

شمالی اباروغن نهنگ و ماهی بو گرفته‌اش فقیر نیست، چرا که در جامعه‌ی منزوی‌اش همگی نیاز یکسانی دارند. اما در جامعه‌ی به‌سرعت در حال پیشرفت که در طول یک دهه، کل تولیدش نسبت به جمعیت (تولیدسرانه) ۳۰ درصد بالا رفته باشد، کارگری که در پایان آن دهه، همان مبلغ ابتدای دهه را دریافت می‌کند، نه تنها در موقعیت گذشته‌اش نیست، بلکه ۳۰ درصد فقیرتر شده است. (صفحه‌ی ۲۴۲).

مارکس پس از تشریح بیگانه شدن محصول کار با فرآورده‌ی کارگر از او، به‌دلیل بیگانه شدن ابزار و وسایل کار او توسط عنصری بیگانه، به بیگانه شدن طبیعت یعنی موضوع کار می‌پردازد و می‌نویسد:

کارگر بدون طبیعت، بدون جهان محسوس بیرونی، نمی‌تواند چیزی را تولید کند. طبیعت زمینه‌ی مادی‌یی است که کار کارگر در آن تحقق یافته و فعال می‌شود و از آن و به‌وسیله‌ی آن چیزی را تولید می‌کند. (صفحه‌ی ۲۷۳).

<http://www.golshan.com>

پس طبیعت از دو طریق وسیله‌ی زندگی کارگر را فراهم می‌کند، یکی به این مفهوم که او بدون طبیعت (موضوع کار) نمی‌تواند کاری انجام دهد و دیگر آن که طبیعت وسایل معیشت و ادامه‌ی حیات فیزیکی او را فراهم می‌کند. از آن‌جا که به‌دلیل بیگانه شدن طبیعت از او (تصاحب آن توسط غیر) هم موضوع کار او و هم وسیله‌ی معیشت او از دستش رفته شده، او اکنون از دو جهت بنده‌ی موضوع کار خود می‌شود: هم به‌خاطر آن که باید کاری پیدا کند و هم این که از طریق کار وسیله‌ی معیشت و ادامه‌ی حیات خود را فراهم کند. در مورد اول، او تنها به‌عنوان یک کارگر قادر به ادامه‌ی حیات خواهد بود، و در مورد دوم به‌عنوان یک انسان زنده. داوچ این بندگی در آن است که او فقط زمانی می‌تواند انسانی زنده بماند که کارگر باشد. (همان‌جا).

مارکس سپس وضع کارگر را بنا به یافته‌های اقتصاد سیاسی چنین جمع‌بندی می‌کند:

طبق قوانین اقتصادی، بیگانگی کارگر از محصول کارش، چنین بیان می‌شود: هر چه کارگر بیشتر تولید می‌کند، ناچار کم‌تر مصرف می‌کند؛ هرچه ارزش بیشتری تولید می‌کند، خود کم‌ارزش‌تر می‌شود؛ هرچه محصول‌اش خوش‌فوارتر باشد، خود غنیمت‌مانده‌تر و بدفوارتر می‌شود؛ هرچه محصولش بیشتر، کارگر وحشی‌تر؛ هرچه کار توانمندتر، کارگر ناتوان‌تر؛ و هرچه کار ایشکاری‌تر باشد کارگر غیر-متکثرتر و بیشتر به برده‌ی طبیعت بدل می‌شود. (همان‌جا).

این حقیقت دارد که کار برای ثروتمندان چیزهای شگفت‌انگیزی می‌سازد، اما برای کارگر محرومیت می‌آفریند. کار خلاق کاخ‌هاست، حال آن که برای کارگر آلونک می‌آفریند. آفریننده‌ی زیبایی‌هاست ولی برای کارگر زشتی آفرین است. ماشین را جایگزین کار می‌کند، اما بخشی از کارگران را به کار وحشیانه سوق می‌دهد و بخشی دیگر را به ماشین بدل می‌کند. آفریننده‌ی شعور است اما برای کارگر حماقت و عقب‌ماندگی می‌آفریند. (همان‌جا).

تا این‌جا، مارکس بیگانه شدن کارگر را از یک جنبه آن هم از جنبه‌ی رابطه‌ی او با محصول کارش مورد بررسی قرار داده بود. اما بیگانه شدن در خود عمل تولید و فعالیت تولیدی نیز صورت می‌گیرد. او می‌نویسد:

اگر کارگر در خود عمل تولید، از خود بیگانه نمی‌شود، چه گونه می‌توانست با محصول کارش به‌عنوان موجودی بیگانه روبه‌رو شود؟ در واقع، محصول عصاره‌ی فعالیت و تولید است. پس اگر کارگر با محصول کار بیگانه باشد، خود تولید ناگزیر بیگانگی فعال، یعنی بیگانگی فعالیت و یا به عبارتی فعالیت بیگانه‌سازی است. (صفحه‌ی ۲۷۴).

پس آنچه را که موجب بیگانگی کار می‌شود چنین شرح می‌دهد:

اول آن که کار نسبت به کارگر بیرونی است، یعنی به وجود ذاتی او تعلق ندارد؛ بنابراین در انجام کار نه تنها خود را به اثبات نمی‌رساند بلکه انکار می‌کند؛ به‌جای خرسندی احساس ناخشنودی دارد؛ نه تنها انرژی جسمانی و فکری خود را آزادانه رشد نمی‌دهد، بلکه جسم خود را فرسوده و فکر خود را تباه می‌کند... کارگر فقط هنگام فراغت با خود احساس بیگانگی دارد، حال آن که موقع کار احساس غربت می‌کند. بنابراین، کارش داوطلبانه نیست بلکه تحمیلی و اجباری است و از این رو کار کردن ارضای یک نیاز [درونی] نیست، بلکه وسیله‌ی برای ارضای نیازهایی بیرون از آن است. این که [کارگران] در نبود اجبار و از جمله اجبار فیزیکی از کار چون طاعون فرار می‌کنند، به‌وضوح خصلت بیگانه بودن کار و نشان می‌دهد. (همان‌جا).

و بالاخره، خصلت بیگانگی کار در این واقعیت پدیدار می‌شود که کار متعلق به او نیست بلکه به دیگری تعلق دارد. از این رو:

انسان (کارگر)، فقط در فعالیت‌های حیوانی خود مثل خوردن، نوشیدن، تولیدمثل

و حداکثر هنگام اقامت در منزل و لباس پوشیدن و غیره آزادانه عمل می‌کند؛ حال آن‌که در عملکردهای انسانی اش به سطح حیوان تنزل کرده است. آنچه حیوانی است انسانی می‌شود، آنچه انسانی است حیوانی. (صفحات ۲۷۴ و ۲۷۵).

<http://www.goishan.com>

مارکس، خوردن، نوشیدن، تولیدمثل و غیره را نیز از فعالیت‌های اصیل انسان می‌داند، اما در صورتی که از سایر فعالیت‌های انسان جدا و هدف نهایی او نشده باشند.

مارکس سپس وجه سوم کار بیگانه شده را که از دو وجه پیشین استنباط می‌شود بیان می‌کند و آن هم بیگانه شدن انسان از نوع خود است. او انسان را به عنوان موجودی نوعی - نظریه‌یی که از فویرباخ گرفته است - چنین توضیح می‌دهد:

انسان از آن جهت موجودی نوعی است که نه تنها در عمل و نظر، نوع (چه نوع خود و چه انواع دیگر موجودات) را به عنوان هدف و موضوع (بژه) خود می‌پذیرد؛ بلکه به این خاطر - و این بیان دیگر همان مطلب است - که با خود نیز چون نوعی واقعی و زنده یعنی در مقام موجودی جهان‌شمول و بنابراین آزاد برخورد می‌کند. (صفحه ۲۷۵).

پایه‌ی فیزیکی زندگی نوع انسان و دیگر موجودات استفاده از طبیعت (طبیعت غیرارگانیک) است. انسان هرچه جهان‌شمول‌تر باشد، قلمرو استفاده‌ی او از طبیعت وسیع‌تر است. گیاهان، حیوانات، سنگ‌ها، هوا، نور و غیره، یا به دلیل این که موضوع مطالعه‌ی علوم طبیعی‌اند و یا موضوع هنراند، بخشی از آگاهی انسان تلقی می‌شوند. از نظر فیزیکی نیز انسان از قبل فراورده‌های طبیعت زندگی می‌کند. انسان با تبدیل همه‌جانبه‌ی کل طبیعت به کالبد غیرارگانیک خود، در عمل جهان‌شمول بودن دنیای انسان را آشکار می‌کند. (همان‌جا).

طبیعت را از آن رو جسم غیرارگانیک انسان می‌خوانیم که گرچه بیرون از جسم انسان وجود دارد، اما انسان از قبل آن زندگی می‌کند و برای بقای خود باید ارتباط دائمی با آن داشته باشد. به قول مارکس:

این که زندگی فیزیکی و معنوی انسان و طبیعت با یکدیگر پیوند متقابل دارند، صرفاً به این معنا است که طبیعت با خودش پیوند دارد چرا که انسان بخشی از طبیعت است. (صفحه ۲۷۶).

با بیگانه شدن طبیعت و فعالیت حیاتی انسان از او، انسان از هم‌نوع خود بیگانه می‌شود و زندگی نوعی به وسیله‌ی برای زندگی فردی بدل می‌شود. چرا؟ چون:

خودِ کار یعنی فعالیت حیاتی و زندگی تولیدی برای انسان در درجه‌ی نخست به صورت وسیله‌ی ارضای یک نیاز، نیاز به حفظ حیات فیزیکی، درمی‌آید.

مشکل اساسی مارکس با این پدیده در نظام سرمایه‌داری چیست؟

زندگی تولیدی یک زندگی نوعی است. این زندگی حیات آفرین است. کل خصوصیت یک نوع، یعنی خصوصیت نوعی‌اش، در نحوه‌ی فعالیت حیاتی آن نوع نهفته است، و خصوصیت نوع انسان همانا فعالیت آگاهانه و آزاد اوست. [حال آن که در این نظام] خودِ زندگی فقط به صورت وسیله‌ی برای زندگی درمی‌آید. (همان‌جا)

<http://www.golshan.com>

و تفاوت انسان با حیوان چیست؟

حیوان مستقیماً با فعالیت حیاتی‌اش درآمیخته است و خود را از آن فعالیت متمایز نمی‌کند. این فعالیت همان فعالیت حیاتی او است، حال آن که، انسان خودِ فعالیت حیاتی‌اش را به موضوع (ابژه‌ی) اراده و آگاهی خویش تبدیل می‌کند. انسان، فعالیت حیاتی آگاهانه‌ی دارد. فعالیت زندگی جبری نیست که انسان مستقیماً در آن ادغام شده باشد. فعالیت زندگی آگاهانه، انسان را بلافاصله از فعالیت حیاتی حیوانات متمایز می‌کند و فقط به همین خاطر است که موجودی نوعی است. یا به عبارت دیگر، تنها از آن رو که او موجودی نوعی است موجودی آگاه است؛ یعنی زندگی خود او برایش یک موضوع و محمول است و فقط به همین دلیل است که فعالیت‌اش فعالیتی آزاد است. کار بیگانه شده این رابطه را معکوس می‌کند، یعنی انسان به لحاظ آگاه بودنش، فعالیت حیاتی خود و وجود ذاتی‌اش را صرف ادامه‌ی بقای خود می‌کند.

