

سیمای انسان راستین

نوشته‌ی اربک فروم

ترجمه‌ی مجید کشاورز

فهرست مطالب

۲	صفحه		فصل اول	
		تحریرف		
۱۱	»	ماده گرای تاریخی	فصل دوم	
۲۵	»	مسأله‌ی شعور، ساخت اجتماعی	فصل سوم	
۳۲	»	و اعمال قهر طبیعت انسانی	فصل چهارم	
۳۲	»	۱- مفهوم طبیعت انسانی		
۳۶	»	۲- به خود فعل گزاری انسان		
۵۵	»	بیگانگی	فصل پنجم	
		برداشت بنیادگذار فلسفه علمی	فصل ششم	
۷۵	»	از جامعه گرای		
		سیمای انسانی بزرگترین	فصل هفتم	
۸۷	»	فیلسوف قرن نوزدهم در زندگی خصوصی		
۹۵	»	پاورقی‌ها	فصل هشتم	

انتشارات طوفان

تهران، خیابان شاهرضا، مقابل دانشگاه

سیمای انسان راستین

اریک فروم

ترجمه‌ی مجید کشاورز

چاپ دوم - ۲۵۳۶

شماره ثبت کتابخانه ملی

چاپخانه

روزگار شگفتنی است: چه ارسوبی منابعی که برای تحقیق علمی می توان به آنها دست یافت نامحدود است و از سویی دیگر در همین روزگار حدی برای برداشت ناروا و تحریف نظریات نمی توان یافت. و این پدیده طنزی را در تاریخ بازمی نماید. جدی ترین نمونه این پدیده آن است که بر نظریات «بنیانگذار فلسفه علمی» در چند دهه اخیر گذشت. در مطبوعات، در سخنرانی های سیاستمداران، در کتابها و در مقالاتی که فلاسفه و دانشمندان گرانقدر علوم اجتماعی نوشته اند، پیوسته اشاراتی به او و اندیشگی اش می رود؛ در عین حال به نظر می رسد به جز چند مورد استثنایی، سیاستمداران و روزنامه نگاران هرگز به يك سطر از نوشته های او نظر نینداخته اند و دانشمندان علوم اجتماعی به حداقل دانش درباردی او راضی اند. ابنان بی پروا خود را کارشناس این مسایل قلمداد می کنند زیرا هرگز کسی که در قلمرو پژوهش اجتماعی صاحب قدر و منزلتی باشد گفته های جاهلانه ی آنانرا به مبارزه نخوانده است. می توان گفت برداشت نادرست از ماده گرایی وی شایعتر و وسیعتر از همه است. گمان می برند که او سودجویی و آسایش طلبی را انگیزدی برتر در انسان شمرده است و تلاش در دست یافتن به بیشینه سودمادی را محرك اصلی در زندگی شخصی و در حیات نژاد انسانی دانسته است. گمان گمراه

فصل اول

تحریف

کننده‌ی دیگری که بر این می‌افزاید اینست که وی قدر فرد را نشناخته بر نیازهای روحی انسان چشم پوشیده، و آنچه می‌جوید انسانی است که شکم‌اش سیر و جامه‌اش درخور است ولی روح خود را از دست داده است. انتقاد بنیانگذار فلسفه علمی از مذهب را - بیش از همه کسانی که ایمان به خدا را تنها شرط جهت‌گیری معنوی می‌دانند - نفی همه‌ی ارزش‌های معنوی می‌شمارند. اینک نگاه کنید چگونه برداشتی از بهشت جامعه‌گرایی دارند: این بهشت اجتماعی از هزاران هزار آدمی است که به فرمان یک دیوان سالاری قدرتمند گردن نهاده‌اند. این دیوان سالاری آزادی را از این مردم گرفته است، گرچه شاید بدیشان برابری را ارزانی داشته باشد؛ آنان را به لحاظ مادی خرسند ساخته ولی از فردیت محروم کرده‌است. از آنان آدمک‌های یکدستی ساخته‌است که زیر فرمان معدودی رهبران بهتر تغذیه‌شده روزگاری گذرانند. در اینجا به همین بسنده می‌کنیم که این تصویر عامه پسند از ماده‌گرایی (ماتریالیسم) او به هیچ‌رو، با واقع سازگار نیست. وی هرگز خواستار بکنواختی و انقیاد نبوده، برخلاف معنویت‌گام زده‌است. این فیلسوف جامعه شناس آزادی معنوی انسان و رهایی او از زنجیرهای جبر اقتصادی را می‌جوید؛ بازگشت او را به کمال انسانی‌اش می‌خواهد؛ می‌خواهد به انسان توانایی ببخشد که وحدت و هماهنگی باهمنوع خویش و طبیعت را باز یابد. فلسفه‌ی او - گرچه به زبان غیردینی و غیرخداپرستانه در عرف مسیحیت گامی به پیش است. هدف آن همان هدفی است که از نهضت نوزایی (رنسانس) و اصلاح دینی تا قرن نوزدهم رهنمون تفکر غربی بوده است: تحقق کامل فردیت. این سخن

می‌شک، برای بسیاری از خوانندگان تکان دهنده است، زیرا با آنچه تا کنون درباردی این فیلسوف خوانده یا شنیده‌اند سازگار نیست. اما پیش از آنکه این سخن را با مدرک ثابت کنم می‌خواهم طنز دیگری را باز نمایم. تصویری که هواخواهان سرمایه‌داری از هدف او و جامعه‌گرایی وی ترسیم می‌کنند تقریباً بی‌کم و کاست با واقعیت جامعه‌ی سرمایه‌داری امروزی غرب تطبیق می‌کند. در جامعه‌ی امروزی غرب غالب مردمان مشتاقانه به دنبال سودمادی بیشتر، آسایش و جیهی دنیایی روانند و اشتیاقشان را تنها امنیت‌جویی و پروای از مخاطرات مهار می‌کنند. اینان به زندگی‌ای دلخوشند که در حوزه‌ی تولید و نیز در قلمرو مصرف زیر سلطه و حاکمیت دولت و شرکت‌های سهامی بزرگ و دیوان‌سالاری‌های مربوطه است. اینان به تعبیر این فیلسوف واقع‌گرای، «انسان - کالا»‌هایی ناتوانند که از مردمی به کاربردن دستگاه تناسلی را می‌دانند. تصویر سرمایه‌داری قرن بیستم را مشکل بتوان از کاریکاتور جامعه‌گرایی او - که مخالفانش ترسیم کرده‌اند - تمیز داد.

شگفت آورتر اینکه کسانی که این فیلسوف را به ماده‌پرستی متهم می‌کنند، از آنجا بر جامعه‌گرایی خروشیده آنرا غیر واقع‌بینانه می‌شمارند که انگیره‌ی نیرومند محرک انسان را سودجویی نمی‌داند. انسان چه خوب می‌تواند تناقضات مشهود را - اگر به صلاح خود ببیند - از راه دلیل تراشی نفی کند. این کسان در اثبات سازگاری سرمایه‌داری با طبیعت انسانی و برتری آن بر جامعه‌گرایی غیر واقع‌بینانه به همان دلایلی متوسل می‌شوند که به زعم آنان برهان ناسازگاری فلسفه‌ی مارکس با سنت مذهبی ما است و برای دفاع از نظام کنونی ما علیه این فیلسوف به کار می‌رود.

خواهم گوید که نادرستی این برداشت از آیین بنیانگذار فلسفه‌ی علمی را نشان دهم. ثابت خواهم کرد که از دیدگاه وی محرک اصلی انسان سود مادی نیست؛ بلکه وی آزادی انسان از فشار نیازهای اقتصادی را می‌جوید؛ رهایی آدمی را می‌خواهد؛ بیش از هر چیز به آزادساختن انسان به عنوان یک فرد دلبسته است؛ غلبه‌ی انسان بر بیگانگی از خویش، بازگشت توانایی او برای پیوند یافتن با انسان و طبیعت، را ارزش‌های برتر می‌شمارد. به جرأت می‌توان گفت فلسفه‌ی این متفکر هستی‌گرایی‌ای است که به واسطه‌ی خصلت معنوی‌اش با عرف ماده‌گرایی مخالف است و سیمای ماده‌گرایی دوران عمارادگرگون ساخته است. جامعه‌گرایی او، که بر نظریه‌ی وی دربارهِی انسان مبتنی است، همان مسیحیت است که به زبان قرن نوزدهم بیان شده است.

دلایل فراوانی، تحریف فلسفه‌ی این اندیشمند و برداشت ناروا از آن را توجیه می‌کند. اولین و بدیهی‌ترین دلایل جهلی است که بر جهان‌حاکم است. از آنجا که این مسایل در دانشگاه‌ها تعلیم داده نمی‌شود و مواد امتحانی نیست، هر کس به خود اجازه می‌دهد بی‌هیچ معرفتی در باره‌ی آنها بیندیشد، صحبت کند و بنویسد. از آنجا که مراجع موثقی که روی واقعیت‌ها و به خاطر حقیقت اصرار ورزند وجود ندارد، هر کس به خود حق می‌دهد از او و مکتبش سخن بگوید بی‌آنکه نوشته‌های او را - حداقل - آنگونه خوانده باشد که نظام بفرنج و دقیق تفکر وی را درک کرده باشد. این واقعیت را نمی‌توان ندیده گرفت که دستخط‌های اقتصادی و فلسفی یعنی کار اصلی فلسفی وی که از برداشت او از انسان، رهایی و بیگانگی سخن

می‌گوید، تاکنون به انگلیسی برگردانده نشده است، (۱) و از اینرو برخی از نظریات او برای جهان انگلیسی زبان نشناخته مانده است.

ولی این واقعیت برای توضیح جهل حاکم، به هیچ‌رو، کافی نیست. اولاً از آنجا که اگر این اثر پیش از این به انگلیسی ترجمه نشده است این خود همان اندازه نشانه‌ی جهل است که علت آن؛ ثانیاً از آنرو که گرایش اصلی او در نوشته‌هایی که قبلاً به انگلیسی منتشر شده واضح و برای جلوگیری از سفسطه‌ای که رخ بنمود کافی است. دلیل دیگر آن است که کمونیست‌های روس خود را تنها نماینده‌ی این مکتب شمرده چنین وانموده‌اند که در راه و رسم و طرز تفکر خویش از او پیروی می‌کنند. غرب نیز دعاوی تبلیغاتی آنانرا پذیرفته - هر چند حقیقت سخن دیگری دارد - موضع این فیلسوف انسان‌گرای را با نظریه و روش روسی سازگار قلمداد می‌کند. با اینهمه نمی‌توان تنها کمونیست‌های روس را به خاطر این برداشت ناروا مقصر دانست. گرچه تحقیر بیرحم روسی نسبت به مقام فرد و ارزش‌های انسانی خاص آنان است با اینهمه در برداشت ناروا از آیین مارکس به عنوان هواخواه ماده‌گرایی اقتصادی لذت - جوینانهِ بسیاری از جامعه‌گرایان ضد کمونیست و اصلاح طلب نیز سهیم‌اند. دلیل این امر راه‌سادگی می‌توان جست و جو کرد. با اینکه مکتب این دانشمند، سرمایه‌داری را شدیداً به باد انتقاد گرفت، از آنجا که بسیاری از هواخواهانش عمیقاً از روح سرمایه‌داری ملهم بودند، اندیشه‌ی او را در مقوله‌های اقتصادگرایی و ماده‌گرایانه‌ای که در سرمایه‌داری معاصر حاکم است تفسیر کردند. به واقع در حالی که مردم‌گرایان شوروی و

نیز جامعه‌گرایان اصلاح‌طلب خود را دشمن سرمایه‌داری می‌شمردند. مردم‌گرایی - با جامعه‌گرایی - را با روح سرمایه‌داری درک کردند. در نظر آنان جامعه‌گرایی، جامعه‌ای به لحاظ انسانی متفاوت با سرمایه‌داری نیست بلکه بیشتر شکلی از سرمایه‌داری است که به طبقه‌ی کارگر موقع عالینتری بخشیده است. جامعه‌گرایی آنان، به تعبیر طنزآمیز انگلس «جامعه‌ی امروزی است بدون کاستی‌هایش».

تا اینجا، از دلایل منطقی و واقع‌بینانه‌ی تحریف نظریات او بحث کردیم. ولی بی‌شک دلایلی غیرمنطقی نیز برای این تحریف وجود دارد. یکی از آن دلایل اینست که مخالفان مردم‌گرایی، روسیه‌ی شوروی را همچون تجسم تباهی می‌نگرند و از اینرو آرمانها و نظراتش را با خصنی اهریمنی می‌بایند. درست همانطور که در ۱۹۱۷ برای مدت کوتاهی تزار و هونها به عنوان تجسم فساد و شرارت تلقی شدند و حتی موسیقی موتزارت ملهم از شیطان قلمداد شد، همان‌گونه مردم‌گرایان اهریمنانی ترسناک تصور می‌شوند که نباید نظریات آنانرا به طور عینی مورد بررسی قرار داد.

علت این نفرت از مردم‌گرایان را به وحشتی منتسب می‌سازند که استالین‌گرایان بدان دامن زدند. ولی حقیقت‌جیز این است؛ حقیقت ما را وامی‌دارد که در راستی و صمیمیت این توضیح تردید کنیم: چه رفتار آمیخته با وحشت و نامردمی وقتی توسط فرانسویان در الجزایر، توسط تروخیلو در سانتودومینگو، توسط فرانکو در اسپانیا عملی می‌شود خشمی بر نمی‌انگیزد. از این گذشته چرا تغییر نظام وحشت‌مهار ناپذیر استالین به

سیاست ارتجاعی خروشچف توجه این به اصطلاح انسان دوستانه‌د کمونیست را جلب نمی‌کند؟ اگر اینان به راستی، به آزادی مردمان دلستانه‌اند باید به تغییری هرچند ناکافی - در سیاست شوروی توجه کرده از آن شادمان شوند. این بی‌توجهی ما را وامی‌دارد بپرسیم که آیا ریشه‌ی خشم و آزرده‌گی علیه روسیه شوروی در احساسات اخلاقی و انسانی است یا بیشتر بدانسب است که نظامی که مالکیت خصوصی را نفی می‌کند غیر انسانی و تهدیدآمیز جلوه داده می‌شود؟

به اشکال می‌توان گفت کدامیک از دلایل فوق جوابگوی تحریف فلسفه و آیین این فیلسوف جامعه‌گرای است. برای هر کس با هر گروه سیاسی یکی از اینها اهمیت بیشتری دارد و نمی‌توان گفت تنها یکی از آنها این تحریف و برداشت ناروا را توجیه می‌کند.

فصل دوم

ماده گرامی تاریخی

من برای فهم شایسته‌ی فلسفه بنیانگذار فلسفه‌ی علمی نخست باید برداشت درستی از ماده‌گرایی و ماده‌گرایی تاریخی او پیدا کرد. آن‌انکه گمان می‌برند چون این فلسفه ماده‌گراست پس وی محرک اصلی انسان را سودجویی و آسایش طلبی می‌داند در اشتباه‌اند. حقیقت اینست که فلسفه‌ی ماده‌گرایی را نمی‌توان حتماً بر آن کرد که در این مکتب اهمیت بیشتری به محرک‌های مادی داده شده است. نه. کلمات انگارگرایی (ایده‌آلیسم) و ماده‌گرایی (ماتریالیسم)، آنطور که توسط این دانشمند و فلاسفه‌ی دیگر به کار می‌روند، یکدسته از محرک‌های روانی را بر دسته دیگر برتری نمی‌دهند. به سخن دیگر، فلاسفه‌ی ماده‌گرا هیچگاه به لحاظ معیارهای اخلاقی یا ارزش‌گذاری ماده‌گرا نیستند. منظور از ماده‌گرایی یا طبیعت‌گرایی یک نظریه‌ی فلسفی است که ماده‌ی در حرکت را سازنده‌ی بنیادی گیتی می‌شمارد. به این مفهوم فلاسفه یونانی پیش از سقراط ماده‌گرا بودند ولی به آن معنا که در بالا ذکرش گذشت یعنی از دیدگاه اخلاقی یا در قلمرو ارزش‌ها به هیچ وجه. به عکس منظور از انگارگرایی فلسفه‌ای است که جهان حسی‌ی همواره متغیر را واقعیت نمی‌شمارد بلکه واقعیت را جوهرهای مجرد یا مثال‌هایی داند. دست‌گاه افلاطون، اولین دست‌گاه فلسفی است که نام انگارگرایی در مورد آن به کار رفته است.

درست است که این فیلسوف به مفهوم فلسفی در بودشناسی ماده‌گرا بود، اما در حوزه‌ی ارزش‌ها و ازدیده‌گاه اخلاقی به مسائلی از این دست عباتی نداشت. ولی فلسفه‌های ماده‌گرا و انگارگرا انواع بسیار دارد و برای شناخت ماده‌گرایی بنیانگذار فلسفه‌ی علمی باید از تعریف عمومی که هم‌اکنون ارائه‌شد - بیشتر رفت. وی عملاً موضع محکمی علیه ماده‌گرایی فلسفی‌ای که میان بسیاری متفکران پیشرو (مخصوصاً علمای طبیعی) زمان خودش شایع بود گرفت. این ماده‌گرایی زیربنای همه پدیده‌های ذهنی و معنوی را در ماده و فرآیندهای مادی جست و جوی کرد. عامیانه‌ترین و سطحی‌ترین شکل برداشت این ماده‌گرایی همان است که عواطف و آرمان‌ها را نتایج فرآیندهای شیمیایی جسمانی می‌شمارد و «اندیشه‌ها نسبت به مغز همچون ادرار نسبت به کلیه‌ها» می‌داند.

فیلسوف ما با این ماده‌گرایی «بورژوازی - مکانیکی یا ماده‌گرایی انتزاعی علوم طبیعی، که تاریخ و فرآیند آنرا مردودی شماره» (۱) به مبارزه برخاست. در عوض آنچه را در دست‌خط‌های اقتصادی و فلسفی، «طبیعت - گرایی» یا «انسان‌گرایی» می‌خوانند تأکید کرد و این نه انگارگرایی و نه ماده‌گرایی است و در عین حال آن‌دورابه هم پیوند می‌دهد» (۲) در واقع این فیلسوف هیچگاه تعبیرات «ماده‌گرایی تاریخی» یا «ماده‌گرایی دیالکتیکی» را به کار نبرد بلکه در برابر شیوه‌ی هگل از شیوه‌ی دیالکتیکی خاص خویش و مبنای ماده‌گرایانه‌ی آن سخن گفت و از این رهگذر به شرایط بنیادی زندگی انسان اشاره کرد.

این سیمای ماده‌گرایی، یعنی شیوه‌ی ماده‌گرایانه‌ی این فیلسوف واقع

گرایی که نظر گاه او را از دیدگاه هگل متمایز می سازد متضمن مطالعه ی زندگی اقتصادی - اجتماعی واقعی انسان و تأثیر روش عملی زندگی انسان بر تفکر و احساس او است. وی نوشت «کاملاً برخلاف فلسفه ی آلمانی که از آسمان به زمین نزول می کند ما از زمین به آسمان صعود می کنیم. به سخن دیگر برای رسیدن به انسان گوشتی نه از تخیلات یا ادراکات انسانها شروع می کنیم و نه از انسان آنطور که در روایت آمده یا از گمان و خیال و تئوریک گذشته است. ما از انسانهای واقعی و فعال آغاز می کنیم و بر مبنای هر آنچه حیات واقعی شان، بروز بازناتابها و برگردانهای ذهنی و فکری بر هر آنچه حیاتشان می دهیم» (۳). با چنانکه وی به شیوه ی دیگری در می یابد «فلسفه ی تاریخ هگل چیزی جز بیان فلسفی جزئیات مسیحی - آسمانی درباره تناقض بین روح و ماده، خدا و جهان نیست... فلسفه ی تاریخ هگل يك روح مجرد یا مطلق را حاکم بر تاریخ می داند. به نظر او نقش انسان در فرآیند تکامل تاریخ اینست که همچون جسمی بی روح را حمل کند. هگل بر آن است که، يك تاریخ نظری و باطنی مدعی بر تاریخ تجربی است و در زیر آن نهفته است. تاریخ نوع انسان قدرت از تاریخ روح مجرد نوع انسان است که بر انسان واقعی سایه گستر است» (۴).

وی شیوه تاریخی خود را چنین تشریح می کند:

«وجه تولید - یعنی شیوه ای که انسانها در تولید وسایل معیشت شان دست می یازند - پیش از همه وابسته است به اینکه انسانها در پهنه ی هستی چه منابع حیات بخش و نیرو دهنده ای می یابند که برای ادامه ی

حیات ناگزیر از باز آفرینی آنها بند. این وجه تولید نه تنها توان فرسوده ی انسان را بازمی گرداند، نه فقط کارمایه ی از دست رفته را جبران می کند و با این کار حیات مادی انسان را باز آفرینی می کند، بلکه وجه تولید علاوه بر اینها جلوه گاه واقعی حیات و فعالیت انسانها و نمایشگر زندگی آنان است. افراد آنچنانند که زندگی شان را جلوه گر می سازند. پس تولیدو شیوه ی آن و آنچه تولید می شود انسانها را تعیین می کند. از اینرو طبیعت انسانها وابسته است به شرایط مادی ای که بر تولید آنان سایه گستر است» (۵).

این فیلسوف در بر نهادش راجع به فوئرباخ بین ماده گرایی تاریخی و ماده گرایی معاصر تفاوت آشکاری قابل شد. «نقص اصلی هر ماده گرایی تاکنون (از جمله ماده گرایی فوئرباخ) آن است که واقعیت عینی یا آنچه ما از راه حواسمان دریافت می کنیم تنها در قالب محسوس یا درك حسی فهمیده می شود، ولی فعالیت حسی انسان، عمل و ذهن در ادراك بی تأثیر است. از اینرو در مقابل ماده گرایی، جانب فعال، به طور انتزاعی توسط انگارگرایی عرضه شد - انگارگرایی ای که - چنانکه معلوم است - فعالیت حسی واقعی را نمی شناسد. فوئرباخ بر سر آن است که موضوعهای حسی واقعاً متمایز از موضوعهای اندیشه اند ولی وی فعالیت حسی انسان را فعالیت عینی نمی شناسد» (۶).

