

## درک مارکس از بدیل سرمایه‌داری: بررسی اثری جدید از پیتر هیودیس<sup>1</sup>

انتقاد طرفداران نظام سرمایه‌داری به چپ مارکسیست این بوده که آنها یا از نظام‌های تمامیت‌خواه مانند شوروی و چین دفاع کرده‌اند یا در صورت مخالفت با این نظام‌ها بدیلی ایجابی در برابر سرمایه‌داری ارائه نکرده‌اند. پیتر هیودیس، نظریه‌پرداز و کنشگر انسان‌باور مارکسیست و استاد فلسفه در دانشکده اوکتون در ایالت ایلینویز آمریکا در اثر جدید خود سعی کرده است تا درک مارکس را از بدیلی ایجابی از نوشته‌های او از جوانی تا واپسین سال‌های زندگی‌اش بیرون کشد. روش هیودیس، روش نوآورانه‌ای است. با توجه به اینکه اغلب نظریه‌پردازهای مارکسیست صرفاً بر بخش‌هایی از نوشته‌های مارکس مانند *دست‌نوشته‌های اقتصادی فلسفی 1844* یا *گروندریسه* یا *سرمایه* تاکید کرده‌اند، او نوشته‌های مارکس را از سال 1837 تا 1881 چون تمامیتی حاوی تداوم و گسست در نظر گرفته است.<sup>2</sup> هیودیس همچنین ادعا می‌کند که بدیلی ساخته و پرداخته را در آن آثار یافته. او در جستجوی سرخ‌های تلویحی و آشکار در آثار مارکس برای ساختمان جامعه پسا سرمایه‌داری غیر بیگانه شده است.

ابتدا نویسنده دو نحله‌ی مارکسیستی را در دو دهه‌ی گذشته مشخص و سپس آنها را ارزیابی می‌کند چرا که به نظر او این دو نحله سعی نموده‌اند تا اهمیت امروزی نقد مارکس بر سرمایه‌داری را به بحث کشند.

آنچه او «مارکسیسم عینیت‌باور» می‌نامد، مهم‌ترین دستاورد مارکس را شناخت سرمایه‌داری چون نیرویی خودمختار می‌داند که اراده و اعمال سوژه‌های انسانی را به انقیاد می‌کشد. این نحله خود شامل گرایش‌های متفاوتی است که نظریه‌پردازانی مانند اوانو، سکین، آلبریتون، باک هاوس، پوستون و کریس جان آرتور را در بر می‌گیرد.<sup>3</sup>

آنچه او «مارکسیسم سوژکتیویست» می‌نامد مهم‌ترین دستاورد مارکس را شناخت سوژه‌های انسانی می‌داند که تلاش می‌کنند حکومت سرمایه‌داری را لغو کنند. این نحله شامل نظریه‌پردازانی مانند جان هالووی، آنتونیو نگری و مایکل هارت است.

اوانو، سکین و آلبریتون منطق سرمایه‌داری را با بازار آزاد و مالکیت خصوصی تعریف می‌کنند و نتیجه می‌گیرند که راه چیرگی بر سرمایه‌داری، الغای بازار و ایجاد اقتصاد برنامه‌ریزی‌شده است. آلبریتون در این باره چنین می‌نویسد: «شوروی قدم بزرگی در راه تحقق سوسیالیسم برداشت. در برخی زمینه‌ها نسبتاً موفق بود و در برخی زمینه‌ها نه چندان... من با این نظر مخالفم که یک اقتصاد برنامه‌ریزی شده می‌تواند سرمایه‌داری باشد.»<sup>4</sup>

پوستون و باک هاوس سرمایه داری را نه با بازار آزاد و مالکیت خصوصی که با شیوه کار مکانیکی یکنواخت و تسلط فرایند تولید بر انسان تعریف می‌کنند.<sup>5</sup> آنها شوروی و چین مائوئیست را نمونه‌هایی از سرمایه‌داری دولتی می‌دانند. کریس جان آرتور سرمایه داری را با بازار آزاد و مالکیت خصوصی تعریف می‌کند اما شوروی سابق را نه سرمایه‌داری و نه سوسیالیستی می‌داند.

با این حال، همچنین وجه اشتراک این نظریه‌پردازان این است که همگی منطق سرمایه را برابر با منطق دیالکتیک هگل و خصوصاً مفهوم ایده‌ی مطلق هگل می‌دانند. به نظر این نظریه‌پردازان، «ایده‌ی مطلق» در اندیشه‌ی هگل برابر است با تفوق امر کلی بر دگربود و محو شدن فردیت یا سوژه‌گی. همان‌گونه که سرمایه ارزش‌افزایی ارزش را بر همه‌ی روابط تحمیل می‌کند، ایده‌ی مطلق نیز دگربود را محو می‌کند.

مارکسیست‌های سوبژکتیویست، سرمایه را براساس بیگانگی "عامل" از "فرایند عمل" تعریف می‌کنند و جامعه‌ی پسا سرمایه‌داری را برابر با الغای کار می‌دانند.<sup>6</sup> آن‌ها منطق سرمایه را نه منطقی خودمختار که صرفاً واکنشی به‌تمرد سوژه می‌بینند. همچنین شوروی و چین مائوئیست را سرمایه‌داری دولتی می‌نامند. اگرچه تفاوت‌هایی میان نظریه‌پردازان این نحله وجود دارد، وجه تشابه‌شان این است که نیازی به نظریه‌پردازی برای درک منطق سرمایه یا ارائه‌ی بدیلی برای سرمایه‌داری نمی‌بینند چون می‌پندارند که توده‌های مردم با مبارزات خودانگیخته علیه حکومت سرمایه، بدیل را در زندگی روزمره خود خواهند آفرید. آنها نه فقط ایده‌ی مطلق هگلی را سلطه جو می‌نامند، بلکه در نهایت هر نوع تلاش برای درک واقعیت یا نظریه‌پردازی را بیهوده می‌دانند.

اما به نظر هیودیس، دو نظریه‌پرداز به آسانی در هیچ‌یک از این نحله‌ها نمی‌گنجند: تونی اسمیت و رایا دونایفسکایا. تونی اسمیت اگرچه به مکتب دیالکتیک نظام‌مند از نحله‌ی مارکسیست‌های عینیت‌باور تعلق دارد، منطق سرمایه را همتا با منطق دیالکتیک هگل نمی‌داند. او می‌پندارد که «هگل مانند مارکس خواستار تمامیتی است که اصل سوژه‌گی، فردیت و شخصیت را محو نکند. این است آنچه سوسیالیسم نام دارد.»<sup>7</sup>

رایا دونایفسکایا (1910-1987)، فیلسوف مارکسیست انسان‌باور و نظریه‌پرداز تز شوروی به عنوان سرمایه‌داری دولتی (1941)<sup>8</sup> برخلاف مارکسیست‌های سوبژکتیویست، هر مرحله از رشد سرمایه‌داری را به واکنشی به قیام سوژه‌ها تقلیل نمی‌دهد. او می‌پندارد که مارکس در عین دنبال کردن منطق سرمایه به عنوان حرکتی عینی، نبض روابط انسان‌ها را نیز حس و دنبال می‌کرده است. به نظر دونایفسکایا منطق هگل منطق خودمختاری است اما این منطق وجود عینیت را نفی نمی‌کند. دیالکتیک هگل با دگربود و عینیت رودررو می‌شود و در فرایند ادراک آن تحول می‌یابد و غنی‌تر می‌شود. از این‌روست که دونایفسکایا مفهوم "نفی در نفی" در «ایده مطلق»، فصل پایانی

کتاب علم منطق را چشم اندازی از جامعه‌ای نوین یا فراروی از سرمایه تعبیر می‌کند.<sup>9</sup>

سؤال‌ی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چرا هیودیس نحله‌ها و متفکران فوق را برای شروع بحث پیرامون مارکس و بدیل سرمایه‌داری انتخاب کرده. بی‌شک اندیشمندان دیگری نیز می‌توانستند مورد بحث قرار گیرند. شاید بتوان گفت که سؤال‌اتی که این نحله‌ها و متفکران مطرح کرده‌اند می‌تواند جوانبی از آثار مارکس را روشن کند که تا به حال مورد توجه قرار نگرفته.

