

یادداشتها

(۱) مارکس در اکتبر ۱۸۴۶ در سن هیجده سالگی در دانشگاه برلن نام نویسی کرد. در آن هنگام فردریش کارل ساوینی، نماینده برجسته مکتب تاریخی حقوق استاد او بود. مکتب تاریخی حقوق، با گوستاو هوگو و تلاش او برای بازآفرینی آموزش حقوق در تقابل با طرفداران حقوق طبیعی یا حقوق عقلانی هوگو گروتیوس در سده هفدهم، شهرت یافته بود. ادوارد گانس Eduard GANS مخالف ساوینی [و شاگرد هگل] هم یکی از استادان مارکس بود. برخورد بین طرفداران مکتب تاریخی حقوق و مخالفان آن، تا آنجا که بحث فلسفی، در حقیقت طرفداران محافظه کاری، سنت‌گرائی و رمانتیسم را در مقابل لیبرالیسم و رادیکالیسم دموکراتیک قرار می‌داد، خصمیت سیاسی داشت.

در مورد تعریف حقوق طبیعی به روسو («گفتار درباره منشأ نابرابری»)، ۱۷۵۲، رجوع کنید. گروتیوس، هابس، پوفندورف، بورلاما با فرضیه گذار از حالت طبیعی به حالت مدنی از طریق قراردادی اجتماعی موافق بودند. فرانتس مهرینگ می‌گوید «گانس مبارزه بی‌رحمانه‌ای را با مکتب تاریخی حقوق رهبری کرد، مکتبی که مدافع هرگونه حق، صرفاً به این دلیل که این حق می‌توانست منشأ تاریخی داشته باشد، بود. او کوتاه‌بینی، پستی و چهره مومیائی شده این مکتب، تأثیر زیانبار آن در قانون‌گذاری و تکامل حقوق، و غرور پوچ و مسخره‌ای را که با آن از ردای دولتی بهره می‌گرفت تا از اعضای فرومایه خود حمایت کند را زیر ضرب گرفت.»

(توضیح ویراستار فرانسوی)

(۲) در «قلوت سحرآمیز» موزار، پا پاژنوی پرنده گیر لباسی می‌پوشد که از پر پرندگان درست شده است. (توضیح ویراستار فرانسوی)

(۳) ایرکوواها Irquola سرخپوستانی که در جنوب شرقی دریاچه‌های اریه و انتاریو ساکن بودند. آنها کنفدراسیونی موسوم به پنج ملت تشکیل می‌دادند که تا سال ۱۷۰۰ با فرانسویها مبارزه می‌کرد.

(۴) واژه فرانسوی *probatique* هم به معنی منشور و طرفدار نشر در مقابل شعر، و هم به معنی غیر اشرافی، بی آرمان، عادی، عامیانه و پیش پا افتاده است.

(۵) اشاره به جزوه‌ای است که ساوینی در سال ۱۸۳۸ به مناسبت پنجاهمین سال دکترای گوستاو هوگو منتشر کرد: ۱۰۵ مه ۱۷۸۸، سهمی در تاریخ علم قضائی. (توضیح ویراستار فرانسوی)

(۶) اشاره به نظر کانت در مورد عدم امکان شناخت شیئی فی نفسه و یا ذات (نومن Noumena) است. نکته قابل توجه در اینجا این است که هرچند کانت مانند هیوم در ارزش و اعتبار علم شک می‌کند و آن را محتاج به اثبات می‌داند اما به واقعیت قانون اخلاقی یقین مطلق دارد (مقدمه فردیناند آلکیه بر نقد عقل عملی، کانت، ترجمه فرانسوی، انتشارات دانشگاهی فرانسه، چاپ نهم، ۱۹۸۵، ص ۱۶)

از نظر کانت مفهوم حقوق، تا آنجا که با اجباری که حقوق با آن ملازمت دارد با مفهوم اخلاقی حقوق یکی است (کانت «متافیزیک اخلاق، جلد دوم، آموزش حقوق و آموزش فضیلت»، ترجمه فرانسوی، آلن رنو، پاریس، فلاماریون، ۱۹۹۴، ص ۱۶). مفهوم حقوق از نظر کانت با سه چیز

مشخص می‌شود نخست اینکه تنها مربوط به روابط بیرونی و به طور دقیق‌تر روابط کرداری یک شخص با شخصی دیگر به عنوان اعمالی است که می‌توانند به طور بی‌واسطه یا باواسطه بر او اثر بگذارند، دوم اینکه صرفاً رابطه انتخاب با انتخاب است (نه میل یا نیاز و غیره) و سوم اینکه در این رابطه متقابل بین انتخابها، ماده انتخاب، یعنی هدفی که هرکس می‌تواند برای ماده انتخاب (موضوع انتخاب) تصور کند مطرح نیست بلکه صرفاً شکل رابطه بین انتخابهای دو طرف که آزاد فرض می‌شوند مورد نظر است. کانت براساس چنین توضیحاتی حقوق را چنین تعریف می‌کند: «بنابراین حقوق مجموعه مفهومی شرائطی است که در آن انتخاب یکی می‌تواند با انتخاب دیگری، برطبق یک قانون عام، آشتی پذیر باشد» (همانجا، ص ۱۷)

اصل عام حقوق از نظر کانت با اصل عام اخلاق (امر اخلاقی قطعی) که در یادداشت‌های پیشین آوردیم بسیار نزدیک و تقریباً یکی است: هر عملی که بتواند همزیستی بین آزادی انتخاب هرکس با آزادی هرکس دیگر، برطبق یک قانون عام، به وجود آورد و یا رهنمود کلی این عمل، چنین همزیستی‌ای را امکان دهد، عملی درست است. (همانجا)

بدینسان می‌بینیم کانت در مورد اخلاق و حقوق (که از نظر او دو قلمرو عقل عملی هستند) به هیچ‌رو متوسل به شک نمی‌شود. از نظر او اصول اخلاقی و حقوقی محصول عقل اند و به همین اعتبار با آزادی پیوند ناگسستگی دارند. او می‌تویسد:

«مفهوم آزادی، مفهوم عقلی نابی است که دقیقاً به همین خاطر امری ماورائی برای فلسفه نظری است یعنی به گونه‌ای است که نمی‌توان هیچ نمونه‌

کاملی از آن در تجربه‌ای ممکن به دست داد: بنابراین مفهومی که موضوع تجربه‌ای ممکن برای ما باشد نیست، و به هیچ رو نمی‌تواند همچون یک اصل تشکیل دهنده عقل ماورائی ارزیابی شود، بلکه صرفاً اصل تنظیم‌گر - و درست اینکه بگوئیم صرفاً منهی - عقل ماورائی است. به عکس، [آزادی] واقعیت خود را در کاربرد عملی عقل، با اصولی عملی به اثبات می‌رساند که همچون (همانند) قانون علیت عقل ناب، انتخاب را به گونه‌ای مستقل از هر نوع شرائط تجربی (و مستقل از امر محسوس به طور کلی) تعیین می‌کنند و حضور اراده‌ای ناب در ما را، که منشأ مفاهیم و قوانین اخلاقی است، به اثبات می‌رسانند.

