

آرمان

و

اندیشه

جلد نوزدهم

مجموعه مقالاتی در نقد اسطوره‌ی مارکس و انگلس

نویسنده : دکتر فرشید فریدونی

استاد دانشگاه در رشته‌ی علوم سیاسی

آرمان و اندیشه، جلد نوزدهم

نشر پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران (برلین)

چاپ : مارچ ۲۰۲۶

آدرس پست الکترونیکی: fferidony@gmx.de

حق چاپ و تکثیر محفوظ است!

صفحه	فهرست
۳	دیباچه
۵	تئوری و پراکسیس انقلاب آلمان - مارکس و روزنامه‌ی راین نوین
۳۵	اسطوره‌ی مارکس و انگلس - سرنوشت آثار مارکس در دستان انگلس متأخر
۷۳	خوانش سرمایه - کارل مارکس یا فریدریش انگلس؟
۱۰۷	نقد اقتصاد سیاسی - نقد منطق یا تشریح تاریخی حرکت سرمایه؟
۱۳۷	نقد اقتصاد سیاسی یا متافیزیک قانون ارزش؟
۱۶۹	مارکس و سرمایه - مبانی نقد اقتصاد سیاسی
۱۹۷	نهضت ترجمه در ایران - وحدت وجود یا سوژه‌زدایی از دیالکتیک

دیباچه

جلد نوزدهم *آرمان و اندیشه* به مجموعه مقالاتی در نقد اسطوره‌ی مارکس و انگلس و خوانش کتاب سرمایه در مضمون تئوری انتقادی و انقلابی مارکس اختصاص داده شده است. به این ترتیب، برنامه‌ی تحقیقاتی من با عنوان "بازنگری انتقادی مارکسیسم ایرانی" کماکان به نتیجه‌ی مطلوب خود رسیده است. البته هنوز مسائلی مانند تئوری ماتریالیستی، تاریخی و دیالکتیکی دولت و شرایط تشکیل هژمونی کارگری در ایران در دستور تحقیقات من هستند که در جلد‌های آتی *آرمان و اندیشه* به آن‌ها خواهم پرداخت.

رفقای که بحث‌های *آرمان و اندیشه* را دنبال کرده‌اند، به خوبی واقف هستند که من همواره بر تاریخ فرهنگی جهان مدرن تأکید کرده‌ام که مارکس در متن آن تئوری انتقادی و انقلابی خود را متکامل کرده است. ما این‌جا با استقلال سوژه از اشکال متافیزیکی و فعالیت سوژکتیو مواجه هستیم که در آثار مارکس به صورت دیالکتیک آگاهی تئوریک با پراکسیس سیاسی به درستی آشکار می‌شود و دغدغه‌ی من نیز از همین بابت است، همین‌که اوضاع سیاسی ایران را در نظر می‌گیرم.

به این صورت که ما از یک سو با نظام سوسیال داروینیستی جمهوری اسلامی مواجه هستیم که شرط بقای خود را نابودی اپوزیسیون و مخالفان خود می‌شمارد، در حالی که فلسفه‌ی سیاسی آن با استناد به تاریخ ۱۴ قرن اسلام در شکل مصلحت‌گرایی متکامل شده است. مقوله‌ی "مصلحت" اینجا به معنی یک عقب‌نشینی تاکتیکی جهت بقا است،

بدون این که جمهوری اسلامی از اهداف سوسیال داروینیستی خود صرف نظر کند. از سوی دیگر، ما در ایران با یک چپ اجتماعی مدرن مواجه هستیم که جریان‌های چپ سیاسی سنتی در سازماندهی آن ناکام هستند. به این عبارت که سوژه‌ی خودآگاه از اشکال متافیزیکی کماکان مستقل شده است، در حالی که آگاهی تئوریک چپ سنتی آن را انکار و از سازماندهی آن ممانعت می‌کند. تحت این شرایط اتفاقی نیست که جریان‌های شبه‌مدرن و فاشیست مانند هواداران سلطنت دست بالا را می‌گیرند. بنابراین تنها راه برون رفت از اوضاع بحرانی موجود فراروی از اشکال متنوع مارکسیسم ایرانی، یعنی توده‌ایسم است که در متن تاریخ فرهنگی ایران متکامل شده‌اند.

فرشید فریدونی برلین، ۲۷ فوریه ۲۰۲۶

تئوری و پراکسیس انقلاب آلمان - مارکس و روزنامه‌ی راین نوین^۱

با وجودی که مارکس در ابتدای فعالیت تئوریک خود به هگلی‌های چپ منسوب می‌شود، اما وی پس از نقل مکان به برلین جهت ادامه‌ی تحصیل و مطالعه‌ی آثار کلیدی هگل به ماتریالیسم و نقد رادیکال دین و ارواح خودساخته‌ی انسانی روی آورد. به این صورت که وی با استفاده از روش دیالکتیکی هر نوع از تفکر را بلافاصله در شکل متقابل آن متفکر می‌شود و از آن سحرزدایی می‌کند. اما با استناد به آثار سرکردگان هگلی‌های چپ مانند: اشتراواس، برونو بائر، اشتیرنر و فویرباخ به درستی روشن می‌شود که همگی آن‌ها در پیروی از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل اسیر جابجایی سوژه با ابژه و تصورات فلسفی بودند.

مارکس به نقد رادیکال ارواح آسمانی و زمینی پرداخت، زیرا در بازتاب اجتماعی آن‌ها موانع خودآگاهی و علل انفعال سوژه‌ی انقلابی را یافت. در حالی که مسیحیان به روح‌القدس اعتقاد دارند، هگل روح جهان را جایگزین آن کرد. انگاری که نه یک قوای ماوراءطبیعی، بلکه این قدرت مفهوم ایده‌آلیستی است که دمیروز، یعنی خالق جهان واقعی محسوب می‌شود. با وجودی که فویرباخ توسط نقد ماتریالیستی دین به جابجایی سوژه با ابژه در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل پی برد، اما از سلطه‌ی ارواح

^۱ من مضمون این مقاله را در یک سمینار با عنوان "تئوری و پراکسیس انقلاب آلمان" در تاریخ ۶ آوریل ۲۰۲۵ در اتاق کلاب‌هاوس "پراکسیس انقلاب اجتماعی" ارائه کردم!

خودساخته به هیچ وجه رهایی نیافت. به این عبارت که وی با استناد به مفاهیم "خرد"، "اراده" و "قلب" روح یک انسان ایده‌آل را در ذهن خود آفرید، در حالی که آن را به "ماهیت" جهانشمول انسان نسبت داد و سپس دین مسیحیت را مسبب از خودبیگانگی انسان‌های واقعی نسبت به "ماهیت" این انسان تخیلی شمرد. ما این‌جا دوباره با ارواح، یعنی با روح یک انسان مجرد مواجه هستیم که ظاهراً معیار جهانشمول انسانیت شمرده می‌شود.

از آن پس که مارکس تحت تأثیر فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ قرار گرفت، به کرات از مقوله‌ی "نوع ماهوی انسان" استفاده کرد و حتا هومانیسم فویرباخ را به عنوان زمینه‌ی سوسیالیسم ستود. مارکس پس از خاتمه‌ی تحصیلات دانشگاهی برنامه داشت که با همکاری برونو بائر و فویرباخ یک مرکز مطالعاتی را با عنوان "آرشیو آته‌ئیسم" تأسیس کند که البته پس از کشمکش تئوریک با برونو بائر از این هدف منصرف شد. از آن پس که مارکس همکاری با آرنولد رویگه و انگلس را جهت انتشار *سالنامه‌های آلمانی - فرانسوی* آغاز کرد، در دو نامه‌ی محترمانه به فویرباخ پیشنهاد همکاری داد که البته بی جواب ماندند. وی هوادار نظام سلطنتی بود، در حالی که مارکس، رویگه و انگلس جمهوری‌خواه بودند. در ضمن فویرباخ پس از انتشار کتاب *ماهیت مسیحیت* شهرت چشم‌گیری یافت و به احتمال زیاد علاقه داشت که فعالیت فلسفی خود را انفرادی ادامه دهد.

در این دوران مارکس هنوز متوجه نبود که جامعه‌ی کمونیستی مورد نظر وی نیز چیز دیگری بیش از روح کمونیسم نیست. به این معنی که وی بر اساس تصورات خود، کمونیسم را به صورت یک جامعه از انسان‌های خردمند، مرفه، همبسته، قانون‌مدار و عدالت‌خواه در نظر داشت. انگاری که اینجا یک ردیف از ارواح مانند روح‌القدس مسیحی، روح

جهان هگلی، روح انسان فویرباخی و روح کمونیسم مارکسی بر سر آفریدن جهان واقعی در حال رقابت هستند. انگاری که تفکر فلسفی مستقل از وقایع اجتماعی است و فلسفه با فلسفه سخن می‌گوید، زیرا اینجا مراد و رقابت فلسفی تنها جهت خلق ارواح جدید به پیش رانده می‌شود. از جمله باید از اثر مارکس با عنوان *جزوه‌های فلسفی - اقتصادی* یاد کرد که در همین دوران مدون شدند. ما اینجا نطفه‌های یک انقلاب تئوریک در تقابل با ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ را می‌یابیم. مارکس اقدام به نوشتن این جزوه‌ها کرد، زیرا فلسفه فویرباخ را نسبت به فلسفه ایده‌آلیستی هگل فقیر و غیرسیاسی می‌شمرد و لذا در پی تکمیل نقائص آن بود. از منظر مارکس ماتریالیسم باید عمق بیشتری به خود می‌گرفت و با تاریخ فرهنگی توانا و عواقب رادیکال سیاسی آن هویدا می‌گشت. در حالی که فویرباخ دیالکتیک را یک روش جدید جهت تکامل اشکال دینی می‌شمرد و قاطعانه رد می‌کرد، مارکس اینجا مقوله‌ی "کار موضوعیت‌یافته" را جایگزین "کار فکری" در سیستم هگلی کرد و هسته‌ی منطقی آن، یعنی دیالکتیک (نفی آگاهانه، نفی سوژکتیو) را مبنای حرکت ماتریالیستی تاریخ قرار داد. بنابراین ما در این جزوه‌ها با اصول تئوری انتقادی و انقلابی مارکس، یعنی با حسیت، موضوعیت و کلیت به وضوح آشنا می‌شویم، در حالی که فویرباخ فلسفه‌ی ماتریالیستی مشاهده‌ای خود را بر اساس عینیت، شیئیت و مادیت متکامل کرده بود. از منظر فویرباخ سوژه‌ی شناسا معطوف به شکل ابژه می‌شود، از واقعیت یک عکس فوری می‌گیرد، ماتریالیسم را به صورت مجرد در برابر ایده‌آلیسم متکامل می‌کند و از آن‌جا که از روند تاریخ سوژه‌زدایی می‌کند، در نتیجه پیداست که به دلیل فقدان دیالکتیک به مضمون یک تئوری انتقادی و انقلابی نیز دست نمی‌یابد. به بیان دیگر، با وجودی که فلسفه فویرباخ ماتریالیستی است، اما در مقایسه با فلسفه ایده‌آلیستی هگل یک عقب

گرد ارتجاعی محسوب می‌شود. بنابراین مارکس تا اینجا زمینه‌ی گسست و گذار از فلسفه‌ی ماتریالیسم بورژوازی فویرباخ را آماده کرد، تا این‌که تلنگر آخر را توسط کتاب تنها کس و مالکیتش، اثر ماکس اشتیرنر خورد و با استناد به پراکسیس از کلیت فلسفه و ارواح خودساخته به کلی فراروی کرد که ما مضمون آن‌را در تز هشتم مارکس از مجموعه تزهایی درباره‌ی فویرباخ به شرح زیر می‌یابیم:

«تمامی زیست اجتماعی ماهیتاً پراتیک است. همه‌ی اسراری که موجب رازآمیزی تئوری می‌شوند، راه حل منطقی خود را در پراکسیس انسانی و در فهمیدن این پراکسیس می‌یابند.»

به این ترتیب، نقشه‌ی راه فعالیت تئوریک و پراکسیس سیاسی مارکس نیز ریخته شد. اما وی انگلس را از وجود جزوه‌های فلسفی - اقتصادی و مجموعه تزهایی درباره‌ی فویرباخ بی اطلاع گذاشت. انگلس از بدو فعالیت تئوریک خود در پی تدارک یک مغلطه از ماتریالیسم فویرباخ، ایده‌آلیسم هگل و پانته‌ایسم شلینگ بود که البته منجر به سوژه‌زدایی از دیالکتیک می‌شد و یک شکل دترمینیستی به روند تاریخ می‌داد که فاقد شواهد تجربی در پراکسیس بود. انگاری که سرنوشت انسان‌ها از پیش معین شده و تاریخ لاجرم به سوی یک فرجام مثبت سپری می‌گردد. انگاری که انسان هیچ‌گونه نقشی در حرکت جامعه بازی نمی‌کند و تحت یک قوای ماوراءطبیعی به مشاهده‌ی توسعه‌ی اقتصادی معطوف و لذا سلب اراده و آزادی شده است. بنابراین برنامه‌ی انگلس به این عبارت بود که در پیروی از هومانیزم انتزاعی فویرباخ به فعالیت تئوریک خود ادامه دهد، در حالی که مارکس به این نتیجه رسید که مناسبات اجتماعی را نباید نسبت به یک انسان ایده‌آل سنجید، بلکه باید آن‌را با ارجاع به پراکسیس، یعنی "واقعیت موضوعیت‌یافته" تبدیل به موضوع نقد جلادانه کرد. مقوله‌ی "واقعیت موضوعیت‌یافته" به این معنی است

که این انسان‌ها هستند که با آگاهی و اتخاذ اراده، یعنی سوژکتیو واقعیت را می‌آفرینند. به بیان دیگر، انگلس در پیروی از فلسفه‌ی هگلی‌های چپ به جهان واقعی می‌نگریست و به مضمون انقلاب تئوریک مارکس، یعنی فراروی از فلسفه اصولاً پی نمی‌برد.

به این عبارت که هگلی‌های چپ و همچنین فویرباخ مشکل شناخت شناسی را "آگاهی وارونه" می‌شمردند و توسط نقد دین در پی خردمند ساختن ملت و تشکیل یک دولت مدرن و سکولار بورژوایی بودند، درحالی که مارکس سرچشمه‌ی تصورات دینی را در تضادهای درون‌ذاتی همین جامعه‌ی بورژوایی یافت. از این منظر مانع خردمندی و مدرنیته نه دیگر "آگاهی وارونه"، بلکه "جهان وارونه" و نظم جامعه‌ی طبقاتی است که جهت حفاظت از منافع مادی و تحکیم جایگاه طبقه‌ی حاکم اشکال دینی را پدید می‌آورد و منجر به فریبکاری حاکمیت و خودفریبی سوژه‌ی واقعی می‌شود. پیداست که نسخه‌ی تشکیل یک جامعه‌ی مدرن و ساختار خردمند آن نیز مشروط به بر طرف کردن موانع آن‌ها، یعنی منقلب کردن تئوری و پراکسیس همین جهان وارونه‌ی بورژوایی می‌شود. ما اینجا با علت و معلول کار ازخودبیگانه و سلب‌موضوعیت و بروز نازل طبقه‌ی کارگر در روند تولید مواجه هستیم.

از این پس، روش نقد جلدانه‌ی مارکس از تمامی قید و بندهای سنتی، گمانه‌زنی‌های تخیلی و اشکال استعلایی رها شد و به عنوان یک نقد رادیکال، درون‌ذاتی و نفی‌کننده بلاواسطه به سوی "واقعیت موضوعیت یافته" سمت گرفت. از این منظر، پراکسیس مولد علت و معلول "واقعیت موضوعیت‌یافته" محسوب می‌شود و بر اساس آن است که رشد و تحولات جامعه‌ی بورژوایی، تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری و همچنین پراکسیس نبردهای طبقاتی پدید می‌آیند و دقیقاً در همین جا است که مارکس رابطه‌ی فلسفه با فلسفه را قطع و از کلیت فلسفه

فراروی می‌کند. اینجا مقوله‌ی "فراروی"^۱ به معنی "عبور"، "حفاظت" و "صعود" است، یعنی "عبور" از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی، "حفاظت" از هسته‌ی منطقی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل که همان دیالکتیک، یعنی نفی سوژکتیو است و "صعود" از تفسیر فلسفی جهان به سمت پراکسیس نبردهای طبقاتی و دگرگونی انقلابی "جهان موضوعیت‌یافته" جهت تشکیل یک نظم نوین است. با وجودی که انگلس به مضمون انقلاب تئوریک مارکس، یعنی فراروی از فلسفه پی نمی‌برد، اما پس از تبادل نظر کتبی با مارکس به ابرقدرت تئوریک وی تن داد که ما مضمون آنرا در کتاب مارکس با عنوان در مورد نقد اقتصادی سیاسی به شرح زیر می‌یابیم:^۲

«فریدریش انگلس که از زمان انتشار طرح ژنیالش در نقد مقوله‌های اقتصادی (در سالنامه‌های آلمانی - فرانسوی) دائماً با او تبادل نظر کتبی داشتم، در راه دیگری بود (...) تا اینکه با من به همان نتیجه رسید و هنگامی که او نیز در بهار ۱۸۴۵ مقیم بروکسل شد، تصمیم گرفتیم که تفاوت دیدگاه عقیدتی خود را در تقابل با ایدئولوژی فلسفه‌ی آلمانی مشترکاً تنظیم و در واقع با وجدان فلسفی گذشته‌ی خود تسویه حساب کنیم.»^۳

به این ترتیب، مارکس و انگلس تصمیم به نوشتن کتاب *ایدئولوژی آلمانی* گرفتند. به این صورت که انگلس نوشته‌ی خود را در اختیار مارکس گذاشت و وی انحرافات دترمینیستی آنرا تصحیح کرد و در این اثر جا داد. ما اینجا دیگر نه با ارواح خودساخته مواجه هستیم و نه فلسفه

^۱ Aufhebung

^۲ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۵۷): Briefe - Engels am Marx in Paris (۲۰ Jan. ۱۸۴۵), in: MEW, Bd. ۲۷, Berlin (ost), S. ۱۴

^۳ Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost), S. ۱۰

دیگر با فلسفه سخن می‌گوید. بنابراین مارکس این‌جا فلسفه را "خودارضایی" می‌خواند و در مقایسه با آن از "دانش مثبت" به عنوان "همبستری عاشقانه" سخن می‌گوید.^۱ به این ترتیب، مارکس و ظاهراً انگلس هم از "تصورات بیگانه و بچه‌گانه‌ی هگلی‌های جوان" عبور کردند.^۲

بنابراین نقطه‌ی عزیمت کتاب *ایدئولوژی آلمانی* دیگر انسان‌شناسی انتزاعی فویرباخ به عنوان "موجود حساس" نیست، زیرا مارکس پس از فراروی از فلسفه به این نتیجه رسید که انسان توسط کار شکل‌دهنده و بر اساس قوای ماهوی و حسی خود و در تبادل مادی با طبیعت نه تنها طبیعت بیرونی، بلکه طبیعت درونی خود را نیز دگرگون می‌کند. ما اینجا با یک حرکت دیالکتیکی مواجه هستیم که از وجود انسان به عنوان یک سوژه‌درون‌ذاتی و نفی سوژه‌کتیو گزارش می‌دهد. از سوی دیگر، مارکس در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی به مضمون کار از خودبیگانه پی برده بود و لذا در همین کار از خودبیگانه نطفه‌ی خودآگاهی تجربی و پراکسیس انقلابی پرولتاریا را نیز کشف کرد. بنابراین ما در کتاب *ایدئولوژی آلمانی* با یک انسان‌شناسی ماتریالیستی، تاریخی و دیالکتیکی مواجه می‌شویم که انسان را به عنوان "موجود فعال" در نظر دارد. لیکن یک انسان کارگر تحت مناسبات سرمایه‌داری از ابزار تولید آزاد و ظاهراً مالک نیروی کار خود به عنوان کالا شده است، در حالی که شرط بقای آن فروش این کالا، یعنی تن دادن به بردگی مزدی، استثمار و تنزل در حد حیوان است. ما اینجا با انبوهی از انسان‌ها از اردوگاه کار مواجه هستیم که به عنوان سوژه‌ی واقعی به انقیاد محصول کار خود، یعنی به سلطه‌ی سرمایه و تولید کالایی کشیده و اسیر جابجایی سوژه با ابژه شده‌اند. اما نیروی

^۱ Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹۴, Berlin (ost), S. ۲۱۸

^۲ Vgl. ebd., S. ۱۳

کار نه مانند کالاهای دیگر، بلکه گوهر قوای ماهوی و حسی و محصول دانش و مهارت انسان کارگر است. بنابراین نیروی کار را نمی‌توان مانند کالاهای دیگر انبار و احتکار و در زمان معین از آن استفاده کرد. کارگر مزدی تهیدستی، تبعیض، ازخودبیگانگی و سلب موضوعیت خود را در روند تولید و توزیع ثروت اجتماعی احساس می‌کند و پیداست که جهت فراروی از فرودستی خود به نبرد طبقاتی برمی‌خیزد. ما اینجا با کمونیسم به عنوان یک جنبش واقعی در نظام سرمایه‌داری مواجه هستیم که با استناد به کتاب *ایدئولوژی آلمانی* به شرح زیر ماهیتاً انتقادی، انقلابی و جهانی است:

«کمونیسم برای ما یک وضعیت نیست که باید به وجود بیاید، یک ایده آل که واقعیت باید به سوی آن سمت بگیرد. ما کمونیسم را جنبش واقعی می‌نامیم که از وضعیت کنونی فرا می‌رود. شرایط این جنبش از مناسبات موجود پدید می‌آیند. درحالی که انبوه صرف کارگران - (یعنی) نیروی کار انبوه که از سرمایه یا هر گونه رضایت تنگ نظرانه منفصل شده - و لذا از دست دادن موقت همین کار که خود را به عنوان یک منبع مطمئن معاش از طریق رقابت در بازار جهانی به پیش‌فرض می‌گیرد. بنابراین پرولتاریا فقط می‌تواند تاریخی - جهانی وجود داشته باشد، همانطور که اصولاً کمونیسم و کنش آن فقط می‌تواند به صورت یک وجود "تاریخی - جهانی" موجود باشد؛ موجودیت تاریخی جهانی افراد، یعنی وجود افراد که بلاواسطه با تاریخ جهان مرتبط است.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، اینجا دیگر خبری از روح کمونیسم نیست. کمونیسم دیگر یک مقصد تخیلی و ایده‌آلیستی نیست که طبقه‌ی کارگر باید به سوی آن سمت بگیرد. اینجا فراروی از وضعیت

^۱ Ebd., S. ۳۷f.

کنونی و موفقیت کمونیسم به یک قوای ماوراءطبیعی مانند حرکت مقدر و دترمینیسم تاریخی منسوب نمی‌شود. از منظر مارکس این پرولتاریا است که باید به عنوان سوژه‌ی واقعی به خودآگاهی برسد و با اتخاذ اراده، یعنی سوژکتیو به سوی تشکیل یک نظم نوین کمونیستی وی بیاورد.

با وجودی که پرولتاریا یک "طبقه‌ی تاریخی - جهانی" و کنش کمونیستی یک وجود "تاریخی - جهانی" است، اما تبعیض، استثمار، بردگی مزدی، ازخودبیگانگی و سلب موضوعیت کارگران در یک مکان مشخص و در حدود اقتصاد ملی به انجام می‌رسد و دقیقاً همین‌جا نیز حوزه‌ی نبرد طبقاتی با بورژوازی ملی و تکوین آگاهی تجربی کارگران است. این‌جا موضوع تحقیق "دانش مثبت" پراکسیس سیاسی، یعنی کشمکش تئوریک بر سر آگاهی از تضاد است. به این معنی که طبقه‌ی کارگر تحت کدام نوع از آگاهی تئوریک از تضاد آگاه می‌شود و به نبرد برمی‌خیزد. این آگاهی از تضاد می‌تواند کمونیستی و یا این‌که ناسیونالیستی، قومی، جنسیتی، فرقه‌ای و یا دینی بوده باشد که البته عواقب کاملاً متفاوت و متناقض سیاسی و اجتماعی به بار می‌آورند. بنابراین با پیشنهاد مارکس "اتحادیه‌ی عادلان" به "اتحادیه‌ی کمونیست‌ها" تغییر نام داد و اعضای آن جهت مداخله در جنبش انقلابی پروس از تبعید به کشور بازگشتند. اولین اقدام مارکس تدوین مانیفست حزب کمونیستی با همکاری انگلس و بعداً تأسیس روزنامه‌ی راین نوین بود که البته از تاریخ ۱ ژوئن ۱۸۴۸ میلادی با زیرعنوان ارگان دموکراسی منتشر شد.

البته باید در نظر داشت که مارکس ترویج حقوق دموکراتیک را نه تاکتیکی و یا یک فریب سیاسی می‌شمرد و نه وی یک انقلاب دو مرحله‌ای را در نظر داشت که ما مصداق آن‌را در جزوه‌ی وی با عنوان نقد فلسفه‌ی حق هگل می‌یابیم. وی این جزوه را قبلاً نوشته بود، زمانی که

جهت ازدواج با جنی فون وستفال در شهر کریتسناخ اقامت داشت. به این عبارت که هگل فلسفه‌ی ایده‌آلیستی خود را بر اساس دانش اقتصاد ملی برپا کرد.^۱ اینجا نقطه‌ی عزیمت هگل مفهوم "آزادی" است که به "روح عمومی" (گوهر) نسبت داده می‌شود، در حالی که انسان بر تخت شاهی نشسته و یا این که در زنجیر بندگی بوده باشد، به کلی آزاد نیست. بنابراین هگل نتیجه می‌گیرد که انسان برای آزادی نیاز به یک حوزی بیرونی دارد و آن مالکیت خصوصی است که وی آن را "آزادی زنده" می‌خواند.^۲ اما حق مالکیت در خود یک تضاد درون‌ذاتی دارد، زیرا میان مالکیت من و مالکیت دیگری تضاد پدید می‌آورد. اینجا هگل جهت فراروی از این تضاد به مفهوم "قرارداد" متوسل می‌شود که آن را "اعلاحضرت مطلق" و "کلیت عرفی" نیز می‌نامد. با وجودی که هگل به آزادی انسان ایمان راسخ دارد، اما از منظر وی اگر یک انسان آزاد قرارداد بردگی خود را منعقد کند، باید نسبت به آن پایبند بماند. حفاظت از پایبندی به قرارداد را دولت به عهده دارد که هگل آن را "قدمگاه خدا در جهان" می‌نامد. به این معنی که دولت شهروندان را جهت رعایت آن قراردادی که آن‌ها ظاهراً در کمال آزادی منعقد کرده اند، منضبط می‌کند. بنابراین هگل اینجا نتیجه می‌گیرد که انبوه مردم فاقد عرف، هویت و تمدن هستند و این دولت است که آن‌ها را با اعمال خشونت شاهانه به صورت ملت در می‌آورد، آن‌ها را متعارف و متمدن می‌کند و به آن‌ها یک هویت ملی می‌بخشد. لیکن مارکس فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را متهم به جابجایی سوژه با ابژه می‌کند. بنابراین از منظر مارکس عکس آن درست، یعنی این ملت است که دولت را پدید می‌

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۷۴

^۲ Vgl. Hegel, G. W. F. (...): Phänomenologie des Geistes, S. ۱۵۳, ۱۷۵f., ۲۵۶ und Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft und Revolution und die Entstehung der Geschichte der Theorie, ۸. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۱۱۲f., ۱۷۴, ۱۶۹f.

آورد، منتها با یک درجه‌ی به خصوص از آگاهی. به این معنی که سوژه‌های واقعی خانواده و جامعه‌ی بورژوازی هستند که با آگاهی از حق مالکیت خصوصی، دولت را پدید می‌آورند. ما اینجا با نقد رادیکال مارکس از جهان وارونه‌ی بورژوازی مواجه هستیم.

از منظر مارکس دولت شکل دوگانه‌ی جامعه‌ی بورژوازی است، زیرا توسط یک تقسیم کار اهداف مشترک را دنبال می‌کنند. در حالی که جامعه‌ی بورژوازی پیکر متضاد اقتصاد سرمایه‌داری را پدید می‌آورد، دولت توسط قوای مقننه، قضائیه و مجریه حفاظت از مالکیت خصوصی را به عهده می‌گیرد. بنابراین مارکس حق مالکیت خصوصی را ناقض آزادی و برابری انسان‌ها می‌شمارد، در حالی که هگل آن را شرط "آزادی زنده‌ی" شهروندان می‌خواند. به بیان دیگر، مارکس دموکراسی بورژوازی را یک پروژه‌ی ناتمام و جامعه‌ی آشتی‌یافته‌ی بورژوازی هگل را یک تظاهر بی محتوا می‌خواند. از منظر جابجایی سوژه با ابژه، بورژوازی دموکراسی را مصادره به مطلوب و طبقه‌ی کارگر را از حقوق دموکراتیک خود محروم کرده است. با وجود انتقاد رادیکال مارکس به دموکراسی بورژوازی، اما وی یک دیدگاه سوسیال داروینیستی نسبت به جنبش کمونیستی نداشته است، آن‌گونه که ما آن را از فلسفه‌ی سیاسی بلشویک‌ها و اشکال متنوع مارکسیست لنینیست می‌شناسیم. به این عبارت که وی نه شرط بقای "اتحادیه‌ی کمونیست‌ها" را در انهدام فیزیکی و حذف رقبای سیاسی خود می‌دید و نه ادعای رهبری بلامنازع و یا انگیزه‌ی مصادره‌ی جنبش کارگری و تبدیل آن به ابزار تحقق اهداف سیاسی خود را داشت که ما مضمون آن را به شرح زیر مانیفست حزب کمونیست می‌یابیم:

«کمونیست‌ها یک حزب به خصوص در تقابل با احزاب کارگری دیگر نیستند. آن‌ها منافع مجزایی از تمامی پرولتاریا ندارند. آن‌ها اصول به

خصوصی را که پرولتاریا را بخواهند نسبت به آنها شکل بدهند، بر پا نمی‌سازند. کمونیست‌ها فقط از این طریق خود را از مابقی احزاب پرولتری متفاوت می‌کنند که از یک سو، از نبردهای متفاوت ملی پرولتاریا منافع همگانی و مستقل از ملیت را برجسته و معتبر می‌سازند و از سوی دیگر، بدین وسیله که آنها در درجات متفاوت تکاملی که مسیر نبرد میان پرولتاریا و بورژوازی طی می‌کند، همواره منافع تمامی جنبش را نمایندگی می‌کنند. بنابراین کمونیست‌ها عملاً قاطع‌ترین و همواره بخش به پیش راننده‌ی احزاب کارگری تمامی کشورها هستند؛ آنها دارای بینش تئوریک در شرایط، اقدام و نتایج کلی از جنبش پرولتری پیش از مابقی انبوه پرولتاریا هستند. هدف بعدی کمونیست‌ها همان است مانند مابقی همه‌ی احزاب پرولتری؛ ساخت و پرداخت پرولتاریا به طبقه، سرنگونی حاکمیت بورژوازی، تصرف قدرت سیاسی توسط پرولتاریا.^۱»

پس از انتشار *مانیفست حزب کمونیستی* در ماه ژانویه‌ی ۱۸۴۸ میلادی، چندی نگذشت که محتوای آن تبدیل به راهنمای جنبش بین‌المللی کارگران کمونیست گشت. با وجودی که مارکس همواره به کشمکش‌های تئوریک بین جریان‌های متنوع کارگری دامن می‌زد، اما نبرد طبقاتی را مستقیماً به سوی سرنگونی حکومت بورژوازی هدایت می‌کرد، تا طبقه‌ی کارگر با آگاهی و اراده از نظام سرمایه‌داری فراروی کند و در تسخیر قدرت سیاسی موفق شود. بنابراین مارکس قاطعانه به نقد رادیکال هر جریانی دست می‌زد که انگیزه‌ی انحراف و یا انفعال پرولتاریا را داشت. از جمله باید از انتقاد رادیکال وی به هرمن کریگه یاد کرد که توسط روزنامه‌ی *تریبون خلق* تفکرات مسیحی را در جنبش

^۱ Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۹): *Manifest der Kommunistischen Partei*, in: MEW, Bd. ۴, S. ۴۵۹ff., Berlin (ost), S. ۴۷۴

کمونیستی رواج می‌داد. به این صورت که کریگه شرط رهایی پرولتاریا را نه به خودآگاهی و فعالیت سوژکتیو آن، بلکه به "ناجیان پرولتاریا" نسبت می‌داد.^۱ به همین منوال می‌توان از پرودن و پرودونیست‌ها یاد کرد که مارکس آن‌ها را "برادران قلبی کمونیسم" می‌نامید، زیرا آن‌ها در پیروی از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل دچار جابجایی سوژه با ابژه بودند و با اولویت به مقوله‌های اقتصادی، شکل دیگری از نظام سرمایه‌داری را برای طبقه‌ی کارگر تجویز می‌کردند. انگاری که این مقوله‌های اقتصادی هستند که به نیروهای مولد سرمایه قوام می‌بخشند و نه طبقه‌ی کارگر.^۲ در امتداد همین انتقادات، مارکس در *مانیفست حزب کمونیست* نه تنها به نقد رادیکال اشکال متفاوت سوسیالیسم مانند: "سوسیالیسم ارتجاعی"، "سوسیالیسم بورژوایی" و "سوسیالیسم اتوپیک" می‌پردازد، بلکه نقش مخرب لومپن پرولتاریا را در تفرقه‌ی خودکرده‌ی جنبش کارگری نیز بر ملاء می‌سازد.^۳ بنابراین ما با جنبش کمونیستی نه به صورت یک حرکت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر از تاریخ و آن هم با پیروزی قطعی طبقه‌ی کارگر، بلکه با یک جنبش سوژکتیو مواجه هستیم که سوژه‌ی درون‌ذاتی آن پرولتاریا است که با کسب خودآگاهی به سوژه‌ی انقلابی ارتقا می‌یابد و با اتخاذ اراده دست به تشکیل جامعه‌ی کمونیستی می‌زند. اما ما این‌جا با توازن قوا مواجه هستیم، زیرا قدرت تئوریک یک جریان به معنی ضعف جریان‌های متقابل است. از این منظر انگیزه‌ی مارکس از انتقاد رادیکال تئوریک به جریان‌های دیگر جنبش کمونیستی نیز به خوبی روشن می‌شود. اینجا وی دیالکتیک یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا را با یک پراکسیس آگاهانه و انقلابی متکامل می‌

^۱ Vgl. Marx, Karl / Engels Friedrich (۱۹۵۹): Zirkular gegen Kriege, in: MEW Bd. ۴, S. ۳ff., Berlin (ost)

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۹): Das Elend der Philosophie, in: MEW, Bd. ۴, S. ۶۳ff., Berlin (ost), S. ۱۲۵f.

^۳ Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۹): Manifest ..., ebd., S. ۴۸۲ff.

کند، تا این که به جانبداری از پرولتاریا وارد کشمکش تئوریک پیرامون آگاهی از تضاد شود و بدون مماشات با بورژوازی به نبرد طبقاتی دامن بزند. ما این جا با پیامدهای تحقیقات فلسفی و تجربیات سیاسی مارکس مواجه هستیم که از لحاظ تئوریک متمرکز شده است، تا این که به سوی رهایی طبقه کارگر از مناسبات ازخودبیگانه از جامعه بورژوایی سمت بگیرد. بنابراین مارکس از این نقطه عزیمت می کند که رهایی انسان یک امر عاجل اجتماعی است و یک تئوری انتقادی چاره دیگری ندارد، به غیر از این که از تولید اشکال استعلایی ممانعت کرده و در شکل نقد درون ذاتی و نفی کننده از پراکسیس مولد، مستقیماً بر جهان وارونه بورژوایی واکنش کند و به نبرد طبقاتی دامن بزند. به بیان دیگر، مارکس در کشمکش تئوریک بر سر آگاهی از تضادهای درون ذاتی نظام سرمایه داری شرکت می کند و از آنجا که تئوری انتقادی و عمل گرای وی از منشأ خود، یعنی از تضاد در حوزه تولید و توزیع ثروت اجتماعی به درستی آگاه است و خود را در مضمون فلسفه ی هگل یک حرکت ناب از تفکر دیالکتیکی نمی شمارد، در نتیجه هرگز از پراکسیس نبردهای طبقاتی مستقل نمی گردد، اشکال متافیزیکی و ایدئولوژیک به خود نمی گیرد و لذا به تفسیر و توجیه جهان وارونه بورژوایی نمی پردازد. ما اینجا با اصول یک تئوری انتقادی و انقلابی مواجه هستیم که ناگزیر بر پراکسیس سیاسی تأثیر می گذارد، در حرکت واقعی جامعه بورژوایی مداخله می کند و برای تحقق رهایی انسان قاطعانه جانب پرولتاریا را می گیرد. مخاطب مارکس اینجا کارگران مزدی هستند که البته در مسیر نبردهای طبقاتی و به شرح زیر به آگاهی تجربی می رسند:

«رقابت فزاینده میان بورژوازی و بحران های تجاری ناشی از آن، کارمزد کارگران را هر روز پر نوسان تر می کنند؛ بهبود سریع و بی وقفه ی

ماشین‌آلات، وضعیت کلی زندگی آن‌ها را هر روز نا امن‌تر می‌کند. تصادم بین کارگر منفرد با بورژوا منفرد هر روز بیشتر سرشت تصادم بین دو طبقه را به خود می‌گیرد. کارگران شروع به تشکیل ائتلاف‌هایی علیه بورژوازی می‌کنند؛ آن‌ها برای تثبیت کارمزد خود گرد هم می‌آیند. آن‌ها خودشان همکاری‌های دائمی تأسیس می‌کنند تا خود را جهت خشم‌های لحظه‌ای مجهز سازند. در برخی اوقات نبرد به قیام‌های مسلحانه می‌انجامد.^۱

بنابراین از وحدت آگاهی تجربی کارگران مزدی با آگاهی تئوریک از تئوری انتقادی و عمل‌گرای مارکس است که سوزی انقلابی پدید می‌آید. از منظر مارکس طبقه‌ی کارگر اصولاً نه معطوف به یک امر خارج خود می‌شود و نه در انتظار ظهور یک ناجی جهت رهایی خود می‌ماند. ما در آثار وی هیچ اثری از "رسالت تاریخی بورژوازی" نمی‌یابیم که به اصطلاح نیروهای مولد سرمایه را رشد داده و توسعه‌ی اقتصادی کشور را چنان به کمال برساند، تا این‌که طبقه‌ی کارگر بعداً به فکر رهایی خود از مناسبات ازخودبیگانه بیفتد. ما این نقاط نظری را به وضوح در مقالات روزنامه‌ی *راین نوین* نیز می‌یابیم. مارکس این‌جا یک ردیف از سخنرانی‌هایی را که در "مرکز آموزش کارگران بروکسل" ایراد کرده بود، منتشر می‌کند که در جوار تحلیل‌های روزانه، آگاهی تئوریک جنبش کمونیستی را نیز ارتقا دهد. این‌جا موضوع نقد مارکس آن مناسبات اجتماعی، یعنی نقد رادیکال جهان وارونه‌ی بورژوازی است که به شرح زیر مایحتاج عمومی و نیروی کار انسانی را به کالا و تبدیل به موضوع انباشت سرمایه کرده است:

^۱ Ebd., S. ۴۷۰ f.

«یک سیاه پوست یک سیاه پوست است. وی تحت مناسبات خاصی تبدیل به برده می‌شود. یک دستگاه پنبه‌ریسی دستگاهی برای ریسندگی پنبه است. آن فقط تحت مناسبات خاصی تبدیل به سرمایه می‌شود. از این مناسبات جدا شده، آن به هیچ وجه سرمایه نیست، همان‌گونه که طلا به خودی خود پول و یا شکر نفساً قیمت شکر نیست.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس اینجا آن مناسبات ازخودبیگانه‌ی نظام سرمایه‌داری را که از منظر جابجایی سوژه با ابژه موجه می‌شود، به بند نقد رادیکال می‌کشد، در حالی که از سوی دیگر، فعالیت تئوریک خود را وقف منافع ویژه‌ی جنبش کارگری و به منظور تشدید نبردهای طبقاتی می‌کند. متن این ردیف از مقاله‌های مارکس بر هدف تثبیت مقوله‌ی "پرولتاریا" به عنوان سوژه‌ی خودآگاه متمرکز شده است. وی در همین مضمون بر دگرگونی کار به کار مزدی تأکید می‌کند، تا بر اهمیت اجتماعی مقوله‌ی "کارگر آزاد" تأکید کند. به این عبارت که در نظام سرمایه‌داری "بند ناف" کارگران مزدی از ابزار تولید گسسته و سوژه‌ی واقعی آزاد شده است. از این پس، یک فرماسیون جدید اجتماعی مستقر گشته و آن مناسباتی را پدید آورده که به شرح زیر مقوله‌ی "کار" شکل کالایی و کار مزدی شکل بردگی در عصر مدرن را به خود گرفته‌اند:

«کار همیشه کار مزدی، یعنی کار آزاد نبود. برده کار خود را به برده‌دار نمی‌فروخت، همان‌گونه که ورزش‌گاو توانش را به دهقانان نمی‌فروشد. برده با تمامی کارش یکبار برای همیشه به صاحبش فروخته می‌شود. وی یک کالا است که می‌تواند از دست مالکی به دست مالک دیگر منتقل شود. وی خودش یک کالا است، اما نیروی کار کالایش نیست. رعیت تنها

^۱ Marx, Karl (۱۹۷۵): *Lohnarbeit und Kapital*, in: MEW, Bd. ۶, S. ۳۹۷ff., Berlin (ost), S. ۴۰۷

بخشی از کار خود را می‌فروشد. وی از مالک زمین مزدی دریافت نمی‌کند؛ بلکه بر عکس مالک زمین از او خراج می‌گیرد. رعیت متعلق به زمین است و به ارباب زمین میوه می‌دهد. در برابر کارگر آزاد خود را و البته تکه تکه می‌فروشد. وی ۸، ۱۰، ۱۲، ۱۵ ساعت از عمر خود را مانند هر روز دیگر به بالاترین قیمت پیشنهادی صاحبان مواد اولیه، ابزار کار و مواد غذایی، یعنی برای سرمایه‌داران به خراج می‌گذارد. کارگر نه متعلق به یک مالک و نه متعلق به زمین است، اما ۸، ۱۰، ۱۲، ۱۵ ساعت از زندگی روزانه‌ی وی متعلق به کسی است که آن را می‌خرد.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما در نظام سرمایه‌داری با تولد سوژه‌ی واقعی مواجه هستیم. به این عبارت که کارگران مزدی تحت مناسبات مدرن تولید سرمایه‌داری نه تنها از ابزار تولید آزاد شده‌اند، بلکه ظاهراً به آزادی نیز دست یافته‌اند تا نیروی کار خود را به کارفرمای دلخواه خود و به بالاترین قیمت بفروشند. از این پس، فعالیت تثوریک و سیاسی مارکس بر مسئله‌ی خودآگاهی طبقه‌ی کارگر متمرکز می‌شود و نه این که برای "رسالت تاریخی بورژوازی" جهت رشد نیروهای مولد سرمایه توجیه ایدئولوژیک بتراشد. انگاری که تاریخ نقش سوژه (عنصر آگاه و فعال‌کننده) را به خود گرفته و بورژوازی را مأمور تدارک زمینه‌ی مساعد ماتریالیستی جهت تشکیل سوسیالیسم کرده است. از منظر مارکس سوسیالیسم بر اساس مناسبات مادی موجود و نه صد سال آتی برپا می‌شود. اینجا باید در نظر داشت که در این دوران، انقلاب صنعتی به استفاده از ماشین‌بخار گره خورده بود، هوش مصنوعی و تمامی دانش ژنتیک، اینفورماتیک و اتمی پیش‌کش، ادیسیون هنوز متولد نشده بود، پرواز یک آرزو بود، دوربین عکاسی، دستگاه تلگراف،

^۱ Ebd., S. ۴۰۱

ماشین تحریر و حتا خودنویس، خودکار و مداد هم ناشناخته بودند. از مارکس یک نقاشی به جای مانده که وی زیر نور شمع و با استفاده از پر قلم آثار خود را مدون می‌کند.

بنابراین مارکس اصولاً هیچ توهمی به بورژوازی به اصطلاح رادیکال نداشت و بخصوص به این دلیل که با تشدید نبردهای طبقاتی بورژوازی بیش از پیش به دامن اعیان و اشراف فئودالی می‌افتاد، زیرا منافع طبقاتی خود، یعنی حق مالکیت خصوصی را با منافع آنها همسنگ می‌شمرد. از جمله باید از سهام‌داران بورژوا روزنامه‌ی *راین نوین* یاد کرد که به دلیل تجربیات گذشته‌ی خود با مواضع لیبرال روزنامه‌ی *راین* از آن حمایت می‌کردند. اما چندی نگذشت که اهداف سیاسی آن‌را مغایر با منافع طبقاتی خود دیدند و حمایت مالی خود را قطع کردند.^۱ البته واکنش بورژوازی لیبرال برای مارکس غیره منتظره نبود، زیرا وی قبلاً در بررسی قوانین اساسی دولت‌های مدرن به این نتیجه رسیده بود که بورژوازی با اعیان و اشراف فئودالی بر سر حق مالکیت خصوصی توافق و آن‌را به یک امر مقدس تبدیل کرده است. از جمله می‌توان به نامه‌ی مارکس به انگلس ارجاع داد که به شرح زیر از بورژوازی لیبرال توهم زدایی می‌کند:

«همه‌ی مردم از بحث در مورد مسائل اجتماعی همچون طاعون می‌ترسند؛ به این می‌گویند فتنه افکنی. من زیباترین روش‌های سخنوری را به هدر داده‌ام، تمامی دیپلماسی ممکنه را عرضه کرده‌ام، اما همیشه پاسخ‌های متزلزلی گرفته‌ام (...). قضیه اصولاً از این قرار است که این بورژوازی رادیکال اینجا نیز ما را به عنوان دشمنان اصلی خود در آینده

^۱ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۵۳): Marx und die „Neue Rheinische Zeitung“ - ۱۸۴۸ - ۱۸۴۹, Erschienen im Züricher „Sozialdemokrat“, ۱۳. März ۱۸۸۴, Nr. ۱۱, Die Rede, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Die Revolution von ۱۸۴۸ - Auswahl aus der „Neuen Rheinischen Zeitung“, Bd. ۸, S. ۲۹ff., Berlin (ost), S. ۳۲f.

می‌بیند و نمی‌خواهد تسلیحاتی را در دست ما بگذارد که ما آن‌ها را به زودی علیه خودش برگردانیم.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس نه برای بورژوازی توجیه ایدئولوژیک می‌تراشد، نه برای آن رسالت تاریخی جهت رشد نیروهای مولد سرمایه قائل می‌شود و نه انقلاب بورژوایی را حسن ختام نبردهای طبقاتی جهت رهایی طبقه‌ی کارگر می‌شمارد.

از آن پس که صندوق مالی روزنامه‌ی *راین نوین* خالی شد، مارکس بخشی از ارث پدری خود را فروخت که ادامه‌ی انتشار آن‌را ممکن سازد. وی همچنین به عنوان سردبیر این روزنامه کاملاً مصمم بود. به این عبارت که وی همه‌ی مطالب را تصحیح و محتوای آن‌ها را با خطوط مانیفست حزب کمونیستی تنظیم می‌کرد. انگلس بعدها فعالیت سردبیری مارکس را به عنوان "دیکتاتور بلامنازع" ستایش می‌کند.^۲ به این ترتیب، روزنامه‌ی *راین نوین* در کوتاه‌ترین مدت ممکنه به سطح ارگان اصلی انقلاب آلمان ارتقا یافت. از آنجا که مقالات این روزنامه و همچنین مانیفست حزب کمونیستی در زمان انقلاب آلمان نوشته شده اند، در نتیجه قابل درک است که چرا مارکس اینجا چشم‌انداز مثبت انقلاب پرولتری را برجسته می‌کند. به این صورت که رشد آزاد و امنیت معاش فردی را ضرورت رهایی همگانی می‌خواند. وی همچنین کارگران مزدی را تشویق به نبرد طبقاتی می‌کند و پیروزی انقلاب را "حتمی" می‌شمارد، تا هویت طبقاتی و اعتماد به نفس طبقه کارگر را تقویت و تشدید کند و به نبرد طبقاتی دامن بزند.^۳

^۱ Karl Marx/Friedrich Engels (۱۹۴۹): Briefwechsel, Bd. I, Berlin (ost), S. ۱۲۰, zit. n. Hager, Kurt (۱۹۵۳): Einleitung, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Die Revolution von ۱۸۴۸, S. ۵ff., Bücher des Marxismus – Leninismus, Bd. ۸, Berlin (ost), S. ۶

^۲ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۵۳): Marx und die „Neue ... ebd., S. ۳۲۴.

^۳ Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۹): Manifest ..., ebd., S. ۴۷۴, ۴۸۲

بنابراین آثار مارکس از این دوره را باید در متن انقلاب آلمان در نظر داشت و آن‌ها را نباید به درک ساده، سطحی و مثبت‌گرای وی از مسیر نبردهای طبقاتی نسبت داد. انگاری که مارکس یک دیدگاه دترمینیستی نسبت به روند تاریخ داشته و آپریور، یعنی بدون شواهد تجربی جوگیر نتایج انقلاب آلمان شده است. از منظر تئوری انتقادی و انقلابی مارکس پیروزی طبقه‌ی کارگر مشروط به خودآگاهی پرولتاریا می‌شود. ما اینجا با فعالیت سوژکتیو و با دیالکتیک و نه با یک رابطه‌ی مکانیکی میان هستی و آگاهی مواجه هستیم، زیرا هر کسی که به بردگی کار مزدی تن داده است و استثمار می‌شود، الزاماً کمونیست نیست. در واقعیت کارگران مزدی همواره با اشکال دینی، فلسفی و ایدئولوژیک مواجه هستند که طبقه‌ی حاکم آن‌ها را در یک متن مشترک تاریخی و فرهنگی و جهت انفعال آن‌ها پدید آورده است. ما اینجا با قدرت سوژکتیو حاکمیت مواجه هستیم که به قدرت ابژکتیو بورژوازی موضوعیت می‌بخشد و مناسبات ازخودبیگانه‌ی نظام سرمایه‌داری را توجیه می‌کند، در حالی که از سوی دیگر، منجر به تفرقه‌ی خودکرده و انفعال طبقه‌ی کارگر می‌شود.

پیدااست که مارکس در جوار خودآگاهی پرولتاریا، دغدغه‌های سیاسی نیز داشت. دولت پروس توسط یک نظام سلطنتی اداره می‌شود، در حالی که در غیاب یک دولت متمرکز حدود ۳۰۰ اعیان و اشراف فئودالی بر گستره‌ی کشور آلمان حکم می‌راندند و لذا از تأسیس یک دولت قدرتمند و متمرکز دموکراتیک ممانعت می‌کردند. از آن‌جا که در رأس این ارتجاع فئودالی اشراف و اعیان هوهن‌زولرن قرار داشتند،^۱ در نتیجه مارکس یک ردیف از مقالات خود را به نقد مواضع ضد انقلابی

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۵): Die Taten des Hauses Hohenzollern, in: NRhZ vom ۱۰. Mai ۱۸۴۹, Nr. ۲۹۴, in: MEW, Bd. ۶, S. ۴۷۷f., Berlin (ost), S. ۴۷۷f.

این خاندان اختصاص داد. به این عبارت که مارکس شکل دموکراتیک دولت را جهت تشدید همبستگی پرولتاریا و توفیق نبردهای طبقاتی حیاتی می‌شمرد. وی در تلاش برای سرنگونی نظام سلطنتی پروس و اتریش و استقرار یک نظام جمهوری بود، تا این که بلافاصله پس از سرنگونی اعیان و اشراف فتودالی، نبردهای طبقاتی را علیه بورژوازی بشوراند و در همبستگی با طبقه‌ی کارگر فرانسه به یک جنگ جهانی علیه روسیه تزاری دامن بزند. کشور روسیه از این لحاظ اهمیت سیاسی داشت، زیرا قوای نظامی تزاری از سال ۱۸۱۵ میلادی نقش ژاندارم اروپا را به عهده گرفته و تبدیل به یک سنگر مستحکم در دفاع از حکومت‌های فتودالی کشورهای غربی اروپا شده بود. از این بابت مارکس یک سری از مقالات خود را به تحلیل نقش ضدانقلابی روسیه اختصاص داد. از جمله باید از مقالات وی در نقد دخالت قوای تزاری در نبردهای طبقاتی پراگ، وین و پاریس یاد کرد. سرانجام مارکس در اواخر سال ۱۸۴۸ میلادی به این نتیجه رسید که اصول دموکراتیک در اقصا نقاط آلمان رایج شده و پرولتاریا در راس نیروهای انقلابی قرار گرفته است. اینجا باید به مقاله‌ی وی در مورد نقش انقلاب ژوئن ۱۸۴۸ میلادی در برلین اشاره کرد که به گفته‌ی مارکس یک انقلاب پرولتری علیه بورژوازی آلمان بود. به این ترتیب، در اواخر ماه فوریه ۱۸۴۹ میلادی و در مناطق جنوب غربی پروس و در ایالت‌های کوچک و متوسط آلمان، مطالباتی برای آزادی مطبوعات و تجمعات، ایجاد دادگاه‌های مستقل، تشکیل مجلس مؤسسان و تصویب قانون اساسی مدرن مطرح شدند که مارکس در یک ردیف از مقالات خود به تشریح انتقادی آن‌ها می‌پردازد. با استناد به این مقالات به درستی روشن می‌شود که مارکس هیچ ضرورت تاریخی را برای تشکیل یک حکومت بورژوایی جهت رشد نیروهای مولد سرمایه در نظر نداشته است. موضوع اصلی انقلاب برای وی غلبه بر دوران منحن گذشته و رهایی

پرولتاریا از آن مناسبات ازخودبیگانه بوده که طبقه‌ی حاکم فئودالی در همدستی با بورژوازی بر طبقه‌ی کارگر تحمیل کرده است.

بنابراین روزنامه‌ی *راین نوین* نه تنها از مطالبات انقلابی دفاع می‌کرد و به هیجان نبردهای طبقاتی دامن می‌زد، بلکه دبیران این روزنامه و همچنین مارکس مستقیماً در جنبش انقلابی کارگران شرکت داشتند، مقاومت را سازماندهی و در تجمعات اعتراضی سخنرانی می‌کردند. در حالی که مارکس تأکید بر مسلح شدن مردم داشت، هیئت تحریریه‌ی روزنامه‌ی *راین نوین* به هشت تفنگ و ۲۵۰ گلوله مجهز و آماده به نبرد مسلحانه بود.^۱ این مسئله به خصوص از این زاویه حائز اهمیت است، زیرا برخی از زندگی‌نامه نویسان تنها تحصیلات و فعالیت تئوریک مارکس را برجسته می‌کنند، در حالی که وی یک خوی بسیار سرکش، قاطع و پیکار را داشته است. به احتمال زیاد وی به همین دلایل نیز به ائتلاف‌های سیاسی، راه‌حل‌های میانی و پیروزی‌های ناتمام تن نمی‌داد و همواره به نبردهای طبقاتی و به تضادهای بورژوازی با اعیان و اشراف فئودالی دامن می‌زد. برای نمونه زمانی که نزاع پارلمان فرانکفورت با دولت پروس بر سر حق دریافت مالیات بالا گرفت و نمایندگان فرانکفورت فراخوان به نافرمانی مدنی و ممانعت از پرداخت مالیات به دولت دادند،^۲ مارکس در یک مقاله‌ی پرشور "نافرمانی مدنی" را "مقاومت منفعل" و ناکافی خواند و جهت رفع نیازهای عمومی و ممانعت از ضدانقلاب فراخوان به تشکیل یک "دیکتاتوری پر انرژی" جهت تشکیل یک دولت انتقالی داد.^۳ بورژوازی اما منافع خود را در

^۱ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۵۳): Marx und ... ebd., S. ۳۷

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۵): Kein Steuern mehr!!!, in: NRhZ vom ۱۷. November ۱۸۴۸, Nr.

۱۴۵, in: MEW, Bd. ۶, S. ۳۰, Berlin (ost), S. ۳۰

^۳ Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۹): Die Krisis und die Konterrevolution, in: NRhZ vom ۱۴.

September ۱۸۴۸, Nr. ۱۰۲, in: MEW, Bd. ۵, S. ۴۰۱f, Berlin (ost), S. ۴۰۲

تشدید مشاجره با اشراف و دربار نمی‌دید و لذا توسط قوانین مصوبه‌ی پارلمانی منافع آن‌ها را نیز لحاظ می‌کرد.^۱

تحت شرایط موجود و به خصوص به دلیل ضعف بورژوازی موجی از ضدانقلاب‌ها در اروپا در راه بود که در اوایل ماه نوامبر ۱۸۴۸ مسلادی در وین آغاز شد. مارکس در یک مقاله به این مناسبت بورژوازی را به شدت به باد انتقاد گرفت و آن‌را دژخیم و ابزار سیاسی اشراف درباری خواند و به شرح زیر بر حق مقاومت در برابر ضدانقلاب تأکید کرد:

«سلاخی‌ها از روزهای ژوئن و اکتبر و مراسم خسته‌کننده‌ی قربانیان از فوریه و مارچ تا کنون بی ثمر مانده‌اند، این کانیبالیسم خود ضدانقلاب است که مردم را متقاعد می‌کند که تنها یک وسیله وجود دارد تا امواج کشنده‌ی جامعه قدیمی و امواج خونین زایمان جامعه جدید کوتاه، ساده و متمرکز گردند، تنها یک وسیله وجود دارد - تروریسم/انقلابی»^۲

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس خشونت انقلابی را ابزار مقاومت در برابر ضدانقلاب می‌شمارد. وی استقرار یک دیکتاتوری قهار و ترور عوامل ضدانقلاب را حق مسلم مقاومت پرولتاریا جهت رهایی خود می‌خواند. ما این‌جا با اصول راسخ تئوری انتقادی و انقلابی مارکس مواجه می‌شویم. به این معنی که تئوری انتقادی و عمل‌گرای وی در مسیر نبردهای طبقاتی تسلیحات تجربی خود را می‌یابد، درحالی که پرولتاریا در جستجوی یک چنین تئوری انقلابی به عنوان تسلیحات تئوریک خود می‌باشد. تنها تحت این مناسبات، یعنی از وحدت دیالکتیکی آگاهی تجربی با آگاهی تئوریک پرولتاریا است که سوژه‌ی

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۵): Die Frankfurter Versammlung, in: NRhZ vom ۲۳. November ۱۸۴۸, Nr. ۱۵۰, in: MEW, Bd. ۶, S. ۴۳f., Berlin (ost), S. ۴۳f.

^۲ Marx, Karl (۱۹۵۹): Sieg der Konterrevolution zu Wien, in: NRhZ vom ۷. November ۱۸۴۸, Nr. ۱۳۶, in: MEW, Bd. ۵, S. ۴۵۵f., Berlin (ost), S. ۴۵۷

انقلابی متولد می‌شود و دست به تسخیر قدرت سیاسی می‌زند. به این ترتیب، پرولتاریا با اراده و آگاهی، یعنی سوبژکتیو جهان قدیمی را نفی و جهان موضوعیت‌یافته‌ی دیگری را پدید می‌آورد.

سرانجام انقلاب آلمان با اوج نبردهای طبقاتی در تاریخ ۱۸ مارس ۱۸۴۹ میلادی مواجه شد. از این پس پادشاه کشور پروس، فریدریش ویلهلم چهارم چنان تحت فشار سیاسی قرار گرفته که اعلام عقب‌نشینی کرد و در یک سخنرانی قول داد که با آزادی مطبوعات و اجتماعات و تصویب قانون اساسی مشروطه موافقت می‌کند. هم‌زمان قوای انتظامی کشور دست به ضدانقلاب زد که پس از ۱۳ ساعت مقاومت مسلحانه و جنگ و گریز خیابانی در برلین به نفع نیروهای انقلابی به پایان رسید. به این ترتیب، ارتش پروس از شهر به بیرون رانده شد و مقادیر زیادی سلاح و تجهیزات نظامی به دست مردم افتاد. اما از آن‌جا که بورژوازی لیبرال منافع آتی خود را در خطر می‌دید، در نتیجه همان‌گونه که مارکس به درستی پیش‌بینی کرده بود، به قوای ضدانقلاب پیوست. در رأس جناح لیبرال وزیر دارایی کابینه‌ی وقت، دیوید هانسه‌مان قرار داشت که با تأسیس "وزارت اقدام" در حال وساطت میان منافع بورژوازی با اشراف و اعیان فئودالی بود که حکایت از یک "مقاومت منفعل" و سیاست مماشات با طبقه‌ی حاکم درباری می‌کرد. اما از آن پس که مردم مسلح شدند و برلین را فتح کردند، هانسه‌مان سیاست خود را به کلی دگرگون کرد. وی هدف "وزارت اقدام" را تغییر داد و آن‌را "احیای اعتماد مخدوش شده" خواند و سرانجام نیت واقعی خود را با جمله‌ی معروفش به شرح زیر کاملاً افشا کرد:

«آقایان! در مورد مسائل مالی، آرامش خاتمه می‌یابد!»

