

ش-والامنش

نقد مبانی نظری توهّم سیاسی

در شماره‌ی هشتم نشریه‌ی "اختر" (زمستان ۶۸) بیژن حکمت در مقاله‌ای تحت عنوان "نگاهی به نقد ایدئولوژی" کوشیده است ضمن معرفی و بررسی کتاب "نقد ایدئولوژی"^۱ پایه‌های اصلی تحلیل در این کتاب را نیز به نقد کشید. نکاتی که حکمت در این نوشته طرح کرده است، از چارچوب نقد یک کتاب معین فراتر می‌روند و زمینه‌ی مناسبی برای بحث پیرامون مسائلی هستند که به لحاظ روش‌شناسی و شناخت‌شناسی، ساز و کار جامعه‌ی بورژوازی و نقد ایدئولوژی و دولت اهمیت وافری دارند. به عبارت دیگر، بررسی انتقادات حکمت به پایه‌های اصلی تحلیل در "نقد ایدئولوژی" بستر مناسبی برای نقد مبانی نظری توهّم سیاسی است.

برای آنکه بتوانیم محورهای بحث را از نوشته‌ی حکمت استخراج کنیم، باید نخست آماج‌های انتقاد او را بدست دهیم و سپس با مروری بر سلسله‌ی انتقادات واستدلال‌های او، این محورها را به ترتیب بر جسته سازیم. در کتاب "نقد ایدئولوژی"، ایدئولوژی در آغاز چنین تعریف شده است: "بیان انتزاعی پراتیکه‌های اجتماعی که به خود مادیت مستقل بخشیده است".^۲ سپس، برای اینکه تعبیر "انتزاع استقلال یافته" به سادگی قابل لمس شود، با تسامح از مثالی فوضی استفاده شده است که به موجب آن، جایگاه یک فرد سالخورده در یک جامعه‌ی ابتدایی خیالی، می‌تواند رابطه‌ای اجتماعی پدید آورد که انتزاع از آن، و پیکر بخشیدن به این انتزاع، مثالی برای سرشت ایدئولوژی باشد. اینکه استفاده از چنین مثال فرضی‌ای در این مورد مجاز است یا نه، موضوع مورد بحث من نیست. نکته‌ی مورد تاکید من دلیلی است

نقد - سال دوم - شماره‌ی پنجم - خرداد ماه ۱۳۷۰ - ژوئن ۱۹۹۱

ویراستار : ش - والامنش



Postlagerkarte

Nr. 75743 C

3000 Hannover 1

Germany

لهانی :

جامعه‌شناختی و روانشناسی ایدئولوژی دور می‌کند و به فضای رازآمیخته‌های می‌کشاند که در آن نیروی مرمری روان و مناسبات انسان‌ها را تعیین می‌کند.^۵ از نظر حکمت رازی در رابطه‌ی ارزش و کالا یا نهادهای ایدئولوژیک و آگاهی فرد مخاطب وجود ندارد. او سپس می‌کوشد رابطه‌ی ارزش و کالارا بدون رازآمیزی توضیح دهد. می‌پرسد: "آیا واقعاً ارزش یک 'موجود عینی' است که در کالا حلول می‌کند؟" و یا سخن می‌دهد: "تازمانی که کار و توزیع فرآورده‌های براساس همدارندگی یا واحد و یگانگی مالکیت صورت می‌گیرد، خصلت اجتماعی کار در نقشه برنامه‌ای که اعماقی همبائی یا "مالک خصوصی" تعیین می‌کندشکلی بی میانجی دارد. در یک واحد خودبسته‌ی دهقانی... خصلت اجتماعی کار، همان تقسیم کار و همکاری مولدین است، یعنی کارفردی به سبب جایگاه آن در دستگاه تولید کار اجتماعی است و کار اجتماعی چیزی جز از تباطع متقابل این کارها و پس همکاری نیست. کارفردی و اجتماعی با هم در رابطه‌ی جزء کل قرار دارند چه در رابطه‌ی خاص و عام کل، پیوندان‌دامواره، جزء‌های است و نه تجزیه و جوهر مشترک آنها به همین معنا، وحدت جزء کل بی میانجی است.

جدا شدن مالکیت‌ها و مبادله به تقسیم کار جدیدی می‌انجامد که در آن خصلت اجتماعی کار بلافاصله در اندامگان تولید داده نیست. کار فردی انسان‌ها و یا اصولاً کار مجزا در واحدهای تولیدی جداگانه تنها به میانجی مبادله خصلت اجتماعی می‌یابد و چون تقسیم کار نهاده می‌شود. این جدایی بین جزء و کل و میانجی دار شدن این دو باعث می‌شود تا کار اجتماعی به ارزش و محصول کار به کالا (ارزش مبادله) تبدیل شود. اینجا مکانیسم رازآمیخته‌ای وجود ندارد و ارزش در کالا حلول نمی‌کند. کار اجتماعی که در فرآورده تبلور یافته، شکل ارزش می‌گیرد.^۶

بدین ترتیب حکمت نه تنها تعریف ایدئولوژی را به منزله‌ی "انتزاع مادیت یافته" نمی‌پذیرد، بلکه مقایسه‌اش با ارزش و رازآمیز کردن هر دوی اینها را به دلایل فوق شگفت‌انگیز می‌بیند. با این وجود، او برای محکمکاری هم که شده تاکید می‌کند که حتی اگر ایدئولوژی را چون "انتزاع مادیت یافته" یا " مجرد واقعی" تعریف کنیم، باز هم گرهی از کار ماگشوده نمی‌شود. ما برای آنکه بتوانیم زمینه‌هایی کافی برای استخراج محورهای دوم و سوم بحث درست داشته باشیم، ناگزیر این محکم کاری را هم نقل می‌کنیم: "تعریف ایدئولوژی چون ' مجرد واقعی' مشکلی را در شناخت

که حکمت برای غیرمغاز دانستن استفاده از چنین مثالی آورده است، زیرا این دلیل، زمینه‌ی بحثی شناخت شناسانه را می‌گشاید و بیش از آن که در خدمت نقد تحلیل‌های "نقدي‌ایدئولوژی" قرار گیرد، ناپیکری و تناقضات چنین نقدی را بر ملا می‌کند. اعتراض حکمت اینست که: "مجموعه‌ی اساطیری از مفهوم ' مجرد ' یا ' انتزاعی ' کاملاً متمایز است. حال ما باید با مفهومی که خود در برش معینی از تاریخ در ذهن انسان‌ها شکل می‌گیرد، کارکرد ذهن انسان را پیش از پیدایش این مفهوم دریابیم. درست مثل اینست که ما بخواهیم با بکاربردن مفهوم کار مجرد روند تولید و مبادله را در جامعه‌ای پیش سرمایه‌داری توضیح دهیم."^۷ به عبارت دیگر، مانعی توانیم کارکرد ذهن انسان را در پیدایش اسطوره و مکانیسم پیدایش اسطوره‌ها را، با مفاهیمی مثل "تصور" و "انتزاع" که بعداً گرفته‌اند، توضیح دهیم.

ما این بحث را تحت عنوان محور شناخت شناسی مشخص می‌کنیم. در کتاب "نقدي‌ایدئولوژی" برای نشان دادن رابطه‌ی جزء عینی ایدئولوژی که انتزاعی پیکر یافته است با جزء ذهنی آن، یعنی مخاطبان ایدئولوژی، از تمثیل کارکرد ارزش در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری استفاده شده است. در آنجا آمده است: "اهمیت و کارکرد جزء عینی ایدئولوژی را ۰۰۰ می‌توان با شناخت دقیق‌تر از انتزاعات عینیت یافته و واقعی شده نشان داد. یکی از آشکارترین نمونه‌ها، واقعیت ارزش، و کارکرد آن در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است. ارزش در این شیوه‌ی تولید، به مثابه‌ی جسم عینی کار انتزاعی (پیکر یافته یک انتزاع) تعیین کننده‌ی رابطه‌های است. کالا، تنها به مثابه‌ی کالبد مادی خویش (چوب، فلز، پارچه و...) عینیت ندارد، بلکه به مثابه‌ی ارزش، خود یک عینیت اجتماعی است. ۰۰۰ ارزش با حلول خود در کالا (به مثابه‌ی شئ مادی) به کالا ارزش می‌بخشد. ارزش با بیان خود در کالا، به خود (در شکل ارزش مبادله) فعلیت می‌دهد. همانگونه که نهادهای ایدئولوژیک، با حلول خود در ذهن مخاطب، او را از آن خود می‌کنند و در بیان این تصویر از سوی فرد مخاطب، به خود فعلیت می‌بخشند."^۸

