

مفهوم بیگانگی: درون‌مایه‌های هگلی تفکر اجتماعی مدرن

نویسنده: شان سائرز

مترجم: بهزاد کورشیان

مفهوم بیگانگی (Alienation) در شمار یکی از ژرف‌ترین و پُربارترین میراث فلسفه‌ی اجتماعی هگل است. بنابراین جای شگفتی است که شرح خود هگل از آن این‌همه با بی‌اعتنایی روبه‌رو می‌شود، به‌ویژه از سوی نویسندگان همان سنت‌های فکری‌ای که این مفهوم را به مشهورترین روش‌ها درونی کرده و بسط داده‌اند: یعنی مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم. با این حال، این موضوع را به دشواری می‌توان در تمام زمینه‌ها تعمیم داد. همین ادعا نیز که مارکسیسم دارای نظریه‌ای در باب بیگانگی است بسیار مناقشه‌آمیز است. اصطلاح بیگانگی در نوشته‌های نخستین مارکس معنایی ثابت ندارد و در آثار متأخرش نقشی متفاوت ایفا می‌کند. تعمیم این موضوع در مورد اگزیستانسیالیسم به مراتب بغرنج‌تر است: زیرا اگزیستانسیالیسم اساساً یک مکتب فلسفی معین نیست، بلکه در بهترین شرایط سنت فکری نامنسجمی است که بسیاری از نویسندگان منتسب به آن آشکارا مفهوم بیگانگی را به‌کار نمی‌گیرند.

با وجود این، در شیوه‌ای که فیلسوفان این دو سنت فکری به فلسفه‌ی هگل و بیم‌وهراس‌های‌شان درباره‌ی خود (the self) و جامعه واکنش نشان می‌دهند، مبانی مشترک ژرفی وجود دارد. این بیم‌وهراس‌ها که نقش عمده‌ای در هر دو سنت فکری ایفا می‌کنند، به‌طور کلی در پرتو اصطلاح «بیگانگی» زمینه‌مند می‌شوند. پس به‌رغم این دشواری‌ها، مفهوم بیگانگی کانون‌توجه درخوری است که به‌واسطه‌ی آن می‌توان به پژوهش درباره‌ی درون‌مایه‌های هگلی تفکر اجتماعی معاصر مبادرت ورزید.

کم‌وبیش بنا بر دلایلی که بدان‌ها اشاره شد، هسته‌ی اصلی بحث درباره‌ی بیگانگی نامشخص و مغشوش است. بعضی وقت‌ها این‌گونه به نظر می‌رسد که پیرامون دو مفهوم به‌کلی متفاوت صحبت می‌کنیم که پیوند واقعی ناچیزی با یکدیگر دارند. در ادبیات مارکسیستی، بیگانگی عمدتاً همچون مفهومی تلقی می‌شود که وضعیت اجتماعی و اقتصادی جامعه‌ی سرمایه‌داری را تبیین و نقد می‌کند. برعکس، در متون اگزیستانسیالیستی، این مفهوم بیشتر به‌منظور شناسایی نوعی خمودگی روان‌شناختی و چه‌بسا معنوی (spiritual) به‌کار می‌رود، که هرچند در

جامعه‌ی مدرن بسیار شایع است اما منحصر به آن نیست. در حقیقت، این حالت نشان‌گر (symptomatic) وضع بشر به معنای دقیق کلمه است.

هرچند عده‌ای بر آن هستند تا این دو خط فکری را به یکدیگر نزدیک کنند (Pappenheim, 1959; Schacht, 1971)، با این حال، نتیجه چندان قانع‌کننده نیست. تمایز گذاشتن بین دو مفهوم به کلی متفاوت و مشخص بیگانگی در نظریه‌ی مارکسیستی و در نظریه‌ی اگزیستانسیالیستی به سادگی اغواکننده است؛ هرچند خودش معضل دیگری است. ظاهراً در درون این دو سنت نیز دو خط فکری جریان دارد. به همین دلیل، بیان این نکته که مارکس از اصطلاح «بیگانگی» تنها به منظور تبیین وضعیتی اجتماعی و اقتصادی بهره می‌گیرد نادرست است. برعکس، همان‌طور که پلامانتز (1975, 141ff) اذعان می‌کند، در آثار مارکس با دو «قسم از بیگانگی» یعنی بیگانگی «اجتماعی» و «معنوی» روبه‌رو هستیم.^۱ در مقابل، این تصور که فیلسوفان سنت فلسفی اگزیستانسیالیستی تنها دل‌مشغول امور روان‌شناختی یا معنوی هستند نیز گمراه‌کننده است. نقدی از وضعیت بیگانه‌شده‌ی جامعه‌ی مدرن، مشخصه‌ی مهم بخش عمده‌ی تفکر اگزیستانسیالیستی است.^۲ در یک کلام، هریک از این دو جنبه، جزئی از این دو سنت فکری هستند. برای شناخت نزدیکی و تفاوت آن‌ها با یکدیگر بازگشت به فلسفه‌ی هگل ضروری است.

دو واکنش

در شرح هگل از فراروی روح (*Geist*) و نیز فرایند خودپروری (*self-development*) بشر، مفهوم بیگانگی نقشی مهم ایفا می‌کند. هگل برخلاف فیلسوفان عصر روشنگری که پیش از او پا به عرصه گذاشته بودند، خودآگاهی فردی را همچون مفروضی بی‌واسطه و ثابت در نظر نمی‌گیرد. به عقیده‌ی هگل، خود پدیده‌ای تاریخی و اجتماعی است که به میانجی فرایندی از بیگانگی و چیرگی بر آن، یعنی خودبیگانگی (*self-estrangement*)، خودشناسی (*self-recognition*)، و «هبوط» در ازهم‌گسیختگی و آشتی (*reconciliation*) پیش‌روی می‌کند. روایتی وجود دارد درباره‌ی این‌که چگونه جنبش هگلی درست پس از مرگ هگل دچار گسست و دوپارگی شد. شماری تحت‌عنوان هگلی‌های «راست» یا «پیر» به دیدگاه‌های محافظه‌کارانه‌ی هگل متأخر وفادار ماندند؛ و گروه

^۱ مقایسه کنید با Elster, 1985; Wood, 1981a. نویسندگان مذکور برای تبیین پیوند و نسبت اقسام متفاوت بیگانگی کار خاصی نمی‌کنند.

^۲ به‌زودی به بحث در این باره خواهم پرداخت. برای مثال نگاه کنید به درباره‌ی عصر کنونی کیرکگور (1962)، تفسیرهای هایدگر (1962) بر «هر روزگی میان‌ماهه»، و درباره‌ی اخلاق «رّمه» و «بنده»ی نیچه (1994).