پس از این مقدمه، هیودیس نوشته‌های مارکس از سال 1837 تا 1881 را دنبال می‌کند تا درک او را از بدیل سرمایه‌داری دریابد. در این مقاله من به جای ارائه خلاصه‌ای از فصل‌های مختلف کتاب سعی خواهم کرد به چهار درونمایه که در این اثر ارائه شده بپردازم: 1- ارزش چیست و از کجا ناشی می‌شود؟ 2- فراروی از تولید ارزش چگونه امکان‌پذیر است؟ 3- فردیت آزاد یا نیروی انسان نه به عنوان وسیله که به عنوان غایتی در خود 4. آیا رابطه‌ای میان دیالکتیک منفیت هگل و فراروی از سرمایه‌داری وجود دارد؟

## 1. ارزش چیست و از کجا ناشی می‌شود؟

هیودیس می‌نویسد که در ویراست دوم جلد اول کتاب *سرمایه* که در سال 1872 منتشر شد، مارکس برای اولین بار میان ارزش مبادله‌ای و ارزش به معنای دقیق کلمه تمایز قائل می‌شود. این تمایز بسیار مهم است؛ اما چرا؟ مارکس کار مجرد یا انتزاعی را «جوهر ارزش»<sup>10</sup> می‌نامد. ارزش مبادله‌ای شکل پدیداری این جوهر ارزش است. مارکس می‌نویسد: «من نخستین کسی بودم که این ماهیت دوگانه کار نهفته در کالاها را آشکار و آن را به نحو انتقادی بررسی کردم.»<sup>11</sup> او میان کار به عنوان فعالیت خلاق و کار انتزاعی تمایز قائل می‌شود و کار انتزاعی را ویژگی مشخص سرمایه‌داری می‌نامد. به عبارت دیگر، به نظر مارکس شیوه‌ی خاصی از کار ارزش تولید می‌کند، کار انتزاعی همگن که در «لخته‌ای بی‌پیرایه از کار نامتمایز انسانی» بیان می‌شود.<sup>12</sup>

رسیدن به این نتیجه‌گیری بسیار دشوار است چون در سطح پدیداری به نظر می‌رسد که روابط مبادله‌ای آفریننده‌ی ارزش هستند. اما مارکس «با این درک... موانع تاریخی اقتصاد سیاسی کلاسیک را پشت سر می‌گذارد»<sup>13</sup>، به‌ویژه ریکاردو که می‌دانست کار تنها تولیدکننده‌ی ارزش است اما نمی‌پرسید که چه نوع کاری ارزش تولید می‌کند.

مارکس همچنین در بخش پایانی فصل اول *سرمایه*، تحت عنوان «سرشت بتواره‌ی کالا و راز آن» می‌پرسد: چرا ارزش خصلت ذاتی محصولات کار به نظر می‌رسد؟ سپس پاسخ می‌دهد که «سرشت بتواره‌ی جهان کالا

از سرشت اجتماعی ویژه‌ی کار سرچشمه می‌گیرد.<sup>14</sup> هیودیس نشان می‌دهد که منظور مارکس شیوه‌ی کاری است که در آن رابطه‌ی سوژه و ابژه وارونه می‌شود، و این وارونگی در قلمرو تولید صورت می‌گیرد.<sup>15</sup>

اگرچه مارکس قلمرو تولید و شیوه‌ی خاصی از کار را در نظام سرمایه‌داری خاستگاه ارزش می‌نامد، اهمیت قلمرو گردش را برای تولید ارزش چنین توصیف می‌کند: «سرمایه نمی‌تواند از گردش ایجاد شود و به همین ترتیب ناممکن است که خارج از گردش پدید آید. سرمایه باید هم از گردش سرچشمه بگیرد و هم نگیرد.»<sup>16</sup> به عبارت دیگر، بدون وجود بازار کار (و نه صرفاً بازار کالاها) که در آن سرمایه‌دار نیروی کار را خریداری می‌کند تا ارزش اضافی تولید کند، پول نمی‌تواند به سرمایه تبدیل شود.

پس آیا می‌توان سرمایه‌داری را با بازار "آزاد" نیروی کار تعریف کرد؟ در اینجا هیودیس تأکید می‌کند که شرط لازم برای وجود بازار نیروی کار، وجود طبقه‌ای از کارگران مزدبگیر است که نه جزیی از وسایل تولید محسوب شوند (مثل برده و سرف) و نه مالک وسایل تولید باشند (مانند دهقانان). بنابراین، در اینجا نیز آنچه که ایجاد بازار نیروی کار را امکان‌پذیر می‌کند شرایطی است که در آن وسایل تولید و وسایل معاش مانند نیروهای خودمختار در برابر کارگر قرار می‌گیرند، یعنی وجود کار انتزاعی یا بیگانه شده.

او نتیجه‌گیری می‌کند که از این‌رو، هدف اصلی نقد مارکس نه بازار نیروی کار که روابط مشخص و بیگانه‌شده‌ی تولید است که چنین بازاری را به وجود می‌آورد.<sup>17</sup> در واقع کارگر پیش از فروش نیروی کار خود به سرمایه‌دار، قابلیت کنترل بر فعالیت خود را از دست داده است. فروش کار او نتیجه‌ی بیگانگی او از شرایط تولید است و نه علت آن.<sup>18</sup> رقابت در بازار نه علت که نتیجه‌ی روابط تولید سلطه‌گرانه است. سرمایه‌دار نیز صرفاً تجسد سرمایه است: حاکمیت شیء بر انسان یا کار مرده بر کار زنده.<sup>19</sup>

به نظر هیودیس، گواه این امر که مارکس الغای بازار و رقابت بی‌نظم آن را راه کلیدی برای ایجاد بدیل سرمایه‌داری نمی‌دید، این است: او در جلد نخست کتاب **سرمایه** در بخش مربوط به انباشت سرمایه، حتی به امکان تمرکز «کل سرمایه‌ی اجتماعی در دستان یک سرمایه‌دار واحد یا شرکت سرمایه‌داری واحد»<sup>20</sup> در جامعه‌ای معین اشاره می‌کند و چنین نظامی را کماکان سرمایه‌داری می‌داند. بنابراین، در جامعه‌ای معین و **نه در سطح جهانی**، سرمایه‌داری ممکن است بتواند حتی با فقدان رقابت بازار آزاد ادامه پیدا کند.<sup>21</sup>

بحثی که در اینجا توسط هیودیس مطرح شده بسیار کلیدی است. لذا مایلم سه نکته منتج از آن را خاطرنشان کنم. 1. خصلت انتزاعی یا بیگانه‌شده‌ی کار در نظام سرمایه‌داری نه از فروش نیروی کار در

بازار کار که از تفوق وسایل و شرایط تولید بر انسان آغاز می‌شود. 2. جدایی تولیدکنندگان از وسایل و شرایط تولید صرفاً یک رابطه مالکیت نیست که تنها از طریق الغای مالکیت خصوصی وسایل تولید حل شود. 3. از نظر تاریخی، همزمانی ظهور اقتصاد پولی (پس از کشف فلزات گرانبها در قاره آمریکا)، رشد تجارت دریایی و جدایی تولیدکنندگان مستقیم از وسایل و شرایط تولید منجر به ایجاد نظام سرمایه‌داری شده است. اما از نظر مفهومی، سرشت نشان شیوه تولید سرمایه‌داری حاکمیت شیئی بر انسان یا سلطه کار مرده بر کار زنده است.

حال باید پرسید که راه فراروی از این شیوه تولید چیست؟

## 2. فراروی از تولید ارزش چگونه امکان‌پذیر است؟

مارکس در سال 1844 می‌نویسد: "فرض کنید که ما تولید را به‌مثابه انسان انجام دهیم... 1. هنگام تولید، من فردیت خود، ماهیت ویژه آن را عینی می‌کنم... 2. با انجام این کار من خرسند می‌شوم که نیاز دیگری را از طریق عینیت بخشیدن به فعالیتم برآورده می‌کنم. 3... من دیگری را نه به عنوان یک رقیب متخاصم که یک مکمل لازم خودم می‌بینم. 4... «در بیان فردی زندگی من مستقیماً بیان زندگی تو توسط خودت را می‌آفرینم.» این بدان معنی است که بر جدایی بین بهره شخصی و بهره عمومی چیره می‌شویم. کار من و همچنین کار تو نمایانگر نمود آزاد زندگی خواهد بود.<sup>22</sup>

مارکس برخلاف اقتصادسیاسی دانان کلاسیک که سرمایه را با «لخته‌ای از کار» تعریف می‌کنند، تأکید می‌کند که سرمایه لخته‌ای از هر نوع کار نیست بلکه لخته‌ای از کار انتزاعی یا بیگانه شده است.<sup>23</sup> «سرمایه بیان نوعی ویژه از کار است که نسبت به محتوایش بی‌اعتنا است... انتزاع از هر هستی دیگری.»<sup>24</sup> پرولتاریا صرفاً از طریق کار کردن زندگی می‌کند، «کاری تکساحتی و انتزاعی»<sup>25</sup> که به «حرکت انتزاعی و مکانیکی»<sup>26</sup> تقلیل یافته است.

مارکس تأکید می‌کند که الغای مالکیت خصوصی وسایل تولید لزوماً به الغای سرمایه نمی‌انجامد. لازم است که به رابطه مستقیم کارگر با تولید و جدایی یا بیگانگی کارگر از فعالیت خود پرداخت. این واقعیت که کار صرفاً وسیله است و تهی از لذت و خرسندی، وجود طبقه‌ای بیگانه که کار اجباری را از کارگر استخراج کند، الزام‌آور می‌کند.<sup>27</sup> از این‌رو، او می‌نویسد که «مالکیت خصوصی صرفاً نتیجه و پیامد لازم کار بیگانه‌شده است، پیامد جدایی کارگر از طبیعت و خود... اگرچه به نظر می‌رسد که مالکیت خصوصی بنیاد و علت کار بیگانه‌شده است، اما در واقع نتیجه‌ی آن است، همان‌طور که خدایان اساساً علت اغتشاش ذهنی آدمی نیستند بلکه معلول آن می‌باشند.»<sup>28</sup>

هیودیس نتیجه‌گیری می‌کند: «قلب مسئله، پایان دادن به بیگانگی در خود فعالیت کار است. ما شاهد نقطه عطف مفهومی در درک مارکس از بدیل سرمایه‌داری هستیم.»<sup>29</sup> او همچنین استدلال می‌کند که این درک باعث شد تا مارکس نقد بُرنده‌ای از روابط زن و مرد در جامعه‌ی سرمایه‌داری نیز ارائه کند. همانطور که الغای مالکیت خصوصی روابط سرمایه‌داری را الغا نمی‌کند، اشتراکی‌شدن زنان نیز زنان را از روابط سلطه‌گرانه و موقعیت‌شان به عنوان ابژه رها نمی‌کند.