حکمت چنین تعریفی را برای ایدئولوژی نامناسب می‌داند و معتقد است که "تعریف ایدئولوژی چون ' انتزاع مادیت یافته ' ای که در ذهن مخاطب ' حلول ' می‌کند و تشییه آن به حلول ارزش در کالا[ما] را از توضیح

آن نمی‌گشاید. همان طور که قبل اشاره کردیم، در سطح بیان منطقی مطلب مارکس ضرورت پیکریابی وجوه مشترک مشخص‌ها و جزئی‌ها را در عینیتی جدایانه، از تفاضل جزء و کل استنتاج می‌کند. تفاضل خصلت اجتماعی کارو کار فردی، یا تفاضل فرد و جمع باعث می‌شود تا جنبه‌ی اجتماعی همگانه در شکل ارزش یا دولت و ایدئولوژی تبلور یابد. بازگفت دیالکتیک یک روند واقعی به معنای توضیح علمی آن نیست. وقتی ما از پژوهش‌های تجربی به دریافت رابطه‌ی درونی پدیده‌ها رسیدیم ممکن است بتوان آن را با منطق دیالکتیکی نمودار ساخت ولی این تازه اول کار است و باید از تجربیات اولیه به بازسازی 'مشخص معقول' رسید و در واقعیت تجربی عملکرد قانون رانشان داد. این کار در کتاب سرمایه هم ناقص مانده‌است به سایر آثار مارکس.^۷ حکمت با تأکید بر این که "کار فردی و اجتماعی با هم در رابطه‌ی جزء و کل قرار دارند نه در رابطه‌ی خاص و عام" و اینکه "مارکس می‌بروت پیکریابی وجوه مشترک مشخص‌ها و جزئی‌ها را در عینیتی جدایانه، از تفاضل جزء و کل استنتاج می‌کند" ، نتیجه می‌گیرد که "جدایی بین جزء و کل و میانجی دار شدن ایندو باعث می‌شود تا کار اجتماعی به ارزش و محصول کار به کالا ۰۰۰ تبدیل شود[و] اینجا مکانیسم رازآمیخته‌ای وجود ندارد".^۸ ما دلیل حکمت را محور دوم بحث، ونتیجه‌ی اورا محور سوم بحث قرار می‌دهیم و این دو محور را به ترتیب "ساز و کار جامعه‌ی بورژوازی و توهم سیاسی" و "رازآمیزی سرمایه‌داری" نامگذاری می‌کنیم.

محور اول : شناخت شناسی

حکمت "بازگشت دیالکتیک یک روند واقعی" را هنوز توضیح علمی آن روند نمی‌داند و معتقد است راهی را که از بررسی تجربی پدیده‌ها تا رسیدن به مقولات مجرد پیموده شده‌است، باید دوباره و در جهت عکس پیمود و از تجربیات اولیه به بازسازی "مشخص معقول" رسید؛ در این صورت کار توضیح علمی کامل شده است. اینکه این درک از توضیح علمی - که حکمت آن را مستقیماً از مارکس در مقدمه به گووندریشه می‌گیرد^۹ - درست است یا نه، عجالتاً موضوع مشاجره‌ی ما نیست. مسئله اینست که اگر او چنین

تلقی‌ای را از توضیح علمی می‌پذیرد، قاعده‌تا باید با ملزمومات و نتایجش هم موافق باشد. ملزمومات چنین درکی این است که بپذیریم روند توضیح علمی، وارونه‌ی روند حرکت حقیقی و تاریخی پدیده است؛ اگرچه که روند تاریخی و روند استدلال منطقی برهمنطبق باشند. مارکس در "روش اقتصاد سیاسی" بسر آن است که روند حرکت تاریخی پدیده‌ها عموماً روندی از بسیط به مرکب و از ساده به پیچیده است. در استدلال منطقی نیز چنین روندی وجود دارد. یعنی از مقدمات عام که تعیینات کمتری دارند و به این دلیل بسیط یا ساده‌اند، می‌توان به نتایج مشخص‌تر، که تعیینات بیشتری دارند و به این دلیل پیچیده‌اند، رسید. بدین ترتیب این دو جریان، هردو از ساده به مرکب می‌روند. اما اگر قرار باشد که همان پدیده‌ی تاریخی گذشته را توضیح دهیم، ناگزیریم از شکل غنا یافته‌ی آن در زمان حال، یعنی در زمانی که نسبت به آن پدیده متاخر است، عزیمت کنیم. در نتیجه روند توضیح علمی، وارونه‌ی روند تاریخی می‌شود. علت قضیه اینست که بسیاری از مقولات مجردی که زمانی در طول زندگی انسان طرح شده‌اند، در زمانی بعدتر، در شکل بسیار مشخص‌تر از غنای بسیار بیشتری برخوردار شده‌اند، بطوری که با عزیمت از شکل حاضر آنها به خوبی می‌توان اشکال گذشته‌شان را توضیح داد. ادعای معروف مارکس مبنی بر اینکه آناتومی انسان کلید درک آناتومی میمون است، از همین متن گرفته شده و نتیجه‌ی همین استدلال است.

مارکس، چه در "روش اقتصاد سیاسی" و چه پیش از آن در فقره فلسفه، عدم توجه به این وارونگی را در انتقاد به پروردن بر جسته‌تر هم می‌کند. پروردن از آنجا که روند تاریخی از ساده به مرکب را با روند استدلال منطقی، منطبق می‌بیند، دچار این خطأ می‌شود که تحولات واقعیت را از تبدلات مقولات منطقی استنتاج کند و مثل هگل، آن طور که مارکس در نقد فلسفه حق هگل متنکر می‌شود، به جای "کشف حقیقت هستی امپریک" به دنبال "کشف هستی امپریک حقیقت" باشد.^{۱۰}

در همان "روش اقتصاد سیاسی"، یکی از انتقادات مارکس به هگل اینست که چرا او برای توضیح حق، از مقوله‌ی تصاحب آغاز کرده است و پس از آن مالکیت را توضیح داده است. طبیعی است که مارکس می‌پذیرد که مقوله‌ی تصاحب، هم به لحاظ تاریخی و هم به لحاظ منطقی بر مقوله‌ی

مالکیت تقدم دارد . به لحاظ تاریخی مقدم است ، زیرا انسان پیش از پیدایش مالکیت ، ناگزیر از تصرف در اشیاء و تصاحب آنها بوده است ؛ و به لحاظ روند منطقی مقدم است ، زیرا تصاحب از مالکیت عامتر است . اما به نظر مارکس ، از آنجا که تصاحب در مالکیت غنای مشخص تری یافته است ، توضیح علمی آن به حرکتی وارونه نیاز دارد و می باشد برای توضیح تصحاب از مالکیت عزیمت کرد .

مثال دیگر مارکس که برای بحث فعلی ما جالب تر و کاملا مقتضی است ، مثال مربوط به کار مجرد است . به نظر مارکس ، مقوله کار به مثابه فعالیت مولد محصول یا مولد ثروت از زمان هایی بسیار دور ، در ذهن بشر شکل گرفته است . به عبارت دیگر ، کار در صورت بی تعین خود ، نسبت به انواع مشخص تر کار ، مسلم تقدم تاریخی دارد . اما برای آنکه انسان بتواند تصور روشن تر و دقیق تری از کار بی تعین بدد آورد ، لازم است که جامعه انسانی به چنان سطحی از گسترش ارتباطات رسیده باشد که افراد انسانی بتوانند از انواع مختلف کارهای خاص به کارهای دیگری روی آورند . به سخن دیگر ، تنها در زمانی بسیار بعدتر از پیدایش مقوله کار عام است که این مقوله در واقعیت بطور کاملا واضحی قابل تصور و لمس می شود و دقیقا با عزیمت از همین شکل حاضر است که می توان شکل کهن آن را به لحاظ علمی توضیح داد .

مارکس مثال های کوناگون دیگری ، چه در "روش اقتصاد سیاسی" و چه در بخش "متافیزیک اقتصاد سیاسی" در فقر فلسفه ارائه می دهد که می توان به آنها مراجعه کرد و نیازی به تکرار شان نیست . به هر حال نتیجه در گروندریشه اینست : "قرار دادن مقولات اقتصادی در ترتیب و توالی تعیین کنندگی تاریخی شان غیرعملی و نادرست است . مسئله بر سر قراردادن آنها در ترتیبی است که به وسیله روابطی که در جامعه بورزوایی مدرن دارند ، تعیین می شود ؛ و این ترتیب دقیقا برعکس آن چیزی است که طبیعی جلوه می کند و وارونه سیر تطور تاریخی آنهاست . مسئله بر سر ترتیبی نیست که روابط اقتصادی تاریخا در توالی اشکال مختلف جامعه اختیار می کند و به مراتب کمتر از آن ، مسئله بر سر توالی آنها در "ایده" است ، چنان که پروردن در تصور مبهم و آشفته اش از حرکت تاریخی

دارد ."