بزرگ‌تر و پرنفوذتری (از جمله مارکس و انگلس) با شرح هگل از جامعه‌ی معاصر مخالفت ورزیدند و رویکرد رادیکال‌تری را بسط دادند.

هگلی‌های چپ، این دعوی هگل که در جامعه‌ی مدرن عقل تحقق یافته و آشتی به ثمر نشسته است را سخنی یاوه و غیرقابل دفاع می‌دانستند. از هم‌گسیختگی و تنازع در وضعیت آشفته‌ی اروپای آن‌روز که در معرض ضربه‌ی تروماتیک صنعتی شدن قرار داشت بسیار بدیهی بود. امکان چیرگی بر بیگانگی وجود نداشت. با این حال، هگلی‌های چپ بر این باور بودند که تحقق عقل و آشتی اجتماعی در مقام آرمان‌های عصر جدید معتبر و موجه می‌ماند. بر این مبنا، آن‌چه را هگل همچون واقعیتی تعیین یافته می‌دانست، می‌بایستی به‌سان غایتی در نظر گرفت که ضروری است تعیین یابد. عقل تحقق نیافته است، بلکه باید تحقق پیدا کند. مارکس در نوشته‌های نخستین‌اش این ایده‌ها را مد نظر داشت، ایده‌هایی که یکی از خطوط فکری تفکر معاصر در باب بیگانگی بر مبنای آن بسط یافته است.^۳

این روایتی کم‌وبیش مشهور است. شرح‌هایی که پیامدهای فلسفه‌ی هگل را بررسی می‌کنند عمدتاً در همین جا متوقف می‌شوند. با این وصف، به‌منظور شناختی جامع و کلی از میراث هگل، برخورداری از چشم‌اندازی فراگیر لازم است (cf. Marcuse, 1955; Löwith, 1967). افزون بر این، فلسفه‌ی هگل واکنش انتقادی به‌کلی متفاوتی از همین نوع را برانگیخت که برای نخستین‌بار در نوشته‌های کیرکگور مطرح شد. کیرکگور هم‌دوره‌ی مارکس و انگلس بود.^۴ با این‌که نقدش به فلسفه‌ی هگل نقدی تمام‌عیار است، فلسفه‌ی خود او را نیز می‌توان از پیامدهای فلسفه‌ی هگلی برشمرد؛ هرچند که کیرکگور به نظریه‌اش همچون گونه‌ای از فلسفه‌ی «هگلی» نمی‌نگریست. به هر حال، فلسفه‌ی او در واکنش به اندیشه‌ی هگل و کاملاً تحت‌تأثیر آن پدید آمده است. این نخستین مورد از شیوه‌ی تفکر به‌کلی متفاوت یعنی شیوه‌ی تفکر «اگزیستانسیالیستی» درباره‌ی مسائل پیرامون خود و بیگانگی است که چون میراثی از سوی هگل برجای مانده است.

هگل و مارکس: در باب بیگانگی

^۳ Marx, 1975b. همچنین نگاه کنید به توضیح بازاندیشانه‌ی روشن‌گری در Engels, 1958d.

^۴ کیرکگور و انگلس در سخنرانی‌های مشابهی که شلینگ در برلین در سال ۱۸۴۱ میلادی ایراد کرد حضور داشتند.

هگل با به کاربرد اصطلاح «بیگانگی» به فرایندی ارجاع می‌دهد که به میانجی آن «روح متناهی» (finite spirit)، و فرد (the human self)، خود را «دوچندان» (doubles) و بیرونی می‌کند، و آن‌گاه با هستی دیگر خویش همچون چیزی متفاوت، متمایز و متضاد مواجه می‌شود.

هگل فردگرایی ذره‌باورانه‌ی عصر روشنگری و این نگرش اساسی آن را کنار می‌گذارد که خود نسبت به جامعه دارای سرشتی پیشینی است و تا هنگامی که به وسیله‌ی آن محدود و مشروط نشود به بهترین شکل رشد می‌کند. به عقیده‌ی هگل، روح پدیده‌ای اجتماعی و تاریخی است که به میانجی فرایندی از اضمحلت خود (self-division)، خودبیگانگی (self-alienation) و چیرگی بر آن بسط می‌یابد. این امر هم در قلمرو نظری و هم در قلمرو عملی رخ می‌دهد. روح «متناهی» بشر درست برعکس روح نامتناهی (خدا)، به وسیله‌ی متضادش یعنی طبیعت محدود و مشروط شده است. بر این قیدوبند ... روح بشر در هستی خویشتن خویش ... چیره می‌شود، و بدین‌سان، با فهم‌پذیرکردن طبیعت در تفکر به میانجی کنش نظری، و کنش عملی که هماهنگی‌ای بین طبیعت و ایده‌ی روحانی، عقل و خیر را موجب می‌شود، خود را تا بی‌کرانگی تعالی می‌بخشد. (Hegel, 1975, 454). این وضعیت در زندگی عملی به واسطه‌ی کارکردن بر روی جهان طبیعی و برقراری روابط با دیگران درون جامعه رخ می‌دهد. در این فصل، به‌ویژه بر جنبه‌ی اجتماعی بیگانگی تمرکز خواهیم کرد.^۵

به عقیده‌ی هگل، روح خودآگاه به میانجی مجموعه‌ای از شکل‌های متفاوت تاریخی و اجتماعی بسط و تکوین می‌یابد. سوپژکتیویته، فردیت، و آزادی به واسطه‌ی فرایندی تحول پیدا می‌کنند که بنا به آن خود از خویشتن بیگانه می‌شود و پس از آن خودش را در بیگانگی‌اش بازمی‌شناسد، تا آن‌جایی که، در انتهای این فرایند سرانجام در خانه‌ی خویش سکنی می‌گزیند.

در نقطه‌ی مقابل شرح فردگرایانه‌ی عصر روشنگری، روابط و نهادهای اجتماعی ضرورتاً سدی در برابر آزادی و پیشرفت فرد نیستند. درست برعکس، فردیت و آزادی مشروط به اعمال قدرت‌ها و ظرفیت‌هایی است که تنها می‌توانند در و به واسطه‌ی اشتراک با دیگران حاصل شوند. فقط به میانجی سهم‌شدن در جهانی اجتماعی می‌توان بر بیگانگی چیره شد، فردیت را پروراند و تحقق بخشید: به تعبیر بردلی (1927, chapter 5)، با عمل کردن مطابق «منزلت (اجتماعی) و وظایف‌ام» (cf. Hegel, 1991, §149).