اما درک مارکس از بدیل سرمایه‌داری با نقد او بر پیر پرودون به عنوان یک نوری‌کاردویی چپ‌گرا گره خورده است. **فقر فلسفه** مارکس که در سال 1847 نوشته شده، ایده‌های پرودون را در کتاب **نظام تضادهای اقتصادی یا فلسفه‌ی فقر** (1846) به نقد کشیده است. پرودون در این اثر می‌کوشد تا اصل تعیین ارزش توسط زمان کار را که به ریکاردو تعلق دارد، از فرایند بی‌نظم مبادله در سرمایه‌داری جدا کند. او پیشنهاد می‌کند که در یک نظام بدیل، کارگران ارزش زمان کارشان را به صورت کوپن‌هایی دریافت کنند که نمایانگر ساعات کار انجام‌شده آن‌ها در هفته یا در ماه باشد.

مارکس در پاسخ استدلال می‌کند که تعیین ارزش کار توسط زمان کار، اصل مرکزی سرمایه‌داری است. او پرودون و سوسیالیست‌های انگلیسی مانند جان بری، توماس هاجسکین، ویلیام تامپسون، تی. آر. ادسوندر را نوری‌کاردویی می‌خواند و ادعا می‌کند که خطای تئوریک همه‌ی آنها چنین است: برابر دانستن زمان واقعی کار با آنچه مارکس «زمان کار لازم از لحاظ اجتماعی» می‌داند. البته که کار منشاء ارزش است اما ارزش نه بیانگر زمان واقعی کار توسط کارگر که بیانگر حداقل زمان کار لازم برای تولید یک کالا است.<sup>30</sup> این معیار «پشت سر تولیدکنندگان»<sup>31</sup> و بدون به رسمیت شناختن توانایی‌ها، نیازها و محدودیت‌هایشان تعیین می‌شود.<sup>32</sup>

مارکس تأکید می‌کند که در نظام سرمایه‌داری، کارهای متنوع و متفاوت از طریق «تسلط ماشین بر انسان یا تقسیم کار شدید»<sup>33</sup> به برابری انتزاعی فروکاهیده می‌شوند. «انسان‌ها توسط کارشان محو می‌شوند.»<sup>34</sup> و این کار انتزاعی است که معیار ارزش قرار می‌گیرد. بنابراین، در نظام سرمایه‌داری «زمان همه چیز است و انسان هیچ چیز. او حداکثر لاشه‌ی زمان است. کیفیت دیگر اهمیت ندارد. کمیت همه چیز را تعیین می‌کند: ساعت به ساعت، روز به روز.»<sup>35</sup> تا زمانی‌که شیوه‌ی کار انتزاعی باشد، ارزش نیز وجود خواهد داشت.

پرودون به شیوه‌ی کاری که ارزش تولید می‌کند نمی‌پردازد و خصلت انتزاعی یا بیگانگی کار را حفظ می‌کند. او صرفاً به شیوه‌ی مبادله می‌پردازد. مارکس استدلال می‌کند که شیوه‌ی مبادله از این‌رو نابرابر است که شیوه‌ی تولید بر مبنای کار انتزاعی بنا نهاده شده است. او می‌پندارد که در جامعه‌ای پس‌سرمایه‌داری کار انتزاعی وجود نخواهد داشت و لذا معیار آن نیز زمان کار لازم از لحاظ اجتماعی نخواهد بود. در عوض زمان کار توسط خود

تولیدکنندگان بر مبنای توانایی‌ها، نیازها و محدودیت‌هایشان تعیین خواهد شد.

مارکس در **گروندریسه** (1857-1858) نقد خود بر پرودون را بسط می‌دهد و به این مشکل اشاره می‌کند که اگر در چارچوب شیوهی تولید سرمایه‌داری یا کار انتزاعی، به کارگران به جای پول، کوپن‌هایی برابر با ساعات زمان کارشان پرداخت شود، ارزش این کوپن‌ها همواره کاهش خواهد یافت، چون زمان کار لازم از لحاظ اجتماعی برای تولید یک کالا همواره در حال کوتاه شدن است و یک ساعت کار آن‌ها اگر دو سال پیش برابر با زمان کار لازم از لحاظ اجتماعی بوده، دو سال بعد دیگر با آن میانگین برابر نیست و در نتیجه ارزش یک ساعت کار آنها کاهش یافته که به این معنی خواهد بود که ارزش کوپن آنها نیز کاهش خواهد یافت.<sup>36</sup>

مارکس همچنین استدلال می‌کند که ریکاردو و پیروان او از جمله پرودون تفاوت قیمت با ارزش را درک نمی‌کنند. ارزش یک کالا در نظام سرمایه‌داری باید با قیمت آن تفاوت داشته باشد. ارزش کالا نه توسط زمان واقعی کار برای تولید کالا بلکه بر مبنای زمان کار لازم از لحاظ اجتماعی تعیین شده است، زمانی که همواره رو به کاهش است.<sup>37</sup> اما قیمت کالا عمدتاً توسط رابطه‌ی عرضه و تقاضا تعیین می‌شود.

البته مارکس این مسئله را مورد تأکید قرار می‌دهد که زمان کار لازم برای تولید زندگی مادی باید کم شود تا انسان‌ها فرصت کنند به نیازهایی فراتر از تولید زندگی مادی‌شان بپردازند، یعنی آنچه او در دست‌نوشته‌های 1844 «تمامیت نمودهای زندگی» می‌نامید.

او اذعان می‌کند که سرمایه‌داری با استفاده از فن‌آوری برای کاهش زمان کار لازم از لحاظ اجتماعی برای تولید، مبنایی مادی برای شیوهی والاتری از زندگی می‌آفریند. با این حال مارکس پیش‌بینی نمی‌کند که کاهش زمان کار لازم از لحاظ اجتماعی در چارچوب سرمایه‌داری به الغای شیوهی تولید ارزش منجر شود. او در **گروندریسه** در بحثی مربوط به خودکارسازی چنین می‌نویسد: «رابطه‌ی انسان با فرایند تولید مانند یک ناظر و تنظیم‌گر خواهد بود که در کنار فرایند تولید می‌ایستد به جای آنکه عامل اصلی آن باشد.»<sup>38</sup> هیودیس در اینجا دو نکته را خاطرنشان می‌کند: 1. اگرچه نظریه‌پردازانی مانند پوستون و نگری بر مبنای این فصل نتیجه‌گیری می‌کنند که کار تولیدکننده‌ی ارزش در چارچوب خود سرمایه‌داری الغا می‌شود، این تفسیر نادرست است چون سرمایه‌داری با استفاده از فن‌آوری شدت کار کارگران شاغل را افزایش می‌دهد. 2. تولید ارزش در چارچوب سرمایه‌داری الغا نخواهد شد و بنابراین، نقش کارگران تولیدکننده‌ی ارزش به عنوان سوژه در میان سوژه‌های دیگر نیز الغا نخواهد شد.

پس چه‌گونه می‌توان به تولید ارزش خاتمه داد؟ آیا تعاونی‌های کارگری می‌توانند این کار را انجام دهند؟ هیودیس ادعا می‌کند که مارکس اگرچه به تعاونی‌های فوریه و اوئن بسیار علاقمند بود، و

خاطرنشان می‌کرد که در این تعاونی‌ها کارفرما از کارگران حقوق دریافت می‌کند و تحت فرمان کارگران قرار دارد، قابلیت‌های تعاونی‌ها را محدود می‌دانست. او در آنچه ما جلد سوم **سرمایه** می‌شناسیم چنین نوشت: «کارگران همبسته تبدیل به سرمایه‌داران خود می‌شوند» چون بنگاه‌های اشتراکی که به صورت جمعی مدیریت می‌شوند تحت فرمان تولید ارزش باقی می‌مانند. آنها هنوز «کار خود را ارزش‌افزایی می‌کنند.»<sup>39</sup> هیودیس در این‌باره می‌افزاید: «از آنجا که تعاونی‌ها جزیره‌هایی در یک اقیانوس سرمایه‌داری هستند، نمی‌توانند مانع عملکرد قانون ارزش شوند،»<sup>40</sup> قانون ارزشی که تصمیم‌های آنها را در مورد محصولات، میزان تولید، شدت و شکل تولید تعیین می‌کند.