از این پس مارکس در یک ردیف از مقالات خود که به نقد امواج ضدانقلاب می‌پردازند، به کرات از این نقل قول استفاده می‌کند و به شدیدترین شکل ممکنه به بورژوازی لیبرال می‌تازد. هم‌زمان یک حکومت نظامی بر کشور مستقر گشت و قوای انتظامی یک تهاجم گسترده را علیه جنبش کارگری و نیروهای انقلابی سازماندهی کرد، در حالی که سازمان‌های اطلاعاتی مطبوعات و افراد انقلابی را شناسایی و به طرز وحشیانه سرکوب کردند. اهداف اصلی ضدانقلاب توقیف روزنامه‌ی راین نوین و تبعید سردبیر آن شخصی به نام دکتر کارل مارکس با اتهام سرنگونی خشونت‌آمیز سلطنت و کابینه‌ی حاکم به منظور ایجاد یک جمهوری سوسیالیستی بود. از این پس کلیه‌ی نامه‌ها به آدرس دفتر هیئت تحریریه‌ی روزنامه‌ی راین نوین توقیف شدند و در حالی که مقامات سانسور دولتی این روزنامه را "منفورترین روزنامه" و "تنگ‌نامه" می‌خواندند، سرویس مخفی کشور دستور اخراج مارکس از امپراتوری پروس را در تاریخ ۱۱ مه ۱۸۴۹ صادر کرد و به اجرا گذاشت. از آنجا که انتشار روزنامه‌ی راین نوین غیرممکن و مارکس به فرانسه تبعید شده بود، آخرین شماره‌ی آن در تاریخ ۱۹ مه ۱۸۴۹ در خفا و با جوهر سرخ منتشر شد که با مخاطبان خود به شرح زیر وداع کند:

«در نهایت ما به شما قبل از هر کودتا در شهر کلن هشدار می‌دهیم. با توجه به وضعیت نظامی شهر کلن، شما ناامیدانه شکست خواهید خورد. شما در شهر البرفلد دیدید که چگونه بورژوازی کارگران را به سوی آتش راند و سپس به آن‌ها به منفورترین شکل خیانت کرد. وضعیت محاصره‌ی شهر کلن کلیت استان راین را تضعیف می‌کند و وضعیت محاصره پیامد ضروری هرگونه قیام شما در این لحظه خواهد بود. پروس‌ها از آرامش شما ناامید خواهند شد. دبیران "روزنامه‌ی راین نوین" در حین وداع از مشارکت مصمم شما تشکر می‌کنند. حرف آخر ما در همه جا و

همیشه خواهد بود: *رهایی طبقه کارگر!* هیئت تحریریه‌ی "روزنامه‌ی راین نوین"^۱.

به این ترتیب، ماجرای رادیکال‌ترین روزنامه‌ی انقلاب آلمان رقم خورد. در ماه مه ۱۸۴۹ میلادی *روزنامه‌ی راین نوین* حدود ۶۰۰۰ آبوننه داشت و پس از *روزنامه‌ی کلن* که منافع بورژوازی و محافظه‌کاران را نمایندگی می‌کرد، بالاترین تیراژ را داشت.

در اواسط ماه ژوئن ۱۸۴۹ میلادی مارکس از پاریس به لندن نقل مکان کرد و آنجا مشغول به نقد *اقتصاد سیاسی* شد.^۲ وی در پراکسیس انقلاب آلمان مصداق تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی از کتاب *ایدئولوژی آلمانی* را تجربه کرد. به این معنی که حرکت ماتریالیستی جامعه‌ی بورژوایی توسط آگاهی و اراده، یعنی سوبژکتیو به پیش رانده می‌شود و بنابراین پیروزی پرولتاریا و استقرار سوسیالیسم یک پروژه‌ی باز سیاسی است که بستگی به توازن قوا دارد. اینجا قدرت یکی، نشانه‌ی ضعف طرف متقابل است. بنابراین پیروزی انقلاب اجتماعی خودبخودی، اجتناب‌ناپذیر، مقدر و یا به صورت راهی به سوی یک سرنوشت محتوم میسر نمی‌شود.

نتیجه:

از آن پس که مارکس از هگلی‌های چپ فاصله گرفت و با استناد به مقوله‌ی "حق مالکیت خصوصی" به ماهیت متضاد جهان وارونه‌ی بورژوایی پی برد، هیچ گاه به دنبال تغییر شکل نظام سرمایه‌داری نبود. ما در مقالات وی در *روزنامه‌ی راین نوین* و *مانیفست حزب کمونیستی*

^۱ Die Redaktion der „Neuen Rheinischen Zeitung“ (۱۹۷۵): An die Arbeiter Kölns, in: NRhZ vom ۱۹. Mai ۱۸۴۹, Nr. ۳۰۱, in: MEW, Bd. ۶, S. ۵۱۹, Berlin (ost), S. ۵۱۹

^۲ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۵۳): Marx und ... ebd., S. ۳۸

و همچنین در آثاری که وی بعدها نوشت، اصولاً مقوله‌هایی مانند "رسالت تاریخی بورژوازی جهت رشد نیروهای مولد"، "ساختار نیمه فئودال نیمه سرمایه‌داری"، "انقلاب دو مرحله‌ای"، "تمایز بورژوازی ملی از بورژوازی کمپارادور"، "مبارزه‌ی ضدامپریالیستی"، "راه رشد غیرسرمایه‌داری"، "سرمایه‌داری نامتعارف"، "سرمایه‌داری غارتگر و نتولیرالیستی" نمی‌یابیم. بنابراین موضوع نقد مارکس نه شکل سرمایه‌داری، بلکه نقد ماهیت سرمایه‌داری است که با وساطت قانون ارزش، نیروی کار را تبدیل به کالا کرده، طبقه‌ی کارگر را به بردگی مزدی و کار از خودبیگانه‌کشیده، پرولتاریا را سلب‌موضوعیت و از قوای ماهوی و حسی‌اش محروم کرده است، در حالی که سرمایه‌دار محصول کار از خودبیگانه‌ی پرولتاریا را به حق مالکیت خصوصی خود در می‌آورد، طبقه‌ی کارگر را به سطح حیوان تنزل می‌دهد و کارگران مولد را به انقیاد محصول کارشان، یعنی سرمایه و کالا می‌کشد.

از سوی دیگر، موضوع نقد مارکس از مناسبات از خودبیگانه‌ی جامعه‌ی بورژوازی، تکامل سوژه‌ی انقلابی است. یعنی از آن زمان که "بند ناف" پرولتاریا از ابزار تولید گسسته می‌شود و نیروی کار شکل کالایی به خود می‌گیرد، سوژه‌ی واقعی نیز آزاد می‌گردد که البته فعالیت تئوریک وی به سوی تثبیت خودآگاهی طبقه‌ی کارگر از طریق تکامل یک تئوری انتقادی و انقلابی سمت می‌گیرد. از آنجا که مارکس رهایی انسان را یک امر عاجل اجتماعی می‌شمارد، در نتیجه فراروی از نظام سرمایه‌داری و تدارک انقلاب اجتماعی را در رأس فعالیت سیاسی خود قرار می‌دهد. اینجا به درستی روشن می‌شود که چرا مارکس حدود ۱۸۰ سال پیش برای استقرار سوسیالیسم مبارزه می‌کرد، در حالی که مارکسیست‌ها تا هم اکنون معطوف به رشد نیروهای مولد سرمایه و توفیق رسالت

تاریخی بورژوازی هستند که سرمایه‌داری پس از یک بحران عمیق اقتصادی خودبخودی به سوی سوسیالیسم صعود کند.

نکته‌ی بعدی رابطه‌ی مارکس با دموکراسی است. انتقاد وی به نظام لیبرالیستی از این منظر وارد می‌آید که حق مالکیت خصوصی مانع دموکراسی می‌شود و لذا طبقه‌ی کارگر را از حق مسلم رهایی از بردگی کار مزدی و مناسبات ازخودبیگانه محروم می‌کند. به این معنی که مارکس فراروی از جهان وارونه‌ی بورژوایی را حق مسلم پرولتاریا می‌خواند و لذا نه تنها برای طبقه‌ی کارگر حق انقلاب قائل می‌شود، بلکه تدارک یک دیکتاتوری پرانرژی و تروریسم انقلابی را جهت ممانعت از دیکتاتوری بورژوایی، یعنی ممانعت از استقرار فاشیسم مجاز می‌شمارد. اما مواضع رادیکال مارکس در برابر نظام پارلمانی لیبرال به معنی توجیه یک فلسفه‌ی سیاسی سوسیال داروینیستی که ما از احزاب و سازمان های مارکسیست لنینیست می‌شناسیم، نیست. به این صورت که یک اقلیت مسلح تحت لوای پیشروان پرولتاریا بر جنبش انقلابی کارگران مسلط شود، قدرت سیاسی را مصادره‌ی حزبی کند، یک نظام تک حزبی و حزب دولتی تشکیل بدهد، مطبوعات آزاد و جامعه‌ی مدنی را ممنوع و رقبا و مخالفان سیاسی خود را منهدم کرده و سپس به بهانه‌های رسالت ناتمام تاریخی بورژوازی، ضرورت رشد نیروهای مولد سرمایه ملی و برق‌رسانی به اقصا نقاط کشور، پرولتاریا را به ذلت سرمایه‌داری دولتی و کار ازخودبیگانه بکشد.

تمامی فجایع که ما در کشورهای موسوم به "سوسیالیست" در یک قرن اخیر تجربه کرده‌ایم، نه ارتباطی با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس دارند و نه منجر به رهایی طبقه‌ی کارگر از مناسبات ازخودبیگانه‌ی نظام سرمایه‌داری شده‌اند. سرچشمه‌ی تئوریک این فجایع تاریخی را می‌توان به راحتی در آثار متأخر انگلس یافت و تنها با استناد به مغالطه

های ایدئولوژیک وی است که فلسفه‌ی سیاسی احزاب و سازمان‌های مارکسیست لنینیست متکامل شده است که عاقبت آن هم چیز دیگری به غیر از انحطاط جنبش کمونیستی در حال حاضر نیست.

منابع:

Die Redaktion der „Neuen Rheinischen Zeitung“ (۱۹۷۵): An die Arbeiter Kölns, in: NRhZ vom ۱۹. Mai ۱۸۴۹, Nr. ۳۰۱, in: MEW, Bd. ۶, S. ۵۱۹, Berlin (ost)

Engels, Friedrich (۱۹۵۳): Marx und die „Neue Rheinische Zeitung“ - ۱۸۴۸ - ۱۸۴۹, Erschienen im Züricher „Sozialdemokrat“, ۱۳. März ۱۸۸۴, Nr. ۱۱, Die Rede, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Die Revolution von ۱۸۴۸ - Auswahl aus der „Neuen Rheinischen Zeitung“, Bd. ۸, S. ۲۹ff., Berlin (ost)

Engels, Friedrich (۱۹۵۷): Briefe - Engels am Marx in Paris (۲۰. Jan. ۱۸۴۵), in: MEW, Bd. ۲۷, Berlin (ost)

Hager, Kurt (۱۹۵۳): Einleitung, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Die Revolution von ۱۸۴۸, S. off., Bücher des Marxismus – Leninismus, Bd. ۸, Berlin (ost)

Hegel, G. W. F. (۲۰۱۲): Phänomenologie des Geistes, Werke Bd. ۳, Suhrkamp Verlag

Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft und Revolution und die Entstehung der Geschichte der Theorie, ۸. Auflage, Frankfurt am Main

Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost)

Marx, Karl/Engels, Friedrich (١٩٥٨): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ٣, S. ٩f., Berlin (ost)

Marx, Karl (١٩٧٧): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ١٨٤٤, in: MEW, EB I, S. ٤٦٥ff., Berlin (ost)

Marx, Karl / Engels, Friedrich (١٩٥٩): Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW, Bd. ٤, S. ٤٥٩ff., Berlin (ost)

Marx, Karl / Engels Friedrich (١٩٥٩): Zirkular gegen Kriege, in: MEW Bd. ٤, S. ٣ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (١٩٥٩): Das Elend der Philosophie, in: MEW, Bd. ٤, S. ٦٣ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (١٩٧٥): Lohnarbeit und Kapital, in: MEW, Bd. ٦, S. ٣٩٧ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (١٩٧٥): Die Taten des Hauses Hohenzollern, in: NRhZ vom ١٠. Mai ١٨٤٩, Nr. ٢٩٤, in: MEW, Bd. ٦, S. ٤٧٧f., Berlin (ost)

Marx, Karl (١٩٧٥): Kein Steuern mehr!!!, in: NRhZ vom ١٧. November ١٨٤٨, Nr. ١٤٥, in: MEW, Bd. ٦, S. ٣٠, Berlin (ost)

Marx, Karl (١٩٥٩): Die Krisis und die Konterrevolution, in: NRhZ vom ١٤. September ١٨٤٨, Nr. ١٠٢, in: MEW, Bd. ٥, S. ٤٠١f, Berlin (ost)

Marx, Karl (١٩٧٥): Die Frankfurter Versammlung, in: NRhZ vom ٢٣. November ١٨٤٨, Nr. ١٥٠, in: MEW, Bd. ٦, S. ٤٣f., Berlin (ost)

Marx, Karl (١٩٥٩): Sieg der Konterrevolution zu Wien, in: NRhZ vom ٧. November ١٨٤٨, Nr. ١٣٦, in: MEW, Bd. ٥, S. ٤٥٥f., Berlin (ost)

اسطوره‌ی مارکس و انگلس - سرنوشت آثار مارکس در دستان انگلس متأخر^۱

از حدود یک قرن و نیم پیش جنبش کمونیستی تحت تأثیر اسطوره قرار گرفته است. همان گونه که روز و روزگاری "داستان‌های خوب برای بچه‌های خوب" ارائه می‌شد، ما نیز تا هم‌اکنون با "اسطوره‌های خوب برای جوجه کمونیست‌های خوب" سر و کار داشته‌ایم. این اسطوره‌ها از فعالیت مشترک سیاسی و تئوریک مارکس و انگلس گزارش می‌دهند. انگاری که ما اینجا با یک دوقلوی سیامی، یعنی با یک روح در دو کالبد مواجه هستیم و انگاری که مارکس و انگلس در یک فعالیت مشترک، تئوری "سوسیالیسم علمی" را متکامل کرده‌اند. از این منظر یک حرکت صرف ماتریالیستی به ذات تاریخ منسوب می‌شود که انگاری تحت رهبری لنین، استالین و مائو به "سوسیالیسم علمی" منتهی شده و اگر احياناً اشکالی در مصداق تاریخی این تئوری بوده، توسط این رهبران لایق و مغزهای متفکر جنبش کمونیستی برطرف شده است. بدین ترتیب، آینده‌ی ملت‌های دیگر نیز ظاهراً از پیش معین شده است، زیرا سرنوشت محتوم آن‌ها پس از گذار از فئودالیسم و چیرگی بر امپریالیسم همین تجربیات "سوسیالیسم علمی" است. از این پس، "راه رشد غیرسرمایه‌داری" تبدیل به سیاست توسعه‌ی نیروهای مولد سرمایه‌ی

^۱ من مضمون این مقاله را در یک سمینار با عنوان "اسطوره‌ی مارکس و انگلس" در تاریخ ۱۴ دسامبر ۲۰۲۵ در اتاق کلاب‌هاوس "پراکسیس انقلاب اجتماعی" ارائه کردم!

دولتی می‌شود و ذات ماتریالیستی تاریخ جامعه را به سوی سطح بالاتر سوسیالیسم می‌راند.

از جمله باید از تأسیس یک صنعت فرهنگ در شوروی سخن گفت که توسط تبلیغات دولتی از وقایع انقلاب اکتبر یک اسطوره ساخت، تا این که جنبش کمونیستی جهانی را به سلطه‌ی ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم بکشد. از این منظر، انقلاب اکتبر نه یک نقطه‌ی عطف تاریخی، بلکه اصولاً آغاز تاریخ محسوب می‌شود و به همین دلیل نیز لنین اینجا به عنوان رهبر این انقلاب نقش یک خدا بشر را به خود می‌گیرد که سمبل آن جسد مومیایی شده‌ی وی در کعبه‌ی مارکسیست لنینیست‌ها در قلب مسکو است. بنابراین ردیف کردن مارکس، انگلس، لنین، استالین و مائو در پلاکاردهای رنگی برای ترویج این اسطوره است. به این ترتیب، در اقصا نقاط جهان کاریکاتورهای مسخره‌ی لنین، استالین، مائو و همچنین تروتسکی ظهور کردند که با تشکیل احزاب و سازمان‌های لنینیستی در ترویج اسطوره‌ی انقلاب اکتبر سهیم شوند. روش آن‌ها نمونه‌برداری از انقلاب اکتبر - و در پیروی از لنین - ورد زبان‌شان "تحلیل مشخص از شرایط مشخص" بود. انگاری که اینجا تاریخ نقش سوژه را به خود گرفته و حکم قطعی خود را صادر کرده است و همه باید به حقیقت مطلق "سوسیالیسم علمی" اذعان کنند.

اینجا باید فرهنگ سیاسی و شکل سازماندهی احزاب مارکسیست لنینیست را نیز در نظر داشت که از سوسیال داروینیسم بلشویکی وام گرفته شده است. از این منظر، شرط بقای سیاسی در انهدام رقبا و مخالفان حزبی، سرکوب جامعه‌ی مدنی و ممنوعیت آزادی مطبوعات خلاصه می‌شود که البته آغشته به یک فرهنگ سیاسی افراطی نیز است که فحاشی، تخطئه، تخریب و فعالیت اطلاعاتی را نیز موجه می‌کند. انگاری که ذات ماتریالیستی تاریخ کلیت جهان آفرینش را پدید آورده و

به سوی یک هدف مشخص هدایت می‌کند و هر کس که این "حقیقت مطلق" را انکار کند، رویونیست، اپورتونیست، آنارشیکست، سندیکالیست، رفرمیست، ضد انقلاب، عامل امپریالیسم و صهیونیسم و یا نفوذی سازمان‌های مخوف اطلاعاتی مانند سیا و موساد است. بنابراین از منظر سوسیال داروینیسم راه برای هر گونه انتقادی مسدود و حکم حذف فیزیکی هر منتقدی از پیش صادر شده است.

این‌جا بلافاصله پرسش مطرح می‌شود که چرا شرایط بحرانی در ایران و خاورمیانه که بدون تردید یک دگرگونی انقلابی را می‌طلبد، نیاز به این گونه روش‌های سازماندهی و فرهنگ سیاسی دارد؟ چرا دگرگونی انقلابی که البته یک امر آگاهانه و منتهای، یعنی در دستور فعالیت سیاسی قرار گرفته است و مشمول زمان و مکان می‌شود، باید با رجوع به اسطوره که البته فراتاریخی و نامتناهی است، مواجه شود؟

مارکس نیز با این نوع از پرسش‌ها در دوران تحصیلاتش مواجه بود، زمانی که به دیالکتیک تئوری و پراکسیس پرداخت. وی در رساله‌ی دکترایش می‌پرسد که چرا افلاطون برای تشریح دولت که البته تشکیل آن یک امر ضروری است، از اسطوره و نمونه‌های تصویری استفاده می‌کند؟ چرا افلاطون از سقراط اسطوره‌ی خردمندی می‌سازد و وی را فیلسوف مرگ، عشق و مرجع حقیقت مطلق می‌خواند؟ مارکس اینجا به این نتیجه می‌رسد که افلاطون از تشریح ضرورت تشکیل دولت ناتوان است و لذا به اسطوره متوسل می‌شود که عواقب مثبت تفکر خود را برای عوام قابل قبول سازد. منتها اسطوره یک سری عواقب بسیار ناگوار در آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی پدید می‌آورد که مارکس این‌جا به شرح زیر بر آن‌ها تأکید می‌کند:

«آنجایی که واقعیت مطلق یک طرف و واقعیت مثبت و محدود طرف دیگر قرار می‌گیرد و در این حال اثر مثبت باید محفوظ بماند، آنجا تبدیل به رسانه می‌شود که در آن نور مطلق می‌تابد، آنجا نور مطلق خود را در محشر بازی رنگ‌ها می‌شکند و اثر نهایی و مثبت چیز دیگری را از خود معنی می‌دهد، در خود یک روحیه دارد که جهت این دگردیسی معجزه‌آسا است: تمامی کیهان یک جهان از اساطیر شده‌اند و هر پیکره یک معما است.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، اسطوره به صورت یک فیلتر رسانه‌ای چنان عمل می‌کند که تنها آثار مثبت و خوشایند از کلیت یک واقعیت متضاد و پیچیده را بازتاب می‌یابد. بنابراین استفاده از اسطوره منجر به بیماری شناخت و اختلال در آگاهی تئوریک می‌شود. هم‌زمان شکل ابزاری استفاده از اسطوره است که در پراکسیس سیاسی عواقب بسیار ناگوار به بار می‌آورد، زیرا به نظر افلاطون تنها از طریق اسطوره است که رابطه‌ی انسان خردمند با عوام وساطت می‌شود. اینجا انسان خردمند نقش سوژه (عنصر آگاه و علت) و عوام نقش ابژه (عنصر ناآگاه و معلول) را به خود می‌گیرند. منتها استفاده از اسطوره جهت هدایت عوام تنها تا زمانی کارساز است که عواقب ناگوار آن هنوز در پراکسیس بروز نکرده‌اند.

با وجودی که نقد انقلاب اکتبر و سحرزدایی از فلسفه‌ی سیاسی بلشویسم بیش از یک قرن قدمت دارد، اما عواقب اسطوره‌سازی از این واقعیه‌ی تاریخی پس از فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" به کلی عریان شدند. از آنجا که سوژه‌ی شناسا همواره در صدد حل تضاد خود با واقعیت موضوعیت‌یافته است، در نتیجه نه تنها اسطوره‌های مارکس،

^۱ Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenzen der demokritischen und epikurischen Naturphilosophie, in: MEGA I, ۱/۱, Berlin (ost), S. ۱۳۸

انگلس، لنین، استالین و مائو رنک باختند، بلکه کاریکاتورهای مسخره‌ی آنها نیز در اقصا نقاط جهان تبدیل به سرلشکرهای بی‌لشکر شدند. از این پس بسیاری از کادرهای احزاب و سازمان‌های مارکسیست لنینیست استعفا دادند، فعالان سیاسی چپ دچار بحران تئوریک و منفعل شدند، در حالی که انشعاب‌های حزبی و سازمانی در اردوگاه چپ بالا گرفت. همزمان تردیدهایی نیز در مورد تئوری انتقادی و انقلابی مارکس پدید آمدند. به این معنی که آیا مارکس دچار یک انحراف سیستمی تئوریک شده که ما عواقب آنرا در پراکسیس سیاسی تجربه می‌کنیم و یا این که تئوری انتقادی و انقلابی وی دچار تحریف، کلاهبرداری سیاسی و انحراف شده است؟ چرا تئوری وی که از نقد جابجایی سوژه با ابژه، یعنی از نقد اسطوره، دین، فلسفه و ایدئولوژی پدید آمده، در نهایت اشکال ایدئولوژیک به خود گرفته و در شکل مارکسیسم دچار جابجایی سوژه با ابژه شده است؟ تئوری انتقادی و انقلابی مارکس از کدام دالان‌های فکری گذشته که به عنوان مارکسیسم منجر به ازخودبیگانگی و انفعال سوژه‌ی واقعی، یعنی طبقه‌ی کارگر شده است؟ پیداست که تنها راه پاسخ به این پرسش‌ها سحرزدایی از منشأ این اساطیر، یعنی اسطوره‌ی مارکس و انگلس است.

این اسطوره به ما گزارش می‌دهد که انگلس نه تنها صمیمی‌ترین دوست مارکس و تنها فرد مورد اعتماد وی بود، بلکه هزینه‌ی زندگی وی و خانواده‌اش را نیز تمام و کمال تأمین می‌کرد. اما این اسطوره از مارکس یک آدم بی‌خیال و تنبل می‌سازد که انگاری یک روز هم سر کار نرفته، در حالی که انگلس تنها در شرایط بحرانی به مارکس و خانواده‌ی وی کمک مالی می‌کرد. مارکس فارغ‌التحصیل در رشته‌ی حقوق بود و می‌توانست رئیس دادگاه شود و یا حداقل مانند پدرش به وکالت بپردازد. وی پس از اتمام تحصیل همراه با برونو بائر به شهر بن نقل مکان کرد

که مانند وی در مقام استادی در دانشگاه تدریس کند. اما پس از تاجگذاری فریدریش چهارم، هگلی‌های چپ مانند: اشتراوس، روتنبرگ و فویرباخ از دانشگاه اخراج شدند و برونو بائر که حکم اخراج خود را نپذیرفت و به درسگفتارهای خود ادامه داد، با دخالت پلیس و با کتک از دانشگاه به بیرون رانده شد. از این پس مارکس به اجبار و تا اواخر عمر خود به روزنامه‌نگاری اشتغال داشت. وی مؤسس و سردبیر *روزنامه‌ی راین* و *روزنامه‌ی راین نوین* بود و در بسیاری از روزنامه‌های معتبر قلم می‌زد. برای نمونه می‌توان به نامه‌ی مارکس به کوگلمن از سال ۱۸۶۲ میلادی استناد کرد. اینجا مارکس درباره‌ی دلایل تأخیر انتشار جلد اول سرمایه به شرح زیر به وی گزارش می‌دهد:

«در سال ۱۸۶۱ به دلیل جنگ داخلی آمریکا، منبع اصلی درآمد خود از "نیویورک [دیلی] تریبون" را از دست دادم. همکاری من با این روزنامه تا هم اکنون به حالت تعلیق درآمده است. بنابراین مجبور شدم و مجبور هستم که انبوهی از کارهای جانبی را به عهده بگیرم تا از نقل مکان مستقیم همراه با خانواده‌ام به خیابان ممانعت کنم. من حتا تصمیم گرفته بودم که "پراکتیسین" شوم و قرار بود در ابتدای سال آینده در دفتر راه‌آهن استخدام شوم. آیا باید آنرا خوش‌شانسی و یا بدشانسی بخوانم؟ دست‌خط ناخوانای من منجر به عدم استخدام من شد. بنابراین می‌بینید که برای من زمان کوتاهی و آرامش کمی برای کارهای تئوریک باقی ماند. احتمالاً همین دلایل، آماده‌سازی نهایی برای چاپ را بیش از آنچه علاقه دارم به تأخیر می‌اندازد.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، منبع درآمد اصلی مارکس روزنامه‌نگاری، یعنی یک شغل بسیار آبرومند بوده است. بنابراین

^۱ Marx, Karl (۱۹۷۴): Briefe - Marx an Ludwig Kugelmann (۲۸.۱۲.۱۸۶۲), in: MEW Bd. ۳۰, S. ۶۳۹f., Berlin (ost), S. ۶۳۹f.

مارکس تنها در شرایط بحرانی و از طریق نامه‌های خود به تفصیل از هزینه‌های زندگی و بیماری خانواده‌ی خود به انگلس گزارش می‌داد، تا از وی کمک مالی بگیرد.

بنا بر اسطوره‌ی مارکس و انگلس تکامل تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی به فعالیت مشترک آن‌ها منسوب می‌شود. اما مارکس و انگلس از بدو فعالیت تئوریک خود، یعنی آن زمانی که به هگلی‌های چپ منسوب می‌شوند، پروژه‌های متفاوتی را دنبال می‌کردند، انگلس در پی تدارک یک مغلطه‌ی فلسفی از "وحدت وجود" در شکل ماتریالیستی آن بود که باید با ترکیب پانته‌ئیسم شلینگ، ایده‌آلیسم هگل و ماتریالیسم فویرباخ جهت تشریح انفعال سوژه آماده می‌شد، درحالی که مارکس با استناد به ماتریالیسم اپیکور و نقد رادیکال اشکال آسمانی و زمینی دین موضوع خودآگاهی سوژه را دنبال می‌کرد. البته مارکس و انگلس پس از دیداری که در پاریس داشتند، بر سر فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ به توافق رسیدند و در یک اثر مشترک با عنوان *خانواده‌ی مقدس* به نقد فلسفه‌ی هگلی‌های چپ و از جمله برونو بائر پرداختند. اما مقالات آن‌ها در این کتاب مستقل از یکدیگر منتشر شده‌اند. انگلس اینجا به صورت پیرو بی چون و چرای ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ به نظر می‌رسد، در حالی که مارکس فلسفه‌ی فویرباخ را نسبت به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل فقیر و غیرسیاسی می‌شمرد. لحظه‌ی بعدی مربوط به انتشار کتاب *ماکس اشتیرنر با عنوان تنها کس و مالکیتش* می‌شود. اینجا اشتیرنر انسان‌شناسی فویرباخ و کمونیسم مارکس را منسوب به ارواح خودساخته می‌کند، زیرا در امتداد دین مسیحیت انسان واقعی (خودخواه) را به انقیاد اهداف غیرانسانی می‌کشند و لذا منجر به استبدادی می‌شوند که از وضع موجود به مراتب هولناکتر است. انگلس پس از مطالعه‌ی این کتاب در نامه‌ای به مارکس بر فلسفه‌ی فویرباخ

پافشاری و به وی پیشنهاد می‌کند که انسان مورد نظر اشتیرنر از فرط خودخواهی راه دیگری به غیر از کمونیست شدن ندارد. نامه‌ای که مارکس در جواب انگلس می‌نویسد، مفقود شده است و لذا کشمکش تئوریک مارکس با انگلس به درستی قابل ارزیابی نیست. اما در یک نامه که انگلس به مارکس می‌نویسد، از پیشنهاد خود صرف نظر کرده و به ابرقدرت تئوریک مارکس تن می‌دهد.^۱

هم‌زمان مارکس مجموعه تزهایی درباره‌ی فویرباخ را به عنوان نقشه‌ی راه فعالیت تئوریک و سیاسی خود مدون کرد، بدون این‌که انگلس را از وجود آن‌ها با خبر سازد. از آن پس که مارکس به دلیل انتشار سلسله مقالات خود در روزنامه‌ی به پیش از فرانسه به بروکسل تبعید و حق اشتغال به روزنامه‌نگاری از وی سلب شد، فرصت را غنیمت شمرد که همراه با انگلس به تسویه حساب با افکار فلسفی گذشته‌ی خود بپردازد. به این صورت که انگلس نوشته‌ی خود را در اختیار مارکس گذاشت و وی نکات دترمینیستی آن را تصحیح و در متن کلی کتاب *ایدئولوژی آلمانی* ادغام کرد. ما این‌جا با نقد رادیکال ارواح هگلیستی مواجه می‌شویم که توسط فویرباخ، برونو بائر و اشتیرنر پدید آمده‌اند. آخرین اثر مشترک مارکس و انگلس *مانیفست حزب کمونیستی* است که در دوران انقلاب آلمان و به عنوان یک بیانیه‌ی سیاسی جهت تهییج طبقه‌ی کارگر و تشدید نبردهای طبقاتی منتشر شد. در تمامی این مدت انگلس به ابر قدرت تئوریک مارکس تن داد، تا این‌که آن‌ها پس از شکست انقلاب آلمان و نقل مکان به انگلستان، فعالیت تئوریک خود را مجزا کردند. مارکس به نقد *اقتصاد سیاسی* روی آورد، در حالی که انگلس مانند

^۱ مقایسه، فریدونی فرشید (۲۰۱۹): آنتی دورینگ یا آنتی مارکس - از پراکسیس نبرد طبقاتی و خودآگاهی پرولتاریا تا اسطوره‌سازی از روند تاریخ، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه‌ی ۷۱ ادامه، برلین

گذشته به تدارک یک مغلطه‌ی فلسفی از "وحدت وجود" در شکل ماتریالیستی آن پرداخت که به اصطلاح کاشف "فلسفه‌ی طبیعت" شود.

تفاوت اهداف تئوریک مارکس با انگلس اینجاست که موضوع اقتصاد اصولاً مربوط به زیست جامعه‌ی انسانی می‌شود. ما اینجا با پراکسیس مولد و با انسان به صورت سوژه‌ی درون‌ذاتی آن مواجه هستیم، در حالی فلسفه‌پردازی پیرامون "وحدت وجود" فرای هستی اجتماعی، آگاهی و اراده‌ی انسانی قرار می‌گیرد. از آن پس که دو تن از دانشمندان علوم طبیعی به نام‌های شوان و اشلایدن سلول را در اندام طبیعی کشف کردند و داروین نتایج کشفیات خود از تکامل طبیعت ناب را منتشر کرد، تفاوت نظری مارکس با انگلس پیرامون حرکت دیالکتیکی نیز به مراتب عریان‌تر از گذشته گشت.

از منظر مارکس حرکت دیالکتیکی با جدایی انسان از طبیعت ناب آغاز می‌شود. از این پس انسان تبادل مادی خود با طبیعت بیرونی را نه مانند موجودات دیگر غریزی، بلکه با آگاهی، اراده و تقسیم کار اجتماعی سازماندهی می‌کند. ما اینجا با دیالکتیک به عنوان یک حرکت سوبژکتیو از جامعه‌ی انسانی مواجه هستیم که محصول آن تمدن و تاریخ فرهنگی انسان است. در برابر حرکت طبیعت ناب (داروینیسم) تحت کنش‌ها و واکنش‌های فیزیکی، شیمیایی و ژنتیکی، یعنی قوانین ابژکتیو به وقوع می‌پیوندد و اینجا نه اثری از آگاهی، اراده و تقسیم کار اجتماعی است و نه تمدن و تاریخ فرهنگی پدید می‌آید. از آن‌جا که مارکس از مغلطه‌ی انگلس به خوبی با خبر بود، این مسئله را در سال ۱۸۶۲ میلادی به شرح زیر با وی در میان گذاشت:

«داروین که دوباره نگاهی به اثرش انداختم، منجر به تفریح من شد، وقتی که وی می‌گوید، تئوری "مالتوس" را همچنین برای گیاهان و حیوانات به

کار می‌برد (...) این باعث تعجب است که چگونه داروین تحت حیوانات و گیاهان جامعه‌ی انگلیسی خود را با تقسیم کاراش، رقابت، ادغام بازارهای جدید، "کشفیات" و جنگ مالتوسی را جهت بقا تشخیص می‌دهد. این "جنگ همه بر علیه همه‌ی" هابس است و هگل را در پدیدارشناسی به یاد می‌آورد، آن‌جا که جامعه‌ی بورژوایی به صورت "روحیه‌ی قلمرو حیوانی" است، در حالی که نزد داروین قلمرو حیوانات به صورت اندام جامعه‌ی بورژوایی تشریح می‌شود.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انتقال قوانین طبیعت ناب به جامعه‌ی انسانی منجر به تدارک یک کاریکاتور مسخره از مناسبات متضاد اجتماعی می‌شود. با وجودی که انگلس از نظریات انتقادی مارکس به خوبی با خبر بود، اما جهت یکسانی حرکت طبیعت ناب با حرکت جامعه‌ی انسانی دست به سوزهدزایی از دیالکتیک زد. به این صورت که وی سلول اندام طبیعی را جایگزین ایده در فلسفه‌ی ایده آلیستی هگل کرد و با یک بازگشت ارتجاعی به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی فویرباخ، نه تنها ماتریالیسم را به صورت مکانیکی و دشمنانه در برابر ایده‌آلیسم مستقر ساخت، بلکه پانته‌ئیسیم شلینگ را در یک شکل ظاهراً ماتریالیستی بازتولید کرد و سپس درمضمون "وحدت وجود" مدعی کشف "فلسفه‌ی طبیعت" شد. محصول مغلطه‌ی فلسفی انگلس یک درک دترمینیستی از حرکت به اصطلاح ابژکتیو تاریخ است که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب وی با عنوان *آنتی‌دورینگ* می‌یابیم:

«طبیعت، آزمون دیالکتیک است و ما باید در پیروی از آن اذعان کنیم که علوم مدرن طبیعی، حجم بسیار فراوان از مواد مادی را برای این آزمون ارائه داده و بدین ترتیب ثابت کرده است که در طبیعت، امور

^۱ Marx, Karl (۱۹۷۴): Briefe - Marx and Engels in Manchester (۱۸ juni ۱۸۶۲), in: MEW, Bd. ۳۰, S. ۲۴۸f., Berlin (ost), S. ۲۴۹

نهایتاً دیالکتیکی و نه متافیزیکی به پیش می‌رود.^۱ «خلاصه اینکه، مناسبات اقتصادی دوران‌ها؛ یعنی ساختار به خصوص اقتصادی جامعه، زمینه‌ی واقعی را می‌سازد، که بر اساس آن تمامی روبنا از نهادهای حقوقی و سیاسی، و همچنین انواع تصورات مذهبی، فلسفی و غیره‌ی هر دوره‌ی تاریخی نهایتاً قابل توضیح است. در این حالت، ایده‌آلیسم از آخرین پناهگاه خود، یعنی از درک تاریخ رانده شده؛ یک برداشت ماتریالیستی از تاریخ ارائه و راهی پیدا می‌شود که آگاهی انسان‌ها را از هستی آن‌ها توضیح دهد، به جای اینکه، مانند گذشته هستی انسان‌ها را از آگاهی آن‌ها توضیح دهد.»^۲

هر کسی که مضمون این نقل قول را بپذیرد، اسیر یک درک دترمینیستی از مسیر تاریخ می‌شود. انگاری که توسعه‌ی اقتصادی منجر به افزایش تعداد کارگران صنعتی خواهد شد و از آنجا که آگاهی آن‌ها مستقیماً از هستی مادی‌شان رشد می‌کند، لاجرم مسیر تاریخی نیز به سوی استقرار سوسیالیسم هموار می‌شود. بنابراین از منظر انگلس متأخر اصولاً دیگر نیازی به نقد دین، فلسفه و ایدئولوژی نیست که مناسبات متضاد اجتماعی را توجیه می‌کنند، زیرا وی آن‌ها را منسوب به ایده‌آلیسم و تأثیرشان بر هستی اجتماعی کارگران را به کلی انکار می‌کند. انگاری که با توفیق سیاست توسعه‌ی اقتصادی و رشد نیروهای مولد سرمایه، نقش مخرب دین، فلسفه و ایدئولوژی نیز خودبخودی منتفی می‌شود. انگاری که حرکت ماتریالیستی تاریخ حاوی یک ذات منطقی و محصول توسعه‌ی سرمایه‌داری لاجرم سوسیالیسم است. ما اینجا با عواقب سوژه‌زدایی از دیالکتیک مواجه هستیم که انگلس را به سوی توجیه حاکمیت بورژوازی می‌راند، در حالی که دیالکتیک از منظر هگل و مارکس به

^۱ Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Dühring, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ ff., Berlin (ost), S. ۲۲

^۲ Ebd., S. ۲۵

معنی نفی سوپژکتیو است و لذا آن را نمی‌توان به داروینیسیم نسبت داد. در حالی که هگل با عزیمت از "گوهر گندیده" (روح جهان فئودالی) به تکامل مفهوم ایده‌آلیستی دست می‌زند و توسط کار فکری واقعیت جدیدی را پدید می‌آورد، واقعیت جدید نزد مارکس توسط آن نوع از کار پدید می‌آید که با تفکر همراه است، یعنی کار موضوعیت‌یافته. بنابراین ما در هر دو حالت با انسان به عنوان سوژه مواجه هستیم که حرکت ناب داروینی فاقد آن است. از سوی دیگر، سوژه‌زدایی از دیالکتیک جامعه را تبدیل به جمعی از انسان‌های منفرد و تاریخ فرهنگی آن را انکار می‌کند. ما این‌جا با عواقب همان ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی مواجه هستیم که انگلس آن را از فلسفه‌ی فویرباخ وام گرفته است. به این معنی که انگلس در پیروی از فویرباخ یک عکس فوری از واقعیت می‌گیرد و هستی و آگاهی را مکانیکی به یکدیگر ربط می‌دهد که ما نقد آن را در تز هفتم مارکس از مجموعه تزهایی درباره‌ی فویرباخ به شرح زیر می‌یابیم:

«(...) فویرباخ نمی‌بیند که خود "روحیه‌ی دینی" یک محصول اجتماعی است و آن فرد مجرد که وی بررسی می‌کند، به یک شکل مخصوص از اجتماع تعلق دارد.»^۱

بنابراین مارکس در آثار خود همواره از دو مفهوم کلیدی "وساطت"^۲ و "اجتماعی‌شدن"^۳ استفاده می‌کند، تا نقش ایدئولوژی را بر افکار عمومی کارگران برجسته سازد. به این معنی که طبقه‌ی کارگر هستی مادی خود را با وساطت دین، فلسفه و ایدئولوژی در یک جامعه از انسان‌ها تجربه می‌کند و در جامعه‌ی انسانی ادغام می‌شود و لذا به دام بت‌انگاری کالا و

^۱ Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵f. und ۵۳۳f., Berlin (ost), S. V

^۲ Vermittlung

^۳ Vergesellschaftung

سرمایه افتاده و به انقیاد محصول کار خود و انفعال کشیده می‌شود. ما اینجا با اشکال متافیزیکی و با جابجایی سوژه با ابژه مواجه هستیم. به این صورت که پراکسیس مولد تحت مدیریت سرمایه‌دار برنامه‌ریزی و هدایت می‌شود. ما اینجا با یک شبکه‌ی پیچیده‌ی اجتماعی از تقسیم کار و تولید و توزیع کالایی مواجه هستیم که از بطن مناسبات متضاد آن سرمایه‌دار از قدرت اجتماعی خود آگاه می‌شود و به سرمایه‌ی شخصیت یافته ارتقا می‌یابد و پیداست که هر سرمایه‌دار نیز به نسبت سهم خود از سرمایه‌ی کلی اجتماعی در حاکمیت سیاسی مشارکت می‌کند.^۱ اینجا مارکس از جامعه‌ی بورژوازی به عنوان "سوژه" سخن می‌گوید که حرکت منطقی ارزش افزایی سرمایه را به صورت یک فعالیت آگاهانه بر ملا سازد.^۲ به این ترتیب، کارگران مزدی تحت همین مناسبات ازخودبیگانه استخدام، در تقسیم کار اجتماعی ادغام، دچار جابجایی سوژه با ابژه، یعنی ازخودبیگانگی و بت‌انگاری کالا و سرمایه می‌شوند. بنابراین نه بر اساس هستی مادی - آنطور که انگلس متأخر به صورت مکانیکی تشریح می‌کند -، بلکه بر اساس هستی اجتماعی است که آگاهی انسان‌ها معین می‌شود که ما مضمون آن‌را در کتاب مارکس با عنوان در مورد نقد اقتصاد سیاسی به شرح زیر می‌یابیم:

«روش تولید ماتریالیستی زندگی اصولاً روند زیست اجتماعی، سیاسی و روحیه را مشروط می‌کند. این آگاهی انسان‌ها نیست که هستی آن‌ها، بلکه هستی اجتماعی آن‌ها است که آگاهی آن‌ها را معین می‌کند.»^۳

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW Bd. ۲۵, Berlin (ost), S. ۲۰۵

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۳): Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۴۲, Berlin (ost), S. ۳۶

^۳ Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۱۳, S. ۱ ff., Berlin (ost), S. ۸f.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس اینجا رابطه‌ی هستی مادی و آگاهی را "مشروط"^۱ می‌خواند و تنها زمانی از مفهوم "تعیین"^۲ استفاده می‌کند که آگاهی را در ارتباط با هستی اجتماعی می‌سنجد. منظور وی این‌جا از هستی اجتماعی، مناسبات ازخودبیگانه‌ی جامعه‌ی بورژوازی و اقتصاد ملی هم‌آنانومی آن است که به صورت ایده‌ها و تاریخ فرهنگی طبقه‌ی حاکم بر جامعه‌ی بورژوازی حکمرانی می‌کنند. ما اینجا به درستی با عواقب سوزنده‌ی انگلس متأخر از دیالکتیک و عقب‌گرد ارتجاعی وی به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ آشنا می‌شویم که در تناقض با اصول تئوری انتقادی و انقلابی مارکس قرار می‌گیرند.

ماجرای اثر متأخر انگلس با عنوان *آنتی‌دورینگ* از این قرار بود که وی در یک ردیف از مقالات که در روزنامه‌ی به پیش منتشر شدند، به نقد نظریات اویگن دورینگ پرداخت و چندی بعد آن‌ها را در یک کتاب منظم و منتشر کرد. وی فصل اقتصاد سیاسی آن‌را از مارکس وام گرفت و البته بدون این‌که در پیشگفتار این کتاب نامی از وی بیاورد، در حالی که در متن آن چنان از "آقای مارکس" یاد می‌کند که انگاری این دو نفر یکدیگر را نمی‌شناختند. مارکس هم نسبت به *آنتی‌دورینگ* چنان بی‌اعتنا بود که نه یک پیشگفتار برای آن نوشت و نه مطالعه‌ی آن‌را به کسی پیشنهاد کرد. حدود دو سال گذشت تا *آنتی‌دورینگ* در محافل سوسیالیستی بسیار محبوب شد، تا این‌که مارکس در مقدمه‌ای بر انتشار جلد اول سرمایه به زبان فرانسوی برای اولین و آخرین بار به شرح زیر به آن رجوع کرد:

^۱ bedingt

^۲ bestimmt

«تازه‌ترین مجموعه مقالات، که [انگلس] به طعنه آن را "انقلاب آقای اوینگ دورینگ در علم" (...) نامگذاری کرد، برای روزنامه‌ی "به پیش" فرستاد. این مجموعه در یک جلد گردآوری شد و در میان سوسیالیست‌های آلمانی بسیار موفق بود. ما در یک جزوه، مرتبط‌ترین گزیده‌ها از بخش تئوریک این کتاب را ارائه می‌دهیم که به یک معنا، پیش‌درآمدی بر سوسیالیسم علمی است.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس اینجا از "مرتبط‌ترین گزیده‌ها از بخش تئوریک" آنتی‌دورینگ سخن می‌گوید، بدون این‌که محتوای آن را تمام و کمال تأیید کند. به احتمال زیاد مارکس اینجا فقط فصل اقتصادی آن را مد نظر دارد که انگلس آن را از وی وام گرفته است. سرانجام انگلس این جزوه را هم به تنهایی با عنوان تکامل سوسیالیسم / از / توبی به علم منتشر کرد که در واقع یک خلاصه از کتاب آنتی‌دورینگ است، بدون این‌که نامی از اوینگ دورینگ بیاورد. انگلس در پیشگفتار این جزوه نیز هیچ نامی از مارکس نمی‌آورد. انگاری که قرار بر این نبوده است که این اثر را با همکاری مارکس به اتمام برساند.^۲ به احتمال زیاد مارکس با انگلس به سر محتوای آن به توافق نرسیده است. حدود دو سال نیم پس از مرگ مارکس، انگلس اقدام به انتشار مجدد آنتی‌دورینگ کرد و در پیشگفتار آن نه تنها مدعی شد که مارکس کلیت محتوای این اثر را تأیید کرده، بلکه بخشی از آن را هم خودش برای انتشار در این کتاب نوشته است. اینجا پرسش مطرح می‌شود که اگر این طور بوده، پس چرا آنتی‌دورینگ به صورت اثر مشترک مارکس و انگلس منتشر نشد و چرا انگلس در پیشگفتار نشر اول آنتی‌دورینگ -

^۱ Marx, Karl (۱۹۷۳): Vorbemerkungen zur französischen Ausgabe (۱۹۸۸), in: MEW, Bd. ۱۹, S. ۱۸۱f., Berlin (ost), S. ۱۸۵

^۲ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۳): Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۱۹, S. ۱۷۰ff. Berlin (ost), S. ۱۸۶f.

یعنی آن زمان که مارکس هنوز در قید حیات بود - این‌ها ادعاها را مطرح نکرد؟

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما اینجا با یک روش بسیار ناجور مواجه هستیم، زیرا انگلس به جای تشریح تفاوت نظری خود با مارکس، نظریات خود را بی محابا به وی نسبت می‌دهد. در حالی که انگلس از انتشار آثار کلیدی مارکس مانند: *جزوه‌های فلسفی - اقتصادی، ایدئولوژی آلمانی، گروندریسه، جزوه‌های کریتسناخ و جزوه‌های تئوری ارزش اضافی* امتناع کرد، ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ را به وی نیز نسبت داد. برای نمونه انگلس در *جزوه‌ی فویرباخ و پایان ایده‌آلیسم آلمانی* مدعی می‌شود که وی و مارکس پس از مطالعه‌ی کتاب *فویرباخ با عنوان ماهیت مسیحیت* هوادار وی شدند، در حالی که آن‌ها در آن زمان همدیگر را نمی‌شناختند. در ادامه انگلس مدعی می‌شود که فویرباخ "اثر رهایی‌بخش" را به سیستم هگلی وارد آورد، مارکس تنها فلسفه‌ی فویرباخ را عمیق‌تر کرد و ماتریالیسم فویرباخ یک "حلقه‌ی اتصالی" میان درک خودش و مارکس با فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل است.^۱ اما با استناد به رساله‌ی دکترای مارکس به درستی روشن می‌شود که وی توسط نقد دین به جابجایی سوژه با ابژه در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل نیز پی برده بود و لذا اینجا با استناد به پرومته‌یوس نفرت خود را از تمامی خدایان آسمانی و زمینی اعلام می‌کند.^۲ به غیر از این مارکس در یک نامه به آرنولد رویگه فلسفه‌ی فویرباخ را نسبت به ایده‌آلیسم هگل فقیر و غیرسیاسی می‌شمارد. از سوی دیگر، مارکس با تدوین مجموعه تزهایی درباره‌ی فویرباخ اصولاً از فلسفه فراوی کرد و

^۱ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: MEW, Bd. ۲۱, S. ۲۵۹ff., Berlin (ost), S. ۲۶۳, ۲۷۲

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Die Doktordissertation – Differenzen der demokritischen und epikurischen Naturphilosophie, in: MEW, EB I, S. ۲۵۷ff, Berlin (ost), S. ۲۶۲f.

لذا در کتاب *ایدئولوژی آلمانی* از فلسفه‌ی فویرباخ نیز مانند فلسفه‌های ماکس اشتیرنر و برونو بائر به عنوان "فانتازی‌های بیگانه و بچه‌گانه‌ای" یاد می‌کند که "هسته‌ی فلسفه‌ی هگلی‌های جوان جدید" را می‌سازند.^۱

ما همین روش ناجور انگلس را در اثر متأخر وی با عنوان منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت نیز می‌یابیم که جهت تخطئه‌ی کتاب *ایدئولوژی آلمانی* نوشته شده است. در پیشگفتار این کتاب که البته یک سال پس از مرگ مارکس منتشر شد، انگلس در حالی که وی را ژنی و خودش را روشنفکر متوسط می‌خواند، مدعی می‌شود که مارکس در نظر داشته که همین کتاب را با استناد به تحقیقات مورگان بنویسد.^۲ اما جامعه‌شناسی مورگان بر اساس ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی متکامل شده است و از مارکس هیچ سندی در دست نیست که وی یک چنین برنامه‌ای را در دستور فعالیت تئوریک خود داشته است. نمونه‌ی بعدی انتشار کتاب مارکس با عنوان *فقر فلسفه* توسط کائوتسکی و برن اشتاین به زبان آلمانی است. اینجا نیز انگلس در غیاب مارکس فرصت را غنیمت شمرد که در یک پیشگفتار و به بهانه‌ی دفاع از مارکس در برابر پرودون و روتبرتوس نظریات دترمینیستی خود را تحت عنوان "جهانبینی تاریخی و اقتصادی" به مارکس هم نسبت بدهد،^۳ در حالی که مارکس دیالکتیک هگلی را "سرچشمه‌ی فورانی کلیت دیالکتیک" می‌خواند و لذا پیداست که منظور انگلس از یک روند تاریخی که از آن سوژه‌زدایی شده است، غیردیالکتیکی می‌شمرد.^۴

^۱ Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۶): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹ff., Berlin (ost) S. ۱۳

^۲ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Der Ursprung der Familie, Privateigentum und Staat, in: MEW Bd. ۲۱, S. ۲۵ff. Berlin (ost), S. ۲۷f.

^۳ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Vorwort (zur ersten deutschen Ausgabe von Karl Marx „Das Elend der Philosophie), in MEW Bd. ۲۱, S. ۱۷۵ff., Berlin (ost), S. ۱۷۵ und ۱۷۸

^۴ Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW Bd. ۲۳, Berlin (ost), S. ۶۲۳ Fn. ۴۱

نمونه‌ی دیگر مربوط به معرفی کتاب مارکس با عنوان در مورد نقد / اقتصاد سیاسی می‌شود که انگلس اینجا حرکت منطقی سرمایه که موضوع نقد درون‌ذاتی مارکس است، به شکل یک "حرکت تاریخی با حوادث مختل کننده"، یعنی دترمینیستی تفسیر می‌کند.^۱ نمونه‌ی بعدی ماجرای انتشار مجدد جزوه‌ی مارکس با عنوان کارمزدی و سرمایه پس از مرگ وی است. به این عبارت که کمونیست‌های سوپس هزار نسخه از آن را در وین منتشر کردند که به یک انقلاب کارگری دامن بزنند. انگلس بلافاصله وارد جریان شد و نه تنها متن این جزوه را به بهانه‌ی "ویراستاری" منحرف و آن را تجدید چاپ کرد، بلکه در پیشگفتار آن نیز مدعی شد که مارکس در نظریات انقلابی خود تجدید نظر کرده است.^۲ نمونه‌ی بعدی روش ارجاع انگلس به کتاب سرمایه مارکس در آنتی دورینگ است. این‌جا انگلس به اصطلاح به جلد اول سرمایه رجوع می‌کند که توسط یک نقل قول، انتقاد مارکس به "سیستم تنظیم ساعت کار کودکان و زنان" را به شرح زیر منعکس کند:

«از آن‌جا که حرکت کلی کارخانه نه از کارگران، بلکه از ماشین‌آلات ناشی می‌شود، تعویض افراد می‌تواند به طور مداوم، [یعنی] بدون وقفه در روند کار به وقوع بپیوندد. (...) در انتها سرعت که از طریق آن کار با ماشین‌آلات در سنین جوانی آموزش داده می‌شود، هم‌چنین ضرورتی را بر طرف می‌سازد که یک طبقه‌ی به خصوص کارگر را صرفاً جهت کارهای ماشینی تربیت کند.»^۳

^۱ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۶۹): Karl Marx, „Zur Kritik der politischen Ökonomie“, in: MEW Bd. ۱۳, S. ۴۶۸ff., Berlin (ost), S. ۴۷۵

^۲ مقایسه فریدونی، فرشید (۲۰۲۶): سرنوشت جزوه‌ی کارمزدی و سرمایه مارکس در دستان انگلس متأخر، در آرمان و اندیشه، جلد هفدهم، صفحه‌ی ۳۵ ادامه، برلین

^۳ Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti Dühring ... ebd., S. ۲۷۴

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک رابطه میان ماشین‌آلات و کارگران مواجه هستیم که انگاری فاقد یک "سوژه‌ی فعال" است، انگاری که این رابطه با آگاهی و اراده مدیریت نمی‌شود و انگاری که این‌جا منافع مادی و طبقاتی در میان نیست و سرمایه‌دار به عنوان "سرمایه‌ی شخصیت‌یافته" حضور سیاسی و ایدئولوژیک ندارد. لیکن با رجوع مستقیم به کتاب سرمایه مارکس انگیزه‌ی واقعی انگلس به وضوح روشن می‌شود، زیرا بخش سانسور شده‌ی این نقل قول به شرح زیر است:

«محکم‌ترین سند در این جهت را قیام کارخانه‌داران انگلیسی از سال ۱۸۴۸ تا ۱۸۵۰ میلادی در حین به کارگیری سیستم تنظیم کار کودکان و زنان ارائه می‌دهد.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، سانسور انگلس این‌جا از حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوازی سوژه‌زدایی می‌کند. این‌جا تضاد مشخص بورژوازی با پرولتاریا تبدیل به یک تضاد مجرد میان نیروهای مولد با مناسبات تولید می‌شود. انگاری که ما در نظام سرمایه‌داری با یک حرکت متضاد ابژکتیو و صرف مادی از توسعه‌ی اقتصادی که فاقد ایدئولوژی و غیرسوبژکتیو است، مواجه هستیم.

در حالی که انگلس متأخر قاطعانه تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را تخطئه می‌کرد، با تمامی سرکردگان سوسیال دموکراسی اروپا و بخصوص روسیه مکاتبه داشت. وی در این نامه‌ها چنان متواضع از مارکس یاد می‌کند که برای هیچ کس جای کوچک‌ترین شک و شبهه‌ای باقی نمی‌گذارد که وی مرید و پیرو بی‌چون و چرای وی است و نظریات وی را مو به مو منعکس می‌کند. برای نمونه می‌توان به نامه‌ی انگلس

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I ... ebd., S. ۴۴۴f.

در جواب به دعوت جان فلیب بکر برای یک سخنرانی در ژنو اشاره کرد. انگلس اینجا از بیماری خود به عنوان بدشانسی به وی گزارش و سپس به شرح زیر ادامه می‌دهد:

«بدشانسی من بیشتر این است که از وقتی مارکس را از دست دادیم، نماینده او باشم. من در طول عمر خود کاری را انجام دادم که برای آن ساخته شده بودم، یعنی نواختن ویولن دوم، و این چنین ایمان دارم که وظیفه‌ی خود را کاملاً قابل قبول انجام داده‌ام. و خوشحال بودم که ویولن‌نواز اول فوق‌العاده‌ای مانند مارکس داشتم. اما اگر ناگهان قرار باشد جای مارکس را در مسائل تئوریک بگیرم و ویولن اول را بنوازم، این چنین اوضاع نمی‌تواند بدون بزبیری به پیش رود، و هیچ کس بیشتر از من این احساس را ندارد. و وقتی اوضاع کمی متلاطم‌تر شود، سپس به درستی احساس می‌کنیم که ما در غیاب مارکس چه چیزی را از دست داده‌ایم.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگلس اینجا مدعی می‌شود که در یک ارکست سمفونی همان ملودی مورد نظر مارکس را می‌نوازد و آن‌ها ظاهراً یک روح در دو کالبد هستند. به این ترتیب، انگلس پس از فوت مارکس، وی را تبدیل به یک شاهد خاموش جهت توجیه مغالطه‌های فلسفی خود کرد و آن مبانی ایدئولوژیک را پدید آورد که با استناد به آن‌ها ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم متکامل شد.

اما اگر ما به سرنوشت کتاب سرمایه در دستان انگلس متأخر بپردازیم، بعداً اسطوره‌ی مارکس و انگلس به کلی رنگ می‌بازد. به این عبارت که مارکس جلد اول سرمایه را به اتمام رساند و آن‌را جهت ارزیابی در

^۱ Engels, Friedrich (۱۹۶۷): Briefe - Engels an Johann Philipp Becker in Genf (۱۵، ۱۰، ۱۸۸۴)، in: MEW Bd. ۳۶، S. ۲۱۸f.، Berlin (ost)، S. ۲۱۸

اختیار انگلس و کوگلمن گذاشت. اما آن‌ها پس از مطالعه‌ی آن مضمون "روش تشریح دیالکتیکی" از اشکال ارزش را به درستی نفهمیدند. از این بابت مارکس دست به عامه‌پسند کردن روش دیالکتیکی خود در جلد اول سرمایه زد. در این دوران مارکس و خانواده‌ی وی بیمار و مغروض بودند و به کمک مالی نیاز داشتند و به احتمال زیاد مارکس از این جهت وارد یک کشمکش تئوریک با انگلس نشد. در نامه‌ای که انگلس در تاریخ ۲ دسامبر ۱۸۶۱ میلادی به مارکس می‌نویسد، در نقد "فلسفه‌ی روح" فردیناند لاسال به شرح زیر مدعی می‌شود:

«ایرادات وی به فلسفه‌ی حق هگل تا حد زیادی درست هستند، اما وی با فلسفه‌ی روح جدیدش هنوز به درستی وارد جریان نشده است؛ حتا از موضع فلسفی، وی باید تا این اندازه پیشرفت کرده باشد که فقط روند و نه صرفاً نتیجه لحظه‌ای آن‌را به صورت امر مطلق درک کند، و مطمئناً هیچ ایده‌ی دیگری از حق نمی‌تواند از آن به غیر از خود روند تاریخی نتیجه شود.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگلس اینجا از دیالکتیک هگلی سوژه‌زدایی کرده و آن‌را بی محابا به روند تاریخ نسبت می‌دهد که تمامی امور را در مضمون "وحدت وجود" ضمیمه‌ی "فلسفه‌ی طبیعت" که به اصطلاح کاشف آن است، بکند. انگاری که حرکت ابژکتیو تاریخ خردمند است و نه الزاماً نتایج آن. مارکس در جواب این نامه به انگلس از عامه‌پسند کردن روش دیالکتیکی خود در جلد اول سرمایه گزارش می‌دهد، در حالی که بر این موضوع نیز تأکید می‌کند که سوژه‌زدایی از دیالکتیک ربطی به هگل ندارد و فراقکنی آن به روند تاریخی به شرح زیر منجر به تولید ایدئولوژی می‌شود:

^۱ Engels, Friedrich (۱۹۷۴): Briefe – Engels an Marx in London (۲. Dez. ۱۸۶۱), in: MEW, Bd. ۳۰, S. ۲۰۳f. Berlin (ost), S. ۲۰۳

«با اظهارات انتقادی شما (...) موافقم. طرح دوم جالب‌تر است، به خصوص به خاطر نقل قول‌های لاتینی آن. گرایش به ایدئولوژی مسلط و روش دیالکتیکی به اشتباه به کار گرفته می‌شود. هگل هرگز تبعیت انبوهی از "موارد" از یک اصل کلی را دیالکتیک نخواند. نوشته‌ی من پیشرفت می‌کند، اما به آرامی. در واقعیت ممکن نبود که تحت این شرایط به سرعت به چنین مسائل تئوریک پرداخت. با این حال، این طرح بسیار عامه‌پسندتر و روش آن بیش از پیش پنهان‌تر از طرح اول است.»^۱

مارکس در پیشگفتار اولین نشر جلد اول سرمایه نیز به همین مسئله عامه‌پسند کردن دیالکتیک می‌پردازد و اینجا از صفت برترین استفاده می‌کند. به این معنی که وی روش دیالکتیکی خود را تا "سرحد ممکنه عامه‌پسند" کرده است.^۲ با این وجود انگلس پس از مرگ مارکس دو بار دست به تجدید چاپ جلد اول سرمایه زد و هر بار به بهانه‌ی ویراستاری تشریح دیالکتیکی مفاهیم آن را عامه‌پسندتر از قبل کرد. از آن جا که مارکس توسط روش دیالکتیکی خود مفاهیم متنوع از اشکال واقعی ارزش را در "عملکرد وجودی آن‌ها"^۳ متکامل کرده بود، در نتیجه نه تنها با عواقب عامه‌پسند کردن کتاب سرمایه به درستی آشنا بود، بلکه آن را نیز به شرح زیر با انگلس در میان گذاشت:

«اینجا روشن می‌شود که روش تصورات اقتصاددانان کوتاه‌فکر و عامی از کجا سرچشمه می‌گیرد، یعنی از آنجا که در مغز آن‌ها بدون واسطه فقط شکل ظاهری از مناسبات منعکس می‌گردد، نه ارتباط درونی آن‌ها. اگر مورد دوم صدق کند، پس اصولاً چه نیازی به علم است؟ اگر قرار

^۱ Marx, Karl (۱۹۷۴): Briefe - Marx an Engel in Manchester (۰۹, ۱۲, ۱۸۶۱), in: MEW Bd. ۳۰, S. ۲۰۶f., Berlin (ost), S. ۲۰۷

^۲ möglichst popularisiert, vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I ... ebd., S. ۱۱

^۳ Funktionale Daseinsformen

بود که من پیشاپیش همه‌ی این نگرانی‌ها را برطرف می‌کردم، به تخریب کل روش تکامل دیالکتیکی دست می‌زدم. برعکس، این روش این مزیت را دارد که دائماً برای این مردک‌ها تله می‌گذارد و آن‌ها را به سمت تجلی نابهنگام مدرک خربت‌شان سوق می‌دهد.^۱

اینجا باید از یکی از برجسته‌ترین مارکس‌شناسان معاصر به نام هانس گئورگ باکهاوس یاد کرد. وی در مقایسه‌ی نسخه‌ی اصلی و عامه‌پسند نشده‌ی جلد اول سرمایه با ویراست عامه‌پسند شده‌ی انگلس چنان تفاوت‌های فاحشی را یافت که به مگا (مجموعه انتشارات مارکس و انگلس) پیشنهاد داد که از قطعات باقی مانده‌ی نسخه‌ی اصلی، جلد اول سرمایه را تجدید چاپ کند که به شرح زیر از تجربیات خود گزارش می‌دهد:

«متن قطعات باقی‌مانده‌ی این طرح (از سرمایه) که عامه‌پسند کردن آن غیر ممکن است، ثابت می‌کند که به سختی می‌توانسته وجه مشترکی با نسخه‌ی عامه‌پسند شده‌ای که ما می‌شناسیم، داشته باشد. تفاوت آن‌ها چنان فاحش است که خود انگلس و آن مارکسیسم که توسط وی مهندسی شد، در برابر نسخه‌ی اولیه‌ی تئوری ارزش مارکس گیج و حیرت‌زده می‌شوند، البته آن با متن‌های عامه‌پسند شده‌ی متأخر چنان ناسازگار است که تا به امروز از بازنگری آن اجتناب شده است.»^۲

از آنجا که مگا از پیشنهاد باکهاوس استقبال نکرد، وی در یک ردیف از مقالات در سلسله انتشارات کتاب جیبی جامعه و سپس در یک کتاب با

^۱ Marx, Karl (۱۹۶۵): Briefe – Marx an Engels in Manchester (۲۷. Juni ۱۸۶۷), in: MEW Bd. ۳۱, S. ۳۱۲f., Berlin (ost), S. ۳۱۳

^۲ Backhaus, Hans-Georg (۱۹۹۸): Über die Notwendigkeit einer Ent-Popularisierung des Marxschen „Kapitals“, in: Kein Staat zu machen – Zur Kritik der Sozialwissenschaften, Christoph Görg, Roland Roth (Hg.), S. ۳۴۹ff., Münster, S. ۳۴۹f.

