنی در ماده و در فرآیندهای مادی نهفته است. این شاخه از فلسفه در سطحی‌ترین و عام‌ترین شکل خود بیان می‌دارد که احساسات و عقاید فرآیندهای شیمیایی در بدن هستند و رابطه تفکر با مغز همان رابطه‌ای است که ادرار با کلیه‌ها دارد.

مارکس همواره علیه این ماتریالیسم مکانیکی-بورژوازی و «این ماتریالیسم تجریدی علوم طبیعی که فرآیند تاریخی هر تحولی را نادیده می‌انگارد» مبارزه می‌کرد (۳). و به جای آن در دست‌نوشته‌های فلسفی-اقتصادی مشرب فکری‌ای را مطرح می‌سازد و آن را طبیعت‌گرایی (ناتوریالیسم) و یا انسان‌گرایی (اومانیزم) می‌نامد که خود در تضاد با آرمان‌گرایی (ایده‌الیسم) و ماده‌گرایی (ماتریالیسم) قرار دارد،

ولی در عین حال آندو را به یکدیگر پیوند میدهد (۴). حقیقتاً نیز مارکس هیچگاه از مقوله «ماتریالیسم تاریخی» و یا «ماتریالیسم دیالکتیک» استفاده نکرد بلکه از «متد دیالکتیکی» خاص خود و از ستر مادی آن متد در تقابل با هگل نام می‌برد. مقصود مارکس از آن متدهای دیالکتیکی، برشمردن شروط اساسی حیات انسان بوده است.

این جنبه از «ماتریالیسم مارکس» به معنای متدهایی که نظرات وی را از هگل متفاوت می‌سازند، در برگیرنده تحصیل واقعی حیات اجتماعی-اقتصادی انسان و بیانگر تأثیرات متقابل شیوه زندگی انسان بر شکل‌گیری تفکرات و احساسات اوست. مارکس می‌نویسد: «کاملاً برخلاف فلسفه آلمانی که از آسمان به زمین نازل می‌گردد، در اینجا از زمین به آسمان صعود می‌کنیم. بدین معنا که ما برای رسیدن به انسان متحقق، از آنچه انسان‌ها درباره خود می‌گویند، از توهمات آنان و از تصوراتشان حرکت نمی‌کنیم. و نه از مفهوم انسان که در روایات آمده است، یعنی نه از انسان‌هایی ساختگی، حاصل توهمات و تصورات؛ نقطه حرکت ما شناخت از انسان واقعی و فعال و شناخت از روند واقعی زندگی و همچنین از شکل تکامل یافته آرمان‌ها و پژواک فرآیند زندگی است» (۵).

همچنین در جای دیگری می‌نویسد: «برداشت تاریخی هگل هیچ چیزی فراتر از بیان پندارگونه جزئیات مسیحی-آلمانی در توضیح تناقضات روح و ماده، خدا و جهان ... نمی‌باشد. برداشت تاریخی هگل وجود روحی تجریدی و مطلق را بر تاریخ مقدم می‌دارد که گویا بدانگونه تکامل یافته است که انسان‌ها بعنوان توده‌ای وسیع، آگاه و ناآگاه، آنرا با خود حمل می‌کنند. هگل در تاریخی تجربی و جهانشمول، تاریخی تخیلی و محدود را عرضه می‌دارد. تاریخ بشریت را به تاریخی تجریدی تبدیل می‌کند و از اینرو بر انسان واقعی روحی مطلق یا مجرد را حاکم می‌داند» (۶). مارکس متدهای تاریخی خویش را بسیار واضح توضیح می‌دهد: «شیوه‌ای که انسان‌ها بدان وسیله وسایل معیشت خویش را تولید می‌کنند ابتدا به چگونگی وسایل معیشت پیشین و بایسته تجدید تولید آنها وابسته است. این شیوه تولید را نمی‌توان تنها از این جنبه در نظر گرفت که تجدید تولید وجود فیزیکی افراد است. این شیوه پیش از هر چیز نوع معینی از فعالیت افراد است، نوع معینی از ابراز وجودشان و نوع معینی از بیان شیوه زندگی آنها. هر فرد بدانگونه است که زندگیش را ابراز می‌دارد. آنچه که هر فرد هست بستگی بشیوه تولید کردن او دارد، یعنی اینکه چه چیز تولید می‌کند و چگونه تولید می‌کند. بنابراین توضیح اینکه افراد چه هستند بستگی به شرایط تولید مادی آنها دارد» (۷).

مارکس در تزه‌ای خویش درباره فویرباخ تفاوت ماتریالیسم تاریخی و ماتریالیسم معاصر خود را بدینگونه و بوضوح بیان می‌دارد: «نقص عمده همه ماتریالیسم تاکنونی (همچنین ماتریالیسم فویرباخ) این است که در آنها شیء، حقیقت و حسیت فقط در قالب موضوع و یا نگرش درک می‌شوند، اما نه بصورت فعالیت محسوس انسانی، یعنی عمل (نه ذهن). از اینرو [این ماتریالیسم] جنبه فعال را تجریدی و در تخالف با ماتریالیسم از ایده‌الیسم - که طبیعتاً فعالیت محسوس و واقعی را اینطور برسمیت نمی‌شناسد - منتج می‌سازد. فویرباخ در پی موضوعات محسوس و واقعاً متمایز از موضوعات ذهنی است. اما وی نیز فعالیت انسانی را به منزله فعالیت عینی استنباط نمی‌کند» (۸). مارکس نیز بمانند هگل شیء را در حرکت آن بررسی می‌کند، آنرا در شدن خود و نه به منزله شیء ایستا که زمانی توضیح‌پذیر است که «دلایل» فیزیکی اش کشف گردند. برخلاف هگل، مارکس انسان و تاریخ را با بررسی انسان واقعی و شرایط حیات مادی وی در اجتماعی که به آن تعلق دارد آغاز می‌کند و برای اینکار از عقاید موجود حرکت نمی‌کند. مارکس همانقدر از ماتریالیسم بورژوازی فاصله داشت که هگل از ایده‌الیسم بورژوازی و بنابراین حقیقتاً می‌توانست بگوید که فلسفه وی نه ایده‌الیسم و نه ماتریالیسم، بلکه سنتزی

است بین انسانگرایی و طبیعت‌گرایی.

تا اینجا باید روشن شده باشد که چرا برداشت عوام از ماتریالیسم تاریخی غلط است. عقیده رایج در این باره چنین است که گویا مارکس قوی‌ترین انگیزه‌روانی انسان را تلاش برای پول در آوردن و کسب رفاه مادی میدانند. اگر این اصلی‌ترین محرک در انسان است بنابراین کلید فهم تاریخ در خواست‌های مادی انسان است و از آنرو کلید توضیح تاریخ معده انسان و حرص و آز انسان در کسب مادیات است. اصلی‌ترین سوءتعبیری که این تفسیر غلط از ماتریالیسم بر جای می‌گذارد در این نکته نهفته است که ماتریالیسم تاریخی نظریه‌ای روانشناختی است و خود را معطوف به سائقه‌ها و نیازهای روانی انسان می‌کند. اما واقعیت این است که ماتریالیسم تاریخی به هیچ‌وجه نظریه‌ای روانشناختی نیست. ماتریالیسم تاریخی دایره‌ای بسیار فراتر از این دارد و بیان می‌کند: شیوه‌ایکه انسان‌ها بدان طریق وسایل معیشت‌شان را تولید می‌کنند، تفکر و خواست‌های آنها را نیز معین می‌سازد. این به این معنا نیست که خواست اصلی انسان کسب هرچه بیشتر سود مادی است. همچنین اقتصاد نیز وابسته به سائقه‌های روانی نیست، بلکه وابسته بشیوه تولید است. محرک اقتصاد عاملی ذهنی-روانی نیست، بلکه به فاکتورهای عینی اقتصادی-اجتماعی وابسته است. تنها مبنای روانشناختی این نظریه بیان این نکته است که انسان احتیاج به غذا، مسکن و غیره دارد و از اینرو ناچار به تولید است. از اینرو شیوه تولید که خود در وابستگی به فاکتورهای عینی دیگری به سر می‌برد، دیگر حوزه‌های فعالیت انسان را به خود متکی می‌سازد. این شرایط عینی داده شده که شیوه تولید و اداره جامعه را معین می‌سازند، انسان، عقاید و خواسته‌های وی را نیز مشخص می‌دارند. این نظر که نهادها انسان را می‌سازند - آنگونه که مونتسکیو آنرا بیان داشت - در زمان مارکس نیز نظریه‌ای قدیمی بود، چیزی که در نزد مارکس تازگی داشت تحلیل جامع وی از نهادهایی بود که در شیوه تولید - بمشابه نیروهای تولیدی آن شیوه تولیدی معین - ریشه دارند. شیوه‌های اقتصادی معین مانند سرمایه‌داری انگیزه اصلی انسان را به تلاش برای پول درآوردن و بتملک درآوردن تبدیل می‌کنند. شرایط اقتصادی دیگر می‌توانند خواستی کاملاً خلاف این را در انسان برانگیزند به مانند زهد و ترک دنیا که در بسیاری از فرهنگ‌های شرق و در فازهای ابتدایی سرمایه‌داری وجود داشته و دارند (۹). باعتماد مارکس نیاز به تملک و پول درآوردن همانقدر وابسته به شرایط اقتصادی است که خواست‌های متضاد آن (۱۰). تفسیر تاریخ اقتصاد و یا ماتریالیسم از نظر مارکس اساساً در تخالف با فلسفه‌ای است که محرک اصلی انسان را در زندگی، تلاش برای بدست آوردن مادیات و سرمایه‌اندوزی می‌داند. تفسیر مارکس از تاریخ اقتصاد و از تاریخ ماتریالیسم معنایی بسیار فراتر از این دارد: انسان، انسان حقیقی و کامل یعنی «افراد زنده انسانی» (و نه عقایدی که افراد درباره خود دارند) موضوع تاریخ و موضوع فهم قوانین آن است. اگر بخواهیم از دو پهلویی معنای لغات «ماتریالیستی» و «اقتصادی» اجتناب ورزیم، میتوان برداشت تاریخ را از نظر مارکس تفسیری تاریخی از انسان‌شناسی نامید. عقیده مارکس بیانگر این است که انسان‌ها «نویسندگان و بازیگران تاریخ خویش» هستند (۱۱).

این بزرگترین وجه تمایز بین مارکس و غالب نویسندگان قرن هجدهم است که وی سرمایه‌داری را ملهم از طبیعت انسان نمی‌داند و انگیزه‌های انسان را در سرمایه‌داری به منزله انگیزه‌هایی جهانشمول در انسان نمی‌شناسد. بی‌پایگی این گمان که مارکس کسب سود روزافزون را مهمترین انگیزه انسان دانسته است زمانی آشکارتر می‌گردد که روشن شود مارکس مشخصاً پیرامون محرک‌های انسان موضع دقیقی داشته است. مارکس بین «محرک‌های پایدار» و یا «محرک‌های تغییرناپذیر» که در تمام شرایط وجود دارند و آنهاییکه خود توسط شروط اجتماعی در شکل و در جهت تغییر پذیرند، یعنی «محرک‌های

نسبی) که «وجود خود را تنها تحت نوع معینی از سازمان اجتماعی بدست می آورند»، تفاوت قائل بود. مارکس معتقد بود که نیاز جنسی و گرسنگی در دسته محرک های «پایدار و تغییرناپذیر» می گنجد ولی هیچگاه به این فکر نکرد که کسب سود مادی جزء محرک های ثابت انسان است (۱۲).

برای اثبات نادرست بودن برداشت های عامیانه از ماده گرائی مارکس احتیاجی به متوسل شدن به نظرات روانشناختی وی نیست. تمامی نقد سرمایه داری برای مارکس در این نهفته است که سرمایه داری بزرگترین انگیزه انسان را کسب سود مادی قرار داده است. تصور وی از سوسیالیسم جامعه ای است که در آن این انگیزه از بین می رود و دیگر [بعنوان] انگیزه ای حاکم [برانسان] فرمان نخواهد راند. این نکته زمانیکه ما درباره مقوله رهایی و آزادی انسان در جزئیات آن به بحث خواهیم پرداخت، روشنتر می گردد.

همانگونه که تأکید کردم، مارکس از این تفکر آغاز می کند که انسان خود تاریخ خویش را می سازد: «اولین لازمه تاریخ، وجود افراد انسانی است. از اینرو اولین امر واقعی که باید تصدیق شود سازمان جسمانی این افراد و رابطه آنها با قسم دیگر طبیعت است. البته در اینجا نمی توانیم به طبیعت جسمانی واقعی افراد، یا شرایط طبیعی انسان - زمین شناسی، آب و کوه شناسی، اقلیم شناسی و جزء آنها - بپردازیم. کلیت تاریخ بایستی همواره با توجه به این بنیادهای طبیعی و اصلاح و تعدیل آنها در مسیر تاریخ و از طریق کنش آنها، صورت بپذیرد. انسان را می توان توسط آگاهی وی، توسط مذهب و یا هر آنچه که میل تان باشد از حیوانات تمیز داد. ولی انسان ها به مجردی که دست به تولید می زنند خود را از حیوان متمایز میدانند، یعنی بمجرد آنکه شروع به تولید وسایل معاش خود می کنند، و این امر خود متأثر از سازمان بدنی آنها است. انسان ها با تولید وسایل معیشت خود، بطور غیرمستقیم به تولید حیات مادی شان می پردازند» (۱۳).

درک جوهر تفکر مارکس بسیار مهم است. انسان سازنده تاریخ خویش است، پس آفریده دست خویش است. یا آنطور که سالها بعد در کتاب سرمایه می نویسد: «چنانکه ویکو (Vico) می گوید، آسانتر از این نمی توان به تألیف تاریخ پرداخت که [گویا] تاریخ انسان و تاریخ طبیعت تنها در این وجع با یکدیگر تفاوت دارند که یکی را ما ساخته ایم و دیگری را خیر» (۱۴). انسان خویش را در پروسه تاریخ متولد می سازد. اساسی ترین فاکتور در این روند خودآفرینی موجود انسانی رابطه وی با طبیعت است. در آغاز پیدایش تاریخ، انسان موجودی متصل به طبیعت است و یا [بهتر گفته باشیم] اسیر در زنجیر طبیعت است. در طول روند تکامل، انسان رابطه اش را با طبیعت تغییر می دهد و به این وسیله خویشتن را نیز دگرگون می سازد.

مارکس در کتاب سرمایه بسیار چیزها درباره این وابستگی به طبیعت برای گفتن دارد: «تمامی سازمان های تولید اجتماعی [پیشین] فوق العاده ساده و قابل رؤیت تر از سازمان تولید اجتماعی سرمایه داری هستند. اما آن اشکال یا بر تکامل نارس فرد استوارند - فردی که هنوز خود را از بند ناف پیوند طبیعی با قبیله و با هموعانش رها نکرده است - و یا بر روابط بردگی و انقیاد. آن سازمان های تولید به میزان ناچیزی بمراحل تکامل نیروهای تولیدی کار وابسته هستند و متعاقباً محصور در روابط انسان در روند تولید معیشت مادی خویش و هم از آنرو محصور در روابط انسان با انسان، و انسان با طبیعت اند. این محصوربودگی واقعی در طبیعت قدیم و مذاهب خلقی مجدداً انعکاس می یابد. بازتاب مذهبی جهان واقع تنها هنگامی از بین می رود که روابطی قابل رؤیت و منطقی را با انسان و با طبیعت بنیاد نهد. چهره روند زندگی اجتماعی، یعنی روند تولید مادی، تنها هنگامی حجاب عرفانی خویش را کنار می زند که تحت کنترل انسان اجتماعی و کنترل برنامه ریزی شده و آگاهانه او در آید. این امر مستلزم وجود بستری مادی و یا مجموعه ای از شرایط زیست مادی برای جامعه است که بنوبه خود

محصول طبیعی ی فرآیندی طولانی و دردناک از تکامل تاریخی می باشد (۱۵).

در اینجا مارکس عنصری را عرضه می‌دارد که در نظریه‌اش نقشی محوری داراست: کار. کار عامل ارتباط بین انسان و طبیعت است. کار تلاش انسان برای تنظیم متابولیسم [سخت و ساز] انسان با طبیعت است. کار بیان زندگی ی انسانی است و توسط کار رابطه انسان با طبیعت تغییر می‌یابد و بدین قرار انسان خویشتن را توسط کار دگرگون می‌سازد. درباره برداشت وی از مقوله کار بعداً مفصل‌تر سخن خواهیم گفت.

این بخش را با نقل قولی از مارکس که جامع‌ترین بیان مفهوم مقوله ماتریالیسم تاریخی را دربر دارد و در ۱۸۵۹ نگاشته شده است، به اتمام می‌رسانم.

«نتیجه عمومی بررسی‌هایم را که شاخص تمامی پژوهش‌های بعدی‌ام بوده است می‌توان چنین بیان نمود: در تولید اجتماعی زندگی، انسان‌ها از روابطی معین، لازم و مستقل از خواست‌هایشان حرکت می‌کنند. روابط تولیدی‌ای که مطابق رتبه معینی از تکامل قوای تولید مادی‌شان است. کلیت این روابط تولیدی، ساختار اقتصادی جامعه را می‌سازد. یعنی بستری واقعی که بر مبنای آن رونمای سیاسی و حقوقی‌ای پدید می‌آید که منطبق با شکل معینی از آگاهی اجتماعی است. شیوه تولید مادی زندگی، تعیین‌کننده روند زندگی ی فکری و سیاسی است. آگاهی انسان وجود او را معین نمی‌سازد، بلکه بلعکس، وجود اجتماعی ی انسان آگاهی‌اش را معین می‌سازد. نیروهای تولید مادی اجتماع در مرحله معینی از تکامل خویش با اشکال موجود در روابط تولیدی در تناقض قرار می‌گیرند و یا به بیان حقوقی آن، با روابط مالکیتی که پیش از آن خود این نیروهای تولیدی در چهارچوب آن حرکت می‌کردند در می‌افتند. این روابط بواسطه تکامل نیروهای مولد محصور شده در خود این روابط در هم کوبیده می‌شوند. سپس دوره‌ای از انقلابات اجتماعی فرا میرسد. با تغییر روابط پایه‌ای اقتصاد تمامی رونمای عظیم اجتماعی نیز رفته رفته دگرگون می‌گردد. در بررسی این دگرگونی، مدام باید بین دگرگونی مادی شرایط اقتصادی تولید که با دقت علوم طبیعی تعیین پذیرند، و بین دگرگونی حقوقی، سیاسی، مذهبی، زیباشناسی یا فلسفی و بطور کلی تمام اشکال ایدئولوژی که انسان‌ها توسط آنها از این تضاد آگاهی می‌یابند و با آنها می‌ستیزند، تفاوت قائل شد.

به همان میزان که نمی‌توان فرد را با آنچه که درباره خود می‌اندیشد قضاوت نمود، همانگونه نیز نمی‌توان این دوره دگرگونی را توسط آگاهی این دوره قضاوت نمود. بلکه بسیار فراتر از آن، این آگاهی باید با وقوف بر تضادهای زندگی ی مادی، با شناخت تضادهای موجود بین نیروهای مولد اجتماعی ی این روابط و با شناخت تضادهای موجود بین نیروهای مولد اجتماعی و روابط تولیدی توضیح داده شود. ساخت هیچ اجتماعی قبل از آنکه تمامی نیروهای مولده‌ای که در آن نظم وجود دارند به سرحد تکاملی فراتر از آن نظم نرسیده باشند، از بین نمی‌رود و هیچ روابط تولیدی جدید و بهتری قبل از آنکه شرایط وجود مادی آن در بطن جامعه قدیم بسرحد بلوغ نرسیده باشد، بوجود نمی‌آید. از این روی انسان همواره برای خود تنها آن وظیفه‌ای را قائل است که میتواند به پیش ببرد. چنانچه دقیقتر بنگریم: مشکل تنها زمانی پدیدار می‌شود که شرایط مادی ی حل آن قبلاً وجود داشته باشد، و یا لاقلاً در شرف تشکیل شدن باشد. به بیان کلی: وجه تولید آسیایی کهن و بزرگ زمین‌داری و وجه تولید سرمایه‌داری مدرن می‌توانند به عنوان دوره‌های تسلسل‌گونه ساخت‌های اجتماعی ی اقتصاد قلمداد گردند. روابط تولید سرمایه‌داری آخرین شکل خصمانه روند تولید اجتماعی است. تخصمی نه به معنای خصومتی فردی، بلکه خصومتی که از شرایط زندگی اجتماعی فرد نشأت می‌گیرد و در بطن جامعه سرمایه‌داری به نیروهای مولده‌ای تکامل می‌بخشد که در عین حال شرایط مادی حل این تخصم را بوجود می‌آورند و چنین

است که پیش‌تاریخ جامعه انسانی نیز به پایان می‌رسد» (۱۶).
 بنظر مفید است که برخی از مفاهیم خاص این نظریه بررسی شوند. بدو مقوله تکامل تاریخی از دیدگاه مارکس. تکامل محصول تضاد بین نیروهای مولده (و دیگر شرایط عینی داده شده) و سازمان اجتماعی کار است. زمانیکه وجه تولیدی و یا سازمان اجتماعی ی معینی بیش از آنکه نیروهای مولده را ارتقاء دهد مانع پیشرفت آنها گردد، چنین جامعه‌ای ناچار است وجه تولیدی‌ای را انتخاب کند که مطابق سطح رشد نیروهای مولده آن جامعه بوده و توانایی تکامل آنها را نیز داشته باشد. تمامی تاریخ بشریت توسط مبارزه انسان با طبیعت مشخص می‌گردد. مارکس معتقد است و بیان می‌دارد که در آینده نزدیک، در مرحله‌ای از تاریخ، انسان منابع مولده در طبیعت را در مقیاسی تکامل خواهد بخشید که تخاصم بین انسان و طبیعت نهایتاً از بین خواهد رفت. در این لحظه «پیش‌تاریخ انسان» به انتها میرسد و تاریخ واقعی انسان آغاز می‌گردد.

مسأله آگاهی، ساختار اجتماعی و کاربرد قهر

در نقل‌قولی که از مارکس آوردیم، مسأله با اهمیتی نمایان شده است: مسأله آگاهی انسان. جوهر اصلی آن بیانگر این است که «آگاهی انسان سازنده وجودش نبوده بلکه بلعکس وجود اجتماعی اوست که آگاهی را معین می‌سازد» (۱۷).