آیا کمون پاریس به تولید ارزش خاتمه داد؟ کمون پاریس اولین قیام در زمان حیات مارکس بود که در آن طبقه‌ی کارگر کنترل یک شهر بزرگ را به دست گرفت و سعی کرد تا روابط اجتماعی را در جهتی انقلابی تجدید سازماندهی کند. مارکس در اثر پرآوازه‌ی خود، **جنگ داخلی در فرانسه**، تأکید می‌کند که این قیام در عمر کوتاه شش هفته‌ای خود، ارتش را برچید، جدایی دولت از مذهب را بنا نهاد، نیروی پلیس را لغو کرد، از طریق کمیته‌های کارگری تولید و توزیع آذوقه و دیگر اقلام را تنظیم کرد، مقامات را موظف کرد تا از طریق انتخابات آزاد منصوب شوند و حق عزل فوری مقامات بی‌کفایت را به مردم داد. مارکس کمون پاریس را «خودفرمانی تولیدکنندگان»<sup>41</sup> یا «شکل سیاسی سرانجام کشف شده برای شناختن رهایی اقتصادی کار»<sup>42</sup> نامید.

هیودیس در اینجا تحولی عمیق را در اندیشه‌ی مارکس پیرامون مقوله‌ی دولت خاطرنشان می‌کند: مارکس و انگلس در **مانیفست کمونیست** چنین نوشته بودند: «پرولتاریا از برتری سیاسی خود برای بیرون کشیدن تدریجی سرمایه از چنگ بورژوازی، متمرکز کردن تمام ابزارهای تولید در دست دولت، یعنی پرولتاریایی که به عنوان طبقه‌ی حاکم متشکل شده، استفاده خواهد کرد.»<sup>43</sup> این جمله را مقایسه کنید با **جنگ داخلی در فرانسه** هنگامی که مارکس می‌نویسد: «اما طبقه‌ی کارگر نمی‌تواند صرفاً دست بر ماشین از پیش آماده شده دولت بیاندازد و آن را برای اهداف خود شکل دهد.»<sup>44</sup> مارکس همچنین در یکی از پیش‌نویس‌های این اثر، دولت را «یک شیطان مرگبار»<sup>45</sup> یا «ماشین کریه استیلای طبقاتی»<sup>46</sup> می‌نامد که نیازمند انقلاب است.

اما مارکس تأکید می‌کند که کمون پاریس تنها برابر بود با خودفرمانی تولیدکنندگان در سطح یک شهر و نه فراروی از سرمایه. کمون پاریس نمی‌توانست در آن سطح محدود شهری و طی 6 هفته بر تولید ارزش فائق آید. او تأکید می‌کند که برای دستیابی به این هدف «لازم است مبارزاتی طولانی، سلسله‌ای از فرایندهای تاریخی را در نوردید که شرایط و انسانها را دگرگون می‌کند.»<sup>47</sup> او همچنین به نیاز به «هماهنگی ملی و بین‌المللی»<sup>48</sup> اشاره می‌کند.



هیودیس نتیجه‌گیری می‌کند که آنچه مارکس در *نقد برنامه گوتا* "یک دوره‌ی گذار سیاسی" بین سرمایه‌داری و کمونیسم یا "دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا" نامیده، شکلی غیردولت‌سالار، آزادانه متحد شده و خودفرمان مانند کمون پاریس است.<sup>49</sup> مارکس از رهبری توسط یک حزب سخن نمی‌گوید بلکه به شکل‌های دموکراتیک برای تأمل، رایزنی و شرکت جمعی در تحولی انقلابی اشاره می‌کند. هیودیس همچنین تأکید می‌کند که نه فقط کارگران که بیکاران، اقلیت‌های ملی، قومی، نژادی، زنان، جوانان، و کسانی که از روابط از خود بیگانه و کالایی در محل کار، نهادهای آموزشی، و در شکل‌های متفاوت خانواده یا روابط عاشقانه رنج می‌برند نیز در این تحول انقلابی سهم خواهند بود.

معیار دگرگونی کار و روابط اجتماعی، الغای قانون ارزش خواهد بود و این هدف بدون هماهنگی در سطح انقلابات بین‌المللی امکان‌پذیر نخواهد بود.

در این‌جاست که می‌توانیم به کمک هیودیس درک عمیق‌تری از دو اثر مارکس که پس از کمون پاریس نوشته شده بیابیم: 1. بازنویسی بخش پایانی فصل اول *سرمایه* در ویراست 1872 و چاپ فرانسوی 1872-1875 و 2. *نقد برنامه‌ی گوتا* (1875).

در بخش پایانی فصل اول *سرمایه*، مارکس پس از اشاره به روابط پیشاسرمایه‌داری در اروپای فئودالی می‌نویسد: «سرانجام، برای تنوع هم که شده، انجمنی از انسان‌های آزاد را به تصور در آوریم که با ابزارهای تولید مشترک به کار می‌پردازند و نیروی کار فردی‌شان را آگاهانه با برنامه‌ای مشخص در حکم یک نیروی کار اجتماعی صرف می‌کنند.»<sup>50</sup> هیودیس خاطرنشان می‌کند که در این جامعه 1. مارکس همه‌ی محصولات را «ابژه‌های مستقیم مصرف که شکل ارزش ندارند» می‌نامد. 2. این جامعه آزادانه تشکیل شده و نه به اجبار مانند روابط پیشاسرمایه‌داری. 3. افراد مستقیماً در تولید، توزیع و مصرف کل محصول اجتماعی نقش دارند. بخشی از کل محصول اجتماعی صرف بازتولید وسایل تولید، ارائه‌ی خدمات اجتماعی و بیمه اجتماعی می‌شود و بخش دیگر آن به عنوان وسایل معیشت مصرف می‌شود. نسبت این تقسیم بستگی به میزان رشد اجتماعی جامعه دارد.

مارکس فرض می‌کند که سهم هرکس از وسایل معیشت توسط زمان کار او تعیین می‌شود. اما برخلاف سرمایه‌داری در اینجا روابط اجتماعی تولیدکنندگان «شفاف» است به این معنی که هرکس بر مبنای زمان کار واقعی خود وسائل معیشت دریافت می‌کند و نه بر مبنای زمان کار لازم از لحاظ اجتماعی یا میانگین اجتماعی که پشت سر تولیدکنندگان و بدون کنترل آنها تعیین شده است.

لازمه‌ی این شفافیت این است که کار انتزاعی نباشد به این معنی که زمان کار فضایی برای تعمق و رشد هر فرد باشد و نه زمانی که مدت‌ش توسط نیروهای خارج از کنترل تولیدکنندگان و بر مبنای یک میانگین انتزاعی تعیین شده باشد.<sup>51</sup>

**نقد برنامه گوتا** را می‌توان «پی‌گیرترین، موشکافانه‌ترین و آشکارترین بحث مارکس پیرامون جامعه‌ای پسا سرمایه‌داری دانست.»<sup>52</sup> این اثر نقدی است بر طرفداران مارکس از جمله آگوست ببل و ویلهلم لیبنکخت که در سال 1875 به‌رغم انتقادات شدید مارکس از فردریک لاسال، با طرفداران لاسال وحدت کردند و حزب سوسیال دموکرات آلمان را به‌وجود آوردند. حزبی که بعدها به نام انترناسیونال دوم شناخته شد. متأسفانه این نقد در زمان حیات مارکس منتشر نشد چون برخی از طرفداران او در آلمان به زندان افکنده شده بودند و مارکس نمی‌خواست در آن شرایط آنها را علناً به نقد کشد.

مارکس در این نقد که شباهت‌های بسیاری به بخش پایانی فصل اول **سرمایه** دارد، برای اولین بار به "دو مرحله"ی پایینی و بالایی کمونیسم اشاره می‌کند. هیودیس تاکید می‌کند که برخلاف تفسیر اغلب مارکسیست‌ها که مرحله‌ی پایینی را سوسیالیسم و در برگیرنده‌ی تولید ارزش و مرحله‌ی بالایی را کمونیسم و برابر با الغای ارزش می‌نامند، مارکس هر دو مرحله را کمونیسم می‌نامید و الغای تولید ارزش و مبادله‌ی کالاها را مشخصه‌ی مرحله‌ی پایینی نیز می‌دانست.

هیودیس خاطرنشان می‌کند که از همان مرحله‌ی پایینی، کار انتزاعی به این صورت الغا می‌شود: «از طریق ایجاد روابط تولیدی آزادانه‌ی همبسته، که در آن تولیدکنندگان شیوه، شکل و محتوای فعالیت خود را بر مبنای توانایی‌های بالفعل خود سازماندهی می‌کنند، حاکمیت زمان به عنوان یک معیار انتزاعی خرد می‌شود.»<sup>53</sup> در نتیجه خصلت دوگانه‌ی کار — کار انضمامی و کار انتزاعی — که مارکس سرشت‌نشان سرمایه‌داری می‌دانست لغو می‌شود، کار انتزاعی که جوهر ارزش است وجود نخواهد داشت و شرایطی که تولید ارزش را امکان‌پذیر می‌کند پایان خواهد یافت. هنگامی که ارزش وجود نداشته باشد، بازار نیز وجود نخواهد داشت.