عنوان دیالکتیک شکل/ارزش نقد خود را به نسخه‌های عامه‌پسند شده‌ی سرمایه منتشر کرد.^۱

اما انگلس در رابطه با انتشار جلد دوم سرمایه نیز به همین ترتیب ناجور رفتار کرد. وی در پیشگفتار این اثر چنان از خلوص نیت خود گزارش می‌دهد که برای هیچ کس جای کوچکترین شک و شبه‌ای را در تعهد علمی وی به مارکس باقی نمی‌گذارد. این‌جا انگلس از حدود ویراستاری خود به شرح زیر گزارش می‌دهد:

«من تا اینجا بسنده کردم که جزوه‌ها را تا حد ممکن در معنای واقعی کلمه دوباره ارائه دهم، سبک ادبی را فقط در مواردی که خود مارکس آن‌را تغییر می‌داد، تغییر دادم، و فقط جملات مابینی و انتقال‌ها را در مواردی اضافه کردم که مطلقاً ضروری و معنای آن‌ها کاملاً غیرقابل تردید بود، جملاتی که تفسیر آن‌ها حتا کوچکترین شکی را ممکن می‌ساخت، تمام و کمال، واژه به واژه چاپ شده‌اند. اصلاحات و الحاقات من در مجموع کمتر از ده صفحه هستند و تنها طبعی ظاهری دارند.»^۲

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما اینجا با یک ردیف از ادعاها مواجه هستیم، در حالی که انگلس همین‌جا "دیالکتیک" سوژه زدایی شده‌ی خود را جایگزین روش تشریح دیالکتیکی مارکس از کتاب سرمایه می‌کند. به این صورت که وی قانون ارزش را به قوانین ناب طبیعی تشبیه و آن‌ها را منطبق می‌کند. انگاری که قانون ارزش مانند قوانین فیزیکی ابژکتیو است. همان‌طور که نیروی جاذبه‌ی زمین؛ وزن خاصی، نیروی حرارت؛ دمای خاصی و نیروی برق؛ توان خاصی دارد، به

^۱ Backhaus, Hans-Georg (۱۹۹۵): Dialektik der Wertform, Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik, ca ira-Verlag

^۲ Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Vorwort – Zum zweiten Band des Kapital, in: MEW, Bd. ۲۴, S. Vff., Berlin (ost), S. V

همین صورت نیز نیروی کار؛ ارزش خاصی دارد که البته بر اساس قانون ارزش در بازار کار معامله می‌شود.^۱ اما قانون جاذبه، قانون دما و قانون برق قوانین فیزیکی و ابژکتیو هستند، آغاز و پایانی ندارند و انسان‌ها فقط آن‌ها را کشف کرده و نه این‌که بر اساس ایدئولوژی متکامل کرده اند. در حالی که قانون ارزش ساخته و پرداخته‌ی انسان‌ها و محصول فعالیت سوژکتیو اقتصاددانان ملی است، یک آغازی داشته و پایان آن بستگی به خودآگاهی و اراده‌ی پرولتاریا جهت فراروی از نظام سرمایه داری دارد. بنابراین تشبیه و تطبیق قانون ارزش با قوانین فیزیکی جنبه‌ی ایدئولوژیک قانون ارزش را پنهان می‌کند و به آن یک شکل فراتاریخی، جهانشمول، ابژکتیو و ابدی می‌دهد و در واقعیت مانعی در برابر فراروی از نظام سرمایه‌داری می‌سازد. به غیر از این، انگلس اینجا از کالا به عنوان "کار تجسم‌یافته"^۲ سخن می‌گوید که در واقع تبیین ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ از محصول کار انسانی، یعنی عینیت، شیئیت و مادیت کالا است، در حالی که مارکس همواره از "کار موضوعیت‌یافته"^۳ سخن می‌گوید که هم نقش فعالیت سوژکتیو انسان را در روند تولید بر ملا سازد و هم شکل کالایی کارهای خدماتی و هنری را نیز ضمیمه‌ی تئوری انتقادی و انقلابی خود کند، زیرا از منظر قانون ارزش هر نوع از کار که سرمایه تولید می‌کند، کار مولد محسوب می‌شود. لیکن با پیروی از مغالطه‌های فلسفی انگلس متأخر تنها آن نوع از کارهای انسانی مولد محسوب می‌شوند که صرفاً محصولات مادی تولید می‌کنند، در حالی که موضوع مارکس بازتاب حسی و موضوعیت‌یافته‌ی کار انسانی از کلیت تولید است. به این معنی که محصول کار باید مورد نیاز جامعه باشد و انسان‌ها باید حاضر باشند که هزینه‌ی تولید آن‌را

^۱ Vgl. ebd., S. ۲۵

^۲ verkörperte Arbeit

^۳ gegenständliche Arbeit

متحمل شوند. به این ترتیب، مارکس به آن وجه مشترک کالاها دست می‌یابد که محصولات کار انسانی را به شرح زیر قابل مقایسه و مبادله می‌کند:

«(...) یک محصول کار، اگر به صورت جداگانه در نظر گرفته شود، ارزش نیست، همانطور که یک کالا نیست. آن تنها در وحدت خود با یک محصول کار دیگر، یا در رابطه‌ای که در آن محصولات مختلف کار، به صورت تبلورهای از همان وحدت کار انسانی با یکدیگر برابر می‌شوند، به ارزش تبدیل می‌شود. (...) وقتی می‌گوییم این محصول کار ارزش است زیرا کار انسانی در آن مصرف شده است، این تبیین مجرد بیش از آن‌را در بر می‌گیرد که می‌گوید. زیرا این محصول کار صرفاً به این مفهوم ارزش تقلیل می‌یابد تا آن‌را به امری با همان گوهر مانند سایر محصولات کار تقلیل دهد. بنابراین رابطه با سایر محصولات کار به پیش‌فرض گرفته شده است.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس اینجا بنا بر تقسیم کار اجتماعی است که وجه مشترک کالاها را به صورت "گوهر ارزش"، یعنی "زمان کار اجتماعاً لازم" و یا "کار مجرد" در نظر می‌گیرد. بنابراین از منظر قانون ارزش وجه مشترک کالاها نه مادیت شیئی و عینی آن‌ها، بلکه موضوعیت محسوس و نقش اجتماعی آن‌هاست. به بیان دیگر، از منظر قانون ارزش محصول کار مولد انسانی در شکل کالایی آن حتماً نباید مادی باشد، آن باید مورد نیاز جامعه باشد، سرمایه تولید کند و جامعه باید هزینه‌ی تولید آن‌را متحمل شود. ما اینجا با یک بازتاب اجتماعی از کار مولد در نظام سرمایه‌داری مواجه هستیم.

^۱ MEGAY-II/۶, S. ۳۰, z. n. Backhaus, Hans Georg, Reichelt, Helmut (۱۹۹۵): Wie ist der Werbegriff in der Ökonomie zu konzipieren? - Zu Michael Heinrich „Die Wissenschaft vom Wert“, in: Engels' Druckfassung versus Marx' Manuskripte zum III. Buch des „Kapital“, Argument, S. ۶۵

البته مارکس در کتاب سرمایه جهت تشریح عامه‌پسند اشکال ارزش از تولیدات مادی مانوفاکتور مانند پارچه، دامن ... استفاده می‌کند و هم چنین از "رشد طبیعی" سخن می‌گوید، اما محصول کار مولد نه باید مادیت شیئی و عینی داشته باشد و نه منظور وی از "رشد طبیعی" مربوط به طبیعت ناب داروینی می‌شود. مارکس این‌جا طبیعت جامعه‌ی بورژوازی و منطق ارزش افزایی سرمایه را مد نظر دارد که تمامی مایحتاج انسانی را تبدیل به کالا و به بازار عرضه می‌کند. اینجا مارکس نقد روش مدرن تولید و توزیع کالایی، تقسیم کار اجتماعی و استثمار نیروی کار مولد را در نظر می‌گیرد که البته بر اساس حسیت نیروی کار، موضوعیت محصول کار و کلیت تولید برپا می‌شود. به این معنی که اصول ماتریالیسم تاریخی دیالکتیکی مارکس با آن ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ که انگلس متأخر به آن یک عقب‌گرد ارتجاعی داشته، کاملاً متفاوت است.

با وجود دخل و تصرف‌های ناجور و عریان انگلس متأخر در آثار مارکس، اما اسطوره‌ی مارکس و انگلس تا اواخر قرن گذشته کم و بیش معتبر ماند، تا این‌که مگا در سال ۱۹۹۳ میلادی نسخه‌ی اصلی جلد سوم سرمایه را منتشر کرد. اما مقایسه‌ی نسخه‌ی اصلی جلد سوم سرمایه با انتشار آن توسط انگلس متأخر چنان فاحش بود که انتشارات آرگومنت کتابی را با عنوان نسخه‌ی چاپی/انگلس در تقابل با جزوه‌های مارکس برای جلد سوم سرمایه در سال ۱۹۹۵ میلادی منتشر کرد که در آن ۲۲ تن از مارکس‌شناسان معتبر به نقد روش ویراستاری و تعهد علمی انگلس به این اثر پرداختند.^۱ انگلس در مقدمه‌ی جلد سوم سرمایه به شرح زیر از "ویراستاری" خود گزارش می‌دهد:

^۱ Vgl. Engels' Druckfassung versus Marx' Manuskripte zum III. Buch des „Kapital“ (۱۹۹۵): Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, Neue Folge ۱۹۹۵, Hamburg

«من ویراستاری را به ضروری‌ترین موارد محدود کرده‌ام، من خصلت طرح اولیه را همه جا که به وضوح اجازه می‌داد، تا حد ممکنه حفظ و هم چنین از حذف مکررات تک و توک خودداری کرده‌ام، آنجا که طبق معمول مارکس هر بار از زاویه‌ای متفاوت به موضوع نزدیک می‌شود یا این چنین آن‌را به طور متفاوتی تبیین می‌کند. در مواردی که تغییرات یا اضافات من صرفاً ماهیت ویرایشی نداشته‌اند، یا در مواردی که مجبور بوده‌ام مطالب واقعی ارائه شده توسط مارکس را برای رسیدن به نتایجی که تا حد امکان با روحیه‌ی مارکس مطابقت داشته باشند، تطبیق دهم، کل متن در داخل کروشه گذاشته و با حروف اول نام من مشخص شده است.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما اینجا دوباره با یک ردیف از ادعاهای انگلس مواجه هستیم که مصداق آن‌را در مقایسه با نسخه‌ی اصلی جلد سوم سرمایه نمی‌یابیم. از جمله باید به تحقیقات دو تن از مارکس‌شناسان برجسته‌ی آلمانی اشاره کرد که دست به این مقایسه زدند. اول، دیدهارد بهرنز است که از استفاده از مفهوم "ویراست"^۲ برای دخل و تصرف انگلس در نسخه‌ی اصلی جلد سوم سرمایه خودداری و به جای آن از مفهوم "بازنگری"^۳ استفاده می‌کند و به شرح زیر انتقاد خود را به انگلس وارد می‌آورد:

«انگلس در بازنگری جزوه‌ی مارکس، فهرست آن‌را تغییر داد و فصل‌های جدیدی را به آن افزود. او نه تنها سبک ادبی را تغییر داد و آن‌را اصلاح و (به اصطلاح) "دقیق" و به آن اضافه‌ها و از آن حذف‌ها کرد، بلکه همچنین متن را جابجا و تکمیل کرد و محتوا را تغییر داد. (وی

^۱ Engels, Friedrich (۱۹۷۴): Vorwort – Zum dritten Band des Kapital, in: MEW, Bd. ۲۵, S. Vff., Berlin (ost), S. ۱۱

^۲ Edition

^۳ Überarbeitung

همچنین مفاهیم متعددی را تغییر داد.) برای نمونه مفهوم "شرایط تولید" را جایگزین "مناسبات تولید" و مفهوم مردم را جایگزین تعدد کارگران کرد، (...) به همین ترتیب به تغییرات محتوایی دست زد، برای نمونه اظهار نظر مارکس که در آن افزایش نرخ ارزش اضافی را به درجه‌ی فزاینده‌ی استثمار مرتبط می‌داند، حذف کرد و در نتیجه محتوای اجتماعی این مفهوم را نادیده گرفت.^۱

دومین مارکس‌شناس آلمانی میثائیل هاینریش است که وی نیز از استفاده از مفهوم "ویراست" برای دخل و تصرف انگلس در نسخه‌ی اصلی جلد سوم سرمایه خودداری و به جای آن از مفهوم "تحریر کردن"^۲ استفاده می‌کند و به شرح زیر انتقاد خود را به دخل و تصرف انگلس در جلد سوم سرمایه مارکس وارد می‌آورد:

«مقایسه‌ی جزوه‌ی اصلی با انتشار انگلس نشان می‌دهد که تقریباً در هر صفحه، انگلس واقعاً در متن دخل و تصرف کرده، بدون این‌که به این عنوان علامت‌گذاری شده باشد. نوع و میزان این تغییرات متنی، طیفی را شامل می‌شود که از تغییرات سبک ادبی به معنای بسیار تنگ، فرای تشدیدها یا تضعیف‌های مشکل‌ساز، تا دخالت‌هایی که به وضوح معنا را تغییر می‌دهند، در بر می‌گیرد. (...) آن تشریح "ساختار دیالکتیکی" مورد نظر مارکس، که در آن توالی صحیح مفاهیم و مقولات برای درک معنای آن‌ها ماهیتاً ضروری است، در نتیجه‌ی تحریر انگلسی به سمت مجموعه‌ای صرفاً دایره‌المعارفی رانده می‌شود.»^۳

^۱ Behrens, Diethard (۱۹۹۵): Ein Kommentar zum MEGA۲-Band II/۴,۲, in: Engels' Druckfassung versus Marx' Manuskripte zum III. Buch des „Kapital“ - Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, Neue Folge ۱۹۹۵, S. ۵ff., Hamburg, S. ۲۰.

^۲ Redigieren

^۳ Heinrich, Michael (۱۹۹۵): Gibt es eine Marxsche Krisentheorie? in: Engels' Druckfassung versus Marx' Manuskripte zum III. Buch des „Kapital“ - Beiträge zur Marx-

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، اینجا عواقب سوژه‌زدایی از دیالکتیک و تفسیر تاریخی آن توسط انگلس متأخر به وضوح روشن می‌شود. به این صورت که مارکس مفاهیم نقد اقتصاد سیاسی را در عملکرد وجودی آن‌ها، یعنی در نظم دیالکتیکی آن‌ها، یعنی حرکت منطقی سرمایه جهت ارزش افزایی ارزش را متکامل کرده، در حالی که انگلس جلد سوم سرمایه را با یک تجدید نظر تاریخی به رشته‌ی تحریر در آورده است. اینجا هاینریش تأکید می‌کند که تنها استناد به جزوه‌ی اصلی جلد سوم سرمایه معتبر است.^۱

به این ترتیب، انگلس توسط دخل و تصرف در متن کتاب سرمایه زمینه را برای تعرض اقتصاددانان لیبرال به مارکس فراهم آورد. انگاری که جلد سوم سرمایه در تناقض با جلد اول سرمایه مدون شده و در نتیجه به کلی مردود است. برای اولین بار ورنر زومبارت در سال ۱۸۹۴ میلادی از تناقض پرده برداشت. نفر بعدی بوهم - باورک بود که در سال ۱۸۹۶ میلادی به مراتب مشخص‌تر نقد خود را از چهار جهت به کتاب سرمایه مارکس وارد آورد: اول، تناقض بین مبادله‌ی کالا بنا بر ارزش آن با مبادله‌ی کالا به قیمت آن در بازار است. وی اینجا نتیجه می‌گیرد که مارکس باید سرمایه را نیز مانند نیروی کار به عنوان منشأ ارزش در نظر بگیرد و از این بابت، نه تنها انتقال ارزش به قیمت کالا، بلکه تئوری ارزش مارکس را به کلی فاقد اعتبار می‌خواند. دوم، بوهم - باورک انکار می‌کند که قانون ارزش مسبب نوسان قیمت‌ها است. سوم، وی خوانش تاریخی مبادله بنا بر ارزش را که البته توسط روش تحریر انگلس به کتاب سرمایه افزوده شده است، رد می‌کند، زیرا اقتصاد کلاسیک اصولاً روش مدرن تولید سرمایه‌داری را نه یک دوران از تاریخ،

Engels-Forschung, Neue Folge ۱۹۹۵, S. ۱۳۰ ff., Hamburg, ۱۴۱۴., vgl. Heinrich, Michael (۲۰۰۶): Die Wissenschaft vom Wert, Münster, S. ۱۶۱f.

^۱ Vgl. ebd., ۱۶۲f.

بلکه آغاز تاریخ می‌شمارد. چهارم، بوهم - باورک مدعی است که قانون ارزش حتا غیرمستقیم هم قیمت کالاها را معین نمی‌کند، در حالی که مارکس را یاوه‌گو و تئوری ارزش وی را یک خانه‌ی کاغذی می‌خواند مع با یک تلنگر ویران می‌شود.

به این ترتیب، مسئله‌ی انتقال ارزش به قیمت کالا حدود یک قرن مارکس‌شناسان را سر کار گذاشت، زیرا انگلس از طریق تشریح تاریخی حرکت سرمایه، منطق دیالکتیکی آن‌را از هم گسست. در این مدت بسیاری از مارکس‌شناسان اقدام کردند که این مسئله‌ی انتقال ارزش به قیمت کالا را حل و فصل کنند. اینجا بهرنز و همچنین هاینریش یک فهرست از کشمکش تئوریک پیرامون مسئله‌ی انتقال ارزش به قیمت کالا را ارائه می‌دهند. از جمله باید از بورتکیویچ یاد کرد که در سال ۱۹۰۶ میلادی با استفاده از آلگريتسم اقدام به حل این مسئله کرد و در این بحث روزا لوکزامبورگ، فرانس پتری، اتو بائر و گورسمن شرکت کردند. این کشمکش تئوریک تا اواسط قرن گذشته ادامه یافت، زیرا وینترنست و استون روش بورتکیویچ را وسعت دادند. از سوی دیگر گروسمن و روبین درجاتی را برای نزدیکی تئوری ارزش مارکس با قیمت کالا در نظر گرفتند و کسانی مانند: میک، داب و مندل در این بحث شرکت کردند. سپس هواداران ریکاردو با مقوله‌ی قیمت‌های نسبی اقدام به حل این تناقض کردند. این بحث پس از انتشار گروندریسه و اثر سه جلدی روسدولسکی دوباره باز شد و هر کسی که اقدام به تحقیقات درباره‌ی کتاب سرمایه مارکس کرد، با همین تناقض جلد اول سرمایه با جلد سوم سرمایه مواجه و مشغول به توجیه آن شد. از جمله باید از همین میثائیل هاینریش یاد کرد که رساله‌ی دکترای خود را در سال ۱۹۹۱ میلادی منتشر کرد و پس از انتشار نسخه‌ی

اصلی جلد سوم سرمایه مجبور به بازنگری رساله‌ی دکترای خود و تجدید چاپ آن شد.

نتیجه:

ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم بر اساس اسطوره‌ی مارکس و انگلس متکامل شده است. انگاری که مارکس و انگلس مانند یک دوقلو سیامی، یک روح در دو کالبد بوده‌اند. از آنجا که اسطوره به صورت یک فیلتر رسانه‌ای فعال می‌شود و تنها آثار مثبت یک واقعه را منعکس می‌کند، در نتیجه نمی‌توان با استناد به اسطوره یک فلسفه‌ی پراکسیس را جهت فعالیت سیاسی تبیین کرد. از سوی دیگر، استفاده از اسطوره به کاسبکاری سیاسی کاریکاتورهاى مسخره‌ی لنین، تروتسکی، استالین و مائو دامن می‌زند و منجر به تجدید حیات و تقویت همان روابط پیشامدرن می‌شود که ما در اشکال دینی به صورت مجتهد و مقلد، مراد و مرید، رهبر و مطیع نیز می‌شناسیم.

نطفه‌ی اسطوره‌ی مارکس و انگلس در آثار متأخر انگلس گذاشته شده است. به این صورت که وی یک خوانش اقتصادی و تاریخی را به عنوان "جهان‌بینی مارکسیستی" به آثار مارکس نسبت داد. انگاری که مسیر تاریخ توسط یک ذات ماتریالیستی، یعنی با رشد نیروهای مولد سرمایه به صورت ابژکتیو و اجتناب ناپذیر به سوی سوسیالیسم سپری می‌شود.

از آنجا که مصداق دترمینیستی مغالطه‌های انگلس متأخر در پراکسیس سیاسی تجربه نمی‌شد، در نتیجه مارکسیست‌ها به ساخت و پرداخت "تئوری امواج دراز مدت"^۱ دست زدند. انگاری که مارکس تنها به نقد/اقتصادی سیاسی دوران "انباشت اولیه" و "اقتصاد لیبرال" دست زده و سپس لنین دوران "امپریالیسم" و ارنست مندل دوران "سرمایه

^۱ Theorie der langen Wellen

داری پسین" را بررسی کرده‌اند و هم اکنون ما با دوران "گلوبالیسم" مواجه هستیم که نشانه‌های آن ارزش دیجیتال و هوش مصنوعی است. از این منظر هر کدام از این دوران‌ها یک فاز صعودی و یک فاز افولی دارد که به صورت شکوفایی و بحران اقتصادی تجلی می‌یابند. از این منظر طبقه‌ی کارگر معطوف به رشد نیروهای مولد سرمایه و منفعل می‌شود، زیرا رهایی خود را در یک بحران عمیق اقتصادی و حرکت ظاهراً اجتناب‌ناپذیر تاریخ به سوی سوسیالیسم جستجو می‌کند. لیکن انگیزه‌ی مارکس از نقد اقتصاد سیاسی جهت افشا حرکت منطقی سرمایه به این عبارت است که تنها شرط فراروی از نظام سرمایه‌داری خودآگاهی پرولتاریا به عنوان سوژه‌ی انقلابی است. بنابراین کتاب سرمایه مارکس تئوری انتقادی و عمل‌گرای جنبش کمونیستی است و اگر محتوای تئوریک آن با پراکسیس نبردهای طبقاتی به وحدت برسد، شرایط کلی نیز جهت فراروی از نظام سرمایه‌داری پدید می‌آید. در غیر این صورت حرکت منطقی سرمایه، یعنی منطق ارزش‌افزایی ارزش تا آنجا به پیش می‌رود که دو منبع تولید ثروت اجتماعی، یعنی انسان و طبیعت را نابود می‌کند.

در رابطه با انگیزه‌ی انگلس از تحریف تئوری انتقادی و انقلابی مارکس نظریات متفاوت وجود دارد. برای نمونه باکهاوس مدعی است که انگلس توان درک روش تشریح دیالکتیکی مارکس را نداشته، در حالی که آلفرد اشمیت و هاینریش مدعی هستند که انگلس در تدارک یک ایدئولوژی برای انترناسیونال دوم بوده است. اما با استناد به آثار مارکس و انگلس به درستی روشن می‌شود که آن‌ها از بدو فعالیت تئوریک خود روش‌ها و پروژه‌های متفاوت فلسفی و تحقیقاتی را دنبال می‌کردند و پیداست که به نتایج متفاوتی نیز رسیدند، در حالی که انگلس از سال ۱۸۴۴ تا ۱۸۴۹ میلادی به ابر قدرت تئوریک مارکس تن داد و

پس از مرگ وی عامدانه دست به تخطئه‌ی تئوری انتقادی و انقلابی وی زد. این دو گرایش سوسیال دموکراسی و سوسیال داروینسم بلشویکی نیز با استناد به آثار متأخر انگلس پدید آمده‌اند که البته هر دو امتحان خود را پس داده و با شکست مواجه شده‌اند. تحت شرایط موجود یک سر فعالان سیاسی در توهّمات ایدئولوژیک خود هنوز اسیر اسطوره‌ی مارکس و انگلس هستند و تصور می‌کنند که یک راه میانبرد میان سوسیال دموکراسی و سوسیال داروینسم بلشویکی وجود دارد، در حالی که هر دوی آن‌ها آکنده به تشریح تاریخی از آثار متأخر انگلس هستند. مخالفت آن‌ها با نقد اسطوره‌ی مارکس و انگلس از همین زاویه موجه می‌شود.

منابع:

Backhaus, Hans-Georg (۱۹۹۸): Über die Notwendigkeit einer Ent-Popularisierung des Marxschen „Kapitals“, in: Kein Staat zu machen – Zur Kritik der Sozialwissenschaften, Christoph Görg, Roland Roth (Hg.), S. ۳۴۹ff., Münster

Backhaus, Hans-Georg (۱۹۹۵): Dialektik der Wertform, Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik, ca ira-Verlag

Backhaus, Hans Georg, Reichelt, Helmut (۱۹۹۵): Wie ist der Werbegriff in der Ökonomie zu konzipieren? - Zu Michael Heinrich „Die Wissenschaft vom Wert“, in: Engels' Druckfassung versus Marx' Manuskripte zum III. Buch des „Kapital“, Argument

Behrens, Diethard (۱۹۹۵): Ein Kommentar zum MEGA۲-Band II/۴,۲, in: Engels' Druckfassung versus Marx' Manuskripte zum III. Buch des „Kapital“ - Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, Neue Folge ۱۹۹۵, S. off., Hamburg

Engels' Druckfassung versus Marx' Manuskripte zum III. Buch des „Kapital“ (١٩٩٥): Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, Neue Folge ١٩٩٥, Hamburg

Engels, Friedrich (١٩٧٣): Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, in: MEW, Bd. ١٩, S. ١٧٥ff. Berlin (ost)

Engels, Friedrich (١٩٧٥): Anti-Dühring, in: MEW, Bd. ٢٠, S. ١ff., Berlin (ost)

Engels, Friedrich (١٩٧٩): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: MEW, Bd. ٢١, S. ٢٥٩ff., Berlin (ost)

Engels, Friedrich (١٩٧٩): Der Ursprung der Familie, Privateigentum und Staat, in: MEW Bd. ٢١, S. ٢٥ff. Berlin (ost)

Engels, Friedrich (١٩٧٩): Vorwort (zur ersten deutschen Ausgabe von Karl Marx „Das Elend der Philosophie“), in MEW Bd. ٢١, S. ١٧٥ff., Berlin (ost)

Engels, Friedrich (١٩٦٩): Karl Marx, „Zur Kritik der politischen Ökonomie“, in: MEW Bd. ١٣, S. ٤٦٨ff., Berlin (ost)

Engels, Friedrich (١٩٦٧): Briefe - Engels an Johann Philipp Becker in Genf (١٥,١٠,١٨٨٤), in: MEW Bd. ٣٦, S. ٢١٨f., Berlin (ost)

Engels, Friedrich (١٩٧٤): Briefe – Engels an Marx in London (٢. Dez. ١٨٦١), in: MEW, Bd. ٣٠, S. ٢٠٣f. Berlin (ost)

Engels, Friedrich (١٩٧٥): Vorwort – Zum zweiten Band des Kapital, in: MEW, Bd. ٢٤, S. ٧ff., Berlin (ost)

Engels, Friedrich (۱۹۷۴): Vorwort – Zum dritten Band des Kapital, in: MEW, Bd. ۲۵, S. Vff., Berlin (ost)

Heinrich, Michael (۱۹۹۵): Gibt es eine Marxsche Krisentheorie? in: Engels' Druckfassung versus Marx' Manuskripte zum III. Buch des „Kapital“ - Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, Neue Folge ۱۹۹۵, S. ۱۳۰ff., Hamburg

Heinrich, Michael (۲۰۰۶): Die Wissenschaft vom Wert, Münster

Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenzen der demokritischen und epikurischen Naturphilosophie, in: MEGA I, ۱/۱, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۴): Briefe - Marx an Ludwig Kugelmann (۲۸,۱۲,۱۸۶۲), in: MEW Bd. ۳۰, S. ۶۳۹f., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۴): Briefe - Marx an Engels in Manchester (۱۸ juni ۱۸۶۲), in: MEW, Bd. ۳۰, S. ۲۴۸f., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵f. und ۵۳۳f., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۴): Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW Bd. ۲۵, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۸۳): Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۴۲, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۱۳, S. ۱ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۳): Vorbemerkungen zur französischen Ausgabe (۱۹۸۸), in: MEW, Bd. ۱۹, S. ۱۸۱f., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Die Doktordissertation – Differenzen der demokritischen und epikurischen Naturphilosophie, in: MEW, EB I, S. ۲۵۷ff, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۸۲): Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW Bd. ۲۳, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۴): Briefe - Marx an Engel in Manchester (۰۹,۱۲,۱۸۶۱), in: MEW Bd. ۳۰, S. ۲۰۶f., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۶۵): Briefe – Marx an Engels in Manchester (۲۷. Juni ۱۸۶۷), in: MEW Bd. ۳۱, S. ۳۱۲f., Berlin (ost)

Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۶): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹ff., Berlin (ost)

Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main

فریدونی فرشید (۲۰۱۹): آنتی دورینگ یا آنتی مارکس - از پراکسیس نبرد طبقاتی و خود آگاهی پرولتاریا تا اسطوره سازی از روند تاریخ، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه ۷۱ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۲۶): سرنوشت جزوه‌ی کارمزدی و سرمایه مارکس در دستان انگلس متأخر، در آرمان و اندیشه، جلد هفدهم، صفحه ۳۵ ادامه، برلین

خوانش سرمایه - کارل مارکس یا فریدریش انگلس؟^۱

بدو تردید یکی از ماندگارترین و مؤثرترین اثر موجود در تاریخ بشریت شاهکار مارکس با عنوان سرمایه است. به این دلیل که نقد / اقتصاد سیاسی وی هم از نظر محتوا و هم از نظر روش شناخت‌شناسی بی نظیر است. از نظر محتوا به این معنی که مارکس اینجا از نقد کالا به عنوان سلول جامعه‌ی بورژوایی عزیمت می‌کند و قدم و قدم تضادها و بحران‌های درون‌ذاتی روش مدرن تولید سرمایه‌داری را عریان کرده و سپس ساختار طبقاتی جامعه‌ی بورژوایی را بر ملا می‌سازد. اینجا مارکس روش شناخت‌شناسی خود را دیالکتیکی می‌خواند، زیرا وی حرکت دیالکتیکی سرمایه را با همان روشی منعکس می‌کند که خودش نیز در حرکت است. ما اینجا با روند انباشت سرمایه به صورت یک امر مشخص، پیچیده و متنوع از تضادهای اجتماعی مواجه هستیم که به صورت میانگین مناسبات مسلط و ازخودیگانه به یک تئوری مجرد و کلی ارتقا می‌یابد. به این ترتیب، یک آگاهی تئوریک، انتقادی و عمل‌گرا از پراکسیس مولد در نظام سرمایه‌داری پدید می‌آید که در وحدت با آگاهی تجربی طبقه‌ی کارگر به تکامل سوژه‌ی انقلابی از بطن نبردهای طبقاتی می‌انجامد. به این معنی که طبقه‌ی کارگر تحت تأثیر نقد / اقتصاد سیاسی مارکس از تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری آگاه می‌شود،

^۱ من مضمون این مقاله را در یک سمینار با عنوان "دانش قانون ارزش" در تاریخ ۲۷ جولای ۲۰۲۵ در اتاق کلاب‌هاوس "پراکسیس انقلاب اجتماعی" ارائه کردم!

به صورت یک سوژه‌ی خود آگاه از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در می آید و با اتخاذ اراده دست به انقلاب اجتماعی می‌زند و شرایط فراروی از اصول ماهوی نظام سرمایه‌داری، یعنی قانون ارزش، حق مالکیت، تولید کالایی و بردگی مزدی را پدید می‌آورد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما تا اینجا با سه نوع دیالکتیک در کتاب سرمایه مارکس آشنا شدیم. اول، حرکت دیالکتیکی سرمایه است که سوژه‌ی فعال آن سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته است، دوم، روش شناخت‌شناسی دیالکتیکی از حرکت منطقی سرمایه، یعنی ارزش افزایی ارزش است که سوژه‌ی شناسا و فعال آن خود مارکس است و سوم، دیالکتیک تئوری و پراکسیس است که سوژه‌ی خود آگاه و انقلابی آن طبقه‌ی کارگر است. بنابراین کتاب سرمایه مارکس بر اساس سوژه‌های درون‌ذاتی تبیین شده است که از حرکت دیالکتیکی به عنوان نفی آگاهانه، یعنی سوژکتیو گزارش می‌دهد.

اما ما با خواش‌های متنوع غیرمارکسی از سرمایه مواجه هستیم که البته خروجی سیاسی آن‌ها نیز کاملاً متفاوت از تئوری انتقادی و انقلابی مارکس است. این خواش‌ها در بهترین حالت خود محدود به نقد استثمار نیروی کار و تشریح بحران‌های اقتصادی می‌شوند که البته آن‌ها را تحت لوای رسالت تاریخی بورژوازی جهت رشد نیروهای مولد سرمایه توجیه می‌کنند. انگاری که قانون ارزش ماهیتاً خردمند، فراتاریخی، جهانشمول، جاودانی و منطق توازن تولید و توزیع مایحتاج اجتماعی است که ظاهراً در مرحله‌ی کاپیتالیسم مصادره به مطلوب بورژوازی و لذا منجر به بحران‌های اقتصادی و نبردهای طبقاتی شده است. بنابراین همین‌که سیادت بورژوازی در هم شکسته و مسیر انباشت سرمایه توسط دولت هدایت شود، استقرار سوسیالیسم نیز ظاهراً توسط توسعه‌ی اقتصادی زیربنا، خودبخودی، ابژکتیو و اجتناب

ناپذیر ممکن می‌گردد. ما در این ارتباط با دو خوانش رایج و جهانشمول از کتاب سرمایه مارکس مواجه هستیم.

اول، خوانش سوسیال رفرمیستی از سرمایه است که کائوتسکی، برن اشتاین و هیلفردینگ نمایندگان کلاسیک آن هستند. سوسیال رفرمیسم در پی تغییر شکل سرمایه‌داری است و اصولاً مشکلی با ماهیت سرمایه‌داری، یعنی با قانون ارزش، حق مالکیت، تولید کالایی و بردگی مزدی ندارد. سوسیال رفرمیسم یک پروژه‌ی هژمونیک است، زیرا بنا بر توازن قوای سیاسی و از بطن توافقی‌های جامعه‌ی مدنی رشد کرده و پایبند به انتخابات آزاد پارلمانی است، در حالی که پس از کسب قدرت سیاسی، مخالفان نظام سرمایه‌داری موجود را حاشیه‌ای، پراکنده و سرکوب می‌کند. بنابراین ما اینجا با یک توافق اجتماعی متزلزل میان سندیکاها و انجمن‌های سرمایه‌داری، رقابت احزاب، مطبوعات ظاهراً آزاد و نهادهای مدنی مواجه هستیم که سنگرهای تدافعی بورژوازی محسوب می‌شوند. هدف سوسیال رفرمیسم اخذ حداکثر آرای انتخاباتی، تشکیل دولت و اصلاحات اقتصادی - اجتماعی، منطقی کردن مناسبات تولید و توزیع کالایی توسط قانون ارزش، مدیریت بحران‌های اقتصادی و تدارک اشتغال همگانی است که ما مصداق آن‌را در سیاست توسعه‌ی اقتصادی کینزی در دولت‌های رفاه می‌یابیم. به این عبارت که هدف دولت تدارک رشد بالای اقتصادی، بیلانس مثبت توانی و محدودیت تورم است. اینجا ارزش اضافی حاصل‌شده بر اساس توافق سندیکا با سرمایه‌دار، یعنی با استناد به قرارداد و قانون کار بین اردوگاه کار و انجمن سرمایه‌داران تقسیم می‌شود. از این بابت، سوسیال رفرمیسم مدعی آشتی طبقاتی و همکاری اجتماعی کار و سرمایه می‌شود.

دوم، خوانش سوسیال داروینیستی از سرمایه است که نمایندگان کلاسیک آن لنین، تروتسکی و استالین هستند. سوسیال داروینیسم نیز

فقط در پی تغییر شکل سرمایه‌داری است و مانند سوسیال رفرمیسم نقدی به اصول ماهوی سرمایه‌داری، یعنی قانون ارزش، حق مالکیت، تولید کالایی و کار مزدی ندارد. سوسیال داروینیسم یک پروژه‌ی شبه فاشیستی است که با خشونت میلیتاریستی بر جامعه تحمیل می‌شود. ما اینجا نه با جامعه‌ی مدنی، نه با مطبوعات آزاد و نه با یک توافق اجتماعی مواجه هستیم. به این معنی که یک حزب توتالیتار تحت لوای پیشروان پرولتاریا کلیت ساختار بوروکراتیک را مصادره کرده و با تشکیل یک نظام تک حزبی، دولت را در خود ادغام و قدرت سیاسی را در دستان یک رهبر بلامنازعه و خودکامه متمرکز می‌کند. از این پس تمامی شئون اجتماعی، اقتصادی و سیاسی به انقیاد اهداف حزبی کشیده می‌شوند. انگاری که این حزب در حال تحقق آن رسالت ناتمامی است که تاریخ ظاهراً به بورژوازی ملی محول کرده و آن هم رشد نیروهای مولد سرمایه‌ی دولتی تحت لوای دیکتاتوری پرولتاریا است. ما مصداق تجربی سوسیال داروینیسم را در سیاست توسعه‌ی اقتصادی کشورهای نیست و نابود شده از "اردوگاه سوسیالیسم" می‌شناسیم که تحت عنوان "راه رشد غیرسرمایه‌داری" دست به انهدام اپوزیسیون و جامعه‌ی مدنی، تأسیس مدیریت متمرکز بوروکراتیک و امپریالیسم‌ستیزی زدند.

با وجودی که سوسیال داروینیسم و سوسیال رفرمیسم دشمنانه در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند، اما هر دوی آن‌ها دچار جابجایی سوژه با ابژه هستند و لذا یک خوانش دترمینیستی از کتاب سرمایه مارکس را ارائه می‌دهند که با اصول تئوری انتقادی و انقلابی وی در تضاد است. در هر دو حالت روند ماتریالیستی تاریخ جایگزین سوژه‌ی واقعی، یعنی طبقه‌ی کارگر می‌شود. انگاری که تاریخ حاوی یک ذات ماتریالیستی است، سرنوشت انسان‌ها از طریق رشد نیروهای مولد سرمایه رقم می‌خورد و این احزاب تنها مجری رسالت تاریخی بورژوازی، یعنی توسعه‌ی زیربنای

اقتصادی هستند که سوسیالیسم را ضرورتاً برای انسان‌ها به ارمغان می‌آورد. بنابراین اتفاقی نیست که این نوع از خوانش‌ها از کتاب سرمایه مارکس به صورت قانونی در کشورهای سرمایه‌داری تدریس می‌شوند. برای نمونه در دانشگاه آزاد برلین غربی پروفیسور المار آلت‌فاتر در رشته ی علوم سیاسی و پروفیسور ولفگانگ فریتس هاوگ در رشته‌ی فلسفه کتاب سرمایه مارکس را با یک خوانش سوسیال رفرمیستی درس می‌دادند. هم‌زمان پروفیسور ویلفرید زلنی در دانشگاه پراگ و پروفیسور دیتر کلاین در دانشگاه هومبولد برلین شرقی آن‌را با یک خوانش سوسیال داروینیستی تدریس می‌کردند. اینجا باید همچنین از یکی از مارکس شناسان آلمانی به نام میثائیل هاینریش یاد کرد که در چین کتاب سرمایه مارکس را درس می‌دهد. در نظام جمهوری اسلامی نیز به همین منوال است. برای نمونه می‌توان از یکی از مترجمان کتاب سرمایه مارکس به زبان فارسی به نام حسن مرتضوی اشاره کرد که در دانشگاه تهران تدریس آن‌را به عهده داشت.

اینجا بلافاصله سه پرسش مطرح می‌شود؛ اول این که مارکس چه درکی از قانون ارزش داشته و چرا آن‌را تبدیل به موضوع نقد اقتصاد سیاسی کرده است؟ دوم این که خوانش‌های سوسیال رفرمیستی و سوسیال داروینیستی از کتاب سرمایه مارکس از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ سوم این که کتاب سرمایه مارکس چگونه تدریس می‌شود که نظام‌های سرمایه داری و سرمایه‌داری دولتی با آن مشکلی ندارند؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها باید تا اندازه‌ای با فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی آشنا شد، زیرا مارکس تئوری انتقادی و انقلابی خود را در متن تاریخ فرهنگی جهان مدرن و پس از فراروی از فلسفه، یعنی بر اساس نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی پراکسیس مولد از روش مدرن تولید سرمایه‌داری متکامل کرده است.

در تشریح تاریخ فلسفه، کشف جابجایی سوژه با ابژه در نقد دین و فلسفه ی ایده‌آلیستی هگل به کتاب فویرباخ با عنوان ماهیت مسیحیت منسوب می‌شود، در حالی که مارکس قبل از انتشار این کتاب در دو جا از رساله‌ی دکترایش بر آن انگشت می‌گذارد. به این عبارت که این انسان است که خدا را می‌آفریند و نه بر عکس. از این پس اراده‌ی انسان به انقیاد اهداف دینی کشیده و انسان دچار فریب و خودفریبی و ازخودیگانگی خودکرده می‌شود. با وجودی که مارکس این امکان را داشت که مستقل از فویرباخ برنامه‌ی تئوریک خود را دنبال کند، اما از آن‌جا که این کشف فلسفی به اسم فویرباخ ثبت شده بود، در نتیجه وی جهت ممانعت از نزاع‌های جانبی به فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ ارجاع داد. برای نمونه مارکس در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی خود سه وجه مثبت ماتریالیسم فویرباخ را برجسته می‌کند. اول این که فلسفه‌ی هگل نیز مانند دین محصول تفکر، مسبب ازخودیگانگی و در نتیجه مردود است، دوم این که فویرباخ رابطه‌ی اجتماعی انسان‌ها را تبدیل به اصول تئوریک کرده و دانش واقعی را ساخته و پرداخته است و سوم این که فویرباخ پوزیتیویسم مضمّن در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، یعنی نفی نفی دیالکتیکی در شکل یک حرکت از تفکر انفرادی را افشا کرده است. به بیان دیگر، هگل ظاهراً از دین آسمانی فراروی کرده، در حالی که یک دین این‌جهانی پدید آورده است. ما اینجا با تجدید حیات جابجایی سوژه با ابژه و آکوموداتیسم، یعنی با هماهنگی دین با فلسفه مواجه هستیم. بنابراین نفی نفی هگلی یک تضاد فلسفی در خود دارد، زیرا متافیزیک را تأیید می‌کند در حالی که قبلاً آن را نفی کرده است. از این بابت، فویرباخ دیالکتیک را به کلی رد می‌کند، زیرا آن را یک روش جدید جهت تولید الهیات می‌شمارد. اینجا مارکس به صورت ضمنی متوجه می‌شود که روش شناخت‌شناسی فویرباخ ماتریالیسم مشاهده‌ای، یعنی بر اساس عینیت، شیئیت و مادیت متکامل شده است و از آن‌جا که شناخت

اینجا مبهوت شکل ابژه می‌شود و فقط یک عکس فوری از واقعه می‌گیرد، در نتیجه نه تنها یک شکل ایستا دارد، بلکه در انعکاس حرکت تاریخ در شکل ازخودیگانه‌ی آن ناتوان و لذا غیرسیاسی است. بنابراین ماتریالیسم فویرباخ در مقایسه با ایده‌آلیسم هگل یک شکل انفعالی دارد و از آنجا که چشم‌اندازی برای فعالیت سوژکتیو به سوی قلمرو آزادی نمی‌گشاید، در نتیجه ارتجاعی است. از این منظر پیداست که چرا مارکس اینجا در تقابل با فویرباخ از "عظمت دیالکتیک" هگل سخن می‌گوید، در حالی که کتاب پدیدارشناسی روح هگل را مکان تولد فلسفه‌ی اسرارآمیز، مجرد و سوداگر وی می‌خواند. انتقاد مارکس از این زاویه به اسرارآمیزی فلسفه‌ی هگل وارد می‌آید، زیرا وی حرکت واقعی جامعه را در شکل یک حرکت منطقی از تاریخ منعکس می‌کند و لذا سوژه‌ی فلسفه‌ی وی که به اصطلاح "روح تاریخ" است، تنها تشریح مجرد تاریخ واقعی انسان‌ها و لذا دروغ است. مارکس اینجا هم‌چنین تأکید می‌کند که هگل البته به مضمون کار پی برده، اما با این انتقادهای که کار نزد وی تنها یک فعالیت فکری و فلسفه‌ی وی بر اساس دانش اقتصاد ملی برپا شده است.^۱

به این صورت که هگل در یک حرکت دیالکتیکی از تفکر "سوژه" با "گوهر" را در مفهوم "خودقضیه" به وحدت رسانده و آنرا به سوژه‌ی جامعه‌ی بورژوازی ارتقا داده و سپس آپریور، یعنی بدون شواهد تجربی مدعی آشتی و خردمندی یک اجتماعی ایده‌آلیستی شده است. ما نقد این اقدام فلسفی هگل را در کتاب مارکس و انگلس با عنوان *خانواده‌ی مقدس می‌یابیم*. اینجا مارکس از اجزا دیالکتیک هگل پرده بر می‌دارد؛ اول،

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۶۰ff., Berlin (ost), S. ۵۶۹ff.

مفهوم گوهر اسپینوزا، دوم، فلسفه‌ی خودآگاهی فیثسته و سوم، وحدت ضروری و متضاد آن‌ها در "روح مطلق" است.^۱

انگیزه‌ی فعالیت فلسفی هگل تبیین ایده‌آلیستی روند واقعی تاریخ به صورت "روح جهان" است که ما آن‌را از متن تاریخ فرهنگی جهان مدرن، یعنی رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم می‌شناسیم. محصول این مسیر تاریخی تشکیل جامعه‌ی بورژوایی و تکامل روش مدرن تولید سرمایه‌داری است. انگاری که تاریخ به صورت منطقی و هدفمند ظواهر واقعی خود را نیز پدید آورده است. به این ترتیب، هگل در درسگفتارهای خود با عنوان تاریخ فلسفه اسپینوزا را ستایش می‌کند، وی را "نقطه‌ی مرکزی فلسفه‌ی مدرن" می‌خواند و مدعی می‌شود که فلسفه تنها از وی سرچشمه می‌گیرد و روح انسان باید از مفهوم "گوهر" وی معطر شود. به این دلیل که اسپینوزا تفکر و گسترده‌ی آن‌را به صورت دو جنبه‌ی متفاوت در نظر می‌گیرد و آن‌ها را در خدا متحد ساخته و سپس به طبیعت نسبت داده است. بنابراین نزد اسپینوزا طبیعت، "گوهر" و انسان محصول تکامل طبیعت محسوب می‌شود. از این منظر، طبیعت خالق انسان، یعنی یکسان با خدا به حساب می‌آید. ما این‌جا با دنیوی شدن انسان سر و کار داریم، زیرا از این منظر، ماوراءطبیعت از طبیعت مجزا و حقیقت تنها به علوم تجربی منسوب می‌شود. به بیان دیگر، اسپینوزا در مسیر رفرماسیون لوتری از "وحدت وجود" فراروی می‌کند. منتها هگل اینجا به اسپینوزا انتقاد هم می‌کند، زیرا وی "گوهر" را فاقد حرکت می‌داند و در نظر نمی‌گیرد که انسان به عنوان "موجود متفکر" و "سوژه" از "گوهر" مستقل می‌گردد، به علم، منطق و فلسفه دست می‌یابد و در مضمون فلسفه‌ی ایده‌آلیستی فیثسته

^۱ Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Die Heilige Familie, in: MEW, Bd. ۲, S. ۱ff., Berlin (ost), S. ۱۴۷

به آگاهی و استقلال کامل از "گوهر" می‌رسد. لیکن آن امری را که هگل نزد اسپینوزا و فیثته نمی‌یابد، خودبنیادی خرد و نفی دیالکتیکی است که از یک طرف، در برابر اشکال مطلق و ایستا از "گوهر" و "سوژه" اقدام می‌کنند و از طرف دیگر، به صورت پرنسیپ جامعه‌ی بورژوایی به فردیت و حق مالکیت خصوصی می‌انجامند. اینجا هدف فلسفی هگل متفکر شدن یک کلیت دیالکتیکی در اشکال جهانشمول، نامتناهی و خردمند آن است.^۱ انگاری که خودآگاهی سوژه در "ایده‌ی مطلق" خالق جهان واقعی، یعنی دمیروز محسوب می‌شود. از این پس، تفکر انسان از متافیزیک و ماوراءطبیعت معطوف به جهان واقعی و خرد سوژه ظاهراً خودبنیاد می‌گردد. به این ترتیب، هگل به دیالکتیک "گوهر" و فعالیت سوژکتیو دست می‌یابد^۲ و این حرکت ظاهری را تا پایان قرن ۱۸ میلادی به صورت یک کلیت دیالکتیکی متفکر می‌شود. مفهوم "کلیت" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل برابر با مقوله‌ی "حقیقت" است که آن را در کتاب پدیدارشناسی روح به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«امر حقیقی را [باید] نه به صورت گوهر، بلکه به همان اندازه بیشتر به صورت سوژه درک و بیان کرد».^۳

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما اینجا با یک تعریف بسیار اسرارآمیز از مقوله‌ی "حقیقت" مواجه هستیم، زیرا هگل آن را از ترکیب "گوهر" و "سوژه" در مفهوم "خودقضیه" متمرکز کرده و به شرح زیر به سوژه‌ی جامعه‌ی بورژوایی ارتقا داده است:

^۱ Vgl. Hegel, G. W. F. (۱۹۷۱): Vorlesung über die Geschichte, in: HW, Bd. ۲۰, S. ۴۲۳, und vgl. Kaminski, Winfred (۱۹۷۵): Zur Dialektik von Substanz und Subjekt bei Hegel und Marx, Frankfurt am Main, S. ۵۷

^۲ Vgl. ebd., S. ۱۱۱

^۳ Hegel, G. W. F. (۱۹۷۰): Phänomenologie des Geistes, in: HW, Bd. ۳, S. ۲۳, und Vgl. Kaminski, Winfred (۱۹۷۵): Zur Dialektik ... ebd., S. ۱۲

«یک وجود که هستی آن فعالیت یک نفر به تنهایی و تمامی افراد [است] و فعالیت وی مستقیماً برای دیگری یا یک قضیه است و تنها قضیه است، به صورت فعالیت همگانی و هر کس (...) آن به مراتب بیشتر گوهری است که فردیت در نور دیده، یعنی سوژه است (...)»^۱

برای اولین بار فردیناند لاسال به این مسئله پی برد که مفهوم "خودقضیه" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل همان مقوله‌ی "کالا" در کتاب سرمایه مارکس است. به بیان دیگر، هگل این‌جا از طریق مفهوم "خودقضیه" از ظهور یک عصر نوین گزارش می‌دهد که مصادف با سقوط فئودالیسم، تشکیل جامعه‌ی بورژوایی و آغاز تولید و توزیع کالایی به روش مدرن سرمایه‌داری است. از این پس، منبع تولید ثروت اجتماعی دیگر طبیعت به تنهایی (گوهر) محسوب نمی‌شود، زیرا تولیدات صنعتی نسبت به محصولات کشاورزی دست بالا را گرفته‌اند. اینجا دیالکتیک "گوهر" و فعالیت سوژکتیو به این معنی است که سوژه (بورژوازی) پس از اختراع ماشین بخار از "گوهر" (طبیعت) مستقل و بر آن مسلط شده است. از این بابت هگل از مفهوم "طبیعت غیر ارگانیک" استفاده می‌کند که سلطه‌ی انسان بر طبیعت بیرونی را بر ملا سازد. به این معنی که بورژوا، فعالیت سوژکتیو خود (مهارت، برنامه‌ریزی و تقسیم کار) را به مواد طبیعی (گوهر) الحاق می‌کند، آن‌را به مالکیت خود در می‌آورد و به سوژه‌ی جامعه‌ی بورژوایی ارتقا می‌دهد.^۲ به این ترتیب، یک روح عمومی جدید نسبت به دوران گذشته‌ی فئودالی پدید می‌آید که به شرح زیر "گوهر" جامعه‌ی آشتی‌یافته‌ی بورژوایی محسوب می‌شود:

^۱ Hegel, G. W. F. (۱۹۷۰): *Phänomenologie ... ebd.*, S. ۳۱۰, und Vgl. Kaminski, Winfred (۱۹۷۵): *Zur Dialektik ... ebd.*, S. ۹۵

^۲ Vgl. ebd., S. ۸۳

«فرد این چیز موجود را به دست آورده، طبیعت غیر ارگانیک آن را در خود هضم کرده و به مالکیت خود در می آورد. این اما از جنبه‌ی روح عمومی به صورت گوهر چیز دیگری نیست، به غیر از این که آن خود را به خودآگاهی فرد الحاق کند، شدن و انعکاس فرد را در خود به وجود بیاورد.»^۱

همان گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مسئله‌ی جامعه‌ی بورژوازی با پذیرفتن حق مالکیت خصوصی پایان نیافته، زیرا به گفته‌ی هگل در دوران گذشته‌ی فئودالی نیز حق مالکیت وجود داشته است. در عصر مدرن باید از مقوله‌ی "کالا" یک خودآگاهی، یعنی یک روح عمومی پدید بیاید که هویت جامعه‌ی بورژوازی را بلامنازع تثبیت کند. پیداست که این خودآگاهی یک امر انفرادی نیست، زیرا به گفته‌ی هگل خودآگاهی همواره در خودآگاهی دیگری ارضاع می‌شود و "من سوژه" باید به "ما سوژه" تعمیم بیابد تا این که قدرت مفهوم ایده‌آلیستی واقعیت را بیافریند.^۲ بنابراین مفهوم "کالا" باید تبدیل به سوژه‌ی جامعه‌ی بورژوازی شود و رفتار و کردار انسان‌ها را به انقیاد تولید کالایی بکشد. به این معنی که افراد بر اساس حق مالکیت خصوصی، کالای خود را به بازار عرضه و آنجا ظاهراً "قیمت طبیعی" آن را دریافت می‌کنند. بنا بر دانش اقتصاد ملی ارتباط انسان‌ها در بازار بر اساس قوانین عرضه و تقاضا منظم می‌شوند. اینجا انسان‌ها ظاهراً آزاد هستند و از آنجا که نه کسی مجبور به تولید و نه کسی مجبور به خرید کالا است، در نتیجه بازار مکان خردمندی و قیمت کالاها، "قیمت طبیعی" آن‌ها محسوب می‌شوند. پیداست کسی که فاقد ابزار تولید است، باید نیروی کار خود را به

^۱ Hegel, G. W. F. (۱۹۷۰): *Phänomenologie ... ebd.*, S. ۳۲۴, und vgl. Kaminski, Winfred (۱۹۷۵): *Zur Dialektik ... ebd.*, S. ۶۱

^۲ Hegel, G. W. F. (۱۹۷۰): *Phänomenologie ... ebd.*, S. ۱۳۹, und vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): *Vernunft und Revolution und die Entstehung der Geschichte der Theorie*, ۸. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۱۰۸

صورت کالا به بازار عرضه کند و در واقعیت به بردگی کار مزدی تن دهد. اینجا هگل از مفهوم "قرارداد" به عنوان "اعلاحضرت مطلق" و از دولت به عنوان "قدمگاه خدا در جهان" صحبت می‌کند، زیرا وی پیروی از مفهوم "قرارداد" و حق مالکیت خصوصی را به شرح زیر ضامن آزادی فردی و آشتی جامعه‌ی بورژوایی می‌شمارد:

«ضرورت آن امر خردمند به صورت گوهریت است و ما آزاد هستیم، همین که آن را به صورت قانون به رسمیت بشناسیم و از قانون به صورت گوهر موجودیت شخص خود پیروی کنیم: در آن اراده‌ی ابژکتیو و سوژکتیو به آشتی رسیده و همان کلیت واحد و شفاف است.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هگل در یک حرکت دیالکتیکی از تفکر، سوژه (بورژوا) را از گوهر (طبیعت) مستقل کرده و توسط فعالیت سوژکتیو دوباره معطوف به طبیعت می‌کند و سپس کالا را (گوهر) به صورت سوژه‌ی جامعه‌ی آشتی‌یافته بورژوایی به روح عمومی ارتقا می‌دهد. تشریح تجربی این تفکر فلسفی به این عبارت است که انسان با اختراع ماشین بخار از طبیعت مجزا و مستقل می‌شود و به دانش و ابزار تولید جدید دست می‌یابد. برای نمونه یک نفر نجاری می‌آموزد، از طبیعت چوب تهیه می‌کند، یک میز را طراحی کرده و با استفاده از ابزار تولید جدید می‌سازد و سپس آن را به عنوان مالک و به شکل کالا به بازار عرضه و در تناسب با تقاضای اجتماعی "قیمت طبیعی" آن را دریافت می‌کند. از این بابت هگل تا زمانی که حق مالکیت خصوصی و تولید کالایی تبدیل به سوژه‌ی جامعه‌ی بورژوایی نشده اند، از "گوهر ازخودبیگانه" و "گوهر گندیده" سخن می‌گوید. به این معنی که روح عمومی هنوز در انقیاد مناسبات دوران گذشته‌ی فئودالی قرار

^۱ Hegel, G. W. F. (۱۹۶۹): Vorlesungen über Philosophie der Geschichte, in: HW, Bd. ۱۲, S. ۵۷, und Vgl. Kaminski, Winfred (۱۹۷۵): Zur Dialektik ... ebd., S. ۷۳f.

