

رهگذر تحولی صورت می‌گیرد که وابسته به آن نیست، بلکه [ناآگاهانه است و با وجود اراده‌ی مالکیت خصوصی و به دلیل ماهیت او انجام می‌شود؛] [آن‌هم] فقط به این علت که [این نظام] پرولتاریا را به مثابه پرولتاریا، قهری را که آگاه بر فقر مادی و معنوی خویش است و انسان‌زدایی‌ای را که آگاه بر انسان‌زدایی خویش است به وجود می‌آورد و از این رو است که انحلال‌گر خویش است. پرولتاریا شجری حکمی است که مالکیت خصوصی با ایجاد پرولتاریا برای خود صادر می‌کند؛ درست به همان‌گونه که مجری حکمی است که کار مزدی با تولید ثروت برای دیگران و فقر برای خویش بر ضد خود صادر می‌کند. هنگامی که پرولتاریا پیروز می‌شود، به هیچ رو به جانب مطلق جامعه تبدیل نمی‌شود، زیرا فقط با الغای خود و ضد خویش پیروز می‌شود. در آن هنگام، هم پرولتاریا و هم ضدش یعنی مالکیت خصوصی که تعیین‌کننده‌ی آن است ناپدید می‌شوند.

اگر نویسندگان سوسیالیست این نقش تاریخی - جهانی را به پرولتاریا نسبت می‌دهند، ابدأ به این علت نیست که پرولتاریا را خدا می‌پندارند - چنان که انتقاد نقادانه ادعا می‌کند. برعکس! شکل تجریدی کل بشریت، حتی نمود بشریت، عملاً در هیت پرولتاریای کاملاً شکل گرفته کامل می‌شود؛ زیرا شرایط زندگی پرولتاریا عصاره‌ی شرایط زندگی جامعه‌ی امروز در غیرانسانی‌ترین شکل آن است؛ زیرا انسان خود را در پرولتاریا گم کرده است، اما چون هم‌زمان نه تنها بر این گم‌گشتگی آگاهی نظری یافته بلکه به دلیل ضرورتی فوری، که دیگر نه از میان رفتی است و نه پنهان کردنی، نیازی مطلقاً محتوم - بیان عملی ضرورت - او را به سوی قیام بر ضد این شرایط غیرانسانی سوق می‌دهد، پرولتاریا می‌تواند و باید خود را آزاد سازد. اما او نمی‌تواند خود را بدون الغای شرایط زندگی خویش آزاد سازد و نمی‌تواند شرایط زندگی خویش را ملغی سازد مگر تمامی شرایط غیر-انسانی زندگی جامعه‌ی امروز را لغو سازد؛ شرایطی که در وضعیت خود او خلاصه می‌شود. بیهوده نیست که کارگر از بوته‌ی آزمایش سخت آبدیگی یعنی [بوته‌ی آزمایش] کار می‌گذرد. مسئله این نیست که این یا آن پرولتر یا حتی کل پرولتاریا هدف خود را در این لحظه چه چیز می‌داند. مسئله این است که پرولتاریا چیست، و در تطابق با این هستی از نظر تاریخی ناچار به انجام چه کاری خواهد شد؟ هدف و عمل تاریخی اش آشکارا و به طور برگشت‌ناپذیری بازتاب شرایط زندگی او و تمامی سازمان جامعه‌ی بورژوازی معاصر است. (همان جا - صفحات ۲۷-۳۵).

ادگار باوئر مسئله‌ی فقر و ثروت را مقولات صرف می‌داند. مارکس در جواب او می‌نویسد:

فقر (ناداری)، یک مقوله‌ی صرف نیست، بلکه غم‌انگیزترین واقعیت است. امروزه انسانی که بی‌چیز است هیچ است، چرا که از هستی به‌طور کلی و از آن بالاتر از هستی انسانی ساقط می‌شود، چرا که این وضعیت، وضعیت جدایی کامل انسان از عینیت خویش است. از این‌رو، کاملاً توجیه‌پذیر است که پرودن فقر را مهم‌ترین موضوع تفکر می‌داند؛ به‌ویژه آن که پیش از او و به‌طور کلی از سوی نویسندگان سوسیالیست، توجه ناچیزی به این موضوع نشان داده شده است. فقر مأیوسانه‌ترین نوع اعتقاد به ارواح است؛ عدم واقعیت کامل هستی انسان و واقعیت کامل وجود غیرانسانی شده است؛ فقر دارایی‌ای است کاملاً مثبت: گرنگی، سرما، بیماری، جنایت، حقارت و کودنی و به عبارتی تمام ناهنجاری‌ها و صفات غیرانسانی. (صفحه‌ی ۴۲).

مارکس، گرچه توجه پرودن را به مسئله‌ی فقر می‌ستاید اما راه‌حل او را برای این مسئله به نقد می‌کشد، چرا که این راه‌حل در چارچوب اقتصاد سیاسی و به‌صورت برگشت به گذشته باقی می‌ماند و از این‌رو عملی نیست.

در جواب باوئر که مشکل اصلی کارگران را در «تفکر» آن‌ها می‌بیند، مارکس بحثی را درباره‌ی رابطه‌ی آگاهی و هستی اجتماعی باز می‌کند که در آن می‌خوانیم:

کارگران کمونیست که مثلاً در کارگاه‌های منچستر یا لیون به کار گرفته شده‌اند، بر این باور نیستند که با «تفکر ناب» خواهند توانست از دست اربابان صنایع و حقارت واقعی خویش رها شوند. آنان به دردناک‌ترین شکل از تفاوت میان هستی و تفکر، میان آگاهی و زندگی آگاه هستند. می‌دانند که ملک، سرمایه، پول، کار مزدی و امثالهم نه ترسحات ذهنی مغز بلکه تولیدات واقعی عینی بیگانه شده از آن‌هاست و از این‌رو باید به شکلی عملی و عینی لغو شوند تا انسان نه تنها از نظر تفکر و آگاهی بلکه از نظر هستی مردمی و در زندگی به انسان تبدیل شود. (صفحه‌ی ۵۳).

در فصل پنجم کتاب، مارکس به بهانه‌ی انتقاد به نقدی که یکی از همگلی‌های جوان با نام مستعار سلیگا از کتاب اوژن سو یا عنوان اسرار پاریس می‌کنند، بحث مفصل و مبسوطی را درباره‌ی فلسفه‌ی نظرورانه باز می‌کند که در آن روش‌شناسی این فلسفه یعنی فلسفه‌ی هگل را شرح داده و نقد می‌کند:

اگر از سیب، گلابی، توت‌فرنگی و بادام واقعی ایده‌ی کلی «میوه» را بسازم؛ اگر پیش‌تر رفته و تصور کنم که این ایده‌ی انتزاعی «میوه» که از میوه‌های واقعی مشتق شده است موجودیتی است بیرون از من [و] به واقع، ماهیت حقیقی گلابی، سیب و غیره است، در آن صورت به زبان فلسفی نظرورانه اعلام می‌کنم که «میوه»، «جوهر» گلابی، سیب، بادام و غیره است. بنابراین گویی اعلام می‌کنم که گلابی بودن برای گلابی مهم نیست؛ سیب بودن برای سیب مهم نیست؛ آنچه برای این چیزها اساسی است، وجود واقعی آن‌ها، که برای حواس پنجگانه محسوس است، نیست بلکه ماهیتی است که من از آن‌ها تجرید کرده و به جای آن‌ها گذاشته‌ام. ماهیت ایده‌ی من یعنی «میوه» است که اهمیت دارد. به این ترتیب اعلام می‌کنم که سیب، گلابی، بادام و غیره تنها صورت (ظاهر) هستی یعنی صورت (modi) «میوه» اند. درک متناهی من که متکی به حواسم است، البته یک سیب را از یک گلابی و یک گلابی را از یک بادام تشخیص می‌دهد، اما بر اساس استدلال نظرورانه‌ی من این تمایزات حتی بی‌اهمیت و نامربوط هستند و در سیب همان چیزی وجود دارد که در گلابی، و در گلابی همان چیز که در بادام. این استدلال فقط «میوه» را تشخیص می‌دهد. میوه‌های خاص و واقعی دیگر چیزی بیش از ظواهری نیستند که ماهیت حقیقی آن‌ها «جوهر» — [یعنی] «میوه» — است...

فلسفی نظرورانه پس از تقلیل میوه‌های مختلف و واقعی به یک میوه‌ی انتزاعی — یعنی «میوه» — برای رسیدن به ظاهری از محتوای واقعی تاحدی کوشش می‌کند تا راه خود را از «میوه»، از «جوهر»، به میوه‌های واقعی و معمولی گوناگون یعنی گلابی، سیب، بادام و غیره باز یابد. اما ساختن میوه‌های واقعی از ایده‌ی انتزاعی «میوه» به همان اندازه مشکل است که ساختن ایده‌ی انتزاعی از میوه‌های واقعی آسان است. واقعیت این است که رسیدن به ضد یک انتزاع، بدون رها کردن آن انتزاع ممکن نیست.

از این رو، فلسفی نظرورانه «میوه‌ی انتزاعی» را رها می‌کند اما به روش نظرورانه و اسرارآمیز، با تظاهر به رها نکردن آن. بنابراین، در واقع فقط در ظاهر به سطحی بالاتر از انتزاع ارتقا می‌یابد. بحث او چیزی شبیه به این است: اگر سیب، گلابی، بادام و توت‌فرنگی واقعاً چیزی جز «ذات»، یعنی «میوه» نیستند، در این صورت مسئله‌ی که مطرح می‌شود این است که چرا «میوه» گاه خود را به صورت سیب، گاه به صورت گلابی و گاه به صورت بادام به من نشان می‌دهد؟ دلیل این که

ظواهر گوناگون آشکارا با درک نظرورانه‌ی من از وحدت و از «ذات» یعنی از «میوه‌ی انتزاعی» در تضاد قرار می‌گیرند، چیست؟

فلسفه‌ی نظرورانه چنین پاسخ می‌دهد: علت آن است که «میوه‌ی انتزاعی» بی‌جان، تشکیک‌ناپذیر، تمایزناپذیر و بی‌حرکت نیست بلکه ذاتی جان‌دار، افتراق‌پذیر و متحرک است. گونه‌گونی میوه‌های معمولی نه تنها برای درک حسی من اهمیت دارد بلکه برای خود «میوه‌ی انتزاعی» و برای استدلال نظرورانه هم مهم است. میوه‌های گوناگون معمولی نمودهای مختلف حیات «میوه‌ی واحد» اند؛ تبلور «میوه‌ی انتزاعی» اند. پس «میوه‌ی انتزاعی» خود را در سیب موجودیتی سیب مانند می‌بخشد و در گلابی موجودیتی گلابی مانند. بنابراین، ما دیگر... نباید بگوییم گلابی «میوه‌ی انتزاعی» است، سیب «میوه‌ی انتزاعی» است و بادام «میوه‌ی انتزاعی» است. بلکه بهتر است بگوییم «میوه‌ی انتزاعی» خود را به صورت گلابی نشان می‌دهد؛ «میوه‌ی انتزاعی» خود را به صورت سیب نشان می‌دهد... و اختلافی که سیب، گلابی و بادام را از یکدیگر متمایز می‌کند، همانا نتیجه‌ی خاصیت [تمایز یافتگی «میوه‌ی انتزاعی» است؛ [خاصیتی] که میوه‌های گوناگون ویژه را اعضای فرایند حیاتی «میوه‌ی انتزاعی» می‌سازد. بنابراین، «میوه‌ی انتزاعی»، دیگر یک وحدت افتراق‌ناپذیر و بی‌محتوا نیست، بلکه یگانگی به مثابه تمامیت و کلیت میوه‌هاست که یک «سلسله‌ی اعضای ارگانیک» به هم پیوسته را تشکیل می‌دهد. «میوه‌ی انتزاعی» در هر عضو از این سلسله [ی به هم پیوسته] موجودیت تکامل یافته‌تر و عیان‌تری به خود می‌گیرد تا این که سرانجام به مثابه «چکیده»ی تمام میوه‌ها هم‌زمان به صورت وحدت زنده‌ی درمی‌آید که همه‌ی آن میوه‌ها را به صورت مستحیل (ذوب) شده در خود خواهد داشت، به همان گونه که آن‌ها را از درون خود می‌سازد؛ مانند این که همه‌ی اعضای بدن در خون حل شده و دائم از خون ساخته می‌شوند.

