

# آرمان

و

## اندیشه

## جلد سیزدهم

مجموعه مقالات

نویسنده : دکتر فرشید فریدونی

استاد دانشگاه در رشته‌ی علوم سیاسی

آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم

نشر پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران (برلین)

چاپ : سپتامبر ۲۰۱۸

آدرس پست الکترونیکی : fferidony@gmx.de

حق چاپ و تکثیر محفوظ است.

صفحه	فهرست
۳	دیباچه
۱۱	سرمایه - تئوری بحران اقتصادی یا پراکسیس فراروی از فلسفه؟
۴۹	دیالکتیک گوهر با سوژه - تحزب لنینیستی یا خودآگاهی پرولتاریا؟
۸۷	قانون ارزش، سرمایه‌ی دولتی و کار مزدی - نقد بر اقتصاد سیاسی بلشویسم
۱۳۱	تولید و بازتولید نیروی کار - نقش زنان کارگر و کار خانگی در انباشت سرمایه
۱۶۷	مصدق و اعتبار تئوری دگرذیسی - روندهای دگرذیسی به سوی جمهوری اسلامی ایران
۱۹۱	دولت، مدرنیته و هویت - نقدی بر "تئوری کنش ارتباطی"، اثر یورگن هابرماس
۲۲۵	مارکسیسم و سنت - نقدی بر مفهوم "سوژه‌ی تاریخی" در اندیشه‌ی غیر سیاسی موشه پوشتون

موضوع نقد فقط بر سر ۱۴ قرن ترویج ترور و توحش در سرزمین ایران نیست، بلکه ائتلاف خونین شاه و شیخ را که قدمت آن حدود ۵ قرن است، نیز در بر می‌گیرد.

فقط با یک نگاه اجمالی به صد سال گذشته نقش مخرب، مرتجع و متعرض آخوندها در تاریخ متأخر و معاصر ایران به درستی هویدا می‌گردد. از جمله باید از تجربیات بسیار ناگوار دوران انقلاب مشروطه یاد کرد. از آن پس که محمد علی شاه قاجار قوانین مجلس را در تناقض با قدرت سیاسی خود و منافع مالی دربار دید و دشمنانه در برابر مشروطه‌خواهان قرار گرفت، آخوندها به دو جناح تقسیم شدند. در حالی که مشروعه‌خواهان به سرکردگی شیخ فضل‌الله نوری برای حاکمیت بی‌چون و چرای شاه موضع گرفتند، مجتهد طباطبائی و مجتهد بهبهانی به مشروطه‌خواهان پیوستند و از طریق تحمیل متمم قانون اساسی و به خصوص اصل دوم آن به مجلس، مانع حق قانون‌گذاری ملت شدند. محصول تمامی این هرج و مرجی که در این دوران به وقوع پیوست، کودتای "کمیت‌های آهنین" و سرانجام تعویض سلسله‌ی قاجار به سلطنت رضا شاه مستبد بود که مشروعت آن از طریق مراجع تقلید و از جمله مجتهد نائینی توجیه شد. با تمامی این وجود سیاست مدرنیزاسیون دولت رضا شاه با مقاومت گسترده‌ی آخوندها تلاقی کرد و وی جهت تحکیم سیاست دولت مرکزی، نه تنها به سرکوب روحانیت شیعه روی آورد، بلکه شخصاً به ضرب و شتم یک تن از آخوندهای گستاخ نیز پرداخت.

پس از سرنگونی رضا شاه آخوندها دوباره فعال شدند و به نقش مخرب و واپس‌گرای خود در سپهر سیاسی ایران ادامه دادند. از جمله باید از "سازمان فدائیان اسلام" یاد کرد که به سرکردگی نواب صفوی به ترور رجال سیاسی، شخصیت‌های فرهنگی و از جمله احمد کسروی پرداخت. اوج تخریب و ارتجاع آخوندی در دوران ملی شدن صنعت نفت و در ماجرای "کودتای ۲۸ مرداد" رخ داد. یعنی زمانی که آیت‌الله بروجردی، آیت‌الله کاشانی و آیت‌الله بهبهانی در هواداری از محمد رضا شاه و با همکاری سازمان سیا، دولت ملی مصدق را سرنگون کردند. البته چندی نگذشت که آخوندها بار دیگر در برابر دولت مرکزی صف آرائی کردند. دلیل این رو در روئی سیاست مدرنیزاسیون و اصلاحات ارضی دولت بود که به غیر از زمین‌های زراعی

## دیباچه

هم‌اکنون حدود ۴۰ سال است که از استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران می‌گذرد. یکی از شعارهای رایج قیام بهمن "نه شرقی، نه غربی، جمهوری اسلامی!" بود که آخوندها جهت مصادره‌ی قیام بر جنبش دموکراتیک و مردمی تحمیل کردند. به غیر از این، توهم انبوه مردم به تشکیل "جامعه‌ی بی طبقه و اقتصاد توحیدی" بود که از طریق فعالیت نوشتاری امثال علی شریعتی، آیت‌الله طالقانی و ابوالحسن بنی صدر پدید آمد و افکار عمومی را به سلطه‌ی بلامنازعه‌ی نظری اسلامیان کشید. البته این‌جا باید از نقش مخرب حزب توده نیز یاد کرد که نه تنها از طریق مقالات نشریه‌ی "دنیا" استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران را توجیه کرد، بلکه منجر به ضعف آگاهی تئوریک و انشعاب در "سازمان چریک‌های فدائی خلق ایران" شد و از این طریق، کمر مقاومت در برابر حاکمیت آخوندها بر کشور را شکست. بنابراین اتفاقی نبود که آخوندها بلافاصله پس از سرنگونی محمد رضا شاه به عنوان ارتجاعی‌ترین قشر طبقه‌ی حاکم و بدون یک مقاومت قابل ملاحظه بر کشور مسلط شده و اداره‌ی تمامی امور کشوری و لشکری را به عهده گرفتند.

با وجودی که بنا بر درک روزمره‌ی ما ایرانیان "گذشته، چراغ راه آینده است!"، اما به نظر می‌رسد که نسل قیام بهمن به کلی فاقد یک حافظه‌ی تاریخی و انتقادی از اسلام و روحانیت شیعه بوده است. به این دلیل که آخوندها در تمامی تاریخ سرزمین ایران یک نقش مخرب، مرتجع و متعرض را بازی کرده و همواره به صورت ضد انقلاب در برابر "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی و هر تمایل انتقادی و انقلابی در کشور ایستاده بودند. از آن‌جا که آگاهی از هستی مادی رشد می‌کند و در پرتو یک تاریخ فرهنگی شکل می‌گیرد، در نتیجه پیداست که موضع سیاسی آخوندها جهت تحکیم استبداد و تدارک ضد انقلاب نیز بستگی به منافع طبقاتی و جایگاه اجتماعی خود آن‌ها دارد. تاریخ فرهنگی اسلامیان واقعاً هولناک و مانیفست سیاسی آن‌ها قرآن است. البته این‌جا

های بانکی در خارج و تابعیت‌های دوگانه‌ی سران کشور گزارش می‌دهند. از طرف دیگر، اخبار تقدیم دریای خزر به روسیه، تاراج منابع طبیعی و نابودی محیط زیست هستند که در جوار گزارش بحران نظام بانکی، تورم افسار گسیخته و حقوق‌های معوقه-ی کارگران عمق تضادهای طبقاتی در کشور را هویدا می‌سازند.

البته اتهامات آخوندها بی شمار هستند. آن‌ها نه تنها حدود ۳۰ هزار زندانی سیاسی را به قتل رساندند، ۷ میلیون ایرانی را به تبعید متواری کردند و طبقه‌ی کارگر را به سیه-روزی کشاندند، بلکه منجر به یک سقوط فرهنگی و اخلاقی نیز در میان ایرانیان شدند. آخوندها به مردم ایران اثبات کردند که می‌توان برای جهاد و شهادت تبلیغ و هم‌زمان خود را از خدمت سربازی و شرکت در جنگ معاف کرد. می‌توان بنا به نیاز روزمره مدعی ظهور امام زمان شد، هم‌زمان مؤمنان بهائی را به جرم همین ادعا به جوخه‌ی اعدام سپرد. می‌توان زندگی انگلی داشت و ثروت اجتماعی را از طریق اختلاس و رانت‌خواری مصادره و هم‌زمان برای فقر و پرهیزگری مسلمانان تبلیغ کرد. می‌توان از تکرار "مرگ بر آمریکا" کف کرد، اما هم‌زمان آخوندزاده‌ی خود را به بهانه‌ی تحصیلات عالی و جهت پول‌شوئی و نجات ثروت مسروقه‌ی خود به آمریکا فرستاد. می‌توان زنان ایران را با ضرب توسری مجبور به حمل روسری کرد و از عفت اسلامی سخن راند، اما هم‌زمان دکاندار مراکز تن‌فروشی و منجر به فحشا در کشور شد.

البته این نمونه‌ها فقط چندین مثال هستند که بر بی‌پرنسیبی آخوند جماعت صحنه می‌گذارند. آن‌ها قادر هستند که نه تنها متناقض‌ترین گفتار و کردار را توجیه کنند، بلکه نفس مقاومت و همبستگی را در میان ایرانیان بشکنند. همین شعارهای معروف؛ "تترسید، تترسید، ما همه با هم هستیم!" و "ایرانی غیرت را نشان بده!"، گواهی از این واقعیت می‌دهند که انبوه مردم به نقش مخرب آخوندها جهت تجزیه و تولید بی‌اعتمادی میان ایرانیان پی برده و تداوم حکومت آخوندها را محصول فقدان همبستگی می‌شمارد. از جمله باید از نقش مخرب جناح به اصطلاح اصلاح‌طلب جمهوری اسلامی یاد کرد که با سیاست "بد در مقابل بدتر" ظاهراً جامعه را به استیصال کشیده است. ما آثار ناامیدی به بهبود وضعیت اجتماعی و اقتصادی در کشور را در آمار خودکشی و انواع بیماری‌های روانی می‌یابیم که البته اقدام به خودسوزی چهار تن از کارگران

مالکان بزرگ، اراضی اوقاف را نیز در بر می‌گرفت. از این پس شیخ روح‌الله خمینی که تا کنون به صدور فتوای قتل برای ترورهای "سازمان فدائیان اسلام" بسنده و با استناد به اصل تقیه پشت پرده عمل می‌کرد، مستقیماً وارد کارزار سیاسی شد و به بهانه‌ی مخالفت با حق رأی زنان، "قانون کاپیتولاسیون" و رابطه‌ی دولت ایران با اسرائیل منجر به فاجعه‌ی ۱۵ خرداد شد. از این پس، دولت مرکزی بار دیگر به سرکوب روحانیت شیعه روی آورد و نخست وزیر وقت، اسدالله اعلم برنامه‌ی اعدام خمینی را ریخت. لیکن پس از وساطت آیت‌الله شریعتمداری برخی از درباریان با محمد رضا شاه تماس گرفتند و بر نقش روحانیت جهت توجیه دینی نظام سلطنتی و ممانعت از نفوذ کمونیسم در کشور تأکید کردند. به این ترتیب، دولت در برابر روحانیت عقب نشینی و اقدام به تأسیس حسینیه‌ی ارشاد کرد که از طریق مباحث دینی یک تفسیر امروزی از اسلام را به افکار عمومی ارائه دهد.

بنابراین آخوندها همواره در سیاست کشور و در توجیه دینی نظام سلطنتی نقش فعال داشتند و اگر هم با دولت مرکزی رو در رو می‌شدند، از موضع ارتجاعی و جهت حفاظت از منافع قشری خود به عنوان بخشی از طبقه‌ی حاکم بوده است. افزون بر این-ها، شکل ساختاری روحانیت شیعه در ایران است که به صورت "دولت در دولت" سازمان‌دهی شده و یک قدرت قابل ملاحظه در برابر دولت مرکزی می‌سازد. مقاومت اسلامی‌ان در برابر نظام سلطنتی نیز از طریق همین ساختار دینی متشکل شد که به اندازه‌ی کافی امکانات تبلیغاتی، مالی و مکانی در اختیار آخوندها می‌گذاشت که جهت مصادره‌ی قدرت سیاسی و ممانعت از جنبش‌های انتقادی و انقلابی در کشور مستقیماً وارد عمل شوند.

با وجودی که روحانیت شیعه در دوران قیام بهمن از یک اعتبار کلی بهره می‌برد، لیکن پس از گذشت چهار دهه از استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران پرده از چهره‌ی کریه و مکار آخوندها به کلی افتاده است. فقط با یک نگاه اجمالی به اخبار روزمره پرونده‌ی حکومت اسلامی بر کشور به درستی گشوده و افشا می‌شود. در حالی که دولت آمریکا جمهوری اسلامی را به دلیل ایجاد اغتشاش و ناامنی در منطقه به اعمال شدیدترین تحریم‌ها تهدید کرده است، اخبار روزمره از اختلاس‌های میلیاردی، حساب-

فرقه‌های پراکنده‌ی مائوئیستی نیستند که از بدو تشکیل جمهوری اسلامی تا هم اکنون پشتیبان آن بوده و به صورت جریان‌های ضد انقلابی در برابر جنبش‌های انتقادی و انقلابی در کشور ایستاده‌اند. به بیان دیگر، هواداران سلطنت تمامی جنبش کمونیستی و کارگری را نشانه گرفته‌اند.

این‌جا بلافاصله این پرسش به وجود می‌آید که با وجود تضادهای درون‌ذاتی در جامعه‌ی طبقاتی - جنسیتی ایران و با در نظر گرفتن خطر استقرار یک نظام فاشیستی در کشور، چرا "اپوزیسیون چپ" موفق به ایجاد یک رابطه‌ی ارگانیک با جنبش کارگری، تشکیل یک وحدت سیاسی فراگیر جهت سرنگونی نظام جمهوری اسلامی و هدایت جنبش کارگری به سوی استقرار سوسیالیسم در کشور نمی‌شود. من برای این پرسش تا کنون دو پاسخ یافته‌ام. اول، تأثیرات ایدئولوژیک اسلام است که یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی را پدید می‌آورد و از طریق درک و زبان روزمره‌ی دینی تمامی ایرانیان - از آخوند گرفته تا کمونیست - را در جامعه‌ی طبقاتی - جنسیتی کشور ادغام می‌کند. محصول یک چنین نظمی توهم به آخوند خوب، عادل، ملی، دموکرات، انقلابی، ضد امپریالیست و غیره است. البته این توهم نه مختص به مردم بی سواد و عامی می‌شود و نه بخش اعظم "مارکسیست‌های ایرانی" از آن فراروی کرده‌اند. چندی پیش بحثی در صفحه‌ی فیسبوک حسن مرتضوی به مناسبت انتشار کاست‌های آیت‌الله منتظری در مورد افشای کشتار زندانیان سیاسی در سال ۱۳۶۷ گشوده شد. برخی از فعالان سیاسی کمونیست و فمینیست در تجلیل منتظری چنان مداحی کردند که واقعاً باعث ننگ و شرم بود. از آن پس که من بر این نکته تأکید کردم که تمایز میان آخوند خوب و بد، همان شیوه‌ی تفکر حزب توده است که میان جناح حجتی و جناح مکتبی روحانیت شیعه تمیز می‌دهد، بسیاری از دوستان بحث را انحرافی خواندند و از من رنجیده شدند. بنابراین اغلب فعالان سیاسی چپ هنوز به درستی با تاریخ فرهنگی اسلامی خود تصفیه حساب نکرده و به یک فرهنگ متقابل و مدرن دست نیافته‌اند. دوم، تأثیرات ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم است که البته در امتداد "ماتریالیسم" متافیزیکی آثار متأخر انگلس متکامل شده و در پیوند با تاریخ فرهنگی اسلامی ایرانیان شکل توده‌ایسم آن‌را به وجود آورده است. ما این‌جا با انتقاد به "ارتجاع سیاه و سرخ" مواجه هستیم که به صورت واقعی‌پنهان افکار عمومی "اپوزیسیون چپ" را مسموم

نیشکر هفت‌تپه از اوج این فاجعه‌ی اجتماعی گزارش می‌دهد. پیداست که در این ارتباط برنامه‌های صدا و سیمای جهانی و از جمله بی‌بی‌سی و صدای آمریکا یک نقش مخرب را ایفا می‌کنند، زیرا از طریق کارشناسان خود که به صورت عمده از روزنامه‌نگاران اصلاح‌طلب و اعضای حزب توده و سازمان فدائیان اکثریت هستند، همواره به توهم اصلاح‌پذیری نظام دامن می‌زنند و ایرانیان را از عواقب انقلاب و سرنگونی جمهوری اسلامی می‌هراسانند. البته در این ارتباط نیز تحولات بسیار شگرفی در افکار عمومی ایرانیان به وجود آمده است که شعار معروف آن "اصلاح‌طلب، اصول‌گرا، دیگه تمومه ماجرا!" است.

بنابراین افکار عمومی ایرانیان به درستی با فریبکاری آخوندی آشنا و به این مسئله پی برده است که دشمن واقعی آن‌ها خانگی است و از درون شبیخون می‌زند. از جمله می‌توان از شعارهایی مانند؛ "دشمن ما همین جاست، فقط می‌گن آمریکاست" و "توپ، تانک، فشفشه، آخوند باید گم بشه!" یاد کرد که بدون تردید با اوج گیری جنبش سرنگونی جمهوری اسلامی به مراتب رادیکال‌تر خواهند شد. به نظر می‌رسد که در آینده افکار عمومی ایرانیان به سمت حذف آخوند از جامعه سمت می‌گیرد و این برنامه سیاسی را تبدیل به یک اراده‌ی عمومی می‌کند. پیداست که تحقق یک چنین هدفی تنها زمانی امکان دارد که اسلام به عنوان ایدئولوژی دولتی و یک ابزار مناسب حکومتی بی اثر شده و جنبش سرنگونی جمهوری اسلامی به سوی انهدام "دولت در دولت" آخوندها سمت بگیرد. البته آخوندها نیز از وضعیت خطرناک خود کاملاً با خبر و بسیار نگران هستند. برای نمونه آیت‌الله جوادی آملی هشدار می‌دهد که پس از سرنگونی نظام جمهوری اسلامی آخوندها به دریا ریخته می‌شوند، در حالی که حوزه‌ی علمیه‌ی قم تدارک تظاهرات علیه گرانی را می‌بیند و برخی علما به فکر تشکیل دولت مستقل قم افتاده‌اند که البته مخارج آن‌را باید چندین پالایشگاه نفت به عهده بگیرند. هم‌زمان "روشنفکران دینی" به تکاپو افتاده‌اند که جهت حفاظت از اسلام به عنوان یک ابزار مناسب حکومتی یک قرائت لیبرال و امروزی از قرآن ارائه دهند. از سوی دیگر، هواداران سلطنت بار دیگر پرچم "ارتجاع سیاه و سرخ" را بر افراشته‌اند و جمهوری اسلامی را محصول ائتلاف سیاسی آخوندها و کمونیست‌ها بر علیه محمد رضا شاه می‌شمارند. پیداست که منظور آن‌ها این‌جا فقط حزب توده، سازمان فدائیان اکثریت و

می‌کند. بنابراین دین اسلام و ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم به یک مخرج مشترک دست می‌یابند که به صورت توده‌ایسم فعالان سیاسی را در برابر نظام جمهوری اسلامی به انفعال می‌کشد و آن‌ها را نسبت به نقش مخرب، مرتجع و متعرض آخوند بی‌اعتنا می‌کنند.

دوستان و رفقای که بحث‌های انجمن "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" و انتشارات سایت "آرمان و اندیشه" را دنبال کرده‌اند، می‌توانند به راحتی گواهی دهند که من از همان بدو فعالیت تئوریک خود عبارت مشهور مارکس که شرط هرگونه نقدی را نقد دین می‌شمارد، جدی گرفتم. به این ترتیب، روش شناخت‌شناسی ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس را برای نقد تاریخ و فرهنگ اسلامی ایرانیان شکوفا کردم. افزون بر این، نقد ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم بود که من مبانی تئوریک آن‌را در خطای فلسفی و "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس متأخر یافتیم. به این ترتیب، ریشه‌های فلسفی و تاریخی بحران کنونی جنبش کمونیستی و کارگری در ایران هویدا شد که به نظر من تنها راه فراروی از آن بازگشت تئوریک به آثار مارکس است. مقالات جلد سیزدهم "آرمان و اندیشه" نیز در همین راستا مدون شده‌اند که امیدوارم مورد توجه خوانندگان نقاد قرار بگیرند.

این‌جا می‌خواهم بار دیگر از تمامی دوستان و سخنرانان که با انجمن "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" و با سایت "آرمان و اندیشه" همکاری کرده‌اند، سپاس‌گذاری کنم. این‌جا هم‌چنین ضروری است که از آن فعالان سیاسی که در عرض این ۴۰ سال در برابر نظام جنایتکار جمهوری اسلامی مقاومت کرده‌اند، تشکر کنم. از جمله باید از مقاومت اعضای "کمیته‌ی دفاع از زندانیان سیاسی - برلین"، "کانون پناهندگان سیاسی ایرانی - برلین" و "آرشبو اسناد و پژوهش‌های ایران - برلین" یاد کنم که در تمامی مدت پرچم حقوق بشر، دموکراسی، لائیسیته و سوسیالیسم را در برلین برافراشته نگاه داشتند. دست تمامی این عزیزان را با سپاس و ارادت می‌فشارم.

پیداست که مسئولیت تمام و کمال سایت "آرمان و اندیشه" و انجمن "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" به عهده‌ی خود من است!

"اصلاحات ارضی" جامعه‌ی سنتی و زیست روستایی را به کلی دگرگون ساخت و نظام سرمایه‌داری را تبدیل به شکل مسلط انباشت ثروت در کشور کرد.

با وجود که آشنایی ایرانیان کمونیست با آثار مارکس به مراتب قدیمی‌تر از تکوین نظام سرمایه‌داری در کشور است، اما می‌توان به جرأت گفت که تا کنون نه تئوری انتقادی و انقلابی مارکس یک تأثیر قابل ملاحظه بر افکار عمومی فعالان جنبش کمونیستی گذاشته و نه مضمون تئوریک "سرمایه" تبدیل به تئوری انتقادی و پراکسیس آگاه جنبش کارگری در کشور شده است. به صورت اجمالی می‌توان چهار دوره‌ی متفاوت را متمایز کرد که ایرانیان با آثار مارکس و از جمله "سرمایه" مواجه شدند. اولین دوره مصادف با سال‌های ۱۲۸۴ تا ۱۲۹۹ هجری شمسی است که از تأسیس گروه "سوسیال دموکرات تبریز" آغاز می‌شود و تا انهدام "حزب کمونیست ایران" دوام می‌آورد. این دوران مصادف با عواقب انقلاب مشروطه در کشور و انقلاب اکتبر در روسیه است. به این ترتیب، فعالیت کمونیست‌های ایرانی تحت تأثیر ایدئولوژی بلشویسم قرار داشت، آن‌ها در کنگره‌های کمیترن شرکت می‌کردند و موفق به تشکیل "جمهوری شورایی گیلان" در سرزمین ایران شدند. دومین دوره مصادف با سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ هجری شمسی است که از تأسیس "حزب توده‌ی ایران" تا کودتای ۲۸ مرداد دوام می‌آورد. در این دوران سیاست حزب توده محدود به مصادره‌ی جنبش کارگری جهت تحکیم سیاست خارجی شوروی در ایران می‌شد. تئوری این نوع از فعالیت سیاسی در کنگره‌های دوم تا چهارم کمیترن طراحی شده بود که به صورت پوپولیستی تشکیل سرمایه‌داری مستقل و ملی را از طریق راه رشد غیر سرمایه‌داری تبلیغ می‌کرد و مبارزه با امپریالیسم را پیش‌فرض تشکیل جمهوری‌های خودمختار خلقی و به اصطلاح دموکراتیک می‌شمرد. به این ترتیب، توهامات سوسیال فرمیستی و هویت ناسیونالیستی در واقعیت یک جهان دو قطبی موجه و مسئله‌ی نظام سرمایه‌داری که حق مالکیت خصوصی، قانون ارزش و کار مزدی را بر طبقه‌ی کارگر تحمیل می‌کرد، به حاشیه‌ی افکار عمومی رانده می‌شد. بنابراین در پرتو همین توهامات و توجیهات تئوریک بود که حزب توده از قرارداد نفت شمال برای شوروی دفاع می‌کرد و در پی تشکیل جمهوری‌های منطقه‌ای در کردستان و آذربایجان بود. به همین منوال باید از سیاست حزب توده در دوران ملی شدن صنعت نفت یاد کرد که یک روز

## سرمایه - تئوری بحران اقتصادی یا پراکسیس فراروی از فلسفه؟<sup>۱</sup>

سال ۲۰۱۷ میلادی مصادف با ۱۵۰ سالگی انتشار جلد اول "سرمایه" است. مارکس در پسگفتار نشر دوم "سرمایه" از یک "حرکت واقعی" در جامعه‌ی بورژوایی سخن می‌گوید که ماهیتاً انتقادی و انقلابی است. علت این حرکت، تضاد درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید است که البته از دیالکتیک، یعنی از وجود سوژه‌ی درون‌ذاتی و نفی آگاهانه گزارش می‌دهد. مصداق تجربی مارکس، انگلستان است که در آن زمان پیشرفته‌ترین کشور سرمایه‌داری جهان محسوب می‌شد.<sup>۲</sup> لیکن تجربه‌ی ما ایرانیان با تکوین سرمایه‌داری در کشور به کلی متفاوت است. تولید و بازتولید اجتماعی در ایران به دلیل شرایط اقلیمی و به خصوص کمبود آب منسوب به شیوه‌ی تولید آسیایی می‌شود و پیداست که به صورت محصول پراکسیس نبرد طبقاتی و بر خلاف نظام‌های فتودالی نه تنها شکل ساختاری به خصوص خود را پدید آورده، بلکه تاریخ و فرهنگ مختص به خود را نیز یدک می‌کشد.<sup>۳</sup> به بیان دیگر، تثبیت و تکوین نظام سرمایه‌داری در ایران نه از طریق رشد طبقه‌ی بورژوازی و در پرتو تاریخ فرهنگی مدرنیته (رفرماسیون، روشنگری، سکولاریسم)، بلکه با دخالت مستقیم دولت به وجود آمده است. از جمله باید از سیاست مدرنیزاسیون ساختار دولتی در دوران رضا شاه و سیاست توسعه‌ی اقتصادی در دوران محمد رضا شاه یاد کرد که البته پس از تحکیم

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "مارکس و تئوری ارزش اضافی" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۱۶ جولای ۲۰۱۷ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۲۰, ۲۷f.

<sup>۳</sup> من شیوه‌ی به خصوص تولید و بازتولید در ایران را تحت مفاهیم "اقتصاد رانته" و "دولت منطقه‌ای" بررسی کرده‌ام. مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۲): فرهنگ یکتایی در ایران - نقدی بر عوامل عینی و ذهنی رویکرد تاریخی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام، در آرمان و اندیشه. جلد نهم، برلین، صفحه‌ی ۵۰ ادامه

کتاب قدیمی است؟ آیا با گذشت زمان، مصداق تئوری انتقادی و انقلابی مارکس به مراتب واضح‌تر و یا این‌که به کلی کم‌رنگ و بی‌معنی شده است؟ آیا با استناد به "سرمایه" ممکن است که اشکال متنوع نظام‌های سرمایه‌داری مانند: شکل نئولیبرالی آن در اروپا، شکل دولتی آن در چین و شکل اسلامی آن در ایران را به درستی فهمید؟ اصولاً مخاطب "سرمایه" کیست و آن‌را چگونه باید خواند؟

به نظر می‌رسد که پاسخ به این پرسش آخری منجر به شناخت دلایل بیگانگی فعالان "پوزیسیون چپ" با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس می‌شود. به این صورت که انگلس پس از مرگ مارکس مسئولیت حراست از آثار مارکس و از جمله ویراستاری و انتشار جلد دوم و سوم سرمایه را به عهده گرفت. در حالی که وی به عنوان دوست نزدیک و همکار قدیمی مارکس تنها مفسر زنده و معتبر آثار مارکس محسوب می‌شد، خود انگلس نیز از طریق نامه‌نگاری با فعالان سیاسی و انتشار آثار متأخرش یک چنین تصویری را نیز به مارکسیست‌های این دوران القاء می‌کرد. انگاری که نظریات انگلس دقیقاً منطبق با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس بوده و آن‌ها از ماتریالیسم، تاریخ و دیالکتیک یک نظریه‌ی مشترک را ارائه کرده بودند. در حالی که بسیاری از آثار کلیدی مارکس و از جمله "نقد فلسفه‌ی حق هگل"، "جزوه‌های فلسفی - اقتصادی"، "ایدئولوژی آلمانی" و "گروندریسه" در دسترس نبودند، انگلس از طریق آثار متأخر خود مانند: "آنتی دورینگ"، "درباره‌ی فویرباخ" و "مشأ خانواده ... نظریات دترمینیستی و متافیزیک خود را به مارکس نیز نسبت می‌داد. با وجودی که مارکس مفهوم دیالکتیکی "سرمایه" را از یک "حرکت واقعی"، یعنی از ذات درونی و متضاد پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی متکامل کرده بود، انگلس دست به یک خطای فلسفی زد که تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را به کلی تخطئه می‌کرد. به این صورت که انگلس "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده‌ی" هگل کرد و به دوران قبل از کشفیات تئوریک مارکس بازگشت.<sup>۱</sup> ما این‌جا دوباره با همان مشکل متافیزیک در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی

مصداق را رهبر ملی و روز دیگر عروسک خیمه شب‌بازی عمو سام آمریکایی می‌خواند. محصول پایندی حزب توده به اهداف استراتژیک شوروی، شرکت در کابینه‌ی محافظه‌کار قوام‌السلطنه و انفعال در برابر کوتای ۲۸ مرداد بود، با وجودی که توان مقاومت در برابر آن و حمایت از دولت مصدق را داشت. سومین دوره مصادف با سال‌های ۱۳۳۲ تا ۱۳۶۰ هجری شمسی است که از زمان تأسیس سازمان‌های چریکی آغاز می‌شود و تا وقوع قیام بهمن و انهدام نهایی "پوزیسیون چپ" از طریق ضد انقلاب اسلامیان دوام می‌آورد. در حالی که سازمان‌های چریکی تحت تأثیر انواع تئوری‌های وابستگی، امپریالیستی و سوسیال امپریالیستی فعالیت می‌کردند، حزب توده به پیروی از "خط امام خمینی" روی آورد و با انتشارات خود و از جمله نشریه‌ی تئوریک "دنیا" به توجیه نظام جمهوری اسلامی و تخطئه‌ی سازمان‌های انقلابی کشور پرداخت. نتیجه این فعالیت مخرب و ارتجاعی انشعاب در "سازمان چریک‌های فدایی خلق" و شکست مقاومت در برابر ضد انقلاب اسلامیان بود که سرانجام آن به قتل عام زندانیان سیاسی و تراژدی خاوران‌ها کشیده شد.<sup>۱</sup> چهارمین دوره مصادف با دوران معاصر ما است. در حالی که تا کنون نه تئوری انتقادی و انقلابی مارکس یک تأثیر قابل ملاحظه بر افکار عمومی فعالان جنبش کمونیستی کشور گذاشته و نه رابطه‌ی "سرمایه" با جنبش کارگری تبدیل به گفتمان مسلط "پوزیسیون چپ" شده است، اما برخی از فعالان سیاسی در پی فراروی از بحران تئوریک و پراکسیس سیاسی "پوزیسیون چپ" هستند. از جمله باید از فعالیت مترجمان آثار مارکسیستی یاد کرد که افکار فعالان سیاسی را با خوانش‌های متفاوت از "سرمایه" در آموزشگاه‌های متفاوت علوم اجتماعی آشنا می‌کنند. افزون بر این‌ها، هم اکنون ترجمه‌های جدیدی از "سرمایه" به زبان فارسی منتشر شده‌اند و بخشی از فعالان سیاسی جوان به مطالعه‌ی آن‌ها روی آورده‌اند. با تمامی این وجود، اغلب انتقادهای "مارکسیست‌های ایرانی" نه به ماهیت نظام سرمایه‌داری، بلکه به اشکال نئولیبرال، گلوبال و غیر مدرن آن وارد می‌آید.

بنابراین ما هم اکنون با پرسش‌های متعددی مواجه هستیم. به این معنی که پس از گذشت ۱۵۰ سال از انتشار جلد اول "سرمایه" اصولاً چه نیازی به مطالعه‌ی یک چنین

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): حزب توده یا افیون توده؟ - نقدی بر بنیادها و پیامدهای ایدئولوژی مارکسیسم - لنینسیم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۱۲۵ ادامه، برلین

<sup>۱</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۸۵۸): Engels an Marx in London, Manchester, ۱۴. Juli ۱۸۵۸, in: Briefe, MEW, Bd. ۲۹, S. ۳۳۷f., Berlin (ost), S. ۳۳۸, und Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff., Berlin (ost), ۳۰۵f.

انگلس متأخر و سوسیال دموکراسی آلمانی اعتقاد داشتند که در روسیه باید نخست طبقه‌ی بورژوازی به وجود بیاید، باید یک دوران از سرمایه‌داری سپری شود، باید یک تمدن مانند کشورهای غربی به وجود بیاید، تا این‌که پرولتاریا اصلاً بتواند به فکر انقلاب و سوسیالیسم بیفتد، بلشویک‌ها با نظریات جبر باورانه و مقدر اقتصادی مخالفت می‌کردند و بدون واسطه در پی سرنگونی نظام تزاری و مصادره‌ی انقلابی قدرت سیاسی بودند. بنابراین گرامشی خوانش رایج و انفعالی از "سرمایه" را مسبب این می‌دانست که در روسیه کتاب "سرمایه" مارکس به مراتب بیشتر تبدیل به یک کتاب برای بورژوازی تا برای پرولتاریا شده است، زیرا انسان‌ها را در راستای دخل و تصرف در زندگی واقعی خود سلب اراده، آگاهی و آزادی می‌کند. برای وی اما سوسیالیسم محصول فعالیت آگاه انسان‌ها است و نه یک حرکت مادی، انتزاعی و خود به خودی.<sup>۱</sup>

البته گرامشی در این دوران هنوز قادر به پیش‌بینی وقایع پس از انقلاب اکتبر نبود. به این صورت که بلشویک‌ها نیز از تأثیرات مخرب آثار متأخر انگلس بی‌نسیب نمانده بودند و مانند سوسیال دموکرات‌ها، یعنی بنا بر قانون ارزش و کار مزدی بود که رشد نیروهای مولد را در نظر داشتند. منتها با این تفاوت که بلشویک‌ها این برنامه را از طریق سرمایه‌ی دولتی دنبال می‌کردند که مانع سود فوق‌العاده‌ی امپریالیستی شوند و در لوای دیکتاتوری پرولتاریا، زمینه‌ی استقرار سوسیالیسم را به وجود بیاورند. بنابراین نتیجه در هر دو حالت یکسان و آن گسست دیالکتیک تئوری انتقادی و عمل‌گرا با پراکسیس آگاه و انقلابی بود که البته یکی از وجوه اساسی تمایز میان ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس از دیالکتیک متافیزیکی و اسرار آمیز هگل و هم‌چنین "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس متأخر محسوب می‌شود. به این ترتیب، حزب کمونیست شوروی تحت تأثیر ایدئولوژی بلشویسم قرار گرفت و تبدیل به مجری انباشت سرمایه‌ی دولتی شد. در حالی که سیاست توسعه‌ی اقتصادی از طریق ارگان‌های حزبی و بنا بر قانون ارزش برنامه‌ریزی و متحقق می‌شد، وظیفه‌ی سندیکای کارگران ترویج یک آگاهی از جهان وارونه‌ی سرمایه‌داری دولتی و منضبط کردن کارگران در روند تولید بود. از این پس، استقرار سوسیالیسم به یک ایده‌ی خوب، اما

<sup>۱</sup> Gramsci, Antonio (۱۹۹۱): Revolution gegen Kapital, (۲۴. Nov. ۱۹۱۷), in: Vergessender Humanist? – Zusammengestellt und eingeleitet von H. Neubert, s. ۳۶ff., Berlin, S. ۳۶

هگل، اما در شکل "ماتریالیستی" آن مواجه می‌شویم که محصول آن از خودبیگانگی خودکرده نسبت به پراکسیس نبرد طبقاتی است. از این پس، دیگر این ماهیت متضاد نیست که بنا بر ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس شکل واقعی را پدید می‌آورد، بلکه انگاری که قضیه باید کاملاً برعکس بوده باشد. به این معنی که بنا بر "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس این حرکت و شکل ماده است که انگاری واقعیت را به وجود می‌آورد. به بیان دیگر، ما در تمامی آثار متأخر انگلس با جابجایی سوژه با ابژه (محمول) و آپریوریسم در شکل "ماتریالیستی" آن مواجه می‌شویم و فلسفه‌ی عملی مارکسیست‌های انترناسیونال دوم نیز تحت تأثیر همین نظریات غیرمارکسی شکل گرفت. اگر هگلیست با استناد به "روح جهان"، هر واقعیتی را منطقی می‌شمرد، مارکسیست انترناسیونال دوم واقعیت را محصول منطقی رشد نیروهای مولد می‌دانست. اگر هگلیست واقعیت را غیرخردمند می‌شمرد و برای تغییر آن، مفهوم ایده‌آلیستی را متکامل می‌کرد، مارکسیست انترناسیونال دوم رشد نیروهای مولد را تنها شرط دگرگونی اوضاع موجود می‌شمرد.

به این ترتیب، اغلب مارکسیست‌های این دوران معتقد به یک حرکت مادی و دترمینیستی از روند تاریخ بودند و خیال می‌کردند که تاریخ در ذات خود یک منطقی مثبت درونی دارد که البته با تحقق سیاست توسعه‌ی اقتصادی و رشد نیروهای مولد به صورت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر به سوی استقرار نظام سوسیالیستی سپری می‌شود. بنابراین فلسفه‌ی عملی مارکسیست‌های انترناسیونال دوم در این خلاصه می‌شد که با شرکت در انتخابات پارلمانی، اکثریت آرا و قدرت سیاسی را به دست بیاورند، بانک‌ها را دولتی و آنارشیزم بازار را کنترل کنند، به توسعه‌ی اقتصادی و رشد نیروهای مولد شتد دهند و به گمان خود از طریق رفرم زمینه‌ی استقرار سوسیالیسم را مهیا سازند. از این منظر وقوع انقلاب اکتبر یک نقطه‌ی عطف در تاریخ جنبش کمونیستی محسوب می‌شود که ما مضمون آن‌را در مقاله‌ای می‌یابیم که گرامشی در سال ۱۹۱۷ میلادی با عنوان "انقلاب بر علیه سرمایه" در مجله‌ی "آواتی" نوشت. این‌جا منظور گرامشی نه انقلاب بر علیه سرمایه‌داری، بلکه انقلاب بر علیه خوانش‌های انفعالی از کتاب "سرمایه" مارکس است. برای وی انقلاب اکتبر محصول رشد اقتصادی و حرکت ماتریالیستی در جامعه‌ی روسیه نیست. در حالی که منشویک‌ها در پیروی از آثار



معنی دانا و ابژه به معنی دانستنی بود که وحدت آن‌ها به شناخت، یعنی به فلسفه ختم می‌شد. این‌جا ابژه یک ماهیت مستقل از سوژه دارد که آن‌را تبدیل به موضوع شناخت می‌کند. در حالی که یونانیان دوران باستان فلسفه را مساوی با "آزادی" می‌خواندند، در برابر آن "ضرورت" را قرار می‌دادند که مساوی با کار کردن بود. ما این‌جا با اشکال آن تفکری مواجه می‌شویم که محصول ماهیت متضاد یک جامعه‌ی برده‌داری است. به این معنی که کار کردن، "ضرورت" و وظیفه‌ی برده است، در حالی که فلسفه، "آزادی" و تنها مسئله‌ی اعیان و اشراف محسوب می‌شود.

این تمایز میان سوژه با ابژه و وحدت آن‌ها در فلسفه تا دوران قبل از هگل معتبر ماند که البته وی آن‌را از طریق دیالکتیک به کلی دگرگون ساخت. هگل از دیالکتیک به معنی "روح اعتراضی"، "قدرت حرکت تفکر" و "نفی آگاهانه" نیز سخن می‌راند و از آن‌جا که وی آن‌را با استناد به خرد، یعنی "قدرت ابژکتیو تاریخ" توجیه می‌کند، در نتیجه خودبنیاد است. به این ترتیب، فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل یک شکل درون‌ذاتی به خود می‌گیرد که البته از فلسفه‌های استعلائی متمایز می‌گردد. نزد هگل خرد تنها منسوب به انسان به عنوان سوژه می‌شود و ارتباطی با یک نیروی ازلی و فراطبیعی که خارج از وجود انسان قرار گرفته است، ندارد. این‌جا انسان محصول طبیعت محسوب می‌شود که هگل آن‌را آستانه‌ی مفهوم می‌نامد. به این صورت که انسان نیز مانند گیاه و حیوان از طبیعت به وجود می‌آید، تکامل می‌یابد و سرانجام فنا می‌شود.<sup>۱</sup> منتها با این تفاوت که انسان بر خلاف گیاه و حیوان قادر است که نه تنها تکامل گذشته‌ی خود را متفکر شود، بلکه تکامل آتی خود را نیز برنامه‌ریزی و متحقق کند. به این ترتیب، طبیعت انسان از طبیعت ناب متمایز می‌گردد و طبیعت بیرونی برای انسان یک شکل "غیر ارگانیک" به خود می‌گیرد. از این منظر، انسان یک "موجود متفکر" محسوب می‌شود که از تجربیات گذشته می‌آموزد و از تکرار عواقب ناگوار آن‌ها ممانعت می‌کند. این‌جا موضوع هگل یک واکنش فلسفی به تجربیات انقلاب فرانسه است که در دوران حاکمیت یعقوبیان منجر به هرج و مرج در کشور شد. به بیان دیگر، انگیزه‌ی هگل از تکامل فلسفه‌ی ایده‌آلیستی خویش این است که از بروز عواقب ناگوار یک انقلاب در

وعده‌ی خشک و خالی تبدیل شد، در حالی که بردگی کار مزدی واقعیت زندگی کارگران را در شوروی رقم می‌زد. به این ترتیب، حزب کمونیست و سندیکای کارگران تبدیل به ارگان‌های سرمایه‌ی دولتی و از پراکسیس نبرد طبقاتی مستقل و دچار ازخودبیگانگی خودکرده شدند. محصول تشکیل یک چنین نظامی همان تجربیاتی هستند که ما به صورت پراکسیس نظام‌های استالینیستی، مائوئیستی و پولپتیستی در روند تاریخ تجربه کرده‌ایم.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تاریخ کشمکش پیرامون خوانش مناسب "سرمایه"، تقریباً به اندازه‌ی قدمت خود آن است و ما نیز پس از گذشت ۱۵۰ سال از انتشار جلد اول "سرمایه" دوباره با این پرسش‌ها مواجه هستیم که "سرمایه" را چگونه باید خواند و چگونه می‌توان از آن برای پراکسیس نبرد طبقاتی در ایران بهره برد؟ به خصوص به این دلیل که ما در ایران از یک طرف، با یک حکومت اسلامی مواجه هستیم که ذهن آن از یک ایدئولوژی اسلامی و قرون وسطائی سیراب می‌شود، در حالی که مارکس در "سرمایه"، "روش مدرن تولید سرمایه‌داری" را به بند نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده کشیده است. به بیان دیگر، حوزه‌ی مبارزاتی ما مختصات تاریخی و فرهنگی خود را دارد. به این صورت که حکومت اسلامی با وجود بیگانگی و حتا دشمنی با تاریخ و فرهنگ ملت‌های مدرن، اما اشکال ساختاری حکومت آن‌ها مانند: دولت، جمهوریت، پارلمان و دادرسی را بدیل‌سازی، توخالی و اسلامی کرده و با سرمایه‌داری مدرن جهانی نیز کم و بیش هم‌زیستی می‌کند. ما از طرف دیگر، با بحران ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم مواجه هستیم که در تداوم بلشویسم تکامل شده، فلسفه‌ی عملی تمامی احزاب کمونیست را از جنبش کارگری مستقل کرده و کلیت "پوزیسیون چپ" را به ورطه‌ی انحطاط کشیده است.

پیداست که جهت فراروی از بحران تئوریک کنونی و دست‌رسی به یک خوانش مناسب و امروزی از "سرمایه" که دخل و تصرف انتقادی و انقلابی در پراکسیس نبرد طبقاتی را مجاز می‌کند، باید نخست با روش شناخت‌شناسی مارکس در "سرمایه" آشنا شد که البته ریشه‌های عمیق فلسفی و تاریخی دارد. به این صورت که نزد فلاسفه‌ی دوران آنتیک مانند: ارسطو و افلاطون تمایز میان سوژه با ابژه مرسوم بود. سوژه به

<sup>۱</sup> Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft und Revolution und die Entstehung der Geschichte der Theorie, ۸. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۱۹f.

صورت کسب خودآگاهی از وضعیت غیر انسانی خود است. در حالی که مالک، بنده را به زنجیر کار کشیده، اما بنده در زمان فراغت از کار به آزادی خویش می‌اندیشد. این-جا آزادی محصول تفکر بنده است، زیرا بنده در روند تکامل علم به این نتیجه می‌رسد که آگاهی وی نسبت به ظواهر محصولات کارش به گذشته تعلق دارد. به این صورت که بنده زراعت و دامداری کرده و از ابزار کار استفاده می‌کند، اما آن چیزی را که او به کار می‌گیرد و ابژه‌ی فعالیت‌اش است، ظاهراً از وجودش مستقل به نظر می‌آید. از آن‌جا که محصول کار بنده از طریق تردستی، ابتکار و آگاهی خودش به وجود می‌آید، در نتیجه هگل از محصولات کار به عنوان "تجسم زنده‌ی ماهیت سوژه" نیز یاد می‌کند. به بیان دیگر، نزد هگل محصولات کار اشیاء و موضوعاتی هستند که روح سوژه را حمل می‌کنند و از این بابت، بنده نیز نه تنها ماهیت آزاد خود را در محصول کارش می‌یابد، بلکه نسبت به مالک که کار و تولید نمی‌کند، برتری دارد. ما این‌جا با تضاد و حرکت دیالکتیکی مواجه هستیم، زیرا بنده که البته هنوز اسیر مالک است و در یک شکل نازل از انسان بروز می‌کند، اما آگاهی وی مشتاق فراروی از آگاهی معمول، کسب خودآگاهی و نفی وضعیت غیر انسانی خویش است.<sup>۱</sup> به بیان دیگر، سوژه هم در یک رابطه‌ی متضاد قرار گرفته و هم قادر به نفی آن است.<sup>۲</sup> منتها موضوع خودآگاهی نزد هگل یک مسئله‌ی انفرادی نیست و از این بابت وی به شرح زیر بر این نکته تأکید می‌کند:

«خودآگاهی تنها رضایت خویش را در یک خودآگاهی دیگر به دست می‌آورد.»<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, S. ۱۱۰, ۱۱۴f., ۱۷۴f., und Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): *Vernunft ... ebd.*, S. ۱۰۴f.

<sup>۲</sup> Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, S. ۱۵۵f., und vgl. Fraccia, Josef G. (۱۹۸۷): *Die Marxsche Aufhebung der Philosophie und der philosophische Marxismus – Zur Rekonstruktion der Marxschen Wissenschaftsauffassung und Theorie-Praxis Beziehung aufgrund einer Kritik der Marx-Rezeption von Georg Lukacs, Karl Korosch, Theodor Adorno und Max Horkheimer*, New York/Bern/Frankfurt am Main/ Paris, S. ۳۵, und Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): *Vernunft ... ebd.*, S. ۳۲f.

<sup>۳</sup> Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, S. ۱۳۹, z. n. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): *Vernunft ... ebd.*, S. ۱۰۸

کشور پروس ممانعت کند. بنابراین هگل میان "اوضاع موجود"<sup>۱</sup> (قلمرو ابژکتیو) و "اوضاع مطلوب"<sup>۲</sup> (قلمرو سوژکتیو) تمیز می‌دهد. وی از "اوضاع موجود" به عنوان "گوهر غیرارگانیک، از خودبیگانه و گندیده"<sup>۳</sup> نیز سخن می‌راند. "گوهر" ترجمه‌ی مفهوم "سوبستانس" از زبان آلمانی است که در زبان فارسی به صورت لغوی و نادرست به "ماده" ترجمه شده است، در حالی که مفهوم "گوهر" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به معنی "روح عمومی"<sup>۴</sup> است.

بنابراین "گوهر" که در روند تاریخ و از طریق فعالیت آگاه سوژه به وجود آمده، سوژکتیو است و از آن‌جا که نزد هگل این روح سوژکتیو، یعنی "قدرت مفهوم" است که واقعیت را می‌آفریند، در نتیجه "گوهر گندیده" به معنی مناسبات منحط اجتماعی است. به بیان دیگر، "اوضاع موجود" از سلطه‌ی آن "روح عمومی" گزارش می‌دهد که اعتبار آن منجر به انحطاط جامعه می‌شود. پیداست که از این منظر، وظیفه‌ی فلسفه نه پرداختن به "اوضاع موجود"، بلکه "فراروی"<sup>۵</sup> از آن، یعنی تکامل ایده‌آلیستی "اوضاع مطلوب" است. فراروی نزد هگل به معنی عبور، حفاظت و ارتقاء است. عبور به معنی گسست و گذار تفکر از "روح عمومی" است که البته علت انحطاط "اوضاع موجود" محسوب می‌شود. حفاظت به معنی پاسداری از "اخلاق و عرف"<sup>۶</sup> و ارتقاء به معنی صعود ایده‌آلیستی سوژه‌ی خودآگاه به سوی یک جامعه‌ی آشتی‌یافته و خردمند است که برابر با تشکیل "اوضاع مطلوب" محسوب می‌شود.

ما مضمون این حرکت فکری را در ارتباط دیالکتیکی میان بنده با مالک در کتاب "پدیدارشناسی روح" هگل می‌یابیم. به این صورت که انسان که البته سوژه و قادر به شناخت است، اما در مسیر تاریخ دچار یک وضعیت غیر شده که هگل آن‌را با عبارت "نزد خود، در نوع دیگر بودن"<sup>۷</sup> بیان می‌کند. موضوع هگل این‌جا تجربه‌ی بنده به

<sup>۱</sup> Sein

<sup>۲</sup> Seinsollen

<sup>۳</sup> Unorganische, entfremdete, verdorbene Substanz

<sup>۴</sup> Allgemeiner Geist

<sup>۵</sup> Aufhebung

<sup>۶</sup> Ethik und Sittlichkeit

<sup>۷</sup> Bei sich sein in anders sein

«آدم باید (...) بداند که تمام ارزش که انسان دارد، [یعنی] وی همه‌ی واقعیت روحی را تنها از طرف دولت دارد. زیرا واقعیت روحی وی این است که نزد خود به عنوان دانای ماهیت‌اش، خردمند موضوعیت‌یافته باشد که [ماهیت] برایش [وجه] ابژکتیو و مستقیم وجود حاضر باشد. (...) هم این که دولت و یا میهن، یک وجه مشترک از وجود حاضر را معین می‌کند، هم این که اراده‌ی سوژکتیو انسان را تابع قانون می‌سازد، تناقض میان ضرورت و آزادی ناپدید می‌شود. ضرورت، خردمندی به عنوان گوهریت است و ما آزاد هستیم، هم این که آن‌را به صورت قانون به رسمیت می‌شناسیم و از آن به صورت گوهر ماهیت خویش پیروی می‌کنیم: پس، اراده‌ی ابژکتیو و سوژکتیو به آشتی رسیده و یک کلیت شفاف هستند.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد تا کنون دنبال کرده است، هگل از یک سو، شناخت‌شناسی فلسفه‌های قدیمی را به کلی دگرگون می‌کند. آن‌جا سوژه به معنی دانا و ابژه به معنی دانستنی بود، یعنی ابژه یک موجودیت مستقل از سوژه داشت، در حالی که هگل موجودیت مستقل ابژه از سوژه را به کلی انکار می‌کند. نزد هگل ابژه موضوع شناخت است که البته با استفاده از دانش و در روند یک حرکت فکری به مالکیت سوژه در می‌آید. به این معنی که روح در درجات متفاوت از شناخت و از طریق منطق دیالکتیکی<sup>۲</sup>، ابژه را به شکل مفهوم ایده‌آلیستی در می‌آورد و تا زمانی که ابژه تبدیل به دانش سوژه و شناخته نشده است، وجود واقعی هم ندارد. به این ترتیب، هگل از تمایز استعلائی سوژه با ابژه به صورت درون‌ذاتی فرا می‌رود و جهان واقعی را محصول شناخت، یعنی محصول کار فکری و فعالیت آگاه سوژه (ایده‌ی مطلق، دمیروژ) می‌شمارد.<sup>۳</sup>

هگل از سوی دیگر، با استناد به قرارداد از تمایز ضرورت و آزادی در فلسفه‌ی آنتیک فراروی می‌کند. آن‌جا کار برابر با ضرورت و وظیفه‌ی برده و فلسفه برابر با آزادی و

<sup>۱</sup> Hegel, G. W. F. *Geschichtsphilosophie*, Bd. XII, S. ۵۷, z. n. Fraccia, Josef G. (۱۹۸۷): *Die Marxsche ... ebd.*, S. ۲۹

<sup>۲</sup> در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل منطق تضاد از منطق تاریخ قابل تمایز است. مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس یا لنین؟ - نقدی بر آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه-۴۵ ادامه، برلین

<sup>۳</sup> Vgl. Fraccia, Josef G. (۱۹۸۷): *Die Marxsche ... ebd.*, S. ۳۵

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا نطفه‌ی نبرد طبقاتی گذاشته شده است که به نظر هگل بر سر مرگ و زندگی به وقوع می‌پیوندد و منجر به تعمیم خودآگاهی می‌گردد. به این عبارت که در روند این نبرد است که خودآگاهی انفرادی به خودآگاهی جمعی و "من سوژه" به "ما سوژه" تبدیل می‌شود<sup>۱</sup> که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "پدیدارشناسی روح" هگل می‌یابیم:

«این روند، روند خود تاریخ است. سوژه‌ی خودآگاه آزادی خود را نه در شکل من، بلکه در شکل ما، [یعنی] ما متحد به دست می‌آورد که نخست به صورت نتیجه‌ی نبرد میان مالک و بنده ظاهر شد. واقعیت تاریخی آن ما [متحد]، انجام واقعی خود را "در زیست یک ملت" می‌یابد.»<sup>۲</sup>

این‌جا منظور هگل از زیست یک ملت، همان قانون اساسی، اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و شهروندی و قوانین جامعه‌ی مدنی هستند که دیگر نه با استناد به احکام شرعی و اصول دینی، بلکه با استناد به فلسفه‌ی حقوق طبیعی که انسان را ذاتاً آزاد و خردمند می‌شمارد، متکامل می‌شوند. به این ترتیب، قانون تبدیل به گوهر، یعنی تبدیل به "روح عمومی" می‌شود و در پرتو آن است که جامعه‌ی ایده‌آلیستی هگل ظاهراً به آشتی و وحدت می‌رسد. هسته‌ی مرکزی این قوانین "قرارداد" است که هگل آن‌را "اعلاحضرت مطلق" و "کلیت عرفی" نیز می‌نامد. هگل پایبندی به قرارداد را شرط تشکیل جامعه‌ی آشتی‌یافته می‌شمارد و با وجودی که شدیداً مخالف برده‌داری است، اما اگر یک انسان آزاد قرارداد بردگی خود را امضا کند، وی را موظف به پیروی از آن می‌داند. هگل از قرارداد به معنی "عموم"<sup>۳</sup> نیز استفاده می‌کند و نقض قرارداد را قیام بر علیه عموم می‌شمارد. دولت که هگل آن‌را "قدمگاه خدا در جهان" و یک "ضرورت بیرونی" نیز می‌نامد، ظاهراً مستقل از طبقات اجتماعی و تنها ضامن پایبندی شهروندان به آن قراردادی است که آن‌ها در کمال آزادی با یکدیگر بسته‌اند. برای نمونه هگل در کتاب "تاریخ فلسفه" رابطه‌ی دولت، قانون و شهروند را به شرح زیر توجیه می‌کند:

<sup>۱</sup> Ebd.

<sup>۲</sup> Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, S. ۲۵۶, z. n. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): *Vernunft ... ebd.*, S. ۱۱۲f.

<sup>۳</sup> Allgemeinheit

«هم این که فلسفه از درون و به عنوان اراده به جهان متظاهر پشت کند، سیستم [هگل] به یک کلیت مجرد تقلیل می‌یابد، یعنی آن به یک طرف از جهان تبدیل شده که دیگری در برابرش ایستاده است. رابطه‌ی آن نسبت به جهان یک رابطه‌ی انعکاسی است. سیستم [هگل] با هیجان کشش درونی و جهت تحقق خود بدون صبر در برابر [جهان] دیگر عزیمت می‌کند. قناعت خودکرده‌ی درونی و گرد کردن شکسته می‌شود. آن چیزی که نور درونی بود، تبدیل به شعله‌ی بلعنده می‌شود که خود را به بیرون می‌گرداند. این چنین نتیجه می‌شود که فلسفی شدن جهان هم‌زمان، این جهانی شدن فلسفه، تحقق آن هم‌زمان مفقود شدن آن است و آن چیزی که در بیرون با آن می‌جنگد، کمبود درونی خویش است، خودش مستقیماً در جنگ در آن خرابی مضمحل می‌شود که بر خلاف آن به صورت خرابی می‌جنگد و از این خرابی زمانی فراروی کرده، همین که در همان مضمحل گردد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، فراروی نزد هگلی‌های جوان به این معنی است که عبور از "اوضاع موجود" و ارتقاء به جامعه‌ی آشتی‌یافته‌ی نه در تفکر فلسفی، بلکه باید در واقعیت متحقق گردد. به بیان دیگر، هگلی‌های جوان آگاهی را وارونه می‌شمردند و با تجدید آگاهی یک آینده‌ی مثبت را به خود نوید می‌دادند. به گمان آن‌ها از طریق نقد دین، دولت باید به سوی خردمندی و این جهانی شدن رانده می‌شد که به صورت یک سوژه‌ی آگاه جامعه‌ی خردمند و آشتی‌یافته را در واقعیت به وجود بیاورد. البته مارکس فراتر از انتقاد به آکوموداتیسیون و آپریوریسم متوجه‌ی جابجایی سوژه با ابژه (محمول) در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل هم شده بود،<sup>۲</sup> اما این مسئله را به دلیل مسائل شغلی به صورت یک پروژه تحقیقاتی دنبال نکرد، تا این‌که فویرباخ در کتاب "ماهیت مسیحیت" یک روش نقد ماتریالیستی از دین را ارائه داد که موضوع آن جابجایی سوژه با محمول بود. انگیزه‌ی فویرباخ تکامل یک فلسفه‌ی ماتریالیستی در برابر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بود که وی آن را "فلسفه‌ی آتی" می‌خواند.

مسئله‌ی اعیان و اشراف بود. لیکن نزد هگل همه‌ی انسان‌ها ظاهراً آزاد و برابر محسوب می‌شوند، در حالی که پابندی به قرارداد امر ضرورت است. ما این‌جا با فراروی از نظام فئودالی و با ظواهر جامعه‌ی بورژوایی آشنا می‌شویم. به این ترتیب، هگل جامعه‌ی بورژوایی را عرفی، خردمند و آشتی‌یافته می‌شمارد و فلسفه‌ی خود را از آن روش‌هایی که آن‌ها را ایده‌آلیسم مسخره می‌نامد، متمایز می‌کند. ایده‌آلیسم مسخره برای هگل زمانی به وجود می‌آید که سوژه تصورات و تخیلات خود را بدون واسطه قابل تحقق می‌شمارد، در حالی که نزد هگل تحقق فلسفه از طریق گوهر، یعنی "روح عمومی" وساطت می‌شود. به این معنی که در برابر گوهر گنبدیده یک گوهر ایده‌آلیستی به وجود می‌آید و "من سوژه" را به "ما سوژه"، یعنی خودآگاهی انفرادی و فلسفی را به خودآگاهی عمومی (ملت) تبدیل و از "اوضاع موجود" به سوی "اوضاع مطلوب" فراروی می‌کند.

از آن‌جا که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل فاقد شواهد تجربی است، در نتیجه همواره متهم به آپریوریسم می‌شود. به این معنی که هگل فقط در یک حرکت ناب فکری و تنها با استناد به منطق دیالکتیکی بود که جامعه‌ی بورژوایی را به صورت عرفی، خردمند و آشتی‌یافته توجیه می‌کرد. اما در واقعیت آلمان این دوران کوچک‌ترین نشانه‌ای از خردمندی و آشتی مشاهده نمی‌شد. در حالی که کشور فاقد یک قدرت متمرکز دولتی بود، حدود ۳۰۰ دولت دینی و پادشاهی در نقاط پراکنده‌ی کشور مستقلاً حکمرانی می‌کردند. عقب افتادگی اقتصادی، برده‌داری عریان و فقدان یک طبقه‌ی مدرن بورژوایی واقعیت آلمان این دوران را انعکاس می‌دادند. پیداست که تناقض فاحش فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل با واقعیت موجود، هگلی‌های جوان را بر می‌انگیخت که به غیر از مشکل آپریوریسم، وی را با استفاده از مفهوم آکوموداتیسیون متهم به سازش فلسفه با دین کنند. از جمله باید از فعالیت تئوریک برادران بائر، اشتراوآس، هس، اشتیرنر، روتنبرگ، رویگه، فویرباخ و به خصوص مارکس یاد کرد. هگلی‌های جوان می‌خواستند که از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل فراروری کنند که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در رساله‌ی دکترای مارکس نیز می‌یابیم:

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenzen der demokritischen und epikurischen Naturphilosophie nebst einem Anhang, in: MEW – Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin (ost), S. ۳۲۸

<sup>۲</sup> Vgl. Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik der Religion bei Karl Marx, München, S. ۷۹f.

عنوان "تنها کس و مالکیتش" بود که از مفهوم انتزاعی "نوع ماهوی انسان" عبور و تره‌های فویرباخ را مدون کرد. وی تا این زمان با وجودی که فویرباخ را به عنوان متفکر سوسیالیسم تقدیر می‌کرد، اما هیچ‌گاه نقد وی را در مورد دیالکتیک به عنوان یک متدولوژی جهت تکامل یک دین این جهانی نپذیرفت. ما مصداق این موضوع را در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی و در کتاب "خانواده‌ی مقدس" می‌یابیم. با وجودی که مارکس شدیدترین انتقادهای را به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل وارد می‌آورد، اما از "هسته-ی منطقی" آن نیز یاد می‌کند.<sup>۱</sup> مارکس هم‌چنین هگل را تقدیر می‌کند، زیرا وی به این مسئله پی برده که انسان محصول کار خویش است. منتها با این انتقاد که کار نزد هگل تنها یک فعالیت مجرد و ذهنی است. افزون بر این‌ها، مارکس دیالکتیک هگل را بعد از اسرار زدایی از آن، شکل بنیادی تمامی دیالکتیک می‌خواند.<sup>۲</sup>

مشخصاً همین دو نکته، یعنی دیالکتیک به صورت "هسته‌ی منطقی" و کار به عنوان فعالیت آگاه اجتماعی، منجر به "حرکت واقعی" در جامعه‌ی بورژوازی می‌شوند که بنا بر ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس ماهیتاً انتقادی و انقلابی است.<sup>۳</sup> انتقاد مارکس به ماتریالیست‌های سنتی و هم‌چنین فویرباخ نیز از همین زاویه وارد می‌آید. به این صورت که آن‌ها می‌خواهند با استفاده از مشاهده و حسیت به واقعیت دست بیابند، در حالی که روش "مشاهده‌ی حسی" تنها قادر به درک شکل ابژه است. به بیان دیگر، از آن‌جا که شکل ابژه، ماهیت آن‌را می‌پوشاند، در نتیجه روش "مشاهده‌ی حسی" از واقعیت تنها یک عکس می‌گیرد. بنابراین مارکس بر این نکته تأکید می‌کند که ماهیت ابژه "محسوس" و "موضوعیت‌یافته"؛<sup>۴</sup> یعنی محصول فعالیت آگاه انسان‌ها است. از این

<sup>۱</sup> Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost), S. ۱۱۱f. und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۳): Marx an Engels in Manchester, London, um den ۱۶. Jan. ۱۸۵۸, in: MEW, Bd. ۲۹, S. ۲۵۹f., Berlin (ost), S. ۲۶۰

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۷۴, und

Vgl. Brief von Marx an Kugelmann, vom ۶/۳/۱۸۵۸, z. n. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff... ebd., S. ۲۱

<sup>۳</sup> Vgl. MEW, Bd. ۲۳, S. ۲۸

<sup>۴</sup> Sinnlich gegenständlich

در حالی که هگلی‌های جوان و از جمله برادران بائر و اشتراوآس منشأ اعتقاد دینی انسان‌ها را در تاریخ الهیات و تأثیر کلیسا جستجو می‌کردند، فویرباخ مدعی بود که این خود انسان‌ها هستند که صفات ناب خود را به یک خدای تخیلی نسبت داده و برای خود یک خدا آفریده‌اند، در حالی که این خدای خودساخته از انسان‌ها مستقل شده و از طریق کلیسا بر آن‌ها حکمفرمایی می‌کند. به این ترتیب، فویرباخ نتیجه می‌گرفت که انسان‌ها در زندگی واقعی خود از "نوع ماهوی انسان" از خودبیگانه شده‌اند. وی از طریق روش "مشاهده‌ی حسی"<sup>۱</sup> موفق به یک چنین کشف فلسفی شده بود و از آن‌جا که محصول فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، یعنی خردمندی، آشتی و وحدت در واقعیت جامعه‌ی آلمان مشاهده نمی‌شد، در نتیجه فویرباخ دیالکتیک را یک متدولوژی جهت تکامل یک دین این جهانی می‌شمرد و رد می‌کرد.<sup>۲</sup>

منتها خود فویرباخ نیز مانند مابقی هگلی‌های جوان اسیر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بود. به این دلیل که وی مفهوم "نوع ماهوی" را نه از "حرکت واقعی" جامعه‌ی انسانی، بلکه با استفاده از مفاهیم "خرد، قلب و اراده" متکامل کرده بود. پیداست که یک چنین مفهومی از انسان غیرواقعی، اسمی و ارزشمند است و در همین‌جا است که فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ به حوزه‌ی استعلائی راه می‌یابد و جنبه‌ی متافیزیک به خود می‌گیرد. بنابراین ما نزد فویرباخ دوباره با یک دین دیگر این جهانی مواجه می‌شویم که موضوع اصلی آن اولویت سوژه بر ابژه، یعنی تسلط ارواح بر زندگی واقعی انسان‌ها است. اگر مسیحیان به "روح‌القدس" ایمان داشتند و هگل "روح مطلق" را خالق جهان واقعی می‌شمرد، موضوع فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ "روح انسان" بود.<sup>۳</sup>

مارکس در دوران روزنامه‌نگاری و پس از مطالعه‌ی کتاب "ماهیت مسیحیت" تحت تأثیر فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ قرار گرفت و پس از مطالعه‌ی کتاب اشتیرنر با

<sup>۱</sup> Sinnliches Anschauen

<sup>۲</sup> Vgl. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main, S. ۱۸

<sup>۳</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تئوری و پراکسیس سوسیالیسم - طرح نکاتی جهت فراروی از بحران "مارکسیسم ایرانی"، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین، و مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): فرهنگ دینی و رئالیسم انقلابی - نقش فراروی از "خرد استعلائی" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۳۵ ادامه، برلین

موضوع از خودبیگانگی دینی را در پایه‌ی دنیوی‌اش به اصطلاح حل و فصل کند، در حالی که بنا بر ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس خود این بنیاد دنیوی، یعنی کار از خودبیگانه در جامعه‌ی بورژوایی است که به دلیل تضادهای درون‌ذاتی‌اش از خود فرا می‌رود و یک قلمرو ظاهراً مستقل دینی را تثبیت می‌کند.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با دو طرح متفاوت و متناقض مواجه هستیم. اولی، فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ است که آگاهی را وارونه می‌شمارد و جهت حل و فصل مسئله‌ی از خودبیگانگی دینی به روشننگری پیرامون ماهیت (استعلاتی) انسان روی می‌آورد. دومی، ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس است که جهان واقعی را وارونه می‌شمارد. به بیان دیگر، مارکس منشأ افکار دینی را در کار از خودبیگانه می‌یابد. این‌جا فریب و خودفریبی به توافق می‌رسند. در حالی که طبقه‌ی حاکم جهت توجیه منافع مادی و جایگاه اجتماعی خود دین، فلسفه و ایدئولوژی می‌سازد، ذلت بردگی کار مزدی کارگران را به جهان‌گریزی وا می‌دارد و آن‌ها را به سوی عالم انتزاع می‌راند. در حالی که بورژوازی با اراده و آگاهی روند تولید سرمایه‌داری و کار از خودبیگانه را برنامه‌ریزی و متحقق می‌کند، کارگران مزدی به دلیل فقدان خودآگاهی دچار از خودبیگانگی خودکرده می‌شوند. از این منظر پیداست که چرا مارکس بر خلاف فویرباخ به فعالیت انتقادی و انقلابی روی می‌آورد و معطوف به پراکسیس نبرد طبقاتی می‌شود.

همان‌گونه که هانس گئورگ بکه‌هاوس به درستی توضیح می‌دهد، مارکس پس از عبور از فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ است که کلید نقد اقتصاد سیاسی را می‌یابد. وی جهت مصداق نظر خود از تز چهارم فویرباخ مارکس استفاده می‌کند. به این صورت که وی نام ریکاردو را جای نام فویرباخ می‌گذارد و به شرح زیر از مفاهیم اقتصادی به جای مفاهیم فلسفی سود می‌برد:

«ریکاردو از امر مسلم از خودبیگانگی خودکرده‌ی اقتصادی، [یعنی] دوگانگی تولید به یک چیز با ارزش و تصویری و یک چیز واقعی عزیمت می‌کند. تئوری وی از این قرار است که ارزش را در کار حل کند. وی از نظر می‌اندازد که مسئله‌ی اصلی هنوز به

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost), S. ۵f.

منظر، ابژه‌ی تحلیل (دولت، جامعه، طبیعت، کالا، ابزار کار و غیره) دیگر خارج از وجود انسان قرار نمی‌گیرد، زیرا سوژکتیو است. ما این‌جا با آن عواقب تاریخی و فرهنگی مواجه می‌شویم که به صورت فعالیت آگاه انسانی واقعیت را به وجود می‌آورند و از این بابت، مارکس نیز نه از "جهان ابژکتیو"، بلکه از "جهان موضوعیت‌یافته"<sup>۱</sup> سخن می‌راند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، نزد مارکس نیز مانند هگل ابژه یک موجودیت مستقل از سوژه ندارد. در حالی که هگل از طریق فعالیت فکری ابژه را به مالکیت "روح مطلق" در می‌آورد، آن‌را می‌شناسد و می‌آفریند، نزد مارکس آفریننده‌ی جهان واقعی نه کار فکری، بلکه "کار موضوعیت‌یافته"<sup>۲</sup> است. این‌جا "کار موضوعیت-یافته" یک مفهوم دیالکتیکی و به این معنی است که انسان سوژکتیو، یعنی با آگاهی و تقسیم کار و با برنامه‌ریزی و پیروی از اسلوب زیبایی‌شناسی کار می‌کند. همان‌گونه که انسان مواد مادی را از طریق کار شکل‌دهنده دگرگون و تبدیل به موضوع جامعه می‌کند،<sup>۳</sup> به همین صورت نیز تحت تأثیر محصول کار خود موضوعیت می‌یابد. همان‌گونه که کار به عنوان واسطه‌ی تبادل مادی انسان با طبیعت، طبیعت بیرونی را دگرگون می‌سازد، طبیعت درونی خود انسان نیز در روند کار و تحت تأثیر محصول کارش دگرگون می‌گردد. ما این‌جا با جنبه‌ی فعال کار به صورت یک کلیت دیالکتیکی سر و کار داریم که هم ابژکتیو و هم سوژکتیو است. به بیان دیگر، "کار موضوعیت‌یافته" یک محصول تاریخی است که فرهنگ مختص به خود را یدک می‌کشد.

بنابراین کسی که ماتریالیسم را به صورت مجرد در برابر ایده‌آلیسم متکامل می‌کند، اصولاً قادر به درک منشأ عوامل سوژکتیو (دین، فلسفه، ایدئولوژی) و پراکسیس انقلابی نمی‌شود. این مضمون همان انتقادی است که مارکس به ماتریالیست‌ها و هم-چنین فویرباخ در تز اول فویرباخ خود وارد می‌آورد که البته آن‌را در تز چهارم این مجموعه مشخص‌تر می‌سازد. به این صورت که فویرباخ نخست یک جهان دینی (ایده-آلیستی) را از یک جهان دنیوی (ماتریالیستی) متمایز می‌کند و بعداً می‌خواهد که

<sup>۱</sup> Gegenständliche Welt

<sup>۲</sup> Gegenständliche Arbeit

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf

۱۸۵۷ - ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost), S. ۲۰۶f.

سوژه‌ی فعال در پراکسیس مشخص جامعه‌ی بورژوازی سرمایه‌دار است که مارکس از آن به عنوان "سرمایه‌ی شخصیت‌یافته" نیز یاد می‌کند. موضوع سرمایه‌دار نه تولید برای مصرف، بلکه تولید برای تولید است که ارزش افزایی ارزش و کسب سود سرمایه را تضمین می‌کند. تولید بنا بر قانون ارزش، یعنی "زمان کار اجتماعاً لازم" متحقق می‌گردد که مارکس از آن به عنوان "قانون مقدس" جامعه‌ی بورژوازی نیز سخن می‌راند. نزد مارکس قانون ارزش مانند قدرت جاذبه‌ی زمین است که هر کسی را به زیر می‌کشد، اگر بنا بر آن رفتار نکند. این‌جا معیار توفیق اقتصادی زمان کار است که مارکس آن را به شرح زیر در "سرمایه" توضیح می‌دهد:

«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.»<sup>۱</sup>

ما این‌جا با کار مجرد مواجه هستیم که البته نزد مارکس گوهر ارزش محسوب می‌شود. از این پس، محصول کار دیگر نه ارزش مصرف، بلکه ارزش مبادله، یعنی کالا محسوب می‌شود. در حالی که ارزش مصرف هیچ چیز اسرارآمیزی در خود ندارد و تنها یک محصول ساده و محسوس از "کار موضوعیت‌یافته" است، اما شکل کالائی آن - همان‌طور که مارکس تشریح می‌کند - "ذکاوت متافیزیکی" و "خوی روحانی" دارد، "حسی و فراحسی" و محصول "جادو و معجزه" است. مارکس از کالا به صورت یک "تظاهر فراطبیعی"<sup>۲</sup> نیز یاد می‌کند و مدعی است که برای درک آن باید به نقد جهان مه‌آلود دینی رفت.<sup>۳</sup>

به این دلیل که البته این انسان است که از طریق فعالیت آگاه و مولد، یعنی کار شکل-دهنده مواد مادی را دگرگون و تبدیل به موضوع جامعه می‌کند. به بیان دیگر، منشأ خواص محصولات کار انسانی تردستی، قوای حسی، دانش و خلاقیت کارگران است. اما از آن‌جا که ارزش مبادله و جهان کالاها رابطه‌ی کارگران با تولیدات خود آن‌ها را قطع

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd I, ... ebd., S. ۵۳

<sup>۲</sup> Ebd., S. ۶۲

<sup>۳</sup> Ebd., S. ۸۶

انجام نرسیده است [زیرا] این امر که تولید از خویشتن خویش فرا می‌رود و خود را هم‌چون قلمرو مستقل از مقوله‌های اقتصادی، [یعنی] در آخرت از آگاهی تثبیت می‌کند، مستقیماً تنها از طریق از خودگسیختگی و خودتضادگویی از کار اجتماعی قابل توضیح است. بنابراین این بنیاد خودکرده باید نخست در تضاد خود درک و بعداً از طریق رفع تضاد عملاً منقلب گردد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد تا کنون دنبال کرده است، مارکس این‌جا رابطه‌ی فلسفه با فلسفه را قطع و از فلسفه فراروی می‌کند. نزد مارکس نیز مانند هگل مفهوم "فراروی" به معنی عبور، حفاظت و ارتقاء است. عبور به معنی گسست و گذار از فلسفه‌ی ایده-آلیستی آلمانی، حفاظت به معنی محفوظ داشتن دیالکتیک (هسته‌ی منطقی) و ارتقاء به معنی تکامل یک فلسفه‌ی عملی جهت دخل و تصرف انتقادی و انقلابی در پراکسیس نبرد طبقاتی است. از این پس، دیگر فلسفه با فلسفه سخن نمی‌گوید و فلسفه به نقد و نفی فلسفه نمی‌پردازد. ما این روش را برای نمونه نزد هگل و فویرباخ مشاهده کردیم. به این صورت که هگل با استناد به یک فلسفه‌ی درون‌ذاتی به نقد فلسفه‌های استعلائی می‌رود، در حالی که فویرباخ با استناد به یک فلسفه‌ی ماتریالیستی است که به نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگلی می‌پردازد. مارکس اما با استناد به "جهان موضوعیت‌یافته" که محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوبژکتیو است، اقتصاد سیاسی را به بند نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده می‌کشد. ما این‌جا با یک پراکسیس مشخص مواجه هستیم،<sup>۲</sup> که مارکس آن را "روش مدرن تولید سرمایه‌داری" می‌نامد. از این منظر پیداست که چرا مارکس در کتاب "ایدئولوژی آلمانی"، فلسفه را خودارضاعی می‌خواند، در حالی که "علم حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی (دانش مثبت) برایش مانند همبستری عاشقانه محسوب می‌شود.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> Backhaus, Hans-Georg (۱۹۷۰): Zur Dialektik der Wertform, in: Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. ۱۲۸ff, Frankfurt am Main, S. ۱۴۱, und

Vgl. Backhaus, Hans-Georg (۱۹۹۷): Dialektik der Wertform – Untersuchung zur Marxistischen Ökonomiekritik, Freiburg, S. ۲۰f.

<sup>۲</sup> Vgl. Fleischer, Helmut (۱۹۷۹): Marx und Engels – Die philosophischen Grundlagen ihres Denkens, Freiburg/München, S. ۷۴

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ... ebd., S. ۲۰۸, ۲۷

بلکه به مراتب بیشتر به صورت مناسبات واقع‌بینانه‌ی اشخاص و وقایع مناسبات اجتماعی.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، شکل اسرارآمیز کالا، یعنی بت‌انگاری کالا بهترین امکانات را برای توجیه نظام سرمایه‌داری به وجود می‌آورد. به بیان دیگر، کالا به صورت ارزش مبادله یک شکل ایدئولوژیک به خود می‌گیرد که هم ماهیت سرمایه‌داری را می‌پوشاند و هم اقتصاددانان بورژوایی را در نظریاتشان ظاهراً محق می‌کند. انگاری که تحت تأثیر "قانون منصفانه‌ی ارزش" و دست نامرئی بازار هر کسی پاداش مناسب توان و زحمت خود را دریافت می‌کند. انگاری که کارمزد تنها هزینه‌ی تولید محسوب می‌شود که کاملاً منصفانه به کارگران تعلق می‌گیرد. انگاری که بازار مسئول تدارک برابری، آزادی و انصاف میان شهروندان است. مارکس در این ارتباط از "اشکال ابژکتیو تفکر" و "ظاهر موضوعیت‌یافته"<sup>۲</sup> نیز سخن می‌راند که بر جنبه‌ی ایدئولوژیک تولید کالائی در نظام سرمایه‌داری تأکید کند.<sup>۳</sup>

به این ترتیب، این اشکال ایدئولوژیک به صورت نظریات معتبر اجتماعی فعال می‌شوند و نه تنها نظام سرمایه‌داری را موجه می‌کنند و کارگران مزدی را در برابر سرمایه‌دار به انفعال می‌کشند، بلکه سرمایه را نیز به صورت یک رابطه‌ی مسلط اجتماعی پدید می‌آورند. این‌جا واقعیت متضاد جامعه‌ی بورژوایی با ظواهری مسلح می‌شود که انگاری خردمند و منصفانه است. البته مارکس در نظر می‌گیرد که اقتصاد سیاسی تا اندازه‌ای ارزش و مقدار ارزش را بررسی کرده و در این اشکال، محتوای پنهان را یافته، اما هیچ‌گاه این پرسش را طرح نکرده که چرا این محتوا یک چنین شکلی به خود گرفته است؟ یعنی چرا کار در ارزش و مقدار کار از طریق طول زمانش تشریح و مقدار ارزش محصول کار محسوب می‌شود؟<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd I, ... ebd., S. ۸۶f., und Vgl. Backhaus, Hans-Georg (۱۹۷۰): Zur Dialektik ... ebd., S. ۱۳۵

<sup>۲</sup> Objektive Gedankenformen, gegenständliches Schein

<sup>۳</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, ... ebd., S. ۹۷

<sup>۴</sup> Vgl. ebd., S. ۹۴f.

می‌کنند، در نتیجه این خواص مستقیماً به طبیعت خود کالا منسوب می‌شود. انگاری که کالا خودش فی‌نفسه داری این خواص ویژه است، انگاری که کالا یک ابژه‌ی مستقل و خارج از طبیعت کارگران مزدی به عنوان سوژه می‌باشد، در حالی که نزد مارکس - همان‌گونه که تا کنون مشاهده کردیم - ابژه اصولاً فاقد یک موجودیت مستقل از سوژه است. به بیان دیگر، کالا یک "ابژه‌ی موضوعیت‌یافته"<sup>۱</sup> و محصول فعالیت آگاه انسان‌ها است، در حالی که در نظام سرمایه‌داری ظاهراً مستقل و تبدیل به سوژه شده و بر انسان‌ها حکمفرمایی می‌کند.