گرفته است. ما اینجا با توجیه فلسفی دانش اقتصاد ملی مواجه هستیم، زیرا نزد آدام اسمیت نیز حق مالکیت خصوصی نقش سوژه را به خود می‌گیرد که مارکس در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی خود به شرح زیر بر آن تأکید می‌کند:

«ماهیت سوژکتیو مالکیت خصوصی، یعنی مالکیت خصوصی به عنوان فعالیت وجودی که برای خود، به عنوان سوژه، به عنوان شخص، وجود کار است. بنابراین واضح است که از ابتدا اقتصاد ملی آدام اسمیت کار را به عنوان پرنسپ خود شناخته است، بنابراین دیگر مالکیت خصوصی را صرفاً به عنوان یک وضعیت بیرونی از انسان به رسمیت نمی‌شناسد. این اقتصاد ملی را باید به عنوان محصول انرژی واقعی و حرکت مالکیت خصوصی در نظر گرفت (آن حرکت مستقل مالکیت خصوصی است که از خویشتن به عنوان صنعت مدرن آگاه شده است) و همچنین به عنوان محصول صنعت مدرن که از سوی دیگر انرژی و تکامل این صنعت را شتاب می‌دهد، الهی و به یک قدرت از آگاهی تبدیل می‌کند. به صورت بت پرستی، بنابراین مانند دیدگاه کاتولیک‌ها این اقتصاد ملی روشنگر به نظر می‌آید که ماهیت سوژکتیو ثروت را - در حدود مالکیت خصوصی - کشف کرده، هواداران نظام پولی و تجاری، که مالکیت خصوصی را تنها به عنوان یک ماهیت موضوعیت‌یافته برای انسان می‌شمارد. بنابراین انگلس به درستی آدام اسمیت را لوتر اقتصاد ملی نامیده است.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، اینجا به درستی روشن می‌شود که چرا مارکس در همین‌جا تأکید می‌کند که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بر اساس دانش اقتصاد ملی برپا شده است. ما در هر دو حالت با جابجایی سوژه با ابژه و توجیه ایدئولوژیک رابطه‌ی دولت و ملت مواجه

^۱ Marx, Karl (۱۹۷۷): *Ökonomisch ...*, ebd., S. ۵۳۰.

هستیم. لیکن از منظر مارکس مفهوم "ملت" ساخته و پرداخته‌ی ایدئولوژی بورژوایی است که ما نقد آن را نزد مارکس از کتاب آدام اسمیت با عنوان ثروت ملل می‌شناسیم. به این عبارت که اقتصاددانان قرن ۱۷ میلادی و از جمله اسمیت و ریکاردو مقوله‌های "دولت" و "ملت" را به فرضیه گرفته و سپس المان‌های اقتصادی را تشریح می‌کنند. انگاری که مقوله‌ی "ملت" یک مجموعه از انسان‌ها را با هویت و منافع مشترک در بر می‌گیرد، در حالی که مارکس بر اساس نقد جابجایی سوژه با ابژه، عکس این روش درست می‌شمارد.^۱ پیداست که اگر از المان‌های اقتصادی مانند "کارمزدی"، "رانت" و "سود سرمایه" عزیمت شود، هیچ کس به مفهوم "ملت" دست نمی‌یابد، زیرا با تضاد کار و سرمایه و منافع متضاد طبقاتی مواجه می‌شود. ما اینجا با عواقب فلسفی و دانش اقتصاد ملی مواجه هستیم که بر اساس جابجایی سوژه با ابژه متکامل شده که طبقه‌ی کارگر را به عنوان سوژه‌ی واقعی به انقیاد محصول کار خود، یعنی سرمایه و کالا بکشد. انگاری که حق مالکیت خصوصی و تولید کالایی اهداف اجتماعی را معین می‌کنند و از آن‌جا که جامعه‌ی بورژوایی ظاهراً خردمند، متعارف و نامتناهی است، در نتیجه طبقه‌ی کارگر نیز باید به مدیریت سرمایه، استثمار نیروی کار و مناسبات از خودبیگانه تن دهد.

اینجا مارکس مقوله‌ی "کار انسانی" را از دو جنبه بررسی می‌کند. اول، جنبه‌ی فراتاریخی آن است. به این عبارت که کار از یک سو، واسطه‌ی تبادل مادی انسان با طبیعت بیرونی و شرط بقای جامعه‌ی انسانی است، در حالی که از سوی دیگر گوهر ارزش محسوب می‌شود. به گفته‌ی مارکس ارسطو نمی‌توانست توضیح دهد که چرا اجناس متفاوت با

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۶۹: Einleitung – Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۱۳, S. ۶۱۰ff., Berlin (ost), S. ۶۳۲

یکدیگر قابل تعویض هستند، زیرا در این دوران نظام برده‌داری وجود داشت و نیروی کار هنوز شکل کالایی به خود نگرفته بود. دوم، جنبه‌ی تاریخی مقوله‌ی "کار انسانی" است که در روش مدرن تولید سرمایه‌داری از آن استفاده می‌شود. از این پس، نیروی کار تبدیل به کالا و از دو جنبه آزاد می‌شود. به این معنی که نیروی کار از ابزار تولید آزاد شده و مالک آن، یعنی کارگر آزاد است که آن را به کارفرمای دلخواه خود بفروشد. ما اینجا با آغاز یک روش مدرن از تولید اجتماعی مواجه هستیم که البته با تحکیم ارزش اضافی نسبی تثبیت می‌شود. به این صورت که سرمایه دار با آگاهی و اراده، یعنی به صورت سوژه‌ی فعال و تحت تأثیر ایدئولوژی بورژوازی که دانش اقتصاد ملی و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل برایش پدید آورده‌اند، دست به تولید صنعتی می‌زند و بر اساس قانون ارزش، یعنی "زمان کار اجتماعاً لازم" تولید را برای تولید سازماندهی می‌کند. بنابراین مارکس در کتاب سرمایه قانون ارزش را "قانون مقدس" جامعه‌ی بورژوازی می‌خواند و به شرح زیر محتوای آن را برجسته می‌سازد:

«زمان کار اجتماعاً لازم آن زمان کار است [یا آن زمانی را] می‌طلبد که یک ارزش مصرف با شرایط تولید معمول و اجتماعی موجود و با درجه‌ی میانگین اجتماعی از مهارت و شدت کار منعکس می‌کند.»^۱

از این پس معیار توفیق اقتصادی زمان مجرد محسوب و کار مشخص به عنوان گوهر ارزش به کار مجرد دگرگون می‌گردد. مقوله‌ی "زمان مجرد" به این معنی که ساعت، دقیقه و ثانیه جایگزین زمان مشخص مانند: سال، فصل و روز از دوران فئودالی می‌شود، در حالی که زمان مجرد شکل پول را به خود می‌گیرد که سنبل آن ساعت برج بیگ بنگ

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۵۳

در لندن است. به این ترتیب، محصول کار دیگر نه ارزش مصرف، بلکه ارزش مبادله، یعنی کالا محسوب می‌شود. به گفته‌ی مارکس ارزش مصرف هیچ‌گونه اسراری در خود ندارد، زیرا محصول ساده و محسوس کار موضوعیت‌یافته است، در حالی که شکل کالایی آن سلول جامعه‌ی بورژوایی محسوب می‌شود، "ذکاوت متافیزیکی" و "خوی روحانی" دارد، "محسوس و فراحسی" و محصول "جادو و معجزه" است که یک "تظاهر فراطبیعی" را جلوه می‌دهد.^۱ وی اینجا نتیجه می‌گیرد که برای درک شکل کالا باید به نقد جهان مه‌آلود دینی رفت.^۲ به این دلیل که انسان توسط فعالیت سوژکتیو خود، یعنی کار شکل‌دهنده مواد مادی را دگرگون و تبدیل به موضوع جامعه‌ی انسانی می‌کند. بنابراین منشأ خواص محصولات کار انسانی تردستی، قوای حسی، دانش و خلاقیت کارگران است. اما از آن‌جا که روند تولید کالایی در کوچک‌ترین اجزای کار تقسیم می‌شود و رابطه‌ی کارگران مولد را با کالا قطع می‌کند، در نتیجه خواص نیروی کار به طبیعت کالا منسوب می‌شود و کارگران هم آن‌را مستقل از توان‌های ماهوی خود می‌پندارند. انگاری که کالا نفساً این خواص ویژه را در خود دارد و شکل سوژه را به خود گرفته است. برای نمونه می‌توان به خواص متنوع یک گوشی اشاره کرد که البته نه خواص طبیعی آن، بلکه خواص طبیعی کارگران مولد است. به این معنی که خواص یک گوشی محصول آن دخل و تصرفی است که انسان با وساطت دانش، فن‌آوری و مهارت نیروی کار خود به مواد مادی آن الحاق کرده است، در حالی که این گوشی در بازار کالاها به شکل یک سوژه‌ی مستقل در آمده و انگاری که خواص طبیعی خود را به متقاضی جلوه می‌دهد. مارکس در این ارتباط از یک سو تفاهم صحبت می‌کند که آن‌را در کتاب سرمایه به شرح زیر بت‌انگاری کالا می‌نامد:

^۱ Vgl. ebd., S. ۶۲

^۲ Vgl. ebd., S. ۸۶

«شکل اسرارآمیز کالا به سادگی به این عبارت است که آن به انسان‌ها سرشت اجتماعی کار خود آن‌ها را به صورت سرشت موضوعیت‌یافته‌ی خود فرآورده‌ها انعکاس می‌دهد، از این رو، هم‌چنین نسبت اجتماعی تولیدکنندگان نسبت به کار کلی به صورت یک نسبت اجتماعی موضوع‌ها که خارج از وجود خود آن‌ها [است، منعکس می‌کند]. از طریق این سوئتفاهم فرآورده‌های کار تبدیل به کالا می‌شوند، یعنی چیزهای محسوس و فراحسی و یا اجتماعی. (...) این سرشت بت‌انگاری جهان کالاها (...) از سرشت غریب اجتماعی کار که کالاها را تولید می‌کند، ناشی می‌شود. (...) بنابراین [از منظر تولیدکنندگان] مناسبات اجتماعی کار خصوصی آن‌ها، آن چنان که هستند، ظاهر می‌شود، یعنی نه به صورت مناسبات بدون واسطه‌ی اجتماعی اشخاص در کارهای خود، بلکه به مراتب بیشتر به صورت مناسبات واقع‌بینانه‌ی اشخاص و وقایع مناسبات اجتماعی.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، شکل اسرارآمیز کالا، یعنی بت‌انگاری کالا بهترین امکانات را برای توجیه نظام سرمایه‌داری پدید می‌آورد، زیرا کالا به صورت ارزش مبادله یک شکل ایدئولوژیک به خود می‌گیرد که هم ماهیت سرمایه در استثمار نیروی کار و خلع ید طبقه‌ی کارگر را می‌پوشاند و هم اقتصاددانان را در نظریاتشان ظاهراً محق می‌کند. انگاری که تحت تأثیر قانون ارزش و دست نامرئی بازار هر فردی پاداش منصفانه‌ی توان و کار خود را دریافت می‌کنند. انگاری که کارمزد تنها بخشی از هزینه‌ی تولید است که کاملاً منصفانه به کارگران تعلق می‌گیرد. انگاری که قانون عرضه و تقاضا منشأ خردمندی و مسئول تدارک برابری، آزادی و عدالت میان همه‌ی شهروندان است. مارکس

^۱ Ebd., S. ۸۶f., und vgl. Backhaus, Hans-Georg (۱۹۷۰): Zur Dialektik der Wertform, in: Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hrsg.), S. ۱۲۸ff, Frankfurt am Main, S. ۱۳۵

اینجا از "اشکال ابژکتیو تفکر" و "تظاهر موضوعیت یافته"^۱ سخن می‌گوید که جنبه‌ی ایدئولوژیک تولید کالایی را در نظام مدرن سرمایه‌داری عریان کند.^۲ البته وی انکار نمی‌کند که دانش اقتصاد ملی تا اندازه‌ای ارزش، مقدار ارزش و محتوای پنهان را در اشکال بیگانه شناخته است، اما اقتصاددانان ملی هیچ‌گاه از خود نپرسیده‌اند که چرا این محتوا یک چنین شکل از خودبیگانه‌ای به خود گرفته است؟ چرا کار در ارزش، مقدار کار از طریق طول زمان آن و مقدار ارزش محصول کار محاسبه می‌شود؟^۳ ما اینجا با مناسبات از خودبیگانه مواجه هستیم که با وساطت ایدئولوژی به افکار معتبر عمومی ارتقا می‌یابند. از این منظر، نه تنها نظام سرمایه‌داری موجه و کارگران مزدی در برابر سرمایه‌دار به انفعال کشیده می‌شوند، بلکه تحت شرایط موجود، سرمایه به صورت یک رابطه‌ی مسلط اجتماعی در می‌آید. اینجا واقعیت متضاد جامعه‌ی بورژوایی با ظواهر ایدئولوژیک چنان مسلح می‌شود که انگاری مسیر خردمند، متعارف و منصفانه‌ی آن غیرقابل انکار است. بنابراین اتفاقی نیست که مارکس زیرعنوان کتاب سرمایه را نقد اقتصاد سیاسی نامید که نقش ایدئولوژی بورژوایی را در ساختن و پرداختن قانون ارزش بر ملا سازد. به این عبارت که اشکال ایدئولوژیک، ماهیت متضاد نظام سرمایه‌داری و جابجایی سوژه با ابژه را می‌پوشانند و باعث می‌شوند که قانون ارزش پشت سر تولیدکنندگان مستقیم، یعنی کارگران مولد متحقق گردد.^۴ انگاری که تدام نظام سرمایه‌داری به نفع خود آن‌ها، برابر با حفاظت از منافع ملی و ثروت اجتماعی محصول مدیریت خلاق سرمایه‌دار است. بنابراین تنها تحت تأثیر ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم بورژوایی است که کارگران با کم و بیشی از مقاومت به بردگی کار مزدی، حق

^۱ Objektive Gedankenformen, gegenständliches Schein

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Bd. I, ... ebd., S. ۹۷

^۳ Vgl. ebd., S. ۹۴f.

^۴ Vgl. ebd., S. ۵۹

مالکیت خصوصی و قانون ارزش تن می‌دهند و به سلطه‌ی تولید کالایی، یعنی به سلطه‌ی آن مناسباتی در می‌آیند که محصول کار خود آن‌ها است. در واقعیت اما منشأ ثروت اجتماعی در نظام سرمایه‌داری نیروی کار انسانی و توان طبیعت است، در حالی که مالکیت خصوصی از طریق کار اضافی پرداخت نشده‌ی کارگران مزدی پدید می‌آید. یعنی ما این‌جا با سلب مالکیت انفرادی کارگران و با نفی روبرو هستیم که البته در حوزه‌ی تولید، یعنی در تبادل کار مزدی با سرمایه و در فقدان خودآگاهی طبقه‌ی کارگر به وقوع می‌پیوندد. در حالی که سرمایه‌دار به عنوان سوژی فعال و با هدف ارزش‌افزایی سرمایه روند تولید را مدیریت می‌کند، اما کارگران مزدی به صورت انسان‌های نابالغ به کار گماشته و به سطح حیوان تحقیر می‌شوند. به بیان دیگر، روش تولید مدرن سرمایه‌داری کارگران مزدی را سلب اراده، آگاهی و موضوعیت می‌کند. از این بابت، مارکس نیز در کتاب سرمایه از "خلاء فکری" و "خشکی روحی" کارگران صحبت می‌کند که البته به صورت تصنعی به وجود می‌آیند. وی از ماشین‌آلات به صورت هیولا یاد می‌کند که بر کارگران فرمانروایی می‌کنند، آن‌ها را به یوغ روند تولید می‌کشند و کار بدنی، یکنواخت و خسته‌کننده را به آن‌ها تحمیل می‌کنند. ما این‌جا هم چنین با مضمون مقوله‌ی "سیه‌روزی"^۱ در آثار مارکس آشنا می‌شویم که به معنی "نقض انگیزه‌های ضروری زندگی" کارگران در نظام مدرن سرمایه‌داری است. یعنی "ابژه کردن انسان‌ها و سوژه کردن قضایا"^۲ که به معنی جابجایی سوژه با ابژه است.

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، قانون ارزش محصول جابجای سوژه با ابژه، یعنی ساخته و پرداخته‌ی ایدئولوژیک اقتصاددانان

^۱ Verelendung

^۲ Verobjektivierung der Menschen und Versubjektivierung der Sachen, vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch ..., ebd., S. ۴۷۰, ۵۳۰, ۵۸۴

بورژوازی است. این ایدئولوژی بدون این که ملت، حق مالکیت و منافع ملی را اثبات کند، آن‌ها را به فرضیه می‌گیرد. مقوله‌ی "کالا" را سوژه‌ی جامعه‌ی بورژوازی می‌شمارد، در حالی که آن محصول پراکسیس مولد کارگران است و ادعای وحدت، خردمندی و آشتی اجتماعی را دارد، در حالی که عواقب آن‌ها در واقعیت تجربه نمی‌شوند. ما اینجا با تضادهای درون‌ذاتی روش مدرن تولید سرمایه‌داری مواجه هستیم و لذا قانون ارزش یک آغازی داشته و فرجام آن هم بستگی به خودآگاهی طبقه‌ی کارگر دارد. به این معنی که اگر آگاهی تجربی طبقه‌ی کارگر از پراکسیس نبردهای طبقاتی با آگاهی تئوریک از نقد اقتصاد سیاسی مارکس به وحدت برسد و سوژه‌ی انقلابی جهت فراروی از نظام سرمایه داری پدید آید، غائله‌ی قانون ارزش نیز پیچیده می‌شود، زیرا با تأسیس همکاری آزادانه‌ی کارگران تولید برای تولید خاتمه می‌یابد و با لغو قانون ارزش دیگر معیار توفیق اقتصادی "زمان کار اجتماعاً لازم" محسوب نمی‌شود. از این پس، اهداف اقتصادی از نو تعریف می‌شوند و تولید برای مصرف سازماندهی می‌گردد. حفاظت از طبیعت و تکامل قوای ماهوی انسانی در رأس اهداف اجتماعی قرار می‌گیرند و پیداست شکل کالایی نیروی کار، یعنی بردگی مزدی نیز خاتمه می‌یابد، زیرا این تعمیم قانون ارزش است که کار مزدی را تبدیل به کالا کرده و نه بر عکس. از این پس جامعه مستقیماً توسط شوراها اداره می‌شود که مارکس آن‌را قلمرو آزادی می‌خواند. بنابراین وی در برابر هر جریانی که قانون ارزش را یک قانون ابدی، خردمند و جهانشمول می‌شمارد، قاطعانه موضع می‌گیرد. از جمله باید از پرودون یاد کرد که قانون ارزش را مصداق انصاف و خردمندی می‌شمرد. البته وی استثمار نیروی کار مزدی را انکار نمی‌کرد و مالکیت خصوصی را برابر با دزدی می‌خواند. انگاری که بورژوازی قانون منصفانه‌ی ارزش را نقض کرده و تمامی روزانه‌ی کار را به کارگران مزدی نمی‌پردازد، در حالی که مارکس استثمار نیروی کار

مزدی را نه نقض قانون ارزش، بلکه بر عکس، دقیقاً تحقق آن می‌شمرد. این پرودون در آلمان اقتصاددان ملی و در فرانسه فیلسوف ایده‌آلیست محسوب می‌شد. مارکس در نقد کتاب وی با عنوان *فلسفه فقر* کتابی را با عنوان *فقر فلسفه* نوشت، زیرا وی را نه اقتصاددان و نه فیلسوف می‌شمرد. انتقاد مارکس از این زاویه به پرودون وارد می‌آید که وی هنوز به این مسئله پی نبرده که اقتصاددانان بر اساس یک حرکت تاریخی و تحت تأثیر ایدئولوژی بورژوازی است که قانون ارزش را ساخته و پرداخته و آن را به شرح زیر آغاز تاریخ می‌شمارند:

«اقتصاددانان برای ما توضیح می‌دهند که آدم چگونه تحت شرایط مذکور بالا تولید می‌کند، اما چیزی که آن‌ها برای ما توضیح نمی‌دهند، این است که خود این شرایط چگونه تولید می‌شوند، یعنی حرکت تاریخی که آن‌ها را پدید می‌آورد. آقای پرودون که این شرایط را به عنوان پرنسیپ، به عنوان مقوله‌ها، به عنوان تفکرات مجرد می‌گیرد، تنها این تفکرات را در یک نظم معین ترتیب می‌دهد که قبلاً به ترتیب حروف الفبا در پایان هر رساله‌ی اقتصاد سیاسی یافت می‌شود. مواد اقتصاددانان زندگی متحرک و تحرک دهنده‌ی انسان‌ها هستند. مواد آقای پرودون دگم‌های اقتصاددانان هستند. اما به محض اینکه آدم پیشرفت تاریخی مناسبات تولید را دنبال نکند - و مقوله‌ها تنها بیان تئوریک خود آن‌ها هستند - به محض اینکه آدم در این مقوله‌ها تنها ایده‌های خود بخودی و تفکرات مستقل از مناسبات واقعی را ببیند، خواهی نخواهی مجبور است که منشأ این تفکرات را در حرکت خرد ناب مستقر سازد.»^۱

^۱ Marx, Karl (۱۹۵۹): *Das Elend der Philosophie*, in: MEW, Bd. ۴, S. ۶۳ff., Berlin (ost), S. ۱۲۶

اینجا مارکس پرودون را در برابر دو پرسش قرار می‌دهد؛ اول این‌که، این خرد به اصطلاح ناب، جاودانه و غیرشخصی هگل چگونه این تفکرات را پدید آورده است؟ دوم این‌که، این نوع از خرد چگونه رفتار کرده که این اشکال بخصوص را و نه اشکال دیگری را پدید آورده است؟^۱ به این معنی که این گونه پرسش‌ها برای پرودون و هواداران وی اصولاً مطرح نشده‌اند که البته ما جواب آن‌ها را نزد مارکس یافتیم. به این عبارت که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و دانش اقتصاد ملی بر اساس جابجایی سوژه با ابژه متکامل شده‌اند و لذا خرد ناب هگل و لسه‌فر اسمیت و ریکاردو در واقعیت خردمندی و انصاف بورژوایی را منعکس می‌کنند، محصول تفسیر و توجیه ایدئولوژیک هستند و در واقعیت از نتیجه (ملت، مالکیت، منافع ملی) به تحلیل می‌رسند. بنابراین مارکس پرودونیست‌ها را متهم به کاسبکاری سیاسی می‌کند و آن‌ها را برادران قلابی کمونیسم می‌خواند، زیرا آن‌ها اصولاً اعتنایی به عواقب قانون ارزش در پراکسیس مولد، یعنی سلب موضوعیت کارگران، بت‌انگاری کالا، بردگی مزدی پرولتاریا و مناسبات ازخودبیگانه ندارند. آن‌ها در برنامه‌ی اقتصادی خود تأسیس یک بانک مرکزی را در نظر داشتند که توسط مدیریت تولید بورژوایی تمامی روزانه‌ی کار را به کارگران بپردازند. انگاری که بانک مرکزی یک سازمان خیریه است، سود سرمایه مطالبه نمی‌کند و اینجا استثمار نیروی کار صورت نمی‌گیرد.^۲ به بیان دیگر، پرودونیست‌ها فقط در پی تغییر شکل نظام سرمایه‌داری و نه فراروی از ماهیت آن، یعنی قانون ارزش، تولید کالایی، حق مالکیت و بردگی مزدی بودند.

^۱ Vgl. ebd., S. ۱۲۶

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost), S. ۴۵۴

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تا اینجا به درستی روشن شد که مارکس چه درکی از قانون ارزش داشته و چرا آن‌را تبدیل به موضوع محوری نقد اقتصاد سیاسی خود کرده است. پرسش بعدی این نوشته مربوط به خوانش‌های رایج سوسیال رفرمیستی و سوسیال داروینیستی از کتاب سرمایه مارکس می‌شود که ما منشأ تئوریک آن‌ها را تنها در آثار متأخر انگلس می‌یابیم. به این عبارت که انگلس پس از شکست انقلاب آلمان و بازگشت به منچستر فعالیت تئوریک خود را از مارکس مستقل کرد و با روش مقایسه‌ی تطبیقی به مطالعه‌ی علوم طبیعی روی آورد و سپس راه خود را برای تولید مغالطه‌های فلسفی هموار ساخت. وی در مسیر مطالعات خود حرکت "ماده‌ی مطلق" را جایگزین حرکت "ایده‌ی مطلق" از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل کرد و به یک حرکت جهان‌شمول داروینیستی دست یافت که آن‌را هم به هستی‌شناسی بسط داد و سرانجام مدعی کشف "فلسفه‌ی طبیعت" شد.^۱ ما اینجا با سوژه‌زدایی از دیالکتیک و یک عقب‌گرد ارتجاعی به ماتریالیسم مشاهده ای بورژوازی فویرباخ مواجه هستیم که شناخت‌شناسی را محدود به عینیت، شیئیت و مادیت واقع کرده و لذا تنها معطوف به شکل ابژه می‌شود و سپس با تدارک یک عکس فوری از واقعه از یک سو، ماهیت آن‌را پنهان و نقش تاریخ فرهنگی آن‌را به کلی انکار می‌کند، در حالی که از سوی دیگر، ماتریالیسم را به صورت مکانیکی و دشمنانه در برابر ایده آلیسم مستقر می‌سازد. انگاری که ما با یک جهان صرف ابژکتیو و مادی مواجه هستیم که فعالیت سوژکتیو انسانی در تولید آن دخالتی نداشته است، در حالی که مارکس مشخصاً بر عکس، یعنی بر اساس حسیت و موضوعیت است که به کلیت ماهوی واقعه دست می‌یابد و فعالیت سوژکتیو طبقه‌ی کارگر را در تئوری انتقادی و انقلابی خود ادغام می

^۱ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Dühring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff. Berlin (ost), S. ۱۱, ۴۲

کند. به این ترتیب، انگلس "منطق تاریخ" از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگلی را در یک شکل ظاهراً ماتریالیستی مصادره به مطلوب کرد و به یک حرکت جهانشمول به عنوان "ماتریالیسم دیالکتیکی" دست یافت که البته فاقد سوژه است. انگاری که ما در مضمون اشکال دینی با "وحدت وجود"، یعنی با یک قوای ماوراءطبیعی مواجه هستیم که تاریخ را به صورت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر به سوی یک مقصد مقدر هدایت و فرمایشیون‌های اقتصادی - اجتماعی را به عنوان "ماتریالیسم تاریخی" پشت سر یکدیگر ردیف می‌کند: جوامع اولیه، برده‌داری، فئودالیسم، کاپیتالیسم، سوسیالیسم و کمونیسم. پیداست که با سوژه‌زدایی از دیالکتیک قانون ارزش نیز مانند قوانین فیزیکی، ریاضی، شیمیایی و ژنتیکی یک شکل ابژکتیو، جهانشمول و نامتناهی به خود می‌گیرد، دیگر مشمول زمان و مکان نمی‌شود، محصول جابجایی سوژه با ابژه و یک توجیه ایدئولوژیک به نظر نمی‌آید که ما مصداق آنرا در پیشگفتار انگلس در جلد دوم کتاب سرمایه مارکس می‌یابیم.

اینجا انگلس در ارتباط با ویراستاری خود از این اثر این‌چنین گزارش می‌دهد که وی کلیت متن را واژه به واژه از جزوه‌ی اصلی به متن کتاب سرمایه انتقال داده و آن تغییرات ادبی را که در آن لحاظ کرده است، اگر مارکس هم زنده بود، خودش بدون تردید دقیقاً دست به همین تغییرات می‌زد. بنابراین انگلس هرگونه تردیدی را در مورد اصالت اثر مارکس ظاهراً برطرف می‌کند.^۱ از آنجا که شخصی به نام رودبرتوس مدعی بود که مارکس تئوری ارزش اضافی را از وی وام گرفته است، بدون این‌که نام وی را بیاورد، در نتیجه اینجا انگلس به عنوان ویراستار کتاب سرمایه در نقش مدافع مارکس ظاهر می‌شود. وی به درستی

^۱ Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Vorwort zum II. Band des Kapital, in: MEW, Bd. ۲۴, S. Vff. Berlin (ost), S. V

مطرح می‌کند که مارکس تئوری ارزش اضافی را در آثار دیگر خود مانند: جزوه‌ی کار مزدی و سرمایه و کتاب فقر فلسفه مطرح کرده است، قبل از این که رودبرتوس به مقام وزارت برسد و مارکس از آثار اقتصادی وی آگاهی داشته باشد. اینجا انگلس همچنین تأکید می‌کند که تئوری ارزش اضافی را آدام اسمیت در کتاب خود با عنوان ثروت ملل مطرح کرده، همین که میان کار مزد و سود سرمایه تمیز داده است. اما در کمال تعجب انگلس اینجا کشف تئوریک مارکس را با کشف یک قانون از شیمی توضیح می‌دهد، به این عبارت که در گذشته نظریه‌ی فلوگيستون رایج بود که پیکر مادی (ذغال سنگ) می‌سوزد، در حالی که پریستلی و لاوزیر دانش شیمی را منقلب کردند، همین که به این نتیجه رسیدند که پیکر مادی فقط در ترکیب با اکسیژن می‌سوزد.^۱ اینجا انگلس بدون واسطه مدعی می‌شود که مارکس نیز دقیقاً با همین روش علم اقتصاد را منقلب کرده است، همین که مقوله‌ی "نیروی کار" که توان خلق ارزش را دارد، به شرح زیر جایگزین مقوله‌ی "کار" کرده است:^۲

«کار معیار ارزش است. با این حال، کار زنده در ازای سرمایه، ارزش کمتری نسبت به کار موضوعیت‌یافته که با آن مبادله می‌شود، دارد. کارمزد، (یعنی) ارزش یک مقدار مشخص از کار زنده، همواره کمتر از ارزش آن محصول است که توسط همین مقدار کار زنده تولید می‌شود، یا این که خود را در همین محصول نمایان می‌کند. این پرسش در واقع در این غالب غیرقابل حل است. آن توسط مارکس به درستی مطرح و بنابراین به درستی پاسخ داده شده است. این کار نیست که ارزشی دارد. به عنوان یک فعالیت ارزش‌آفرین، همانقدر کمتر می‌تواند ارزش خاصی داشته باشد که جاذبه وزن خاصی، حرارت دمای خاصی، و برق توان

^۱ Vgl. ebd., S. ۲۱

^۲ Vgl. ebd., S. ۲۳

خاصی دارد. این کار نیست که به عنوان کالا خرید و فروش می‌شود، بلکه نیروی کار است. به محض این‌که آن به کالا تبدیل می‌شود، ارزش آن توسط کار تجسم‌یافته در آن، به عنوان یک محصول اجتماعی معین می‌شود که برابر با کار لازم اجتماعی برای تولید و بازتولید آن است. خرید و فروش نیروی کار بر اساس ارزش آن به هیچ وجه با قانون اقتصادی ارزش مغایرت ندارد.^۱

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، اینجا انگلس ظاهراً در دفاع از مارکس مغلطه‌ی خود را جایگزین کشف تئوریک وی می‌کند. انگاری که قانون ارزش مانند قوانین فیزیکی ابژکتیو است، یعنی همان طور که نیروی جاذبه؛ وزن خاصی، نیروی حرارت؛ دمای خاصی و نیروی برق؛ توان خاصی دارد، در نتیجه به همین صورت نیز نیروی کار؛ ارزش خاصی دارد که البته بر اساس قانون ارزش در بازار کار معامله می‌شود. اما قانون جاذبه، قانون دما و قانون برق قوانین فیزیکی و ابژکتیو هستند، آغاز و پایانی ندارند و دانش‌پژوهان علوم طبیعی آن‌ها را تنها کشف کرده‌اند، در حالی که اقتصاددانان ملی قانون ارزش را از روند تاریخ وام گرفته و آن‌را تحت تأثیر ایدئولوژی بورژوازی، یعنی سوژکتیو ساخته و پرداخته و به صورت آغاز تاریخ اعلام کرده‌اند. بنابراین تطبیق قانون ارزش با قوانین فیزیکی جنبه‌ی ایدئولوژیک قانون ارزش را پنهان می‌کند و به آن یک شکل فراتاریخی، جهانشمول، ابژکتیو و ابدی می‌دهد، در حالی که اعتبار آن یک آغازی داشته و پایان آن بستگی به خودآگاهی و اراده‌ی طبقه‌ی کارگر جهت فراروی از نظام سرمایه‌داری دارد. به غیر از این، انگلس اینجا از کالا به عنوان "کار تجسم‌یافته"^۲ سخن می‌گوید که تبیین ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی فویرباخ، یعنی عینیت، شیئیت و

^۱ Ebd. S. ۲۵

^۲ Verkörperte Arbeit

مادیت است. اما مارکس از منظر قانون ارزش هر نوع از کار را که سرمایه تولید می‌کند، کار مولد می‌خواند و به همین دلیل نیز نه از "کار تجسم‌یافته"، بلکه از "کار موضوعیت‌یافته"^۱ سخن می‌گوید که شکل کالایی کارهای خدماتی و هنری را نیز ضمیمه‌ی تئوری انتقادی و انقلابی خود سازد.^۲

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، سوژه‌زدایی انگلس از دیالکتیک عواقب بسیار مخربی را در پراکسیس سیاسی پدید می‌آورد. بنابراین اتفاقی نیست که ما در آثار متأخر وی اصولاً نقدی را به ماهیت سرمایه‌داری، یعنی قانون ارزش، حق مالکیت، تولید کالایی و بردگی مزدی نمی‌یابیم. وی همچنین نقدی به سلب موضوعیت، سیه‌روزی و ازخودبیگانگی کارگران و بت‌انگاری کالا ندارد و بنابراین آن نوع از سوسیالیسم که وی نمایندگی می‌کند، در واقعیت تنها یک شکل دیگری از سرمایه‌داری است که ما مضمون آن را در کتاب *آنتی‌دورینگ* وی نیز به شرح زیر می‌یابیم:

«همین که روش تولید سرمایه‌داری با تبدیل بیش از پیش اکثریت عظیم مردم به پرولتاریا، قدرتی را می‌آفریند که این تحول را با سقوط محتوم مجازات می‌کند. همین که ملت بیش از پیش بر تبدیل ابزار اصلی تولید اجتماعی‌شده به مالکیت دولتی اصرار می‌ورزد، راه انجام این تحول را نشان می‌دهد. پرولتاریا قدرت دولتی را تصرف می‌کند و بلافاصله ابزار تولید را به مالکیت دولتی در می‌آورد. اما با انجام این کار، از خود به

^۱ Gegenständliche Arbeit

^۲ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): کار مولد و حاکمیت اجتماعی - گفتگوی انتقادی با رفقای جنبش لغو کار مزدی، در آرمان و اندیشه، جلد چهاردهم، صفحه‌ی ۹۳ ادامه، برلین

عنوان پرولتاریا، تمامی اختلافات و تضادهای طبقاتی فراروی می‌کند و بنابراین هم‌چنین از دولت به عنوان دولت.^۱

همان‌گونه که ما با استناد به کشمکش نظری مارکس با پرودون دریافتیم، استثمار نیروی کار نه نقض قانون ارزش، بلکه بر عکس، دقیقاً تحقق آن است، زیرا از ارزش اضافی تولید شده؛ کارگران کارمزد، سرمایه‌داران سود و مالکان رانت مطالبه می‌کنند. بنابراین با تغییر حق مالکیت خصوصی به مالکیت انحصاری دولت فراروی از تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری و همچنین دولت ممکن نمی‌شود، زیرا ما این‌جا تنها با تغییر شکل جامعه‌ی بورژوایی به مدیریت بورکراتیک جامعه مواجه هستیم. از آن‌جا که مارکس شاهد این نوع از گرایش‌ها در جنبش کمونیستی بود، در نتیجه در کتاب سرمایه میان "فراروی منفی" و "فراروی مثبت" از نظام سرمایه‌داری را تمیز می‌دهد و مضمون "فراروی منفی" را به شرح زیر به باد انتقاد می‌گیرد:

«این فراروی از روش تولید سرمایه‌داری در چارچوب خود روش تولید سرمایه‌داری است و از این رو، یک فراروی خودکرده از تضاد که با دید اول، خود را تنها به صورت نقطه‌ی عبور به یک شکل جدید نمایان می‌سازد. پس به صورت این قبیل از تضاد خود را هم‌چنین در ظاهر نمایان می‌کند. آن در حوزه‌های معین مونوپل به وجود می‌آورد و از این بابت، دخالت دولتی را می‌طلبد. آن دوباره یک اشرافیت جدید مالی تولید می‌کند، یک نوع از انگل‌های جدید در ساختار از مدیران پروژه‌ها، مؤسسان و مدیرعاملان صوری؛ یک سیستم کلی از کلاهبرداری و حقه‌بازی در ارتباط با مؤسسات نوپنیا، صدور و معامله‌ی سهام [پدید می‌آورد]. این تولید خصوصی است، بدون نظارت مالک خصوصی.»^۲

^۱ Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Dühring ..., ebd. S. ۲۶۱

^۲ Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Bd. III ... ebd., S. ۴۵۴

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، با تغییر حق مالکیت خصوصی به مالکیت انحصاری دولت تنها شکل دیگری از نظام سرمایه داری پدید می‌آید، در حالی که تضادهای درون‌ذاتی آن پابرجا می‌مانند. هم‌زمان بر عکس ادعای انگلس، نه تنها فراروی از دولت ممکن نمی‌شود، بلکه دولت با تشکیل سرمایه‌داری مونوپل چنان قدرتی می‌یابد که از گذشته به مراتب هولناک‌تر است. از این منظر ما با استقرار یک طبقه‌ی جدید به جای طبقه‌ی حاکم قدیمی مواجه هستیم که البته مناسبات اجتماعی مخصوص خود را نیز پدید می‌آورد که ما مصداق آن را در کشورهای نیست و نابودشده‌ی "اردوگاه سوسیالیستی" می‌یابیم. بر خلاف نظریه‌ی انگلس، مارکس در کتاب سرمایه از مقوله‌ی "فراروی از مناسبات کار مزدی" استفاده می‌کند و تحت عنوان "خلع ید" به شرح زیر بر نفی مالکیت خصوصی در نظام سرمایه‌داری تأکید می‌کند:

«این نفی نفی است. این امر مالکیت خصوصی را احیا نمی‌کند، بلکه مالکیت انفرادی را بر اساس دستاوردهای دوران سرمایه‌داری احیا می‌کند: همکاری و مالکیت اشتراکی از زمین و ابزار تولید که توسط نفس کار تولید شده است.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، اینجا هیچ اثری از دولت به عنوان واسطه‌ی کار و سرمایه دیده نمی‌شود، زیرا از منظر تئوری انتقادی و انقلابی مارکس سوژه‌ی خلع ید ابزار تولید سرمایه‌داری طبقه‌ی کارگر است که با آگاهی و اراده، یعنی سوژکتیو زمین و ابزار تولید را به مالکیت اشتراکی در می‌آورد. بنابراین مارکس این‌جا از فراروی مثبت نیز سخن می‌گوید که البته به معنی یک دوران گذار از نظام سرمایه‌داری است. به این صورت که کارگران باید نخست تبدیل به

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I ... ebd., S. ۷۹۱

سرمایه‌دار خود شوند و همین‌که مالکیت انفرادی خود را به صورت مالکیت اجتماعی در می‌آورند، شکل کالایی نیروی کار، یعنی سیستم کار مزدی را بلافاصله لغو می‌کنند. از این پس، مدیریت تولید و توزیع به عهده‌ی "همکاری متحد، آزاد و داوطلبانه‌ی کارگران" واگذار می‌شود که البته نه دیگر تحت تأثیر رقابت بازار و بنا بر قانون ارزش، بلکه به صورت همکاری مشترک کارخانه‌ها و مؤسسات اجتماعی اداره می‌شود.^۱ از این پس، کار یک شکل اجتماعی به خود می‌گیرد و با فراروی از کار از خودبیگانه معیار توفیق در روند تولید، پاسخ به مایحتاج جامعه و معیار توفیق اقتصادی، زمان کار مشخص محسوب می‌شود.^۲ تنها تحت این شرایط است که فراروی از قانون ارزش، حق مالکیت، تولید کالایی و بردگی مزدی ممکن و سوسیالیسم می‌تواند مستقر گردد. در غیر از این صورت، ما تنها با تغییر شکل نظام سرمایه‌داری مواجه هستیم.

نتیجه:

خوانش‌های سوسیال رفرمیستی و سوسیال داروینیستی از کتاب سرمایه مارکس از آثار متأخر انگلس سرچشمه می‌گیرند. بخصوص به این دلیل که انگلس نه تنها تفاوت‌های نظری خود با مارکس را هیچ‌گاه بر ملا نکرد، بلکه دقیقاً برعکس عمل کرد. به این عبارت که وی پس از مرگ مارکس مغلطه‌ی فلسفی خود، یعنی سوژه‌زدایی از دیالکتیک را بی‌محابا به آثار مارکس نیز داد و تئوری انتقادی و انقلابی وی را تخطئه کرد.

از منظر انگلس، قانون ارزش مانند قوانین فیزیکی ظاهراً جهانشمول و نامتناهی و لذا همیشه و همه‌جا معتبر است. بنابراین وی اصولاً اشکالی

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Bd. III ... ebd., S. ۴۵۶, und Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I ... ebd., S. ۹۲۴.

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost), S. ۸۸۴, und Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I ... ebd., S. ۵۱۲

در حق مالکیت دولتی، تولید کالایی و بردگی مزدی نمی‌بیند. انگاری که سوسیالیسم بر اساس قوانین فیزیکی، یعنی اجتناب‌ناپذیر و غیرسوپرژکتیو به وقوع می‌پیوندد، اصولاً نیازی به خودآگاهی پرولتاریا به عنوان سوژه‌ی انقلابی ندارد، سرنوشت انسان‌ها در شکل دترمینیستی و تنها بنا بر "ذات ماتریالیستی تاریخ" رقم می‌خورد و سوسیالیسم هم محصول رشد نیروهای مولد و سقوط محتوم سرمایه‌داری است. بنابراین نسخه‌ی انگلس برای طبقه‌ی کارگر به این عبارات است که به قانون ارزش تن دهد، مانعی در برابر تولید برای تولید نسازد، استثمار نیروی کار، ازخودبیگانگی، سیه‌روزی، سلب‌موضوعیت و بردگی مزدی را امور طبیعی از "ذات ماتریالیستی تاریخ" بشمارد و با همکاری در رشد نیروهای مولد سرمایه، منتظر سقوط محتوم سرمایه‌داری باشد.

ما نتایج خوانش‌های انگلسی از کتاب سرمایه مارکس را به خوبی در پراکسیس سیاسی سوسیال داروینیسیم و سوسیال رفرمیسم می‌یابیم. در حالی که خوانش سوسیال داروینیستی آن منجر به شکست قاطعانه و فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" و هم‌چنین انحطاط ایدئولوژی منحصر به آن، یعنی مارکسیسم لنینیسم شد، خوانش سوسیال رفرمیستی آن چنان سوسیال دموکراسی و فعالیت سندیکایی را به بحران کشید که احزاب پوپولیستی و شبه‌فاشیستی دست بالا را گرفتند. تفاوت این دو خوانش غیرمارکسی از کتاب سرمایه مارکس فقط اینجا است که نوع سوسیال داروینیستی آن برای طبقه‌ی کارگر به مراتب هولناک‌تر است، زیرا طبقه‌ی کارگر اینجا با دولت به عنوان با یک کارفرمای واحد مواجه است که قوای مجریه، مقننه و قضائیه را نیز در دست دارد و هر گونه مقاومت کارگری را به مسائل امنیتی ربط داده و قاطعانه سرکوب می‌کند. به همین دلیل نیز پس از فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" طبقه‌ی کارگر در برابر خصوصی‌سازی‌ها مقاومت نکرد و درخواست بازگشت به

دوران گذشته را نداشت، زیرا اوضاع جدید را به صورت آزادی خود تصور می‌کرد.

منابع:

Backhaus, Hans-Georg (۱۹۷۰): Zur Dialektik der Wertform, in: Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hrsg.), S. ۱۲۸ff, Frankfurt am Main

Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Dühring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff. Berlin (ost)

Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Vorwort zum II. Band des Kapital, in: MEW, Bd. ۲۴, S. Vff. Berlin (ost)

Hegel, G. W. F. (۱۹۸۶): Hegel – Werke, in ۲۰ Bände, Frankfurt am Main

Kaminski, Winfred (۱۹۷۵): Zur Dialektik von Substanz und Subjekt bei Hegel und Marx, Frankfurt am Main

Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft und Revolution und die Entstehung der Geschichte der Theorie, ۸. Auflage, Frankfurt am Main

Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost)

Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Die Heilige Familie, in: MEW, Bd. ۲, S. ۱ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۶۹: Einleitung – Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۱۳, S. ۶۱۵ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۹): Das Elend der Philosophie, in: MEW, Bd. ۴, S. ۶۳ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost)

Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): Marx und Lenin – Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus – Leninismus, Berlin (west)

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): کار مولد و حاکمیت اجتماعی - گفتگویی انتقادی با رفقای جنبش لغو کار مزدی، در آرمان و اندیشه، جلد چهاردهم، صفحه‌ی ۹۳ ادامه، برلین

نقد اقتصاد سیاسی - نقد منطق یا تشریح تاریخی سرمایه؟^۱

قدمت کشمکش بر سر خوانش اصیل کتاب سرمایه مارکس به اندازه‌ی قدمت خود آن است. این تناقض از تفاوت نظری مؤلف کتاب سرمایه، یعنی مارکس با ویراستار آن، یعنی انگلس پدید آمده است. به این دلیل که مارکس و انگلس پس از شکست انقلاب آلمان و اقامت در انگلستان دو پروژه‌ی متفاوت تئوریک را دنبال کردند. در حالی که مارکس از روش نقد درون‌ذاتی و تشریح دیالکتیکی بهره برد و به نقد اقتصاد سیاسی پرداخت، انگلس با استفاده از روش بررسی تطبیقی به مطالعه پیرامون قوانین ناب طبیعی روی آورد و به تشبیه علوم متعارض پرداخت. تفاوت این دو پروژه در اینجا است که روش نقد درون‌ذاتی معطوف به یک کلیت متضاد می‌شود که هم ماهیت و هم شکل واقعه (ابژه تحقیق) را در بر می‌گیرد و با الویت ماهیت بر شکل به یک شناخت جامع از واقعه دست می‌یابد، در حالی که روش بررسی تطبیقی تفاوت میان ماهیت و شکل واقعه را نادیده می‌گیرد و از تطبیق و تشبیه اشکال ظاهری وقایع نتایج جنجالی می‌گیرد و آپریور، یعنی بدون شواهد تجربی، دست به سوداگری پیرامون وقایع آتی می‌زند. این تفاوت در روش شناخت‌شناسی از این لحاظ حائز اهمیت است، زیرا دانش اقتصاد سیاسی محصول فعالیت سوژکتیو انسانی است. ما اینجا با انسان به

^۱ من مضمون این مقاله را در یک سمینار با عنوان "نقد اقتصاد سیاسی" در تاریخ ۱۶ نوامبر ۲۰۲۵ در اتاق کلاب‌هاوس "پراکسیس انقلاب اجتماعی" ارائه کردم!

عنوان سوژه‌ی درون‌ذاتی مواجه‌ایم که با آگاهی و اراده در جامعه فعال می‌شود و دانش اقتصاد سیاسی هم ساخته و پرداخته‌ی انسان است و تنها اختصاص به جامعه‌ی بورژوایی دارد. به این صورت که روند تولید و توزیع مایحتاج اجتماعی بر اساس تقسیم کار و تحت مدیریت سرمایه‌دار برنامه‌ریزی و هدایت می‌شود. از این بابت مارکس از جامعه‌ی بورژوایی به عنوان "سوژه" یاد می‌کند.^۱ به این معنی که تحت آن مناسباتی که از بطن تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی بورژوایی رشد کرده‌اند، سرمایه‌دار از قدرت اجتماعی خود آگاه می‌شود و به صورت سوژه‌ی فعال به سرمایه‌ی شخصیت‌یافته ارتقا می‌یابد و هر سرمایه‌دار به نسبت سهم خود از سرمایه‌ی کلی اجتماعی، در حاکمیت سیاسی مشارکت می‌کند.^۲ اما قوانین ناب طبیعی که انگلس با استفاده از روش بررسی تطبیقی به مطالعه‌ی آن‌ها روی آورد، ابژکتیو و بدون دخالت انسان معتبر هستند. اینجا انسان فاقد یک نقش درون‌ذاتی است و تنها به عنوان سوژه‌ی شناسا کاشف دانش قوانین ناب طبیعی محسوب می‌شود. البته انسان می‌تواند از این قوانین پیروی و با وساطت قوای ماهوی و حسی خود در آن‌ها دخل و تصرف کرده و از محصولا فعالیت سوژکتیو خود استفاده کند، بدون این‌که آن‌ها را ساخته و پرداخته باشد.

تا اینجا هیچ مشکلی وجود ندارد، زیرا ما با دو روش متفاوت شناخت شناسی و با دو دانش مستقل از یکدیگر مواجه هستیم؛ اولی دانش نقد / اقتصاد سیاسی مارکس است. ما اینجا با نقد درون‌ذاتی از حرکت منطقی جامعه‌ی بورژوایی مواجه هستیم که عواقب آن بستگی به توازن قوای اجتماعی دارد. از این منظر روند تاریخ نتیجه و محمول حرکت

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۳): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd.

۴۲, S. ۱۵ff., Berlin (ost), S. ۲۱

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost), S. ۲۰۵

منطقی سرمایه، تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی بورژوایی و عواقب آن باز است. دومی دانش حرکت طبیعت ناب است که انگلس به آن استناد می‌کند، در حالی که عواقب آن دترمینیستی، یعنی پیشاپیش معین شده است.

مشکل اما از آنجا آغاز شد که انگلس سلول اندام طبیعی را جایگزین مقوله‌ی "ایده" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل کرد و با یک عقب‌گرد ارتجاعی به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی فویرباخ، ماتریالیسم را به صورت مکانیکی و دشمنانه در برابر ایده‌آلیسم مستقر ساخت و سپس مدعی کشف "فلسفه‌ی طبیعت" شد. محصول این مغلطه‌ی انگلس، سوژه‌زدایی از دیالکتیک، استقلال سوژه‌ی شناسا از پراکسیس و تأیید دترمینیسم تاریخی است که از احیا "وحدت وجود" مسیحی در یک تظاهر ماتریالیستی گزارش می‌دهد. انگاری که این روح‌القدس مسیحی نیست که انسان را آفریده، هدایت کرده و دچار عذاب و پاداش اخروی می‌کند، بلکه این ماده‌القدس انگلسی است که در حرکت ناب طبیعی خود مغز متفکر انسان را متکامل کرده و در مسیر تاریخی خود فراماسیون‌های جوامع اولیه، برده‌داری، فئودالیسم و کاپیتالیسم را سپری کرده و سرانجام به صورت یک اراده‌ی فرانسائی و دیالکتیک به اصطلاح ابژکتیو سوسیالیسم را نیز پدید می‌آورد. به این ترتیب، انگلس پس از سوژه‌زدایی از دیالکتیک به یک حرکت جهان‌شمول ماتریالیستی دست می‌یابد و با استفاده از روش بررسی تطبیقی، قوانین ناب طبیعی را بی‌محابا به مناسبات جامعه‌ی انسانی منتقل می‌کند که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در اثر متأخر وی با عنوان *آنتی‌دورینگ* می‌یابیم:

«[دیالکتیک] یک قانون بسیار کلی و دقیقاً به همین دلیل، بسیار مؤثر، گسترده و مهم از تکامل طبیعت، تاریخ و تفکر است؛ یک قانون (...)

که در مورد جهان حیوانات و گیاهان، زمین‌شناسی، ریاضیات، تاریخ و

فلسفه صدق می‌کند (...). با این حال، دیالکتیک چیزی بیش از علم قوانین کلی حرکت و تکامل طبیعت، جامعه بشری و تفکر نیست.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، با سوژه‌زدایی از دیالکتیک می‌توان هرگونه حرکتی را دیالکتیکی تفسیر کرد و از نتایج دترمینیستی آن به مخاطب گزارش داد. به این ترتیب، انگلس از قوانین جهانشمول دیالکتیک مانند: "تداخل تضادها، کمیت و کیفیت، نفی نفی" سخن می‌گوید، روبنا (دین، فلسفه، ایدئولوژی) را بدون وساطت جامعه و تاریخ فرهنگی ملت‌ها به زیربنا (اقتصاد، نیروی‌های مولد سرمایه) نسبت می‌دهد و با تمایز "ماتریالیسم دیالکتیکی" از "ماتریالیسم تاریخی"، "وحدت وجود" مسیحیان را در یک شکل ظاهراً ماتریالیستی توجیه و نقش انسان را به عنوان سوژه‌ی درون‌ذاتی مناسبات متضاد جامعه‌ی بورژوازی انکار می‌کند.

ما تا اینجا با مضمون "فلسفه‌ی طبیعت" در آثار متأخر انگلس آشنا شدیم. انگاری که ما اینجا با دمیروز، یعنی با خالق واقعیت نه در شکل "ایده‌ی مطلق" از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، بلکه در شکل "ماده‌ی مطلق" در مضمون "فلسفه‌ی طبیعت" انگلس متأخر مواجه هستیم. انگاری که توسعه‌ی زیربنای اقتصادی به صورت خودبخودی، ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر حل‌المسائل تمامی مشکلات جامعه‌ی بشری است، زیرا منجر به افزایش تعداد کارگران صنعتی می‌شود، بنا بر هستی‌مادی آن‌ها آگاهی طبقاتی‌شان را نیز خودبخودی و مکانیکی ارتقا می‌دهد و لاجرم سوسیالیسم را برای طبقه‌ی کارگر به ارمغان می‌آورد. از این منظر، قانون ارزش، حق مالکیت، تولید کالایی و کار مزدی دیگر منجر به بردگی کارگران نمی‌شود، تولید برای تولید محیط زیست را منهدم

^۱ Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Dühring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff. Berlin (ost), S. ۱۳۱f.

نمی‌کند و بت‌انگاری کالا و از خود بیگانگی طبقه‌ی کارگر را پدید نمی‌آورد، رقابت در بازار کار، تقسیم نابرابر ثروت اجتماعی و سرکوب دولتی مسبب سیه‌روزی کارگران نمی‌شود، بلکه کاملاً برعکس، کلیت این خشونت‌های عریان اجتماعی پیش‌شرایط و از الزامات رهایی طبقه‌ی کارگر محسوب می‌شوند. انگاری که طبقه‌ی کارگر رهایی خود را نباید در خودآگاهی و نبردهای طبقاتی، بلکه باید در رشد نیروهای مولد سرمایه جستجو و لذا شدیدتر کار کند. ما اینجا با نتایج مغالطه‌های انگلس متأخر مواجه هستیم که به صورت تولیدات منفور ایدئولوژیک و در بیگانه‌ترین شکل از آن‌ها متکامل شده‌اند. به بیان دیگر، انگلس برای تعمیق نظام سرمایه‌داری و تشدید استثمار نیروی کار موضع می‌گیرد و از منظر منافع بورژوازی نظریه‌پردازی می‌کند.