مارکس در این جا تفاوت انسان با حیوان را از زاویه‌ی دیگری مورد بررسی قرار می‌دهد و می‌نویسد:

به طور مسلم، حیوانات نیز تولید می‌کنند. مثلاً زنبور عسل، سگ آبی، مورچه‌ها و غیره لانه و آشیانه می‌سازند، اما یک حیوان فقط چیزی را تولید می‌کند که برای خود و بچه‌هایش ضرورتی بلاواسطه دارد. تولید آن‌ها تک‌بعدی است. حال آن که تولید انسان جهان‌شمول و همه‌جانبه است. آن‌ها فقط تحت اجبار مستقیم نیاز فیزیکی تولید می‌کنند، حال آن که انسان حتی زمانی که فارغ از نیاز فیزیکی است

تولید می‌کند و فقط به‌هنگام رهایی از چنین نیازی است که حقیقتاً تولید می‌کند. حیوان فقط خود را تولید می‌کند، حال آن‌که انسان کل طبیعت را بازتولید می‌کند. فراورده‌های تولید حیوانی مستقیماً به اندام فیزیکی او تعلق دارد، حال آن‌که انسان با فراورده‌هایش آزادانه رویه‌رو می‌شود. حیوان محصول خود را مطابق با معیارها و نیازهای نوعی خود می‌سازد، در صورتی که انسان می‌داند چه‌گونه مطابق با ملاک‌های همه‌ی انواع تولید کند و چه‌گونه در هر مورد معیار مناسب را در مورد شیء در نظر گیرد. از این‌رو، انسان محصولات خود را مطابق با قوانین زیبایی‌شناسی تولید می‌کند.

<http://www.goishan.com>

به این سان:

انسان تنها با کار بر جهان عینی است که واقعاً خود را چون موجودی نوعی به اثبات می‌رساند. این تولید، زندگی نوعی فعال اوست. از رهگذر این تولید، طبیعت تجلی‌گاه واقعیت و کار او می‌شود. پس، موضوع کار در حکم عینیت یافتن زندگی نوعی انسان است، زیرا خود را نه فقط از لحاظ فکری یعنی در آگاهی‌اش بلکه به‌طور فعال و به‌مفهوم واقعی بازتولید کرده و لذا خویش را در جهانی که خود آفریده است می‌بیند. کار بیگانه شده با گسستن انسان از موضوع (محمول) تولیدش، او را از زندگی نوعی و عینیت واقعی او چون عضوی از نوع می‌گسلد و برتری او را نسبت به حیوان بدل به چنان وضعی می‌کند که حتی جسم غیرارگانیک او یعنی طبیعت نیز از او ربوده می‌شود. (صفحات ۲۷۶ و ۲۷۷).

پس وجه چهارم کار بیگانه شده را، که بیگانگی انسان از انسان است، چنین توضیح می‌دهد: پی‌آمد مستقیم بیگانگی انسان از محصول کارش، از فعالیت زندگی و از وجود نوعی خودش، بیگانگی انسان از انسان است. وقتی انسان با خود رویه‌رو می‌شود، گویی با سایر انسان‌ها رویه‌رو شده است. آن‌چه در مورد رابطه‌ی انسان با کار، محصول کار و شخص خودش صادق است، در مورد رابطه‌اش با دیگر انسان‌ها، کار و محصول کارشان نیز مصداق پیدا می‌کند. در واقع، اظهار این‌که انسان از وجود نوعی خود بیگانه شده به این معنی است که هر انسانی از انسان‌های دیگر و هر یک از ذات‌گوه‌رین انسان بیگانه شده‌اند. (صفحه‌ی ۲۷۷).

مارکس پس از بیان وجوه چهارگانه‌ی کار بیگانه شده این سوآل را مطرح می‌کند که: «اگر کار

من و محصول کار من از من بیگانه شده و رویاروی من ایستاده است، پس به چه کسی تعلق دارد؟ و پاسخ می‌دهد: «به موجودی غیر از خودم.» این موجود کیست؟ در دوران کهن، خدایان بودند. اما انسان هرچه نیروهای طبیعت را با کار خود بیشتر مقهور خویش کرد و معجزات خدایان با معجزات صنعت بیش از پیش زاید شد، خود را بیشتر از بهره‌مندی از این دست آوردها محروم ساخت. پس، چنین کسی تنها می‌تواند خود انسان یعنی انسان دیگری جز کارگر باشد. «فعالیت یک کارگر اگر برای او مایه‌ی رنج است، باید برای دیگری مایه‌ی رضایت و لذت بخشد.» (صفحه‌ی ۲۷۸).

مارکس در این بخش به روابط کارگر و سرمایه‌دار اشاره می‌کند و این که چه گونه در این رابطه ماحصل کار کارگر - کاری که از او بیگانه شد - نصیب دیگری می‌شود. و به این نتیجه‌ی پراهمیت می‌رسد که: «مالکیت خصوصی محصول، نتیجه و پی‌آمد محتوم کار بیگانه شده و رابطه‌ی بروتنی شده‌ی کارگر با طبیعت و خویش است.» (صفحه‌ی ۲۷۹).

اگر اقتصاددانان بورژوازی مالکیت خصوصی را همچون اصلی طبیعی و ازلی فرض می‌کنند و بنیان تئوری خود را بر این اصل مفروض و محتوم می‌گذارند، مارکس آن را پدیده‌ی تاریخی و نتیجه‌ی کار بیگانه شده، انسان بیگانه شده، زندگی بیگانه شده و انسان گم‌گشته می‌بیند. مارکس در این جا اشاره می‌کند که گرچه در ظاهر به نظر می‌رسد که کار بیگانه شده نتیجه‌ی مالکیت خصوصی است، اما بررسی عمیق‌تر مسئله نشان می‌دهد که قضیه عکس این است. رابطه‌ی این دو البته بعداً رابطه‌ی دوجانبه می‌شود.

از نظر مارکس این توضیح بر برخی تناقضات اقتصاد سیاسی پرتو می‌افکند: «(۱) اقتصاد سیاسی بحث خود را با کار همچون منشأ واقعی تولید آغاز می‌کند، اما به دنبال آن به کار اهمیتی نمی‌دهد و تنها مالکیت خصوصی را مهم می‌داند.» به نظر او: «مزد همان مالکیت خصوصی است. زیرا هنگامی که محصول به عنوان ایزدی کار معادل با مزد کار تلقی می‌شود، مزد تنها نتیجه‌ی ضروری کار بیگانه شده است.» (صفحه‌ی ۲۸۰). از این رو، مارکس به آن‌هایی که برای علاج درد این نظام تنها خواهان افزایش دستمزدها هستند، هشدار می‌دهد که: «افزایش تحمیلی دستمزدها... چیزی جز پرداخت اجرتی بهتر به بردگان نیست.» از نظر او حتی برابری دستمزدها که پرودن خواستار آن است نیز فقط رابطه‌ی کاوگر امروزی را با کارش به رابطه‌ی همه‌ی انسان‌ها با کار تبدیل می‌کند. (همان جا). به سخن دیگر، راه علاج، عوض شدن ریشه‌ی رابطه‌ی اساسی و بنیانی موجود در این جامعه است و نه دستکاری و اصلاح پی‌آمدهای آن.

(۲) از آن گذشته، اگر از رابطه‌ی میان کار بیگانه شده و مالکیت خصوصی چنین برمی‌آید

که رهایی جامعه از مالکیت خصوصی و غیره، یعنی رهایی از بندگی، در شکل سیاسی رهایی کارگران بیان می‌شود، نه به این خاطر است که فقط موضوع رهایی کارگران در میان است، بلکه به خاطر آن است که رهایی آن‌ها شامل رهایی عام انسانیت است. زیرا کُل بندگی انسان از رابطه‌ی میان کارگر و تولید ناشی می‌شود و کلیه‌ی روابط بردگی فقط صور مختلف و پی‌آمدهای این رابطه‌اند. (همان‌جا).

به این ترتیب، مارکس، ریشه‌ی مالکیت خصوصی را در کار بیگانه شده می‌بیند و دیگر مقولات و پی‌آمدهای مالکیت خصوصی یعنی تجارت، رقابت سرمایه و پول را بیان ویژه و تکامل‌یافته‌ی این عنصر اولیه می‌داند.

<http://www.golshan.com>

مارکس بر پایه‌ی تحلیل پیشین، در صدد یافتن ریشه‌ی دو مسئله‌ی اساسی است:

(۱) تعیین سرشت عام مالکیت خصوصی همچون نتیجه‌ی کار بیگانه شده و رابطه‌ی آن با مالکیت حقیقتاً انسانی و اجتماعی؛ و (۲) چه گونه انسان کارش را برونی و بیگانه می‌کند؟ این بیگانگی چه گونه در سرشت تکامل انسان ریشه دوخته است؟ علت پیش آمدن این سوآل نیز این است که هنگام صحبت از مالکیت خصوصی شخص فکر می‌کند که با امری خارجی نسبت به انسان سروکار دارد. اما هنگام صحبت از کار مستقیماً با خود انسان سروکار داریم. (صفحه‌ی ۲۸۱).

نتیجه‌گیری مارکس این است که:

تملک به شکل بیگانگی و جدایی [از محصول] ظاهر می‌شود؛ بیگانگی به صورت تملک، و بیگانگی به عنوان پیش درآمد واقعی شهروند شدن.

منظور مارکس در این‌جا تبدیل فرد به عضو جامعه‌ی مدنی یعنی قلمرو مالکیت خصوصی است که در آن رابطه‌ی انسان‌ها فقط بر اساس روابط مادی و پولی تعیین می‌شود؛ جامعه‌ی بیگانه در روابط مادی در آن ریشه‌ی «جنگ همه با همه» و تضاد میان طبقات مختلف است. مارکس در پایان این بخش در مورد تفاوت کارگر و غیرکارگر از جهت پدیده‌ی کار بیگانه شده سه پرسش پیش پای خود می‌گذارد: نخست آن‌که، هرآن‌چه برای کارگر به منزله‌ی فعالیت بیگانه پدید می‌آید، برای غیرکارگر چون وضعیت بیگانگی نمایان می‌شود؛

دوم آن‌که، برخورد واقعی و عملی کارگر در فرایند تولید و با محصول تولیدش (چون وضعیتی ذهنی)، برای غیرکارگری که رویاروی کارگر می‌ایستد به صورت برخوردی تنوریک جلوه می‌کند؛

و سوم آن‌که، غیرکارگر، هرآن‌چه را که کارگر برضد خویش انجام می‌دهد، برضد او به

کار می‌بندد؛ اما همین غیرکارگر، آنچه را بر ضد کارگر انجام می‌دهد، بر ضد خود روا نمی‌دارد.

اما دست‌نوشته‌ی اول در همین جا خاتمه پیدا می‌کند و مارکس در این جایه این پرسش‌ها پاسخ نمی‌دهد. در واقع میان پایان دست‌نوشته‌ی اول و آغاز دست‌نوشته‌ی دوم، نزدیک به ده صفحه ناپدید شده است.