حاصل این الگوی شناخت شناسانه و شیوه توضیح علمی روشی است که مارکس در ارائه کاپیتال برگزیده است و از آن به مثابه اصل توضیح علمی در همان بخش اول کاپیتال یاد می کند : "اندیشه درباره ای اشکال حیات انسان و بنابراین تحلیل علمی آن راهی اختیار می کند که در واقع کاملا نقطه مقابله Post festum (Post festum) و تکامل حقیقی این زندگی است . این تحقیق پس از وقوع

"

بنابراین با نتایج آماده ای که از پروسه تکامل بدست آمده اند ، آغاز می گردد ."

بنابراین ، اگر کسی تلقی مارکس را از توضیح علمی درست نداند ، لزومی هم ندارد به ملزمات و نتایج این تلقی پایبند باشد ، اما کسی چون حکمت که ظاهرا مفهوم توضیح علمی را به روایت از مارکس می پذیرد و آن را مستقیماً نقل می کند ، چگونه می تواند از این قضیه متعجب باشد که "ما بخواهیم با به کار بردن مفهوم کار مجرد روند تولید و مبادله را در جامعه های پیش سرمایه داری توضیح دهیم ."

اتفاقاً مشکلی که حکمت درباره توضیح علمی بهمین روایت است . علمی اسطوره دارد ، نمونه خوبی برای کاربرد توضیح علمی بهمین روایت است . او فکر می کند که با به کار بردن مقولاتی چون "تجربید" یا "انت رزاع" نمی توان اسطوره را توضیح داد ، چرا که در اسطوره جزء و کل جدایی ناپذیرند و جدا شدن جزء از کل بطور انتزاعی در دوران های متاخرتر ، در ذهن بشر امکان پذیر شده است . او به نظر کاسیرو استناد می کند که در اسطوره ، حتی آنجا که تصور اشیا ، آنها را از هم مجزا نشان می دهد ، "استوره بین آنها نوع ویژه ای از تداخل برقرار می کند ."

(^{۱۳}) حکمت در استفاده از مفاهیم "جزء" و "کل" سفسطه ای بکار می برد که در محور دوم بطور مفصل به آن خواهیم پرداخت . در اینجا عجالتا بدون نشان دادن این سفسطه هم می شود مشکل را حل کرد .

اولاً بنا به شیوه ای از توضیح علمی که مورد قبول حکمت هم هست ، توضیح مقولاتی که به لحاظ تاریخی مقدم اند ، به وسیله مقولاتی که به لحاظ تاریخی موخرند ، نه تنها ممکن ، بلکه اجتناب ناپذیر است . اگر چنین کاری عملی نبود ، اساساً هر گونه شناختی نسبت به گذشته غیرمعکن - یا دست کم ، مضحک - می شد . به عبارت دیگر ، دانشمند ناگزیر بود همه

دانش و امکاناتی را که ذهن بشر در طول تاریخ به دست آورده است و اونیز در حد معینی از آن برخوردار است، بطور انتزاعی کنار بگذارد و مثلاً برای توضیح اسطوره خود را به جای انسان چند هزار سال پیش بگذارد و اسطوره را تنها با اتکا به امکانات ذهنی همان بشر چند هزار سال پیش توضیح دهد. چون بنا به استدلال حکمت، دانشمند - مثلاً - قرن بیستمی ما، علی القاعدہ هنوز حق ندارد از مفاهیمی مثل "انتزاع" و "تجزید" که هنوز در دوران اسطوره‌ای کشف نشده‌اند استفاده کند. مارکس چنین کاری را غیر عملی می‌داند. مثلاً خود حکمت نمی‌تواند در بحث پیرامون شیوه‌ی توضیح اسطوره از مقولاتی مثل "تجزید" یا "جزء" و "کل" استفاده نکند؛ و اگر هم در این کار موفق شود، مجبور است از واژه‌ها، آواها و مفاهیمی استفاده کند که یا برای ما قابل فهمند و یا تنها به وسیله‌ی مفاهیمی که برای ما قابل فهمند - و البته بعداً پیدا شده‌اند - قابل فهم می‌شوند.

ثانیاً اگر معماً اسطوره در "جدا نبودن جزء از کل" است و مثلاً "مو و ناخن حتی جدا از بدن همه انسان هستند"، آیا تصور این انتزاع در جدایی ناپذیری جزئی از کلی در مقوله‌ی مجرد بیگری، نهفته نیست و آیا این مقوله‌ی مجرد در شرایط تاریخی پسین‌تر، شکل مشخص‌تری نیافته است و بالاخره آیا نمی‌توان با اتکا به غنای واقعیت آن را دست‌یافتنی تر کرد؟ آیا سکه طلایی لیره‌ی استرلینگ یا دلار طلایی، مثال قابل فهمتری برای جدا نبودن جزئی از کلی از یکدیگر نیست؟ آیا در لیره‌ی استرلینگ، طلا به مثابه‌ی فلز قیمتی (یعنی جزئی) از پول به مثابه‌ی معادل عام بقیه‌ی کالاهای (یعنی کلی) جدایی‌پذیر است؟ برای توضیح علمی پدیده‌ای که در آن "جزء، کل جدایی‌ناپذیرند"، آیا باید کل پیشرفت‌های ذهن بشری را کنار گذاشت و در دنیایی خیالی به دوران اسطوره‌ها سفر کرد یا نمونه‌ی حی و حاضر وحدت جزئی و کلی در عصر حاضر را نقطه‌ی عزیمت قرار داد؟ اگر کارکرد اسطوره در جدایی‌ناپذیری کل و جزء است، آنکاه آن را در تکامل یافته‌ترین شکل وحدت جزئی و کلی، یعنی واقعیت پول، بهتر می‌توان شناخت؛ اسطوره‌ی مدرنی که همه‌ی رمز و راز اسطوره را به دوش می‌کشد و برای لمس راز‌آمیزی آن به گفته‌ی مارکس، فی الواقع باید به جهان مه‌آلود مذهب گریز زد. تصور اینکه چگونه جزء در عین حال کل است، در تصور طلایی که در عین حال

پول است، آسان‌تر است. (اگر چه رابطه‌ی طلا و پول معرف رابطه‌ی جزئی و کلی است و با اسطوره تطابق کامل ندارد) و تصور حال و روز جادوگری که انسان‌های پیرامونش دریافت‌های خود را در حقیقت ناخن یا موجوداً از انسان، انسان نیست، در تصور اوضاع واحوال سرمایه‌دار و رشکت‌های که در لحظه‌ی حقیقت بحران اقتصادی، دریافت‌های است که پول و طلا جدایی‌پذیرند، قابل لمس تراست. اوراق بهادر سرمایه‌دار عصر ما، در لحظه‌ی حقیقت بحران پولی، نماد زنده‌تری از "اجی‌مجی لاترجی" جادوگری هستند که وردش دیگر خریدار ندارد. اگر معاصران آن جادوگر همچنان می‌پذیرند که موجودی از انسان، انسان است، جهان هنوز به کام جادوگر بود و اگر سرمایه‌دار می‌توانست از شرکل کالایی ارزش و "مخصوصاً از شر مبادله‌ناپذیری بی‌واسطه‌ی کالاهای "رها شود، آنکاه جهان به کام "خرده‌بورزوایی" می‌شده "تولید کالایی را قل" آزادی بشری و استقلال فردی تلقی می‌کند.^{۱۴}