اما تا اینجا نیز مشکلی به وجود نمی‌آید، زیرا دو انسان متفاوت با دو روش متفاوت شناخت‌شناسی به نتایج متناقض سیاسی رسیده‌اند. مارکس توسط روش نقد درون‌ذاتی از دانش اقتصاد سیاسی، حرکت منطقی سرمایه، یعنی اجبار ارزش افزایی ارزش در جامعه‌ی بورژوازی را عریان کرده، در حالی که انگلس توسط روش بررسی تطبیقی از قوانین ناب طبیعی، تشریح مسیر دترمینیستی تاریخ را به عهده گرفته است. مشکل اما از آن پس به وجود آمد که انگلس پس از مرگ مارکس، بلافاصله مغلطه‌ی فلسفی خود را جایگزین تئوری انتقادی و انقلابی مارکس کرد. به این عبارت که وی در مراسم خاکسپاری مارکس، در حالی که وی را بزرگترین مغز متفکر خواند، به شرح زیر مدعی شد:

«همان‌گونه که داروین قانون تکامل طبیعت ارگانیسم را کشف کرد، این چنین مارکس نیز قانون تکامل تاریخ انسانی را کشف کرد.»^۱

^۱ Engels, Friedrich (۱۹۷۳): Das Begräbnis von Karl Marx, in: MEW, Bd. ۱۹, S. ۳۳۵ff., Berlin (ost), S. ۳۳۵

همان گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، اینجا انگلس به مخاطب خود چنان القا می‌کند که انگاری داروین و مارکس هر دو از روش شناخت‌شناسی دیالکتیکی بهره برده‌اند. اما قانون تکامل طبیعت ارگانیک ابژکتیو و فاقد سوژه‌ی درون‌ذاتی و لذا تنها یک حرکت ناب طبیعی است، در حالی که تکامل تاریخ انسانی سوژکتیو، یعنی محصول فعالیت آگاهانه و اراده‌ی انسان‌ها است. بنابراین قوانین مناسبات اجتماعی را به هیچ وجه نمی‌توان یکسان با قوانین ناب طبیعی شمرد. با تمامی این وجود انگلس مغلطه‌ی فلسفی خود را بی محابا در میان فعالان جنبش کمونیستی ترویج می‌کرد. انگاری که وی در متن تاریخ فرهنگی جهان مدرن و در پرتو مقوله‌ی "دوران کپرنیکی" از فلسفه‌ی استعلایی کانت معطوف به فلسفه‌ی درون‌ذاتی هگل شده و با استناد به داروینیسم موفق به کشف یک حرکت دترمینیستی از تاریخ شده است که آن را "فلسفه‌ی طبیعت" می‌نامد. برای نمونه می‌توان به جزوه‌ی انگلس با عنوان *تکامل سوسیالیسم از اتوپی به علم* اشاره کرد. وی اینجا در حالی که نمایندگان سوسیالیسم تخیلی را دون‌کیشتمی‌خواند، به شرح زیر به آن‌ها پیام می‌دهد:

«این خوانندگان متعجب خواهند شد، وقتی که در یک طرح مختصر تاریخی از تکامل سوسیالیسم، بر اساس کیهان‌شناسی کانتی-لاپلاسی، علوم مدرن طبیعی و داروین با فلسفه‌ی کلاسیک آلمان و هگل مواجه شوند. اما سوسیالیسم علمی - گذشته از این‌ها - اصولاً یک محصول آلمانی است و تنها می‌توانست نزد ملتی بر پا شود که فلسفه‌ی کلاسیک آن سنت دیالکتیک آگاهانه را زنده نگه داشته بود: در آلمان.»^۱

^۱ Engels, Friedrich (۱۹۷۳): Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۱۹, S. ۱۷۰ff. Berlin (ost), S. ۱۸۷

اینجا به درستی روشن می‌شود که انگلس با استناد به مغالطه‌های خود چه به روز کتاب سرمایه مارکس می‌آورد، زمانی که دست به "ویراستاری" آن می‌زند. برای نمونه می‌توان به پیشگفتار وی در جلد دوم سرمایه اشاره کرد. وی اینجا کشف قانون ارزش توسط مارکس را با کشف یک قانون از شیمی مشابه می‌کند. به این عبارت که در گذشته نظریه‌ی فلوگیستون رایج بود که پیکر مادی (ذغال سنگ) می‌سوزد، در حالی که پرستلی و لاویر کشف کردند که پیکر مادی در ترکیب با اکسیژن می‌سوزد.^۱ اینجا انگلس با روش بررسی تطبیقی دست به تشبیه اشکال متعارض می‌زند و بدون در نظر گرفتن ماهیت مقوله و بدون واسطه مدعی می‌شود که مارکس نیز دقیقاً با همین روش، علم اقتصاد را منقلب کرده، همین که مقوله‌ی "نیروی کار" که توان خلق ارزش را دارد، جایگزین مقوله‌ی "کار" کرده است.^۲ وی سپس به شرح زیر ادامه می‌دهد:

«کار معیار ارزش است. با این حال، کار زنده در ازای سرمایه، ارزش کمتری نسبت به کار موضوعیت‌یافته که با آن مبادله می‌شود، دارد. کارمزد، (یعنی) ارزش یک مقدار مشخص از کار زنده، همواره کمتر از ارزش آن محصول است که توسط همین مقدار کار زنده تولید می‌شود، یا این که خود را در همین محصول نمایان می‌کند. این پرسش در واقع در این غالب غیرقابل حل است. آن توسط مارکس به درستی مطرح و بنابراین به درستی پاسخ داده شده است. این کار نیست که ارزشی دارد. به عنوان یک فعالیت ارزش‌آفرین، همان‌قدر کمتر می‌تواند ارزش خاصی داشته باشد که جاذبه وزن خاصی، حرارت دمای خاصی، و برق توان خاصی دارد. این کار نیست که به عنوان کالا خرید و فروش می‌شود، بلکه

^۱ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Vorwort zum II. Band des Kapital, in: MEW, Bd. ۲۴, S. Vff. Berlin (ost), S. ۲۱

^۲ Vgl. ebd., S. ۲۳

نیروی کار است. به محض این که آن به کالا تبدیل می شود، ارزش آن توسط کار تجسم یافته در آن، به عنوان یک محصول اجتماعی معین می شود که برابر با کار لازم اجتماعی برای تولید و بازتولید آن است. خرید و فروش نیروی کار بر اساس ارزش آن به هیچ وجه با قانون اقتصادی ارزش مغایرت ندارد.^۱

همان گونه که خواننده ی نقاد ملاحظه می کند، از منظر انگلس قانون ارزش مانند قوانین فیزیکی ابژکتیو محسوب می شود. یعنی همان طور که نیروی جاذبه؛ وزن خاصی، نیروی حرارت؛ دمای خاصی و نیروی برق؛ توان خاصی دارد، به همین صورت نیز نیروی کار؛ ارزش خاصی دارد که البته بر اساس قانون ارزش در بازار کار معامله می شود. اما قانون جاذبه، قانون دما و قانون برق قوانین فیزیکی و ابژکتیو هستند، آغاز و پایانی ندارند و انسان آن ها را تنها کشف و نه این که بر اساس ایدئولوژی متکامل کرده است، در حالی که قانون ارزش ساخته و پرداخته ی انسان و محصول فعالیت سوژکتیو اقتصاددانان ملی است. ما اینجا با قوانین اقتصاد ملی جهت حرکت منطقی سرمایه، یعنی ارزش افزایی ارزش از روش مدرن تولید سرمایه داری مواجه هستیم که یک آغازی داشته و پایان آن بستگی به خودآگاهی و اراده ی پرولتاریا جهت فراروی از قانون ارزش، تولید کالایی، حق مالکیت و بردگی کار مزدی دارد. بنابراین تشبیه و تطبیق قانون ارزش با قوانین فیزیکی جنبه ی ایدئولوژیک قانون ارزش را پنهان می کند و با سوژه زدایی از دیالکتیک به آن یک شکل ظاهراً فراتاریخی، جهانشمول، ابژکتیو، خردمند و ابدی می دهد و در واقعیت مانعی در برابر فراروی از مناسبات متضاد نظام سرمایه داری می سازد. به غیر از این، انگلس اینجا از کالا به عنوان "کار تجسم یافته" سخن می گوید که در واقعیت تبیین ماتریالیسم مشاهده ای

^۱ Ebd., S. ۲۵

بورژوازی فویرباخ، یعنی عینیت، شیئیت و مادیت محصول کار انسانی است، در حالی که مارکس همواره از "کار موضوعیت یافته" سخن می گوید که هم نقش فعالیت سوژکتیو انسان را در تولید محصولات کار اجتماعی عریان کند و هم شکل کالایی کارهای خدماتی و هنری را ضمیمه‌ی تئوری انتقادی و انقلابی خود سازد، زیرا از منظر قانون ارزش هر نوع از کار که سرمایه تولید می‌کند، کار مولد محسوب می‌شود.^۱ البته مارکس مقوله‌ی "کالا" را سلول جامعه‌ی بورژوازی می‌خواند، اما تفاوت آن و تفاوت روش تحلیل آن را نیز با سلول اندام طبیعی به شرح زیر در کتاب سرمایه توضیح می‌دهد:

«(...) تحصیل اندام رشدیافته آسان‌تر از سلول اندام است. علاوه بر این، به تحلیل اشکال اقتصادی نه میکروسکوپ و نه دانش فعل و انفعالات شیمیایی کمکی می‌کنند، قدرت تجرید باید جایگزین هر دو شود. در این حالت، برای جامعه‌ی بورژوازی شکل کالایی محصول کار یا شکل ارزشی کالا، شکل سلول اقتصادی است. برای افراد مبتدی، تحلیل آن‌ها صرفاً ظریف‌کاری این‌وری و آن‌وری به نظر می‌رسد. این‌ها در واقعیت ظریف‌کاری هستند، اما فقط به همان شکلی که آناتومی میکروولوژیکی رفتار می‌کند. (...) فیزیکدان فرآیندهای طبیعی را یا در جایی که در مؤثرترین شکل خود و با جزئی‌ترین اختلال تیره به نظر می‌رسد، مشاهده می‌کند، یا در صورت امکان، آزمایش‌هایی را تحت شرایطی انجام می‌دهد که وقوع فرآیند ناب را تضمین می‌کند.»^۲

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، سلول اندام طبیعی با سلول جامعه‌ی بورژوازی (کالا) کاملاً متفاوت است. حرکت سلول اندام

^۱ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): کار مولد و حاکمیت اجتماعی. گفتگوی انتقادی با رفقای جنبش لغو کار مزدی، در آرمان و اندیشه، جلد چهاردهم، صفحه‌ی ۹۳ ادامه، برلین

^۲ Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۱۲

طبیعی ابژکتیو است و می‌توان رشد آن را توسط ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ دنبال کرد و بر اساس عینیت، شیئیت و مادیت به وقوع فرایند ناب و تضمین‌شده‌ی اندام رشدیافته دست یافت، در حالی که حرکت سلول جامعه‌ی بورژوازی (کالا) به سرمایه‌ی کلی اجتماعی سوژکتیو است، فرایند آن تضمین‌شده نیست، شناخت آن نیاز به قدرت تجرید سوژه‌ی شناسا دارد. به این دلیل که ما در سطوح متنوع تولید و توزیع کالایی با تقسیم کار اجتماعی و استثمار نیروی کارگران مولد مواجه هستیم که گواهی از حسیت نیروی کار، موضوعیت محصول کار، کلیت تولید و لذا پایان دترمینیسم می‌دهد، زیرا ما اینجا با انسان به عنوان سوژه‌ی درون‌ذاتی مواجه هستیم که در یک متن به خصوص تاریخی و فرهنگی اجتماعی شده است. از آنجا که از حرکت کالا به سرمایه‌ی کلی اجتماعی نمی‌توان یک عکس فوری گرفت و مدعی یک شناخت جامع از یک کلیت متضاد و متنوع مانند جامعه‌ی بورژوازی شد، در نتیجه مارکس پس از فراروی از فلسفه، تئوری انتقادی و انقلابی خود را بر اساس حسیت، موضوعیت و کلیت متکامل کرد. تنها از این منظر ممکن می‌شود که حرکت منطقی سرمایه را دنبال و تضاد های درون‌ذاتی جامعه‌ی بورژوازی را توسط قدرت تجرید عریان کرد که ما مضمون آن را به شرح زیر در کتاب سرمایه می‌یابیم:

«آنچه من در این اثر برای بررسی دارم، شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و مناسبات تولید و توزیع متناسب با آن است. محیط کلاسیک آن هم اکنون انگلستان است. آن به همین دلیل به عنوان تصویر اصلی به تکامل تئوریک من کمک می‌کند. با این حال، اگر خواننده‌ی آلمانی با بی‌اعتنایی نسبت به شرایط کارگران صنعتی و کشاورزی انگلستان شانه بالا بیندازد و با خوش‌خیالی خاطر خود را آسوده سازد، که اوضاع در آلمان به هیچ وجه به این بدی نیست، باید وی را صدا بزنم: اینجا در

مورد تو گزارش می‌دهد. در هر حالت، مسئله سطح بالاتر یا پایین‌تر از تکامل تضادهای اجتماعی نیست که از قوانین طبیعی تولید سرمایه‌داری ناشی می‌شوند. مسئله خود این قوانین هستند که با ضرورتی آهنین و گرایشی مسلط فعال می‌شوند. کشور توسعه‌یافته‌تر صنعتی به کشور کمتر توسعه‌یافته تنها تصویر آتیش را نشان می‌دهد.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، موضوع نقد اقتصاد سیاسی مارکس حرکت منطقی سرمایه، یعنی اجبار ارزش افزایشی ارزش است که البته بنا بر ذات درونی خود گرایش به تعمیق و گسترش دارد. به این معنی که حرکت منطقی سرمایه نه تنها تمامی مایحتاج مادی و موضوعات غیرمادی جامعه را تبدیل به کالا کرده و تولید و توزیع کالایی را بر مناسبات اجتماعی انسان‌ها مسلط می‌کند، بلکه کشورهای توسعه نیافته را نیز چنان تحت تأثیر قرار می‌دهد که آن‌ها نیز لاجرم به منطق ارزش افزایشی سرمایه تن می‌دهند. منتها قانون ارزش مانند قوانین ناب فیزیکی نیست که اقتصاددانان کلاسیک کاشف آن بوده باشند. آن‌ها قانون ارزش را تحت تأثیر ایدئولوژی بورژوازی، یعنی بر اساس حق مالکیت خصوصی و تولید کالایی متکامل کرده و به عنوان قانون طبیعی جا زده‌اند. با وجودی که جامعه‌ی بورژوایی در یک متن تاریخی و فرهنگی پدید آمده، رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را تجربه کرده و قانون اساسی مدرن و بیانیه‌ی حقوق بشر را به تصویب رسانده است، اما از منظر اقتصاددانان کلاسیک، جامعه‌ی بورژوایی نه یک محصول تاریخی، بلکه آغاز تاریخ محسوب می‌شود. یک چنین ادعایی بر اساس یک نوع از انسان‌شناسی که مقوله‌ی "فردیت" هسته‌ی مرکزی آن است، موجه می‌شود. از این منظر به ماهیت انسان یک سری از ظرفیت‌های گزینه‌ای نسبت داده می‌شود که ظاهراً با نیازها، طبیعت، غریزه و منطق

^۱ Ebd., S. ۱۲

انسان کاملاً منطبق هستند، در حالی که از سوی دیگر، جامعه‌ی بورژوایی به عنوان مکان تجلی و تکامل فردی یک تظاهر طبیعی، خردمند، جهانشمول و ابدی به خود می‌گیرد. انگاری که اینجا همه‌ی افراد به عنوان شهروند با هم برابر هستند و انسان بر اساس فردیت و حق مالکیت خصوصی به ماهیت واقعی خود دست یافته و منطق ماهوی انسان بر مناسبات اجتماعی مسلط شده است و اگر احیاناً نزاعی میان شهروندان پدید آید، با انعقاد قرارداد و در سایه‌ی ظاهراً بی‌طرف قدرت اجرایی دولت حل و فصل می‌شود. بنابراین اقتصاددانان کلاسیک مشارکت افراد در بازار کالاها و تثبیت حق مالکیت خصوصی را مصداق تجربی خردمندی انسان‌ها می‌شمارند. انگاری که این قوانین ظاهراً ابژکتیو عرضه و تقاضا در بازار هستند که به صورت یک دست نامرئی "قیمت طبیعی" کالاها را پدید می‌آورند. انگاری که پیروی از منفعت شخصی خودبخودی منجر به منفعت عمومی نیز می‌شود. انگاری که بر اساس دست نامرئی بازار هر کسی به همان نتیجه‌ای می‌رسد که ظاهراً لیاقت آن‌را دارد. بنابراین دانش اقتصاد ملی به این خلاصه می‌شود که حرکت جامعه بورژوایی را منطقی‌تر سازد، رقابت و ارزش افزایی سرمایه را تشدید کند و کمبودهای جامعه‌ی بورژوایی را ظاهراً بر طرف سازد. ما اینجا با مبانی اقتصاد سیاسی به عنوان دانش ایدئولوژیک از جهان وارونه‌ی بورژوایی مواجه هستیم که نقد آن‌را به شرح زیر در کتاب گروندریسه مارکس می‌یابیم:

«در این جامعه از رقابت آزاد، فرد از قیود طبیعی و مابقی بندها که آن‌را در دوران‌های پیشین تاریخی به عضوی از یک مجموعه‌ی انسانی خاص و محدود می‌کردند، ظاهراً مجزا شده است. پیش پیامبران قرن هجدهم، که اسمیت و ریکاردو هنوز بر شانه‌های آن‌ها ایستاده‌اند، تصویر این فرد قرن هجدهم به صورت ایده‌آل معلق است، آن از یک سو محصول

انحلال اشکال اجتماعی فئودالی و از سوی دیگر محصول نیروهای مولد تازه توسعه یافته از قرن شانزدهم است که وجودش به گذشته تعلق دارد، نه به عنوان یک نتیجه تاریخی، بلکه به عنوان نقطه‌ی آغاز تاریخ، زیرا متناسب با طبیعت فرد، متناسب با تصور افراد از طبیعت انسانی است، نه به عنوان یک تکامل تاریخی، بلکه به عنوان تعیین تاریخ. این فریب تاکنون از ویژگی‌های هر عصر جدیدی بوده است.^۱

همان گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انسان‌شناسی عصر مدرن مانند گذشته تنها محصول فریبکاری و خودفریبی است. در گذشته به انسان‌ها القا می‌شد که شما بنا بر اراده‌ی الهی برده، بنده، نوکر و رعیت زاده شده‌اید، باید به حاکمیت اعیان و اشراف فئودالی تن بدهید و تجاوز، تحقیر، تبعض و استثمار را متحمل بشوید، در حالی که در عصر مدرن به مقام شهروندی رسیده‌اید، آزاد، برابر و برادر هستید، به فردیت دست یافته و لذا باید به عنوان مالک در رقابت بازاری شرکت کنید. اما ما این‌جا تنها با ظواهر جامعه‌ی بورژوایی، یعنی با توجیه ایدئولوژیک نظام سرمایه‌داری مواجه هستیم، زیرا کسی که فاقد ابزار تولید است، باید نیروی کار خود در بازار به حراج بگذارد و به بردگی مزدی تن بدهد. بنابراین پیداست که چرا توجیه ایدئولوژیک اقتصاددانان کلاسیک راه دیگری را به غیر از انکار تاریخ پیش آن‌ها نمی‌گذارد. آن‌ها از آزادی و برابری صوری دفاع می‌کنند، از ملت و منافع ملی سخن می‌گویند و نوید یک عصر نوین را می‌دهند، زیرا پس از اختراع ماشین بخار و با توسعه‌ی نیروهای مولد سرمایه، منشأ اصلی ثروت اجتماعی نه تولیدات کشاورزی، بلکه تولیدات صنعتی محسوب می‌شوند. ما اینجا با بورژوازی به صورت یک طبقه‌ی مدرن اجتماعی مواجه هستیم که زمام امور را به دست گرفته و با آگاهی و اراده، یعنی سوبژکتیو شکل دوگانه

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۳): Grundrisse ..., ebd., S. ۱۹

ی سیاسی خود را به صورت دولت نیز پدید آورده است که از یک سو در برابر اعیان و اشراف فئودالی و از سوی دیگر در برابر طبقه‌ی کارگر موضع بگیرد. بنابراین از منظر حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوازی به درستی روشن می‌شود که روند تاریخ اصولاً فاقد نفس، ذات، منطق، معنی و روح است، زیر این انسان‌ها هستند که از شرایط موجود عزیمت کرده و بر اساس تناسب قوای اجتماعی تاریخ را پدید می‌آورند. از این منظر هم‌چنین روشن می‌شود که نقد / اقتصاد سیاسی مارکس اصولاً نمی‌تواند مؤثر واقع شود و شکل جلاد دوران منحنی گذشته را به خود بگیرد، تا زمانی که به تشریح حرکت تاریخی سرمایه بپردازد و برای آن "رسالت تاریخی" جهت رشد نیروهای مولد قائل شود. اینجا برای نقد جلدانه‌ی جامعه‌ی وارونه‌ی بورژوازی راه حل دیگری باقی نمی‌ماند، به غیر از این که از فرضیه‌های اقتصاد کلاسیک عزیمت کند، منطق ارزش افزایی سرمایه را به چالش بکشد، علل بحران‌های ادواری و سیستماتیک، نابوی محیط زیست و سیه‌روزی کارگران را در نظام سرمایه‌داری عریان کرده و سرانجام اقتصاددانان کلاسیک را با عواقب نظریاتشان در پراکسیس مواجه کند. ما اینجا با روش نقد درون‌ذاتی مواجه هستیم که وجه آخر آن نفی، یعنی تکامل یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا است که اگر به صورت آگاهی تئوریک با پراکسیس نبردهای طبقاتی به وحدت برسد، طبقه‌ی کارگر را از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در آورده، به سوژه‌ی انقلابی ارتقا داده و به سوی انقلاب اجتماعی هدایت می‌کند. به بیان دیگر، مارکس بر اساس یک نقد جلدانه از کلیت نظام سرمایه‌داری است که چشم‌انداز تشکیل یک نظم نوین را پدید می‌آورد و توسط نفی نفی دیالکتیکی، یعنی فعالیت سوژکتیو طبقه‌ی کارگر است که فراروی از "قلمرو ضرورت" به سوی تشکیل "قلمرو آزادی" را مستدل می‌سازد.

ما مصداق نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی مارکس را به وضوح در کتاب سرمایه وی می‌یابیم. از جمله باید اثر مشهور آدام اسمیت با عنوان ثروت ملل یاد کرد که مارکس آن را در کتاب سرمایه به فرضیه می‌گیرد که به شرح زیر از نقد اصول اقتصاد کلاسیک عزیمت کند:

«ثروت ملل که در آن‌ها شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری حاکم است، به صورت "مجموعه‌ای وحشتناک از کالاها" ظاهر می‌شود که کالای منفرد شکل عنصری آن است. بنابراین، بررسی ما با تحلیل کالا آغاز می‌شود.»^۱

به این ترتیب، نقد اقتصاد سیاسی مارکس مستقیماً به سوی حرکت منطقی سرمایه‌نشانه و در حالی که تمایز "ارزش مصرف" (مایحتاج) از "ارزش مبادله" (کالا) را از آدام اسمیت وام می‌گیرد، لیکن به آن نیز می‌افزاید که ارزش مصرف هیچ‌گونه اسراری را در خود نهفته ندارد، در حالی که ارزش مبادله، "خوی دینی" و شکل ایدئولوژیک دارد و "حسی و فراحسی" است، زیرا دچار جابجایی سوژه با ابژه شده و لذا شکل متافیزیکی به خود گرفته است. به این دلیل که بر اساس روش مدرن تولید سرمایه‌داری، کلیت روند تولید یک کالا در کوچکترین اجزا تقسیم و رابطه‌ی محصول کار با تولیدکنندگان مستقیم آن قطع می‌شود و لذا آن خواصی را که کارگران توسط کار شکل‌دهنده‌ی خود به کالا الحاق کرده اند، نه به صورت محصول نیروی کار آن‌ها، بلکه به صورت خواص خود کالا به ناظر منعکس می‌شوند. اینجا مارکس از "بت‌انگاری کالا" سخن می‌گوید، زیرا کارگران نیز محصول کار خود را امری خارج از تولید و قوای ماهوی خود می‌شمارند.^۲ از این منظر کالا یک تظاهر مستقل از

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Bd. I ..., ebd., S. ۴۹

^۲ Vgl. ebd., S. ۸۶f., und Backhaus, Hans-Georg (۱۹۷۰): Zur Dialektik der Wertform, in: Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hrsg.), S. ۱۲۸ff, Frankfurt am Main, S. ۱۳۵

کارگران مولد به خود می‌گیرد که "قیمت طبیعی" آن ظاهراً توسط دست نامرئی بازار معین می‌شود. اینجا اسمیت "قیمت طبیعی" کالا را جمع اقتصاد بهره، سود سرمایه، رانت و کارمزد می‌شمارد که البته در یک کشور مخصوص و در یک زمان مخصوص و با مقدار معمول پرداخت می‌شود.

از آنجا که دانش اقتصاد ملی بر اساس تکامل علوم تجربی در انگلستان متکامل شده است، در نتیجه اینجا اسمیت از وجود تجربی سرمایه و حق مالکیت خصوصی عزیمت می‌کند، بدون این که منشأ آن‌ها را توضیح دهد. با وجودی که اسمیت تمامی اشکال ثروت اجتماعی را محصول کار موضوعیت یافته می‌شمارد،^۱ اما نسبت به مناسبات متضاد اجتماعی در نظام سرمایه‌داری به کلی بی‌اعتنا است. به این دلیل که وی در حوزه‌ی تولید کالا فقط توان تولید را مد نظر دارد و حوزه‌ی توزیع کالا را یک نظم طبیعی می‌شمارد که انگاری منصفانه و تهی از هر گونه تضاد است. وی هم‌زمان سرمایه و زمین را به صورت منابع مستقل از ارزش مبادله در نظر می‌گیرد، پول را یک ابزار برای راحتی مبادله‌ی کالاها مد نظر دارد و ظاهراً از خشونت اجتماعی آن بی‌خبر است، درحالی که دسترسی کارگران مزدی به پول جهت امرار معاش خود مربوط به بود و نبود آن‌ها می‌شود. اسمیت از سوی دیگر ادعا دارد که سود سرمایه منجر به یک انگیزه برای سرمایه‌گذاری مجدد می‌شود. با وجودی که وی از تفاوت ارزش مبادله از ارزش مصرف آگاه است، اما علت و معلول را جابجا می‌کند. به این عبارت که وی مبادله‌ی خصوصی را پیش‌فرض تقسیم کار می‌شمارد، در حالی که تولید بورژوازی اصولاً بر اساس تقسیم کار متکامل شده است. البته اسمیت منشأ واقعی ارزش اضافی را به درستی شناخته است، اما نزد وی زمان کار یک قامت درون‌ذاتی ندارد،

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۳): Grundrisse ..., ebd., S. ۳۸

زیرا به مفهوم "گوهر ارزش" دست نمی‌یابد و به گفته‌ی مارکس، از درک محتوای ارزش مبادله به شرح زیر ناتوان است:

«(اسمیت) دائماً تعیین ارزش کالاها توسط زمان کار موجود در آن‌ها را با تعیین ارزش آن‌ها توسط ارزش کار اشتباه می‌گیرد، در اجرای جزئیات همه جا مردد است و معادله‌ی ابژکتیو که فرآیند اجتماعی را با خشونت بین کارهای نابرابر برقرار می‌کند، با برابری سوژکتیو کارهای فردی اشتباه می‌گیرد. او در پی آن است که از طریق تقسیم کار، گذار از کار واقعی به آن کاری که ارزش مبادله ایجاد می‌کند، یعنی کار بورژوازی را به صورت شکل اصولی آن توجیه کند. اگرچه درست است که مبادله‌ی خصوصی مستلزم تقسیم کار است، اما به همان اندازه نادرست است که تقسیم کار، مبادله‌ی خصوصی را به پیش‌فرض می‌گیرد.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما اینجا با یک انتقاد بنیادی به ناتوانی اسمیت آشنا می‌شویم. موضوع نقد مارکس این‌جا "گوهر ارزش" است که نزد اسمیت در یک شکل متافیزیکی از دست نامرئی قوانین عرضه و تقاضا در بازار ظاهر می‌شود. به این عبارت که در معادله‌ی پول - کالا - پول، روند تولید کالا نیز نهفته است که البته لازم و ملزوم آن هم تقسیم کار بنا بر روش مدرن تولید سرمایه‌داری است. ما اینجا با فعالیت سوژکتیو و با سوژه‌ی فعال، یعنی با سرمایه دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته مواجه هستیم که محیط کار را از مخارج خانوار مجزا و دخل و خرج تولید را منطقی برنامه‌ریزی می‌کند. هدف وی دسترسی به حداکثر سود سرمایه با حداقل هزینه و در کوتاه‌ترین زمان ممکنه است که البته تنها توسط تولید برای تولید میسر می‌شود. بنابراین سرمایه‌دار همواره از فن‌آوری جدید و صنعت بزرگ

^۱ Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۱۳, S. ۱ff., Berlin (ost), S. ۴۵

(سرمایه‌ی ثابت) در روند تولید استفاده می‌کند که منجر به افزایش بارآوری نیروی کار (سرمایه‌ی متغیر) شود و تولید ارزش اضافی نسبی را رقم بزند. از این پس روند تولید شدت می‌گیرد، حفره‌های خالی روند تولید مسدود می‌شوند، فشار تولید بر کارگران افزایش می‌یابد، کارگران معترض اخراج می‌شوند، نرخ بیکاری بالا می‌رود و با محدودیت بازار و قدرت خرید همواره به ارتش ذخیره‌ی صنعتی افزوده می‌شود. هم‌زمان سرمایه‌دار از اموال عمومی که برای وی هزینه‌ای ایجاد نمی‌کنند، حداکثر سواستفاده را می‌کند. هوا را آلوده، منابع آبی را مصرف و محیط زیست را منهدم کرده و به خزانه‌ی دولتی دست می‌اندازد، در حالی که در فقدان قوانین اجتماعی از کار زنان و کودکان کار نیز به خوبی بهره می‌برد و البته با این انگیزه که هزینه‌ی تولید را پایین بیاورد و رقبای خود را مغلوب کرده و از بازار بیرون براند. بنابراین هرچه هزینه‌ی تولید کمتر و زمان تولید یک کالا کوتاه‌تر، به همان اندازه سرمایه‌دار موفق‌تر است. از این منظر، ما دیگر با یک دست نامرئی و با یک معادله‌ی ابژکتیو مواجه نیستیم که با خشونت و در یک فرآیند اجتماعی کارهای نابرابر و سوژکتیو را قابل مقایسه و مبادله می‌کند. ما اینجا با مقوله‌ی "گوهر ارزش"، یعنی با "زمان کار اجتماعاً لازم" و با منطق ارزش افزایی سرمایه مواجه هستیم که محصول فعالیت سوژکتیو سرمایه‌داران، یعنی سرمایه‌ی کلی اجتماعی در رقابت و تقسیم کار است. اینجا مارکس به شرح زیر در کتاب *تئوری‌های ارزش اضافی* تأکید می‌کند که ریکاردو در مقایسه با اسمیت اقتصاد کلاسیک را به کمال رسانده، همین که تعیین ارزش مبادله را توسط زمان کار و در ناب‌ترین شکل متکامل و تبیین کرده است:^۱

^۱ Vgl. ebd., S. ۴۶

«اما ریکاردو در نهایت مداخله می‌کند و با فریاد به علم ایست می‌دهد! پایه و اساس، (یعنی) نقطه‌ی عزیمت فیزیولوژی سیستم بورژوازی - یعنی درک انسجام ارگانیک درونی و فرآیند زیست آن - تعیین ارزش توسط زمان کار است. ریکاردو از این موضع عزیمت کرده و از هم اکنون علم را مجبور می‌سازد تا رویکرد شلخته‌ی خود را کنار بگذارد.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، اسمیت تا اندازه‌ای و ریکاردو به مراتب بیشتر به مقوله‌ی "ارزش" نزدیک می‌شوند، بدون این که به محتوای درون‌ذاتی مقوله‌ی "گوهر ارزش"، یعنی "زمان کار اجتماعاً لازم" یا همان مقوله‌ی "کار مجرد" به عنوان میانگین آن زمانی که برای تولید یک کالا مصرف می‌شود، دست بیابند. اینجا مارکس کوتاهی ریکاردو را در روش تحلیل وی می‌یابد، زیرا در حالی که وی ترازوی برای اندازه‌گیری قامت ارزش ندارد، اما در جستجوی آن است و از آنجا که وی "پول" را در عمل کرد وجودیش با مقوله‌ی "کار" متکامل نمی‌کند، مارکس نتیجه می‌گیرد که تئوری پول وی غلط است.^۲ البته ریکاردو رابطه‌ی کارمزد، سرمایه و ارزش را بررسی می‌کند، اما مانند اسمیت میانگین نرخ سود را به فرضیه می‌گیرد، زیرا سود سرمایه را نماد عدالت می‌شمارد. وی هم‌چنین مانند اسمیت محتوا را از شکل ظاهری قاطعانه تمیز نمی‌دهد و لذا مبهوت شکل رقابت می‌شود. از این پس، ریکاردو دیگر قادر نیست که ارزش را از قیمت کالا متمایز سازد و به گفته‌ی مارکس تنها قوانینی را متکامل می‌کند که یک تجرید ظاهری از قوانین بازار هستند.^۳ اما تحت قوانین بازار سوژه با ابژه جابجا می‌شود، کالا شکل سوژه را به خود می‌گیرد و منجر به بت‌انگاری می‌شود. به این

^۱ Marx, Karl (۱۹۷۴): Theorien über den Mehrwert, in: MEW, Bd, ۲۶,۲, Berlin (ost), S.

۱۶۳

^۲ Vgl. ebd., S. ۱۶۱

^۳ Vgl. ebd., S. ۱۰۰

معنی که رفتار و کردار انسان‌ها تحت تأثیر تولید کالایی منظم می‌گردد و از این رو اقتصاد کلاسیک اصولاً نه قادر است که به نقد استثمار نیروی کار بپردازد و نه اشکالی در بت‌انگاری پول و کالا می‌بیند. ما اینجا با اقتصاد کلاسیک به عنوان دانش جامعه‌ی وارونه‌ی بورژوازی مواجه هستیم که مارکس آن‌را در کتاب *تئوری‌های ارزش اضافی* به شرح زیر برجسته می‌کند:

«(اقتصاد کلاسیک) پس از تبیین ارتباط درونی، ناگهان مشاهده و ظواهر بر آن حاکم می‌شوند، (یعنی) ارتباط قضیه آن‌طور که در رقابت ظاهر می‌شود، و همیشه تحت رقابت است که همه‌ی امور وارونه، همواره کله پا می‌شوند. از همین نقطه عزیمت وارونه‌ی اخیر است که اسمیت تفاوت بین "قیمت طبیعی کالاها" و "قیمت بازار" آن‌ها را متکامل می‌کند.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، منطق ارزش افزایی سرمایه بر اساس مناسبات ازخودیگانه و جهان وارونه‌ی بورژوازی پدید می‌آید، در حالی که دانش اقتصاد کلاسیک قوانین عرضه و تقاضا و ساختار بازار را خردمند، جهان‌شمول و ابدی می‌شمارد. انگاری که همه‌ی شهروندان به دنبال منافع شخصی خود هستند و در عین حال منافع عمومی را نیز تأمین می‌کنند. از این منظر نه استثمار نیروی کار مانعی دارد، نه تقسیم نابرابر ثروت اجتماعی عدالت را خدشه‌دار می‌کند و نه سلب موضوعیت و سیه‌روزی کارگران به سرمایه‌دار نسبت داده می‌شود. ما اینجا با اصل "خلاق هر چه لایق" مواجه هستیم، زیرا از این منظر، جامعه سلب مسئولیت و افراد مسئول فعالیت خود محسوب می‌شوند.

مارکس در طرح اولیه‌ی خود از کتاب سرمایه برنامه داشت که از تکامل تئوری رانت آغاز کند و بعداً به نقد مناسبات ازخودیگانه‌ی

^۱ Ebd., S. ۲۱۵

جامعه‌ی بورژوازی بپردازد. اما این روش به مخاطب تداعی می‌کرد که وی یک تشریح تاریخی از حرکت سرمایه را ارائه می‌دهد. بنابراین مارکس از طرح اولیه‌ی خود صرف نظر و از نقد کالا به عنوان سلول جامعه‌ی بورژوازی آغاز کرد که منطق سرمایه، یعنی اجبار ارزش افزایی ارزش را به بند نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده بکشد. وی این موضوع را به صراحت در کتاب گروندریسه مطرح می‌کند، تا تئوری انتقادی و انقلابی خود را به شرح زیر از درک تاریخی و دترمینیستی پرودون از حرکت سرمایه متمایز سازد:

«سرمایه کل قدرت اقتصادی حاکم جامعه بورژوازی است. آن باید نقطه‌ی عزیمت و نقطه‌ی نهایت را بسازد و قبل از مالکیت ارضی متکامل شود. پس از بررسی به خصوص هر دو، باید رابطه‌ی متقابل آن‌ها در نظر گرفته شود. بنابراین نامناسب و اشتباه خواهد بود، اگر مقوله‌های اقتصادی را در ردیفی مرتب کنیم که آن‌ها در مسیر تاریخ مستولی بوده‌اند. ترتیب آن‌ها به مراتب بیشتر توسط رابطه‌ای که در جامعه‌ی مدرن بورژوازی نسبت به یکدیگر دارند، معین می‌شود و این رابطه دقیقاً برعکس امری است که به صورت نظم طبیعی آن‌ها و یا با ترتیب تکامل تاریخی آن‌ها مطابقت دارد. مسئله رابطه‌ی تاریخی نیست که مناسبات اقتصادی در ردیف مرتب فرماسیون‌های متفاوت اجتماعی به خود می‌گیرند. حتی کمتر از آن، مسئله ردیف آن‌ها "در ایده‌ی" (پرودون) (که تصور مخشوشی از حرکت تاریخی است) نیست. بلکه مسئله ترتیب آن‌ها در جامعه‌ی مدرن بورژوازی است.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس اینجا به وضوح برجسته می‌سازد که موضوع نقد اقتصادی سیاسی وی، نه تشریح

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۳): Grundrisse ..., ebd., S. ۴۱

تاریخی فرم‌اسیون‌های اجتماعی مانند پرودون و البته انگلس، بلکه نقد منطق سرمایه، یعنی منطق ارزش افزایی ارزش در جامعه‌ی بورژوازی است. پیداست که حرکت منطقی سرمایه تاریخ مخصوص خود را نیز پدید می‌آورد. ما اینجا دیگر با یک حرکت به اصطلاح ابژکتیو، اجتناب ناپذیر، مثبت‌گرا و دترمینیستی از تاریخ، چه در شکل ایده‌ی هگلی و چه در شکل ماده‌ی انگلسی آن مواجه نیستیم. ما اینجا با حرکت سوژکتیو تاریخ مواجه هستیم که سوژه‌ی فعال آن سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته است که سوژه‌ی واقعی، یعنی طبقه‌ی کارگر را به دلیل ازخودبیگانگی به انقیاد محصول کارش، یعنی سرمایه و کالا کشیده است. پیداست که تضادهای طبقاتی در جامعه‌ی بورژوازی مانند معادلات شیمی، ریاضی و فیزیکی بلامنازعه حل و فصل نمی‌شوند، زیرا نبردهای طبقاتی بر اساس توازن قوا سامان می‌گیرند و قدرت یکی نشانه‌ی ضعف طرف مقابل است. بنابراین مارکس همواره از "گرایش" سخن می‌گوید که واکنش سوژکتیو به آن را نیز در تحلیل جامع خود نیز ادغام کند. برای نمونه می‌توان از "گرایش نزولی نرخ سود" یاد کرد که توسط منطق سرمایه پدید می‌آید. به این عبارت که سرمایه‌دار منفرد همواره از فن آوری نوین استفاده می‌کند که در رقابت اقتصادی پابرجا بماند. اما اینجا نسبت سرمایه‌ی ثابت به سرمایه‌ی متغیر افزایش می‌یابد و ترکیب ارگانیک سرمایه بالا می‌رود و از آنجا که تنها نیروی کار مولد ارزش اضافی و قابل استثمار است، در نتیجه میانگین نرخ سود لاجرم گرایش نزولی به خود می‌گیرد.^۱ به این معنی که فعالیت منطقی سرمایه‌ی منفرد منجر بحران سیستمی و غیرمنطقی شدن کل نظام سرمایه‌داری می‌شود. اما اینجا پایان ماجرا نیست، زیرا سرمایه‌دار می‌تواند بازار را گسترده‌تر سازد، به دوران پول - کالا - پول شدت دهد، به کشف کالاهای جدید روی

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Bd. III ..., ebd. S. ۲۲۱ff.

بیاورد و نیازها و بازارهای نوینی را پدید آورد، خدمات اجتماعی مانند: آموزش، پرورش، بهداشت و ورزش را تبدیل به کالا کرده و به بازار عرضه کند. سرمایه هم‌چنین می‌تواند میان شاغل و بیکار و هم‌چنین میان کارگر صنعتی و کارگر خدماتی تفرقه بیندازد و توسط دین، فلسفه و ایدئولوژی طبقه‌ی کارگر را منجر کرده به انفعال بکشد و اگر احیاناً نبرد طبقاتی بالا گرفت، دست به کودتای نظامی بزند و یک نظام فاشیستی را مستقر سازد. ما این‌جا با حرکت منطقی سرمایه مواجه هستیم که مارکس تحت عنوان "گرایش تاریخی از انباشت سرمایه" به قوای آنتاگونیسم آن نیز می‌پردازد. به این معنی که سرمایه بر اساس طبیعت متضاد خود نبردهای طبقاتی را پدید می‌آورد. اینجا مارکس در قامت روشنفکر ارگانیک طبقه‌ی کارگر آگاهی تئوریک پراکسیس نبردهای طبقاتی را پدید می‌آورد. در حالی که اقتصاد ملی دست نامرئی بازار را داور آزادی و برابری شهروندان می‌شمارد، مارکس قانون عرضه و تقاضا را تنها بازتاب دوران ساده و معامله‌ی ابتدایی خوانده و موضوع استثمار نیروی کار را در دوران کار با سرمایه افشا می‌سازد. در حالی که از منظر اقتصاد ملی قوانین بازار نشانه‌ی خردمندی و انصاف در جامعه‌ی بورژوایی محسوب می‌شوند، مارکس این قوانین را منسوب به کار از خودبیگانه و بت‌انگاری کالا و پول می‌کند که البته منجر به بحران‌های اداواری و سیستمی کلیت نظام سرمایه‌داری می‌شوند. مارکس اینجا با در نظر داشتن بحران محیط زیست و سیه‌روزی پرولتاریا از "قلمرو ضرورت" سخن می‌گوید که بر متناهی بودن جامعه‌ی بورژوایی تأکید و توجه کارگران را به چشم‌انداز "قلمرو آزادی" معطوف کند. اینجا مارکس همواره سطح خودآگاهی طبقه‌ی کارگر را به عنوان سوژه‌ی انقلابی در نظر دارد و نقد اقتصاد سیاسی وی نیز چیزی بیش از آگاهی تئوریک پراکسیس نبردهای طبقاتی نیست. بنابراین وی هیچ‌گاه میان طبقه‌ی کارگر تفرقه نمی‌اندازد، میان شاغل و بیکار تمایز قائل نمی‌شود،

کارگران صنعتی را از کارگران خدماتی متمایز نمی‌کند و بخشی را کارگر و بقیه را غیرکارگر نمی‌خواند، کارگران سیاسی را پیشروان پرولتاریا و مابقی کارگران را سیاهی لشکر آن‌ها نمی‌شمارد، زیرا مسئله‌ی وی خلع ید، یعنی نفی نفی مالکیت بورژوازی است. به این معنی که آن کارگرانی که توسط کار اضافی پرداخت نشده سلب مالکیت شده‌اند، با همبستگی، آگاهی و اراده، یعنی سوپروکتیو بورژوازی را سلب مالکیت می‌کنند و تاریخ را پدید می‌آورند. مارکس اینجا "اردوگاه کار" را مد نظر دارد و لذا در کتاب سرمایه همواره از "ماسک‌های اقتصادی" سخن می‌گوید. به این معنی که خودآگاهی طبقه‌ی کارگر باید بر افکار عمومی مسلط شود و جامعه را چنان متأثر سازد که یک توافق اجتماعی جهت خلع ید بورژوازی پدید آید و انبوه مردم را به شرح زیر به سوی یک انقلاب اجتماعی هدایت کند:

«روش تصاحب سرمایه‌داری که از شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری رشد می‌کند، یعنی مالکیت خصوصی سرمایه‌داری اولین نفی مالکیت انفرادی است که مبتنی بر کار خویشتن می‌باشد. اما تولید سرمایه‌داری ضرورتاً یک روند طبیعی نفی خویش را پدید می‌آورد. این نفی نفی است. اما این نه دوباره مالکیت خصوصی، بلکه مالکیت انفرادی را به خوبی مبتنی بر دست آوردهای دوران سرمایه‌داری برقرار می‌سازد؛ یعنی همکاری و مالکیت اشتراکی بر زمین و ابزار تولید که از طریق کار تولید شده‌اند. البته دگرگونی مالکیت خصوصی پراکنده که مبتنی بر کار انفرادی است، به مالکیت سرمایه‌داری طبیعتاً یک روند بمراتب طولانی‌تر، سخت‌تر و دشوارتر از دگرگونی مالکیت سرمایه‌داری به مالکیت اجتماعی است زیرا مالکیت سرمایه‌داری خود عملاً بر اساس تولید اجتماعی کارخانه مستقر است. آن‌جا اقدام بر سر سلب مالکیت انبوه مردم از طریق

اقلیتی غاصب بود، این‌جا اقدام بر سر سلب مالکیت اقلیتی غاصب از طریق انبوه مردم است.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس اینجا از آغاز یک عصر نوین گزارش می‌دهد که آن‌را "فراروی مثبت" (فراروی خردمندانه) از نظام سرمایه‌داری و عبور از "قلمرو ضرورت" به سوی "قلمرو آزادی" می‌شمارد. به این معنی که تمامی ظواهر و عواقب تولید کالایی که توسط مهملات اقتصاد ملی و اقتصاد عامی ساخته و پرداخته شده‌اند، لغو می‌شوند. در رأس این جریان فراروی از قانون ارزش قرار دارد، که تحت تأثیر حق مالکیت خصوصی و تولید کالایی تبیین شده است. ما اینجا با علت و معلول تولید برای تولید و بردگی کار مزدی مواجه هستیم، زیرا مقوله‌ی "گوهر ارزش"، یعنی "زمان کار اجتماعاً لازم" کلیت فعالیت سوپرکتیو انسان‌ها را قابل مقایسه و محصولات کار انسانی را قابل مبادله می‌کند، در حالی که هم‌زمان به رقابت در بازار دامن می‌زند و با جابجایی سوژه با ابژه منجر به بت‌انگاری کالا و پول می‌شود. ما تا اینجا با مناسبات ازخودبیگانه، یعنی با "قلمرو ضرورت" مواجه هستیم که مارکس تحت عنوان "قلمرو آزادی" چشم‌انداز تشکیل یک نظم نوین را نیز به شرح زیر در کتاب سرمایه پدید می‌آورد:

«قلمرو آزادی واقعاً آن زمانی آغاز می‌شود که تعیین فقر و هدف مفید بیرونی از کار کردن پایان بیابد؛ بنابراین آن بنا بر طبیعت قضیه و رای سپهر اصلی تولید مادی قرار دارد. همان‌گونه که انسان وحشی باید با طبیعت کشتی بگیرد تا نیازهای خود را بر طرف سازد، زیست خود را محفوظ بدارد و بازتولید کند، این چنین نیز انسان متمدن باید در تمامی اشکال اجتماعی و تحت تمامی شیوه‌های ممکن تولیدی [رفتار کند]. این

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Bd. I ..., ebd., S. ۷۹۱

قلمرو از طبیعت ضروری با تکامل خویش گسترش می‌یابد، زیرا نیازها؛ اما هم‌زمان نیروهای مولد که آن‌ها را بر طرف می‌سازند، گسترش می‌یابند. آزادی در این سرزمین تنها می‌تواند در این باشد که انسان اجتماعی شده، [یعنی] کانون تولید کنندگان سوخت و ساز خویش را با طبیعت منطقی منظم کند، [یعنی] آن‌را تحت کنترل اشتراکی در بیاورد، به جای این که تحت حاکمیت یک قدرت کور قرار بگیرد؛ آن‌را با کم‌ترین مصرف نیرو و تحت طبیعت انسانی خویش با سزاوارترین و متناسب‌ترین شرایط به انجام برساند. اما [قلمرو آزادی] همیشه یک قلمرو از ضرورت می‌ماند. در آن سوی‌اش تکامل نیروی انسانی آغاز می‌شود که خود را به صورت هدف خویش معتبر می‌سازد، قلمرو واقعی آزادی که البته تنها بنا بر همان قلمرو ضرورت به صورت زمینه‌اش می‌تواند شکوفا شود، کاهش روزانه‌ی کار شرط اصلی آن است.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس در کتاب سرمایه به نقد دورن‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی منطق سرمایه می‌پردازد. به این معنی که حرکت منطقی سرمایه منفرد منجر به غیر منطقی شدن حرکت سرمایه‌ی کلی اجتماعی می‌شود، بحران‌های ادواری و سیستمی اقتصاد سیاسی را پدید می‌آورد و قوای آنتاگونیستی خود، یعنی طبقه‌ی کارگر را به میدان نبردهای طبقاتی می‌کشد. تاریخ اینجا نه سوژه و نه علت، بلکه محمول و معلول این نبردهای طبقاتی است. بنابراین روند تاریخ فاقد نفس و ذات و مستقل از پراکسیس به کلی بی‌معنی است.

نتیجه:

خوانش کتاب سرمایه مارکس به صورت یک تشریح تاریخی از رشد نیروهای مولد سرمایه، یک خوانش انگلسی است. بنابراین اتفاقی نیست

^۱ Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital - Bd. III ..., ebd., S. ۸۲۸

که ما در آثار متأخر وی اصولاً نقدی به ماهیت نظام سرمایه‌داری، یعنی قانون ارزش، حق مالکیت، تولید کالایی و بردگی مزدی نمی‌یابیم. وی هم‌چنین نقدی به سلب موضوعیت، سیه‌روزی و ازخودبیگانگی کارگران و بت‌انگاری کالا و پول ندارد، زیرا وی قانون ارزش را بر اساس روش بررسی تطبیقی با قوانین فیزیک، شیمی و ریاضی مشابه می‌شمارد و از این بابت مانعی در برابر فراروی از نظام سرمایه‌داری می‌سازد. بنابراین سوسیالیسم انگلس در واقع یک شکل دیگری از نظام سرمایه‌داری و نوع دیگری از همان "سوسیالیسم تخیلی" است که وی ظاهراً با آن می‌جنگد.

ما عواقب مغلطه‌ی انگلس متأخر، یعنی سوژه‌زدایی از دیالکتیک را در اشکال سوسیال رفرمیستی و سوسیال داروینیستی تجربه کرده‌ایم. به این عبارت که سوسیال دموکراسی بر اساس مالکیت بورژوایی، اقتصاد بازار آزاد و دموکراسی پارلمانی به دنبال رشد نیروهای مولد سرمایه و عبور به سوسیالیسم است، در حالی که بلشویکی بر اساس مالکیت دولتی، اقتصاد بابرنامه و تشکیل یک نظام مطلق‌گرا و تک‌حزبی، همین اهداف را دنبال می‌کند. با وجودی که هر دو جریان با شکست قاطعانه در پراکسیس مواجه شده‌اند، اما خوانش‌های انگلسی از کتاب سرمایه مارکس هنوز از پا نیفتاده‌اند.

خوانش مارکسی از کتاب سرمایه، اما مربوط به نقد حرکت منطقی سرمایه می‌شود. اینجا نقد /اقتصادی سیاسی مارکس به سوی نقد جلادانه‌ی مناسبات اجتماعی و جهان وارونه‌ی بورژوایی نشانه می‌گیرد، به این معنی که برای سرمایه‌داری توجیه تاریخی نمی‌تراشد و از آن‌جا که این روش انتقادی مربوط به نقد درون ذاتی و نفی‌کننده‌ی اوضاع موجود می‌شود، در نتیجه یک روحیه‌ی خلاق دارد و لذا چشم‌انداز اوضاع مطلوب را نیز پدید می‌آورد. بنابراین اتفاقی نیست که مارکس حدود

۱۸۰ سال پیش برای استقرار سوسیالیسم مبارزه می‌کرده، در حالی که سوسیال دموکرات و مارکسیست لنینیست هنوز در پی رشد نیروهای مولد سرمایه‌ی ملی هستند.

منابع:

Backhaus, Hans-Georg (۱۹۷۰): Zur Dialektik der Wertform, in: Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hrsg.), S. ۱۲۸ff, Frankfurt am Main

Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Dühring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff. Berlin (ost)

Engels, Friedrich (۱۹۷۳): Das Begräbnis von Karl Marx, in: MEW, Bd. ۱۹, S. ۳۳۵ff., Berlin (ost)

Engels, Friedrich (۱۹۷۳): Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۱۹, S. ۱۷۵ff. Berlin (ost)

Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Vorwort zum II. Band des Kapital, in: MEW, Bd. ۲۴, S. Vff. Berlin (ost)

Heinrich, Michael (۲۰۰۶): Die Wissenschaft vom Wert, Münster

Marx, Karl (۱۹۸۳): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۴۲, S. ۱۵ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۱۳, S. ۱ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۴): Theorien über den Mehrwert, in: MEW, Bd. ۲۶,۲, Berlin (ost)

Ricardo, David (۱۹۷۹): über die Grundsätze der politischen Ökonomie und Besteuerung, Frankfurt am Main

Smith, Adam (۱۹۸۶): Der Wohlstand der Nationen – Untersuchungen über das Wesen und die Ursachen des Volkswohlstandes, Frankfurt am Main

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): کار مولد و حاکمیت اجتماعی - گفتگویی انتقادی با رفقای جنبش لغو کار مزدی، در آرمان و اندیشه، جلد چهاردهم، صفحه‌ی ۹۳ ادامه، برلین

نقد اقتصاد سیاسی یا متافیزیک قانون ارزش؟^۱

مارکس تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود را که یک تئوری انتقادی و انقلابی است، در متن تاریخ فرهنگی جهان مدرن متکامل کرد. ما اینجا با یک تاریخ فرهنگی به خصوص مواجه هستیم که رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را تجربه و با استقلال سوژه از جامعه سحرزدایی و انسان را از منظر فلسفی در مرکز عالم خود مستقر کرده است که ما عواقب آن را در خودبنیادی خرد از فلسفه‌ی ایده آلیستی هگل می‌شناسیم. با وجودی که هگلی‌های چپ توسط نقد آکوموداتیسیون، یعنی نقد هماهنگی دین با فلسفه در سیستم هگلی، نقد دین را به طور عمده برای آلمان به پایان رسانده بودند، اما مارکس در مقدمه‌ی نقد فلسفه‌ی حق هگل تأکید می‌کند که "پیش‌شرط هرگونه نقدی، نقد دین است."^۲ به این معنی که با وجود تاریخ فرهنگی جهان مدرن، اما مسئله‌ی جابجایی سوژه با ابژه به هیچ وجه حل و فصل نشده است، زیرا خدایان زمینی جایگزین روح‌القدس مسیحی شده‌اند. بنابراین هم‌چون گذشته انواع تولیدات متافیزیکی ظاهراً معتبر هستند که از استقلال و اعمال اراده‌ی سوژه‌ی واقعی ممانعت می‌کنند و منجر به ازخودبیگانگی و انفعال پرولتاریا می‌شوند.

^۱ من مضمون این مقاله را در یک سمینار با عنوان "نقد اقتصاد سیاسی" در تاریخ ۱۹ اکتبر ۲۰۲۵ در اتاق کلاب‌هاوس "پراکسیس انقلاب اجتماعی" ارائه کردم!

^۲ Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost), S. ۳۷۸

با وجودی که مارکس از بدو فعالیت تئوریک خود ماتریالیست بود، اما در مضمون فلسفه‌ی هگلی‌های چپ انسان‌ها را دچار آگاهی وارونه می‌شمرد و به همین دلیل نیز موازی با نقد دین به نقد اشکال متافیزیکی از اقتصاد سیاسی دست می‌زد که حق مالکیت خصوصی را به صورت محصول ازخودبیگانگی طبقه‌ی کارگر مستدل سازد.^۱ از آن پس که مارکس از کلیت فلسفه فراروی کرد، متوجه‌ی جهان وارونه‌ی بورژوایی شد و پارادایم تحلیل خود را دگرگون ساخت. به این عبارت که اشکال معتبر متافیزیکی از بطن تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی بورژوایی رشد می‌کنند و به صورت فریبکاری حاکمیت بر جامعه‌ی بورژوایی واکنش کرده و منجر به خودفریبی پرولتاریا می‌شوند. مارکس اینجا با در نظر داشتن دیالکتیک هستی اجتماعی با آگاهی بر زمینه‌ی متضاد مادی و منشأ اجتماعی ازخودبیگانگی انسان‌ها انگشت می‌گذارد. ما اینجا با اشکال متافیزیکی مواجه هستیم که البته از مناسبات ازخودبیگانگی جامعه‌ی بورژوایی رشد می‌کنند، در حالی که در واکنش بر افکار عمومی هم‌زمان واقعیت را نیز می‌آفرینند. به این معنی که انسان‌های ازخودبیگانه هستی مادی خود را در جامعه و تحت تأثیر دین، فلسفه و ایدئولوژی تجربه می‌کنند. از این منظر نقد تئوریک دین و رفرم آگاهی به تنهایی منجر به فراروی از مناسبات ازخودبیگانه نمی‌شود و برای یک تئوری انتقادی و انقلابی راه دیگری باقی نمی‌ماند، به غیر از اینکه تئوری و پراکسیس جامعه‌ی وارونه‌ی بورژوایی را منقلب کند.^۲ سوژه‌ی این انقلاب اجتماعی پرولتاریا است که البته در پراکسیس نبردهای

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte (۱۸۴۴), in: MEW, EB I, S. ۴۶۰ff., Berlin (ost), S. ۵۱۰f.

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵f., Berlin (ost), S. ۶

طبقاتی به خودآگاهی می‌رسد و با آگاهی و اراده، یعنی سوژکتیو از مناسبات ازخودیگانه‌ی نظام سرمایه‌داری فراروی می‌کند.^۱

در همین مضمون نیز باید نقد/اقتصاد سیاسی مارکس را به عنوان نقد اشکال متافیزیکی از اقتصاد سیاسی فهمید. اینجا مارکس میان اقتصاددانان عامی و ملی تمیز می‌دهد و کسانی مانند: رمزی، جونز، شربولیتس، مالتوس، سنیور و دیگران را به شرح زیر عوام‌زده می‌شمارد:

«شکل درآمد و منابع درآمد، روابط تولید سرمایه‌داری را به بت‌واره‌ترین شکل بیان می‌کنند. وجود آن‌ها، آن‌طور که در سطح ظاهر می‌شود، از مناسبات پنهان و حلقه‌های واسطه‌ی میانی مجزا شده است. بنابراین، زمین به منبع رانت زمین، سرمایه به منبع سود و کار به منبع کارمزد تبدیل می‌شود. شکل وارونه که توسط آن وارونگی واقعی بیان می‌شود، خود را به طور طبیعی در تصورات عوامل این شیوه‌ی تولید بازتولید می‌کند. این شیوه‌ی تصورات فاقد فانتازی، دینی از عوام است. اقتصاددانان عامی - بسیار متفاوت از محققان اقتصادی که ما مورد انتقاد قرار داده‌ایم - در واقع تصورات، ایده‌ها و مابقی عوامل تولید سرمایه‌داری را که در آن‌ها گرفتار شده‌اند، ترجمه می‌کنند، همین که این امور به تنهایی در تظاهر سطحی‌شان منعکس می‌شوند. آن‌ها این امور را در یک زبان متعصب ترجمه می‌کنند، اما از موضع طبقه‌ی حاکم، همان سرمایه‌داران، و بنابراین نه ساده‌لوحانه و ابژکتیو، بلکه توجیهی. بیان وقیحانه و وسواسی تصورات عامیانه که لزوماً نزد هواداران این شیوه‌ی تولید بروز می‌کند، با انگیزه‌ی اقتصاددانان سیاسی، مانند

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik ..., ebd. S. ۳۹۱, und Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritische Randglossen, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۹۲ff. Berlin (ost), S. ۴۰۵f.

فیزیوکرات‌ها، [از نوع] آدام اسمیت و ریکاردو که ارتباط درونی را می‌فهمند، بسیار متفاوت است.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، اقتصاد عامی در اشکال ظاهری گرفتار شده است و لذا دست به توجیه ایدئولوژیک جهان وارونه‌ی بورژوایی می‌زند. اینجا مارکس دانش اقتصاد ملی را ستایش می‌کند، زیرا روابط درونی روش مدرن تولید سرمایه‌داری را عریان می‌سازد. منتها این روابط مجموعه مناسبات از خودبیگانه‌ی جهان وارونه‌ی بورژوایی هستند. جهان وارونه به این عبارت که اقتصاد ملی البته توضیح می‌دهد که تحت چه شرایطی باید مایحتاج اجتماعی تولید و توزیع شوند، اما این را توضیح نمی‌دهد که خود این شرایط چگونه تولید شده‌اند.^۲

به این عبارت که شرایط تولید و توزیع بورژوایی در یک متن تاریخی - تجربی و تحت سلطه‌ی ایدئولوژی بورژوایی پدید آمده‌اند. نقطه‌ی عزیمت این ایدئولوژی یک انسان‌شناسی است که با استناد به فلسفه‌ی حقوق طبیعی موجه می‌شود. به این معنی که انسان به عنوان موجودی کنجکاو، خردمند و آزاد متولد می‌شود و کسی حق بردگی آنرا ندارد. اما این انسان آزاد تنها در حق مالکیت خصوصی است که آزادی خود را به صورت زنده تجربه می‌کند. به این ترتیب، یک زمینه‌ی ظاهراً طبیعی از رشد انفرادی انسان‌ها موجه می‌شود که اقتصاددانان مصداق آنرا در ماجراجویی روبینسون می‌یابند. مضمون این داستان به این عبارت است که کشتی تجاری روبینسون دچار یک توفان دریایی می‌شود و وی تنها کسی است که به یک جزیره‌ی غیرمسکون نجات می‌یابد. وی آنجا

^۱ Marx, Karl (۱۹۶۸): Theorien über den Mehrwert, Dritter Teil, in: MEW Bd. ۲۶,۳, Berlin (ost), S. ۴۴۵

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۹): Das Elend der Philosophie, in: MEW Bd. ۴, S. ۶۱ ff., Berlin (ost), S. ۱۲۶

مسکن می‌سازد، شکار و صیادی می‌کند، طبیعت را به مالکیت خود در می‌آورد و سپس توسط یک کشتی تجاری به انگلستان بر می‌گردد و خاطرات خود را منتشر می‌کند. اما این روبینسون به اصطلاح منفرد و منزوی در جامعه‌ی انگلستان آموزش دیده و در متن تاریخ فرهنگی جهان مدرن پرورش یافته است. وی پس از چندی به کشتی غرق شده باز می‌گردد، از آنجا ابزار کار و اسلحه به جزیره می‌آورد و سپس یک برده را اسیر می‌کند، اسم وی را جمعه می‌گذارد و از وی بیگاری می‌کشد. بنابراین روبینسون استفاده از ابزار کار، اسلحه و باروت را می‌شناخته و از فواید کار بیگانه نیز به خوبی آگاه بوده است. به غیر از این ها، آنجا حق مالکیت وجود نداشته که منجر به نزاع وی با فرد دیگری شود. بنابراین مارکس به شرح زیر اسمیت و ریکاردو را نیز مانند اقتصاددانان عامی متهم به "تصورات فاقد فانتازی" می‌کند:

«نقطه‌ی عزیمت طبیعتاً تولید افراد در جامعه و از این رو، تولید متعین اجتماعی افراد است. شکارچی و صیاد منفرد و منزوی که اسمیت و ریکاردو از آن‌ها آغاز می‌کنند، متعلق به تصورات فاقد فانتازی قرن ۱۸ میلادی روبینسون‌گرایان است که به هیچ وجه آن‌طور که مورخان فرهنگی تصور می‌کنند، صرفاً بیان یک ضربه‌ی واکنشی علیه دشمنی بیش از حد و بازگشت به سؤقتاهم زندگی طبیعت نیست.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، اقتصاددانان ملی نیز جهت توجیه فردیت و حق مالکیت خصوصی به همان روش اقتصاددانان عامی متوسل می‌شوند و با یک دیدگاه غیرتاریخی از زمینه‌ی زندگی طبیعی انسان‌ها سخن می‌گویند. ما اینجا تنها با یک عکس فوری از

^۱ Marx, Karl (۱۹۶۹): Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie, in: MEW. Bd. ۱۳, S. ۶۱۰ff., Berlin (ost), S. ۶۱۰, und vgl. Marx, Karl (۱۹۸۳): Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۴۲, S. ۱۰ff., Berlin (ost), S. ۱۹

جامعه‌ی بورژوازی مواجه هستیم که مصداق تجربیات ابژکتیو و زیست انسان‌های خردمند و آزاد محسوب می‌شود. انگاری که عینیت حق مالکیت خصوصی و وجود بازار از خردمندی و زمینه‌ی زندگی طبیعی انسان‌های آزاد گزارش می‌دهند.

به این ترتیب، اقتصاددانان ملی انسان‌ها را از جامعه مجزا، منفرد و منزوی می‌کنند و از یک سو، مدعی می‌شوند، همین‌که افراد منافع شخصی خود را دنبال کنند، تحقق منافع عمومی نیز ممکن می‌شود، در حالی که از سوی دیگر، انسان‌های منفرد را در جماعتی به عنوان "ملت" متمرکز می‌کنند که تحت عنوان منافع ملی از رفاه ملت نیز سخن بگویند. انگاری که با پیروی از قواعد منصفانه‌ی اقتصاد ملی هر انسان به آن نتیجه‌ای می‌رسد که لایق آن است. انگاری که رعایت حق مالکیت خصوصی و تن دادن به تولید کالایی منجر به آزادی و برابری شهروندان و رفاه ملت‌ها می‌شود. ما اینجا با متافیزیک، یعنی با جابجایی سوژه با ابژه مواجه هستیم، زیرا این پرولتاریا است که به عنوان سوژه‌ی واقعی، یعنی عنصر آگاه و فعال در روند تولید شرکت دارد و کالا، ابزار تولید و سرمایه نیز محصول کار مولد آن است که البته توسط طبقه‌ی حاکم بورژوازی مصادره به مطلوب شده و پرولتاریا را به انقیاد آن‌ها کشیده است. بنابراین دانش اقتصاددانان کلاسیک مانند اسمیت و ریکاردو در واقع دانش جهان وارونه‌ی بورژوازی است. اینجا مارکس نتیجه می‌گیرد که دانش آن‌ها از این بابت متکامل شده است که توسط جابجایی سوژه با ابژه پیش‌فرض‌های بورژوازی را به شرح زیر توجیه کند:

«اقتصاد کلاسیک گاهی در این تحلیل خود را نقض می‌کند؛ آن اغلب مستقیماً تلاش می‌کند تا بدون حلقه‌های واسطه، فرافکنی کرده و منشأ اشکال متفاوت را اثبات کند. این امر اما از روش تحلیلی آن، (یعنی) آنجا که نقد و درک باید آغاز شود، ناشی می‌شود. این روش تمایلی

ندارد که اشکال متفاوت را ژنتیکی متکامل کند، بلکه توسط تحلیل به وحدتشان نسبت دهد، زیرا آن از آن‌ها به صورت پیش‌فرض‌های موجود عزیمت کرده است. اما تحلیل مناسبات ضروری از تشریح ژنتیکی، درک روند واقعی ساختاری در مراحل متفاوت آن است. در نهایت، اقتصاد کلاسیک ناتوان و ناقص است، همین که شکل/اصولی سرمایه، (یعنی) آن روش تولید را که معطوف به تصاحب کار بیگانه است، نه به صورت شکل تاریخی، بلکه به صورت شکل طبیعی از تولید اجتماعی درک می‌کند، یک برداشت که جهت حل و فصل آن البته خودش از طریق تحلیل خود راه آن‌را هموار کرده است.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، اقتصاد ملی از نتیجه به تحلیل می‌رسد و لذا گرفتار آپریوریسم می‌شود. به این معنی که اسمیت و ریکاردو تنها همان روشی را اتخاذ کرده‌اند که سرمایه‌داری را شکل طبیعی تولید اجتماعی بخوانند و با وجودی که برای دانش اقتصاد ملی شواهد تجربی ندارند، اما آن‌را خردمندانه و متعارف می‌خوانند. انگاری که اقتصاد ملی تنها قوانین بازار را کشف کرده است، انگاری که بازار مکان انصاف است، زیرا آنجا ظاهراً یک دست نامرئی "قیمت طبیعی" کالاها را معین می‌کند و از آنجا که این قوانین تجربی با طبیعت انسان، یعنی با فردیت و حق مالکیت خصوصی ظاهراً مطابقت دارند، در نتیجه مانند قوانین دیگر علوم طبیعی هم‌چون ریاضی، شیمی و فیزیک خردمند، جهان‌شمول و ابدی هستند.