<http://www.golshan.com>

* * *

در دست‌نوشته‌ی دوم، با عنوان «تضاد کار و سرمایه. مالکیت ارضی و سرمایه»، که ناقص باقی مانده است، مارکس به تجزیه و تحلیل دقیق‌تر ماهیت و شیوه‌ی هستی‌کارگر و سرمایه در نظام سرمایه‌داری و تضاد میان این دو می‌پردازد و می‌نویسد:

کارگر، تجسم ذهنی این واقعیت است که سرمایه انسان کاملاً گم‌گشته از خویش است؛ درست به همان گونه که سرمایه تجسم عینی این واقعیت است که کار انسان گم‌گشته از خویش است. اما کارگر این نگون‌بخشی را دارد که سرمایه‌ی زنده و از آن این‌رو سرمایه‌ی نیازمند است؛ سرمایه‌ی است که هر لحظه کار نکند، بهره و از آن دو معاش را از دست می‌دهد... کارگر تولیدکننده‌ی سرمایه و سرمایه تولیدکننده‌ی اوست. از این‌رو، کارگر خود را تولید می‌کند و محصول کل این فرایند تولید انسان به مثابه کارگر و کالا است... از نظر انسانی که چیزی بیش از یک کارگر نیست، کیفیات انسانی تنها محض خاطر سرمایه‌ی بیگانه با او موجودیت دارد. از آن‌جا که انسان و سرمایه از هم بیگانه‌اند و از آن‌رو به تحوی خارجی و تصادفی با هم ارتباط دارند، این خصالت بیگانگی ناگزیر به عنوان چیزی واقعی پدیدار می‌شود. بنابراین، به محض این که سرمایه (چه به دلیل ضرورت و چه از راه هوس) نیازی به کارگر نداشته باشد، دیگر کارگر کسی نخواهد بود؛ [در آن صورت] او کاری ندارد؛ دستمزدی ندارد و چون فقط به عنوان کارگر و نه به عنوان موجودی انسانی، موجودیت دارد، راهی جز مردن ندارد. کارگر تنها زمانی به عنوان کارگر وجود دارد که برای خود در مقام یک سرمایه وجود داشته باشد؛ و تنها زمانی به صورت سرمایه وجود دارد که سرمایه‌ی برای او موجود باشد. از آن‌جا که سرمایه مستقل از او تعیین‌کننده‌ی مضمون زندگی اوست، حیات سرمایه به منزله‌ی موجودیت و زندگی اوست. از این‌رو، اقتصاد سیاسی کارگر بی‌کاری یعنی کارگری را که بیرون از مناسبات این نوع کار باشد [به رسمیت] نمی‌شناسد. اراذل،

کلاه‌برداران، گدایان، بی‌کاران، گرسنگان، کارگرانِ دوزخی و بزه‌کار، اعداد و ارقامی هستند که برای اقتصاد سیاسی وجود ندارند و فقط چشم‌های دیگرانی چون پزشکان، قضات، گورکنان، پلیس قضایی و غیره آن‌ها را می‌پایند. آن‌ها اشیایی هستند خارج از قلمرو اقتصاد سیاسی. از دیدگاه اقتصاد سیاسی، نیازهای کارگر تنها به یک نیاز تقلیل داده شده - حفظ زندگی او در طول کار - و تا آن‌جا که از انقراض نسل کارگران جلوگیری شود. در نتیجه، دستمزد دقیقاً همان اهمیتی را دارد که حفظ و نگهداری سایر ابزار تولید - مانند دیگر هزینه‌های سرمایه به‌طور کلی - تا بتواند خود را با سود باز تولید کند؛ مانند روغنی که برای تداوم گردش چرخ‌ها به کار می‌رود. لذا دستمزد بخشی از هزینه‌های ضروری سرمایه و سرمایه‌دار را تشکیل می‌دهد و از این مبلغ ضروری نباید تجاوز کند. از این رو، قبل از لایحه‌ی اصلاحی ۱۸۳۴ کارخانه‌داران انگلیسی بسیار منطقی می‌دانستند که مبلغی را بابت اعانات ملی که کارگران طبق قانون فقر! دریافت می‌کردند، از دستمزد کسر کنند، یعنی اعانات را جزیه تفکیک‌ناپذیر دستمزد به حساب آورند. تولید، نه تنها انسان را چون کالا - انسان کالاگونه؛ انسان در نقش کالا - تولید می‌کند بلکه مطابق با این نقش او را چون موجودی از لحاظ ذهنی و جسمی ناانسان شده، یعنی کارگران و سرمایه‌داران اخلاق‌ستیز، کژدیده و خرافت می‌آفریند.

(صفحات ۲۸۳ و ۲۸۴).

مارکس، پس از برتری ریکاردو و جیمز میل نسبت به اسعیت و ژان بابتیست سیه در تشخیص واقعیت شیوه‌ی عملکرد سرمایه‌داری و کشف تئوری ارزش بر پایه‌ی کار و رابطه‌ی متضاد کار و سرمایه صحبت می‌کند و این که در مناسبات سرمایه‌داری، اصل بر فریب مصرف‌کننده نیست، بلکه کوشش سرمایه‌دار و کارگر در فریب یکدیگر است. به دنبال آن، خصلت کار و سرمایه به گونه‌ی دیگری توضیح داده می‌شود:

مالکیت خصوصی مناسبات پنهانی را در بر می‌گیرد که شامل مناسبات مالکیت خصوصی چون کار و مناسبات مالکیت خصوصی چون سرمایه و تأثیر متقابل این دو بر یکدیگر است. از یک سو، فعالیت انسانی به عنوان کار تولید می‌شود یعنی فعالیتی که نسبت به خود و نسبت به طبیعت و در نتیجه نسبت به آگاهی و جریان زندگی کاملاً بیگانه است - هستی مجرد انسان به عنوان کارگر صرف که هر روز از خلأ مفرط به خلأ مطلق و به نیستی اجتماعی و لذا به نیستی واقعی درمی‌غلند. از سوی دیگر، محصول کار انسان به صورت سرمایه نیز تولید می‌شود

که در آن همه‌ی خصایص طبیعی و اجتماعیِ محمولِ محو شده و در آن مالکیت خصوصی کیفیت اجتماعی و طبیعی خود را از دست داده است (و از این رو همه‌ی جلوه‌های سیاسی و اجتماعی‌اش را از دست داده و دیگر با هیچ‌گونه مناسبات به‌ظاهر انسانی هم رابطه‌ی ندارد)؛ در این حالت خود این سرمایه در گونه‌گون‌ترین نمودهای طبیعی و اجتماعی، کاملاً صورت واحدی دارد و نسبت به مضمون واقعی‌اش بی‌اعتنا بآلی می‌ماند. این تضاد که تا نهایت خویش پیش می‌رود اوج و فرود ضروری کل مناسبات مالکیت خصوصی است. (صفحه‌ی ۲۸۵).

مارکس به دنبال آن، درباره‌ی ماهیت اجاره و تمایز میان سرمایه و زمین و سود و اجاره و تمایز میان آن دو و مزد، و میان صنعت و کشاورزی و دارایی منقول (سرمایه) و غیر منقول (زمین)، بحث می‌کند و علت پیشرفت صنعت را در تضاد میان صنعت و کشاورزی و چیرگی اولی بر دومی و تبدیل کشاورزی فئودالی به کشاورزی صنعتی و تبدیل زمین‌دار به سرمایه‌دار صنعتی می‌بیند. مارکس وسیله و میانجی این تبدیل را زارع اجاره‌دار می‌داند، چرا که رقابت میان این زارعین مستأجر موجب پیشرفت صنعت و حفظ اجاره‌ی زمین‌دار می‌شود. مارکس می‌نویسد:

زارع مستأجر ترجمان و راز آشکار زمین‌دار است: تنها به واسطه‌ی اوست که زمین‌دار به‌عنوان مالک خصوصی موجودیتی اقتصادی می‌یابد، چرا که اجاره‌ی زمین او فقط در نتیجه‌ی رقابت میان زارعین [مستأجر] تعیین می‌شود. (صفحه‌ی ۲۸۶).

سپس مبارزه‌ی نظری میان اشراقیت زمین‌دار و سرمایه‌داران را از قول نظریه پردازان مختلف توضیح می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که پیروزی نهایی، از آن سرمایه‌دار، یعنی پیروزی مالکیت خصوصی پیشرفته بر مالکیت خصوصی عقب‌مانده و نابالغ، پیروزی حرکت بر سکون، فرو-مایگی خود آگاه و آشکار بر پستی نهانی و ناآگاه، حرص و آز بر اسراف و تن‌پروری، سود-جویی بی‌امان بر خودخواهی خرافاتی تبلی‌ها و پول بر دیگر اشکال مالکیت خصوصی است.

* * *

دست‌نوشته‌ی سوم زیر عنوان «مالکیت خصوصی و کار»، با بیان تأثیر پر قدرت صنعت بر نظریه پردازان اقتصاد سیاسی - و شناسایی کار چون پایه و اصل نظریه‌ی آنان - و اثر متقابل این نظریه‌پردازان بر تکامل و پیشرفت صنایع مدرن آغاز می‌شود و سپس تفاوت

مرکانتیلیت،‌ها با اقتصاددانان سرمایه‌داری را در این می‌بیند که گروه اول، مالکیت خصوصی را تنها چون موجودیتی صرفاً عینی در برابر انسان می‌بینند، درحالی‌که گروه دوم، جوهر ذهنی ثروت (کار) را کشف می‌کند. مارکس، گروه اول را کاتولیکی‌ت پرست می‌نامد و در توافق با انگلس، آدام اسمیت را «لوتر اقتصاد سیاسی» می‌نامد و چنین می‌نویسد:

همان‌گونه که لوتر دین‌داری بیرونی را نفی می‌کند تا آن را به ذات درونی انسان بدل کند،... همان‌طور نیز ثروت بیرونی و مستقل از انسان (که به این لحاظ فقط از خارج قابل کب و ذخیره بود)، ملغی شد؛ یعنی با ادغام مالکیت خصوصی در وجود انسان و شناسایی انسان به‌عنوان جوهر آن، عینیت کور و بیرونی ثروت ملغی شد. اما در نتیجه‌ی آن، انسان خود به حیطه‌ی مالکیت خصوصی درآمد، درست همان‌طور که به دست لوتر به حیطه‌ی مذهب کشیده شد... اقتصاد سیاسی با کار، به‌عنوان پایه و بنیادش و با شناسایی ظاهری انسان، انکار انسان را به فرجام منطقی‌اش می‌رساند. انسان، دیگر با جوهر بیرونی مالکیت خصوصی در تنش نیست، بلکه او خود به ذات پرتنش مالکیت خصوصی بدل شده است.

<http://www.golshan.com> (صفحات ۲۹۰ و ۲۹۱).

مارکس سپس با ارزیابی از کار اقتصاددانان بورژوازی که کنار گذاشتن رباکاری و نشان‌دادن منطق یک‌جانبه و صریح کار به‌عنوان یگانه جوهر ثروت (و اثبات ضمنی این که این تئوری برخلاف تئوری‌های اولیه خصلت صدانسانی دارد) و سرانجام وارد کردن ضربه‌ی کاری بر اجاره یعنی آخرین شیوه‌ی مالکیت خصوصی فردی و طبیعی و منبع ثروت مستقل از کار انسان بود، جنبه‌های مثبت و منفی کار این اقتصاددانان را آشکار ساخته و رشد خصلت نابکارانه‌ی اقتصاد سیاسی را از اسمیت و بابیت سه تا ریکاردو و جیمز میل نشان می‌دهد. او با مقایسه‌ی نوشته‌های فیزیوکرات‌ها (دکتر کنت) با آدام اسمیت و ژان بابیت به و تکامل آن در مکتب ریکاردو و میل نتیجه می‌گیرد:

همان‌طور که مالکیت ارضی نخستین شکل مالکیت خصوصی است و صنعت در ابتدا صرفاً به‌عنوان نوع ویژه‌ی از مالکیت خصوصی - یا به عبارت صحیح‌تر به‌عنوان مالکیت برده‌ی آزاد روناروی آن قرار می‌گیرد، این فرایند در تحلیل علمی جوهر ذهنی مالکیت خصوصی یعنی کار تکرار می‌شود. کار ابتدا تنها به‌صورت کار کشاورزی پدیدار می‌شود، اما بعد به‌شکل کار عام نمودار می‌شود. کل ثروت به ثروت صنعتی یعنی ثروت ناشی از کار تبدیل شده است و صنعت در حکم کار کمال یافته است، به همان‌گونه که نظام کارخانه‌ی، ذات کمال یافته‌ی

صنعت است و سرمایه‌ی صنعتی شکل عینی و کمال‌یافته‌ی مالکیت خصوصی است. اکنون می‌توان دید که چه گونه فقط در این مرحله است که مالکیت خصوصی می‌تواند تسلط خود را بر انسان کامل کرده و در عام‌ترین شکل خود به قدرتی جهانی - تاریخی بدل شود. (صفحه‌ی ۲۹۳).