این مفهوم مثبت از آزادی (مثبت به لحاظ عملی) شالوده قوانین عملی نامشروطی است که قوانین اخلاقی نامیده می‌شوند، قوانینی که برای ما که انتخابمان دستخوش تأثرات [حسی] است و خود به خود با اراده خالص انطباق نمی‌یابد بلکه غالباً در نقطه مقابل آن قرار می‌گیرد، جنبه دستور (فرمان، امر و نهی) و حتی دقیق‌تر بگوئیم امر و نهی قطعی (نامشروط) پیدا می‌کنند - چیزی که آنها را از الزام‌های فنی (دستورها و اصول هنر و فن) متمایز می‌کند، الزام‌های فنی همواره به طریقی مشروط فرمان می‌دهند؛ [اما] براساس امر و نهی‌های قطعی، برخی اعمال مجاز و یا ممنوع اند، یعنی از نظر اخلاقی ممکن یا ناممکن اند، در حالی که برخی دیگر از آنها و یا اضدادشان از نظر اخلاقی ضروری یعنی اجباری اند. (کانت، «متافیزیک اخلاق»، جلد اول، مبانی و مقدمه، ترجمه فرانسوی آلن رنو، پاریس فلاماریون، ۱۹۹۴، ص ۳ - ۱۷۲. تأکیدهای خطی از ماست)

پدینسان دیدگاه کلی کانت در مورد اخلاق و حقوق را (دست کم در مورد اصول و مبانی) می‌توان چنین خلاصه کرد:

- طبیعت قلمرو ضرورت و اخلاق قلمرو آزادی است

- آزادی در اخلاق، همانگونه که ضرورت در طبیعت، اموری عقلی اند نه حسی یا تجربی؛ از این رو اینکه عقل (عملی) انتخاب ما را در زمینه عمل تعیین می‌کند، این امر به نظر ما جنبه امری جبری (یا دستور قطعی) پیدا می‌کند

- اجبارهای اخلاقی (و حقوقی) برخلاف بایدهای فنی، اموری ماورای تجربی، قطعی و نامشروط اند

- شرط درستی و دقیق‌تر یگوئیم امکان یک عمل (از نظر اخلاقی و حقوقی) این است که رهنمود کلی آن عمل بتواند به رهنمود عام تبدیل شود: در مورد حقوق این بدان معنی است که انتخاب آزادانه هر شخص یا انتخاب آزادانه دیگران بتواند همزیستی کند (و یا رهنمود کلی انتخاب آزادانه یک شخص بتواند همزیستی یا انتخاب دیگری براساس آن رهنمود را امکان‌پذیر سازد). این دیدگاه‌ها، علاوه بر قاطعیت کانت در زمینه اصول اخلاقی و

حقوقی، قاطعیتی که شکل جزمی به خود می‌گیرد، از یک سو دوگانه‌گرایی (ثنویت) در دیدگاه کانت را نشان می‌دهند (جدا کردن کامل آزادی از ضرورت و اخلاق از طبیعت، طبیعت از ذهن، شیوه برخورد دوگانه در رابطه با مسائل مربوط به اعتبار علم و اعتبار اصول اخلاقی و حقوقی و غیره)، و از سوی دیگر بینش متافیزیکی او را: متافیزیکی نه به معنی مورد نظر خود کانت که عبارت از اصول غیر تجربی و ماقبل تجربی است، بلکه به معنی

ثبات‌گرایی، جدا ساختن قطعی پدیده‌ها و امور از یکدیگر و غیره، مثلاً دائمی، ثابت و ابدی فرض کردن اصل اخلاقی، نامشروط و ماورائی دانستن اخلاق یعنی جدا کردن آن از شرائط زندگی اجتماعی و غیره، محدود ساختن عمل به عمل اخلاقی، یعنی عملی که با مجاز و غیر مجاز (درست و نادرست از نظر اخلاقی و حقوقی) تعریف می‌شود و از نظر دور داشتن (یا تحقیق) اعمالی که از آنها همچون الزام‌های فنی یاد می‌کنند. در واقع کانت به فعالیت تولیدی، فعالیت علمی، فنی و هنری و فعالیت سیاسی (مبارزه طبقاتی) یعنی این عرصه‌های اصلی عمل اجتماعی و روابطی که این فعالیت‌های عملی در درون آنها صورت می‌گیرند و قوانین حقوقی و اخلاقی را مشروط می‌سازند و منشأ شکل‌گیری آنها هستند، توجهی ندارد. اما، انتقاد هوگو به کانت از این زوایا نیست؛ (۱) هوگو توجه ندارد که کانت برای اصول اخلاقی و حقوقی قدرت و قوتی دست‌کم همسنگ (و حتی قوی‌تر از) اصول طبیعی قائل است و شکاکیت خود را به آنها سرایت نمی‌دهد و (۲) رابطه بین مفاهیم آزادی، عقل، و دستور اخلاقی قطعی را با هم و رابطه آنها را با امر مثبت در فلسفه اخلاق و حقوق کانت درک نمی‌کند.

(۷) اشاره به ا.ت. آ هوفمن (با نام مستعار آمادئوس)، نویسنده قصه‌های تخیلی است. (توضیح ویراستار فرانسوی)

(۸) جمله درون گیومه از شکسپیر در نمایشنامه هملت پرده دوم، صحنه دوم است: «though this be madness, yet there's method in't» (مجموعه آثار شکسپیر، پیشین، ص ۸۰۸)

(۹) ساموئل ریچاردسون، نویسنده انگلیسی (۱۷۶۱ - ۱۶۸۹) بنیانگذار

رمان جدید انگلیسی.

(۱۰) فرزند ارشد داود نبی که به ناخواه‌ری خود تجاوز کرد و به دست ایسالون (فرزند دیگر داود) کشته شد.