مارکس اما اینجا استثمار نیروی کار بیگانه را تنها یک شکل تاریخی از تولید و توزیع اجتماعی می‌شمارد که یک آغازی داشته و پایان آن هم مشروط به خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی جهت رهایی از بردگی کار مزدی

^۱ Marx, Karl (۱۹۶۸): Theorien - Dritter Teil ..., ebd. S. ۴۹۱

است. وی این نتیجه را از حرکت دیالکتیکی سرمایه، یعنی منطق ارزش افزایی ارزش می‌گیرد و آن را توسط روش دیالکتیکی تحقیق خود منعکس می‌کند. به این دلیل که از حرکت سوپرکتیو سرمایه نمی‌توان یک عکس فوری گرفت، مبهوت شکل ظاهری آن شد و توسط مشاهده‌ی صرف تجربی از شناخت جامع یک کلیت متضاد و متنوع سخن گفت. این روش منجر به فرافکنی شناخت‌شناسی و تنها مربوط به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ می‌شود که از وارونگی مکانیکی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و بر اساس عینیت، شیئیت و مادیت متکامل شده است.

موضوع فلسفی هگل فراروی از شرایط بحرانی و عقب‌افتادگی اقتصادی کشور پروس است که آن را "گوهر گندیده" می‌خواند. به این معنی که "روح عمومی" به دوران گذشته‌ی فئودالی تعلق دارد. وی این‌جا تاریخ فلسفه را به صورت درجاتی از خودآگاهی "ایده‌ی مطلق" تفسیر می‌کند. انگاری که "ایده‌ی مطلق" از طریق تکامل مفاهیم خردمندانه منجر به حرکت "روح جهان" می‌شود و واقعیت دیگری را پدید می‌آورد. بنابراین هگل در یک حرکت دیالکتیکی از تفکر مفاهیم ظاهراً خردمندانه‌ی جامعه‌ی آشتی‌یافته‌ی بورژوازی را متکامل می‌کند. از جمله باید از مفهوم "آزادی" یاد کرد که وی آن را از تفکر آزاد به حق مالکیت خصوصی بسط می‌دهد و آن را "آزادی زنده" می‌خواند. به این معنی که انسان تنها در حق مالکیت خصوصی است که آزادی واقعی خود را تجربه می‌کند.^۱ هگل از سوی دیگر، مفاهیم "گوهر" با "سوژه" را در مفهوم "خود قضیه" به وحدت دیالکتیکی می‌رساند. اینجا سوژه به معنی بورژوا، گوهر به معنی طبیعت

^۱ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دولت و جامعه‌ی بورژوازی. تفاوت نقش حق مالکیت و کار مزدی در اندیشه‌ی سیاسی هگل و مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۲۳۷ ادامه، برلین

و خود قضیه به معنی کالا است.^۱ به این ترتیب، کالا به سوژه‌ی جامعه‌ی بورژوازی ارتقا می‌یابد و تولید کالایی پیش‌فرض آشتی جامعه‌ی بورژوازی تلقی می‌شود. هگل توجیه فلسفی خود را به "ایده‌ی مطلق" نسبت می‌دهد که آن را نیز دمیروز، یعنی خالق جهان واقعی می‌شمارد. انگاری که "ایده‌ی مطلق" هگل جایگزین "روح مطلق" مسیحی شده است و واقعیت را می‌آفریند. از آنجا که عواقب فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل در تجربه مشاهده نمی‌شد، در نتیجه فویرباخ آن را محصول جابجایی سوژه با ابژه می‌شمرد و جهت کشف "حقیقت" دست به عبور از ایده‌آلیسم به ماتریالیسم زد که عواقب سوداگر آن را به شرح زیر افشا سازد:

«روش نقد رفرمیستی از فلسفه‌ی سوداگر اصولاً تفاوتی با روشی که قبلاً در فلسفه‌ی دینی به کار رفته است، ندارد. بنابراین ما همواره مجازیم که فقط محمول را به سوژه و سوژه را به ابژه و تبدیل به اصول کرده، و لذا فلسفه‌ی سوداگر را تنها وارونه کنیم. این چنین به حقیقت عریان، ناب و درخشان دست می‌یابیم.»^۲

بنابراین فویرباخ از منظر یک فلسفه‌ی ماتریالیستی روش تفکر دیالکتیکی هگل را رد می‌کرد، زیرا آن را یک روش نوین جهت تکامل اشکال دینی می‌شمرد. اما وی با وارونه کردن مکانیکی ایده‌آلیسم دچار ماتریالیسم صرف مشاهده‌ای شد. اینجا ماتریالیسم به صورت مجرد و دشمنانه در برابر ایده‌آلیسم قرار می‌گیرد و شناخت مبهوت شکل ابژه می‌شود. به این معنی که سوژه‌ی شناسا تنها از واقعیت یک عکس فوری و لذا فعالیت سوژکتیو انسانی را نادیده می‌گیرد. از این منظر، تاریخ فرهنگی

^۱ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دیالکتیک گوهر با سوژه. تحزب لنینیستی یا خودآگاهی پرولتاریا؟، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۴۹ ادامه، برلین

^۲ Feuerbach, Ludwig (۱۸۴۳, ۱۹۶۷): Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: Ludwig Feuerbach, Anthropologischer Materialismus, Ausgewählten Schriften I, Herg. Alfred Schmidt, S. ۸۲ff., Frankfurt am Main, S. ۸۳

جوامع متنوع انسانی به کلی از نظر می‌افتد، در حالی که جهان واقعی محصول فعالیت آگاهانه و قوای ماهوی انسانی، یعنی حسی و موضوعیت‌یافته، خلاصه سوژکتیو است. ما اینجا با مضمون نقد مارکس به ماتریالیسم بورژوایی در تز اول مجموعه تزهایی درباره‌ی فویرباخ آشنا می‌شویم. به این معنی که انسان جهان موضوعیت‌یافته را توسط کار شکل‌دهنده و قوای ماهوی و حسی خود پدید می‌آورد. اینجا انسان در تبادل مادی با طبیعت بیرونی و توسط نیروی کار خود یک موضوع را تولید می‌کند و در اختیار جامعه می‌گذارد و تحت تأثیر محصول کار خود در جامعه موضوعیت می‌یابد و همین‌که طبیعت بیرونی را دگرگون می‌کند، طبیعت درونی‌اش نیز دگرگون می‌گردد. برای نمونه اگر انسان میز بسازد، نجار، اگر رانندگی کند، راننده و اگر آواز بخواند، هنرمند محسوب می‌شود. اما این حرکت ماتریالیستی از نفی سوژکتیو، یعنی از حرکت دیالکتیکی گزارش می‌دهد و از آنجا که فویرباخ دیالکتیک را رد می‌کند و معطوف به شکل ابژه می‌شود، در نتیجه طبعاً معنی سوژه‌ی واقعی را هم نمی‌فهمد، دیالکتیک تئوری با پراکسیس را قطع می‌کند و در نهایت به معنی پراکسیس انتقادی و انقلابی دست نمی‌یابد.^۱

بنابراین مارکس پس از فراروی از فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ تئوری انتقادی و انقلابی خود را بر اساس حسیت، موضوعیت و کلیت متکامل کرد و به این ترتیب به یک روش تحلیل دیالکتیکی دست یافت که حرکت ماهوی سرمایه را در واقعیت آن دنبال و شکل تاریخی و فرهنگی آن را نیز عریان کند، از سوژه‌های کذب مانند: ملت، دولت، تاریخ، کالا، سرمایه و حق مالکیت پرده بردارد، مناسبات ضروری و مراحل روند ساختاری سرمایه را توسط تشریح ژنتیکی عریان کند و با نقد متافیزیک

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen ..., ebd. S. ۵

قانون ارزش حرکت واقعی سرمایه را در یک تئوری مجرد و کلی بازتاب دهد. البته مارکس جهت تشریح روش دیالکتیکی خود به نقد منشأ جابجایی سوژه با ایزه در سیستم هگلی نیز می‌پردازد، زیرا فلسفه‌ی ایده-آلیستی وی نیز بر اساس دانش اقتصاد ملی برپا شده است. وی این‌جا از روش اقتصاد ملی به عنوان "راه اول" (غیر علمی) و از روش خودش به عنوان "راه دوم" (علمی) به شرح زیر یاد می‌کند:

«امر مشخص، مشخص است زیرا خلاصه‌ای از تعینات فراوان است، یعنی وحدت انواع گوناگون. آن بنابراین در تفکر به صورت روند خلاصه-سازی و نتیجه ظاهر می‌شود، نه به عنوان نقطه‌ی عزیمت، اگرچه نقطه-ی عزیمت واقعی و بنابراین همچنین نقطه‌ی عزیمت مشاهده و تصور است. در راه اول، کلیت تصور به تعین مجرد تبخیر می‌شود. در راه دوم، تعینات مجرد منجر به بازتولید امر مشخص در طرز تفکر می‌شوند. بنابراین هگل گرفتار توهم بود، وی امر واقعی را به صورت نتیجه تفکری که خود را خلاصه می‌کند، در خود تعمیق می‌یابد و از درون خود به حرکت در می‌آید، درک می‌کرد، در حالی که روش عروج امر مجرد به امر مشخص تنها راهی برای تفکر است که امر مشخص را تصاحب کند، آن-را به صورت یک ذهنیت مشخص بازتولید کند. اما به هیچ وجه نه به صورت فرآیند انعکاس خود امر مشخص.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، موضوع روش دیالکتیکی مارکس تحلیل امر مشخص، یعنی وحدت انواع گوناگون است، در حالی که مقصد و فرآیند آن تنها یک خلاصه از آن و نه انعکاس یک به یک خود امر مشخص است. اینجا مارکس از این منظر به هگل انتقاد نمی‌کند که وی به تجرید می‌رسد، زیرا خود وی نیز همین روش را به کار می‌برد.

^۱ Marx, Karl (۱۹۶۹): *Einleitung ...*, ebd. S. ۶۳۲, und vgl. Marx, Karl (۱۹۸۳): *Grundrissen ...*, ebd. S. ۳۰

گیرد. انتقاد مارکس به توهم هگل از این زوایه وارد می‌آید که وی از منظر جابجایی سوژه با ایزه مدعی می‌شود که این امر مجرد است که امر مشخص را می‌آفریند، در حالی که نزد مارکس عکسش درست است. بنابراین ما نزد مارکس بر خلاف فویرباخ با یک وارونگی مکانیکی ایده آلیسم هگلی به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی سر و کار نداریم. اینجا بلافاصله دو پرسش مطرح می‌شود: اول این که طرح عملی مارکس از عروج امر مجرد به امر مشخص چگونه به انجام می‌رسد؟ دوم این که مارکس چگونه توسط تعینات مجرد موفق به بازتولید امر مشخص در طرز تفکر می‌شود و آنرا به صورت یک ذهنیت مشخص بازتولید می‌کند؟

پاسخ این دو پرسش به این عبارت است که مارکس یک تمایز متدویک میان "سرمایه‌ی منفرد" و "سرمایه کلی اجتماعی"، یعنی سرمایه‌ها تحت رقابت بازار در نظر می‌گیرد. اینجا سرمایه‌ی منفرد نقش امر مجرد را دارد، زیرا از رقابت و تقسیم کار در بازار منزوی شده است. به این ترتیب، برای مارکس ممکن می‌شود که حرکت درون‌ذاتی و منطقی سرمایه را با روش دیالکتیکی تشریح کند. اینجا شرط تکامل هر مقوله، وجود مقوله‌ی ماقبل آن در پراکسیس و مقوله‌ی مجرد تبیین ماهوی مناسبات درون‌ذاتی خود مقوله است. به این ترتیب، برای مارکس ممکن می‌شود که ماهیت سرمایه را در تکامل ذاتی و منطقی آن تشریح کند. مارکس اینجا هشدار می‌دهد که دیالکتیک باید حدود خود را بشناسد. به این معنی که تشریح دیالکتیکی نباید از پراکسیس مستقل شود و مقوله‌ها را در "پیکر یک ایده‌ی ابدی" پدید بیاورد.^۱

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۳): Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie – Rohentwurf, Berlin (ost), S. ۹۴۵

به این ترتیب، مارکس از کالا به عنوان سلول جامعه‌ی بورژوازی عزیمت می‌کند، تمامی تعینات اساسی آن‌را به صورت اشکال ارزش و در لحظات متضادشان از مفهوم ارزش آشکار می‌کند و ارتباط درون‌ذاتی شکل ارزش، گوهر ارزش و قامت ارزش را کشف و در یک شکل ایده‌آل تبیین می‌کند. منظور مارکس اینجا اما کالا به صورت محصول کار و در شکل اجتماعی آن از عصر جهان مدرن است، زیرا زمین بایر هم می‌تواند شکل کالا به خود بگیرد، بدون این‌که محصول کار انسانی بوده باشد. از سوی دیگر، حمل و نقل و تجارت کالایی تحت سلطه‌ی سرمایه‌ی تجاری نیز وجود داشته است.^۱ بنابراین مارکس همواره از روش مدرن تولید سرمایه‌داری سخن می‌گوید که حدود نقد/اقتصادی سیاسی خود را معین سازد. بدین ترتیب، مارکس مقوله‌های ارزش مصرف، ارزش مبادله، کار مشخص، کار مجرد، گوهر ارزش، ارزش اضافی، پول، قیمت کالا، سود، سرمایه و بهره را در "عملکرد وجودی خود" آن‌ها متکامل می‌کند.^۲ ما اینجا با حرکت دیالکتیکی ارزش در اشکال متنوع آن و تکامل منطقی سرمایه‌ی منفرد مواجه هستیم. پیداست که اینجا مقوله‌ی "منطق" به معنی یک منطق ابژکتیو، جهان‌شمول و دترمینیستی مانند منطق علوم طبیعی و ریاضی نیست، زیرا ما اینجا با منطق سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته، یعنی با منطق ارزش افزایی سرمایه به صورت یک حرکت سوژکتیو از جهان مدرن مواجه هستیم که مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب گروندریسه مارکس می‌یابیم:

«سرمایه، تا جایی که ما آن‌را اینجا به عنوان یک رابطه‌ی قابل تشخیص از ارزش و پول در نظر می‌گیریم، سرمایه به طور کلی است. (...) اما ما اینجا نه با یک شکل خاص از سرمایه و نه با یک سرمایه‌ی منفرد و

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۶۸): Theorien - Dritter Teil ..., ebd. S. ۱۲۷ und Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der Politischen Ökonomie, in: MEW. Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost), S. ۴۴

^۲ Funktionale Daseinsformen

متمایز از سایر سرمایه‌های منفرد و مابقی سر و کار داریم. ما شاهد فرآیند برپایی آن هستیم. این فرآیند برپایی - دیالکتیکی، تبیین صرف و ایده‌آل از آن حرکت واقعی است که در آن سرمایه به انجام می‌رسد. مناسبات آتی را باید به عنوان تکامل از بطن این نطفه در نظر گرفت.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس اینجا با تمایز متدیک سرمایه منفرد از سرمایه‌ی کلی اجتماعی به همان امر مجرد مذکور، یعنی به منطق تکامل درون‌ذاتی، یعنی به تبیین ایده‌آل سرمایه در حال شدن می‌رسد و از این امر مجرد به امر مشخص، یعنی به سرمایه‌ی کلی اجتماعی عروج می‌کند. از این پس ما با تقسیم کار اجتماعی و با بازار، یعنی با رقابت انبوه سرمایه‌های متفاوت و متنوع مواجه هستیم که مارکس از قوانین عرضه و تقاضای آن به عنوان لوکوموتیو و مجری یاد می‌کند. بازار اما بنا بر دانش اقتصاد ملی حوزه‌ی انصاف، نماد خردمندی و منطبق با طبیعت انسان محسوب می‌شود. انگاری که انسان منفرد بنا بر ذات طبیعی خود با دیگران رقابت و از منافع شخصی خود دفاع می‌کند و همین‌که افراد منافع شخصی خود را دنبال کنند، منجر به تثبیت منافع ملی و رفاه عموم ملت نیز می‌شوند. مارکس اما رقابت را تنها یک شکل ایدئولوژیک از محتوای متضاد جامعه‌ی بورژوازی می‌شمارد که به شرح زیر عکس ادعای اقتصاددانان ملی را پدید می‌آورد:

«اقتصاددانان آن‌را این‌گونه بیان می‌کنند: همین‌که هر کس منافع شخصی خود و فقط منافع شخصی خود را دنبال کند، بدون این‌که بخواهد یا بداند، به منافع شخصی همگان، یعنی به منافع عمومی خدمت می‌کند. مضحکه این نیست، همین‌که هر کس منافع شخصی خود را

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۳): Grundrissen ..., ebd. S. ۲۳۱

دنبال کند، تمامیت منافع اشخاص، یعنی منافع عمومی حاصل می‌شود. بلکه می‌توان از این مهمل انتزاعی نتیجه گرفت که هر کس متقابلاً از ابزار منافع دیگران ممانعت می‌کند و به جای یک اجماع عمومی به مراتب بیشتر یک انکار عمومی از این جنگ همه بر علیه همه حاصل می‌شود. نکته بیشتر این است که خود منفعت شخصی پیشاپیش یک منفعت اجتماعی است و تنها در چارچوب شرایط تعیین‌شده توسط جامعه و با ابزارهایی که جامعه فراهم می‌کند، قابل دستیابی است و بنابراین به بازتولید این شرایط و ابزارها گره خورده است. این منفعت شخصی افراد است؛ اما محتوای آن، و همچنین شکل و ابزار تحقق آن، توسط شرایط اجتماعی، مستقل از همه‌ی عوامل دیگر معین می‌شود.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، بر خلاف انسان‌شناسی بورژوازی، رقابت اشخاص در بازار ربطی به ذات طبیعی انسان ندارد. رقابت تنها یک شکل ایدئولوژیک است که از محتوای مناسبات ازخودبیگانه‌ی جامعه‌ی بورژوازی رشد کرده و بر انسان‌ها تحمیل شده است. ما اینجا با منطق سرمایه، یعنی با اجبار ارزش افزایی ارزش مواجه هستیم که تمامی موضوعات اجتماعی را تبدیل به کالا، موضوع سودآوری و چنان همبستگی اجتماعی را مختل می‌کند که انسان‌های منفرد دشمنانه در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند که نهایت آن هم سوسیال داروینیسم در اشکال متنوع فاشیسم است. به این معنی که به بهانه‌ی حفاظت از منافع ملی و دفاع از وطن، نژاد، ملت و دولت بکش تا زنده بمانی.

به این ترتیب، رقابت در بازار، سرمایه‌ی کلی اجتماعی را وساطت می‌کند. معیار شرکت در این رقابت گوهر ارزش، یعنی "زمان کار اجتماعاً

^۱ Ebd., S. ۹۰

لازم" یا همان "کار مجرد" است. به این معنی که کالا باید به عنوان محصول کار توسط جامعه تأیید و قیمت آن پرداخت شود. اینجا مارکس نخست میان محتوا (ماهیت قانون ارزش) و شکل مبادله تمیز می‌دهد و سپس معامله‌ی ابتدایی را از خرید و فروش نیروی کار متمایز می‌کند. در معامله‌ی ابتدایی کالا با پول مبادله می‌شود و اینجا از نظر مارکس مکان انصاف و خردمندی است، زیرا هر کس که خواست کالای خود را به بازار عرضه می‌کند و هر کسی که خواست متقاضی آن می‌شود. اما در خرید و فروش نیروی کار است که استثمار به صورت کار اضافی پرداخت نشده صورت می‌گیرد. این جا مارکس محتوای قانون ارزش و روش استثمار نیروی کار بیگانه را به شرح زیر در کتاب سرمایه افشا می‌کند:

«محتوا این است که سرمایه‌دار همواره بخشی از کار از پیش موضوعیت یافته‌ی بیگانه را که بی‌وقفه و بدون معادل تصاحب کرده، با مقدار بزرگتری از کار زنده‌ی بیگانه مبادله می‌کند. در ابتدا، حق مالکیت برای ما مبتنی بر کار خود انسان به نظر می‌رسید. حداقل، این فرضیه باید برقرار بود، زیرا تنها صاحبان برابر کالاها در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند، اما وسیله‌ی تصاحب کالای دیگری تنها فروش کالای خود است و این آخری تنها از طریق کار تولید می‌شود. اکنون مالکیت از سمت سرمایه‌دار به عنوان حق تصاحب کار بی‌مزد بیگانه یا محصول آن و از سمت کارگر به عنوان عدم امکان تصاحب محصول خود عریان می‌شود. تمایز بین مالکیت و کار به نتیجه ضروری قانونی تبدیل می‌شود که ظاهراً از انطباق آن‌ها ناشی شده است. بنابراین هر چند هم که روش تملک سرمایه‌داری در تضاد با قوانین اولیه‌ی تولید کالایی به چشم

بیاید، این امر نه از نقض این قوانین، بلکه برعکس از به‌کارگیری آن‌ها ناشی می‌شود.^۱)

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس اینجا از مقوله‌ی "کار موضوعیت‌یافته"^۲ استفاده می‌کند که بر فعالیت سوژکتیو انسانی در روند تولید یک کالا تأکید کند. از منظر قانون ارزش محصول کار می‌تواند مادی و همچنین غیرمادی باشد. اما آن باید موضوع جامعه باشد که توسط "گوهر ارزش"، یعنی "زمان کار اجتماعاً لازم" سنجیده می‌شود. به این معنی که محصول کار باید توسط جامعه تأیید و قیمت آن باید در بازار پرداخت شود. ما این‌جا با یک بازتاب اجتماعی مواجه هستیم که مارکس مضمون آن‌را در کتاب سرمایه به شرح زیر توضیح می‌دهد:

«(...) قامت ارزش یک رابطه‌ی ضروری با زمان کار اجتماعی را تبیین می‌کند که در ذات فرآیند تولید آن است. با دگرگونی قامت ارزش به قیمت، این رابطه‌ی ضروری به صورت رابطه‌ی مبادله‌ی یک کالا با کالا - پول که خارج از آن وجود دارد، ظاهر می‌شود. با این حال، اما در این رابطه هم قامت ارزش کالا و هم کم و بیش تحت شرایط موجود که به فروش می‌رسد، تبیین می‌شود. بنابراین امکان ناهماهنگی کمی بین قیمت و قامت ارزش، یا انحراف قیمت از قامت ارزش، در شکل خود قیمت نهفته است. این نقص این شکل نیست، بلکه برعکس، آن‌را به شکل مناسب یک روش تولیدی در می‌آورد که در آن قاعده فقط

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۶۰۹f.

مارکس این مسئله را در *گروندریسه* نیز مطرح می‌کند، از منظر مارکس سوسیالیسم نباید تحقق انقلاب فرانسه باشد. خردمندی بورژوازی در واقع خردمندی مناسبات از خودبیگانه است. خردمندی فردیت است و نه اجتماع. نقد وی این‌جا به پرودون است که اسیر آزادی و برابری بورژوازی است و نمی‌فهمد که استثمار نه نقض قانون ارزش بلکه مضمون و محتوای آن است.

Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۳): Grundrissen ..., ebd. S. ۱۷۴

^۲ Gegenständliche Arbeit

می‌تواند به صورت یک قانون میانگین کورکورانه از بی‌نظمی حاکم باشد.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، محصول کار می‌تواند مادی، خدماتی و یا هنری باشد. موضوع مارکس اینجا بازتاب اجتماعی آن است که جامعه آن‌را به عنوان مایحتاج انسانی تأیید کند و متقاضی حاضر به پرداخت قیمت آن باشد. از این پس، سرمایه‌دار آن‌را تبدیل به موضوع تولید کالایی کرده و از سرمایه‌گذاری خود سود می‌برد که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب *تئوری‌های ارزش/اضافی* مارکس می‌یابیم:

«یک خواننده‌ی زن که با اختیار خود آواز اش را می‌فروشد، یک کارگر غیر مولد است. اما همین خواننده‌ی زن اگر از طریق یک مؤسسه استخدام شود که وی را به خوانندگی وا می‌دارد که پول در بیاورد، یک کارگر مولد است زیرا وی سرمایه تولید می‌کند.»^۲

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، محصول کار مولد حتماً نباید مادی باشد، زیرا همین‌که نیروی کار سرمایه تولید کند، از منظر قانون ارزش کار مولد محسوب می‌شود.

منتها این مترجمان ناشی ایرانی مقوله‌های آلمانی که به معنی "موضوع" و کار موضوعیت‌یافته^۳ هستند، از زبان انگلیسی به "شیء" و "کار تجسم یافته" ترجمه و لذا ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی فویرباخ را در میان ایرانیان ترویج کرده‌اند. از این منظر روش شناخت‌شناسی محدود به

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I ..., ebd., S. ۱۱۷ und vgl. Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik ..., ebd., S. ۳۱۴.

^۲ Marx, Karl (۱۹۷۴): Theorien über den Mehrwert – Erster Teil, in: MEW, Bd. ۲۶, ۱, Berlin (ost), S. ۳۷۷

^۳ Gegenstand und gegenständliche Arbeit

عینیت، شیئیت و مادیت محصول کار می‌شود که عواقب آن در پراکسیس سیاسی فاجعه است. به این عبارت که فعالان سیاسی توسط مشاهده‌ی ماتریالیستی، یک عکس فوری از یک کارخانه (سرمایه‌ی منفرد) تهیه کرده و تنها کارگرانی صنعتی را که محصول کار مولد آن‌ها ظاهراً مادی است، کارگر مولد و بقیه را غیرکارگر می‌شمارند و سپس با یک درک مکانیکی از هستی و آگاهی، کارگران صنعتی را سوژه‌ی خودآگاه و مجری یک انقلاب کارگری می‌خوانند. ما اینجا با فرافکنی و عواقب مخرب تفرقه‌ی خودکرده در صفوف طبقه‌ی کارگر مواجه هستیم.

اما اگر ما حرکت سرمایه‌ی کلی اجتماعی در تولید یک کالا مانند کت و شلوار را در نظر بگیریم، بعداً این سوءتفاهم نیز به درستی برطرف می‌شود. پیش‌شرط تولید کت و شلوار در وهله‌ی اول مواد مادی آن، یعنی پشم گوسفند است. اما دامدار برای تولید آن نیاز به تأسیس صنایع دامداری دارد و باید از بانک وام بگیرد. اینجا سرمایه‌ی مالی شکل کالا را به خود می‌گیرد که قیمت آن بهره‌ی بانکی است. به این صورت که کارکنان بانک حساب‌های پس‌انداز را به صورت وام در اختیار دامدار می‌گذارند و بانکدار از بخشی از بهره‌ی بانکی کارمزد آن‌ها را می‌پردازد و سرمایه انباشت می‌کند. ما اینجا با کار مولد مواجه هستیم، بدون این که محصول آن مستقیماً مادی باشد. بعداً ساخت صنایع دامداری است که توسط یک شرکت ساختمانی و فن‌آوری به انجام می‌رسد. اینجا نیز نیروی کار استثمار و سرمایه تولید می‌شود. کارگران دامداری گوسفندان را پرورش می‌دهند و دامپزشک مسئول سلامتی گوسفندان است، بدون این که مستقیماً در تولید سهمیم باشد. تراشیدن پشم گوسفندان را یک شرکت به عهده می‌گیرد و بدون این که مستقیماً تولید مادی داشته باشد، کارگران را استثمار و سرمایه انباشت می‌کند. سپس حمل و نقل پشم گوسفند به کارخانه‌ی ریسندگی و بافندگی است که توسط یک شرکت

کامیون‌داری به انجام می‌رسد. اینجا نیز نیروی کار رانندگان استثمار و سرمایه انباشت می‌شود، بدون این‌که کارگران راننده مستقیماً در تولید کت و شلوار سهیم باشند. در کارخانه پشم گوسفند تبدیل به نخ، رنگ آمیزی و به صورت پارچه تغییر شکل می‌یابد و پشم گوسفند به سطح مرقوبتری در می‌آید. اینجا نیز کارگران مزدی استثمار شده و سرمایه انباشت می‌شود. سرانجام پارچه به کارخانه‌ی دوزندگی حمل و نقل می‌شود و کارگران خیاط با استفاده از ماشین‌آلات کت و شلوار را می‌دوزند. ما اینجا با یک تقسیم کار بسیار پیچیده مواجه هستیم، زیرا در جوار کار خیاطی، برخی از کارگران حفاظت از کارخانه، تعمیر ماشین‌آلات، کارهای دفتری و طراحی کت و شلوار را به عهده دارند که در روند تولید مستقیماً شرکت نمی‌کنند. سرانجام کت و شلوار بسته‌بندی و به فروشگاه حمل و نقل می‌شود و این‌جا نیز دوباره استثمار نیروی کار به وقوع می‌پیوندد و سرمایه انباشت می‌شود. در فروشگاه برای کت و شلوار تبلیغ می‌شود و توسط فروشنده به فروش می‌رسد. ما اینجا نیز با استثمار نیروی کار و انباشت سرمایه مواجه هستیم، بدون این‌که کار خدماتی فروشنده تولید مادی داشته باشد. در تمامی این مراحل کالای مادی و خدماتی تولید شده‌اند که مصداق آن‌ها "زمان کار اجتماعاً لازم" است. به بیان دیگر، روند تولید کت و شلوار از دروازه‌ی ورودی کارخانه آغاز نمی‌شود و دم دروازه‌ی خروجی آن پایان نمی‌یابد. به همین دلیل هم مارکس تأکید می‌کند که روند تولید و روند دوران ناگسستگی هستند. در مسیر تولید و توزیع کت و شلوار مواد مادی همان پشم گوسفند است که البته توسط نیروی کار و در مراحل متنوع تقسیم کار تنها تغییر شکل می‌یابد و از این بابت مارکس از کار مولد به عنوان "کار شکل‌دهنده" سخن می‌گوید.^۱

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۳): Grundrissen ..., ebd. S ۲۲۰

اما ما تا اینجا هنوز به هیچ وجه با نقش سرمایه‌ی کلی اجتماعی آشنا نشده‌ایم. فقط کافی است که بازتولید نیروی کار کارگران کارخانه‌ی کت و شلوار را نیز اجمالاً در نظر بگیریم، تا این که وسعت و عمق تقسیم کار اجتماعی تا اندازه‌ای بر ما روشن شود. کارگر تا این که به دروازه‌ی ورودی کارخانه برسد، باید مسیر رحم مادر، یعنی از تولد گرفته تا آنجا را پشت سر گذاشته باشد. در این مسیر نیروی کار باید از بهداشت، آموزش و پرورش برخوردار شود. ما اینجا با یک ردیف از کارهای خدماتی مواجه هستیم که فاقد تولیدات مادی هستند و از آنجا که آن‌ها کار مفید اجتماعی محسوب می‌شوند، در نتیجه هزینه‌ی آن‌ها توسط دولت به عهده گرفته و از صندوق مالیات تأمین می‌شود. در ضمن کارگر پس از پایان کار برای بازتولید نیروی کار خود به خانه باز می‌گردد و نیاز به وسایل نقلیه مانند مترو و اتوبوس دارد. در خانه انواع تولیدات مادی، خدماتی و هنری در اختیار کارگر قرار دارد که نیروی کار خود را بازتولید کند. آن‌ها یا به صورت کالا تولید و به بازار عرضه می‌شوند و یا این که هزینه‌ی تولید آن‌ها به عهده‌ی دولت است. اما ما اینجا با ساختار بوروکراتیک و دستگاه جامعه‌ی سیاسی نیز مواجه هستیم که نه تنها بر روند تولید و توزیع کالایی نظارت دارد، بلکه با سرمایه‌گذاری دولتی مستقیماً در استثمار نیروی کار سهیم است. بنابراین از منظر سرمایه‌ی کلی اجتماعی به درستی روشن می‌شود که چرا مارکس از "امر مشخص" به عنوان وحدت انواع گوناگون سخن می‌گوید و انعکاس آن‌را تنها در تعینات مجرد و به صورت بازتولید یک ذهنیت مشخص، یعنی تنها فرآیند انعکاس خود "امر مشخص" ممکن می‌شمارد.^۱

^۱ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): کار مولد و حاکمیت اجتماعی. گفتگوی انتقادی با رفقای جنبش لغو کارمزدی، در آرمان و اندیشه، جلد چهاردهم، صفحه‌ی ۹۳ ادامه، برلین

ما اینجا با سرمایه‌ی کلی اجتماعی مواجه هستیم که "کلیت تولید" را مدیریت می‌کند. در این ارتباط مارکس از "تنیده شدن" سرمایه‌های منفرد در سرمایه‌ی کلی اجتماعی سخن می‌گوید. اینجا انبوه کارگران مولد از قوای ماهوی و حسی، یعنی از تردستی، تجربه و دانش خود استفاده و تحت رقابت بازار و در تقسیم کار اجتماعی موضوعات مادی، خدماتی و هنری جامعه را تولید می‌کنند که البته در شکل کالایی به بازار عرضه می‌شوند. از آن‌جا که در تمامی سطوح از تقسیم کار و تولید اجتماعی کارگران مولد سرمایه تولید می‌کنند و استثمار می‌شوند، در نتیجه مارکس از مقوله‌ی "کارگر کلی" استفاده می‌کند که حسیت نیروی کار، موضوعیت محصول کار و کلیت تولید را برجسته سازد. ما اینجا با اصول تئوری انتقادی و انقلابی مارکس، یعنی با حسیت، موضوعیت و کلیت آشنا می‌شویم. پیداست که ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی فویرباخ از درک حرکت واقعی سرمایه‌ی کلی اجتماعی ناتوان است، زیرا بر اساس عینیت، شیئیت و مادیت تنها یک عکس فوری از سرمایه‌ی منفرد می‌گیرد و لذا نه روش تشریح دیالکتیکی، یعنی عروج از "امر مجرد" به "امر مشخص" و نه معنی "امر مشخص" در آثار مارکس را می‌فهمد.

ما اینجا با عواقب وارونگی مکانیکی ایده‌آلیسم هگلی به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی فویرباخی آشنا می‌شویم. یعنی کسانی که محصول کار مولد را تجسم‌یافته می‌خوانند و کالا را به اشیاء مادی تقلیل می‌دهند و به صورت مکانیکی آگاهی طبقاتی را مستقیماً از هستی مادی کارگران استنتاج می‌کنند، اصولاً فاقد آن دستگاه فکری هستند که مضمون تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را بفهمند. به این معنی که سوژه‌ی انقلابی آن‌ها دروغ و تنها محصول تولیدات ناب ذهنی خود آن‌ها است.

در واقعیت اما این سرمایه‌ی کلی اجتماعی است که مناسبات ازخودبیگانه‌ی جامعه‌ی بورژوایی را پدید می‌آورد. به این صورت که مقوله‌ی "گوهر ارزش"، یعنی "زمان کار اجتماعاً لازم" با وساطت بازار به میانگین نرخ سود دگرگون می‌شود. این‌جا بازار نقش لوکوموتیو و مجری را به عهده دارد و میانگین نرخ سود تراز رقابت است. پیداست که آن سرمایه‌ی منفرد که با فن‌آوری پیشرفته‌تر تولید می‌کند، یعنی ترکیب ارگانیک بالاتری دارد، زمان کار کوتاه‌تری را نیز برای تولید یک کالا مصرف و لذا ارزش بیشتری را از بازار استخراج می‌کند و آن سرمایه‌ی منفرد که ترکیب ارگانیک پایین‌تری دارد، به میانگین نرخ سود دست نمی‌یابد و به شرح زیر از مشارکت در بازار به بیرون رانده می‌شود:

«موضوع تولید سرمایه‌داری فقط این نیست که در ازای آن مقدار ارزش که در شکل کالا به دوران انداخته است یک مقدار برابر از ارزش در شکل دیگری - چه پول باشد چه کالای دیگر - استخراج کند، بلکه موضوع استخراج همان سرمایه‌ی به کار رفته جهت تولید به صورت ارزش اضافی یا سود است، مانند هر سرمایه‌ی دیگری با همان اندازه، یا متناسب با اندازه‌ی آن، در هر شاخه از تولید که به کار رفته باشد. بنابراین موضوع این است که کالاها حداقل با قیمت‌هایی به فروش برسند که حداقل میانگین نرخ سود را تأمین کنند، یعنی با قیمت‌های تولید. در این شکل، سرمایه از خود به صورت یک قدرت اجتماعی آگاه می‌شود که در آن هر سرمایه‌دار به نسبت سهم خود از کل سرمایه‌ی اجتماعی مشارکت دارد.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما اینجا با اردوگاه سرمایه مواجه هستیم که از طریق کار اضافی پرداخت نشده و با وساطت اجرایی

^۱ Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost), S. ۲۰۵

میانگین نرخ سود به حق مالکیت دست یافته است. بنابراین ما اینجا با حرکت دیالکتیکی سرمایه، یعنی با منطق ارزش افزایی ارزش و نفی سوژکتیو مواجه هستیم. در برابر اردوگاه سرمایه، اردوگاه کار قرار گرفته که در تبادل مادی با طبیعت ثروت اجتماعی را پدید آورده، در حالی که به دلیل ازخودبیگانگی به انقیاد محصولات کار خود، یعنی سرمایه و کالا کشیده و گرفتار مناسبات ازخودبیگانه شده است. ازاین بابت مارکس از "معکوس کردن دینی"، یعنی از جابجایی سوژه با اژه سخن می‌گوید، زیرا اینجا کار زنده به سلطه‌ی کار مرده کشیده شده است. در حالی که دانش اقتصاد ملی قوانین بازار را خردمند و متعارف می‌شمارد و انسان‌ها را به صورت افراد آزاد، برابر و مالک در نظر دارد، اما طبقه‌ی کارگر سلب موضوعیت، سیه‌روز و به بردگی کار مزدی کشیده شده است.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما با استناد به انسان شناسی از دانش اقتصاد ملی با یک کاریکاتور مسخره از یک انسان ظاهراً آزاد در جامعه‌ی بورژوازی مواجه می‌شویم. انگاری انسان یک موجود منفرد و تنها یک واحد اقتصادی است و قوانین اقتصاد ملی مانند دانش ریاضیات منطقی، جهانشمول و ابدی هستند. از منظر جامعه‌ی وارونه‌ی بورژوازی مناسبات ازخودبیگانه‌ی آن ظاهراً مستقل و به صورت امور اجباری بر افکار عمومی مسلط می‌گردند. ما اینجا با اشکال ایدئولوژیک مواجه هستیم که به صورت یک قدرت مستقل طبیعی در می‌آیند، مدعی بدیهیات می‌شوند و طبقه‌ی کارگر را قانع می‌کنند که تجربیات ابژکتیو محیط کار به صورت "ابژکتیو" نادرست است، زیرا که روند تاریخ در مسیر اهداف کارگران سپری می‌شود. پیداست که از منظر

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۳): Grundrisse ... ebd., S. ۱۱۱, ۱۵۸, ۱۶۳

انفعال طبقه‌ی کارگر دگرگونی‌های اجتماعی و تحولات سیاسی و شکلی دولت نقش "رخداد" را به خود می‌گیرند.

در واقعیت اما سرمایه در حرکت منطقی خود با حدود زمانی و مکانی تلاقی می‌کند و طبعاً با بحران‌های ادواری و سیستمی ارزش افزایی مواجه می‌شود. هم‌زمان تشدید تقسیم کار، تکامل فن‌آوری و تمرکز سرمایه به رشد کمی پرولتاریا و سپاه صنعتی ذخیره می‌انجامد. ما اینجا با قوای آنتاگونیستی و موضوعیت‌یافته‌ی سرمایه، یعنی با اردوگاه کار مواجه هستیم. اینجا مارکس از مقوله‌ی "ماسک‌های اقتصادی" استفاده می‌کند که رفتار کلی اردوگاه سرمایه را در برابر اردوگاه کار ارزیابی کند. به این عبارت که سرمایه خودبنیاد شده و بی‌اعتنا به نیازهای اجتماعی اهداف خود را دنبال می‌کند. ما اینجا با سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته، یعنی با سوژه‌ی فعال مواجه هستیم که یک طبیعت غیرانسانی را بر کارگران مزدی تحمیل و نیروی کار آن‌ها را استثمار می‌کند، با قطع رابطه‌ی کارگران با محصول کارشان منجر به "بت‌انگاری کالا و پول" می‌شود، جهت ارزش افزایی سرمایه محیط زیست را به نیستی می‌کشد، جهت حفاظت از نظام سرمایه‌داری و جایگاه طبقاتی بورژوازی انواع متفاوت از دین، فلسفه و ایدئولوژی می‌سازد، تا این‌که نبردهای طبقاتی را منحرف و طبقه‌ی کارگر را منفعل کند، توسط تشدید تقسیم کار ماشینی کارگران را سلب موضوعیت، تحقیر و تحمیل می‌کند، با وجود ادعای آزادی و برابری، اما کارگران را به زنجیر استبداد محیط کار می‌کشد، هم‌زمان تکامل دانش بشری را به عنوان توان مستقل خود مصادره به مطلوب می‌کند، زمان زندگی کارگران را به زمان کار دگرگون می‌سازد و از کار خانگی و کودکان کار بهره می‌برد. بنابراین سرمایه‌دار کلیت قدرت تولید اجتماعی را به ابزار سلطه بر کارگران دگرگون می‌کند و از این بابت، انباشت ثروت در اردوگاه سرمایه، مترادف با زجر

کار، بردگی، نادانی، خشونت و تنزل اخلاقی کارگران در اردوگاه کار است. به این معنی که ماسک اقتصادی کارگران نماد سیه‌روزی طبقه‌ی کارگر است.^۱

با وجودی سیه‌روزی کارگران در نظام سرمایه‌داری، اما مارکس همواره تأکید می‌کند که ماهیت و ارزش‌های انسانی آن‌ها همچون گذشته پا برجا هستند و به کلی تباه نشده‌اند.^۲ با وجود عواقب مخرب دین، فلسفه و ایدئولوژی که به صورت تفرقه‌ی خودکرده و خودفریبی کارگران رویت می‌یابند، اما طبیعت انسانی آن‌ها به کلی گنبدیده نشده است و می‌تواند دوباره شکوفا گردد.^۳ مصداق نظری مارکس تضادهای درون‌ذاتی پراکسیس مولد است: از یک سو، دگرگونی طبیعت درونی کارگران است که توسط کار و از تبادل مادی با طبیعت بیرونی نتیجه می‌شود، در حالی که از سوی دیگر، هستی اجتماعی کارگران با آگاهی طبقه‌ی حاکم بورژوایی در تضاد قرار می‌گیرد که منجر به اعتراض و مقاومت انفرادی و نبردهای ناگهانی کارگران بر علیه سرمایه و کسب هویت و آگاهی پراتیک طبقه‌ی کارگر می‌شود. اهمیت فعالیت تئوریک مارکس جهت نقد اقتصاد سیاسی نیز از همین منظر به کلی روشن می‌شود. به این معنی که وی توسط کتاب سرمایه آگاهی تئوریک نبردهای طبقاتی را پدید آورده است و تنها از وحدت این آگاهی تئوریک با آگاهی پراتیک کارگران از محیط کار و نبردهای طبقاتی است که هویت طبقاتی آن‌ها پدید می‌آید، طبقه‌ی کارگر را از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در می‌آورد و به شرح زیر به سوژه‌ی انقلاب اجتماعی ارتقا می‌دهد:

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, ... ebd., S. ۷۷۴f.

^۲ Vgl. ebd., S. ۷۹۰f.

^۳ Vgl. ebd., S. ۴۲۱f.

«...» به محض این که کارگران به راز پشت پرده پی ببرند و درک کنند که هر قدر آن‌ها بیشتر کار می‌کنند، بیشتر ثروت بیگانه پدید می‌آورند و هر اندازه که نیروی بارآور کارشان رشد می‌کند، باز نقش آن‌ها، حتا به صورت وسیله‌ی ارزش افزایی سرمایه برای خودشان همواره متزلزل‌تر می‌گردد؛ به محض این که کشف کنند که تشدید درجه‌ی رقابت بین خود آن‌ها بی چون و چرا وابسته به فشار اضافه‌جمعیت نسبی است؛ به محض این که در نتیجه بکوشند که از طریق اتحادیه‌های کارگران و غیره یک همکاری برنامه‌ریزی شده بین شاغلان و غیرشاغلان را سازمان دهند، تا عواقب ویران‌گر این قانون طبیعی تولید سرمایه‌داری را نسبت به طبقه‌ی خویش در هم بشکنند و یا ضعیف کنند، آن‌گاه صدای اعتراض و فریاد سرمایه و اقتصاددان حامی آن در ارتباط با نقض قانون "جاویدان" و گویا "مقدس" عرضه و تقاضا بلند می‌شود. چون که هر نوع از همبستگی بین شاغلان و غیرشاغلان بازی "ناب" این قانون را مختل می‌سازد.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما اینجا با دیالکتیک تئوری با پراکسیس مواجه هستیم که هسته‌ی مرکزی تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را می‌سازد و انگیزه‌ی وی از تدوین کتاب سرمایه نیز مشخصاً همین است که به صورت جانبدار و انتقادی در حرکت واقعی و متضاد جامعه‌ی بورژوازی دخل و تصرف کرده و پراکسیس نبردهای طبقاتی را به سوی انقلاب اجتماعی هدایت کند. به این معنی که کارگران مزدی علت سیه‌روزی خود را نه در اشکال متافیزیکی مانند دست تقدیر، بلکه در مناسبات ازخودبیگانه‌ی نظام سرمایه‌داری بیابند و رهایی خود را در جهان واقعی جستجو کنند. بنابراین محصول نقد اقتصاد سیاسی مارکس یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا است که هویت

^۱ Ebd., S. ۶۶۹f.

طبقه ی کارگر تشدید می‌کند، به یک پراکسیس آگاهانه دامن می‌زند و طبقه ی کارگر را در تأسیس سوسیالیسم تهییج می‌کند. ما اینجا با پرولتاریا به عنوان سوژه ی واقعی مواجه هستیم که با یک اعتماد به نفس طبقاتی به سوژه ی انقلاب اجتماعی ارتقا می‌یابد و با آگاهی و اراده نافی حق مالکیت بورژوازی می‌شود و با فراروی از قانون ارزش، تولید کالایی و بردگی کار مزدی قلمرو آزادی را تأسیس می‌کند.^۱

بنابراین تئوری انتقادی و انقلابی مارکس یک روحیه ی خلاق دارد که از نقد درون ذاتی و نفی کننده ی مناسبات از خود بیگانه در نظام سرمایه داری، مناسبات مطلوب یک جامعه ی انسانی را نیز پدید می‌آورد. لیکن مارکس فراروی از نظام سرمایه داری را به صورت یک قانون ابژکتیو طبیعی، دترمینیسم تاریخی و دست تقدیر دینی مستدل نمی‌کند. البته مارکس در آثار خود به کرات تأکید دارد که نظام سرمایه داری گور خود را می‌کند. اما مخاطب وی اینجا اقتصاددانان کلاسیک هستند که قانون ارزش را ابدی و جهانشمول می‌شمارند. مخاطب مارکس اینجا به هیچ وجه طبقه ی کارگر نیست که باید دست روی دست بگذارد، تا این که روند تاریخ منجی آن شود. به غیر از این، مارکس نه ارجعیتی برای کارگران صنعتی در برابر کارگران خدماتی قائل می‌شود و نه شاغلان را از بیکاران متمایز می‌کند. به این دلیل که مارکس اصولاً آگاهی طبقاتی را به صورت مکانیکی از هستی مادی کارگران استنتاج نمی‌کند. از منظر تئوری انتقادی و انقلابی مارکس هر کارگری که سرمایه تولید می‌کند، کارگر مولد است و به اردوگاه کار تعلق دارد.

از این منظر ضرورت تدارک هژمونی کارگری نیز به درستی روشن می‌شود. به این عبارت که هژمونی از درون محیط کار رشد می‌کند، اردوگاه

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital - Bd. III, ..., ebd., S. ۸۲۸ und Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Bd. I, ..., ebd., S. ۷۹۰ f.

کار در جامعه‌ی مدنی سازمان می‌یابد، روشنفکران ارگانیک طبقه‌ی کارگر سلطه‌ی نظریه‌پردازان اردوگاه سرمایه را در تمامی سطوح در هم می‌شکنند و با تدارک یک قدرت همسنگ، طبقه‌ی کارگر را به سوی فعالیت سیاسی هدایت می‌کنند و سرانجام با سرنگونی شکل دوگانه‌ی جامعه‌ی وارونه‌ی بورژوازی، یعنی دولت است که جامعه قدرت زنده‌ی خود را پس می‌گیرد و سوژه‌ی انقلابی با اراده و آگاهی، یعنی سوژکتیو قلمرو آزادی را تأسیس می‌کند.

نتیجه:

دیالکتیک در مضمون تئوری انتقادی و انقلابی مارکس به معنی "نفی سوژکتیو" است. ما در آثار مارکس سه نوع دیالکتیک را می‌یابیم؛ اول، حرکت دیالکتیکی سرمایه، دوم، روش تشریح دیالکتیکی از حرکت سرمایه و سوم، دیالکتیک تئوری و پراکسیس است. ما در هر سه مورد با فعالیت آگاهانه و اراده، یعنی با حرکت منطقی و سوژکتیو از جهان مدرن مواجه هستیم. بنابراین مارکس در کتاب سرمایه همواره از "روش مدرن تولید سرمایه‌داری" سخن می‌گوید که در متن تاریخ فرهنگی رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم متکامل شده، در حالی که جابجایی سوژه با ابژه به هیچ وجه منتفی نشده است. به این دلیل که اقتصاددانان کلاسیک و هگل دوباره اشکال کذب مانند حق مالکیت خصوصی و کالا را تبدیل به سوژه‌ی جامعه‌ی بورژوازی کرده و در مناسبات ازخودبیگانه‌ی گذشته یک روح تازه دمیده‌اند. لیکن مارکس با استفاده از روش نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده حرکت متضاد سرمایه را به صورت یک تجرید، یعنی "میانگین مناسبات مسلط جامعه‌ی بورژوازی" تبیین می‌کند و پرده از متافیزیک قانون ارزش بر می‌دارد. بنابراین زیاده‌گویی نیست، زمانی

که مارکس در یک نامه به کوگلمن مدعی می‌شود که زمینه‌ی علم اقتصاد سیاسی را منقلب کرده است.^۱

مارکس با استفاده از مقوله‌ی "ماسک‌های اقتصادی" رفتار کلی طبقات اجتماعی را تبیین می‌کند. پیداست هر جریانی که کارگران صنعتی از کارگران خدماتی و کارگران شاغل از کارگران بیکار را متمایز می‌کند و بر اساس ملیت، جنسیت و اعتقاد دینی منجر به تفرقه در اردوگاه کار می‌شود، از خودآگاهی طبقه‌ی کارگر و تثبیت هویت کارگری ممانعت می‌کند. از این منظر دیگر فرقی ندارد که یک نفر متوسل به دین، فلسفه و ایدئولوژی شود و یا این که گروهی از فعالان سیاسی را "پیشروان پرولتاریا" و مابقی کارگران را سیاهی‌لشکر آن‌ها بخواند و یا این که کارگران صنعتی را کارگر واقعی و بقیه را غیرکارگر بنامد. انگاری که تنها کارگران صنعتی قادر هستند که به خودآگاهی برسند و منجی طبقه‌ی کارگر شوند. ما منشأ مشترک این انحرافات تئوریک را در ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم می‌یابیم که با استناد به آثار متأخر انگلس متکامل و توسط نشریات حزب توده در ایران ترویج شده‌اند. ما اینجا با سوژه‌زدایی از دیالکتیک و با یک سوژه‌ی کذب به عنوان "ماتریالیسم دیالکتیکی" مواجه هستیم که با استناد به سه اصل: "تداخل تضادها، کمیت و کیفیت و نفی نفی" متکامل و منجر به یک خوانش تاریخی و دترمینیستی از کتاب سرمایه مارکس شده است.

منابع:

Feuerbach, Ludwig (۱۸۴۳, ۱۹۶۷): Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: Ludwig Feuerbach, Anthropologischer Materialismus,

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Briefe – Marx an Ludwig Kugelmann (۲۸. Dez. ۱۸۶۲), in: MEW, Bd. ۳۰, S. ۶۳۹f., Berlin (ost), S. ۶۴۰.

Ausgewählten Schriften I, Herg. Alfred Schmidt, S. ۸۲ff., Frankfurt am Main

Heinrich, Michael (۲۰۰۶): Die Wissenschaft vom Wert, Münster

Marx, Karl (۱۹۷۴): Briefe – Marx an Ludwig Kugelmann (۲۸. Dez. ۱۸۶۲), in: MEW, Bd. ۳۰, S. ۶۳۹f., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte (۱۸۴۴), in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵f., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik ..., ebd. S. ۳۹۱, und Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritische Randglossen, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۹۲ff. Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۶۸): Theorien über den Mehrwert, Dritter Teil, in: MEW Bd. ۲۶,۳, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۹): Das Elend der Philosophie, in: MEW Bd. ۴, S. ۶۱ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۶۹): Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie, in: MEW. Bd. ۱۳, S. ۶۱۵ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۸۳): Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۴۲, S. ۱۵ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۳): Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie – Rohentwurf, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der Politischen Ökonomie, in: MEW. Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۴): Theorien über den Mehrwert – Erster Teil, in: MEW, Bd. ۲۶, ۱, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost)

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دولت و جامعه‌ی بورژوایی - تفاوت نقش حق مالکیت و کار مزدی در اندیشه‌ی سیاسی هگل و مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۲۳۷ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دیالکتیک گوهر با سوژه - تحزب لنینیستی یا خودآگاهی پرولتاریا؟، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۴۹ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): کار مولد و حاکمیت اجتماعی - گفتگویی انتقادی با رفقای جنبش لغو کارمزدی، در آرمان و اندیشه، جلد چهاردهم، صفحه‌ی ۹۳ ادامه، برلین

مارکس و سرمایه - مبانی نقد اقتصاد سیاسی^۱

مارکس با تدوین کتاب سرمایه به نقد اقتصاد سیاسی از روش مدرن تولید سرمایه‌داری پرداخت، تا این‌که به گفته‌ی خودش "از قوانین اقتصادی حرکت جامعه‌ی مدرن سحرزدایی کند."^۲ بنابراین کتاب سرمایه مارکس در متن تاریخ فرهنگی جهان مدرن تبیین شده است که ما آثار آن‌را مانند یک خط سرخ در مسیر فعالیت تئوریک و سیاسی وی نیز می‌یابیم. به این صورت که مارکس از بدو فعالیت تئوریک خود معطوف به مسئله‌ی خودآگاهی سوژه شد.

جهان مدرن مربوط به کشورهای غربی اروپا می‌شود که رفرماسیون لوتری و روشنگری دینی را تجربه کرده و برای نمونه دانش اقتصاد ملی را در انگلستان پدید آورده، با انقلاب سیاسی در فرانسه دولت لائیک را تشکیل داده و استقلال سوژه از طبیعت را توسط فلسفه‌ی ایده‌آلیستی در آلمان موجه کرده و به این ترتیب، مضمون تئوریک بیانیه‌ی حقوق بشر را نیز پدید آوردند. هم‌زمان سرمایه در حرکت منطقی خود نیروی کار را از ابزار تولید مجزا و با تعمیم کار مزدی سوژه‌ی واقعی، یعنی طبقه‌ی کارگر را نیز از دو سو آزاد کرد. به این معنی که پرولتاریا از ابزار تولید (اراضی فتودالی) آزاد شد و به آن آزادی نیز دست یافت که نیروی

^۱ من مضمون این مقاله را در یک سمینار با عنوان "مارکس و سرمایه" در تاریخ ۲۸ دسامبر ۲۰۲۵ در اتاق کلاب‌هاوس "پراکسیس انقلاب اجتماعی" ارائه کردم!

^۲ Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۱۵f.

کار خود را به کارفرمای دلخواهش بفروشد. از آن پس که بورژوازی با اعیان و اشراف فئودالی بر سر حق مالکیت خصوصی به توافق رسید و آن را به اصل لاینفک قانون اساسی کشورهای مدرن غربی تبدیل کرد، دولت آنتیک نیز به شکل دوگانه‌ی جامعه‌ی بورژوایی دگرگون شد. به این عبارت که جامعه‌ی بورژوایی پیکر متضاد اقتصادی را پدید آورد، در حالی که دولت توسط قوای مقننه، قضائیه و مجریه حفاظت از مالکیت خصوصی را به عهده گرفت. به این ترتیب، بورژوازی از مسیر خردمندی ممانعت و مدرنیته را مصادره به مطلوب کرد و در نقش سوژه‌ی فعال در آن جایگاه طبقاتی قرار گرفت که در پرتو ایدئولوژی لیبرالیسم، طبقه‌ی کارگر را به انفعال و انقیاد محصول کار خود، یعنی کالا و سرمایه بکشد.

مارکس در یک خانواده‌ی یهودی‌تبار متولد شد که جهت‌گرای از تبعیض‌های ساختاری کشور پروس به پروتستان‌تسم گروید. در کتابخانه‌ی پدری وی کتاب‌های فیلسوفان عصر روشنگری و از جمله آثار کانت وجود داشتند که اغلب موضوع بحث پدر مارکس با دوستش، لودویگ فون وستفالن می‌شدند. مسئله‌ی فلسفه‌ی کانت "نابالغی خودخواسته" است که اوضاع فردی را توصیف می‌کند که خودش مقصر آن شده است، زیرا به دلیل بزدلی و تنبلی نیاز به قیم سیاسی، پیشوای دینی و یک منجی اخروی دارد و با وجودی که آثار روشنگری در دسترس وی است و وی بنا بر ذات طبیعی خود توانایی کنجکاوی و خردمندی را دارد، اما از آن‌ها امتناع می‌کند. بنابراین "نابالغی خودخواسته" از "دوران کپرنیکی" افراد ممانعت می‌کند و مانع آن می‌شود که آن‌ها در مرکز عالم خود قرار بگیرند و دنیوی شوند. ما این‌جا با عواقب "وحدت وجود"، یعنی جدایی ناپذیری قوای ماوراءطبیعی از طبیعت مواجه هستیم که

انسان دینی را چنان به انفعال می‌کشد که سرنوشت خود را به دست تقدیر می‌سپارد.

مارکس تحت تأثیر تربیت خانوادگی با فلسفه‌ی کانت آشنا شد و یک طبع رمانتیسم نیز داشت که در اشعار وی تجلی می‌یافت. از آن پس که وی جهت ادامه‌ی تحصیل به برلین آمد، در مدت کوتاهی آثار کلیدی هگل را مطالعه و تحت تأثیر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی اشعار خود را پاره کرد، زیرا هگل گرایش به رمانتیسم را نشانه‌ی ضعف سوژه می‌شمرد. مارکس در نامه‌ای به پدرش فلسفه‌ی هگل را "سخره‌ی غریب" می‌خواند. انگاری که وی در یک دریای متلاطم فلسفی گرفتار شده است، اما راه نجات خود را نزد هگل نیز نمی‌یابد. اینجا وی تأکید می‌کند که در بررسی فلسفه‌های هگل، کانت و فیثته به این راه کشیده شده است که "در خود واقعیت منشأ ایده را جستجو کند."^۱

با وجودی که مارکس بدون واسطه به هگلی‌های چپ منسوب می‌شود، اما وی از بدو فعالیت تئوریک خود ماتریالیست و آته‌ئیست بود و این اتفاقی نیست که وی در رساله‌ی دکترایش مسئله‌ی خودآگاهی سوژه را با اتمیسم اپیکور مستدل می‌کند. وی در همین‌جا موجودیت دین را به جابجایی سوژه با محمول نسبت می‌دهد، به این معنی که این انسان‌ها هستند که خدا را می‌آفرینند و به بندگی آن در می‌آیند و نه بر عکس. بنابراین مارکس اینجا دین را تنها محصول فریبکاری روحانیت مسیحی نمی‌شمارد، بلکه تحت تأثیر فلسفه‌ی کانت بر خودفریبی عوام نیز تأکید می‌کند. به این معنی که علت و معلول فریب با یکدیگر در ارتباط و پیش‌فرض و مشروط به همدیگر هستند. مارکس سپس با استناد به

^۱ Marx, Karl (۱۹۷۷): Brief an den Vater (۱۰. Nov. ۱۸۳۷), in: MEW, EB I, S. ۳۶., Berlin (ost), S. ۸

پرومته‌یوس نفرت خود را از تمامی خدایان آسمانی و زمینی ابراز می‌کند.^۱

اینجا انتقاد مارکس به سوی آکوموداتیسیون هگلی، یعنی هماهنگی فلسفه با دین نشانه می‌گیرد. به این عبارت که هگل یک خدای زمینی آفرید، همین‌که "روح جهان" را جایگزین روح‌القدس مسیحی کرد. به این ترتیب، هگل "ایده‌ی مطلق" را به سطح خالق واقعیت، یعنی دمیروژ ارتقا داد و لذا جابجایی سوژه با محمول را در شکل یک فلسفه‌ی ایده‌آلیستی دوباره زنده کرد. انگاری که "روح جهان" هگل حاوی یک معنی است که نوید خردمندی از مسیر تاریخ را می‌دهد. بنابراین مارکس سوژه‌ی فلسفه‌ی هگل را دروغ می‌خواند و وی را متهم به سوداگری فلسفی می‌کند. ما اینجا با مضمون همان انتقادی مواجه هستیم که فویرباخ نیز به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل وارد آورد. فویرباخ جهت فراروی از ایده‌آلیسم هگلی، جهان دینی را در تقابل مکانیکی با جهان دنیوی قرار داد و بر زمینه‌ی دنیوی ازخودبیگانگی دینی تأکید کرد و سپس بر اساس عینیت، شیئیت و مادیت روش شناخت‌شناسی خود را مشاهده‌ی حسی خواند. انگاری که با تدارک یک عکس فوری از یک کلیت متضاد و متنوع می‌توان به یک شناخت جامع از واقعه (ابژه) دست یافت.