^۵ در فصول بعد به تفصیل درباره‌ی بیگانگی در کار بحث خواهیم کرد.

گذشته از این، خود دارای سرشت و ماهیتی تاریخی است و با گذار از میان مجموعه‌ای از شکل‌های تاریخی، دگرگونی و تحول می‌یابد. هگل (1956) تاریخ بشر را همچون سیر تکاملی پیش‌رونده به تصویر می‌کشد که از وحدت بی‌واسطه و هماهنگی نخستین جوامع شروع می‌شود. این بُرهه‌ی آغازین در پولیس یونان باستان به کمال می‌رسد. با فروپاشی و اضمحلال پولیس، بشریت از میان دورانی طولانی از گسستگی، پراکندگی و بیگانگی گذر می‌کند. هرچند پیامدهای این روند مطلقاً منفی نیست؛ چون در و به‌میانجی این فرایند، فردیت، سوبژکتیویته و آزادی شکوفا می‌شود و تکامل پیدا می‌کند. در نهایت، فرد آزاد و خودآگاه در دولت لیبرال مدرن که پس از وقوع انقلاب فرانسه به‌منصه‌ی ظهور رسید عاقبت با جهان طبیعی و اجتماعی به آشتی می‌رسد. بدین ترتیب نزد هگل، دو جنبه‌ی بیگانگی یعنی جنبه‌ی اجتماعی و معنوی آن درهم‌تنیده با یکدیگر هستند.

هگل به‌شخصه کاملاً از وجود مستمر از هم‌گسیختگی‌ها و مسائل اجتماعی جامعه‌ی لیبرال مدرن (به‌عبارت دیگر، جامعه‌ی سرمایه‌داری) آگاه بود. او این معضلات را با اصطلاحاتی فوق‌العاده صریح و قطعی تشریح می‌کند (see Chapter 2 below). با وجود این، او به این معضلات تنها به‌چشم «نابهنجاری‌هایی» (Kuhn, 1970) می‌نگرد که دست‌آخر تصویر آرمانی‌اش را از زمان حال نقض نمی‌کند. به هر حال، برای بسیاری از متفکران متأخر، طرح این مسئله که چیرگی بر بیگانگی به انجام رسیده و عقل در جهان مدرن تحقق یافته است مضحک و بی‌معنا بود. هم مارکسیسم و هم اگزیستانسیالیسم چنین موضعی اتخاذ می‌کنند. آن‌ها در پذیرفتن تصویر هگل از جامعه‌ی مدرن با یکدیگر دارای اشتراک نظر هستند، هرچند مخالفت‌شان را با شیوه‌های کم‌وبیش متفاوتی ابراز می‌کنند. نظریه‌های معاصر در باب بیگانگی از این واکنش‌های متفاوت به نظریه‌ی هگلی نشئت می‌گیرند.

شرح مارکس از مفهوم بیگانگی آشکارا و کاملاً بر اساس نوشته‌های هگل بنا شده است. او از این اصطلاح به‌منظور ارجاع به وضعیتی بهره می‌گیرد که بنا به آن کنش‌ها و فرآورده‌های تولیدی (محصولات) ما از هستی‌ای مستقل برخوردار شده و به نیروهای متخصصی تبدیل می‌شوند که علیه خودمان عمل می‌کنند (Marx, 1975e; cf. Elster, 1985, 100). عمده‌ترین نحوه‌ی کاربرد مارکس از این مفهوم به‌منظور ارجاع‌دادن به شکل کار در جامعه‌ی سرمایه‌داری است، با این حال، او از «بیگانگی» در قلمروهای روابط اجتماعی و اقتصادی (تقسیم کار، «بت‌وارگی کالاها»)، دولت و مذهب نیز سخن به میان می‌آورد (Marx, 1975a; Marx and Engels, 1978b; Marx, 1961a).

اندیشه‌های مارکس درباره‌ی مفهوم بیگانگی به نحوی بی‌واسطه میراث‌بر فلسفه‌ی هگل است، و میان نظریه‌های اجتماعی‌شان همسانی معتنا بهی وجود دارد. مارکس با هگل در برداشت او از خود به‌سان آفریده‌ای اجتماعی و تاریخی همسو است. او خودبیگانگی را همچون پدیده‌ای اجتماعی و تاریخی در نظر می‌گیرد، که مقدر است با تکامل و پیشرفت تاریخی بر آن چیره شد. بدین‌سان نزد مارکس، به‌مانند هگل، جنبه‌های اجتماعی و معنوی بیگانگی و چیرگی بر آن به‌هم پیوسته است.

با وجود این، همان‌طور که پیش‌تر هم اشاره شد، مارکس این برداشت هگلی را که چیرگی بر بیگانگی در جامعه‌ی مدرن تحقق یافته است نمی‌پذیرد. او همچنین شرح هگل از تاریخ به‌سان خودپروری روح را به‌دلیل ایده‌آلیسم‌اش نقد می‌کند و به‌جای آن نظریه‌ای ماتریالیستی ارائه می‌دهد. بیگانگی، سرشت‌نمای جامعه‌ی سرمایه‌داری کنونی است. این وضعیت مبنایی اقتصادی و اجتماعی دارد و چیرگی بر بیگانگی تنها هنگامی رخ می‌دهد که این وضعیت تغییر کند. در نتیجه، بیگانگی همچون مفهومی انتقادی به‌کار می‌رود که به‌سوی دگرگونی مادی نظم موجود اشاره دارد.

ایده‌های اگزیستانسیالیستی در باب بیگانگی

فلسفه‌ی کیرکگور نیز در واکنش به هگل پدید آمد. هرچند او به عبارت‌پردازی در مورد بیگانگی نمی‌پردازد، با این حال، اندیشه‌های‌اش در باب خود در جامعه‌ی مدرن در برخی جنبه‌های مهم مشابه با ایده‌های مارکس است. کیرکگور همچون مارکس، با این ایده‌ی هگلی که فرد در جهان مدرن به آشتی می‌رسد و بر بیگانگی چیره می‌شود مخالفت می‌ورزد. درست برعکس، در «عصر کنونی» افراد از خودشان و از جهانی که همچون خصم سوئزکتیویته و فردیت تجربه می‌شود بیگانه هستند.