(۱۱) (۴۳۰ - ۳۵۴ میلادی)، کشیش، متأله و فیلسوف، مؤلف کتابهای «شهر خدا»، «اعترافات»، و «رساله رحمت»

(۱۲) در مورد این رسم راجپوت‌ها، کاست جنگجوی هندوستان به کتاب ایشواری پراساد Ishwari Prasad (۱۹۳۰) رجوع کنید. در آنجا آمده: «سیاست فرزند کُشی بین آنها، حتی در میان خانواده‌های محترم رواج داشت و به ندرت دختران را زنده نگه می‌داشتند.» (ص ۴۲). (توضیح ویراستار فرانسوی)

(۱۳) مارکس ولایت عهد قلیب دوم اورلثانی را با زوال نظام قدیم در فرانسه از ۱۷ ژوئن ۱۷۸۹، تاریخی که در آن نمایندگان رسته‌ها خود را مجلس ملی اعلام کردند، مقایسه می‌کند. رسته سوم با جسارت در مقابل قدرت شاه قد علم کرد تا تقسیم قدیم جامعه به رسته‌ها را منحل سازد. (توضیح ویراستار فرانسوی)

(۱۴) نقل قولها از کتاب گوستاو هوگو، «کتاب درسی حقوق طبیعی...» چاپ چهارم ۱۸۱۹ است. ما تأکیدهای مارکس بر جمله‌ها را نقل نکرده‌ایم چون مارکس در این مورد افراط کرده به طوری که تقریباً هیچ چیز را به صورت بدون تأکید نگه نداشته است (توضیح ویراستار فرانسوی)

(۱۵) مطالب درون پرانتزها از مارکس است.

(۱۶) چرکس‌ها یکی از قومهای قفقاز که در دامنه شمال غربی کوه‌های قفقاز

و دشتهائی که به رودخانه‌های «ترک» و «قوبان» منتهی می‌شوند ساکن اند.
 (۱۷) مارکس نخست نوشته بود «پیر مرد ناکس» (توضیح ویراستار فرانسوی)
 (۱۸) دومین قاعدهٔ امر اخلاقی قطعی از نظر کانت این است که باید طوری
 عمل کرد که بشریت، خواه در شخص ما و خواه در اشخاص دیگر همواره یک
 هدف تلقی گردد و نه یک وسیله. (کانت، «نقد عقل عملی»، ترجمهٔ فرانسوی،
 فرانسوا پیکاو، چاپ نهم، انتشارات دانشگاهی فرانسه، پاریس ۱۹۸۵،
 ص ۱۵ - ۱۴.

بدینسان هوگو بر آن است که کانت با گفتن اینکه انسان نباید وسیله‌ای
 برای رسیدن به یک هدف قرار گیرد دچار اشتباه شده است.

(۱۹) بنژامن کنستان، «دربارۀ دین ...»، ۱۸۲۶، صفحه ۱۷۲ و پس از آن. در
 متن بنژامن کنستان عباراتی که مارکس نقل کرده پس از این کلمات آمده
 است: «در این رابطه ...» (توضیح ویراستار فرانسوی)

(۲۰) اشاره به نویسندگان لیبرال و طرفدار آزادی جنسی بنام آلمان جوان
 است که در سالهای ۱۸۳۰ و ۱۸۳۵ فعال بودند (موندت، گوتز کوو، تی یکا و
 غیره) (توضیح ویراستار فرانسوی)

(۲۱) ی. گ. فیخته، «سیستم اخلاق ...»، ۱۷۹۸، ص ۴۴۹ (توضیح ویراستار
 فرانسوی)

(۲۲) اشاره طنزآمیز به کتاب ساویتی به نام «دربارۀ نقش عصر ما در قانون
 گذاری و علم قضائی»، ۱۸۱۴، (چاپ سوم ۱۸۴۰). این کتاب، ۲۸ سال پس از
 انتشارش برای مؤلف خود، پست «وزیر مسئول بازنگری قوانین» را به ارمغان
 آورد. (توضیح ویراستار فرانسوی)

(۲۳) مارکس منکر هر گونه ارزش علمی برای مکتب تاریخی است و روح ارتجاعی آن را محکوم می‌کند. مگال در مقدمه «اصول فلسفه حقوق» شدیداً به این مکتب انتقاد کرده است. ا. گانس، تحسین‌کننده سن سیمون، از استاد خود [مگال] نیز در انتقاد فراتر رفته است. به «مخاطرات» او (۱۸۳۶) رجوع کنید. قون هالر، اشتال، و لئو سختگویان حکومت مطلقه، و محافظه‌کاری ارتجاعی در زمینه سیاست و دین بودند. (توضیح ویراستار فرانسوی)

توضیحی بر «تزهائی درباره فوترباخ»

مارکس، متنی را که به «تزهائی درباره فوترباخ» شهرت دارد و در دفتر ۴۷ - ۱۸۴۴ او زیر نام ad Feuerbach مندرج است (و ما به «درباره فوترباخ» ترجمه کرده ایم) در آوریل ۱۸۴۵ در بروکسل نوشت. انگلس این تزه‌ها را در پیوست اثر خود «لودویگ فوترباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان»، در چاپ سال ۱۸۸۸، آورد. در مقدمه این کتاب انگلس آنها را «تزهائی درباره فوترباخ» نامید. از آن زمان این اثر مارکس با همین عنوان مشهور شده است. انگلس یک رشته تغییرات ویرایشی (حدود ۲۰ تغییر) در نوشته مارکس داد. این تصحیحات تغییری در اندیشه اصلی مارکس ایجاد نمی‌کنند و در موارد زیادی به فهم بهتر ایده او یاری می‌رسانند، اما در برخی موارد - که بیشتر به تأکید بیشتر یا کمتر بر این یا آن مسئله و یا همزمانی یا نظم منطقی و توالی برخی احکام مربوط اند - تا حدی با اندیشه مارکس (در سال ۱۸۴۵) تفاوت دارند.

مارکس در زمان حیات خود این تزه‌ها را منتشر نکرد و در واقع دوباره به آنها برنگشت تا احتمالاً آنها را بازنویسی و تنقیح کند. «تفاوتی» که در بالا از آن نام بردیم به نظر ما، برخلاف نظر برخی نویسندگان و مترجمان - مانند ماکسیمیلین روبل - به معنی جدائی از دیدگاه عمومی و روش مارکس نیست؛ دیدگاه و روشی که خود انگلس، هم مستقلاً و هم در همکاری با مارکس، در پی‌ریزی آنها نقشی اساسی داشت. ما ترجیح دادیم هر دو متن را در اینجا با

تکیه بر ترجمه‌های متعدد انگلیسی و فرانسوی بیاریم تا خواننده خود بتواند دآوری مستقلی درباره نزدیکی یا دوری متن اصلی مارکس و متن ویرایش شده انگلس داشته باشد.