در بخش بعدی دست‌نوشته‌ی سوم، زیر عنوان: «مالکیت خصوصی و کمونیسم»، مارکس از دیدگاه اقتصاد سیاسی بورژوایی فراتر رفته و ابتدا به تحلیل نظرات سوسیالیست‌هایی چون پرودن، سن‌سیمون و فوریه می‌پردازد و درباره‌ی کمونیسم نارس چنین می‌نویسد:

از یک سو بیانگر سلطه‌ی مالکیت مادی در ابعاد چنان چشم‌گیر است که در صدد برمی‌آید تا هر آن چه را که به عنوان مالکیت خصوصی نتواند به تملک همگان درآید نابود کند و می‌خواهد با زور و اجبار هرگونه ذوق و استعداد را از بین ببرد. هدف غایی آن از زندگی و هستی، تملک لبریزیکی است. مقوله‌ی کارگر انصاف نمی‌شود، بلکه به همه‌ی انسان‌ها تعمیم می‌یابد. مناسبات مالکیت خصوصی به صورت رابطه‌ی جماعت با جهان اشیاء تداوم می‌یابد. و سرانجام این حرکت قرار دادن مالکیت خصوصی همگانی در برابر مالکیت خصوصی، به شکل حیوانی تقابل از دواج (شکلی انحصاری از مالکیت خصوصی) با اشتراکی کردن زنان نمودار می‌شود که در آن زن به ملک جمعی و اشتراکی تبدیل می‌شود. می‌توان گفت: ایده‌ی اشتراک زنان راز آشکار این کمونیسم خام و تهی مغز است... از آن جا که این نوع کمونیسم شخصیت انسان را در همه‌ی جوانب آن نفی می‌کند، فقط نمود منطقی مالکیت خصوصی است که نافی شخصیت است. (صفحات ۲۹۴ و ۲۹۵).

مارکس، این نوع کمونیسم را به شدت محکوم کرده و آن را چنین توصیف می‌کند: عقب‌گرد به سادگی غیرطبیعی انسان فقیر و بی‌توقمی که نه تنها مالکیت خصوصی را پشت سر نگذاشته، بلکه حتی به آن هم دست نیافته است... [شرایطی که در آن] اجتماع فقط به معنای اجتماع کار و برابری دستمزدهایی است که از سوی سرمایه‌ی اشتراکی - جامعه به عنوان سرمایه‌دار عمومی - پرداخت می‌شود. (صفحه‌ی ۲۹۵).

در این بخش از دست‌نوشته‌هاست که مارکس راز رابطه‌ی طبیعی بی‌ریا، ساده و غیرپنهانی یعنی رابطه‌ی نوعی انسان با انسان را در رابطه‌ی زن و مرد می‌بیند و می‌نویسد:

رابطه‌ی مرد با زن طبیعی‌ترین رابطه‌ی موجود انسانی با موجود انسانی است. و در نتیجه نشان‌دهنده‌ی آن است که رفتار طبیعی انسان تا چه حد انسانی شده است، یا ذات انسانی انسان تا چه حد ذات طبیعی او شده است و طبیعت انسانی انسان تا چه حد طبیعت او شده است. این رابطه همچنین نشان می‌دهد که نیاز انسان تا چه حد نیازی انسانی شده است و نتیجتاً تا چه حد انسانی دیگر چون انسان تبدیل به نیاز او شده است و انسان تا چه حد در موجودیت فردی‌اش در عین حال موجودی اجتماعی است. (صفحه‌ی ۲۹۶).

<http://www.golshan.com>

مارکس کمونیزم نارس را هنوز آلوده به سیاست و از خودبیگانگی می‌بیند، چرا که هنوز ذات مثبت مالکیت خصوصی و طبیعت انسانی نیاز را دریافته است و بنابراین هنوز تحت اسارت مالکیت خصوصی و آلوده به آن است.

او سپس برداشت خود از کمونیزم آینده را چنین بیان می‌کند:

کمونیزم همانا برگردشتن (فرارفتن) مثبت از مالکیت خصوصی به منزله‌ی از خودبیگانگی انسان است و از این رو چون تملک واقعی جوهر انسان توسط انسان و برای انسان است؛ پس کمونیزم به معنای بازگشت کامل انسان به خویش به عنوان موجودی اجتماعی است (یعنی موجودی انسانی شده) - بازگشتی که آگاهانه صورت می‌گیرد و تمامی ثروت و غنای پیشرفت‌های تا به امروز را در بر می‌گیرد. این کمونیزم به عنوان طبیعت‌گرایی کمال یافته انسان‌گرایی، و به عنوان انسان‌گرایی کمال یافته طبیعت‌گرایی است. کمونیزم راه حل اصیل و واقعی تضاد انسان با طبیعت و انسان با انسان است. کمونیزم راه حل حقیقی کشاکش میان هستی انسان و جوهر او، میان تجسم بخشیدن به خویش و اثبات خویش، میان آزادی و ضرورت و میان فرد و نوع بشر است. کمونیزم، حل معمای تاریخ است و خود را به عنوان این راه حل می‌شناساند. (صفحه ۲۹۶ و ۲۹۷).

و بیان بالا را به معنای فرارفتن از مالکیت خصوصی، یا این استدلال تحکیم می‌بخشد:

مالکیت خصوصی مادی و ملموس، بیان محسوس و مادی زندگی بیگانه‌شده‌ی انسان است. حرکت آن - تولید و مصرف - بیان محسوس حرکت کلی تولید تا کنونی یعنی بیانگر تحقق یا واقعیت انسان است. دین، خانواده، دولت، قانون، اخلاق، علم، هنر و غیره فقط اشکال خاصی از تولید هستند و از قانون عمومی آن

پیروی می‌کنند. برگزیدن مثبت از مالکیت خصوصی همانا تملک حیات انسان است و از این‌رو برگزیدن مثبت از هرگونه بیگانگی و بازگشت انسان از دین، خانواده، دولت و غیره به حیات انسانی یعنی حیات اجتماعی است. بیگانگی مذهبی فی‌نفسه فقط در قلمرو آگاهی یعنی در حیات درونی انسان پیش می‌آید، اما بیگانگی اقتصادی بیگانگی از حیات واقعی است. لذا برگزیدن از آن شامل هر دو جنبه می‌شود. (صفحه‌ی ۲۹۷).

او سپس درباره‌ی بی‌دینی (آته‌ایسم) می‌نویسد:

کمونیسم، در آغاز با آته‌ایسم (اَرِن) شروع می‌شود؛ اما آته‌ایسم در ابتدا به هیچ وجه کمونیسم نیست؛ در واقع این آته‌ایسم هنوز عمدتاً یک تجرید است. لذا مردم دوستی (Philanthropy) ناشی از آته‌ایسم در ابتدا فقط یک مردم‌دوستی فلسفی و تجریدی است؛ حال آن‌که مردم‌دوستی کمونیستی هم واقعی و هم مصمم به عمل است. (صفحه‌ی ۲۹۷).

در مورد علم و زبان، به‌عنوان مقولاتی اجتماعی می‌نویسد:

حتی وقتی مشغول فعالیت علمی و غیره هستیم — فعالیتی که به‌ندرت می‌توانیم در تعاون مستقیم با سایر انسان‌ها انجام دهیم — عملی اجتماعی انجام می‌دهیم؛ زیرا آن را به‌عنوان انسان انجام می‌دهیم. نه تنها مصالح فعالیت — مثل زبانی که متفکر به کار می‌برد — به‌عنوان یک محصول اجتماعی به من داده شده بلکه خود موجودیت من، فعالیت اجتماعی است... (صفحه‌ی ۲۹۸).

سپس بحثی را درباره‌ی تفاوت میان مالکیت خصوصی و کامروایی و بهره‌وری در جامعه‌ی سوسیالیستی باز می‌کند که طی آن می‌خوانیم:

درست به همان‌گونه که مالکیت خصوصی فقط نمود ملموس این واقعیت است که انسان در آن واحد برای خود هم به واقعیتی مجسم تبدیل می‌شود و هم به جسمی غیرانسانی و بیگانه یا خود؛ درست همان‌طور که بیان زندگی انسان به‌معنای بیگانگی او از زندگی و واقعیت بخشیدن او به‌معنای از دست دادن واقعیت و (به دست آوردن) واقعیتی بیگانه است؛ همان‌طور نیز فرارفتن مثبت از مالکیت خصوصی (تملک محسوس جوهر و حیات انسانی، تملک محسوس انسان عینی و دست‌آوردهای انسانی از سوی انسان و برای انسان)، نایستی صرفاً به‌معنی کامروایی

بلاواسطه‌ی تک‌بُعدی و صرفاً به مفهوم تصاحب و داشتن در نظر گرفته شود. انسان جوهر فراگیر خود را در همه‌ی ابعادش به تملک درمی‌آورد؛ یعنی به‌عنوان یک انسانِ تمام و کمال. (صفحه‌ی ۲۹۹).
<http://www.golshan.com>

در یک جامعه‌ی انسانی انسان کامروایی را تنها در داشتن نمی‌بیند؛ و چون دیدن، شنیدن، بوییدن، چشیدن، حس کردن، فکر کردن، مشاهده کردن، تجربه کردن، خواستن، عمل کردن و عشق ورزیدن تجربیاتی اجتماعی هستند، همه به معنای تملک شیء و واقعیت انسان خواهند بود. از نظر مارکس، مالکیت خصوصی حواس پنجگانه‌ی انسان را به کُندی و حماقت می‌کشد و همه‌چیز را به داشتن خلاصه می‌کند:

بنابراین، الغای مالکیت خصوصی همانا رهایی کامل همه‌ی خصالت‌ها و حواس انسانی است. این رهایی است دقیقاً به این علت که این حواس و خصالت‌ها هم از لحاظ عینی و هم ذهنی انسانی شده‌اند. وقتی که اُبژه‌ی چشم اُبژه‌ی انسانی باشد یعنی اُبژه‌ی بی‌که توسط انسان و برای انسان ساخته شده است آن‌گاه چشم نیز چشمی انسانی می‌شود. در چنین حالتی حواس در عمل بلاواسطه‌ی خود نظریه پرداز می‌شوند. حواس به خاطر خود شیء با آن رابطه برقرار می‌کنند، اما خود شیء یک رابطه‌ی هیتی انسانی با خود و با انسان و بالعکس است. لذا نیاز و کامروایی خصیصه‌ی خودخواهانه‌ی خود را از دست می‌دهند و طبیعت توسط این واقعیت که سودمندی‌اش سودمندی انسانی شده است، خصیصه‌ی سودمندی صرفش را از دست می‌دهد. به همین نحو، حواس و کامروایی دیگران به تملک خود من درمی‌آیند، لذا در کنار این ارگان‌های مستقیم ارگان‌های اجتماعی، در شکل جامعه رشد می‌کنند. (صفحه‌ی ۳۰۰).

او سپس درباره‌ی «فرهنگی فقر و فقر فرهنگی» می‌نویسد:

پرورش پنج حس انسان کارِ کل تاریخ جهان تا به امروز است. حتی که گرفتار نیاز عملی خامی باشد، فقط حسی محدود است.

و به همین دلیل است که:

برای انسانِ گرسنه شکل انسانی غذا وجود ندارد و فقط شکل تجربیدی چیزی به نام غذا مهم شمرده می‌شود. چنین وجودی می‌تواند به ناپرورده‌ترین شکل نیز باشد و فرق این‌گونه خوردن با خوردن حیوانات قابل توجه نیست. زیباترین نمایش در

انسان نیازمند و غرق در گرفتاری احساسی را برنمی‌انگیزد. (صفحه‌ی ۳۰۲).