برای نمونه، خواصی که یک گوشتی، آسپرین و یا خودرو دارند، خواص طبیعی خود آن‌ها نیست و ما نمی‌توانیم این کالاها را در طبیعت ناب بیابیم و برای تهیه‌ی آن‌ها باید به اجبار به فروشگاه، داروخانه و کارخانه مراجعه کنیم. با وجودی که خواص این کالاها از طریق کار شکل دهنده و در روند تولید به آن‌ها واگذار شده است، اما آن‌ها در بازار کالاها مانند سوژه‌های مستقل به نظر می‌آیند و انگاری که خواص طبیعی خود را به ناظر بازتاب می‌دهند. مارکس در این ارتباط از یک سؤ تفاهم نیز صحبت می‌کند که آن‌را بت‌انگاری کالا می‌نامد و مضمون آن‌را به شرح زیر در "سرمایه" به بند نقد می‌کشد:

«شکل اسرارآمیز کالا به سادگی به این عبارت است که آن به انسان‌ها سرشت اجتماعی کار خود آن‌ها را به صورت سرشت موضوعیت‌یافته‌ی خود فرآوردها 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 سؤ تفاهم 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،

<sup>۱</sup> Gegenständliches Objekt



سرمایه‌داران به نبرد طبقاتی به این عبارت بود که آن‌ها ماشین‌آلات جدیدی را به کار گرفتند که هم همبستگی و مقاومت کارگران را در هم بشکنند و هم در زمان کوتاه‌تری به همان اندازه‌ی گذشته و یا این‌که بیشتر تولید کنند. نتیجه‌ی این واکنش افزایش ترکیب ارگانیک سرمایه (نسبت کار مرده به کار زنده) و تولید ارزش اضافی نسبی است که البته منجر به افزایش شدت کار می‌شود. از این بابت، مارکس ماشین‌آلات را "تسلیحات جنگی" سرمایه‌داران نیز می‌نامد که بر علیه کارگرانی به کار گرفته می‌شوند که از منظر سرمایه تنها "مناسبات مادی حی و حاضر تولید" محسوب می‌شوند. وی به شرح زیر انتقاد خود به روش تولید مدرن سرمایه‌داری را ادامه می‌دهد:

«در سیستم سرمایه‌داری تمامی روش‌ها جهت افزایش قدرت تولید اجتماعی از کار، به ضرر فرد کارگر انجام می‌شوند؛ تمامی ابزار جهت تکامل تولید به ابزار سلطه و استثمار تولیدکنندگان واژگون می‌گردند، کارگر را به یک نیمه انسان معیوب، شأن وی را در پیروی از ماشین سلب و با زجر محتوای کار وی را نابود می‌کنند، وی را به همان اندازه با توان ذهنی از روند کار از خود بیگانه می‌سازند، که روند کار علم را به عنوان توان مستقل مصادره می‌کند؛ آن‌ها شرایطی را کله پا می‌کنند که وی در چهارچوب آن‌ها کار می‌کند، وی را در پی روند کار تحت کوچک‌ترین استبداد نفرت انگیز قرار می‌دهند، زمان زندگی وی را به زمان کار تبدیل و همسر و فرزند وی را به چرخ شهادت سرمایه پرتاب می‌کنند، اما تمامی روش‌ها جهت تولید ارزش اضافی هم‌چنین روش‌های انباشت هستند و هر گونه از توسعه‌ی انباشت، برعکس، تبدیل به ابزار جهت تکامل همین روش‌ها می‌شود. (...) بنابراین انباشت ثروت در یک قطب، هم‌زمان انباشت سیاه‌روزی، زجر کار، بردگی، نادانی، خشونت و تنزل اخلاقی در قطب متقابل است، یعنی در طرف طبقه‌ای که محصول کار خود را به صورت سرمایه تولید می‌کند.»<sup>۱</sup>

بنابراین زمانی که مارکس از مفهوم "سیاه‌روزی طبقه‌ی کارگر"<sup>۲</sup> استفاده می‌کند، به این معنی است که زیست غیر انسانی کارگران مزدی یک سوژه‌ی فعال دارد و آن هم سرمایه‌دار به عنوان "سرمایه‌ی شخصیت‌یافته" است. افزون بر این، نه معنی مفهوم

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, ... ebd., S. ۶۷۴f.

<sup>۲</sup> Verelendung der Arbeiterklasse

بنابراین ما در "سرمایه" با نقد ایدئولوژی بورژوازی مواجه می‌شویم، زیرا اشکال ایدئولوژیک ماهیت متضاد نظام سرمایه‌داری را می‌پوشانند و باعث می‌شوند که قانون ارزش پشت سر تولیدکنندگان مستقیم متحقق گردد.<sup>۱</sup> به این ترتیب، کارگران با کم و بیشی از مقاومت به بردگی کار مزدی، حق مالکیت خصوصی و قانون ارزش تن می‌دهند و به سلطه‌ی آن مناسباتی در می‌آیند که محصول کار خود آن‌ها است. به بیان دیگر، تحت تأثیر ایدئولوژی است که تدام سرمایه‌داری برابر با حفظ منافع ملی و ثروت اجتماعی و محصول مدیریت سرمایه‌دار به نظر می‌آید، در حالی که منشأ ثروت اجتماعی نیروی کار (و طبیعت) و مالکیت خصوصی نتیجه‌ی کار اضافی پرداخت نشده است. 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 به وقوع می‌پیوندد. در حالی که سرمایه‌دار به عنوان سوژه‌ی فعال، یعنی با اراده و آگاهی و با هدف ارزش‌افزایی سرمایه روند تولید را برنامه‌ریزی و اداره می‌کند، اما کارگران مزدی به صورت انسان‌های نابالغ به کار گماشته و به آن‌ها یک طبیعت غیر انسانی تحمیل می‌شود. به بیان دیگر، روش تولید مدرن سرمایه‌داری کارگران مزدی را سلب اراده و آگاهی می‌کند و از این بابت، مارکس نیز در "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 مفهوم "سیاه‌روزی"<sup>۲</sup> نزد مارکس آشنا می‌شویم که به معنی "نقض انگیزه‌های ضروری زندگی" کارگران در نظام سرمایه‌داری است.

از آن‌جا که آگاهی و روحیه‌ی کارگران مزدی همواره از هستی مادی آن‌ها رشد می‌کند، در نتیجه پیداست که با وجود تضادهای درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید، وقوع نبرد طبقاتی نیز در نظام سرمایه‌داری برنامه‌ریزی شده است. مصداق تجربی مارکس بروز نبرد طبقاتی در انگلستان با هدف افزایش کارمزد و کوتاهی روزانه‌ی کار است که در دهه‌ی ۶۰ میلادی قرن نوزدهم به وقوع پیوست. اما واکنش

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۵۹

<sup>۲</sup> Elend

به صورت سوژه‌ی فعال نه تنها نسبت به مالکیت دیگران، بلکه اصولاً نسبت به حق حیات انسان‌ها و هم‌چنین نسل‌های آتی به کلی بی‌اعتنا هستند. وی جهت ضرورت حفاظت از محیط زیست بر این نکته انگشت می‌گذارد که انسان باید مانند یک پدر خوب خانواده طبیعت را به نسل بعدی واگذار کند.<sup>۱</sup>

ما مصداق بررسی مارکس از "سیه‌روزی"، یعنی سستی بنیاد انسان و محیط زیست در نظام سرمایه‌داری را به مراتب شدیدتر و وخیم‌تر در دوران معاصر می‌یابیم. از جمله باید از باران‌های اسیدی، تششعات اتمی، آلودگی آب و هوا، فن‌آوری ژنتیک و حوادث صنعتی یاد کرد. برای نمونه حادثه‌ی کنسرن BASF در فرانکفورت آلمان تمامی رودخانه راین و سواحل آن‌را تبدیل به یک منطقه‌ی مرده کرد، حادثه‌ی چرنوبیل در شوروی بخش وسیعی از اوکراین را غیر قابل سکونت و بخش اعظم اروپا را با تششعات اتمی مسموم کرد. در حالی که هزینه‌ی حادثه‌ی Exxonwaldes در سواحل کانادا و حادثه‌ی کنسرن BP در خلیج مکزیک هنوز به درستی ارزیابی نشده‌اند. همین مسئله‌ی ریزگردها در خوزستان و خشکسالی در ایران نیز محصول استثمار محیط زیست و نشانه‌ی "سیه‌روزی" انسان‌ها هستند که مسبب آن بدون تردید شکل سرما-یه‌داری انباشت ثروت در کشور است. پیداست که افزایش گرما و فقدان آب آشامیدنی بسیاری از مناطق کره زمین را غیر قابل سکونت خواهد کرد و در آینده‌ی نزدیک انبوه پناهندگان زیست محیطی را هم به وجود خواهد آورد. البته این‌ها تنها چندین نمونه هستند، اما می‌توان به جرأت از این موضوع سخن گفت که اگر نبرد طبقاتی پیرامون حفاظت از انسان و محیط زیست وجود نداشت، سرمایه‌داری بدون تردید تا کنون این دو سرچشمه از ثروت اجتماعی را به کلی منهدم کرده بود. پیداست که عواقب و هزینه‌ی تخریب محیط زیست و انسان را همیشه جامعه متحمل می‌شود، در حالی که سود آن به جیب گشاد سرمایه‌دار می‌ریزد.

بنابراین معنی مفهوم "سیه‌روزی" نزد مارکس به مراتب گسترده از مسئله‌ی فقر در نظر گرفته شده است. سوژه‌ی فعال "سیه‌روزی" انسان‌ها سرمایه‌دار، یعنی سرمایه‌ی شخصیت‌یافته است که در حوزه‌ی تولید یک طبیعت غیر انسانی را بر کارگران مزدی

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital, Bd. III, ... ebd., S. ۷۸۴

"سیه‌روزی" محدود به بیکاری، فقر، بیماری، گرسنگی، حاشیه‌نشینی، تن‌فروشی و آوارگی می‌شود و نه تنها ارتش ذخیره‌ی کار را در بر می‌گیرد. به بیان دیگر، افشار فعال ارتش کار نیز دچار "سیه‌روزی" هستند که اوج آن زمانی به وقوع می‌پیوندد که انسان از حق زندگی بر زمین محروم می‌شود. مارکس در این ارتباط از "بی‌شرمانه‌ترین استثمار سیه‌روزی"<sup>۱</sup> نیز صحبت می‌کند و مضمون آن‌را به شرح زیر در "سرمایه" توضیح می‌دهد:

«... مالکیت بر زمین یک قدرت هولناک پدید می‌آورد، زمانی که آن با سرمایه‌ی صنعتی متحد و هم‌دست می‌شود، آن ممکن می‌کند که کارگران در نبرد بر سر کارمزد عملاً از زمین به عنوان مکان زندگی خویش محروم شوند. این‌جا یک بخش از جامعه از بخش دیگری یک تاوان برای این حق می‌طلبد که مجاز به سکونت بر زمین بوده باشد، همان‌گونه که اصولاً در مالکیت زمین، حق مالک ضمیمه است که اندام زمین، دل و روده‌ی زمین، هوا و همراه با آن، حفاظت و تکامل [محیط] زیست را استثمار کند.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما نزد مارکس پیرامون حفاظت از محیط زیست با نبرد طبقاتی مواجه هستیم. به این صورت که این‌جا تضاد میان حق حیات انسان بر زمین با حق مالکیت خصوصی به وجود می‌آید که مارکس آن‌را در رابطه با صنعت بزرگ در آمریکا بررسی می‌کند. موضوع نقد مارکس این‌جا بررسی نقش مخرب نظام سرمایه‌داری است که بدون کوچک‌ترین اعتنائی به نیازهای جامعه‌ی انسانی و ضرورت‌های محیط زیستی تنها از آن فن‌آوری استفاده می‌کند و تنها آن ترکیب از روند تولید را به راه می‌اندازد که سرچشمه‌ی تمامی ثروت اجتماعی، یعنی زمین (طبیعت) و کارگر (انسان) را از بین می‌برد.<sup>۳</sup> مارکس علت تخریب محیط زیست و انسان را در اهداف سرمایه و حق مالکیت خصوصی می‌یابد، زیرا سرمایه‌دار و مالک

<sup>۱</sup> Schamloseste Ausbeutung des Elends

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost), S. ۷۸۱f.

<sup>۳</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd I, ... ebd., S. ۵۲۹f., und

Vgl. Negt, Oskar (۲۰۰۵): Kant und Marx – Ein Epochengespräch, Göttingen, S. ۶۹

نظام سرمایه‌داری است که از دیالکتیک هستی‌نیروهای مولد با آگاهی جامعه‌ی بورژوازی گزارش می‌دهد. به این صورت که آگاهی کارگران همواره از هستی مادی آن‌ها رشد می‌کند، اما هم‌زمان با آن دین، فلسفه و ایدئولوژی (دانش اقتصاد سیاسی) تلاقی می‌کند که طبقه‌ی حاکم در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی و جهت حفاظت از منافع مادی و توجیه مشروعیت حاکمیت خویش متکامل کرده است. بنابراین انگیزه‌ی طبقه‌ی حاکم این‌جا مشخصاً تحمیل انسان‌ها و تدارک انفعال کارگران در برابر نظام سرمایه‌داری است. ما این‌جا با مانع خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی مواجه هستیم که مارکس جهت نقد آن از عبارت "تفرقه‌ی خودکرده‌ی پرولتاریا"<sup>۱</sup> سخن می‌گوید. به بیان دیگر، از آن‌جا که اشکال ظاهری جامعه‌ی بورژوازی مانند دین، فلسفه و ایدئولوژی در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی با طبقه‌ی کارگر متکامل شده‌اند، در نتیجه طبقه‌ی کارگر را منشعب می‌کنند و منجر به تفرقه‌ی خودکرده در میان صفوف کارگران می‌شوند. بنابراین تا زمانی که کارگران مزدی هستی مادی خود را در اشکال ایدئولوژیک تجربه می‌کنند، در نتیجه هنوز به خودآگاهی نرسیده‌اند و از همین رو نیز به حاکمیت بورژوازی و نظام سرمایه‌داری تن می‌دهند. ما این‌جا با پراکسیس نبرد طبقاتی مواجه هستیم، زیرا انسان‌ها همواره تحت تأثیر ایدئولوژی از تضاد آگاه می‌شوند و تحت تأثیر آگاهی از تضاد است که به نبرد بر می‌خیزند.<sup>۲</sup>

از آن‌جا که ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم در تضاد با هستی مادی کارگران است، در نتیجه پیداست که چرا کارگران نیز در حال گسست و گذار از ظواهر جامعه‌ی بورژوازی هستند. انگیزه‌ی مارکس نیز از نقد اقتصادی سیاسی و تدوین کتاب "سرمایه" مشخصاً همین است که به صورت جانبدار و انتقادی در این "حرکت واقعی" دخل و تصرف کند و پراکسیس نبرد طبقاتی را به سوی انقلاب اجتماعی براند. به این معنی که کارگران علت "سپه‌روزی" خود را نه در سرنوشت و دست تقدیر، بلکه در مناسبات نظام سرمایه‌داری و در واقعیت جامعه‌ی طبقاتی بیابند و راه حل‌رهایی خود را نه در آخرت، بلکه در همین جهان موجود جستجو کنند. به این معنی که عصبانیت کارگران از "سپه-

<sup>۱</sup> Selbstzerrissenheit des Proletariats

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in MEW, Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost), S. ۹

تحمیل و نیروی کار آن‌ها را استثمار می‌کند، رابطه‌ی کارگران مزدی را با محصول کارشان قطع و منجر به بت‌انگاری کالا می‌شود، در حوزه‌ی توزیع بخش اعظم ثروت اجتماعی را مصادره می‌کند، جهت کسب سود و ارزش افزایی سرمایه محیط زیست را از بین می‌برد و برای حفاظت از منافع مادی و جایگاه اجتماعی خود و همچنین جهت تحمیل طبقه‌ی کارگر دین، فلسفه و ایدئولوژی می‌سازد. بنابراین پیداست که چرا مارکس جهت نقد نادانی، خشونت و تنزل اخلاقی انسان‌ها نیز از مفهوم "سپه‌روزی" استفاده می‌کند. به بیان دیگر، کسی هم که سر و کلاهش از توی مسجد و کلیسا در می‌آید و عاقبت خیر خود را در آخرت جستجو می‌کند، دچار "سپه‌روزی" است. به همین صورت کسی که برای حفظ محل کارش همواره در حال رقابت و ادامه‌ی کارآموزی است، دچار "سپه‌روزی" است. بنابراین تمامی بیماری‌های عصر مدرن که از شدت کار و نامطمئن‌ی شغلی به وجود می‌آیند، علائم "سپه‌روزی" هستند. از جمله باید از استرس، پرخوری، زخم معده، آلرژی، کم‌خوابی، انزوا، میگرن، تینیتوس و انواع بیماری‌های روانی یاد که منشأ تمامی آن‌ها کار از خودبیگانه است. مخاطب اصلی مارکس در "سرمایه" نیز همین انسان‌ها، یعنی همین کارگران مزدی هستند که در نظام سرمایه‌داری ادغام و دچار "سپه‌روزی" شده‌اند. با وجودی که ثروت اجتماعی و همچنین "جهان موضوعیت‌یافته" محصول فعالیت آگاه آن‌ها است، اما این آگاهی یک آگاهی کذب است که تحت تأثیر ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم و دانش اقتصاد سیاسی به وجود آمده و آن‌ها را در برابر نظام سرمایه‌داری به انفعال می‌کشد. به بیان دیگر، کتاب "سرمایه" مارکس، تئوری انتقادی "سپه‌روزی" طبقه‌ی کارگر است.

با وجودی که مارکس در "سرمایه" همواره بر مسئله‌ی "سپه‌روزی" کارگران مزدی در نظام سرمایه‌داری تأکید می‌کند، اما این موضوع را نیز در نظر می‌گیرد که ماهیت و ارزش‌های انسانی آن‌ها هم‌چون گذشته پا برجا هستند و به کلی تباہ نشده‌اند.<sup>۱</sup> به نظر وی با وجود تأثیرات مخرب دین، فلسفه و ایدئولوژی بر افکار عمومی کارگران، اما توان تکامل و شکوفایی طبیعی آن‌ها به کلی گنبدیده نشده و طبیعت آن‌ها می‌تواند دوباره شکوفا گردد.<sup>۲</sup> مصداق نظریه مارکس "دانش مثبت"، یعنی علم "حرکت واقعی" در

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, ... ebd., S. ۷۹۰f.

<sup>۲</sup> Ebd., S. ۴۲۱f.,

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 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 این‌که 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 سوی اش 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.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد تا این‌جا دنبال کرده است، ما نزد مارکس با یک "حرکت واقعی"، یعنی با پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی مواجه هستیم. به این صورت که مارکس از فلسفه فراروی کرده و از یک طرف، با استناد به "جهان موضوعیت‌یافته" که محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی محصول "کار موضوعیت‌یافته" است، به نقد اقتصاد سیاسی می‌پردازد و از طرف دیگر، دیالکتیک "اوضاع موجود" (قلمرو ضرورت) با "اوضاع مطلوب" (قلمرو آزادی) را متکامل می‌کند. ما این‌جا دیگر مانند فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل با یک حرکت ناب از تفکر مواجه نیستیم، زیرا مارکس "اوضاع مطلوب" را از طریق نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی همان تضادهای جامعه‌ی بورژوازی و از روند پراکسیس نبرد طبقاتی متکامل می‌کند. افزون بر این‌ها، سوژه‌ی مارکس بر خلاف سوژه‌ی هگل کاملاً واقعی است و به همین دلیل نیز تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی وی هیچ‌گاه دچار آپریوریسم و تخیلات ایدئولوژیک نمی‌شود. در حالی که هگل در یک حرکت ناب فکری و از طریق "ایده‌ی مطلق" جامعه‌ی آشتی‌یافته را

روزی" خود تحت تأثیر کتاب "سرمایه" که البته یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا است، قرار بگیرد و منجر به یک خودآگاهی طبقاتی شود. به این ترتیب، قدرت خاموش و بالقوه‌ی کارگران در پراکسیس نبرد طبقاتی بالفعل می‌شود و به سوی انقلاب اجتماعی سمت می‌گیرد. از این پس، زمان نفی نفی رسیده است. به این صورت که کارگران مزدی مالکیت نفی شده‌ی انفرادی خود را از سرمایه‌داران نفی می‌کنند و آن‌را به شکل مالکیت اجتماعی در می‌آورند. این‌جا هم‌چنین نقطه‌ی پایان سرمایه به صورت مناسبات اجتماعی است، زیرا با لغو قانون ارزش و کار مزدی، شکل تولید کالائی خاتمه می‌یابد و کارگران امر تولید و توزیع را به صورت همکاری آزاد و در همبستگی با یک‌دیگر سازمان می‌دهند.

به این ترتیب، مارکس به عنوان روشنفکر ارگانیک طبقه‌ی کارگر وارد کارزار پراکسیس نبرد طبقاتی می‌شود و از طریق نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده پرده از محملات نظریه‌پردازان نظام سرمایه‌داری بر می‌دارد. در حالی که اقتصاددانان ملی و عامی قانون بازار را به صورت یک دست نامرئی جهت تحقق آزادی و برابری شهروندان توجیه می‌کنند، مارکس آن‌را تنها بازتاب دوران ساده می‌شمارد و موضوع استثمار نیروی کار را در دوران کار با سرمایه افشا می‌سازد. در حالی که اقتصاددانان ملی قوانین بازار را نشانه‌ی خردمندی و انصاف در جامعه‌ی بورژوازی می‌شمارند، مارکس از یک طرف، این قوانین را نتیجه‌ی تکامل قوانین کار از خودبیگانه و نشانه‌ی بت‌انگاری کالا و پول می‌خواند و از طرف دیگر، خردمندی سرمایه‌ی انفرادی را علت بی‌خردی کلیت نظام سرمایه‌داری می‌نامد که البته به صورت بحران‌های اقتصادی و از جمله گرایش نزولی نرخ سود بروز می‌کند. در حالی که اقتصاددانان ملی موجودیت نظام سرمایه‌داری را ابدی و نامتناهی می‌شمارند، مارکس آن‌را با در نظر داشتن تخریب محیط زیست و "سیه‌روزی" انسان‌ها متناهی و تنها "قلمرو ضرورت" می‌خواند و توجه کارگران را به "قلمرو آزادی"، یعنی آلترناتیو سوسیالیستی معطوف می‌کند که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در سرمایه می‌یابیم:

«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

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital, Bd. III, ... ebd., S. ۸۲۸

حق مالکیت دارند، در حالی که پایبندی به قرارداد امر ضرورت است. بنابراین با وجودی که هگل تضاد ماهوی میان بنده و مالک را می‌بیند، اما راه حل این تضاد را در یک حرکت از تفکر و ایده‌آلیسم جستجو می‌کند. نزد مارکس اما تضاد درون‌ذاتی است و تنها از طریق سوژه‌ی خودآگاه و در پراکسیس نبرد طبقاتی حل و فصل می‌شود. وی پس از فراروی از فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ به این نتیجه رسید که ابژه همان‌گونه که در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل نیز مرسوم است، اصولاً یک موجودیت مستقل از سوژه ندارد. منتها با این تفاوت که سوژه‌ی خودآگاه هگل "ایده‌ی مطلق" و انفرادی است که "اوضاع مطلوب" را به وجود می‌آورد، در حالی که نزد مارکس سوژه‌ی واقعی طبقه‌ی کارگر است که از یک طرف، "جهان موضوعیت‌یافته" را به صورت محصول فعالیت آگاه خود و از طریق "کار موضوعیت‌یافته" به وجود می‌آورد و از طرف دیگر، به دلیل فقدان آگاهی و تفرقه‌ی خودکرده به نظام سرمایه‌داری تن می‌دهد و تنها با کسب خودآگاهی در پراکسیس نبرد طبقاتی است که به سوی تشکیل "قلمرو آزادی" عزیمت می‌کند. این‌جا دیگر قرارداد یک شکل مجرد و انفرادی ندارد، بلکه مشخص و اجتماعی است. این‌جا دیگر انسان‌ها ظاهراً آزاد و برابر نیستند، بلکه رهایی آن‌ها واقعی است و همکاری آن‌ها در کمال آزادی و همبستگی متحقق می‌گردد. به بیان دیگر، مارکس در "سرمایه" و در برابر جامعه‌ی بورژوازی هگل چشم انداز تشکیل یک نظم نوین واقعی را متکامل می‌کند و به گمان من این نوع خوانش از "سرمایه" درست و دلیل تازگی آن نیز مشخصاً همین است.

#### نتیجه:

موضوع اصلی این مقاله بحث پیرامون روش مناسب مطالعه‌ی "سرمایه" است. مارکس پس از فراروی از فلسفه، کلید نقد اقتصاد سیاسی را یافت. وی از این پس، موضوع از خودبیگانگی را دیگر نسبت به یک شکل مجرد مانند: "نوع ماهوی انسان" (فویرباخ) نمی‌سنجد و تنها با رجوع مستقیم به "حرکت واقعی" و مشخص جامعه‌ی بورژوازی (پراکسیس) است که انتقاد کار از خودبیگانگی را به اقتصاددانان ملی و عامی وارد می‌آورد. به این ترتیب، مارکس روش نقد دین را تبدیل به روش نقد اقتصاد سیاسی می‌

متکامل می‌کند و از این بابت نیز مدعی وحدت و "همسانی سوژه با ابژه"<sup>۱</sup> می‌شود، لیکن مارکس "قلمرو آزادی" را از یک "حرکت واقعی" که ماهیتاً انتقادی و انقلابی است، متکامل می‌کند و از این بابت نیز ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی وی بر خلاف فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل از "ناهمسانی سوژه با ابژه"<sup>۲</sup> گزارش می‌دهد. مارکس این‌جا بر این نکته تأکید می‌کند که با استقرار "قلمرو آزادی" تضاد به پایان نمی‌رسد و در نتیجه "قلمرو آزادی همیشه یک قلمرو از ضرورت باقی می‌ماند". دلیل تداوم تضاد و ناهمسانی سوژه با ابژه، ضرورت تبادل مادی انسان با طبیعت از طریق "کار موضوعیت‌یافته" است. به بیان دیگر، انسان‌ها باید در نظام سوسیالیستی نیز کار و طبیعت بیرونی را دگرگون کنند، اما این نوع از کار نه از خودبیگانگی است و نه یک شکل کلاسی به خود می‌گیرد و نه منجر به "سپهریزی" انسان‌ها و نابودی محیط زیست می‌شود. به این ترتیب، مارکس در "سرمایه" یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا را جهت تعمیم یک پراکسیس آگاه و انقلابی متکامل می‌کند که اصولاً دچار دترمینیسم و مثبت‌گرایی نمی‌شود. موضوع اصلی مارکس این‌جا فراروی از "سپهریزی" کارگران مزدی است که تنها از طریق خودآگاهی و تنها با اراده‌ی خود آن‌ها متحقق می‌شود.

به بیان دیگر، روش تکامل "سرمایه" محصول تحولات شگرف متدیک و کشفیات تئوریک مارکس است که ریشه‌های عمیق تاریخی دارد. همان‌گونه که در مسیر این مقاله تا کنون طرح شد، ارسطو و افلاطون فلسفه‌ی نظام برده‌داری را متکامل کرده بودند. از این منظر، ابژه یک موجودیت مستقل از سوژه به خود می‌گیرد. این‌جا کار برابر با ضرورت و وظیفه‌ی برده است، در حالی که فلسفه برابر با آزادی و مسئله‌ی اعیان و اشراف محسوب می‌شود. بنابراین در جامعه‌ی برده‌داری موضوع تضاد ضرورت با آزادی اصولاً یک مسئله‌ی فلسفی محسوب نمی‌شود. به همین منوال، هگل فلسفه‌ی جامعه‌ی بورژوازی را متکامل کرده بود. از این منظر، ابژه دیگر یک موجودیت مستقل از سوژه ندارد، زیرا در روند شناخت و از طریق مفهوم به مالکیت سوژه در می‌آید. این‌جا تضاد ضرورت با آزادی (حق مالکیت) از طریق قرارداد (قانون) و قوه‌ی مجریه (دولت) حل و فصل می‌شود. انگاری که همه‌ی انسان‌ها آزاد و برابر هستند و

<sup>۱</sup> Identität

<sup>۲</sup> Nichtidentität

پراکسیس نبرد طبقاتی بیگانه است، کسی که جنبش واقعی کارگران نمی‌بیند و از درجه‌ی خودآگاهی آن‌ها بی‌خبر است، کسی که نه خود کارگران، بلکه حزب پیشتر پرولتاریا را ناجی طبقه کارگر می‌شمارد، کسی که به تئوری‌های کذب طبقه‌ی متوسط معطوف است، کسی که در حال مبارزه با اشکال امپریالیسم، نتولیبالیسم و گلوبالیسم سرمایه‌داری است و ماهیت متضاد آن‌را نمی‌بیند، مضمون کتاب "سرمایه" مارکس را نیز نمی‌فهمد.

بنابراین "سرمایه" را می‌توان به صورت متفاوت خواند. برای نمونه می‌توان آن‌را تحت تأثیر "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس خواند. ما این نوع از خوانش را نزد تمامی جریان‌هایی می‌یابیم که ذهنیت آن‌ها از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم مشروب می‌شود. از جمله می‌توان از ایرج اسکندری به عنوان مترجم "سرمایه" و احسان طبری به عنوان نظریه‌پرداز شاخص حزب توده یاد کرد که به پیروی از "خط امام خمینی" روی آوردند. البته این مسئله دین‌خویی فقط مربوط به احزاب و سازمان‌های چپ ایرانی نمی‌شود که با خود یک تاریخ فرهنگی اسلامی را یدک می‌کشند، بلکه تمامی جریان‌هایی را نیز در بر می‌گیرد که با استناد به آثار متأخر انگلس و به صورت دترمینیستی کتاب "سرمایه" مارکس را می‌خوانند و می‌فهمند. برای نمونه می‌توان از ارنست مندل تروتسکیست یاد کرد که وی نیز در دوران قیام بهمن و به بهانه‌ی مبارزه با امپریالیسم به دفاع از نظام جمهوری اسلامی ایران پرداخت و با استناد به وی بود که تروتسکیست‌های ایرانی و در رأس آن‌ها بابک زهرائی هوادار "خمینی ضد امپریالیست" شدند. محصول نهایی این نوع خوانش‌های کذب از "سرمایه" خودفریبی و آدرس آن در شرایط موجود ایران، زندان اوین و در نهایت تراژدی خاوران‌ها است.

پیداست که کتاب "سرمایه" را نیز می‌توان به صورت انفعالی و غیر سیاسی خواند. برای نمونه می‌توان از نظریه‌پردازان "تئوری تنظیم" یاد کرد که تنها مسئله‌ی آن‌ها بررسی بحران اقتصادی و تنظیم آن جهت ممانعت از بروز "نقطه‌ی فینال" (انقلاب) است. به بیان دیگر، آلیتا فرانسوی، انو ژاپونی، جسوب انگلیسی، هیونر و ماهنکویف آلمانی همگی سرمایه را خوانده‌اند، اما دغدغه‌ی آن‌ها اصولاً ترویج تئوری انتقادی و انقلابی

کند، زیرا تلاش تئوریک اقتصاد سیاسی در "معکوس کردن دینی"<sup>۱</sup> و "سوژه کردن چیزها و چیز کردن اشخاص"<sup>۲</sup> خلاصه می‌شود. ما این‌جا در تداوم اشکال دینی دوباره با جابجایی سوژه با اژه مواجه می‌شویم. به این صورت که در نظام سرمایه‌داری کالا و پول (چیزها) ظاهراً از مناسبات تولید مستقل می‌شوند و به صورت سوژه بر نیروهای مولد (اشخاص) حکم‌فرمایی می‌کنند. کالا این‌جا تبدیل به سوژه می‌شود، زیرا روش تولید مدرن سرمایه‌داری رابطه‌ی کارگران مزدی با محصول کار خود آن‌ها را قطع می‌کند و کالا ظاهراً خواص مستقل خود را به ناظر انعکاس می‌دهد. این‌جا هم‌چنین پول تبدیل به سوژه می‌شود، زیرا آن ظاهراً مستقل به نظر می‌آید و تمامی کالاها را در بازار قابل مقایسه و مبادله می‌کند. پیداست که این ظواهر معتبر اجتماعی ماهیت قانون ارزش، یعنی "زمان کار اجتماعاً لازم" را می‌پوشانند. به بیان دیگر، ما این‌جا با بت-انگاری کالا و پول مواجه هستیم و تحت تأثیر آن‌ها است که ماسک‌های اقتصادی طبقات اجتماعی پدید می‌آیند.

نتیجه‌ی "معکوس کردن دینی" توجیه حاکمیت سرمایه و سلطه‌ی کار مرده بر کار زنده است. به این ترتیب، اقتصاد سیاسی نظریات مجرد جامعه‌ی بورژوازی را ظاهراً معتبر می‌سازد، در حالی که تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری منجر به یک پراکسیس مشخص، یعنی نبرد طبقاتی می‌شوند. کتاب "سرمایه" مارکس هم تئوری انتقادی همین "معکوس کردن دینی" است که البته از عوامل ماهوی "سپه‌روزی" کارگران مزدی پرده بر می‌دارد و طبقه‌ی کارگر را به صورت یک سوژه‌ی خودآگاه به سوی تشکیل یک نظم نوین می‌راند. بنابراین سخن معروف مارکس در "پیشگفتار - نقد فلسفه‌ی حق هگل" را باید جدی گرفت، زمانی که وی بر این نکته تأکید می‌کند که "پیش‌شرط هرگونه نقدی، نقد دین است!"

به بیان دیگر، هر کسی که می‌خواهد کتاب "سرمایه" را بخواند و آن‌را بفهمد، نخست باید با افکار دینی، اسطوره‌ای، عرفانی، متافیزیکی و تصورات واهی و مه‌آلود خود تصفیه‌ی حساب کند. یعنی کسی که با "حرکت واقعی" در جامعه‌ی بورژوازی، یعنی با

<sup>۱</sup> Religiöse Verkehrung

<sup>۲</sup> Versubjektivierung der Sachen und Versachlichung der Person

مارکس و رهایی طبقه‌ی کارگر نیست.<sup>۱</sup> پیداست که دولت‌های بورژوازی نیز هیچ مشکلی با خوانش‌های غیر سیاسی و انفعالی از "سرمایه" ندارند و از این بابت هم اتفاقی نیست که همگی آن‌ها از اساتید "مارکس‌شناس" و معتبر دانشگاه‌های کشورهای اروپایی محسوب می‌شوند. به همین منوال نیز اتفاقی نیست که یک "مارکس‌شناس" مانند دیود هاروی تبدیل به کارشناس شهرداری تهران می‌شود. صرف نظر از آن روابط مافیایی که در این نهاد دولتی رایج است، شهردار آن، یعنی پاسدار قالی‌باف سرکرده‌ی سرکوب جنبش دانشجویی بوده و متهم به قتل است. به بیان دیگر، حتا دولت جنایتکار جمهوری اسلامی هم هیچ مشکلی با "سرمایه" مارکس ندارد، اگر آن‌را مانند دیود هاروی و به صورت غیر سیاسی و انفعالی خواند و تدریس کرد.

ادامه دارد!

#### منابع:

- Aglietta, Micheal (۱۹۷۹): A Theory of Capitalist Regulation, London
- Backhaus, Hans-Georg (۱۹۷۰): Zur Dialektik der Wertform, in: Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. ۱۲۸ff, Frankfurt am Main
- Backhaus, Hans-Georg (۱۹۹۷): Dialektik der Wertform – Untersuchung zur Marxistischen Ökonomiekritik, Freiburg
- Engels, Friedrich (۱۸۵۸): Engels an Marx in London, Manchester, ۱۴. Juli ۱۸۵۸, in: Briefe, MEW, Bd. ۲۹, S. ۳۳۷f., Berlin (ost)
- Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff., Berlin (ost)

<sup>۱</sup> Vgl. Aglietta, Micheal (۱۹۷۹): A Theory of Capitalist Regulation, London, und Jessop, Bob (۱۹۹۲): Regulation und Politik – Integrale Ökonomie und integraler Staat, in: Demirovic, Alex u. a. (Hg.): Hegemonie und Staat, S. ۲۳۲ff., Münster, und Hübner, Kurt / Mahnkopf, Brigitte (۱۹۸۸): Ecole de la Regulation – Eine kommentierte Literaturstudie, Berlin

- Fleischer, Helmut (۱۹۷۹): Marx und Engels – Die philosophischen Grundlagen ihres Denkens, Freiburg/München
- Fraccia, Josef G. (۱۹۸۷): Die Marxsche Aufhebung der Philosophie und der philosophische Marxismus – Zur Rekonstruktion der Marxschen Wissenschaftsauffassung und Theorie-Praxis Beziehung aufgrund einer Kritik der Marx-Rezeption von Georg Lukacs, Karl Korosch, Theodor Adorno und Max Horkheimer, New York/Bern/Frankfurt am Main/Paris
- Gramsci, Antonio (۱۹۹۱): Revolution gegen Kapital, (۲۴. Nov. ۱۹۱۷), in: Vergessender Humanist? – Zusammengestellt und eingeleitet von H. Neubert, s. ۳۶ff., Berlin
- Hegel, G. W. F. (۱۹۷۱): Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt am Main
- Hegel, G. W. F. (۱۹۲۷ff.): Sämtliche Werke Glockner, H. (Hg.), Jubiläumsausgabe, ۲۶ Bände, Stuttgart
- Hübner, Kurt / Mahnkopf, Brigitte (۱۹۸۸): Ecole de la Regulation – Eine kommentierte Literaturstudie, Berlin
- Jessop, Bob (۱۹۹۲): Regulation und Politik – Integrale Ökonomie und integraler Staat, in: Demirovic, Alex u. a. (Hg.): Hegemonie und Staat, S. ۲۳۲ff., Münster
- Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft und Revolution und die Entstehung der Geschichte der Theorie, ۸. Auflage, Frankfurt am Main
- Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenzen der demokritischen und epikurischen Naturphilosophie nebst einem Anhang, in: MEW – Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost)

Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost)

Marx, Karl (۱۹۷۳): Marx an Engels in Manchester, London, um den ۱۶. Jan. ۱۸۵۸, in: MEW, Bd. ۲۹, S. ۲۵۹f., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۶۱۵ff., Berlin (ost)

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

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

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

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

Negt, Oskar (۲۰۰۵): Kant und Marx – Ein Epochengesprech, Göttingen

Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik der Religion bei Karl Marx, München

Rosdolsky, Roman (۱۹۶۸): Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen „Kapital“ – Der Rohentwurf des Kapital ۱۸۵۷-۱۸۵۸, ۳ Bände, Frankfurt am Main

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

فریدونی، فرشید (۲۰۱۲): فرهنگ یکتایی در ایران – نقدی بر عوامل عینی و ذهنی رویکرد تاریخی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام، در آرمان و اندیشه، جلد نهم، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): حزب توده یا افیون توده؟ – نقدی بر بنیادها و پیامدهای ایدئولوژی مارکسیسم – لنینیسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۱۲۵ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس یا لنین؟ – نقدی بر آگاهی‌تئوریک و پراکسیس سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۴۵ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تئوری و پراکسیس سوسیالیسم – طرح نکاتی جهت فراروی از بحران "مارکسیسم ایرانی"، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): فرهنگ دینی و رئالیسم انقلابی – نقش فراروی از "خرد استعلائی" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۳۵ ادامه، برلین



اولین کنگره‌ی حزب توده با تلاوت یک آیه از قرآن افتتاح شد و اولین دبیر کل آن سلیمان میرزا اسکندری نام داشت که یک حاجی و از اشرافیت قاجار بود. آن تجربیاتی که فعالان سیاسی تا کنون با این حزب داشته‌اند، به این عبارت است که جهت تحقق اهداف سیاسی خود از ناجورترین ابزار استفاده می‌کند. برای نمونه ظاهراً تحقق سوسیالیسم را مد نظر دارد، اما در واقعیت خواهان تشدید توسعه‌ی نظام سرمایه‌داری است. ظاهراً دموکراسی شورایی را نمایندگی می‌کند، اما می‌خواهد آن را از طریق دیکتاتوری حزبی متحقق کند. ظاهراً مدعی انترناسیونالیسم است، اما در واقعیت به ناسیونالیسم دامن می‌زند. ظاهراً مدعی تساوی حقوق زن با مرد و تحقق حقوق بشر است، اما در واقعیت به فعالیت اطلاعاتی می‌پردازد و از دین اسلام دفاع می‌کند. ظاهراً مدعی وحدت طبقه‌ی کارگر است، اما در واقعیت منجر به تفرقه‌ی کارگران می‌شود. ظاهراً مدعی استقلال ایران از امپریالیسم است، اما در واقعیت منافع شوروی را در کشور تحکیم می‌کند. ظاهراً مدافع صلح است، اما در واقعیت بر طبل جنگ می‌کوبد. ظاهراً از انقلاب دفاع می‌کند، اما در واقعیت برنامه‌ی کودتا را می‌ریزد و عملاً با قوای ضد انقلاب همکاری می‌کند. ظاهراً مدعی اخلاق و پرنسیپ سیاسی است، اما بی‌مهابا به تخطئه‌ی مخالفان خود می‌پردازد و برای آن‌ها پرونده می‌سازد، ظاهراً مدعی پیشرفت اجتماعی و فرهنگ و هنر است، اما در واقعیت از "خط امام خمینی" پیروی می‌کند. به بیان دیگر، با وجودی که حزب توده خود را "حزب تراز نوین" می‌شمارد و ظاهراً مدعی دموکراسی و سوسیالیسم است، اما در واقعیت برای تحکیم ضد انقلاب موضع می‌گیرد. از جمله باید از فعالیت تئوریک و پراکسیس سیاسی حزب توده در دوران قیام بهمن یاد کرد که نه تنها از طریق نشریه‌ی "دنیا" پشتوانه‌ی نظری تشکیل نظام جمهوری اسلامی را مهیا کرد، بلکه جهت انهدام اپوزیسیون، حاکم دادگاه‌های "انقلاب اسلامی"، یعنی آخوند خلخالی جنایتکار را کاندید ریاست جمهوری خود ساخت.<sup>۱</sup>

## دیالکتیک گوهر با سوژه - تحزب لنینیستی یا خودآگاهی پرولتاریا؟<sup>۱</sup>

سال ۲۰۱۸ میلادی مصادف با ۲۰۰مین سالگرد زادروز کارل مارکس است. وی بدون تردید بزرگترین متفکری است که تا کنون تاریخ بشریت تجربه کرده و از وی می‌توان به درستی به عنوان رادیکال‌ترین و انسان‌ترین متفکر نیز یاد کرد. مصداق این مشخصات را می‌توان به راحتی در ابعاد برنامه‌ای یافت که مارکس در "پیشگفتار - نقد فلسفه‌ی حق هگل" مدون کرد که البته بعداً آن را به صورت تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی به کمال رساند. وی در این نوشته از یک طرف، بر این نکته تأکید می‌کند: که "پیش‌شرط هر گونه نقدی نقد دین است" و از طرف دیگر، دگرگونی کلیت مناسبات اجتماعی را که انسان را برده، منزوی، تحقیر و سرکوب می‌کنند، تبدیل به اهداف فعالیت تئوریک و پراکسیس سیاسی خود می‌سازد.<sup>۲</sup> سوژه‌ی این دگرگونی انقلابی، پرولتاریا است که بنا بر مانیفست کمونیستی چیزی به جز از دست دادن زنجیرهای خود را ندارد.<sup>۳</sup> ما تا این‌جا با ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی به صورت یک تئوری انتقادی و انقلابی مواجه هستیم، اما آن چیزی را که به صورت عواقب پراکسیس سیاسی آن تجربه می‌کنیم، مشخصاً عکس اهداف تئوریک مارکس است. این‌جا منظور انتقاد کم فقط تجربیات تاریخی نظام‌های استالینیستی، مائوئیستی و پلپوتیستی نیستند که میلیون‌ها انسان را به قتل رسانده‌اند، بلکه شامل آن تجربیاتی نیز می‌شوند که فعالان سیاسی تا کنون با حزب توده در ایران کسب کرده‌اند.

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "بحران و فراروی از بحران مارکسیم" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۲۷ مه ۲۰۱۸ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, ۳۷۸ff., Berlin (ost), S. ۳۷۸, ۳۸۵

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl / Engels Friedrich (۱۹۵۹): Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW, Bd. ۴, ۴۵۹ff., Berlin (ost), S. ۴۶۸f.

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تفکر دینی و فعالیت سیاسی - از حوزه‌ی علمیه تا کمیته‌ی مرکزی حزب توده، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۸۹ ادامه، برلین، و مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): حزب توده یا ایفون توده؟ - نقدی بر بنیادها و پیامدهای ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۱۲۵ ادامه، برلین

می‌کند، در نتیجه مسئله‌ی بی‌پرنسپیی تنها محدود به اعضای حزب توده نمی‌شود. اغلب فعالان سیاسی همین تجربیات را نیز به صورت گسترده با اعضای سازمان فداییان اکثریت داشته‌اند و برخی از رهبران احزاب کمونیست، مائوئیست و تروتسکیست هم دستکمی از آن‌ها ندارند. از طرف دیگر، این مسئله‌ی بی‌پرنسپیی سیاسی یک ارتباط مستقیمی هم با یک نسل به خصوص ندارد. برای نمونه همین نسل به اصطلاح جوان که حدود ۱۰ سال پیش به برلین راه یافت، دقیقاً همین سیاست حزب توده و سازمان فداییان اکثریت را این‌جا به پیش می‌برد. یکی از ابتکارات سیاسی آن‌ها شبکه‌سازی برای دفاع از "جنبش سبز" بود که قاطعانه با شکست مواجه شد. ابتکار بعدی آن‌ها دفاع از جریان‌ها اسلامی مانند: حزب‌الله لبنان و سازمان حماس اسلامی است که البته به بهانه‌ی دفاع از خلق فلسطین و مبارزه با امپریالیسم توجیه می‌شود. اما از تمامی این حرکات مشمئزکننده‌تر دفاع از "سیاست اعتدال" و شرکت در نمایش اخیر انتخاباتی جمهوری اسلامی است. از جمله باید از یکی از فعالان سیاسی جوان یاد کرد که پدر وی عضو سازمان فداییان اکثریت بوده و در زمان قتل عام زندانیان سیاسی در سال ۶۷ توسط جمهوری اسلامی به قتل رسیده است. به نظر می‌رسد که وی حتا از سرگذشت پدر اعدامی خود نیز نیاموخته است، زیرا اخیراً نه تنها از دولت حسن روحانی دفاع کرد، بلکه با کمال گستاخی و در برابر تظاهرکنندگان به سفارت جمهوری اسلامی رفت و در نمایش انتخاباتی رژیم نیز شرکت کرد. اما حماقت خودکرده‌ی این شخص که به اصطلاح پناهنده‌ی سیاسی نیز است، به این‌جا خاتمه نمی‌یابد. وی هم‌چنین جلسات سخنرانی نیز برای یک سری فیلسوف پسامدرن و مستأصل مانند: فرهادپور، توفیق و نیکفر نیز به راه می‌اندازد که در تداوم افکار ارتجاعی حزب توده و سازمان فداییان اکثریت برای "اپوزیسیون چپ" نسخه بیچند.

به بیان دیگر، بحران کنونی به مراتب عمیق‌تر از این است که بلافاصله به نظر بیاید، زیرا مشکلاتی را که توده‌ایسم در آگاهی تئوریک به بار می‌آورد، سیستماتیک است و فقط پراکسیس سیاسی حزب توده را متأثر نمی‌سازد، بلکه افکار عمومی "اپوزیسیون چپ" را به کلی مسموم می‌کند. پرسش‌های این نوشته نیز معطوف به همین مشکلات می‌شوند. به این عبارت که تئوری انتقادی و انقلابی مارکس دستخوش چه مغلظه‌ها و التقاط‌هایی شده است که محصول آن توده‌ایسم به صورت یک آگاهی تئوریک ضد

البته این تجربیاتی که فعالان سیاسی با حزب توده در ایران کسب کرده‌اند، منحصر به فرد نیست و تمامی "احزاب برادر حزب کمونیست شوروی" را که تئوری و پراکسیس آن‌ها از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم مشروب می‌شود، در بر می‌گیرد. برای نمونه حزب کمونیست عراق با شیخ مقتدا صدر به وحدت سیاسی رسیده است، حزب کمونیست مصر در گذشته از اخوان المسلمین و رهبر آن، مرسی و هم‌اکنون از رئیس جمهور ناسیونالیست، ژنرال ال‌سی‌سی دفاع می‌کند، در حالی که حزب کمونیست سوریه مدافع بشار الاسعد بعثی و علوی است که ملت کشور خود را به خاک و خون کشیده و ۷ میلیون انسان را متواری کرده است. ما این‌جا با یک فلسفه‌ی سیاسی ضد و نقیض و با یک بی‌پرنسپیی تضمین‌شده مواجه هستیم که لوکاج ریشه‌های آن را به شرح زیر در متافیزیک بلشویستی می‌یابد:

«بلشویسم بر این فرضیه‌ی متافیزیکی متکی است که از شر می‌تواند خیر حاصل شود و ممکن است (...) که از دم دروغ گفت تا به حقیقت [رسید]. نویسنده‌ی این سطور نمی‌تواند این اعتقاد را تأیید کند و از این بابت در ریشه‌های موضع بلشویستی یک مشکل غیر قابل حل اخلاقی را می‌بیند. در برابر دموکراسی تنها چشم‌پوشی فوق‌العاده و از خودگذشتگی کسانی را می‌طلبد که در پی تحقق آن بی‌ریا و آگاه می‌کوشند. اما این وظیفه - اگر هم قوای فوق انسانی می‌طلبد - بر خلاف مشکل اخلاقی بلشویسم، غیر قابل حل نیست.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کنند، مسئله‌ی بی‌پرنسپیی در ایدئولوژی بلشویسم محصول یک فرضیه‌ی متافیزیکی و توهم دینی است که به صورت سیستماتیک عمل می‌کند. بنابراین اتفاقی نیست که در حزب توده هر کسی که بی-پرنسپیت‌تر، متقلب‌تر و سابقه‌ی سیاسی‌اش اطلاعاتی‌تر و مخوف‌تر، به همان اندازه نیز اعتبار سیاسی و رتبه‌ی حزبی‌اش بالاتر است. بنا بر زبان روزمره‌ی ایرانیان "سیاست پدر و مادر ندارد"، اما حزب توده این واقعیت دلخراش را تبدیل به یک اصل جهت افزایش اعتبار سیاسی کرده است. از آن‌جا که متافیزیک بلشویستی سیستماتیک عمل

<sup>۱</sup> Lukacs, Georg (۱۹۷۵): Der Bolschewismus als moralisches Problem, in: Taktik und Ethik - Politische Aufsätze, Jörg Kammler/Frank Benseler (Hg.), S. ۲۷ff., Darmstadt/Neuwied, S. ۳۳

سوسیالیسم و کمونیسم قرار گرفته‌اند و هر کسی که خواهان استقرار سوسیالیسم است، باید به اجبار از این دالان‌های اقتصادی عبور کند. به بیان دیگر، فعالیت سوژه این‌جا تنها به این موضوع خلاصه می‌شود که خودش مجری این حرکت مادی شده و روند آن‌را جهت‌رهایی خویش تشدید کند.

ما این‌جا با مضمون درک‌نن از تشکیل "حزب پیشروان پرولتاریا" نیز مواجه می‌شویم که به اصطلاح رهبر طبقه‌ی کارگر است و با ادعای تشکیل دیکتاتوری پرولتاریا، انگیزه‌ی انهدام کلیت موانعی را دارد که رشد نیروهای مولد را محدود می‌کنند. وی در سال ۱۹۰۶ میلادی مدعی می‌شود که پرولتاریا نه از مناسبات سرمایه‌داری مانند: حق مالکیت خصوصی، قانون ارزش و کار مزدی، بلکه از شکل نامتکامل آن زجر می‌کشد. آن چیزی را که لنین "سوسیالیسم علمی" می‌نامد، "منطق ابژکتیو دگردیسی اقتصادی" است که البته مضمون آن‌را نه مستقیماً از مکتوبات مارکس، بلکه از آثار متأخر انگلس وام می‌گیرد. وی بر این نکته تأکید می‌کند که "سوسیالیسم علمی" باید به آگاهی حزبی تبدیل شود و باید آن‌را به صورت منطقی و تئوریک کارگزاری کرد و به طبقه‌ی کارگر آموزش داد.<sup>۱</sup> به نظر لنین جنبش کارگری اصولاً قادر نیست که بیش از اهداف فرمیستی و سندیکالیستی را دنبال کند و تنها این حزب کمونیست است که طبقه‌ی کارگر را متشکل می‌سازد و در مسیر واقعی تاریخ قرار می‌دهد.<sup>۲</sup> ما مصداق این نظریات دترمینیستی را هم‌چنین در یک مقاله از لنین از سال ۱۹۱۸ میلادی با عنوان "کارل مارکس" می‌یابیم. این‌جا لنین یک روند سوسیال‌داروینیستی را مد نظر دارد و لذا مدعی می‌شود که مارکس از طریق "ماتریالیسم تاریخی" زمینه‌ی زندگی توده‌ها و تغییرات آن‌را با "دقت علم طبیعی" بررسی کرده است<sup>۳</sup> و بعداً تحت عنوان "تاکتیک

<sup>۱</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۱): Aus dem philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen, Berlin (ost), S. ۹ und

Vgl. Lenin W. I. (۱۹۶۸): Materialismus und Emperiokratismus, in: LW, Bd. ۱۴, Berlin (ost), S. ۳۲۸

<sup>۲</sup> Vgl. Lenin, W. I. (...): Was Tun?, in: LW Bd. ۵, S. ۳۵۵ff., Berlin (ost), S. ۴۵۲, und Vgl. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): Marx und Lenin – Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus – Leninismus, Berlin (west), S. ۲۸۱

<sup>۳</sup> Vgl. Lenin W. I. (۱۹۷۰): Karl Marx – Kurzer biographischer Abriß mit einer Darlegung des Marxismus, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. ۲۳ff., Berlin (ost), S. ۳۶

انقلابی و عامه‌پسند است؟ چگونه می‌توان از توده‌ایسم که مانند یک غده‌ی سرطانی اشاعه می‌یابد و تمامی جنبش کمونیستی را به ورطه‌ی انحطاط می‌کشد، فراروی کرد؟

آگاهی تئوریک حزب توده از ایدئولوژی مارکسیسم – لنینیسم که در امتداد بلشویسم و با استناد به آثار متأخر انگلس متکامل شده است، مشروب می‌شود. ما این‌جا به یک طرح کذب و غیر مارکسی از رهایی انسان، تشکیل قلمرو آزادی و استقرار سوسیالیسم مواجه هستیم. این طرح کذب است، زیرا تئوری آن متافیزیکی، ناجور و متزلزل و در پراکسیس نیز قاطعانه شکست خورده است. نقطه‌ی عزیمت آن خطای فلسفی انگلس متأخر است که "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده" هگل می‌کند و در خیال خود به یک قانون به اصطلاح جهانشمول و ابژکتیو به عنوان "ماتریالیسم دیالکتیکی" دست می‌یابد. در حالی که در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل این "ایده‌ی مطلق"، یعنی قدرت مفهوم است که واقعیت را می‌سازد و نقش دمیروز را ایفا می‌کند. نزد انگلس این "قدرت ماده" است که انگاری واقعیت را به وجود می‌آورد. به این معنی که انگاری تمامی اشکال هستی تحت تأثیر این "قانون ابژکتیو" قرار دارند و همان مسیری را طی می‌کنند که داروین در روند تکامل طبیعت ناب کشف کرده است. بنا بر داروینیسم، اشکال پست‌تر و ضعیف‌تر همواره منهدم می‌شوند و طبق قانون بقا همواره اشکال متکامل‌تری به وجود می‌آیند. از آن‌جا که ما در طبیعت ناب با حضور انسان، یعنی با حضور یک سوژه‌ی درون‌ذاتی سر و کار نداریم، در نتیجه پیداست که انتقال یک چنین قانون به اصطلاح جهانشمول و ابژکتیو به جامعه‌ی انسانی، به معنی سلب اراده، استقلال و آزادی انسان‌ها است که البته در تداوم ادیان دیگر قرار می‌گیرد. بنابراین ما در آثار متأخر انگلس با "ماتریالیسم" متافیزیکی مواجه هستیم و تنها از این بابت است که به ادعای وی، سوژه تنها آن نقشی را می‌تواند ایفا کند که "قدرت ماده" به وی دیکته می‌کند. یعنی ما این‌جا از یک طرف، با "ماتریالیسم دیالکتیکی" به صورت یک قانون جهانشمول و ابژکتیو و از طرف دیگر، با "ماتریالیسم تاریخی" مواجه هستیم که انگاری تحت تأثیر "ماتریالیسم دیالکتیکی" قرار دارد و مختص به تاریخ فرماسیون‌های اجتماعی می‌شود. از این منظر، آغاز و فرجام زیست بشری از پیش مقدر و معین شده است و هیچ راه حل دیگری برای انسان وجود ندارد. فرماسیون‌های اجتماعی پشت سر یک‌دیگر کاملاً منطقی و به صورت جوامع اشتراکی، برده‌داری، فئودالیسم، کاپیتالیسم،

انسان‌ها، یعنی در مورد مسائل حقوقی، سیاسی، دینی، هنری و یا فلسفی - خلاصه، اشکال ایدئولوژیک نمی‌گوید که آن‌را می‌توان با "دقت علم طبیعی" بررسی کرد.<sup>۱</sup> به بیان دیگر، مارکس بر خلاف انگلس متأخر و لنین اصولاً یک رابطه‌ی مکانیکی را میان زیربنا با روبنا بر قرار نمی‌سازد. انگاری که چون زیربنا متکامل شده است و نیروهای مولد رشد کرده‌اند، در نتیجه زندگی واقعی انسان‌ها نیز خود به خودی و به اجبار به درجات بالاتری صعود می‌کند. به بیان دیگر، مارکس هیچ‌گاه نمی‌گوید و در هیچ کجا از این سخن نمی‌راند که چون اقتصاد توسعه یافته است، در نتیجه فعالیت احزاب سیاسی و سندیکاها کارگری آزاد شده است، حقوق برابر جنسیت‌ها و حقوق بشر رعایت می‌شوند و روزانه‌ی کار کوتاه و رفاه اجتماعی متحقق شده است. از منظر مارکس، تمامی مواردی که مربوط به روبنا می‌شوند، محصول نتایج نبرد طبقاتی هستند که البته تحت تأثیر آگاهی تئوریک از تضاد شکل می‌گیرند و تنها در پراکسیس سیاسی حل و فصل می‌شوند. بنابراین اگر طبقه‌ی کارگر از نظر تئوریک فرهیخته و منسجم باشد و بر پایه‌ی خودآگاهی طبقاتی در سازمان‌دهی جنبش کارگری موفق شود، بدون تردید دست آوردهای اجتماعی نیز خواهد داشت و زندگی واقعی کارگران نیز به درجه‌ی بالاتری صعود خواهد کرد. اما اگر عکس این معادله از هستی با آگاهی درست باشد، یعنی طبقه‌ی کارگر نه توان دفاع تئوریک از مواضع خود را داشته باشد و نه موفق به سازمان‌دهی صفوف همبسته‌ی خود شود، در بدترین شرایط ممکنه پراکسیس سیاسی فاشیسم را تجربه خواهد کرد.

دوم به این دلیل که مارکس بر خلاف انگلس متأخر هیچ‌گاه و در هیچ کجا "ماتریالیسم دیالکتیکی" را از "ماتریالیسم تاریخی" متمایز نکرده است. زمانی که مارکس از "ماتریالیسم تاریخی" سخن می‌راند، منظورش آن تاریخی است که انسان‌ها با آگاهی ساخته‌اند. این‌جا دیالکتیک تنها منطق تضاد و به معنی "نفی آگاهانه"<sup>۲</sup> است که به صورت فعالیت آگاه انسان‌ها، تاریخ را به وجود می‌آورد. بنابراین ما نزد مارکس با یک حرکت سوپژکتیو از روند تاریخ مواجه هستیم که البته تحت تأثیر ایدئولوژی شکل می‌-

پرولتاریا" که البته منظورش سیاست حزب کمونیست به رهبری خودش است، به شرح زیر ادامه می‌دهد:

«مارکس وظیفه‌ی اصلی تاکتیک پرولتاریا را در هماهنگی دقیق با قوانین هدایت‌کننده‌ی جهان‌بینی ماتریالیستی - دیالکتیکی خود معین کرده است. (...) این‌جا تمامی طبقات و تمامی کشورها نه در استاتیک خود، بلکه در دینامیک خود در نظر گرفته می‌شوند، یعنی نه در وضعیت ثابت، بلکه در حرکت (که قوانین آن از شرایط موجودیت اقتصادی هر طبقه زائیده می‌شود). حرکت از سوی دیگر نه تنها از موضع گذشته، بلکه از موضع آینده در نظر گرفته می‌شود و البته نه از درک سطحی تحول‌گرایان که تنها تغییرات آهسته را می‌بینند، بلکه دیالکتیکی. (...) بنا بر هر پله‌ی تکامل و در هر لحظه باید تاکتیک پرولتاریا این دیالکتیک ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر از تاریخ انسانی را در نظر بگیرد. به این صورت که پرولتاریا از دوران‌های رکود سیاسی یا تکامل آهسته‌ی حلزونی و به اصطلاح "صلح‌آمیز" حداکثر استفاده را ببرد که آگاهی، یعنی قدرت و توان نبرد طبقه‌ی مترقی را متکامل کند و همین‌که پرولتاریا از سوی دیگر، تمامی فعالیت را بر "هدف نهایی" از جنبش طبقه‌ی مربوطه سمت دهد و به سوی آن منظم کند، [یعنی] این طبقه را جهت حل عملی از وظایف عظیم در روزهای سترگ توانمند سازد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با محصولات خطای فلسفی انگلس متأخر مواجه می‌شویم. با وجودی که لنین از طریق این مقاله انگیزه‌ی معرفی کارل مارکس را به عموم دارد، اما شناخت وی از ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی چنان ناجور و نادرست است که واقعاً باعث شگفتی و تأسف می‌شود. اول به این دلیل که مارکس در منبع مورد نظر لنین فقط در مورد زیربنا، یعنی زمینه‌ی زندگی انسان‌ها می‌گوید که آن با "دقت علم طبیعی" قابل بررسی است. به این صورت که هر چه بیشتر در حوزه‌ی تولید سرمایه‌گذاری شود، به همان اندازه نیز محصولات روند تولید انبوه‌تر و مرقوب‌تر هستند و پیداست که یک چنین دگرگونی اقتصادی را می‌توان با "دقت علم طبیعی" بررسی کرد. اما مارکس در مورد روبنا، یعنی تغییرات زندگی واقعی

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

<sup>۲</sup> Bewusste Negation

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۵۳

ماتریالیستی و انسان‌شناسی فویرباخ فراروی کرد، به "علم مثبت" که البته با استناد به "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی متکامل می‌شود، دست یافت. مضمون این "حرکت واقعی" دیالکتیک هستی با آگاهی، دیالکتیک ماهیت با شکل و دیالکتیک گوهر با سوژه است که نه تنها از وجود یک سوژه‌ی درون‌ذاتی گزارش می‌دهد، بلکه به دلیل تضادهای درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید در نظام سرمایه‌داری، ماهیتاً انتقادی و انقلابی است. بنابراین مارکس در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" از "علم مثبت" به صورت همبستری عاشقانه یاد می‌کند، در حالی که فلسفه را در مقایسه با آن خود ارضاعی می‌خواند.<sup>۱</sup> به بیان دیگر، جهان‌بینی نزد مارکس بیش از توجیه، تفسیر و تکامل فلسفه نیست که وی آن را در تز یازدهم فویرباخ خود نیز شدیداً محکوم و بر ضرورت دگرگونی واقعیت موجود تأکید می‌کند. از این پس، مارکس رابطه‌ی فلسفه با فلسفه (جهان‌بینی، ایدئولوژی) را گسست و با استناد به "جهان موضوعیت‌یافته" به نقد درون-ذاتی و نفی‌کننده‌ی ظواهر واقعی جامعه‌ی بورژوازی پرداخت.

افزون بر این دلایل که بیگانگی لنین با ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس را افشا می‌کنند، وی در این نقل قول از "تاکتیک پرولتاریا" نیز سخن می‌راند. منظور وی بدون تردید سیاست توسعه‌ی اقتصادی "حزب پیشروان پرولتاریا" به رهبری خودش است. لنین این‌جا با استناد به خطای فلسفی انگلس متأخر سوژه با ابژه را جابجا می‌کند و منجر به آپریوریسم می‌شود. به این معنی که دیگر این انبوه کارگران نیستند که در پراکسیس نبرد طبقاتی به خودآگاهی می‌رسند و حزب کمونیست را می‌سازند، بلکه انگاری که قضیه باید کاملاً بر عکس بوده باشد. به این صورت که "پیشروان پرولتاریا" در حزب کمونیست متشکل می‌شوند و "سوسیالیسم علمی" را به صورت سیاست توسعه‌ی اقتصادی به کارگران می‌آموزند و پرولتاریا را جهت تحقق "مسیحیون تاریخی و جهانی" خود متحد و توانمند می‌سازند. این طرح به صورت عریان یک طرح دینی است، زیرا رهایی انسان‌ها را نه مشروط به خودآگاهی و فعالیت آگاه خودشان، بلکه به یک چیز خارج از خود آن‌ها، یعنی به توسعه‌ی اقتصادی و حزب کمونیست نسبت می‌دهد. ما این‌جا هم‌چنین با عواقب تفکرات آپریور مواجه می‌شویم، زیرا لنین از موضع

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۷): انسان و طبیعت - تفاوت نقش "علم مثبت" در اندیشه‌ی سیاسی مارکس و انگلس متأخر، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه‌ی ۶۵ ادامه، برلین

گیرد و پیداست که فرجام آن بستگی به توازن قوای طبقات اجتماعی دارد. با تمامی این وجود لنین با استناد به آثار انگلس متأخر از "دیالکتیک اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو" سخن می‌گوید که انگاری تحت تأثیر "قدرت ماده" تاریخ را به وجود می‌آورد. در حالی که نزد مارکس حرکت دیالکتیکی اصولاً در فقدان آگاهی به کلی بی معنی و نادرست است، لیکن انگلس متأخر حرکت طبیعت ناب، یعنی داروینیسیم که قانون آن تنها محصول "تأثیر متقابل"<sup>۱</sup> ابژه‌ها است و تنها از یک حرکت ناآگاه "علت و معلول"<sup>۲</sup> گزارش می‌دهد، را نیز به دیالکتیک نسبت می‌دهد. ما این‌جا با اوج مغلطه مواجه می‌شویم، زیرا نتایج حرکت در طبیعت ناب مقدر و یا محصول حادثه هستند، در حالی که دیالکتیک از وجود یک سوژه‌ی درون‌ذاتی گزارش می‌دهد که هدفمند و با آگاهی، یعنی سوژکتیو این حرکت را برنامه‌ریزی و متحقق می‌کند و از آن‌جا که این هستی است که آگاهی را می‌سازد و از آن‌جا که طبقات اجتماعی اهداف متضادی را دنبال می‌کنند، در نتیجه حرکت دیالکتیکی به پراکسیس نبرد طبقاتی می‌انجامد و ماهیتاً انتقادی و انقلابی است. بنابراین انتقال داروینیسیم به مناسبات جامعه‌ی بشری محصول خطای فلسفی انگلس متأخر است و لنین نیز در پیروی از وی و نه از مارکس از حرکت اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو "ماتریالیسم دیالکتیکی" سخن می‌راند.<sup>۳</sup>

سوم به این دلیل که مارکس هیچ‌گاه و در هیچ کجا یک جهان‌بینی را متکامل نکرده است. نزد وی جهان‌بینی به معنی ایدئولوژی است که به صورت یک سیستم بسته‌ی فلسفی به توجیه و تفسیر واقعیت می‌پردازد و در نهایت از پراکسیس مستقل می‌گردد. مارکس از همان بدو دوران تحصیلات خود که نظریاتش به هگلی‌های جوان منسوب می‌شود، در پی تکامل دیالکتیک تئوری با پراکسیس بود و از همین جهت نیز در رساله‌ی دکترایش میان فلسفه با مدفوع فلسفی تمیز می‌دهد. وی این‌جا از کارنوال فلسفه نیز سخن می‌راند که به معنی انتقاد به آن نوع از تفکراتی است که به صورت ناب و مجرد در می‌آیند و با واقعیت بیگانه می‌شوند. از آن پس که مارکس از فلسفه‌ی

<sup>۱</sup> Wechselwirkung

<sup>۲</sup> Kausalität

<sup>۳</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۷): مارکس یا انگلس متأخر؟ - نقدی بر سرچشمه و پیامدهای مثبت‌گرایی در جنبش کمونیستی، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه‌ی ۳۳ ادامه، برلین

سرچشمه‌ی یک نوع از فاشیسم است، توجیه و متکامل شد.<sup>۱</sup> با وجودی که تروتسکیست‌ها مخالف استالین هستند، اما نزاع آن‌ها با استالینیسیم تنها محدود به رقابت جناحی تروتسکی با استالین بر سر قدرت سیاسی می‌شود، زیرا فلسفه‌ی سیاسی آن‌ها نیز مانند مابقی جریان‌های مائوئیستی از یک منشأ مشترک، یعنی بلشویسم مشروب می‌شود.

بنابراین بحران کنونی که "اپوزیسیون چپ" با آن مواجه است، ریشه‌های عمیق تئوریک دارد که از طریق خطای فلسفی انگلس متأخر و مغلطه‌های لنین به تئوری انتقادی و انقلابی مارکس نسبت داده شده‌اند. محصول این کز راهه تعمیم یک فرهنگ سیاسی منحط و مبتذل در شکل توده‌ایسم است که منجر به پراکندگی گسترده و انشعاب‌های بی معنی حزبی و سازمانی می‌شود و به صورت اتهام‌های واهی، پرونده‌سازی، تخطئه‌ی مخالفان و زد و خورد‌های فیزیکی فضای فعالیت سیاسی را مسموم می‌کند. ما این‌جا با عواقب یک ایدئولوژی شکست خورده مواجه هستیم، زیرا هر جریانی که دچار ضعف و از درگیری در یک مناظره‌ی تئوریک ناتوان است و هم‌زمان فعالیت سیاسی خود را با استناد به یک روند به اصطلاح ابژکتیو و اجتناب ناپذیر از حرکت مادی به سوی سوسیالیسم توجیه می‌کند، در نهایت جهت تحقق اهداف سیاسی خود نیز به ناچار به این راه کارهای ناجور و اعمال زشت کشیده می‌شود. به بیان دیگر، ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسیم نه تنها از منظر تئوریک متافیزیکی، ناجور، متزلزل و کذب، بلکه در پراکسیس سیاسی نیز قاطعانه با شکست مواجه شده است. البته این شکست تنها محدود به تجربیات فروپاشی کشورهای "اردوگاه سوسیالیستی" نمی‌شود، بلکه تمامی احزابی را نیز در بر می‌گیرد که فلسفه‌ی سیاسی آن‌ها از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسیم مشروب می‌شود. از جمله باید از احزاب کمونیست ایتالیا، فرانسه، اسپانیا،

<sup>۱</sup> هانا آرنت در کتاب "عناصر و سرچشمه‌ی حاکمیت توتالیتار" بر سوسیال داروینیسم به عنوان مخرج مشترک فاشیسم و استالینیسیم تأکید می‌کند. به این ترتیب، یک فلسفه‌ی سیاسی متکامل می‌شود که نه تنها تشکیل احزاب توتالیتار را موجه می‌کند، بلکه نابودی مخالفان سیاسی و اقلیت‌ها را شرط بقای این احزاب می‌شمارد. Vgl. Arendt, Hana (۱۹۵۵): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Frankfurt am Main, und

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): نظام جمهوری اسلامی و "تئوری توتالیتاریسم"، در آرمان و اندیشه، جلد اول، صفحه‌ی ۹۳ ادامه، برلین

آینده به واقعیت می‌نگرد و پیشگویی‌های خود را که برای آن‌ها شواهد ابژکتیو ندارد، به صورت یک حرکت منطقی از تفکر ناب که البته از پراکسیس به کلی مستقل شده است، گسترش می‌دهد. بنابراین برنامه‌ی سیاسی لنین تنها مصادره‌ی جنبش کارگری برای تحقق اهداف حزبی است. از این منظر، انگاری که آینده‌ی انسان‌ها از هم اکنون معین شده و فرجام تاریخ بشری استقرار سوسیالیسم است. تنها مانعی که در برابر سرنوشت مقدر انسان قرار گرفته است، نفوذ امپریالیسم محسوب می‌شود که جهت سود ویژه‌ی کنسرن‌ها و افزایش سرمایه‌ی ملی اقدام به تقسیم دوباره‌ی جهان و آغاز به جنگ می‌کند. به این ترتیب، لنین یک سناریو ظاهری از تضاد سوسیالیسم با امپریالیسم می‌سازد و از یک طرف، ماهیت نظام سرمایه‌داری دولتی، یعنی حق مالکیت بوروکراتیک، اعتبار قانون ارزش و واقعیت بردگی کار مزدی در شوروی را می‌پوشاند و از طرف دیگر، تنها شرط تحقق سوسیالیسم را تن دادن به رهبری واحد حزب بلشویکی می‌خواند که البته از طریق سیاست توسعه‌ی اقتصادی مجری تشدید روند این حرکت به اصطلاح اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو مادی است. این‌جا بنیان دگماتیسم گذاشته شده است که البته لنین در تدارک فرهنگ سیاسی آن بسیار کوشا بود. از جمله باید از مفاهیمی مانند: رفرمیست، منشویست، رویونیست، اپورتونیست، آنارشویست، ضد انقلاب و خورده بورژوا یاد کرد که وی به صورت دشنام سیاسی همواره از آن‌ها سود می‌برد. در حالی که لنین با ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس به کلی بیگانه بود و به بهانه‌ی "تحلیل مشخص از اوضاع مشخص" همواره منجر به ترویج فرهنگ بی‌پرنسیبی در امور سیاست می‌شد، اما همین کمبودها و کوتاهی‌های خود را با استفاده از مفاهیمی مانند: رویونیست و اپورتونیست به مخالفان خود نسبت می‌داد.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با سرچشمه‌ی بی‌پرنسیبی سیاسی آشنا می‌شویم که لوکاج به درستی دلیل آن‌را در متافیزیک بلشویستی می‌یابد. محصول این فلسفه‌ی سیاسی در نهایت همان اوضاعی است که انسان‌ها تحت نظام استالینستی در شوروی تجربه کرده‌اند. به این ترتیب، ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسیم با استناد به سوسیال داروینیسم که البته محصول خطای فلسفی انگلس متأخر و

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس یا لنین؟ - نقدی بر آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۴۵ ادامه، برلین

تولید، نظم شهری، قانون، دانش، فلسفه، دین، صنعت و طبقات اجتماعی را پدید می‌آوردند و از آن‌جا که این چیزها از طبیعت ناب و اصولاً بدون حضور انسان به وجود نمی‌آیند،<sup>۱</sup> در نتیجه انتقال داروینیسیم به مناسبات جامعه‌ی بشری به معنی دفاع از سوسیال داروینیسیم است که البته سرچشمه‌ی فلسفی استالینیسیم، یعنی نوعی از فاشیسم محسوب می‌شود.

البته ما در آثار مارکس به کرات می‌یابیم که وی از فرم‌اسیون‌های اجتماعی سخن می‌گوید. برای نمونه وی در "گروندریسه" سه دوران متفاوت را از یک‌دیگر تمیز می‌دهد، اول، مناسبات وابستگی فردی است که طبیعتاً رشد کرده و توان تولید بسیار کمی دارد. این‌جا منظور نقد مارکس رابطه‌ی مالک با بنده است که مربوط به فرم‌اسیون فئودالیستی می‌شود. دوم، استقلال فردی با وجود وابستگی واقعی است. این‌جا منظور نقد مارکس رابطه‌ی سرمایه‌دار با کارگر مزدی است که یک شکل جهانشمول از روابط و نیازهای انسانی را به وجود می‌آورد و مربوط به فرم‌اسیون کاپیتالیستی می‌شود. سوم، آزادی فردی است که بر اساس تکامل جهانشمول افراد و سلطه‌ی آن‌ها بر قدرت تولید و ثروت اشتراکی تأسیس می‌شود. این‌جا موضوع مارکس تشکیل فرم‌اسیون سوسیالیستی است که البته فرم‌اسیون کاپیتالیستی زمینه‌ی مادی آن را می‌سازد.<sup>۲</sup>

اما مارکس تکوین و افول این فرم‌اسیون‌های اجتماعی را هیچ‌گاه به صورت یک حرکت ابژکتیو از روند تاریخ مد نظر ندارد. به این صورت که انگاری یک حرکت اجتناب‌ناپذیر سپری می‌گردد که مستقل از آگاهی و اراده‌ی انسان‌ها است و انگاری که این حرکت ابژکتیو ماده است که یک فعالیت به خصوص را بر سوژه دیکته می‌کند. ما مصداق نقد نظریات دترمینیستی انگلس متأخر و لنین را در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" می‌یابیم. به این عبارت که با تقسیم کار یدی از کار فکری، آگاهی از پراکسیس مستقل و تبدیل به تئوری ناب (دین، اسطوره، فلسفه، ایدئولوژی) می‌شود و تحت تأثیر

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost), S. ۵۹۴

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۷۵f., und

Vgl. Kaminski, Winfred (۱۹۷۵): Zur Dialektik von Substanz und Subjekt bei Hegel und Marx, Frankfurt am Main, S. ۱۵۷

پرتقال و یونان یاد کرد که در اواسط قرن گذشته به پارلمان کشورهای خود راه یافتند و برخی از آن‌ها در تشکیل دولت نیز سهیم شدند. تنها چیزی که هم‌اکنون از این احزاب به جای مانده است، بیش از یک تجمع کوچک از فعالان حزبی و دفتر سیاسی نیست. به همین صورت نیز می‌توان از جنبش‌های کمونیستی در آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین یاد کرد که به غیر از یک خاطره‌ی تاریک چیزی از آن‌ها به جای نمانده است. بدون تردید احزاب کمونیست ایرانی نیز دچار همین سرنوشت خواهند شد، اگر در ایدئولوژی مارکسیست – لنینیستی خود یک تجدید نظر انتقادی نکنند.

این تجدید نظر انتقادی تنها با استناد به ماتریالیسم تاریخی – دیالکتیکی مارکس که البته از نظر تئوریک کاملاً استوار است، اما تا کنون تبدیل به آگاهی تئوریک طبقه‌ی کارگر و در پراکسیس سیاسی پیاده نشده، ممکن می‌گردد. در حالی که انگلس متأخر با استناد به قانون به اصطلاح جهانشمول و ابژکتیو "ماتریالیسم دیالکتیکی" از "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی سوژه‌زدایی می‌کند، اما اساس تئوری انتقادی و انقلابی مارکس یک انسان‌شناسی به خصوص است که از ماهیت انسان به صورت "موجود فعال" عزیمت می‌کند. به این معنی که اوضاع ابژکتیو محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوژه‌کتیو است. به این صورت که انسان بنا بر مناسبات مادی و با استناد به آگاهی خود جهان واقعی را به وجود آورده است و پیداست که با دگرگونی آگاهی و یا کسب خودآگاهی طبقاتی قادر است که از مناسبات مادی موجود، یک جهان دیگری را به وجود بیاورد. ما این‌جا دیگر بر خلاف نظریه‌ی غیر مارکسی انگلس متأخر و لنین با یک حرکت به اصطلاح ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر از روند تاریخ سر و کار نداریم. از این بابت، مارکس نیز نه از "جهان ابژکتیو"، بلکه از "جهان موضوعیت‌یافته"<sup>۱</sup> سخن می‌گوید که بر نقش فعال و سوژه‌کتیو انسان در ایجاد جهان واقعی تأکید کند. بنابراین تئوری ماتریالیسم تاریخی – دیالکتیکی از موجودیت انسان به صورت یک سوژه‌ی درون‌ذاتی گزارش می‌دهد و از آن زمانی که انسان با آگاهی، یعنی با برنامه‌ریزی، پیروی از دانش و اصلوب زیبایی‌شناسی کار و تبادل مادی خود را با طبیعت برقرار می‌سازد، برای مارکس هم داروینیسیم به اعتبار می‌گردد. از آن‌جا که انسان‌ها مازاد

<sup>۱</sup> Gegenständliche Welt

سوژه‌ی درون‌ذاتی در این "حرکت واقعی" انکار می‌کند، با استناد به مارکس یک شخصیت ارتجاعی دارد. ما این‌جا با ماتریالیسم تاریخی به صورت یک کلیت دیالکتیکی مواجه هستیم که محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوژکتیو است. به این معنی که این "حرکت واقعی" نه اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو و نه محصول منطقی یک روند بلامنازعه از تاریخ و حرکت ماده است. بنابراین مارکس هرگونه ادعائی را که با حرکت به اصطلاح ابژکتیو توجیه می‌شود، هرگونه ادعایی که رهایی انسان‌ها را به یک چیز خارج از خود آن‌ها نسبت می‌دهد و آن‌ها را در تعیین آینده‌ی خود و در تدام اشکال دینی سلب اراده، آگاهی و آزادی می‌کند و به انفعال می‌کشد، ارتجاعی می‌شمارد. آدرس واقعی این انتقاد، انگلس متأخر، لینن و تمامی جریان‌هایی هستند که فلسفه‌ی سیاسی آن‌ها از بلشویسم مشروب می‌شوند. این‌جا هیچ فرقی ندارد که رهایی انسان را به روند تاریخ، حرکت ماده، رشد نیروهای مولد، حزب پیشرو و یا ظهور امام زمان نسبت داد. تمامی این‌ها اشکال دینی هستند، زیرا رهایی انسان را نه مشروط به خودآگاهی، بلکه به یک چیز خارج از خود انسان نسبت می‌دهند. اما از منظر مارکس این انسان‌ها هستند که از شرایط موجود مادی عزیمت می‌کنند و با آگاهی تاریخ را می‌سازند. پیداست اگر انسان‌ها به یک آگاهی دیگر از طبقه‌ی حاکم و یا به خودآگاهی طبقاتی برسند، یک تاریخ دیگری را نیز پدید می‌آورند. به این ترتیب، مارکس بر حرکت سوژکتیو تاریخ تأکید می‌کند که ما مصداق آن‌را به شرح زیر در کتاب "در مورد نقد اقتصاد سیاسی" وی می‌یابیم:

«یک فرماسیون اجتماعی هیچ‌گاه مضمحل نمی‌گردد قبل از این‌که تمامی نیروهای مولد که برای آن به اندازه‌ی کافی گسترش یافته‌اند، متکامل شده باشند، و مناسبات تولیدی جدید و بالاتر جای آن‌ها را نمی‌گیرند قبل از این‌که شرایط مادی موجودیت آن‌ها در آغوش خود جامعه‌ی قدیمی پرورده شده باشد. بنابراین بشریت همیشه برای خود تنها وظایفی را معین می‌کند که توان حل آن‌ها را دارد، زیرا با نگاه دقیق‌تر همواره پیدا می‌گردد که خود وظیفه به تنهایی ناشی می‌شود، آن‌جایی که شرایط مادی حل آن به خوبی وجود دارند و یا این‌که حداقل در روند شدن خود مفهوم هستند.»<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MWE, Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost), S. ۹

ایدئولوژی است که لذت، از رنج کار و تولید، از مصرف مجزا و محصولات کار به طبقات متضاد اجتماعی تعلق می‌گیرند. از این پس، طبقه‌ی حاکم به حق مالکیت دست می‌یابد<sup>۱</sup> و تحت تأثیر قدرت ذهنی حاکمیت و به دلیل ازخودبیگانگی نیروهای مولد است که فرماسیون‌های اجتماعی در این اشکال به وجود آمده و پشت سر هم قرار گرفته‌اند.<sup>۲</sup>

به بیان دیگر، اگر اشراف و اعیان فئودالی بندگی را بر انسان‌ها تحمیل کرده‌اند و اگر کارگران در نظام سرمایه‌داری به حق مالکیت خصوصی، قانون ارزش و بردگی کار مزدی تن می‌دهند، به این دلیل است که نیروهای مولد هستی مادی خود را در آن اشکال ایدئولوژیک تجربه می‌کنند که طبقه‌ی حاکم با آگاهی و جهت حفاظت از منافع مادی و جایگاه اجتماعی خویش برایشان پدید آورده است. ما این‌جا نه با جبر تاریخی از حرکت ماده، بلکه با آگاهی طبقه‌ی حاکم و فقدان خودآگاهی، یعنی ازخودبیگانگی نیروهای مولد مواجه هستیم که منجر به تکوین و افول فرماسیون‌های اجتماعی می‌شوند. از این بابت، مارکس در تز اول فویرباخ خود ماتریالیست‌ها را محکوم می‌کند، زیرا آن‌ها ماتریالیسم را به صورت مجرد در برابر ایده‌آلیسم متکامل می‌کنند و به ماهیت ابژه که نه تنها محسوس، بلکه موضوعیت‌یافته، یعنی محصول فعالیت آگاه انسان و سوژکتیو است، پی نمی‌برند. در همین ارتباط مارکس در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" به شرح زیر تأکید می‌کند:

«تشریح تاریخ به اصطلاح /بژکتیو دقیقاً به این عبارت است که مناسبات تاریخی را مجزا از فعالیت [سوژکتیو انسان، فف] درک می‌کند، شخصیت ارتجاعی.»<sup>۳</sup>

به بیان دیگر، فرماسیون‌های اجتماعی بنا بر ایده‌آل‌ها و تحت قدرت ایدئولوژیک و سیاسی طبقه‌ی حاکم به وجود آمده‌اند. هر کسی که نقش انسان را به صورت یک

<sup>۱</sup> Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, Berlin (Ost), S. ۲۹f.