تولیدکنندگان نیز پس از تعیین کردن بخشی از کل محصول اجتماعی که بر اساس رایزنی خود آنان به بازتولید وسایل تولید، ارائه‌ی خدمات اجتماعی و بیمه‌ی اجتماعی اختصاص داده شده، بخش دیگر کل محصول اجتماعی را که به وسایل معیشت اختصاص داده اند بر مبنای زمان کار واقعی هر فرد قسمت می‌کنند. برخلاف جامعه‌ی سرمایه‌داری که کار خانگی را بی‌اجرت می‌گذارد، کار شامل نگه‌داری از کودکان یا سالمندان یا بیماران در منزل نیز می‌شود. البته این کار محدود به زنان نخواهد بود و لازم نیست کاری دائمی یا تمام وقت برای افراد انجام دهنده آن باشد.

هیودیس همچنین تأکید می‌کند که هنگامی که مارکس صحبت از «مدت یا شدت»<sup>54</sup> کار به عنوان معیار تعیین سهم هر فرد از وسایل معیشت می‌کند، منظورش نه شدت به عنوان میزان بازده بلکه شدت به عنوان **میزان انرژی** است که هر فرد برای انجام کارش صرف می‌کند. برای مثال یک ساعت کار معلم کودکان عقب مانده که انرژی بیشتری می‌برد می‌تواند برابر با دو ساعت کار معلمی باشد که به کودکانی با هوش متداول درس می‌آموزد.<sup>55</sup>

**نقد برنامه‌ی گوتا** در عین حال با ایجاد تمایز بین مرحله‌ی پایینی و بالایی کمونیسم نشان‌دهنده‌ی برخورد واقع‌بینانه‌ی مارکس به چشم‌انداز تحقق جامعه‌ی کمونیستی است. مارکس به این امر واقف است که انسان‌هایی که در جامعه‌ی سرمایه‌داری زیسته‌اند نمی‌توانند یک شبه به اصل «از هرکس بر مبنای توانایی‌اش و به هر کس بر مبنای نیازش» رضایت دهند. و هیودیس به تفسیر پاراش چاتوپادهیای، مارکسیست هندی اشاره می‌کند که می‌گوید، مارکس به مرحله‌ای بالاتر و نه یک مرحله‌ی بالاتر اشاره کرده است. او همچنین به این مرحله به عنوان مرحله‌ای نهایی یا پایانی اشاره نمی‌کند.<sup>56</sup>

مارکس می‌نویسد که مرحله‌ی بالایی نیازمند تحولات خطیری است: افزایش میزان تولید برای پایان دادن به فقر، پایان جدایی کار فکری و یدی یا به عبارت دیگر تحقق رشد همه‌جانبه‌ی انسان‌ها، کار نه به مثابه یک وسیله‌ی صرف برای امرار معاش بلکه فعالیت خلاق یا نیاز اصلی زندگی. تنها بر مبنای این تحولات است که اصل «از هر کس بر مبنای توانایی‌اش و به هر کس بر مبنای نیازش» می‌تواند محقق شود.

هیودیس با استناد بر دیگر آثار مارکس این مسئله را روشن‌تر می‌کند: آزادی واقعی مرحله‌ای است که در آن جامعه با زمان کار به معنای دقیق کلمه یا تولید زندگی مادی تعریف نشود. و مسلماً هرچه اوقات فراغت تولیدکنندگان بیشتر باشد، جامعه غنی‌تر است. اما معنایش این نیست که کار در مرحله‌ی بالایی الغا خواهد شد. منظور مارکس ایجاد نوع کاری است که از خودپویی، خودتکاملی و خودتحقیق‌یابی فرد تفکیک‌ناپذیر باشد، یعنی فعالیت‌های ایجابی و رهایی بخش.<sup>57</sup> در عین حال، معنای این تفسیر این نیست که از منظر مارکس مرحله‌ی پایینی کمونیسم به آزادی دست نمی‌یابد. چرا که انجام کار آزادانه‌ی همبسته، کار بیگانه نشده، کار آگاهانه و معطوف به کیفیت در زمانی که بر مبنای توانایی‌ها و محدودیت‌های خود تولیدکنندگان تعیین شده، خود نمایانگر آزادی است. برخلاف نظرات نظریه‌پردازانی چون هربرت مارکوزه، تعیین سهم تولیدکننده از وسایل معیشت بر مبنای زمان کار واقعی او ناقض آزادی او نیست. در نظام سرمایه‌داری، تعیین اجرت بر مبنای زمان کار لازم از لحاظ اجتماعی یعنی بدون در نظر گرفتن توانایی‌ها و محدودیت‌های تولیدکنندگان و شرکت آگاهانه‌ی خود آنان در تعیین شرایط تولید است که آزادی را از تولیدکنندگان می‌گیرد.<sup>58</sup> از این رو نمی‌توان گفت که مارکس آزادی را برابر با الغای کار می‌داند.

در اینجا لازم است بیشتر به درک مارکس از آزادی در جامعه‌ی پساکامونیستی بپردازیم.

### 3. فردیت آزاد یا نیروی انسان نه به عنوان وسیله که غایتی در خود

مارکس در *دست‌نوشته‌های 1844* می‌نویسد: «کمونیسم به خودی خود، هدف تکامل انسان و شکل جامعه‌ی انسانی نیست.»<sup>59</sup> به نظر بسیار عجیب می‌آید که فیلسوفی که عمر خود را صرف پرداختن به هدف کمونیسم کرده چنین بنویسد. منظور او چیست؟ هیودیس تأکید می‌کند که هدف مارکس جامعه‌ی ای است که در آن «انسان با تمامیت غنای وجودش تولید شود. انسان غنی که عمیقاً از تمام حس‌ها برخوردار است.»<sup>60</sup> "تجلی تمامیتی از قابلیت‌های حسی ذاتی و اکتسابی یک فرایند بی‌انتهای شدن است." <sup>61</sup> به عبارتی دیگر چشم انداز مارکس از آینده شامل دو سطح می‌شود: 1. ایده‌ی کمونیسم که هدفش الغای کار بیگانه‌شده و مالکیت خصوصی وسایل تولید است. 2. تحقق ایده‌ی آزادی که چشم اندازی است بسیار نامحدود چون هدفش بازگشت انسانیت به خود به‌عنوان یک موجود پراحساس و دارای تمامیتی از تجلی‌های زندگی است.<sup>62</sup>

مارکس نه یک تکامل‌باور تکرارستاندیش که اندیشمندی است که ایده‌ی تاریخ به عنوان مراحل لزوماً پیش‌رونده را نیز رد می‌کند. او در *خانواده‌ی مقدس* می‌نویسد که در تاریخ حرکت‌های قهقرایی و دَوْرانی نیز رخ می‌دهند.<sup>63</sup> در عین حال انسان غنی و پر احساس از نظر او یک انسان بی‌نقص نیست. برخلاف لَشک کولاکوفسکی که می‌پندارد جامعه‌ی پساکرمایه‌داری از منظر مارکس برابر است با «یک جامعه‌ی بی‌نقص که در آن کلیه‌ی آرزوها برآورده می‌شوند و کلیه‌ی ارزش‌ها به رسمیت شناخته می‌شوند»<sup>64</sup> هیودیس می‌نویسد که «تأکید مارکس بر دستیابی به تمامیتی از تجلی‌های زندگی» به این معنی نیست که زندگی عاری از درد، تضاد و رنج خواهد بود. تلویحاً نوعی از زندگی مد نظر است که در آن می‌توانیم این رنج‌ها را بپذیریم چون دیگر از خود بیگانه نیستیم.<sup>65</sup>

درک مارکس از جامعه‌ی پساکرمایه‌داری همچنین چیزی نیست که فیلسوف چک، کارل کوسیک، در نقد ویرانگرش بر کشورهای کمونیستی چنین توصیف کرده: «فرد توسط جامعه محصور می‌شود.»<sup>66</sup>

مارکس در *گروندریسه* مشخصات سه مرحله از تاریخ انسان را خلاصه می‌کند:<sup>67</sup> مرحله‌ی اول یا جوامع پیشاکرمایه‌داری که در آن روابط مبتنی بر وابستگی شخصی است (وابستگی به شاه یا ارباب فئودال). خرسندی بر مبنای محدود و پدرسالارانه بنا شده. کار مستقیماً اجتماعی است اما آزاد نیست. مرحله‌ی دوم یا سرمایه‌داری که در آن روابط مبتنی بر استقلال شخصی است و انسان‌ها از لحاظ صوری آزادند اما تحت سلطه‌ی اشیاء و انتزاعاتی مانند ارزش قرار دارند. پیوند های شخصی گسسته و محو می‌شوند. کار مستقیماً اجتماعی نیست. مرحله‌ی سوم یا جامعه‌ی پساکرمایه‌داری که مارکس آن را «فردیت آزاد مبتنی بر تکامل جهانشمول افراد»<sup>68</sup> می‌نامد. کار مستقیماً اجتماعی و همچنین آزاد است و وسایل تولید اشتراکی‌اند.