<http://www.golshan.com>

و از این بحث خود نتیجه می‌گیرد:

درست همان‌طور که جامعه‌ی نوپا با حرکت مالکیت خصوصی، ثروت و فقر مادی و معنوی‌اش، مصالح لازم را برای این تکامل فرهنگی می‌یابد، همان‌گونه نیز جامعه‌ی کاملاً استقرار یافته انسان را در همه‌ی غنای وجودی‌اش — انسانی غنی که عمیقاً سرشار از موهبت همه‌ی حواس است — همچون واقعی پدیدار می‌آفریند.

پس:

حل تناقضات تئوریک فقط به شیوه‌ی عملی یعنی با انرژی عملی انسان امکان‌پذیر است. لذا حل این تناقضات به هیچ وجه فقط مسئله‌ی معرفتی نیست، بلکه مسئله‌ی واقعی زندگی است و فلسفه به این دلیل قادر به حل آن نشد چون دقیقاً این تناقض را فقط موضوعی تئوریک می‌دانست. (صفحه‌ی ۳۰۲).

و به دنبال آن، بحثی درباره‌ی صنعت باز می‌کند که در آن می‌خوانیم:

می‌توان دید که تاریخ صنعت، و موجودیت عینی و استقرار یافته‌ی آن، کتاب گشوده‌ی است از توانایی‌های ذاتی انسان و روان‌شناسی انسان به شکل محسوس و موجود آن. (همان‌جا).

او پس از بیان این که تا به حال صنعت صرفاً از جهت سودمندی آن و نه در رابطه با هستی‌گهرین انسان یعنی در رابطه‌ی بیرونی و شکل بیگانه شده‌اش — مذهب، سیاست، ادبیات و هنر — درک شده و فلسفه و تاریخ‌نویسی نتوانسته است پا به پای رشد صنعت رشد کند، می‌نویسد: صنعت رابطه‌ی واقعی و تاریخی طبیعت با انسان و لذا علوم طبیعی با انسان است. پس صنعت اگر به‌عنوان تجسم خارجی نیروهای ذاتی انسان فهمیده شود، ذات انسانی طبیعت و ذات طبیعی انسان نیز قابل درک می‌شود و آن‌گاه علوم طبیعی گرایش ماتریالیستی مجرد، یا به سخن دیگر، ایده‌آلیستی خود را از دست خواهد داد و به بنیادی برای علم انسانی تبدیل خواهند شد... طبیعتی که در تاریخ آدمی یعنی در تکوین جامعه‌ی بشری رشد و تکامل می‌یابد، همانا طبیعت واقعی آدمی است. از این‌رو، طبیعتی که از رهگذر صنعت تکامل می‌یابد، گرچه در شکلی بیگانه شده، طبیعت انسان‌شناختی واقعی است.

از نظر مارکس:

تاریخ خود بخشی واقعی از تاریخ طبیعی از جمله طبیعی است که در حال تبدیل شدن به انسان است. علم طبیعت روزی جذب علم انسان و علم انسان جذب علم طبیعت خواهد شد و یک علم واحد به وجود خواهد آمد. (صفحات ۳۰۳ و ۳۰۴).

پس به مثله‌ی وابستگی انسان و از دست رفتن فردیت او در جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌پردازد و اعتقاد مذهبی به خلقت را منبعث از آن می‌بیند، چرا که انسان در زندگی مادی خود نیز برای حفظ حیاتش وابسته به دیگری است. پس از آن، در همین رابطه تفاوت سوسیالیسم و آتئیسم را چنین بیان می‌کند:

سوسیالیسم خود آگاهی مثبت انسان است و دیگر میانجی آن الغای مذهب نیست؛ درست همان‌طور که حیات واقعی انسان واقعیتی مثبت است و دیگر همچون کمونیسم الغای مالکیت خصوصی میانجی آن نیست. کمونیسم شکل ضروری و اصل پویای آینده‌ی بلافصل است. اما کمونیسم فی‌نفسه مقصد تکامل انسان و شکل جامعه‌ی انسانی نیست. (صفحه‌ی ۳۰۶).

http://www.golshan.com *

در بخش بعدی دست‌نوشته‌ی سوم، زیر عنوان «احتیاجات انسان و تقسیم کار در حاکمیت مالکیت خصوصی»، مارکس غنای نیازهای انسان در جامعه‌ی سوسیالیستی را با نیازهای انسان در جامعه‌ی سرمایه‌داری مقایسه می‌کند و نشان می‌دهد که در شرایط مالکیت خصوصی چه گونه هرکس در فکر ایجاد نیازی جدید برای دیگری است تا او را به طریقی جدید قربانی کند، به وابستگی نوینی بکشد و در دام نوع تازه‌یی از لذت اندازد تا به خانه‌خرایی اقتصادی کشیده شود. (صفحه‌ی ۳۰۶)

نتیجه آن که:

هر محصول تازه‌ای نیروی بالقوه جدیدی برای غارت و فریب متقابل است. برای غلبه بر این نیروی متخاصم نیاز انسان به پول هرچه بیشتر می‌شود، (و از این‌رو انسان به عنوان انسان، دائماً فقیرتر می‌شود؛ چرا که) با رشد کمیّت تولید از قدرت پول او کاسته می‌شود؛ یعنی با افزایش قدرت پول نیازمندی او افزایش می‌یابد. (همان‌جا).

پس به ارزیابی اقتصاد سیاسی از جهت نیازهای انسان می‌پردازد و می‌نویسد: اقتصاد سیاسی، این علم ثروت، در عین حال علم قناعت، علم محرومیت و صرفه-

جویی است و تا آنجا پیش می‌رود که هوای تازه و ورزش بدنی را هم از انسان دریغ می‌دارد. این علم صنایع شگفت‌انگیز در عین حال علم ریاضت‌کشی است و آرمان حقیقی اش آدم خمیس، رباخوار و برده‌ی قانع اما پرکار است. (صفحه‌ی ۳۰۹).

در ادامه‌ی این بحث، بررسی درباره‌ی اختلاف میان برخی از اقتصاددانان که مدافع تجمل و مخالف صرفه‌جویی‌اند (لودر دیل و مالتوس) و برخی دیگر که به عکس طرفدار صرفه‌جویی و مخالف تجمل‌اند (ریکاردو و یه) دیده می‌شود. مارکس نظر هر دو طرف را می‌شکافد و پس از بیان مفصل این اختلافات در زمینه‌ی رهایی از مالکیت خصوصی و راه طولانی‌یی که برای الغای آن در پیش است، می‌نویسد:

الغای واقعی مالکیت خصوصی مستلزم فعالیت واقعی کمونیستی است. تاریخ به آن منجر خواهد شد و این جنبش که هم‌اکنون در تئوری می‌دانیم که به شکل فرارفتن از خویش نمایان می‌شود، در واقعیت فرایندی طولانی و سخت خواهد بود. (صفحه‌ی ۳۱۳).

مارکس در پایان این بخش، بحث مفصلی درباره‌ی تقسیم کار و ماحصل آن، یعنی بیگانه شدن کار، باز می‌کند و با نقل قول‌های وسیع از آدام اسمیت، سه، اسکار یک و میل تناقضات و نارسایی‌های آن‌ها را در مورد این مقوله نشان می‌دهد.

آخرین بخش از دست‌نوشته‌ی سوم، درباره‌ی «قدرت پول» است. در این‌جا مارکس وسیعاً از اشعار شکسپیر استفاده می‌کند و می‌نویسد:

خصیصه‌های پول خصیصه‌ها و توانایی‌های ذاتی من (دارنده) است. بنابراین آن‌چه هستم و آن‌چه قادر به انجامش هستم، به هیچ وجه توسط فردیت من تعیین نمی‌شود. زشت هستم، اما می‌توانم زیباترین زنان را برای خودم بخرم. در نتیجه زشت نیستم، چرا که اثر زشتی — نیروی دافعه‌ی آن — با پول خنثی می‌شود. به‌عنوان یک فرد چلاق هستم، اما پول بیست و چهار پا در اختیارم می‌گذارد، بنابراین چلاق نیستم. من آدمی نفرت‌انگیز، ناصادق، بی‌وجدان و احمق‌م، اما پول و بنابراین صاحب آن عزت و احترام دارد. علاوه بر این، پول، مرا از دردسر دغل‌کاری راحت می‌کند. بنابراین صادق فرض خواهم شد. آدمی سفیه هستم، اما چون پول عقل کل همه‌چیز است، چه‌گونه دارنده‌ی آن می‌تواند سفیه باشد؟ به‌علاوه، او می‌تواند افراد باهوش را برای خود بخرد؛ و آیا کسی که بر افراد باهوش تسلط دارد، باهوش‌تر از آن‌ها نیست؟ آیا من که قادرم با قدرت پول

هرآنچه را که قلوب انسانی در اشتیاقش می‌طپد داشته باشم، همه‌ی استعدادهای انسانی را در اختیار ندارم؟ پس آیا پول من همه‌ی ناتوانایی‌های مرا به عکس آن بدل نمی‌کند؟... پول توانایی بیگانه‌شده‌ی انسان است. (صفحات ۳۲۴ و ۳۲۵).

در پایان این بخش، مارکس، دوباره به خصوصیات جامعه‌ی انسانی در برابر جامعه‌ی سرمایه‌داری پرداخته و می‌نویسد:

اگر انسان، انسان باشد و رابطه‌اش با جهان رابطه‌ی انسانی؛ آن‌گاه عشق تنها با عشق، اعتماد با اعتماد و... قابل تعویض خواهد بود. اگر می‌خواهی از هنر لذت ببری بایستی هنرمندانه پرورش یافته باشی؛ اگر می‌خواهی بر دیگران تأثیر بگذاری، باید اثر تشویق‌کننده و برانگیزنده بر دیگران داشته باشی... اگر عشق می‌ورزی بی آن که در پاسخ عشقی برانگیزی، یعنی اگر عشق تو عشقی متقابل بر نمی‌انگیزد، اگر با نمود زنده‌ی خودت به عنوان آدمی عاشق محبوب دیگری نمی‌شوی، آن‌گاه عشقت ناتوان است و این همین بدبختی خواهد بود. (صفحه‌ی ۳۲۶).

<http://www.golshan.com>

در دست‌نوشته‌ی چهارم، زیر عنوان «نقد دیالکتیک و فلسفه‌ی هگل در کل»، مارکس کوشش دارد با تفکرات «استاده به‌طور قاطع دست و پنجه نرم کند. او ابتدا برخورد هگلی‌های جوان به استاد را بررسی می‌کند و از میان آن‌ها تنها فویرباخ را به‌عنوان نقادی سازنده می‌شناسد. سپس با استفاده از هگل نقاط ضعف فویرباخ را نیز نشان می‌دهد و سرانجام نوشته‌ی خود را با تحلیل مفصلی از اشتباهات بنیانی هگل ادامه می‌دهد، اشتباهاتی که در کتاب «پدیدارشناسی» او، به‌ویژه در فصل آخر آن، آشکار است.

می‌دانیم که مارکس، هنگام نوشتن تز دکترایش سخت تحت تأثیر هگل بود و حتی اعتقاد به سازش هگل با «وضع موجود» و نظام حاکم بر آلمان را نداشت. اما در نقد فلسفه‌ی حق هگل دیدیم که سازش او با نظام حاکم را برملا می‌کند. مارکس در این مرحله‌ی سوم - نقد «پدیدارشناسی» هگل - نقد عام خود به دیالکتیک هگل را فرمول‌بندی می‌کند.

او در ضمن نقد دیالکتیک هگل احترام عمیقی برای «استاد» قائل است و او را کاشف فرایند ازخودبیگانگی، گرچه به‌شکل رازآمیز و نظردرانه‌ی آن، می‌داند. به نظر مارکس، هیچ‌یک از شاگردان هگل - جز فویرباخ - نکوشیده‌اند در مورد مسئله‌ی بسیار پراهمیت درستی روش دیالکتیکی هگل برخورد جدی کنند. در این‌جا او به تجلیل از فویرباخ می‌پردازد و می‌نویسد:

فویرباخ، تنها کسی است که رویکردی جدی و نقادانه به دیالکتیک هگل دارد و کشفیات اصلی در این زمینه کرده است. در واقع، او فاتح حقیقی فلسفه‌ی کهن است. وسعت دست آوردهای فویرباخ و سادگی بی‌پایه‌ویی که با آن اثرش را به جهان معرفی کرد تضادی شگفت‌انگیز با رفتار دیگران دارد. (صفحه‌ی ۳۲۸).