این نوع از بیگانگی شکلی از «ناصالت» (inauthenticity) است: شکلی از فقدان «خودبودگی» (being oneself) یا «خودبودگی اصیل» (true to oneself). به عقیده‌ی کیرکگور، این بیگانگی نه‌تنها سرشت‌نمای زندگی مدرن، بلکه به‌طور کلی سرشت‌نمای وضع بشر است. به‌نحو مشابهی، «ناصالت» در نظر هایدگر، وضع «هرروزه‌ی» ما است.⁶ این امر ویژگی بارز جامعه‌ی مدرن یا شرایط اجتماعی و تاریخی معینی نیست. کاملاً

⁶ هایدگر (1962, 223) از «بی‌بنیانی و نیستی هرروزگی ناصیل» سخن به میان می‌آورد. کیرکه‌گور و هایدگر در باب موضوعاتی که در مورد آن‌ها استدلال می‌کنم آراء و دیدگاه‌های یکسانی دارند. من آن‌ها را به‌عنوان نمونه‌ی دیدگاه «اگزیستانسیالیستی» در ادامه‌ی آن‌چه از آن بحث می‌شود در نظر خواهم گرفت.

برعکس، نزد هایدگر (1962, 220)، نااصالت «آن قسم هستی‌ای است که به دازاین (Dasein) بسیار نزدیک است و این که دازاین بیش‌تر مواقع در این وضعیت به سر می‌برد».

هم کیرکگور و هم هایدگر با این عقیده مخالف هستند که خود دارای سرشت و ماهیتی پیش‌داده‌شده (pregiven) است که چنان‌چه به دور از جامعه و تنها باشد تکامل می‌یابد. هردو فیلسوف همچون هگل و مارکس بر این باورند که خود به‌ناگزیر درهم‌تنیده با جهان و دیگران است. اصالت نحوه‌ای از هستن-در-جهان (being-in-the-world) و هستن-با-دیگران (being-with-others) است. با وجود این، این مسئله را نباید با مفهوم خودتحقق‌بخشی هگلی و مارکسیستی یکسان تلقی کرد. نخست، خود در معنای اگزیستانسیالیستی آن در تحقق‌یافتن‌اش دارای هیچ نوع «ذات» از پیش مشخص‌شده‌ای نیست، بلکه باید خویشتن را تحقق بخشد و خلق کند (Golomb, 1995, 53-4). دوم، هم کیرکگور و هم هایدگر با این اندیشه‌ی هگلی مخالف هستند که شیوه‌ای که ما به‌میانجی آن از خودمان شناخت حاصل می‌کنیم و آن را تحقق می‌بخشیم در درون و به‌واسطه‌ی ایفای نقش‌های اجتماعی‌مان است. درست برعکس، ما به‌دنبال آن هستیم تا خودمان را در آن نقش‌ها پنهان کنیم. کیرکگور خودبودگی اصیل را با مسیحیت راستین این‌همان می‌پندارد. «فیلسوف نظرورز [به‌عبارت دیگر، هگلی] مسیحیت را همچون پدیده‌ای تاریخی در نظر می‌گیرد. اما ظاهراً مسیحیت این‌چنین نیست» (Kierkegaard, 1941, 52). او اذعان می‌کند که به اصالت نمی‌توان تنها به‌واسطه‌ی انجام وظیفه یا برعهده‌گرفتن یک نقش اجتماعی ابژکتیو از سوی فرد دست یافت، اصالت در واقع پدیده‌ای سوژکتیو است. «مسیحیت روح است، روح درونی‌بودگی (inwardness) است، درونی‌بودگی سوژکتیویته است، سوژکتیویته در اصل تمنا (passion) است» (Kierkegaard, 1941, 33). همان‌طور که وستفال (1987, 33) متذکر می‌شود، به‌زعم کیرکگور «جامعه‌پذیری (socialization) را نباید با رستگاری خلط کرد». او با دیده‌ی تحقیر به این باور عوامانه و دیدگاه هگلی می‌نگرد که مسیحی‌بودن را چیزی بیش‌تر از عمل کردن بر مبنای «منزلت (اجتماعی) من و وظایف مرتبط با آن» نمی‌داند.

چنان‌چه مردی خیلی ساده و از روی فروتنی بگوید که او دل‌مشغول خویش است، از بیم آن‌که شاید حق نداشته باشد تا خودش را مسیحی بنامد... او با نگاه‌های قهرآلود منکوب می‌شود و برخی خواهند گفت: «چقدر جاروجنجال به پا کردن سر هیچی ملالت‌آور است؛ چرا او نمی‌تواند مثل همه‌ی ما که مسیحی هستیم رفتار کند؟»... و چنان‌چه دست بر قضا ازدواج کرده بود، همسرش به او می‌گفت: «شوهر عزیزم، چطور چنین چیزهایی به ذهنت خطور می‌کند؟ چطور به مسیحی‌بودن‌ات شک می‌کنی؟ مگر شما دانمارکی

نیستی، و در این جغرافیا مذهب لوتری دین رایج دانمارک نیست؟... آیا تکالیفات را انجام نمی‌دهی؟... آیا شهروند خوبی در یک دولت مسیحی... نیستی؟ خب پس معلوم است شما باید یک مسیحی باشید!» (Kierkegaard, 1941, 50)

در نظر هایدگر نیز زندگی اجتماعی طبیعی ضامنی برای اصالت نیست. برعکس، ما در وجود اجتماعی هرروزه‌مان از خودمان بیگانه و ناصیل هستیم. هایدگر همچون هگل برای توصیف این وضعیت از استعاره‌ی هبوط که در کتاب مقدس به کار رفته است بهره می‌گیرد. در زندگی اجتماعی هرروزه از ساحت خودمان به درون عالم و روابط با دیگران «هبوط» می‌کنیم (Heidegger, 1962, 220). روابط ما از هم‌گسیخته است، در این عالم وانهاده شده‌ایم و در انقیاد «آن‌ها» هستیم (Heidegger, 1962, 166-7). این «هبوط‌یافتگی» (fallenness) صرفاً نتیجه‌ی شرایط اجتماعی یا تاریخی معینی نیست، بلکه شیوه‌ی طبیعی وجود بشر است. ناصالت و خودبیگانگی سرشت‌نمای «هستی‌شناختی» «دازاین» است.^۷ فیلسوفانی همچون هگل و مارکس در خوش‌بینی ناموجه‌شان مقصر هستند. «اگر در پی آن باشیم که هبوط‌یافتگی را منسوب به معنای مشخصه‌ی هستومندی (ontical) بد و رقت‌انگیزی بدانیم که امکان فراروی از آن در مراحل پیشرفته‌تر فرهنگ بشری وجود دارد، در فهم ساختار هستی‌شناختی-وجودی آن دچار اشتباه می‌شویم» (Heidegger, 1962, 220).