ملاحظه می‌کنیم که اگر مسجیت تنها یک نوع تجسد برای خدا می‌شناسد، فلسفه‌ی نظرورانه به تعداد اشیا تجسد دارد، به گونه‌ی بی‌کی که در این مورد برای هر میوه یک تجسد از «ذات» و از میوه‌ی مطلق دارد. به این سان، علاقه‌ی اصلی فلسفه‌ی نظرورانه در این است که وجود میوه‌های واقعی و معمولی را خلق کند و به شیوه‌ی اسرارآمیز بگوید که سیب، گلابی، بادام و کشمش وجود دارند. در حالی که سیب‌ها، گلابی‌ها، بادام‌ها و کشمش‌هایی را که در عالم گمان کشف مجدد می‌کنیم،

چیزی نیستند جز ظاهر سیب‌ها، ظاهر گلابی‌ها، ظاهر بادام‌ها و ظاهر کشمش‌ها، چرا که این‌ها لحظاتی در حیات «میوه‌ی انتزاعی» یعنی این خلقت انتزاعی ذهن‌اند و بنابراین، خود، خلقت انتزاعی ذهن‌اند. پس در این نظری آن‌چه لذت‌بخش است کشف مجدد همه‌ی میوه‌های واقعی است، اما میوه‌هایی که اهمیت رازآمیز و لاتری دارند. میوه‌هایی که زاده‌ی نامرئی (ether) مقر ما هستند و نه برخاسته از زمین خاکی [میوه‌هایی که تجسم میوه‌ی انتزاعی و سوژه‌ی مطلق‌اند. حال اگر از تجرید، از خلقت ماوراءالطبیعه‌ی ذهن، از «میوه‌ی انتزاعی» به میوه‌های طبیعی برگردید، به میوه‌های طبیعی اهبی ماورای طبیعی می‌دهید و آن‌ها را به تجرید محض تبدیل می‌کنید. بنابراین، علاقه‌ی اصلی شما این است که وحدت «میوه‌ی انتزاعی» را در تمام نمودهای حیاتی آن — [به صورت] سیب، گلابی و بادام — نشان دهید، یعنی ارتباط رازآمیز میان این میوه‌ها را [و این که] «میوه‌ی انتزاعی» چه گونه خود را در هریک از آن‌ها به‌درجاتی تحقق می‌بخشد و الزاماً تکامل می‌یابد، نشان دهید ... بنابراین ارزش میوه‌های معمولی، دیگر در کیفیات طبیعی آن‌ها نیست. بلکه در کیفیت نظروارانه‌ی آن‌هاست. به هریک از آن‌ها جایی معین در فرایند حیاتی «میوه‌ی مطلق» می‌دهید.

انسان معمولی، وقتی می‌گوید سیب و گلابی وجود دارد، فکر نمی‌کند که چیز فوق‌العاده‌یی گفته است. فیلسوف اما، هنگامی که وجود آن‌ها را با روش نظروارانه بیان می‌دارد، چیز خارق‌العاده‌یی می‌گوید. او با خلق اشیای طبیعی و معمولی [مثل] سیب و گلابی و غیره از مخلوق ذهنی غیرواقعی یعنی از «میوه‌ی انتزاعی»، و با خلق این میوه‌ها از طریق استدلال تجریدی خویش که او آن را به صورت سوژه‌ی مطلق در بیرون از خویش می‌بیند و در این جا به صورت «میوه‌ی انتزاعی» نمایان می‌شود، دست به معجزه می‌زند.

ناگفته پیداست که فلسفه‌ی نظروارانه این خلق کردن‌های دائم را تنها از این طریق می‌تواند انجام دهد که کیفیات جهان‌شمول و شناخته شده‌ی سیب و گلابی و غیره را که در واقعیت وجود دارند، به عنوان ویژگی‌های تعین‌کننده‌ی اختراع شده توسط خود عرضه کند و نام اشیای واقعی را به چیزهایی دهد که تنها استدلال تجریدی می‌تواند آن‌ها را خلق کند، [یعنی] به فرمول‌های انتزاعی عقل؛ و سرانجام این کار را با اعلام فعالیت خویش، فعالیتی که به وسیله‌ی آن از ایده‌ی سیب به ایده‌ی گلابی می‌رسد به عنوان خودکوشی (Self-activity) سوژه‌ی مطلق —

یعنی «میوهی انتزاعی» — می تواند انجام دهد.

این عملیات، در زبان فلسفی نظری روانه، درک ذات به مثابه سوژه، به مثابه یک فرایند درونی، به مثابه شخص مطلق خوانده می شود و چنین درکی مشخصه‌ی اساسی روش هگل را تشکیل می دهد. (همان جا صفحات ۵۷ تا ۶۰).

<http://www.golshan.com>

مارکس در پایان این فصل سفته‌بازی استادانه‌ی هگل را با شیوه‌ی صادقانه‌ی سلیگا مقایسه می کند و نشان می دهد که چرا مطلب سلیگا محتوایی ندارد. از آن جا که بخش قابل توجهی از کتاب خانواده‌ی مقدس صرفاً بحث درباره‌ی کتاب اسرار پاریس و ورود در جزئیات این کتاب می شود — جزئیاتی که برای خواننده‌ی غیر آشنا با این کتاب و فضای اجتماعی ـ روشنفکری آن روز اروپا دور از ذهن و خسته کننده است — در این جا از زبان هال درپیر، به این کتاب و هدف مارکس از نقد مفصل آن اشاره می کنیم:

کتاب اسرار پاریس نوشته‌ی اوژن سو (Eugén Sue) مدت کوتاهی پیش از آغاز نوشتن خانواده‌ی مقدس به چاپ رسیده بود. این کتاب، نه تنها پرفروش‌ترین زمان در فرانسه بود، بلکه به صورت پاورقی در نشریات سراسر اروپا به چاپ می رسید. کتاب، صرفاً رمانی عامه پسند نبود بلکه گرایشات اجتماعی داشت. حتی انگلس، شش ماه پیش از آغاز همکاری با مارکس نوشته بود که ارزش این کتاب در جلب توجه عموم مردم به وضع فقر است. اما مارکس نظر دیگری در مورد کتاب داشت. نکته‌ی پراهمیت این بود که یکی از طرفداران باوئر به نام سلیگا به تجلیل از این کتاب پرداخته بود. مارکس این نوشته‌ی سلیگا را به عنوان نمونه‌ی برای نشان دادن شیوه‌ی تفکر باوئر یا مکتب انتقاد نقادانه، انتخاب کرده و آن را می شکافد. این کتاب نمونه‌ی بارز تجلیل از یک «متجی اجتماعی» از طبقات بالاست.

کتاب انعکاسی از شیوه‌ی تفکر نویسنده‌ی آن اوژن سو است. او که عضو یک خانواده‌ی اشرافی ثروتمند بود، با ولخرجی و عیاشی ثروت‌های فراوانی از جمله حق‌التالیف نوشته‌های دست راستی و سلطنت طلبانه‌ی خود را بر باد داد. چه چیز او را به «چپ» سوق داد؟ این چرخش هنگامی صورت گرفت که بانک خبر و رشک‌شکشی کامل مالی اش را اطلاع داد. هم زمان یکی از معشوقه‌هایش نیز دست رد به سینه‌ی او زد. ابتدا به فکر خودکشی افتاد. اما از این کار صرف نظر کرد و تصمیم به ادامه‌ی کار نویسندگی گرفت.

کتاب اسرار پاریس او را به معروفیت رساند. این کتاب هم مورد توجه نشریات دست راستی قرار گرفت و هم کارگران و طرفداران شارل فوریه. خود اوژن سو طرفدار مکتب فوریه یعنی مکتبی بود که اکنون به یک جنبش خرده‌بورژوازی اصلاح طلب و مدافع سازش

طبقاتی تبدیل شده بود. شخصیت کارگر در کتاب اسرار پاریس ناپیدا است. قهرمانان آن، جنایت‌کاران، فواحش و دیگر تفاله‌های اجتماع‌اند. نکات مثبت آن طرفداری از حق طلاق زن، تعیین وکیل ارزان برای فقرا، برقراری مزارع نمونه برای بی‌کاران، کمک دولتی به کسبه‌ی خرده‌پا و غیره است. او در واقع، از نخستین طرفداران دولت رفاه بود. اوج مطلب کتاب و آن‌چه مورد نقد مارکس قرار می‌گیرد عبارت از آن است که رودلف، قهرمان داستان، که یکی از شاهزادگان آلمان است، با لباس ساده به محلات فقیرنشین پاریس می‌رود تا به امور خیریه بپردازد. رودلف نه تنها ثروتمند، خردمند، دانشمند، خوش‌اندام و خوش‌خرام است، بلکه قادر به از پا درآوردن ضرورت‌ترین لات‌های محل هم هست.