فویرباخ نشان داده است که نظام فکری هگل، صرفاً شکل فلسفی مذهب و به همان اندازه بیگانه‌کننده است. از این‌رو، فویرباخ با قرار دادن رابطه‌ی اجتماعی «انسان با انسان» به‌عنوان اصلی بنیانی تئوری خود بنیان‌گذار ماتریالیسم حقیقی و علم واقعی است. به‌دنبال آن، مارکس به نقد کتاب پدیدارشناسی، یعنی «سرمشأ حقیقی و راز فلسفه‌ی هگل» می‌پردازد و دو اشتباه اساسی در دیدگاه او تشخیص می‌دهد:

اشتباه نخست، به آشکارترین شکل در پدیدارشناسی این زادگاه فلسفه‌ی هگل ظاهر می‌شود. هگل به‌طور مثال ثروت، قدرت دولتی و غیره را به‌عنوان ذاتی بیگانه‌شده از ذات انسان تنها در شکل اندیشه‌ی آنها درک می‌کند... آنها ذوات اندیشه‌ی اند و بنابراین صرفاً به منزله‌ی بیگانه‌شدن تفکر ناب یعنی تفکر فلسفی تجریدی هستند. به این ترتیب، کل فرایند به دانش مطلق ختم می‌شود. دقیقاً همین تفکر تجریدی است که ابروها از آن بیگانه می‌شوند و با تظاهر به واقعی بودن با آن رویارو می‌شوند. فیلسوف — که خود، شکل تجریدی انسان بیگانه‌شده است — خویشان را همچون معیار جهان بیگانه‌شده در نظر می‌گیرد. بنابراین کل تاریخ، فرایند بیگانگی است و تمام فرایندهای این بیگانگی، چیزی نیست جز تاریخ تولید اندیشه‌ی انتزاعی. (صفحه‌ی ۲۳۹).

از این‌رو:

تملک نیروهای ذاتی انسان که شیئت یافته‌اند — آن هم شیئی واقعاً بیگانه — در درجه‌ی اول فقط تملکی است که صرفاً در آگاهی، در تفکر ناب، یعنی در تجرید صورت می‌گیرد: این‌گونه تملک، تملک اشیا به‌عنوان اندیشه و حرکت اندیشه است. (همان‌جا).

با این همه، به عقیده‌ی مارکس، «پدیدارشناسی» هگل:

از آن‌جا که از خودبیگانگی انسان را نشان می‌دهد (گرچه انسان [در آن] تنها به‌صورت ذهن نمودار می‌شود)، همه‌ی عناصر نقد را در خود نهفته داشته و آن‌هم

اغلب به گونه‌ی آماده و پرورده شده، به‌شبهه‌ی که بسی فراتر از دیدگاه هگل می‌رود. (صفحه‌ی ۳۳۲).

<http://www.golshan.com>

و سپس دلیل این ارج‌گذاری به پدیدارشناسی را چنین توضیح می‌دهد:

بنابراین، دست‌آورد برجسته‌ی «پدیدارشناسی» هگل و حاصل نهایی آن یعنی دیالکتیک نفی، به‌عنوان اصلی جنبنده و زاینده هنگامی نمودار می‌شود که هگل خود آفرینی آدمی را چون یک فرایند درمی‌یابد؛ عینیت‌یافتگی را به‌شکلی از دست دادن عین و به‌مثابه بیگانگی و برگزشتن از این بیگانگی درک می‌کند و از این‌رو، جوهر کار و انسان عینی... را به‌مثابه پامد واقعی کار خود انسان درک می‌کند. (صفحات ۳۳۲ و ۳۳۳).

مارکس یا آگاهی از دانش وسیع هگل از اقتصاد سیاسی و پذیرفتن دیدگاه اقتصاد سیاسی - به‌ویژه دیدگاه آدام اسمیت - می‌نویسد:

دیدگاه هگل همان دیدگاه اقتصاد سیاسی نوین است. او کار را جوهر انسان برمی‌شمارد؛ جوهری که از بوته‌ی آزمایش بیرون می‌آید؛ اما او تنها جنبه‌ی مثبت کار را می‌بیند، نه جنبه‌ی منفی آن را. کار برای زایش و تکوین انسان برای خود، در چارچوب بیگانگی یا انسان بیگانه شده است. تنها نوع کاری که هگل درک کرده و می‌شناسد کار ذهنی تجربیدی است. (صفحه‌ی ۳۳۳).

به نظر می‌رسد که جمله‌ی پیش‌گفته‌ی مارکس کامل‌ترین و روشن‌ترین بخش از نقد فلسفی هگل است که در آن هم دین خود را به «استاد» ادا می‌کند و هم اختلاف نظرش را با او بیان می‌دارد. در تفکر هگل، واقعیت همانا روح است که خود را عینیت می‌بخشد. در این فرایند، روح دنیایی را می‌سازد که ابتدا تصور می‌کند بیرونی است، اما بعد پی می‌برد که این جهان آفریده‌ی خودش است. روح چیزی جدا از این فعالیت سازندگی نیست، بلکه از طریق این فعالیت و درون آن وجود دارد. در ابتدای این فرایند، روح آگاه نیست که در حال بیگانه کردن یا بیرونی کردن خویش است. تنها به تدریج به این درک می‌رسد که جهان بیرون از او نیست. از نظر هگل، ناتوانی روح، در درک این اصل نهفته است که از خود بیگانگی را به وجود می‌آورد. به نظر هگل زمانی از خود بیگانگی پایان خواهد یافت که انسان‌ها به این درک برسند که محیط و فرهنگ آن‌ها چیزی جز تظاهر روح نیست. آزادی درک این مطلب است و هدف

تاریخ نیز آزادی است. کاری که مارکس کرد این بود که مفهوم روح را کنار گذاشت و هستی افراد متناهی را حفظ کرد. به این ترتیب، رابطه‌ی هگلی روح با جهان به برداشت مارکسی رابطه‌ی انسان با هستی اجتماعی‌اش تبدیل گردید. ۱۷۸

مارکس در نقد فصل پایانی پدیدارشناسی، دیدگاه خود را در مورد انسان به عنوان موجودی عینی و طبیعی در برابر مفهوم هگلی انسان به مثابه خودآگاهی قرار می‌دهد. به نظر او انسان اگر به خودآگاهی تقلیل داده شود، در آن صورت تنها می‌تواند در بیرون از خود اشیایی تجربیدی برپا کند که ساخته و پرداخته‌ی ذهن او هستند. این اشیاء نمی‌توانند هیچ‌گونه استقلالی در برابر خودآگاهی داشته باشند. در حالی که از نظر مارکس:

هنگامی که انسان واقعی و جسمانی، انسانی که با پاهای خود استوار بر زمین سخت ایستاده، انسانی که همه‌ی نیروهای طبیعی را دم و بازدم می‌کند نیروهای ذاتی عینی و واقعی خویش را با بیرونی کردن [این نیروها] به مثابه چیزهای عینی خارجی اثبات می‌کند، فاعل چنین فرایندی این عمل اثبات نیست بلکه ذهنیت نیروهای ذاتی و عینی است، که عمل آن نیز باید چیز عینی باشد. موجود عینی به‌طور عینی عمل می‌کند و اگر عینیت در خود ذات این موجود وجود نداشته باشد، به‌طور عینی عمل نخواهد کرد. انسان اشیا را به وجود می‌آورد یا اثبات می‌کند چرا که [خود] توسط اشیا اثبات گردیده است - زیرا او نهایتاً طبیعت است. بدین سان، این موجود عینی در عمل اثبات کردن از حالت فعالیت ناب به حالت خلق شیء فرو نمی‌افتد؛ برعکس! محصول عینی او صرفاً فعالیت عینی او را تأیید و اثبات می‌کند؛ فعالیت او چون فعالیت یک ذات عینی و طبیعی است.

(صفحه‌ی ۳۳۶).

مارکس این دیدگاه خود را طبیعت‌گرایی یا انسان‌گرایی می‌خواند و آن را هم از ایده‌آلیسم و هم از ماتریالیسم متمایز می‌کند.

در این جا مشاهده می‌کنیم که چه گونه طبیعت‌گرایی کمال یافته یا انسان‌گرایی هم از ایده‌آلیسم و هم از ماتریالیسم متمایز می‌شود و در عین حال حقیقت یگانگی بخش هر دو است. (همان جا).

طبیعت از نظر مارکس هر چیزی است که بیرون از انسان وجود دارد، عرصه‌ی فعالیت‌های اوست و نیازهای او را برآورده می‌کند. طبیعت انسان چیزی جز این نیازها و انگیزه‌ها نیست. مارکس، دیدگاه خود را از آن رو «طبیعت‌گرایی» می‌خواند که نه تنها گرایش انسان به طبیعت

است و نیازهای خود را از طریق آن ارضا می‌کند، بلکه از آن مهم‌تر انسان خود بخشی از طبیعت است. پس انسان به‌مثابه یک موجود طبیعی دارای استعدادها، انگیزه‌ها و توانایی‌های طبیعی است. اما در عین حال به همان اندازه موجودی محدود، وابسته و نیازمند است.

انسان بلاواسطه موجودی طبیعی است. او به‌مثابه موجودی طبیعی و به‌مثابه موجود طبیعی زنده از یک سو دارای نیروهای حیاتی و قوای طبیعی است. او یک موجود طبیعی فعال است. این قوا به‌مثابه توانایی‌ها و گرایش‌های غریزی در او وجود دارند. از سوی دیگر، به‌عنوان موجودی طبیعی جسمانی، حسی و عینی همانند حیوانات و نباتات موجودی است نیازمند، مشروط و محدود. یعنی اثره‌های غریز او در خارج از خودش به‌مثابه اثره‌هایی مستقل از او وجود دارند. اما این اثره‌ها، اثره‌هایی هستند اساسی که برای فعالیت و تأیید قوای ذاتی او ضروری‌اند. (همان‌جا).

<http://www.golshan.com>

در ادامه می‌خوانیم:

موجودی که دارای طبیعتی خارج از خویش نباشد، موجودی طبیعی نبوده و در نظام طبیعت هیچ نقشی بازی نمی‌کند. موجودی که دارای اثره‌یی خارج از خویش نباشد موجودی عینی نیست. موجودی که خود اثره‌یی موجودی ثالث نباشد، برای اثره‌یی خویش نیز موجودیتی ندارد، یعنی به‌گونه‌یی عینی به آن مرتبط نبوده و وجودش عینی نیست.
موجودی که عینی نباشد، ناموجود است...

محسوس بودن به‌منزله‌ی رنج کشیدن است.

بنابراین، انسان، به‌عنوان وجودی عینی و حسی وجودی رنج‌کش است و از آن‌جا که این رنج کشیدن را احساس می‌کند، موجودی عاطفی و پرشور است. شوریدگی نیروی ذاتی انسانی است که فعالانه در تکاپوی نیل به اثره‌یی خویش است.
(صفحه‌ی ۳۳۷).

صفحات آخر دست‌نوشته چنان بحث‌های پیچیده‌یی دارد که نشان می‌دهد مارکس به‌راستی مشغول دست و پنجه نرم کردن با دیدگاه هگل است. این دست‌نوشته‌ها نه تنها پراکنده، ناتمام و ناقص باقی مانده‌اند، بلکه هیچ نتیجه‌گیری پایانی در آن‌ها دیده نمی‌شود. با این همه در این جامت که سه عنصر اصلی تفکر مارکس یعنی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمان، سوسیالیسم فرانسه و اقتصاد سیاسی انگلستان خود را آشکارا نشان می‌دهند.