مارکس استدلال کاملی را در ارتباط با مسأله آگاهی در ایدئولوژی آلمانی ارائه می‌دهد: «واقعیت از اینقرار است: افرادی که به شیوه معینی از تولید مشغول هستند، روابط معین سیاسی-اجتماعی فوق را برقرار می‌سازند. مشاهده تجربی در هر تک موردی، باید ارتباط ساختارهای اجتماعی و سیاسی را با تولید - بطور تجربی و بدون هیچگونه ابهام و رازآمیزی - مشخص گرداند. ساختار اجتماعی و شکل دولت نتیجه فراگرد مداوم زندگی افراد است. اما نه [بمثابه تصویر] فرد که در پندارهای خود فرد و در پندارهای دیگران وجود دارد، بلکه از افراد آنچنانکه واقعاً هستند، یعنی آنچنانکه عمل و تولید مادی می‌کنند، و در نتیجه آنچنانکه تحت شرایط و مقدمات مادی معین و تحت شرایطی مستقل از اراده‌شان فعال هستند. تولید عقاید، تصورات و آگاهی، ابتدا و بلاواسطه با فعالیت مادی و مرادده مادی‌شان نمایان می‌شود. این مسأله در مورد تولیدات ذهنی، بمانند آنچه که در زبان، سیاست، قانون، معنویات، مذهب، متافیزیک و غیره یک قوم ظهور می‌یابد نیز صادق است. انسان‌ها سازندگان تصورات، عقاید و همه چیز خود هستند اما انسان‌های واقعی و فعالی که زیر تأثیر نوع خاصی از تکامل قوای تولیدی خود در تمام اشکال آن [و زیر تأثیر] نوع متناسبی از مرادده با آن، قرار دارند. آگاهی هرگز نمی‌تواند چیزی غیر از وجود آگاه باشد و وجود انسان‌ها، روند واقعی زندگی آنها است. اگر در تمام ایدئولوژی انسان‌ها و روابط آنها مانند تصویر دوربین عکاسی واژگونه بنظر میرسند، این پدیده به همان اندازه حاصل روند زندگی تاریخی آنهاست که واژگونی اشیاء بر روی شبکه محصول ساخت فیزیکی آن» (۱۸).

در اینجا باید توجه کرد که مارکس - مانند اسپینوزا و بعدها فروید - عقیده داشت که غالب افکاری

انسان‌ها [و آگاهی آنها] «آگاهی کاذب» است و بنابراین، ایدئولوژی و توجیه‌گری است. و حتی محرک‌های راستین عمل فرد برای خود فرد ناآگاهند. بنظر فروید ریشهٔ اعمال انسان در تلاش‌های لیبیدویی قرار دارد و بنظر مارکس [ریشه آنها] در ساختار اجتماعی انسان نهفته است [یعنی آنچیزی] که آگاهی وی را به جهت معینی معطوف می‌دارد و دستیابی وی را به حقایق و تجارب معینی مسدود می‌سازد (۱۹).

این تأکید را لازم می‌دانم که نظریه مارکس مدعی نیست که ایده‌ها و آرمان‌های افراد حقیقی و تأثیرگذار نیستند. مارکس از آگاهی سخن می‌گوید و نه از آرمان‌ها. اتفاقاً کوری تفکر آگاه انسان مانع از آن می‌شود که نیازهای حقیقی و آرمان‌هایی که منبعت از این نیازها هستند بتوانند به خود جامعه عمل پیوشانند. تنها هنگامیکه «آگاهی کاذب» به «آگاهی حقیقی» تبدیل شود، یعنی آن زمان که ما از واقعیات آگاه شویم - و نه آنکه آنها را توجیه کرده و مجاز بنمائیم - قادر خواهیم بود نیازهای حقیقی و انسانی خویش را بازشناسیم.

باید گفت که برای مارکس، علم و کل توانایی‌های درونی انسان بمنزلهٔ قسمتی از قوای تولیدی هستند و در کنش متقابل با طبیعت قرار دارند. بر خلاف تفسیرهای عامه‌پسندانه از آثار مارکس، خود مارکس هیچگاه تأثیر و قدرت نفوذ ایده‌ها را بر روی انسان نادیده نمی‌گرفت. مارکس از اصول ضد ایده‌ها نبود، بلکه مخالف چنین ایده‌ال‌هایی بود که ریشه در حقایق اجتماعی - انسانی ندارند و بنابراین به تعبیر هگل «امکان واقعی» نیستند. از همه مهمتر، مارکس هیچگاه [این حقیقت را] از نظر دورداشت که تنها محیط سازنده انسان نیست بلکه انسان نیز محیط را می‌سازد. این نقل قول روشن می‌کند که چقدر اشتباه خواهد بود اگر مارکس به این گونه تعبیر شود که گویا وی نیز، مانند بسیاری از فلاسفهٔ روشنگری و بسیاری از جامعه‌شناسان امروزی که برای انسان نقشی غیرفعال در روند تاریخی قائل هستند، انسان را بعنوان موضوع غیرفعال محیط می‌دیده‌است. مارکس می‌نویسد:

«نظریهٔ ماتریالیستی پیرامون دگرگون‌سازی محیط و آموزش فراموش می‌کند که محیط خود توسط انسان تغییر کرده و مربی خود باید تربیت شود. از این‌روی این نظریه جامعه را به دو بخش تقسیم می‌کند و از آندو بخش یکی را بعنوان کل جامعه در نظر می‌گیرد.

ادغام تغییرات محیط و فعل‌گذاری انسان و یا خود تغییر، تنها می‌تواند بعنوان عملی انقلابی درک شده و عقلایی فهمیده شود» (۲۰).

مقولهٔ «عمل انقلابی» ما را به سمت یکی دیگر از مقولات بحث برانگیز در فلسفه مارکس می‌کشاند، یعنی به قهر. مایهٔ بسی شگفتی است که دموکراسی غرب در برابر این نظریه که بیان می‌دارد جامعه باید توسط تصرف قهرآمیز قدرت سیاسی منقلب شود، می‌خروشد. فکر انقلاب سیاسی توسط قهر به هیچ‌وجه تفکری مارکسیستی نیست. این تفکر در خلال سه قرن اخیر متعلق به جامعهٔ بورژوایی بوده است. دموکراسی غرب خود فرزند انقلابات بزرگ انگلیس، فرانسه و آمریکا است. علیرغم آنکه انقلاب فوریهٔ ۱۹۱۷ روسیه و انقلاب ۱۹۱۸ آلمان تنها با بکارگیری قهر میسر شدند، غرب از آنها با خشنودی شایان توجهی یاد می‌کند. خروشدن علیه بکارگیری قهر در موقعیت امروزی غرب به آن بستگی دارد که چه کسی قهر را بکار می‌برد و علیه چه کسی؟ هر جنگی البته متکی به قهر است. حتی هر دولت دموکراتی نیز برپایه قهر بنا شده است. یعنی آن قهری که به اکثریت اجازه می‌دهد زمانیکه برای ادامهٔ وضع موجود لازم می‌بیند، علیه اقلیت به قهر متوسل شود. خشم در برابر بکارگیری قهر تنها از موضعی انفعالی‌گرایانه قابل پذیرش است، یعنی از علم به اینکه قهر مطلقاً ناحق است مگر زمانیکه هدف از بکارگیری آن دفاع باشد.

با اینوصف تفکر انقلاب قهرآمیز مارکس - که وی انگلیس و ایالات متحده آمریکا را از این قاعده مستثنی می‌دانست - در سنت بورژوایی ریشه دارد؛ ولی بایستی از جنبه دیگر نیز تأکید شود که نظریه مارکس درباره قهر بمثابة پیشرفتی تعیین‌کننده در برابر تبیینات رایج از قهر است، پیشرفتی که در کلیت نظریه تاریخی وی ریشه دارد.

مارکس می‌دید که قهر سیاسی نمی‌تواند چیزی را که در روند سیاسی-اجتماعی مهبیا نشده باشد، بار آورد. بنابراین [معتقد بود که] قهر می‌تواند - اگر واقعاً اجتناب‌ناپذیر باشد - فقط تلنگری به روند یک تکامل بزند، روندی که باید در اساس بوجود آمده باشد. اما قهر هرگز نمی‌تواند چیز جدیدی را بیافریند. از اینرو مارکس می‌گوید: «قهر بمنزله قابله جامعه کهنی است که آستن جامعه‌ای نوین باشد» (۲۱). مارکس معتقد نبود که قهر نیرویی سازنده است و معتقد نبود که قهر سیاسی توان شکل‌دهی به نظم اجتماعی نوینی را خواهد داشت. وی با این تعبیر از قهر از تبیین سنتی-بورژوایی قهر فراتر می‌رود. این نکته دقیقاً یکی از روشن بینی‌های بزرگ او را نشان می‌دهد. با این دلایل قهر برای مارکس در بالاترین حد آن می‌توانست معنایی گذرا داشته باشد، اما هرگز برای وی نقش عنصری پایدار را در دگرگونی‌های اجتماعی نداشته است.

طبیعت انسان

الف) مفهوم طبیعت انسان

هرگز مارکس، مانند بسیاری از روانشناسان و جامعه‌شناسان معاصر معتقد نبود که چیزی بعنوان طبیعت انسان وجود ندارد؛ یا اینکه [معتقد باشد] انسان در هنگام تولد مانند لوحه سفیدی است که فرهنگ اجتماع [بمرور ارزشهای خود را] بر روی آن می‌نویسد. کاملاً خلاف این جامعه‌شناسی نسبت‌گرا، مارکس از این تفکر حرکت می‌نمود که انسان بمنزله انسان، غایتی متعین و قابل شناخت است، که انسان بعنوان انسان، نه فقط موجودی زیستی-کالبدی (biologisch-anatomisch) و یا فیزیولوژیکی، بلکه همچنین موجودی [با ویژگیهای قابل بررسی‌ی] روانشناختی است.

طبیعتاً مارکس هرگز معتقد نبود که «طبیعت انسان» همان «نوع انسان» است که بر حسب اتفاق در این یا آن جامعه بسر می‌برد. مارکس در استدلال‌های خود علیه بن‌ت‌ها می‌گوید: «اگر انسان بخواهد بداند که چه چیز برای سگ مفید است؟ باید ابتدا طبیعت سگ را بررسی کند. این طبیعت را نمی‌توان با «اصل مفیدبوده‌گی» طرح ریخت. در مورد انسان نیز می‌توان گفت، هنگامی که ما همه اعمال، حرکات و روابط انسانی را برمبنای «اصل مفیدبوده‌گی» قضاوت کنیم، باید بدانیم که اینها بدو طبیعت انسان بطور اعم و سپس اشکال خاص طبیعت انسان در هر دوره هستند» (۲۲). مقوله طبیعت انسان برای مارکس، و برای هگل، اصلی تجریدی نیست، بلکه به معنای ذات انسانی است در تفاوت با اشکال تاریخی وجود انسان. آنچنانکه مارکس می‌گوید: «ذات انسانی هرگز [به معنای] تجریدی نهفته در فرد انسانها نمی‌باشد» (۲۳). این جمله از کتاب سرمایه که توسط مارکس و در سنین پیری وی نوشته شده

است، نشان دهنده پیوستگی مقوله «ذات انسانی» در افکار اوست که وی به هنگام جوانی در کتاب دستنوشته‌های فلسفی - اقتصادی نوشته است. مارکس بعدها لفظ «ذات» را بکار نمی‌برد، چرا که آنرا تجریدی و غیرتاریخی می‌داند. اما وی جوهر این تفکر را در آثار بعدی‌اش، برای تفاوت قائل شدن بین «طبیعت انسان در کلیت خود» و «شکل خاص طبیعت انسانی» در دوره‌های مختلف تاریخی حفظ می‌کند.

آنچنانکه فوقاً نیز اشاره شد، مارکس برای نمایاندن تفاوت بین «طبیعت انسان در کلیت خود» و تظاهرات طبیعت انسان در هر فرهنگی، دو نوع محرک انسانی و کلاً نیاز را از یکدیگر تمیز می‌دهد: محرک‌های ثابت بمانند گرسنگی و نیاز جنسی که اجراء پایه‌ای طبیعت انسانی هستند (و فقط در شکل و جہتی که در فرهنگ‌های مختلف بخود می‌گیرند از یکدیگر متمایز می‌گردند) و محرک‌های نسبی که تحت تاثیرات فرهنگ جامعه تغییرپذیرند. مارکس معتقد است که این محرک‌های نسبی اجزاء طبیعت انسانی نبوده و وجود آنها منوط به ساختارهای اجتماعی و شرایط معین تولید و مَرُوده اجتماعی است (۲۴). وی بعنوان مثال نیازهایی را بر می‌شمرد که در ساختار اجتماعی سرمایه‌داری برانگیخته می‌شوند. در دستنوشته‌های فلسفی - اقتصادی می‌نویسد: «نیاز به پول، از آنرو که محصول اقتصاد سیاسی است و تنها نیازی است که اقتصاد سیاسی تولید می‌کند، به نیازی واقعی می‌نماید ... این قضیه بطور عینی چنین است که گسترش تولید و توسعه نیازها، به تملق‌گویی‌های حیل‌گرانه وزیرکانه در برابر خواهش‌های غیرانسانی و برده‌ساز و برانگیختن زیرکانه سائقه‌های نیازمندیهای ساختگی و غیرطبیعی می‌انجامد» (۲۵).

می‌توان گفت که انسان برای مارکس درحکم ماده خامی است که فی‌الذات تغییرپذیر نمی‌باشد. درست بمانند ساختمان مغز انسان که از آغاز تاریخ تاکنون یکسان مانده است. در عین حال انسان خود را در طول تاریخ دگرگون می‌سازد، وی خود را تکامل داده و انکشاف می‌یابد. انسان محصول تاریخ است و از آنجائیکه خود تاریخش را می‌سازد پس محصول دست خویشتن است. تاریخ، تاریخ تحقق‌یابی خویشتن انسان است. تاریخ چیزی غیر از خودآفرینی انسان در روند کار و در روند تولیدات انسان نمی‌باشد: «تمام این به اصطلاح تاریخ جهان چیزی فراتر از پیدایش انسان توسط کار انسان، بعنوان رام شدن طبیعت برای انسان، نیست. بنابراین انسان مدرکی غیرقابل انکار و قابل رویت را در روند شکل‌گیری خویشتن با خود دارد، حاکی از آنکه خود آفریده خویشتن است» (۲۶).

ب) فعالیت انسان

دیدگاه مارکس در باره انسان ریشه در افکار هگل دارد. هگل با این بیان آغاز می‌دارد که نمود و ذات با یکدیگر انطباق ندارند و از اینرو وظیفه تفکر دیالکتیک در این نهفته است که «ذات را از روند نمود واقعی آن متفاوت بداند و [توأم] رابطه آن دو را درک کند» (۲۷). یا به بیان دیگر، این مسأله رابطه ذات و وجود است: «مادام که انسان عینیت مرده جهان را بر هم نزند و زندگی خویش را در پس اشکال تظاهر اجسام و قوانین در نیابد، جهان وی جهانی غیرواقعی و بیگانه شده است. اگر انسان نهایتاً به چنین خودآگاهی‌ای دست بیابد در این صورت نه تنها بر مسیر حقیقت خویش قرار گرفته است، بلکه بر جهان خویش نیز وافق می‌گردد. شناخت همراه با عمل بدست می‌آید. انسان تلاش می‌کند به حقیقت جامه عمل بپوشاند و جهان را به آن چیزی تبدیل کند که در اساس هست، یعنی برای راهیابی به خودآگاهی انسانی» (۲۸). برای هگل روند شناخت، در گذار از انشقاق بین موضوع و عین قرار ندارد -

که در آن موضوع بعنوان چیزی جدا از تفکر و متضاد با آن درک می‌شود. برای درک جهان، انسان باید ابتدا جهان را جهان خویش بسازد. انسان و اشیاء در گذاری دائم از یک همسانی به همسانی دیگرند. از اینرو «یک چیز تنها آزرمان فی‌النفسه است که همه تعیناتش را به خود پذیرفته و آنها را مراحل واقعیت‌یابی خویش ساخته باشد و از اینرو پس از هر تغییری به اصل خویش باز گردد» (۲۹).

در این روند «بازگشت به اصل، خود تبدیل به ذات می‌شود». این ذات، این یگانگی وجود، این همسانی در خلال تحول، به نظر هگل فرآیندی است که در خلال آن هر «چیز» را با تناقضات درونی‌اش معاوضه کرده و خود را به منزله برآیند آن «چیز» نمایان می‌سازد (۳۰). «بنابراین ذات به همان سان تاریخی است که بودشناسی (Ontologie). قوای ذاتی هر شیء خود را در آن روندی تحقق می‌بخشد که وجودش را [در آن روند] بناء می‌نهد. ذات می‌تواند به وجود نیل کند؛ در صورتیکه قابلیت‌های اشیاء در شرایط واقعی و توسط میانجی‌شدن این شرایط واقعی به بلوغ برسند» (۳۱). هگل این روند را به عنوان گذار به واقعیت در مفهوم یگانه آن می‌دانست. برخلاف فلسفه مثبت‌گرا برای هگل حقیقت «فقط آزرمان حقیقت است که با آنچه که هنوز واقعیت نیست ولی خود را در داده‌های موجود بعنوان حقیقت جلوه‌گون می‌سازد، مربوط بگرداند. به بیان دیگر، حقیقت چیزی است که به واقع وجود دارد؛ بعنوان دقایق یک روند که در ورآی آن [حقیقت] سوق می‌یابد، بعنوان آنچه که هنوز به واقعیت نپیوسته است» (۳۲).

نقطه اوج تفکر هگل مفهوم قوای ذاتی شیء است که در روندی دیالکتیک خود را متجلی می‌سازد، و اینکه فرآیندی به این شکل، خود جریان فعال این قوا می‌باشد. چنین تأکیدی بر روند فعال درون انسان، در نظام اخلاقی اسپینوزا نیز یافت می‌شود. اسپینوزا خوی‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند، یکی را خوی‌های منفعل (هیجان Leidenschaft) می‌نامید که بواسطه آنها انسان رنج می‌برد و تصور درستی از واقعیت ندارد و دیگری را خوی‌های فعال (اعمالی مانند سخاوت، بردباری و غیره) می‌نامید که بواسطه آنها انسان آزاد و فعال می‌شود. گوته (Goethe) نیز که همانند هگل از بسیاری جهات متأثر از اسپینوزا بود، تفکر بارآوری انسان را در مرکز فکر فلسفی خود قرار داد. برای وی تمام دورانهای گذار و زوال پذیر توسط ذهنیت محض‌شان مشخص می‌گردند. در حالیکه تمام دورانهای پیشرو در تلاشند جهان را همانگونه که هست توسط ذهنیت خویش ولی نه جدا از آن، درک کنند (۳۳). گوته برای نمونه شاعر را مثال می‌آورد [و می‌گوید] «مادام که شاعر تنها دریافت‌های ذهنی خویش را بیان می‌دارد، هنوز شاعر نیست، اما به مجرد اینکه جهان را از آن خود ساخته و به بیان آن بنشیند، شاعر می‌شود و جاودانه شده و به یادها می‌ماند. در غیر این صورت ممکن است طبیعت ذهنی وی پاره‌ای بیانات ارائه دهد ولی سپس رسالت وی به انتها می‌رسد». گوته می‌گوید «انسان خود را فقط به آن اندازه می‌شناسد که جهان خود را می‌شناسد، جهانی که وی خود را در آن و آن را در خود متحقق می‌سازد، [بدین معنا] هر موقعیت‌نویسی که برآستی شناخته شود، عضوی جدید را در ما می‌پروراند». گوته در «فاوست» تفکر خود را درباره انسان بارور با لحنی شاعرانه و با عظمت بیان می‌کند، چنانکه فاوست می‌آموزد: «نه تملک، نه قدرت و نه ارضاء حسی هیچکدام نمی‌تواند مفهوم زندگی را به انسان ارائه دهد. همه اینها انسان را از کلیت خواهی جهان پس می‌زنند و باری، انسان بی‌سعادت می‌شود. انسان تنها هنگامیکه فعالیت بارآور دارد، می‌تواند زندگیش را پُر معنا سازد و خوشنود بگردد، بدون اینکه خود را با حرص به آن بکوبد. [در این حال] او حرص به تملک در آوردن را رها کرده و سرشار از بودن است، ارضاء شده است، چرا که ندارد. زیاد است، چرا که کم دارد» (مقیسه شود با «جهت‌یابی شخصیت بارآور» در: ارایش فروم، ۱۹۷۴) (۳۴).

در نزد هگل بیان عمیق و سازمان یافته این اندیشه را می‌یابیم که انسان بارآور مادام که رفتاری منفعلانه ندارد و با جهان در رابطه مستقیم قرار دارد، تماماً خودش است. [چنین انسانی] با جهان رابطه‌ای فعال برقرار می‌سازد و خود خویش را به منزله فرد متجلی می‌سازد. هگل این تفکر را با لحنی شاعرانه چنین بیان می‌کند: کسی که می‌خواهد ذهنیتی را بفعل برساند، این کار را توسط «رساندن شب امکان به بامداد تحقق» عملی می‌سازد. برای هگل تکامل کلیه قوای فرد، استعدادها و امکانات وی تنها بواسطه فعالیت دائم عملی است و نه توسط تأمل و پذیرندگی. برای اسپینوزا، گوته، هگل و همچنین برای مارکس، انسان فقط آفرمان زنده است که فعال است، فقط تا آن اندازه که جهان خارج از خود را از آن خود می‌سازد؛ فقط آنطوری که فرد قوای خاصاً انسانی خویش را بیان داشته و توسط آن جهان را برای خود مساعد می‌سازد. اگر انسان فعال نباشد، اگر پذیرنده و غیرفعال باشد در آنصورت هیچ نیست و مرده‌ای بیش نمی‌باشد. در این روند بارآوری، انسان ذات انسانی خویش را متحقق می‌سازد. او به ذات خویش باز می‌گردد، و به زبان الهیات این بمعنای بازگشت به خدا است.

انسان برای مارکس تنها بواسطه عملش خصلت بندی می‌شود. قابل ذکر است که وی در این رابطه از معلم بزرگ اخلاق یاکوب بوهمه (Jacob Bohme) نقل قول می‌آورد: اصل حرکت نباید مکانیکی (افزایی) درک شود، بلکه آنرا باید بعنوان یک محرک، بعنوان روح زندگی و کارمایه زندگی تلقی نمود. نیازمندی برای مارکس «جوهر توانایی انسان برای تلاش هرچه بیشتر در محیط است».