متن اصلی مارکس را به آلمانی و روسی برای نخستین بار در سال ۱۹۲۴ مؤسسه مارکسیسم - لنینیسم حزب کمونیست اتحاد شوروی منتشر کرد و ترجمه انگلیسی آن نخستین بار در «ایدئولوژی آلمانی» بخشهای ۱ و ۳ به وسیله انتشارات Lawrence and Wishart Ltd لندن در سال ۱۹۳۸ انتشار یافت.

درباره فوئرباخ

ad Feuerbach

۱

عیب اصلی همه ماتریالیسم‌ها تاکنون (از جمله ماتریالیسم فوئرباخ) (۱) اینست که در آنها اشیا (۲)، واقعیت، محسوس بودن تنها به شکل ابرّه یا شهود [دریافت حسی مستقیم] (۳) درک می‌شوند و نه همچون فعالیت محسوس انسانی، [نه همچون] عمل، نه به صورت ذهنی. از این رو در تقابل با ماتریالیسم، جنبه فعال را ایده‌آلیسم [البته] به نحوی انتزاعی توسعه و تکامل داده است که طبیعتاً فعالیت محسوس واقعی را همچون فعالیت محسوس واقعی به رسمیت نمی‌شناسد. فوئرباخ می‌خواهد موضوعات محسوس واقعاً از موضوعات معقول جدا باشند، اما خود فعالیت انسانی را فعالیتی عینی تصور نمی‌کند. از این رو در جوهر مسیحیت به شیوه برخورد (۴) نظری همچون تنها شیوه برخورد راستین انسانی می‌نگرد، در حالی که عمل در تظاهر حقیر یهودیانه (۵) خود تصور و تعریف می‌شود.

پنا بر این فوئریاخ معنی و اهمیت فعالیت «انقلابی»، فعالیت «عملی - انتقادی» را نمی فهمد. (۶)

۲

این پرسش که آیا می توان حقیقت عینی به اندیشه انسانی نسبت داد یا نه، پرسشی نظری نیست بلکه مسئله ای عملی است. انسان باید حقیقت، یعنی واقعیت و قدرت، و این جهانی بودن فکر خود را در عمل اثبات کند. مشاجره بر سر واقعی بودن یا نبودن اندیشه جدا از عمل، مسئله ای صرفاً اسکولاستیکی است. (۷)

۳

آموزه ماتریالیستی درباره تغییر شرایط (۸) و تربیت فراموش می کند که شرایط را انسانها تغییر می دهند و مربی خود باید تربیت شود (۹). در نتیجه، این آموزه مجبور است جامعه را به دو بخش تقسیم کند که یکی از آنها برتر از جامعه است.

انطباق تغییر شرایط یا فعالیت انسانی یا تغییر خود را تنها می توان همچون عمل انقلابی تصور و به گونه ای عقلانی درک کرد.

۴

نقطه آغاز حرکت فوئرباخ واقعیت از خود بیگانگی دینی، تبدیل جهان به دنیای دینی و دنیای عرفی است. کار او منحل کردن (۱۰) دنیای دینی در شالوده عرفی آن است. اما این واقعیت را که شالوده عرفی از خود می‌گسلد و خود را همچون قلمروی (۱۱) مستقل در میان ابرها مستقر می‌کند تنها با مبارزه و تضاد درونی این شالوده عرفی (۱۲) می‌توان توضیح داد. بنابراین خود این آخری [شالوده عرفی] باید هم در تضاد خویش شناخته شود و هم در عمل دگرگون گردد. مثلاً، هنگامی که کشف شد خانواده زمینی راز خانواده مقدس است، اولی خود باید در تئوری و در عمل نابود گردد.

۵

فوئرباخ که با تفکر مجرد خرسند نمی‌شود، خواهان شهود (۱۳) است؛ اما محسوس بودن را همچون فعالیت عملی، فعالیت انسانی - محسوس تصور نمی‌کند.

۶

فوئرباخ ماهیت دین را در ماهیت انسان (۱۴) منحل می‌کند. اما ماهیت

انسان (۱۴) امر مجردی نیست که ذاتی هر فرد جداگانه باشد. ماهیت انسان (۱۴) در واقعیت خود، مجموعهٔ روابط اجتماعی است.

فوئرباخ که وارد نقد این ماهیت واقعی نمی‌شود در نتیجه مجبور است: (۱) احساس دینی را از روند تاریخی جدا سازد و آن را پراساس خود [این احساس] تعریف کند (۱۵) با این پیش فرض که فرد انسانی موجودی مجرد و جداست،

(۲) بنابراین ماهیت را تنها به عنوان «نوع» در نظر بگیرد، یعنی همچون کلیتی درونی و گنگ که افراد زیادی را به گونه‌ای طبیعی به هم پیوند می‌دهد.



بنابراین، فوئرباخ نمی‌بیند که «احساس دینی»، خود، محصول اجتماعی است، و فرد مجردی که او تجزیه و تحلیل می‌کند متعلق به شکل معینی (۱۶) از جامعه است.



هرگونه زندگی اجتماعی در ماهیت خود عملی است. همهٔ رازهایی که تئوری را به عرفان می‌کشانند راه حل عقلانی خود را در عمل انسانی و در درک این عمل می‌یابند.

۹

نقطهٔ اوج ماتریالیسم شهودی (۱۷)، یعنی ماتریالیسمی که محسوس بودن را همچون فعالیت عملی درک نمی‌کند، دیدگاه (۱۷) افراد جداگانه و جامعهٔ مدنی است.

۱۰

دیدگاه ماتریالیسم قدیم، جامعهٔ مدنی؛ دیدگاه ماتریالیسم نو، جامعهٔ انسانی، یا انسانیت اجتماعی است. (۱۸)

۱۱

فلسوفان تاکنون صرفاً جهان را به راه‌های گوناگون تعبیر کرده‌اند؛ نکته [مسئله] (۱۹) تغییر آن است.