محور دوم: ساز و کار جامعه‌ی بورزوایی و توهمندی سیاسی

حکمت برای آن که نشان دهد در کالا شدن محصول کار "مکانیسم راز‌آمیخته‌ای وجود ندارد" نخست می‌کوشد روند تغییر مناسبات تولیدی از اشکال پیش‌سرمایه‌دارانه به شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را به روایت از کاپیتال بازگو کند و عمده‌تا به بخشی از کاپیتال جلد اول اتکا می‌کند که مارکس آن را "اختلت فتیشی کالا و راز آن" نام نهاده است! در این بازگویی - که آنرا در آغاز این نوشته مشروحاً نقل کردیم، دو گونه مغالطه یا سفسطه صورت گرفته است که ناگزیریم پیش از پرداختن به نقد مبانی نظری آن، تکلیف خود را با آنها روشن کنیم. مغالطه‌ی اول مربوط است به استفاده از مفاهیم "جزء" و "کل" و القای آنها به جای مفاهیم "جزئی" و "کلی". ما برای آنکه این گونه کلمات و تشابه لفظی آنها دغدغه‌ای غیر ضروری در بحث وارد نکند، و نیز برای این که بیهوده خود را به مبحث پیچیده‌ی حقیقت کل و جزء نزد فلاسفه‌ی کوناگون آلوه نکنیم - که در این بحث ضرورتی ندارد - سعی می‌کنیم با تعریف آنها - بطوری که تعریف، مورد توافق طرف بحث هم باشد - موارد استفاده را روشن کنیم و با انتخاب

واژه‌های دیگری برای این مفاهیم، از مشکل تشابه لفظی پرهیز کنیم: منظور از "جزء" در مقابل "کل" عبارت است از پاره یا بخشی از یک پیکر واحد، بطوری که "کل" مشکل از "جزء" ها و شامل آنهاست. حکمت خود می‌گوید که "کل، پیوند اندامواره‌ی جزء، هاست و نه تجربید و جسم مشترک آنها". قبل داریم. به همین دلیل از این پس به جای جزء و کل، از واژه‌های "عضو" و "مجموعه" استفاده می‌کنیم تا با جزئی و کلی اشتباہ نشوند. بنابراین تعریف، هم عضو و هم مجموعه، هردو واقعیت قائم به ذات دارند و هیچگدام انتزاعی نسبت به دیگری نیستند. مثلاً دست عضوی است از بدن؛ و دست و بدن هردو واقعیت دارند. از طرف دیگر، "جزئی" در مقابل "کلی"، عبارت است از موضوعی که دارای تعینات مشخص است و کلی عبارت از مفهومی است که از انتزاع صفات مشترک جزئی‌ها حاصل شده است. مثلاً درخت سبب در مقایسه با مفهوم درخت، جزئی است و مفهوم درخت، کلی. در این حالت، جزئی واقعی است و کلی انتزاعی. مثال دیگر: پارچه‌ی سفید و دیوار سفید و برف جزئی‌ها هستند، و سفیدی، کلی است. به همین دلیل از آنجا که جزئی، مشخص و معین و خاص است و کلی، مجرد و نامعین و عام، ما به جای واژه‌های "جزئی" و "کلی" از کلمات "خاص" و "عام" یا گاه "مشخص" و "مجرد" استفاده می‌کنیم تا مشکل تشابه لفظی مزاحم کارمان نشود.

بر اساس این مقدمات که قاعدتاً باید مورد توافق طرف بحث هم باشند، حکمت معتقد است "در یک واحد خودبمنده‌ی دهقانی ۰۰۰ کار فردی و اجتماعی با هم رابطه‌ی جزء، وكل دارند نه رابطه‌ی خاص و عام". به دنبال جدا شدن مالکیت‌ها و گسترش مبادله "کار فردی انسان‌ها ۰۰۰ به میانجی مبادله خصلت اجتماعی می‌یابد. این جدایی بین جزء و کل و میانجی دارشدن ایندو باعث می‌شود تا کار اجتماعی به ارزش ۰۰۰ تبدیل شود." بنابراین "مارکس ضرورت پیکریابی وجوده مشترک مشخص‌ها و جزئی‌هارادر عینیتی جداگانه، از اضداد جزء، وكل استنتاج می‌کند." اگر ادعای فوق را با اصطلاحات تازه بیان کنیم می‌توانیم بگوییم که به نظر حکمت، مارکس واقعیت ارزش را به مثابه‌ی پیکریابی وجوده مشترک مشخص‌ها از اضداد عضو و مجموعه استنتاج می‌کند.

قصد ما اینست که برخلاف نظر حکمت ثابت کنیم که دست‌کم از نظر مارکس اتضاد بین کار مجرد و کار مشخص و در نتیجه واقعیت ارزش از اضداد بین عام و خاص استنتاج شده است.

اینکه خاص و عام در رابطه‌ای متضاد قرار دارند، سخنی پذیرفتی است (و بزودی بطور مشروح تری بدان خواهیم پرداخت). اما اضداد بین عضو و مجموعه را نمی‌توان به همان معنای اضداد پذیرفت. اگر اضداد را به معنای تقابل دو عنصر یا دوجوهر مستقل واقعی بگیریم، شاید بتوان با تسامح پذیرفت که عضو و مجموعه متقابلند. اما در این معنا، خاص و عام به هیچ وجه متقابل نیستند. چراکه یکی واقعی و مشخص است و دیگری غیرواقعی و مجرد. از طرف دیگر، اگر اضداد را به معنی رابطه‌ی سلبی بین دوسر اضداد بگیریم، در آن صورت پذیرفتی است که خاص و عام متضادند. زیرا روند نفی خاص، یعنی روند نفی تعینات یک موضوع و حرکت به طرف کم‌تعینی و عامیت. برعکس، نفی عام، یعنی افزودن یا بازیابی تعینات یک موضوع و حرکت به طرف پرتعینی یا مشخص بودگی. پس تعریف اضداد به معنی رابطه‌ی سلبی، شامل حال عام و خاص می‌شود، اما کاربرد آن درباره‌ی رابطه‌ی عضو و مجموعه بی‌معناست. نفی عضو، اثبات مجموعه نیست، نفی مجموعه هم اثبات عضو نیست. آنها هر دو واقعی‌اند.

برگردیم به توضیح واقعیت ارزش. در یک واحد تولیدی خودکفا، مثلاً یک واحد خودبمنده‌ی دهقانی، افراد مختلف با انجام کارهای خاص مختلفی در مجموعه‌ی تولید شرکت می‌کنند. هر یک از این کارها، عضوی است از مجموعه‌ی کارها. روش است. بنابراین رابطه‌ی اجتماعی کارهای خاص مختلف بدون واسطه است. به عبارت دیگر، هر کار خاص یا فردی در عین حال کاری اجتماعی هم هست، بدین معنی که سروش اجتماعی کار از کارهای خاص جدا نشده است. مسلم است که می‌توانیم بگوییم که در چنین شرایطی رابطه‌ی عضو با مجموعه رابطه‌ای بی‌میانجی است. اما فایده‌ی این حرف در استدلال ما، یا اصولاً، چیست؟ رابطه‌ی هر عضوی با مجموعه‌اش رابطه‌ای بی‌میانجی است. مسئله‌ی مهم اینست که رابطه‌ی هر عضو با عضو دیگر، یعنی رابطه‌ی اجتماعی بین افراد بی‌میانجی است. (البته فراموش نباید کرد که این مثال اختیاری و اغراق در تعاریف آن، برای روشن شدن مسئله است،

وکرنه بطور واقعی در روابط پیش سرمایه‌داری نیز روابط افراد، بطور مطلق بی‌میانجی نیست . بگذریم (۱۵) . به عبارت دیگر، از آنجاکه سرشت اجتماعی کار بطور بلاواسطه در کار فردی حاضر است، اعضا با هم کار جمعی واحدی را النجام می‌دهند و بدون واسطه در ارتباط با یکدیگر قرار می‌گیرند.

اکنون حالتی را در نظر بگیریم که هریک از این افراد، بطور جداگانه و در واحد تولیدی مستقلی تولید می‌کنند. کفash و خیاط و بافنده هر کدام کار خامی دارند و مستقل از یکدیگر محصولات خاص خود را تولید می‌کنند. اکنون اگر قرار باشد این افراد با هم در ارتباط قرار گیرند، ناگزیرنده محصولاتشان را مبادله کنند و برای اینکه بتوانند مبادله کنند به معیارهای محکی نیاز دارند که به مثابهٔ واحد اجتماعی معیار سنجش محصولاتشان باشد. به نظر مارکس این معیار اجتماعی واحد (*gesellschaftliche Einheit*) کار مجرد (abstrakte Arbeit) است. کار مجردی که با انتزاع از تعیینات گوناگون انواع کارهای مشخص شکل گرفته است. در حالت اخیر، از آنجا که فاعلین کارهای خاص مختلف، بطور بلاواسطه با هم رابطهٔ اجتماعی ندارند، سروت اجتماعی کار بطور بلاواسطه در کار فردی شان حاضر نیست و برای آنکه با هم رابطهٔ اجتماعی برقرار کنند، ناگزیرند از کانال مبادله بگذرند، یعنی به واسطهٔ سروت اجتماعی کارشان که حالا به صورت کار مجرد از آنها جدا شده است، مرتبط شوند: رابطه‌ای انسانی که به شکل ابطاعی، بنابراین آمده است.