درک مفهوم بارآوری در منطق مارکس هنگامی آسان می‌شود که می‌بینیم وی چگونه برای به تصویر کشیدن پدیده عشق مقوله بارآوری را در تخالف با پذیرندگی بکار می‌برد. [مارکس می‌نویسد:] «اگر رابطه انسان با جهانش رابطه‌ای انسانی باشد در آنصورت تو عشق را فقط با عشق و اعتماد را فقط با اعتماد می‌توانی عوض کنی. اگر می‌خواهی از هنر لذت ببری باید انسانی هنرمند پرورش یافته باشی؛ اگر می‌خواهی بر انسان‌های دیگر تأثیر بگذاری بایستی که براستی انسانی شور و شوق برانگیز و تأثیرگذار باشی. هرگدام از روابط تو با انسان‌ها و با طبیعت بایستی بیان معین خواست تو و بیان واقعی زندگی فردی تو باشد. زمانیکه عشق می‌ورزی بدون جلب عشق دیگر یعنی زمانیکه عشق تو عشقی را بر نمی‌انگیزد، زمانیکه تو بواسطه بیان زندگی بعنوان انسانی دوست داشتنی، نمی‌توانی عشق دیگری را جلب کنی در اینصورت عشق تو ناتوان است و این شوربختی است» (۳۵). مارکس با صراحت معنای واقعی عشق بین مرد و زن را بعنوان رابطه‌ای مستقیم و بی‌واسطه بین دو موجود انسانی اعلام می‌کند. بدینوسیله در مقام استدلال علیه کمونیسم خام که اشتراک در رابطه جنسی را پیش می‌کشد، می‌نویسد: «وقتیکه زن به شکل طعمه و خدمتکار کام‌جویی همگانی در آید، انحطاط بی‌پایانی آشکار می‌شود که در اصل برای سودجویی فردی است؛ نکته پنهان در این رابطه بیان صریح، قطعی، بارز و آشکارش را در رابطه مرد با زن می‌یابد و این خود نشان دهنده این است که از رابطه بلاواسطه و طبیعی موجود نوعی چه استنباطی می‌شود. رابطه مرد و زن رابطه‌ای بلافصل، طبیعی و لازم انسان با انسان است. در این رابطه طبیعی با هم‌نوع، رابطه انسان با طبیعت بیانگر رابطه انسان با انسان است، همانگونه که رابطه انسان با انسان بیانگر رابطه انسان با طبیعت و یا موقعیت طبیعی خویش است. در این رابطه، بطور حسی و تا سر حد ملموسات آن نمایان است که برای انسان تا چه حد ذات انسانی طبیعت شده است و یا طبیعت تا چه حد برای انسان ذات انسانی شده است. بنابراین براساس این رابطه، کل سطح رشد انسانی را می‌توان قضاوت کرد. اینکه انسان بعنوان موجودی نوعی تا چه حد انسان شده است و تا چه حد خود را بمنزله انسان درک می‌کند از خصلت همین رابطه ناشی می‌شود. رابطه مرد و زن طبیعی‌ترین

رابطه یک موجود انسانی با موجود انسانی دیگر است. این رابطه نشان دهنده این است که رفتار طبیعی انسان تا چه حد انسانی شده است و یا ذات انسانی انسان تا چه حد ذات طبیعی او شده است و طبیعت انسانی انسان تا چه طبیعت او شده است. این رابطه نشان می‌دهد که نیاز انسان تا چه حد نیازی انسانی شده است و نتیجتاً تا چه حد انسانی دیگر به مثابه انسان، تبدیل به نیاز انسان شده است، و تا چه حد انسان در غنای موجودیت فردیش، موجودی اجتماعی شده است» (۳۶).

برای درک مفهوم فعالیت از نظر مارکس فوق‌العاده مهم است که برداشت وی از رابطه بین عینیت و ذهنیت درک شود. حواس انسان مادام که حواس خام و حیوانی هستند معناای محدود دارند. «برای انسان گرسنه شکل انسانی غذا مفهوم ندارد، بلکه فقط وجود مجرد آن بعنوان غذا مطرح است. این غذا می‌تواند در شکل خام خود وجود داشته باشد و نمی‌توان گفت این عمل تغذیه (Nahrungstätigkeit) چگونه از عمل تغذیه حیوان قابل تمیز دادن است. انسان نیازمند و نگران تمایلی به زیباترین قطعه نمایشی ندارد...» (۳۷). حواسی که انسان از طبیعت گرفته است بایستی بدو توسط جهان بیرون از این حواس شکل داده شوند. هر موقعیتی تنها قادر به تقویت یکی از توانایی‌های من است. «نه فقط حواس پنج‌گانه، بلکه حواس به اصطلاح روحی، حواس عملی (اراده عشق و غیره) و در یک کلام حساسیت انسانی و خصیصه انسانی حواس هم فقط می‌توانند از طریق موجودیت محمول خویش، از طریق طبیعت انسانی شده بوجود آیند» (۳۸).

برای مارکس فردیت انسان بواسطه شرایط متحقق شده و تائید می‌پذیرد. «اینکه چگونه آنها [آن حواس] از آن او خواهند شد بسته به طبیعت، بسته به استعدادهای حسی مربوط به آن و بسته به طبیعت عین است و اینکه [انسان] چگونه شکاف بین ذهن و عین را از میان بر می‌دارد و ایندو یگانگی می‌یابند. یگانگی هر قوای ذاتی، جوهر یگانه آن قوا است. بنابراین استعدادهای را از روی طبیعت خاص آنها و از آنروی از شکل خاص عینیت یافتن آنها، می‌توان از هم تمیز داد. انسان نه فقط از راه تفکر بلکه بواسطه تمامی حواس خود در جهان واقعی یاری می‌شود» (۳۹).

جهان خارج، تنها از آنروی می‌تواند برای انسان واقعی گردد که انسان توسط قوای خویش با جهان واقع رابطه برقرار سازد. در عمل، حقیقتاً این «عشق» است که به انسان‌ها حقایق جهان عینی خارج از آنها را می‌آموزد (۴۰). عین و ذهن نمی‌توانند منفک از یکدیگر باشند. «چشم زمانی انسانی می‌گردد که آنچه می‌بیند انسانی، اجتماعی و آفریده‌ی انسان و تعلق به وی باشد... حواس بخاطر خود شیء با آن رابطه برقرار می‌کنند، اما شیء موضوعی برای رابطه انسانی با خود و با انسان است، و برعکس. بنابراین نیازمندی و کامجویی، طبیعت خودخواهانه خود را وا می‌نهند و سودمندی خویش را از کف می‌دهند، چرا که شکل استفاده از آنها انسانی شده است. زمانیکه شیء رابطه‌ای انسانی با من برقرار سازد در آنصورت من عملاً با آن شیء رابطه‌ای انسانی خواهم داشت» (۴۱).

مارکس می‌نویسد: «کمونیسم به منزله رفع مثبت مالکیت خصوصی (۴۲) - که به منزله از خودی‌یگانگی انسان است - و از اینروی به منزله یگانگی واقعی ذات انسان توسط انسان و برای انسان، [به منزله] بازگشت انسان بعنوان موجودی اجتماعی - یعنی انسانی انسان شده - به خویشتن است. [چنین بازگشتی خود به مثابه] بازگشتی است کامل و آگاهانه که بر مبنای وسعت تکامل موجود، بوجود می‌آید. کمونیسم بعنوان طبیعت‌گرایی کمال یافته همان انسان‌گرایی است و بعنوان انسان‌گرایی کمال یافته همان طبیعت‌گرایی است. کمونیسم راه حل واقعی تخاصم میان انسان و طبیعت و میان انسان با انسان است. کمونیسم راه حل واقعی تناقض میان وجود و ذات، میان واقعیت یافتن و اثبات وجود خود، میان آزادی و ضرورت و میان فرد و نوع است. کمونیسم راه حل معمای تاریخ است و خود را بعنوان این راه

حل می‌شناسد» (۴۳).

مارکس چنین رابطه‌ی فعالی را با جهان اشیاء، «زندگی بارور» می‌نامد. «زندگی است که زندگی را می‌پروراند. شیوه‌ی فعالیت زندگی، خصلت یک موجود و خصلت «نوع» را معین می‌سازد و فعالیت آزاد و آگاهانه، خصلت وجودی انسان است» (۴۴). مارکس از خصلت وجودی، ذات انسان را می‌فهمد. یعنی چیزی که عموماً انسانی است و در جریان روند تاریخ توسط انسان و توسط فعالیت بارآور انسان متحقق می‌گردد. همراه با طرح مقوله «تحقق قوای انسانی»، مارکس به تصویر جدیدی از فقر و ثروت دست می‌یابد که متفاوت از مفهوم مترادف آن در اقتصاد سیاسی است. مارکس می‌گوید: «می‌توان دید که چگونه به جای ثروت و فقر ناشی از اقتصاد سیاسی، انسان غنی و نیازمندی‌های والای انسانی می‌نشینند. انسان غنی در این حال انسانی است که نیاز وافر به بیان زندگی انسانی دارد. انسانی که برای متحقق کردن خویشتن خویش به منزله‌ی یک نیاز زندگی می‌کند. پس نه تنها ثروت، بلکه همچنین فقر انسان نیز در سوسیالیسم معنایی انسانی و از آنرو اجتماعی می‌یابد. فقر [در سوسیالیسم] رشته فعل‌پذیری است که عظیم‌ترین ثروت‌ها، یعنی نیاز همبستگی با دیگر انسان‌ها را بوجود می‌آورد. تسلط هستی‌ی عینی بر من، بیان نفسانی‌ی جوهر فعالیت من، در حکم اشتیاقی است که بوسیله‌ی آن فعالیت ذاتی من می‌گردد» (۴۵). همین تفکر سالها قبل از این توسط مارکس چنین بیان شده بود: «آنچه را که من حقیقتاً دوست دارم [وی در اینجا به آزادی مطبوعات نظر دارد]، وجودش رابعنوان ضرورتی که من نیازمند آن هستم و بدون آن هستی من خالی است و وجود من بدون آن کامل نیست، در می‌یابم» (۴۶). «همانطور که جنبش مالکیت خصوصی با ثروت و فقر مادی و معنوی، مصالح لازم را برای این تکامل فراهم می‌آورد، همانطور نیز این جامعه‌ی جدید شکل گرفته، انسان را با همه‌ی غنای وجودیش و بمنزله‌ی انسانی غنی و برخوردار از تمام موهبات حواس، همچون واقعیت‌آبدیش می‌آفریند. می‌بینیم که فقط در بستری اجتماعی است که ذهن‌گرایی و عین‌گرایی، روح‌گرایی و ماده‌گرایی، فعالیت و انفعال از تناقض باز می‌ایستند و لذا هستی‌شان بعنوان این تناقضات به اتمام می‌رسد. چنین است که حل تناقضات نظری فقط به شیوه‌ای عملی یعنی با نیروی عملی انسان امکان‌پذیر است. لذا حل این تناقضات به هیچ‌وجه مسأله‌ای صرفاً معرفتی نیست، بلکه مسأله‌ی واقعی زندگی است. و اینکه فلسفه تاکنون قادر به حل آن نشده است دقیقاً به این دلیل است که این مسأله را بعنوان وظیفه‌ای صرفاً نظری میدید» (۴۷).

مفهوم انسان غنی آنطور که مارکس نیز می‌گوید، بیان‌کننده تفاوت میان «داشتن» و «بودن» است. «مالکیت خصوصی ما را چنان تهی مغز و یک بُعدی بار آورده است که هر شیء را تنها آنزمان از آن خود می‌دانیم که در تملک ما قرار دارد. از اینرو سرمایه تنها آنزمان برای ما وجود می‌یابد که می‌تواند بلاواسطه توسط ما تصاحب شود، خورده شود، نوشیده شود، پوشیده شود، در آن اقامت شود و غیره و در کل به مصرف برسد. در حالیکه مالکیت خصوصی خود تمامی جنبه‌های بلاواسطه متحقق از مالکیت را به منزله‌ی ابزار زندگی می‌داند، اما زندگی را که این ابزارها برای خدمت به آن وجود دارند زندگی مالکیت خصوصی، کار و گسترش سرمایه می‌داند. از اینرو بجای تمامی حواس روحی و جسمی، شکل بیگانه‌شده‌ی کلیه این حواس یعنی حس داشتن می‌نشیند. وجود انسانی بایستی به این سطح مطلقاً حقیر تنزل کند تا بدین وسیله مالکیت خصوصی غنی درونی خویش را متولد سازد» (۴۸).

مارکس پی‌برد که علم اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری «علیرغم جلوه‌ی دنیوی و لذت‌جویانه‌اش علمی بغایت اخلاقی است، علم تمام دوره‌ها. آموزش اساسی آن دست شستن از خود، از زندگی و از تمامی نیازهای انسانی است. هر چه کمتر بخوری، هر چه کمتر بنوشی، هر چه کمتر کتاب بخری، هر چه کمتر به

تأثر و باله بروی، هرچه کمتر به میکده بروی، هرچه کمتر عشق بورزی، هرچه کمتر تئوری بیافی، هرچه کمتر بخوانی، هرچه کمتر نقاشی کنی، هرچه کمتر بکاری و غیره به همان میزان بیشتر پس انداز می کنی و اندوخته ات بیشتر می گردد، اندوخته ای که نه کهنه می شود، نه بید می زند و نه زنگ، یعنی سرمایه ات. هر چه کمتر باشی، هر چه کمتر زندگی ات را ابراز کنی، به همان میزان بیشتر داری و همانقدر ظاهر زندگی ت فزونی می گیرد؛ به همان میزان نیز ذات بیگانه شده ات فزونی می یابد. هر آنچه را که عالم اقتصاد سیاسی از زندگی و انسانیت تو می گیرد، از طرف دیگر آنرا برایت تبدیل به پول و ثروت می کند، و هر آنچه را که تو نتوانی انجام دهی، پول تو می تواند. پول می تواند بخورد، بنوشد، به مجلس و تأثر برود، هنر می داند، آموزش کسب می کند، وقایع نادری را می داند، قدرت سیاسی دارد، می تواند سفر کند، می تواند همه این چیزها را بتو بیآموزاند. پول می تواند همه چیز را بخرد، پول دارائی حقیقی است. اما پول که تمام اینهاست، فقط خواهان آفرینش و خرید خویش است، چرا که همه آن چیزهای دیگر برده پول هستند و هنگامی که من ارباب را دارم برده را نیز دارم و نیازی نیست بدنال برده بروم. بنابراین تمامی نیازها و تمام فعالیت ها بایستی که به حد نیاز روزافزون داشتن نزول کنند. کارگر اجازه دارد فقط تا آن اندازه داشته باشد که زندگی اش می خواهد، و اجازه زندگی کردن دارد فقط برای داشتن» (۴۹).

برای مارکس تولید اشیاء مصرفی در جامعه هدفی غایی و در خود نیست. وی می نویسد: «بسادگی فراموش می شود که تولید بیش از حد اشیاء مصرفی، انسان های بی مصرف تولید می کند» (۵۰). تخاصم میان اسراف و پس انداز، تجمل و قناعت پیشگی، ثروت و فقر، فقط ظاهری است و آنها همسانند (äquivalent). درک این موضع مارکس در موقعیت امروز بسیار با اهمیت است. چرا که هم کمونیست ها و هم بسیاری از احزاب سوسیالیست (در این میان تعدادی استثناعات قابل توجه مانند سوسیالیست های هند و برمه ای و ردیفی از سوسیالیست های آمریکایی و اروپایی نیز وجود دارند) این رکن پایه ای جوامع سرمایه داری را پذیرفته اند و حداکثر تولید و انباشت را هدف غایی جامعه قرار داده اند. طبیعی است نباید برای از بین بردن فقر که خود هدفی انسانی است آنرا با هدف مصرف روزافزون اشتباه گرفت. یعنی هدفی که هم از جانب سرمایه داری و هم خوروشچفیسیم بعنوان هدف غایی قرار گرفته است. هدف مارکس قطعاً چیره گی انسان بر فقر بوده است، ولی مارکس به همسان نیز مخالف انباشت به منزله هدفی غایی بوده است. استقلال و آزادی برای مارکس به منزله خود آفرینی است. «یک موجود فقط هنگامی به استقلال فردی دست می یابد که بر روی پاهای خویش بایستد و هنگامی می تواند بر روی پاهای خویش بایستد که موجودیت خویش را مدیون خود باشد. انسانی که به لطف دیگری زندگی می کند، خود نیز خود را موجودی وابسته می داند. اما من فقط هنگامی تماماً به لطف دیگری زندگی می کنم که نه تنها معاش زندگی، بلکه آفرینش حیاتم را نیز به وی مدیون باشم، یعنی هنگامی که وی سرچشمه حیات من باشد، و زندگی من نیز ضرورتاً زمانی چنین نیازی به خارج از خود دارد که آفریده خودم نباشد» (۵۱). یا چنانکه مارکس می گوید، انسان فقط هنگامی آزاد است که فردیت خویش را «به منزله انسانی کامل» در همه ابعاد «تماس انسانی اش با جهان، مانند دیدن، شنیدن، بوئیدن، چشیدن، احساس کردن، اندیشه کردن، مشاهده کردن، دریافتن، خواستن، فعال بودن، عشق ورزیدن، به اثبات برساند و کوتاه سخن: با تمامی ارگان های فردیت خویش رودر رو شود» (۵۲)؛ هنگامی که وی نه فقط آزاد «از» بلکه آزاد «در» روابط باشد.

هدف سوسیالیسم برای مارکس رهایی انسان بود و رهایی انسان نیز برای وی همان تحقق بخشیدن انسان به خویشتن در روند ارتباط فعال با طبیعت و یگانگی با طبیعت بود. هدف سوسیالیسم برای وی

تکامل خصائل فردی بود. هر آنچه را که مارکس می‌توانست از نظمی به مانند کمونیسم اتحاد شوروی برداشت کند در قضاوت خویش پیرامون «کمونیسم خام» بیان داشته است. قضاوتی که به آرمان‌ها و عملکردهای متفاوت کمونیستی در زمان وی مربوط می‌گردد. این «کمونیسم خام» خود را «در دو شق نمایان می‌سازد: اولاً ارکان مالکیت چنان سیطره وسیعی بر وی دارد که می‌خواهد هر چه را که نتوانست بعنوان مالکیت خصوصی به تملک همگان در آورد، به نابودی بکشاند. می‌خواهد به شیوه‌ای قهرآمیز قریحه و غیره را نیز نابود کند. تملک بلافصل اشیاء [به شکل فیزیکی آن] برای وی یگانه هدف زندگی و یگانه هدف حیات است. [در این کمونیسم] موقعیت کارگر ارتقاء نمی‌یابد بلکه به تمامی انسان‌های دیگر نیز بسط داده می‌شود. ولی رابطه‌ای که مالکیت خصوصی می‌آفریند به منزله رابطه‌ای همگانی با جهان اشیاء باقی می‌ماند. نهایتاً این جنبش، مالکیت خصوصی‌ی جامعیت یافته را در برابر مالکیت خصوصی می‌نشانند و رابطه زناشویی را (که به هر حال شکل انحصاری مالکیت خصوصی است) با بیان حیوانی آن بصورت اشتراک زنان (۵۳) که در آن زن نیز به مالکیت عموم و تملک جمعی در می‌آید، در برابر شکل کنونی آن قرار می‌دهد. می‌توان گفت که منطق اشتراک زنان سر فاش شده این کمونیسم تهی مغز و ناپخته است. [در منطق این کمونیسم خام] درست مانند زن که از ازدواج به فاحشگی عمومی سوق داده می‌شود، کل جهان ثروت نیز به معنای جهان ذات شیء‌ای انسان، از رابطه انحصاری ازدواج با مالک خصوصی به رابطه فاحشگی عمومی در اجتماع کشانده می‌شود. این کمونیسم - که فردیت انسان را تماماً نفی می‌کند - خود نتیجه منطقی وجود مالکیت خصوصی است که خود نفی فردیت است. رشک عمومی و خواست قدرتی که خود را در قالب این رشک عمومی نشان می‌دهد تنها شکل پنهان چیزی است که ریشه در حرص تملک دارد و فقط به گونه‌ای متفاوت از آن راه ارضاء خود را می‌جوید. این تفکری است که در هر نوع مالکیت خصوصی‌ای از این دست علیه مالکیت خصوصی ثروتمندتر، خود را در شکل بخل و میل رقابت نشان می‌دهد، آنطوریکه جوهر رقابت را شکل می‌دهد. کمونیسم خام تنها اوج این بخل و این میل رقابت بگونه‌ای سطحی و براساس حداقل پیش‌فرضها بوده و معیاری معین و محدود دارد. برای اثبات اینکه این شکل از الغاء مالکیت خصوصی تا چه حد نازلی مرتفع کردن مالکیت خصوصی را مدنظر دارد، کافی است به نفی تجریدی کل جهان فرهنگ و تمدن توسط آن بیاندیشیم، به پس‌روی ساده لوحانه و غیر طبیعی به سمت انسان فقیر، بی‌نیاز و خام که نه تنها از مناسبات مالکیت خصوصی فراتر نیست بلکه حتی از این موقعیت نیز عقبتر است. چنین جامعه کمونیستی‌ای تنها جامعه کار و اجرت‌های برابر است که توسط سرمایه اشتراکی و از جانب جامعه به منزله سرمایه دار عمومی، پرداخت می‌گردد. هر دو طرف این مناسبات تا حد یک معیار عمومی ارتقاء داده شده و کار بعنوان وظیفه‌ای که عموم را در بر می‌گیرد و سرمایه بمنزله عمومیت رسمیت یافته و قدرت جامعه» نمودار می‌گردد (۵۴).

معنای عظیم برداشت مارکس از تحقق‌یابی انسان، تنها در ارتباط با مقوله دیگر وی، یعنی کار، می‌تواند کامل درک شود. قبل از هر چیز باید گفت که کار و سرمایه برای مارکس مقولاتی اقتصادی نبودند. این مقولات برای مارکس بدو مقولاتی انسان شناختی بودند که توسط معیارهای انسانگرایی وی محک می‌خوردند. سرمایه اندوخته شده نشانگر گذشته است. اما کار باید (با این فرض که کار آزادانه است) بیان‌کننده زندگی باشد. مارکس در مانیفست حزب کمونیست می‌نویسد: «بنابراین در جامعه سرمایه‌داری گذشته بر حال حاکم است، در جامعه اشتراکی حال برگزشته. در جامعه سرمایه‌داری سرمایه خودمختار است و فردیت دارد، در حالی که فرد فعال غیر مستقل است و فردیت ندارد» (۵۵). به این وسیله مارکس تفکر هگل را بیان می‌دارد که کار را به مثابه «عمل خود آفرینی انسان» درک می‌کرد.

کار برای مارکس یک فعالیت بود و نه کالا. مارکس در ابتدا عمل انسان را «فعالیت»، و نه «کار» می‌نامید و از «الغاء کار» بعنوان هدف سوسیالیسم سخن می‌گفت. بعدها که وی بین کار آزادانه و کار بیگانه شده تفاوت قائل گردید از مقوله «کار آزادانه» استفاده کرد.

«کار بدو فرآیندی است مابین انسان و طبیعت، فرآیندی که انسان در آن توسط عمل خویش واکنش‌های مادی میان خود و طبیعت را تنظیم کرده و مهار می‌سازد. انسان در برابر مواد طبیعت به مثابه قوای طبیعت ظاهر می‌شود. وی قوای طبیعت را که متعلق به جسم او هستند، بازوان و پاها، سر و دست را به حرکت و تلاش و می‌دارد تا مواد طبیعی را به صورتی قابل مصرف برای خود در آورد. همانطوریکه وی توسط عمل خود بر طبیعت، به منزله موجودی خارج از طبیعت بر آن تأثیر می‌گذارد و آنرا تغییر می‌دهد، همراه با آن طبیعت خاص خود را نیز دگرگون می‌سازد. انسان ظرفیت‌های خفته طبیعت را تکامل می‌بخشد و بر نیروی حرکت آن غلبه می‌کند. (برای آنکه کارگر بتواند به مثابه فروشنده نیروی کار خویش در بازار ظهور یابد، گذار از موقعیت تاریخی‌ای لازم بود که در آن کار انسانی هنوز محتوای غریزی خود را رها نکرده بود). ما از کار نهایتاً کاری انسانی را اراده می‌کنیم. عنکبوت اعمال خود را طوری انجام می‌دهد که مشابه کار یک ریسنده است و زنبور در ساختن کندو بسیاری از معماران را شرمنده می‌سازد. اما آنچه که از ابتدا بدترین معماران را از زنبور عسل ممتاز می‌دارد این است که معمار قبل از آنکه عمارت خود را بسازد آنرا در مخیله خویش پرورانده است. در انتهای روند کار نیز نتیجه آن است که در ابتدا در تصور معمار وجود داشته و بنابراین بصورت آرمان از پیش مفروض بوده است. انسان تنها تغییر در اشکال طبیعی را بوجود نمی‌آورد. وی در این تغییر مقصود خویش را نیز متحقق می‌سازد، زیرا می‌داند که نوع و شیوه عمل وی بمثابه قانونی خواهد بود که باید خود را منطبق بر احکام آن بگرداند، و این انطباق یگانه عمل او نیست. علاوه بر بکارگیری اندام، خواست با هدف (که خود را در قالب هوشیاری متجلی می‌سازد) برای ادامه کار ضروری است، و حتی فراتر از این: کارگر هر چه کمتر مجذوب محتوای کار خود و نوع و شیوه پیش بردن آن گردد به همان میزان نیز کمتر از آن کار به منزله بکارگیری قوای روحی و جسمی خود خرسند می‌گردد» (۵۶).