تزهائی دربارهٔ فوئرباخ

(ویرایش انگلس ۱۸۸۸)

۱

عیب اصلی همهٔ ماتریالیسم‌ها تاکنون - از جمله ماتریالیسم فوئرباخ - اینست که در آنها شیئی (۲۱)، واقعیت، محسوس بودن تنها به شکل ابرّه یا شهود [دریافت حسی مستقیم] تصور می‌شوند و نه همچون فعالیت محسوس انسانی، [نه همچون] عمل، نه به صورت ذهنی. از این رو چنین شد که جنبهٔ فعال را، در تمایز (۲۱) یا ماتریالیسم، ایده‌آلیسم تکامل داد، اما تنها به شکلی مجرد، زیرا طبیعتاً ایده‌آلیسم فعالیت محسوس واقعی را همچون فعالیت محسوس واقعی به رسمیت نمی‌شناسد. فوئرباخ می‌خواهد موضوعات محسوس واقعاً از موضوعات اندیشه جدا باشند، اما خود فعالیت انسانی را فعالیت عینی (۲۲) تصور نمی‌کند. از این رو در جوهر مسیحیت، به شیوهٔ برخورد نظری همچون تنها برخورد راستین انسانی می‌نگرد، در حالی که عمل در تظاهر حقیر یهودیانهٔ خود تصور و تعریف می‌شود.

بنابراین، فوٹرباخ معنی و اهمیت فعالیت انقلابی، فعالیت عملی - انتقادی را نمی فهمد.

۲

این پرسش که آیا اندیشه انسان می تواند به حقیقت عینی دست یابد یا نه، پرسشی نظری نیست، بلکه مسئله ای عملی است. در عمل است که انسان باید حقیقت، یعنی واقعیت و قدرت، این جهانی بودن اندیشه خود را ثابت کند. مشاجره بر سر واقعی بودن یا غیر واقعی بودن اندیشه جدا از عمل، صرفاً مسئله ای اسکولاستیکی است.

۳

این آموزه ماتریالیستی که انسانها محصول شرایط و تربیت اند و بنابراین افراد متفاوت (۲۳) محصول شرایط دیگر و تربیت متفاوتی (۲۴) هستند فراموش می کند (۲۵) که شرایط را خود انسانها تغییر می دهند و اینکه مربی خود باید تربیت شود. بنابراین چنین آموزه ای ضرورتاً به تقسیم جامعه به دو بخش می رسد که یک بخش آن برتر از جامعه است (۲۶) (مثال: مورد رابرت اوئن) (۲۷).

انطباق شرایط تغییریابنده با فعالیت انسانی (۲۸) را تنها می توان

همچون عمل دگرگون کننده تصور و به گونه‌ای عقلانی درک کرد.

۴

نقطه آغاز حرکت فوئرباخ، واقعیت از خود بیگانگی دینی، تبدیل جهان به دنیائی دینی و خیالی (۲۹) و دنیائی واقعی است. کار او انحلال دنیای دینی در شالوده عرفی [غیر دینی] آن است. او این واقعیت را نادیده می‌گیرد که پس از پایان این کار، چیز اصلی‌ای که باید انجام شود هنوز باقی است. زیرا این واقعیت که شالوده عرفی خود را از خویش جدا می‌کند و همچون قلمروی مستقل در میان ابرها مستقر می‌سازد، دقیقاً تنها با مبارزه و تضاد درونی این شالوده عرفی قابل توضیح است. بنابراین، خود این دومی [شالوده عرفی] نخست باید در تضاد خویش شناخته شود و سپس با رفع این تضاد در عمل دگرگون گردد. بنابراین، مثلاً هنگامی که کشف شد خانواده زمینی راز خانواده مقدس است، خانواده زمینی خود باید در تئوری نقد و در عمل دگرگون گردد.

۵

فوئرباخ که با تفکر مجرد خرسند نمی‌شود، به شهود امر محسوس متوسل می‌گردد؛ اما محسوس بودن را امری عملی، یعنی فعالیت انسانی - محسوس تصور نمی‌کند.



فوئرباخ ماهیت دینی را در ماهیت انسانی منحل می‌کند (۳۰). اما ماهیت انسانی امر مجردی نیست که ذاتی هر فرد جداگانه‌ای باشد. ماهیت انسانی در واقعیت خود مجموعه روابط اجتماعی است.

فوئرباخ که وارد نقد این ماهیت واقعی نمی‌شود در نتیجه مجبور است:
 (۱) احساس دینی را از روند تاریخی تجرید و آن را چون چیزی برای خود تعریف کند و فرد انسانی مجرد - جدا شده - ای را پیش فرض بگیرد،
 (۲) بنابراین ماهیت انسانی نزد فوئرباخ تنها به عنوان «نوع» قابل فهم است، همچون کلیتی درونی و گنگ که افراد زیادی را صرفاً به گونه‌ای طبیعی (۳۱) به هم پیوند می‌دهد.



بنابراین، فوئرباخ نمی‌بیند که «احساس دینی»، خود، محصولی اجتماعی است، و فرد مجردی که او تجزیه و تحلیل می‌کند در واقع متعلق به شکل معینی از جامعه است.



زندگی اجتماعی در ماهیت خود عملی است. همه رازهایی که تئوری

را در عرفان سردرگم می‌کنند راه حل عقلانی خود را در عمل انسانی و در درک این عمل می‌یابند.

۹

نقطهٔ اوج ماتریالیسم شهودی، یعنی ماتریالیسمی که محسوس بودن را همچون فعالیت عملی درک نمی‌کند، شهود افراد جداگانه و جامعهٔ مدنی است.

۱۰

موضع ماتریالیسم قدیم، جامعهٔ مدنی، موضع ماتریالیسم نو، جامعهٔ انسانی و یا انسانیت اجتماعی شده است.

۱۱

فیلسوفان صرفاً جهان را به راه‌های گوناگون تعبیر کرده‌اند؛ نکته [مسئله] تغییر آن است.

یادداشتها

- (۱) در لات. ف. م: بجای «عیب اصلی»، «عیب» آمده است.
 در لات. ف. ر: و در لات. ف. م: «همهٔ ماتریالیسم‌های گذشته»
- (۲) در لات. ف. ر: «شیئی مشخص» بجای اشیا. در لات. ف. آ. س: «شیئی خارجی»
- (۳) در ترجمهٔ انگلیسی آثار مارکس و انگلس (مسکو) و «ایدئولوژی آلمانی» (ترجمهٔ انگلیسی چاپ پروگرس)، ترجمهٔ انگلیسی «تزهائی دربارهٔ فوئرباخ» و «دربارهٔ فوئرباخ» سال ۱۹۳۸ و ترجمهٔ «جدیده» Cyril Smith (سال ۲۰۰۲) و بسیاری ترجمه‌های انگلیسی و فرانسوی دیگر واژهٔ آلمانی Anschauung به contemplation (مشاهده و تأمل) ترجمه شده است. در ترجمهٔ انگلیسی «تزهائی دربارهٔ فوئرباخ» ضمیمهٔ ولودویک فوئرباخ و پایان فلسفهٔ کلاسیک آلمان» (انتشارات زبانهای خارجی پکن ۱۹۷۶) این واژه به «شهود» (Intuition) ترجمه شده، همچنین در ترجمه‌های فرانسوی ژول مولیتور و م. روبل و ترجمهٔ ادیسون سوسیال واژهٔ Intuition به کار رفته است. در بعضی از ترجمه‌های فارسی، از واژهٔ «مشاهده» استفاده شده است. ما ترجمهٔ Anschauung به «شهود» را به دلایل زیر ترجیح دادیم:
- الف) واژهٔ Anschauung در ترجمه‌های انگلیسی و فرانسوی آثار کانت و هگل و نیز در ترجمهٔ انگلیسی «جوهر مسیحیت» فوئرباخ به intuition (شهود - دریافت مستقیم حسی) ترجمه شده است و نیز روشن است که مفهوم رایج این کلمه در فلسفهٔ آلمانی مورد نظر مارکس بوده است.