وی مانند هگل به يك عین در حال حرکت، در حال شدن، می نگرد - که میتواند با کشف علت فیزیکی اش توضیح داده شود - و نه به يك عین ایستا. به خلاف هگل، او مطالعه ی انسان و تاریخ را از انسان واقعی

و شرایط اقتصادی - اجتماعی زندگی او شروع میکند و نه از انگارهایش. از اینرو می توان گفت که فلسفه اش نه انگارگرایی و نه ماده گرایی بلکه ترکیبی از آندو است: انسان گرایی و طبیعت گرایی .

اکنون باید معلوم شده باشد که چرا برداشت عامه پسند از ماده گرایی تاریخی نادرست است . به موجب این برداشت ، بنیانگذار این مکتب قویترین محرک روانشناسی در انسان را سودجویی و آسایش طلبی می داند: پول بیشتر و رفاه مادی هرچه افزونتر. اگر این تفسیر از ماده گرایی درست باشد پس کلید توضیح تاریخ شکم انسان و آزمندی او برای ارضای مادی خواهد بود. این تفسیر ناروا و این برداشت نادرست بر این گمان باطل استوار است که ماده گرایی تاریخی يك نظریه روانشناسی بسوده از محرک ها و علایق بحث می کند. و حال آنکه ماده گرایی تاریخی، به هیچ رو يك نظریه روانشناسی نیست. ماده گرایی تاریخی بر سر آن است که روش تولید انسان طرز تفکر او را تعیین می کند نه آنکه گرایش اصلی وی در سوی نفع مادی بیشتر است. بر این مبنا ، اقتصاد ، نه به انگیزه های روحی بلکه به وجه تولید ، نه به يك عامل ذهنی و روانشناسی بلکه به يك عامل عینی اقتصادی - اجتماعی ناظر است. تنها مبنای شبه روانشناسی در نظریه مذکور این است که انسان به غذا، مسکن . . . نیازمند و از آنرو ناچار به تولید است. از اینجا است که وجه تولید که خود به عده ای عوامل عینی متکی است در درجه اول اهمیت قرار می گیرد و حوزه های دیگر فعالیت انسان را تعیین می کند. شرایط ، جو و محیط واقعی ای که بر وجه تولید و از آنجا بر سازمان اجتماعی سایه می افکند، انسان و انگارها

و گرایش های او را تعیین می کند. عقیده مونتسکیو دایر بر اینکه « نهادها انسانها را می سازند» از يك بینش منسوخ و متروک منشأ می گیرد. آنچه در نظریه بنیانگذار فلسفه علمی تازگی دارد تحلیل تفصیلی وی از نهادها است. وی بر آن است که ریشه نهادها در وجه تولید و وجه تولید خود متکی بر نیروهای تولیدی است . بعضی شرایط اقتصادی مانند شرایط سرمایه داری دلبستگی به پول و ثروت را انگیزه های اصلی می شمارد . شرایط اقتصادی دیگری می تواند علایق متضادی برانگیزد . مانند زهد و ترك دنیا و تحقیر ثروت های زمینی که در بسیاری فرهنگ های شرقی و در مراحل ابتدایی سرمایه داری می یابیم (۷). به نظر این فیلسوف دلبستگی به مال و منال همان اندازه تابع شرایط اقتصادی است که علایق متضاد آن . تفسیر « ماده گراییانه » یا « اقتصادی » از تاریخ ، به هیچ رو ، تلاش به اصطلاح ماده پرستانه با اقتصادی را اساسی ترین محرک در انسان نمی شمارد : به عکس این تفسیر بدان معنا است که انسان - افراد زنده واقعی - موضوع تاریخ و فهم قوانین آن است نه انگارهایی که این افراد ساخته اند . اگر بخواهیم از ابهامات و اژه های « ماده گراییانه » و « اقتصادی » اجتناب کنیم ، این تفسیر از تاریخ را می توان يك تفسیر انسان شناسانه ای تاریخ خواند . این تفسیر، شناخت تاریخ است بر این اساس که « انسانها طراحان و نیز سازندگان تاریخشان » (۸) هستند .

در واقع یکی از اختلافات بزرگ این نویسنده با غالب نویسندگان قرن هیجدهم و نوزدهم اینست که وی سرمایه داری را ملهم از طبیعت

انسانی نمی‌داند و محرك انسان در سرمایه‌داری را محرك عمومی در درون وی نمی‌شمارد .

اگر به اظهارت صریح او درباره‌ی انگیزه‌های انسانی توجه کنیم بی‌بایگی این گمان - که اوقع‌طلبی را عمیق‌ترین محرك انسان می‌داند - واضح می‌شود. وی بین انگیزه‌های پایدار یا «تغییرناپذیر» و انگیزه‌های نسبی تفاوت قایل بود. انگیزه‌های پایدار در همه شرایط وجود دارد و شرایط اجتماعی تنها آنجا که به سنت و گرایش مربوط است می‌تواند آنها را دگرگون سازد. در حالی که انگیزه‌های نسبی وجودشان را فقط به نوع خاصی از سازمان اجتماعی مرهون‌اند . به نظر وی میل جنسی و گرسنگی در زمره‌ی انگیزه‌های پایدارند ولی انگیزه‌ی سودجویی به هیچ وجه (۹).

ولی برای اینکه معلوم شود برداشت عامه پسند از ماده‌گرایی وی برخطا است نیازی به توسل به نظریات روانشناسانه‌ی او نیست. مگر نه اینکه این فیلسوف اندیشمند بر سرمایه‌داری می‌خروشد که چرا مال‌پرستی و سودجویی را ارزش برتر برای انسان و محرك اصلی در وی دانسته است؟ و مگر نه اینکه برداشت وی از جامعه‌گرایی در جامعه‌ای تحقیق‌پذیر است که این دلبستگی دیگر انگیزه‌ی حاکم نباشد؟ پس شکی نمی‌ماند که وی هیچگاه سودجویی را انگیزه‌ی برتر در انسان نمی‌داند. بعداً وقتی از برداشت او از رهایی و آزادی انسان به تفصیل گفت و گومی کنیم این مطلب را باز خواهیم نمود.

همانطور که قبلاً تأکید کردیم وی از انسان آغاز می‌کند - انسانی که تاریخ

خویش را می‌سازد . «اولین بنیان تاریخ انسان، البته، وجود افراد زنده‌ی انسان است. از اینرو اولین واقعیتی که باید بدان پرداخت سازمان جسمانی این افراد و رابطه‌ی بعدیشان با طبیعت است . البته در اینجا نمی‌خواهیم وارد بحث از طبیعت جسمانی واقعی انسان و شرایطی که او را احاطه می‌کنند - یعنی شرایط زمین‌شناسی آبی ، کوهستانی ، اقیمی . . . بشویم. نگاشتن تاریخ همواره باید از این مبانی طبیعی و تغییر آنها به وسیله‌ی عمل انسان در مسیر تاریخ آغاز شود . می‌توان انسانها را به وسیله مذهب، شعور یا هر چه شما بخواهید از حیوانات تمیز داد. ولی آنچه بیش از همه انسانها را مشخص می‌کند اینست که آنان خود به تولید و سایر معیشت‌شان دست می‌بازند و بدینسان در محدوده‌ی شرایط ساخت بدنی‌شان - به شیوه‌ای مبهم زندگی واقعی‌شان را می‌سازند» (۱۰).

به اعتقاد اساسی شالوده پرداز اندیشه علمی توجه کنیم: انسان تاریخ خویش را می‌سازد . وی خالق خویش است. سال‌ها بعد چنین نوشت:

«و تالیف چنین تاریخی آسانتر نیست زیرا چنانکه ویکومی گوید تاریخ انسان با تاریخ طبیعی این فرق را دارد که نخستین راما ساخته‌ایم ولی دومین رانه» (۱۱). انسان خویش را در فرآیند تاریخ متولد می‌سازد. در این فرآیند خود آفرینی نژاد انسان ، عامل اساسی در رابطه‌ی انسان با طبیعت نهفته است. انسان در آغاز تاریخش چشم بسته ، در بند زنجیر طبیعت است. در فرآیند تکامل ، وی رابطه‌اش را با طبیعت و از اینرو با خویشتن تغییر میدهد.

وی راجع به این وابستگی به طبیعت به طور مشروح

چنین می‌گوید: «آن سازواره‌های (ارگانیسم‌های) اجتماعی کهن تولید در قیاس با جامعه‌ی بورژوازی، به نهایت ساده و بی‌پیرایه‌اند. ولی با برپایه‌ی تکامل نارس فرد انسان استوارند - انسانی که هنوز خود را از بند نافی که وی را در جامعه‌ی قبیله‌ای به هموعانش می‌پیوندد جدا نکرده است - یا بر روابط تسلیم و انقیاد. محیط مساعد برای به وجود آمدن و پایدار ماندن این روابط، تنها در شرایطی است که تکامل قدرت تولیدی کار از مرحله‌ی پستی فراتر نرفته باشد. یعنی در شرایطی که روابط اجتماعی در داخل قلمرو زندگی مادی - بین انسان و انسان و بین طبیعت و انسان - به همان نسبت سست باشد - این سستی رابطه در پرستش مظاهر طبیعت و در عناصر دیگر مذاهب عامه پسند منعکس است. بازتاب مذهبی جهان واقع تنها وقتی ناپدید می‌شود که روابط عملی زندگی روزانه به انسان چیزی عرضه ندارد جز روابط کاملاً بخسردانه نسبت به هموعانش و طبیعت. فرآیند حیات جامعه که مبتنی بر فرآیند تولید مادی است حجاب مرموزش را نخواهد درید مگر هنگامی که زمام تولید در دست انسان‌هایی باشد که آزادانه به هم پیوسته‌اند و آنرا آگاهانه و پیگیر بر اساس طرح منظمی دنبال می‌کنند. ولی این امر مستلزم شبکه‌ی مادی یا مجموعه‌ای از شرایط زیستی برای جامعه است که به نوبه‌ی خود محصول خود به خود یک فرآیند طولانی و دردناک تکامل اند» (۱۲).

در اینجا وی از عنصری سخن می‌گوید که در نظریه‌اش اهمیت شایانی دارد: یعنی کار. کار عامل واسطه بین انسان و طبیعت است. کار کوشش انسان است برای تنظیم سوخت و سازش با طبیعت. کار تجلی حیات

انسان است و انسان از رهگذر آن رابطه‌اش با طبیعت را دگرگون می‌سازد و از اینرو به وسیله‌ی کار خویشتن را تغییر می‌دهد. درباره‌ی برداشت او از کار بعدها مفصلتر سخن خواهیم گفت.

این فصل را با نقل جامع‌ترین بیان مفهوم ماده‌گرایی تاریخی که در ۱۸۵۹ نوشته شده است به پایان می‌رسانم.

«نتیجه‌ی مقدماتی بررسی‌هایم که به مدد آن در پژوهش‌های بعدی پیش رفته‌ام این است که برخورداری انسان از زندگی اجتماعی، پیدایی روابطی را ایجاب می‌کند چنان قاطع و مسلط که از آنها گریزی نیست. این روابط تولیدی یعنی ساخت اقتصادی جامعه شالوده‌ای است که روستا ساخت حقوقی و سیاسی بر آن استوار بوده. نمایشگر اشکال مشخص شعور اجتماعی است. وجه تولید زندگی مادی، فرآیند حیات اجتماعی، سیاسی و فکری را به طور اعم تعیین می‌کند. این حیات اجتماعی انسان‌ها است که شعورشان را تعیین می‌کنند شعور آنان، حیات اجتماعی شان را. نیروهای تولیدمادی جامعه در مرحله‌ای از تکاملشان با روابط تولیدی حاکم تضاد پیدا می‌کنند. به دیگر سخن این تضاد است بین نیروهای تولیدی جامعه با روابط مالکیت - یعنی سیمای حقوقی روابط تولیدی که نیروهای تولیدی تاکنون در چارچوب آن روابط در کار بوده‌است. در این مرحله از تکامل نیروهای تولیدی، روابط تولیدی به سدی در برابر پیشرفت نیروهای مذکور بدل می‌شود. در این موقع عصر انقلاب اجتماعی آغاز می‌گردد. با دگرگونی شالوده‌های اقتصادی، روبروئی عظیم و یکپارچه‌ی جامعه با سرعتی کم یا بیش دستخوش دگرگونی می‌شود. در بررسی این

تحولات همواره باید تفاوتی قابل‌شد بین دگرگونی مادی شرایط اقتصادی تولید - که می‌توان با دقت علوم طبیعی تعیین‌شان کرد - و دگرگونی حقوقی، سیاسی، مذهبی، زیبا شناسی یا فلسفی - به‌طور خلاصه قالب‌های ذهنی و فکری که انسانها به واسطه‌ی آنها از این تضاد آگاه میشوند و با آنها به نبرد برمی‌خیزند. درست همانطور که برداشت ماز یک فرد مبتنی بر تصور او درباره خودش نیست، همانگونه مانمی‌توانیم نسبت به چنین دوره‌ی دگرگونی براساس آگاهی این دوره‌داوری کنیم.

به عکس این آگاهی را باید با محک تناقضات زندگی مادی سنجد و از روی تضاد موجود بین نیروهای تولیدی اجتماع و روابط تولیدی باز نمود. هیچ نظم اجتماعی هرگز پایان‌نمی‌پذیرد مگر بعد از آنکه همه‌ی نیروهای تولیدی که در آن نظم اجتماعی مجال ظهور یافته‌اند به اوج کمال رسیده باشند، و روابط نووبرتر تولید هرگز پدیدار نمی‌شود مگر بعد از آنکه شرایط مادی پیدایی‌شان در بطن جامعه‌ی کهن به بلوغ رسیده باشد. بنابراین انسان همواره مشکلاتی را برای خود مطرح می‌کند که بتواند آنها را حل نماید. از اینرو اگر دقیق‌تر بنگریم درمی‌یابیم که مشکل تنها وقتی پدیدار می‌شود که شرایط مادی برای حل آن قبلاً وجود داشته‌بالاتر در فرآیند تشکیل باشد. در یک طرح کلی، وجه تولید آسیایی، کهن، بزرگ‌زمینداری، نوپورژوایی، رمی‌توان دوره‌های پی‌درپی در شکل‌گیری اقتصادی جامعه قلمداد نمود. روابط تولید بورژوایی، آخرین شکل خصمانه‌ی فرآیند اجتماعی تولید می‌باشد - خصمانه نه به مفهوم خصومت فردی بلکه خصومتی که از شرایط اجتماعی زندگی

فرد برمی‌خیزد. در همین زمان نیروهای تولیدی که در بطن جامعه‌ی بورژوایی تکامل می‌یابند شرایط مادی را برای حل آن فراهم می‌کنند. از اینرو این شکل‌گیری اجتماعی، «پیش از تاریخ» جامعه‌ی انسانی را به پایان می‌رساند» (۱۳).

سودمند خواهد بود که باز هم روی بعضی مفاهیم خاص در این نظریه تأکید و آنها را تشریح کنیم. قبل از همه برداشت فلسفه‌ی علمی از تحول تاریخی. تحول، مرهون تناقض بین نیروهای تولیدی (و دیگر شرایطی که به لحاظ عینی مشخص شده‌اند) با سازمان اجتماعی موجود است. وقتی یک وجه تولید یا سازمان اجتماعی، پیش از آنکه نیروهای تولیدی را به پیش‌بر برد مانع پیشرفت آنها گردد، جامعه اگر فرو نریزد، اشکالی از تولید را انتخاب خواهد کرد که با دستگاه نوین نیروهای تولیدی سازگار باشد. تکامل انسان در سراسر تاریخ با مبارزه‌ی وی با طبیعت مشخص می‌شود. در یک نقطه‌ی تاریخ (به نظر این دانشمند در آینده‌ای نزدیک) انسان منابع مولد در طبیعت را به حدی توسعه می‌بخشد که تضاد بین انسان و طبیعت، سرانجام، حل می‌شود. در این نقطه، «پیش از تاریخ» انسان به پایان آمده تاریخ واقعی انسان آغاز خواهد شد.

فصل سوم

مسأله‌ی شعور، ساخت اجتماعی و اعمال قهر

مسأله‌ی شعور انسانی که در قطعه‌ی اخیر الذکر گنجانده شده است شایان اهمیت فراوان است. جمله‌ی قابل توجه اینست: این زندگانی اجتماعی انسان‌هاست که شعورشان را تعیین می‌کند، نه شعور آنان زندگانی اجتماعی شان را. به این سخن بنیانگذار فلسفه‌ی علمی توجه کنیم: «واقعیتی که بدان می‌رسیم اینست که افراد واقعی یعنی کسانی که فعالیت‌ی واقعی و بارآور دارند بین خود شبکه‌ای از روابط اجتماعی و سیاسی واقعی پدید می‌آورند. مشاهدات تجربی در هر مورد جداگانه باید به‌طور تجربی و بدون فریبکاری و دلیل تراشی رابطه‌ی ساخت اجتماعی و سیاسی را با تولید نشان دهند. ساخت اجتماعی و حکومت از فرایند حیات افراد واقعی نشأت می‌یابند. وقتی می‌گوییم افراد واقعی باید توجه داشت که تصویری که افراد در خیال خودشان ساخته‌اند یا مردمان دیگر از آنان دارند مورد نظر نیست؛ بلکه وجود واقعی آنان یعنی وجودی که به لحاظ مادی بارآور و فعال بوده در پرتو شرایط مادی واقعی مستقل از اراده‌شان فعالیت دارد مورد توجه است. خلق تصورات و مفاهیم و شکل‌گیری شعور در ابتداء با فعالیت و مناسبات مادی انسانها - یعنی زبان واقعی حیات - به هم آمیخته است. ادراک و تفکر یعنی مناسبات ذهنی انسانها در این مرحله انعکاس مستقیم

رفتار مادی‌شان می‌باشد. همین وضع در مورد خلاقیت ذهنی که به زبان سیاست، اخلاق، مذهب و ماوراءالطبیعه بیان می‌شود مصداق دارد. انسان‌ها - انسان‌های واقعی و فعال - خالق تصورات و مفاهیم خویش و... هستند، گو که خود تابع شرایط تکامل نیروهای تولیدی و روابطی در خورد این نیروها - تا دورترین اشکالش - هستند. شعور، چیزی جز وجود با شعور یعنی وجود انسانها در فرآیند حیات واقعی‌شان نیست. اگر انسانها و شرایطی که آنانرا دربر گرفته همچون تصویر اشیاء در اطاق تاریک دوربین تحت تأثیر تصورات وارونه دیده شوند، این پدیده همان اندازه ناشی از فرایند حیات تاریخی آنها است که وارونه شدن اشیاء روی شبکه‌ی ناشی از فرایند وجود مادی‌شان» (۱).

در آغاز باید توجه کرد که این فیلسوف، مانند اسپینوزا و فروید بر آن بود که بیشتر آنچه انسانها، آگاهانه می‌پندارند، «شعور کاذب» است، توهم و دلیل تراشی است و انگیزه‌های راستین اعمال انسان برآی او ناشناخته است. به نظر فروید ریشه‌ی اینها در تلاش‌های جنسی انسان است؛ به نظر بزرگترین فیلسوف قرن نوزدهم ریشه‌ی اینها در سازمان اجتماعی است که شعور انسانرا در جهات مشخص رهنمون می‌شود و از آگاه شدن وی نسبت به برخی واقعیات و تجارب جلوگیری می‌کند (۲).

باید توجه کرد که نظریه‌ی او انگارها یا آرمانها را غیر واقعی یا ناتوان نمی‌شمارد. وی از آگاهی سخن می‌گوید نه از آرمانها. به راستی کوری اندیشه‌ی آگاه انسان است که او را از آگاه شدن از نیازهای راستین‌اش باز دارد و آرمانهایی را که از این نیازها نشأت می‌یابند

از دیده‌ی وی فرو می‌پوشاند. تنها در صورتیکه شعور کاذب به آگاهی راستین بدل شود یعنی تنها در صورتیکه ما از واقعیت آگاه شویم. پیش از آنکه آنرا با دلیل تراشی و مجاز گروی تحریف کنیم. می‌توانیم همچنین از نیازهای راستین انسانی آگاه شویم. نیز باید توجه کرد که برای این نویسنده علم و همه‌ی نیروهای ذاتی انسان بخشی از نیروهای تولیدی است که با نیروهای طبیعت در کنش متقابلند. و حتی تا آنجا که تأثیر آرمان‌ها روی تکامل انسانی مورد توجه است این دانشمند به هیچ رو، چنانکه تفسیر عامه پسند فلسفه‌اش نشان می‌دهد توانایی آنها را نادیده نمی‌گرفت. منطق وی مخالف آرمانها نبود، تنها با آرمانهایی مخالفت داشت که از واقعیت انسانی و اجتماعی الهام نمی‌گیرند و به تعبیر هگل، «امکان واقعی» نیستند. از همه بالاتر وی اعتقاد داشت که اگر شرایط انسان را می‌سازد، انسان نیز شرایط را می‌سازد. نقل قول زیرین نشان می‌دهد آنها که می‌پندارند این فیلسوف مانند فلاسفه‌ی عصر روشنگری و بسیاری جامعه‌شناسان امروزی برای انسان در فرآیند تاریخ نقش فعل-پذیری قابل است به خطا رفته‌اند. او هیچگاه انسان را موضوع فعل‌پذیر شرایط نمی‌داند:

«برداشت ماده‌گرا نه از تغییر شرایط و فرهنگ (برداشتی که معایر بانظر این فیلسوف است) نقش انسان را در دگرگون ساختن شرایط نادیده می‌گیرد؛ توجه ندارد که شرایط، به دست انسان تغییر می‌یابد و مربی خود نیازمند تربیت است. از اینجا است که این نظر-گاه بین دو بخش جامعه یعنی انسان و شرایط جدایی انداخته تنها یکی

یعنی شرایط را حاکم بر کل جامعه می‌شمارد. اگر مفهوم عمل انقلابی را خردمندانه بشناسیم می‌توان دریافت که همزمان با تغییر فعالیت انسان شرایط نیز دگرگونه می‌شود؛ با تغییر دادن خود می‌توان محیط را دگرگون ساخت» (۳).