انتقاد اصلی مارکس به نویسنده در مورد رودلف، به‌عنوان منجی فقرا و کلاه‌نمدی‌ها حرکت از طبقات بالا است. در این رابطه و به‌طور کلی او موارد انتقادی زیر را نام می‌برد:

(۱) این که مردم برای نجات خویش چشم به بالایی‌ها دارند در حالی که فقر و بدبختی ادامه می‌یابد. در آن صورت باید توضیح داد که چرا بالایی‌ها برای از بین بردن این آلام، دست به عمل نمی‌زنند. مارکس در این زمینه ضرب‌المثل معروف و قدیمی را می‌آورد که «آه! اگر شاه خبر داشت چنین و چنان می‌شده»

(۲) گرچه نویسنده، رودلف را خدمت‌گزار مردم معرفی می‌کند، اما در اساس او ارباب مردم است، چرا که او عامل فعال و مردم ماده‌ی منفعل‌اند؛

(۳) رودلف، به‌عنوان موجودی ملکوتی معرفی می‌شود یا به‌قول مارکس «رودلف دست‌خدايي و پیامبرگونه‌ی این جهان است که خدمت‌گزارانش نجات جهان را در سرور خود می‌یستند»

(۴) رودلف، مشتاق ایفای نقش مشیت الهی و نظم دادن به امور جهان مطابق با ایده‌های از پیش تعیین شده‌ی خویش است و در نتیجه رفتار بی‌رحمانه و خودمراغه‌ی مستبدان را برای مقابله با بی‌عدالتی‌ها دارد؛

(۵) اهمیت دادن به امور خیریه در کتاب که یکی از زشت‌ترین وجوه آن است و ثروتمندان چون امری تفریحی به آن می‌نگرند؛ و بالاخره

(۶) نقش رودلف، همان نقشی است که سوسیالیست‌های فتودالی ایفا می‌کنند.^{۱۸۷}

در فصل ششم، نوشته‌های برونو باوئر در جواب مقاله‌ی «درباره‌ی مسئله‌ی یهود» مورد نقد قرار می‌گیرد. در این بخش مارکس جنبه‌های دیگری از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی را به نقد می‌کشد. او به این نوشته‌ی باوئر که «وظیفه‌ی تاریخ اگر دقیقاً اثبات ساده‌ترین حقایق (مانند گردش

زمین به دور خورشید) نبود در آن صورت هدف آن چه می‌توانست باشد؟» چنین پاسخ می‌دهد:

همان‌طور که طبق دیدگاه غایت‌شناسان گذشته، گیاهان از آن جهت وجود دارند که توسط حیوانات خورده شوند و حیوانات از آن جهت وجود دارند که توسط انسان خورده شوند، تاریخ نیز از آن جهت وجود دارد که در خدمت خوراکیِ ثورپیک — اثبات — نظریه پردازان درآید. انسان از آن جهت وجود دارد که تاریخ بتواند وجود داشته باشد و تاریخ از آن جهت وجود دارد که اثبات حقیقت بتواند وجود داشته باشد. در این شکلی نقادانه‌ی حقیر شده همان خرد نظرورانه تکرار می‌شود [که طبق آن] انسان و تاریخ از آن جهت وجود دارند که حقیقت به خودآگاهی رسد. (صفحه‌ی ۷۹).

او سپس، در برابر برونو باوئر که دائم از تاریخ صحبت می‌کند، انسان را مطرح کرده و می‌نویسد:

برعکس! از دیدگاه غیرنقادانه نتیجه‌ی تاریخ این است که مرانجام این پیچیده — ترین حقیقت و جوهر حقیقی تمام حقیقت یعنی انسان است که بدیهی و خود — پیدا است. (همان‌جا).

<http://www.golshan.com>

در جای دیگری، در پاسخ به این دیدگاه برونو باوئر که هلت شکست اقدامات تاریخی را دخالت منافع و احساسات توده‌های مردم در این وقایع می‌داند، مارکس از نمونه‌ی انقلاب کبیر فرانسه استفاده کرده و می‌نویسد:

در انقلاب ۱۷۸۹، منافع بورژوازی نه تنها «شکست» نخورد... بلکه برنده‌ی همه‌چیز بود و «مؤثرترین پیروزی‌ها» نصیب او شد. این منافع، چنان قدرتمند بود که بر قلم مارا، گیوتین دوره‌ی ترور، شمشیر ناپلئون و نیز بر صلیب مسیح و خون قرمز بورژین‌ها پیروز شد. انقلاب فقط برای توده‌ها «شکست» بود؛ توده‌هایی که ایده‌ی «منافع» واقعی خود را در «ایده‌ی سیاسی نیافت» یعنی اصل حیاتی و حقیقی‌اش متطبق با اصل [این] انقلاب نبود. توده‌هایی که شرایط واقعی برای رهایی‌اش، اساساً، متفاوت با شرایطی بود که بورژوازی در آن می‌توانست خود و جامعه را آزاد کند... اگر انقلاب، یک شکست بود از آن جهت نبود که «احساسات» توده‌ها بر آن غالب و «منافع» توده‌ها در آن دخالت داشت، بلکه از آن جهت بود که منافع واقعی پر شمارترین بخش توده‌ها، یعنی بخش غیربورژوازی، در اصول

انقلاب وجود نداشت و اصول انقلابی مربوط به خودش را نداشت، بلکه تنها «ایده‌یی» بیگانه از او در آن [اصول] وجود داشت و از این‌رو، تنها احساسات لحظه‌یی و شور ظاهری او را برانگیخت. (صفحات ۷۹ تا ۸۲).

مارکس در برابر بحث برونو باوئر، که «پیشرفت» را در برابر «توده‌ها» قرار می‌دهد، و در انتقاد به «پیشرفت»‌های جامعه‌ی سرمایه‌داری و دفاع از طبقه‌ی کارگر می‌نویسد:

همه‌ی نویسندگان کمونیست و سوسیالیست بحث خود را با این نکته آغاز می‌کنند که از یک سو ظاهراً درخشان‌ترین اعمال بدون نتیجه‌ی درخشانی باقی مانده و ماحصل آن‌ها ناچیز بوده است. و از سوی دیگر تمامی پیشرفت روح تاکنون پیشرفت بر ضد توده‌های بشر بوده و او را به شرایط غیرانسانی تری سوق داده است. از این‌رو، آن‌ها «پیشرفت» را عبارتی ناکافی و انتزاعی اعلام می‌کنند (رجوع شود به فوریه). آنان تقصی بنیانی را در جهان مستمذّن شاهد هستند (از جمله، رجوع شود به رابرت اُون). از این‌روست که آنان بنیان واقعی جامعه‌ی معاصر را در معرض نقده‌ی بُرنده قرار داده‌اند. این نقد کمونیستی بی‌درنگ و عملاً در برابر این [پیشرفت] جنبش توده‌های عظیم را مطرح می‌کند؛ جنبشی که تاریخ تا به حال در مقابله با آن تحول یافته است (صفحه‌ی ۸۴).

مارکس در این جا از تجربه‌ی شخصی خود با کارگران پاریس و تجربه‌ی انگلس با کارگران منچستر استفاده کرده و با احساسی پرشور می‌نویسد:

باید از عشق به مطالعه، عطش کسب دانش، قدرت معنوی و اشتیاق پایان‌ناپذیر به پیشرفت کارگران فرانسوی و انگلیسی با اطلاع بود تا بتوان تصویری از شرافت انسانی این جنبش داشت. (همان‌جا).

مارکس، سپس در جواب به لحن تحقیرآمیز برونو باوئر به توده‌های مردم بحث مفصلی را درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ هگل - فلسفه‌ی بی‌که سرچشمه‌ی اصلی اندیشه‌ی برادران باوئر است - آغاز می‌کند که در آن از جمله می‌خوانیم:

رابطه‌ی کشف شده توسط آقای برونو در حقیقت چیزی نیست جز کاریکاتور نقادانه‌ی اوج درک هگل از تاریخ، که آن هم به نوبه‌ی خود، چیزی نیست جز بیان نظرورانه‌ی جزم مسیحی - آلمانی آنتی‌آنتی‌تزی میان روح و ماده، میان خدا و جهان. بیان

این آنتی‌تز از نظر تاریخی و در جهان انسانی به شیوه‌ی است که در آن معدودی افراد برگزیده، به عنوان روح فعال، در برابر بقیه‌ی بشریت به عنوان توده‌ی بی‌روح و به عنوان ماده قرار می‌گیرند.

پیش‌فرض درک هگل از تاریخ، وجود روح مطلق یا انتزاعی است که شیوه‌ی تحول آن به گونه‌ی بی‌است که در آن بشریت شکل یک توده‌ی صرف را دارد که روح را با درجات مختلف آگاهی یا ناآگاهی، در خود حل می‌کند... تاریخ بشریت به تاریخ روح مطلق بشریت و از این رو، به روحی بسیار دوردست نسبت به انسان واقعی تبدیل می‌شود... از نظر هگل، ماده‌ی روح مطلق تاریخ در توده‌هاست و بیان مناسب خود را فقط در فلسفه می‌یابد. (صفحه‌ی ۸۵).

در بخش بعدی این فصل، با استفاده از مقاله‌ی «درباره‌ی مسئله‌ی یهود»، مارکس، دوباره به تفاوت میان آزادی سیاسی و آزادی انسان برمی‌گردد و به دفاع باوئر از مقاله‌ی پیشین خود یعنی «مسئله‌ی یهود» پاسخ می‌دهد. در این جا مارکس همان درون‌مایه را با توضیحات بیشتری راجع به خصوصیات «جامعه‌ی مدنی» بورژوازی و آزادی‌های موجود در آن، باز می‌کند و می‌نویسد:

درست به همان گونه که با الغای امتیازات تجاری اصناف و انحصارات، فعالیت صنعتی از میان نرفت بلکه برعکس رشد صنعت واقعی تنها پس از الغای این امتیازات آغاز شد؛ درست به همان گونه که با لغو امتیاز مالکین زمین، مالکیت زمین از میان نرفت، بلکه برعکس، [مالکیت] تحرک فراگیر خود را پس از الغای امتیازات و با تقسیم زمین و آزادی فروش آن پیدا کرده؛ درست به همان گونه که با الغای امتیازات تجاری [انحصار تجارت] تجارت از میان نرفت، بلکه در شرایط آزادی تجارت تحقق واقعی یافت؛ به همان گونه نیز مذهب شکل جهان‌شمول واقعی خود را در جایی پیدا می‌کند که هیچ امتیاز مذهبی وجود نداشته باشد (مثل آمریکای شمالی).

«نظام عمومی» مدرن یا دولت پیشرفته‌ی مدرن، برخلاف نظر «نقاد»، در جامعه‌ی از صاحب‌امتیازان پایه‌ی ندارد، بلکه برعکس، در جامعه‌ی استوار است که در آن امتیازات لغو شده و انحلال یافته‌اند یعنی در جامعه‌ی مدنی، جامعه‌ی بی‌که در آن عناصر حیاتی محدود از نظر سیاسی در نظام مبتنی بر امتیازات، آزاد گردیده‌اند. در این جامعه [ی مدنی]، هیچ «انحصار مبتنی بر

امتیاز، در برابر هیچ انحصار دیگر یا در برابر نظام عمومی قرار نمی‌گیرد. آزادی صنعتی و تجاری، انحصار بر پایه‌ی امتیاز و از این رهگذر مبارزه میان امتیاز انحصاری را از میان می‌برد. این [آزادی]ها انسان فاقد امتیاز را جایگزین انحصار می‌کند؛ انسانی که از کلیت عام مجزا می‌شود اما به‌طور هم‌زمان به کلیت انحصاری کوچک‌تری می‌پیوندد، انسانی که حتی ظاهری از پیوند مشترک با دیگر انسان‌ها ندارد و به این ترتیب مبارزه‌ی فراگیر انسان علیه انسان و فرد علیه فرد را به وجود می‌آورد. به این سان، جامعه‌ی مدنی در مجموع همین جنگ همه‌ی افراد با یکدیگر است؛ افرادی که دیگر توسط هیچ چیز جز فردیت خود از هم جدا نمی‌شوند. [جامعه‌ی مدنی] حرکت بی‌قید و بند و فراگیر نیروهای حیاتی اولیه‌ی آزاد شده از قید و بند امتیازات است. تضاد میان دولت دموکراتیک نوع نمایندگی و جامعه‌ی مدنی نوع کمال یافته تضاد کلامیک میان دولت مشترک - المنافع و بردگی است. در جهان مدرن، هر فرد هم‌زمان هم عضو جامعه‌ی برده‌داری است و هم عضو دولت مشترک المنافع. بردگی جامعه‌ی مدنی دقیقاً از آن رو در ظاهر شکل عالی‌ترین آزادی را به خود می‌گیرد که در ظاهر شکل تکامل یافته‌ی استقلال فرد است؛ فردی که آزادی خود را در حرکت نامحدود یعنی در حرکتی که دیگر مقید به هیچ پیوند مشترک با دیگر انسان‌ها نیست... می‌بیند. درحالی که واقعیت این است که این شکل تکامل یافته‌ی بردگی و از دست دادن انسانیت اوست. در چنین جامعه‌ی، قانون، جایگزین امتیاز می‌شود. (صفحات ۱۱۶-۱۱۵).