انسان خود را در کار خود جلوه‌گر می‌سازد. کار بیان قوای روحی، فردی و فیزیکی انسان است. در این روند فعالیت حقیقی، انسان خویشتن را متکامل ساخته و تماماً «خود» می‌شود. کار تنها ابزاری برای رسیدن به مقصود نیست – مثلاً برای تولید – بلکه خود یک هدف است. کار با معنا ترین شکل بیان قوای انسانی است و از آنروی خشنودی ببار می‌آورد. انتقاد اساسی مارکس از سرمایه‌داری معطوف به تقسیم ناعادلانه ثروت نمی‌گردد، بلکه به تغییر یافتن کار بکاری اجباری، بیگانه و بی‌معنا که انسان را به «موجودی فلج شده» تبدیل کرده است. مقوله کار از نظر مارکس به منزله بیان فردیت انسان – در جایی که وی از اشتغال دائم فرد به نوع معینی از کار (بعنوان شغل) سخن می‌گوید – نمودار می‌شود. از آنجائیکه هدف از تکامل انسان رسیدن به انسانی کامل و همه جانبه است، پس انسان بایستی که از تأثیرات فلج کننده تخصصی شدن کار آزاد گردد.

مارکس می‌نویسد که در تمامی جوامع پیشین انسان «شکارچی، ماهیگیر، چوپان یا مُنقَد بوده است و اگر نمی‌خواست اسباب معیشت خویش را از دست بدهد باید چنان نیز باقی می‌ماند. حال آنکه در جامعه کمونیستی که در آن هیچ‌کس دارای حوزه خاصی از فعالیت نیست و می‌تواند در هر رشته‌ای که بخواهد آموزش ببیند، جامعه تولید همگانی را تنظیم می‌کند و بدینگونه برایم امکان‌پذیر می‌سازد که امروز کاری و فردا کاری دیگر انجام دهم: صبح شکار کنم، بعدازظهر به ماهیگیری بپردازم و عصر به

دامداری، و پس از شام نقد بنویسم، همانگونه که میل دارم و بدون اینکه هیچگاه شکارچی، ماهیگیر، چوپان و یا نقاد بشوم» (۵۷).

[درباره افکار مارکس] برداشتی ناروا تر و تحریفی بزرگتر از این وجود ندارد که آشکار و نهان در عقاید کمونیست‌های شوروی، رفرمیست‌های سوسیالیست و حتی در افکار سرمایه‌داران مخالف شوروی نیز یافت می‌شود. آنها همگی می‌پندارند که مارکس تنها بهبود شرایط اقتصادی طبقه کارگر را می‌خواسته و گویا وی خواهان الغاء مالکیت خصوصی بوده است تا کارگر آن چیزی را به تملک خود در آورد که سرمایه‌دار اکنون در تملک خویش دارد. در حقیقت برای مارکس موقعیت کارگر در کارخانه «سوسیالیستی» روسیه، در کارخانه دولتی انگلیس و یا در کارخانه آمریکایی (برای مثال در جنرال موتورز) در اساس یکسان بوده است. این را مارکس آشکارا چنین بیان می‌کند:

«افزایش تحمیلی دستمزدها (مستقل از تمامی دشواری‌ها و مستقل از اینکه چنین چیزی تنها بواسطه قهر می‌تواند انجام پذیر باشد) به هر حال به معنای اجرت بهتر به بردگان نیست و نه به کارگر و نه به کار، به هیچکدام موقعیت انسانی آنها داده نشده است.

حتی برابری اجرت‌ها نیز که پرودون خواهان آن است، تنها می‌تواند مناسبات کنونی کارگر را با کار، به مناسبات همه انسانهای دیگر با کار مبدل بسازد، که در آن صورت جامعه خود بعنوان سرمایه‌دار انتزاعی به شمار خواهد آمد» (۵۸).

بنابراین محور مقصود مارکس تغییر کار بیگانه شده و بی‌معنا، به کاری بار آور و آزاد است. و نه پرداخت بهتر کار بیگانه شده توسط سرمایه خصوصی و یا سرمایه‌داری «تجربیدی» دولتی.

از خود بیگانگی

تفکر انسان بار آور و فعال که جهان واقع را توسط قوای خویش تغییر داده و خود را با آن همخوان می‌سازد، بدون درک مقوله «متضاد بارآوری» یعنی «بیگانگی»، ممکن نیست. برای مارکس تاریخ انسان، تاریخ تکامل روزافزون انسان و توأم با آن تاریخ بیگانگی روزافزون انسان بوده است. سوسیالیسم مارکس به معنای رفع بیگانگی، به معنای بازگشت انسان به خویش و خود تحقق بخشی انسان است.

بیگانگی («یا ناهویداگشتگی Entäußerung») برای مارکس بدین معنا است که انسان در همخوانی با جهان واقع خود را به منزله نیروی اصلی زندگی در نمی‌یابد، بلکه جهان، طبیعت، دیگران و حتی خود وی برایش بیگانه می‌شوند. تمام جهان به مثابه اشیاء در برابر وی ایستاده‌اند و وی نیز تنها به مثابه یک شیء با آنها روبرو می‌شود؛ هر چند که همه آنها توسط وی خلق شده‌اند. بیگانگی یعنی جهان و خویشتن را اساساً مُنفعَل و پذیرای گسست ذهن و عین دریافتن.

بیگانگی در تفکر غرب، اولین بیان خود را در پرستش بت‌ها می‌یابد که در انجیل عهد قدیم عنوان شده است (۵۹). اساس آنچه را که پیامبران بت پرستی می‌نامند حاکی از این نیست که خدایان بیشمار به مَنصَب خدایی می‌رسند، بلکه این است که انسان خدایان ساخته دست بشر هستند _ آنها شیء هستند و انسان در برابر اشیاء سجد کرده و آنها را پرستش می‌کند. چیزهایی را پرستش می‌کند که خود آفریده است. با انجام اینکار انسان خود را به سطح شیء تنزل می‌دهد. خصوصیات زندگی خویش را به اشیای آفریده خود ارزانی می‌دارد، و بجای اینکه خود را خالق آنها بداند، با خود تنها بواسطه پرستش بت‌ها رابطه برقرار می‌سازد. وی نسبت به قوای حیات خویش، نسبت به استعدادهای وافر خویش بیگانه شده

است و تنها به واسطه غیر می‌تواند با خویشتن رابطه برقرار سازد؛ توسط اطاعت از حیات تبلور یافته در بت‌ها (۶۰).

بی‌روحو و خلاء بت پرستی در انجیل عهد قدیم به اینگونه بیان می‌یابد: «آنها چشم دارند ولی نمی‌بینند، آنها گوش دارند ولی نمی‌شنوند...» (۶۱). به همان میزان که انسان قوای خویش را به بت تفویض بدارد به همان میزان نیز وابسته‌تر و حقیر می‌گردد، بدینگونه که [بت‌ها] تنها قسمت ناچیزی از آنچه را که در ابتدا متعلق به وی بوده است به وی باز می‌گردانند. بت می‌تواند در قالب خدا، دولت، کلیسا، یک شخص ظهور بیابد. بت پرستی همواره موضوعیت خویش را تغییر می‌دهد و به هیچ روی تنها در اشکال و معانی مذهبی‌اش محدود نمی‌شود. بت پرستی همواره پرستش چیزی است که انسان قوای خلاقه خویش را در آن نهاده است، ولی در عمل به جای درک عمل خلاقه خویش، خود را مطیع آن چیز می‌کند. در میان تمامی اشکال بیگانگی غالب‌ترین آنها بیگانگی در زبان است. زمانی که من احساس را در غالب کلمه‌ای بیان می‌دارم، برای مثال هنگامی که می‌گویم «دوستت دارم»، این جمله باید مدرکی برای بیان احساس حقیقی‌ای باشد که در من نهفته است. باید قدرت عشق مرا نشان بدهد. کلمه «عشق» به منزله سبب عشق است، اما به مجرد بیان آن، [کلمه عشق] زندگی‌ی در خودی می‌یابد و خود به واقعیت مبدل می‌شود. بیگانگی در زبان شکل بفرنج بیگانگی را نشان می‌دهد. زبان یکی از ارزش‌ترین استعداد‌های انسانی است. منظور این نیست که برای رفع بیگانگی از بکاربردن زبان دوری بجوئیم. ولی باید همواره از خطر کلام آگاه بود یعنی به این تهدید که زبان به جای تجربه زنده بنشیند. این نکته همچنین در مورد دیگر توانایی‌های انسان نیز صادق است: در مورد آرمان‌ها، در مورد هنر، در مورد تمامی چیزهایی که توسط انسان خلق می‌شوند. اینها مخلوقات انسانند، کمک‌هایی با ارزش برای زندگی و با این وجود هرکدام از آنها بمانند دامی هستند که موجب حکومت چیزها بر زندگی می‌شوند؛ درکل هنگامی که چیزهای موهوم به جای تجربه می‌نشینند، احساس چیزی در خود گردیده و انسان را به اطاعت وا می‌دارد.

متفکران قرون هجده و نوزده، عصر خویش را به خاطر خشکی و انعطاف ناپذیری‌اش، به خاطر بی‌روحو و بیهوده‌گی آن مورد انتقاد قرار داده‌اند. تفکر بارآور و خلاق که در مرکز توجه اسپینوزا، هگل و همچنین مارکس قرار داشت، خمیرمایه تفکر «گوته» را نیز شکل می‌داد. [گوته می‌نویسد: «خدای گونگی اما، تنها در موجودات زنده نهفته است نه در مردگان. در اندرون چیزهایی که می‌شوند و تغییر می‌یابند، اما نه در چیزهایی که «شده‌اند» و بی‌روحند. بنابراین حتی عقل نیز در گرایش خود به خدای گونگی تنها با چیزهایی سر و کار دارد که شدنی هستند و زنده و با روحند. فهم اما، تنها با شده‌ها و نهایت یافته‌هایی که آنها را بکار می‌گیرد و با آنها سر و کار دارد» (۶۲).

در نزد شیلر و فیخته (و سپس در نزد هگل و مارکس نیز) انتقاد مشابه‌ای را می‌یابیم حاکی از علم به اینکه حقیقت فی‌الذات عاری از نیازمندی است و نیازمندی عاری از حقیقت (۶۳).

تمامی فلسفه وجودنگری (اکزیستانسیالیسم) از زمان «کیرکه گارد» تاکنون، بگونه‌ای که آنرا پاول تیلیخ بیان می‌دارد، «اساساً جنبش چندصدساله مذهب علیه نا انسان شدن انسان در جامعه صنعتی» است (۶۴). در حقیقت مقوله بیگانگی مترادف با «گناه» بزبان الهی است، یعنی چشم پوشی انسان از خویش و از خدای درونی خویش.

نخستین بار مقوله بیگانگی را هگل به کار برد. برای وی تاریخ انسان توأم با تاریخ بیگانگی انسان بوده است. هگل در فلسفه تاریخ می‌نویسد که روح در واقع بخاطر تحقق انگاره‌هایش تلاش می‌کند ولی در انجام این کار خود این هدف را از نادیده می‌گیرد و بیگانگی از ذات خویش را نادیده گرفته بر خود

می‌بالد و خرسند است (۶۵). برای مارکس نیز مانند هگل، مفهوم بیگانگی بر مبنای تفاوت بین وجود و ذات قرار دارد، بر مبنای این واقعیت که وجود انسانی نسبت به جوهر و ذات خویش بیگانه است، بنابراین انسان در حقیقت نه آن چیزی است که بالقوه هست و به بیان دیگر انسان آن نیست که باید باشد و [از اینرو] باید آن گردد که می‌توانسته باشد.

برای مارکس روند بیگانگی بیان خود را در کار و تقسیم کار می‌یابد. کار برای وی پیوند فعال انسان با طبیعت است، خلق جهانی جدید و در نهایت خلق خود انسان. (طبیعی است که برای مارکس فعالیت‌های فکری، مانند فعالیت هنری و غیره کار محسوب می‌گردند). اما مارکس می‌گوید که با تکامل مالکیت خصوصی و تقسیم کار، کار خصلت خود را بعنوان بیان قوای انسانی از کف می‌دهد. کار و مولودات کار وجودی مستقل از انسان، از خواست‌ها و نقشه‌های وی را می‌یابند. «آنچیزی که خود از قبل کار آفریده می‌شود - یعنی شیء - به منزله ذاتی بیگانه و به منزله قدرتی مستقل از تولیدکننده آن سربر می‌آورد. فرآیند کار، کاری است که خود را عینیت بخشیده، به شیء تبدیل شده باشد، این فرآیند کار عینیت یافته است» (۶۶). از آنجا که کار دیگر بخشی از طبیعت کارگر بشمار نمی‌آید، کاری بیگانه شده است. [بنابراین] «کارگر دیگر خود را در کار خویش بازمی‌یابد، بلکه نفی می‌کند. بجای خرسندی رنج می‌برد، انرژی‌های روحی و جسمی خود را انکشاف نمی‌دهد، بلکه جسم خود را فرتوت و روح خود را خراب می‌کند. از اینرو کارگر فقط خارج از کار با خود احساس بیگانگی می‌کند و در هنگام کار با خود بیگانه است» (۶۷). از اینرو در روند تولید رابطه کارگر با فعالیت وی «به منزله یک بیگانه، نامتعلق به او، زجرآور، مسخ‌کننده، آفرینشی عقیم‌کننده» جلوه‌گر می‌شود (۶۸). درحالی‌که انسان کارگر نسبت به خود این‌گونه بیگانه شده است، همزمان فرآیند کار وی نیز در برابرش «بیگانه و [به منزله] شیء ای نیرومند در فراسوی وی» قرار می‌گیرد. «این رابطه در عین حال رابطه‌ای با جهان محسوس خارج است، با اشیاء طبیعی جهان که به منزله خصمی بیگانه فراسوی وی قرار می‌گیرند» (۶۹). مارکس بر دو نکته تأکید می‌کند:

۱) در روند کار و بخصوص در روند کار تحت مناسبات سرمایه‌داری انسان نسبت به قوای

خلاقه‌اش بیگانه می‌گردد و ...

۲) موضوع‌های کار انسان برای انسان ذاتی بیگانه می‌یابند و نهایتاً بر وی حکومت می‌کنند

و کار از تولیدکننده خود وجودی مستقل می‌یابند.

چنانکه مارکس می‌گوید: «کارگر در خدمت روند تولید و نه روند تولید در خدمت کارگر قرار

می‌گیرد» (۷۰).

حتی در میان سوسیالیست‌ها نیز در این باره تعبیر نادرستی از مارکس نفوذ دارد. تصور می‌شود که مارکس تنها از استثمار اقتصادی کارگر سخن گفته است و از اینکه در واقع سهم کارگر در تولید به اندازه‌ای نیست که باید باشد؛ یا اینکه تولید بجای سرمایه‌دار باید متعلق به کارگر باشد. اما همانگونه که قبلاً نیز گفتم، برای مارکس، اگر دولت جای سرمایه‌دار را بگیرد - مانند آنچه که در شوروی وجود دارد - خوشایندتر از سرمایه‌داری خصوصی نیست. حتی برابری درآمدها نیز ابتدا به ساکن برای وی مطلوب نبوده است. چیزی که برای وی مطلوب بوده آزادی انسان از شکلی از کار است که فردیت وی را نابود می‌کند، وی را به شیء مبدل می‌سازد و وی را برده اشیاء می‌سازد. مارکس نیز بمانند «کیریکه‌گارد» خواهان آزادی فردیت بود. انتقاد کیریکه‌گارد از جامعه سرمایه‌داری معطوف به شیوه تقسیم درآمدها نبود بلکه علیه شیوه تولید این جامعه، علیه نابودی فردیت و علیه بردگی انسان - نه توسط سرمایه‌داران، بلکه بردگی انسان، چه سرمایه‌دار و چه کارگر - توسط اشیاء و شرایطی که آن اشیاء در

آن تولید می‌شوند، بوده است. مارکس از این هم فراتر می‌رود: در کار بیگانه نشده، انسان خویش را نه فقط بعنوان فرد بلکه بعنوان وجودی متعلق بگونه انسان متحقق می‌سازد. برای مارکس (به مانند هگل و بسیاری از متفکران عصر روشنگری) هر فرد خود در برگیرنده وجود، به معنای کل بشریت و عمومیت انسان است. تکامل انسان به نظر آنها، به انسان بودگی ی همه جانبه می‌انجامد. از این راه که انسان در فرآیند کار «نه فقط در تصور خویش، بلکه در فرآیند کاری عملی، به معنای واقعی خویش را باز تولید کرده، و لذا خویش را در جهان خود ساخته‌اش ببیند. به این ترتیب در حالیکه کار بیگانه شده بین موضوع تولید و انسان جدایی می‌اندازد، زندگی ی نوعی و عینیت نوعی ی واقعی‌اش را نیز از او جدا می‌کند، و برتریش را نسبت به حیوانات از او می‌ریاید، چرا که اندام غیر ارگانیک وی یعنی طبیعت را از وی ربوده است. به همین قیاس در حالیکه کار بیگانه شده فعالیت آزاد و خود انگیخته را به وسیله بدل می‌کند، زندگی ی نوعی ی انسان را نیز وسیله‌ای برای بقاء فیزیکی وی قرار می‌دهد. بنابراین آگاهی‌ای که انسان از نوع خویش دارد توسط بیگانگی به چیزی بدل می‌شود که با آن زندگی ی نوعی برایش به وسیله‌ای تبدیل می‌شود» (۷۱). مارکس معتقد بود که کار بیگانه شده، علیرغم آنکه در تمام طول تاریخ وجود داشته است ولی نقطه اوج خود را در جامعه سرمایه‌داری بدست می‌آورد و در جامعه سرمایه‌داری طبقه کارگر از خود بیگانه‌ترین طبقات است. این تفکر بیانگر این است که کارگر، از آنرو که نقشی در تعیین روند کار ندارد و بعنوان بخشی از ماشینی که خود بکار می‌گیرد «محسوب» می‌گردد، خود را در وابستگی به سرمایه به شیء مبدل می‌سازد. از اینرو مارکس نتیجه می‌گیرد که «رهایی جامعه از قید مالکیت خصوصی و غیره، از برده‌گی‌ای که توسط آن شکل سیاسی رهایی کارگر خود را نمایان می‌سازد فقط بخاطر رهایی کارگر نیست بلکه در رهایی کارگران رهایی کل بشریت نهفته است و این از آنروست که کل برده‌گی انسان در مناسبات کارگر و تولید نهفته است و تمامی مناسبات برده‌گی فقط برآیند و تجلیات این مناسبات هستند» (۷۲).

مجدداً باید تاکید شود که مقصود مارکس از رهایی انسان محدود به آزادی طبقه کارگر نبوده، بلکه معطوف به آزادی ذات انسانی توسط برقراری مجدد فعالیت غیر بیگانه و آزاد تمامی انسان‌ها بوده است. یعنی معطوف به جامعه‌ای که انسان را _ و نه تولید وسایل را _ هدف خود قرار داده است: [جامعه‌ای که در آن] انسان دیگر نه موجودی ناقص الخلقه، بلکه موجودی متکامل و انسانی بگردد (۷۳). دیدگاه مارکس پیرامون وجه ناآشکار تولید در روند کار، خود را در قالب نکته‌ای بسیار اساسی در کتاب سرمایه نمایان می‌سازد، یعنی در مقوله «خصلت فیزیکی کالا». شیوه تولید سرمایه‌داری حتی مناسبات بین افراد را به مناسبات بین اشیاء تغییر می‌دهد، این مناسبات را موضوعیت می‌بخشد و این تغییر، بیانگر طبیعت کالا را در تولیدات سرمایه‌داری است. «در این شیوه تولیدی که در آن کارگر تنها جهت صحت گذاردن بر نیازهای موجود سرمایه زندگی می‌کند و نه اینکه ثروت برای فراهم آوردن ملزومات تکامل کارگر باشد، این وضع طور دیگری نمی‌تواند باشد. بمانند انسانی که در مذهب ساخته فکر خود را بر خود حاکم می‌دارد به همان صورت نیز در تولید سرمایه‌داری، کارگر توسط ساخته دست خویش جهت می‌یابد» (۷۴). «ماشین از ضعف انسان سود می‌گیرد تا انسان ضعیف را به ماشین بدل سازد» (۷۵).

درحال حاضر تولید بیگانگی ی انسان در روند کار بسیار بیشتر از زمان کار با ابزارهای دستی و از دوران مانوفاکتورها شده است. «در مانوفاکتور و تولید دستی کارگر از لوازم دستی سود می‌جست، در کارخانه وی با ماشین سروکار دارد. در آنجا وی ابزار را بکار می‌گیرد و در تولید ماشینی این ماشین است که وی را به حرکت وا می‌دارد. در مانوفاکتور کارگران اجزاء مکانیزم زنده‌ای را می‌سازند. در

کارخانه مکانیزم مرده ای مستقل از کارگر حضور دارد که وی را به زائده خود تبدیل کرده است» (۷۶). در شناخت افکار مارکس درک این نکته از اهمیت فوق العاده ای برخوردار است که مقوله بیگانگی تا چه حد محور تفکر مارکس جوان را - یعنی کسی که دستنوشته های فلسفی - اقتصادی را نگاشته است - و مارکس به هنگام سالخوردگی یعنی هنگامی که کتاب سرمایه را به رشته تحریر در آورد، تشکیل می دهد. در کنار نقل قول هایی که از وی آورده شد، نقل قول های زیر (که از دستنوشته ها و از کتاب سرمایه برگرفته شده اند) باید بتوانند پیوستگی این تفکر را در نزد مارکس آشکار سازند: «این واقعیت چیزی خارج از این را بیان نمی دارد: شیء که توسط کار تولید می گردد، یعنی فرآورده آن، در برابر وی [کارگر] به منزله ذاتی بیگانه، به منزله قدرتی مستقل از تولیدکننده آن جلوه گر می گردد. محصول کار [در این حال]، کاری است که در عین تجسم یافته و به خود مادیت می بخشد. این عینیت یافتن کار است. واقعیت یافتن کار، شیئیت یافتن آن است. واقعیت یافتن کار به این گونه در حوزه اقتصاد سیاسی بصورت تباهی کارگر نمایان می گردد: عینیت یافتن به صورت گمگشتگی ی شیء و به بنده گی شیء در آمدن، وفق دادن [خود] به بیگانگی و برونی شدن» (۷۷).