آخرین مفهوم یعنی «عمل انقلابی» ما را به یکی از بحث‌انگیزترین مفاهیم در فلسفه‌ی این نویسنده رهنمون می‌شود، یعنی مفهوم قهر. پیش از هر چیز باید توجه کرد که چه‌مابیه‌ی شگفتی است که مردم - سالاری (دموکراسی)‌های غربی به نظریه‌ای بخروشدند که جامعه‌را از راه تصرف قهر آمیز قدرت سیاسی قابل تغییر می‌داند.

انقلاب سیاسی قهر آمیز، به هیچ‌رو، برداشتی خاص این فیلسوف نیست؛ این برداشت جامعه‌ی بورژوازی در خلال سه قرن اخیر است. مردم - سالاری «دموکراسی» غرب، فرزند انقلابات بزرگ انگلیس و فرانسه و آمریکا است. انقلاب فوریه ۱۹۱۷ روسیه و انقلاب ۱۹۱۸ آلمان با اینکه متکی به قوه قهریه بودند از جانب غرب با گرمی پذیرفته شدند. اگر بخواهیم بدانیم غرب چه وقت با کار برد خشونت مخالف است باید ببینیم چه کسی به قهر دست می‌بازد و علیه چه کسی از شیوه‌ی قهر آمیز استفاده می‌کند. هر جنگی بر کاربرد خشونت استوار است؛ حتی حکومت مردم سالارانه (دموکراتیک) بر قهری متکی است که به اکثریت اجازه می‌دهد اگر برای ادامه‌ی وضع موجود لازم ببیند علیه اقلیت. شیوه‌های قهر آمیز استفاده‌کنند. خشم گرفتن بر قهر و مخالفت ورزیدن با آن، تنها از نظر راه آشتی جویانه‌ای موجه است که قهر

را با مطلقاً ناروا می‌شمارد با بر آن است که جز در مورد دفاع کامل مستقیم کار برد آن به تغییر به وجه بهتر ره نمی‌رود .

نظریه‌ی او درباره‌ی انقلاب قهر آمیز نه تنها با عرصه‌ی طبقه‌ی متوسط سازگار بود بلکه وی بر اساس نظریه‌ی جامع تاریخی‌اش از نظر گاه طبقه‌ی متوسط پیشتر می‌رود .

ارمی دانست که قهر سیاسی قادر نیست چیز نسوی بیافریند مگر آنکه در فرآیند اجتماعی و سیاسی مقدمات آن فراهم شده باشد . اینجا است که قهر - اگر اصولاً لازم باشد - تنها آخرین تلاش برای تکاملی است که ، در معنا قبلاً روی داده است ؛ ولی هرگز نمیتواند چیز واقعاً نوی بیافریند . وی گفت «قهر قابله‌ی هر جامعه‌ی کهنی است که آستانه‌ی جاه‌مندی نوی باشد» (۴). این به راستی یکی از روشن بینی‌های سرباز از است که از رهگذر آن بر برداشت سنتی طبقه‌ی متوسط پیشی می‌گیرد . وی برای قهر قدرت خلاقه‌ای قابل نیست یعنی نمی‌گوید که قهر سیاسی ، به خودی خود ، نظم اجتماعی نوی می‌آفریند . به این دلیل برای قهر ، حداکثر ، نقشی ناپایدار قائل است نه هرگز نقش یک عنصر پایدار در تحول جامعه .

۱- مفهوم طبیعت انسانی

بنیانگذار فلسفه علمی به خلاف بسیاری از جامعه شناسان و روانشناسان اعتقاد نداشت که انسان هنگام تولد صفحه‌ای کاغذ سفیدرانی مانند که فرهنگ متن و مضمون خود را روی آن می‌نویسد. نه. وی به این نسبت‌گرایی جامعه‌شناسانه عقیده نداشت. وی انسان را به عنوان انسان، هستی قابل شناختن و تحقق یافتن می‌دانست؛ بر آن بود که نه تنها به لحاظ زیست‌شناسی، تشریحی و فیزیولوژیک بلکه همچنین به لحاظ روانشناسی می‌توان انسان را توصیف کرد.

لازم به تذکر است که او هیچگاه «طبیعت انسانی» را با جلوه‌ی خاص طبیعت انسانی در جامعه‌ی خود یکسان نمی‌شمرد. در مقام استدلال بر ضد بن‌تام گفت: «برای اینکه بفهمیم چه چیزی برای سگ مفید است باید طبیعت سگ را مطالعه کنیم. این طبیعت را نمی‌توان از اصل سودمندی استنتاج کرد این مسأله را می‌توان در مورد انسان نیز تعمیم داد: کسی که می‌خواهد همه‌ی اعمال، حرکات و روابط... انسانی را بر مبنای اصل سودمندی انتقاد کند، ابتدا باید در باره‌ی طبیعت انسانی به طور اعم بحث کند و سپس در باره‌ی جلوه‌ی خاص طبیعت مذکور در هر دوره‌ی تاریخی» (۱).

فصل چهارم

طبیعت انسانی

در خوردیاد آوری است که مفهوم طبیعت انسانی برای این فیلسوف انتزاعی نیست، چنانکه برای هگل نیز نبود. طبیعت انسانی، ذات انسان است، در برابر شکل های گوناگون وجود تاریخی اش و چنانکه وی گفت «ذات انسان، انتزاعی خطری در بلك بلك افراد نیست». همچنین باید گفت که این جمله که این دانشمند در سال خوردگی نوشته است، تداوم مفهوم ذات انسان را در جوانی در دستخط های اقتصادی و فلسفی نوشت نشان می دهد. وی بعدها دیگر تعبیر «ذات» را به کار نبرد، چون انتزاعی و غیر تاریخی بود. اما در تفسیری که بیشتر بر تاریخ انکاء داشت همچنان بین «طبیعت انسانی به طور اعم» و طبیعت انسانی انسان که در دوره تاریخی تغییر یافته است تمایز قابل بود.

به موازات این تمیز بین طبیعت عمومی و جلوه ی خاص طبیعت انسان در هر فرهنگ، چنانکه قبلا گفته ایم، این انسان شناسی دو نوع انگیزه و خواهش انسانی تشخیص می دهد. نوع بایدار یا ثابت مانند گرسنگی و میل جنسی - که جزء لازم طبیعت اند و فقط به شکل وجهتی که در فرهنگ های مختلف می گیرند می توانند تغییر کرد - و خواهش های نسبی که جزء لازم طبیعت انسان نیستند ولی «پیدایی شان را مرهون بعضی ساختهای اجتماعی و برخی شرایط تولید و ارتباط می باشند.» (۲) وی برای نمونه نیازهایی را ارائه می دهد که زایدی ساخت سرمایه داری جامعه هستند. در دستخط های اقتصادی و فلسفی نوشت «نیاز به پول، نیاز واقعی مخلوق اقتصادی و تنها نیازی است که این اقتصاد می آفریند... تأثیر این وضع را بر عالم نفسانی در آنجا می توان دید که گسترش تولید و توسعه ی نیازها به درگاه بوسی زیرکانه و همواره حيله گرانه ای بر آستان

خواهش های غیر مردمی، تباهی جویانه، غیر طبیعی و وهم آمیز می انجامد.» (۳)

به نظر وی، قوه ی انسان (قوه در برابر فعل؛ آنچه در انسان نهفته است و می تواند به فعلیت برسد - م) قوه ای تعریف پذیر است؛ انسان گویسی ماده ی خام انسانی است که به خودی خود نمی تواند دگرگون شود، همانطور که ساختمان مغز از بامداد تاریخ تا کنون تغییر نکرده است. در عین حال انسان در مسیر تاریخ دگرگون می شود، خود را به ظهور می رساند و خود را تغییر می دهد. وی محصول تاریخ است و چون او خورد تاریخش را می سازد و محصول خویشتن است. تاریخ، فرآیندی است که بر آن انسان قوای خورد را به فعلیت می پیوندد، خود را به ظهور می رساند. تاریخ چیزی نیست جز خود آفرینی انسان در فرآیند کار و تولید. «تاریخ جهان چیزی نیست جز آفرینش انسان توسط کار انسانی و به کنار رفتن پرده ی ابهام از چهره ی طبیعت در نظریه. از این راه انسان بر برهان آشکار و انکارناپذیری دست می یابد حاکی از اینکه خود، خویشتن را آفریده است و پیدایی اش را مرهون خویشتن است.» (۴)

۲- به خود فعل گزاری انسان

ریشه‌های برداشت این دانشمند فرزانه از انسان در طرز تفکر هگلی است. هگل از اینجا شروع می‌کند که نمود و ذات باهم انطباق ندارند. وظیفه‌ی متفکر دیالکتیکی «تمیز فرآیند ذاتی واقعیت از فرآیند ظاهری آن و درک رابطه‌ی آندو است.» (۵) به بیان دیگر، موضوع مورد بحث، مسأله‌ی رابطه بین ذات و وجود است. در فرآیند وجود، ذات تحقق می‌یابد و در همین زمان وجود معنی‌اش بازگشتی به ذات است. «جهان دنیایی بیگانه و غیر حقیقی است، مادام که انسان عینیت بیروح و راکد آنرا از میان برداشته و به خود و حیات خویش در پشت شکل ثابت اشیاء و قوانین پی‌نبرد. وقتی، سرانجام، وی بر خویشش آگاهی یابد، او نه فقط در راه حقیقت خویش بلکه همچنین در راه حقیقت جهان خویش باست. و چون شناخت همراه با عمل پیش می‌رود، وی برای تحقق بخشیدن به این حقیقت و برای اینکه جهان را آنچنان کند که ذاتاً هست می‌کوشد و این کمال خود آگاهی انسان است.» (۶)

به نظر هگل، معرفت باقائل بودن شکاف بین ذهن و عین تحصیل نمی‌گردد، یعنی نمی‌توان عین را چیزی جدا از متفکر و در برابر او تلقی

نمود. برای شناختن جهان، انسان باید آنرا جهان خویش سازد (با آن بیگانه شود). انسان و «چیزها» در یک گذاردائی از یک همسانی به همسانی دیگرانند. از اینرو «یک چیز» تنها وقتی لافسه است که همه‌ی تعیناتش را به خود پذیرفته و آنها را دقیقاً تحقق خویش ساخته باشد و از اینرو در همه‌ی شرایط متغیر به خودش بازگردد. (۷) در این فرآیند «به خود پیوستن، ذات می‌شود». این ذات، این بیگانگی بود، این یکسانی در خلال دگرگونی، به نظر هگل فرآیندی است که در آن «هر چیز» با تناقضات درونی‌اش معارضه کرده خود را آشکار می‌سازد. «از اینرو ذات همان اندازه تاریخی است که بودن شناسانه. قوای ذاتی اشیاء در همان فرآیند جامعی که وجود آنها را استوار می‌دارد تحقق می‌یابند. ذات می‌تواند به وجود نائل آید، وقتی که قوای اشیاء در شرایط واقعی و به وسیله‌ی این شرایط به بلوغ رسیده باشند. هگل این فرآیند را گذار به واقعیت می‌خواند.» (۸) در مقابل فلسفه‌ی تحققی، واقعیات برای هگل فقط در صورتی واقعیاتند که با آنچه هنوز واقعیت نیست - و در عین حال خود را به عنوان امکان واقعی در آنچه تاکنون واقعیت یافته است جلوه‌گر می‌سازد - هم بسته باشند. به عبارت دیگر واقعیات هر چه باشند تنها دقیقاً هستند در فرآیندی که به‌ورای آنها - به آنچه هنوز به واقعیت نپیوسته - سوق می‌یابند. (۹)

اوج تفکر هگل، مفهوم قوای ذاتی یک شیئی است، مفهوم فرآیند دیالکتیکی است که آن قوا خود را در آن جلوه‌گر می‌سازند و او این فرآیند را فرآیند حرکت فعال این قوا می‌شمارد. این تأکید بر روی فرآیند فعال درون انسان، پیش از هگل، در نظام اخلاقی اسپینوزا یافت می‌شد. به نظر اسپینوزا، خویشها به دو دسته تقسیم می‌شوند: خویشهای فعلی‌پذیر

(انقلابات) که به واسطه‌ی آنها انسان رنج می‌برد و برداشت مناسبی از واقعیت ندارد؛ و خوبیهای فعل گزار (اعمال) مانند سخاوت و بردباری که در آنها انسان آزاد و بارور است. گونه که همچون هگل به راههای گوناگون از اسپینوزا متأثر بود مفهوم بار آوری را تا نقطه‌ی مرکزی تفکر فلسفی‌اش تکامل بخشید. به نظری همه‌ی فرهنگ‌های زوال پذیر باگرایشی به ذهنیت محض مشخص می‌شوند، در حالی که همه‌ی فرهنگ‌های پیشرو می‌کوشند جهان را چنانکه هست، به وسیله‌ی حالت ذهنی خویش ولی نه جدا از آن درک کنند. (۱۰) وی شاعری را مثال می‌آورد:

«مادم که وی (شاعر) تنها این چند جمله‌ی ذهنی را بیان می‌کند نمی‌توان هنوز شاعرش خواند. ولی همینکه فهمید چطور جهان را در بنای خویش سازد و آنرا بیان کند آنوقت شاعر است، آن هنگام فرسوده نشدنی است و می‌تواند همواره تازه و نو باشد، در حالی که طبیعت صرفاً ذهنی وی به زودی تهی می‌شود و چیزی برای گفتن ندارد» (۱۱).

گونه‌ی گوید «انسان تا آنجا خود را می‌شناسد که جهان را می‌شناسد؛ وی جهان را فقط در درون خود می‌شناسد و از خویشتن تنها در داخل جهان آگاه است. هر عین تازه‌ای که به راستی شناخته شود عضو تازه‌ای در درون، می‌زاید.» (۱۲) گونه‌ی کتابش به نام فاوست شاعرانه‌ترین و قویترین توضیح را در باره‌ی مفهوم بار آوری انسانی می‌دهد. فاوست چنین می‌آموزد که نه مالکیت، نه قدرت و نه ارضای حسی، هیچک نمی‌توانند مفهوم جوئی انسان را در زندگی سیراب کنند: انسان می‌خواهد به زندگی‌اش مفهوم بخشد و اینهمه او را خرسند نمی‌سازد؛ در اینهمه او جدا از کل و از آنرو ناشاد می‌ماند. تنها هنگامی که انسان فعالیت‌های بار آور داشته باشد می‌تواند

به زندگی‌اش مفهوم بخشد و در حالی که وی به این ترتیب از زندگی بهره‌مند می‌شود آزمندانه به آن نجیبیده است؛ وی آزمندی برای «داشتن» را وا گذاشته به «بودن» خرسند است: می‌خواهد پر شود چون نهی است، می‌خواهد بسیار «باشد» چون کم «دارد» (جبران ناداری را در بسیار «بودن» می‌جوید). هگل به فاعده‌ترین و عمیقترین توضیح را در باره‌ی مفهوم انسان بار آور داده است. به نظری انسان بار آور کسی است که دریافت‌کننده‌ی فعل پذیر نبوده بلکه به طور فعال با جهان هم پسته باشد؛ کسی است که جهان را به طور بار آور درک می‌کند و از اینراه آن را جهان خویش می‌سازد. وی این مفهوم را به بیانی شاعرانه چنین عرضه کرد که کسی که می‌خواهد استعدادی را به فعلیت برساند، این کار را با «برگرداندن خویش از شام امکان به بامداد تحقق» به انجام می‌رساند. به نظر هگل، به ظهور رسیدن همه‌ی نیروها، استعدادها و قوا تنها با عمل پیوسته امکان پذیر است و نه با تفکر یا دریافت محض. برای اسپینوزا، گونه، هگل و نیز برای این فرزانه‌ی اندیشمند انسان تا آنجا زنده است که بار آور باشد و جهان خارج از خویش را در کار تجلی قدرت‌های انسانی ویژه‌اش پذیرا شود و آنرا با این قدرت‌ها دریافت کند. اگر انسان بار آور نباشد، اگر دریافت‌کننده و فعل پذیر باشد هیچ است، مرده است.

در این فرآیند بار آور انسان ذات خویش را به واقعیت می‌پیوندد، به ذات خویش بازمی‌گردد که به زبان خداشناسی چیزی جز بازگشت وی به خدا نیست.

به نظر این فیلسوف انسان با «اصل حرکت» مشخص می‌شود و شایان یاد آوری است که وی در این موضوع از عارف بزرگ «ژاکوب بوهم»

نقل قول می کند. اصل حرکت را نه به طور افرازه (مکانیکی) بلکه به چون یک انگیزش، یک حیات خلاق و یک کارمایه ذاتی باید تلقی کرد؛ عاطفه‌ی انسانی برای او قدرت ذاتی انسان است، یعنی قدرتی است که بتوان در راهش تلاش می کند.»

مفهوم بار آوری گرچه در برابر مفهوم دریافتگری است و از اینرو به آسانی فهمیده می شود، وقتی می بینیم این را در مرد در تشریح پدیده‌ی عشق از آن مندمی گیر در روشن تر بدان می بریم:

«بگذرد انسان، انسان باشد و رابطه اش با جهان رابطه‌ای انسانی به شمار آید. در این هنگام عشق را با عشق مبادله می کنیم و در برابر اعتماد، اعتماد می ستانیم. باید در دیگری شور و شوق برانگیزی تا او را به سوی خود جلب کنی. هر یک از روابط ما با انسان و با طبیعت باید روشن کند که ما خواستار چه چیز هستیم و در زندگی فردی واقعی چه می جویم. چه مصیبت باز و ملال آور است که عشق بورزی اما نتوانی در محبوب مهری برانگیزی و دوستی او را به خود جلب کنی.» (۱۳) وی همچنین عشق بین زن و مرد را همچون رابطه‌ی بی واسطه‌ی انسان با انسان شمرده. در مقام استدلال علیه مردم گسریبی خدام که اشتراک در روابط جنسی را پیشهاد می کرد نوشت «در رابطه‌ی مرد و زن، وقتی زن قربانی و بازیچه‌ی کامجویی همگانی باشد، شاهد انحطاطی بیحد برای مرد هستیم؛ اینکه مرد فقط به خاطر خود زندگی کند (و خود را مدار هستی ببیند) و این بدان سبب است که شکل ارتباط مرد و زن آشکارا و بی تردید نمایشگر طرز رابطه با طبیعت و نماینده‌ی نوع برداشت رابطه‌ی مستقیم و طبیعی «گونه‌ای» است. رابطه‌ی مستقیم، طبیعی و ضروری انسان با انسان در

رابطه‌ی مرد و زن عیان می شود. شکل رابطه‌ی انسان با طبیعت نمودار رابطه‌ی او با انسان است و به عکس وی به انسان همانگونه می نگردد که به طبیعت و کار کرد طبیعی خود. اگر «بخواهی بدانی طبیعت انسان تا کجا انسانی شده و تا کجا طبیعت برای او طبیعتی انسانی گشته است» به دیگر سخن برای اینکه بدانی انسان تا کجا خوبی بهیمی را وا گذاشته منش و روش انسانی پذیرفته است و تا کجا به طبیعت با دیده‌ی انسانی می نگردد، بر رابطه‌ی مرد و زن نگاه کن. از همین جاست که میتوان حدود تکامل انسانی را باز شناخت. از شکل این ارتباط میتوان فهمید که انسان تا چه حد انسانیت خویش را پذیرفته و تا کجا در راه مردمی رده‌ی سپار دوسر انجام تا چه اندازه وابستگی خود را به «گونه‌ی» انسان ارج میگذارد. این رابطه همچنین نشان می دهد تا چه حد انسان به نیازهای انسانی گراییده است و تا کجا به انسان دیگر، به عنوان انسان، احساس نیاز می کند و بالاخره تا چه اندازه در زندگی خود یک فرد را با جامعه پیوند داده است.» (۱۴)

برداشت این فیلسوف از فعالیت وقتی روشن میشود که نظر او را در باره‌ی رابطه بین ذهن و عین بدانیم.

حواس انسان تا آنجا که حواس خام حیوانی هستند نمی توان به چیزیشان گرفت. «برای یک آدم گرسنه شکل انسانی غذا مطرح نیست؛ او چیزی میخواهد که سیرش کند؛ خلصت مجرد غذا، غذا برای او در خامترین شکلش مطرح است و نمی توان بین فعالیت تغذیه‌ی او با یک حیوان فرق گذاشت. آدم نیاز مند و مشتعل از نگرانی ها از زیباترین مناظر لذتی نمی برد.» (۱۵) گویی حواس آدمی باید توسط اعیان خارج از این حواس تحقق پذیرد. هر عینی می تواند یکی از استعداد های مرا به فعلیت رساند.