ب) «مشاهده» ترجمهٔ observation است که با Intuition یکی نیست، زیرا مشاهده می‌تواند بواسطه باشد و غالباً با واسطه است؛ در تعیین ابزار، روش، وضعیت و شرایط، و موضوع مشاهده، و نیز در نحوهٔ تعبیر نتایج مشاهده، همواره «واسطه» دخالت می‌کند؛ اندیشه‌ها، نظریه‌ها، مشاهدات دیگر، تأثیر ناظر بر موضوع مشاهده و غیره نیز به نوبهٔ خود واسطه‌هایی اند که در انجام مشاهده، در ارائهٔ آن، در تعیین جایگاه آن، و در نتیجه‌گیری از آن نقش مهم دارند.

پ) contemplation بیشتر به معنی تماشا، تأمل، نظر کردن است و نه مشاهده؛ در contemplation تماشاگر یا ناظر بیشتر نقش منفعل دارد تا فاعل، در حالی که مشاهده‌گر چنانکه در بالا گفته شد دارای نقشی فعال است.

انگلس در پائیز سال ۱۸۴۵ (یعنی تقریباً همزمان با نوشته شدن تزه‌های مارکس دربارهٔ فوئرباخ نوشت:

«کل فلسفهٔ فوئرباخ عبارت است از ۱) فلسفهٔ طبیعت - ستایش (پرستش) منفعلاته طبیعت و زانو زدن سرمستانه همراه یا از خود بیخود شدن در مقابل شکوه و قدرت مطلق آن، ۲) انسان‌شناسی یعنی الف) فیزیولوژی که در آن هیچ چیز تازه‌ای نسبت به آنچه ماتریالیستها قبلاً دربارهٔ وحدت جسم و روح گفته‌اند وجود ندارد اما نسبت به آنها جنبهٔ مکانیکی کمتری دارد و نسبتاً حجیم‌تر است. ب) روانشناسی که به تجلیل پر سوزگداز عشق مانند پرستش طبیعت می‌پردازد و جدا از آن هیچ چیز تازه‌ای ندارد، ۳) اخلاق که عبارت است از خواست اعتلای زندگی به سطح "انسان" ... مثلاً ر. ک. به پاراگراف ۵۴ ص ۸۱: "برخورد اخلاقی و عقلانی انسان به معدهٔ خود

اینست که با آن نه همچون چیزی حیوانی بلکه انسانی رفتار کند. ^{۱۱} و یا در پاراگراف ۶۱: ^{۱۲} «انسان ... همچون موجودی اخلاقی ^{۱۳} و همهٔ گفتارها دربارهٔ اخلاق در جوهر مسیحیت.» (ضمیمه در «ایدئولوژی آلمانی» ترجمهٔ انگلیسی، پروگرس، مسکو، چاپ سوم، ۱۹۷۶، ص ۶۲۳)

برخورد منفعلانه (و ستایش آمیز یا پرستنده) نسبت به طبیعت دلیل دیگری است برای ترجمهٔ واژهٔ Anachung به شهود که جنبهٔ غیر فعال دارد (مثل دیدگاه مولوی که می‌گوید: «آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلالت یابد از وی رو متاب» که دریافت دلیل را صرفاً با تماشای غیر فعال و تسلیم یا محو شدن در برابر پرتو یا فیض موضوع شناخت ممکن می‌داند) و نه به مشاهده که عموماً علاوه بر تأیید جنبهٔ ماتریالیستی موضوع (ابژه)، رابطهٔ فعال و مداخله‌گرانهٔ انسان را نسبت به آن بیان می‌دارد که طبعاً باید هدف مشاهدهٔ را که می‌خواهد موضوع را برای انسان هویت ببخشد در خود مفروض دارد. (۴) در «ت. ف. م»: بجای «شیوهٔ برخورد نظری»، «رابطهٔ نظری» آمده است و در «ت. ف. ر»: «رفتار نظری»

(۵) در «ت. ف. م»: «نمود پیش پا افتاده و یهودیانه» ترجمه شده است
(۶) در «ت. ف. ر»: «فعالیت عملاً انتقادی» یا «فعالیت انتقادی در عمل» ترجمه شده است، یعنی «عملی» نه چون صفتی مستقل بلکه همچون قیدی برای صفت انتقادی به کار رفته است.

(۷) معنی لغوی اسکولاستیک (Scholastic / Scolastique)، مدرسی، دانشگاهی است. معنی عام آن تکرار مکررات، توضیح واضحات و دقت ملانقطی وار بر الفاظ و شکل کلام در تقابل با اصالت و محتواست و گاه دلالت بر ظرافت و

دقت منطقی دارد. معنی خاص این اصطلاح، نظام فکری و آموزشی سده‌های میانه به ویژه در زمینهٔ یزدان‌شناسی و فلسفه است.

آموزش ویژهٔ دینی و فلسفی سدهٔ دوازدهم میلادی در اروپا دارای ویژگی‌های چندی بود که بار اصطلاح اسکولاستیک را تشکیل می‌دهند:

الف) آموزش و تحلیل اسکولاستیکی از نظر شکلی شامل موارد زیر بود: تفسیرها، مسائل مباحثاتی، مسائل *quodlibetales* و خلاصه‌ها (جزوه‌ها). همهٔ اینها پایه و جهت آموزشی داشتند. «تفسیرها» برای فهماندن آثار دینی، فلسفی و علمی‌ای بودند که پایه به شمار می‌رفتند، «مسائل» برای حل مشکلات تئوریک یزدان‌شناسی و فلسفی براساس یک طرح معین بودند و «خلاصه‌ها» یا جزوه‌ها فشردهٔ سیستماتیکی از یک مجموعهٔ آموزشی را تشکیل می‌دادند.