در اینجا رابطه‌ی بین هریک از انواع کار با کار مجرد، رابطه‌ی عضو و مجموعه نیست، بلکه دقیقاً، و بنا بر تعریف، رابطه‌ی بین خاص و عام است؛ و اگر تضادی هست، که هست، بین خاص و عام است نه عضو و مجموعه. کار خاص با نفی تعیناتش می‌تواند به کار عام (و شکل واقعی اش: معادل عام) بدأ شود:

مغالطه یا سفسطه دوم حکمت در اینجا وارد کار می شود . مسبّب این مغالطه مفهوم "کار اجتماعی" است . معلوم نیست که منظور از "کار اجتماعی" چیست . آیا مجموعه کارهاست یا سرشت اجتماعی کار . اگر منظور مجموعه کارهاست که با کارهای خاص به مثابه اعفایش تضادی ندارد ، و اگر منظور سرشت اجتماعی کار است ، آنگاه تنها به مثابه عالم

انتزاعی می‌تواند در برابر خاص مشخص قرار گیرد. حکمت می‌گوید بدنیال جدا شدن کارهای خاص از یکدیگر و وساطت مبادله، "کار اجتماعی" بـ ارزش تبدیل می‌شود. "چنین تعبیری در نزد مارکس نمی‌تواند معنایی داشته باشد و تنها بازی ساده‌ای با کلمات است. آنچه به ارزش تبدیل می‌شود سرشت اجتماعی کار است که در کار انتزاعی یا کار مجرد بشری بیان شده است. پیش از آن که به ارزیابی پی‌آمدنا و ریشه‌های چنین درکی بپردازیم و برای آنکه جای ابهامی در روایت مارکس از این روند باقی نگذاریم، بـ فایده نیست اگر قضیه را بطور خلاصه مستقیماً از دید مارکس ببینیم.

نخست سه نمونه از گروه‌دریسه: مارکس در بحث پیرامون وارونگی روند توضیح علمی نسبت به روند تاریخی واقعی، کار مجرد را مثال می‌زند. به نظر او، آدام اسمیت با "کنار گذاشتن همهٔ تعیینات فعالیت ایجاد کنندهٔ ثروت" کام‌بزرگی به پیش برمنی دارد و برخلاف فیزیوکرات‌ها که تنها کار کشاورزی را خالق ثروت می‌دانستند، کار صرف، یا کار مجرد را که "نمایه کارخانه‌ای است، نه بازرگانی و نه کشاورزی، و در عین حال هم این و هم آن و هم دیگری است" ^{۱۶} مولد ثروت قلمداد می‌کند. مارکس در این متن، از "عامیت انتزاعی" (abstrakte Allgemeinheit) کار ثروت آفرین سخن می‌گوید و به روشی آن را از مجموعهٔ یا کلیت انسانی از این اندیشه که "نمایه کار" (Totalität wirklicher Arbeiten) جدا می‌کند.

بدین ترتیب هیچ جای تردیدی باقی نمایند که آنچه رابطه‌ی کالاهـا با مبادله را وساطت می‌کند، یعنی ارزش، سرشت اجتماعی کار و واسطه‌های انتزاعی است که عینیت یافته است. بکار بردن اصطلاح غریب "کار اجتماعی"، جز اغتشاش سودی ندارد. "فرایند وساطت بین مبادله کلندگان، یک رابطه‌ی انسانی نیست، بلکه رابطه‌ی انتزاعی مالکیت خصوصی است و بیان این رابطه‌ی انتزاعی، ارزش است. که وجود واقعی اش به مثابه‌ی ارزش، پول است." ^{۱۷} در ضمن برای اینکه شباهی بر جای نماند که کارکرد ارزش دقیقاً چون انتزاعی پیکر یافته است، مارکس آن را با اشکال انتزاع ذهنی نیز مقایسه می‌کند: "... روی کاغذ و در ذهن، دگرگیسی کالاهـا به وسیله‌ی انتزاع صرف پیش می‌رود، اما در فرایند واقعی مبادله، یـا واسطه‌ی عام واقعی مورد نیاز است ... این انتزاع به نوعی خود می‌باشد

[در پول] شیئیت یا عینیت یابد.^{۱۸}

دوم در کاپیتال: "... با زائل شدن صفت مفید محصول کار خاصیت مفید کارهایی که این محصول معرف آنست، زائل می‌گردد و بنابراین اشکال مختلف مشخص این کارها نیز ناپدید می‌گردد... همه‌ی این کارها، به کار همانند انسانی، به کار مجرد بشری تبدیل می‌گردد... از محصولات کار چیز دیگری جز این عینیت شبح مانند(*gespenstige Gegenständlichkeit*)، جز این کار ساده‌ی منعقد شده و بی‌تمایز بشری ... باقی نمانده است ... این اشیاء تنها معرف این هستند که در تولیدشان نیروی کار انسانی صرف شده است ... اشیاء مزبور از جهت این که تبلور این جوهر مشترک اجتماعی هستند، ارزش به شمار می‌آیند.^{۱۹} و برای اینکه در مورد ظهر ارزش در مبادله کالایی در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری جای ابهامی باقی نماند و کاملاً روش شود که قضیه منحصراً مربوط به تضاد خاص و عام است، نه عفو و مجموعه: "بطور کلی اشیاء مصرفی به این جهت کالا می‌شوند که محصول کارهای خصوصی مستقل از یکدیگر ... هستند. هیئت این کارهای خصوصی مجموع کار اجتماعی را تشکیل می‌دهد. نظر به اینکه تولید کنندگان بدوا از راه مبادله محصولات کار خوبی با یکدیگر تماس اجتماعی حاصل می‌کنند، صفات اجتماعی خاص کارهای خصوصی آنها نیز نخست در درون این مبادله نمودار می‌گردد. به عبارت دیگر کارهای خصوصی بدوا به وسیله‌ی روابطی که مبادله بین محصولات کار ایجاد و از همان راه بین تولید کنندگان برقرار می‌کند به صورت حلقه‌های مجموع کار اجتماعی در می‌آیند. بنابراین به نظر تولید کنندگان مناسبات اجتماعی کارهای خصوصی آنها همچنان که هست جلوه می‌کند یعنی نه به مثابه‌ی مناسبات بی‌واسطه‌ی اجتماعی بین اشخاص در مورد کارهایی که خود انجام داده‌اند، بلکه مناسبات شیئی اشخاص و روابط اجتماعی اشیاء ...^{۲۰} و از آنجا که برای مبادله باید تساوی برقرار شود "تساوی کامل بین کارهای مختلف فقط در صورتی امکان‌پذیر است که از کلیه‌ی عدم تساوی‌های واقعی‌شان انتزاع شود و بمه صفت مشترکی که از لحظه صرف نیروی کار انسانی یا کار مجرد بشری دارند، تحويل شوند.^{۲۱}

از قربانی شدن ارزش کالاها برای حفظ اعتبار عامیت انتزاعی ارزش سخن می‌گوید. به نظر او پول، به عنوان انتزاع استقلال یافته‌ی ارزش کالاها در برابر آنها قرار می‌گیرد. در نتیجه برای اینکه کالاها ارزشی داشته باشند باید پول ارزش داشته باشد و برای حفظ این ارزش انتزاعی، گاه لازم است که ارزش بسیاری کالاها فدا شود: "ارزش کالاها قربانی می‌شود با این قصد که وجود انتزاعی و موهم یا خیالی (*fantastic*) و مستقل این ارزش در شکل پول این باقی بماند."^{۲۲}

اگر مجموعه‌ی دلایل و شواهدی که تاکنون آورده‌ی مستحکم و مستند باشند، دست بالا ثابت می‌کنند که مارکس واقعیت ارزش را از تضاد بین انواع کارهای مشخص و کار مجرد، یعنی تضاد خاص و عام استنتاج کرده است و نه از تضاد بین عضو (جزء) و مجموعه (کل). اما برای ما مهم این است که بینیم پی‌آمدهای تفاوت این دونوع درک یا برداشت چیستند. به عبارت دیگر، دعوا بر سر حل و فصل معضلات به اصطلاح فلسفی نیست، بلکه بر سر نتایجی است که این دو برداشت در شناخت و نقد شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری بیار می‌آورند، و یا بهتر، مشاجره بر سر موضعی سیاسی است که سرمایه‌داری بیار می‌آورند، و یا بهتر، مشاجره بر سر موضعی سیاسی است که در قالب این مقولات و مفاهیم بیان شده اند. به نظر من بسیار بعید است که حکمت در فهم اینگونه مقولات دچار اشتباه شده باشد و استنتاجاتش از کاستی معرفتی نسبت به درک مارکس سرجشمه گرفته باشند. خواهیم دید که نتایج سیاسی او، ناگزیرنده که بر چنین درکی استوار باشند.