البته نمی‌توان گفت که بیگانگی اجتناب‌ناپذیر است. اصالت امری ممکن است، اما بیش‌تر دستاوردی فردی است تا تاریخی. من می‌بایستی برای خودشناسی و اصیل‌بودن کنار بایستم. می‌بایستی خودم را از «آن‌ها» دور کنم و از وجود اجتماعی‌ام فاصله بگیرم و با خود فردی اصیل‌ام هم‌نشین شوم. به هر حال، این شیوه‌ی طبیعی یا متعارف هستی ما نیست و این عقیده که تغییر اجتماعی ناب به این وضعیت دامن زده خوش‌خیالی است. برعکس، در نظر هایدگر و همچنین کیرکگور، «عصر کنونی»، یعنی عصر جامعه‌ی توده‌وار، تنها اوضاع را وخیم‌تر کرده است.

بیگانگی به‌مثابه‌ی پدیده‌ای ابژکتیو

در تأکید اگزیستانسیالیستی در باب اهمیت فردیت و سوژکتیویته برای خودِ مدرن، معیاری مهم در مورد حقیقت وجود دارد. به‌رغم این واقعیت که ایده‌ی اگزیستانسیالیستی اساساً به‌مثابه‌ی واکنشی انتقادی در برابر هگل مطرح می‌شود، او نیز به‌شخصه مسیری طولانی به‌سوی بازشناسی این ایده می‌پیماید. هگل نیز بر این باور است که در رشد و پرورش فردیت دقیقه‌ای از جدایی و گسیختگی وجود دارد، دقیقه‌ای که سوژکتیو و منفی است. فردیت

^۷ با وجود این که هایدگر نمی‌پذیرد که به کاربردن مفهوم «هبوط‌یافتگی» نزد او دارای مضمونی اخلاقی است و آشکارا به پیوندهای الهیاتی آن استناد نمی‌کند، به نظر می‌رسد او این مفهوم را همچون نوعی «گناه نخستین» در نظر می‌گیرد که تنها به‌وسیله‌ی کنش یا تغییر اجتماعی نمی‌توان آن را از میان برد. این تفسیر الهیاتی مشخص تبلیغ است که از سوی پاپن‌هایم بازگو شده است، 1959, 110-12.

مدرن تنها به واسطه‌ی ایفای نقشی اجتماعی تحقق پیدا نمی‌کند. فرد برای این‌که برای خود (for-itself) و آزاد باشد باید توانایی اندیشیدن، اراده‌کردن و انتخاب‌کردن را داشته باشد. هگل کاملاً از این مسئله آگاه است و فلسفه‌ی او را نمی‌توان تنها به فلسفه‌ای در مورد «منزلت (اجتماعی) من و وظایف مرتبط با آن» فروکاست. بنابراین، تنها ایفای نقشی اجتماعی کافی نیست، نقش فرد باید به نحوی باطنی اراده و انتخاب شود اگر بناست نمودی اصیل از فردیت و خودبودگی در جهان مدرن باشد. دقیقه‌ی سوپژکتیویته، انتخاب، و آزادی منفی نیز ضروری است. این موضوع نه تنها از سوی فیلسوفان اگزیستانسیالیستی مورد تأکید قرار می‌گیرد، بلکه همچنین جنبه‌ای بنیادی از شرح هگل (1991, §§5-7) درباره‌ی خود و خودپروری است.

در هر صورت، نویسندگان سنت مارکسیستی همواره برای این نکته اعتبار قائل نبوده‌اند، و ظاهراً مارکس نیز از این قاعده مستثنی نیست. مارکسیسم در بیش‌تر موارد همچون یک فلسفه‌ی اجتماعی ناب عرضه می‌شود. در این سنت خود همچون مخلوقی منحصرأ اجتماعی ترسیم می‌شود.^۸ مارکسیست‌ها بارها بر این نکته صحنه گذاشته‌اند که تغییر اجتماعی به‌تنهایی برای دگرگون‌کردن و تحقق‌بخشیدن خود کافی است؛ گویی که «پس از انقلاب» تمام کشمکش‌های بین خود و جامعه خودبه‌خود و بدون هیچ کنش ضروری از جانب فرد حل و فصل می‌شوند. این تحلیل غیرقابل توجیه است، همان‌طور که شرح اگزیستانسیالیستی کاملاً و به‌درستی بر آن تأکید می‌کند (Sartre, 1960).

در یک کلام، در مورد بیگانگی و چیرگی بر آن جنبه‌ای فردی و سوپژکتیو وجود دارد، و اراده و انتخاب لازم‌اند، هرچند که کافی نیستند. علاوه بر این، خود باید بتواند خودش را ابراز کند، اراده‌اش را محقق کند و به خویش عینیت بخشد. بدین ترتیب، او با شرایط ابژکتیو موجود مواجه می‌شود،^۹ و ممکن است این ابراز وجود با سهولت یا به‌دشواری انجام شود. بنابراین، در مورد بیگانگی جنبه‌ای ابژکتیو وجود دارد، و چیرگی بر آن در گرو وجود شرایط اجتماعی ابژکتیو و معینی است.

این‌که خود دارای «سرشت و ماهیتی» متعین است که تحقق می‌یابد، نه‌تنها برای شرح هگلی و مارکسیستی صادق است، بلکه در همان حال در مورد دیدگاه فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی درباره‌ی خودآفرینی (self-creation) نیز مصداق دارد. زیرا بر فرض هم که خود از سرشت و ماهیتی متعین برخوردار نباشد، برای ساختن خویش باید محتوایی معین کسب کند و در جهان تحقق یابد. پس، در مورد بیگانگی و چیرگی بر آن، جنبه‌ی اجتماعی

^۸ یا در مرتبه‌ی درجه، به‌عنوان «حامل» صرف روابط اجتماعی (Althusser and Balibar, 1970).

^۹ «انسان‌ها خود تاریخ‌شان را می‌سازند، اما نه آن‌گونه که دلخواه‌شان است و نه تحت شرایطی که خود برگزیده‌اند» (Marx, 1973b, 146).

ابژکتیوی وجود دارد. قسمی از شرایط زندگی اجتماعی و اقتصادی به نحوی ابژکتیو بیگانه شده هستند؛ و قسمی از نقش‌ها و روابط اجتماعی به نحوی نظام‌مند ناصالت را ایجاب می‌کنند.

فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی، از جمله فلسفه‌ی کیرکگور و هایدگر، دست‌کم در سطحی نظری، همواره به این امر اذعان نمی‌کنند. آن‌ها بر این باورند که اصالت امری سوژکتیو و فردی است، که به شیوه‌ای بستگی دارد که بنا به آن فرد دست به گزینش خویش می‌زند و اوضاع و احوال‌اش را -هرچه که هست- زندگی می‌کند. معنای ضمنی این دیدگاه این است که در هر وضعیتی می‌شود بدون در نظر گرفتن شرایط اجتماعی معینی کم‌ویش باصالت بود. هیچ شرایط ابژکتیوی وجود ندارد که بنفسه بیگانه‌شده، یا بازدارنده و پدیدآورنده‌ی اصالت باشند. بدین ترتیب، هر نوع پیوند ضروری بین جنبه‌های معنوی و اجتماعی بیگانگی از هم می‌گسلد. در نتیجه، شرح اگزیستانسیالیستی از «عصر کنونی» هرگونه زمینه‌ی اجتماعی یا تاریخی معینی را از دست می‌دهد، و نقدش از جامعه‌ی توده‌وار مدرن تحلیل می‌رود.

بیگانگی به مثابه‌ی پدیده‌ای تاریخی

این باور و عقیده‌ی اگزیستانسیالیستی که بیگانگی و ناصالت، شکل‌های عام وضع بشر و مشخصه‌های «هستی‌شناختی» خود هستند با توجه به زمینه‌های تاریخی محل تردید است. پُر واضح است که شرایط اجتماعی و تاریخی معینی در رابطه با شکل‌گیری و تعالی خودی خودآگاه وجود دارد؛ خودی که می‌تواند و می‌خواهد دست به انتخاب زند و بیگانگی برای‌اش موضوعیت دارد. توانایی تأمل کردن، اراده کردن و انتخاب کردن، موهبت‌های طبیعی بشری نیستند، بلکه وابسته به قابلیت خودآگاهی و استعداد‌های عقلانی هستند که تنها اجتماعاً به دست می‌آیند و تاریخاً تکامل پیدا می‌کنند. همان وجود خودی که قادر است بیگانگی و ناصالت را تجربه کند و به دنبال چیرگی بر آن‌ها باشد موجودیتی اجتماعی و تاریخی است. بیگانگی و ناصالت وضعیت‌هایی تاریخی‌اند. در حقیقت، آن‌ها پدیده‌هایی مشخصاً مدرن هستند.

خود در یک اجتماع پیشامدرن (pre-modern) عمدتاً به واسطه‌ی «جایگاه» اجتماعی‌اش تعریف می‌شود. هویت بر مبنای نقش اجتماعی مشخص می‌شود. در چنین جوامعی، همان‌طور که مک‌اینتایر (1985, 160-1) اشاره می‌کند: «فرد در و به واسطه‌ی فلان نقشی که ایفا می‌کند شکل می‌گیرد و هویت پیدا می‌کند... من به عنوان عضوی

از این خانواده، این خاندان، این طبقه، این قبیله، این شهر، این کشور و این پادشاهی با جهان مواجه می‌شوم. سوای این‌ها «منی» وجود ندارد.^{۱۰}

درمقابل، در جهان مدرن، فرد دارای موقعیتی ثابت و پیش‌داده نیست. مفهوم اساسی «جایگاه» یا «موقعیت» اجتماعی تقریباً فاقد هرگونه کارکردی است. خود، استقلال به‌مراتب بیش‌تری از نقش‌های‌اش دارد. این ویژگی‌ها نسبت به خود امری بیرونی و تصادفی محسوب می‌شوند. هویت، دیگر پیش‌داده‌ای اجتماعی نیست. اینک افراد بایستی دست به انتخاب جایگاه و نقش اجتماعی‌شان بزنند، و بدین ترتیب، هویت‌های خودشان را خلق کنند. تنها در چنین وضعیتی ممکن است مسائلی همچون اصالت و خودتحقق‌بخشی مطرح شوند؛ به این علت که اکنون خود قادر است تا از عمل‌اش فاصله بگیرد و ببیند که آیا توانسته است خویشتن را تحقق بخشد و بر مبنای اصالت زندگی کند. صرف این واقعیت که فرد نقش اجتماعی معینی را بر عهده دارد، دیگر نمی‌تواند این امر را تضمین کند.^{۱۱}

هگل یکی از نخستین نویسندگانی بود که به توصیف و تشریح این تغییرات پرداخت.^{۱۲} نظریه‌ی تاریخی درباره‌ی خود از دستاوردهای عظیم هگل در مقام یک فیلسوف است. مارکس این شرح تاریخی را پی می‌گیرد، آن را بهبود می‌بخشد و بُعدی واقع‌گرایانه و مادی به آن می‌افزاید. برعکس، نویسندگانی همچون کیرکگور و هایدگر گرایش دارند که خودِ خودآگاه را به‌مثابه‌ی داده‌شده‌ی بلافصل (*directly given*) در نظر بگیرند. این امر نزد کیرکگور به‌سادگی مفروض گرفته شده است. «هر انسانی می‌بایست در تملک ماهوی چیزی باشد که ذاتاً متعلق به انسان بودن است» (Kierkegaard, 1941, 318-19). هایدگر در توجیه پیش‌فرض‌های نخستین‌اش پروای بیشتری دارد. با این حال، استلزامات منطقی رویکرد پدیدارشناختی‌اش مشابه است. «دازاین» (هستی خودآگاه) به‌مثابه‌ی داده‌شده‌ی بی‌واسطه (*immediately given*) نقطه‌ی عزیمت می‌شود.

^{۱۰} همچنین نگاه کنید به برجر (1984, 154)، «فرد هویت حقیقی‌اش را در نقش‌های‌اش کشف می‌کند، و روی برگرداندن از این نقش‌ها، روی برگرداندن از خویشتن خود است».

^{۱۱} اگر مسئله‌ای وجود دارد تقریباً عکس آن است. دیدگاهی که به نظر می‌رسد در پاره‌ای از متون اگزیستانسیالیستی در باب اصالت به‌صورت تلویحی وجود دارد چنین است که ما تنها به‌واسطه‌ی رهایی‌مان از نقش‌های به‌لحاظ اجتماعی تحمیل‌شده می‌توانیم با خویشتن خویش صادق باشیم (به‌عنوان مثال، کامو، 1961)، هرچند چنین عقیده‌ای نه در کیرکگور و نه در هایدگر آن‌طور که من بررسی کرده‌ام به چشم نمی‌خورد.

^{۱۲} معلوم نیست که این تغییرات چه زمانی باید رخ دهند. به‌عقیده‌ی هگل، «روح خودبیگانه»، با فروپاشی پولیس باستان به‌منصه‌ی ظهور می‌رسد (Hegel, 1977, 294-320). چه‌بسا بسیار ساده باشد. حتی در دوره‌های نخستین تغییرات اجتماعی پرشتاب، نقش‌ها و هویت‌های سنتی به چالش کشیده می‌شوند. بدین ترتیب، سوفیست‌ها و سقراط، در سده‌ی پنجم پیش از میلاد در آتن، درباره‌ی هویت خود و شماری از مسائل مطرح‌شده با مفهوم ناصالت بحث می‌کنند، هرچند نه با این اصطلاحات که در واقع مشخصاً مدرن هستند (Trilling, 1972, chapter 2).