هیودیس تأکید می‌کند که مارکس حتی از واژه‌ی کمونیسم در تعریف مرحله‌ی سوم استفاده نمی‌کند و آن را "فردیت آزاد" می‌نامد، فردیت آزادی که اجازه می‌دهد تا انسان‌ها بر مبنای قابلیت‌ها، توانایی‌ها و نیازهایشان با هم در یک همبستگی آزاد رابطه برقرار کنند. از منظر هیودیس، مارکس نمی‌پذیرد که سرمایه‌داری به فردیت انسان‌ها احترام می‌گذارد. در عوض سرمایه‌داری بر افراد مسلط می‌شود و آن‌ها را تحت روابط اجتماعی که خود ساخته‌اند به انقیاد می‌کشد.<sup>69</sup>

از این‌روست که مارکس جامعه‌ی یونان باستان را از جنبه‌هایی والاتر از سرمایه‌داری می‌دانست چون در این جامعه هدف شهروند خوب بودن و انجام کار با کیفیت بود در صورتی که در نظام سرمایه‌داری همه چیز به تولید و آن هم تولید ثروت تقلیل می‌یابد. در این‌جاست که مارکس در بند پرآوازه‌ای از *گروندریسه* چنین می‌نویسد:

«هنگامی که شکل تنگ و محدود بورژوازی کنار گذاشته شود، ثروت چه چیزی است جز جهان‌شمولی نیازها، توانایی‌ها، لذت‌ها و نیروهای تولید افراد که در مبادله‌ای همگانی تولید می‌شود... چه چیزی است جز بسط مطلق گرایش‌های خلاقانه‌ی انسان، بدون کوچک‌ترین پیش شرطی جز تکامل تاریخی پیشین که تمامیت این تکامل را - یعنی تکامل کل نیروهای انسانی به معنای دقیق کلمه که با هیچ ملاک و معیار مرسوم‌ی سنجش‌پذیر نیست - به غایتی در خود تبدیل می‌کند؟ چه چیزی است جز وضعیتی که در آن آدمی خود را به هیچ شکل تعیین‌شده بازتولید نمی‌کند و تنها تمامیت خود را می‌آفریند و در جست‌وجوی آن نیست که همان بماند که گذشته بدان شکل داده بلکه در حرکت مطلق برای شدن است؟<sup>70</sup>»

در بندی از جلد سوم *سرمایه* نیز مارکس «قلمرو واقعی آزادی» را «تکامل نیروهای انسان چون غایتی در خود» توصیف می‌کند.<sup>71</sup>

هیودیس نتیجه می‌گیرد: "مهم‌ترین عامل تعیین‌کننده در درک مارکس از جامعه‌ی نوین این است: روابط اجتماعی نباید مستقل از خودکنشی افراد همبسته عمل کند. مارکس مخالف هر نیرویی است - چه دولت و چه برنامه‌ی اجتماعی یا خود بازار - که زندگی مستقلی از آن خود می‌یابد و از نیروهای انسان به عنوان یک وسیله‌ی صرف برای شکوفایی و رشد خود استفاده می‌کند. مخالفت مارکس با وارونگی سوژه و ابژه علت مخالفت او با کلیه‌ی شکل‌های تولید ارزش و مبنای درک او از سوسیالیسم است. او تأکید می‌کند که نیروی انسان **باید** غایتی در خود باشد و نه وسیله‌ای برای هدفی دیگر."<sup>72</sup>

## آیا رابطه‌ای میان دیالکتیک منفیت هگل و فراروی از سرمایه وجود دارد؟

یکی از جنبه‌های متمایز اثر هیودیس ادعای اوست که چشم‌انداز تحقق نیروی انسان به عنوان غایتی در خود نمی‌توانست بدون درک عمیقی از فلسفه‌ی هگل نظریه‌پردازی شود. هیودیس برای اثبات نظریه‌ی خود به بسیاری از آثار مارکس اشاره می‌کند که در این مقاله نمی‌توان به همه‌ی آن‌ها پرداخت.

مارکس اندیشه هگل را جذاب می‌داند چون مقوله بیگانگی را به بحث کشیده و در *پدیدارشناسی ذهن*، علم منطق و فلسفه ذهن مبنایی‌نظورزانه برای فراروی از این بیگانگی ساخته و پرداخته است. در عین حال مارکس در *نقد فلسفه حق هگل*، سازش او با دولت پروس و توجیه فایده باوری توسط هگل را کاملاً به نقد می‌کشد.

هیودیس تأکید می‌کند: «نقد مارکس به هگل این نیست که به واقعیت به شیوه‌ای انتزاعی برخورد کرده است. مارکس هگل را به نقد می‌کشد چون به سوژه به شیوه‌ای انتزاعی برخورد کرده است.»<sup>73</sup> به عبارت دیگر، نقد مارکس بر هگل این نیست که او بر روی سرش ایستاده و باید وارونه شود. از منظر مارکس خطای اصلی فلسفه هگل این است که سوژه‌ی "دیالکتیک منفیت" او یک خودآگاهی فاقد صفات انسانی است. در نتیجه، بیگانگی نه به مثابه بیگانگی انسان از قابلیت خود برای فعالیت آزادانه، آگاهانه، اندیشیده و هدفمند بلکه بیگانگی خودآگاهی از اندیشه تلقی می‌شود.<sup>74</sup>

با این حال، به نظر مارکس «دست‌آورد برجسته‌ی *پدیدارشناسی هگل* و پی‌آمد نهایی آن یعنی دیالکتیک منفیت به عنوان اصلی جنبنده و زاینده، هنگامی نمودار می‌گردد که هگل خودآفرینی آدمی را چون یک فرایند درمی‌یابد، عینیت‌یافتگی را به مثابه از دست‌دادن عین (ابژه)، بیگانگی و فرارفتن از این بیگانگی درک می‌کند، و در نتیجه ذات کار را درک می‌کند و انسان عینی (حقیقی چون واقعی) را پی‌آمد کار خود آدمی می‌پندارد. رابطه‌ی واقعی و فعال آدمی با خویشتن به عنوان موجودی نوعی یا تجلی‌اش به عنوان موجود نوعی واقعی (یعنی چون موجودی انسانی) تنها با بهره‌برداری از تمام نیروهایی که به عنوان موجودی نوعی از آن او هستند (species-powers) امکان‌پذیر است؛ امری که به نوبه‌ی خود تنها از طریق کوشش‌های همیارانه‌ی تمام نوع بشر و به عنوان نتیجه‌ی تاریخ امکان‌پذیر است...»<sup>75</sup>

در بند فوق می‌توان مشاهده کرد که مارکس چگونه دیالکتیک منفیت یا فراروی از بیگانگی را رابطه‌ی واقعی و فعال آدمی با خویشتن به عنوان موجودی نوعی می‌بیند که بر مبنای تاریخ و کوشش‌های همیارانه‌ی نوع بشر همواره خود را از نو می‌آفریند. در اینجا می‌توان شباهت‌هایی با بندهایی از *گروندریسه* و جلد سوم *سرمایه* درباره نیروی انسان به عنوانی غایتی در خود دید. مارکس همچنین این فرایند خود آفرینی را "ذات کار" می‌نامد.

از اینروست که او در دستنوشته های 1844 ادعا می کند که اگر "انسان واقعی و جسمانی"<sup>76</sup> سوژه ی دیالکتیک منفیت هگلی باشد، می توان چشم اندازی از کار و فعالیت غیر بیگانه شده را در این مفهوم یافت. در اینجاست که او فلسفه خود را "طبیعت باوری تمام عیار یا انسان باوری" می نامد که وحدتی است از ایده آلیسم و ماتریالیسم.<sup>77</sup>

هیودیس استدلال می کند که مفهوم هگلی خودپویی از طریق نفی در نفی باعث شد تا مارکس تحول انقلابی را به یک عمل منفرد، نفی مالکیت خصوصی وسایل تولید و براندازی سیاسی بورژوازی تقلیل ندهد بلکه مفهوم یک انقلاب اجتماعی همواره منتقد از خود یا فرایند انقلاب مداوم را پیروانند.<sup>78</sup>

هیودیس برای روشن تر کردن این رابطه، ترجمه ی خود را از یادداشتهای مارکس بر «دانش مطلق»، فصل نهایی کتاب *پدیدارشناسی ذهن هگل* که تا به حال به انگلیسی ترجمه نشده در پایان کتابش ضمیمه کرده است. مارکس در این یادداشتها تفسیر هگل را از سفر فلسفه که کتاب *پدیدارشناسی ذهن* به آن اختصاص دارد، خلاصه می کند. او می نویسد: «حرکت آگاهی باید با ابژه در تمامیت تعینات آن و از منظر هر یک از این تعینات رابطه برقرار کند... به این معنی که آگاهی هر یک را مانند خود، و از طریق *رابطه ای ذهنی* که ذکر شد درک می کند.»<sup>79</sup>

مارکس سپس درک هگل از مفهوم دانش مطلق را چنین خلاصه می کند: «آگاهی برابر است با منفیت ناب... حرکت فراروی از خود. مفهوم در عینیت... دگرگونی جوهر به سوژه. این تعمق خود بر خود است که حقیقت ذهن به عنوان ذهن خودآگاه را تشکیل می دهد.»<sup>80</sup>

در اینجا لازم بود که هیودیس فصلی را به تحلیل این یادداشتها و درک خود از رابطه ی فراروی از سرمایه با دیالکتیک منفیت هگل اختصاص می داد چرا که سئوالات متعددی در مورد رابطه مارکس با هگل مطرح شده که باید به آن پاسخ داد.