<http://www.golshan.com>

در دنباله‌ی همین بحث درباره‌ی جامعه‌ی مدنی، مارکس به برخی از دلایل بنیانی شیوه‌ی برخورد افراد در چنین جامعه‌ی نسبت به هم و نوع این برخوردها می‌پردازد و می‌نویسد:

اعضای جامعه‌ی مدنی، به زبان ساده و به مفهوم دقیق آن، اتم نیستند... اتم هیچ نیازی ندارد، خودکفا است؛ دنیای بیرون آن خلأ مطلق است؛ یعنی بی محتوا است؛ حس نکردنی است، بی معنا است؛ درست به این خاطر که اتم همه‌ی فنا و کمال را درون خود دارد. فرد خودپرست جامعه‌ی مدنی ممکن است در عالم تخیل حس نشدنی و تجرید بی‌جانش مغرور شود که یک اتم است؛ یعنی موجودی است بی ارتباط، خودکفا، بی نیاز و مطلقاً غنی و سعادتمند. اما واقعیت محسوس و نامطبوع کاری به تخیلات او ندارد. هر یک از حواس پنج‌گانه‌اش او را وادار به قبول وجود جهان و افرادی بیرون از او می‌کند و حتی معده‌ی دنیوی‌اش هر روز به

او یاد آور می‌شود که جهان بیرون از او خالی نیست، بلکه آن چیزی است که واقعاً شکم را سیر می‌کند. هر فعالیت و خاصیت وجودش، هر میل و اشتیاق حیوانی‌اش، به یک نیاز، به یک ضرورت بدل می‌شود که خواهش نفسانی‌اش او را به گشتن دنبال چیزهای دیگر و انسان‌های دیگر در بیرون از خود می‌کشاند. اما از آنجا که نیاز یک فرد برای فرد خودپرست دیگری که قادر به ارضای آن نیاز است، هیچ معنای بدیهی و آشکار، و از این رو هیچ ارتباط مستقیمی با ارضای آن ندارد، هر فرد ناچار است این ارتباط را برقرار سازد و به این سان، میانجی بیان نیاز دیگری و ابراهامی رفع آن نیاز گردد. پس، این نیاز طبیعی، ویژگی اساسی انسان — هر چه قدر هم از خود بیگانه به نظر رسد — و منافع است که اعضای جامعه‌ی مدنی را به هم می‌پیوندند؛ پیوند واقعی آن‌ها نه سیاسی بلکه مدنی است. بنابراین، آنچه که اتم‌های جامعه‌ی مدنی را به هم می‌پیوندد دولت نیست، بلکه این واقعیت است که آنان تنها در تخیل و در بهشت خیال‌شان اتم هستند؛ اما در واقعیت این موجودات کاملاً با اتم فرق دارند. به سخن دیگر، [اینان] نه خودپرستان سلکوتی بلکه انسان‌های خودپرست‌اند. تنها معتقدان به خرافات سیاسی هنوز تصور می‌کنند که زندگی مدنی باید توسط دولت حفظ شود، درحالی‌که برعکس این دولت است که در واقعیت با زندگی مدنی سرپا نگهداشته می‌شود. (صفحه‌ی ۱۲۰).

و سپس در دنباله‌ی بحث درباره‌ی ارتباط میان جامعه‌ی مدنی، بورژوازی و دولت بورژوازی و اهمیت هر یک نسبت به دیگری از مثال ناپلئون و دلیل سقوط او استفاده می‌کند و می‌نویسد: ناپلئون، نماینده‌ی آخرین نبرد ترور انقلابی با جامعه‌ی بورژوازی و سیاست آن بود؛ جامعه‌ی مدنی که توسط همین انقلاب به وجود آمده بود. البته ناپلئون قبلاً ماهیت دولت مدرن را تشخیص داده بود؛ فهمیده بود که [این دولت] در توسعه‌ی بلامانع جامعه‌ی بورژوازی و حرکت آزاد منافع خصوصی و غیره ریشه دارد. تصمیم گرفت این منافع را به رسمیت شناخته و از آن‌ها محافظت کند.

او تروریستی نبود که سر زیر برف کرده باشد، ولی در عین حال هنوز دولت را همچون غایتی متکی به خود و زندگی مدنی را تنها به عنوان خزانهدار و تابع [آن] تلقی می‌کرد، [خزانهداری] که نباید هیچ اراده‌ی از خود داشته باشد. او با جایگزین کردن ترور مداوم به جای انقلاب مداوم ترور را به کمال رساند. او خودخواهی‌ت فرانسه را به طور کاملی ارضا کرد، اما هرگاه هدف سیاسی کسب فتوحات ایجاب می‌کرد خواهان قربانی کردن لذت و ثروت بورژوازی بود. اگر لیبرالیسم جامعه‌ی

بورژوازی یعنی ایده آلیسم سیاسی نهفته در عملکرد روزمره‌ی آن را با استبداد سرکوب کرده، منافع مادی و اساسی آن [یعنی] تجارت و صنعت را هرجا که با منافع سیاسی او تناقض پیدا می‌کرده، قربانی می‌کرد... در سیاست داخلی نیز با جامعه‌ی بورژوازی به‌عنوان مخالف دولت مبارزه کرده، دولتی که در شخص خود آن را چون هدفی مطلق و ایستاده بر پای خود تلقی می‌کرد. (صفحات ۱۲۴-۱۲۳).

<http://www.golshan.com>

به دنبال این بحث، مارکس توضیح می‌دهد که چه گونه بورژوازی فرانسه در برابر ناپلئون ایستاد و سرانجام از عوامل سقوط او شد.

مارکس در همین فصل ششم، در پاسخ به حمله‌ی برونو باوئر به ماتریالیسم قرن ۱۸ تاریخیچه‌ی میسوط از فلسفه، به ویژه تاریخ متافیزیک قرن هفدهم و ماتریالیسم قرن هجدهم، بیان می‌کند و پس از تصحیح اشتباهات برونو باوئر به دفاع از ماتریالیست‌های قرن هجدهم برمی‌خیزد و می‌نویسد:

جسم، وجود و ذات تنها اصطلاحات مختلف برای بیان واقعیت واحدی هستند. جدا کردن تفکر از ماده‌ی بی که فکر می‌کند غیر ممکن است. این ماده شالوده‌ی همه‌ی تغییراتی است که در جهان واقع می‌شود. واژه‌ی نامتناهی بی معنا است، مگر این که ذهن ما روند بی پایان افزایش را پیش ببرد. تنها چیزهای مادی که محسوس اند، برای ما قابل شناخت اند، ما نمی‌توانیم چیزی درباره‌ی وجود خدا بدانیم. این تنها وجود من است که مسلم و قطعی است. (صفحه‌ی ۱۲۹).

پس با استناد به بحث ماتریالیست‌های قرن ۱۸ به ویژه هلوئیوس و هولباخ، به مایل اجتماعی، نظریه‌ی دانش و دلایل وجود جنایت در جامعه پرداخته می‌نویسد:

اگر انسان همه‌ی معلومات، احساس‌های خود و غیره را از دنیای حواس و آزمون-های به دست آمده در آن کسب می‌کند، در آن صورت آن چه باید انجام شود این است که جهان تجربی را چنان نظم و ترتیب دهیم که انسان آن چه را که حقیقتاً انسانی است در آن تجربه و به آن عادت کند و از خود به‌عنوان انسان آگاه گردد. اگر منافع انسان با درک صحیح آن پایه و اصل همه‌ی اخلاقیات باشد، نفع شخصی انسان باید چنان شود که با نفع بشریت منطبق گردد. اگر عدم آزادی انسان به مفهوم ماتریالیستی آن در نظر گرفته شود یعنی به این معنا که انسان نه از طریق قدرت مضمی احترام از این چیز و آن چیز بلکه توسط نیروی مثبت بروز فردیت خویش

آزاد است، [در آن صورت] جنایت نباید از طریق فرد مکافات بیند، بلکه منشأ ضداجتماعی جنایت باید از میان برده شود و به هر فرد فرصت اجتماعی برای ابراز پدیده‌های حیاتی وجودش داده شود. اگر انسان در محیط زندگی‌اش شکل می‌گیرد، محیط زندگی اوست که باید انسانی شود. اگر انسان بنا به طبیعت‌اش موجودی اجتماعی است، طبیعت حقیقی خود را فقط در جامعه تکامل می‌بخشد و نیروی طبیعی او نه با نیروی افراد منفرد از هم بلکه با نیروی اجتماع سنجیده می‌شود (صفحات ۱۳۱ و ۱۳۰).

<http://www.golshan.com>

سپس در این زمینه نقل قول‌های زیادی از ساترنالیست‌های فرانسوی و انگلیسی چون هلو سیوس، هولباخ و چرمی بتام به‌عنوان شاهد مثال می‌آورد. در فصل هشتم، که دنباله‌ی نقد مارکس از نوشته‌ی سلیگا درباره‌ی کتاب اسرار پاریس است، دوباره به نقد فلسفه‌ی نظرورانه‌ی هگل — و به دنبال آن باوئر — پرداخته و می‌نویسد: هگل به‌جای آن که خود آگاهی را به‌صورت خودآگاهی انسان یعنی انسانی که در جهان عینی و واقعی زندگی می‌کند و این جهان تأثیر تعیین‌کننده بر او دارد، در نظر گیرد، انسان را به‌عنوان انسان [شیوب به] خودآگاهی در نظر می‌گیرد. او جهان را روی سرش می‌نشاند و بنابراین، در سرش می‌تواند همه‌ی محدودیت‌ها را نیز محو کند؛ محدودیت‌هایی که با این وجود همچنان برای امور محسوس و انسان واقعی پابرجا باقی می‌ماند علاوه بر این هر آنچه محسوس‌های خودآگاهی عام — امور محسوس انسان، واقعیت، فردیت انسان و جهان او — را نادیده‌گیرد، الزاماً توسط او به‌عنوان یک محدودیت در نظر گرفته می‌شود. کل کتاب پدیدار-شناسی، هدفش اثبات این است که خودآگاهی تنها واقعیت و همه‌ی واقعیت است. (صفحه‌ی ۱۹۲).