کارهای تئوریک در سده‌های میانه همواره متکی بر متون دینی یا عرفی بودند. متون دینی غیر از تورات و انجیل (عهد عتیق و عهد جدید) آموزشهای رسمی کلیسا و کتابهای قدیسان بودند. متون عرفی در زمینهٔ فلسفی را اساساً آثار ارسطو تشکیل می‌داد که بخش اعظم آن به لاتینی ترجمه نشده بود. باید به آنها آثار برخی پیروان و مفسران ارسطو مانند ابن سینا و ابن رشد را افزود. مطالعه و تدریس آثار فلسفی اساساً برای توجیه معتقدات و تعلیمات دینی به کار می‌رفت.

ب) روشهایی که نوشته‌های اسکولاستیکی نتایج خود را از آن می‌گرفتند عبارت بودند از *Latiao* (تفسیر متن بنیادی، دستور زبان و حساب)، *Quaestio* و *disputatio* که سؤال و بحث دربارهٔ مشکلات متن است.

اطلاق صفت اسکولاستیکی به یک مسئله یا یک روش به معنی محدود بودن آن مسئله در حوزه کتاب و متون، در حوزه نقش و شکل (در نهایت بحث بر سر صورت منطقی آن) و اسیر بودن خود (سوژه) و مسئله (موضوع / ابژه) در زنجیر یک رشته احکام جزمی (دینی یا فلسفی و غیره) است. این صفت همچنین ناظر بر بحثهای ویژه و محصور در چهار دیواری «مدرسه» و بی ارتباط با زندگی به کار می‌رود.

(۸) در «ت. ف. م.» و در «ت. ف. ر.» بجای «شرایط»، «محیط» آمده است. در «ت. ف. ا. س.» «قراموش می‌کند که برای تغییر شرائط به انسانها نیاز است و مربی ...»

(۹) حکم «مربی خود باید تربیت شود» را نباید تنها در معنی‌ای که در وهله اول به ذهن می‌رسد، یعنی مربی به عنوان فرد یا شخص معلم و مربی فهمید - چون در این صورت توضیح و اصحات خواهد بود - بلکه منظور از مربی اساساً خود «شرایط و محیط» اند که همانگونه که در جمله بالاتر گفته شده هم مربی و هم محصول انسان هستند. ماتریالیسم قدیم، تنها به این بسنده می‌کند که شرایط باعث تغییر انسانها می‌شوند و نتیجه «عملی» آن اینست که باید تغییر شرایط را مطالعه کرد و فهمید تا تغییر انسانها و رفتار آنان را درک نمود. ماتریالیسم نوین، ماتریالیسم مارکس و انگلس، بر این است که این کافی نیست و خود «مربی» یعنی خود شرایط و محیط را انسانها عوض (تربیت) می‌کنند و باید بکنند، و هدف صرفاً فهمیدن و تفسیر شرایط تغییر یابنده و یا انسان تغییر یابنده در اثر شرایط نیست، بلکه تغییر شرایط و تغییر انسان، یعنی تغییر جهان با عمل آگاهانه خود انسانها ممکن

است.

در جملهٔ آخر تز ۴ به نظر می‌رسد فرمول‌بندی اصلی مارکس از روایت ویرایش شدهٔ انگلس دقیق‌تر باشد: مارکس در اینجا تغییر شرایط و محیط را یا فعالیت انسانی و یا تغییر خود انسان در انطباق می‌بیند و کلید فهم این انطباق را عمل انقلابی می‌داند. این اهمیت بسیار زیادی دارد: نه تنها فعالیت انسانی (فعالیت انقلابی انسان)، خود عامل تغییر محیط و شرایط است، بلکه عامل تغییر خود انسان هم هست. انگلس و مارکس در «ایدئولوژی آلمانی» می‌نویسند: «هم برای تولید آگاهی کمونیستی در مقیاس توده‌ای و هم برای پیروزی خود هدف کمونیستی، انسانها خود باید در مقیاس توده‌ای تغییر یابند، تغییری که تنها می‌تواند در یک جنبش عملی، در یک انقلاب صورت گیرد؛ بنابراین، انقلاب نه تنها از این جهت که طبقهٔ حاکم را به طریق دیگری نمی‌توان برانداخت بلکه بدین علت نیز که خود طبقهٔ براندازنده تنها در یک انقلاب موفق به رها ساختن خویش از لجنها و پلیدیهای روزگار گذشته می‌شود و شایستهٔ بنیانگذاری جامعهٔ نو می‌گردد ضروری است.» (ایدئولوژی آلمانی، پیشین، ص ۶۰. تأکیدها از اصل است)

انگلس در ویرایش جملهٔ آخر تز سوم «ترهائی دربارهٔ فوئرباخ» تغییر خود را حذف کرده چون ظاهراً آن را در فعالیت انسانی مستتر می‌دیده است: یا توجه به دیدگاههای او در «آنتی دورینگ»، «منشأ خانواده»، دولت و مالکیت خصوصی»، «نقش کار در تحول میمون به انسان» و نامه‌های متعدد او به ویژه در زمینهٔ عوامل مؤثر در تاریخ و در فرد و نقش فرد، فرهنگ و آگاهی در تغییر تاریخ و جامعه نمی‌توان تصور کرد که انگلس از ضرورت تغییر خود

خافل بوده است. با این همه به گمان ما، تصریح تغییر خود در اینجا بجاست و فرمول اصلی مارکس در این زمینه گویاتر است.

یک مورد تاریخی مهم از کاربرد چنین درکی از رابطه بین انسان و شرایط، و یا رابطه بین ذهن و عین، بین آگاهی و عمل، توضیح انقلابی و علمی بن بست شکنی است که لنین در «دو تاکتیک سوسیال دموکراسی در انقلاب دموکراتیک» مطرح می‌کند: «انقلاب بی شک به ما و به توده‌های مردم خواهد آموخت. اما مسئله‌ای که در برابر یک حزب سیاسی رزمنده قرار دارد این است: آیا ما خواهیم توانست چیزی به انقلاب بیاموزیم؟ [تکیه از ماست] آیا ما خواهیم توانست با استفاده از درستی آموزش سوسیال دموکراتیک خود و پیوند خود با طبقه کاملاً انقلابی، پرولتاریا، شهر پرولتری بر انقلاب بزنیم و انقلاب را نه در حرف که در عمل به پیروزی قطعی برسانیم و ناپیگیری، بزدلی و خیانت بورژوازی دموکرات را فلج کنیم.» (لنین، دو تاکتیک، در آثار برگزیده لنین، ترجمه انگلیسی، انتشارات خارجی مسکو، ۱۹۵۲، ج ۱ بخش ۲ ص ۳-۲). این درسها از نظر لنین چنین بود:

- ضرورت رهبری طبقه کارگر در انقلاب دموکراتیک و اتحاد او با دهقانان و زحمتکشان شهری

- ضرورت قیام مسلحانه برای برانداختن تزارسم و استقرار دیکتاتوری انقلابی - دموکراتیک کارگران و دهقانان، الغای فئودالیسم، درهم شکستن نهادهای قدیم و پیشبرد انقلاب

- ضرورت تداوم انقلاب برای گذار به انقلاب سوسیالیستی.