روشن است که هیودیس برخلاف نحله ای که او "مارکسیست عینیت باور" می نامد دیالکتیک منفیت هگل را به منطق سرمایه محدود نمی کند و آن را برابر با محو کردن دگربود نمی بیند. او همچنین برخلاف نحله ای که "مارکسیست سوبژکتیویست" می نامد، دیالکتیک منفیت هگل را متهم به سلطه جویی نمی کند. او با اندیشمندانی مانند تونی اسمیت و رایا دونایفسکایا هم عقیده است که می پندارند دیالکتیک منفیت هگل و خصوصا دیالکتیک مفهوم "ایده مطلق" هگل دیالکتیک رهایی و چشم اندازی از جامعه ای سوسیالیستی است.

در فقدان فصلی جداگانه پیرامون این بحث، لازم می دانم برای ارزیابی ادعای هیودیس نگاهی اجمالی به درک هگل از مفهوم «منفیت مطلق» در سه اثر برجسته او، *پدیدارشناسی ذهن*، *علم منطق* و *فلسفه ذهن* بیاندازم. این نگاه به هیچ وجه در بر

گیرنده همه وجوه مختلف این آثار نیست بلکه صرفاً سعی می کند فصل پایانی هر یک از این آثار را مرور کند.

در فصل «دانش مطلق» در پایان *پدیدارشناسی ذهن*، هگل به این موضوع می پردازد که چه طور می توان به مرحله ای جدید از روح زمانه و جهانی جدید دست یافت. در اینجا او تأکید می کند که راه رسیدن به این مرحله ای جدید نه صرفاً درک تاریخ که درک و درونی ساختن دستیابی های فلسفی در تاریخ به منظور بازسازی یا جلجته (مرگ و دوباره زنده شدن) دانش است. دانش مطلق نه صرفاً بازگویی و مرور گذشته یا ترکیب تز و آنتی تز که بازآفرینی ایده ای آزادی به عنوان ایده ای همواره در حال تحول است.<sup>81</sup>

در فصل «ایده ای مطلق» در پایان *علم منطق*، هدف با همانندی ایده ای عملی و ایده ای نظری تعریف می شود. هگل به تمایز میان منطق فلسفه ای کانت و دیالکتیک "نفی در نفی" پرداخته و ادعا می کند که فلسفه ای کانت رابطه ای ابزاری با ابژه برقرار می کند. منطق صوری صرفاً مفاهیمی از پیش تعیین شده را بر واقعیت مهر می زند. در مقایسه با آن، مفهوم نفی در نفی می کوشد تا تعینات ابژه را با کلیه ای ویژگی هایش درک کند و در این فرایند، مفهومی غنی تر و متحول شده و نه صرفاً ترکیبی از این تعینات با ایده ای آغازین را عرضه کند. به عبارتی دیگر «درنگیدن به تضاد، مرحله اساسی مفهوم است»<sup>82</sup> و فراروی را ممکن می سازد. از این روست که هگل می نویسد: «ایده ای مطلق بالاترین تضاد را درون خود دارد.»<sup>83</sup>

در فصل "ذهن مطلق" در پایان *فلسفه ای ذهن*، هگل پس از پرداختن به مفهوم همه خداانگاری در فلسفه ای اسپینوزا و همچنین مولانا، تأکید می کند که فلسفه او برابر با همه خداانگاری نیست. اگرچه او اسپینوزا و مولانا را می ستاید، هدف فلسفه ای او دستیابی به جوهری مطلق نیست. مقوله ای جوهر در فلسفه ای اسپینوزا گویای مفهومی است که تعینات بی شمار دارد اما خود منفیتناپذیر است. هگل برای تعریف پروژه ای فلسفی خود تأکید می کند که هدف او درک حقیقت نه به مثابه جوهر که به مثابه سوژه است<sup>84</sup> (این عبارت در مقدمه ای *پدیدارشناسی ذهن* نیز ذکر می شود). تقابل جوهر با سوژه در اینجا به این معناست که حقیقت برای هگل نه یک ایده ای منفیتناپذیر که ایده ای خودپیو و در حال تحول است. ذهن مطلق در نهایت «ایده ای خوداندیش»<sup>85</sup> است که به هیچ مطلق محدود نمی شود و همواره حامل انگیزه ای خودپویی است. «این طبیعت امر واقع، یعنی مفهوم است که علت حرکت و تکامل است، اما همین حرکت همانا عمل شناخت است.»<sup>86</sup>

به نظر می آید که در این فصل ها بحث های متعددی وجود دارد که بر مبنای آن بتوان منطق تمامیت خواهی و سلطه جویی را به زیر سؤال کشید. همچنین به نظر می آید که ایده ای هگلی، دگربود و فردیت را محو نمی کند بلکه همواره می کوشد تا آن را با کلیه ای تعیناتش درک کند تا ایده ای غنی تر و متعین تر را بیافریند. این مفهوم خود می تواند مبنایی برای دمکراسی سوسیالیستی باشد. در عین حال درک هگل از سوژه ای خودپیو و خوداندیش اگرچه به تحولات در قلمرو اندیشه محدود شده، با چشم انداز مارکس از فردیت آزاد یا



نیروی انسان نه به عنوان وسیله که به عنوان غایتی در خود بی شباهت نیست.

در نهایت خوانندگان باید خود به آثار هگل رجوع کنند و ادعاهای هیودیس را بر مبنای درکی عمیق از این آثار ارزیابی کنند. بحث در این زمینه باز است و بسیار ضروریست.

## نتیجه‌گیری

اثر جدید هیودیس با ارزیابی و بازانندیشی بخش اعظم آثار مارکس از سال‌های 1837 تا 1881 نشان می‌دهد که مارکس مفاهیم و پیشنهادهای حیاتی برای نسل‌های بعدی به جای گذاشته تا بتوانند بدیلی منسجم در برابر سرمایه‌داری بپروانند. چشم‌انداز مارکس ژرف و نیازمند فرایندهای عینی، ذهنی و هماهنگی‌هایی بسیار در سطح جهانی بوده. در عین حال درک او از بدیل سرمایه‌داری فرسنگها با آن رژیم‌های تمامیت‌خواهی که تحت نام مارکس در شوروی و چین و دیگر کشورهای کمونیست قرن بیستم حکم می‌راندند فاصله داشت.

بنا بر ارزیابی هیودیس، مارکس سعی داشت تا مبنایی برای وحدت جدیدی بین عینیت و ذهنیت ایجاد کند. او منطق سرمایه را چون یک منطق خودمختار در کتاب *سرمایه* به‌دقت تحلیل کرد و درعین حال همواره به دنبال آغازهای جدیدی بود که مبارزات خودانگیخته‌ی انسان‌ها برای فراتر بردن چشم‌انداز رهایی ارائه می‌کرد. پرداختن به ایده آزادی مستتر در این مبارزات خودجوش به این معنی نبود که او نقش خود را به بازگویی این مبارزات محدود کند. او همواره در حال تحلیل، نظریه‌پردازی، بازانندیشی تاریخ و فلسفه، ارائه‌ی مفاهیم نو و چشم‌اندازی تحول‌پذیر در مورد حال و آینده بود.

مطالعه و بحث پیرامون اثر برجسته هیودیس می‌تواند شروع خوبی برای همه کسانی باشد که از نظام سرمایه‌داری رنج می‌برند و مایل به تکرار تجربیات تلخ کشورهای کمونیست قرن بیستم نیز نیستند.

فریدا آفاری

22 ژانویه 2013

[fafarysecond@gmail.com](mailto:fafarysecond@gmail.com)

پی‌نویس‌ها

<sup>1</sup> Peter Hudis. *Marx's Concept of the Alternative to Capitalism*. Leiden: Brill, 2012

این اثر اکنون توسط حسن مرتضوی در دست ترجمه است.

<sup>2</sup> هیودیس کلیه آثار اصلی مارکس و بسیاری از مقالات، مکاتبات، پیش‌نویس‌ها و یادداشت‌هایی را که توسط پروژه‌ی MEGA شماره 2 (مجموعه کامل تر آثار مارکس و انگلس) جمع‌آوری شده مورد بررسی قرار داده است.

<sup>3</sup> فروغ اسدپور در توصیف روش سه سطحی اونو- سکین - آلبریتون می‌نویسد که ساختارهایی مانند "تاریخ، طبقات اجتماعی، دولت و کشمکش‌های سیاسی" می‌توانند در منطق سرمایه اختلالاتی ایجاد کنند. او به نقل قول ذیل از دیالکتیک و ساختارشنکی در *اقتصاد سیاسی* به قلم آلبریتون استناد می‌کند: «منطق‌های سستتر» یا "منطق‌های چنگانه" در سطوح نظریه‌ی مراحل و تحلیل‌های تاریخی تنها دارای استقلال نسبی هستند و توسط نیروی منطق درونی سرمایه محدود می‌شوند.» رجوع کنید به فروغ اسدپور، "دولت جهانی سرمایه داری رفاه؟" در سایت نقد اقتصاد سیاسی. 28 دسامبر 2012. همچنین رجوع کنید به

Robert Albritton. "How Dialectics Runs Aground: The Antinomies of Arthur's Dialectic of Capital." *Historical Materialism*. Vol 13:2(2005), pp. 167-187.