مارکس در کتاب سرمایه می نویسد: «در نظام سرمایه داری تمامی اشکال رشد قوای تولیدی ی کار اجتماعی، به بهای از بین رفتن فردیت کارگر تمام می شود. تمام ابزارهای تکامل تولید به ابزار تسلط و بهره کشی از تولیدکنندگان تغییر شکل می یابند، کارگر را به انسانی یک بعدی بدل ساخته و وی را بصورت زائده ماشین در می آورند (۷۸) و زحمت شکنجه کار محتوای کارش را نابود می سازد. به همان نسبت که علم به عنوان قوایی مستقل با کار درهم می آمیزد، قوای روحی ی فرآیند کار نیز برایش بیگانه می شود...» (۷۹).

مارکس نقش مالکیت خصوصی (طبیعتاً نه به معنای تملک بر اجناس مصرفی، بلکه به عنوان سرمایه ای که کار را اجاره می کند) و عملکرد بیگانه سازی آن را به روشنی دیده است. مارکس می نویسد: «بنابراین مالکیت خصوصی محصول، نتیجه و پی آمد ضروری کار برونی شده است، محصول مناسبات برونی کارگر با طبیعت و با خویشتن است. بنابراین مالکیت خصوصی توسط تجزیه و تحلیل مقوله کار برونی شده به معنای انسان برونی شده، کار بیگانه شده، زندگی بیگانه شده و انسان بیگانه شده» [معین می گردد] (۸۰).

نه تنها جهان اشیاء بر انسان حکم می رانند بلکه شرایط سیاسی - اقتصادی نیز که منبج از آنها هستند وی را به زیر سلطه خود می کشند. «بدین سان، شخصیت مستقل یافتن فعالیت اجتماعی و تحکیم محصولات تولید شده خود بمنزله قوای قهر عینی در برابر نمود می یابد، دخالت ما را سلب می سازد، انتظارات ما را محدود کرده و محاسبات ما را نقش بر آب می گرداند؛ و این یکی از نقاط عطف تاریخ تکامل تاکنونی است» (۸۱). انسان از خود بیگانه که می پندارد حاکم بر طبیعت شده، تنها برده اشیاء و شرایط است، زائده ای بی قدرت در جهانی که توأمآ بیان تبلور یافته قوای [بیگانه] او نیز هست. برای مارکس بیگانگی در فرآیند کار، بیگانگی از محصول و شرایط کار، همگی محصول بلاواسطه بیگانگی از خود، از انسان ها و از طبیعت است: «بیگانگی انسان از انسان برآیند بلاواسطه این است که انسان از محصول کار خویش، از فعالیت زندگی خویش و از تعلق به نوع خویش بیگانه شده است. اگر انسان رویاروی خویش قرار گیرد، رویاروی سایر انسان ها نیز قرار دارد. آنچه در مورد رابطه انسان با کار، محصول کار و شخص انسان صادق است، در مورد رابطه اش با سایر انسان ها، با کار و با محصول کار نیز مصداق می یابد. نهایتاً اینکه انسان نسبت به تعلق بنوع خویش بیگانه است بدین معنا است که هر انسان نسبت به دیگران همانند هر کدام از آنها نسبت به ذات انسان بیگانه شده است» (۸۲).

انسان بیگانه تنها نسبت به دیگران بیگانه نیست. وی با جوهر انسان بودن، با موجود نوعی خود و حتی نسبت به خصوصیات طبیعی خود – مانند خصوصیات روحی اش – بیگانه شده است. این بیگانگی از ذات انسانی، وی را به ذات خودخواهی ای سوق می‌دهد که مارکس آنرا بمثابة تغییر جوهر انسانی «به ابزاری برای زندگی فردی» (۸۳) می‌داند. [کار بیگانه شده] «انسان را نسبت به وجود خودبیگانه می‌کند، مانند طبیعت بیرونی، مانند ذات روحی وی و ذات انسانی وی» (۸۴).

در اینجا تفکر مارکس به اصل کانت نزدیکی می‌یابد که انسان بایستی همواره غایتی در خود باشد و هرگز نباید وسیله رسیدن به هدفی قرار گیرد. اما مارکس این اصل را اینگونه تکامل می‌دهد که جوهر انسانی انسان، هرگز نباید وسیله ای برای وجود فردی وی قرار گیرد. تخاصم میان عقاید مارکس و کمونیسم خودکامه عمیق تر از این نمی‌تواند بیان گردد. مارکس می‌گوید انسان بودگی انسان حتی نباید وسیله ای برای وجود فردی وی قرار گیرد. [بنابراین] مطلقاً نمی‌تواند وسیله ای برای دولت، طبقه و یا ملت قرار گیرد.

بیگانگی به باژگونی همه ارزش‌ها می‌انجامد. بدین صورت که انسان اقتصاد و ارزش‌های آنرا – سود، کار، صرفه جویی، قناعت را – به جای ارزش‌های والای زندگی می‌نشانند، [یعنی] «به جای برخورداری از وجدانی غنی، تقوی و غیره. اما چگونه می‌توانم با تقوی باشم هنگامی که وجود ندارم، چگونه می‌توانم از وجدان غنی برخوردار باشم، هنگامی که نادانم؟» (۸۵). در موقعیت بیگانگی تمامی سطوح زندگی، اقتصاد و اخلاقیات از یکدیگر وجودی مستقل می‌یابند. «هرکدام قلمرو خاصی از ذات فعالیت بیگانه شده را تعیین می‌کند و هر کدام در برابر دیگری رابطه ای بیگانه شده برقرار می‌سازد» (۸۶).

مارکس تشخیص داد که در جهانی بیگانه شده چه سرنوشتی در انتظار نیازهای انسانی است، و حقیقتاً با وضوحی فوق‌العاده سرانجام این فرآیند را پیش بینی نمود، یعنی سرانجامی را که امروزه قابل رؤیت شده است. در حالی که سوسیالیسم به معنای تحقق اصیل «غناي نیازهای انسانی است و از آنروی شیوه جدیدی از تولید و تحقق نوع جدیدی از تولید است، همچنین اثبات کننده قوای ذاتی انسانی و مؤید نوع جدیدی از گسترش ذات انسانی است»، (۸۷)، در جهان سرمایه‌داری نیازمندیهای انسان بیان قوای نهفته انسان نیستند، بدین معنا که این نیازها اساساً انسانی نیستند. در سرمایه‌داری هر انسانی «در سودای آفرینش نیازی نوین در دیگری است، تا وی را قربانی خود سازد، وی را در شرایط وابستگی نوینی قرار دهد، وی را به نوع جدیدی از لذات جلب کرده و از این روی به ویرانی اقتصادی بکشاند. هرکس می‌کوشد با به استقرار در آوردن قوای ذاتی بیگانه شده‌ای در برابر دیگری، به ارضای نیازهای شخصی و محصور به خویش دست یابد.

با انبوهی [قلمرو] اشیاء، قلمرو ذات بیگانگی که انسان تحت انقیاد آن قرار دارد، گسترش می‌یابد و هر محصول جدیدی ابزار بالقوه‌ای برای غارت و فریب هر دو طرف است. انسان به منزله انسان برای غلبه بر ذات متخاصم خود، نیاز روزافزونی به پول می‌یابد و قدرت پول وی با افزایش قلمرو تولیدات رابطه ای معکوس با آن را می‌یابد. بدین معنا که نیازمندیهایش با افزایش قدرت پول گسترش می‌یابد. نیازمندی به پول از اینروی نیازی واقعی و تنها نیازی است که اقتصاد سیاسی تولید می‌کند. کمیت پول به تنها مشخصه قدرت انسان تبدیل می‌گردد. همانگونه که پول هر موجودی را به شکل تجریدی خود تنزل می‌دهد، به همان صورت نیز خود را در حرکتش به جوهری کمی تقلیل می‌دهد. بی‌معیاری (Maßlosigkeit) و بی‌مقداری (Unmaßigkeit) به معیار حقیقی آن بدل می‌شود. تجلی ذهنی آن، خود اینگونه نمود می‌یابد که گسترش تولیدات و نیازمندی‌ها خود تبدیل به برده‌گان مبتکر و همواره محاسبه‌گر امیال غیر انسانی، فاسد، غیرطبیعی و ساختگی می‌شوند. مالکیت خصوصی نمی‌تواند

نیازمندی‌های خام را به نیازهای انسانی بدل سازد. آرمان‌گرایی [مالکیت خصوصی] انکار، خود محوری و بُلّهوسی است. شرم‌آورتر از تملّقی که غلام خواجه از سلطان مُستبد خود می‌کند و گریه‌تر از ابزاری که در تحریک میل فرو خفته او می‌جوید تا لطف وی را بسوی خود جلب کند، تملّق شرم‌آور و ابزار کریه‌ی است که خواجه صنعت – تولیدکننده (Produzent) – برای به کف آوردن چند سکه نقره و برای ربودن پرنده طلّائی از جیب همسایه مسیحی‌اش بکار می‌گیرد. هر محصول طعمه‌ای است که توسط آن هرکس ذات دیگری را، پول او را، می‌رباید. هر نیاز واقعی یا ممکن ضعیفی است که پرنده را به دام می‌اندازد. [و این یعنی] شکل عام استثمار ذات اجتماعی انسان: همانطور که نابالغی انسان حلقه پیوندی با آسمان است یعنی چیزی که دسترسی کشیش به قلبش را ممکن می‌سازد، به همانگونه نیز هرنیاز فرصتی است برای وارد شدن به حریم همسایه با حیلۀ دوستی ظاهری و بیان اینکه: «دوست عزیز من هر چه را که تو احتیاج داری به تو می‌دهم اما تو شرط لازم را می‌دانی، تو میدانی که برای من با چه مرکبی حکم تسلیمت را امضاء کنی. در حین اهداء لذّت به تو باید ترا بچاپم. با دست نهادن بر دریافت‌های اخلاقی نقش رابط بین انسان و نیازهایش را بازی می‌کند، لذّت بیمار گونه را در وی بیدار می‌سازد، در کمین ضعف‌های او می‌نشیند و بعد پاداش این دلّالی را مطالبه می‌کند» (۸۸). انسانی که از این طریق بنده نیازهای بیگانه خویش است «موجودی بلحاظ روحی و جسمی غیرانسان شده است... فقط کالائی است مستقل و به خود آگاه» (۸۹). این انسان-کالایی برای ایجاد ارتباط خویش با جهان خارج تنها یک راه را می‌شناسد: با به تملک در آوردن جهان خارج و انباشت اشیاء (بمصرف رساندن آنها). هرچه از خود بیگانه‌تر باشد به همان میزان نیز داشتن و استفاده کردن، رابطه‌اش را با جهان می‌سازد. «هر چه کمتر باشی، هر چه کمتر زندگی را بیان کنی به همان میزان بیشتر داری و به همان میزان بر ثروت تو افزوده خواهد شد و ذات بیگانه شده‌ات فزونی می‌گیرد» (۹۰).

گذشت زمان تصحی‌ای را بر تفکر مارکس پیرامون بیگانگی لازم کرده است. مارکس معتقد بود که طبقه کارگر از خود بیگانه‌ترین طبقات است و از اینروی رفع بیگانگی ضرورتاً با رهایی طبقه کارگر آغاز می‌گردد. اما مارکس ابعاد وسیع از خود بیگانگی را که سرنوشت قسمت اعظم انسان‌ها شده است نتوانست پیش بینی کند. بخصوص وی از بخش روزافزون جماعتی که بجای ماشین انسان و سمبل‌ها را دستکاری خواهند کرد خبر نداشت. کارمندان، دلّالان و مدیران امروزه حتی بسیار از خود بیگانه‌تر از کارگران فنی هستند. وجود کارگران هنوز وابسته به بیان پاره‌ای خصوصیات فردی مانند مهارت، قابلیت و غیره است و کارگر مجبور نیست «فردیت خود»، خنده‌اش و عقیده‌اش را در قرارداد کار و به‌مراه خود بفروش برساند. مردمانی که سمبل‌ها را دستکاری می‌کنند نه فقط بخاطر مهارتشان بلکه همچنین بخاطر همه خصوصیات که آنها را وابسته به نوع «شخصیت جذّاب» می‌کند، اجاره می‌شوند (که خود این خصوصیات به راحتی قابل دستکاری و تغییر و تبدیل پذیر است). اینها بیش از کارگر ماهر «انسان-سازمانی» هستند و آرمان آنها کسب و کارشان است. اما تا آنجا که به مصرف باز می‌گردد، فرقی بین کارگران دستی و وابستگان به بوروکراسی وجود ندارد. همه آنها توسط حرص و آز بوروکراسی تسخیر شده‌اند: در جستجو اشیاء جدید، به تملک در آوردن آنها و مصرف کردنشان. آنها گیرنده‌های مُنفعلی هستند. انباشت کنندگانی رنجور و به زنجیر در آمده توسط اشیائی که تنها نیازهای ساختگی ارضاءشان می‌کند. آنها به هیچوجه رابطه‌ای بارآور با جهان ندارند، حقیقت محض جهان را در نمی‌یابند، یعنی فرآیندی را که در آن می‌توانند با خود یگانه شوند. آنها اشیاء و ماشینهایی را که آن اشیاء را تولید می‌کنند می‌پرستند و در این جهان بیگانه شده احساس ترک‌شدگان و غریبه‌گان را دارند. علی‌رغم آنکه مارکس نقش بوروکراسی را دست کم گرفت اما با این وجود خصلت بندی عمومی وی

می‌تواند درست باشد. «تولید، انسان را نه تنها بمنزلهٔ یک کالا، بمنزلهٔ انسان-کالایی (انسان را در تعیین پذیرفتن کالا) تولید می‌کند، بلکه وی را مطابق شرایط تولید کالا بمنزلهٔ موجودی بلحاظ روحی و جسمی ناسان شده تولید می‌کند، [و این به معنای] تباهی اخلاقی، ناقص‌الخلقگی و فرومایه‌گی کارگران و سرمایه‌داران است. محصول [تولید سرمایه‌داری] کالایی مستقل و کالایی خودآگاه... انسان-کالایی است» (۹۱).

مارکس به سختی می‌توانست پیش‌بینی کند که تا چه ابعادی اشیاء و شرایطی که توسط ما تولید می‌شوند بر ما حاکم خواهند شد. به هر حال جوهر پیش‌بینی وی واقعیتی عیان‌تر از این را نمی‌تواند نشان دهد که کل نژاد انسانی زندانی سلاح هسته‌ای است که خود بوجود آورده است و زندانی نهادهای سیاسی‌ای است که آنها را نیز خود آفریده است. انسان هراسان امروزی با ترس در انتظار بسر می‌برد تا ببیند که آیا از سیطرهٔ اشیائی که خود بواسطهٔ اطاعت کورکورانه‌اش از بوروکراسی ساخته است، رهایی خواهد یافت یا خیر.

سوسیالیسم از دیدگاه مارکس

دیدگاه مارکس پیرامون سوسیالیسم از ارزش انسان در نزد وی سرچشمه می‌گیرد. تا اینجا به اندازه کافی بیان شد که مطابق این تصویر، سوسیالیسم جامعهٔ فردیت مکانیزه شده و قانون‌بندی شده نیست. جامعهٔ سوسیالیستی جامعه‌ای نیست که تمامی انسانها در آن درآمدهای برابر هم داشته باشند و خوب پوشیده و خوب تغذیه شوند. سوسیالیسم جامعه‌ای نیست که فرد در آن مُطیع دولت و ماشین و مُطیع بوروکراسی باشد. بدیعی است هنگامی که دولت بعنوان «سرمایه‌دار مُطلق» و کارفرما باشد، هنگامی که «کل سرمایه اجتماعی در دست سرمایه‌دار خصوصی و یا در دست شرکت» سرمایه‌داری (۹۲) باشد چنین جامعه‌ای سوسیالیستی نخواهد بود. حقیقتاً نیز مارکس در دست‌نوشته‌های فلسفی-اقتصادی آشکارا می‌گوید که این کمونیسم مقصد تکامل انسان نخواهد بود. اما سوسیالیسم چیست؟

واضح است که هدف سوسیالیسم انسان است. سوسیالیسم باید شیوهٔ تولیدی و سازمان اجتماعی‌ای را بیآفریند که در آن انسان قابلیت رفع بیگانگی در برابر تولیدات خویش، در برابر کار خویش، در برابر انسانهای دیگر، در برابر خود و در برابر طبیعت را بیابد، [و این همه] بدینوسیله که وی خویشتن خویش را باز یابد و جهان را با قوای خویش دریافته تا از این طریق با جهان یگانه گردد. سوسیالیسم برای مارکس چنانکه پاول تیلیخ اظهار می‌دارد «جنبش مقاوت علیه تخریب عشق توسط حقایق اجتماعی» است (۹۳).

مارکس اهداف کمونیسم را بوضوح در انتهای جلد سوم کتاب سرمایه چنین بیان می‌کند: «در عمل قوام آزادی آنجایی شکل می‌گیرد که کاری که توسط ضرورت و اهداف بیرونی تعیین می‌یابد رو به زوال بنهد. بنابراین قلمرو آزادی، بنابر طبیعت خود خارج از حیطة تولید مادی محض قرار دارد. همانطور که انسان ابتدائی برای ارضاء نیازهای خویش، و باری حفظ بقاء خویش، همواره باید با طبیعت ستیز می‌کرد، انسان متمدّن نیز باید این ستیز را در تمام صورت‌بندی‌های اجتماعی و تحت شیوه‌های متفاوت تولید انجام دهد. با تکامل یافتن انسان قلمرو ضرورت‌های طبیعی وی نیز گسترش می‌یابد، چرا که نیازمندیهایش فزونی می‌گیرند. اما در همان حال نیروهای مولده‌ای که زمینهٔ این تکامل را فراهم آورده‌اند نیز خود گسترش می‌یابند. در این جریان، آزادی فقط به این شکل می‌تواند وجود داشته باشد

که انسان اجتماعی شده، یعنی نیروهای بالقوه تولید، بجای فرمانبری کورکورانه از تولید، بدست خود تولید را توسط فعل و انفعال معقولانه مادی با طبیعت تنظیم کرده و آنرا تحت کنترل اجتماعی خویش در آورد. [بدین معنا که انسان] تولید را با حداقل مصرف نیرو تحت موقعیت بسنده شده طبیعت درخور انسانی خود در آورد؛ هرچندکه قلمرو ضروریات همواره باقی می ماند. در ورای تکامل قوای انسانی که به منزله هدفی در خود است، قلمرو واقعی آزادی آغاز می گردد و آزادی واقعی تنها در قلمرو ضروریاتی که این تکامل قوا ریشه در آن دارند قادر به شکوفائی است» (۹۴).

مارکس در اینجا تمام اجزاء اساسی سوسیالیسم را عنوان می کند. اولاً اینکه انسان در شکل اتحادوار (assoziirter) به تولید دست میزند و نه در قالب رقابت. این بدین معنا است که انسان بجای آنکه تولید را به منزله قوای کورکورانه ای برخورد حاکم گرداند، آنرا تحت کنترل خود در می آورد. بنابراین تعریف [از تولید در سوسیالیسم] جامعه ای که در آن انسان توسط بوروکراسی هدایت می شود - حتی هنگامی که اقتصاد بجای تعلق به صنایع بزرگ تماماً در اختیار بوروکراسی دولتی قرار بگیرد - جامعه ای سوسیالیستی نخواهد بود. [بلعکس این] یعنی فرد بطور فعال در طرح و پیشبرد نقشه های تولید سهم دارد و این خود به معنای حقیقت یابی دموکراسی سیاسی-اقتصادی است. خواست مارکس این است که انسان در جامعه نوین غیربیگانه به استقلال دست یابد، بر روی پاهای خویش بایستد و بیش از این توسط شکل بیگانه شده تولید و مصرف فلج نشود. یعنی انسان به معنای واقعی سرور و خالق زندگی خویش بگردد و از اینرو بجای آنکه زندگی را وسیله تولیدکردن قرار دهد، قادر شود تا «زندگی» را به اصلی ترین تلاشش مبدل سازد. سوسیالیسم بدین معنا برای مارکس هرگز غایتی در خود نبوده است، بلکه بسیار فراتر از این، [سوسیالیسم برای وی به معنای] شرایط رسیدن به زندگی به معنای یک غایت است. زمانی که انسان بتواند شکل منطقی و غیربیگانه زندگی را بنه نهد سپس امکان آنرا خواهد داشت با چیزی که هدف زندگی است آغاز بدارد: تکامل قوای انسانی که غایتی در خود است و غنای واقعی آزادی است. مارکس، یعنی کسی که هر ساله تمامی آثار آشیل و شکسپیر را می خواند، کسی که در اعماق وجودش آثار بزرگ تفکر انسانی را زنده کرده بود حتی در خواب هم نمی توانست ببیند که از عقاید وی پیرامون سوسیالیسم چنین تعبیری بدست داده شود، که گویا هدف وی رسیدن کارگر به موقعیت فردی خوب تغذیه شده و خوب پوش بوده است و یا دولت رفاه را هدف قرار داده است. به نظر مارکس انسان در طول تاریخ فرهنگی را بوجود آورده که زمانی تطبیق وی بر آن [فرهنگ] آزادی را برایش می آورد که ابتدا از زنجیرهای نه فقط فقر اقتصادی بلکه همچنین از فقر روحی ای که توسط بیگانگی ایجاد گشته است، رهایی بیابد. بینش مارکس بر اعتقاد به انسان [و اعتقاد] به قوای واقعی و درونی انسان که در طول تاریخ تکامل یافته است، استوار است. سوسیالیسم برای وی نه به منزله هدف زندگی که پیش شرط آزادی و انکشاف قوای خلاقه انسان بوده است.

برای مارکس سوسیالیسم (و یا کمونیسم) هرگز به معنای گریختن یا تجرید از جهانی واقعی که بواسطه استعدادهای متعقّق انسان آفریده شده است نبود و نه به معنای از بین بردن آن. [سوسیالیسم] بازگشتی محقرانه به سادگی ابتدائی و غیرطبیعی نیست. بسیار فراتر از آن [سوسیالیسم] بدو به معنای آشکار شدن و پیدایی حقیقی طبیعت انسان به منزله حقیقت واقع است. سوسیالیسم برای مارکس جامعه ای است که تحقق یابی ذات انسانی را توسط رفع از خودبیگانگی انسان میسر می سازد. سوسیالیسم یعنی آفریدن شرایط پیدائی انسان حقیقتاً آزاد، منطقی، فعال و مستقل. سوسیالیسم به ثمر رسیدن این هدف پیامبر گونه است: نابودی بت و آره ها.

اینکه به مارکس به عنوان دشمن آزادی نگریسته می شود، تنها بخاطر فریبکاری فوق العاده استالین

ممکن شده است که به خود اجازه می‌داد به نام مارکس سخن بگوید؛ و از طرفی وجود نادانی‌ای به همین اندازه وسیع که در غرب درباره مارکس وجود دارد. برای مارکس آزادی هدف سوسیالیسم بود. اما آزادی‌ای بسیار عمیقتر از آنچه که دمکراسی موجود می‌تواند تصور کند - آزادی به معنای استقلالی که موجب می‌شود تا انسان بر روی پاهای خویش بایستد، به قوای خود مکتبی گردد و با جهان در رابطه‌ای بار آور قرار گیرد. برای مارکس آزادی بدان حد با ذات انسان در هم آمیخته است که حتی دشمنان آزادی نیز آزادی می‌خواهند. هیچ انسانی علیه آزادی نمی‌ستیزد بلکه حداکثر علیه آزادی دیگران مبارزه می‌کند. بنابراین آزادی همواره در اشکال متفاوت موجود بوده است، فقط زمانی حق انحصاری عده خاصی و زمانی دیگر به عنوان حق عمومی وجود داشته است (۹۵).