هیچ یک از این فیلسوفان در پی آن نیستند که به فردگرایی ذره‌باورانه‌ی عصر روشنگری بازگردند. برعکس، کیرکگور خود را اساساً اجتماعی در نظر می‌گیرد (Westphal, 1986, 30-3)؛ هایدگر نیز در این باره که دازاین چون ناگزیر معطوف به گذشته، اکنون و آینده‌ی اجتماع‌اش است همواره «با-دیگران» (with-others) و «تاریخی» است تأکید می‌کند. با این حال، هیچ یک از این نویسندگان شکل‌های خاصی از «هستن-با» (-Being with) یا «تاریخ‌مندی» (historicality) را که توصیفی از امر خاص اجتماعی یا تاریخی باشند مورد ملاحظه قرار نمی‌دهند. هر دو اجتماعی‌بودن (sociality) و تاریخ‌مندی را به‌مثابه‌ی ویژگی‌های عام و «هستی‌شناختی» خود بشر تلقی می‌کنند و هیچ‌کدام بیگانگی یا ناصالت را همچون امر خاص اجتماعی یا تاریخی در نظر نمی‌گیرند. بنابراین نزد هایدگر، همان‌طور که مشاهده کردیم، بیگانگی یک مشخصه‌ی همگانی زندگی هرروزه است. «هبوط‌یافتگی» بخشی طبیعی از وضع بشر است.

درمقابل، نزد هگل، «هبوط» ما درون شکاف اجتماعی (social division) و بیگانگی فرایندی تاریخی است؛ و می‌توان تاوان این هبوط‌یافتگی را از راه سیر تکامل و پیشرفت بشر پرداخت. هرچند، می‌توان به خوش‌بینی هگل در این مورد به دیده‌ی تردید نگریست. به هر حال، دست‌کم این نگرش او مبتنی بر نظریه‌ی تاریخی‌اش درباره‌ی رشد و تکامل خود است؛ در حالی که، بدبینی هایدگر مبتنی بر هیچ نظریه‌ای چه تاریخی چه غیر از آن نیست. ظاهراً این فرآورده‌ی ناب روش پدیدارشناختی او و تنها یک ادعا است.

بیگانگی به‌مثابه‌ی مفهومی انتقادی

این بحث را با اظهاراتی پیرامون سرشت و ماهیت بیگانگی به‌مثابه‌ی مفهومی انتقادی خاتمه می‌دهم. به‌طور شگفت‌انگیزی، هگل، مارکس، و هایدگر، در این‌که ایده‌های‌شان در این ساحت دارای هدفی انتقادی یا ارزش‌گذارانه هستند را نمی‌پذیرند. تمام این دعاوی جای تردید دارند.

هگل بر این باور است که او شرحی نظری درباره‌ی خود و تکامل آن ارائه می‌کند. او به‌صراحت این دیدگاه را که هدف‌اش از طرح این مسئله نقد اجتماعی است نمی‌پذیرد (Hegel, 1991, 21). به هر حال، این موضوع در بیشتر موارد بحث‌انگیز بوده است. اگر از هگلی‌های چپ شروع کنیم، بسیاری هگل را تنها ارائه‌دهنده‌ی این موضوع در نظر می‌گیرند، آن‌هم نه ارائه‌ای انتقادی بلکه همچون شرحی غیرانتقادی از جامعه‌ی مدرن. به نظر می‌رسد بخشی از هدف او ارزش‌گذاری در توجیه نظم اجتماعی زمانه‌اش است. این امر به‌معنای آن نیست که او از مسائل و معضلات جامعه‌ی روزگارش ناآگاه بوده است. همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، هگل به‌طرز

خارق‌العاده‌ای درباره‌ی این مسائل و معضلات تیزبین است و توجیه‌گر صرف نیست. او به‌ویژه از استمرار فقر و محرومیت اجتماعی که آن‌ها را به‌مثابه‌ی مسائل ساختاری که هیچ راه‌حل مشخصی ندارند آگاه بود. با این حال، نهایتاً چنین مسائلی باعث نمی‌شد تصویری را که از دوران مدرن به‌مثابه‌ی دوران آشتی و هماهنگی ارائه می‌کرد رد کند.

مارکس نیز داوری ارزش‌گذارانه را هدف خود نمی‌داند، او بر این باور است که کارش از سرشت و ماهیتی «علمی» برخوردار است. مارکس تأکید می‌کند که هدف اصلی او درک و توضیح سرمایه‌داری و مسیر تاریخی‌اش و نه انتقاد از آن است. با این حال، به‌رغم آنچه می‌گوید، نقد جنبه‌ای بی‌چون‌وچرای کار اوست (Sayers, 1998, chapters 7-9)، و بعضاً حامیان جامعه‌ی لیبرال همچون هگل را هدف می‌گیرد.

هایدگر هم هدفی اخلاقی برای کار خود قائل نیست. «تفسیر ما در مقصود خود صرفاً هستی‌شناختی است، و از هر نقد اخلاق‌مآبانه‌ای (moralizing) از روزمرگی دازاین، و آرمان‌های «فلسفه‌ی فرهنگ» به دور است (Heidegger, 1962, 211). با این حال، همچون مارکس، هدف انتقادی کار او نیز غیرقابل‌تردید است؛ و مانند مارکس، تا حدی معطوف به ستایش غیرانتقادی هگل از مدرنیته است.

در یک کلام، همان‌طور که استدلال کردم، مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم در عدم‌پذیرش تصویر غیرانتقادی هگل از جامعه‌ی مدرن هم‌صدا هستند. هر دو نحله‌ی فکری، بیگانگی و ناصالت را در جامعه‌ی مدرن امری شایع و رایج می‌بینند، و نقدهای‌شان را بر همین مبنا پی‌ریزی می‌کنند. به هر حال، همان‌طور که مشاهده کردیم، این نقدها بسیار متفاوت هستند.

کیرکگور و هایدگر «عصر کنونی» را نکوهش می‌کنند. آن‌ها تصویری سراسر منفی از زندگی اجتماعی مدرن ارائه می‌دهند. کیرکگور بر این باور است که افراد در «جامعه‌ی توده‌وار» مدرن، فاقد «شورواشتیاق» و فردیت‌اند؛ و به‌واسطه‌ی رشد برابری و «هم‌ترازی» به هم‌رنگی و همسانی تقلیل پیدا می‌کنند.