«زیرا، علاوه بر حواس پنجگانه، حواس به اصطلاح روحی و حواس عملی (چون عشق و طلب) داریم. این حواس تنها وقتی عین آنها تحقق پذیرد و طبیعت، انسانی شود به فعلیت می‌پیوندد.» (۱۶) به نظر وی، اعیان «فردیت انسان را تحقق می‌بخشد... طبیعت عین و طبیعت استعداد حسی مربوط به آن تعیین می‌کند که چگونه شکاف بین ذهن و عین از میان می‌رود و ایندویگانگی می‌یابند. استعدادها را از روی طبیعت خاص آنها و از آنرو از روی شکل خاص عینیت یافتن آنها (یعنی نحوه‌ای که هستی عینی واقعی وزنده به خود می‌گیرند) می‌توان از هم تمیز داد. از اینرو نه فقط از راه اندیشه بلکه همچنین از رهگذر همه‌ی حواس، انسان دردنیای عینی باری و همراهی می‌شود.» (۱۷)

وقتی انسان به کمک نیروهایش خود را با جهان عینی مربوط می‌سازد جهان بیرون از او برایش واقعیت پیدامی‌کند و به واقع از رهگذار «عشق» است که انسان به راستی به واقعیت جهان عینی بیرون از خویش رده می‌برد. ذهن و عین از هم جدایی ناپذیرند. « دیده، انسانی است و وقتی آنچه می‌بیند انسانی، اجتماعی، آفریده‌ی انسان و خاص او باشد. حواس به خاطر شیئی با آن رابطه برقرار می‌کنند، اما شیئی خود، رابطه‌ای انسانی و عینی با خویش و با انسان است و برعکس. از اینجاست که نیازمندی و لذت خصلت خود خواهانه را وامی‌نهند و طبیعت نیز سودمندی محض خویش را وامی‌گذارد، زیرا سودمندی طبیعت نیز سودمندی انسانی شده است. (نتیجه اینست که من تنها به شیوه‌ای مردمی می‌توانم خود را به شیئی مربوط سازم، وقتی شیئی به شیوه‌ای مردمی به انسان مربوط گشته باشد).» (۱۸)

به نظری «مردم گرایی، الغای قلبی مالکیت خصوصی» (۱۹) غلبه بر بیگانگی از خود و از اینرو دست یافتن انسان است بر طبیعت انسانی: دست یافتنی بوسیله انسان و برای انسان... پس بازگشت انسان است به خویش به عنوان يك موجود اجتماعی یعنی واقعاً انسانی - بازگشتی همه جانبه و آگاهانه که همه‌ی غنای تکاملی پیشین را در خود متبلور می‌سازد. مردم - گرایی به عنوان يك طبیعت گرایی کمال یافته، انسان گرایی است و به عنوان يك انسان گرایی تکامل یافته، طبیعت گرایی. مردم گرایی حل قطعی خصومت بین انسان و طبیعت و بین انسان و انسان است؛ حل راستین تضاد بین ذات و وجود، بین جهان عینی برونی و جهان نفسانی درونی، بین آزادی و ضرورت، بین فرد و گونه است. مردم گرایی حل معمای تاریخ است و وقتی عرضه شد راه را بر هر راه حل دیگری می‌بندد. «(۲۰) وی این هم بستگی فعال با جهان را «زندگانی بار آور» می‌خواند. «این زندگی است که زندگی می‌زاید. خصلت يك «گونه» در نوع فعالیت حیاتی آن نهفته است و فعالیت آزاد و آگاهانه خصلت گونه‌ای انسان است.» (۲۱) منظور او از خصلت گونه‌ای ذات انسان است، عنصر انسانی مشترک در همه جا و همه‌ی فرهنگ‌ها است که در فرآیند تاریخ از رهگذار فعالیت بار آور انسان تحقق می‌یابد.

این نویسنده پس از اینکه مفهوم «تحقق بخشیدن به خویش» را بررسی می‌کند، به برداشت تازه‌ای از غنا و فقر می‌رسد (که با مفهوم غنا و فقر در اقتصاد سیاسی متفاوت است). «از اینجا معلوم خواهد شد که چگونه به جای غنا و فقر اقتصاد سیاسی، ما انسان غنی و نیازهای فراوان انسانی داریم. انسان غنی کسی است که در عین حال به مجموعه‌ای از جلوه‌های انسانی

حیات نیازمند است، کسی است که يك ضرورت باطنی و يك نیاز به تحقق بخشیدن به خویش احساس می کند. از نظر گاه جامعه گرایانه، غنا و فقر انسان نیز مفهومی اجتماعی و از آنرو انسانی در بردارند. فقر رسته‌ی فعلی‌پذیری است که انسان را به بزرگترین غنا - یعنی احساس نیازمندی به انسان دیگر - رهنمون است. تأثیر هستی‌عینی در من، فعالیت حیاتی مرا به طور محسوس بر می‌انگیزد. در اینجا فعلی‌پذیری من به فعل‌گرایی انجامیده است. (۲۲) همین نظر را چند سال پیشتر بیان کرد. «آنچه راه راستی بدان عشق می‌ورزم همچون يك نیاز احساس می‌کنم که بی آن ذات من نمی‌تواند سیراب، اشباع و خرسند شود.» (۲۳)

«درست‌ها، انطور که جامعه در آغاز از رهگذار تکامل مالکیت خصوصی - مالکیت - خصوصی آمیخته با فقر و غنای مادی و معنوی به مواد لازم برای این تکامل فرهنگی دست می‌یابد، همچنان جامعه‌ی کاملاً شکل گرفته - جامعه‌ای که همه‌ی عناصر و سازهای ساختمان‌ی‌اش را در خود گرد آورده - انسان را، انسان مستغنی را، انسان برخوردار از همه‌ی حواس رابه عنوان يك واقعیت پایدار متواتر می‌سازد. تنها در يك زمینه‌ی اجتماعی است که ذهن‌گرایی و عین‌گرایی، معناگرایی و ماده‌گرایی، فعل‌گرایی و فعلی‌پذیری دیگر سازگار نبوده تضاد آنها حل می‌شود. حل تناقضات نظری آنها از رهگذر وسایل عملی، تنها به یاری کارمایه‌ی عملی انسان امکان پذیر است. برابر این حل آنها، به هیچ رو - مسأله‌ی موقت نیست بلکه مسأله‌ی واقعی زندگی است - مسأله‌ای است که فلسفه از آنرو نمی‌توانست در حل آن موفق باشد که آنرا مسأله‌ای صرفاً نظری می‌دید.» (۲۴) برداشت وی از انسان‌هنی میانگر نظر او در باره‌ی تفاوت بین حس «داشتن»

و حس «بودن» است. وی می‌گوید «مالکیت خصوصی آنچنان مارا کونه نظر کرده است که يك چیز را تنها وقتی وابسته به خود می‌دانیم که آنرا داشته باشیم یعنی سرمایه‌ی ما باشد؛ به سخن دیگر هنگامی که آنرا بخوریم، بنوشیم بپوشیم یا در آن مسکن گزینیم... به طور خلاصه به شکلی آنرا مصرف کنیم. گرچه برای مالکیت خصوصی این شکل‌های گوناگون تملك فقط وسیله‌ی زندگی هستند - وسیله‌ی زندگی مالکیت خصوصی که در کار و خلق سرمایه خلاصه می‌شود. (اینها باید باشند تا مالکیت خصوصی به زندگی و رشد ادامه دهد؛ کار را استثمار کند و بر سرمایه بیفزاید). اینجا است که حس «داشتن» - یعنی بیگانگی محض همه‌ی حواس جسمی و روحی - جانشین این حواس شده است. انسان ناچار بود به این فقر مطلق تنزل کند تا بتواند همه‌ی غنای درونی‌اش را به نلهور رساند.» (۲۵)

وی به این حقیقت پی برد که اقتصاد سرمایه داری، بر رغم ظاهر دنیوی و لذت جویانه‌اش «به راستی يك دانش اخلاقی و اخلاقی‌ترین دانش هاست. شعار آن چشم‌پوشیدن از زندگی و نیازهای آن است. هر چه کمتر بخوری، بیاشامی، کتاب بخری، به تأثر یا رقص یا میخانه بروی و هر چه کمتر عشق بورزی، فکر کنی، نظر پردازی کنی، بسرایی، نقاشی یا شمشیر بازی کنی، می‌توانی بیشتر پس انداز کنی و ثروت گنجینه‌ات افزودن تر خواهد بود. گنجینه‌ای که نه بیدونه زنگ را بر آن دسترس نیست و آن سرمایه‌ی تو است. هر چه کمتر «باشی»، هر چه کمتر زندگی‌ات را جلوه‌گر سازی، بیشتر «داری»؛ با بیگانگی‌ات از زندگی بیشتر و در عوض اندوخته‌ی زندگی بیگانه‌ات افزون‌تر است. هر چیز که اقتصاددان به نام زندگی و انسانیت از ما می‌گیرد، به صورت پول و ثروت به ما باز می‌گرداند و هر

چه ما نمی‌توانیم انجام دهیم پول ما می‌تواند بر ایمان به انجام رساند؛ پول می‌تواند بخورد، بیاشامد، به رقص و تئاتر برود، می‌تواند کسب هنر، علم، گنجینه‌های تاریخی و قدرت سیاسی کند و به سفر رود. پول می‌تواند اینهمه را برای ما تأمین کند: می‌تواند همه چیز بخرد، پول دولتمندی را ستین است. ولی گرچه به انجام اینهمه تواناست تنها خواستار ابرون ساختن و خربدن خویش است، زیرا هر چیز دیگر در گاه بوس آن است. وقتی مولار داشته باشی بنده را نیز خواهی داشت و دیگر بر بنده نیازت نیست. پس به آزمندی رو آوریم و از همه تأثرات و فعالیت‌ها چشم‌پوشیم. کارگر باید دارای حداقلی از ثروت باشد که او را به زندگی علاقه‌مند سازد و هدف‌زدگانی‌اش نباید چیزی جز بدست آوردن همین حداقل باشد. (۲۶)

او تولید اشیاء سودمند را، به خودی خود، هدف زندگی نمی‌داند. می‌گوید نباید فراموش کرد که «زیادت طلبی در تولید اشیاء سودمند، بسیاری مردمان بیکاره بار خواهد آورد.» (۲۷)

تناقض بین اسراف و صرفه‌جویی، هوسبازی و پرهیز، غنا و فقر ظاهری است و در حقیقت هیچ ناسازگاری بین آنها وجود ندارد. درک این موضع فیلسوف جامعه‌گرایی مخصوصاً امروزه اهمیت فراوان دارد، زیرا احزاب مردم‌گرای و نیز اکثر احزاب جامعه‌گرایی با چند استثنای قابل‌دقت مانند جامعه‌گرایان هندی و برهمنی و جامعه‌گرایان اروپایی و آمریکایی اصلی‌را که بنای «بی‌نظام‌های سرمایه‌داری است‌پذیرفته‌اند: تولید و مصرف به بیشترین حدممکن، هدف‌های بی‌چون جامعه است.

شایان یادآوری است که غلبه بر ورطه‌ی فقر و مسکنت که بارندگی ارجمند ناسازگار است هدفی در خور هرن تلاش و کوشش است. ولی هیچگاه نباید این هدف را با مصرف روز افزون که ارزش برتر در سرمایه‌داری و خروش‌جف‌گرایی است اشتباه کرد، او همان اندازه که کوشش در برایشه‌کن ساختن فقر ارجح می‌نهد، مصرف را به عنوان برترین هدف نفی می‌کند.

به نظر وی استقلال و آزادی بر «خودآفرین» استوارند. «هیچ کس نمی‌تواند خود را مستقل بداند مگر وقتی که ولای خود باشد و وی مولای خویش است هنگامی که هستی‌اش را مرهون خویشش باشد. آدمی که به حمایت دیگری زندگی می‌کند خود را موجودی وابسته می‌بیند. ولی هنگامی که من نه تنها ادامه‌ی زندگی‌ام را بلکه حتی آفرینش آنرا مرهون دیگری هستم، وقتی اومناً زندگی من باشد. زندگی من وابسته به او است. زندگی من لزوماً چنین علتی را خارج از خود دارد، اگر آفریده‌ی خود من نباشد.» با چنانکه در جای دیگر می‌گوید: انسان تنها هنگامی مستقل است «... که فردیت خویش را به عنوان یک انسان کامل در هر یک از روابطش با جهان - یعنی دیدن، شنیدن، بویدن، چشیدن احساس یا اندیشه کردن، خواستن، عشق‌ورزیدن - تحقق بخشید، به کونه سخن‌اگر وی همه‌ی اعضای فردیتش را عنیت بخشد.» اگر او نه تنها «آزاد» بلکه همچنین «آزاد در» باشد.

به نظر او، هدف جامعه‌گرایی، رهایی انسان است و رهایی انسان یعنی تحقق بخشیدن وی به خویش در فرآیند پیوند و یگانگی با آوربا

انسان و با طبیعت. هدف جامعه‌گرایی تکامل شخصیت فردی انسان است. وی برداشت خود را از نظامی چون مردم‌گرایی شوروی، که در عین حال بر برخی نظرات و روش‌های مردم‌گرایانه‌ی روزگار خودش اشاره داشت، زیر عنوان مردم‌گرایی خام تشریح کرد: «این مردم‌گرایی خام سرمایایی دوگانه دارد: از سویی هدف خود را الغای مالکیت خصوصی اعلام می‌کند ولی از سوی دیگر کارش تعمیم دادن مالکیت خصوصی است. بدین معنی که آنچنان در برابر کبرایای مادیات خود بافته است که از بین بردن هر آنچه‌ها فرد فرد اعضای جامعه نتواند مالک شوند کم‌سر بسته است. از جمله قریحه و ذوق را با قهر نابود می‌سازد. تنها هدف زندگانی و حیات را مالکیت بی‌واسطه‌ی مادی می‌شمارد. نقش کارگرا نه تنها بر نمی‌اندازد، بلکه به همه‌ی مردمان تعمیم می‌دهد. رابطه‌ی مالکیت خصوصی گسسته نشده بلکه به شکل رابطه‌ی مالکیت اشتراکی با جهان «چیزها» ادامه می‌یابد. سرانجام مالکیت خصوصی همگانی به شکلی حیوانی به هم‌آوردی با مالکیت خصوصی برمی‌خیزد. مالکیت اشتراکی زنان- که زنان را ثروت اشتراکی همگانی می‌شمارد- به مقابله با ازدواج- که بی‌شک شکلی از مالکیت خصوصی انحصاری است- می‌ایستد. (۲۸)

میتوان تصور مالکیت اشتراکی زنان را سرفاش شده‌ی این مردم‌گرایی خام و ناپخته شمرد: درست همانطور که زنان باید ازدواج را واگداشته به روسپیگری همگانی تن در دهند، همانگونه همه‌ی دنیای ثروت (یعنی هستی عینی انسان) باید از رابطه‌ی مزاجت با مالک خصوصی گذشته رابطه روسپیگری کلی با جامعه را بپذیرد. از آنجا که این مردم‌گرایی نفی

کننده‌ی شخصیت انسان در همه‌ی زمینه‌هاست، به واقع نتیجه‌ی منطقی مالکیت خصوصی است. اگر دقیق بنگری میتوانی در پس پوشش رشک همگانی که بر جامعه سلطه گسترده‌است آزمندی را ببینی که به وجهی دیگر حاکمیت خویش را می‌جوید. برداشت‌های هر کس از مالکیت خصوصی آمیخته با حسد است: هر کس بردارایی خصوصی می‌بخروشد، نمیخواهد کسی بیش از او داشته باشد و سقوط همه چیز را تا یک سطح بست همگانی می‌جوید. به طوریکه این حسد و تنگ‌نظری چیزی جز رقابت نیست. مردم‌گرایی خام کاری جز این ندارد که این حسد و تنگ‌نظری را تا آخرین حد ممکن توسعه دهد و برای تنزل دادن هر چیز به حداقلی که قبلاً تعیین شده است بکوشد. مردم‌گرایی خام جهان فرهنگ و تمدن را بطور انتزاعی نفی میکند، انسان را تا حد فرد بینوایی تنزل میدهد که نه تنها نیازش سیراب نشده بلکه حتی احساس نیاز نمی‌کند؛ فرد را به سادگی‌ای غیرطبیعی دچار می‌سازد؛ در این نظام فرد نه تنها مالکیت خصوصی را پشت سر نگذاشته بلکه هنوز به آن نرسیده است. اینهاست جلوه‌های مردم‌گرایی خام و نشان می‌دهد که از این شکل الغای مالکیت خصوصی نمی‌توان طرفی بریست. اشتراکیت تنها در کنار و تساوی دستمزدها خود نمایی می‌کند- دستمزدهایی که سرمایه‌دار همگانی یعنی جامعه از سرمایه‌ی اشتراکی می‌پردازد. چنانکه می‌بینیم کار و سرمایه دو- جانب یک رابطه را تشکیل می‌دهد که بر همه‌ی جامعه سایه‌ی تعمیم می‌گسترند: کار و وضعیتی است که بر همگان تحمیل شده و سرمایه، ثروت همگانی و قدرت به رسمیت شناخته شده‌ی اجتماع است». (۲۹)

برداشت این فیلسوف از تحقق بخشیدن انسان به خویش را تنها در رابطه
 با برداشت او از کار میتوان درک کرد. پیش از هر چیز باید توجه کرد که
 به نظر او کار و سرمایه تنها مقولات اقتصادی نیستند، بلکه بیشتر مقولات
 انسان شناسی بوده از ارزش گذاری-ای که از موضع انسان گرایانه‌ی
 او نشأت می‌یابد - الهام می‌گیرد؛ سرمایه یعنی آنچه انسد و خسته می‌شود
 نماینده‌ی گذشته است، از سوی دیگر کار آزاد تجلی حیات است (یا
 باید باشد). وی در بیانیه‌ی مردم گرایی می‌گوید: «در جامعه‌ی بورژوازی ...
 گذشته بر زمان حال حاکم است. در جامعه‌ی آینده‌ی مردمی زمان حال بر گذشته
 حکومت دارد. در جامعه‌ی بورژوازی سرمایه مستقل است و فردیت دارد،
 در حالیکه آدم زنده و فعال وابسته است و فردیتی ندارد.» اینجا باز هم از
 اندیشه‌ی هگل پیروی می‌کند و کار را «خود آفرینی» انسان میدانند. برای فیلسوف
 ما، کار یک فعالیت است نه یک کالا. او اصولاً عمل انسان را «خود آفرینی»
 می‌نامد نه کار و الغای کار را از هدف های جامعه گرایی می‌شمارد. بعدها
 در تمیز بین کار آزاد و کار بیگانه، «تعبیر آزاد ساختن کار» را به
 کار برد.

«کار در وهله‌ی نخست فرآیندی است که هم طبیعت و هم انسان در آن
 شرکت دارند و انسان به دلخواه خود واکنش های مادی بین خویش و
 طبیعت را آغاز، تنظیم و مهار می‌کند. وی خود را به عنوان یکی از نیرو
 های طبیعت در برابر آن قرار میدهد و بازوها و ساق ها، سر و دست ها و
 نیروهای طبیعی بدنش را به حرکت درمی آورد تا فرآورده های طبیعی
 را به شکلی که با نیازها و پیش سازگار باشند بخورد و مصرف گردانند.»

چنین عمل کردنی بر روی جهان و تغییر دادن آن وی در عین حال طبیعت
 خودش را دگرگون می‌سازد. وی نیروهای به خواب رفته اش را بیدار
 می‌کند و آنها را در راهی که می‌خواهد به کار می‌برد. ما اکنون از آن شکل
 های غریزی ابتدایی کار-که یادآور حیوان محض است- سخن نمی‌گوییم.
 گذشت قرن ها لازم بود تا انسان از مرحله‌ی کار غریزی ابتدایی گذشته با به
 مرحله‌ای گذارد که نیروی کارش را برای فروش به بازار عرضه کند.
 تلقی ما از کار نوع کاری است منحصر و خاص انسان. یک عنکبوت اعمالی
 انجام می‌دهد که شباهت به طرز کار یک بافنده دارد و یک زنبور عسل در
 ساختن حجره‌هایش بسیاری از معماران را شرمند می‌سازد، ولی آنچه
 بدترین معمار را از بهترین زنبور عسل ممتاز می‌سازد اینست که معمار
 قبل از ساختن بنایش آنها در اندیشه و تصور می‌پرورد. در پایان هر
 فرآیند کار نتیجه‌ای به دست می‌آید که در آغاز آن فرآیند در تصور
 کارگر وجود داشته است. وی علاوه بر آنکه تغییری در موضوع کار
 خویش پدید می‌آورد و مقصود خویش را تحقق می‌بخشد، به شناسایی
 قوانین دست می‌یابد که برای رسیدن به مقصود می‌بایست از آن قوانین
 -به طور پایدار- پیروی کند. این فرآیند نه تنها به کاربرد اعضا بدن
 را در سراسر عمل طلب می‌کند بلکه همچنین -متنازماً- همنوایی پایدار
 اراده‌ی کارگر با هدف می‌باشد. این بدان معناست که کارگر در فرآیند کار
 باید دقیقاً به کار خود توجه داشته باشد. هرچه کمتر مجذوب طبیعت
 کار و نحوه‌ی انجام آن باشد و از آنرو هرچه کمتر کار را جویانگانه
 نیروهای بدنی و ذهنی اش شردند از آن لذت بردن و باید دقیقتر به

انسان با کار خود نیروهای بدنی و ذهنی اش را جلوه گرمی سازد .
در این فرآیند فعالیت واقعی انسان خویشن را به ظهور می رساند و خودش
می شود . از آنجا که کار تنها وسیله ای برای تحقق بخشیدن به هدف یعنی
تولید نیست بلکه ، به خودی خود ، هدف بوده تجلی سرشار از معنای
توان انسانی است از این رو دلپذیر و لذت بخش است .
انتقاد اساسی او از سرمایه داری ، بیعدالتی در توزیع نیست بلکه
آنچه بیشتر او را از سرمایه داری دلزده و ریمیده می سازد تباهی کار است -
در این نظام و تبدیل آن به کار اجباری ، بیگانه ، بی معنا که انسان را
سخ کرده به «جانوری از پای افتاده» بدل می کند . وی کار را تجلی
شخصیت انسان می داند و ضمن مخالفت با اشتغال دائمی انسان به یک
حرفه ای محصور این برداشت را ژرف بینانه بیان می کند . از آنجا که
عنف تکامل انسانی ، انسان تام و تمام است ، انسان باید از تأثیر فلج کننده
تخصص آزاد شود . وی می نویسد ، در جوامع پیشین ، انسان «شکارچی
یا ماهیگیر یا جویان یا یک نقاد نکته گیر بوده است و از قرار معلوم اگر
وی نخواهد اسباب معیشت اش را از کف بدهد وضع بدینسان خواهد
ماند . در حالیکه در جامعه ی مردم گرای قلمرو فعالیت انسان محدود
نیست بلکه هر کس می تواند در هر رشته که می پسندد به کمال برسد . جامعه
تولید عمومی را تنظیم می کند و لذا به من امکان میدهد که یک کار را
امروز انجام دهم و کار دیگری را فردا ؛ با مبادان شکار کنم ، بعد از ظهر
ماهیگیری کنم و عصر هنگام به تربیت اغنام مشغول شوم و شامگاهان

به نقادی پردازم . و این بدانست که اندیشه ی من نه شکارچی است ، نه

ماهیگیر ، نه شبان و نه نقاد . « (۳۱)

برداشت نادرست از این آیین انسان گرایانه بیش از هر جا در
اندیشه ی مردم گرایان شوروی ، جامعه گرایان اصلاح طلب و بالاخره
حریفان سرمایه دار آنها یافت می شود و همه به یک نسبت ، آشکارا یا در
پرده ، در تفسیر این آئین به خطا رفته بر آنند که بنیانگذار مکتب تنها
بهبود وضع اقتصادی طبقه ی کارگر را خواستار بود ، می خواست مالکیت
را براندازد تا آنچه اکنون در تصاحب سرمایه دار است به مالکیت کارگر
در آید . حقیقت آن است که برای او وضع یک کارگر در یک کارخانه ی
روسی باروش بهره برداری سوسیالیستی ، یک کارخانه ی انگلیسی تحت
مالکیت دولت یا یک کارخانه ی امریکایی چون جنرال موتورز یکسان
است . گفتاری که در زیر می آید شاهد مدهای ماست :

«افزایش تحسلی دستمزدها گذشته از مشکلات دیگر و مخصوصاً
اینکه چنین امر غیر عادی تنها به کمک قهر انجام می پذیرد تنها پاداش
بهرتر دادن به بردگان است و نه به کارگر مفهوم و ارزش انسانی او را باز
خواهد گردانید نه به کار .