<sup>4</sup> Robert Albritton. "Theorizing Capital's Deep Structure and the Transformation of Capitalism" in *Historical Materialism*. Vol 12:3(2004), p. 88.

<sup>5</sup> Moishe Postone. *Time, Labor and Social Domination*. Cambridge University Press, 1993. pp. 27, 146-149, 161.

<sup>6</sup> John Holloway. *Change the World Without Taking Power*. London, Pluto Press, 2005. pp. 176, 144, 240.

<sup>7</sup> Tony Smith, "Marx's Capital and Hegelian Dialectical Logic" in *Marx's Method in Capital: A Reexamination*. Edited by Fred Moseley. New Jersey: Humanities Press, 1991. p. 31

<sup>8</sup> او همچنین بررسی‌ها و نقدهای متعددی در مورد سرمایه داری دولتی در چین مائوئیست منتشر کرده است.

<sup>9</sup> رجوع کنید به رایا دونایفسکایا. *فلسفه و انقلاب*. ترجمه حسن مرتضوی و فریدا آفاری. تهران: نشر خجسته: (83) 1391

<sup>10</sup> کارل مارکس. *سرمایه: نقدی بر اقتصاد سیاسی*. جلد یکم ترجمه حسن مرتضوی. تهران: نشر آگاه، 1386. ص. 68

<sup>11</sup> همان‌جا ص. 71

<sup>12</sup> همان‌جا ص. 68

<sup>13</sup> هیودیس ص. 151

<sup>14</sup> مارکس. *سرمایه*، جلد یکم. ص. 102

<sup>15</sup> هیودیس ص. 154

<sup>16</sup> مارکس. *سرمایه*، جلد یکم. ص. 196

<sup>17</sup> هیودیس ص. 163

<sup>18</sup> همان‌جا ص. 163-164

<sup>19</sup> همان‌جا ص. 166

<sup>20</sup> مارکس. *سرمایه* جلد یکم. ص. 674

<sup>21</sup> هیودیس صص. 167-166

<sup>22</sup> Karl Marx. Comments on James Mill. 1844

<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/james-mill/>

<sup>23</sup> هیودیس ص. 59

<sup>24</sup> همانجا

<sup>25</sup> مارکس. *دست‌نوشته‌های اقتصادی فلسفی 1844*. ترجمه حسن مرتضوی. تهران: نشر آگاه 1377. ص. 64

<sup>26</sup> هیودیس ص. 60

<sup>27</sup> هیودیس صص. 61-60

<sup>28</sup> مارکس. *دست‌نوشته‌های اقتصادی فلسفی 1844*. ص. 137

<sup>29</sup> هیودیس ص. 61

<sup>30</sup> همان‌جا ص. 97

<sup>31</sup> همان‌جا ص. 106

<sup>32</sup> مارکس در جلد یکم *سرمایه*، «زمان کار لازم از لحاظ اجتماعی» را چنین تعریف می‌کند: «در تولید کالا فقط میانگین زمان کار لازم یا زمان کار لازم از لحاظ اجتماعی مورد نیاز است. زمان کار لازم از لحاظ اجتماعی عبارت است از زمان

کاری که برای تولید هر نوع ارزش مصرفی در شرایط متعارف تولید، در جامعه‌ای معین و با میزان مهارت میانگین و شدت کار رایج در آن جامعه لازم است. مثلاً پس از رواج ماشین‌های بافندگی با نیروی بخار در انگلستان، کار لازم برای تبدیل مقدار معینی نخ به پارچه به نصف کاهش یافت. در حقیقت، کارگر پارچه‌ی دستباف انگلیسی برای تولید همین مقدار پارچه به زمان کاری برابر با گذشته نیاز داشت، اما اکنون محصول ساعت کار فردی‌اش بیانگر نصف ساعت کار اجتماعی بود و در نتیجه ارزش آن به نصف ارزش سابق خود کاهش یافت. "ص. 69. مارکس در *فقر فلسفه* از اصطلاح "حداقل زمان کار" و در *گروندریسه* از اصطلاح "زمان کار فعلاً لازم" برای بیان مفهوم "زمان کار لازم از لحاظ اجتماعی" استفاده می‌کند. <sup>33</sup> کارل مارکس. *فقر فلسفه*. ترجمه آرتین آراکل. تهران: نشر اهورا، 1384

Karl Marx. *Poverty of Philosophy*. 1847.

<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1847/poverty-philosophy/index.htm>

<sup>34</sup> همان‌جا

<sup>35</sup> همان‌جا

<sup>36</sup> هیودیس ص. 106

<sup>37</sup> همان‌جا ص. 107

<sup>38</sup> کارل مارکس، *گروندریسه: مبنای نقد اقتصاد سیاسی*. ترجمه باقر پرهام و احمد تدین. تهران: نشر آگاه، جلد دوم. صص. 270-271

<sup>39</sup> Karl Marx. *Capital, Volume III*, Translated by David Fernbach. New York: Vintage, 1981. pp. 958-959.

<sup>40</sup> هیودیس ص. 180

<sup>41</sup> Karl Marx. *Civil War in France*. 1871.

<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1871/civil-war-france/index.htm>

<sup>42</sup> همان‌جا

<sup>43</sup> کارل مارکس. "مانیفست کمونیست". در *مانیفست پس از 150 سال*. ترجمه حسن مرتضوی و محمود عبادیان. تهران: نشر آگاه، 1380، ص. 301.

<sup>44</sup> Karl Marx. *Civil War in France*.

<sup>45</sup> Karl Marx. *Drafts of the Civil War in France* 1871. in Marx and Engels Collected Works, Vol. 22. New York: International Publishers, 1986. p. 484

<sup>46</sup> همان‌جا ص. 486.

<sup>47</sup> Karl Marx, *Civil War in France*.

<sup>48</sup> Karl Marx. *Drafts of Civil War in France*. p. 491

<sup>49</sup> هیودیس ص. 204

<sup>50</sup> کارل مارکس. *سرمایه* جلد یکم. ص. 107

<sup>51</sup> هیودیس ص. 159-160

<sup>52</sup> همان‌جا ص. 187

<sup>53</sup> همان‌جا ص. 191

<sup>54</sup> کارل مارکس. *نقد برنامه‌ی گوتا و دو نامه*. لندن: نشر کارگری سوسیالیستی، 1383، ص. 21.

<sup>55</sup> هیودیس ص. 196-197

<sup>56</sup> همان‌جا ص. 200

<sup>57</sup> همان‌جا ص. 201

<sup>58</sup> همان‌جا ص. 203

<sup>59</sup> Erich Fromm. *Marx's Concept of Man*. New York: Continuum, 1992(1961), p. 140.

<sup>60</sup> کارل مارکس. دست‌نوشته‌های 1844. صص. 177-178

<sup>61</sup> هیودیس ص. 74

<sup>62</sup> همان‌جا ص. 75

<sup>63</sup> همان‌جا ص. 76

<sup>64</sup> Leszek Kolakowski. *Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth and Dissolution, Volume 3: The Breakdown*. Oxford: Oxford University Press, 1978. p. 523.

<sup>65</sup> هیودیس ص. 91

<sup>66</sup> Karel Kosik. *Dialectics of the Concrete: A Study on the Problems of Man and World*. Dordrech: D. Reidel, 1976(1964).

<sup>67</sup> هیودیس صص. 113-114

- <sup>68</sup> کارل مارکس. *گروندریسه*. ترجمه باقر پرهام و احمد تدین. ص. 96. من از ترجمه انگلیسی ذیل استفاده کرده ام  
Karl Marx and Frederick Engels. *Collected Works*. Vol. 29. New York: International Publishers, p.95.
- <sup>69</sup> هیودیس صص. 114-115
- <sup>70</sup> کارل مارکس. *گروندریسه*. ترجمه باقر پرهام و احمد تدین. صص. 489-490 من از ترجمه‌ی فارسی که در کتاب *فلسفه و انقلاب* ارائه شده استفاده کرده ام.
- <sup>71</sup> Karl Marx. *Capital*, Volume III. Translated by David Fernbach. New York, Vintage, 1981. pp. 958-959.
- <sup>72</sup> هیودیس ص. 182.
- <sup>73</sup> هیودیس ص. 51
- <sup>74</sup> هیودیس ص. 66
- <sup>75</sup> Erich Fromm, Op.cit., p.176 و
- <sup>76</sup> مارکس، دستنوشته‌های 1844، صص. 242-241
- <sup>77</sup> همانجا، ص. 242.
- <sup>78</sup> هیودیس ص. 73
- <sup>79</sup> هیودیس ص. 217
- <sup>80</sup> هیودیس ص. 220
- <sup>81</sup> G.W.F. Hegel. *Phenomenology of Mind*. Translated by J.B. Baillie. New York: Humanities Press. 1985 (1931). pp. 789-808.
- <sup>82</sup> G.W.F Hegel. *Science of Logic*. Translated by A.V. Miller. New York: Humanities Press, 1976(1969). p. 835.
- <sup>83</sup> همانجا ص. 824
- <sup>84</sup> G.W.F. Hegel. *Philosophy of Mind*. Translated by William Wallace and A.V. Miller. Oxford: Clarendon Press, 1978(71). p. 310.
- <sup>85</sup> همانجا ص. 313
- <sup>86</sup> همانجا ص. 314