در همین جا، مارکس از زبان شارل فوریه به دفاع از آزادی زن برخاسته و چنین می‌نویسد: تحول اعصاب تاریخی همواره با پیشرفت در امر آزادی زن می‌تواند تعیین‌گرده چرا که در این جا یعنی در رابطه‌ی زن و مرد است که رابطه‌ی ضعیف و قوی و پیروزی طبیعت انسان بر قساوت از همه‌جا آشکارتر است.

میزان آزادی زن معیار سنجش طبیعی آزادی به‌مفهوم عام آن است. تخفیر زن یکی از مشخصات اساسی تمدن است همان‌طور که مشخصه‌ی اساسی بربریت نیز هست. تفاوت تنها در آن است که در نظام تمدن هر کار زشتی را که در بربریت

به شکل ساده‌اش صورت می‌گیرد، به شکلی پیچیده، مبهم و دوپهلوی درمی‌آوردند. هیچ‌کس شدیدتر از خودِ مرد با اسارت زن مجازات نمی‌شود. (صفحه‌ی ۱۹۶).

<http://www.golshan.com> تکامل اصلی خود-رهایی در دیدگاه مارکس

رابرت اُون که شخصاً یکی از فرهیخته‌ترین سوسیالیست‌های تخیلی پیش از مارکس بود، پیشنهاد می‌کرد که «کل جامعه را باید چنان گرداند که خیره‌ترین پزشکان با بیماران خود در بهترین بیمارستان‌های روانی رفتار می‌کنند؛ جایی که مهربانی و تحمل بر رفتار آن‌هایی حاکم باشد که قرار است از این بخت‌برگشتگان نگهداری کنند.»^{۱۸۸}

همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، بسیاری از سوسیالیست‌های تخیلی به کارگران همچون قربانیان اوضاع یا صغیرانی می‌نگریستند که می‌توان از آن‌ها به‌عنوان دژکوب یا سیاهی‌لشکر استفاده کرد. تا زمان مارکس هیچ‌کس به آنان به‌عنوان رهبران و گرداندگان بالقوه‌ی جامعه نگاه نکرده بود (تنها استثنا، یکی جنبش حفاران (diggers) یا تساوی‌طلبان (Levellers) به رهبری ژرار وینستلی است که در جناح چپ انقلاب قرن ۱۷ انگلستان قرار داشت و در زمان مارکس به کلی به فراموشی سپرده شده بود، و دیگری توماس مونتسر که موضوع تحقیق تاریخی انگلس در رساله‌ی جنگ دهقانی در آلمان بود؛ سوم اسپارتاکوس است که مارکس از او به شدت تجلیل می‌کند، اما معلومات ما درباره‌ی او ناچیز است. به نظر هان دریر، نخستین کسی که «سوسیالیسم توده‌یی» را مطرح می‌کند، ویلیام تامسن است که نظرات و نوشته‌های او، چه امروز و چه در زمان مارکس، اکثراً به فراموشی سپرده شده بودند و مارکس فقط از او به‌عنوان یک اقتصاددان سوسیالیست طرفدار ریکاردو نام می‌برد.)^{۱۸۹}

این نظریه که توده‌های مردم صرفاً ابزاری هستند که زاده می‌شوند تا توسط نخبگان اداره و کنترل شوند، نظریه‌یی است که توسط متفکرین جوامع طبقاتی، بدون استثنا، مطرح شده است و در سراسر تاریخ مدون تا آن‌جا که چشم کار می‌کند بی‌استثنا دیده می‌شود. به سخن دیگر، چنین دیدگاهی از جنبش سوسیالیستی آغاز نگردید بلکه به این جنبش راه یافت. به‌طور مثال، در نوشته‌های ارسطو، اگر یک بخش از طبقه‌ی ثروتمند و مالک توسط بخش دیگر زیر فشار قرار گیرد، باید از توده‌های نادار چون وسیله‌یی برای پیروزی این بخش استفاده کرد. این توده‌ها را می‌توان با دادن وعده و وعید به حرکت درآورد، بر رقیب پیروز شد و به قدرت رسید. مفهوم مستبد در یونان قدیم (Tyrannoi)، در واقع اعمال استبداد نه تنها بر توده‌ی مردم بلکه بر حکام رقیب نیز بود.

خطری که در این کار وجود داشت این بود که اگر توده‌های مردم به صحنه‌ی عمل خوانده شوند، آن‌گاه ممکن است نتوان دوباره آن‌ها را خاموش کرد، چرا که امکان دارد به فکر چاره برای وضع مصیبت‌بار خود افتند. این «خطر» اگرچه در دوران قدیم وجود داشت، اما از نظر مارکس برای نخستین بار در دوران سرمایه‌داری یعنی دورانی به وجود می‌آید که در آن طبقه‌ی موجودیت می‌یابد که جامعه بر پایه‌ی کار او قرار دارد و به حیات خود ادامه می‌دهد و این طبقه، طبیعتاً برنامه‌ی اجتماعی برای تجدید سازمان‌دهی کل جامعه پیشنهاد می‌کند. این طبقه با آغاز حرکت و مبارزه‌ی خود این گزینه‌ی تاریخی را دارد که به جای مورد استفاده قرار گرفتن توسط طبقات بالا به عنوان یک ابزار، خود «امور خود را رسیدگی کند» این تنها یک گزینه است. این نیرو هنوز می‌تواند کنترل شود، چرا که هنوز نابالغ، شکل نگرفته و اغلب ناآگاه است. اما این غول نابالغ را تا چه زمان می‌توان در هیئت کودکی نگهداشت؟

به دلیل وجود این خطر است که غریزه‌ی طبقاتی بورژوازی از همان ابتدا او را بر آن داشت که نه تنها از فراخواندنِ پروتاریا به صحنه خودداری کند، بلکه تا حد ممکن در میان این طبقه تفرقه بیندازد و آن را تضعیف کند. مارکس از همان ابتدا نسبت به این که حرکت در جامعه از بالا آغاز گردیده یا از پایین حساسیت نشان می‌دهد به گونه‌ای که در زمان جوانی خود «عترب و فلیکس» به این مسئله اشاره می‌کند.

مارکس در برابر همه‌ی انواع جنبش‌های سوسیالیستی و اصلاح‌گرا که به تولیدکنندگان واقعی به عنوان توده‌ی مشعل نگاه می‌کردند، نظریه‌ی خود رهایی (Self - emancipation) طبقه‌ی کارگر را مطرح کرد. فرمول‌بندی کلاسیک این نظریه، گرچه سال‌ها بعد یعنی در ۱۸۶۴ به صورت نخستین ماده از فرآیند بین‌الملل اول به این صورت مطرح شد که «نظریه این که رهایی طبقه‌ی کارگر باید توسط خود طبقه‌ی کارگر به دست آید»، اما به قول انگلس ویش ما از همان ابتدا این بود که رهایی طبقه‌ی کارگر باید عملی خود طبقه‌ی کارگر باشد.

البته در مورد این نوشته‌ی انگلس باید به نکاتی اشاره کرد، چرا که او در سال ۱۸۴۳ هنوز سخت تحت تأثیر پرودن بود و در برخی از مقالات خود در نشریه‌ی جهان اخلاقی توین، ارگان طرفداران رابرت اُون، به پیروی از موزس هس بی‌قید و شرط از کتاب مالکیت چیست؟ دفاع می‌کند. در آن‌جا می‌نویسد: «آلمانی‌ها از طریق فلسفه و استدلال در مورد اصول موضوعه کمونیست شدند»، و از این‌رو، کمونیست‌ها باید پاران خود را از میان تحصیل‌کرده‌های دانشگاهی و صاحبان کسب و کار انتخاب کنند. به قول هال درپیر، سرزنش‌های بعدی مارکس و انگلس از «سوسیالیست‌های حقیقی» ریشه در گرایش‌های اولیه‌ی خودشان به این شیوه‌ی تفکر داشته است.

انگلس، در مقاله‌ی دیگری در همان نشریه به پیروی از وایتلینگ پیشنهاد حاکمیت نجبگان یا نوعی دیوان سالاران روشن ضمیر و شایسته را می‌کند. این دیدگاه به وایتلینگ و انگلس جوان محدود نمی‌شود. پیشنهاد برقراری نوعی امتحان برای برگزیدن کارمندان ادوات دولتی و ایجاد یک الیگارشیک حکومتی، بعدها در جنبش سوسیالیستی بارها مطرح گردید. به طور مثال این موضوع در جنبش فابیان (Fabian) به رهبری برنارد شاو آشکارا دیده می‌شود. مارکس از سال ۱۸۴۳، در نقد فلسفه‌ی حق هگل، به طور مشخص چنین گرایشی را مورد نقد قرار می‌دهد. به نظر هال در پیر، نخستین تغییر در دیدگاه انگلس تازه در اواسط سال ۱۸۴۵ و هنگام همکاری با مارکس در نوشتن *ایدئولوژی آلمانی* به وجود می‌آید و آن هم بعد از مسافرت مشترک مارکس و انگلس به انگلستان (در ماه ژوئیه و اوت) و گفت و گو با رهبران چارلیست است. در مقاله‌ی انگلس برای ستاره‌ی شمالی، ارگان چارلیست‌ها، زیر عنوان «کشتار اخیر در لایبزیگ» که در ۱۳ سپتامبر ۱۸۴۵ به چاپ رسید، می‌خوانیم: «برای یافتن چنین جوانانی، نباید به طبقه‌ی متوسط چشم دوخت. جنبش انقلابی در آلمان از قلب طبقه‌ی کارگر این کشور آغاز خواهد شد... خوشبختانه ما اصلاً روی طبقه‌ی متوسط حساب نمی‌کنیم.»^{۱۹۰} پیش از این اشاره کردیم که مارکس در «نقد فلسفه‌ی حقیق هگل - مقدمه»، برای نخستین بار به پروتاریا به عنوان طبقه‌ی انقلابی اشاره می‌کند، اما در همان جا دو عبارت به کار می‌برد که موجب حدس و گمان‌های فراوانی شده است. یکی این که: «فلسفه سلاح مادی خود را در پروتاریا می‌یابد» و دیگر آن که: «مغز این آزادی فلسفه و قلب آن پروتاریا است.» اگر این دو جمله را به این تعبیر - در همان مقاله - که پروتاریا «عنصر کنش‌پذیر» انقلاب است اضافه کنیم، آن‌گاه می‌توان نتیجه گرفت که پروتاریا تنها می‌تواند ابزار بی‌اراده‌ی باشد که باید توسط فیلسوفان یعنی نجبگان روشن‌فکر به کار گرفته شود. این برداشت بیشتر از آن جهت می‌تواند مورد قبول افتد که دیدگاه غالب بر هگلی‌های جوان یعنی رادیکالیسم فلسفی بوده است.