« حتی برابری درآمدها که پرودون خواستار آن است تنها
نتیجه ای که دارد این است که همه ی مردمان را در وضعی قرار دهد که
کارگر امروزی را احاطه کرده است . یعنی همان رابطه ای را که کارگر
امروزی با کارش دارد بین فرد فرد مردمان با کارشان برقرار سازد . در
آن صورت جامعه یک سرمایه دار انتزاعی به شمار خواهد آمد . « (۳۲)

چکیده‌ی گفتار او در تبدیل کار بیگانه و بی‌مفهوم به کار آزاد و بارآور خلاصه می‌شود. مراد او، به هیچ رو پرداخت مزد بهتر در برابر کار بیگانه نیست، خواه این مزد را سرمایه‌داری خصوصی بپردازد یا سرمایه‌داری «انتزاعی» دولتی.

فصل پنجم

بیگانگی

از انسان فعال و بار آور - یعنی کسی که بانبروهایش به جهان عینی دست یافته آنرا در برمی گیرد - نمی توان برداشت درستی داشت مگر آنکه نفی بار آوری یعنی بیگانگی شناخته شود .

به نظر بنیانگذار فلسفه علمی تاریخ نوع بشر تاریخ تکامل فزاینده‌ی انسان است و در عین حال تاریخ بیگانگی روز افزون وی از خویشتن . جامعه گرایی از دیدگاه او آزادی انسان است از بیگانگی و بازگشت وی به خویشتن . و این بدان معناست که انسان خویشتن را تحقق بخشد . بیگانگی (یادوری از خویش ، برای از بدین مفهوم است که انسان نه به عنوان يك عامل فعال بلکه چون بیگانه‌ای با جهان (باطبیعت ، بادیگران و باخویش - به تسخیر جهان دست می یازد ؛ بین خود و اینهمه جدایی احساس میکند و آنها را برتر از خود و در برابر خویش می یابد گو که شاید آفریده‌های خودش باشند . بیگانگی یعنی جدایی ذهن از عین ، یعنی خویشتن را در برابر جهان و طبیعت فعلی پذیر یافتن ، یعنی از خوان بیدریغ طبیعت صرفاً برداشت کردن و بر آن نیفزودن .

اولین تجلی مفهوم بیگانگی در اندیشه‌ی غربی را در برداشت «عهد عتیق» از بت پرستی می توان یافت . (۱)

در عرف پیامبران ؛ بت پرستی ، ستایش خدایان متعدد به جای خدای

واحد نیست بلکه خم شدن و پرستیدن چیزهایی است که خودم ساخته و آفریده‌ایم. در این کار انسان خویشتن را به یک «چیز» بدل می‌سازد؛ به جای اینکه خلاقیت خود را تجربه کند، آن را به اشیاء واگذار می‌کند و جلوه‌دهای حیات خویش را به آنها منتسب می‌سازد، و حتی می‌توان گفت از رهگذار پرستش بت با خویشتن در تماس است. او از نیروهای حیاتی خود بیگانه شده است، از استعدادهای سرشارش مهجور مانده است و برای راه یافتن به خویش ناگزیر است در برابر حیات تبلور یافته در بت‌ها سر بندگی فرود آورد. (۲)

مردگی و بهبودگی بت در «عهد عتیق» بیان شده است: «چشم دارند و نمی‌بینند، گوش دارند و نمی‌شنوند، الی آخر». انسان هر چه بیشتر نیروهایش را به بت‌ها واگذارد، خویشتن بینواتر و به بت‌ها وابسته‌تر می‌شود. آنچنانکه در باز یافتن کمی از آنچه در اصل به او تعلق داشته است نیازمند اجازه‌ی بت‌هاست. بت محدود به شکل‌های مذهبی‌اش نیست؛ همچنانکه کسه بت می‌تواند سیمایی خداگونست؛ باشد، بهمان گونه ممکنست دولت یا کلیسا، یا شخص یا ثروت همچون بت پرستیده شوند. بت پرستی همواره پرستش چیزی است که انسان قدرت‌های خلاقه‌اش را در آن نهاده است و اکنون به جای اینکه در عمل خلاقه‌اش، خویشتن را بیابد در برابر آن کسرنش و فرونی می‌کند. در میان اشکال متعدد بیگانگی، شایعترین آنها بیگانگی در زبان است. اگر من احساسی را با کلمه‌ای بیان کنم، مثلاً بگویم «ترا دوست دارم» این کلام حاکی از واقعیتی است در درون من یعنی توانایی من برای عشق ورزیدن.

واژه‌ی عشق نمادی از واقعیت عشق است. ولی همیشه کلمه گفته شد می‌رود که جامه‌ی واقعیت بیوشد و حیاتی برای خود بپذیرد. این وهم بر من چیره می‌شود که گفتن کلمه معادل با تجربه است و طولی نمی‌کشد که من کلمه‌ای را می‌گویم بی‌آنکه احساسی داشته باشم؛ فقط کلمه است که مفهوم عشق را بیان می‌کند. بیگانگی در زبان همه پیچیدگی بیگانگی را نشان می‌دهد. زبان یکی از گرانباترین موفقیتهای بشری است. احتراز از بیگانگی از راه صحبت نکردن نابخردانه است. در عین حال، باید همواره از خطر کلام آگاه باشد چه سخن، همیشه می‌خواهد جان‌نشین تجربه‌ی زنده شود. همین وضع در مورد همه‌ی شاهکارهای دیگر انسان یعنی انگارها و هنر و هر چیزی که انسان ساخته است راست می‌آید. آنها آفریده‌های انسان و هدف‌های ارزنده‌ای برای زندگی‌اند. در عین حال هر یک از آنها دامی و وسوسه‌ای است که انسان را به اشتباه می‌اندازد بدین معنی که از رهگذار آنها انسان حیات را در اشیاء بیروح و مرده‌می‌جوید، واقعیت را در آنچه تنها لباس واقعیت پوشیده است می‌یابد، و بجای صمیمیت و محبت، تسلیم و سرسپردگی می‌بیند.

متفکران سده‌های هجدهم و نوزدهم عصر خویش را به خاطر خشکی و انعطاف ناپذیری‌اش، به خاطر بهبودگی و بیروچی‌اش انتقاد کردند. در تفکر گونه تأکید بر همان مفهوم بارآوری است که در نظر اسپینوزا و هگل محور تفکر را تشکیل می‌دهد. وی می‌گوید «الهام الهی در آنچه زنده است جلوه می‌کنند در آنچه بیروح و مرده است. این

الهام در چیزی است که «می‌شود» و جوشان است نه در آنچه خشک و ثبات یافته است. از اینجا است که جان در گرایش به سوی الهام الاهی آنچه را جوشان‌وزنده است، آنچه را «می‌شود» می‌جویند در حالیکه عقل به چیزهایی می‌پردازد که ثبات و شکل نهایی گرفته‌اند تا بتواند آنها را به کار گیرد. « (۳)

انتقادات همانندی در اندیشه‌ی شیلر، فیخته و سپس هگل و بنیانگذار فلسفه‌ی علمی می‌یابیم. وی عصر خویش را چنین آماج انتقادی سازد که در این عصر «حقیقت را شوری نیست و آنچه شورانگیز است حقیقت نیست. « (۴)

اساساً همه‌ی فلسفه‌ی هستی‌گرایانه از «کی‌بر که گور» به بعد به بیان پل‌تیلیخ «جنشی است، صدو اند ساله، توأم با سرکشی علیه نامرد شدن انسان در جامعه‌ی صنعتی». به واقع مفهوم بیگانگی به زبان غیر خدا - پرستانه معادل است با آنچه به زبان خداشناسی گناه خوانده می‌شود: واگذاشتن خویش و خدای درون خویش.

تعبیر بیگانگی را اولین بار هگل به کار برد. برای وی تاریخ انسان در عین حال تاریخ بیگانگی انسان است. وی در «فلسفه‌ی تاریخ» نوشت: «ذهن در واقع به خاطر تحقق انگارهایش تلاش می‌کند ولی در انجام این مهم این هدف را از دیده می‌پوشد و بیگانگی از ذات خویش را نادیده گرفته بر خود می‌بالد و خرسند است». (۵) به نظر فیلسوف ما، چنانکه به نظر هگل، مفهوم بیگانگی بر تمیز بین ذات و وجود استوار است و مبتنی بر این است که وجود انسان از ذات

وی بیگانگی می‌باشد، یعنی وی به واقع آنچنان نیست که بالقوه هست و به دیگر سخن آنچنان نیست که باید باشد.

بنظر او فرآیند بیگانگی در کار و تقسیم کار جلوه‌گر می‌شود. کار برای او پیوند فعال با طبیعت است، خلق یک جهان تازه است، خود آفرینی انسان است. (از دیدگاه او کار فکری مانند کار دستی یا کار هنری کار بشمار می‌آید). ولی همینکه مالکیت خصوصی و تقسیم کار به ظهور رسیدند کار دیگر تجلی قوای انسان نخواهد بود؛ کار و فرآورده‌های آن هستی‌ای جدا از انسان، اراده و طراحی وی به خود می‌پذیرد. «محصول یا فرآورده‌ی کار، به هستی‌ای بیگانه، نیرویی مستقل از تولیدکننده و در برابر وی تبدیل می‌شود. فرآورده‌ی کار، کاری است که در یک عین تجسم یافته و به یک شیئی مادی بدل شده است. این فرآورده، کار عینیت یافته است». (۶) کار، بیگانه شده است زیرا دیگر بخشی از طبیعت کارگر نیست. «در نتیجه وی در کارش خویشتن را جلوه‌گر نمی‌سازد، بلکه خود را انکار می‌کند. بیش از آنچه احساس کامیابی کند خود را درمانده می‌یابد. نمی‌تواند آزادانه کار مایه‌های ذهنی و بدنی‌اش را به ظهور رساند بلکه تنی‌خسته و جانی تباهی گرفته محصول این نوع کار خواهد بود. از اینرو کارگر در هنگام کار چون بی‌خانمانی نگران و پریش احوال است و بر عکس وقتی از کار دست می‌کشد احساس آرامش و ایمنی می‌کند». (۷) از اینرو در عمل تولید، کارگر در رابطه با فعالیتش آنرا چیزی بیگانه و نه متعلق به خویش می‌یابد. از فعالیت خود که چیزی جز فعل‌پذیری نیست رنج می‌برد و درد می‌کشد؛ توانایی برای چنین او

درمانده‌ای افسانه‌ای بیش نیست؛ او دیگر با خلایق وداع کرده و سترون گشته است. (۸) از سویی انسان به این شکل از خویش بیگانه می‌شود و از سویی دیگر فرآورده‌ی کار «چون قدرتی بیگانه بر وی مسلط می‌شود. رابطه‌ی او با جهان حسی خارج و با اعیان طبیعی نیز چنین است: «جهان را چون بیگانه‌ای و خصمی می‌نگرد.» (۹) در اینجا دو نکته را تأکید می‌کند: نخست اینکه تحت شرایط سرمایه‌داری انسان در فرآیند کار، از قدرت‌های حلقه‌اش بیگانه می‌شود و دوم اینکه موضوع‌های کار او قدرت‌هایی می‌شوند مستقل از تولیدکننده و بیگانه با او که سرانجام بسوی حکومت می‌یابند. «کارگر به خاطر فرآیند تولید وجود دارد و نه فرآیند تولید به خاطر کارگر.» (۱۰)

شایان یادآوری است که حتی جامعه‌گرایان منظور وی را درست دریافته در تفسیر گفتار او به خطا رفته‌اند. همگان بر آنند که مهمترین مسأله برای او بهره‌کشی اقتصادی از کارگر بوده است. می‌پندارند مهمترین اعتراض وی به سرمایه‌داری اینست که سهم کارگر از تولید کمتر از آن است که باید باشد، با حداکثر محصول باید به جای سرمایه‌دار متعلق به کارگر باشد. ولی چنانکه قبلاً نشان داده‌ام، اگر دولت جای سرمایه‌دار را بگیرد، چنانکه در اتحاد شوروی، و تحول در همین نقطه خاتمه یابد، چنین نظامی برای این فیلسوف خوشایندتر از سرمایه‌داری خصوصی نیست. وی مقدمه برای تساوی درآمدها پیکار نمی‌کرد بلکه می‌خواست انسان از نوعی کار که فردیت او را از بین می‌برد رهایی یابد؛ رهایی وی را از این کاری که او را به یک «چیز» تبدیل می‌کند و وی را برده‌ی اشیاء می‌سازد حراستار برد. درست همچون کتی پرکه‌گور، فیلسوف ما نیز

به‌رستگاری انسان دل بسته بود. انتقاد وی از جامعه‌ی سرمایه‌داری نه به شیوه‌ی توزیع درآمد که به‌وجه تولید این نظام است. از آنرو بسر سرمایه‌داری می‌خروشد که فردیت را به زوال می‌کشاند و انسان را برده می‌سازد. ولی این نفی شخصیت و بردگی انسان توسط سرمایه‌دار صورت نمی‌گیرد بلکه اشیاء و شرایط ساخت آنهاست که انسان را، اعم از کارگر یا سرمایه‌دار، برده می‌کند.

این فیلسوف از اینهم پیشتر می‌رود. در کار غیربیگانه انسان نه تنها خود را به‌عنوان یک فرد، بلکه همچنین به‌عنوان یک موجود متعلق به گونه‌ی انسان، یک موجود اجتماعی، تحقق می‌بخشد. برای او، همچنانکه برای هگل و بسیاری دیگر از متفکران عصر روشنفکری هر فرد نماینده‌ی گونه‌است، یعنی نماینده‌ی انسانیت به‌طور کلی. تکامل انسان به‌روز و ظهور انسانیت تامه و همه‌جانبه‌ی وی می‌انجامد. در فرآیند کار «وی خویش را دوباره متولد می‌سازد نه فقط به لحاظ معنوی که به‌طور فعال و به مفهوم واقعی، وی بازتاب خود را در جهانی که ساخته است می‌بیند. بنابراین کار بیگانه علاوه بر اینکه موضوع تولید را از انسان می‌گیرد، او را از انسانیت خویش، از زندگی انسانی و شأن و مقام انسانی محروم می‌کند تا حد حیوانات تنزل دهد. تا آنجا که وی با طبیعت یعنی بدن غیرسازواری (غیرارگانیک) خویش بیگانه می‌شود. درست همانطور که کار بیگانه شده فعالیت آزاد و به‌خویش رهنمون را که هدف ارزنده‌ای برای زندگی است به‌وسیله‌ای بدل می‌سازد، همان گونه حیسات انسانی را به وسیله‌ای برای زندگی گمانی جسمانی تبدیل می‌کند. بیگانگی،

شعور را که از ویژگی‌های گونه‌های انسان است مسخ می‌کند، تا آنجا که حیات گوناگونی هم دیگر هدف نبوده تنها وسیله‌ای برای اومی شود.» (۱۱)

همانطور که قبلاً نشان داده‌ام نویسنده‌ی دستخطها اعتقاد داشت که بیگانگی کار، گرچه در فلان تاریخ وجود داشته است در جامعه‌ی سرمایه‌داری به اوج خود می‌رسد و طبقه‌ی کارگر از خود بیگانه‌ترین طبقه است. مبنای این اعتقاد این بود که کارگر - که نقشی در جهت دادن به کار ندارد و برده‌ی ماشین‌هایی است که با آنها کار می‌کند به «چیزی» متکی به سرمایه تبدیل می‌شود. از اینرو، برای او، رهایی جامعه از مالکیت خصوصی و از بندگی، شکل سیاسی رهایی بردگان را می‌گیرد؛ نه به این مفهوم که تنها رهایی طبقه‌ی اخیر مورد توجه است بلکه از آنرو که این رهایی، رهایی انسانیت به طور کلی را در بر دارد. زیرا همه‌ی اشکال بندگی در رابطه‌ی کارگر با تولید مستتر است و همه انواع بردگی تنها همین بردگی است که به لباس‌های دیگر در آمده با آن پایه و ما به گرفته‌اند.» (۱۲)

باز هم باید تأکید شود که هدف این نویسنده‌ی قرن نوزدهم به آزادی طبقه‌ی کارگر محدود نمی‌شود. بلکه وی خواستار آزادی نوع انسان است و تحقق این آرمان را در بازگرداندن فعالیت بیگانه‌نشد و آزاد همه‌ی انسانها می‌جوید و جامعه‌ای را خواستار است که هدف آن انسان باشد و نه تولید «چیزها»؛ جامعه‌ای که در آن انسان دیگر «نه جانوری از پای افتاده که انسانی به کمال پیوسته است.» (۱۳)

در مهم‌ترین کتابش، در توضیح فرآوردی کار بیگانه از مفهومی به نام پرسش کالامد می‌گیرد. تولید سرمایه‌داری روابط انسانی بین افراد را به روابط

بین اشیاء بدل می‌سازد و این تبدیل نشان می‌دهد که سرمایه‌داری تلقی کالا را تا کجا گسترش داده است و به چه چیزهایی چون کالای نگردد. «در این وجه تولید، به جای اینکه ثروت مادی نیازهای کارگر را برآورده آورد راه تکامل باری کند، این کارگر است که برای ارضای گسترش طلبی ارزش - های موجود زندگی می‌کند. پس نتیجه جز این نتواند بود. همانطور که در مذهب فرآورده‌های معزنان بر وی حکمرانی می‌کنند، در تولید سرمایه‌داری این فرآورده‌های دستهای اویند که بر او حکم می‌رانند.» (۱۴)

«نظام ماشینی با ناتوانی انسان دست به دست هم میدهند تا با همداستانی یکدیگر انسان ناتوان را به ماشین تبدیل کنند.» (۱۵)

امروزه کار با انسان بسیار بیگانه‌تر از زمانی است که تولید از راه حرفه‌ها و صنایع دستی انجام می‌پذیرفت. «در حرف و صنایع دستی، کارگر، ابزار را به کار می‌گیرد، در کارخانه این ماشین است که او را به کار می‌گیرد. در آنجا اومشاً و مصدر حرکت ابزارهای کار است، اینجا حرکت ماشین‌هاست که او را وادار به تبعیت می‌سازد. در صنایع دستی، کارگران، اجزای ساز و کسار (مکانیسم) زنده‌اند ولی در کارخانه با ساز و کارهای بیرونی مستقل از کارگر روبه‌رو هستیم که کارگر زنده را بصورت زاینده‌ای به دنبال دارد.» (۱۶)

برای شناخت این نویسنده به نهایت اهمیت دارد که بدانیم مفهوم بیگانگی که محور تفکر او در جوانی بود در اندیشه‌ی روزگار سالخوردگی اش همچنان موضع خود را حفظ کرد. دستخطهای اقتصادی و فلسفی که یادگار جوانی او است و کتابی که در پیری نوشته شده است گواه این تداوم و پیوستگی است.