پی‌آمد اول: اگر بینیریم که مارکس واقعیت ارزش را از تضاد عضو و مجموعه استنتاج کرده است، معنی اش اینست که تضاد کار خاص یا مشخص با کار عام و مجرد، تضادی است بین عضویک مجموعه با آن مجموعه. به این معنی در اینجا کار مجرد هم معنا یا جایگزین مجموع کارها شده است. چنین تعریفی ناظر بر این است که مجموعه‌ی کارهای مولد در یک چامعه‌ی معین برابر است با مجموع کارهای مولد که بطور جداگانه صورت گرفته‌اند. اما فایده‌ی این تعریف چیست؟ کیریم هم که چنین باشد، ویزگی مشخصی برای هیچ چامعه‌ی معینی نیست. در هر شکلی از چامعه، مجموعه‌ی کارها برابر با مجموع کارهایست. آیا همه‌ی تلاش مارکس برای نشان دادن ویزگی منحصر بفرد شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، اثبات این همانگویی عالم

بوده است؟ حاصل استدلال حکمت، حداکثر اثبات دیدگاهی است که به قدمت چند هزار ساله ارزش قائل است و مرز شاخص تولید سرمایه‌داری با دیگر شیوه‌های تولید را محدودش می‌کند؛ همه‌ی تلاش مارکس اینست که ثابت کند چگونه در یک شکل منحصر بفرد از تولید اجتماعی، سرشت اجتماعی کارهای جدایکانه فردی، به مثابه‌ی انتزاعی از آنها جدا می‌شود، بخود واقعیت مستقل می‌بخشد، خود را به مثابه‌ی نظام و تعیین کننده‌ی مناسبات آنها دربرابر آنها قرار می‌دهد و باعث می‌شود که رابطه‌ی بین اشخاص به رابطه‌ی بین اشیاء مبدل شود.

پی‌آمد دوم: هدف مارکس روشن است. از نظر او کار مشخص دربرابر کار مجرد قرار می‌گیرد. کار مجرد در ارزش واقعیت می‌یابد و واقعیت ارزش، سرمایه است. در نتیجه رابطه‌ی بین کار مشخص و کار مجرد، رابطه‌ی بین کار و سرمایه، رابطه‌ای مبتنی بر تضاد دیالکتیکی خاص و عام است. به عبارت دیگر، سرمایه (یا ارزش) به مثابه‌ی انتزاعی واقعیت یافته‌ی پیکریافته، دربرابر کار قرار می‌گیرد و رابطه‌ی آندو، نه تقابلی واقعی، بلکه تضادی دیالکتیکی است که در ظاهر تقابلی واقعی بروز کرده است. بنابراین برای مارکس، رابطه‌ی بین کار و سرمایه، تقابل دو قطب متکی به خویش یا قائم بذات نیست. کار، واقعی است و سرمایه، انتزاعی است: نسبت به کار، که در تولید سرمایه‌داری به خود واقعیت بخشیده است: "سرمایه تنها به مثابه‌ی غیر - کار (یا نه - کار non-labour) سرمایه است، آنهم در رابطه‌ای متناقض"^{۲۳} حال اگر این رابطه را با تعبیر حکمت بینیم، رابطه‌ی کار با سرمایه، به رابطه‌ی بین عضو و مجموعه بدل می‌شود و بنا به تعریف، در رابطه (یا تقابل) عضو و مجموعه، هر دو واقعی و هردو قائم بذات‌اند، هیچیک انتزاعی نسبت به دیگری نیست، هر یک منشاء واقعی واقعیت تاریخی مستقل خود را دارد. می‌بینیم که حاصل برداشت حکمت، بمراجعت چیزی جز این نیست که واقعیت ارزش، ناشی از "تضاد" بین دو عنصر واقعی کار (=عضو) و سرمایه (=مجموعه) است، واز آنچاکه در هر شکلی از تولید، همواره انواع کارهای فردی دربرابر کل کارها قرار می‌گیرند، نوعی از وساحت بین آنها ضرورت پیدا می‌کند که تنها به نسبت انواع مختلف تولید، شکلش تغییر می‌کند. در یک کلام، رابطه‌ی کار و سرمایه، در این معنای

تکامل یافته‌ترین شکل رابطه‌ی کارکن و کارفرماست و هرگونه تغییری در این شکل، نمی‌تواند نافی ذات آن، یعنی رابطه‌ی تبعیت کار از سرمایه (کارکن از کارفرما) باشد.

انتساب چنین استنباطی به حکمت، تنها بر پایه‌ی تحلیل او از "تضاد جزء و کل" نیست. او در این تحلیل تا سرحد استنتاج نتایج سیاسی مشخص پیگیر است و نتایج سیاسی اورا می‌توان، شاهدی روشن برای این انتساب تلقی کرد. حکمت نویسنده‌ی کتاب "نقد ایدئولوژی" را متهم می‌کند به اینکه برای او "ولایت فقیه، دیکتاتوری محمد رضا شاهی و جمهوری پارلمانی همه صور گوناگون حاکمیت بورژوازی هستند و مسئله بر سر برانداختن این حاکمیت و انحراف دولت است، و نه تغییر شکل آن"^{۲۴} (اینکه این شیوه از داوری درست یا نه، موضوع بحث فعلی می‌نماید). همینقدر می‌توان گفت که این انواع دولت، به مثابه‌ی نوع دولت بورژوازی، و از زاویه‌ی معرفی رابطه‌ی سلطه در آنها تفاوتی ندارند، اما از اینجا چطور می‌شود نویسنده را متهم کرد به اینکه اصولاً بین آنها تفاوتی فائیل نیست؛ و متعاقباً دشنامه‌ای سیاسی رایج در بین متولیان امام‌زاده‌ی "حقوق بشر" را نثار او کرده‌های برای عقل سلیم روشن است و نه از کسی که گوشیده است به متانت بحثی منطقی و معقول وفادار بماند، پذیرفتی است). اما مسئله اینهانیست، بلکه اینست که حکمت چیزی جز تغییر اشکال دولت را، و جاودانگی خود دولت، یعنی تداوم رابطه‌ی سلطه در اشکال گوناگون را نمی‌تواند به تصور درآورد.

دلایل حکمت برای جاودانگی محتوا یا ذات تغییرنایذیر دولت هم دقیقاً مبتنی بر همان سفسطه‌ای است که دلایل مربوط به واقعیت ارزش از دید او بر آن استوارند. آنچا، بین مفاهیم جزء و کل و مفاهیم "جزئی" و "کلی" مخالفه می‌شود تا جاودانگی تبعیت کار از سرمایه (در اشکال مختلف) نضمین شود و اینجا، مخالفه بین مفاهیم فرد و جماعت و "منافع فردی" و "منافع جمعی" این نقش را بعهده می‌گیرد. در اینجا نیز، رابطه‌ی فرد و جماعت، رابطه‌ی عضو و مجموعه است، رابطه‌ای متشکل از دوسر یا دو قطب واقعی. در حالیکه رابطه‌ی منافع فرد و منافع جمعی، رابطه‌ی یک سر واقعی و انتزاعی از آن است. دولت هیئت پیکریافته سر انتزاعی این رابطه

است، و از تضاد بین خاص و عام نتیجه می‌شود، نه عضو و مجموعه.
بنابراین، این دو درک یا برداشت، اینجا از هم جدا می‌شوند. برای مارکس تضاد کار و سرمایه، تضاد خاص و عام است. نفی انتزاع پیکریافته و نفی ارزش، به معنی امحای سرمایه است و نفی انتزاع پیکریافته روابط اجتماعی، به منزله زوال دولت است. برای حکمت "تضاد" کار و سرمایه، تضاد جزء، وكل است و حرفی از نفی ارزش نمی‌تواند درمیان باشد. آنچه هست تداوم هستی ارزش با کارکردی تغییر شکل یافته و تداوم هستی دولت در شکلی تازه است.

برداشت اول، واقعیت قائم بذات سرمایه و دولت را انکار می‌کند و برداشت دوم انتزاع پیکریافته را به منزله واقعیت قائم بذات می‌پذیرد. اولی مبتنی است بر نقد اقتصاد سیاسی و نقد دولت و ایدئولوژی؛ و دومی استوار است بر توهمندی سیاسی.