<http://www.golshan.com>

انگلس، حتی در مارس ۱۸۴۵ پیش از پیوستن به مارکس، با اشاره به همین مقاله‌ی مارکس است که در بخش دوم مقاله‌اش زیر عنوان «پیشرفت سریع کمونیم در آلمان» در نشریه‌ی *دنیای اخلاقی نورین* می‌نویسد: «آیا با وجود فیلسوفانی اندیشمند و کارگرانی رزمنده، هیچ قدرت زمینی توانایی کافی برای مقاومت در برابر پیشرفت ما را خواهد داشت؟»^{۱۹۱} از سوی دیگر، دیدیم که از اواسط سال ۱۸۴۴، مارکس در مقاله‌ی «یادداشت‌های انتقادی...» خود در جواب به آرنولد روگه ضمن تجلیل از کارگران آلمان می‌نویسد: «باید اقرار کرد که پروتاریای آلمان نظریه‌پرداز پروتاریای اروپاست، پروتاریای انگلستان

اقتصاددان او و پروتاریای فرانسه سیاستمدار اوست.^{۱۹۲}

در این جا، فلاسفه نظریه پردازان پروتاریا نیستند، بلکه این خود پروتاریاست که نظریه پرداز است. مارکس به منظور تأکید بر این اصل در همان جا ادامه می دهد: «زیرا به همان ترتیب که توانایی بورژوازی آلمان ناتوانی سیاسی آلمان است، توانایی پروتاریای آلمان - حتی جدا از تئوری آلمانی - همانا ظرفیت و توانایی اجتماعی آلمان را تشکیل می دهد.»

در این مقاله، مارکس پروتاریا را «عنصر فعال» جنبش می بیند و نقش آن را وابسته به «تئوری آلمانی» نمی داند. به همین دلیل است که در این مقاله مارکس به روگه پیشنهاد می کند: «تنها وظیفه‌ی یک مغز متفکر و عاشق حقیقت در رابطه با این نخستین قیام کارگران سلیزی، نه بازی کردن نقش معلم مدرسه، بلکه مطالعه‌ی خصلت ویژه‌ی آن است.»^{۱۹۳} به سخن دیگر، این نظریه پردازانند که باید از قیام کارگران و مبارزه‌ی آنان درس گیرند، نه آن که فکر کنند انقلاب در مغز آنان شکل گرفته و کارگران تنها وسیله و ابزار آن‌اند.

این خط فکری مبارزه با نخبه گرایی در برابر توده‌های مردم در کتاب «خانواده‌ی مقدس» از سوی مارکس دنبال می شود. اگر مقاله‌ی «درباره‌ی مسئله‌ی یهود» انتقاد به برخی نظرات برونو باوئر بود، «خانواده‌ی مقدس» حمله‌ی همه‌جانبه علیه کل خط مشی باوئر و هم قطارانش را در بر می گیرد. به نظر حال در پیر جدایی راه مارکس و باوئر دو جانبه بود. از یک سو، مارکس دیدگاه انقلابی خود را هرچه روشن تر می کرد و از سوی دیگر، باوئر رادیکالیسم سال‌های نخست دهه‌ی ۱۸۴۰ را رها کرده و هرچه بیشتر به راست گرایش پیدا می کرد. او سرانجام به یک محافظه کار طرفدار یسارک تبدیل شد. گردش به راست باوئر یا حمله‌ی رویارو به توده‌های مردم به عنوان دشمن عمده‌ی انقلاب آغاز شد. چنین حمله‌ی فراتر از نخبه گرایی سستی و برخورد پدرسالارانه به کارگران و زحمت کشان از سوی هگلی‌های جوان بود. نوک تیز حمله‌ی مارکس نیز در سراسر کتاب «خانواده‌ی مقدس» برضد برداشت باوئر و هم فکران او درباره‌ی توده‌هاست؛ دیدگاهی که نام «انتقاد نقادانه» بر آن گذاشته بودند. مارکس دیدگاه خود را درباره‌ی توده‌ها با شعار لوستالو در انقلاب ۱۷۸۹ پاریس خلاصه می کند:

«بزرگان، تنها از آن رو بزرگ به نظر می رسند که ما [جلوی آن‌ها] زانو زده‌ایم؛

پس بگذار برخیزیم!»^{۱۹۴}

* * *

انگلس، پس از اتمام نوشتن آن بخش از «خانواده‌ی مقدس» که مربوط به او بود، پاریس را ترک کرد و به بارمن رفت. او ضمن فعالیت‌های سیاسی خود در آن جا، هم‌زمان با ادامه‌ی کار

مارکس روی خانواده‌ی مقدس، به نوشتن کتاب وضعیت طبقه‌ی کارگر در انگلستان پرداخت. در نامه‌ی ۱۹ نوامبر ۱۸۴۴ انگلس به مارکس می‌خوانیم: «من تا گلو غرق در روزنامه‌ها و کتاب‌های انگلیسی‌زبانی هستم که برای نوشتن کتابم درباره‌ی وضع کارگران انگلستان از آنها استفاده می‌کنم.»^{۱۹۵}

این کتاب، حاوی گنجینه‌یی از جوانه‌های فکری است که نطفه‌ی بسیاری از اصول بنیانی دیدگاه مارکس را می‌توان در آن یافت. به‌طور مثال، در این کتاب از بورژوازی به‌عنوان «طبقه‌ی حاکم» نام برده می‌شود، درحالی‌که مارکس هنوز با این صراحت به چنین دیدگاهی نرسیده است. به نظر انگلس، بورژوازی «ریس و درواقع تنها قدرت موجود در پارلمان» انگلستان است و وزیرای کابینه، «نوکران سرسپرده‌ی بورژوازی» اند و یا به‌طور آشکارتر می‌خوانیم: «[وضع کارگران] وضعی نیست که در آن، انسان یا کل یک طبقه از انسان‌ها، بتواند چون موجود انسانی فکر کند، احساس کند و زندگی کند. بنابراین، کارگران باید برای رهایی از این شرایط ظالمانه تلاش کنند تا وضعیت بهتر و انسانی‌تری برای خود تأمین سازند. آنان قادر به این کار نخواهند بود، مگر با حمله به منافع بورژوازی که استثمارکننده‌ی آنهاست. اما بورژوازی با تمام قوایی که در اختیار دارد یعنی با ثروت و قدرت دولت از منافع خود دفاع می‌کند.»^{۱۹۶}

<http://www.golshan.com>

به‌قول هال درپیر، نباید تصور کرد که این نطفه‌های فکری نیز صرفاً ساخته و پرداخته‌ی ذهن انگلس بوده است. تأثیر جناح چپ چارتیست‌ها بر فردریش انگلس، به‌ویژه جورج جولیان هارنی، سردبیر نشریه‌ی ستاره‌ی شمال، که انگلس او را در پاییز ۱۸۴۳ در شهر لیدز ملاقات کرد نباید نادیده گرفته شود. به‌قول درپیر، هارنی نظریه پرداز نبود، اما از نظر برخورد طبقاتی به مسئله‌ی سوسیالیسم هم از مارکس و هم از انگلس جلوتر بود. به‌قول شوین:

این خارجی جوان [انگلس] با آموزش فلسفی آلمانی‌اش چیزهای زیادی از رهبران رادیکالی چون هارنی می‌توانست یاد بگیرد و یاد گرفت. هارنی که از ابتدای جوانی غرق در مبارزات طبقه‌ی کارگری بود که برای نخستین بار رویارو با مسئله‌ی صنعتی شدن بود از ایده‌ها و نگرش‌هایی اشباع بود که برای انگلس تازه‌گی داشت. به‌طور مثال، موقعی که هارنی در یک گروه‌آبی معمولی چارتیست‌ها می‌گفت که سود و مزد و در نتیجه منافع طبقه‌ی متوسط و کارگر در تقابل ۱۸۰ درجه‌یی قرار دارند، نه او و نه شنوندگانش این مفاهیم را پراهمیت تلقی نمی‌کردند. اما انگلس که فکرش هنوز سرشار از مایل انتزاعی بود، تازه در فرایند درک چنین مفاهیمی قرار می‌گرفت.^{۱۹۷}

به طور کلی، به قول درپیر به تأثیر جناح چپ جنبش چاروتستی یعنی پیشروترین گرایش انقلابی آن موقع در جهان بر مارکس و انگلس کم بها داده شده است.

در کتاب وضعیت طبقه‌ی کارگر در انگلستان، انگلس این نظریه‌ی اساسی را که دولت یک سلاح طبقاتی در دست بورژوازی برای سرکوب طبقه کارگر است، پیش از مارکس مطرح می‌کند. به طور مثال در این کتاب می‌خوانیم:

از آن جا که بورژوازی نمی‌تواند از دولت صرف‌نظر کند، بلکه باید آن را برای کنترل پروتاریا — که به همان اندازه قابل صرف‌نظر نیست — در اختیار داشته باشد، بنابراین قدرت دولت را بر ضد طبقه‌ی کارگر به کار می‌اندازد.

<http://www.golshan.com>

و در جای دیگر می‌نویسد:

کاملاً آشکار است که قوانینی تصویب می‌شوند که از صاحبان ثروت علیه فقرا محافظت کنند.^{۱۹۸}

این نوع برخورد به قوانین و دولت از سوی انگلس چنان پیشرفته است که هنوز اصلاً در نوشته‌های مارکس به این شکل مطرح نشده‌اند.

کار در نشریه‌ی «به پیش!» و اخراج از پاریس

از آن جا که مارکس، هنگام اقامت در پاریس نتوانسته بود نشریه‌ی مستقلی انتشار دهد به دنبال فرصت‌های مناسب برای همکاری با نشریات مستقل می‌گشت. این فرصت نه تنها برای او بلکه برای دیگر افرادی هم که در سالنامه‌ی آلمانی - فرانسوی قلم می‌زدند، به زودی در نشریه‌ی به پیش! (Vorwärts!) پیدا شد. انتشار این نشریه از اوایل ۱۸۴۴ توسط یک سرمایه‌دار آلمانی به نام هاینریش بورمستین آغاز شده بود. او افسری آلمانی به نام آدالبرت یورستد را که بعداً معلوم شد پلیس مخفی دولت آلمان است، به‌عنوان سردبیر آن تعیین کرد. نشریه کار خود را با حملات سخنی به سالنامه‌ی آلمانی - فرانسوی آغاز کرد، اما هنگامی که کارل برنیز (K. Bernays) در ماه مه ۱۸۴۴ سردبیری نشریه را پذیرفت، سیاست مجله را عوض کرد. کارل برنیز دوست مارکس و روزنامه‌نگاری ترقی‌خواه و رادیکال بود که خط‌مشی دموکراتیکی برای نشریه تعیین کرد و از این رو مارکس آغاز به همکاری با آن کرد. دیگر همکاران مجله از جمله هاینه، هروگک، اووربرگ، باکونین، بورگر و روگه بودند.

بحث در جلسات هیئت دبیران مجله چنان پر سر و صدا بود که گاه توجه عابران بیرون را

هم جلب می‌کرد. در این گفت وگوها معمولاً مارکس و روگه در برابر هم قرار می‌گرفتند. از تابستان ۱۸۴۴ خط‌مشی مارکس در مجله پیروز شده بود. اختلاف میان مارکس و روگه آشکار شده بود. همان‌طور که قبلاً اشاره شد در ماه ژوئن آن سال کارگران سیزی قیام کردند. در ماه‌های ژوئن و ژوئیه‌ی ۱۸۴۴ موجی از اعتصاب و تظاهرات کارگری ایالت باواریا و پروس شرقی را فرا گرفت. این رویدادها اعلام خطری برای بورژوازی آلمان بود، چرا که از نخستین جنبش‌های مستقیم کارگری در آلمان بود. قبلاً به اختلاف نظر مارکس با روگه در تفسیر این جنبش و مقاله‌ی روگه درباره‌ی این قیام و نیز جواب مفصل مارکس به مقاله‌ی روگه اشاره کردیم.