«این واقعیت حاکی از آن است که موضوع کار بافرآورده‌ی آن، اینک هستی‌ای بیگانه و نیرویی مستقل از تولیدکننده است که در برابر او می‌ایستد. فرآورده‌ی کار، کاری است که در یک عین تجسم یافته و به یک شیء مادی تبدیل شده است؛ این فرآورده، کار عینیت یافته است. انجام کار در همان حال عینیت بخشیدن به آن است. در حوزه‌ی اقتصاد سیاسی انجام کار همچون تباهی کارگر نمودار می‌شود، عینیت یافتن به خسران کارگر می‌انجامد و او را برده‌ی شیء می‌سازد و تسلط بر موضوع کار به قیمت بیگانگی کارگر به ثمر می‌رسد.» (۱۷)

و نیز: «در نظام سرمایه داری همه‌ی شیوه‌ها برای بالا بردن بارآوری اجتماعی به خرج کارگر به ثمر می‌رسد؛ همه‌ی وسایل تکامل تولید به وسایل تسلط بر تولیدکنندگان و بهره‌کشی از آنان بدل می‌شود. اینها کارگر را فلج و منته می‌کنند؛ او را تا حد یک زائیده‌ی ماشین تنزل می‌دهند؛ هرگونه جذابیت کار را برای او از بین برده آنرا به یک زحمت منفور مبدل می‌سازند. به همان نسبت که علم همچون نیرویی مستقل با کار درمی‌آمیزد، کارگر از امکانات (قوای) روحی فرآیند کار بیگانه می‌شود.» (۱۸)

در جای دیگر نقش مالکیت خصوصی (البته نه مالکیت خصوصی اشیاء مصرفی بلکه مالکیت ابزارهای تولید یعنی مالکیت سرمایه‌داری) را در بیگانگی ساختن کارگزار خویش آشکارا مشاهده کرد. وی نوشت: «از اینرو مالکیت خصوصی حاصل و نتیجه‌ی ضروری کار بیگانه و رابطه‌ی بیگانگی کارگر با طبیعت و با خودش می‌باشد. بنابراین علت بیگانگی کارگر با طبیعت، باخویش و با کار خویش، مالکیت خصوصی است. نتیجه‌ی مسلم مالکیت خصوصی، انسانی است از خود بیگانه و

ازخویش مهجورمانده و کارزندگی بیگانه» (۱۹) (زندگانی و کاری که انسان را ازخویش و ازخلوت خویش دور می‌سازد-م).

«یکی از عوامل اصلی در تکامل تاریخ اینست که بشر هرچه تولید کرده شخصیتی مستقل به خود گرفته بر او چیره شده است، انتظارات و امیدهای او را نقش بر آب ساخته، بربرآورده‌های او خط بطلان کشیده است» (۲۰) انسان بیگانه بیهوده می‌بندارد که بر طبیعت تسلط دارد. او برده‌ی اشیاء و شرایط، زائیده‌ی و امانده‌ی جهانی است که با تبلور بخشیدن به نیرو و هایش آفریده است. به نظر او بیگانگی در فرآیند کار، بیگانگی از فرآورده‌ی کار و از شرایط با بیگانگی از خود، از هم نوع خویش و از طبیعت، بستگی جدایی‌ناپذیر دارد. «نتیجه‌ی مستقیم بیگانگی انسان از فرآورده‌ی کارش، از فعالیت حیاتی و از زندگی انسانی‌اش، مهجورماندن او از انسان‌های دیگر است. رابطه با خویش جزئی از رابطه با دیگر مردمان است. از اینرو بیگانگی باخویش به بیگانگی با دیگران می‌انجامد. رابطه‌ی انسان باخویش، با کارش و بافرآورده‌ی آن همانگونه است که رابطه‌ی او با دیگر انسانها، با کار آنان و بافرآورده‌ی کارشان. این گفتار که انسان از زندگی گونه‌ای بیگانه است به آن معنا است که هر کس از دیگر کسان و نیز از زندگی انسانی بیگانه است.» (۲۱) انسان بیگانه، نه تنها با دیگر مردمان بلکه با گوهر مردمی و با شخصیت انسانی خویش، هم در صفات طبیعی و هم در صفات روحی بیگانه است. سرانجام این بیگانگی از گوهر مردمی، خودخواهی و خودمداری است و به بیان او: «گوهر مردمی وسیله‌ای برای زندگی فردی انسان می‌شود. بیگانگی کار به بیگانگی انسان با تن خویش، با طبیعت برونی، با حیات معنوی و زندگی انسانی می‌انجامد.» (۲۲)

برداشت بنیانگذار فلسفه‌ی علمی در اینجا به این اصل کانتی (Principle-

زندگی می‌شود که انسان باید همواره خود هدف باشد و نه وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی دیگر. ولی اواز اینهم پیشتر می‌رود و می‌گوید گوهر مردمی انسان هیچ‌گاه نباید وسیله‌ای برای زندگی فردی او باشد. ناسازگاری بین نظر این نویسنده و حکومت مطلقه کمیونیستی در اینجا آشکارتر از هر جای دیگر نمایان است. او می‌گوید انسانیت انسان حتی نباید وسیله‌ای برای زندگی فردی او باشد، پس چگونه می‌تواند وسیله‌ای در دست دولت، طبقه یا ملت گردد.

بیگانگی به بازگونی همه‌ی ارزش‌ها می‌انجامد. اقتصاد و ارزش‌های آن «سود، کار، صرفه‌جویی و میان‌روی» (۲۳) را هدف‌های برتر زندگی شمردن، به ناسوانی انسان در به‌ظهور رساندن ارزش‌های اخلاقی راستین و «برخورداری از وجدانی سالم، تقوی...» ره می‌برد؛ «ولی اگر من زنده نباشم چطور می‌توانم وجدانی سالم داشته باشم؟» (۲۴) در حالت بیگانگی هر یک از دو قلمرو اقتصادی و اخلاقی زندگی، مستقل از دیگری است. «هر یک برای خود قلمرو خاصی جدا از دیگری و بیگانه با آن دارد.» (۲۵) وی نیازهای کاذب - نیازهایی را که در یک بیگانه به عنوان نیازهای انسانی خودنمایی می‌کند - شناخت و اوج بیگانگی را - آنطور که امروزه می‌بینیم - پیش‌بینی کرد. در جامعه‌ی سالم آینده و از دیدگاه جامعه‌گرایانه، آنچه بیش از هر چیز مورد توجه است «سرشاری از نیازهای انسانی است و این خود در سایه‌ی وجه تولید نو و فرآورده‌های نو، در پرتو تجلی تازه‌ای از نیروهای انسانی و غنی‌سازی ساختن انسان از راهی نو فراهم می‌آید.» (۲۶) در جهان بیگانه‌ی سرمایه‌داری، نیازها، تجلی نیروهای نهفته‌ی انسان و از آنرو نیازهای انسانی نیستند. در این دنیا «هر کس می‌کوشد نیاز تازه‌ای در دیگری ایجاد کند تا او به خاطر ارضای این نیاز دروغین از آنچه گرامی می‌دارد دست بشوید؛ می‌کوشد به شکل

۶۸

تازه‌ای او را وابسته سازد؛ وسایل تازه‌ای برای تأمین منحوشی و لذت او فراهم آورد و از آنرا او را به ورشکستگی اقتصادی بکشاند. هر کس برای خرسند ساختن خویش و بر آوردن نیازهای خود خواهانه‌ی خود سایه‌ی شوم قدرتی بیگانه‌قدرتی که با خواست‌های طبیعی مردمان سازش ندارد - را بر دیگران می‌گسترند. از اینجا است که هر چه تولیدگسترش می‌یابد، هر چه انواع تازه‌ای از محصولات و فرآورده‌ها ساخته می‌شود، بر قدرت‌های بیگانه‌ای که انسان را مطیع خویش ساخته‌اند می‌افزاید و راه‌های تازه‌ای برای فریب دادن و غارت کردن مردمان گشوده می‌شود. انسان روز به روز بیون‌تر می‌شود و انسانیت او هر چه بیشتر در مغالک‌مذلت فرو می‌رود. هر روز بیش از روز پیش به پول احساس نیاز می‌کند تا سیمای خصمانه‌ی زندگی را بزاید و بر این زندگی که چهره‌ی خصمانه گرفته است تسلط یابد. ولی چه سود؟ هر چه بر کمیت تولید افزون شود قدرت پول کاستی می‌گیرد. هر چه قدرت پول افزون‌تر، نیاز انسان بیشتر. بنابراین نیاز به پول نیاز حاکم در اقتصاد نوین و تنها نیاز زاینده‌ی این اقتصاد است. هر چه روز می‌گذرد «مقدار» پول تنها خصوصیت بارز و برانگیزنده‌ی آن می‌شود. پول به هر چیز یک خصلت انتزاعی می‌دهد (از راه متمرکز ساختن توجه روی قیمت)؛ از همه چیز انتزاع می‌سازد. ولسی خود نیز از این تعمیم در انتزاع ساختن برکنار نمی‌ماند؛ پول نیز یک مقوله‌ی کمی می‌گردد (پول را به عنوان یک وسیله‌ی مبادله و یک وسیله‌ی رفع نیازها - وسیله‌ای عینی و ملموس نمی‌نگرند - بلکه به مقدار عددی آن توجه می‌کنند که مقوله‌ای انتزاعی است - م). زیادت طلبی و در ارضای هوس‌ها از جاده‌ی اعتدال فراتر رفتن نمودار حاکمیت پول است. پول قدرت مسلط بر جامعه است و عشق به پول و آزمندی در طلب آن با همان چهره‌ی انتزاعی حاکمی از این حاکمیت وسلطه است. سیمای ذهنی این حاکمیت

۶۹

پول را در آنجا می‌توان دید که گسترش تولید و توسعه‌ی نیازها به درگاه-بوسی زیر کانه و همواره حیل‌گرانه‌ای بر آستان خواهش‌های غیرمردمی، تباهی‌گرفته، غیرطبیعی و وهم‌آمیز می‌انجامد. مالکیت خصوصی نمی‌داند چگونه نیازخام حیوانی را به نیاز تربیت‌شده‌ی انسانی تبدیل کند. انگار گسری آن خیال‌پروری، هوسرانی و توهم است. هیچ خواهی‌ای در طلب عنایت سلطان ستمگر از او تملق نمی‌گوید و برای تحریک اشتیاق خسته‌ی او به وسایلی شرم‌آور نمی‌کوشد، بیش از آنچه خواهی‌ صنعت، یعنی سرمایه‌گذار، می‌گوید و می‌کوشد تا چند سکه‌ی نقره به دست آورد یا طلا را از کیسه‌ی همسایه‌ی محبوب عزیزش بر بآید. هر کس با هر فرآورده‌ای که عرضه می‌کند دامی گسترده است تا از آن راه شیره‌ی جان دیگری یعنی پول او را به چنگ آورد. هر نیاز واقعی با بالقوه، همچون پرنده‌ای که در طلب طعمه به سوی دام می‌رود، ترا به دام می‌کشد. و از اینجا است که زندگی اجتماعی انسان دستخوش بهره‌کشی و غارت می‌شود. همانطور که هر نقص و ضعف تو نقطه‌ی ارتباط و پیوند تو با آسمان است؛ وسیله‌ای است که آخوند از آن استفاده می‌کند تا پنجه‌ی خود را بر جان و دل تو استوار سازد، هر نیاز تو نیز برای همسایه‌ات فرصتی است که با آهنگ دوستانه‌ای می‌گوید: دوست عزیز امن ما محتاج شما را در اختیاران می‌گذارم ولی شما شرایط لازم را می‌دانید... می‌دانید برای واگذار کردن خودتان به من از چه جوهری باید استفاده کنید. من کلاه سر شما می‌گذارم اما خوشی شما را تأمین می‌کنم. پیشگام سرمایه‌داری به تابه‌ترین هوسرانی‌های همسایه‌اش تن می‌دهد، نقش پاندا را بین وی و نیازهایش ایفا می‌کند، اشتیاق‌های ناسالم را در وی بیدار می‌سازد و مراقب هر ضعف او است تا پس از برآوردن هوس‌های او پاداشی برای این دل‌الهی محبت مطالبه کند.» (۲۷) آدمی که به این شکل

به دنبال نیازهای بیگانه‌ی خویش می‌رود، موجودی است که «رنگ مردمی را از تن و جان خویش زدوده...» انسان-کالا می‌است که خود بت خویش‌گشته است و در همه حال سود خویش می‌جوید. « (۲۸) انسان-کالا فقط یک راه برای مربوط ساختن خویش با جهان می‌شناسد. رابطه‌ی او با جهان پیش از هر چیز بر اساس «داشتن» و «مصرف کردن» است. «هر چه کمتر باشی»، هر چه کمتر زندگی‌ات را جلوه‌گر سازی، بیشتر «داری»، بیگانگی‌ات از زندگی بیشتر و در عوض اندوخته‌ی زندگی بیگانه‌ات افزون‌تر است.» (۲۹)

تاریخ نشان می‌دهد که برداشت این فیلسوف از بیگانگی درست بوده و تنها یک تصحیح را ضروری شمرده است. وی عقیده داشت طبقه‌ی کارگر، بیگانه‌ترین طبقه است. از این رو رهایی از بیگانگی لزوماً می‌بایست با رهایی طبقه‌ی کارگر آغاز شود. او پیش‌بینی نکرد که بیگانگی تا کجا سرنوشت جماعت انبوهی از مردمان-جماعتی که روز به روز بر تعداد آنها می‌افزاید- خواهد شد. اینان جماعتی هستند که بیشتر با انسانها و نمادها (سمبولها) سروکار دارند تا با ماشین‌ها. ابزار کار اینان نماد و تمثیل است. از نماد مدد می‌گیرند تا مردمان را بفریبند و بر آنان سلطه بگسترند. امروزه منشیان، فروشندگان و مدیران حتی از کارگر دستی بیگانه‌ترند. کار کارگر دستی هنوز هم جلوه‌گاه برخی ویژگی‌های شخصی مانند مهارت، قابلیت اعتماد... است. وی مجبور نیست شخصیت‌اش، لبخندش و عقایدش را در معرض داد و ستد قرار دهد. اما آنها که نمادها متاعشان است و این متاع را برای فروش عرضه می‌کنند (یعنی فروشندگان، مدیران...) نه فقط به خاطر مهارتشان استخدام می‌شوند بلکه همچنین به واسطه‌ی همه‌ی خصایل شخصی که آنها را «بسته‌بندی‌های جذاب شخصیت» می‌سازد-آنچنان بسته‌بندی‌هایی که دست یا زیدن به آنها یا

نهادهای سیاسی است؛ گرچه هم این وهم آن را خود آفریده است. نوع بشر، هراسان و نگران در این اندیشه است که آیا از قدرت چیزهایی که خود آفریده، از عمل کور دیوان - سالاری‌هایی که خود بر گماشته است نجات می‌یابد یا نه.

سروکارداشتن با ایشان را آسان می‌کند. اینان بیش از کارگر ماهر «انسان سازمانی» اند و بت آنها شرکت سهامی است. ولی در مورد مصرف فرقی بین کارگران دستی و اعضای دیوان - سالاری نیست. همگان در طلب اشیاء تازه‌اند. می‌خواهند «داشته باشند» و مصرف کنند. آنان دریافت - گران و مصرف کنندگان فعلی پذیرند که و امانده در بند «چیزهایی» هستند که نیازهای ساختگی‌شان را برمی‌آورد. ایشان به‌طور بار آور با جهان مربوط نمی‌شوند، با جهان در واقعیت تامل‌ناش رو به‌رو نمی‌شوند و در این فرآیند با جهان یگانگی نمی‌یابند. آنان «چیزها» را می‌پرستند و ماشین‌های تولیدکننده‌ی این اشیاء را می‌ستایند. و در این جهان بیگانه احساس غربت و تنهایی می‌کنند.

با اینکه وی عنایت چندانی به مسأله‌ی دیوان - سالاری نکرده است با اینهمه گفتار او همین امروز راست می‌آید. «تولید نه فقط انسان را به کالا تبدیل می‌کند، نه تنها از او کالا می‌سازد و به وی نقش کالا می‌دهد بلکه محیطی به وجود می‌آورد که او این نقش را بپذیرد و متناسب با آن پرورده شود. از او موجودی می‌سازد که رنگ مردمی را از تن و جان خویش زوده است. دژخویی، بی‌چهرگی و بیمغزی کارگر و سرمایه‌دار مظهر این نامردمی و این بیرنگی است. حاصل این وضع «انسان - کالا» بی‌است که خودبت خویش گشته است و در همه حال سود خویش می‌جوید.» (۳۰)

این نویسنده به زحمت می‌توانست پیش‌بینی کند که اشیاء و شرایطی که ما ساخته‌ایم تا چه حد بر مامهتری می‌یابند ولی بهترین شاهد راستی مدعای او اینست که امروزه نژاد انسانی زندانی سلاح‌های هسته‌ای و

فصل ششم

بزداشت بنیانگذار فلسفه‌ی علمی از جامعه‌گرایی

برای پی بردن به برداشت این نویسنده از جامعه گرایی باید برداشت او از انسان را به درستی شناخت. اکنون دیگر روشن است که به موجب این برداشت جامعه‌ی سالم آینده، اجتماعی از افراد یکدست و خودکار نیست. خواه این افراد در آمد یکسانی داشته‌اند از خوردنی و پوشیدنی به‌طور شایسته برخوردار باشند یا نه. جامعه‌گرایی تسلیم انسان‌ها را بدولت، ماشین یادوان - سالاری نمی‌پذیرد. جامعه‌گرایی نه جامعه‌ای را می‌پذیرد که در آن دولت به‌عنوان يك « سرمایه‌دار انتزاعی » کار فرما باشد و نه جامعه‌ای را که « سرمایه‌ی آن در اختیار يك سرمایه‌دار یا يك بنگاه سرمایه‌داری باشد. » (۱) هیچیک از این دو نمی‌تواند جامعه‌ی مطلوب فیلسوف ما باشد. در واقع چنانکه او در دستخط‌های اقتصادی و فلسفی می‌گوید « مردم‌گرایی به‌خودی خود هدف تکامل انسانی نیست. پس هدف چیست؟ »

هدف جامعه‌گرایی، انسان است. هدف جامعه‌گرایی آن است که شکلی از تولید و سازمانی در جامعه برقرار شود که در پرتو آن انسان بتواند باخوبی‌اش، باهمنوع خود و با طبیعت بگانه شود و بر بیگانگی از کار خود، بر بیگانگی از فرآورده‌ی کار خویش غلبه کند؛ هدف جامعه - گرایی، جامعه‌ای است که در آن انسان بتواند به‌خوبی بازگردد و جهان را با نیروهایش در برگیرد و لذا با جهان یکی شود. جامعه‌گرایی، از نظرگاه این فیلسوف، به‌گفته‌ی بل تیلیخ « جنبشی است که به‌احیای عشق در واقعیت اجتماعی برخاسته است. »

وی هدف جامعه‌گرایی را با وضوح تمام در پایان جلد سوم از

کتاب مشروحش بیان کرد: « تا وقتی مجبور به کار کردن هستیم، تا وقتی فشار ضرورت و سودمندی‌صوری پشت سرما است و ما را به کار و می‌دارد به قلمرو آزادی پانخواهیم گذاشت. قلمرو آزادی بر حسب طبیعت خویش بیرون از دایره‌ی تولیدمادی محض واقع می‌شود. درست همان‌طور که آدم بدوی باید برای حفظ حیات خود و باز آفرینی آن با طبیعت بسنیزد، انسان متمدن نیز - در هر جامعه‌ی که زندگی کند و با هر وجه تولید که سروکار داشته باشد - ناگزیر است به‌همان راه رود. ضرورت بر هر دو به يك شکل سایه گستر است. به موازات تکامل انسان قلمرو ضرورت طبیعی گسترش می‌یابد، زیرا نیازهای انسان افزون می‌شود. ولی در همان حال نیروهای تولید - که وی از رهگذر آنها نیازهایش را برمی‌آورد - افزایش می‌یابند. در این عرصه آزادی چیزی جز این نیست که انسان‌های به‌اجتماع گرویده، یعنی تولیدکنندگان همراه و هماهنگ، بده و بستانشان با طبیعت را بر مبنایی بخردانه استوار کرده زمام آنرا مشترکاً در دست گیرند، نه آنکه طبیعت چون نیرویی کور بر آنان حکم براند. این انسان‌ها با کاربرد کمترین کار - مایه و در شرایطی در خورد طبیعت انسانی‌شان به‌این مهم برمی‌خیزند. ولی قلمرو تولید باز هم يك قلمرو الزام آور، يك قلمرو ضرورت است. تکامل نیروهای انسانی که خاستگاه آن آزادی است و در عین حال از ضرورت ناشی می‌شود فراسوی این قلمرو (قلمرو تولید) آغاز می‌گردد. » (۲)

در اینجا وی همه‌ی عناصر جامعه‌گرایی را تشریح می‌کند. پیش از هر چیز انسان‌ها با همدستانی و نه با هم چشمی به تولید می‌پردازند. اینان خردمندانه و بسرکنار از بیگانگی به تولید دست می‌آزنند. این بدان معنا است که به‌جای اینکه تولید چون نیرویی کور بر انسان حاکم شود او بر تولید سلطه می‌گسترده. این برداشت، بی‌تردید، آن نوع جامعه‌گرایی را که در آن انسان زیر سلطه‌ی اهریمنی دیوان - سالاری

است نمی‌کند، گو که این دیوان - سالاری اقتصاد دولتی را بهتر از يك بنگاه بزرگ بگرداند. این بدان معنا است که فرد در طراحی و در اجرای طرح‌ها شرکت فعالانه دارد. به کونه سخن معنایش تحقق مردم-سالاری سیاسی و صنعتی است. وی از این شکل نوین جامعه‌ی غیر بیگانه، استقلال انسان را چشم داشت؛ امیدوار بود از این رهگذر انسان روی پای خودش بایستد و وجه تولید و مصرف بیگانه او را فلج نکنند و وی بتواند به راستی خالق و خداوندگار زندگی خویش باشد و از آنرو به جای اینکه تنها «وسایل» زندگی را تولید کند، «زندگی کردن» را پیشه‌ی خود سازد. جامعه‌گرایی، برای این فیلسوف هرگز به خودی خود، نه کمال حیات که شرطی برای این کمال است. وقتی انسان برای جامعه‌طرحی نودر انداخت، یعنی آنرا بر پایه‌ای خردمندانه و غیر بیگانه استوار کرد، فرصت خواهد یافت که به هدف زندگانی بر دازد: «تکامل نیروی انسانی که خاستگاه آن قلمرو راستین آزادی است». این فیلسوف، مردی که هر سال همه‌ی آثار آشیل و شکسپیر را می‌خواند، و بزرگترین آثار اندیشه‌ی انسانی را در خویش شکوفای ساخت هرگز به خواب هم ندیده بود که جامعه - گرایی او به آسایش، به خوب خوردن و خوب پوشیدن تفسیر شود یا در حکومت «کارگری» جلوه کند. به نظر او انسان در روند تاریخ، فرهنگی آفریده است که وقتی هم از زنجیرهای فقر اقتصادی و هم از زنجیرهای فقر معنوی - که زائیده‌ی بیگانگی است - آزاد شود می‌تواند از آن بر خوردار شود. بینش این فیلسوف، بر ایمان او به انسان، ایمان او به قوای راستین انسان و ذات مردمی استوار است - ذاتی که در تاریخ به ظهور پیوسته است. وی به جامعه‌گرایی همچون شرط آزادی و خلاقیت انسانی می‌نگریست و هرگز آنرا به خودی خود هدف زندگانی انسان نمی‌شمرد.