سوسیالیسم برای مارکس جامعه‌ای است که در خدمت نیازهای انسانی قرار دارد. اما در این صورت بسیاری خواهند گفت، آیا سرمایه‌داری مدرن همین کار را نمی‌کند؟ آیا شعب اقتصادی ما پایه در خدمت کردن و برآوردن نیازهای انسانی ندارند؟ آیا شرکت‌های تبلیغاتی ما مجامع پیگیری نیستند که با تلاش فراوان، با آمارگیریها و تجزیه تحلیل انگیزه‌های مردم سعی در کشف نیازهای انسانی دارند؟ حقیقتاً زمانی می‌توان به مفهوم سوسیالیسم پی برد که تفاوت بین نیازهای واقعی را که مارکس بیان می‌دارد و نیازهای ساختگی و سنتزگیری شده انسان را درک کرد.

همانگونه که از مفهوم کلی انسان بر می‌آید، نیازمندیهای واقعی انسان ریشه در طبیعت وی دارند. ایجاد تمایز میان نیازمندی‌های واقعی و نیازهای ساختگی انسان تنها بر اساس برداشتی از طبع انسانی ممکن است که ریشه در طبیعت وی دارد. نیازهای واقعی انسان آنهایی هستند که ارضاءشان برای انسان به مثابه موجود انسانی ضروری و حیاتی است و انسان باید به آن نیازها پاسخ گوید. یا آنگونه که مارکس می‌گوید: «به آنچه که من حقیقتاً عشق می‌ورزم، وجودش را بعنوان ضرورتی در می‌یابم، بعنوان چیزی که من نیازمند آنم و بدون آن وجود من اشباع نمی‌شود و وجود من بدون آن وجودی ناقص و سیراب نشده است» (۹۶). مارکس تنها بر مبنای مفهومی خاص از طبیعت انسان می‌توانسته تفاوت بین نیازهای حقیقی و غیرحقیقی را دریابد. در ذهن، نیازهای غیرحقیقی همانقدر به عنوان ضرورتی واقعی جلوه می‌کنند که نیازهای حقیقی. از نقطه نظر ذهنی برای تفاوت قائل شدن بین آن دو، معیاری وجود ندارد (بنابر اصطلاحات جدیدتر علمی می‌توانیم بین نیازهای روان رنجورانه (نوروتیک) و نیازهای معقول (سالم) تفاوت قائل شویم). غالباً انسان تنها نسبت به نیازهای غیرحقیقی خویش آگاهی دارد و به نیازهای حقیقی خود ناآگاه است. وظیفه کارشناسان اجتماعی دقیقاً این است که انسان‌ها را بیدار کنند تا نسبت به نیازهای ساختگی و غیرحقیقی و وجود نیازهای حقیقی خویش، آگاهی بیابند. مهمترین هدف سوسیالیسم برای مارکس شناخت و تحقق بخشیدن به نیازهای حقیقی انسان است و این امر تنها زمانی میسر خواهد بود که تولید در خدمت انسان قرار گیرد و سرمایه نتواند نیازهای غیرحقیقی را در انسان پروراند و انسان را استثمار کند.

سوسیالیسم از دیدگاه مارکس و مکاتب فلسفی هستی‌گرایانه، اعتراضی است علیه بیگانگی انسان. آنطور که آلدوس هاوکسلی می‌گوید: «ارکان اجتماعی ما در قلمرو اقتصاد، اجتماع و بین‌الملل و... بر اساس بی‌عاطفگی سازمانیافته بیش از حدی» (۹۷) استوار است. سوسیالیسم مارکس اعتراضی است علیه این بی‌عاطفگی، علیه استثمار انسان توسط انسان و علیه موقعیت استثمارگرانه‌اش در برابر طبیعت، [علیه] به هرز بردن ثروت طبیعی به قیمت تباهی قسمت اعظم انسان‌ها، و فراتر از اینها، [به قیمت] تباهی نسل‌های آینده. انسان غیربیگانه (که همانطوریکه نشان دادیم، هدف سوسیالیسم است) انسانی است که بر طبیعت «حکومت نمی‌کند»، بلکه با آن یکی می‌گردد، انسانی که نسبت به اشیاء با طراوت و

تاثیرپذیر است بگونه‌ای که اشیاء برایش زندگی می‌یابند.

با در نظر گرفتن آنچه که تاکنون گفته شد آیا سوسیالیسم مارکس به معنای تحقّق عمیق سائق‌های مذهبی نیست که نقطه پیوند مذاهب انسانگرا است؟ حقیقتاً چنین است، ولی مشروط به این که بدانیم مارکس (بمانند هگل و بسیاری از متفکران دیگر) پرورش روح انسانی را نه در قالب الفاظ الهی، بلکه به زبان فلسفی بیان می‌دارد.

اتفاقاً مارکس از این جنبه با مذهب ستیز می‌کرد که مذهب چیزی بیگانه شده است و نیازهای حقیقی انسان را ارضاء نمی‌کند. نبرد مارکس علیه خدا در حقیقت نبردی علیه بُت‌واره‌هاست. در همان ایام جوانی در رساله‌اش با تأکید نوشت: «نه آن کسانیکه خدایان توده را به تمسخر می‌گیرند بی‌خدایند، بلکه آنانی که عقاید توده را به خدایان نسبت می‌دهند» (۹۸). بی‌خدائی مارکس شکل تکامل‌یافته عرفان منطقی است. مارکس از کسانیکه وی را متهم به «بی‌خدایی» می‌کنند و علیه وی می‌آشوبند بسیار به استاد اکهارت (Meister Eckhart) و ذن بودیسم نزدیکتر است.

بدون طرح پیوستگی سوسیالیسم و فلسفه تاریخی مارکس از یک سوی و اندیشه امید به ناجی موعود (messianische Hoffnung) و ریشه‌های روحی انسانگرایی در تفکر روم و یونان از سوی دیگر به سختی می‌توان درباره نظرات مارکس پیرامون مذهب سخن گفت. در حقیقت امید به ناجی موعود خطی شاخص در تفکر غرب است. پیامبران کتاب عهد عتیق برخلاف لاوتسه و یا بودا فقط رهبرانی معنوی نبودند، بلکه رهبرانی سیاسی نیز بوده‌اند. آنها به انسان می‌آموزند که چگونه باید باشد و انسان را بر سر دوراهی‌ای قرار می‌دهند که باید یکی را برگزیند. غالب پیامبران کتاب عهد عتیق در باره مضمون تاریخ بر این عقیده‌اند که انسان در جریان فرآیند تاریخ خود را غنا بخشیده و نهایتاً نظمی اجتماعی‌ای را بر مبنای صلح و عدالت بنا می‌نهد. آزادی و عدالت به هر حال برای پیامبران به معنای عدم وجود جنگ و بی‌عدالت نیست. آزادی و عدالت در بینش موجود در کتاب عهد عتیق از انسان نهفته است، بینشی که مطابق آن انسان به میزانی که به خودآگاهی دست یافته باشد - به معنای اینکه انسان شده باشد - در یگانگی با طبیعت می‌زید (آدم و حوا در بهشت). اولین عمل آزادی یعنی توانائی «نه» گفتن، چشمان انسان را به حقیقت باز می‌کند و انسان خود را در جهان بیگانه می‌یابد و مجبور به قبول تضاد با طبیعت، تضاد بین انسان و انسان و بین زن و مرد می‌شود. فرآیند تاریخ، فرآیندی است که در آن انسان خصوصیات ناب انسانی خویش را، قوای عشق‌ورزی و فهم خود را، تکامل می‌بخشد. هنگامی که انسانیت مطلق خویش را به کف آورد، می‌تواند به یگانگی از دست رفته‌اش با خود و با جهان باز گردد. این یگانگی جدید به هر حال از یگانگی ماقبل آگاهی - که از ابتدای تاریخ وجود داشته است - متفاوت است. این به معنای یکی شدن انسان با خویشتن، با طبیعت و با انسان‌های دیگر است و بر این حقیقت استوار است که انسان در فرآیند تاریخ خویشتن را متحقق می‌سازد. در تفکر کتاب عهد عتیق خدا خود را در تاریخ نمایان می‌سازد («خدای ابراهیم، خدای اسحاق، خدای یعقوب») و رستگاری انسان در طول تاریخ - و نه فقط در نقاط اوج تاریخ - بدست می‌آید. بدین معنا که اهداف روحی انسان با تحوّل جامعه ربط مستقیم دارند و سیاست در اساس خود از غنای ارزش‌های معنوی و خود-حقیقت‌یابی انسانی تکفیک‌پذیر نمی‌باشد.

غرابت این تفکر با اندیشه‌های یونانیان (هلن‌ایسم) و رومیان مشهود است. از «زنو»، بنیان‌گذار فلسفه «رواقیان» گرفته تا «زنه‌کا» و «سیسرو»، اصول قوانین طبیعی و برابری انسانها هرکدام تأثیری عظیم بر زمانه خود گذاردند و به همراه سنت‌های نبوی اساس اندیشه مسیحیت را شکل دادند. باوجود اینکه مسیحیت - بخصوص از زمان «پاولوس» به این طرف - متمایل به اندیشه رستگاری

تاریخی در «جهانی دیگر» و بنابراین متمایل به تحولی کاملاً روحی شده است و مطابق آن کلیسا بدل به «جامعه عدالت» شد، ولی این مسیر به هیچ روی به اتمام خود نرسید. در قدیم پدران مقدس دیدگاهی بسیار انتقادی نسبت به دوول موجود داشتند؛ تفکر مسیحی در انتهای قرون وسطی اقتدار جهانی و نظام دولت را از نقطه نظر قوانین الهی و طبیعی مورد انتقاد قرار می داد و تاکید می کرد که جامعه و دولت اجازه ندارند از ارزش های روحی که ریشه در وحی و عقل دارند تفکیک شوند (intellectus). بعلاوه ایده ناجی موعود را حتی در شکل رادیکال تر آن در قالب فرقه های مسیحی قبل از دوران رفرم کلیسا، و در تفکر بسیاری از گروه های مسیحی پس از این رفرم ها تا زمان گواکرها (۹۹)، می توانیم بیابیم.

به هرحال جریان اصلی تفکر ناجی موعود پس از دوران رفرم های اجتماعی دیگر خود را در بینشی مذهبی بیان نمی کرد، بلکه در بیانی فلسفی، تاریخی و اجتماعی. بطور غیرمستقیم [این تفکر] متعلق به بزرگترین نظام های خیالی دوران نوزایی است که در آن جهان جدید [موعود] نه در آینده ای دور، بلکه در منطقه ای دور قرار دارد. [این اندیشه] در تفکر فلاسفه عصر روشنگری و در تفکر انقلابیون فرانسه و انگلیس مجال بیان می یابد و سوسیالیسم مارکس شکل نهایی تکامل یافته این مسیر است. هرچند که نمی توان تأثیر مستقیم تفکر ناجی موعود را بر افکار مارکس - توسط سوسیالیست هایی نظیر موسس هس (Moses Hess) - محاسبه کرد ولی در این نکته شکی وجود ندارد که سنت ناجی موعود بطور غیرمستقیم توسط فلاسفه عصر روشنگری و بخصوص توسط فکر نظری اسپینوزا، گوته و هگل، بر افکار مارکس تأثیر گذارده است. بین اندیشه ناجی موعود قرن سیزدهم، عصر روشنگری و سوسیالیسم قرن نوزدهم پیوند پایه ای مشترکی وجود دارد که بیانگر آن است که دولت (جامعه) و ارزش های روحی نمی توانند از یکدیگر تفکیک شوند بدین معنا که سیاست و ارزش های معنوی از یکدیگر غیرقابل تفکیک هستند. این ایده توسط مفاهیم دنیوی عصر روشنگری توسط ماکیاولی و توسط دین ناوابستگی (Säkularismus) دولت مدرن بسختی مورد حمله قرار گرفت. ولی اینطور به نظر می رسد که انسان غربی، اگر همواره توسط غارت های غول آسای مادی خود را پیروزمند می یافت با آغوش باز خود را در اختیار قوای نوینی که به کف آورده بود قرار می داد و سرمست از قدرت جدید، خویشتن را به فراموشی می سپرد. بخش کوچکی از این جامعه خواست قدرت، تجملات و تأثیرات مخرب آن بر انسان را در سر داشته و توده نیز بدنبال ایشان روان بود. در عصر نوزایی با علوم جدید آن، تا سفرهای اکتشافی و پیدایی «دولت-شهرهای» شمالی ایتالیا وضع بدین قرار بود. همچنین در دوره تکامل سریع انقلاب صنعتی اول و انقلاب صنعتی دوم در دوره معاصر نیز وضع چنین است.

اما این تکامل بخاطر حضور مؤلفه دیگری غامض گردید. اگر دولت و جامعه برای آن بوجود آمده اند که به تحقق ارزش های خاصاً معنوی خدمت کنند، این خطر وجود دارد که مانند اقتداری از بالا بر انسان فرمان برانند و وی را به پذیرش اندیشه ای معین وادار بنمایند. لازمه شکل دهی به ارزش های معتبر عینی و معین در زندگی اجتماعی این است که اشکال اقتدار و قوانین اجرائی آنها پدید آیند. رکن اقتدار معنوی قرون وسطی، کلیسای کاتولیک بود. پروتستانیسیم در ابتدا با وعده آزادیهای وسیع فردی، علیه کلیسای کاتولیک می جنگید و آنهم به این خاطر که سپس حکومت خان سالاری را به حاکم بی چون و چرا بر روح انسان مبدل سازد. طغیان علیه اقتدار خوانسالاری سپس در شکل اقتدار ملت خود را ظاهر ساخت و مدت زمان مدیدی چنین به نظر می رسید که گویا حکومت ملی توانایی به ارمغان آوردن آزادی را دارد. اما حکومت ملی بسرعت با تمام قوای روزافزونش خود را وقف حفاظت از علایق مادی سرمایه داران کرد، چیزی که استثمار بخش اعظم جامعه را بدنبال داشت. طبقات معین اجتماعی علیه چنین شکلی از اقتدار حکومتی به اعتراض برخاستند و علیه دخالت اقتدار جهانی، بر آزادی فردی

تأکید کردند. این مطالبه لیبرال‌ها که مؤید حفاظت از «آزادی از چیزی» بود به این مُطالبه انجامید که حکومت و جامعه اجازه تعیین «آزادی در چیزی» را ندارند. یعنی لیبرالیسم بایستی نه تنها بر جدایی حکومت و کلیسا پافشاری می‌نمود، بلکه همسان با آن رسالتش درافتادن با وظیفه‌ای بود که حکومت برای خود قائل بود، یعنی هدایت جامعه برای تحقق ارزش‌های معنوی و روحی؛ برای لیبرالیسم تحقق این ارزش‌ها اساساً بعنوان مسأله‌ای فردی و کاملاً مربوط به فرد بود.

سوسیالیسم (در شکل مارکسیستی و دیگر اشکال آن) رویکردی کامل به تفکر «جامعه سالم» (gute Gesellschaft) به منزله مقدمات تحقق نیازهای روحی انسان بود. سوسیالیسم خواستار براندازی اقتدار دولت و کلیسا بود. بنابراین نیز هدف خود را براندازی نهایی دولت و بنای جامعه‌ای قرار داده بود که از همکاری آزادانه افراد شکل می‌یابد. هدف سوسیالیسم تبدیل جامعه به شکلی از جامعه بود که بستر واقعی بازگشت انسان به خود باشد، جامعه‌ای که و در آن هیچ قدرت مقتدری وجود نداشته باشد که ذهن انسان را محدود کرده و به فقر می‌گرایاند.

بدین قرار سوسیالیسم مارکس و دیگر اشکال سوسیالیسم خود وارثین نبوت مسیحی بودند: هزاره‌گرایی مسیحی (۱۰۰)، توماس‌گرایی قرن سیزدهم، اتوپی عصر نوزایی و عصر روشنگری قرن هجدهم (۱۰۱). سوسیالیسم بمثابة سنتزی است بین اندیشه مسیحی-نبوی از جامعه به عنوان وجهی که در آن تحقق‌یابی روحی انسان کمال می‌یابد و اندیشه آزادی فرد. سوسیالیسم مخالف کلیسا است چرا که کلیسا به محدودیت‌های عقلی دامن می‌زند و مخالف لیبرالیسم است چرا که لیبرالیسم جامعه و ارزش‌های معنوی را از یکدیگر مُفک می‌سازد. سوسیالیسم همچنین مخالف استالینیسیم است و دشمن خروش‌چفیسیم؛ هم بخاطر ساختارهای اقتداری آنها و هم از جهت بی‌ارزش کردن ارزش‌های انسانی توسط آنها.

سوسیالیسم به معنای مرتفع ساختن از خودبیگانگی انسان و بازگشت انسان به ذات واقعی و انسانی خود است. سوسیالیسم «مرتفع ساختن واقعی تخاصم میان انسان و طبیعت و انسان و انسان است، مرتفع ساختن واقعی تقابل میان وجود و ذات، میان جهان عینی بیرون از انسان و خودتحقق‌یابی، میان آزادی و ضرورت، میان فرد و نوع انسان است. سوسیالیسم به معنای حلّ قطعی معمای تاریخ است» (۱۰۲). سوسیالیسم برای مارکس نظم اجتماعی‌ای است که امکان بازگشت انسان را به خویش‌تن میسر می‌سازد، [جامعه‌ای که در آن وجود و ذات تطبیق می‌یابند، [جامعه‌ای برای] مرتفع ساختن جدائی و تخاصم میان ذهن و عین و انسانی کردن طبیعت است. سوسیالیسم عبارت از جهانی است که در آن هر فرد بمنزله بیگانه‌ای در میان بیگانه‌های دیگر نیست بلکه هر نقطه‌ای از جهان خانه اوست.

پیوستگی افکار مارکس

تمام آنچه که تاکنون پیرامون مفاهیم طبیعت انسان، بیگانگی، فعالیت و غیره از دیدگاه مارکس بیان داشتیم بسیار یک جانبه – و باید اقرار کرد که منحرف کننده – خواهند بود اگر این ادعا درست باشد که عقاید موجود در دست‌نوشته‌های فلسفی – اقتصادی که توسط مارکس جوان به نگارش در آمده است [بعدها] از طرف مارکس به منزله «باقیمانده گذشته آرمان‌گرائی» وی که در پیوند با مکتب هگل بوده است، پس گرفته شده است. [البته معتقدم حتی] اگر این ادعا درست هم باشد، باز هم می‌توان مارکس جوان را نسبت به مارکس در هنگام پیری ارجح دانست و بهتر است تلاش شود تا سوسیالیسم را در پیوند با مارکس جوان درک کرد. ولی خوشبختانه لزومی ندارد که مارکس را به دوش تقسیم کنیم.

حقیقتاً نیز اساس بینش‌های انسانگرایی مارکس، بدانگونه که وی آنرا در دست‌نوشته‌های فلسفی-اقتصادی بیان می‌دارد و اندیشه‌هایی را که وی بعدها و در زمان پیری در کتاب سرمایه ارائه می‌دهد، به هیچ روی تغییرات بنیادی‌ای را نسبت به یکدیگر نشان نمی‌دهند. بنابراین خلاف آنچه که مدعیان تز فوق می‌گویند، مارکس موضع قبلی خویش را تغییر نداده است.

ابتدا باید سؤال کرد، آنهاییکه مدعی‌اند در [اندیشه‌های] مارکس «جوان» و «پیر» تضادهای سازش‌ناپذیری پیرامون نگرش وی به انسان کشف کرده‌اند، خود چه کسانی هستند؟ این تفکر اساساً توسط کمونیست‌های روسی نمایندگی می‌شود. مسلّم است که آنها به سختی می‌توانند طور دیگری فکر کنند، چرا که تفکر و نظم سیاسی-اجتماعی آنها در همه سطوح خود در تقابل با انسانگرایی مارکس قرار دارد. در نظام آنها، انسان در خدمت کار، حکومت و تولید است و نه هدف نهایی تمام نظم اجتماعی. اهداف مارکس در رابطه با تکامل فردیت و شخصیت انسانی در اتحاد جماهیر شوروی [حتی] در مقایسه با سرمایه‌داری معاصر نیز در ابعاد وسیعتری نفی می‌گردد. ماده‌گرایی این کمونیست‌ها به ماده‌گرایی مکانیکی سرمایه‌داری قرن نوزدهم - که مارکس علیه آن ستیز می‌کرد - بسیار نزدیکتر از ماتریالیسم تاریخی مارکس است.

این موضع [ضد اهداف انسانگرایی مارکس] را حزب کمونیست شوروی برای اولین بار زمانی اعلام نمود که «جرج لوکاج» (Georg Lukacs) را که انسانگرایی مارکس را برای اولین بار [پس از وی] مجدداً زنده کرد، وادار به «پذیرش» غلط بودن عقیده‌اش نمود (هنگامی که وی در ۱۹۳۴ از دست ناسیونال سوسیالیست‌ها به روسیه گریخت). همینطور نیز «ارنست بلوخ» (Ernst Bloch) که در کتاب با ارزش خود (اصل امید، ۱۹۵۹) بر انسانگرایی مارکس تأکید ورزید، از طرف حزب به سختی مورد حمله قرار گرفت، علیرغم اینکه وی در کتابش کمونیسم شوروی را مورد قدردانی قرار داده بود. سوی نویسنده‌گان کمونیست، «دانیل بل» (D. Bell) نیز اخیراً موضع مشابه‌ای را اتخاذ نمود، بدین صورت که گفت: «بینش‌های موجود در دست‌نوشته‌های فلسفی-اقتصادی مارکس پیرامون انسانگرایی، همان «مارکس تاریخی نیست». بل می‌گوید: «با وجودی که چنین شیوه‌نگرشی [به انسان] می‌تواند موردپسند واقع شود، معاضاً اگر این نکته را به منزله محور تفکر مارکس در نظر بگیریم در این صورت از وی اسطوره ساخته‌ایم» (۱۰۳).