در مجموع می توان گفت که این دست نوشته ها نقطه‌ی آغاز، یا به عبارتی، بیان اولیه و بر قدرت سیلی از نظرات است که بعدها در نوشته های اقتصادی مارکس — به ویژه گروندریسه و سرمایه — با تفصیل بیشتر و بر پایه‌ی مطالعات بسیار عمیق تر و وسیع تری پی گیری می شوند. اما درون مایه‌ی اصلی بحث مارکس در این نوشته ها تا پایان عمر او تغییر نمی کند: از خود بیگانگی انسان در نظام سرمایه و امکان رهایی از این معضل و به دست گرفتن مهار سرنوشتش.

ماه های پایانی اقامت در پاریس <http://www.golshan.com>

هنگامی که مارکس به شدت سرگرم تهیه‌ی دست نوشته های پاریس خود بود، پنی سخت درگیر زندگی دهاتی وار شهر تریر شده بود. از تجدید دیدار با مادرش که در پاریس این همه برای او اشک می ریخت خوشحالی بود. اما فقر آبرومندانه‌ی خانواده و زندگی انگلی برادر بی عرضه اش ادگار او را افسرده می کرد. طفل نورسیده که اکنون صاحب دایه شده و از خطر جسته بود، موضوع اصلی نامه های پرسوز و گداز او به مارکس بود. پنی اکنون می بایست پاسخ گوی پرسش های مکرر آشنایان در مورد شغل مارکس و نوع کار او در پاریس باشد. بی جهت نبود که در دلد ها و تشویش هایش را در نامه هایش به مارکس منتقل می کرد. از جمله در یکی از این نامه ها می نویسد:

عزیز دلم! برای آینده مان دچار ناآرامی بیش از حدی هستم، هم آینده‌ی کوتاه مدت و هم دراز مدت. فکر می کنم بهای سرزندگی و روحیه‌ی بالای کنونی ام را می پردازم. خواهش می کنم اگر می توانی مرا از این بابت آرام کن. مردم درباره‌ی داشتن یک درآمد ثابت خیلی حرف می زنند. من هم در چنین وضعی جواب آن ها را با گونه های سرخ، پوست سفید، لباس مخمل، کلاه پردار و روبان قشنگ می دهم. ۱۷۹

پنی با دلواپسی به دیدن مادر شوهرش رفت اما با تعجب مشاهده کرد که مادر مارکس و خواهرانش او را با آغوش باز پذیرفتند. اما در نامه های بعدی آثار ناآرامی در پنی مشهود است. از یک سو به خاطر آن که مبادا فضای پاریس مارکس را به وسوسه اندازد و سر به هوا کند؛ از سوی دیگر می دانست اگر خودش به پاریس برگردد دیری نخواهد گذشت که بچه‌ی دوم در راه خواهد بود. البته حدس دوم درست از آب درآمد. پنی در سپتامبر ۱۸۴۴ همراه دخترش و دایه‌ی او به پاریس برگشت و دریافت که مارکس به تازگی با بهترین و مهم ترین یار

دوران زندگی‌اش یعنی فردریش انگلس دوستی برقرار کرده است.

* * *

<http://www.golshan.com>

انگلس دو سال از مارکس جوان‌تر بود. متولد ۲۸ نوامبر ۱۸۲۰ و فرزند ارشد خانواده‌یی بزرگ و ثروتمند در شهر بارمن (ووبرتال کنونی) نزدیک دوسلدورف در منطقه‌ی روهر آلمان بود. جد بزرگ پدری او، مدت‌ها قبل یک کارخانه‌ی توربافی در آن شهر ساخته بود. درآمد این کسب و کار چنان زیاد بود که خانواده علامت مخصوص خانوادگی برای خود درست کرده بود. سپس کسب و کار خود را گسترش داد و با شخصی به نام پیتر ارمن شریک شد و کارخانه‌های نخ‌ریسی در بارمن و منچستر برپا ساخت.

مادر انگلس از خانواده‌ی یک آموزگار هلندی بود. به این ترتیب، کلیا و کسب و کار ستون‌های اصلی زندگی خانوادگی آن‌ها را تشکیل می‌داد و پدر انگلس انتظار داشت پسرش نیز این دورا با جان و دل پذیرا شود. انگلس از شاگردان برجسته‌ی مدرسه‌ی خود بود، اما پیش از آن که تحصیل خود را تمام کند، زیر فشار پدر مدرسه را رها کرد تا قوت و فن کسب و کار را در عمل فراگیرد. با این حال همه‌ی اوقات فراغت خود را صرف سرودن شعر — حتی پیش از مارکس — می‌کرد، تا آن‌جا که هنگام ترک دبیرستان در سال ۱۸۳۸ و انتقال به شهر پیرمن تعداد زیادی شعر با نام مستعار منتشر کرده بود.

فضای شهر پیرمن با بارمن که آکنده از روحیه‌ی زهد و تقوا و خشکه مقدسی بود تفاوت فراوان داشت. طی سه سال اقامت در پیرمن سخت کوشید تا با اتکا به خود و با گذار از راه پرریج و خم مطالعه‌ی عقاید و گرایشات مذهبی، فلسفی، سیاسی و ادبی روز و با تفکر و کند و کاو روحی پررنج خود را از روحیه‌ی خشک مذهبی دوران کودکی و نوجوانی — به‌ویژه از اعتقاد به سرنوشت — برهاند. مطالعه‌ی کتاب زندگی مسیح نوشته‌ی دیوید اشتراوس در سال ۱۸۳۹ اثر عمیقی بر انگلس گذاشت و او را به مطالعه‌ی آثار هگل رهنمون گردید.^{۱۸۰} در همین سال ۱۸۳۹ چندین مقاله در مجله‌ی تلگراف برای آلمان (Telegraph für Deutschland) به چاپ رساند. سلسله مقالات انگلس، زیر عنوان نامه‌های ووبرتال، در بهار ۱۸۳۹ در همین مجله که سخن‌گوی جنبش آلمان جوان بود منتشر شد.^{۱۸۱}

پیش از این، به مراحل مختلف رشد فکری انگلس از جهت ادبی، سیاسی و فلسفی اشاره کردیم و دیدیم که نظر او نسبت به طبقه‌ی کارگر چه گونه تکامل یافت و مقالات و نوشته‌های او میان سال‌های ۱۸۳۸ تا ۱۸۴۴ ابتدا در آلمان و سپس در منچستر چه راه تکاملی را پیمود و

چه اثری بر تکامل دیدگاه مارکس و آشنایی او با نظام سرمایه‌داری پیشرفته و پروتاریا گذاشت. به گفته‌ی فرانتس مهرینگ، انگلس به دلیل آشنایی با شرایط پیشرفته‌ی انگلستان از نخستین کسانی بود که پی برد اقتصاد سیاسی نقش اساسی در تاریخ دارد و این انگلس بود که ایده‌های اصلی اقتصادی را به مارکس عرضه کرد.^{۱۸۲}

ملاقات دوم مارکس و انگلس در روزهای پایانی ماه اوت ۱۸۴۴ در پاریس، در شرایطی بسیار متفاوت با ملاقات سرد سال ۱۸۴۲ در اداره‌ی روزنامه‌ی *رایش تسایتونگ* صورت گرفت. مارکس در آن موقع انگلس را به‌عنوان نماینده‌ی جنبش «آزادگان» می‌شناخت. اکنون مقالات او را در سالنامه‌ی آلمانی - فرانسوی خوانده و از محتویات کتاب پراهمیت او درباره‌ی شرایط طبقه‌ی کارگر انگلستان آگاه بود و بسیار چیزها از او فرا گرفته بود.

این ملاقات تاریخی در ۲۸ اوت، در کافه‌ی *دولا رگانس (de la Regence)* در پاریس صورت گرفت (کافه‌ی معروفی که در گذشته، افرادی چون ولتر، بنیامین فرانکلین، دیدرو، لوئی ناپلئون و موسه از مشتریان آن بودند). گفت‌وگوی طولانی میان آن دو منجر به آن شد که انگلس ده روز تمام در آپارتمان مارکس در خیابان *وانو اقامت* کند و بحث‌های خود را طی ساعات طولانی و بی‌پایانی با مارکس ادامه دهد. انگلس بعدها درباره‌ی این ملاقات می‌نویسد: هنگامی که در تابستان ۱۸۴۴ در پاریس با مارکس ملاقات کردم توافق کامل ما در تمام زمینه‌های نظری آشکار و کار مشترک ما از آن موقع آغاز شد.^{۱۸۳}

به این سان، دوستی بی‌مان این دو شکل گرفت که نزدیک به ۴۰ سال ادامه داشت و تنها با مرگ مارکس به پایان رسید. در این ملاقات ده روزه در پاریس تصمیم گرفتند نظرات مشترک خود را طی رساله‌یی در نقد نظرات برادران باوئر به چاپ برسانند. برادران باوئر دیدگاه‌های خود را تحت عنوان *انتقاد نقادانه (Critical Criticism)* در مجله‌ی *الگمایته لیتراتور تسایتونگ* انتشار می‌دادند. آنان در صفحات این مجله کارزار ضد سوسیالیستی تمام‌جباری به راه انداخته بودند و نوشته‌های مارکس در سالنامه‌ی آلمانی - فرانسوی را در مورد رسالت تاریخی طبقه‌ی کارگر غیرنقدانه خوانده و این طبقه را به‌عنوان توده‌های مشغول و بی‌تفاوتی معرفی می‌کردند که عامل بازدارنده در پیشرفت جامعه‌اند. از نظر باوئر، ایده‌های نخبگان روشنفکری در معرض آلودگی به عمل توده‌ها بود. اعتقاد داشتند که ایده‌های انقلاب کبیر با احساسات توده‌های مردم آلوده شد. اما از نظر مارکس این ایده‌ها اتفاقاً به اندازه‌ی کافی در میان توده‌های مردم نفوذ نکرده بود و در نتیجه بورژوازی توانست انقلاب کبیر فرانسه را به نفع خود تمام کند. باوئر اهمیت فراوانی برای «حقوق بشر» مطرح شده

در انقلاب کبیر فرانسه قائل بود. اما مارکس به دنبال بحث خود در مقاله‌ی «درباره‌ی مسئله‌ی یهود» معتقد بود که «حقوق بشر» مطرح شده در انقلاب کبیر فرانسه به راستی خودخواهی بی‌رحمانه‌ی فرد را آزاد کرد.

مارکس، همچنین در مورد ماتریالیست‌های قرن ۱۸ فرانسه با نظر باوئر موافق نبود و آن را نه دنباله‌ی بلافصل موتیسم متافیزیکی اسپینوزا بلکه ایده‌ی ضد متافیزیکی و انسان‌گرا می‌دانست.

<http://www.golshan.com>

مارکس قبلاً تصمیم خود را به برخورد با هگلی‌های جوان در سال ۱۸۴۳ هم در مقدمه‌ی «نقد فلسفه‌ی حق هگل» و هم در مقاله‌ی «درباره‌ی مسئله‌ی یهود» اعلام کرده بود. در تابستان ۱۸۴۴ در مقدمه‌ی دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی خود باز هم به این تصمیم خود اشاره می‌کند. اکنون در گفت و گوی خود با انگلس در اواخر تابستان دوباره مسئله را مطرح کرده و تصمیم به پاسخ‌گویی می‌گیرند.^{۱۸۴} به قول انگلس:

جنگ تمام‌عیاری با آن فلاسفه‌ی آلمانی که نمی‌خواستند از تئوری‌های صرف خود نتیجه‌گیری عملی کنند و معتقد بودند که انسان کاری جز نظری دربارۀ مسایل متافیزیکی ندارد، اعلام شد.^{۱۸۵}

تماس‌های وسیع مارکس و انگلس با جنبش چارتیست در انگلستان و انجمن عدالت (League of Just) در پاریس آن‌ها را به این نتیجه‌ی قطعی رسانده بود که مبارزه‌ی انقلابی نیاز به کار نظری، عمیق و همه‌جانبه دارد؛ نظریه‌یی که برخوردار از تمام زمینه‌های دانش بشری باشد. آن دو نه تنها به فکر ایجاد بنیانی علمی برای ایده‌ی کمونیسم افتادند، بلکه در صدد گسترش این دیدگاه در میان طبقه‌ی کارگر و روشنفکران انقلابی اروپا نیز برآمدند.