۷۸

برای او، جامعه‌گرایی (یا مردم‌گرایی) گریز با بریدن از دنیای عینی نیست. جامعه‌گرایی وی این جهان را - که انسانها با عینیت بخشیدن به استعدادهاشان آفریده‌اند - وانمی‌گذارد. جامعه‌گرایی بازگشتی آمیخته به فقر، به سادگی نابه‌هنجار ابتدایی نیست. بلکه پیدایی واقعی و تحقق راستین طبیعت انسان است. جامعه‌ی بهین‌آینده، جامعه‌ای است که ذات انسان را تحقق می‌بخشد و در پرتو آن انسان با خویش آشتی می‌کند. جامعه‌گرایی چیزی نیست جز آفریدن شرایط لازم برای رشد انسان آزاد، خردمند، فعال و مستقل. پس تحقق هدفی رسولانه است: شکستن بت‌ها.

پس چرا به این نویسنده همچون دشمن آزادی می‌نگرند؟ به دو دلیل: نخست فریبکاری توأم با خودرأیی استالین که به خودجرات می‌داد به نام او سخن بگوید و دوم جهل اغراق‌آلود غرب درباره‌ی این نویسنده. برای او هدف جامعه‌گرایی آزادی است به مفهومی خیلی عمیقتر از آنچه مردم - سالاری موجود بتواند حتی تصورش را بکند. آزادی به معنای استقلال است. آزادی یعنی روی پای خود ایستادن، نیروهای خود را به کاربردن و خویشتن را به طور بارآور با جهان مربوط ساختن. وی گفته است: «آزادی آنچنان با روح انسان سرشته است که حتی رقیبانش بر آستان آن سر موافقت می‌سایند. هیچکس با آزادی نمی‌جنگد، حداکثر با آزادی دیگران به مخالفت برمی‌خیزد. بنا بر این آزادی همواره وجود داشته است، نهایت اینکه زمانی يك امتیاز ویژه و زمانی دیگر حقی همگانی بسوده است.» (۳)

جامعه‌گرایی، برای او، جامعه‌ای است که نیازهای انسان را بر می‌آورد. ولی بسیاری خواهند پرسید آیا این همان کاری نیست که سرمایه‌داری کنونی انجام می‌دهد؟ آیا شرکت‌های سهامی بزرگ، دنیای

غرب در بر آوردن نیازهای انسانی بر هم پیشی نمی گیرند؟ و آیا شرکتهای تبلیغاتی بزرگ مجامع اکتشافی نیستند که با کوششهای وسیع خود - از زمینه بایی تا «تحلیل انگیزه ها» - می خواهند نیازهای انسانی را کشف کنند؟

درواقع برای پی بردن به مفهوم جامعه گرایی باید به تمیز این نویسنده بین نیازهای راستین انسان و نیازهای ساختگی او آگاهی یافت. نیازهای راستین انسان از طبیعت او منشأ می گیرند و نیازهای ساختگی زائیده دخالت عوامل بیگانه می محیط است. تنها برپایه تصویرری از طبیعت انسان و نیازهای انسانی می توان بین این نیازها و نیازهای دروغین تمیز داد. نیازهای راستین نیازهایی هستند که ارضای آنها برای تحقق ذات وی به عنوان انسان ضروری است. به گفته ی او «آنچه را به راستی بدان عشق می ورزم همچون یک نیاز احساس می کنم که بی آن ذات من نمی تواند سیراب، اشباع و خرسند شود.» (۴)

وی تنها برپایه مفهوم ویژه ی طبیعت انسان می تواند بین نیازهای راستین و نیازهای دروغین انسان فرق گذارد. به لحاظ ذهنی محض نیازهای دروغین همچون نیازهای راستین گزیر ناپذیر واقعی می نمایند. به دیگر سخن از دیدگاه صرفاً ذهنی معیاری برای تمیز این دو وجود ندارد. (در اصطلاح شناسی نوین می توان بین نیازهای بیمارگونه و نیازهای بخردانه (سالم) فرق گذاشت.) (۵) انسان غالباً از نیازهای دروغین اش آگاه اما از نیازهای راستین بیخبر است. وظیفه ی تحلیل گر جامعه آن است که انسان را بیدار کند تا او نیازهای راستین را از دروغین باز شناسد. هدف جامعه گرایی، برای این فیلسوف، شناختن و تحقق بخشیدن به نیازهای راستین انسان است و این تنها وقتی به واقعیت می پیوندد که تولید در خدمت انسان باشد و سرمایه نتواند نیازهای کاذب بر انسان

تحمل کند.

برداشت فیلسوف ما از جامعه گرایی، پرخاش است بر بیگانگی انسان. و از اینجا به فلسفه های هستی گرای ماننده می شود. به گفته ی آلدوس هاکسلی «سازمان های اجتماعی، اقتصادی و بین المللی کنونی دست به دست هم داده به امحای عشق برخاسته اند.» (۶) پس جامعه گرایی این نویسنده پرخاش است بر این بی نصیبی از عشق، بر بهره کشی انسان از انسان و بر بهره کشی انسان از طبیعت؛ یعنی بر تباه کردن منابع طبیعی که در دسترس ما است. کفاردی این استثمار مبرص فانه ی ما را اکثریت انسان های امروزی و بیشتر از آنان نسل های آینده باید بردارند. انسان آشنا و بیگانه با خویش که هدف جامعه گرایی است نه حاکم بر طبیعت، که با آن بیگانه است؛ زنده است و زندگی بخش، آنچنانکه اشیاء برای او جان می گیرند.

آیا این همه بدان معنا نیست که جامعه گرایی تحقق عمیقترین محرک های مشترک در مذاهب انسانی گذشته است؟ چرا. مشروط بر اینکه بدانیم بنیانگذار این مکتب مانند هگل و بسیاری دیگران دل بستگی اش را به روح انسان بیان می کند، نهایت اینکه نه به زبان خدا پرستانه بلکه به زبان فلسفی. او از آنروبر مذهب خروشید که با انسان بیگانه شده است و نیازهای راستین انسان را سیراب نمی کند. ستیز وی با خدا در واقع پرخاشی است بر بتی که نام خدا گرفته است. در رساله ای که در جوانی نگاشته چنین گفته است: «نه آنان که خدایان عوام را تحقیر می کنند بی خدایند بلکه آن کسانی بی خدایند که پندارهای عوام را به خدا نسبت می دهند». الحاد این فیلسوف مترقی ترین شکل عرفان تعقلی است و وی از غالب کسانی که بخاطر خدا و مذهب بر او خروشیده باسنگ بی خدایی اش می رانند به میسرا که هارت یا زن بودیسم (۷) نزدیکتر است.

سخت است از تلقی او نسبت به مذهب سخن بگوییم بی آنکه

رابطه بین فلسفه تاریخ و جامعه‌گرایی او را از یک سو با امید به ناجی موعود در گفتار انبیای عهد عتیق و از سوی دیگر با ریشه‌های معنوی انسان‌گرایی در تفکر یونانی و رومی یادآور شویم. امید به ناجی موعود در واقع سیمایی استثنایی در اندیشه غربی است. انبیای عهد عتیق به خلاف لائوتزو و بودا تنها پیشوایان معنوی نیستند بلکه همچنین رهبران سیاسی‌اند. آنان راه‌های زندگی را به انسان یاد می‌دهند. بیشتر انبیای عهد عتیق در این انگار همداستانند که تاریخ مفهومی دارد؛ بر آنند که انسان در فرایند تاریخ خوب شدن را تکامل می‌بخشد و سرانجام نظم اجتماعی بر پایه‌ی صلح و عدالت خواهد آفرید. ولی صلح و عدالت برای انبیای عهد عتیق تنها بدان معنا نیست که جنگ و بیهودگی از جامعه‌ی بشری رخت بر بندد. ریشه‌ی مفاهیم صلح و عدالت در برداشت کلی عهد عتیق از انسان نهفته است. انسان پیش از آگاهی از خویش یعنی پیش از آنکه انسان باشد با طبیعت در یگانگی زندگی می‌کند (آدم و حواد در بهشت). اولین قدمی که انسان به اختیار خود برمی‌دارد، یعنی قدمی که توانایی «نه» گفتن را به او می‌دهد، دیدگان او را باز می‌کند و او خویش را در جهان بیگانه‌ای می‌یابد که در میان تضادهایی با طبیعت احاطه شده است. او انسان را با انسان و انسان را با طبیعت و مرد را با زن در تضاد می‌بیند. فرآیند تاریخ، فرآیندی است که از رهگذار آن انسان ویژگی‌های انسانی‌اش، قدرت عشق و تفاهم‌اش را به‌طور می‌رساند و وقتی وی انسانیت نامی خویش را بازیابد می‌تواند به وحدت گمشده‌ی خود بسا جهان باز گردد. ولی این وحدت نوین با وحدت پیش از آگاهی یعنی وحدت ما قبل تاریخ فرق دارد. این آشتی انسان است با خویش، با طبیعت و با هم‌عش و بر این مبنا استوار است که انسان در فرآیند تاریخ خویش را متولد می‌سازد. در اندیشه‌ی عهد عتیق خدا در تاریخ آشکار می‌شود (خدای ابراهیم، خدای اسحاق، خدای یعقوب). رستگاری انسان در

تاریخ نهفته است نه در مقامی مسلط بر تاریخ، این بدان معنا است که هدف‌های معنوی انسان با دیگر گونی جامعه پیوندی جدایی ناپذیر دارد. سیاست اساساً قلمروی نیست که بتوان آنرا از قلمرو ارزش‌های اخلاقی جدا نمود، سیاست نمی‌تواند و نباید انسان را از تحقق بخشیدن به خویش بازدارد.

اندیشه‌های مربوط به هم در تفکر یونانی برخاست. از زنون بنیان‌گذار فلسفه‌ی روانی تاسکا و سیرون، مفاهیم قانون طبیعی و برابری انسان تأثیری قوی بر اندیشه‌ی انسانها اعمال کرد. و اینها با سنت نبوی در آمیخته پایه‌های تفکر مسیحی را تشکیل می‌دهند.

گرچه مسیحیت، به ویژه از زمان پولس، به تبدیل مفهوم تاریخی رستگاری به رستگاری روحانی محض (اخروی) گرایید و گرچه کلیسا جانشین «جامعه‌ی با فضیلت» گشت با اینهمه این دیگر گونی، به هیچ رو، به کمال نپیوست. آباء اولیه‌ی کلیسا انتقادی ریشه‌دار از وضع موجود می‌کنند. اندیشه‌ی مسیحی او آخر قرون وسطا اقتدار غیر دینی دولت را از نظرگاه حکمت الهی و قانون طبیعی مورد انتقاد قرار می‌دهند. این نظرگاه تأکید می‌کند که جامعه و دولت نباید از ارزش‌های معنوی که ریشه‌شان در ایمان و عقل است جدا شوند. فراتر از این، انگار ناجی موعود حتی در اشکال بنیادی‌تر در فرقه‌های مسیحی پیش از نهضت اصلاح دینی و در تفکر بسیاری از گروه‌های مسیحی بعد از نهضت اصلاح دینی تا انجمن دوستان در زمان حاضر جلوه کرد. با اینهمه جریان اصلی تفکر مسیحی بعد از نهضت اصلاح دینی دیگر نه در اندیشه‌ی مذهبی بلکه در اندیشه‌ی فلسفی، تاریخی، اجتماعی جلوه‌گر شد. این تفکر تا اندازه‌ای منحرف در نظام‌های خیالی نهضت نوزایی (رنسانس) بیان شد بر این مبنا که دنیای نونه در آینده‌ای دور بلکه در

مکانسی دور است. این اندیشه در تفکر فلاسفه‌ی عصر روشنگری و فلاسفه‌ی انقلابات فرانسه و انگلیس جلوه کرد. این تفکر مسیحی‌آخرین و کاملترین تجلی‌اش را در برداشت‌ایسن فیلسوف از جامعه‌گرایی یافت، وی از سویی از طریق جامعه‌گرایانی چون موزس هس تحت تاثیر تفکر عهدعتیق بودوازسوی دیگر سنت مسیحی به طور غیرمستقیم از رهگذار اندیشه‌ی فلاسفه‌ی روشنگری و به ویژه از رهگذار اندیشه‌ی اسپینوزا، گوته و هگل بر وی تاثیر می‌گذاشت. عنصر مشترک در اندیشه‌ی نبوی، اندیشه‌ی مسیحی قرن سیزدهم، روشنگری قرن هیجدهم و جامعه‌گرایی قرن نوزدهم این انگار است که دولت (جامعه) و ارزش‌های مادی از یکدیگر جدایی ناپذیرند؛ و سیاست و ارزش‌های اخلاقی را نمی‌توان از یکدیگر جدا ساخت. این انگار از جانب مفاهیم دنیوی نهضت نوزایی (ماکیاولی) و سپس از سوی دنیاگرایی جامعه‌ی کنونی مورد حمله قرار گرفت. به نظر می‌رسد انسان غربی هرگاه تحت تاثیر پیروزی‌های غول آسا قرار می‌گرفت خود را با آغوش باز در اختیار نیروهایی که تازه کسب کرده بود می‌گذاشت و سر مست از این نیروهای تازه خود را فراموش می‌کرد. برگزیدگان این جوامع سودای قدرت، تجمل و سلطه بر مردمان را در سر می‌پروردند و توده‌ها را به دنبال خود می‌کشیدند. این وضع که در نهضت نوزایی با علوم جدیدش، همراه با پیدایی «دولت-شهر» های شمال ایتالیا و کشف کره پیش آمد دیگر بار همزمان با ظهور انفجاری انقلابات اول و دوم صنعتی رخ نمود.

ولی حضور عامل دیگری نگذاشت‌ایسن وضع، آشکارا و دورا پیچیدگی فهمیده شود. اگر بنا باشد که دولت یا جامعه ارزش‌های معنوی را به تحقق رساند این خطر پیش می‌آید که يك مرجع عالی طرز تفکر یا شیوه‌ی رفتار انسان را بر او تحمیل کند. آمیزش بعضی

ارزش‌ها با حیات اجتماعی به پیدایی قدرت مطلقه می‌انجامد، هر چند این ارزش‌ها به لحاظ عینی درست و منطقی باشند. مرجع معنوی قرون وسطا کلیسای کاتولیک بود. پرخاش‌گرایی (پروتستانتیزم) که با این مرجعیت به مخالفت برخاست در آغاز استقلال بیشتری را برای خود نوید می‌داد؛ فقط برای اینکه حکومت سلطنتی را بی‌چون و چرا برتن و جان آدمی حکمفرما سازد. طغیان علیه اقتدار سلطنتی به نام ملت رخ نمود و برای مدتی حکومت ملی تعهد کرد نماینده‌ی آزادی باشد. ولی به زودی حکومت ملی خود را وقف دفاع از منافع مادی صاحبان سرمایه کرد و به این ترتیب توانست کار اکثریت جامعه را استثمار کند. بعضی طبقات جامعه بر این حکومت مطلقه خروشیدند و بر آزادی فرد از دخالت مرجع دنیوی اصرار ورزیدند. این اصل مسلم آزادمندی که «آزادی از» را تأمین می‌کرد، از سوی دیگر کوشش ملت و جامعه را در تحقق «آزادی برای» محکوم شمرد. یعنی آزادمندی ناگزیر بود نه تنها بر سر جدایی فرد از دولت و کلیسا اصرار ورزد بلکه، همچنین نقش دولت را در تحقق بخشیدن به ارزش‌های اخلاقی و معنوی انکار کند و ایسن ارزش‌ها را مسأله‌ای کاملاً فردی بپندارد.

جامعه‌گرایی به انگار «جامعه‌ی با فضیلت» همچون شرطی برای برآوردن نیازهای معنوی انسان بازگشت. جامعه‌گرایی مخالف یک‌ه تازی کلیسا و دولت بود. از اینرو هدف نهایی‌اش ناپدید شدن دولت و تأسیس جامعه‌ای بود مرکب از افرادی که با رغبت با آن همکاری می‌کنند. هدف آن تجدید ساخت جامعه بود از چنان راهی که آنرا مبنایی برای بازگشت انسان به خویش قرار دهد، بدون حضور آن قدرت‌های مطلقه که اندیشه‌ی انسان را دچار فقر و محدودیت می‌کند.

از اینرو جامعه‌گرایی این فیلسوف و سایر اشکال جامعه‌گرایی

وارث‌های نبوت مسیحی ، هزاره‌گرایی مسیحی (۸) ، توماس‌گرایی قرن سیزدهم، رؤیاگرایی و روشنگری قرن هجدهم می‌باشند. جامعه-گرایی آمیزه‌ی انگار نبوی - مسیحی جامعه‌به‌عنوان سطح تحقق‌معنوی با انگار آزادی فردی است. به این دلیل با کلیسا مخالف است که کلیسا اندیشه را به بند می‌کشد و با آزادمنشی از آنجا که جامعه را از ارزش‌های اخلاقی جدا می‌کند، با استالین‌گرایی و خروشچف‌گرایی مخالف است به واسطه‌ی بکه تازی و خودرأیی آنها به‌همان اندازه که غفلشان از ارزش‌های انسانی.

جامعه‌گرایی انسان را با خویش یگانه می‌سازد و بر او جامعه‌ی انسانیت راستین می‌پوشاند . « مردم‌گرایی حل‌قطعی‌حسومت بین انسان و طبیعت و بین انسان و انسان است. حل راستین تضاد بین ذات و وجود، بین جهان‌عینی برونی و جهان‌نفسانی دورنی، بین آزادی و ضرورت، بین فرد و گونه است. مردم‌گرایی حل‌قطعی معمای تاریخ است و وقتی عرضه‌شده‌راه‌بره‌راه‌حل دیگری می‌بندد.» (۹) جامعه‌گرایی برای نظمی اجتماعی است که بازگشت انسان را به خود امکان‌پذیر می‌گرداند ، بین ذات و وجود یگانگی ایجاد می‌کند، جدایی و تضاد بین ذهن و عین را از بین می‌برد و به طبیعت رنگ انسانی می‌بخشد.

فصل هفتم

سیمای انسانی بزرگترین فیلسوف قرن نوزدهم
در زندگی خصوصی

برداشت نادرست و تعبیر ناروای نوشته‌های این فیلسوف تنها در صورتی امکان دارد که سیمای تحریف شده‌ای از شخصیت او را بپذیریم. تحریف شخصیت او همچون نظریاتش تقلیدی است از الگویی که از سوی روزنامه‌نگاران، سیاستمداران و حتی دانشمندان علوم اجتماعی - که انتظار بینشی ژرف‌تر از ایشان می‌رفت - بسیار تکرار شده است. او را آدمی تنها، پرخاشجو، مغرور و مستبد می‌خوانند که از دوستانش کناره می‌گیرد. هر کس که اطلاع مختصری از زندگی این فیلسوف داشته باشد در پذیرش این الگو با مشکلی بزرگ‌تر و برومی‌شود. زیرا تطبیق این الگو را با تصویر او - به عنوان همسر، پدر و دوست - دشوار می‌یابد.

معدودی از دواج می‌توان شناخت که همچون ازدواج کارل و جنی از کمالی انسانی برخوردار باشد. کارل، فرزند يك حقوقدان یهودی، جوان نوری بود که عاشق جنی فون وستفالن دختر يك خانواده‌ی زمین‌دار پروسی و فرزند یکی از قدیم‌ترین خانواده‌های اسکاتلندی شد. وقتی وی ۲۴ ساله بود این دو دل‌داده باهم پیوند زناشویی بستند. او بعد از مرگ همسرش اندکی بیش از يك سال زنده ماند. این ازدواجی

بود که بررغم پیشینه‌ی متفاوت زندگی دو دل‌داده، بررغم فقر و بیماری پیگری که زندگانی آندو را در خود می‌گرفت از عشقی استوار و شادمانی دو جانبه‌ای برخوردار بود، و این تنها بین دو دل‌داده‌ای امکان پذیر است که دارای استعداد فوق‌العاده‌ای برای عشق ورزیدن باشند و عمیقاً یکدیگر را دوست بدانند.

جوانترین دخترش یعنی الینور Eleanor، روابط بین پدر و مادر را در نامه‌ای تشریح کرده است. این نامه به تاریخی باز می‌گردد کمی پیش از مرگ مادر و متجاوزاً از یک سال قبل از درگذشت پدرش. وی چنین می‌نویسد:

«مور (لقب پدر) از بیماریش بهبود می‌یافت. با مدادی که او آن اندازه خود را نیرومند یافت که به اطاق مادر برود فراموش نشدنی است. وقتی آندو بهم رسیدند دوباره جوان شدند دختری و پسری در عتفان شباب و سرشار از عشقی عمیق؛ نه پسر مردی بستری و پیرزنی رنجور که با شور و حال عشق و جوانی بدرود گفته‌اند» (۱)

رابطه‌ی او با فرزندان از هرگونه شائبه‌ی تحکم‌آزاد و همچون عشق او نسبت به همسرش سرشار از عشقی بار آور بود. شاهد مدعی ما توصیف دختر او «الینور» در بساره‌ی راه پیمایی‌های او با فرزندان خویش است. در این راه پیمایی‌ها او برای ایشان داستان می‌گفت، بچه‌ها داستان‌ها را با مسافت می‌سنجیدند و فریاد می‌زدند «یک مایل دیگر بگو». «او همه‌ی داستان‌های هومر، نیبل او نکلین (۲)، گودرون، دون کیشوت، هزار و یکشب و غیره را برای ما می‌خواند. در بساره‌ی شکسپیر باید گفت کتاب‌های او کتاب مقدس‌خانه‌ی ما بود و به ندرت از دست و دهان ما می‌افتاد. وقتی شش ساله بودم صحنه به صحنه نمایشنامه‌های شکسپیر را از برداشتم» (۳) دوستی او با فردریک شاید حتی کم‌نظیر تر از ازدواج او و

رابطه‌اش با کودکان خود بود. فردریک خود مردی بود با ویژگی‌های انسانی و معنوی فوق‌العاده. وی همواره قریحه‌ی برتر دوست بزرگوارش را تصدیق و تحسین می‌کرد. زندگی‌اش را وقف کارهای دوست می‌کرد و در عین حال نقش فعال خود را دست‌کم نمی‌گرفت. به زحمت برخوردار در روابط این دو به وجود می‌آمد. نیز هیچ رقابتی بر آندو سایه‌نی افکند. به عکس از صمیمیتی برخوردار بودند که از عشقی عمیق بین آندو نشأت می‌یافت.