<sup>۲</sup> Ebd., S. ۳۴, und

Vgl. Fleischer, Helmut (۱۹۷۹): Marx und Engels – Die philosophischen Grundlagen ihres Denkens, Freiburg/München, S. ۷۱

<sup>۳</sup> Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ... ebd., S. ۴۰



پیدا نمی‌شود، زیرا ترکیبی از فلزات و یک آلیاژ مخصوص است که بنا بر نیازهای جامعه‌ی انسانی تولید شده است. به همین صورت یک صندلی از چوب و کاملاً مادی است، اما آن نیز در طبیعت ناب پیدا نمی‌شود. به بیان دیگر، زمانی که مارکس از گوهر سخن می‌راند، منظور وی آن مواد مادی است که از طریق فعالیت آگاه انسان‌ها دگرگون شده و به آن شکلی در آمده که برای جامعه‌ی انسانی قابل استفاده است.

مسئله دیالکتیک گوهر با سوژه را مارکس در "خانواده‌ی مقدس" و در نقد هگلی‌های جوان مانند: اشتراوآس و برونو بائر طرح می‌کند. به نظر وی دیالکتیک هگل از سه جزء متفاوت متکامل شده است، اول، مفهوم گوهر اسپینوزا، دوم، فلسفه‌ی خودآگاهی فیشته و سوم، وحدت ضروری و متضاد آن‌ها در "روح مطلق" است.<sup>۱</sup> به این صورت که انگیزه‌ی فلسفی هگل تدوین ایده‌آلیستی یک روند تاریخی به صورت "روح جهان" است که ما تحت مفاهیم رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم از تاریخ فرهنگی جهان مدرن می‌شناسیم. محصول این روند تاریخی تشکیل جامعه‌ی بورژوازی و تکامل شیوه‌ی مدرن تولید سرمایه‌داری است که انگاری به صورت منطقی و هدفمند ظواهر واقعی خود را نیز پدید آورده‌اند. به این ترتیب، هگل در درسگفتارهای خود با عنوان "تاریخ فلسفه" اسپینوزا را ستایش می‌کند، وی را "نقطه‌ی مرکزی فلسفه‌ی مدرن" می‌نامد و مدعی می‌شود که فلسفه تنها از وی سرچشمه می‌گیرد و روح انسان باید در عطر مفهوم "گوهر" وی حمام کند. به این شرح که اسپینوزا تفکر و گستردگی آن‌را به صورت دو جنبه‌ی متفاوت در نظر می‌گیرد و آن‌ها را در خدا متحد می‌سازد و سپس به طبیعت نسبت می‌دهد. بنابراین نزد اسپینوزا طبیعت، گوهر محسوب می‌شود و انسان به صورت سوژه، محصول تکامل گوهر است. از این منظر طبیعت خالق انسان، یعنی برابر با خدا است. ما این‌جا با دنیوی شدن انسان سر و کار داریم و از این پس، حقیقت تنها به طبیعت و نه به ماواری‌طبیعت منسوب می‌شود. منتها هگل به اسپینوزا انتقاد هم می‌کند، زیرا وی گوهر را فاقد حرکت می‌داند و در نظر نمی‌گیرد که انسان به صورت سوژه از گوهر مجزا، مرتفع و مستقل می‌شود و به علم، منطق و فلسفه دست می‌یابد. ما این‌جا با مضمون مفهوم "روح جهان" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل مواجه

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا از یک طرف، با آن شرایط مادی و ابژکتیو مواجه هستیم که محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوژکتیو هستند. از طرف دیگر، مارکس بر این نکته تأکید می‌کند که انسان‌ها بر اساس محصول فعالیت آگاه خود، وظیفه نیز برای خود تعیین می‌کنند که از محدودیت‌های فرماسیون موجود اجتماعی فراروی کنند. ما این‌جا نیز با انسان به صورت یک سوژه‌ی درون‌ذاتی مواجه هستیم که آینده‌ی خود را طراحی و با اراده متحقق می‌کند و این هم سوژکتیو است. بنابراین انتقاد به "ماتریالیسم" متافیزیکی که انگلس متأخر از طریق خطای فلسفی خود بنیان گذاشته و لنین نیز در پیروی از وی دچار آن شده است، از همین موضع آگاهی وارد می‌آید. ما نزد مارکس با یک حرکت اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو مادی که مستقل از آگاهی انسان‌ها باشد، اصولاً سر و کار نداریم و وی نیز به درستی شخصیت نمایندگان تشریح ابژکتیو روند تاریخ را ارتجاعی می‌نامد، زیرا آن‌ها انسان‌ها را سلب اراده، آگاهی و آزادی کرده و تحت شرایطی قرار می‌دهند که محصول فعالیت آگاه خود آن‌ها است. بنابراین از منظر ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس کشفیات زیست‌شناسی داروین کاملاً درست هستند، اما فقط مربوط به مناسبات طبیعت ناب می‌شوند و هیچ ارتباطی با جامعه‌ی انسانی ندارند.

به بیان دیگر، ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس با استناد به یک "حرکت واقعی" متکامل شده است که از یک کلیت دیالکتیکی، یعنی از دیالکتیک گوهر با سوژه گزارش می‌دهد. مفهوم گوهر ترجمه‌ی مفهوم "سوبستانس"<sup>۱</sup> از زبان آلمانی است که برخی آن-را در زبان فارسی به نادرستی به ماده ترجمه کرده‌اند. مارکس جهت تمایز گوهر از ماده و ممانعت از خلط مطلب، برای ماده از مفاهیم "مواد مادی"<sup>۲</sup> و "قوای ماهوی مادی"<sup>۳</sup> استفاده می‌کند. ما این‌جا با قوای ماده‌ی ناب مواجه هستیم که انسان پس از استخراج آن از طبیعت، از خواص ماهوی آن سود برده و آن‌را با استفاده از ابزار کار، دانش و تجربه و پیروی از اسلوب زیبایی‌شناسی به شکلی در می‌آورد که مورد نیازش است. برای نمونه یک تیر چراغ برق از فلز و کاملاً مادی است، اما آن در طبیعت ناب

<sup>۱</sup> Substanz

<sup>۲</sup> Materielle Substrat

<sup>۳</sup> Materielle Wesenskräfte

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

حرکت را تا پایان قرن ۱۸ میلادی به صورت یک کلیت دیالکتیکی متفکر شود. نزد وی کلیت برابر با حقیقت است که آن را به این شرح زیر در کتاب "پدیدارشناسی روح" طرح می‌کند:

«چیز حقیقی را [باید] نه به صورت گوهر، بلکه به همان اندازه بیشتر به صورت سوژه درک و بیان کرد»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک تعریف بسیار اسرارآمیز از حقیقت مواجه می‌شویم. بنابراین این‌جا بلافاصله پرسش به وجود می‌آید که این "چیز حقیقی" که هگل آن را هم گوهر و هم سوژه می‌شمارد، چیست؟ در این ارتباط هگل از مفهوم "خود قضیه"<sup>۲</sup> نیز استفاده می‌کند و طبیعت آن را به شرح زیر در همین-جا توضیح می‌دهد:

«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 نوردیده، یعنی سوژه است (... )»<sup>۳</sup>

برای اولین بار فردیناند لاسال این مسئله را کشف کرد که مفهوم در فلسفه‌ی ایده-آلیستی هگل همان نقشی را دارد که کالا در کتاب "سرمایه" مارکس بازی می‌کند. به بیان دیگر، هگل این‌جا از طریق مفهوم "خود قضیه" از موجودیت یک عصر نوین گزارش می‌دهد که مصادف با سقوط نظام فئودالی، تشکیل جامعه‌ی بورژوازی و آغاز تولید به روش مدرن سرمایه‌داری است. از این پس، منبع تولید ثروت دیگر طبیعت به تنهایی (گوهر) محسوب نمی‌شود، زیرا تولیدات صنعتی نسبت به محصولات کشاورزی دست بالا را گرفته‌اند. ما این‌جا با دیالکتیک گوهر، فعالیت و سوژه مواجه هستیم که در جامعه‌ی بورژوازی منبع اصلی ثروت محسوب می‌شود. به این معنی که سوژه (بورژوا) از

<sup>۱</sup> Hegel, G. W. F. (۱۹۷۰): Phänomenologie des Geistes, in: HW, Bd. ۳, S. ۲۳, und Vgl. Kaminski, Winfred (۱۹۷۵): Zur Dialektik ... ebd., S. ۶۲

<sup>۲</sup> Die Sache selbst

<sup>۳</sup> Hegel, G. W. F. (۱۹۷۰): Phänomenologie ... ebd., S. ۳۱۰, und Vgl. Kaminski, Winfred (۱۹۷۵): Zur Dialektik ... ebd., S. ۹۵

می‌شویم که مصداق آن تکامل علوم متنوع انسانی و فلسفه‌ی کانت است که سرانجام آن به موضوع خودآگاهی، یعنی استقلال کامل سوژه از گوهر در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی فیخته می‌رسد.

به این ترتیب، هگل نیاز فلسفه را در این می‌بیند که تمامی تعیین‌ها را از دیالکتیک گوهر با سوژه متکامل کند، زیرا نه اتحاد سوژه با طبیعت نزد اسپینوزا و نه فعالیت سوژکتیو نزد فیخته برای وی قابل قبول است. هدف فلسفی وی به این شرح است که یک کلیت دیالکتیکی را در اشکال جهانشمول، نامتناهی و خردمند آن متفکر شود.<sup>۱</sup> آن چیزی را که هگل نزد اسپینوزا و فیخته نمی‌یابد، خودبنیادی خرد و نفی دیالکتیکی است که از یک طرف، در برابر اشکال مطلق از گوهر و سوژه قرار می‌گیرند و از طرف دیگر، به صورت پرنسیپ جامعه‌ی بورژوازی به فردیت و حق مالکیت خصوصی می-انجامند.

البته هگل در نظر می‌گیرد که در یونان باستان نیز سوژه از گوهر مجزا، مرتفع و مستقل شده است. برای نمونه وی از افلاطون، ارسطو، فیلسوفان استوا و ماتریالیست‌ها یاد می‌کند.<sup>۲</sup> اما به گمان وی تنها در تاریخ مسیحیت بوده که سوژه‌گرایی در کلیت خود فعال شده و یک چنین عواقبی را در یک جهان مدرن به بار آورده است. به این معنی که ایده به صورت آن روح و ذهنیتی در آمده که از وجود خود آگاه شده است. ما این‌جا با خودآگاهی سوژه مواجه هستیم که نزد هگل "ایده‌ی مطلق"، یعنی خالق جهان واقعی (دمیروژ) محسوب می‌شود. به این ترتیب، سوژه‌ی خودآگاه از آن شکافی که میان "وجود موضوعیت‌یافته"<sup>۳</sup> و روح اخروی انسان وجود دارد، فراروی می‌کند. از این پس، تفکر انسان از متافیزیک و ماورای طبیعت معطوف به جهان واقعی و خرد سوژه خودبنیاد می‌شود. به این ترتیب، هگل به دیالکتیک گوهر، فعالیت و سوژه دست می‌یابد<sup>۴</sup> و برنامه‌ی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی نیز بر این موضوع متمرکز می‌شود که این

<sup>۱</sup> Vgl. Hegel, G. W. F. (۱۹۷۱): Vorlesung über die Geschichte, in: HW, Bd. ۲۰, S. ۴۲۳, und

Vgl. Kaminski, Winfred (۱۹۷۵): Zur Dialektik ... ebd., S. ۵۷

<sup>۲</sup> Ebd., S. ۱۱۰

<sup>۳</sup> Gegenständliches Sein

<sup>۴</sup> Vgl. Kaminski, Winfred (۱۹۷۵): Zur Dialektik ... ebd., S. ۱۱۱

نیروی کار خود را به صورت کالا به بازار عرضه کند و در واقعیت به بردگی کار مزدی تن دهد. رابطه‌ی صاحبان کالاها با یک‌دیگر از طریق قرارداد که هگل آن را «اعلاحضرت مطلق» و «کلیت عرفی» نیز می‌نامد، منظم می‌شود. وی هم‌چنین از قرارداد به معنی عموم نیز استفاده می‌کند و لغو قرارداد را برابر با قیام علیه عموم می‌شمارد. دولت که در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل یک مقوله‌ی مستقل به شمار می‌رود و ظاهراً نسبت به منافع طبقاتی در جامعه‌ی بورژوازی بی طرف است، مجری پایبندی انسان‌ها به قانون و آن قراردادی محسوب می‌شود که آن‌ها در کمال آزادی با یک‌دیگر بسته‌اند. از این بابت، وی از دولت به عنوان «قدمگاه خدا در جهان»، «ضرورت بیرونی» و «ارگان خردمند» نیز یاد و نقش آن‌را به شرح زیر توجیه می‌کند:

«ضروری آن چیز خردمند به صورت گوهریت است و ما آزاد هستیم، همین که آن‌را 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.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد تا کنون دنبال کرده است، ما نزد هگل با یک حرکت از تفکر مواجه هستیم که رابطه‌ی «اوضاع موجود» با «اوضاع مطلوب» را به صورت ایده‌آلیستی به وجود می‌آورد. البته هگل از مفاهیم «گوهر ازخودبیگانه» و «گوهر گنبدیده» نیز استفاده می‌کند که بر این کمبود تأکید کند که روح عمومی هنوز تحت تأثیر شکل کالا قرار نگرفته، حق مالکیت خصوصی و ضرورت بستن قرارداد را نپذیرفته است. این‌جا حرکت دیالکتیکی تفکر به این معنی است که سوژه (بورژوا) از گوهر (طبیعت) مجزا و مستقل می‌شود و از طریق فعالیت آگاه دوباره به طبیعت باز می‌گردد و کالا (گوهر) را به صورت سوژه ارتقاء داده و آن‌را تبدیل به روح عمومی می‌کند. ما این‌جا با تکامل یک فلسفه ایده‌آلیستی از روش تولید مدرن سرمایه‌داری و توجیه اقتصاد سیاسی سر و کار داریم که مربوط به پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی می‌شود. این‌جا مسئله فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل نیز خاتمه می‌یابد، زیرا حرکت دیالکتیکی ظاهراً پایان یافته و

<sup>۱</sup> 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.

گوهر (طبیعت) مجزا و مستقل شده و در فعالیت خود و با استفاده از علوم طبیعی از قدرت فوق‌العاده‌ی طبیعت فراروی کرده است. مضمون این پیام فلسفی در پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی به این معنی است که انسان پس از اختراع ماشین بخار بر طبیعت مسلط و طبیعت برای وی تبدیل به یک چیز بیرونی شده است که هگل آن‌را «طبیعت غیر ارگانیک» می‌نامد. به بیان دیگر، سلطه‌ی انسان بر طبیعت تبدیل به خودآگاهی سوژه شده و به صورت گوهر فرد و روح عمومی در آمده است. از این پس فرد، سوژه-گرای خود را به صورت فعالیت به گوهر الحاق می‌کند و گوهر را به صورت سوژه ارتقاء می‌دهد.<sup>۱</sup> به این ترتیب، یک روح عمومی دیگری به صورت گوهر به وجود خواهد آمد که هگل آن‌را در کتاب «پدیدارشناسی روح» به شرح زیر مطرح می‌کند:

«فرد این چیز موجود را به دست آورده، طبیعت غیر ارگانیک آن‌را در خود هضم کرده و به مالکیت خود در می‌آورد. 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.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مسئله‌ی جامعه‌ی بورژوازی با پذیرفتن حق مالکیت خصوصی پایان نیافته، زیرا به گمان هگل قبلاً نیز حق مالکیت وجود داشته است. این‌جا باید از کالا یک خودآگاهی، یعنی یک روح عمومی به وجود بیاید که هویت جامعه‌ی بورژوازی را 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» تبدیل شود که قدرت مفهوم واقعیت را بی‌آفریند.<sup>۳</sup> به بیان دیگر، کالا باید تبدیل به سوژه‌ی جامعه بورژوازی شود و رفتار و کردار انسان‌ها باید در پرتو آن شکل بگیرند. به این معنی که هر کسی کالای خود را به بازار عرضه و آن‌جا قیمت طبیعی آن‌را دریافت می‌کند. پیداست کسی که فاقد ابزار تولید است، باید

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۸۳

<sup>۲</sup> Hegel, G. W. F. (۱۹۷۰): Phänomenologie ... ebd., S. ۳۲f., und

Vgl. Kaminski, Winfred (۱۹۷۵): Zur Dialektik ... ebd., S. ۶۱

<sup>۳</sup> 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

«هگل به محمول‌ها، ابژه‌ها استقلال می‌بخشد، اما وی آن‌ها را مجزا از مستقل‌های آن‌ها، [یعنی] سوژه‌ی آن‌ها مستقل می‌کند. سپس سوژه‌ی واقعی به صورت نتیجه ظاهر می‌شود، در حالی که [باید] از سوژه‌ی واقعی عزیمت کرد و ابژه‌های آن‌را در نظر گرفت. بنابراین [نزد هگل] گوهر اسرارآمیز تبدیل به سوژه‌ی واقعی می‌گردد و سوژه‌ی واقعی به صورت چیز دیگری به نظر می‌آید [یعنی] به صورت یک لحظه از گوهر اسرارآمیز.»<sup>۱</sup>

البته مارکس در این دوران هنوز به مطالعه‌ی آثار اقتصاد سیاسی نپرداخته بود. آن چیزی که وی تا کنون می‌شناخت آثار پرودن و مباحث سوسیالیست‌های فرانسوی بودند که البته از طریق مقاله‌های موزوس هس پیرامون کمونیسم با آن‌ها آشنا شده بود. وی پس از نقل مکان به پاریس به مطالعه‌ی کتاب‌های اقتصادی و از جمله آثار سیسموندی و شاگردان مشهور وی پرداخت و سپس به این مسئله پی برد که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بر اساس اقتصاد ملی استوار شده است. به این معنی که وی یک تئوری مجرد و اسرارآمیز را از منطق جامعه‌ی بورژوازی متکامل کرده که مضمون آن در "جزوه‌های فلسفی - اقتصادی" مارکس به شرح زیر است:

«عظمت "پدیدارشناسی" هگل و نتایج نهایی آن - دیالکتیک نفی به صورت پرنسیپ حرکت‌دهنده و زاینده - است که هگل سرانجام یک بار، خودآفرینی انسان را به صورت یک روند می‌فهمد، [یعنی] موضوعیت‌یافتگی به صورت سلب موضوعیت، به صورت بروز از خودبیگانگی و به صورت فراروی از این بیگانگی؛ بنابراین هگل ماهیت کار و انسان‌های موضوعیت‌یافته و واقعی را درک می‌کند، زیرا انسان واقعی را به صورت نتیجه‌ی کار خودش می‌فهمد. (...) هگل بر موضع اقتصاد مدرن ملی ایستاده است. وی کار را به صورت ماهیت، [یعنی] به صورت ماهیت تثبیت‌کننده‌ی انسان درک می‌کند؛ وی تنها جنبه‌ی سازنده‌ی کار و نه جنبه‌ی نفی‌کننده‌ی آن‌را می‌بیند. کار، تکوین انسان

تضاد گوهر با سوژه در "ایده‌ی مطلق" به وحدت رسیده و منتفی شده است. به بیان دیگر، بورژوا (سوژه) ابزار کار و طبیعت (گوهر) را به مالکیت خود در آورده، از طریق فعالیت آگاه خود کالا (گوهر) را تولید کرده و سپس آن‌را به صورت سوژه در آورده است. محصول این حرکت دیالکتیکی یک روح عمومی (گوهر) است که بنا بر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل جامعه‌ی بورژوازی را به آشتی و وحدت می‌رساند، اگر رفتار و کردار انسان‌ها در پرتو آن شکل بگیرند.

از آن زمانی که مارکس آثار کلیدی و از جمله کتاب "پدیدارشناسی روح" هگل را مطالعه کرد، دچار یک رابطه‌ی بسیار متشنج فلسفی شد. وی نخست از رمانتیسم آلمانی که تحت تأثیر آن بود، عبور کرد. از منظر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل رمانتیسم مردود است، زیرا برابر با یأس سوژه محسوب می‌شود. مارکس در یک نامه به پدرش از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به صورت یک سخره‌ی غریب یاد می‌کند که با وجود تفر از آن، همواره بیشتر به کامش کشیده می‌شود. انگاری که وی در یک دریای خروشان فلسفی در حال غرق شدن است، اما راه نجات خود را نیز نزد هگل نمی‌یابد. در حالی که سوژه‌ی هگل از طریق یک حرکت فکری به خودآگاهی می‌رسد، اما مارکس در رساله‌ی دکترایش مشخصاً عکس آن‌را مستدل می‌سازد. به این صورت که وی با استناد به اتمیسم اپیکور ماتریالیست موضوع خودآگاهی را به روابط اجتماعی نسبت می‌دهد.<sup>۱</sup> افزون بر این مارکس این‌جا متوجه‌ی جابجایی سوژه با ابژه در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل نیز می‌شود که البته آن‌را به دلایل شغلی به صورت یک پروژه‌ی فلسفی دنبال نمی‌کند.<sup>۲</sup> پس از انتشار کتاب "ماهیت مسیحیت" این کشف فلسفی به حساب فویرباخ گذاشته می‌شود، زیرا وی موضوع جابجایی سوژه با ابژه (محمول) را تبدیل به زمینه‌ی نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و تکامل یک فلسفه‌ی ماتریالیستی می‌کند. بنابراین مارکس نیز با استناد به فویرباخ به نقد جابجایی سوژه با ابژه می‌پردازد و در "نقد فلسفه‌ی حق هگل" به شرح زیر ادامه می‌دهد:

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دین و فلسفه - نقش ماتریالیسم اپیکور در تکامل مفهوم "خودآگاهی" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۱۹۱ ادامه، برلین

<sup>۲</sup> Vgl. Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik der Religion bei Karl Marx, München, S. ۷۹f.

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie - Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, Berlin (ost), S. ۲۲۴

موضوعیت‌یابی انسان به معنی سلب موضوعیت و بروز ازخودبیگانی کارگران مزدی است، زیرا محصول کار آن‌ها، یعنی کالا که هم گوهر و هم سوژه است، مانند دین مستقل شده بر آن‌ها فرمانروایی می‌کند.

نکته آخر رویکرد ماتریالیستی مارکس به دیالکتیک هگل است. به این صورت که مارکس بر خلاف فویرباخ دیالکتیک را یک متدولوژی جهت تکامل یک دین این جهانی نمی‌شمرد، زیرا وی در همان کار ازخودبیگانه قوای خودآفرینی، استقلال سوژه و نفی کار ازخودبیگانه را نیز یافت. به بیان دیگر، مارکس این‌جا دیالکتیک گوهر با سوژه را به صورت ماتریالیستی و از طریق کار برقرار می‌سازد و از آن دیالکتیکی ذهنی هگل که اصولاً قادر به شناخت تضاد ماتریالیستی نیروهای مولد با مناسبات تولید در نظام سرمایه‌داری نمی‌شود و تنها آپریور از وحدت گوهر با سوژه سخن می‌راند، فراروی می‌کند. سپس مارکس موازی با نقد دین فویرباخ ازخودبیگانی را به روند تولید مدرن سرمایه‌داری بسط می‌دهد. به این صورت که هر چه انسان بیشتر روی خدا حساب باز کند، به همان اندازه نیز کمتر از وجود خود بهره می‌برد و نسبت به "نوع ماهوی بشر" ازخودبیگانه تر می‌شود. مارکس این‌جا بر این نکته تأکید می‌کند که در روند تولید سرمایه‌داری نیز به همین صورت است، یعنی هر چه انسان بیشتر در روند تولید ادغام شود، به همان اندازه نیز بیشتر سلب موضوعیت و ازخودبیگانه‌تر می‌گردد. ما این‌جا مانند نقش دین نه تنها با فریب، بلکه با خودفریبی نیز مواجه هستیم. بنابراین در روند تولید سرمایه‌داری نیز به همین صورت است، زیرا مناسبات بیگانه و ازخودبیگانی خودکرده مکمل و لازم و ملزوم هم هستند. به بیان دیگر، مسئله این‌جا فقط بورژوا نیست که حق مالکیت دارد و با آگاهی نیروی کار را استثمار می‌کند، بلکه کارگران نیز هستند که در فقدان خودآگاهی و به دلیل ازخودبیگانی خودکرده به بردگی کار مزدی تن می‌دهند. سرانجام مارکس چهار نوع از خودبیگانی را به این شرح تمیز می‌دهد؛ ازخودبیگانی انسان از کار، ازخودبیگانی انسان از نتایج کار، ازخودبیگانی انسان از دیگر انسان‌ها و ازخودبیگانی انسان از "نوع ماهوی بشر".<sup>۱</sup>

برای خود در حدود ازخودبیگانی یا انسان بیگانه شده است. آن کاری که هگل فقط می‌شناسد و به رسمیت می‌شناسد، کار مجرد و ذهنی است.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا موفق به چندین کشف تئوریک می‌شود که تا کنون ناشناخته بودند. به این صورت که با استقرار روش تولید سرمایه‌داری یک دگرگونی کیفی به وقوع پیوسته است. در حالی که در نظام فئودالی، یعنی در روند کار ساده، زمین زراعی و ابزار تولید (طبیعت، گوهر) با سوژه‌ی زنده (انسان بنده شده) متفق بودند، اما در جامعه‌ی بورژوایی گوهر از سوژه گسیخته شده است. به این صورت کارگران مزدی (سوژه) از ابزار تولید (سرمایه) و کالا که گوهر خودشان هستند، مجزا شده و اشکال تئوریک خود را به صورت فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و اقتصاد مدرن ملی به وجود آورده‌اند. این‌جا سرمایه به صورت یک رابطه‌ی اجتماعی و قدرت مسلط در آمده که از طریق ایدئولوژی موجه می‌شود.

نکته‌ی بعدی، کشف ازخودبیگانی در شکل ماتریالیستی آن است. آن چیزی که تا کنون تحت عنوان ازخودبیگانی مرسوم بود، مربوط به نقد دین و آگاهی وارونه می‌شد. در حالی که مارکس این‌جا ازخودبیگانی را مربوط به هستی می‌کند و آن‌را به روابط متضاد مادی بسط می‌دهد. برای نمونه فویرباخ در "ماهیت مسیحیت" و در نقد جابجایی سوژه با ابژه (محمول) می‌گوید که مؤمنان مسیحی صفات ناب انسانی خود را به یک خدای تخیلی نسبت داده و برای خود یک خدا ساخته‌اند، اما در زندگی واقعی خود نسبت به "نوع ماهوی بشر" ازخودبیگانه شده‌اند. به بیان دیگر، آن خدایی که مسیحیان برای خود ساخته‌اند، مستقل شده و از طریق کلیسا بر آن‌ها فرمانروایی می‌کند. اما مارکس این‌جا بر این نکته انگشت می‌گذارد که انسان در گذشته و از طریق کار یک موضوع را به جامعه ارائه می‌کرده و تحت تأثیر محصول کار خود موضوعیت می‌یافته است. برای نمونه اگر انسان میز و صندلی می‌ساخته، تبدیل به نجار و اگر لباس می‌دوخته، تبدیل به خیاط می‌شده است. اما در جامعه‌ی بورژوایی از آن‌جا که گوهر (ابزار تولید، کالا) و سوژه (کارگران مزدی) از هم گسیخته شده‌اند، در نتیجه

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

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۵۱۹f.

اجتماعی، یعنی سوژکتیو است که یک درجه‌ی معین از آموزش، پرورش، تجربه، توان مدیریت و تقسیم کار را با خود به همراه دارد. ما از طرف دیگر، با گوهر طبیعی به صورت "طبیعت موضوعیت‌یافته"<sup>۱</sup> مواجه هستیم که این هم محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوژکتیو است. به این صورت که انسان از طریق کار چنان طبیعت را دگرگون کرده که نیازهایش را بر طرف سازد. برای نمونه انسان زمین را زراعی و مواد مادی معادن را استخراج کرده، شهرها را به وجود آورده و خیابان، راه آهن و فرودگاه احداث کرده است. به این ترتیب، انسان از طریق "کار موضوعیت‌یافته" و در تبادل مادی با "طبیعت موضوعیت‌یافته"، محصول کار خود را تبدیل به موضوع جامعه می‌کند و یک ارزش مصرف را به جامعه ارائه می‌دهد و پیداست که تحت تأثیر محصول کار خود نیز موضوعیت می‌یابد. محصول تبادل مادی کار انسانی با طبیعت را مارکس "جهان موضوعیت‌یافته"<sup>۲</sup> می‌نامد.

اما با استقرار نظام سرمایه‌داری یک دگرگونی کیفی به وجود آمده است که مارکس آغاز آن را "انباشت اولیه" می‌نامد. از این پس، نیروی کار از دو سو آزاد و تبدیل به کالا می‌شود. یعنی نیروی کار از ابزار تولید آزاد شده و مالک آن آزاد است که آن را به صورت کار مزدی به هر کارفرمائی که خواست، بفروشد. به همین صورت ارزش مصرف هم تبدیل به ارزش مبادله می‌شود و محصولات کار نیز شکل کالایی به خود می‌گیرند که مارکس از آن‌ها به صورت "تظاهر فرا طبیعی"<sup>۳</sup> نیز یاد می‌کند. وی از مفهوم "انباشت اولیه" به این معنی استفاده نمی‌کند که قبلاً انباشتی و حق مالکیتی وجود نداشته است. این‌جا منظور مارکس "انباشت اولیه" در نظام سرمایه‌داری است که البته با انواع روش‌های انباشت در گذشته قطع رابطه می‌کند. به این ترتیب، کارگر مزدی (سوژه‌ی زنده) از گوهر خود، یعنی ابزار تولید و محصول کار خود مجزا می‌شود و گوهر نسبت به سوژه استقلال می‌یابد، در حالی که تولید دیگر نه برای مصرف، بلکه برای تولید و جهت تصاحب ارزش اضافی و کسب سود سرمایه برنامه‌ریزی و متحقق می‌شود. مصداق توفیق اقتصادی دیگر نه ارضاع نیازهای اجتماعی، بلکه قانون ارزش است

<sup>۱</sup> Gegenständliche Natur

<sup>۲</sup> Gegenständliche Welt

<sup>۳</sup> Übernatürliche Erscheinung, vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Bd. I ... ebd., S. ۶۲

مارکس تا این‌جا هنوز از انسان‌شناسی فویرباخ عبور نکرده و به ماهیت انسان به صورت "موجود فعال" دست نیافته، هنوز اصول ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی را مشخص و قانون ارزش را کشف نکرده است. این تحولات متدیک و کشفیات شگرف تثوریک با تدوین "گروندریسه" به صورت طرح خام سرمایه تا سال ۱۸۵۸ میلادی کم و بیش به پایان می‌رسند. هسته‌ی مرکزی موضوع تحقیق مارکس کشف ارتباط درون-ذاتی "گوهر ارزش"، "مقدار ارزش" و "شکل ارزش" است که از اسرار پوشیده‌ی شیوه-ی مدرن تولید سرمایه‌داری پرده بر می‌دارد.<sup>۱</sup> در این ارتباط مارکس همواره به طبیعت رجوع می‌کند و از مفاهیمی مانند: "رشد طبیعی"، "قوانین طبیعی سرمایه‌داری مدرن"، و "شرایط زیست طبیعی انسان"<sup>۲</sup> سخن می‌راند. پیداست که منظور وی از طبیعت، آن مناسبات واقعی اجتماعی است که انسان‌ها از طریق فعالیت آگاه خود به وجود آورده‌اند. به بیان دیگر، ما این‌جا با محصولات طبیعت انسان مواجه هستیم که البته هیچ ارتباطی با یک طبیعت ناب داروینی که بدون حضور انسان و یک سوژه‌ی درون‌ذاتی فعال می‌شود و به حرکت در می‌آید، ندارد.

نخست گوهر ارزش است که مارکس آن را به صورت کار و زمین کشف می‌کند. بنا بر ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی کار، پدر و زمین، مادر ارزش مصرف و منشأ ثروت اجتماعی محسوب می‌شوند.<sup>۳</sup> مارکس از ارزش مصرف به عنوان "شکل دست‌پخته‌ی طبیعت" نیز سخن می‌راند.<sup>۴</sup> ما این‌جا از یک طرف، با یک گوهر اجتماعی سر و کار داریم که مارکس آن را "کار موضوعیت‌یافته"<sup>۵</sup> می‌نامد. به این معنی کار نه یک فعالیت صرف بدنی و نه فاقد تاریخ و فرهنگ است. به بیان دیگر، نیروی کار یک محصول

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۱): Ware und Geld, in: Marx/Engels Studienausgabe, Bd. ۲, Fetscher, I. (Hg.), Frankfurt am Main, S. ۲۴۰, und

Vgl. Kaminski, Winfred (۱۹۷۵): Zur Dialektik ... ebd., S. ۱۱۴

<sup>۲</sup> Naturwüchsig, Naturgesetz der modernen kapitalistischen Produktionsweise und natürliche Lebensbedingungen des Menschen

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۵۳, und

Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ - ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost), S. ۲۰۵, ۲۱۷, ۱۲۰, ۱۲۱

<sup>۴</sup> Hausgebackene Naturalform, vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Bd. I ... ebd., S. ۵۲

<sup>۵</sup> Gegenständliche Arbeit

تولید و کالا مجزا می‌گردد، در نتیجه کالا در بازار کاملاً مستقل و قابل مقایسه و تعویض به نظر می‌آید و انگاری که خواص طبیعی خود را به ناظر منعکس می‌کند. بت‌انگاری کالا حتماً باعث می‌شود که کارگران مزدی نیز به محصول کار خود مانند یک چیز خارج از خودشان بنگرند.<sup>۱</sup> مارکس از مفهوم بت‌انگاری جهت نقد نقش پول در نظام سرمایه‌داری نیز سود می‌برد، زیرا بنا بر تحلیل وی پول این‌جا از گوهر واقعی خود، یعنی طلا و نقره مستقل و به شرح زیر تبدیل به سوژه شده است:

«...» در پول قیمت متحقق شده است و آن گوهر خود ثروت است، هم در تجرید آن از روش موجودیت به خصوص‌اش و هم در کلیت‌اش. ارزش مبادله گوهر پول را می‌سازد و ارزش مبادله ثروت است. بنابراین پول از طرف دیگر، هم‌چنین شکل جسمیت‌یافته‌ی ثروت در برابر تمامی گوهرهای به خصوص است که از آن‌ها حاصل می‌شود. بنابراین از یک سو، اگر پول برای خود در نظر گرفته شود، شکل و محتوای ثروت در پول یکسان اند، از سوی دیگر، پول بر خلاف تمامی کالاها در برابر آن‌ها شکل کلی از ثروت است، در حالی که کلیت این ویژگی‌ها گوهر آن‌را می‌سازند. اگر پول بنا بر اولین تعیین خود ثروت است، این چنین بنا بر تعیین‌های دیگر نماینده‌ی کلی و مادی خود همان‌ها است. این کلیت در خود پول به صورت مظهر معرف کالاها وجود دارد. بنابراین ثروت [یعنی] ارزش مبادله هم به صورت کلیت و هم تجرید از همان اول در پیوند با تمامی کالاهای دیگر وجود دارد، به صورت انفرادی در طلا یا نقره و به صورت یک موضوع تکی و در دسترس. بنابراین پول، خدا در میان کالاها است.<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با اشکال متنوع ارزش آشنا می‌شویم که در یک "حرکت واقعی" به وجود می‌آیند. در حالی که ارزش مبادله، گوهر پول است، اما خود پول هم گوهر ثروت محسوب می‌شود. پول هم‌چنین به عنوان ابزار چرخش، نماینده‌ی کلی و جهانشمول جهان کالاها، یعنی خدای کالاها است.

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۸۶f., und

Vgl. Backhaus, Hans-Georg (۱۹۷۰): Zur Dialektik der Wertform, in: Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. ۱۲۸ff., Frankfurt am Main, S. ۱۳۵

<sup>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse .... ebd., S. ۱۳۲

که مارکس آن‌را "زمان کار اجتماعاً لازم" می‌نامد و از آن به عنوان "قانون تنظیم و خشونت‌بار طبیعت" نیز یاد می‌کند.<sup>۱</sup> برای وی قانون ارزش، قانون مقدس جامعه‌ی بورژوازی نیز محسوب می‌شود که مانند قدرت جاذبه‌ی زمین است و هر کسی را که بنا بر آن رفتار نکند، به این شرح به زیر می‌کشد:

«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.»<sup>۲</sup>

ما این‌جا دیگر نه با کار مشخص، بلکه با کار مجرد مواجه هستیم که نزد مارکس گوهر ارزش محسوب می‌شود. این‌جا محصول کار دیگر نه ارزش مصرف، بلکه ارزش مبادله است که شکل کالا به خود می‌گیرد، در حالی که مقدار ارزش نیز از طریق قانون ارزش، یعنی "زمان کار اجتماعاً لازم" معین می‌شود، به بیان دیگر، هر چه تولید یک کالا به "زمان کار اجتماعاً لازم" بیشتری نیاز داشته باشد، به همان اندازه نیز مقدار ارزش آن بیشتر است.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما تا این‌جا با مضمون مفاهیم "گوهر ارزش" و "مقدار ارزش" آشنا شدیم و سرانجام نقد "شکل ارزش" است که مارکس به آن می‌پردازد. نزد وی ارزش مصرف هیچ چیز اسرارآمیزی با خود ندارد، زیرا محصول ساده و محسوس "کار موضوعیت‌یافته" است، در حالی که شکل کالائی آن (ارزش مبادله) "ذکاوت متافیزیکی" و "خوی روحانی" به خود می‌گیرد، "حسی و فراحسی" و محصول "جادو و معجزه" محسوب می‌شود که جهت درک آن باید به نقد جهان‌مه-آلود دینی رفت.<sup>۳</sup> مارکس در این ارتباط از یک سو تفاهم نیز سخن می‌راند که آن‌را بت‌انگاری کالا می‌نامد. به این صورت که کالا محصول تبادل مادی نیروی کار مزدی با طبیعت است و از این رو، کار مجرد گوهر ارزش محسوب می‌شود. اما از آن‌جا که تحت روش مدرن تولید سرمایه‌داری، نیروی کار مزدی از گوهر خود، یعنی از ابزار

<sup>۱</sup> Regelendes gewaltsames Naturgesetz, vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Bd. I ... ebd., S. ۸۹

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۵۳

<sup>۳</sup> Vgl. ebd., S. ۸۶

مارکس در این ارتباط از "چیزهای شخصیت‌یافته و انسان‌های چیز شده"<sup>۱</sup> نیز سخن می‌راند که بر جابجایی سوژه با ابژه در جهان وارونه‌ی بورژوازی تأکید کند. به این ترتیب، یک "حرکت واقعی" به وجود می‌آید و مارکس نیز مفهوم سرمایه را به صورت یک بازتاب دیالکتیکی از همین "حرکت واقعی" متکامل می‌کند<sup>۲</sup> که به دلیل تضادهای درون‌ذاتی خود و به شرح زیر قوای آنتاگونیستی‌اش را نیز به وجود می‌آورد:

«سرمایه بنا به پیروی از مفهوم خود پول است، اما پولی که نه دیگر در شکل طلا و نقره و هم‌چنین نه دیگر به صورت پول در برابر چرخش وجود دارد، بلکه در شکل تمامی گوهرها، یعنی کالاها. (...) از این رو، تنها ارزش مصرفی که می‌تواند یک تضاد نسبت به سرمایه بسازد، کار و البته کار خلاق ارزش، یعنی کار مولد است.»<sup>۳</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا بر این نکته انگشت می‌گذارد که کار مولد یک کالای به خصوص است که در تضاد با سرمایه قرار می‌گیرد. منظور مارکس از کار مولد آن نیروی کاری است که سرمایه تولید می‌کند. به بیان دیگر، از منظر قانون ارزش تعیین کننده نیست که محصولات نیروی کار مادی، خدماتی و یا هنری باشند.<sup>۴</sup>

نزد مارکس کار مولد از این بابت در تضاد با سرمایه قرار می‌گیرد، زیرا محصول فعالیت بدنی و روحی انسان است. وی در این ارتباط از سوژه‌ی زنده نیز سخن می‌راند که به سلطه‌ی گوهر خود، یعنی ابزار تولید و سرمایه در آمده است. به این معنی که انسان بر خلاف کالاهای دیگر داری قوای حسی است. یعنی کارگران مزدی در حوزه‌ی توزیع، تقسیم نابرابر ثروت اجتماعی را مشاهده و در حوزه‌ی تولید، شدت کار و سلطه‌ی ماشین‌آلات و مدیریت غیر را بر خود احساس می‌کنند و از آن‌جا که آگاهی آن‌ها

<sup>۱</sup> Versachlichung der Personen und Personifizierung der Sachen, vgl. Marx, Karl (۱۹۶۹): Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۱۳, S. ۶۱۵ff., Berlin (ost), S. ۶۲۱f.

<sup>۲</sup> Die wirkliche Bewegung, worin das Kapital wird!, vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۴۳۱

<sup>۳</sup> Ebd., S. ۱۸۲f.

<sup>۴</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Theorien über den Mehrwert (Vierter Band des „Kapitals“) Erster Teil, in: MEW, Bd. ۲۶/۱, Berlin (ost), S. ۳۷۷

افزون بر این‌ها، خود پول نیز کالا محسوب می‌شود و کالا ارزش مصرف و ارزش مبادله دارد. ارزش مصرف پول، توان آن برای ذخیره‌ی ارزش است، یعنی پول گوهر ثروت و ابزار چرخش محسوب می‌شود، در حالی که ارزش مبادله‌ی پول، قیمت آن، یعنی بهره‌ی مالی است. اما تنها شرط بهره‌وری پول این است که آن باید تبدیل به سرمایه شود و پول تنها زمانی به سرمایه تبدیل می‌شود که در بازار یک کالای به خصوص را جهت ارزش‌افزایی ارزش بیابد و آن هم شکل کالایی نیروی کار، یعنی کار مزدی است. به این ترتیب، ارزش مبادله‌ی نیروی کار بنا بر توان تولید و توازن قوای طبقاتی معین می‌شود که همان کارمزد است که کارگر دریافت می‌کند، در حالی که ارزش مصرف نیروی کار در این خلاصه می‌شود که به صورت تنها کالای ممکنه منجر به ارزش‌افزایی سرمایه می‌گردد. به این ترتیب، سود سرمایه به صورت کار اضافی پرداخت نشده از کارگران مزدی سلب مالکیت و به سرمایه الحاق می‌شود و از این بابت است که نزد مارکس سرمایه، گوهر کار مزدی محسوب می‌شود. از آن‌جا که این مناسبات واقعی و متضاد طبقاتی از طریق اشکال بت‌انگاری پوشیده می‌شوند، در نتیجه کارگران مزدی نیز به دلیل ازخودبیگانگی و در فقدان خودآگاهی به حق مالکیت خصوصی، قانون ارزش و بردگی خود در روند تولید تن می‌دهند و تنها تحت این شرایط است که سرمایه به شکل سوژه در می‌آید و به صورت کار مرده بر کار زنده حکم می‌راند. مارکس در این ارتباط از سرمایه به عنوان "سوژه‌ی فعال"، "سوژه‌ی خودکار" و "سرمایه‌ی شخصیت‌یافته"<sup>۱</sup> نیز یاد می‌کند که بر نقش سوپژکتیو آن انگشت بگذارد. به این صورت که سرمایه تمامی مایحتاج مادی، خدمات اجتماعی و ابتکارات و هنرهای فردی را تبدیل به کالا و موضوع ارزش‌افزایی ارزش می‌کند و از این طریق، نه تنها تمامی مناسبات تولید، بلکه شرایط بازتولید اجتماعی را نیز تابع قوانین خود می‌سازد. به این ترتیب، سرمایه بنا بر تمایل درون‌ذاتی خود تبدیل به یک رابطه‌ی اجتماعی و مسلط می‌شود<sup>۲</sup> که به صورت سوژه‌ی آگاه در آمده و انگاری که گوهر خود، یعنی نیروی کار مزدی را به حرکت در می‌آورد و آن را مدیریت و استثمار می‌کند.

<sup>۱</sup> Aktives Subjekt, automatisches Subjekt, personifiziertes Kapital

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۴۳۱



بنابراین این آگاهی فوق‌العاده که مارکس از آن سخن می‌راند به معنی فراروی طبقه‌ی کارگر از آگاهی و اشکال ساختاری جامعه‌ی بورژوازی است. به این صورت که کارگران نباید استقرار نظام پارلمانی را به صورت تحقق آزادی خود بفهمند، پراکسیس نبرد طبقاتی را نباید محدود به تحقق اهداف صنفی کنند، مسئله‌ی تساوی حقوق را نباید محدود به حوزه‌ی سیاست کنند و باید آن‌را به حوزه‌ی اقتصاد بسط دهند، نظام سرمایه‌داری را نباید حسن ختام تاریخ بشر بپندارند و شرط رهایی خود را نه در رشد نیروهای مولد، بلکه در یک انقلاب اجتماعی بیابند. به بیان دیگر، پرولتاریا باید از آگاهی‌های کذب، خودفریبی، ازخودبیگانگی و تفرقه‌ی خودکرده فراروی کند و به قوای بالقوه‌ی طبقه‌ی خود متکی شود و آن‌را با کسب خودآگاهی و در پراکسیس نبرد طبقاتی بالفعل سازد.

معنی مفهوم پراکسیس در مضمون مارکسی آن به معنی آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی است. آن چیزی که مربوط به آگاهی تئوریک می‌شود، مارکس آن‌را به بهترین وجه ممکنه از طریق "سرمایه" مهیا کرده است. به این صورت که وی از طریق نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی کلیت، یعنی نقد دیالکتیک گوهر با سوژه نزد هگل، یک تئوری انتقادی و علم‌گرا را جهت ترویج خودآگاهی کارگران و فعالیت آگاه پرولتاریا متکامل کرده است. اما آن چیزی که مربوط به پراکسیس سیاسی جنبش کمونیستی می‌شود، واقعاً فاجعه بار است. این فاجعه از این ناشی می‌شود که تمامی جریان‌های موجود در پرتو افکار غیر مارکسی انگلس متأخر و لنین فعالیت می‌کنند. منظور انتقاد من این‌جا انواع و اقسام سازمان‌ها و احزاب به اصطلاح پیشرو مارکسیست - لنینیست هستند که اهدافی مانند: تشکیل سرمایه‌داری دولتی، رشد نیروهای مولد، راه رشد غیر سرمایه‌داری، مبارزه با امپریالیسم، ائتلاف سیاسی با بورژوازی و استقرار یک نظام خلقی را دنبال می‌کنند. از آن‌جا که فعالیت سیاسی در پرتو آگاهی تئوریک شکل می‌گیرد و از آن‌جا که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم نسبت به "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی و پراکسیس نبرد طبقاتی به بی‌اعتنا است، در نتیجه علت و معلول بحران کنونی نیز خود این جریان‌ها محسوب می‌شوند، زیرا تنها هدف آن‌ها مصادره‌ی جنبش کارگری جهت تحقق اهداف سازمانی و حزبی است.

از هستی‌شان رشد می‌کند، در نتیجه به نقد آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی جامعه‌ی بورژوازی روی آورده و جهت دگرگونی انقلابی نظام سرمایه‌داری فعال می‌شوند. ما این‌جا با پراکسیس نبرد طبقاتی مواجه هستیم که از منظر مارکس و به شرح زیر حوزه‌ی کسب خودآگاهی کارگران محسوب می‌شود:

«شرایط ابژکتیو کار در برابر توان کار زنده، موجودیت سوژکتیو کسب می‌کنند - از سرمایه، سرمایه‌دار به وجود می‌آید (...). موادی را که توان کار به کار می‌گیرد، مواد بیگانه است، به همین منوال ابزار، ابزار بیگانه است، کار وی تنها به صورت چیز جانبی به جای گوهر آن‌ها به نظر می‌آید و از این رو در چیزی که به وی تعلق ندارد، متحقق می‌گردد. آری، خود کار زنده به صورت بیگانه در برابر توان کار زنده به نظر می‌آید. (...). شناخت محصولات به صورت تولیدات شخص خود و تشخیص جدایی از شرایط تحقق وی به صورت شیوه‌ی اجباری غیر قابل قبول - یک آگاهی فوق‌العاده است، حتا محصول شیوه‌ی تولید که بر آن سرمایه آرام گرفته و هم‌چنین بیشتر سقوط آن مانند آگاهی برده است که وی نمی‌تواند در تملک شخص سومی باشد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد تا این‌جا دنبال کرده است، مارکس از دیالکتیک گوهر و سوژه نزد هگل که یک شکل ایده‌آلیستی دارد و تنها یک حرکت ناب فکری است، اسرارزدایی می‌کند. وی هم‌چنین به نقش سرمایه به صورت یک سوژه‌ی فعال و خودکار که به یک رابطه‌ی مسلط اجتماعی تبدیل شده، پی می‌برد. در حالی که سلطه‌ی سرمایه و شکل کلاسی جامعه‌ی بورژوازی از طریق فلسفه و اقتصاد سیاسی توجیه می‌شود، مارکس با استناد به دیالکتیک گوهر و سوژه به نقد این اشکال ایدئولوژیک روی می‌آورد و در برابر آن‌ها موضوع خودآگاهی کارگران مزدی را قرار می‌دهد. به بیان دیگر، تنها از طریق خودآگاهی است که سوژه‌ی زنده قادر می‌شود که گوهر خود، یعنی سرمایه را از آن خود سازد. از این پس، تضاد در حوزه‌ی تولید و توزیع برطرف می‌شود و با فراروی مثبت از شکل کلاسی جامعه، وحدت و آشتی به وجود می‌آیند و قلمرو آزادی متشکل می‌شود.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse .... ebd., S. ۳۶۶

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost), S. ۸۲۸

**نتیجه:**

موضوع نقد این مقاله مربوط به آن "ماتریالیسم" متافیزیکی می‌شود که انگلس در آثار متأخر خود بنیان گذاشته و ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم با استناد به آن متکامل شده است. این‌جا موضوع رهایی انسان نه به خودآگاهی پرولتاریا، بلکه به یک چیز خارج از آن، یعنی به حزب لنینیستی نسبت داده می‌شود که انگاری مجری رشد نیروهای مولد جهت تشدید "حرکت ماده" به سوی سوسیالیسم است. به این ترتیب، حزب جایگزین طبقه می‌شود و با جابجایی سوژه با ابژه محصول فعالیت انسان‌ها (گوهر) بر آن‌ها حکم فرما می‌شود. نتیجه‌ی این نوع از پراکسیس سیاسی همان تجربیاتی هستند که بشریت از نظام استالینیستی در شوروی به خاطر دارد.

همان‌گونه که در این مقاله مستدل و مستند شد، مارکس اصولاً یک چنین دیدگاهی را نسبت به رهایی انسان و تشکیل قلمرو آزادی نداشت. اگر وی همواره بر خودآگاهی پرولتاریا تأکید می‌کند، به این دلیل است که وی رهایی از جامعه‌ی طبقاتی را تنها حاصل فعالیت آگاه خود کارگران می‌شمارد. به بیان دیگر، اگر مارکس نقش "حزب پیشرو پرولتاریا" را در "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوایی و رهایی طبقه‌ی کارگر مطرح نکرده است، به این دلیل بوده که این نمونه از فعالیت سیاسی را خارج از پراکسیس نبرد طبقاتی و در نتیجه برای جنبش کمونیستی مضر و مخرب می‌شمرده است. بنابراین پیشنهاد من به فعالان جنبش چپ این است که به جای معطوف شدن به این رهبران خودخوانده و لنین‌های قلابی، معطوف به حرکت واقعی و پراکسیس نبرد طبقاتی شوند، زیرا فقط از طریق خودآگاهی پرولتاریا است که انقلاب اجتماعی صورت می‌گیرد و سوسیالیسم را به وجود می‌آورد. ما مصداق این موضوع را به صورت تمایلات جنبش کارگری در همه جا و از جمله در ایران به خوبی مشاهده می‌کنیم.

ادامه دارد!

**منابع:**

Arendt, Hana (۱۹۵۵): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Frankfurt am Main

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

Fleischer, Helmut (۱۹۷۹): Marx und Engels – Die philosophischen Grundlagen ihres Denkens, Freiburg/München

Hegel, G. W. F. (۱۹۷۱): Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt am Main

Hegel, G. W. F. (۱۹۲۷ff.): Sämtliche Werke Glockner, H. (Hg.), Jubiläumsausgabe, ۲۶ Bände, Stuttgart

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

Lenin, W. I. (۱۹۶۱): Aus dem philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen, Berlin (ost)

Lenin W. I. (۱۹۶۸): Materialismus und Emperiokratismus, in: LW, Bd. ۱۴, Berlin (ost)

Lenin, W. I. (..): Was Tun?, in: LW Bd. ۵, S. ۳۵۵ff., Berlin (ost)

Lenin W. I (۱۹۷۰): Karl Marx – Kurzer biographischer Abriß mit einer Darlegung des Marxismus, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. ۲۳ff., Berlin (ost)

Lukacs, Georg (۱۹۷۵): Der Bolschewismus als moralisches Problem, in: Taktik und Ethik - Politische Aufsätze, Jörg Kammler/Frank Benseler (Hg.), S. ۲۷ff., Darmstadt/Neuwied

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

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

- Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in MEW, Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MWE, Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۱): Ware und Geld, in: Marx/Engels Studienausgabe, Bd. ۲, Fetscher, I. (Hg.), Frankfurt am Main
- Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۶۹): Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۱۳, S. ۶۱۵ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۴): Theorien über den Mehrwert (Vierter Band des „Kapitals“) 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)
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Die Heilige Familie, in: MEW, Bd. ۲, S. ۱ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, Berlin (Ost)

- Marx, Karl / Engels Friedrich (۱۹۵۹): Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW, Bd. ۴, ۴۵۹ff., Berlin (ost)
- Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik der Religion bei Karl Marx, München
- Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): Marx und Lenin – Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus – Leninismus, Berlin (west)
- Rosdolsky, Roman (۱۹۶۸): Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen „Kapital“ – Der Rohentwurf des Kapital ۱۸۵۷-۱۸۵۸, ۳ Bände, Frankfurt am Main
- Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main
- فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): نظام جمهوری اسلامی و "تئوری توتالیتاریسم"، در آرمان و اندیشه، جلد اول، صفحه‌ی ۹۳ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۷): مارکس یا انگلس متأخر؟ – نقدی بر سرچشمه و پیامدهای مثبت-گرایی در جنبش کمونیستی، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه‌ی ۳۳ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۷): انسان و طبیعت – تفاوت نقش "علم مثبت" در اندیشه‌ی سیاسی مارکس و انگلس متأخر، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه‌ی ۶۵ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تفکر دینی و فعالیت سیاسی – از حوزه‌ی علمیه تا کمیته‌ی مرکزی حزب توده، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۸۹ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): حزب توده یا افیون توده؟ – نقدی بر بنیادها و پیامدهای ایدئولوژی مارکسیسم – لنینیسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۱۲۵ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دین و فلسفه – نقش ماتریالیسم اپیکور در تکامل مفهوم "خودآگاهی" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۱۹۱ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس یا لنین؟ – نقدی بر آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۴۵ ادامه، برلین

تشکیل "حزب پیشرو پرولتاریا" و در مبارزه‌ی ضد امپریالیستی می‌یابند. طرح تشکیلاتی آن‌ها سانت‌ریالیسم دموکراتیک نام دارد که البته پیروی از تصمیم‌ها و فرمان‌های کمیته‌ی مرکزی را در دستور فعالیت سیاسی خود قرار می‌دهد. طرح اقتصاد سیاسی آن‌ها تشکیل سرمایه‌داری دولتی و اقتصاد با برنامه است که البته با مفهوم "راه رشد غیر سرمایه‌داری" توجیه می‌شود. رابطه‌ی این جریان‌ها با تجربیات انقلاب اکتبر بسیار متنوع است. در حالی که جریان‌های تروتسکیست تمامی فجایع انسانی در شوروی را با ضد انقلاب استالینیستی توجیه می‌کنند و آب پاکی را روی دست تروتسکی و فراکسیون وی می‌ریزند، جریان‌های استالینیست و مائوئیست، دوران بعد از استالین را با مفهوم رویزیونیسم محکوم کرده و مصادف با تشکیل سوسیال - امپریالیسم می‌شمارند. این طیف تا فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" گفتمان "پوزیسون چپ" را تحت تأثیر خود قرار می‌داد، زیرا از یک طرف، دستگاه ایدئولوژیک شوروی بود که در تمامی رشته‌ها سمت و سوی گفتمان‌ها را معین کرده و نظریات هوادارن خود را سامان می‌داد و از طرف دیگر، موجودیت ابژکتیو یک نظم دو قطبی در جهان معاصر بود که در برابر اقتدار امپریالیسم، ظاهراً یک آلترناتیو سیاسی را برای کشورهای جهان سوم عرضه می‌کرد.

طیف سوم شامل منتقدان چپ‌گرای انقلاب اکتبر می‌شود. این جریان‌ها اصولاً انقلاب سوسیالیستی و اهداف انقلاب اکتبر را نفی نمی‌کنند. موضوع نقد آن‌ها، نوع سازمان‌دهی حزبی و آن ابزار است که پس از انقلاب اکتبر جهت تحقق سوسیالیسم در شوروی به کار گرفته شدند. از جمله باید از روزا لوکزامبورگ، آنتونیو گرامشی، جورج لوکاج، کارل کرش، آنتون پانکوک و هربرت گورتر یاد کرد که از اولین منتقدان جدی پراکسیس سیاسی بلشویسم محسوب می‌شوند. در حالی که این طیف در دوران موجودیت جهان دو قطبی، ظاهراً در حاشیه‌ی وقایع سیاسی به سر می‌برد و فعالیت خود را به کار تئوریک خلاصه می‌کرد، اما هم اکنون به طور مسلط، گفتمان انتقادی چپ رادیکال را معین می‌کند. البته بحث‌های انتقادی در ارتباط با انقلاب اکتبر زیاد هستند و از جنبه‌های متفاوت به پراکسیس سیاسی حزب کمونیست شوروی وارد می‌آیند، اما آن موضوعی که تا کنون به آن توجه قابل ملاحظه‌ای نشده است، رابطه‌ی کتاب "سرمایه" مارکس با اقتصادی سیاسی بلشویسم است.

## قانون ارزش، سرمایه‌ی دولتی و کار مزدی - نقدی بر اقتصاد سیاسی بلشویسم<sup>۱</sup>

سال ۲۰۱۷ میلادی مصادف با صدمین سالگرد انقلاب اکتبر است. بدون تردید می‌توان از این انقلاب به عنوان باشکوه‌ترین واقعه‌ی تاریخ قرن گذشته یاد کرد که نه تنها تمامی جوانب سیاسی، اقتصادی، فلسفی، هنری و نظامی را در سطح جهان تحت تأثیر خود قرار داد، بلکه چشم‌انداز رهایی از سلطه‌ی امپریالیسم را نیز برای جنبش‌های ملی و استقلال‌طلبانه گشود. پیداست که یک چنین واقعه‌ای و آن هم با چنین دست آوردهای جهانشمول، تحلیل‌های متفاوتی را نیز به بار آورد. در این ارتباط می‌توان به صورت کلی سه طیف متفاوت را از یک‌دیگر متمایز کرد. طیف اول شامل مخالفان راست‌گرای انقلاب اکتبر می‌شود که اغلب آن‌ها از جریان‌های لیبرال و محافظه‌کار به شمار می‌روند. برای این جریان‌ها انقلاب سوسیالیستی اصولاً منجر به فاجعه و هرج و مرج اجتماعی و تشکیل نظام توتالیتریستی می‌شود. از این منظر، نظام سرمایه‌داری متناسب با روابط آزاد اجتماعی و اهداف فردی محسوب می‌شود که همراه با دموکراسی پارلمانی، برابری حقوقی انسان‌ها و تشکیل جامعه‌ی مدنی را نیز تضمین می‌سازد. پشتوانه‌ی نظری این جریان‌ها از طریق انواع تئوری توتالیتریسم و مکتب‌های اقتصادی ارتجاعی و از جمله مکتب شیکاگو تأمین می‌شود.

طیف دوم شامل هواداران انقلاب اکتبر می‌شود. این جریان‌ها نه تنها انقلاب اکتبر را یک واقعه‌ی کاملاً موفق می‌شمارند، بلکه نمونه‌برداری از آن‌ها را برای شرایط موجود نیز کاملاً منطقی و درست می‌دانند. از جمله باید از جریان‌های لنینیست، استالینیست، تروتسکیست و مائوئیست یاد کرد که شرط توفیق انقلاب سوسیالیستی را تنها در

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "صدمین سالگرد انقلاب اکتبر" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۳ سپتامبر ۲۰۱۷ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

که وی آن را "توافق زره‌وار به وسیله‌ی اجبار" می‌نامد، زیرا هژمونی از بطن جامعه‌ی مدنی به عنوان حوزه‌ی نبرد طبقاتی و محصول توافق اجتماعی رشد می‌کند.<sup>۱</sup>

بنابراین کسی که با حق انقلاب مخالفت می‌کند، بدون تردید در حفظ و تداوم اوضاع موجود منفعت فردی و طبقاتی دارد و در واقعیت ضد انقلاب محسوب می‌شود. موضوع کتاب "سرمایه" مارکس هم مشخصاً بررسی عوامل درون‌ذاتی یک حرکت انتقادی و انقلابی در جامعه‌ی بورژوایی است که از طریق نقد اقتصاد سیاسی عریان می‌گردد. وی در این ارتباط از مفهوم "حرکت واقعی" نیز استفاده می‌کند که هسته‌ی منطقی آن دیالکتیک است.<sup>۲</sup> از آن‌جا که این "حرکت واقعی" از بطن تضادهای درون-ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید در نظام سرمایه‌داری رشد می‌کند و بررسی و نقد آن از طریق یک متدولوژی تجربه‌گرا و ایستا غیر ممکن است، در نتیجه پیداست که خود متدولوژی نیز باید در حرکت باشد که واقعیت مشخص و ابژکتیو را به صورت یک تئوری مجرد از میانگین مناسبات مسلط جامعه‌ی بورژوایی بازتاب دهد. این متدولوژی، دیالکتیک است که مارکس با استفاده از آن، مفهوم "سرمایه" را متکامل می‌کند و تنها از این بابت است که وی از "متد دیالکتیکی من" سخن می‌راند.<sup>۳</sup>

البته تا اواسط قرن گذشته هنوز به درستی روشن نبود که دیالکتیک هگلی چه نقشی را در تدوین "سرمایه" بازی کرده است. آن‌طوری که از یک نامه‌ی مارکس به انگلس از ژانویه ۱۸۵۸ میلادی معلوم می‌شود، وی در دوران تدوین "گروندریسه" به صورت طرح خام "سرمایه" دوباره کتاب "علم منطق" هگل را ورق می‌زند و می‌خواهد که چند

<sup>۱</sup> Vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main, und Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer „Islamischen Republik“ - Ökonomische, politische, und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der „Islamischen Republik Iran“, Berlin, S. ۱۸f.

<sup>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۷۳): Marx an Engels in Manchester, London, um den ۱۶. Jan. ۱۸۵۸, in: MEW, Bd. ۲۹, S. ۲۵۹f., Berlin (ost), S. ۲۶۰, und Vgl. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main, S. ۲۱

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۲۷f.

این‌جا پرسش طرح می‌شود که مارکس با کدام روش و با چه انگیزه‌ای "سرمایه" را مدون کرد و این کتاب در روسیه چه سرنوشتی را متحمل شد که محصول آن نظام ضد انسانی استالینیستی بود؟ آیا انقلاب اکتبر یک واقعه‌ی به خصوص تاریخی در اوضاع سیاسی و اقتصادی اوایل قرن گذشته است و یا این‌که می‌توان از تجربیات آن جهت انقلاب اجتماعی در ایران نمونه‌برداری کرد؟

پیداست که این‌جا وقوع انقلاب اکتبر اصولاً مورد پرسش قرار نمی‌گیرد، زیرا انقلاب مربوط به فلسفه‌ی حق و با رجوع به فلسفه‌ی حقوق طبیعی مستدل می‌شود. یعنی زمانی که حق حیات انسان با خطر مواجه است، انسان‌ها حق انتقاد، اعتراض و مقاومت و در نهایت حق انقلاب دارند. به بیان دیگر، کسی که فاقد درآمد، مسکن، امنیت، بهداشت، آب آشامیدنی و امکان تحصیل است و دسترسی به هنر، فرهنگ، تمدن و آزادی ندارد، کسی که در بردگی کار مزدی است و به سلطه‌ی محصولات کار خود، یعنی سرمایه و ابزار تولید درآمده است، کسی که حق حیاتش از طریق بروز جنگ و نابودی محیط زیست با خطر مواجه شده است و سیه‌روزی جامعه‌ی طبقاتی را متحمل می‌شود، پیداست که حق مقاومت و انقلاب دارد. البته دفاع از حق انقلاب یک موضع بسیار رادیکال نیست که برای استدلال آن باید بلافاصله به مانیفست کمونیستی رجوع کرد. برای نمونه قوانین اساسی کشورهای مدرن بورژوایی حق انتقاد، اعتراض و مقاومت و قانون اساسی آمریکا حتی حق انقلاب را هم به رسمیت می‌شناسد. به این دلیل که دولت یک پدیده‌ی فلسفی و تاریخی است و تمامی کشورهای مدرن نیز از درون همین انقلاب‌های بورژوایی به وجود آمده‌اند که یا به صورت "انقلاب فعال"، آن-طوری که فرانسه و آمریکا در تاریخ خود تجربه کرده‌اند و یا به صورت "انقلاب منفعل"، آن‌طوری که گرامشی بر آن تأکید می‌کند، متحقق شده‌اند. وی در این ارتباط از مفهوم "ترانسفورمیسم" نیز استفاده می‌کند که به معنی فعالیت منطقی دولت جهت دگرذیسی "اوضاع موجود" به "اوضاع جدید" است که از یک انقلاب پرولتری ممانعت کند. این‌جا منظور گرامشی از "انقلاب منفعل" دگرذیسی کل نظام است که جهت حفظ مناسبات طبقاتی اعمال می‌شود. از این پس، دولت یک شکل هژمونیک به خود می‌گیرد

نیست؛ اما از آنجا که حق مالکیت در "جامعه‌ی بورژوازی" به راستی مثبت ارزیابی و از طریق مداخلات خشن دولت حفاظت می‌شود، در نتیجه دولت هگلی، دولت حق شخصی بورژوازی باقی می‌ماند. تا این‌جا هگل یک تئورسین بورژوازی است که مانند مارکس، نقدش از آزادی و برابری مجرد را هم‌چنین بر مفهوم مجرد مالکیت گسترش نمی‌دهد، در این‌جا تفاوت‌ها میان مالکیت بر ابزار تولید و بر ابزار مصرف و استفاده از کالای "نیروی کار" پدیدار نمی‌شوند؛ این‌گونه مارکس [در برابر هگل] مالکیت سرمایه-داری بر ابزار تولید را به صورت نفی مالکیت [انفرادی کارگران] معین می‌کند که از طریق تعیین‌های اولیه‌ی حق خصوصی بورژوازی تضمین شده است.<sup>۱</sup>

بنابراین زمانی که هگل از مفاهیم "قلمرو عرف"، "قلمرو خرد" و "جامعه‌ی آشتی‌یافته" استفاده می‌کند، منظورش همین جامعه‌ی بورژوازی است که وی منطق آن را به صورت ایده‌آلیستی، یعنی در یک حرکت فکری و به صورت آپریور متکامل کرده است. از آن-جا که هگل برای نتایج فلسفه‌ی ایده‌آلیستی خود شواهد عینی ندارد، در نتیجه نه از واقعیت ابژکتیو، بلکه تنها از یک واقعیت سوبژکتیو سخن می‌راند و تنها از موضع یک نتیجه‌ی ایده‌آلیستی است که سیستم فلسفی خود را متکامل می‌کند. بنابراین علم منطق هگل تنها توجیه اسرارآمیز و جنجالی منطق بورژوازی است که البته نسبت به "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی بی‌اعتنا و مستقل شده است. از این منظر، سوژه نسبت به ابژه اولویت می‌گیرد و تنها از این طریق است که هگل در یک حرکت دورانی از تفکر، مفاهیم ایده‌آلیستی را متکامل می‌کند. در آغاز این حرکت دورانی مفهوم نامتکامل، بی-محتوا و غیرواقعی است که به گمان هگل همواره پر محتواتر و خردمندتر می‌شود و انگاری که در نهایت به کمال و شناخت می‌رسد.<sup>۲</sup>

صفحه نیز درباره‌ی آن بنویسد و منطق اسرارآمیز هگل را برای درک انسان معمولی ساده سازد.<sup>۱</sup> اما تا آنجایی که از آثار منتشر شده‌ی مارکس بر می‌آید، وی اقدام به این کار نمی‌کند و این کوتاهی منجر به تفسیرهای متفاوتی از نقش دیالکتیک در تدوین کتاب "سرمایه" شده است. از جمله باید از مغلطه‌ی کریستوفر جی آرتور یاد کرد که به عنوان "مارکسیست هگلی" معروف است. وی نقش دیالکتیک هگل در "سرمایه" را به این صورت طرح می‌کند که انگاری مارکس با استناد به منطق هگل مفاهیم دیالکتیکی را متکامل کرده و انگاری که دیالکتیک مارکس یک دیالکتیک مفهومی است که مفهوم را از پیشروی و پسروی آن متکامل می‌کند.<sup>۲</sup> در حالی که مشخصاً عکس این نظریه درست است. به این معنی که هگل منطق جامعه‌ی بورژوازی را به صورت یک فلسفه‌ی ایده‌آلیستی از "اوضاع مطلوب" متکامل کرده که البته به دلیل جابجایی سوژه با ابژه و آپریورسیم منجر به یک سیستم از ذهنیت اسرارآمیز و جنجالی شده است. ما مصداق این موضوع را در "جزوه‌های فلسفی - اقتصادی" مارکس می‌یابیم که وی بر این نکته تأکید می‌کند که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بر موضع اقتصاد مدرن ملی ایستاده است.<sup>۳</sup> از جمله باید از تحقیقات یکی از کارشناسان معتبر آثار هگل و مارکس به نام هربرت شندل‌باخ یاد کرد که بر تفاوت فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل با نقد اقتصاد سیاسی مارکس به شرح زیر تأکید می‌کند:

«نوع مالکیت که هگل جهت تشریح ایده‌آلیسم به پیش می‌کشد، (...) تجرید حق شخصی بورژوازی است. (...) منتها از طریق این تشریح چیزها دوباره از همین مناسبت مالکیت مرخص نمی‌شوند، زیرا آن‌ها فی‌نفسه اموال روح عمومی هستند. هم‌چنین در کتاب فلسفه‌ی حق، حق مالکیت مجرد هنوز تشریح کامل واقعیت نهادی از دولت

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۳): Briefe, Marx an Engels in Manchester (London, ۱۶. ۰۱. ۱۸۵۸), in: MEW, Bd. ۲۹, S. ۲۵۹f., Berlin (ost), S. ۲۶۰

Vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx und Hegel - von der Spekulation zur Dialektik, Frankfurt am Main, S. ۲۶, und

Vgl. Rosdolsky, Roman (۱۹۶۸): Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen „Kapital“ – Der Rohentwurf des Kapital ۱۸۵۷-۱۸۵۸, ۳ Bände, Frankfurt am Main, Bd. I, S. ۱۰

<sup>۲</sup> مقایسه، آرتور، کریستوفر جی (...): دیالکتیک جدید و سرمایه، ترجمه‌ی فروغ اسدیپور

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۷۴

<sup>۱</sup> Schändelbach, Herbert (۱۹۷۰): Zum Verhältnis von Logik und Gesellschaftstheorie bei Hegel, in: Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, S. ۵۸ff., Oskar Negt (Hg.), Frankfurt am Main, S. ۶۵f. und

Vgl. Schändelbach, Herbert (۱۹۶۶): Hegels Theorie der subjektiven Freiheit, Frankfurt am Main

<sup>۲</sup> Vgl. Hegel, G. W. F. (۱۹۴۹): Wissenschaft der Logik, Teil ۱, S. ۵۶, und

Vgl. Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): Die Wissenschaftslogik bei Marx und „Das Kapital“, Berlin, S. ۵۶f.

در جامعه‌ی بورژوازی ادغام (نفی) می‌شود. وی سپس تضاد بر سر حق مالکیت در جامعه‌ی بورژوازی را از طریق قرارداد و دولت حل و فصل می‌کند. بنابراین پس از این-که هگل خانواده را در جامعه‌ی بورژوازی ادغام کرد، هر دوی آن‌ها را در دولت نفی می‌کند. ما این‌جا با یک حرکت منطقی از تفکر مواجه هستیم که به صورت دورانی متحقق می‌گردد و منجر به نفی نفی دیالکتیکی و یک اثر مثبت می‌شود. به این معنی که آغاز و پایان این حرکت دورانی یک مفهوم است که این‌جا به صورت مفهوم "آزادی" پر محتوا و تبدیل به "آزادی زنده" می‌گردد و با ادغام خانواده و جامعه‌ی بورژوازی در دولت، یک جامعه‌ی خردمند و آشتی‌یافته را پدید می‌آورد. به بیان دیگر، هگل بر این نکته تأکید می‌کند که تنها آن جامعه‌ای به وحدت می‌رسد که به اصل حق مالکیت خصوصی و قدرت دولتی تن می‌دهد و تحت تأثیر شکل کالا روابط خود را منظم می‌سازد. پیداست که این‌جا مفهوم "آزادی" تنها به صورت ایدئولوژی بورژوازی توجیه و به اصطلاح پر محتوا و خردمند شده است. ما تا این‌جا با منطق تضاد نزد هگل مواجه هستیم که البته وی به صورت یک حرکت از "تفکر منطقی" (دورانی و آپریور) از آن فراروی می‌کند.<sup>۱</sup>

منتها هگل در درسگفتارهایی که پیرامون "روح تاریخ" در فرانکفورت برگزار می‌کند، هم‌چنین در نظر می‌گیرد که مفهوم تبدیل به روح ملت (افکار عمومی) می‌شود. وی در این ارتباط از تعمیم "من سوژه" به "ما سوژه" سخن می‌راند و این ادعا به این معنی است که قدرت مفهوم به صورت فعالیت سوژه‌کتیو (شکل)، واقعیت ایزکتیو (ماهیت) را می‌سازد. ما این‌جا با نقش "ایده‌ی مطلق" و منطق حرکت ایده‌آلیستی و مثبت‌گرا از روند تاریخ در سیستم فلسفی هگل آشنا می‌شویم که یک شکل ایدئولوژیک به خود می‌گیرد. به این صورت که با وجود شرایط نامناسب "اوضاع موجود"، اما روند تاریخ به سوی یک آینده‌ی مثبت سیری می‌گردد که "اوضاع مطلوب" را به وجود می‌آورد.<sup>۲</sup> این‌جا روند تاریخ محصول درجات متفاوتی از خردگرایی و فعالیت آگاه سوژه محسوب می‌شود که از طریق شناخت، واقعیت سوژه‌کتیو را متکامل می‌کند. به این معنی که ایده

<sup>۱</sup> Das Logische Denken

<sup>۲</sup> Vgl. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. ۱۳۹, ۲۵۶, und Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft ... ebd., S. ۱۰۸, ۱۱۲f.

از جمله باید از مفهوم "آزادی" یاد کرد که به نظر هگل بنا به عرف در وجود، یعنی در گوهر (روح عمومی) معمول است. به این معنی که هر انسانی در حوزه‌ی تفکر آزاد است و می‌تواند آنچه را که می‌خواهد، بیندیشد. اما در واقعیت هیچ انسانی کاملاً آزاد نیست، زیرا انسان در زنجیر بردگی و یا بر تخت سلطنت نشسته باشد، متعهد به یک سری قوانین و قید و بندهای اجتماعی است. بنابراین انسان برای تحقق آزادی خود نیاز به یک حوزه‌ی بیرونی دارد و آن هم به نظر هگل حق مالکیت خصوصی است که انسان در آن آزادی واقعی خود را تجربه می‌کند. به این ترتیب، هگل در کتاب "فلسفه‌ی حق" میان "آزادی" و "آزادی زنده" تفاوت می‌گذارد. در حالی که "آزادی" تنها یک حرکت فکری است و محدود به "تفکر آزاد" می‌شود، "آزادی زنده" به معنی تحقق آزادی انسان خودآگاه است. این‌جا منظور هگل از خودآگاهی آن آگاهی از حق مالکیت خصوصی است که انسان بورژوا به آن دست می‌یابد. به این ترتیب، هگل به کرات تأکید می‌کند که "آزادی، آزادی را می‌خواهد" و "آن اراده‌ی آزاد است که آزادی اراده را می‌طلبد."<sup>۱</sup>

بنابراین حق مالکیت خصوصی نزد هگل به صورت نتایج ایزکتیو آزادی و تحقق اراده‌ی سوژه‌کتیو انسان آزاد متکامل می‌شود. اما بنا بر تجربه، حق مالکیت خصوصی همواره نطفه‌ی یک تضاد درون‌ذاتی را در خود می‌پرورد، زیرا آن در واقعیت همواره منجر به تضاد میان "حق مالکیت من" با "حق مالکیت دیگری" می‌شود. این‌جا هگل جهت فراروی از این تضاد به مفهوم "قرارداد" که آن را "اعلاحضرت مطلق" و "کلیت عرفی" نیز می‌نامد، متوصل می‌شود. به این صورت که هگل خانواده، جامعه‌ی بورژوازی و دولت را به صورت مقوله‌های مستقل در نظر می‌گیرد و تضاد بر سر حق مالکیت در خانواده را از طریق قرارداد و قوانین مدنی حل و فصل می‌کند. به این ترتیب، خانواده

Vgl. Hegel, G. W. F. (۱۹۴۹): Wissenschaft der Logik, in: Sämtliche Werke, Bd. ۴, Hermann Glockner (Hrsg.), Stuttgart, S. ۷۵f., und

Vgl. Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – Eine biographisch, systematische Studie über den früheren Marx, Campus, Forschung Band ۳۹, Frankfurt am Main, S.۳۲۳f.

<sup>۱</sup> Vgl. Hegel, G. W. F. (...): Phänomenologie des Geistes, S. ۱۵۳, ۱۷۵f., ۲۵۶ und Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft und Revolution und die Entstehung der Geschichte der Theorie, ۸. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۱۱۲f., ۱۷۴, ۱۶۹f.

صورت روند درون‌ذاتی از کار موضوعیت‌یافته) که در نسبت خود به خویشتن به صورت ارزش جدید، یعنی مولد ارزش رفتار می‌کند. (...)<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما نزد مارکس با همان منطق تضاد که یک شکل دورانی دارد و هگل در یک حرکت منطقی از تفکر، ظاهراً از آن فراروی می‌کند، مواجه می‌شویم. در حالی که هگل حق مالکیت خصوصی را در حرکت دورانی تفکر و از طریق مفهوم "آزادی زنده" توحیه می‌کند، مارکس از منطق بورژوازی هگل اسرارزدایی کرده و دیالکتیک کله‌پای وی را بر پایه‌ی واقعی آن استوار می‌سازد. به این ترتیب، هسته‌ی منطقی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل برای تکامل ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی نزد مارکس شکوفا می‌گردد. به این عبارت که سرمایه‌دار به صورت سرمایه‌ی شخصیت‌یافته و سوژه‌ی فعال، یعنی با اراده و آگاهی به تولید کالا روی می‌آورد و جامعه را که بر اساس تولید ارزش مصرف سازماندهی شده است، به سوی تولید ارزش مبادله (شکل کالا) دگرگون می‌سازد.<sup>۲</sup> تولید کالا بنا بر قانون ارزش، یعنی "زمان کار اجتماعاً لازم" برنامه‌ریزی و متحقق می‌شود، زیرا رقابت کالاها در بازار میانگین شرایط معمول تولید را بر سرمایه‌دار تحمیل می‌کند.<sup>۳</sup> البته در مسیر تولید کالا که "پول - کالا - پول" نام دارد، سرمایه‌دار باید در بازار کالایی را بیابد که مصرف آن منجر به ارزش افزایی سرمایه می‌شود و آن هم نیروی کار مزدی است که از ابزار تولید آزاد شده و مالکش آن را ظاهراً آزادانه به بازار کار عرضه می‌کند.<sup>۴</sup> این‌جا ارزش افزوده به سرمایه محصول کار اضافی پرداخت نشده، یعنی استثمار نیروی کار و نفی مالکیت انفرادی کارگران است. بنابراین ما در "سرمایه" با نقد منطق دورانی بورژوازی از حق مالکیت خصوصی که هگل آن را برابر با "آزادی زنده" می‌شمارد، آشنا می‌شویم. آغاز این حرکت دورانی کالا، یعنی ارزش مبادله و پایان آن سرمایه، یعنی ارزش افزوده است. از این منظر، حق مالکیت خصوصی دیگر نشانه‌ی "آزادی زنده" نیست،

قبلاً دینی بوده، مفاهیم دینی را متکامل کرده و در نتیجه محصول آن جوامع دینی و دولت آنتیک استبدادی بوده است، در حالی که هم‌اکنون ایده به اصطلاح فلسفی و خودبنیاد شده، مفاهیم مدرن را متکامل کرده و در نتیجه جامعه‌ی بورژوازی در پرتو آن‌ها به آشتی رسیده و دولت نیز دنیوی و خردمند شده است. ما این‌جا با مضمون مفهوم "روح جهان" هگل مواجه هستیم که انگاری روند تاریخ را به سوی یک آینده‌ی مثبت سمت می‌دهد. بنابراین ما نزد هگل در جوار منطق تضاد با یک منطق دیگر، یعنی با منطق تاریخ نیز آشنا می‌شویم که به صورت یک حرکت از "تفکر تاریخی" (ممتد و آپریور) حاکمیت بورژوازی را توجیه می‌کند.<sup>۱</sup>

به بیان دیگر، علم منطق هگل از دو منطق، یعنی از منطق تضاد و منطق تاریخ گزارش می‌دهد و تا اواسط قرن گذشته به درستی روشن نبود که مارکس از علم منطق هگل چگونه بهره‌مند شده است؟ زمانی که وی از هسته‌ی منطقی دیالکتیک سخن می‌راند و دیالکتیک هگل را سرچشمه‌ی تمامی دیالکتیک می‌خواند،<sup>۲</sup> آیا منظور مارکس "تفکر منطقی" و یا "تفکر تاریخی" در سیستم فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل است؟ سرانجام در سال ۱۹۴۸ میلادی یکی از مارکس‌پژوهان سرشناس به نام رومن روسدولسکی به یک نسخه از "گروندریسه" دست یافت و با استناد به آن کتاب سه جلدی "درباره‌ی مبدأ تاریخی سرمایه‌ی مارکس" را مدون کرد که یکی از مسائل آن به شرح زیر بررسی نقش منطق هگل در کتاب "سرمایه" است:

«بخش سود و بهره که بسیار تکست "هگلی" را به یاد می‌آورد، به شرح زیر آغاز می‌شود؛ "سرمایه هم اکنون" (یعنی پس از این‌که دوران کامل خود را به پایان رساند) "به صورت وحدت تولید و دوران معین شد، ... نه تنها خود را به صورت ارزش بازتولیدشده و بنابراین تکراری، بلکه و هم‌چنین به صورت ارزش متعین متحقق کرد. از طریق جذب زمان کار زنده در خود، از یک طرف و دوران که به خود حرکتش تعلق دارد (یعنی در آن حرکت تبادل به صورت حرکت خودش معین می‌شود، [یعنی] به

<sup>۱</sup> Rosdolsky, Roman (۱۹۶۸): Zur Entstehungsgeschichte ... ebd., Bd. II, S. ۴۳۲

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ - ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost), S. ۱۷۰

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Bd. I ... ebd., S. ۵۳

<sup>۴</sup> Vgl. Ebd., S. ۷۴۲

<sup>۱</sup> Das historische Denken

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Bd. I ... ebd., S. ۶۲۳, Fn. ۴۱



می‌گیرند و از آن‌جا که کارگران مزدی دارای قوای حسی هستند، در نتیجه تضاد در حوزه تولید و حوزه توزیع را مشاهده و احساس می‌کنند. آن‌ها احساس می‌کنند که تحت سلطه‌ی فن‌آوری و مدیریت سرمایه‌دار یک طبیعت غیر انسانی را متحمل می‌شوند. آن‌ها هم‌چنین تقسیم نابرابر و غیر منصفانه‌ی ثروت اجتماعی و واقعیت جامعه‌ی طبقاتی را احساس می‌کنند و متوجه‌ی سیه‌روزی خود و طبعاً برآشفته می‌شوند. بنابراین اقدام کارگران جهت افزایش دستمزد و کوتاهی روزانه‌ی کار محصول یک روند تولید سرمایه‌داری است که به انسان‌ها ماسک‌های اقتصادی می‌پوشاند. ما این‌جا با پراکسیس نبرد طبقاتی مواجه هستیم که به صورت محصول یک خشونت اقتصادی از یک حرکت انتقادی و انقلابی در جامعه‌ی بورژوازی گزارش می‌دهد.