مارکس اما از ابتدا فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ را نسبت به ایده‌آلیسم هگلی فقیر و غیرسیاسی می‌شمرد و از این بابت موازی با نقد دین به نقد اقتصاد سیاسی پرداخت که کمبودهای آن را بر طرف سازد. وی برای نمونه در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی بر منشأ ازخودبیگانگی تأکید می‌کند. به این معنی که هر چه انسان بیشتر روی خدا حساب باز کند، به همان اندازه کمتر از وجود خود بهره می‌برد و به همین صورت هر چه

^۱ Marx, Karl (۱۹۷۷): Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, EB I S. ۲۵۷ff., Berlin (ost), S. ۲۱۵f. ۳۷۲

انسان بیشتر تحت تأثیر مناسبات ازخودبیگانه در روند تولید ادغام شود، به همان اندازه نیز بیشتر سلب موضوعیت می‌شود و در شکل نازل تری بروز می‌کند.^۱ مارکس اینجا فویرباخ را به عنوان نظریه‌پرداز سوسیالیست ستایش می‌کند، در حالی که وی روش دیالکتیکی تفکر را منشأ تولید اشکال دینی می‌شمرد و آن را اصولاً رد می‌کرد. بنابراین مارکس هم‌زمان بر عظمت پدیدارشناسی هگل تأکید می‌کند، زیرا وی به مضمون کار به عنوان خالق واقعیت پی برده، منتها با این انتقادات که کار نزد هگل تنها یک فعالیت از تفکر دیالکتیکی و فلسفه‌ی وی بر زمینه‌ی دانش اقتصاد ملی برپا شده است.^۲

انتقاد هگل به کانت، فیشته و شلینگ از این زاویه وارد می‌آید که فلسفه‌ی استعلایی آن‌ها فاقد مفاهیم "حدود" و "اراده" است و به این ترتیب، بنیان یک فلسفه‌ی درون‌ذاتی را می‌گذارد که خرد آن به شرح زیر خودبنیاد است:

«اشکال تفکر باید فی‌نفسه و برای خود در نظر گرفته شوند؛ آن‌ها موضوع و فعالیت خودِ موضوع هستند؛ آن‌ها خود را بررسی می‌کنند، باید محدودیت‌های خود را نسبت به خود بسنجند و کاستی‌های خود را نسبت به خود نشان دهند. سپس این همان فعالیت از تفکر است که در نتیجه به صورت دیالکتیک در مورد خاص در نظر گرفته خواهد شد.»^۳

«لحظه‌ی دیالکتیکی فراروی از خویشتن خود، از تعیینات درک و عبور آن‌ها به متضادهایشان است (...) دیالکتیک همین فراتر رفتن درون ذاتی است ... بنابراین امر دیالکتیک روحیه‌ی محرکه از پیشرفت علمی

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte (۱۸۴۴), in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۱۰f., ۵۶۹

^۲ Vgl. ebd., S. ۵۷۴

^۳ Hegel, G. W. F. (۱۹۸۶): Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft I, in: Hegel - Werke, Bd. ۸, Frankfurt am Main, S. ۱۱۴

را تشکیل می‌دهد و آن اصلی است که تنها از طریق آن ارتباط درون‌ذاتی و ضرورت، وارد محتوای علوم می‌شود.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تفکر دیالکتیکی هگل ظاهراً مستقل از پراکسیس و خرد آن خودبنیاد است. موضوع هگل فراروی فلسفی از روح جهان فتّودالی است که آن را "گوهر گندیده" و "گوهر ازخودبیگانه" نیز می‌نامد. به این معنی که روحیه‌ی عمومی در کشور پروس نسبت به "روح جهان مدرن" ازخودبیگانه و عقب‌افتاده است. هگل اینجا توجیه ایده‌آلیستی یک جامعه‌ی خردمند را مد نظر دارد که ظاهراً به آشتی می‌رسد. لذا وی در یک حرکت دیالکتیکی از تفکر مفاهیم ظاهراً خردمندانه‌ی جامعه‌ی آشتی‌یافته‌ی بورژوایی را متکامل می‌کند که روش آن را تحت عنوان "علم منطق" به شرح زیر توضیح می‌دهد:

«هر اقدام از پیشروی (مفهوم) به سوی تعین بیشتر، همین‌که خود را از آغاز نامتعین دور می‌کند، هم‌چنین یک بازگشت به همان نیز هست، و بنابراین آنچه در ابتدا تا حد ممکنه متفاوت به نظر رسید، با پسروی به آغاز مستدل شده و از آغاز و با پیشروی تعین بیشتر با آن منطبق می‌شود و بنابراین یکسان است (...) بر اساس محتوای طبیعت تشریح شده از این روش، علم خود را به عنوان یک دایره که در خود تنیده شده، نمایان می‌کند که در آغاز آن، زمینه ساده، یعنی واسطه پایان را به عقب تنیده می‌کند؛ در حالی که این دایره، یک دایره از دایره‌ها است؛ زیرا هر عنصر منفرد به عنوان روش سرشار شده از روح، بازتابی در

^۱ Ebd., S. ۱۷۲f.

خود است، همانی که با بازگشت به آغاز، در عین حال آغاز یک عنصر جدید است.^۱

همان گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، روش دیالکتیکی هگل مربوط به یک حرکت دورانی از تفکر جهت تکامل مفاهیم خردمند می‌شود. ما اینجا با یک دایره از مسیر تفکر مواجه هستیم که آغاز و انجام آن یکسان است. به این صورت که هگل یک ردیف از مفاهیم را که البته بنا بر عرف در درک و زبان روزمره‌ی انسان‌ها وجود دارند، در نظر می‌گیرد: خانواده، جامعه، دولت، ملت، مردم، عوام، قدرت، خرد، قرارداد، قانون، حق، کالا، مالکیت، آزادی ... و آن‌ها را در پیشروی و پسروی مفهومی به تقابل با یکدیگر کشیده و در هم تنیده و با یک روحیه‌ی جدید پرمحتوا می‌کند. برای نمونه هگل مفهوم "آزادی" را در کشمکش دیالکتیکی خانواده، جامعه‌ی بورژوایی و دولت و با وساطت مفهوم "قرارداد" از تفکر آزاد به حق مالکیت خصوصی بسط می‌دهد و آن را "آزادی زنده" می‌خواند. به این معنی که انسان تنها در حق مالکیت خصوصی است که آزادی واقعی خود را تجربه می‌کند.^۲ اینجا حرکت تفکر دیالکتیکی به شکل یک دایره در می‌آید که آغاز و انجام آن یکسان، یعنی مفهوم "آزادی" است که سرانجام با حق مالکیت خصوصی ظاهراً پرمحتوا می‌شود. هگل از سوی دیگر، مفاهیم "گوهر" با "سوژه" را در مفهوم "خود قضیه" به وحدت دیالکتیکی می‌رساند. اینجا "سوژه" به معنی بورژوا، "گوهر" به معنی طبیعت خلق‌شده توسط "ایده‌ی مطلق" و "خود قضیه" به معنی کالا است.^۳ از این منظر کالا به سوژه‌ی جامعه‌ی بورژوایی ارتقا می

^۱ Hegel G. W. F. (۱۹۸۶): Wissenschaft der Logik, in: Hegel – Werke, Bd. V, Frankfurt am Main, S. ۵۷۰f.

^۲ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دولت و جامعه‌ی بورژوایی - تفاوت نقش حق مالکیت و کار مزدی در اندیشه‌ی سیاسی هگل و مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۲۳۷، ادامه، برلین

^۳ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دیالکتیک گوهر با سوژه - تحزب لنینیستی یا خودآگاهی پرولتاریا؟، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۴۹، ادامه، برلین

یابد و تولید کالایی پیش‌فرض آشتی جامعه‌ی بورژوازی می‌شود. به این معنی که انسان‌ها باید در پرتو تولید کالایی زندگی و رفتار کنند. پیداست کسی که فاقد ابزار تولید است، باید نیروی کار خود را به عنوان کالا به بازار عرضه کند و به بردگی کار مزدی تن دهد. اما ما این‌جا با یک جامعه‌ی ذاتاً متضاد مواجه هستیم که مضمون آن نبرد طبقاتی است. این‌جا به درستی روشن می‌شود که چرا مارکس هگل را متهم به سوداگری می‌کند و سوژه‌ی وی را دروغ می‌خواند.

مارکس پس گسست از فلسفه‌ی هگلی‌های چپ و فراروی از کلیت فلسفه به این نتیجه رسید که مسئله نه آگاهی وارونه، بلکه جهان وارونه است که بر اساس تضادهای درون‌ذاتی خود اشکال دینی را پدید می‌آورد و به فریبکاری و خودفریبی دامن می‌زند. به این معنی که نقد دین، نقد آن مناسبات ازخودبیگانه است که اصولاً نیاز به توجیه دینی دارد. از این منظر مسئله‌ی دین دیگر با روشنگری به تنهایی حل و فصل نمی‌شود و لذا باید تئوری و پراکسیس همین جهان وارونه را منقلب کرد که جهت توجیه خود نیاز به دین دارد.^۱ منظور مارکس از جهان وارونه همین جامعه‌ی بورژوازی است که امثال اسمیت و ریکاردو آناتومی آن، یعنی دانش اقتصادی ملی را متکامل کرده‌اند، در حالی که هگل توسط یک توجیه فلسفی یک روح ظاهراً مدرن در پیکر متضاد آن دمیده است. بنابراین مارکس قبل از تدوین کتاب سرمایه دوباره علم منطق هگل را مطالعه کرد^۲ و البته با این انگیزه که توسط نقد اقتصادی سیاسی^۳ هسته‌ی منطقی را در پوشش اسرار آمیز آن کشف کند.^۴ اما انتقاد مارکس از این زاویه به هگل وارد نمی‌آید که وی به تجرید می‌رسد، زیرا خود وی

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵۴., Berlin (ost), S. ۶

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۳): Briefe – Marx an Engels in Manchester, in: MEW, Bd. ۲۹, S. ۵۹۴., Berlin (ost), S. ۲۶۰

^۳ Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I ..., ebd. S. ۲۷

نیز دست به همین کار می‌زند. انتقاد مارکس به توهم هگل از این زوایه وارد می‌آید که وی از منظر جابجایی سوژه با ابژه، کالا و یا ارزش مبادله را تبدیل به سوژه‌ی جامعه‌ی بورژوایی کرده و مدعی آشتی اجتماعی شده است که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب گروندریسه می‌یابیم:

«(...) ارزش مبادله، وجودی پیش از طوفان نوح دارد. بنابراین، برای آگاهی - و آگاهی فلسفی بدین ترتیب تعیین می‌شود -، که برای آن، تفکر مفهومی، انسان واقعی و جهان مفهوم‌سازی شده به خودی خود و ابتدا به ساکن واقعی هستند، بنابراین حرکت مقولات به عنوان فعالیت خلاق - که متأسفانه فقط یک محرک بیرونی یافته -، که نتیجه‌ی آن جهان است؛ و آن هست - اما این نیز یک خودهمان‌گویی است - تا جایی صحیح است که کلیت مشخص به صورت کلیت تفکر، به صورت یک تفکر مشخص، در واقع محصول تفکر و فهمیدن است؛ اما به هیچ وجه نه به صورت مفهومی که فرای و یا بیرون از مشاهده و تصور متفکر شده است و خود را می‌آفریند، بلکه محصول کارپردازی از مشاهده و تصور در مفاهیم است. امر کلی، همان‌طور که در مغز به عنوان کلیت تفکر ظاهر می‌شود، یک محصول از مغز متفکر است که جهان را به تنها روش ممکنه برای خود تصاحب می‌کند، یک روش که با تصاحب هنری، مذهبی و پراتیک معنویات این جهان تفاوت دارد. سوژه‌ی واقعی هم‌چون گذشته استقلال خود را بیرون از مغز حفظ می‌کند؛ تا زمانی که مغز فقط هم‌چون گمانه می‌زند، فقط تئوریک رفتار می‌کند. بنابراین، حتی در متد تئوریک، سوژه، یعنی جامعه، باید همواره به صورت فرضیه در جلوی تصور معلق بماند.»^۱

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۳): Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۴۲, S. ۱۰ff., Berlin (ost), S. ۳۶

همان گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، اینجا به درستی روشن می‌شود که چرا مارکس نه مانند هگل مفهوم را مستقل از پراکسیس متکامل می‌کند و مدعی وحدت سوژه با ابژه و آشتی جامعه‌ی بورژوایی می‌شود و نه مانند فویرباخ یک عکس فوری از وقایع جهان وارونه‌ی بورژوایی می‌گیرد و بر اساس عینیت، شیئیت و مادیت مبهوت شکل ابژه (واقعۀ) می‌شود و لاجرم ماهیت آن، یعنی تاریخ فرهنگی یک کلیت متضاد را به کلی از نظر می‌اندازد. در هر دو حالت، یعنی هم در شکل ایده‌آلیسم هگلی و هم در شکل ماتریالیسم فویرباخی فعالیت فلسفی تا اینجا به نتیجه‌ی مطلوب خود رسیده و در هر دو حالت تفسیر و توجیه جهان وارونه‌ی بورژوایی برنامه‌ریزی شده است.

البته اینجا باید در نظر داشت که هگل و فویرباخ هوادار سلطنت و در واقع نظریه‌پردازان نخبه‌ی بورژوازی نوپای آلمان بودند. هگل توسط قدرت مفهوم، یعنی تعمیم "روح جهان مدرن" به افکار عمومی به خود نوید خردمندی و تأسیس یک جامعه‌ی آشتی‌یافته‌ی بورژوایی را می‌دهد، در حالی که فویرباخ توسط نقد جابجایی سوژه با ابژه در تأسیس دین و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، انسان را معطوف به "روح ماهوی بشر" و خردمندی می‌کند. انگاری که ما اینجا با جهان ارواح و انواع ادیان زمینی مواجه هستیم که در رقابت با روح‌القدس مسیحی جهان واقعی را می‌آفرینند.

مارکس اما پس از فراروی از کلیت فلسفه به این نتیجه رسید که تولید ارواح جهان مدرن اصولاً محصول ازهم‌گسیختگی، یعنی تضادهای درون ذاتی جامعه‌ی بورژوایی هستند و لذا حرکت منطقی آن به عنوان سوژه با بحران مواجه و غیرمنطقی می‌شود. از این منظر تنها راه خلع ید این ارواح خودساخته، منقلب کردن تئوری و پراکسیس مناسبات ازخودبیگانه است. اینجا منطق جامعه‌ی بورژوایی، یعنی ارزش افزایی

سرمایه تبدیل به موضوع نقد درون ذاتی و نفی کننده‌ی تولید برای تولید و خرید برای فروش می‌شود. به این صورت که سرمایه تمامی مایحتاج انسانی و خدمات اجتماعی را تبدیل به کالا و به بازار عرضه می‌کند. اینجا نقطه‌ی عزیمت کالا، یعنی ارزش مبادله و مقصد آن سرمایه، یعنی ارزش افزوده است. ما اینجا بنا بر منطق هگل با یک دایره مواجه هستیم که آغاز و پایان آن یکسان، یعنی ارزش است که مثل مفهوم نزد هگل، اما در روند پراکسیس مولد با ارزش اضافی غنی‌تر و تبدیل به سرمایه می‌شود.

برای نمونه می‌توان یک کارخانه‌ی تولید کت و شلوار را در نظر گرفت. به این عبارت که ابزار تولید به صورت کالا وارد کارخانه می‌شوند: ماشین‌آلات، پارچه، نخ، زیپ، دکمه اعلا آخر. طراحی کت و شلوار، نظافت و حفاظت از کارخانه، تعمیر ماشین‌آلات و کارهای دفتری را کارگرانی به عهده می‌گیرند که در تولید کت شلوار مستقیماً شرکت ندارند، در حالی که نیروی کار آن‌ها استثمار و تبدیل به سرمایه می‌شود. پس از برش و دوخت و دوز، مواد مادی تغییر شکل می‌یابند و به صورت کت و شلوار بسته‌بندی و به مراکز فروش حمل و نقل می‌شوند. مارکس اینجا از مقوله‌ی "کار شکل‌دهنده" استفاده و تأکید می‌کند که در روند تولید کارگران مولد تنها شکل مواد مادی را به کالا تغییر می‌دهند. به این معنی که کارگران خیاط تنها پارچه، نخ، زیپ و دکمه را در هم می‌آمیزند و کت و شلوار را به عنوان کالا تولید می‌کنند. اینجا مارکس به شرح زیر نتیجه می‌گیرد که کارگران مولد مواد مادی را به صورت کالا فقط توانمندتر می‌کنند، بدون این که به مواد مادی آن بیافزایند:

«در مانوفاکتور اصولاً کارگر مستقیماً دیده نمی‌شود، نه لوازم زندگی وی و نه آن اضافه تولیدی که وی بیش از لوازم زندگی خود تولید می‌کند. این

روند از طریق خرید و فروش و با اعمال مختلف دوران وساطت می‌شود و برای درک آن اصولاً نیاز به تحلیل ارزش است. (...) کارگر در مانوفاکتور به ماده نمی‌افزاید؛ او فقط شکل آن را تغییر می‌دهد. مواد مادی - (یعنی) هجمی از ماده - توسط کشاورزی (و صنایع معدنی) در اختیار وی قرار می‌گیرد. وی البته به مواد مادی ارزش می‌افزاید، نه از طریق کار خود، بلکه از طریق هزینه‌های تولید کار خود: از طریق مجموعه ی لوازم زندگی که وی در طول کار خود مصرف می‌کند که برابر با حداقل کارمزد است (...)»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما در روند تولید با انواع کارهایی مانند حمل و نقل، بسته‌بندی، انبارداری و فروش مواجه هستیم که در تولید کت و شلوار مستقیماً دخالتی ندارند، اما توسط هزینه‌ی که در روند تولید ایجاد می‌کنند، منجر به ارزش افزایی می‌شوند. تا اینجا منطق سرمایه‌ی منفرد در شکل ارزش افزایی سرمایه به صورت یک دایره در می‌آید، در حالی که سرمایه‌ی منفرد تنها یک حلقه از سرمایه‌ی کلی اجتماعی است که از انبوهی از سرمایه‌های منفرد درهم تنیده شده است. به این معنی که از تولید پشم گوسفند گرفته تا فروش کت و شلوار سرمایه‌های منفرد در شکل دایره‌های مستقل در می‌آیند، منجر به ارزش افزایی و سرانجام در شکل سرمایه‌ی کلی اجتماعی در هم تنیده می‌شوند. در این مسیر ارزش همواره تغییر شکل می‌یابد، همواره از حوزه‌ی تولید وارد حوزه‌ی دوران، یعنی از کالا به پول و دوباره به کالا تبدیل و با ارزش افزوده غنی‌تر می‌شود. ما اینجا با حلقه‌های متفاوت از سرمایه‌ی منفرد مواجه هستیم که مستقل از یکدیگر هستند و در امور مالی، تولید، توزیع و خدمات اجتماعی نیروی کار را استثمار و سرمایه

^۱ Marx, Karl (۱۹۷۴): Theorien über den Mehrwert, Erster Teil, in: MEW, Bd. ۲۶, ۱, Berlin (ost), S. ۱۴f.

انباشت می‌کنند. برای نمونه کارخانه‌ی کت و شلوار مذکور باید در ابتدا ساخته و با ماشین‌آلات تولید مجهز شود و لذا نیاز به سرمایه‌ی مالی دارد که البته توسط وام بانکی تضمین می‌شود. اینجا سرمایه‌ی مالی شکل کالا را به خود می‌گیرد که قیمت آن بهره‌ی بانکی است. به این صورت که کارکنان بانک حساب‌های پس‌انداز را به صورت وام در اختیار کارفرما می‌گذارند و بانکدار از بخشی از بهره‌ی بانکی کارمزد آن‌ها را می‌پردازد و سرمایه انباشت می‌کند. ما اینجا با یک حلقه‌ی مستقل، یعنی با سرمایه‌ی منفرد مواجه هستیم که از طریق نیروی کار یک کالا را به صورت وام به بازار عرضه و نیروی کار بیگانه را استثمار می‌کند. حلقه‌ی بعدی ساخت و ساز صنایع دوخت و دوز است که توسط شرکت‌های ساختمانی و فن‌آوری به انجام می‌رسد. این‌جا نیز نیروی کار استثمار و سرمایه تولید می‌شود. به همین منوال، مواد اولیه مانند پشم گوسفند توسط صنایع کشاورزی تولید می‌شود و سرمایه‌های منفرد، مستقل از یکدیگر پارچه، نخ، زیپ، دکمه، سوزن و چرخ خیاطی را تولید می‌کنند که انتقال آن‌ها به کارخانه توسط شرکت‌های مستقل حمل و نقل به عهده گرفته می‌شود. اینجا باید همچنین از بسته‌بندی، تبلیغات و مراکز فروش کالا یاد کرد که حلقه‌های بعدی و مستقل تولید، توزیع و خدمات کت و شلوار مذکور را به وجود می‌آورند. در این مسیر کالا همواره توانمندتر و به ارزش آن افزوده‌تر می‌شود، نیروی کار کارگران مولد استثمار و سرمایه انباشت می‌شود. اما اگر ما حلقه‌های بازتولید نیروی کار کارگران کارخانه‌ی کت و شلوار را نیز در نظر بگیریم، بعداً با تنوع و پیچیدگی تقسیم کار اجتماعی نیز تا اندازه‌ای آشنا می‌شویم. کارگر تا این‌که به کارخانه برسد، باید مسیر تولد تا دم دروازه‌ی ورودی کارخانه را پیموده باشد. در این مسیر نیروی کار باید از بهداشت، آموزش و پرورش برخوردار شود. ما اینجا با یک ردیف از کارهای خدماتی مواجه هستیم که به صورت حلقه‌های مستقل از سرمایه‌ی کلی

اجتماعی فعال هستند و هزینه‌ی آن‌ها توسط دولت و از صندوق مالیات تأمین می‌شود، زیرا کار مفید و ضروری اجتماعی هستند. در ضمن کارگر پس از پایان کار برای بازتولید نیروی کار خود به خانه باز می‌گردد و نیاز به مترو و اتوبوس دارد که البته به صورت خدمات اجتماعی و توسط شرکت‌های مستقل در اختیار عموم گذاشته می‌شود. ما اینجا نیز با حلقه‌های دیگری از سرمایه‌ی منفرد مواجه هستیم که با استثمار نیروی کار سرمایه تولید می‌کنند. در خانه انواع تولیدات مادی، خدماتی و هنری در اختیار کارگر قرار دارند که نیروی کار خود را بازتولید کند که البته آن‌ها نیز یا به صورت کالا تولید و یا هزینه‌ی تولید آن‌ها توسط مالیات تأمین می‌شود. ما اینجا نیز با حلقه‌های دیگر تولید، توزیع و خدمات مواجه هستیم که مستقل از یکدیگر فعال هستند. بنابراین روند تولید کت و شلوار مذکور از در دروازه‌ی ورودی کارخانه آغاز نمی‌شود و دم دروازه‌ی خروجی آن پایان نمی‌یابد. به همین دلیل هم مارکس تأکید می‌کند که روند تولید و روند دوران ناگسستگی هستند. ما اینجا با مدیریت "کلیت تولید"، یعنی با سرمایه‌ی کلی اجتماعی مواجه هستیم که مارکس در کتاب سرمایه به شرح زیر از آن به عنوان "جهان کالا" گزارش می‌دهد:

«...» تا اینجا موضوع سرمایه منفرد، حرکت بخش مستقلی از سرمایه‌ی اجتماعی بود. دایره‌ی سرمایه‌های منفرد اما در هم تنیده می‌شوند، پیش‌فرض و مشروط به یکدیگر هستند و دقیقاً در همین تنیدگی حرکت کلی سرمایه‌ی اجتماعی را پدید می‌آورند. همان‌گونه که در دوران کالایی ساده، دگردیسی کلی یک کالا به عنوان حلقه‌ای از ردیف دگردیسی‌های

جهان کالا ظاهر شد، اکنون نیز دگرذیسی سرمایه‌ی منفرد به صورت حلقه‌ای از ردیف دگرذیسی‌های سرمایه‌ی اجتماعی ظاهر می‌شود.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما اینجا با انبوهی از کارگران مولد مواجه هستیم که توسط تقسیم کار اجتماعی و در حلقه‌های متفاوت از سرمایه‌های منفرد در تولید کت و شلوار مذکور سهیم هستند و لذا مارکس در این ارتباط از مقوله‌ی "کارگر کلی" استفاده می‌کند. به این معنی که محصول کار مولد آن‌ها سرمایه تولید می‌کند که البته بر حسب "گوهر ارزش"، یعنی "زمان کار اجتماعاً لازم" سنجیده و هزینه‌ی تولید آن در بازار پرداخت می‌شود. بنابراین از منظر قانون ارزش موضوع تولید کالایی نه محصولات مادی، بلکه تنها بازتاب اجتماعی آن‌ها است که ما مضمون آن‌را در کتاب مارکس با عنوان در مورد نقد اقتصاد سیاسی به شرح زیر می‌یابیم:

«(...) زمان کار اجتماعی تنها به صورت نهفته در این کالاها وجود دارد و تنها در روند مبادله‌ی آن‌ها، خود را آشکار می‌کند. نقطه‌ی عزیمت، کار افراد به صورت کار اشتراکی نیست، بلکه برعکس، کارهای خاص شخصی افراد است، (یعنی) کارهایی که تنهادر روند مبادله از طریق فراروی از خصلت اولیه‌ی خود، خود را به صورت کار اجتماعی کلی اثبات می‌کنند. بنابراین کار اجتماعی کلی نه یک پیش‌شرط نهایی، بلکه یک نتیجه‌ی در حال شدن است. و بنابراین مشکل جدیدی به پیش می‌آید که از یک سو، کالاها باید به صورت زمان کار کلی موضوعیت‌یافته در روند مبادله ادغام شوند، در حالی که از سوی دیگر، موضوعیت‌یافتن

^۱ Marx, Karl (۱۹۷۵): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. II, in: MEW, Bd., ۲۴, Berlin (ost), S. ۳۵۳f.

زمان کار افراد به صورت کار کلی، خود به تنهایی محصول روند مبادله است.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، محصول کار می‌تواند مادی، خدماتی و همچنین هنری باشد. از منظر قانون ارزش، مارکس تنها بازتاب اجتماعی محصولات کار مولد را در نظر دارد. به این معنی که جامعه باید کالا را به عنوان مایحتاج انسانی تأیید کند و متقاضی حاضر به پرداخت قیمت آن در بازار باشد. ما اینجا با انبوه کارگران مولد مواجه هستیم که تحت مدیریت سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته در تقسیم کار و سرمایه‌ی کلی اجتماعی ادغام می‌شوند. بنابراین مارکس اصول تئوری انتقادی و انقلابی خود را بر اساس "حسیت" نیروی کار، "موضوعیت" محصول کار و "کلیت" تولید متکامل می‌کند. به این عبارت که انبوه کارگران مولد از قوای ماهوی و حسی، یعنی از تردستی، تجربه و دانش خود استفاده می‌کنند و کت و شلوار مذکور را به عنوان محصول کار خود تولید و به بازار منتقل کرده و به فروش می‌رسانند. به بیان دیگر، آن خواصی که یک کت و شلوار دارد، محصول کار موضوعیت‌یافته‌ی کارگران مولد است. اینجا کارگران مولد سوژه (یعنی عنصر آگاه و علت) و کت و شلوار ابژه (یعنی عنصر ناآگاه و معلول) است، در حالی که تحت مناسبات ازخودبیگانه‌ی جامعه‌ی بورژوایی قضیه به کلی برعکس می‌شود. انگاری که کت و شلوار مذکور در شکل کالا از انبوه کارگران مولد استقلال یافته و در بازار خواص ویژه‌ی خود را با متقاضی منعکس می‌کند، از آنجا که سرمایه توسط تقسیم کار جزئی‌ترین لحظات تولید را از یکدیگر مجزا و مستقل می‌کند، در نتیجه کارگران نیز در نهایت محصول کار خود را امری خارج از توانایی

^۱ Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der Politischen Ökonomie, in: MEW. Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost), S. ۳۱۴., und vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. ۱ ..., ebd., S. ۱۷۷

های خود می‌پندارند. در این ارتباط مارکس در کتاب سرمایه از "بت انگاری کالا" و از کالا به عنوان "شیخ موضوعیت‌یافته" سخن می‌گوید^۱ و تنها تحت این شرایط است که سرمایه به شرح زیر از نیروی کار مستقل و بی‌نیاز به نظر می‌آید:

«کارگران به عنوان اشخاص مستقل، منفرد هستند که توسط همان سرمایه، اما نه با یکدیگر مرتبط می‌شوند. همکاری آن‌ها از ابتدا در روند کار آغاز می‌شود، اما آن‌ها در روند کار دیگر به خودشان تعلق ندارند. آن‌ها با ورود به این روند در سرمایه ادغام می‌شوند. آن‌ها به صورت همکاران، به صورت اعضای یک ارگانسیم کارگری، صرفاً یک شیوه‌ی خاص از وجود سرمایه هستند. بنابراین قدرت مولد که کارگر به صورت یک کارگر اجتماعی توسعه می‌دهد (...) به صورت یک قدرت مولد که سرمایه طبعاً از آن برخوردار است، (یعنی) به صورت قدرت مولد درون ذاتی آن ظاهر می‌شود.»^۲

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما اینجا با جابجایی سوژه با ابژه، یعنی با سلطه‌ی کار مرده (صنایع تولید) بر کار زنده (کارگر مولد) مواجه هستیم و تنها تحت این مناسبات از خودبیگانه است که انسان‌ها اجتماعی و در جهان وارونه‌ی بورژوازی ادغام می‌شوند. به این معنی که طبقه‌ی کارگر هستی مادی خود را در جامعه و تحت تأثیر آن اشکال ایدئولوژیک تجربه می‌کند که اسمیت و ریکاردو در شکل دانش اقتصاد ملی و هگل به صورت فلسفه‌ی ایده‌آلیستی پدید آورده‌اند. انگاری که نظام سرمایه‌داری پیکر مناسب خردمندی، برابری و حقوق بشر و شهروندی است، انگاری که با وجود تضادهای طبقاتی، اما تداوم

^۱ Vgl. ebd., S. ۸۵f.

^۲ Ebd., S. ۳۵۲f.

نظام سرمایه‌داری به نفع خود کارگران است و تنها تحت مدیریت سرمایه، تاریخ می‌تواند در مسیر منافع ملی و رفاه ملت‌ها سپری شود.

بنابراین انسان‌ها محصولات کار خود را تحت مناسبات ازخودبیگانه مبادله می‌کنند. اینجا مارکس تأکید می‌کند که آن‌ها محصولات کار خود را به صورت ارزش به یکدیگر ربط نمی‌دهند، زیرا قانون ارزش برای آن‌ها پوشیده است و تنها پشت سر آن‌ها معتبر می‌شود. اما همین‌که انسان‌ها محصولات متنوع کار خود را مبادله می‌کنند، از منظر واقع‌بینی انواع مختلف کار انسانی را یکسان می‌شمارند که مصداق معتبر آن هم "گوهر ارزش"، یعنی "زمان کار اجتماعاً لازم" یا "کار مجرد" است.^۱ تحت این مناسبات ازخودبیگانه، یعنی بر اساس منطق ارزش افزایی سرمایه است که نقش اجتماعی پول نیز به شرح زیر رشد می‌کند:

«(...) صاحبان کالا در مخمضه‌ی خود پیش از آن‌که فکر کنند، عمل کرده‌اند. قوانین طبیعت کالا در غریزه‌ی طبیعی صاحبان کالا فعال می‌شود. آن‌ها فقط می‌توانند کالاهای خود را به عنوان ارزش و بنابراین فقط به عنوان کالا به یکدیگر ربط دهند، همین‌که آن‌ها همان را در تقابل با کالای دیگری به عنوان معادل کلی مرتبط کنند. این را تحلیل کالا نتیجه داد. اما فقط فعالیت اجتماعی می‌تواند یک کالای خاص را به یک معادل کلی تبدیل کند. بنابراین فعالیت اجتماعی همه‌ی کالاها، یک کالای خاص را که همگی در آن ارزش‌های خود را جلوه می‌دهند، مجزا می‌کند. از این طریق، شکل طبیعی این کالا تبدیل به شکل معتبر و اجتماعی معادل کلی می‌شود. معادل کلی بودن، از طریق روند اجتماعی به سمت عمل‌کرد خاص اجتماعی کالای مجزا شده به انجام می‌رسد. آن این چنین پول می‌شود.»^۲

^۱ Vgl. ebd., S. ۸۸

^۲ Vgl. ebd., S. ۱۰۱

همان گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس اینجا از یک کالای خاص که مابقی کالاها در آن ارزش‌های خود را جلوه می‌دهند، سخن می‌گوید که منظور وی در واقع طلا به عنوان کالا - پول و پشتوانه‌ی ارزش ملی است. به این معنی که سرمایه در حرکت منطقی خود زمینه‌ی سیستم مدرن بانکی را نیز پدید می‌آورد. بنابراین مارکس اینجا میان "سرمایه در حال شدن" و "سرمایه متکامل شده" تمیز می‌دهد. به این معنی که سرمایه در حرکت منطقی خود سرانجام بر پای خود مستقر و از حمایت یک نیروی بیرونی ظاهراً بی‌نیاز می‌گردد.^۱ از این پس، سرمایه به سرمایه‌ی مالی تغییر شکل می‌دهد و ظاهراً مستقل از بانک مرکزی، بانک‌های خصوصی تأسیس می‌کند، بازار بورس را پدید می‌آورد و به تولید سرمایه‌ی تخیلی دامن می‌زند، از تمامی منابع طبیعی مانند: آب و هوا که استفاده از آن‌ها برایش هزینه‌ای ندارند، حداکثر سؤاستفاده را می‌کند. به همین منوال، دانش بشری را به انحصار خود در می‌آورد و توسط حق امتیاز آن‌را تبدیل به مالکیت خصوصی و کالا برای فروش می‌کند، در فقدان قانون کار، نیروی کار را به حد اکثر استثمار و زنان و کودکان را نیز به بردگی کار مزدی می‌کشد. خانواده و اشکال سنتی همبستگی اجتماعی را توسط تولید کالایی مضمحل می‌کند، در جهت کاهش دستمزد، ارتش ذخیره‌ی کار را پدید می‌آورد و کارگران را به سیه‌روزی می‌کشد و به این ترتیب، زمینه‌ی گسترش و توفیق اقتصادی خود را نیز مهیا می‌سازد. ما اینجا با سرمایه‌دار به صورت سرمایه‌ی شخصیت‌یافته مواجه هستیم که با اراده و آگاهی، یعنی سوژکتیو روند تولید، توزیع و خدمات اجتماعی را مدیریت می‌کند و تحت آن مناسباتی که از روش مدرن تولید کالایی رشد کرده است، از قدرت اجتماعی خود

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۳): Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie – Rohentwurf, Berlin (ost), S. ۳۶۳

آگاه می‌شود و پیداست که نسبت به سهم خود از سرمایه‌ی کلی اجتماعی، در حاکمیت سیاسی مشارکت می‌کند.^۱

به این ترتیب، سرمایه نه تنها حزب سیاسی طبقه‌ی بورژوازی را تشکیل می‌دهد، بلکه در سیاست احزاب دیگر نیز اعمال نفوذ می‌کند، لابی می‌سازد، سیاستمدارها را می‌خرد و تصویب قوانین را به سوی منافع طبقاتی خود منحرف می‌کند و تا آن‌جا به پیش می‌رود که حتا سیاست خارجی کشور را نیز به انقیاد اهداف اقتصادی خود، یعنی ارزش افزایی سرمایه‌ی ملی می‌کشد. سرمایه از سوی دیگر، از تشکیل سندیکاها، مستقل ممانعت می‌کند و بر اساس تمایزهای ملی، جنسیتی و دینی و همچنین تمایز کارگر شاغل از کارگر بیکار و تمایز کارگر رسمی از کارگر پیمانی منجر به تفرقه در صفوف کارگران می‌شود. هم‌زمان یک ردیف از نخبگان را بسیج می‌کند که توسط دین، فلسفه و ایدئولوژی و با تعصب از منافع مادی و جایگاه طبقاتی بورژوازی دفاع کرده و راه را به سوی تسلط ایدئولوژی لیبرالیسم بر افکار عمومی هموار سازد. بنابراین سرمایه در جوار خشونت اقتصادی که بر طبقه‌ی کارگر تحمیل می‌کند، خشونت غیراقتصادی را نیز جهت تثبیت حاکمیت خود پدید می‌آورد. تحت این مناسبات کلی، انسان‌ها آموزش و پرورش می‌یابند و به عنوان فرد در جامعه ادغام می‌شوند. ما اینجا با هستی اجتماعی انسان‌ها مواجه هستیم که آگاهی آن‌ها را نیز معین می‌کند. به این معنی که انسان‌ها مناسبات ازخودبیگانه را حی و حاضر پیش خود می‌یابند و لذا طبق آن‌ها رفتار می‌کنند. مارکس اینجا از مناسبات ازخودبیگانه و از "بت انگاری جهان کالاها" به شرح زیر در کتاب سرمایه گزارش می‌دهد:

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost), S. ۲۰۵

«این سرشت بت‌انگاری جهان کالاها (...) از سرشت اجتماعی خاص آن کاری ناشی می‌شود که کالاها را تولید می‌کند. مایحتاج مصرفی تنها به این دلیل به کالا تبدیل می‌شوند، زیرا محصولات کار خصوصی هستند و مستقل از یکدیگر به انجام می‌رسند. مجموعه‌ی این کارهای خصوصی، کار کلی اجتماعی را تشکیل می‌دهند. از آنجا که تولیدکنندگان تنها از طریق مبادله‌ی محصولات کار خود در تماس اجتماعی قرار می‌گیرند، ویژگی‌های خاص اجتماعی کارهای خصوصی آن‌ها نیز تنها در این مبادله ظاهر می‌شود. یا این‌که کارهای خصوصی در واقع به صورت اعضای کار کلی اجتماعی و تنها از طریق روابطی فعال می‌شوند که تحت آن مبادله، محصولات کار و به وسیله آن‌ها، تولیدکنندگان را جایگزین می‌کند.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما اینجا با مضمون جابجایی سوژه با ابژه مواجه هستیم. به این معنی که محصول کار کلی اجتماعی، یعنی کالا به شکل سوژه در آمده و جایگزین کارگران به عنوان سوژه‌ی واقعی شده است. اینجا مارکس به سوی نقد توجیه فلسفی هگل نشانه می‌گیرد، زیرا وی تنها توسط یک حرکت دیالکتیکی از تفکر است که مفاهیم "گوهر" و "سوژه" را در مفهوم "خود قضیه" به وحدت رسانده و به سوژه‌ی جامعه‌ی بورژوازی ارتقا داده است. از این منظر، روابط اجتماعی کارگران نه به صورت روابط اجتماعی مستقیم آن‌ها در محصولات کارشان، بلکه به صورت روابط کالایی افراد در می‌آید و روابط اجتماعی آن‌ها توسط مناسبات کالایی منظم می‌شود. ما اینجا با انبوه کارگران مزدی، یعنی با اردوگاه کار مواجه هستیم که به انقیاد مناسبات ازخودبیگانه در جامعه‌ی بورژوازی کشیده شده‌اند. به این معنی که نیروی کار به شکل کالا در آمده و هستی و نیستی کارگران به اشتغال

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I ..., ebd., S. ۸۷

مزدی گره خورده است، در حالی که نیروی کار مانند کالاهایی دیگر نیست.

در نظام سرمایه‌داری نیروی کار یک کالای به خصوص است و البته نه فقط به این دلیل که تنها کالای قابل استثمار است و ارزش اضافی تولید می‌کند، بلکه و همچنین به این دلیل که نیروی کار از مالک آن، یعنی کارگر غیر قابل تفکیک است. بنابراین نیروی کار مانند ماشین‌آلات نیست که آن‌را پارک و تنها در زمان تولید از آن استفاده کرد. ما اینجا با انسان به عنوان "موجود فعال" مواجه هستیم که دارای قوای حسی و تاریخ فرهنگی مخصوص خود است. به این معنی که کارگران تضاد در حوزه‌ی تولید را احساس می‌کنند. آن‌ها احساس می‌کنند که به سلطه‌ی ماشین‌آلات در آمده و مهارت خود را از دست داده و به صورت کارگر ساده سلب موضوعیت و هر لحظه قابل تعویض شده‌اند. کارگران هم چنین تضاد در حوزه‌ی توزیع را احساس می‌کنند. آن‌ها تقسیم ناعادلانه‌ی ثروت اجتماعی و تمایز فقر با ثروت را احساس می‌کنند. از سوی دیگر، حرکت منطقی سرمایه، یعنی ارزش‌افزایی ارزش با حدود خود مواجه و غیرمنطقی می‌شود. به این صورت که فعالیت منطقی سرمایه‌های منفرد منجر به غیرمنطقی شدن و بحران‌های ادواری و سیستمی نظام سرمایه‌داری می‌شود. ما اینجا با یک تضاد درون‌ذاتی از روش مدرن تولید سرمایه‌داری مواجه هستیم، زیرا انباشت سرمایه ظاهراً نامتناهی است، در حالی منابع تولید ثروت اجتماعی، یعنی طبیعت و انسان محدود و متناهی هستند. بنابراین پیداست که چرا کارگران از مناسبات ازخودبیگانه‌خشمگین می‌شوند و بر اساس تجربیات تاریخی و فرهنگی خود به نبرد بر می‌خیزند. ما اینجا با اردوگاه کار به عنوان یک نیروی بالقوه مواجه هستیم که مضمون آن‌را در نامه‌ی مارکس به کوگلمن از سال ۱۸۶۸ میلادی می‌یابیم. موضوع این نامه مربوط به

انتقاد به مارکس می‌شود که انگاری وی تئوری ارزش را ثابت نکرده است. اینجا مارکس به شرح زیر در برابر این انتقاد موضع می‌گیرد:

«یاوه‌گویی در مورد لزوم اثبات مفهوم ارزش، صرفاً بر جهل کامل مبتنی است، چه از نظر موضوع و چه از روش علمی که مربوط به آن است. هر کودکی می‌داند که هر ملتی، نمی‌خواهم بگویم برای یک سال، بلکه برای چند هفته، نابود می‌شود، اگر کار را متوقف کند. به همین ترتیب آن می‌داند که انبوه مختلف نیازها که با انبوه مختلف محصولات متناسب است به انبوه کمی و بخصوص کار کلی اجتماعی نیاز دارند. پیداست که از ضرورت توزیع کار اجتماعی به نسبت‌های بخصوص نمی‌توان توسط شکل به خصوص تولید اجتماعی فراروی کرد، بلکه فقط می‌توان شیوهی بروز آن را تغییر داد. قوانین طبیعی به هیچ وجه قابل فراروی نیستند. آنچه می‌تواند در شرایط تاریخی متفاوت تغییر کند، تنها شکل است که این قوانین در آن تثبیت می‌شوند. و شکلی که در آن توزیع متناسب کار در یک شرایط اجتماعی تثبیت می‌شود، و در آن پیوستگی کار اجتماعی خود را به صورت مبادله‌ی خصوصی محصولات کار فردی معتبر می‌کند، دقیقاً ارزش مبادله‌ای این محصولات است.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس اینجا تحت عنوان "کار کلی اجتماعی" از اردوگاه کار سخن می‌گوید. ما اینجا با یک نیروی بالقوه مواجه هستیم که به سلطه‌ی مناسبات از خودبیگانه کشیده شده است. اما مارکس به هیچ وجه تمایزی در اردوگاه کار قائل نمی‌شود. وی اینجا نمی‌گوید، اگر کارگران صنعتی دست از کار بکشند، یک ملت نابود می‌شود. مارکس اینجا همچنین از یک قانون طبیعی غیر قابل تغییر سخن می‌گوید. منظور وی اینجا قانون تبادل مادی جامعه‌ی بشری با

^۱ Marx, Karl (۱۹۷۴): Briefe - Marx an Ludwig Kugelmann, in Hannover (۱۱. Juli ۱۸۸۶), in: MEW Bd. ۳۲, S. ۵۵۲f., Berlin (ost), S. ۵۵۲f.

طبیعت بیرونی است که تحت مناسبات ازخودبیگانه در جامعه‌ی بورژوازی شکل کالا، یعنی ارزش مبادله را به خود گرفته است. پیداست که با فراروی از نظام سرمایه‌داری تولید کالایی، یعنی تولید برای تولید و خرید برای فروش نیز پایان می‌یابد، قانون ارزش به عنوان معیار معادل‌ها ملغا می‌شود، نیروی کار از شکل کالایی آزاد می‌گردد، بردگی کار مزدی خاتمه می‌یابد و مالکیت خصوصی به مالکیت اجتماعی دگرگون می‌گردد. مارکس در کتاب سرمایه از خلع ید بورژوازی به عنوان "نفی نفی دیالکتیکی" سخن می‌گوید. به این معنی که بورژوازی توسط کار اضافی پرداخت نشده، طبقه‌ی کارگر را سلب مالکیت (نفی) کرده، در حالی که انبوه مردم با خودآگاهی و اراده بورژوازی را خلع ید (نفی نفی) می‌کند.^۱

اینجا مارکس نه از "پیشروان پرولتاریا" سخن می‌گوید و نه خلع ید بورژوازی را به کارگران صنعتی نسبت می‌دهد. به این معنی که آگاهی طبقه‌ی کارگر از پراکسیس نبردهای طبقاتی با آگاهی تئوریک از نقد/اقتصاد سیاسی مارکس به وحدت می‌رسد و چنان افکار عمومی را متأثر می‌سازد که انبوه مردم در خلع ید بورژوازی شرکت می‌کنند. به این ترتیب، شرایط فراروی از قلمرو ضرورت به سوی قلمرو آزادی نیز مهیا می‌گردد. مارکس اما اینجا هم‌چنین تأکید می‌کند که قلمرو آزادی هم چون گذشته قلمرو ضرورت باقی می‌ماند. به این معنی که در قلمرو آزادی هم‌چون گذشته قوانین طبیعی معتبر و غیرقابل تغییر هستند و لذا انسان‌ها باید کار کنند، تا تبادل مادی جامعه با طبیعت بیرونی برقرار گردد. اما اینجا روند کار و تولید اجتماعی با سزوارترین روش برای شکوفایی انسان و طبیعت به انجام می‌رسند.

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I ..., ebd., S. ۷۹۱f.

در همین مضمون باید انگیزه‌ی فعالیت تئوریک مارکس را فهمید. به این معنی که وی توسط نقد اقتصاد سیاسی آگاهی تئوریک نبردهای طبقاتی را پدید آورد. اینجا مارکس قاطعانه جانب طبقه‌ی کارگر را می‌گیرد و توسط نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده، یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا را از ماهیت متضاد و ازخودبیگانه‌ی نظام سرمایه‌داری متکامل می‌کند که اگر با پراکسیس نبردهای طبقاتی به وحدت برسد، منجر به تکامل سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی می‌شود. به این معنی که طبقه‌ی کارگر از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در می‌آید، یک قدرت هم‌سنگ را در برابر بورژوازی پدید می‌آورد و با اراده و آگاهی، یعنی سوژکتیو به سوی تشکیل یک نظم نوین عزیمت می‌کند. اما قدرت مربوط به توازن قوای اجتماعی می‌شود و قدرت یکی نشانه‌ی ضعف طرف مقابل است. به این معنی که شکست و پیروزی مضمون نبردهای طبقاتی و تنها از نتایج نبردهای طبقاتی است که تاریخ فرهنگی به وجود می‌آید.

از منظر تئوری انتقادی و انقلابی مارکس حرکت تاریخ فاقد نفس، ذات و معنی است، زیرا طبقه‌ی حاکم فرهنگ مخصوص خود را ترویج و بر جامعه مسلط می‌کند. بنابراین مارکس بر خلاف هگل یک دیدگاه دترمینیستی و مثبت‌گرا نسبت به روند تاریخ ندارد، زیرا وی روند تاریخ را مشروط به نتایج نبردهای طبقاتی می‌کند. بنابراین مارکس البته از "منطق تضاد" از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل برای تکامل مفهوم "سرمایه" سود می‌برد، اما از ابتدا تا پایان عمر خود به هیچ وجه "منطق تاریخ" وی را نمی‌پذیرد، زیرا تاریخ را یک سوژه‌ی دروغ و محصولات تفکر دیالکتیکی هگل را سوداگری و مردود می‌شمارد.

نتیجه:

نقد اقتصاد سیاسی مارکس مربوط به یک تشریح تاریخی از حرکت سرمایه نمی‌شود، زیرا وی اینجا تنها نقد منطق درون‌ذاتی سرمایه، یعنی ارزش‌افزایی ارزش را مد نظر دارد که البته در متن تاریخ فرهنگی جهان مدرن پدید آمده، در حالی که تحت تأثیر دانش اقتصاد ملی توسط اسمیت و ریکاردو و در پیروی از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل دچار جابجایی سوژه با ابژه و منجر به از خودبیگانگی مناسبات اجتماعی و ممانعت از خردمندی و خودآگاهی سوژه‌ی واقعی، یعنی طبقه‌ی کارگر شده است.

موضوع تحقیقات مارکس از بدو فعالیت تئوریک وی مربوط به خودآگاهی سوژه جهت فراروی از مناسبات ازخودبیگانه می‌شود که البته در کتاب سرمایه به اوج شکوفایی خود می‌رسد. به این معنی که طبقه‌ی کارگر، یعنی همان "کارگر کلی" در افت و خیز پراکسیس نبردهای طبقاتی و تحت تأثیر نقد اقتصاد سیاسی مارکس به خودآگاهی می‌رسد و با اراده، یعنی سوبژکتیو از مناسبات ازخودبیگانه‌ی جامعه بورژوازی، یعنی از اشکال متنوع بت‌انگاری کالا، پول و سرمایه فراروی کرده و به جابجایی سوژه با ابژه خاتمه می‌دهد.

با وجودی که مارکس توسط نقد اقتصاد سیاسی آگاهی تئوریک نبردهای طبقاتی را پدید آورد، اما جریان‌های موسوم به مارکسیست، هم در شکل سوسیال رفرمیست و هم در شکل سوسیال داروینیست آن، اصولاً انتقادی به قانون ارزش، تولید کالایی، حق مالکیت و بردگی مزدی ندارند و بنابراین گرفتار جابجایی سوژه با ابژه و اشکال متنوع بت‌انگاری کالا، پول و سرمایه هستند و از این جهت، سوسیالیسم آن‌ها هم شکل دیگری از نظام سرمایه‌داری و یا همان سرمایه‌داری دولتی نیست

و نابوده شده از "اردوگاه سوسیالیسم" و لذا قلبی است. مارکس به کرات از مفاهیم "ازخودبیگانگی خودکرده" و "تفرقه‌ی خودکرده‌ی پرولتاریا" سخن می‌گوید که در مضمون کانتی آن به معنی تنبلی، بزدلی و بیسوادی همین مارکسیست‌ها است.

منابع:

Hegel, G. W. F. (۱۹۸۶): Hegel – Werke, in ۲۰ Bände, Frankfurt am Main

Heinrich, Michael (۲۰۰۶): Die Wissenschaft vom Wert, Münster

Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Brief an den Vater (۱۰. Nov. ۱۸۳۷), in: MEW, EB I, S. ۳۶., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, EB I S. ۲۵۷ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte (۱۸۴۴), in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵۶., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۳): Briefe – Marx an Engels in Manchester, in: MEW, Bd. ۲۹, S. ۲۵۹۶., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۸۳): Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۴۲, S. ۱۵۶., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۴): Theorien über den Mehrwert, Erster Teil, in: MEW, Bd. ۲۶, ۱, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۵): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. II, in: MEW, Bd., ۲۴, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der Politischen Ökonomie, in: MEW. Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۳): Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie – Rohentwurf, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۴): Briefe - Marx an Ludwig Kugelmann, in Hannover (۱۱. Juli ۱۸۸۶), in: MEW Bd. ۳۲, S. ۵۵۲f., Berlin (ost)

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دولت و جامعه‌ی بورژوایی - تفاوت نقش حق مالکیت و کار مزدی در اندیشه‌ی سیاسی هگل و مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۲۳۷ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دیالکتیک گوهر با سوژه - تحزب لنینیستی یا خودآگاهی پرولتاریا؟، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۴۹ ادامه، برلین

نهضت ترجمه در ایران - وحدت وجود یا سوژه‌زدایی از دیالکتیک؟^۱

یکی از برجسته‌ترین اسلام‌شناسان معاصر یوزف فان اس است. وی در بررسی تاریخ فرهنگی اسلام به بررسی نهضت ترجمه در دوران خلافت عباسیان می‌پردازد. در این دوران یک دارالترجمه به ریاست ابن‌نذیم تأسیس شد که اکثر قابل ملاحظه‌ی آثار فلسفی از یونانیان باستان را به عربی ترجمه کرد. اما در مسیر زمان بسیاری از این آثار از بین رفتند و یونانیان آن‌ها را این بار از زبان عربی به یونانی ترجمه کردند. منتها با این تفاوت که یونانیان فلسفه‌ی نیاکان خود را فهمیدند، در حالی که مسلمانان از درک محتوای آن ناتوان بودند.^۲ دلیل این تناقض را باید در تفاوت دستگاه تفکر و آگاهی تئوریک یونانیان باستانی از مسلمانان جستجو کرد.

به این عبارت که مقوله‌ی تئوری در مضمون یونانی آن به معنی مشاهده‌ی خردمندانه است. ما اینجا با روش شناخت‌شناسی نگرستن و آموختن تجربی برای استفاده در پراکسیس مواجه هستیم.^۳ برای اولین

^۱ من مضمون این مقاله را در یک سمینار با عنوان "نهضت ترجمه در ایران" در تاریخ ۱۶ مارچ ۲۰۲۵ در اتاق کلاب‌هاوس "پراکسیس انقلاب اجتماعی" ارائه کردم!

^۲ Vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Theologie und Gesellschaft im ۲. und ۳. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. III, Berlin/New York, S. ۲۰۹f., ۲۱۷f., und ebd., Bd. IV ..., S. ۶۶۷f.

^۳ Vgl. Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – eine biographisch-systematische Studie über den frühen Marx, in: Forschung Band ۳۹, Campus Verlag, Frankfurt/New York, S ۳۱f.

بار این سقراط بود که تئوری تمایز ماوراءطبیعت (کاسموس) از طبیعت (اُیکومن) را ارائه کرد و انسان را سوژه‌ی شناخت نفس خویش خواند. از این پس رابطه‌ی امر قدسی از غیرقدسی متمایز و راه برای استفاده از دانش تجربی گشوده شد. البته دانش یونانیان باستانی این اصول را پذیرفته بود که هر معلول یک علت دارد و هستی از نیستی اصولاً پدید نمی‌آید. افزون بر این‌ها، تفاوت میان گوهر (ماهیت) و صورت (شکل) بود که شناخت فلسفی را عمیق‌تر می‌کرد که ما مضمون آن‌را در فلسفه‌ی الهی ارسطو می‌یابیم. به این معنی که موجودیت جهان مادی (هستی) به یک ماده‌ی ازلی (هیولی) از ترکیب آب، خاک، هوا و آتش نسبت داده می‌شود، در حالی که بدون یک علت ازلی (واجب‌الوجود) که آن‌را از قوه به فعل در می‌آورد، غیر ممکن است. از آن‌جا که تبدیل قوه به فعل به معنی حرکت است و هر حرکتی آغاز و پایانی دارد، در نتیجه زمان و مکان نیز مانند هیولی (ماده) ابزار آفرینش و قدیمی‌تر از امر آفرینش محسوب می‌شوند. محرک واجب‌الوجود جهت آفرینش جهان واقعی، شوق و عشق است که فلک اول را به حرکت در می‌آورد. از این پس، افلاک دیگر عالم نیز به حرکت در می‌آیند و خورشید و ماه و روز و شب را نیز پدید می‌آورند و سرانجام گیاهان، موجودات زمینی، انسان و خردمندی به عنوان ابزار شناخت نیز پدید می‌آیند. تا اینجا آفرینش جهان واقعی ظاهراً پایان می‌یابد و لذا واجب‌الوجود متوقف‌الفعل می‌شود، وحی نازل، پیامبری مبعوث و جهنم و بهشت برپا نمی‌کند. ازاین منظر انسان‌ها به حال خود گذاشته می‌شوند که توسط خردمندی راه و روش زندگی خود را بیابند و عواقب رفتار و کردار خود را در همین جهان واقعی متحمل شوند. ما این‌جا با استقلال سوژه، یعنی با عنصر آزاد و آگاه مواجه هستیم که با اراده و خردمندی جهان واقعی را مدیریت می‌کند و آن‌را به آن شکلی در می‌آورد که متناسب با نیازهایش است.

اما ما از مبدأ ظهور ادیان ابراهیمی و تا هم اکنون در دین اسلام شاهد تکامل چنین دستگاه تفکری نبوده‌ایم. به این معنی که نه انگیزه‌ی الله از آفرینش جهان واقعی روشن است و نه آن به ابزار آفرینش دسترسی دارد. الله در قرآن رب العالمین نیز نامیده می‌شود که هستی را از نیستی و توسط فرمان آفرینش در مدت ۶ روز و سپس آدم را از خاک و هوا را از دنده‌ی چپ وی می‌آفریند و سپس آن‌ها را به دلیل تناول یک سیب به عنوان "میوه‌ی ممنوعه‌ی هستی و خرد" از بهشت بیرون می‌راند. از آن‌جا که انسان‌ها بنا بر ادیان ابراهیمی ذاتاً گناهکار و فاقد خردمندی هستند، در نتیجه الله برای آن‌ها وحی نازل و پیامبر مبعوث می‌کند، حکمت نبوی پدید می‌آورد، رسول و فرمانروا منتصب می‌کند، در حالی که رسالت محمد در قرآن ختم نبوت نامیده می‌شود. هم‌زمان الله جهنم و بهشت را برپا می‌کند که کفار و مشرکان را به بند مجازات اخروی بکشد. بنابراین الله هیچ‌گاه متوقف‌الفعل نمی‌گردد، برگی از درخت بدون اراده‌ی الله نمی‌افتد و آن در امت مسلمانان صاحب حق است که در شریعت اسلام و تحت عنوان "حد"، قتل مفسد، مرتد، محارب، منافق، مشرک و کافر را موجه می‌کند. ما این‌جا با مقوله‌ی "وحدت وجود"، یعنی با تجزیه‌ناپذیری ماوراءطبیعت از طبیعت مواجه هستیم که از استقلال سوژه، یعنی از آزادی، اراده و خردمندی مسلمانان جهت آفرینش جهان واقعی ممانعت و سرنوشت آن‌ها را منسوب به اراده‌ی الله می‌کند. پیداست کسی که تحت نفوذ این دستگاه فکری به تحصیل فلسفه‌ی یونانیان باستانی بپردازد، چیز دیگری دستگیرش می‌شود که ما مضمون آن را در کتاب هانری کوربن با عنوان *تاریخ فلسفه اسلام* به شرح زیر می‌یابیم:

«معنا و تداوم تأمل فلسفی در اسلام در صورتی به درستی فهمیده خواهد شد که نخواهیم به هر قیمتی در آن، امری معادل آن چیزی بیابیم که در

مغرب‌زمین از سده‌ها پیش به معنای دقیق کلمه "فلسفه" خوانده می‌شود. حتی اصطلاحات "فلسفه" و "فیلسوف" که از واژه‌های یونانی به عربی انتقال یافته و به فیلسوفان مشائی (ارسطویی) و اشراقی نخستین سده‌های اسلام اطلاق می‌شود، به طور دقیق، با مفاهیم غربی "فلسفه" و "فیلسوف" معادل نیست. در مغرب‌زمین، تمایز اساسی میان "فلسفه" و "الهیات" به دورهٔ مدرسی سده‌های میانه باز می‌گردد. این تمایز، مبتنی بر "عرفی شدنی" بود که در اسلام تصویری از آن وجود ندارد (...). اصطلاح حکمت، معادل واژهٔ یونانی sophia است؛ اصطلاح حکمت الهیه از نظر لغوی با واژهٔ یونانی theosophia برابر است (...). که از الهیات بحث می‌کند.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تولید فلسفه با دستگاه تفکر اسلامی اصولاً غیر ممکن است، زیرا اعتقاد به "وحدت وجود" از تمایز ماوراءطبیعت از طبیعت و استقلال، آزادی، اراده و خردمندی سوژه ممانعت می‌کند. بنابراین آن چیزی که در تاریخ اسلام پدید آمده، همین تئوسوفی، یعنی حکمت الهی است که به جای فلسفه در تاریخ فرهنگی ایرانیان جا زده شده است. از این منظر به درستی روشن می‌شود که آن کسانی که در تاریخ تفکر ایرانیان شهرتی به عنوان فیلسوف یافته‌اند، در واقعیت متکلمان اسلامی، یعنی یک ردیف کاریکاتورهای مسخره از فلاسفه هستند. ما این مغلطه را از مشهورترین متکلم اسلام از عصر نهضت ترجمه در دوران خلافت عباسیان، یعنی از ابوالهذیل (زرگون) گرفته، تا همین روشنفکران به اصطلاح دینی معاصر مانند عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری می‌شناسیم.^۲

^۱ کوربن، هانری (۱۳۷۷): تاریخ فلسفهٔ اسلامی، ترجمهٔ جواد طباطبائی، تهران، صفحه‌ی ۴

^۲ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): بحران فقه سنتی و محدودیت‌های فقه پویا برای تحقق حقوق بشر در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد اول، صفحه‌ی ۳۹ ادامه، برلین و فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): نقادی بر روش و

در همین نقل قول، هانری کوربن از سده‌های میانه و "عرفی شدن" که اسلام تصویری از آن ندارد، نیز سخن می‌گوید. وی اینجا مسیر تاریخ فرهنگی رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم از کشورهای مدرن غربی را مد نظر دارد و در همین متن جامعه‌ی مدرن است که انسان از ماوراء طبیعت معطوف به طبیعت و دنیوی، یعنی معطوف به جهان واقعی و به عنوان سوژه جهت تفکر فلسفی آزاد و در نهایت فلسفه از دین مجزا می‌شود که ما مضمون آن‌را در رساله‌ی دکترای مارکس به شرح زیر می‌یابیم:

«برای فلسفه این بدون تردید یک نوع فحاشی است، وقتی انسان فلسفه را که / اعتبار مستقلش باید همه جا به رسمیت شناخته شود، مجبور می‌سازد که در هر فرصتی از خود به خاطر عواقبش دفاع کند و خود را در پیش هر هنر و علمی که از آن متأثر شده‌اند، موجه سازد. در اینجا / انسان پادشاهی را به خاطر می‌آورد که متهم به خیانت علیه رعایای خویش می‌شود. (...) اقرار پرومته‌یوس - "در یک واژه، من از تمامی خداها و هر خدایی متنفرم" - حکمت فلسفه در برابر تمامی خدایان آسمانی و زمینی است که خودآگاهی انسان را به عنوان عالی‌ترین خدایگان نمی‌پذیرند، در جوار آن (خودآگاهی انسان، فف) هیچ چیز دیگری نباید قرار بگیرد.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس از بدو فعالیت تئوریک خود معطوف به تکامل سوژه‌ی خودآگاه شد و لذا فلسفه را از دین قاطعانه مجزا کرد. با وجودی که تفکر فلسفی محرک تکامل هنر و

نقش تفکر دینی در تاریخ فرهنگی ایرانیان - از ابوالهذیل تا سهروردی، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۲۰۵ ادامه، برلین

^۱ Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenz der demokratrischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۲۵۷ff., Berlin (ost), S. ۲۶۲

دانش مدرن شده و نفوذ اجتماعی دین را به عقب رانده بود، اما مارکس فلسفه را هنوز آکنده به متافیزیک می‌شمرد. نقد مارکس این‌جا محدود به فلسفه‌های استعلائی کانت، فیشته، شلینگ نمی‌شود، بلکه آکوموداتیسیون از فلسفه‌ی درون‌ذاتی هگل را نیز در بر می‌گیرد. مقوله‌ی "آکوموداتیسیون" اینجا به معنی هماهنگی ایده‌آلیستی فلسفه با دین است. به این معنی که هگل توسط حرکت دیالکتیکی از تفکر مقوله‌ی "روح جهان" را متکامل و آن‌را در تظاهر آفریننده‌ی جهان واقعی به عنوان دمیرورژ جایگزین روح‌القدس مسیحی کرد و در واقع یک خدای زمینی آفرید. انگاری که دیگر این روح مطلق الهی نیست که جهان واقعی را می‌آفریند و هدایت می‌کند، بلکه این روح مطلق هگل است که توسط روش دیالکتیکی تفکر مفاهیم خردمندانه را متکامل کرده و تحت نفوذ قدرت مفهوم واقعیت جدیدی را پدید می‌آورد و جامعه‌ی بورژوایی را به سوی آشتی، خردمندی و یک آینده‌ی ایده‌آل هدایت می‌کند. ماحصل فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل آپریوریسم است. به این معنی که وی برای ادعای فلسفی خود شواهد تجربی در اختیار ندارد.