این فیلسوف قرن نوزدهم انسانی بار آور، غیر بیگانه و مستقل بود که وقتی نوشته‌هایش را می‌خوانیم او را متعلق به یک جامعه‌ی نوین می‌یابیم. وی به‌طور بار آور با همه‌ی جهان، با مردم و با آرمان‌های انسانی پیوند داشت. آنچنان بود که می‌اندیشید. کسی بود که هر سال کتاب‌های آشیل و شیکسپیر را به زبان اصلی می‌خواند؛ کسی بود که در خلال غم‌انگیزترین روزگار زندگی یعنی زمان بیماری همسرش در ریاضیات غوطه‌ور شد و به آموختن حساب جامعه و فاضله پرداخت. این را دمرد به انسان عشق می‌ورزید. هیچ چیز برای او شگفت‌انگیزتر از انسان نبود و این احساس را به عنوان نقل قول از هگل بیان می‌کرد: «حتی اندیشه‌ی تبهکارانه گنهکار شکوهمندتر و اصیل‌تر از شگفتی‌های آسمان است.» جواب او به پرسشنامه‌ای که توسط دخترش لورا برای او تنظیم شده بود چیزهای زیادی درباره‌ی این مرد روشن می‌کند. بسدبختی از دیدگاه او تسلیم و سرسپردگی بود؛ پیش از همه چیز از بندگی نفرت داشت؛ مثل‌های مطلوب او اینها بودند: «هیچ چیز انسانی برای من بیگانه نیست» و «باید نسبت به همه چیز تردید داشت.»

چرا گمان برده‌اند که این مرد، تنها، مغرور و مستبد بوده است.

بی شک اینها تهمنی بیش نیست. ولی صرفنظر از انگیزه‌ی تهمت زدن دلایلی این برداشت ناروا را توجیه می‌کند. اولاً مورمانند فردریک درنوشنه و درگفتار از شیوه‌ای طنز آمیز پیروی می‌کرد؛ پیکار جویسی بود که از پرخاشجویی به حد و افسر بهره‌مند بود. ولی بالاتر از همه وی مردی بود که هیچ نمی‌توانست سالوس و فربیکاری را تحمل کند. مسایل انسانی را به نهایت جدی می‌گرفت. وی نمی‌توانست دلیل تراشی دغلكارانه و گفته‌های دروغین درباره‌ی مسائل مهم را مؤدبانه و بالبخند پذیرا شود. در برابر هر نوع عدم صمیمیت ناتوان بود خواه به روابط شخصی مربوط شود خواه به آرمان‌ها. مردمی که ترجیح می‌دهند بیشتر به مجاز بیندیشند تا به واقع، و بر سر آنند که خود و دیگران را در زمینه‌ی واقعیات بنیادی زندگی بفریند باید این فیلسوف را آدمی مغرور، سرد و بیروح بپندارند. ولی این داوری بیش از آنکه بتواند نکته‌ای را در زندگی این نویسنده نشان دهد حاکی از احوال این رمیدگان از واقعیت است.

اگر جهان به سنت انسان‌گرایی بازگردد و بر تپاهی فرهنگ غربی، هم در شکل شوروی و هم در شکل سرمایه‌داری، غلبه کند، خواهد دید که: این اندیشمند انسان دوست نه متعصب و نه فرصت طلب بود؛ وی شکوفان شدن انسانیت غربی را نشان میداد؛ انسانی بود در حقیقت جوی سرسخت و حقیقت‌رادرریشه‌اش می‌جست و هرگز فریب ظاهر فریبنده را نمی‌خورد؛ شجاعت و امانتی خاموش نشدنی داشت؛ عمیقاً به انسان و آینده‌ی او علاقه‌مند بود. اثری از خودخواهی در او دیده نمی‌شد؛ خودبینی‌اش ناچیز و تبادلش به قدرت اندک بود؛ همواره سرزنده و بر انگیزنده بود و به هر چیز که نزدیک می‌شد، حیات می‌بخشید. او نماینده‌ی

سنت غربی با بهترین سیمایش بود که عبارت است از ایمان به خرد و تعالی انسان. او در واقع نماینده‌ی همان برداشت از انسان بود که محور تفکرش را تشکیل می‌داد: مردی که بسیار «هست» چه بسا اگر کم «دارد». او «داشتن» را و انواده به «بودن» خشنود است. او غنی است زیرا سرشار از نیاز به «انسان» است.

پایان

فصل هشتم

پاورقی‌ها

پاورقیها

فصل اول :

۱- اولین برگردان انگلیسی در ۱۹۵۹ توسط شرکت لارنس و وبسارت از روی ترجمه‌ای که اخیراً موسسه‌ی انتشارات به زبانهای بیگانه‌ی ماسکو منتشر ساخته بود به طبع رسید. ترجمه‌ای از بوتومور که در این کتاب آمده اولین برگردان توسط یک دانشمند غربی است. «پاورقی نویسنده»

فصل دوم :

- ۱- سرمایه، جلد اول صفحه‌ی ۴۰۶
- ۲- دستخطهای اقتصادی و فلسفی، صفحه‌ی ۱۸۱
- ۳- ایدئولوژی آلمانی، بامقدمه‌ای از پاسکال، نیویورک اینترنشنال ۱۹۳۹، صفحه‌ی ۱۴
- ۴- خانواده‌ی مقدس، ۱۸۴۵
- ۵- ایدئولوژی آلمانی، صفحه‌ی ۷
- ۶- برندهایی درباره‌ی فومر باخ، ایدئولوژی آلمانی، صفحه‌ی ۱۹۷
- ۷- و در حالیکه سرمایه دار نوع کلاسیک، مصرف فردی - یعنی امساک از انبوه‌گردن - را تخطی از وظیفه‌اش می‌شمارد، سرمایه‌دار نوین، انبوه‌گردن را امساک از تمییز می‌داند، سرمایه، جلد اول صفحه‌ی ۶۵۰
- ۸- کلیات آثار، برلین ۱۹۳۲ جلد اول صفحه‌ی ۱۷۹
- ۹- مقایسه کنید با کلیات آثار، جلد پنجم صفحه‌ی ۵۹۶
- ۱۰- ایدئولوژی آلمانی، صفحه‌ی ۷
- ۱۱- سرمایه جلد اول، صفحه‌ی ۴۰۶

۱۲ - سرمایه ، جلد اول ، صفحات ۹۲-۹۱
 ۱۳ - «دبیباچه‌ای در انتقاد از اقتصاد سیاسی»، آثار برگزیده، جلد اول: موسسه انتشارات به زبانهای بیگانه، مسکو، ۱۹۵۵، صفحات ۲-۳۶۲
فصل سوم:

۱- ایدئولوژی آلمانی صفحات ۱۴-۱۳

۲- ... ایضا مقایسه کنید با این بیان بنیانگذار فلسفه‌ی علمی: «زبان به اندازه‌ی شعور قدمت دارد. زبان شعور عملی است. از آنجا که زبان هم چون شعور تنها از ضرورت و نیاز رابطه با دیگر کسان ناشی میشود، من نیز چون دیگر انسانها بدان نیاز دارم. جایی که رابطه‌ای هست، آن رابطه برای من هست، حیوان هاجری رابطه ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. رابطه‌ی حیوان با دیگران برای خودش رابطه نیست.»

از اینرو شعور، از آغاز، فرآوردی اجتماعی است و مسامد که انسانها هستند چنان می‌ماند. البته شعور در آغاز صرفاً آگاهی نسبت به محیط حسی مستقیم و رابطه‌ی محدود با کسان و چیزهای دیگر بیرون از فرد است. فردی که دارد از خود، آگاهی پیدا میکند. ولی در همین زمان، این، آگاهی از طبیعت است - طبیعتی که در آغاز نیروی کاملاً بیگانه، توانا و گزیر - ناپذیر بر انسان جلوه می‌کند. در این مرحله رابطه‌ی کسان با طبیعت صرفاً حیوانی است و اینان چون جانوران از آن دهشت زده‌اند. پس این يك آگاهی صرفاً حیوانی از طبیعت است (مذهب طبیعی). ایدئولوژی آلمانی، صفحه ۱۹
 ۳- ایدئولوژی آلمانی - صفحات ۱۹۸-۱۹۷. همچنین مقایسه کنید با نامه‌ی معروف فردریک به مهربنك (۱۳ جولای ۱۸۹۳) که در آن میگوید که کارل واد (باتاکیه روی جنبه‌های ظاهری رابطه‌ی ساخت اجتماعی - اقتصادی و ایدئولوژی) از مطالعه‌ی چگونگی پیدایی انگارها غفلت کرده بودند.

۴- سرمایه ، جلد اول، صفحه ۸۲۴

فصل چهارم:

- ۱- سرمایه ، جلد اول، صفحه ۶۶۸
- ۲- خانواده‌ی مقدس، کلیات آثار، جلد پنجم، صفحه ۳۵۹
- ۳- دستخطهای اقتصادی و فلسفی، صفحه ۱۴۱
- ۴- د د د د د ۱۳۹

۵- هتل و انقلاب، هربرت مارکوس، ۱۹۴۱، صفحه ۱۴۶

۶- مارکوس، صفحه ۱۱۳

۷- د د ۱۳۲، مقایسه کنید با هگل علم و منطق، جلد اول، صفحه ۳۰۳

۸- د د ۱۴۹

۹- د د ۱۵۲

۱۰- مقایسه کنید با مقاله‌ی گوته با اکرم‌ان، ۲۹ ژانویه ۱۸۲۶

۱۱- گوته، گفتگو با اکرم‌ان در ۲۹ ژانویه ۱۸۲۶

۱۲- به نقل از، لودویگ، از هگل تا نیچه، صفحه ۲۴

۱۳- دستخطهای اقتصادی و فلسفی، صفحه ۱۶۸

۱۴- د د د صفحات ۱۲۷-۱۲۶

۱۵- د د د صفحه ۱۳۴

۱۶- د د د ۱۳۳

۱۷- د د د ۱۳۳

۱۸- د د د ۱۳۲، این بیان اخیر می‌افزاید

مغایه با طرف تفکر زن بودیست Zen Buddhist گوته است به واقع تفکر گوته، هگل و بنیانگذار فلسفه‌ی علمی ارتباط نزدیکی با تفکر زن بودیست دارد. عنصر مشترک در همه‌ی آنها اینست که انسان بر شکاف بین ذهن و عین غلبه میکند. در این رهگذر، عین دیگر يك شیء خارجی و بیگانه با انسان نیست بلکه با انسان یکی می‌شود. در عین حال که دو تا هستند. انسان با مربوط ساختن خویش به جهان عینی، به شیوه‌ی انسانی بر از خود بیگانگی پیروز میشود. «پاورقی نویسنده»

۱۹- منظور این دانشمند از مالکیت خصوصی، چه در اینجا و چه در جاهای دیگر، هرگز مالکیت اشیاء مصرفی (مانند خانه، میز...) نیست. منظور وی مالکیت طبقاتی متمکن، یعنی مالکیت سرمایه‌داری است که مالک وسایل تولید است. این طبقات به اتکال مالکیت بر وسایل تولید فرد بیچیز رانند شرايطی که بر فرد اخیر تحمیل میشود اجیر می‌کنند تا به خاطر آنها کار کند. مالکیت خصوصی که این فیلسوف از الفسای آن سخن میگوید، به مالکیت خصوصی درون جامعه‌ی طبقاتی سرمایه‌داری ناظر است و

از اینرو يك مقوله‌ی اجتماعی و تاریخی است. این تعبیر به اشیاء مصرفی مثلا در يك جامعه‌ی نو ربطی ندارد. «پاورقی نویسنده»

۲۰- دستخطهای اقتصادی و فلسفی، صفحه‌ی ۱۲۱

۲۱- «پاورقی نویسنده»

۲۲- «پاورقی نویسنده»
صفحات ۱۳۸-۱۳۷، این مفهوم دیالکتیکی انسان غنی که انسانی نیازمند دیگران است به راههای بسیارهمانند مفهوم فقر است که توسط میستر اکهارت در موضله‌ی زیر عنوان «نیازمندان را برکت بده» بیان شده است. «پاورقی نویسنده»

۲۳- کلیات آثار، جلد اول، صفحه‌ی ۱۸۴

۲۴- دستخطهای اقتصادی و فلسفی، صفحات ۱-۱۳۴

۲۵- «پاورقی نویسنده»

۲۶- «پاورقی نویسنده»

۲۷- «پاورقی نویسنده»

۲۸- این فیلسوف دانشمند در اینجا به تفکرات رایج در میان برخی متفکران خیال پرست مردم گرای روزگار خودش اشاره میکند که زنان نیز چون همه‌ی چیزها باید تروت‌سکانی باشند. «پاورقی نویسنده»

۲۹- دستخطهای اقتصادی و فلسفی، صفحات ۱۲۶-۱۲۴

۳۰- سرمایه، جلد اول، صفحه‌ی ۱۹۸-۱۹۷

۳۱- ایدئولوژی آلمانی، صفحه‌ی ۲۲

۳۲- دستخطهای اقتصادی و فلسفی، صفحه‌ی ۱۰۷

فصل پنجم:

۱- رابطه‌ی بین بیگانگی و بت پرستی همچنین توسط پل تیلیخ در کتاب «انسان در مسیحیت و فلسفه‌ی علمی»، دوسلدورف، ۱۹۵۳، صفحه‌ی ۱۴ بیان شده است. تیلیخ همچنین در رساله‌ی دیگری خاطر نشان می‌سازد که مفهوم بیگانگی را میتوان در تفکر اگوستین یافت. لوویت نیز خاطر نشان کرده است که آنچه این فیلسوف دانشمند با آن می‌جنگید نه خدایان بلکه بت‌هایند (تطبیق کنید با «داز هگل تا نیچه»، صفحه‌ی ۳۷۸).

۲- ضمناً این روانشناسی فردمتمصب است. وی مرده، بی‌روح و افسرده است ولی برای جبران این افسردگی و مردگی‌ی باطنی بتی انتخاب میکند که

۱۰۰

میتواند دولت، حزب، عقیده، کلیسا یا خدا باشد. وی از این بت چیزهای مطلق می‌سازد و به شیوه‌ای مطلق به آنها سر می‌سپارد. و از اینراه زندگی او به مفهوم ناپل می‌آید و وی در سر سپردگی نسبت به بت‌های برگزیده شور و هیجانی می‌یابد. ولی شوراواژ شادی ناشی از پیوند بارآور سرچشمه نمی‌گیرد. این شوری شدید و در عین حال سرداست متکی بر مردگی باطن یا به بیان نمادی (سمبولیک) «بیهی مشتمل» است. «پاورقی نویسنده»

۳- گفتگوی گونه‌ی با اکرم‌ان، ۱۸ فوریه‌ی ۱۸۲۹، منتشر شده در «پیزیک ۱۸۹۴»، صفحه‌ی ۷۷.

۴- هیدم برومر لویی، وناپارت.

۵- فلسفه‌ی تاریخ، ترجمه‌ی سیبری، انتشارات کلنیل، نیویورک ۱۸۹۹.

۶- دستخطهای اقتصادی و فلسفی، صفحه‌ی ۹۵

۷- دستخطهای اقتصادی و فلسفی، صفحه‌ی ۹۸

۸- «پاورقی نویسنده»

۱۰- سرمایه، جلد اول، صفحه‌ی ۵۳۶

۱۱- دستخطهای اقتصادی و فلسفی، صفحات ۱۰۳-۱۰۲

۱۲- «پاورقی نویسنده»

۱۳- سرمایه، جلد اول، صفحه‌ی ۳۹۶

۱۴- «پاورقی نویسنده»

۱۵- دستخطهای اقتصادی و فلسفی، صفحه‌ی ۱۴۳

۱۶- سرمایه، جلد اول، صفحات ۴۶۲-۴۶۱

۱۷- دستخطهای اقتصادی و فلسفی، صفحه‌ی ۹۵

۱۸- سرمایه، جلد اول، صفحه‌ی ۷۰۸

۱۹- دستخطهای اقتصادی و فلسفی، صفحات ۱۰۶-۱۰۵

۲۰- ایدئولوژی آلمانی، صفحه‌ی ۲۳

۲۱ و ۲۲- دستخطهای اقتصادی و فلسفی، صفحه‌ی ۱۰۳

۲۳ و ۲۵- «پاورقی نویسنده»

۲۴- دستخطهای اقتصادی و فلسفی، صفحه‌ی ۱۴۰

۲۷- «پاورقی نویسنده»

۲۸- «پاورقی نویسنده»

۲۹- «پاورقی نویسنده»

۳۰- «پاورقی نویسنده»

۱۰۱

به تغییر وجه بهتره نمی برد	سطر دوم	صفحه ۳۰
قطری	۴ د	۳۴ د
نقل قول از کتاب ایدئولوژی آلمانی صفحه ۱۹۸ می باشد	۴ د	۳۴ د
قابل	۱۰ د	۳۴ د
بخشیدن	۱۳ د	۳۶ د
است	۱۱ د	۳۸ د
درون ها	۱۶ د	۳۸ د
می بینیم	۶ د	۴۰ د
گونه با Special یک متولهی طبقه بندی زیست شناسی است دال بر گروهی موجود زنده - گیاه یا جانور - که ویژگی های زیست شناسانهی مشخص و متمایز از گونه های دیگر دارند. در اینجا که از گونه به طور مطلق اسم برده شده است منظور گونه یا نوع انسان است - م.	آخر	۴۰ د
غذا • غذا	سطر ۱۸	صفحه ۴۱
زیراها	۱ د	۴۲ د
طبیعت ها	۳ د	۴۲ د
... از خویش ره می برد. نقل از کلیات آثار. جلد سوم، صفحه ۱۹۱	۱۳ د	۴۲ د
علامت « اضافه شود.	آخر	۴۲ د
هدیستکی	۱۱ د	۴۳ د
می زاید. (علامت «حذف شود)	۱۳ د	۴۳ د
مالکیت	۱۰ د	۴۴ د
مالکیت	۶ د	۴۵ د
افزونی	۱۹ د	۴۵ د
با قبل از بیگانگی زاید است.	۲۱ د	۴۵ د
به بنده	۸ د	۴۶ د
پرهیزه فنا	۱۵ د	۴۶ د

اصلاحات ضروری مانده از تصحیح که موجب رفع ابهام از مطالب منگردند و با حروف سماء مشخص شده است.

مذهبی و معنوی اضافه شود	آخر سطر ۲۱	صفحه ۵
من	اول سطر ۱	۶ د
... که در این زمینه	اواخر ۱۳	۶ د
بر جهان ...		۶ د
روسی	سطر ۸	۷ د
	آخر ۱۲	۷ د
اقتصاد گرایانه	سطر ۲۰	۷ د
تا اینجا ما از	۷ د	۸ د
تزارها	۱۲ د	۸ د
تغییر از	آخر	۸ د
ماده گرامر است	۳ د	۱۲ د
سازای	آخر سطر ۱۱	۱۲ د
«مثال» ها	سطر ۱۶	۱۲ د
انکار گرایایی	آخر	۱۲ د
- اضافه شود	آخر سطر ۴	۱۳ د
در روایت	سطر ۶	۱۴ د
با یقینهای طبیعت	۳ د	۱۹ د
باز می داد	آخر	۲۷ د
ماده گرایانه	۱۷ د	۲۸ د
(دموکراسی)	۱۲ د	۲۹ د

که به کوشش	۵	سطر	۴۷
خود آفرینی	۷	د	۴۷
از دستخط‌های اقتصادی و فلسفی، صفحه‌ی ۱۳۸	۱۴	د	۴۷
تحقق بخشد	۱۷	د	۴۷
باخته	۷	د	۴۸
ارزش‌گذاری‌ای	۴	د	۵۰
مدفش	۱۸	د	۵۱
از خویش (برای او)	۸	د	۵۷
خشکی	۱۷	د	۵۹ اول
می‌جوید، در حالیکه	۳	د	۶۰
گیومه زاید است.	۴	د	۶۲
می‌کند و او را تا حد حیوانات تنزل می‌دهد.	۱۷	د	۶۳
گرچه در خلال تاریخ	۴	د	۶۴
بر پرآورده‌های	۵	د	۶۷
مقوله‌ی کمی	۱۸	د	۶۹
اما نمادسازان، آنها که	۲۰	سطر	۷۱
پرخاشی	۲	د	۸۱
پرخاشی	۶	د	۸۱
مصرفانه‌ی	۸	د	۸۱
رواقی تاستکا	۷	د	۸۳
خصوصیت	۱۰	د	۸۶
دوونی	۱۲	د	۸۶
جامه‌گرایی برای بنیانگذار	۱۴	د	۸۶
فلسفه علمی نظمی			
پیگیری	۲	د	۹۰

کانال تلگرام "برای تعادل"

@Barayetaadol

2019/04/10