از آن‌جا که تضاد نیروهای مولد با مناسبات تولید سرمایه‌داری درون‌ذاتی است و از آن‌جا که این تضاد با اعمال خشونت غیر اقتصادی (قوای قضائیه و مجریه‌ی دولت) حل و فصل نمی‌شود، در نتیجه طبقه‌ی حاکم برای بقای جامعه‌ی بورژوازی از یک طرف، نیاز به دین، فلسفه و ایدئولوژی دارد که در تداوم یک تاریخ فرهنگی مشترک منجر به گسلاندن دینی، قومی، جنسیتی و ایدئولوژیک میان کارگران مزدی شود و موانعی را در برابر خودآگاهی طبقاتی و وحدت آن‌ها بسازد. مارکس در این ارتباط از "تفرقه‌ی خودکرده‌ی پرولتاریا" سخن می‌راند.<sup>۱</sup> به این معنی که این‌جا هدف نقد وی فقط طبقه‌ی حاکم نیست که این اشکال ایدئولوژیک را به وجود می‌آورد و منجر به تفرقه‌ی پرولتاریا می‌شود، بلکه و هم‌چنین کارگران مزدی نیز هستند که در فقدان خودآگاهی طبقاتی به این تفرقه تن می‌دهند. به این عبارت که آن‌ها واقعیت ابژکتیو، یعنی علت سیه‌روزی خود را غلط تلقی می‌کنند و مسبب آن‌را نه در وجود سرمایه به صورت سوژه‌ی فعال و سرمایه‌ی شخصیت‌یافته، بلکه در شکل دینی به صورت دست تقدیر و یا در اشکال ایدئولوژیک به صورت یک دوران گذرا می‌پندارند. انگاری که با وجود تضادهای درون‌ذاتی در نظام سرمایه‌داری، اما زمان در راستای منافع آتی خود کارگران مزدی سپری می‌شود و یک آینده‌ی مثبت را پدید می‌آورد. این‌جا دیگر فرقی ندارد که این آینده اخروی و یا دنیوی بوده باشد. در هر دو حالت نتایج آن

بلکه محصول سلب حق مالکیت انفرادی و سلب آزادی کارگران مزدی محسوب می‌شود.<sup>۱</sup>

ما تا این‌جا نزد مارکس با یک مدل مجرد، یعنی حرکت سرمایه و کالای منفرد سر و کار داریم که البته به غیر از روند تولید، روند دوران، یعنی تبادل کالا با پول را نیز در بر می‌گیرد. سپس مارکس از این مدل مجرد به سوی واقعیت مشخص، یعنی حرکت کلیت سرمایه و جهان کالاها صعود می‌کند که البته به تعریف وی یک ساختار بسیار پیچیده و متنوع دارد. دلایل پیچیدگی و تنوع واقعیت مشخص فقط محدود به انواع روش‌های تولید، منابع درآمد متنوع، وجود کالاهای متفاوت و بازار جهانی نمی‌شود، بلکه و به خصوص شکل کالائی نیروی کار را نیز در بر می‌گیرد. به بیان دیگر، نیروی کار مزدی یک کالای مخصوص است، زیرا محصول فعالیت بدنی و روحی مالک آن محسوب می‌شود. ما این‌جا با انسان به عنوان فروشنده‌ی نیروی کار خود مواجه هستیم و مارکس نیز جهت تأکید بر قوای حسی کارگران مزدی از مفهوم "سوژه‌ی زنده" برای آن‌ها استفاده می‌کند.<sup>۲</sup>

به این صورت که نیروی کار در روند تولید و در تبادل مادی با طبیعت محصول کار خود را به صورت یک موضوع به جامعه عرضه می‌کند و تحت تأثیر آن نیز در جامعه موضوعیت می‌یابد. برای نمونه اگر انسان میز و صندلی بسازد، تبدیل به نجار می‌شود و اگر مسبب سلامتی انسان‌ها شود، نقش پزشک و پرستار را در جامعه به عهده دارد. از این بابت، مارکس از مفهوم "انسان موضوعیت‌یافته" استفاده می‌کند و بر این نکته انگشت می‌گذارد که انسان خالق خود، یعنی محصول "کار موضوعیت‌یافته‌ی" خویش است.<sup>۳</sup>

لیکن با استقرار نظام سرمایه‌داری و تعمیم شکل کالائی نیروی کار، کارگران مزدی از محصولات کار خود (کالا، سرمایه، ابزار تولید) مجزا شده، به سلطه‌ی آن‌ها در آمده و سلب موضوعیت شده‌اند. از این پس، نیروهای مولد در تضاد با مناسبات تولید قرار

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۱۵۹f., ۹۱۶

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۹۴۶

<sup>۳</sup> Gegenständlicher Mensch, gegenständliche Arbeit

<sup>۱</sup> Selbstzerrissenheit des Proletariats

بنابراین ما این‌جا با یک حرکت واقعی، تاریخی و مشخص که انگستان مصداق تجربی آن است، سر و کار داریم. یعنی با یک واقعیت ابژکتیو که محصول فعالیت سوژکتیو، یعنی سرمایه‌ی شخصیت‌یافته است.<sup>۱</sup> اما مارکس هیچ‌گاه و در هیچ‌کجا نه موجودیت سرمایه‌داری را موجه می‌کند و نه تبدیل به ایدئولوگ بورژوازی می‌شود. برای نمونه وی در "سرمایه" به تمسخر به یک لهستانی آلمانی‌تبار بسیار نادان و مرتجع به نام لیشنوسکی رجوع می‌کند که مخالفت خود با نظام سرمایه‌داری را بیان کند. لیشنوسکی در این دوران وکیل مجلس فرانکفورت بود و از آن‌جا که به زبان آلمانی تسلط نداشت، در نتیجه مخالفت خود با تشکیل کشور لهستان را با عبارت نادرست "لهستان هیچ تاریخ ندارد"، بیان می‌کرد.<sup>۲</sup> به این ترتیب، مارکس بر نقش سرمایه در تاریخ انگشت می‌گذارد و موضع خود را نسبت به آن به شرح زیر عریان می‌سازد:

«اکنون تا آن‌جایی که سرمایه‌دار سرمایه‌ی شخصیت‌یافته است، یک ارزش تاریخی و آن حق موجودیت تاریخی را دارد که لیشنوسکی پرمغز می‌گوید. هیچ تاریخ ندارد. تنها ضرورت موقتی خویش را تا آن‌جا در ضرورت موقتی از روش تولید سرمایه‌داری صرف می‌کند. اما هم‌چنین تا آن‌جایی که نه ارزش مصرف و لذت، بلکه ارزش مبادله و افزایش آن انگیزه‌ی محرک‌اش هستند. وی به صورت فاناتیک ارزش افزایشی ارزش، انسانیت را بی‌رحمانه مجبور به تولید جهت اراده به تولید می‌کند، از این رو می‌تواند به سوی یک تکامل از نیروهای مولد اجتماعی و خلق شرایط تولید مادی [براند] که تنها زیربنای واقعی از یک شکل اجتماعی بالاتر را می‌سازند که اصل بنیادی آن تکامل کامل و آزاد هر فرد است.»<sup>۳</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در حالی که مارکس از یک طرف، موجودیت سرمایه را اصولاً توجیه نمی‌کند، اما از طرف دیگر، بر این نکته انگشت می‌گذارد که روند سرمایه‌داری زمینه‌ی مادی انحلال خود را نیز به وجود می‌آورد. این‌جا

از خودبیگانگی با پراکسیس نبرد طبقاتی، انفعال کارگران و تحمل بردگی کار مزدی است. اما از طرف دیگر، بورژوازی نیاز به فن‌آوری جدید نیز دارد که سود سرمایه را از طریق ارزش اضافی نسبی تضمین سازد. به این دلیل که سرمایه در حرکت مشخص و واقعی خود نه تنها با نبرد طبقاتی، بلکه با سیستم بهره‌ی بانکی (فاکتور زمان)، میراث فرماسیون‌های ماقبل از سرمایه‌داری (رانت) و به خصوص با رقابت کالاها در بازار ملی و بازار جهانی مواجه است. یعنی با وجودی که سرمایه از زمانی که روی پای خود می‌ایستد، مستقلاً منطق خود را دنبال می‌کند،<sup>۱</sup> اما به گفته‌ی مارکس رقابت بر سرمایه مانند "قانون جاذبه‌ی زمین" اثر می‌کند و هر کارفرمایی که نسبت به آن بی‌اعتنا باشد، به زیر کشیده می‌شود.<sup>۲</sup>

به این ترتیب، مارکس به یک کلیت متضاد و ابژکتیو دست می‌یابد که البته محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوژکتیو است. وی سپس با استناد به "حرکت واقعی" این کلیت متضاد مفاهیم درون‌ذاتی را یکی پس از دیگری و در ارتباط دیالکتیکی با یک-دیگر متکامل می‌سازد. به این معنی که مقرر شدن هر مفهوم مشروط به وجود مفهوم قبلی است و مقوله‌ها لازم و ملزوم هم هستند. برای نمونه: کالا، ارزش، پول و سرمایه در ارتباطی قرار دارند که مارکس آن‌را "اشکال موجود فونکسیونال" می‌نامد.<sup>۳</sup> وی هم-چنین بر این نکته تأکید می‌کند که مفاهیم کتاب "سرمایه" محصول یک دیالکتیک مفهومی نیستند. به این معنی که دیالکتیک نزد مارکس حدود خود را می‌شناسد و مقوله‌ها تنها زمانی به صورت مفهوم در می‌آیند که کاملاً متکامل شده‌اند.<sup>۴</sup> به بیان دیگر، مارکس مفهوم "سرمایه" را منطبق با حرکت دیالکتیکی خودش متکامل می‌کند. برای نمونه وی در "گروندریسه" از یک "حرکت واقعی" سخن می‌راند که در آن سرمایه به وجود می‌آید.<sup>۵</sup>

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I ... ebd., S. ۷۴۲

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۸۹

<sup>۳</sup> Funktionale Daseinsformen

<sup>۴</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I ... ebd., S. ۸۹, und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۹۰۴

<sup>۵</sup> Vgl. ebd., S. ۴۳۱

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost), S. ۲۰۶, ۳۶۶

<sup>۲</sup> „Polen keinen Datum nicht hat“, zit. in: Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I ... ebd., S. ۸۵۸, Anmerkung ۱۳۹

<sup>۳</sup> Ebd., S. ۶۱۸

خورده به دست آورده به کلی در شامپاین خرج کند و یا تا اندازه‌ای دوباره به سیاهان بیشتر و زمین بیشتر تبدیل سازد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس تئوری پرهیزگاری را کذب و تنها محصول تفکرات ناب اقتصاددانان عامی می‌شمارد. پیداست که این‌جا مقایسه سرمایه‌دار با برده‌دار گرجی اتفاقی نیست. مارکس نه تنها زندگی بندگان در دوران فتودالی آلمان را می‌شناخت، بلکه با نظام برده‌داری در آمریکا نیز به خوبی آشنا بود. اگر وی این‌جا سرمایه‌دار را با برده‌دار گرجی و نه با فتودال آلمانی و یا با برده‌دار آمریکایی مقایسه می‌کند، تنها به این دلیل است که هر دو کوچک‌ترین بویی از تمدن و انسانیت نبرده‌اند.

بنابراین نظام سرمایه‌داری یک سوژه‌ی فعال دارد و آن سرمایه‌دار به صورت سرمایه‌ی شخصیت‌یافته است. هدف شیوه‌ی مدرن تولید سرمایه‌داری، تولید نه برای مصرف، بلکه تولید برای تولید است که به بحران‌های اقتصادی، انهدام محیط زیست، سیه‌روزی پرولتاریا و پراکسیس نبرد طبقاتی می‌انجامد. به بیان دیگر، مارکس از طریق نقد درون-ذاتی و نفی‌کننده به اقتصاددانان ملی و عامی اعلام می‌کند که آن‌ها تنها قوانین طبیعی سرمایه را در پرتو ایدئولوژی بورژوازی خود متکامل کرده‌اند. به این معنی که این قوانین فقط مختص به ظواهر فرماسیون سرمایه‌داری است که یک آغازی داشته و عاقبت آن نیز بستگی به خودآگاهی پرولتاریا و نتایج پراکسیس نبرد طبقاتی دارد. به بیان دیگر، مارکس منطق تضاد هگل را که شکل دورانی دارد و منطق بورژوازی برای توجیه حق مالکیت خصوصی است، مد نظر دارد و از طریق نقد این منطق اسرارآمیز است که مفهوم دیالکتیکی "سرمایه" را در حرکت واقعی‌اش متکامل می‌کند. اما مارکس هیچ‌گاه منطق سرمایه را جایگزین منطق تاریخ هگل نکرد و نمی‌توانست که این کار را هم بکند، زیرا مفهوم هگلی در یک حرکت از تفکر، یعنی به صورت "مجرد و استعلائی"<sup>۲</sup> متکامل می‌شود، در حالی که حرکت سرمایه "مشخص و درون‌ذاتی"<sup>۳</sup> است.

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۶۲۴

<sup>۲</sup> Abstrakt und Transzendent

<sup>۳</sup> Konkret und Immanent

اما مخاطب مارکس طبقه‌ی کارگر نیست که باید به امید سوسیالیسم به سیه‌روزی خود تن دهد و جامعه‌ی خردمند خود را در توسعه‌ی اقتصادی و بی‌رحمی سرمایه‌دار جستجو کند. مارکس این‌جا از روش نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده سود می‌برد و مخاطبان واقعی وی اقتصاددانان ملی و عامی هستند که حق مالکیت خصوصی و قوانین بازار را خردمند، منصفانه، جهانشمول و ابدی می‌خوانند. به این معنی که مارکس از فرضیه‌ی آن‌ها عزیمت می‌کند، ادعای آن‌ها را نسبت به واقعیت ابژکتیو می‌سنجد و سرانجام آن‌ها را با عواقب فرضیه‌های خودشان در پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی مواجه می‌کند.

مصادق این روش انتقادی مارکس را ما همین‌جا در نقد تئوری پرهیزگاری می‌یابیم. به این صورت که اقتصاددانان عامی و از جمله سنیور سرمایه را محصول پرهیزگاری سرمایه‌دار تلقی می‌کنند. از این منظر، سرمایه‌دار یک وجه اخلاقی به خود می‌گیرد، زیرا عذاب شخصی را به وسوسه‌ی لذت ترجیح می‌دهد و سود سرمایه‌ی خود را دوباره سرمایه‌گذاری می‌کند. تا این‌جا ما با یک تئوری مجرد مواجه هستیم و از این منظر، سرمایه‌دار به صورت سرمایه‌ی شخصیت‌یافته محترم نیز به نظر می‌آید. از این پس، مارکس از این تئوری مجرد به واقعیت مشخص صعود می‌کند و در آن‌جا به وضوح عکس آن‌ها می‌یابد. به این صورت که انباشت سرمایه به معنی تصرف جهان و ثروت اجتماعی است که از طریق استثمار انسان‌ها هم‌زمان مستقیم و غیر مستقیم حاکمیت سرمایه‌داران را تثبیت می‌کند. آن‌ها پرهیزگاری را مرام از مد افتاده‌ی گنج‌ساز می‌شمارند و به تمسخر از آن یاد می‌کنند. مارکس این‌جا از هزاران منبع سخن می‌گوید که از طریق بورس‌بازی و سیستم بانکی منجر به انباشت ثروت و مسبب زندگی بی‌پروای سرمایه‌داران می‌شود. به بیان دیگر، با استقرار روش مدرن تولید سرمایه‌داری و سیستم بانکی مربوط به آن، سرمایه‌دار به کلی از مخصصه‌ی مصرف یا سرمایه‌گذاری مجدد رها شده است که مارکس به شرح زیر در "سرمایه" بر آن انگشت می‌گذارد:

«بنابراین انسانیت ساده به روشنی اقتضا می‌کند که سرمایه‌دار را از عذاب و وسوسه رستگار سازد، به همین شیوه که برده‌دار گرجی را جدیداً از طریق لغو برده‌داری از این مخصصه‌ی دردآور رستگار ساخت که آن تولید بیشتر را که از بردگان سیاه شلاق

از این بابت، مارکس در این دوران در حال مکاتبه با روس‌ها بود. به خصوص به این دلیل که یک نفر به نام دانلیسون جلد اول سرمایه را به زبان روسی ترجمه کرده و ۳۰۰۰ نسخه از آن در مدت کوتاهی به فروش رسیده بود. در نوشته‌هایی که از مارکس به جا مانده، وی هیچ‌کجا از این سخن نمی‌راند که روسیه باید راه انگلستان را برود و طبقه‌ی کارگر روسیه باید همان سیه‌روزی را متحمل شود که کارگران انگلیسی تجربه کرده‌اند. البته مارکس در پیشگفتار نشر اول "سرمایه" بر این نکته تأکید می‌کند که کشور صنعتی پیشرفته به کشور عقب افتاده آینده‌اش را نشان می‌دهد. وی هم‌چنین اشاره می‌کند که آن قوانین از حرکت اقتصادی جامعه‌ی مدرن و فازهای تکاملی را عریان ساخته که نه می‌توان آن‌ها را انکار کرد و نه از روی آن‌ها به فاز دیگری پرید، اما با شناخت طبیعت این قوانین می‌توان درد و مدت زایمان یک نظم نوین را کاهش داد.<sup>۱</sup>

بنابراین مارکس برای روسیه نسخه نمی‌پیچید که باید انباشت اولیه را متحقق سازد و سرمایه‌داری باید کارگران مزدی را به سیه‌روزی بکشد و محیط زیست را نابود کند.<sup>۲</sup> تا این‌که بعداً طبقه‌ی کارگر به وجود بیاید و یک روزی به فکر انقلاب اجتماعی و تشکیل سوسیالیسم بیفتد. به خصوص به این دلیل که مارکس از رشد نیروهای مولد یک درک تقلیل‌گرا و مکانیکی نداشت که تنها معطوف به زیربنا و توسعه‌ی اقتصادی می‌شد. وی همواره آگاهی طبقاتی را نیز به صورت بعد فعال "حرکت واقعی" و اصل پراکسیس نبرد طبقاتی در نظر می‌گرفت. برای نمونه وی در پیشگفتار نشر دوم سرمایه تفاوت آلمان با فرانسه و انگلستان را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«در آلمان شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری به پختگی رسید، بعد از این‌که سرشت آنتاگونیستی آن خود را در فرانسه و انگلستان به خوبی از طریق نبردهای تاریخی پر سر و صدا عریان کرده بود، در حالی که پرولتاریای آلمانی به درستی یک آگاهی طبقاتی قاطع نسبت به بورژوازی آلمانی داشت. لذا هم این‌که یک علم بورژوایی از اقتصاد سیاسی این‌جا ممکن به نظر آمد، دوباره غیر ممکن شده بود.»<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I ... ebd., S. ۱۲, ۱۵f.

<sup>۲</sup> Vgl. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): Marx ... ebd., S. ۱۱۶, ۱۲۵, ۱۲۸

<sup>۳</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I ... ebd., S. ۲۱

به بیان دیگر، ما نزد مارکس با یک منطق از روند تاریخ که از پراکسیس مجزا و مستقل شده است و به صورت اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو به سوی یک سرنوشت مثبت، یعنی سوسیالیسم سپری می‌شود، اصولاً سر و کار نداریم. نزد وی خبری از آپریوریسم، افق استعلائی و فرجام قطعی زیست بشر وجود ندارد. تمامی این اشکال ظاهری از منظر ماتریالیسم تاریخی – دیالکتیکی مربوط به دین، متافیزیک، اسطوره، فلسفه و ایدئولوژی می‌شوند و در نتیجه مردود هستند. برای مارکس همان‌گونه که پرولتاریا در پراکسیس نبرد طبقاتی به خودآگاهی می‌رسد و در حال گسست و فراروی از نظام سرمایه‌داری است، طبقه‌ی حاکم نیز قادر است که جنبش کارگری را به انفعال و حتا به انحطاط بکشد. برای نمونه بورژوازی می‌تواند ایدئولوژی جدید تدارک ببیند و منجر به گسل-های نوینی میان کارگران شود، می‌تواند با استفاده از فن‌آوری نوین روش تولید و توزیع را دگرگون سازد و میان شاغلان و بیکاران طبقه‌ی کارگر تفرقه بیندازد و هم‌چنین می‌تواند ضد انقلاب و یک نظام فاشیستی را سازمان دهد، جنگ به راه بیندازد و یا از قوای نظامی بیگانگان برای سرکوب جنبش کارگری استفاده کند.<sup>۱</sup>

مارکس هم مشخصاً همین مسئله تدارک ضد انقلاب بورژوایی و استفاده از قوای بیگانگان را مد نظر داشت که در اواخر عمر خود زبان روسی را آموخت که از وقایع کشور روسیه مستقیماً آگاه شود. در حالی که مارکس انقلاب‌های کارگری در کشورهای غربی و به خصوص انگلستان را مد نظر داشت، اما موجودیت روسیه پیشاسرمایه‌داری را یک خطر جدی برای انقلاب‌های کارگری ارزیابی می‌کرد. در این دوران دولت تزاری روسیه نه تنها قیام مردمی در مجارستان را سرکوب کرده بود، بلکه کشورهای غربی اروپا را نیز تهدید به جنگ می‌کرد. افزون بر این، مارکس ضد انقلاب را در اواخر دهه‌ی ۴۰ میلادی در آلمان تجربه کرده بود و به عنوان کارشناس وقایع سیاسی فرانسه در نظر داشت که چرا دولت پروس جهت سرکوب انقلاب به آن‌جا لشکر کشید و اشراف و قوای فئودالی را تجهیز نظامی کرد و چگونه دولت بناپارتیستی کارگران فرانسه را به سیه‌روزی کشید.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۴۱۳, ۵۴۴f.

<sup>۲</sup> Vgl. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): Marx und Lenin – Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus – Leninismus, Berlin (west), S. ۱۳۸f.

نیز به وضوح در رابطه با سیاست توسعه‌ی اقتصادی در روسیه به شرح زیر موضع می‌گیرد:

«اکنون این پرسش مطرح است: که آیا اُبشین روسی می‌تواند اگر هم در یک شکل تحتانی از ملک اشتراکی بسیار قدیمی از زمین، مستقیماً در یک شکل بالای مالکیت اشتراکی کمونیستی عبور کند؟ یا آن باید بر عکس قبلاً همان روند انحلال را بگذراند که تکامل تاریخی غرب پشت سر گذاشته است؟ تنها پاسخ ممکنه به آن امروز این است؛ اگر انقلاب روسی علامت یک انقلاب پرولتری در غرب شود، این‌طور که هر دو هم‌دیگر را تکمیل کنند، مالکیت اشتراکی روسی کنونی از زمین می‌تواند به نقطه‌ی عزیمت یک تکامل کمونیستی یاری رساند.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس منطق سرمایه را جایگزین منطق تاریخ هگل نمی‌کند و از این بابت، به یک قانون جهانشمول ماتریالیستی که انگاری بر سرنوشت تمامی ملت‌ها حکم می‌راند، نیز دست نمی‌یابد. وی تنها از نقد منطق تضاد هگل که یک منطق بورژوازی و استعلائی است و شکل دورانی دارد، اسرارزدائی کرده و مفهوم "سرمایه" را در حرکت مشخص، درون‌ذاتی و دیالکتیکی‌اش که البته به صورت یک رابطه‌ی اجتماعی عواقب فاجعه‌بار خود را نیز پدید می‌آورد، متکامل می‌کند. بنابراین از منظر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی که مارکس متکامل کرده است، نه روند تاریخ یک منطق به خصوص دارد و نه تاریخ سوژه محسوب می‌شود. به بیان دیگر، این انسان‌ها هستند که از آن شرایطی که از نسل‌های گذشته به ارث برده‌اند، با آگاهی عزیمت می‌کنند و روند تاریخ را به صورت محصول پراکسیس مولد و نتایج نبرد طبقاتی پدید می‌آورند.

بنابراین نقطه‌ی عزیمت تئوریک مارکس نیز اولویت ابژه، یعنی "جهان موضوعیت-یافته"<sup>۲</sup> است که محصول فعالیت آگاه انسان، یعنی سوژکتیو محسوب می‌شود. ما این-جا با یک کلیت دیالکتیکی که هم مادی است و هم ایده‌های اجتماعی را به همراه دارد،

<sup>۱</sup> Marx, Karl / Engels Friedrich (۲۱ Jan. ۱۸۸۲): Vorrede zur zweiten russischen Ausgabe des "Manifests der Kommunistischen Partei", in: MEW, Bd. ۱۹, S. ۲۹۵f., Berlin (ost), S. ۲۹۶

<sup>۲</sup> Gegenständliche Welt

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس یک دیدگاه جهانشمول و مثبت-گرا از حرکت سرمایه و روند تاریخ را نداشت. از دید وی هیچ ملتی مجبور نبود و نیست که تجربیات تلخ و سیه‌روزی کارگران انگلیسی را تجربه کند، تا این‌که یک روز و روزگاری به فکر تحقق سوسیالیسم بیفتد. پیداست که این اصل برای روسیه که در دوران پیشاسرمایه‌داری به سر می‌برد، نیز صدق می‌کرد. در این ارتباط مدارک بسیار زیادی وجود دارند که این‌جا جهت مصداق این نظریه به دو تا از آن‌ها رجوع می‌شود. اولی نامه‌ای است که مارکس به هیئت تحریریه‌ی یکی از نشریات روسی در سال ۱۸۷۷ میلادی می‌نویسد. موضوع بحث مارکس در این نوشته تقابل دو نظریه‌ی متفاوت از سیاست توسعه‌ی اقتصادی در روسیه است. در حالی که جریان لیبرال به دنبال کپی‌برداری از کشورهای صنعتی در غرب بود، یعنی می‌خواست که روستاهای کشاورزان را منهدم و بعداً به نظم سرمایه‌داری عبور کند، دومین نظریه مدعی بود که روسیه باید به فکر راه دیگری باشد. مارکس وارد این درگیری تئوریک می‌شود، زیرا جناح لیبرال با رجوع به انباشت اولیه در کتاب "سرمایه" نظریه خود را توجیه می‌کرد. مارکس این‌جا با در نظر داشتن اصلاحات ارضی روسیه از سال ۱۸۶۱ میلادی به شرح زیر موضع خود را اعلام می‌کند:

«اگر روسیه ادامه داده و آن راهی را تعقیب کند که از سال ۱۸۶۱ اتخاذ کرده است، بعداً زیباترین شانس را از دست می‌دهد که تاریخ تا کنون به یک ملت عرضه کرده است، آن هم از این جهت که تمامی افت و خیز فاجعه‌بار سیستم سرمایه‌داری را سپری کند (...). اگر انسان هر کدام از این تکامل‌ها را برای خود تحصیل و بعداً آن‌ها را با یکدیگر مقایسه کند، به سادگی کلید این ظواهر را می‌یابد، اما انسان هیچ‌گاه به یک کلید جهانشمول از یک تئوری کلی - تاریخی - فلسفی دست نمی‌یابد که بزرگترین حسن آن در این است که فرا تاریخی بوده باشد.»<sup>۱</sup>

منبع بعدی یک نامه از مارکس است که همراه با انگلس به مناسبت ترجمه‌ی دوم مانیفست کمونیستی به زبان روسی در سال ۱۸۸۲ میلادی نوشته می‌شود. وی این‌جا

<sup>۱</sup> Marx, Karl (Now. ۱۸۷۷): Brief an die Redaktion der „Otetschestwennyje Sapiski“, in: MEW, Bd. ۱۹, S. ۱۰۷f., Berlin (ost), S. ۱۰۸, ۱۱۲

جهانشمول و ابژکتیو تاریخ را رقم می‌زند و دومی "ماتریالیسم تاریخی" است که انگاری تحت تأثیر اولی قرار دارد و تنها محدود به تاریخ زیست بشری در فرماسیون‌های متفاوت اجتماعی می‌شود. محصول این خطای فلسفی که انگلس متأخر در تضاد با کشفیات تئوریک مارکس مرتکب شده است، سلب آزادی، اراده و آگاهی انسان جهت دخل و تصرف در زندگی واقعی خویش است که البته در تداوم ادیان قرار می‌گیرد، زیرا روند تاریخ را مستقل از پراکسیس، جهانشمول و اجتناب‌ناپذیر می‌شمارد. بنابراین هر انسانی که تحت تأثیر "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس متأخر قرار بگیرد، معطوف به یک حرکت مادی و دترمینیستی از روند تاریخ می‌شود و تصور می‌کند که گذشت زمان محمول یک منطقی مثبت است که البته از طریق رشد نیروهای مولد به صورت اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو به سوی یک آینده‌ی مثبت و استقرار سوسیالیسم سپری می‌شود. این‌جا وحدت دیالکتیکی تئوری انتقادی و عمل‌گرا با پراکسیس آگاه و انقلابی که مارکس با استناد به "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوایی متکامل کرده است و البته یکی از وجوه اساسی تمایز میان ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی وی از دیالکتیک متافیزیکی و اسرارآمیز هگل است، گسسته می‌شود. به بیان دیگر، "ماتریالیسم" متافیزیکی که انگلس متأخر از طریق خطای فلسفی خود بنیان می‌گذارد، شناخت‌شناسی را به دوران ماقبل از کشفیات تئوریک مارکس باز می‌گرداند و تئوری انتقادی و انقلابی وی را به کلی تخطئه می‌کند.

در حالی که هنوز بسیاری از آثار کلیدی مارکس و از جمله "نقد فلسفه‌ی حق هگل"، "جزوه‌های فلسفی - اقتصادی"، "ایدئولوژی آلمانی" و "گروندریسه" در دسترس نبودند، انگلس اما بعد از درگذشت وی، این نظریات غیر مارکسی را نه تنها از طریق آثار متأخر خود مانند: "آنتی دورینگ"، "درباره‌ی فویرباخ" و "منشأ خانواده..." و در نامه‌نگاری با فعالان جنبش سوسیال دموکراسی ترویج می‌کرد، بلکه آن‌ها را بدون هراس به مارکس نیز نسبت می‌داد. در این زمان انگلس با مهرینگ، بلوخ، برن‌اشتاین، بیل، کائوتسکی، لافارگ، پلخانف و از جمله با دانیلسون مکاتبه می‌کرد.

این دانیلسون که مترجم جلد اول "سرمایه" به زبان روسی بود، بعد از درگذشت مارکس با انگلس ارتباط برقرار کرد. وی در اوایل نسبت به رشد سرمایه‌داری در

مواجه هستیم. از این بابت، مارکس در تز اول فویرباخ خود به درستی ماتریالیست‌ها و هم‌چنین فویرباخ را مورد انتقاد قرار می‌دهد، زیرا آن‌ها ماتریالیسم را به صورت مجرد در برابر ایده‌آلیسم متکامل کرده و در نتیجه به ماهیت ابژه که نه تنها محسوس، بلکه موضوعیت‌یافته نیز است، دست نمی‌یابند.<sup>۱</sup> با وجودی که انگلس با این کشف تئوریک مارکس کاملاً آشنا بود، اما وی در آثار متأخر خود دست به یک خطای فلسفی زد که ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس را به کلی تخطئه کرد. به این صورت که وی "حرکت ماده" را به جای "حرکت ایده‌ی" هگل گذاشت و آن‌را به کل تاریخ طبیعت، یعنی به آن زمانی که انسان وجود نداشت و داروینیسیم در طبیعت ناب حاکم بود، نیز بسط داد.<sup>۲</sup>

ما این‌جا دوباره با همان مشکلات فلسفه‌ی ایده‌آلیستی در شکل به اصطلاح ماتریالیستی آن مواجه می‌شویم. از این پس، دیگر این ماهیت متضاد نیست که شکل واقعی را به وجود می‌آورد، بلکه انگاری که قضیه باید کاملاً برعکس بوده باشد. به این عبارت که این اشکال ظاهری، یعنی "حرکت ایده" و یا "حرکت ماده" هستند که به صورت ایدئولوژی فعال می‌شوند و واقعیت را به وجود می‌آورند. به بیان دیگر، ما نزد انگلس متأخر با "ماتریالیسم" متافیزیکی مواجه هستیم که از جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم در شکل به اصطلاح ماتریالیستی آن گزارش می‌دهد. در حالی که هگل هر واقعیتی را با استناد به قدرت مفهوم و "روح جهان" منطقی می‌شمارد، از منظر انگلس متأخر واقعیت موجود محصول منطقی رشد نیروهای مولد است. در حالی که هگل جهت دگرگونی اوضاع موجود به تکامل مفهوم ایده‌آلیستی روی می‌آورد، نزد انگلس متأخر توسعه‌ی نیروهای مولد تنها راه دگرگونی اوضاع موجود است.

به این ترتیب، ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس در دو وجه متفاوت شقه می‌شود. اولی "ماتریالیسم دیالکتیکی" است که انگاری به صورت یک حرکت مادی روند

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵f., Berlin (ost), S. ۵

<sup>۲</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۸۵۸): Engels an Marx in London, Manchester, ۱۴. Juli ۱۸۵۸, in: Briefe, MEW, Bd. ۲۹, S. ۳۳۷f., Berlin (ost), S. ۳۳۸, und Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰ off., Berlin (ost), ۳۰ off.

پیداست که دانیلسون برای گسترش و مستدل کردن نظریاتش نیاز به منابع معتبر داشت و از آنجا که وی در حال ترجمه‌ی جلد دوم و سوم "سرمایه" به زبان روسی بود، در نتیجه پیاپی با انگلس مکاتبه می‌کرد. انگلس پس از درگذشت مارکس، جلد دوم و سوم "سرمایه" را ویراستاری و منتشر کرد و سپس دست به ویراستاری نشر سوم جلد اول "سرمایه" زد. از آنجا که وی در این دوران تنها مفسر معتبر و زنده‌ی آثار مارکس محسوب می‌شد، در نتیجه دانیلسون در نامه‌هایش نظریات نارودنیک‌ی را به صورت پرسش با وی در میان می‌گذاشت. برای نمونه وی مدام انگلس را با این پرسش‌ها مواجه می‌کرد که آیا مالکیت اشتراکی روستائی می‌تواند زیربنای رشد یک اقتصاد نوین شود و با وجود ضرورت صنعت بزرگ برای روسیه، آیا توسعه‌ی اقتصادی حتماً باید در شکل سرمایه‌داری متحقق گردد؟ در یک نامه به دانیلسون، انگلس به شرح زیر به پرسش‌های وی پاسخ می‌دهد:

«روند دگرگونی حدود ۵۰۰ هزار مالک و ۸۰ میلیون کشاورز به یک طبقه‌ی جدید از مالکان بورژوازی تنها می‌تواند تحت زجر وحشتناک و تنش‌های متراکم متحقق گردد. اما تاریخ سنگدل‌ترین خدای همه‌ی خدایان است و آن ارابه‌ی پیروزی خود را بر روی تپه‌ها از لاشه‌ها هدایت می‌کند، نه تنها در جنگ، بلکه و هم‌چنین در زمان‌هایی از رشد "صلح‌آمیز" اقتصادی. و ما مردان و زنان متأسفانه چنان ابله هستیم که هیچ‌گاه نمی‌توانیم شهامت در جهت یک پیشرفت واقعی را به خرج دهیم، مگر این‌که از طریق آن زجر به حرکت بیاییم که کم و بیش از هر اندازه‌ای لبریز می‌شود.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با عواقب ابتکار فلسفی انگلس متأخر، یعنی جایگزینی "حرکت ماده" به جای "حرکت ایده‌ی" هگل مواجه می‌شویم. این‌جا دیگر این دولت به صورت شکل دوگانه‌ی جامعه‌ی بورژوازی و سرمایه‌دار به صورت سرمایه‌ی شخصیت‌یافته، سوژه فعال این دگرگونی محسوب نمی‌شوند که با آگاهی و اراده و جهت سود آوری انسان‌ها را به سیه‌روزی می‌کشند، بلکه این تاریخ است که به صورت سوژه، یعنی یک خدای سنگدل فعال شده است. این‌جا هم‌چنین

Vgl. Rabehele, Bernd (۱۹۷۳): Marx ... ebd., S. ۱۹۹

<sup>۱</sup> Engels, Friedrich (۱۸۹۳): Briefe, Engels an Danielson, (London, ۲۴. Feb. ۱۸۹۳), in: MEW, Bd. ۳۹, S. ۳۶f., Berlin (ost), S. ۳۸

روسیه بسیار خوشبین بود، اما بعد از مشاهده‌ی عواقب آن تجدید نظر کرد و تبدیل به نظریه‌پرداز برجسته‌ی نارودنیک‌ی شد. در حالی که جریان لیبرال به تقلید از کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری مانند انگلستان و فرانسه درخواست انهدام ساختار روستاها و تحقق انباشت اولیه در روسیه را داشت، نارودنیک‌ی از روند گسترش سرمایه‌داری در کشور نگران بود و می‌خواست که سیاست توسعه‌ی اقتصادی را در پیوند با اُبشین‌ها (مالکیت اشتراکی روستائی) متحقق کند و با توجه به محدودیت‌های پیشاسرمایه‌داری، یک نظم سوسیالیسم مردمی را در روسیه مستقر سازد. بنابراین دانیلسون در کتابی که با عنوان "اقتصاد ملی در روسیه و رهایی کشاورزان" در سال ۱۸۹۲ میلادی نوشت، نقش مخرب سرمایه‌ی صنعتی را نسبت به تولید روستائی روشن کرد. به این صورت که کالاهای صنعتی به روستاها راه یافته‌اند و بخش‌های جانبی از تولید و مانوفاکتور روستایی را به کلی منهدم کرده‌اند. از طرف دیگر، تولید صنعتی با فن‌آوری جدید صورت می‌گیرد که همواره به تعداد کمتری از کارگران نیاز دارد و با در نظر داشتن حدود بازار داخلی و افت و خیز آن تکامل صنعت از کشاورزی کاملاً مجزا شده است. در حالی که انگلستان از طریق بازار جهانی قادر است که بحران‌های اقتصادی خود را مدیریت کند، روسیه اصولاً نقشی در بازار جهانی ندارد و لذا تضادهای طبقاتی را به صورت عریان تجربه می‌کند. افزون بر این‌ها، ۲۰ تا ۲۵ درصد مردم روستائی بیکار و به سوی شهرها روانه شده‌اند، بدون این‌که آن‌جا کار بیابند. نتیجه تجزیه‌ی کامل صنعت از کشاورزی، ناهماهنگی اقتصادی و بحران اجتماعی است. بنابراین دانیلسون در انتقاد به نظریات گذشته‌ی خود به شرح زیر نتیجه می‌گیرد:

«اولین نشانه‌ها از شکوفایی زرین تولید سرمایه‌داری چنان چشمان ما را نابینا کرد که ما تکامل سرمایه‌داری را به جای تکامل کلیت تولید ملی در نظر گرفتیم؛ [هم اکنون] ما آن چیزی که بنا بر ماهیت‌اش آنتاگونیستی قرار گرفته است، مشخص کردیم؛ (...) ما نمی‌خواستیم متوجه شویم که عبور به شکل تولید سرمایه‌داری باید ضرورتاً بازار داخلی را محدود کند، زیرا که آن از طریق محدودیت بازار با بر جا می‌ماند، حدود سرمایه‌داری از طریق خود سرمایه‌داری برقرار می‌شود.»<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> Danielson, N. (۱۸۹۹): Die Volkswirtschaft in Russland nach der Bauernemanzipation, München, S. ۴۷۷, und

انگلس راضی نمی‌شد و از وی می‌خواست که اگر مارکس مکتوباتی در ارتباط با مالکیت اشتراکی روستائی در روسیه نوشته است، آن‌ها را برای وی ارسال کند. انگلس اما در جواب این نامه به دانیلسون می‌نویسد که چیز قابل استفاده‌ای را برای "مترجم روسی" نیافته است.<sup>۱</sup> لحن این نامه‌ها بسیار تند است که البته از یک تفاوت نظری کاملاً متناقض میان دانیلسون و انگلس پیرامون شرایط موجود روسیه گزارش می‌دهد. مصداق این موضوع را می‌توان در نامه‌ای یافت که انگلس دقیقاً ده روز قبل از نوشتن این نامه‌ی اخیر به پلخانف می‌نویسد. از آن‌جا که پلخانف تحت تأثیر همین "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس متأخر "مارکسیسم" را آموخته بود و به یک روند اجتناب‌ناپذیر و ابزکتیو از تاریخ ایمان داشت، در نتیجه از انگلس می‌خواست که وارد بحث تئوریک با نارودنیک‌ی شود و نظریات دانیلسون را نقد کند. لیکن انگلس از زیر این وظیفه شانه خالی می‌کند و نظر خود نسبت به دانیلسون را به شرح زیر با پلخانف در میان می‌گذارد:

«آن چیزی که مربوط به دانیلسون می‌شود، گمان می‌کنم با وی کاری نمی‌شود کرد (...). این غیر ممکن است که با این نسل از روس‌ها که وی به آن تعلق دارد، تبادل نظر کرد، [این نسل] همواره به یک میسیون کمونیستی ناگهانی اعتقاد دارد که روسیه، [یعنی] روسیه‌ی واقعی مقدس را از دیگر ملت‌های نامقدس متمایز می‌کند. در ضمن، در یک کشور مانند سرزمین شما که صنعت بزرگ مدرن با جماعت روستایی اولیه تلاقی می‌کند و تمامی درجات از تمدن در جوار یکدیگر وجود دارند، در یک سرزمین که به غیر از این، از طریق دیوار ذهنی چینی کم و بیش محصور شده و استبداد را مستقر ساخته است، در یک چنین سرزمینی انسان نباید تعجب کند اگر آن‌جا ایده‌های غیر ممکن و عجیب و غریب به وجود بیایند. (...). این یک فاز است که کشور [شما] باید تجربه کند. همراه با رشد شهرها انزوای آدم‌های پر استعداد محو می‌شود و با آن این آشفتگی ذهنی (...).»<sup>۲</sup>

خبری از ضرورت نقد ایدئولوژی جهت ترویج خودآگاهی نیروهای مولد و سازمان‌دهی کارگران جهت شرکت در پراکسیس نبرد طبقاتی نیست. باید شهامت و خرد به خرج داد و ناظر تپه‌های پر از لاشه شد. باید از مقاومت دست برداشت، باید با حاکمیت همراه شد و به صورت فعال اوضاع موجود را موجه و یا این‌که به کلی سکوت کرد و هر کسی این چنین نکند، بیشتر از یک ابله نیست.

این‌جا بلافاصله پرسش طرح می‌شود، مگر استالینیست‌ها، مائوئیست‌ها و پولپوتست‌ها چه جنایاتی را مرتکب شده‌اند که انگلس آن‌ها را این‌جا توجیه نمی‌کند؟ همین حرف‌ها را نیز می‌توان راجع به شاه و ساواکی در نظام گذشته و هم‌چنین راجع به آخوند، پاسدار، بازاری، بسیجی و اطلاعاتی در نظام جمهوری اسلامی زد. به این معنی که این جنایتکاران اصولاً خودشان کاره‌ای نیستند و تنها این خدای سنگدل تاریخ است که این فجایع را به بار آورده است. توده‌ای و فدایی اکثریتی که پرونده‌های قطور جنایی و قضائی را با خود یدک می‌کشند، نیز همین را می‌گویند. با وجودی که آن‌ها هنوز از آخوندهای جنایتکار دفاع می‌کنند، اما هم‌زمان به آن نیز می‌افزایند که ما یک جمهوری به این آخوندها بدهکار بودیم، تا چهره‌ی واقعی آن‌ها برای مردم روشن شود.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با ایدئولوژی در منفورترین شکل آن مواجه هستیم که به صورت یک آگاهی از جهان وارونه فعال می‌شود و به اسم تاریخ هر گونه جنایتی را توجیه می‌کند. این‌جا دیگر تاریخ در مضمون مانیفست کمونیستی، تاریخ نبرد طبقاتی نیست. این‌جا دیگر این طبقه‌ی کارگر نیست که همواره در نبرد با آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی طبقه‌ی حاکم است و افکار عمومی را به سیه‌روزی خویش، بحران‌های اقتصادی و انهدام محیط زیست جلب می‌کند و در حال گسست و گذار از جامعه‌ی بورژوازی و فراروی از نظام سرمایه‌داری است و از این بابت، با آگاهی و اراده تاریخ را می‌سازد، بلکه خود روند تاریخ ظاهراً محمول یک منطق "ماتریالیستی دیالکتیکی" است که به اصطلاح به صورت اجتناب‌ناپذیر و ابزکتیو به سوی یک آینده‌ی مثبت سپری می‌شود.

از آن‌جا که دانیلسون نشر دوم جلد اول "سرمایه" را به زبان روسی ترجمه کرده و تا اندازه‌ای مستقیماً با نظریات مارکس آشنا بود، در نتیجه با این توضیحات ایدئولوژیک

<sup>۱</sup> Engels, Friedrich (۱۸۹۵): Briefe, Engels an Danielson (London, ۵. März ۱۸۹۵), in: MEW, Bd. ۳۹, S. ۴۲۲f., Berlin (ost), S. ۴۲۲

<sup>۲</sup> Engels Friedrich (۱۸۹۵): Briefe, Engels an Plechanow (London, ۲۶. Feb. ۱۸۹۵), in: MEW, Bd. ۳۹, S. ۴۱۶f., Berlin (ost), S. ۴۱۶f.



هماهنگی دفاع می‌کرد، اما بعد از مشاهدی عواقب ناگوار آن در روسیه به شرح زیر تغییر موضع داد:

«این که تکامل تولید (و در پی آن هم‌چنین بازار داخلی) اصولاً بر محاسبات ابزار تولید رخ می‌دهد، به نظر ضد و نقیض می‌آید و بدون تردید یک تضاد در خود پدید می‌آورد. این یک تولید واقعی جهت اراده به تولید است، یک گسترش از تولید بدون گسترش متناسب از مصرف. اما این تضاد یک علم خشک نیست، بلکه یک تضاد از زندگی واقعی [است زیرا که آن دقیقاً] متناسب با میسیون تاریخی سرمایه‌داری و ساختار اجتماعی آن است. میسیون آن در تکامل نیروهای مولد از جامعه است؛ [لیکن] ساختار آن انبوه مردم را از استفاده از این دست‌آوردهای فنی محروم می‌کند.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا عواقب خطای فلسفی انگلس متأخر را نزد لنین می‌یابیم. انگاری که روند تاریخ کاملاً مستقل از پراکسیس و نبرد طبقاتی است و روند اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو خود را دنبال می‌کند. انگاری که ما این‌جا با یک حرکت جهانشمول که به اصطلاح تحت تأثیر "ماتریالیسم دیالکتیکی" سپری می‌شود، مواجه هستیم. پیداست که از این منظر به نظام سرمایه‌داری یک رسالت تاریخی محول می‌شود که لنین آن‌را در تداوم افکار مسیحیان "میسیون" می‌نامد. انگاری که این حق مالکیت خصوصی، قانون ارزش و بردگی کار مزدی هستند که روند تاریخ را برای استقرار فرماسیون سوسیالیسم ارشاد می‌کنند. بنابراین لنین با استناد به همین درک متافیزیکی از "ماتریالیسم" و روند تاریخ است که در کتاب "دو تاکتیک سوسیال دموکراسی" از سال ۱۹۰۵ میلادی هر گونه راه حلی را که خارج از سرمایه‌داری برای روسیه در نظر گرفته می‌شود، ارتجاعی می‌خواند. پیداست که آدرس واقعی انتقاد وی این‌جا نارودنیکی است، زیرا لنین مدعی نیز می‌شود که طبقه‌ی کارگر روسیه نه از سرمایه‌داری، بلکه از پیشرفت نامکفی و شکل نامتکامل آن زجر می‌کشد. وی هم-

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد تا کنون دنبال کرده است، مارکس در نامه‌ای که به هیئت تحریریه‌ی مجله‌ی روسی نوشته بود، بر این نکته تأکید می‌کند که انسان هیچ‌گاه به یک کلید جهانشمول از یک تئوری کلی - تاریخی - فلسفی دست نمی‌یابد که بزرگ-ترین حسن آن در این است که فرا تاریخی بوده باشد. اما انگلس متأخر با جایگزینی "حرکت ماده" به جای "حرکت ایده‌ی" هگل، انگاری که به یک چنین کلیدی دست یافته است. در حالی که مارکس از تجویز نسخه‌های کلی و فراتاریخی اصولاً ممانعت می‌کرد و با استناد به تاریخ، فرهنگ و پراکسیس مولد در کشورهای متفاوت نظریات مشخص خود را مطرح می‌کرد، لیکن انگلس متأخر بدون کوچک‌ترین هراسی به آب می‌زد و بدون در نظر داشتن عواقب نظریات انتزاعی خود، نسخه‌های جهانشمول صادر و به این‌جا و آن‌جا ارسال می‌کرد.

به این ترتیب، نسل اول "مارکسیست‌های روسیه" تحت تأثیر همین "ماتریالیسم" متافیزیکی و رابطه‌ی مکانیکی زیربنا با روبنا که انگلس متأخر ابداع کرده بود، قرار گرفت و با یک دیدگاه دترمینیستی به تاریخ می‌نگریست. انگاری که تاریخ سوژه است و در روند خود به سوی یک آینده‌ی مثبت سپری می‌شود. از این پس، دغدغه‌ی آن‌ها نیز نه پراکسیس نبرد طبقاتی، بلکه تنها سیاست توسعه‌ی اقتصادی، تکامل زیربنا و رشد نیروهای مولد بود. این بحث در روسیه پس از انتشار جلد دوم "سرمایه" به زبان روسی به عمق ابتذال کشیده شد. از جمله باید از فعالیت تئوریک بولگاکف و توگان - بارانوسکی یاد کرد که با استناد به "مدل بازسازی" مارکس مدعی بودند که سرمایه‌داری همواره بازار خود را به وجود می‌آورد و در درجه‌ی بالاتری خود را بازتولید و تثبیت می‌کند. بنابراین اتفاقی نبود که آن‌ها تبدیل به نظریه‌پردازان اقتصاد لیبرالی در روسیه شدند و کتاب "سرمایه" مارکس را تبدیل به یک کتاب برای بورژوازی کردند. این‌جا نظریه‌ی هماهنگی تولید با مصرف در برابر نظریه‌ی ناهماهنگی نارودنیکی قرار داشت.<sup>۱</sup> لنین نیز کتاب "تکامل سرمایه‌داری در روسیه" را در سال ۱۸۹۹ میلادی و در پرتو همین مباحث در روسیه نوشت. با وجودی که وی در اوایل از نظریه‌ی

<sup>۱</sup> Lenin, W. I. (۱۹۶۸): Entwicklung des Kapitalismus in Russland, in: LW, Bd. ۳, Berlin (ost), S. ۴۲ff., und

Vgl. Rosdolsky, Roman (۱۹۶۸): Zur Entstehungsgeschichte ... ebd., Bd. III, S. ۵۶۱

<sup>۱</sup> Vgl. Rosdolsky, Roman (۱۹۶۸): Zur Entstehungsgeschichte ... ebd., Bd. III

کند.<sup>۱</sup> پیداست که این‌جا منظور لنین از وقایع ناگوار همان "تپه‌ها از لاشه‌ها" است که انگلس در نامه‌ی خود به دانیلسون از آن‌ها یاد می‌کند.

در حالی که حرکت دیالکتیکی برای هگل و مارکس فقط با حضور سوژه، یعنی با فعالیت آگاه انسان معنی می‌یابد و دیالکتیک نزد آن‌ها اصولاً به معنی "نفی آگاهانه"<sup>۲</sup> است، اما لنین در پیروی از انگلس متأخر روند تاریخ را به صورت یک حرکت مادی و هدفمند در نظر می‌گیرد. به این عبارت که مانند تکامل دانه‌ی جو به خوشه، مالکیت خصوصی نیز به شکل سوسیالیستی آن صعود می‌کند. از این پس، سوسیالیسم دیگر یک امکان و محصول پراکسیس نبرد طبقاتی و خودآگاهی پرولتاریا نیست، بلکه فرجام زیست انسانی محسوب می‌شود که البته با عبور از دلان‌های تاریخی و سیاسی ضرورتاً و خود به خود به وجود می‌آید. ما این‌جا در تداوم ادیان با سلب آزادی، اراده و آگاهی انسان‌ها و با نفی پراکسیس نبرد طبقاتی مواجه هستیم و از این بابت اتفاقی نیست که لنین دیالکتیک را "ایده ژنیال" و منطق آن‌را "منطق ابژکتیو تکامل اقتصادی" می‌نامد.<sup>۳</sup>

ما این‌جا با عواقب تصورات واهی، افکار متافیزیکی و دین این جهانی لنین مواجه می‌شویم و این هم اتفاقی نیست که وی همواره از "مسیون تاریخی بورژوازی" نیز صحبت می‌کند که انگاری با تکامل سرمایه‌داری، زمینه‌ی "مسیون تاریخی و جهانی پرولتاریا" را نیز به وجود می‌آورد. به بیان دیگر، لنین اصولاً انتقادی به ماهیت نظام سرمایه‌داری و حق مالکیت خصوصی، قانون ارزش و بردگی کار مزدی ندارد، زیرا آن‌را در حال تحقق مسیون تاریخی خود می‌بیند. مشکل وی با سرمایه‌داری تنها محدود به شکل امپریالیستی آن می‌شود. به این ترتیب، لنین با در نظر داشتن روند تاریخ به صورت صعود فنی، میان اقتصاد ساده‌ی کلاسی، سرمایه‌داری رقابتی و سرمایه‌داری مونوپل

<sup>۱</sup> Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Karl Marx - Kurzer Biographischer Abriß mit einer Darlegung des Marxismus, in Ausgewählte Werke, Bd. I, S. ۲۳ff., Berlin (ost), S. ۳۳f.

<sup>۲</sup> Bewußte Negation

<sup>۳</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۱): Aus dem Philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen, Berlin (ost), S. ۱۰۹, ۹ und

Vgl. Lenin W. I. (۱۹۶۸): Materialismus und Empeirikritizismus, in: LW, Bd. ۱۴, Berlin (ost), S. ۳۵۰, ۳۲۸, und

Vgl. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): Marx ... ebd., S. ۳۰۶f.

زمان از گسترده‌ترین، آزادترین و سریع‌ترین تکامل سرمایه‌داری در روسیه دفاع می‌کند.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، لنین این‌جا به صورت عریان تبدیل به ایدئولوگ نظام سرمایه‌داری می‌شود و همان نقشی را ایفا می‌کند که مارکس هیچ‌گاه و در هیچ‌کجا به عهده نگرفته است. به این دلیل که رهایی انسان برای مارکس نه یک مسئله‌ی آتی از روند تاریخ که در صد سال آینده به وقوع می‌پیوندد، بلکه یک مسئله‌ی عاجل اجتماعی است که البته سوژه‌ی آن نه تاریخ، بلکه پرولتاریا است که در پراکسیس نبرد طبقاتی به خودآگاهی می‌رسد، از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در می‌آید و از طریق انقلاب اجتماعی سوسیالیسم را متحقق می‌سازد.

به بیان دیگر، لنین با ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس چنان بیگانه است که قابل تصور نیست. وی در پیروی از انگلس متأخر به "قوانین کلی از حرکت و تکامل طبیعت" رجوع می‌کند.<sup>۲</sup> و در نوشته‌ای از سال ۱۹۱۸ میلادی با عنوان "کارل مارکس" به اصطلاح به منطق تاریخ دست می‌یابد. انگاری که اربابه‌ی تاریخ نه مستقیماً و به صورت هدفمند و ممتد، بلکه به صورت یک فنر به درجه‌ی بالاتری صعود می‌کند. علت این حرکت به اصطلاح اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو از روند تاریخ همان قانون جهانشمول "ماتریالیسم دیالکتیکی" است که انگلس متأخر سه وجه متفاوت آن‌را به صورت "تداخل تضادها"، "کمیت و کیفیت" و "نفی نفی" کشف کرده است. بنابراین لنین مدعی می‌شود که روند تاریخ به صورت تکامل جهش‌وار انقلابی که البته با وقایع بسیار ناگوار همراه است، همواره به درجه‌ی بالاتری از رشد نیروهای مولد صعود می‌کند.

<sup>۱</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۰): Zwei Taktiken der Sozialdemokratie in der demokratischen Revolution, in: LW, Bd. ۹, Berlin (ost), S. ۳۷, und

Vgl. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): Marx ... ebd., S. ۲۹۵

<sup>۲</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti Düring - Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff., Berlin (ost), ۱۳۱f., und

Vgl. Fleicher, Helmut (۱۹۷۹): Marx und Engels - Die philosophischen Grundlagen ihres Denkens, Freiburg/München, S. ۱۳۸f., ۱۴۱ und

Vgl. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff ... ebd., S. ۴۳

تبدیل به جنگ داخلی و تزاریسم را سرنگون کرد و پس از کسب قدرت سیاسی موانع این حرکت جهانشمول ماتریالیستی به سوی سوسیالیسم را از سر راه برداشت.<sup>۱</sup>

ابزار تحقق سرنگونی تزاریسم حزب سیاسی است که لنین نظم ساختاری و آگاهی تئوریک آن را در لوای "حزب پیشروان پرولتاریا" در نوشته‌ای با عنوان "چه باید کرد" طرح می‌کند. در حالی که کادرهای این حزب مجموعه‌ای از انقلابیون حرفه‌ای هستند که به صورت مخفی و پلیس سیاسی متشکل شده‌اند،<sup>۲</sup> آگاهی حزبی آن‌ها محدود به "سوسیالیسم علمی" می‌شود که وی با استناد به آثار انگلس متأخر آن را "منطق ابژکتیو دگرذیسی اقتصادی" می‌نامد. به نظر لنین این آگاهی باید به صورت منطقی و تئوریک کارگزاری و از طریق کادرهای حزبی به کارگران تعلیم داده شود.<sup>۳</sup>

به این ترتیب، بلشویک‌ها موفق شدند که در دوران جنگ با حدود ۴۵ هزار تن از همین انقلابیون حرفه‌ای، جنبش‌های هیجانی و خشمگین کارگران، کشاورزان و سربازان را برای تحقق اهداف حزبی خود مصادره کنند<sup>۴</sup> و یک قدرت دوگانه را در روسیه به وجود بیاورند. به این ترتیب، برنامه‌ی سیاسی لنین به نتیجه رسید و نظام تزاری را از طریق جنگ داخلی سرنگون کرد. از این پس، قدرت سیاسی در دست بلشویک‌ها قرار گرفت، در حالی که برنامه‌ی اقتصادی لنین فقط محدود به تحقق میسیون تاریخی بورژوازی می‌شد که ما مضمون آن را به شرح زیر در کتاب "دولت و انقلاب" وی از سال ۱۹۱۷ میلادی می‌یابیم:

<sup>۱</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۳): Der Krieg und die russische Sozialdemokratie, in: LW, Bd. ۲۱, Berlin (ost), S. ۱۳, ۲۰, und

Vgl. Rabehele, Bernd (۱۹۷۳): Marx ... ebd., S. ۳۱۰f.

<sup>۲</sup> Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Was Tun? - Brennende Fragen unserer Bewegung, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. ۱۳۹ff., Berlin (ost), S. ۲۵۲f.

<sup>۳</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۱): Aus dem Philosophischen ... ebd., S. ۹, und Vgl. Lenin W. I. (۱۹۶۸): Materialismus ... ebd., S. ۳۲۸, und Vgl. Rabehele, Bernd (۱۹۷۳): Marx ... ebd., S. ۳۰۷

<sup>۴</sup> برای لنین جنبش‌های آبی تنها می‌توانند اهداف رفرمیستی و سندیکالیستی را دنبال کنند و در نتیجه غیر علمی محسوب می‌شوند. به این معنی که در مسیر تاریخ حرکت نمی‌کنند. در برابر این تنها روش مبارزه‌ی حزبی است که مارکسیسم را نمایندگی می‌کند.

Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۸): Was Tun?, in: LW, Bd. ۵, Berlin (ost), S. ۴۵۲, und

Vgl. Rabehele, Bernd (۱۹۷۳): Marx ... ebd., S. ۲۸۱

امپریالیستی تمیز می‌دهد.<sup>۱</sup> وی در نوشته‌ای با عنوان "امپریالیسم بالاترین درجه‌ی سرمایه‌داری" چنان مستدل می‌کند که انگاری با ظهور امپریالیسم، تئوری ارزش مارکس ملغی و کاملاً بی اعتبار شده است.<sup>۲</sup> این‌جا دیگر هیچ اثری از آن مفاهیم مشخص و دیالکتیکی مانند سرمایه، کار مجرد، ارزش اضافی، نرخ سود و غیره که مارکس متکامل کرده است، وجود ندارد. ما نزد لنین با مفاهیمی مانند رباخواری، سود ویژه‌ی امپریالیستی، اشرافیت کارگری، انگلی، گندیدگی و غیره مواجه می‌شویم که ارتباط دیالکتیکی آن‌ها به کلی ناروشن است. در حالی که مارکس مفاهیم درون‌ذاتی را یکی پس از دیگری و در ارتباط دیالکتیکی آن‌ها با یک‌دیگر متکامل می‌کند و همواره در نظر می‌گیرد که مقرر شدن هر مفهوم مشروط به وجود مفهوم قبلی و مقوله‌ها لازم و ملزوم هم هستند، اما نزد لنین مفاهیم اصولاً فاقد یک چنین نظمی هستند و تنها به صورت مجموعه‌ای از واژه‌ها در یک بیانیه‌ی سیاسی استفاده می‌شوند.

صرف نظر از ضعف متدولوژی، مضمون نظریات تئوریک لنین نیز به کلی با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس متفاوت است. بحث وی به این مسئله خلاصه می‌شود که ظهور امپریالیسم منجر به اختلال در میسیون تاریخی سرمایه‌داری شده، زیرا آن جهت کسب سود ویژه و تقسیم دوباره‌ی جهان به کشورگشایی متصل می‌شود. به این ترتیب، لنین نتیجه می‌گیرد که بورژوازی ملی در روسیه بسیار ضعیف است و از آن‌جا که توان مقاومت در برابر امپریالیسم را ندارد، در نتیجه باید جنگ امپریالیستی را

<sup>۱</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۳): Eine Wendung in der Weltpolitik, in: LW, Bd. ۲۳, Berlin (ost), S. ۲۷۹, und

Vgl. Rabehele, Bernd (۱۹۷۳): Marx ... ebd., S. ۳۱۷f.

<sup>۲</sup> البته مارکس تمرکز سرمایه و ابزار تولید را در کتاب "سرمایه" در نظر می‌گیرد، بدون این‌که مدعی شود که قانون ارزش ملغی شده است. برای نمونه وی از فازهای ۱ - تمرکز، ۲ - سازماندهی کار و ۳ - ایجاد بازار جهانی سخن می‌راند.

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost), S. ۲۷۶, und

Vgl. Bahro, Rudolf (۱۹۷۷): Die Alternative – Zur Kritik des real existierenden Sozialismus, Köln/Frankfurt am Main, S. ۳۲f.

"مسیر درست تاریخ" نیز می‌خواند. در حالی که این‌جا ماهیت سرمایه‌داری پا بر جا می‌ماند، تنها شکل آن است که دگرگون می‌گردد.

به این ترتیب، دولت تبدیل به یک سرمایه‌دار و کارفرمای کلی و خشونت اقتصادی در خشونت غیراقتصادی (سیاسی، قضائی) ادغام می‌گردد. از این پس، کار دوگانه آزاد نیز لغو می‌شود که البته برای کارگران به مراتب هولناکتر از بردگی کار مزدی در نظام سرمایه‌داری است، زیرا آن‌ها دیگر نمی‌تواند که نیروی کار خود را به هر کارفرمایی که می‌خواهند، بفروشند. پیداست که تحت این شرایط دولت نیز می‌تواند جهت تحقق اهداف سیاسی و نظامی خود، روند تولید را پادگانی سازد و هر کسی که مقاومت کند، به گولاک استالینی بفرستد و لاشه‌ی وی را بر روی تپه‌هایی بیندازد که به گمان انگلس محصول روند تاریخ هستند.

پیداست که با استقرار سرمایه‌داری مونوپل دولتی مدیر عامل حزبی جایگزین بورژوازی می‌شود و به عنوان بوروکرات وظایف وی را به عهده می‌گیرد. البته بوروکرات مالک حقوقی کارخانه و یا مؤسسه‌ی دولتی نیست، اما مالک حقیقی آن است. به این صورت که وی با اراده و آگاهی روند تولید را برنامه‌ریزی و تولید کالا را آغاز می‌کند. وی هم-زمان بنا بر قانون ارزش (زمان کار اجتماعاً لازم) روند تولید را مدیریت می‌کند و نه تنها توجه به حسابداری، رقابت، قیمت مواد خام و نیروی کار ارزان دارد، بلکه حقوق و مزایای خود را نیز معین می‌کند. به بیان دیگر، بوروکرات تبدیل به سرمایه‌ی شخصیت‌یافته‌ی دولتی و به وی یک ماسک اقتصادی اهدا می‌شود.

هم‌زمان کالا که "سلول اقتصادی جامعه‌ی بورژوازی"<sup>۱</sup> و "حسی و فراحسی" است،<sup>۲</sup> منجر به بت‌انگاری کالا و پول در نظام سرمایه‌داری دولتی می‌شود. به این صورت که شکل کالائی تولید رابطه‌ی کارگران مزدی را با محصول کارشان قطع می‌کند. از این پس، کالا از نیروهای مولد مستقل به نظر می‌آید و در بازار ظاهراً خواص خود را به ناظر منعکس می‌کند. به این ترتیب، کارگران مزدی نیز به محصولات کار خود مانند چیزی می‌نگرند که انگاری خارج از ماهیت و توان خودشان است و در نتیجه به سلطه-

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I ... ebd., S. ۱۲

<sup>۲</sup> Ebd., S. ۸۶

«تا این‌که مرحله‌ی "مرتفع" کمونیسم پیش آید، سوسیالیست‌ها شدیدترین نظارت از جانب جامعه و از جانب دولت را بر اندازه‌ی کار و مصرف مطالبه می‌کنند (...). این چنین حق بورژوازی در مورد توزیع مواد مصرف طبعاً مستلزم دولت بورژوازی است، زیرا حق بدون یک دستگاه مقتدر که رعایت نروم‌های حقوقی را تحمیل می‌کند، هیچ است. این‌گونه نتیجه می‌شود که در کمونیسم نه تنها حق بورژوازی چند زمانی دوام می‌آورد، بلکه حتا دولت بورژوازی - بدون بورژوازی! [وجود خواهد داشت]»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، بیگانگی لنین با تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس غیر قابل تصور است. به خصوص به این دلیل که وی در جای دیگری مدعی می‌شود که با استقرار سرمایه‌داری مونوپل و مالکیت دولتی، نظام سرمایه‌داری مونوپل عملاً بر می‌افتد، زیرا از نتایج آن تمامی ملت بهره می‌برد.<sup>۲</sup>

همان‌گونه که این‌جا نیز با استناد به مارکس طرح شد، سرمایه یک رابطه‌ی اجتماعی است که مناسبات به خصوص خود را پدید می‌آورد. مارکس با استفاده از مفهوم "اشکال موجود فوکسیونال" هم‌چنین بر این نکته تأکید می‌کند که وی مفهوم دیالکتیکی سرمایه را در حرکت واقعی‌اش متکامل کرده است و سرمایه، تولید کالا، قانون ارزش، کار مزدی و ماسک‌های اقتصادی لازم و ملزوم هم‌دیگر هستند. افزون بر این‌ها، زمانی که مارکس در سرمایه از "نفی نفی" صحبت می‌کند، تشکیل مالکیت دولتی را مد نظر ندارد. به نظر وی با نفی مالکیت خصوصی، مالکیت انفرادی کارگران در شکل اجتماعی آن به وجود می‌آید. اما لنین تحت تأثیر همین حرکت اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو به سوی سوسیالیسم که البته مضمون آن‌را از "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس متأخر وام گرفته است، فقط تبدیل مالکیت خصوصی به مالکیت دولتی و هم‌چنین تداوم حق و دولت بورژوازی را مد نظر دارد که البته این دگرگونی‌ها را "حرکت ابژکتیو تکامل به پیش" و

<sup>۱</sup> Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Staat und Revolution, in: Ausgewählte Werke, Bd. II, S. ۳۱۵ ff., Berlin (ost), S. ۳۹۹f., und in: LW, Bd. ۲۵, Berlin (ost), S. ۴۸۴f., und Vgl. Bahro, Rodulf (۱۹۷۷): Die Alternative ... ebd., S. ۱۱۳

<sup>۲</sup> Lenin, W. I. (۱۹۶۳): Die drohende Katastrophe und wie man sie bekämpfen sollte, in: LW ۲۵, S. ۳۲۷ff., Berlin (ost), S. ۳۶۹, und Vgl. Bahro, Rodulf (۱۹۷۷): Die Alternative ... ebd., S. ۱۱۴

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس نقد سرمایه‌داری مونوپل دولتی را قبل از تشکیل آن در شوروی مهیا کرده است. تنها اتفاقی که این‌جا می‌افتد، استقرار یک طبقه‌ی جدید به جای طبقه‌ی حاکم قدیمی است، زیرا سرمایه مناسبات مخصوص خود را پدید می‌آورد. بنابراین مارکس این‌جا از فراروی مثبت نیز سخن می‌گوید که البته به معنی یک دوران گذار از سرمایه‌داری است. به این صورت که کارگران باید نخست تبدیل به سرمایه‌دار خود شوند و همین‌که مالکیت انفرادی خود را به صورت مالکیت اجتماعی در می‌آورند، شکل کالائی 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.<sup>۱</sup> 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.<sup>۲</sup> پیداست که در یک چنین نظامی هر کسی بنا به توان و نیازش از محصولات کار اجتماعی استفاده می‌کند. سوزه‌ی فعال فراروی مثبت نزد مارکس پرولتاریا است که در پراکسیس نبرد طبقاتی به خودآگاهی می‌رسد. هم‌چنین پیداست که تحت این شرایط دولت پژمرده و عبور از قلمرو ضرورت به قلمرو آزادی ممکن می‌گردد. به بیان دیگر، فراروی از طبقات اجتماعی مصادف با اضمحلال دولت و ساختار حاکمیت طبقاتی است. از این پس، حاکمیت انسان بر انسان خاتمه می‌یابد و مسئله‌ی مدیریت محدود به چیزها و موضوعات اجتماعی می‌شود که البته به عهده‌ی کمون واگذار و به صورت شورایی اداره می‌گردد.<sup>۳</sup> به نظر مارکس تنها

Vgl. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): Marx ... ebd., S. ۷۲

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Bd. III ... ebd., S. ۴۵۶, und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I ... ebd., S. ۹۲f.

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۸۸f., und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I ... ebd., S. ۵۱۲

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۹): Erste Entwurf zum „Bürgerkrieg in Frankreich“, in: MEW, Bd. ۱۷, S. ۴۹۳ff., Berlin (ost), S. ۵۴۱, ۵۴۶

ی محصول کار خود، یعنی ابزار کار و سرمایه‌ی دولتی در می‌آیند. این‌جا دیگر فرق نمی‌کند که پول و یا کوپن غذایی میان انسان‌ها تقسیم شود، زیرا قانون ارزش همه چیز را قابل مقایسه و مبادله و خود کوپن غذایی را نیز تبدیل به پول و کالا می‌کند. در پشت این جریان بانک مرکزی عمل کرد سرمایه‌ی دولتی را به عهده می‌گیرد و سود سرمایه می‌طلبد.

به بیان دیگر، تا زمانی که قانون ارزش پابرجا است و تولید کالائی ادامه می‌یابد، سودآوری سرمایه و استثمار نیروی کار مزدی نیز اهداف روند تولید محسوب می‌شوند. این‌جا هیچ فرقی ندارد که سرمایه و حق مالکیت، خصوصی و یا دولتی باشد، زیرا سرمایه به صورت یک رابطه‌ی اجتماعی مناسبات واقعی خود را نیز پدید می‌آورد. به این صورت که سرمایه از یک طرف، کارگر مزدی و طبقه‌ی حاکم، یعنی بورژوا و یا بوروکرات به وجود می‌آورد و از طرف دیگر، قدرت و ثروت را به نفع طبقه‌ی حاکم تقسیم می‌کند و پیداست که منجر به نبرد طبقاتی می‌شود. بنابراین محصول حرکت متضاد سرمایه، استثمار نیروی کار مزدی، سلطه‌ی کار مرده بر کار زنده، از خودبیگانگی نیروهای مولد و انهدام محیط زیست است و مارکس هم مشخصاً در نقد همین تمایلات سرمایه است که میان فراروی منفی و فراروی مثبت از سرمایه‌داری تمیز می‌دهد و فراروی منفی را به شرح زیر در "سرمایه" 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 تولید 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 نوین، صدور و معامله‌ی سهام [پدید می‌آورد]. این تولید خصوصی است، بدون نظارت مالک خصوصی.»<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Bd. III ... ebd., S. ۴۵۴, und

به این معنی که انسان ناگزیر است که جهت استقرار سوسیالیسم به اجبار فراماسیون-های اجتماعی و از جمله سرمایه‌داری را تجربه کند.

پیداست کسی که این‌طور کتاب "سرمایه" مارکس می‌خواند و می‌فهمد و کسی که رهایی طبقه‌ی کارگر را یک مسئله‌ی عاجل اجتماعی نمی‌شمارد، بدون تردید تبدیل به نظریه‌پرداز نظام سرمایه‌داری و مسبب سیه‌روزی کارگران مزدی می‌شود. همان‌گونه که انگلس متأخر و در پیروی از وی سوسیال دموکرات‌ها، منشویک‌ها و بلشویک‌ها شدند. این‌جا دیگر مقصود فعالیت سیاسی فراروی مثبت از نظام سرمایه‌داری و نفی ماهیت مخرب سرمایه نیست، بلکه تغییر شکل و منطقی کردن آن است. به بیان دیگر، تئورسین واقعی کرنش‌های سوسیال دموکراسی در برابر بورژوازی و جنایات استالین، مائو و پولپوت همین انگلس متأخر است و تنها با رجوع به آثار وی است که سوسیال داروینیسیم قابل توجیه و کتاب "سرمایه" تبدیل به یک کتاب برای بورژوازی می‌شود.

به بیان دیگر، با استناد به "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس متأخر تاریخ تبدیل به سوژه و همه چیز قابل توجیه می‌شود؛ از انقلاب سفید شاه، خمینی ضد امپریالیست، رفسنجانی گورباچف و خاتمی اصلاح طلب گرفته تا روحانی اعتدال‌گرا. بنابراین انفاقی نیست، زمانی که از ساختار شوروایی، مالکیت اجتماعی، لغو قانون ارزش، لغو کار مزدی، خلاقیت انسان و پیروی از اصول زیبایی‌شناسی در روند تولید صحبت می‌شود، تمامی جریان‌های مارکسیست - لنینیست مانند: توده‌ای، تروتسکیست و مائوئیست بر افروخته شده و آغاز به دشنام می‌کنند. به این دلیل که آن‌ها انقلاب اکتبر را یک تجربه‌ی بسیار موفق می‌شمارند و از آن برای کسب قدرت سیاسی در ایران نمونه بر می‌دارند. با وجودی که مارکس‌پژوهان سرشناس این خوانش‌های غیر مارکسی از کتاب "سرمایه" را حدود صد سال است که نقد می‌کنند، اما تأثیرات مخرب آثار متأخر انگلس هم‌چون یک کابوس بر ذهنیت "اپوزیسیون چپ" سنگینی می‌کند. این انفاقی نیست که یک نفر مانند دیوید هاروی تبدیل به کارشناس یک نهاد مافیایی مانند شهرداری تهران می‌شود که شهردار آن، یعنی سردار پاسدار قالیباف مسئول مستقیم سرکوب جنبش دانشجویی و متهم به قتل است. بنابراین حتا نظام جنایتکار جمهوری اسلامی نیز مشکلی با کتاب "سرمایه" مارکس ندارد، اگر آن‌را در پرتو نظریات

تحت این شرایط است که مناسبات طبقاتی گذشته نمی‌توانند دوباره زنده و بازسازی شوند.<sup>۱</sup>

بنابراین نزد مارکس هیچ خبری از دم و دستگاه حزب به اصطلاح پیشرو و دولت بورژوایی، آن‌طور که مد نظر لنین است، وجود ندارد. از منظر وی تشکیل یک حزب شبه‌فاشیستی که در پیروی از ایدئولوژی سوسیال داروینیسیم توجیه و در لوای "دیکتاتوری پرولتاریا" مخالفان خود را به خاک و خون می‌کشد، مردود است. برای وی استقرار دیکتاتوری پرولتاریا تنها به معنی حق مقاومت و ممانعت از بروز ضد انقلاب و تشکیل دیکتاتوری بورژوازی، یعنی فاشیسم است. به این معنی که اکثریت قاطع جامعه اهداف خود را بر یک اقلیت ناچیز که در تداوم اوضاع موجود منافع مادی و طبقاتی دارد، دیکته می‌کند.

#### نتیجه:

این نوشته از این شناخت عزیمت می‌کند که کتاب "سرمایه" مارکس تئوری انتقادی سیه‌روزی پرولتاریا است که به سلطه‌ی محصول کار خود، یعنی سرمایه در آمده است. انگیزه‌ی مارکس از تدوین این کتاب دخل و تصرف در پراکسیس نبرد طبقاتی به نفع کارگران مزدی است. به این صورت که آن‌ها در پرتو این تئوری انتقادی و عمل‌گرا به خودآگاهی برسند، از یک قدرت بالقوه به یک قدرت بالفعل در بیایند و از طریق یک پراکسیس آگاه و انقلابی از نظام سرمایه‌داری فراروی مثبت کنند.

اما خطای فلسفی انگلس متأخر، یعنی جایگزینی "حرکت ماده" به جای "حرکت ایده‌ی" هگل و بسط آن به تاریخ طبیعت باعث شد که کشفیات تئوریک و ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس به کلی تخطئه شود. از این منظر نه پرولتاریا، بلکه این تاریخ است که ظاهراً نقش سوژه به خود می‌گیرد. انگاری که در راستای رشد نیروهای مولد روند تاریخ به صورت هدفمند و اجتناب‌ناپذیر به سوی یک سرنوشت مثبت سپری می‌شود.

<sup>۱</sup> مارکس ساختار تشکیل کمون را توضیح می‌دهد. در کمون است که خشونت دولتی به دست جامعه و انبوه مردمی باز می‌گردد. برای مارکس کمون یک اصل ابدی است که همواره خود را متحقق می‌سازد تا این که طبقه‌ی کارگر رها گردد.

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۹): Erste Entwurf ... ebd., S. ۵۴۳, ۶۳۷, und

Vgl. Bahro, Rodulf (۱۹۷۷): Die Alternative ... ebd., S. ۳۷, ۴۰f.

متافیزیکی انگلس متأخر خواند و فهمید. از این بابت، نباید متعجب شد، زمانی که وزارت ارشاد جمهوری اسلامی برای ترجمه‌های ناجور از آثار مارکس مجوز صادر و دانشگاه اسلامی کرسی استادی جهت تدریس "سرمایه" تأسیس می‌کند. پیداست که انگیزه‌ی واقعی حکومت اسلامی نه ترویج مارکس‌پژوهی، بلکه انحراف افکار انتقادی دانشجویان از پراکسیس نبرد طبقاتی به سوی سیاست توسعه‌ی اقتصادی رژیم و جناح به اصطلاح اصلاح طلب، اعتدال‌گرا و آخوند خوب و خردمند و در نهایت انفعال سیاسی آن‌ها است.

هم‌چنین اتفاقی نیست که این سخن لنین که وی در "دو تاکتیک" در سال ۱۹۰۵ میلادی گفته است، هنوز در اشکال متفاوت به کرات از "مارکسیست‌های ایرانی" شنیده می‌شود. اگر لنین این‌جا مدعی می‌شود که پرولتاریا نه از سرمایه‌داری، بلکه از پیشرفت نامکفی و شکل نامتکامل آن زجر می‌کشد، برخی در دوران معاصر مدعی هستند که سرمایه‌داری ایران نامتعارف است و باید از طریق اصلاحات "جنبش سبز" خاتمی و "جنبش اعتدال" روحانی متعارف شود، برخی دیگر دیالکتیک تئوری با پراکسیس نزد مارکس را با استناد به مفسران هگلی بی اعتبار می‌خوانند، برخی دیگر از طبقه‌ی متوسط سخن می‌رانند و سرمایه‌دار را به صورت سرمایه‌ی شخصیت‌یافته و به عنوان "کار آفرین" قابل احترام می‌شمارند. تمامی این فعالیت‌های به اصطلاح تئوریک تنها یک هدف مشترک را دنبال می‌کنند و آن هم توجیه نظام سرمایه‌داری و انحراف افکار عمومی از پراکسیس نبرد طبقاتی است. جمع همه‌ی آن‌ها در سایت "نقد اقتصاد سیاسی" جمع است.

ادامه دارد!