همان‌طور که مسافران بیابان از بیم راهزنان و جانوران درنده به کاروان‌های بزرگ تبدیل می‌شوند، پس نسل امروز نیز از هستی‌هراس دارند زیرا خدا فراموش‌شان کرده است؛ تنها در سایه‌ی توده‌های عظیم شهامت زیستن دارند، و برای این‌که احساس کنند که چیزی هستند دسته‌جمعی به‌شکلی انبوه گردهم می‌آیند. (Kierkegaard, 1941, 318)

هایدگر (1962, 164) نیز شیوه‌ای را توصیف می‌کند که بنا به آن زندگی اجتماعی مدرن تحمیل «دیکتاتوری» «آن‌ها» بر فرد است، نیچه (1994) از اخلاق «رّمه» و «بنده»، و سارتر (1957) از فراگیر شدن «خودفریبی» (bad faith) سخن به میان می‌آورند.^{۱۳}

پایه و اساس این نکوهش‌ها چیست؟ در شرح اگزیستانسیالیستی، همان‌طور که مشاهده کردیم، اصالت و بیگانگی پدیده‌ای تاریخاً معین نیستند. بنابراین در این‌که آن‌ها می‌توانند مبانی معتبری برای داوری درباره‌ی «عصر کنونی» فراهم کنند تردید وجود دارد. با این‌همه، این نویسندگان تصویری بی‌روح و بدبینانه از شرایط معاصر ارائه می‌دهند. نابودی جوامع محلی و رشد برابری و همسانی تجربه‌ی اجتماعی فردیت و تفاوت را محو می‌کنند. آموزش مدرن و ارتباطات جمعی و تحولات این‌چنینی از درون توده‌های همسان بدون «شورواشتیاق»، منش شخصی یا شخصیت به وجود می‌آیند. پیش از این، چنین گرایش‌هایی تنها در مقیاس محلی و ملی وجود داشت، اما اکنون در سطح جهانی عمل می‌کنند.

مارکس نیز مقیاس فزاینده‌ی روابط اجتماعی مدرن را که نتیجه‌ی طبیعی گسترش سرمایه می‌داند تبیین می‌کند. با این حال، برداشت مارکس از تأثیر آن و همچنین نقدش از سرمایه‌داری کاملاً متفاوت است. او هر تکاملی به سوی «جامعه‌ی توده‌وار» را از نظر پیامدهای انسانی‌شان صرفاً منفی در نظر نمی‌گیرد. جهانی شدن و از میان رفتن تفاوت‌های محلی، یکسان‌سازی تجربه‌ی اجتماعی، رشد آموزش توده‌ها و فرهنگ توده‌ای، حتی روابط فراگیر نقدینه‌محور (cash-nexus) و بیگانگی نشئت‌گرفته از سرمایه‌داری؛ هیچ‌کدام از این گرایش‌ها در آثارشان بر زندگی بشر به‌طور محض منفی یا مخرب نیستند. این تحولات تکامل‌یافته به همان اندازه که جوامع محلی را ویران و مردم را پاره پاره، «هم‌سطح»، همگن و بیگانه می‌کند، هم‌زمان روابط و تعاملات نو و گسترده‌تری را بین آن‌ها پدید می‌آورد؛ و با این کار فرصت‌هایی برای خودپروری و خودسازی در مقابل‌شان قرار می‌دهد که تا پیش از این تنها در دست گروه کوچکی از نخبگان بود. بی‌تردید، این شکل‌های کنش‌گری عمدتاً شکل‌هایی کالایی‌شده (commodified) و تجاری به خود می‌گیرند که ارزش انسانی‌شان را محدود می‌کند. با وجود این، هر شرح بسنده‌ای از سرشت و ماهیت جامعه‌ی مدرن باید هر دو سوی قضیه، هم منفی و هم مثبت آن را نشان دهد.^{۱۴}

^{۱۳} ایده‌های مشابهی نیز بیرون از سنت فلسفه‌ی اگزیستانسیالیستی وجود دارد. برای مثال، دیدگاه وبر (1958, 181) درباره‌ی این‌که فرد در جامعه‌ی «عقلانی‌شده‌ی» مدرن به‌طور روزافزونی در «قفسی آهنین» محبوس می‌شود، هشدارهای‌های میل (1962) علیه قدرت «افکار عمومی» و «استبداد اکثریت»، شرح فروم (1942) از هم‌رنگی مدرن و «ترس از آزادی»، و غیره.

^{۱۴} برای استدلال مبسوط در این زمینه بنگرید به Sayers, 2011.

بدین ترتیب، مفهوم بیگانگی نزد مارکس مفهومی صرفاً انتقادی نیست. مارکس، همچون هگل، شرحی تاریخی از خود و جامعه ارائه می‌دهد. او بیگانگی و ناهماهنگی جامعه‌ی مدرن را به‌مثابه‌ی یک وضعیت منفی ناب در نظر نمی‌گیرد، بلکه پیامد آن را متناقض می‌بیند. هرچند نتایجی چون شکاف و چندپارگی مردم دارند، با این حال میانجی تکامل فردیت، سوژکتیویته، و آزادی هستند. این وضعیت مرحله‌ای ضروری در فرایند خودپروری و خودتحقق‌بخشی است؛ ضرورت آن به این دلیل است که رشد و تکامل بشر تنها در و به‌واسطه‌ی آن رخ می‌دهد (Sayers, 1998, 138ff, 88f). تاکنون این گرایش‌ها همچون پیامدهایی بیگانه و خصمانه به نظر می‌رسیدند که گویی نیروهای مهارناپذیر طبیعت هستند. اما، با تکامل تاریخی بشر، مردم می‌توانند سرانجام آن‌ها را بفهمند و کنترل آگاهانه‌شان را بر آن‌ها اعمال کنند. تنها در این صورت است که آن‌ها به‌مثابه‌ی نیروهای بیگانه و متخاصم تجربه نمی‌شوند و در راستای سعادت بشر کنترل شده و عمل می‌کنند.^{۱۵}

* این مقاله ترجمه‌ای است از فصل اول کتاب شان سایرز با عنوان:

Marx and Alienation: Essays on Hegelian Themes by Sean Sayers. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.

^{۱۵} نسخه‌ی اولیه‌ی این فصل در کنفرانس سالانه‌ی انجمن هگل بریتانیای کبیر، آکسفورد، سپتامبر ۲۰۰۳ ارائه شد. به‌ویژه قدردان اظهارات و نقدهای سودمند جو رینولدز هستیم.