این نکته کاملاً درستی است که متفکران کلاسیک پیرو مارکس، خواه رفرمیست‌هایی نظیر «برن اشتاین» و یا اورتودوکس‌هایی نظیر «کائوتسکی»، «پل خانوف»، «لنین» و یا «بوخارین»، محور تفکر مارکس را که بیانگر وجودگرایی انسانی است، نفهمیده بودند. قبل از هر چیز دو واقعیت توضیح دهنده این مسأله است. اولاً اینکه دست‌نوشته‌های فلسفی-اقتصادی اولین بار در ۱۹۳۲ جمع‌آوری شد و تا آنزمان حتی بصورت دست‌نوشته نیز ناشناخته مانده بود. دوماً اینکه ایدئولوژی آلمانی نیز برای اولین بار در ۱۹۳۲ بصورت کامل انتشار یافت، در حالیکه اولین نسخه ناقص آن نیز در ۱۹۲۶ انتشار داده شد (دی. ریازاتوف ۱۹۲۸). بسیار طبیعی است که این وضعیت به تعبیرات یک جانبه و ناقص اندیشه‌های مارکس توسط نویسندگان فوق بیانجامد. اما اینکه این تألیفات مارکس تا ابتدای دهه سی و چهل قرن حاضر کم و بیش ناشناخته مانده بودند، به هیچ وجه توضیح قابل قبولی برای نادیده انگاشتن انسانگرایی مارکس در تفسیرهای «کلاسیک» از وی نیست، چرا که کتاب سرمایه و دیگر نوشته‌های انتشار یافته توسط مارکس، مثل «نقد فلسفه حق هگل» (منتشره در ۱۸۴۴)، به اندازه کافی مواد مطالعاتی برای درک انسانگرایی مارکس در اختیار ما قرار می‌دهند. یک توضیح روشنگر در این باره این است که تفکر فلسفی از زمان مرگ مارکس تا دهه بیست قرن حاضر تحت سلطه مشرب فکری مکانیکی-تحصیلی‌ای قرار داشت که از متفکرینی نظیر «لنین» و «بوخارین» تأثیر می‌پذیرفت. بعلاوه نباید فراموش کرد که

مارکسیست‌های کلاسیک، به مانند خود مارکس، مخالف مقولاتی بودند که بوی مذهبی می‌دادند، چرا که آنها به این واقعیت کاملاً آگاه بودند که این مقولات مدام از آنروی مورد استفاده قرار می‌گیرند تا بر بنیان واقعیات اقتصادی-اجتماعی سرپوش بگذارند.

عدم تمایل مارکس نسبت به بکارگیری اصطلاحات ایده‌الیستی، زمانی قابل درک می‌شود که بدانیم این مقولات عمیقاً ریشه در سنت اگر نه الهی ولی روح‌گرائی داشتند. یعنی سنتی که نه تنها پُل رابط بین «اسپینوزا»، «گوته» و «هگل» بود، بلکه ریشه‌های آن به پیامبران مسیا [ناجی موجود] می‌رسد. عقایدی این‌چنینی در تفکر سوسیالیست‌های نظیر «سن سیمون» و «موسس هس» آشکارا وجود داشت و این عقاید مطمئناً، تفکر بخش بزرگی از سوسیالیست‌های قرن نوزده و حتی رهبران سوسیالیسم را تا مقطع جنگ اول جهانی شکل می‌دادند (مانند «ژان ژوره» (Jean Jaures)).

سنت اندیشه انسان‌گرائی که در زمان مارکس نیز موجود بود بمرور توسط روح مادی-مکانیکی-صنعت‌گرائی غالب حقه شد، و سپس در ابعاد محدودی و توسط عده‌قلیلی از متفکران انتهای جنگ اول جهانی و در ابعاد وسیع‌تر، به هنگام و پس از جنگ دوم جهانی، از نو زنده شد. ناانسانی کردن انسان (Dehumanisierung)، چنانکه در رژیم‌های خانمان برانداز «هیتلر» و «استالین» به پیش برده شد و در قضاوت کور جنایات جنگی آشکار گردید و همچنین ناانسانی کردن روزافزونی که خود را در قالب انسان مصرفی و انسان سازمانی نمایان ساخت، منجر به آن شد که آرمان انسان‌گرائی، جان تازه‌ای بگیرد. به بیان دیگر، اعتراضی که توسط «مارکس»، «کیرکه گارد» و «نیچه» علیه بیگانگی صورت گرفت و سپس توسط موفقیتهای مکتوم سرمایه‌داری صنعتی خفه شد، پس از تلاشی انسان توسط نظم حاکم صدائی دوباره یافت و منجر به ارزیابی جدیدی از مارکس گردید که اینبار بر بنیان کلیت «مارکس» و فلسفه انسان‌گرائی وی پی‌ریزی شده است. نام نویسندگان کمونیستی را که در راه این تجدید نظر انسان‌گرایانه تلاش کردند، قبلاً ذکر کردم، در اینجا نیز باید از کمونیست‌های یوگوسلاو نام ببرم - که علیرغم آنکه طبق دانسته‌های من آنها هرگز مسأله فلسفی بیگانگی را مورد بررسی قرار ندادند - ولی با تأکید و انرژی بسیار، اعتراض اصلی خود را علیه کمونیست‌های روسی از زاویه اعتقادشان به فردیت در برابر دستگاه دولتی نشان دادند و نظمی ضد مرکزیت اداری و با اتکاء به ابتکارات فردی را پیش کشیدند، که در تخصّص عمیق با ایده آل روسی مرکزیت اداری و اقتدار بوروکراتیک قرار دارد.

در لهستان، آلمان شرقی و مجارستان، اپوزیسیون سیاسی علیه روسیه در ارتباط نزدیک با نمایندگان سوسیالیسم انسان‌گرا قرار داشت. در فرانسه، آلمان غربی و انگلیس در محدوده کوچکی، بحثی زنده درباره «مارکس در گذار» در جریان است که بر اساس دانستنی‌های ریشه‌ای پیرامون بینش‌های آرمانی مارکس به پیش برده می‌شود. از ادبیات آلمانی [در این زمینه] فقط نوشته‌های بررسی مارکسیسم (۱۰۴) انتشارات الهیون پروتستان را نام می‌برم. ادبیات فرانسوی در این زمینه بسیار وسیع‌تر است و هم از جانب کاتولیک‌ها (قبل از همه مقایسه شود با کار «کالوتس»، ۱۹۵۶) و هم از جانب فلاسفه مارکسیست و غیرمارکسیست نوشته شده است (۱۰۵).

[همانطوری که قبلاً نیز اشاره کردم] بارزترین دلیل عدم راه‌یابی انسان‌گرائی مارکسیستی به جهان انگلیسی زبان از این قرار است که دست‌نوشته‌های فلسفی-اقتصادی در انگلستان بتازگی انتشار یافته است. با این وجود دانشمندی نظیر «تی. بی. بوتومور» و دیگران، نماینده اندیشه انسان‌گرائی مارکسیستی از نوع نویسندگانی هستند که فوقاً به آنها اشاره رفت. در ایالات متحده آمریکا می‌توان از کارهای مهم «هربرت مارکوز» بنام عقل و انقلاب (Reason and Revolution) و «رایا دوناکوفسکیا» بنام مارکسیسم

و آزادی (Marxism and Freedom) نام برد (با مقدمه‌ای از «هربرت مارکوز») که به فهم انسانگرایی مارکس کمک شایان توجه‌ای کردند. اثر دوناکوفسکایا خود خدمتی بزرگ به درک اندیشه‌های انسانگرایی مارکس است.

صرف اشاره به این حقیقت که کمونیست‌های روسی مجبور به ادعای گسست میان اندیشه‌های مارکس جوان و مارکس پیر هستند و شمار بسیار زیاد نویسندگان جدی‌ای که به این موضع روس‌ها در غلتیده‌اند، هنوز مدرکی برای اثبات این نیست که روس‌ها (و پل) ناحق هستند. تلاش برای برخوردی قاطع به موضع روس‌ها آنطوری که در خور این بحث باشد خارج از محدوده این نوشته است. علیرغم این می‌خواهم سعی کنم به خواننده نشان بدهم که چرا موضع روس‌ها غیرقابل قبول است.

واقعیتی وجود دارند که مشاهده سطحی آنها ظاهراً موضع کمونیست‌های روسی را تأیید می‌کند. مارکس و انگلس در ایدئولوژی آلمانی دیگر مقولاتی مانند «نوع» و «ذات انسانی» را که در دست‌نوشته‌های فلسفی-اقتصادی از آنها استفاده می‌کردند، بکار نبردند. علاوه بر این مارکس بعدها اظهار می‌کند که من و انگلس به این نتیجه رسیده‌ایم که «بر خلاف میلمان علیه ایدئولوژی و فلسفه آلمانی کار کنیم تا در عمل با وجدان فلسفی گذشته مان تصفیه حساب کنیم» (۱۰۶). ادعا شده است که این «تصفیه حساب» با وجدان فلسفی گذشته بدین معنا است که مارکس و انگلس بنیان عقاید منظور شده در دست‌نوشته‌های فلسفی-اقتصادی را رها کرده‌اند. در حالیکه حتی بررسی سطحی ایدئولوژی آلمانی نیز مؤید این امر است که این ادعا حقیقت ندارد. هر چند که در ایدئولوژی آلمانی مقولاتی بمانند «ذات انسان» و غیره یافت نمی‌شوند، ولی کماکان اندیشه‌های اساسی دست‌نوشته‌های فلسفی-اقتصادی را دوباره بدست می‌دهد، بخصوص مفهوم بیگانگی را.

در ایدئولوژی آلمانی، بیگانگی به منزله برآیند آنگونه تقسیم‌کاری توضیح داده شده است که بواسطه آن «تضاد بین تمایلات فرد یا خانواده و تمایلات عمومی همه افرادی که با یکدیگر مراد بوده دارند»، بوجود می‌آید (۱۰۷). در ایدئولوژی آلمانی مقوله بیگانگی مانند تشریح آن در دست‌نوشته‌های فلسفی-اقتصادی چنین بیان می‌شود: «عمل فردی انسان با وی غریبه می‌شود، قدرتی جدا از وی که وی را به زیر سلطه می‌کشد، بجای اینکه وی بر آنها حاکم باشد» (۱۰۸). حتی توضیح بیگانگی را نیز در ارتباط با شروط فوق می‌یابیم: «این‌گونه استقرار یافتن فعالیت اجتماعی، این تحکیم یافتن تولیدات ما بعنوان قهر ملموس در فراروی ما که کنترل ما را از بین می‌برد، توقعات ما را محدود می‌کند، محاسبات ما را به هیچ می‌گیرد، یکی از قوای اساسی در تاریخ تکامل تاکنونی ماست» (۱۰۹).

چهارده سال بعد از این (۵۸-۱۸۵۷) مارکس در جدال علمی خود علیه «آدم اسمیت» استدلال‌ات به اصطلاح «ایده‌ایستی» را که وی در دست‌نوشته‌های فلسفی-اقتصادی بیان داشته بود، مورد استفاده قرار می‌دهد. وی اثبات می‌کند که «ضرورت کار کردن» به هیچ‌عنوان به خودی خود محدودیت آزادی را نمی‌سازد (با این پیش فرض که کار بیگانه نشده باشد). مارکس [در آنجا] از «خود تحقیق‌یابی شخص» و «از آنروی آزادی حقیقی» سخن می‌گوید (۱۱۰). نهایتاً نیز همان اندیشه را دوباره منعکس می‌کند که «هدف از تکامل انسان گشایش قوای انسان است، آفرینش انسان» غنیایی «که تضاد بین خود و طبیعت را مرتفع ساخته و آزادی حقیقی را به کف می‌آورد». این نکات در بخش‌های مختلف کتاب سرمایه توسط مارکس پیر بیان شده است. آنطوری‌که فوقاً نیز بدان اشاره رفت مارکس در جلد سوم کتاب سرمایه می‌نویسد: «تکامل قوای انسان در ماوراء [قلمرو ضروریات] آغاز می‌گردد که به منزله هدفی درخود است. قلمرو واقعی آزادی فقط در قلمرو ضرورتی به عنوان ریشه خود نمو می‌یابد. کوتاه کردن کار روزانه شرط اساسی است» (۱۱۱).

در بخش‌های دیگر کتاب سرمایه مارکس از «فردیت متعالی‌ی انسانی» (۱۱۲) که باید تکامل کامل نژاد انسانی را ببار آورد، از نیازمندی انسان برای تکامل دادن به خود و از «انسان‌های ناکامل» (Teilmenschen) به عنوان نتیجه روند بیگانگی، صحبت می‌کند (۱۱۳).

از جاتیکه دی. پل (D. Be Il) یکی از محدود نویسندگان آمریکائی است که علاقه مند به بررسی مقوله بیگانگی مارکس است، مایلم نشان بدهم که چرا موضع وی – که در تأثیرش مانند موضع کمونیست‌های روسی است، اگر چه با دلایل متفاوت – موضعی قابل قبول نمی‌باشد. تز اصلی پل اینست که قلمداد کردن مارکس به عنوان انسان‌گرا، یک اسطوره سازی تازه است. وی مدعی است که «مارکس با طرح اندیشه بیگانگی در پیوند با نظم اقتصادی آنرا ضایع ساخته و بدین سان راهی را که به تجزیه تحلیل وسیعتر و لازمتی از جامعه و شخصیت می‌توانسته برسد، سد نموده است – الی راه جزم نگری مارکسیسم را که دست پیش را گرفته است» (۱۱۴).

این قضاوت همانقدر که دوپهلو است غلط نیز هست. بنابراین ادعا اینطور بنظر می‌رسد که گویا مارکس در نوشته‌های بعدی خود اندیشه بیگانگی را در قلمرو انسانی آن، کلاً ضایع می‌سازد و چنانکه پل می‌گوید «آنرا به مقوله‌ای صرفاً اقتصادی» تبدیل می‌کند. مارکس هیچگاه اندیشه بیگانگی را به معنای انسانی آن ضایع نساخت، اما وی مدعی بود که [بیگانگی] نمی‌تواند از فرآیند زندگی واقعی و محسوس فردیت بیگانه شده تفکیک پذیر باشد. این نکته چیز دیگری را بیان می‌کند و نمی‌توان آنرا در مستدل ساختن این ادعا که مارکس پیر مقوله از خودبیگانگی مارکس جوان را ضایع ساخته است پیش کشید. پل می‌بایستی به این خبط اقرار کند که درست تمامی تعابیر عامیانه از مارکس را به جای مارکس نشانده است. وی می‌گوید: «برای مارکس انسان یگانه بیان واقعی اجتماع نیست، حتی فرد نیز [یگانه حقیقت اجتماع نیست]، بلکه انسان طبقاتی-اقتصادی [برای وی واقعیت اجتماع محسوب می‌گردد]. فردیت و انگیزه‌های فردی برای وی هیچ هستند. برای مارکس تنها شکل آگاهی‌ای که می‌تواند به عمل در آید و تاریخ گذشته، حال و آینده را توضیح دهد آگاهی طبقاتی است» (۱۱۵). پل در تلاش برای نشان دادن اینکه مارکس نه به فرد، بلکه تنها به توده معتقد بود (همانگونه که وی این تلاش را برای نشان دادن اینکه مارکس تنها به فاکتورهای به اصطلاح اقتصادی بسنده می‌کرد بکار گرفت) این نکته را نادیده گرفته و یا به روی خود نمی‌آورد که اتفاقاً نقد مارکس به سرمایه‌داری از این زاویه است که سرمایه‌داری فردیت انسان را به نابودی می‌کشد (عیناً از این زاویه مارکس «کمونیسم خام» را نیز نقد می‌کند). پل بساده‌گی این واقعیت را از نظر دور می‌دارد که بیان اینکه تاریخ تنها بواسطه آگاهی طبقاتی توضیح پذیر است، اثبات عینی تاریخ تاکنونی است و ربطی به توجه و یا عدم توجه مارکس به انسان ندارد.

بدبختانه پل یکی از تزه‌های اساسی مارکس را در تبیین نظرات وی به غلط نقل می‌کند. وی از قول مارکس می‌نویسد: «اما اینطور که بیان می‌شود که ذات انسانی در فرد انسان‌ها موجود نیست، بلکه تنها در طبقه (چنانکه مارکس در تز ششم درباره فویرباخ می‌گوید) شخصی جدید و تجریدی جدید را بناء می‌نهد».

حال مارکس در تز ششم خود درباره فویرباخ واقعاً چه می‌گوید؟ «فویرباخ وجود مذهب را در ذات انسان حل می‌کند. اما ذات انسان شکل تجریدی پنهان در فرد نیست. [بلکه] در حقیقت خود، کلیت مناسبات اجتماعی است. از آنروی که فویرباخ به نقد این ذات واقعی نمی‌پردازد مجبور است:

۱- از کل روند تاریخ انتزاع نموده و احساس مذهبی را [به منزله پدیده‌ایی] در خود بررسی کرده و انسانی انتزاع یافته – منزوی – را از پیش مفروض بدارد.

۲- از این‌روی ذات می‌تواند تنها به منزله «نوع»، به منزله چیزی درونی و گنگ که وجه عام پیوند طبیعی افراد است، تبیین‌پذیر باشد» (۱۱۶).

مارکس نمی‌گوید (آنطوری‌که که بل از وی نقل قول می‌آورد) که طبیعت انسانی در تک‌تک افراد بشری وجود ندارد، بلکه چیزی بسیار متفاوت‌تر از آن را بیان می‌کند: «ذات انسان شکل تجربیدی پنهان در فرد نیست». این نکته خود بیان اساسی‌ترین نقطه تفاوت «ماتریالیسم» مارکس در برابر «ایده‌الیسم» هگل است. مارکس هیچ‌گاه مفهوم «طبیعت انسانی» را رد نکرد (همانطوری‌که ما با نقل قولی از کتاب سرمایه این‌را نشان دادیم)، اما [برای مارکس] این طبیعت، چیزی خالصاً بیولوژیکی و تجربیدی نیست؛ بلکه چیزی است که می‌توان آنرا تنها در فرآیند تاریخ یافت، چرا که [طبیعت انسان] خود را در روند تاریخ شکوفا می‌سازد. طبیعت انسان را می‌توان از صور متعدّد بیان یافتن (و یا از شکل افتادن) آن در تاریخ استنتاج کرد. اما [به هر حال] آنرا نمی‌توان به عنوان موجودیت ذات آماری، در «پس» و یا «بالای سر» فرد انسانها دید؛ بلکه [آنرا بایستی] به منزله چیزی در انسان [دید] که به عنوان «امکان» وجود دارد و چیزی که در جریان تاریخ شکوفا شده و تغییر می‌یابد.

علاوه بر اینها نیز، پل مقوله بیگانگی را درست فهمیده است. وی بیگانگی را به عنوان «جدایی عمیق در ذهن [معنا می‌کند] که در تلاش است تا بر سرنوشت خویش غلبه یابد و [به عنوان جدایی] در عین که از چیزهای دیگر متأثر می‌شود» (۱۱۷). همانگونه که از استدلال‌های من و از آثار نویسندگان جدی‌ای که به مقوله بیگانگی پرداخته‌اند، بر می‌آید، [چنین تعریفی از بیگانگی] کاملاً نادرست و اشتباه برانگیز است. در واقع این ادعا بمانند ادعای دیگر پل کاملاً نابجا و غلط است که می‌گوید ذن بودیسم (همانند دیگر مُشرب فکری اجتماعی-قبیله‌ای جدید غیراتحادی) در شرف از «دست دادن معنای خود» است و بدین خاطر اساساً ضدانسانی است. در اینجا جای آن نیست که این کلیشه سازی را رد کنیم، می‌توان مطالعه کامل و محتاطانه‌تر آثار مارکس و ذن‌بودیسم را به وی پیشنهاد کرد.

برای ارائه جمع‌بندی از سیر تشریح این به اصطلاح تفاوت بین مارکس جوان و مارکس پیر می‌توان گفت: این نکته حقیقت دارد که مارکس (همانند هگل) در طول زندگی در برخی از مقولات و عقاید خود تجدیدنظر کرده است. مارکس در استفاده از مقولاتی که به تفکر ایده‌الیستی هگل نزدیکی داشتند، بیشتر از قبل امتناع ورزید. زبان وی شکلی کمتر تهیجی و ماوراء الطبیعی به خود گرفت. شاید نیز وی در سال‌های پیری دلسردتر از ۱۸۴۲ بود. اما با وجود تحولات معینی که در افکار، در نظرات و در زبان وی بوجود آمدند، جوهر اصلی فلسفه‌ای که توسط مارکس جوان شکل گرفت هیچگاه تغییری نیافت و نمی‌توان مفهوم سوسیالیسم را که وی بعدها تکامل بخشید و انتقادی را که وی از سرمایه‌داری داشت بر اساس چیز دیگری غیر از ارزش انسان در نزد وی درک کرد. بر اساس تصویری از انسان که وی آنرا در تعالیف ابتدائی‌اش بیان می‌کند.

مارکس بعنوان انسان

شخصیت مارکس نیز همانند سوء تعبیرات و تفسیرهای غلطی که از آثار وی صورت می‌گیرد، مورد تحریف قرار گرفته است. همانند نظرات وی، شکل‌گیری شخصیت مارکس نیز با کلیشه‌سازی‌هایی توأم است که از جانب روزنامه‌نگاران، سیاستمداران و حتی دانشمندان علوم اجتماعی که بالاخره باید وی را بهتر بشناسند، نجوا می‌شود. مارکس را به عنوان انسانی «تنها»، منزوی، پرخاشگر، مُتکبّر و

اقتدار طلب نشان می دهند. هرکس که مختصر اطلاعاتی از زندگی مارکس داشته باشد به سختی می تواند این کلیشه سازی ها را از شخصیت مارکس بپذیرد، چرا که این تصویر به هیچوجه با تصویر مارکس بعنوان همسر، پدر و دوست همخوانی ندارد.

کمتر زندگی زناشویی در جهان وجود دارد که مانند زندگی مارکس و جنی (Jenny) چنین انسانی باشد. مارکس فرزند یک وکیل یهودی در جوانی عاشق جنی از وستفالن (۱۱۸) شد. جنی دختری از خانواده اشرف پروس بود که از قدیمی ترین اقوام اسکاتلندی به شمار می رود. هنگامی که آنها ازدواج کردند مارکس بیست و چهار سال داشت و کمی بیش از یکسال پس از مرگ جنی زندگی کرد. زندگی زناشویی آنها علیرغم بسترهای اجتماعی متفاوتی که آنها از آن برخاسته بودند و علیرغم زندگی در فقر و بیماری دائم، مملوّ از عشق خدشه ناپذیر و خوشبختی بود؛ زندگی ای که تنها به لحاظ توانایی فوق العاده در عشق ورزیدن و عشق عمیق به یکدیگر ممکن می گردد.

الا آنور (Eleanor) جوان ترین دختر مارکس رابطه بین والدینش را در نامه ای که یک روز قبل از فوت مادرش، و تقریباً یکسال قبل از مرگ پدرش نوشته است، چنین ترسیم می کند: «مور (نام مستعار مارکس) یکبار دیگر از بیماری رهایی یافت. هرگز صبحی را فراموش نمی کنم که وی از بستر بیماری برخاسته بود تا به اتاق مادرم برود. هر دو در کنار هم جوان شده بودند؛ او دوباره دختری دوست داشتنی و وی جوانی عشق ورز که به همراه هم مجدداً به زندگی بازگشته اند و نه مثل پیرزنی روبه مرگ و پیرمردی که از یکدیگر وداع می کنند» (۱۱۹).

رابطه مارکس با فرزندانش نیز بدور از هرگونه نشانه تسلط طلبی بود و همانند رابطه اش با همسرش، رابطه ای آکنده از عشق بود. تنها کافی است که انسان توضیح الا آنور در مورد راهپیمایی های مارکس با فرزندانش را بخواند که در [این راهپیمایها، مارکس] برای آنها داستان ها تعریف می کرد، داستان هایی که با مسافت اندازه گیری می شدند و نه با بخش بخش کتاب. [وقتیکه وی داستانی تعریف می کرد] دخترها تقاضا می کردند: «یک مایل دیگر برایمان بگو». «مارکس تمام هومر (Homer) را تعریف می کرد، اشعار «نی بلون»، «گودرون»، «دون کیشوت» و داستان های هزار و یکشب را [تعریف می کرد]. آثار «شکسپیر» حکم کتاب مقدس ما را داشت. در سن شش سالگی من همه قطعات شکسپیر را از بحر می دانستم» (۱۲۰).