#### منابع:

Bahro, Rodulf (۱۹۷۷): Die Alternative – Zur Kritik des real existierenden Sozialismus, Köln/Frankfurt am Main

Danielson, N. (۱۸۹۹): Die Volkswirtschaft in Russland nach der Bauernemanzipation, München

Engels, Friedrich (۱۸۵۸): Engels an Marx in London, Manchester, ۱۴. Juli ۱۸۵۸, in: Briefe, MEW, Bd. ۲۹, S. ۳۳۷f., Berlin (ost)

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

Engels, Friedrich (۱۸۹۳): Briefe, Engels an Danielson, (London, ۲۴. Feb. ۱۸۹۳), in: MEW, Bd. ۳۹, S. ۳۶f., Berlin (ost)

Engels, Friedrich (۱۸۹۵): Briefe, Engels an Danielson (London, ۵. März ۱۸۹۵), in: MEW, Bd. ۳۹, S. ۴۲۲f., Berlin (ost)

Engels Friedrich (۱۸۹۵): Briefe, Engels an Plechanow (London, ۲۶. Feb. ۱۸۹۵), in: MEW, Bd. ۳۹, S. ۴۱۶f., Berlin (ost)

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

Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer „Islamischen Republik“ - Ökonomische, politische, und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der „Islamischen Republik Iran“, Berlin

Fleicher, Helmut (۱۹۷۹): Marx und Engels – Die philosophischen Grundlagen ihres Denkens, Freiburg/München

Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main

Hegel, G. W. F. (۱۹۷۱): Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt am Main

Hegel, G. W. F. (۱۹۲۷ff.): Sämtliche Werke Glockner, H. (Hg.), Jubiläumsausgabe, ۲۶ Bände, Stuttgart

Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx und Hegel - von der Spekulation zur Dialektik, Frankfurt am Main

Kaminski, Winfred (1978): Zur Dialektik von Substanz und Subjekt bei Hegel und Marx, Frankfurt am Main

Lenin, W. I. (1973): Der Krieg und die russische Sozialdemokratie, in: LW, Bd. 21, Berlin (ost)

Lenin, W. I. (1970): Was Tun? - Brennende Fragen unserer Bewegung, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. 139ff., Berlin (ost)

Lenin, W. I. (1978): Was Tun?, in: LW, Bd. 8, Berlin (ost)

Lenin, W. I. (1970): Staat und Revolution, in: Ausgewählte Werke, Bd. II, S. 318 ff., Berlin (ost)

Lenin, W. I. (1978): Staat und Revolution, in: LW, Bd. 25, Berlin (ost)

Lenin, W. I. (1973): Die drohende Katastrophe und wie man sie bekämpfen sollte, in: LW 25, S. 327ff., Berlin (ost)

Lenin, W. I. (1970): Karl Marx - Kurzer Biographischer Abriß mit einer Darlegung des Marxismus, in Ausgewählte Werke, Bd. I, S. 23ff., Berlin

Lenin, W. I. (1971): Aus dem Philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen, Berlin (ost)

Lenin W. I. (1978): Materialismus und Empeirikritizismus, in: LW, Bd. 14, Berlin (ost)

Lenin, W. I. (1973): Eine Wendung in der Weltpolitik, in: LW, Bd. 23, Berlin (ost)

Lenin, W. I. (1978): Entwicklung des Kapitalismus in Russland, in: LW, Bd. 3, Berlin (ost)

Lenin, W. I. (1970): Zwei Taktiken der Sozialdemokratie in der demokratischen Revolution, in: LW, Bd. 9, Berlin (ost)

Marcuse, Herbert (1990): Vernunft und Revolution und die Entstehung der Geschichte der Theorie, 8. Auflage, Frankfurt am Main

Marx, Karl (1973): Marx an Engels in Manchester, London, um den 17. Jan. 1858, in: MEW, Bd. 29, S. 259f., Berlin (ost)

Marx, Karl (1982): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., 23, Berlin (ost)

Marx, Karl (1973): Briefe, Marx an Engels in Manchester (London, 17. . 1. 1858), in: MEW, Bd. 29, S. 259f., Berlin (ost), S. 270

Marx, Karl (1977): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: MEW, EB I, S. 470ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (1974): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf 1857 – 1858, 2. Auflage, Berlin (ost)

Marx, Karl (1974): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., 25, Berlin (ost)

Marx, Karl (Now. 1877): Brief an die Redaktion der „Otetschestwennyje Sapiski“, in: MEW, Bd. 19, S. 107f., Berlin (ost)

Marx, Karl / Engels Friedrich (21 Jan. 1882): Vorrede zur zweiten russischen Ausgabe des „Manifests der Kommunistischen Partei“, in: MEW, Bd. 19, S. 290f., Berlin (ost)

Marx, Karl (1979): Erste Entwurf zum „Bürgerkrieg in Frankreich“, in: MEW, Bd. 14, S. 493ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (1958): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. 3, S. 5f., Berlin (ost)

Marx, Karl (1974): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., 25, Berlin (ost)

Rabehel, Bernd (1973): Marx und Lenin – Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus – Leninismus, Berlin (west)



Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – Eine biographisch, systematische Studie über den früheren Marx, Campus, Forschung Band ۳۹, Frankfurt am Main

Rosdolsky, Roman (۱۹۶۸): Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen „Kapital“ – Der Rohentwurf des Kapital ۱۸۵۷-۱۸۵۸, ۳ Bände, Frankfurt am Main

Schändelbach, Herbert (۱۹۷۰): Zum Verhältnis von Logik und Gesellschaftstheorie bei Hegel, in: Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, S. ۵۸ff., Oskar Negt (Hg.), Frankfurt am Main

Schändelbach, Herbert (۱۹۶۶): Hegels Theorie der subjektiven Freiheit, Frankfurt am Main

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

Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): Die Wissenschaftslogik bei Marx und „Das Kapital“, Berlin

مقایسه، آرتور، کریستوفر جی (...): دیالکتیک جدید و سرمایه، ترجمه‌ی فروغ اسدپور

نمی‌شده است. این‌جا منظور از مفهوم "سوژه" آن زنی است که با اراده، آگاهی و مستقل آینده‌ی خود را برنامه‌ریزی و متحقق می‌کند. از منظر افکار عمومی آن دوران، زن تنها در خانواده، تحت سرپرستی شوهر و آن هم به صورت مادر بود که یک هویت اجتماعی می‌یافت. با وجودی که زنان به غیر از کار خانگی در تولیدات پیشه‌وری، صنعتی، کشاورزی، خدماتی، بهداشتی، آموزشی و هنری نقش داشتند، اما فعالان جنبش فمینیستی باید حدود ۱۴۰ سال مبارزه می‌کردند. تا این‌که به حق رأی در کشورهای مدرن اروپا دست یابند.

از جمله باید از یکی از پیشکسوتان جنبش فمینیستی در اروپا به نام لوئیزه اتو یاد کرد. وی یک شاعر، نویسنده و روزنامه‌نگار بود که در دوران انقلاب آلمان، یعنی در سال‌های ۱۸۴۸ و ۱۸۴۹ میلادی "روزنامه‌ی زنان" را تأسیس کرد. اتو در یک سرمقاله‌ی بسیار شورانگیز از مردان آزاد و آزاد منش خواست که نه تنها بر علیه نظام برده‌داری، بلکه بر علیه بردگی زنان نیز قیام کنند. وی در ارتباط با مسائل زنان و به خصوص زجر کار زنانه، مقاله‌های متعدد و چندین کتاب نوشت و سرانجام کارش به سازمان اطلاعات، دستگاه سانسور، زندان و تبعید کشیده شد.

در همان زمان که لوئیزه اتو برای تحقق حقوق زنان در آلمان مبارزه می‌کرد، کنفرانس بایان در بدشت برگزار شد. در آن‌جا قرت‌العین کشف حجاب و حق مالکیت مردان بر زنان را حرام اعلام کرد. از کنفرانس بدشت یک گزارش از سفارت انگلستان به جای مانده است که جنبش بایان را با جنبش کمونیستی در اروپا مقایسه می‌کند که البته تمایل‌های عرفانی و اخروی هم دارد.<sup>۱</sup> با وجودی که این مقایسه بسیار ناجور است، اما ظاهراً سفیر انگلستان (جرج چرچیل) کم و بیش از این موضوع با خبر بوده که این دو جنبش در دو بستر کاملاً متفاوت و متناقض تاریخی و فرهنگی رشد کرده‌اند.

<sup>۱</sup> Vgl. Greussing, Kurt (۱۹۸۱): Vom „guten König“ zum Imam – Staatsmacht und Gesellschaft im Iran, Berlin, S. ۱۰۰ ff., und Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer „Islamischen Republik“ - Ökonomische, politische, und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der „Islamischen Republik Iran“, Berlin, S. ۹۴f.

## تولید و بازتولید نیروی کار - نقش زنان کارگر و کار خانگی در انباشت سرمایه<sup>۱</sup>

با یک نگاه اجمالی به تاریخ جنبش فمینیستی بلافاصله روشن می‌شود که دست-آورد‌های زنان نه خود به خودی به وجود آمده و نه به آن‌ها هدیه شده‌اند. در حالی که هم اکنون حدود صد سال می‌گذرد که زنان در کشورهای مدرن اروپا به حق رأی دست یافته‌اند و در دوران معاصر هم تراز با مردان در تمامی سطوح اقتصادی، اجتماعی، علمی و سیاسی مسئولیت‌های قابل ملاحظه‌ای را به عهده می‌گیرند، ما در ایران با اوج مقاومت زنان مواجه هستیم که از تعمیم خودآگاهی جنسیتی در کشور گزارش می‌دهد. به نظر می‌رسد که انبوه زنان ایرانی دیگر حاضر نیستند که آن نقشی را که شریعت برای آن‌ها در ساختار "امت اسلامی" قائل می‌شود، تحمل کنند.

از آن‌جا که خودآگاهی یک محصول اجتماعی است و از نبرد پیرامون آگاهی تئوریک و در پراکسیس سیاسی پدید می‌آید، در نتیجه به خوبی روشن می‌شود که فعالان جنبش فمینیستی در کشورهای مدرن از چه موانعی گذشته که به حقوق کنونی زنان دست یافته‌اند. برای نمونه اگر ما نگاهی به اولین اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر از ۱۷۷۸ میلادی بیندازیم، در آن مفاهیم بسیار زیبایی مانند: "حقوق انسان‌ها"، "مقام شهروند"، "خوشبختی همگانی"، "انسان‌های آزاد" و "اراده‌ی عمومی" را می‌یابیم. اما این‌جا هیچ‌گونه مفهومی که از تساوی حقوقی زنان با مردان گزارش بدهد، پیدا نمی‌شود. به نظر می‌آید که آرمان انقلاب فرانسه، یعنی "آزادی، برابری و برادری" ناشی از یک اشتباه لپی نبوده است و بنیان‌گذاران حقوق مدرن با کمال آگاهی از مفهوم "برادری" استفاده کرده‌اند. به این دلیل که در این دوران اصولاً زن به صورت یک سوژه در نظر گرفته

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "فمینیسم و سوسیالیسم" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۱۷ مارس ۲۰۱۸ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

با وجود فرقه‌های متعدد اسلامی که دشمنانه در برابر یک‌دیگر صف آرایی کرده‌اند، اما تمامی آن‌ها به یک توافق کلی، یعنی "وحدت وجود" معتقد و متعهد هستند. ما مصداق این موضوع را نزد تمامی فقیهان ظاهری و باطنی می‌یابیم. از جمله باید از کسانی مانند ابوالهذیل، فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، غزالی، ملاصدار و ملاهادی سبزواری یاد کرد که تفکر دینی همه‌ی آن‌ها با استناد به "وحدت وجود" متکامل شده است. این‌جا ارتجاع سیستماتیک عمل می‌کند، زیرا "امت اسلامی" یک نظم خدا خواسته محسوب می‌شود که ساختار آن به غیر از تمایزهای جنسیتی و دینی از وجود یک نظام طبقاتی نیز گزارش می‌دهد. پیداست که اسلام این‌جا یک نقش ایدئولوژیک را در توجیه مناسبات واقعی به عهده دارد که جهت تحمیق و تحقیر انسان‌ها به صورت یک ابزار مناسب حکومتی فعال می‌شود. در این ارتباط زن نه تنها منشأ فتنه و فساد محسوب می‌شود، بلکه اصولاً انسان نیست. برای نمونه ملا صدرا زنان را حیواناتی می‌داند که فقط برای نکاح قابل استفاده هستند و ملاهادی سبزواری مدعی است که الله به این حیوانات، یعنی زنان یک چهره‌ی انسانی داده است، تا مردان از مصاحبت با آنان متنفر نشوند و در نکاح با آنان رغبت بورزند.<sup>۱</sup>

این دو تن وحوش اسلامی نزد طلبه‌های حوزه‌ی علمیه "فیلسوف" محسوب می‌شوند و افکار ارتجاعی و زن ستیز آن‌ها از جمله دروسی هستند که آن‌ها جهت کسب اجتهاد می‌آموزند و تفسیر می‌کنند. البته موضوع این‌جا در نقش مخرب متکلمان اسلامی در تاریخ ایران خلاصه نمی‌شود، زیرا این افکار ارتجاعی هم‌چون گذشته پایدار هستند و اگر مقاومت اجتماعی در برابر آن‌ها کوتاه بیاید، واقعیت کشورهای اسلام‌زده را به دوران قرون وسطا باز می‌گرداند. برای نمونه مفتی اعظم عربستان سعودی، عبدالعزیز بن عبدالله آل‌الشیخ به تازگی فتوایی صادر کرده که بنا بر آن مرد مسلمان مجاز به خوردن گوشت زن خود است، اگر گرسنگی وی را با خطر مرگ مواجه کند. انگاری که یک نفر گوسفند خود را جهت پختن غذا قربانی می‌کند. به بیان دیگر، ذهن این وحوش اسلامی متحجر، ضد انسان و زن ستیز، یعنی ذهن این آخوندهای جنایتکار از یک تاریخ فرهنگی دیگری مشروب می‌شود، تا آن نظریه‌پردازان جامعه‌ی مدرن که رفرماسیون،

جنبش کمونیستی اروپا از یک تاریخ فرهنگی که رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را تجربه کرده بود، سیراب می‌شد. به این صورت که پس از رفرماسیون لوتری، سرکردگان فرقه‌های پروتستانی تبدیل به نظریه‌پردازان بورژوازی نو پای اروپای غربی شدند و سلطه‌ی دینی واتیکان بر انبوه مؤمنان مسیحی را در هم شکستند. هم‌زمان جنگ‌های طولانی فرقه‌های دینی چنان قدرت کلیسا را ضعیف کرد که از بطن این "حرکت واقعی" جنبش روشنگری و نوزایش به وجود آمد. از جمله باید از کسانی مانند: اسپینوزا، دکارت، ولتر، لاپینیتس، روسو و کانت یاد کرد که ماورای طبیعت را از طبیعت مجزا و موضوع حق و حقیقت را مختص به طبیعت و جهان واقعی کردند. آن‌ها هم‌چنین به یک مفهوم جهانشمول از "انسان" به عنوان سوژه‌ی حقوقی دست یافتند. سرانجام این مسیر به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل می‌رسد که با استناد به یک خرد خود بنیاد متکامل می‌شود. به همین منوال باید از فعالیت هگلی‌های جوان مانند: اشتراآواس، برادران بائر، فویرباخ، اشتیرنر، روتنبرگ، هس و هم‌چنین مارکس یاد کرد که در دکان دین را در اروپای غربی تخته و دوران کپرنیکی را متحقق کردند.

به بیان دیگر، برای پیشکسوتان جنبش فمینیستی در کشورهای مدرن نسبتاً راحت بود که ادعاهای بورژوازی لیبرال مانند خردمندی و انسانیت را به چالش بکشند و با استناد به فلسفه‌ی حقوق طبیعی مطالبات و حقوق زنان را درخواست کنند. در برابر زنان ایرانی از تاریخ فرهنگی کشورهای مدرن به کلی بی‌بهره بودند. به این عبارت که اسلام نه ماورای طبیعت از طبیعت را قابل تمایز می‌داند و نه به یک مفهوم جهانشمول از انسان دست می‌یابد. آن چیزی که قرآن ارائه می‌دهد، تنها تمایز میان انسان‌ها است. به این صورت که اسلام، مرد را از زن و مسلمان را از کافر، مشرک، منافق، فاسق، مرتد، ملحد، مفسد، محارب و اهل کتاب متمایز می‌کند. آن چیزی که فقیهان اسلامی تا کنون به بار آورده‌اند، ایمان به "وحدت وجود" است که با استناد به آن تمایز میان ماورای طبیعت و طبیعت را برابر با شرک می‌شمارند و با حکم شرعی مرگ مجازات می‌کنند. این‌جا نقش انسان فقط در بندگی الله و بیعت با پیامبر و امام خلاصه و حق قانون‌گذاری انسان برابر با کفر محسوب می‌شود. به بیان دیگر، بنا بر اسلام و بر خلاف جوامع مدرن، این ملت نیست که قانون می‌گذارد، بلکه مجتهدان دین هستند که به نام الله شریعت را تفسیر و اجرائی می‌کنند.

<sup>۱</sup> مقایسه، سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷): قبض و بسط تئوریک شریعت - نظریه تکامل معرفت دینی، تهران، صفحه‌ی

اساسی داشت، زیرا از تفرقه در صف متحد خلق و خطر حمله‌ی نظامی امپریالیسم در هراس بودند.

البته مسئله این‌جا نه محدود به موضوع برابری حقوقی و حقیقی زنان با مردان و نه فقط به تجربیات دوران قیام بهمن خلاصه می‌شود، زیرا جریان‌های مذکور هر گونه مطالبه‌ای را منوط به توفیق مبارزه‌ی ضد امپریالیستی و سیاست توسعه‌ی اقتصادی می‌کنند. نزد آن‌ها اصولاً هیچ چیز وقتش نیست. اگر از سوسیالیسم، مالکیت اجتماعی، لغو قانون ارزش و کار مزدی نیز گفتمانی به وجود بیاید، جهت تیشه زدن به ریشه‌اش بلافاصله متحد می‌شوند. البته بهانه‌ها بسیار متفاوت هستند که همواره تحت شرایط موجود از نو و در شکل دیگری بیان می‌شوند. برای نمونه به مبارزه با دیکتاتور و ولایت فقیه اولویت می‌دهند، خواهان دموکراتیک شدن و پوسته انداختن نیروهای چپ می‌شوند، سرمایه‌داری ایران را نامتعارف می‌خوانند و مبلغ اصلاحات آخوندی هستند، شرط تشکل کارگران را محدود به جنبش سندیکائی و گسترش جامعه‌ی مدنی می‌کنند، برای انقلاب اجتماعی تئوری مراحل می‌سازند و مرحله‌ی کنونی را انقلاب دموکراتیک می‌خوانند، انقلاب سوسیالیستی را غیر ممکن می‌شمارند و بر ضرورت جهانی بودن آن تأکید می‌کنند. از آن‌جا که انرژی فعالیت سیاسی تحت تأثیر آگاهی تئوریک به وجود می‌آید، در نتیجه پیداست که محصول این‌گونه نگرش‌های انفعالی تداوم نکبت نظام جمهوری اسلامی در ایران است.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما نزد جریان‌های مارکسیست - لنینیست با افکار متافیزیکی و بیگانگی عریان با پراکسیس نبرد طبقاتی مواجه هستیم که سرچشمه‌ی تئوریک آن‌را در آثار متأخر انگلس می‌یابیم. به این صورت که وی "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده‌ی" هگل کرد و در خیال خود به یک قانون جهانشمول که به آن "ماتریالیسم دیالکتیکی" می‌گوید، دست یافت. اگر در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل "ایده‌ی مطلق" از طریق شناخت و هدفمند واقعیت سوژکتیو را به وجود می‌آورد، واقعیت نزد انگلس متأخر محصول حرکت "ماده‌ی مطلق" است که البته هدفمند و ظاهراً کور سپری می‌شود و به اصطلاح ابژکتیو به وجود می‌آید. در هر دو حالت ایده‌آلیسم و ماتریالیسم به صورت مجرد در برابر یک‌دیگر متکامل می‌شوند

روشنگری و سکولاریسم را تجربه کرده‌اند و پیداست که مبارزه با این وحوش اسلامی به مراتب سخت‌تر است.

پرسش‌های این نوشته نیز مربوط به همین مسائل می‌شوند. به این صورت که ما پس از گذشت بیش از یک قرن و نیم از جنبش فمینیستی و سوسیالیستی کجا ایستاده‌ایم؟ کار خانگی و تولید و بازتولید نیروی کار چه نقشی را در انباشت سرمایه ایفا می‌کنند؟ چگونه می‌توان انبوه زنانی را که به کار خانگی اشتغال و در بازسازی جامعه یک نقش مسلط را دارند، برای احقاق مطالباتشان به میدان نبرد طبقاتی کشید و نظم جنسیتی "امت اسلامی" را سرنگون کرد؟

ما این‌جا با پراکسیس، یعنی با آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی مواجه هستیم، زیرا از یک سو، اشکال متنوع فمینیسم مانند "فمینیسم لیبرال" و "فمینیسم اسلامی" دست به تخطئه‌ی جنبش فمینیستی - سوسیالیستی زده‌اند و زنان را از مردان مجزا و نسبت به جامعه‌ی طبقاتی بی‌اعتنا می‌کنند. از سوی دیگر، یک شیوه‌ی تفکر در میان "پوزسیون چپ" رایج است که سرچشمه‌ی تمامی مشکلات اجتماعی را در عقب ماندگی اقتصادی و وابستگی به امپریالیسم می‌بیند و چنان به رشد نیروهای مولد و توسعه‌ی زیربنا معطوف می‌شود که اصولاً برای پرسش‌های عاجل اجتماعی راه حلی را ارائه نمی‌دهد. انگاری که با استقلال از امپریالیسم و با توسعه‌ی اقتصادی سرنوشت مقدر بشر به اجبار سوسیالیسم است و پس از استقرار سوسیالیسم همه‌ی مسائل و مشکلات اجتماعی خواهی نخواهی حل و فصل می‌شوند. ما این‌جا با یک شیوه‌ی تفکر مثبت‌گرا و دترمینیستی از روند تاریخ مواجه می‌شویم که پاسخ هر پرسشی پیرامون مسائل اجتماعی را از پیش معین کرده و آن هم اولویت مبارزه‌ی ضد امپریالیستی است.

ما ایرانیان عواقب سیاسی این شیوه‌ی تفکر مخرب را که جریان‌های مارکسیست - لنینیست نمایندگی می‌کنند، در دوران قیام بهمن به خوبی مشاهده کردیم. به این صورت که آن‌ها مطالبات عاجل جنبش فمینیستی را به یک آینده‌ی نامعلوم و انتزاعی واگذار می‌کردند، زیرا به نظر آن‌ها شرایط موجود برای طرح مسئله‌ی حجاب و برابری حقوقی زنان با مردان مناسب نبود. برای آن دفاع از دست‌آوردهای انقلاب اولویت

«این آگاهی انسان‌ها نیست که هستی آن‌ها را، بلکه بر عکس، هستی اجتماعی آن‌ها است که آگاهی‌شان را معین می‌کند. نیروهای مولد مادی جامعه در درجه‌ی معینی از رشد خویش با مناسبات تولیدی موجود یا با بیان حقوقی آن که مناسبات مالکیتی است و در چهارچوب آن تا کنون عمل کرده‌اند، در تضاد قرار می‌گیرند. این مناسبات که از بطن اشکال رشد نیروهای مولد نتیجه می‌شوند، به رشد خود آن‌ها زنجیر می‌بندند. سپس یک دوره‌ی انقلاب اجتماعی فرا می‌رسد. با تغییر زیربنای اقتصادی، تمام روبنای عظیم، کندتر یا سریع‌تر دگرگون می‌گردد. در نظاره‌ی این‌گونه دگرگونی‌ها همواره بایستی میان دگرگونی مادی شرایط اقتصادی تولید که به همان دقت علم طبیعی قابل اندازه‌گیری است و دگرگونی حقوقی، سیاسی، دینی، هنری و یا فلسفی - خلاصه، اشکال ایدئولوژیک که انسان‌ها از طریق آن‌ها به این نزاع آگاه می‌شوند و به نبرد بر می‌خیزند - تفاوت قائل شد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد این‌جا ملاحظه می‌کند، ما نزد مارکس از یک طرف، با عوامل ابزکتیو سر و کار داریم که البته به صورت زیربنا و مناسبات تولید اجتماعی محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوژکتیو هستند. این‌جا موضوع نقد، رشد اقتصادی و تولیدی می‌باشد که به گفته‌ی مارکس به همان "دقت علم طبیعی" قابل اندازه‌گیری است. به این صورت که هر چه سرمایه‌گذاری کلان‌تر و هر چه صنعت پیشرفته‌تر به همان اندازه نیز محصولات تولید شده مرقوب‌تر و انبوه‌تر هستند. مارکس از طرف دیگر، انگشت بر عوامل سوژکتیو نیز می‌گذارد که البته مربوط به روبنا و اشکال ایدئولوژیک می‌شوند. اما وی این‌جا دیگر نمی‌گوید که این دگرگونی‌ها به همان دقت علم طبیعی قابل اندازه‌گیری هستند. به بیان دیگر، مارکس بر خلاف انگلس متأخر اصولاً یک رابطه‌ی مکانیکی میان زیربنا و روبنا را برقرار و توجیه نمی‌کند. انگاری که چون صنعت پیشرفت کرده است، پس سیستم‌های حقوقی، فلسفی و سیاسی هم به شکل فوقانی صعود کرده‌اند. انگاری که چون نیروهای مولد متکامل شده‌اند، پس کارگران نیز به درجه‌ی بالاتری از آگاهی رسیده‌اند. انگاری که چون روند تاریخ ذاتاً

که البته محصول فلسفی آن‌ها تنها یک توجیه آپریور می‌یابد. آپریوریسم این‌جا به معنی توجیه منطقی یک حرکت فکری است که برای آن شواهد عینی وجود ندارد.

به این ترتیب، انگلس متأخر مدعی می‌شود که تمامی اشکال هستی تحت تأثیر قانون به اصطلاح جهانشمول و ابزکتیو "ماتریالیسم دیالکتیکی" قرار دارند و در فعل و انفعالات خود همواره به شکل بالاتری صعود می‌کنند. از این منظر، قوانین طبیعت ناب (داروینیسم) دیگر با قوانین طبیعی جامعه‌ی انسانی هیچ فرقی با هم ندارند. همان‌گونه که بذر جو به خوشه‌ی جو متکامل می‌شود، خانواده نیز به درجه‌ی بالاتری صعود می‌کند.<sup>۱</sup> به این ترتیب، انگلس متأخر با استناد به یک جامعه‌شناس به نام مورگان در کتاب "منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت" به شرح زیر مدعی می‌شود:

«مورگان می‌گوید که خانواده عنصر فعال است؛ آن هیچ‌گاه ساکن نیست، بلکه از یک شکل تحتانی به یک شکل فوقانی صعود می‌کند، در همان اندازه که جامعه خود را از درجه‌ی نازل به درجه‌ی مرتفع تکامل می‌دهد (...). و مارکس به آن می‌افزاید، به همین منوال نیز اصولاً سیستم‌های سیاسی، حقوقی، دینی و فلسفی رفتار می‌کنند.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگلس این‌جا بدون هراس نظریات دترمینیستی مورگان را به مارکس نیز نسبت می‌دهد. انگاری که آینده‌ی خانواده از هم اکنون رقم خورده است. پیداست که رجوع به مورگان و کشیدن پای مارکس به این افکار انتزاعی جهت توجیه آن "ماتریالیسم" متافیزیکی است که انگلس متأخر آن را در تناقض با ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس ابداع کرده است. بنابراین اتفاقی نیست که انگلس این‌جا به آثار مارکس رفرنس نمی‌دهد و این موضوع را مسکوت می‌گذارد که وی این چیزها را کجا و در چه ارتباطی گفته است. ما مصداق نظریات غیر مارکسی انگلس متأخر را در کتاب "در مورد نقد اقتصاد سیاسی" مارکس می‌یابیم که وی این‌جا با استناد به "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی دیالکتیک زیربنا با روبنا را به عبارت زیر تشریح می‌کند:

<sup>۱</sup> برای نمونه انگلس در "آنتی دورینگ" مدعی می‌شود که در قلمرو ضرورت داروینیسم حکمفرمایی می‌کند.  
<sup>۲</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats - Im Anschluß an Lewis H. Morgans Forschungen, veröffentlicht im Jahre ۱۸۸۴, in: MEW, Bd. ۲۱, S. ۲۳ff., Berlin (ost), S. ۳۷f.

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MWE, Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost), S. ۸f.

طبقه‌ی حاکم پدید می‌آوردند. پیداست که به همین منوال نیز آگاهی نیروهای مولد (کارگران) از هستی مادی آن‌ها رشد می‌کند و از آن‌جا که آگاهی اجتماعی در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی با طبقه‌ی حاکم متکامل شده است، در نتیجه با کم و بیشی از مقاومت، هستی مادی خود را در این اشکال ایدئولوژیک تجربه می‌کنند و در نتیجه در برابر طبقه‌ی حاکم به انفعال کشیده می‌شوند. اما با رشد نیروهای مولد، مناسبات گذشته به این "حرکت واقعی" زنجیر می‌بندند. از این پس زیربنا با روبنا در تضاد قرار می‌گیرد و هستی مادی کارگران با اشکال ایدئولوژیک جامعه‌ی طبقاتی تلاقی می‌کند. اما نزد مارکس هیچ اجبار دترمینیستی وجود ندارد که با رشد نیروهای مولد اشکال ایدئولوژیک نیز خود به خود به درجات بالاتری صعود می‌کنند و این بدون تردید ناشی از یک خطای لپی نیست، زمانی که وی در همین نقل قول مذکور تنها از دگرگونی روبنا سخن می‌گوید. به این دلیل که ما این‌جا با پراکسیس نبرد طبقاتی سر و کار داریم و مسئله‌ی صعود و یا سقوط روبنا فقط مربوط به توازن قوای اجتماعی می‌شود. به بیان دیگر، این‌جا موضوع فقط استثمار نیروی کار و حاکمیت سرمایه، یعنی تضاد ماتریالیستی و ابژکتیو نیست، بلکه بیان سوژکتیو تضاد، یعنی نقش ایدئولوژی نیز مطرح است. مارکس در همین نقل قول به درستی بر این نکته تأکید می‌کند که انسان-ها از طریق ایدئولوژی است که از نزاع آگاه می‌شوند و به نبرد بر می‌خیزند. بنابراین اگر جنبش کارگری از نظر تئوریک فره‌ریخته و از نظر تشکیلاتی همبسته و منسجم باشد، پیداست که در پراکسیس نبرد طبقاتی به دست آورده‌ایی نیز می‌رسد و در نتیجه سیستم‌های سیاسی، حقوقی، دینی و فلسفی نیز به درجات بالاتری صعود می‌کنند. اما اگر عکس این شرایط حاکم باشد، یعنی اگر جنبش کارگری از نظر تئوریک و تشکیلاتی ضعیف باشد و در پراکسیس نبرد طبقاتی نیز با شکست مواجه شود، در بدترین شرایط ممکنه پراکسیس فاشیسم را تجربه خواهد کرد.

ما مصداق ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس را در تجربیات قرن گذشته نیز به خوبی می‌یابیم. برای نمونه کشور آلمان که سه بار با جنبش رادیکال کارگری مواجه و در آستانه‌ی انقلاب سوسیالیستی بود، اما بعداً گرفتار ایدئولوژی فاشیسم شد. با وجودی که آلمان در این دوران بیش از ۱۰ درصد رشد اقتصادی داشت، اما جامعه به قهقرا کشیده شد. حزب ناسیونال سوسیالیست هیتلری نه تنها تمامی نهادهای کارگری را

مثبت سپری می‌شود، پس انسان‌ها نیز از قرن گذشته مرفه‌تر زندگی می‌کنند و جامعه و خانواده نیز به درجه‌ی بالاتری صعود کرده‌اند.

به بیان دیگر، مارکس بر خلاف انگلس متأخر نتایج دترمینیستی از تکامل زیربنا با روبنا و یک برداشت مثبت‌گرا و سرنوشت‌ساز را از روند تاریخ اصولاً نادرست، محصول تفکرات ناب و تخیلات بی‌گناه کودکان می‌شمارد. وی پس از عبور از فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ همواره از "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی عزیمت می‌کند که البته "هسته‌ی منطقی" آن دیالکتیک است. در حالی که حرکت "ماتریالیسم دیالکتیکی" نزد انگلس متأخر به اصطلاح اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو به وقوع می‌پیوندد، دیالکتیک نزد مارکس و هم‌چنین نزد هگل به معنی "نفی آگاهانه"<sup>۱</sup>، یعنی سوژکتیو است. به بیان دیگر، دیالکتیک بدون حضور انسان به عنوان سوژه‌ی فعال و در فقدان آگاهی اصولاً بی‌معنی است و تئوری انتقادی و انقلابی مارکس نیز از فعالیت آگاه انسان به صورت یک سوژه‌ی درون‌ذاتی گزارش می‌دهد. ما این‌جا با انسان‌هایی مواجه هستیم که تحت روابط متضاد مادی قرار گرفته، تحت تأثیر ایدئولوژی از تضاد آگاه شده و به مبارزه بر می‌خیزند. از آن‌جا که یک چنین مناسباتی اصولاً در حرکت طبیعت ناب حاکم نیست، در نتیجه همسان کردن قوانین طبیعت ناب (داروینیسیم) با قوانین طبیعی جامعه‌ی انسانی تحت عنوان "ماتریالیسم دیالکتیکی" فقط محصول خطای فلسفی انگلس متأخر است و هیچ ارتباطی با ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس ندارد.

این‌جا بلافاصله پرسش طرح می‌شود که این دیالکتیک زیربنا با روبنا نزد مارکس اصولاً به چه معنی است؟ همان‌گونه که مارکس در نقل قول مذکور تأکید می‌کند، هستی اجتماعی انسان‌ها آگاهی آن‌ها را نیز معین می‌کند. به این معنی که طبقه‌ی حاکم بنا بر هستی مادی خود، یعنی جهت حفظ قدرت مادی و استقرار حاکمیت خویش به یک تاریخ مشترک فرهنگی متصل می‌شود و قدرت ذهنی خود را با استناد به آن به وجود می‌آورد. این‌جا منظور از قدرت ذهنی، اشکال ایدئولوژیک مانند: دین، فلسفه، سیاست، هنر و اخلاق هستند که با افکار عمومی مطابقت دارند و آگاهی اجتماعی را به صورت بیان ایده‌آل ساختار اقتصادی و جهت حفظ منافع مادی و منزلت اجتماعی

<sup>۱</sup> Bewußte Negation

کشیدند که خسارت مادی و انسانی آن‌ها غیر قابل ارزیابی هستند. به این صورت که ایران نه تنها با یک جنگ هشت ساله مواجه شد، بلکه جمهوری اسلامی کلیت اپوزیسیون را به خاک و خون کشید و میلیون‌ها انسان را به سوی تبعید متواری کرد.<sup>۱</sup> به بیان دیگر، رشد اقتصادی و دگرگونی در زیربنا البته منجر به دگرگونی در روبنا نیز شد، اما اشکال ایدئولوژیک مانند حق، سیاست، دین، هنر و فلسفه را نه تنها به سوی درجات بالاتری نراند، بلکه به قهقرای قرون وسطائی کشاند. این وضعیت محصول شکست نبرد طبقاتی است که البته از ضعف آگاهی تئوریک در جنبش کارگری و تفرقه‌ی خودکرده‌ی کارگران سرچشمه می‌گیرد. هم اکنون وضع کارگران ایرانی به گدایی حقوق معوقه و تخت شلاق کشیده شده و زنان برای آزادی پوشش مبارزه می‌کنند. این‌جا هیچ اثری از یک حرکت اجتناب‌ناپذیر تاریخی و حرکت ابژکتیو مادی به سوی یک سرنوشت مثبت مشاهده نمی‌شود، زیرا مردم ایران در حال حاضر برای همان حقوقی مبارزه می‌کنند که ۴۰ سال پیش داشته‌اند.

بنا بر این شواهد تاریخی به درستی روشن می‌شود که هیچ رابطه‌ی دترمینیستی و مکانیکی میان توسعه‌ی زیربنا و صعود اتوماتیک روبنا به درجه‌ی بالاتری وجود ندارد. به همین صورت نیز هیچ رابطه‌ای مستقیم و دترمینیستی میان روند تاریخ و بهبود وضعیت اجتماعی انسان‌ها وجود ندارد. به بیان دیگر، تاریخ و صنعت سوژه نیستند که واقعیت را به وجود بیاورند، زیرا مشخصاً عکس این معادله صحت دارد. به این معنی که سوژه‌ی آگاه انسان‌ها هستند که تاریخ و صنعت را به صورت محمول خود می‌سازند. اگر انسان‌ها در پراکسیس نبرد طبقاتی به خودآگاهی و پیروزی برسند، بدون تردید دست آورده‌های مثبتی نیز خواهند داشت. اما اگر انسان‌ها تحت تأثیر ایدئولوژی‌های مخرب و ارتجاعی قرار بگیرند، وضعیت آن‌ها از گذشته نیز بدتر خواهد شد. بنابراین آینده باز است و شکوفایی یا رکود اجتماعی بستگی به توازن قوا در جامعه‌ی طبقاتی دارد. از منظر پراکسیس نبرد طبقاتی، هیچ‌گونه تضمین قطعی و دترمینیستی برای یک آینده‌ی مثبت وجود ندارد و کسی که به غیر از این می‌گوید، در حال ساختن دین است و وعده و وعیدهای دروغ و توخالی می‌دهد.

<sup>۱</sup> Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse ... ebd., S. ۲۳۴ff., ۲۸۸ff., ۳۶۸ff.

منهدم و فعالان سیاسی چپ را به قتل رساند و یا به تبعید متواری کرد، بلکه جهت نابودی منتقدان، یهودیان، کولیان، معلولان و دگرباشان جنسیتی کارخانه و راه آهن تأسیس کرد. بسیاری از کارهای هنری تحت نام "هنر منحنی" منهدم شدند که قیمت آن‌ها تا هم اکنون غیر قابل ارزیابی است. ما همین تجربیات تاریخی را در دوران حاکمیت استالین در شوروی نیز مشاهده می‌کنیم. مردم کشوری که با پیشرفته‌ترین و انسانی‌ترین آرمان‌ها در سال ۱۹۱۷ میلادی انقلاب کرده بودند، اما بعداً گرفتار ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم شدند. با وجودی که شوروی در این دوران بیش از ۳۰ درصد رشد اقتصادی داشت، اما جامعه به قهقرا کشیده شد. سیستم اطلاعاتی شوروی نه تنها صدای هر مخالفی را در نطفه خفه می‌کرد، بلکه از اعضای کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست شوروی گرفته تا سرباز نظام وظیفه‌ی ارتش سرخ را به بهانه‌ی انحراف از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم به جوخه‌ی اعدام می‌سپرد. به غیر از این‌ها، دولت استالینی میلیون‌ها انسان را در گولاک از طریق کار اجباری و سو تغذیه به قتل رساند. هم‌زمان هر نوع از هنر که خارج از رئالیسم سوسیالیستی قرار می‌گرفت، تبدیل به موضوع امنیتی و مربوط به کاغذ می‌شد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در این نمونه‌ها از نظام‌های توتالیتر حقوق اولیه‌ی انسان‌ها مانند حق حیات و آزادی اندیشه اصولاً رعایت نمی‌شود، صرف نظر از این که رشد سریع اقتصادی وجود دارد و روند تاریخ نیز سبزی می‌شود. البته ما ایرانیان نیز چنین تجربیاتی را کم و بیش در تاریخ معاصر کشور خودمان داشته‌ایم. در حالی که ایران در آخرین برنامه‌ی اقتصادی پنج ساله‌ی دوران سلطنت محمد رضا شاه و به خصوص بعد از افزایش قیمت نفت، سالیانه بیش از ۲۵ درصد رشد اقتصادی داشت، اما دولت به مراتب مستبدتر از گذشته گشت. محمد رضا شاه نه تنها دو حزب دولتی "مردم" و "ایران نوین" را در "حزب رستاخیز" ادغام کرد، بلکه ساواک به بهانه‌ی مبارزه با "ارتجاع سیاه و سرخ" هر گونه صدای مخالفی را در نطفه خفه می‌کرد. تحت شرایط موجود آن تضاد ابژکتیو که به دلیل رشد نیروهای مولد ایجاد شده بود، تحت تأثیر بیان سوژکتیو تضاد، یعنی ایدئولوژی اسلامی قرار گرفت که محصول آن استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران بود. از این پس، آخوندها یک سقوط فرهنگی را در ایران سازمان دادند و با استناد به شریعت اسلامی کشور را به ورطه‌ی بحران‌هایی

سرمایه‌داری نیروی کار خانگی زن را استثمار می‌کند. اما ما با رجوع به کتاب "ایدئولوژی آلمانی" یک چنین کشفیات به اصطلاح تئوریک را در آن نمی‌یابیم. این‌جا مارکس میان مناسبات طبیعی با مناسبات اجتماعی جهت تولید نیروی کار خودی و بیگانه تمیز می‌دهد و ایجاد طبقات را نه از طریق مناسبات طبیعی، یعنی تولید مثل در خانواده، بلکه از طریق مناسبات اجتماعی، یعنی تقسیم کار توضیح می‌دهد. این‌جا منظور مارکس حتی آن تقسیم کاری نیست که بنا بر تفاوت طبیعت مرد با زن در خانواده به وجود می‌آید. به این صورت که مرد معمولاً از نظر قدرت بدنی از زن قوی‌تر است و از آن‌جا که رنج بارداری و زایمان و وظیفه‌ی بچه‌داری را نباید تحمل کند، در نتیجه طبیعتاً وظایف دیگری را به عهده می‌گیرد. ما این‌جا با یک تقسیم کار مخصوص جنسیتی مواجه هستیم که بنا بر مناسبات طبیعی در خانواده رشد می‌کند، در حالی که مارکس با استناد به مناسبات اجتماعی است که نقش "تقسیم کار واقعی" را به شرح زیر در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" برجسته می‌سازد:

«تقسیم کار تنها از آن لحظه تقسیم واقعی می‌گردد، آن‌جا که یک تقسیم کار مادی و ذهنی صورت بگیرد. از این لحظه آگاهی می‌تواند واقعاً متصور گردد، [یعنی] چیز دیگری از آگاهی پراکسیس موجود بوده باشد، [یعنی] واقعاً چیزی را تصور کند، بدون این‌که یک چیز واقعی را تصور کرده باشد. از این لحظه آگاهی قادر است که خود را از جهان رها سازد و به سوی پرداختن تئوری، دین‌شناسی، فلسفه و اخلاق "ناب" و غیره سوق بگیرد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا با استناد به مناسبات اجتماعی، یعنی تقسیم کار یدی از کار فکری است که منشأ تشکیل طبقات اجتماعی را می‌یابد. به این صورت که پس از "تقسیم کار واقعی" آگاهی از پراکسیس مستقل و تبدیل به تئوری ناب، یعنی دین، فلسفه و ایدئولوژی می‌شود و تنها تحت تأثیر ایدئولوژی است که لذت، از رنج کار و تولید، از مصرف مجزا و به طبقات متضاد تعلق می‌گیرد. از این پس، حق مالکیت به وجود می‌آید و فقط تحت تأثیر آن است که زن و

البته در همان دورانی که انگلس آثار متأخر خود را می‌نوشت و محصولات خطای فلسفی خود را هم بدون هراس به مارکس نسبت می‌داد، نه تنها با ابعاد ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی وی به خوبی آشنا بود، بلکه به اندازه‌ی کافی نیز تجربیات سیاسی داشت. انگلس در سال‌های ۱۸۴۸ و ۱۸۴۹ میلادی در انقلاب آلمان شرکت کرده و شکست آن‌را دیده بود. وی هم‌چنین با شکست کمون پاریس و عواقب بناپارتنیسم برای طبقه‌ی کارگر فرانسه به خوبی آشنایی داشت. به بیان دیگر، انگلس به همان اندازه‌ی مارکس افت و خیزهای جنبش کارگری را می‌شناخت و شخصاً تجربه کرده بود. با تمامی این وجود، وی چنان معطوف به خطای فلسفی و "ماتریالیسم" متافیزیکی خود شده بود که انگاری قادر به پیش‌بینی عواقب افکار دترمینیستی و آن صدمه‌ی تئوریک که به جنبش کمونیستی وارد می‌آورد، نمی‌شد. برای انگلس تئوری انتقادی و انقلابی مارکس ناپخته و ناتمام به نظر می‌آمد و از این بابت، وی به گفته‌ی خودش در پی تکامل و اتمام فعالیت تئوریک مارکس بود.<sup>۱</sup> پیداست که با یک چنین ادعائی، انگلس اصولاً مانعی در تحریف کشفیات تئوریک مارکس نمی‌دید و از تقلب نیز شرم نداشت. برای نمونه انگلس در کتاب "منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت" به شرح زیر و به اصطلاح به کتاب "ایدئولوژی آلمانی" رجوع می‌کند:

«من در یک جزوه‌ی قدیمی و منتشر نشده از سال ۱۸۴۶ میلادی که از طریق مارکس و من تنظیم و مدون شده است، می‌یابم که "اولین تقسیم کار، تقسیم کار مرد با زن در تولید مثل است." و من امروز می‌توانم به آن بیفزایم: اولین تضاد طبقاتی که در تاریخ بروز کرد، با تکامل آنتاگونیسم مرد با زن در نظام تک همسری همراه بود و اولین سرکوب طبقاتی از طریق جنسیت مردانه بر جنسیت زنانه [اعمال شد].»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگلس این‌جا منشأ تشکیل طبقات را در تولید مثل و در خانواده‌ی تک همسری می‌یابد و سپس به این نتیجه می‌رسد که در خانواده‌ی مدرن مرد بورژوا است و زن نقش پرولتاریا را دارد.<sup>۳</sup> انگاری که مرد بنا بر مناسبات طبیعی نقش کارفرما را در خانواده به عهده گرفته و در یک روند تولید

<sup>۱</sup> Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Der Ursprung ..., ebd. S. ۲۷

<sup>۲</sup> Ebd., S. ۶۸

<sup>۳</sup> Vgl. ebd., S. ۷۵

<sup>۱</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost), S. ۳۱



و پراکسیس نبرد طبقاتی - جنسیتی ندارد.<sup>۱</sup> همین که اقتصاد رشد کند و زیربنا توسعه یابد، انگاری که حقوق و نقش اجتماعی زنان نیز ضرورتاً به درجات بالاتری صعود می‌کند. از این پس، نقش زن به صورت پرولتاریا خانگی خاتمه می‌یابد و انگاری که مشکل مردسالاری نیز خود به خود حل و فصل می‌شود. البته پیداست که انگلس از این موضوع کاملاً آگاه بود که مارکس این گونه نظریات را با مفهوم "ماتریالیسم عامیانه" به بند نقد می‌کشید و آن‌ها را محصول "وارونگی مطلق" می‌نامید.<sup>۲</sup>

به بیان دیگر، ما نزد انگلس متأخر با افکار دینی مواجه می‌شویم. افکار وی به این دلیل دینی هستند، زیرا آزادی انسان را نه به خودآگاهی و اراده‌ی خودش، بلکه به محمول انسان، یعنی به یک چیز خودساخته که از طبیعت انسان مستقل و خارج از انسان مستقر شده است، نسبت می‌دهد. این‌جا دیگر هیچ تفاوتی ندارد که ما از صنعت بزرگ، روند تاریخ و یا امام زمان سخن بگوییم. در هر حالت، نتیجه‌ی یک‌سان است، زیرا همه‌ی آن‌ها منجر به ازخودبیگانگی انسان با پراکسیس نبرد طبقاتی - جنسیتی و انفعال در برابر نظم موجود می‌شوند. بنابراین پیداست که چرا انگلس متأخر موضوع آزادی زن را که یک مسئله‌ی عاجل اجتماعی است، مشروط به تکامل صنعت بزرگ می‌کند و تحقق آن‌را به یک آینده‌ی نامعلوم و ناگجا آباد می‌سپارد. ما این‌جا با عواقب سیاسی "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس متأخر مواجه می‌شویم که البته ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم نیز از آن مشروب می‌شود. بنابراین اگر در دوران قیام بهمن جریان‌های مارکسیست - لنینیست به مبارزات ضد امپریالیستی و توسعه‌ی زیربنا اولویت می‌دادند و با حاشیه‌ای خواندن مسائل زنان به دام بورژوازی ملی و اسلامیان مرتجع می‌افتادند، تنها به این دلیل بود که تئوری فعالیت سیاسی آن‌ها نه با استناد به تئوری انتقادی و

<sup>۱</sup> انگلس در آنتی دورینگ فوریر را تقدیر می‌کند که وی برای اولین بار در نقد جامعه‌ی بورژوازی بر این موضوع تأکید کرده است که در هر جامعه‌ای "درجه‌ی رهایی زنان، اندازی طبیعی از رهایی عمومی است."

Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): *Anti Düring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff., Berlin (ost), S. ۲۴۲

البته انگلس تساوی حقوقی و انتخابات پارلمانی را نیز در نظر می‌گیرد و به این وسیله از موضع بورژوازی راه حل آزادی زنان را جستجو می‌کند.

Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۹): *Der Ursprung ... ebd.*, S. ۷۵f.

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۳): *Briefe - Marx an Engels in Manchester*, London, ۵. ۳. ۱۸۵۸, in: MEW, Bd. ۲۹, S. ۲۹۶f., Berlin (ost)

کودک در خانواده تبدیل به برده‌ی مرد می‌شوند.<sup>۱</sup> به بیان دیگر، مارکس مانند انگلس متأخر اصولاً به مناسبات طبیعی و تقسیم کار در تولید مثل رجوع نمی‌کند و تنها با استناد به مناسبات اجتماعی و حق مالکیت است که روابط نابرابر جنسیتی میان مرد و زن را توضیح می‌دهد. بنابراین قبل از "تقسیم کار واقعی" و قبل از تکامل ایدئولوژی که البته حق مالکیت را توجیه می‌کند، طبقات نیز وجود نداشته‌اند و مارکس هم با استناد به همین حق مالکیت و نقش کار مزدی در روند ارزش افزایی سرمایه است که به موضوع استثمار نیروی کار بیگانه و نقش بورژوا و پرولتاریا در جامعه‌ی بورژوازی دست می‌یابد.

این‌جا انگیزه‌ی انگلس متأخر از تحریف کشفیات تئوریک مارکس به خوبی روشن می‌شود. به این صورت که وی می‌خواهد از یک طرف، همان قوانین طبیعت ناب، یعنی همان تولید مثل و تقسیم کار جنسیتی را که در خانواده طبیعتاً رایج است، تبدیل به قوانین جامعه انسانی کند و منشأ طبقات را به روابط طبیعی زن و مرد نسبت دهد. انگاری که در جامعه‌ی انسانی هنوز قوانین طبیعت ناب و داروینیسیم معتبر هستند. وی از طرف دیگر، با استناد به خطای فلسفی خود و آن "ماتریالیسم" متافیزیکی که در تناقض با ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس ابداع کرده است، آزادی زنان را منسوب به صنعت بزرگ و رشد زیربنا می‌کند که ما مضمون آن‌را در کتاب "منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت" به شرح زیر می‌یابیم:

«آزادسازی زن تنها زمانی ممکن می‌شود، همین که وی می‌تواند در سطح گسترده‌ی اجتماعی در تولید سهیم و کار خانگی را تنها تا اندازه‌ی جزئی متحمل شود. و این تنها از طریق صنعت بزرگ مدرن ممکن شده است که نه تنها کار زنان را در میزان بزرگ مجاز می‌کند، بلکه براستی آن‌را می‌طلبد، و آن هم چنین گرایش دارد که کار خانگی شخصی را بیشتر و بیشتر در یک صنعت عمومی منحل کند.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، از منظر انگلس متأخر موضوع آزادی زن دیگر مشروط به خودآگاهی سوژه نمی‌شود و هیچ ارتباط مستقیمی با فعالیت فمینیستی

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۲۹f.

<sup>۲</sup> Engels, Friedrich (۱۹۷۹): *Der Ursprung ... ebd.*, S. ۱۵۸

آن به وجود می‌آید، متکامل کرد.<sup>۱</sup> از این بابت، مارکس بر این نکته تأکید می‌کند که شکل تولید کالایی باید کاملاً متکامل شده باشد و تنها با استناد به این واقعیت تجربی، یعنی از تمایل خود ارزش مبادله و شکل کالایی موضوعات (مادی، خدماتی، هنری) جامعه است که بعداً درک علمی از سرمایه رشد می‌کند.<sup>۲</sup>

به بیان دیگر، سرمایه تنها زمانی به وجود می‌آید که صاحب پول بتواند پول خود را با نیروی کار بیگانه عوض کند. ما این‌جا با شکل کالائی نیروی کار مواجه هستیم که پس از "انباشت اولیه" به وجود می‌آید. به این ترتیب، نیروی کار از ابزار تولید آزاد می‌شود و مالک آن نیز ظاهراً آزاد است که آن‌را به هر کارفرمایی که می‌خواهد، بفروشد. مارکس این‌جا از مفهوم "انباشت اولیه" به این دلیل استفاده می‌کند، زیرا این نوع از انباشت با اشکال ماقبل از دوران سرمایه‌داری کاملاً متفاوت است.<sup>۳</sup>

تعویض پول با نیروی کار در بازار کار، یعنی در تبادل پول کارفرما با کالای کارگر صورت می‌گیرد.<sup>۴</sup> نیروی کار نیز مانند تمامی کالاهای دیگر یک ارزش مبادله و یک ارزش مصرف دارد. ارزش مبادله‌ی نیروی کار همان کارمزد است که کارگر دریافت می‌کند و ارزش مبادله‌ی آن ارزش افزایی سرمایه است. به بیان دیگر، نیروی کار تنها کالائی است که مصرف آن منجر به سود سرمایه می‌شود.<sup>۵</sup> به این ترتیب، سرمایه‌دار با اراده، آگاهی و به صورت سرمایه‌ی شخصیت‌یافته، یعنی سوپژکتیو به تولید کالا روی می‌آورد و آن‌را به صورت ارزش مبادله به بازار عرضه می‌کند.<sup>۶</sup> تولید کالا بنا بر قانون

<sup>۱</sup> Die wirkliche Bewegung, worin das Kapital wird! Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost), S. ۴۳۱, und

Vgl. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): Marx und Lenin – Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus – Leninismus, Berlin (west), S. ۵۳

<sup>۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۸۹, und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۹۰-۴

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I, ... ebd., S. ۷۴۲

<sup>۴</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۹۴۵

<sup>۵</sup> Vgl. ebd., S. ۲۰۵

<sup>۶</sup> Vgl. ebd., S. ۱۷۰, und

انقلابی مارکس، بلکه تنها با رجوع به آثار انگلس متأخر و در شوروی ساخته و پرداخته و از طریق انتشارات حزب توده در ایران ترویج می‌شد.

بنابراین این آگاهی کذب که نشریات حزب توده از جهان وارونه‌ی نظام سرمایه‌داری ارائه می‌دهند، محصول خطای فلسفی انگلس متأخر است که البته به دو دلیل در تداوم با فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل قرار می‌گیرد. اول، مسئله‌ی جابجایی سوژه با ابژه و یا محمول است. به این صورت که صنعت اصولاً محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی ابژه‌ی موضوعیت‌یافته است. بنابراین این‌جا سوژه‌ی آگاه و فعال خود زنان محسوب می‌شوند که در نقد تئوریک و در نبرد با مردسالاری به خودآگاهی می‌رسند و در پراکسیس سیاسی با آن توصیه حساب می‌کنند. دوم، مسئله‌ی آپریوریسم است. یعنی انگلس نیز مانند هگل پیشگویی‌های خود را بدون شواهد ابژکتیو، منطقی می‌شمارد و توجیه می‌کند. به بیان دیگر، انگلس مانند هگل و بر خلاف مارکس عملاً تبدیل به ایدئولوگ نظام سرمایه‌داری می‌شود.

مارکس از بدو فعالیت تئوریک خود با پیشگویی‌های آپریور، مجرد و تخیلی شدیداً مخالف بود. وی در رساله‌ی دکترایش هرگونه نظریه‌پردازی بدون رابطه با پراکسیس را "مدفوع فلسفی" می‌خواند. با وجودی که مارکس همواره واقعیتی را در دیالکتیک هگل می‌دید، اما شدیدترین انتقادهای او نیز به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی وارد می‌آورد. از جمله باید از مفاهیمی مانند "اسرارآمیز"، "جنجالی" و "حرکت ناب تفکر" یاد کرد که موضوع انتقاد مارکس به هگل بودند. برای وی سوژه‌ی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل اصولاً دروغ و دیالکتیک آن کله پا بود که البته منجر به این تصور واهی می‌شد که انگاری این عاقبت است که آغاز را می‌سازد و این فرزند است که مادر را می‌زاید.

از آن پس که مارکس از فلسفه‌ی ماتریالیستی و انسان‌شناسی استعلائی فویرباخ فراروی کرد، معطوف به "حرکت واقعی" در جامعه‌ی بورژوازی شد و مفهوم "سرمایه" را نیز دقیقاً به صورت یک بازتاب دیالکتیکی از همین "حرکت واقعی" که سرمایه در

«بالاترین تکامل سرمایه (... سرمایه به صورت سرمایه است. آن از یک طرف، این درجه از [تکامل] را نشان می‌دهد که طبق آن سرمایه تمامی شرایط تولید اجتماعی را مطیع خود کرده و بنابراین از طرف دیگر، تا چه اندازه ثروت بازتولید اجتماعی، سرمایه‌داری شده است و تمامی نیازها در شکل تبادل [کالائی] تأمین می‌شوند.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، سرمایه ذاتاً تمایل دارد و مجبور است که تمامی مایحتاج مادی و خدماتی جامعه‌ی انسانی را تبدیل به کالا و موضوع ارزش افزایشی ارزش کند. بنابراین سرمایه نه تنها تمامی مناسبات تولید، بلکه بازتولید اجتماعی را نیز تابع قوانین خود می‌سازد و مارکس هم با استناد به همین "حرکت واقعی" است که مفاهیم درون‌ذاتی را یکی پس از دیگری و در ارتباط دیالکتیکی با یک‌دیگر متکامل می‌کند. به این صورت که مقرر شدن هر مفهوم مشروط به وجود مفهوم قبلی است. این‌جا مقوله‌هایی مانند: کالا، ارزش، پول و سرمایه لازم و ملزوم هم‌دیگر هستند که مارکس از آن‌ها به عنوان "اشکال موجود فونکسیونال" نیز سخن می‌راند. بنابراین مفاهیم کتاب "سرمایه" محصول یک دیالکتیک مفهومی نیستند و مارکس با حدود دیالکتیک تا این حد آشنا است که روش نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی وی از "حرکت واقعی" مستقل نمی‌شود و تنها زمانی مقوله‌ها را به صورت مفهوم در می‌آورد که در تجربه کاملاً متکامل شده‌اند.<sup>۲</sup>

به بیان دیگر، مارکس مفهوم "سرمایه" را منطبق با حرکت دیالکتیکی خودش متکامل می‌کند. ما این‌جا با یک حرکت واقعی، تاریخی و مشخص که انگستان مصداق تجربی آن است، سر و کار داریم. یعنی با یک واقعیت ابژکتیو که البته محصول فعالیت سوژکتیو سرمایه‌دار به صورت سرمایه‌ی شخصیت‌یافته است.<sup>۳</sup> در این "حرکت واقعی" نیروی کار به صورت کالا (کار زنده) و سرمایه (کار مرده) لازم و ملزوم هم‌دیگر و قوای آنتاگونیستی محسوب می‌شوند. به این دلیل که نیروی کار بر خلاف کالاهای

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۴۳۱

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۹۰۴, und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I, ... ebd., S. ۸۹

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost), S. ۲۰۶, ۳۳۶, und

Vgl. Rosdolsky, Roman (۱۹۶۸): Zur ... ebd., S. ۱۴۳f., ۱۶۶, ۲۰۴f.

ارزش، یعنی "زمان کار اجتماعاً لازم" صورت می‌گیرد که البته از آن شرایط معمول تولید گزارش می‌دهد که به صورت میانگین مناسبات تولیدی رایج است.<sup>۱</sup> در مسیر تولید کالا، یعنی "پول – کالا – پول" ارزش افزوده حاصل می‌شود که البته محصول کار اضافی پرداخت نشده، یعنی استثمار نیروی کار بیگانه و نفی مالکیت انفرای کارگران مزدی است.<sup>۲</sup> ما تا این‌جا نزد مارکس با یک مدل مجرد، یعنی حرکت سرمایه و کالای منفرد مواجه هستیم که به غیر از روند تولید، روند دوران، یعنی تبادل کالا با پول را نیز در بر می‌گیرد. سپس مارکس از این مدل مجرد به سوی واقعیت مشخص، یعنی حرکت کلیت سرمایه و جهان کالاهای صعود می‌کند و "مشخص" بنا به تعریف وی یک ساختار بسیار پیچیده و متنوع دارد.<sup>۳</sup>

البته سرمایه از زمانی که روی پای خود می‌ایستد، مستقلاً منطق خود را دنبال می‌کند،<sup>۴</sup> اما با وجود این، رقابت بر سرمایه مانند "قانون جاذبه‌ی زمین" اثر می‌کند<sup>۵</sup> و اگر سرمایه نسبت به قانون ارزش بی‌اعتنا باشد، رقابت آن‌را به زیر می‌کشد. بنابراین سرمایه بنا بر تمایل درون‌ذاتی خود توسعه‌طلب است و از این بابت، تبدیل به یک رابطه‌ی مسلط اجتماعی می‌شود که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "گروندریسه" می‌یابیم:

Vgl. Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – Eine biographisch, systematische Studie über den früheren Marx, Campus, Forschung Band ۳۹, Frankfurt am Main, S. ۳۲۳, und

Vgl. Rosdolsky, Roman (۱۹۶۸): Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen „Kapital“ – Der Rohentwurf des Kapital ۱۸۵۷-۱۸۵۸, ۳ Bände, Frankfurt am Main, Bd. I, S. ۶۴, ۲۰۱

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I, ... ebd., S. ۵۳

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۲۳۱, und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۱۵۹f., ۹۱۶, und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Theorien über Mehrwert – Vierter Band des „Kapitals“, Erster Teil, in: MEW, Bd. ۲۶/۱, (Berlin (ost), S. ۳۸۶f., und

Vgl. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): Marx ... ebd., S. ۴۲

<sup>۳</sup> Mannigfaltig, vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۲۱f.

<sup>۴</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I, ... ebd., S. ۷۴۲

<sup>۵</sup> Vgl. ebd., S. ۸۹

مالکیت خصوصی را برابر با آزادی خود بشمارند و برابری در حوزه‌ی اقتصادی را اصولاً طرح نکنند.

بنابراین تولید نیروی کار فقط یک امر بیولوژیک و ابژکتیو نیست. به این صورت که یک نفر متولد و بزرگ می‌شود و بعداً سر کار می‌رود. پیداست که نیروی کار نیز مانند مابقی کالاها باید نخست تولید و به بازار عرضه شود و از آن‌جا که نیروی کار محصول فعالیت بدنی و روحی کارگران است، در نتیجه باید هم‌چنین بازتولید شود. از این بابت، مارکس تولید و بازتولید را مکمل و شامل هر جریانی می‌شمارد که مجبور به تجدید حیات است.<sup>۱</sup> پیداست که این موضوع فقط مربوط به نیروی کار نمی‌شود، بلکه سرمایه را نیز در بر می‌گیرد. به این معنی که در روند تولید همواره باید از نو سرمایه‌گذاری و فن‌آوری نوین به کار گرفته شود. هم‌چنین پیداست که بازتولید سرمایه نیز مانند بازتولید نیروی کار مزدی فقط ابژکتیو نیست، بلکه سوژکتیو هم است. به این صورت که اشکال ایدئولوژیک مانند: دین، اخلاق، اسطوره و فلسفه همواره باید ترمیم و بازتولید شوند که مناسبات متضاد ابژکتیو را توجیه کنند.

در حالی که مکان بازتولید سرمایه کارخانه، دانشگاه، تأسیسات علمی و انواع متفاوت مؤسسه‌های آموزشی و خدماتی است، نیروی کار مزدی در خانه و جامعه تولید و بازتولید می‌شود که البته منبع مادی آن کار مزد است و سطح آن مربوط به جوانب تاریخی و اخلاقی می‌شود. نخست نیروی کار باید تولید شود که مکان تولید آن رحم مادر است. البته مارکس موضوع تولید مثل را مد نظر دارد،<sup>۲</sup> اما آن‌را تبدیل به موضوع نقد اقتصاد سیاسی نمی‌کند. همین موضوع باعث شده که برخی از فمینیست‌ها مارکس را متهم به مردسالاری کنند.<sup>۳</sup> البته این امکان وجود دارد که مارکس واقعاً

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I, ... ebd., S. ۵۹۱

<sup>۲</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ... ebd., S. ۲۹f., ۲۷f.

<sup>۳</sup> Vgl. Kontos, Silvia (۱۹۸۱): Hausarbeit, Geburtskontrolle und Frauenaautonomie, in: Gesellschaft – Beiträge zur Marxschen Theorie, Nr. ۱۴, S. ۱۲ff., Frankfurt am Main, und Vgl. Gerhard – Tauscher, Ute (۱۹۸۱): Über gegenwärtige und historische Erfahrungen der Frauen mit Recht – Vorüberlegungen zu einer Rechtstheorie auch für Frauen, in: Gesellschaft – Beiträge zur Marxschen Theorie, Nr. ۱۴, S. ۱۳۹ff., Frankfurt am Main, und

دیگر یک کالای مخصوص است، زیرا نه تنها منجر به ارزش افزایی سرمایه می‌شود، بلکه محصول فعالیت بدنی و روحی مالک آن نیز است.<sup>۱</sup> ما این‌جا با انسان سر و کار داریم که از طریق کار خود، خالق خود نیز محسوب می‌شود. به این معنی که انسان از طریق کار از یک طرف، طبیعت بیرونی و طبیعت درونی خود را دگرگون می‌سازد و از طرف دیگر، یک موضوع (مادی، خدماتی، هنری) را به جامعه عرضه می‌کند و تحت تأثیر محصول کار خود نیز در جامعه موضوعیت می‌یابد. برای نمونه تولید میز و صندلی نه تنها به منابع طبیعی مانند چوب و ابزار تولید نیاز دارد، بلکه انسان را نیز تبدیل به نجار در جامعه می‌کند.

افزون بر این‌ها، انسان به عنوان مالک نیروی کار خود دارای قوای حسی است که آن‌را از کالاهای دیگر متمایز می‌کند. به بیان دیگر، کارگران مزدی تضاد در حوزه‌ی تولید و در حوزه‌ی توزیع را مشاهده و احساس می‌کنند. آن‌ها احساس می‌کنند که در روند تولید یک طبیعت غیر انسانی را متحمل می‌شوند. به این صورت که تقسیم کار در کارخانه آن‌ها را از کارگر ماهر به کارگر ساده تقلیل می‌دهد و به یک مهره‌ی بی‌اختیار و ایزه‌ی روند تولید تبدیل و به کلی سلب موضوعیت می‌کند. برای نمونه تیلور از کارگران مزدی که طبق سیستم تولیدی وی کار می‌کردند، به عنوان "گوریل تربیت شده" سخن می‌راند. هم‌زمان کارگران مزدی رنج کار را نیز احساس و تقسیم ناعادلانه‌ی ثروت اجتماعی را هم‌چنین مشاهده می‌کنند و پیداست که جهت کوتاهی روزانه‌ی کار و افزایش کارمزد فعال می‌شوند. ما این‌جا با پراکسیس نبرد طبقاتی مواجه هستیم که در روند تولید اختلال به وجود می‌آورد. بنابراین از منظر سرمایه کافی نیست که یک نفر نیروی کار خود را به بازار عرضه کند. به این معنی که کارگران مزدی باید مطیع سرمایه‌دار نیز باشند، باید تداوم نظام سرمایه‌داری را همسان با منافع مادی و آتی خود بدانند، باید با وجود تضادهای درون‌ذاتی و بردگی کار مزدی به مدیریت غیر کارگری تن دهند، باید آن طبیعت غیر انسانی را که سرمایه در روند تولید به آن‌ها تحمیل می‌کند، با کم و بیشی از مقاومت بپذیرند، باید تحت تأثیر ایدئولوژی لیبرالیسم قرار بگیرند و تجزیه‌ی اقتصاد از سیاست را قبول کنند، باید سیستم پارلمانی و حق

<sup>۱</sup> مارکس در این ارتباط از کارگر مزدی به عنوان "سوژه‌ی زنده" سخن می‌راند.

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۹۴۶

«کار می‌تواند ضروری باشد، بدون این که مولد بوده باشد. تمامی شرایط کلی و اشتراکی از تولید – تا زمانی که تولید آن‌ها از طریق نفس سرمایه، تحت شرایط اش نمی‌تواند اتفاق بیفتد – از یک بخش از درآمد کشور – [یعنی] از صندوق دولت پرداخت می‌شود و کارگران به صورت کارگران مولد ظاهر نمی‌شوند، با وجودی که آن‌ها نیروی مولد سرمایه را افزایش می‌دهند.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، نزد مارکس و از منظر قانون ارزش تنها آن نوع از کار مولد است که منجر به سودآوری سرمایه می‌شود. این‌جا دیگر هیچ فرقی ندارد که محصول کار مزدی مادی و یا غیرمادی باشد و یا این که کار در حوزه‌ی تولید و یا بازتولید فعال شود. افزون بر این، مارکس این‌جا بر کار ضروری نیز انگشت می‌گذارد که البته هنوز از طریق نفس سرمایه تولید نمی‌شود. به این معنی که محصول کار ضروری هنوز یک شکل کالائی به خود نگرفته و تبدیل به موضوع ارزش افزایی سرمایه نشده است. اما از آن‌جا که وجود آن برای انباشت سرمایه ضروری است، در نتیجه دولت هزینه‌ی تولید آن را به عهده می‌گیرد. به این ترتیب، مارکس به مضمون کار مولد دست می‌یابد و معنی آن را به شرح زیر در کتاب "تئوری‌های ارزش اضافی" مطرح می‌کند:

«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.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، نزد مارکس و بنا بر قانون ارزش تنها آن نوع از کار مولد محسوب می‌شود که برای سرمایه‌دار ارزش اضافی تولید کند. این‌جا منظور مارکس آن نوع از کار مزدی است که در روند شیوه‌ی مدرن تولید سرمایه-داری استثمار می‌شود.<sup>۳</sup> وی این موضوع را نیز به این شرح در کتاب "سرمایه" طرح

مردسالار بوده، اما دلیل این انتقاد کاملاً نامربوط است. به این صورت که در دوران حیات مارکس موضوع بارداری تنها یک امر بیولوژیک و ابژکتیو بوده است، زیرا نه روند بارداری یک سوژه‌ی درون‌ذاتی دارد و نه بارداری موضوع ارزش افزایی سرمایه بوده است. آن چیزی که در این دوران جهت تولید نیروی کار معمول بوده، تنها مربوط به زایمان می‌شده که آن هم از طریق ماما و در خانه انجام می‌گرفته است. پیداست که مارکس نیز با استناد به یک "حرکت واقعی" همان چیزی را نقد کرده که وجود داشته است. اما در دوران معاصر یک صنعت قابل ملاحظه برای دوران بارداری زنان به وجود آمده است. از جمله باید از امکانات پزشکی و رفاهی برای زنان باردار، تعیین جنسیت بچه قبل از تولد، تأسیس بانک اسپرم، بارداری مصنوعی، صقد جنین و فن-آوری کلون یاد کرد که مسئله‌ی تولید نیروی کار را تبدیل به موضوع نقد اقتصاد سیاسی کرده‌اند و پیداست که این وظیفه را ما باید خودمان به عهده بگیریم.

به بیان دیگر، در دوران معاصر تولید، آموزش و پرورش نیروی کار و هم‌چنین بازتولید آن نیز مسئله‌ی نقد اقتصاد سیاسی است. پیداست که تولید و بازتولید نیروی کار نیاز به مسکن، خوراک، پوشاک، آموزش، نقل مکان، امنیت، سلامتی، تفریح، تفنن و غیره دارد. با یک نگاهی اجمالی به مسکن متوجه می‌شویم که آن نخست باید ساخته شود. یعنی مسکن به غیر از چهار دیواری نیاز به کانالیزاسیون، جاده، آب، برق، گاز و شبکه‌ی ارتباطی دارد. در خانه ماشین لباس‌شویی، یخچال، تلویزیون، جارو برقی، کامپیوتر و میلمان وجود دارد. ما این‌جا با اشیا سر و کار داریم که مادی و موضوع سودآوری سرمایه هستند. اما ما در رابطه با آموزش، نقل مکان، امنیت، سلامتی و تفریح با موضوع‌های غیرمادی و خدماتی مواجه هستیم که یا موضوع سودآوری سرمایه هستند، یعنی به صورت کالا و از طریق شیوه‌ی مدرن سرمایه‌داری تولید و به بازار عرضه می‌شوند و یا این که هزینه‌ی تولید آن‌ها به صورت خدمات ضروری از طریق منابع عمومی تأمین می‌شود که مارکس آن را به شرح زیر در کتاب "گروندریسه" در نظر می‌گیرد:

Vgl. Bennholdt – Thomson, Veronika (۱۹۸۱): Subsistenzproduktion und erweiterte Reproduktion – Ein Beitrag zur Produktionsweisediskussion, in: Gesellschaft – Beiträge zur Marxschen Theorie, Nr. ۱۴, S. ۳۰ ff., Frankfurt am Main

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۴۳۲

<sup>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Theorien ... ebd. S. ۳۷۷

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I, ... ebd., S. ۵۲۲

بعداً مارکس تحت عنوان "کاسبی خانگی"<sup>۱</sup> و "صنعت خانگی"<sup>۲</sup> به کار مولد در خانه می‌پردازد. این‌جا منظور وی کار ریسندگی، بافندگی، خیاطی و انبارداری است که سرمایه‌ی آن از طریق رباخوار و یا سرمایه‌ی تجاری تأمین و در جوار کار خانگی انجام می‌شود. ما این نمونه از زنان کارگر را در ایران به وفور مشاهده می‌کنیم که از طریق قالی‌بافی امرار معاش می‌کنند. در حالی که تجار بازاری هزینه تولید قالی را به عهده می‌گیرند و ابزار کار را در اختیار زنان کارگر می‌گذارند، آن‌ها در جوار خانه‌داری و بچه‌داری قالی می‌بافند و پس از پایان کار مزد خود را دریافت می‌کنند. نمونه‌ی بعدی کار راسته‌دوزی است که بسیاری از زنان کارگر جهت امرار معاش انجام می‌دهند. به این صورت که آن‌ها قطعات بریده‌ی پارچه را از کارخانه می‌گیرند و با چرخ خیاطی خود در خانه به هم می‌دوزند. از منظر قانون ارزش این نمونه از کارها مولد محسوب می‌شوند، زیرا به صورت زمان کار اضافی پرداخت نشده در ارزش افزایی سرمایه سهیم هستند.

مقوله‌ی بعدی کار زنان و کودکان در صنعت بزرگ است که مارکس به آن می‌پردازد. به این صورت که وی با در نظر داشتن سطح کارمزد به این نتیجه می‌رسد که کارگر قبلاً نیروی کار خود را که ظاهراً مالکش بود، به کارفرما می‌فروخت، اما الان به دلیل فقر و سیه‌روزی که سرمایه‌دار به وی تحمیل کرده است، مانند یک برده‌دار نیروی کار زن و بچه‌ی خود را در بازار کار حراج می‌کند.<sup>۳</sup> در این ارتباط مارکس به شرح زیر در کتاب "سرمایه" نتیجه می‌گیرد:

«منتها آن سؤاستفاده‌ی والدین از توان خشونت خود نیست که استثمار مستقیم یا غیرمستقیم نیروی کار نابالغ را از طریق سرمایه خلق کرد، بلکه بر عکس، آن روش استثمار سرمایه است که خشونت والدین را پس از انحلال زمینه‌ی مناسب اقتصادی [خانواده] تبدیل به یک سؤاستفاده کرد. این‌طور وحشتناک و مسمت‌کننده که الآن انحلال ساختار قدیمی خانواده در سیستم سرمایه‌داری ظاهر می‌شود، این‌طور صنعت

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I, ... ebd., S. ۳۱۶, ۳۶۳f., ۴۰۵, ۴۸۹f., ۶۲۹, ۶۹۹, ۷۳۳, ۷۷۶

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۴۸۵, ۵۳۳

<sup>۳</sup> Vgl. ebd., S. ۴۱۸

می‌کند که انسان از طریق کار و در تبادل مادی با طبیعت تولید می‌کند و از این منظر مولد است، اما نه از منظر سرمایه.<sup>۱</sup>

بنابراین مارکس با استناد به مفهوم کار مولد و از منظر قانون ارزش است که به نقد "کار خانگی" و نقش زنان کارگر در انباشت سرمایه می‌پردازد.<sup>۲</sup> نخست کار خانگی است که به صورت کار مزدی در خدمت طبقه‌ی اعیان و اشراف فئودالی است. برای نمونه می‌توان از کارگر آشپز، مستخدم، جلودار، راننده، باغبان، ماسور، بادی‌گارد، آموزگار موسیقی و زبان یاد کرد. با وجودی که این نوع از کار خانگی از طریق کار مزدی انجام می‌شود، اما مارکس آن‌را غیر مولد می‌شمارد، زیرا محصول آن نه وارد چرخه‌ی تولید و نه منجر به سودآوری سرمایه می‌شود. وی آن‌را هم‌چنین غیرمفید و غیرضروری نیز می‌شمارد، زیرا محصول آن نیروی مولد سرمایه را افزایش نمی‌دهد. به بیان دیگر، ما این‌جا با یک سری انگل اجتماعی مواجه هستیم که از طریق رانت و سود سرمایه کاملاً مرفه زندگی می‌کنند. همین آخوندهای جنایت‌کار و اختلاس‌گران اسلامی در ایران نیز از همین قماش هستند که به تازگی مدعی ژن‌های خوب شده‌اند و برای توجیه ثروتمندی و زندگی بر پروای خود تئوری راسیستی نیز می‌سازند. از آن‌جا که موجودیت طبقه‌ی اعیان و اشراف فئودالی برای جامعه هیچ‌گونه فایده‌ای ندارد، در نتیجه مارکس از ثروت آن‌ها به عنوان "ثروت مختص به عمل مصرف" سخن می‌راند<sup>۳</sup> و در کتاب "تئوری‌های ارزش اضافی" کار خدماتی برای آن‌ها را به شرح زیر غیر مولد می‌شمارد:

«تعیین مادی کار و از این رو محصول آن فی نفسه و برای خود با تمایز میان کار مولد و غیر مولد ارتباط ندارد. برای نمونه آشپز و خدمتکار در یک رستوران عمومی، کارگران مولد هستند، تا آن‌جایی که کار آن‌ها خود را برای صاحب هتل به سرمایه تبدیل می‌کند. همین اشخاص به صورت مستخدم، کارگران غیر مولد هستند، تا آن‌جایی که من در خدمت آن‌ها سرمایه نمی‌اندوزم، بلکه درآمد [خود را] خرج می‌کنم.»<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۱۹۲f., ۱۹۶f.

<sup>۲</sup> Weiberarbeit, vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I, ... ebd., S. ۴۲۱

<sup>۳</sup> Reichtum konsumierender Akt

<sup>۴</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Theorien ... ebd., S. ۱۲۹

موجودیت می‌کشاند و منجر به سیه‌روزی و انحلال خانواده می‌شود. بنابراین نه روابط برده‌داری در خانواده مستقیماً مربوط به خشونت خود والدین می‌شود و نه منشأ طبقات اجتماعی ارتباطی با جنسیت مردانه دارد.

به بیان دیگر، مارکس بر خلاف انگلس متأخر یک اتوماتیسم و یک رابطه‌ی مکانیکی میان زیربنا با روبنا برقرار و توجیه نمی‌کند. انگاری که چون زنان در صنعت بزرگ کار می‌کنند، در نتیجه به آزادی نیز رسیده‌اند. اگر طبقه‌ی کارگر در کشورهای متمدن و مدرن صنعتی دست‌آوردهای قابل ملاحظه‌ی اجتماعی داشته و نسبتاً به رفاه رسیده است، ارتباط مستقیمی با رشد نیروهای مولد و تکامل صنعت بزرگ ندارد. مصداق این موضوع را ما به راحتی در تاریخ مبارزات طبقاتی همین کشورها می‌بایم. به این صورت که کارگران تحت تأثیر تئوری انتقادی و انقلابی مارکس از تضاد ابژکتیو و درون‌ذاتی در نظام سرمایه‌داری آگاه و جهت تحقق اهداف خود متحد و فعال شدند، اعتصاب و جنگ کردند و به صورت محصول پراکسیس نبرد طبقاتی به آن قوانین اجتماعی دست یافتند که پر و بال سرمایه را تا اندازه‌ای بستند.

به بیان دیگر، علت اوضاع موجود در کشورهای متمدن و مدرن صنعتی مستقیماً مربوط به رشد نیروهای مولد و تکامل صنعت بزرگ نمی‌شود، بلکه محصول آگاهی تئوریک طبقه‌ی کارگر و موفقیت نسبی در پراکسیس نبرد طبقاتی است. از این منظر وضعیت جنبش کارگری در ایران نیز به مراتب روشن‌تر می‌شود. اگر ما در ایران هنوز با یک اتحادیه‌ی سراسری مواجه نیستیم که قادر به چانه زنی با سرمایه بر سر سطح کارمزد کارگران و طول روزانه‌ی کار باشد، علت آن‌را باید در ضعف آگاهی تئوریک فعالان جنبش کارگری جهت دخل و تصرف در پراکسیس نبرد طبقاتی جستجو کنیم. نتیجه‌ی این ناتوانی وضعیت زندگی واقعی کارگران در کشور است. بسیاری از زنان متأهل در ایران از فرط فقر، بیکاری و مغروصیت به تن فروشی کشیده شده‌اند. در جوار تن فروشی خیابانی، تن فروشی شرعی نیز وجود دارد که به صورت صیقه‌ی اسلامی جاری می‌شود. نوع متعارف تن فروشی همین ازدواج‌های سنتی است که از طریق مهریه‌ی بالا جاری می‌شوند. بنا به گفته‌ی سخنگوی قوه‌ی قضائیه‌ی جمهوری اسلامی بسیاری از مردان متأهل به دلیل نپرداختن مهریه‌ی زنان خود به زندان افتاده‌اند. ما این‌جا با

بزرگ نه به همان اندازه کمتر با نقش تعیین‌کننده که زنان و هر دو جنسیت از نوجوانان و کودکان را آن سوی حوزه‌ی ساختار خانه به روندهای برنامه‌ریزی و اجتماعی تولید اختصاص می‌دهد، زمینه‌ی نوین اقتصادی را برای یک شکل بالاتر از خانواده و مناسبات هر دو جنسیت خلق می‌کند.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا بر خلاف انگلس متأخر نمی‌گوید که صنعت بزرگ زنان را آزاد و خانواده را در شکل بالاتری مرتفع می‌سازد. دقیقاً بر عکس، مارکس این‌جا با استناد به "حرکت واقعی" که سرمایه از درون آن به وجود می‌آید، بر آن فقر و سیه‌روزی انگشت می‌گذارد که سرمایه بر کارگران تحمیل و مردان کارگر را تبدیل به برده‌دار کرده است. نزد وی صنعت بزرگ تنها زمینه‌ی نوین اقتصادی را برای یک شکل بالاتر از خانواده و روابط مرد با زن مهیا می‌کند و مابقی جریان مربوط به خودآگاهی کارگران و پراکسیس نبرد طبقاتی می‌شود. در حالی که انگلس متأخر معطوف به "حرکت ماده" و دچار جابجایی سوژه با ابژه و در نتیجه با پراکسیس نبرد طبقاتی به کلی بیگانه است، اما مارکس "حرکت واقعی" را مد نظر دارد و این‌جا انسان سوژه‌ی فعال و آگاه محسوب می‌شود. بنابراین نزد مارکس سوژه‌ی دگرگونی خود زنان کارگر هستند که در جنبش فمینیستی و سوسیالیستی به خودآگاهی می‌رسند و بنا بر زمینه‌ی نوین اقتصادی و در پراکسیس سیاسی با مردسالاری تصفیه حساب می‌کنند. یعنی رهایی از نظام مردسالاری محصول توسعه‌ی زیربنا و یک حرکت ابژکتیو نیست، بلکه محصول مبارزه‌ی آگاهانه‌ی خود زنان و در نتیجه سوپژکتیو است.