از آن پس که مارکس به جابجایی سوژه با ابژه در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل پی برد، منشأ "ایده‌ی مطلق" را در واقعیت تجربی یافت. در حالی که هگل انسان را به عنوان "موجود متفکر" در نظر داشت، مارکس حرکت جامعه‌ی بورژوایی را بر اساس سوژه‌ی واقعی آن استوار ساخت. ما اینجا با مضمون ماتریالیستی، تاریخی و دیالکتیکی از انسان‌شناسی مارکس آشنا می‌شویم که انسان را به صورت "موجود فعال" در نظر دارد. از این منظر جهان واقعی دیگر نه آفریده‌ی کار فکری، انفرادی و "روح جهان" در مضمون هگلی آن، بلکه آفریده‌ی آن نوع از تقسیم کار اجتماعی است که البته توسط تفکر، یعنی سوژکتیو هدایت می‌شود. به این معنی که انسان توسط کار شکل‌دهنده و در تبادل مادی با طبیعت

مایحتاج زندگی خود را تولید و در مسیر این روند، نه تنها طبیعت بیرونی، بلکه طبیعت درونی خود را نیز دگرگون می‌کند. ما این‌جا با کلیت تولید مواجه هستیم که توسط قوای ماهوی انسانی، یعنی سوژکتیو هدایت می‌شود. محصول این تبادل مادی یک انسان دیگر، یک طبیعت دیگر، یک نوع از کار دیگر، یک جهان دیگر و یک واقعیت دیگر است که مارکس جهت تشریح آن از صفت "موضوعیت‌یافته"^۱ استفاده می‌کند. ما اینجا با انسان به عنوان سوژه‌ی درون‌ذاتی از مناسبات اجتماعی مواجه هستیم که توسط "کار موضوعیت‌یافته"^۲، یعنی سوژکتیو جهان واقعی را می‌آفریند.

برای نمونه می‌توان یک کارگر خیاط در روند تولید یک دست‌کت و شلوار را در نظر گرفت. وی قبل از این‌که به دوخت و دوز دست‌بزند، خلاقیت خود را در پیروی از اسلوب زیبایی‌شناسی و مد روز در الگوی کت و شلوار ترسیم و ماتریال آن‌را مانند پارچه، آستر، نخ و دگمه تهیه می‌کند و سپس تردستی، تجربه و ابتکار عمل خود را در استفاده از چرخ خیاطی به کار می‌گیرد و کت و شلوار را می‌دوزد. اینجا چرخ خیاطی ابزار کار و محصول تکامل فن‌آوری، تقسیم‌کار اجتماعی و یک تاریخ فرهنگی است. سرانجام این کارگر محصول کار خود را تبدیل به موضوع جامعه می‌کند و تحت تأثیر محصول کار خود در جامعه موضوعیت می‌یابد. به این معنی که یک کارگر با تولید کت و شلوار در جامعه خیاط محسوب می‌شود. پیداست که ماتریال کت و شلوار هم‌چون گذشته مادی است، اما آن فقط ماده‌ای است که خیاط آن‌را توانمندتر کرده و در واقع تغییر شکل داده است. ما این‌جا با اصول تکامل تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس، یعنی با "حسیت" نیروی کار، "موضوعیت" محصول

^۱ Gegenständlich

^۲ Gegenständliche Arbeit

کار و "کلیت" تولید مواجه هستیم. اینجا انسان به عنوان سوژه‌ی درون ذاتی در حرکت ماتریالیستی دخل و تصرف کرده و توسط کار شکل‌دهند واقعیت دیگری را آفریده و روند تاریخ اجتماعی را این چنین پدید آورده است. ما اینجا با یک حرکت دیالکتیکی مواجه هستیم و دیالکتیک در مضمون مارکسی و هم‌چنین هگلی آن به معنی نفی سوژکتیو است. بنابراین مارکس در کتاب سرمایه به شرح زیر تأکید می‌کند:

«ارزش‌های مصرف مانند دامن، پارچه و غیره، به طور خلاصه، پیکره‌های کالایی، ترکیبی از دو المان: ماده‌ی طبیعی و کار هستند. اگر مجموع کل کارهای مفید مختلف که در دامن، پارچه و غیره قرار دارند، بیرون بکشیم، آنچه همواره باقی می‌ماند، یک مواد مادی است که به طور طبیعی و بدون دخالت انسان وجود دارد.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، اگر ما تمامی قوای ماهوی انسانی (یعنی حسیت نیروی کار) را از کت و شلوار مذکور (موضوعیت محصول کار) بستانیم، دیگر اثری از کلیت تولید باقی نمی‌ماند. اینجا تنها چیزی که باقی مانده، فقط مواد مادی، یعنی پشم بر پیکر گوسفند است. اما این گوسفند باید حتماً وحشی باشد، زیرا اگر آن اهلی باشد، دام‌دار برایش طویله ساخته و تغذیه، تولید مثل و بهداشت آن را مدیریت کرده و لذا پشم آن نیز محصول کار شکل‌دهنده‌ی انسانی است.

از این منظر، انتقاد مارکس به ازخودبیگانگی در روش مدرن تولید سرمایه‌داری نیز به خوبی روشن می‌شود. به این عبارت که سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته روند تولید کت و شلوار را در جزئی‌ترین لحظات تقسیم و کارگر ماهر را تبدیل به کارگر ساده می‌کند. به

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۵۷

این معنی که کارگر خیاط از قوای ماهوی انسانی خود بی بهره، سلب خلاقیت و تبدیل به راسته‌دوز آستین چپ یک کت می‌شود. بنابراین زمانی که مارکس در نقد روش مدرن تولید سرمایه‌داری بر "موضوعیت یابی به صورت سلب موضوعیت، ازخودبیگانگی و بروز نازل"^۱ تأکید می‌کند، به این معنی است که البته کارگر تحت مدیریت سرمایه هم‌چون گذشته کت و شلوار را تولید می‌کند، در حالی مهارت خود را از دست داده، از قوای ماهوی خود بی بهره، به سلطه‌ی ماشین‌آلات در آمده و توسط سرمایه‌دار تحمیق و تحقیر شده است. ما این‌جا با کار ازخودبیگانه مواجه هستیم که طبقه‌ی کارگر را منفعل می‌سازد، در حالی که سرمایه‌دار با آگاهی و اراده و به عنوان "سوژه‌ی فعال" محصولات کار بیگانه را به شکل مالکیت خصوصی خود در می‌آورد.^۲ از این منظر سیمای زشت جهان وارونه‌ی بورژوازی و توجیه لیبرالیستی آن نیز به درستی عریان می‌شود. پیداست که اگر طبقه‌ی کارگر به عنوان سوژه‌ی واقعی به خودآگاهی برسد، یک انسان دیگر، یک طبیعت دیگر، یک نوع از کار دیگر، یک جهان دیگر و یک واقعیت دیگر را می‌آفریند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود را بر اساس سوژه‌های درون‌ذاتی متکامل کرد، در حالی که انگلس در آثار متأخر خود دست به سوژه‌زدایی از دیالکتیک و تخطئه‌ی تئوری انتقادی و انقلابی وی زد. به این عبارت که وی حرکت "ماده‌ی مطلق" را جایگزین حرکت "ایده‌ی مطلق" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل کرد و به یک حرکت جهانشمول داروینستی دست یافت که آن‌را

^۱ Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entfremdung, als Entäußerung! vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte (۱۸۴۴), in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۱۰f., ۵۱۳f.

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte (۱۸۴۴), in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۱۰f., ۵۱۹

به هستی‌شناسی نیز بسط داد و مدعی کشف "فلسفه‌ی طبیعت" شد،^۱ در حالی که از سوی دیگر، به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ یک عقب‌گرد ارتجاعی داشت. عقب‌گرد ارتجاعی به این دلیل که فویرباخ فلسفه‌ی ماتریالیستی خود را بر اساس عینیت، شیئیت و مادیت واقعه متکامل کرد که شناخت را معطوف به شکل ابژه می‌کند، از واقعه یک عکس فوری می‌گیرد و از آن‌جا که تاریخ فرهنگی آن‌را لحاظ نمی‌کند، در نتیجه ماتریالیسم را به صورت مکانیکی و دشمنانه در برابر ایده-آلیسم مستقر می‌سازد. ما مضمون مغلطه‌ی انگلس را در تمایز "دیالکتیک ابژکتیو" از "دیالکتیک سوژکتیو" در اثر متأخر وی با عنوان "دیالکتیک طبیعت به شرح زیر می‌یابیم:

«دیالکتیک به اصطلاح ابژکتیو در تمامی طبیعت حکمفرمایی می‌کند، و دیالکتیک به اصطلاح سوژکتیو، [یعنی] تفکر دیالکتیکی تنها بازتاب حرکت تضادهایی که خود را همه جا در طبیعت معتبر می‌کنند، است. [تضادهایی] که در حین ادامه‌ی نزاع‌هایشان و سرانجام صعودشان در یکدیگر به بیانی در اشکال والاتر همواره شرط زیست طبیعت می‌شوند.»^۲

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، "دیالکتیک ابژکتیو" یک قانون به اصطلاح جهانشمول از حرکت ماده است که شکل یک قوای ماوراءطبیعی را به خود می‌گیرد، زیرا بدون حضور و فعالیت سوژکتیو انسان معتبر است. به این معنی که حرکت ماتریالیستی و نفی دیالکتیکی در فقدان سوژه‌ی درون‌ذاتی، یعنی مستقل از آگاهی و اراده‌ی انسان به وقوع می‌پیوندد. این نوع از "دیالکتیک" نه در پیروی از هگل حاوی یک روحیه‌ی خلاق جهت تکامل مفهوم ایده‌آلیستی است و نه در پیروی از

^۱ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Dühring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff. Berlin (ost), S. ۱۱, ۴۲

^۲ Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff, Berlin (ost), S.

مارکس گزارشی از کار شکل‌دهنده، حسیت و خلاقیت یک سوژه‌ی درون‌ذاتی می‌دهد که "جهان موضوعیت‌یافته" را سوژکتیو پدید می‌آورد. با تمامی این نقائص، اما انگلس به شرح زیر مدعی است که این حرکت ظاهراً ماتریالیستی به صورت منطقی، هدفمند و داروینیستی سپری می‌شود:

«ما اطمینان داریم که ماده در تمامی دگرگونی‌های خویش در نهایت همان می‌ماند، که هیچ یک از صفات آن کم و کاست نمی‌شود و از این رو هم‌چنین با همین ضرورت آهنین که با آن بر روی زمین بالاترین شکوفه‌ی خویش، [یعنی] روح متفکر را به وجود آورده، دوباره منهدم می‌سازد و آن را در جای دیگری و در زمان دیگری دوباره به اجبار به وجود می‌آورد.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا بر خلاف تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس، دیگر نه با حرکت سوژکتیو، بلکه با پیشگویی‌های متافیزیکی، تصورات خام دینی، آپریوریستی و سوداگر مواجه هستیم که با استناد به یک حرکت ماوراءطبیعی از ماده‌ی مطلق توجیه می‌شود که البته فاقد شواهد تجربی نیز است. انگاری که انگلس توسط سوژه‌زدایی از دیالکتیک به یک قانون جهانشمول دست یافته که انسان را جهت دخل و تصرف در زندگی واقعی خویش سلب آزادی، اراده و استقلال کرده است.

اما به همین اندازه تعریف انگلس از "دیالکتیک سوژکتیو" نیز شگفت‌انگیز است، زیرا آن صرفاً یک بازتاب ساده، یعنی مشاهده‌ی صرف یک حرکت مستقل ماتریالیستی است که ظاهراً تحت تأثیر "دیالکتیک ابژکتیو" هدایت می‌شود. ما این‌جا با همان عواقب شناخت‌شناسی

^۱ Ebd., S. ۳۲۷

ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ مواجه هستیم که توسط عینیت، شیئیت و مادیت متکامل شده و سوژه‌ی شناسا را مبهورت شکل ابژه کرده، از آن تنها یک عکس فوری گرفته و لذا آن‌را از درک ماهیت حسی و موضوعیت‌یافته‌ی ابژه‌ی تحقیق، یعنی کلیت تاریخ فرهنگی آن ناتوان کرده است.

ما تا اینجا با دو شعبه از روند دترمینیستی تاریخ در آثار متأخر انگلس آشنا شدیم. اولی "دیالکتیک ابژکتیو" و به اصطلاح منطق فراحسی حرکت جهانشمول ماتریالیسم دیالکتیکی و ماوراءطبیعی است و دومی "دیالکتیک سوژکتیو" و به اصطلاح منطق عینی و دترمینیستی فرماسیون‌های اجتماعی و لذا طبیعی است که تحت عنوان تئوری مراحل پشت سر هم ردیف می‌شوند: جوامع اولیه، برده‌داری، فئودالیسم، کاپیتالیسم، سوسیالیسم و کمونیسم. لیکن ما اینجا با "وحدت وجود"، یعنی با وحدت ماوراءطبیعت با طبیعت در شکل ظاهراً ماتریالیستی آن مواجه هستیم. به این معنی که انگلس به دوران پیش‌ارفرماسیون بازمی‌گردد و تدارک یک خدای زمینی را می‌بیند، زیرا وی با سوژه‌زدایی از دیالکتیک، خودآگاهی انسان جهت دگرگونی اوضاع موجود را انکار می‌کند. از این منظر، جهان واقعی تبدیل به یک جهان صرف مادی و کار مولد محدود به تولیدات اشیا مادی می‌شود. لیکن ما در آثار مارکس نه تمایز "دیالکتیک ابژکتیو" از "دیالکتیک سوژکتیو" را می‌یابیم و نه وی بازتاب عینی تضادهای داروینیستی و انتقال آن‌ها به جامعه‌ی انسانی را می‌پذیرد، زیرا وی این روش و مضمون آن‌را فلسفه‌پردازی از طبیعت، تکامل مجرد ماتریالیسم در برابر ایده‌آلیسم، تجزیه‌ی سوژه از ابژه، یعنی تولید اشکال دینی، فلسفی و ایدئولوژیک جهت توجیه جهان وارونه و عامل تحمیق و انفعال سوژه‌ی واقعی می‌شمارد. به همین دلیل نیز بازتاب تئوریک نزد مارکس به صورت انتقادی و جانبدار صورت می‌-

گیرد. این‌جا تفکر نقاد با هدف دخل و تصرف در حرکت واقعی و در حین بازتاب تئوریک فعال می‌شود، تا یک تئوری عمل‌گرا و انتقادی را جهت خودآگاهی پرولتاریا و تحکیم پراکسیس انقلاب اجتماعی متکامل کند. برنامه‌ی تئوریک وی تکامل سوژه‌ی انقلابی است که از وحدت آگاهی تجربی پرولتاریا با نقد/اقتصاد سیاسی وی پدید می‌آید. بنابراین سوسیالیسم از منظر مارکس تنها یک امکان و مشروط به خودآگاهی پرولتاریا و سوژکتیو است، در حالی که انگلس سوسیالیسم را یک ضرورت تاریخی و محصول یک حرکت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر ماتریالیستی می‌شمارد که ظاهراً مستقل از پراکسیس است.

با استناد به آثار مارکسیست‌های روسی مانند: پلخائف، لنین و بوخارین به درستی روشن می‌شود که آگاهی تئوریک آن‌ها تنها با استناد به آثار متأخر انگلس نوشته شده‌اند،^۱ در حالی که تقی ارانی مضمون مارکسیسم روسی را در متن تاریخ فرهنگی ایرانیان، یعنی "وحدت وجود" تبیین می‌کند.^۲ بنابراین اتفاقی نیست، زمانی که دبیر کل حزب توده، نورالدین کیانوری تأکید می‌کند که "اساساً تناقضی بین سوسیالیسم علمی و آموزه های اجتماعی اسلام وجود ندارد."^۳ وی اینجا آن اصول ایدئولوژیک را در نظر می‌گیرد که تقی ارانی با استناد به ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم برای کمونیست‌های ایرانی ساخته و پرداخته است. بنابراین حزب توده همین "وحدت وجود" را در یک شکل ظاهراً ماتریالیستی تبلیغ می‌کرد که

^۱ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۲۶): نقش گئورگی پلخائف در تأسیس مارکسیسم روسی، در آرمان و اندیشه، جلد هفدهم، صفحه‌ی ۶۱ ادامه، برلین، و فریدونی، فرشید (۲۰۲۶): منطق و تاریخ از منظر لنین، در آرمان و اندیشه، صفحه‌ی ۸۹ ادامه، برلین

^۲ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۲۶): نقش تقی ارانی در تأسیس مارکسیسم ایرانی، در آرمان و اندیشه، جلد هیزدهم، صفحه‌ی ۳۱ ادامه، برلین

^۳ Mardom, Nr. ۱۰۴ (V. Azar ۱۳۵۸): Die Tudeh-Partei stimmt für die Verfassung, in: Zentralorgan der Tudeh-Partei des Iran, S. ۱۶. und ۵, und Mardom, Nr. ۱۰۷ (۱۲. Azar ۱۳۵۸): Millionen von Massen beteiligen sich am Verfassungsreferendum, in: Zentralorgan der Tudeh-Partei des Iran, S. ۱۶.

اسلام‌گرایان نیز به آن اعتقاد داشتند که عاقبت آن به "پیروی از خط امام خمینی" و همکاری سیاسی و اطلاعاتی آن با اسلام‌گرایان جهت انهدام جنبش کمونیستی انجامید.

بنابراین ما اینجا نه با یک خطای تاکتیکی و یا نادانی سیاسی سران حزب توده، بلکه با اصول اعتقادی آن مواجه هستیم که مصداق آن‌را در آثار نظریه‌پرداز شاخص آن، احسان طبری نیز به وضوح می‌یابیم. از جمله باید از اثر وی با عنوان *فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه‌داری در ایران* یاد کرد. وی اینجا در یک مقایسه بین ملاحادی سبزواری که "فیلسوف اشراقی" و میرزای جلوه که معروف به حکیم مشائی (ارسطویی) بوده، تمیز می‌دهد. باوجودی که هر دوی آن‌ها تئوسوف و حکمت الهی را با فلسفه اشتباه گرفته بودند، اما طبری به صراحت نه برای تفکر شبه‌ارسطویی میرزای جلوه، بلکه به شرح زیر برای "وحدت وجود" سبزواری موضع می‌گیرد:

«سبزواری صاحب آثار فلسفی معروفی است (...) وی در این آثار و آثار متعدد دیگر از نظریات جلال‌الدین دوانی، ملاصدرا، لاهیجی، میرداماد، فلاسفه دوران صفوی قریب‌العهد خود استفاده کرده است. تاثیر عمیق سهروردی، ملاصدرا و مولوی در آثار سبزواری بالاترین حد است. با آنکه گاه انتقاداتی به ملاصدرا وارد می‌سازد و در مواردی نظر ابن‌سینا را مرجح میدانند، ولی چنانکه گفتیم و خود نیز تصریح دارد، جهت فکر او عرفانی و اشراقی است یعنی معتقد به وحدت وجود و اتحاد عاقل و معقول و حرکت استکمالی موجودات است و انسان را کاملترین مظهر نور الهی و سراسر جهان را جلوه گاه این نور می‌شمرد. در غزلیات دلچسب سبزواری که وی با تخلص "اسرار" میسروده این اندیشه‌های

عرفانی بروشنی منعکس است. از جمله در این ابیات تجلی خداوند در طبیعت با وضوح بیان شده (است)^۱.

همان گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما نزد نظریه‌پرداز شاخص حزب توده دوباره با همین متن تاریخی و فرهنگی دین اسلام مواجه هستیم که تحت عنوان "وحدت وجود"، ماوراءطبیعت از طبیعت را ناگسستنی می‌شمارد و شناخت سوژه را مشروط به نقش مسلط قوای ماوراءطبیعی و تجلی نور الهی در طبیعت می‌کند. اینجا هیچ تفاوت محتوایی بین تئوسوفی و سوژه‌زدایی انگلس متأخر از دیالکتیک وجود ندارد. فقط کافی است که به جای مقوله‌ی "عاقل"، یعنی سوژه یا عنصر آگاه، فعال و مؤثر، مقوله‌ی "دیالکتیک ابژکتیو" را جایگزین کرد و بعداً به جای مقوله‌ی "معقول"، یعنی ابژه یا عنصر منفعل و متأثر، مقوله‌ی "دیالکتیک سوژکتیو" را قرار داد و سپس براساس "وحدت وجود" به منطق یک حرکت دترمینیستی از روند تاریخ دست یافت. از این منظر دیگر فرقی ندارد که این حرکت ظاهراً مستقل از پراکسیس را دست تقدیر دینی و یا رسالت تاریخی بورژوازی نامید. انگاری که شرط رهایی از مناسبات ازخودبیگانه‌ی نظام سرمایه‌داری و استثمار نیروی کار، نه سوژکتیو، یعنی خودآگاهی طبقه‌ی کارگر، بلکه رشد ابژکتیو نیروهای مولد سرمایه‌ی ملی و توسعه‌ی زیربنای اقتصادی کشور است. انگاری که نقد دین، فلسفه و ایدئولوژی، یعنی نقد عوامل توجیه نظام طبقاتی و انفعال طبقه‌ی کارگر ضروری نیست. به همین منوال نه ضرورتی برای ترویج تئوری انتقادی و انقلابی مارکس وجود دارد، نه روشنگری دینی تأثیرگذار است و نه نبرد رادیکال طبقاتی نتیجه‌ای می‌دهد، تا زمانی که موعود سوسیالیسم (وقت ظهور امام زمان) نرسیده باشد. در نهایت

^۱ طبری، احسان (۱۳۵۴): فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه‌داری در ایران. انتشارات حزب توده ایران.

طبقه‌ی کارگر باید در بهترین وضعیت ممکنه به رفرمیسم تن بدهد و امپریالیسم‌ستیزی پیشه کند، با بورژوازی ملی به وحدت برسد و موانع رشد نیروهای مولد سرمایه‌ی ملی را بر طرف سازد.

بنابراین با سوژه‌زدایی از حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی ما با یک جهان ظاهراً صرف مادی مواجه هستیم، در حالی که اسلام‌گرایان در همین مضمون، اما با اصطلاحات دیگر، یک جهان صرف روحی را تبلیغ می‌کنند. اینجا دیگر فرقی ندارد که ما از "وحدت وجود" و یا از سوژه‌زدایی از دیالکتیک سخن بگوییم، زیرا در هر دو حالت ماوراءطبیعت از طبیعت ناگسستنی و انفعال سوژه‌ی واقعی، یعنی پرولتاریا برنامه‌ریزی شده است. بنابراین اتفاقی نیست که یک سری آخوند و بچه آخوند بدون هیچ‌گونه انتقادی به تفکرات اسلامی خود پیرو ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم شدند و بدون هیچ‌گونه اعتراضی ادعای رهبری جنبش کمونیستی ایران را کردند. ما اینجا با همان اصول متافیزیک مواجه هستیم که جنبش کمونیستی ایران را به انحطاط کشیده است. منتها این حزب توده چنان بنیان مارکسیسم ایرانی را گذاشته است که حتا مخالفان چاپ‌اش هم توده‌ای تمام عیار هستند.

برای نمونه می‌توان با آثار یک مترجم ایرانی به نام حسن مرتضوی رجوع کرد. وی دست به ترجمه‌ی آثار کلیدی مارکس زده است که برای نمونه می‌توان به یکی از آن‌ها با عنوان *دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴* استناد کرد. وی در پیشگفتار این اثر، خود را منتقد "مارکسیسم رسمی روسی"، یعنی منتقد توده‌ایسم معرفی می‌کند،^۱ در حالی که ما در همین جا تمامی مغالطه‌های فلسفی که انگلس متأخر مرتکب شده و توسط آثار پلخانف، لنین و بوخارین به ایدئولوژی

^۱ مقایسه، مرتضوی، حسن (۱۳۸۱): یادداشت مترجم، در *دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴*، کارل

مارکس: ترجمه حسن مرتضوی، صفحه‌ی ۷ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۸

مارکسیسم لنینیسم تکامل یافته و سپس توسط نظریه‌پردازان حزب توده مانند: تقی ارانی، امیر نیک‌آیین و احسان طبری در متن "وحدت وجود" تبیین شده‌اند، را به وضوح می‌یابیم.^۱ به این عبارت که مارکس اثر خود را بر اساس حسیت، موضوعیت و کلیت مدون کرده، در حالی که مرتضوی آن را در مضمون عینیت، شیئیت و مادیت، یعنی ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ ترجمه کرده که محصول آن هم یک کاریکاتور مسخره از تئوری انتقادی و انقلابی مارکس است. به این صورت که وی کلیت قوای حسی و ماهوی انسان را به شرح زیر به عینیت فرار فکنی می‌کند:

«آدمی ذات تام و تمام خود را به شیوه‌ای تام و تمام یعنی به عنوان یک انسان کامل در اختیار می‌گیرد. هر کدام از روابط انسانی او با جهان یعنی دیدن، شنیدن، بوئیدن، چشیدن، حس کردن، فکر کردن، مشاهده کردن، تجربه کردن، خواستن، عمل کردن، عشق ورزیدن و به طور تمام اندام‌های وجود فردی‌اش، همانند آن اندام‌هایی که از لحاظ شکل و صورت مستقیماً اجتماعی هستند، جهت‌گیری عینی‌شان و یا جهت‌گیری شان نسبت به عین یا ابژه تملک آن عین یا ابژه است: تملک واقعیت آدمی»^۲

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مرتضوی اینجا با استناد به متن نوشته‌ی مارکس به کلیت قوای حسی انسان اشاره می‌کند و تعدادی از آن‌ها را بر می‌شمارد و در متن آلمانی آن که از واژه‌ی kurz استفاده شده است، آن‌را از قلم می‌اندازد. به این معنی که مارکس این‌جا

^۱ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۲۶): ضد انقلاب سرخ در ایران - حزب تراز نوین توده یا افیون جنبش

کمونیستی؟ در آرمان و اندیشه، جلد هیزدهم، صفحه‌ی ۱۹۱ ادامه، برلین

^۲ مارکس، کارل (۱۳۸۱): دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، کارل مارکس: ترجمه‌ی حسن مرتضوی، صفحه‌ی ۴۷ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۱۷۴

تنها یک خلاصه از قوای ماهوی انسان را نام می‌برد که بخشی از آن‌را به اندام فرد و بخشی از آن‌را به جامعه نسبت می‌دهد، در حالی که مرتضوی در همین پارگراف جهت‌گیری و تصاحب واقعیت را نه به کلیت قوای ماهوی و حسی انسان، بلکه به "عینیت" تقلیل می‌دهد که ما نقد آن‌را در تز نهم مارکس از مجموعه تزهایی درباره‌ی فویرباخ به شرح زیر می‌یابیم:

«بالاترین [شناخت] که ماتریالیسم مشاهده‌ای به آن می‌رسد، یعنی آن ماتریالیسم که حسیت را به صورت فعالیت پراتیک درک نمی‌کند، مشاهده‌ی فرد تکی و جامعه‌ی بورژوازی است.»^۱

مارکس اینجا به درستی در نظر می‌گیرد که تقلیل حسیت به عینیت، شناخت را معطوف به شکل ابژه می‌کند و تنها یک عکس فوری از اشیا مادی می‌گیرد. نتیجه‌ی تقلیل این روش شناخت‌شناسی به این عبارت است که محصولات کار مولد به تولیدات صنعتی محدود و نقش کلیت قوای حسی و ماهوی انسان در آفرینش جهان موضوعیت‌یافته انکار و سرانجام با سوژه‌زدایی از دیالکتیک به یک رابطه‌ی مکانیکی میان زیربنا با روبنا موجه می‌شود که برای رسالت تاریخی بورژوازی یک توجیه ایدئولوژیک می‌آفریند. در برابر مارکس با استناد به دیالکتیک زیربنا با روبنا نه توان شناخت‌شناسی انسان را به عینیت تقلیل می‌دهد و نه محصولات کار انسانی را به اشیا مادی خلاصه می‌کند که ما مضمون آن را در ترجمه‌ی درست همین نقل قول بالا به شرح زیر می‌یابیم:

«انسان ماهیت همه جانبه‌ی خود را به صورت همه جانبه، یعنی به صورت یک انسان کامل تصاحب می‌کند. هر یک از روابط / انسانی با جهان، دیدن، شنیدن، بوییدن، چشیدن، احساس کردن، فکر کردن، نگاه

^۱ Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵۶., Berlin (ost), S. ۶

کردن، حس کردن، اراده کردن، عمل کردن، عشق ورزیدن، خلاصه همه ی ساختار فردیت او و همچنین ساختارهایی که بلاواسطه در شکل خود به صورت ساختار اشتراکی هستند (...) در رفتار موضوعیت یافته خود یا در رابطه ی خود با موضوع، تصاحب خویشتن هستند.^۱

مارکس در متن آلمانی این نقل قول با آگاهی از مقوله ی Gegenstand استفاده می کند که نقش کلیت قوای ماهوی و حسی انسانی را در محصولات کار منعکس سازد، در حالی که این مقوله از زبان آلمانی به object در زبان انگلیسی ترجمه و مرتضوی آن را به "شیئی" ترجمه کرده است. پیداست که با استناد به این ترجمه ی ناجور کار مولد محدود به تولیدات مادی می شود، در حالی که بر اساس تئوری ارزش مارکس هر نوع از کار که سرمایه تولید کند، کار مولد محسوب می شود. این جا مارکس بازتاب اجتماعی محصولات کار انسانی را مد نظر دارد که در نظام سرمایه داری بر حسب گوهر ارزش، یعنی "زمان کار اجتماعاً لازم" سنجیده می شود. بنابراین از منظر قانون ارزش اصولاً فرقی ندارد که محصول کار اشیا مادی، خدماتی، ترابری و یا هنری بوده باشد. اینجا نقد اقتصاد سیاسی مارکس مربوط به تولید کالایی موضوعات جامعه، استثمار نیروی کار و ارزش افزایی سرمایه از یک سو و سلب موضوعیت، از خودبیگانگی، تنزل کارگر و تملک محصولات کار بیگانه توسط سرمایه دار از سوی دیگر می شود. لیکن مرتضوی با ترجمه ی ناجور خود به نقل قول مارکس یک محتوای دیگر به شرح زیر می دهد:

^۱ „Der Mensch eignet sich sein allseitiges Wesen auf eine allseitige Art an, also als ein totaler Mensch. Jedes seiner *menschlichen* Verhältnisse zur Welt, Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Denken, Anschauen, Empfinden, Wollen, Tätigsein, Lieben, kurz, alle Organe seiner Individualität, wie die Organe, welche unmittelbar in ihrer Form als gemeinschaftliche Organe sind, (...) sind in ihrem *gegenständlichen* Verhalten oder in ihrem *Verhalten zum Gegenstand* die Aneignung desselben.“ (Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch ..., ebd., S. ۵۳۹).

«واقعیت فوق صرفاً به این معناست که شیئی (ابژه) که کار تولید می‌کند یعنی محصول کار، در مقابل کار به عنوان چیزی بیگانه و قدرتی مستقل از تولیدکننده قد علم می‌کند. محصول کار، کاری است که در شیئی تجسم‌یافته، یعنی به ماده‌ای تبدیل شده است. این محصول عینیت یافتن کار است. واقعیت‌یافتگی کار، عینیت یافتن آن است. واقعیت یافتگی کار در قلمرو اقتصاد سیاسی برای کارگران به صورت از دست دادن واقعیت، عینیت یافتن به شکل از دست دادن شیئی و بندگی در برابر آن، تملک (محصول) به شکل جدایی یا بیگانگی (با محصول) پدیدار می‌گردد.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما اینجا ظاهراً با یک جهان صرف مادی مواجه هستیم. انگاری که محصول کار مولد فقط اشیا مادی است و طبقه‌ی کارگر محدود به کارگران صنعتی می‌شود. مرتضوی اینجا تا جایی به پیش می‌رود که حتا موسیقی را نیز به "عین" نسبت می‌دهد، انگاری موسیقی را نیز می‌توان دید، مفهوم weltliche Angelegenheiten که به معنی "امور دنیوی" است، به "موضوعات مادی" ترجمه می‌کند،^۲ در حالی که صفت weltlich از زبان آلمانی به معنی "این‌جهانی" و "دنیوی" است.^۳

از آن‌جا که این نوع از ترجمه‌های ناجور کار مولد را به تولیدات صرف صنعتی نسبت می‌دهند، در نتیجه بسیاری از منتقدان مارکس مدعی می‌شوند که خود وی حتا یک روز هم سر کار نرفته است. انگاری که فیلسوفان ایده‌آلیست آلمانی مانند: کانت، فیشته، شلینگ و هگل در کارخانه کار می‌کردند و یا به بنایی و کفashi اشتغال داشتند. مارکس

^۱ مارکس، کارل (۱۳۸۱): دست‌نوشته‌های، همانجا، صفحه‌ی ۱۲۵ ادامه

^۲ مقایسه، همانجا، صفحه‌ی ۴۶۸

^۳ مقایسه، همانجا، صفحه‌ی ۵۰

فارغ‌التحصیل دکتر در رشته‌ی حقوق و در جوار کارهای جانبی، مؤسس و سردبیر دو روزنامه بود و تا پایان عمر خود به تحقیق و روزنامه‌نگاری اشتغال داشت.^۱ از آن‌جا که محصول این مشاغل موضوع جامعه و مفید هستند، در نتیجه یا در شکل کالایی به جامعه عرضه می‌شوند و یا دولت هزینه‌ی آن‌ها را از صندوق مالیات تأمین می‌کند. برای نمونه می‌توان به ترویج دانش و تحقیقات فلسفی و تدریس علوم انسانی و طبیعی توسط سخنرانی اشاره کرد که البته مربوط به مسائل این جهانی می‌شوند، بدون این‌که موضوعات مادی بوده و عینیت داشته باشند، زیرا صوتی هستند. برای نمونه مارکس از "کابوس نسل‌های قدیمی"، "روحیه‌ی زندگی" و "خودآگاهی" سخن می‌گوید که تأثیرات مخرب دین، فلسفه و ایدئولوژی را بر افکار عمومی بر ملا سازد و روحیه‌ی طبقه‌ی کارگر را مشمول تئوری انتقادی و انقلابی خود کند. ما این‌جا با مسائل دنیوی سر و کار داریم که مربوط به پراکسیس برده‌های طبقاتی می‌شوند و البته بدون این‌که عینی و یا مادی بوده باشند. بنابراین با استناد به ترجمه‌ی ناجور مرتضوی، ما به وضوح با تکامل مجرد ماتریالیسم در برابر ایده‌آلیسم مواجه می‌شویم که مارکس آن‌را در تز اول خود از مجموعه تزهایی درباره‌ی فویرباخ به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی نسبت داده و قاطعانه رد می‌کند. البته این‌را نیز باید در نظر داشت که مترجمان تزهایی درباره‌ی فویرباخ مانند: باقر پرهام، حسن آزاد، محسن حکیمی و کمال خسروی نیز مانند حسن مرتضوی همین مفهوم *Gegenstand* را با استناد به ترجمه‌ی آن در زبان انگلیسی به *object* به "شیئی" و یا "برابرایستا" ترجمه کرده‌اند که دوباره شناخت را محدود به شکل ابژه، یعنی عینیت، شیئیت و مادیت

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Briefe - Marx an Ludwig Kugelmann (۲۸، ۱۲، ۱۸۶۲)، in: MEW Bd. ۳۰، S. ۶۳۹f., Berlin (ost), S. ۶۳۹f.

^۲ Alptraum der alten Generationen. Lebensgeist und Selbstbewusstsein

واقعۀ می‌کند، در حالی که مارکس بر اساس حسیت و موضوعیت به کلیت آن دست می‌یابد که ما مضمون آن را در تز اول وی از مجموعه تزهایی درباره‌ی فویرباخ به شرح زیر می‌یابیم:

«ایراد اصلی تمامی ماتریالیسم کنونی (و همچنین نوع فویرباخی آن) این است که موضوع، واقعیت، حسیت تنها تحت شکل/ابژه یا مشاهده درک می‌شود، [یعنی] غیر سوژکتیو. اما نه به صورت فعالیت حسی/انسانی [یعنی] پراکسیس. از این رو، جنبه‌ی فعال را در تقابل مجرد ماتریالیسم از ایده‌آلیسم که طبعاً فعالیت واقعی و حسی را به این صورت نمی‌شناسد، تکامل می‌دهد. فویرباخ در پی ابژه‌های محسوسی است که از ابژه‌های متصور، واقعاً قابل تمایز اند؛ اما وی خود فعالیت انسانی را به صورت فعالیت موضوعیت‌یافته درک نمی‌کند. بنابراین وی در [کتاب] "ماهیت مسیحیت" تنها رفتار تئوریک را به صورت ناب انسانی در نظر می‌گیرد، در حالی که پراکسیس فقط در شکل ظاهری کثیف و یهودی-وارش درک و متمرکز می‌گردد. از این رو، وی معنی فعالیت "انقلابی"، "پراتیک و انتقادی" را نمی‌فهمد.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، با ترجمه‌ی مفهوم آلمانی Gegenstand به "موضوع" مضمون تئوری انتقادی و انقلابی مارکس نیز به درستی منعکس می‌شود. از این منظر سوژه‌ی شناسا دیگر معطوف به شکل ابژه نمی‌شود، از آن یک عکس فوری نمی‌گیرد و از آن جا که نقش سوژکتیو کار انسانی (تاریخ فرهنگی بشر) را بر ملا می‌سازد، در نتیجه از ذات درونی همین کار ازخودبیگانه به پراکسیس انتقادی و انقلابی نیز دست می‌یابد. به همین منوال، اگر نقل قول فوق از ترجمه‌ی مرتضوی در همین متن تئوری ماتریالیسم تاریخی -

^۱ Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen ..., ebd., S. ۵

دیالکتیکی مارکس، یعنی بر اساس حسیت، موضوعیت و کلیت و با استفاده از ترجمه‌ی درست مفهوم Gegenstand به "موضوع" ترجمه شود، مضمون تئوری انتقادی و انقلابی مارکس نیز به شرح زیر و به درستی منعکس می‌گردد:

«این واقعیت تبیین چیز دیگری نیست به غیر از موضوع که کار تولید می‌کند، محصول آن به صورت یک موجود بیگانه، به صورت یک قدرت مستقل از تولیدکننده در برابرش اقدام می‌کند. محصول کار، کاری است که در یک موضوع ثبت و تبدیل به مسئله شده است، آن موضوعیت بخشیدن به کار است. تحقق کار موضوعیت بخشیدن آن است. این تحقق کار از موضع اقتصاد ملی به صورت انکار کارگر، موضوعیت بخشیدن به صورت سلب و بندگی از موضوع، تملک به صورت ازخودبیگانگی، به صورت بروز نازل جلوه می‌کند.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، بر اساس این ترجمه نه قوای حسی و ماهوی و توان شناخت انسان به عینیت تقلیل می‌یابد، نه از حرکت واقعی جامعه سوژه‌زدایی می‌شود و نه محصولات کار مولد انسانی به اشیا مادی محدود می‌شوند. مسئله‌ی این‌جا نقد ازخودبیگانگی، تنزل و سلب موضوعیت کارگران به عنوان سوژه‌ی واقعی است که در فقدان خودآگاهی طبقه‌ی کارگر منجر به سلب مالکیت انفرادی کارگران مولد شده و تملک خصوصی محصولات نیروی کار

^۱ „Dies Faktum drückt weiter nicht aus als: Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein *fremdes Wesen*, als eine von dem Produzenten *unabhängige Macht* gegenüber. Das Produkt der Arbeit ist die Arbeit, die sich in einem Gegenstand fixiert, sachlich gemacht hat, es ist die *Vergegenständlichung* der Arbeit. Die Verwirklichung der Arbeit ist ihre Vergegenständlichung. Diese Verwirklichung der Arbeit erscheint in dem nationalökonomischen Zustand als *Entwirklichung* des Arbeiters, die Vergegenständlichung als *Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes*, die Aneignung als *Entfremdung*, als *Entäußerung*.“ (Marx, Karl (۱۹۷۷): *Ökonomisch ...*, ebd., S. ۵۱۳f.).

بیگانه را ممکن می‌سازد. پیداست که اگر طبقه‌ی کارگر به خودآگاهی برسد و به سوژه‌ی انقلابی ارتقا بیابد، بساط کار از خودبیگانه را نیز بر می‌چیند و این مضمون همین فعالیت "انقلابی"، "پراتیک و انتقادی" است که مارکس در تز اول خود از مجموعه تزهایی درباره‌ی فویرباخ بر آن تأکید می‌کند. لیکن از منظر ترجمه‌ی حسن مرتضوی اصولاً فرقی ندارد که کسی اعتقاد به "وحدت وجود" داشته و یا این‌که در پیروی از آثار انگلس متأخر دچار سوژه‌زدایی از دیالکتیک شده باشد، زیرا در هر دو حالت نتیجه یکسان، یعنی حرکت دترمینیستی از تاریخ است، منتها یکی آن را روحی و دیگری آن را مادی موجه می‌کند.

اینجا البته باید در نظر داشت که مرتضوی نیز مانند اکثر مترجمان ایرانی بر زبان تحقیقاتی آلمانی مسلط نیست. وی همین دست‌نوشته‌های فلسفی - اقتصادی مارکس را از زبان انگلیسی به فارسی، و به قول خودش با نیم‌نگاهی به ترجمه‌ی فرانسوی آن ترجمه کرده است،^۱ در حالی که از یک مترجم واجد شرایط انتظار می‌رود که نه تنها بر زبان‌های مبدأ و مقصد متن مورد ترجمه، بلکه بر محتوای آن نیز کاملاً مسلط باشد. ما اینجا با انبوهی از تناقض‌های مفهومی با متن آلمانی این جزوه‌ها مواجه می‌شویم که ضرورتاً به چند تا از آن‌ها باید اینجا اشاره کرد. اول عنوان خود این اثر است که Manuscript نامیده شده است. در حالی که ترجمه‌ی آن به زبان فارسی "جزوه‌ها" است، اما مرتضوی آن را به "دست‌نوشته‌ها" ترجمه کرده است. انگاری که مارکس مابقی آثار خود را با ماشین تحریر و یا با کامپیوتر نوشته است. وی حتا سرعنوان این جزوه‌ها را نیز غلط ترجمه کرده است. برای نمونه Das Verhältnis des Privateigentums را که به معنی "مناسبت مالکیت خصوصی" است به "برابر نهاد سرمایه و کار - مالکیت ارضی و سرمایه" ترجمه کرده

^۱ مقایسه، مرتضوی، حسن (۱۳۸۱): یادداشت مترجم ...، همانجا، صفحه‌ی ۱۰

است،^۱ عنوان Bedürfnis, Produktion, Arbeitsteilung که به معنی "مایحتاج، تولید و تقسیم کار" است، به "در معنای نیازهای انسانی" ترجمه کرده است،^۲ عنوان Geld را که به معنی "پول" است، به "قدرت پول در جامعه بورژوایی" ترجمه کرده است،^۳ و عنوان Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt را که به معنی "نقد دیالکتیک هگلی و کلیت فلسفه" است، به "نقد دیالکتیک و فلسفه هگل در کل" ترجمه کرده است.^۴

به همین منوال مرتضوی بسیاری از مفاهیم را به نادرستی ترجمه کرده است که مضمون اثر مارکس را مخدوش می‌کنند. وی برای نمونه مقوله ی Nationalökonomie را به "اقتصادی سیاسی" ترجمه کرده که به معنی "اقتصاد ملی" است. مارکس اما اقتصاد ملی و اقتصاد عامی را زیر مجموعه‌ی اقتصاد سیاسی می‌شمارد. در حالی که اقتصاد عامی شکل را از ماهیت تمیز نمی‌دهد و جنبه‌ی علمی ندارد، اما مارکس اقتصاد ملی را علمی می‌شمارد، منتها با این انتقاد که علم آن، علم جهان وارونه ی بورژوایی، یعنی علم کار ازخودبیگانه، علم مالکیت خصوصی و علم سلب موضوعیت کارگران است. نمونه‌ی بعدی مقوله های Habituell und Affektiv هستند که به "متداول و کارآمد" ترجمه شده‌اند، در حالی که ترجمه‌ی درست آن "تظاهر هیجانی" است. مارکس اینجا رفتار سرمایه‌داران در برابر کارگران را مد نظر دارد که تظاهر

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch ..., ebd., S. ۵۳۲ und

مقایسه، مارکس، کارل (۱۳۸۱): دست‌نوشته‌های ...، همانجا، صفحه‌ی ۱۴۶

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch ..., ebd., S. ۵۴۶ und

مقایسه، مارکس، کارل (۱۳۸۱): دست‌نوشته‌های ...، همانجا، صفحه‌ی ۱۸۹

^۳ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch ..., ebd., S. ۵۶۲ und

مقایسه، مارکس، کارل (۱۳۸۱): دست‌نوشته‌های ...، همانجا، صفحه‌ی ۲۱۷

^۴ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch ..., ebd., S. ۵۶۸ und

مقایسه، مارکس، کارل (۱۳۸۱): دست‌نوشته‌های ...، همانجا، صفحه‌ی ۲۲۷

هیجانی به همبستگی می‌کنند، در حالی که به خاطر رقابت در بازار شدیداً با یکدیگر در جنگ رقابتی هستند. نمونه‌ی بعدی مقوله‌ی Feindlich است که مرتضوی آن‌را به "آشتی‌ناپذیر" ترجمه کرده که به معنی "دشمنانه" است.^۱ این ترجمه‌ی ناجور از این لحاظ قابل تأمل است، زیرا دشمنان هم در برابر دشمن مشترک خارجی می‌توانند به آشتی برسند. برای نمونه در زمان جنگ جهانی و بعد از آن تحت دولت رفاه کینزی کارگران با وساطت سندیکا با سرمایه به آشتی رسیدند. در همین دوران نئولیبرالیسم اقتصادی کارگران برای حفظ محل کار خود به کارمزد کمتر و کار شدیدتر تن دادند. بعداً مقوله‌ی Selbstentfremdung است که مرتضوی آن‌را به "ازخودبیگانگی" ترجمه کرده، در حالی که معنی درست آن "ازخودبیگانگی خودکرده" است. مارکس همین‌جا به صراحت توضیح می‌دهد که آن کاری که سرمایه‌دار با کارگر می‌کند، با خودش نمی‌کند، اما آن کاری که سرمایه‌دار با کارگر می‌کند، کارگر هم با خودش می‌کند. به این معنی که کارگران به دلیل ازخودبیگانگی همدست بورژوازی در استثمار و سلب موضوعیت خود می‌شوند. نمونه‌ی بعدی مقوله‌ی Entäußerung است که مرتضوی آن‌را هم به "ازخودبیگانگی" ترجمه کرده که معنی درست آن "بروز نازل" است. مارکس این‌جا نقد روند تولید سرمایه‌داری را مد نظر دارد که کارگر مولد را از قوای ماهوی خود محروم کرده و به یک سوژه‌ی فیزیکی مانند حیوان تنزل داده است.^۲ از آنجا که مارکس همواره از ترکیب مقوله‌های Entfremdung und Entäußerung استفاده می‌کند و مرتضوی هردوی آن‌ها را به "ازخودبیگانگی" ترجمه کرده است، در نتیجه یکی از آن‌ها را حذف می‌کند و آنجا که مارکس تفاوت آن‌ها را توضیح می‌دهد،

^۱ مقایسه، همانجا، ص ۵۵

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch ..., ebd., S. ۵۱۳, ۵۱۵

کل جمله را حذف می‌کند.^۱ بعداً عبارت *Aufhebung des positive Privateigentums* است که به "نابودی مالکیت" ترجمه شده است.^۲ انگاری که پس از خلع ید بورژوازی کارخانه و محیط کار را باید به آتش کشید و نابود کرد. با توجه به این موضوع که مارکس فارغ التحصیل دکترای رشته‌ی حقوق بود، باید در نظر داشت که از منظر فلسفه‌ی حقوق طبیعی مفهوم *positives Recht* به معنی "حق مثبت"، یعنی آن اصول حقوقی است که بر اساس خردمندی و عرف اکثریت جامعه و بدون منشأ الهی متکامل شده‌اند. بنابراین مقوله‌ی *positive Aufhebung* در زبان آلمانی به معنی حفاظت، ارتقا و عبور، یعنی "فراروی مثبت" است که در پراکسیس معنی حفاظت از محیط کار، ارتقا مالکیت خصوصی به شکل اجتماعی آن و عبور از مناسبات ازخودبیگانه و بردگی کار مزدی را می‌دهد. لیکن از آنجا که مرتضوی معنی حقوقی آن را نمی‌داند، در نتیجه مفهوم "مثبت" را نیز از قلم انداخته است. نمونه بعدی مقوله‌ی *Verschachern* است که مرتضوی آن را به "معامله‌گری" ترجمه کرده که معنی درست آن "حراج" است. به این معنی که مالک به بالاترین قیمت ممکنه می‌خواهد از شر ملک خود راحت شود. برای نمونه ما در مسیر اتحاد آلمان شاهد بودیم که کارخانه‌های آلمان شرقی به قیمت سمبولیک یک مارک به حراج گذاشته شدند، تا دولت از پرداخت هزینه‌ها و همچنین مزد کارگران راحت گردد. بعداً عبارت *verarmt sie den Arbeiter bis zur Maschine* است که مربوط به نقد مارکس از حوزه‌ی تولید می‌شود، در حالی که مرتضوی آن را به "کارگر را تهیدست می‌کند و او را تا سطح یک ماشین تقلیل می‌دهد"

^۱ „Hat sich uns die entäußerte Arbeit aufgelöst.“ (Marx, Karl (۱۹۷۷): *Ökonomisch ...*, ebd., S. ۵۲۲, und

مقایسه، مارکس، کارل (۱۳۸۱): دست‌نوشته‌های ...، همانجا، صفحه‌ی ۱۴۰

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): *Ökonomisch ...*, ebd., S. ۵۳۹, und

مقایسه، مارکس، کارل (۱۳۸۱): دست‌نوشته‌های ...، همانجا، صفحه‌ی ۱۱۹

ترجمه کرده است. مارکس اینجا نمی‌گوید: Der Arbeiter wird verarmt، زیرا اینجا موضوع نقد وی نه فقر مادی کارگر، بلکه فقر کارگر از قوای حسی و ماهوی انسانی آن است که به سطح ماشین تنزل داده شده است. در همین جا مارکس از گرامر اکتیو استفاده می‌کند: wird herabgedruckt. به این معنی که تنزل کارگر به ماشین یک سوژه ی فعال دارد و آن سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته و مدیر مناسبات از خود بیگانه است. در حالی که مرتضوی آن‌را به "سقوط کرده است" ترجمه می‌کند که گرامر جمله‌ی آن اینجا پاسیو است. انگاری که اینجا سرمایه‌دار به عنوان "سوژه‌ی فعال" حضور اداری و ایدئولوژیک ندارد و کارگر خودش خودبخودی به سطح ماشین تنزل یافته است. بنابراین مارکس اینجا به فقر مادی کارگران نمی‌پردازد، زیرا آن‌را با توازن قوا در حوزه‌ی توزیع نقد می‌کند. نمونه‌ی بعدی مقوله‌ی Elend است که مرتضوی آن‌را به "فلاکت" ترجمه کرده است. انگاری که سیه‌روزی طبقه‌ی کارگر بر اساس تضادهای درون‌ذاتی روش مدرن تولید سرمایه‌داری پدید نیآمده، بلکه به صورت یک بلای آسمانی بر آن نازل شده است. سرانجام صفت برتر fürchterlichere یعنی "وحشتناکتر" است که مرتضوی آن‌را به صفت برترین، یعنی "وحشتناکترین شکل ممکن" ترجمه کرده است.^۱

نتیجه:

تلخی تاریخ فرهنگی ما ایرانیان تکرار تجربیات ناگوار گذشته است. همان‌گونه که مسلمانان دوران "نهضت ترجمه" به دلیل اعتقاد به "وحدت وجود" فلسفه‌ی یونانیان باستانی را به تئوسوفی (حکمت الهی) تعبیر کردند، در حال حاضر با سوژه‌زدایی از دیالکتیک و بر اساس

^۱ مقایسه، همانجا صفحه‌ی ۶۲، ۵۹، ۶۱، ۱۲۳

عینیت، شیئت و مادیت، هم‌چون گذشته توده‌ایسم در ایران ترویج می‌شود. در هر دو حالت ماوراءطبیعت از طبیعت ناگسستنی به نظر می‌آید. انگاری که یک قوای جهانشمول، فراتاریخی و ماوراءطبیعی انسان‌ها را سلب اراده کرده است و مستقل از پراکسیس سرنوشت آن‌ها را رقم می‌زند. اینجا دیگر فرقی ندارد که اسم این قوا را روح الهی یا دیالکتیک ابژکتیو گذاشت، زیرا ما اینجا ظاهراً با خدایان آسمانی و زمینی مواجه هستیم. محصول این اشکال دینی از یک سو، انکار نقش سوژه‌ی درون ذاتی، یعنی انسان به عنوان "موجود فعال" است که با آگاهی، یعنی سوژکتیو جهان واقعی را می‌آفریند، در حالی که از سوی دیگر، از درک مضمون تئوری انتقادی و انقلابی مارکس ممانعت می‌کند.

اینجا با استناد به ترجمه‌ی حسن مرتضوی از جزوه‌های فلسفی اقتصادی (۱۸۴۴) مارکس مستند و مستدل شد که وی این اثر را در مضمون ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم ترجمه کرده است، با وجودی که خود را منتقد "مارکسیسم رسمی روسی" می‌شمارد. منتها مسئله‌ی ترجمه‌ی ناجور آثار مارکس فقط محدود به شخص ایشان نمی‌شود، زیرا مابقی مترجمان فارسی زبان نیز یا مستقلاً و یا در پیروی از وی دست به تخطئه‌ی تئوری انتقادی و انقلابی مارکس زده و می‌زنند، همین‌که آثار وی را بر اساس عینیت، شیئت و مادیت ترجمه کرده و می‌کنند. برای نمونه می‌توان به آثار کمال خسروی استناد کرد. با وجودی که وی در گذشته با نام شهرام والامنش و در پیروی از آثار متأخر انگلس همین ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ را ترویج می‌کرد، اما از آن پس که انتقاد به مغالطه‌های انگلس بالا گرفت، در یک مقاله با عنوان *بازاندیشی نظریه‌ی ارزش بدون ارائه‌ی منبع مدعی می‌شود که مارکس همواره دو "عینیت" را در نظر داشته است: "عینیت مادی شیئی طبیعی*

و عینیت ویژه‌ی پراتیک اجتماعی"،^۱ در حالی که مارکس تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود را بر اساس حسیت، موضوعیت و کلیت متکامل کرده است. خسروی با تدارک یک چنین مغلطه‌ای به روال گذشته خود ادامه می‌دهد. اینجا می‌توان به مقاله‌ی بعدی خسروی با عنوان سرشت بتواره‌ی کالا و راز آن رجوع کرد که به اصطلاح با استناد به کتاب سرمایه مارکس ترجمه شده است، در حالی که وی اینجا نیز با استناد به "شیئیت" و "مادیت" از همین "دو عینیت" عزیمت می‌کند. وی اینجا به عنوان مؤلف نام خود را در کنار نام مارکس می‌آورد. انگاری که وی تحقیقات ناتمام مارکس را توسط کشف همین "دو عینیت" به کمال خسروی رسانده است.^۲

منابع:

Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Dühring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff. Berlin (ost)

Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff, Berlin (ost)

Mardom, Nr. ۱۰۴ (۷. Azar ۱۳۵۸): Die Tudeh-Partei stimmt für die Verfassung, in: Zentralorgan der Tudeh-Partei des Iran

Mardom, Nr. ۱۰۷ (۱۲. Azar ۱۳۵۸): Millionen von Massen beteiligen sich am Verfassungsreferendum, in: Zentralorgan der Tudeh-Partei des Iran

^۱ خسروی، کمال (فروردین ۱۳۹۶): بازاندیشی نظریه‌ی ارزش. بخش نخست، ارزش: جوهر، شکل، مقدار، در سایت "نقد اقتصاد سیاسی"، صفحه‌ی ۱۲

^۲ مقایسه، خسروی، کمال (...): سرشت بتواره‌ی کالا و راز آن. نوشته‌ی کارل مارکس، ترجمه و تألیف: کمال خسروی، برگرفته از سایت نقد

Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۲۵۷ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte (۱۸۴۴), in: MEW, EB I, S. ۴۶۰ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte (۱۸۴۴), in: MEW, EB I, S. ۴۶۰ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵۶., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۴): Briefe - Marx an Ludwig Kugelmann (۲۸, ۱۲, ۱۸۶۲), in: MEW Bd. ۳۰, S. ۶۳۹f., Berlin (ost)

Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – eine biographisch-systematische Studie über den frühen Marx, in Forschung Band ۳۹, Campus Verlag, Frankfurt/New York

Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Theologie und Gesellschaft im ۲. und ۳. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. III, IV, Berlin/New York

خسروی، کمال (فروردین ۱۳۹۶): بازاندیشی نظریه‌ی ارزش - بخش نخست، ارزش: جوهر، شکل، مقدار، در سایت "نقد اقتصاد سیاسی"

خسروی، کمال (....): سرشت بتواری کالا و راز آن - نوشته‌ی کارل مارکس، ترجمه و تألیف: کمال خسروی، برگرفته از سایت نقد

فریدونی، فرشید (۲۰۲۶): نقش گئورگی پلخانف در تأسیس مارکسیسم روسی، در آرمان و اندیشه، جلد هفدهم، صفحه ۶۱ ادامه، برلین، و فریدونی، فرشید (۲۰۲۶): منطق و تاریخ از منظر لنین، در آرمان و اندیشه، صفحه ۸۹ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۲۶): نقش تقی ارانی در تأسیس مارکسیسم ایرانی، در آرمان و اندیشه، جلد هیزدهم، صفحه ۳۱ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): بحران فقه سنتی و محدودیت‌های فقه پویا برای تحقق حقوق بشر در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد اول، صفحه ۳۹ ادامه، برلین فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): نقدی بر روش و نقش تفکر دینی در تاریخ فرهنگی ایرانیان - از ابوالهذیل تا سهروردی، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه ۲۰۵ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۲۶): ضد انقلاب سرخ در ایران - حزب تراز نوین توده یا افیون جنبش کمونیستی؟ در آرمان و اندیشه، جلد هیزدهم، صفحه ۱۹۱ ادامه، برلین

کورین، هانری (۱۳۷۷): تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبائی، تهران

طبری، احسان (۱۳۵۴): فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه‌داری در ایران، انتشارات حزب توده ایران

مارکس، کارل (۱۳۸۱): دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، کارل مارکس: ترجمه حسن مرتضوی، صفحه ۴۷ ادامه، تهران

مرتضوی، حسن (۱۳۸۱): یادداشت مترجم، در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، کارل مارکس: ترجمه حسن مرتضوی، صفحه ۷ ادامه، تهران