دوستی وی با «فردریش انگلس» حتی قابل توجه تر از رابطه او با همسر و فرزندانش است. انگلس خود مردی دارای خصوصیات فوق العاده انسانی و روشنفکرانه بود. وی همواره استعداد های خلاقه مارکس را مورد تحسین قرار می داد. تمام زندگی خود را وقف آثار مارکس نمود و هرگز از ایفاء سهم خود در این راه که مارکس نیز آنرا دست کم نمی گرفت، امتناع نورزید. بندرت اصطکاک و حس رقابت در این دوستی بوجود آمد. برعکس رابطه آنها از صمیمیتی نسبت بیکدیگر برخوردار بود که در عشق عمیق به یکدیگر ریشه داشت، عشقی که می توان بین دو مرد یافت.

مارکس انسانی بارآور و فعال، غیربیگانه و مستقل بود. انسانی که آثارش وی را بعنوان انسانی متعلق به جامعه ای جدید مطرح کردند. توان بارآوری وی تمام جهان انسانی و آرمان های انسانی را در بر می گرفت. وی به همانگونه می زیست که می اندیشید. مارکس شخصی بود هر سال اشیل و شکسپیر را به زبان اصلی می خواند، در ناخوشایندترین ساعات زندگیش، به هنگام بیماری همسرش، در ریاضیات غوطه ور می شد و حساب دفرنسیال تحصیل می کرد و در تمام این دوران ها به انسان عشق می ورزید. برای وی هیچ چیز باشکوه تر از انسان نبود و وی این احساس را همواره در نقل قولی که از هگل می آورد چنین بیان می داشت: «حتی تفکر جنایت بار موجود افسانه ای بدجنس باشکوه تر و اصیل تر از

مُعجزات آسمانی است». جواب‌هایی که به سئوالات دخترش «لاورا» می‌داد بسیاری نکته‌ها را درباره این مرد آشکار می‌سازند: تمکین برای وی برابر بود با فلاکت، عادت‌ی را که بیش از همه از آن نفرت داشت بنده‌گی بود، و قوانین با ارزش زندگیش عبارت بودند از: «هیچ چیز انسانی‌ای برایم غریب نیست» و «باید به همه چیز شک کرد».

اما چرا مارکس را متکبر، تنها و اقتدارطلب می‌خوانند؟ سوای انگیزه‌های انکارگرا، دلایلی نیز برای این سوءتعبیر وجود دارد. اولاً مارکس (مانند انگلس) در نویسندگی شیوه‌ای داشت که معایب را آشکار و مستقیم مورد حمله قرار می‌داد و با پرخاشگری بی‌وصفی علیه آنها مبارزه می‌کرد. اما آنچه که [در این رابطه بیشتر تأثیر گذارده است این است که]: وی مطلقاً توان تحمل تزویر و ریا و به خطا رفتن را نداشت، چرا که نسبت به هرچیز که به مسأله وجود انسان مربوط می‌گردد بسیار جدی بود. وی نمی‌توانست تعقل‌گری ناصداقانه و یا قضاوت یک‌جانبه را درباره مسائل مهم مؤدبانه و با لبخند تأیید کند. نسبت به هر نوع عدم صداقت، چه در روابط شخصی و چه در مورد آرمان‌ها، بر می‌آشفت. از آنجا که غالب انسان‌ها به جای تفکر درباره واقعیات به جزمییت‌ها می‌اندیشند و ترجیح می‌دهند خود و دیگران را درباره واقعیات اساسی زندگی فردی و اجتماعی خود گول‌زده و یا بخود دروغ بگویند، باید هم مارکس را به دیده فردی متکبر و خشک ببینند. آنها با این کار خودشان را قضاوت می‌کنند و نه مارکس را.

اگر جهان به سنت انسانگرایی باز گردد و فرهنگ منقرض غرب، چه در شکل آنچه که در شوروی وجود دارد و چه فرهنگ سرمایه‌داری غرب، برانداخته شوند، در آنصورت جهان کشف خواهد کرد که مارکس نه یک بنیادگرا و نه یک فرصت‌طلب، بلکه اوج شکوفایی سنت انسانگرایی غرب را عرضه می‌دارد. در راه مفهوم حقیقت وی انسانی غیر سازشگر بود و می‌کوشید تا ژرفای واقعیت وجود رسوخ نموده و هرگز گول ظواهر منحرف کننده را نخورد. [وی انسانی] ملامال از جرأت خدشه ناپذیر و کمالی دست نیافتنی بود. سرشار از نگرانی درباره انسان و آینده او. [انسانی] از خود گذشته و بدور از خواست قدرت، و کمتر مغرور. همواره هوشیار بود، برانگیزنده بود و به هرچه که دست می‌زد به آن زندگی می‌داد. اعتقاد وی به نیروی عقل و شکوفایی انسان وی را در زمره نمایندگان سنت غنی‌ی انسانگرایی غرب قرار می‌دهد. وی حقیقتاً تصویر انسانی را به نمایش می‌گذارد که محور اندیشه‌اش را شکل می‌داد: انسانیکه غنی است حتی اگر کمتر دارد، انسانی که بزرگ است، چرا که نیاز به انسان‌های دیگر دارد.

پاورقی‌ها

(۱) رجوع کنید به کتاب:

Erich Fromm: "Wege aus einer kranken Gesellschaft", 1955

این کتاب توسط آقای اکبر تبریزی با نام «جامعه سالم» به فارسی برگردانده شده است.

(۲) این نکته در عین آن که واقعی است، تأسف آور نیز هست که جعل و تحریف آثار مارکس در ایالات متحده آمریکا بسیار وسیعتر از دیگر کشورهای غربی صورت می‌گیرد. بخصوص باید اشاره کرد که در عرض پانزده سال اخیر در آلمان و فرانسه، بحث پیرامون مارکس در ابعاد بی‌سابقه‌ای رواج پیدا کرده است و آن هم در ارتباط با دستنوشته‌های فلسفی-اقتصادی مارکس. در آلمان، بخصوص الهیون پروتستان در این بحث‌ها شرکت دارند. قبل از همه از اثر فوق‌العاده «بررسی مارکسیسم» نام می‌برم که توسط ایرینگ فچر (Iring Petscher) منتشر شده است. بعلاوه مقدمه فوق‌العاده لندزهوت (Landshut) بر چاپ انتشاراتی کروئر از دستنوشته‌های فلسفی-اقتصادی بسیار با اهمیت است.

(۳) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد ۲۳، صفحه ۳۹۳.

(۴) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد ۱، صفحه ۱۶۰.

(۵) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد ۱، صفحه ۱۵.

(۶) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۲۵۷.

(۷) ایدئولوژی آلمانی، صفحه ۷.

(۸) ایدئولوژی آلمانی، صفحه ۵.

(۹) مارکس در کتاب سرمایه جلد یکم، صفحه ۶۵۰ می‌نویسد:

«در حالیکه سرمایه‌دار کلاسیک، مصرف فردی را بمنزله گناهی مورد تقبیح قرار می‌داد که در تخالف با عملکرد و تراکم سرمایه عمل می‌کند، سرمایه‌داری نوین تراکم و انباشت را مخالف امیال خود میدانند».

(۱۰) رجوع کنید به منبع زیر، نوشته اریک فروم

Methoden und Aufgaben einer Analytischen Sozialpsychologie. Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus, in Zeitschrift für Sozialforschung, Leipzig 1 (1932) S. 28-54

(۱۱) هنگامی که این دستنوشته را می‌خواندم، بتفسیر فوق‌العاده جالبی از مارکس برخوردم که در آن اطلاعات کافی در برخورد به این مسأله مشهود بود. این تفسیر نوشته لئونارد کریگر (Leonard Krieger) می‌باشد. کریگر می‌نویسد: «برای مارکس عنصر جهانشمول تاریخ، فعالیت انسانی بود _ انسان‌ها نویسندگان و بازیگران تاریخ خویش هستند. این فعالیت در عین واقع در تمامی جوانب زندگی انسان خود را می‌گسترده: در شیوه تولید، در روابط اجتماعی و در مقولات» (صفحه ۳۶۲). وی درباره خصلت ماتریالیسم تاریخی مارکس می‌نویسد: «در مورد مارکس، آنچه ما را به خطا و میدارد، توانایی وی در درک خطوط تکامل واقعی، اساسی و وجدانی در عرض قرون متمادی است، بگونه‌ای که توأم گسترده‌گی و پیچیدگی حیات تاریخی را در می‌یابد (۳۶۲). در نظام فلسفی مارکس، خصلت نامتر از این وجود ندارد که پیش داده‌های نیازمندی‌های اقتصادی، خود بعنوان نضج‌گیری خلق‌و‌خوی انسان می‌باشد.

(۱۲) مقایسه شود با مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,5، صفحه ۵۹۶.

(۱۳) ایدئولوژی آلمانی صفحه ۱۰.

- (۱۴) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد ۲۳، صفحه ۳۹۳، بخش توضیحات، توضیح شماره ۸۹.
- (۱۵) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد ۲۳، صفحه ۹۳.
- (۱۶) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد ۱۳، صفحه ۸.
- (۱۷) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد ۱۳، صفحه ۹.
- (۱۸) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,5، صفحه ۱۵.

(۱۹) مقایسه شود با کتاب «روانکاوی و ذن بودیسم» نوشته اریک فروم و همچنین با این بیان مارکس: «زبان به اندازه آگاهی قدمت دارد. زبان برای من و همچنین برای سایر انسان‌ها بمنزله آگاهی در عمل است و زبان نیز همانند آگاهی، ابتدا پس از نیاز به آن شکل می‌گیرد، نیاز مرادده با انسان‌های دیگر. جاییکه روابط [بین انسان‌ها] حکمران است، در آنجا آگاهی وجود دارد. حیوان با چیزی رابطه‌ای ندارد و نمی‌تواند آگاهی داشته باشد. برای حیوان روابطش با دیگران، برایش رابطه نیست. بنابراین آگاهی بدو محصولی اجتماعی است و مادامیکه انسان وجود دارد به همانصورت نیز خواهد ماند. آگاهی در ابتدا بصورت آگاهی نسبت به محیط حسی و محدود به ارتباط با دیگر اشخاص و اشیاء پیرامون فردی است که از خود آگاهی می‌یابد. [این آگاهی] در آن واحد آگاهی به طبیعت است که برای انسان، ابتدا بعنوان قدرتی غریب، نیرومند و غیرقابل دسترس قرار دارد و انسان‌ها در مقابل آن رفتاری کاملاً حیوانی دارند و چون جانوران در دهشت از آن بسر می‌برند، و بنابراین: آگاهی صرفاً حیوانی از طبیعت (مذهب طبیعی). (ایدئولوژی آلمانی صفحه ۱۹).

(۲۰) مقایسه شود با مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,5، صفحه ۵۳۴. همچنین مقایسه شود با نامه معروف انگلس به مهرینگ در ۱۴ جولای ۱۸۹۳، که در آن انگلس عنوان می‌کند که آن‌ها با تأکید بر روی جنبه‌های ظاهری روابط بین ساختار اقتصادی جامعه و ایدئولوژی ناظر بر آن، یک جنبه حرکت کرده و «از چگونگی جنبه‌های فورمال آن قصول کردیم: شیوه‌ای که این تصورات و غیره شکل می‌گیرند».

- (۲۱) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد ۲۳، صفحه ۷۷۹.
- (۲۲) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد ۲۳، صفحه ۶۳۷.
- (۲۳) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,5، صفحه ۵۳۵.
- (۲۴) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,5، صفحه ۵۹۶.
- (۲۵) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۱۲۷.
- (۲۶) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,5، صفحه ۱۲۵.
- (۲۷) هربرت مارکوز، «هگل / پیدایی نظریه اجتماع / عقل و انقلاب.»، صفحه ۱۳۴. مشخصات کتاب به آلمانی:

Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie. Neuwied und Darmstadt 1962

- (۲۸) مرجع پیشین، صفحه ۱۰۷.
- (۲۹) مرجع پیشین، صفحه ۱۳۱. و همچنین مقایسه شود با علم منطق اثر هگل، صفحه ۳۹۸.
- (۳۰) هربرت مارکوز / عقل و انقلاب، صفحه ۱۳۶.
- (۳۱) مرجع پیشین، صفحه ۱۳۷.
- (۳۲) مرجع پیشین، صفحه ۱۴۰.
- (۳۳) مقایسه شود با مصاحبه آکرمین با گوته در ۱۸۲۶/۱/۲۹.
- (۳۴) مقایسه شود با بخش «جهت یابی شخصیت بارآور» در کتاب «انسان برای خویشتن»، اثر اریک فروم.
- (۳۵) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۱۴۹.
- (۳۶) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۸۸.

(۳۷) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۱۲۰.

(۳۸) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۱۲۱.

(۳۹) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۱۱۹.

(۴۰) این گفته کاملاً مطابق منطق ذن بودیسم است و همچنین مانند اندیشه گوته. حقیقتاً نیز افکار گوته، هگل، و مارکس بسیار به ذن بودیسم نزدیک است. اشتراک پایه‌ای آنها در این است که انسان دوگانگی ذهن و عین را از بین خواهد برد. شیء شیء است و آنزمانکه شیء دیگر شیء نباشد، انسان با آن یکی خواهد شد، علیرغم آنکه شیء و انسان دوچیز متفاوت باقی خواهند ماند. انسان زمانی قادر خواهد بود از خود بیگانگی خود را رفع بنماید که با جهان اشیاء رابطه‌ای انسانی را برقرار سازد.

(۴۱) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۱۹۱.

(۴۲) مارکس تحت عنوان «مالکیت خصوصی»، چه در اینجا و چه در جاهای دیگر، مالکیت شخص بر وسایل مورد نیازش را مانند خانه، میز و غیره، مدنظر ندارد. مارکس مالکیت «طبقه حاکم» را مدنظر دارد. یعنی سرمایه‌داری که بر ابزار تولید مالکیت دارد و کارگر را اجیر خویش می‌سازد تا برای وی کار کند و علاوه بر این تحت شرایطی که کارگر مجبور به پذیرش آن است. بنابراین مالکیت خصوصی در نزد مارکس، همواره بمنزله مالکیتی در جامعه سرمایه‌داری-طبقاتی است و از آنروی مقوله‌ای اجتماعی-تاریخی است. بنابراین در مورد اشیاء مصرفی در جامعه‌ای سوسیالیستی نمی‌توان این مقوله را بکار گرفت.

(۴۳) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۱۱۴.

(۴۴) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۸۸.

(۴۵) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۱۲۳.

این مقوله دیالکتیکی، انسان غنی بمنزله انسانی که بدیگر انسان‌ها نیاز دارد، انسان فقیر، از بسیاری جهات مشابه مقوله فقری است که توسط استاد اکهارد در موعظه‌اش آمده است: «فقر غنی هستند».

(۴۶) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد یکم، صفحه ۱۸۶.

(۴۷) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۱۲۱.

(۴۸) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۱۱۸.

(۴۹) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۱۳۰.

(۵۰) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۱۳۰.

(۵۱) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۱۲۴.

(۵۲) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۵۳۹.

(۵۳) مارکس در اینجا متفکران بی‌بند و بار کمونیست زمان خود را مورد نظر دارد که می‌گویند اگر همه چیز عمومی گردد، بنابراین زنان نیز بایستی بتملك عموم در آیند.

(۵۴) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۱۱۱.

(۵۵) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,6، صفحه ۵۴۰.

(۵۶) کتاب سرمایه، جلد یکم، صفحه ۱۹۲.

(۵۷) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,5، صفحه ۲۲.

(۵۸) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۹۲.

(۵۹) پاول تیلیخ در کتاب «انسان در مسیحیت و در مارکسیسم»، صفحه ۱۴، بر پیوستگی بین بیگانگی و خداپرستی تأکید می‌ورزد. وی اثبات می‌کند که جوهر مقوله بیگانگی در تفکر آگوستین موجود است. ک. لوویت نیز در کتاب تاریخ جهان و تاریخ تقدس نشان می‌دهد که مارکس نه با خدایان، بلکه علیه بت‌واره‌ها (Götzen) می‌ستیزد.

(۶۰) این نکته در عین حال روانشناسی افراطیون نیز می باشد: او خالی است، مرده است، شکست خورده است، اما برای غلبه بر این موقعیت افسردگی و خلاء درونی، خدایی اختراع می کند. خواه این خدا یک دولت باشد، یک حزب، یک ایده، کلیسا و حتی خدا. او این بت ها را مطلق ساخته و خود را مطیع آنها می سازد. با اینکار وی به زندگیش معنایی می بخشد، و شور روحی خویش را در این مطیع بودگی به کف می آورد. این شور، این برانگیختگی روحی بهرحال حاصل رابطه ای بارآور نمی باشد. این برانگیختگی، قوی اما یخزده است، حالتی که به وضع درونی وی مربوط است. اگر بخواهیم این را بزبان سمبلیک بیان کنیم می توانیم بگوییم که وی بمانند «یخ سوزان است».

(۶۱) انجیل مقدس، صفحه ۱۱۵.

(۶۲) گوته در گفتگو با اکرمین در ۱۳-۲-۱۸۲۹.

(۶۳) مقایسه شود با مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد هشتم.

(۶۴) پاول تبلیخ، «انسان در مسیحیت و مارکسیسم»

Tillich P. Der Mensch im Kristentum und im Marxismus. Düsseldorf, 1953

(۶۵) مقایسه شود با کتاب «دروس نظری دانشگاهی درباره فلسفه تاریخ». اثر گ. و. هگل.

(۶۶) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۸۳.

(۶۷) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۸۵.

(۶۸) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۸۶.

(۶۹) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3

(۷۰) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد ۲۳، صفحه ۵۱۴.

(۷۱) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۸۹.

(۷۲) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۹۲.

(۷۳) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد ۲۳، صفحات ۳۸۰-۳۹۰.

(۷۴) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد ۲۳، صفحه ۶۴۹.

(۷۵) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۱۲۹.

(۷۶) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد ۲۳، صفحه ۴۴۵.

(۷۷) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۸۳.

(۷۸)

"verstmeln den Arbeiter in einen 'Teilmenschen' entwürdigen ihn zum Anhängsel der Maschine".

(۷۹) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد ۲۳، صفحه ۶۷۴.

(۸۰) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۹۱.

(۸۱) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۲۲.

(۸۲) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۸۹.

(۸۳) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3.

(۸۴) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3.

(۸۵) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3.

(۸۶) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۱۳۲.

(۸۷) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۱۲۷.

(۸۸) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۱۲۷.

(۸۹) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۹۸.

(۹۰) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۱۳۰.

(۹۱) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,3، صفحه ۹۸.

(۹۲) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد ۲۳، صفحه ۶۵۶.

(۹۳) Tillich. '1952: Protestantische Vision. Stuttgart 1952

(۹۴) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد ۲۵، صفحه ۸۲۸.

(۹۵) مقایسه شود با:

Dunayevskaya 'R.'1958: 'Marxism and Freedom' with a Foreword by H.Marcuse. Newyork 1958

(۹۶) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,1، صفحه ۱۴۸.

(۹۷) مقایسه شود با «انسان برای خویشتن» اثر اریک فروم.

(۹۸) مقایسه شود با: Marx-Engels Werke Erg.I.

(۹۹) نام یک جامعه مسیحی که در ۱۶۴۹ توسط جرج فوکس در انگلستان تشکیل گردید و توسط ویلیام پن در آمریکا گسترش داده شد. کواکرها و یا جامعه دوستان، از جنبش پوریتانها که خود نیز جنبش مذهبی علیه اقتدار کلیسای قرن شانزدهم بود، منشعب شده است.

(۱۰۰) christlich-chiliastischer Sektentum

(۱۰۱) مقایسه شود با کتاب:

Eich Fromm: "Yenseits der Illusion", Zürich 1967

این کتاب با نام «فراسوی زنجیرهای پنداری» توسط آقای بهزاد برکت به فارسی برگردانده شده است.

(۱۰۲) این اندیشه (ارتباط بین نبوت مسیحی و سوسیالیسم مارکس) توسط نویسندگان متعددی عنوان شده است.

مقایسه شود با آثار: لویت، پ.تلیخ، جی.لوکاج، آلفرد وبر، شوم پتر.

(۱۰۳)

Bell, D.,1959: "The Meaning of Aliation", in: Thought , New York 34

(۱۰۴)

Fetscher I. (Hreg.), 1954 ff.: "Marxismusstudien", herausgeben von Iring Fetscher' Tubingen 1959 ff. (y.c.b.Mohr).

(۱۰۵) در اینجا میتوان از آثار این نویسندگان نام برد: J.P. Sartre و Navill Goldmann و A.Kojev

(۱۰۶) هنگامیکه شرایط، انتشار این اثر (ایدئولوژی آلمانی) را غیرممکن ساخت «دستنوشته ها را به انتقاد جویده

موش ها سپردیم، پس از آنکه به مقصود اساسی مان دست یافتیم». (از مقدمه ای بر نقد اقتصاد سیاسی کارل مارکس).

(۱۰۷) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,5، صفحه ۲۲.

(۱۰۸) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,5

(۱۰۹) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,5، صفحه ۶۷. بسیار قابل توجه است که مارکس مقوله

«خود- فعل پذیری» انگلس را به مقوله «فعالیت» تغییر می دهد. این نشانگر این است که تا چه اندازه برای مارکس از

اهمیت برخوردار بوده است که مقوله «خود- فعل پذیری» تنها در جامعه ای غیر بیگانه مورد استفاده قرار گیرد.

(۱۱۰) مقایسه شود با:

Ramm, Th., 1957: "Die künftige Gesellschaftsordnung nach der Theorie von Marx und Engels", in: I. Fetscher (Herg.), Marxismusstudien, Band II, S.'77 ff.

- (۱۱۱) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد ۲۵، صفحه ۸۲۸ . و انگلس، جلد ۲۵، صفحه ۸۲۸.
 (۱۱۲) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد ۲۳، صفحه ۵۱۲ .
 (۱۱۳) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد ۲۳، صفحه ۶۷۴ .
 (۱۱۴)

Bell, D.,1959: "The Meaning of Alianation", in: Thought , New York 34.

(۱۱۵)

Bell, D.,1959: "The Meaning of Alianation", in: Thought , New York 34

(۱۱۶) مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد I,5، صفحه ۵۳۵ .

(۱۱۷)

Bell, D.,1959: "The Meaning of Alianation", in: Thought , New York 34.

(۱۱۸) وستفالن نام یکی از شهرهای آلمان است. در گذشته در کنار نام افراد شهری را که در آن متولد شده بودند می‌نوشتند تا وابستگی طایفگی آنها مشخص باشد.

(۱۱۹)

Karl Marx. Eine Sammlung von Erinnerungen und Aufsätzen. (Hrag). Marx-Engels- Institut' Moskau'Zurich 1934

(۱۲۰) مرجع پیشین، صفحه ۱۴۰ .