افزون بر این‌ها، مارکس بر خلاف انگلس متأخر نمی‌گوید که در خانواده مرد بورژوا و زن پرولتاریا است. به نظر وی هر دو پرولتاریا هستند. از منظر ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس منشأ طبقات اجتماعی "تقسیم کار واقعی"، یعنی تقسیم کار فکری از کار یدی و تکامل دین، فلسفه و ایدئولوژی است که حق مالکیت خصوصی و روش استثمار سرمایه را توجیه می‌کنند. به بیان دیگر، علت خشونت والدین بر کودکان و مناسبات رایج برده‌داری در خانواده‌ی کارگران صنعت بزرگ است که تحت قانون ارزش و از منظر ارزش افزایی سرمایه کارمزد کارگران را به زیر خط فقر و حداقل

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۵۱۴

خرج پول بیشتر مطابقت دارد. از این بابت، هزینه‌ی تولید در خانواده‌ی کارگران رشد کرده و با درآمد بیشتر آن هم‌سان می‌شود.<sup>۱</sup>»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، کار خانگی شکل کالائی ندارد و به عنوان کار مشخص مستقیماً استثمار و منجر به ارزش افزایی سرمایه نمی‌شود. اما کار خانگی بنا بر قانون ارزش کار مفید و ضروری است که البته غیر مستقیم از طریق سرمایه مصادره می‌شود. به این صورت که کار خانگی ارزش مصرف تولید می‌کند که به غیر از این، جهت بازسازی نیروی کار باید از طریق کار مزد کارگران از بازار کالاها خریداری شود. به بیان دیگر، انسان می‌تواند در خانه مربا و ترشی درست و خیاطی کند و یا این‌که باید این محصولات را در بازار بخرد. انسان می‌تواند در خانه آشپزی کند و یا این‌که باید غذا سفارش دهد و یا در رستوران غذا بخورد و پول آن‌را نیز بپردازد. انسان می‌تواند از بچه‌ها و سالمندان در خانه پرستاری کند و یا این‌که آن‌ها را به مهد کودک و خانه‌ی سالمندان تحویل دهد و هزینه‌ی پرستاری از آن‌ها را نیز متحمل شود. بنابراین تفاوت بازتولید نیروی کار از طریق کار خانگی (کار مشخص) با کار مزدی (کار مجرد) فقط در این است که کار خانگی پرداخت نمی‌شود و از این رو، بازسازی نیروی کار را ارزان‌تر می‌سازد. پیداست که تحت شرایط موجود و بنا بر توازن قوای طبقاتی، سرمایه‌دار نیز قادر است که کارمزد کمتری را به کارگران بپردازد و کار مفید، ضروری و پرداخت نشده‌ی خانگی را به صورت سود سرمایه مصادره کند. به بیان دیگر، مارکس این‌جا بر خلاف انگلس متأخر نمی‌گوید که در خانواده مرد بورژوا و زن پرولتاریا است و این مرد است که نیروی کار زن را از طریق کار خانگی استثمار می‌کند.

این‌جا بلافاصله پرسش‌های متعددی طرح می‌شوند. به این صورت که با کار خانگی که البته از طریق سرمایه‌دار مصادره می‌شود، چه باید کرد؟ آیا باید گرفتار "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس متأخر شد و به امید آزادی زن و انحلال خانواده چشم به رشد نیروهای مولد و تأسیس صنعت بزرگ دوخت و یا این‌که ممکن است که ارزش کار خانگی را تخمین زد و مقدار آن‌را تبدیل به موضوع پراکسیس نبرد طبقاتی کرد؟ به

سقوط اخلاقی و فرهنگی در جامعه مواجه هستیم و همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، خلاف نظریات مثبت‌گرای انگلس متأخر را در واقعیت می‌یابیم، زیرا با وجود گذشت زمان و سپری شدن روند تاریخ نه خانواده به درجه‌ی بالاتری صعود کرده و نه موضوع مردسالاری در کشور حل و فصل شده است.

نوع آخری از کار زنان که مارکس به نقد آن می‌پردازد، کارخانگی است که مختص به بازسازی نیروی کار می‌شود. برای نمونه می‌توان از خرید خانگی، آشپزی، نظافت، رختشویی، بچه‌داری، پرستاری از سالمندان، خیاطی، بافتنی و غیره یاد کرد. بنا بر قانون ارزش کار خانگی مولد نیست، زیرا شکل کالائی ندارد و از این رو، مستقیماً منجر به ارزش افزایی سرمایه نمی‌شود. بنابراین ما این‌جا نه با کار مجرد، بلکه با کار مشخص مواجه هستیم که البته از منظر قانون ارزش کار مفید و ضروری محسوب می‌شود، زیرا در بازتولید نیروی کار نقش دارد. مارکس با استناد به گزارش ادوارد اسمیت و در رابطه با بحران پنبه در آمریکا به شرح زیر در کتاب "سرمایه" به نقد کار خانگی می‌پردازد:

«از نظر بهداشتی، بحران به غیر از تبعید کارگران از فضای کارخانه، فواید زیاد دیگری داشت. زنان کارگر به اندازه‌ی کافی وقت یافتند که به بچه‌های خود شیر دهند، به جای این‌که آن‌ها را با مواد شیمیایی مسموم کنند. آن‌ها وقت آن‌را نیز یافتند که آشپزی بیاموزند. متأسفانه این هنر آشپزی در یک زمانی به وجود آمد که آن‌ها چیزی برای خوردن نداشتند. اما انسان مشاهده می‌کند که سرمایه چگونه کار خانوادگی را که برای مصرف ضروری است، جهت ارزش افزایی خویش مصادره می‌کند. (...) از آن‌جا که وظایف حتمی خانواده مانند: مواظبت و شیردادن به بچه‌ها و غیره نمی‌توانند کاملاً حذف شوند، مادران خانواده که از طریق سرمایه مصادره شده‌اند، مجبور هستند که کم و بیش کارهای مفید را در وقت فراغت انجام دهند. آن کارگرانی که مصرف خانواده مانند: خیاطی، وصله و پینه کردن و غیره را تأمین می‌کنند، مجبور هستند که آن‌ها را از طریق خرید کالاها آماده جایگزین کنند. بنابراین صرف جویی در کار خانگی با

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۴۱۵f., Fn. ۱۲۰, ۱۲۱



پرداخت نشده‌ی خانگی را به صورت میانگین مناسبات اجتماعی تخمین زد و آن را تبدیل به موضوع پراکسیس نبرد طبقاتی کرد.

#### نتیجه:

موضوع این نوشته تأکید بر دو نکته است. اول این که مسبب بحران "اپوزیسیون چپ" و انحطاط جنبش کمونیستی همین "ماتریالیسم" متافیزیکی است که انگلس متأخر در تناقض با ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس ابداع کرده است. به این صورت که وی با جایگزینی "حرکت ماده" به جای "حرکت ایده‌ی" هگل به اصطلاح قانون جهانشمول و ابژکتیو "ماتریالیسم دیالکتیکی" را کشف کرده است. محصول این خطای فلسفی همسانی قوانین طبیعت ناب، یعنی داروینیسیم با قوانین طبیعی جامعه‌ی انسانی است. ما این‌جا با یک اتوماتیسیم و با یک رابطه‌ی مکانیکی میان زیربنا با روبنا را مواجه هستیم که هیچ اثری از آن در واقعیت مشاهده نمی‌شود. از آن‌جا که "ماتریالیسم دیالکتیکی" انگلس متأخر در پیروی از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل دچار جابجایی سوژه‌ی با ابژه و آپریوریسم می‌شود و با سوژه‌زدایی از "حرکت واقعی" به نتایج دترمینیستی و مثبت‌گرا از روند تاریخ می‌رسد، در نتیجه وی عملاً تبدیل به نظریه‌پرداز بورژوازی و نظام سرمایه‌داری می‌شود. محصول این شیوه‌ی تفکر دینی، از خودبیگانگی با پراکسیس نبرد طبقاتی است که منجر به گسست جنبش کمونیستی از جنبش کارگری می‌شود و کلیت "اپوزیسیون چپ" را به ورطه‌ی انحطاط و انفعال می‌کشد. به بیان دیگر، اگر جریان‌های مارکسیست - لنینیست از ایدئولوژی شکست خورده‌ی خود درس عبرت نگیرند و معطوف به پراکسیس نبرد طبقاتی نشوند، بدون تردید نه تنها یک نقش مؤثری را در سرنگونی نظام جمهوری اسلامی بازی نمی‌کنند، بلکه در بدترین شرایط ممکنه پراکسیس فاشیسم را نیز در ایران تجربه خواهند کرد

نکته‌ی بعدی مربوط به نقش زنان کارگر و کار خانگی در انباشت سرمایه می‌شود که به دلیل این دوگانگی کذب که انگلس متأخر به وجود آورده، منجر به خلط تئوری انتقادی و انقلابی مارکس شده است. انگاری که در خانواده مرد بورژوا و زن پرولتاریا است و مرد از طریق کار خانگی نیروی کار زن را استثمار می‌کند. همان‌گونه که این‌جا مستند و مستدل شد، مارکس اصولاً یک چنین نظریاتی را نداشت. به نظر وی اعضای

این معنی که افکار عمومی کارگران را با این موضوع آشنا ساخت که کار خانگی همسران آن‌ها از طریق سرمایه مصادره می‌شود. البته خود مارکس به این مسئله مستقیماً نمی‌پردازد. اما وی در کتاب "سرمایه" ابزار آن‌را با استناد به قانون ارزش در اختیار ما می‌گذارد. به این صورت که وی این‌جا میان "شکل برابرها" با "شکل نسبی ارزش" تمیز می‌دهد. در حالی که "شکل برابرها" مختص به کار مجرد می‌شود و ارزش مبادله‌ی کالاها را با یک‌دیگر برقرار می‌سازد، "شکل نسبی ارزش" مربوط به رابطه‌ی ارزش مصرف، یعنی رابطه‌ی کار مشخص با ارزش می‌شود.<sup>۱</sup> وجه مشترک تمامی این کارهای متنوع، کار انسانی است و از این بابت، آن‌ها را قابل مقایسه می‌کند که البته ارزش آن‌ها را می‌توان با استناد به کتاب "سرمایه" به شرح زیر تخمین زد:

«همین که برای نمونه دامن به صورت چیز با ارزش با پارچه مساوی برقرار شود، آن مقدار کاری که در دامن به کار رفته با آن مقدار کاری که در پارچه به کار رفته است، برابر می‌گردد. الآن خیاطی که دامن را می‌دوزد، البته نسبت به پارچه‌بافی که پارچه را می‌بافد، انواع متفاوت از کار مشخص را انجام می‌دهند. اما مساوی کردن خیاطی با پارچه‌بافی در واقعیت آن‌را بر هر دو از کارهای واقعی مساوی، [یعنی] بر خصلت مشترک آن‌ها از کار انسانی تقلیل می‌دهد. پس از این بیراهه گفته می‌شود که پارچه-بافی تا آن‌جایی که ارزش می‌بافد، هیچ علامت اختلافی از خیاطی ندارد، بنابراین کار انسانی مجرد است.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس از طریق "شکل نسبی ارزش" که خودش به آن بیراهه می‌گوید، کار مشخص را با کار مجرد قابل مقایسه و ارزش آن‌را قابل تخمین می‌کند. این‌جا دیگر تفاوتی میان ارزش مصرف با ارزش مبادله مشاهده نمی‌شود، زیرا هر دوی آن‌ها محصول کار انسانی هستند و بنا بر "زمان کار اجتماعاً لازم" مقایسه و ارزش آن‌ها سنجیده می‌شود. به بیان دیگر، با رجوع به مقوله‌ی "شکل نسبی ارزش" و با استناد به پژوهش‌های میدانی می‌توان ارزش کار مفید، ضروری و

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۶۳f.

<sup>۲</sup> Ebd., S. ۶۵

خانواده‌ی کارگری همگی پرولتاریا هستند و محصول کار آن‌ها را سرمایه یا در حوزه‌ی تولید مستقیماً و یا در حوزه‌ی بازتولید غیر مستقیم مصادره می‌کند. هدف اصلی این نوشته نیز همین است که از این دوگانگی کذب فراروی و کار مفید، ضروری و پرداخت‌نشده‌ی خانگی را تبدیل به موضوع نبرد طبقاتی کند. پیداست که این‌جا سوژه نه صنعت و روند تاریخ، بلکه خود فعالان جنبش کارگری و فمینیستی هستند که تحت تأثیر تئوری انتقادی و انقلابی مارکس به خودآگاهی می‌رسند و با فراروی از دین، فلسفه و ایدئولوژی و در پراکسیس سیاسی و با نظام سرمایه‌داری و مردسالاری تصفیه حساب می‌کنند.

ادامه دارد!

#### منابع:

- Bennholdt – Thomson, Veronika (۱۹۸۱): Subsistenzproduktion und erweiterte Reproduktion – Ein Beitrag zur Produktionsweisediskussion, in: Gesellschaft – Beiträge zur Marxschen Theorie, Nr. ۱۴, S. ۳۰ ff., Frankfurt am Main
- Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats – Im Anschluß an Lewis H. Morgans Forschungen, veröffentlicht im Jahre ۱۸۸۴, in: MEW, Bd. ۲۱, S. ۲۳ff., Berlin (ost)
- Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats – Im Anschluß an Lewis H. Morgans Forschungen, veröffentlicht im Jahre ۱۸۸۴, in: MEW, Bd. ۲۱, S. ۲۳ff., Berlin (ost)
- Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti Düring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff., Berlin (ost)
- Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer „Islamischen Republik“ - Ökonomische, politische, und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der „Islamischen Republik Iran“, Berlin

- Gerhard – Tauscher, Ute (۱۹۸۱): Über gegenwärtige und historische Erfahrungen der Frauen mit Recht – Vorüberlegungen zu einer Rechtslehre auch für Frauen, in: Gesellschaft – Beiträge zur Marxschen Theorie, Nr. ۱۴, S. ۱۳۹ff., Frankfurt am Main
- Greussing, Kurt (۱۹۸۱): Vom „guten König“ zum Imam – Staatsmacht und Gesellschaft im Iran, Berlin
- Haug, Frigga (۱۹۹۹): Familienarbeit, Hausarbeit, in HKWM ۴, www.inkrit.de
- Kontos, Silvia (۱۹۸۱): Hausarbeit, Geburtskontrolle und Frauenautonomie, in: Gesellschaft – Beiträge zur Marxschen Theorie, Nr. ۱۴, S. ۱۲ff., Frankfurt am Main
- Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MWE, Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۳): Briefe - Marx an Engels in Manchester, London, ۵. ۳. ۱۸۵۸, in: MEW, Bd. ۲۹, S. ۲۹۶f., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۴): Theorien über Mehrwert – Vierter Band des „Kapitals“, Erster Teil, in: MEW, Bd. ۲۶/۱, Berlin (ost)
- Paulus Stefan (۲۰۱۳): Hausarbeitsdebatte Revisited – Zur Arbeitswerttheorie von Haus- und Reproduktionsarbeit, Hamburg

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

Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – Eine biographisch, systematische Studie über den früheren Marx, Campus, Forschung Band ۳۹, Frankfurt am Main

Rosdolsky, Roman (۱۹۶۸): Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen „Kapital“ – Der Rohentwurf des Kapital ۱۸۵۷-۱۸۵۸, ۳ Bände, Frankfurt am Main

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷): قبض و بسط تئوریک شریعت - نظریه تکامل معرفت دینی، تهران

سوی اقتصاد بازار آزاد و سیستم سیاسی پارلمانی سمت گرفته بودند. از آنجا که روش تطبیقی از یک متد بررسی "ارزشمند"<sup>۱</sup> پیروی می‌کند و موضوع تحقیق آن ارزیابی گسست و گذار از اوضاع موجود به سوی یک هدف معین است، در نتیجه این جریان در اواخر کار این مجمع به شوخی و تمسخر معروف به نمایندگی از "تئوری ترانزیت"<sup>۲</sup> شد. به این صورت که محقق با استفاده از روش تطبیقی ظواهر ابژه‌ی تحقیق را با اهداف ارزشمند مقایسه می‌کند و از تشابهات و یا تناقض‌های آن‌ها به یک شناخت می‌رسد که سپس آن‌را در "دگردیسی موفق" یا "دگردیسی ناموفق" تمیز می‌دهد. پیداست که این‌جا "تئوری ترانزیت" به جای "تئوری دگردیسی"<sup>۳</sup> به افکار عمومی محققان رشته‌ی جامعه‌شناسی عرضه می‌شود.<sup>۴</sup>

از آنجا که روش بررسی تطبیقی نسبت به ماهیت متضاد و کلیت تاریخی و فرهنگی یک جامعه‌ی مشخص بی‌اعتنا می‌ماند، در نتیجه نه تنها ارزشمند، بلکه "تقلیل‌گرا"<sup>۵</sup> نیز است و از این بابت، پیداست که مشکلات بسیار زیادی را در روند شناخت‌شناسی به وجود می‌آورد. به این صورت که محقق جهت تحقق علاقه و اثبات نظریاتش، تفاوت‌ها و یا تشابهات ظاهری را برجسته و یا حاشیه‌ای می‌کند. به بیان دیگر، ابژه‌ی تحلیل پس از پایان تحقیقات تبدیل به محصول فعالیت فکری محقق و به کلی با حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی از خودبیگانه می‌شود. پیداست که این‌جا نطفه‌ی بررسی‌های متفاوت و متناقض از یک ابژه‌ی تحلیلی مشخص گذاشته شده است.

روش بررسی تطبیقی به جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر منسوب می‌شود. به این صورت که وی برای اثبات عوامل سوبژکتیو سرمایه‌داری مدرن، ظواهر شیوه‌ی زندگی فرقه‌های پروتستان و از جمله کلونینسم را با ادیان دیگر مقایسه می‌کند و با استناد به تفاوت‌های آن‌ها، موجودیت سرمایه‌داری مدرن را به ظهور اخلاق پروتستانی نسبت می‌دهد. منتها وبر در رابطه با تحلیل خود از اسلام به بنیست می‌رسد. به این معنی که

<sup>۱</sup> Normativ

<sup>۲</sup> Transitionstheorie

<sup>۳</sup> Transformationstheorie

<sup>۴</sup> Vgl. Altvater, Elmar (۲۰۰۰): Vorwort, in: Feridony, Farshid (۲۰۰۰):

Transformationsprozesse .... ebd. S. ۸f.

<sup>۵</sup> Reduktionismus

## مصدق و اعتبار تئوری دگردیسی - روندهای دگردیسی به سوی "جمهوری اسلامی ایران"<sup>۱</sup>

موضوع این مقاله تشریح روش شناخت‌شناسی و معرفی برخی از نتایج رساله‌ی دکترای من است که تحقیقات و تدوین آن از سال ۱۹۹۴ تا سال ۱۹۹۹ میلادی به طول انجامید و دفاع از آن در همین سال در دانشگاه آزاد برلین (رشته‌ی علوم سیاسی) با موفقیت انجام شد. آن در سال بعد با عنوان "روندهای دگردیسی در یک جمهوری اسلامی" در ردیف کتاب‌های "تحصیلات خاورزمین مدرن و اسلامی" از طریق انتشارات "کتاب عربی" چاپ شد. موضوع این کتاب نقد اقتصاد سیاسی، فرهنگی و اجتماعی از شرایط تشکیل و تداوم نظام جمهوری اسلامی در ایران است.<sup>۲</sup> متدولوژی و نتایج این کتاب در جلسات مجمع تحقیقاتی "روندهای دگردیسی در یک جهان از درون وابسته"<sup>۳</sup> که از اکتبر ۱۹۹۳ تا فوریه‌ی ۱۹۹۹ میلادی توسط پروفیسورهای دانشگاه علوم سیاسی برلین و از جمله: المار الت فاتر، اولریش آلبرشت، مانفرد نیتچ و هاینر گانسمن اداره می‌شد، به بحث گذاشته شدند.

از همان بدو تأسیس این مجمع یک جریان به خصوص بر گفتمان‌ها محققان آن مسلط شد که از روش بررسی تطبیقی پیروی می‌کرد. موضوع اصلی این جریان بررسی دگردیسی کشورهای اروپای شرقی بود که پس از فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" به

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "اسلام‌گرایی و توتالیتاریسم در ایران" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۵ فوریه ۲۰۱۲ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

<sup>۲</sup> Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer „Islamischen Republik“ - Ökonomische, politische, und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der „Islamischen Republik Iran“, Berlin

<sup>۳</sup> Forschungskolloquium zum FGS „Transformationsprozesse in einer interdependenten Welt“

طریق تطبیق وجوه مشابه از پدیده‌هایی که تاریخ و فرهنگ مختص به خود را دارند، به یک شناخت مشابه می‌رسند. وجه مشترک بررسی تطبیقی هم در شکل وبری آن و هم در شکل نمایندگان تئوری توتالیتاریسم، تقلیل‌گرایی است. به این معنی که محقق از بررسی ماهیت متضاد جامعه صرف نظر و جهت اثبات فرضیه خویش تناقضات و یا تشابهات ظاهری را مقایسه، تشریح و تبدیل به مصداق شناخت خود می‌کند. پیداست که تقلیل‌گرایی برای رسیدن محقق به علاقه‌ی خویش بسیار سازنده است. منتها در این معرکه شناخت به صورت عریان قربانی علاقه‌ی محقق می‌گردد. پیداست که این‌جا انحراف از شناخت، سیستماتیک فعال می‌شود. به این صورت که محقق جهت تحقق علاقه‌ی خود از یک سو، منابع به خصوصی را در نظر می‌گیرد و جهت مصداق تحلیل خود تنها به آن‌ها استناد می‌کند و از سوی دیگر، از روش‌های تحلیلی ارزشمند و تقلیل‌گرا مانند بررسی تطبیقی سود می‌برد که البته به دلیل سادگی‌اش بسیار عامه‌پسند است.

ما نقد این نمونه از شناخت‌شناسی‌های ارزشمند، تقلیل‌گرا و ناجور را در اثر یورگن هابرماس با عنوان "شناخت و علاقه" می‌یابیم. به این صورت که وی در بررسی و نقد تئوری‌های شناخت‌شناسی مدعی می‌شود که در روند تحلیل "علاقه" قبل از "شناخت" مستقر شده است. به این معنی که هر محقق در روند تحلیلش تنها به آن نوع از شناخت و نتایج دست می‌یابد که به آن‌ها علاقه دارد. وی جهت مصداق نظریه‌ی خود به انواع تئوری‌های ادغام اجتماعی رجوع می‌کند. به این عبارت که انسان‌ها در دوران طفولیت و نوجوانی با یک سری تجربیات مواجه می‌شوند که علاقه‌ی آن‌ها را شکل می‌دهد. این‌جا منظور وی همان تفاوت‌های مختص انسانی و تجربیات خانوادگی، اجتماعی، طبقاتی، جنسیتی و نژادی هستند که انگیزه‌های محقق را متأثر و نتایج تحلیل وی را از پیش معین می‌کنند. بنابراین هابرماس نتیجه می‌گیرد که هیچ تحلیلی نمی‌تواند مدعی شناخت از واقعیت ایزتکیو شود.<sup>۱</sup>

این‌جا بلافاصله پرسش به وجود می‌آید که جامعه چگونه به یک شناخت متعهدکننده دست می‌یابد و چگونه واقعیت را می‌فهمد و فعال می‌شود؟ ما پاسخ این پرسش را در

<sup>۱</sup> Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۷۳): Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main

اسلام با پرهیزگری اصولاً بیگانه نیست و به غیر از مسئله‌ی چند همسری شباهت‌های بسیار زیادی با کلونینسیم دارد. در حالی که بنا بر فرضیه‌ی ماکس وبر سرمایه‌داری مدرن فرایند خردگرایی پروتستانی است، لیکن کشورهای مسلمان‌نشین در این دوران با انحطاط کامل مواجه بودند. این‌جا تئوری ماکس وبر در تناقض با پراکسیس قرار می‌گیرد، زیرا ظواهر مشابه‌ی اسلام با کلونینسیم عواقب بسیار متفاوتی را در روند تاریخ به وجود آورده‌اند. از این منظر، پرده از تقلیل‌گرایی جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر بر داشته می‌شود و به نظر می‌رسد که وی نیز به حدود بررسی تطبیقی خود پی برده است. مصداق این موضوع را می‌توان در نامه‌ای یافت که ماکس وبر به ناشر آثارش، پاول زیبک در دسامبر ۱۹۱۳ میلادی نوشت. وبر در این نامه از پایان یک مجموعه‌ی تحقیقاتی گزارش می‌دهد که به صورت یک تئوری بسته و پخته در آمده و در آینده سرمشق محققان دیگر خواهد شد. وی در این ارتباط از بررسی دین اسلام نیز سخن می‌گوید. منتها وبر مقایسه‌ی تطبیقی پروتستانتیسم با اسلام را برای زیبک نمی‌فرستد و همسرش ماریانه وبر و هم‌چنین ادوارد بامگارتن که وارث آثار وی شدند و پس از وفاتش بسیاری از آن‌ها را منتشر کردند، اقدام به این کار نکردند.<sup>۱</sup>

به احتمال زیاد ماکس وبر جهت نجات کلیت تحقیقات خود بخش اسلام آن‌را از آثارش حذف و نابود کرده است. با تمامی این وجود روش بررسی تطبیقی وی یک تأثیر قابل ملاحظه بر جامعه‌شناسی کشورهای مدرن غربی گذاشته است. از جمله باید از "تئوری سیستم" به نمایندگی تالکوت پرسون و نیکولاس لوهمن یاد کرد که تحت تأثیر "منطق هدفمند" از آثار ماکس وبر متکامل شده است. یکی دیگر از شعبه‌های بررسی تطبیقی مربوط به تئوری توتالیتاریسم می‌شود که نزد جریان‌های راست و لیبرال از یک محبوبیت ممتاز برخوردار است. به این صورت که نمایندگان آن جهت اثبات فرضیه‌ی خود نه تفاوت‌ها، بلکه تشابهات را مقایسه می‌کنند. به این معنی که از

<sup>۱</sup> Vgl. Weber, Max (۱۹۸۱): Die Protestantische Ethik I - Eine Aufsatzsammlung, (Hrsg.) Johannes Winkelmann, Tübingen, und

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): مدرنیسم، امت اسلامی و جنبش‌های اجتماعی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد اول، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین، و

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): اسلام و سیاست توسعه‌ی اقتصادی در ایران - نقدی بر جامعه‌شناسی دینی

ماکس وبر، در آرمان و اندیشه، جلد نهم، صفحه‌ی ۳ ادامه، برلین

که به این نهاد یک قدرت فوق‌العاده می‌بخشد. به این معنی که ولی فقیه نه تنها فرماندهی کل قوا محسوب می‌شود، بلکه ۶ تن از اعضای شورای نگهبان و رئیس قوه قضائیه را نیز معین می‌کند. دوم، وجه دنیوی دولت است که از طریق انتخابات ظاهری یک شکل ساختاری به خود می‌گیرد. در رأس این ساختار رئیس‌جمهور قرار دارد که بنا بر اصول ۱۱۴ تا ۱۱۷ قانون اساسی و البته پس از تأیید شورای نگهبان ظاهراً از طریق ملت انتخاب می‌شود. به همین منوال، می‌توان از مجلس شورای اسلامی یاد کرد که نمایندگان آن پس از تأیید شورای نگهبان و بنا بر اصول ۶۲ تا ۶۴ قانون اساسی ظاهراً از طریق ملت انتخاب می‌شوند. افزون بر این‌ها، قانون اساسی تشکیل نهادهایی را موجه می‌کند که ترکیبی از وجوه دینی - انتصابی و دنیوی - انتخابی دارند. از جمله باید از شورای نگهبان و شورای مصلحت نظام یاد کرد. برای نمونه بنا بر اصل ۹۱ قانون اساسی شش تن از اعضای شورای نگهبان از طریق ولایت فقیه و شش تن دیگر از طریق مجلس شورای اسلامی معین می‌شوند. به همین منوال شورای مصلحت نظام بنا بر اصل ۱۱۲ متمم قانون اساسی هم اعضای دینی - انتصابی و هم اعضای دنیوی - انتخابی را در بر می‌گیرد.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک ترکیب ساختاری بسیار پیچیده مواجه هستیم که به یک مشروعیت دینی دست می‌یابد و از طریق انتخابات ظاهری بخش اعظم قوای متقابل خود را به انفعال می‌کشد. بنابراین مسئله‌ی اساسی از همان آغاز تحقیقات برای من به این صورت مطرح شد که چگونه و با کدام متدولوژی می‌توان به نقد شرایط تشکیل و تداوم جمهوری اسلامی ایران پرداخت و چگونه می‌توان از این تحقیقات به یک شناخت متعهدکننده دست یافت که بنا بر "خرد ارتباطی" قانع کننده و قابل دفاع باشد و از کشمکش‌های تئوریک نیز سرفراز بیرون بیاید؟ پیداست که موضوع تحقیقات من تحت تأثیر فضای سیاسی آن دوران نیز قرار داشت. به این صورت که دو جریان متفاوت سیاسی دشمنانه در برابر یک‌دیگر صف‌آرایی کرده بودند. در یک طرف، هواداران اصلاحات بودند که به انتخابات و دگرگونی در هیئت حاکمه‌ی نظام توهم داشتند. در طرف دیگر، هواداران سرنگونی قرار گرفته بودند که

اثر دو جلدی هابرماس با عنوان "تئوری کنش ارتباطی" می‌یابیم. به این صورت که وی با استناد به مفهوم "خرد ارتباطی" مدعی می‌شود که در جوامع مدرن واقعیت از طریق ارتباط گفتگومانی به وجود می‌آید و تبدیل به فعالیت انترسوبژکتو می‌شود. این‌جا فعالیت انترسوبژکتیو به این معنی است که فعالیت سوژه با رجوع به خرد سوژه قابل درک و پیگیری است. پرسش بعدی در ارتباط با خرد سوژه مطرح می‌شود که به گفته‌ی هابرماس از طریق نقد، گفتمان خردگرا و بازتاب‌یافته به وجود می‌آید که البته مشروط به دو اصل است. اول این‌که، از گفتگو باید قدرت زدایی شود و دوم این‌که، ادعای هر کسی باید قابل نقد باشد. به این ترتیب، هابرماس نتیجه می‌گیرد که تحت این شرایط، واقعیت به صورت گفتمان خردگرا در افکار عمومی جوامع مدرن بازتاب می‌یابد و فعالیت سوژکتیو، روند جامعه و سمت و سوی تاریخ را معین می‌کند.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، موضوع نقد اقتصاد سیاسی، فرهنگی و اجتماعی از شرایط تشکیل و تداوم نظام جمهوری اسلامی ایران از همان آغاز تحقیق با مشکلات متعدد و بسیار پیچیده‌ی شناخت‌شناسی مواجه بود. به خصوص به این دلیل، که نظام جمهوری اسلامی در مقایسه با "نظام‌های پساسوسیالیستی" در اروپای شرقی بسیار متفاوت و پیچیده‌تر بود، زیرا از یک سو، یک تاریخ فرهنگی دیگری را یدک می‌کشید و از سوی دیگر، معیار و هدف نهایی خود را در انطباق با کشورهای مدرن صنعتی معین نکرده بود. پیداست که با وجود این شواهد ابژکتیو، بررسی تطبیقی و استفاده از "تئوری ترانزیت" نیز برای من منتفی شد.

ما مصداق این موضوع را در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران می‌یابیم که هدف دولت را تشکیل "امت اسلامی" می‌خواند و از ترکیب دو وجه کاملاً متفاوت و متناقض متکامل شده است. اول، وجه دینی دولت است که از طریق انتصاب یک شکل ساختاری به خود می‌گیرد. در صدر این ساختار نهاد ولایت مطلقه‌ی فقیه قرار گرفته است که بنا بر اصل ۵۷ قانون اساسی در دوران غیبت امام دوازدهم، رهبری امت اسلامی را به عهده دارد. وظایف این نهاد در اصل ۱۱۰ قانون اساسی معین شده است

<sup>۱</sup> Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۸۱): Theorie des Kommunikativen Handelns, Bd. I und II, Frankfurt am Main

<sup>۱</sup> Vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse .... ebd. S. ۳۵۲f., ۴۱۳f.

متضاد صرف نظر کرده و کار خویش را به تشریح و توجیه اشکال ظاهری جامعه‌ی طبقاتی و اقتصاد سیاسی خلاصه می‌کنند و در توهم خود به شناخت دست می‌یابند. به بیان دیگر، مارکس اصولاً هر گونه تحلیلی را که ماهیت متضاد را از شکل ظاهری آن مجزا می‌سازد و از بررسی کلیت دیالکتیکی یک پدیده صرف نظر می‌کند، غیر تحقیقاتی، ایدئولوژیک و عامیانه می‌شمارد. نزد وی اصولاً نیازی به علم نیست، اگر ظاهر یک پدیده با ماهیت آن یکسان باشد.

به این ترتیب، مارکس به یک کلیت دیالکتیکی دست می‌یابد که از آن به عنوان "حرکت واقعی" نیز یاد می‌کند. بنابراین وی بر خلاف روش بررسی تطبیقی نه ماهیت پدیده را از شکل ظاهری آن مجزا می‌سازد و نه به توجیه و تشریح ظاهر جامعه‌ی طبقاتی می‌پردازد. روش تحقیق وی نقد درون‌ذاتی از کلیت ابعاد متضاد اجتماعی است. به این صورت که مارکس از فرضیه‌های تشکیل جامعه‌ی بورژوایی عزیمت می‌کند و با استناد به پراکسیس (جهان موضوعیت‌یافته) آگاهی تئوریک آن‌را مانند: دین، فلسفه، حق، ایدئولوژی و اقتصادی سیاسی به بند نقد درون‌ذاتی می‌کشد و سرانجام نظریه‌پردازان حاکمیت بورژوایی را با عواقب فرضیه‌هایشان، یعنی با بحران‌های اقتصادی، نابودی محیط زیست، سیه‌روزی پرولتاریا و نبرد طبقاتی مواجه می‌کند. افزون بر این‌ها، روش نقد درون‌ذاتی مارکس، نفی‌کننده است. به این معنی که وی انگیزه‌ی منطقی ساختن، بهبود نظام سرمایه‌داری و تکامل علم عبور از بحران‌های آن‌را ندارد، زیرا حق مالکیت خصوصی، اعتبار قانون ارزش و بردگی کار مزدی را در تضاد با طبیعت انسان آزاد می‌شمارد. به بیان دیگر، روش نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده برای مارکس ابزار تحلیل جهت تکامل یک چشم‌انداز واقعی و فراروی از "اوضاع موجود" (قلمرو ضرورت) به سوی "اوضاع مطلوب" (قلمرو آزادی) است که البته پس از توفیق یک انقلاب اجتماعی از طریق "همکاری آزاد کارگران" تشکیل و اداره می‌شود. این‌جا مارکس از دیالکتیک به صورت استراتژی تحلیل جهت تکامل و تشریح مقوله‌ها در روند حرکت خودشان استفاده می‌کند. بنابراین ما نزد وی از یک طرف، با یک "حرکت واقعی" به عنوان ابژه‌ی تحلیل و از طرف دیگر، با یک متدولوژی تحلیل مواجه هستیم که هر دو در حرکت هستند. به این معنی که وی مقوله‌های غیرمستقل با هویت‌های متضاد و درون‌ذاتی را در برابر یک‌دیگر قرار می‌دهد که موجودیت مشخص و ارتباط

امکان هرگونه دگرگونی در کشور را انکار می‌کردند و برخی از آن‌ها با استناد به تئوری توتالیتاریسم از دولت‌های امپریالیستی درخواست دخالت نظامی و سرنگونی جمهوری اسلامی را داشتند. وجه مشترک این دو جریان روش بررسی تطبیقی آن‌ها است که منجر به شناخت ارزشمند، تقلیل‌گرا و ناجورشان از جمهوری اسلامی می‌شد. در حالی که هواداران اصلاحات نهادهای انتخابی نظام را به سیستم پارلمانی کشورهای مدرن سرمایه‌داری تشبیه می‌کردند، هواداران سرنگونی، نظام جمهوری اسلامی را فاشیسم مذهبی می‌خواندند.

بنابراین من جهت ممانعت از این شناخت‌ها و این اهداف سیاسی ناجور متمایل به مفهوم "کلیت" در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس شدم و نقد دولت را به صورت یک پدیده‌ی فلسفی و تاریخی در نظر گرفتم. پیداست که این روش تحلیل از بررسی تطبیقی به مراتب پر مدعتر و پیچیده‌تر است که ما مصداق آن‌را در جلد سوم "سرمایه" به شرح زیر می‌یابیم:

«اقتصاد عامیانه در واقعیت کار دیگری نمی‌کند، به غیر از این‌که تصورات عوامل تولید را که درگیر مناسبات تولید بورژوایی هستند، به صورت اعتقاد تفسیر، منظم و قابل دفاع می‌سازد. بنابراین این نباید ما را متعجب کند که [اقتصاد عامیانه، یعنی] شکل ظاهری از خودبیگانه‌ی مناسبات اقتصادی، این بدیهیات منفور و تضادهای تمام عیار را همراه دارد - و تمامی دانش بی مورد خواهد بود، اگر که شکل ظاهری و ماهیت چیزها بدون واسطه منطبق باشند - اگر این‌جا اقتصاد عامیانه خود را کاملاً نزد خویش احساس می‌کند و هر چه بیشتر روابط درونی مناسبات پوشیده‌تر است، به همان اندازه این مناسبات مسلم‌تر به نظرش می‌آید، زیرا با تصور عامیانه خودمانی است.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا نقد روش بررسی تطبیقی را قبل از این‌که ماکس وبر آن‌را متکامل کند، مهیا کرده است. این‌جا فقط کافی است که مفهوم "جامعه‌شناسی عامیانه" جایگزین مفهوم "اقتصاد عامیانه" شود، زیرا روش شناخت‌شناسی آن‌ها کاملاً مشابه است. به این صورت که هر دو از بررسی ماهیت

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Band III, in: MEW, Bd. ۲۵, Berlin (ost), S. ۸۲۵

صورت نیز بحران ایدئولوژیک منجر به پراکسیس نبرد طبقاتی و اختلال در نظم موجود می‌شود. از این پس، تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی بورژوایی بروز می‌کنند و تحت تأثیر آگاهی از تضاد منجر به حرکت واقعی جامعه و تشکیل تاریخ می‌شوند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با محصول برنامه‌ی تحقیقاتی مارکس به صورت تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی آشنا می‌شویم. به این صورت که وی با استفاده از نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده از یک سو، نقش واسطه‌ها را افشا می‌سازد و از سوی دیگر، ماهیت متضاد جامعه‌ی بورژوایی را در برابر وحدت ظاهری آن عریان می‌کند. به این ترتیب، مارکس موفق می‌شود که از یک واقعیت مشخص که همان جامعه‌ی بورژوایی در انگلستان است، یک تئوری مجرد را به صورت میانگین مناسبات مسلط روش تولید مدرن سرمایه‌داری متکامل کند. منتها مارکس مصداق کشفیات تئوریک خود را نه محدود به انگلستان می‌کند و نه استفاده از آن‌ها را برای کشورهای پیشاسرمایه‌داری غیر مجاز می‌شمارد. ما مصداق این موضوع را در پیشگفتار "گروندریسه" به شرح زیر می‌یابیم:

«جامعه‌ی بورژوایی تکامل یافته‌ترین و متنوع‌ترین سازمان تولید است. مقوله مناسباتش را بیان می‌کند. از این رو، نسبت اجزایش هم‌زمان بینش در اجزاء و مناسبات تولید تمامی اشکال اجتماعی که منقرض شده‌اند، تضمین می‌سازد، (یعنی) با آوار و عناصری که بنا شده‌اند، از بخش‌هایش که هنوز مابقی غیر قابل عبور را با خود یدک می‌کشند و اشاره‌هایی تنها که به معانی ساخته شده تکامل یافته‌اند. آناتومی انسان کلید آناتومی میمون است.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، زمانی که یک محقق با یک فرم‌اسیون کامل و پیشرفته‌ی اجتماعی مانند جامعه‌ی مدرن بورژوایی و روند تولید مدرن سرمایه‌داری کاملاً آشنا است، در نتیجه به مراتب راحت‌تر قادر به بررسی یک فرم‌اسیون اجتماعی می‌شود که در حال تکامل است. پیداست که مارکس این‌جا اصولاً نظریات ارزشمند و دترمینیستی را مطرح نمی‌کند، زیرا همان‌گونه که هر میمونی ضرورتاً به

متقابل آن‌ها را در روند تکوین خودشان کشف کند. به این ترتیب، روشن می‌شود که چرا مقوله‌ها با وجودی که در تضاد درون‌ذاتی با یک‌دیگر هستند، لیکن لازم و ملزوم هم‌دیگر نیز محسوب می‌شوند و در نتیجه کلیت مناسبات متضاد و مادیت‌یافته‌ی جامعه‌ی بورژوایی را می‌سازند.

بنابراین ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس نه تنها از اشکال ظاهری اقتصاد ملی (اسمیت، ریکاردو و ...)، بلکه از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی (کانت، هگل، فویرباخ و ...) نیز فراروی و نظریه‌پردازان آن‌ها را با ماهیت متضاد جامعه‌ی بورژوایی مواجه می‌کند. برای نمونه هگل در یک حرکت فکری و از طریق دیالکتیک مقوله‌های متضاد را به آشتی می‌رساند و از وحدت آن‌ها در "قرارداد" سخن می‌راند، در حالی که اقتصاد ملی "قیمت طبیعی" را محصول وحدت و آشتی خریدار با فروشنده‌ی کالا در بازار می‌شمارد. از آن‌جا که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و همچنین اقتصاد ملی با استناد به فلسفه‌ی حقوق طبیعی توجیه می‌شوند و از آن‌جا که بنا بر فلسفه‌ی حقوق طبیعی انسان یک موجود خردگرا و حقیقت‌یاب است، در نتیجه ظاهراً به نظر می‌رسد که هرگاه انسان منفرد از منافع شخصی خود پیروی کند، منجر به شکوفایی کل جامعه و آشتی و وحدت آن نیز می‌شود. به بیان دیگر، این‌جا خردمندی اجتماعی محصول پیروی انسان‌های منفرد از منافع اقتصادی خود و رقابت جهت انباشت ثروت شخصی محسوب می‌شود. مارکس در برابر وحدت و آشتی مقوله‌های متضاد را تنها اشکال ظاهری می‌شمارد که البته در فقدان شواهد ابژکتیو، اما به صورت ایدئولوژی فعال می‌شوند و واقعیت موجود را توجیه می‌کنند و در نتیجه پدید می‌آورند. بنابراین وی در پیروی از روش نقد درون‌ذاتی، مسئله‌ی "واسطه"<sup>۱</sup> را به پیش می‌کشد که از این وحدت ظاهری پرده بر دارد و به مضمون مفهوم "بحران" دست می‌یابد. برای نمونه واسطه‌ی خرید با فروش کالا پول است که به عنوان ابزار چرخش فعال می‌شود، در حالی که واسطه‌ی بورژوازی با پرولتاریا ایدئولوژی است که به عنوان "آگاهی از جهان وارونه" مانعی در برابر نبرد طبقاتی می‌سازد. مفهوم "بحران" این‌جا به معنی اختلال در واسطه است. همان‌گونه که بحران تورم پول رابطه‌ی خرید با فروش را مختل می‌سازد، به همین

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۳): Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۴۲, Berlin, S. ۳۹

<sup>۱</sup> Vermittlung



دگرگون شده بود. به این صورت که جهان سرمایه‌داری تحت سلطه‌ی نظامی، سیاسی، اقتصادی و ایدئولوژیک آمریکا در برابر "اردوگاه سوسیالیستی" سازمان‌دهی شده بود. در این ارتباط آمریکا نقش پلیس و سازمان اطلاعاتی جهانی را به عهده داشت و هر کجا که قیامی صورت می‌گرفت و امکان نفوذ سیاسی و نظامی شوروی در آن‌جا وجود داشت، بلافاصله مستقیماً فعال و وارد کارزار می‌شد. از جمله باید از جنگ‌های کره و ویتنام، کودتاهای نظامی در شیلی و ایران و همچنین دیپلماسی جهانی یاد کرد که وحدت جهان سرمایه‌داری را در برابر "اردوگاه سوسیالیستی" و تحت سلطه‌ی آمریکا تضمین می‌کردند. به این ترتیب، یک نظم نوین جهانی به وجود آمد که تحت تأثیر آن نه تنها کشورهای جنگ‌زده مانند: آلمان و ژاپن در کوتاه‌ترین مدت ممکنه جایگاه قدیمی خود را در بازار جهانی یافتند، بلکه کشورهایی مانند: چین، کره جنوبی، سنگاپور، مالزی، برزیل و همچنین ایران در آستانه‌ی دگرگونی به کشورهای مدرن صنعتی و پیشرفته قرار گرفتند. پیداست که این‌جا نه تئوری امپریالیسم لنین و نه تئوری وابستگی که توسط رائل پربیش، پاول باران، آندره گروندر فرانک، سمیر امین و پاول سوئیسی نمایندگی می‌شد، قادر به تشریح اوضاع موجود بودند. در حالی که تئوری امپریالیسم لنین از ادغام سرمایه‌ی مالی با سرمایه‌ی صنعتی در کشورهای امپریالیستی سخن می‌راند و جنگ آن‌ها را برای تقسیم جهان و صدور سرمایه اجتناب‌ناپذیر می‌شمارد، تئوری وابستگی با استناد به انتقال ارزش از کشورهای هم‌جوار به کشورهای متروپل توجیه می‌شد و از این بابت، اصولاً غیر ممکن می‌شمرد که تحت تأثیر بازار جهانی کشورهای نوین صنعتی به وجود بیایند.

از آن‌جا که با استناد به تئوری‌های مذکور امکان درک مناسبات واقعی جهان مدرن سرمایه‌داری وجود نداشت، در نتیجه من برای تکامل تئوری دگرذیسی به آثار گرامشی رجوع کردم. به خصوص به این دلیل که وی اولین "مارکسیست" بود که به آن تحولات شگرف اقتصادی و اجتماعی پی برد که در آمریکا در شرف وقوع بودند. از جمله باید از مفاهیم "آمریکایسم" و "فوردیسم" یاد کرد که وی در دفترهای زندان از آن‌ها استفاده و بر آن پراکسیس مولد سرمایه‌داری تأکید می‌کند که قبل از بروز جنگ جهانی دوم منجر به ایجاد شکل هژمونیک دولت آمریکا شدند. وی مفهوم "هژمونی" را با عبارت "توافق زره‌وار به وسیله‌ی اجبار" تشریح می‌کند. به این صورت که گرامشی

انسان تکامل نمی‌یابد، هر جامعه‌ای نیز به اجبار به جامعه‌ی مدرن بورژوازی دگرگون نمی‌گردد و روند تولید مدرن سرمایه‌داری را بر پا نمی‌سازد. پیداست که مارکس این‌جا یک کلیت دیالکتیکی را مد نظر دارد که تاریخ و فرهنگ به خصوص خود را یدک می‌کشد و با وجودی که یک نقش مسلط را در میان جوامع انسانی بازی می‌کند، اما دسترسی به آن فقط یک امکان است که البته تحقق آن مشروط به عوامل ابژکتیو (زیربنا) و سوژکتیو (روبنا) و به خصوص نتایج پراکسیس نبرد طبقاتی است.

بنابراین من با استناد به ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس به یک شیوه‌ی تحلیل جهت نقد اقتصاد سیاسی، فرهنگی و اجتماعی از شرایط تشکیل و تداوم نظام جمهوری اسلامی ایران دست یافتم. از این پس یک مندولوژی تحلیل به وجود آمد که قابل دفاع بود. به این صورت که با استناد به یک تئوری کلی و مجرد از جوامع مدرن بورژوازی امکان داشت که اوضاع مشخص تاریخی و فرهنگی ایران را به بند نقد درون‌ذاتی کشید. منتها یک چنین تئوری در این زمان در دسترس نبود و باید به صورت یک تئوری دگرذیسی متکامل می‌شد. به خصوص به این دلیل که پس از پایان جنگ جهانی دوم شرایطی جهان سرمایه‌داری به کلی دگرگون شده بود. با وجودی که حق مالکیت خصوصی، استبداد قانون ارزش و بردگی کار مزدی هم‌چون گذشته ماهیت متضاد و مخرب نظام سرمایه‌داری را می‌ساختند، اما جهان سرمایه‌داری به اشکال نوینی دست یافته بود که در دوران حیات مارکس ناشناخته بودند. از یک طرف، دولت‌های مدرن و جوامع مرفه بورژوازی در غرب اروپا و آمریکا بودند که پس از استفاده از باند تولید و تحقق اقتصاد سیاسی کینزی به یک شکوفایی دراز مدت اقتصادی رسیده بودند. بنابراین با دخالت مستقیم دولت در سیاست توسعه‌ی اقتصادی و با همکاری سندیکاهای کارگری اغلب کشورهای مدرن سرمایه‌داری به اشتغال همگانی، افزایش واقعی کارمزد، نرخ پائین تورم ارز ملی و بیلانس مثبت تجاری دست یافته بودند و طبقه‌ی کارگر تحت تأثیر ایدئولوژی کمونیسم ستیزی به انفعال کامل کشیده شده بود. پیداست که یک چنین اوضاعی را نه با استناد به تئوری کارمزد مارکس که با رجوع به "ارتش ذخیره‌ی کار" از فقر مطلق پرولتاریا سخن می‌راند و نه با استناد به تئوری دولت لنین که دولت را به ابزار بورژوازی جهت سرکوب نبرد طبقاتی تقلیل می‌دهد، می‌توان توضیح داد. از طرف دیگر، روابط بین‌المللی پس از استقرار پاکس آمریکائی به کلی

تئوری دگرذیسی نه تنها درک و نقد تضادهای درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید ممکن می‌شود، بلکه متدولوژی بررسی زمانی و مکانی از تکوین سرمایه‌داری و شیوهی تنظیم تضادهای آن نیز به وجود می‌آید. از آن‌جا که تکوین نظام سرمایه‌داری و تنظیم تضادهای آن در یک بستر مشخص تاریخی و فرهنگی متحقق می‌گردد، در نتیجه من از طرف دیگر، "تئوری کنش ارتباطی" را در طرح هژمونی گرامشی ادغام کردم. این تئوری اثر یورگن هابرماس است که با استناد به تحولات اجتماعی در جوامع مدرن صنعتی متکامل شده است. وی میان "سیستم" و "جهان‌زیستی" تفاوت می‌گذارد. این‌جا "سیستم" به معنی همان اقتصاد سیاسی نظام سرمایه‌داری است که به دلیل تضادهای درون‌ذاتی خود منجر به نبرد طبقاتی می‌شود. وی از مفهوم "جهان‌زیستی" به معنی یک حوزه که در آن بیان تضاد شکل ساختاری به خود می‌گیرد، استفاده و از سوی دیگر، بر ابعاد "فرهنگ"، "جامعه" و "شخصیت" تأکید می‌کند که منجر به بازسازی سمبولیک "جهان‌زیستی" می‌شوند و به صورت گفتمان خردگرا دگرذیسی جوامع مدرن را به وجود می‌آورند. به این ترتیب، هابرماس به یک تئوری از کنش انترسوبژکتیو دست می‌یابد و کنش سوژه را با رجوع به خرد سوژه قابل فهم می‌سازد.

بنابراین من با استناد به طرح "هژمونی" گرامشی و با ادغام "تئوری تنظیم" و "تئوری کنش ارتباطی" در آن یک تئوری مجرد و کلی را جهت درک عوامل ابژکتیو و سوژکتیو دگرذیسی در جوامع مدرن صنعتی متکامل کردم که به غیر از تضاد، بیان تضاد و روش تنظیم تضاد را در یک کلیت دیالکتیکی مد نظر دارد. منتها جوامع مدرن صنعتی شامل یک سری جزایر منزوی نمی‌شوند و همان‌گونه که مارکس به درستی برجسته می‌سازد، سرمایه نه تنها ذاتاً گسترش‌گرا است، بلکه منجر به یک رابطه‌ی اجتماعی می‌شود و حاکمیت به خصوص خود را هم نیز پدید می‌آورد. بنابراین من مفهوم "هژمونی" گرامشی را به روابط بین‌المللی نیز بسط دادم که نقش مسلط آمریکا را در سازمان‌دهی کشورهای سرمایه‌داری در برابر "اردوگاه سوسیالیستی" در نظر بگیرم. در این ارتباط به تئوری‌های امانوئل والرستین و پاول کندی رجوع کردم که بر اساس تجربیات قرن گذشته متکامل شده و تشکیل نظم نوین جهانی را پس از پایان جنگ دوم جهانی در نظر می‌گیرند. از این منظر، صعود و رکود قدرت‌های بزرگ به سرکردگی جهان سرمایه‌داری و نقش هژمونیک آن‌ها در تشکیل بازار جهانی به خوبی

دولت مدرن بورژوازی را در جامعه‌ی سیاسی و جامعه‌ی مدنی تمیز می‌دهد. در حالی که جامعه‌ی سیاسی شامل قوای مقننه، قضائیه و مجریه و مختص به ابزار اجبار و زور می‌شود، جامعه‌ی مدنی سندیکا، شوراهای و احزاب را در بر می‌گیرد و حوزه‌ی توافق اجتماعی محسوب می‌شود. به این ترتیب، گرامشی به یک ساختار نوین سیاسی دست یافت که از یک سو، از یک پراکسیس مولد رشد کرده و از سوی دیگر، چنان منجر به شکوفایی اقتصادی و "وحدت طبقاتی" شده بود که آمریکا را جهت شرکت و پیروزی در دو جنگ متفاوت توانمند می‌کرد. وی موازی با مفهوم "فورديسم" از مفاهیم "انقلاب منفعل" و "دگرذیسی"<sup>۱</sup> نیز استفاده می‌کند که آن‌را با عبارت: "اگر همه چیز باید مانند گذشته بماند، همه چیز باید دگرگون گردد"، تشریح می‌کند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما نزد گرامشی با یک کلیت دیالکتیکی مواجه می‌شویم که با استناد به آن تکامل یک تئوری مجرد و کلی به صورت تئوری دگرذیسی ممکن می‌گردد. منتها وی دفترهای زندان خود را قبل از پایان جنگ جهانی دوم به اتمام رساند و پیداست که قادر نبود که تمامی ابعاد این تحولات تاریخی عصر مدرن را در نظر بگیرد. بنابراین جهت تکامل تئوری دگرذیسی ضروری بود که از ساختمان‌های تئوریک دیگر نیز استفاده کرد و از این رو، من از یک طرف، "تئوری تنظیم" را در طرح "هژمونی" گرامشی ادغام کردم. این تئوری از طریق میشل آلیتا و آلن لیپیتس متکامل شده است که از آن به عنوان "تئوری فورديسم" نیز یاد می‌شود. مصداق تجربی این تئوری، تحولات سیاسی و اقتصادی در آمریکا و دیگر کشورهای مدرن سرمایه‌داری هستند که البته از طریق مفاهیمی مانند: "رژیم انباشتی"، "شیوه‌ی تنظیم"، "پارادایم فن‌آوری" و "هژمونی" تشریح می‌شوند. ما این‌جا با اشکال متفاوت نظام سرمایه‌داری مواجه هستیم، با وجودی که حق مالکیت خصوصی، استبداد قانون ارزش و بردگی کار مزدی ماهیت مشترک و متضاد آن‌ها را تشکیل می‌دهند. بنابراین استفاده از این تئوری ممکن می‌سازد که با استناد به تاریخ و فرهنگ جوامع مدرن هم شکل هژمونیک سرمایه‌داری در آمریکا و کشورهای اروپای غربی را تشریح کرد و هم شکل غیر هژمونیک آن‌را در ایران به بند نقد درون‌ذاتی کشید. به بیان دیگر، از طریق

<sup>۱</sup> Passive Revolution, Transformismus

تضاد ابژکتیو میان نیروهای مولد با مناسبات تولید قرار می‌گیرد و تنها از طریق بیان سوژکتیو تضاد و در واکنش حاکمیت بر آن است که سمت و سوی آن معین می‌شود. بنابراین روند تاریخ این‌جا به صورت نتایج پراکسیس نبرد طبقاتی در نظر گرفته می‌شود که البته با استناد به نقد درون‌ذاتی از کلیت جامعه‌ی طبقاتی ایران، یعنی زیربنا (اقتصاد)، روبنا (دین) و ساختار (دولت) مستدل و ارتباط دیالکتیکی مقوله‌های آن عریان می‌شود.

از آن‌جا که قدرت بستگی به توازن قوا دارد و قدرت یکی نشانه‌ی ضعف دیگر است، در نتیجه پیداست که نقد تاریخ اسلام در ایران باید از دوران انحطاط شاهنشاهی ساسانیان آغاز می‌شود. به این صورت که استقرار خلافت اسلامی در کشور نه محصول قدرت نظامی و نفوذ ایدئولوژیک اعراب مسلمان، بلکه به مراتب بیشتر نتیجه‌ی بحران ایدئولوژیک، شکست‌های نظامی، ضعف دربار و اختلافات طبقه‌ی حاکم در ایران بود. این‌جا باید نخست یک بررسی مشخص از زیربنای سرزمین ایران به وجود می‌آید، زیرا اغلب جامعه‌شناسان ایرانی تحت تأثیر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم از موجودیت جامعه‌ی برده‌داری و فتوالی در کشور گزارش می‌دهند، در حالی که یک چنین مناسباتی به صورت مسلط و متداوم در تاریخ ایران هیچ‌گاه تجربه نشده‌اند. از آن‌جا که در نظام‌های برده‌داری و فتوالی نیروهای مولد بنده و مستقیماً تحت سلطه‌ی طبقه‌ی حاکم هستند، در نتیجه تضاد هم در حوزه‌ی تولید و هم در حوزه‌ی توزیع بروز می‌کند. اما شواهد تاریخی در ایران به ما گزارش می‌دهند که نیروهای مولد شامل انسان‌های آزاد می‌شدند که یا در شهرها به صورت پیشه‌ور و مزدور و یا در روستاها به صورت اشتراکی و خودکفا زندگی می‌کردند. پیداست که تحت این شرایط تضاد فقط در حوزه‌ی توزیع به وجود می‌آید. به این صورت که طبقه‌ی حاکم اضافه تولید اجتماعی را سالیانه به صورت باج و خراج از مردم شهرنشین و به صورت رانت محصولی از مردم روستانشین مصادره و تصاحب می‌کند. بنابراین من با استناد به این تجربیات تاریخی یک مقوله‌ی جدید به عنوان "اقتصاد رانتی" را به صورت میانگین مناسبات زیربنایی برای ایران متکامل کردم. پیداست که آن دولتی که بر این زیربنای اقتصادی بر پا می‌شود، با اشکال برده‌داری و فتوالی دولت به کلی متفاوت است. بنابراین من برای شکل دولت در ایران مقوله‌ی "دولت منطقه‌ای" را در نظر گرفتم. به

روشن می‌شود. به این صورت که آمریکا به عنوان قدرت هژمونیک جهان سرمایه‌داری کشورهای دیگر را در یک نظم هیرارشی مستقر می‌سازد و با تشکیل مناسبات کلی تولید جهانی از یک طرف، شرایط مساعد توسعه‌ی اقتصادی کشورهای تحت سلطه‌اش را مهیا می‌سازد و از طرف دیگر، هم‌چنین قادر است که مانع استفاده‌ی آن کشورهایی از این شرایط شود که به سلطه‌اش تن نمی‌دهند. پیداست که در این هیرارشی کشورها می‌توانند به درجه‌ی بالاتری صعود کنند و یا این‌که با رکود کلی مواجه شوند. هم‌چنین پیداست که آمریکا یک چنین نظمی را با هدف انجام کار خیره‌ی تشکیل نمی‌دهد و تنها تا زمانی به قوائد آن پایبند است که از وجود آن به مراتب بیشتر از دیگر کشورهای تحت سلطه‌ی خود سود می‌برد. به بیان دیگر، موجودیت جهان سرمایه‌داری باید منجر به شکوفایی اقتصادی و انباشت سرمایه در آمریکا شود و قدرت هژمونیک کشور را بازسازی و تضمین سازد.

به این ترتیب، من ابزار تحقیق خود را به صورت تئوری دگرذیسی از ترکیب چهار ساختمان تئوریک ماتریالیستی، تاریخی و دیالکتیکی پدید آوردم. پیداست که استفاده‌ی ایجابی از این تئوری کلی و مجرد جهت نقد عوامل ابژکتیو و سوژکتیو تشکیل و تداوم نظام جمهوری اسلامی در ایران غیر ممکن بود. به این دلیل که تئوری دگرذیسی تنها یک بازتاب کلی و مجرد از کلیت دیالکتیکی جوامع مدرن صنعتی بود که در تناقض با تاریخ و فرهنگ دینی ایران قرار داشت. به بیان دیگر و در مضمون مارکسی آن ما این‌جا تنها با آناتومی انسان مواجه هستیم، در حالی که موضوع اصلی تحقیق من شناخت آناتومی میمون، یعنی عوامل ابژکتیو و سوژکتیو تشکیل و تداوم نظام جمهوری اسلامی در ایران بود. بنابراین من از تئوری کلی و مجرد دگرذیسی به سوی تجربیات مشخص و تاریخی ایران یک پل ساختم که از یک سو، اوج و افول دولت‌های متعدد و متنوع سرزمین ایران را به صورت یک پدیده‌ی فلسفی و تاریخی به بند نقد درون‌ذاتی بکشم و از سوی دیگر، روندهای دگرذیسی به سوی تشکیل جمهوری اسلامی را بررسی کنم.

به این ترتیب، نقد ماتریالیستی و دیالکتیکی از تاریخ جمهوری اسلامی ایران آغاز شد. از این منظر، تاریخ دیگر تاریخ این شاه و آن خلیفه نیست، زیرا روند تاریخ در پرتو

ابزار حکومتی، بلکه به صورت ابزار مبارزاتی نیز در نظر گرفتیم و از یک سو، تمایلات آنرا در تحکیم اقتصاد رانته و توجیه تضاد (حوزه‌ی توزیع) بررسی کردیم و از سوی دیگر، واکنش آنرا بر جهان واقعی و تشکیل فرقه‌های متعدد اسلامی در روند تاریخ عریان ساختم. از جمله باید از فرقه‌های متفاوت دینی مانند: خوارج، شعوبیان، اسماعیلیان، امامیان، صوفیان، عرفانیان و بابیان یاد کرد که با استناد به مفهوم "عدالت" شکل گرفتند و یک نقش مؤثر سیاسی در تاریخ ایران بازی کردند. ما این‌جا با نقش تضاد درون‌ذاتی و با بیان تضاد در روند تاریخ مواجه می‌شویم. اما از طرف دیگر، اسلام به صورت یک ابزار حکومتی نیز یک نقش مسلط در تاریخ ایران بازی کرده است که ما آنرا در اشکال متفاوت حکومتی مانند: امویان، عباسیان، فاطمیان، سامانیان، تیموریان، صفاریان، بوییان، سلجوقیان، مغولان، صفویان، زندیان، قاجاریان و هم‌چنین پهلویان به خوبی مشاهده می‌کنیم.

به این ترتیب، یک نظریه‌ی کلی از روند تاریخ در ایران به وجود آمد که البته با دیگر کشورهای اسلامی متفاوت بود. به این دلیل که با استناد به قرآن و مابقی منابع دینی توجیه دو شکل عمده و متفاوت از فرمانروا ممکن است. شکل اول آن خلافت است که خوارج، سنیان فرقه‌های ظاهری به آن اعتقاد دارند و شکل دوم آن ولایت است که فاطمیان، باطنیان و به خصوص شیعیان آنرا درست می‌دانند. تفاوت خلافت با ولایت در رابطه با شریعت معین می‌شود. در حالی که خلیفه تحت پوشش شریعت قرار دارد و ظاهراً موظف به تحقق بی‌چون و چرای آن است، اما ولی مانند پیامبر فرای شریعت قرار دارد و اگر مصلحت ایجاب کند، محق به تغییر آن است. ما ظواهر این تفاوت‌ها را در اذعان شیعیان می‌شنویم که علی را ولی‌الله خطاب می‌کند، در حالی که نزد آن‌ها امام زمان، ولی عصر محسوب می‌شود. در این رابطه شیعیان جهت توجیه ایمان فرقه‌ی خود به حدیث غدیر خم رجوع می‌کنند که انگاری محمد در مسیر بازگشت از آخرین مراسم حج، علی را جانشین خود ساخته و به مقام ولایت رسانده است. به این ترتیب، شیعیان به یک شکل از مشروعیت دینی دست می‌یابند که البته در تشکیل حکومت صفویان یک نقش عمده بازی کرد. از این پس، تشیع ظاهری دوازده امامی تبدیل به دین دولتی در ایران شد و ساختار روحانیان یک شکل نهادی به خود گرفت که من آنرا با مقوله‌ی "دولت در دولت" مشخص کردم.

این معنی که دولت منطقه‌ای بر اساس اقتصاد رانته بر پا می‌شود و به این ترتیب، ملت‌ها و اقوام متفاوت را در بر می‌گیرد. ما با همین شکل دولت هنوز که هنوز است، در ایران سر و کار داریم.

پیدا است که رابطه‌ی دولت منطقه‌ای با ملت‌ها و اقوام متفاوت بایستی به صورت مناسبات متضاد طبقاتی وساطت شود. این‌جا واسطه باید قادر باشد که از منظر فرودستان جامعه یک "آگاهی از جهان وارونه" بسازد و آن‌ها را در برابر طبقه‌ی حاکم به انفعال بکشد. به بیان دیگر، طبقه‌ی حاکم نیاز به یک ابزار حکومتی دارد که به صورت ایدئولوژی فعال می‌شود، اقشار طبقه‌ی حاکم را متحد و اقوام و ملت‌های متفاوت را در دولت منطقه‌ای ادغام می‌سازد. این ایدئولوژی به بهترین وجه ممکنه در قرآن مدون شده است که با استناد به "امت اسلامی" از یک دوگانگی میان دارالاسلام و دارالحرب گزارش می‌دهد. دارالاسلام همان منطقه‌ای است که مسلمانان را در یک نظام طبقاتی - جنسیتی و تحت نظر فرمانروا مستقر می‌سازد و آن‌ها را در پرتو وحی الهی و شریعت اسلامی ظاهراً به وحدت می‌رساند. در طرف مقابل دارالاسلام، دارالحرب قرار دارد که منطقه‌ی نظامی و حوزه‌ی جهاد محسوب می‌شود.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، اسلام جوانب بسیار مخرب، مرتجع و متعرض دارد. اما طرح این مسئله به این معنی نیست که فلسفه‌ی سیاسی آن توتالیتر است. برای نمونه قرآن از مسلمان می‌خواهد که گوشت مرده و خوک نخورد، اما اگر در حال مردن است، بخورد، با یهود و مسیحی دوستی نکند، اما اگر از آن‌ها می‌ترسد با آن‌ها دوستی بکند، تا زمانی که در جهاد پیروز است، صلح نکند، اما اگر در حال شکست است، صلح بکند. اسلام حتا انکار ایمان را اگر جان مسلمان در خطر و فقط ظاهری باشد، جرم و لایق مجازات محسوب نمی‌کند. به بیان دیگر، فلسفه‌ی سیاسی اسلام مصلحت‌گرایی است که البته به معنی یک عقب نشینی سازمان‌دهی شده جهت تجدید قوا و تعرض و تخریب دوباره است.

به این ترتیب، این سه مقوله‌ی متفاوت، یعنی اقتصاد رانته (زیربنا)، امت اسلامی (روبنا) و دولت منطقه‌ای (ساختار) تبدیل به نقاط عزیمت من جهت نقد روندهای دگردیسی به سوی جمهوری اسلامی ایران شدند. از این پس، من دین اسلام را نه تنها به صورت

به این ترتیب، من به یک کلیت دیالکتیکی از جامعه‌ی سنتی ایران دست یافتم که با مقوله‌های مختص تاریخی مشخص می‌شد. این کلیت از یک طرف، اقتصاد رانتی (زیربنا)، دین دولتی (روبنا) و حکومت خودکامه و ساختار "دولت در دولت" را در بر می‌گرفت و از طرف دیگر، شدت تقابل آن با کشورهای مدرن اروپایی را به خوبی روشن می‌ساخت. نتیجه‌ی این تقابل تحکیم سیاست توسعه‌ی اقتصادی شاهان پهلوی و هم‌چنین ادغام اقتصاد ایران در بازار جهانی بود که من آن‌را با استناد به تئوری دگرذیسی "انقلاب منفعل" نامیدم و با استناد به مفاهیم "تئوری تنظیم" اشکال اقتصاد سیاسی آن‌را مشخص کردم.

از منظر همین تضاد نیز اختلافات دولت مرکزی حکومت پهلویان با "دولت در دولت" آخوندها به کلی عریان شد که البته پس از تحقق اصلاحات ارضی و گسست بخشی از روحانیت از حکومت محمد رضا شاه به اوج خود رسید. این‌جا من پس از نقد برنامه‌های اقتصادی دولت شاهنشاهی از یک سو، شکل غیر هژمونیک دولت ایران را به صورت مقوله‌ی "رژیم اتوریته‌ی توسعه" مشخص و از سوی دیگر، پس از نقد گفتمان اسلامیان (روح‌الله خمینی، علی شریعتی، ابوالحسن بنی صدر) شرایط سرنگونی نظام شاهنشاهی در ایران را با استناد به مقوله‌ی "توافق فعال" مستدل کردم و به این ترتیب، به مضمون یک کنش انترسویژکتیو دست یافتم که البته با استناد به یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی موجه می‌شد.

پیداست که استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران مصادف با آغاز یک کابوس دراز برای تمام ایرانیانی بود که کوچک‌ترین بوئی از تمدن و انسانیت برده بودند. بنابراین من حاکمیت اسلامیان بر کشور را به صورت یک واکنش فوق ارتجاعی به دگرذیسی-های اقتصادی و مدرنیزاسیون اجتماعی در دوران محمد رضا شاه استنتاج کردم و پس از نقد انهدام اپوزیسیون، اقتصاد سیاسی دوران جنگ و برنامه‌های اقتصادی دوران سازندگی از یک طرف، به مقوله‌ی "ناهماهنگی فرهنگی" دست یافتم و از طرف دیگر، شکل غیر هژمونیک دولت جمهوری اسلامی را به صورت مقوله‌ی "رژیم روحانی اسلامی" مشخص کردم.

به این صورت که اغلب ایرانیان این دوران یا سنی مذهب بودند و یا از طریق فرقه‌های باطنی تشیع به اسلام ایمان آورده بودند. بنابراین دولت صفوی سفیران خود را به بحرین، اردون و به خصوص لبنان و جبال عامل فرستاد که علمای تشیع دوازده امامی را جهت مهاجرت به ایران متقاعد کنند. از آن پس که آن‌ها به ایران راه یافتند، به عنوان ایدئولوگ‌های دولتی تبدیل به قشری از طبقه‌ی حاکم کشور و آخوند نامیده شدند. آخوند مخفف مفهوم "آقاخوانده" است که مالک آن زمینی محسوب می‌شود که دولت معین کرده است. بنابراین دولت صفوی برای علمای شیعه زمین‌های اوقاف را در نظر گرفت که امرار معاش آن‌ها را مستقل از درآمد دولتی تضمین سازد. آخوندها در بازار مسکون شدند و با دریافت خمس و زکات از بازاری‌ها به منابع مالی مستقل دیگری نیز دست یافتند. آن‌ها هم‌زمان نهادهای مستقلی از دولت مرکزی را نیز تشکیل دادند. از جمله باید از تریبون نماز جمعه، تعزیه خوانی و روضه خوانی یاد کرد که تبدیل به نهادهای تبلیغاتی آن‌ها شدند. در حالی که مکتب‌ها، کلاس‌های قرآن و حوزه‌های علمیه نهادهای آموزشی و تربیتی علمای شیعه را می‌ساختند. افزون بر این‌ها، آخوندها نهادهایی را اداره می‌کردند که وظایف قوای سه گانه را به عهده داشتند. برای نمونه دادگاه‌های شرع قوه‌ی قضائیه‌ی آن‌ها را تشکیل می‌دادند و ادعای مجتهدین جهت تفسیر "احکام الهی" و یا استنتاج طریقت از شریعت به آن‌ها وظایف قوه‌ی مقننه را واگذار می‌کرد، در حالی که قوه‌ی مجریه‌ی آخوندها شامل میدانی‌های بازار می‌شد که شبیه قوای دولت‌های مستبد و جهت ارباب اقلیت‌های دینی در روزهای عاشورا و تاسوعا به سینه‌زنی، زنجیرزنی و قمه‌زنی در خیابان‌ها می‌پرداختند. سرانجام توجیه دینی و ایدئولوژیک "دولت در دولت" است که تحت عنوان "مکتب اصولی" و در اواخر دوران حکومت صفویان توسط سید محمد باقر مجلسی معین شد. به این صورت که مکتب اصولی میان فکر و ذکر تفاوت می‌گذارد و وظیفه‌ی مجتهد را فکر و وظیفه‌ی مقلد را ذکر می‌شمارد. در حالی که افکار مجتهد در حریم شریعت اسلامی محصور است، هدایت امت اسلامی تا پایان غیبت کبری به عهده‌ی تمامی مجتهدان گذاشته می‌شود. به بیان دیگر، ساختار روحانیان شیعه به صورت "دولت در دولت" به یک پلورالیسم درونی میان مجتهدان دست می‌یابد که البته با ساختار احزاب و دولت‌های توتالیتر کاملاً در تناقض است.

به بیان دیگر، نظام جمهوری اسلامی نه تاریخ، ساختار و فلسفه‌ی سیاسی نظام‌های توتالیتر را دارد و نه از آن می‌توان انتظار خردمندی و اصلاحات را داشت. مصداق این شناخت را می‌توان مانند یک خط سرخ در تجربیات نزاع‌های جناحی جمهوری اسلامی یافت که از همان دوران دولت موقت بازرگان آغاز شد و تا هم‌اکنون میان جناح‌های به اصطلاح اصول‌گرا، اصلاح‌طلب و اعتدال‌گرا ادامه دارد. یک چنین تجربیاتی نه تا کنون در نظام‌های توتالیتر هیتلری و استالینی مشاهده شده‌اند و نه ارتباطی با نظام‌های دموکراتیک در کشورهای مدرن غربی دارند.

#### منابع:

- Altwater, Elmar (۲۰۰۰): Vorwort, in: Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer „Islamischen Republik“ - Ökonomische, politische, und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der „Islamischen Republik Iran“, S. ۱f., Berlin
- Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer „Islamischen Republik“ - Ökonomische, politische, und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der „Islamischen Republik Iran“, Berlin
- Habermas, Jürgen (۱۹۷۳): Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (۱۹۸۱): Theorie des Kommunikativen Handelns, Bd. I und II, Frankfurt am Main
- Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Band III, in: MEW, Bd. ۲۵, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۸۳): Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۴۲, Berlin
- Weber, Max (۱۹۸۱): Die Protestantische Ethik I - Eine Aufsatzsammlung, (Hrsg.) Johannes Winkelmann, Tübingen

#### نتیجه:

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، رساله‌ی دکترای من هم از منظر روش شناخت‌شناسی و هم به خاطر نتایج تحقیقاتی اش که البته این‌جا تنها برخی از آن‌ها معرفی شده‌اند، بسیار پر مدعا است. از آن‌جا که در این کتاب دولت به صورت یک پدیده‌ی فلسفی و تاریخی در نظر گرفته و مفاهیم آن از بطن یک کلیت دیالکتیکی متکامل می‌شوند، در نتیجه پیداست که این‌جا تاریخ یک جلوه‌ی دیگری به خود می‌گیرد که البته از روش‌های معمول تاریخ‌نگاری به کلی متفاوت است. به این صورت که استفاده از یک تئوری کلی و مجرد دگرذیسی از جوامع مدرن صنعتی نه تنها امکان نقد درون‌ذاتی از عوامل اَبژکتیو (زیربنای متضاد مادی) و عوامل سوَبژکتیو (روبا، بیان تضاد) تشکیل و تداوم نظام جمهوری اسلامی را به وجود آورد، بلکه و هم‌چنین ممکن ساخت که کنش انترسوسَبژکتیو با استناد به یک تاریخ فرهنگی مشترک قابل درک و نقد شود.

پیداست که روش بررسی تطبیقی نه توان درک حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی را دارد و نه اصولاً یک چنین هدف تحقیقاتی را دنبال می‌کند. همان‌گونه که در این نوشته به تفصیل مطرح شد، روحانیت شیعه در ایران به صورت "دولت در دولت" سازمان‌دهی شده است و میان مجتهدان تشیع دوازده امامی یک پلورالیسم داخلی وجود دارد. پیداست که یک چنین ساختار دینی و سنتی را نمی‌توان منسوب به احزاب مدرن توتالیتر کرد. البته طرح این مسئله به این معنی نیست که اسلامیان اقدام به تشکیل یک نظام تک حزبی در ایران را نکردند. از جمله باید از حزب جمهوری اسلامی ایران یاد کرد که با رجوع به اصل ولایت فقیه و به رهبری آیت‌الله بهشتی یک چنین برنامه‌ای را دنبال می‌کرد. لیکن خمینی جهت ممانعت از درگیرهای جناحی و تضعیف نظام این حزب را منحل و فتوای ولایت مطلقه‌ی فقیه را صادر کرد که سرانجام آن به تشکیل شورای مصلحت نظام رسید. این‌جا مفهوم "مصلحت" از یک تاکتیک سیاسی گزارش می‌دهد که جهت تجدید قوا و تعرض و تخریب دوباره یک عقب‌نشینی موقتی را توجیه می‌کند. این‌جا منظور همان روش مصلحت‌گرایی است که خمینی آن را "جام زهر" و خامنه‌ای آن را "ترمش قهرمانانه" نامیدند.

فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): مدرنیسم، امت اسلامی و جنبش‌های اجتماعی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد اول، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): اسلام و سیاست توسعه‌ی اقتصادی در ایران - نقدی بر جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر، در آرمان و اندیشه، جلد نهم، صفحه‌ی ۳ ادامه، برلین

به کلی از دست نداد. از جمله باید از "جنبش اصلاحات" یاد کرد که بیش از بیست سال مردم ایران را نسبت به رفرم‌های اجتماعی و اقتصادی در کشور و تحولات ضروری از طریق دولت مرکزی متوهم ساخت. هم‌اکنون که حدود چهل سال از عمر جمهوری اسلامی می‌گذرد، به نظر می‌رسد که این نظام به کلی مشروعیت خود را از دست داده و تنها با اعمال فشار قوای اطلاعاتی و انتظامی پا بر جا مانده است. بنابراین این‌جا پرسش‌های متعددی به این شرح طرح می‌شوند؛ چه عواملی مسبب بحران مشروعیت دولت اسلامی و بی اعتباری روحانیان شیعه شده‌اند، هویت ایرانیان دستخوش چه تحولاتی شده است و در این ارتباط پدیده‌ی "مدرن" چه نقشی را ایفا می‌کند؟

برای اولین بار جامعه‌ی سنتی ایران در اوایل قرن نوزدهم با جهان مدرن مستقیماً تلاقی کرد. به این صورت که ارتش حکومت قاجاریه در دو جنگ متفاوت با قوای روسیه تزاری شکست خورد و بنا بر عهدنامه‌های گلستان و ترکمنچای مناطق شمالی کشور را از دست داد. پس از چندی دولت انگلستان از ضعف حکومت قاجار سود برد و افغانستان را از ایران تجزیه کرد. از آن‌جا که دولت قاجار در برابر کشورهای روس و انگلستان به کلی ناتوان و ظاهراً به نقاط ضعف خود پی برده بود، در نتیجه در اواسط قرن نوزدهم گروهی از دانشجویان ایرانی را با شهریه‌ی دولتی برای تحصیل به اروپا فرستاد. هدف دولت قاجار انتقال دانش و فن‌آوری مدرن از اروپا به ایران بود که از طریق توسعه‌ی اقتصادی و تکامل صنعت نظامی قوای درونی کشور را تجدید حیات و حفاظت از تمامیت ارضی کشور را در مقابل دولت‌های متجاوز روسیه و انگلستان تضمین سازد. اما دولت یک پدیده‌ی فلسفی و تاریخی است و ایده‌ی مدرنیسم در یک بستر مشخص فرهنگی از تاریخ رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم متکامل شده است که اسلام با آن‌ها به کلی بیگانه است. بنابراین ایده‌ی مدرنیسم از همان آغاز برای اقشار سنتی و دینی ایرانی یک مهمان ناخوانده به شمار می‌رفت و فارغ‌التحصیلان ایرانی نیز پس از بازگشت به کشور تنها انگیزه‌ی مدرنیزاسیون صنایع و ساختار دولتی را با خود به ارمغان آوردند. با این وجود پروژه‌ی مدرنیزاسیون کشور با موانع فرهنگی و مخالفت‌های شدید روحانیان تشیع دوازده امامی مواجه شد و این تناقض بعد از گذشت حدود دو قرن هنوز حل و فصل نشده است. به بیان دیگر، اقشار سنتی و

## دولت، مدرنیته و هویت - نقدی بر "تئوری کنش ارتباطی"، اثر یورگن هابرماس<sup>۱</sup>

با یک نگاه اجمالی به وقایع روزمره در کوچه و خیابان‌های ایران موضوع نقد این نوشته نیز برای خواننده‌ی نقاد به مراتب روشن‌تر می‌شود. در حالی که زنان در حال اعتراض به حجاب اجباری هستند، وکیل به جرم دفاع از موکلش، روزنامه‌نگار به جرم خبررسانی، روحانی به جرم تفسیر غیر ولایتی از اسلام، بهائی به جرم اعتقادش، اقلیت ملی و مذهبی به جرم مبارزه با تبعیض، کارگر و آموزگار به جرم تشکیل سندیکا در زندان است. هم‌زمان باید از اعضای انجمن‌های فرهنگی و سیاسی یاد کرد که به اتهام تشکیل نهادهای غیر دولتی تحت تعقیب و سرکوب عوامل امنیتی قرار گرفته، در حالی که گستره‌ی کشور با اعتصاب‌های پراکنده‌ی کارگری و شهرها با شورش‌های هیجانی جوانان و اعتراض‌های مال‌باختگان مواجه اند.

بنابراین موضوع نقد این نوشته نیز مربوط به رابطه‌ی دولت با ملت در ایران می‌شود. به این صورت که نظام جمهوری اسلامی با استناد به تاریخ تشیع دوازده امامی در کشور مستقر شد و از آن‌جا که هویت اکثریت مردم ایران از یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی با روحانیان شیعه سیرآب می‌شد و از آن‌جا که آخوندها از طریق یک ساختار بسیار گسترده که به صورت "دولت در دولت" سازمان‌دهی شده است، به بهترین مناسبات ممکنه جهت تبلیغات و سازمان‌دهی قیام دسترسی داشتند، در نتیجه تسلط آن‌ها بر کشور با یک استقبال قابل ملاحظه‌ی همگانی مواجه شد. البته چندی نگذشت که نظام جمهوری اسلامی به یک سرکوب گسترده دست زد و اپوزیسیون را به کلی منهدم کرد. با تمامی این وجود حاکمیت روحانیان بر کشور مشروعیت خود را

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "دولت و هویت در ایران" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۲۵ سپتامبر ۲۰۱۱ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.