محور سوم: رازآمیزی سرمایه‌داری

حکمت در نوشته‌ای که بهانه‌ی بحث ماست اصرار دارد که در فرآیند شکل‌گیری واقعیت ارزش "مکانیسم رازآمیخته‌ای" وجود ندارد؛ و از اینکه از تعابیری مثل "حلول" ارزش در کالا استفاده شود، در شگفتی فرو می‌رود. این شگفتی را می‌توان چند گونه تعبیر کرد و می‌توان درباره‌ی هر تعابیر جستجو نمود که آیا حکمت در اینکار حق دارد یا نه.

الف - شگفتی می‌تواند منکی به این ادعا باشد که استفاده از تعابیری مثل حلول ارزش، باشیوه‌ی نگارش وارائه‌ی مارکس بیگانه‌اند. چنین ادعایی بجا نیست. مارکس خود در بخش اول کاپیتال و بیوژه در بخش مربوط به "حchlلت فتیشی کالا و راز آن" بارها و بارها رازآمیز بودن رابطه‌ی ارزش با کالاهای رابطه‌ی کار مجرد با انواع کار مشخص و رابطه‌ی ارزش و ارزش مصرف اشاره می‌کند. مارکس بارها برای نشان دادن رازوارگی این رابطه، رابطه‌ای که در آن ساخته‌های کار انسان حاکم بر سرنوشت و اراده‌ی او می‌شود، آنرا با مذهب مقایسه می‌کند. از نظر اونظیر رابطه‌ی ارزشی محصولات کار را که در آن، مناسبات اجتماعی انسانها به شکل

"وهمانگیز رابطه‌ی بین اشیاء، جلوه می‌کند" باید در "مناطق مآلود جهان مذهبی" جستجو کرد؛ و دقیقاً بدلیل تشابهی که بین زندگی استقلال یافته‌ی محصولات ذهن انسان در جهان مذهبی، با هستی استقلال یافته‌ی ارزش در جهان کالاهای وجود دارد، از آن تحت نام فتیشیسم یاد می‌کند^{۱۵} در زبان مارکس، و دقیقاً بر مبنای این تلقی از رازآمیزی رابطه‌ی ارزشی، هیچ مانع وجود ندارد که از حلول و تجسم اجتماعی کار انسانی سخنی بمعیان آید. بنظر او، و در زبان او، شکل طبیعی کالایی که در جهان کالاهای، نقش معادل عام را بعده گرفته است، ارزش‌نمای جهان کالاهای و "صورت جسمانی آن به منزله" می‌حلول (Inkarnation) مرشی و تجسم عمومی اجتماعی کار انسانی است.^{۱۶}

نوشته‌ی مارکس تحت عنوان "درباره‌ی مسئله‌ی یهود" سشار از اینگونه استعاره‌ها، بیوژه در ارتباط با توضیح توهمندی سیاسی است^{۱۷} مسئله برسیر نمایش رازآمیز امر غیر رازآمیز نیست، بلکه دست یافته و ملموس کردن امری رازآمیز به کمک استعاره‌های مذهبی است.

ب - شگفتی می‌تواند دلیل یا منشاء دیگری داشته باشد، اینکه: مارکس راز سرمایه‌داری را فاش کرده و معماً آنرا گشوده است و بنابراین معماً حل شده واجد رازی نیست. با اینکه بعید بنظر می‌رسد انتقاد حکمت از "بیان رازآمیز" مبتنی بر این دلیل باشد - زیرا او کار مارکس را ناقص می‌داند -، اما می‌توان این دلیل را پذیرفت. چون، کسی که علت کسوف را خشم خدایان می‌داند، در کسوف رازی نمی‌بیند. هم‌به خدایانش ایمان دارد و هم خشم‌شان را طبیعی تلقی می‌کند. کسی هم که علت کسوف را با هر کت ماه به دور زمین و حرکت زمین به دور خورشید توضیح می‌دهد، در کسوف رازی نمی‌بیند، تنها زمانی که دومی جهان اولی را رازآمیز بنامد و پا در راه فاش ساختن این رازآمیزی و علل و اسبابش بگذارد، اولی فغان بهمی دارد که رازی در میان نیست و حقیقت جهان همین است: بگذارید بر پشت بامها طبل بکوبیم!

آنچه مارکس در سرمایه‌داری رازآمیز تلقی می‌کند و می‌کوشد با استفاده از استعاره‌های مذهبی دست یافته‌ی اش کند، پیکریابی و تجسس انتزاعات است. به همین دلیل بر آن است که وقتی زندگی اجتماعی انسان صحنی مفعالیت مردمی آزاد باشد که حیاتشان را بر اساس تشریک مساعی و نظرات

آگاهانه و نقشه‌مند پیش می‌برند، جریان زندگی "نقاب رازآمیز و مهآلودی" را که بر چهره‌ی خویش داردکنار می‌زند^{۳۸} و این "جنبه‌ی عرفانی و پر اسرار دنیای کالا" [و] کلیه‌ی این ظواهر سحر و جادو، که بر اساس آن تولید کالا محصولات کار را با پرده‌ای از ابر پوشانیده است، بر طرف خواهد شد.^{۳۹}

کسی که در پیکریابی انتزاعات چیز شگفت و رازآمیز نمی‌بیند و بایاسا ارزش را پیکریابی انتزاع روابط اجتماعی تلقی نمی‌کند و برایش هستی واقعی و تاریخی قائم‌بهزادات قائل است، حق دارد که در این قضیه رازی نبیند، و طبیعی است که بر ایمان خویش به خشم خدایان در واقعه‌ی کسوف استوار بمانند.

پیرایشگران سرمایه‌داری همچون مصلحان دین اند. آنها به مقتضای شرایط تاریخی، تغییر چهره‌ی جهان مذهبی خویش را می‌پذیرند، اما هرگز تن به ارتداد وکفر انکار این جهان نمی‌دهند.

موخره

حکمت معتقد است که در توضیح علمی باید با حرکت از تجزیرات اولیه و بازسازی "مشخص معقول" عملکرد قانون را در واقعیت تجربی نشان داد و برآنست که کار مارکس در این زمینه، حتی در کتاب سرمایه هم "ناقص ماند".

می‌توان "ناقص ماندن" کار مارکس را اینگونه تعبیر کرد که عمرش برای انجام برنامه‌هایی که در پیش داشت کفاف نکرد. اما چنین تعبیری از منظور حکمت بسیار خوبینانه است. زیرا از دید او "سرمایه را می‌توان ارزشی خود-فراینده تعریف نمود . ولی چنین تعریفی هنوز معنای بازسازی بخود واقعیت در مفاهیم نیست . بدون تعیین شرایط و روند ارزش‌افزایی سرمایه در تولید و گردش و نمودار ساختن آن چون جزئی از مفهوم، مفهوم عام فقط تعیینی بازتابته است و بدرد توضیح واقعیت نمی‌خورد ."^{۴۰} بیشتر بنظر می‌رسد که اشاره حکمت به رابطه‌ی تحلیل سرمایه‌ی عام با فرض برابر بودن ارزش‌ها و قیمت‌ها، و تحلیل واقعیت تجربی و روزمره‌ی سرمایه‌داری باشد؛ انتقادی که سابقه‌اش دست کم به نقد باوم باورک^{۳۱} به مارکس بر می‌گردد . از همین رو، اشاره به این نکته خالی از فایده نیست که همه‌ی تلاش‌هایی که زمانی برای پاسخ دادن به نقد باوم باورک صورت گرفته - از بورتکیویچ^{۳۲} گرفته تا رزا لوگزامبورگ^{۳۳} - و با همه‌ی دامنه‌ی

تاثیری که این تلاشها داشت - از سوئیزی^{۳۴} گرفته تا مارکسیست ارتدکسی چون ارنست مندل^{۳۵} - از آنرو با شکست مواجه شد که در تئوری ارزش مارکس، تنها رابطه‌ی کمی تناسب ارزش (یا قیمت) کالاها را می‌دید و فراموش می‌کرد که جنبه‌ی کیفی تئوری ارزش، یعنی مسئله‌ی فتیشیسم کالا، بخشی جدایی ناپذیر از این تئوری است . بقول لوجوکولتی، و بدرستی هم، "همه‌ی استدلالی که با بورتکیویچ آغاز شد و بوسیله‌ی سرافا به انجام رسید، بی‌ربط" بود، زیرا بول را با درک ریکاردویی همچون یک "شمارشگر" تلقی می‌کرد و درک مارکس را از بول، به منزله‌ی موجودیت واقعی انتزاعی پیکریابنده، با درک ریکاردو از آن پیکان می‌دید.^{۳۶} از همین رو، تلاش‌های تازه‌ای که برای حل این معضل صورت گرفته است^{۳۷}، بگمان من از آنرو موفق بوده است که تئوری تبدیل ارزش به قیمت را دقیقاً بنا بر منطق کاپیتال و بنا بر درک مارکس از کار مجرد ارزش، بازارسازی کرده است .