ابتدا مارکس و انگلس عنوان کتاب جدید خود را «نقد انتقاد نقادانه» (Critique of Critical Criticism) گذاشتند. اما به پیشنهاد ناشر عنوان کتاب به شکل طنزآلودی به «خانواده‌ی مقدس» (در اشاره به خانواده‌ی باوئر) تغییر کرد و عنوان اولیه به صورت زیر عنوان کتاب درآمد.

کتاب خانواده‌ی مقدس در فوریه‌ی ۱۸۴۵ به چاپ رسید، اما به دلیل لحن پیچیده‌اش با استقبال زیاد خوانندگان روبه‌رو نشد. اهمیت این کتاب در طرح چند نکته‌ی اساسی و برای نخستین بار توسط مارکس است که بعدها بنیان «درک ماتریالیستی» از تاریخ قرار گرفت. ۱۲ سال پس از انتشار کتاب مارکس دوباره آن را خواند و در نامه‌یی به انگلس می‌نویسد:

با تعجب خوشحال‌کننده‌یی دریافتم که لازم نیست از کار خود شرم‌منده باشیم. گرچه کیش فویرباخی آن خنده‌دار به نظر می‌رسد.^{۱۸۶}

مارکس در خانواده‌ی مقدس نشان می‌دهد که نقش تاریخی - جهانی پرولتاریا به‌مثابه نیرویی که رسالت به ثمر رساندن انقلاب سوسیالیستی آینده را دارد نتیجه‌ی ناگزیر جایگاه این طبقه در جامعه‌ی سرمایه‌داری است. او در همان جا اعلام می‌دارد که رهایی اجتماعی پرولتاریا به معنی رهایی کل جامعه از ستم و استثمار است. به این ترتیب او بر اهمیت جهان‌شمول و معنای اصالتاً انسانی مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر تأکید می‌کند. در همین کتاب، مارکس و انگلس تفسیر ماتریالیستی نقش ایده (تئوری) در تاریخ و تبدیل آن به یک نیروی مادی را تشریح می‌کنند؛ مطلبی که مارکس در مقدمه‌ی نقد فلسفه‌ی حق هگل به آن اشاره کرده بود.

گرچه شماری از دیدگاه‌های بنیانی مارکس درباره‌ی ماتریالیسم تاریخی و تئوری دانش در این کتاب مطرح می‌شوند، اما در بسیاری جاها، بحث شکل «سواز ماست کشیدن» و جدل‌هایی را به خود می‌گیرد که میان گروه کوچکی از روشنفکران آگاه به ریزه کاری‌های ادبیات، فلسفه و علوم آن روز مرسوم بود و از این‌رو برای خوانندگان ملال‌آور بود.

<http://www.golshan.com>

«خانواده‌ی مقدس»

در پیش‌گفتار کتاب، مارکس و انگلس مشخص می‌کنند کتاب برخورداردی جدلی با هشت شماره‌ی اول مجله‌ی *الگماینه لیتراتور تسایتونگ* است که زیر نظر برونو باوئر منتشر می‌شد، و هدف آن در درجه‌ی اول، نقد نظرات خود برونو باوئر یعنی فلسفه‌ی نظرورانه‌ی آلمان در مجموع و به‌ویژه «انتقاد نقادانه‌ی اوست که واقعیت را به‌طور مسخره‌ی مسخ می‌کند. متن کتاب، مرکب از ۹ فصل است که نگارنده‌ی هر فصل در فهرست مطالب اول کتاب مشخص شده است. سه فصل اول، که تنها حدود ۱۰ صفحه را در بر می‌گیرد، توسط انگلس نوشته شده است. (در واقع، انگلس بخش مربوط به خود را، که فکر می‌کرد نصف کتاب باشد، در همان هنگام اقامت در پاریس به پایان رساند (در مجموع ۱۵ صفحه) و ره‌پار منطقه‌ی راین شد تا همراه با هس به کار تبلیغات پردازد.) مارکس، مطابق معمول، روی بخش مربوط به خود تا اواخر ماه نوامبر کار کرد و در نتیجه این نقد به کتابی ۳۰۰ صفحه‌ی تبدیل شد.

در فصل اول، شیوه‌ی مغلق‌نویسی در مقالات مجله‌ی *الگماینه لیتراتور تسایتونگ* کاربرد کلمات ثقیل لاتین، بدون معلوم بودن معنای واقعی آن‌ها مورد انتقاد قرار می‌گیرد. در فصل دوم، مفاهیم و تعابیر به کار برده شده در آن مقالات مورد نقد قرار گرفته و انگلس با استفاده از دانش اقتصاد سیاسی خود دست به تصحیح مطالب این مقالات می‌زند. فصل سوم،

نقدی است بر مقاله‌یی از یونگ نیتز که مطلب چندانی ندارد.

بحث واقعی کتاب، از بخش ۴ از فصل چهارم به قلم مارکس آغاز می‌شود که نقدی است بر مقاله‌ی ادگار باوئر زیر عنوان «پرودن». در این بخش، مارکس جملات متعددی از مقاله‌ی ادگار باوئر را نقل کرده و نشان می‌دهد که چه گونه او در اثر اشتباه در ترجمه‌ی کتاب پرودن، زیر عنوان مالکیت چیست؟ تحریفاتی آشکار در دیدگاه نویسنده صورت داده است. او سپس طی چند توضیح نقادانه به اصل مطلب می‌پردازد و در دفاع از پرودن می‌نویسد: «از آنجا که نقد اولیه‌ی هر علم از پیش فرض‌های آن علم - علم موردنقد - تأثیر می‌پذیرد، رساله‌ی «مالکیت چیست؟» پرودن، نقد اقتصاد سیاسی از دیدگاه اقتصاد سیاسی است» و به همین دلیل، «رساله‌ی پرودن نیز از نظر علمی توسط نقد اقتصاد سیاسی - از جمله نقد درک پرودن از اقتصاد سیاسی - کنار زده خواهد شد.» (کاری که مارکس بعداً در فقر فلسفه انجام داد). او سپس به نکته‌ی اصلی در کتاب مالکیت چیست؟ پرداخته و ادامه می‌دهد:

همه‌ی نوشته‌های اقتصاد سیاسی مالکیت خصوصی را اصلی بدیهی می‌دانند. این پیش فرض بنیانی برای اینان چنان واقعیت تردیدناپذیری دارد که حاضر نیستند به هیچ پژوهشی درباره‌ی آن دست بزنند؛ و چنان که ژان بابیت سه ساده لوحانه اقرار می‌کند اصلی است که «مسرری» به آن اشاره می‌کنند. اما پرودن تحقیقی نقادانه [درباره‌ی مالکیت خصوصی] می‌کند؛ نخستین تحقیق قاطع، بی‌امان و در عین حال علمی درباره‌ی بنیان اقتصاد سیاسی یعنی مالکیت خصوصی - این پیش-رفت علمی بزرگی از جانب اوست؛ پیشرفتی که اقتصاد سیاسی را زیر و رو می‌کند و برای نخستین بار ایجاد یک علم اقتصاد سیاسی واقعی را ممکن می‌سازد.

(مجموعه‌ی آثار - جلد چهارم - صفحات ۳۲-۳۱).

سپس ضمن تجلیل از پرودن تناقضات متعدد تئوریک موجود در دیدگاه نظریه پردازان بورژوا را برشمرده و می‌نویسد:

پرودن یک بار و برای همیشه به این ناآگاهی پایان بخشید. او ظاهر انسانی روابط اقتصادی را مهم می‌داند و آن را در مقابل واقعیت غیرانسانی آن‌ها قرار می‌دهد.

با این همه، مارکس بر آن است که پرودن «همه‌ی انتقادات خود را از اقتصاد سیاسی از دیدگاه اقتصاد سیاسی می‌کند.» (همانجا صفحه‌ی ۳۳).

مارکس با ارزیابی آدام اسمیت در مقایسه با پرودن می‌نویسد:
تاکنون اقتصاد سیاسی بحث خود را از ثروت، که ظاهراً با حرکت مالکیت

خصوصی برای ملل ایجاد می‌شود آغاز می‌کند و سپس به بررسی‌هایی می‌رسید که توجیه‌گر مالکیت خصوصی بود. پرودن بحث خود را از نقطه‌ی مقابل آغاز می‌کند که اقتصاد سیاسی با ظرافت آن را پنهان می‌کند یعنی از قهری که زائیده‌ی حرکت مالکیت خصوصی است؛ و از آن جا به بررسی‌هایی می‌پردازد که منجر به نفی مالکیت خصوصی می‌شوند. (همان جا صفحه‌ی ۲۴).

سپس ادگار باوئر را که با وجود قرار دادن مالکیت خصوصی و فقر در یک مجموعه تضاد این دو را به درستی درک نکرده مورد نقد قرار می‌دهد و نظر تفصیلی خود را به شکلی تکامل-یافته‌تر از مقدمه‌ی نقد فلسفه‌ی حق هگل در باره‌ی رسالت طبقه‌ی کارگر چنین مطرح می‌کند: پروتاریا و ثروت در تضاد با هم هستند و از این رو کلی واحد را می‌سازند. آن‌ها هر دو ساخته و پرداخته‌ی دنیای مالکیت خصوصی‌اند. پرسش این است که هر یک از این دو دقیقاً در این آنتی‌تز چه جایگاهی دارند؟ کافی نیست که آن‌ها را دو قطب یک کل واحد اعلام کنیم. مالکیت خصوصی به مثابه مالکیت خصوصی و به مثابه ثروت ناچار است خود و از این رهگذر وجود ضد خود یعنی پروتاریا را حفظ کند. این جنبه‌ی ایجابی آنتی‌تز یعنی جنبه‌ی خودپندانه‌ی مالکیت خصوصی است.

برعکس! پروتاریا به مثابه پروتاریا ناچار است خود و از این رو ضد خود یعنی مالکیت خصوصی را، که وجود او را تعیین می‌کند و از او پروتاریا می‌سازد، نابود سازد. این، جنبه‌ی سلبی آنتی‌تز یعنی بی‌قراری در وجود آن به مثابه مالکیت خصوصی انحلال‌یافته یا خود - انحلال‌گر است.

طبقه‌ی مالک و طبقه‌ی کارگر از خود بیگانگی انسانی واحدی را نشان می‌دهند. اما اولی، در این از خود بیگانگی احساس راحتی و قدرت می‌کند و بیگانگی را قدرت خویش می‌داند و در آن ظاهری از موجودیت انسانی دارد. دومی در این بیگانگی خود را نابود شده احساس می‌کند و ناتوانی خود و واقعیت موجودیتی غیر انسانی را در آن می‌بیند.

... بنابراین، در این آنتی‌تز صاحبان مالکیت خصوصی جنبه‌ی حفظ‌کننده و پروتاریا جنبه‌ی نابودکننده را تشکیل می‌دهند. اولی این آنتی‌تز را می‌خواهد حفظ کند و دومی خواستار نابودی آن است. در حقیقت مالکیت خصوصی با حرکت اقتصادی‌اش به سوی انحلال خویش رهپار است؛ اما این انحلال تنها از