هابرماس "تئوری کنش ارتباطی" را در رابطه با تجربیات جوامع مدرن صنعتی اروپای غربی در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ میلادی متکامل کرد. به این ترتیب، وی موفق شد که برخی از وجوه فلسفی و تاریخی را که منجر به تشکیل جوامع سکولار و دموکراتیک در جهان مدرن شده‌اند، در تئوری جامعه‌شناسی خود بازتاب دهد. از آن‌جا که جامعه‌ی سنتی و دینی ایران تاریخ و فرهنگ مخصوص خود را دارد، در نتیجه پیداست که نتایج فلسفی "تئوری کنش ارتباطی" را نمی‌توان یک به یک به ایران انتقال داد. به بیان دیگر، جامعه‌ی سنتی و دینی ایران در حال زایمان یک جامعه‌ی مدرن است و ما با استناد به این تئوری به مراتب بهتر می‌توانیم با درد این زایمان آشنا شویم. به این صورت که "تئوری کنش ارتباطی" آناتومی پیشرفته‌ترین و متنوع‌ترین سازمان‌دهی تاریخی از شکل ساختاری و ارتباط جمعی را در اختیار ما می‌گذارد که از یک سو، تمامی آثار تاریخی تولید و نتایج فلسفی جامعه‌ی بورژوازی را در بر دارد و از سوی دیگر، همان‌گونه که مارکس در "گروندریسه" به شرح زیر تأکید می‌کند، کلید شناخت آناتومی جوامع غیر پیشرفته و پیشامدرن را نیز در اختیار ما می‌گذارد:

«جامعه‌ی بورژوازی تکامل یافته‌ترین و متنوع‌ترین سازمان تولید است. مقوله مناسباتش را بیان می‌کند. از این رو، نسبت اجزایش هم‌زمان بینش در اجزاء و مناسبات تولید تمامی اشکال اجتماعی که منقرض شده‌اند، تضمین می‌سازد، (یعنی) با آوار و عناصری که بنا شده‌اند، از بخش‌هایش که هنوز مابقی غیر قابل عبور را با خود یدک می‌کشند و اشاره‌هایی تنها که به معانی ساخته شده تکامل یافته‌اند. آناتومی انسان کلید آناتومی میمون است.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، از طریق شناخت یک ساختار متکامل شده، به مراتب بهتر می‌توان موفق به شناخت یک ساختار نامتکامل شد. پیداست که منظور مارکس این‌جا تدوین یک قانون جهانشمول و دترمینیستی از روند تاریخ نیست که انگاری تمامی جوامع بشری تحت تأثیر آن قرار دارند و در نتیجه سرانجام تاریخی همه‌ی آن‌ها یکسان است. به بیان دیگر، همان‌گونه که هر میمونی به اجبار به انسان

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۳): Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۴۲, Berlin, S. ۳۹

روحانیت تشیع دوازده امامی هنوز با ایده‌ی مدرنیسم خو نگرفته‌اند و با آن مانند یک مهمان ناخوانده رفتار می‌کنند، البته بدون این‌که حاضر باشند که از دست آوردهای فنی آن صرف نظر کنند. در این ارتباط ترجمه‌ی نادرست مفهوم "مدرن" به مفهوم "تجدد" یک نقش مخرب دارد، زیرا آن‌را از معنی جامعه‌شناسی توخالی کرده و با استفاده از فن زبان‌شناسی به انگیزه‌ی نوگرایی صنعتی و بوروکراتیک تقلیل می‌دهد.<sup>۱</sup>

بنابراین من این‌جا به نقد "تئوری کنش ارتباطی"، اثر یورگن هابرماس می‌پردازم که خواننده‌ی نقاد را با مضمون تاریخی و فرهنگی مفهوم "مدرن" و همچنین تناقض آن با اسلام در ایران به مراتب بهتر آشنا سازم. هابرماس یکی از سرشناس‌ترین فیلسوفان نسل دوم مکتب فرانکفورت است که تحصیلات خود را در رشته‌ی جامعه‌شناسی به اتمام رساند و پس از آغاز دوران بازنشستگی تئودور آدورنو، جانشین کرسی استادی وی در دانشگاه فرانکفورت شد. وی تا سال ۲۰۰۲ میلادی برای اغلب جامعه‌شناسان ایرانی ناشناس بود، تا این‌که عطاالله مهاجرانی (رئیس مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها) وی را به ایران دعوت کرد که در رابطه با "پروژه‌ی ناتمام مدرنیته" در دانشگاه تهران سخنرانی کند. دلیل دعوت وی به ایران پشتیبانی دولت اصلاحات از نفوذ فلسفی یکی از ارتجاعی‌ترین اساتید جامعه‌شناسی به نام رضا داوری اردکانی بود که پس از ترجمه-ی برخی از آثار مارتین هایدگر به مباحث پسامدرنیستی در کشور دامن می‌زد. از طرف دیگر، سیاست اصلاح‌طلبان حکومتی به این قرار بود که با طرح بحران مدرنیته در کشورهای اروپای غربی مقاومت‌های اجتماعی را جهت تحقق آزادی، برابری حقوقی، حقوق شهروندی به انفعال بکشند. از آن پس که هابرماس به آلمان بازگشت و تجربیات سفر خود به ایران را مدون کرد، یکی از ممتازترین منتقدان معاصر اسلام به نام آرامش دوستدار یک نامه‌ی سرگشاده‌ی انتقادی به وی نوشت که بدون تردید منجر به شهرت بیشتر هابرماس نزد ایرانیان شد.

<sup>۱</sup> البته مسئله‌ی بد فهمی "مدرن" متأسفانه هنوز تا رتبه‌های بالای تحقیقاتی ادامه دارد. چندی پیش در یکی از برنامه‌های پرگار از صدا و سیما بی‌بی‌سی که تحت عنوان "ایران صفوی و قدرت‌گیری علمای شیعه" برگزار شد، یکی از نظریه‌پردازان این جلسه به نام عباس امانت با استناد به کتاب خود با عنوان "ایران - یک تاریخ مدرن" مدعی شد که نطفه‌ی تجدد در دوران حکومت صفویان در ایران گذاشته شده است. به این دلایل که شیعه‌ی دوازده امامی تبدیل به ایدئولوژی دولت مرکزی و قوای نظامی کشور مسلح به توپخانه و تسلیحات باروتی شد.

بنابراین آشنایی با تجربیات تاریخی و فلسفی جوامع مدرن بسیار ضروری است و اگر ما از طریق یک تئوری مجرد به ابعاد پنهان و آشکار جامعه‌ی مدرن بورژوازی آشنا شویم، بدون تردید کلید حل مشکل دولت دینی در ایران را نیز می‌یابیم. منتها اگر یک تئوری با متدولوژی مناسب شناخت‌شناسی مدون شده باشد، فقط بازتاب مجرد وقایع موضوعیت‌یافته و مشخص یک دوران به خصوص است. به این معنی که واقعیت ابژکتیو که البته محصول فعالیت سوژکتیو انسان و موضوعیت‌یافته است، از طریق یک خرد خود بنیاد متفکر و سپس به صورت مناسبات مشخص و مسلط یک جامعه‌ی به خصوص در یک تئوری مجرد بازتاب می‌یابد. از آن‌جا که وقایع ابژکتیو در زمان و مکان مشخص متحقق می‌شوند، در نتیجه پیداست که استفاده از تئوری نیز باید آن شرایط ابژکتیو و سوژکتیو را در نظر بگیرد که علت و معلول یک پراکسیس مشخص محسوب می‌شوند. به بیان دیگر، نقد "تئوری کنش ارتباطی" شناخت اوضاع سیاسی، اقتصادی و فلسفی زمان خود را ضروری می‌سازد.

نخست اوضاع سیاسی آلمان پس از پایان جنگ دوم جهانی است. به این صورت که کشور در چهار منطقه‌ی متفاوت میان قوای متفقین تقسیم شده بود و آمریکا به عنوان قدرت بلامنازعه‌ی هژمونیک جهان سرمایه‌داری دشمنانه در برابر "اردوگاه سوسیالیستی" قرار داشت. قدرت سیاسی و نظامی آمریکا از توان اقتصادی کشور رشد می‌کرد که با استفاده از باند تولیدی به تولیدات انبوه کالاها دست یافته و با افزایش واقعی کارمزدها طبقه‌ی کارگر را به صورت منفعل در ساختار کشور ادغام کرده بود. این نظم سیاسی و اقتصادی از طریق یک ایدئولوژی همراهی و موجه می‌شد که ترویج چشم‌انداز زندگی آمریکایی و کمونیسم‌ستیزی از محورهای اصلی آن بودند. در رأس دولت آلمان غربی کونراد آدناور قرار داشت که به عنوان کاندید حزب محافظه‌کار دموکرات مسیحی آلمان به مقام صدر اعظم کشور رسیده بود. بنابراین فضای سیاسی آلمان غربی تحت تأثیر شکست و اشغال نظامی، تجزیه‌ی کشور در آلمان شرقی و غربی، دوران سازندگی و تجربیات استالینیستی در شرق آلمان و اروپای شرقی بود. از آن‌جا که احزاب لیبرال و محافظه‌کار اصولاً سوسیالیسم را متضاد با دموکراسی می‌دیدند، در نتیجه با رجوع به تجربیات "دیکتاتوری پرولتاریا" در شوروی، آرمان "سوسیالیسم یا بربریت" چپ‌ها را به شعار "دموکراسی یا سوسیالیسم" دگرگون کردند.

تکامل نمی‌یابد، به همین منوال نیز جوامع بشری می‌توانند روند تکامل مخصوص خود را تجربه کنند. بنابراین تحول جامعه‌ی سنتی و دولت دینی ایران به شکل مدرن، سکولار و دموکراتیک آن فقط یک امکان است که از آگاهی تئوریک فعالان سیاسی سرچشمه می‌گیرد و در پراکسیس نبرد طبقاتی با حاکمیت اسلامی حل و فصل می‌شود. پیداست که نتایج نبرد طبقاتی محصول توازن قوا است و قدرت یکی نشانه‌ی ضعف دیگری است. از این منظر آینده باز است و فرجام شکست یا پیروزی تنها مربوط به فعالیت آگاه انسان‌ها به صورت سوژه‌ی خودآگاه می‌شود.

دلیل بدبینی من تجربیات سیاسی است که در واقعیت مشاهده می‌کنم. به این صورت که هر جریانی که سنگ سکولاریسم و دموکراسی را محکم‌تر به سینه می‌زند، به همان اندازه نیز سریع‌تر سر و کلاهش از پهلوی جریان‌های اسلامی بیرون می‌آید. پیداست که این‌جا منظور نقد من فقط حزب توده و سازمان فداییان اکثریت نیستند که از آغاز قیام تا هم اکنون برای تشکیل و تداوم نظام جمهوری اسلامی نسخه‌های جور و واجور پیچیده و می‌پیچند. صرف نظر از احزاب کمونیست کارگری که اسلام‌ستیزی را تبدیل به برنامه‌ی سیاسی خود کرده‌اند، اما بخش وسیع سازمان‌های چپ انقلابی نسبت به اسلام به کلی بی‌اعتنا هستند. ما این‌جا با عواقب مخرب ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم مواجه می‌شویم که با استناد به ضرورت توسعه‌ی زیربنا در برابر اشکال مخرب روبنا و ایدئولوژیک به کلی منفعل است. البته وضعیت جریان‌های دموکرات و لیبرال نیز بهتر از چپ‌های سنتی نیست. در حالی که اتحاد جمهوری خواهان خود را شعبه‌ای از حزب مشارکت اسلامی در ایران می‌داند، یکی از پایه‌های استوار اتحاد جمهوری خواهان دموکراتیک و لائیک در تبعید، مجامع اسلامی هستند. در این ارتباط می‌توان در جوار جبهه‌ی ملی و نهضت آزادی از مجمع سبزه‌های سکولار نیز یاد کرد که هیچ مشکلی در این نمی‌بینند که در نظام مورد نظرشان یک آخوند به مقام ریاست جمهوری برسد. همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک بخش وسیع از اپوزیسیون به اصطلاح سکولار و دموکرات مواجه هستیم که به صورت عریان و پوشیده دچار اسلام است. مابقی جریان مربوط به اشکال متفاوت مشروطه‌خواه و سازمان مجاهدین خلق می‌شود که البته در رأس اپوزیسیون اسلامی قرار دارند.

"دانشجویان سوسیالیست آلمان" یاد کرد که به سرکردگی رودی دوتچکه در دانشگاه فرانکفورت همواره مسبب کشمکش‌های تئوریک با هابرماس می‌شد. در حالی که هابرماس از این جریان به عنوان "چپ‌های فاشیست" یاد می‌کرد، خواهان تشکل "چپ‌های وفادار به قانون اساسی" بود.

سرانجام تسلط فلسفی نسل اول آموزشگاه فرانکفورت و به خصوص تئوری انتقادی هورکهایمر و آدورنو بر افکار عمومی جامعه‌شناسان آلمانی بود که هم‌چنین تکامل "تئوری کنش ارتباطی" را متأثر می‌کرد. تئوری انتقادی محصول نقد متدیک و جامعه-شناسانه به آگاهی تئوریک مثبت‌گرایی است که آدورنو از آن در کتاب "دیالکتیک منفی" که در سال ۱۹۶۹ میلادی منتشر شد، به عنوان "نقد منتقد مثبت‌گرا" یاد می‌کند. این روش انتقاد محصول شکست جنبش‌های کارگری و سوسیالیستی اروپا در اوایل سده‌ی گذشته بود که سرانجام به استقرار فاشیسم در آلمان و ایتالیا و تشکیل نظام استالینیستی در شوروی ختم شد.<sup>۱</sup> با وجودی که روش "نقد منتقد مثبت‌گرا" به آدورنو نسبت داده می‌شود، اما وی مضمون آن‌را در کتاب "دیالکتیک روشنگری" همراه با هورکهایمر در سال ۱۹۴۴ میلادی متکامل کرده بود. به این صورت که این‌جا هورکهایمر و آدورنو برای روشنگری یک نقش خارق‌العاده قائل می‌شوند که به صورت یک دیکتاتور فعال می‌شود، تمامی مقوله‌ها را به چالش و بند نقد می‌کشد و در برابر اسطوره، تقدیس و کیش شخصیت کوتاه نمی‌آید. اما هورکهایمر و آدورنو در چند صفحه‌ی بعد خود مقوله‌ی روشنگری را نیز مورد انتقاد قرار می‌دهند و بر این نکته تأکید می‌کنند که روشنگری مجاز نیست که تبدیل به اسطوره شود، زیرا روشنگری باید بداند که نمی‌داند.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> Vgl. Adorno, Theodor W. (۱۹۶۶): Negative Dialektik, in: Gesammelte Schriften Band ۶, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۳), S. ۷ff., Frankfurt am Main

<sup>۲</sup> Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W. (۱۹۴۷): Dialektik der Aufklärung - Philosophische Fragmente, Amsterdam, und Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W. (۱۹۸۴): Dialektik der Aufklärung - Philosophische Fragmente, in: Gesammelte Schriften, Band ۳, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Zweite Auflage (۱۹۸۴), S. ۷ff., Frankfurt am Main

در سال ۱۹۵۹ میلادی کنگره‌ی حزب سوسیال دموکرات آلمان در گودزبرگ برگزار شد و تحت این فضای سیاسی بود که این حزب برنامه‌ی کارگری خود را تغییر داد و عملاً تبدیل به یک حزب مردمی شد. به این ترتیب، راه برای تشکیل یک ائتلاف بزرگ میان دموکرات مسیحیان و سوسیال دموکرات‌ها گشوده شد و از این پس بود که جناح چپ سوسیال دموکراسی از این حزب بیرون رانده شد.

بعداً اوضاع اقتصادی در آلمان بود که بدون تردید تکامل "تئوری کنش ارتباطی" را متأثر می‌کرد. پس از پایان جنگ به غیر از یک خرابه چیز دیگری از آلمان باقی نمانده بود. در حالی که بسیاری از آلمان‌ها در جنگ کشته و یا معلول شده بودند، اکثر سرمایه‌دارهای کشور به دلیل همکاری با حزب ناسیونال سوسیالیسم و از ترس پیگرد قضائی و جنائی به خارج از کشور گریخته بودند. از آن‌جا که آمریکا در ثبات غرب اروپا اهداف استراتژیک خود را می‌دید و قوای نظامی کشور در آلمان مستقیماً در برابر ارتش سرخ قرار گرفته بودند، در نتیجه از یک طرف، تحت عنوان "برنامه‌ی مارشال" وام‌های ارزش قیمت را برای بازسازی آلمان غربی در نظر گرفت و از سوی دیگر، سرمایه‌داران متواری را از پیگرد قضائی معاف کرد. به این ترتیب، کشور آلمان موفق شد که در کوتاه‌ترین مدت ممکنه و تحت تأثیر دوران دراز مدت شکوفایی اقتصاد جهانی به همان رتبه‌ای اقتصادی دست بیابد که قبل از دوران جنگ در بازار جهانی داشت. از این پس، آلمان با اشتغال همگانی، افزایش واقعی کارمزدها، نرخ پایین تورم و بیلبانس تجاری مثبت روبرو شد. پیداست که تحت شرایط موجود حزب سوسیال دموکرات آلمان دیگر توان جذب آن نیروهای آرمان‌گرا را نداشت که در پی سرنگونی سرمایه‌داری و انقلاب سوسیالیستی بودند. در حالی که طبقه‌ی کارگر به صورت منفعل در نظام سرمایه‌داری ادغام شده بود و پراکسیس نبرد طبقاتی تحت سلطه‌ی مرکزی "اتحاد سندیکائی آلمان" به افزایش کارمزد و کوتاهی روزانه‌ی کار محدود می‌شد، نسل جوان و رادیکال به سوی ماجراجویی سیاسی و جنبش‌های نوین اجتماعی رانده شد. از جمله باید از گروه "فراکسیون ارتش سرخ" یاد کرد که تحت تأثیر رادیکالیسم مبارزات ضد امپریالیستی قرار گرفت و به ترور شخصیت‌های سیاسی و اقتصادی پرداخت. از سوی دیگر، جنبش فمینیستی، جنبش صلح‌طلبی و از جمله جنبش دانشجویی بودند که به رادیکالیسم سیاسی دامن می‌زدند. در این ارتباط باید به خصوص از سازمان

«ما کلاً موضوع خردگرا بودن کنش‌ها را تحت هدفمند بودن منطق، جهت انتخاب ابزار می‌شناسیم. ما در این‌جا یک مدل فرجام‌شناسانه از کنش‌ها را به فرضیه می‌گیریم. کنش به صورت فعالیت هدفمند متصور می‌شود. به این معنی که سوژه‌ی فعال با این انگیزه در جهان دخالت می‌کند که از طریق انتخاب و استفاده از ابزار مناسب، اوضاعی را به وجود بیاورد که از پیش معین شده است.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هابرماس بدبینی و منفی‌بافی هورکهایمر و آدورنو را ناشی از شکست آن هدفی می‌شمارد که آن‌ها انتظار وقوع آن‌را داشته‌اند. بنابراین وی این‌جا آن‌ها را متهم می‌کند که به طبقه‌ی کارگر نقش "سوژه تاریخی" را القاء کرده و از آن انتظار بیجا داشته‌اند. به نظر وی یک چنین درکی از "سوژه‌ی تاریخی" مربوط به یک خطای فلسفی می‌شود که مصداقی برای آن در جوامع مدرن وجود ندارد. بنابراین هابرماس پیشنهاد می‌کند که به جای ردیابی یک آگاهی انقلابی باید یک بررسی انتقادی از تأثیرات تاریخی و فرهنگی ارائه شود که نه تنها روش خردگرایی را به صورت یک میراث اجتماعی توضیح می‌دهد، بلکه مصداق و بازتاب آن‌را نیز در زبان می‌یابد.

پیداست که تشریح و درک کنش اجتماعی به تدوین یک تئوری مجرد و کلی نیاز داشت که از یک سو، وقایع تاریخی را به صورت کنش انترسوپژکتیو مستدل می‌ساخت. به این صورت که کنش سوژه باید با رجوع به خرد سوژه قابل تشریح بود. اما این تئوری باید از سوی دیگر، در برابر آن درک مکانیکی، مثبت‌گرا و دترمینیستی از روند تاریخ نیز قرار می‌گرفت که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم بر افکار عمومی چپ‌های سنتی مسلط کرده بود. بنابراین هابرماس جهت تکامل "تئوری کنش ارتباطی" به بازسازی ماتریالیسم تاریخی روی آورد و در یک کتاب با عنوان "در مورد بازسازی ماتریالیسم تاریخی" که در سال ۱۹۷۶ میلادی منتشر شد، اصولب فعالیت تئوریک خود را به بحث گذاشت.

پیداست که روشنگری از موضع تجربیات و علوم انسانی فعال می‌شود و در نتیجه مصداق آن نیز بستگی به زمان و مکان دارد. یعنی آن چیزی که امروز علمی و منطقی به حساب می‌آید، می‌تواند در آینده محصول روش نادرست شناخت‌شناسی و تصورات واهی یک محقق محسوب شود. اما نتیجه‌ی یک چنین جامعه‌شناسی انتقادی چیز دیگری به غیر از ترویج یک بدبینی و منفی‌بافی تضمین‌شده نیست که بدون تردید منجر به تخطئه‌ی خودآگاهی سوژه و انفعال انسان‌ها جهت شرکت در پراکسیس نبرد طبقاتی می‌شود. از آن‌جا که فعالیت سیاسی تحت تأثیر آگاهی تئوریک شکل می‌گیرد، در نتیجه پیداست که چرا هورکهایمر و آدورنو سرانجام گرفتار عواقب تئوری انتقادی خود شدند. در حالی که هورکهایمر دین خود را تغییر داد و از آیین یهودیت به دین مسیحیان گروید، آدورنو فلسفه را کنار گذاشت و به اشتغال سابق خود، یعنی به پداگوژیک در رشته‌ی موسیقی روی آورد.<sup>۱</sup>

انتقاد هابرماس به هورکهایمر و آدورنو نیز مشخصاً از همین منظر وارد می‌آید. به این معنی که وی بدبینی و منفی‌بافی آن‌ها را ناشی از یک درک تنگ از مفهوم "خرد" می‌شمارد. به این صورت که هورکهایمر و آدورنو با استناد به جامعه‌شناسی دینی مارکس وبر مفهوم "خرد ابزاری" را متکامل کردند. ماکس وبر در تحقیقات خود متوجه‌ی دنیوی شدن فرقه‌های پروتستانی و از جمله کلونیسم شد و با رجوع به این تجربیات، مفهوم "منطق هدفمند" را متکامل کرد. به این معنی که انسان دنیوی برای تحقق یک هدف عملی (حکومت بر طبیعت) ابزار مناسب تحقق آن‌را نیز پدید می‌آورد و اتخاذ می‌کند. ما تا این‌جا با "منطق حکومت بر طبیعت و جهان" مواجه هستیم که البته بنا بر تئوری انتقادی هورکهایمر و آدورنو تبدیل به "منطق حکومت بر طبیعت انسان‌ها" در جوامع مدرن شده است. به این صورت که دولت‌های مدرن با تکامل بوروکراسی، خردگرایی را تبدیل به یک ابزار جهت تسلط بر انسان‌ها کرده‌اند. به بیان دیگر، انتقاد هابرماس به هورکهایمر و آدورنو از این منظر وارد می‌آید که آن‌ها با استفاده از مفهوم "خرد ابزاری" بدبینی و منفی‌بافی خود را توجیه می‌کنند، زیرا بنا بر فرضیات خود و به شرح زیر از طبقه‌ی کارگر انتظار فعالیت هدفمند به سوی سوسیالیسم را داشته‌اند:

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): مارکسیسم و سنت - نقدی بر مفاهیم طبقات اجتماعی و "سوژه‌ی تاریخی" در تئوری انتقادی، در آرمان و اندیشه، جلد ششم، صفحه‌ی ۶۵ ادامه، برلین

<sup>۱</sup> Habermas, Jürgen (۱۹۹۵): Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main, S. ۴۴۱

نیروی کار انسانی استوار نیست. بنابراین ما این‌جا با یک انسان‌شناسی به خصوص مواجه هستیم که انسان را به صورت "موجود ارتباطی"<sup>۱</sup> در نظر می‌گیرد.

از آن‌جا که مارکس از انسان به عنوان "موجود فعال"<sup>۲</sup> عزیمت می‌کند و تبادل مادی آن با طبیعت را از طریق کار شکل‌دهنده مد نظر دارد، در نتیجه پیداست که این نوع از انسان اولیه را اصولاً به عنوان انسان نمی‌پذیرد. مارکس حتا کار کردن را تا آن‌جایی که به یک فعالیت صرف بدنی محدود و جهت بقا میسر می‌شود، نشانه‌ی انسان بودن نمی‌شمارد، زیرا به نظر وی حیوانات نیز کار می‌کنند. وی جهت مصداق انسان‌شناسی خود از یک حیوان دوزیست به نام بیبر نمونه می‌آورد که جهت بقای خود درخت‌ها را می‌افکند و سدسازی و صیادی می‌کند. به بیان دیگر، مارکس مقوله‌ی کار را فقط از منظر بیولوژیک مد نظر ندارد و جوانب تئولوژیک آن‌را نیز در نظر می‌گیرد. از این منظر مقوله‌ی کار فقط یک فعالیت ابزاری نیست که بقای مادی انسان را تضمین می‌سازد، بلکه و همچنین به صورت هدفمند و فرای نیازهای مادی جامعه متحقق می‌گردد و از این بابت، طبیعت خلاق انسان را نیز مجسم می‌سازد. به بیان دیگر، انسان‌ها بر خلاف حیوانات نه تنها به دلیل رفع نیازهای خود و هم‌نوعان خود، بلکه با استفاده از تجربه و دانش و با آگاهی و پیروی از اسلوب زیبایی‌شناسی، یعنی سوبژکتیو کار می‌کنند.<sup>۳</sup>

بنابراین برای مارکس تاریخ فرهنگی و تمدن منسوب به تاریخ انسان می‌شود و از آن‌جا که انسان بر خلاف مابقی جانوران به مراتب بیشتر اندیشه تا غریزه است، در نتیجه نه تنها طبیعت اش از طبیعت ناب کاملاً متفاوت است، بلکه علت و معلول تاریخ خود نیز به حساب می‌آید. البته هابرماس از طریق بازسازی ماتریالیسم تاریخی فقط به یک انسان‌شناسی دیگر از مارکس دست نمی‌یابد، بلکه دیالکتیک وی نیز با نوع هگلی و مارکسی آن کاملاً تفاوت دارد. از منظر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، انسان یک "موجود

وی در این کتاب از یک سو، به یک انسان اولیه استناد می‌کند که در علم زیست‌شناسی "هومینیده" نامیده می‌شود. این نوع از انسان در یک درجه ابتدایی از تکامل قرار دارد که تحت پوشش خانواده زندگی و مایحتاج خود را از طریق شکار و جمع‌آوری تأمین می‌کند. آن به ابزار و همچنین آتش نیز دست یافته است و از طریق یک زبان اولیه با اعضای تیره‌ی خود نیز ارتباط برقرار می‌سازد. به این ترتیب، این نوع از انسان کنش‌های خود را سامان می‌دهد و به نظر هابرماس، از طریق همبستگی هم‌چنین به اخلاق دست می‌یابد. وی از سوی دیگر، به تحقیقات یک جامعه‌شناس به نام کوهل-برگ استناد می‌کند که از یک ساختار اولیه جهت قضاوت میان اعضای یک تیره گزارش می‌دهد. به این معنی که اخلاق در روند تکامل خود تبدیل به یک مرجع از خرد سوبژکتیو می‌شود که با استناد به آن اصول قضاوت میان اعضای یک تیره به وجود می‌آید. در این ارتباط هابرماس برای گفتگو یک نقش خارق‌العاده جهت تنظیم کنش ارتباطی قائل می‌شود و از این بابت، مقوله‌ی خرد سوبژکتیو را در زبان مستقر می‌سازد که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "در مورد بازسازی ماتریالیسم تاریخی" می‌یابیم:

«هم‌اینکه ما به یک گفتگو، آری اصولاً به کنش ارتباطی تن می‌دهیم، دارای فرضیه‌های به خصوصی هستیم که فقط تحت آن‌ها توافق ممکن است، این حداقل به صورت پوشیده همیشه انجام گرفته است. فرضیه به این منوال است که طرح حقیقی نسبت به طرح اشتباه و ارزش درست و قابل توجیه نسبت به ارزش نادرست ترجیح داده می‌شود.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با دو وجه متفاوت از کنش ارتباطی، یعنی گفتگو و قضاوت مواجه می‌شویم که از طریق خرد سوبژکتیو به وجود می‌آیند. به بیان دیگر، هابرماس از طریق بازسازی ماتریالیسم تاریخی به یک ساختار اولیه‌ی اجتماعی دست می‌یابد که بر خلاف ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس بر

<sup>۱</sup> Kommunikatives Wesen

<sup>۲</sup> Tätiges Wesen

<sup>۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۱۷

<sup>۱</sup> Habermas, Jürgen (۱۹۸۲): Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, ۳. Auflage, (۱. Auflage ۱۹۷۶) Frankfurt am Main, S. ۱۹۴

نزد و بر جهان‌بینی محصول کشمکش جهان درونی انسان با جهان بیرونی است که از روند خردگرا و دنیوی شدن انسان گزارش می‌دهد. وی در روند تحقیقات خود پیرامون تحولات اخلاقی پس از رفرماسیون لوتری به این نتیجه می‌رسد که مؤمنان فرقه‌های پروتستان همواره ارزش‌های دینی را که به صورت تظاهر صورت می‌گرفت، از جهان بیرونی به جهان درونی خود منتقل کردند. از این پس، روابط دینی و ظاهری مؤمنان که به طور غیر مستقیم توسط کلیسا با خداوند ایجاد می‌شد، مبدل به یک رابطه باطنی و مستقیم با خداوند گشت. محصول این تحولات دینی انزوای شخصی پروتستان‌های متدین بود که بعدها به صورت یک طریقه‌ی زندگی مسلط و جنبشی دینی در آمد. از آن‌جا که رابطه‌ی مستقیم پروتستان‌ها با خداوند و انزوای شخصی آن‌ها تشنج مداوم جهان درونی مؤمنان با ابعاد روانی را به وجود می‌آورد، در نتیجه آن‌ها جهت برخورداری از عنایت الهی طریقه‌ی زندگی مخصوصی را اتخاذ کردند که شامل پرهیزگری، صرفه‌جویی، اعتماد نامحدود به خداوند، محدود کردن روابط جنسی به خانواده، محدود کردن تعداد فرزندان و کار شدید می‌شد.<sup>۱</sup>

بنابراین پروتستان‌ها کسب موقعیت مطلوب اجتماعی و رفاه اقتصادی خود را به عنوان عنایت الهی و پاداش دینی برای طریقه‌ی زندگی دنیوی خود می‌پنداشتند. از این پس، رابطه‌ی پروتستان‌ها با جهان به کلی دگرگون گشت و زندگی روزمره‌ی آن‌ها را تحت تأثیر خود قرار داد. در حالی که قبل از رفرماسیون لوتری زندگی روزمره‌ی مؤمنان مسیحی در پرتو "نفی جهان" و "جهان‌گریزی" سامان می‌یافت، فرقه‌های متفاوت پروتستانی مبلغ "بهبود جهان"، "تغییر جهان" و "حکومت بر جهان" بودند. از آن‌جا که مؤمنان پروتستان دیگر سعادت را مختص به آخرت نمی‌کردند، در نتیجه ماکس وبر از این تحولات روحی با استفاده از مفاهیم "دنیوی شدن" و "رهایی از افسون‌زدگی جامعه" یاد می‌کند که محصول آن یک اخلاقیات شغلی جهت بهبود زندگی روزمره است.<sup>۲</sup> به این ترتیب، ساختارهای دینی فرقه‌های پروتستان نیز به کلی دگرگون شدند. در حالی که قبل از رفرماسیون مسائل دینی در انحصار کشیش‌ها و واتیکان بود، رعایت

<sup>۱</sup> Vgl. Weber, Max (۱۹۸۱): Die Protestantische Ethik I - Eine Aufsatzsammlung. (Hrsg.) Johannes Winkelmann, Tübingen, S. ۱۲۲f., ۱۶۴f.

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۱۲۶f.

متفکر<sup>۱</sup> به حساب می‌آید و از آن زمانی که به مفهوم دست می‌یابد، از طبیعت ناب مجزا و توانا می‌شود که بر خلاف موجودات دیگر تاریخ و هم‌چنین آینده‌ی خود را نیز متفکر شود. این‌جا "ایده‌ی مطلق" آفریننده‌ی جهان واقعی است، زیرا سوژه در یک حرکت فکری از تضاد مقوله‌ها فراروی می‌کند و به یک واقعیت دیگری دست می‌یابد. پیداست که ما نزد هگل با واقعیت سوپژکتیو مواجه هستیم، در حالی که ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس از واقعیت ابژکتیو به صورت محصول فعالیت آگاه انسان‌ها گزارش می‌دهد. به این عبارت که نطفه‌ی تحولات اجتماعی در زیربنا، یعنی در تضاد نیروهای مولد با مناسبات تولید گذاشته شده است و سوژه تحت تأثیر روبنا، یعنی ایدئولوژی از وجود تضاد آگاه می‌شود و به نبرد بر می‌خیزد و سرانجام نتایج نبرد طبقاتی در روبنا بازتاب می‌یابد و در واکنش آن بر زیربنا، واقعیت ابژکتیو را به صورت محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوپژکتیو به وجود می‌آورد.

بنابراین ما نزد هگل و مارکس با دو نوع متفاوت از دیالکتیک جهت تحولات اجتماعی مواجه هستیم که البته دیالکتیک هابرماس از آن‌ها به کلی متفاوت است. به این عبارت که وی بنا بر اصل گفتگو، سخنگو و شنونده را در برابر یک‌دیگر قرار می‌دهد. از آن‌جا که گفتگو با انگیزه‌ی توافق و تفاهم میان سخنگو و شنونده برگزار می‌شود، در نتیجه هابرماس دو اصل متفاوت را در نظر می‌گیرد: اول این‌که از گفتگو باید قدرت‌زدایی شود و دوم این‌که ادعای هر دو طرف قابل نقد است. به این ترتیب، هابرماس به یک دیالکتیک گفتمانی دست می‌یابد و از طریق آن موفق می‌شود که تحولات اجتماعی را به صورت انترسوپژکتیو تشریح کند. به این عبارت که تحولات اجتماعی ناشی از توان انسان‌هایی محسوب می‌شود که از مشکلات آگاه می‌شوند و آن‌ها را تبدیل به موضوع گفتمانی می‌کنند و سپس با رجوع به خرد سوپژکتیو برای آن‌ها راه حل نیز می‌یابند. به بیان دیگر، این‌جا تحولات اجتماعی به صورت روند دنیوی و خردگرا شدن جهان‌بینی‌ها تشریح می‌شوند که البته هابرماس آن‌را به صورت میراث تاریخی و فرهنگی جهان مدرن در نظر می‌گیرد و جهت مصداق نظریه‌ی خود به مقوله‌ی جهان‌بینی در جامعه-شناسی دینی ماکس وبر رجوع می‌کند.

<sup>۱</sup> Denkendes Wesen

این‌جا با گسترش عبارت "جهان سهرزدایی شده" نزد ماکس وبر مواجه می‌شویم که ظاهراً از تشکیل یک جامعه‌ی دنیوی و خردمند گزارش می‌دهد.

همان‌گونه که در جایی دیگری به تفصیل شرح دادم، جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر با انتقادهای زیادی مواجه است. صرف نظر از روش بررسی تطبیقی وی که شدیداً مورد پرسش قرار دارد، انتقاد به بررسی یک جنبه‌ی ایده‌آلیستی وی وارد می‌آید که البته منجر به تقلیل‌گرایی و اختلال در روند شناخت می‌شود.<sup>۱</sup> از آن‌جا که تعمیم هر ایده‌ای وابسته به یک زمینه‌ی مساعد مادی است و هابرماس نیز از این موضوع به خوبی آگاهی دارد، در نتیجه وی جهت نجات "تئوری کنش ارتباطی" خود به دفاع از ماکس وبر بر می‌خیزد و مدعی می‌شود که وی جنبه‌ی مادی عمومیت یک ایده‌ی اجتماعی را نیز در نظر گرفته است. در این ارتباط هابرماس به تفاوت‌های مفهومی مانند: "کمبودهای درونی" با "کمبودهای بیرونی"، "مایحتاج ذهنی" با "مایحتاج مادی" و "ایده‌ها" با "انگیزه‌ها" استناد می‌کند که در جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر وجود دارند. بنابراین هابرماس نتیجه می‌گیرد که ماکس وبر زمینه‌ی مادی تعمیم ایده را در نظر گرفته است، منتها با این اشاره که نزد وی ایده‌ها عوامل مسلط تحولات اجتماعی محسوب می‌شوند.<sup>۲</sup>

بنابراین "تئوری کنش ارتباطی" هابرماس نیز از اولویت ایده عزیمت می‌کند و این اتفاقی نیست که وی نیز در ادامه‌ی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل انقلاب فرانسه را نتیجه‌ی تعمیم یک روحیه می‌شمارد. از این پس، دوران مدرن آغاز می‌شود که پیش‌شرط آن تعمیم یک روحیه‌ی خردمند و دنیوی است. یک روحیه که آزادی برای شناخت را حق مسلم خود می‌داند، یک روحیه از استقلال فردی که هیچ چیزی را مگر در کمال آزادی نمی‌پذیرد و یک روحیه از آزادی فردی که تعیین سرنوشت را حق مسلم خود

<sup>۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): مدرنیسم، امت اسلامی و جنبش‌های اجتماعی در ایران. در آرمان و اندیشه، جلد اول، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین، و

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): اسلام و سیاست توسعه‌ی اقتصادی در ایران - نقدی بر جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر، در آرمان و اندیشه، جلد نهم، صفحه‌ی ۳ ادامه، برلین

<sup>۲</sup> Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۸۸): Theorie des kommunikativen Handelns, Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. I, ۳. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۲۶۴ff., ۲۷۱

اصول دینی توسط قوای انتظامی به مردم تحمیل و مجازات و یا پاداش دینی مربوط به یک عمل به خصوص می‌شد، اما در فرقه‌های متفاوت پروتستان خود مؤمنان مبلغ و مروج دین بودند، رعایت اصول دینی برای کسب عنایت الهی و در نتیجه بهبود موقعیت اجتماعی و رفاه اقتصادی صورت می‌گرفت و طریقه‌ی کلی زندگی مؤمنان معیار تعلق آن‌ها به یک فرقه‌ی به خصوص محسوب می‌شد.<sup>۱</sup>

بنابراین ما این‌جا با آن میراث فرهنگی مواجه می‌شویم که از خردگرایی و تکامل یک جهان‌بینی جهانشمول گزارش می‌دهد که از کشمکش جهان‌درونی مؤمنان پروتستان با جهان بیرونی به وجود آمده و با استناد به آن است که هابرماس در کتاب "تئوری کنش ارتباطی" موضوع تشکیل هویت در جوامع مدرن را به شرح زیر به پیش می‌کشد:

«... (جهان‌بینی‌ها نه تنها برای روندهای تفاهمی، بلکه برای ادغام اجتماعی افراد هم-چنین سازنده هستند. جهان‌بینی‌ها عمل‌کرد سازندگی و تضمین هویت را که از طریق آن افراد با یک هسته‌ی پایدار از مفاهیم و فرضیه‌های اصولی تأمین می‌شوند، تضمین می‌کند. (البته در این اصول) نمی‌تواند تجدید نظر شود، بدون این‌که هویت فردی و هم‌چنین هویت گروهی عصبی گردد. این آگاهی ضمانت‌شده‌ی هویتی در راستای گذار از جهان‌بینی بسته به سوی جهان‌بینی باز همواره ظاهری‌تر می‌گردد. جهان‌بینی به ساختاری متصل است که خود را همیشه به صورت گسترده از محتوایی که برای تجدید نظر آزاد شده است، مبرا می‌سازد.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هابرماس با استناد به جامعه‌شناسی دینی مارکس وبر به یک مفهوم از جهان‌بینی دست می‌یابد که البته در روندهای تفاهمی و ادغام اجتماعی نه تنها منجر به تشکیل هویت فردی و گروهی می‌شود، بلکه در کشمکش با جهان‌بینی‌های دیگر از آگاهی هویتی خود عبور و همواره بازتر می‌گردد. ما

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۲۹۶f.

<sup>۲</sup> Habermas, Jürgen (۱۹۸۱): Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. I, Frankfurt am Main, S. ۱۰۰

برنامه‌ریزی، سازمان‌دهی و اداره می‌شوند. به این صورت که حساب‌داری خانوار از حساب‌داری کارخانه مجزا است و کارخانه با سیستم حساب‌داری دوگانه (دخل و خرج) اداره می‌شود، در حالی که انگیزه‌ی رقابت در بازار افزایش سود و سرمایه‌گذاری مجدد جهت گسترش کارخانه و افزایش و بهبودی تولیدات است. نشانه‌ی بعدی خردگرایی اجتماعی سازمان‌یابی شهروندان در نهادهای غیر دولتی مانند تشکلهای طبقاتی، صنفی، فرهنگی و سیاسی می‌باشد. دوم، خردگرایی فرهنگی است که شامل ایجاد یک فرهنگ متقابل در برابر سنت، گرایش به دانش و فن‌آوری، گرایش به قانونمندی دولت و قانونمداری شهروندی می‌شود. به نظر هابرماس این دو گرایش آخری خودشان مسبب خردگرایی قانون می‌شوند و آن‌را تبدیل به یک روند از تکامل و بهبود می‌کنند. سوم، خردگرایی شخصی است که البته مربوط به خردگرایی فرهنگی افراد می‌شود. نشانه‌ی تثبیت خردگرایی شخصی دنیوی شدن فرد است. به این صورت که تحولات جهان بیرونی بر جهان درونی فرد تأثیر می‌گذارد و آن‌را دگرگون می‌سازد. به بیان دیگر، تحولات سیاسی و اجتماعی مسبب تغییر دیدگاه‌های فردی از جامعه و دولت و تغییر ارزش‌های اجتماعی مسبب تغییر تعهدهای اخلاقی و انفرادی می‌شوند.<sup>۱</sup>

به این ترتیب، هابرماس جامعه‌ی مدرن را به یک شکل ایده‌آلیستی در می‌آورد که روابط آن از طریق قانون اساسی و قوانین جزائی و مدنی منظم می‌شوند. در این ارتباط وی از سه اصل اساسی سخن می‌راند که اصول دولت قانونمند و جامعه قانونمدار را به وجود می‌آورند. اصل اول پوزیتیویته، یعنی قانونمندی مثبت یا مردم‌سالاری است. این‌جا قوانین دیگر از احکام "مقدس الهی" استنتاج نمی‌شوند و جنبه‌ی دینی ندارند. به این صورت که نمایندگان ملت از طریق انتخابات آزاد و ادواری معین می‌شوند و در مجلس جهت تحقق اهداف، انگیزه‌ها و مطالبات موکلین خود قوانین را تصویب می‌کنند. از این پس، خردگرایی دنیوی جایگزین دین‌سالاری و سنت‌گرایی می‌شود. اصل دوم فرمالیته، یعنی تفکیک حریم خصوصی شهروندان از حریم عمومی است. به این معنی که شهروند در حریم خصوصی خود اختیارات تام دارد و دولت موظف به حمایت قانونی از حریم خصوصی شهروندان است. در حالی که اختیارات شهروند در حریم

<sup>۱</sup> vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۸۸): ebd., S. ۲۲۶ff.

می‌شمارد. به این ترتیب، هابرماس به یک میراث تاریخی و فرهنگی دست می‌یابد که به شرح زیر بر آن انگشت می‌گذارد:

«به این روحیه یک آگاهی تاریخی تعلق دارد که با تداوم کور، جهان‌گریز و پذیرفته-شده‌ی سنت‌گرا می‌شکند. یک درک از پراکسیس سیاسی که در پرتو استقلال فردی و حق تعیین سرنوشت افراد قرار دارد. و در پایان اعتماد به انجام یک گفت‌وگو عمومی و در حد ممکنه خردگرا دارد که هر حاکمیت سیاسی، مقبولیت خویش را از آن می‌یابد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هابرماس این‌جا تعلقات روحی انقلاب فرانسه را به درستی برجسته می‌سازد، بدون این‌که تضاد بورژوازی با دولت آنتیک فئودالی را آشکار کند. انگاری که انقلاب فرانسه از منشأ تضاد مادی خود به کلی بی‌خبر است. در حالی که در "تئوری کنش ارتباطی" زمینه‌ی متضاد مادی یک نقش حاشیه‌ای به خود می‌گیرد، هابرماس تشکیل جامعه‌ی مدرن را محصول ادغام ایده‌ی مدرنیسم با انگیزه‌ی مدرنیزاسیون می‌شمارد که در میان مردم شهرنشین تعمیم می‌یابد و منجر به تحولات اجتماعی و ساختاری می‌شود. وی در ارتباط با مشخصات مدرنیته از افسوس‌زدایی، فردیت، اختیار تام در حریم خصوصی، حق انتقاد و برخورد فلسفی، فراگیری دانش و فن‌آوری برای احقاق اهداف دنیوی، ایجاد اخلاق شغلی، گرایش به قبول مسئولیت و خردگرایی دنیوی سخن می‌راند. پیداست که مدرنیته به عنوان یک وضعیت اجتماعی، فرهنگی و سیاسی به زندگی استثنائی افراد و یا اقشار به خصوص منسوب نمی‌شود، بلکه نتیجه‌ی اصول پذیرفته‌شده و زندگی عمومی شهروندان است. در این ارتباط هابرماس سه وجه خردگرایی را متمایز می‌سازد که بر نقش ساختاری جامعه‌ی مدرن تأکید کند.

اول، خردگرایی اجتماعی است که شامل دولت مدرن با تفکیک قوای سه‌گانه مانند: قوای مقننه، قضائیه و مجریه می‌شود. مسئولیت دولت ایجاد شرایط کلی تولید برای تشکیل بازار و رقابت منصفانه میان سرمایه‌داران است. این‌جا خردگرایی اجتماعی کارخانه‌ها و مؤسسه‌های سرمایه‌داری را نیز در بر می‌گیرد که به صورت خردمندانه

<sup>۱</sup> Habermas, Jürgen (۱۹۹۰): Die nachholende Revolution, Frankfurt am Main, S. ۱۰۱



بیرونی باشد، پس زمانی که منافع دولت با حقوق ملت تلاقی کند، پیداست که ملت باید به نفع دولت عقب نشینی کند.<sup>۱</sup>

ما مصداق نقد مارکس از دولت مدرن بورژوازی را به کرات در واقعیت مشاهده می‌کنیم. از جمله باید از بحران‌های اقتصادی یاد کرد که ناشی از ورشکستگی بانک‌ها و کارخانه‌ها هستند. در یک چنین شرایطی دولت مدرن جهت حفظ نظام سرمایه‌داری مغروضیت تأسیسات ورشکسته را به عهده می‌گیرد و جهت پرداخت هزینه‌ی آن از یک سو، به افزایش مالیات و کوتاهی خدمات اجتماعی روی می‌آورد و از سوی دیگر، از کارگران می‌خواهد که بیشتر و شدیدتر کار کنند. ما این‌گونه تجربیات را نیز به کرات در رابطه با تخریب محیط زیست مشاهده کرده‌ایم. در حالی که این‌جا سودآوری یک مسئله‌ی شخصی محسوب می‌شود، اما دولت مدرن هزینه‌ی بحران‌های اقتصادی و تخریب محیط‌زیست را به ملت تحمیل می‌کند. هر کسی و یا جریانی که به فکر مقاومت بیفتد، با قوای قضائیه و مجریه روبرو و تبدیل به مخالف قانون اساسی، خرابکار و جانی می‌شود. به بیان دیگر، دولت مدرن یک زمینه‌ی مادی دارد و استقرار و تداوم آن را نمی‌توان با روحیه توضیح داد.

اما اگر کسی از هابرماس انتظار یک نقد درون‌ذاتی از کلیت دیالکتیکی جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری را دارد، به کلی مأیوس می‌شود. پیداست که کوتاهی هابرماس مربوط به این موضوع نیست که جامعه‌شناسی انتقادی تا کنون به نقد دولت مدرن نپرداخته است. از جمله باید از "فلسفه‌ی پراکسیس" گرامشی یاد کرد که با استفاده از مفهوم "هژمونی" تسلط دولت مدرن بر ملت را با عبارت "توافق زره‌وار به وسیله‌ی اجبار" مستدل می‌سازد.<sup>۲</sup> به همین منوال، می‌توان از نظریه‌پردازان "تئوری تنظیم" و از جمله باب جسون و یوآخیم هیرش یاد کرد که از طریق نقد کلیت جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری از یک سو، ساختار احزاب و دولت جهت انفعال جنبش‌های اجتماعی و ادغام منفی جریان‌های ضد سرمایه‌داری را بررسی می‌کنند و از سوی دیگر، نقش دولت در

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ ff., Berlin (ost)

<sup>۲</sup> Vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main

خصوصی خود محدود به ارزش‌های دینی، عرفی و اخلاق پذیرفته‌شده‌ی جامعه نمی‌شود، اما آن‌جا تنها موارد مشخصی که توسط قانون ممنوع نشده‌اند، مجاز هستند. اصل سوم لگالیت، یعنی قانونمندی شهروندان است. در حالی که از انگیزه‌های فردی در حریم خصوصی شهروندان حفاظت می‌شود، اما تعرض یک شهروند به حریم خصوصی دیگران و یا حریم عمومی جرم است. مجرم قابل مجازات تنها کسی محسوب می‌شود که عاقل، بالغ و در وقت ارتکاب جرم حضور ذهن داشته است.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هابرماس با استناد به جامعه‌شناسی ماکس وبر به یک میراث فرهنگی دست می‌یابد که از خردمندی و دنیوی شدن گزارش می‌دهد. سپس آن‌را از طریق گفتگو در زبان مستقر می‌سازد و به ساختار جامعه و دولت بسط می‌دهد. ما این‌جا با یک ترکیب ایده‌آلیستی از دولت، مدرنیته و هویت مواجه می‌شویم. البته هابرماس همواره از دولت به عنوان "نهاده‌ی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" نیز سخن می‌راند، بدون این‌که یک تئوری مشخص و قابل رجوع از دولت ارائه بدهد. انگاری که دولت مدرن یک مرجع بی‌طرف و صالح است که مسائل طبقات و شهروندان را با استناد به خردمندی و در گفتگو حل و فصل می‌کند.

ما این نمونه از تشریحات ایده‌آلیستی از دولت مدرن را در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل نیز می‌یابیم. به این صورت که وی دولت را یک ضرورت بیرونی می‌شمارد و تنها با استناد به این فرضیه است که وظایف و حقوق شهروندان را در یک حرکت فکری متکامل می‌کند. به این ترتیب، هگل نتیجه می‌گیرد که شهروند موظف است که جان و مال خود را در اختیار دولت بگذارد، اگر موجودیت آن با خطر مواجه شود. ما این‌جا با اولویت دولت نسبت به ملت مواجه هستیم که البته محصول جایابی سوژه با ابژه در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل است. از آن پس که مارکس با استناد به حق مالکیت خصوصی، دولت مدرن را به عنوان شکل دوگانه‌ی جامعه‌ی بورژوازی کشف کرد، در "نقد فلسفه‌ی حق هگل" بر این نکته انگشت گذاشت که اگر دولت یک ضرورت

<sup>۱</sup> Vgl. ebd., S. ۳۵۱f.

نمایندگی می‌کند. به این ترتیب، هابرماس مفهوم "خرد ابزاری" را از هورکهایمر و آدورنو وام می‌گیرد و بر این نکته تأکید می‌کند که تحت شرایط موجود انسان‌ها تبدیل به ابزار می‌شوند و تحت منطق هدفمند سیستم سیاسی و اقتصادی قرار می‌گیرند. سپس جهان‌زیستی است که مابقی اجزا جامعه که خارج از سیستم اقتصادی و سیاسی قرار دارند، در بر می‌گیرد. هابرماس بازسازی جهان‌زیستی را در بازسازی فونکسیونالیستی و سمبلیک متمایز می‌کند. در حالی که بازسازی فونکسیونالیستی جنبه-ی مادی دارد. بازسازی سمبلیک مربوط به همبستگی انسان‌ها می‌شود. هابرماس منطق جهان‌زیستی را "خرد ارتباطی" می‌نامد و همبستگی برای وی به این معنی است که انسان‌ها برای هم‌دیگر تبدیل به هدف می‌شوند.

به این ترتیب، هابرماس به یک ساختار تئوریک از جامعه‌ی مدرن دست می‌یابد و با استناد به آن موضوع بحران را به پیش می‌کشد. به این صورت که در دوران شکوفایی اقتصادی از یک طرف، بازسازی فونکسیونالیستی (مادی) جهان‌زیستی تضمین شده و از طرف دیگر، بازسازی سمبلیک آن اشکال متفاوت و متنوع مدرن فرهنگی به خود می‌گیرد. وی در این ارتباط تأکید می‌کند که جهان‌زیستی با سیستم (اقتصاد و سیاست) همواره در ارتباط می‌مانند و از توان هم‌دیگر سود می‌برند. از همین منظر نیز انتقاد هابرماس به جامعه‌ی مدرن وارد می‌آید. به این صورت که وجوه امری سیستم مانند پول و قدرت در گفتمان دخول می‌کنند و منجر به اختلال در گفتگوی خردگرا و همبستگی جهان‌زیستی می‌شوند. هابرماس این پدیده را یک بیماری اجتماعی می‌نامد و مضمون آن را تحت مفاهیم "شئی‌وارگی" و "استثمار جهان‌زیستی" به شرح زیر در کتاب "تئوری کنش ارتباطی" برجسته می‌سازد:

«آگاهی روزمره خود را جلب سنت‌هایی می‌یابد که اکنون در ادعای اعتبار خویش معلق شده‌اند و درحالی که خود را از نفوذ سنت‌گرایی می‌رهانند، با این وجود در ناامیدی تکه تکه می‌مانند. امروزه در جای "آگاهی اشتباه"، آگاهی ناتمام که با روشنگری از مکانیزم شئی‌وارگی جلوگیری می‌کرد، وارد می‌شود. هم‌اکنون شرایط استثمار جهان‌زیستی مهیا شده است: وجوه امری سیستم‌های جانبی، (یعنی پول و قدرت) که استقلال یافته‌اند، از بیرون در جهان‌زیستی رخنه می‌کنند و مانند سران کلونیالیست در یک

ایجاد مناسبات کلی تولید و توزیع جهت تضمین ارزش افزایی سرمایه را آشکار می‌سازند.<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد که هابرماس مشمول نقد شناخت‌شناسی خود می‌شود. به این صورت که وی در اثر خود با عنوان "شناخت و علاقه" به نقد تئوری‌های شناخت‌شناسی ارزشمند و تقلیل‌گرا روی می‌آورد و مدعی می‌شود که در روند تحلیل "علاقه" قبل از "شناخت" مستقر شده است. بنابراین وی از این فرضیه عزیمت می‌کند که هر محقق در روند تحلیلش تنها به آن نوع از شناخت و نتایج دست می‌یابد که به آن‌ها علاقه دارد.<sup>۲</sup> پیداست که این‌جا انحراف از شناخت، سیستماتیک فعال می‌شود. به این صورت که هابرماس جهت تحقق علاقه‌ی خود از یک سو، به بازسازی ماتریالیسم تاریخی روی می‌آورد و با استناد به یک شبه انسان به نام "هومینیده" که نه فکر و نه کار می‌کند و نه خلاق است، به یک انسان‌شناسی جدید دست می‌یابد و از سوی دیگر، تنها منابع تحقیقاتی به خصوصی را که به آن‌ها علاقه دارد، در نظر می‌گیرد و جهت مصداق تحلیل خود فقط به آن‌ها استناد می‌کند. بنابراین اتفاقی نیست که هابرماس تمامی نقدهای ماتریالیستی از دولت مدرن را کنار می‌گذارد و جهت مصداق "تئوری کنش ارتباطی" به تحقیقات امیل دیورکهایم متوصل می‌شود. از این منظر، دولت مدرن و دموکراتیک به صورت یک حاکمیت بازتاب‌یافته به نظر می‌رسد و تضاد دولت با ملت ظاهراً بر می‌افتد. انگاری که تضاد درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید مشکل سیستمی به وجود نمی‌آورند و پراکسیس نبرد طبقاتی در محدوده‌ی نظام سرمایه‌داری قابل اداره و مدیریت است. به این ترتیب، هابرماس جامعه‌ی مدرن را دو حوزه‌ی متفاوت متمایز می‌کند. اول، سیستم و دوم، جهان زیستی است.

سیستم شامل اقتصاد و سیاست می‌شود. در حالی که اقتصاد از طریق پول نمایندگی و بازسازی می‌شود، بوروکراسی خردگرا بازسازی قدرت سیاسی را به عهده دارد و آن‌را

<sup>۱</sup> Vgl. Jessop, Bob (۱۹۹۲): Regulation und Politik – Integrale Ökonomie und integraler Staat, in: Demirovic, Alex u. a. (Hg.): Hegemonie und Staat, S, ۲۳۲ff., Münster, und Vgl. Hirsch Joachim (۱۹۹۰): Kapitalismus ohne Alternative? – Materialistische Gesellschaftstheorie und Möglichkeiten einer sozialistische Politik heute, Hamburg

<sup>۲</sup> Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۷۳): Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main

که به عنوان آگاهی از جهان وارونه مانع خودآگاهی طبقاتی می‌شوند. از جمله مقوله‌ی "ازخودبیگانگی" است که مارکس آن را موازی با نقد دین فویرباخ به بند نقد می‌کشد. به این صورت که هر چه انسان بیشتر روی خدا حساب باز کند، به همان اندازه نیز کمتر از وجود خود بهره می‌برد. به نظر مارکس در روند تولید سرمایه‌داری نیز به همین صورت است. یعنی هر چه انسان بیشتر در روند تولید ادغام شود، به همان اندازه نیز کمتر از طبیعت خود بهره می‌برد و به همان اندازه بیشتر با طبیعت خود، محصول کار خود، انسان‌های دیگر و نوع ماهوی بشر ازخودبیگانانه‌تر می‌شود.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس نیز با یک طرح انترسوبژکتیو از کنش اجتماعی مواجه هستیم. در حالی که مقوله‌ی "ازخودبیگانگی" نزد مارکس ماتریالیستی و دیالکتیکی است، مقوله‌ی "استثمار جهان‌زیستی" نزد هابرماس با استناد به دیالکتیک گفتگویی و از طریق روحیه موجه می‌شود. با وجودی که هابرماس با استفاده از مقوله‌ی "استثمار جهان‌زیستی" بر بیماری جامعه‌ی مدرن انگشت می‌گذارد، اما وی بر خلاف هورکهایمر و آدورنو به آینده خوش‌بین است. به نظر وی جامعه‌ی مدرن نه تنها قادر است که از طریق تفکر مستقل و ذهنیت انتقادی در برابر استثمار جهان‌زیستی مقاومت کند، بلکه توان شکست آن را نیز دارد. به این صورت که گفتگو خردگرا و منطق ارتباطی وجوه امری سیستم، یعنی پول و قدرت را از جهان‌زیستی می‌زدایند و سپس اصول همبستگی و تحقق فردیت را از جهان‌زیستی به سیستم اقتصادی و سیاسی انتقال می‌دهند. به بیان دیگر، هابرماس از یک کشمکش میان جهان‌زیستی با سیستم گزارش می‌دهد و به گمان وی منطق ارتباطی قادر است که توازن قوا را به نفع جهان‌زیستی دگرگون سازد. ما این‌جا با دو نکته‌ی متفاوت مواجه هستیم. اول، مقاوت در برابر استثمار جهان‌زیستی است که به شرح زیر از طریق گفتگوی خردگرا و تجربه‌ی بازتاب متشکل می‌شود:

«تجربه‌ی بازتاب خود را به صورت ماهوی در مفهوم روند آموزش بیان و به صورت متدیک به سوی یک موضع هدایت می‌کند که همواره از آن‌جا هویت خرد با اراده به

جامعه‌ی قبیله‌ای، هم‌گون‌سازی را تحمیل می‌کنند، در حالی که ابعاد پراکنده‌ی فرهنگ بومی نمی‌توانند چنان سازمان بیابند که بازی متروپل‌ها و بازار جهانی از طریق هم‌جوار قابل درک گردد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا بحران جامعه‌ی مدرن مربوط به اختلال در گفتگوی خردگرا می‌شود. مفهوم "استثمار جهان‌زیستی" از یک دوران گذار گزارش می‌دهد که ارزش‌ها و همبستگی‌های سنتی نفوذ خود را از دست داده‌اند، در حالی که اشکال مدرن همبستگی قادر نیستند که جایگزین آن‌ها شوند. این‌جا یک خلاء به وجود می‌آید که وجوه امری سیستم مانند پول و قدرت در آن نفوذ می‌کنند و مانع خردگرایی در گفتگو و همبستگی اجتماعی می‌شوند.

بنابراین ما در "تئوری کنش ارتباطی" با یک طرح گفتگویی و انترسوبژکتیو مواجه هستیم که عوامل روحی تداوم نظام سرمایه‌داری مدرن را توضیح می‌دهد. اما این‌جا نه خبری از بحران اقتصادی است و نه نقدی به نفوذ ایدئولوژی وارد می‌آید. البته ما در ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس نه تنها یک طرح انترسوبژکتیو از کنش اجتماعی را می‌یابیم، بلکه اصولاً با یک چنین تقلیل‌گرایی مواجه نمی‌شویم. به این صورت که مارکس از تضاد ابژکتیو، درون‌ذاتی و ماتریالیستی نیروهای مولد با مناسبات تولید عزیمت می‌کند و بنا بر آگاهی تئوریک از تضاد است که فعالیت سوژه را در نظر می‌گیرد. ما این‌جا با یک کلیت دیالکتیکی مواجه هستیم که از کنش انترسوبژکتیو گزارش می‌دهد. به بیان دیگر، انسان از طریق کار نه تنها طبیعت بیرونی، بلکه طبیعت خود را نیز دگرگون می‌سازد و پیداست که با ایدئولوژی حاکم و مناسبات موجود تولید در تضاد قرار می‌گیرد. ما این‌جا با پراکسیس نبرد طبقاتی مواجه هستیم که حوزه‌ی کسب خودآگاهی پرولتاریا به عنوان سوژه محسوب می‌شود. منتها نزد مارکس مقوله‌ی خودآگاهی تنها یک گرایش دیالکتیکی است که با فرجام‌گرایی تاریخی و دترمینیسم ماتریالیستی به کلی تفاوت دارد. بنابراین وی به غیر از تأکید بر نقش دین، فلسفه و ایدئولوژی مقوله‌های "ازخودبیگانگی"، "شی‌وارگی" و "بت‌انگاری" را نیز متکامل می‌کند

<sup>۱</sup> Habermas, Jürgen (۱۹۸۸): Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. II, Frankfurt am Main, S. ۵۲۲f.

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost)

منطق ارتباطی باشد، در نتیجه اصول همبستگی و حق فردیت از جهان‌زیستی به سیستم اقتصادی و سیاسی منتقل و جامعه‌ی مدرن تحت قوانین جدید از نو متشکل می‌شود. این‌جا منظور هابرماس تشکیل دموکراسی سوسیالیستی است که سه دوران قبل از آن را در تاریخ غرب به این شرح در نظر می‌گیرد: دوران اول، ساختار خانوادگی و اجتماعی است. دوران دوم، تشکیل نظم کلی سیاسی که البته با سرکوب همراه است. دوران سوم، دوران مدرن که هم اکنون در آن بسر می‌بریم. دوران چهارم، که فقط تصویری از آن وجود دارد که همان دموکراسی سوسیالیستی است.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هابرماس برای جامعه‌ی مدرن موضوع خود آگاهی پرولتاریا، پراکسیس نبرد طبقاتی و انقلاب اجتماعی را منتفی می‌شمارد. این‌جا دیگر نه تمایزی میان قلمرو ضرورت با قلمرو آزادی مشاهده می‌شود و نه هابرماس موضوع نفی را به پیش می‌کشد. ما این‌جا با یک سری توهّمات و تخیلات کودکانه مواجه می‌شویم که مصداق بی اعتباری آن‌ها را از نظر تئوریک در "سرمایه" و در پراکسیس جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری می‌یابیم. به این صورت که مارکس میان دوران ساده و دوران سرمایه با کار مزدی تفاوت می‌گذارد. در حالی که در دوران ساده برابرها با یک‌دیگر مبادله می‌شوند، دوران سرمایه با کار مزدی حوزه‌ی استثمار نیروی کار است. به این ترتیب، مالکیت انفرادی کارگران به صورت کار اضافی پرداخت نشده و از طریق سرمایه‌دار نفی و به صورت مالکیت خصوصی یک طبقه‌ی ناچیز، اما کاملاً مقتدر در می‌آید. ما این‌جا با مقوله‌ی "نفی پوشیده" مواجه هستیم و همان‌گونه که مارکس نیز تأکید می‌کند، قوانین استثمار نیروی کار پشت سر نیروهای مولد و تولیدکنندگان مستقیم متحقق می‌گردد. اما ما از طرف دیگر، با مقوله‌ی "نفی آشکار" نیز روبرو هستیم. به این صورت که دولت مدرن جهت تضمین ارزش افزایی سرمایه نه تنها مناسبات کلی تولید و توزیع سرمایه‌داری را به وجود می‌آورد، بلکه هزینه‌ی آن را نیز به صورت مالیات بر طبقه‌ی کارگر تحمیل می‌کند. افزون بر این، هزینه‌ی ورشکستگی بانک‌ها و کارخانه‌ها، تخریب محیط زیست و ماجراجوی‌های نظامی در سطح جهان است که از طریق مالیات و حذف امکانات رفاهی، یعنی "نفی آشکار" بر

<sup>۱</sup> Habermas, Jürgen (۱۹۸۵): Die neue Übersichtlichkeit, Frankfurt am Main, S. ۱۸۲

خردگرایی بدون اجبار ناشی می‌شود. در بازتاب شخصی، انگیزه‌ی بلوغ، یکسانی شناخت با اراده به شناخت را به اتمام می‌رساند، زیرا اجرای بازتاب، خود را به صورت حرکت به سوی رهایی می‌شناسد. هم‌زمان خرد تحت انگیزه‌ی خردگرایی قرار می‌گیرد. ما می‌توانیم بگوییم که خرد، انگیزه‌ی رهایی را دنبال می‌کند و فی‌نفسه به اجرای بازتاب نشانه می‌گیرد.<sup>۱</sup>

نکته‌ی دوم، انتقال اصول همبستگی و حق فردیت از جهان‌زیستی به سیستم اقتصادی و سیاسی است که به نظر هابرماس از طریق قوانین جامعه‌ی مدرن میسر می‌شوند. وی با استناد به اصول پوزیتیویته، فرمالیته و لگالیته مدعی می‌شود که قوانین مدرن، سکولار و دموکراتیک نه تنها از گسست سیستم و جهان‌زیستی ممانعت می‌کنند، بلکه محرک تحولات جامعه‌ی مدرن نیز می‌شوند. وی عمل‌کرد قانون را با نقش زوار نیز تشریح می‌کند که به شرح زیر جهان‌زیستی را به سیستم پیوند می‌دهد.

«از منظر تئوری کنش ارتباطی، سیستم کنشی حقوق (...) به صورت یک نظم مقبول بازتاب یافته به عنصر اجتماعی جهان‌زیستی تعلق دارد (...) کد حق به حوزه‌ی زبان روزمره که از طریق توان آن، ادغام اجتماعی جهان‌زیستی میسر می‌شود، متصل می‌ماند. کد حق هم‌چنین پیام‌های (جهان‌زیستی) را به شکلی در می‌آورد که برای کد بوروکراسی در تنظیم بازار و کد اقتصادی در تنظیم پول قابل فهم می‌ماند. تا این حد زبان حقوقی می‌تواند به طور دیگری از ارتباط اخلاقی که فقط بر جهان‌زیستی محدود است، به صورت محرک تحولات اجتماعی دوران ارتباطات، میان سیستم و جهان‌زیستی فعال شود.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هابرماس از طریق "تئوری کنش ارتباطی" به یک ساختار اجتماعی دست می‌یابد که انگاری فاقد خط سرخ و حدود حقوقی است. یعنی اگر یک گفتگوی خردگرا شکل بگیرد و بازتاب تجربی آن منطبق با

<sup>۱</sup> Habermas, Jürgen (۱۹۶۸): Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main, S. ۲۴۴

<sup>۲</sup> Habermas, Jürgen (۱۹۸۸): Faktizität und Geltung – Volkssouveränität als Verfahren, Frankfurt am Main, S. ۱۰۸, und

Vgl. Tomberg, Friedrich (۲۰۰۳): Habermas und der Marxismus – Zur Aktualität einer Rekonstruktion des historischen Materialismus, Würzburg, S. ۳۵۱

شرح زیر مدعی می‌شود که خود سرمایه‌داران با رجوع به خرد ارتباطی سوژه‌ی تحقق آن خواهند شد:

«نه تنها پرولتاریا در عزم راسخش به سوی انقلاب، بلکه سرمایه‌داران نیز می‌توانند، تصمیم به ممانعت قاطع از وقوع انقلاب بگیرند، یعنی روند اقتصادی را هر چه بیشتر با اراده و آگاهی هدایت و از این طریق، در درون نظام سرمایه‌داری و جهت حفاظت از آن، اجزاء یک انقلاب را وارد سازند. یعنی همان اجزائی که مارکس فقط برای قانون اساسی یک جامعه‌ی سوسیالیستی تصور می‌کرد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا ظاهراً دیگر تضاد درون‌ذاتی وجود ندارد و جامعه‌ی مدرن مسیر دنیوی و منطقی خود را طی می‌کند. انگاری که این‌جا نه حدودی وجود دارد و نه سرمایه‌داری با بحران مواجه می‌شود. فقط یک نگاه اجمالی به سیاست اقتصادی نئولیبرالیسم، بحران‌های اقتصادی و محیط زیستی در کشورهای مدرن صنعتی، هجوم پناهنگان سیاسی، محیط زیستی و جنگ زده از آسیا و آفریقا به قلب اروپا و از جمله عروج دوباره فاشیسم در اروپا از بی اعتباری نتایج ارزشمند و ایده‌آلیستی "تئوری کنش ارتباطی" هابرماس گزارش می‌دهند.

با تمامی این وجود هابرماس از همین جامعه‌ی مدرن که تئوری آن‌را از طریق بازسازی ماتریالیسم تاریخی و با استناد به جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر متکامل کرده است، مقوله‌ی هویت فردی را به صورت جزئی از هویت همگانی استنتاج می‌کند. وی این‌جا از هویت پساملی نیز سخن می‌گوید که بر خلاف هویت ملی و هویت‌های حزبی و طبقاتی، در مسیر خردگرا شدن جهان‌بینی‌ها و از طریق گفت‌وگو خردگرا و افکار عمومی شکل می‌گیرد. در این ارتباط هابرماس با رجوع به هگل از عبارت "روحیه‌ی یک جامعه‌ی مشخص" نیز سخن می‌راند و تشکیل مقوله‌ی هویت را از جنبه‌های متفاوت در نظر می‌گیرد. نخست جنبه‌ی فلسفی و حقوقی هویت است که وی آن‌را با رجوع به سه اصل قانون اساسی مدرن مانند: پوزیتیویته، فرمالیته و لگالیته توضیح می‌دهد. این‌جا هویت فردی به صورت التزام عملی تمامی شهروندان به قانون اساسی و اصول آن در

طبقه‌ی کارگر تحمیل می‌شود. به بیان دیگر، مقوله‌ی "نفی آشکار" یک شکل سیاسی به خود می‌گیرد، در حالی که مقوله‌ی "نفی پوشیده" شکل اقتصادی دارد.

بنابراین زمانی که مارکس در "سرمایه" از نفی نفی سخن می‌راند و قلمرو آزادی را در برابر قلمرو ضرورت مستقر می‌سازد، انگیزه‌ی تکامل یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا را دارد که به یک پراکسیس آگاه جهت تحقق یک انقلاب اجتماعی دامن بزند. سوژه‌ی انقلاب اجتماعی پرولتاریا است که در پراکسیس نبرد طبقاتی به خودآگاهی می‌رسد و از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در می‌آید و از طریق "همکاری آزاد کارگران" سوسیالیسم را به وجود می‌آورد. پیداست که موضوع نفی نفی نزد مارکس فقط رفع تضاد در حوزه‌ی توزیع را مد نظر ندارد و از طریق لغو قانون ارزش و تشکیل مالکیت اجتماعی به بردگی کار مزدی خاتمه می‌دهد و سرانجام از تضاد در حوزه‌ی تولید نیز فراروی می‌کند.

اما "تئوری کنش ارتباطی" هابرماس با یک چنین گفت‌وگویی و اصولاً با نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده از کلیت جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری به کلی بیگانه است. به نظر وی نطفه‌ی قلمرو آزادی در همین جهان‌زیستی که البته از آن به عنوان جامعه‌ی مدنی نیز یاد می‌کند، گذاشته شده است. از این منظر هیچ نیازی به یک انقلاب اجتماعی جهت استقرار سوسیالیسم نیست. همین‌که از طریق گفت‌وگو خردگرا و بازتاب‌یافته بر استثمار جهان‌زیستی مسلط شد و همبستگی را از طریق کد حقوقی به سیستم، یعنی به قلمرو ضرورت انتقال داد، کافی است. به بیان دیگر، همبستگی باید بر قدرت و پول پیروز گردد و هابرماس خوش‌بین است که ذهنیت انتقادی و گفت‌وگو خردگرا یک چنین توانی را دارند. بنابراین روشن است که چرا هابرماس مرتب از رفرمیسم رادیکال و پاتریوتیسم قانون اساسی سخن می‌گوید و بر این نکته تأکید می‌کند، هر کسی که دموکراسی را می‌خواهد، باید آن‌را تمام و کمال بپذیرد و آن هم دموکراسی سوسیالیستی است. از آن‌جا که رابطه‌ی "تئوری کنش ارتباطی" با حق مالکیت خصوصی، قانون ارزش و بردگی کار مزدی به کلی ناروین است، در نتیجه هابرماس یک نظم مختلط سوسیالیستی با تشکل سرمایه‌داری را نیز قابل تصور می‌داند و به

<sup>۱</sup> Habermas, Jürgen (۱۹۶۷): Theorie und Praxis, zweite Auflage, Frankfurt am Main, S. ۳۳۰ f.

تنها می‌تواند به صورت جامعه‌شناسی انتقادی ادامه‌ی حیات دهد. بنابراین "تئوری کنش ارتباطی" نیز متعلق به همان دوران دهه‌ی ۷۰ و ۸۰ میلادی قرن گذشته است که البته به صورت تقلیل‌گرا از اوضاع سیاسی، اقتصادی و فلسفی آلمان استنتاج شده است.

اما طرح این موضوع به این معنی نیست که "تئوری کنش ارتباطی" را باید به کلی به فراموشی سپرد. هابرماس این‌جا به درستی بر یک تاریخ فرهنگی انگشت می‌گذارد که در مسیر آن جوامع مدرن، سکولار و دموکراتیک به وجود آمده‌اند. ما این‌جا با آناتومی انسان مواجه هستیم که از طریق آن به کلید آناتومی جامعه‌ی سنتی و دولت دینی ایران نیز دست می‌یابیم. از آن‌جا که "تئوری کنش ارتباطی" بازتاب مجرد و تقلیل‌گرا از جامعه‌ی مدرن آلمان از دهه‌ی ۷۰ و ۸۰ میلادی قرن گذشته است، در نتیجه پیداست که از آن نمی‌توان به صورت ایجابی برای ایران استفاده کرد. به این صورت که از مفاهیم آن مانند: جهان‌زیستی، سیستم، خرد ارتباطی، قانون اساسی و غیره نمی‌توان یک به یک برای درک تحولات سیاسی و اجتماعی در ایران سود برد. به بیان دیگر، ما این‌جا با یک دولت دینی و با یک جامعه‌ی پیشامدرن مواجه هستیم و در نتیجه پیداست که از "تئوری کنش ارتباطی" تنها می‌توانیم به صورت مقطعی و سلبی استفاده کنیم. برای نمونه می‌توان به موضوع گفتگو خردگرا جهت توافق و تفاهم استناد کرد که هابرماس برای تحقق آن دو شرط قائل می‌شود: اول، قدرت زدایی از گفتگو و دوم، ادعای سخنگو و شنونده قابل نقد است. پیداست که یک چنین گفتگویی اصولاً با جریان‌های اسلامی به کلی غیر ممکن است، زیرا بنیان ایمان آن‌ها بر کیش شخصیت، تقدیس و خرافات استوار شده است.

تمامی این فاجعه‌ای که ما در ایران به صورت تحقیر زنان، سرکوب وکیل، روزنامه‌نگار، اقلیت ملی و مذهبی، کارگر و آموزگار و پیگرد جریان‌های فرهنگی و سیاسی مشاهده می‌کنیم، محصول همین اسلام به صورت یک ابزار مناسب حکومتی است که اسلامیان آن‌را متکامل کرده و از آن به بهترین وجه ممکن جهت تحقیر، تحمیق و سرکوب ملت ایران سود می‌برند.

نظر گرفته و به عنوان بخشی از هویت همگانی استنتاج می‌شود.<sup>۱</sup> دوم جنبه‌ی فلسفی و تاریخی هویت است که هابرماس به شرح زیر آن‌را برجسته می‌سازد:

«هویت همگانی شکل یک هویت ماهوی است که به صورت هویت مستقل یک جامعه، اما نه از طریق سازمان‌های به خصوص به وجود می‌آید. این جامعه دانش هویتیش را در ارتباط با رقابت هویت‌های مطرح، یعنی با حافظه‌ی انتقادی از سنت و یا از طریق شکوفایی دانش، فلسفه و هنر، به صورت گفتمانی و تجربی به وجود می‌آورد.»<sup>۲</sup>

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هویت مد نظر هابرماس مجرد و کاملاً آشتی‌یافته است. این‌جا هویت مدرن به صورت پساملی و فراطبقاتی بازسازی می‌شود که با استناد به همبستگی در جهان‌زیستی از یک درجه‌ی قابل ملاحظه از مدارا و خردمندی گزارش می‌دهد. یعنی هویت مدرن نزد هابرماس نه جنبه‌ی ملی و نژادی دارد که مانند دوران نظام فاشیستی آلمان منجر به جنگ با دیگر ملت‌ها شود و نه یک شکل طبقاتی به خود می‌گیرد که پراکسیس نبرد طبقاتی و انقلاب سوسیالیستی را موجه کند. این‌جا به کلی آشکار می‌شود که هابرماس از طریق "تئوری کنش ارتباطی" چه اهدافی را دنبال می‌کند. به بیان دیگر، تئوری وی فقط یک تئوری تشریحی و انترسوبژکتیو از جامعه‌ی مدرن نیست، بلکه جهت دخل و تصرف در اوضاع سیاسی آلمان معاصر متکامل شده است. به این صورت که وی جهت انفعال چپ و راست رادیکال بخش میانه‌ی جامعه‌ی مدرن را مخاطب خود می‌سازد.

#### نتیجه:

موضوع این نوشته طرح رابطه‌ی دولت با ملت در جامعه‌ی مدرن است. همان‌گونه که در این نوشته مطرح کردم، "تئوری کنش ارتباطی" نه با تجربیات جامعه‌ی مدرن کاملاً منطبق است و نه از کشفیات نوین فلسفی گزارش می‌دهد. البته هابرماس نیز یک چنین ادعائی را ندارد، زیرا به نظر وی دوران فیلسوفان بزرگ گذشته است و فلسفه

<sup>۱</sup> Habermas, Jürgen (۱۹۸۳): Legitimationsproblem im Spätkapitalismus, Frankfurt am Main

<sup>۲</sup> Habermas, Jürgen (۱۹۸۲): Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, ۳. Auflage, (۱. Auflage ۱۹۷۶) Frankfurt am Main, S. ۱۲۱f.