یادداشت‌ها:

- ۱- ش - والمنش؛ نقد ایدئولوژی، انتشارات آرش، سوئد ۱۹۸۸.
۲- همانجا، ص ۲۱۲.

- ۳- بیژن حکمت؛ "نگاهی به نقد ایدئولوژی"، اختر، دفتر هشتم، زمستان ۶۸، ص ۱۰۷.
۴- نقد ایدئولوژی، ص ۲- ۲۲۱.

- ۵- اختر، ص ۱۱۰.
۶- اختر، ص ۱۱۱.
۷- همانجا، ص ۱۱۵.

۸- مارکس در گروندبریسه می‌نویسد: "تعینات انتزاعی به بازتولید امر مشخص راه می‌برند" . "روش فرا رفتن از مجرد به مشخص، تنها شیوه‌ی اندیشه است برای اینکه امر مشخص را دریابد و آنرا به مثابه‌ی مشخص معقول یا مینوی بازتولید کند" . "اما این بهیچ وجه به معنای تعیین روند تکوین خود واقعیت مشخص نیست" . در:

Marx; *Zu den "Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie"*
MEW,Bd.42,Dietz Verlag,Berlin 1983,S.35.

9-Marx; *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.Kritik des Hegelschen Staatsrechts(§§ 261-313)*, MEW,Bd.1,Dietz Verlag, Berlin 1972, S.98.

۱۰- مارکس: "کار مقوله‌ی خیلی ساده‌ای بنظر می‌رسد . فکر کار بطور کلی ... نیز بسیار کهن است . با اینهمه کار از نظر اقتصادی با همه‌ی سادگی اش، مقوله‌ی جدیدی است . همچنانکه مناسبات ایجاد کننده‌ی این تحرید ساده نیز مقولات جدیدی هستند" . "بسیط ترین مقوله‌ی مجرد که اقتصاد سیاسی نوین در راس مباحث خود قرار می‌دهد [یعنی کار بطور کلی] و بیانگر مناسبات کهن بسیار معتبر در همه‌ی اشکال جامعه است، حقیقت عملی خود را به عنوان مقوله‌ای مجرد، به صورت مقوله‌ای اقتصادی در جدیدترین جامعه بدست می‌آورد" . "این مثال در مورد کار به نحو تکان دهنده‌ای نشان می‌دهد که انتزاعی ترین مقولات، با وجود اعتبار کلی شان، در همه‌ی ادوار[تاریخ] که خود نتیجه‌ی انتزاعی بودن آنهاست، هرقدر هم که انتزاعی باشند، باز هم محصول شرایط تاریخی‌اند و تنها در درون شرایط تاریخی خود اعتبار کامل دارند" . (در گروندبریسه، ترجمه‌ی فارسی، باقر پرهام و احمد تدین، جلد اول، انتشارات آگاه، تهران ۱۳۶۳، صص ۳۱-۳۲).

11-Marx; *Grundrisse*,MEW,42,S.41.

- ۱۲- مارکس؛ کاپیتال، جلد اول، ترجمه‌ی فارسی: ایرج اسکندری، ص ۱۰۶.
۱۳- اختر، ص ۱۰۷.
۱۴- مارکس؛ کاپیتال، جلد اول، فارسی، ص ۱۰۱.

۱۵- مارکس: "در مورد مناسبات صرفاً شخصی فئودالی هم نباید فراموش کرد که شخصی بودن آنها توهی بیش نبود، زیرا این مناسبات هم بجای خود مناسباتی شیوه‌ی یافته و مستقل از افراد بودند و توسعه‌ی روابط مالکیت زمین براساس روابط صرفاً نظامی حاکمی از همین پدیده است؛ گیر م آن رابطه‌ی عینی [یعنی روابط صرفانظامی] که مناسبات شخصی فئودالی برپایه‌ی آنها فرمی ریزنداز آنچاکه خود خصیمه‌ای محدود و طبیعی دارد رابطه‌ای شخصی می‌نماید در حالی که در جهان جدید [دیگر توهمند از بین می‌رود و] مناسبات شخصی رک و راست از مناسبات تولیدی و مبادله‌ای نشات می‌گیرند" . (در: گروندبریسه، ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۰۴)

16- Marx; *Grundrisse*,MEW,42,S.38.

17- Marx; *Grundrisse*,in: Rosdolsky; *The Making of Marx's Capital* Pluto Press,London p.127.

18- Ibid., p.112.

۱۹- مارکس؛ کاپیتال، جلد اول، ص ۷۹-۸۰، متن آلمانی، ص ۵۲.
مارکس می‌نویسد: "یک محصول یا مال فقط از آنجهت ارزش دارد که کار مجرد انسانی فرآن شیوه‌ی یافته (vergegenständlicht) (یا مادیت یافته) (materialisiert) است" . (در: گروندبریسه، ص ۲۳، S.53)

و "کالاها فقط از آنجهت ارزشی دارند که بیان همان واحد اجتماعی، یعنی کار انسانی، هستند" . (همانجا، ص ۶۲)

۲۰- مارکس؛ کاپیتال، جلد اول، ص ۱۰۴، متن آلمانی، جلد ۲۳ مجموعه‌ی آثار، ص ۸۷.
۲۱- همانجا، ص ۱۰۵، متن آلمانی، ص ۸۷.

22-Marx; *Capital*,vol.III,Penguin Books Ltd.,1981,p.516.

23-Marx; *Grundrisse*,in:Rosdolsky,op. cit.,p.200.

مارکس در گروندبریسه می‌نویسد: "سرمایه، یک تضاد زنده است" . (در: رسدلیکی، ص ۲۲۲) و در تئوریهای ارزش اضافه، جلد دوم می‌نویسد: "روابط اقتصادی ... شامل ظاهراً و وحدت ضدین هستند" . (در: رسدلیکی، ص ۲۲۲)
۲۴- اطفو، ص ۱۱۸.

۲۵- مارکس؛ کاپیتال، جلد اول، ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۰۴.
۲۶- همانجا، ص ۱۰۰.

قالب نوجه است که مارکس از واژه‌ی *Inkarnation* استفاده‌می‌کند که به معنی حلول

یا جسمیت یافتن یک جوهر روحانی یا خدایی در پیکر انسان است . مثل حلول روح القدس در عیسی .

۲۷- نگاه کنید به مقاله‌ی "استفاده‌ی مارکس از استعاره‌های مذهبی " در همین شماره‌ی نقد .

۲۸- کاپیتال، جلد اول، فارسی، ص ۱۰۹ .

۲۹- همانجا، ص ۱۰۶ .

۳۰- اختر، ص ۱۱۷ .

31-Eugen von Böhm Bauwerk; **Karl Marx and The Close of His system**, New York 1949.

32-von Bortkiewicz;"On The Correction of Marx's Fundamental Theoretical Construction in The Third Volume of Capital", Germany 1907.

33-Rosa Luxemburg; **The Accumulation of Capital**, Routledge &Kegan Paul, London 1971.

34-Paul Sweezy; **The Theory of Capitalist Development**, Monthly Review Press, New York 1968.

(ترجمه‌ی فارسی: حیدر ماسالی، انتشارات تکاپو و انتشارات دامون، تهران ۱۳۵۸)

۲۵- مندل در کتاب "سرمایه‌داری متاخر" مدل سه‌بخشی باز تولید سرمایه رامی پذیرد و در مقاله‌ی زیر، از این بابت بخود انتقاد می‌کند :

Mandel;"Gold, Money and The Transformation Problem", in: **Ricardo, Marx, Sraffa** , Verso, 1984.

۲۶- لوجوکولتی: "مارکسیسم و دیالکتیک "، در : مارکسیسم و دیالکتیک، انتشارات نقد، هانور، ۱۹۹۰، ص ۴۲ .

۲۷- برای نمونه مقاله‌ی زیر :

Anwar Shaikh;"Marx's Theory of Value and The 'Transformation Problem', in: **Subtle Anatomy of Capitalism**, 1977.