مجله‌ی «به پیش» جایگاه خود را در میان خوانندگان دموکرات باز کرده بود. شرح اوضاع کارگران و اشعار طنزآمیز و درخشان‌هاینه محبوبیت قابل توجهی داشت. وجود ۸۰۰ مشترک برای یک مجله‌ی متعلق به گروهی مهاجر کاملاً چشم‌گیر بود و از این رو سخت مورد حمله‌ی نشریات بورژوازی قرار گرفت.

سفیر دولت پروس از ژوئیه‌ی ۱۸۴۴ کوشش کرده بود دولت فرانسه نشریه را به بهانه‌ی «تبلیغ قتل امپراتور» توقیف کند. اما دولت فرانسه به دلیل ابلهانه بودن این اتهام اقدام به این کار نکرد. در عوض پرنیز را به بهانه‌ی نپرداختن ودیعه‌ی مقرر نشریه به زندان انداخت. هیئت دیران نشریه تصمیم گرفت آن را ماهانه کند، چرا که در آن صورت نیاز به پرداخت ودیعه نبود. اما با این همه دولت فرانسه در ۱۶ ژانویه‌ی ۱۸۴۵، دستور اخراج نویسندگان اصلی روزنامه را داد.^{۱۹۹} علت اصلی، فشار دولت پروس و پی‌گیری آن در بشن نشریه بود. گیزو وزیر کشور فرانسه روز ۲۵ ژانویه‌ی ۱۸۴۵ نشریه را توقیف کرد.^{۲۰۰} مارکس کمی پیش از ۲۴ ساعت مهلتی که دولت فرانسه به او داده بود در پاریس ماند و در تاریخ دوم فوریه راهی لی‌ژ و سپس بروکسل شد. هم‌سفر مارکس یکی از نویسندگان رادیکال نشریه به نام هاینریش بورگر بود. آن دو در تمام طول سفر با خواندن سرود و آواز خود را سر حال نگهداشتند. پتی هم اسباب و وسایل آپارتمان را فروخت و دوشب نیز با خانواده‌ی هر وگگ به سر برد و بعد به دنبالش مارکس راهی بروکسل شد.^{۲۰۱}



<http://www.golshan.com>

Amirhossein Gholshani



<http://www.golshan.com>

بروکسل

<http://www.golshan.com>

ورود به بروکسل

مارکس در اوایل فوریه‌ی ۱۸۴۵ وارد بروکسل شد و به دلیل وضع بد مالی نتوانست مکان ثابتی برای استقرار خود پیدا کند و به اتفاق پنی و نوزادشان که ده روز پس از مارکس وارد بروکسل شده بودند، یک‌ماه در مسافرخانه‌ی بو آسواژ (Bois Jauvage) زندگی کردند. بعد از مسافرت فرای لیگراس به سوئیس مدتی در منزل او به سر بردند؛ سپس در اوایل ماه مه منزل کوچکی در خیابان آلیانس در محله‌ی کارگرنشین بروکسل در حاشیه‌ی شرقی شهر اجاره کردند و پس از یک‌سال به خانه‌ی در پلاس سان گوتول (Place Ste. Gutule) از محلات قدیم بروکسل تغییر مکان دادند و سرانجام از اکتبر ۱۸۴۶ تا فوریه‌ی ۱۸۴۸ در آپارتمان شماره‌ی ۴۲ خیابان اورلئان (d'orlean) ساکن شدند.^{۲۰۲}

زندگی مارکس و خانواده‌اش در بروکسل به مدتی بیش از سه سال، از سازنده‌ترین و در عین حال خوش‌ترین سال‌های زندگی آن‌ها بود. بروکسل گرچه از پاریس کوچک‌تر بود و جنب و جوش آن‌جا را نداشت، اما هم از نظر جغرافیایی محلی بسیار مناسب بود و هم این‌که از جهت اقتصادی - اجتماعی از پیشرفته‌ترین شهرهای اروپا به‌شمار می‌رفت. از نظر جغرافیایی بروکسل از یک سو به انگلستان نزدیک بود و از سوی دیگر در همایگی فرانسه و پیشرفته‌ترین منطقه‌ی آلمان قرار داشت. از نظر اقتصادی نیز به سرعت در حال صنعتی شدن و جنبش کارگری آن در حال رشد بود.

کوشش‌های پی‌گیر مارکس در این مدت هم معطوف به تدوین اصول علمی دیدگاهی از منظر طبقه‌ی کارگر بود و هم در جهت بسیج و سازمان‌دهی علمی پیشرفته‌ترین عناصر کارگری برای سازمان‌دهی این طبقه. سازندگی این سال‌ها را از آن‌جا می‌توان حدس زد که در هجده ماه اول اقامت در بروکسل، مارکس با نوشتن دو اثر پراهمیت - «تزهایی درباره‌ی

فویرباخ و آیدنولوژی آلمانی (به اتفاق انگلس) - آنچه را که «مارکسیسم» خوانده شده است، پایه گذاری کرد.

به نظر حال در پیر، اگر دوران اقامت مارکس در پاریس سال‌های نطفه‌بندی و باروری دیدگاه بنیانی او بوده باشد، دوران اقامت او در بروکسل را دوره‌ی تولد این دیدگاه می‌توان به‌شمار آورد. <http://www.golshan.com>

گرچه مارکس هنوز هم در این سال‌ها - از نظر تئوری دولت - به‌طور کامل خود را از دیدگاه هگل رها نکرده است، اما از نظر فلسفی تاریخ نه‌تنها یا هگل بلکه با تمام هگلی‌های جوان تسویه حساب می‌کند. مسئله‌ی پراهمیت دیگر آن که همکاری فکری واقعی مارکس و انگلس از بروکسل آغاز می‌شود. به‌طور مثال، خانوادگی مقدس گرچه به‌نوعی کاری مشترک بود، اما در درجه‌ی اول بخش تعیین‌کننده‌ی آن توسط مارکس نوشته شد و سهم انگلس در تدوین آن ناچیز بود (به‌طوری که انگلس با مشاهده‌ی کتاب، در نامه‌ی با ناراحتی از مارکس می‌پرسد چرا نام او را [انگلس را] به‌عنوان مؤلف اول روی جلد گذاشته است؟) و ثانیاً، هریک از آن‌دو بخش مربوط به خود را با نام مربوطه مشخص کردند. آیدنولوژی آلمانی اما به‌راستی یک کار مشترک بود که انگلس نقش اساسی در تدوین آن داشت - صرف‌نظر از این که به‌قول خود انگلس، کشف پایه‌ی دیدگاه ماتریالیستی تاریخ توسط مارکس صورت گرفت. بلژیک در این زمان یکی از پیشرفته‌ترین کشورهای اروپا بود. انقلاب بورژوازی ۱۸۳۰ موجب جدایی بلژیک از هلند و استقلال اقتصادی آن کشور شد. در این زمان، بلژیک صنایع معدنی، مهندسی و نساجی پیشرفته‌ی داشت و صنایع کارخانه‌ی جای صنایع کنارگاهی و کوچک را می‌گرفت. شرایط طبقه‌ی کارگر بلژیک نیز بسیار دشوار بود. کار روزانه‌ی ۱۴ ساعته، مزدهای بسیار پایین و کار کودکان پدیده‌ی رایج بود. از نظر سیاسی اقلیت بسیار کوچک ثروتمند حق رأی داشتند و نفوذ کلیای کاتولیک در حکومت بسیار زیاد بود. به این سبب، افکار دموکراتیک و رادیکال نیز در آن کشور در حال گسترش بود. از جمله آن که بوئوناروتی از طرفداران بائف از سال ۱۸۲۳ در بروکسل اقامت کرده بود و نظرات او و فوریه و سن‌سیمون در آن‌جا اشاعه می‌یافت.

دولت بلژیک به‌دلایل بالا از دادن پناهندگی به مهاجرین سیاسی سخت‌اکراه داشت و ورود مارکس به آن‌جا موجب دلواپسی آن دولت گردید. از این‌رو، وزیر دادگستری بلژیک به پلیس دستور داد حرکات مارکس را زیر نظر داشته باشد. روز ۲۲ مارس ۱۸۴۵ مارکس به اداره‌ی پلیس احضار شد. پلیس او را وادار به امضای تعهدنامه‌ی مبنی بر عدم انتشار هرگونه مطلبی در مورد سیاست‌های روز بلژیک کرد. بر پایه‌ی این تعهد بود که به او اجازه‌ی اقامت

در بلژیک داده شد. ۲۰۳

دولت پروس که باعث و بانی اصلی اخراج او از پاریس بود، مارکس را در بلژیک هم راحت نمی‌گذاشت و کوشش می‌کرد که دولت بلژیک را نیز وادار به اخراج او از آنجا بکند. از این رو، مارکس برای جلوگیری از دخالت دولت پروس در کارش در دسامبر ۱۸۴۵ تابعیت آلمانی خود را رها کرد. ۲۰۴

با همه‌ی این مشکلات و تنگدستی، محیط خانه‌ی مارکس — چه به دلیل معلومات دایرة المعارفی او و چه مهمان‌نوازی — و شخصیت و هوشمندی پنی محیطی سرشار از سرزندگی و محل رفت و آمد بسیاری از روشنفکران ترقی‌خواه بلژیکی بود و پس از مدتی به صورت یک کلوب سیاسی برای سوسیالیست‌های آلمانی، انقلابیون فرانسوی، دموکرات‌های لهستانی، بلژیکی و روسی درآمد. ۲۰۵

مارکس و دوستانش، بعضی اوقات شب‌ها در کافه به بحث‌های داغ فلسفی، سیاسی و ادبی می‌پرداختند. ویدمایر، شرح بعضی از روزهای خوش بروکسل را چنین توصیف می‌کند: «برای تکمیل حماقت‌هایمان مارکس، وایتلینگ، برادرزن مارکس و من شب را به ورق‌بازی می‌گذرانیدیم. وایتلینگ پیش از همه خسته می‌شد. من و مارکس چندساعتی روی مبل استراحت می‌کردیم و روز بعد به اتفاق همسر و برادرزنش با خوشی هرچه تمام‌تر به ولگردی می‌پرداختیم. صبح‌زود به کافه می‌رفتیم، سپس سوار قطار می‌شدیم و برای صرف ناهار، به ویل‌ورد یکی از دهکده‌های نزدیک می‌رفتیم. سخت سرخوش بودیم و با آخرین قطار به شهر برمی‌گشتیم». ۲۰۶

پنی، هنگام ورود به بروکسل آبتن بود و مادرش خدمتکار خود هیلن دموت را برای کمک به او روانه‌ی بروکسل کرد. هیلن دموت دختر ۲۵ ساله‌ی یک نانوا اهل یکی از دهکده‌های اطراف تریر بود که از سن ۱۲-۱۱ سالگی در منزل و مستفان بزرگ شده بود. او در بقیه‌ی زندگی خانواده‌ی مارکس نزد آنها ماند و در واقع گرداننده‌ی اصلی امور خانه بود.