- Adorno, Theodor W. (١٩٦٦): Negative Dialektik, in: Gesammelte Schriften Band ٦, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (١٩٧٣), S. ٧ff., Frankfurt am Main
- Demirovic, Alex (١٩٩٩): Der nonkonformistische Intellektuelle - Die Entwicklung der kritischen Theorie zur Frankfurter Schule, Frankfurt am Main
- Gramsci, Antonio (١٩٦٧): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (١٩٩٥): Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (١٩٨٢): Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, ٣. Auflage, (١. Auflage ١٩٧٦) Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (١٩٨١): Theorie des Kommunikativen Handelns - Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. I, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (١٩٨٨): Theorie des kommunikativen Handelns - Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, ٢ Bände, ٣. Auflage, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (١٩٩٠): Die nachholende Revolution, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (١٩٧٣): Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (١٩٦٨): Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (١٩٨٨): Faktizität und Geltung – Volkssouveränität als Verfahren, Frankfurt am Main

- Habermas, Jürgen (١٩٨٥): Die neue Übersichtlichkeit, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (١٩٦٧): Theorie und Praxis, zweite Auflage, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (١٩٨٣): Legitimationsproblem im Spätkapitalismus, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (١٩٨٢): Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, ٣. Auflage, (١. Auflage ١٩٧٦) Frankfurt am Main
- Hirsch Joachim (١٩٩٠): Kapitalismus ohne Alternative? – Materialistische Gesellschaftstheorie und Möglichkeiten einer sozialistische Politik heute, Hamburg
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W. (١٩٨٤): Dialektik der Aufklärung - Philosophische Fragmente, in: Gesammelte Schriften, Band ٣, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Zweite Auflage (١٩٨٤), S. ٧ff., Frankfurt am Main
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W. (١٩٤٧): Dialektik der Aufklärung - Philosophische Fragmente, Amesterdam
- Jessop, Bob (١٩٩٢): Regulation und Politik – Integrale Ökonomie und integraler Staat, in: Demirovic, Alex u. a. (Hg.): Hegemonie und Staat, S. ٢٣٢ff., Münster
- Marx, Karl (١٩٨٣): Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ٤٢, Berlin
- Marx, Karl (١٩٧٧): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ١٨٤٤, in: MEW, EB I, S. ٤٦٥ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (١٩٥٧): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§٢٦١ – ٣١٣), in: MEW, Bd. ١, S. ٢٠١ ff., Berlin (ost)

Tomberg, Friedrich (۲۰۰۳): Habermas und der Marxismus – Zur Aktualität einer Rekonstruktion des historischen Materialismus, Würzburg

Weber, Max (۱۹۸۱): Die Protestantische Ethik I - Eine Aufsatzsammlung, (Hrsg.) Johannes Winkelmann, Tübingen

فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): مارکسیسم و سنت - نقدی بر مفاهیم طبقات اجتماعی و "سوژه‌ی تاریخی" در تئوری انتقادی، در آرمان و اندیشه، جلد ششم، صفحه‌ی ۶۵ ادامه، برلین  
فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): مدرنیسم، امت اسلامی و جنبش‌های اجتماعی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد اول، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): اسلام و سیاست توسعه‌ی اقتصادی در ایران - نقدی بر جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر، در آرمان و اندیشه، جلد نهم، صفحه‌ی ۳ ادامه، برلین



فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل مقایسه کند، تا به این مسئله پی ببرد که مارکس تا چه اندازه مدیون هگل بوده است.<sup>۱</sup> به همین صورت لنین نیز مدعی می‌شود که انسان جلد اول "سرمایه" و از جمله بخش اول آن را نمی‌تواند کاملاً بفهمد، بدون این که تمامی منطق هگل را تحصیل کرده باشد. وی سپس از این فرضیه نتیجه می‌گیرد که پس از گذشت نیم قرن هنوز هیچ یک از مارکسیست‌ها، مارکس را به درستی نفهمیده است.<sup>۲</sup>

به این ترتیب، ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم با استناد به آثار متأخر انگلس و درک نادرست لنین از ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس در شوروی متکامل شد که البته از روند تاریخ به سوی یک آینده‌ی مثبت گزارش می‌داد. در حالی که "نقد اقتصاد سیاسی" مارکس از وجود انسان به صورت سوژه‌ی درون‌ذاتی گزارش می‌دهد، اما نظریه‌پردازان مارکسیست - لنینیست در پیروی از انگلس و لنین از دیالکتیک سوژه-زدایی کرده و سوسیالیسم نوع شوروی را فرجام زیست انسانی شمردند.<sup>۳</sup> شاید خواننده‌ی نقاد با کتاب "اصول مقدماتی فلسفه"، اثر جورج پولیتسر آشنا باشد که حرکت دیالکتیکی را با تخم مرغ توضیح می‌دهد. متأسفانه هنوز یک روش تحقیقاتی و روانشناسی مناسب به وجود نیامده است که آسیب‌های اجتماعی این گونه مکتوبات را ارزیابی کند. اما آن چیزی که مسلم است، هر کسی که از این طریق با دیالکتیک آشنا می‌شد، به یک تصور دترمینیستی و مثبت‌گرا از حرکت مادی جامعه و روند تاریخ

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۳): Ausgewählte Briefe, Stuttgart, S. ۵۲۶

<sup>۲</sup> Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۴): Philosophische Hefte, in: LW, Bd. ۳۸, Berlin (ost), S. ۱۷۰, und

Lenin, W. I. (۱۹۶۱): Aus der philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen, Berlin, S. ۹۹ und

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس یا لنین؟ - نقدی بر آگاهی‌تئوریک و پراکسیس سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، برلین، صفحه‌ی ۴۵ ادامه

<sup>۳</sup> Vgl. Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): Die Wissenschaftslogik bei Marx und „Das Kapital“, Berlin und

Vgl. Zeleny, Jindrich (۱۹۸۶): Dialektik der Rationalität - Zur Entwicklung der Rationalitätstypus der materialistischen Dialektik, Hans Jörg Sandkühler et. Al. (Hg.), Köln, S. ۱۵۷ und

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تفکر دینی و فعالیت سیاسی - از حوزه‌ی علمیه تا کمیته‌ی مرکزی حزب توده، در جلد یازدهم، برلین، صفحه‌ی ۸۹ ادامه

## مارکسیسم و سنت - نقدی بر مفهوم "سوژه‌ی تاریخی" در اندیشه‌ی غیر سیاسی موشه پوستان<sup>۱</sup>

از آن پس که لنین فرمان سرکوب شوراهای صادر کرد، روند شکست انقلاب اکتبر در شوروی رقم خورد و از آن پس که فراکسیون استالین و بوخارین بر حزب کمونیست شوروی چیره شد و استالین به مقام دبیر کل حزب رسید، تیر خلاص به جسم ناتوان آن اصابت کرد. انقلاب اکتبر در پرتو مثبت‌گرایی از روند تاریخ قرار داشت که البته محصول خطای فلسفی انگلس متأخر بود. به این صورت که وی "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده‌ی" هگل کرد و در خیال خود به یک قانون به اصطلاح جهانشمول و ابژکتیو از روند تاریخ دست یافت که آن را "ماتریالیسم دیالکتیکی" می‌نامید. از این منظر، سوژه تنها آن نقشی را می‌تواند ایفا کند که مکانیزم این روند به آن دیکته می‌کند. پیداست که تحت تأثیر "ماتریالیسم دیالکتیکی" توسعه‌ی صنعت بزرگ و رشد نیروهای مولد آینده‌ی مثبتی را به ناظر نوید می‌دهند. در حالی که مارکس روند تاریخ را محصول نتایج پراکسیس نبرد طبقاتی می‌شمرد، اما انگلس از "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی سوژه‌زدایی کرد و با انتقال قوانین طبیعت ناب (داروینیسم) به جامعه‌ی انسانی، یک درک غیر انتقادی از حرکت مادی و دترمینیستی از روند تاریخ را در میان مارکسیست‌های انترناسیونال دوم رواج داد. از جمله باید از آثار متأخر و هم‌چنین نامه-نگاری‌های انگلس با فعالان جنبش سوسیال دموکراسی یاد کرد که از طریق آن‌ها نظریات غیر مارکسی خود را بدون هراس به مارکس نیز نسبت می‌داد. برای نمونه وی در نامه‌ای که در سال ۱۸۹۲ میلادی به اشمیت نوشت، از وی خواست که جهت درک مناسب "سرمایه" بخش تکامل کالا به سرمایه را با تکامل وجود به ماهیت در

<sup>۱</sup> من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "مارکس و خودآگاهی سوژه" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۱۸ سپتامبر ۲۰۱۶ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

پیداست که نقد تنها زمانی اصولی و منصفانه محسوب می‌شود که آن شرایط ابژکتیو و سوژکتیو را نیز در نظر بگیرد که تحت تأثیر آن‌ها یک اثر به خصوص متکامل و مدون شده است. به این معنی که در دوران تحقیقات یک محقق چه مناسباتی و چه فلسفه‌ای بر جامعه حاکم بوده و آن‌ها چگونه بر متدولوژی شناخت‌شناسی و محتوای یک کتاب تأثیر گذاشته‌اند. پوستون در سال ۱۹۷۲ میلادی از کانادا برای ادامه‌ی تحصیل به آلمان غربی مهاجرت کرد و کتاب "زمان، کار و حاکمیت اجتماعی" هم محصول تحقیقات ایشان است که در دانشگاه فرانکفورت آلمان به عنوان رساله‌ی دکترا پذیرفته شد. وی سپس در سال ۱۹۸۲ میلادی از آلمان غربی جهت تدریس جامعه‌شناسی انتقادی در دانشگاه شیکاگو به آمریکا مهاجرت کرد، بدون این که دکترای خود را به صورت کتاب منتشر کند. این کتاب سرانجام پس از یک بازنگری در سال ۱۹۹۳ میلادی به زبان انگلیسی و ترجمه‌ی آن به زبان آلمانی در سال ۲۰۰۳ میلادی منتشر شد.

در دوران تحصیل و تحقیقات پوستون یک نظم دو قطبی بر جهان استوار بود. در یک طرف، کشورهای اروپای غربی قرار داشتند که پس از پایان جنگ جهانی دوم و تحت هژمونی آمریکا از نو سازمان‌دهی و در برابر "اردوگاه سوسیالیستی" متحد شده بودند. این دوران مصادف با شکوفایی دراز مدت بازرای جهانی بود و کشورهای مدرن صنعتی با تحقق اقتصاد سیاسی کینزی به اشتغال همگانی دست یافته بودند. البته نقش دولت دخالت‌گر تنها محدود به تشکیل مناسبات کلی تولید نمی‌شد، بلکه تحت تأثیر ایده‌ی سوسیال رفرمیسم و فشار جنبش کارگری یک شبکه‌ی گسترده از رفاه اجتماعی را نیز به وجود می‌آورد. از جمله باید از نقش سندیکا‌های کارگران جهت تشکیل یک توافق اجتماعی میان کار و سرمایه یاد کرد که از یک سو، کارگر و کارفرما را "شرکای اجتماعی" می‌خواند و از سوی دیگر، فعالان رادیکال جنبش کارگری را به حاشیه‌ی پراکسیس نبرد طبقاتی و وقایع اجتماعی می‌راند. به این ترتیب، طبقه‌ی کارگر به صورت منفعل در نظام سرمایه‌داری ادغام شد و ایده‌های انتقادی و رادیکال زمینه‌ی مادی خود را در جنبش‌های نوین اجتماعی مانند: جنبش‌های دانشجویی، محیط زیستی و فمینیستی یافتند. در طرف مقابل این نظام دو قطبی، کشورهای اروپای شرقی قرار داشتند که پس از پایان جنگ جهانی دوم به عنوان "اردوگاه سوسیالیستی" متشکل شده

دست می‌یافت که وی را در برابر وقوع فاجعه‌ی تشکیل نظام جمهوری اسلامی در ایران به کلی بی تفاوت می‌کرد.

از آن پس که سرگذشت "اردوگاه سوسیالیستی" به فروپاشی قطعی شوروی کشیده شد، کتاب‌های متعددی منتشر شدند که در سطوح متفاوت به نقد سرمایه‌داری و کالایی شدن کلیت روابط اجتماعی در سطح جهان می‌پردازند. بسیاری از این مکتوبات متأثر از تجربیات ناموفق اقتصادی و سیاسی در کشورهایی مانند شوروی و چین هستند. ما در کنار نقدهای سیاست اقتصادی هم‌چنین با مباحث فلسفی نیز روبرو هستیم که معمولاً با استفاده از ارجاع‌های مخصوص به تفسیر ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس می‌پردازند. به نظر می‌رسد که این‌گونه مکتوبات انگیزه‌ی بازاندیشی و امروری کردن تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را دارند. از آن‌جا که بسیاری از آثار از طریق ترجمه و بدون ارزیابی انتقادی در ایران منتشر می‌شوند، در نتیجه برای بسیاری از فعالان سیاسی این سؤ تفاهم به وجود می‌آید که آن‌ها با مطالعه و آموختن این آثار با روش تحلیل و کلیت ابعاد نظری مارکس آشنا شده‌اند. بنابراین ضروری است که مکتوبات مهم مارکس‌شناسان معاصر با احتیاط و از دیدگاه انتقادی ترویج شوند. یکی از این آثار که تازگی در میان ایرانیان محبوب شده، کتاب "زمان، کار و حاکمیت اجتماعی"، اثر موشه پوستون است که من می‌خواهم با استناد و انتقاد به آن، نقش "خودآگاهی" و سوژه‌ی تحقق بدیل سرمایه‌داری را با خواننده‌ی نقاد در میان بگذارم.<sup>۱</sup> این‌جا پرسش‌های متعددی به این شرح طرح می‌شوند: سرمایه‌داری اصولاً به چه معنی است و با کدام شاخص‌ها تعریف می‌شود؟ آیا حرکت سرمایه با یک منطق ویژه هدایت می‌شود و یا این که کور است؟ آیا عواقب نظام سرمایه‌داری قابل ارزیابی و تنظیم هستند و یا این که به صورت حادثه‌های غیر مترقبه رخ می‌دهند؟ کدام سوژه در نظام سرمایه‌داری نقش مسلط را بازی می‌کند و طبقه‌ی کارگر چه نقشی را این‌جا به عهده دارد؟ بدیل سوسیالیستی سرمایه‌داری چگونه به وجود می‌آید و سرانجام، خودآگاهی سوژه در این رابطه به چه معنی است؟

<sup>۱</sup> Postone, Moishe (۲۰۰۳): Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft - Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx, Freiburg

بنابراین فیلسوفان مکتب فرانکفورت می‌خواستند که از طریق نقد مثبت‌گرایی، تکامل مفاهیم جدید جامعه‌شناسی و با رجوع به تحقیقات مدرن روان‌شناسی وقایع دوران معاصر را نقد کنند و مانع تکرار مجدد آن‌ها شوند. از جمله باید از نقش پولاک، هورکهایمر و آدورنو در مکتب فرانکفورت یاد کرد که با استفاده از مفاهیمی مانند "اولویت سیاسی"، "خرد ابزاری" و "صنعت فرهنگ" به نقد فاشیسم و استالینسم پرداختند. به این ترتیب، نقد ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس از "حرکت واقعی" و کلیت جامعه‌ی بورژوازی به نقد روبنا و اشکال ایدئولوژیک تقلیل یافت. انگاری که در نظام‌های موجود تضادهای درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید به کلی زدوده و سرمایه‌داری در شکل دولتی آن منطقی و جاودانی شده است. به بیان دیگر، تئوری انتقادی و انقلابی مارکس نزد پولاک، هورکهایمر و آدورنو تبدیل به یک تئوری جهت تشریح انفعال طبقه‌ی کارگر و بی‌اعتباری فعالیت سیاسی جهت تشکیل سوسیالیسم شد. این‌جا موضوع بحث فلسفی به صورت "هویت و هویت غیر"<sup>۱</sup> مطرح بود. به این معنی که آن‌ها تا این‌جا به نظریات مارکس پایبند بودند، که هستی آگاهی را می‌سازد و نه بر عکس. اما هم‌زمان به آن نیز می‌افزودند که کارگران تحت تأثیر سرمایه‌داری دولتی به یک هویت غیر تن داده‌اند، با وجودی که هویت طبقاتی آن‌ها از هستی مادی - شان رشد می‌کند. به بیان دیگر، کارگران تحت تأثیر ایدئولوژی قرار گرفته و در کمال آزادی به مدیریت بورژوازی تن داده‌اند. برای نمونه آدورنو ایدئولوژی را یک آگاهی از جهان وارونه می‌شمارد و در نقد آن می‌گوید:

«ایدئولوژی باید اثبات کند که واقعیت ابژکتیو به صورت "ابژکتیو" غلط است.»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ایدئولوژی از جهان وارونه یک آگاهی به وجود می‌آورد و به سوژه چنان تلقین می‌کند که با وجود تضادهای درون‌ذاتی و ابژکتیو جامعه‌ی طبقاتی، انگاری که تداوم نظم موجود به نفع خود وی است و انگاری که روند تاریخ نیز در راستای تحقق اهداف وی سپری می‌شود. پیداست که ما این‌جا با یک شکل تشریحی مواجه هستیم که انفعال کارگران در نظام سرمایه‌داری را توضیح می‌دهد. اما موضوع فلسفی مکتب فرانکفورت به این‌جا خاتمه نمی‌یابد، زیرا نقد مثبت -

و به سلطه‌ی کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست شوروی در آمده بودند. اقتصاد سیاسی این کشورها "اقتصاد با برنامه" نام داشت که به صورت بوروکراتیک قانون ارزش و کار مزدی را جهت ارزش افزایی سرمایه‌ی دولتی و توسعه‌ی اقتصادی مدیریت می‌کرد. در رأس این کشورها احزاب کمونیست برادر قرار داشتند که به صورت یک نظام تک حزبی بر تمامی مناسبات اجتماعی حکم می‌راندند. البته این دوران مصادف با بروز "بهار پراگ" و جنبش‌های استقلال ملی از امپریالیسم نیز بود. در حالی که "پیان ورشو" جنبش دموکراتیک در چکسلواکی را بیرحمانه سرکوب کرد، برخی از کشورها مانند چین، کره‌ی شمالی، ویتنام و کوبا با مساعدت شوروی از زیر سلطه‌ی امپریالیسم خارج شدند.

بنابراین در این دوران طبقه‌ی کارگر اصولاً یک نقش محسوس و مسلط اجتماعی را ایفا نمی‌کرد. در حالی که در "اردوگاه سوسیالیستی" هر گونه اعتراضی در نطفه خفه می‌شد، کشورهای مدرن سرمایه‌داری تحت تأثیر ایدئولوژی کمونیسم‌ستیزی قرار داشتند و هر کسی که از سوسیالیسم و انقلاب اجتماعی سخن می‌راند، متهم به رواج ایدئولوژی استالینسم می‌شد. البته تعرض به اندیشه‌ی رهایی انسان فقط محصول فعالیت جریان - های محافظه‌کار و لیبرال نبود که با استناد به تجربیات شوروی و تئوری توتالیتاریسم، استالینسم را یکسان با فاشیسم می‌شمردند، بلکه شامل گفتمان برخی از مارکسیست - های مکتب فرانکفورت نیز می‌شد که در این دوران به یک نفوذ قابل ملاحظه‌ی فلسفی دست یافته بودند. انگیزه‌ی تأسیس مکتب فرانکفورت "نقد مثبت‌گرایی در مارکسیسم" بود. به این دلیل که تمامی تلاش‌ها جهت انقلاب اجتماعی و تشکیل سوسیالیسم با شکست مواجه شده و محصول آن‌ها فاشیسم در ایتالیا و آلمان و استالینسم در شوروی بودند. در حالی که فاشیسم تمامی نهادهای کارگری و اپوزیسیون را به کلی منهدم کرده بود، حزب کمونیست شوروی از اعضای کمیته‌ی مرکزی گرفته تا سرباز نظام و وظیفه‌ی ارتش سرخ را به بهانه‌ی انحراف از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم به جوخه‌ی اعدام می‌سپرد. افزون بر این، خشونت بی‌امان این نظام‌ها بودند که به صورت نسل کشی در اردوگاه‌های کار اجباری رواج داشتند. در حالی که فاشیسم برنامه‌ی انهدام قطعی یهودیان را تبدیل به فلسفه‌ی سیاسی خود کرده بود، انبوه‌ترین کشتار کمونیست‌ها در تاریخ بشریت در دوران حاکمیت استالین در شوروی به وقوع پیوست.

<sup>۱</sup> Identität und Nichtidentität

برابر پژوهش و بیان واقعیت می‌سازد. آدورنو در این ارتباط از پادشاه نمونه می‌آورد که هر چه از جامعه مجزاتر شود، به همان اندازه نیز بیشتر نقش اسطوره به خود می‌گیرد و بر جامعه مسلط‌تر حکم می‌راند. پیداست که یک چنین ادعائی به کلی بی اساس است و مصداق عمق شناخت‌شناسی نیز محسوب نمی‌شود. به این دلیل که پادشاه تنها زمانی می‌تواند بدون چون و چرا بر جامعه حکمرانی کند که حفظ منافع ملی، توازن قوای سیاسی و عرف اجتماعی را نیز در نظر بگیرد. به غیر از این پادشاه با قیام ملت و سرنگونی مواجه می‌شود. البته این معادله در مورد محقق و ابژه‌ی تحقیق نیز صادق است و آدورنو نمی‌تواند مدعی گسست قاطع از جامعه شود. وی متخصص موسیقی کلاسیک بود، در فرانکفورت فلسفه درس می‌داد، کتاب می‌نوشت، در صدا و سیما به مناظره می‌پرداخت و حقوق دولتی نیز می‌گرفت. افزون بر این‌ها، تبار یهودی وی بود که به دلیل فاجعه‌ی نسل‌کشی در دوران فاشیسم وی را به تاریخ و جامعه‌ی آلمان به صورت ناگسستنی پیوند می‌داد. فعالیت فلسفی وی را نیز نمی‌توان بدون در نظر داشتن این تاریخ مخصوص به درستی فهمید. آدورنو در آستانه‌ی استقرار فاشیسم از آلمان به آمریکا گریخت و در آن‌جا با همکاری هورکهایمر اقدام به تأسیس یک نهاد جهت ترویج تئوری انتقادی کرد. وی پس از شکست آلمان نازی در جنگ جهانی دوم به فرانکفورت بازگشت و فعالیت فلسفی خود را با این انگیزه ادامه داد که از تکرار یک هولوکاست دیگر ممانعت کند. همان‌گونه که مارکس به درستی برجسته می‌سازد، انسان علت و معلول جامعه است. به این معنی که انسان نه تنها از طریق درک و زبان روزمره با جامعه در ارتباط می‌ماند و محصول آن محسوب می‌شود، بلکه آن‌را از طریق فعالیت آگاه خود نیز به وجود می‌آورد. بنابراین آدورنو نمی‌تواند مدعی گسست قاطع از جامعه باشد و پوستون نیز به شرح زیر شناخت‌شناسی وی را مردود می‌شمارد:

«اگر یک تئوری می‌خواهد که مانند تئوری مارکس جامعه را نقد و از ساختار اجتماعی انسان عزیمت کند و هماهنگ بماند، نه می‌تواند ضمنی و نه عریان از یک نقطه نظری آغاز کند که ادعا دارد که خارج از روابط اجتماعی‌اش مستقر شده است. آن باید خود

گرایی نیز یک شکل ایدئولوژیک نیز به خود می‌گیرد. به بیان دیگر، نقد مثبت‌گرایی منجر به ترویج منفی‌بافی و یک دیدگاه محتاط و بدبینانه نسبت به آینده و چشم‌انداز رهایی بشر می‌شود که ما مصداق آن‌را در کتاب "دیالکتیک منفی" آدورنو می‌یابیم. وی مضمون دیالکتیک منفی را "نقد منتقد مثبت‌گرا" قلم‌داد می‌کند.<sup>۱</sup> ما این‌جا دیگر با یک شکل تشریحی جهت توضیح انفعال طبقه‌ی کارگر مواجه نیستیم، زیرا نقد مثبت‌گرایی در "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی مستقیماً دخل و تصرف می‌کند و خودش نیز منجر به انفعالی سیاسی در برابر نظام سرمایه‌داری می‌شود. به بیان دیگر، نقد مثبت‌گرایی یک شکل ایدئولوژیک به خود می‌گیرد، زیرا هر گونه اندیشه‌ی رادیکال و انقلابی جهت تشکیل سوسیالیسم را تخطئه می‌کند.

با در نظر داشتن شرایط سیاسی موجود و نفوذ فلسفی مکتب فرانکفورت اهداف تحقیقاتی پوستون نیز به خوبی روشن می‌شوند. انگیزه‌ی وی از یک سو، عبور از منفی-بافی رایج و دیدگاه بدبینانه نسبت به روند انباشت سرمایه بود و می‌خواست که با استناد به آثار مارکس یک تفسیر خوش‌بینانه از رهایی انسان و تشکیل سوسیالیسم را به افکار عمومی عرضه کند. پوستون از سوی دیگر، انگیزه‌ی عبور از آن دوگانگی مکانیکی را داشت که تحت تأثیر مباحث انترناسیونال دوم تقابل غیر دیالکتیکی ماتریالیسم با ایده‌آلیسم، هستی با آگاهی و زیربنا با روبنا را توجیه می‌کرد. پوستون از این دسته به عنوان ماکسیست‌های سنتی یاد می‌کند و عبور از نظریات آن‌ها را مانند نظریات پولاک، آدورنو و هورکهایمر ضروری می‌شمارد.

پیداست که یک چنین برنامه‌ی فلسفی باید ضرورتاً از شناخت‌شناسی عزیمت می‌کرد و از این بابت، پوستون به نقد شناخت‌شناسی آدورنو روی می‌آورد. به نظر آدورنو محقق برای درک مقوله‌ی شناخت باید به کلی از جامعه مجزا شود، زیرا به گمان وی تعمیق شناخت مشروط به رهایی سوژه‌ی شناسا از معذورات اجتماعی است. به این صورت که فعالیت سیاسی محقق را در قید و بندهای حزبی و سندیکایی درگیر می‌کند و مانعی در

<sup>۱</sup> Vgl. Adorno, Theodor W. (۱۹۶۶): Negative Dialektik, in: Gesammelte Schriften Band ۶, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۳), S. ۷ff., Frankfurt am Main, und

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): مارکسیسم و سنت - نقدی بر مفاهیم طبقات اجتماعی و "سوژه‌ی تاریخی" در تئوری انتقادی، در آرمان و اندیشه، جلد ششم، صفحه‌ی ۶۵ ادامه، برلین

و جامعه‌ی بورژوازی با پراکسیس نبرد طبقاتی مواجه می‌شود. از این بابت، همان‌گونه که پوستون هم با استناد به مارکس به درستی تأکید می‌کند، نقد درون‌ذاتی مارکس نفی‌کننده است.

بنابراین مارکس اصولاً به فکر منطقی کردن نظام سرمایه‌داری نیست، زیرا وجود آن را در تضاد با طبیعت انسان آزاد و آگاه می‌شمارد. ما با این‌گونه روش‌ها، یعنی انتقاد مثبت به سرمایه‌داری نزد بلشویسم و سوسیال دموکراسی آشنا می‌شویم. در حالی که بلشویسم از طریق شکل دولتی سرمایه و با استفاده از "اقتصاد با برنامه" در پی مدیریت منطقی قانون ارزش و کار مزدی است، همین اهداف را سوسیال دموکراسی از طریق سرمایه‌ی خصوصی و اقتصاد بازار آزاد دنبال می‌کند. ما با روش انتقاد مثبت به سرمایه‌داری در میان ایرانیان نیز به وفور مواجه هستیم. به این صورت که برخی نظام سرمایه‌داری ایران را نامتعارف می‌خوانند، سرمایه‌دار را کارآفرین می‌نامند و به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته قابل احترام می‌شمارند. برخی دیگر فرماسیون اجتماعی ایران را منسوب به فئودالیسم می‌کنند و در پیروی از "جنبش اصلاحات" خواهان تعمیق و گسترده‌ی مناسبات سرمایه‌داری در کشور می‌شوند.

دلیل این برخوردهای غیر مارکسی به نظام سرمایه‌داری به نظر پوستون این است که جریان‌های مذکور تنها معطوف به حوزه‌ی توزیع و شکل مالکیت هستند و از این بابت به مقوله‌ی کار مزدی به صورت یک اصل فراتاریخی و جهانشمول می‌نگرند. انگاری که تولید و توزیع از طریق کار مزدی یک شکل ابدی دارد و حسن ختام تاریخ و فرجام زیست بشری محسوب می‌شود، در حالی که برای مارکس شکل کالایی نیروی کار تنها مختص به نظام سرمایه‌داری و فقط یک مقوله‌ی تاریخی است که مارکس به شرح زیر در "سرمایه" بر آن تأکید می‌کند:

«همه‌ی تولید سرمایه‌داری تا آن جایی که نه تنها روند کار، بلکه هم زمان روند ارزش افزایی سرمایه می‌باشد، دارای این وجه مشترک است که نه کارگر شرایط کار، بلکه بر عکس شرایط کار، کارگر را مورد استفاده قرار می‌دهد. ولی پس از همراهی ماشینیسیم [است] که این واژگونی [نقش‌ها] واقعیت ملموس می‌یابد. از طریق عوض کردن آن در

را به مراتب بیشتر موضوعی درک کند که در عرصه‌ی این طرح قرار دارد. در این صورت آن نقد درون‌ذاتی جامعه است.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، پوستون نه تنها جدایی محقق از روابط اجتماعی را غیر قابل قبول می‌شمارد، بلکه شرط نقد درون‌ذاتی را نیز در این می‌بیند که محقق خود را علت و معلول جامعه بشمارد. این‌جا بلافاصله پرسش طرح می‌شود که روش نقد درون‌ذاتی چگونه است؟ نقد درون‌ذاتی یکی از ابعاد روش شناخت‌شناسی مارکس است. به این صورت که نقد از فرضیه‌های جامعه‌ی بورژوازی عزیمت می‌کند، مبانی آن‌ها را به بند نقد جامعه‌شناسی ماتریالیستی می‌کشد، نظریه‌پردازان نظام سرمایه‌داری را در برابر عواقب فرضیه‌های خود آن‌ها قرار می‌دهد و سرانجام افق‌های نوینی را برای تشکیل یک نظم نوین می‌گشاید.

ما این روش نقد را می‌توانیم به خوبی در کتاب "سرمایه" مارکس بیابیم. به این صورت که آدام اسمیت در کتاب "رفاه ملت‌ها" مدعی می‌شود که از طریق استقرار قوانین بازار آزاد، جامعه یک شکل خردمند و در نتیجه ابدی به خود گرفته است. مارکس اما در پیشگفتار "سرمایه" بر این نکته تأکید می‌کند که "رفاه ملت‌ها" به صورت انبوهی از کالاها در بازار مشاهده می‌شود و از این رو، وی نیز از نقد کالا، یعنی از نقد سلول جامعه‌ی بورژوازی آغاز می‌کند. وی سپس با پیروی از متد دیالکتیکی به خصوص خود که البته با شکل هگلی آن کاملاً متفاوت است، سرمایه را در حرکت واقعی خودش دنبال کرده و تمامی جوانب تولید و توزیع سرمایه‌داری مدرن را با تکامل جمعی از مقوله‌های مشخص که آن‌ها را "اشکال موجود فونکسیونال" می‌نامد، در یک تئوری کلی و مجرد بازتاب می‌دهد. سرانجام کتاب "سرمایه" به انواع بحران‌های اقتصادی، مقوله‌ی نفی نفی و تشکیل قلمرو آزادی می‌رسد. ما این‌جا با نقد آن خردمندی و ابدیت سرمایه‌داری مواجه می‌شویم که آدام اسمیت مدعی آن‌ها شده بود. به این صورت که البته همه‌ی سرمایه‌های انفرادی از قوانین طبیعی سرمایه‌داری مدرن پیروی و کاملاً خردمندانه عمل می‌کنند. اما از آن‌جا که خردمندی سرمایه‌ی انفرادی منجر به بی‌خردی کل نظام سرمایه‌داری می‌شود، در نتیجه بحران‌های اقتصادی به وجود می‌آیند

<sup>۱</sup> Postone, Moishe (۲۰۰۳): Zeit ... ebd., S. ۱۴۵f.

مالکیت انفرادی کارگران مواجه هستیم که البته قانون آن پشت سر نیروهای مولد متحقق می‌گردد. به این ترتیب، سرمایه‌دار به صورت سوژه‌ی آگاه و سرمایه‌ی شخصیت‌یافته مالکیت انفرادی کارگران را مصادره کرده و آن را به شکل مالکیت خصوصی خود در می‌آورد. بنابراین تمرکز فعالیت سیاسی بر حوزه‌ی توزیع جهت تقسیم عادلانه‌ی ثروت اجتماعی مشکل تضاد در حوزه‌ی تولید را حل نمی‌کند و از آن-جا که تضاد درون‌ذاتی میان سرمایه (خصوصی، دولتی) با کار مزدی پابرجا می‌ماند، در نتیجه نظام سرمایه‌داری نیز خود را در اشکال نوینی بازسازی می‌کند.

منتها ما نزد پوستون با یک تمایز مکانیکی میان حوزه‌ی تولید با حوزه‌ی توزیع مواجه می‌شویم. انگاری که حوزه‌ی توزیع تنها مختص به بازسازی نیروی کار است و در آن‌جا تولید صورت نمی‌گیرد. اما از منظر تئوری ارزش اصولاً مهم نیست که محصولات نیروی کار مادی، خدماتی و یا هنری باشند. برای مارکس تنها آن نیروی کار مولد محسوب می‌شود که سرمایه تولید می‌کند. بنابراین از منظر قانون ارزش بازسازی نیروی کار و جامعه اصولاً بدون تولید غیر قابل تصور است. به این صورت که کالای مادی پس از تولید در کارخانه باید حمل و نقل، بسته بندی، انبار داری و فروخته شود. هم‌زمان کارگری که در روند تولید سهم است، نیاز به وسیله‌ی نقلیه، بهداشت، آموزش، امنیت، خدمات اجتماعی و تفریح دارد. در حالی که در تمامی این حوزه‌ها از طریق کار مزدی کالا تولید می‌شود و استثمار نیز صورت می‌گیرد، اما پوستون برای کالاهای خدماتی و هنری که غیر مادی اما محسوس و ضروری هستند، اعتبار چندانی قائل نمی‌شود. وی در نظر نمی‌گیرد که برای این نمونه از کالاها هم "زمان کار اجتماعاً لازم" مصرف می‌شود، هم تولید آن‌ها موضوع جامعه است و در بازار متقاضی دارند و هم منجر به ارزش‌افزایی سرمایه می‌شوند.

به بیان دیگر، ما در حوزه‌ی بازسازی جامعه و نیروی کار با یک مجموعه‌ی عظیم از کارگران مواجه هستیم که از طریق کار مزدی امرار معاش می‌کنند و با وجود تضادهای درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید به نظام سرمایه‌داری تن می‌دهند. منتها پوستون بر خلاف آدورنو این واقعیت را با ادغام هویت (کارگری) در هویت غیر (بورژوازی) تشریح نمی‌کند، بلکه آن‌را ناشی از تصمیم‌هایی می‌داند که افراد تحت

یک اتومات، ابزار کار در روند کار در برابر خود کارگر به صورت سرمایه، [یعنی] به صورت کار مرده‌ای در می‌آید که بر نیروی زنده‌ی کار مسلط شده و آن را می‌مکد.<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، شکل کالایی نیروی کار و سلطه‌ی کار مرده را بر کار زنده تنها مختص به نظام سرمایه‌داری است که جایگاه سوژه (کارگر) را با ابژه (ابزار تولید) واژگون می‌کند. بنابراین ما این‌جا تنها با یک شکل به خصوص از تولید و توزیع ثروت اجتماعی مواجه هستیم که یک آغازی داشته و عاقبت آن هم بستگی به پراکسیس مولد و نتایج نبرد طبقاتی دارد. به بیان دیگر، مارکس مقوله‌ی کار مزدی را یک اصل ابدی نمی‌شمارد و از همین منظر است که پوستون به درستی تأکید می‌کند که با تغییر شکل مالکیت خصوصی به نوع دولتی آن هیچ‌گونه تغییر ماهوی در نظام سرمایه‌داری به وجود نمی‌آید. بنابراین پوستون بلشویک‌ها، سوسیال دموکرات‌ها و سندیکالیست‌ها را مارکسیست‌های سنتی می‌خواند و مقوله‌ی "مارکسیسم سنتی" را با دو شاخص معین می‌کند. به این صورت که مارکسیست سنتی از یک سو، معطوف به حوزه‌ی توزیع است و از سوی دیگر، شکل کالایی نیروی کار را فراتاریخی و ابدی می‌شمارد. ما این‌جا با یک نوع از "مارکسیسم" مواجه می‌شویم که تحت تأثیر آثار انگلس متأخر و از درون بحث‌های انترناسیونال دوم به وجود آمده و تمامی اشکال ایرانی آن را به صورت توده‌ایسم، فدائیسم، تروتسکیسم، مائوئیسم، کمونیسم کارگری و هم‌چنین سازمان‌های راه کارگری و اتحادهای سوسیالیستی را در بر می‌گیرد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، بخش اعظم "اپوزیسیون چپ" ایران اصولاً با "نقد اقتصاد سیاسی" مارکس به کلی بیگانه است. برای نمونه مارکس در کتاب "سرمایه" دوران ساده را از دوران کارمزدی با سرمایه تمیز می‌دهد. دوران ساده برای وی حوزه‌ی تحقق آزادی، برابری و انصاف محسوب می‌شود، زیرا در آن‌جا انسان‌ها ظاهراً آزاد و آگاه هستند و کالاهای خود را به صورت برابرها مبادله می‌کنند. در حالی که در حوزه‌ی دوران کار مزدی با سرمایه است که کارگران از طریق کار اضافی پرداخت نشده، سلب مالکیت می‌شوند. ما این‌جا با استثمار نیروی کار و نفی

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۴۴۶

می‌سازند. وی مصداق نظریه‌ی خود را ظاهراً نزد مارکس می‌یابد. به این صورت که مارکس میان ارزش اضافی مطلق و ارزش اضافی نسبی تمیز می‌دهد. در حالی که ارزش اضافی مطلق از طریق افزایش روزانه‌ی کار به وجود می‌آید، تولید ارزش اضافی نسبی بستگی به تکامل فن‌آوری دارد. فن‌آوری نزد مارکس سرمایه‌ی ثابت و کار مزد کارگران سرمایه‌ی متغیر محسوب می‌شود. پوستون اما با رجوع به کتاب "گروندریسه" میان "ثروت مادی" و "ارزش" تفاوت می‌گذارد. در حالی که سرمایه‌ی ثابت (فن‌آوری) مولد ثروت مادی است، سرمایه‌ی متغیر (کار مزدی) منجر به تولید ارزش می‌شود. در این حالت ما با دو وجه متفاوت از ثروت اجتماعی مواجه می‌شویم که یکی ثروت مادی و دیگری ارزش است.

ما این‌جا با یک تفسیر غیر مارکسی از پوستون مواجه می‌شویم. به این صورت که مارکس در کتاب "سرمایه" و در نقد برنامه‌ی گوتا در نظر می‌گیرد که طبیعت و کار منشأ ثروت اجتماعی هستند. اما خود طبیعت و هم‌چنین فن‌آوری بدون دخالت نیروی کار قادر نیستند که ثروت اجتماعی را به وجود بیاورند. به خصوص به این دلیل که طبیعت و فن‌آوری خودشان محصول کار و فعالیت آگاه انسان‌ها هستند. مارکس از طبیعت به عنوان "طبیعت موضوعیت‌یافته" و از فن‌آوری به عنوان کار مرده سخن می‌راند. به بیان دیگر، فن‌آوری نیز مانند طبیعت تنها منجر به افزایش بارآوری نیروی کار می‌شود. ما مصداق این موضوع را در کتاب "سرمایه" و در رابطه با تغییر شکل ارزش به پول و قیمت کالا می‌یابیم. به این صورت که مقدار ارزش کالا بستگی به "زمان کار اجتماعاً لازم" برای تولید آن را دارد، اما تحول ارزش به قیمت کالا تنها یک تحول ایده-آل است.<sup>۱</sup> ما این‌جا با نقش مفهوم "میان‌گین" مواجه می‌شویم و با استناد به آن است که مارکس از "زمان کار اجتماعاً لازم" برای تولید یک کالای به خصوص سخن می‌راند. یعنی آن کارخانه‌ای که با ترکیب ارگانیک بالاتری از سرمایه، (نسبت سرمایه‌ی ثابت به سرمایه‌ی متغیر) تولید می‌کند، به زمان کوتاه‌تری برای تولید این کالای به خصوص نیاز دارد و بنا بر قانون ارزش نیز به ارزش اضافی فوق‌العاده و یا سود فوق‌العاده دست می‌یابد. ما این‌جا تنها با انتقال ارزش از کارخانه‌ی عقب افتاده به

حاکمیت سرمایه‌داری اتخاذ می‌کنند، البته بدون این‌که قادر به ارزیابی عواقب آن‌ها بوده باشند. ما این‌جا با یک درک انترسوبژکتیو از مقوله‌ی "ازخودبیگانگی" روبرو می‌شویم که مضمون آن‌را پوستون به شرح زیر توضیح می‌دهد:

«در مناسبت میان سطوح تحلیلی از ارزش و نرخ ممکن می‌شود که یک تئوری (...) از ساختمان دوجانبه‌ی ساختارهای عمیق اجتماعی و از کنش و یا تفکر روزمره مستدل گردد. این روند از طریق اشکال ظاهری رابطه‌ی این کنش‌ها و تفکرها، (یعنی) ساختارهای عمیق سازنده، وساطت می‌شود. کنش و تفکر روزمره در اشکال علنی این ساختارهای عمیق بنا شده‌اند و خود را دوباره بازسازی می‌کنند. یک چنین تئوری سعی می‌کند که توضیح دهد که چگونه "قوانین محرکه‌ی" سرمایه‌داری به وسیله‌ی افراد ساخته می‌شوند و چگونه خود را متحقق می‌سازند، با وجودی که افراد موجودیت آن‌ها را انتظار ندارند.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، پوستون با رجوع به آگاهی انسان‌ها و از طریق بررسی انترسوبژکتیو هم توان تئوریک درک تداوم نظام سرمایه‌داری را دارد، هم آن دوگانگی مکانیکی که ما نزد مارکسیسم سنتی به صورت تقابل غیر دیالکتیکی هستی با آگاهی می‌شناسیم، رد می‌کند و هم یک آلترناتیو در برابر تشریح آدورنو قرار می‌دهد. نزد آدورنو انسان‌ها با آگاهی و با در نظر داشتن عواقب فعالیت خود به نظام سرمایه‌داری تن داده‌اند و منفعل شده‌اند، در حالی که نزد پوستون فعالیت آگاه انسان-ها عواقبی به بار می‌آورد که آن‌ها انتظارشان را ندارد. به بیان دیگر، ما نزد پوستون با یک پتانسیل درون‌ذاتی جهت نفی سرمایه‌داری روبرو می‌شویم. به این معنی که ابژه با سوژه، جسم با روح و ماهیت با شکل ماهیتاً در تضادند و با وجودی که در برابر یک-دیگر تأسیس شده‌اند، اما از طریق اشکال مدرن جامعه وساطت می‌شوند.<sup>۲</sup>

بنابراین پوستون تداوم و تحولات جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری را ناشی از وجود توافقی‌هایی می‌شمارد که در یک سطح دیگری از دولت و جامعه‌ی مدنی متشکل می‌شوند و از این طریق، حاکمیت بورژوازی و تدام نظم ازخودبیگانگی موجود را تضمین

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۲۱۱

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۲۷۲

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost), S. ۱۱۸

البته پوستون فقط با استناد به کتاب "گروندریسه" است که تمایز میان ثروت مادی از ارزش را توجیه می‌کند، در حالی که ما یک چنین تمایزی را نه در "سرمایه" و نه در آثار دیگر مارکس که موضوع آن‌ها نقد اقتصاد سیاسی است، می‌یابیم. این‌جا طرح این موضوع ضروری است که مارکس "گروندریسه" را یک طرح اولیه و خام برای ادامه‌ی تحقیقاتش می‌شمرد و به احتمال زیاد آن‌را به همین دلیل نیز منتشر نکرد. با تمامی این وجود، پوستون مدعی می‌شود که نظام سرمایه‌داری زمانی کاملاً منطقی و وارد دوران مدرن شده است که تولید ارزش اضافی نسبی که آن هم فقط از طریق فن‌آوری نوین ممکن می‌شود، بر روند تولید مسلط شده باشد. به این ترتیب، مقدار تولید ثروت مادی نسبت به مقدار تولید ارزش همواره افزایش بیشتری می‌یابد. از این پس، سرمایه با یک منطق خودکار فعال می‌شود که مارکس آن‌را "خودارزش‌افزایی ارزش" می‌نامد و نقش آن‌را در روند مدرن تولید سرمایه‌داری به صورت یک سوژه‌ی خودکار و به شرح زیر در "سرمایه" توضیح می‌دهد:

«گردش پول به صورت سرمایه (... خود مقصودی به لحاظ نفس است، زیرا ارزش افزایشی ارزش فقط در درون این حرکت دائماً تجدید یافته، انجام می‌پذیرد. پس حرکت سرمایه نامحدود است. صاحب پول به عنوان حامل آگاه این حرکت، سرمایه‌دار می‌شود. شخصیت وی و یا به مراتب بهتر، جیب وی نقطه‌ی مبدأ حرکت و نقطه بازگشت پول است. محتوای این‌کتیو این گردش - [یعنی] ارزش‌افزایی ارزش، هدف سوژکتیو وی است و تا هنگامی که تملک روزافزون ثروت مجرد تنها محرکه‌ی فعالیت وی است، وی به صورت سرمایه‌دار یا سرمایه‌ای عمل می‌کند که شخصیت‌یافته و دارای اراده و آگاهی است.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، موضوع نقد مارکس این‌جا منطق سرمایه است که به صورت سوژه‌ی خودکار روابط اجتماعی و به خصوص شرایط موجودیت خود را نیز به وجود می‌آورد. پیداست که تحقق و تحکیم این روابط و مناسبات محسوس و مسلط اجتماعی الزاماً نیازی به موجودیت بورژوازی ندارند و کارمندان دولتی و یا مدیرعاملان عالی‌رتبه نیز می‌توانند، نقش سرمایه‌دار را در روند تولید مدرن

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I ... ebd., S. ۱۶۷

کارخانه‌ی پیشرفته مواجه هستیم که البته تعمیم فن‌آوری منجر به ناپدید شدن ارزش اضافی فوق‌العاده می‌شود. پیداست که در این ارتباط نیروی کار هم‌چون گذشته سرچشمه‌ی تولید ارزش باقی می‌ماند و فن‌آوری و هم‌چنین طبیعت هم به تنهایی و بدون دخالت نیروی کار، مولد محسوب نمی‌شوند که ما مصداق آن‌را به شرح زیر نزد مارکس می‌یابیم:

«با عمومیت یافتن ماشین‌آلات در همان رشته‌ی تولید، ارزش اجتماعی محصول ماشینی تا حد ارزش انفرادی آن تنزل می‌کند و آن‌گاه آن قانونی خود را معتبر می‌سازد که طبق آن، اضافه ارزش از ماشین‌آلاتی که سرمایه‌دار جایگزین نیروهای کار کرده است، ناشی نمی‌شود، بلکه بر عکس از آن نیروهای کاری [سرچشمه می‌گیرد] که سرمایه‌دار برای استفاده از ماشین به کار گرفته است.»<sup>۱</sup> «هر کودکی می‌داند که هر ملتی - من نمی‌خواهم بگویم برای یک سال، بلکه برای چندین هفته - سقط می‌شود، اگر که کار را متوقف کند. او هم‌چنین می‌داند که انبوه تولیدات که با نیازهای متفاوت عمومی متناسب هستند، انبوه مخصوص کمی از کار کلی اجتماعی را انتظار دارند. (...) قوانین طبیعی اصولاً نمی‌توانند برانداخته شوند. آن چیزی که خود را می‌تواند در اوضاع متفاوت تاریخی تغییر دهد، فقط شکل است که در آن همان قوانین خود را متحقق می‌کنند.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد این‌جا ملاحظه می‌کند، برای مارکس اصولاً اهمیتی ندارد که ما از ثروت مادی، ثروت اجتماعی، مالکیت خصوصی و یا مالکیت دولتی سخن برانیم، زیرا این‌ها تنها اشکال متنوع ثروت هستند، در حالی که ثروت ماهیتاً محصول کار، یعنی محصول فعالیت آگاه انسان‌ها و ارزش انباشت شده است. بنابراین طبیعت و فن‌آوری فقط منجر به تغییر شکل تولید ثروت می‌شوند و تنها بر بارآوری نیروی کار اثر می‌گذارند.

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I ... ebd., S. ۴۲۹

<sup>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Briefe - Marx an Ludwig Kugelmann, in: Marx-Engels Werke Bd. ۳۲, S. ۵۵۲f., Berlin (ost), S. ۵۵۲f.



شود. کار مجرد مقدار "زمان کار اجتماعاً لازم" و تنها "میانگین" آن زمانی است که برای تولید یک کالا (ارزش مبادله) استفاده می‌شود. ما این‌جا دوباره با یک تفسیر دیگر از پوستون روبرو می‌شویم. به این صورت که وی میان مقوله‌های "زمان مشخص" و "زمان مجرد" تفاوت می‌گذارد. زمان مشخص، یک "متغیر وابسته"<sup>۱</sup> است که مختص به وقایع به خصوص، دوران‌های تاریخی و گذشت فصل‌های متمادی طبیعی می‌شود. در برابر زمان مجرد یک "متغیر غیر وابسته"<sup>۲</sup> است که کاملاً مستقل و متداوم سپری می‌شود. یعنی نه تنوعی در آن به وجود می‌آید و نه بستگی به وقایع به خصوص تاریخی دارد. واحد زمان مجرد مشابه است که البته به صورت ساعت، دقیقه و ثانیه یک فضای مستقل از وقایع اجتماعی را به وجود می‌آورد. به گمان پوستون این واحد زمانی از قرن ۱۷ میلادی به بعد، یعنی پس از اختراع ساعت مکانیکی به وجود آمد و سپس تبدیل به معیار توفیق اقتصادی در نظام مدرن سرمایه‌داری شد. به این ترتیب، زمان مجرد شکل کالا به خود گرفت و واحد پول معیار سنجش آن در جوامع مدرن صنعتی شد. البته پوستون این‌جا فقط یک مسئله‌ی فنی را مد نظر ندارد، زیرا به نظر وی، زمان مجرد تبدیل به یک موضوع فرهنگی نیز شده است<sup>۳</sup> که وی به شرح زیر مضمون آن‌را توضیح می‌دهد:

«زمان کار گوهری است که از آن در سرمایه‌داری ثروت و مناسبات اجتماعی ساخته شده‌اند. آن بر یک شکل از زیست اجتماعی قرار دارد که در آن انسان‌ها از طریق کار خودشان محکوم می‌شوند و مجبور هستند، از این حاکمیت پاسداری کنند. دستورهای که در این شکل اجتماعی موجه می‌شوند (...) یک رشد سریع از تکامل فن‌آوری و یک طرح ضروری از "توسعه‌ی" دائمی را تحمیل می‌کنند. آن‌ها هم البته ضرورت مصرف مستقیم کار انسانی در روند تولید را بدون توجه به درجه‌ی تکامل فن‌آوری و انباشت ثروت مادی جاودانی می‌کنند. در پی‌گیری از مارکس این دستورهای مخصوص تاریخی

<sup>۱</sup> Abhängige Variable

<sup>۲</sup> Unabhängige Variable

<sup>۳</sup> برای نمونه ما این نقش فرهنگی که مد نظر پوستون است، به خوبی در زبان آلمانی می‌یابیم که گفته می‌شود: "زمان پول است"

سرمایه‌داری به عهده بگیرند. بنابراین مسئله‌ی اصلی "خودارزش افزایشی ارزش" تنها موجودیت کار مزدی، یعنی شکل کالایی نیروی کار است. به این صورت که ارزش مبادله نیروی کار، کارمزد و ارزش مصرف آن، تولید ارزش و ارزش افزایشی سرمایه است. به همین منوال، سرمایه نیز مانند کالا یک سرشت دوگانه دارد. نزد مارکس بهره‌ی سرمایه، ارزش مبادله و هدایت تولید از مواد خام تا کالا، ارزش مصرف سرمایه محسوب می‌شود<sup>۱</sup> و پوستون با استناد به "سرمایه" است که این مسئله را به شرح زیر پی می‌گیرد:

«در پی‌گیری از مارکس سرمایه نیز مانند کالا یک سرشت دوگانه دارد، هم یک بُعد مجرد (یعنی، خودارزش افزایشی ارزش) و هم یک بُعد مشخص یا بُعد عنصری جامعه (یعنی، سرشت اجتماعی کار به صورت فعالیت مولد). سرمایه شکل از خودبیگانه‌ی هر دو بُعد از کار اجتماعی در سرمایه‌داری است که خود را در برابر افراد به صورت مطلق و یک بیگانه‌ی دیگر دایر می‌کند.»<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد این‌جا ملاحظه می‌کند، بنا بر تفسیر پوستون سرمایه از یک سو، به صورت هدفمند "ارزش افزایشی ارزش" را دنبال (بُعد مجرد) و از سوی دیگر، فعالیت مولد جامعه را مدیریت می‌کند (بُعد مشخص). از آن‌جا که سرمایه نسبت به کار اجتماعی بی‌اعتنا است و ظاهراً مستقل عمل می‌کند، در نتیجه پوستون روش تولید مدرن سرمایه‌داری را یک شکل از خودبیگانه می‌خواند. منتها وی علت حاکمیت مناسبات از خودبیگانه را در تأثیرات ایدئولوژیک و یا تصمیم‌های ناآگاه انسان‌ها جستجو نمی‌کند. انگاری که کارگران نمی‌دانند که استثمار می‌شوند و آن‌ها از این موضوع به کلی بی‌خبر هستند که سرمایه منجر به جنگ و نابودی محیط زیست می‌شود. به نظر پوستون دلیل حاکمیت مناسبات از خودبیگانه، مقوله‌ی "زمان مجرد" است که ما با رجوع به کتاب "سرمایه" مضمون آن‌را به مراتب بهتر می‌فهمیم. به این صورت که مارکس کار مشخص را از کار مجرد تمیز می‌دهد. کار مشخص آن مقدار از زمان کار است که برای تولید یک محصول به خصوص (ارزش مصرف) استفاده می‌-

<sup>۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۲۲۰

<sup>۲</sup> Postone, Moishe (۲۰۰۳): Zeit ... ebd., S. ۵۲۶

جامعه را معین می‌کند که البته محصول آن از خودبیگانگی است. از خودبیگانگی به صورت نزاع پیرامون تعیین روزانه‌ی کار میان سرمایه و کار مزدی بروز می‌کند. در حالی که سرمایه تحقق حداکثر آن را مد نظر دارد، کارگران برای رساندن آن به حداقل مبارزه می‌کنند. پیداست که ما با این‌گونه کشمکش‌های طبقاتی به کرات و به صورت فعالیت سندیکایی در پراکسیس نبرد طبقاتی مواجه می‌شویم و پوستون نیز برای مصداق نظریه‌ی خود به اندازه‌ی کافی شواهد تجربی دارد.

دومین ناهماهنگی از بطن خود سرمایه، یعنی از تناقض "زمان کار اجتماعاً لازم" با "زمان کار غیر لازم" یا "زمان کار زائد" رشد می‌کند. به این دلیل که هدف سرمایه از یک طرف، دسترسی به حداقل "زمان کار اجتماعاً لازم" است که در کوتاه‌ترین زمان ممکنه یک کالا را تولید و به بازار عرضه کند. اما سرمایه می‌خواهد از طرف دیگر، روزانه‌ی کار را به حداکثر آن برساند. این ناهماهنگی منجر به ایجاد زمان کار زائد می‌شود که البته پوستون آن را با استناد به "سرمایه" مستدل می‌کند. مارکس این‌جا بر این تناقض انگشت می‌گذارد که سرمایه تمایل دارد که نیروهای مولد را به صورت غیر قابل تصور توسعه دهد، در حالی که توسعه‌ی تمام و کمال آن را نمی‌تواند تحمل کند. پیداست که پوستون برای مصداق این ناهماهنگی نیز به اندازه‌ی کافی شواهد تجربی دارد. برای نمونه دولت آلمان سالیانه حدود ۳۵۰ میلیارد یورو جهت مدیریت و کنترل "زمان کار زائد" هزینه می‌کند.

سپس پوستون با استناد به این دو ناهماهنگی که البته از طریق خود سرمایه به وجود می‌آیند، مدعی می‌شود که سرمایه‌داری از ذات درونی خود امکان نفی خویش را نیز به وجود می‌آورد. اما این امکان نفی به دو دلیل فقط یک شانس است. اول به این دلیل که کار مزدی هم چون گذشته سرچشمه‌ی تولید ارزش باقی می‌ماند، در حالی که با تکامل فن‌آوری و افزایش مقدار ثروت مادی نسبت به ارزش، سرمایه همواره از کار مزدی بی‌نیازتر از گذشته می‌شود. با وجود این تناقض هر که می‌خواهد که در نظام مدرن سرمایه‌داری زنده بماند، باید به کار مزدی تن دهد، زیرا کار مزدی یک رابطه‌ی اجتماعی است که نه تنها کارگران را منضبط می‌کند، بلکه هویت جامعه‌ی طبقاتی را نیز می‌سازد. از این منظر، کار مزدی به صورت یک نظم طبیعی، فراتاریخی و ضروری به

دلیل قاطعی هستند که کار در سرشت دوگانه‌اش به صورت فعالیت مولد و "عنصر" اجتماعی، تاریخی و مخصوص، هویت سرمایه‌داری را می‌سازد.<sup>۱</sup>

به این ترتیب، پوستون با استناد به زمان مجرد، مقوله‌ی "زمان تاریخی" را نیز متکامل می‌کند. به این صورت که با رشد فن‌آوری و در روند تاریخ، زمان مجرد همواره نسبت به توان تولیدی متراکم‌تر از گذشته می‌گردد و پیداست که قیمت آن نیز پیاپی افزایش می‌یابد. برای نمونه اگر یک کارخانه‌ی خودرو سازی در ۵۰ سال پیش در مدت ۸ ساعت ۱۰ عدد خودرو تولید می‌کرد، اما آن در حال حاضر قادر است که با استفاده از فن‌آوری نوین در همین مدت ۵۰ عدد خودرو با کیفیت به مراتب بالاتر تولید کند. به این ترتیب، پوستون این‌جا از زمان مجرد به صورت یک سطح از حوزه‌ی تولید سخن می‌راند که از یک طرف، همواره ثروت مادی بیشتری را از طریق فن‌آوری نوین به وجود می‌آورد و از طرف دیگر، به صورت یک منطق بر جامعه حاکم و منجر به یک توافق اجتماعی جهت تداوم نظام مدرن سرمایه‌داری می‌شود. وی سپس از بروز دو "آناکرونیم" سخن می‌گوید که حرکت دیالکتیکی جوامع مدرن صنعتی مسبب آن‌ها می‌شود. بنابراین ما نزد پوستون دیگر با مفهوم کلاسیک "آنتاگونیسم" مواجه نمی‌شویم. انگاری که تضادهای درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید در نظام مدرن سرمایه‌داری تعدیل یافته‌اند و ناهماهنگی‌های موجود نیز از طریق ساختار از خودبیگانگی (زمان مجرد) وساطت شده و حاکمیت سرمایه را موجه می‌کنند.<sup>۲</sup>

اول ناهماهنگی میان سرمایه و کار است که در روند زمان تاریخی به وجود می‌آید. به این صورت که "زمان کار اجتماعاً لازم" یک متغیر وابسته از کلیت یک جامعه است که مقدار آن بستگی به تکامل فن‌آوری، به درجه‌ی تقسیم کار اجتماعی و مناسبات کلی تولید دارد. اما زمان مجرد از نظر فعالیت فردی یک متغیر مستقل است که با بر جا می‌ماند، زیرا خواهی نخواهی سپری می‌شود. این‌جا پوستون ادعا می‌کند که این متغیر مستقل، یعنی سپری شدن زمان مجرد منجر به تشکیل یک حاکمیت مجرد نیز می‌شود که هم منطق درون‌ذاتی شکل‌های ساختاری را به وجود می‌آورد و هم روند

<sup>۱</sup> Postone, Moishe (۲۰۰۳): Zeit ... ebd., S. ۴۵۵

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۵۲۷

و از این بابت، وی میان "من سوژه" با "ما سوژه" تفاوت می‌گذارد. من سوژه آن روح و آن سوژه‌ی شناسا است که مفهوم ایده‌آلیستی را در یک حرکت دورانی از منطق تضاد متکامل می‌کند، در حالی که ما سوژه، روح ملت است که این مفهوم را از آن خود و تبدیل به منطق ایده‌آلیستی و روند تاریخ می‌سازد. بنابراین پوستون از طریق تحریف سوژه‌ی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل است که روح هگلی را با "خودارزش‌افزایی ارزش" نزد مارکس یکسان می‌شمارد و این شناخت‌شناسی استعلائی خود را به تئوری انتقادی و انقلابی مارکس نیز نسبت می‌دهد. به این ترتیب، وی مضمون مفهوم "سوژه‌ی تاریخی" را به شرح زیر توضیح می‌دهد:

«بنابراین سوژه‌ی مارکس مانند هگل مجرد است و نمی‌تواند به صورت یکی از بازیگران اجتماعی شناسایی شود. هم‌چنین بیشتر، هر دو خود را به یک نوع و شیوه در زمان می‌پروراند که از اراده‌ی فردی مستقل است. (...) در حالی که سوژه‌ی هگل فراتاریخی و آگاه است، آن در بررسی مارکس تاریخی مشخص شده و کور می‌باشد.»<sup>۱</sup>

پوستون سپس با استناد به یک چنین تفسیر هگلی از ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس تمامی مارکسیست‌ها که پرولتاریا را "سوژه‌ی تاریخی" می‌شمارند، متهم به ترویج یک برداشت ریکاردو - هگلی از آثار مارکس می‌کند. وی این‌گونه برداشت‌ها را در تناقض با نظریات مارکس می‌داند، زیرا به نظر وی کارگران اصولاً سازنده و نه نافی سرمایه هستند. به بیان دیگر، پوستون بر این نکته تأکید می‌کند که پرولتاریا نه "سوژه-ی تاریخی"، بلکه "ابژه‌ی تاریخ" است، زیرا سرمایه آن‌را به صورت سوژه‌ی آگاه به وجود می‌آورد.<sup>۲</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، آن چیزی که مورد انتقاد مارکس از جهان وارونه‌ی سرمایه‌داری است، نزد پوستون تبدیل به مصداق نظریاتش می‌شود. هر کسی که این‌جا در انتظار نقد جایجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم است، به کلی مأیوس می‌شود. به این ترتیب، پوستون از طریق یک چنین تفسیر ناجوری به خواننده‌ی کتابش تلقین می‌کند که انگاری مارکس منطق سرمایه را جایگزین منطق تاریخ و حرکت

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۱۲۹f.

<sup>۲</sup> Vgl. ebd., S. ۴۲

شمار می‌رود که البته ایدئولوژی نظام مدرن سرمایه‌داری را نیز توجیه می‌کند. دلیل دوم پوستون برای امکان نفی درون‌ذاتی سرمایه‌داری، بحران نهادهای ساختاری آن هستند. به این عبارت که شرکت و فعالیت انسان‌ها در سازمان‌ها، احزاب و سندیکاها کارگری منجر به عواقبی می‌گردد که فعالان اجتماعی و سیاسی انتظار آن‌ها را ندارند. پیداست که پوستون این‌جا نیز به اندازه‌ی کافی به شواهد تجربی دسترسی دارد که نظریه‌ی خود را اثبات کند. برای نمونه ما آثار این سرخوردگی را به کرات نزد فعالان سیاسی و صنفی قدیمی می‌یابیم. هم‌چنین باید از یأس مردم جهت شرکت در انتخابات یاد کرد که به نظر پوستون به شرح زیر منجر به تصور انسان‌ها از تشکیل یک نظم نوین می‌گردد:

«تضاد شدت یافته میان نوعی از کار که انسان‌ها تحت سرمایه‌داری انجام می‌دهند و آن نوع از کار که پس از لغو ارزش قادر به انجامش می‌شوند و استفاده‌ی بازتاب یافته از توان مولد و متکامل شکل سرمایه‌داری، به انسان‌ها [امکان می‌دهد] که از حاکمیت ساختارهای ازخودبیگانه که از طریق کار خود آن‌ها ساخته شده‌اند، رها گردند.»<sup>۱</sup>

منتها برای پوستون سرمایه نه تنها منجر به حاکمیت زمان مجرد می‌شود و از ذات درونی خود این دو ناهماهنگی مذکور را به وجود می‌آورد، بلکه به دلیل "خودارزش‌افزایی ارزش"، "سوژه‌ی تاریخی" نیز محسوب می‌شود که البته فراروی از نظام سرمایه‌داری را نیز ممکن می‌کند. وی جهت مصداق نظریه‌ی خود مدعی می‌شود که مارکس مفهوم "سوژه‌ی تاریخی" را از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل وام گرفته و نزد هگل این روح است که "سوژه‌ی تاریخی" محسوب می‌شود. به این صورت که روح در حرکت دیالکتیکی تفکر، سوژه با ابژه را به وحدت می‌رساند، از تضاد فراروی می‌کند و به شناخت دست می‌یابد. بنابراین پوستون نتیجه می‌گیرد که در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل این خود وی و یا ملت نیست که می‌شناسد، زیرا سوژه‌ی شناسا تنها روح است.

واقعاً باعث تعجب و تأسف است که یک محقق با این درجه از شهرت به تحریف آثار کلاسیک روی می‌آورد که مصداق فلسفی نظریات استعلائی خود را ارائه دهد. به این دلیل که ما در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل با منطق تضاد و با منطق تاریخ مواجه هستیم

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۷۰

شود که مفهوم "سوژه‌ی تاریخی" را اصولاً نمی‌توان به طبقات اجتماعی (پرولتاریا، بورژوازی) و یا به فرد، جمعیت، ملت و یک نسل از بشر نسبت داد.

اما اگر ما نگاهی به آثار مارکس بیندازیم، مشخصاً عکس نظریات غیر مارکسی پوستان را می‌یابیم. به این صورت که مارکس هرگاه از تاریخ سخن می‌راند، بلافاصله بر این نکته نیز تأکید می‌کند که این انسان‌ها هستند که تاریخ را می‌سازند. منتها انسان‌ها از آن شرایطی عزیمت می‌کنند که از نسل‌های گذشته به ارث برده‌اند. ما این‌جا با سوژه یعنی با فعالیت آگاه انسان‌ها مواجه هستیم که از یک زمینه‌ی مادی و بستر فرهنگی عزیمت کرده و با یک درجه‌ی به خصوصی از آگاهی تاریخ را می‌سازند. اما این فعالیت آگاه با به وجود آمدن کار مزدی ابعاد انتقادی و انقلابی به خود گرفته است که مارکس به شرح زیر در "گروندریسه" بر آن تأکید می‌کند:

«در مناسبات برده‌داری، برده به فرد مالک به خصوص که وی ماشین کاراش است، تعلق دارد. وی به صورت کلیت بروز نیرو و به صورت توان کار، متعلق به مسئله‌ی شخص دیگری است و در نتیجه مانند سوژه نسبت به بروز به خصوص نیرو خویش و یا فعالیت زنده‌ی کاری، رفتار نمی‌کند. وی در مناسبات بندگی فئودالی به صورت لحظه‌ی خود مالکیت بر زمین، [یعنی] در وضعیت زمین، کاملاً مانند حیوان بارکش به نظر می‌آید. [بنابراین] در مناسبات برده‌داری کارگر چیز دیگری به غیر از ماشین زنده‌ی کار نیست که یک ارزش برای دیگری دارد (...). در برابر [اما] توان کار کارگر آزاد در کلیت‌اش به صورت مالکیت خود وی به نظرش می‌آید، یکی از لحظات آن [این است] که وی به صورت سوژه روی آن دست می‌اندازد و آن‌را به دست می‌آورد، به این صورت که آن‌را می‌فروشد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس بر خلاف تفسیر پوستان کارگر مزدی را فاقد آگاهی و ایژه نمی‌شمارد. نقد وی به جابجایی سوژه با محمول در روند تولید سرمایه‌داری است که کارگر مزدی (کار زنده) را به سلطه‌ی محصول کار خود، یعنی سرمایه (کار مرده) در آورده و آن‌را استثمار می‌کند. واقعاً باعث شگفتی و تأسف

"ایده‌ی مطلق" هگل کرده است. پیداست که مارکس نه یک چنین خطای فلسفی را مرتکب شده و نه می‌توانسته مرتکب شده باشد، زیرا حرکت "ایده‌ی مطلق" نزد هگل استعلائی و حرکت سرمایه نزد مارکس درون‌ذاتی است. مصداق تمایز دیالکتیک مارکس با هگل را ما در "گروندریسه" می‌یابیم. مارکس این‌جا بر این نکته تأکید می‌کند که دیالکتیک باید از بازی با مفاهیم بپرهیزد و به شرح زیر ادامه می‌دهد:

«در این نقطه به صورت خاص نشان داده می‌شود که چگونه شکل دیالکتیکی تشریح فقط وقتی صحیح است که حدود خود را بشناسد. از منظر گردش ساده، مفهوم کلی سرمایه به دست ما می‌رسد، زیرا در درون شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، سرمایه به تنهایی لازم و ملزوم وجود خود است. این که [از سرمایه، سرمایه] نتیجه می‌شود، سرمایه را تبدیل به مظهر یک ایده‌ی ابدی نمی‌کند، بلکه نشان می‌دهد که آن چگونه در مبدأ واقعیت تنها به صورت شکل ضروری، [یعنی] در کاری که ارزش مبادله به وجود می‌آورد، به آن تولیدی که بر ارزش مبادله استوار است، باید خاتمه بیابد.»<sup>۱</sup>

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس از منطق تضاد هگل که یک شکل دورانی دارد و نقطه‌ی آغاز و پایانش یک مفهوم است، استفاده می‌کند. به این صورت که بنا بر علم منطق هگل که البته شکل ایده‌آلیستی از منطق جامعه‌ی بورژوازی است، سرمایه در حرکت دورانی خود (پول - کالا - پول) به سرمایه‌ی افزوده خاتمه می‌یابد. اما همان‌گونه که مارکس این‌جا نیز تأکید می‌کند، وی حدود دیالکتیک را به خوبی می‌شناسد و به همین دلیل نیز نه مفاهیم مجرد و تخیلی می‌سازد، نه وارد حوزه‌ی استعلائی می‌شود و نه مفهوم سرمایه را به صورت یک ایده متکامل می‌کند. به بیان دیگر، مارکس از حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوازی عزیمت می‌کند و از منطق تضاد هگل جهت تکامل مفهوم مشخص، ماتریالیستی و دیالکتیکی سرمایه سود می‌برد، اما مضمون آن‌را به منطق تاریخ وی بسط نمی‌دهد. بنابراین آن چیزی که پوستان این‌جا به تئوری انتقادی و انقلابی مارکس نسبت می‌دهد، در واقعیت یک مغلطه‌ی ناب است. ما این‌جا دیگر با تفسیر و تحریف مواجه نیستیم و پوستان نیز با استناد به این مغلطه مدعی می-

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۹۴۵f.

<sup>۱</sup> Ebd., S. ۳۶۸f., und vgl. ebd., S. ۱۸۳

بورژوازی است که از نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی آن یک چشم‌انداز به سوی یک نظم نوین و تشکیل سوسیالیسم گشوده می‌شود. ما این‌جا با یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا مواجه هستیم که تحت تأثیر آن یک فعالیت آگاه و انقلابی به وجود می‌آید. به بیان دیگر، تنها تحت تأثیر آگاهی تئوریک است که پرولتاریا به خودآگاهی می‌رسد و به صورت "سوژه‌ی تاریخی" از قدرت بالقوه تبدیل به قدرت بالفعل می‌شود و سرانجام از نظام سرمایه‌داری فراروی می‌کند. در این ارتباط فعالیت تئوریک مارکس واقعاً قابل ستایش است، زیرا بر خلاف مفسران هگلی‌اش و از جمله پوستون یک چنین تئوری انتقادی و عمل‌گرایی را متکامل کرده است. به این صورت که سرمایه جهت "خودارزش‌افزایی ارزش" به صورت سوژه‌ی خودکار فعال می‌شود و کارگران مزدی را از طریق کار اضافی پرداخت نشده خلع مالکیت می‌کند. ما تا این‌جا با نفی در نظام سرمایه‌داری مواجه می‌شویم. اما سرمایه هم‌زمان نافی خود را نیز به صورت محصول نبرد طبقاتی، پرولتاریا خودآگاه و "سوژه‌ی تاریخی" نیز به وجود می‌آورد. از این پس، ما با نفی نفی مواجه می‌شویم. به بیان دیگر، بر خلاف تفسیر پوستون نه سرمایه برای مارکس "سوژه‌ی تاریخی" و نه "سوژه‌ی تاریخی" برای مارکس مجرد و کور است که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "سرمایه" می‌یابیم:

«این خلع مالکیت از طریق بازی قوانین درون‌ذاتی خود تولید سرمایه‌داری انجام می‌شود، [یعنی] از طریق متمرکز شدن سرمایه‌ها [که] همه‌ی ملت‌ها را در تور بازار جهانی می‌بلعد و از این رو، سرشت رژیم سرمایه‌داری بین‌المللی [است] (...) آن در یک درجه‌ی معینی، ابزار مادی نابودی خود را به دنیا می‌آورد. از این لحظه قوا، شوق‌ها و شورها که خود را از طریق جامعه زنجیر شده احساس می‌کنند، در آغوش جامعه به حرکت در می‌آیند. (...) آن که هم اکنون خلع مالکیت می‌شود، دیگر نه کارگر خودکفا، بلکه سرمایه‌دار، [یعنی] استثمارگر بسیاری از کارگران است. (...) آن‌جا مسئله بر سر خلع مالکیت انبوه مردم از طریق چند تا غاصب بود، این‌جا مسئله بر سر خلع مالکیت چند تا غاصب از طریق انبوه مردم است.»<sup>۱</sup>

است، زمانی که پوستون این‌گونه از بررسی انتقادی کشفیات تئوریک مارکس صرف نظر می‌کند، با وجودی که منبع اصلی تحقیقات وی "گروندریسه" است.

این‌جا بلافاصله دو پرسش متفاوت طرح می‌شوند؛ اول این‌که، اگر کارگر مزدی سوژه است، پس چرا کارگران به بردگی در نظام سرمایه‌داری تن می‌دهند؟ مارکس برای نقد این مناسبات آنتاگونیستی مفاهیم "ازخودبیگانگی" و "بت‌انگاری" را متکامل می‌کند. اولین مفهوم را ما به کرات در مکتوبات مارکس قبل از عبور از انسان‌شناسی ایده-آلیستی فویرباخ می‌یابیم. به این صورت که مارکس از عمل‌کرد روند تولید مانند همان نقشی یاد می‌کند که فویرباخ برای دین قائل است. به این صورت که هر چه انسان بیشتر روی خدا حساب باز کند، به همان اندازه نیز کمتر از وجود خود بهره می‌برد. در رابطه با روند تولید نیز به نظر مارکس همین‌طور است. یعنی هر چه انسان بیشتر در روند تولید ادغام شود، به همان اندازه نیز ازخودبیگانگی‌تر می‌شود. دومین مفهوم "بت-انگاری" است که ما مضمون آن‌را در کتاب "سرمایه" می‌یابیم. به این صورت که کار مزدی باعث قطع رابطه‌ی انسان با محصول کارش می‌شود و از این بابت، انسان‌ها آن قابلیت‌هایی را که خودشان از طریق کار مزدی به کالا داده‌اند، قابلیت‌های خود کالا و آن‌را یک وجود خارج از وجود خودشان می‌پندارند. به این ترتیب، کالا از تولیدکنندگان مستقیم آن ظاهراً استقلال می‌یابد و مانند بت بر آن‌ها حکم‌فرمایی می‌کند. مصداق نقد مارکس را ما در واقعیت تجربی به کرات مشاهده می‌کنیم. برای نمونه تمامی این قابلیت‌هایی که یک گوشی و یا یک آیفون دارند، از طریق کار شکل‌دهنده، یعنی با استفاده از دانش، تجربه و در پیروی از اصول زیبایی‌شناسی به این مواد مادی ملحق شده‌اند و در نتیجه‌ی قابلیت‌های خود انسان‌ها هستند. به بیان دیگر، کارگران به این دلیل به بردگی کار مزدی در نظام سرمایه‌داری تن می‌دهند، زیرا هستی مادی خود را در اشکال ازخودبیگانگی و بت‌واره تجربه می‌کنند.

پرسش دومی که این‌جا طرح می‌شود، این است که نزد مارکس کارگران مزدی چگونه تبدیل به "سوژه‌ی تاریخی" می‌شوند؟ پاسخ مارکس در این ارتباط پراکسیس است که در تئوری انتقادی و انقلابی وی حوزه‌ی نبرد و کسب خودآگاهی طبقاتی محسوب می‌شود. پراکسیس نزد مارکس به معنی آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی جامعه‌ی

<sup>۱</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I ... ebd., S. ۷۸۹f.

نکته‌ی سوم تمایز پوستون میان "ثروت مادی" و "ارزش" است که تنها در کتاب "گروندریسه" مشاهده می‌شود. به این معنی که انگاری سرمایه در روند "خودارزش افزایی ارزش" همواره از نیروی کار مزدی بی‌نیازتر می‌شود و در مضمون هگلی روح و به صورت "سوژه‌ی تاریخی" سوسیالیسم را نیز به صورت محصول فعالیت مولد خود به بار می‌آورد. اما ما با استناد به "سرمایه" می‌دانیم که افزایش ترکیب ارگانیک سرمایه منجر به گرایش نزولی نرخ سود و بحران اقتصادی می‌شود. این‌جا هر کسی که از پوستون انتظار یک بررسی انتقادی از بحران‌های اقتصادی نظام سرمایه‌داری را دارد، به کلی مأیوس می‌شود. وی اصولاً تجربیات تاریخی را در نظر نمی‌گیرد و به این مسئله کوچک‌ترین اشاره‌ای نیز نمی‌کند که بحران‌های اقتصادی همواره منجر به پراکسیس نبرد طبقاتی شده‌اند و سرمایه جهت حفاظت و بازسازی خود مسبب سیاست کشورگشایی، تشکیل دولت‌های فاشیستی و جنگ‌ها جهانی و منطقه‌ای شده است. افزون بر این‌ها، تجربیات تاریخی نشان می‌دهند که سرمایه به عنوان سوژگی آگاه قادر است که پس از هر بحرانی دوباره خود را بازسازی کند و اگر طبقه‌ی کارگر آن را سرنگون نسازد، این راه را تا آن‌جایی ادامه می‌دهد که هر دو سرچشمه‌ی ارزش، یعنی طبیعت و انسان را منهدم می‌کند. به بیان دیگر، سوسیالیسم این‌طور که پوستون آن را در تخیل آپریور خود پرورده است، فرجام نهایی زیست انسانی نیست و خود به خودی نیز متحقق نمی‌گردد.

نکته‌ی چهارم مسئله‌ی "سوژه‌ی تاریخی" نزد پوستون است که می‌توان آن را مغلطه‌ی ناب نامید. البته نه تنها به این دلیل که از طریق تحریف فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و تفسیر ناجور تئوری انتقادی و انقلابی مارکس به وجود آمده است، بلکه و هم‌چنین به این دلیل که مصداق آن در واقعیت تجربی مشاهده نمی‌شود. ما تا زگی با اعتصاب ۱۵۰ میلیون نفر از کارگران هندوستان مواجه بودیم که تا رفع تمامی مطالبات صنفی آن‌ها ادامه یافت. پیداست که یک چنین انبوهی از کارگران مزدی هم‌چنین قادر است که دولت را سرنگون کرده و نفی نفی را متحقق سازد. به بیان دیگر، اگر طبقه‌ی کارگر هندوستان فعالیت خود را به طرح مطالبات صنفی خلاصه می‌کند، فقط به این دلیل است که کارگران کشور با یک درجه‌ی به خصوصی از آگاهی در نبرد طبقاتی شرکت می‌کنند و در مضمون مارکسی آن هنوز به "سوژه‌ی خودآگاه" تبدیل نشده‌اند.

### نتیجه:

کتاب "زمان، کار و حاکمیت اجتماعی"، اثر موشه پوستون جوانب متفاوتی دارد که من پنج نکته‌ی آن را این‌جا برجسته می‌سازم. اول این‌که نقد پوستون بر مارکسیسم سنتی کاملاً درست و قابل استفاده است. به این صورت که مارکسیست سنتی تنها معطوف به حوزه‌ی توزیع و شکل مالکیت است و از آن‌جا که هیچ توجه‌ای به تضاد در حوزه‌ی تولید و بردگی کار مزدی ندارد و قانون ارزش را ابدی می‌شمارد، در نتیجه به منطقی ساختن روش تولید و توزیع سرمایه‌داری روی می‌آورد. ما این‌جا در تناقض با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس نه با یک نقد درون‌ذاتی منفی، بلکه تنها با یک نقد مثبت از روش تولید مدرن سرمایه‌داری مواجه هستیم که اشکال تاریخی آن را به صورت بلشویسم (سرمایه‌داری دولتی) و سوسیال دموکراسی (سرمایه‌داری خصوصی) تجربه کرده‌ایم. ما اشکال معاصر مارکسیسم سنتی را به صورت منتقدهای نئولبرالیسم و گلوبالیسم، هواداران فورم جهانی و فعالان جنبش اشغال نیز تجربه می‌کنیم که انواع ایرانی آن هم از جمله چپ‌های اصلاح‌طلب، هواداران فعالیت صنفی و توسعه‌ی اقتصادی از یک طرف، و سازمان‌ها و احزاب مارکسیست - لنینیست از طرف دیگر هستند.

نکته‌ی دوم مسئله‌ی مقوله‌ی "زمان مجرد" است که باید روی آن تعمق کرد. به نظر می‌رسد که ما در کتاب پوستون با یک کشف فلسفی مواجه هستیم. به این صورت که ما این‌جا با یک سطح دیگری از توافق اجتماعی برای تدام نظام سرمایه‌داری آشنا می‌شویم که فرای نقش هژمونیک دولت و جامعه‌ی مدنی قرار گرفته و مجردتر از نقش دین، فلسفه و ایدئولوژی به نظر می‌آید. ما تأثیرات روانی زمان مجرد را به کرات در بحث‌های روزمره‌ی سیاسی خود نیز می‌یابیم. به این صورت که بسیاری از فعالان سیاسی بر توان نظام سرمایه‌داری در تکامل فن‌آوری و توسعه‌ی اقتصادی تأکید می‌کنند. انگاری که یک جامعه‌ی انسانی که از قانون ارزش، بردگی کار مزدی و قید و بندهای سرمایه رها شده است، قادر نیست که از طریق فعالیت آگاه، رشد نیروهای مولد را برنامه‌ریزی و متحقق کند. به نظر می‌آید که ما این‌جا با یک نوع از بت‌انگاری مواجه هستیم که از طریق زمان مجرد وساطت می‌شود.

Marx, Karl (۱۹۷۴): Briefe - Marx an Ludwig Kugelmann, in: Marx-Engels Werke Bd. ۳۲, S. ۵۵۲f., Berlin (ost)

Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۳): Ausgewählte Briefe, Stuttgart

Postone, Moishe (۲۰۰۳): Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft - Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx, Freiburg

Rosdolsky, Roman (۱۹۶۸): Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen „Kapital“ – Der Rohentwurf des Kapital ۱۸۵۷-۱۸۵۸, ۳ Bände, Frankfurt am Main

Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): Die Wissenschaftslogik bei Marx und „Das Kapital“, Berlin

Zeleny, Jindrich (۱۹۸۶): Dialektik der Rationalität – Zur Entwicklung der Rationalitätstypus der materialistischen Dialektik, Hans Jörg Sandkühler et. Al. (Hg.), Köln

فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): مارکسیسم و سنت – نقدی بر مفاهیم طبقات اجتماعی و "سوژه‌ی تاریخی" در تئوری انتقادی، در آرمان و اندیشه، جلد ششم، صفحه‌ی ۶۵ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تفکر دینی و فعالیت سیاسی – از حوزه‌ی علمیه تا کمیته‌ی مرکزی حزب توده، در جلد یازدهم، صفحه‌ی ۸۹ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس یا لنین؟ – نقدی بر آگاهی‌تئوریک و پراکسیس سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۴۵ ادامه، برلین

نکته‌ی آخر این است که پوستون اصولاً فاقد اندیشه‌ی سیاسی است، زیرا دیالکتیک تئوری انتقادی با پراکسیس سیاسی را متکامل نمی‌کند. این درد مشترک تمامی مفسران هگلی آثار مارکس است که البته به غیر از پوستون گریبان آرتور، اسمیت و باسکار را نیز می‌گیرد. مشکل تمامی مفسران هگلی آثار مارکس مانند خود هگل جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم است که سرانجامی به غیر از بیگانگی با پراکسیس نبرد طبقاتی و ارائه‌ی افکار جنجالی، اسرارآمیز و متافیزیکی ندارد. همان‌گونه که من این‌جا نیز برجسته ساختم، نزد پوستون این سرمایه است که پرولتاریا را به وجود می‌آورد. ما این‌جا با یک برداشت استعلائی و غیر واقعی مواجه هستیم، در حالی که از موضع درون‌ذاتی مشخصاً عکس این معادله صحت دارد. به بیان دیگر، این طبقه‌ی کارگر (نیروی کار و سوژه‌ی زنده) است که سرمایه را به صورت محصول فعالیت آگاه و مولد خود و کار مرده به وجود می‌آورد، منتها با یک درجه‌ی به خصوصی از آگاهی. کاملاً پیدا و مشخصاً در همین‌جا است که روشنفکران ارگانیک طبقه‌ی کارگر باید اهرم فعالیت سیاسی خود را جهت تدارک انقلاب اجتماعی، فراروی از نظام سرمایه‌داری و تشکیل سوسیالیسم قرار دهند!

#### منابع:

Adorno, Theodor W. (۱۹۶۶): Negative Dialektik, in: Gesammelte Schriften Band ۶, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۳), S. ۷ff., Frankfurt am Main

Lenin, W. I. (۱۹۶۴): Philosophische Hefte, in: LW, Bd. ۳۸, Berlin (ost)

Lenin, W. I. (۱۹۶۱): Aus der philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen, Berlin

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

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