(۱۰) دروت. ف. م، و دروت. ف. ا. س: «بجای و منحل کردن»، و محل کردن»

آمده است.

(۱۱) در «ت. ف. م»: بجای «قلمرو»، «امپراتوری» آمده است.

(۱۲) در «ت. ف. ر»: «تنها با خود ستیزی و تضاد این شالوده عرفی با خود می‌توان توضیح داد.»

در «ت. ف. ا. س»: «تنها با گسست درونی و تضاد داخلی این شالوده عرفی...»

(۱۳) در «ت. ف. ر»: «خواهان مشاهده و تأمل *contemplation* در امر محسوس است.»

(۱۴) در «ت. ف. ر»: «ماهیت انسانی»

(۱۵) در «ت. ف. ر»: «آن را برای خود تثبیت کند». در «ت. ف. ا. س»: «از روند تاریخی انتزاع به عمل آورد و احساس دینی را همچون واقعیتی در خود بررسی کند با این پیش فرض ...»

(۱۶) در «ت. ف. ر»: «شکل کاملاً معینی»

(۱۷) در «ت. ف. ر»: «ماتریالیسم مشاهده‌ای» *matérialisme contemplatif*

در «ت. ف. م»: «ماتریالیسم شهودی» *matérialisme intuitif*

در «ت. ف. ا. س»: «ماتریالیسم شهودی» *matérialisme intuitif*

«نقطهٔ اوج ... شهود افراد جداگانه و جامعهٔ مدنی است». در «ت. ف. ر»: «جامعهٔ بورژوازی» ترجمه شده است.

(۱۸) «ت. ف. ر»: «موضع ماتریالیسم قدیم دیدگاه جامعهٔ بورژوازی است»

موضع ماتریالیسم نو دیدگاه جامعهٔ انسانی یا انسانیت اجتماعی است.»

(۱۹) «ت. ف. ا. س»: «مهم تغییر آن است»

(۲۰) «ت. ف. ا. س.» : «شیشی خارجی»

(۲۱) «ت. ف. ا. س.» : «در تقابل با ماتریالیسم»

(۲۲) «ت. ف. ا. س.» : «اما خود فعالیت انسانی را همچون فعالیت عینی درک نمی‌کند»

(۲۳) «ت. ف. ا. س.» : «افراد تحول یافته»

(۲۴) «ت. ف. ا. س.» : «تربیت تغییر یافته»

(۲۵) «ت. ف. ا. س.» : «دقیقاً خود انسانها»

(۲۶) «ت. ف. ا. س.» : «که یک بخش آن بر فراز جامعه قرار می‌گیرد ...»

(۲۷) رابرت اوئن سوسیالیست تخیلی انگلیسی (۱۸۵۸ - ۱۷۷۱) بود. ای. ک. هانت دربارهٔ اوئن می‌گوید: «او نمونهٔ کامل مدیری مستبد اما خیر خواه بود» و در کارخانه‌اش در نیولانارک «کارگران تحت قیمومت مهرآمیز او بودند و او خود را قیم و سرپرست آنان می‌دانست» و «تمام زندگی خود را بر این فرض قرار داد که اخلاق پدرسالارانهٔ مسیحی با نظام سرمایه‌داری، لااقل در سطح کارخانه، مفایرت ندارد»، «جامعهٔ مطلوب اوئن جامعه‌ای بود که در آن پدرسالاری اخلاق سنتی مسیحی به صورت برادری بین افراد برابر ظاهر گردد». او در ادامه می‌نویسد:

«اگرچه به نظر می‌آید که فرد گرایی از لحاظ نظری موجب برابری می‌شود، اما چنین نبود. مبارزات سخت برای به دست آوردن سود بیشتر نه تنها نگون‌بختی‌های اجتماعی را، که قبلاً راجع به آن بحث شد، به بار آورد بلکه تقسیم‌بندی طبقاتی جدیدی را در جامعه باعث شد که مانند ساخت طبقاتی قرون وسطی ماهیتی سخت‌انعطاف‌ناپذیر و استثماری داشت.

عضویت در طبقه یا لانه برحسب اصل و نسب، بلکه براساس مالکیت بود. سرمایه‌داران درآمد و قدرت خود را از مالکیت بر ابزار تولید کسب می‌کردند. در این اوضاع، سوسیالیسم فریاد اعتراضی بود در برابر نابرابری‌های سرمایه‌داری و مصیبت‌های ناشی از آن. به نظر سوسیالیست‌ها نابرابری‌های اجتماعی از زمان نخستین تا به امروز خود نتیجه اجتناب‌ناپذیر نهاد مالکیت خصوصی بر ابزار تولید بوده است. بدین ترتیب، سوسیالیست‌ها برانداختن مالکیت خصوصی سرمایه را پایه اصلی برقراری عدالت اجتماعی قرار دادند. از نظر فکری، سوسیالیسم [مقابل مارکس یا مقابل علمی] آمیزه‌ای بود از مفهوم لیبرالی برابری همه افراد و این مفهوم از اخلاق سستی پدرسالارانه مسیحی که هر فرد مسئول زندگی و رفاه برادر خود است. ترکیب عناصر تساوی طلب لیبرالیسم کلاسیک با اخلاق سستی مسیحی کمال مطلوبی در اخلاقیات به دست می‌داد که در قیاس با آن جامعه موجود مورد انتقاد قرار می‌گرفت ... (ای. ک. هانت، «تکامل نهادها و ایدئولوژی‌های اقتصادی»، ترجمه سهراب بهداد، انتشارات آگه، ص ۱۶۱ - ۱۵۶)

(۲۸) وت. ف. ا. س.: «انطباق تغییر شرایط با تغییر فعالیت انسانی ...»

(۲۹) وت. ف. ا. س.: «دنیای تصویری»

(۳۰) وت. ف. ا. س.: «حل‌کننده»

(۳۱) وت. ف. ا. س.: «به گونه‌ای صرفاً طبیعی»

(۳۲) وت. ف. ا. س.: «اما مهم تغییر آن است»