انگلس، اوایل ماه آوریل از بارمن به بروکسل آمد و به گرمی توسط خانواده‌ی مارکس از او استقبال شد. هنگامی که مارکس به خیابان آلیانس نقل مکان کرد، انگلس آپارتمانی در نزدیکی آنها اجاره کرد. در این سفر بود که انگلس پنی را برای اولین بار ملاقات کرد. هس و خانواده‌اش نیز به همسایگی آنان نقل مکان کردند. همسر هس سیبیل (Sybille) به نوعی دهمه‌جانه بچه‌های مارکس شد. دیگر اعضای محفل دوستان مارکس، فردیناند فرای لیگراس شاعر، کارل هایزن روزنامه‌نگار سوسیالیست، و جوزف ویدمایر افسر توپخانه، با گرایشات سوسیالیستی بود که از دوستان پایدار خانواده‌ی مارکس باقی ماند. چاپ کتاب وضعیت

طبقه‌ی کارگر در انگلستان، در اواخر ماه مه ۱۸۴۵ در لایپزیک مایه‌ی شعف واقعی مارکس بود و انگلس را به خاطر عمق محتوا، توانایی در سبک نوشتن و تصویر واقعی مبارزات و رنج‌های کارگران می‌ستود.

تفریحاتی که از آن‌ها نام برده شد اما تنها دوره‌های کوتاه استراحت در میان دوره‌هایی طولانی از فعالیت فکری شدید بود. مارکس روزی که می‌خواست پاریس را ترک کند، با کارل لِسکه (K. Leske) ناشر ترقی‌خواه اهل دارمشتات قراردادی برای نوشتن کتابی با عنوان «نقد سیاست و اقتصاد ملی» امضا کرد. به نظر می‌رسد که قرار بود بخش سیاسی این کتاب بر پایه‌ی رساله‌ی «نقد فلسفه‌ی حق هگل» و «درباره‌ی مسئله‌ی یهود»، و بخش اقتصادی آن با استفاده از دست‌نوشته‌های پاریس، تدوین شود. انگلس حتی پیش از آن که مارکس پاریس را ترک کند، در نامه‌ی ۲۰ ژانویه ۱۸۴۵ خود به مارکس سخت‌او را تشویق می‌کند که این کتاب را هرچه زودتر به پایان رساند، چرا که «فکر مردم آماده است و ما باید تا تنور داغ است این کار را بکنیم». ۲۰۲

<http://www.golshan.com>

مارکس در چندماه اول اقامت در بروکسل خود را در کتاب‌های کتابخانه‌ی مرکزی آن شهر غرق کرد تا شیوه‌ی عملکرد جامعه‌ی بورژوازی، عوامل تعیین‌کننده‌ی فرایند عمومی تاریخ و امکانات رهایی پرولتاریا را دریابد. طی این مطالعات بود که اصول بنیانی ماتریالیسم تاریخی را دریافت و از این رو، به قول انگلس هنگامی که «در بهار ۱۸۴۵، آن دو در بروکسل با هم ملاقات کردند، مارکس قبلاً نظریه‌ی ماتریالیستی تاریخ را از جهات اساسی آن تکامل داده بود». ۲۰۸

به همین دلیل، مارکس پیش از آمدن انگلس به بروکسل به این نتیجه رسیده بود که تدوین یک دیدگاه ماتریالیستی از تاریخ به عنوان بنیان فلسفی جنبش سوسیالیستی ضرورت دارد. آن دو قبلاً — پاییز ۱۸۴۴ — در پایان پیش‌گفتار خود به خانواده‌ی مقدس تصمیم خود را مبنی بر تدوین نظرات فلسفی و اجتماعی خویش و نقد آخرین نظرات فلسفی - اجتماعی اعلام کرده بودند. با ورود انگلس به بروکسل، مارکس خطوط کلی دیدگاه خود را درباره‌ی پیش‌ماتریالیستی از تاریخ برای او توضیح داد. بر این پایه آن دو تصمیم گرفتند با همکاری یکدیگر، این دیدگاه را به عنوان آنتی‌تزی در برابر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمان پرورده و بسط دهند. با وجود این قرار و مدارها هر یک به کار پژوهش خود ادامه داد. انگلس، تحقیق خود را درباره‌ی اقتصاد و تاریخ انگلستان پیش می‌برد و مارکس نیز به مطالعات اقتصادی خود ادامه می‌داد. در واقع، فعالیت مارکس دنباله‌ی تحقیقات اقتصادی او در کتابخانه‌ی مرکزی شهر بروکسل بود که تقریباً بلافاصله پس از ورود به آن شهر آغاز شد. به طوری که مارکس قبل از

ورود انگلس به بروکسل درباره‌ی مقاله‌ی درباره‌ی کتاب نظام ملی اقتصاد سیاسی نوشته‌ی فردریک لیست کار می‌کرد.

آن دو، خیال آغاز یک بحث جدلی در برابر این نظریه پرداز بورژوازی آلمان را داشتند. گرچه این کار تحقق پیدا نکرد، اما دست‌نوشته‌های این مقاله به قلم مارکس، که بعدها پیدا شد، نشان‌دهنده‌ی عمق و گسترش معلومات اقتصادی او در این مرحله از کار پژوهشی اوست. کتاب فردریک لیست در سال ۱۸۴۱ انتشار یافت. مارکس و انگلس در فوریه‌ی ۱۸۴۴، در مسائله‌ی آلمانی - فرانسوی، با دیدی نقادانه به این کتاب برخورد کرده بودند. انگلس در نامه‌ی ۱۹ نوامبر ۱۸۴۴ خود به مارکس اشاره می‌کند که خیال نوشتن رساله‌ی درباره‌ی این کتاب را دارد و در نامه‌ی ۱۷ مارس ۱۸۴۵ خود مارکس را به دلیل این که مشغول نوشتن چنین نقدی است سخت تشویق می‌کند. با این همه، نه انگلس موفق به نوشتن چنین رساله‌ی شد و نه مقاله‌ی مارکس جایی به چاپ رسید. آنچه از مقاله به جای مانده ناتمام و دارای خط خوردگی‌های فراوان است.

<http://www.golshan.com>

«درباره‌ی کتاب نظام ملی اقتصاد سیاسی»

این مقاله‌ی مفصل، که در مارس ۱۸۴۵ نوشته شده، تازه در اوایل سال‌های دهه ۱۹۷۰ در میان دست‌نوشته‌های مارکس پیدا شد، و برای نخستین بار در سال ۱۹۷۵ در مجموعه‌ی آثار به زبان انگلیسی به چاپ رسید.

قصد اصلی بحث مارکس در این مقاله افشای ریاکاری نظریه پردازان بورژوازی آلمان بود که برخلاف همکاران انگلیسی و فرانسوی خود حتی به اقتصاد و ثروت نیز برخورد مذهبی و روحانی می‌کردند و به جای تجلیل بی‌پرده از منافع خصوصی، منافع ملی را پیش می‌کشیدند. مارکس در این مقاله، از بی‌پروایی آدام اسمیت و دیگر اقتصاددانان انگلیسی و فرانسوی که راز سر به مهر ثروت را از پرده بیرون انداخته و از تجارت آزاد و رقابت صحبت می‌کنند، در برابر لیست که به حمایت از اقتصاد ملی، برمی‌خیزد دفاع می‌کند.

مارکس با نقل قول‌های گسترده از لیست، تحریفاتی را که او در نوشته‌های آدام اسمیت، ژان بابیتسه، سیموندی، ریکاردو و دیگران می‌کند مورد نقد قرار می‌دهد.

در بخش اول مقاله، مارکس اساساً ریاکاری لیست و تحریفانش را در مورد نوشته‌های طرفداران آزادی تجارت، یعنی مکتب اقتصاددانان کلاسیک انگلستان و فرانسه نقد می‌کند. در قسمت بعد، نقد مارکس متوجه تحریف لیست از مقولات اقتصادی بی‌چون ارزش

مبادله و نیروهای مولد است. مارکس با آگاهی از تئوری‌های اقتصاددانان کلاسیک، تعاریف لیست را تصحیح می‌کند و با تعریف کار و ارزش مبادله، برخلاف لیست که این مقولات را در یک خلأ سیاسی و اجتماعی می‌بیند، می‌نویسد:

«کار، بنیان حیاتی مالکیت خصوصی است؛ مالکیت خصوصی به مثابه سرچشمه‌ی خلاق خود. مالکیت خصوصی چیزی نیست جز کار تجسم یافته (هینیت یافته). اگر بخواهیم ضربه‌ی کاری به مالکیت خصوصی وارد کنیم، نه تنها باید آن را به عنوان شرایط مادی امور بلکه باید به عنوان فعالیت و کار نیز مورد حمله قرار دهیم. یکی از بزرگ‌ترین کج‌لمبی‌ها عبارت از سخن گفتن درباره‌ی کار اجتماعی آزاد و انسانی، بدون [اشاره به] مالکیت خصوصی است. «کار» بنا به ماهیت خود فعالیت غیرآزاد، غیرانسانی و غیراجتماعی است که عامل تعیین‌کننده‌اش مالکیت خصوصی است و خود به وجود آورنده‌ی مالکیت خصوصی است. از این رو الغای مالکیت خصوصی فقط زمانی به واقعیت بدل می‌شود که به عنوان الغای «کار» درک شود. (جلد چهارم مجموعه‌ی آثار - صفحات ۲۷۸ و ۲۷۹).

مارکس پس منظور خود را از الغای «کار» که عبارت از الغای اشکال کتونی کار کارگر و به بردگی گشاندن و از خود بیگانگی تولیدکنندگان واقعی است، توضیح می‌دهد و در مورد این که چه گونه کار خلاق جای کار بردگی را خواهد گرفت صحبت می‌کند. از نظر مارکس، بحث لیست معنایی ندارد جز آن که:

ما، بورژوازی آلمان، نمی‌خواهیم همان‌گونه که شما کارگران آلمان توسط ما استثمار می‌شوید، توسط بورژوازی انگلستان استثمار شویم... ما نمی‌خواهیم خود را در معرض همان قوانین ارزش مبادله قرار دهیم که خود شما [کارگران] را در معرض آن قرار داده‌ایم.

مارکس در ادامه می‌نویسد:

پس این آلمانی‌بی‌فرهنگ خواهان چیست؟ می‌خواهد یک بورژوا و یک استثمار کننده درون کشور باشد اما از بیرون کشور نمی‌خواهد استثمار شود. او باد به غیب می‌اندازد و در رابطه با کشورهای خارجی خود را «ملت» معرفی می‌کند و می‌گوید: من تسلیم قوانین رقابت نمی‌شوم، این مخالف شرف ملی من است. به عنوان ملت، مقام من بالاتر از قوانین سوداگری است. (همان جا - صفحه‌ی ۲۸۰).